

多文化主義の限界はいかにして乗り越え可能か

ー戦略としてのハイブリディティとディアスポラー

加藤麻由美

要旨 多文化主義は当初多民族国家カナダにおいて社会統合のための政策として採用され、その後オーストラリア、西ヨーロッパ、アメリカ合衆国などへ普及していった。しかしながら、多文化主義は文化的差異の間の新しい均衡を目指しているために、社会分裂の危険性や西欧文化の否定につながるというパラドックスに悩まされることになる。反多文化主義派は、これまで特権的な地位を占めていた西欧文化の優位性が失われるのではないかとの脅威を感じている。

本稿ではグローバル社会の現在、民主主義思想から生まれてきた新たな社会統合原理としての多文化主義の可能性と問題点について概説し、多文化主義の限界を乗り越え、その可能性をより発展させる戦略としてディアスポラおよびハイブリディティ概念の活用を提案する。

はじめに

グローバリゼーションの進展とともに地球的規模での人々の移動が活発になり、文字通りボーダーレス時代が到来しつつある。われわれはますます民族的文化的多様性のなかでの共生を迫られることになった。本稿では、多文化主義の概念を明確に述べるとともに、その多文化主義の新たな方向性を提示し、より混沌化してゆく社会に対応した新しい価値観がいかにあるべきかを探究する。

具体的には、まずネーションが一文化・一言語・一民族から成立しているという政治的レトリックによって作り上げられてしまった同質性の神話を切り崩していく。そのためには伝統的民族文化というものが、国民国家形成のため、また民族自決の正当性を明確にするための策略のために作られた神話でしかない事実を証明する必要がある。そして多文化主義は既存の文化すべての存在を対等に共存させ、孤立閉鎖的な雑居状態ではなく、自由な相互接触を承認し、なおかつそこから新たな独自文化の維持発展を可能にするための前提条件にならねばならないことを主張する。そのための戦略と発展のためには、文化の境界が可変的でファジーなものだという新しい文化観が必要である。しかし、差別を生み出す排除の思考やアイデンティティの存在を乗り越えることは、国民国家の枠組み内で主張される多文化主義の観点からは難しい。そこでディアスポラやハイブリディティという概念の中に新たな可能性を探ってみることにしたい。

1. 多文化主義の基本要素—人種・エスニシティ—

多文化主義（Multiculturalism）という考えを理解するためには、まず「人種」「エスニシティ」といった概念に留意することが必要である。人種・エスニシティという概念が世界的に普及したのはそれほど古いことではない。人種という概念は15世紀からの大航海時代にヨーロッパ人と有色人種との接触が増え、人口集団の肉体的違いが注目されるようになったことが契機となって使用され始める。もう一方でスペインではキリスト教徒に改宗したユダヤ人が密かにユダヤ教の信仰を維持していたことから、表面的な文化・宗教などの改宗や同化によっては本質までは変わらない、という考えが強まった。生まれや家系あるいは姿形や肌の色などの生物学的な違いに対する強いこだわりは18世紀～19世紀にかけて展開したが、そうした人種主義がはびこるようになったのは国家、国民という考え方や民族自決観念が強まった結果である。これは、同質的な国民国家は人種的（遺伝的）にも同質に違いないという信念が強くなるからである。そして20世紀に様々な形、例えば優生学などにおいて猛威を振るうようになる。¹

人種と同様、近代になるとエスニック・グループの研究が「文化」概念を中心に進められていく。20世紀半ば過ぎ、エドマンド・リーチが文化集団としてのエスニック・グループを定義する。彼は、「客観的」な文化的特徴による集団の定義を批判し、社会集団の成り立ちにおける「主観的」なプロセスの重要性を説いた。ビルマのカチンという集団についてのフィールド・ワークにもとづき、リーチは、社会集団の境界は文化の境界と重なるものだ、とする従来の前提に異議を唱える。社会集団は内部の者による主観的なプロセスにより形成されるものであり、こうした集団の枠組みは、外部の観察者が識別する文化的境界と必ずしも一致しない、と指摘したのである。² このリーチの見解は、1960年代に、社会集団の存在の根拠を、客観的な文化的属性におくか、主観的な帰属意識におくか、という論争に発展する。

エスニシティへのこだわりに対し、わが国におけるオーストラリア多文化主義研究の第一人者である関根政美は、それが人間の本質的な特性であり、人種は血縁、地縁、先祖同一性および固有の文化や生活習慣、言語を保持したいと思うものであり、それらに対する「原初的な愛着」を感じるという前提から出発する、と考える。³ 異なる文化を持つ国へ移住した人々の場合、ある程度新しい国へ同化し成功することを望むが、食文化、生活習慣については自分たちの民族の伝統を重んじる。これはエスニシティを基本的に不変なものとして考え、人間にとって根源的なものとみなしているからである。この時自分のエスニシティに誰もが優位性を感じ、それに愛着を抱いていること、絶対唯一であると信じて疑わぬことが問題となってくる。構成員が愛着を感じなければエスニシティの活性化もはかれないからである。

人種とエスニシティに基準を設けるならば、一般に実質上あるいは想定上、先祖を同一とするという意識を持って結束している特定の人口集団が自集団と他集団を区別しようとする際、各々の人口集団のもつ生物学的あるいは肉体的な特徴（皮膚の色、顔型、毛髪の色、目の色、背の高さ）や血液型、遺伝子などを分類基準にする場合、それらの集団を人種集団（racial groups）と

する。これに対し互いに言語、生活様式（服装、髪型、食事など）、家族構成、宗教などを基準として自他を分類すると、それらはエスニック集団（ethnic groups）あるいは民族（nations）とみなされる。⁴ しかし、この概念の基準は曖昧で厳密に判定することは難しい。エスニシティひとつ取ってみても前述したように意識のずれを生じさせるのである。

筆者が考えるエスニック・グループ研究とは不確かさを肯定的に捉えるものである。エスニック・グループ研究に画期的な視点を導入したバルトによれば、エスニック・グループとその文化的属性は、原初的なものではなく、相互作用、歴史、経済、政治などをめぐる社会的状況によって形成されたものであり、従って状況によって変化するものであるという。エスニシティは政治的手段として意識的に操作されることもある。また、エスニック・グループが集団として成り立つのは、個々人がメンバーシップを受け入れ、それに働きかけ、またそれによって束縛されることによる。エスニック・アイデンティティは文化の漠然とした表現ではなく、集団へのこうした積極的・主体的な帰属意識である。いくつかの文化的特徴に焦点をあて、それをグループの象徴として強調することにより、グループのあいだに「文化的な不連続性があるという外観」をつくるのである。しかしながら、バルトによれば「地球上の多様な文化は連続しており、それに仕切りをつけて個々の文化に分割することはできない」のである。⁵

ここでは「境界」（boundary）という考えが重要な位置を占める。それまでの固定した境界、集団の構成員にとっては外部からただ付与されるだけであった境界のイメージを変化させる。エスニック・グループの境界は流動化され、構成員はそれに意識的に働きかける行為者となった。それは、従来の静的なモデルでなく、相互作用を汲み入れた動的モデルによってエスニック・グループを理解してゆく幅を広げたのである。エスニック・グループの曖昧な面は、その境界、メンバーシップ、文化的内容を状況によって変化させていくプロセスにある。

エスニシティは境界を作ることによって外部に「他者」を想定させてしまう。出身地や家族を懐かしむこと自体は対抗的な行為でないが、それがエスニシティのラベルによって囲い込まれてしまう時、そこに「他者」に対する排除の思考とエスニシティの起源の神話を発想させる。原初的愛着につながるとされるエスニック・グループの客観的な属性は、実際には意識的に構築された神話である場合が多い。構成員に共通に記憶されている歴史が、実は構築された神話を含んでいることが多いのだ。

ここでわれわれは、ベネディクト・アンダーソンがネーションを「想像の共同体」と呼んだことを想起する。「想像の共同体」とは、互いに直接には面識のない人々が、マスメディアを通して文化や歴史を共有した共同体を想像し、自分たちがその共同体に所属していると意識することである。⁶

近代が生み出した差別に対決するためには、国民的な同一性が歴史的にいかに想像されてきたかを厳密に吟味し、ナショナリティを脱構築していかなければならない。メディアや国家に左右されない自己の意識を守ることが重要である。

多文化主義の戦略は通常、ナショナリティの脱構築によってというよりは、複数のエスニッ

ク・グループの存在を顕在化することによって、ネーションの同質性の神話を切り崩していこうとするものである。また差別を生み出す排除の思考を打破するためにはアイデンティティに注目する。国民国家の枠組み内で主張される多文化主義の観点からは、このアイデンティティが内包する問題を乗り越えていくことは難しい。

2. 多文化主義をめぐる論争

人種・民族・エスニシティは人々を文化的に分類する基準にすぎないのに、人間はこうした違いにこだわる。自らの文化、宗教、言語などへの権利を過激に強調し主張する人々もいる。これらに対応し多文化社会化、多民族国家化の中で社会の安定と平和、統合を求める理念として考察されたのが多文化主義（Multiculturalism）である。

その意味で多文化主義とはイデオロギーの一つであり、政治・社会・経済・文化・言語など人々が生きていく上でのあらゆる場面において不平等、同化、差別、排斥を無くし国民と社会の統合をめざすものである。

カナダやオーストラリアでその有効性が認識され始めたのは1970年代まで遡る。その後英国、スウェーデン、ヨーロッパ各国に違いはみられるが移民、難民、外国人労働者、民族集団の統合策として導入されていく。フランスでは多文化主義という名称は避けられているが相違（差異）への権利として認められている。アメリカにおける多文化主義は1980年代後半から教育の場を中心に用いられるようになった。多文化主義が支持を得ていく背景には公民権運動の時代からすでに30年の時が経過しているにもかかわらず、エスニック・マイノリティの社会的地位が白人系アメリカ人に比べ相変わらず低いという現実があったからであり、またアメリカ人とはワスプを指し、アメリカ文化とは西欧文化を指すという神話が「文化多元主義」（Cultural Pluralism）⁷の下でも相変わらずまかり通っていたからである。教育者たちは、その原因が西欧文明やワスプ偏重の教育制度にあるとして多文化教育を通して現状を改善しようと試みはじめる。

多文化教育がめざすもの

多文化主義の中でも重要視されている多文化教育とは何か。多文化教育とは、西欧文明偏重の従来の教育に対する異議申し立てであり、その他の多様な歴史や文化を承認し、肯定的に評価していこうとする教育方針である。アメリカ初等教育では1970年代から子どもの民族文化的な背景を尊重することが唱えられ、実践されてきた。実際、マイノリティの子どもたちの多くは学業成績が振るわず、成人してからも社会的な成功の道が閉ざされてしまっている、という社会状況が存在していた。このような状況が生み出されるのはマイノリティの民族文化が西欧文化より劣っているとみなされるために、子どもたちが自尊心や自信を持つことが出来ないからである、と考えられた。小・中学校では子どもたちの民族文化に優劣をつけず、それぞれの文化を尊重するような教育を目指すようになった。こうした教育改革は地域の学校を拠点とした草の根運動的な改革であり、地域の文化や政治経済、学校運営、教師の態度、生徒のアイデンティティなどの多面

にわたる問題に取り組むことにより、それぞれの地域社会の人種・民族関係を新たに構築していくとするものである。1980年代後半になると、この改革は多文化教育という言葉で語られるようになった。⁸ 高等教育における多文化教育への動きは、1987年にスタンフォード大学で黒人学生が西欧文化の必修制を批判したのが始まりとされる。⁹

多文化主義をめぐる論争

ここで多文化主義（Multiculturalism）をめぐる論争を整理しておきたい。オーストラリア在住の鈴木によれば、多文化主義に関する論争は、初期段階では多くの場合「Multi」の部分に焦点が絞られていたが、やがて批判的分析の焦点は「Culture」へと移行していったという。すなわち、初期の論争においては、「国民国家にどって、どれほど多様で広範囲の文化が収納可能なのか、あるいは、どのような限度をもち、文化的多様性は私的領域から公的領域に拡張可能であるのか」といったことが問題になっていた。しかし後期の論争では、多文化主義の文脈が包括する「文化」にかかわる未精査の仮定に対する批判的分析に焦点が移行したという。そして、これらの批判的分析は二つの方向性をもち、第一の批判は、「エスニシティ・イコール・文化」というきわめて単純な等式に対する挑戦であり、第二の批判は「多文化主義のもつ潜在的な保守的偏向」に焦点を当てるものであった。¹⁰

多文化主義の基本目的を筆者なりに考えると、文化・言語維持の尊重、そしてその維持への公的な補助、社会・文化における機会平等の奨励、等である。

多文化主義は文化的差異のあいだの新しい均衡を目指しているため、社会分裂の危険性や、西欧文化の否定につながるのではないかという脅威を感じる人々が現れた。これら反多文化主義派が実際に心配しているのは、今まで特権的な地位を占めていた西欧文化の優位性の喪失であり、その優位性に対する自分達の信念の崩壊である。¹¹

酒井直樹は、多文化主義派も反多文化主義派も「文化主義」に陥っているという。文化主義とは「文化を有機的な統一体とする見方」であり、多文化性を分割不可能な文化が多数並存していると解釈するものである。¹² 多文化主義派は、国家内に存在する多数の民族や人種の文化を承認せよと要求し、反多文化主義派はそんな事をすれば国民が民族や人種にもとづき分裂してしまうと反論する。どちらの議論においても文化は民族や人種の集団と重ね合わされている。そこには「文化」が存在するという前提があり、その前提自体を問題視する視点が欠落している。酒井によれば、文化的差異とは了解不可能だからこそ文化的差異なのであり、それは「意識の対象としては与えられていない」。しかし文化主義では、文化的差異は、あらかじめ前提された「文化」と「文化」の差として意識されるのである。¹³

本質主義的文化観と社会構築主義的文化観

多文化主義の問題点を克服するには、まず本質主義的文化観からの脱却がなされなければならない。文化といわれるものは多様な歴史的経緯の中で生成してきたものであり、われわれはそれを他の文化の影響を避けながら純粋な形で維持保全してきたものであるとする前提をこそ疑う必要がある。人が人種・民族・エスニシティにこだわるのは民族が形成され、民族文化の神聖性が強調されるようになった近代国民国家システム成立以降だということがはっきりしている。¹⁴

民族は独自の文化をもっているからこそ民族自決を謳えるのだという時の民族文化は、われわれの現実生活を支えている生活文化とは随分異なっている。われわれの現実の生活を支えている生活文化は雑種である。生活のために生み出された生活文化は、必要とあらば他の文化を貪欲に取り入れながら、他の文化との交流・交配によって発展してきたのである。

伝統的民族文化というものは、国民国家の形成を急ぎ自らの独立をまっとうするために主張された政治的レトリックに過ぎないことが多い。こうした政治的な文化は民族自決の正当性を明確にするために、歴史的にも古くから存在していると主張する必要がある。国民（民族）が「想像の共同体」に過ぎないならば、人種・エスニック集団も「想像の共同体」に過ぎないのである。文化は人が生きるために発明された道具であり、本質的に神聖なものであるわけがない。文化の境界も可変的でファジーなものである。

多文化主義の本来の目的・意義は、国民国家は一文化・一言語・一民族によって形成されるべきだとの古典的国民国家主義を打破することにある。今後われわれに求められているのは、国民文化はもちろん、民族文化、エスニック文化といわれるものにも純粋な伝統文化を維持しているものはないことを認識すること、さらに本質主義的文化観を克服することの必要性を理解することである。多文化主義はそのためのきっかけである。多文化主義は国内のすべての文化を対等に共存させて、孤立閉鎖的な雑居状況を防ぎ、相互接触を永続的に確保しながら、なおかつ独自の文化を維持発展させていくことを可能にするための前提条件とならなければならない。過去の文化と連続性を持ちながらも異なる現在の私たちの文化は、他の文化とは異なる。そして今後も変化しつづけるだろうが、やはり他の文化とも異なりつづけるのである。これが本来の「多文化・主義」であろう。そして「多文化・主義」の発展のためには、「多・文化主義」の前提である本質主義的な文化観に代えて、交流促進的、非本質主義的、雑種的で、文化は常に人々の必要に応じて作り変えられるという、「社会的構成物としての文化」、すなわち「生活の道具としての文化」という新しい文化観が必要なのである。自由に文化や言語を発展（創造）させられる権利を認めることが多文化主義の本来の目的であり、それは当然人権にも関係する。すべての文化は雑種でありつつもそれぞれの個性を維持しているものであるから、優劣をつけることは困難である。

これまでわれわれは本質主義的文化観と社会構築主義的文化観に関する関根の議論を見てきたが、これを要約すると、表1のようになる。¹⁵

表 1 多文化主義の基礎となる文化観の比較

本質主義的文化観 (多・文化主義の基礎)	社会構築主義的文化観 (多文化・主義の基礎)
民族・エスニシティの客観主義 文化不変・境界固定的 原初的愛着の強調 純粹・排斥的 独自発展	民族・エスニシティの主観主義 文化変化・境界流動的 道具・手段としての文化を強調 雑種・交流的 交流発展

3. 多文化主義におけるアイデンティティ問題

多文化主義の主張において、個人のアイデンティティの形成は深く関係してくる。エスニック・アイデンティティは個人の自己覚醒や自己達成のためにも主張されている。チャールズ・テイラーは「承認の政治」(The Politics of Recognition)という言葉を使い、アイデンティティ論争を近代西欧思想にそって説いている。テイラーは人のアイデンティティが社会的地位によって固定されていた階級社会の崩壊にともない、近代において自己の認識の仕方に二つの特徴があらわれたという。一つは、人がだれでも生まれながらにして「平等の尊厳」を持っていることが確認されたことであり、もう一つは、人がそれぞれの固有な自己を発見し、それを表現することにより「真性の自己」であろうとすることが理想とされたことである。真性の自己の発見は個人的に行われるのではなく、他者との対話や抗争をとおして成し遂げられる。したがって、周囲の者からの自己の承認が重要な意味を持つようになる。しかし「近代においては承認の要求が拒否される、という社会的条件ができあがっている」。そこで、そうした条件に抵抗し、平等な承認を求める、という「承認の政治」が展開されることになる。¹⁶

テイラーがその承認をめぐって議論しているアイデンティティは、主として集団的な社会的アイデンティティと呼ばれるもの、例えば宗教、性差、エスニシティ、「人種」、性のあり方である。承認を求める大規模な集団的アイデンティティは、その種類にふさわしい人格がどのように行動するのかについて、いくつかの見解を伴っている。「ゲイあるいは黒人が行動する方法は一つではなく、いくつもあるからである。これらの観念は緩やかな規範や類型を与えるものであって、それらはこうした集団的アイデンティティを己の個人的アイデンティティに欠かせないものとみなす人々の生の計画を形成する役割を担っている。」¹⁷

要するに、集団的アイデンティティとはわれわれが脚本と呼びうるもの、つまり人々が己の生の計画を形成したり、己れの生の来歴(ストーリー)を語るときに使うことのできる物語(ナラティブ)を与えるものなのである。¹⁸ 己れの生が何らかの物語的統一性を持つということは、文化を越えたすべての人々にとって重要なことである。人々は意味のある己の生の来歴を語ることができるのを望んでいる。来歴を語るとき、われわれの大部分にとって多様な集合体のより広汎な物語に私がいかにして調和するかということが重要である。性差アイデンティティだけがあ

る人の生を形成するのではない。民族のおよび国民的アイデンティティもまた、それぞれの個人的な物語をより大きな物語へと調和させるのである。つまり、人の生は、万物との関連性から成立する。小さな関係が幾重にも結び重なり合い大きな関連を作り出す。

己を語るとはどういうものなのか。人はときどき人生の諸段階での経験、特に葛藤を含む経験を特定の時空のなかに翻訳し形象化していくことで、その意味を確かめる必要のある存在である。エリクソンもそのような基本衝動に注目した一人である。子どもの遊びのなかに表れる仮構物 (make-believe) に注目し、それを通じて子どもたちが未消化な経験をひとつの時空配置に構成していく基本様式を見ている。そのような遊びに必要なのは、素材は旧来のものの集まりでありながら組み合わせの新奇さに喜びを見出し、ひとつの経験にまでまとめあげていく遂行力である。¹⁹ 物語も矛盾し飛躍の多い出来事も、組み合わせと筋立ての中で統合していく力を持つ。単なる出来事の羅列では物語にならない。経験として定着しない。そこには聴取者と解釈者の協力が必要である。

では物語とは何か。ブルーナーは、物語様式の主要な特性として次の二つの側面を強調している。ひとつは経験を秩序立てる (organization of experience) という側面であり、もうひとつは「物語としての力はそれが事実かどうかという問題と独立して存在する」という側面である。²⁰ 人は新しい物語を対話によって創造することができ、新たな主体となる機会を広げることができる。物語が変化をもたらす力をもつのは、人生の出来事を今までとは異なる新しい意味の文脈へと関係づけるからである。人は他者との会話によって育まれる物語アイデンティティのなかで、それをとおして生きるのである。

人が過去の心的生活にバランスを保ちながら生きていくために、対話、表現することが重要な意味を持つとき、発話表現できない状況の人間はどうするのか。例えば言語表現が不可能なとき、また乳幼児や異文化の中で母国語が異なっている人々等がこれにあたる。われわれが「対話」と表現することには共存対話が含まれる。共存対話とは、同じ空間を共有し、同じ空気を吸い、身体的なリズムの波長の協和、それらも対話を意味する。乳児を寝かせる時、自分が眠りこけてしまいそうなくらい穏やかで静寂にならないと子どもは寝付いてくれない。子どもは息づかい、空気の流れまでも感じるのであろう。同じ時、同じ場を共有できている互いの安心感、充足感は言語による対話を越えた幸福感をもたらす。主要言語が話せない子どもたちの特徴に、眼差しが鋭い点がある。彼らはこちら側の動作、所作、言語表現以外のものすべてを使って心理を読み取ろうと、きわめて敏感になるのである。

市民の多様なアイデンティティとその差異に着目する議論、またここで述べた承認の権利をめぐる議論は、単なる文化多元主義から市民論へと展開する。アイデンティティを共有する集団の権利やそれへの特別な顧慮、排除に焦点を合わせる点が特徴である。そしてこれら議論をひとつの型や「イズム」に押し込める紋切り型の図式は余り有益とは思わない。簡便な図式にあてはめ、従来の方法をなぞることは不可能になっている。アイザイア・バーリンは、価値の多元性と対立、そこからする社会関係の展開の偶然性を自ら強調し、「熱心な主義者たちがひとつの方法へ進む

ような、ひとつの世界やひとつの人類という概念は非現実的である」とする。この結論は単なる、創造、空想的なものではない。現に民主主義の定着が実証しているように確かな結果が生まれる。これは地平の融合ともいえる議論である。チャールズ・テイラーが述べているように「自由主義もまた、戦う一宗派であるのだ」²¹

4. 多文化主義の限界を乗り越える戦略—ハイブリディティとディアスポラ—

ここでは、ハイブリディティとディアスポラという概念を使うことにより、多文化主義の限界を乗り越え、闘争していく可能性を検討したい。これらの概念は、支配的言説により今まで否定的に表象されてきたが、近年になってエスニック・マイノリティの政治的戦略として用いられるようになってきた。ハイブリディティとディアスポラという考えは、差別問題の解決のために有効なばかりでなく、地球化時代のアイデンティティについても示唆に富んでいる。

ハイブリディティとは何か

ハイブリッド (hybrid) という用語の語源は、ラテン語のヒブリダ (hibrida) という語で、これは「不自然」「二つの異なる種から生まれた動物」「ローマ人の父親と外国人の母親のあいだ、または自由人と奴隷のあいだに生まれた子」を意味している。オックスフォードの英和辞典によると「ハイブリッド」という言葉は、19世紀になるまでほとんど使われることがなかった。しかし1840年代以降、「人種」についての理論において頻繁に用いられるようになる。当初「ハイブリッド」という語は異なる「種」のあいだの混交を意味しており、異種混交によって生じたハイブリッドな植物や動物には生殖能力がないと考えられていた。人種の理論においては、異なる人種のあいだの混交をハイブリッドと呼べるかどうか、すなわち混交した後も生殖能力を維持できるかどうか、ということが問題となる。言い換えれば、これは人種が「種」であるかどうかという問題である。人種を「種」とみなすという考えは現実の社会における人種主義を正当化するのに有効であると考えられた。²²

ロバート・J・C・ヤングはこうした人種の理論において「人種」という概念が弁証法的に構成されているという。つまり、この概念は矛盾や否定性を内在させているのだ。「人種」というカテゴリーは、それが混交されているという可能性を設定し、その可能性にもとづいて定義されたときに、初めて機能するものなのである。しかし、混交されうるというハイブリッド化の可能性は、逆に人種というカテゴリー自体が成り立つかどうかという疑問を投げかけ、このカテゴリーを脅かすのである。²³

「人種」はハイブリッド化の可能性を設定し、しかも同時にそれを否定することによって成り立つのである。それは、ハイブリディティに脅かされながらしか、機能していけないのである。バキティンにとってハイブリディティとは「一つの発話という限界の中における二つの社会的言語の混合であり、また時代や社会的な区別などによって隔てられた二つの言語意識が、一つの発話内で出会うこと」²⁴ であるという。

言語は混交し融合して、新しいフォームや新しい世界観を生み出す。この言語の融合はしばしば「クレオール」と呼ばれるものである。混交は無言で不透明なものであり、意識的に対照や対立をつくりだしたりすることはない。そしてそれは、文化的な生産力に富んでおり、新しい世界観を生み出す可能性をはらんでいる。ハイブリディティが大切なのは、それが生み出されるもとなった二つの位置に遡っていけるからではなく、むしろ第三の空間としてのハイブリディティの位置にとどまることなく、文化的差異の一つの形態となり、さらに新たな差異を生み出していくからなのだ。文化的なハイブリディティのプロセスは異なるものや認識不可能な新しいものを生み出し、意味と表象が交渉される新しい領域を創出していくのである。

ハイブリディティは抑圧者と被抑圧者、マジョリティとマイノリティが出会う場で、両者が二項対立的にならずに闘っていく方法を示唆してくれる。ハイブリディティは両者のあいだの対話の場ではじめて明らかになってゆく。抑圧者と被抑圧者の出会いの場で両者がそれぞれのカテゴリーの境界線維持活動をやめ、相手を批判しながらも対話をはじめるとき、固定されたエスニック・カテゴリーというものが、被植民者をまた植民者を、いかに束縛してきたかが明らかになっていくだろう。闘わねばならないのはマイノリティだけではない。マジョリティでもある。また闘争の対象はマジョリティそのものではなく、マジョリティとマイノリティを区別する言説や言説実績である。

ディアスポラとは何か

ディアスポラ (diaspora) という言葉の語源は、ギリシャ語のディアスペイロ (dia-speir-o) という語で、それは異なる様々な方向に種を撒き散らすことを意味している。この言葉は歴史的に離散状況におかれてきたユダヤ人を指すのに主に用いられてきたが、近年になって地球規模で移動する様々な人々の経験を形容する言葉として使われるようになってきた。ディアスポラは社会現象を指す言葉としてだけでなく、同一性にもとづくナショナル・アイデンティティや植民地主義的二項対立に依拠するアイデンティティにとってかわる、新たなアイデンティティのありようを模索するための視点として、またそうした旧来のアイデンティティの持つ排他性を克服する戦略として論じられるようになってきたことに注目したい。

新たに概念化しなおされた「ディアスポラ」は、その語源が示唆するように、ダイナミックに移動することにより多様で豊かな経験をし、新たな生をはじめるときを意味している。ディアスポラ的経験は多元的で柔軟な視点を形成する契機や、創造的なエネルギーを生み出していく可能性を与えてくれるのである。

今日では電子による情報交換システムや交通機関の発達により、文化・経済活動の地球化が加速度的に進み、ディアスポラ的経験は限られた人びとだけのものではなくなっている。

ディアスポラ的な経験について、みずからディアスポラを経験している知識人であるスチュアート・ホールは次のように述べている。

こうしてジンメルといったことが理解できます。内部にも外部にも存在する経験、「なじみの異邦人」というものが。私たちはそれを「疎外」とか根無し草化とか呼んでいたものです。しかし今日ではそれが後期近代の原型ともいえる条件になっています。徐々に人々の生活がそのようになっているのです。それはポストモダンとポストコロニアルの節合をどのように考えるかということです。興味深いことに、ポストコロニアリティは、人々に、アイデンティティに対してポストモダンの、もしくはディアスポラ的な関係をもって生きるよう準備をさせています。それがディアスポラ的な経験のパラダイムなのです。移民が後期近代の世界史的な出来事になってしまったため、古典的なポストモダンの経験は、ディアスポラの経験となるのです。²⁵

私たち自身が国境を越え移動していなくても、ディアスポラが私たちの日常生活に入り込んでくる。毎日の暮らしの中で、移民や外国人労働者また海外駐在員などのディアスポラ的な経験をしている人々に出会うことが多くなっているからだ。そこでは移動した者も移動していない者もディアスポラの経験をする。

国民国家の枠組みに基づいた思考は、ディアスポラの人びとが自分たちの「属する」国民共同体や国家へ帰還する、という物語を理想としてきた。起源の地への帰還を切望する気持ちは、本質主義的なエスニシティやナショナリティへの帰属意識を内面化しているからこそ生まれるのであり、こうした概念が内包する排除や差別の考えから自由ではない。今日のディアスポラの動きにおいては「起源の地」への帰還は必ずしも理想とされず、逆にその意味が問われるようになってきた。離散の後、最終的に固定した起源へ帰還することは重要ではない。起源への回帰という発想は出身地における国民共同体の神話を居住地においても保持しつづけることを意味する。私たちは、起源の神話にこだわることなくホームを懐かしむことができるはずである。身近なコミュニティやディアスポラ自体がホームとなりえるからである。また複数のホームを持つことも不思議ではない。

ジャマイカ生まれの社会学者で英国居住者であるホールは故郷への帰還を自ら拒否している。彼にとって「ホームに帰ろうとすることは、同時に決して故郷にはたどり着けないと知ること、そして起源に戻ったりそれを反復したりすることなどできないということを認識すること」であるからだ。

人はホームについてさまざまな感情を抱く、ホームに実際帰りつけたら、いったいどんなところだろうか、などと。人はいつだってそういうことを思うものです。しかし実際の故郷、16世紀にそうであったかもしれないようなホームは、すでにない。だから私は、こうして長く先へ先へと引き伸ばされた帰還、決してたどり着けない故郷というものをいつも考えざるを得なかった。だから私は、「自分がどこから来たか知っている、自分は実際これこれこういう人間で、どんなに世界を旅しても自分のなかには変わらないものがあるし、いつかは故郷

に戻って、自分が元からいた場所に落ち着くんだ」と考える人を信用しません。それは慰めをもたらす神話ではあるけれども、現代ではますます危険になりつつある神話です。国民国家文化の神話。²⁶

ここでホールのアイデンティティ概念について見てみよう。ホールは、アイデンティティという概念が近年になってさまざまな学問領域において脱構築されてきたという。すなわち、アイデンティティは基本的に不変なものであり、また「本当の自分」「真性さ」「深層性」などを発想させるものであった。こうした本質主義的なアイデンティティの概念は西欧の思想史において脱中心化されてきたため、もはや連続性と同一性に基づいた「透明な文化的アイデンティティ」は脱構築されてしまったという。しかしホールは文化的なものやエスニシティ自体を否定しているのではない。そうではなく、彼は差異や不連続性を認識した上に立ちあがる文化的アイデンティティの可能性を模索しているのである。²⁷

したがって、ホールはアイデンティティという概念を批判しながらも、この概念自体を葬ってしまおうとはしない。なぜなら、アイデンティティにとってかわる概念が生み出されたわけではなく、今までこの言葉で論じられてきた現象の理解を深めていくためには、現在の時点ではこの概念を用いて考え続けるしかない、と考えるからだ。ホールにとってアイデンティティとは「私たちがなにものであるか」を問うことではなく、「私たちがなにものになっていくか」を問うことであり、「私たちがなにものかになっていくプロセスにおいて、歴史、言語、文化をいかに利用するかという問題」なのである。²⁸

ホールにとってディアスポラ的な経験とは、個々人のあいだに必ず存在する異質性や多様性を認識することを意味している。それは差異があるにもかかわらず、ではなく、差異と共にまた差異をとおして生じる「アイデンティティ」によって、つまりハイブリディティによって定義されるのである。

人びとのあいだに見受けられる雑種性は、人びとの本質的同質性を覆っているだけの表面的なものである、という自己認識のあり方の言説も浸透し、人びとに真性のアイデンティティの探求を促す。一方、植民地主義的抑圧の下にいる人々やディアスポラの人々は、互いに矛盾する言説や言説実践に「呼びかけられ」、影響されるのが常であり自己認識のプロセスは精神的な葛藤を伴うことが多い。かれらのアイデンティティは交差し、対立するさまざまな言説、言説実践の中から構築されるものであり、固定した単一の位置を意味するのではなく、無数の位置を指す可変的なものである。それはハイブリディティによって特徴づけられたアイデンティティである。かれらにとってアイデンティティは自明のもの、つまり「透明」のものではありえない。かれらの文化的差異は、透明なアイデンティティを促進する支配的言説によって、本質的に異質のものとして強調され、差別の対象になる。

私たちは国民国家体制の下で「真性」で「透明」なアイデンティティの言説の影響を受けてきた。ディアスポラを生きる人々は一方では、自分たちのハイブリッドな自己のありようを否定す

ることの言説によって苦しめられてきたが、もう一方ではこのアイデンティティの枠組みでは捉えきれない自己に気づき、それぞれ自分なりにディアスポラ・アイデンティティを模索してきたのではないだろうか。ディアスポラ・アイデンティティという考えは移動の有無にかかわらず大切である。それは、国境内部に留まる人に、国民国家の強いる同一性から自己を解放するための思考の枠組みを提供してくれる。

ディアスポラやハイブリディティという考えは上に述べてきたように、エスニシティにまつわる支配的言説を脱構築していくのに有効である。それは貴重な財産であるといえる。しかしこうした考えも、社会状況に沿って限定的に用いないのならば、ただ現実の歴史や政治からの逃避を意味するだけになってしまう可能性がある。ディアスポラやハイブリディティという概念はナショナリズムや植民地主義的思考から自己を解放するための新たな方法を示唆しているが、ユートピア的な概念では決してない。現にディアスポラを経験して生きている人やハイブリディティの価値観で生きている人はあまた存在している。

む す び

今日では、国民国家内部の文化的多様性の承認は、地球上のさまざまな地域で行われており、日本国もその例外ではない。多文化主義の主張が大切なのは、それが国民国家の同質性の神話を暴きだしていくからである。人間はそもそも自由な移動を基本とするフランクな生き物であったのかもしれない。それなのに土着民であることや、国家や故郷を重んじるという排他的精神をメディアや国家政策によって作り上げられてきてしまった。それは必然的に自分と異なるものを嫌い、排除する差別を産出させてきた。伝統が悪いとは思わない。しかしそこに人間を選ぶ権利は存在しない。文化というもの、そして人間自身は前述しているようにファジーなものであることを忘れてはならない。川の水もせき止めてしまえば、次第に濁り腐敗してしまう。変化は財産なのである。恐れることは何もない。これらの考えは決して今、ユートピア的なものではない。刻々と身近で起きている動きである。人びとが価値観を変えない限り、自己愛に固まっていることをやめない限り、心無い差別は地球上から消えることはない。人々が自分の人生の偏狭な世界だけに關心を示すのではなく、地球規模で人生を考える必要がある。

テッサ・モーリスー鈴木は、多文化主義という概念が果たした最大の功績は、国民的アイデンティティの「象徴的マーカー」に与えた衝撃であるという。そうすることによって、多文化主義という概念が、「国民的アイデンティティとは、不変に固定されたもので建国の神話と血の結合によって永遠に就縛されたものである、とする思想からの極めて重大な精神的解放」を提供したと述べている。²⁹ 多文化主義には、文化本質主義と支配的言説による文化的差異の封じ込めという問題がある。文化的差異は、その重なり合いや絡み合いも含めて、積極的に明示されなければならない。そのためには、対話という企画の中に持ち込むことによって絶え間ない理解の枠組みの変化を繰り返させなければならないのである。多文化主義は、文化的異質性の存在を人びとに認識させるための一つの政治的戦略を提供している。

ベトナム系アメリカ人の女性作家であるトリン・T・ミンハは、多文化主義を有効なものとするためには、「文化」の内部にある差異を理解し、異なる文化、異なる主体、異なる分野のあいだにある境界やボーダーを無限にまたいでいかなければならない、と述べている。それは、「カテゴリーやラベルという社会の病弊を明示して生きていくことであり、一つの分類に属するという安楽さ、また分類可能なことをするという安楽さを拒否することを意味している」。³⁰

多文化主義は、「多様な文化」が存在することへの承認を要求するのではなく、「文化的雑種性」への承認を要求しなければならないのである。

- ¹ 関根政美著『多文化主義社会の到来』朝日選書、2000年、21頁。
- ² エドモンド・ロナルド・リーチ著／関本照夫訳『高地ビルマの政治体系』弘文堂、1995年（Edmund Leach, *Political Systems of Highland Burma*, London School of Economics, 1954.）
- ³ 関根政美著「エスニシティの社会学」（梶田孝道編『国際社会学—国家を超える現象をどうとらえるか』名古屋大学出版会、1992年、22頁）
- ⁴ 関根政美著『多文化主義社会の到来』前掲書、21頁。
- ⁵ Fredrik Barth, ed., *Ethnic Groups and Boundaries*, University Press, 1969, pp.14-16.
- ⁶ ベネディクト・アンダーソン著／白石さや・白石隆訳『増補・想像の共同体—ナショナリズムの起源と流行—』NTT出版、1997年。（Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso Editions, 1983.）
- ⁷ 「文化多元主義」という言葉はホラス・カレンによって提起された。かれは祖先から受け継いだ伝統や民族性はかけがえのないものであり、それぞれのエスニック・グループが持っている多様な文化が、シンフォニーを奏でるオーケストラの楽器のように調和することで、アメリカ文化は豊かになると主張した。Horace Kallen, *Cultural Pluralism and the American Idea: An Essay in Social Philosophy*, University of Pennsylvania Press, 1956. 今田克司「米国における文化多元主義」（初瀬龍平編著『エスニシティと多文化主義』同文館、1996年、151—177頁。）
- ⁸ アメリカの多文化教育の現状については次の文献を参照されたい。横田啓子著『アメリカの多文化教育—共生を育む学校と地域—』明石書店、1995年。平沢安政著『アメリカの多文化教育に学ぶ』明治図書出版株式会社、1994年。
- ⁹ 戴エイカ著、前掲書、49—51頁。
- ¹⁰ テッサ・モーリス・鈴木「文化・多様性・デモクラシー—多文化主義と文化資本の概念にかかわる小考察」『思想867』1996年、43—44頁。
- ¹¹ アラン・ブルーム著／菅野盾樹訳『アメリカン・マインドの終焉』みすず書房、1988年（Allan Bloom, *The Closing of American Mind*, Simon & Schuster Inc., 1987.）アーサー・シュレジンガー、Jr.著／都留重人監訳『アメリカの分裂—多元文化社会についての所見』岩波書店、1992年。（Arthur M. Schlesinger, Jr., *The Disuniting of America: Reflections on a Multicultural Society*, W. W. Norton & Company, 1991.）
- ¹² 酒井直樹著「序論：ナショナリティと母（国）語の政治」（酒井直樹 ブレット・ド・バリー 伊豫谷登士翁編『ナショナリティの脱構築』柏書房、1996年、16頁。）
- ¹³ 同書、14—15頁。
- ¹⁴ 関根政美著『多文化主義社会の到来』前掲書、203頁。
- ¹⁵ 同書、209頁。
- ¹⁶ Charles Taylor, *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, Princeton University Press, 1992, pp.27-31.
- ¹⁷ 戴エイカ著、前掲書、67—68頁。

- ¹⁸ チャールズ・テイラー著／佐々木毅・辻康夫・向山恭一訳『マルチカルチュラリズム』岩波書店、1996年、226－232頁。(Charles Taylor, K. Anthony Appia, Jurgen Habermas, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, and Susan Wolf, *Multiculturalism : Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, 1994.)
- ¹⁹ エリック・H・エリクソン著／近藤邦夫訳『玩具と理性』みすず書房、1981年 (Erik H. Erikson, *Toys and Reasons*, Norton, 1977.)
- ²⁰ 小森康永・野口裕二・野村直樹編『ナラティブ・セラピーの世界』日本評論社、1999年、89頁。
- ²¹ チャールズ・テイラー著、前掲書、88頁。
- ²² 戴エイカ著、前掲書、102頁。
- ²³ Robert J. C. Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, Routledge, 1995, p.19.
- ²⁴ M. M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination*. Translated by Carl Emerson and Michael Holquist, University of Texas Press, 1981.
- ²⁵ スチュアート・ホール／（聞き手）陳光興「インタビュー あるディアスポラの知識人の形成」『思想859』1996年、15頁。
- ²⁶ スチュアート・ホール／酒井直樹「対談 文化研究とアイデンティティ」『思想887』1998年、130頁。
- ²⁷ Stuart Hall, "Ethnicity: Identity and Difference." *Radical America* 23(4):pp.9-20.
- ²⁸ スチュアート・ホール、ポール・ドウ・ゲイ編／宇波彰監訳『カルチュラル・アイデンティティの諸問題—誰がアイデンティティを必要とするのか？』大村書店、2001年。(Stuart Hall, "Who Needs Identity?" *The Questions of Cultural Identity*, eds. Stuart Hall & Paul du Gay, Sage, 1996, p.4.)
- ²⁹ テッサ・モーリス・鈴木、前掲論文、50－51頁。
- ³⁰ トリン・T・ミンハ著／小林富久子訳『月が赤く満ちる時—ジェンダー・表象・文化の政治学』みすず書房、1996年、156頁。(Trinh T. Minh-ha, *When the Moon Waxes Red: Representation, Gender and Cultural Politics*, Routledge, 1991.)

(研究紀要編集委員会は、編集発行規程第5条に基づき、本原稿の査読を論文審査委員会に依頼し、本原稿を本誌に掲載可とする判定を受理する、2002年10月8日付)。