

2008 年度名古屋大学学生論文コンテスト

優秀賞(三省堂名古屋テルミナ店賞)受賞

多文化主義をめぐる公共性の問題に関する一考察

文学部人文学科 3 年 王 昊凡

1. はじめに

日本国内で生活する外国人が増加している¹なかで、日本に定住する外国人がどのような扱いを受けるべきなのか、ということが大きな議論のテーマとなっている。このような議論の多くは、アメリカやカナダ、オーストラリアなどの移民国家や、近年の西ヨーロッパ諸国で議論されているような、移民に対する態度志向の中身と近い。大雑把にまとめると、①移民は排除されるべきだとする立場、②移民はホスト側に同化していくべきだという立場、③移民はその文化的多様性を保持していくべきだとする立場の三つだといえる。

①移民の排除を志向する人々は、たとえばKKK（クー・クラックス・クラン）であれば肌の色を、日本の国粋主義者のような人々であれば、（その国粋主義者が想定し名づけている）「日本文化」との異質性をもって排除の論理をくみたててきた。②移民の同化を志向する人々と③移民の文化的多様性を保持することを志向する人々は、どのような程度であれ、移民を受け入れていく立場にある。ホスト側に移民を受け入れてから、より②同化に近いアメリカ人であれば、その人々が「自助・勤勉・成功・報酬」（辻内:1994:52）を尊重すべきだと考える。日本人である場合には、「郷に入りては郷に従え」というかもしれない。それよりもより文化的多様性を重視するならば、ホラス・カレンが提唱したような「文化多元主義」を採用するかもしれない。つまり、アメリカであれば、すべての人々が共通文化として「アメリカ文化」をもったうえで、それぞれの文化を保持していくという考え方となる（載:1999:43）。そして、さらにより③に近い志向をもつ人々の殆どは、多文化主義という考え方に賛同していく。

この稿では前述した状況を社会問題としてとらえ、この問題に対して、移民の文化的多様性をできるだけ保持しようとする立場として多文化主義の考え方でアプローチしていきたい。本論を先取りして全体の流れを述べるならば、まず多文化主義の理念とそれを実践するための戦略を整理・呈示したうえで、この考えに対して批判的な議論をいくつか考慮しつつ、それが公共性の高い空間のみに適応されることを前提にしていること指摘する。その上で、公共機関などの公共性のきわめて高い領域以外で多文化主義を適用しようすることにかんして考察を加えていく。最後に、その問題に対して挑戦を行うという意味も含めて、それ以外の領域において多文化主義の可能性を探るための一試論を行う。

2. 多文化主義の概念及び多文化主義への批判

多文化主義は1980年代から用いられるようになった。この概念の核となる考えは、「文化多元主義」がいうところの共通文化の存在——ある社会で生活するすべての構成員がひとつの文化を共有している状態——を否定することと、すべての文化の価値を相対化することにある。このとき、共通文化となりうるような支配的文化もまた相対化されるいくつかの文化のうちに含まれるようになる。

その理念を具体的に近代社会で実践する場合、チャールズ・テイラーのいう「承認をめぐ

る政治」が必要となる。

多文化主義の文脈において「承認をめぐる政治」で承認されるのは、比較的従属的な立場におかれた文化を持つ人々のアイデンティティ及びそれをもつ人々の尊厳である。この場合のアイデンティティとは、「ある人が誰であるかについての理解、すなわち彼が人間として持つ根本的な明示的諸生活についての理解」(Taylor:1992=1996:37-38)をさし、我々は「個人化されたアイデンティティ、すなわち私に特有の、そして私が自らのうちに見出すアイデンティティについて語る事が出来る」(Taylor:1992=1996:41)という前提があるⁱⁱ。また、この場合の尊厳とは、「名誉」という概念と異なるという。つまり、「名誉は本質的に『優越性』の問題」であり、「ある人がこの意味で(引用者註:アンシャン・レジーム下で、という意味)の名誉をもつためには、すべての人がこれをもつのではないということが不可欠である」のに対し、尊厳とは「普遍主義的で平等主義的な意味」をもち、「根底にある前提は、すべての人がこれに与かるということである」(Taylor:1992=1996:40)。

このように、「承認をめぐる政治」は近代西欧思想の文脈に位置づけられるが、その場合には、この承認には二つの対立するかもしれない意味が含まれることになる。まず、現代においては比較的従属的な立場におかれた文化を持つ人々も市民(Citizen)に含まれるのだが、市民は普遍的に平等な尊厳を持つものであるとされている(Taylor:1992=1996:53-54)。「一級の市民」と「二級の市民」の区別はされるべきではないのである。もうひとつは、「すべての人は、その人独自のアイデンティティに即して承認されるべきである」(Taylor:1992=1996:54)というものである。この二つの「承認は別のものを意味するのである。平等な尊厳をめぐる政治においては、実現されるものは普遍的に同一なものと想定されている。すなわちそれは諸権利と諸特典の同一の組み合わせである。差異をめぐる政治においては、我々が認めることを求められるのは、ある個人や集団の独自のアイデンティティ、すなわち、すべての人々からの区別なのである」(Taylor:1992=1996:54-55)。比較的従属的な立場におかれた文化を持つ人々は、〈他の人々と同じように〉「二級の市民」ではないと同時に、その人々は〈ほかの人々と異なって〉独自のアイデンティティをもつということを承認するという、普遍性—特殊性をめぐる議論が発生するのである。もちろん、前者が後者の前提となっているものの、もし前者のみを承認して後者を承認しないならば、比較的従属的な立場におかれた文化を持つ人々は「支配的アイデンティティへ同化されてきた…真正さの理念に対する重大な罪」(Taylor:1992=1996:55)を犯されることとなる。

この二つの承認を両立する——比較的従属的な立場におかれた文化を持つ人々が「二級の市民」とならないと同時に、支配的アイデンティティへの同化を迫られない——仕方を探るに当たって、テイラーは近代西欧思想において、「集団的目標」が、その特殊主義的な状態にとどまらずに普遍主義的な性質を帯びる可能性を見出す。近代西欧思想においては普遍的に人々がもっている目標ではなく、ある特定の集団のみがもつ目標は、権利のうちに含まれるべきではないという前提がある。しかし、ここでテイラーは、普遍的に人々がもっている目標であるからといって、それが文化的中立性を主張し得ないことを指摘するのである(Taylor:1992=1996:86-87)。たとえ自由主義であっても、たとえばそれはイスラ

ム世界の人々にとっては、単なるキリスト教的であって近代西欧思想のうちの一つの考え方である。このとき、自由主義やほかの近代西欧思想の流れを汲んだ考え方は、それがどれほど支配的文化であっても、「これがここでの我々のやり方である」(Taylor:1992=1996:87)と主張できるものでしかない。文化は相対化されるのである。

テイラーは続けて「我々がみな、多様な諸文化の価値の平等性を認めること」の重要性を説く。このことは、文化が相対化されて可能となる。支配的文化に属する人々は、自らが持っている文化の価値が、それまで比較的従属的な立場におかれた文化の価値と同等であると知ることが出来る。この平等性の普遍性を可能にすることによって、二つの承認を両立できるのである(Taylor:1992=1996:88)。

ここまで「承認をめぐる政治」がどのように多文化主義をリアリティあるものにするかということ、テイラーの議論をかいつまんで呈示することで示してきた。もちろん、道徳的見地からここでは「自文化中心主義」であったり、他の文化を見下すような考え方があったりするものは除外される。

このような理論的背景をもつ多文化主義には、次のような批判がある。

まず、先に述べたような排除志向や同化志向、あるいは共通文化の存在を肯定する人々からの批判である。その人々の批判点は主に多文化主義が社会を分裂させるかもしれないという問題である。また、とくに日本での差別論の文脈では、「言葉狩り」という概念を用いて、さまざまな文化を相対化させたことで言論の自由が保障されなくなったとする問題もある。これらの問題は非常に重要であるが、この稿の目的に沿うものではないため、字数が限られていることもあって、省略したい。なお、『マルチカルチュラリズム』においてガッドマンは、このような立場の人々(本文中では「本質主義者」と呼ばれている)の批判に対する反・批判が行われている(Gatmann:1992=1996:19-35)。総じていえるのは、このような立場は多文化主義の理念に対して比較的否定的であるということである。

もうひとつの批判の傾向は、主にポストコロニアリズムやポストレイシズムの文化研究から投げかけられたものである。これらは酒井直樹、ホミ・バーバ、レイ・チョウ(周蕾)らによって担われた。ここでは、この人々の議論の要点だけ抑えておく。なお、この傾向においては、多文化主義の理念が比較的賛成されているが、主にその理念に至るための実践としての「承認をめぐる政治」に対して、それが支配的文化及びその権力の存続につながっていることや、比較的従属的な立場におかれた文化についての考察が十分ではないということを指摘している。

酒井直樹(1996)は、多文化主義においても、先に述べたような「本質主義者」と同じように文化主義になりうるとして批判する。テイラーは平等であるとする文化の一方の担い手を「集团的目標」の担い手としているが、酒井によれば、文化の担い手と集団を同一視することが問題であるという。彼によれば、文化的な価値を普遍的に認めることは、比較的従属的な立場におかれた文化と支配的文化として認識されるのだが、そこにある文化的差異は、ホスト社会に同化したエスニック・マイノリティのもつ評価の差であるという。エスニック・マイノリティは低位の文化をもつとみなされるがゆえに文化的差異が認識されるのであって、本来文化的差異は了解不可能であるという。

バーバ (1994=2005) は、テイラーが想定している文化は必然的に支配的文化が想定されているという。バーバにとって、比較的従属的な立場におかれた文化というのはハイブリディティな文化である。バーバ (1994=2005) においてハイブリディティとは、植民者の声のなかに、実は被植民者ⁱⁱⁱの声が内包されているものであることを示すものである。彼は、植民地的状況はハイブリディティの創出であるとし、それが主人の文化と奴隷の文化の間にある区別に異議を申し立てているとして、植民地権力に対抗する概念として存在する。被植民者は植民者を真似るが、しかしその真似によって被植民者は完全に植民者と同じになることができるものではなく、絶えず足りないものや過剰なものを生産するものとなる。しかし、この真似 (バーバはこれを「ミミクリ」と名づける) は、植民者の言説の背後にある権威を揺り動かす。バーバの批判は、テイラーの文化の概念が自己完結的であることを自明として想定しているところにある。彼によれば、もしテイラーのような文化の定義をしてしまうなら、比較的従属的な立場におかれた文化で生きる人々のハイブリッドな声をかきけしてしまうかもしれないという。

周蕾 (1993=1998) が批判するのは、文化の価値の承認が、支配的文化による非支配的文化の一方通行的なものになっているというところである。彼女は西洋の毛沢東主義者が「サバルタン」の神聖化という状況に陥り、文化大革命に対して精神的崇高さとか、消費主義に陥っていない状況という「他者」像を押し付けていたという。「他者」像というのは、「そうした他者の文化内部にも、階級差別や知識水準による階層が存在し、それは西洋におけるのと同じくらい複雑なものであること」、「毛沢東主義者の探求や賛美の仕方には、それを構成している言説上の権力関係があること」を無視していると指摘する (周蕾:1993=1998:29)。そして、そのように「他者」像をつくりつづけることで、支配的文化 (彼女のいうところでは西洋) の人々は権力を再生産していく (とくに彼女は、それを西洋において自らをディアスポラ知識人であるとする人々の傾向としてみている) のである。

これらの傾向の議論についても、ガッドマンは反・批判を行っている (Gatmann:1992=1996:19-35)。ガッドマンはこの人々を「脱構築主義者」と呼び、その人々が「基準なき相対主義」に陥っているということと、それが「すべての解答を政治権力の行使に還元する」 (Gatmann:1992=1996:29) ゆえに非実用的であるとしている。

3. 多文化主義に関する公共性の問題について

さて、これから多文化主義に関して指摘を行っていく点は、テイラーが多文化主義の「承認をめぐる政治」のなかで、既に示唆しており、かつこれを議論しているなかで常に念頭においていると思われるものである。「私はここで公的領域に議論を絞り…」 (Taylor:1992=1996:53) と彼は宣言している。彼が呈示した議論の中心は公共機関などの公共性のきわめて高い領域であり、それは主に近代西欧思想における市民の権利の問題であった。それに対して、「親密さの領域」 (Taylor:1992=1996:53) を扱わないと明記している。

この「親密さの領域」についてハーバーマスは、愛というキーワードであらわし、近代の発展とともに発生した小家族的内部空間に見られる性的・感情的な結びつきであるとしている (Habermas:1962=1990=1994:47)。アレントにおいては、「親密さの領域」は「抗争が起こりえない人々」だけで取り結ばれている関係である (Arendt:2005:43)。公共性論においては「親密さの領域」は「公共領域」と異なって、複数性をもたないという性質があるとされ、愛や感情、及び抗争のなさによって表現されてきた。フェミニズムの文脈で「親密さの領域」や「公共領域」を考えるとときには、常にその境界線の性質が議論の的となる。この文脈で指摘されることは、近代西洋思想が「公的領域」の性質としたもの——主体、自由、平等、政治、理性、コミュニケーション、普遍性——が男性性と類似し、「親密さの領域」の性質としたもの——身体、家族、愛、感情、特殊性——が女性性と類似するという点である (岡野:2007)。このような議論は、カントが市民の定義として挙げた「自分が自分自身の支配者であるということ」 (Kant:2000:194) にみられるような、自律的個人の像にかかわるものである。マルクスは、公共性はブルジョア的階級利害の仮面であり自律的個人というのは私有財産主たちにすぎないので、選挙法の改革は市民社会の解体になる (Habermas:1962→1990=166-169) という。カントが男性労働者を公共領域に包摂するのに反対したのは、彼らが自律的個人ではないと判断したからである。

ところで、テイラーが論じていない面として、「親密さの領域」において多文化主義の理念——支配的文化や基底的文化を含めた、文化の相対化——は必要だろうか。多文化主義は、規範的聖典 (キャノン、具体的にはプラトン、アリストテレス、ダンテ、マキャベリ、ロックなど) をカリキュラムとしているアメリカの大学のカリキュラムに対して、それが西洋の優越性を暗示するものであるとしていると批判が起こったことにはじまる (辻内:1994:44-45)。この主張は主にアフリカに関連するものであるのだが、西洋中心な規範的聖典をカリキュラムに設定することで、アフリカが暗黒の大陸であり、アフリカの人々は文明の発展に寄与していないということ、それが教科書の内容に採用されることが、人種差別的であるとするのである。そのことは、アメリカで黒人だと見なされている人々が、自らが「よそ者」であるという体験を持つことを意味する (辻内:1994:45-46)。テイラーはこのことについて、ファノンを用いながら以下のように述べている。「植民地支配者の主要な武器は、彼らが支配化の人々について持つ表象をこれらの人々に押し付けることにある。後者が自由になるためには、まず第一に、不名誉な自己表象を取り去らなければならない」 (Taylor:1992-1996:89)。このような支配的文化に対する批判的な議論は、多文化主義の源流のひとつとしてみなすことができるだろう。

では、「親密さの領域」において、比較的従属的な立場におかれた文化に関して、どのような状況が見られるのだろうか。ここではいくつか事例を提出したのち、まとめる議論を行いたい。たとえば、日本の企業への就職を希望している外国人がいたとしよう。おそらく一部の企業は人種や国籍において差別を行って、人事採用を行うことがある。このとき、外国人は不名誉な自己表象を入手することが出来る。また、その企業が人種や国籍においてまったく平等に採用者を扱うものの、たとえば面接の際にその外国人が「マナーにそむいた」として不採用とした場合である。イスラム教徒もしくはヒンドゥー教徒の外国人が

食事を食堂やレストランで食事をしたい場合でも問題がおきることがある。その店舗は「外国人であるゆえに、入店を拒否する」というようなことを掲げていない。しかし、そのメニューにはハラルもなければ、原料表示もなされていない場合、これらの人々は食事をすることができないだろう。さらに、わたしたちは「在日」であるがゆえに義務教育期間に「いじめ」をうけるという体験談を、耳にすることがある。あるいは、留学生が日本人の友人を持った場合に、その日本人から「そのような行為は無礼になるから、正式な場ではやめたほうがよい」といったような忠告を受けるような場合がある。

これらの事例とテイラーの議論が異なる点は、比較的従属的な立場におかれた文化の価値を承認するかしないかの判断を迫られている主体が、普遍性を追求するようなきわめて高い公共性を実現させなければならないような人々や機関ではなく、「これがここでの我々のやり方である」と主張することが許されるような立場にある人々や機関である。企業の経営者や人事担当は、その企業の方針や個人的な方針をもって人事採用を行っているわけで、そこでは普遍主義的な目的を追求することはない。食堂やレストランにおいても、メニューの選択やレイアウトは経営者や担当者が独自の論理によって定めるものであって、そこでも普遍主義的な目的を追求することはない。また、私人どうしである限り普遍主義的な目的はまったく関係のないことである。これらの問題は、テイラーの言うような普遍主義的な目的と特殊主義的な目的を同時に成立させることによって解決できることではなく、支配的な特殊主義的な目的と被支配的な特殊主義的な目的を同時に成立させなければならない。この領域において人種差別的な「よそ者」体験、不名誉な自己表象をもたらすのは、普遍主義的なものに含まれた問題ではなく、たとえばゴッフマンやイライジャ・アンダーソンが描いたような比較的ミクロなレベルで見られるような相互行為論的の場面で起こる問題や、「集団的目標」そのものに関わる問題である。

この節では、テイラーの議論は、彼自身も認識していたようにそれが公共領域のみを対象にしたこと、特殊主義的な主体どうしの相互作用の領域としての「親密さの領域」においてはそこには普遍主義が入り込む余地がないので、「承認をめぐる政治」に保証された多文化主義は存続するのが非常に困難であるということがわかった。しかし、多文化主義の重要なポイントとしての、比較的被支配的文化に生きる人々の人種差別的な「よそ者」体験、不名誉な自己表象の除去は、「親密さの領域」における多文化主義の理念の適用がなければ成立し得ない。ここに興味深い矛盾が生まれた。

4. 「親密さの領域」における多文化主義の可能性について

さて、この領域において、権力の議論ではなく人権の議論として多文化主義を可能にする方法はないのだろうか。ここは、あくまでもそのための一試論を行いたい。そのために、前述のいくつかの事例をみていく。

これらの事例のうち、現代の司法上の手続きにおいて不当性を主張できるものが2つある。ひとつは、国籍や人種について差別的な人事採用についてである。仲尾 (1997:57-60)

において韓国・朝鮮人に対する差別的な人事採用についての記述があるが、ここで朴氏は司法上の手続きにおいて、この差別に関する不当性を証明した。もうひとつはいじめである。この二つの事例が不当であるのは、現代において、これらが普遍的な市民の権利を害したとされるためである。また、ガットマンのいうように、多文化主義においては「不遇な状態にある集団の構成員に向けられた人種差別的、民族差別的、性差別的、同性愛嫌悪的な言論、およびその他の形態の不当な言論」の存続は、「道徳的約束とは無縁」である（Gatmann:1992=1996:31）。現代において、これら差別的行為は、不当であるとみなされている。

飲食店におけるメニューのありかたについては、多文化主義的でなくても差別的であると批判されることは少ない。もっとも、ハラルを準備していたり、原料表示をしていたりする大学の食堂があるように、他の文化への好意などの形で行われることがある。私的領域における多文化主義を実現させるものとして、非常に重要だと思われる。しかし、このことは同時に限界を持っている。というのも、この食堂では「ベジタリアン」に提供する食事が用意されていないのである^{iv}。さらに、「マナー」にそむいたかどうかを判断基準とした人事採用や、「親密さの領域」における同化への忠告は、現時点では差別的であると批判されることは殆どない。

現代においては普遍的な市民の権利を害されないと判断されるような事柄について、支配的文化に同化されないための方法はあるのだろうか。ひとつの可能性として、「傷つきやすさ」という市民の権利についての考察がある。即ち、普遍的な市民の権利の概念を変化させることによって、支配的文化への同化を市民の権利を害するものであると定める方法である。B. S. ターナー（2006）は、人間は身体を持つものであるがゆえに、肉体的精神的に傷つく可能性があるとする。そのうえで、人間の生存権レベルにおいて「傷つきやすさ」をめぐる権利を設定することを提案するのである。

ターナーの「傷つきやすさ」は、国民国家に根拠をおかずに普遍的な人権を確保する概念として非常に有効であると考えられる。しかしそれを支配的文化への同化という具体的な議論の根拠として用いるには、さらなる検討が必要である。というのも、テイラーが議論していた普遍主義的な市民の権利は、「司法審査の基礎となる確立された諸権利の一覧表」（Taylor:1992-1996:74）が付されるものである。それを参照することによって、人々ほどのようなことが市民の権利を害するものであるかを知ることが出来るし、そこに明記してある権利のあり方が不適切であると見なされる場合には、それをもとに新しい一覧表をつくることができる。しかし、ターナーが議論したような「傷つきやすさ」に基づく権利をもとに、具体的な「司法審査の基礎となる確立された諸権利の一覧表」を製作できるかという課題がある。このことはほんとうに可能であるかはわからない。人々が具体的に「傷つく」と感じるような事柄は、普遍的なものもあれば特殊なものもあるからである。一部の人々にとって「太ったね」というコメントは褒め言葉として受け取られるが、一部の人々にとってはそうではなく侮辱である。また、それらの一覧表をすべて確立するだけのシステムが現在ない以上、現時点でこれを目指すのは困難である。また、文化上刺青をすることが成人の条件だとされる人々もいれば、それを身体的苦痛だとして拒否する人々も

いる。これらの場合、普遍的にそれらが傷つくものであるかどうかを定めることはとても困難な作業となる。

その代わりに、ここでは普遍的な「傷つきやすさ」として、〈「よそ者」の苦痛〉を提唱したい。というのも、「よそ者」として挙げられるのは移民だけでなく、たとえば「閉鎖的なクラブに加入しようとする者、田舎の環境で暮らそうとする都市居住者、軍隊に入る「選抜徴兵応召者」、新興都市に移住する軍需産業労働者の家族といったケースがあげられる」(Schutz:1964-1991:133-134) のである。現代においては殆どの人々がある集団から他の集団へと移動したり、二つ以上の集団に同時に所属する経験したりするので、その苦痛は、深刻さは違うものの、殆どの人々に共有されうるのだ。このことを含めて、ジンメルとシュッツのよそ者論を具体的にみていく。

「異郷人についての補説」で、ジンメルは『『みんな』のなかに新しく入った『私』という状況』(杉本 2008:108) について考えている。まず、異郷人はある場所に「定着」しているわけではないし、かといって「放浪」し続けているわけでもない。「旅はし続けていないにしても来訪と退去という離別を完全には克服してはいない者」である。

(Simmel:1908=1994:285-286) これには三つの性質があるという。①移動性。よそ者は「個々のあらゆる要素と接触するようになるが、…血縁的、地縁的、職業的な定着化によって個々の要素と有機的に結びつくことはけっしてない」(Simmel:1908=1994:286-287)。②客観性。ジンメルは異郷人が「理論的な観察の客観性と同じ」(Simmel:1908=1994:287) 客観性を発揮するとし、これは二つの自由によって可能となる。よそ者は、ひとつは集団に「所与のものを受容と理解と考量をあらかじめ決定するかもしれない束縛にまったく拘束されない…習慣や忠誠や洗礼によって拘束されない」(Simmel:1908=1994:288) という自由。もうひとつは、イタリアの裁判官の例で見出せるように、その集団内の利害や党派に拘束されない自由である。③抽象的な共通性。集団内の要素どうしであれば「普遍的なものに対する特殊な差異の同等性」(Simmel:1908=1994:288) をもつものに対してよそ者だと「一定の普遍的な性質のみを共通にもつにすぎない」(Simmel:1908=1994:288)。このとき、よそ者は集団内の要素とは疎遠となる。疎遠であるとき、異なる素性であるよそ者については「個人としてではなく、むしろ一定の類型一般の異郷人」(Simmel:1908=1994:290) として感じられる。

シュッツのよそ者論は「社会心理学的考察」と題されている。シュッツはよそ者を「自分の接近する集団に永続的に受容されようとするか、あるいは少なくともその集団に容認されようと試みる者」(Schutz:1964=1991:133) と定義する。彼にとってよそ者は①客観性、②疑わしき忠誠心という二つの性質があり、このことを説明するために「文化の型」^vという概念を導入する。これは固有の価値判断、制度、方向付けや指針の体系の全体を示し、集団の成員は、これらにただ従うだけでよく、その体系全体を理解する必要はないし疑問視することもないという (Schutz:1964=1991:134-135)。しかし、「よそ者は本質的に、彼が接近する集団の成員たちにとっては疑う余地もないと思われるほとんどすべてのことを、疑問視せざるを得ないものとなる」(Schutz:1964=1991:139-140)。彼にとってよそ者という体験は、それまでの「習慣の流れを塞ぎ止め、意識と実践の諸条件に変化を引き

起こす」(Schuts:1964=1991:143)のである。よそ者はまず、新しい社会環境を自分のいままで通りの考えによって解釈しはじめるが、すぐにそれが不適切であることを知る。しかし、彼は接近する集団の文化の型を単純にあるがままに自分の方向付けの図式として使用することはできないし、故郷の集団の方向付けの図式内のすべての座標を、異郷集団の方向付けの図式内でも妥当する座標へと変化することも出来ない(Schuts:1964=1991:143-145)。文化の型は、集団の成員にとっては疑問視する必要はないが、よそ者にとっては避難所ではなく冒険の領野であり、あたりまえのことではなく疑問視しうる探索の課題であり、諸所の問題状況を解きほぐすための道具ではなく、なかなか習得することの困難な問題状況そのものなのである(Schuts:1964=1991:146-147)。シュッツはよそ者の性質としてあげた二点について、以下のように分析する。①よそ者は、接近する集団の文化の型に整合性も一貫性もかけているということに対して生き生きした感覚をもつ。これは、接近する集団の文化の型の構成諸要素「について」十分な知識を獲得する必要に迫られ、そのために集団の成員にとっては自明だと思われている事柄を注意深くしかも精確に検討する必要に迫られたゆえに生まれたものである。またそれは、よそ者が「今までどおりの考え」の限界を思い知ったという「苦い経験」にもよる。この「苦い経験」によって彼は、人間は自分の地位や自己指導の規則や自分の歴史さえも失ってしまいかねないこと、そしてまた通常的生活様式が常に見かけよりもはるかに保証のないものを教えられたのである。だからこそよそ者は、しばしば苦痛のこもった慧眼さをもって、「相対的に自然な世界観」の全基盤を脅しかねない危機が迫っていることを嗅ぎ分ける(Schuts:1964=1991:148)。②よそ者の態度に見られる疑わしき忠誠心は、接近する集団の側にある偏見以上に頻繁に見受けられる。多くの場合、疑わしき忠誠心は、よそ者が内集団の文化の型の全体を自然で適切な生活様式として、また問題のあるあらゆる可能な解決策のうちの最良のものとして受け入れていない、という内集団の成員たちの驚きに起因することがある(Schuts:1964=1991:149)。われわれが新しい経験に出会うときから、われわれは探求の過程を開始する。新しい事実を定義し、その意味を把握し、我々の中での世界解釈の一般的な図式を変換する。こうすれば頭を悩ませた問題が、われわれによって保証済みの知識のひとつの付加的な構成要素へと変換される。しかしこのときよそ者はすでに「適応」し、よそ者ではなくなるという(Schuts:1964=1991:150)。

よそ者は集団内の人々から「類型一般の異郷人」としてしばしばステレオタイプの対象となったり、集団の文化の型に従わないのを不審がられたりする。また、個人として「苦い経験」をもち、その集団の成員がもつ「相対的に自然な世界観」を素直に信じることができない。このようなよそ者の体験は移民のみに限定されるものではなく、所属集団を変更したり、新しく集団に所属しようとする人々に共有されるものである。このような「よそ者」の苦痛を、普遍的に経験可能な「傷つきやすさ」のひとつの事例として提唱できれば、支配的な文化に同化するということについて、人権という「親密さの領域」においても尊重される概念によってある程度問題提起できるのではないだろうか。

この節の議論はあくまでも試論であり、いくつもの大きな問題を持っている。しかし、普遍性を主張しないような空間においては、人権の概念について議論を加えていくことで、

多文化主義の実現が可能になるかもしれない。

5. おわりに

論を結ぶ前に、公共性と移民に関する議論の位置づけを確認したい。

まず公共性についてだが、このような公と私の二分法的な考え方は近代西洋思想に拠ったものである。これについて、主に二つの方面から批判がなされている。ひとつはフェミニズムの文脈で、もうひとつはさらに文化の相対化を図るときに考えられたものである。

フェミニズムの文脈における公共性の問題は先述したとおり、公と私をどのように分けるかと議論するものとなる傾向がある。それは女性性と見なされてきたものが私的領域にあるとみなされてきたということにある。といっても、これらの議論がこの二項対立的な概念それ自体を否定しているわけではない（田村:2005）。また、ベンジャミンによると、女性の参画が進んだ現代においても、その参画した世界は「男の世界」であり、その客観性を主張することそれ自体が男性権力の象徴であるという（ベンジャミン:1988=1996）。

文化の相対化の文脈において、しばしば多文化主義もまた近代西洋思想における自由や平等の概念を念頭においているという点について、基底文化があるのではないかという指摘である。このことは先述したとおりに、テイラーもまた西洋のそれが相対化される文化であるべきだとしている。

このような議論に対して、この稿はあくまでも多文化主義に関する、主にテイラーらの近代西洋思想に拠ったものであるとする。

もうひとつは、最初に呈示した、移民のありかたについてである。そこでは①排除、②同化、③多様性の保持というように便宜上分けたのだが、ゴードンは、当時多文化主義がまだ登場しなかったこともあって、①と②の両方をともに同化の概念で説明を試みている。最後に、多文化主義の移民の議論における位置を確認する意味でゴードンの議論をレビューすることで論を終えたい。

ゴードンによれば、アメリカにおける同化の理論は三つあるという。アングロ・コンフォーマティとメルティグポッド、文化的多元主義である。

アングロ・コンフォーマティとは、「英国の制度、英語、英国指向の文化パターンを、アメリカにおける支配的かつ標準的なものとして維持するのが望ましいという仮定を中心に据えている」ものである（Gordon:1964=2000:82）。これはさらに三種類に分けることが出来る。ひとつめは、「アメリカ生まれの白人を優先する政策や排他的な移民政策を伴う、人種にまつわる不適切な考えや『北欧系』および『アリア系』人種を優越者とする考え」

（Gordon:1964=2000:82）がある。これは本稿における①排除を志す人々にあたるものである。ふたつめは、「さして根拠のない無自覚な意識に基づいて、ヨーロッパ北部及び西部からの移民を好むというもの」（Gordon:1964=2000:82）、みつめは「移民やその子孫が標準的なアングロ・サクソンの文化パターンを採用する限り、なんら反感や敵意を抱く理由はない」という考え方である。これらはここでいう②同化のうちでも、比較的支配的文化に

コミットしたものであるといえるだろう。

メルティグポッドは、アングロ・コンフォーミティの次にアメリカで流行したとされるが、しかしこの概念はとても流動的で定まらないものであった。しいて言えば、「その特徴とは、エスニック間の婚姻を通じてのさまざまな血統の完全な混合、言い換えれば婚姻の同化もしくは融合」(Gordon:1964=2000:119)であり、文化行動については「さまざまな集団の文化が交じり合い、もとの集団のどれともいくらか異なる混合物をつくり出すというものだ」(Gordon:1964=2000:119)。すぐに想像可能であるが、移民間が平等に混合することを想定するのは非常に困難であるし、完全な融合というのも現実化されることが難しいものである。しかしこの概念は、アングロ・コンフォーミティに比べて「寛容で理想主義的なニュアンス」(Gordon:1964=2000:111)をもつがゆえに、一定の支持を受けていたという。

文化的多元主義は、この稿で述べた〈「よそ者」の苦痛〉のような体験に対して、中産階級の理想主義者が注目したのがはじまりであったという。「子どもたちにしてみれば、自分たちの両親は、アメリカという国の中で自分たちが移住した一部の地域に縛られている、無知で無教養な「ハンガリー野郎」や「ユダヤ人ども」や「スペイン系の奴ら」にすぎないのではないかと思えたのである。そこで心理的に痛めつけられた結果、エスニック的「自己嫌悪」に陥ったり、家庭崩壊や青少年非行に走ったりするのは、めずらしい帰結ではなかった」(Gordon:1964=2000:132)。文化的多元主義の理論構築に携わったのは、カレンやベルクソン、ドラチュスラーらである。文化的多元主義の主要なテーマは、以下の三つである。ひとつめは、エスニック集団と個人の関係について考察した点である。それは、「強制的で解消不能なだけではない。肯定的に見れば、個人はその集団に所属することを通じて、自らとその可能性を実現しているのである」というのだ(Gordon:1964=2000:138)。そしてこの立場においては、エスニックグループに所属することが非常に異議があるものだと結論付けている(Gordon:1964=2000:132)。ふたつめは、アメリカの独立宣言の解釈について、それがエスニックの多様性に注目したものであるとする見解を示したことであり、とくに注目すべきなのは、それが差異を有する権利を保障したという発想である(Gordon:1964=2000:132)。みつめは、「民主主義社会の枠組みの中に、さまざまなエスニック文化が存在し、それらが相互に交流しあうことは、全体として国民社会にプラスになるという主張」(Gordon:1964=2000:140)である。こののちに多文化主義の思潮がはじまったのだが、これは文化多元主義の流れを汲むものであると理解できる。

ここまで、多文化主義におけるテイラーの議論の限界としてその公共性の問題について取り扱ってきた。このことは、もちろん公共性のありかたそのものを問い直す機会となるかもしれない。しかし、それは本論で扱うことが出来なかった。また、それに関わって、多文化主義がある程度近代西洋思想に関連していることが、どれほどその理論的な限界を持つことになるかについても扱えなかった。今後、これらの議論についてはフォローしていくつもりである。また、4節においては、試論であるとしても批判が多い点となってしまった。筆者は個人的には、人権の概念を(「傷つきやすさ」のように)より人々の特殊性に配慮できるものとして定義することで、このたくらみが可能ではないかと考えたが、そ

のことを十分示すことが出来なかった。これらのことについては、今後勉学に励み、さまざまな機会を見つけて考えていきたい。

[文献リスト]

- Arendt, 志水速雄訳, 1958=1994 『人間の条件』 ちくま学芸文庫
Arendt, 阿部斉訳 1972=2005 『暗い時代の人々』 ちくま学術文庫
Bahba, 本橋哲也ら約, 1994=2005 『文化の場所』 法政大学出版局
Benjamin, 寺沢みずほ訳, 1988=1996 『愛の拘束』 青土社
Gatmann, 1992=1996 「緒論」, Gatmann 編, 佐々木毅・辻康夫・向山恭一訳 『マルチカルチュラルリズム』 岩波書店
Gordon, 1964=2000, 倉田和四生・山本剛郎訳 『アメリカンライフにおける同化理論の諸相——人種・宗教および出身国の役割』 晃洋書房
Habermas, 志水速雄訳, 1962→1990=1994 『公共性の構造転換』 未来社
Honig 著, 1995=2001, 岡野八代・志水紀代子訳 『ハンナ・アーレントとフェミニズム——フェミニストはアーレントをどう理解したか』 未来社
Kant, 2000=2004, 北尾宏之訳 「理論と実践」 『カント全集 14』 岩波書店
仲尾宏, 1997 『在日韓国・挑戦人問題の基礎知識』 明石書店
岡野八代, 1997 「ハンナ・アーレントとフェミニズム——「闘争の場」としての政治——」 『思想 872』
周蕾, 1993=1998 『ディアスポラ知識人』
酒井直樹, 1996 『ナショナル리티の再構築』 柏書房
Schuts, 渡部光・那須壽・西原和久訳, 1964-1991 「よそ者——社会心理学的一試論」 Brodersen 編 『アルフレッド・シュッツ著作集 第三巻 社会理論の研究』 マルジュ社
Simmel, 居安正訳 1908-1994 『社会学(下)』 白水社
杉本学, 2008 「コラム」 菅野仁, 早川洋行編 『ジンメル社会学を学ぶ人のために』 世界思想社
載エイカ, 1999 『多文化主義とディアスポラ』 明石書店
Taylor, 1992=1996 「承認をめぐる政治」, Gatmann 編, 佐々木毅・辻康夫・向山恭一訳 『マルチカルチュラルリズム』 岩波書店
田村哲樹 2005 「フェミニズムは公/私区分を必要とするのか？」 『政治思想研究』
辻内鏡人, 1994 「多文化主義の思想的文脈——現代アメリカの政治文化——」 『思想 843』
Turner, 2006, *Vulnerability and Human Lights*, PENN STATE PRESS

[註]

ⁱ 例えば 1975 年の外国人登録者数は 751, 842 人であったが、2007 年には 2, 152, 973 人となっている。

ⁱⁱ このことは「真正さ」と呼ばれ、「人間は善悪を知る直感的感情である道徳感覚を持つという、十八世紀の観念のうちに見ること」(Taylor:1992-1919642) ができるものであると、テイラーは仮定している。

ⁱⁱⁱ バーバは植民地的状況を想定しているので、ここではこの被植民者を比較的従属的な立場におかれた文化で生きる人々のことを指していると想定する。

^{iv} この食堂では利用者が自らの意見を運営側に伝えるシステムがあるのだが、運営側は「ベジタリアン」のための食事メニューを設置するという意見に対して否定的なコメントをしていたし、それから半年ほど経った 2008 年 12 月末現在においても、このようなメニューはもうけられていない。といっても、ここでは運営側の多文化主義に対する意識がないことを述べたいのではない。むしろ運営側は多文化主義をある程度考慮しているので、私的領域においての多文化主義の可能性に貢献していると考えている。

^v 具体例としてフォークウェイズ、習俗、法、習慣、慣習、礼儀作法、流行などが挙げられる