

# 在日朝鮮人のエスニシティ

——「剝奪された存在」というまなざしの限界——

成 玖 美\*

## Ethnicity of Koreans in Japan : The Limitation in Grasping them as “the deprived” ——

Koomi SUNG

Studies on ethnicity or nation have been very popular today. And the studies on Koreans in Japan, whom could be counted as the one of the ethnic minorities in Japan, are also very important and significant. They have been identified as the objects of discrimination and the people who have been deprived their own culture because of the compelling process of assimilation to Japanese culture.

However, now that, many of the third generation Koreans in Japan are living various and meaningful lives. So it is not enough to grasp them as only “the deprived”. This paper's purpose is to describe the ethnicity of Koreans in Japan taking note of its generation gap, to present the limitation of the preconceived idea about them, and to reconsider the theory of marginal man in order to turn its image to positive one.

### 目 次

#### I. はじめに

#### II. エスニシティとは

##### A. エスニシティとネーション

##### B. 視点の整理

1. 想像の共同体
2. 原初性と手段性
3. 境界形成
4. 伝統の創造

#### III. 在日朝鮮人のエスニシティ

##### A. 一世・二世のナショナリズム

##### B. 在日朝鮮人のエスニシティに関する先行研究

##### C. 三世のエスニシティ

#### IV. 境界人論再考

##### A. ストーンキリストの境界人論

##### B. 「対抗」的構図

##### C. 「剝奪された存在」というまなざしの限界

#### V. さいごに

#### I. はじめに

現在社会教育の課題の一つとして、外国人／エスニック・マイノリティへの注目が高まっている。<sup>1)</sup>この間の流れとしては、まず識字研究の長年の蓄積と、ニューカマー外国人を主な対象とした日本語教室の実践が注目される。一方近年の多文化教育理念の普及にも関係して、「母文化」尊重のための教育の在り方も模索されている。

これらの研究は「人権」をキーワードに、「民族差別」「文化的同化」「学習権の不整備」などの克服に議論が集約される傾向がある。しかし、その問題設定における特

\* 大学院博士課程

徴として、外国人／エスニック・マイノリティを日本人から見た「被抑圧者」と措定する点や、彼らを「集団」として扱うために集団内部の個人の多様性が無視される傾向にある点などが指摘できる。

やや抽象的に言えば、研究の方向性として、外国人／エスニック・マイノリティの学習環境の整備や、学習課題としての民族文化への関心は高まっているものの、主体論的研究、つまり彼らは実際にどのような存在であると捉えられるのかに関する議論が、未だ不十分ではないだろうか。

これらの特徴は、在日朝鮮人<sup>2)</sup>を対象とするときにも例外ではない。確かに在日朝鮮人には、「差別」「戦後保障」「国籍条項」などの政治的問題が存在しており、その事実を軽視することはできない。しかしその一方で、三世代、四世代と世代を重ねてきた在日朝鮮人の日常生活は多様化し、「被抑圧者」というレッテルに縛られない生き方を様々な場面で見られるようになってきたこともまた、事実である。そして、上述のような政治的問題と個人の日常意識との間には相当な「乖離」が生じており、在日朝鮮人内部でもこのような現象をどう捉え、どんな方向を差し示すべきなのかについての議論は絶えない。

本稿では以上のような問題関心にに基づき、社会科学における研究蓄積を踏まえながら在日朝鮮人のエスニシティについて論ずる。この作業が、社会教育の分野における「民族」概念の把握を深め、マイノリティに対するまなざしの転換を提起するものになれば幸いである。

## II. エスニシティとは

### A. エスニシティとネーション

60年代のアメリカの黒人による公民権運動以来世界各地で多発してきた民族集団の活性化現象は、社会学や人類学、国際政治学等の分野を中心に「エスニシティ」研究を盛んにしたと言われる。ここで「エスニシティ」という言葉は、近代国民国家の主体として語られるような「ネーション」の在り方とは異なる意味合いで用いられている。その両者の違いについては、実際のところ“現在は概念の定義と使用方法をめぐるジャングル時代”<sup>3)</sup>であり、明確な使い分けの定説があるわけではないが、関根政美は両者の相違点を「伝統的民族か象徴的民族かの区別」と、「支配集団か否かの区別」によって説明している。第1点目の「伝統的民族か象徴的民族かの区別」に関し、

“…エスニシティとは、完全に伝統を維持しているのでもなく、他方、完全に同化しているのでもない。いや、同化しているのだが、ホスト社会からの差別

ゆえに、アイデンティティを血縁という一点にすがって故国に求めざるを得ないもどかしさを基礎に打ち立てられる意識＝民族意識かもしれない。…すなわち、本来の伝統に根づく文化に基づいた民族意識に対し、希薄化しつつも、民族であることを象徴的に主張する集団をエスニック集団といい、そうした意識をエスニシティと呼ぶのである”<sup>4)</sup>

と説明する。そして第2点目の「支配集団か否かの区別」について、

“…エスニック集団をマイノリティ集団に限定し狭く定義すると、マジョリティ文化をもつ人々は民族（ネーション）となる。ネーションはいわゆる国民となり、かつ民族自決権を行使する社会集団となる。…要するに、国民国家の形成とその枠組み内での政治的な力関係にしたがった分類である。”<sup>5)</sup>

とする。つまり、「ネーション」とは、国民国家を形成したか或いはそれを目標とする集団であり、主に、近代西欧における国民国家形成期と、第2次大戦後の旧植民地解放によるアジア・アフリカ・ラテンアメリカ等での国民国家形成期において見られるようなナショナリズムの共同性の様相である。一方「エスニシティ」は、現代国民国家内での独自の民族性の承認と平等を求める、移民や少数民族等のマイノリティ集団の共同性として捉えられている。このナショナリズム論とエスニシティ論は、その対象領域を異にしながらも、議論の視点に共通性があることが指摘されており、むしろ両研究の断絶状況を問題視する見解も見られる。<sup>6)</sup>従って次節では、「ネーション」と「エスニシティ」の明確な区別をとりあえず棚上げし、両者の共通の視点として整理されている概念を抽出することにする。

### B. 視点の整理

#### 1. 想像の共同体

ナショナリズム研究のなかで特に注目されるのは、実際には直接交流を持たない人間同士が「民族（ネーション）」という同胞意識を形成しながら「国家」という「想像の共同体」を形成してきた過程を指摘した、アンダーソン（Benedict Anderson）の議論である。<sup>7)</sup>以来、国民国家形成の過程においては、“単一の民族があつて、それがそのまま国家を造ったのではなく、まず主権国家＝領域国家が存在して、これがその領域内に、教育政策・文化政策によって、単一の民族を精力的に作り出すというかたちで、民族国家の「統一」が進められた”<sup>8)</sup>のであり、「民族（ネーション）」という概念は“単なる文化や言語と生活習慣や祖先が同一の文化集団という普遍的な存在を意味するのではなく、近代世界の国民国家形成に

深くかかわる政治的概念”<sup>9)</sup>であると考えるのが通説になった。そしてそれによって、近代国民国家形成過程において文化的同化と価値序列化による差別を余儀なくされてきた周辺地域／少数民族／移民などの視点から近代を捉え直す、新しい視点を提供したのである。

## 2. 原初性と手段性

一方、現代社会におけるエスニック・リバイバル現象に注目したマッケイ (James McKay) は、研究上のアプローチを「原初的特性重視アプローチ (primordial approach)」と「動員主義的アプローチ (mobilizationist approach)」とに整理した。

「原初的特性重視アプローチ」とは、“エスニシティの表出的側面を重視し、エスニックな紐帯、情緒面における強靱さに注目するもので、近代化や外的状況の変化によっては変わらない民族の本質を強調する”<sup>10)</sup>立場である。例えばこの立場に立つと言われるアイザックス (Harold R. Isaacs) は、エスニック集団に対するアイデンティティを“人間が生まれながらにして持っているか、生まれたときに身につけるかしたものから成り立っているアイデンティティ”<sup>11)</sup>であり、“人間が特定の時間に特定の場所で生まれる、家族のチャンスによって、出生の瞬間から他者と共有している、天性と自己同定の既成のセットから成り立っている”<sup>12)</sup>と、民族の原初性について書いている。またこの立場は、近年のエスニシティの活性化を、近代化による社会組織の拡大によって疎外されアイデンティティを失った現代人が、自らのアイデンティティの回復をエスニシティに求めている状況であると説明する。<sup>13)</sup>アイザックスはそれを「人間を迎え入れてくれる家 (ホーム)、子宮、子供の情動的な拠り所」などに例え、“今日のような大量移住の時代にあっては、そうしたところは彼らが自分たちを運んでいく非難所、つまり、祖先がそれによって生活していたルールの殿堂、すなわち、答えることのできないものにたいする特定の回答のセットという意味での「伝統」とか「道徳」とかあらゆる形の心情とか信念なのである”<sup>14)</sup>とし、エスニシティの時間的連続性を踏まえ、「エスニシティの復活」の内実性を捉えている。

一方「動員主義的アプローチ」とは、“エスニシティの手段的側面を重視し、エスニック集団が他の利益集団と同様に、利益を追求し獲得するために組織されるとし、エスニック紛争を、希少な資源獲得のためのエスニック・シンボルを動員した集団間の紛争である”<sup>15)</sup>と考える立場である。例えばコーヘン (Abner Cohen) はエスニック集団をインフォーマルな政治的利益集団と捉え、エスニック集団のもつ象徴体系 (生・死、善・悪、幸・不幸、

…など) が、個人間あるいは集団相互間における政治的権力や経済的資源の獲得・維持をめぐる競争過程において利用される側面に重大な関心をもち、この権力関係と象徴行為との関係の究明に取り組んだ。<sup>16)</sup>つまりこの立場は、エスニシティの活性化現象を帰属集団に対する原初的・情緒的関心から生まれたものとはみなさず、あくまで合理的な利益追求のためにエスニックな象徴を利用し、政治動員する、手段にすぎないと考えるのである。

このように、2つのアプローチは互いに相反する主張をもち、互いに相手を牽制しあう関係にあった。しかしマッケイは、「原初的特性重視アプローチ」と「動員主義的アプローチ」は排他的ではないとして、ともに受け入れ、両アプローチを組み合わせたマトリックスをつくった。<sup>17)</sup>

実際、エスニック集団の多くの事例は、それらが表出的役割と手段的役割の両方を兼ね備えていることを示しており、どちらか一方のアプローチで説明され尽くされるものではない。ダニエル・ベル (Daniel Bell) も“エスニシティが突出度をますますになったのは、それが利益と感情的紐帯とを結びつけることができるからである”と見、“最近の歴史的状況にあっては、表出的でもあれば用具的でもある種族集団 [エスニック集団の意；引用者注] が、政治力の発生源になっている”と述べた。<sup>18)</sup>つまり、“エスニック・グループは、アイデンティティ問題を解決する表出的役割と、経済的利害を調達する手段的役割を併せ持っている。だからこそ現代の政治経済状況にあって、(他の集団に比べて) エスニック・グループが現代人にアピールするのであり、エスニック・ルネサンスとも言うべき事態を招来した”と、考えるのが妥当な捉え方であると思われる。<sup>19)</sup>

## 3. 境界形成

一方、吉野耕作は「境界主義 (boundary approach)」の視点を組み入れることで、「原初的特性重視アプローチ」対「動員主義的アプローチ」の図式に、一部修正を加えている。<sup>20)</sup>吉野は民族の本質について、通常組み合わせられるマッケイのような「原初主義」と「手段主義」との対立視角を“異なる分析次元の認識を怠った結果である”と批判した上で、「原初主義 (primordialist)」と「境界主義 (boundary approach)」の対立視角に整理している。ここで「原初主義」とは先の「原初的特性重視アプローチ」に対応するもので、民族集団成立・存続の前提として原初的特質の存在を重視する立場である。

もう一方の「境界主義」はマッケイの枠組みでは明示的でなかった主張である。これは、“集団の固定的特徴ではなく、集団の成員が外集団と内集団を主観的に区別す

る動的な境界過程の分析をめざす”<sup>24)</sup>立場で、バース (Frederik Barth)が代表的提唱者である。バースは「民族集団は行為者自身による帰属 (ascription) と同一化 (identification) の範疇であり、人々の相互行為を組織づける特質となるものである。… (中略) …行為者が相互行為を行うために自己自身および他者を範疇化するのに民族的アイデンティティを利用する限りにおいて、彼らは民族集団を形成する”<sup>25)</sup>と述べた。つまり、境界主義においては、ある民族と別の民族とが存在するとみなされるとき、それは両者のもつ文化内容の違いによって区別されるのではなく、両者が「我」と「彼」との境界を設け、それを維持するという心理的メカニズムによって区別されていると考えるのである。つまり、その境界形成のプロセスそのものを、エスニシティの本質であると捉えるのである。<sup>23)</sup>

また、吉野は触れていないが、「対立過程 (oppositional process)」という概念を提出したスパイサー (Edward Spicer) の議論も、「境界主義」と通じる視点をもっている。<sup>24)</sup>スパイサーは、“永続的アイデンティティは、対立過程の所産なのである。つまり、その形成と維持は、対立の条件と密接に結合している。対立過程こそは永続的アイデンティティ・システムの形成発展の本質的要因である”と述べており、彼も「自己と他者を区別する」プロセスを重視していることが読み取れる。

#### 4. 伝統の創造

そして吉野はさらに論を進め、「原初主義」と「境界主義」とは矛盾せず、補完的な関係にあると見るべきであることを指摘している。吉野はそれを、ホブスボーム (Eric Hobsbawm) らが指摘した「伝統の創造」<sup>25)</sup>という視点によって説明できると言う。<sup>26)</sup>

ホブスボームらは、歴史上のある時点では、“社会が経験する何らかの変化に対応して、既存の伝統を新たな状況で新たな目的に使うか、あるいは全く新奇の目的のために古来の歴史的材料を用いてより徹底して新しい伝統を作り出す行為”が見られることを指摘し、“我々が通常「古来から続く」と信じる「伝統」は実はその多くが最近になって何らかの目的のために「創造された」として、「伝統の創造」という言葉を提示した。吉野はホブスボームらによる事例を踏まえながら、「伝統の創造」は「内集団の時間的連続性維持・促進」と「外集団との距離維持・促進」を同時に達成する過程であると考え、「原初主義」と「境界主義」との補完性を提示しているのである。

以上の議論をまとめれば、次のようになろう。民族 (ネーション/エスニシティ) とは、太古の昔からの連続性からくる素朴な情緒的絆のみに還元できるようなも

のではない。民族とはいわば「想像の共同体」であり、政治的作為性によって創られ、再生産される面をもっている。政治は歴史を利用し、そしてそれがまた民族の歴史になるのだ。そしてその過程の中では、「われわれは同じ仲間だ」という「原初的帰属意識」(「内集団の時間的連続性維持・促進」)と、「われわれは他者とは違う」という「境界形成意識」(「外集団との距離維持・促進」)とがダイナミックに作用しあっている。こうして、一見対立的に見える要因が、互いに密接不可分な補完関係を維持・促進しながら活性化しているのが、民族の本質だと考えられよう。

### III. 在日朝鮮人のエスニシティ

次に本章では、前章において得られた「原初的帰属意識」と「境界形成」の概念を用いながら、在日朝鮮人の民族性について見ていくことにする。尚、この両概念は「ネーション」と「エスニシティ」とに共通にみられるものであるが、本章では両者を意識的に区別しながら、在日朝鮮人の共同性が「ネーション」から「エスニシティ」の在りようへと推移してきている様子を描写する。

但し、以下の議論で用いられる一世から三世までの世代区分はあくまで便宜的なものであり、民族性と世代とが固定的に結びついているわけではないことを断わっておく。

#### A. 一世・二世のナショナリズム

青年期に日本に渡り、植民地支配の中で苛酷な労働を強いられながらも解放後それぞれの理由で日本に残った在日一世は、戦時下の皇民化政策の中、表面的には日本人になり得ても、基本的な部分では揺るぎない朝鮮人であった。

多くの一世代にとっては、“祖国や民族、故郷、家族は夢であり、希望であった。たとえそれが<見果てぬ夢>であり、<かなわぬ希望>であったとしても、一世にはそれしかなかった”<sup>27)</sup>のであり、彼らは

“生来所有していた言語の中で肉体的朝鮮民族として以外に生きられず、生活の困難さという回路から、自分が朝鮮人にほかならぬことを、忘れようとしても思い知らされる”<sup>28)</sup>

世代だったのである。従って一世は「原初的帰属意識」が強く、日本人との境界もはっきりしていたと言えよう。

一方その子供である二世は戦時下において、その基本的人格形成期である学童期に徹底的な皇民化教育を受け、「立派な日本人」になることを夢見、自分が朝鮮人であることを煩わしく思うようになる。

“一世にとっては、なぜ<朝鮮人>の家が総じて

「豚の生活」のような場所に押し込められているかということ、初めから自明のことがらである。それは彼らにとっては歴史の中で強いられたものであり、変更のきかない生活上の与件だったとしか言えない。

しかし子供達にそれが分かるはずがない。彼らは不遇感の只中であって、なぜ自分はあの<家>（日本人の家）に属さずにこの<家>（朝鮮人の家）に属しているのかという問いを、絶えず発し続ける。”<sup>29)</sup>

このように二世世代は「皇国少年／少女」として生きようとした世代であったと言えるが、彼らは終戦によって大きなアイデンティティの転換を強いられることになった。彼らは「解放」によって皇国少年／少女の夢から覚め、突如として「日本人」をやめ「朝鮮人」として生きなければならなくなる。

“8・15を転機に、在日朝鮮人は独立民族の一員として蘇生する道にむかって動きだし、…「日本人」から朝鮮人への転換をとげはじめた。けれども、朝鮮の言葉も歴史もよく知らず、内面奥深くに巣くっている「皇国臣民」の残滓もあまりに巨大であった。たとえ「奴隷的存在」であると知りつつも、いったんは「日本人」として生きようとした朝鮮人にとって、自己を直視し、暴露し、朝鮮人としての内実を獲得し、転生していくことは至難の業であった。”<sup>30)</sup>

もちろん、二世と言うときには戦後生まれの人々も含まれるため、二世全員が皇民化教育を受けたというわけではない。しかし、戦後においても、事実上日本の学校教育を受けたものたちは、そこに暗黙的に埋め込まれた日本への同化作用によって「日本的」にならざるを得なかった。にもかかわらず、彼らは戦後の根強い朝鮮人差別の対象となり、就職などの面で社会的に挫折する。或いは、ひたすら朝鮮人であることを隠し通そうとする中で、精神的苦悶を強いられることになるのである。

このようにして二世たちは、“「実は日本人ではない」ことを半ば認めながら、その反動として、自分が「朝鮮人」であることを絶えず打ち消そうとする衝動に仕えなければ”ならない心理的状況にあった。そしてこの「危機」の打開策としては、“「日本人トカ朝鮮人トカイウノハ関係ナイ、ワタシハ『人間』デアル」という自己確認によって「民主主義」的モデルを固守するか、それとも「民族トシテ、民族ノタメニ生キル」という、もうひとつのモデルを受け入れるか”の2つの方向しか想定されていなかったと、竹田青嗣は指摘している。<sup>31)</sup>

このように見てくると、在日二世は元々の「原初的帰属意識」は弱いものの、心理的葛藤を経て日本人との「境

界形成意識」を強めてきたものであると言えよう。そしてそれとあいまって、「原初的帰属意識」も形成されてきたのである。というのも、彼らは実在性の不安定な在日朝鮮人としての自分を「祖国」や「民族」という原初的「実在物」或いは「実在すべき物」（少なくとも当時の彼らにはそう思えた）にかろうじて繋げることでしか、自己アイデンティティの安定を求め得なかったと考えられるためである。

## B. 在日朝鮮人のエスニシティに関する先行研究

しかし、在日三世を中心とする層の現実感から言うとき、上記のようなナショナリズム—朝鮮を「祖国」とし、その祖国との絆によって自らを定位する意識—の説得力はかなり薄れてきている。だがその一方で、それとは別の方法によって、朝鮮人としての自覚をもつ傾向もあらわれている。それが「エスニシティ」としての在り方であると考えられるのであるが、まずは最近の社会学等の研究動向における在日朝鮮人像を概観するところから入っていくことにする。

81年刊のアメリカの社会学者による、*Koreans in Japan*<sup>32)</sup>は、在日朝鮮人を日本におけるエスニック集団と捉え、その歴史的・社会的・心理的状況をエスニシティ概念を用いて記述した研究書であった。しかしその中でローレン（Thomas Rohlen）は、70年代の在日朝鮮人の状況について、“朝鮮人としてのアイデンティティは、マイノリティの市民権運動の象徴としては重要であるが、もしそれが成功すれば、皮肉にも、社会的同化はますます促進されるだろう”<sup>33)</sup>と書き、在日朝鮮人のエスニシティは次第に弱まるであろうと結論づけた。

しかし日本の学校における在日朝鮮人教育の研究者である中島智子は、ローレンの結論に対し、それ以降の在日朝鮮人の動向には“社会的には平等な処遇を要求しながら、文化的には異なる存在として対等に扱うことを求める”志向性への強い表出が認められるとし、ローレンの考えを裏切る志向性が台頭していると考えている。<sup>34)</sup>そして、祖国の朝鮮人をモデルとし日本社会との関係を捨象した中で倫理的に語られがちだった従来の在日朝鮮人像を批判し、次のように書いている。

“…1970年代以降の定住化傾向の進行について、新たな「在日」像が求められるようになってきた。祖国との距離、日本における永住権取得、世代の交代、国際的な人権意識の昂揚、それにもかかわらず存在する日本社会における民族差別、その撤廃をめざした在日における新しい運動の進展などが差し示す現在の状況は、今日の在日韓国・朝鮮人のありようを読み解くために、新たな概念を必要としてきてい

る。”<sup>35)</sup>

そして中島はその新たな概念として、エスニシティ概念の有効性を提起しているのである。

ちなみに日本の学界におけるエスニシティ研究は、日本でも外国人労働者受け入れが進められた80年代から始められてはいたが、その多くは外国の理論や諸事例を紹介する研究であり、「日本はいまだ外国人問題からは免れている」といった意識の下、日本内部の問題を顧みず論ずるものは少なかった。そんな中で梶田孝道が、日系アメリカ人の「第三世代の民族回帰」との関係において、在日朝鮮人の例を引き合いに出していたことは注目に値する。

梶田はまず日系アメリカ人のエスニシティの活性化状況について、

“第一世代は客観的に日本人の文化的特徴を強く残しており、また主観的にも日本人であったのに対して、第二世代は客観的には日本人の文化的特徴をかなり残していたにもかかわらず、主観的にはそれを否定的に評価し、アメリカ文化へと積極的に同化しようとした。これに対して第三世代は、アメリカに同化し、言語的にも文化的にも日本のそれをほとんど残していないにもかかわらず、かれらの祖先がもっていた民族の文化・習慣に知的関心を示し、しばしば運動の主体となる”

ことがよく指摘されると書き、それがあくまで「アメリカ」をより豊かな国にするための運動であって、「日本」との民族的つながりは手段的に用いられているものであると理解されていることを指摘する。つまりそのエスニシティは象徴的で、イデオロギー的意味合いから強調されているものに過ぎないと考えられているのである。<sup>36)</sup>

そしてこの日系アメリカ人の「第三世代の民族回帰」との関係において、

“最近の日本における在日韓国・朝鮮人による指紋押捺拒否運動を契機とした運動にも、類似した性格を認めることができる。指紋押捺者の多くは二世、三世であり、したがって祖国をほとんど知らず、また日本語しか話せず、日本人の同輩者たちと同様な生活体験をしてきた人々が多い。かれらの運動は、かれらの祖国に準拠したものというよりは、日本国内での運動であり、他の反公害運動や住民運動と同じように、国内での改革をめざしたものであるといえなくはない。…その基礎には一世の場合とは異なり、日本人との相違というよりはむしろ共通の生活体験があると思われる。”<sup>37)</sup>

と書いているのである。

また関根政美も、在日朝鮮人三世の状況を、

“…朝鮮語や朝鮮文化を知らない第三世代の在日韓国・朝鮮人の若者の中には、日本に帰化せず民族性を絶対守るといって頑張るものが多い。現実には、彼らはほとんど日本人に近く、といって日本人にもなり切れない。また、韓国人・朝鮮人にもなり切れない「在日韓国・朝鮮人」という独特な文化と意識をもった人々である。その結果、出自という血縁にのみ民族的アイデンティティを求めざるを得ない”<sup>38)</sup>

と捉え、エスニシティの象徴性を説明する例に取り上げている。

このように、三世を中心とする在日朝鮮人の状況を、祖国との繋がりが強いナショナリズム論ではなく、日本国内における民族性の承認の問題として、エスニシティ概念を用いて論じるアプローチは、確実に広がっている。もう一度確認すれば、今や在日朝鮮人の中心課題は、自らが矛盾をはらみながらも「日本」の構成員として在ることを前提とし、その上で自らの民族性をいかに引き受け、それを日本という国にいかにか提示していくのかという問題に推移してきているのである。

### C. 三世のエスニシティ

では、実際に在日朝鮮人のエスニシティは、どのように活性化されているのであろうか。日本人の文化を内面化し、日本語しか話せない世代がエスニシティを活性化するには、大まかに言って、家庭環境に民族性が残っているか、もしくはその人個人が何らかのきっかけによって意識的にエスニシティを取り戻そうとするかのどちらかの理由が考えられる。ただどちらの場合にしろ、在日朝鮮人がそのエスニシティを明らかにするときにはいつも、日本人からの「異化」作用に自覚的にならざるをえない。つまり、日本人と自分との「境界」を意識し、それを保持し続けることに、相当のエネルギーを必要とするのである。

そして、自分なりにその境界を意味づけようとするときには、往々にして民族の原初的絆が持ち出されることは、二世と共通している。つまり、例えば朝鮮の歴史や言語を学んだり、日常生活において通名の使用をやめ、本名である民族名を使ったりという行動に出ることによって、その境界を強化し、境界の意味を正当化するという作業が行われるのである。この作業こそが、在日朝鮮人の今日的な意味での「伝統の創造」作業だと言えるのではないだろうか。

在日朝鮮人の「伝統の創造」の例としては、まず通常「伝統文化」という言葉でイメージされるようなものが挙げられる。具体的には「儒教的しきたり」や「祭祀」、

またさまざまな「タブー」などがある。例えば祭祀は、キリスト教がかなり普及している韓国よりもむしろ伝統的な形で行われるべきだという意識が強く、在日朝鮮人同士の結婚に関わる種々のタブー意識も強固である。それらは自然に維持・継承されているというよりは、「朝鮮人としてのルーツ」と「日本人との境界」を維持・促進するための要として、意識的に残され、創造されているように思われる。

また、「言葉」に関して、在日二世の親が全く朝鮮の言葉を使えないにもかかわらず、その子供である三世が朝鮮の言葉を学ぼうとするような現象が多く見られるのであるが、これも在日朝鮮人としての自分を内実化しようとする「伝統の創造」作業だと考えられよう。

また、国籍の維持や、本名を名乗ることを推奨する態度なども、もはや自然に世代継承できるような文化の内実を失ってしまっている在日朝鮮人に特有の「伝統の創造」の例のようにも思われる。

しかしここで指摘しなければならないのは、二世世代と三世世代との、民族性に関わる意識のギャップについてである。

本来在日三世は、二世と同様に朝鮮人としての「原初的帰属意識」も、日本人との「境界形成意識」も弱い。そして「日本人でも朝鮮人でもない」という心理的葛藤に直面するのも、二世と三世にほぼ共通の経験である。しかし三世世代のエスニシティの強調は、二世世代のそれとは違った様相を見せていることが感じられる。先述したように二世世代における自己と民族との関係性のモデルは、「日本人トカ朝鮮人トカイウノハ関係ナイ、ワタシハ『人間』デアル」モデルか「民族トシテ、民族ノタメニ生キル」モデルしかなかった。そのため、二世世代が民族の踊りを踊ったり、言葉を学んだり、政治的運動をするときには、その背中に「民族トシテ、民族ノタメニ生キル」という倫理感が背負われていた。

しかし三世世代においては、そのどちらのモデルでもない、別の選択肢の道が開けてきたと言える。三世が二世と一緒に上述のような様々な活動に参加することは多いが、その活動に対する意味づけには世代間のギャップがあり、「民族」を背中に背負った二世のやり方が、三世にとっては「息苦しい」と感じられてしまうことが多いのが実情である。

その理由を結論的に述べるとすれば、三世にとっては朝鮮人としての「原初的帰属意識」や「境界形成意識」の形成はあくまで象徴的なレベルにとどまるのであり、それらは、日本社会への帰属意識や自らを日本的だと感じる意識と、バランスをもって共存できると感じられるからである。まさにこの点に、三世にとっての「エス

ニシティ」の在りようが集約されるといいだろう。

#### IV. 境界人論再考

##### A. ストーンキリストの境界人論

上のような二世と三世の断絶の根拠は、実は日本人と在日朝鮮人との間の「境界」という視点から考えることによって見えてくるように思われる。

在日朝鮮人のように2つの社会や文化の間に存在するような人間を指す概念として、「境界人」がある。境界人の概念を発展させたストーンキリスト (Everette V. Stonequist) によれば、“境界人とは、2つの社会と、単に異なるというだけでなく対立的な要素を持つような2つの文化の中で生きることを運命づけられた人間のことである。”<sup>39)</sup>しかし境界人が危機的状況として把握されるのは、2つの文化が融合していること自体による問題ではない。ストーンキリストはそのような心理状況になるまでのライフ・サイクルを次のように3段階に分けている。

第1段階は親に庇護されている子供時代で、そこではまだ人種的／民族的な問題が自分の将来を左右することに気付いていない。次の第2段階は社会的接触範囲が広がる青年時代で、そこで初めて自分の人種／民族性が社会でいかに認知されているのかを知り、その抑圧的処遇の現実ゆえに心理的葛藤に陥る。そして成人になる頃が、そのような自分の状況を解決しようとする第3段階である。

この第3段階では、各自が何らかの方法によって自己の内部の対立的・葛藤的状況を調整しようとするが、その調整が成功して心理的安定を獲得する場合もあれば、再び葛藤状況に引き戻されたり、失敗したりすることも有り得る。そして葛藤の解決方法としては、①支配集団への同化、②自集団への同化、③おそらく一時的で不完全なものに終わるであろうが、何らかの形で両集団の調整、の3つが挙げられている。<sup>40)</sup>

つまり、2つの文化集団にまたがるような存在である自分を「どちらかの文化集団に同一化したいのだけどできないという葛藤」、また、「自分が2つの文化集団のいずれの集団にも帰属していないという不安定な心理状態」に陥ってこそ、境界人が危機的状況として立ち現われるのである。

##### B. 「対抗」的構図

そして多くの在日朝鮮人は、現実には①の「支配集団への同化」の道を選び、目に見えない存在になっていった。

一方、そのような同化状況に抵抗する者は、従来②の

「自集団への同化」の道を唱えてきた。ここで「自集団」の姿は、まず日本で同じような差別を受けながら葛藤を共有している「在日朝鮮人」集団として意識される。しかし竹田が指摘するように、二世までの場合、この回路に“人間—民族—国家という関係を自明で自然なものとし、みなすような近代的な観念”<sup>41)</sup>が加担することによって、自らを祖国にまで繋げ、その祖国との関係において自らのアイデンティティを定位し、祖国統一を第一義と考えるナショナリズムが、言説の中心となったのである。

さらにここで重要なのは、そこに日本社会への強い「対抗」的機制がみられることである。この点について竹田は、“<在日> がその不遇感や欠損性を打ち消して生きようとするとき、日本という共同性の壁に突き当たり、したがって最後にはどうしてもこの共同性に形で自分たちの共同理念(=「民族」)を立てざるを得なかった”<sup>42)</sup>とし、“一つの共同体から追い払われることによって、もうひとつの共同体を熱望する”という二項対立の構図を見ている。

しかし、もしも2つの文化集団の間に存在しながらも、そのどちらかの集団に属さなければならないという欲求から解放されるとすればどうだろう。つまり、ストーンキストの葛藤の解決方法の③「何らかの形での両集団の調整」を、一時的だったり不完全だったりせずうまく達成できる可能性があるとは考えられないだろうか。

江淵一公は、これまで「境界人」がネガティブな存在としてのみ捉えられてきたことを批判し、2つの異なる文化の狭間におかれながらも、それら文化を並存・統合できるポジティブな側面に注意を払う必要があるとし、バイカルチュラリズムの可能性を述べている。<sup>43)</sup>江淵自身、バイカルチュラリズム論の具体的展開については今後の課題であるとしているが、それが2文化の狭間にある人間をネガティブにしか捉えていなかった従来の観点を打破し、その状況自体がポジティブなものとして捉えられ得るという逆転の視点を提起していることは、大きな示唆ではないだろうか。

つまりここには、上記のような「対抗」的構図を乗り越える方法、いわば、対抗関係にあると見なされているような両者の間に居場所をつくることにより、二項対立の構図によらない関係性の在り方を可能にするような方法の手がかりが示されているのである。

### C. 「剝奪された存在」というまなざしの限界

ここでもう一度「伝統の創造」概念を思い出そう。私是在日朝鮮人の「伝統の創造」作業の意義を全面的に否定するものではない。それは少なからぬ在日朝鮮人にとって、日本人への「対抗」心に支えられた「ルサンチ

マン」的執着を超えて、自分自身の有意義な生と分かち難く結びつく可能性をもっているし、現実にはその例は多いからである。だが、「伝統の創造」作業を不可欠視し、ややもすればすべての在日朝鮮人にそれを押し付けようとしてきたこれまでの在日朝鮮人のイデオロギー的体質には疑問を呈したい。

「伝統の創造」なしには、つまり何らかの客観的的民族性を身に付けることなしには、在日朝鮮人個人は常に「剝奪された存在」として貧しく生き続けるしかないのだという考えは、70年代を中心とした在日朝鮮人教育の研究者たちにも共有されていた。彼らは在日朝鮮人の子供の背中に当時「地上の楽園」と思われていた「(北)朝鮮」を見、また西欧資本主義に対抗するための「民族集団の権利」を想定し、在日朝鮮人「個人」を常に「民族」に収束させてきた。そしてそのようなまなざしは現在でも、意図するしないにかかわらず根強く残っている。例えば小沢有作は92年のインタビューで次のように述べている。

“マジョリティとしての日本人は、日本人であることと、個人の人格は別だと言える。土俵を二つに分けて、問われているのは、その人個人の個性だと限定できる。しかし、マジョリティのなかのマイノリティは、民族と個人が一体化しています。民族が否定されると、自分の存在そのものが否定されるのと同義になる。マイノリティの場合は、民族性を取り戻すことと自分のアイデンティティの形成とがいつも一体になっているのです。”<sup>44)</sup>

もちろん小沢は在日朝鮮人に対する良心的研究者であり、これらの言葉の裏には在日朝鮮人への深い共感と誠意が感じられる。しかし「民族と個人が一体化している」という小沢のまなざしは、民族性の伴わない現代の在日朝鮮人を、常に「何か欠けている存在」「剝奪された存在」とみなし、そんな在日朝鮮人に民族性を取り戻させてやるのが重要なのだという考え方を導くことになる。しかし、在日朝鮮人にとっての朝鮮文化はもはや「取り戻すべきもの」として在るのではない。

むしろ在日朝鮮人は、民族文化を創造しながら他民族との境界を対抗的に形成してきた従来のネーションの在り方を相対化する場所に立っているのである。ここに、在日朝鮮人を単純に「剝奪された存在」と見なす視角から脱し、江淵が指摘したような、境界人的立場そのものをポジティブに捉える可能性が提示されていよう。つまり、人と人が接し、互いの存在を受け入れあうことによって成り立つような教育／学習の営みの場においては、在日朝鮮人「個人」はそれ自身で「剝奪されていない存在」「完全な存在」である、という視角から捉え直してみることが、今必要なのではないと思われるのである。



## V. さいごに

本稿は在日朝鮮人のエスニシティについて論じることのみを目的としたため、以上のような議論—具体的には在日朝鮮人を「剝奪されていない存在」と捉えること—が、いかに教育学との関連で議論され得るか、という点について十分に述べることができなかった。この問題については、稿を改めて論じることにはしたい。

### 注

- 1) 例えば、日本社会教育学会編『多文化・民族共生社会と生涯学習』東洋館出版社、1995。参照
- 2) ここで在日朝鮮人とは、現段階の国籍に関わらず、「戦前・戦中に日本に渡り、終戦後も何らかの理由で日本にとどまった朝鮮人、及びその子孫」を意味する。
- 3) 関根政美『エスニシティの政治社会学—民族紛争の制度化のために—』名古屋大学出版会、1994、p.9.
- 4) *Ibid.*, p.6.
- 5) *Ibid.*, p.7.
- 6) 梶田孝道“overview「民族・国家・エスニシティ」論の現状と課題”『岩波講座 現代社会科学24 民族・国家・エスニシティ』岩波書店、1996、pp.249-250.
- 7) Benedict Anderson『想像の共同体』[*Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1983] 白石隆・白石さや訳、リプロポート、1984.
- 8) 武者小路公秀“国際政治におけるエスニック集団”＜初瀬龍平編『エスニシティと多文化主義』同文館出版、1996.> p.7.
- 9) 関根 *op. cit.*, p.2.
- 10) 梶田孝道『エスニシティと社会変動』有信堂、1988、p.37.
- 11) Harold Isaacs“基本的集団アイデンティティ—部族のアイドル—”＜Nathan Glazer and Daniel P. Moynihan. eds.,『民族とアイデンティティ』[*Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge, Mass., Harvard university Press, 1975.] 内山秀夫訳、三嶺書房、1984.> p.42.
- 12) *Ibid.*, p.44.
- 13) 李光一“エスニシティと現代社会—政治社会的アプローチの試み—”『思想』No.730, 1985、pp.197-198.
- 14) Isaacs *op. cit.*, pp.48-49.
- 15) 梶田 *op. cit.*, pp.37-38.
- 16) 江淵一公“象徴体系としてのニュー・エスニシティ—アメリカにおける民族活性化運動の社会人類学的分析への一視角—”『儀礼と象徴—文化人類学的考察』九州大学出版会、1983、p.225.
- 17) 梶田 *op. cit.*, pp.39-47.
- 18) Daniel Bell“エスニシティと社会変動”＜Glazer and Moynihan. eds., *op. cit.*> pp.223-224.
- 19) 李 *op. cit.*, pp.204-206. 李はこの後、エンロー (C. H. Enloe) の論に依拠しながら、エスニシティを活性化させる第3の要因として、エスニック・グループ別に編制された警察および軍隊と、エスニック紛争との関係について述べている。詳しくは、*Ibid.*, pp.207-208. 参照のこと。
- 20) 吉野耕作“民族理念の展開と課題—「民族の復活」に直面して—”『社会学評論』第37巻、第4号、1987、pp.394-400. 尚、本論文は加筆され、吉野耕作“エスニシティとナショナリズムの社会理論”『文化ナショナリズムの社会学—現代日本のアイデンティティの行方』名古屋出版会、1997、pp.19-52. に所収されている。
- 21) 吉野 *op. cit.*, p.395.
- 22) 江淵 *op. cit.*, p.518.
- 23) ちなみに吉野は、「手段主義」と「境界主義」はしばしば同一視される傾向にあるが、「手段主義」の場合はその変動的な自己規定の枠組みのために「境界主義」を前提とするが、「境界主義」は境界過程という一般的な概念枠組みを設けることにより、より上位分析レベルの議論を可能にしており、両者は明確に区別されなければならないとしている。例えば、民族を有史以来の古い現象としながらも、それを固定的内部特徴をもつ原初的絆とせず、過去の度重なる境界過程の結果成立するものであると論証したアームストロング (John A. Armstrong) の例を紹介している。
- 24) 江淵 *op. cit.*, pp.527-528.
- 25) Eric Hobsbawm and Terence Ranger. eds.,『創られた伝統』[*The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, 1983.] 前川啓次・梶原景昭訳、紀伊国屋書店、1992. 参照。
- 26) 吉野 *op. cit.*, pp.400-404. 参照。
- 27) 尹健次『「在日」を生きるとは』岩波書店、1992、p.94.
- 28) 竹田青嗣『＜在日＞という根拠』国土社、1983、p.106.
- 29) *Ibid.*, p.14.
- 30) 尹 *op. cit.*, pp.109-110.

- 31) 竹田 *op. cit.*, p.47.
- 32) George De Vos and Changsoo Lee. eds., *Koreans in Japan*, Berkeley, University of California Press, 1981.
- 33) Thomas Rohlen “Education : Policies and Prospects” <*Ibid.*> p.182.
- 34) 中島智子“在日朝鮮人のエスニシティと教育—「文化的志向性」と「社会的志向性」の視点から—”『教育学研究』第61巻、第3号、1994年9月、pp.30-31.
- 35) *Ibid.*, p.29.
- 36) 梶田 *op. cit.*, p.52.
- 37) *Ibid.*, pp.64-65.
- 38) 関根 *op. cit.*, pp.5-6.
- 39) Everette V.Stonequist *The Marginal Man : A Study in Personarity and Culture Confrict*, New York : Russell & Russell, 1937, p.XV.
- 40) 江淵一公『異文化間教育学序説—移民・在留民の比較教育民族誌的分析—』九州大学出版会、1994、p.79.
- 41) 竹田 *op. cit.*, p.28.
- 42) 竹田青嗣“沈みゆくものの光景—〈在日〉の民族と背理—”『思想の科学』1988、3月号、p.30.
- 43) 江淵 *op. cit.*, pp.96-139. 参照。
- 44) 小沢有作“民族共生の教育をめざして—外国人子弟の教育とアイデンティティーの形成—”『教育』No.558、1993年2月号、p.8.