

# INTERSECTION

インターセクション 第4号



MICCS

都市共生研究センター

Multiculturalism and Intersectionality in Complex Cities

表紙写真：

©Taiki, Nakagaki (中垣太樹) Taken in Kampala, Uganda.

# Contents

## Preface

グローバル・パワーの狭間から…………… 板垣 竜太 1

## special issue

Symposium: Colonial Legacies, Racist Discrimination: Belgo-Japanese Dialogues  
…………… Chikako Mori, Fuminori Minamikawa, Ryuta Itagaki, Hiroshi Yasui 5

## Translation

異性愛主義と植民地／近代ジェンダー体系  
…………… マリア・ルゴーンネス／鈴木 尠生 訳 45

## roundtable

Philosophy as Shared Life  
Decolonial Knowledge Grounded on African Land  
…………… Husein Inusah / Takeo Suzuki / Zenta Nishio 79

哲学をともに生かす  
——アフリカの地に根ざした脱植民地的知識——  
…………… フセイン・イヌサー／鈴木 尠生／西尾 善太 117

## talk

分断された都市からネオ・アパルトヘイト的都市へ  
——エルサレムの都市地政学に関する考察——  
…………… ハイーム・ヤコビ／保井 啓志 訳 157

## Book Review

移民排外主義はどこから生まれるのか  
——ネオリベラル・ナショナリズムの多層的理解に向けて——  
Joppke C., *Neoliberal Nationalism: Immigration and the Rise of the Populist Right*  
(Cambridge University Press, 2021)  
…………… 米川 尚樹 173



## グローバル・パワーの狭間から

板垣 竜太

南川文里が書いた本誌前号（第3号）の巻頭言のタイトルは「バックラッシュの嵐に抗する場を」だった。何たることか、第2次世界大戦の終結から80年を迎えた2025年の世界は、まさにその表現どおり「バックラッシュの嵐」が吹き荒れることになった。

米国のトランプ政権はその筆頭であり、「私に国際法は必要ない」と豪語するリーダーの旗振りにより、国内外において脆いバランスで何とか維持されてきたものが力によって次々に破壊されている。歴史は彼のような存在を独裁者、現代米国のような対外政策を帝国主義と呼んできたのではなかったか。それをいかに食い止めるかという試みが、近現代の歴史過程で辛うじて積み重ねられてきたのではなかったか。

まさにカール・シュミットのとも言える友敵の論理、法秩序の中断、主権的権力の行使が世界をかき回していく姿は、無数の亜流模倣者を生み出している。「日本人ファースト」を公然と打ち出す政党が躍進し（これまで米軍特権などを除いて「日本人ファースト」でなかったことなどあったらどうか）、いわゆる「高校無償化」制度を拡充するにあたり外国人学校や留学生を支援から除外し（朝鮮学校のみを狙い撃ち的に排除してきた政策をより拡大した格好である）、大学関連でも博士後期課程学生を支援するSPRINGプログラムの支給対象を「日本人」だけに限定すると決めるなど（それでいて「SDGs」とか「ダイバーシティ」とか恥ずかしげもなく強調する）、日本でもその事例は枚挙に暇がないほどである。この文章を書いている目の前では、「国家緊急権」条項を含む改憲推進を堂々と掲げる自民党だけで衆議院議席の3分の2以上を確保するという光景が繰り広げられた。

もっとも、こうした流れに対抗する動きもある。2024年12月3日に韓国の大統領が突如宣布した非常戒厳に対し、大勢の市民が素早く汝矣島<sup>ヨイド</sup>に駆けつけて軍隊や警察から国会議事堂を守るとともに、命令を受けた軍の内部でも多くの軍人たちが消極的行動によって抵抗するなか、フェンスを乗り越えて迅速に議事に終結した国会議員がその解除を決議し、その目論みは霧散した。その後、憲法裁判所でこれを断罪し、大統領選挙においても政権交代を実現するなど、反動的な流れを押し戻している。非常事態の政治がグローバルに拡大する状況だからこそ、こうした対抗の力をトランスナショナルにつなげていく必要がある。

「グローバル地中海」(Global Mediterranean) という、いささか据わりの悪い表現も、こうした状況を踏まえて意味づけていく必要があるだろう。“Mediterranean”とは、語源的には陸地・大地 (terra) の中間 (medius) ということで、合わせて大地に囲まれた所といった意味となる。

かつて、この語源をはじめて知ったとき、私はユーラシア大陸の東側、日本列島の西側に広がる海、「日本海」とも「東海」とも呼ばれる海もまたひとつの「地中海」だと思ったことがある（日本列島で朝鮮半島のことを関係論的に研究している私がこのプロジェクトに参加しているのも、そうした視点で理解してみたこともある）。ここでは、さらにここから地形的要素も外して大胆に読み替え、「大国権力のあいだ」と解釈したい。すると *Global Mediterranean* とは「グローバル・パワーのあいだ」と読み替えらえる。デヴィッド・グレーバーがかつて民主主義は「あいだの空間」(spaces in between) から生ずると述べたことを想起しながら希望を込めて言うなら、グローバル・パワーに対抗する力の源泉は、より大きなパワーから来るのではなく、その狭間の位置（決して小さなものではない）から生ずるのである。本誌はその誌名どおり、そうした力と動きの「交差点」(intersection) たらんとするものである。

本号の内容もまたそれにふさわしいものであると自負している。

最初の3本は、2025年1月28-29日にブリュッセル自由大学（ULB）と同志社大学都市共生研究センター（MICCS）の共催で開いた国際シンポジウム“Colonial Legacies, Racist Discrimination: Belgo-Japanese Dialogues”（植民地主義の遺産と人種差別：ベルギーと日本の対話）の報告原稿である。このシンポジウムのホスト役を担った Abdellali Hajjat は、もともとパリ・ナンテール大学で教鞭を執っていたが、フランスで高まるレイシズムから逃れるように ULB へと研究拠点を移した。そうしたホストのもと、フラマン語地帯のフランス語飛び地のような場で、レイシズムとコロニアリズムに関するシンポジウムを開催したことは、歴史的に位置づけてみる価値もあるできごとだったように思われる。

1日目は「西洋世界における反アジア人レイシズム」、2日目は「植民地主義の遺産」をそれぞれ主題とし、ULB と MICCS の研究者が発表をおこなった。南川文里の報告文「アジア系アメリカ人における人種、能力主義、ディアスポラ保守主義：トランプ時代の反アフターマティブ・アクション運動」はその1日目、私（板垣竜太）の報告文「フマニタスとアントロポスをこえて：日本の大学における植民地人骨の返還をめぐる」と「人間／動物の境界を動員する：ヴィーガン・ナショナリズムとイスラエルで進行中の『対テロ戦争』の批判的分析」は2日目に発表されたものである。内容はここで要約しないが、2日間にわたり朝から晩まで尽きない議論が交わされたことを明記しておきたい。

それにつづく2本の翻訳は、それぞれ大西洋の西側と東側で、植民地／近代世界によって周辺化されてきた存在を出発点に展開された批判的知を紹介するものである。鈴木尠生の解説と翻訳による María Lugones の「植民地／近代ジェンダーシステム」論は、かつて colonial modernity 論への批判的介入をベースに博士論文を書いた私としては、ジェンダー概念そのものを「植民地／近代」の産物として捉え直す戦略に興味を惹かれないわけにはいかなかった。鈴木尠生と西尾善太のガイドによる Husein Inusah のアフリカ哲学論は、これまた私が

文化人類学出身者として、伝統本質主義に陥るような談義でもなければ、ただヨーロッパ発の概念の焼き直しでもないものはどう構築できるのかという容易に解決しがたい難問を回避してきたところ、アカン（ガーナ）の人々の現実のなかでつむがれた概念に寄り添いながらも、認識論上のあらゆる優位性を認めない相対主義を徹底しようとする方向性に、何かヒントのようなものがありそうだとの気にさせられた。

最後の2本は、現代のネオリベリズムが、歴史的なレイシズム、ナショナリズムなどどのように結びついているのかを論じたものとまとめられよう。保井啓志が翻訳した Haim Yacobi の講演は、ネオリベラルな権力の様態を帯びながらアパルトヘイト化が進むエルサレムを「ネオ・アパルトヘイト都市」と呼んだ。「非シオニストのユダヤ人（イスラエル人）」を自称する Yacobi は、エルサレムをネオ・アパルトヘイト都市として分析するだけにとどまらず、パレスチナ人とイスラエル人のバイナショナル都市とするもうひとつの道を提示している。米川尚樹が紹介する Christian Joppke の「ネオリベラル・ナショナリズム」論は、欧米諸国を中心として、ネオリベリズムと補完関係にあるナショナリズムが排外主義的な動きと連動している状況の理論化を試みた。特に市民権の厳格化をめぐる議論は、今日の日本社会でも進行中のことがらと残念ながら重なる。

「地中海」がそうであるように、また「交差点」がそうであるように、地球上のさまざまな場で闘い、考え、言語化した運動が本誌を通じて交わり、出会い、この嵐の時代における連帯形成の一助になれば幸いである。



special issue

## Symposium: Colonial Legacies, Racist Discrimination: Belgo-Japanese Dialogues

Chikako Mori, Fuminori Minamikawa, Ryuta Itagaki, Hiroshi Yasui

### Introduction

Chikako Mori

Fifty-five years after the entry into force of the International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination, despite the enactment of domestic anti-discrimination legislation by its state parties, racism persists in diverse forms at both the individual and collective levels. In light of this situation, an international symposium, “Colonial Legacies, Racist Discrimination: Belgo-Japanese Dialogues,” was held on January 28–29, 2025, at the Université libre de Bruxelles (ULB) in Belgium. The symposium was co-organized by the Global Mediterranean Program of the Research Center for Intersectionality and Multiculturalism in Complex Cities (MICCS), Doshisha University, and the HERICOL project (Projet de recherche ARC-Advanced sur les héritages coloniaux en Belgique - Advanced Research on the Colonial Legacies in Belgium) at ULB. It was conceived

as a platform for academic dialogue bridging Europe and Japan in order to examine contemporary forms of racism and the enduring legacies of colonialism from comparative and trans-regional perspectives.

The symposium also functioned as an interim report of the MICCS Mediterranean Project and emerged from the international research exchanges that the project has fostered in recent years. In particular, the invitation of one of the organizers, Abdellali Hajjat, to Doshisha University in April 2025 as part of the project—where discussions were deepened on the contemporary dimensions of colonialism in Belgium—served as a crucial point of departure for this initiative. Furthermore, the realization of the symposium was directly facilitated by the fact that another organizer, Chikako Mori, began an overseas research stay at ULB in September 2025 and was hosted by Hajjat’s research group. We would therefore like to express our sincere gratitude to Abdellali Hajjat,

to the Université libre de Bruxelles, and to the HERICOL project, of which he is co-director, for their generous collaboration and support.

Over the course of two days, the symposium addressed two closely related themes. The first day focused on anti-Asian racism, which has become the subject of intense debate, particularly since the outbreak of the COVID-19 pandemic. What forms does anti-Asian racism take? In what ways does it resemble or differ from the racism experienced by other racialized groups? To what extent is it shaped by colonial histories and imaginaries? These guiding questions structured the theoretical and empirical discussions.

In the morning session, chaired by Sasha Newell (ULB), Fuminori Minamikawa (Doshisha University) examined the intersections of race, meritocracy, and diasporic conservatism among Asian Americans through a case study of anti-affirmative action campaigns during the Trump era. Rika Lee (Chuo University) then traced the historical trajectory of Korean women in Japan, highlighting how gender and colonialism have been systematically erased or marginalized in dominant narratives of racism.

The afternoon session, chaired by Chikako Mori (Doshisha University), shifted attention to institutional and discursive dimensions. Asuncion Fresnoza-Flot (ULB) analyzed the categorization, hierarchization, and unequal treatment of Asians within EU mobility policies, reveal-

ing the structural mechanisms embedded in regulatory frameworks. Veronica B. Reyes (ULB) explored how people of Asian descent may identify with “whiteness,” drawing on discourses of aversion toward Asians to illuminate the complex processes of racialization and subject formation.

The second day turned to the broader question of colonial legacies in contemporary societies. To what extent do colonial histories continue to shape our institutions, public spaces, and even academic knowledge production? What initiatives are being undertaken to confront or challenge these legacies, and what kinds of reactions do they provoke?

Ryuta Itagaki (Doshisha University) addressed the issue of repatriating colonial-era human remains held in Japanese university collections, interrogating the boundary between “the human” and *anthropos* from a critical theoretical perspective. Hiroshi Yasui (Doshisha University) offered a critical analysis of vegan nationalism and Israel’s ongoing “War on Terror,” examining how the human/animal binary is mobilized within contemporary political discourse.

In the afternoon session, chaired by Keisuke Kikuchi (Doshisha University), Marti Luntumbue (ULB) discussed the ways in which Belgian foreign policy between 1990 and 2002 sought to distance itself from the colonial past, focusing on the case of the Lumumba Commission. Jean Illi (ULB) examined debates surrounding

the bust of Emile Storms in Ixelles, analyzing how (de)colonial issues become visible and contested within public space.

The symposium brought together faculty members and early-career researchers from ULB, as well as undergraduate and graduate students who share an interest in the contemporary impact of colonialism. The sessions were marked by lively and engaged discussions, with dynamic exchanges between speakers and participants that moved productively between theoretical reflection and empirical analysis. In this sense, the symposium functioned not only as an academic forum but also as a space for intergenerational and transregional dialogue.

By juxtaposing the historical experiences of Europe and Japan, the symposium deepened both theoretical and empirical understandings of contemporary racism and colonial legacies. It also laid important groundwork for future collaborative research and sustained dialogue across national and disciplinary boundaries.

As part of the current record of the symposium, we publish here the contributions of three MICCS members—Fuminori Minamikawa, Ryuta Itagaki, and Hiroshi Yasui. A more comprehensive account of the symposium proceedings will be made available separately at a later date.

# Race, Meritocracy, and Diasporic Conservatism among Asian Americans: Anti-Affirmative Action Campaigns in the Age of Trump

Fuminori Minamikawa

## 1. Introduction

In the 2024 U.S. presidential election, Asian Americans, along with Hispanics, played a notable role in the surprising yet narrow victory of former president Donald Trump. Exit polls indicate that both Latino and Asian American voters increased their support for Trump. Although the majority of non-white minority voters supported the Democratic candidate, Kamala Harris, Trump's vote share increased 14 percentage points among Latinos and 6 points among Asians (Latino: from 32% in 2020 to 46% in 2024; Asian: from 34% to 40%). These shifts were critical to Trump's narrow victory. According to the 2024 American Electorate Voter Poll, Filipino and Chinese Americans were among the Asian American groups most likely to vote for Trump.

As James Zarasadias, a political commentator, points out in the *Los Angeles Times*, "Asian American electorates have shifted further right" and "it has been brewing for years." Interestingly, the growth of Asian American conservatism has coincided with a period of increasing discrimination against Asian Americans. In early 2020, Donald Trump used the term "China Vi-

rus" to blame the Chinese government's handling of COVID-19 and Asian immigrants whom he claimed had brought the virus to the United States. The Trump administration thus contributed to the heightened vulnerability and suffering of many Asian Americans during this period. Despite this context, however, Asian Americans were more likely to support Trump and conservative candidates in the 2024 election than they were before. How, then, can we understand the rise of Asian American conservatism amid escalating anti-Asian hate and violence?

In considering this conservative turn among Asian Americans, the interpretative frame through which anti-Asian hate is understood becomes critically important. In both social media and mainstream media in the United States, a powerful narrative emerged that portrayed anti-Asian violence as a form of interracial conflict, particularly as an Asian-Black conflict.

Asian-Black conflict has a long history in interracial relations in the United States. For example, in the aftermath of the wartime incarceration of Japanese Americans, Black Americans and Japanese Americans were often at odds over housing and employment opportunities on the West Coast. Perhaps the most widely cited example is the conflict between Korean Americans and Black Americans during the 1992 Los Angeles uprising.

During the COVID-19 pandemic, some media outlets framed anti-Asian hate as the latest

instance of Asian-Black conflict. Although the majority of perpetrators of anti-Asian hate crimes were White, incidents in which Black individuals attacked Asian victims were more likely to go viral on social media. Their selective representations created a powerful impression that anti-Asian hate was primarily a conflict between minority groups.

The debate over affirmative action represents a recent and salient example of Asian-Black conflict. Some Asian Americans view themselves as victims of affirmative action policies that benefit Black and Hispanic students in higher education. Others interpret affirmative action as a form of anti-Asian discriminations that excludes Asians from elite education. By

contrast, Black activists regard affirmative action as an essential instrument for promoting racial equality; from this perspective, opposing affirmative action constitutes a backlash against the civil rights of disadvantaged minorities. As a result, the affirmative action debate has become a key site of Asian-Black conflicts.

This presentation examines the debate over affirmative action to explore how some Asian Americans have become aligned with a conservative racial agenda during a period marked by anti-Asian violence. In 2023, a landmark Supreme Court decision ruled that affirmative action in college admissions was unconstitutional. Students for Fair Admission (SFFA) sued Harvard College, alleging that its affirmative action



Figure 1: The cover page of the online edition of *The New York Times* on June 29, 2023 (captured by the author, June 30, 2023)

policies discriminated against Asian American applicants. A symbolic representation of this ruling appeared on the cover of the *The New York Times* website on June 29, 2023 (Figure 1). The image depicting a Black woman loudly protesting toward an Asian woman, framed the case as a clash between Black and Asian activists. As such, the affirmative action debate has often been treated as a representative example of Asian-Black conflict.

Numerous reports have also pointed out that SFFA was founded by a White legal activist, Edward Blum. He is widely known for his role in anti-affirmative action and anti-civil rights litigations in the 2010s and has been characterized by critics as a white supremacist. Critics have argued that SFFA functioned as an organization through which a white supremacist advanced a racist agenda by mobilizing Asian Americans. Although SFFA prominently featured images of Asian applicants struggling with college admissions, the organization itself was led by a white activist.

While this white supremacist background is critically important, it raises another question: why have some Asian Americans so actively engaged in anti-affirmative action campaigns? One explanation draws on Angela Dillard's concept of "multicultural conservatives," framing these Asian Americans as assimilationist minority leaders who have played significant roles in promoting color-blindness and a

post-racial vision of society. Another perspective, however, emphasizes the immigrant backgrounds of those activists. Many prominent anti-affirmative action leaders are Chinese Americans, and their mobilization is shaped less by an assimilationist orientation than by a "China First" framework. From this standpoint, perceptions of "unfair" treatment in college admissions are shaped by immigrants through transnational comparisons.

This research argues that Asian American conservative leaders are neither assimilationists nor immigrant nationalists. While they maintain strong emotional attachments to their homeland, they and their families simultaneously pursue professional advancement in the United States. To capture this distinctive configuration, this presentation introduces the concept of "diasporic conservatism" to characterize this particular mode of participation in conservative politics in the United States. This framework raises several key questions: How can we understand their distinctive form of engagement with conservative agendas in the United States? How do they interpret their roles in anti-affirmative action activism amid ongoing anti-Asian violence and racism? And in what ways does diasporic conservatism intersect with—and potentially reproduce—contemporary forms of racism in the United States?

## 2. Overview of the SFFA Case

As background to this case, Asian Americans are often characterized as a highly successful minority group. According to the U.S. Census Bureau’s Current Population Survey, the annual real median household income of Asian Americans exceeded \$120,000 in 2024—approximately twice that of Black households. Educational attainment among Asian Americans has also been notably high: in 2015, 55% of Asian American adults held bachelor’s degrees or higher. Reflecting these patterns of socioeconomic success, Asian Americans were largely removed from affirmative action programs in college admissions during the 1980s.

The SFFA filed the lawsuit in 2014, arguing that the race-conscious admissions systems at Harvard University and the University of North Carolina (UNC) constituted “intentional racial discrimination.” Since the U.S. Supreme Court invalidated the use of racial quotas (a *hard* version of affirmative action) in college admissions in 1978, most major universities have adopted a *soft* version of affirmative action. This approach allowed race to be considered as one factor among many in pursuit of student body diversity. Harvard and UNC implemented this soft version of affirmative action. Applicants were permitted to disclose their race on application forms, and admissions committees could consider race alongside other factors, including

high school grades, standardized test scores, extracurricular activities, geographical origin, family backgrounds, and socioeconomic status.

SFFA argued that Asian American applicants were systematically disadvantaged in order to keep their enrolment share at elite universities lower than it would otherwise be. The organization characterized this practice as “racial balancing,” alleging that admissions offices sought to maintain relatively stable enrolment proportions across racial groups. Despite a substantial increase of Asian applicants and their strong performance on standardized tests such as the SAT, the proportion of Asian students enrolled at these institutions remained relatively constant at approximately 20-25%. SFFA contended that this apparent “balance” was the result of intentional discrimination against Asian applicants, with race functioning as a decisive factor in admission decisions. On this basis, SFFA claimed that the admissions practices violated the Civil Rights Act.

SFFA also launched a media campaign highlighting the experiences of Asian American applicants who were rejected by elite colleges. One frequently cited example was Michael Wang, a Chinese American young man who became a representative figure in these narratives. He graduated from a highly ranked high school with outstanding grades, top standardized test scores, and extensive extracurricular achievement, yet he was denied admission to Ivy

League universities. Wang interpreted this outcome as evidence that affirmative action functioned as a mechanism that excluded Asian applicants like himself on the basis of race.

Harvard University rejected this argument, maintaining that the consideration of race in admissions was a constitutionally permissible means of achieving a “diverse student body.” According to Harvard, race was evaluated in the same holistic manner as other admissions factors. Race-conscious admissions policies designed to promote diversity had been deemed constitutional by the U.S. Supreme Court, most notably in *Grutter v. Bollinger* (2003) and *Fisher v. University of Texas* (2016). Relying on these precedents, both the U.S. District Court in Boston and the U.S. Court of Appeals ruled in favor of Harvard.

However, the U.S. Supreme Court reversed these lower-court decisions and ruled that race-conscious admissions policies in Harvard and UNC were unconstitutional. President Trump named three conservative judges during his first term, and conservatives comprised a dominant majority of the Supreme Court justices. The conservative majority invalidated even the *soft* version of affirmative action in higher education. Although this outcome was driven by the broader conservative transformation of the Supreme Court, Asian Americans were nevertheless positioned as symbolic victims of race-conscious admissions policies. Fol-

lowing the ruling, mainstream media widely circulated images and narratives that framed the decision—and the broader affirmative action debate—as an instance of Asian-Black conflict.

### 3. Asian Americans “Against” Affirmative Action

Accordingly, Asian Americans came to play a symbolic and, in some respects, decisive role in the SFFA case. This raises a critical question: who are the Asian Americans engaged in anti-affirmative action campaigns?

The earliest debates over affirmative action involving Asian Americans emerged in the 1980s. During this period, UC Berkeley professor Ling-chi Wang observed that Asian American enrollment had declined even as the number of Asian American applicants increased. Wang and grassroots Asian American community activists called on the University of California to investigate why Asian American student enrollment had suddenly dropped and then plateaued. A subsequent task force concluded that internal admissions practices disproportionately excluded Asian American applicants. The UC chancellor acknowledged these findings and issued a public apology to the Asian American community. In the aftermath, the UC System revised its admissions policies in an effort to promote campus diversity.

Ling-chi Wang emphasized a clear distinc-

tion between anti-Asian bias in admissions and the legitimacy of affirmative action. He was one of the strongest advocates of affirmative action for people of color. Wang was also a founder of Chinese for Affirmative Action (established in 1969), a civil rights organization that has long defended the purpose and necessity of affirmative action in university admissions.

By the 2010s, a different pattern of Asian American involvement in debates over affirmative action had emerged. Some Asian American groups became highly active in anti-affirmative action campaigns. Like activists in the 1980s, they protested what was perceived as anti-Asian discrimination in admissions. However, unlike their predecessors, their criticism was directed primarily at affirmative action policies benefiting disadvantaged minority groups.

The Asian American Coalition for Education (AACE) was established as an umbrella organization linking various Asian American groups with the explicit goal of abolishing affirmative action and supporting SFFA's litigation. Its prominent members were primarily first-generation immigrant entrepreneurs and professionals, most of whom were from China. In 2016, AACE also filed its own discrimination complaint with the U.S. federal government, calling for the abolition of affirmative action in the admissions processes of Ivy League institutions: Yale, Brown, and Dartmouth. 130 Asian American organizations joined in protesting what

they described as "low admission rates for Asian Americans" at Ivy League colleges.

Asian Americans who led AACE member organizations had strong personal stakes in college admissions for their children. Many of these leaders had come to the United States in the 1990s as highly skilled migrant workers or international students. They possessed high levels of educational attainment and were strongly motivated to secure elite educational opportunities for their children in the United States. For example, AACE president, Yukong Mike Zhao, stated that his son had been "a victim of discrimination." He claimed that affirmative action allowed Black and Latino students to displace his son at elite institutions. Zhao rejected the characterization that he was merely a "tool" of Edward Blum or other white supremacists, instead emphasizing his own proactive and autonomous engagement in anti-affirmative action advocacy.

In various media accounts, Yukong Zhao has appeared as one of the leading figures of the "Chinese American right" during the 2010s. Chinese American activists such as Zhao became highly visible in conservative movements in metropolitan areas and emerged as ardent supporters of Donald Trump. A notable discursive strategy employed by Chinese American right-wing activists was their comparison of contemporary U.S. society with China under the old socialist regime. According to an inter-

view reported in *The New York Times*, one Chinese American conservative activist argued that the social welfare system “encourages laziness and punishes hard-working people.” These activists tended to favor neoliberal reforms that dismantle welfare programs and call for stricter measures targeting the poor and criminalized populations.

AACE’s anti-affirmative action framework shared these neoliberal attitudes with the emerging Chinese American right. In its complaints challenging affirmative action, AACE argued that such policies undermine American meritocracy. Meritocracy is a core value upon which anti-affirmative action activists frequently rely. From this perspective, the American social system should evaluate individuals on the basis of merit rather than race, gender, and other social ascriptions. AACE further contended that meritocracy is an essential mechanism for achieving both racial equality and economic prosperity in American society. In contrast, affirmative action was described as “severe discrimination by the Ivy League colleges” that created “shadow and distrust in many Asian American’s mind.”

While praising American meritocracy, AACE also underlined the importance of the cultural values attributed to Asian immigrants. According to this view, a strong work ethic, diligence, and pro-education family values enabled Asian American families to “climb out of poverty” and significantly improve their living standards.

However, AACE leaders argued that elite universities excluded many Asian applicants who embodied and preserved these cultural values.

AACE’s framework interpreted Asian American educational success as the product of a combination of American meritocracy and what it described as traditional Asian cultural values. From this perspective, affirmative action was seen as disrupting this successful combination. What is analytically significant is that Chinese American right-wing activists also compared contemporary American welfare policies, including affirmative action, to China’s former socialist system. Anti-affirmative action activists argued that the socialist Chinese state denied the legitimacy of the merit-based systems in order to engineer social equality through state intervention.

AACE leaders and figures within the Chinese American right share the view that market liberalization and competition have contributed to China’s growing affluence since the 1990s. Many benefitted from this economic transformation and subsequently immigrated to the United States in search of greater opportunities. However, when encountering affirmative action policies in the United States, these Chinese American leaders often drew parallels between such policies and their memories of state intervention under China’s former socialist regime. For example, AACE president Yukong Mike Zhao stated, “We Chinese believe in equal op-

portunities. They [he means “American liberals”] pursue equal outcomes. This is like in [the] Mao era, you received the same pay whether you worked hard or not.” From this perspective, opposition to affirmative action was rooted not only in domestic U.S. political debates but also in a diasporic imagination that connected life in liberal America to recollections of social governance in China.

#### 4. The Frame of Interracial Conflict and Challenges

While Asian American anti-affirmative action leaders situate their positions between the thinking of the United States and China, their campaigns are embedded within the interracial conflict of the United States. In advancing their anti-affirmative action arguments, these Asian American leaders frequently invoke other minority groups. In many cases, these leaders portrayed Asian American youth as “superior” students in comparison with their Black and Latino peers. They argue that unqualified Black and Latino students are granted access to elite schools at the expense of more qualified Asian students. Such narratives frequently appear as evidence of the irrationality and unfairness of affirmative action. This discourse, in turn, imposes the notion that Blacks and Latino students are generally unqualified for higher education.

When Michael Wang, a prominent Chinese

student in anti-affirmative action campaigns, mentioned his failure to gain admission to elite universities, he described his Latino and African American classmates as “less impressive.” In another news article in *The New York Times*, a Chinese American entrepreneur in Silicon Valley suggested that beneficiaries of affirmative action would become lazy because the policy conveyed the message that “you don’t need to work hard.” Such discourses routinely racialize Black and Latino students as “less impressive” and lazy “beneficiaries.” From this perspective, the affirmative action debate is framed as a conflict between “hardworking” Asians and “lazy” Blacks and Latinos.

*The New York Times* cover image published on the day of SFFA ruling symbolized the affirmative action debates as an “Asian-Black” conflict. As a result of this frame, combined with the representation of SFFA leader Edward Blum as a white supremacist, Asian American anti-affirmative action campaigns were characterized as an anti-Black and racist movement.

This interracial conflict frame also appeared in other Asian American conservative movements. For example, Asian American groups mobilized against sanctuary city policies that protected the human rights of undocumented immigrants. Activists criticized local governments for supporting undocumented immigrants, who were often portrayed as predominantly Latino, while positioning themselves as a

law-abiding immigrant group. Another case concerns opposition to plans to relocate a homeless shelter near New York's Chinatown. Activists argued that the shelter would increase crime in their neighborhood and claimed that "putting a shelter there would be a racist act" against the Chinese American community. In these narratives, homeless people were frequently racialized as Black and Latino. Thus, the frame of interracial conflict functioned as a foundation for conservative or neoliberal views emphasizing colorblindness, law-abidingness, and self-help.

More recently, Asian American conservatives have articulated a distinctive view of anti-Asian hate during the COVID-19 pandemic. According to a letter sent by the AACE to the U.S. Attorney General in 2021, AACE expressed a conservative interpretation of both Black Lives Matter activism and anti-Asian hate. AACE argued that anti-Asian hate was a product of "toxic identity politics" promoted by the "American left," which, in their view, fostered hostility toward Asian Americans because of their perceived success. They also claimed that the "defund the police" movement advocated by Black Lives Matter activists led to the release of criminals from prisons and thereby contributed to the rise in anti-Asian hate. AACE called for a "law and order" approach to addressing anti-Asian hate and advocated stronger policing. Even in discussions of anti-Asian violence, the frame of interracial conflict continued to struc-

ture their worldview.

Interestingly, AACE also appropriated key terms from Black Lives Matter activism. The organization described affirmative action as "systemic racism" against Asian children, repurposing a concept that BLM activists have used to highlight the structural dimensions of racism in the United States. In this way, AACE selectively mobilized discourses drawn from BLM and anti-BLM positions to advocate its claims during the pandemic.

However, conservatives such as AACE do not represent the majority of the Asian American population. Many Asian Americans have challenged this interracial conflict frame and instead emphasize their solidarity with other disadvantaged minorities. Survey data indicate that a majority of Asian Americans support affirmative action for Black and Latino communities, even though Asian Americans are not the primary beneficiaries of these policies. Moreover, many Asian American civil rights organizations have a long history of supporting affirmative action. For example, Chinese for Affirmative Action is one of the oldest and most active organizations advocating for Asian American civil rights. It has organized rallies to demonstrate solidarity with disadvantaged minorities and has rejected media discourses that portray the SFFA as representative of Asian Americans. Polling data further suggest that Asian Americans have consistently been strong supporters of affirmative

action. According to the Asian American Voter Surveys, approximately 70% of Asian Americans support affirmative action in 2022. Chinese Americans have also shown strong support, with the notable exception of 2016, when the SFFA and AACE were particularly active in the affirmative action debate.

Liberal Asian American politicians have also communicated their position to the broader public. The Congressional Asian Pacific American Caucus (CAPAC) is a group of Asian American members of Congress, most of whom belong to the Democratic Party. In the “Position Paper” responding to anti-affirmative action litigation in August 2015, CAPAC called for greater “transparency” in admission processes in order to prevent anti-Asian discrimination, which has a long history in elite universities. At the same time, CAPAC expressed support for Harvard College’s approach to building a diverse student body. CAPAC also highlighted diversity and inequality within Asian Pacific American communities, noting that some Asian Americans, Native Hawaiians, and Pacific Islanders continue to experience low incomes, lower educational attainment, and residential segregation. In addition, CAPAC criticized so-called “legacy admissions,” which confer significant advantages to white applicants.

The reactions to the U.S. Supreme Court’s ruling of *SFFA v. Harvard* in 2023 also demonstrate the stark contrast between Asian Ameri-

can conservatives and liberals. Mike Yokong Zhao of AACE praised the decision as a victory and celebrated what he described as the vindication of meritocracy. He stated that the ruling “will abolish the only remaining race-based law, advancing America toward a color-blind society.” Chinese for Affirmative Action, by contrast, expressed frustration and disappointment with the ruling, warning that it would “have devastating consequences for Black, Latinx, Indigenous, and Asian American students for generations to come.” Such divisions within Asian American communities remain a serious concern.

## 5. Conclusion: Anti-Asian Hate and Asian American Conservatives

How do we understand the anti-AA movement from the viewpoint of Asian Americans? One important background consideration is the long history of discrimination against Asians in college admissions. Even though Asian Americans are praised as model representatives of a successful minority, admission officers have usually underestimated their qualifications. Therefore, whether you are for or against affirmative action, the issue of this underestimation of Asians needs to be seriously addressed.

Additionally, “diasporic conservatism” is a relatively new issue in a long history of affirmative action debate. Minority conservatives who

oppose affirmative action have often been characterized as assimilationist within U.S. racial politics. I highlight how the diasporic imagination helps new Asian immigrants to construct political positions opposing civil rights reform policies. Among new Chinese immigrant professionals, memories and discourses of a pre-Open Door China play a significant role in shaping critiques of affirmative action. Those diasporic conservatives often interpret affirmative action as a form of “social engineering” aimed at producing “equal outcomes.” This diasporic mode of criticism bears important similarities to the ideological accusations directed at communist governments by Vietnamese American and Cuban American conservative groups. Therefore, diasporic conservatism is not limited to Chinese Americans. Rather, it constitutes a broader analytical lens for understanding contemporary minority conservatism in U.S. politics.

Diasporic conservatism is also embedded in the context of global competition for educational advantage. Its proponents often position themselves as neoliberal competitors within a global hierarchy of higher education. Consequently, they tend to show limited engagement with the historical origin of affirmative action and its roots in struggles for civil rights and racial equality. Meritocracy functions as their central normative value, and they endorse a vision of U.S. society as colorblind one fundamentally based on individual merit. This combi-

nation of ideological criticism of homeland and strategic engagement with the global educational market constitutes a defining feature of diasporic conservatism. In this respect, it differs markedly from the conservatism of Trump supporters with working-class backgrounds.

Therefore, diasporic conservatism will have two important impacts on U.S. racial relations. First, diasporic conservatism will constitute a bloc to support Trumpism in Asian America. It has increased and extended its influence on U.S. politics. The 2024 Presidential Election showed us that a certain part of Asian Americans is becoming conservative because of their diasporic characters. Second, the way Asian diasporic conservatives are portrayed reminds me of stereotypical images of Asian Americans: Asians as “forever foreigners,” inhuman “dragon mothers,” and “cold-blooded racists.” Those stereotypical representations further reinforce anti-Asian sentiments and incite violence against Asians.

Anti-affirmative action discourse spreads biased and stereotypical interpretation of Blacks and Latinos, having real, damaging consequences for them. It also reproduces stereotypical images of “Asians” or “Chinese” and increases anti-Asian hate. In these two ways, the victimization of Asians in America often strengthens white supremacy and deepens U.S. systemic racism.

## Beyond Humanitas and Anthropos

### On the Repatriation of Colonial Human Remains in Japanese University Collections

Ryuta Itagaki

#### Colonial Legacies in Academia

On December 4, 2018, five Ryūkyūans filed a lawsuit with the Kyoto District Court, demanding that Kyoto University return 26 sets of human remains that are currently stored in the university's museum. All of these remains were taken from a burial cave called Mumujana in Nakijin Village, Okinawa Prefecture, Japan, by biological anthropologists from Kyoto Imperial University in the 1920s and 1930s. The Mumujana grave was a cemetery that enshrined the former Ryūkyū royal families and local leaders. To this day, it is a site of worship that the people of Okinawa visit on pilgrimages. Not only did the five Ryūkyūans seek the return of the remains by Kyoto University to the original Mumujana grave, but they also clearly stated in their petition that the essential purpose of the lawsuit was to challenge “the colonialism of academic knowledge” (Matsushima and Kimura eds. 2019; Matsushima and Yamauchi eds. 2020).

Kyoto University denied the request and has not returned the Ryūkyū remains to this day. The university argued that the remains had been col-

lected with the permission of the Okinawa Prefectural Government and the police; therefore, the act did not constitute grave robbing. The university further asserted that the ritual succession of the Mumujana grave had long since ceased and that the plaintiff would have to prove that they had ownership of the remains in question before they could be returned. The plaintiffs considered that Kyoto University's arrogant attitude was the product of “colonialism of academic knowledge” resulting from discrimination against the Ryūkyū people, which had its origins in the history of Japan's colonization of the Ryūkyū Kingdom since the 19th century.

I became involved in this lawsuit as a cultural anthropologist. I have been conducting historical anthropological research on modern and contemporary Korea. Let me explain why I, who am not an expert on Ryūkyū or Okinawa, decided to participate in this lawsuit. Since the 1980s, when books such as *Writing Culture* and *Anthropology as a Cultural Critique* were published (Clifford and Marcus eds. 1986; Marcus and Fischer eds. 1986), cultural anthropology has become increasingly critical of the relationship between anthropology and colonialism and of power structures in ethnographic research. When I began studying cultural anthropology at a Japanese university in the 1990s, this kind of postcolonial critique of anthropology was at its height. This intellectual climate motivated my decision to pursue historical anthropological re-

search, focusing on Korean society under Japanese rule, from the perspective of critical analyses of colonialism.

Alongside my main research, I have often visited the Amami Islands with my colleagues specializing in colonial studies. The Amami Islands, located between the Okinawa Islands and Kyushu Island, were historically a region that was both on the periphery of the Ryūkyū Kingdom and on the periphery of the Satsuma domain of Kyushu. Inspired by the lawsuit for the return of the remains of the Ryūkyū people, some individuals in the Amami Islands also began a campaign to demand the return of the Amami remains held by Kyoto University. As a historical anthropologist with a background in the critique of colonialism, I decided to contribute to this movement by using my position as a professor at a university in Kyoto to investigate the remains of those from Amami, an area that had not yet been fully explored. In the course of my research, I discovered that the majority of the Ryūkyūan and Amami remains had been collected in 1933 by the same anthropologist, Sōetsu Miyake. However, in the lawsuit against Kyoto University, both the plaintiff and the defendant continued to mistakenly believe that the Ryūkyūan remains had been collected by another anthropologist named Takeo Kanazeki. Kanazeki did collect human remains in Ryūkyū in 1929, but he later transferred them to Taipei Imperial University in Taiwan. Therefore, the

Ryūkyūan remains at Kyoto University are those collected by Miyake. I pointed this out to the plaintiffs and their legal team, who accepted my argument. The plaintiffs' legal team subsequently asked me to submit my research to the court as an expert opinion, and I agreed. Consequently, I became involved in the trial and initiated a comprehensive investigation of the collection of human remains by the physical anthropologists at Kyoto Imperial University (Itagaki 2020a; 2020b).

In the following presentation, I will talk about what I found out during the course of this investigation focusing on the Ryūkyū remains held by Kyoto University. Before I begin, I would like to address a crucial terminology issue. In the Japanese language, there are two distinct terms for human remains: “ikotsu” and “jinkotsu.” In this presentation, I will translate them as “human remains” and “human bones,” respectively. The term “human remains” is frequently employed by the bereaved families and is commonly used by those involved in the repatriation movement. In contrast, “human bones” is more commonly used by biological anthropologists, as it carries a stronger connotation of being utilized as research material. In my presentation, I will not use a single term throughout but will use “human remains” when emphasizing the context of the repatriation movement and “human bones” when explaining the context of anthropology in a critical manner.

The anthropological gaze towards “human bones” stems from the classical European concepts of the dichotomy between *humanitas* and *anthropos*, as articulated by the critical intellectual historians Osamu Nishitani (2006) and Naoki Sakai (2010). In simple terms, *humanitas* refers to people with a Western modern “humanity,” while *anthropos* refers to “the Rest” of people. This shows an imbalance between *humanitas*, which observes, classifies, and produces “universal” knowledge, and *anthropos*, which is observed, catalogued, and provides the raw material for knowledge production. In the 19th century, German anthropologists represented themselves as “cultural peoples (Kulturvölker)” and the colonized peoples as “natural peoples (Naturvölker)” while collecting human bones (Zimmerman 2001: 150). If I were to sum up the demands of the lawsuit for the repatriation of the Ryūkyūan people’s remains in a single phrase, it would be “Restore the Ryūkyū remains that have been treated as human bones to their original state as human remains.” This project, however, is not intended to promote the inclusion of people in *humanitas*. Instead, it is a world-historical project aimed at dismantling colonialism, which has created a dichotomy between *humanitas* and *anthropos*. In this regard, I will first elucidate the colonial characteristics of the Kyoto School of Anthropology and subsequently address the matter of the contemporary legacy of colonialism.

## Anthropological Research on Human Bones and Colonial Double Standards

In the domain of anthropology in modern Japan, the study of human bones was undertaken by medical scientists who had studied abroad at universities in German-speaking regions such as Berlin, Freiburg, and Strasbourg (Terada 1975; Sakano 2005). Of these, I will focus on Kenji Kiyono, who established, for a time, an academic base for the study of biological anthropology and the pursuit of related research within the Department of Pathology at Kyoto Imperial University’s Faculty of Medicine, and his student Sōetsu Miyake. For Japanese biological anthropologists, the central interest in research, then and now, has been the theory of the origins of the Japanese people. Kiyono, who switched from pathology to anthropology in 1919, had systematized his own theory of the origins of the Japanese people, known as the Kiyono Theory, by the late 1920s. In summary, the Kiyono Theory posits that during the Stone Age within the Japanese archipelago, a distinct “race” existed, which he designated as the “Japanese Stone Age People.” This “race” is believed to have inhabited the region extending from present-day northern Hokkaido to southern Okinawa. They are also considered to be the progenitor of the modern Japanese, Ainu, and Ryūkyūan peoples, who are believed to be offshoots of this original “race” that have interbred

with various other ethnic groups. To prove his theory, Kiyono and his students undertook a comprehensive collection, measurement, and analysis of human bones from various regions throughout Japan. The research began with the collection of human bones from ancient shell middens in Japan's metropole, which comprises the central land area of Honshū, Kyūshū, and Shikoku, followed by the collection of Ainu bones from the northern islands of Hokkaido and Sakhalin. In the 1930s, the collection expanded to include bones from Ryūkyū and Amami in the south. The number of bodies forming the "Kiyono Collection" of human bones held by Kyoto Imperial University reached nearly 1,400.

The Kyoto School of Anthropology, like its European counterparts in the field of biological anthropology, regarded its own discipline, otherwise referred to as "race science" (*Rassenkunde*), as a branch of the natural sciences. This position was taken in contrast to the cultural science of ethnology. They referred to Rudolf Martin's 1914 textbook, *Textbook of Anthropology in Systematic Order*, as a research manual and conducted measurements and analysis of human bones in accordance with the procedures outlined in that book (Martin 1914). The academic characteristics of the Kyoto School included its pioneering adoption of inferential statistics in Japan. This endeavor, fueled by their aspiration to establish anthropology as a

rigorous natural science, led to the collection of large quantities of human bones from diverse geographical locations. They first postulated the existence of a specific "racial group." Next, in order to make meaningful statistical inferences, it was necessary to collect samples that would be representative of the population. Given the inherent differences in the skeletal structures of males and females, it was necessary to collect a sufficient number of samples from both sexes. Furthermore, if human bones were collected from only one cemetery, the physical characteristics unique to the region or the kinship might be emphasized. Consequently, it was deemed preferable for them to collect human bones from different cemeteries in various regions. Moreover, if they were to strictly follow the research manual, they would have to take the measurements in a laboratory equipped with the necessary instruments, as there are over a thousand measurement points on each human body.

This is the scientific background behind the large-scale removal of human bones by anthropologists. The more they wanted to make anthropology an objective, empirical natural science, the more they had to collect human bones from as many places as possible to avoid sampling bias. They were not motivated by any "wicked" ideas; rather, their "pure" scientific thinking led them to collect as many human bones as possible from graves across the region.

Then, did they collect human bones from graves throughout Japan in the same way as they did in Ryūkyū? The answer is no.

Kenji Kiyono classified his collection into four categories: (1) 708 Japanese Stone Age human bones, (2) 84 human bones from ancient Japanese tombs and caves, (3) 409 human bones from “special regions” in Japan, and (4) 183 ancient human bones from foreign countries (Kiyono 1949: 105-106, 115-123). Human bones from the regions stretching from Honshu to Kyushu Island, in other words, human bones excavated from Japan’s metropole, are all classified as either Category 1 or Category 2. A significant proportion of the Category 1 bones were excavated from ancient shell middens. Human bones are excavated from shell mounds not because they were once cemeteries, but because the calcium content of the shells has enabled the bones to remain stable. Consequently, the locations where the bones of the first category were excavated were not traditional burial sites.

Conversely, ancient tombs and caves in the second category have been regarded as grave sites, despite their age. According to the Japanese Criminal Code, individuals engaging in the excavation of tombs or the acquisition of human remains are subject to punishment, both in the past and in the present. Some of these ancient tombs and caves have been the object of religious belief by the local communities. Consequently, in the cases of the second category,

the Kiyono Laboratory had to adopt a “passive” approach, awaiting “accidental” excavations to occur. This is why only 84 cases of human bones were collected in the second category.

So, what are the human bones in the third category? This category includes regions such as Hokkaido, South Sakhalin, Ryūkyū, Amami, Korea, and Taiwan. Since the fourth category refers to foreign countries, the third category refers to regions that were not metropolises within the Japanese Empire, that is to say, colonies. Within the legal framework of the time, Korea, Taiwan, and South Sakhalin were designated as “overseas territories (*gaichi*),” while Ryūkyū, Amami, and Hokkaido were classified as part of the “home islands (*naichi*),” the same as the main island of Honshu. Consequently, Kiyono could not simply call the whole of this third category “overseas territories” in accordance with legal classifications. However, these regions were also areas that should be clearly distinguished from the metropole, and Kiyono probably named them as “special regions” with this intention. “Special regions” essentially served as a euphemistic rephrasing of “colony.”

Did they also collect human bones in Ryūkyū and Amami in a “passive” and “accidental” manner? No, that is not the case. In December of 1933, Sōetsu Miyake of the Kiyono Laboratory conducted research in the southern islands. In Amami, he amassed a collection of over 80 sets of bones within a span of 10 days, and in

Okinawa, he collected more than 70 sets in a mere 7 days. One reason for this is that he collected bones from cemeteries where human remains were stored in caves, cliffs, or jars, rather than in Japanese-style cemeteries. In such traditional cemeteries in the southern islands, the bones were often exposed, making them more accessible. However, this was not the sole rationale. Miyake asserted that “the quickest way to easily collect a large quantity [of human bones] is to explore the ancient cemeteries of Okinawa” (Miyake 1934). The terms “quickest,” “easily,” and “large quantity” show his perspective on the collection of human bones, which stands in stark contrast to the notions of “passive” and “accidental.”

Additionally, the human bones in this third category were not that old, as they were generally referred to as being from the “historical period.” At the time, there was no established method for estimating the age of bones from the southern islands, and Kiyono said that there were almost none from before the Edo period, that is, from before the 17th century. This observation stands in stark contrast to the bones collected in the metropole, which were indisputably ancient.

The completely different attitudes toward human remains in the metropole and the colony are what I call the colonial double standard. It can be said that this is equivalent to the different attitudes toward “cultural peoples” and “natural

peoples” of 19th-century German anthropologists. If we look at the collection of human remains by Takeo Kanazeki, who transferred from Kyoto Imperial University to Taipei Imperial University in 1936, the difference in attitude of anthropologists in colonies becomes even clearer. For instance, the human remains of the Atayal, an indigenous ethnic group in Taiwan, were collected in 1936, the year Kanazeki was appointed to Taipei Imperial University, from the burial site of victims of the Wushe (or Musha) Incident, an anti-Japanese uprising that took place in 1930 and 1931. Kanazeki also exhumed the body of a man who had been carefully buried in a cemetery of the Li ethnic minority on Hainan Island, which had just been occupied by the Japanese military in 1939, and brought it back to Taipei Imperial University in 1941, with the flesh and other soft parts still attached. Such an act would never have been possible in the Japanese metropole.

If an ordinary person engaged in the same actions, they would have been arrested for violating the criminal code. Whether it was Kanazeki or Miyake, they had connections with influential people in the public and private sectors, including the governor, prior to their departure for excavation sites. It was only because they had the prestige of the Imperial University and were protected by the network of power of the Japanese Empire that they were able to ignore the feelings of the local people, social norms, and even legal

norms in their collection of human bones in colonies and occupied territories. In this way, the colonial double standard was established with the support of imperial power. In other words, anthropologists were only able to sustain their “purely scientific” research ethos because of the colonial racism which was so firmly entrenched, creating the conditions that enabled them to do so. Ironically, however, the Japanese anthropologists engaged in this research were considered by their European counterparts to be the people from “the Rest” of the world. Buntaro Adachi, who went to study in Europe at the beginning of the 20th century, became aware of the racial hierarchy there, developing a racial complex that prompted him to formulate his own theory in order to refute the idea that Europeans were the most advanced race. Kenji Kiyono also gave a lecture criticizing the idea that there is a distinction between “higher” and “lower” races (Terada 1975; Kiyono 1927). In other words, they tried to relativize the white-centric racial science of the West. However, this relativization was only possible along the axis of “white” versus “non-white.” The concepts of race and racism that had been cultivated in the modern history of Europe and the United States made it difficult to see the racism that had developed among the “non-white” people within the Japanese Empire. This lack of self-awareness of racism became the soil in which the colonial double standard was generated.

## Colonialism Inherited in the Present

Based upon my explanation, it may seem that the department of the Imperial University in which anthropological studies and research took place possessed great power. However, the foundation of the discipline was actually quite fragile. The academic base of anthropological teaching and research at Kyoto Imperial University effectively collapsed at the end of the 1930s. In 1938, it was discovered that Kenji Kiyono had “collected” more than 1,360 sutras and invaluable documents from ancient temples in Kyoto without permission, and he was arrested and charged with theft, leading him to resign from the university. His collecting habit escalated to the point where he even stole temple treasures without permission. The Kiyono incident prompted his assistant, Sōetsu Miyake, to depart from Kyoto University as well. Miyake expressed his sentiments upon his departure, stating, “I am sad and worried that I am leaving [...] without having yet begun research on the ancient human bones I have collected in Okinawa and the Amami Islands” (Miyake 1934). Thus, the vast Kiyono Collection was left neglected in the Faculty of Medicine.

In 1962, the Department of Biological Anthropology was established within the Faculty of Science at Kyoto University under the leadership of Kinjirō Imanishi, marking the revival of the Kyoto School of Anthropology. Under

the direction of the professor of the department, around 1970, graduate students loaded the “Kiyono Collection” from the Faculty of Medicine onto a handcart and transported it to the Faculty of Science. However, even in that laboratory, only one paper that made use of the Ryūkyūan skeletons was published. After that, as research on human bones declined, almost no one used the Kiyono Collection in the 1990s. Therefore, when the Kyoto University Museum was built in 2001, most of the collection was transferred to its storage facility. The remains of the Ryūkyūans were effectively abandoned twice.

However, as new analysis technologies have developed, such as the development of methods for extracting DNA from ancient human bones, researchers have come to attribute new academic values to human bones, especially since the beginning of the 21st century. While cutting-edge technologies have rapidly been imported into Japan, the decolonization trend of repatriating human remains from former colonies and indigenous communities has not yet permeated the field of biological anthropology, contrasting with the progress seen in the field of cultural anthropology.

Nevertheless, the Japanese government has established a specialized system for the repatriation of Ainu human remains currently held by academic institutions. This was due to political circumstances. In 2008, the G8 Summit was held at Lake Tōya in Hokkaido. The year be-

fore, in 2007, the United Nations General Assembly had just adopted a resolution on the Declaration of the Rights of Indigenous Peoples. In fact, until then, the Japanese government had not explicitly acknowledged the Ainu as an indigenous people. It was a disgrace that the host country of the G8 summit did not recognize the rights of its indigenous people. Therefore, in 2008, the Japanese Diet hastily passed a resolution recognizing the Ainu people as an indigenous people. In accordance with the relevant articles of the UN Declaration, the Japanese government had established a system, albeit an inadequate one, for the repatriation of Ainu human remains held by universities to Upopoy, a newly established memorial facility in Hokkaido, or to their respective communities of origin. However, there is no system for repatriating the human remains of other ethnic groups or regions, including Ryūkyū, Taiwan, or Korea. This suggests that the government’s approach to repatriation is not driven by a genuine commitment to address historical injustices but rather by a desire to align with global trends without undergoing a thorough examination of the historical and cultural implications of colonialism.

These failings were revealed in the Ryūkyūan trial. In response to the trial, the Anthropological Society of Nippon, an academic society for biological anthropologists, submitted a request to Kyoto University, asserting that the universi-

ty should not comply with the request for the return of the human bones. The Society claimed that the bones possess “scientific value” and should continue to be managed as “research materials” by the university. Forgetting that Kyoto University had neglected the remains of the Ryūkyū people twice in history, they argued that they should be allowed to continue using the human bones because technological development had made them scientifically valuable again. These contemporary arguments put forth by anthropologists serve as a vivid illustration of the ongoing colonialism of knowledge that has persisted since the 19th century.

Unfortunately, the legal proceedings concluded in 2023 with a decision unfavorable to the Ryūkyūan people. The Osaka High Court determined that the plaintiffs lacked the legal entitlement to demand the repatriation of the human remains, based on the concept of modern property rights. In other words, the court stated that the human remains are exclusively owned by a specific person who is the designated successor chosen to preside over ancestor rituals, and that even if the remains are subject to communal rituals, the judicial system lacks the authority to order their return to the Mumujana grave.

However, the judges of the High Court added an important postscript to their decision. First, the judges rejected the request of the Anthropological Society of Nippon, saying that there was

“no reason to attach importance” to it. In other words, they said that the academic value of the human remains did not outweigh the value of the remains as objects of ancestral rites and beliefs for community members. Therefore, the judges recommended that the parties concerned should seek a solution through discussion. To date, Kyoto University has continued to ignore this recommendation.

The High Court judges also criticized the anthropologists at Kyoto Imperial University for not having a “critical awareness” of the issue. In other words, they questioned the colonial perception of scholars who could “easily” remove human remains. At the same time, this is also a critique of the fact that contemporary scholars and university organizations still do not have a “critical awareness” of the issue. In fact, an anthropologist at Kyoto University, who also served as president of the Anthropological Society of Nippon, stated in an interview for a 2022 television documentary that the purpose of researching “human bones” is “to satisfy human intellectual curiosity.”<sup>1</sup> Such comments are completely devoid of any awareness of the power relations that are behind this “pure” scientific spirit, and of what is being excluded from it.

Most notably, recognizing that “the repatriation of human remains is becoming a global trend,” the judges clearly stated that “human remains are not just objects. We believe that hu-

man remains have the right to rest in peace in their homeland.” What rights do the human remains themselves have? Of course, the judges did not make these statements as a strictly legal argument, but that does not mean we should take them as simple rhetoric. Rather, this statement should be seen as a fundamental critique of colonial power, which freely distributes rights, divides beings into human and non-human, endows one side with culture and agency, and objectifies the other side as something to be observed and analyzed.

Modern colonialism has left many negative legacies around the world. Unfortunately, most of these problems cannot be undone. However, the issue of human remains is a rare topic in that it is one of the few problems caused by colonialism that can be restored, though not perfectly, to something close to its original state. I believe that in order to achieve a belated decolonization of academia, universities should voluntarily investigate the truth and return the human remains based on their own reflections, without waiting for government orders or policies.

Finally, although not directly related to the issue of the return of human remains, I would like to conclude my presentation with an example related to the decolonization of universities that gives us hope. On February 16th of 2025, this year, Doshisha University decided to award an honorary degree, Doctor of Humane Letters,

to the Korean poet Yun Dong-ju. This is the first time that Doshisha University has awarded an honorary degree to a deceased person. Yun Dong-ju died 80 years ago, on February 16, 1945, in a prison. Born in Manchuria, he wrote poems in Korean while studying in Seoul, Tokyo and Kyoto. In 1943, when he was a student at Doshisha University, he was arrested by the police on suspicion of violating the Peace Preservation Law for promoting Korean culture for the independence of Korea. His poems were saved by friends and relatives, and after a collection of his poems was published in Seoul in 1948, he became known as Korea’s national poet.

In 1995, 50 years after Japan’s defeat, Korea’s liberation, and the death of Yun Dong-ju, a monument to his poetry was erected on the campus of Doshisha University through the efforts of Korean students residing in Japan. This year, 80 years after the death of Yun Dong-ju, Doshisha University has decided to award him an honorary doctorate as a reflection of the fact that the university was unable to protect the poet, who later became so beloved, and handed him over to the police. Viewing the monument and honorary degree as a testament to the university’s commitment to decolonizing academia, I hope to continue working to correct historical injustices.

**Addendum** This paper is based on a presentation I gave at a conference that was held in Brussels from January 28 to 29, 2025. Since then, there have been further developments with regard to the issue of the human remains discussed here. In May 2025, Kyoto University “returned” the Ryūkyūan remains to Nakijin Village, where the Mumujana grave is located. To be precise, Kyoto University “transferred” the remains to the Nakijin Village Board of Education on the condition that they not be buried in the grave, without offering any reflection or apology. I criticized this in a Kyoto Shimbun newspaper article on May 29, 2025, stating that it signified the manner in which Kyoto University and the anthropologists associated with it continue to treat the Ryūkyūan ethnic group’s human remains as “human bones” for research purposes. In November 2025, Kyoto University published a catalogue of the Ryūkyūan and Amami-origin human remains in its possession on its website, along with the requirements and procedures for returning them to their places of origin. Once again, I commented in the newspaper article that this approach still has major problems, such as the absence of an option to return the human remains to graves and the university’s decision to negotiate only with local governments while ignoring private organizations (Kyoto Shimbun, November 11, 2025). Colonialism in academia is still a problem today.

## Endnote

- 1 “Hone wa dareno mono ka,” MBS, *Eizō 22*, aired on November 27, 2022.

## Reference

- Clifford, James, and George E. Marcus, eds., 1986, *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press.
- Itagaki, Ryuta, 2020a, “Ryūkyū minzoku ikotsu henkan soshō eno ikensho,” *Hyōron Shakai Kagaku*, 134: 141-177.
- , 2020b, “Jinruigaku Kyōtōgakuha to Taiwan,” *20 Sēki Kenkyū*, 21: 79-107.
- Kiyono, Kenji, 1927, “Kōen: Jinshu ni kōtō katō no kubetsu ariya,” *Amami Oshima*, May 1927 issue.
- , 1949, *Kodai jinkotsu no kenkyū ni motozuku Nihon jinshuron*, Tokyo: Iwanami Shoten.
- Marcus, George E., and Michael M. Fischer, eds., 1986, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago; London: University of Chicago Press.
- Martin, Rudolf, 1914, *Lehrbuch der Anthropologie in systematischer Darstellung*, Jena: Fischer.
- Matsushima, Yasukatsu, and Akira Kimura, eds., 2019, *Daigaku niyoru tōkotsu*, Osaka: Kōbunsha.
- , and Sayoko Yamauchi, eds., 2020,

- Kyōdai yo*, Kaese, Osaka: Kōbunsha.
- Miyake, Sōetsu, 1934, “Amami-ōshima no jinruigakuteki kyōmi,” *Kyōtofuritsu Ika Daigaku Shinbun*, 64.
- Nishitani, Osamu, 2006, “Anthropos and Humanitas: Two Western concepts of “Human-being”, Naoki Sakai and John Solomon eds., *Traces: Translation, Biopolitics, Colonial Difference*, Hong Kong University Press.
- Sakai, Naoki, 2010, “Theory and Asian Humanity: On the Question of *Humanitas* and *Anthropos*,” *Postcolonial Studies*, 13(4): 441-464.
- Sakano, Tōru, 2005, *Teikoku Nihon to Jinruigakusha 1884-1952 Nen*, Tokyo: Keisō Shobō.
- Terada, Kazuo, 1975, *Nihon no Jinruigaku*, Tokyo: Shisakusha.
- Zimmerman, Angela E., 2001, *Anthropology and Antihumanism in Imperial Germany*, Chicago and London: University of Chicago Press.

## **Mobilizing the Human/Animal Binaries: A Critical Analysis of Vegan Nationalism and Israel’s Ongoing ‘War on Terror’**

Hiroshi YASUI

I’m Hiroshi Yasui from Doshisha University. Following yesterday’s session, I’m very pleased to have the opportunity to continue discussing colonialism in this symposium. Today, I’d like to talk about the topic “Mobilizing the Human/Animal Binaries: A Critical Analysis of Vegan Nationalism and Israel’s Ongoing ‘War on Terror.’” As the title suggests, my research mainly focuses on Israel.

The current situation in Israel and Gaza has been widely covered in the news recently. However, the content I’ll be discussing today is based on my doctoral thesis, which I completed before the large-scale Israeli attacks on Gaza began in 2023. While my research does not directly address the recent events, it is deeply connected to the current circumstances. This is because the conditions we’re seeing now are rooted in Israel’s long-standing occupation of Palestinian land. Even before 2023, Israel had been a key subject in colonial studies, particularly settler colonial studies. In today’s talk, I’ll focus on how concepts of animality, the human-animal boundary, and the growing animal rights movement in Israel are tied to its colonial practices.

In recent years, Israel has seen a rise in its animal rights movement, exemplified by a 2015

Tel Aviv demonstration with over 10,000 participants. This growing attention is mirrored in the promotion of the city as a vegan hub. In 2015, an official YouTube video titled *Tel Aviv: The Vegan Capital of the World* showcased local vegan chefs. The city’s global vegan reputation was further solidified in a 2017 article appearing in *The Independent* that reinforced Tel Aviv’s image as a vegan destination, an image amplified by Israeli media.

The Israeli government has promoted Israel as the “vegan capital of the world,” using videos to highlight the progress relative to veganism and animal rights taking place in Israel. However, this strategy has faced criticism. Legal scholar Eyal Gross coined the term “vegan-washing” in 2013, blending “vegan” with “whitewashing,” to describe Israel’s use of animal rights advocacy to deflect attention from its occupation and human rights abuses. This echoes the concept of “pinkwashing,” where Israel promotes its LGBTQ+ rights record to obscure similar issues.

Despite advances in animal rights, we can see that the claim of human superiority over animals and the dehumanization of people also persist in Israel. In October 2023, Israeli Defense Minister Yoav Gallant referred to Palestinians as “human animals,” underscoring the complex intersections of war, nationalism, and colonialism. This raises a critical question: How can advancements in animal rights coexist with

the dehumanization of people in colonialism and nationalism? This contradiction is central to my doctoral research.

In critical animal studies, scholars like Erica Weiss and Esther Alloun explore the intersection of animal rights and colonialism in Israel. Weiss notes a shift in Israeli animal rights activism from solidarity with Palestinians in the 1990s to right-wing nationalism post-2000. Right-wing figures, like animal rights advocate Tal Gilboa and Netanyahu's family, illustrate this shift. I analyze this change through concepts like pinkwashing and homonationalism, exploring how progressive causes can be co-opted for nationalist agendas. These frameworks inform my research on how Israel uses animal rights to promote a positive image while masking deeper injustices.

Jasbir Puar's 2007 concept of homonationalism describes a form of nationalism emerging post-9/11, particularly in the U.S., that uses selective tolerance toward LGBTQ+ individuals to contrast with and demonize societies, particularly Muslim ones, as intolerant. In the context of the Iraq and Afghanistan wars, the U.S. framed itself as a defender of LGBTQ+ rights, portraying Islamic societies as homophobic and misogynistic, which justified military interventions as both matters of national security and moral duty.

Puar's homonationalism concept has five key features:

1. Inclusion over Exclusion: U.S. society, especially under Bush, began to frame itself as inclusive of LGBTQ+ individuals, signaling national progress.
2. Neoliberal Multiculturalism: Inclusion is presented as virtuous but shaped by neoliberal market dynamics.
3. Primacy of Heteronormativity: LGBTQ+ inclusion is confined within heteronormative frameworks, as seen in same-sex marriage and the repeal of *Don't Ask, Don't Tell*.
4. Contrast with "Islamic Societies": The U.S. uses cultural shifts to contrast itself with homophobic and misogynistic Islamic societies, justifying military actions.
5. Justification through Exceptionalism: U.S. tolerance toward LGBTQ+ individuals is framed as a marker of American exceptionalism, positioning the U.S. as liberators of oppressed LGBTQ+ individuals and women worldwide.

Puar argues that this "LGBT-friendly" nationalism reinforces heteronormative hierarchies and does not lead to true equality or liberation but rather serves nationalist goals.

While homonationalism originated in the U.S., its rise in liberal nationalism with anti-Islamic sentiment is a global phenomenon. For example, in the Netherlands, LGBTQ+ tolerance becomes a litmus test for immigrants, with

gay rights seen as a marker of modernity, contrasted with “pre-modern” Islamic values. This dynamic fuels exclusionary nationalism and anti-immigrant rhetoric. Puar’s framework of homonationalism is also relevant to Israel, where pinkwashing—promoting LGBTQ+ rights to mask state violence—reinforces nationalist agendas by contrasting Israel’s “gay-friendly” image with its regional neighbors, particularly Palestine.

The political dynamics surrounding non-normative bodies, like those of LGBTQ+ individuals, are not confined to sexuality alone. Similar political movements are also observed in other areas of non-normative bodily politics. For example, Nicole Markotić and Robert McRuer explore how disability politics intersects with nationalism, coining the term *crip nationalism* to describe how nationalism incorporates disability rights. Similarly, Sara Farris uses the concept of *femonationalism* to analyze how the rise of feminism in Western countries is linked to the exclusion of migrants, particularly through the lens of gender. In other words, Puar’s framework of *homonationalism* offers important insights not only into the politics of sexual orientation and gender identity (SOGI), but also into broader leftist movements and the politics surrounding non-normative bodies. These movements, while advocating for rights, may align with hegemonic, militaristic systems that use war and nationalism to enforce domi-

nance. Puar herself discusses this in her 2017 work, *The Right to Maim*, where she critiques the link between liberal discourse on disability rights and the violent practices of war and colonialism, particularly in Israel. She argues that while disability rights are promoted within liberal frameworks, they are simultaneously linked to the “maiming” and subjugation of bodies in colonial contexts.

In critical animal studies, the concept of *animal nationalism* emerged, inspired by homonationalism. Jacqueline Dalziell and Dinesh Wadiwel introduced it in 2016 to analyze animal rights politics in Australia, particularly after a 2011 exposé revealed the abuse of cattle exported to Indonesia. The debate over banning live animal exports centered on halal slaughter practices, which critics framed as barbaric. Dalziell and Wadiwel coined the term *animal nationalism*, contrasting Australia, seen as “civilized,” with Islamic societies viewed as “uncivilized” and “barbaric,” reflecting racialized politics in animal rights.

This concept has since been applied globally, including in Israel, where animal rights reinforce national identity and superiority. However, the framework has limitations, notably overlooking veganism’s role in animal rights and the complexities of human-animal boundaries. This necessitates refinement, especially in Israel’s context. Key questions arise in examining the intersection of veganism with nationalism:

- How does veganism shape national narratives and identity politics?
- What has happened to leftist solidarity in animal rights and nationalism?
- How are hierarchical human/animal binaries maintained, especially in wartime?
- What roles do meat-eating and plant-based diets play in shaping human-animal boundaries in nationalist discourses?

These questions guide the exploration of animal rights, nationalism, and socio-political dynamics.

Israel's animal rights movement has evolved significantly since the 1980s, transitioning from grassroots efforts to formalized activism. Key organizations were founded during this period, including the Israeli Society Against Animal Experiments in 1983 and Let the Animals Live in 1986. The movement remained largely grassroots until the 1990s, driven by local activists addressing animal welfare. In the 1990s and 2000s, Israel's animal rights movement expanded with the founding of organizations like Anonymous for Animal Rights in 1994, which became a major player. A key legal development occurred in 1994 with the enactment of two Animal Cruelty Prevention Laws, strengthening animal protections. Further reforms followed in the 2000s, including bans on animal use in circuses (2001) and foie gras production (2008), reflecting the growing influence of ani-

mal rights in Israeli policy. The 2010s saw the rise of Israel's "Vegan Revolution," catalyzed by Gary Yourofsky's 2010 speech, *The Best Speech You'll Ever Hear*. His speech, along with the expanding vegan and animal rights movements, garnered significant attention and led to the formation of organizations advocating for veganism and animal liberation, shifting public consciousness and policy around animal rights.

In the 2010s and beyond, Israeli animal rights politics can be framed as "vegan nationalism," with key features:

1. Veganism as a Lifestyle: Veganism is promoted as a modern lifestyle, co-opted to avoid critiques of meat consumption while promoting technology and national interests.
2. Moral Superiority: Vegans are framed as symbols of moral and ethical superiority, guardians of non-human animals.
3. Selective Inclusion: While not the ideal citizens with strong, carnivorous bodies, vegans are selectively incorporated into national systems like the military due to their perceived benefits.
4. Contextualizing Veganism in the War on Terror: Veganism's moral superiority is contrasted with the "barbarism" of terrorism, positioning Israel as a defender of moral values.
5. The Replaying of Human/Non-Human An-

imal Binaries in Justifying War: “Barbaric” terrorists are framed as being less than human, similarly to non-human animals, and thus excluded from rights protection.

I would now like to go through these five points in more detail. I will start with the neoliberal co-option of veganism. In the 1980s, Israel shifted from a socialist to a neoliberal economy driven by Labor Zionism’s focus on collective production, welfare, and labor organizations. By the 1990s, neoliberal policies emerged, particularly under Mayor Ron Huldai’s leadership in Tel Aviv from 1998. His vision positioned the city as a global hub for industries like finance, technology, and biotech. Key pillars of his 2005 “Vision for the City” included transforming Tel Aviv into an economic and cultural powerhouse, creating an inclusive and responsive government, and developing a vibrant urban environment. This shift helped attract international investments and solidified Tel Aviv’s neoliberal trajectory.

Tel Aviv has become a significant vegan hub in Israel. A 2014 national survey showed that 4.7% of Israelis identify as vegan, with Tel Aviv’s vegan population at 10.9%, which is much higher than in cities like Jerusalem (6.2%) and Haifa (6.9%). This demonstrates Tel Aviv’s unique role in Israel’s growing veganism. As defined by the Vegan Society, veganism originally refers to a boycott of animal exploita-

tion—particularly a rejection of meat and other animal-derived products—as a form of consumer activism aimed at protecting animal rights. However, as I will show later, in Tel Aviv, certain aspects of veganism are selectively emphasized, while others are systematically erased.

While Tel Aviv promotes plant-based diets, its focus is on environmental sustainability rather than directly advocating for animal rights. The city encourages dietary shifts for health and environmental reasons without making veganism a formal requirement. In the 2010s, Tel Aviv launched the DigiTel Program to become a “smart city” focused on innovation and sustainability. This initiative integrated digital technologies into public services and aligned its growth with the Milan Urban Food Policy Pact (MUFPP), advocating for sustainable food practices. Eitan Ben Ami, Director of the Environment and Sustainability Authority, highlights Tel Aviv’s positive but cautious approach to plant-based diets. He acknowledges a shift toward healthier food, driven by Mediterranean diet principles, and emphasizes the city’s expanding food scene with vegan restaurants. Tel Aviv’s participation in global initiatives, like the Milan Urban Food Policy Pact, underlines its commitment to sustainable food practices and promoting plant-based nutrition for environmental and public health goals.

This approach can also be seen in city council

discussions. In a 2017 city council discussion, Omer Shalev raised the idea of formalizing Tel Aviv's support for veganism, especially in tourism, given the city's recognition as the "world's vegan capital." He asked whether the municipality could give veganism a clear label in its 2018 plans.

"My question is about the recent awareness around environmental issues, animal welfare, and human health, under the clear label of 'veganism.' In the 2018 plans, is there room for this kind of declarative approach at both the municipal and national levels? And what about in the tourism sector? There have been international publications from significant organizations saying that we're the world's vegan capital, surpassing even some major cities in this regard. So, my question is whether there are any concrete plans? I also saw mentions in the data booklet, but it's all in more general terms without giving veganism a clear label. Is there space for this? Are there any plans to give this kind of declarative approach a place?"

In response, Eitan Ben Ami emphasized that the city does not enforce veganism but encourages healthier alternatives. He cited the example of offering baked doughnuts instead of fried ones during Hanukkah, reflecting the city's approach

to providing options rather than mandates.

"Not at the moment... We offer alternatives—for example, during Hanukkah, we don't say 'don't eat doughnuts.' Instead, we suggest, and people have already accepted, healthier alternatives: baked doughnuts instead of fried ones. We'll always suggest something better... But I don't think it's the city's place to tell residents 'you have to be vegan' or 'you have to eat gluten-free or not.' Our role is to present options, to encourage."

Ben Ami's response illustrates Tel Aviv's focus on raising awareness about the ecological footprint of meat consumption without imposing dietary restrictions.

In summary, Tel Aviv's approach to veganism is framed as an environmental issue, promoting plant-based diets for health and sustainability. While ethical concerns about animal rights are not explicitly addressed, the city's growing recognition of veganism is evident. By aligning veganism with environmental goals, Tel Aviv supports global sustainability efforts without enforcing strict dietary mandates.

As animal rights are increasingly backgrounded in Tel Aviv's municipal governance and veganism is depoliticized, this form of veganism is no longer articulated as a boycott of animal exploitation. Instead, it is reattached to

Tel Aviv's high-tech startup industry and framed as part of the city's growth-oriented innovation economy. This logic is most clearly embodied by Prime Minister Benjamin Netanyahu. Through highly publicized events such as his cultured-meat tasting at Aleph Farms, Netanyahu links veganism and alternative proteins to Tel Aviv's startup ecosystem and Israel's image as a "Start-Up Nation," mobilizing veganism as a tool of economic promotion and national branding rather than as a political or ethical challenge to existing power relations.

Since the 2010s, there's been a push to view veganism as a "non-political" movement, separate from broader political agendas. Omri Paz, a key figure in this shift, promotes veganism as a personal choice. He critiques earlier animal rights activism, which involved confrontational protests, and instead advocates for a more accessible, positive approach.

"In 2012, we didn't have almost any options for vegan cheese, or vegan meat patties, or you know any (other) supplements of vegan options... what I had to do was to make veganism more accessible... I opened a Facebook page and website... and told businesses if you have this (certain) amount of vegan options, and you become vegan friendly, and (you'll) get this amazing vegan friendly certificate."

Paz reflects on the shift in activism, from radical groups like 269 to a focus on food consumption and vegan-friendly businesses. He highlights a change in social media, where, from 2015, the conversation centered more on vegan restaurants and recipes.

"From 2012 to 2015, most of the activism was traditional, but around 2015, vegans shifted to acting more as food consumers... you started seeing vegan groups talking about food and recipes. While the vegan population didn't grow significantly from 2015 to 2020, plant-based consumption surged. Many flexitarians embraced plant-based products, marking a shift toward mainstreaming veganism. This shift is seen as an important step as the market expands beyond vegans to a wider audience."

Paz's consumer-driven approach encourages greater participation in veganism by engaging with businesses and promoting more vegan options. A notable example of this was the 2019 Vegan Fest, the largest vegan event in Israel, which showcased innovative products and emphasized Israel's growing position as a "Vegan Capital."

Therefore, the rise of veganism in Tel Aviv since the 2010s can be summarized in two key points:

1. Veganism as a Personal Choice: Veganism in Tel Aviv has been reframed as an individual dietary decision, rather than a political movement, a shift noted by researchers like Weiss (2016) and Alloun (2018, 2020).
2. Economic Growth: Veganism is increasingly tied to Tel Aviv's growing economy, particularly in the startup and tech sectors, presenting it as both a lifestyle and an economic opportunity. This shift aligns veganism with neoliberal values, transforming it from activism to a consumer trend.

What happens when veganism is promoted within the Israel Defense Forces (IDF)? In 2015, an IDF soldier stated, "I believe that the reforms regarding veganism in the IDF are a step toward a more ethical military." Similarly, activist Tal Gilboa posted on Israel's Independence Day:

"And for the glory of the State of Israel! It is the most vegan country in the world, and the IDF is the most (not only ethical but also) vegan military in the world!"

This framing of the IDF as a vegan military strengthens Israel's claim to moral superiority and its role as a protector of Western values in the Middle East.

In 2017, President Reuven Rivlin presented a letter of appreciation to Asa Keisar, an advocate for veganism in Judaism. Rivlin emphasized the ethical and religious dimensions of veganism:

"Sharing the message with people as you do as a grassroots movement is complex and multilayered... your references to our biblical sources... are undoubtedly significant steps in the direction of the awaited and desired change."

Rivlin framed veganism as not just a moral imperative but a Jewish imperative, reinforcing Israel's role as a "light among the nations" in moral leadership, particularly on animal welfare.

The IDF's promotion of veganism is also reflected in its social media, where it shares materials explaining how veganism is practiced within the military, and how vegans can serve in the IDF.

When Israeli government institutions promote veganism, there is often little mention of animal rights. In the IDF's public relations campaigns, veganism is highlighted without directly addressing animal rights or the military's role in reducing animal harm. Instead, the focus is on offering vegan meals and non-leather products, positioning the IDF as progressive while avoiding a commitment to systemic changes regarding animal rights. The promotional materi-

als, like those featuring a hamster, emphasize “innocent” animals, avoiding any mention of animals used in military contexts, creating an abstract image of ethical responsibility. This framing shifts the focus from animal rights to how vegans can serve in the military, presenting veganism as a vehicle for a progressive image while downplaying the issue of animal rights.

Another noteworthy aspect is how vegans are framed as embodying “weaker” bodies in the binary opposition of meat-eaters versus non-meat-eaters. Articles about new IDF recruits highlight how it is possible to practice veganism while serving in the military. These articles feature sections titled “Vegan Meals,” which explain:

“Vegan soldiers are entitled to receive vegan meals at the military base where they serve. Additionally, at lunch, they are entitled to a portion of protein.”

The specific emphasis on “protein” in these materials is particularly significant. From a nutritional standpoint, the primary nutrient deficiency often associated with vegan diets is not protein but rather essential vitamins such as B12. Nonetheless, the focus on protein reflects its importance in building and maintaining the muscles of soldiers’ bodies. At the same time, it implicitly counters the stereotype that vegans are physically weaker and lack adequate protein

to sustain a robust body.

As Shira Hertzanu has pointed out, institutions like the military, where discipline and physical strength are paramount, have traditionally considered meat consumption essential for forming a “healthy” body. The IDF’s emphasis on protein in its promotional material stems from the significance of protein in constructing “healthy” bodies, especially for soldiers. This concern highlights the IDF’s anxiety that vegan bodies may deviate from Zionism’s ideal image of the strong, masculine Jewish soldier. The IDF’s specific mention of protein deficiency reflects broader cultural assumptions that vegans, compared to meat-eaters, are traditionally perceived as possessing weaker, more fragile bodies. Within this framework, vegan soldiers may not align with the idealized Zionist image of a healthy, meat-eating Jewish body but are nevertheless incorporated as an exception, symbolizing Israel’s cultural superiority. This positioning casts vegans as “weaker” individuals who, despite deviating from traditional ideals, are inclusively accommodated due to the state’s purported progressiveness.

This narrative, which emphasizes the need for physical health and strength, also appears in interviews with vegan soldiers, such as the one with Corporal Weinberg of the IDF:

“The thought of how to manage during wartime troubles many vegan soldiers. Will

they be able to stick to their agenda at all costs, and does the value of defending the country take precedence over the morality of not consuming animals? Corporal Weinberg struggles with this question a lot. ‘I don’t know what it will be like to be vegan in the middle of a military operation or a war. Whether it will be in a house we enter where all the food they provide will be animal-based, or if it will be combat rations packed with as much tuna as possible. That’s where the real challenge will be—not now, when they’re taking such good care of me. That’s when I’ll have to be much stronger.’ During wartime, he hopes to bring with him as much satisfying and compact food as possible, like chia and flax, to sustain himself, but he will choose to go hungry only to a certain extent.”

As Weinberg points out, even as a vegan, there is an expectation to maintain a body as strong as a meat-eating soldier’s—essentially, to meet the physical standards of a “meat eater.” His statement makes it clear that his struggle as a vegan is not regarded as unique or exceptional; rather, it highlights the fact that vegan soldiers are expected to serve the country in the same way as their meat-eating counterparts, without special accommodations. This expectation of physical strength is emphasized in Weinberg’s comments, where he asserts that soldiers must

be in “good health” and “must be strong” to carry out their duties.

Jasbir Puar’s concept of “homonationalism” offers a useful lens here. Puar argues that the inclusion of minorities, such as women and LGBTQ+, does not necessarily dismantle the dominant systems of patriarchy and heteronormativity; instead, these minorities are often incorporated as exceptions to maintain the hegemonic structures. Similarly, in the IDF, there is an unspoken hierarchy between the masculine identity tied to meat-eating and the alternative identity of veganism. The IDF’s approach to vegan soldiers—where the emphasis is on ensuring they maintain the same physical health as their meat-eating counterparts—reveals that the military does not aim to dismantle the boundaries between meat-eating and non-meat-eating soldiers. Instead, it ensures that non-normative bodies, such as those of vegan soldiers, can be included in military service, but only as long as they adhere to the same physical standards as those who consume meat. Thus, while the IDF acknowledges the possibility of vegan soldiers serving, this does not signal an intention to erase the existing boundaries between human/animal and meat-eating/non-meat-eating. Rather, it demonstrates a logic in which the inclusion of vegan soldiers occurs while still preserving these hegemonic boundaries.

Claims of ethical superiority articulated through Israeli veganism are inseparable from

the War on Terror and rely on the production of clearly imagined and racialized Others. This dynamic becomes particularly visible in moments of military conflict and state violence. In 2018, the IDF posted a video on Twitter criticizing Hamas for launching kites and balloons carrying flammable materials over the security fence into Israel, which allegedly resulted in the burning of thousands of animals. According to the IDF, approximately 7,400 acres of land were destroyed, including habitats of birds and reptiles. Accompanying the video, the IDF used the phrase “*No animal deserves this*” to condemn Hamas’s actions. The military further called on international animal rights organizations, such as PETA, to denounce Hamas for killing animals. Through this rhetoric, the IDF positioned itself as a defender of animal rights and ecological life, contrasting its purported ethical stance with the alleged cruelty of Hamas. Animal suffering thus became a moral register through which the IDF articulated its legitimacy, reinforcing Israel’s claim to ethical superiority within the framework of the War on Terror.

However, even within this framework of vegan nationalism, a deeply anthropocentric and speciesist logic characteristic of traditional nationalism remains firmly intact—one that recognizes some lives as fully human while casting designated enemies as less than human, often likened to animals. This logic is clearly reflected in a 2019 statement by Yair Netanyahu, the

son of the Israeli Prime Minister. He argued that while “bad people,” such as terrorists, deserve to die, animals—including cows, goats, and chickens—are innocent and should not be harmed. This distinction exemplifies a broader nationalist discourse in which animals are framed as innocent, apolitical victims deserving moral protection, while Palestinians are frequently labeled as “terrorists” and excluded from moral consideration altogether.

Such statements align with a particular configuration of vegan nationalism, in which compassion for non-human animals coexists with, and even facilitates, the dehumanization of certain human populations—most notably Palestinians. Within this discourse, animals function as moral referents that help produce an ethical self-image for the nation, while racialized human Others are rendered killable, disposable, or subhuman.

In their formulation of animal nationalism, Dalziel and Wadiwel famously describe the logic as “*a white man saving a white animal from a brown man.*” However, as we have seen, in the context of Israeli vegan nationalism, articulated within the War on Terror, the crucial shift does not concern who is being saved, but who the animal is being saved from. In this framework, the figure positioned as the enemy is no longer fully recognized as human. Rather than a “brown man,” the threat is increasingly imagined as a non-human, animalized fig-

ure——named as a terrorist. If we are to adapt Dalziell and Wadiwel’s formulation to this context, vegan nationalism can thus be described as “a white man saving a white animal from a brown animal, designated as a terrorist.” This reformulation captures a fundamental ideological transformation. It reveals how, within Israeli vegan nationalism, the enemy is not merely racialized but actively dehumanized. Those associated with terrorism——most often Palestinians——are not framed as human adversaries, but as animalized threats. In this schema, animal protection does not disrupt nationalist violence; instead, it operates alongside a logic that strips the enemy of humanity altogether.

In Israel, vegans are increasingly accommodated within state institutions, most visibly the IDF. Yet this accommodation operates less as a commitment to animal rights than as a mode of national self-fashioning. Military public relations foreground vegan meals, non-leather equipment, and the ease with which vegans can “serve like anyone else,” projecting an image of institutional progressiveness while eliding any reckoning with animals harmed by, or mobilized within, military infrastructures. Visual materials often center “innocent” companion or charismatic animals and rely on abstract ethical language, thereby shifting attention away from structural animal exploitation and toward the exemplary vegan subject who demonstrates the army’s inclusivity. In short, the focus moves

from animals themselves to the serviceability of vegans, turning veganism into a resource for image management rather than a lever for structural change.

It is precisely for this reason that I propose the term vegan nationalism, rather than animal nationalism. Vegan nationalism names a configuration in which vegans come to *represent* and *speak for* non-human animals, while the animals themselves are increasingly backgrounded. Vegans thus become the primary figures through which ethical legitimacy is performed, and animal politics are refracted through the subjectivity, visibility, and respectability of vegan citizens.

At the same time, this inclusion is strictly conditional. Vegans are accepted only insofar as they embody the same discipline, physical strength, and loyalty expected of the ideal Zionist citizen or soldier. In Israeli military discourse, repeated emphasis on “protein” for vegan soldiers is revealing. This emphasis is less about precise nutritional science than about producing a particular image: demonstrating that vegan soldiers, like their meat-eating counterparts, can be equally healthy, strong, and combat-ready. Interviews with rank-and-file vegans featured on the IDF’s official platforms further underscore this expectation of parity. They describe anticipated wartime scenarios in which rations, logistics, and operational demands may test their commitments, yet they reaffirm the

obligation to remain “strong,” to meet identical standards, and to prioritize defense imperatives.

This is where the limits of animal nationalism as a theoretical framework become apparent. While animal nationalism illuminates how animal protection can be mobilized for nationalist ends, it remains insufficiently attentive to the question of who is biopolitically included and who is authorized to become a nationalist subject within animal politics. In practice, it is not animals who are incorporated into the nation, but vegans—human subjects who are recognized as legitimate representatives of animals.

In the politics of animality, vegans therefore play a crucial mediating role. They function as proxy subjects who translate animal suffering into nationally legible forms, while simultaneously conforming to dominant norms of citizenship, productivity, and loyalty. The human–animal boundary in this context is not singular or stable; it is layered, overlapping, and continuously negotiated through bodies, diets, and institutional demands. Ignoring these multiple and intersecting boundaries risks obscuring how animal politics are rerouted through human subjects and how biopolitical inclusion is selectively distributed—not to animals, but to particular kinds of humans who can stand in for them.

In conclusion, the mainstreaming of animal rights in Israel since 2010 has been closely tied

to the rise of right-wing politics, which I term “Vegan Nationalism.” This phenomenon is not just about the protection of animals, but rather how veganism has been co-opted to serve national economic and technological interests. It positions Israel as morally superior, with vegans symbolizing the state’s commitment to protecting non-human animals. However, this inclusion is selective—vegans are incorporated into national systems like the military, yet they are not necessarily seen as ideal citizens with the physical strength traditionally valued in the state.

At the same time, animal rights are framed within the broader context of the War on Terror, where the moral and ethical superiority of Israel is sharply contrasted with the barbarism attributed to its enemies. Terrorists are dehumanized, often compared to non-human animals, which justifies their exclusion from rights protections and reinforces the binaries of human and non-human animals. This narrative helps to legitimize Israel’s military actions and its stance in the ongoing conflict, underlining how animal rights discourse can be strategically mobilized within a nationalist and war-driven context.

In this talk, I have critiqued animal nationalism and analyzed it through the concept of vegan nationalism. The framework of animal nationalism outlines how the politics surrounding animal rights become entwined with narratives that assert the superiority of a specific nation.

However, what animal nationalism does not sufficiently address—at least in the case of Israel—is the significance of vegans and veganism. Homonationalism mobilizes certain individuals, such as gay and lesbian people, into nationalism by advocating for LGBT rights and promoting LGBT-friendly values. However, this cannot simply be applied to animal politics. Even if one claims to be friendly to animals or kind to them, animals themselves cannot become nationalists.

This is where the figure of the vegan becomes crucial. Vegans represent a high standard of commitment to animal rights and, at the same time, participate in nationalism as an important “minority.” By focusing on vegans, we can see how the boundaries between animals and humans overlap in multiple ways and unfold in complex dynamics—something that the concept of animal nationalism alone has not considered. I want to emphasize that, just as homonationalism is complicit with heteronormative nationalism, as Jasbir Puar argued, vegan nationalism is similarly complicit with traditional speciesist and anthropocentric nationalism. This complicity is clearly illustrated in the statement made by former Israeli Defense Minister Yoav Gallant on October 9, 2023, when he declared, “We are fighting human animals.” This statement reenacts the hegemonic binary opposition between humans and animals, particularly in the context of war.

## 異性愛主義と植民地／近代ジェンダー体系

マリア・ルゴース  
鈴木 越生 訳

---

### 訳者解題

本稿はフェミニスト哲学誌 *Hypatia* に掲載された María Lugones, 2007, “Heterosexuality and the Colonial/Modern Gender System” の全訳（要旨を除く）である<sup>(1)</sup>。マリア・ルゴースは主にアメリカ合州国で活躍した、アルゼンチン生まれのレズビアン・フェミニストの社会理論家である。訳者の知る限りその著作の邦訳が発表されるのは本稿が初めてとなるため、ルゴースの紹介から始めていきたい。

ルゴースは1944年にブエノス・アイレスで生まれ、60年代に合州国へ移住し、2020年、カリブ哲学会からフランツ・ファノン賞の受賞が決まっていた76歳の年にニュー・ヨーク州で亡くなった。1972年からミネソタ州のカールトン・カレッジで哲学の教員を務めたのち、93年にニュー・ヨーク州立のビンガムトン大学に異動してからは、比較文学の教授としてラテン・アメリカとカリブ地域研究プログラムを率いるなど、多彩な教育・研究活動を行った（Micale 2020）。

ビンガムトン大学という場所は、本稿を、その背後にあった知的ネットワークとともに理解するために重要だ。当大学には、世界システム理論を立ちあげたイマニュエル・ウォーラーステインが1976年から社会学教授として在籍し、フェルナン・ブローデル・センターを設立した。1979年にはウォーラーステインがタンザニアで知りあったジョヴァンニ・アリギも合流し、センターは世界システム理論や植民地統治と資本主義の連関を分析する研究の重要拠点となっていた<sup>(2)</sup>。そして本稿の土台となる研究を行ったアニバル・キハーノもまた、世界システム論の基礎をなしたラテン・アメリカ従属理論の形成に貢献し、このセンターに関わってきた社会学者だ（Maldonado-Torres 2025）<sup>(3)</sup>。そしてキハーノが1995年からビンガムトンの訪問教授となったため、ルゴースはキハーノと同僚として接することになったの

である。本稿の背景には、このようなビンガムトンの知的風土と、キハーノとの出会いがあると想像される。

さて、訳文の固さを別としても、本稿は、問題意識は明らかでありながら込みいった構成を取っているために、少々読みとりづらいかもしれない。その複雑さはまず、本稿が2つの異なる議論の線を縫りあわせようとしていることに起因する。1つはキハーノがラテン・アメリカの諸社会を念頭に展開した「権力の植民地性 (colonialidad del poder)」論、もう1つは合州国における非白人中心的な有色のフェミニズムズ (feminisms of color) である。本稿がそれぞれに対してどのように敬意を表しながらも介入し、どのように新しい貢献をしようとしたのか、順に見ていきたい。

権力の植民地性というキハーノの提示した概念は、植民地支配が形づくった権力の体系が、植民地統治が行政的には終わった後も継続している現状を捉えるためのものだ。その体系は、政治や人間生活の諸領域において資源や富を統制する力を誰が持つかを定める。植民地性という語を使うねらいはまず、このように、植民地統治をとおしてうみだされてきた経済・文化・政治・人間生活を組織する社会原理が、植民地行政とともに終わったのではなく、現在も生き続けている状況を指し示すことにある (Quijano and Wallerstein 1992: 550; Maldonado-Torres 2007: 243)。「ジェンダーの植民地性」という概念も同様に、植民地化とともに特定のジェンダー体系がつくられ、それが現在まで存続している状況を指し示している (Lugones 2010: 746)。

そして植民地的な社会原理は近代と呼ばれるヨーロッパ中心の資本主義世界システムの発展に不可欠であり、両者は表裏一体なのだという理解が、キハーノの議論の中核にある。植民地と近代をスラッシュで結ぶという本稿でルゴネスが採っている用語法は、このような近代と植民地の一体性を表すためのものであり、この点でキハーノの考え方を踏襲していることがわかる<sup>(4)</sup>。

加えてキハーノの議論で重要なのは、植民地性が権力の領域と同時に、なにが知識としてカウントされるか・知識をどうつくりどう獲得するかといった知識の領域をも貫いているという論点だ (訳文 pp.55-6)。ここで言う知識とは、狭義の学知だけを指すのではない。それは物事の見方、自分たちが何者かという人間理解のありようを形成し、世界認識をつくりあげる。「人種」の知識体系に顕著なように、知識は植民地的状況において、特定の人びとを優位に立たせる権力体系と結びついて作動する。

ルゴネスが問題にするのは、このように権力と不可分な知識の植民地性を捉えそこからの脱却を目指したはずのキハーノが、ジェンダーに関しては植民地／近代的知識体系の内側に留まっているという矛盾だ。キハーノは人間を異性愛的な男女に二分する父権的なジェンダー編成があることを所与の前提としているが、そのような現実と現実認識自体が植民地統

治によって作りだされたものだとしたらどうか。ルゴネスは女性に中心的役割を与える北米先住民の政治体制や、そもそもジェンダーが社会の主要な組織化の原理になっていなかったというヨルバの事例を根拠としてこのように問いかけ、植民地／近代的な想像力の外側にある人間理解や社会原理に光を当てる。

重要なのは、こうしたルゴネスの議論が植民地／近代の支配に抗する主体や植民地化以前の社会のあり方に目を向け、そこから学ぶ可能性を示している点だ。というのも、近代から現在へと続く植民地性を強調する議論は、ともすれば植民地的現実にはばかり光を当て、それを変えていく現実の潜勢力や別様の社会の可能性を十分に示せなくなってしまうからである。むろん、植民地化以前の社会を理想化しかねない本稿の傾向<sup>(5)</sup>や、地域ごとの特殊性を捨象しかねないアクロバティックな横断論法には、十分に疑問の余地がある。植民地化がそれ以前の社会のジェンダー編成をどう変化させたのかは、地域ごとの文脈のなかでより丁寧に検討されなければならない。ただしそうした検討自体、それを論じる議論の空間がまずは切りひらかれないことには始まらない。問題の考察や研究プロジェクトを「始める」、「大胆な筆致で」導入する、といった言葉がくり返される本稿からは、議論の大味さを認識しつつもとにかく新たな問題設定を明確に打ちたてんとするルゴネスの切迫感が伝わってくる。

他方で、フェミニズムに対する本稿の介入はどのようなものか。アフリカ系やラテン・アメリカ系、アジア系の女性たちの白人女性と異なる生活経験から発展してきた有色のフェミニズムに、ルゴネス自身もその一人としておおいに共感している。そのうえで本稿が別様の視点を提示するのは、とりわけ交差性（intersectionality）の概念に対してである<sup>(6)</sup>。黒人女性特有の被害や抑圧の経験が「黒人」／「女性」いずれのカテゴリに光を当てても照らされない、という問題意識から出発する交差性の概念は、その経験を複数のカテゴリの交差点にあるものとして浮き彫りにしようとする。だが1つ1つのカテゴリを道路に見立て、それが交差する、という比喻の順序によく表れているように、交差性はカテゴリをある程度自明の前提とする。道路はすでに敷かれているのだ。そしてこの概念化は、反本質主義と区別して意図的に選ばれたものであった。いくらカテゴリを構築されたものと言いつつても、厳然と存在している「人種」や「性別」による差別や抑圧は消えない。社会正義を志向する交差性論は、こうした実践的な問題意識から、カテゴリを極めてリアルなものとする（Lugones [2005] 2014: 74）。

ルゴネスはこの問題意識を重視しつつも、カテゴリの本質化を批判したからといって、カテゴリが持つ現実的な力の認識が妨げられるわけではないと反論する（Lugones [2005] 2014: 75）。カテゴリが構築物であると言うことは、それが現実的な存在感や力を持たないと言うことにはならない。特定の歴史物語が当然無謬の「史実」として社会に流通するように、

構築されたものは、それが社会で広められ「常識」として受け入れられることで強力な現実性を帯びる。肝要なのはカテゴリが構築物だと言うか否かではなく、どう言おうとそれがわたしたちの社会生活に厳然たる影響を及ぼす状況を前に、カテゴリがいかにしてそのような力を得るのかを解明することだ。この課題は、黒人女性を劣位に置き白人男性を優位に立たせる権力や知識の体系を明るみに出す作業を要請する。ここで問題となるのは個々のカテゴリの水準ではなく、その力をうみだす権力-知の水準であり、それはまさにキハーノが捉えようとしたものだ。本稿はこうした論理から、交差性論がキハーノの議論から学ぶところがあるのではないかと示唆している。

以上のような二重の介入を行い、異なる思潮の結節点に立つ本稿には、多方面に広がる豊かなアイデアが詰めこまれている。キハーノをはじめとする（脱）植民地性論への入口として、あるいは交差性概念を再考するための糸口として活用できる<sup>(7)</sup>ことはもちろん、翻って日本の主流フェミニズムにおけるジェンダー概念の固さ・狭さへの批判的介入にも役立てうるだろう。読者それぞれの活用をしていただければ幸いである。

以下、訳文中の注釈は、() なしの注が原注、() 付きの注が訳注である。また、原文では文献注の人名が省略される箇所が多いが、日本語にすると参照しづらくなるため、人名を補っている。この場合煩雑になるため、訳者による補足であることを逐一 [] で示していない。文献注や参考文献の表記法は、邦訳掲載誌の規定に合わせて原文から変更するとともに、原文で不正確あるいは不完全な箇所は修正した。

## 注

- (1) Copyright © 2020, Cambridge University Press.
- (2) より近年について言えば、当センターには『生命の網のなかの資本主義』（Moore 2015=2021）で知られる世界システム理論の後継者ジェイソン・ムーアが所属していた。しかしその後、2020年には閉鎖に至った。
- (3) キハーノは渡米以前の1992年の時点で、資本主義世界経済がアメリカ大陸抜きには存在しえなかったと論じる、ウォーラーステインとの共著論文を発表している（Quijano and Wallerstein 1992）。
- (4) より広く言えばこうした理解や用語法は、近代性／植民地性学派と呼ばれるラテン・アメリカの系譜と関連づけられる。キハーノや哲学者エンリケ・ドゥッセル、文化理論家ウォルター・ミニョロの仕事を中心とするこの学派については、Escobar（2007）や長谷川（2019: 163-72）がその要点をまとめている。
- (5) 廣瀬純は現代ラテン・アメリカの先住民フェミニズムを展望する論文のなかで、植民地化

以前の先住民社会にも一種の父権制はあったのであり、植民地化はそれを強化したのだと捉える人類学者リタ・セガートの議論を紹介し、ルゴネスや、ルゴネスの依拠するオイェロンケ・オイェウミの立場と対比させている（廣瀬 2021: 61-2, 65）。ただし植民地の男性が植民者と結託して女性の地位低下に一役買った、という論点はルゴネスも強調するところであり、その点ではセガートの議論と共通する。

- (6) 以下では本稿の手短なコメント（訳文 pp.56-7）を補足するため、そこで参照されている Lugones（[2005] 2014）も含めて議論をまとめる。
- (7) 後者の好例として Carastathis（2016）が挙げられる。

### 参照文献

- Carastathis, Anna, 2016, “Intersectionality and Decolonial Feminism,” *Intersectionality: Origins, Contestations, Horizons*, Lincoln; London: University of Nebraska Press, 199-232.
- Escobar, Arturo, 2007, “Worlds and Knowledges Otherwise: The Latin American Modernity/Coloniality Research Program,” *Cultural Studies*, 21(2-3): 179-210.
- 長谷川ニナ, 2019, 「現代ラテンアメリカにおける文化・文学研究の新潮流」浅香幸枝編『交差する眼差し——ラテンアメリカの多様な世界と日本』行路社, 163-82.
- 廣瀬純, 2021, 「採掘主義と家父長制——現代ラテンアメリカのフェミニズム」『思想』(1162): 60-77.
- Lugones, María, [2005] 2014, “Radical Multiculturalism and Women of Color Feminisms,” *Journal for Cultural and Religious Theory*, 13(1): 68-80.
- , 2010, “Toward a Decolonial Feminism,” *Hypatia*, 25(4): 742-59.
- Micale, Jennifer, 2020, “Thought and Practice: María Lugones Leaves a Global Legacy,” *BingUNews*, August 7, (Retrieved January 9, 2026, <https://www.binghamton.edu/news/story/2580/thought-and-practice-maria-lugones-leaves-a-global-legacy>).
- Maldonado-Torres, Nelson, 2007, “On the Coloniality of Being,” *Cultural Studies*, 21(2-3): 240-70.
- , 2025, “Aníbal Quijano and the Decolonial Turn,” *Theory, Culture & Society* doi: 10.1177/02632764241303701 .
- Moore, Jason W., 2015, *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, London; New York: Verso. (山下範久監訳, 山下範久・滝口良訳, 2021, 『生命の網のなかの資本主義』東洋経済新報社.)
- Quijano, Aníbal, and Immanuel Wallerstein, 1992, “Americanness as a Concept, or the Americas in the Modern World-System,” *International Social Science Journal*, 44(134): 549-57.

\*\*\*\*\*

〔本稿で〕わたしは、植民地権力の作動においてジェンダーが人種と融合する際、その鍵となる部分として異性愛主義（heterosexuality）を考え始める枠組みを、理論-実践的なやり方で提示していく。植民地主義は被植民者に、植民地化以前からあるヨーロッパ的なジェンダーの編成を押しつけたわけではない。それは新しいジェンダー体系を押しつけ、被植民者の男女に、白人のブルジョワ植民者のためのものとはおおいに異なる編成をうみだしたのだ。したがって、植民地主義はいくつものジェンダーを導入し、ジェンダーそのものを植民地的概念として、そして生産関係、所有関係、世界観や知覚の仕方を織りなす様式として新たに持ちこんだ。だがわたしたちは、アニバル・キハーノが「権力の植民地性（the coloniality of power）」と呼ぶもの（Quijano 2000a, 2000b, 2001-2002）を理解しない限り、このジェンダー体系を理解することはできない。ジェンダーの編成を歴史化する理由は、この歴史を知らなければ、わたしたちは分析を父権制（patriarchy）に集中し続けてしまうからだ。すなわち、性を二分し、階層的で抑圧的な、男性優位に依拠したジェンダー編成に、〔それを生じさせる〕仕組みの明確な理解がないまま集中してしまう。〔だが実際には〕その仕組みがあるために、異性愛性、資本主義、人種的階級化を互いに切り離しては理解できないのである。異性愛主義的な父権制はこれまで、非歴史的な分析枠組みであり続けてきた。植民地／近代ジェンダー体系（colonial/modern gender system）の誕生とグローバルな植民地資本主義の誕生の関係を、グローバル権力の体系にとって権力の植民地性がいかに中心的であったかとともに理解することは、現在わたしたちの生活が組織されるさまを新たに理解しなおすことになる。

ジェンダーと異性愛主義を歴史化するこの試みは、したがって、解放的／脱植民地的なプロジェクトに携わってきたわたしや他の人びとに概念的かつ政治的な固い障壁として立ちふさがってきたものを、動かし、押しのけ、複雑化する試みである。解放的な可能性を脱植民地的な可能性として概念化し、発動させることに対する障壁だ。植民地／近代ジェンダー体系の明るい側面を強調する解放的な可能性は、生活の抑圧的な組織化を拒否するのではなく、むしろ肯定してしまう。ホワイト・フェミニズムの理論と実践、とくにフェミニスト哲学の多くでは、ジェンダーとセクシュアリティを中心に据える分析に人種を深く重ねこむことが、長らく行われてこなかった。それを「ホワイト」フェミニズムの理論・実践と呼ぶとき、わたしは注意を払ってそうしている。〔というのも、〕この主張には余分な重複が含まれるのではないかと疑うこともできる〔からだ〕。つまりフェミニズムというものの自体が、わたしが植民地／近代ジェンダー体系の明るい側面と呼ぶものから生じるジェンダーとジェンダー

化されたセクシュアリティの感覚に否応なく絡めとられているように思われるため、そもそも白人中心なのだと。しかしこれはもちろん、ジェンダーを植民地的概念とみなす理解の内側から出てくる結論だ。だがわたしはこの結論に、いまだジェンダーに関する研究の中心になっていない政治／実践／理論的な道を歩いて行きついた。それは、権力の植民地性を真剣に捉えることに特徴づけられる道だ。本稿でのちに明確化するように、〔逆に〕権力の植民地性を真剣に捉えてきた人びとの多くがジェンダーを一般化する傾向にあったことも、政治的に重要である。この立場もまた、抑圧的な植民地ジェンダー編成、抑圧的な生活の組織化を強固にするものだ〔からだ〕。

したがってわたしは一方で、多くのフェミニストの分析で持続する無関心を理解できるようなやり方で、人種・階級・ジェンダー・セクシュアリティの交差（intersection）を探究することに関心がある。有色女性（women of color）や第三世界の〔複数の〕フェミニズムズ（feminisms）は一貫して、この人種・ジェンダー・階級・セクシュアリティの深い折り重なりへの無関心を批判する道を示してきた。わたしが導入する枠組みは全面的に第三世界フェミニズムズに根ざし、その内側から生じている。この枠組みによってわたしたちは、厳しいが、望むらくは鼓舞するような問いを投げかけることができる。それらの問いは、こうした複雑性の度合いにおいて理解される抑圧に対し、抗うことを鼓舞しようとする。わたしたちが異性愛主義について、その内側から問える2つの決定的に重要な問いは、以下のとおりだ。〔第一に、〕異性愛性が植民地近代のジェンダー体系全体で暴力的に行使され、世界規模の権力の体系を築くとき、それが単に規範的というだけでなく絶えず不条理なものとして〔現れることを〕、どのように理解するか。〔第二に、〕不自由な人びとの身体に、その身体を権力の責め苦を受けた物体として構成すべく考案されたさまざまなパターンによってアクセスすることで、肉体を多様に印づける執拗に暴力的な支配、この支配と結びついた異性愛主義の意味そのものを理解するにはどうすればよいか。本稿で着手する研究では、これらの問いに応え始めるための最初の素材を提供する。わたしは、植民地／近代ジェンダー体系と権力の植民地性を肯定する女性たちのあいだでは、いかなる連帯やホモエロティックな愛も可能だと思わない。また、権力の植民地性と植民地／近代ジェンダー体系の折り重なりを無視する国境を越えた知的・実践的研究も、このグローバルな権力体系を肯定していると考える。だが〔実際のところ〕わたしは何度も、多くの場合不信とともに、政治的意識を持つ白人の理論家たちがいかにジェンダーを父権制の観点から単純化するかをみてきた。そのため〔本稿では〕、観点そのものを変えることで異性愛主義の議論を進ませようと試みているのである。

〔他方で〕わたしは、男性たちの無関心を理解できるように、人種・階級・ジェンダー・セクシュアリティの交差を探究することにも関心がある。男性、なかでもわたしたちの闘い

にとってより重要な、劣った存在として人種化されてきた男性たちが示す、有色女性に影響を及ぼす体系的暴力への無関心だ<sup>1</sup>。わたしはこの無関心がつくられるさまを理解することで、それを解放的闘争に関わっていると主張する人びとに否応なく認識できるものにした。この無関心はじわじわと害をもたらす。というのもそれは、わたしたち自身の自由・一体感 (integrity)・幸福を求める有色女性の闘いと、共同の一体性へ向けた相互に関係する闘いの道中に、多大な障壁をもたらすからだ。共同の一体性は解放へ向けた共闘の中軸をなすがゆえに、決定的に重要である。この無関心は日常生活の水準でも、抑圧・解放双方の理論化の水準でも見られる。それはわたしには、人種・ジェンダー・階級・セクシュアリティの分類的な<sup>2</sup>切り離しのために〔有色女性に対する〕暴力が見えていない、というだけのことでないように思える。つまりそれは、分類的な切り離しをとおして認識論的に見えない部分がある、というだけの問題には思われない。

有色のフェミニスト (feminists of color) は、これらのカテゴリの交差に認識論的な視座の照準を合わせたとき、暴力的な支配や搾取という観点でなにが露わになるかを明らかにしてきた<sup>3</sup>。しかしそれは、自身が暴力的な支配や搾取の標的とされてきた男性たちの内に、自分たちが有色女性に対する暴力的な支配に加担している、あるいはそれと共謀しているという認識を生じさせるには十分でなかったようだ。とりわけ、グローバルな支配の理論化は、そうした類の裏切りや共謀が認識され抵抗される必要などないかのように進み続けている。

ここでは、十分に結びつけられるのを見たことがない2つの分析枠組みを一緒にすることで、この検討を突き進めていく。わたしが言及しているのは、一方で、ジェンダー、人種、植民地化についての、第三世界・有色女性のフェミニストによる重要な研究だ。これらの研究は、そうと限られるわけではないものの、批判的人種理論家を含め、とりわけこれらのフェミニストたちによってなされてきた。その著作は交差性 (intersectionality) の概念を強調し、非白人女性が女性の名のもとに解放闘争から歴史的・理論-実践的に排除されてきたことを明るみに出してきた<sup>4</sup>。もう一つはキハーノが導入し、その研究の中心にある、権力の植民地性という枠組みだ (Quijano 2000a, 2000b, 2001-2002)<sup>5</sup>。これら2つの分析の線を一緒にすることで、わたしが暫定的に「植民地/近代ジェンダー体系<sup>(1)</sup>」と呼ぶものにたどり着ける。このジェンダー理解はどちらの枠組みにもおおまかには含みこまれているが、それとわかる形で明確化されていないか、あるいは、このジェンダー体系に付随する複雑さの射程・結果を明らかにするのに必要だとわたしが考える方向で明確化されてはいない。この植民地/近代ジェンダー体系を大胆な筆致で、かつあらゆる細かな生きられた具体性において明確化することで、わたしたちになにが押しつけられているかを把握できるようになる。加えて、この体系の長期にわたる、広い意味での根本的な破壊性を見ることができる。これを書く目的

は、植民地／近代ジェンダー体系がわたしたち——有色の女性と男性どちらも——を、存在のあらゆる領域で従属させる手段となっているさまを可視化させることだ。だが、実践的な連帯を決定的に妨害しているものを可視化させることもまた、このプロジェクトの目的である。わたしの目的は、このジェンダー体系へのわたしたちの忠実さを理解し、読みとり、知覚する方法を提供することだ。わたしたちは、このジェンダー体系を拒否するよう互いに呼びかけ、共同関係を変革させる立場に自分たちを置かねばならない<sup>6</sup>。その手始めとなる本稿は、キハーノのモデルを提示する。わたしはそれを複雑化させていくが、このモデルは人種とジェンダーが織りあわさってうまれる過程を理解するためのよい土台を——構造的な軸の論理において——与えてくれる。

### 権力の植民地性

キハーノは人種とジェンダーの交差を、広い構造的観点から考えている。したがって、その交差をキハーノの観点から理解するためには、グローバルでヨーロッパ中心的な資本主義権力に関するキハーノのモデルを理解する必要がある。キハーノは、社会的行為者が「人間存在の4つの基本領域、すなわち性 (sex)・労働・集合的権威・主観性／間主観性、それらに関わる資源と生産物」(Quijano 2001-2002: 1)の統制をめぐる争うなかで、あらゆる権力が支配・搾取・コンフリクトの諸関係において構造化されると理解する。人種<sup>7</sup>とジェンダーはいずれも、このモデル (patrón)<sup>8</sup>のなかで意味づけられる。グローバルでヨーロッパ中心の資本主義権力は、とくに2つの軸をめぐる組織される。権力の植民地性と近代性だ (Quijano 2000b: 342)。これらの軸はそれぞれの存在領域の統制をめぐる争いを、権力の植民地性と近代性が各領域における支配の意味と形態をすっかり満たしてしまうように秩序立てる。そのためキハーノにとって、「性的なアクセス、それに関わる資源と生産物」の統制をめぐる争い／闘いが性／ジェンダーの領域を定義し、争いは植民地性と近代性の軸をめぐる組織化されると理解できる。

これは、ジェンダーという領域の抑圧的な植民地／近代的構築の理解として、あまりに狭い。キハーノはまた、性とそれに関わる資源・生産物の統制をめぐる争いの、父権的・異性愛的な理解を前提としている。キハーノはジェンダーとはなにかについての、グローバルでヨーロッパ中心的な資本主義的理解を受けいれている。キハーノの枠組みのこうした特徴は、非白人被植民者の女性たちがどのように従属させられ力を奪われてきたかを覆い隠す助けになってしまう。この枠組みの諸前提を明るみに出すことで、[ジェンダー]編成の異性愛的・父権的性格自体を抑圧的なものとして捉えることができる。[後で論じていくように、]ジェ

ンダーは性的なものを含め、社会編成を組織化するとは限らない。そしてジェンダー編成は異性愛的とも、父権的とも限らない。つまり歴史上の事実として、そうとは限らないのだ。植民地／近代ジェンダー体系の組織化のこうした特徴——生物学的な二型性(dimorphism)<sup>(2)</sup>、諸関係の父権的で異性愛的な組織化——を理解することは、「人種」の線に沿って変わるジェンダー編成を理解するために、決定的に重要である。生物学的な二型性、異性愛主義、父権制はすべて、わたしがジェンダーの植民地／近代的組織化の明るい側面と呼ぶものの特徴だ。支配的な傾向として、これらはジェンダーの意味をめぐる論述のなかでおおいに書き記されている。キハーノは、自身がこの支配的なジェンダーの意味づけを受けいれていることに気づいていないようだ。こうした主張をするにあたってわたしは、わたしが植民地／近代ジェンダー体系と呼ぶものの中心にある権力の植民地性に関するキハーノの理解を保持しながらも、そのアプローチを広げ、複雑化させることを目指している。

権力の植民地性は、人種概念という観点から全世界の人びとを分かち、基礎的で普遍的な社会階級分類(social classification)を導入する(Quijano 2001-2002: 1)。人種の発明は、それが支配をとおして確立された優等・劣等の諸関係に取ってかわるために、決定的な転換点である。それは人間性と人間関係を虚構的に、生物学的な観点から捉えなおす。重要なのはキハーノが提供しているのが、キハーノが「社会階級のヨーロッパ中心的理論」(Quijano 2000b: 367)と名づけるものにと取ってかわる、社会階級分類の歴史理論だということだ。このような〔理論構築〕作業によって、権力の植民地性について考える概念的な余地がうまれる。この作業によって、グローバル資本主義について理解する際、その中心に人種の観点からの世界人口の階級化があることを考える概念的な余地がうまれる。そしてまた、労働、性、集合的権威、間主観性の各要素を権力関係に先立つものとして理解するのではなく、それらの統制をめぐる歴史的争いを長期にわたる過程のなかで発達してきたものとして理解する概念的な余地がうまれる。グローバルでヨーロッパ中心の資本主義権力のモデルを構成する諸要素は、ばらばらにあるのではなく、どれもそのモデル<sup>(3)</sup>を構成する過程に先立つことはない。実際のところ、これらの要素を形而上的に先立つものであるかのように、神話的に見せかけることが、ヨーロッパ中心的グローバル資本主義の認知モデルの重要な側面なのだ。

この社会階級分類を構成するなかで、植民地性は社会的存在のあらゆる側面に染みわたり、新しい社会的・地理文化的アイデンティティをうみだす(Quijano 2000b: 342)。「アメリカ」と「ヨーロッパ」は、そうした新しい地理文化的アイデンティティの一つである。「ヨーロッパ人」、「インディアン」、「アフリカ人」は「人種的」アイデンティティに入る。この階級分類は、「植民地支配の最も深く、最も長く続く表現」(Quijano 2001-2002: 1)である。ヨーロッパ植民地主義の拡張とともに、この階級分類は全世界の人びとに押しつけられた。以降それ

は、社会的存在のあらゆる領域に浸透し、物質的・間主観的な社会的支配の最も効果的な形態をつくりだしてきた。したがって、植民地性とは人種的な階級分類だけを指すのではない。それは包括的現象である。というのも植民地性は権力体系の軸の1つであり、それゆえに性的アクセス、集合的権威、労働、主観性／間主観性のあらゆる統制と、それらの間主観的関係の内側からなされる知識生産に染みわたっているからだ。あるいは別の言い方をすれば、性、主観性、権威、労働のあらゆる統制は植民地性を軸としてつなぎ合わせられる。キハーノが用いる「構造軸 (structural axis)」の論理をわたしが理解するところでは、軸として機能する要素は、人間存在のその特定の領域をめぐる統制との関連で権力関係が取るあらゆる形態を構成し、それによって構成される。最後に、キハーノは、植民地性は植民地主義と関連しているが別物だと明言している。後者は必ずしも人種主義的な権力関係を含まないからだ。〔とはいえ〕植民地性の誕生と、世界中にわたるその長く深い広がり、植民地主義と緊密に関連している (Quijano 2000b: 381)。

キハーノによる、グローバルでヨーロッパ中心の資本主義権力のモデルにおいて、資本主義とは次のような事態を指す。すなわち、「労働あるいは搾取、奴隷制、強制労働、小規模で独立した商業生産、賃金労働、互酬性の、歴史的に知られたあらゆる形態の統制が、資本－賃金労働関係の覇権下で構造的につなぎ合わせられること」(Quijano 2000b: 349)だ。この意味で、労働の統制をめぐる諍いの構造化は、断続的である。つまり、資本／賃金関係のモデルが支配的であるとはいえ、グローバルでヨーロッパ中心の資本主義下での労働関係がすべてこのモデルに該当するわけではない。賃金労働がほとんど白人のヨーロッパ人のみに限られてきたという、権力の植民地性の射程を初めから見定めておくことが重要だ。分業は徹底的に人種化され、地域によって異なる労働が割りあてられた。ここにおいてわたしたちは、労働と人種を全面的に編みこむものとして、労働の植民地性を見出すのだ。

キハーノは近代性 (modernity) <sup>(4)</sup>、つまりグローバルでヨーロッパ中心の資本主義のもう1つの軸を、「植民地主義・植民地性の経験と資本主義の必要性の融合であり、ヨーロッパ中心の覇権下での間主観的支配関係の特殊な世界をうみだす」(Quijano 2000b: 343)ものとして理解する。近代性を特徴づけるにあたってキハーノは、なにかを知る特定の方法がうみだされることに焦点を置いた。合理的というラベルが貼られたその方法は、この世界的な権力体系の主な覇権的中心 (オランダとイングランド) における、17世紀以降の主観的世界から生じた。この知識獲得の方法はヨーロッパ中心的である。ヨーロッパ中心主義〔という語〕によってキハーノは、ヨーロッパ人だけでなくヨーロッパ中心の世界の、つまり世界資本主義の覇権下で教育を受けた人びとの認知的視座を理解している。「ヨーロッパ中心主義は、この権力モデルの内側にいる人びとの経験を自然なものとする」(Quijano 2000b: 343)。

この知識獲得方法の生産は、資本主義の認知的要求と、植民地性のアイデンティティ・関係と世界資本主義権力の地理文化的分配の自然化によって導かれてきた。資本主義の認知的要求は「人びとと自然、それらと知識との関係、とくに生産手段の所有を統制すべく、知る人に応じて知りうるものを計測、数量化、外部化（または客体化）すること」（Quijano 2000b: 343）を含む。この知識獲得方法が資本主義世界全体で、唯一妥当な合理性として、近代性の象徴として押しつけられてきた。

ヨーロッパは世界のその他を植民地化した世界資本主義の中心としてこの権力モデル以前からあり、それゆえ、人類の直線的・一方向的・継続的な道において最も進んだ時点なのだと、神話的に理解された。人間性の観念が統合され、それによって世界人口は2つの集団に分けられた。優等と劣等、合理的と非合理的、未開と文明、伝統と近代の2つである。未開 (*primitive*) とは進化の時間という観点からみた人類史において、より以前の時代を指した。ヨーロッパは植民地的なグローバル資本主義以前から存在し、継続的・直線的・一方向的な道においてとても高次元に達したかのごとく、神話的に考えられるようになった。したがってこの神話的な出発点から、世界の他の人間たちは征服によって支配されたのでも富や政治権力の点で劣っているのでもなく、人類史、この一方向の道における前時代の段階にあるものとして、神話的に考えられるようになった。それが「未開」という特徴づけの意味である (Quijano 2000b: 343-4)。

このようにしてわたしたちは、キハーノのモデルにおいてグローバルでヨーロッパ中心の資本主義を構成する諸要素が、構造的にかみ合うさまを見ることができる。近代性と植民地性は、労働の組織化の複雑な理解を与えてくれる。それらによってわたしたちは、分業と知識生産の徹底的な人種化がかみ合うさまを見ることができる。このモデルは不均質さと断続性を許容する。キハーノは、構造とは閉じられた全体ではないと論じている (Quijano 2000b: 355)。

さてわたしたちはいまや、人種とジェンダー<sup>9</sup>の交差性という問いに、キハーノの観点からアプローチする段階にいる。わたしは、「構造軸」は交差性以上であり以下でもあると考える。交差性は、ジェンダーや人種といったカテゴリが互いに別々に概念化されては見えてこないものを明らかにする。カテゴリを交差させるという動きは、どちらのカテゴリに関しても支配され、被害を受けている人びとを可視化する難しさに動機づけられたものだ。資本主義的なヨーロッパ中心の近代においてはあらゆる人が人種化されジェンダー化されているとはいえ、誰もが人種やジェンダーに関して支配され、被害を受けているわけではない。キンバリー・クレンショーをはじめとする有色女性フェミニストたちが論じてきたのは、これまでカテゴリは均質で、集団のなかの支配的な人びとを標準として選びだすものとして

理解されてきた、ということだ。つまり女性〔というカテゴリ〕は白人のブルジョワ女性を、男性〔というカテゴリ〕は白人のブルジョワ男性を、黒人〔というカテゴリ〕は黒人の異性愛男性を選びだす、などというように。〔だが〕 そうすると、カテゴリ的分離の論理が有色女性に対する暴力のように交差点にあるものを歪めさせるということが、論理的に明確になる。カテゴリの構築を前提とすると、交差は有色女性〔という存在〕を構築し損ねる。したがって、なにが見えていないのかを交差性〔の概念〕が示したとたんに、分離可能性を避けるために交差の論理を再考するという課題が現れる<sup>10</sup>。ジェンダーと人種を〔交差しているのではなく〕相互に編み合わされ、あるいは融合しているものと捉えるとき初めて、わたしたちは本当に有色女性を見出すのである。

〔対して〕構造軸の論理はジェンダーを、権力の植民地性によって構成され、それを構成しているものとして示す。その意味で、キハーノのモデルにジェンダー／人種分離可能性はない。キハーノはこの論理を正しく受けとめているとわたしは考える。だが植民地性の軸は、ジェンダーのあらゆる側面を拾いだすのに十分ではない。ジェンダーのどの側面が示されるかは、モデルのなかでジェンダーが実際どのように概念化されるかにかかっている。このモデルにおいて、ジェンダーはキハーノが「存在の基本領域」と呼ぶ「性、それに関わる資源と生産物」(Quijano 2000b: 378)の組織化の内に含まれているようだ。つまりこの枠組みのなかでジェンダーの説明はあるものの、それ自体として詳しく検討されてはおらず、その説明はあまりに狭く、あまりに生物学化されている。というのもそれは、性の二型性、異性愛性、父権制による権力の分配などを前提としているからだ。

わたしが読んだキハーノの著作のなかにジェンダーの特徴づけは見つからなかったが、わたしにはキハーノは、ジェンダーの差異が性とそれに関わる資源・生産物の統制をめぐる争いのなかで構成されると示唆しているように思われる。差異はこの統制が組織化される方法をとおして形づくられる。キハーノは性を、社会的カテゴリとして作りあげられる生物学的属性<sup>11</sup>として理解する。キハーノは性の生物学的な性質を、個々に異なる生物学的属性を含まない表現型と対比させている<sup>(5)</sup>。〔つまり〕一方で、「人の肌の色、目や髪の色は生物学的構造となんの関係もない」(Quijano 2000b: 373)。他方で性別は、キハーノにとって問題なく生物学的であるようだ。キハーノは「ジェンダー関係の植民地性」<sup>12</sup>、つまり権力の植民地性を軸としたジェンダー関係の秩序立てを、以下のように特徴づけている。

1. 植民地世界全体で、各ジェンダーの性的なふるまいの規範と公式的－理想的パターン、そして結果的には「ヨーロッパ人」の家族の組織化パターンは、「人種的」階級分類に直接に依拠していた。すなわち、ヨーロッパ中心の世界全体に

における男性の性的自由と女性の貞節は、アメリカの「黒人」女性と「インディアン」、アフリカの「黒人」女性、他の従属させられた世界のその他の「有色人」に対する白人男性の自由な——つまり売春のように金銭が支払われてはいない——アクセスと表裏一体だった。

2. その代わりにヨーロッパでは、女性の売春がブルジョワの家族パターンに対応していた。
3. 家族の一体性と統合は、ヨーロッパ中心の世界におけるブルジョワ家族モデルの軸として押しつけられたものだが、「非白人」の「人種」における親-子単位の継続的な解体と対応していた。これらの人びとは商品というだけでなく「動物」という財産として所有され、分配されえたのである。このことは、とくに「黒人」奴隷の場合に当てはまる。というのも、「黒人」奴隷に対するこの支配形態はより目に見える形で、直接的で、長く続くものだったからだ。
4. ブルジョワ家族の規範と公式的-理想的価値の特徴的な基礎をなす偽善は、以来これまで、権力の植民地性にとって馴染みのないものではない。(Quijano 2000b: 378、引用者による翻訳)

この複雑で重要な引用からわかるように、キハーノの枠組みはジェンダーを性とそれに関わる資源・生産物の組織化に限定しており、〔その枠組みから判断すると、〕キハーノは誰が〔性的〕アクセスを統制し誰が資源として構成されるかを前もって想定しているようだ。〔つまり、〕キハーノは性の統制をめぐる諍いが男性間の諍いであり、女性と想定される資源の男性による統制をめぐるものだという事を、当然視しているようである。男性は、性的な出会いにおいて資源として理解されないようだ。〔逆に〕女性は、性的なアクセスの統制を求めて諍いを起こすとは考えられていない。両者の差異は、社会が再生産の生物学をどのように読みとるか、という観点から考えられている。

## インターセクシュアリティ

「定義のジレンマ」においてジュリー・グリーンバーグは、法制度が個人を特定の人種／性別カテゴリに割りあてる権能を有していることを教えてくれる<sup>13</sup>。すなわち「いまだに、性は二分されるもので、生物学的要因の分析によって容易に判別できると想定されている。その反対の知見を示す人類学や医学の研究があるにもかかわらず、社会はすべての個人が男性か女性にきれいに分類されうる、曖昧さのない二項的性別パラダイムを前提としている」

(Greenberg 2002: 112)。グリーンバーグは、世界人口の1～4%がインターセックスだという事実にもかかわらず、合州国の歴史をとおして法はインターセックスの人びとを認め損なってきたと論じる。というのも、インターセックスの人びとは曖昧さのない性別のカテゴリにきれいに取まらないからだ。「こうした人びとは伝統的に男性と結びつけられる生物学的指標と、伝統的に女性と結びつけられる生物学的指標を有している。法がどのように男性、女性、性別の語を定義するかは、これらの個々人に重大な影響を与える」(Greenberg 2002: 112、強調は引用者)。

この割りあては、生物学的な性別として理解されるものが、社会的につくられていることを明らかにする。19世紀後半から第1次世界大戦まで、再生産機能は女性の本質的な特徴だと考えられた。卵巣の有無が、性別の最終的な基準だった(Greenberg 2002: 113)。しかし「誰かの『公式な』性別の確立」には、数多くの要因が介入する。すなわち、染色体、生殖腺、外部形態、内部形態、ホルモン・パターン、表現型、割りあてられた性別、性別の自認だ(Greenberg 2002: 112)。現状では染色体と生殖器が性別の割りあてに関わるが、そのやり方は、生物学がまったくもって解釈に委ねられ、それ自体外科的な方法で構築されていることを明らかにする。

「不適格な」ペニスを持つXY染色体の幼児は、女性に転換されなければならない。なぜなら社会が、男性性の本質は膣を貫き立小便をする能力があることだと信じているからだ。ところが「適格な」ペニスを持つXXの幼児は、女性の性別を割りあてられる。なぜなら社会と医学界の大多数が、女性性の本質は満足のいく性交ができることよりも、子どもを産む能力があることだと信じているからだ。(Greenberg 2002: 114)

インターセックスの人びとは多くの場合、外科手術あるいはホルモンによって男性か女性に転換される。これらの要因は、公的な書類に載る性別の割りあてを変える権利や、性別に基づく雇用差別の主張をする能力、結婚する権利に関わる裁判において考慮に入れられる(Greenberg 2002: 115)。グリーンバーグは、各裁判における性別割りあての決定の複雑さと多様性を報告している。法はインターセックスの状態を認めない。法は一定の書類において性別の自認を許すものの、「法制度は大半の場合、性は二分され、生物学的要因を分析することで容易に判別できるのだ、という伝統的な想定に基づいて性別を割りあて続けている」(Greenberg 2002: 119)。

グリーンバーグの研究によって、キハーノが提示するモデルにおける重要な想定を指摘す

ることができる。このことが重要なのは、性的な二型性が、植民地／近代ジェンダー体系の「明るい側面」とわたしが呼ぶものの重要な特徴であり続けてきたからだ。「暗い側面」の人びとは、必ずしも二型的には理解されなかった。植民者は性的な恐れから、アメリカ先住民を、大きなペニスと母乳の出る乳房を持つ両性具有あるいはインターセックスとして思い描いた<sup>14</sup>。だがパウラ・ガン・アレン（Allen 1986/1992）をはじめとする論者たちが明らかにしてきたように、インターセックスの人びとは植民地化以前の多くの民族社会において、二通りの性別へと同化されることなく認められていた。植民地主義とヨーロッパ中心のグローバル資本主義における性とジェンダーの組織化の射程を理解するには、植民地化がもたらした変化を考慮することが重要である。ヨーロッパ中心のグローバル資本主義が性的な二型性を白人の男女にしか認めなかったのであれば、性の分割が生物学に基づいていると言えないことは確かだ。生物学〔的性割り〕を装いや主観によって訂正することは、「ジェンダー」が「生物学的な」特徴に先立ち、それを意味づけていることをはっきりと表している。性的差異の自然化は、キハーノが「人種」の場合において指摘する科学の近代的利用の、また別の産物なのである。あらゆる異なる伝統がインターセックスの人びとを〔女性か男性へと〕正し、標準化するわけではない。したがって他の諸前提と同様に、性的な二型性がどのようにグローバルでヨーロッパ中心の資本主義による支配／搾取に役立ってきたのかを問うことが重要だ。

### ジェンダー化されていない平等主義と女性統治制の平等主義

グローバルでヨーロッパ中心の資本主義が植民地化によって打ちたてられたことで、ジェンダーの差異が、そのようなものがなかった地域にも導入された。オイエロンケ・オイエウミ（Oyéwùmí 1997）は、ヨルバ<sup>6</sup>社会に押しつけられた抑圧的ジェンダー体系が、再生産の組織化〔のされ方〕を変える以上の影響をもたらしたことを示した。オイエウミの議論は、植民地主義が押しつけたジェンダー体系の範囲が、生活のあらゆる側面における女性の従属化を含みこんでいることを示す。であれば、グローバルでヨーロッパ中心の資本主義におけるジェンダー化についてのキハーノの理解は、あまりに狭いということになる。〔他方で〕アレンは、多くのネイティブ・アメリカンの民族〔社会〕が母権的（matriarchal）で、2つ以上のジェンダーを認め、「第三の」ジェンダー化や同性愛を肯定的に評価し、ジェンダーをヨーロッパ中心の資本主義が押しつけた従属化の観点よりも平等主義的な観点から理解していた、と論じた。ガン〔・アレン〕の著作によって、ジェンダーの差異が〔現在一般に想定されるよりも〕ずっと包括的で、生物学に依拠してはいなかった〔場合がある〕ことがわ

かってきた。アレンはまた、知識の女性統制的な (gynecratic) 構築と、近代の知識生産に抗する「現実」理解のアプローチを示した。したがってアレンは、近代において知識がいかにジェンダー化されてつくられているかを認識する方向を指し示してきた。この知識のジェンダー化された構築は、ジェンダーの植民地性を構成する過程に関するキハーノの説明のなかでは隠されてしまった、「ジェンダー」という領域が持つまた別の側面である。

### ジェンダー化されていない平等主義

『女性の発明』においてオイエロンケ・オイエウミは、父権制が文化越境的なカテゴリとして妥当かどうかについて、問いを投げかけた (Oyèwùmí 1997: 20)。オイエウミがそのように問うのは、父権制と母権制を対比させることによってではなく、「西洋による植民地化以前のヨルバ社会において、ジェンダーは〔社会の〕組織化原理ではなかった」(Oyèwùmí 1997: 31) と主張することによってである。〔そこには、〕なんのジェンダー体系もなかったというのだ。実際オイエウミは、ジェンダーが「ヨルバ研究で重要になったのは、ヨルバの生活から生まれたものとしてではなく、過去と現在のヨルバの生活が、西洋の身体論の型に当てはまるよう英語に翻訳されたためなのだ」(Oyèwùmí 1997: 30) と論じる。ヨルバ社会に組織化の原理としてのジェンダーがあったという想定は、「西洋のグローバルな物質的支配によって容易になった、世界の記録と解釈における西洋支配の」(Oyèwùmí 1997: 31) 一事例だ。「研究者はいつも、ジェンダーを探し求めてはそれを見つける」(Oyèwùmí 1997: 31) とオイエウミは論じる。「obinrin や okunrin といったヨルバのカテゴリを『女の／女性 (female/woman)』や『男の／男性 (male/man)』とする通例の注釈は、いずれも誤訳である。これらのカテゴリは二項的に対立しているのでも、階層的でもない」(Oyèwùmí 1997: 32-3)。obin や okun という接頭辞は、人体構造 (anatomy) の種類を特定している。オイエウミはこれらの接頭辞を、解剖学的な意味での男性と女性を指すものとして翻訳し、オトコビト (anamale) ・オンナビト (anafemale) とつづめて呼ぶ<sup>(7)</sup>。重要なのは、オイエウミがこれらのカテゴリを二項的に対立するものとして理解していない点に注意することだ。

オイエウミはジェンダーを、2つの二項的に対立する階層的な社会的カテゴリを指定する支配の道具として、西洋によって導入されたものとして理解する。「女性 (women)」(ジェンダー用語) はオンナビトに割りあてられるが、生物学をとおして定義されるのではない。女性は男性、つまり標準との関係で定義される。女性はペニスを持たない人びと、権力のない人びと、公的領域に参加できない人びとである (Oyèwùmí 1997: 34)。これらの特徴のいずれも、植民地化以前のヨルバのオンナビトには当てはまらなかった。

ヨーロッパ国家体系の押しつけは、それに伴う法・官僚制機構とあわせて、アフリカにおける最も永続的なヨーロッパ植民地支配の遺産である。この時期にアフリカへ輸出された1つの伝統は、新しくうみだされた植民地公共圏からの女性の排除だった。……女はカテゴリ化され「女性」へと縮約されるまさにその過程によって、指導的役割に不適格とされた。……人体構造によって定義されあらゆる状況で男性に服従する、識別可能なカテゴリとしての女性の出現は、部分的に、父権的な植民地国家の押しつけから生じた。女にとって、植民地化は人種的劣等化とジェンダー的服従の二重の過程だった。カテゴリとしての「女性」の創出は、植民国家がまさしく初めに達成したことの1つだった。それゆえ植民地政府にとって、ヨルバのような被植民者のなかの女の指導者を認めるなど考えられなかったのは、驚くべきことではない。……国家権力の男－ジェンダー権力への転換は、ある水準において、国家構造からの女性の排除によって成し遂げられた。この構造は、権力がジェンダーによって決定されないヨルバの国家機構とは対照的だった。(Oyèwùmí 1997: 123-5)

オイェウミは植民地化における2つの決定的な過程、つまりアフリカ人の劣等化を伴う人種の押しつけと、オンナビトの劣等化を認識している。オンナビトの劣等化は、指導的役割からの排除から、資産や他の重要な経済領域における管轄権の喪失まで、とても広範囲にわたった。西洋ジェンダー体系の導入はヨルバの男に受け入れられ、したがって男たちはオンナビトの劣等化に結託したのだ、とオイェウミは注記している。このことから、非白人女性に行使される暴力への非白人男性の無関心について考えるとき、オンナビトに対するオトコビトと西洋植民者の結託という感覚を持ち始められる。オイェウミは、男性と女性が異なる水準での文化的変化に抵抗したことを明らかにしている。したがって一方で、

西洋においてフェミニズムの課題は、ジェンダーに満ちた「女性」のカテゴリから性別化されない十全な人間性へと、いかに進むかである。[他方で]ヨルバのオンナビト (obinrin) にとっての課題は、明らかに異なっている。というのも、社会やいくつかの圏域における一定の水準で、「性別化されない人間性」という観念は熱望すべき夢でも、気づかれるべき記憶でもないからだ。そうではなく、植民地期に押しつけられた分離的・階層的な性別の現実と結びつきながらも、それは現に存在している。(Oyèwùmí 1997: 156)

であれば、〔既存の〕ジェンダーの植民地性〔という概念〕の射程はあまりに狭いことがわかる。キハーノはジェンダーの領域を定式化するにあたって、植民地／近代ジェンダー体系の支配的な明るい側面の、大部分の観点を前提としている。〔それに対して〕わたしはジェンダーの植民地性が、ヨーロッパを中心とするグローバル資本主義のジェンダー体系の射程に関する考察からなにを隠している／禁じているのかを検証するため、その外側へ行った。その結果わたしは、キハーノが鋭く描写するようにジェンダーの植民地性〔という概念〕は人種とジェンダーの交差のとても重要な側面を示しているものの、それは被植民女性が社会生活の大部分から抹消されていることを開示するよりも、その抹消を追認してしまうと考える。それはジェンダー支配〔の理解〕を狭めることを中断させるよりも、その狭さを受けいれてしまう。オイェウミは、近代植民地化におけるオンナビトの劣等化を特徴づけるにあたってジェンダーのレンズを拒否することで、その劣等化の程度と範囲を明確にしている。ジェンダー、その植民地的なヨーロッパ中心の資本主義的構築に対するオイェウミの理解は、キハーノの理解よりもずっと包括的である。オイェウミのおかげで、再生産の管轄権に関するオンナビトの劣等化だけでなく、経済的・政治的・認知的な劣等化を捉えることができる。

## 女性統治制の平等主義

この偉大な存在を「豊穡の女神」と位置づけることは、  
あまりにその名を貶める。それは民族を矮小化し、  
女性の力を矮小化してしまう。  
——パウラ・ガン・アレン

ネイティブ・アメリカンの多くの民族を女性統治的だと特徴づけるにあたって、パウラ・ガン・アレンは先住民生活のあらゆる側面において霊的なものが中心にあり、それゆえ近代における知識の植民地性の場合とはおおいに異なる間主観性の内から知識がつけられることを強調した。アメリカン・インディアンの多くの民族は、「世界における主要な力は女性的であると考え、そのような理解が民族の全活動を権威づける」(Allen 1986/1992: 26)。蜘蛛の老女、とうもろこし女、蛇女、思索の女などが、力強い創造者たちの呼び名として挙げられる。女性統治制の民族にとっては、女性が中心にあり、「その祝福、その考えなくしては何物も聖なるものとなりえない」(Allen 1986/1992: 13)。

キリスト教がしたように、この女性統治制の霊的な複数性を至高の男性の存在に取ってか

えることが、諸民族を屈服させるにあたって決定的に重要だった。アレンが提起するには、先住民〔社会〕を平等主義・女性統治制から階層制・父権制へと変えることは、以下のような「4つの目的に適うことを要する」。

1. 「創造者としての女性の優位性が、男性としてジェンダー化された創造者によって置きかえられ、取ってかわられる（広く一般に）」(Allen 1986/1992: 41)。
2. 「イロクワやチェロキー<sup>(8)</sup>におけるように、民族の基礎をなす統治の制度や哲学が壊される」(Allen 1986/1992: 41)。
3. 民族は「自分たちの土地から押しだされ、経済的な生活手段を奪われ、その儀礼体系・哲学・暮らしが依拠する探究を切りつめる／まったくやめるよう強いられる。そうしていまや生き永らえるために白人の制度に依存するようになり、父権制——つまりはそれが生き永らえることなのだが——が男性支配を要求するとき、民族の諸体系は女性統治制をほとんど保つことができない」(Allen 1986/1992: 42)。
4. 氏族の構造は「理論でなくとも事実として、核家族に取ってかわられる。この企てによって、女性の氏族 (clan) 長は選ばれた男性官僚に置きかえられる。そして、神と人の多様性への尊重に基礎づけられた非権威的な女性中心性という性質によって形成され維持される霊的なつながりは、徹底的に打ちくだかれる」(Allen 1986/1992: 42)。

したがってアレンにとって、先住民女性の劣等化は全面的に、民族生活の支配・変形と結びついている。女性統治制の破壊は、「飢餓、疫病、そしてあらゆる社会的・霊的・経済的構造の途絶をとおした殺戮」(Allen 1986/1992: 42) にとって決定的に重要である。脱女性統治制のプログラムは、目を見張るような「イメージと情報の統制」を必要とする。すなわち「民族の歴史・慣習・制度・口頭伝承を古めかしいものとして仕立てなおすことで、父権的な非先住民・父権化された先住民によって歪められ、あるいはまったくでっちあげられた民族生活の父権的な型が、諸民族の霊的・民衆的伝統へと一体化していく可能性が高められる」(Allen 1986/1992: 42)。

破壊の標的とされた先住民社会の特徴に、相補的な社会構造の二側面があった。ジェンダーの理解と、しばしば互酬性の体系に伴う経済的分配である。これらの相補的な社会構造の二側面には、対内的な女性の長と対外的な男性の長が含まれていた。〔白い長、すなわち〕対内的な長は、小集団 (band)、村、あるいは民族を取り仕切り、調和を維持して内政を管轄

した。赤い長、すなわち男性の長は、民族と部外者の仲介を取り仕切った (Allen 1986/1992: 18)。ジェンダーは生物学的な観点を主眼としては理解されなかった。ほとんどの個人は民族のジェンダー役割に収まるにあたって、「気質・性向・気性を基礎とした。ユマ<sup>9)</sup>は夢を基礎としたジェンダー割りあての伝統を有していた。つまり、武器の夢をみた女性が、あらゆる実践的な目的のために男性になったのである」(Allen 1986/1992: 196)。

オイェウミと同様に、アレンは一部の先住民男性と白人が協力し、女性の力を弱体化させたことに興味を持つ。こうした協力について考えることは、人種化された共同体における、女性と共同体に対するさまざまな形態の暴力に抗する女性の闘いへの無関心という問題を考えるとき、重要である。被植民男性を父権的役割に取りこむことで、白人植民者は強力な内部の力をつくりあげた。アレンは、父権制へ向かうなかでイロクワとチェロキーの女性統治制と先住民男性の役割がいかに変わったかを詳述している。イギリス人はチェロキーをイングリランドへ連れて行き、英国式のやり方で教育を授けた。これらの男性が、退去法 (Removal Act)<sup>10)</sup>の時代に政治参画したのである。

退去を食いとめようと努めるなかでチェロキーは、エリアス・ブディノー、メイヤー・リッジ、ジョン・ロスといった男性の指導のもと、女性と黒人の有権者資格を剥奪する憲法を起草した。チェロキーの新憲法はこれらの指導者が機嫌を取ろうとしていた合州国の憲法を模範とし、チェロキーの大義に同調するキリスト教徒と共同で、女性を動産 (chattel) の地位へと追いやった。(Allen 1986/1992: 37)

チェロキーの女性は戦争を行い、捕虜の運命を決し、男性の議会に語りかける権能、公的な政策決定に関わる権利、誰と結婚するか・結婚するかしないかを選ぶ権利、武器を手にする権利を持っていた。女性の議会は政治的・霊的に強力だった。チェロキーが土地から追われ、父権的な社会編成が導入されると、チェロキーの女性はこうした権能と権利をすべて失った。〔他方で〕イロクワもまた従属民族になると、母長の権威のもとで政治的に組織された、母を中心とし母に権利がある民族から、父権制社会へと転換した。この大業はハンサム・レイク<sup>11)</sup>とその支持者たちとが結託することで達せられた。

アレンによれば、多くの民族は女性統治制を採っていた。そのなかにはサスクウェハナ、ヒューロン、イロクワ、チェロキー、プエブロ、ナヴァホ、ナラガンセット、沿岸アルゴンキアン、モンタニエがいる。また、同性愛を認めていた 88 の民族のうち、以下の諸民族はそれを積極的に承認していた。アパッチ、ナヴァホ、ウィネバゴ、チェイェンヌ、ピマ、クロウ、ショショーニ、パイウート、オセイジ、アコマ、ズニ、スー、ポーニー、チョクトー、

クリーク、セミノール、イリノワ、モハーヴィ、シャスタ、アリュート、サック・アンド・フォックス、アイオワ、カンザス、ユマ、アズテック、トリンギット、マヤ、ナスカピ、ポンカ、マリコーバ、ラマス、キノー、ユキ、チルラ、カミアである。これらの民族のうち20には、レズビアニズムに特化した言及があった。

マイケル・ホースウェル (Horswell 2003) による第三の性 (third gender) という用語についてのコメントは有用だ。ホースウェルは、第三の性というのは3つのジェンダーがあることを意味しているのではない、と論じる。むしろそれは、性別とジェンダーの二極と袂を分かち方法だ。「第三」とは、二型的なものではない、他の可能な組み合わせの象徴なのである。時にベルダーシュ (berdache) という語が、「第三の性」を指すものとして用いられる。ホースウェルが論じるには、北米の150近くの〔先住民〕社会で男性のベルダーシュが、その半数で女性のベルダーシュが記録されてきた (Horswell 2003: 27)。ホースウェルはまた、儀礼的なものも含めてソドミー<sup>(12)</sup>が、アンデスや他の多くの南米アメリカの諸〔先住民〕社会で記録されたと述べている (Horswell 2003: 27)。ナフアやマヤも、儀礼化されたソドミーに一定の役割を割りあてていた (Sigal 2003: 104)。興味深いことに、ピート・シガルが言うには、スペイン人はソドミーを罪深いものと見なしたが、スペインの法はソドミーにおける受け手ではなく攻め手のパートナーに刑罰を科した。〔逆に〕スペインの大衆文化では、ソドミーはその実践をムーア人と結びつけることで人種化され、受け手のパートナーはムーア人に等しいものと見なされ非難された。スペインの兵士は受け手のムーア人に対する攻め手のパートナーと見なされたのである (Sigal 102-4)。

アレンは、キハーノによるジェンダーの概念化が経済と集会的権威の組織化という観点でいかに狭いかを理解させてくれただけでなく、知識生産、あらゆる水準での現実の捉え方〔そのもの〕がジェンダー化されていることを明らかにした。アレンはジェンダー的差異の構築における生物学〔の決定性〕に疑問を投げかけることを支持し、ジェンダー役割が〔生物学的に決定されるのではなく〕選ばれ夢見られるという、重要な考え方を導入する。アレンはまた、ジェンダー関係の植民地／近代的構築を特徴づける異性愛性がうみだされ、神話的に構築されることを示した。だが、異性愛性は虚構的に生物学化されているだけではない。それは強制的なものであり、ジェンダーの植民地性の全体に、新たな、広い意味で浸透している。この意味で、グローバルでヨーロッパ中心の資本主義は異性愛主義なのである。わたしは、植民地／近代ジェンダー体系の明暗両側面をうみだすにあたって行使された暴力の深さと力を理解するなかで、この異性愛性が一貫して不条理・暴力的・屈辱的で、人びとを動物へ変え、白人女性を「(白人)人種」や「(中流／上流)階級」の再生産者へ変えてきたことを見てとることが重要だと考える。ホースウェルとシガルの研究は、とりわけ植民地期・植

民地化以前のアメリカ大陸におけるソドミーと男性同性愛の理解において、アレンの研究を補完するものだ。

### 植民地／近代ジェンダー体系

植民地化以前の諸社会におけるジェンダーの位置づけを理解することは、植民地／近代のヨーロッパ中心の資本主義を構成する過程が課した社会構造変化の性質と射程を理解するにあたって、決定的に重要である。それらの変化は、被植民女性を暴力的に劣等化する緩慢で断続的な、均質でない過程をとおして導入された。導入されたジェンダー体系は全面的に、権力の植民地性に影響されたものだった。植民地以前の諸社会におけるジェンダーの位置づけを理解することは、共同的关系、平等主義的な関係、儀礼的思考、集合的な決定や権威〔のあり方〕、経済を崩壊させるのに〔新しく導入された〕ジェンダー体系がどれほどの役割を果たし、どれほど重要だったのかを理解するために欠かせない。それゆえ、権力の植民地性がこのジェンダー体系を構成したのと同じくらい、〔逆に〕どれほどその押しつけが権力の植民地性を構成したのかを理解することが重要である。両者の関係は、相互構成の論理で成り立っている<sup>15</sup>。だがここでは、植民地／近代ジェンダー体系が権力の植民地性抜きには存在しえないことが明らかにされるべきだ。というのも、人種の観点から人びとを階層化することが、この体系が存在しうるための必要条件だからである。

グローバルなヨーロッパ中心的資本主義のジェンダー体系の射程を考えるには、ジェンダーの概念を性とそれに関わる資源・生産物の統制へと狭める過程そのものが、どれほどジェンダー支配を構成しているかを理解する必要がある。この狭隘化を理解し、人種化とジェンダー化の絡み合いを理解するには、性に関わる植民地化以前の社会編成が、人びとの存在領域全体に〔植民地化以後と〕異なる意味を与えていたのかどうかを考えなければならない。そうすることで、労働、主観性／間主観性、集合的権威、性——つまりキハーノの言う「存在の諸領域」——の統制がそれ自体ジェンダー化されたのかどうかかわかるようになる。また権力の植民地性を踏まえると、暗い面と明るい面があることが、権力の植民地性と植民地／近代ジェンダー体系の共同構成の特徴だとも言えるだろう。生物学的な二型性と、ジェンダーが生物学的性別を社会的に構築してうみだす位置づけの双方を批判的に考察することは、植民地／近代ジェンダー体系の広がり・深さ・特徴を理解する手助けとなる。ジェンダー〔の概念〕を私的な領域、性とそれに関わる資源・生産物の統制へと縮約することは、イデオロギー、近代の認識的生産の問題だという感覚がある。近代では、ヨーロッパ人／白人と被植民者／非白人の人びとそれぞれにとってとくに異なる形で、人種はジェンダー化された

もの、ジェンダーは人種化されたものとして理解されてきた。人種はジェンダーに負けず劣らず神話的で虚構的なものだ。どちらも強力なフィクションなのである。

20世紀のフェミニズムの発展においては、ジェンダー・階級・人種化された異性愛性の結びつきが明示されなかった。そのフェミニズムは、傷つきやすく、心身ともにか弱く、私的な領域に閉じこもり、性的に受け身な女性、という特徴づけに抗する闘いと知識・理論の方法を中心としていた。しかし、こうした特徴づけが構築したのは白人ブルジョワの女性性のみである、ということは意識に上らなかった。実際のところ、白人ブルジョワのフェミニストはこの特徴づけから始めて、すべての女性が白人であるかのように白人の女性性を理論化したのである。

つねに白人ブルジョワ女性のみが西洋で記述される女性として数に入れられるというのは、白人フェミニストたちの歴史の一部だ。その記述から排除された女性は、従属者とされただけではない。排除された女性たちは、ある意味では白人女性と自然・幼児・小動物の同一化よりも先へ行き、動物として理解されもしたのだ。これらの人びとは「ジェンダーなし (without gender)」<sup>16</sup>、つまり性的には女性だが女性性の特徴を欠く、という深い意味で動物として理解された<sup>17</sup>。劣等な存在として人種化された女性は、グローバルなヨーロッパ中心の資本主義の過程に組みこまれるなかで、動物から、さまざまに調整されたタイプの「女性」へと変えられた。こうして、インディアンやアフリカ人奴隷の女性の異性愛的なレイプは内縁関係とともにあり、被植民者間のジェンダー関係の異性愛的な理解を押しつけることとともにあった。それがグローバルでヨーロッパ中心の資本主義、そして白人女性に対する異性愛的な支配に適う限りでそうだったのである。ところがオイエウミとアレンの著作は、たとえば被植民女性がブルジョワ白人女性に似た者へ変えられようと、白人女性の地位が延長されることはなかったのだと明確化した。被植民女性はジェンダー化された女性としての劣った地位を得たものの、それは白人ブルジョワ女性にとってその地位に付随する特権をまるで伴わなかったのだ。もっとも、オイエウミとアレンが提示した歴史は白人ブルジョワ女性に対し、その地位が植民地化以前のネイティブ・アメリカンやヨルバの女性の地位よりもずっと劣っていることを明示するだろう。オイエウミとアレンはまた、オンナビト・オトコビト・「第三の性」の人びとの関係の平等主義的な理解が、ネイティブ・アメリカンやヨルバの想像力からも実践からもなくなっただけではないのだと説明した。とはいえこうしたことは、支配に対する抵抗の問題である〔ため、ここでは詳述しない〕。

口述史も含め、あらゆる白人女性の非白人女性との関係史を消し去ることで、ホワイト・フェミニズムは白人女性を強調して書いた。ところが〔実際には両者は関係しており、〕歴史的にも現代的にも白人ブルジョワ女性は、自分たちを非白人／労働者階級の女性<sup>18</sup>とお

おいに異なる扱いを求めて競わせる生活の組織化のなかで、どのように順応するかを完璧によく知っていた。ホワイト・フェミニストの闘いは、白人ブルジョワ女性の服従に課された位置づけ・役割・ステレオタイプ・特徴づけ・欲望に抗する闘いとなった。ホワイト・フェミニストは他の誰かのジェンダー的抑圧を容認したわけではない。〔しかし〕これらのフェミニストたちは女性を白人の身体に住まうものとして理解したが、その人種的性格づけをはっきりと示したり、明確に意識することはなかった。つまり自分たちを交差性の観点から、人種やジェンダー、他の強制的な服従や支配の印が交差する地点にいる者として理解しなかったのである。そうした深い差異を認識しなかったために、連携関係をうみだす必要があるとは思わなかった。ホワイト・フェミニストはシスターフッド、つまりジェンダーの従属とともに与えられる絆を所与の前提としていたのだ。

歴史的に、傷つきやすく性的に受け身だという特徴づけは、白人ヨーロッパ女性を、女性の奴隷も含め、非白人の被植民女性と対置させた。後者はさまざまな性的貪欲さや倒錯にまたがり、いかなる種類の労働をこなすにも十分な強さを持った存在として特徴づけられた。たとえば、合州国南部で重労働をしていた奴隷女性は、傷つきやすくか弱いとは考えられなかった。

鞭を手にした老いた運転手に率いられて初めて来たとき、わたしが目にしたなかで最も大きく強い40人の女たちが一団となっていた。一様に、青みがかった格子縞のシンプルな制服のドレスを着て、スカートは膝の少し下まで伸びていた。素足だった。尊大に身を動かし、各々が肩に鍬をかけて、自由な、力強い足取りで、行進する歩兵のように歩いていた。その後ろには騎兵隊が続き、その数30人、ほとんどが男だがいくらかは女もいて、2人は耕耘用のラバにまたがって進んでいた。引き締まった身なりで警戒を怠らない白人監督者が、素早い子馬に乗ってしんがりを務めていた。……朝が明るみだすやいなや、女たちの手は木綿畑で必要とされ、あてがわれた冷えたベーコンを飲みこむべく与えられた正午の10分、15分を除けば、暗くて辺りが見えなくなるまで一時たりとも怠けることは許されず、満月の夜はしばしば真夜中まで働くのだ。(Takaki 1993: 111)

パトリシア・ヒル・コリンズは、性に貪欲だという黒人女性の支配的理解と、そのステレオタイプが奴隷制から発した起源を明確に論じている。

イゼベル (Jezebel) のイメージ<sup>(13)</sup> は、奴隷制のもとで黒人女性が、ジュウエル・

ゴメスの言葉で言えば「性に貪欲な濡れた看護師」として描かれた時に起源を持つ。イゼベル〔というイメージ〕の機能は、あらゆる黒人女性を性に貪欲な女性というカテゴリに追いやることだった。そうすることで、典型的には黒人奴隷女性によって報告されていた、蔓延する白人男性による性的暴行に、強力な論拠を与えられたのだ。だがイゼベル〔というイメージ〕は、また別の機能も担った。黒人奴隷女性を過剰な性欲を持つ者として描けるならば、増加する出生率は予期された結果ということになる。アフリカ系アメリカ人女性が自分の子どもたちに与え、黒人家族のネットワークを強めうる養育を抑圧して、黒人女性が農園で働き、白人の子どもたちに「濡れた看護」をし、白人所有主を情動的に養うよう強要することで、奴隷所有主はイゼベルとママの統制されたイメージを、奴隷制に内在する経済的搾取と効果的に結びつけた。(Collins 2000: 82)

だが白人ブルジョワの女性性の射程外に置かれたのは、黒人奴隷女性だけではない。『帝国の革紐』のなかで、大地を女性の乳房とするコロンブスの描写について述べながら、アン・マクリントックは「絶頂のエロスとしての男の旅の長い伝統」を呼びおこしている。

何世紀ものあいだ、不確実な大陸——アフリカ、南北アメリカ、アジア——は煽情的にエロティックなものとして、ヨーロッパの言い伝えのなかで形象化されてきた。旅人たちの語りは遠く離れた地の怪物的なセクシュアリティに満ち溢れており、そこでは伝説が言うように、男は巨大なペニスを競って女は猿とまぐわい、女男の乳房からは母乳が流れて戦女は乳房を切り落としてしまっていた。……この熱帯ポルノの伝統のなかでは、女性は性的な異常・過剰の権化として姿を現した。民話は女性を男性以上に、獣と紙一重なほどに乱交的な、みだらな好色に耽る存在と見なしたのである。(McClintock 1995: 22)

マクリントックは16世紀のある絵画に描かれた植民地の場面について述べ、そのなかでヤン・ファン・デル・ストラート<sup>(14)</sup>は「アメリカの『発見』をエロティックにされた男女の出会いとして描きだしている」という。

偉大な来訪者によって官能的なけだるさから目覚めた先住民女性<sup>(15)</sup>は、来訪者を誘う手を差しだし、セックスと従順さを仄めかす。……ヴェस्पッチ、その神のごとき到着は文明の種をこの女性に注ぎこみ、荒野に果実をもたらして、背景に描か

れた人食いの荒れ狂う場面を鎮めるべく運命づけられている。……人食いは女性に見え、人の脚を串焼きにしている。(McClintock 1995: 25-6)

マクリントックが言うには、19世紀には「性的な純潔さが人種的・経済的・政治的権力の統制的メタファーとして登場した」(McClintock 1995: 47)。進化理論の発展とともに、「解剖学的な基準が人間〔進化〕の階梯における諸人種の相対的な位置を決めるために探求され」(McClintock 1995: 50)、「イギリス中流階級の男性が進化の頂点に置かれた。白人のイギリス中流階級の女性が後に続いた。家内労働者、女性の炭鉱労働者、労働者階級の娼婦は白人と黒人の境界に据えられた」(McClintock 1995: 56)。同様にイェン・レ・エスピリトゥが論じるには、

ジェンダーとセクシュアリティの表象は人種主義が明確な形を取るにあたって、色濃く姿を現す。合州国のジェンダー規範は、ヨーロッパ出自の中流階級の男女の経験を前提としている。ヨーロッパ中心につくられたこれらの規範が、アメリカ人有色男女に向けられる期待の背景をなす。〔ところが〕たいていの場合、その期待に応えることは、人種主義によって前もって不可能にされている。一般的に、有色〔黒人〕男性は保護者ではなく侵略者、白人女性への脅威とみなされる。そして有色〔黒人〕女性は過剰に性的であるために、白人中流階級の女性に与えられる社会的・性的保護に値しないとみなされる。〔これに対して〕アジア系アメリカ人の男女については、白人を基礎とする男性性・女性性の文化的観念からの排除が、一見矛盾する形態を取ってきた。すなわち、アジア系男性は超男性的（「黄禍」）かつ女々しい（「モデル・マイノリティ」）者という役を与えられ、アジア系女性は超女性的（「中国人形」）かつ男性化された（「ドラゴン・レディ」）者に変えられてきたのである（Espiritu 1997: 135）。

このジェンダー体系は、ヨーロッパが（いくつもの）植民地プロジェクトを進めるなかで強固なものになった。それはスペインとポルトガルによる植民地への冒険の時代に形を取り、後期近代に成熟した。このジェンダー体系には明暗の二側面がある。明るい側面は、覇権的なジェンダーとジェンダー関係をつくりあげて、白人ブルジョワ男女の生活のみを秩序づけ、男女の植民地／近代的な意味合いをつくりだす。性的な純潔さと受動性が、白人ブルジョワ男性の階級的・植民地的・人種的地位を再生産する白人ブルジョワ女性の、決定的に重要な特徴づけである。だが同じく重要なのは、白人ブルジョワ女性を集合的権威の領域、知識生

産、ほとんどの生産手段の管轄から締めだすことだ。〔このように〕ほとんどの生活領域、人間存在の領域から白人ブルジョワ女性を退かせ、隔離するにあたっては、心身のか弱さ〔という特徴づけ〕が重要となる。このジェンダー体系は異性愛主義である。というのも異性愛性が、知識生産を含む生産と集合的権威の、人種化された父権的統制を貫いているからだ。異性愛性は、白人ブルジョワの男女のあいだでは強制的で不条理である。というのも、異性愛的な〔ジェンダー〕編成は白人ブルジョワ女性の権力・権利を著しく侵害して生産の統制を再生産することに役立ち、白人ブルジョワ女性は制限された性的アクセスをとおしてこのような〔権力・権利の〕縮減へと引きこまれるからだ。

〔他方でこのジェンダー体系の〕暗い側面は一貫して暴力的であったし、いまもそうである。〔オイエウミやアレンの著作をとおして〕オトコビト・オンナビト・「第三の性」の人びとが、儀礼・意思決定・経済にいたるところで参画していた状態からおおいに追いやられてきたことがわかってきた。これらの人びとは、動物性、白人植民者との強いられたセックス、しばしば過労死に至るほど重大な労働搾取へと追いやられてきたのだ。キハーノが論じるには、「植民地化初期の数十年における先住民の広範な虐殺を引きおこした主因は、征服の暴力でも、征服者たちが持ちこんだ疫病でもない。それはむしろ、先住民が使い捨ての労働力としてこき使われ、死ぬまで働かせられたという事実によるのだ」(Quijano 2000a、引用者による翻訳)。

植民地／近代ジェンダー体系の暗い側面を伝えるにあたってここでわたしが引用している諸研究と、キハーノの権力の植民地性〔という概念〕のつながりを示したい。これらの理論家は、植民地主義に光を当てないホワイト・フェミニストたちとは違って、人種の分断線に沿ってジェンダーが異なる形で構築されていることをとてもよく見てとっている。ある程度まで、これらの理論家はキハーノよりもジェンダーを広い意味で理解し、性とそれに関わる資源・生産物の統制だけでなく、人種化・ジェンダー化されたものとしての労働についても考えている。つまり、労働、性、権力の植民地性の結びつきを捉えているのだ。たとえばオイエウミとアレンは、植民地／近代ジェンダー体系の影響が、いかに集合的権威、資本-労働関係のあらゆる側面、知識の構築にまでわたっているか、その広がり気づかせてくれた。

植民地／近代ジェンダー体系とわたしが呼ぶものの明暗両側面を詳しく解明するために、重要な研究が行われてきており、これからまだ行われていくはずだ<sup>19</sup>。この〔ジェンダー〕編成を大胆な筆致で導入するにあたってわたしが意図しているのは、協働・参加型の研究・民衆教育の会話とプロジェクトを始めることである。そのなかでわたしたちは、権力の植民地性に織りこまれた植民地／近代ジェンダー体系の現在まで続く長い過程の感覚を詳細につかみ、〔この体系と自分たちとの〕共謀を明るみに出し、さまざまな様相で現れるこの体系

を拒否するよう互いに呼びかけて、あらためて一体となって解放の方向へと取りくんでいけるだろう。体系的な人種化されたジェンダー暴力と自分たちとの共謀を目に見えるようにし、現実の〔認知〕地図〔をつくる〕にあたって避けて通れないこの体系の認識を得るためには、社会的なもののこうした組織化〔のされ方〕を理解する必要があるのだ。

## 原注

1. わたしはこの論文全体で、合州国由来の有色女性〔という語〕を、多重の抑圧に抗する連携を示す言葉として用いる。〔とはいえ〕これは問題含みの言葉であり、植民地／近代ジェンダー体系を押しつけられた女性たちの多くにとって、必ずしも自己認識に沿うものではない。これらの女性たちはグローバルなヨーロッパ中心の資本主義下で、体系的かつ広範囲にわたる国家的・对人的暴力の標的であったし、そうであり続けている。
2. わたしはカテゴリに則った編成を印すために分類的 (*categorial*) 〔という語〕を用いている。断じて絶対的 (*categorical*) という意味ではない<sup>(16)</sup>。
3. この交差という問いについては、とても多くの重要な先行研究がある。ここではそのいくつかに言及するにとどめる。Spelman 1988、Brown 1991、Crenshaw 1995、Espiritu 1997、Collins 2000、Lugones 2003。
4. すでに言及した研究の他に、Amos and Parmar 1984、Lorde 1984、Allen 1986/1992、Anzaldúa 1987、McClintock 1995、Oyèwùmí 1997、Alexander and Mohanty 1997 をつけ加えたい。
5. アニバル・キハーノはこのトピックについて、広く、影響力のある形で書いてきた。わたしが提示する解釈は Quijano 1991、2000a、2000b、2001-2002 から集められ〔た情報に基づい〕ている。
6. 民衆教育は、このジェンダー体系について一般的にも、そして最も重要なことにその細部にわたる空間／時間的具体性においても集散的に批判的探索を行い、共同関係を変革させていく術となりうる<sup>(17)</sup>。
7. キハーノは人種を虚構として理解する。キハーノはこの虚構的性質を指し示すために、人種という語につねに引用符をつける。「ヨーロッパ人」、「インディアン」といった語が引用符のなかにあるとき、それらは人種的分类を指し示している。
8. キハーノは〔スペイン語の〕*patrón* の訳語としてモデル (*model*) よりもパターン (*pattern*) を好む。その理由は、モデルは倣う／写しとるなにかを示唆するからだというものだ。パターンという語のこうした使い方はごちないため、わたしはモデルの語を用いる。
9. ここで人種から引用符を外しているが、〔だからといって〕わたしは人種の虚構的性質についてキハーノに異議を唱えているわけではない。むしろ、性別と異性愛の生物学的な「自然」

を含めて、ジェンダーの虚構的性質を強調し始めたいのだ。

10. この論理を紐解く分析については、わたしの *Pilgrimages/Peregrinajes* (Lugones 2003) と “Radical Multiculturalism and Women of Color Feminisms” (Lugones 2005) を参照。
11. わたしはこれらの属性がキハーノによってまとめられたところをみたことがない。そのため、キハーノが染色体配列のことを考えているのか、それとも生殖器や乳房のことを考えているのかはわからない。
12. キハーノが「権力の植民地性と社会階級分類」(Quijano 2000b) のこの節を、性ではなくジェンダーの植民地性と呼んでいることに注意したい。
13. インターセックスの個人へのジェンダー割りあてをめぐる現代の法的論争が、本稿に関連して重要であることは、キハーノのモデルが現代を含むことから明らかなはずだ。
14. McClintock 1995 を参照。
15. わたしは、この箇所を読む読者がわたしの言っていることの多くを認め、一部の読者はそれはすでに言われてきたことだと思うだろう、と確信している。それが、理論的・実践的・理論-実践的な仕事全体をとおして露わになる、この相互構成の理論-実践的認識を伴う限り、そのように思ってもらって一向に構わない。とはいえわたしがここで新しいだろうと考えるのは、交差性に対するわたしのアプローチと、権力の植民地性と植民地/近代ジェンダー体系の構成の相互性に関する理解[の仕方]だ。両者はいずれも欠かせないが、人種とジェンダーの不可分性をもたらすのは相互構築の論理だけだとわたしは考える。
16. ギリシアのポリスにおける自由な男女と奴隷の男女のアリストテレスによる区別についてのスペルマンの解釈 (Spelman 1988) が、この主張をわたしに提起した。女性を自然や自然なものへと縮約することは、被植民女性のこの人種主義的な縮約と結託することだ、と記しておくのは重要だ。ヨーロッパ中心主義を非難しながらも女性を性的なものや再生産的なものとの関係づけるラテン・アメリカの思想家は、一人や二人ではない。
17. 動物であるためにジェンダーなしだということと、概念的にすらなんのジェンダー区分もないことを区別するのが重要だ。というのも [オイェウミが論じるヨルバの事例からわかるように]、ジェンダーがあることが人間であることの特徴だというのは、万人に当てはまることではないからだ。
18. 白人労働者階級の女性と非白人女性の深い区別は、マクリントック (McClintock 1995: 4) が言及した進化の階梯において両者が占めた場所がおおいに異なることから、垣間見ることができる。
19. いまやわたしは、明暗両側面のあいだに、どちらともつかない曖昧な領域があることを明確に認識している。そこでは白人女性の奉公人・炭鉱労働者・洗濯下女・娼婦が、必ずしも性

別やジェンダーの二分法のレンズをとおしては捉えられない、曖昧に人種化されているが白人ではない存在として思い描かれ／イメージされ／構築される。〔この点については〕 McClintock 1995 を参照。わたしはこの決定的に重要な複雑性を〔自分の議論の〕枠組みに入れこもうと、努めているところである。

## 訳注

- (1) 原文では全体に「近代／植民地」「植民地／近代」の表記が混在しているが、意味に違いはなく混乱を招くだけと考え、訳文ではタイトルにある「植民地／近代」の順で統一した。
- (2) 生物学用語で、同じ生物種が異なる2つの形態・性質を持つことを言う。ここでは人間を生物学的に女／男に二分することを指している。
- (3) 原文では *patterns* と書かれている箇所があるが、原注8も踏まえ、混乱を避けるため訳語では「モデル」の語で統一した。
- (4) 原文では斜体で強調されていないが、植民地性、資本主義といった他の同格のキー・ワードが強調されているのに合わせ、訳語では強調を付した。
- (5) ここで生物学的属性とは、生物が生来持つ本質的特徴を指している。それに対して「肌の色、目や髪の形」などは外見に発現された表現型であって、遺伝子型のように生来の特徴だけでは決まらない（環境要因なども影響する）。したがって、表現型が生物学的属性を「含まない」というのはあまり正確でないように思われるものの、少なくともそれとは対比されうることである。
- (6) 西アフリカの民族で、その居住地はナイジェリア、ベナン、トーゴにまたがる。
- (7) オイエウミの議論を受けたこの節では、*female* と *woman*、*male* と *man* が区別されている。*anafemale* と *anamale* は「解剖学的な意味での人間」を表す際に「ヒト」とカタカナにする用例に則り、「オンナビト」／「オトコビト」と訳出した。以下のオイエウミの引用では *female/male* はこれに近い意味で用いられており、*woman/man* は植民地／近代的にジェンダー化された性別を指している。このため、前者はオンナビト／オトコビトと響きの近い「女／男」、後者は性別を感じさせる「女性／男性」とした。この訳はこの節のみに適用し、とくに *female* と *woman*、*male* と *man* の区別をしていないと思われる他の箇所では、基本的にどちらも女性／男性と訳出した。
- (8) イロクワ（イロコイ）はモホークやセネカなど諸民族の連合。イロクワ、チェロキーともに北米東岸側の先住民で、東岸から西へと入植が進んだ北米植民史において、ヨーロッパ入植者と入植最初期から深い関わりを持った人びとである。
- (9) 北米先住民の一民族、クツァン（Quechan）の別称。合州国西岸側、メキシコとの国境には

ど近いコロラド川沿いに居留地がある。

- (10) 1830年に制定された合州国の法律で、ミシシッピ川以東の土地に入植者を受け入れ開発・採掘を進めるために、そこに住んでいた先住民をミシシッピ川以西の割りあてられた土地へと強制的に移住させた。この結果としてチェロキーを含む諸民族が多大な苦難を被り、大移動のなかで多くの人びとが疫病や飢餓により命を落としたことは、「涙の細道 (Trail of Tears)」と呼ばれ記憶されている。
- (11) 18世紀から19世紀初頭に生きたイロクワの政治指導者・予言者で、イロクワが本格的に植民地化されるなかで伝統復興を説いた。
- (12) 『創世記』に描かれた墮落の都市ソドムに由来し、アナル・セックスをはじめとして、法的・宗教道徳的に「不自然」とされてきた性行為の総称。
- (13) イゼベルは旧約聖書に登場する王妃であり、乱交や墮落した女性の象徴とされてきた。
- (14) イタリアのフィレンツェなどで活躍した画家。別名ストラダヌス。
- (15) ここではアメリカ大陸を比喩的に指す。
- (16) ここで言う categorical は、イマヌエル・カントの定言命法 (categorical imperative) における用法のように、明瞭で絶対的な性質を意味する。
- (17) この注釈も含め、ルゴーネスは本稿で何度か民衆教育 (popular education) の語を用いている。ここで言う民衆教育とは、とくにブラジルの哲学者パウロ・フレイレが発展させた対話的な方法によって、参加者皆が教師でもあり生徒でもあるような水平的関係のもと、共同で知識をうみだし社会を変えていこうとする活動を指す。ルゴーネスは大学教育の他に、有色女性や先住民女性に教育機会を提供するニュー・メキシコの学校に関わるなど、民衆教育の実践者でもあった。

## 参照文献

- Alexander, M. Jacqui and Chandra Mohanty eds., 1997, *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, New York: Routledge.
- Allen, Paula Gunn, 1986/1992, *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*, Boston: Beacon Press.
- Amos, Valerie, and Pratibha Parmar, 1984, "Challenging Imperial Feminism," Kum-Kum Bhavnani ed., *Feminism and 'Race'*, Oxford: Oxford University Press, 17-32.
- Anzaldúa, Gloria, 1987, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco: Aunt Lute.
- Brown, Elsa Barkley, 1991, "Polyrhythms and Improvisations: Lessons for Women's History," *History Workshop*, (31): 85-90.

- Collins, Patricia Hill, 2000, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, New York: Routledge.
- Crenshaw, Kimberlé, 1995, "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color," Kimberlé Crenshaw, Neil Gotanda, Gary Peller, and Kendall Thomas eds., *Critical Race Theory: The Key Writings that Formed the Movement*, New York: The New Press, 357-83.
- Espiritu, Yen Le, 1997, "Race, Class, and Gender in Asian America," Elaine H. Kim, Lilia V. Villanueva, and Asian Women United of California eds., *Making More Waves: New Writing by Asian American Women*, Boston: Beacon Press, 135-41.
- Greenberg, Julie A., 2002, "Definitional Dilemmas: Male or Female? Black or White? The Law's Failure to Recognize Intersexuals and Multiracials," Toni P. Lester ed., *Gender Nonconformity, Race, and Sexuality: Charting the Connections*, Madison: University of Wisconsin Press, 102-24.
- Horswell, Michael, 2003, "Toward an Andean Theory of Ritual Same-Sex Sexuality and Third-Gender Subjectivity," Pete Sigal ed., *Infamous Desire: Male Homosexuality in Colonial Latin America*, Chicago: University of Chicago Press, 25-69.
- Lorde, Audre, 1984, "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House," *Sister Outsider*, Trumansburg, New York: The Crossing Press, 110-3.
- Lugones, María, 2003, *Pilgrimages/Peregrinajes: Theorizing Coalitions against Multiple Oppressions*, Lanham: Rowman & Littlefield.
- , 2005, Joaquín Rodríguez Feo trans., "Radical Multiculturalism and Women of Color Feminisms," *Revista Internacional de Filosofía Política*, (25): 61-76.
- McClintock, Anne, 1995, *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest*, New York: Routledge.
- Oyèwùmí, Oyèrónkẹ́, 1997, *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Quijano, Anibal, 1991, "Colonialidad, Modernidad/Racionalidad," *Peru Indígena*, 13(29): 11-29.
- , 2000a, "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y America Latina," Edgardo Lander comp., *Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales: Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO-UNESCO, 201-46.
- , 2000b, "Colonialidad del Poder y Clasificación Social," *Journal of World Systems Research*, 6(2): 342-86.
- , 2001-2002, "Colonialidad del Poder, Globalización y Democracia," *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Nuevo León*, 4(7-8): 1-23.

- Sigal, Pete, 2003, "Gendered Power, the Hybrid Self, and Homosexual Desire in Late Colonial Yucatan,"  
Pete Sigal ed., *Infamous Desire: Male Homosexuality in Colonial Latin America*, Chicago: University  
of Chicago Press, 102-33.
- Spelman, Elizabeth V., 1988, *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*, Boston:  
Beacon.
- Takaki, Ronald, 1993, *A Different Mirror: A History of Multicultural America*, Boston: Little, Brown and  
Company.

---

*roundtable*

## **Philosophy as Shared Life**

### **Decolonial Knowledge Grounded on African Land**

Husein Inusah  
Takeo Suzuki  
Zenta Nishio

---

This article is a record of the roundtable discussion titled “African Philosophy and the Opening of New Horizons for Decolonial Knowledge,” held on September 26, 2025, at Doshisha University. Organized by the authors, Takeo Suzuki and Zenta Nishio, the roundtable invited the Ghanaian philosopher Husein Inusah, a professor at the University of Cape Coast, to engage in discussion on a wide range of issues centering on the construction of decolonial knowledge. Rather than adopting the conventional format of “asking for the expert opinion” of an eminent overseas scholar, the discussion proceeded around a set of questions prepared in advance by the two organizers; participants were also encouraged to intervene and join the conversation freely as it unfolded. In what follows, we first explain the circumstances under which this roundtable was convened; we then sketch the genealogy of “African philosophy” and Inusah’s position within it, before offering an overview of the discussion as an introduction.

Inusah had originally come to Japan as a discussant for the First Kyoto Conference, held on September 23–24 of the same year. This international conference took as its theme the re-examination of the underlying values that shape contemporary society as it confronts a range of complex and interwoven challenges. Participants included scholars from non-Western regions as well as non-philosophers, reflecting the conference’s commitment to intellectual plurality. From Africa, through the mediation of anthropologist Motoji Matsuda, the conference invited Inusah from Ghana, sociologist Michael Neocosmos from South Africa, and philosopher Motsamai Molefe from South Africa<sup>(1)</sup>.

Taking advantage of this opportunity, we decided to invite Inusah for a separate event in order to hear more about his intellectually compelling and challenging work. The scope of Inusah’s scholarship

is wide: drawing on the philosophy of the Akan, the linguistic group to which he belongs, he engages with highly contemporary issues such as decolonial pedagogy and university reform, corporate social responsibility, and artificial intelligence (AI). His philosophy can certainly be called “African philosophy,” but not in the sense that it is confined to Africa; rather, it is African in the sense of being grounded in African local communities. While directly addressing the philosophy of a specific people—the Akan—his intellectual reach extends to fields at the cutting edge of contemporary science, including AI and quantum physics. In order to understand how such a dynamic philosophy has been formed and to explore its underlying ideas in greater depth, we organized this roundtable discussion.

Inusah addresses the contemporary task of constructing decolonial knowledge. Yet the standards of what counts as “decolonial,” and how such knowledge could be constructed, vary significantly depending on the thinker. In a modern world fundamentally shaped by colonization by Western empires, what does it mean, concretely, for knowledge to “break free” from colonial influence? How should we position ourselves between the universal standard long monopolized by the West and efforts to relativize it from the standpoint of the “rest”? Here, insofar as the present author (Suzuki) understands it, we sketch Inusah’s scholarly position on these questions within the context of African philosophy.

Although African philosophy today boasts several specialized academic journals, its emergence was marked by a long and complex process. Intellectual activity in Africa had long been subjected to the violent Eurocentric assertion that Africa had “no history”<sup>(2)</sup>, and similarly that there was “no philosophy” there. In response, after the Second World War, African intellectual activity gradually came to be recognized. On the one hand, Western scholars began to “discover” indigenous African philosophies; on the other, African scholars themselves began to present indigenous knowledge as philosophy. Through these developments, a discursive space emerged that linked “Africa” and “philosophy” (Hallen 2002: 13-8).

However, by the 1970s, African philosophy became the target of serious critique. Leading this critique was Paulin Hountondji<sup>(3)</sup>, who argued that what had been called African philosophy was in fact nothing more than “ethnophilosophy,” a pseudo-philosophy, so to speak (Hountondji [1976] 2013; roundtable transcript pp.94-5). From a professional standpoint that defined philosophy as universal, reflective knowledge produced by individuals, Hountondji criticized notions such as “Bantu philosophy” as merely unreflective, everyday ethnic knowledge that failed to meet the conditions of philosophy. Crucially, he also argued that ethnophilosophy essentialized past “traditions” and

responded less to Africa's internal intellectual demands than to the external demands of Western readers seeking a particular image of Africa—thus reproducing a colonial structure of epistemic extraction (Masolo 2000: 152-3; Hallen 2010: 74-6).

In response to such critiques, African philosophy entered what Hallen has described as “the extensive period of soul-searching” (Hallen 2010: 76), during which scholars sought ways to establish a universal philosophy while remaining grounded in African contexts. These efforts took diverse forms. Hountondji himself, for example, did not simply reject indigenous African knowledge; rather, his critique of ethnophilosophy led to the argument that such knowledge should not be displayed as a spectacle for Western audiences but instead refined into more sophisticated forms of endogenous knowledge (Hountondji ed. 1994=1997: 17-9). On the other hand, Kenyan philosopher Odera Orika proposed sage philosophy, which distinguished between collective folk wisdom expressed in proverbs and aphorisms and reflective, didactic knowledge articulated by individual sages. Orika argued that while the former remained within the realm of ethnophilosophy, the latter—where sages take critical distance from communal wisdom—deserved recognition as philosophic sagacity, and thus as philosophy proper (Oruka 1990).

In any case, the call to pursue universal philosophical knowledge raised persistent questions about how to reconcile the orientation toward African particularity with the aspiration to philosophical universality, and how to position one's intellectual practice between these two poles. Whether labeled “African philosophy” or “Eastern philosophy,” attempts to foreground non-Western specificity in a world where Western knowledge claims universality inevitably risk leading to an impasse. That is, one either enters the Western philosophical arena and gains recognition through a “contribution” to universal knowledge—at the cost of confinement within Western epistemic frameworks—or seeks to escape those frameworks in pursuit of genuine originality, only to be dismissed as alien to philosophy itself (Inaga 2011: 41)<sup>(4)</sup>.

Inusah's response to this problem is to advance a thoroughgoing epistemological relativism that refuses to rank knowledges produced in different contexts and instead seeks their mutual complementarity<sup>(5)</sup>. The impasse described above arises from the assumption—shared in both Western and non-Western traditions alike—that some form of universal knowledge exists and stands on top of a hierarchy of knowledge. For example, Kwasi Wiredu, an Akan philosopher who can be regarded as Inusah's most direct predecessor, compares English and Akan concepts of the mind and argues that the latter is superior insofar as it avoids certain metaphysical difficulties embedded in the former (Wiredu 1987). Inusah, however, criticizes this claim for presupposing an imaginary, ahistorical, and

transcultural standpoint from which different cultures can be evaluated and ranked, and thus for reproducing a form of ethnocentrism. Against this, Inusah insists on recognizing that empirically grounded, collectively sustained forms of knowledge coexist in different ways, without being ordered toward a single “universal.” In so doing, Inusah articulates a mode of philosophy that is not captive to hierarchies of knowledge centered on the universal (Inusah 2022=2022: 62-70; roundtable transcript pp.93-4)<sup>(6)</sup>.

From this standpoint, Inusah has devoted particular attention to articulating a distinctive intellectual world drawn from Akan proverbs. Many of his works exhibit a strong practical ethical concern; a co-authored article that draws intellectual virtues from Akan proverbs is a notable example (Inusah and Segbefia 2021). The intellectual virtues discussed there are clearly distinguished from moral virtues and include, for example, courage, curiosity, and autonomy; humility and empathy; tenacity, thoroughness, and attentiveness in intellectual inquiry. Inusah further applies these criteria of intellectual virtues to discussions of epistemic decolonization in university education (Inusah 2023; roundtable transcript pp.105-6). Whereas debates on decolonizing higher education tend to focus narrowly on curriculum reform, Inusah’s educational philosophy extends beyond the curriculum to encompass the attitudes and dispositions of teaching and learning themselves through the concept of intellectual virtue. No matter how much the content of teaching is improved, without an appropriate pedagogical atmosphere and stance, that content cannot be meaningfully apprehended. By addressing this gap, Inusah’s work demonstrates his commitment to thinking through the practical conditions for constructing decolonial knowledge.

Our resonance with Inusah’s perspective, stance, and enthusiasm as both a scholar and an educator led us to organize this roundtable. As noted at the outset, the discussion was loosely structured along topics prepared in advance by the organizers, while allowing participants to intervene freely. The four core topics were: 1. Inusah’s path to becoming a philosopher; 2. his understanding of the empirical foundations of his philosophy, particularly regarding the study of proverbs; 3. the ethical concerns evident in his work on intellectual virtues and his views on the practical application of philosophy; and 4. his view on disseminating philosophy through education and public lectures. We would like to extend our thanks to Molefe—who was also visiting Japan at the time—as well as the scholars of African studies and others whose active participation enabled the discussion to expand well beyond our initial expectations<sup>(7)</sup>.

This article, which introduces Inusah’s philosophy to a Japanese readership, is timely. In recent years, there has been a growing effort to expand philosophy into a non-Western, world philosophy that

situates African philosophy and Japanese philosophy within a broader world-philosophical framework (Kawano 2024; Davis 2025). Inusah’s defense of epistemological relativism can offer important insights for such endeavors. At the same time, the roundtable was open to a wide range of contemporary issues—not limited to African philosophy in the narrow sense—including urgent academic issues such as higher education and AI. We hope that readers with diverse interests, not only in Africa, philosophy, or decolonization, will find much here to engage with.

## Endnotes

- (1) Of these three conference invitees, Inusah and Neocosmos had previously participated in the “African Potentials” project, co-directed by Matsuda, and contributed to one of its published outcomes, *African Potentials* (Ohta et al. eds. 2022).
- (2) For further details on the intellectual environment against which African history had been denied, the emergence of African historiography in that context, and the challenges it has faced, see Nagahara (2001) and Matsuda (2022).
- (3) A philosopher from Benin who studied in France under Louis Althusser and Jacques Derrida.
- (4) As this problem stems from the structure of knowledge established through Western centrism, reducing the unit of analysis—from “Africa” to “Luo” or “Akan,” or from “the East” to “Japan”—will not fundamentally resolve the issue unless the structure itself is transformed.
- (5) For a closely related perspective, see the dialogical approach to political thought proposed by Canadian public philosopher James Tully (Tully 2016).
- (6) For a clear articulation of this position, see Inusah and Omaboe (2023). This co-authored article juxtaposes cutting-edge quantum physics with indigenous knowledges from various African regions, arguing that rather than competing with one another, they can complement each other and expand our understanding of reality in different ways.
- (7) In the roundtable transcript, participants other than the two organizers and Inusah are generally anonymized; however, Molefe is named due to his important position as a speaker.

## Reference

- デービス, ブレット (Davis, Bret), 中島隆博監訳, 竹花洋佑・長野邦彦訳, 2025, 『日本哲学—世界哲学への貢献』 (*Japanese Philosophy: Contributions to World Philosophy*) 筑摩書房.
- Hallen, Barry, 2002, *A Short History of African Philosophy*, Bloomington: Indiana University Press.
- , 2010, “‘Ethnophilosophy’ Redefined?” *Thought and Practice: A Journal of the Philosophical*

- Association of Kenya*, New Series, 2(1): 73-85.
- Hountondji, Paulin J., [1976] 2013, *Sur la Philosophie Africaine: Critique de l’Ethnophilosophie*, Bamenda: Langaa RPCIG.
- ed., 1994, *Les Savoirs Endogènes: Pistes pour une Recherche*, Dakar: Éditions du Codersia. (Ayi Kwesi Armah trans., 1997, *Endogenous Knowledge: Research Trails*, Dakar: CODERSIA.)
- Inaga, Shigemi, 2011, “Philosophy, Ethics and Aesthetics in the Far-Eastern Cultural Sphere: Receptions of the Western Ideas and Reactions to the Western Cultural Hegemony,” Shigemi Inaga ed., *The 38th International Research Symposium: Questioning Oriental Aesthetics and Thinking: Conflicting Visions of “Asia” under the Colonial Empires*, International Research Center for Japanese Studies, 31-45.
- Inusah, Husein, 2022, “Who Is Afraid of Epistemic Relativism?: Disentangling African Philosophy from the ‘Universalist’ Entrapment,” Itaru Ohta, Francis B. Nyamnjoh and Motoji Matsuda eds., *African Potentials: Bricolage, Incompleteness and Lifeness*, Bamenda: Langaa RPCIG, 29-50.
- , 2023, “Epistemic Decolonisation in African Higher Education: Beyond Current Curricular and Pedagogical Reformation,” Beatrice Okyere-Manu, Stephen Nkansah Morgan and Ovet Nwosimiri eds., *Contemporary Development Ethics from an African Perspective: Selected Readings*, 197-212.
- and Michael Segbefia, 2021, “Intellectual Virtues of Indigenous African Wisdom: The Perspectives of Akan Proverbs,” Francis B. Nyamnjoh, Patrick Nwosu and Hassan M. Yosimbom eds., *Being and Becoming African as a Permanent Work in Progress: Inspiration from Chinua Achebe’s Proverbs*, Bamenda: Langaa RPCIG, 335-62.
- and Maxwell Omaboe, 2023, “Mainstream Science and African Worldview: A Plea for Diversity,” *Global Philosophy*, 33(48): 1-19.
- 河野哲也 (Kawano Tetsuya), 2024, 『アフリカ哲学全史』 筑摩書房.
- Masolo, D. A., 2000, “From Myth to Reality: African Philosophy at Century-End,” *Research in African Literatures*, 31(1): 149-72.
- 松田素二 (Matsuda Motoji), 2022, 「アフリカ史の挑戦—アフリカ社会の歴史を捉える立場と方法」 永原陽子編 『岩波講座 世界歴史 18 アフリカ諸地域～20世紀』 岩波書店, 43-78.
- 永原陽子 (Nagahara Yuko), 2001, 「アフリカ史・世界史・比較史」 平野克己編 『アフリカ比較研究—諸学の挑戦』 アジア経済研究所, 243-68.
- Ohta, Itaru, Francis B. Nyamnjoh and Motoji Matsuda eds., 2022, *African Potentials: Bricolage, Incompleteness and Lifeness*, Bamenda: Langaa RPCIG.
- Oruka, Odera, 1990, *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*,

Leiden: Brill.

Tully, James, 2016, "Deparochializing Political Theory and Beyond: A Dialogue Approach to Comparative Political Thought," *Journal of World Philosophies*, 1(1): 51-74.

Wiredu, Kwasi, 1987, "The Concept of Mind with Particular Reference to the Language and Thought of the Akans," Guttorm Fløistad ed., *Contemporary Philosophy: A New Survey, Vol.5 African Philosophy*, Dordrecht: Springer, 153-79.

Husein Inusah: I am Husein Inusah, Professor of Philosophy in the Department of Classics and Philosophy at the University of Cape Coast in Ghana. And I also serve as an adjunct professor in the Department of Philosophy and Classics at the University of Ghana. I will probably speak more about my research later, but for now, I can say that I publish and conduct research in several areas of African philosophy, with a particular focus on decolonial epistemology.

I am always careful, and in fact reluctant, to use the term “Africa” in a broad or generalized sense. This is because the term carries with it a number of problems, and I do not regard Africa as culturally monolithic. For this reason, I focus instead on the linguistic group to which I belong, namely the Akan.

In recent years, my work has evolved taking up contemporary challenges and asking how Akan philosophy might respond to them. I have also done work on racism and Pan-Africanism. In addition, I have conducted extensive research in analytic philosophy, particularly in relation to knowledge and legal justification.

Takeo Suzuki: My name is Takeo Suzuki, and I have been working on research into Indigenous movements in Canada. My work does not directly overlap with Husein’s research, but I see it as indirectly related. This is be-

cause Indigenous peoples in Canada have also been struggling to decolonize their systems of thought and their ways of living. It is precisely this kind of decolonial thinking, decolonial knowledge, and decolonial way of life that I am interested in. In that sense, my concerns connect with broader questions of decoloniality and African philosophy as well.

Zenta Nishio: My name is Zenta Nishio, from Ehime University. My research has focused on people’s lives in cities shaped by colonial rule, particularly in the Philippines, in places such as Manila and Baguio. I would not say that I have extensive knowledge of African philosophy. However, I have been critically examining the forms of coloniality that persist in contemporary cities and thinking about alternative visions of the cities. For this reason, I am very interested in learning how Husein has grappled with Western knowledge and opened up different ways of imagining the world from within his own context.

## 1. First Encounter with Philosophy

Suzuki / Nishio: We are really happy to see such a diverse group of people gathered here today. The topics we have prepared are general rather than specialized. In terms of expertise, many of you here have far more specialized knowledge of African societies than we do,

so we hope you will help us. Although we are acting as organizers, we also see ourselves as participants on the same footing as everyone else.

This roundtable is structured around four topics. For the first topic, we would like to ask about your first encounter with philosophy. We are interested in how students in Ghana and in other African contexts come to philosophy in the first place. This encounter might be a complex one, or it might be an encounter with a specific person or a particular book. We would like to hear how you yourself were shaped by philosophy. Speaking from my own experience in Japan, I (Nishio) never encountered philosophy before entering university. I was not even aware of philosophy as something one could study in junior high school or high school. But in your case, perhaps you were inspired or influenced by philosophy at a much earlier stage, maybe through philosophical texts. So, my question is: In your context, how did you first come to encounter philosophy?

Inusah: I think, actually, that there are two questions folded into this one. So, I would like to start with the “why” and then, afterwards, talk about the “how.”

## 1.1 Why I Became a Philosopher

This is partly a joke, but I grew up in a Muslim family in Ghana. My mother became a Muslimah because she married my father. We practiced a kind of extended family system, so among my cousins, aunts, and uncles, some are Christians, some are practitioners of traditional religion, and we ourselves are Muslims. In fact, my father’s mother was also a Christian. Because of this, I think I developed a certain kind of tolerance, simply by growing up in a family where there were traditionalists, Christians, and Muslims all together.

However, because I was raised as a Muslim, my father used to tell me very often, “When you grow up, never become a lawyer, because lawyers always lie and they go to hell” (laughs). He was very religious, and for religious reasons, he kept emphasizing that I should never become a lawyer. Then, before I entered university, my father passed away suddenly. And I became a philosopher.

Looking back, I sometimes think that this was even worse than becoming a lawyer. Because now I am someone who asks the question: Does God exist? If my father were still alive, I could never have sat in front of you to discuss whether God exists. That would have been a non-starter. The moment such a question was raised, my entire family would have

gathered to bring me back and reintegrate me into the faith community. And if I refused, I would have been immediately excommunicated—simply for asking, “Does God exist?” That is not even a question you are supposed to ask. So, in that sense, my becoming a philosopher was really a matter of providence.

When I was in senior high school, I was deeply interested in literature. I read African poetry and African novels on my own. My desire was to go into the arts. However, my university had a rather peculiar admission system. Even though I applied for the arts program, when I received my admission, I was assigned four subjects: Classics and Philosophy, English, and History. I did not choose these subjects myself.

I studied all of them at first, but gradually I became more interested in English and philosophy, and I abandoned history and classics. I abandoned classics because it was largely a classical study of Rome and Greece. At the time, I did not yet have a clear concept of coloniality—it simply did not occur to me in that way—but I just did not like it. As for history, it was quite restricted to Western history. From Level 100 to Level 200, I hardly encountered African history at all, except for African history discussed in connection with Arab incursions into Africa. Other than that, it was mostly American history and European history. I felt that I was not really doing any-

thing meaningful, so I decided to abandon history as well. As a result, I focused my attention on English and philosophy. My interest in literature—especially African literature—was what initially drew me toward philosophy.

As I studied philosophy, I gradually became something of a rebel. My first act of rebellion was to become an animal rights activist, which is why I stopped eating meat. This had nothing to do with religion, faith, or any particular belief system. My first rebellion was about wanting to defend the rights of humans as well as non-human entities. Because of this, my undergraduate project was on animal rights, which was not a popular topic at the time. When I later applied for my master’s degree, I proposed exactly the same topic. During the proposal defense, the panel asked me only two questions. After that, they spent the rest of the time arguing among themselves about why I said I should not eat meat. I just sat there quietly. After they had argued for a while, they finally said, “Okay, you can go.” And so I left. In that sense, I was saved by their argument.

## 1.2 How I Became a Philosopher

### Resonance with Richard Rorty

As I mentioned earlier, my entering philosophy was not something that I planned. It

was simply a matter of providence. But how I became interested in philosophy is a different question, and that is something worth exploring.

As I said before, my approach to philosophy was a kind of revolt. This had a lot to do with the structure of my department, which was organized as a Department of Classics and Philosophy. The original idea was that we were to be trained primarily in classical philosophy. Our concentration was on reading the pre-Socratic philosophers, then the Socratic philosophers—including Plato and Aristotle—followed by a bit of medieval philosophy, and then early modern philosophy.

I, however, became interested in postmodern philosophy instead. I moved beyond even late modern philosophy and began to show a strong interest in postmodern philosophy. One scholar who particularly caught my attention was an American philosopher, Richard Rorty. From as early as the 1960s, Rorty and some of his contemporaries had begun to depart from mainstream Anglophone philosophy, especially from its dominant concerns with objectivity, rationality, representation, and related ideas. I decided, therefore, to work on Rorty. But I was met with resistance. My professors were, in a sense, students of Plato and Aristotle, so I had to convince them that they should allow me to work on Richard Rorty.

The first book by Rorty that I read was *Philosophy and the Mirror of Nature* (Rorty 1979). It is a fascinating book—one that departs quite radically from mainstream Anglophone philosophy. Later, Rorty wrote another book titled *Truth and Progress* (Rorty 1998), in which he argued that truth is not a goal. Because if truth were a goal, we would be able to say how close we are getting to it. He then wrote *Objectivity, Relativism, and Truth* (Rorty 1991), where he proposed replacing the scientific notion of objectivity with the idea of solidarity. He also argued that relativism is not something we should be afraid of.

In fact, Rorty is one of the very few philosophers who was bold enough to openly describe himself as a relativist. Even feminist philosophers—who are, in practice, doing relativist philosophy—often resist that label. Many feminist epistemologists in the West, such as Helen Longino and others in that tradition, insist that they are not relativists. The same happens among African philosophers. When I ask them, “Are you a relativist?” they often respond, “No, I am not.”

So, I was genuinely pleased that Rorty was able to come out and say, quite clearly, “I am a relativist.” What especially caught my attention was the way he juxtaposed objectivity with solidarity, rationality with reasonableness, and social coercion with reconciliation. I was drawn to this shift—to solidarity under-

stood as a matter of multiple perspectives, to reasonableness rather than rationality, and to reconciliation rather than mere coercion. These ideas have since become the bedrock, the foundation, of my philosophical research.

### **Moving into African Philosophy**

As for African philosophy, I did not initially show much interest in it. And the reason for this was quite deliberate. I wanted first to survey the terrain—the landscape—of Western philosophy. My intention was to challenge Western philosophy, but I believed that in order to challenge it properly, I needed to know exactly what I was challenging. So instead of immediately entering African philosophy, I spent time exploring the existing canons of European philosophy. I used this exploration as a basis for eventually moving into African philosophy.

My PhD thesis was centered on the idea of epistemic justification. In the European philosophical context, epistemic justification is often restricted to an individual subject—an isolated knower, abstracted from context. I sought instead to move from individual knowledge to collective knowledge and to ask how collectives justify their beliefs. At the time, this was an emerging field in the United States, which we now call social epistemology. Previously, epistemology had been largely androcentric, individualistic, and con-

text-insensitive. This work in social epistemology, therefore, prepared the ground for me to turn more fully toward African philosophy.

When I encountered African philosophy, the first thing that was required of me was time—time to reflect carefully on the existing canons of African philosophy. Only after that could I begin to formulate my own views about what needed to be done within the context of African philosophical debates. I was fortunate to meet Kwame Gyekye, one of the most distinguished figures in African philosophy. Gyekye was based at the University of Ghana, and I met with him on several occasions for discussion. He was a tremendous intellectual stimulus for me, although our scholarly trajectories do not fully converge.

On the other hand, although I never met him in person, the philosopher who in fact had the greatest influence on me was Kwasi Wiredu, who had already passed away by the time I was in the United States. In comparison with other philosophers such as Paulin Hountondji and Odera Oruka, I find that Wiredu's concepts and explanations capture Akan ontology more accurately, particularly in terms of contextual sensitivity. Among philosophical approaches circulating within African philosophy—especially those focused on Ghana—Wiredu's work stands out for its explanatory power.

I was also extremely fortunate in my doctoral training. Richard Feldman, one of the leading epistemologists in the United States, was my supervisor at the University of Rochester. Jeremy Wanderer, who at the time was based in the philosophy department at the University of Cape Town and later moved to Boston, was another of my supervisors. In addition, Carl Simpson of Wilfrid Laurier University in Waterloo, Canada, also served as one of my advisors.

I relocated to Rochester, which was geographically close both to Boston and to Canada, making it possible for me to receive guidance from all three scholars simultaneously. At the time, my home department was still in a developmental phase and lacked a sufficient number of faculty members who could supervise my work. As a result, my doctoral training came to be shaped largely by scholars based in North America. But this was not the only reason. At that stage, my intellectual orientation was toward Anglophone philosophy rather than African philosophy, which made it necessary for me to seek supervisors outside my home institution.

My experience in the United States may not have been especially exciting, but it was deeply instructive. Many of the discussions I had with my peers revolved around the idea of collective knowledge. This way of thinking departed significantly from the prevailing

assumptions about knowledge that my colleagues took for granted. Engaging in these debates played an important role in shaping my philosophical trajectory.

### 1.3 Away from the Illusion of Superiority

#### African Literature

Suzuki: You mentioned earlier that you were very interested in literature. Were there any particular works or writers that you especially liked?

Inusah: I focused mainly on African writers. I was also interested in European literature, but only up to a point. At some point I realized that in many European poems—especially Romantic poetry—the poets list things like flowers, for example, daffodils. And I had never seen daffodils in my life. So, I simply could not relate to some of these images. Because of that, I decided to focus more on African poetry. I read South African poems, especially liberation poetry. I was also interested in Nigerian writers. And then there was one writer from Senegal who wrote *The Beggar's Strike* (Sowa Fall 1979=1981). It has been a long time since I've read those books, so I may not remember all the details, but these are some of the works that really interested me at the time.

Participant 1: I am also interested in West African literature. You mentioned Nigerian writers—who would you consider the best writer, especially among novelists?

Inusah: Honestly, I don't really know who the "best" writer is. But I really love Chinua Achebe, especially because of the way he uses proverbs. At the same time, I often feel tempted to read more women writers. I seem to have a kind of soft spot for women's experiences—gendered experiences in Africa—particularly the situation where women are expected to work and, at the same time, to be wives and mothers. So, to be honest, I'm not even sure exactly what I want to say here. But I do feel a strong desire to somehow place myself within the experiences of African women, to try to understand those experiences from within.

Participant 1: What about Wole Soyinka?

Inusah: Yes, I've read his work as well. For example, *Death and the King's Horseman* (Soyinka 1975), one of his plays. But Soyinka's writing often feels very obscure to me. His language is extremely difficult. Even though the point of his drama is quite educative, there is a kind of hidden ontology in some of his works. You really struggle to unravel it. Because of that, it is difficult to teach his

works at the senior high school level. Students usually find it hard to relate to them.

### Sentiments Toward Western Countries

Participant 2: At that time, or in the early stage of your career, what kind of stance or sentiment did you have toward Western countries?

Inusah: I did not have any resentment toward Western countries themselves. But I did have resentment toward Western intellectual agendas—toward Western ways of thinking about Africa. When you study philosophy and read some of the modern philosophers, you encounter what they say about Black Africans. I don't like reading those passages, because they do not just make you sad; they also make you very angry.

What is particularly striking, though, is the hypocrisy of the period in which these writings emerged. These ideas were produced during the Enlightenment—a time in Europe when social equality was being actively pursued, and when there were major social upheavals around people's rights. And yet, at that very same time, scholars were writing texts that denigrated other human beings. Take David Hume, for example. He is one of the celebrated Scottish philosophers of the Enlightenment. And yet he wrote extremely negative things about Africa. That is the hypocrisy I am talking about. The same can be

said of figures like Immanuel Kant. Edmund Husserl also wrote very negative things about Papuan people<sup>(1)</sup>.

So, my concern was not really about confronting individual persons. Rather, I was thinking about how to confront this approach to knowledge itself—European thought, Eurocentric thought. The problem is not people as such, but a particular way of knowing. In that sense, I did not have a problem with Western countries themselves.

### **My Kind of Relativism**

Motsamai Molefe: Your fascination with Richard Rorty is itself fascinating to me. But what really struck me as I was listening to you was this issue of relativism. For the sake of our mutual understanding, could you give us a sense of what relativism is about, why someone would count as a relativist, or why feminists, for example, might be regarded as relativists?

Inusah: Let me begin by noting the following point. An American philosopher, Paul Boghossian, wrote a book titled *Fear of Knowledge* (Boghossian 2006). In that book, he argues that one of the main reasons scholars are opposed to relativism is what is known as the “equal validity” argument. The equal validity argument goes like this: if there are different perspectives on an issue, then all of them

cannot be right at the same time. Therefore, one must be right, and that one must be judged superior to the others.

But the problem is this: no relativist actually subscribes to the idea of equal validity. From that perspective, I think the very label “relativism” is already based on a misguided assumption. The kind of relativism I defend does not assume that the existence of different perspectives necessarily leads to disagreement. The relativism I am talking about does not operate with restricted diversity, but it emphasizes participatory diversity. This is an active form of diversity. It does not require that you subsume your philosophy or your perspective under another one, nor does it require that one perspective be declared “right” over the others. At the same time, relativism does not mean that anything goes. In relativism, we still have explanations. We have what we call “warranted assertibility”: the ability to explain why you believe what you believe. And you can explain this to others in a way that enables understanding<sup>(2)</sup>.

So, there are genuine possibilities for cross-cultural communication within the kind of relativism I am describing here. Now, when we turn to Wiredu, what we see is the following: Wiredu returns to African philosophy, particularly Akan philosophy, and argues that Akan philosophy rests on certain assumptions that are so robust that, when

placed on the world stage, they can be regarded as superior to other philosophical perspectives. I think that this very search for superiority is already deeply embedded in the logic of universalism. Universalism is the view that we should be indifferent to difference, and that once we adopt such indifference, one particular idea must ultimately override all others.

From my perspective, Wiredu should have recognized the following point: Akan philosophy may indeed be robust—for example, the Akan conception of God—but there is no reason why a Yoruba person or a Zulu person should abandon their own concept of God in favor of the Akan one, even if the Akan believe that their own ontological explanations or theological views are far more robust than others. What happens, however, is that Wiredu begins from a relativist position but eventually returns to universalism. He tries to present the Akan philosophical system as somehow superior to others. He suggests that if we enter into a cross-cultural philosophical space and deliberate on the basis of so-called “common assumptions,” then the Akan conception of God, religion, and related ideas will emerge as more robust than Western ones—and that we will all end up choosing the Akan view.

This is precisely why I argue that to be a relativist is to confine oneself to explaining

one’s own issues and one’s own epistemology within one’s own context. The moment you move beyond that and begin to claim that your context is superior to others, you step directly into the very universalism you were trying to challenge and dismantle.

## 2. Situatedness of Knowledge

### 2.1 Epistemology of Collective Knowledge

Suzuki: As sociologists and anthropologists, we are very interested in the practical or empirical ground of philosophy. In particular, I’m interested in your relationship with an African world—or more specifically, an Akan world. For example, how do Akan proverbs relate to your philosophy?

Inusah: As I mentioned earlier, I have an interest in storytelling and proverbs as a form of resistance. And one reason I go in this direction is connected to the question of why African philosophy has so often been rejected. In the early stages of African philosophy, there was a long and intense debate about whether there is even something called “African philosophy.” And one of the reasons often given for rejecting African philosophy was that it is a collective philosophy. Hountondji, for instance, described it as an uncritical collective talk of people, something that cannot

qualify as philosophy. This was also tied to a series of Western attacks. There was also the argument that because African philosophy was not written down, it could not count as philosophy. In other words, documentation was treated as a condition for something to be recognized as philosophy.

It is precisely for that reason that I turned toward storytelling and proverbs. African storytelling was not originally documented. African stories were not originally written. And our proverbs were not originally documented either—they are transmitted from one generation to another. Now, in doing this, I use the book as a symbol. Here, the “book” stands for Western civilization. It has often been said that the West brought the book to Africa, and that the book is “light”—and that prior to this, Africa was a “dark continent.” What this metaphor implies is that what is in the book should subsume the oral culture that has sustained us for a very long time. And it is exactly that assumption that I want to question.

But you see, oral culture has its own benefits. The moment something is written down, it becomes a dead thing. Oral tradition, however, is always alive, because it must be carried by living people and transmitted through generations. And beyond that, proverbs cultivate intellectual virtues—virtues of the mind—such as listening attentively or looking carefully. But when the book arrived,

people began to rely on the book and stopped listening for themselves. So the practices of attentive listening and careful looking quickly began to disappear from the African landscape. And yet, there is a very valuable—though also vulnerable—intellectual resource that we can learn from Akan proverbs. And not only Akan proverbs, but the proverbs of many other peoples. When I was in South Africa, I also learned other proverbs. Proverbs teach us about the situatedness of knowledge, because proverbs themselves are knowledge: they are knowledge claims, and they display how knowledge is situated.

For example, there is an Akan proverb: “*Anomaa antu a, obua da.*” If a bird does not fly from its position, it dies—or it becomes inactive. Meanwhile, the Germans would say something like: “The devil’s favorite place is the long bench”—that is, idleness. In abstract terms, these two proverbs are saying the same thing: you have to be active, responsive, committed to your duty—otherwise you cannot feed yourself. But what these proverbs refer to are things that are available within a particular context. Among the Akan, a bird is available, and so a bird is used. Among the Germans, a bench is available, and so a bench is used.

What does this tell us? It tells us that proverbs are situated. They represent knowledge that is embedded in particular contexts. And

they also show us a concept of diversity: that we can use our particular languages and the resources available in our contexts to express the same abstract idea. This is what I call participatory diversity. To understand an Akan proverb, you have to empathize with an Akan person—you have to try to understand the perspective: why the bird rather than the bench. This is part of why I went into the study of proverbs and storytelling. And once you study proverbs, you realize that, especially in the Akan case, it is difficult to understand them if you are not situated in the context. You need a sense of familiarity with almost every entity within the Akan ecology.

I have already spoken about aliveness, but let me add a bit more. Akan proverbs are always alive. By “alive,” I mean they are treated as if they have life—they breathe. And for language to “breathe,” it must have grounds. In [an Akan language of] Twi, we call this something like *nnyinaso*—that is, what is the ground upon which this proverb is constructed? And that ground must breathe. Among the Akan, animals breathe—so they “say” proverbs. Trees breathe—so they “say” proverbs. The tortoise says his proverbs.

There are many proverbs attributed to the tortoise. For example, there is a proverb that says, “*Akyekyedeɛ sɛ ɛnsa kɔ na ɛnsa aba.*” The tortoise says, “One hand goes, and then the other hand comes.” At first it sounds very

simple. But once you delve into it, you realize why it matters. Think of animals that walk on four legs: even if one leg is hurt, they can still walk—perhaps limping, but still moving. But the tortoise is different. Because it is enclosed within its shell, if one of its legs—especially a foreleg—is injured, its movement becomes severely constrained, since the shell touches the ground. So the tortoise cannot properly move if even one limb is damaged. This helps you understand why the tortoise says, “If one hand goes, the other hand must come.”

But there is something else important. The tortoise appears in this proverb also because the tortoise moves slowly. Yet even though it is slow, it still moves, and it still reaches its destination. So the proverb is also saying if one hand moves and the other hand moves, even if the movement is slow, we will still make progress. So you see, to understand this proverb properly, you have to understand all these contexts. And to understand those contexts, you must be situated within the Akan ecological world.

Now, this brings us to the issue of attribution. This knowledge is attributed to the tortoise. But not all proverbs are attributed to animals or trees. Some are attributed to parts of the human body, for example. There is a proverb attributed to the hand. There is a great deal one can study here. But the most interesting part is that it is the hand [a part of

the human body] that “says” it.

Then there are other proverbs that are not clearly attributed to animals, trees, humans, or body parts at all. So how do we justify those proverbs? What grounds do we give them? Because proverbs are always alive, we justify them by grounding them in what the elders have said. We say, “Our elders say so.” And we say that because our elders are alive. But remember: in African communitarian contexts, even the dead are still alive. That is why we perform libation: we first share food and drink with the ancestors. So sometimes we say, *nananom*, our elders—when our elders say so and so, they do not lie. We attribute the proverb to our elders in order to give it life and to make it breathe.

These issues resonate deeply with our culture. And I think that to look at them is to bring into focus what colonialism implanted and what colonialism and modernity rejected. That is why I return to them. This is part of what decolonialism involves—what Aimé Césaire (1947=2014) calls a return (*retour*), and so on.

### **Situatedness as the Ground of Proverbs**

Suzuki: How do you think philosophy and anthropology differ? Anthropology also does this kind of work—analyzing local languages, and so on.

Inusah: I am not merely analyzing or explaining proverbs. I also go into philosophical details, and I sometimes use philosophical tools. I want to ask: how are proverbs justified? That is an epistemological question. How are proverbs justified as a source of knowledge? I theorize this, as I have been explaining. If you go to an anthropologist, the anthropologist may explain the proverb to you. If you go to a linguist, the linguist will tell you what the proverb means in linguistic terms. But I am not only interested in explanations—I am interested in the justifications behind these proverbs and in whether it is possible to have collective knowledge and collective beliefs. Please note: proverbs are collective knowledge, and they also function as the collective memory of a people. In Eurocentric contexts, [in contrast,] the tendency is to say that there can be no collective memory—only individual memory.

I also look at questions of migration, for example—positionality, location, and dislocation. For me, these become philosophical questions through the use of proverbs. How do Africans—meaning those who share cultural descent with Africans, such as our brothers and sisters in Europe and in the diaspora—connect with African proverbs? How do they connect with these proverbs when they are not situated? How do they share in this collective memory? Among the Akan,

there is what we call *adinkra*—pictorial forms of proverbs crystallized into images. If you go to the United States, you can see African Americans using symbols such as *sankofa* to show a cultural connection back: you are dislocated from your positionality, from your situatedness, and you want to reconnect. These are some of the things I examine.

### “I Am Because We Are, We Are Because I Am”

Nishio: You said that philosophy needs collectivity and situatedness. How do you think the meaning of being a philosopher changes depending on the context? In terms of situatedness, Western philosophers are also situated in their own contexts. And you are situated in an Akan context, which may be a very different context with its own landscapes, history, and memory.

So I’m curious: even if we use the same words—“philosophy” or “philosopher”—they may carry very different meanings, roles, and practices depending on one’s context. From your perspective, how does being situated in an African—or specifically Akan—context reshape, or even challenge, what it means to do philosophy, compared to the Western sense?

Inusah: I accept that my philosophy is situated. But the problem with Eurocentrism, which

we inherited from the Enlightenment era, is that Western philosophy does not accept that its philosophy is situated. When René Descartes said, “I think, therefore I am,” that was a complete departure from situatedness. “I think” is having an idea or an opinion, and “I am” denotes existence. So Descartes says, I think—therefore I exist. But in fact, it should have been the other way around: it is because I exist that I can think. Western philosophy, beginning with Descartes, tried to place knowledge—or ideas—ahead of existence. They may have German Idealism and so on, which are clearly situated in particular histories, yet they still present their philosophy as universal. So, the core issue is whether one accepts one’s situatedness.

In contrast, there is an African proverb often cited in relation to *ubuntu*, and for us it is precisely about situatedness. It says, “I exist, therefore I am.” And when we say you are situated, we do not mean that you are situated alone. You are situated as a social being. That is why we say that you are a person because you are with others. It is reciprocal: “I am because we are, and we are because I am”<sup>(3)</sup>.

### Placeness of Thought

Molefe: I think we’re slowly teasing out something here—and you’ve been naming it with a strikingly interesting term. What you seem to be suggesting is that the philosopher’s work

is always located somewhere. Or to put it differently, what you are teasing out is the very idea of place.

Thinking along these lines brings to mind philosophers from other traditions who speak of “no-place,” an ideal of nowhere. In our teaching, too, we often introduce ideas as if they have no history—as if they simply fell from the sky. Yet one of the central operations of coloniality, I think, was precisely an erasure of place. After erasing an existing place, a new place is then imposed. So, what I keep hearing in what you are saying is that this question of an “ideal place” is absolutely central: nobody is nowhere. Every somewhere carries some knowledge, and that situated knowledge will generate different expressions. That is how I’m receiving your point—am I understanding you correctly?

Inusah: Yes. I would say that knowledge is an abstraction. But how we contribute to that abstraction comes from our embeddedness—from our situatedness. So, the conceptual vocabulary can vary, while the abstraction itself remains the same. In other words, we say the same things by using different conceptual vocabularies. That is what I mean. And also—yes—I reject completely this “God’s-eye” point of view, this idea of a view from nowhere.

## How to Keep Proverbs Alive

Participant 1: I want to return to your first point about your interest in African oral literature—proverbs and storytelling. You said they were “not documented,” but I want to disagree. To a considerable extent, many African proverbs have in fact been documented—for instance, as you yourself mentioned, in the works of Chinua Achebe and Wole Soyinka.

Inusah: No, I’m not saying they have not been documented. What I’m saying is that prior to the coming of Europeans, our proverbs were not documented. Of course, by now, we have documented them. But here is the problem: the moment you document proverbs, you kill them—they lose their sense of creativity.

Because proverbs are supposed to be used in context. It is within context that new knowledge emerges, through the creativity of proverbs—through the way you adapt, maneuver, and improvise with proverbs in particular situations. That is why, if you are in an Akan community—say, you enter a chief’s palace, a traditional authority space—and you use a proverb inappropriately, you can be fined. For them, a proverb is not merely “culture.” It is also creativity. You must know exactly when and how to maneuver a proverb so that it suits the situation.

Participant 1: So, you are against documenting proverbs. But what if the population forgets them [because they are not recorded as documents]?

Inusah: Yes—and that is precisely why what I am doing now, instead of that, is to use AI. First, I have gathered about 500 Akan proverbs. And I'm currently in the field, interviewing people across different age groups, asking how they interpret and understand these proverbs. So I collect data on proverb-understanding by age range. Then I bring this to AI: I ask it to write a story around that proverb, I feed footage into it, and I let it determine the context.

Participant 1: But that is still documentation.

Inusah: No, no—look. That is also digitization, yes, but it is a kind of digitization that is alive. It is not dead like something written in a book. What AI can do is this: if you say, “Give me the meaning of this proverb under this context,” it gives you a story of the proverb in that particular context—in a visual form.

Participant 1: Today we are talking about AI. But when Achebe was writing, this technology was not there. So perhaps writing things down was the only way. People preserved

this knowledge because they felt they might lose it.

Inusah: I think you may be taking me out of context—let me come back. Chinua Achebe used proverbs in context. He did not document individual proverbs one by one. What I'm talking about is those who document individual proverbs as a dictionary. For example, Kwame Anthony Appiah and his mother documented about 7,000 Akan proverbs—just the proverbs alone (Appiah et al. 2008).

Now, when people use proverbs inside stories and novels, that is good—but that is not “proverb documentation” in the sense I'm criticizing. That is using proverbs in context, and that is absolutely acceptable.

What I am criticizing is when you take a proverb, isolate it, write it down, and stop there. Historically, the first people to start doing that were colonial actors. I have discussed this in some of my writings: there was an early compiler who produced a first collection, and then a German named Christaller wrote down around 3,000 West African proverbs—simply documented them (Christaller 1879). That does not help. What we are trying to move away from is that practice. The issue is not using proverbs; the issue is stripping them out of context and freezing them.

## 2.2 What Proverbs Are Among the Akan

### How Proverbs Are Transmitted

Participant 3: To help clarify the discussion, let me pause for a moment and ask for confirmation. What I am particularly interested in is this: in an African context, what is considered a “proverb” in the first place?

Given that African proverbs often do not have a written script, how are their accuracy and meaning maintained? As proverbs are passed down from generation to generation, contexts inevitably change. Words spoken two hundred years ago may not be teachable in the same way in the age of AI. If that is the case, the meanings and uses of those words must also change over time. Under such conditions, how is it decided what counts as a “proverb” and what does not? To be honest, it sometimes feels to me as though there is a certain absence of authority here. I would very much appreciate it if you could offer some insight from within your own context as to whether this understanding is correct.

Inusah: First, I would avoid speaking of “Africa” in general. Let’s talk about Akan proverbs. In Akan proverbs, authority is collective. Because the moment you install an individual authority, you defeat the communitarian idea of knowing. From my investigation, this is how proverbs are formed: prov-

erbs are the product of the wit of one and the wisdom of many. One person coins an expression and brings it into the public sphere; it resonates with people, they adopt it, they refine it over the years, and it becomes public usage. The name of the original person disappears completely.

So, for attribution, Akan people find it better to attribute proverbs to our *nananom*—our elders/ancestors, those who are still alive and those who are dead—rather than to a single individual. Also, there is no single interpretation of any Akan proverb: interpretation depends on context. But you can also fall out of context. There are linguistic and social structures you must follow. If you say a proverb among your peers—same age group—there is a way to address it; and that addressing itself is part of the proverb. In other words, who you are addressing, and how, is woven into the act of proverb-speaking.

So yes, many things go into how proverbs are adjusted and altered. But that does not mean we need a single authority. In a communitarian framework, if you discover something, it belongs to the community. Knowledge is shared; it is collective. I collected many proverbs from a town called Ejisu. And you may be surprised: some of the people who gave me deep insight into the meanings of many proverbs—including even some elders—were under thirty. So this tradition is

not simply dying. It is dying in urban areas, perhaps, but within the core—traditional Akan towns and houses—you still have young people carrying it forward.

### Ecological Background of the Proverbs

Participant 4: My interest lies in the relationship between folktales and proverbs. Folktales are not proverbs themselves, but in many cases, it is not the entire story that is widely shared—rather, it is the final line or the key point that circulates most broadly. What I would like to ask, then, is how such folktales are remembered and transmitted. It is often the case that older people know the whole story, whereas younger generations know only the conventional ending or the core phrase. There has been a great deal of discussion about the continuity of collective memory, but folktales take a different form from proverbs. How do you understand this partial remembering and transmission of folktales, especially in relation to proverbs?

Inusah: Yes—some proverbs have folktales around them. One interesting thing about Akan proverb practice is that it differentiates between axioms, apophthegms, and proverbs. In European cultures, it can be difficult to separate “proverb” from “apophthegm” or “axiom.” Among the Akan, we have *εβε*—that is the proverb. And we also have *asem*

*sebe*: sayings or expressions that resemble proverbs. These are the two main categories; other forms tend to collapse into these. *Asem sebe* is not a proverb—it is language that resembles a proverb. And one important point is that if you take something that is not a proverb and attribute it to the elders, the elders will stop you and tell you, “This cannot be assigned to us.” So there is a form of gate-keeping with rules that protect the integrity of proverbs and ensure that the core can still be transmitted. In fact, among the Akan, when someone is to become a chief or king, one thing that is examined is the person’s fluency in using proverbs, and their understanding of them. That is how, within the core, proverbs are transmitted.

In urban areas, however, it is different—partly because of Westernization. Akan people believe in totemism; every family has a totem symbol. Yet in senior high school interviews, many students can say they belong to a given family, but they do not even know what the symbol is. We have been moved away from our ecology, and younger people struggle with proverbs because the entities invoked in the proverbs are no longer familiar to them. In that respect, there is not much we can do. As for your (Participant 3’s) question about changing metaphors—replacing “horse” with “car,” for example—that kind of change has happened in Yoruba proverbs

in Nigeria; with the influence of pidgin, a lot has shifted. As for that, colleagues assembled many examples and shared them with me. But I haven't worked on that yet (the conceptual changes in terms of the object). And frankly, sometimes I hesitate, because going too deeply into the language can pull me away from philosophy.

### 3. Decolonial Pedagogy

#### AI and the Question of Personhood

Nishio: At this point, I would like to turn to the question of education. To begin with, I want to ask about how we should engage with AI in educational settings. There are many debates surrounding generative AI, but in one of your lectures you focused on the issue of the digital divide (Inusah 2024b). In many African contexts, a large number of people do not even have access to the internet, and as a result, their knowledge is treated as if it does not exist in the process of AI production. This concern with accessibility also seems to be reflected in the way you open up philosophy through Akan philosophy. If I were a student, I think I would find this extremely compelling. As AI is increasingly used—and as we find ourselves being used by AI—how have students responded to your approach?

Inusah: The use of AI is both a problem and an advantage. When I think about this issue, the first thing that comes to mind is the following. As you know, many students now use AI in their own ways, often copying content generated by AI with very little cognitive engagement of their own. This is a very difficult problem. At the same time, there is a kind of contradiction here. When we try to check whether students have used AI, we often end up using AI itself to do the checking. In other words, we rely on a tool we already distrust in order to verify the integrity of what that tool has produced. That is a rather strange situation.

That said, I believe AI is already here to stay, and we cannot stop it. What we need to do is to help students understand that the use of AI must not replace their own intelligence or their own ways of creating knowledge. To explain this, I draw on our own ontology. I explain why they, as persons, are fundamentally different from AI. In Western contexts, there is a great deal of confusion about whether AI can be considered a “person” and about the difference between human intelligence and artificial intelligence. But in our context, there is a clear way of understanding this distinction: if you are human, you are a person, and as a person, you are not the same as AI.

Among the Akan, being a person does not

mean being composed only of a body and a brain. After all, AI also has neuron-like structures and chips that function in ways similar to a brain. But we have additional elements. Among the Akan, this is called *okra*, which is understood as the “spark of life.” *Okra* denotes the final encounter a person has with God just before birth—the moment of departure. In this sense, a human being is constituted by this spark of life. When I use the term “God” here, I am not referring to a specific religious deity but to a concept that is broadly shareable. In addition, we have *sunsum*, a spiritual element that shapes one’s character and personality. Many of you may have experienced meeting someone whose presence feels overwhelming, or someone you are naturally drawn to, or conversely, someone you instinctively keep your distance from. That is *sunsum*. Furthermore, a person is connected to their mother through *mogya* (blood) and to their father through *ntɔn* (or *ntrɔn*). To be a person is to carry all of these elements. AI, by contrast, is merely a “body.” In our context, it has no biological connection to parents, and it has neither *okra* nor *sunsum*.

What I want to emphasize through this explanation is that in our context, you are a person. And because you are a person, even if you have access to tools that make thinking easier, you must not abandon your own cognitive agency. I always explain this in ways

that students can easily grasp from within their own context. That is how they are able to understand my point without contradiction. So, my concern about AI can be summarized as follows: we can use AI, and we cannot stop using it. But when it comes to educating students, we must ensure that AI does not replace their own cognitive capacities. This is because students are not merely humans; they are persons.

### **Pedagogical Practices for Moving Beyond Colonial Philosophy**

Participant 5: I have a question related to this idea of “aliveness.” It concerns philosophy as a discipline. Just as documentation can freeze something, disciplining a field—turning it into an academic discipline—can also force it into rigid frameworks. I would like to ask about the relationship between philosophy as an institutional discipline in the university and your own practice as a philosopher. To what extent do you think it is possible to teach this sense of “aliveness” within the university system? Or do you think it is necessary to reform the discipline from within?

Suzuki: Related to this, we are also interested in how you teach philosophy and how you communicate philosophy to a wider audience. In particular, we would like to ask about the concept of “intellectual virtue” that you dis-

cuss in one of your articles (Inusah 2023). Could you elaborate on how you put this idea of intellectual virtue into practice in your actual teaching?

Inusah: As I mentioned earlier, my focus has been on a kind of digression from Western philosophy—and by Western philosophy here, I mean colonial philosophy. The way colonialism manifests in Africa differs from region to region. When I was in South Africa, I realized that colonialism there is much more concrete and physical. In South Africa, you can see colonialism, so you feel compelled to confront it. You can see racism, so you want to confront it.

In Ghana, by contrast, colonialism is far more subtle. When South American colleagues speak of coloniality as distinct from colonialism, they often mean that colonialism has formally ended and that a new phase has begun. In Ghana, however, we understand our situation through what our first president, Kwame Nkrumah, called neocolonialism. We do not believe that colonialism actually ended; rather, it transformed itself. Nkrumah made this point in his book *Neo-Colonialism* (Nkrumah 1965).

From my context, because colonialism keeps changing, it can become difficult even to recognize that one has been conditioned within a colonial framework. It becomes hid-

den from us. For example, when you drive toward my university, at the entrance there is a figure holding a book and a light—an unmistakable symbol of colonial education. And yet this university was founded by a Pan-Africanist, Nkrumah. The fact that this contradiction is not immediately obvious to us reveals the depth of our conditioning. Until around the year 2000, Ghana even used a former colonial castle as the seat of the presidency. The horror of those castles—the death, the violence, everything that happened there—was quickly silenced. No one spoke about it.

My approach to teaching, then, is to foreground what I call sensitivity. By sensitivity, I mean awareness—awareness of how we, as colonized people, have been conditioned. How do I teach this? I teach it by emphasizing virtues—virtues of the mind. Colonial styles of knowledge, as I see them, are marked by epistemic vices, such as epistemic arrogance: the belief that “only our knowledge is valid,” that “ours is better than yours,” and that “others must conform to our structures.” To dissociate oneself from this requires intellectual virtues. You need humility to learn from others. You need courage because challenging conformity always comes at a cost. If there is an established order and you try to challenge it, there is a price to pay. That is why courage is essential. So, I teach

the virtues of courage, humility, and empathy. I teach the virtue of attentive listening and the virtue of careful observation.

I do this pedagogically, not through the formal curriculum. I infuse my teaching with practices that train students to listen and to see. Sometimes I take my students to Elmina Castle<sup>(4)</sup> and simply ask them to observe everything and tell me what they see. I want to train them to see. If you have been to Ghana, you will know that the structure of Elmina Castle and the surrounding roads already tell a story of oppression. There are about fifteen cannons facing the city and only two facing the sea. Why? I mean, the real enemy must come from the sea. So, you see the idea. These are things I want students to see silently and become sensitive to. This is how I try to teach decolonization—through sensitivity to context. This approach also informs my definition of African philosophy. I believe that anyone who theorizes through sensitivity to the African context is an African philosopher. That is my definition. And it is this definition that makes much of what I do as a teacher possible.

Participant 1: You seem to resist creating a simple “[African] us versus [Western] them” dichotomy.

Inusah: Yes. So how do I address that issue? For

me, the key lies in vocabulary. Our institutions are colonial institutions, and the vocabularies they use already emphasize dichotomies. As Paulo Freire argues in his critique of the “banking model” of education, the teacher stands as an authority, the student is treated as a passive recipient, and knowledge is deposited into them (Freire 1968=[1970] 2000).

Pedagogical practices grounded in sensitivity to context depart from this model. I allow students to look and to tell me what they have seen. Through collaboration and dialogue, we clarify our differences—but we do not seek to eliminate them. This is how I try to bridge gaps. Otherwise, education itself becomes oppressive. When teachers and students are isolated from one another, when teachers see students as empty vessels and students see teachers as unquestionable authorities, we end up reproducing the very colonial context we claim to be challenging.

### **The Problem of Capitalism in the University**

Molefe: Recently, something has left a particularly strong impression on me—an impression that has become increasingly clear the more I speak with undergraduate students. Many of them genuinely want to learn, and quite a number even aspire to enter education themselves, to take up positions as instructors. They come to the university with the assumption that a teacher is, fundamentally,

someone who teaches. At the same time, however, artificial intelligence is unmistakably transforming the landscape of their learning.

I raise this point because I want to bring a certain issue into sharper focus: namely, the extent to which universities and the production of knowledge are captured by capitalism. We are deeply implicated in this system. Our salaries, careers, publications, and evaluation regimes—all of these represent forms of investment we have made within it. If, taking this into account, we begin to question critically the everyday structures of the university itself, we can see that these structures were historically formed within a European context, subsequently transplanted into Africa and other regions, and continue to carry heavy colonial connotations.

The problem is that what is taught within these institutions says very little about our own lives and realities. This leads me to repeatedly ask: how might we free students from this structure? This question returns to me insistently because I am acutely aware of how the power of capital becomes invisible in discussions of this kind. We are, after all, sustained by this very system—our salaries, career paths, and publishing opportunities are embedded within it. For this reason, the question of capitalism cannot be easily disentangled or set aside. I wish to present it here as a

question that is directed, first and foremost, at myself.

Inusah: It is funny: when it rains and students cannot come to class, they are jubilant. If they hear that I am ill and unable to teach, they are less concerned about my condition than delighted that “the professor cannot come.” In that sense, I think students generally do not like coming to class.

Yet I am convinced of one thing: when students come to love the lecturer, they also come to love what is being taught. Through this approach, my classes are usually full, and sometimes, at the end of the semester, students even say that they do not want to leave. This is because we must allow them to enter into what is being taught.

At the recent Kyoto Conference, a professor—Yasuo Deguchi—spoke about the idea of “diving,” which I find to be an extremely important metaphor. Since coming to Japan, I have learned many significant things, and among them is this way of thinking about “diving” and “surfacing.”<sup>(5)</sup> Just yesterday, in conversation with Japanese researchers, someone put it this way<sup>(6)</sup>: one can look at the sea and theorize about it; one can touch the sea and theorize about it. But to truly know the sea—to understand the strength and direction of its currents—one must actually dive into it.

The same applies to students. When one “dives” into something, one concentrates because one enters it with the whole body. One does not merely listen with the mind but engages through the body. This is what I refer to as sensitivity. Students enter from within and dive for themselves. When this happens, the majority become genuinely interested. Of course, there will always be some who refuse to come. But overall, this approach leads many students to continue attending classes.

So, returning to the question of capital: when you speak of it, are you referring to the investments that we ourselves have made?

Molefe: No—not investments in that sense, but the institutional structure itself.

Inusah: I see. In 2024, I wrote a paper on the “entrepreneurial university” (Inusah 2024a), an emerging phenomenon that is currently permeating much of Africa. At one point, I went to see a vice-chancellor, who simply announced, “We are going to introduce the entrepreneurial university.” I felt compelled to ask in response: what exactly is an entrepreneurial university? And what happens to the core of the humanities? Courses in philosophy, history, and religion do not generate money for the university. So what, then, becomes of our position?

All of this, in fact, forms part of a broader

neoliberal framework that has come to be normalized in Africa. Neoliberalism rests on the assumption that the market should determine everything—including political power itself. As a result, enormous sums of money now flow into politics. To become a president, a senator, or a member of parliament requires vast financial resources. And once one has spent such sums to become president, one must, of course, recover that investment. Neoliberalism is also accompanied by ideas of privatization, deregulation, and the removal of regulatory power from the state. Government intervention in the running of institutions is expected to be minimal, if not entirely absent.

These conditions have given rise to particular institutional arrangements. In my country, we already have what is called “cost-sharing,” whereby education is no longer the sole responsibility of the state but a shared burden between parents and educational institutions. More recently, however, another model has emerged: “fee-paying.” This refers to specific programs designed exclusively for the wealthy, for the bourgeoisie—because they can afford them. To become a medical doctor, a lawyer, or an engineer, one must pay one’s own tuition in full. What this means, quite simply, is that if you are poor, you cannot become a medical doctor. Ultimately, then, this is a systemic problem.

To borrow Professor Deguchi's terms, it concerns overt actions, the bridges that connect institutions, and the core values that sustain them (see note (5)). The core value at work here is the neoliberal belief that the market should determine everything. This value is then embedded within the "bridges"—public institutions such as the executive and the judiciary. In our system, often described as a neo-presidential system, the president appoints nearly all positions, including the chief justice, who heads the judiciary. In other words, by becoming president through the power of the market, one gains not only political authority but also economic dominance and extensive appointive power.

Against this background, neoliberal power declares, "This is democracy." Very well—hold elections every four years, and funds will be released by the IMF. The money flows in, and that same money is then used again in politics. The cycle continues. This is why I believe we must question the values that sustain our democracy—the very core values themselves. At the same time, we must also question the "bridges," the institutional structures that uphold this form of democracy. If African nations can stand together, dive deeply, and then surface again, we may yet be able to find solutions to these problems.

## 4. The Philosophical Potential

### Taking Philosophy Beyond the University

Participant 6: At present, it has become increasingly difficult for us to step outside the university. The university itself is being marketized, to the point where the market increasingly determines what counts as "knowledge." This is not a problem limited to Africa; it is occurring everywhere.

Even so, I wonder whether philosophy may still retain the potential to move beyond the market. There is reliable knowledge embedded in cultural contexts that may appear valueless from a market perspective, yet such knowledge can speak deeply about humanity and social life. This is not merely an institutional issue but a question of a more fundamental vision. I also feel that those outside the university may be better positioned to articulate this problem.

If philosophy were practiced outside Western knowledge infrastructures and beyond the university, what forms might it take? I think this is related to the question of translation [between different knowledge systems] and the difference between anthropology and philosophy we talked about earlier. I see anthropology as a discipline of translation, but how do you understand translation in the case of philosophy?

Inusah: To be frank, I find it shameful that philosophy has become what it is today. In a sense, we have all become “small capitalists”—and I am no exception. If one looks back to the origins of philosophy in Greek history, philosophers did not practice philosophy for money. It was the Sophists who taught philosophy for money—those rhetoricians and educators said to take payment in exchange for teaching virtue. Yet today we have, in effect, become replicas of the Sophists. We do philosophy for money. Students who come to the university pay tuition fees. Under such conditions, “not teaching” is no longer a viable option, because a clear contractual relation exists between the student and the lecturer. Precisely for this reason, I have been trying to take philosophy beyond the university.

One concrete way of doing so is through projects that engage people outside the walls of the university. In such contexts, I do not position myself as the one who teaches; rather, I find that they teach me many things. I sit together with elders and with young people, and we discuss proverbs. This work is deeply connected to the question of translation you raised.

One persistent problem I have encountered in research projects shaped by Western perspectives is the tendency to extract data from local contexts and then fit it into Western the-

oretical frameworks, thereby hierarchizing what is found. For example, in our context, while there are biological differences between men and women, there is no strict dichotomy in social roles; roles are, in principle, complementary. Yet when this is re-read through a European lens, it is reorganized into a schematic narrative—“the man is the head of the household and owns property; the woman belongs inside the home,” and so on. Such reinterpretations continue to this day.

Indeed, I repeatedly tell a doctoral student whom I supervise, “The assumptions you are bringing in are not the ideas that sustained our communities in the precolonial era.” She is well versed in global debates concerning women’s oppression in the modern world, yet she attempts to present these debates as “African feminist philosophy” without sufficient attention to the ontological ground of the community she claims to speak from. I therefore ask her, “Which African feminist philosophy, precisely, do you mean?” Over time, she has begun to recognize that the ontology whose presuppositions she was criticizing does not necessarily hold in every context. A friend who studied women’s roles in India told me something similar: as she went deeper into the ontology of a particular community, she realized that care for women was already embedded within the society. It was not articulated loudly in the terms she expected,

but it existed—embedded differently and operating through another grammar of social life.

This is why one of my practices today is the following: when someone asks me, for instance, “What is the Akan perspective on AI?” I return first to Akan ontology and explain from there what AI means for us. This helps avoid the habit of taking a concept and forcing it directly into a Western frame.

Let me give another example. Recently in Germany, I participated in a discussion on “green energy.” Europe speaks of a “clean energy transition”: no fossil fuels, batteries instead. But where do the resources for those batteries come from? The answer is Congo in Africa—where forests, vegetation, and land are destroyed, and where human exploitation also occurs: people are made to work twenty-four hours for mere pennies. Yet this is still called an “energy transition.” The question, then, is: whose context does this transition serve? It is framed in a European context—and once again we encounter the dichotomy of “us versus them.”

One way to address these problems is to cultivate an empathic orientation toward the ontology of those whom one studies and to involve them actively in the research process. Furthermore, once research has been published, it should be returned to the people from whom it emerged. They should be able

to read it, to assess it, and to point out misrepresentations where they exist. Too often, we extract data, complete the project, and never return to those who helped us. In European academic language, research collaborators are often called “informants,” but this term is itself derogatory. They are not merely providers of information; they are experts—because they know what we do not. Research, therefore, cannot be a one-way process. It must be grounded in mutual respect, involving the sharing of both the process and the products of research.

### **The Dialogical Possibilities Between the “South” and the “East”**

Nishio: We have already entered our final topic: the future role of philosophy. You practice a philosophy that is deeply situated in the Akan—and more broadly, Ghanaian—context, while at the same time attempting to build bridges to different countries and historical contexts, such as Japan and Germany. I would like to ask how you envision connecting your philosophy with new collectives that are, in a sense, outside your usual context—for example, Japanese scholars and other emerging audiences. Yesterday, you mentioned that you were inspired by Professor Yasuo Deguchi’s talk. We find ourselves similarly situated in a moment marked by intensifying neoliberalization and privatiza-

tion, where more and more aspects of life are reduced to money. Against this background, if you have thoughts on future prospects—especially concerning gathering together, forming networks, and cultivating collectivity—please share them with us.

Inusah: To be honest, I am quite optimistic. The emancipatory struggles that Africans have undertaken in the name of decoloniality have already begun to bear fruit. One reason is that these efforts have enabled us to connect with other communities beyond Africa. Today, the emergence of multiple African Studies departments in Europe and Asia is particularly striking; it signals that these conversations are no longer confined within Africa.

As I was also saying over dinner yesterday, I believe it is important that we, as African scholars, begin to look toward the East. In decolonial practice, we have often written with Western readers in mind—effectively looking up toward the North. Yet we also need to look toward the East, because we share many things in common.

Through decolonial efforts, many Africans have come to live with a form of double consciousness. In processes of self-discovery, when one recognizes contradictions in what one has inherited from the West, one oscillates between repulsion and acceptance. This movement back and forth—between Western

ideas and African ideas—has shaped how African philosophy itself has been perceived. For a long time, African philosophy was treated as little more than a reaction to Western racist ideas and remarks directed at us.

Yet in relation to the East, I find a certain sense of familiarity—precisely because the differences do not feel as vast. Here lies the possibility that our philosophies can resonate with one another. Reflecting on what I have heard and read, and on the Kyoto Conference in particular, I have strongly felt that we have a great deal in common. This suggests that meaningful collaboration could allow us to make important strides. It would also help us avoid falling into mistaken binaries or false oppositions.

At present, the East looks to the West, and Africa also looks to the West, as if that were the only path. For Africa, the structure becomes “us and the West”; for the East, “the East and the West.” But what about the South and the East? There is room for very lively and stimulating conversations there—conversations that could improve our institutions and policy directions, and even enrich our respective ontologies.

Molefe: Yes—frankly, I have been in academia for several years now, and my attention has been heavily oriented toward the West. Yet coming here, listening carefully—especially

to the keynote address at the Kyoto Conference—I found many ideas that I could genuinely relate to. I therefore believe that meaningful dialogues can take place between our other traditions: we can learn from one another, collaborate, and work toward creating a different world for the next generation of students and intellectuals. For me, simply being here has been an event full of promise. I am thinking of carefully letting go of the West (laughter). I have invested a great deal of effort there. Now I want to see what we might do together with brothers and sisters from this part of the world. I believe there is much we can do. I feel deeply inspired.

Inusah: Finally, I would like to use this opportunity to express my gratitude to Professor Motoji Matsuda, Professor Itaru Ohta, and everyone involved in the African Potential Project. Interestingly, at the final stage of the project I contributed to the writing, and I happened to be the youngest among the colleagues who contributed to the final volume. It has been a source of pride that my work was translated into Japanese. I keep the two books—an English version and a Japanese version—on my shelf. I never imagined that this would become the beginning of my relationship with Eastern philosophy; I thought it would be an outro, a conclusion. But now I see it differently. I would also like to thank

the organizers for today's arrangements—for taking care of so many things and inviting me here. I am truly grateful.

## Endnotes

- (1) On the discrimination against Africans articulated by philosophers from Hume through Kant, see More (1996). On Husserl's remark that "even Papuans are not beasts but human beings," see Moran (2011).
- (2) "Warranted assertibility" is a concept discussed by John Dewey in relation to the nature of knowledge. Dewey held that knowledge cannot be absolute and immutable but should be understood as warranted belief—belief that has been tested through inquiry. Thus, insofar as any claim remains open to possible refutation, it cannot be regarded as an absolute and unchanging truth; nevertheless, it can be clearly articulated as a conclusion warranted through inquiry (Dewey 1941).
- (3) The notion of *ubuntu* referred to here is widely known as an indigenous African conception of social personhood and ethics, and it was repeatedly discussed at the Kyoto Conference. Molefe, a philosopher who specializes in *ubuntu*, responded to questions from the floor at this roundtable by explaining it as follows. *ubuntu* is an ethical framework grounded in: (1) the cultivation of a cognitive and moral disposition that recog-

nizes the intrinsic value of the very existence of others; (2) the acknowledgment that all human beings possess both the potential to become their best selves and the capacity to be kind to others; and (3) an understanding that humanity is essentially shared and comes into being only through relations with others and through cultural and social infrastructures. One cannot be human in isolation; one becomes human within infrastructures of language, the body, culture, and care.

- (4) Elmina Castle is located near Cape Coast on the southern coast of Ghana and, after its construction in 1482, served for nearly four centuries as a major hub of the transatlantic slave trade.
- (5) A model of the thought process presented at the Kyoto Conference. In the concept paper prepared for discussion, three analytically distinct levels were identified: the level of explicit practical action; the core level of values and worldviews that implicitly underpin such action; and the level of mediations—such as institutions—that connect the two. Taking the initials of these three levels, the model was termed the ABC model. To respond to social problems manifested at the level of action, a reciprocal movement of thought was proposed: “diving” into the mediating and core levels to identify root causes and then “surfacing” by discovering alternative values and reflecting them back into the

levels of mediation and action (Kyoto Institute of Philosophy 2025: 13–5).

- (6) On the evening prior to this roundtable, Inusah participated in a gathering with Japanese scholars, including the two moderators.

## Reference

- Appiah, Peggy, Kwame Anthony Appiah and Ivor Agyeman-Duah, 2008, *Bu Me Be: Proverbs of the Akans*, Banbury: Ayebia Clarke Publishing.
- Boghossian, Paul, 2006, *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*, Oxford: Oxford University Press.
- Césaire, Aimé, 1947, *Cahier d'un Retour au Pays Natal*, Paris: Bordas. (Anna Bostock and John Berger trans., 2014, *Return to My Native Land*, New York: Archipelago Books.)
- Christaller, Johann Gottlieb, 1879, *Twi Mmeseem, Mpensã-Ahansã Mmoaano: A Collection of Three Thousand and Six Hundred Tshi Proverbs, in Use among the Negroes of the Gold Coast Speaking the Asante and Fante Language*, Basel: The Basel German Evangelical Missionary Society (Retrieved February 1, 2026, <https://www.loc.gov/item/43019087/>).
- Dewey, John, 1941, “Propositions, Warranted Assertibility, and Truth,” *The Journal of Philosophy*, 38(7): 169-86.
- Freire, Paulo, 1968, *Pedagogia do Oprimido*, São

- Paulo: Paz e Terra. (Myra Bergman Ramos trans., 1970 [2000], *Pedagogy of the Oppressed*, 30th anniversary ed., New York; London: Continuum.)
- Inusah, Husein, 2023, "Epistemic Decolonisation in African Higher Education: Beyond Current Curricular and Pedagogical Reformation," Beatrice Okyere-Manu, Stephen Nkansah Morgan and Ovet Nwosimiri eds., *Contemporary Development Ethics from an African Perspective: Selected Readings*, 197-212.
- , 2024a, " 'Art' Lives Matter: Entrepreneurial University, the Fate of the Traditional Humanities, and the Decolonial Turn," Daniel Agyapong and Rosemond Boohene eds., *Entrepreneurship and Enterprise Development in Africa*, Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 131-44.
- , 2024b, " Indigenous Epistemologies: Decolonising AI and Shaping Sustainable Futures," Sustainable AI Workshop at Institute for Science and Ethics (IWE, Bonn) (Retrieved January 31, 2026, <https://www.youtube.com/watch?v=wwmId-gTmaM>).
- Kyoto Institute of Philosophy, 2025, "White Paper 2025 Draft for Discussion" (Retrieved February 9, 2026, [https://k-philosophy.org/wp-content/themes/theme/assets/pdf/white\\_paper\\_en.pdf](https://k-philosophy.org/wp-content/themes/theme/assets/pdf/white_paper_en.pdf)).
- Moran, Dermot, 2011, " 'Even the Papuan Is a Man and Not a Beast': Husserl on Universalism and the Relativity of Cultures," *Journal of the History of Philosophy*, 49(4): 463-94.
- More, Mabogo P., 1996, "African Philosophy Revisited," *Alternation*, 3(1): 109-29.
- Nkrumah, Kwame, 1965, *Neo-Colonialism, The Last Stage of Imperialism*, London: Thomas Nelson & Sons.
- Rorty, Richard, 1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press.
- , 1991, *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers I*, Cambridge: Cambridge University Press.
- , 1998, *Truth and Progress: Philosophical Papers III*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sow Fall, Aminata, 1979, *La Grève des Bàttu*, Dakar: Nouvelles Éditions Africaines. (Dorothy Blair trans., 1981, *The Beggars' Strike*, London: Longman.)
- Soyinka, Wole, 1975, *Death and the King's Horseman*, London: Methuen Drama.



## 哲学をともに生かす

——アフリカの地に根ざした脱植地的知識——

フセイン・イヌサー  
鈴木 尠生  
西尾 善太

---

### 【付記】

本稿は、2025年9月26日に同志社大学で行われた座談会「アフリカ哲学が開く脱植地的知の新地平」の記録である。筆者の鈴木尠生と西尾善太が主催したこの座談会では、ケープ・コースト大学の教授を務めるガーナ人哲学者フセイン・イヌサー（Husein Inusah）を招き、脱植地的な知識構築をはじめとする多様な争点について討論した。海外の著名な研究者から一方的に「お話を伺う」式の形は取らず、主催者2名が用意した質問への回答を軸に、参加者にも随時議論に加わってもらった。以下ではこの会が開かれた経緯、「アフリカ哲学」の来歴とそこでのイヌサーの立場、会の概要を説明し、導入とする。

イヌサーはもともと、同年9月23～24日に開かれた第1回京都会議の討論者として来日していた。種々の複合的課題に直面する現代社会の行く末を見定めるべく、その根底にある価値自体の問いなおしをテーマに掲げたこの国際会議には、非欧米圏・非哲学者を含めて多様な討論者が参加した。アフリカからは人類学者の松田素二を介して、ガーナからイヌサー、南アフリカから社会学者マイケル・ネオコスモス（Michael Neocosmos）と哲学者モツァマイ・モレフェ（Motsamai Molefe）が招待された<sup>(1)</sup>。

わたしたちはこの機を活かしてイヌサーを招き、その魅力的な知的挑戦について話を聞きたいと考えた。イヌサーの議論の射程は広く、自身の属する民族であるアカン（Akan）の哲学に依りながら、脱植地的教育論・大学論、企業の社会的責任論、人工知能（AI）論など、非常に現代的なテーマを論じている。イヌサーの哲学はたしかに「アフリカ哲学」と呼びうるが、それはアフリカに閉じているという意味ではなく、アフリカ地域社会に根ざし

ているという意味においてだ。直接的にはアカンという特定民族の哲学を扱いながら、その射程はAIや量子力学のような、現代科学の最先端と言える領域に及ぶ。このように躍動する哲学はどのように形成されてきたのか、今回はその経緯や基本的な発想をより詳しく知るべく、座談会という場を設けた。

イヌサーは脱植民地的知識の構築という現代的課題に取りくむが、脱植民地的知識と言っても、どのような状態を「脱植民地的」と評価し、そのような知識をいかに構築すればよいと考えるかは論者によって見通しが分かれる。根本的に西欧列強による植民地化によって形づくられた現代世界において、その植民地主義的影響から抜けだす（「脱」）知識とは、具体的にどのようなものなのか。それは西欧に独占されてきた普遍の基準と、それを「その他」の非西欧の立場から相対化する運動のあいだで、どのような立ち位置を取ることなのか。ここでは筆者（鈴木）が理解する限りで、こうした問題に対するイヌサーの学問的立場を、アフリカ哲学の文脈に即して素描する。

いまでこそいくつもの専門誌があるアフリカ哲学という分野だが、成立に至るまでには紆余曲折を経ている。そもそもアフリカでの知的営為は、そこに「歴史などない」<sup>(2)</sup>と同様に「哲学など存在しない」、という西洋中心の暴力的断定に長くさらされてきた。これに対してまずは第二次世界大戦後、アフリカに独自の知的営為が徐々に認められるようになる。すなわち、一方でアフリカ土着の哲学を「発見」する西洋の学者が、他方でアフリカの在来知を哲学として提示するアフリカの学者が現れ、「アフリカ」と「哲学」を結びつける言説空間が開かれていったのである（Hallen 2002: 13-8）。

だがこうして登場したアフリカ哲学に対し、1970年代には本格的な批判が提起された。その先陣を切ったポーラン・ウントンジ<sup>(3)</sup>は、これまでアフリカの哲学とされてきたものは「民族哲学（ethnophilosophie）」、いわば偽の「哲学」に過ぎないと断じた（Hountondji [1976] 2013、座談会録 p.132）。つまり、個人がうみだす普遍的な反省的学知こそを哲学と呼ぶべきだという専門的立場から、「バントゥ哲学」といったものは日常的で無反省な民族知に過ぎず、哲学の条件を満たさないと批判したのである。さらに重要なことに、民族哲学は過去の「伝統」を本質化し、アフリカの知的発展という内的な要求より、西欧読者の欲するアフリカ像を提供するという外的な要求に応える点で、植民地的な知の収奪構造の内にあると喝破された（Masolo 2000: 152-3; Hallen 2010: 74-6）。

こうした批判を受けて「広範囲にわたる自分探しの時期」（Hallen 2010: 76）に突入したアフリカ哲学では、「アフリカ」という地域に根ざしながらも普遍的な「哲学」を立ちあげる道が探究されていく。この探究には多様なものがあるが、たとえばウントンジ自身も、単純にアフリカ在来知を否定したのではない。ウントンジの民族哲学批判はむしろ、アフリカ在

来知を西欧へ見世物のように売るのではなく、それをより洗練された内在的な知識として鍛えていかなければならないという主張へつながっていく (Hountondji ed. 1994=1997: 17-9)。他方でケニアのオデラ・オルカは、民族哲学批判をそのまま受け入れるのではなく、民族知に根ざした賢者の哲学 (sage philosophy) を提唱した。オルカは格言やことわざに表れる集合的な民衆知 (folk wisdom) と個人の理性的な反省によって詳述される教訓的な知を切りわけ、前者は民族哲学の域にとどまるが、独立した賢者によって民衆知から批判的な距離が取られた後者は哲学的賢慮 (philosophic sagacity) として哲学の名に値すると考えたのである (Oruka 1990)。

いずれにせよ、普遍的な哲学知を目指そうという呼びかけの結果、「アフリカ」の相対性志向と「哲学」の普遍性志向のあいだでどう折り合いをつけるか、両極間で自らの知的営為をどう位置づけるかが問われてきた。「アフリカ哲学」であれ「東洋哲学」であれ、西欧知が普遍性を自認し独占する世界で非西欧の特異性を打ちだす問題設定をすれば、ある種の袋小路に至るのは必然とも言える。すなわち、西欧流の「哲学」の土俵に上がって闘えば普遍知への「貢献」として認められるが西欧の認識枠組みの檻に入り、そこから出て真にオリジナルなものを示そうとすれば今度は「哲学」にとって異質で受け入れられない、という袋小路だ (Inaga 2011: 41) <sup>(4)</sup>。

こうした問題へのイヌサーの応答は、認識論的な相対主義を徹底してあらゆる文脈から生じた知識を階層化することなく受けとめ、互いに補完し合おうというものだ <sup>(5)</sup>。上述のような袋小路は、西欧であれ非西欧であれ、普遍的な知識がどこかに存在し、それを頂点とした知の序列があるのだと想定するために生じる。たとえば、イヌサーの直接的な先達と言えるアカンの哲学者クワシ・ウィレドゥは、心を指す英語とアカン語の概念を比較し、後者が前者の形而上学的難問を回避する点でより優れていると主張する (Wiredu 1987)。だがこの主張は、諸文化を遠目から捉え妥当性を評価できるありもしない非歴史的・超文化的な枠組みを想定し、一方が他方よりも優れているとする自民族中心論ではないか。イヌサーはそのように批判し、経験的根拠に裏づけられた集合的認識が相異なる形で並存することを率直に認め、「普遍」を頂点とする知の序列に囚われない哲学を打ちだしている (Inusah 2022=2022: 62-70、座談会録 pp.130-1) <sup>(6)</sup>。

こうした立場に立つイヌサーがとりわけ重点的に取りくんでいるのは、アカンのことわざから独自の知的世界を取りだし提示する仕事だ。彼の著作には実践的な倫理的関心が強く窺えるものが多く、アカンのことわざから知的な徳 (intellectual virtues) を取りだしてみせる共著論文などは、その好例である (Inusah and Segbefia 2021)。ここで知的な徳と言われているものは道徳的な徳とは明確に区別され、知的探究における勇気・好奇心・自律性、謙虚さ

と共感、粘り強さ・徹底性・注意力など多岐にわたる。さらにイヌサーは、この知的徳の基準を応用し、大学教育における認識論的脱植民地化の議論を展開する（Inusah 2023、座談会録 pp.144-6）。大学教育の脱植民地化と言う場合、カリキュラムをどう変えるかが集中的に議論される。これに対してイヌサーの教育論は、カリキュラムだけでなく、知的な徳という概念によって教える／学ぶ姿勢も射程に捉える。実際いくら教える内容を改善したところで、うまく教える／学ぶ雰囲気や態度がなければ、その内容は感得されえない。知的徳を参照軸としてこの点を補う教育論からは、イヌサーが実践的な場面まで踏みこんで脱植民地的知識の構築可能性を考えていることがわかる。

今回の座談会を企画したのは、このようなイヌサーの研究者・教育者としての姿勢と意気込みに共感したためだ。冒頭で述べたようにこの座談会では、わたしたちが事前に用意した主題に関する質問を軸としながらも参加者に随時自由に介入してもらおうという、ゆるやかに構造化された形を取った。軸とした主題は、1. なぜ・どのように哲学者になったかの経緯、2. ことわざの研究をはじめとして、自身の哲学の経験的土台についてどのように考えているか、3. 知的な徳の議論などには明らかな倫理的関心が見られるが、自身の哲学の実践的な応用についてどのように考えているか、4. 教育や講演をとおして自身の哲学を広めることにどのような見通しを持っているか、の4つである。当日はイヌサーと同じく来日していたモレフェや、アフリカ地域研究者をはじめとする多様な人びとの能動的な参加のおかげで、話題は筆者たちの予想を越えて広がった<sup>(7)</sup>。

イヌサーの哲学を日本へ紹介する本稿は、時宜に適ったものと言える。というのも近年では、哲学を非西欧圏の世界哲学へと広げ、そのなかにアフリカ哲学や日本哲学を位置づける試みが目立っているからだ（河野 2024; デービス 2025）。イヌサーが打ちだす認識論的相対主義の擁護論は、こうした世界哲学の取りくみにとっても示唆するところがあるだろう。とはいえ以下に続く座談会録では、大学教育論や AI 論など、狭義の「アフリカ哲学」に限られない現代的で多彩な主題への窓口が開かれている。アフリカや哲学、脱植民地化論に限らず、さまざまな関心から読んでいただければ幸いである。

## 注

- (1) 3名のうちイヌサーとネオコスモスは今回の来日以前に、松田が共同代表を務めた「アフリカ潜在力」プロジェクトに参加し、その成果物の1つとして刊行された『アフリカ潜在力が世界を変える』（Ohta et al. eds. 2022=2022）に寄稿している。
- (2) アフリカの歴史が否定されてきた知的状況とそこからアフリカ史学が立ち上がってきた経緯、その課題などについては永原（2001）や松田（2022）を参照。

- (3) ベナン出身でフランスへ渡り、ルイ・アルチュセールやジャック・デリダのもとで学んだ哲学者。
- (4) この問題は西欧中心で設定された学知の構造に由来するため、その構造を変えない限り、「アフリカ」ではなく「ルオ」や「アカン」の哲学、「東洋」ではなく「日本」の哲学、というように単位を小さくしたところで本質的には変わらない。
- (5) 近い立場の議論として、カナダの公共哲学者ジェイムス・タリーによる政治思想の対話論が思いおこされる (Tully 2016)。
- (6) こうした立場をよく表している論文として、Inusah and Omaboe (2023) を参照。この共著論文では、最先端の量子力学とアフリカ各地の民族知を突きあわせ、両者が必ずしも矛盾・対立するのではなく、異なる形でわたしたちの現実理解を拡張させる点で相互に補完しあえるのだと論じられている。
- (7) 座談会録において参加者は主催者2名とイヌサー以外基本的に匿名としたが、モレフェに関しては、話者として重要な立ち位置にいるため記名した。

## 参考文献

- デービス, ブレット, 中島隆博監訳, 竹花洋佑・長野邦彦訳, 2025, 『日本哲学——世界哲学への貢献』筑摩書房.
- Hallen, Barry, 2002, *A Short History of African Philosophy*, Bloomington: Indiana University Press.
- , 2010, “‘Ethnophilosophy’ Redefined?” *Thought and Practice: A Journal of the Philosophical Association of Kenya*, New Series, 2(1): 73-85.
- Hountondji, Paulin J., [1976] 2013, *Sur la Philosophie Africaine: Critique de l’Ethnophilosophie*, Bamenda: Langaa RPCIG.
- ed., 1994, *Les Savoirs Endogènes: Pistes pour une Recherche*, Dakar: Éditions du Codersia. (Ayi Kwesi Armah trans., 1997, *Endogenous Knowledge: Research Trails*, Dakar: CODERSIA.)
- Inaga, Shigemi, 2011, “Philosophy, Ethics and Aesthetics in the Far-Eastern Cultural Sphere: Receptions of the Western Ideas and Reactions to the Western Cultural Hegemony,” Shigemi Inaga ed., *The 38th International Research Symposium: Questioning Oriental Aesthetics and Thinking: Conflicting Visions of “Asia” under the Colonial Empires*, International Research Center for Japanese Studies, 31-45.
- Inusah, Husein, 2022, “Who Is Afraid of Epistemic Relativism?: Disentangling African Philosophy from the ‘Universalist’ Entrapment,” Itaru Ohta, Francis B. Nyamnjoh and Motoji Matsuda eds., *African Potentials: Bricolage, Incompleteness and Liveness*, Bamenda: Langaa RPCIG, 29-50. (松田素二訳,

- 2022, 「認識論的相対主義を恐れること勿れ——アフリカ哲学を『普遍主義』のわなから解放する」松田素二・フランシス・B・ニヤムンジョ・太田至編, 『アフリカ潜在力が世界を変える——オルタナティブな地球社会のために』京都大学学術出版会, 43-72.)
- , 2023, “Epistemic Decolonisation in African Higher Education: Beyond Current Curricular and Pedagogical Reformation,” Beatrice Okyere-Manu, Stephen Nkansah Morgan and Ovet Nwosimiri eds., *Contemporary Development Ethics from an African Perspective: Selected Readings*, 197-212.
- and Michael Segbefia, 2021, “Intellectual Virtues of Indigenous African Wisdom: The Perspectives of Akan Proverbs,” Francis B. Nyamnjoh, Patrick Nwosu and Hassan M. Yosimbom eds., *Being and Becoming African as a Permanent Work in Progress: Inspiration from Chinua Achebe’s Proverbs*, Bamenda: Langaa RPCIG, 335-62.
- and Maxwell Omaboe, 2023, “Mainstream Science and African Worldview: A Plea for Diversity,” *Global Philosophy*, 33(48): 1-19.
- 河野哲也, 2024, 『アフリカ哲学全史』筑摩書房.
- Masolo, D. A., 2000, “From Myth to Reality: African Philosophy at Century-End,” *Research in African Literatures*, 31(1): 149-72.
- 松田素二, 2022, 「アフリカ史の挑戦——アフリカ社会の歴史を捉える立場と方法」永原陽子編『岩波講座 世界歴史 18 アフリカ諸地域 ~ 20 世紀』岩波書店, 43-78.
- 永原陽子, 2001, 「アフリカ史・世界史・比較史」平野克己編『アフリカ比較研究——諸学の挑戦』アジア経済研究所, 243-68.
- Ohta, Itaru, Francis B. Nyamnjoh and Motoji Matsuda eds., 2022, *African Potentials: Bricolage, Incompleteness and Lifeness*, Bamenda: Langaa RPCIG, 29-50. (松田素二・フランシス・B・ニヤムンジョ・太田至編, 2022, 『アフリカ潜在力が世界を変える——オルタナティブな地球社会のために』京都大学学術出版会.)
- Orika, Odera, 1990, *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, Leiden: Brill.
- Tully, James, 2016, “Deparochializing Political Theory and Beyond: A Dialogue Approach to Comparative Political Thought,” *Journal of World Philosophies*, 1(1): 51-74.
- Wiredu, Kwasi, 1987, “The Concept of Mind with Particular Reference to the Language and Thought of the Akans,” Guttorm Fløistad ed., *Contemporary Philosophy: A New Survey, Vol.5 African Philosophy*, Dordrecht: Springer, 153-79.

## 【座談会】

フセイン・イヌサー：フセイン・イヌサーです。ガーナのケープ・コースト大学古典・哲学学科教授で、ガーナ大学の哲学・古典学科の兼任教授でもあります。研究については追ってお話しできればと思いますが、現在はアフリカ哲学の諸領域、とりわけ脱植民的認識論を中心に研究・出版を行っています。

わたしは「アフリカ」という言葉を広い文脈で用いることをつねに控えたいと思っています。というのも、その言葉にはさまざまな問題が付随しており、アフリカを文化的に一枚岩なものとは考えていないからです。したがってわたしは、自分が属する言語集団、すなわちアカンに焦点を当てています。

近年は、現代的な課題を取り上げ、それに対してアカン哲学がどのように応答しうるのかを検討しています。また、人種主義や汎アフリカ主義についても一定の研究を行ってきました。さらに、分析哲学の分野でも、知識や法的正当化との関係を中心に多くの研究をしてきました。

鈴木赳生：鈴木赳生です。カナダにおける先住民運動の研究に取りくんできました。ですから、わたしの研究はフセインの研究と直接的に重なるわけではありませんが、間接的には関連していると思っ

ています。というのも、カナダの先住民の人びともまた、自らの思考体系や生のあり方を脱植民化しようと格闘してきたからです。そうした脱植民的な思考や知識、生のあり方にわたしは関心を持っています。その意味で、このテーマは脱植民性やアフリカ哲学全般とも関係していると考えています。

西尾善太：愛媛大学の西尾善太です。フィリピン、とくにマニラやバギオといった植民地支配によって形成された都市での人びとの生を研究してきました。アフリカ哲学について多くを知っているわけではありません。ですが、現代の都市で継続する植民地性を批判し、別様な都市像を考えてきました。そのためフセインがどのように西洋の知と格闘し、自らの文脈から異なる世界像を開いてきたのかを学びたいと思っています。

### 1. 哲学との出会い

鈴木・西尾：今日は本当に多様な方々が集まってくださって嬉しく思います。わたしたちが用意したトピックは専門的というよりも、かなり一般的なものです。専門性という意味ではむしろ、ご参加いただいているみなさんの方に〔アフリカの〕専門家がいらっしゃいます。なので、ぜひ助けてください。わたしたちはオーガナイザーではありますが、この場に集

まったみなさんと同じ立場で参加しています。

わたしたちはこのラウンドテーブルを4つのトピックから構成しています。まず最初のトピックとして「哲学との出会い」をお聞きしたいと思います。というのも、ガーナや他のアフリカの文脈において、学生たちがどのように哲学と出会うのかを知りたいからです。それは複雑な出会いかもしれませんが、特定の人物や特定の書物との出会いかもしれません。あなたがどのように哲学によって形づくられてきたのかを伺いたいのです。日本で教育を受けたわたし（西尾）の経験では、大学に入るまで哲学を学ぶことはありませんでした。中学や高校で哲学の存在を意識することすらありませんでした。ですが、あなたの場合、もしかすると若い頃に哲学書に触発されたり、影響を受けたりしたのかもしれませんが。そこでお聞きします。あなたの文脈では、どのように哲学と出会ったのでしょうか。

イヌサー：これは実は、二つの質問が重なっていると思います。「どのように」よりも「なぜ」から話したいと思います。

### 1-1. なぜ哲学者になったか

これは冗談半分ですが、わたしはガーナのイスラームの家庭で育ちました。た

だし、母は父と結婚したことでムスリマになった人です。わたしたちは拡大家族制度のなかで暮らしていたので、いとこや叔父・叔母たちはキリスト教徒であり、同時に伝統宗教の実践者でもあり、そしてわたしたち自身はムスリムでした。このように、家族のなかに伝統宗教の実践者、キリスト教徒、ムスリムがいるという状況のなかで、わたしは自然とある種の寛容さを身につけていったのだと思います。

しかし、ムスリムとして育てられたわたしは、父からよくこう言われていました。「大人になったら絶対に弁護士になるな。弁護士はいつも嘘をつくから地獄に行く」と（笑）。父はとても信心深い人で、宗教的理由から、弁護士になるべきではないとくり返し強調していました。ところがわたしが大学に進学する前に、父は突然亡くなりました。そしてわたしは哲学者になったのです。

いまにして思えば、それは弁護士になるよりも、よほどひどい選択だったかもしれません。なぜならわたしはいま、「神は存在するのか」と問う人間になってしまったからです。もし父が生きていたら、みなさんの前に座って神の存在について議論することなど、到底できなかったでしょう。それは議論以前の問題だったはずです。そのような問いを口にした瞬間、家族は総出でわたしを呼び戻し、信仰共同体の内部へと再び組みこもうとしたに

違いありません。そして、もしそれに  
じなければ、「神は存在するのか、など  
と問う者」として、即座に破門されてい  
たでしょう。神の存在を問うかどうか  
など、問うまでもないことなのです。そ  
ういうわけで、わたしが哲学者になっ  
たのは、実のところ神の意思 (providence)  
によるものだったと言えます。

高校時代、わたしは文学に強い関心  
を持っていました。自分でアフリカ詩や  
アフリカ小説を読み漁っていました。で  
すから、文芸分野に進みたいという希  
望がありました。しかし、わたしの大学  
には少し独特な入学制度があり、文芸  
プログラムに出願したにもかかわらず、  
入学時に割り当てられた科目は、古  
典・哲学・英語・歴史の四科目でし  
た。自分で選んだわけではありませ  
ん。

わたしはそれらを履修しましたが、  
次第に英語と哲学に関心が向かい、  
歴史と古典を捨てることになりました。  
古典を捨てた理由は、古典学が主と  
してローマやギリシャを対象とする  
研究だったからです。当時はまだ植  
民地性 (coloniality) という概念を  
明確に持っていたわけではありません  
が、単純にそれが好きになれなかつ  
たのです。歴史についても、内容は  
かなり西洋史に限定されていました。  
学部1年生から2年生のあいだ、ア  
フリカ史に触れたのは、アラブによ  
るアフリカ侵入との関係で語られる  
部分だけでした。あとはアメリカ史  
やヨーロッパ史ば

かりでした。わたしは「これではな  
にもやっていないのと同じだ」と感  
じ、歴史もやめてしまいました。その  
結果、英語と哲学に関心を集中させ  
ました。文学、とくにアフリカ文学  
への関心が、哲学への入口だったの  
です。

哲学を学ぶうちに、わたしはだん  
だんと反逆者のような存在になって  
いきました。わたしが最初に行った  
反乱は、動物の権利活動家になるこ  
とでした。わたしは肉を食べなくな  
ったのですが、それは宗教や信仰、  
あるいは特定の信念体系によるも  
のではありませんでした。最初の  
反乱は、人間だけでなく非人間的存  
在の権利を擁護する人間になるこ  
とでした。その結果、学部時代の卒  
業研究では、当時は一般的でなかつ  
た「動物の権利」をテーマに論文を  
書きました。修士課程に出願した  
ときも、わたしはまったく同じ  
テーマを掲げました。そのときの  
審査委員会では、最初にわたしに  
2つだけ質問をしたあと、残りの  
時間は全部、そもそもわたしが  
なぜ肉を食べるべきではないと言  
ったのかについて委員同士で言い  
争い始めてしまったのです。わた  
しはただ黙って座っていたのですが、  
審査員たちはしばらくそのこと  
で議論を続け、やがて「まあいい  
だろう、もう行っていい」と言  
いました。こうしてわたしは、  
審査員たちの議論に「救われる」  
かたちで、その場を後にしたの  
です。

## 1.2. どのように哲学者になったか

### リチャード・ローティへの共感

いま述べたように、わたしが哲学に入っていたこと自体は、計画されたことではありませんでした。ただ神の意思によるものだったのです。けれども、わたしがどのようにして哲学に関心を持つようになったのか、という点はまた別に掘り下げるべきことです。

先に述べたように、わたしの哲学への入り方はある種の反乱でした。というのも、わたしの所属学科は「古典・哲学学科」という構成で、当初の構想としては、わたしたちは古典哲学を学ぶことになっていたからです。つまり、学習の中心は、前ソクラテス派の哲学者たち、プラトンとアリストテレスを含んだソクラテス派、それから中世哲学を少し、そして近代初期の哲学、といった流れを学ぶことでした。

しかしわたしは、むしろポストモダン哲学に関心を持つようになりました。後期近代の哲学さえも飛び越して、ポストモダン哲学に関心を向けたのです。そしてわたしの関心を強く引いた学者の一人が、リチャード・ローティというアメリカ合州国の哲学者でした。ローティとその仲間たちは、1960年代の頃から、主流の英語圏哲学における客観性や合理性、表象といった支配的な関心から逸脱し始めていました。

そこでわたしはローティに取りくもうと決めましたが、抵抗に遭いました。というのもわたしの教授たちは、プラトンやアリストテレスの弟子筋のような人びとだったからです。だからわたしは、「ローティを研究することを認めるべきだ」と教授陣を説得しなければなりませんでした。

わたしが最初に読んだローティの本は『哲学と自然の鏡』(Rorty 1979=1993)でした。面白い本で、英語圏哲学から完全に逸脱しています。その後、ローティは『真理と進歩』という本(Rorty 1998)も書き、「真理は目標ではない」と論じました。もし真理が目標だというなら、わたしたちは「そこにどれほど近づいているのか」を測れるはずだからです。さらにローティは『客観性・相対主義・真理』という本(Rorty 1991)を書いており、科学的な意味での客観性の概念を、連帯で置きかえるという考え方を示しました。そして、相対主義は恐れるべきものではない、と述べたのです。

実際、ローティは、自分を「相対主義者だ」と名乗ることができる数少ない哲学者の一人です。フェミニスト哲学者たちでさえ、実際には相対主義的な哲学をしているにもかかわらず、そうは名乗りません。[たとえば]西洋のフェミニスト認識論の主要な論者であるヘレン・ロンジーノ(Helen Longino)やその周辺の人びとは、自分たちは相対主義者ではな

いと言います。アフリカの哲学者でも同様です。わたしが「あなたは相対主義者ですか」と尋ねると、「いや、相対主義者ではない」と答える人がいます。

だからわたしは、ローティがはっきりと「わたしは相対主義者だ」と言い切ったことが嬉しかったのです。そしてわたしの注意を引いたのは、彼が、客観性を連帯と、合理性を妥当性（reasonableness）と、そして（社会的な）強制を和解と対置したことでした。わたしは、合理性ではなく妥当性、強制ではなく和解、そして多くの観点との向き合い方として連帯を重視する立場へと向かいました。こうした点が、わたしの哲学研究の土台になっています。

#### 満を持してアフリカ哲学へ

アフリカ哲学について言えば、わたしは当初、アフリカ哲学にすぐ関心に向けていたわけではありませんでした。その理由は、まず西洋哲学の地形や景観を一通り見渡しておきたかったからです。というのも、わたしの意図は西洋哲学に挑戦することにはありましたが、挑戦するためには、なにを相手にしているのかを正確に知っておく必要があると考えたからです。そこで、当面はアフリカ哲学に入るのではなく、既存のヨーロッパ哲学の正典、西洋哲学の地形や景観を調査することに時間を使いました。そしてそれを足場にして、アフリカ哲学へ入っていっ

たのです。

わたしの博士論文は認識論的正当化（epistemic justification）という概念を中心としたものでした。ヨーロッパ的文脈では文脈を欠いた個人主体に限定されがちな認識論的正当化を、集合知へと移す、という考え方に関するものでした。すなわち、個人の知から集合の知へ、そして集合がどのように信念を正当化するのか、という問題です。これは当時合州国で立ち上がりつつあった新しい領域で、社会的認識論（social epistemology）と呼ばれます。というのも、以前は社会的認識論はなく、認識論といえば男性中心的で、個人を前提とし、文脈を感知しない（context-insensitive）知識理解が主流だったからです。こうした研究が、わたしがアフリカ哲学に焦点を当てるための土台を準備してくれました。

わたしがアフリカ哲学に出会ったとき、まず必要だったのは、既存のアフリカ哲学の正典についてじっくり省察する時間でした。そしてその上で、アフリカ哲学の議論の文脈において、なにがなされるべきかについて、自分なりの考えを形にしていく必要がありました。わたしは幸運にも、アフリカ哲学の輝かしい知の担い手の一人であるクワメ・ジェチェ（Kwame Gyekye）に出会うことができました。ジェチェはガーナ大学に在籍しており、わたしは何度も会って議論しました。ジェチェはわたしに大きな刺激を与

えてくれました。ただし、研究者としての歩みという点では、わたしたちの道筋はややずれている部分もあります。

一方で、わたしは直接会うことはありませんでしたが、合州国に滞在し、すでに亡くなっていたクワシ・ウィレドゥ (Kwasi Wiredu) の哲学こそが、実際にはわたしに最も大きな影響を与えました。ポーラン・ウントンジやオデラ・オルカといった他の哲学者と比較しても、文脈という点において、ウィレドゥの概念や説明は、アカンの人びとの存在論をよりの確に捉えているとわたしは感じています。とりわけガーナに焦点を当てたアフリカ哲学のなかで流通している他の哲学と比べても、その説明力は際立っています。

また、わたしは博士課程の学生として非常に恵まれていました。リチャード・フェルドマン (Richard Feldman) は、合州国でも有数の認識論研究者であり、ロチェスター大学におけるわたしの指導教員でした。ジェレミー・ワンダラー (Jeremy Wanderer) は、当時ケープ・タウン大学の哲学学科に所属しており、その後マサチューセッツ州ボストンに移りました。さらに、カナダのウォータールーにあるウィルフリッド・ローリエ大学のカール・シンプソン (Carl Simpson) も指導教員の一人でした。

わたしはロチェスターに移り住みましたが、ロチェスターはボストンにも比較

的近く、カナダにも近かったため、3人全員から同時に指導を受けることが可能でした。当時、わたしの所属学科はまだ発展途上にあり、指導できる研究者の数が十分ではなかったため、結果的に北米の研究者に指導されることになりました。しかしそれだけが理由ではありません。わたしはその段階ではアフリカ哲学ではなく、英米哲学に進みたいと考えていたため、指導教員を外部に求める必要があったのです。合州国での経験について言えば、刺激的だったとはあまり言えないかもしれませんが、非常に示唆的ではありました。同僚たちで行った議論の多くは、集合知という考え方を提起することをめぐるものでした。これは、同僚たちが当然視していた知の理解とは大きく異なるものでした。

### 1-3. 優位性の幻想から離れて

#### アフリカ文学

鈴木：文学に強い関心があったとおっしゃっていましたが、とくに好んだ作品や作家は誰でしたか。

イヌサー：わたしは主にアフリカの作家に焦点を当てていました。というのも、ヨーロッパ文学にも関心はあったのですが、ある時点で気づいたのです。たとえばヨーロッパ文学の詩、とくにロマン派の詩などでは、スイセン (daffodils) のよ

うな花が列挙されますよね。でもわたしは、人生で一度もそれを見たことがありませんでした。そうしたイメージに、どうしても共感できなかったのです。そこでわたしは、むしろアフリカの詩に集中することにしました。南アフリカの詩、とくに解放詩を読みまし、ナイジェリアの作家たちにも関心を持ちました。それから『乞食たちのストライキ』(Sow Fall 1979=1981)を書いたセネガルの作家も読みました。かなり昔に読んだので細部は忘れていましたが、こうした作品に強い関心を持っていました。

参加者1：わたしも西アフリカ文学に関心があります。ナイジェリアの作家の名前を挙げていましたが、最も優れていると思う作家、とくに小説家は誰でしょうか。

イヌサー：正直に言えば、誰が「一番」かは分かりません。ただ、わたしはチヌア・アチェベがとても好きです。彼のことわざの使い方が素晴らしいからです。一方で、女性作家も読みたい気持ちがあります。というのも、わたしはアフリカにおける女性の経験、ジェンダー化された経験に対して、ある種共感するところがあるからです。とくに、女性が働きながら、同時に妻であり母であることを求められるという状況です。だから正直に言うと、自分がなにを語ろうとしているのか、まだ整理できていませんが、アフリカ女性

の経験のなかに、なんとか自分を入りこませてみたい、という気持ちがあります。

参加者1：ウォレ・ショインカについてはどうですか。

イヌサー：読んでいます。たとえば戯曲『死と王の馬丁』(Soyinka 1975)などですね。ただショインカの作品は、どこか非常に難解だと感じます。言語がとても難しいのです。もちろん、戯曲の主題そのものは非常に教育的ですし、作品のなかには隠れた存在論のようなものがあります。しかし、それを読み解くのは大変で、高校などの段階で教えるのは難しい。生徒たちがあまり共感できないからです。

#### 西洋諸国に対する感情

参加者2：その当時、あるいはキャリア初期の段階で、西洋諸国に対してどのような立場や感情を持っていましたか。

イヌサー：わたしは西洋諸国そのものに対して反感を持っていたわけではありません。ただし、西洋の知的アジェンダ、つまりアフリカについての西洋的思考に対しては反感を持っていました。哲学を学んでいると、近代哲学者たちのブラック・アフリカンについての記述を読むことになりましたが、わたしはそれを読むのが好きではありません。読むと悲しくなるだけでなく、とても怒りを感じるからです。

とりわけ印象的なのは、そうした記述に表れている時代の偽善性です。それは啓蒙の時代で、ヨーロッパでは社会的平等が追求され、人権をめぐる社会的動揺が起きていた時代でした。その同じ時代に、他の人間を貶める文章を書いていた学者たちがいたのです。たとえばデイヴィッド・ヒューム。ヒュームはスコットランドの著名な哲学者で、啓蒙思想の代表的人物です。しかしアフリカについて、非常に否定的なことを書いています。ここに、わたしが言っている偽善があります。イマヌエル・カントのような人物もそうですし、エトムント・フッサールもパプア人について否定的なことを書いています<sup>(1)</sup>。

ですからわたしは、個々の人物を攻撃するというよりも、そうした知識へのアプローチ、つまりヨーロッパ中心主義的思考そのものに、どう対峙するかを考えていました。問題なのは人ではなく、ヨーロッパ的思考、ヨーロッパ中心主義的な知なのです。その意味でわたしは、西洋諸国そのものに対して感情的な問題を抱いていたわけではありません。

## わたしの相対主義

モツァマイ・モレフェ：あなたがリチャード・ローティに強い関心を持っているという点は、とても興味深いです。わたしがとくに触発されたのは「相対主義」という論点でした。わたしたちの相互理解

のために、相対主義とはなんなのか、また、なぜ誰かが相対主義者と見なされるのか、あるいはなぜたとえばフェミニストが相対主義者と見なされるのか、説明していただけますか。

イヌサー：まず、次の点を指摘しておきたいと思います。合州国の哲学者ポール・ボゴシアンが『知識への恐れ』という本で述べているように (Boghossian 2006=2021)、多くの学者が相対主義に反対する理由の1つは、「平等妥当性 (equal validity)」という議論にあります。平等妥当性に反対する議論とは、ある問題について複数の視点がある場合、それらすべてが同時に正しいわけではない、したがって1つが正しく、それが他より優れていると判断されなければならない、という考え方です。

しかし問題は、実際には、どの相対主義者も平等妥当性という考えを採用していない、という点です。この意味で、「相対主義」というレッテル自体が、すでに誤った前提に基づいているとわたしは考えています。わたしが支持する相対主義では、視点が異なれば必ず意見の食い違いが生じるとは考えません。わたしが主張する相対主義は、限定的多様性 (restricted diversity) ではなく参加型多様性 (participatory diversity) を重視します。これは能動的な多様性です。参加型多様性においては、自分の哲学や視点を他の

ものに従属させる必要はないですし、どれか1つが他よりも「正しい」と宣言する必要もありません。だからといって、相対主義はなんでもありというわけではない。相対主義においても、説明は存在します。「保証つきの言明可能性 (warranted assertibility)」と呼ばれるものがあり、人はなぜ自分がそれを信じているのかを、相手が理解できるように説明することができます<sup>(2)</sup>。

このように、わたしがここで述べている相対主義には、異なる文化同士が相互にやり取りする文化越境的コミュニケーションの可能性があります。そのうえでウィレドゥの議論に目を向けると、ウィレドゥが行っているのは次のようなことです。すなわち、アフリカ哲学、とりわけアカン哲学に立ちかえり、アカン哲学にはきわめて強固な前提があり、それらは世界的な議論の場に提示されたとき、他の哲学的視点と比べてもより優れたものとして評価されるのだ、という主張です。しかしわたしは、このように「優位性」を探し求める発想そのものが、すでに普遍主義の内部に深く組みこまれていていると考えています。普遍主義とは、差異に対して無関心であるべきだという見方です。その無関心を受けいれると、最終的に、ある1つの考え方が他のすべてを凌駕しなければならないこととなります。

わたしの観点からすると、ウィレドゥ

は本来、次の点を理解しておくべきでした。たとえば、アカンにおける神の概念がどれほど強固であったとしても、ヨルバやズルーの人びとが、自らの神概念を放棄してまでアカンの神概念を受け入れる必要はまったくありません。たとえアカンの側が、自らの神概念の存在論的説明力や包括性が他よりもはるかに優れていると感じていたとしても、それは他者に自分たちの概念を放棄させる理由にはならないのです。ところがウィレドゥは、相対主義の立場から出発しながら、最終的には再び普遍主義の考え方へと戻ってしまいます。つまり、アカンの哲学体系を、なんらかの形で他の体系よりも「優れたもの」として打ちたてようとするのです。彼は、異文化間の討議の場において、いわゆる「共通の前提」を用いて議論すれば、最終的には、アカンの神概念や宗教観が、西洋的なそれよりもはるかに強固であり、皆それを選びとることになるだろう、と考えます。

だからこそわたしは、相対主義者であるとは、自分自身の文脈に即して、自らの問題や認識論を説明することに徹する立場なのだと言っているのです。ひとたび自分の文脈が他よりも優れているのだと主張し始めた瞬間、人はまさに、自分が批判し、解体しようとしてきたはずの普遍主義の内部へと、足を踏み入れてしまうことになるのです。

## 2. 知の状況性

### 2-1. 集合知の認識論

鈴木：わたしたち社会学者や人類学者は、哲学の実践的・経験的な土台に強い関心があります。とくにわたしは、あなたの哲学とアフリカ世界、あるいはアカン世界との関係に関心があります。たとえばアカンのことわざとあなたの哲学は、どのように関わっているのでしょうか。

イヌサー：先ほども述べたように、わたしは物語やことわざに、抵抗の一形態として関心を寄せています。そのような方向へと向かう理由の1つは、アフリカ哲学がなげくり返し拒否されてきたのか、という問題につながります。アフリカ哲学が立ちあがった当初、「そもそもアフリカ哲学というものは存在するのか」という大きな論争が続いていました。そして、アフリカ哲学が拒否される理由としてしばしば挙げられたのが、それが「集合的な哲学」である、という点だったのです。ウントンジは、こうしたアフリカ哲学を「批判性を欠いた集合的なおしゃべり」にすぎず、哲学とは見なせないと評しました。これは、西洋から向けられた一連の批判の一部でもあります。さらに、「アフリカ哲学は書かれていないから、哲学にはなりえない」という主張もありました。つまり、なにかが哲学として認められる

ためには、書かれて文書化(documentation)されていなければならない、という発想が前提とされていたのです。

こうした背景があるからこそ、わたしは物語やことわざへと向かいました。[というのも、] アフリカの物語はもともと文書として記録されてきたものではありませんし、ことわざもまたそうではなく、世代から世代へと語りによって受け継がれてきたものだからです。ここでわたしは、「本 (book)」を1つの象徴として用いています。ここでいう「本」とは、西洋文明を指しています。よく知られているように、西洋はアフリカに「本」をもたらしたとされ、その「本」は「光」と見なされました。それに対して、それ以前のアフリカは「暗黒大陸」と呼ばれてきたのです。この比喩が意味しているのは、「本」に書かれたものこそが正当な知であり、それが、長期にわたってわたしたちを支えてきた口承文化を包みこみ、取ってかわるべきだ、という考え方です。わたしはまさに、その前提そのものを問おうとしているのです。

しかし、口承文化には利点があります。なにかが書きとめられた瞬間、それは「死んだもの」になりますが、口承伝統はつねに生きています。それは、生きている人びとによって、世代から世代へと伝えられるからです。それだけではありません。ことわざは、知的徳、あるいは精神の徳をわたしたちに教えてくれます。た

たとえば、注意深く聴くこと、丁寧に観察すること、といった徳です。ところが「本」が入ってきてそれに頼るようになると、人びとは互いの声を聴かなくなり、注意深く聴くことや注意深く見ることは、急速にアフリカの風景から失われていきました。それでもなお、アカンのことわざには、きわめて脆弱でありながら重要な知的資源があります。これはアカンに限らず、他の多くの民族のことわざにも当てはまります。わたしが南アフリカにいたときにも、他のことわざを学びました。ことわざは、知の状況性 (situatedness) を教えてくれます。

〔一例として、〕アカンのことわざにこういうものがあります。Anomaa antu a, obua da——「鳥がその場から飛び立たなければ、死ぬ (あるいは無為のままである)」。一方で、ドイツ人はこう言います。「悪魔が最も好む捕食者は、長いベンチ (怠惰) だ」。抽象的に言えば、この2つのことわざは同じことを言っています。活動的であること、応答的であること、責務にコミットすること。そうでなければ、食べていくことはできない、ということです。しかし、これらのことわざに入りこんでくるのは、あくまで特定の文脈のなかでそれぞれの人びとにとって身近で、利用できるものです。アカンでは鳥が身近だからそれが使われ、ドイツではベンチが身近だからそれが使われるわけです。

このことはなにを意味しているのでしょうか。ことわざは状況づけられている、ということです。ことわざは、個別の文脈に埋めこまれた知なのです。さらに、ここに多様性の概念があります。わたしたちはそれぞれの言語、文脈に存在する資源を用いて、同じ抽象概念を表現できる。これが「参加型多様性」です。アカンのことわざを理解するには、アカンの人びとに共感し、なぜベンチではなく鳥を用いるのか、その視点を理解しようとしなければなりません。このような理由から、わたしはことわざと物語の研究に入っていました。ことわざを研究すると、とくにアカンの場合、文脈に身を置いていなければ理解が難しいことがわかります。アカンの生態系に存在する、ほとんどすべての存在に親しみの感覚を持つ必要があるのです。

わたしはすでに「生きていること (aliveness)」について述べましたが、もう少し補足します。アカンのことわざは、つねに生きています。わたしが「生きている」と言うとき、それは、ことわざが生命を持ち、呼吸しているものとして扱われている、という意味です。この言語が「呼吸している」ことを示すためには、土台が必要です。〔アカン語の一種である〕チュイ語では、これを nnyinasoo と呼びます。つまり、そのことわざがどのような土台の上に構築されているのか、ということです。その土台は、呼吸して

いなければなりません。アカンでは、動物は呼吸します。だから動物がことわざを語ります。木も呼吸します。だから木もことわざを語ります。亀（リクガメ）もことわざを語ります。

〔実際、〕亀に帰属されることわざはたくさんあります。たとえば、Akyekyedese ɛnsa kɔ na ɛnsa aba——「亀が言うには、『片方の手が行けば、もう片方の手が来る』』というものがあります。これは、はじめて耳にすると、とても単純な話のように思えるかもしれませんが、そこに分けいって考えていくと、なぜこのことわざがそれほど重要なのが分かってきます。たとえば、4本脚で歩く多くの動物を考えてみてください。もし4本のうちの1本、後ろ脚であれ前脚であれ、どこかを傷めたとしても、そうした動物はそれでも歩くことができます。脚を引きずりながらでも、前に進むことはできるのです。ところが亀の場合は違います。亀は甲羅のなかに包みこまれているため、四本の脚のうち1本、とくに前脚を傷めてしまうと、その動きは完全に制約されてしまいます。なぜなら、亀の身体では、甲羅の下にある腹が地面に接してしまうからです。その結果、亀はほとんど動けなくなってしまう。だからこそ、亀は「片方の手が進めば、もう片方の手もついてくる」と言うのです。

しかし、亀がこのことわざに登場する理由は、それだけではありません。もう

1つ重要なのは、亀の動きがとても遅い、という点です。亀の動きは確かに遅い。しかし、それでも亀は動き続けますし、自分がどこへ向かっているのかを見定めながら、目的地を推しはかりつつ進んでいきます。つまり、片方の手が動き、もう片方の手も動くならば、たとえその動きがどれほど遅くても、わたしたちは確実に前進していくことができる、ということです。つまりこのことわざを適切に理解するためには、こうした文脈のすべてを理解しなければなりません。そして、それらの文脈を理解するためには、アカンの生態学的世界の内部に身を置く必要があるのです。

ここで重要なのが帰属 (attribution) です。この知は亀に属しています。しかし、すべてのことわざが、動物や木といった存在に属しているわけではありません。たとえば、人間の身体の一部に属しているものもあります。その1つとして、手に帰属されたことわざがあります。最も興味深い点は、それを語っているのが手（人間の身体の一部）である、ということです。

一方で、動物でも人間でも、あるいは身体の一部でもなく、何者にも属さないことわざも存在します。では、そのようなことわざはいったい、どのようにして正当化されるのでしょうか。わたしたちは、それらにどのような根拠を与えているのでしょうか。ことわざというのは、

つねに「生きている」ものです。だからわたしたちは、それを「古老たちが語った言葉」として正当化します。わたしたちはこう言うのです——それは古老たちが言ったのだ、と。なぜなら、古老たちは生きているからです。しかし忘れてはならないのは、アフリカの共同体的文脈においては、亡くなった人びとでさえ、なお生きている存在だと考えられている、という点です。だからこそ、わたしたちは献酒（libation）の儀礼において、それらをまず祖先に捧げることで分かち合います。古老たちは、いまも共同体のなかに生き続けている存在だからです。そうした文脈のなかで、わたしたちはことわざを古老たちに帰属させます。それは、ことわざに生命を与え、呼吸させ、生き続けさせるためなのです。

こうしたことは、わたしたちの文化と深く共鳴する問題です。そして、それらに目を向けることは、植民地主義によって植えつけられたもの、あるいは植民地主義や近代性によって拒絶されたものに、再び焦点を合わせることでもあります。それが、わたしがこれらに立ち返る理由です。これは、エメ・セゼール（Césaire 1947=2004）が「帰郷（retour）」と呼ぶような、脱植民主義に含まれる一部でもあります。

### ことわざを支える状況性

鈴木：哲学と人類学の違いを、どのように

お考えですか。人類学もまた、ローカルな言語などを分析するという類似の仕事をしています。

イヌサー：わたしは単にことわざを分析したり説明したりしているわけではありません。哲学的に細部へ踏みこんでいきますし、場合によっては哲学的ツールを用います。わたしは、ことわざがどのように正当化されるのかを問いなおしたいのです。これは認識論の問題です。すなわち、ことわざは知の源泉として、どのように正当化されるのか。わたしはそれを、先ほど説明したように理論化します。人類学者のところに行けば、ことわざを説明してくれるでしょう。言語学者のところに行けば、言語の観点からことわざがなにを意味しているかを教えてくれるでしょう。しかしわたしは説明だけを見ているわけではありません。わたしは、そのことわざの背後にある正当化、そして集合知や集合的信念が可能かどうかを見ています。ここで注意してほしいのは、ことわざは集合知であり、同時にある人びとの集合的記憶として機能しているということです。〔これに対して〕ヨーロッパ中心主義の文脈では、集合的記憶は成立しえないとされ、成立するのは個人的記憶だけだと考えられがちです。

たとえば、移住における立ち位置・場所・移転といった問題も、ことわざを用いて考察することで、哲学的な問いとな

るのです。アフリカとの文化的系譜を共有する人びと、つまりディアスポラ状況にいるわたしたちの兄弟姉妹たちは、アフリカのことわざとどのようにつながるのか。こうした人びとが「状況に根ざしていない」とき、どうやってことわざとつながり、集合的記憶を共有できるのか。アカンの人びとには、アディンクラ(adinkra)と呼ばれるものがあります。これはことわざの図像化された形式で、ことわざがイメージへと結晶化したものです。合州国に行くと、アフリカ系アメリカ人がサンコファ(sankofa)などのシンボルを用いて、自分たちの文化的つながりを示しているのを目にします。位置性、状況性から切り離されながらも、再びつながりたいと願う。わたしは、そうしたことにも目を向けています。

#### 「我々ゆえに我あり、我ゆえに我々あり」

西尾：哲学には集合性と状況性が必要だ、とあなたはおっしゃいました。では、「哲学者であること」の意味は、文脈によってどのように変わるとお考えですか。状況性という点では、西洋哲学者もまた自分自身の文脈に状況づけられています。一方で、あなたはアカンの文脈に状況づけられていて、それは独自の景観・歴史・記憶をもつ、非常に異なる文脈かもしれません。

そこでわたしが気になるのは、同じ「哲学」や「哲学者」という語を用いるとし

ても、文脈によって、その意味・役割・実践は大きく異なりうるのではないかとことです。あなたの視点から見て、アフリカ、あるいはとりわけアカンの文脈に状況づけられていることは、西洋的な意味での哲学と比べて、哲学することの意味をどのようにつくり変えようでしょうか。

イヌサー：わたしは、自分の哲学が状況づけられたものであることを認めます。これに対して啓蒙時代からわたしたちが引き継いできたヨーロッパ中心主義の問題は、西洋哲学の側が、自分たちの哲学もまた状況づけられているのだという事実を認めない点にあります。ルネ・デカルトが「我思う、ゆえに我あり」と述べたとき、それは状況性からの完全な逸脱でした。「思う」とは、観念や意見を持つことですし、「我あり」とは存在、あるいは存在を示すことです。デカルトは、「わたしは思うから存在する」と言ったわけですが、実際にはそれは逆であるべきでした。「存在している」からこそ、「思う」ことができるのです。デカルト以降の西洋哲学は、このように、知や観念を存在に先行させてきました。ドイツ観念論など、明らかに特定の歴史的・文化的状況性をもった哲学でさえ、自らを普遍的なものとして主張します。問題の核心は、自分たちの状況性を受けいれるかどうか、という点にあるのです。

これに対して、ウブントウ (ubuntu) に関連づけてよく持ちだされるアフリカのことわざがあります。それはまさに、自分がどのように状況づけられているかを示すものです。そのことわざは、「我存在す、ゆえに我あり (I exist, therefore I am)」と言います。わたしたちが「状況づけられている」と言うとき、それは、一人きりで状況づけられているという意味ではありません。社会的な存在として状況づけられているのです。だからこそわたしたちは、人が人格 (person) であるのは、他者とともにあるからだ、と言います。それは相互的な関係で、「我々ゆえに我あり、我ゆえに我々あり (I am because we are, we are because I am)」ということです<sup>(3)</sup>。

### 思想の場所性

モレフェ：いま、わたしたちが少しずつ掘りあてつつある論点があると思います。そして、あなたはそれをとても興味深い言葉で表現している。あなたが示唆しているのは、哲学者の営みが、つねにどこかに位置づけられるということではないでしょうか。言いかえれば、あなたが掘り下げているのは、「場所 (place)」という考えそのものだと思うのです。

この点について考えると、わたしたちは他の伝統に属する哲学者たちの議論を思いだします。そこでは、「どこにも属さないこと」、いわば「どこにもいない

(nowhere)」という理想が語られてきました。わたしたちは学生に、理念や概念を、あたかも歴史を持たないかのように、まるで空から降ってきたかのように教えてしまうことがあります。しかし、植民地性の中心的な仕組みの1つは、まさにこの「場所の抹消 (erasure of place)」だったのではないのでしょうか。まず既存の場所を消し去り、そのうえで新しい場所を押しつける。あなたの話を聞いていると、この「理想の場所」という問いが、きわめて中心的な位置を占めているように思えます。誰も「どこでもない場所」にいるわけではありません。あらゆる「どこか (somewhere)」にはそれぞれ固有の知があり、そこから異なる表現がうまれる。わたしはあなたの話をそのように受けとっていますが、その理解で合っていますか。

イヌサー：ええ。わたしは、知は抽象だと言います。しかし、その抽象にわたしたちがどう寄与するかは、わたしたちが埋めこまれていること、つまり状況性に由来します。だから概念語彙は変わりえませんが、抽象そのものは同じです。言いかえれば、わたしたちは異なる概念語彙を用いながら、同じことを言うのです。それがわたしの言いたいことです。そしてわたしは、「どこからでもない視点」、神の視点のようなものを完全に拒否します。

## ことわざを生かし続ける方法

参加者1：アフリカの口承文学、ことわざ、ストーリーテリングへの関心という最初の点に戻って話したいです。アフリカの口承文学やことわざや語りが「文書化されてこなかった」という点について、わたしは異論があります。かなりの程度で、多くのアフリカのことわざは文書化されてきました。たとえばあなた自身が言及したように、アチェベの作品でもショインカの作品でも、ことわざは文章にされています。

イヌサー：いいえ、わたしは「ことわざが文書化されていない」と言っているわけではありません。わたしが言っているのは、ヨーロッパ人が到来する以前には、わたしたちのことわざは文書として記録されていなかった、ということです。もちろん現在では、それらは文書化されています。しかし問題は、文書として記録されるときに起こるのです。ことわざは、文書化されることで「殺されて」しまう。つまり、その創造性の感覚を失ってしまうのです。

というのも、ことわざというものは本来、文脈のなかで用いられるはずのものだからです。文脈のなかでこそ、ことわざの創造性をとおして新しい知識がうまれる。つまり特定の状況に応じて、どのようにことわざを言いかえ、運用し、切り回すかをおしてです。だからこそ、

もしあなたがアカンの共同体にいて、首長の宮廷のような伝統的権威の場に出向き、そこでことわざを誤用したなら、罰金を科されることにもなりえます。アカンの人びとにとってことわざとは、単なる「文化」ではありません。それは同時に、創造性そのものでもあるのです。いつ、どのようにことわざを操り、その場の文脈にふさわしいかたちで用いるのか、それを正確に理解していなければならないのです。

参加者1：つまり、あなたはことわざを文書化することに反対している、ということですね。それでは〔文書として記録しなかった結果〕、人びとがそれを忘れてしまったらどうなるのですか。

イヌサー：ええ。だからこそわたしが現在やっているのは、その代替として人工知能（AI）を使うことです。まず、わたしは約500のアカンのことわざを収集しました。そしていま、現地で異なる年齢層の人びとにインタビューを行い、それぞれがことわざをどのように解釈し、理解しているのかを調べています。つまり、年齢層ごとのことわざ理解のデータを集め、それをAIに入力します。AIには、特定のことわざについての物語的記述を生成させると同時に、調査過程で得られた映像記録を参照させ、そのことわざがどのような文脈のもとで理解されている

のかを推定させます。

参加者1：それも結局、文書化ではありませんか。

イヌサー：いいえ、違います。それはデジタル化ではありますが、「生きた」デジタル化です。本に書かれたような、死んだものではありません。AIがやるのは、たとえば「このことわざを、この文脈で説明してほしい」と言うと、その特定の文脈に即したことわざの物語を、視覚的な形で生成することです。

参加者1：いまでこそAIについて話していますが、たとえばアチェベが書いていた時代には、こうした技術は存在しませんでした。その時代には、書き残すことが唯一の方法だったのではないのでしょうか。知識が失われると感じたからこそ、人びとはそれを残そうとしたのだと思います。

イヌサー：少しわたしの言っていることが文脈から外れて受けとられているかもしれません。整理して言わせてください。アチェベは、ことわざを文脈のなかで用いました。個々のことわざを切りだして、辞書のように記録したわけではありません。わたしが問題にしているのは、ことわざを1つずつ取りだして、辞書的に書きとめる行為のことです。たとえば、ク

ワメ・アンソニー・アッピアとその母親は、約7,000のアカンのことわざを記録しました (Appiah et al. 2008)。しかし、それはことわざだけを集めたもので、それらがどのような状況で使われるのかという文脈からは切り離されています。

小説や物語でことわざが用いられること自体はよいことです。それはわたしが批判している意味での「ことわざの文書化」ではなく、[物語という]文脈に即してことわざを用いているのであって、まったく問題ありません。

わたしが批判しているのは、ことわざを取りだし、書きとめ、それで終わりにしてしまうやり方です。実際に、そのような作業を最初に始めたのは、植民地期の人びとでした。わたしはこの問題について、いくつかの著作でも論じてきました。最初にことわざの編纂集をつくった人物がいて、その後 [J. G.] クリスタラーというドイツ人が、3,000を超える西アフリカのことわざを記録しました (Christaller 1879)。しかし、それはただことわざを書きとめただけなのです。それではなんの助けにもなりません。わたしたちが脱却しようとしているのは、まさにそのようなやり方です。問題は、ことわざを使うのではなく、ことわざを文脈から切り離し、固定化してしまうことにあるのです。

## 2.2. アカンにおけることわざのあり方

### ことわざはどのように受け継がれるか

参加者3：議論を整理するために、少し立ちどまって確認させてください。わたしが気になっているのは、アフリカの文脈では、そもそもなにが「ことわざ」と見なされるのか、という点です。

アフリカのことわざは、書かれたスクリプトを持たない場合が多いなかで、どのように正確さや意味が担保されているのでしょうか。世代から世代へと伝わる過程で、文脈は必ず変化しますよね。200年前の言葉を、AIの時代にそのまま教えることはできないかもしれない。そうだとすると、言葉の意味や使い方も変わっていくはずですが、そのとき、なにがことわざと見なされなにがそうでないのかは、どのように決まるのでしょうか。正直に言えばわたしには、そこにある種の「権威の不在」があるようにも感じられます。この理解が正しいのかどうか、ぜひあなたの文脈から示唆をいただければと思います。

イヌサー：まず、「アフリカ一般」という言い方は避けたいと思います。アカンのことわざについて話しましょう。アカンのことわざにおいて、権威は本質的に集合的なものです。というのも、もしことわざに即座に個人の権威を与えてしまえば、それは知が共同的に生成され、共有

されるという発想そのものを損なってしまふからです。わたしの調査によれば、ことわざは次のように形成されます。ことわざとは、いわば「一人の機知 (wit) と、多くの人びとの知恵 (wisdom)」の産物です。ある個人が1つの言い回しを思いつき、それを公共の場に持ちだします。それが人びとの間で共鳴すれば、共同体がそれを採用し、長い時間をかけて言い回しを整え、やがて公共的に用いられるようになります。その過程で、最初にそれを思いついた人物の名前は、完全に消えてしまいます。

そこでアカンの人びとは、ことわざを特定の個人に帰属させるよりも、生きている者も亡くなった者も含むナナノム (nananom)、すなわち古老・祖先たちに帰属させるほうがふさわしいと考えるのです。また、どのアカンのことわざにも、唯一固定された解釈というものはありません。ことわざの意味は、つねに用いられる文脈に依存します。ただし、文脈から外れてしまうこともありえます。というのも、アカンのことわざには、守るべき言語的・社会的な構造があるからです。〔たとえば〕同世代の仲間の中でことわざを語る場合、それなりの語り方があり、その語り方自体がことわざの一部なのです。言いかえれば、「誰に向かってどう語るのか」という呼びかけの仕方そのものが、ことわざを話すことに織りこまれているわけです。

このように、アカンのことわざには多くの調整や変容が関わっていますが、それは単一の権威を必要とするということではありません。共同体的な知の理念においては、なにかを発見したとしても、それは個人の所有物ではなく、共同体全体のものです。知は共有されるものであり、本質的に集合的なのです。わたしは多くのことわざを、エジスという町で収集しました。驚くかもしれませんが、わたしに多くのことわざの意味や背景を教えてくださいました人びとのなかには、30歳にも満たない若者もいました。つまり、この伝統は消えつつあるわけではありません。確かに都市部では衰退している面もありますが、アカンの伝統的な町や家屋の中心では、若い世代がいまもこの知の実践を担い、受け継いでいるのです。

#### ことわざが根ざす生態系

参加者4: わたしの関心は、民話 (folktale) とことわざとの関係にあります。民話はことわざそのものではありませんが、多くの場合、物語全体ではなく、最後の一文や要点だけが広く共有されている、ということがあります。そこでお聞きしたいのは、こうした民話がどのように記憶され、伝承されているのか、という点です。年配の人びとは物語全体を知っている一方で、若い世代は結末の決まり文句や核心部分だけを知っている、という状況をよく目にします。集合的記憶の連続

性については多く議論されていますが、民話はことわざとは異なる形式を持っています。このような民話の部分的な記憶や継承のされ方について、あなたはどのように考えていますか。ことわざとの関係も含めて、お聞かせいただければと思います。

イヌサー: ええ、ことわざのなかには、それに付随する民話を持つものがあります。アカンのことわざについて興味深い点の1つは、公理 (axiom)・警句 (apophthegm)・ことわざ (proverb) を区別していることです。ヨーロッパの文化では、ことわざと警句、公理などを区別するのが難しい場合があります。しかしアカンでは、エベ (εβε) と呼ばれるものが「ことわざ」です。そして、アセム・セベ (asem σεβε) と呼ばれる、ことわざに似た表現があります。この2つが主要な区分で、他の表現も基本的にはここに含まれます。asem σεβε はことわざではなく、ことわざに似た言語表現にすぎません。もしそれをことわざとして古老に帰属させようとする、とすると、古老たちはそれを制止し、「それは我々の言葉ではない」と言います。つまり、そこにはことわざの一貫性を守るゲートキーピングの仕組みがあり、核心部分が正しく伝承されるようになっています。実際、アカン社会で首長や王になる際に重視されることの1つは、その人がどれほど流暢

にことわざを用い、それを理解しているかです。このようにして、中核部分で、ことわざはいまも伝承されています。

一方、都市部では事情が異なります。これは西洋化の影響でもあります。アカンの人びとはトーテミズムを信じており、各家族には動物や物を象徴とするトーテムがあります。しかし高校生への調査では、多くの学生が「自分はこの家族に属している」と言っても、そのトーテムがなにかを知らませんでした。わたしたちは生態系 (ecology) から切り離され、若い世代は、ことわざに出てくる存在に親しみを持ってなくなっているのです。そのため、ことわざの理解が難しくなっています。これについては、正直なところ、できることは限られています。あなた(参加者3)が提起した「文脈の変化」の問題、たとえば前近代では「馬」を使っていた比喩を、現代では「車」に置き換えられるか、という点については、ナイジェリアのヨルバのことわざなどではすでに多くの変化が起きています。ピジン英語の影響もあり、比喩表現はかなり変わってきています。その点については、同僚たちが多くの事例を集めてわたしに提供してくれました。ですがわたしはまだ、[比喩に用いられる] 対象が時間とともに概念的にどのように変化するのか、十分に研究できていません。正直に言えば、言語そのものに深く入りこみすぎると、哲学から離れてしまう感覚もあるのです。

### 3. 脱植民地的教育

#### 知能と人格の違い

西尾：ここで、教育についての話に移りたいと思います。初めに、教育現場においてAIとどう向き合うかについて質問させてください。生成AIをめぐる問題には多様な論点がありますが、あなたはある講義のなかで、デジタル・ディバイドに焦点を当てていました (Inusah 2024b)。アフリカの多くの文脈ではそもそもインターネットにアクセスできない人が多く、そうした人びとの知識が、AIの作成過程では「存在しないもの」として扱われてしまう。このアクセシビリティへの関心は、あなたがアカンの哲学を参与的な集合知として位置づける方法と地続きのように感じました。AIのような新しいテクノロジーをどのような文脈から捉えるのか。もしわたしが学生だったら、強く惹かれると思います。AIを使い、AIに使われるような状況が広がるなかで、あなたの試みは学生たちからどのような反応を受けていますか。

イヌサー：AIの使用は問題でもありますが、利点でもあります。わたしがこの問題について考えるとき、まず思うのは次の点です。ご存じのとおり、現在、学生たちはそれぞれのやり方でAIを使い、自分自身の認知的な介入をほとんど伴わないまま、AIから内容をコピーしてし

まう。これは非常に難しい問題です。一方で、そこにはある種の矛盾も存在します。学生がAIを使ったのかどうかを確認しようとするとき、わたしたちはその確認のために、やはりAIを使おうとする。つまり、すでに不信を抱いている装置を用いて、その装置によってうみだされたものの誠実さをチェックしようとしているわけです。これは少し奇妙な状況です。

しかしわたしは、AIはすでに定着しており、これを止めることはできないと思っています。わたしたちがすべきことは、AIの使用が、学生自身の知性や創造の仕方を置きかえるものであってはならない、と理解してもらうことです。そのためにわたしは、わたしたち自身の存在論を用いて説明します。なぜ学生たちが「人格」としてAIとは根本的に異なる存在なのかを説明するのです。西洋の文脈では、AIが人格なのかどうかについて混乱があります。人間の知性とAIの知性の違いについても、さまざまな混乱が存在しています。しかし、わたしたちの文脈においては、人間であるならば人格であり、人格としてAIとは異なるという理解の仕方があります。

アカンの人びとのあいだで、人格であるということは、身体と脳だけから成り立っているという意味ではありません。突きつめれば、AIもニューロンの構造や、脳に相当するチップを備えており、

その点ではわたしたちと似ています。ですがそれに加えて、わたしたちには別の要素があります。この要素はアカンの人びとのあいだでオクラ(okra)と呼ばれ、それは「生命の火花」と理解されるものです。オクラはうまれる直前に人が神と交わす最後のやり取り、すなわち別れを意味します。したがって、人とは、その生命の火花によって構成されている存在なのです。ここでわたしが「神」という語を使っているのは、特定の宗教的神を指すためではなく、わたしたちが共有可能な概念を示すためです。さらにわたしたちには、スンスム(sunsum)と呼ばれる霊的な要素があり、これは性格や人格性を規定します。みなさんのなかにも、ある人に出会い、その存在感に圧倒されたり、あるいは自然と好感を持ったり、逆に距離を感じたりした経験があるかもしれません。それがスンスムです。そしてさらに、人は母親とモギヤ(mogya)によって結びつき、父親とはントン／ントロン(nton / ntron)によって結びついています。人格であるということは、これらすべての要素を担っているということです。しかしAIは、単なる「身体」にすぎず、わたしたちの文脈においては、生物学的な意味での父や母とのつながりもなく、オクラもスンスムも持ちません。

この説明によってわたしが強調したいのは、わたしたちの文脈において人は人格であり、そうであるがゆえに、思考を

容易にしてくれる道具にアクセスできるからといって自分自身の認知的な力を使用することをやめてはならない、という点です。わたしはいつも、学生が自分たちの文脈から無理なく理解できるように、このような説明を行っています。そうすることで、学生がわたしの言っていることを、矛盾なく理解できるようになるのです。したがって、わたしのAIに対する懸念はこうです。わたしたちはAIを使えますし、使うのをやめることはできません。しかし学生を育てるという観点においては、AIは思考するための学生自身の認知能力を置きかえることはできない、ということを理解させる必要があります。なぜなら、学生は人間であるだけでなく、人格であるからです。

#### 植民地的哲学から抜けだす教育実践

参加者5：「生きていること」という概念に関連して質問があります。哲学という学問分野そのものについてです。文書化と同じように、学問として制度化することとは、ある種の固定化された枠組みに押しこめることでもあります。大学における哲学という学問と、あなた自身の哲学者としての実践との関係についてお聞きしたいです。この「生きている」感覚を、大学という仕組みのなかで、どこまで教えることが可能だと思いますか。それとも、〔大学の〕内部から哲学という学問を改革する必要があるとお考

えでしょうか。

鈴木：この点に関連して、わたしたちも、あなたがどのように哲学を教えているのか、あるいはより広い聴衆に対してどのように哲学を語っているのかに関心があります。とくに、あなたの論文（Inusah 2023）で扱われている「知的徳 (intellectual virtue)」という概念についてお聞きしたいです。実際の授業のなかで、この知的徳の考え方をどのように実践しているのか、教えていただけますか。

イヌサー：先ほど言ったように、わたしの関心は西洋哲学からある意味で逸脱することにあります。そしてここで西洋哲学と言うのは、植民地的哲学のことです。アフリカにおける植民地主義の表れ方には、地域によって違いがあります。わたしが南アフリカにいたとき、植民地主義ははるかに具体的で、物理的なものだと気づきました。つまり南アフリカでは、植民地主義が見える。だから対決しようと思う。人種主義も見える。だから対決しようと思う。

これに対してガーナでは、植民地主義は非常に微細で、目立ちにくいかたちをとります。南米の同僚たちが植民地主義と異なるものとして植民地性を語るのは、「植民地主義は公式には終わった」という意味においてです。つまり、植民地主義は終わり、そこから別の段階が始

まった、という意味です。しかしガーナでは、わたしたちは初代大統領クワメ・ンクルマが「新植民地主義」と呼んだものとして〔現在の状況を〕理解します。つまり、植民地主義は実際には終わっていないと考える。終わったのではなく、姿を変えただけだ、と。ンクルマは『新植民地主義』でそう述べています (Nkrumah 1965=1971)。

そしてわたしの文脈から言えば、植民地主義は変化し続けるため、自分が植民地主義の枠組みのなかで条件づけられていることすら時にわからなくなる。それはわたしたちから隠れてしまうのです。〔たとえば〕わたしの大学へ車で向かうと、道の最初の区間に1つの像が立っていて、本と光を掲げている。紛うことなき植民地教育の象徴です。けれどその大学自体は、汎アフリカ主義者のンクルマによってつくられたのです。にもかかわらず、こうしたことが自明に見えないのは、わたしたちが受けてきた条件づけの度合いのためです。ガーナでは2000年頃まで、かつての〔植民地〕時代に建てられた城を大統領府として使っていました。あの城が含み持つ恐怖、死、暴力、そこで起きたこと。そうしたものはいつも素早く沈黙させられ、誰も語ろうとしなかった。

ですから、わたしの教育アプローチは、わたしが感受性 (sensitivity) と呼ぶものを打ち出すことです。ここで言う感受

性とは気づき、すなわち植民地化された人びととしてのわたしたちが、どのように条件づけられてきたのかを自覚することです。では、それをどう用いるのか。どう教えるのか。わたしはそれを、心の徳を強調することで教えます。というのも植民地的な知の様式は、わたしの見るところでは、たとえば認識論的傲慢のように、認識論的悪徳 (epistemic vices) に特徴づけられているからです。「正しいのはわたしたちだけだ。わたしたちのほうがあなたたちより優れている。だからわたしたちのものを受けいれろ」という発想です。つまりは「わたしたちの構造に従え」ということです。このような同調から自分を切り離すには、知的な徳が必要になります。他者から学ぶための謙虚さ、勇気といった心の徳を見出す必要がある。同調に立ちむかうには勇気が要ります。なぜなら代償が伴うからです。既存の体制があり、その体制を壊したり挑戦したりしようとするなら、支払うべき代償がある。だからこそ勇気が必要になる。したがってわたしは、勇気の徳、謙虚さの徳、共感の徳を教えます。注意深く聴くという徳、物事を注意深く見るという徳も教えます。

ただし、わたしがこれを行うのは正規のカリキュラムを通してではなく、教育実践 (pedagogy) としてです。つまり、授業のなかに「学生に聴かせる」という考えを織りこんでいく。だから時には学

生をエルミナ城<sup>(4)</sup>に連れて行って、見たものすべてを観察させ、「なにが見えたか」をわたしに語ってもらう。わたしは学生に「見る」訓練をさせたいのです。ガーナに来たことがある人ならわかるでしょうが、エルミナ城に行けば、城の構造や道路のつくりそのものが抑圧について語っています。大砲が15門ほど市街地のほうに向けられ、海に向けられたものは2門しかない。なぜでしょうか。実際に大砲で攻めてくる「敵」は海から来るはずなのに。つまり、そういうこと(武力は外敵よりも植民地の被支配者へ向けられていたということ)です。こうしたことを、学生に黙って見させ、その意味に感受性を向けさせたい。これが、わたしが「文脈への感受性」を通じて脱植民地化の考え方を教えようとする方法です。そしてそれは、わたしのアフリカ哲学の定義にもつながっています。わたしは、アフリカの文脈への感受性を通じて理論化している人は、誰であれアフリカ哲学者だと考える。これがわたしの定義です。だからこそ、わたしが教員として行っている多くのことも、この定義のもとで可能になるのです。

参加者1：あなたは〔アフリカ／西洋という〕「わたしたち／かれら」の二項対立をつくらないようにしていますね。

イヌサー：ええ。では、その問題をわたし

はどう解決しているのか。わたしにとって重要なのは、わたしたちが用いている語彙そのものです。というのも、わたしたちの制度は植民地的制度であり、その語彙自体が二項対立を強調してしまうからです。パウロ・フレイレは「銀行型教育」と呼ばれる教え方について語っています (Freire [1968] 2005=2018)。そこでは教師はただ教壇に立ち、学生を知識の受動的な受け手として捉え、知識を一方向的に注ぎこむだけです。しかし、「文脈への感受性」に基づく教育実践は、まさにそこから逸脱するものです。わたしは学生に委ねて、まずは自分でなにかを見てもらい、そこでなにを見たのかを語ってもらいます。そして協働と対話を通じて、互いの差異を明確にしていく。ただし、その差異を解消することを目的にはしません。

これが、わたしがギャップを橋渡ししようとするやり方です。そうでなければ、わたしたちの教育そのものが抑圧的になってしまうからです。教師と学生が互いに切り離され、学生は教師を権威と見なし、教師は学生を知識を詰めこむべき「空の皿」と見なす。その時点ですでに、わたしたちは、まさに挑戦しようとしている植民地的文脈を再生産してしまうのです。

#### 大学における資本主義の問題

モレフェ：最近、わたしが強く印象づけら

れていることがあります。それは、とりわけ学部生と話せば話すほど、はっきりと感じるようになりました。学生は学びたいと思っているし、教育に関わって教える側に回りたいと考えている者も多い。教師とは教える存在である、という前提のもとで、大学という場に入ってこようとしているのです。その一方で、AIは確実に学びの風景を変えつつあります。

わたしがこの話をしているのは、ある論点を浮かび上がらせたいからです。それは、大学や知の営みが、いかに資本主義に囚われているか、という問題です。わたしたちはこの仕組みに深く関わっています。給与、キャリア、出版、評価体制、そのすべてにわたしたちは投資している。そのことを踏まえたとえ、もしわたしたちが、大学の日常的な構造そのものを批判的に問いなおし始めるなら、その構造がヨーロッパ的文脈のなかで形成され、それがアフリカや他の地域に移植されてきたものであり、そこに植民地的な含意が色濃く残っていることが見えてくるはずです。

問題は、大学という制度内で教えられている内容が、わたしたち自身の生活や現実について、ほとんどなにも語っていないという点です。では、どうすればわたしたちは、学生たちをこの構造から解放することができるのでしょうか。この問いがわたしのなかでくり返し立ち現れ

るのは、資本の力が、いかにこの種の議論のなかで不可視化されてしまうかを強く感じているからです。わたしたちは結局のところ、この仕組みに支えられてもいる。給与も、キャリアも、出版の機会も、そのなかにあります。だからこそ、資本主義の問題は簡単に切り離せない。これはわたし自身に突きつけられている問いとして、ここに提示しておきたいのです。

イヌサー：おもしろいことに、雨が降って授業に来られなくなると、学生は大喜びします。わたしが病気で体調を崩していると聞くと、わたしの容体を気遣うよりも、「教授が来られない」と言って喜んでいるのがわかります。ですからその点では、一般的に学生は授業に来るのが好きではないのだと思います。

しかし、わたしは1つの確信を持っています。それは、学生が講師を好きになれば、教えられている内容も好きになる、ということです。このやり方を通じて、わたしの授業はたいてい満員になりますし、学期が終わっても学生たちが「まだ続けたい」と言うことさえあります。これは学生に、教えられる内容のなかに「入りこむ」ことを許しているからです。

〔先日の京都会議で〕ある教授（出口康夫）が「潜ること（diving）」について語っていましたが、これは非常に重要な比喩です。わたしはここ日本に来て、

多くの重要なことを学びましたが、その1つが「潜ること」と「浮上すること (surfacing)」の考え方です<sup>(5)</sup>。昨日も日本の研究者たちとのあいだで、次のような話が出ました<sup>(6)</sup>。海を見て理論化することもできるし、海に触れて理論化することもできる。しかし潮流の強さや流れを知り、本当に海を知るためには、実際に潜らなければならない。

学生も同じです。なにかに「潜る」と、人は集中します。身体ごとそのなかに入っていくからです。頭だけで聞くのではなく、身体を通して関わるのです。これこそが、わたしが言うところの感受性なのです。学生たちは内側に入り、自ら潜っていく。そうすれば、大多数の学生は本当に興味を持つようになります。もちろん、来ることを拒む学生もいます。しかし全体として見れば、このやり方を取ることで、多くの学生が継続的に授業に来ようとするのです。

それで、資本の話に戻すと、あなたが言っているのは、わたしたち自身が行ってきた「投資」のことですか？

モレフェ：いえ、そうした意味での投資ではなく、制度構造そのものについてです。

イヌサー：なるほど。わたしは2024年に「起業家大学」についての論文を書きました (Inusah 2024a)。これは、現在アフリカ全体に浸透しつつある新たな現象です。

〔ある時〕副学長のもとへ行くと、「よし、これから起業家大学を導入する」と言われました。そこでわたしは促されて問い返しました。「起業家大学とは一体なんでしょうか、人文学の中核はどうなるのでしょうか」と。哲学、歴史、宗教などの授業は、大学にお金をうみだしません。では、〔それを教える〕わたしたちの立場はどうなるのか。

これらすべては、実のところ、アフリカで規範となってしまった新自由主義の枠組みの一部なのです。政府について言えば、新自由主義は「市場にすべてを決定させよ」という前提の上に成り立っています。そこには政治権力さえも市場に委ねるという発想が含まれています。その結果、政治には大量の資金が流れこむようになりました。大統領になるにも、上院議員や国会議員になるにも、莫大なお金を使わなければならない。そして、これだけのお金を使って大統領になれば、当然それを回収しなければなりません。さらに新自由主義には、民営化、規制緩和、そして国家から規制権限を奪うという考え方が伴います。制度運営において、政府の介入はまったく不要ではないにせよ、最小限であるべきだというわけです。

こうした状況は、ある種の制度をうみ出しています。わたしの国ではすでに「費用分担 (cost-sharing)」と呼ばれる仕組みが導入されています。これは、教育がもはや政府だけの責任ではなく、親と教

育機関の間で費用を分担するというものです。しかし、さらに別の形態として「授業料全額負担 (fee-paying)」が出てきました。富裕層、ブルジョワ層のためだけに設計されたプログラムです。こうした人びとは授業料を支払えるからです。つまり医師になるにも、弁護士になるにも、エンジニアになるにも、自分で学費を全額払わなければならない。これは、貧しい人は医師になれないということの意味します。結局のところ、制度全体の問題なのです。

出口教授の言葉を借りれば、これは目に見える行為 (action) や諸制度を結びつける媒介 (bridge)、そしてそれらを支えている中核的価値 (core values) に関わる問題です (注 (5) 参照)。ここでの中核的価値とは、市場がすべてを決定すべきだという新自由主義の理念です。そしてそれは、公共機関、行政府、司法府といった「ブリッジ」に組みこまれていきます。わたしたちの制度では、ネオ・プレジデンシャル・システムと呼ばれる体制を採っており、大統領が司法の長である最高裁長官を含め、ほぼすべての役職を任命します。つまり、市場を通じて、資金の力で大統領になり、政治的権威だけでなく経済的支配権、任命権までを掌握することになるのです。

こうしたすべてを背景に、新自由主義権力は「これこそが民主主義だ」と言います。「よろしい、4年ごとに選挙を実

施しなさい。そうすれば IMF から資金が出る」と。資金が入り、それがまた政治に使われる。こうした循環が続くのです。だからこそわたしたちは、民主主義を支えている価値、その中核的価値そのものを問いなおす必要があるのではないのでしょうか。そして同時に、その民主主義を支えている「ブリッジ」、すなわち制度構造も問いなおす必要があります。アフリカ諸国がともに立ち、深く潜り、そして再び浮上することができれば、これらの問題に対する解決策を見出せるかもしれません。

#### 4. 哲学の潜在力

##### 哲学を大学の外へ持ちだす

参加者 6: わたしたちはいま、大学の外に出ることが難しくなっています。大学そのものが市場化し、「なにが知識か」を市場が決めるようになっているからです。これはアフリカに限らず、どこでも起きている問題です。

それでもわたしは、哲学には市場の外に出る可能性があるのではないかと考えています。市場的には価値がないように見える文化的文脈にも、確かな知があり、そこから人間や社会について語ることができる。これは制度の問題というより、もっと根本的なビジョンの問題だと思います。同時に、大学の外にいる人びとのほうが、この問題をよりの確に語るの

ではないかとも感じています。

西洋的な知の基盤や大学の外で哲学を行うとしたら、それはどのような形になるでしょうか。これは、〔異なる知のあいだの〕翻訳の問題や、先ほども出た人類学と哲学の違いという論点にもつながると思います。人類学は翻訳の学ですが、哲学の場合、翻訳についてどのように考えるでしょうか。

イヌサー：わたしにとって、哲学が今日のような姿になってしまったことは、率直に言って恥ずべきことです。いまやわたしたちは皆、ある意味で「小さな資本家」になってしまっている。自分も例外ではありません。ギリシャ哲学の起源をふり返ればわかるように、哲学者はお金のために哲学をしてきたわけではありません。お金を取って哲学を教えていたのはソフィストたち（金銭を受け取り徳を教えるとされた弁論家・教育家）でした。ところが現在のわたしたちは、そのソフィストの再来、あるいは複製のような存在になってしまっている。わたしたちは哲学をお金のためにやっているのです。大学に来る学生は学費を払っています。そうすると、教えないという選択肢はもはや成り立たない。学生と教員のあいだには、はっきりとした契約関係があるからです。

だからこそわたしは、哲学を大学の外へ持ちだそうとしています。その1つの

方法が、大学の壁の外にいる人びとと関わるプロジェクトです。そこではわたしが教えるのではなく、むしろ向こうがわたしに多くのことを教えてくれる。年長者や若者たちと一緒に座り、ことわざについて語り合う。これはあなたが言った翻訳の問題とも深く関係しています。

わたしが西洋的視点で形づくられた研究プロジェクトに対して感じてきた大きな問題は、現地でデータを集め、それを西洋の理論枠組みに当てはめて階層化してしまう点です。たとえばわたしたちの文脈では、男性と女性のあいだに生物学的な違いはありますが、社会的役割において厳密な二分法は存在しません。役割は本来、相補的なものです。ところが、それをヨーロッパ的な視点で捉えなおすと、「男性が家長で財産を所有し、女性は家のなかの存在だ」といった図式に再編されてしまう。こうした再解釈はいまも続いています。

実際、現在わたしが指導している博士課程の学生にも、わたしは何度もこう伝えていきます。「あなたが持ちこんでいるその考え方は、前植民地期のわたしたちの共同体を支えてきた思想ではない」と。その学生は現代世界における女性の抑圧に関する世界的な議論をよく知っています。しかし、自分がその内から語っていると主張する当の共同体の存在論的土台に十分注意しないまま、自分の議論を「アフリカ・フェミニスト哲学」として提示

しようとしている。そこでわたしは問い返すのです。「どのアフリカ・フェミニスト哲学を指しているのか」と。やがて学生は、自分が批判していた前提となる存在論そのものが、あらゆる文脈で当てはまるわけではないことに気づき始めました。インドで女性の役割を研究していた友人も、現地の存在論を深く掘り下げていくなかで、女性へのケアがすでに社会の内部に組みこまれていることに気づいたと言っていました。それは声高に語られてはいないけれど、別の仕方で埋めこまれ、社会生活の異なる文法をとおして作動していたのです。

ですから、いまわたしがやっていることの1つでは、たとえば「AIについてアカンの視点ではどう考えるのか」と問われたときに、まずアカンの存在論に立ち返り、そこから説明することになるのです。そうすることで、概念をそのまま西洋の枠組みに押しこむのを避けられます。

別の一例を挙げましょう。最近ドイツで、グリーン・エネルギーについて議論したときのことです。ヨーロッパは「クリーンなエネルギーへの移行」を掲げ、化石燃料を使わず、バッテリーを使うと言います。では、そのバッテリーの資源はどこから来ているのか。答えはアフリカのコンゴです。そこでは森林や土地が破壊されるだけでなく、人びとがわずかな賃金で24時間働かされるという人的

搾取も起きています。それでも「エネルギー転換」と言う。では、それは誰の文脈での話なのか。ヨーロッパの文脈です。ここにも「わたしたち／かれら」という二分法があります。

この問題を乗り越える1つの方法は、研究対象の人びとが持つ存在論に共感すること、そして当事者を研究のプロセスに巻きこむことです。さらに、研究成果を公表したら、それを必ず人びとのもとに戻す。当事者たちはそれを読み、評価し、誤解があれば指摘しうるべきです。多くの場合、わたしたちはデータを持ち去り、研究を終えると、現地で協力してくれた人びとのもとへは戻りません。研究協力者はヨーロッパの学術言語ではしばしば「インフォーマント」と呼ばれますが、この呼び方自体がすでに軽蔑的です。というのも、協力者は単なる情報提供者ではなく、わたしたちが知らないことを知っている専門家だからです。だからこそ、研究は一方通行であってはならず、相互尊重に基づいて、研究のプロセスと成果を共有する必要があるのです。

### 「南」と「東」の対話可能性

西尾：わたしたちはすでに、今後の哲学の役割という、最後のトピックに入っています。あなたはアカン、そしてガーナの文脈に深く位置づけられた哲学を実践しながら、日本やドイツなど、異なる国・異なる歴史的な文脈とも橋を架けようとし

ています。日本の研究者といった、〔これまでの文脈から離れた〕新しい人の集まり (collective) と〔あなたの〕哲学をどう結びつけていくのか。昨日、あなたは出口さんの話に触発されたとおっしゃっていました。わたしたちは同じように、新自由主義化や私有化が進み、すべてがお金に還元されていくという状況に立たされています。そのなかで、未来への展望、互いに集まることやネットワークに関するあなたの考えがあれば、ぜひ共有してください。

イヌサー：実を言うと、わたしはかなり楽観的です。脱植民性の名のもとにわたしたちアフリカ人が担ってきた解放の闘争は、すでに成果を実らせ始めています。というのも、その取りくみを通じて、アフリカの外にいる他の共同体と結びつくことが可能になってきたからです。現在では、ヨーロッパやアジアにおいてもアフリカ研究部門がいくつも立ち上がっており、議論がアフリカの内側に閉じられたものではなくなりつつあることは、非常に印象的です。

昨日、夕食に行った際にも話していたのですが、わたしたちアフリカの研究者が「東 (East)」に目を向け始めることも重要だと思います。というのも、脱植民化の実践において、わたしたちは多くの場合、西洋の読者を想定して「北 (North)」を見上げるように書いてきた

からです。しかし、これからは「東」を見る必要もあります。わたしたちには多くの共通点があるのです。

脱植民化の努力によって、多くのアフリカ人は二重意識を持つようになりました。自己発見の過程で、西洋から受け継いだもののなかにある矛盾に気づくと、反発と受容のあいだを揺れ動くことになります。そうして、西洋的な考えとアフリカ的な考えのあいだを行き来することが、アフリカ哲学の捉え方そのものに影響を与えてきました。アフリカ哲学は、長らく西洋の人種主義的な言説やわたしたちに向けられた発言への反応にすぎないものとされてきました。

しかし「東」との関係においては、わたしはどこか居心地のよさを感じています。というのも、差異がそれほど大きくないからです。そこに、わたしたちの哲学が共鳴し合う可能性があります。わたしが聞いたり読んだりしてきたこと、そして今回参加した京都会議をふり返ってみても、わたしたちには非常に多くの共通点があると実感します。それは、協働を始めることで大きな前進が可能だということを意味しています。そうすれば、誤った二分法や虚偽の対立に陥ることも避けられるでしょう。

いまは、東は西を見、アフリカも西を見て、それが唯一の道だと主張しているような状況です。わたしたちにとっては「わたしたちと西」、東にとっては「東と

西」という構図です。では、「南」と「東」はどうでしょうか。そこには、非常に活発で刺激的な対話がうまれる余地があります。その対話は、わたしたちの制度や政策の方向性を改善し、さらにはそれぞれの存在論をも豊かにしていくはずです。

モレフェ：そうですね…率直に言うと、わたしはここ数年アカデミアにいて、注意をかなり「西」に傾けてきました。しかし今回ここに来て、耳を傾け、とくに〔京都会議の〕基調講演を聴いたとき、自分にもつながると感じる考えがいくつもありました。ですから、わたしたちの伝統同士のあいだで、意味のある対話ができると思います。互いに学び合い、協働し、次の世代の学生や知識人のために別の世界をつくることができる。わたしにとって、この場所にいること自体が大きな期待を感じる出来事です。わたしは丁重に「西」を手放していこうと思っています(笑)。そちらには相当な労力を注いできましたから。これからは、この地域の兄弟姉妹と一緒になにができるか、やってみたい。できることはたくさんあるはずです。わたしはとても刺激を受けています。

イヌサー：〔最後にこの場を借りて、〕松田素二先生、太田至先生、そして「アフリカ潜在力プロジェクト」のみなさんに感

謝を伝えたいです。おもしろいことに、プロジェクトの最後の段階でわたしは執筆に関わり、最終巻に寄稿した同僚たちのなかでたまたま最年少でした。自分の仕事が日本語に翻訳されたことは誇りで、わたしは本棚に英語版と日本語版の2冊を大切に置いています。まさかこれが、東洋哲学との関係の始まりになるとは思っていませんでした。むしろ締めくくりにように感じていました。でも、いまは違う。そして今日の運営にも感謝します。いろいろと面倒を見てくれて、ここに招いてくれて、本当に感謝しています。

#### 注

- (1) ヒュームからカントへと続く哲学者によるアフリカ人差別については More (1996)、「パプア人ですら獣でなく人間だ」というフッサールの発言については Moran (2011) を参照。
- (2) 「保証付きの言明可能性」は、ジョン・デューイが知識の性質として論じた概念である。デューイは、知識は絶対不変なものとはなりえず、探究によって検証された正しい信念だと考えた。つまりある知識は、それに反証可能性がある限りで絶対不変の真理とは言えないが、探究によって保証された結論としては明確に言い表せる (Dewey 1941)。
- (3) ここで言及されているウブントゥという考え方は、アフリカ在来の社会人間観・倫理観として広く知られるもので、

京都会議でもくり返し話題に上った。モレフェはウブントゥを専門的に論じる哲学者であり、本座談会でも会場からの質問に答えてそれを以下のように説明した。ウブントゥとは、①他者の存在そのものに固有の価値を認める認知的・道徳的気質を涵養すること、②すべての人間が最善の自己になりうる潜在能力と他者に親切であろうとする能力を有していることを承認すること、③人間性は本質的に共有され、他者との関係や文化的・社会的インフラを通してのみ成立するという理解に立脚する倫理的枠組みである。人は他者なしに人間であることはできず、言語、身体、文化、ケアといった人間的インフラのなかで人間となる。

- (4) ガーナ南海岸のケープ・コースト近郊にある城で、1482年の建造以来4世紀近くにわたり、奴隷貿易の拠点として使われてきた。
- (5) 京都会議で示された思考過程のモデル。討議用に準備された趣旨文では、顕在的な実践的行為 (action) の水準／潜在的に行為を支える価値観や世界観といった中核 (core) の水準／両者をつなぐ制度などの媒介 (bridge) の水準が理論的に峻別され、三者の頭文字をつなげてABCモデルと呼ばれた。そして行為の水準で顕在化している社会的課題に応えるために、媒介・中核の水準へと潜って問題の根本原因を特定し

(diving)、別様の価値を見出して媒介・行為の水準へと反映させる (surfacing)、という思考の往復運動が提唱された (京都哲学研究所 2025: 13-5)。

- (6) イヌサーはこの座談会の前夜、司会者2名を含む日本の研究者たちとの懇親会に参加していた。

### 参考文献

- Appiah, Peggy, Kwame Anthony Appiah and Ivor Agyeman-Duah, 2008, *Bu Me Be: Proverbs of the Akans*, Banbury: Ayebia Clarke Publishing.
- Boghossian, Paul, 2006, *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*, Oxford: Oxford University Press. (飯泉佑介・斎藤幸平・山名諒訳, 2021, 『知への恐れ——相対主義と構築主義に抗して』堀之内出版.)
- Césaire, Aimé, 1947, *Cahier d'un Retour au Pays Natal*, Paris: Bordas. (砂野幸稔訳, 2004, 『帰郷ノート』『帰郷ノート／植民地主義論』平凡社, 25-127.)
- Christaller, Johann Gottlieb, 1879, *Twi Mmeseem, Mpensã-Ahansã Mmoaano: A Collection of Three Thousand and Six Hundred Tshi Proverbs, in Use among the Negroes of the Gold Coast Speaking the Asante and Fante Language*, Basel: The Basel German Evangelical Missionary Society (Retrieved February 1, 2026, <https://www.loc.gov/item/43019087/>).

- Dewey, John, 1941, "Propositions, Warranted Assertibility, and Truth," *The Journal of Philosophy*, 38(7): 169-86.
- Freire, Paulo, [1968] 2005, *Pedagogia do Oprimido*, São Paulo: Paz e Terra. (三砂ちづる訳, 2018, 『被抑圧者の教育学 50周年記念版』 垂紀書房.)
- Inusah, Husein, 2023, "Epistemic Decolonisation in African Higher Education: Beyond Current Curricular and Pedagogical Reformation," Beatrice Okyere-Manu, Stephen Nkansah Morgan and Ovet Nwosimiri eds., *Contemporary Development Ethics from an African Perspective: Selected Readings*, 197-212.
- , 2024a, "'Art' Lives Matter: Entrepreneurial University, the Fate of the Traditional Humanities, and the Decolonial Turn," Daniel Agyapong and Rosemond Boohene eds., *Entrepreneurship and Enterprise Development in Africa*, Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 131-44.
- , 2024b, "Indigenous Epistemologies: Decolonising AI and Shaping Sustainable Futures," Sustainable AI Workshop at Institute for Science and Ethics (IWE, Bonn) (Retrieved January 31, 2026, <https://www.youtube.com/watch?v=wwmId-gTmaM>).
- 京都哲学研究所, 2025, 「White Paper 2025 討議用ドラフト」 (Retrieved February 2, 2026, [https://k-philosophy.org/wp\\_kphilosophy/wp-content/themes/theme/assets/pdf/white\\_paper\\_ja.pdf](https://k-philosophy.org/wp_kphilosophy/wp-content/themes/theme/assets/pdf/white_paper_ja.pdf)).
- Moran, Dermot, 2011, "'Even the Papuan Is a Man and Not a Beast': Husserl on Universalism and the Relativity of Cultures," *Journal of the History of Philosophy*, 49(4): 463-94.
- More, Mabogo P., 1996, "African Philosophy Revisited," *Alternation*, 3(1): 109-29.
- Nkrumah, Kwame, 1965, *Neo-Colonialism, The Last Stage of Imperialism*, London: Thomas Nelson & Sons. (家正治・松井芳郎訳, 1971, 『新植民地主義』 理論社.)
- Rorty, Richard, 1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press. (野家啓一監訳, 1993, 『哲学と自然の鏡』 産業図書.)
- , 1991, *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers I*, Cambridge: Cambridge University Press.
- , 1998, *Truth and Progress: Philosophical Papers III*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sow Fall, Aminata, 1979, *La Grève des Bàttu*, Dakar: Nouvelles Éditions Africaines. (Dorothy Blair trans., 1981, *The Beggars' Strike*, London: Longman.)
- Soyinka, Wole, 1975, *Death and the King's Horseman*, London: Methuen Drama.



talk

## 分断された都市からネオ・アパルトヘイト的都市へ

### ——エルサレムの都市地政学に関する考察——

ハイーム・ヤコビ

保井 啓志 訳

本日は講演にお越しくださり、どうもありがとうございます。ユニバーシティ・カレッジ・ロンドン教授のハイーム・ヤコビです。本日は、「分断された都市からネオ・アパルトヘイト的都市へ：エルサレムの都市地政学に関する考察」と題し、エルサレムの都市地政学について、非シオニストのユダヤ人（イスラエル人）という立場から、報告をさせていただきます。

まず、私は「<sup>アーバン・ジオポリティクス</sup>都市地政学」という言葉を使っています。というのも、都市というのは、さまざまな権力のベクトルが交差するアリーナ・場である、という点を理解することが重要だと考えているからです。それは、イスラエル人とパレスチナ人の間の国家的な紛争のように、経済的・文化的な変容という都市の実際の地理に関わる問題を伴うマクロなものである場合もあれば、その都市がそこに住む異なるコミュニティにとって持つ、象徴的、あるいは認知的な意味とも関係するベクトルでもあります。

もう一つ冒頭で確認しておきたいのは、私の出発点が批判的な立場にある、という点です。つまり、私が関心を持っているのは、権力関係がいかにして社会における空間や場所、関係性などを形づくっているのか、という点です。今日、特に前回の講演<sup>1</sup>に参加された方々に向けて私が主張したいのは、<sup>セトラー・コロニアル</sup>入植者植民地主義的な都市性<sup>アーバニズム</sup>というのは「産物」ではなく、「過程」だということです。つまり、都市とは作用と反作用が絶えず生じる、動的な場である、ということを理解する必要があります。そして、入植者植民地主義的な文脈で何が起きているのかを理解するためには、植民者だけでなく、被植民者も含めて、それぞれの主体がどのような権力を持っているのかを理解する必要があります。これが一つ目の重要な論点です。

さらに、今日の私の発表の中核になる点として、ぜひ言及しておきたいことがあります。

先行研究を見ると、植民地主義こそが植

民地状況における都市を規定する絶対的な要素だ、と論じられる傾向があります。しかし私は、今日の植民地主義を、新自由主義及び、民営化を抜きにして理解することはできないと考えています。それは植民地主義と矛盾するものではなく、むしろ、エルサレムのような都市を形づくる、補完的な権力のベクトルだと主張したいと思いません。後ほど、いくつか具体例をお示しします。

概念的な観点から言うと、今日私が取り組みたいのは、「ネオ・アパルトヘイト的都市」という概念を用いることです。ここで言うネオ・アパルトヘイト的都市とは、アパルトヘイトが終わった、つまりポスト・アパルトヘイトだという意味ではありませんし、まったく新しい排除の形態を指しているわけでもありません。私が主張したいのは、たとえば南アフリカで知られているような古典的な形態のアパルトヘイトが、エルサレムを分析するための政治的かつ分析的なツールとして、どのように理解されるのか、という点です。そして、「ネオ」という言葉の意味は、私たちが知っている従来のアパルトヘイトとの違いを示すと同時に、<sup>ネオ</sup>新自由主義的なベクトルを議論の中に組み込むためのものです。これが、今日の発表の前に、皆さんに覚えておいていただきたい重要な点です。

次に、エルサレムの歴史の中でも非常に劇的な瞬間に目を向けたいと思います。

1948年、イスラエル国家が建国された



図1 エルサレム旧市街の嘆きの壁を訪問するベンヤミン・ネタニヤフの様子

出典：Prime Minister's Office (2025)

とき、エルサレム、すなわち西エルサレムは、ユダヤ国家イスラエルの首都とされました。東エルサレムは、ヨルダン川西岸地区と同様に、ヨルダンの支配下にありましたが、1967年にイスラエルが東エルサレムを占領します。これは、イスラエルの地政学において非常に大きな変化でした。昨年から今日に至るまで続いている、ヨルダン川西岸地区の占領や植民地化という文脈の中でもそうですが、エルサレムについても、1967年の占領は今日に至る政治的状況を形づくる最も重要な出来事でした。

ここに示しているのは、皆さんもご存じだと思いますが、ベンヤミン・ネタニヤフです。彼の発言については、後ほど少し触れるかもしれませんが、そしてこちらが、東エルサレムが占領された当時のエルサレム市長だったテディ・コレクです。重要なことに、テディ・コレクは右派ではありませんでした。彼は、いわば主流派のリベラルでした。彼が理解していたのは、もし東エ



図2 元エルサレム市長テディ・コレクの著作。コレク自身が写っている。  
出典：Kolek and Kolek (1979)

エルサレムをイスラエルの新たな首都の一部にしたいのであれば、とにかく建設、建設、建設であり、住宅、道路、インフラ、公共建築、新しい景観などを作り続ける必要がある、ということでした。つまり、建築、都市計画、開発が、エルサレムを統一された都市にしていくうえで、いかに重要かを、彼は非常に早い段階で認識していたのです。その背景には、ダヴィド・ベン＝グリオンの発言とも重なる考え方がありました。それは、いかなる犠牲を払ってでも、ユダヤ人を東エルサレムに移住させなければならない、というものです。何千人ものユダヤ人が、できるだけ早く入植すべきだ、と。ユダヤ人は、掘っ立て小屋であっても東エルサレムに住むことに同意するだろ

う。きちんとした住宅地区が建設されるのを待つべきではない。最も重要なのは、そこにユダヤ人が「いる」という事実なのだ、という考え方でした。この引用が重要なのは、人口工学、つまりパレスチナ人を排除し、ユダヤ人を東エルサレムに入植させるというプロジェクトが、国家的な目的であり、国家的な目標であった、ということがよく分かるからです。そしてそれが、たとえば、住宅が非常に手厚く補助されていたように、経済的にも強く支えられていた、という点です。そこから、驚くほど整備されたインフラも整えられました。道路が建設され、のちには路面電車が通り、公園がつくられ、公共建築、学校、大学も建設されました。これが一つの側面です。

しかし、ネタニヤフの発言を見ると、別の側面も見えてきます。これは2009年の古い例ですが、ネタニヤフは、「エルサレムはユダヤ民族にとって永遠の首都であり、二度と分断されることのないよう再統一された都市なのです……私たち民族がエルサレムに対して抱いてきた比類なき愛着は、何千年にもわたって続いてきました。エルサレムはユダヤ民族の永遠の首都であり、そしてそれこそが、私たちの国民的再生の基盤なのです。それは、世俗的な人々と宗教的な人々を含め、私たちの民族を一つに結びつけてきました。」と発言しています。実は今日でも、これは主流の考え方です。彼は、エルサレムはユダヤ民族の永遠の首都であり、二度と分断されることの

ない、再統一された都市だと言っています。ここから分かるのは、東エルサレムが「占領された空間」であるという理解から、「統一された都市」の一部へと、ナラティブが書き換えられてきた、ということです。そしてそれは右派だけでなく、主流派の人々の理解として、将来的にイスラエル人とパレスチナ人のあいだで都市を共有するという発想に、いかなる柔軟性・妥協も許さない形で、エルサレムをイスラエルの首都とみなす考え方です。しかし私は、1967年から今日に至るまで、この語りの本質は変わっていないと考えています。

私がエルサレムを「新しいアパルトヘイト都市」として論じ始めたとき、明らかに、この考えは、あまり好意的に受け取られませんでした。イスラエルの研究者だけではありません。正直に言うと、南アフリカの同僚の多くも、あまり快く思っていませんでした。文献を見ていて興味深いことに、研究者の間でも見解が分かれており、この考え方自体を否定する研究者もいました。南アフリカは古典的なアパルトヘイト国家であり、法制度そのものがアパルトヘイトを作り出していたのだ、と言います。一方で、過去の私自身も含むほかの研究者は、「アパルトヘイト化の過程」、つまり、徐々に進行する、掴み取られていくようなアパルトヘイトの過程があるのだ、と主張してきました。イスラエル全体、そして特にエルサレムにおいて、ゆっくりと、しかし確実に、アパルトヘイトに似た状況が形成さ

れていく過程が見られる、というわけです。さらに、マクディスイー<sup>2</sup>のようなパレスチナ人研究者は、イスラエルに明確な法的構造があるかどうかは重要ではない、と言います。重要なのは、事実上のアパルトヘイト国家であるかどうかです。つまり、同じ空間の中で、人々が人種的、民族的、あるいは国民的帰属に基づいて、異なる扱いを受けている、という点です。

ここから私は、この議論をさらに押し進め、問いを立てたいと思います。国家を超えて、都市という文脈の中で、アパルトヘイトについて考えることはできるのだろうか、と。なぜなら、アパルトヘイトがどのようにして作動するのか、特に、空間がどのようにアパルトヘイトの諸手段を通じて生産されるのかを理解する必要があるからです。それが事実上のものであれ、あるいは、正直に言えば、このプロセスが始まって以降、イスラエルは、パレスチナ人とイスラエル人のあいだの不平等を安定化させるための規制や制度を整備していく形の、より古典的なアパルトヘイト体制へと、ますます近づいているように私には見えます。私たちは、都市空間がどのように形づくられているのか、そして都市生活がどのように都市の政治経済と結びついているのかを見る必要があります。そうすることで、アパルトヘイトや入植者植民地主義を、新自由主義と結びつけて理解することが可能になります。

皆さんご存じかどうか分かりませんが、

「パレスチナを可視化する」というプロジェクトがあります。これはパレスチナ人活動家によるプロジェクトで、最近はあまり活動していませんが、とても素晴らしい活動を行っていました。彼らは、イスラエル・パレスチナ紛争に関わる概念や語彙を取り上げ、それを視覚化したのです。たとえば、その一つがアパルトヘイトです。これはヘブライ語で「ハフラダ(הפרדה)」と言います。ハフラダとは、分離、分断という意味です。私がイスラエルでこの講演を行ったときには、「アパルトヘイト」という言葉よりも、「ハフラダ」と言ったほうが、人々は受け入れやすいように感じました。しかし実際には、ヘブライ語のハフラダを訳すと、それはアパルトヘイトなのです。つまり、二つの存在を切り離す、分断する、という意味です。このプロジェクトでは、それが視覚化されています。重要なのは、二つの空間的な存在が、法的にも、空間的にも、そして物理的にも分断されている、という点です。そして分断されているのは空間だけではなく、人々そのものでもあります。

アパルトヘイトと都市との関係についてまず少しお話ししたいと思います。南アフリカの事例において都市は、アパルトヘイト体制の構築における主要な推進力の一つでした。多くの南アフリカの研究者や、ウルフ<sup>3</sup>のような入植者植民地主義に関する研究者たちは、アパルトヘイトが都市化とともに発展してきたことを明らかにしています。というのも、都市において、黒人と

白人がどこで、どのように接触するのかを考える必要があるからです。都市を機能させるためには、黒人の労働力が不可欠でした。その点については、非常に多くの研究があります。ただ、私がここで強調したいのは、もちろん農村部でもアパルトヘイトは機能していたものの、都市こそがアパルトヘイト体制にとって最大の課題だった、という点です。都市においてこそ、この体制が他の地域よりもはるかに苛烈で強固な形で作動していたのです。

さらに重要なのは、ポスト・アパルトヘイト期の南アフリカにおける新自由主義、あるいは自由主義が、黒人と白人のあいだの格差を解消あるいは縮小することはなかった、という点です。この意味で、新自由主義的なポスト・アパルトヘイト期の南アフリカは、「自由市場」や「民営化」といった理念が、いかにユートピア的な発想であるのかを、私たちに多く教えてくれます。なぜなら、南アフリカの事例において、それらは実際には平等を支持するものではなかったからです。この点について、アンディ・クラーノの『新自由主義的アパルトヘイト』は、南アフリカとイスラエル／パレスチナを比較した研究で、ポスト・アパルトヘイト期の南アフリカと、これから到来しつつあるイスラエル／パレスチナにおけるアパルトヘイトの類似性を示しています(Clarno 1994)。出版されたのはおよそ10年前で比較的古い本ですが、それでも非常に興味深い研究です。なぜなら、単な

る類似点だけでなく、たとえば労働力の役割、南アフリカとイスラエル／パレスチナの双方における労働の位置づけ、さらには空間や領土の役割といった点を丁寧に分析しているからです。このように、二つの事例を結びつけて考える研究が、少しずつ現れてきています。後ほど、他の事例についても少し触れたいと思います。

さて、ここで話をエルサレムに戻します。少し確認したいのですが、西エルサレムは、1967年までイスラエルの首都とされてきました。ここに引かれているグリーンラインが、西と東を分けていた境界線です。そして、この部分が占領された東エルサレム

です。黄色っぽく見える村落が分かりますでしょうか。これらがパレスチナ人の集落です。一方、青色で示されているのが、1967年以降に建設されたユダヤ人入植地です。この青い線がエルサレム市の行政境界です。この境界線は、土地を管理・支配するために設定されたものですが、その背後にある考え方は、できるだけ多くのパレスチナ人を排除する、というものでした。

私は、1967年以降のエルサレムの展開を、四つの段階に分類しています。第一段階は、境界設定と土地の接収です。これは法的な枠組みを通じて行われました。先ほどもお話ししたように、目的は、できるだけ

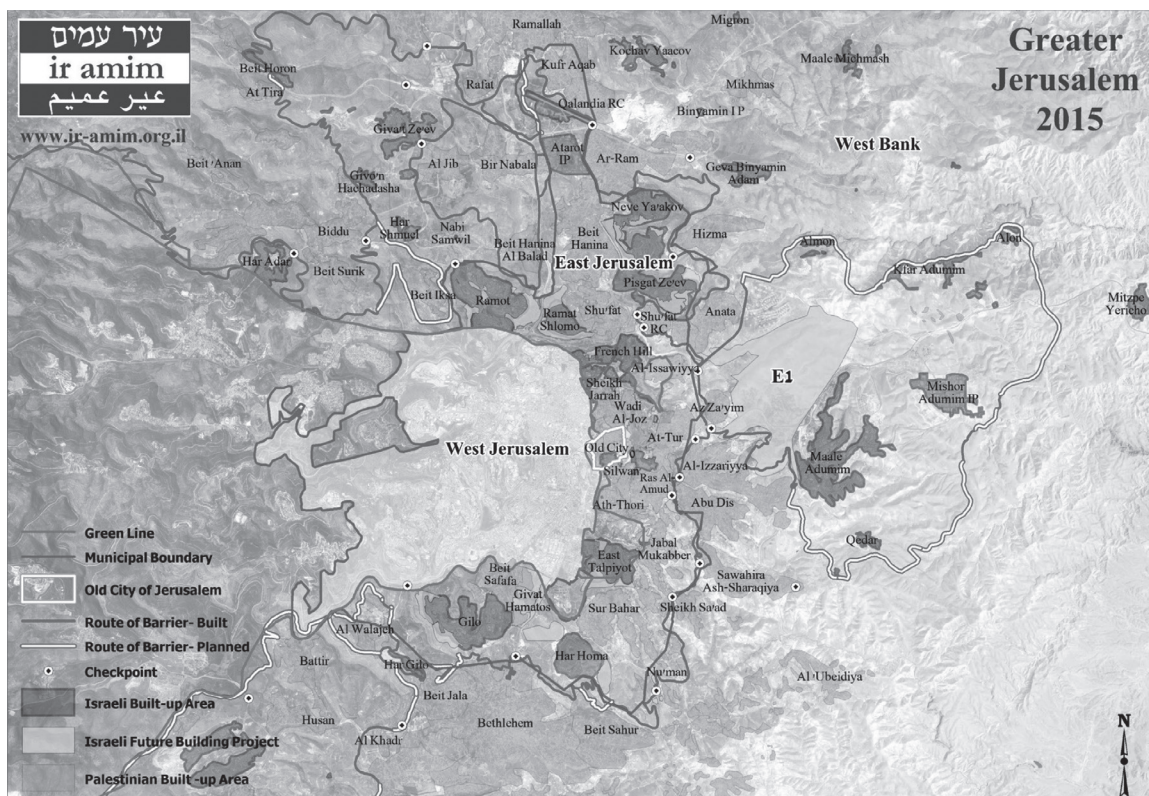


図3 エルサレム市周辺の行政区画や土地接収に関する地図。  
出典：Ir Amim (2022)

け多くの土地を市域に組み込み、それを国有地へと転換することでした。そのためには、その土地移転を可能にする法的装置が必要だったのです。都市の境界設定とパレスチナ人の土地の接収は、東エルサレム植民地化の第一段階でした。

第二段階は、実際には第一段階と並行して進められたものですが、ユダヤ人入植地、あるいは住宅地区の、大規模な建設計画です。ここに見える青色の地区がそれに当たります。これらの住宅地や入植地は、先ほども述べたように、ユダヤ人を移住させ、そこに住ませるために、国家による補助を受けて建設されました。その目的は、パレスチナ人の空間同士を分断することでした。そこでは、パレスチナ人の居住地区が拡張できないように都市が設計されています。この点は、今日に至るまで、非常に重要な意味を持っています。さらに、都市計画の観点からイスラエルが行っているもう一つ重要なことは、「緑地」、つまり自然的価値を持つ空間を指定することです。たとえば、ここに見えるような地域の一部は、もともとパレスチナ人の土地でしたが、緑地として指定されることで、パレスチナ人の居住地の拡大を阻止する役割を果たしています。もちろん、自然や環境に価値がないと言っているわけではありません。しかし、東エルサレムにおける緑地の配置を見れば、パレスチナ人居住区の発展を阻むために、意図的に多くの緑地が設定されていることが明らかです。

第三段階は、分離壁の建設です。地図中では赤い線で示されているのがその壁で、2002年以降に建設されました。私は、これを「治安の壁」<sup>4</sup>だとは考えていません。むしろ、治安という言葉を用いながら進められた、インフラ整備プロジェクトとして理解する必要があると思っています。つまり、安全保障が、この壁を建設するための「理由」として使われた、ということです。ただし私は、この壁がイスラエル人とパレスチナ人を分けているのではない、という点を強調したいと思います。実際に分断されているのは、エルサレム内部に住むパレスチナ人と、エルサレムの外側、西岸地区に住むパレスチナ人です。この点については、後ほどもう一度、簡単に言及したいと思います。

そして最後に、現在私たちが目にしている第四段階、それが「パレスチナ人ゲットーの最前線化」です。基本的に、エルサレムの市域内には、シルワーン、ラス・アル＝アムード、シュアファート、シェイク・ジャッラーフといった、小規模なパレスチナ人居住区があります。これらの地区はエルサレム市の行政区域内にありますが、土地の収奪や都市計画上の規制などによって、拡張することができません。その結果、これらの地区は、最も過激な右翼の入植者組織の標的となってきました。シェイク・ジャッラーフやシルワーンに関するニュースを追っている方なら分かると思いますが、これらの地区は、東エルサレムにおけ

る植民地プロジェクトの最前線になっているのです。

ここで非常に興味深いのは、東エルサレムや西岸地区の「占領」の段階、そしてその後、イスラエル人ユダヤ人を東エルサレムに移住させるという「植民地化」の段階を経て、現在私たちが直面しているのは「アパルトヘイト化」の段階だという点です。つまり、エルサレム市内のパレスチナ人居住区を管理・支配し、空間的な分離や分断を作り出すだけでなく、経済的移動可能性などの面でも、分断を生み出そうとするプロセスです。1967年当初、パレスチナ人は「敵」として語られていました。しかし現在見られるのは、人種化のプロセスです。つまり、パレスチナ人を一つの人種的集団として理解し、分類する動きです。イスラエルのニュースを見れば、特に高度な研究者でなくても、パレスチナ人がどのように非人間化され、メディアの中で描写されているかが分かります。そこから見えてくるのは、彼らを排除された存在として、いや、単に排除されているだけではなく、権利を持たない集団として刻印しようとするプロジェクトです。

そして、最も重要で興味深い政治的事実は、1967年以降、エルサレムの植民地化がイスラエル国家的プロジェクトだったのに対し、現在では、国家が植民地化の権限を、主に右翼の入植者団体へと移転している、という点です。先ほど触れたテディ・コレクの時代には、国家こそが、住宅地を

つくり、道路を敷き、インフラを整備することを通じて、都市の植民地化を実行する主体でした。しかし今日では、国家がその「汚れ仕事」を非政府組織に委ねるプロセスが見られます。これが、私の考えるネオ・アパルトヘイトの特徴です。国家は、「私たちのせいではない。過激な右翼入植者たちが勝手にやっていることだ」と言うわけです。しかし、これらの組織は、経済的には確実に、そして政治的にも国家によって支えられており、これは意図的な権限移譲のプロセスなのです。こうした空間的な変化は、政治的变化、構造的変化、そして言説的变化と結びついて進行している、ということがここから見て取れます。

では、ここから、地図で示した大きな全体像を、三つの、いわば古典的な都市的要素を通して説明したいと思います。一つ目は住宅です。エルサレムでは、二つのプロセスが同時に進行しています。一つは<sup>デ・デベロプメント</sup>「反開発」です。これは、パレスチナ人の空間を意図的に未開発の状態に留め置くことを意味します。下水道もなく、水道もなく、道路もなく、建築許可も出ないため、住宅を建てることができません。また、先ほど述べたように、イスラエルはパレスチナ人の建設を阻止するために、緑地を指定しています。緑地に囲まれたパレスチナ人の村・居住区シルワーンや、広大な緑地として指定されているスコープス山の事例など、旧市街周辺には、非常に分かりやすい例が見受けられます。緑地は確かに重要で

す。しかし、私たちはここで自問する必要があります。その性質はどうか、誰がどのような判断をしたのか。そして、その判断は非常に政治的なものでした。なぜなら、これらは本来、パレスチナ人居住区が拡張できたはずの潜在的な空間だったからです。

一方で、「過剰開発<sup>ハイパー</sup>」も見受けられます。エルサレム全体が、過去10年から15年にかけて、ある種の狂氣的とも言える開発を経験しています。そこには、非常に強い新自由主義の論理があります。とにかく建てろ、建てろ、建てろ。開発業者や民間資本に、ほとんど制御なしに権限を与えるのです。私は、かつての博士課程の学生の一人と、「反開発」と「過剰開発」という概念について共著論文を書きました。たとえば、私は、西エルサレム中心部にあるマンションがどのように販売されているのかを調べるプロジェクトを行いました。すると非常に興味深いことが分かりました。海外に住むユダヤ人の間で、西エルサレム、さらには東エルサレムの不動産に投資する動きが増えているのです。彼ら自身がそう語ってくれましたが、重要なのは、エルサレムが「ユダヤ人の空間」として、どのようにマーケティングされているか、という点です。たとえば、マンチェスターに住む裕福なユダヤ人家庭が、「では、エルサレムに不動産を買おうか。永遠のユダヤ人の首都だから」と考えるわけです。それらの物件はとも洗練され、高級な居住空間で、ジムも

バーもあり、都市の中心にあるゲーテッド・コミュニティ<sup>5</sup>のようなものとして売り出されています。しかし、これらの住戸の多くは、年間を通じて人が住まれているわけではありません。ユダヤ教の祝祭の時期に、年に二度ほど使われるだけで、ほとんどの時間は空き家です。その一方で、パレスチナ人側では、住む場所も、住居も不足しています。しかも私がこの写真を撮った当時よりも、今日ではさらにそれが加速しています。

このように、反開発と過剰開発が同時に進行することで、東エルサレムの「ユダヤ化」という構想が見えてきます。例えば、フレンチ・ヒル地区の一部は、1967年以降、ユダヤ人のために最初に建設された立派な高級住宅地である一方、パレスチナ人の地区では、イスラエルの規制上「非合法」とされる、非公式な建築が広がっています。これが、パレスチナ人が生きていくための唯一の方法なのです。たとえば東エルサレムのパレスチナ人が居住する地区シルワーンのように、非常に興味深いのは、分離壁の建設以降、西岸地区からエルサレムへのパレスチナ人の内部移動が起きている点です。彼らはエルサレム住民としてのIDを失うことを恐れていました。その結果、パレスチナ人居住区の地価は40%も上昇しました。これは本当に異常な数字です。パレスチナ人はエルサレムに移動しましたが、そこで深刻な住宅問題に直面することになりました。この点については、後ほど

もう少し詳しくお話しします。

私は、エルサレムのとある通りで、衝撃的なポスターを目にしました。「パレスチナ人に家や不動産を売るな」という内容のものです。これは、南アフリカで私たちがよく知っている考え方と明確につながる、きわめて人種主義的な表現です。その背景には、こうした事情があります。西岸地区からエルサレムに移動してきたパレスチナ人たちは、先ほどお話ししたように、土地価格が40%も上昇する中で生活しなければならなくなりました。しかも、パレスチナ人は、イスラエル人が市内で行えるような形で建物を建てることができません。そのため、エルサレムに移動してきたパレスチナ人にとって、唯一の選択肢は、まずユダヤ人の居住区で暮らし、その後ユダヤ人の居住区で家を借りつづける、あるいはユダヤ人の居住区で家を購入することでした。これは、私が言うところのアパートヘイトの論理を壊す行為でもあり、この点については、後ほど少し触れたいと思います。

もう一つ、アパートヘイト体制と新自由主義体制のあいだにある矛盾や緊張関係が非常によく表れている領域が、雇用です。1990年代から2010年代に至るまで、エルサレムの労働市場に参加するパレスチナ人の数は増加しています。また、彼らの賃金も上昇していることが分かります。劇的な上昇ではありませんが、一定の上昇が見られます。しかし同時に、重要なことに、パレスチナ人とユダヤ人の所得水準のあいだ

には、常に格差が維持されていることもまた事実であることが、統計的データを見るとわかります。ここでも、新自由主義化と労働市場の開放が、より多くのパレスチナ人の参加を可能にしている一方で、彼らが安価な労働力として位置づけられていること、そして経済構造そのものが所得格差を維持していることが分かります。パレスチナ人は主に商業分野や、修理、小間使的職業に就いており、社会的地位の高い職種ではありません。建設業では、パレスチナ人が主要な労働力を担っています。また興味深いことに、保健・福祉分野でも多くのパレスチナ人が働いています。イスラエルでは、薬局や医療サービスの現場で、パレスチナ人の姿をよく見かけます。理由は単純で、イスラエル人よりも安価な労働力だからです。それ以外の理由はありません。一方、ハイテク産業を見ると、パレスチナ人の存在はほとんど見られません。行政職においても同様です。ここには、どのような社会経済的プロファイルが形成されているのかが、非常にはっきりと表れています。

さらに、分離壁の建設以降、パレスチナ人はエルサレムの東から西へと境界を越えて移動するようになりました。西エルサレムには大学や単科大学、雇用センターといった、イスラエル系ユダヤ人の機関があり、パレスチナ人は、そこで働いています。西エルサレムの公共空間におけるパレスチナ人の存在感は、ますます高まっています。先ほど触れたように、西エルサレムにある

マハネ・イエフダ市場でも、パレスチナ人が働く姿を、ますます頻繁に目にするようになりました。しかし同時に、都市空間におけるパレスチナ人の可視性と存在感が、どのような人種化を生み出しているのかを見ることがもできます。

次の資料は人種主義的な右翼団体によるもので、パレスチナ人の存在があまりにも目立つようになったことに反応して、エルサレムの街中にこのようなポスターを貼り出したのです。「もしあなたが、娘の結婚式の招待状をこんなものにしたくないなら」という文言とともに、そこには「ムハンマドとミハル」という名前が書かれています。ムハンマドは、典型的なパレスチナ人・アラブ系の名前です。一方、ミハルは、最も典型的なイスラエル人女性の名前です。つまり、「娘がパレスチナ人と結婚することを望まないなら、気をつけろ」というメッセージです。ここから分かるのは、都市空間におけるパレスチナ人の可視性と存在感が、人種化のプロセスを生み出している、ということです。そして、新自由主義化が、人種的資本主義、すなわち、民族的・人種的な分断に基づいて作動する資本主義が進行していることが分かります。これこそが、「新しいアパルトヘイト都市」の具体例であり、そこには、一定の機会がある一方で、同時に強い人種化のプロセスが存在しています。

エルサレムにおいて、もう一つ非常に重要な領域が、観光と商業活動です。これは、



図4 アラブ人排斥を求める極右団体レハヴァによる排外主義的なチラシ。  
出典：Lehava (2026)

1967年に占領されたエルサレム旧市街について、イスラエル観光省が作成した地図です。旧市街は、エルサレムで最も美しい空間の一つです。ここでは詳しく立ち入りませんが、この地図には、旧市街にあるムスリムの聖地についての記述が一切ありません。この地図を使う観光客にとって、エルサレム旧市街は、ユダヤ教とキリスト教の土地でしかなく、ムスリムもパレスチナ人も存在しない空間として提示されています。また同時に、こうした記述の形成には、非常に大きな政治的圧力がかかっています。たとえば、観光省は、シルワーンの考古学遺跡を、ユダヤ的な語りのみを提示す



図5 イスラエル観光省が作成したエルサレム旧市街の絵地図  
出典：Israel Ministry of Tourism (n.d.)

る場所として整備するために、多額の資金を投入しています。そこには、ビジターセンターの建設も含まれていますが、実際にはそれは観光客のためというよりも、シルワーンに住み始めた入植者のための施設となっています。このように、一見すると非常に実務的・官僚的に見える、都市の観光資源開発が、いかに政治的であるかが分かります。また、もう一つエルサレムの開発プロジェクトの中には、西エルサレムと旧市街を繋ぐモノレールの建設もありました。このプロジェクトの目的は、西側から旧市街へ、ユダヤ人が安全に移動できるルートを作ることでした。しかし、この巨

大な建設によって生じる被害は、明らかにパレスチナ人の土地に集中しています。しかし最終的には、このプロジェクトは人権団体からの圧力によって、幸いにも承認されませんでした。

基本的に、現在のエルサレムには、二つの選択肢があります。一つは、ネオ・アパルトヘイト的都市であり続けることです。もう一つは、<sup>バイナショナル</sup>二民族的な都市です。今日のエルサレムには、パレスチナ人とイスラエル人という二つのナショナル・グループが存在し、日常生活の中で都市を共有しています。パレスチナ人はそこで働き、イスラエル人入植者もそこで暮らしています。問

題は、私たちがこの現実とどう向き合うのか、という点です。私は、イスラエル人とパレスチナ人のあいだの和平は、最終的にはパレスチナ国家の樹立を伴うものになると考えています。それが30年後なのか、100年後なのかは分かりません。しかし、その国家は、1967年にイスラエルが占領した土地の上に成立することになるでしょう。エルサレムについて言えば、私は、エルサレムという都市は、「分離」という発想そのものを問い直す空間になるのではないかと考えています。パレスチナ人が住む場所、イスラエル人が住む場所を、本当に分けることができるのでしょうか。地理的にも、人口的にも、エルサレムを分断することはできません。都市を分けることは不可能なのです。だからこそ重要になるのは、エルサレムが二つの国家の共有首都になることです。正直に言えば、今日の状況では非常にユートピア的に聞こえるかもしれませんが、将来的には、これがエルサレムにとってほぼ唯一残された解決策になるのではないかと私は考えています。

残念ながら、現在イスラエルは、ネオ・



図6 ヘブライ語とアラビア語双方でエルサレム市の方向を表す標識  
出典：Zochrot (2015)

アパートヘイト的都市というパラダイムへと進む道を選択しています。その一例として、ユダヤ人用とパレスチナ人用に分けられた道路があります。これは、きわめて典型的なネオ・アパートヘイトの装置です。次に示した道路標識はエルサレムを示したのですが、私はこの標識がとても好きです。ヘブライ語で「イエルシャライム (ירושלים)」、アラビア語で「アル＝クドゥス (القدس)」と書かれています。というのも、結局のところ、エルサレムは実践のレベルでは、すでに共有された都市だからです。平等な条件ではありませんが、それでも、イスラエル人とパレスチナ人が共存する潜在性を持っています。ここでパレスチナ側の呼称の問題にはあまり深く立ち入りませんが、この言語の問題自体にも、非常に強い政治性があります。パレスチナ人は普段、エルサレムを「アル＝クドゥス」、つまり「聖域」と普段読んでいますが、イスラエル側は、アラビア語で表記する際にも、ヘブライ語の「イエルシャライム」に近い「ウルシャリーム (أورشليم)」という表記を用いています。ただ、ここから理解できるのは、明確な解決策が存在し、それには強い政治的意思と、地域全体における戦略的な変化が必要になります。そして私は、エルサレムこそが、イスラエル／パレスチナにおいて、どのように共有空間を構築しうるのかを示す、先駆的な事例として理解されるべきだと考えています。

さて、まとめに入りたいと思います。こ

ここで示す結論の中には、広く一般的で理論的なものもあれば、非常に具体的なものもあります。まず、今日お伝えしようとしたのは、都市アパルトヘイトは偶然に起こるものではない、という点です。それは意図的なものであり、イデオロギー的であり、政治、そして文脈の中にあるさまざまな権力関係に基づいています。

しかし同時に、私が示したように、都市のアパルトヘイトは動的な過程でもあります。エルサレムという都市において、パレスチナ人が平等な市民ではないからといって、彼らに主体性がないというわけではありません。そして、都市のアパルトヘイトは、農村部とは異なり、緊張やパラドックスを内包しています。一方には、分離し、分断し、管理しようとする試みがありますが、他方では、ある種の依存関係や、日常生活をめぐる交渉があります。

しかし、日常生活というものは、都市の政治の中では、しばしば重要でない要素として扱われます。それは個人の選択だと理解されるからです。たとえば、「私はパレスチナ人で、ユダヤ人居住区に住みたい。それは個人的な選択であって、イデオロギーではない。より良い住環境を求めているだけだ」というように。しかし、ネオ・アパルトヘイト的都市においては、こうした個々の選択が積み重なり、政治的、あるいは潜在的に政治的行為へと転化していく様子を見ることができるのです。現時点では、そこからは非常に遠いように見えるか

もしれませんが、私はこれこそが、ネオ・アパルトヘイト的都市の重要な特徴だと考えています。これらは静的なものではなく、ある時点で権力関係が変化したり、反転したりする可能性を内包しています。ここで、私たちが南アフリカの古典的なアパルトヘイト的都市と比べて、ネオ・アパルトヘイト的都市に見いだせる重要な違いは、一定の柔軟性の余地が存在するという点です。たとえば、私たちの事例ではパレスチナ人が、西エルサレムで働くことができます。もちろん、安価な労働力として扱われていますが、それでも働き、収入を得て、家族を支えることができます。また、パレスチナ人は、エルサレムにおけるパレスチナ人として居住する権利を失わないために、都市に居住し続けています。したがって、重要なのは、これがいつ、都市への権利を求める集合的な要求へと転化するか、という点です。そして、アパルトヘイト的都市は、国家だけによって作られるのではなく、入植者組織のように高度に民営化された、さまざまな政治的イニシアチブによっても形成されている、ということを理解する必要があります。

最後に本講演のまとめとして強調したいのは、ネオ・アパルトヘイト的都市性は、エルサレムや南アフリカだけの問題ではない、という点です。私自身、このテーマについて最初に読んだのは、『アメリカン・アパルトヘイト』という非常に優れた本でした (Massey and Denton 1993)。これは、

アメリカ合衆国における住宅市場と住宅政策に焦点を当て、1960年代以降、住宅規制がどのように黒人の白人居住区への移動を阻止し、あるいは移動が起きた場合に何が起こるのかを分析したものです。その後、「住宅危機の中でバンクーバーはアパルトヘイト的な都市になりつつある」という記事や、「グローバル都市化の競争の中で、都市は空間的アパルトヘイトを生み出す危険がある」といった議論も目にしました。また、「世界で最も分離された都市はどこか」というガーディアンの記事や、パリ郊外のバンリュールが、単なる分離ではなく、都市性のアパルトヘイトとして理解されるべきだという議論もあります。パリ中心部の住宅価格が高騰する中で、こうした傾向はますます強まっています。私は、この「アパルトヘイト」という、非常に強い意味を持つ言葉を使うことが重要だと思っています。多くの人はこの言葉を使うことを好みません。しかし、都市の政治、都市開発、比較都市研究に関心を持つ私たちにとって、この概念は、都市のプロセスをより批判的に捉えるための出発点になりうると考えています。

ご清聴、ありがとうございました。

## 特記

本稿は、2025年12月19日に開催された研究会の記録である。図や写真などは、講演者に出典を確認した。

## 訳者註

- 1 本研究会に先立って、2025年12月14日には、“From Separation to a Shared Homeland: Paradox (and hope) of Settler-Colonial Urbanism in Israel/Palestine” という題でヤコビ氏に講演いただいた。
- 2 パレスチナ人歴史家のウサーマ・マクディスイーのこと。イスラエルをアパルトヘイト国家としてみなすよう主張したとして知られている。
- 3 イギリス人歴史家のパトリック・ウルフのこと。入植者植民地主義の構造に関する理論構築に貢献し、入植者植民地主義研究の嚆矢として知られる。
- 4 「治安の壁」あるいは「安全のためのフェンス」という呼称は、イスラエル側が「分離壁」や「アパルトヘイト・ウォール」という呼称の代わりに「テロリスト攻撃からイスラエル人を守る安全保障名目、治安名目である」としてその建設を正当化するために頻繁に用いてきた、あるいは用いることを主張してきた呼び方である。
- 5 ゲーテッド・コミュニティとは、高い塀やフェンスで囲われ、出入り口にゲート（門）を設けて部外者の立ち入りを制限する住宅地のことで、住民以外の敷地内への出入りを制限することで部外者の流入を防ぎ、防犯性・治安・安全性を向上させたまちづくりの手法。

## 参考文献

- Clarno, Andy, 1994, *Neoliberal Apartheid: Palestine/Israel and South Africa after 1994*, Chicago: University of Chicago Press.
- Ir Amim, 2022, “Map of Greater Jerusalem 2022,” (Retrieved February, 16, 2026, <https://old.ir-amim.org.il/en/node/2764>).
- Israel Ministry of Tourism, n.d. “The Old City of Jerusalem.”
- Kolek, Teddy, and Amos Kolek, 1979, *Unified Jerusalem: A Life Story*, Maariv (In Hebrew).
- Lehava, 2026, “Lehava – For the Prevention of Assimilation in the Holy Land,” (Retrieved February, 16, 2026, <https://www.leava.co.il/>) (In Hebrew).
- Massey, Douglas, and Nancy Denton, 1993, *American Apartheid: Segregation and the Making of the Underclass*, Cambridge; London: Harvard University Press.
- Prime Minister’s Office, 2025, “PM Netanyahu and his wife went to the Western Wall in Jerusalem,” (Retrieved February, 16, 2026, <https://www.gov.il/en/pages/event-western-wall230625>).
- Zochrot, 2015, “With God’s Help, “Al-Quds” Is Being Erased from the Space and from Consciousness,” (Retrieved February, 16, 2026, [https://www.zochrot.org/publication\\_articles/view/56366/he](https://www.zochrot.org/publication_articles/view/56366/he)) (In Hebrew).

## 移民排外主義はどこから生まれるのか

——ネオリベラル・ナショナリズムの多層的理解に向けて——

**Joppke C., *Neoliberal Nationalism: Immigration and the Rise of the Populist Right*  
(Cambridge University Press, 2021)**

米 川 尚 樹

---

### 本書の要旨

移民問題や右派ポピュリズムの台頭は欧米を中心に、現在では世界規模の問題となっている。本書は、ナショナリズムとネオリベラリズムの結びつきが、欧米を中心とした国々の移民政策や市民権にいかに関与してきたかを明らかにするものである。

第一章は、ナショナリズムとネオリベラリズムの関係性を明らかにしている。そこで描かれる新たなナショナリズムは、古典的な民族主義ではなく、市場原理と小さな政府を掲げるネオリベラリズムと補完関係にあるとされる。新たなナショナリズムは、グローバル化によって国際移動が盛んになった時代において、反移民や反マイノリティなど排外主義的な右派ポピュリズムとして現れる。それらを正当化する論理として、個人の能力や労働市場による移民の選別、移民やマイノリティへの社会保障の縮小といったネオリベラリズムの影響もみられる。

第二章では、欧米諸国のネオリベラルな移民選別政策の発展とともに、欧米における移民の規制や排斥を求めるポピュリズムの高まりが描かれている。国家は移民を、学歴や労働市場によって選別された上層の移民と、家族移民や難民といった選別の対象とされにくい移民とに二分化し、それぞれ異なる移民政策を発展させている。国家は上層移民を「望ましい」「競争力を高める存在」として扱い、市場の原理に基づく選別が行われる。一方で、選別の対象とされにくい家族移民や難民は社会福祉の制限や在留資格の厳格化の対象となる。新たな右派ポピュリズム勢力の台頭によりこれらの移民選別や社会福祉の制限、移民排斥の動きが加

速している。イギリスにおける移民の管理や排斥を背景とした EU 離脱（ブレグジット）、アメリカにおいて移民排斥を唱えるトランプ政権、ドイツの 2015 年の難民危機における難民受け入れとその後の移民排斥を掲げる政治勢力の台頭はその具体例である。

第三章では、獲得市民権（earned citizenship）について議論されている。市民権は、それまでの生得的な権利であったものから、獲得すべきもの、あるいは特権に変容してきている。市民権は、欧米諸国を中心とした政策変化によって、獲得がより困難なものになりつつある。永住権獲得や帰化が厳格化され、労働を中心とした義務、言語能力だけでなく国家への忠誠、軽微な犯罪に対する制裁の強化が進展している。一方で市民権は容易に失われるようになっている。欧米におけるイスラム過激派によるテロを契機として、安全保障と市民権剥奪の議論が盛んになり、二重国籍者を特に対象として市民権が剥奪される事例も出ている。この市民権の変容は、福祉排外主義とも関連する。移民だけでなく国民を含めたすべての成員が社会福祉を利用する際は、個人の国家や労働市場への貢献、市民権テストなど多様な条件が課されるようになってきている。

第四章では、ネオリベラル・ナショナリズムを、リベラル国家に内在する構造そのものが変化したものであるとして捉えている。リベラリズムの経済的自由主義の要素や多文化主義的な要素は現在でも残る。ただし中間層の没落と格差拡大の時代において右派ポピュリズム勢力は、ネオリベラリズムの個人選別の要素を内面化し、ナショナリズムと関連させ移民を標的化した。ポピュリズムは、経済的な問題に帰着するのではなく、むしろネオリベラリズムの個人ベースの選別を一部取り入れながら発展し、結果として第二章の移民選別や第三章で論じた獲得市民権の台頭に寄与している。

## 本書の貢献と都市移民ガバナンス研究

本書の著者 Christian Joppke は、ドイツ出身の政治社会学者であり、欧米における移民問題やシティズンシップ研究の第一人者である。評者は、イギリスの移民政策および地域自治体の移民支援の実践を研究しており、本書で扱うネオリベラル・ナショナリズム論も研究関心と深くかかわる。これまでも彼の著作から欧米諸国における移民政策や支援、市民権に関する理論や詳細な事例を学んできた。ここでは著者の研究貢献とともに、評者が研究対象としてきた都市における移民政策や支援を含めた研究とどのように交差するか議論したい。

本書のオリジナリティとしては、まずネオリベラリズムとナショナリズムを矛盾でなく結合として移民問題やポピュリズム問題を通じて描いた点である。ネオリベラリズムと移民の問題は、これまで欧米における移民に対する社会福祉制限政策に関する研究では多く描かれ

てきた。一方でナショナリズムは、ネオリベラリズムとは矛盾したもの、あるいは対立するものとこれまで描かれてきた。本書は移民排斥を主張する右派ポピュリズムの台頭も分析の対象に含め、新たにネオリベラリズムの影響を受けたナショナリズムを描いている。

次に獲得市民権の議論も本書のオリジナリティの一つといえる。この分析枠組みによって現在の欧米諸国の移民政策や市民権の変容が理解できる。獲得市民権の概念は、古典的なリベラルで包摂的なシティズンシップ議論 (Marshall 1950) や、1990年代における国民国家を超えたポストナショナルな議論 (Soysal 1994) とは異なっている。本書では、そういった従来のシティズンシップ論に、新たなナショナリズムの台頭とネオリベラリズムを組み入れ、市民権は獲得すべきものに変容しているという議論に発展させている。イギリスをはじめ欧米諸国において、市民権は言語や能力によって獲得すべきものへと変容し、厳格化され、容易に失われるよう制度の変更がなされている。これらの変更によって人々の社会福祉へのアクセスは制限されている。この議論は、移民だけでなく市民や国民に対しても関係する点が示唆的である。

ただし著者は国民国家を主たる対象としているが、都市、移民支援、移民当事者などといったメゾやミクロのレベルを主たる分析対象としていない。評者が研究対象とするローカルな領域における移民問題については、一定程度言及されているものの、本書では十分に明らかにされていない。都市レベルでは、都市独自の移民政策や移民支援に関する研究が近年発展している。また都市に影響を与える国家およびEUなどの超国家との関係性において移民の包摂や統合を考察するマルチレベル・ガバナンス論は近年、都市移民研究で展開されている (Caponio et al. 2018; Zapata-Barrero 2024)。このローカルな移民統合や包摂は、例えば評者も研究している聖域都市ともかかわる。欧米では在留資格にかかわらず庇護申請者や非正規移民も支援しようとする都市 (聖域都市) が発展している。聖域都市 (イギリスでは City of Sanctuary、北米では Sanctuary City と表現する傾向がある) とは、地方自治体によって細かな政策や定義は異なるものの、非正規移民に比較的包摂的な姿勢を取っている地方自治体の総称である。イギリスにおいても聖域都市に関する議論や関連する移民支援が展開されている (米川 2025)。これは前述のネオリベラル・ナショナリズムとは異なる論理に基づく、都市独自の展開であるといえる。

しかしこれらの聖域都市を含む都市移民包摂研究は、都市独自の政策や支援、その変遷を描いてはいるものの、移民選別や社会福祉制限的政策との関連などマクロな社会構造と関係させたメカニズムが十分に描かれているとは言い難い。言い換えると、都市レベルの包摂実践がネオリベラル・ナショナリズムの構造的制約下でどう機能するかは問われるべき課題である。聖域都市や類似の政策は欧米で近年拡大しつつあるものの、同時に非正規移民を含む

移民全般に対する批判的な声も高まっている。一見すると都市独自の展開に見えるが、実際にはこうした包摂的实践も国民国家レベルのネオリベラル・ナショナリズムの影響から完全に自由ではない。聖域都市の政策や移民支援の担当者も必ずしもすべての移民を支援しているわけではなく、緊縮財政の影響や中央政府からの介入を排除できず、むしろ取り込んでしまっている事例もある。例えば評者がフィールドワークしたロンドン・ルイシャム区では、聖域都市を標榜しながらも、実際には中央政府の緊縮財政により移民支援予算が削減され、支援の実践は構造的な制約を受けている。

したがって、本書のネオリベラル・ナショナリズム論は、都市における移民包摂研究の課題に対しても有効である。都市における移民ガバナンスを考える上でも、国家レベルの政策やポピュリズムの台頭によって移民の選別や非正規移民へのバッシングが高まるといった文脈からの影響を考慮に入れる必要がある。ネオリベラル・ナショナリズムの構造的制約と都市における移民包摂の実践がいかに成立するかを理論化することは、今後の都市移民研究の重要な課題となるだろう。

## 参考文献

- Caponio, T., P. Scholten, and R. Zapata-Barrero, eds., 2018, *The Routledge Handbook of the Governance of Migration and Diversity in Cities*, London: Routledge.
- Marshall, T. H., 1950, *Citizenship and Social Class*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Soysal, Y., 1994, *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*, Chicago: University of Chicago Press.
- 米川尚樹, 2025, 「イギリスの聖域都市運動と移民支援——国の移民政策に対抗する都市の移民支援に着目して」『社会学評論』76(3): 491-506.
- Zapata-Barrero, R., 2024, “Resilient urban turnaround in migration governance studies,” *International Migration*, 62(4): 20-40.

## 執筆者一覧

板垣 竜太 (いたがき・りゅうた)

同志社大学社会学部社会学科博士後期課程 教授

鈴木 越生 (すずき・たけお)

京都精華大学 国際文化学部グローバルスタディーズ学科 講師

西尾 善太 (にしお・ぜんた)

愛媛大学法文学部 講師

ハイム・ヤコビ (Haim Yacobi)

ユニバーシティ・カレッジ・ロンドン 教授

フセイン・イヌサー (Husein Inusah)

ケープ・コースト大学 教授

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 教授

保井 啓志 (やすい・ひろし)

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

米川 尚樹 (よねかわ・なおき)

同志社大学人文科学研究所 嘱託研究員

---

# INTERSECTION

インターセクション

第4号

2026年3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

---



