

## 逆説としての多文化主義 Multiculturalism as Paradox

森 秀 樹\*  
MORI Hideki

マジョリティの生活様式が社会のあり方を規定してしまうということはしばしば見られることであるが、そのような社会においてはマイノリティは不利を被ることになる。このような問題を指摘する際には、多文化主義という理念がしばしば引き合いに出されてきた。しかし、多文化主義は、理論的に検討してみると、様々な問題をはらんでいるのみならず、現実においても、新人種主義の温床となりかねない危険性をもはらんでいる。マイノリティの不遇に関する様々な主張は個々に見ていけば多くの場合了解可能なものであるが、多文化主義の名の下に語られることで、かえって混乱を招いてしまっている。そこで、この論文においては、当初の主張がなされる状況に遡及しつつ、その主張が文化の問題として結晶化していくプロセスを追跡することを試みる。そして、このように多文化主義をめぐる言説を解きほぐすことを通して、多文化主義のはらむ理論的問題を回避しつつ、当初の主張を生かす可能性を模索する。

キーワード：多文化主義、リベラリズム、グローバリゼーション、文化、社会的構築  
Key words : multiculturalism, liberalism, globalisation, culture, social construction

### 序章 問題提起

「グローバリゼーション」の進行とともに、文化の間の「摩擦」が話題に上ることが多くなってきた。特に、冷戦後においてはその傾向が強まっている。「文化の対立」は国際的な規模において発生しているとともに、国内的な問題でもある。いわば、文化が時代のキーワードになってる。

もちろん、「文化摩擦」として語られている現象は何も今になって始まったことではない。例えば、マジョリティの生活様式が社会のあり方を規定してしまうがゆえに、そのような社会においてマイノリティが不利な立場に置かれるということは、有史以来あらゆる社会に広く見られる普遍的な現象であると言ってもよい。

しかしながら、グローバリゼーションの進行はこのような普遍的な現象の位置づけをすっかり変えてしまった。まず、諸共同体の間の交流が量的に圧倒的な仕方で拡大したことによって、問題は社会全体にとって無視しえない規模になっている。また、かつて国民国家のもとでは同化主義が当然のことと見なされていたが、そのような価値観も揺らぎ、生活様式の齟齬を社会問題として語りやすい状況が発生している。

さらに、注目すべきなのは、このような状況を記述する際、文化という思考枠組みが用いられていることである。この思考枠組みによれば、人はある特定の文化の中でその価値観を身につけることで成長するものであり、

文化は「アイデンティティ」にとってかけがえのない役割を果たすものとされる<sup>1</sup>。このような思考枠組みのもとでは、グローバリゼーションの進行が「文化のモザイク化」を促進したとされ、そこにおいて発生する社会問題は「文化摩擦」として表象されることになる。

だが、「文化摩擦」とは文化が異なることによって発生する問題のことであるから、この問題は優位を占める一方の文化的枠組みの中で解決することは不当だということになる。このような発想は、従来、「文化摩擦」を抑圧してきた国民国家枠組みや近代的普遍主義が批判的に見られるようになった状況において、さらに強められることになる。このようにして、文化的多元状況に対応する新しい規範として「多文化主義 (multiculturalism)」という理念が主張されるようになる。論者による差異はあるものの、この理念は、大まかには、一つの社会の中に併存する複数の文化の間の不平等を是正するよう求める。多文化主義という概念は比較的新しいものであり、もともとは、主として英語圏において用いられていたが、今日では、フランス革命以来の普遍主義への同化を標榜してきたフランスにすら影響し、「差異への権利 (droit à la différence)」という表現が用いられるようになって<sup>2</sup>。

今や、この概念は、今や広く認知されるようになり、具体的な社会問題の解決を主張する際の理論的論拠と見なされている。例えば、これまで、実践的・政治的領域における理論的論拠としてはリベラリズムが中心的な役

\*兵庫教育大学第2部 (社会系教育講座)

割を果たしてきたが、多文化主義はリベラリズムに対する批判を提出し、それにとって代わろうとすらしている。そしてそれどころか、多文化主義という概念は一つの現実的な規範としても機能しつつある。実際、カナダやオーストラリアでは、多文化主義は一種の国是として主張され、その発想に依拠して様々な諸政策が実行されている。また、多文化主義は「文化的多元状況」に対応するための教育方針としても理解されている。このように多文化主義は実践的・政治的領域において一定の影響力を及ぼすに至っている。

しかし、このような理念としての多文化主義に対しては様々な批判が突きつけられてもいる<sup>3</sup>。まず、多文化主義は文化相対主義に陥るという批判がある。すなわち、文化の複数性を承認するならば、多文化を調停する場はもはや存在しなくなってしまうというのである。さらに、批判は単に理論的水準にとどまらない。多文化主義は実践的・政治的領域における理論的論拠として機能することによって、現実の問題も生み出してしまふ。まず、多文化主義という理論は「分離主義」をもたらす、かえって、社会の中での孤立を深めてしまう危険性をもたらす。例えば、トッドはドイツのトルコ人とフランスのマグレブ人の比較を通して、分離主義がもたらす危険性を指摘している。また、多文化主義の言説は、「新人種主義」(バリバル)に対する格好の理論的支柱を提供してしまう(この点については第一章(2)を参照)。多文化主義はマジョリティへの同化を拒否し、その中で独自の文化を維持することを主張するが、それはマジョリティの側もまた自分たちの文化を維持することをも正当化するものであり、それはマジョリティの文化を脅かすマイノリティの排除をもやむなしとする危険性をはらんでいる。

以上に見てきたように、多文化主義は、マジョリティの行動様式を当然と見なすあり方を批判するのみならず、それを許してきたリベラリズムという普遍主義を批判する。しかし、その結果、多文化主義は自分の主張を裏付ける普遍的な基盤すら否定してしまうことになりかねない。ここに多文化主義の逆説を見て取ることができる。マイノリティがマジョリティに対してつきつける個々の主張は了解可能であり、もっともなものであるが、それを多文化主義という理論に依拠させようとするとき齟齬が発生してしまう。かくして、多文化主義という理論を具体的な状況の中で吟味し直すことが必要となる。この論文においては、多文化主義が主張される状況にまで遡及し、逆説を生み出してしまふ絡み合いを解きほぐしていくことにする。そして、それに依拠して、多文化主義を求める主張を基本的には承認しつつも、多文化主義とは異なった仕方、この主張を基礎づけることを試みる。

## 第一章 理論としての多文化主義とそのアポリア

この章においては、まず、理論としての多文化主義の論者の主張を簡単に紹介した上で、その本質的な内容を抽出する(1)。そして、多文化主義に寄せられる批判に依拠しつつ、多文化主義が理論的なアポリアをはらんでいることを示す(2)。

### (1) 理論としての多文化主義の内容

多文化主義は理論の水準においてすら多様である。諸文化の間の不平等の是正という志向を共有しつつも、それをどう実現していくのかという点においては異なる<sup>4</sup>。この論文において、その多様性の完備した腑分けを行うことは、紙幅の制限から、不可能である。そこで、以下では、政治理論として広く認知されるに至っている代表的な論者であるテイラーとキムリッカの主張のみを検討することにする<sup>5</sup>。彼らの主張は、理論としての多文化主義の標準的な主張を形成している。

#### (a) テイラー：承認をめぐる政治

伝統的なリベラリズムは個人間の平等をできるだけ実現しようとしてきた。そのことは、市民権が、公民的権利から政治的権利へ、そしてさらに社会的権利へと拡張されていったことに現れている<sup>6</sup>。ただし、伝統的なリベラリズムは各個人によって求めるものが異なる<sup>7</sup>と考える。そのため、各自の幸福の内実を介入することを回避し、形式的な平等の実現を目指してきた。

しかし、このような発想に対しては、批判も寄せられている。それによれば、人間はもともと共同体的な存在であり、共同体の中に生まれ育つことで、個人へと成長していく。にもかかわらず、リベラリズムは個人を単位として考えてきたため、個人を個人たらしめる共同体の意義が十分に評価されてこなかった。このような観点から伝統的なリベラリズムを批判する立場は共同体主義と呼ばれている。テイラーはその代表的な論者であり、その立場から、多文化主義を主張している。

テイラーによれば、アンシャン・レジームの崩壊後、人々は、平等の観点から、社会的差異を政治的に認めることに反発を感じるようになった。それとともに、社会的立場づけに依拠する名誉に代わって、各個人がそれぞれに独自の内面性を備えていることに由来する尊厳が価値として評価されるようになった。このようにして、人間を、内面をもつがゆえに、そしてその限りにおいて平等なものとして承認するという考え方が定着した。

しかしながら、人間は、自分の価値の拠り所を、「自分は独自の内面性を備えている」といわば独白的に確認するだけでは満足できず、他者からも、自分が独自性を備えた存在であると承認されることをさらに求めるものである。このように「独白的アイデンティティ」の背後

には「対話的アイデンティティ」が不可欠なものとして存在する。しかも、その際、個人はある文化の中で生まれ育ち、人間形成を行うが故に、その文化に属する者として承認されることを求める。

しかるに、普遍的平等の領域においては、このような特殊性（差異）は軽視されてしまう。そのため、普遍的な立場は「人々を、彼らにとって非本来的な、均質な鋳型へと押し込めることにより、アイデンティティを否定する」機能を果たしてしまう<sup>7</sup>。その結果、人は求める承認をえられなかったり、場合によっては、意図しないカテゴライズをうけたりすることになるが、それはその人の存在を歪めることになってしまう。

このような問題に関して、テイラーは次のように述べている。「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、もし彼らを取りまく人々や社会が、彼らに対し、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<sup>8</sup>。例えば、女性に固有な条件を考慮に入れずに、男性と同様な社会生活を営んでいないと見なすとすれば、歪められたアイデンティティを付与することになってしまうであろう。同様のことがアフリカ系アメリカ人にも妥当する。ヨーロッパ中心主義の学問を学ぶことが「教養」であると見なされる中、それに関心を持たないということは直ちに、教養のない人間と見なされてしまうのである。彼らは歪められた承認の中に置かれ、正当なアイデンティティを形成しにくい状況の内であったということになる。

このように普遍的人間観から人を判断することは必ずしも中立的なものではなく、しばしば支配的な文化の影響下において形成されたものである。テイラーによれば、リベラリズムが想定している普遍性は文化的に偏向している。「このようなリベラリズムの観念自体が一種のプラグマティックな矛盾、すなわち、普遍的なものを装った特殊主義かもしれない<sup>9</sup>。だとすれば、アイデンティティを保護するためには、適切な承認が必要である。すなわち、人間としても「基本的諸権利」を保護するのみならず、さらに、諸個人が特定の文化的集団の構成員としても「特殊な要求」をも認知することがさらに必要となる。このように、共同体主義的人間観に依拠して、テイラーは、マイノリティにとっては、形式的なリベラリズムでは不十分であり、多文化主義が必要であると論じる。

#### (b) キムリッカ：リベラルな多文化主義

テイラーがマイノリティの立場に立ち伝統的なリベラリズムに対して批判的であるのに対して、キムリッカは多文化主義の主張をリベラリズムと両立させようとして

いる。というのも、多文化主義は社会権の延長線上にあるものであり、多文化主義の主張そのものがリベラリズムを前提としていると考えられるからである。

伝統的な人権論によれば、基本的人権の保障で十分であり、そこには言語や文化は含まれていない。それに対して、キムリッカもまた個人にとって母語や文化はかけがえのない一部をなしているとし、それが保証されないならば、基本的人権が侵害されることになる<sup>10</sup>と考える。とはいえ、あらゆるマイノリティにそれを保証することは現実的ではない。キムリッカはマイノリティが存在する状況に関して、「多数エスニック（polyethnic）」と「多民族（multinational）」とを区別する。前者は移民などマイノリティ自身の自発的な意志によって発生した多文化状況であるのに対して、後者は文化圏の統合の結果発生した多文化状況である。キムリッカによれば、前者の場合、移民はホスト社会が提供する基本的人権の枠組みの中で生きることを選択したのであり、このケースに関しては、新たな保証は必要とされない。これに対して、後者のケースにおいては、マイノリティが自分の言語や文化を維持する集団的権利が保証されるべきである。

ただし、このような集団的権利には従来の基本的人権に抵触する危険性がある。まず第一に、マイノリティは他の人々とは違った特権を持つことになり、平等の原則に反する危険性がある。そして第二に、マイノリティの内部の人の選択の自由を侵害する危険性がある。キムリッカは、後者の侵害はリベラリズムの原則に反するため許されないと主張する。たとえ、出自がマイノリティであっても、その言語や文化とは異なったあり方を選択する自由を奪われてはならない。これに対して、前者の対外的防御（マジョリティの文化や言語に対してマイノリティが防御的な施策をとること）は許される。なぜなら、そのような制約はマジョリティの権利を侵害するわけではなく、かつ、これまでは意識されていなかった、言語や文化の維持というマジョリティなみの権利を回復するだけだからである。その意味では、不平等を解消するのであって、不平等を生み出すのではない。このようにして、キムリッカは、ある固有の言語や文化を維持したいと考える人々がそのために集団的権利を持つことは妥当であり、しかも、それはリベラリズムの原則に反してはいないと論じる。

#### (2) 多文化主義のアボリア

以上において見てきたように、キムリッカは、一方において、伝統的なリベラリズムを批判する多文化主義の主張を取り入れつつも、他方において、その主張がリベラリズムの原則まで破壊することは行き過ぎであると考えている。そのため、リベラリズムの基本的枠組みは維持しつつも、多文化主義の発想を受け入れることで、リベラリズムの内実を豊かなものにしようとしている。こ

のような試みにもかかわらず、多文化主義は根本的なアポリアをはらんでいると考えられる。

#### (a) 多文化主義の問題

テイラーもキムリッカもともに、個人の背景には文化が存在し、それが個人にとってかけがえのないアイデンティティの拠り所となっていると考える。しかしながら、伝統的なリベラリズムはそのことに対して無関心であった。個人は普遍的価値によって評価されはしても、「差異」によっては尊重されなかった。しかし、個人はその「差異」の「承認」こそを必要としている。マイノリティの側に立つと、このような多文化主義の主張はもっともなものに思われる。

とはいえ、その理念を実現しようとする、様々な疑問が発生する。各自のアイデンティティを承認することが重要なことであるにしても、その具体的な内容に関して、テイラーの主張は必ずしも明確ではない。例えば、それは各自が自称するアイデンティティをそのまま承認することであろうか。単にそれだけのことであれば、価値の多元性の故に内面の価値観にはあえて踏み込まず、各自を平等に尊重するリベラリズムにおいてすでに主張されていることである。だとすれば、テイラーのいう「歪められた承認」を回避する措置を講じることであろうか。その場合には、「偏見」を是正するために具体的な教育が必要となろう。しかしながら、その場合には、例えば、どのような文化が公教育において教えられるべきかという問題が生じることになる。あるいは、齟齬を引き起こす「文化的差異」に関して、相手の行動様式を尊重するというのであろうか。ただし、リベラリズムは私的な領域に関する「差異」の尊重を旨としている。だとすれば、多文化主義の主張は、ある程度公的な領域においても、マジョリティとは異なった行動様式を「承認」するということになる。しかし、この場合においても、社会はどのような行動様式まで保証し、認めるべきかという問題が生じる。このように、具体的な問題について考えようとするとき、多文化主義の発想は困難をはらむことになる。

現実には、いかなる文化を教えるのか、また、公的な場においていかなる行動様式を認めるのかということを取捨選択せざるをえない。このことについて、一貫した価値基準が必要となるが、多文化主義は、そのような基準には、マジョリティによるマイノリティへの押しつけとして、反対することになるであろう。実際、キムリッカはいかなる文化的共同体も対等に取り扱うべきである<sup>10</sup>。しかし、それは文化相対主義をもたらすことになる。そうすると、文化の間のコンフリクトを調停する手段がなくなってしまう。

フランスの思想家フィンケルクロートはこのような事態を「思考の敗北」と呼んでいる。本来、文化とは思考

によって野蛮から脱出することであった。しかし、文化が相互に翻訳不可能なものに見なされるようになると、文化を吟味することは不可能になってしまう。今や、普遍主義は一つの文化にすぎないとされ、他の文化を前にして、沈黙せざるをえなくなってしまったというのである。

しかしながら、このような思考停止はマイノリティにとっても、マジョリティにとっても危険な兆候である。マイノリティはマジョリティの普遍主義に抵抗しようとして、自分たちの文化に執着し、それを無条件に承認させようとする。しかし、それは自分たちの文化の特定の部分のみを固定化することにつながり、結果として「文化ナショナリズム」を生み出すことになる。マジョリティの「ナショナリズム」に対する抵抗が、それと同様な構造を生み出してしまうのである<sup>11</sup>。確かに、一面的な普遍性に依拠して、他の文化を評価することは危険なことではある。しかしながら、全くの相対主義に陥ることもまた危険である。なんらかの意味で文化の差異を超えた普遍性が必要となる。

#### (b) リベラリズムと多文化主義

以上において検討したように、承認の具体的な内実を考慮に入れるとすると、多文化主義はリベラリズムを逸脱する部分を含むことになる。しかしながら、多文化主義の発想自身は、リベラリズムの価値観に依拠した社会的権利の延長線上に生まれてきたものである。その意味においては、リベラリズムをよりよく実現しようとして、多文化主義の発想が誕生したとすら言える。だとすれば、文化的背景の尊重というある価値を実現しようとして、多文化主義を導入することで、リベラリズムの原則が破壊されるとすれば、矛盾をはらむことになってしまう。

キムリッカの議論はこのような背景のもとで理解されねばならない。すなわち、リベラリズムと矛盾しない多文化主義とはどのようなものでありうるのかという問題である。テイラーが理念を述べるにとどまっているのに対して、キムリッカはそれを実現しようとするときの問題にまで踏み込んで考えている。一方において、彼は多文化主義を主張するにあたって、リベラリズムの原則を堅持しようとする。しかしながら、他方において、そのような観点の導入は、対外的防御に限定されるとはいえ、一つの社会の内部において、ある集団のみに限定される集団の権利を認め、それを、例えば、言語政策や教育といった行政に反映させることを認めるものである。このような差異の承認は特定の文化的共同体に特有の権利を認めるということであり、少なくとも伝統的なリベラリズムの原則には抵触することになる。

キムリッカはこのように相容れない要求を両立させることに腐心している。彼は平等の単位を共同体ごとに区切ることで、この問題を回避しようとする。彼の説明は

二段構えになっている。すなわち、まず最初に、共同体ごとに具体的な平等のあり方が異なるのはやむをえないにしても、共同体の内部においては平等だという（しかも、彼はどちらの共同体においてもリベラリズムを採用することを求めている）。そして次に、このような対応によっても残される差異（同じ社会を構成している、異なる共同体の間の不平等）に関しては、対外的防御という最低限のものに限定し、そのような最低限のものはむしろ（これまで欠けていた）平等を実現するものだと言明している。

確かに、キムリックの主張はもっとであり、実際、このような発想はこれまでも現実化されてきた。これこそ、国民国家を支えてきた伝統的な「民族自決」の原則に他ならない。たとえ、この原則がかなわない場合においても、「自治領」という制度が活用されてきた。キムリックの主張はこれに準じるものと解釈することができる。しかしながら、このような発想は様々な問題をはらんでいる。まず第一に、このように文化ごとに異なった政策や教育を実施しようとすると、分離主義を帰結することになる。というのも、これらの政策や教育の中には両立不可能なものもありうるからである<sup>12</sup>。だが、このような発想はマイノリティの排除を正当化するものになりかねない。文化が固有のものであり、相互に翻訳不可能なものであるとすれば、文化が異なる者同士はもはや一緒にやっていけないということになる。すると、国境の中に異なる文化が存在することは不和を引き起こすことになる。むしろ、文化の境界線において分離しておくのが最も良い。それが不可能であれば、国内において別々の共同体を形成する分離主義を取らざるをえない。実際、このようなことはフランスの極右政党によって主張されている。生物学的に維持しえない「人種」概念に依拠して人種差別を主張することはナンセンスであるが、今度は、文化の差が排除を正当化するものとして利用されている。バリバルはこのような差別の新形態を「新人種差別」と呼んでいる<sup>13</sup>。

さらに第二に、このような発想は新たな抑圧を引き起こしてしまう。例えば、ケベックのフランス系カナダ人と先住民とはともに望まない仕方で連邦政府に併合されたわけであるが、ケベック州を独自の単位と見なすとなると、そこに住む先住民は二重に併合されることになる。このような場合、ケベックに特権を与えることは先住民の権利を疎外することになりかねない。結局、分離は原理的に同じ問題を再生産することになってしまう。

そして第三に、このような発想を徹底するためには、共同体を明確に区別しうるのでなくてはならないが、それは実質的に不可能である。キムリックはマイノリティが存在する状況に関して、「多数エスニック」と「多民族」とを区別し、後者にのみ多文化主義を認めていた。

確かに、このような区別は、前者においては共同体の峻別がもはや不可能である以上、現実的な対応である。とはいっても、この区別の正当化は困難をはらんでいる。まず、移住が自発的な理由のみによって行われるというのは強弁であろう。さらに、文化は個人にとってかけがえのない背景をなすという、差異の承認を正当化する原理から移民を除外することを正当化する理由は存在しない。そもそも、現代においては「多数エスニック」な状況こそが問題となっており、そのような状況においてこそ「文化摩擦」は多発すると考えられる。多文化主義を理念として主張するならば、むしろこちらにこそ対応すべきであろう。とはいえ、それはどのような行動様式を認めるのかという解決困難な問題をはらみこむことになる。それを解消しようとすれば、リベラリズムの普遍主義を引き合いに出さざるをえなくなる。結局、キムリックは、このようなケースに関しては、多文化主義的要求よりも、リベラリズムの原則を優先させざるをえなくなっている。

一方において、多文化主義は、リベラリズムが築き上げてきた市民権の拡張をさらに推し進めようとするものである。それを実現するために、多文化主義は、普遍主義に立つリベラリズムが文化の特殊性に対して無関心であることを批判し、それを一種の人種差別であると見なししていた。一見すると、このような多文化主義の主張はもっともなものに思える。しかしながら、他方において、以上において見てきたように、多文化主義は、その発想の母体となったリベラリズムを損ないかねないものであり、場合によっては、分離主義をもたらし、別種の人種差別を生み出してしまいう危険性をはらんでいた。

タギエフは人種差別に関して「よじれ」を指摘している。一方において、リベラリズムの反人種差別には同化主義という人種差別の温床となりかねない側面があるが、他方において、同化主義を批判する共同体主義が分離主義というもう一つの人種差別を生み出しかねないというのである。このような入り組んだ「よじれ」関係は実は単に差別の問題だけに限定されるものではなく、リベラリズムと多文化主義をめぐる関係にもあてはまるものである。

## 第二章 多文化主義の文化概念の検討

一方において、多文化主義の主張はもっともなものに思われるが、他方においてその主張はアポリアをはらむものであった。このアポリアを解消するためには、多文化主義が前提としている考え方を解きほぐし、吟味する必要がある。まず、文化の表象の仕方を批判的に吟味する(1)。次に、文化概念の歴史を回顧することを通して、このような表象様式がどういう状況の中で形成されてき

たのかを考察する(2)。その上で、このような表象様式は文化の諸側面を覆い隠してしまう危険性をはらんでいることを明らかにする(3)。

### (1) 文化という表象様式の批判的吟味

#### (a) 文化的差異の認識論的前提

多文化主義は、文化が異なれば、ものの見方や考え方が異なるという考え方に依拠している。そして、このような考え方は広く一般に受け入れられているものでもある。しかし同時に、文化の差異をこえて、理解が可能であるということも実はありふれた現象である。だとすれば、このような現象はどのようにして可能となるのだろうか。

この問題こそ、文化人類学が直面した問題であった。まず一方において、文化人類学者は、自分の文化の枠組みから、対象となる文化を解釈してはならないとされる。それは、当該の文化の固有性を自分の文化の枠組みに還元してしまうことになる(とされる)からである。この問題は、文化を相互に異なり、排他的な関係にあるとする表象様式に立つ限り論理的に解消不可能である。しかしながら他方において、文化人類学者は自分の文化というバイアスから出発しつつも、対象となる文化を理解するのでなくてはならない(とされる)。そして、文化人類学者の実践は現実に「異文化理解」を遂行することであった。それは、「参与観察」を行い、現地の人々とのやり取りを通して、対象文化内の「活きた意味」を把握することを目指すというものである。フィールド言語学者は、文法構造はおろか、単語すら分からない未知の言語を習得するにあたって、以下のような手続きを取る。まず、現地の人間にとって訳の分からない(であろうと思われるような)行為をして、「何」に相当するものを聞き出す。そして、身の回りにある物を指示しつつ、この語を用いる。そこで聞き取った(と思われる)音を他の状況の中で用いてみて、その意味を地道に確定していく。このようなプロセスを経て、未知の言語を翻訳することが可能となる。文化人類学者は対象文化における意味世界を知るために、同様のプロセスを遂行する。

このように文化人類学者は上で指摘した問題を経験的に乗り越えてしまう。これに対して、哲学はこの問題を認識論的に吟味し、ここにおいて何が発生しているのかを考察しようとする。デイヴィッドソンは、以上のようなフィールド言語学者の事例の検討を通して、意外なことにも文化間の相対性は成立しないという結論を引き出している<sup>14</sup>。

まず、上のような営みは「好意の原則(principle of charity)」を前提とする。すなわち、相手はおおむね正しいことを言っていると想定しないかぎり、未知の言語の翻訳は不可能である。そもそも、相手の言っているこ

とが正しくないと正当な根拠に基づいて言いうるとすれば、それは相手の言っていることのほとんどが理解でき、かつ、それに基づいて相手の言うことに矛盾が出てくるような場合のみであろう。

これと同様にして、自分たちの考えと相手の考えの多くはほとんど重なっているということも想定してかまわない。一見すると、これは強すぎる想定のように思われる。実際、自分の考え方と相手の考え方が合致しないということはあるふれた経験である。しかしながら、そのことを論拠をもって主張しようとするれば、それは相手の考えの多くを理解することができる場合のみであり、それはほとんどの点において、自分の考えと相手の考えが重なっているということを前提としている。自他の考えはたかだか若干の点で異なることしかできないのである。

かくして、「文化が異なれば物の見方が異なる」という強い意味での文化相対主義はありえないことになる。そもそも、「文化の差異」について論じることができるのであれば、それは、自分の考え方との差異を明確にしようほど、相手の語っている事柄が分かっているということであり、その場合にはすでに「文化の差異」は実質的には乗り越えられてしまっているということができる。もちろん、これは「若干の物の見方が異なる」ことがありうることを否定するものではない。それどころか、このような事態は頻繁に発生している。ただし、このような物の見方の差異は、何も文化の間でのみ発生しているわけではなく、同じとされる文化の間でも日常的に発生している。

#### (b) 文化概念の再規定

以上のような哲学的議論は私たちが想定している文化の表象様式を規定し直すことを迫るものである。デイヴィッドソンの議論は、考え方が異なるということはほとんどのことが重複している場合にのみいいうるということを示した。だとすれば、文化の違いということがありうるのは、大部分の考え方の共有を前提とした上で、しばしば一枚岩的に表象されてしまう文化の内部に、部分的に異なる部分がありうるという風に、層を分けて考えることができる場合においてのみであるということになる。

実際、文化を多層的なものを見なす発想は文化人類学者の経験とも合致している。例えば、エドモンド・リーチは意味づけの水準を1)自然的レベル、2)社会的レベル、3)象徴的レベルに分類している<sup>15</sup>。デイヴィッドソンの議論に基づくならば、1)が2)を支え、2)が3)を支えているということになる。さらに、3)の層だけを取り上げてみても、現代においては、多様である。例えば、タイの文化に関して青木保は、1)土着的な時間、2)アジア的文化の時間、3)西欧的・近代的文化の時間、4)現代的な時間を区別できると指摘している<sup>16</sup>。

そして、各々の層の分布は様々な広がりを示す。自然的レベルの層は物理的な事象に依拠しているため、比較的普遍的に共有されていると考えられるのに対して、社会的レベルや象徴的レベルの層は（もともと多層的であるのに加えて）、人間という普遍項に依拠する共通性ととも、（家族、地域、国家、文化圏、メディアといった）様々な規模の共同体による差異をはらむことが考えられる。以上のことから、行動や思考様式の差異は様々な水準において考えられることになる。そして、それぞれに水準において、分布の仕方も異なってくるようになる。いわゆる「文化圏」ごとに分布するようなものもあれば、個人的なもの、より普遍的なものなど様々である。だとすれば、各々の層を単純に地理的に割り振ることはもはや不可能である。

以上のような理論的考察から、以下のような結論を引き出すことができる。1) 文化の差異を論じうるとすれば、その場合には、すでにその差異の大部分は乗り越えられてしまっている。2) いわゆる「文化」の間の差異なるものは、物の見方や考え方の差異の一種と見なすことができるが、だからといって、様々な水準における差異と重なっているわけではない。3) 文化の差異はある立場から観察する結果、確認できるようなものであって、その観察と独立に存在するような実体的なものではない。理論的に見て、文化の差異は以上のような限定的な意味においてしか維持しえない。しかしながら、現実において、文化にはそれ以上の位置づけが与えられている。例えば、1) 「文化の差異」によって「世界」の見え方が異なる。2) 「文化の差異」は特権的な「差異」である。3) 「文化の差異」が様々な差異を説明する実体である。しばしばこのように考えられている。なぜこのような転倒が発生してしまうのか。文化なるものが構築されるにいたった状況にさかのぼって、以上のような言説の発生を考察することが必要になる。文化という概念の歴史にその手がかりを見いだすことができる。

## (2) 文化が語られる状況

### (a) 文化という発想の歴史

「文化 (culture)」という語は必ずしも普遍的な概念ではなく、歴史的由来に強く規定された発想法である。もともとは紀元1世紀ごろ、キケロらが、教養を身につけ、精神を錬成するという意味で「魂の耕作」(cultura animi) と表現したことに始まる。このような用法は18世紀の啓蒙主義の時代に一般化した。ただし、そこにおいては人間が精神的完成を目指すことといった意味合いが強かった。同時代のゲーテやシラーはBildung (教養、人間形成) という語でこれを表現している。「文明 (civilization)」(この語はもともとはcivitas, civilitasに由来し、都市市民の生活のような洗練化・礼節化を意味し

ていた) が普遍的人類の精神的・物質的進歩やその成果を表すのにあわせて、文化はそれを目指すことであると考えられていた。したがって、文化という語はこの時点においては各民族に固有な生活様式を指す概念ではなかった。もちろん、ローマ帝国の時代はもとより、大航海時代以降はなおさらのこと、自分たちとは異なった生活様式が存在するという認識は存在していた。ただし、それは「習俗」の違いとして考えられており、異民族も「文明化」が進めば、自分たちと同じようになると考えられていた。

その後、ドイツにおいて、普遍的な「文明」や「文化」に対する批判が芽生える。18世紀後半の哲学者ヘルダーは、人間理性の合理性に依拠する啓蒙主義の一面性を批判し、その普遍主義に対して、歴史や伝統に依拠する各時代、各民族の固有の価値を唱えた。そして、19世紀初頭、ナポレオンの侵攻が発生すると、ドイツでは、ナショナリズムが芽生え、自国の民族に固有な伝統と使命を文化と呼び、フランスの普遍的文明と対置させるようになった。この対立は普遍性対固有性、物質性・進歩主義対精神性・流動性という対比の中で語られた。

その後、「帝国主義」の時代になると、植民地経営のため、各民族に固有な生活様式を知ることが不可欠となり、文化概念が広まることになる。そして、文化人類学がこのような文化概念を定着させるに至った。

本来、文化は生活様式の吟味・向上という意味で用いられていたが、やがて、固有な生活様式という意味をもつようになっていった。現在の多文化主義や「文明の衝突」論は文化を後者の意味において理解している。しかるに、固有な生活様式という意味で用いられるようになった背景には、他国からの侵略という自分のアイデンティティをゆるがされる危機があった。

このような現象は日常的な経験とも合致する。すでに述べたように、エドモンド・リーチは意味づけの水準を、1) 自然的レベル、2) 社会的レベル、3) 象徴的レベルに分類していた。しかるに、デイヴィッドソンの理論によれば、1) の水準に関しては、文化の差異を想定する必要がない。とすれば、3) の水準においても、十分なコミュニケーションさえ確保すれば、ある程度までの理解は可能であると考えられる。しかしながら、現実には、3) の水準に近づくほど、対立が激しくなる。それというのも、この水準こそが人生に意味を与えるものであり、人はそれに執着する傾向があるからである。このように考えるならば、文化的差異の問題には、理解しうるかどうか、共存しうるかどうかという実質的な生活様式の問題だけではなく、むしろ、自分を何者として表象する(したい)のかという実存的な問題(アイデンティティの問題)が関わっているということになる。そうなる、文化について考える際には、ことさらにその文化が語り

出されるに至った状況を考慮に入れることが不可欠であるということになる。

### (b) アイデンティティとしての文化の構築

ある文化を共有しあっていると意識している共同体はエスニック集団と呼ばれる。当初、文化人類学は、「エスニシティ」を本質主義的に捉えていた。しかし、やがてその本質を客観的に確定することが困難であるという問題に直面することになった。かくして、リーチは本質主義を批判し、周囲とのやりとりのプロセスに注目するようになった。このような考え方はフレドリック・バルトに受け継がれる。彼は『エスニック集団と境界』において、エスニシティは、一つの包摂的社会の中において、互いに相手から自分たちを区別しようとする相互交渉を通して形成されるものであることを示した。

そもそも、固有な文化を語りうるためには、対比が必要である。すなわち、「異文化」との比較においてのみ、ある文化を語るができる。その意味で、文化の記述は、常に相関的である。実際、他者との接触が文化を自覚させ、文化の記述を促してきた。他者との遭遇は自分たちのあり方を揺るがす。そのような不安の中、自分たちとはいかなる存在であるのかという問いが顕在化し、自らの文化について語るようになるのである。例えば、(ローマ人にとっての) 異民族、(キリスト教徒にとっての) イスラム、(ヨーロッパ人にとっての) 新大陸などは文化を自覚化させる役割を果たした。

以上のように考えるならば、文化やエスニシティは実体として存在するものではなく、相互作用の中で構築されるものだということになる。例えば、移民にとって同じ都市に住む同じ国から来た者たちというのは特別な意味を持つ。そのことを機縁として、移民たちはひとつのグループを形成する。移民たちが同質であるわけではないにもかかわらず、ひとまとまりと見なされ、かつ、自分たちもまたそれを受容するのである。このようにして形成されたエスニシティは固定化する傾向がある。イームズらは「共通の文化特性は失われる可能性があるにもかかわらず、集団そのものの組織は時を超えて継続し凝集力を持つことがあるが、その強力な基礎となるのは—しばしばその集団に対する差別、または他の諸集団との争い、そして／もしくは無意識的隔離といったさまざまな形式と結びついているのであるが—他者のこのような見解 [=ステレオ・タイプ化したイメージ] なのである」と述べている<sup>16)</sup>。また、一旦成立したエスニシティはそれを維持しようとして、様々な特徴を後になってから形成するという現象も見られる。例えば、アフリカ系アメリカ人は出自に由来する文化を共有しているわけではないが、それにもかかわらず、一つのエスニック・グループを形成すると見なされている。そして、彼ら自身もまたそれを維持するために、自ら新たな話し方や服装のコー

ドを産出している<sup>18)</sup>。

いずれにしても、エスニシティということでは主張される「自然性・同質性」は、実際には相互作用の中で構築されたものである。文化を、相互に還元不可能な独自なものとして主張するのは、それが実体的にそうになっているからというよりもむしろ、心理的なアイデンティティがそれに依拠しているからなのである。

### (c) 政治としての文化による構築

文化の記述にアイデンティティを強化する役割があることが知られるようになると、今度は文化の記述を政治的に利用するという現象が発生するようになる。エスニシティは単に帰属や愛着を示すだけのものではなく、集団政治の手段となる。例えば、他者の排除は内部にはらむ亀裂を目立たなくする役割を果たす。また逆に、内部の亀裂が外部を産出するといった現象も見られる。例えば、貧困層は自分の貧困の原因を移民の存在に求める。マイノリティに対するラベリングが、マジョリティのアイデンティティを強化するのに利用されるとともに、マイノリティを被支配的な地位にとどめおくための根拠としても利用される。

とはいえ、マイノリティの側も、受動的に「他者像」を引き受けるだけではない。全体社会の中で、積極的な位置を占めるために、エスニシティを利用するという現象も見られる。例えば、競争社会の強化の中、劣位に置かれた集団は、集団の向上を通して、階級上昇をはかろうとする。このような発想から諸集団の集合(バンドリング)が発生する。例えば、アジア系の諸エスニック・グループは各々異なる特徴を持っている。しかし、アメリカ合衆国でのプレゼンスを高めるためには、別々の集団としてではなく、「アジア系」として集結することが有利であるため、アジア系というエスニシティを構築するに至る。

このように、エスニシティの感情的な側面(愛着と排除)、利害的な側面(支配と自己主張)とは相互に複雑に絡み合っている。このような絡み合いの中において、相互の利害関係を満たすような一つのシステムが発生することもある。ただし、このようなシステムはしばしばマジョリティにとって都合の良い構造を内在化しており、それを固定化するものとして機能してしまう。例えば、アメリカにおいて、白人と黒人という対比は一つのシステムをなしており、相互依存関係を形成しているが、この対比は深刻な差別構造につながっている。このようなシステムは今や国民国家の内部に見られるだけではない。グローバルな次元で、民族イメージの固定化が進行し、そのイメージに依拠して国際的分業体制が成立している。ルンバは「資本主義は人種序列を乗り越えたのでもそれを流動化したのでもなく、それに依存しつつそれを強化し続けた。人種イデオロギーとそれによって作り出さ



れた社会構造のおかげで、資本主義的生産が容易になった」と指摘している<sup>19</sup>。今や「文化の差異」はこのようなシステムを正当化するものとして機能してしまう。以上において見てきたように、アイデンティティ形成はある政治的状况の中で遂行されるため、もはやそれを出来合いのものとして受け取ることはできない<sup>20</sup>。

### (3) 文化の構築の諸問題

以上のようなプロセスを経て文化が実体的なものとして構築されることによって、一種の逆転が発生する。本来、物の見方が異なることを文化の差異と名付けたのであったが、今や、「文化の差異」が「物の見方の差異」の説明根拠とされるようになる。

確かに、そういうレッテル張りには差異に対する対応の仕方に指針を与えるという点では、有意味であるかもしれない。また、ある種のレッテルは相互の作用の中で徐々に形成されたものとして、ある程度の有効性もあると考えられる。しかし、このような発想法は、人間の行動様式を固定的なものに見なしてしまう点において問題がある。前節において見たように、文化はアイデンティティを支えるものとして自律的なものであると感じられるにしても、文化の記述は、どんな人々がどんな状況下で出会い、互いに相手をどのように見なしあっているのかというコンテクストから、切り離せないものである。文化の記述はその文化の記述が行われる状況によって左右される。同じ対象と言えどもが状況が異なれば、別様に見られる。例えば、ルーンバは、アボリジニーのイメージが、穏和人種から野蛮な人種へと変遷していったことを指摘している<sup>21</sup>。この変遷の背後には、アボリジニーが、自立的に生活していた時代から、隷属的な地位におとめられた時代への状況の変化がある。このように、「文化の差異」なるものはやりとりの結果として生み出された構築物であって、それ自体において存立するものではない。

(1) において検討したように、本来、「文化の差異」なるものは、より普遍的に共有されている層に依拠して初めて言えるようなものであった。また、ある共同体がある層を共有しているからといって、その共同体が文化的差異をはらんでいないわけでもない。しかしながら、上で見たような文化の実体化は多層的な文化のある特定の層のみを特権化してしまう。そして、それには、その他の層を見えなくしてしまう効果がある。その結果、当該の文化よりも普遍的に共有されている水準に依拠することでえられるはずの（他の文化との）共通性や、当該の文化共同体の内部に存する個性が見えなくなってしまう。

私たちは文化ということで地図上に塗り分けられたモザイク状のものを表象してしまうが、そのような表象様式は、文化を構築している多様な水準での相互作用を覆

い隠し、文化を抜き差しならない対立にしてしまう。

多文化主義は、他との差異を主張することでアイデンティティのよりどころとなる文化概念に依拠している。しかし、以上の考察に依拠するならば、この概念は偏狭なものである。こういった文化はもともと他の文化とのせめぎ合いの中で自覚化されたものであり、その点においてすでに多元性を内にはらんでいるにもかかわらず、それを隠蔽する役割を果たしてしまうからである。これに対して、もともと、「文化」とは様々な対立が発生している状況の中で普遍的な立場から対処していこうとする営みを意味していた。もちろん、現実においては、それぞれの立場は制約されたものでしかありえない。しかし、このような営みは、いかなる立場から出発するにせよ、多元性に対処しようとすることによって、その制約を越え、練り上げられていくことになる。このような発想に従うならば、個々の文化がはらんでいる多元性を意識化し、それに対処しようとする営みこそが「文化」の名にふさわしいということになる。

## 第三章 多文化主義のコンテクスト

以上において見てきたように、理論としての多文化主義は矛盾をはらんだものであり、実践的にも問題を引き起こしてしまうようなものであった。とはいえ、多文化主義が規範として引き合いに出される背景には、それを求める具体的な問題提起があり、多文化主義を単純に否定することもできない。そこで、この章においては、ややもすると一つの「理念」のもと語られてしまうような多文化主義の内実を、個々の問題提起が行われている具体的状況にまで遡及し、そこに見られる絡み合いを解きほぐしていくことを試みる。まず、カナダの事例から、共同体同士の関係の中で発生した政策が、一般化し、理念化していったプロセスを示す(1)。次に、アメリカの事例から、多文化主義の主張が、公民権運動の限界に直面して、リベラリズムに対立するような方向性を取らざるをえなくなってしまったことを示す(2)。問題の原因として文化的差異が主張されるようなケースに関して、そのような主張がなされる状況にまで遡及してみると、具体的な問題の多くが実は文化とは別の契機によって生み出されたものと解釈することが可能である。これらの分析は、多文化主義の問題提起と理論としての多文化主義を分離して考える可能性を示唆するものである(3)。

### (1) 多文化主義の登場とその理念化

多文化主義という概念は比較的新しい概念である。OEDによれば、1965年の "A Preliminary Report of Canada's Royal Commission on Bilingualism and Biculturalism" が multiculturalism を用いたのがその始まり

である。ここにおいて、多文化主義という概念は具体的な状況によって規定され、きわめて具体的な意味を持っていた。すなわち、フランス系カナダ人はケベック州においては「地域内多数派」を占めるものの、カナダ全体ではマイノリティであり、英語の圧力を受けていた<sup>22</sup>。しかし、1960年代、経済的繁栄を背景として、ケベック・ナショナリズムが高揚し、ケベックの独立を主張するケベック党や武力闘争を行うケベック解放戦線などが登場した。このような連邦分裂の危機のもと、連邦の枠組みを堅持しようとした自由党政権は1968年、英仏両言語を公用語とする公用語法を制定する<sup>23</sup>。ただし、これには、他の「ホワイト・エスニック」が反発したため、1971年「英仏二言語に基づく多文化主義 (Multiculturalism with a Bilingual Framework)」の採択を宣言することになった。1982年には、カナダの公用語である英仏二言語で連邦政府のサービスを受ける言語権を明文化した「権利と自由の憲章 (Canadian Charter of Rights and Freedoms)」が憲法に組み込まれることとなった。

このような状況において、多文化主義とは、まずもって(英仏の)「二言語主義 (bilingualism)」のことを意味し、具体的には、連邦規模においてフランス語に英語と並ぶ公用語としての地位を承認することであった。このケースにおいては、ただ、言語政策をめぐる対立が見られたのであって、必ずしも文化的価値観の相違が問題となっていたわけではない。なるほど、一部には、言語の差異を絶対的なものと見なしてしまうナショナリズムの態度が見られはしたものの、基本的にはどちらの側もリベラリズムを社会の原則としており、対立をリベラリズムの原則にのっとって解決することに反対する理由はなかった。実際、母国語での行政サービスの保証を要求するフランス系住民の主張は、平等という価値観に照らし合わせてみてももっともなものであった。

ただし、このように二言語のみを特別視する発想は他の言語話者からの反発を受けた。そのため、連邦政府はこれを配慮して多文化主義と表現を改めざるをえなかった。このことともなあって、多文化主義は単に言語政策のみならず、文化を異にする者たちの共存と相互尊重を主張する概念となったが、後者の内容は抽象的な「理念」にとどまった。例えば、「権利と自由の憲章」の27条は「この憲章は、カナダ人の多文化的遺産を維持し、豊かなものにする限りにおいて、解釈されねばならない」と書いているのみである。また、1988年の「カナダ多文化主義法 (Canadian Multiculturalism Act)」ですら、「多文化主義はカナダ社会の文化的・民族的多様性を反映し、カナダ社会のあらゆる構成員が自分の文化的遺産を維持し、豊かなものにし、互いに分ち合う自由を認めるという理解を認知し、促進すること」とか、「カナダ社会の多様な文化を認知・認識することを奨励し、これらの

文化に関する省察と、発展的表出を促進すること」などと述べるにとどまっている。

しかしながら、多文化主義が理念として成立したことは大きな影響を及ぼすことになる。すなわち、その理念に依拠して多様な要求が語り出されることになったのである。例えば、フランス語やフランス文化が尊重されるべきであるならば、他の言語や文化もまた尊重されるべきであろう。このような発想のもと、様々なエスニック・グループが自己主張をはじめようになる。また、これと並行して、移民によるカナダの多様化が進行する。そのことは様々な問題を引き起こし、多文化主義という理念を具体化することが社会的な要請ともなる。例えば、1997-1998年度の第10回「カナダ多文化主義法の実施に関する年次報告書」(Annual Report on the Operation of the Canadian Multiculturalism Act)の序文は「時の経過と共に、多文化主義政策は次第にカナダ社会の孤立した集団に捧げられた仕組みではなくなり、すべてのカナダ人のために、わが国の民主主義の中心にある理想を共に実現するための方策になっていった」と述べるようになっていく<sup>24</sup>。このように、多文化主義が「理念」として語られるようになることで、多文化主義の主張が当初は含んでいなかったような多様な主張がその理念に依拠して語り出されるようになる。そして、そのことが新たな政治的布置を生み出すことになり、多様な主張を調整することが必要となった。

キムリックが多文化主義を論じたのはこのような状況下においてであった。彼は、すでに見たように、移民の場合のような「多数エスニック」な状況に対してはリベラリズムで対処可能であるが、ケベックのような「多民族的」なケースに対しては多文化主義が必要だと主張している。確かに、このような主張は、ケベック問題を他の移民たちの要求とは水準を異にする問題として主題化し、それを正当化するためには不可避であった。しかしながら、リベラリズムとは異なる原理として多文化主義を導入することは、彼をアポリアに陥れることになった。

すでに見たように、ケベックの問題それ自身はリベラリズムの中で対処可能であった。それにもかかわらず、キムリックはそうではないと考える。そのため、彼はリベラリズムを、文化の問題に対しては無関心であるという風に意図的に狭く規定せざるをえなくなる。その代わりに、彼は多文化主義を導入するのであるが、(キムリック自身はその主張がリベラリズムを大きく逸脱するものではないことを示そうとしてはいるものの)それはリベラリズムとは別の原理でなくてはならない。だとすると、多文化主義はリベラリズムの原則に則っては正当化できないような普遍化不可能なことまで主張していることになる。このことは分離主義を不可避にしてしまう。

しかしながら、マイノリティの主張であるからといって、普遍化不可能なことを承認することはできない。また、分離主義は対立を固定化してしまう危険性をはらんでいる。結局、多文化主義という誤った想定の上に、本来はリベラリズムの中で解決可能なケベック問題を基づけるという発想が様々な問題を生み出してしまったのである。

## (2) 問題の元凶としてのリベラリズム

アメリカ合衆国は建国以来「多様の中の統一 (E pluribus unum)」を国是としてきた。それは民族・文化の背景を異にする者たちが新しい共通の国民的アイデンティティを創造するという理念をうたったものであり、その発想は「メルティング・ポット」と比喩された。とはいうものの、建国当初のアメリカはイギリス系住民が多数派であり、他のヨーロッパ系移民はその生活様式に順応することが求められた。このような状況に対して、ホラス・カレンは「文化多元主義 (cultural pluralism)」の立場から批判を加えた。

ただし、そこにおいて、議論されていたのは、ヨーロッパ系の移民に限定されたことであり、ネイティブ・アメリカンはもちろん、アフリカ系アメリカ人、アジア系・ヒスパニック系移民は枠外に置かれていた。このような状況に対して、エスニック・グループが政治集団化したのは第二次世界大戦後のことであった。その先鞭をつけたのが、アフリカ系アメリカ人であった。これが呼び水となって、他のエスニック・グループもまた、平等を求める公民権運動が盛んになった。これらの主張はリベラリズムの発想にかなうものであり、広い支持を受けることができた。

しかしながら、このような公民権運動にもかかわらず、エスニック・マイノリティの社会的地位は必ずしも改善されなかった。資格の平等だけでは、結果の平等までは得られない。そのようないらいらの中、多文化主義は、公民権運動にもかかわらず残された差別的構造に対処せねばならないと考えた。多文化主義の先駆的な形態としてアフターマティブ・アクションや多言語主義を挙げることができるが、代表的な政策としては多文化主義教育が挙げられる。それは、マイノリティの地位の低さの背景に学歴の低さがあり、それはマイノリティが自分の文化的背景に自尊心を持ってないことに原因があるという考え方にに基づき、初等教育から高等教育に至るまで、アメリカ社会を構成する諸マイノリティの文化について学ぶ機会を提供しようとした。ただし、これは「アフリカ中心主義」といった奇妙な発想を生み出すことにもつながった<sup>25</sup>。

以上のように、アメリカ合衆国は、多文化主義という概念とは独立に、「公民権運動」というマイノリティによる権利請求の実践活動や、「文化多元主義」という理

念形成を行っていたが、多文化主義という理念が広まるにつれて、上記のような活動や理念を多文化主義の「前史」として解釈するようになっていく。まさにこのような歴史的経緯こそが、理論としての多文化主義に単なる「文化多元主義」にとどまらない、リベラリズム批判という独自の意味を付与することになる<sup>26</sup>。すなわち、文化の差異を無視してきたリベラリズムこそが問題の元凶であるとする発想が構築されることになる。このようにして、文化が政治化していくことになる。

このように、アメリカにおいて多文化主義はリベラリズムに対立するものとして受容された。しかし、そのことは、多元的状况の中、共存の可能性を提供してきたリベラリズムの普遍性を否定してしまうことにつながる。しかし、リベラリズム批判はかえって多文化主義の具体的な主張を混乱させてしまう。リベラリズムそのものに対する批判と、その当時のリベラルに対する批判とを区別する必要がある。以上のように受容のプロセスを吟味することによって、多文化主義がリベラリズムに対立するようになってしまったことが混乱を招いていることが分かる。

## (3) 文化問題の脱構築

多文化主義は「文化の差異」が原因となって係争が発生すると考える。ここでは、抜き差しならないものであると「感じられる」「文化の差異」を具体例に即して検討し直すことを試みる。

すでに見たように、アメリカ合衆国においては、アフリカ系アメリカ人がエスニック・グループとしての主張に先鞭をつけ、その後も、中心的な役割を果たしていた。その背景には、根深い差別があるが、その差別は必ずしも文化を理由とするものではない。実際、アフリカ系アメリカ人は、必ずしも、その出自に由来する伝統的な文化を共有しているわけではないし、そもそも、均質な集団を形成しているわけでもない。したがって、この問題は多文化主義の問題というよりもむしろ、本来は市民教育や社会政策の問題である。それにもかかわらず、人種や外見を理由とする対立が、「文化の対立」として解釈されてしまい、本来は存在しなかった「文化的差異」が新たに構築され、それがアフリカ中心主義として主張されるといった逆転した現象が発生している。

また、多文化主義においては移民問題も中心的な問題として取り扱われる。しかしながら、移民問題の主題化に際しては経済状況が深く関係していることが知られている。移民は第一義的には労働力であり、経済成長のために必要な存在であるが故に受け入れられる。カナダやオーストラリアといった移民国家では移民を受け入れるために多文化主義が提唱された。しかるに、このような多文化主義は経済の退潮時には批判の対象とされる。ヨー

ロッパにおいて移民問題が浮上してきたのも、戦後の経済成長が終わった時期である。それまでは必要であった労働力がとたんに邪魔者になってしまう。このようなコンテキストの変化は住民の眼差しにも影響することになる。特に、不況下において、困難な状況に置かれた人々にとって、移民は不当に仕事を奪っている存在と見なされることになり、格好の差別対象となってしまう。このような対立は、文化の問題というよりも階級問題として解釈すべきである。本来は問題とはならなかった文化的差異を社会問題化してしまうコンテキストがむしろ問題なのである。

以上のような事例に関して、多文化主義は「文化の差異」が原因となって係争が発生していると解釈する。しかし、「文化の差異」を前提とし、それが原因であると考えると、それらを調停する場が無くなり、この係争は抜き差しならないものになってしまう。だが、以上のように検討して見るならば、これらは必ずしも「文化的差異」に由来するものとは言えない。その背景にある経済格差や社会的差別といった問題を解決しないかぎり、これらの問題は解消されえない。このように考えるならば、「文化の対立」として語られるが故に抜き差しなくなっている諸問題を、それとは異なる文脈において解釈し直すことによって、その係争を調停する場を切り開く可能性が開かれる。例えば、経済格差や差別によって損なわれているのは平等であり、これらはむしろリベラリズムの原理に即して対処すべき問題である。

#### 第四章 多文化主義の「隘路」

この章においては、多文化主義の具体的な問題提起は受容しつつも、理論としての多文化主義がはらむ問題を回避する可能性を追求する。第二章においては、多文化主義は「文化」という表象様式に依拠するがゆえに様々な問題をはらまざるをえなくなっていることを確認した。また、第三章(3)においては、多文化主義が「文化の対立」として解釈する諸問題は必ずしも文化の差異に由来するわけではなく、むしろ、人種差別や経済格差が文化の差異を社会問題化しているということを見た。だとすれば、背景にある問題を解決することによって、これらの諸問題が「文化の対立」として抜き差しならないものとなり、アポリアに陥ってしまう危険性を回避する可能性が開かれる。実際、人種差別や経済格差といった問題は、文化の問題というよりも、むしろ、リベラリズムの普遍的な人権に依拠して処理されるべき問題である。しかるに、多文化主義は、第三章(2)において見たように、歴史的な文脈のせいで、リベラリズムを文化的差異に無関心な立場であるのみならず、暗黙の内に、ヨーロッパ中心の価値観を内在させていると批判しており、リ

ベラリズムに依拠することを拒否していた。

そこで、まず、多文化主義が批判しているリベラリズム像の問題点を吟味し、理論としてのリベラリズムは多文化主義が批判するほど一面的なものではないということを見る(1)。その上で、このようにリベラリズムを理解しなおすことによって、文化という枠組みが生み出すアポリアを回避しつつも、多文化主義の具体的な問題提起に対応することが可能になるということを示す(2)。

##### (1) 多文化主義によるリベラリズム像の吟味

リベラリズムという概念は、理論の水準でも、実践の水準でも、多様な立場を含んでおり、それを一元的に規定し尽くすことは困難である。しかし、リベラリズムの核心を、宗教戦争という分裂状況に対する反省から発生した「寛容論」の発想を受け継ぎ、普遍的な立場から社会の多元的分裂に対処しようとするものであると規定することは不可能ではない。その発想の中心には、多元主義がある。すなわち、何を価値と見なすかについては様々な考え方があり、それを一元化することは不可能だといふのである。それゆえ、リベラリズムは、ある特定の価値観のみが共同体を支配することに反対する。ここから、公私の分離という発想が生まれる。それは、できるだけ各自の価値観が生かされることを求め、価値観の対立が問題化する領域においてのみ普遍的な吟味に委ねることにしようとするものである。

このような発想は多文化主義の要求に重なるものである。まず第一に、リベラリズムには国家の強制や宗教対立から個人やその内面を守るという目的があった。その意味では、リベラリズムは多様性が共存しうる限りにおいて、それに介入せず、多元主義的である。そして第二に、リベラリズムが生み出した社会権の発想は、個人は単に自由を確保するだけでは不十分であり、個人としての尊厳を維持するだけのリソースを与えられねばならないというものであるが、ここに「文化的背景」や「アイデンティティ」といったものも含まれると考えることができる。

しかしながら、多文化主義はこのような多元性を不十分なものと見なす。すなわち、価値観の対立を吟味する普遍性なるものが実はヨーロッパ的な価値観を内在させていると考える。そのような考え方の背景には、第二章において検討した特殊な文化観がある。多文化主義は、それに依拠して、リベラリズムを一枚岩の固定的な文化と見なしちゃまっている。しかし、このような文化観に依拠する限り、リベラリズムと多文化主義は対立することになり、かつ、多文化主義のアポリアは解消しがたいものとしての残ってしまうことになる。文化を閉鎖的で固定的なものに見なすとき、文化の特殊性と普遍主義とは相互背反的に対立しあうことになってしまう。

もちろん、いかなる人間も有限であり、普遍性の標榜が限定されたものであったと後からわかるということはありうる。また、いかなる理念も現実にはある特定の状況の中で実現されざるをえない。その意味で、従来のリベラリズムの現実がヨーロッパ的価値観を反映したものであり、不十分な点があったという批判はもっともである。例えば、従来のリベラリズムがマイノリティに固有な問題を軽視してきたことは問題である。このような問題はマイノリティの側の批判が無ければ、表面化することは無かったであろう。

しかしながら、だからといって、理論としてのリベラリズムの可能性まで拒否し、普遍性が不可能であると結論づけてしまうとすれば、それはいきすぎであり、かつ、アポリアを招き入れることになってしまう。第二章における文化概念の吟味は、文化的差異は普遍的な水準を前提としてのみ可能となるということを明らかにした。この普遍的な水準に依拠して、異なる行動様式を理解したり、吟味したりすることは可能なのである。

このように文化の多元性を理解するならば、第一章において見た、リベラリズムと多文化主義の二律背反が仮象であったことが分かる。一方において、リベラリズムは(上で述べたように)多元性を排除するものではない。また、他方において、ある文化に依拠することは普遍性を排除することでもない。むしろ、各文化は、それぞれの仕方、普遍的課題(人間の条件)に答えようとしたものと考えられる。だとすれば、その普遍性に訴えかけることは可能である。例えば、マイノリティの文化が近代的な価値観と矛盾し、内部に属する者の人権を侵害することがありうる。マイノリティの文化だからといって、状況の変化に対して無関心は許されない。単純な原理主義に閉じこもることはもはや不可能であり、他者からの批判にさらされることになる。他者は、このような問題についてマイノリティの文化に責任ある態度で考えてもらうことを要求することができる。それは決して普遍主義的押しつけではない。文化の差異が問題化するのはいわゆる、習慣や価値づけに関して自分のあり方に固執する態度によってであった。そのような態度を批判することは固有な思考様式を排除するものではない。

## (2) リベラリズムの可能性

第一章においてリベラリズムと多文化主義との「よじれ」を指摘した。一方において、多文化主義は、リベラリズムを受け継ぎ、市民権の拡張を推進しようとするものであったが、他方において、多文化主義はリベラリズムの原理を損ない、それどころか、新たな差別を生み出しかねなかった。このような「よじれ」は文化を相互排他的に見なす表象様式に由来するものであり、以上のようにリベラリズムを解釈しなおすことによって、このよ

うな問題を回避しつつも、多文化主義の主張に応える可能性が開かれる。

まず第一に、文化摩擦に由来するとされる問題をその問題が構築された状況にまで遡及し、それを文化とは別の文脈の中に位置づけ直すことによって、具体的な対立を調停しうる場を切り開くことが必要である。実際、第三章(3)において見たように、多文化主義が文化摩擦として主張している問題は現実には差別や経済格差の問題として解釈することが可能であった。このように考えるならば、これらの問題は、多文化主義の主張とは異なり、リベラリズムの枠組みの中で対処すべきものであるということになる。

ただし、問題はそれほど単純ではない。というのも、第二章(2)において見たように、文化はしばしば各自にとってかけがえのないものであると「感じられる」からである。人はこのようなアイデンティティの拠り所を求めるものなのである。だとすれば、このような場合、普遍性や合理性を引き合いに出しても説得力をもちえない。リベラリズムは多文化主義からこの点を学ぶ必要がある。そこで第二に、従来のリベラリズムの個人主義的傾向を共同体主義的発想によって補完する必要がある。確かに、リベラリズムはしばしば個人主義と理解されてきた<sup>27</sup>。しかし、リベラリズムの原理そのものは必ずしも共同体への所属とは矛盾しない。人はそれぞれの価値観によって自分のアイデンティティを様々なものに求めてもかまわない。リベラリズムは、同じ価値観をもつ者も、そうでない者も、それが他者の価値観を侵害しない限りにおいては、尊重すべきであるとしていた。

だからといって、それは、そのアイデンティティの拠り所の価値が無条件に承認されるということの意味はない。他者の価値観と対立するようなケースにおいては、それは普遍的な価値により吟味されることになる。とはいえ、それは、多文化主義が主張するようである特定の立場が普遍性の名を借りて裁定を下すということではない。むしろ、それぞれの文化が有している普遍性に依拠して吟味するということである。例えば、ある神を信仰することは、別の神を信仰することとは両立できないが、神を信仰することには価値があるという点においては共通しており、その限りにおいて相互に尊重可能である。だとすれば、ある特定の神を信仰することに合意は得られないが、神を信仰する機会を保証しようとするには合意が得られることになる。第二章(2)において見たように、もともと「文化」とはこのような多元性の中で普遍を求めていく営みのことであった。かくして、第三に、文化の多元性に依拠しつつ、普遍性を導入することが必要となる。

しかしながら、人間は有限的であり、全てを見通すことはできない。そのため、対立し合う立場の間で、相互

の妥協が成立せず、かつ、並存も不可能なケースも考えられる。このようなケースに関しては、対話、ないし、政治的妥協に訴えかけざるをえず、その結果は相互に不本意なものとなるやもしれない。しかしながら、これは有限な能力しかもたない人間が共存するためには不可欠な条件である。このようにして、第四に、共同体次元から政治的次元を区別し、両者が対立した場合には後者を優先するという原則が必要になる。

もちろん、このような原則の採用を採用することは、ヨーロッパの文化に特殊なものであるという批判が繰り返されるかもしれない。しかし、その場合には、それを批判する文化の側が、上記のような対立が発生した場合の処遇の方法を示す責任を負うことになる。そのことによって、当該の文化の普遍性が試されることになる。このように、各文化に対して社会への参加や提案を求めることは、それぞれの文化の価値を練り上げるのに寄与するのみならず、社会への帰属意識を高めることになり、多文化主義が分離主義を帰結したのとは反対の効果を及ぼすことができる。

以上のように理解されたりベラリズムは、伝統的なリベラリズムが個人主義的傾向を有していたのとは対照的に、共同体主義と同様に人間が相互関係の中で生き、それによって支えられているものであることに注目するものである。ただし、それは多文化主義の場合のように一枚岩の文化の共有を意味するものではない。むしろ、多様な文化をはらむ多元的社会を承認し、それに関わることに積極的な価値を認めるものである。

## 結びにかえて

人間は複雑な現実の中に投げ込まれ、常に不安定とともにある。そのような不安から、人は心の拠り所としてアイデンティティを求める。このような背景のもと文化という表象様式が成立する。多文化主義はこのような文化概念に依拠している。一方において、文化という発想に依拠することによって、マジョリティが当然と見なしている物事を批判的に吟味するための視座を獲得することができた。しかし他方において、文化を実体的なものに見なすことは、文化が相互交渉関係のもとで成立してきたという状況性を隠蔽してしまう。その結果、文化概念はもとより、それに依拠する多文化主義は様々なアポリアをはらみ込むことになってしまった。

これに対して、リベラリズムは文化に安住することを禁じる。それは不安定をもたらし、多くの人にとっては耐え難いものかもしれない。しかしながら、だからといって、社会は、普遍的な裏付けを無視するアイデンティティまでも承認することはできない。ここにおいて、リベラリズムに可能なのは、不安を抱く人々に、偏狭な文化的

共同体に代わる共同体の選択肢を提供することである。トッドは移民の社会適応に対して労働組合が果たした役割を大きく評価している。社会の中で不遇な立場に置かれた人々に社会参加する機会を提供し、安易な文化的共同体へと回収させないようにすることは、グローバル化が進行した社会においてはきわめて重要な意味を持つことになる。

<sup>1</sup> このような主張は共同体主義者に広く見られる。例えば、マッキンタイア『美德なき時代』（みすず書房）1993 [=MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, 1982] を参照。

<sup>2</sup> Giordan, H., *Démocratie culturelle et droit à la différence: Repport au ministre de la culture*, 1982.s

<sup>3</sup> 例えば、Finkielkraut, Alain, *La défaite de la pensée*, 1987, Taguieff, Pierre-André, *La force du préjugé*, 1987, Todd, Emmanuel, *Le destin des immigrés*, 1994. [=エマニュエル・トッド『移民の運命』（藤原書店）1999] を参照。

<sup>4</sup> 例えば、関根政美は六つの類型を挙げている（関根政美『多文化主義社会の到来』（朝日新聞社）2000を参照）。

<sup>5</sup> チャールズ・テイラー他『マルチカルチュラリズム』（岩波書店）1996 [= Taylor, Charles et al., *Multiculturalism, Examining the Politics of Recognition*, 1994], ウィル・キムリッカ『多文化時代の市民権』（晃洋書房）1998 [= Kimlicka, Will, *Multicultural Citizenship, A Liberal Theory of minority Rights*, 1995]。

<sup>6</sup> マーシャル『シティズンシップと社会的階級』（法律文化社）1993 [= Marshall, T.H., *Citizenship and Social Class*, 1992.] を参照。

<sup>7</sup> テイラー前掲書60頁。

<sup>8</sup> 同書38頁。

<sup>9</sup> 同書61頁。

<sup>10</sup> Cf. Kymlicka, Will, *Liberalism, Community and Culture*, 1989. これに対して、テイラーはこの点曖昧で解釈の余地がある。それは彼がアイデンティティを「対話的」なものに見なしているからである。構築される側面に力点を置けば、文化は普遍的な観点から吟味可能ということになるし、対話が行われる背景の固定的な側面に力点を置けば、それぞれ尊重すべきということになる。

<sup>11</sup> 戴は文化ナショナリズムの危険性について以下のように述べている。「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。しかし、マイノリティが主張するエスニック・アイデンティティは、ナショナル・アイデンティティと同様に、排除の思考のうえに成り立った、透明な文化的アイデンティティであることが多い。そうであるならば、今度は、マイノリティ内部の同質性が問題視されなければならない」（戴エイカ『多文化主義とディアスポラ』（明石書店）1999、34頁）。関根は、アフリカ系アメリカ人の過激主義運動を例に挙げ、このようなあり方を「分断的多文化主義」と批判している（関根前掲書56頁）。

- <sup>12</sup> 例えば、行政の窓口でマイノリティの言語も用いることができるのか、教育でその言語も教えられるのかという行政や教育における多言語主義は両立可能であるが、文化や言語の維持という観点から行われる、例えば、マイノリティの居住地域において、マジョリティの言語の看板や放送を制限するとか、その教育を制限するとかいう排他的な政策は両立不可能である。前者に関しては、その政策はマジョリティの側の人々に不利をもたらさないという点において、リベラリズムと両立する。それどころか、権利の平等の追求という点において、リベラリズムのあるべき姿と重なる。しかし、後者に関しては、マジョリティの側の人々に不利をもたらすという点において、リベラリズムに還元できない多文化主義固有の主張であるということになる。
- <sup>13</sup> エティエンヌ・バリバル、イマヌエル・ウォーラステイン『人種・国民・階級』（大村書店）1997 [= Balibar, Étienne et Wallerstein, Immanuel, *Race, nation, classe, Les identités ambiguës*, 1990] 31頁以下を参照。
- <sup>14</sup> ドナルド・デイヴィッドソン『真理と解釈』（劉草書房）1991 [= Davidson, Donald, *Inquiries into Truth and Interpretation*, 1989]。
- <sup>15</sup> エドモンド・リーチ『文化とコミュニケーション』（紀伊國屋書店）1981 [= Leach, Edmund Ronald, *Culture and Communication*, 1976]。
- <sup>16</sup> 青木保『異文化理解』（岩波書店）2001、162頁。
- <sup>17</sup> エドゥイン・イームズ、ジュディス・G・グード「都市におけるエスニック集団」（青柳まちこ編『「エスニック」とは何か』（新泉社）1996所収 [= Eames, Edwin, et Goode, Judith G., "Groups Based on Common Culture of Origin", 1977]）100頁。
- <sup>18</sup> 同書118頁参照。
- <sup>19</sup> アーニャ・ルーンバ『ポストコロニアル理論入門』（松柏社）2001 [= Loomba, Ania, *Colonialism/Postcolonialism*, 1998] 164頁。
- <sup>20</sup> いまや、アイデンティティを求める動向と、アイデンティティを構築されたものとして批判する動向とが矛盾合っている。この問題に関して、スチュアート・ホールは「誰がアイデンティティを必要とするのか」

という仕方で問いをずらすことを提案している（スチュアート・ホール「誰がアイデンティティを必要とするのか？」、スチュアート・ホール他編『カルチュラル・アイデンティティの諸問題』（大村書店）2001所収）。すなわち、一方において、アイデンティティを仮想的なものとして位置づけつつも、他方において、アイデンティティ概念は政治的の布置の変更において求められてもいることを考慮に入れる必要があるというのである。したがって、単純に解体すればいいというものではなく、その役割を分析していく必要がある。確かに、アイデンティティは権力の作用として生産され、その背後には排除の論理が見られる。しかし、マイノリティのアイデンティティは、政治的の布置を流動化させるための起点としても機能しうる。エスニシティという概念は、一方において、支配の遂行として、他方において、支配への抵抗としても機能しうるというのである。

- <sup>21</sup> ルーンバ前掲書149頁参照。
- <sup>22</sup> フランス語はケベック州においては英語と並ぶ公用語であったが、連邦規模ではそうではなく、フランス語話者は他の地域では制度的な不利を被ることがあった。また、ビジネスの領域では英語が優位を占め、フランス語にとっては不利な状況にあった。
- <sup>23</sup> 具体的には、公共機関において、フランス語話者が不利にならないような仕方でサービスを提供することが求められた。これにともなって、公共機関において働く者はフランス語を学ぶことが求められることになった。また、フランス語での印刷物も増加した。
- <sup>24</sup> 高野晃一「1990年代におけるカナダ多文化主義計画のリニューアル」『立命館国際研究』12-3, March 2000から引用。
- <sup>25</sup> 例えば, Asante, Molefi Kete, *Afrocentric Idea*, 1998を参照。
- <sup>26</sup> このような成立の事情は、フェミニズムとパラレルである。第一次フェミニズムが平等を求めたのに対し、第二次フェミニズムは権利上の平等によっては改善されない構造的な不平等を問題にした。
- <sup>27</sup> サンデル『自由主義と正義の限界』（三嶺書房）1992 [= Sandel, J. Michael, *Liberalism and the Limits of Justice*, 1982] を参照。