

## 多文化主義と文化の普遍性

渡 邊 英 夫

### はじめに

国境なきヨーロッパを目指したEC,あるいはEUの成立は経済を中心としてヨーロッパの統合を図ってきたが,文化や言語の面ではむしろその多様性が強調されている。前稿『多言語主義のストラテジー』で,私は言語に関する加盟国の多言語教育促進のイデオロギーと具体的な施策について述べた。

また,フランスには地域的周辺者と移民の二種類の文化的マイノリティがあり,「相違への権利」論争の成果として,周辺地域の言語や文化への復権が図られ,このレベルでの文化的多様性がすでに肯定されてきている。

しかし一方の文化的マイノリティである移民を対象とした外国人排斥の問題は大きな社会的緊張を生んでいる。特に経済移民といわれ,高度成長期に導入されたアジア・アフリカ系やイスラム系移民は,フランス人やフランスを定義してきた民族的・文化的要素や個人主義や人権主義を基本とするフランスの建国理念とは大きく立場を異にする。

特に大モスクの建設や街頭での集団礼拝,チャドルの着用などに見られる「イスラムの可視化」をめぐるさまざまな問題は,多文化主義の存在そのものを揺るがす大きな問題となっている。さらに,それをめぐる「相違への権利」の解釈は「フランス」そのものの国家観の再定義をも要求するものといわれる。

複数の文化の予定調和的な併存を目指した多文化主義の遂行が,存在のアイデンティティそのものである各民族の文化とどのように関わるのか。私は梶田孝道の一連のフランスの移民問題に関する社会学的論考に多くを学んだが,こ

れに青木保，山崎正和のユニークな文化論を参考に，多文化主義のおかれた現状と，そこでの文化相対主義の限界を明らかにし，文化の意味の再検討と文化の普遍化の可能性を模索してみたい。

## I ヘジャブ騒動

1987年の秋の新学期，パリ近郊西北部，クレティユという町の中学校で一つの騒動が持ち上がった。そして，それが後になってフランス全土をも巻き込む大きな問題となったのである。移民労働者の多いこの町で，チュニジア人の女生徒がヘジャブ（スカーフ）で顔を包んで公立学校へ登校した。この女生徒に校長が校門に立ちただかって登校を拒否したのである。理由は「教室におけるヘジャブ着用は特定の宗教の差別的な強調であり，挑発である。従ってフランス共和国の基本的な価値，特に政教分離の原則（laïcité）に背反する」からであった。校長の態度に対する賛否が論じられ，事が憲法に関わる問題だけに一般のフランス人の関心をも引く事件となった。

ムスリムの女性達が初めてヘジャブ姿でパリの市街をデモ行進するなど，二ヵ月続いた紛争は，時の社会党政府が国務院に問題の意見を求めた。そして，この諮問機関の意見に基づき，文部大臣リオネル・ジョスパンが全国の教育施設に送付した次の回状により一応の決着をつけたかに見えた。

- I 教室に怠りなく出席することは義務であって，無断の欠席は退校処分を招くことになる。
- II 生徒が宗教的な表徴（シンボル）を着用することは，それ自体，公立学校における政教分離の原則に背かない。
- III 上記の表徴の着用は自由であるが，それがこれみよがしで，改宗と宣伝を強要する行為であったり，生徒の自由と威信を侵害したり，生徒の健康と安全を害ったり，教育活動の運営を乱すものであってはならない。

（藤村 信 p.218）

チュニジアの女生徒たちは校門まではヘジャブでやってくるが、教室の中では脱ぐことになった。

1993年9月のやはり新学期、スイス国境に近い町ナンテュアのコレージュでのこと。ヘジャブで登校した12才から15才までの4人の女子生徒は授業中もこれを取るのを拒否した。はじめ、大方の先生方は見てみぬふりをしていたが、ついに体育の教師がこれでは危険であるし、必修科目の水泳もできないと、このままでは授業をやめると校長と文部省へ抗議し、ストライキを打った。校長と保護者の父親との話し合いも決裂。校長は1週間の猶予という条件で、4人の女子生徒を放校処分とした。しかし猶予の切れた日、変わらずヘジャブで登校した娘たちに校長は退校を言い渡した。

ナンテュアの事件はクレティユの事件に際してジャスパンの回状によってはかられたと思われた一般的な解釈が、実際には行われていなかったことを世に知らしめたことになる。

ナンテュアはアン県の山あいにある人口4000人に満たない小さな町で、1970年代にプラスチック産業が繁栄し、一時はプラスチック・ヴァレーなどと呼ばれた。トルコとモロッコを中心とした移民労働者がこの産業繁栄期に多数招かれ、後に家族が呼び寄せられた。移民労働者は特に同化はしないが争いもなく、平和にフランス人との共存が行われていた。80年代後半にプラスチック・ヴァレーがさびれ、経済活動が衰えたとはいえ、このコレージュではまだイスラム系移民の子弟が30%を占めていた。4人の女生徒たちにヘジャブの着用を認めさせることは、やがて4人だけにとどまらなくなるという危惧があった。

なぜフランスのように自由と人権の国で、諸文明に開かれた国が年端もいかない女生徒のヘジャブにかくも大騒ぎしなければならないのか。

フランスは「国家がいかなる宗教に対しても中立であり、共和主義とは言い換えれば政教分離である」という理念を西欧のなかで最も強く主張する国である。ライシテは「諸宗教の間であって国家が中立である」(ルナン)ための、フランス革命以来の「自由・平等・友愛」と並ぶ共和主義の基本理念のクルド

と言ってよい。そして、フランスはフランス文明と共和主義の諸価値をいささかの妥協もなく公教育によって教える周密な国民国家を形成してきたことは周知のとおりである。

このようにしてフランスは19世紀末から1960年代の間に約700万人のポーランド、ロシア、イタリア、スペイン、ポルトガル、さらにユダヤ人などの移民を個人として受け入れ、学校教育を通してフランス人として同化し、統合してきた。

特にムスリムについては、すでに1950年代に50万人がフランスに居住していたが、60年代、70年代の高度経済成長はこの移民流入に拍車をかけた。本国から呼び寄せられた家族と併せて、現在フランスのムスリム人口は300万～400万人の間とされる。そしてイスラム教はプロテスタント（約100万）とユダヤ教徒（約75万）を抜いてフランス第二の宗教勢力となっている。

## II 文化的多様性から人種の相違へ

ヘジャブ事件は多数の移民導入によって生じた「多文化主義」をめぐる問題状況といえる。そこで国家の基本理念として早くから積極的に「多文化主義」を取り入れたカナダと、「人種の坩堝」として文化的な多元主義を実践しているアメリカ合衆国について現状を概観してみる。

### (1) カナダの多文化主義

カナダにおいて多文化主義が問題となってきたのは、1960年代のイギリス系多数派社会におけるフランス系住民の自文化に対する自己主張がきっかけである。フランス系住民が自民族集団の経済的・政治的権力の相対的下落および、それに伴う人口減少に気付いた時、その傾向に歯止めをかけるべく自己主張を始めた。

1963年成立の「二言語二文化主義王立審議会」の勧告書(Royal Commission on Bilingualism and Biculturalism 1967, 1968, 1969)に基づき、カナダ文化の活力維持と発展のために、英仏両言語を公用語とする「公用語法」が1969

年に発布される。しかし、この二言語二文化主義の法制化は、イギリス系、フランス系以外のその他の民俗集団の満足するところとはならなかった。特に中部・西部諸地域で第二・第三に大きな民俗集団であるウクライナ系や、英仏の入植者以前からの先住民集団の不満は大きかった。Royal Commission 4冊目の勧告書(1969)が発行され、1971年に多文化主義政策を採用することが宣言された。いわゆる「二言語・多文化主義」である。この多文化主義の基礎となる文化的多様性は、民族出自人口構成で代用してみると次のような比率となっている。

イギリス系 40%、フランス系 27%、ドイツ系 5%、イタリア系 3%、  
ウクライナ系 2%、先住民 2%、オランダ系 2%、中国系 1%、  
スカンジナビア 1%、ユダヤ系 1% (関口礼子 p.17)

文化的多様性の存在とその肯定的評価が引き続いて多くの多文化主義政策を生んでいくことになる。国務省内に多文化主義局が設置され、多文化主義担当大臣が任命され、さらに多文化主義評議会が置かれる。文化の伝承伝達には教育の果たす役割が大きい。多文化主義と教育とは不可分の関係にある。ウクライナ語やドイツ語など出身言語を教育言語とする公立学校が設置される。

関口によれば、文化的差異についての教育とはカナダ文化が複合文化であることを認めた上で、それについての認識と理解を増し、人々がそれに基づいて行動することである。また、自分と異なる人々に対して理解と寛容を示し、多元的な文化間をつなぐことである。後述するフランスの多文化主義政策の宣言書『文化における民主主義と相違への権利』と論点を同じくする。こうして「1982年憲法」の中で「多文化的伝統の保護と増進」(第27条)が確認された。多文化主義はマイノリティの文化を尊重しつつ、カナダ社会の統合を促進してきた。

ところが、近年の移住者の特徴は、ホワイト・エステックと呼ばれるヨーロッパ系とは別に、アジア系や西インド系など有色者が増えてきたことである。彼らは一定の資産と高い学歴を有し、カナダ経済の低迷という状況下に「ビジ

ネス移民」として入国してきた。特に香港やマレーシアからの移民などはもともと英語を話し、文化的障害がない。その上権利意識も強い。しかし彼らはホワイトでない可視的マイノリティである。このマイノリティ重視の多文化主義政策の中で、逆に取り残されるマジョリティの側の不満や反感が生み出されてくる。

それゆえ関心の焦点は、「ホワイト・エスニック」から「ヴィジブル・マイノリティ」へと、「文化的多様性」から「人種の相違」へと移行し、マイノリティの側の主張も、「祖先言語」の復活から「人種差別」の撤廃へと移行しつつある。（梶田孝道「多文化主義のジレンマ」 p.50）

すでに「垂直的なモザイク」（関口 p.28, J. Porter *The Vertical Mosaic* 1960）となったカナダで、多文化主義はこれまでのように国是となり続けられるであろうか。

## (2) 「相互隔離」のアメリカ

アメリカ合衆国については、もともと「人種の坩堝」、あるいは最近では「サラダボール」と考えられ、移民のアメリカへの同化が強調されてきた。文化的多元主義はこういった現実を肯定的に捉える結果として生まれた。そしてM. ゴードンによれば、この「多元主義」には二つの類型があるという。（M. Gordon pp.157-168）機会の平等の立場から、生活レベルではあくまで受け入れ社会の文化や言語に従おうとする「リベラル多元主義」と、人種・民族集団に対して法定実体性を与えてその文化を公式に認め、積極的な援助措置をとる「コーポレイト多元主義」である。今日「コーポレイト多元主義」まで認める国はほとんどないが、アメリカの場合「リベラル多元主義」に「コーポレイト多元主義」が一部実行されている。「コーポレイト多元主義」では多言語教育、多言語文書の採用、さらには就職や進学についてはアファーマティブ・アクションが実施される。しかし、黒人等のマイノリティに対して、その歴史的差別を

是正するために採られたアファーマティブ・アクションは、一部黒人の中間層化に伴うコミュニティ離脱によって、逆にマジョリティに対する「逆差別」と批判されることも多く、そのため人種や民族の分離主張を強める結果となっている。

黒人は英語を話すアメリカ人であって、決して「移民」ではない。また、近年急速に増えるアジア系移民は、韓国系に代表されるように高学歴で、勤勉と資産力で従来の移民間の「ゲームのルール」に従わない。当然ながら彼らは取り残された黒人層とのマイノリティ間の摩擦を起こす。

従って、問題の焦点は「文化」というよりは「人種」にあるといえよう。マイノリティの人種・民族集団の自尊心を高めることを目的とした民族主義的傾向の強いプログラムの導入は、かえって人種の相違か文化の相違を強調することになり、人種・民族間の「相互隔離」へと進む傾向に拍車がかかる。

そしてこの傾向の進行は、民族的属性に準拠しない共通の政治的理念によってつくられた国家にとっては、そのまま国民統合の危機と結びつきかねない。

### III 同化なき統合——移民政策の選択肢

ミッテラン政権の「フランスのための100の提案」に基づき、時の左翼政権のジャック・ラング文化大臣の調査依頼によってまとめられたのが、H. ジョルダンの『文化における民主主義と相違への権利 (*Democratie culturelle et droit à la différence*)』である。フランスにおける多文化主義の宣言書である。

フランスにある地域的マイノリティと移民の二種類のマイノリティは「相違への権利」に基づく多文化主義を肯定する政策の下で解消されていった。また、EC統合を勧めていくヨーロッパも、地域内での多言語教育の促進にみられるように「国境なきヨーロッパ」の文脈の中で、文化的多様性が肯定的に受け止められてきた。しかし80年代後半になると「相違」の強調故に、移民の社会的統合に陰りが見えてくる。複数の文化的自律性を保持した民族・宗教集団が果して予定調和的に併存することは可能であろうか。特に極右勢力が「相違への権利」を逆手にとってフランス人の側にも、それが認められるべきものとし

て「フランス人によるフランス」の主張を始めた。彼らは現実にフランス人と移民との共存は困難であるが故に、移民はフランスから出ていくよう主張する。

外国人との共存と文化の問題を明らかにするのが本稿の目的である。そのために採用されたのが多文化主義であった。そしてその多文化主義が現実の中で最もドラスティックな形で文化対立、宗教対立として表れたのがヘジャブ問題であったことを考えると、フランスの移民政策を概観してみることは意味がある。

今日のフランスの移民政策はJ. コスタ・ラスク等によると「同化」「統合」「編入」の3つの選択肢が考えられ、極右勢力の主張である「強制帰国」を加えて4つに分けることができる。

#### (1) 同化 assimilation

「同化」は移民が自ら保持していた出身国の文化や習慣を放棄して、受け入れ国の文化や習慣を取り入れることである。移民は最終的にはオリジナルな諸要素を消滅させるまで受け入れ社会に融合することが期待され、この同化の完成の一つの型が帰化である。もともと受け入れ国も同化可能な移民を期待することが通常で、今日の統合を目的としたヨーロッパの中で、キリスト教徒の西ヨーロッパ人により、今まで同化が行われてきた。特にフランス革命によって誕生した「自由・平等・友愛」の理念による共和国フランスは、常に民族や宗教に因るだけでなく、普遍的な共和国理念を同じくする「個人」に市民権を与えてきた伝統がある。フランス革命後のユダヤ人たちの共和国への同化も民族や宗教集団ではなく、「個人」として行われた。この意味で、フランスにはエスニック・マイノリティは存在しない。

一方、ムスリム達はあくまでイスラム共同体の一員であり、イスラム社会は原則として政教分離が行われない社会である。この集団的主体性が顕著で、「個人」としての性格の薄い点が彼らの同化を極めて困難にしている。

#### (2) 編入 insertion

「アンセルシオン」とは一般に、社会・集団への同化、組み込みを意味する。



しかし、移民政策上は移民が受け入れ社会で必ずしも文化的、宗教的内容を放棄、あるいは変更を強要されず、民族的・宗教的なアイデンティティがそのまま保持された形で受け入れられることを指す。受け入れ社会の同化や融合が期待されない「同化なき統合」はジオルダンの理念「相違への権利」と同義である。

しかし、「相違」の過度の主張はもともと移民との相互隔離 (ségrégation) の進まないフランスにおいても、移民の単位が「個人」ではなく、むしろ「民族・宗教団体」といった集団が法実態となる可能性があり、従来のフランスの国家観と両立しがたい。また、国民戦線や新たに生まれた「差異主義者 *différencialist*」の論拠ともなっている。梶田は、この国民戦線の勢力伸長の裏に「フランス」の再定義の試みのあることを指摘し、「編入」は「キリスト教的なヨーロッパとしてのフランスが強調され、文化的属性を共有する人々による右派フランスが強調される」論拠を作っていると述べている。そして、これらの基準に合致しないイスラム教徒やコスモポリートのユダヤ人が排除の対象となる。

### (3) 統合 *intégration*

「同化」と「編入」のほぼ中間に位置するのが「統合」である。「統合」とは、フランス内部に共存している異質な諸集団が、その文化的特殊性を否定されることなく相互に交流関係を持ち、「平等」「人権」等の理念を前提にしつつ相互に融合しあい、フランス社会に積極的に参加することを意味する。」(梶田「同化・統合・編入」p.210) 人権・民族集団の論理でなく、個人の論理に基づき、共和国の基本的枠組みと多民族との共存の両立を狙って、各集団の文化は相互依存と積極的な社会参加が求められる。

従って「編入」からみると、「統合」は「同化」のバリエーションともいえるが、変化が期待されるのはフランス社会側である。

ムスリムの場合についてみてみよう。もともとイスラムとは宗教的秩序であり、政治的原理である。さらには地域＝家族共同体のモラルである。従って、

梶田によると「個人のイスラムへの帰属と、グローバルな文化としてのイスラムと、歴史的文明としてのイスラムとは一体をなしている」ことになる。

ところが、このイスラムは西欧社会に移植されると全く新たな文脈の中に置かれることになる。「越境する文化、回帰する文化」で梶田は西欧社会の中のイスラムを分析し、3つの類型に分類している。

### (1)イスラムの個人宗教化

政教分離の進んだ西欧社会では、イスラムは西欧的な意味での「宗教」への変質を余儀なくされる。共同体ではなく、「個人にとっての宗教」となる過程である。

### (2)文化のブリコラージュ

特に移民第二世代において、西欧の若者文化や都市文化を共有し、従来とは異なるイスラムを継承する。いわゆる「社会学的文化」と「人類学的文化」との「ブリコラージュ」が顕著で、公的空間では西欧文化を、私的空間では、イスラムを選択するというように二つの言説、二つの論理の使い分けが行われる。また、文化的同化がすでに行われているが故に、残存する差別に対し反撥し、「相違への権利」に過度にこだわる場合もある。

### (3)「可視的イスラム」空間の再現

ムスリム系住民の多い地方を中心に厳格なイスラム共同体が形成され、西欧文化との断絶が図られる。特に第二世代や女性のイスラム離れに危機感をいだいた第一世代の男性に多く見られる。そして共同体化がはかられ「遠隔地ナショナリズム」と容易に結びつく。突然イマーム（尊師）がいずこからともなくやってきて移民共同体の中で重きをなすようになり、移民達がこの信仰を急進的に現すようになったのがヘジャブ事件のフランスであった。

(梶田孝道 pp. 248-249)

「同化」「統合」「編入」はそれぞれ原理的に区別される選択肢ではあるが、現実的にはそれぞれの中間的な選択肢も考えられないわけではない。対ムスリ

ムでは、実際のところ「編入」以外の選択はなく、その上でフランス国家の理念と両立する妥協案の模索が考えられなければならないだろう。

#### Ⅳ 文化の否定性——文化相対主義の限界

文化（言語・宗教）はいうまでもなく存在のアイデンティティである。多民族・多言語社会の困難は、互いに文化を異にする民族集団が文化と存在の中核として異文化との差異をつくり出そうと競い合うところから生じる。

1933年、ルース・ベネディクトは『文化の型』の中で、文化を捉えるための基本的認識として二つの点を強調した。文化の多様性の認識と文化評価に絶対的な基準のないことである。こうして生まれた「文化相対主義」は、人種差が道徳と知能の差を示すという考えを強く批判し、人種が問題でなく、社会環境や文化の条件こそ問題にされるべきだと説いた。そして多民族国家であるアメリカで、その社会内部の矛盾が露わになった時代に、時代の思想として受け入れられた。また、第一次大戦後の「西欧の没落」が自覚され、西欧中心主義的な価値観が崩れていくなかで、西欧が生き残るために西欧以外の文化や価値観が見直されることとなった。青木によれば、西欧中心の閉ざされたサークル内で西欧ヒューマニズムが、その限界を明らかにする中で、文化相対主義は非西欧社会へ向けての新たな人間主義の主張であった。相対主義的な文化観や社会観が人類学は言うに及ばず、現代哲学や科学の発展の礎となったことはいうまでもない。

その特徴は次のように集約されよう。

1. 西欧文化中心主義に対する対抗的な概念として文化の多様性を主張する。
2. 文化はどれほど小規模の単位のものであっても、自律していて独自の価値を有している。
3. 人間の行動や事物の価値は、その属する文化のコンテキストに即して理解され、評価されるべきである。
4. 人間と社会に対する平等主義的アプローチ。

5. 文化と文化の間に格差はなく、人種や民族の間にも能力や価値の差はない。
6. 文化と人間の価値判断に絶対的基準は存在しない。
7. 何よりも異文化・他者に対して寛容であること。 (青木保 p.21)

ここには基本的に二つの観点が主張されている。道徳＝価値判断の相対性（倫理相対主義）と知識の相対性である。

しかし、もともとキリスト教の一元的価値観を基礎とする文化的伝統の中では、文化相対主義は所詮異端であった。文化相対主義に対しては当初からさまざまな批判があったが、特にナチスとユダヤ人問題に代表される独裁主義や異民族排斥を結果として許すことになった第二次大戦の経験は、文化相対主義に大きな疑問を投げかけることとなった。「文化の多様性の発見と文化間の違いを認めることよりも、通文化的な比較を行い、人類に共通の要素を見出す方向」（青木 p.25）に関心が向けられた。

M. ミードによると文化相対主義者は、「未開社会」を変わらぬように保存しておこうと考える。そして文化の自律性の理想像を見たい気持を抑えきれない。しかし、未開社会の人々もまた、生活の向上と変化を望んでいる。植民地から開放された人々は、「文化相対主義が彼らの文化と伝統を植民地の枠の中に押し止めておく」と批判し、逆に普遍的な価値と目標の達成が人類に必要であると、相対主義の限界を主張するようになった。

70年代に顕著な動きとなった生物学主義（ローレンツの適者生存説）と知性—合理主義（新合理主義）は、いずれも反文化相対主義を掲げた。文化の自律性、社会の自律性はより大きな「人間性」の流れの中に吸収発展されるべきであり、「人間精神」の普遍性を追求するようになった。また、文化相対主義の多文化性の「逆差別」論が指摘されるようになった。未開文明の擁護が西欧近代化を差別してしまった。西欧世界では排斥されている人間の行為や現象が文明社会の偏向と指摘され、未開文化のユートピア性が強調されようになったのである。いわゆる「相対主義の地獄」（青木 p.31, M. Spiro *Culture and Human Nature* 1978）と呼ばれる現象である。

しかし、果して人類が示す文化と認識の多様性の確認から、普遍主義や人間と文化の全般に通用する一般原理が見出せるのか。「相対主義の地獄」は、安易な一文化絶対主義への帰順となるのではなかろうか。

文化が人類を苦しめ始めたのである。現代の戦争や紛争のほとんどの原因は文化にあるといってもいい。政治や経済などは最終的に利益合理性が解決する。しかしそれに民族・言語・宗教などの文化的要因が絡むと解決の見通しは立たない。言葉の違いは認識の差と偏見を生み出す。この違いが民族の差となって、生活様式の差異を記号化する。一般理論のない文化に、共通論理による解明が期待できないとすると、文化は人類社会の調和的発展にとって否定される。

## V 文化の普遍化を促すもの

爾来、文化と文明を二項対立的に捉えて、「文化」を定義してきた。文化は民族の感受性や生活習慣の総体であるのに対して、文明は体系的な制度とその物質的な成果であると。目に見える文明に対して、文化は「いわくいいがたい心」の状態そのものであるため、黙って身体で感じるほかないものである。従って、本質的に説明不可能で、説明できないが故に社会の内なる実質であると考えられてきた。さらに「言葉で語れず、従って定義の限定を持たない観念は無制限に拡大され、それを武器にした民族主義は、民族性の内容と範囲を勝手に決めることができる」と、山崎は文化論の陥穽を指摘する。そして、これに合わない異質者は説明抜きに排除されるのである。文化と文明の分岐点はおおよそ一義的とはいえない。もともと人生の全体が合理と非合理の複合物である。これを最も象徴的に示すのが芸術である。

芸術が本来、直観と感動の対象であり、いわくいいがたい核心を持つことは常識であるが、その反面、それが主題や構造をもってゐて、論理的に説明可能であることを否定する人はあるまい。しかも、ふたつの性格はただ別の側面として併存してゐるだけでなく、相互に対立しながら、逆に相手

を強めあふようなしかたで結びついてゐる。批評家は、直観的な感動が深ければ深いほど、論理的な作品分析を詳細にすることができ、鑑賞者は巧みな解説を聞くことによって、しばしば最初の感動を深めることができる。直観と分析、感動と論理は相互に促し合ふ関係にあるのであるが、このことは、藝術の存在そのものが私的でありながら社会的であり、土着的であると同時に普遍的であることの現はれた、と見ることができる。

(山崎正和 p.48)

山崎によると生活する人間の意識には漸進的に連続する覚醒の段階がある。この意識化の段階が人間の自然加工の段階に対応している。すなわち、風土環境と人間の本能的行動から科学的真理や抽象観念へと連なる流動的な状態こそを「文化」という。そして「人間世界は文化と文明の二元構造ではなく、自然と文化と観念の三極構造を持っている。」

山崎はこの「意識化の段階」から「生活のリズム」としての文化論を展開し、生理現象が文化に浸透されていく例を挙げて説明している。例えば、「泣き」「笑い」などもすでに文化的、歴史的な現象であって、民族と時代の習慣によって規定された言語表現とほとんど変わらない。その言語表現についても、感情表出から事物の叙述まで、音声や身振りまでも強く発話者が制御した意識化の高い活動といえよう。さらに書き言葉は当然、音声や身振りの多義性をもたないが故に、無意識の部分やニュアンスさえも失って、一義的な観念となる。

こうした意識化の極限が、人間の意識の完全な支配下におかれた産業技術であろう。身体的な不随意性を排除して、マニュアルや工程書として普遍的に開かれたものとなった。「意識化されない身体の習慣は永遠の反復を招くだけであり、習得されない技術は無用な知識の集積にすぎない。」文化を形成するのはこの意識化と無意識化のバランス、あるいは葛藤をいう。

外国語の使用や翻訳は、この文化の性格や文化の普遍化を最も集約的に示している。外国語教育はしばしば自覚的にならない母語を外国語という外からの尺度を充ててみてみることによって、母語そのものをより客観的な理解に導く

ことがある。この作業により外国語を母語によって理解するに止まらず、母語を外国語の枠組みによって理解することが可能になる。ルターの古典語の聖書をドイツ語に翻訳し、その過程でたまたまドイツ語を改革した例もある。西欧語の移入が、いわゆる翻訳文体を創造し、日本語の表現の枠を広げた。いずれも意識化と無意識化の葛藤という文化の形成力そのものを示した例である。

そしてその葛藤こそが、「人間にとって、作りながら乗せられるものであり、能動的に刻みながら受動的に流されるもので……覚醒して対象化しながら、陶醉して一体化する」ところの「生のリズム」だという。

食事の回数は恣意的に人間が決定したものにすぎないが、やがて空腹はそれに従うようになる。自然環境の意識化に始まったリズムとしての文化は観念的な制度化（文明）の手前で成立する。

文化の本質から見て、文化の変容を促すものは異文化との接触である。また、多元文化の世界でのみ、人間は自らが何であるかと知ることが可能である。ジョン・ステュアート・ミルの『自由について』に強い創造的刺激を与えた19世紀の哲学者ウィルヘルム・フォン・フンボルトは次のように語っている。

各人は……一時にひとつの有力な才能しか働かしえない。ないしはむしろ、われわれの本性全体が、与えられた時点である自然発生的活動の一形態にわれわれを立ち向かわせるのである。したがって、ここから辿ってゆくと、人間は不可避的に部分的な教化を運命づけられているものと思われる。彼は対象の多様性に向かっていくことで、エネルギーを弱めるだけだからである。しかし人間は、自らの力の中にこうした片寄りを避ける力を持つ。自らの本性がもつ異なった、しかもふつうは別個に働いている能力を一体化しようとすることによって、また人生の節々に、ひとつの活動の最後のきらめきと、将来をてらす輝き、そして自分が働かせる力を多様なものにしようとする努力を、自然発生的に協力させることによって、そして個々の働きのために単に多様な対象物を期待する代わりに、それらを調

和よく結びつけることによって。個人のばあい、過去と未来を現在に結びつけることで達成されるものが、社会においては別々の成員の相互協力によって産み出される。なぜなら、人生のあらゆる段階で、個々人は人間的性格の特徴は可能性の完成のたったひとつしか達成しえない。したがって、各人が他のすべての人びとの豊かな、集合的資質に参加しうるのは、各成員の内的欲求と能力に基づく社会的団結によるしかないのである。

(Wilhelm von Humboldt p.17, ダグラス・ラミス p. 238)

人は自分の生まれた社会が唯一のありうる社会ではないとの自覚からのみ、可能性が現実より大となり、自由な人間となる。人がそのことを発見するのは、過去について学んだり、人びとの違った生き方を知ることによってである。あるいは別の文化を知ることによる。

単一文化的世界では、過去は、現実性をもつ選択肢としてではなく、現在にいたる戻りようのない道としかみなされない反面、ユートピアは現在につながるもの、「最善の道」としてしか理解されないに決まっているからである。  
(ダグラス・ラミス pp.237-238)

多文化の世界でのみ、人間とは何であるかを知ることが可能である。単一文化への道は人間の発展の過程ではない。それは進化の本質的な条件である多様性を破壊し、多様性の下にしかない自由を圧殺する。特定から普遍に向かうのが人間の発達であるとするならば、その人間が普遍的であるゆえんは、人間の独自性にあるというのが逆説的事実である。そしてこの独自性こそが文化の本質である。

### おわりに

袋小路に入ったかに見える人種・民族問題を理解し、文化相対主義や反相対主義が議論される中で、P.-A. タギエフの問題提起は注目されてよい。すで



に『多言語主義のストラテジー』でも紹介したので要点のみに限るが、タギエフは人種差別にせよ、反人種差別にしよ、それらを「相違（差異）」と「平等」のいずれかに一面化することをせず、切り離して扱った。そして「相違主義」と「平等主義」の両方に、人種差別と反人種差別が存在している点を指摘している。

確かに複数の文化を共有した「文化のブリコラージュ」も文化の多様化、差異化という文脈の中では、イスラムさえもが多様化・差異化のための一要素となりうるのである。「イスラム」を宗教ではなく、文化ないし習慣として受け入れ、移民にとってそれがもはや所与の存在とならない場合もある。さらにフランス人の中にもすでにイスラムが広がり、イスラムへの改宗者も生じている。

1993年12月、グルノーブルのリセを退学したシェラザドの場合。17才の優等生の彼女は自らの意志で敬虔なムスリムであることを選びとった。そして具体的な信仰の表明として片時もヘジャブを離さなかった。勿論それは、学校当局の認めるところとはならず、退校処分となったのはいうまでもない。しかし、既に各地のイスラム教組織や集会で活躍していた彼女はこれに抗議、イスラムに改宗したフランス人の女友達と共にハンストを打った。事件は大きな反響を呼び、最終的に彼女はめでたく別のリセに編入を認められた。

苦しみながらフランスは対ムスリムで「編入」から「統合」の段階に入ったのである。 (1995. 7. 22)

#### 【参 考 文 献】

- 青木 保 『文化の否定性』 中央公論社 1988年  
 伊藤ゆり 「フランスにおけるイスラム系住民の同化と編入」  
 百瀬 宏・小倉充夫編 『現代国家と移民労働者』 有信堂 1992年  
 梶田孝道 「新たな「イスラム原理主義」と欧州社会」 『世界』第538号 1990年  
 「同化・統合・編入——フランスの移民への対応をめぐる論争」  
 梶田孝道・伊豫谷登士翁編 『外国人労働者論』 弘文堂 1992年  
 「EC 統合と外国人問題」  
 梶田孝道編 『国際社会学』 名古屋大学出版会 1992年  
 「「多文化主義」のジレンマ」 『世界』第572号 岩波書店、1992年

- 『統合と分裂のヨーロッパ』 岩波書店, 1993年  
 「越境する文化, 回帰する文化」 『世界』 第589号 岩波書店 1993年  
 関口礼子 「カナダ多文化主義教育の意義と展開」  
 関口礼子編 『カナダ多文化主義教育に関する学際的研究』 東洋館出版社 1988年  
 田中克彦 『ことばのエコロジー』 農山漁村文化協会 1993年  
 藤村 信 『美し国フランス』 岩波書店 1995年  
 山崎正和 『文化開国への挑戦』 中央公論社 1987年  
 ラミス, C. ダグラス (Charles Douglas Lummis) 加地永都子訳  
 『内なる外国』 時事通信社 1981年  
 渡邊英夫 『多言語主義のストラテジー』 香川大学教育学部研究報告 I-94 1995年  
 Benedict, R. *Patterns of Culture*, The Basic Books, 1934  
 (米山俊直訳 『文化の型』 社会思想社 1977年)  
 Costa-Lascoux, J. *De l'immigré au citoyen*, La documentation française, 1989  
 Gasparde, F./Serven-Schreiber, C. *La fin des immigrés*, Edition du Seul, 1984  
 (林 信弘監訳 『外国人労働者のフランス』 法律文化社 1989年)  
 Giordan, H. *Democratie culturelle et droit à la différence*, La documentation française,  
 1982  
 Gordon, M. *The Scope of Society*, Oxford Univ. Press, 1988  
 Humfoldt, W von *The limits of State Action*, Cambridge Univ. Press, 1969  
 Taguieff, P.-J. *La force du préjugé*, La découverte, 1987