

共生と対話

～多文化主義の刷新のために～

塩原良和 慶應義塾大学法学部教授



1. ある場所で出会うこととしての共生／共棲

グローバリゼーションという社会変動は、国境を越えた物理的・象徴的（社会階層あるいはライフコースにおける）移動可能性、すなわちモビリティの増大を伴う。物理的にせよ象徴的にせよ移動するということは、移動した先で新たな他者と出会うことでもある。あるいは自分自身が移動しなくても、移動してきた他者と出会うこともある。したがってモビリティが増大する社会では、そのようにして出会った人々がその場所でどのように折り合いをつけていくのかという「共生」が重要な課題となる。

井上達夫らはこの共生という日本語を、「コンヴィヴィアリティ (conviviality)」の訳語として再定義した。それは異質な他者に対して不寛容な同質化社会である日本が目指すべき「生の形式を異にする人々が、自由な活動と参加の機会を相互に承認し、相互の関係を積極的に築きあげてゆけるよう

な社会的結合」という理念であった¹⁾。ポール・ギルロイも、多文化的状況のなかで人々が共に生きていく際の相互作用をコンヴィヴィアリティと表現した²⁾。またジュディス・バトラーは同様の問題意識から、「共棲 (cohabitation)」という理念を提案した。彼女によれば、「地上に暮らす人々の多種多様なありようこそが、社会政治生活のくつがえしえない存立条件」であり「われわれが地上で共棲する相手は、選ぶ前から決まっている」。それゆえ「われわれには、自分で選んだこともなければ、お互いに社会的な帰属意識も感じてもない人々と共棲するだけではなく、そうした人々の生を、かれらがその一部をなす多元性を守る義務が」ある³⁾。

共生／共棲は、他者とひとつの場所を共有するという経験を伴っている。それゆえ人々の共生／共棲のあり方を理解するためには、具体的な場所との結びつきに即して考えなければならない。デヴィッド・ハーヴェイが指摘するように、他者へのまなざしは貧弱で陳腐な地理学的知識や見解に

よって制約され歪曲されてきた⁴⁾。それを防ぐためには想像力が必要だと、ドリーン・マッシーは示唆する。それは、ある場所を人間同士、あるいは人間とそうではないものが必然的な理由もなく「ともに投げ込まれている (throwntogetherness)」なかで行われる交渉によって生成され、それに対する応答責任を私たちに迫る出来事として眺める想像力である⁵⁾。



2. 統合と管理の論理

ある場所で出会った他者からの呼びかけに、どのように応答するのか。そのひとつの有力な回答とされてきたのが、国民国家へのナショナルな想像力を多民族・多文化的なものとして再構築しようとする多文化主義 (multiculturalism) であった。多文化主義は、1960 - 70年代の先進諸国におけるエスニック・マイノリティの異議申し立て運動を通じて発展してきた。それゆえいわゆるアイデンティティ・ポリティクスと同一視され、社会を異なる民族・文化集団に分裂させてしまうと非難されることもあった。しかしウィル・キムリッカも主張するように、多くの場合、エスニック・マイノリティの異議申し立ては主流社会を分裂させることを意図し

ておらず、むしろ主流社会への公正な参加を要求する⁶⁾。自由民主主義を名乗る政府であれば、そのような要求を全面的に拒絶することはできない。人権概念や文化相対主義の世界的な浸透により、ある個人の尊厳を保障するためにはその個人が内面化する文化を承認することが欠かせないという主張が説得力をもっているからである。こうして多文化主義的な理念や内容を一定程度含んだ政策が、多くの国家で採用されることになる。

マイノリティへの権利保障という観点だけではなく、「国益」によっても多文化主義は正当化される。グローバルな移動交通手段の発展や国家間の経済的相互依存の浸透を背景に国内労働市場における移住労働力へのニーズが高まったり、文化や価値観の多様性が経済や社会にもたらす創造性や活力が注目されることで、差異を承認し奨励する公共政策が要請されるようになるからだ⁷⁾。

こうして1970年代以降、「権利」の承認と「国益」の推進という二つの観点から、多文化主義の要素をもつ公共政策とそれを正当化する言説（「公定多文化主義 (official multiculturalism)」）が自由民主主義諸国を中心に導入されていった。総括的にいえば、それは福祉国家的政策の一環としてエスニック・マイノリティの文化・社会的包摂を推進し、社会的不平等や偏見・差別の是

正、教育や雇用の機会均等への配慮、エスニック・マイノリティの言語や文化の保障と公用語習得の機会提供などの諸政策を展開する「福祉多文化主義」であった⁸⁾。日本の行政が1990年代以降進めてきた「多文化共生」への取り組みも、そのひとつの例だといえる。

公定多文化主義が多くの国家で採用されるのと並行して、文化的差異の承認のあり方をめぐる政治哲学的論争も1980年代頃から活発化した。その結果、エスニック・マイノリティの文化的差異を自由民主主義の価値や制度と両立可能である限りにおいて承認する「リベラルな多文化主義」と呼ばれる理念が主流の見解となった⁹⁾。そのような発想に立てば、「多様性」と「統一」のバランスをとることで社会統合を達成・維持するのが公定多文化主義の課題ということになる。

こうした社会統合への理論・政策的志向は、批判の対象にもなった。公定多文化主義が社会統合政策を行う際、エスニック・マイノリティの文化・民族集団相互の境界を所与で不変のものとして固定化してしまう（文化本質主義）ため、諸集団内の個人間に存在する差異を隠蔽・抑圧してしまいかねないからである¹⁰⁾。さらに公定多文化主義が主流派国民の社会・文化的優越性（マジョ

リティ性）を暗黙の前提としていることも批判された。たとえ「リベラル」だとしても、主流派国民やその世論を代弁する行政がエスニック・マイノリティの文化的差異を管理可能な範囲に留めておくためのツールとしての側面が、公定多文化主義にあることは否定できない¹¹⁾。多様性と統一の「バランスをとる」主体となれるのは、あくまでも主流派国民であるとされている。

3. 選別と分断の論理

1980年代後半以降、経済のグローバル化の急速な進展と新自由主義の台頭とともに、各国の公定多文化主義の重点は「高度人材」移民の選別的導入による経済競争力の強化に移行していった。その結果、富裕層・上層ミドルクラスの高度人材移民にとって魅力的で快適な労働・生活環境を創出し、かれらのもつ多様性をビジネスにおける創造性や生産性に結びつけることが、公定多文化主義の重要な目標となっていく。こうして多様性に対して寛容で業績主義的なビジネス文化、コスモポリタンなライフスタイルを可能にする都市環境、グローバル化されたミドルクラス消費文化の浸透などを奨励する「ミドルクラス多文化主義」が台頭する¹²⁾。そ

これは、国内経済や労働市場のニーズに貢献するのであれば民族・文化的差異を有したエスニック・マイノリティを積極的に受け入れる、という意味での多文化主義であり、その目的に特化したかたちでエスニック・マイノリティへの公的支援を効率化・民営化する傾向をしばしば伴う。その結果、従来のリベラルな福祉多文化主義が重視してきた下層・労働者階級エスニック・マイノリティの社会的包摂を目指す公的支援は「改革」の対象とされ、そうした人々は排除・放置されるようになる。すなわち現代先進諸国の公定多文化主義は、グローバリズムに対応した結果としての「選別と排除の論理」である「ネオリベラル多文化主義」へと変質しつつある。

この変質した公定多文化主義は、現代先進諸国で喫緊の問題となっている、社会階層や民族・宗教による分断や対立を架橋する処方箋にはなりえない。ネオリベラル多文化主義によって排除・放置される下層エスニック・マイノリティは、テロや治安悪化の元凶として危険視もされる。まさにそのように社会から排除されることで強い相対的剥奪感やアイデンティティの葛藤を抱かされ、深い憎悪と絶望から実際に犯罪に走ったり「ホームグロウン・テロリスト」になる人々が出現する。この予言の自己成就のプロセス

に、ネオリベラル多文化主義は加担してしまうのだ。

同じく深刻なのは、主流派国民の下層エスニック・マイノリティに対する想像力が衰退していくことである。ネオリベラル多文化主義は依然として「国益」によって正当化されているが、そこで想定される「国益」は、「すべての国民（市民）の利益」という意味ではもはやなく、グローバル市場で活躍する一部の企業や人材にとってのメリットという意味にまで縮減されている¹³⁾。そうした「国益」とは無縁の主流派国民は、ネオリベラル／ミドルクラス多文化主義によって導入・歓待される資本や人材によって自分たちの仕事や生活が脅かされるという不安や不満をむしろ強める。こうした不安や不満は、非正規滞在者や庇護希望者、下層エスニック・マイノリティといった、比較的弱い立場に置かれた人々を標的とした排外主義や福祉ショーヴィニズムに容易に転嫁される。こうして共生／共棲に向けた他者への応答であったはずの多文化主義は、他者との共生／共棲を拒絶する態度を主流派国民のあいだに広めてしまう。

不安や不満を抱いた主流派国民によるマイノリティへの排外主義や差別、ヘイトスピーチやヘイトクライムが蔓延する社会は、それによって排除され絶望した人々による

暴力が頻発する社会でもある。そしてそうした暴力の連鎖が国境を越えて容易につながってしまうのが、グローバル化という時代のひとつの側面である。仮に警察力や軍事力によってグローバルな犯罪ネットワークを封じ込め、国内の「内なる敵」になりうるとされたエスニック・マイノリティの権利と自由を大幅に制限して安全と安心を確保しようとしても、インターネットを介して伝播する過激思想に影響された「一匹狼」が、排除され絶望した人々のなかから現れることまでは防げない。そして「一部の」マイノリティの権利と自由の制限は、自由民主主義体制にとっての腐った林檎である。中東出身者から国内で生まれた2世へ、あご髭の男性からヘジャブやブルカをまとった女性へ、重国籍者から国際結婚家庭やその子どもへ……。主流派国民のあいだに不満や不安が蔓延している社会では、権利や自由を制限されるべき「かれら」は次から次へと見いだされ、「われわれ」から他者化されていく¹⁴⁾。つまり、「われわれ」の範囲は縮小し、社会は分断されていく。



4. 「聴くこと」から始まる対話

それゆえ必要とされているのは、多文化

主義を差異を包摂する理念・政策として再構築することである。それに加えて、リベラルな福祉多文化主義が含まれていた、主流派国民によるマイノリティの差異の管理という側面を是正する必要がある。国境を越えて激しくゆきかう移住労働者に国民国家が依存を深めている以上、そうした人々を管理することには限界があり、この「管理しきれない」という認識自体が主流派国民の不安や不満を増幅してしまうからだ。それゆえ社会的包摂のための諸政策に加えて、異なる文化や価値観をもつ人と、階層が異なる人との相互理解と交渉、すなわち「対話 (dialogue)」のメカニズムを多文化主義に組み込んでいくことが理論的・政策的・実践的課題となる。たとえばオーストラリアでは「日常的多文化主義 (everyday multiculturalism)¹⁵⁾」という概念が注目され、制度的に規定された宗教指導者間の対話からストリートにおける若者どうしの交流に至るまで、さまざまな対話の可能性が検討されている。いっぽうカナダやヨーロッパなどでは、多文化主義よりもさらに対話と相互理解の要素を強調した「インターカルチュラリズム (interculturalism)」が提唱されている¹⁶⁾。

近年の日本社会でも、対話は多文化共生社会を推進するためのキーワードとして強

調される。たとえば平田オリザは、異質な人々が混住する多文化共生社会において他者との同質性を前提とせず、完全にはわかりあえないこと（共約不可能性）を前提としたコミュニケーションの技法としての対話を発展させる必要性を主張した¹⁷⁾。これは歴史学者の保苅実が提唱した「ギャップ越しのコミュニケーション」と同様の考えである¹⁸⁾。筆者も、こうした主張に同意する¹⁹⁾。

そのうえで、コミュニケーションとしての対話の場面では自ら率先して「話しかける」重要性のみが強調されがちであることに留意したい。他者と対話するために自ら話しかけなければならないとしたら、それができる教育的準備、精神的・物理的余裕がない人々（それは結局、社会的に排除され経済的に裕福ではない人々に集中する）は、対話的關係に参加できない。それゆえ、機会の不平等が広がっているとされる社会において対話をエリートの独占物にしないために、概念の修正が必要であろう。

多文化社会における他者への想像力の涵養の方法として「聴くこと」を強調するレス・バックの議論は、そのための示唆を与えてくれる²⁰⁾。コミュニケーションの実践には話すことだけではなく、相手の声に耳を傾けることが含まれる。それゆえ、そのときに必要なのは自分の声を増幅し、なるべく遠くに

伝える「拡声器」と、ギャップ（崖）の向こう側にいる他者の微かな声を聴き取るための「集音器」である。どちらか一方だけでは、ギャップ（共約不可能性）を挟んだコール&レスポンスとしての対話は成立しない。高性能の拡声器（＝プレゼンテーションや演説、討論の能力）をもっている人でも、大声を張り上げると同時に他者の微かな声を聴くことはできない。むしろ相手の声が聴こえてくるまで、静かに耳を傾け続けなければ対話は始まらない。

また「聴くこと」は「聴いたふりをする」と、つまり自説を正当化したり確認したりすることだけを目的として相手の主張を傾聴することとは異なる²¹⁾。聴いたふりをしないということは、自分自身の意見や態度が変わる可能性を受け入れたうえで他者の声を聴くということである。多文化社会における共生／共棲に向けた対話は他者との相互作用による相互変容への意思を含んだものでなければならず²²⁾、他者の声を「聴くこと」はそうした対話の根幹となる実践なのである。声を発しにくい状況にある人々の声を聴き、対話すること、それを個人レベルの実践に留めずに、いかに社会のなかで制度化していけるかが問われている。

1) 井上達夫ほか『共生への冒険』毎日新聞社、1992年、8-35ページ。

- 2) Paul Gilroy : *Postcolonial melancholia*. New York : Columbia University Press, 2005
 - 3) エドゥアルド・メンディエッタ／ジョナサン・ヴァンアントワーベン編 (箱田徹・金城美幸訳) 『公共圏に挑戦する宗教——ポスト世俗化時代における共棲のために』岩波書店、2014年、93-94ページ。以下も参照。箭内任『『公共圏』の『他者』を問う』『TASC MONTHLY』486号、2016年。
 - 4) デヴィッド・ハーヴェイ (大屋定晴ほか訳) 『コスモポリタニズム——自由と変革の地理学』作品社、2013年。
 - 5) ドリーン・マッシー (森正人・伊澤高志訳) 『空間のために』月曜社、2014年、267-269ページ。
 - 6) ウィル・キムリッカ (岡崎晴輝ほか監訳) 『土着語の政治——ナショナリズム・多文化主義・シティズンシップ』法政大学出版局、2012年、23-54ページ。
 - 7) 塩原良和「制度化されたナショナリズム——オーストラリア多文化主義の新自由主義的転回」山崎望編『奇妙なナショナリズムの時代——排外主義に抗して』岩波書店、2015年、165-195ページ。
 - 8) 多文化主義と呼称される政策を公式に採用していない自由民主主義国家でも、こうした文化的多様性の承認・活用のための政策をある程度実施している。本稿でいう「公定多文化主義」は、こうした場合も含めている。
 - 9) キムリッカ前掲書。
 - 10) 馬淵仁『『異文化理解』のディスコース——文化本質主義の落とし穴』京都大学学術出版会、2002年。
 - 11) ガッサン・ハージ (保苺実・塩原良和訳) 『ホワイト・ネイション——ネオ・ナショナリズム批判』平凡社、2003年。
 - 12) 塩原良和「グローバル・マルチカルチュラル・ミドルクラスと分断されるシティズンシップ」五十嵐泰正・明石純一編著『『グローバル人材』をめぐる政策と現実』明石書店、2015年、222-237ページ。
 - 13) それを覆い隠すために、政府や企業は「トリクルダウン」という、あやふやな仮説に依拠することになる。
 - 14) そうした他者化はもちろん、文化や民族に基づくものには留まらない。障害者、貧困層、高齢者、子どもをもたない女性などへの排除の動きも、その延長線上にある。
 - 15) Anita Harris, *Young People and Everyday Multiculturalism*. New York: Routledge, 2013.
 - 16) Ted Cante, *Interculturalism: The New Era of Cohesion and Diversity*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
 - 17) 平田オリザ『わかりあえないことから——コミュニケーション能力とは何か』講談社、2012年。
 - 18) 保苺実『ラディカル・オーラル・ヒストリー——オーストラリア先住民アボリジニの歴史実践』御茶の水書房、2004年。
 - 19) 塩原良和『共に生きる——多民族・多文化社会における対話』弘文堂、2012年。
 - 20) レス・バック (有元健訳) 『耳を傾ける技術』せりか書房、2014年。
 - 21) ウマ・ナーラーヤン (塩原良和監訳) 『文化を転移させる——アイデンティティ・伝統・第三世界フェミニズム』法政大学出版局、2010年。
 - 22) 塩原2012年前掲書。
- プロフィール……………
しおばら・よしかず 慶應義塾大学法学部教授。慶應義塾大学大学院社会学研究科後期博士課程単位取得退学。博士 (社会学)。東京外国語大学外国語学部准教授等を経て現職。専門は社会学、国際社会学、多文化主義・多文化共生研究、オーストラリア社会研究。主な著書に『ネオ・リベラリズムの時代の多文化主義——オーストラリアン・マルチカルチュラルリズムの変容』(三元社、2005年)、『変革する多文化主義へ——オーストラリアからの展望』(法政大学出版局、2010年)、『共に生きる——多民族・多文化社会における対話』(弘文堂、2012年)等。