

一つの世界にともに生きることを学ぶ ——滞日外国人と多文化共生——¹⁾

山下 晋 司

1 序

『流動する世界』(*Worlds in Motion*)の中でダグラス・マセらは1980年代までに国際的な移動はアジア——日本だけではなく、韓国、台湾、香港、シンガポール、マレーシア、タイなどの新興国——にも及んだと述べている。²⁾そしていま、アジア・太平洋地域は、近年もっとも移動の加速化の著しい地域である。2020年までにこの地域の国際旅行者到着数は4億人に達すると予測され、世界の国際旅行者到着数全体の26.6%をアジア地域が受け入れることになる。受け入れ数においては、ヨーロッパ地域(7.17億人)に次いで多く、アメリカ地域(2.82億人)をはるかに上回る。³⁾

そうしたアジア・太平洋地域における人の移動の加速化の中で、この地域の国民国家の境界が揺らいでいる。「単一民族国家」⁴⁾と見なされてきた日本も例外ではない。日本は、1868年、明治元年のハワイへの移民以来、移民送出国であったが、1960年代の高度成長期を経て、日本からの移民は減少し、1990年までに日本の国家事業としての移民送り出しは終焉したと言われる。それと裏腹に1980年頃から日本は移民受け入れ国になっていく。もっとも、日本政府は流入してくる外国人を出入国管理の観点からしかみておらず、彼らは公式には「移民」というカテゴリーではなく、「滞日外国人」として位置づけられている。

日本における外国人登録者数は、とくに1980年代以降右肩上がりが増え続け、2008年末には過去最高の222万人を記録した。しかし、2008年秋に起こったリーマン・ショック、世界金融危機後の景気の後退により、その後は2年連続で減少し、2010年末には213万人となっている。⁵⁾とりわけ日系ブラジル人は派遣切りなどにあい、2008年比で約8万人減少している。加えて、2011年3月11日に起こった東日本大震災では、23万人の外国

¹⁾ 本稿は、2011年6月25日に行われた東京大学グローバル地域研究機構／CPAS公開シンポジウム「移民・難民・市民権——環太平洋地域における国際移民」での発表原稿に手を加えたものである。発表原稿は、筆者の旧稿——山下晋司「越境する人々——公共人類学の構築に向けて」高橋哲哉・山影進編『人間の安全保障』(東京大学出版会、2008年)、161-173頁、『観光人類学の挑戦——「新しい地球」の生き方』(講談社、2009年)、第8章、および「2050年の日本——フィリピーナの夢をめぐる人類学的想像力」『文化人類学』75(2010年)、327-346頁などで論じたことをシンポジウム用に改稿・アップデートしたものである。内容上旧稿と重複する部分があるが、シンポジウムの記録ということで、ここに掲載させていただく。

²⁾ Douglas Massey et al., *Worlds in Motion: Understanding International Migration at the End of the Millennium* (Clarendon Press, Oxford, 1998), Ch.6.

³⁾ 世界観光機構 (UNWTO) Tourism 2020 Vision. <http://www.unwto.org/facts/menu.html>.

⁴⁾ こうした国家認識は戦後日本の「神話」である。戦前の日本は「多民族帝国」であった。小熊英二『単一民族神話の起源——「日本人」の自画像の系譜』(新曜社、1995年)。

⁵⁾ 入管局統計。 <http://www.immi-moj.go.jp/toukei/index.html>.

人——「フライ人」——が日本を離れたとされ、⁶⁾ 研修生も約1万人が帰国、その大半は2011年5月の時点で戻ってきておらず、先行き不透明な事態が生じている。

しかし、1975年の外国人登録者数が約75万人だったことを考えると3倍近い増加であり、外国人は私たちの日常生活において明らかに目に見える存在になっている。本論では、こうした滞日外国人の増加に伴い、近年の日本の文化をめぐる言説にしばしば登場するようになった「多文化共生」——日本版の多文化主義？——を取り上げ、グローバル化された世界の中でともに生きることについて考えたい。

欧米の多文化主義は、2011年2月の英国のキャメロン首相の「英国の多文化主義は失敗」との発言に示されるように、近年後退していく傾向にあるのに対し、東アジアでは——日本ばかりでなく、韓国や台湾、さらにインドネシアでも——多文化主義的な言説がむしろ社会の表舞台に登場してきている。⁷⁾ この温度差はそれ自体興味深いのが、ここでは欧米に比べてあまり注目されてこなかった、東アジアの多文化主義的言説の一例として日本の多文化共生の問題を取り上げてみたい。

2 滞日外国人

まず、日本の滞日外国人の現況について概括しておく。ステファン・カッスルズによると、日本は専門的・技術的分野以外の単純労働者に対し依然としてフロントドアを閉ざしているが、1990年の改正出入国管理法以降、日系人、研修・技能実習制度、語学学校（就学生）、興行ビザが事実上、単純労働者を受け入れる合法的なサイドドアとして機能している。⁸⁾ そうした中で、2010年末現在、日本における外国人登録者は、先述のように約213万人だが、国籍別に上位4グループをみると、中国人が69万人（32%）でもっとも多く、以下韓国・朝鮮人が57万人（27%）、ブラジル人（大部分は日系人）が23万人（11%）、フィリピン人が21万人（10%）と続いている。

在留外国人のうち最大グループは、2006年までは韓国・朝鮮人だったが、2007年からは中国人がトップになり、今日に至っている。その多くはニューカマーで、中国人は留学生、就学生、研修・技能実習生のいずれの分野でも多数を占めている。⁹⁾ これに対し、第

⁶⁾ Flyjin. <http://flyjin.com>

⁷⁾ 韓国は日本と同様「単一民族国家」という意識が強かったが、1990年代の農村地域における結婚移民の問題に端を発し、2006年には政府が多文化・多民族国家への転換を宣言し、多文化主義（多文化家族、多文化教育）が活発に論じられるようになっていく。台湾の多文化主義は、1980～90年代に先住民の権利回復運動から始まったとされるが、近年の「新移民」（結婚移民、労働移民）の増加により、より多様な社会集団に対し文化の多様性を許容する展開が見られる。さらに、インドネシアでも、1998年のスハルト体制の崩壊以降、地方分権化が進む中で、多文化主義についての議論が高まってきている。アジアの多文化主義についてはキムリッカとヘーの編著を参照。Will Kymlicka and Baogang He eds., *Multiculturalism in Asia* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2005).

⁸⁾ Stephen Castles, "New Migrations, Ethnicity and Nationalism in Southeast and East Asia," An E-paper Based on a Talk Given to the Transnational Communities Programme Seminar Series at the School of Geography, Oxford University, June 12, 1998. また、梶田孝道「日本の外国人労働者政策」梶田孝道・宮島喬編『国際化する日本社会』（東京大学出版会、2002年）、15-43頁も参照。

⁹⁾ 中国人は留学生の69%、就学生の57%、研修・技能実習生の75%を占めている。入管協会『在留外国人統計』（2006年）。

2のグループ、韓国・朝鮮人は、約40万人の「特別永住者」（在日コリアン）を含み、その多くはいまや3世・4世である。中国人が増加しているのに対し、韓国・朝鮮人は、ニューカマーもいるが、相対的に減少傾向にある。第3のグループは、日系ブラジル人である。1990年の改正出入国管理法により、単純労働に従事することが可能な日系枠ができ、とくにブラジルから大量の日系の労働者が流入してきた。彼らは愛知県や群馬県などの工場労働者として働いていたが、先述のように、リーマン・ショック後の景気後退により派遣切りなどにあい、2008年比で、8万人、25%の減少となっている。第4のグループであるフィリピン人は、その約8割が女性である。彼女たちはエンターテイナーとして興行ビザで入国し、9割近くはナイトクラブ等で現に働いているか、働いたことがある。しかし、2004年に、興行ビザが、性産業、さらに人身売買の温床になっているとの米国政府人身売買監視委員会の指摘を受け、2005年から興行ビザの発給は大幅に減少した。

こうした中で、1990年改正出入国管理法は行き詰まりつつある。それゆえ、法務省の「第三次出入国管理基本計画」（2005年）では、日系以外は認められていなかった単純労働者の受け入れも視野に入れた検討が始まっている。とりわけ介護セクターにおいては、経済連携協定に基づき、2008年からインドネシアやフィリピンからの研修生の来日が始まっている。さらに、2009年には「高度人材受け入れ推進会議」も発足した。少子高齢化に伴う人口減少が予測される中で、¹⁰⁾日本は人材開国し、外国人労働者を積極的に受け入れ、2050年までに約1,000万人の外国人を抱える移民国家となるべきだとする議論もあるが、¹¹⁾望まれるのは場当たり的な「出入国管理」ではなく、しっかりとした国家戦略に基づいた移民政策である。しかし、そのかたちは現時点ではまだ見えていない。

3 多文化共生

さて、滞日外国人が増加する中で、「多文化共生」が今日の日本を語るキーワードの一つになっている。この用語が使われ始めたのは、1990年代の初め頃、神奈川県川崎市においてだったと言われている。川崎市は多くの在日韓国・朝鮮人をかかえており、その現場からこの言葉が生まれてきたらしい。¹²⁾そしてこの言葉が全国に広まったのは1995年の阪神・淡路大震災後の被災外国人支援活動を通してだとされている。¹³⁾その際作られた

¹⁰⁾ 日本の総人口は2004年をピークに減り始めており、2050年には9,100万人、2100年には4500万人にまで減少すると予測されている。国立社会保障・人口問題研究所「人口統計資料集」。http://www.ipss.go.jp/syoushika/tohkei/Popular/Popular2011.asp?chap=0 また、高齢化率（65歳以上が総人口の中で占める比率）は2055年には40.5%に達すると予測されている。内閣府「平成22年版高齢社会白書」。http://www8.cao.go.jp/kourei/whitepaper/w-2010/gaiyou/22pdf_indexg.html

¹¹⁾ 坂中英徳・浅川晃広『移民国家ニッポン——1000万人の移民が日本を救う』（日本加除出版、2007年）。他方、外国人受け入れは労働力の問題以上に、莫大な社会的間接費用（福祉医療、日本語教育、子弟教育など）がかかり、年金制度が破綻し、高齢者医療費さえ切り詰めようとしている日本にそのための財政的余裕はないという議論もある。小野五郎『外国人労働者受け入れは日本をダメにする』（洋泉社、2007年）。

¹²⁾ 加藤千香子「序論——『多文化共生』への道程と新自由主義の時代」朴鐘硯・上野千鶴子ほか著 崔勝久・加藤千香子編『日本における多文化共生とは何か』（新曜社、2008年）、11-31頁。

¹³⁾ 竹沢泰子「序——多文化共生の現状と課題」『文化人類学』74（2009年）、90頁。

外国人地震情報センターは多文化共生センターとなり、センターはさらに全国5カ所（大阪、兵庫、京都、広島、東京）に広がって、2004年以降それぞれが独立した団体となった。¹⁴⁾

こうした展開の中で、総務省は2005年6月に多文化共生の推進に関する研究会（山脇啓造座長）を設置し、2006年3月には「多文化共生の推進に関する研究会報告書——地域における多文化共生の推進に向けて」を公にした。¹⁵⁾ これにより、多文化共生という言葉は行政用語としての地位を与えられ、全国に流布していった。

総務省研究会の報告書では、多文化共生は次のように定義されている。「国籍や民族などの異なる人々が、互いの文化的ちがいを認め合い、対等な関係を築こうとしながら、地域社会の構成員として共に生きていくこと」。この定義を参照しつつ、全国のさまざまな自治体が多文化共生という課題に取り組むようになっている。例えば、東京都の「外国人の人権——互いを知ることが大切です」というパンフレットには、次のように述べられている。「東京都には様々な国籍を持つ多くの外国人が暮らしています。身近で暮らしている外国人に対し、肌の色、言葉や文化、生活習慣が違うというだけで偏見や先入観を持って接していることはないでしょうか。…私たち一人ひとりが外国人の持つ文化や多様性を受け入れ、地域での交流を深め、互いの人権を尊重しあう、国際化時代にふさわしい社会を築いていきましょう」（東京都総務局人権部人権施策推進課パンフレット「外国人の人権」）。

こうした言い回しには反対すべきことはなにもないように見える。しかし、よく検討してみると、いくつかの問題点がある。第1に、この定義では、「地域社会の構成員として共に生きていくこと」というかたちで、多文化共生が展開される場として地域社会が強調されている。というのも、日本国憲法では権利の享受者としては「国民」しか認めていないが、地方自治法によると、自治体は住民の安全、健康および福祉を保持する義務があり、「住民」には生活の本拠を当該自治体におく外国人も含まれる。それゆえ、地方自治体は多文化共生を謳わざるを得ない事情があるのだ。¹⁶⁾ 逆に言えば、ここには国の責任が明らかにされておらず、この問題を地域社会に丸投げしようとする国のずるがしこい思惑を読み取ることもできる。

第2に、ここでは、なによりもまず「外国人」が、「私たち（日本人）」に対置されている。つまり、「私たち（日本人）」から（国籍やエスニシティを特定することもなく）「外国人」を差異化したうえで、彼らが持つ文化や多様性を認めようというかたちとなっている。日本人がマジョリティを構成する中でのこうした差異の強調は、「外国の文化」を尊重するようでもう一つの差別につながりかねない。また、ここでは外国人が「日本人になる」というケースは想定されていない。

第3に、ここでの「文化」は、しばしば本質主義的に定義されている。そこでは文化

¹⁴⁾ 多文化共生センター東京。http://www.tabunka.jp/tokyo/

¹⁵⁾ 総務省 2006「多文化共生の推進に関する研究会報告書：地域における多文化共生の推進に向けて」。http://www.soumu.go.jp/

¹⁶⁾ 駒井洋「はじめに——内なる国際化による多文化共生社会の構築」駒井洋・渡戸一郎編『自治体の外国人政策：内なる国際化への取り組み』（明石書店、1997年）、16-17頁。

は、「日本文化」とか「韓国文化」のように、異なった本質を持つ実体として理解される。こうした文化理解では文化はしばしば3F（ファッション、フェスティバル、フード）のレベルをこえて深まらない。このよううわべだけの多文化主義をテッサ・モーリス＝スズキは「コスメティック・マルティカルチュラリズム」と呼んでいる。¹⁷⁾

第4に、欧米における多文化主義は、移民たちや先住民など民族的マイノリティを既存の国民国家の枠組みにどのように統合するかという社会統合の問題として現れてきた。¹⁸⁾しかし、日本の多文化共生は、地域社会とうわべだけの文化共生を全面に出すことで、本来の社会統合の問題——移民、市民権、ナショナル・アイデンティティといった問題——を巧妙に避けている。¹⁹⁾

最後の点は、日本の多文化主義を考える上で重要な論点だ。「社会統合」の問題が入っていないということは、多文化主義を骨抜きにし、うわべだけのものになっている。その意味では「多文化共生」は多文化主義とは言えないのである。²⁰⁾この点に関しては、後に市民権の問題を論じる際にもう一度取り上げよう。

4 新宿・オオクボ民族誌——都市の多文化空間

理念の問題とは別に日本には現に多文化的な社会空間が出現している。東京都新宿区大久保地区はその一つだ。2010年1月現在で、東京都の登録外国人総数は約42万人。区市町村別では、新宿区（3万5,211人）が最も多く、外国人人口比率は約11%に達している。²¹⁾この比率は、2050年まで1,000万人の移民を受け入れた場合の比率とほぼ同じで、その意味では新宿は外国人人口比率において40年後の日本の姿を現していると言えるかもしれない。

国籍別では、韓国・朝鮮人（1万4,332人、41%）が最も多く、以下中国人（1万1,314人、32%）、ミャンマー人（1,274人）と続いている。韓国・朝鮮人と中国人で全体の約73%を占める。とくに集住が見られるのは、大久保1丁目、2丁目、百人町1丁目、2丁目、ここでいうオオクボ地区である。この地区の外国人比率は、2008年1月現在で35%、大久保1丁目は46%にも達している。

¹⁷⁾ テッサ・モーリス＝スズキ『批判的想像力のために』（平凡社、2002年）、154頁。

¹⁸⁾ 広田康生「総論——多文化化する学校・地域社会」駒井洋監修・広田康生編『多文化主義と多文化教育』（明石書店、1996年）、24頁。駒井洋『グローバル化時代の日本型多文化共生社会』（明石書店、2006年）、128頁。ただし、欧米と一口に言っても、カナダ、オーストラリア、アメリカ、フランス、イギリス、ドイツなど国によって事情は一律ではないし、同じ多文化主義と言っても、立場によってその内容は異なる。米山リサ「多文化主義論」綾部恒雄編『文化人類学20の理論』（弘文堂、2006年）、302-319頁。

¹⁹⁾ 梶田孝道「共生から統合へ——権利保障と移民コミュニティの相互強化に向けて」梶田孝道・丹野清人・樋口直人編『顔の見えない定住化——日系ブラジル人と国家・市場・移民ネットワーク』（名古屋大学出版会、2005年）、285頁。

²⁰⁾ 岩淵功一は、多文化共生を「多文化主義なき多文化共生」と捉えている。岩淵功一「多文化社会・日本における〈文化〉の問い」岩淵功一編『多文化社会の〈文化〉を問う』（青弓社、2010年）、19頁。「多文化主義」と「多文化共生」の類似性と差異、接合可能性については、竹沢泰子が前掲論文、90-93頁で検討している。

²¹⁾ 新宿区企画部広報課「新宿区の外国人登録」。http://homepage2.nifty.com/tanimurasakaei/sinnzyukugaikoku.htm.

稲葉佳子によると、²²⁾ オオクボにエスニックタウンの兆しが見え始めたのは1990年頃である。その頃から台湾、タイ、マレーシアなどの飲食店、レンタルビデオ店、食材店、(歌舞伎町で働く外国人女性が利用する)美容院などが登場する。90年代中頃になると、旅行社、ホテル、リサイクルショップなど、ありとあらゆる業種が生まれる。さらに、教会や寺院、モスクなどもビルの一室に入ってくる。韓国語や中国語が聞こえてくるのは当たり前という状況となり、2004年頃からは「韓流」が流行し、韓国色が強まっていく。

オオクボに外国人が流入してきた要因は、就学生や留学生が通う日本語学校や専門学校が存在し、外国人ホステスに職場を提供する新宿・歌舞伎町に隣接していることだった。日本のほかの町と同じように、オオクボにもバブル崩壊があり、商店主の高齢化にみまわれたが、日本中が「失われた10年」(あるいは20年)などと言っている間に、オオクボでは外国人移住者たちがしたたかにスモールビジネスを発展させていった。²³⁾

オオクボでも、治安、アパート入居、ゴミ出し、その他生活スタイルをめぐっていろいろとトラブルがあったようだが、今日、日本人住民の側にとっても外国人とともに生きていかざるを得ない現実がある。「共住懇」(「外国人とともに住む新宿区まちづくり懇談会」の略称。1992年設立)の代表である山本重幸は、「この街はもう、外国人なしでは成り立たないんですよ。多文化共生ってそういうものだと思うんです。他者を一方的に排除したら自分自身の存在もなくなってしまう」と述べている。²⁴⁾ この言葉は興味深い。つまり、多文化共生は理念からではなく、現実から立ち上がっていくのだ。お互いがお互いを必要とするからこそ、多文化共生が成り立つのである。

こうした展開の中で、川村千鶴子はオオクボという先端的な多文化空間を「地域が日本を超えるとき」という言葉で総括している。²⁵⁾ そこでは、新宿・オオクボという地域が日本という国家を飛び越えて、世界と直接繋がっている。国家が多文化主義に対する態度を決めかねている間に、地域社会は国家を超えて世界の動きに呼応しているのだ。「決断できない日本」²⁶⁾の国家としての決定を待つより、地域社会から日本を変えていく方が早いかもしれない。

5 人権、市民権、公共人類学

ところで、オーストラリアの人類学者ガッサン・ハージは、グローバル化し、縮小する社会における希望(hope)について論じている。彼によると、社会とは、希望と社会的機会を創り出し、配分する装置である。²⁷⁾ その意味で、多文化共生社会とは、移民たちの夢

²²⁾ 稲葉佳子『オオクボ、都市の力——多文化空間のダイナミズム』(学芸出版社、2008年)、第3章。

²³⁾ 同上書、139頁。

²⁴⁾ 原知章『「多文化共生」を内破する実践——東京都新宿区・大久保地区の『共住懇』の事例より』『文化人類学』74(2009年)、144-145頁。私自身も2010年7月に山本氏に会う機会があった。彼は新たな顧客としての留学生を受け入れるアパート経営の立場から「共住」に関心を持つようになったと言う。

²⁵⁾ 川村千鶴子「エビローグ——地域が日本を超えるとき」川村千鶴子編『多文化共生の街——新宿の底力』(明石書店、1998年)、255頁。

²⁶⁾ ケビン・メア『決断できない日本』(文藝春秋社、2011年)。

²⁷⁾ Ghassan Hage, *Against Paranoid Nationalism: Searching for Hope in a Shrinking Society* (London: The Merlin Press, 2003), 9.

／希望も実現できる社会でなければならない。ここで問題は、人権、市民権、民主主義などの問題とリンクしてくる。²⁸⁾

「人権」という考え方は、17～18世紀の西欧啓蒙期の自然法思想に由来すると言われていいる。人間は生まれながらにして自由であり、平等であるとする思想で、アメリカ独立宣言（1776年）やフランス革命における人権宣言（1789年）に大きな影響を与えたことはよく知られている。20世紀においては、二つの世界大戦とナチスによるホロコーストなどを経験した後で、1948年に国連により世界人権宣言が出された。そこでは、「すべての人は、人種、皮膚の色、性、言語、宗教、政治上その他の意見、国籍、社会的出自、財産、生まれ、その他の地位の違いによることなく、この宣言に掲げる権利と自由を享受することができる」とされている。

しかし、「すべて人は…」という普遍主義的な考え方は、文化相対主義を標榜してきた人類学者——私もその一人だが——を困惑させもする。事実、アメリカ人類学会理事会は、1947年に人間（文化）の多様性（相対性）の観点から普遍的人権についての批判的な見解を表明していた。²⁹⁾しかし、問題は普遍的人権に対して文化相対主義の立場から反論を加えることではない。むしろ普遍的人間観は、人種、ナショナリティ、エスニシティ、ジェンダーなどさまざまなかたちで現れる人間の多様な現実——差異——を前提にして成立している。³⁰⁾それゆえ、アメリカ人類学会も1995年に人権委員会を設置し、1999年には「人類学と人権に関する宣言」を出し、人類学は人間の多様性（diversity）と単一性（unity）を研究するとしている。³¹⁾

では、人権はどのように保障されるのか。日本国民は日本国憲法によって基本的人権を保障されている。しかし、日本の憲法が移民の人権まで保障しているかどうかについては意見が分かれる。一般に移民は脆弱な立場に置かれ、ときとして人権をはぎ取られ、場合により人身取引の対象にさえなる。しかし、人間は必ずしも平等ではなく、人権の実践も必ずしも普遍的ではない。そうした中で、ヨーロッパなどでは外国人の権利の問題を市民権（シティズンシップ）という観点から検討しようとする試みがある。³²⁾市民権と言えば、日本では、国籍、国民の権利と同一視される傾向があるが、EUを実現したヨーロッパでは、国籍や国民の権利と区別される市民権という概念に注目が集まっているのだ。

市民権に関する議論を整理して、梶田孝道は、次の3つの選択モデルを提示している。第1は「国籍モデルの修正」で、従来の国民国家と国籍の原則の枠内で行われるもので、帰国の奨励、あるいは帰化の促進、国籍取得の容易化と多様化、二重国籍の容認などをその内容とする。ここではシティズンシップとは国籍、国民であり、定住外国人が外国人であるかぎりこの権利が享受されることはない。第2はスウェーデンの政治学者トマス・ハン

²⁸⁾ 山下「越境する人々——公共人類学の構築に向けて」、161-173頁。

²⁹⁾ American Anthropological Association, "Statement on Human Rights," *American Anthropologist* 49 (1947): 539.

³⁰⁾ Ellen Messer, "Anthropology and Human Rights," *Annual Review of Anthropology* 22 (1993): 221-249.

³¹⁾ Committee for Human Rights, American Anthropological Association. <http://www.aaanet.org/cmtes/cfhr/Declaration-on-Human-Rights.cfm>.

³²⁾ 梶田孝道「序論」梶田孝道編『国際化とアイデンティティ』（ミネルヴァ書房、2001年）、8-11頁。

マーなどが提起した「デニズン・モデル」で、定住（居住）した外国人をデニズンと呼び、彼らをシティズン（国民）とエイリアン（外国人）の間に位置づけ、彼らの権利拡張と参政権の必要性を主張する。第3はY. ソイサルなどが主張する「パーソンフッド・モデル」で、グローバル化の中で、ネーションフッド（国民であること）にかわる「人であること」（パーソンフッド）に基づく新たな国際人権レジームのあり方を主張するものである。

日本ではどうか。日本では、外国人はいずれ国に帰る一時的な滞在者と考えられている。そもそも移民政策が不在で、単純労働を認めていない状況では、移民はおろか外国人労働者というカテゴリーさえ成立しているかどうか疑わしい。その最たる例は、研修・技能実習生で、労働基準法さえ適用されない人身売買まがいの労働搾取行為が国家のお墨付きのもとに行われてきた。³³⁾ にもかかわらず、移民の市民権という課題は、地元の票を読みながら政治を行う内向きの日本の政治家によっては取り上げられないのである。

さらに、文化的市民権（cultural citizenship）という問題がある。移民の言語、宗教、教育など文化的アイデンティティと権利をめぐる問題だ。レナート・ロザルドは、普遍的と考えられる市民権が、その実践においてはジェンダー、人種、エスニシティ、年齢によってしばしば差別があることを指摘し、米国のチカーノを例に取りながら、文化的市民権について論じている。³⁴⁾ また、『柔軟な市民権』³⁵⁾の著者であるアイワ・オンは、文化的市民権を国民国家および脱国家化のプロセスにおいて自己を形成し、形成される二重のプロセスだと捉え、カリフォルニアにおけるベトナムやカンボジアからの難民から香港返還後流入してきた富裕な中国人までのアジア系アメリカ人のケースを検討している。³⁶⁾ この場合の文化とは、本質主義的な文化ではなく、テレンス・ターナーが指摘するように、自らを実現していくための「能力」（capacity）として捉えられるべきだろう。³⁷⁾ 文化とは変わらざる本質ではなく、動態的なベクトルなのである。³⁸⁾

³³⁾ 外国人研修問題ネットワーク編『外国人研修生——時給300円の労働者』（明石書店、2006年）、および駒井前掲書、74-99頁。もっとも、2010年7月1日からは、研修・技能実習生の保護強化のため、雇用契約に基づき行う技能等習得活動は、労働基準法、最低賃金法等の労働関係法令等が適用されるようになった。ただし、これがどの程度効果をもたらしているかについてはまだ明らかではない。

³⁴⁾ Renato Rosaldo, "Cultural Citizenship, Inequality, and Multiculturalism," in R. D. Torres, L.F. Miron, and J.X. Inda eds., *Race, Identity, and Citizenship: A Reader* (Malden and Oxford: Blackwell Publishers, 1999), 253-261.

³⁵⁾ Aihwa Ong, *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality* (Durham and London: Duke University Press, 1999).

³⁶⁾ Aihwa Ong, "Cultural Citizenship as Subject Making: Immigrants Negotiate Racial and Cultural Boundaries in the United States," in Torres, Miron, and Inda eds., *Race, Identity, and Citizenship*, 262-293.

³⁷⁾ Terrence Turner, "Human Rights, Human Difference: Anthropology's Contribution to an Emancipatory Cultural Politics," *Journal of Anthropological Research* 53 (1997): 273-291.

³⁸⁾ 塩原良和は、ネオリベラリズムの時代の多文化主義の変容を論じながら、アカデミックな反本質主義的な文化理解がネオリベラルな政治権力によって流用され、むしろエスニックマイノリティのディスエンパワメントに利用される「意図されざる帰結」の可能性について述べている。塩原良和『ネオ・リベラリズムの時代の多文化主義』（三元社、2005年）、38頁。問題は、本質主義か反本質主義かという二者択一ではなく、塩原自身が著書の終章で提案しているように、本質主義／反本質主義を「ハイブリッド性を再生産する本質主義」として捉え直し、「対抗原理」としての多文化主義を構想していくことであろう。同上書、205-234頁。

この点は、テッサ・モーリス＝スズキが、オーストラリアの先住民や移民を念頭に置きつつ、次のように述べるとき、今日の民主主義の核心に繋がっている。「『一人一票』や富の再配分にかかわるものだけがデモクラシーではあり得ない。いかに文化資源を獲得し、それを表現するか、さらにその文化資源を文化資本へどのように転換するか…、それこそ、現在のデモクラシーの主要素を占めているのである」。³⁹⁾ 文化は資源、あるいは資本として活用される。こうして文化は今日の民主主義の基本的問題となるのだ。文化をキーワードとする人類学は、ここできわめて実践的な課題を抱え込むことになる。

そうした中で、最後に公共人類学という分野に注目しておきたい。これは公共領域における人類学の活用を試みようとするものである。つまり、多様な社会と文化を研究しながら、人間の理解に貢献しようとする人類学が、専門分野を超えて文化をめぐる実践的な課題に取り組みながら、公共領域と結ばれることが必要なのである。この試みはじつはすでに始まっている。近年、日本の大学では教育研究と同時に社会連携が強く求められ、人類学者も地方自治体の多文化共生政策に関わらざるを得なくなっている。⁴⁰⁾ 連携には多くの困難も予想されるが、地域社会との連携を通して問題を掘り下げ、解決していくことは、日本における公共人類学を構築していく一つの方法であろう。

6 結語——一つの世界にともに生きることを学ぶ

そろそろ話をしめくくなくてはならない。ここで思い起こされるのは、かつてマーガレット・ミードが出版しようとしてしなかった「一つの世界にともに生きることを学ぶ」(Learning to Live Together in One World)という幻の本のタイトルである。ミードは、1944年にこの本の出版を企てたが、広島と長崎への原爆投下に落胆し、時期尚早だとして出版を中止したという。⁴¹⁾

今日、グローバル化の進展とともに、地球は現在の国家や地域によって色分けされた地図ではなく、空間的にも時間的にもリゾーム状に結ばれた境界のない一つの世界として登場してきている。⁴²⁾ 2008年秋、米国発のリーマン・ショックは全世界を駆けめぐり、3・11以降、フクシマは世界の問題ともなっている。地球は一つの空間でしかない。そうした中で、原爆投下60年余を経て、「一つの世界にともに生きることを学ぶ」というテーマはますます新しく、切実な問題になってきているように思える。

問題は、どのようにして一つの世界にともに生きることを学ぶかである。そのためには、国民国家がその内側に存在する同胞たちへの「想像の共同体」として成立したように、⁴³⁾ と

³⁹⁾ スズキ『批判的想像力のために』、261頁。

⁴⁰⁾ 例えば、岡田浩樹「人類学“at home town”——地域社会への貢献をめぐる日本の人類学の諸問題」『文化人類学』72(2007年)、241-268頁。

⁴¹⁾ William Beeman, “*Learning to Live in One World: Margaret Mead’s Unfinished Work and its Wisdom for the International Community*,” A Keynote Speech Presented at the International Symposium on the Social Use of Anthropology in the Contemporary World, National Museum of Ethnology, Osaka, October 29-30, 2004.

⁴²⁾ 山下『観光人類学の挑戦——「新しい地球」の生き方』、172頁。

⁴³⁾ ベネディクト・アンダーソン(白石隆・白石さや訳)『想像の共同体』(リプロポート、1987年)。

もに存在するグローバルな他者に対する人類学的な想像力——同じ人間として共感する力——を働かせることが重要だと思われる。私はブラジルの先住民の中に「人間」しか見なかったレヴィ＝ストロース⁴⁴⁾ や日本人男性と結婚し、子どもを「普通の社会人」として育てたいと夢みるフィリピン人の母親⁴⁵⁾ のことを考えているのだが、そのために何をするのか、何ができるのか、学問領域を超えて知恵を絞り出さなくてはならないのである。

44) クロード・レヴィ＝ストロース (川田順造訳) 『悲しき熱帯Ⅱ』(中央公論新社、2001年)、236頁。

45) 山下 『観光人類学の挑戦——「新しい地球」の生き方』、第3章。