

多文化・多民族共生のための研究視角 ——山本健児論文の批判的検討を通して——

内 藤 正 典*

本稿は山本健児による筆者の著書への批判に反論することを通じて、多民族・多文化の共生をめぐる諸問題に対する研究視角を検討したものである。冷戦体制の崩壊とともに、イスラムとイスラム社会を共産主義に代わる新たな脅威とする言説が西欧諸国に蔓延している。しかし、多くのムスリム移民が定住している西ヨーロッパ諸国において、この言説は多文化の共生を危機に陥れる危険をはらんでいる。宗教や民族の相違が直ちに対立や紛争をもたらすとする言説の問題点とは何であるのか。移民自身からの異議申立ては何を争点としているのか。異文化との共存をめぐるマスメディアの功罪とは何か。そして、移民によって国家の基本原理が問われていることをどのように評価すべきか。本稿では、ドイツにおけるトルコ人移民の問題を通して、これらの課題を検討する際に必要な視角を具体的に提示した。

キーワード：トルコ系移民、イスラム復興運動、トルコ、ドイツ、移民問題

I 二項対立的図式を超えて

本稿の目的は、山本（1997）を批判的に検討し、現代における多文化・多民族共生をめぐる問題を検討するにあたって必要な基本的認識と視角とは何かを提示することにある。

山本（1997）は、筆者の著書（内藤、1996）と Sen and Goldberg（1994）とを検討しつつ移民問題についての基礎的視角を提示する（山本、1997, p. 131）とした。そして在独トルコ人のイスラム組織がどの程度の規模を持ち、どのような性格を持っているのか、また在独トルコ人に対する差別の中身と差別がイスラム主義への傾斜をもたらすという論理を吟味することを試みた（山本、1997, p. 133）。しかし、山本（1997）の論文は、対象としたイスラム復興運動、イスラム組織、トルコ人移民社会、ドイツの法制度に対する知識の欠如、事実の誤認、さらに考察の対象にした著書の誤読や誤訳によって論旨が破綻している。

アジア・アフリカからの多くの移民や難民が定住

している西ヨーロッパ諸国において、多民族・多文化の共生を図ることは主要な課題である。だがトルコ系移民と移民受け入れ各国の社会との関係は調和的なものとは言いがたい。とりわけ、西欧社会とイスラム社会との共生は、冷戦後、イスラムが西欧諸国に対する脅威となっているという言説の蔓延によって深刻な問題に直面している。この課題に対する学問的貢献には何が求められるのか、また、何をしてはならないのか。山本論文が示した多くの誤謬と誤解は、このことを省察する機会を提供している。

山本によれば、ドイツは、移民というマイノリティと移住先の社会のマジョリティとが共生していく上での基盤を確立するという問題関心にとって格好の研究対象であるという。その理由として「キリスト教徒たるドイツ人との共生が容易ではないと考えられがちなムスリムたるトルコ人が多いからである」（山本、1997, p. 131）と指摘している。しかし、ヨーロッパにおける移民問題を、多民族・多文化共生に焦点を当てて議論をするならば、この視角には大きな問題が含まれている。

問題は「キリスト教徒たるドイツ人」、「ムスリムたるトルコ人」という表現にある。ドイツにおける

*一橋大学社会学研究科

トルコ人移民は、たしかにドイツ人ないしドイツ社会との共生に困難を感じているし、ドイツ人の側にも同様の指摘がある。しかし、それは一方がキリスト教徒で他方がムスリムだからという単純な二項対立的な関係に起因するのではない。筆者がこれまでにドイツで実施した調査において、移民たちは「ドイツ社会に生きる上での困難とは何か」を語る際に「相手がキリスト教徒だから」と答えることはなかった。また、彼らがドイツ社会において差別を受ける理由を尋ねても、「自分たちが外国人であるから」あるいは「トルコ人であるから」という答えはあっても、「自分たちがムスリムだから」という答えはほとんどない。イスラムについての知識を持たない人々には意外なことかもしれないが、そもそもムスリムにはキリスト教徒を敵視する発想は希薄であり、それはトルコ系移民についても該当する。

「キリスト教対イスラム」という対立の図式を創り出し、ムスリムへの憎悪をかきたてたのは中世以来の西欧世界であった。19世紀以降、列強諸国がオスマン帝国領の分割支配を画策していく「東方問題」の過程で、それはヨーロッパによる中東支配を正当化するレトリックとして敷衍された。その結果として今日でも、ムスリムの中には「西欧諸国」への嫌悪を示す人々は存在するが、それは西欧の人間がキリスト教徒だからではなく、支配者として中東を蹂躪したからである。このことは、ヨーロッパ諸国のムスリム移民にも共通していることであって、少なくとも彼らの側は宗教を理由にして共生の困難を主張してはいない。

現在のドイツで、ドイツ人＝キリスト教徒、トルコ人＝ムスリム、したがって共存は困難であると主張する人物の一人にロルフ・シュリーラーがいる（足立、1997、p. 29）。彼は、ドイツで移民との共生に否定的な立場をとる代表的極右政党、共和党の幹部であり、山本が用いた二項対立的表現は、ドイツ社会のみならず西ヨーロッパ諸国における外国人排

斥運動の主張に典型的に見られる図式である。近年、彼らは外国人に対する憎悪をあからさまに表現することによって人種差別と受け取られることを回避するために、「文化の相違」とりわけ宗教の相違を引合いに出して共生の困難を主張する傾向が強い。

現在のドイツ社会にせよ、トルコ人移民社会にせよ、「キリスト教徒たる」、「ムスリムたる」と単純に宗教のレッテルを貼れるほど一枚岩的な社会ではあり得ない。いずれの側にも、敬虔な信徒もいれば、宗教とは無縁の生活をする人々もいる。トルコ人についても、母国トルコ共和国は建国以来ライクリッキ laiklik（政教を分離した上で公的領域で世俗主義を遵守する原則）をとっており、移民の中にも世俗的な人々が存在することは、筆者が著書の中で繰返し指摘した通りである（内藤、1996、第2章、第5章）。山本（1997）はドイツ社会と移民社会の多元性を指摘しながら、彼自身が「キリスト教徒たるドイツ人」対「ムスリムたるトルコ人」という単純化をしている。異民族・異文化との共生を議論するにあたって最も避けるべき「宗教のレッテルを貼る単純化」をしているのは、大きな矛盾と言わざるを得ない。

II 異文化としてのイスラム理解への視角

1. イスラム組織と復興運動への理解

山本（1997）には、イスラム、そしてイスラム組織に関して、根本的かつおびただしい事実誤認がある。たとえば山本はトルコ人移民のイスラム組織への参加率を検討するにあたって、「モスク共同体の正規登録構成員」なる用語を用いている（山本、1997、pp. 133-134）。あたかも、あるモスクが信徒による宗教共同体を構成し、そこでは一定のメンバーシップが求められているかのような表現であるが、このような共同体は存在しない。

イスラムにおいて、共同体という概念を使い得るのは、第1に神学的次元においてはウンマ umma、

すなわちムハンマドの預言に従って神の意図を体現する全ムスリムを包括する共同体である。しかしそれがモスクという礼拝所を単位として形成されるという発想はイスラムにはない。第2に、移民社会の現実に即しているならば、イスラム法学の諸派や特定の宗教指導者の教説に従う人々による組織化は進んでいる。あるモスクが特定のイスラム組織に所属している場合には、上部組織が共同体的な性格を伴うことはあり得るし、会費を徴する場合もある。しかし、これもモスクを単位とする共同体ではない。具体的にいえば、モスクには「正規登録構成員」なるものはないし、その構成員が「男性に限定」（山本，1997，p. 133）されたり、「会費を払っているはず」（山本，1997，p. 134），という理解も誤っている。さらに「家族のうちの誰かがモスク共同体の正規登録構成員であれば、その家族の誰もがモスクに自由に出入りできる」（山本，1997，p. 134）という認識に至っては何の根拠もない。

ムスリムは、どのモスクであっても出入りできるし礼拝することもできる。たとえあるモスクが特定のイスラム組織の下にあったとしても、そこに他の組織のメンバーや組織に属さない信徒が礼拝に訪れることは何ら問題にならない。モスクとは、すべてのムスリムに開かれた礼拝の場であって、閉鎖的な会員制クラブではない。カトリック教会と教区民との関係のように、宗教施設に信徒が所属するという考え方は、イスラムについては成立しないのである。

山本は経済開発の後れた地域や農村出身のトルコ人は、そうでないトルコ人よりもイスラムに熱心である（山本，1997，p. 136）と指摘しているが、このことを移民のイスラム復興運動に絡めて論じることが当を得ていない。経済開発の後れた地域や農村出身のトルコ人移民は、彼らが「イスラム的道德」だと信じているところの規範から逸脱しようとしないうちという意味において、宗教上保守的だということはある。しかし、それはイスラム復興運動とは直

接の関係を持たない。AMGT（在独トルコ人のイスラム組織の一つ）のイマーム（宗教指導者）が指摘しているように（内藤，1996，p. 225），農村出身の移民第一世代の多くはイスラムに関する知識をほとんど持っていない。このことは移民先の国を問わずトルコ人移民に共通しているし、各イスラム組織とも同じ指摘をしている。イスラム復興運動の担い手となるには、正確なイスラムの知識が不可欠だが（内藤，1996，pp. 190-191），農村出身の移民第一世代は、識字率が低いこと、そして仮に教育を受けたとしても母国トルコでの教育が世俗的であったために、コーランやその解釈をめぐる学識を身に付けることは困難であった。

したがって、イマームの教えに従いつつムスリムとして正しい生活を送ることは可能であっても、復興運動を推進することは難しい。その役割を担っているのは、ヨーロッパで教育を受けた若いムスリム移民や、軍部による政権奪取（1980年）の前後にヨーロッパ各国に亡命した宗教指導者たちである。筆者がこのことを著書（内藤，1996，第6～8章）で詳述したにもかかわらず、山本が「シェンらの著作からも内藤の著作からも判然としない」（山本，1997，p. 136）というのは、論評の対象にした著作を精読していないことを示している。

移民の間に発生するイスラム復興運動とその組織の性格に関する重大な誤解は、次の文章にも端的に現れている。「家族にもあるいは隣人友人にも、さらにはトルコ人ならば誰に対しても、そのことを要求していくというほどに強いイスラム意識を持つのは、各イスラム組織の構成員に通底することなのであろうか」（山本，1997，p. 136）と、山本は最後を疑問形にすることによって断定を避けているが、問題なのは「強いイスラム意識を持つのは」までの部分である。移民のイスラム復興運動が他人にイスラム的生き方を強制するという理解は、基本的に誤っている。トルコ人移民の家族において、父親が強

い家父長的性格を持ち、なおかつイスラム的行為規範の遵守に熱心である場合には、子供や妻に対してそれを強要することはあり得る。しかし、友人や隣人、ましてや「トルコ人なら誰にでも」強要することは、意味を持たないし不可能である。

そもそも、宗教とは無縁の生活をしても何の差し障りもないドイツで、他人に強要してイスラム復興を志向させるという発想自体が実態と懸け離れている。そして母国トルコでも、長年にわたってライクリッキを主張する人々とそれに反対する人々との対立があり、ライクリッキを支持する人々は、宗教勢力が他人にイスラム的規範を強要することにきわめて強く反発する。移民社会にもその対立は継承されている。ライクリッキ原則を支持する人々は、他人への信仰の強要どころか、信徒が自らの意思で宗教活動に参加することにさえ嫌悪感を隠さない。したがって、もしトルコ系移民社会においてイスラム復興を志向するならば、少なくとも、他人に強制するような方法では成功するはずがない。

現実のイスラム復興組織は、はるかに賢明である。日常的な生活の中で移民たちが抱いている差別感、違和感、そして満たされない思いを巧みに引き取り、イスラムに従った生き方をすればそれらから解放されると説いていく。強要するよりも、その方がはるかに効果的に移民たちをイスラム復興運動に引きつけやすいことはいうまでもない。彼らが抱いている不満や違和感がイスラムによって癒されたと感じた時、移民たちはムスリムとしての覚醒を経験したことになるのである。

山本（1997）による移民のイスラム組織の性格に関する記述は、イスラム復興運動との関連から見ると、きわめて混乱したものと言わざるを得ない。第1に、山本が在独トルコ人のイスラム組織として挙げたもの（山本、1997, p. 134, 第1表）の中で、DİTİBはトルコ政府宗務庁の管轄下にある組織であり、そのイマームは公務員 *din görevlisi*（宗務

官）である。したがって彼らは、ライクリッキ原則をはじめとするトルコ共和国の憲法原則に拘束されており、もとより誰彼かまわずイスラム的生き方を強要することなどできない。一例を挙げれば、DİTİBのイマームは、女子生徒に対して、ドイツの学校においても原則的にスカーフを着用しないように指導する²⁾。成人女性のスカーフ着用は、本来、ムスリムとしての義務に含まれる規範だが、トルコ共和国の公務員たる彼らは、それを在外トルコ人の女子生徒たちに強制することも、できない。トルコ本国においても、公立学校でのスカーフ着用はライクリッキ原則によって禁じられてきたからである。したがって、DİTİBはイスラム組織ではあっても、後述のAMGTのような、トルコの国家原則に拘束されない自由なイスラム復興組織とは性格を異にしており、私的な場でのイスラム復興のみを実現し得ることになる。

第2に、アレヴィ派の移民組織（以下、アレヴィ）をイスラム復興運動に絡めて議論するのは不適当である。山本はアレヴィを「シーア派のトルコ版ともいえる」（山本、1997, p. 139）としているが、この表現は誤解を与える。しかもその直後に「シーア派そのものとは異なる側面を持っている」というのでは山本の意図すら判然としない。アレヴィは第4代カリフのアリーを神格化する点などにおいてシーア派に近い面を持つが、シリアでは在来の宗教にイスラムとキリスト教を折衷し、トルコでは神秘主義教団の一つであるハジ・ベクタシ教団の影響を受けている。トルコのアレヴィには飲酒を認める人々もあり（Türkdoğan, 1995, p. 121）、モスクで礼拝をせず独自の礼拝所を持ち、礼拝に際して男女が同席することを認めるという特徴がある。付け加えれば、山本がここのドイツ語読みの「アレヴィテン」という用語を用いているのも不統一である。

筆者が著書（内藤、1996）の中でアレヴィを取り上げなかったのは、彼らの教義がスンナ派やシーア

派とは異なり、現代のイスラム復興運動の文脈に含めることが適当ではないからである。彼らはスンナ派から差別的扱いを受け、今でも「異端」ないし「非イスラム」の扱いを受けることが少なくない。そのため、トルコ共和国が世俗国家を宣言した後、スンナ派の差別に対抗するために、ライクリッキ原則の擁護を主張する言論人や知識人を輩出した。アレヴィが移民社会の中で組織化を進めるようになったのは、トルコ人移民社会の中に AMGT に代表されるスンナ派のイスラム復興組織や、国家管理とはいえ、同じくスンナ派の DİTİB の勢力が伸長したことに危機感をつのらせているからである。したがって、アレヴィ派の組織化をイスラム復興運動に含めるのは当を得ていない。

アレヴィが「現在のトルコでは反体制の側にある」(山本, 1997, p. 140) などという叙述も不可解である。山本のいう反体制とは、何を「体制」と規定しての反体制だろうか。現体制が、スンナ派イスラムを体制の原理としているなら、アレヴィを「反体制」と呼ぶことは可能であろう。しかし、いうまでもなく、ライクリッキを国家原則とするトルコにおいて、スンナ派イスラムが体制原理を構成するとは言い難い。イスラムの理念を重視する福祉党が与党となった 1996 年 6 月～1997 年 6 月も、ライクリッキの堅持を主張する軍部が、福祉党によるイスラム回帰を厳しく監視していた。したがって、現在のトルコの政治体制がスンナ派によって構成されているということもできない。むしろ、民間のスンナ派イスラム復興勢力の中にアレヴィに対する差別感が根強いと、政府はアレヴィに対する迫害を回避する努力(たとえそれが政治的なポーズにすぎないとしても)をせざるを得ないのである³⁾。

筆者は原著にあたっていないので断定はしないが、山本はスュレイマンジュと呼ばれる組織について記述した箇所(山本, 1997, p. 139)で Şen and Goldberg (1994) を誤読・誤訳した可能性がある。ス

ュレイマンジュは「オーソドックスなスンナ派ではない」(山本, 1997, p. 139)とした上で、「シーア派的要素を含む」(山本, 1997, p. 139)というが、これは明らかに誤解である。シェンらがいつているのは、スュレイマンジュはスンナ派に属しているものの、スュレイマン・ヒルミ・トゥナハンという特定の指導者の教説に従う集団であるがゆえに「オーソドックスなスンナ派ではない」ということであって、彼らがシーア派だといっているとは思えない。そもそもスュレイマンジュという呼称自体、「スュレイマンの徒」の意味である。

山本(1997)は「スンナ派＝オーソドックス」と解して、そうでないなら「シーア派」に違いないと短絡させたようだが、スンナ派とシーア派をキリスト教における正統と異端との関係になぞらえることはできない。これは、イスラム研究の基本的知識である⁴⁾。さらに山本は、スュレイマンジュをトルコから移植された組織とする筆者の見解に対して、シェンが異なる見解をとっているかのように述べている(山本, 1997, p. 139)。しかし、山本が読んだ著書に書かれていないだけで、別の著書でシェンは筆者と同じ見解をとり、1970 年代にトルコのライクリッキ原則に反対する団体がドイツに流入し、その最初の一つがスュレイマンジュだったことを指摘している(Şen and Koray, 1993, p. 131)。

2. 「イスラム原理主義」と規定することの意味

山本(1997)は、民間組織のうち最大の規模を持つ AMGT に対して決定的な誤解をしている。それは、AMGT (Avrupa Milli Görüş Teşkilatları, 「ヨーロッパ・イスラム共同体の視座・組織」, 1995 年に İTMG=İslam Toplumu Milli Görüş, 「イスラム共同体・イスラム共同体の視座」に改称)の日本語訳に「国民的観照ヨーロッパ連合」(山本, 1997, pp. 134, 151)という意味不明の語を当てたことに示されている。

筆者が著書（内藤，1996，pp. 283-284）の中で、組織名の中の Milli が「イスラム共同体＝ウンマ」の意であることを説明したにもかかわらず、山本はこれを「国民的」と訳している。この組織のドイツ語の正式名称は、Vereinigung der neuen Welt-sicht in Europa e.V. であったが、1995 年に Islamische Gemeinschaft Milli Görüş e.V. に変更された。前者は「ヨーロッパにおける新しい世界観連合」、後者は「イスラム共同体・ミッリー・ギョリュシュ（イスラム共同体の視座）」の意である。

本質的な問題は、milli を国民と訳してしまうと、AMGT が目的とするイスラム復興の主旨に反してしまうことにある。彼らは開かれたイスラム共同体を目指し、イスラムが国民や民族そして国家を超越することを強調している。トルコ共和国という国家の管理下にある DİTİB を批判しているのもそのためである（内藤，1996，pp. 250-258）。したがって、代表のアリ・ユクセル自身が筆者に言明したように、AMGT が「国民的」という名称を冠することはあり得ないのである。

山本は、AMGT の性格をめぐる筆者とシェンとの見解が食い違っているのは問題である（山本，1997，p. 138）と指摘しているが、これは何ら問題にならない。シェンをはじめとして、トルコの知識人の中にはライクリッキを支持する人々が多い。彼らは国家の管理下でない AMGT のようなイスラム組織がライクリッキ原則を容認しないことを強く警戒しており、「原理主義」という言葉を安易かつ頻繁に使う。したがって世俗的な知識人であるシェンが AMGT を原理主義的（ファンダメンタリスト）組織と呼ぶことは不思議なことではない。

トルコ側の資料を用いてイスラム復興運動の研究をする際には、このことに注意しなければならない。ライクリッキ原則は、建国の父、ムスタファ・ケマル・アタテュルクによって規定された国家六原則の

一つであり、それは 1937 年以来、憲法上の原則とされている。トルコが近代国家となるための不可欠の原則とされてきたライクリッキは、この国の知識人やエリート層、そしてアタテュルクの理念を継承する軍部からも、不可侵の原則と認識されている。それゆえ、ライクリッキ原則に挑戦するイスラム復興運動は、国家への挑戦であると同時にアタテュルクへの挑戦とみなされる。したがって、アタテュルクの理念を支持する知識人たちは、イスラム復興勢力に対する嫌悪を込めて、西欧諸国がイスラム脅威論の言説の中で創作した「イスラム原理主義」という用語を安易に使う傾向にある。

一方筆者は、いうまでもなくトルコ共和国のライクリッキ原則に拘束される立場にはないので、山内（1996）や小杉（1996）と同様に、原理主義という用語の使用には慎重であるし、ごく限定的にしか使わない（内藤，1996，pp. 34-35）。筆者があえて「原理主義的」と評価するのは、既存の体制を暴力によって覆し、イスラム体制の樹立を図ろうとしている運動ないしは組織に対してのみである。イスラム復興運動一般を「原理主義」の用語でくくるとその性格も目的も理解できないことは、山内（1996）、小杉（1996）そして内藤（1996）が一致して指摘している通りである。

本来、原理主義（ファンダメンタリズム）という用語は、キリスト教プロテスタントの一部の宗派に見られる原典回帰の運動を指していた。この運動は、聖書の時代への回帰を志向し、近代文明の受容を拒み、不寛容、非妥協的であることで知られる。イスラム原理主義とは、このキリスト教における原理主義のアナロジーから、イスラムの復興を志向するイデオロギーに付された呼称なのだが、イスラム復興運動には近代文明を拒否するような復古主義的な傾向はない⁵⁾。さらに、イスラムにはコーラン以外に聖典は存在せず、コーランには異本の類がない。さまざまな言語に翻訳されたコーランさえ聖典として

の資格を持ち得ないのである。したがって、「原典回帰」というキリスト教原理主義の精神もまた、イスラム復興とは無縁といってよい。以上から明らかのように、イスラムに対してキリスト教からのアナロジーで「原理主義」の用語を用いることは不適切であり、今日、世界的な規模で発生しているイスラム復興運動の性格を見誤らせる原因となる。

山本(1997)の不可解なところは、彼自身、注で山内(1996)や筆者の見解を紹介しながら、イスラム復興運動と原理主義(ファンダメンタリズム)との相違をまったく理解していない点にある。「イスラム主義をイスラム復興現象」(下線引用者)と同義に扱うとする(山本, 1997, p. 151)ことはもとより、山本には「AMGTがファンダメンタリストかどうかを判断する力がない。また、そもそもイスラム主義者をファンダメンタリストと呼んでいいかどうかという問題もある。」(山本, 1997, p. 138)としながら、文中でファンダメンタリストないし原理主義という言葉を繰り返し使っている(山本, 1997, pp. 137, 140)のは一貫性を欠く。

山本(1997)は、シェンがAMGTをファンダメンタリストと評価し、筆者が評価していないことに固執して、過激なイスラム復興組織であるカブランジュの指導者ジェマレッティン・カブランがネジュメッティン・エルバカン(元首相・福祉党党首)によってドイツに送り込まれたというシェンの記述を引用している(山本, 1997, p. 137)。しかし、筆者が指摘したように、カブランジュの機関紙がAMGTやエルバカンの福祉党を背教の徒として弾劾していることは明らかであり(内藤, 1996, p. 197)、現在、カブランジュとAMGTとは敵対関係にある。したがってカブランとの過去の関係からAMGTをファンダメンタリストと規定することも妥当ではない。

3. マスメディアにおけるイスラム評価と資料としての意味

さらに山本は、『南ドイツ新聞』の記事を引用しつつ、筆者の評価が「シェンらの懸念よりも正しいと簡単にはいえなくなる」(山本, 1997, p. 137)というが、その根拠は意味をなしていない。そもそも「AMGTがファンダメンタリストかどうかを判断する力がない」(山本, 1997, p. 138)という山本に、筆者の評価が正しいかどうかを議論することはできないはずである。『南ドイツ新聞』は、AMGTの代表だったオスマン・ユマクオウルラル(山本の日本語表記「ユマコウルラル」は誤り)が、福祉党の事実上の機関紙である *Milli Gazete* 紙(『イスラム共同体新聞』)のマネージャーだったことを指摘したと(山本, 1997, p. 138)あるが、このことが、AMGTは原理主義組織であるという根拠にはならない。

もし、『南ドイツ新聞』の指摘が適当であるなら、福祉党という政党が「原理主義」政党ということになる。だが、山本は福祉党が「イスラム原理主義政党」たり得るか否かの分析も証拠も示していない⁶⁾。政教分離を監視する強力な軍部の存在の下で、通常の選挙の結果選ばれた政党に対して、原理主義政党という評価を下すことが妥当だろうか。少なくとも、福祉党はイスラムの復興を政策の前面に出すことは困難であるし、暴力でイスラム体制の樹立を志向している根拠もない。

また、アリ・ユクセル(ユマクオウルラルの後任)が、イスラエルを敵視する記事を書いたとあるが、反イスラエルの記事など中東・イスラム世界諸国の新聞には日常的に掲載されているのであって、このような例をもって「原理主義」の証左とすることはできない。また、パレスチナ問題におけるイスラエルへの批判はアラブ民族主義の側からもなされてきたことであって、「反イスラエル」がイスラム原理主義と直結するわけではない。ちなみにここでも山本は *Milli*=国民と解釈し、この新聞を『国民新聞』と訳しているが、誤訳である(山本, 1997,

p. 138).

山本はAMGTを福祉党の下部組織とみなすかどうかについてもシェンと筆者の見解が異なっているかのように書いている(山本, 1997, p. 138)が, 他人の著作を論評するならば注意深く読むべきである。筆者が単なる下部組織としなかったのは(内藤, 1996, pp. 208-209, 263), AMGTが移民向けに多様で活発な活動を実施していることを踏まえ, 福祉党の「下部組織」というだけではAMGTの性格を明らかにできないことによる。なお, 山本はAMGTが福祉党と密接な関係を持つという『南ドイツ新聞』の記事を引いて, ここでも筆者の評価と異なると指摘しているのだが(山本, 1997, p. 138), 筆者は随所でAMGTと福祉党との密接な関係を指摘しており(内藤, 1996, pp. 208, 210, 222, 263), 『南ドイツ新聞』の記事と筆者の指摘には相違はない⁷⁾。

以上に挙げたAMGTの性格に関する筆者への批判は, 著書の誤読と曲解に基づいているため, 結論に至るまで意味をなしていない。山本は論文の最後で, なおも「イスラム復興運動の最も重要な担い手であるとされるAMGTに関する評価が, 論者によって食い違っている点が問題になる」(山本, 1997, p. 149)と述べているが, 宗教組織の性格に多様な見解があることを「問題」とする山本の認識には, 筆者は同意できない。

イスラム組織の性格に黒白をつけようとする山本の姿勢には, 西欧世界でのイスラムに対する先入観と偏見を無批判に踏襲する姿勢がうかがえる。西欧諸国では, イスラムの復興は民主主義や人権のような「普遍的価値」への挑戦に違いないという思い込みから, イスラム組織の「原理主義的性格」を危険視する傾向が見られる⁸⁾。しかし, このような視角は自らの基準で他者を推し量り, その異質性を強調しようとするものである。いわば多文化共生をめぐる議論をしているように見せながら, 異文化との衝

突を不可避のものとする発想に基づいているのである。あえて「食い違いが問題」であるというのなら, 新聞記事と筆者の著作を見比べるという粗雑な作業ではなく, 山本自身が評価するに足るだけの調査を行い, 根拠を示すべきであった。

ここでもう一つ指摘しておかなければならないのは, 山本が筆者の著書と比較するにあたって, 『南ドイツ新聞』の記事を頻繁に取り上げていることの妥当性である。なぜ『南ドイツ新聞』から引例しているのかを山本は述べていないが, 典拠とする新聞が, イスラム報道に対して, いかなるスタンスを持っているかを吟味せずに引例することには研究者として重大な問題がある。たとえていうならば, 日本の左翼運動について何らかの評価をするにあたって, 特定の一新聞の記事から引例することが妥当だろうか。それが社会科学として評価に堪える研究方法といえるのだろうか。

『南ドイツ新聞』は, ドイツにおけるクオリティ・ペーパーの一つであるが, その論調はリベラルなことで知られている。しかし, ドイツの新聞に限らず, 「リベラル」な性格を持つジャーナリズムほど, イスラムに対して強い先入観と偏見を抱いていることに注意する必要がある。この種の新聞は, リベラルで人権擁護派, そして民主主義の擁護者としての主張の記事に反映させる。一方, イスラムという宗教は, 西欧世界において一般的に人権抑圧的で反民主的と評価されている。それゆえ, 進歩的ジャーナリズムほど, イスラム復興運動に対して無批判に疑念と警戒をあらわにし, 結果としてステレオタイプの偏見に陥りやすいのである⁹⁾。

山本は, 「上の新聞報道が正しければ, AMGTはトルコに現存する政治組織と密接な関係を持っていることになる。そうだとすれば, トルコから移植された組織か, 在独トルコ人自身の手によって設立された組織かという分類方法の提示と, AMGTを後者と判断することは, どこまで意味あることなの

か疑問に感じられる」(山本, 1997, p. 138) という。しかし、先に述べたように、特定の新聞からの引例で正誤を判断するという山本の方法は学問的方法たり得ないために、この疑問自体が意味をなしていない。

さらに、AMGT が 1972 年に旧西ドイツのブラウンシュヴァイクにおいて、トルコの国家救済党の青年部組織を嚆矢とする(内藤, 1996, pp. 208-209) と指摘していることから分かるように、筆者は AMGT がトルコでのイスラム政党の組織を「種」として発展したと述べている。トルコ政府は移民の信仰生活や社会・経済的問題に積極的な支援を行ってこなかった。そのために、AMGT はこれらの「移民自身の問題」に積極的に取り組む総合的な組織として成長したのである。

その成長のプロセスにあたる 1980 年代のトルコは、1980～1983 年にかけて軍事政権下にあり、山本がいうような「トルコでの勢力拡張のために……在独トルコ人に目を向け、積極的にこれを利用すべく組織化を図る」(山本, 1997, p. 140) 余裕があったとは考えにくい。軍事政権を指揮したケナン・エブレン参謀総長(後に大統領)は、在欧トルコ人移民の間に、国家の管理下でないイスラム復興運動が拡大していることに注目し、トルコへの逆流を警戒したからこそ、宗務庁系の DİTİB への宗務官(イマーム)派遣を増員させたのである¹⁰⁾。

山本は筆者の分類の有効性を疑問視しているが、AMGT がトルコから播かれた「種」をドイツで「移民組織」として成長させたのは明らかである。筆者が移植された組織と移民のイスラム復興組織とを分けたのは、ドイツに暮らす移民たちがなぜイスラム復興を志向するのかを明らかにするためには、当然のことながら、ドイツで移民自身の手によって急速に成長した組織に注目する必要があるからである。AMGT の活動は、筆者が詳述したように(内藤, 1996, pp. 210-219)、宗教活動のみならず、

移民の教育(宗教教育だけでなくドイツでの学校教育の補習も含む)、女性の社会進出、ハラール(清浄な)食品の製造、そして旅行や運送業などの産業部門に至るまで、移民を対象にした広い活動領域を持つ。この組織の実態を少しでも知っていれば、『南ドイツ新聞』やシェンの記述が、「イスラム原理主義」脅威論に拘泥するあまり、AMGT の活動の目的と多様性を見失っていることに気づいたはずである。

山本は、移民自身がヨーロッパでムスリムとして覚醒するという筆者の主張に異論を唱えるべく、移民が衛星放送を見ていることを理由に、母国のメディアが果たす役割に注目すべきことを指摘しているが(山本, 1997, p. 149)、これもまた無意味な指摘である。イスラムの覚醒を促すような内容を放送し得るのは、何らかのイスラム組織と関係を持つ民間放送に限られる。しかし、そもそも 1990 年代に入るまでトルコには民間放送はなかったのである。いうまでもなく、在外国民向けの放送をしている国营放送(TRT-INT)は、政教分離の国家原則に拘束されており、イスラム復興を鼓吹するような番組を放送することはあり得ない。1992 年以降になって民間放送が急増し、宗教色の強い局も 3 局開局されたが、法によって禁じられているため、特定のイスラム組織の宣伝番組は放送していない。このような指摘をするのなら、推量ではなく、山本は自分自身で移民たちが視聴している番組を検証すべきであった。

III 移民問題の争点とは何であるのか

1. 国家の基本原理をめぐる争点の重要性

山本は、筆者がドイツ社会には異質な文化を持つ民族との共存によって国家を形成するという意識がないと指摘したこと(内藤, 1996, p. 102)を批判した上で、移民との共生の意識の有無の根拠を筆者が「現実になされたドイツ人の行動に即して、その

文脈を徹底的に吟味することだけでなく、ドイツの制度に求めている」(山本, 1997, p. 144) と批判している。しかし、これらの批判も筆者の著書に対する曲解と誤解に基づいている。

山本は、「ドイツ民族としての血統を受け継がない限りドイツ人にはなれないという法的根拠が厳然として存在している」(内藤, 1996, p. 103) という筆者の指摘に対して、「その『ドイツ人』がドイツ国籍を持つ者という意味ならば、明らかに内藤の認識は間違っている。他方、その『ドイツ人』とは、ドイツ民族の血統に属する者、あるいはエスニックな意味でのドイツ人であるというのであれば、内藤は問題の所在をすり替えていることになる。」(山本, 1997, p. 145) という。

しかし、この山本の批判は、筆者の指摘を誤解し、ドイツ基本法の条文を誤読している。筆者が指摘したのは、トルコ人であってもドイツ国籍を取得することは可能なのだが、ドイツ基本法(憲法)でいうところの上位カテゴリーとしての「ドイツ人」にはなれないということである。「ドイツ人」とは誰かを規定しているドイツ基本法第 116 条では、「ドイツ人 Deutscher がドイツ国籍 deutsche Staatsangehörigkeit 保有者あるいはドイツ民族性 deutsche Volkszugehörigkeit を有する難民 Flüchtlinge あるいは被追放者 Vertriebene」として、もしくはその直系卑属として、1937 年 12 月 31 日の状態でのドイツ帝国領土に受け入れられていた者」とされている。基本法でいう「ドイツ人」とは、その下に「ドイツ国籍保有者」と「ドイツ民族性を保有する難民もしくは被追放者」(カテゴリーとしては通常「身分としてのドイツ人 Status-deutsche」という)という二つのカテゴリーを包摂するのである。

したがって、トルコ人が帰化して国籍を取得しても、下位のカテゴリーであるドイツ国籍保有者たるドイツ人にはなれても、上位カテゴリーとしての

「ドイツ人」にはなれない。一方、ドイツ民族性を保有する人々が、同時にはドイツ国籍保有者たり得ないのならば、筆者の指摘は妥当でないことになる。ところが民族性を保有する「身分としてのドイツ人」は帰化が容易であり、彼らが帰化した後は「民族性」を保有しかつ「国籍」も保有することになる。難民や被追放者でないネイティブのドイツ人も、この双方を保有することになる。したがって彼らは、上位カテゴリーとしての「ドイツ人」になることが可能である。

広渡(1990)が指摘しているように、ドイツ基本法におけるドイツ人の規定は、「ドイツ国籍者＝国民、非ドイツ国籍者＝外国人」という通常の二分法が成り立たないところに特徴を持つ(広渡, 1990, p. 24)。筆者もこのことを指摘したのだが、山本の批判は、前段でドイツ人＝国籍保有者とり、後段ではドイツ人＝ドイツ民族性保有者として二者択一的に理解しているので、完全な誤りである。山本(1997)の第Ⅲ章第3節「ドイツの国籍法は差別の根源か？」(pp. 144-149)で展開されている筆者への批判は、この誤解によって主要な根拠が崩れてしまうので、これ以上の反論に値しない。

2. 移民自身による問題提起への理解

トルコ人移民たちは、一向に改善されないドイツでの外国人排斥の要因を考えるにあたって、もはや山本がいうような「現実になされたドイツ人の行動」(山本, 1977, p. 144)に答えや慰めを求めることに疲弊している。彼らは、ドイツ人が皆一様に排外的であるなどとは思っていないし、筆者もそのようなことはまったく書いていない。しかし、いくら「行動」の多様性があっても、制度的な差別を解消できないドイツ社会には、国家を構成する基本原理に差別の要因があるのではないかと移民たちが考えたとして、それが批判されるべきことだろうか。納税者でありながら身近な地方政治への参政権すら認

められないこと、キリスト教とユダヤ教は基本法によって公認され教会税や宗教教育が認められながら、イスラムは公認されないこと、外国人としての法的地位によって雇用に優先順位が付けられていることなど、トルコ人移民から見れば、ドイツには明らかな制度的差別が存在することは否定できない。

1991年から施行された外国人法で、第二世代以降の若い移民（16～23歳）に対する帰化要件は緩和されたが、最後までドイツ政府が譲らないのが「原国籍離脱」要件である。たしかに、トルコ政府側が一度離脱した後での再取得を認めているので事実としての二重国籍者は増えている。しかし、先に挙げた基本法上のドイツ人規定がある上、日常生活でも差別を受けてきたトルコ人たちは、国籍さえとれば差別は解消するなど信じてはいない。そのためドイツでの権利を確保するために帰化し、同時に母国との物質的・精神的絆を維持するためにトルコ国籍も保持しようとするのである。

トルコに財産法上の問題（国籍を喪失すると相続権を失うこと）があるために、帰化が進まなかったのではないかという山本の指摘（山本、1997, p. 148）は、トルコ政府が従来から二重国籍を承認しているので、意味を持たない。トルコ政府は、ブルガリアやギリシャに住むトルコ系住民が迫害を逃れて帰国する際の身分を保証するために、二重国籍を認めてきた。この経緯を基に、在ドイツ移民からの二重国籍の要求にも同様に対処してきた。さらに、新外国人法施行（1991年）以前は帰化要件がきわめて厳しく、移民の多くは永住権 *Aufenthaltsberechtigung* の取得までしか考えていなかったため、相続権の喪失は重要な課題とならなかった。

山本はこの問題に関連して、トルコのデミレル大統領が1994年3月にトルコ国籍回復を容易にする旨の発言をしたことを『南ドイツ新聞』の記事から引用している（山本、1997, p. 148）が、これを「トルコ政府が、在独トルコ人の実質的な二重国籍

化に向けて踏み出すという意味表明」と解釈するのは、当時のトルコの政治状況を理解していない。1994年の3月には、トルコで統一地方選挙があり、福祉党が在外支持基盤のAMGTからの支援を得たこともあって躍進した（内藤、1996, p. 78）。当時与党だった正道党は、この事態を憂慮し、デミレル大統領やチルレル首相（当時）が、在外同胞からの支持を拡大するためのリップサービスとして、すでに可能だった国籍の再付与を強調して見せたにすぎない。

ドイツ社会には異質な文化をもつ民族との共存によって国家を形成するという意識がないと筆者が指摘した（内藤、1996, p. 12）ことに対する山本の批判に（山本、1997, pp. 141-144）対する反論は以下の通りである。まず、筆者の著書でこの部分は序章にあたり、ドイツのみならずフランスやオランダでの移民問題の本質を簡潔にまとめたにすぎない。その実態を後に詳述している（内藤、1996, 第3章）にもかかわらず、本論ではない部分で言葉尻をとらえて批判するのは論評の方法としてアンフェアである。

さらに、筆者は「国家を形成する意思」がドイツ社会にはないと述べたのであって、ドイツ社会に「異文化・異民族との共生の意思がない」と述べたのではない。ドイツ社会には、山本に指摘されるまでもなく、移民との共生に関して多様な意見が存在している。実際、筆者は移民との共生を実現するための政策を各政党にわたって論じてきたし（内藤、1996, pp. 108-110; 1995, pp. 63-107; 内藤・一橋大学社会地理学ゼミナール、1991, pp. 30-31）、中でも緑の党や自由民主党、社会民主党が多文化主義的政策を立案していることを紹介している。しかし、国家を構成する原理にまで遡及して、複数の民族の平等な関係に基づく多極共存型の「国家」を形成する意識があるかというのなら、「ない」というてよいほどに希薄である。ドイツという国家の成立

過程には、多民族・多文化の上に国家を形成するというコンセンサスは存在していなかった。そして今日もなお、「ドイツは移民国か否か」が移民政策上で争点となっており、ヘルムート・コールの政権が一貫して否定的見解を表明していることを考えれば、筆者の指摘は妥当なものといえる。

筆者は、これまでに発表した論考の中で、ドイツに限らずヨーロッパ各国のホスト社会側での意見の多様性についても言及してきたが、山本が論評の対象とした著書（内藤，1996）においては、イスラム復興運動の契機として移民自身が、移民先の国家を構成する原理を争点に掲げている点に注目したのである。それを分析し、論考としてまとめたのは著者である筆者であるが、山本の批判は移民自身が提起した問題に向けられている。このことは山本が、移民問題を論じながら、多民族・多文化共生をめぐる移民が提起している異議に注意を向けていない、言い換えれば移民との接点を持っていないことを露呈している。

山本は、ドイツの政治構造が中央集権でなく地方分権であることを指摘しつつ、中央政府の公式見解と異なる政策が地方で実現し得る（山本，1997，p. 144）というが、移民が提起し筆者が論じた問題は、ドイツという国家の原理に関わる問題である。筆者はドイツが地方分権型の国家であることを承知しているが、外国籍のままでの政治参加やイスラムの公認問題のような基本法（憲法）上の問題は、地方レベルの政策で対処することはできない。

かつて、社会民主党や緑の党が与党であった州や市議会で地方参政権の付与が議決されたにもかかわらず、1990年10月31日の憲法裁判所判決がこれを違憲としたために、以後、どの自治体も外国人に参政権を与えることができなくなったことは、そのことを示している。筆者の著書（内藤，1996）は、このような国家の構成原理と移民側の問題提起との間の争点を論じるという目的で書かれている。筆者

は地方レベルでの移民政策の実態を把握することを無意味であるとはまったく考えていないが、筆者の著書（内藤，1996）にそれを要求するのは筋違いであり批判の用をなしていない。

IV 移民の姿の見える移民研究の必要性：

結論にかえて

1. 定量的把握の持つ意味

上述の通り、前提となる論拠に多くの事実誤認や曲解を含む山本論文（1997）は、当然の結果として結論もまた意味をなさない。ここではまず、イスラム復興運動への参加を定量的に把握しようとする研究姿勢に対して批判を加えておきたい。

イスラム組織に参加する在独トルコ人の割合を50%前後と推定するには、根拠があまりに薄弱である。第1に、宗教組織の構成員の数が妥当なものであると判断できる根拠を山本は示していない。トルコ研究センターが挙げた数値が、どういう調査に基づき、なぜ信頼に足るのかも示していない。山本の第1表（山本，1997，p. 134）を見れば明らかにように、そこに示された数値は、1000人単位の曖昧なものでしかない。なぜこのように不正確な数値が示されているのか。このことはトルコ研究センターをはじめとして、イスラム組織の構成員数を正確には把握できないことを示しており、イスラム復興運動への参加率を推計する根拠には使えない程度の概算にすぎないことを意味している。

第2に、山本論文の第1表は、DİTİBのようにイスラム復興を私的領域にとどめようとする組織や、AMGTのように公的領域までもイスラム化しようとする組織、さらにはアレヴィのようにイスラム組織の範疇に含めることが妥当でない組織に至るまで、一括している。山本は触れていないが、中には汎トルコ主義に立つ極右組織まで含まれている¹¹⁾。性格を大きく異にする組織を混在させた表を基に、信徒の数を合計することが、どのような意味を持ち得る

のだろうか。

筆者がイスラム組織の構成員の数をほとんど提示しなかったのは、推計すら困難なことを知っているからである。各組織による自己申告である場合、その数字を信頼する根拠は乏しい。ほかの組織に比べて有力であることを示すことが利益になるのなら過大に申告するだろうし、連邦や州の内務省に警戒されたくなければ過少に申告するのは宗教組織の常である。

一方、第三者による推計もまたきわめて困難である。モスクに集まる人間の数から宗教組織の構成員の数を推計することは、あり得る方法の一つかもしれないが、実際には限りなく不可能に近い。先に述べたようにモスクには組織と無縁の信徒も礼拝に来るし、礼拝に来る人の数もイスラム暦によって大きく変動するからである。一例を挙げれば、ラマダンの最中、その後のラマダン明けの祭日、さらに巡礼月の後に来るムスリム最大の祭日であるクルバン・バイラム（犠牲祭、アラビア語ではイード・アル＝アドハ）には、礼拝に訪れる信徒の数は著しく増加する。計量的な議論をするのなら、山本は少なくとも自分で何らかの調査を試みるべきであったが、その形跡も示されていない。在独トルコ人の50%近くがイスラム組織に参加しているという山本の推計値は、筆者の調査からは荒唐無稽といってよいくらいに高すぎるのである。

2. 制度的差別の中での「帰化」の意味

最後に、山本（1997）が筆者への反論を試みる際に用いたレトリックを批判しておきたい。山本による反論の論理展開には、移民問題を考える上で到底同意できないものがある。筆者は著書（内藤，1996）の中で、ドイツ社会からの疎外や差別がトルコ系移民の間にイスラムの覚醒をもたらし、それが移民のイスラム復興運動を活発化していることを明らかにした。さらに、ドイツ社会からの疎外の基底

には、ドイツという国家を構成する諸原理があり、それらが今日、移民と受入国との間の共生を困難にする障壁となっていることを指摘したのである。

これに対して山本は、制度的な差別と日常世界における差別とを別個に論じるべきであるという（山本，1997，p. 146）。そして差別を受けてもなおドイツに帰化しようとしたトルコ人が存在したことや帰化するトルコ人が増加していること（山本，1997，p. 146）を挙げて、トルコ人が差別に対抗する「力」を得るためにイスラム復興運動に参加するという筆者の認識を批判している。

しかし、制度的な差別と日常世界での差別との双方が移民を疎外していることは論をまたない。このような状況の下でも、ドイツ国籍の取得を望む移民は、新外国人法が施行された1991年以降、増えつつある。しかし、この現象をもって、ドイツ人になりたいという意志の表明と解釈するのは、あまりにトルコ人移民の実態と乖離している。彼らがドイツ国籍の取得を望むようになったのは、ドイツ国民と同等の権利を獲得することで将来にわたってドイツでの生活を安定させたいと願っているからである。

移民のイスラム復興運動への参加は、自らをドイツ社会へ統合させようとする意志が疎外や差別によって挫折したことや、ドイツ社会の価値体系に違和感を感じたことなどから始まる。ドイツにおいてイスラム復興運動に参加している移民たちでさえ、ドイツ国籍の取得には前向きの反応を示している。そしてAMGTのようなイスラム組織もまた、メンバーに対して、ドイツ国内での権利を安定させるために帰化を積極的に勧めている。帰化することをもってドイツ社会への同化や統合の意思の表明と理解するのは妥当でないことを示す証左の一つである。

移民にとって、将来もドイツに住み続けるのか、トルコへ帰国するのかは、家族の将来を決定する重大な問題である。第一世代の移民たちは、トルコへの望郷の念とドイツでの高度な社会保障との狭間で

悩んでいる。第二世代の移民たちは、ドイツ社会からの疎外とトルコでの失業の恐怖のどちらを選択するかで悩んでいる。家族の一体性を重視するトルコ系移民にとって、帰国か定住かの決断は、家族の構成員おのおのにメリットとデメリットが錯綜する困難な選択なのである。したがって、ある一家が「帰化」という選択をしたから、それが直ちにその一家の「ドイツ社会との関わり方」を表すことにはならない。

ゾリンゲンでの焼打ち事件の被害者一家がドイツ国籍を取得したのも、彼らにとって、母国トルコへの帰国を可能にする条件が整わなかったことを示しているにすぎない。山本は、悲惨な事件に遭遇してもなおドイツに帰化したという「事実が注目される」(山本, 1997, p. 146) と指摘している。しかし、家族を焼き殺されたこの一家の「結論」だけに注目する姿勢は、「帰化」を移民にとっての「踏み絵」とみなすものといってよい。

家族の一体性と精神的絆を重んじるトルコ人にとって、突然投げつけられた火炎瓶によって家族を奪われることが、どれほどの精神的苦痛を与えたのか。この事件はドイツ在住のすべてのトルコ人に計り知れない苦痛を与えたのである。被害者の遺族が、たとえ「ドイツ人一般に対して犯罪行為の責めを問わない」(山本, 1997, p. 146) といってドイツ国籍を取得したからといって、それを差別に対するトルコ人の答えとみなすのはあまりに浅薄な理解である。

耐え難い仕打ちを受けてもなお、ドイツにとどまらざるを得ない事情があった彼らに、国籍取得にあたって、ほかにどのような発言ができたろう。被害者一家の心情を忖度することは、さしあたって学問的研究の範疇に入らないかもしれない。しかし、筆者は問題に直面する人間の心情に対する洞察を欠いた研究をするつもりはない。

研究者があるメルクマールに注目することを筆者は否定しないが、「帰化」というメルクマールに注

目するならば、帰化と定住との狭間に存在する煩悶と懊悩とを注意深く理解することに努めなければならない。この姿勢を伴わない「帰化」の評価は、現象を単純化し、移民たちの声と姿を消し去る机上の学問にほかならない。

山本(1997)は、その論文の中で、ドイツの制度が必ずしも移民に対して差別的でないことを強調している。たとえば、地方参政権が違憲とされたために外国人諮問委員会 *Ausländerbeirat* を設けて外国人住民の意見を地方行政に反映していること(山本, 1997, p. 144) を挙げて、ドイツの外国人政策が制度的差別かどうかは実際に行われたことから判断すべきであると指摘している。しかし、外国人諮問委員会には議会に対する拘束力はなく、自治体の行政府は諮問委員会の意見を実現する義務を負わない。いうまでもないが、これは参政権に代わる権利の行使ではあり得ない。

ある自治体が、いかに真摯に外国人諮問委員会の答申を受け止めたとしても、それは、参政権が付与されないことの代償にはならないのである。山本が結果として同等の権利が承認されれば差別にはならないと認識しているのであれば、多民族の共生に関して筆者とは理解を共有し得ない。山本はドイツのみを問題にしているが、外国人への地方参政権の付与は、同じ EU 加盟国の中でも、すでにスウェーデン、オランダ、デンマークで実現している。それが西欧の「国民国家」にとっても、すでに荒唐無稽な要求ではないことを付言しておきたい。

3. 共生をめぐる争点に対する研究者の視角

移民との共生をめぐる障壁を議論するときには、移民社会とホスト社会との双方における意見・主張の多様性を踏まえた上で、歩み寄ることのできない争点とは何であるのかを明らかにすることが必要である。ある場所ではこういうことがあり、別の場所ではこういうことがあると列挙しても、争点となっ

ている問題とは何であるのかを明確にすることはできない。それは一種の例外主義にすぎない。筆者は、移民たちの中に、受入国における国家を構成する基本的な原理に遡及して争点とする姿勢が明確になってきたことを踏まえて議論を展開した。現在の移民問題の焦点とは「国民とは誰であるのか」、「外国人にはいかなる権利が認められ、いかなる権利は認められないのか」という国家の構成原理をめぐる、より本質的な論争の段階に入っているのである。

山本（1997）は基本法上の「ドイツ人」規定をめぐる議論に関連して、到底同意できない例を挙げている。山本は、「ドイツ民族の血統に属するものだけがドイツ国籍を持ちうるという考えが支配的だったわけではない」（下線は山本による、山本、1997, p. 142）として反証を挙げている。山本は、わざわざ下線を付して自らの誤解を強調しているが、先述のように、筆者はこのような誤解をしていない。外国人の裁量帰化が可能である以上、「ドイツ国籍を持ちうる」のが「ドイツ民族だけ」であるはずはないし、そのような記述は筆者の著書にはない。

より重大な問題は、山本が反証するにあたって、プロイセンがポーランドの一部を併合した結果ポーランド系住民が帝国国民とされたことや、ナチス支配下の地域での強制同化を引合いに出してドイツ民族以外であってもドイツ国籍を持ち得ることを例示していることにある（山本、1997, p. 142）。彼はこういう歴史的過去から引例することを「内藤の言説はドイツ連邦共和国のことであって、それを批判するために第一次、あるいは第二次世界大戦以前の事例を持ち出すことは妥当なことではないかもしれない」（山本、1997, p. 142）と留保してはいるが、このような事例を持ち出す山本の歴史認識を、筆者は疑わざるを得ない。

「妥当なことではない」のは、過去の話だからではない。いうまでもないが、筆者が著書（内藤、1996）の中で議論してきたのは、被征服民や占領下

の人々を強制同化させることによる異民族の「国民化」ではない。二国間の雇用双務協定に基づいて入国し、定住が認められた移民たちが、ドイツ社会にいかなる形態で参加し得るかを論じたのである。ドイツの事情に明るくない読者のために、このような反証が日本で成り立つかどうかを考えてみたい。

日本はドイツと同じく血統主義的国籍概念を持つので、日本で生まれた外国籍の子供は基本的に外国籍のままで、国籍選択権は与えられない。そのことが、とりわけ在日朝鮮・韓国人に対する制度的差別の一つとなっていることは周知の事実である。このことに反論を試みるとして、日本にも「日本民族に属する者以外に日本国籍を与えた過去がある」ことを引合いに出し、「植民地化した朝鮮半島の人々に対して、創氏改名をして大日本帝国臣民として遇した前例があるではないか」という反証を挙げられるだろうか。山本の反証とはこれと同じことをドイツの過去について述べたのである。山本のいう「ドイツ研究者の眼」（山本、1997, p. 133）が、このような歴史認識を含むことは驚きに値する。

1997年3月、ドイツ連邦政府は、すでにドイツに居住する移民が家族を本国から呼び寄せる際のヴィザ取得を、すべての年齢に拡大して義務づける決定を下した。従来、16歳未満の子供たちは、ヴィザ取得を要求されなかったが、その免除規定を撤廃したのである。この決定に対して、ドイツ全土でトルコ人を中心に激しい抗議行動が発生した。家族が共に生活することは、ヨーロッパ人権規約にも認められる基本的人権の一部である。そして、移民にとって「家族の追加的移住 Familiennachzug」も権利として承認されている。

ドイツ連邦政府の決定は、この基本的人権に制約を課すものとして厳しい抵抗に遭ったのである。移民たちが経験してきた制度的差別とは、このような国家レベルでの政策を指すのである。たとえある政策が、自治体レベルでは弾力的に運用されたとして

も、国家レベルでの法的枠組が移民に対して規制的であるという現実が消えるわけではない。移民たちがそれを差別と認識していることは、山本のいうようなドイツ社会の多元性をもって反駁し得るようなものではない。

もはや多言を要さない。山本は筆者が現実の一部を切り取った断片的事実をもってドイツ社会を論じたとして批判している（山本，1997，p. 143）。しかし、トルコ人移民問題に関して蓄積を持つシェンや筆者の著作の一つだけを取り上げ、自説に都合の良い部分だけを断片的に切り取った上に誤読し、自ら検証せずに新聞記事を引用し、さらには自身の断片的な経験（山本，1997，pp. 136, 137）を基に「論評」するのでは論評たり得ない。山本が論文の冒頭に掲げた目的のために論述したいのならば、2冊の書物の拾い読みではなく、著書の内容に関する疑問を自分自身で検証した上で「論評」すべきであった。そうすれば、少なくとも、移民の姿なき移民研究の陥穽には陥らなかったはずである。

（投稿 1997年4月11日）

（受理 1997年9月6日）

注

- 1) 人種の偏見を隠蔽する際に「文化の相違」のレトリックが用いられるのはドイツに限ったことではない。フランスでの事例については Ben Jelloun (1984) を参照されたい。
- 2) トルコでは、イマーム・ハティップ養成校を除き、公立学校では女子生徒のスカーフ着用は禁じられている。ドイツではこのような規定はない。
- 3) アレヴィ派に近いハジ・ベクタシュ教団の始祖、ハジ・ベクタシュの生誕祭には、大統領をはじめとする政府首脳が参加し、宗派間の融和を図るような発言を繰り返していることもその表れである。
- 4) この点の根拠に関しては、さしあたってイスラム事典（平凡社）などの基礎的な文献を参照されたい。
- 5) インターネット上公開されているイスラムに関するおびただしい数のホームページを参照されたい。コーランの全文をアラビア語で見られるだけではない。著名な詠み手による朗読まで聞くことができる。現代のイスラム

復興運動では、このような先進技術を利用することに何の支障もない。

- 6) 福祉党は、現在トルコで連立与党を構成している。その前身である国家（国民）救済党が、イスラム体制の樹立を唱道したことが1980年の軍部による政権奪取への直接の契機となったことは事実である。しかし、今日の福祉党は議会内政党であり、ライクリッキの堅持を主張する軍部の監視の下に置かれていることを考えれば、「イスラム原理主義政党」という規定は、単純なイスラム脅威論の言説の域を出ないものである。
- 7) 山本のために付記すれば、オスマン・ユマクオウルラルは、現在イスタンブール3区選出の福祉党議員である。
- 8) イスラム脅威論が、イスラム復興運動の何を見失わせているかについては、さしあたって Esposito (1995) を参照されたい。
- 9) 筆者は、冷戦の終焉以降に興隆したイスラム脅威論が、ムスリム一般を危険視する傾向につながっていることを批判し、これを新しいラシズムと規定している（内藤，1995，pp. 301-331）。
- 10) 軍事政権下での国家管理のイスラムの伸長については、Nebiler (1994) に詳しい。
- 11) 山本の第1表の中の ADÜTDF（トルコ民主主義理想主義者協会・ヨーロッパ同盟）とは、おそらくヨーロッパ理想主義者・トルコ協会連盟（Avrupa Ülkücü Türk Dernekleri Federasyonu）を指すものと思われるが、この組織は汎トルコ主義に立ち、トルコ民族主義とイスラムとの融合を主張する極右組織である。下部組織の『灰色狼』は、ローマ法王暗殺事件への関与を指摘されている。

文 献

- 足立信彦（1997）：ドイツという国の生きにくさ——なぜ外国人は“ドイツ人”になれないのか、なりたがらないのか——。内藤正典編：『もうひとつのヨーロッパ——多文化共生の舞台——』、古今書院、20-30。
- 小杉 泰編（1996）：『イスラームに何がおきているか』、平凡社、353p。
- 内藤正典編（1995）：『トルコ人のヨーロッパ——共生と排斥の多民族社会——』、明石書店、359p。
- 内藤正典（1996）：『アッラーのヨーロッパ——移民とイスラム復興——』、東京大学出版会、iv+344+10p。
- 内藤正典・一橋大学社会地理学ゼミナール編（1991）：『ドイツ再統一とトルコ人移民労働者』、明石書店、331p.+iv。
- 広渡清吾（1990）：西ドイツの外国人と外国人政策（一）。社会科学研究（東京大学社会科学研究所）、41(6)、1-70。
- 山内昌之編（1996）：『「イスラム原理主義」とは何か』、岩波書店、xi+308+25p。

山本健兒 (1997) : 在独トルコ人への「差別」とイスラム組織——二つの著書に対する論評——, 地理学評論, 70A, 131-155.

Ben Jelloun, T.: (1984) *Hospitalité française*. Seuil, Paris, 204p. 高橋治男・相磯佳正訳 (1994) : 『歓迎されない人々, フランスのアラブ人』, 晶文社.

Esposito, J. (1995) : *The Islamic Threat, Myth or Reality?* Oxford University Press, New York, 292p.

Nebiler, H. (1994) : Şeriatin kilometre taşları.

Cumhuriyet Gazetesi, 25. 3. 1994.

Şen, F. and Goldberg, A. (1994) : *Türken in Deutschland. Leben zwischen zwei Kulturen*. Verlag C. H. Beck, München, 144S.

Şen, F. and Koray, S. (1993) : *Türkiye'den Avrupa Topluluğu'na Göç Hareketleri*. Türkiye Araştırmalar Merkezi, Önel-yayınevi, Köln, 151S.

Türkdoğan, O. (1995) : *Alevi Bektaşî Kimliği*. Tımas Basın Ticaret ve Sanayi A. Ş., İstanbul, 612S.