

多文化主義と共通世界

ユ・ラジュ

1 はじめに

多文化主義は、基本的に人種・民族的マイノリティを国民国家内に統合し、マジョリティとの緊張を緩和するために考案された政治理論上の概念である。そのため、グローバル化により人々の移動がよりますます増えている今日において、多文化主義は特別な意味を持つ。もちろん、人々の移動は過去にもあったし、現在は人々の移動がより顕著にあらわれ、それに「グローバル化」という名前が付与されただけである。

グローバル化は、単に人々の移動が大規模で頻繁に起きていくことを指すだけでなく、人々を移動させる特徴的構造を指す

名前である。一九七〇年代から交通と通信の発達によって資本が国民国家をこえて流れるようになり、国際的な労働分業がおこなわれはじめた。人々は出稼ぎ労働者として移動し、多国籍企業は世界各国に生産地を設立し、現地において低賃金で労働者たちを雇用する。もちろん一九世紀と二〇世紀初頭の資本主義においても、帝国主義の形態をおびて国際的な資本の流れと労働分業があったが、現在は交通と通信の発達に加わって自由貿易と金融資本の拡大がより大規模で頻繁に起きていることが特徴的である。またグローバル化のなかで、女性はケア労働や国際結婚のために移住をし、再生産領域を担われる、移動のジェンダー化もあらわれる。このように、グローバル化はコミ

ユニケーションの拡大とともに、資本と人々が国民国家の境界をこえて移動する現象を総体的に指す。

一方、多文化主義は、グローバル化により移動する人々を統合の対象にするだけでなく、先住民や旧植民地から移動した人々、奴隷貿易によって動員された人々も統合の対象にする。

つまり、多文化主義はグローバル化がまるで新しい現象であるかのように、それに対応するために考案されたのではなく、グローバル化とともにより可視化された人種・民族的マイノリティとの共存をはかるために考案されたのである。多文化主義は、人種・民族的マイノリティのアイデンティティと、価値観や行動様式といった文化が、マジョリティと差異があることをマジョリティ側が承認することを意味する。その意味で、多文化主義はマジョリティの立場から出たという根源的限界がある（ハタノ2006:53-56）。たしかに多文化主義はマジョリティが想像した共存の像である。なるべく緊張を和らげ、調和を維持するプログラムなのである。また、第一世界の壁がだんだん高くなりつつある現在、移住要件（言語・預金額を含む滞在資格審査・入国/在留管理・テロ危険性）で選別された人々のみを多文化主義で包摂する仕組みは、植民地主義の継続のようにも見える¹⁾。

本稿の目的は、多文化主義が生まれた理論的・歴史的背景を

踏まえた上で、多文化主義と異なる理論的想像をすることである。以下では、多文化主義が前提にする個人と共同体との関係と、「アイデンティティ政治」について検討する。その上、對抗的な公共圏について論じる。

2 多文化主義が生まれた背景

2-1 コミュニタリアニズム

多文化主義は、具体的には北アメリカにおける少数民族が自らの文化的固有性を主張し、政治的要求をした時にその議論がはじまった。特にアメリカのアフリカ系住民、カナダのフランス語系住民の文化共同体を承認するために考案された概念である（関2011:2）。多文化主義は個人の文化共同体への帰属を強調する。ここで文化共同体は主に人種と民族を指す。個人は自己が帰属する文化共同体の伝統を継承し、言語を習得する。アイデンティティは個人と文化共同体との相互作用を通して構築されるため、少数民族・人種集団を承認（recognition）することが個人のアイデンティティにとって重要であるという考え方が多文化主義である。

こうした多文化主義はコミュニティアニズムと関連性がある。

一九八〇年代に英米のコミュニティアニズムは、ジョン・ロー

ルズがいう「自我」(ego)に対して問題を提起した。ロールズは「無知のベール」という原初状態で自身の社会的地位、階級、財産といった特性を知らない原子論的個人を前提した。この仮説的な原初状態で個々人が合意する原理が正義であると定義した。みなが原初的に対等な位置にいるならば、特定の利害関係や、主観的見解によって社会の原理が導かれたいと想定したのである(ロールズ2010:184-192)。これは、公と私を区分することであり、宗教的信念や感情によらない中立的な個人を理想化することである。

しかしコミュニタリアニズムは、こうした「負荷なき自我」(unencumbered self)に問題提起をし、個人は特定の文化共同体に属しており、共同体の価値観、行動様式に根ざした「負荷ある自己」(encumbered self)であるという。コミュニタリアニズムは過度な個人の自律と国家中立性を批判し、文化共同体は個人のアイデンティティにとって不可欠であるという。なぜなら、文化共同体は個人に「よき生」のための基準を提供するからである。したがって中立的で原子論的個人はありえず、自由主義は文化共同体間の差異と個人の文化的特性を考慮する必要がある。

マイケル・サンデルは、正義に関連付けて共同体を論じる(サンデル2010)。サンデルによれば、西欧思想において正義

は大きく功利主義、自由主義、徳で理解されてきた。功利主義は、最大多数の最大幸福の表現からわかるように、経済的に豊かな生を正義とみなす。自由主義は、個人が自由な選択をし、権利を行使できるかどうかを正義の尺度にする。すなわち、正義を実現するためには、経済活動の自由、宗教の自由、表現の自由といった自由がみな公平に保障されなければならない、あきらかな社会的・経済的不公平が生じた場合、みなの権利のためにそれを調整しなければならない。最後に、徳で正義を理解する方式は、よき生と「共通善」(common good)を追求することを正義とみなす。サンデルは、この方式にもとづいて、何がよき生であり、何が共通善であるかを判断するのに道徳と価値が含まれると主張する。その価値と道徳は共同体の影響を受け、人は自己を共同体の物語のなかに位置付け、叙事的存在として認識する。それがアイデンティティである。たとえば、個人はある国家の「国民」であり、ある地域の住民であり、誰かの娘である。コミュニタリアニズムは、こうした共同体における役割を通して「私は誰だ」と自己の物語を構築していくことをアイデンティティとみなし、その物語は原子論的個人のものでなく、共同体の歴史と文化と切りはなせないという。そのため、さまざまな文化共同体の固有性を承認するという結論にいたる。これは一見、文化相対主義のようにも聞こえるが、サン

デルが主張する正義とは、経済的豊かさや、個人の自律のみでは実現しがたく、よき生と共通善の追求で実現するものであり、よき生と共通善に関する価値を構築していくプロセスである。

ところが、ロールズは正義を、基本財を公平に分配する原理であると述べながら人格的側面にも言及する。ここで基本財とはよき生に必要なものであり、自由、機会、所得、富、自尊が含まれる (Rawls 1993: 178-187)。つまり、物質的側面だけでなく、「自尊」というアイデンティティの側面を含めている。コミュニティリアニズムとロールズの自由主義は同様によき生に何が必要であるかについて論じており、自由主義は物質的配分の側面を、コミュニティリアニズムはアイデンティティの側面を強調するだけで、両者は対立関係よりは相互補完関係にあると考える。

一方、チャールズ・テイラーも帰属感を重視するコミュニティリアニズムの上で社会的人間としてのアイデンティティを述べ、多文化主義はそれを承認することであるという。

アイデンティティとは、ある人々が誰であるかについての理解、すなわち彼らが人間として持つ根本的な明示的諸性格についての理解といったもの意味する。「……」我々のアイデンティティは一部には、他人による承認、あるいはその不在、

さらにはしばしば歪められた承認 (misrecognition) によって形作られるのであって、個人や集団は、もし彼らをとりにくく人や社会が、彼らに對し、彼らについての不十分な、あるいは不名誉な、あるいは卑しむべき像を投影するならば、現実に被害や歪曲を被るというものである (「承認をめぐる政治」『マルチカルチュラリズム』岩波書店、二〇〇七年、37-38)。

現代のフェミニズムばかりでなく、人種関係、多文化主義の理論は、承認の拒否が抑圧の一形態となりうるという前提によって支えられている (同前、52)。

テイラーにとって個人とは、言語を用いて相手と相互作用することで、自己の叙事、つまり共同体における役割を通してアイデンティティを構築する。「私が他者と、一部には公然とした対話を通して、一部には内面の対話を通して、アイデンティティを取り決める (……) 私自身のアイデンティティは、私と他者との対話的關係に決定的に依存しているのである」(同前、50)。このようにアイデンティティが文化共同体との相互作用を通して構築されるという意味でテイラーは、カナダのケベック州の文化的固有性と政策を支持する²⁾。カナダの事例が示す

ように多文化主義の政治的目標は、少数民族・人種集団のアイデンティティを承認し、国民国家内で統合することである。テイラーによれば、アイデンティティは近代のはじまりとともに生じた。前近代では名誉が不平等と優越性の象徴であったが、近代になると尊厳が名誉に代わり平等と個性の観念として生じるようになる。アイデンティティは、私は誰であり、私自身の独自性がどこにあるかという新しい個人の内面性である。重要なのは、テイラーがこの個性、内面性が個人の修養で形成されるのではなく、他者との対話を通して形成されると見る点である。近代の「孤独な個人」という表象さえ他者との接触を通して成立する。

このように、サンデルとテイラーのようなコミュニティタリアンたちは、個人の文化共同体への帰属を重視した。ここで個人の文化共同体への依存をあまりにも強固に見ているという批判があげられる。たとえば、エイミー・ガットマンは、現代コミュニティリアニズムが「ローカルな多数派による攻撃的な行為を、かれらの共同体を「支える生活様式と価値」の維持の名において擁護」(中野2007:143)する危険性があると指摘する。重要なのはローカルがグローバルか、共同体の内か外ではなく、多数派と少数派の関係のあり方であり、多数派と少数派が互いに競合する可能性がどのような次元であれ影響を及ぼすであろう。

身分社会を考えるなら、むしろローカルな次元で身分的拘束が強い場合がありうる。また、個人の共同体への所属意識を自然化してしまうなら、それは排他的「愛国心」と植民地主義になりやすい。共同体への所属意識は内部にのみ向かうのではなく、連帯意識として他の共同体に拡張されなければならない。

その他、コミュニティリアニズムにおける共同体はマルクス主義における共同体と性格が異なる。両方とも共同体を強調するが、マルクス主義は共同体を未来に創造するものとし、現在のさまざまな伝統的共同体をより大きな連帯のために除去すべきものとみなす。他方、コミュニティリアニズムは現在のさまざまな共同体の存在を認め、共同体を維持し、奨励しようとする(Schaber and Anwander 2002:3)。コミュニティリアニズムは階級と物質的条件にふれず、アイデンティティと関係性に注目する。しかしコミュニティリアニズムは、アイデンティティを生まれつきのものでなく、文化共同体と対話的關係を結ぶことで構築されることを理論化した意義がある。また、現在のグローバル化のなかで人種・民族共同体が雑居し、相互接触が増える現象をとらえる上で示唆する点がある。

2-2 フェミニズム

2-2-1 多文化主義とフェミニズムの論争

コミュニタリアニズムは個人と共同体との構成的関係が個人のアイデンティティにとって不可欠であり、自律的個人を、社会的個人とみなす。多文化主義はこのコミュニタリアニズムによって妥当性が導かれる。しかし、共同体と構成員との関係が文化内部における人の位置によって異なるといふ問題が、一九九〇年代に自由主義フェミニズムから提起された。多文化主義のいう文化とは、先述したように主に少数民族・人種集団である。西欧では特に非自由主義と非キリスト教の文化圏がその対象になる。

スーザン・オーキンは、そうした文化圏の家父長的慣習、制度、イデオロギーが女性にとって抑圧的であるとし、フェミニズムと多文化主義は相いれないと述べる (Okim, 1999: 12-17)。オーキンによれば、多文化主義にもとづいて共同体の集団的権利を擁護することは次の二点で適切でない。第一に、それぞれの共同体を同質的に扱い、共同体のなかのジェンダー格差のような差異よりは、共同体の間の差異に重点を置く。第二に、私的領域に注意を払っていない。多文化主義は共同体から自己尊重の感覚を学ぶとするが、それは家族のような私的領域でおこなわれる。また家族を通して家父長的文化が継承される。オー

キンはその他、非自由主義と非キリスト教の文化圏は、男性が共同体の信念、実践、利害関係を定める支配的位置にいと主張する。たとえば、アフリカや中東、ラテン・アメリカ、アジアといった文化圏では、一夫多妻制、クリトリス切除、幼女の結婚、強制結婚といった家父長的慣習がおこなわれるということである。もちろん、オーキンは西欧でも性差別的な慣習があるという。女性らしさを強要し、補償ない家事労働を要求するということである。女性たちは性暴力を受け、男性より貧困である。しかし少なくとも自由主義文化圏では、法的に同等な自由と機会が保障される。また、娘たちは、男性より劣っていないと家で教育される。これらの点が、西欧の自由主義文化圏と、そうでない文化圏との相違点であるとオーキンは主張する。

しかしこれは帝国主義的観点であり、女性を共同体から外して物神的で抽象的範疇とみなしている。コミュニタリアニズムにより考えるなら、従属的集団であれ、女性も共同体と密接で対話的な関係を結んでいる。また、共同体内の女性たちは家父長的慣習とイデオロギーの問題点を誰よりも詳しく知っているし、それを解放の意味で再実践する人々も女性たちである。女性たちがひたすら家父長制の無力な犠牲者としていたわけではない。それこそ、文化圏が異なる女性たちとの間の差異を看過することであり、女性とその共同体を同一視することである。オ

ーキンの主張に対してはさまざまな反論が提起された。第一に、文化を「家父長的であるかどうか」で区別するのは、特定の文化をあまりにも異質的に扱うことである。構成員は単に自身が属する文化によって決まるのではなく、文化とたえず交渉する。文化は単純でなく、生活様式でありながら、権力を制定し分配する、生きているシステムである (Honing 1999: 38-49)。第二に、オーキンは非自由主義の文化圏をステレオタイプ化しているが、文化は常に意味や価値が発展し、変化する。多くのアジア国家に自由主義的価値は、植民地化と脱植民地化の過程を通してそれほど異質的でもなく、一般的でもないが、だからこそ

新しい文化を創造することができる (Bhabha 1999: 81-84)。

すなわち、文化は家父長制の基準でステレオタイプ化することができず、また文化構成員と文化との関係も一方的でないということがある。

その他、オーキンに対する反論ではないが、岡は、第一世界のフェミニズムが、第三世界の女性が置かれている非識字、食糧不足、幼児死亡といったさまざまな問題を度外視し、性差別のみを引き出すことは傲慢であるという。「私たちの「先進的」で豊かな暮らしが「第三世界」に対する構造的搾取の上に成立しており、アフリカ女性にとっては、そうした先進工業国の経済搾取による貧困化の問題も、性器手術にまざるとも劣らず重

要な問題」(岡 2000: 53) であるということである。筆者は、家父長制と性差別が貧困と非識字より二次的な問題とは考えない。ただ、性差別、貧困、非識字といった問題は互いに絡んでおり、第三世界であるなら、なおさらそうであると考える。どのようなメカニズムで問題が互いに絡むかに注目せず、一つの問題を絶対化することは、その文化をステレオタイプ化し、構成員たちを無力な他者として対象化する危険性をはらんでいる³⁾。このように、多文化主義はフェミニズムとの間で多かれ少なかれ、緊張を持っている。

しかしながら、多文化主義はすでにフェミニズムの基盤の上で成立している。多文化主義は少数民族・人種共同体間の差異と個人のアイデンティティの承認を求める。ところが、その差異 (Difference) を肯定的にとらえる背景に公民権運動があり、またそのなかに第二派フェミニズムがある。一九六〇年代に合衆国と西洋諸国で展開した公民権運動は反差別運動として、マジョリティと区別されるマイノリティのアイデンティティを主張し、その差異を肯定的にとらえようとした。マジョリティとマイノリティは数的な意味でなく、支配的規範に対抗し、従属的集団の尊厳とプライドを意味する上の区別である。

多文化主義は公民権運動から直接に生まれたわけではないが、アイデンティティと差異に重点を置くことは、公民権運動の理

念の延長線上にある。多文化主義は、一国家——一国民——一言語という国民国家の抑圧性をあらわし、少数民族・人種集団のアイデンティティと帰属意識を国家次元で承認しなければならぬ。もちろん多文化主義も国民国家の統合をめざすが、少なくとも一国家——複数国民——複数言語という差異が入った国民国家をめざす。たとえば、オーストラリアにはアボリジニ先住民が、ヨーロッパにはイスラム系移民が、インドネシアには中国人がいるし、こうした「多文化的」国民国家は市民権を新しく理解しようとする（ヒーター 2002: 187-193）。

2-2-2 「アイデンティティ政治」

「アイデンティティ政治（identity politics）」は公民権運動以降にアメリカを中心に作られた概念である。それは正常性と非対称的關係にあるアイデンティティ、たとえば女性、障害者、性的少数者、少数民族・人種集団を含む。それは単にさまざまなアイデンティティを並列するのではなく、当然視される支配的規範と正常性を問題化する。男性中心主義、健常者中心主義、異性愛主義、国籍と公用語と第一言語が一致する国民国家を問題化する。冒頭で一九七〇年代からコミュニケーションの拡大がともない、資本と人々の移動による「グローバル化」という現象が起きたと述べたが、グローバリゼーションと「アイデン

ティティ政治」、多文化主義政策が同時期にはじまったのは偶然ではない。

西川は、一九六〇年代後半から資本主義と国民国家が崩れはじめたというイマニュエル・ウォーラーステインの指摘を引用しつつ、同時期に多文化主義、アイデンティティの用語が合衆国、カナダ、オーストラリアといった英語圏地域から発生し、急速に普及した現象は、資本主義と国民国家の変質があらわれたからであるという。アイデンティティはもとより心理学的用語であり、「私」という自我の同一性の意味である。ところが、一九六〇年代後半に資本主義の再編と人々の国民国家をこえた移動という構造的要因によって資本主義と国民国家の同一性原理が崩れてはじめてアイデンティティ概念が広まったという指摘である（西川 2000: 29-32）。

一九九〇年代以降からは、この「アイデンティティ政治」がアイデンティティを本質主義的に扱い、アイデンティティを固定化すると指摘されようになる。端的にジュディス・バトラーは、ジェンダー・アイデンティティが本質的でなく、女性という範疇さえ明確に区画できないと主張した。ジェンダー（社会的性別）とセックス（生物学的性別）の区分は自明ではなく、生物学的性別さえ制度と言説によって作りだされたということである（バトラー 1999: 45-73）。これは、生物学的性別が決ま

る過程を批判的に吟味することを可能にし、女性という範疇に入らない存在をあらわす意義がある。たとえば、トランスジェンダーは社会的性別と生物学的性別が一致しないが、履歴書や公文書の性別記入欄は生物学的性別を強要する。「男」「女」の二つに分離されたトイレも人の外見でジェンダーを判断する制度である。また、生物学的に男性と女性のどちらにも該当しないインターセックスの社会的性別は誰がどのような基準で決めるのか。

このように、アイデンティティは本質的ではなく、制度と言説によって構築されるという反本質主義は、性別二分法と正常と異常の規範さえ解体する。しかし他方で、「アイデンティティ政治」と批判することは、支配的言説でもあることを覚えなければならぬ(齋藤2000:16-17)。すなわち、その言説は「アイデンティティ政治」をする人々がアイデンティティという何らかの固定的で本質的なものに執着しているというが、一種の公共圏として、アイデンティティで集まる過程を見なければならぬということである。「アイデンティティ政治」は、「人びとがそれぞれ抱えてきた問題を「共通の問題」として定義していく言説のプロセス、同じような経験を「共通の経験」として解釈していく言説のプロセス」(同前、16)であり、「自分たちに貼り付けられた「アイデンティティ」なるものを疑問

に付し、「異常である」「劣っている」「遅れている」といった仕方では貶められてきた自分たちの生のあり方を肯定的なものとしてとらえ返し……という再解釈・再定義の実践が試みられる」(同前、17)過程でもある。

もちろんジェンダー・アイデンティティと人種・民族的アイデンティティを同様に論じることは困難である。女性というアイデンティティは、女性が私的領域にすることに気付き、なぜ女性は公的領域から排除されるか、また公/私はどのように区分されるかに問題意識を持つ。人種・民族的アイデンティティは、公/私の区分よりは人種・民族間の差異に気付き、それがどのような差異であるかに問題を提起する。以下の公民権運動のところで述べるように、貼られた差異を拒否し、自ら差異を構築してこうとする。

性的差異であろうと、人種・民族間の差異であろうと、「アイデンティティ政治」は社会によって貼られた否定的レッテルを認識し、社会的存在として自己を再構成する過程である。そこには認識の変換という過程が入っている。

2-2-3 公民権運動

公民権運動として、性別と人種の差異を唱えた第二派フェミニズムと黒人運動があげられる。アメリカで展開した公民権運

動は、当然それ以前のフェミニズムと黒人運動の延長線上にあるが、先述したようにアイデンティティと差異をかけたことが特徴としてある。第一派フェミニズムとも呼べる一九世紀の自由主義フェミニズムは、公と私の分離にもとづいて公における性平等を主張した。公と私の区分は問題化せず、したがって生物学的性差は私的なこととして当然視された。すなわち、生物学的差異に関係なく、公的領域において男性と女性の法的・形式的平等が保障されなければならなかった。参政権、財産所有権は男性と女性が平等に持つ権利であった。

しかし第二派フェミニズム、とりわけラディカル・フェミニズムは、「個人的なことは政治的なこと」(The personal is political) という有名な標語が示すように、公と私の区分が自明でないとし、家族のような私的領域が女性抑圧の根源であると主張した。法的・形式的平等は生物学的差異を私的なものとしてみなし、女性を私的領域に従属させる表面的解決にすぎないと考えたのである。そこで、生物学的差異が女性と男性の権力の差異になるメカニズムを分析する試みがおこなわれた。ラディカル・フェミニズムは男性優越主義、つまり家父長制は自然的・生物学的なものではなく、制度とイデオロギーが支えるものであるとし、家父長制を打破しなければならぬという。性の差異は生物学的差異にとどまらず、社会的要因によって権力

関係になるということである。歴史は段階的に変化するが、なぜ家父長制は変化しないのかと問い、時代と場所をこえて維持されてきた家族という単位に注目した。家族は私的で親密性を満たす領域である。ところが、親密性を満たす労働をする人は女性であり、性別分業は決して価値中立的ではない。また子供と親、女性と男性の関係は非対称的である。したがって性平等のためには、家族という個人的次元から変化しなければならなかった。

他方、社会主義フェミニズムは同時期にこうした家父長制概念が非歴史的であるとし、女性抑圧を生産様式と関連付けて歴史的に分析しようとした。社会主義フェミニズムによれば、なぜ女性がケア労働をするかは家父長制よりはジェンダーイデオロギーのためであり、家事労働という再生産労働も資本主義の生産様式により条件付けられておこなわれる。このように一九六〇―七〇年代の第二派フェミニズムは、主にラディカル・フェミニズムと社会主義フェミニズムが性に注目しつつ、女性抑圧を説明しようとした。

公民権運動のもう一つの潮流として、ブラック・パワー運動があげられる。一九五〇年代に黒人女性たちが人種分離をするバスの乗車拒否運動を展開した。これをきっかけに人種差別に抗議する動きが広まり、六〇年代にまで続いた。第二派フェ

ニズムの標語が個人的なことの政治性を強調することであれば、黒人運動の標語はブラック・パワー (Black power) を強調することであった (Black is beautiful)。マーチン・ルーサー・キング牧師とマルコム・Xは、具体的な運動戦略の面では意見の相違点があったようだが、相互補完する関係にもあった (チエ 2009: 83-86)。人種分離の不当性に抗議し、黒人固有の尊厳とアイデンティティをかけた点では同様であった。この時期の人物としてアンジェラ・デイヴィスは、黒人女性が経験する暴力をアメリカの奴隷制度の歴史に関連してとらえた。『ブルースの遺産と黒人フェミニズム』(1996) は黒人女性が受けた暴力がブルース音楽のなかでどのように表現されたかを考察した著作である¹⁾。第三世界の女性たちが性差別、貧困、非識字といった問題を重層的に抱いているように、ブラック・フェミニズムの一人としてアンジェラ・デイヴィスが問題化する性差別、人種差別、警察暴力も、有色人種の女性たちが抱えている問題が重層的に絡んでいることを示唆する。

2-3 小括

本章では、多文化主義が生まれた理論的・歴史的背景としてコミュニタリアニズムとフェミニズムについて検討した。コミュニタリアニズムにおいてアイデンティティは、社会的人間と

して自己が社会との相互作用を通して構築される。一九六〇—七〇年代には公民権運動を通して性別と人種の差異としてのアイデンティティを肯定的にとらえようとした。多文化主義はこうしたアイデンティティを承認する政治的目標であり、「アイデンティティ政治」で構成される。

3 「下位の対抗的な公共圏」

3-1 多文化主義の限界

本章では、多文化主義が生まれた理論的・歴史的背景を一定評価した上で多文化主義と異なる理論的想像をしたい。多文化主義は人種・民族的マイノリティを国民国家と自由主義の限りで統合する政治的目標 (キムリック 1998) である。また、自由主義社会においてジェンダーと人種の差異を完全に包摂することも排除することもできないため、マジョリティの「寛容」にもとづき、一時的に差異を封印する政治的戦略でもある (ブラウン 2010)。その他、多文化主義はアイデンティティの承認を求めるため、経済的不平等を等閑視しがちであるという点をあげられる。たとえばナンシー・フレイザーは、不正義を物質的次元と文化的次元に分け、配分という経済的平等とアイデンティティの承認の両方を含めることが正義であるという (フレ

イザー(2012)。フレイザーによれば、物質的次元と文化的次元は分析的次元で区別しただけで、どちらかが優先されるものではない。正義において配分と承認は分離されない。すなわち、配分と承認の問題は重層的に絡んでいる。たとえば同一労働同一賃金が実現されていないため、女性は貧困であり、従属的地位になる。従属的地位にいるため、結婚が義務付けられ、男性に経済的に依存させられる。また人種・民族的マイノリティは教育を受ける機会が制限的であるため、就職機会も制限的になり、したがって経済的困難を抱えかねない。

しかし、社会的人間としてのアイデンティティの承認に注目する多文化主義の前提は、より多くのマイノリティと不平等を理解する道を開いてきた。正常と異常の規範を問題化し、私的領域の不平等のみならず公と私の境界自体を問題化した。また、「他者」をより繊細で具体的に際立たせ、「近代」を問いなおした。ミシェル・フーコーによれば一九世紀の哲学者たちは、神でなく「人間」について思考しつつ、人間を条件付ける他者についても思考した(フーコー 1974: 269-364)。人間は他者の上で成立し、他者は、いつかは人間と同一になる。マルクスなら疎外された人間が、フロイトなら無意識が他者であり、人間と他者は同時に誕生した。フーコーはこうした哲学を「人間学」と呼び、一九世紀近代には人間が知識の対象になったという。

その人間は、言い(言語学)、労働し(経済学)、生きている(生物学)人間である。二〇世紀半ばにあらわれたマイノリティのアイデンティティは、人間と同時に存在する他者の具体的で現在のな姿ではなからうか。

3-2 「下位の対抗的な公共圏」

本節では、人種・民族的アイデンティティに関する具体的現象を分析した二つの論文を手がかりに、多文化主義と異なる理論的想像をする。二つの論文は、フレイザーの「下位の対抗的な公共圏」概念を借りて、それぞれ在日朝鮮人、定住外国人と先住民の言語権を論じている。前述したように、多文化主義は一国家——一国民——一言語という国民国家を、一国家——複数国民——複数言語に緩やかに変えようとする。しかし、二つの論文は単に複数性を導入するのにとどまらず、力の競合を導入することで、「アイデンティティ政治」が自らのアイデンティティを再定立し、新たな共通世界を創造しうることを示唆する。

第一に、徐阿貴が研究した東大阪市の夜間中学独立運動を取りあげよう(徐 2012)。東大阪市では、在日朝鮮人一世と二世の女性たちが分教室を正式の夜間中学校として独立校化するために、一九九三年から二〇〇一年まで八年間東大阪市教育委員

会に抗議し、教育闘争をした。夜間中学校で日本語を学ぶために集まった在日朝鮮人女性たちを、教育委員会が強制的に分教室に移動させた決定に対して抵抗したのである。著者によれば、闘争空間は世代をこえた女性たちが連帯する場所になり、在日朝鮮人女性たちが日本社会の公的領域に自らを運動主体としてあらわす場所でもあった。日本語非識字の問題と対面しつつ、主流社会に対抗したこの闘争空間を、著者は一つの「下位の対抗的な公共圏」としてとらえる。この公共圏は、民族差別と性差別を経験した高齢者女性たちが社会運動を通して自らを肯定的にとらえ、日本社会の構成員として教育権を要求した。言語権を、継承語教育を受ける権利と住んでいる地域の言語を習得・識字する権利として分けるなら（木村2006:13）、これは言語権を要求した運動ともとらえられるであろう。この公共圏は、アイデンティティを固定するよりは、教育政策に介入する変革主体としてアイデンティティを再定立し、主流社会との関係を変えていく場所である。このような「アイデンティティ政治」の空間は、ゲッターではなく、支配的公共圏と競合する「下位の対抗的な公共圏」なのである。

第二に、イ・ヨンスクの言語権に関する論文である（イ2000）。著者は、定住外国人と先住民が民族語教育を受け、民族語を使う権利である言語権を保障することで日本語が「公式

の公共圏」を独占しないようにし、それと競合する「下位の対抗的な公共圏」を構築する必要があるという。ここで少数言語の言語権は、言語使用を私的問題でなく公的問題としてみなし、民族語を私的領域だけでなく公的領域でも使う権利を指す。後者は継承語を使用する「下位の対抗的な公共圏」を、前者は公用語教育を受ける「下位の対抗的な公共圏」を論じる点が異なるが、同様にマイノリティによる「アイデンティティ政治」の空間を対抗的な公共圏としてとらえる点に注目したい。「下位の対抗的な公共圏」は、支配的公共圏から与えられた、レトリックとしてのアイデンティティの多様性にとどまらず、支配的公共圏と競合しつつ、自らを公的領域にあらわす。「下位の対抗的な公共圏」としての「アイデンティティ政治」は、与えられた自らのアイデンティティを変えるときにも、「下位の対抗的な公共圏」と支配的公共圏の産物としての新しい「共通世界」を創造する。新しい共通世界とは、徐阿貴の論文であれば、在日朝鮮人女性が望む教育を受ける権利が保障される世界であり、イ・ヨンスクの論文であれば、少数言語を私的領域と公的領域を行き来しながら自由に使える世界であろう。

「共通世界」は、ハンナ・アレントの概念として、人々がともに発言し、行為することで自らをあらわす世界であり、ともに発言し、行為するなかで人々の間に生じる。そこでは私が

人々に見られ、聞かれるし、また他者が私に見え、聞くことができる。「物の周りに集まった人々が、自分たちは同一のものをまったく多様に見ているということを知っている場合にのみ、世界のリアリティは真実に、そして不安げなく、現われることができるのである」(アーレント 1991: 98)。多文化主義は、人種・民族的アイデンティティの多様性を、複数性のレトリックとしてみなすことにとどまる。しかしアイデンティティは世界を見ている「異なった場所」(同前、99)であるにすぎない。「異なった場所」から新たな「共通世界」を創造することが「アイデンティティ政治」の課題であり、それは、上にあげた二つの論文が示唆する通り、支配的公共圏と対抗的な公共圏の競合というプロセスを通して可能になる。

註

- (1) 国際基督教大学ジェンダー研究センターの歴史学研究者である李杏理から、グローバル化の歴史性と帝国主義と植民地主義の現在性についてコメントをいただいた。
- (2) 一九六〇年代にカナダでは英語とフランス語の使用を認める二言語二文化政策がおこなわれ、一九六九年には英語とフランス

4 おわりに

本稿は、多文化主義が生まれた背景を踏まえた上で、多文化主義と異なる政治的想像をするものである。多文化主義の背景には、社会的存在としてのアイデンティティとそれを肯定する「アイデンティティ政治」がある。しかし現在の多文化主義はアイデンティティを破片化し、差異を「解決すべき問題」(糟谷 2016: 34)としてみなす。「アイデンティティ政治」は、力の競合を通して新しい世界のリアリティを構築しなければならぬ。

- 語を公用語とする公用語法が制定された。一九七一年には連邦政府次元で多文化主義政策を採択した。日本カナダ学会ホームページ (<http://jacs.jp/dictionary/dictionary-ka/09/19/396/>)
- 二〇一七年五月二十五日に接続。
- (3) バングラデシュにおけるグラミン銀行のマイクロクレジット事

業はそのよい事例である。女性の能力強化 (empowerment) という名のもとで、少額融資を通して女性を合理的な企業家と育成するグラミン銀行の目標は失敗した。負債を抱くようになり、女性の貧困は少額融資でより深刻になった。その背景には家父長制、羞恥の文化、援助国家の政治への介入といった要素が絡んでいた。こうした構造的貧困の上で女性の経済的自立の

みを解決することはできなかった。Lamia Karim の研究 (2011) を参照。

(4) 現在、アンジェラ・デイヴィスは「批判的市民抵抗連合」(Critical Resistance) を設立し、監獄廃止運動をおこなっている。犯罪者の取り締まりと投獄率において有色人種が多数を占める事実を人種差別であると批判している。

参考文献

- 최재근 (2009) 「미주 다문화가족의 역사적 배경」『e-Journal Homo Migrants』vol. 1: 75-96.
- 라미아 카림 (2015) 『가난을 팔다——가난한 여성들을 착취하는 착한 자본주의의 맨얼굴』박소현 역, 오일의봄 (原著: Karim Lamia, 2011, *Microfinance and its Discontents: Women in Debt in Bangladesh*, University of Minnesota Press)
- ハンナ・アーレント (1994) 『人間の条件』志水速雄訳、筑摩書房
- イ・ヨンスク (2000) 「国語」と言語的公共性」『言語帝国主義とは何か』(337-350) 藤原書店
- 岡真理 (2000) 『彼女の「正し」名前とは何か——第三世界フェミニズムの思想』青土社
- 糟谷啓介 (2016) 『文化資源としての言語』『一橋大学大学院言語社会研究科紀要 言語社会』第10号 (33-35)
- 木村護朗クリストフ (2006) 「共生」への視点としての言語権——多言語的公共圏に向けて」『共生』の内実——批判的社会言語学からの問いかけ』(11-27) 三元社
- ウィル・キムリック (1998) 『多文化時代の市民権——マイノリティの権利と自由主義』角田猛之/石山文彦/山崎康仕訳、見洋書房
- 齋藤純一 (2000) 『公共性』岩波書店
- マイケル・サンデル (2010) 『これからの「正義」の話をしよう——いまを生き延びるための哲学』鬼澤忍訳、早川書房
- 徐阿貴 (2012) 『在日朝鮮人女性による「下位の対抗的な公共圏」の形成——大阪の夜間中学を核とした運動』御茶の水書房
- チャールズ・テイラー (2007) 『承認をめぐる政治』『マルチカルチエラリズム』(37-110) 佐々木毅/辻康夫/向山恭一訳、岩波書店
- 西川長夫 (2000) 『多文化主義とアイデンティティ概念をめぐる二、三の考察——アイデンティティ論のために』『立命館言語文化研究』第12巻3号 (23-35)

