

Title	民族再考：エスニシティの政治学序説
Sub Title	Nation reconsidered : an introduction to the politics of ethnicity
Author	内山, 秀夫(Uchiyama, Hideo)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	1984
Jtitle	法學研究：法律・政治・社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.57, No.1 (1984. 1) ,p.1- 26
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論説
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19840128-0001

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

民族再考

——エスニシテイの政治学序説

内山秀夫

はじめに

一 国民の分解

二 人間の集合

三 エスニシテイの現在

おわりに

はじめに

「歴史はあたかもそれが一人種にのみ属するが如くに書かれうるものではない。文明は、ある時にはある人種の、他の時には他の人種によつて、徐々に建設されてきたものである」とルース・ベネディクトは指摘している。

この指摘はとりもなおさず、戦後世界史を書くことの意味につながりうるものを重大にもつている。というのは、戦後の世界が、第二次世界大戦によつて——その戦争の罪過の判定を別として——切りひらかれ、そのひらき方が

「世界の人間化」として画期されたからにはかならない。その場合、「世界の人間化」とは、世界史を人間史として、あらゆる人間がそれを創り書くことに参加する主体性と自由をもつということである。この全人間の世界形成参加、歴史創出参加の意味は、国際連合憲章第一条第三項に「経済的、社会的、文化的又は人道的性質を有する国際問題を解決することについて、並びに人種、性、言語又は宗教による差別なくすべての者のために人種及び基本的自由を尊重するように助長奨励することについて、国際協力を達成すること」と明文化されているところに明らかであるが、それがさらに原理化されたのは、一九六〇年に成立した「植民地独立付与宣言」であった、といえよう。その第五条は次のように明示している。

「信託統治地域及び非自治地域、または、まだ独立を達成していない他のすべての地域において、これらの地域の住民が完全な独立と自由を享受しうるようになるため、なんらの条件または留保もつけず、その自由を表明する意志及び希望に従い、人種、信仰、または皮膚の色による差別なくすべての権力をかれらに委譲するため、早急な措置が講ぜられなければならない。」（傍点、内山）

この原理を戦後世界の時代精神としたとき、私がこれまでたびたび指摘してきたように、^②「国家の時代」がグローバルに成立したのだった。この「国家」は第一次大戦によつて望見されたウイelsonの世界にあつては、なお困難な格闘をとまなう選択としてありえたのだった。つまり、国家は自由な選択的所与ではまだなく、実力的所与として確立されねばならなかつたのである。既成国家はしたがって、新国家誕生にたいして実力的阻止を前提としていたわけである。

この力を契機とする国家の特性は、戦間期の歴史を決定する要因でなければならなかつた。そこに権謀術数の外交が、往々にして砲艦外交を定式として、いわゆる帝国主義に発現してゆかなければならない必然がありえた。ナチズムにしてもファシズムにしても、こうした「力」国家観が普遍化していなければ成立する余地はありえなかつたはず

である。

第二次大戦後の国家は、この力の契機をもちこまないところで、成立する基盤を備えたはずである。その場合、私が必要な契機と見なすものに、大西洋憲章がある。それは言うまでもなく、一九四一年にルーズベルトとチャーチルが戦後世界像を提起したものである。それには、勝利が領土的拡張を意味しないこと、国家平等主義、人間の恐怖と欠乏からの自由を保障する条件としての平和主義、武力使用の放棄への理念がうたわれている。

もちろん、この構想は社会主義的民主主義の現実によって、一挙に力を前提とする冷戦構造の発現を契機に大きく後退することになったし、パワー・ポリティクスをきわだたせることにもなったが、国家問題は、私には、戦後史の未完の問題として持続しているとは思えない。そして、国家問題は、人間の自由、に表明する意志及び希望の次元として、現在、もう一つの時期をむかえているのではないか。さらにそれは、あるいは、戦後世界が構想された時の国家とは、まったく異質の位相を人間史にもちこもうとしているのではないか。

私は、政治学が歴史に対応するかぎり、あるがままに現象を把握することを必要とせず、むしろキーワードをもって、人間の営為の先端にとりつくことが、その本質をつくりあげると考えてきた。そうした人間の、したがって歴史の営為にからみつく政治学を、私はかつてエスノポリティクスと呼んだ。本論文は、いわばエスノポリティクスの序説的意味において書かれるものである。

(1) Ruth Benedict, *Race : Science and Politics* (New York : Viking Press, revised edition, 1947). 志村義雄訳『民族』(北隆館、一九五〇年)、二七ページ。

(2) 拙著『民族の基層』(三嶺書房、一九八三年)所収の論考を参照されたい。

一 国民の分解

W・E・ムーアとN・J・スメルサーは、二〇世紀を「新しい国家の時代」と呼んだが、それはまちがいでなく第二次大戦後の歴史的事態に目をこらした認識である。というのは、「植民地が急激な変動を経験して独立し、さらに繁栄し、強大で平和な列強に伍そうとするその後の奮闘は、明らかに、今時の最も注目すべき大革命であるからだ。全体としての世界を考えると、人びとは、今や新しい国家群の出生の苦痛に、なによりも関心を奪われていて、他の問題をいささかうとんじているほどである」と語っているからである。⁽¹⁾

この際、これもまたまちがいでなく言えることは、国家はほぼネーションと等置されていたことである。つまり、国家はステートとしてよりも、その内容としてのネーションとのかかわりでのみ問題意識化されていたのだ。そのネーションの読み方は、同一民族意識によつて統一国家を確定すると同時進行的に、それを国民として国家に充填する対象とするものである。そして、これはまさに西欧近代型の国家建設であった。

このコンテキストをアメリカ政治学にたどれば、一九六二年のアメリカ政治学会大会パネルに「ネーション・ビルディング」があるし、⁽²⁾六六年の会長演説「政治理論と政治学」で、G・A・アーモンドが問題を提起したとき、そこには「すくれて政治的な理論は、現代世界におけるネーション・ビルディングと平和の過程についてのわれわれの理解に重要な貢献をなすものだ」と理解されていた。⁽³⁾したがって、民族が国民に統合することがそこには予定されており、価値的にも正当化されており、だからこそ伝統的社会から近代的社会への政治的進化の過程で、国民的統合が歴史必然的目標として定礎されていたのであった。⁽⁴⁾別の言い方をすれば、ネーションは同時にステートを含みもつものなければならなかったのである。このことが、「はじめに」で指摘した、たとえば「植民地独立付与宣言」での住民の自由、に表明する意志及び希望の「意味」だったのである。

その意味からすれば、ネーションを既成した国家には、このことはすでに何らの意味ももたないことになる。この国家―国民―民族の一体的完成態は、したがって民主主義に包みこまれることで、戦後世界の構造を典型的に構成することになる。しかも、先進諸国の場合は、高度テクノロジーを生活の諸領域に適用することで、より豊かに飢えからの解放を実現し、自動的に自由と平等の完成が予定される。▲福祉国家▽が人間に奉仕するサービスマン国家として、そこに栄光と共に歴史に聳立したのだった。そこには欲望自然主義が許容され、その限りで個人主義の理念も完成しうるユートピア的位相が加えられている。したがって、それは安定的発展過程が無限大に措定される社会であり、ここでの抗争対立は、物質的利益にかんしてのみ想定されるたぐいのものであり、かくして管理可能なものになる。

「安定社会」民主主義は、したがって、一種の唯物主義の生活環境に対応する性格のものになるし、その対応は量的な分配にほとんどかわるのだから、的確性も迅速性も保障した上で、手続きのものならざるをえない。いわば、民主主義は最大限に制度化され機構化され、民主主義理論は「政府」理論になる。言いかえれば、この機構化は官僚制の問題なのであり、ここでは「合理性」、つまり「理性」そのものが問われることのない合理性に貫徹されることになる。テクノクラシーは、まさにこうした社会的要請にこたえて成立した人間と機構の合体であったのだ。

ここでの「社会」的人間は、H・マルクーゼが言い当てた▲一次元的人間▽以外にありようがない。社会が一次元化しているからである。つまり、産業化社会と言いかえることのできるこの社会は、このようにしてのみ成立が許されたのである。それを包み込む国家もまた、社会に規制されることで、国家社会となる。

こうした人間ならびに社会を前提としたとき、たとえば人間間抗争もまた、社会的不完全さの問題として量的に処理されねばならなかった。つまり、本質的に人間の存在にかかわる争点は、「権利」の問題としてではあっても、差別を量化することで解決さるべき「質」に転換されていたことを、私たちは知らねばならない。つまり、少数者の権利は、分配量の増大あるいは補正の問題として、多数者によって「尊重」されたのである。

このような状況にあって、人種差別問題は、このような量的な質のそれでないことを執拗なまでに主張し続けたのは、M・L・キングであった。彼が非暴力直接行動によつて、一九五〇年代初期にモントゴメリー、バーミンガム、セルマなどで展開した公民権運動は、「黒人も白人も人間の尊厳のために力を合わせた」ものであったし、「まったく勝利に輝いた日々」だった。

だがキングは、これがたんに一時的な「日々」であることを、やがて知らねばならなかった。差別者である「白人の大多数は、黒人にたいする残忍さに自責の念を抱いていたので、彼らの目標は、自由でも平等でもなく、改善」だったことに、キングは突き当る。それは、黒人にとっては「当面目標の一応の達成とみたのに反して、白人は運動の完了とみた」ことを意味した。⁽⁵⁾「徹底的な白人の抵抗」が生じたのは、すでに指摘したネーションの民族・国民・国家の三重性に立った「戦後世界」民主主義の破綻がそこに予兆されたからではなかったか。

むしろ、少数者の権利保護としてルーテイン化された手続き的機構民主主義は、その許容限度に差しかかっていたと見るべきであった。だからこそ、「短いがしかし善意によつて広く支えられていた時期は急速に霧消し」、ルーテインをはずしたときに荒々しい人種差別が虚飾をはぎとつて生々しく突出しないわけにはゆかなかつたのである。「心はずましていた黒人の得意さと期待は枯渇してしまい、自由という目標に達するにはいまだほど遠いことを、そして眼の前の現状は、相変らず自由を剝奪された苦悩にすぎないことを、黒人はいつそ、鋭く意識するようになった」⁽⁶⁾こともまた大いなる必然であった。

キングは、黒人運動がこの人種差別の中にあつて、暴動にまでエスカレートした事態を、戦後史的コンテクストで観察していた。彼が、「われわれの闘いの目標は人種におかれているのではなくて、白色人種の指導者たちが抑圧を永続しようとして作りだしている政策と思想におかれている」と見抜いたとき、おそらく彼は「戦後世界構想」が、その本質からすれば、国家アメリカに準用される努力がまったく欠落していたことを知つたのである。⁽⁷⁾

だからこそ、キングは「黒人反乱」を承認したのであった。彼は言い継ぐ。「黒人反乱はたんなる人種差別の撤廃と平等への要求のみならず、それ以上のものをひきたしつとあります。正義を創造するテクノロジーと生産の奇跡を創りだしてきた組織にたいする挑戦なのです。」⁽⁸⁾彼は戦後世界体制としての国家アメリカを把握したのだった。彼の視野に「戦後世界」が入ったのである。それは、国家アメリカが最初からほとんどコミットしなかった虚飾の世界観でしかなかったけれども、人間にとつては、歴史の名によつてその実現を要求し、努力し、闘いとるためのものであることを、彼は完全に理解したにちがいない。彼は次のように、そのことを指摘している。

「世界の先進工業国は、そういつまでも貧困の逆巻く海洋のなかで繁栄の約束された国として留まっていることはできないのです。この地上の特権的な少数諸国にたいして嵐がまき起こされつつありますが、孤立や軍備のなかにはこの嵐を避けうる避難所はないのです。この嵐は、地上の収獲物が公平に分配され、人間が、その尊厳と人間らしい品位を保つて、いずこの地にも生活できるようになるまで静まることはないでしょう。剝奪された何億という人たちが、その生活と自由と正義を求めて、世界をゆり動かす、世界を変化させるにつれて、世界の様相が一変されるであろうような、そして今後も長く続けられる一連の闘争のなかで、一九六七年の黒人は、クリスバス・アタックスのように、その前衛をつとめることになるかも知れないのであります。」⁽⁹⁾

彼そして彼らの約束の地は、しかしながら、依然として望見されない。それどころかベトナム戦争は、彼にももう一つの戦いの場を提供しないわけにはゆかなかつた。そこにも「剝奪された人びと」が紛れようもなくいて、しかもそうした人びとと殺しあうことが国家アメリカによつて要求されたのだった。「ベトナムでの恐るべき暴力を考慮に入れないで、暴力と非暴力についてとか、社会改革または将来への希望といった一大テーマを論ずることはできません」と言ったとき、彼は奇妙な解放者、すなわち、一九四五年にホー・チ・ミンによつて独立を宣言したベトナム人が「自国の自由についての宣言文を作成するにあたって、彼らはアメリカの独立宣言を引用したのですが、その彼らの独立に承認を与えることを、われわれは拒んだ」⁽¹⁰⁾そのアメリカを訴追しなければならなかつた。これはかつて彼が、「いかにののしられ、軽蔑されようとも、われわれの運命は、アメリカの運命と結ばれています」とした「運命」の

共同者は、決してアメリカではないことを思い知ることがらでなければならなかったにちがいない。しかし、彼にとってアメリカはハイマートでなければならなかったはずである。「ベトナム戦争は、アメリカ精神の内部に奥深く巣くつている病根の兆候⁽¹¹⁾」であれば、その兆候を除去するために病根と格闘しなければならなくなる。言うまでもなく、それは Δ 抵抗 ∇ でなければならなかった。

「もしわが国が自分の愚かさよりも長く生き残らねばならないと考えるならば、われわれは自分の生命をこのために賭けなくてはならない瞬間にいます。人間尊重の確信をもつ者はすべて、自分の確信にもつともふざわしい方式にしたがつて抵抗する決心をしなければなりません。しかもわれわれすべてのものが、こぞって抵抗に立ちあがらなくてはならないのです。」⁽¹²⁾

人間尊重の確信をもつ者がそれにもつともふざわしい方式を発見することが、ここでは要請されているわけである。それには Δ 確信 ∇ の内奥を突きとめることが必要にならないわけにはゆかない。そして／あるいは、この突きとめと抵抗の発現とが、逆のベクトルで個々の人間に作用し、それでいてぎりぎりのところで人間を引き裂かない、そうした作業に人間が耐久することこそが、みずからの人間尊重の確信をようやく取りつけ続けることになるのではないのか。キングが宣明したことばには、したがって、既成国家に拠ることの無意味さ、徹底的な無意味さが根源的にこめられていて、そこにはまちがいなく国家利益に集約される利益価値観の拒否があつたにちがいない。私には、キングがベトナム戦争によって、アメリカにおける人種問題を突き抜けて、人間の尊厳を回復する問題、すなわち、現代世界のそれに行きついたことを認めないわけにはゆかない。言いかえれば、そこには、人種問題を狭い問題に押し詰めることのできない、人間の現代的問題にまで高め浄化したよすがが見いだせるのである。

利益価値観を拒否するためには、まったく異質のそれを創出しつくす作業がなければならぬ。それは状況としては、たとえば「抗議から抵抗」への転換となつて発現した。学生非暴力調整委員会(SNCC)が誕生し、民主社会をめざす学生(SDS)が創立されたのは、こうした二つのベクトルによって個々の人間のトータリティを維持し、その

ことによつてありうべき社会を、民主社会を射程の中にとらえたいとする「希望の革命」を意味したのではなかつたか。だからSDSが一九六二年六月に発表した「ポート・ヒューロン宣言」が、次のように明らかにしたとき、そこにはなおつぎることのない人間への確信があつたことを、私は信じたい。

「我々は、人間をもつて、限りなく尊い存在と見做し、まだ充分に開花しているとはいえないが、理性、自由、愛などの能力を保持している存在と考える。こうした原理を確認するにあたって、二〇世紀に支配的な人間観と衝突せざるをえないことを我々はよく知つている。つまり、人間とは操縦されるべきものであり、生まれつき自分のことを統御できない存在だという考え方の衝突である。」

新しい人間観の創出は、必然的に、新しい政治を希求しなければならぬ。たとえその移行にあつて、不安定や時には「叛逆」の作用があつたとしても、それは△合意の回路▽が断ち切られた際の必要な政治の費用でなければならぬはずである。そこに独立精神と批判精神との突出があるのは、いわば人間の噴出としての必然化でなければならぬ。K・W・ドイッチュが、「古い社会的・経済的・必然的コミットメントの主要な部分が浸蝕されて崩壊し、人びとが社会化と行動の新しいパターンを身につけてゆく過程」として社会的流動化を規定し、近代化過程を経験的に特徴づけようとした、まさにそのことが、歴史的過去あるいは歴史の過程を客観化する操作的概念としてではなく、むしろ「現代化」、「未来化」にむけて人間の既成の価値観を振り捨てることで、△未知▽への出発を意思することがあつたのだ。それは政治の世界にあつて、覇権構造としてのエスタブリッシュメントにたいする挑戦として発現したところに、先進諸国が戦後世界を壟断していた状況が顕在化したのであつた。「アメリカ黒人の間に育ちつつある反抗は、今日でもなお、彼の古い問いかけをつきつけている。たとえ全世界を手に入れたとしても、自分の魂を失つてしまつたならば、いったい何の得になるのだろうか。この問いかけに対して我々世代が答え得る唯一の価値ある回答は、ジェームズ・ボールドウィンが述べているように、我々が『我々の国を作りあげ』それによつて『世界の歴

史を変える』ことである」とは、⁽¹⁾「いっただい何のはじまりを意味する宣言だったのだろう。国と歴史がともかくとも戦後世界でもぎだされたのだった。」

- (1) Wilbert E. Moore and Neil J. Smelser, "Editor's Preface," to S. N. Eisenstadt, *Modernization: Protest and Change* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1966). 内山秀夫訳『近代化の挫折』（慶應通信 一九六九年）「マページ」。
 - (2) Karl W. Deutsch and William J. Holz, eds., *Nation-Building* (New York: Atherton Press, 1963). このベネトが私に力点を求めたのは、その報告されたベネトがこのように一冊の書物となり、しかもそれが「The American Political Science Association Series Publications」となっているからである。
 - (3) Thiel de Sola Pool, ed., *Contemporary Political Science: Toward Empirical Theory* (New York: McGraw-Hill, 1967). 内山秀夫ほか訳『現代政治学 of 思想と方法』（勁草書房 一九七〇年）「マページ」。
 - (4) 国民形成と国家構築がそれぞれ概念的にも識別された論理構成の対象にされたのは、おそろしく S. N. Eisenstadt and Stein Rokkan, eds., *Building States and Nations* (Berkeley Hills, Calif.: Sage Publications, 1973), 2 vols. に収録された諸論文でさうである。これは国際社会科学評議会 (International Social Science Council) の協同作業として企画された「国際比較研究計画」によるものであり、その中心は依然としてネーション・ビルディングにあった。
 - (5) Martin Luther King, Jr., *The Trumpet of Conscience* (New York: Harper & Row, 1968). 中島和子訳『良心の叫び』(みすず書房 一九六八年)「マページ」。
 - (6) *Ibid.* 中島訳「マページ」。(傍点=内山)
 - (7) *Ibid.* 中島訳「マページ」。(傍点=内山) このキングの認識は、黒人運動の変質主張に次のように集約される。「非暴力抵抗は、高まった黒人の焦慮と、こわばった白人の反抗に対応して、新しい次元にまで成長させねばなりません。この一段と高い次元とは、大衆的市民不服従です。より大きな部分を占める社会にたいしては、単なる陳述以上のことがなされなければなりません。」*Ibid.* 中島訳「二四ページ」。
- ここには、人間がすでに集塊と見なされねばならぬ契機が発現している。つまり、平等を実現するための価値としての自由は、まさに集塊対集塊としての闘争の側面で重大に表出する。そして、それを力対力に還元しつゝなぬところに、「人間」が存在する唯一のポイントがある。つまり、戦後世界の民主主義性は、皮肉にも、そのポイントにおいてのみ確認されることになるのである。
- (8) *Ibid.* 中島訳「二七ページ」。

- (9) *Ibid.* 中島訳 二八ページ。(傍点=内山)
- (10) *Ibid.* 中島訳 三六ページ。
- (11) Martin Luther King, Jr., *Why We Can't Wait* (New York: Harper & Row, 1964). 中島和子・古川博巳訳『黒人はなぜ待てないか』(みすず書房、一九六六年) 一一四ページ。
- (12) King, *The Trumpet of Conscience, op. cit.* 中島訳 四五ページ。(傍点=内山)
- (13) 「ボート・ヒューロン宣言」・高橋徹編『アメリカの革命』(平凡社、一九七三年) 六七ページ。
- (14) 「新しい叛逆政治の要請」・高橋徹編『アメリカの革命』 七八ページ。

二 人間の集合

六〇年代から七〇年代にかけて先進諸国におしなべて生起した△叛逆▽が異議申し立てをもって共通したことは、まったく「風俗」ではなかった。それはまさしく「方法」であった。というのは、制度化すみの先進民主主義、つまり合意形成の民主的回路は、日常化することによって、まさに反人間的な合意を形成しているがゆえに、反歴史的な制度機構としてののみ存在しているからである。

言いかえれば、最大多数の最大幸福の実現とは、その民主的回路によってその利益を保護された特殊「多数者」にのみ還元されうる幸福にすぎなかった。そこには多数者による少数者の権利保護が神話としてのみ聳立している歴史的事実があった。すなわち、多数者によつては保護しえぬ少数者の権利がまぎれもなくそこに定立していたのである。黒人公民権や青年の叛乱は、かくして、△新しい少数者▽が、既成の民主主義のルールに異議ありと主唱したことを意味したのだった。つまり、それは、国民大の規模での民主主義が、人間の生活の本質部分にかんしては、それを保持することができない状況を露呈したのである。

国民大の規模の民主主義は、国家の存在を大前提とするそれにちがいない。しかし、本来的には、個人の生命・財

産を保全するべく国家が存在していなければならない。つまり、個人が国家の存在を規定する主体でなければならなかったはずである。だが、その実行に正当性の承認がえられない戦争、個人の意思が実践できない権利の社会構造的制限（＝差別）、国民の利益の名によって強制される公害、といった生命・生活の侵害は、そうした少数者を国民につなぎとめることを許さない。そして、こうした事実は、国家が個人の存在を規定する主体たることを明らかにしているのである。ここに下位文化集団として、あらゆる人間集団が、国民から離脱するベクトルを内在化する機縁があった。

だが、こうした下位文化集団は、その限りでは、叛逆政治主体たることは可能であつても、人間の实在性を根底的に“独立”に結びつけることはできない。なぜなら、叛逆は常に政治的意思に依拠する非日常的な行為としてのみ存在しうるからである。重大なのは、この非日常性を日常性の営為に定位し定置する作業の契機であろう。もしそれを、国民に接合する民族に結びつきうるものとすれば、たちまちにしてその営為は国家に吸いあげられてしまう。

ここに発現した問題は、したがって、近代を成立させたキイ概念である“民族”をバネとして、人間の個的存在を完成する形での人間の集合はありうるか、ということになる。つまり、現行の国民形成の原理としての“民族”の意味内容の転換をはかることで、国民の形質を転換し、ひいては国家の規定者としての個人を確定することでなければならぬ。私は「エスニシティ」概念の拠つてたつた“歴史的現実”をそこに見ているのである。それは、言いかえれば、ことばの真の意味での多元的社会的確立になる。

その場合、アメリカにおける多元主義的民主主義は、このような意味での“多元性”を前提とした合意形成方式ではなかつたはずである。それは一つには多元的エリート論として提出されたものである。すなわちそれは、社会・経済的な権力エリートによる支配構造論に対抗して提出されたものであり、多元多様なエリートが、それぞれ異なつた時期と異なつた争点によって政治過程に参加し、決定作成に参与する、という構成になる。

もう一つは、圧力団体論として提起された集団論である。これが組織利益者として政策決定のゲームのルールに既定された、つまり政党を経由する第一政治過程にたいする、第二政治過程論を形成していることは言うまでもない。したがって、たとえこの両者が、「エリートないし民衆から組織された集団が政治のなかで競合して公共政策に影響を及ぼすことができる」という意味で、多数意思の思想を加味した⁽¹⁾にしても、こうした“多元性”がすでに、既成の決定作成過程に予定されている点で、ここでは問題にならない。そこには、決定作成への参与を必然的前提としない、人間の本然的集合への紐帯が求められていたのであったからである。

N・グレーザーとD・P・モイニハンの次の表現は、ことがらの本質に迫っている。

「私たちが指摘しているのは、一つの新しいことばは一つの新しい現実を反映しており、一つの新しいことばの使い方は、その現実の一つの変化を反映しているのだ、ということである。その新しいことばが『エスニシティ』であり、その新しい使い方は『人種集団』⁽²⁾という用語を、社会の周縁にある少数集団と周辺のな下位集団——同化するか消滅するか、外來ないし厄介な生き残りとして持続するものと期待される集団——から、社会の主要な構成要素へと着実に拡大している状況なのである。」⁽²⁾

この状況は、「この世界に進行中の新しい何か」なのだが、この二人が特記しなければならなかった、つまり「エスニシティ」として認識しなければならなかった事態にたいして、当然のことながら、次の二つの疑問をみずから設定している。その第一は、特権・尊敬・公民権・政治権力・経済的機会に接近することを求めて、大人種集団と小人種集団との、あるいは人種集団間の対立抗争は、何もいまはじまったものではあるまい、とするものである。

確かに、人間の歴史を“人種抗争”のそれと読むことは可能である。しかし、たとえばウォーカー・コナーが指摘しているように、現代世界のほぼ半数にのぼる独立国家にあって、何らかの程度で人種的色彩をもった不協和が発現している現象⁽³⁾は、いったい歴史に何を意味しているのか。コナーはそれをエスノナシヨナリズムとしてとらえている。そこに現われている人種問題のひろがりがあるとえ格段のものであっても、その現象はただちに歴史を切りひ

らくものだと錯覚してはならない。だが、ここでの問題突出の同時性、共時性はこれまでの質と種類のそれではないと考えるべきものをもっている。

第二にあげられる疑問は、現在、対立状態にある集団は、文化・言語・政治といったかかわりの区分線によつていゝるが、それらを入種によつて総括することは正当なのか、というものである。グレーザーとモイニハンは、ミルトン・ゴードンが指摘した「リベラルな期待」が結局は、人間の均質化への志向によつて、近代的人間として人間を非個性化する、つまり原初的な人間的差異を押し潰して、大衆化への方向を指示することになった、そのポイントを強調する。それはだから、階級によつて自己同定を果たすことに意味があつた時点と位相を超えたところで、なお自己同定をつなぎとめる唯一に近いポイントなのである。

したがつて、利益——ここで言う利益は、物質的・量的なそれではなく、人間の生活、だからこそ人間の存在にかかわるところで、大きく旋回しうる価値を意味する——の追求は、人種集団によつて、より効果的に推進されうるのである。

「現在では、人種集団は、それみずから再生し性質を変える能力をもつた、社会生活の形でありうるという意識の高まりを、私たちは抱いている。その下位集団が多数集団に同化している社会で、エスニシティなしですませたいとする期待は、おそらく、このようなものとしては、社会にあつて社会階段なしですませたいとする期待と同じ程度に、ユートピア的で疑問の多い企図である。」⁽⁴⁾

この発見はおそらく、それぞれの既成国家の歴史の発見でもあるにちがいない。前述したように、国家構築すみと考えられてきた事態が、当然のことながら完成したものではなく、国民形成の過程を逆回転させ、その中から、人間が自分の身丈にあつた空間を創出しうることを、それは示している。つまり、馬場伸也が「国家の陥穽」としてとらえた、国家体制と民衆の抱負との乖離の状況をそこに見るのである。⁽⁵⁾

この乖離を国民の分解と読むのではなく、むしろ人間の集合へのダイナミクスと読みかえることには、たとえばA・D・リンゼイが「集いの意識」として、自分たちの属している共同社会の目的は何を必要としているかを問いかける、そのことからの現代的意味を問い直すことで、民主主義における「民」の定礎が重大に含みこまれているにちがいない。それはだから、リンゼイが宗教的共同社会にかんして指摘した、その目的は「共同生活とか共同活動あるいは共同経験といった言葉によつて表現される事実によらなければ実感し把握することのできないものでありまして、それはただその社会の内からのみ知られうるところのなにか」と通底するものではないのか。つまり、現在、突きとめようとしている人間の集合は、国家に独占された Δ 共同性 ∇ をふりもぎつて、ことばのより真なる意味での共同性に突き当ろうとする、人間経験の深化の側面を重大にもつているのである。

この歴史的作業を参照するために、次のE・ゴフマンの「構成」をあげておく。彼は、「社会的集まりとは、一定の連続した時間内に相互に他者と居合わせる人びとの集合であり、その集合によつて社会的状況の範囲が明確に区分されるのである。それはさまざまな監視の働く環境であり、そこへ入ってくる者は誰でもこの環境内にある集まりの参加者となるのである」と指摘しつつ、「社会的状況」を次のように敷衍する。

「社会的状況そのものは社会的場面の中で生じるが、人は社会的状況の中にいるがために、規範に従ってさまざまな自分の行為を修正するのである。その結果、たがいに居合わせる人びとは単なる集合から小規模の社会に、あるいは小規模の社会組織へと変化する。同様に、人はある特定の社会的状況にいたるために、自分の行為を修正しなければならないが——すなわち、状況において適切な行為をしなければならぬが——、その行為の全体は小規模の社会体系をなしていることがわかる。さらに付け加えていえば、日常生活で『社会的状況』ということばを使う時には、それはさまざまなコミュニケーションが起る環境を指すのではなくて、この小規模の社会体系、すなわち社会的現実——居合わせる人びとがこれを維持することになる——を指すか、あるいはそこに居合わせた人びとが主観的に有意義と思うやりとり——居合わせる人びとはこれを進行中と感ずる——を指す。」

ここでは、居合わせるという日常性が、集まりの中に個人が自己同定する意味の追求としてどんでん返えされる点で、リンゼイの集いをより現代的に措定しているのだ、と言えよう。だからこそ、居合わせた人びとが主観的に有意義と思うやりとりとしての△社会的状況▽は、「社会的状況へのあらゆる参加は、ある意味で個人の帰属意識を表わしている」ところに接続するのである。

リンゼイの清教徒革命に民主主義の源流を見いだした位置は、依然として現代民主主義の基点として有意であるし、集いの意味を、あるいは集まりの意味を求めねば、人間そのものが希釈してしまふ、そのぎりぎりの地点に立つて、共同規範の形成に格闘している人間の情況、つまりは社会的状況を把握することが、私たちの現在に立ちほだかつていることを分明にする。それは、つまり、人間が人間であろうとする、すぐれて現代的な作業と言ふべきことからではなからうか。

- (1) Joe Allman, *Creative Politics* (Pacific Palisades, California: Goodyear Publishing Company, 1972). 内山秀夫ほか訳『創造の政治学』(而立書房 一九七六年)二七〇ページ。
- (2) Nathan Glazer and Daniel P. Moynihan, Introduction, N. Glazer and D. P. Moynihan, eds., *Ethnicity: Theory and Practice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975), p.5.
- (3) Walker Connor, "The Politics of Ethnonationalism," *Journal of International Affairs*, Vol.27, No.1, 1973, pp.1-21.
- (4) Glazer and Moynihan, *op. cit.*, pp. 4-5.
- (5) 馬場伸也「国家の陥穽」・『世界』一九八一年二月。また同著『地球文化のゆくえ』(東京大学出版会 一九八三年)も参照された。
- (6) Alexander Dunlop Lindsay, *The Essentials of Democracy* (London: Oxford University Press, 1929). 永岡薫訳『民主主義の本質』(未來社 一九六四年)八二ページ。
- (7) Erving Goffman, *Behavior in Public Places: Notes on the Social Organization of Gathering* (New York: Free Press, 1963). 丸木恵祐・本名信行訳『集まりの構造』(誠信書房 一九八〇年)二六一―二二ページ。

三 エスニシティの現在

綾部恒雄は、エスニシティについて次のように指摘した。「ネーサン・グレーザーによると、エスニシティとは『ひとつの共通な文化を意識的にわかち合い、何よりもまずその出自によって定義される社会集団』である。『人種』は形質的なちがいによって集団を分ける言葉であるが、『エスニック』な集団は、文化的な要素のほかに、出自を共通にするという意味で、推測上人種的にも共通性をもつことが期待されている。……したがって、『エスニック・グループ』という語は、既成の民族集団に限定されて用いられているのではなく、一定の社会に文化的条件のなかで、常に再生産されるものとして位置づけられている。」⁽¹⁾

ここで強調されているのは、共通の文化的意識であるが、その意識は人間の形質によって本質的に規定されているところから、どうしてもそこにゆきつかねばならないものでなければならぬ点の重要性である。つまり、人間を個別化し、その存在の絶対性を突きとめようとする現代の作業にあって、個性性に人間を拡散しないところでぎりぎりに人間としての人間の存在を浮揚させる、それは支点なのである。

ただ、その場合、意識化のバネになるものは多分にさまざまであることを忘れるわけにはゆかない。たとえば太田和子が明らかにしたフランス系アメリカ人が「カヌック」とか「フロッグ」と蔑称された、その被差別感をテコにした再生の契機に見られるように、△差別▽が自己尊厳化あるいは自己同定の機縁をつくりあげているのが、その一つである。太田は、この差別の理由に、保守的なカトリック教徒であり、英語になじまなかつたこと、農民で低学歴であり、移任期が遅れたために社会的地位が低かつたことを、あげている。

しかし、彼女が明らかにしたことから、むしろ百数十万のフランス系アメリカ人が、アメリカ社会に同化せず、宗教と言語を核にして文化的に排他的な内向きの集団として存続したことこそが、彼らの存在をユニークたらしめ、そ

の文化的ユニークさと社会からの隔絶が自己同定に有利に作用したことが判明する。⁽²⁾ いささか散文的に言えば、彼らは「社会」に背をむけて、互いの宗教と言語による連帯に人間のぬくもりを思いつつ集団的凝集性を維持することで、もう一つの社会を創りあげてきたのである。太田は次のように指摘する。

「母国フランスから見捨てられ、³異教徒」の支配下であって孤立を余儀なくされた、彼らに残されたものは、その文化的伝統と民族としての誇りだけであった。彼らは自らの言語、宗教、価値観、生活様式、慣習などを頑固に守り続けることで、何とかなぎのびようとした。かくして「スヌルヴィヴァンス」という独特の思想が醸成されたのである。家族、教区、教会はこれを守る砦として特別の重要性を持つようになった。この思想は次の移住地アメリカへも持ち込まれ、彼らの言語、信仰、文化的伝統や価値観は失なわれることなくそのまま保持されることになる。」

ここには棄民としての移民が、生き余りでなく生き残るための最後の拠り所としての「祖国」の意味がある。しかし、ここで決定的に重大なのは、彼らにとつての祖国からみずからを絶縁しなければならぬ Δ 定住・定着化 ∇ の問題であり、もう一つは世代交代が同化とからんで、「孤立を保ち安定していた「民族島」たる閉鎖的なコミュニティは崩壊の危機にさらされる」事態の必然的発生である。

この二つの決定的な危機は、 Δ フランス系アメリカ人文化 ∇ の創出と、エスニシティを基盤とする「緩やかな多元的な統合」としてのアメリカ社会の変貌とが合一したところで突破されなければならなかった。つまり、閉鎖性によって維持されたアイデンティティは、その呪縛をいったんは解き放ち、客観的状况に放散され、その核を再生することで多元的なアメリカ文化の一つとして、主観的に確認された価値が獲得される回路をたどっているのである。

この自己再同定の回路はまた、江淵一公がカリフォルニア州サンノゼ日本町の日系三世調査によって確認したことからもあった。江淵が着目したのは、「新しい世代の同化が進む一方では、伝統的民族文化活性化の運動がとくに若い三世たちの間で進展している」、その原因の発見にあった。その場合の日系三世は、次のように捕捉されている。

「比喩的に言えば、二世たちはきびしい人権差別的条件の中で、アメリカ社会の頂点によじ登ろうと努力したが、そのとき多くの固有の文化遺産という中身のいっぱいしまったリュックサックを背負い切れず、文字通り「お荷物」として放棄してしまった。身軽になって頂上をきわめたのは良いが、気がついたら、頂上で必要な自前の品物を何一つ持っておらず、先に来ていた白人から品物を分けてもらうしかなかった。そういう二世に育てられた三世たちは、当然の結果として、自分たちの祖先の国について、日系人だからといって他の非日系アメリカ人よりよく知っていると限らないといった事態がうまれた。」⁽⁴⁾

この事態を打開しなければならぬとする動機的必然は何だろう。江渕が指摘するように、現在を過去に有意に接続しなければ、現在が保持できない、とすることは、あるいは、理解しやすい説明かもしれない。しかしそうだとすると、その「主意性」は、江藤淳の「一族再会」とは異質のものであるにちがいない。自分の過去が、自分の所属する国の過去と全面的に、接合していないことを認識したとき、彼は「自分の今」を歴史の中にどのように位置づけるのか。アレクス・ヘイリーが『ルーツ』を求めねばならなかったのも、自分の過去と国の過去との裂け目をどのようにして埋めるかではなく、むしろ「自分だけの過去」によってしか、「今」をとりとめることはできないからであった。

日系三世が日系一世にまずは直結したのは、「身近かな過去」の確認であったろう。「今」を支えるのが、まさしく矜持だとすれば、一世が奉じた「勤勉」、「忍耐」、「根性」、「報恩」などの価値、規範は、アメリカにあって、三世の「今」を支えることのできる価値群だとする発見は、まさに「自分の矜持」を組みかえ確立する作業だったはずである。言いかえれば、人間の存在の重みに手ごたえのある確認の作業といつてよい。

フランス系アメリカ人の場合と同じく、この作業は、餅搗き、盆踊り、秋祭り、太鼓打ちといった「行事」、つまり文化的形象の模倣によって充足するものではない。むしろ、文化形象の継受は、何よりも、「文化創造」によってのみ充実されるのである。この創造は、ここでも日系アメリカ人文化の創出への努力として顕在化している。「餅搗きが始められたとき、一世老人たちは、戦後久しく縁のなかつた祖国の伝統行事の予期せぬ復活に目を細めたという

が、三世たちにしてみれば、この行事は単なる伝統行事の復活というようなものではなく、それ以上のものだったに違いない。すなわち、伝統文化の中に新しい要素を取り入れられるなど、自分たちなりに文化の創造を試みる、自分表現の機会として、三世たちはこの行事に取り組んだことが窺われるのである」⁽⁵⁾と江渕は正しく見透している。

この日系アメリカ文化は、△アジア系アメリカ文化▽を構成するものとして、その統合の宛先が予想されていると指示されているが、それは、江渕が指摘している通り、「アメリカにおける『民族文化』そして、それに依拠して形成される『民族性』というものは、けっして固定的静的なものではなく、社会情況の変化に応じてつねに変化発展をとげていく可能性を含んだものと理解されるべき」脈絡で考察されねばならぬこととあらう、なればこそ、「三世のそれは、すでに相当深くアメリカ主流文化に同化した段階での民族文化」であって、「それは『生活実態としての文化』ではなく、『象徴としての文化』であり、しかも、現在、目的意識的に発展への努力が続けられている意味では、『イデオロギーとしての文化』と呼ぶにふさわしいもの」⁽⁶⁾として読みとるべき社会的状況であらう。

何らかの意思をもって移住した移民が、差別を媒介しながら、社会に定着し、同化、つまり上昇的社会移動への過程をふみだし、ある水準の成功をおさめたときに、マスローの表現をかりれば、自己実現の内在的ニーズを充足すべく、祖国の伝統的文化を創造的に再生する過程で、さらに「エスニシティ」へと晶化する状況を考えてみたのだが、われわれの社会には、強制的に移住させられ、差別が構造化されているそのただ中で、自己尊厳化に苦闘している人びとがあることも、ここで取りあげねばならない。「現在の歴史的位相」であるにちがいない。

それはとりわけ在日朝鮮人の思想的・実践的営為であらう。もちろん私は、このエスニシティによって、この国での民族問題を考える手がかりにしているのだから、本来的に、その固有の文化によって立ちうる人たちが、たとえば琉球人とアイヌ人として十分にありうるし、エスニシティであって人種的形質ではない以上、被差別部落人も水俣病患者も、あるいは三里塚農民にまで、そうした質の問題のない手を感じているのだが、「序説」としての本稿

は、一応、在日朝鮮人の“文化”の一端をとりあげるにとどめる。

在日朝鮮人には祖国がある。それがあからこそ、「在日」が辛うじて成立する。しかもその“祖国”は、南北に分断されている、あるがままの朝鮮ではなく、朝鮮人の朝鮮であり、文化象徴としてのそれである。したがって、「朝鮮民族」もまた文化象徴の側面を重大にもっているのだけれども、それでもなお、「民族という存在は、人間の本質を決定するそれ自体ではありえないけれども、その重要な要素である」ところにふみとどまる礎石にならないはずはない。だからこそ、李恢成が次のように叙述する行論が重みを加えるのである。

「私は、在日朝鮮人という存在は朝鮮民族と切り離すことのできない全体の環の一部だと考えております。ただし、全体の環の一部といっても、『在日』という条件からくる特殊性をもっている部分です。その上で言えば、『祖国』と『在日』というこの関係は、相互に作用しあっている弁証法的な存在です。祖国の分断によって民族全体が受けている苦しみは、たとえ海をへだてていても在日同胞が同じように味わっているものです。その場合、同胞の苦しみに違うものがあるとするれば、南北朝鮮の地域的差から生じるものであったり、『在日』という海外に住む者の事情がもたらしているものでしょう。しかし、ここで強調しておきたいのは、民族全体が分断の憂き目に遭っているときには、誰彼なく時代の苦しみを共有しているのだということです。何も、『在日』同胞だけがつらいのではない。同時代を生きているときに、こういう人間的想像力をもつかどうかによって、『在日』性についての見方が根本的に変わってくるのではないだろうか。」⁽⁸⁾

ここには、「歴史の『あと知恵』」によって現代を追認するのではなく、歴史のかくされた真実まで自分に引き受けて全体を見渡そうとする人間」が提出されている。それは水俣病患者やその他の被差別者が、被害者・被差別者の関係を突き抜けて、同時代の歴史的苦痛になう者として自己を定立していったのと同質な、あのやさしく果敢な感受力・創造力、そして実践を思わして、余すところがない。「在日朝鮮人は『在日』を抜きにしてものを見ることができない。それは『在日』を通してしか祖国に繋がる道はないということである」というのもまた、自と他のあいだに立ち続ける思想的拠点である。それはあるいは、「荒野に叫ぶ」唯一の自己表現でもあらう。

金石範は、在日朝鮮人の「日本問題」を、次のように言い当てる。これは、在日日本人と在日朝鮮人とが、共時的に「日本問題」をかかえている状況である。

「在日朝鮮人に限定していえば、それはいわば自己喪失と自己回復の過程だといえるだろう。はじめから「喪失」して自己喪失の体験のない二、三世たちの場合は、追体験としての自己喪失からの自己発見と確認の作業を含めた回復の過程である。抑圧と差別が構造的に自分に立ち向って来、そして自分の内面に民族のコンプレックスや社会的疎外感を持ちながらもまた抑圧や差別に立ち向って行く、そのようなあるいは破滅に繋がるかも知れない過程である。それが社会的には殺人を含めてもろもろの犯罪となり、あるいは人権や民族的権利の主張などから市民的な運動、組織的な政治運動となり、おしなべてこれらは日本における民族問題となる。それが日本人にとっての『朝鮮問題』に他ならない。(この場合、在日朝鮮人を少数民族論的に見ようとする傾向がある)。したがって『朝鮮問題』を見る視点は、まず朝鮮人における『日本問題』は何かを見る視点と対応するものでなければならないだろう。」¹⁰⁾

ここに発見し確認されねばならないのは、在日朝鮮人を、エスニシティの問題と見る限り、多数民族としての日本人が、在日朝鮮人を少数民族として包含し、その限りでの協調を想定するのでなく、在日朝鮮人によって提出された民族問題としての日本問題が、同時に私たちに「民族」を考究する好機を与えているのだ、ということである。在日朝鮮人作家がなぜ日本語で自己表現をはからねばならないかの問題に、悪戦苦闘する情況は、私たちがたとえば外国語で自己を表現するたぐいのことは、まるで質の異なる作業だからである。

だが、この「ことば」の問題を、鶴見俊輔が突きとめたように、《日本語文学》と認識すれば、日本語の重みは日本人を刺さないではおかないのではないか。それは、ことばを奪って他のことばを強制した側の人間が、そのことばによつて、あからさまに、「民族」を思い当てさせられることではないだろうか。私たちが民族であるための条件は、在日朝鮮人が民族であることをみずから問いつめたと同じ、あるいはそれ以上の「熱」を要求する問題なのである。

在日朝鮮人が、私たちの「民族」問題を触発した当事者であるとしたら、もう一つの当事者は「在外」日本人であ

り、その民族的アイデンティティの確立過程こそが、またしても「民族」に取りつく手がかりになるにちがいない。前山隆がブラジル移民中尾熊喜を通じて析出していった自己同定過程、すなわち「コロニア人」の確認は、中尾がほとんど個人的に展開した思想過程であるだけに、中尾の精神史は私たち一人ひとりのそれに接続しうるだけの格闘の可能性を示している。前山はそれを、「ブラジルの社会構造の正規の一員となった日本人を意味するアイデンティティ」と表現している。

ブラジルが人種差別の希少なところであることはよく知られている。だとしても、それは直ちに、移民が受容される社会的にその存在が確立されるべき「約束の地」ではない。むしろ、そこでは、だからこそ、みずから「存在」をかちとってゆくことが要求されているのだ。言いかえれば人間は自動的に社会に放り込まれ、放りだされるのであり、社会的成功は人間に放置される。前山が、《非相続者の倫理》¹¹と言いつつ、中尾が少数者としてブラジルで、日本を祖国としながらも、それにたいして非相続者として相対し、ブラジルを養国として自己同定を確定する、その民族的枠組の倫理を見てとったからであろう。

「かれが有明海に沿った日本の寒村で物心ついて来たときには、金次郎主義と『非相続者の倫理』といったものを身につけた。それが移民となって『裸一貫の倫理』のなかで生きるうちに、移民としての、マイノリティの一員としての生きざまに目をひらき、民族的な連帯に目覚めた《ここに日本人とともに生きる》¹²というアイデンティティを掴む。その自覚ののち、た村づくり、共同体づくりの模索のなかでユートピア小説を書いたが、結局そこにも民族的な枠組があり、『富裕の村』は民族的なユートピアの姿をとっていた。晩年の恩返し論にしても、その中心にある隣人の概念は注意して観察してみると、主として民族的な隣人である。したがって、《先輩移民への恩返し》と《ブラジルへの恩返し》とは質的にたいへん異なっている。一方は戦友に対する隣人愛に包まれているが、他方は、これら戦友たちを温かく包み込んでくれた《養国ブラジル》¹³に対する戦友・隣人を代表しての《返礼》という姿をとっている。内に向かつては隣人への愛、外に向かつては養国への感謝——その両者が相まって、ひとつのマイノリティの倫理といったものになっているのである。¹⁴」

- (1) 綾部恒雄「エスニシティの世界的背景」、綾部恒雄編『アメリカ民族文化の研究』(弘文堂、一九八二年)、一三ページ。
- (2) 太田和子「フランス系アメリカ人のエスニック・アイデンティティ」、綾部恒雄編、前掲書所収。
- (3) 太田、二五五ページ。
- (4) 江洲一公「日系アメリカ人の民族的アイデンティティに関する一考察」、綾部編、前掲書所収、一九一ページ。
- (5) 江洲、一九二ページ。
- (6) 江洲、一九五および六ページ。
- (7) 李恢或『青春と祖国』(筑摩書房、一九八一年)、一二〇ページ。
- (8) 李恢或、七九ページ。
- (9) 金石範『「在日」の思想』(筑摩書房、一九八一年)、六三ページ。
- (10) 金石範、一二〇ページ。
- (11) 前山隆『非相統者の精神史』(御茶の水書房、一九八一年)、三三九―三四〇ページ。

おわりに

現代は、自己と他者を識別した上で、そのかわりを平等・対等にどのように結ぶかの問題が、だれの目にも明らかかな△時代▽である。この時代性は、私たちが考えられるすべての「関係」において発現している。その意味では、「際」関係、つまりインターイズムの時代だとも言えよう。その場合、その関係を所与の平等によつて包みこむことができないことは、C・レヴィヒストロースの「人種や文化の区別なしにすべての人間の自然的平等と、かれらを一につに結ぶはずの友愛との単純な宣言は、精神にとつて、何か欺瞞的なものがある」⁽¹⁾との指摘にすでに明らかである。だが、ここでの自他の「差異」の確認は、あくまでも、歴史の開削に通じなければ、アクチュアルな状況を創り出すとは言えない。もちろん、そこでは、ジャン・ピエオンが次のように言ったことの意味を取りつけておいても、なお約束の地は見えないのだ。

「他者性の発見は、関係の発見であり、障壁の発見ではない。それは、考え方を混乱させることがあるが、しかし地平を拡大する。もしそれが、ひとが自分自身と自分の文化についても観念をあらためて問題にしなすとすれば、それはまさに、この他者性の発見がわれわれを自分に類似したもののだけの枠のなから外に出させるからである。」⁽²⁾

他者とは、もうひとりの人間なのである。この認識に立たねば、差異は区別にそして差別に流入しないわけではない。区別から差別へと進行する過程を差しとめるには、 Δ 理解 ∇ しかないのだが、その理解は往々にして、対象を溶解してしまうことにほかならなくなる、とブイオンは指摘する。すなわち、「真の理解とは、対象をその特殊性において維持するはずである。それは、主体と客体の間の距離をなくさない。それはその距離を往来することを許すが、その距離をなくすことも、その距離を漠然とした共感に解消することも許さない。その共感は、深い人間性を発見するという口実で、人間を現にあるもの、すなわち相互にきわめて異なる存在たらしめるものをすべてぼかすのである。他者が考えられるとすれば、本質的に他であるかぎりにおいてである。」⁽³⁾

本論文で私は、現代世界にあつて流動している人間の状況を、 Δ 社会 ∇ との関連で切ろうと試みた。その場合の社会は、異なる社会的価値によつて、さらには異なる社会的規範によつて構成されることがらとして措定しうる可能性を意味する。それは人間によつて構成されることを常態とし、人間にたいして所与として存在するたぐいのものではない。

この試みはすでに、科学ではないかもしれない。K・ニスベットが言うように、それは「時間と空間を通じての流れの、運動の、動的な感覚を伝えるために素材をどのように用いたらいのか」という、本来的には芸術家の作業に通ずるものかも知れない。だが、それは、「科学と芸術の真に決定的な親和性は現実を理解するその仕方にあるけれども、芸術と科学における現実の表現手段にも重要な類似性がある」⁽⁴⁾とここに依拠した場合、それはおそらく間違い

なく、歴史の予兆とその意味することへの接近の点で、政治学という学問に違背するものでないことを確信したからにほかならない。

- (1) Claude Lévi-Strauss, *Race et Histoire* (UNESCO, 1952). 荒川幾男訳『人種と歴史』(みすず書房、一九七〇年)、一九ページ。(傍点内山)。
- (2) 「クロード・レヴィ・ストロースの業績」、前掲荒川訳所収、七六一七ページ。
- (3) ブイヨン、七九一八〇ページ。
- (4) Robert Nisbet, *Sociology as an Art Form* (London: Oxford University Press, 1976). 青木康容訳『想像力の復権』(ミネルヴァ書房、一九八〇年)、六三ページ。