OUKA
Osaka University Knowledge Archive

Title	日本的多文化共生の限界と可能性
Author(s)	栗本, 英世
Citation	未来共生学. 2016, 3, p. 69-88
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/56236
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

Osaka University

日本的多文化共生の限界と可能性

栗本 英世
大阪大学大学院人間科学研究科教授

要旨

「多文化共生」という日本語の概念は、1990 年代前半に使用されはじめ、1995 年の阪神・淡路大震災を契機に一般に広まり、多数の地方自治体、学校や市民組織がその実現に取り組むようになった。こうした努力の結果、エスニックなマイノリティの人たちがより可視的な存在になり、社会のなかで人間らしく生きていける空間が増大した。このことの意義はおおきい。21 世紀に入ると、日本政府がこの概念を正式に取り上げ、さまざまな大学に多文化共生の名前を冠した学科やコースが設立された。そして、2012 年度には博士課程教育リーディングプログラム複合領域型のひとつに「多文化共生社会」が名前を連ね、未来共生プログラムが採択された。しかし、多文化共生は、日本の社会におけるマジョリティと多様なマイノリティの共生を導くバラ色の概念ではない。本論の目的は、文化の脱政治化、およびマジョリティとマイノリティの関係の脱歴史化という過程に注目し、多文化共生の概念を批判的に再検討することにある。この作業は、さまざまな位相におけるマジョリティとマイノリティが共に生きていける社会を構想し、実現するために有益であると考えている。人間の社会にとって「多文化・多言語・多民族」は特殊なわけでは決してなく、むしろ普通のあたりまえの状態であるという認識は、共生を構想し、実現するための出発点である。本論で主張したいのは、ひとつの文化、言語、あるいは民族は、けっして超歴史的で固定的な実態ではなく、歴史的に構築される非固定的な概念であることを理解することによって、「多文化共生問題」に柔軟で開かれた態度で対応することが可能になるということである。

目次

はじめに
1. 多文化共生の歴史
2. 共生すべきなのは人間か文化か
3. 狭すぎる文化の概念
4. 歴史的文脈の忘却
5. マイノリティとマジョリティ
6. 未来共生プログラムの可能性

キーワード

多文化共生
文化の脱政治化
単一民族国家論
マジョリティとマイノリティ

はじめに

「多文化共生」という概念を、いつ、どういう状況下ではじめに耳にしたり目にしたりしたのか、私の記憶はあいまいである。おそらく、1990年代半ばのことだっただろうと思われる。しかし、この概念にはじめて接したときに感じた違和感や居心地の悪さは鮮明であり、それは現在まで続いている。

本論では、多文化共生に対してなぜ違和感を抱くのか、その原因を自分自身で分析したい。この分析は多文化共生概念の批判的な再検討にほかならない。結論を先取りして言えば、日本的多文化共生という概念は、多種多様な人びとが、人間としての尊厳をお互いに認め合って相互作用を行う過程で、それぞれが変容しながら共に生きる社会を構築するという、本来の意味での共生を実現するうえで、むしろ障害となっている。なぜなら、この概念は脱政治化および脱歴史化されており、共生が位置づけられるべき政治的・歴史的文脈が見えなくなっているからである。ここでの政治とは、さまざまなマイノリティの人びととマジョリティとのあいだの権力関係のことであり、具体的にはマイノリティの権利の社会的承認、権利を保障するための法と行政制度の整備を意味する。問題となる歴史とは、多民族・多言語・多文化であった帝国としての日本の近代のことを指す。多文化共生概念における脱政治化と脱歴史化は、固定的で閉じられた本質主義的な文化の理解と表裏一体の関係にある。そこでは、マジョリティである「日本人」の文化は均質で調和的であるとみなされ、「日本人」自体の多様性や多文化性は完全に黙殺されている一方で、移民や外国人は、表面的で固定的なエスニックな文化の持ち主であるという前提に立っている。

なお、本論で使用する「日本人」は、日本という国家の国籍を有する人のことではなく、母語（日本語）と文化（日本文化）を共有し、日本社会のマジョリティであると考えられている人びとのことである。あるいは、日本国籍を有するという意味での日本人から、帰化した人びとや、日本語を母語としない人びと、両親のどちらかが日本国籍でない人びとなどを除いた人びとを指す。また、日本の社会という概念は、日本に居住するすべての人びとを包含している。

最初にお断りしておくが、日本的多文化共生に対する批判である本論では、多文化共生の旗印を掲げるか否かにかかわらず、さまざまなマイノリティが日本の社会のなかで公正な位置を占めるために奮闘している当事者の皆さんを貶める意図はまったくない。過去2、30年のあいだに、地域社会や学校で行われてきたさまざまな試みによって、それまで「見えない」存在であったマイノリティの人びとが「見える」存在になり、日本の社会の開放性と包摂性が高まったことは、疑いなく「進歩」であった。私の批判は、この発展をさらに前進させるものであることをご理解いただきたい。

また、本論における批判の要点のいくつかは、すでに複数の論者によって的確に指摘されていることも付記しておく（上野 2008; 竹沢 2009, 2011; 安田 2011; 岩渕 2010; 山下 2012）。本論は、これまでの批判的研究を私自身の視点からまとめつつ、マジョリティという自己認識の脱構築をうながすことによって、共生の実現につながる新たなマジョリティ・マイノリティ関係を模索することに特徴がある。

1. 多文化共生の歴史

日本における多文化共生という概念の歴史は以下のように要約できる。1990年代前半に登場し、1995年の阪神・淡路大震災を契機に広まり、21世紀に入ると政府、地方自治体、大学などがこの概念を使用するようになった。その背景には、1980年代以降に生じ、のちに「ニューカマー」と呼ばれることになる国外からの移民の増大がある。この要約について異論はないと思われるが、正確な起源についてはつまびらかではない。

人類学者の竹沢泰子は、起源について以下のような説を紹介している。1993年のはじめに川崎市で教育と開発に関する国際会議が開催された。この会議では「多文化・多価値の共生」という用語が使用された。この会議の記事が『毎日新聞』に掲載された。そのときに「多文化共生」という用語が使われたのが、出版物におけるこの概念の初出だというのである。つまり、意図的だったかどうかは不明だが、記者がもとの用語を短縮して掲載したのが、多文化共生がはじめて用いられた例であるという説である（竹沢 2009: 89-90; 2011: 14）。

同じ1993年、川崎市は「川崎新時代2010プラン」を策定し、そのなかで「多文化共生の街づくりの推進」を理念として掲げた（加藤 2008a: 23）。したがって、

1993年に公式に「多文化共生」という用語が川崎市で使用されたことはまちがいない。川崎市は、多文化共生の起源の地という名誉に値する場所であることを、ここで確認しておきたい。首都圏の工業地帯に位置するこの市では、多数の在日韓国・朝鮮人が労働者として働いていた。日立製作所就職後に在日韓国人であることが判明し、それが原因で解雇された男性が、会社を相手どって解雇は不当であるとの裁判闘争を開始した。この闘争では、1974年に原告側が勝利している。この裁判闘争は、マイノリティである在日韓国・朝鮮人とマジョリティである「日本人」の共闘と連帯に基づく市民運動へと発展していった（加藤2008a: 16-23; 崔 2008a）。ちょうどこの時期、川崎市は30年間にわたって「革新市政」[1]のもとにあった（1971年〜2001年）というめぐりあわせもあり、市側は市民運動の要求を受けて、つぎつぎと共生のための政策を採用していく。

川崎市は、1972年に市内に居住する外国人に対して国民健康保険制度を適用することを宣言し、1985年には市長が、指紋押捺を拒否した外国人を告発しないという声明を発表した。1986年には「川崎市在日外国人教育基本方針」が制定された。基本方針では、市内に居住する外国人が教育を受ける権利を認めるとともに、「これらの人々が民族的自覚と誇りを持ち、自己を確立し、市民として日本人と連帯し、相互の立場を尊重しつつ共に生きる地域社会の創造を目指して活動することを保障しなければならない」と書かれている。1996年には、公務員の採用規定から国籍条項が撤廃された。つまり、在日外国人が市の職員として採用される道が開かれた。同年には、「『外国人市民』の声を市政に反映する機会を保障させるための制度として、『川崎市外国人市民代表者会議』の設置」もなされている（加藤 2008a: 20-23）。

ここで重要なことは、多文化共生における川崎市の先進性は、マイノリティとマジョリティの共闘と連帯による運動の結果勝ち取られたものであって、上から与えられたものではないことである。また、この成果には、外国人を市の職員に採用するさいには、職種や昇進に限定があったこと等、一定の限界があったこと、さらに革新市政が終了した2001年以降は、「逆コース」と呼ぶべき揺り戻しがあり、それまでに勝ち取られた成果が修正されたり骨抜きにされたことを指摘しておく（加藤 2008a: 26-27; 崔 2008b）。

また、川崎の事例は、日本における多文化共生の問題をニューカマーの増大を起点として捉えることの限界を明瞭に示している。ニューカマーとの対比でオールドカマーと呼ばれるようになった在日韓国・朝鮮人や在日中国人は、近代の帝国日本の遺産であり、後で述べるように戦後は帝国の臣民ではなくなり、国家の枠内で「見えなく」なった人たちである。近代日本における多民族性・多言語性・多文化性を無視して、現在の多文化共生の問題をニューカマーの到来とともに始まったと考えることは適切ではない。

さて、1995年1月に阪神地域で大地震が発生したとき、在日外国人に対する救援と支援の問題が表面化した。等しく被災者であった在日外国人のなかには、日本語を理解できないために、震災と救援に関する情報にアクセスできない人たちが多数いたのである。これらの人びとを支援するため、震災直後にボランティアの人たちによって大阪に設立された「外国人地震情報センター」が、この年の10月に「多文化共生センター」と改称した。このセンターは、多文化共生を旗印とし、国籍・言語・文化などのちがいを認め、お互いに尊重しあう「多文化共生社会」の実現を目指す市民運動の発展において先導的役割を果たした。現在では、東京、大阪、兵庫、京都の名前を冠した四つの団体に分かれて活動を継続している。また、これらとは別個に、群馬県や浜松市など、都道府県や市町村のレベルで「多文化共生センター」がいくつか設立されている。

日本政府が多文化共生の概念を正式に取り上げたのは2005年のことであった。この年、総務省に「多文化共生の推進に関する研究会」が設置され、翌年に報告書「地域における多文化共生の推進に向けて」（総務省 2006）を提出した。この報告書は、「地方自治体が地域における多文化共生を推進する上での課題と今後必要な取組について、『コミュニケーション支援』、『生活支援』および『多文化共生の地域づくり』の三つの観点から検討した」ものであり、また、「各自治体が多文化共生を推進する上で必要となる『多文化共生施策の推進体制の整備』」についての考え方を整理したものである。同研究会は、東日本大震災を契機として、災害時の外国人住民対応の課題に取り組み、2013年に新たな報告書「災害時のより円滑な外国人住民対応に向けて」を提出している。ここでは、災害時に備えて平常時から多文化共生への取り組みが必要であることが強調されている（総務省 2013）。

2000年代には、以下のようにいくつかの大学において、多文化共生関連の

コース等が設置された――多文化社会学部・共生文化コース（長崎大学）、多文化共生教育コース（東京学芸大学）、「多文化共生推進士」養成ユニット（群馬大学）、文学部・多文化共生専修（関西大学）、国際日本学研究科・多文化共生・異文化間教育研究領域（明治大学）等。これは、文部科学省が、多文化共生の専門家を養成することは社会的要請であると認識していたことを示している。同時期、国際社会学、教育社会学、移民研究、文化研究（カルチュラル スタディーズ）などの分野の研究者が、多文化共生に関する先駆的研究を公刊するようになった（宮島 2001; 志水・清水 2001; 駒井 2006; 岩渕 2010; 馬渕 2011; 日本移民学会 2011）[2]。また、2013年には、日本学術会議の地域研究員会に多文化共生分科会が設置されている（日本学術会議多文化共生分科会 2014）。

2012年には、文部科学省がトップクラスの大学院でグローバル・リーダーを養成するために開始した「博士課程教育リーディングプログラム」の複合領域型の三つのテーマ領域のひとつとして「多文化共生社会」が設置された（他の二つは「物質」と「情報」）。公募の結果3件が採択された。言うまでもなく、大阪大学の「未来共生イノベーター博士課程プログラム」はそのひとつである。複合領域型の目的は、「人類社会が直面する課題の解決に向けて、産学官のプロジェクトを統括し、イノベーションを牽引するリーダーを養成するため、複数領域を横断した学位プログラムの構築」をすることと定義されているから、多文化共生社会は、人類社会が直面する課題のひとつと認定されたわけである。

以上のように、多文化共生は、社会において主流化されたとはいえないまでも、地方行政と大学、および学界において制度化されたのである。

最後に、政界と財界では、日本社会の超高齢化と労働力不足への対策として、外国から多数の移民労働者を受け入れるべきであるという議論があり、その流れのなかで多文化共生社会の問題が論じられていることを付け加えておく。政治の領域では、自由民主党の外国人材交流推進議員連盟が、2008年6月の中間報告「人材開国！ 日本型移民政策の提言」において、高齢化と人口減少に対応するため、今後50年間のあいだに人口の10％、つまり1,000万人程度の移民を受け入れることを提言した。日本は世界に向けて「移民国家宣言」をすべきであり、そのための施策として地方自治体による「多文化共生条例」の制定や小中学校における「多民族共生教育」の導入を提言している（自由民主党外国人材交流推進議員連盟 2008）。

この提言で注目されるのは、大量の外国人移民、つまり異民族を受け入れることにより、日本が多民族国家になることを認識しており、「日本民族と他の民族がお互いの立場を尊重し合って生きる社会、すなわち『多民族共生社会』を作るという日本人の覚悟が求められる」ことになる。その場合、「日本人の根本精神を堅持すること」が肝要である。日本人は、古来から「多様な価値観や存在を受け入れる『寛容』の遺伝子を脈々と受け継いで」おり、「日本社会には『人の和』や『寛容の心』を重んじる精神的基盤がある」。したがって日本人は、「世界のどの民族も成功していない『多様な民族との共生社会』を実現する潜在能力を持っている」のである。

「日本人」（議員連盟の用語では「日本民族」）と他の民族がお互いの立場を尊重し合って生きる社会を構築するという目標と、他者を受け入れるさいの「寛容性」を強調することはよいだろう。しかし、いつだれがこの「遺伝子」を発見したのかは知らないが、日本人は「寛容の遺伝子を脈々と受け継いで」おり、多数の移民を受け入れても「日本人の根本精神」はみじんも揺らぐことはないという珍妙な説は論理的に破綻している。日本人が変化しないのなら、移民との関係は共生ではなく同化である（安田 2011: 15-17）。この「提言」で表現されている「日本人」観は、本質主義的ナショナリズムの典型である。国家の権力者がマジョリティの社会と文化について強固に本質主義的な理解を抱いていると、マイノリティの包摂の可能性を狭めてしまう。そこで生じるのは、言葉の本来の意味での共生ではなく、同化や統合であろう。また「提言」の観点によると、多民族社会は多数の移民を受け入れた将来において実現すべきものであって、2008年の時点の、あるいは過去の日本社会は多民族ではなかったことになる。さらに、いくら多民族化しようとも、「日本人の根本精神」は変わることなく堅持される。後で論じるように、こうした考え方は共生の実現にとって障害である。

高齢化と労働力不足は、日本経済団体連合会（経団連）にとっても解決されるべき深刻な問題である。自民党議員連盟の「提言」から4か月後に公表された報告書「人口減少に対応した経済社会のあり方」では、対策のひとつとして移民の受け入れが提言されており、「共生」という言葉は使用されていないが、「外国人と日本人がともに、双方の文化・生活習慣の違いを理解しつつ、同じ地域社

会の中で支障なく生活をしていくことが可能となるような環境づくりを進めていく必要」が述べられている（日本経済団体連合会 2008）。2010年の意見書では、「多文化共生社会」という用語が登場する。経団連産業問題委員会に設置された「外国人材受入問題に関するWG」は、2010年3月に「第4次出入国管理基本計画（案）に対する意見」をまとめた。そこでは、実現されるべき多文化共生社会は、以下のように規定されている。「専門的・技術分野の高度人材とともに、一定の技能・資格を有する外国人材を幅広く受入れていくためには、多様な価値観や文化的背景を持つ外国人が社会に根付いていくための環境整備を進めることで、外国人の持つ多様性を適切かつ効果的に日本社会の中に取り入れ、経済・社会の活性化に繋げていく『多文化共生社会』の形成に向けた取り組みが必要となる」。さらに、国家的体制を整備するために、「『多文化共生社会推進基本法』を制定し、総理を本部長、外国人施策の担当大臣を本部長代理、全閣僚を本部員とする『多文化共生社会推進本部』を内閣に設置する」ことが提言されている（日本経済団体連合会 2010）。

自民党の内部には「人材開国」に対する慎重論も根強いため移民政策の改定は2015年の時点でも実現していない。しかし、多文化共生論の背景には、高齢化と人口減少に対応するための移民の受け入れという、政治・経済的要因があることをおさえておかねばならない。財界と政界が主導する多文化共生は、調和的で和を尊ぶとされる日本社会をかく乱しない、彼らにとって「役に立つ」とみなされる移民だけを受け入れるという条件のもとで成立するものである。国家の経済発展に貢献するか否かという尺度で人間を評価する考え方は、言葉の真の意味での共生の対極に位置づけられるべきものだ[3]。

2. 共生すべきなのは人間か文化か

共生の問題化とは、さまざまな異なる主体が、ひとつの場や空間でいかに共に生きていくのかを検討することである。異なる主体とは、いったいなに、あるいはだれなのだろうか。多文化共生という概念は、その主体とは文化であることを前提としている。私には、これはとても奇妙なことに思える。共に生きるべきなのは、文化ではなく、文化の担い手である人間ではないのか。共生の問題を文化の問題に還元することは、それが生身の個々の人間の生き方にかかわることを見えにくくする。たとえば、日本における共生の問題の主要な側面のひとつは、マジョリティである「日本人」とマイノリティであるさまざまなエスニック集団の人びととの関係である。それなら、多文化共生ではなく多民族共生といったほうがよほどすっきりする。なぜ、民族ではなく文化なのか。以下は私の推論である。

第一に、共生の問題を文化の問題に還元することは、集団間の権力関係と、マイノリティであるエスニック集団の人びとの権利の問題を見えにくくする。これは、権力の側にとって好都合であると考えられる。

第二に、多民族共生という用語を公式に採用することは、日本が多民族社会であることを認めることになり、「単一民族国家」の理念に反するので、それを回避するためによりソフトな多文化共生が採用された可能性がある。日本は「日本人」という単一で均質的な民族から構成されているという「単一民族国家」の考え方は、歴史的事実に基づくものではなく、アジア・太平洋戦争における敗戦で、すべての海外領土を失ったという特殊な状況下で構築されたイデオロギー、神話である（小熊 1995）。あとで論じるように、この神話は帝国であった、したがって多民族・多言語であった近代日本の忘却のうえに成り立っている。また、かつては帝国の臣民であった在日中国人や朝鮮人が、戦後は「見えざる民」として扱われた経緯も、単一民族国家論との関連で理解することができる[4]。マイノリティの排除と、日本人の文化の複数性を否定するこの国家観は、共生の実現にとっておおきな障害である。

第三に、共生の問題を主として多文化の問題、あるいは「異文化」の問題と捉える考え方には、アングロサクソン流の多文化主義の影響がうかがえる。多文化共生の提唱者たちが、もっとも発展したかたちではカナダとオーストラリアで、ついでイギリスとアメリカで実践されていた多文化主義を、モデルとして参照したことは、十分な可能性がある[5]。ただし、この多文化共生に対する多文化主義からの影響という問題は、より詳細な検討が必要であり、本論では推測の域にとどめておく。

3. 狭すぎる文化の概念

多文化共生における「文化」の概念は、狭く固定的である。これは、多様で流動的な文化の実態の理解を妨げるだけでなく、多種多様な人びとが共に生きる社会の実現にとってもマイナスである。日本的多文化共生において主たる課題とされてきたのは、マジョリティである「日本人」とは異なる国外からの移民とその子孫たちの扱いである。「日本人」がこうした人びとの文化に眼差しを向けて、尊重することは重要だ。しかし、異文化に対する理解は、ステレオタイプ的で表面的なものにとどまっているのではないか。多文化共生の事業でこうした文化が表象されるとき、しばしば登場するのは、民族衣装（ファッション）、歌と踊り（フェスティバル）、そして食べ物（フード）の三者である。これらは英語の頭文字をとって「三つのＦ」と呼ばれている。それらが表象しているのは、それぞれのエスニック集団の文化のごく限られた要素にすぎない。これは、多文化主義についてモーリス＝スズキが「コスメティックな多文化主義」と呼んで批判した現象である（2002: 154）。この場合の「コスメティック」は、「表面的な」「見せかけ上の」という意味である。「三つのＦ」現象については、すでに岩渕（2010）や山下（2012）が批判している。

なぜ、「三つのＦ」がいけないのか。「小難しい理屈をこねなくても、みんなで楽しんでるんだからいいじゃない」という意見はとうぜんあるだろう。また、自分たちとは異なる文化に親しむ入口としては、「三つのＦ」はたしかに適しているのかもしれない（平沢 2014）。

この問題に答えるためには、立場を逆にして考えてみるのがよい。たとえば、外国に居住する日本人が、握り寿司の屋台を出し、着物を着て生け花や茶道を演じ、和太鼓を演奏することをつねに期待されているとしたらどうだろうか。着物を着たことのない人や、生け花と茶道もやったことがない人はどうしたらよいのか。寿司といえば、握りではなくちらし寿司や押し寿司である人はどうすべきなのか。そうした人は日本人ではないのか。こうした疑問はペンディングにして、マジョリティの期待にこたえて、受け入れられていることに喜びを感じるべきなのだろうか。「三つのＦ」において、日本に住む移民の人たちが置かれているのは、まさにこの外国に居住する日本人について仮想された状況にほかならない。

どの国からの移民であっても、その人たちの文化は多様であり、単一の食べ物、歌と踊りや衣装で代表されるものではない。もし、単一のもので代表することを強制されているとしたら、それは暴力である[6]。共生が強制になってしまったら、まさに本末転倒である。

ところで、多文化共生においては、マジョリティである「日本人」の文化は、つねに単数形で捉えられていると考えられる。これも狭く固定的な文化概念の例である。

マジョリティと想定されている「日本人」もさまざまなマイノリティから構成されていること、「日本文化」は単数形ではなく複数形で捉えられるべきことが（複数文化研究会 1998）、多文化共生をめぐるイデオロギーと実践ではほぼ完全に欠落している。ここでの「日本文化」の複数性とは、地域、世代、社会階層、ジェンダー、性的少数者などによる文化のちがいである。さまざまな障害者や病者もそれぞれの文化を持っていると考えることができる。日本的多文化共生においては、「日本人」自身の多文化共生が問題化されることはほとんどない。

4. 歴史的文脈の忘却

多文化共生は、この問題が外国からの移民の増大によって近年突然生じたという前提に立つことによって、完全に脱歴史化された文脈に位置づけられている。多文化共生は、歴史の忘却、あるいは過去の健忘症に基づいた非歴史的な概念である。多文化共生の問題が生じる以前、つまり1980年代以降、「ニューカマー」と呼ばれる人びとが来訪する以前は、この問題は存在しなかったのだろうか。

すぐ思い浮かぶのは、日本列島北部の先住民であるアイヌの人びとのことである[7]。現在の多文化共生をめぐる議論のなかで、アイヌの問題は中心的位置を占めるべきであるが、不十分にしか位置づけられていない。また、アイヌ人より人口的にはさらにマイノリティであるエスニック集団として、樺太に居住しているウィルタ（オロッコ）人とニブフ（ギリヤーク）人がいる。南樺太を日本が領有していた時代、彼らは日本国籍を有していた。アジア・太平洋戦争の敗

戦後、彼らの一部は北海道に移住した。敗戦後の日本において、これらの人びとは「見えない存在」になった[8]。

近代の日本は、国民国家の建設と同時進行で帝国の建設を進めた。1879年に琉球王国を併合したのをはじめ、日清・日露両戦争で、台湾、南樺太などを獲得し、1910年には朝鮮を植民地とし、第一次世界大戦終了後にはドイツの植民地であったミクロネシア（南洋諸島）の統治権を獲得した。また、1931年の満洲事変以降は、アジアと太平洋の広大な地域に軍事的に侵出した。その最盛期には大日本国帝国の版図は、東アジア、東南アジアから太平洋の諸島に及んだ。帝国の住民は、高度に多民族・多言語・多文化だったのである（cf. 小熊 1998）。

当時の用語に従えば、帝国の版図は、日本本土である「内地」とそれ以外の「外地」に分類されていた。内地人（つまり日本人）は「国民」であり、外地人は「臣民」であって、両者のあいだには明確な階層差があり、平等な権利を有していたわけではない。しかし、両者は天皇を頂点とするひとつの国家の住民であり、外地人に対しても日本語による内地とおなじカリキュラムに基づく教育が行われていた。満洲事変以降は、より徹底的な「皇民化政策」が外地で実施されることになる。多数の内地人（つまり日本人）が外地に居住し、多数の外地の人びと（つまり、日本人からみた異民族の人びと）が内地に居住していた。1945年8月に敗戦を迎えた時点で、外地に居住しており内地に帰還すべき兵士と民間人の数は660万人に達していたと言われている。

歴史の忘却と過去に関する健忘症は、1945年の敗戦後の日本を特徴づける現象である。戦後の日本人の精神は、過去と真摯に向き合うことではなく、忘れることによって成り立っていた。したがって、戦前と戦中の「日本人」の経験が記憶として継承され、戦後の国内外の状況を理解するときに参照されたり、批判的に引用されたりすることはほとんどなかった。現代の日本における多民族・多言語・多文化の状況が、「ニューカマー」の来訪以降に生じた日本人にとっては未経験の新しい状況であり、多文化共生が必要とされているという認識は、こうした文脈のなかで成り立っている。

先に述べたように、現在オールドカマーと呼ばれている人びとは、敗戦時に「内地」に居住していた「外地」の人びとのなかで、母国に帰還せず、「内地」にとどまることを選択した、あるいはとどまらざるをえなかった人たち、および彼らの子孫である。敗戦当時、彼らは大日本帝国の臣民であったという意味で日本人であった。つまり日本国籍を有していた。こうした人びとの多数は朝鮮人、ついで中国人であった。戦後の東アジアの動乱のなかで、1948年に朝鮮は大韓民国と朝鮮民主主義人民共和国に分断され、1950年には朝鮮戦争が勃発した（1953年停戦）。中国では、1946年に国民党と共産党とのあいだの内戦が再発し、共産党の勝利によって1949年に中華人民共和国が成立し、国民党政府（中華民国）は台湾へと撤退した。東アジアの激動のなかで、サンフランシスコ講和条約によって日本が主権を回復した1952年、日本政府法務省の通達によって、日本に居住する朝鮮人と中国人は日本国籍を失い外国人となった。1950年代後半、戦後復興のなかで国民健康保険や国民年金の制度が整備されていくが、在日外国人はこうした制度から排除された（加藤 2008a: 14-15; 2008b: 244-246）。

以上の戦後10年あまりの経緯も、歴史の忘却のひとつに含まれている。「内地」に居住し続けた「外地人」に日本国籍が認められていたら、あるいは市民として日本人と同等の権利が認められていたら、それ以降の日本における多文化共生はよほどちがったかたちをとっていただろう。

5. マイノリティとマジョリティ

多文化共生をめぐる諸問題は、日本社会におけるマジョリティとマイノリティの関係について、そしてマジョリティ自身についての再考を迫る。ここでの日本社会は、「日本人」だけでなく、日本という空間に居住するすべての人びとから構成されるものである。つまり、国籍上は日本人であるが「日本人」ではない人たちと外国人を含んでいる。

「日本人」がある種の寛容性を示して、あるいは自民党国会議員の一部が主張するように日本人が脈々と受け継いできた「寛容の遺伝子」を発現させて、自分たちの社会と文化をかく乱する危険がなく、経済の発展に貢献してくれるような人だけを受け入れてあげましょう、というようなマジョリティ・マイノリティ関係のもとで想定されている共生は、真の意味での共生ではないと私は考えている。

そもそも、いったいマジョリティとはだれかを問う必要がある。くり返しになるが、「日本人」は個別の文化を有する多様なマイノリティから構成されている。個人のアイデンティティのあり方は多元的で重層的であり、「日本人」はそのひとつにすぎない。女性、老人、不正規雇用の若者、過疎化し高齢化する地方に住んでいる人びとがマイノリティであるとすると、いったいだれがマジョリティの「日本人」を構成していることになるだろうか。

どの社会においても、マイノリティの問題は、彼／彼女ら自身の問題である以上に、マジョリティの問題である。言い換えれば、差別と抑圧は、される側というよりはする側の問題である。そのさい、「日本人」のひとりひとりが、自分もある意味ではマイノリティであり、そこにおいて「日本人」ではないが日本に住んでいる人たちと同様の問題を共有しているのだという認識に立つことができれば、問題全体の構図はよほどちがったものになる。つまり私は、それによって共生が実現する可能性はずっと高くなると論じたいのである。

マジョリティのひとりひとりが自分もマイノリティであると認識することを言い換えれば、典型的で純粋なマジョリティはイメージのなかだけに存在するということだ。純粋な国民や民族は本来的に存在せず、すべての人びとは「雑種」なのだ。そして、純粋性にこだわることは、必然的に純粋でないものの排除に至る。

マイノリティの人びとが暮らしにくい社会は、マジョリティの人びとにとっても暮らしにくい社会であり、マイノリティの人びとが暮らしやすい社会は、マジョリティの人びとにとっても暮らしやすい社会であるはずである。これは、共生の「当事者」はだれかという問題だ[9]。「日本人」が多文化共生は、「彼ら／彼女ら」の問題であり、自分は当事者ではないと考えている限り、共生は実現しない。

私は人類学者であり、南スーダンやエチオピアでの経験が長いので、「日本人」としては特殊なのかもしれない。なぜ特殊なのかというと、「日本人」内部の文化的な差異のほうが、「日本人」と南スーダン人やエチオピア人の差異よりずっと小さいという確信をもっていないからである。大学教員である私は、若者である学生たちと付き合っているのだが、彼らとのあいだに感じる心理的ギャップが、南スーダンの知り合いとの付き合いの場合よりおおきいことがしばしばある。つまり、南スーダン人より日本の若者のほうが「異人」なのだ。これは、同じとみなされている人びとのあいだの世代間の差異のほうが、異なる国の人びととのあいだの差異よりおおきいことを意味する。

私は、この差異の大小は、客観的なものではなく、主観的なものであると考えている。「おなじ『日本人』だからわかりあえる」という言説は幻想にすぎない。「わかりあえる可能性」は、「日本人」同士でも、「日本人」と外国人のあいだでも変わりはない。たしかに、言語のちがいという障壁はある。しかし、これは絶対的なものではなく、逆におなじ言語を共有しているということが、「わかりあえる」ことの必要十分条件になるわけでもないだろう。

6. 未来共生プログラムの可能性

最後に、「大阪大学未来共生イノベーター博士課程プログラム」(以下、未来共生プログラムと略称)に対する期待を述べたい。なぜ期待するのかといえば、このプログラムは、日本的多文化共生とは根本的に異なる前提から出発しており、それゆえにその限界を乗り越える可能性をもっているからである。

このプログラムは、マジョリティである「日本人」も多文化であり、その内部に様々なマイノリティを含んでおり、「日本人」ではない人びとを含むマイノリティとマジョリティの相互作用のなかで、両者とも変化していくという前提に立っている。

本プログラムの公式ウェッブサイトのトップページには「新しい多文化共生社会とは何か」というコラムがあり、以下のようにしるされている[10]。

> 国籍、民族、言語、宗教、性差、性的指向、病歴、障害歴、年齢差…
> 現在、「多文化」が示す属性はこれまでより多様なものへと変化しています。さらにグローバリゼーションの名のもとに、多様な社会的背景を持った人々が様々な文脈の中で接触する機会が加速度的に増加しています。
> このような背景のもとで、本プログラムは、他者と他者とが互いに認め合い、助け合い、高め合い、新たな価値や利益を生み出すことができる、創造的で発展的な共生社会を目指します。これまでの多文化共生が意味して

いた、互いが対等な関係を築きながら一つのコミュニティに併存する、というレベルを超えた、新しい未来型共生モデルです。

ここには、性差、性的指向、病歴、障害歴、年齢差なども多文化の属性として挙げられており、多文化はマイノリティだけの問題ではなく、マジョリティの問題でもあることが明確に述べられている。さらに、未来共生のモデル図式では、以下の3段階が設定されている[11]。ここでのAはマジョリティ、Bはマイノリティを指す。

第一モデル（同化主義、A + B → A）
第二モデル（統合主義、A + B → A + B）
第三モデル（私たちの考える未来共生〈創造的共生と社会的包摂〉、
A + B → A' + B' + α）

つまり、未来共生プログラムが構想するあるべき共生（第三モデル）においては、同化や統合のモデルを超えて、相互作用のなかでマジョリティとマイノリティの双方が変容し、新しいものが生み出されると構想されている（志水 2014: 44-45; 平沢 2014: 64-66）。これは、本論で論じてきた日本的多文化共生批判と合致する、きわめて革新的な観点である。

未来共生プログラムが構想するような共生は、いまだに実現されていない。これはちかい将来において実現されるべき、あらたな日本社会のあり方を示している。それは、「現在の日本社会をおおっているような、閉塞的で排他的な雰囲気をよしとせず、より開かれた、多種多様な他者を包摂していくような創造的な社会と人間同士の関係を、あるべき姿として想定している」（栗本 2014）のである。

本論で私が批判した諸点が克服されることなく、日本的多文化共生が進展していくと、安田が指摘するように、「『共生』は『矯正』にも『強制』にもなる」可能性がある。そしてこの「キョウセイ」は、「日本にとって都合のよいように語られる『多文化』」しか結果として残らないだろう（安田 2011: 24）。あるいは、「『共生』が、単にマジョリティの権益を保持し、ナショナリズムを強化するための言葉になってしまう危険性」があるだろう（加藤 2008b: 249）。

日本における多文化共生の在り方を、未来共生プログラムが目指す方向に進めていくためには、ある社会が多民族・多言語・多文化であることは、特別なものではなく、むしろふつうのあたりまえの状態であるという認識が広まることが必要である。多文化性の承認と多文化化の進展は、「問題」を生じさせるのではなく、よろこばしい祝福されるべき出来事なのだ。

注

1 今日の若者には、革新市政や革新自治体という用語は解説が必要かもしれない。1960年代後半から1970年代にかけて、国政のレベルでは自民党の支配下にあったが、都道府県や市町村のレベルでは、反公害、福祉の充実、平和憲法擁護などのスローガンを掲げ、社会党と共産党の公認や推薦を受けた候補者が、つぎつぎと首長に当選した。こうした首長をいただく自治体を革新自治体と呼ぶ。東京都、大阪府、京都府では、1970年代末まで革新系の知事が存在し、神奈川県でも知事と横浜市長は革新系であった。

2 池田光穂がまとめた文献ガイド（2012）は、移民と多文化共生に関する研究を学ぶうえで有用である。

3 人間を有用／無用、「使える」／「使えない」に選別するネオリベラリズムのイデオロギーについては、上野（2008）から示唆を受けた。

4 安田（2011）は、近年日本が多言語社会化しているという議論について本論と同様の批判を展開している。

5 この点については、モハーチ・ゲルゲイさんから示唆を受けた。

6 こうした問題については、「文化表象の政治学」の問題として、過去30年にわたって議論されてきたので、人類学者はかなりの程度の感受性を有している。ただし、状況によっては、マイノリティの側がマジョリティから押し付けられたステレオタイプ的な文化を戦略的に演じる場合があるので、この問題は一筋縄ではいかない。

7 アイヌ人の権利を奪い同化政策を推進する法的基盤となった「旧土人保護法」（1899年制定）は1997年まで存続した。日本政府がアイヌ人の先住民性を国会の答弁で公式に認めたのは、ようやく2008年になってからである。同年、衆参両院は、「アイヌ民族を先住民族とすることを求める決議」を全会一致で可決した。

8 1975年に結成されたウィルタ協会は、ウィルタやニブフ、およびアイヌの権利回復運動に取り組んでいる。

9 当事者性についての議論については、上野（2008: 194-195）と伊藤（2008）から示唆を受けた。

10　http://www.respect.osaka-u.ac.jp/　2015/11/30アクセス。

11　http://www.respect.osaka-u.ac.jp/about/　2015/11/30アクセス。

参照文献

池田光穂
2012「『コンフリクトと移民』を考えるブックガイド」池田光穂編『コンフリクトと移民――新しい研究の射程』(小泉潤二・栗本英世監修、叢書「コンフリクトの人文学」第2巻) pp.303-335、大阪大学出版会。

伊藤晃
2008「コメント『当事者』ということについて」崔勝久・加藤千香子編『日本における多文化共生とは何か――在日の経験から』pp.238-241、新曜社。

岩渕功一
2010「多文化社会・日本における〈文化〉の問い」岩渕功一編『多文化社会の〈文化〉を問う――共生／コミュニティ／メディア』pp.9-34、青弓社。

上野千鶴子
2008「『共生』を考える」崔勝久・加藤千香子編『日本における多文化共生とは何か――在日の経験から』pp.192-237、新曜社。

小熊正二
1995『単一民族神話の起源――〈日本人〉の自画像の系譜』新曜社。
1998『〈日本人〉の境界――沖縄・アイヌ・台湾・朝鮮：植民地支配から復帰運動まで』新曜社。

加藤千香子
2008a「序論『多文化共生』への道程と新自由主義の時代」崔勝久・加藤千香子編『日本における多文化共生とは何か――在日の経験から』pp.11-31、新曜社。
2008b「コメント 日本社会と『共生』の再定義へ」崔勝久・加藤千香子編『日本における多文化共生とは何か――在日の経験から』pp.242-251、新曜社。

栗本英世
2014「『未来共生学』創刊にあたって」『未来共生学』1: 3-5。

駒井洋
2006『グローバル化時代の日本型多文化共生社会』明石書店。

志水宏吉・清水睦美編
2001『ニューカマーと教育――学校文化とエスニシティの葛藤をめぐって』明石書店。

志水宏吉
2014「未来共生学の構築に向けて」(特集 未来共生学の構想と課題)『未来共生学』1: 27-50。

自由民主党外国人材交流推進議員連盟
2008「人材開国！　日本型移民政策の提言」。
http://www.kouenkai.org/ist/pdff/iminseisaku080612.pdf（2015/11/30アクセス）

総務省
2006「地域における多文化共生の推進に向けて」(多文化共生の推進に関する研究会報告書)。
http://www.soumu.go.jp/kokusai/pdf/sonota_b5.pdf#search（2015/11/30アクセス）
2013「災害時のより円滑な外国人住民対応に向けて」(多文化共生の推進に関する研究会報告書)。http://www.soumu.go.jp/main_content/000194660.pdf（2015/11/30アクセス）

竹沢泰子
2009「序 多文化共生の現状と課題」(特集：多文化共生と文化人類学)『文化人類学』74(1): 86-95。
2011「序論 移民研究から多文化共生を考える」日本移民学会編『移民研究と多文化共生――日本移民学会創設20周年記念論文集』pp.1-17、お茶の水書房。

崔勝久（チェスンダ）・加藤千香子編
2008『日本における多文化共生とは何か――在日の経験から』新曜社。

崔勝久
2008a「『日立闘争』とは何だったのか」崔勝久・加藤千香子編『日本における多文化共生とは何か――在日の経験から』pp.34-73、新曜社。
2008b「『共生の街』川崎を問う」崔勝久・加藤千香子編『日本における多文化共生とは何か――在日の経験から』pp.151-190、新曜社。

日本移民学会編
2011『移民研究と多文化共生：日本移民学会創設20周年記念論文集』お茶の水書房。

日本学術会議多文化共生分科会
2014「提言 教育における多文化共生」(案)。
http://www.scj.go.jp/ja/member/iinkai/kanji/pdf22/siryo195-5-13.pdf（2015/1130アクセス）

日本経済団体連合会
2008「人口減少に対応した経済社会のあり方」。
http://www.keidanren.or.jp/japanese/policy/2008/073.pdf（2015/11/30アクセス）
2010「第4次出入国管理基本計画（案）に対する意見」。
https://www.keidanren.or.jp/japanese/policy/2010/012.html（2015/11/30アクセス）

平沢安政
2014「未来共生学の可能性と課題」(特集 未来共生学の構想と課題)『未来共生学』1: 51-79。

複数文化研究会編
1998『「複数文化」のために――ポストコロニアリズムとクレオール性の現在』人文書院。

馬渕仁編
2011『「多文化共生」は可能か――教育における挑戦』勁草書房。

宮島喬
2001『共に生きられる日本へ――外国人施策とその課題』有斐閣。

モーリス＝スズキ、テッサ
2002『批判的想像力のために――グローバル化時代の日本』平凡社。

安田敏朗
2011『「多言語社会」という幻想』(近代日本言語史再考IV）三元社。

山下晋司
2012「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」『アメリカ太平洋研究』12: 44-53。
http://repository.dl.itc.u-tokyo.ac.jp/dspace/bitstream/2261/51767/1/pas012005.pdf
（2015/11/30アクセス）