

「統合」の論理から「対話」の論理へ？

——オーストラリア多文化主義研究の展開——

塩 原 良 和

- 一 はじめに——多文化主義は「分裂」の論理か？
- 二 多文化主義言説の多様性
- 三 マイノリティの「参加」要求と多文化主義の制度化
- 四 多様性の「管理」と多文化主義的ナショナルリズム
- 五 多文化主義における白人性
- 六 先住民から見た多文化主義
- 七 「対話的」多文化主義の模索
- 八 おわりに

一 はじめに——多文化主義は「分裂」の論理か？

多文化主義(multiculturalism)が社会学および政治・社会理論などの領域における論点になるようになってから、少なくとも三〇年が過ぎた。多文化主義はカナダやオーストラリアでは一九七〇年代から政策として実施

されてきたが、それが大きな注目を集めるようになったのは、一九八〇年代の米国で行われた文化的差異をめぐる論争によるところが大きい。杉田敦は、一九八〇年代の米国の政治理論、法哲学、倫理学などの領域で行われた「リベラル・コミュニタリアン」論争に対して、多文化主義者が第三の方向から介入したと整理している。すなわち、社会における個人の選択の自由を重視する自由主義者も、集合的アイデンティティの重要性を説く共同体論者も、既存の国民国家の枠内に単一の文化規範のみが存在することを暗黙の前提としていることを多文化主義者は批判し、国家内部に複数の文化的共同体がありうることを強調したのである。⁽¹⁾ また戴エイカは、多文化主義はそれ以前の米国において国民統合の理念として普及していた「文化多元主義 (cultural pluralism)」に対する批判として台頭してきたと論じている。⁽²⁾ すなわち、文化多元主義があくまでも主流文化への同化を前提としたうえでの多様性の尊重を唱えたものに過ぎず、実際にはエスニック・マイノリティ文化は不平等な立場に置かれていたのに対して、多文化主義は「アメリカ社会全体が一つの文化を共有しているという言説自体」を問題視したのである。⁽³⁾

このように多文化主義とは、既存の国民統合のあり方が(たとえそれが普遍的な統合理念を掲げていたとしても)実際には主流国民の文化や価値規範の支配性を暗黙の前提とした擬似普遍主義(「エスノセントリズム」)に他ならないことを告発し、それを脱構築しようとする、マイノリティの立場に立った主張として始まった。それゆえ既存の国民統合を原則として維持しようとする立場からみれば、このような多文化主義の主張は国民を「分裂」させる企てのようにみえてしまうこともある。実際、米国に限らずその他の先進諸国においても、多文化主義を批判する議論の多くは、多文化主義を「国民を分裂させる」ものとみなす。⁽⁴⁾ たとえばジグムント・バウマンは、グローバル化によって国民国家が社会に安全と信頼を生み出す機能が弱まったことで、エスニック・コミュニティが活発化したことが多文化主義の台頭の要因であると論じる。⁽⁵⁾ バウマンは、多文化主義(あるいは「多共

同体主義」を主張する知識人はコミュニティのあいだの文化的差異を絶対化することで、コミュニティ間の経済的不平等を隠蔽していると主張する⁽⁶⁾。また多文化主義者はコミュニティ相互の寛容ではなく無関心を煽ることで異文化間の対話の可能性を狭め、対立を促していると批判している⁽⁷⁾。いっぽう、ウィル・キムリックの「多文化的市民権」論⁽⁸⁾、デイヴィッド・ミラーの「リベラル・ナショナリズム」論⁽⁹⁾にみられるように、マイノリティの文化的差異の承認の要求を「分裂」の契機を孕むものとみなし、それとリベラリズム的な国民統合（ナショナリズム）理念との両立をどのようにして実現するのか、という議論が頻繁に行われてきた。

このように従来の政治・社会理論においては、多文化主義は国民社会の「分裂」の契機を内包する言説であると問題視されることが多かった。しかし奇妙なことに、カナダと並んで最も早く多文化主義を国家理念・政策として導入した先進国であるオーストラリアでは、リベラルな立場の論者の多くは多文化主義をリベラリズム的な国民統合と根本的に矛盾する「分裂」の論理であるとは必ずしもみなしてこなかった。むしろ後述するように、多文化主義はリベラリズム的な国民統合を前提としつつ、そこに文化的に多様なマイノリティをより公正に包摂していくための「統合」の論理として語られることが多かった。こうしたリベラルな多文化主義論を「分裂」の論理として批判するのはむしろ保守派・右派であり、そのいっぽうでよりラディカルな立場に立つ論者は、リベラルな立場からの多文化主義論を、多様性の承認の名の下に現存するマイノリティへの不公正や同化主義を隠蔽するものとして批判してきたのである。

そうした「ラディカル」な論者のひとりである、レバノン系オーストラリア人の人類学者ガッサン・ハージは「私をふくめた多くの研究者が、多文化主義を単に白人権力を強化するための、これまでとは別種の方法としてしかみなしていないのにもかかわらず、なぜ一部の人々はまるで白人権力を侵食するものであるかのように多文化主義を体験するのだろうか」と述べたことがある⁽¹⁰⁾。オーストラリアにおける多文化主義をめぐる議論に注目し

ていると、多文化主義を「分裂」の論理とみなし、それに対して多文化主義以外の何らかの「統合」の論理を立ち上げ、それをもって多文化主義を批判するという論法は、多文化主義概念の多義性、論争性をじゅうぶんにとらえられていないことに否応なく気づかされる。そこで本稿ではオーストラリア多文化主義研究の動向を概観すること、多文化主義を「分裂」の論理とみなす議論に介入を試みたい。まず本稿では、多文化主義を「分裂」の論理ではなく「統合」の論理としてとらえたほうが実際に遂行される多文化主義の言説・政策を分析するうえで都合が良い場合がありうることを示される。しかしだからといって、本稿は多文化主義理念を単純に肯定することを目指すものでもない。むしろ、多文化主義を「統合」の論理として把握することではじめて、現実の多文化主義が孕むさまざまな問題性を批判的に分析することが可能になるのであり、それゆえそうした問題性を克服するオルタナティブな再定義の可能性が開けてくるのだということを描きたい。

二 多文化主義言説の多様性

オーストラリアの多文化主義をめぐることは、異なる立場からさまざまな定義・論争がなされてきた。先行研究においても、オーストラリアにおける多文化主義の多様性を指摘したものは多い。たとえばオーストラリアン・スタディーズの代表的な研究者のひとりであるデビッド・カーターは、オーストラリア多文化主義をめぐる言説を三つの異なる立場から整理する。それによると、「主流派リベラル (mainstream liberal)」の立場に立つ人々は、多文化主義を「調和的で、寛容で、それゆえ団結した国民社会の創出」のための最善の政策であると位置づけ、「多様性の承認はふつう」、「オーストラリア的価値観」——議会制民主主義、法の支配、言論の自由といった価値観——のなかに含まれている」と主張する。それに対して「保守派」は、多文化主義を「それぞれのエスニ

ック・グループが、「主流派」オーストラリア文化へと参入し、オーストラリア的価値観を共有するのではなく、独自の文化的実践を保持することを助長する、分断された社会」をもたらすものとして否定する。いっぽう「ラディカル」な立場は、多文化主義は多様性と寛容を奨励するが社会的不平等の存在については沈黙し、マイノリティの権利を真剣に承認しようとする点で不十分であり、同化主義の亜種以上のものではないと批判する⁽¹¹⁾。

また一九七五年以前のオーストラリア多文化主義言説の成立過程を詳細に分析したマーク・ロペスは、その時期に多文化主義解釈をめぐる四つのイデオロギーが存在したと論じる⁽¹²⁾。ロペスによれば、「文化多元主義 (cultural pluralism)」においては、移民のエスニック文化とその多様性は承認されるが、ホスト社会における「中核的制度」「中核的価値 (core values)」のほとんどは維持される。またエスニック・グループの存在は新規移民の定住支援施策のための有効な手段として位置づけられる。それに対して、「福祉多文化主義 (welfare multiculturalism)」においては、移民が直面している貧困などの問題を解消するために社会福祉サービス制度を文化的・エスニック的に多元化していくことが目指され、また圧力団体や政党、労働組合への参加をつうじて移民の政治参加が促進される。いっぽう、「エスニック構造多元主義 (ethnic structural pluralism)」においては、エスニック・グループを単位として構造的に多元化された社会が理想とされ、そのために積極的差別是正措置が実施される。そして「エスニック権利多文化主義 (ethnic rights multiculturalism)」では、移民やエスニック・グループは資本主義的分業や人種主義によって構造的に不平等の下に置かれた労働者階級であるとみなされ、ソーシャルワーク実践における「コミュニティ・デベロップメント」や、マルクス主義的な階級闘争によって、彼・彼女たちの権利獲得が目指される。

このように、オーストラリアにおいて多文化主義は多様な立場からさまざまに論じられてきた。ただし、こうした立場のなかで、どれが政府によって「公定」多文化主義として採用されたかという点については、多くの先

行研究が見解を共有している。ロペスは先述の四つのイデオロギーのなかで、「文化多元主義」と「エスニック権利多文化主義」が一九七〇年代のオーストラリアで比較的大きな影響力をもったと主張する。ただし、「エスニック権利多文化主義」は主にマイノリティ当事者の運動やそれを支援する知識人のあいだで支持されたのに対して、政府による多文化主義の公定言説・政策の前提となったのはカーターのいう「主流派リベラル」による「文化多元主義」の主張であった。またジェフリー・B・レヴィは、オーストラリアにおける公定多文化主義は「慎重で」「実用的な」性格をもつと論じる。レヴィによれば、オーストラリアの公定多文化主義はエスニック・グループの集団的権利を、共通の市民権とオーストラリアの主権を脅かすものとみなす。またエスニック・マイノリティ個人の権利についても、その文化的権利と社会的平等の保障を区別し、後者を優先する。それゆえ、オーストラリアの多文化主義はアイデンティティ・ポリティクスの弊害から免れているとレヴィは主張する。⁽¹³⁾ オーストラリアの公定多文化主義は、何よりもまず文化的多様性をひとつのネーションへと「統合」していくことを目指すリベラル多文化主義言説であり続けてきたというこのような見解は、日本におけるオーストラリア多文化主義研究を含めて、多くの論者に共有されている。⁽¹⁴⁾

三 マイノリティの「参加」要求と多文化主義の制度化

ただし、こうした公定多文化主義言説・政策の確立期である一九七〇年代には、エスニック・マイノリティの権利要求運動の根拠としての多文化主義解釈が一定の影響をもっていたことを指摘する研究もある。ロペスは先述のように、「エスニック権利多文化主義」が一九七〇年代には一定の影響をもっていたと述べる。また社会学者ジョック・コリンズは、一九六〇年代になってエスニック・コミュニティが同化政策への反対の声をあげ

はじめたことが、多文化主義政策の成立に大きな影響を与えたと主張する。コリンズによれば、学校教育においてエスニック・マイノリティの子どもが被る不平等の是正の要求は、やがてエスニック・コミュニティの文化保持の要求になっていった。連邦政府はそうした要求に対し、イタリア系コミュニティ組織などに対し移民に対する福祉サービスを行うための助成を行うようになった。さらに一九七〇年代に入ると、専門的職業に従事する若い移民たちが多文化主義振興のためのアドボカシーを行うようになったとコリンズは論じる。⁽¹⁵⁾

こうした人々の主張が、ロベスのいう「エスニック権利多文化主義」であつたわけだが、ロベスはこうした主張が政策決定過程に一定の影響を与えたことを認めつつ、その影響は「敗北と妥協」の産物でもあつたと指摘する。ロベスは一九七〇年代に多文化主義政策が採用された際、多文化主義を推進するロビイストたちの主張が全面的に採用されたわけではなく、その結果オーストラリアの多文化主義政策は当初、移民に対する特別措置、残余的社会福祉サービスのかたちで展開していくことになった。こうした「敗北と妥協」の例として、ロベスは一九七四年に起きたウィットラム政権における移民省の廃止を挙げる。移民省の廃止によって、多文化主義論者が政策決定過程に影響を及ぼすうえでの重要な接点が失われた。しかし、旧移民省の職員が他の省庁に異動したことは、多文化主義の理念が移民省以外の省庁に広がっていく契機にもなつた。⁽¹⁷⁾ それゆえ現時点からみれば、マイノリティの権利の確立を要求した多文化主義論者たちの「敗北と妥協」は、福祉多文化主義が連邦政府の政策のなかで制度化されていくことの代償だった、という見方も可能である。この制度化の結果、多文化主義をマイノリティの「参加」の要求としてとらえる言説のオーストラリア社会への影響力は、一九八〇年代以降限定されたものになっていく。著名な多文化主義論者であるラクシリ・ジャヤスリヤやジェームズ・ジャップも、オーストラリアの多文化主義にはマイノリティの政治参加という側面が未発達であることを指摘している。⁽¹⁸⁾

こうした多文化主義の制度化は、「移民」という概念の社会的な構築のされ方の変化をともなっていた。オーストラリアにおける批判的多文化主義研究に大きな影響を与えた社会学者ジーン・マーティンによれば、一九五〇年代から六〇年代はじめのオーストラリアの公共言説空間においては、「移民」とは英国の伝統にもとづくオーストラリア主流社会に同化可能な人々であると表象されていた。しかし一九七〇年代前半までには、「移民」は「問題をもった人々 (people with problem)」として表象されるようになった。ただし、そうした「問題」は主に移民たち自身の不適応や努力の不足に起因するものだと思なされていたが、一九七〇年代半ば以降、「移民」は社会参加を要求するマイノリティ集団であるという表象が台頭してきた。⁽¹⁹⁾ すなわち「移民の問題」は移民個人の問題ではなく、社会問題として定義されるようになったのである。⁽²⁰⁾ その結果、移民の「問題」に対応するために予算と制度が整備されていくことになった。⁽²¹⁾

四 多様性の「管理」と多文化主義的ナショナルリズム

このように、オーストラリアの公定多文化主義は移民のネイションへの「参加」要求の制度化によって成立した。しかし、そもそもこの場合「制度化」とはいかなる状況を意味するのだろうか。一般的にいつて、移民が国民社会に持ち込む「文化」は、それが芸術作品や伝統芸能といった形態をとる場合でも、主流国民にとっての排斥の対象になりうる。しかし、オーストラリアのように文化多元主義を支持する社会においては、そのような形態でのエスニック「文化」は基本的に承認される。⁽²²⁾ その典型が「多文化フェスティバル」であろう。たとえばスネジャ・グニウは次のように述べる。「オーストラリアでは、多文化主義について語るいくつかの無難なやり方のひとつが、食べ物関連のこと、いいかえれば、こうした移民たちすべてが国民的料理の多様化を促してきた、

と語ることである。こうした多様性が受け入れられ、賞賛されるのは、通常、多文化フード・フェスティバルにおいてである⁽²³⁾。それに対して、移民の文化が主流派国民によって問題視されるのは、それが移民たちの生活様式や価値規範といったかたちで実践され、しかもそうした実践が主流国民の生活様式や価値規範と相容れないとみなされる場合である。その場合、主流国民（及びそれを代弁する政府）は移民たちの生活様式や価値規範が「主流国民の生活様式や価値規範に影響を与えないように統制を加えることになる。したがって、移民の文化が「制度化」されるということは、移民の実践が主流国民側によって統制されることが可能であるということを意味する。こうして「統合」の論理としての多文化主義は、移民の文化的実践を主流国民の価値規範や制度に適應するように「管理」するメカニズムを包含することになる。

一九七八年のいわゆる「ガルバリー・レポート」をきっかけとして、オーストラリア連邦政府の多文化主義政策はじょじょに整備されていった。ハージやレヴィも指摘しているように、オーストラリアにおける多文化主義は、移民に対する社会福祉政策という側面を当初から強く保持していたという点で、アメリカ合衆国などの多文化主義の展開とは異なっていた⁽²⁴⁾。またジャップが論じるように、オーストラリアの多文化主義政策は福祉国家的行政サービス機構のすみずみに組み込まれ、制度化されてきた⁽²⁵⁾。それゆえ、オーストラリアの公定多文化主義はロペスのいう福祉多文化主義の理念をある程度まで実現したと言ってもよい。ただし、福祉多文化主義の性格自体は、時期によって若干変化してきた。一九八〇年代から九〇年代ははじめにかけてのオーストラリア多文化主義研究を代表するひとりであった社会学者ステイブン・カースルズは、多文化主義を最初に導入したウィットラム労働党政権では労働者階級移民への社会福祉と教育の機会の拡充が目指されたが、一九七五年から八二年にかけてのフレイザー保守政権では文化多元主義が強調されるとともに、福祉サービスの担い手としてのエスニック・グループの役割が強調されたと論じる。カースルズは、比較的均質で変わりにくい文化的アイデンティティ

を共有していると想定されるエスニック・グループが中心的役割を果たすこのような多文化主義を「エスニック・グループ・モデル」と名付けた。⁽²⁶⁾ いっぽうでカースルズらの研究グループは、こうしたフレイザー保守政権の移民向け社会福祉サービスを残余主義的な社会福祉観に基づくものであると批判する。⁽²⁷⁾ 他方でカースルズらは、一九八三年に成立したホーク労働党政権において掲げられた、移民向け福祉サービスを一般社会福祉政策のなかへと組み込んでいく「主流化 (mainstreaming)」アプローチを、普遍主義的な社会福祉理念に基づいたものであったと評価している。⁽²⁸⁾ またカースルズは、一九八九年にホーク政権が発表した「多文化オーストラリアのためのナショナル・アジェンダ」に体现されている理念を、多文化主義をマイノリティの権利と自由と、オーストラリア・ネイションへの関与、法の支配や国語としての英語といったオーストラリア国民社会の中心的価値を受け入れる義務との組み合わせとして定義した「シチズンシップ・モデル」であると評価する。⁽²⁹⁾

このようにジャップやカースルズらは、移民向け社会福祉サービスがオーストラリア多文化主義に占める位置の大きさを認識している。しかし興味深いことに、彼らはまた、こうした福祉多文化主義による多様性の承認は、適切な「管理」をとまわなければならない、という主張にも同意していたようにみえる。先述のように、一九八九年の「ナショナル・アジェンダ」をカースルズらは高く評価しているが、このアジェンダは連邦政府が、多文化主義による多様性の承認を「制限」しうることを明記したものであった。この点についてカースルズらは、ホーク労働党政権の多文化主義政策が「複雑で洗練された、文化的多様性との交渉 (negotiation) のメカニズム」をもっている」と肯定的に評価している。⁽³⁰⁾ この場合、「交渉」とはエスニック・グループと政府との折衝を意味しているが、そこに政府からの「管理」の要素はおのずから含まれることになる。実際、カースルズの研究グループのひとりであるマリー・カランチスは別の報告において、将来における個々のエスニシティを越えた普遍主義的な社会を目指すためには、文化的多様性は当面のあいだ、適切に「管理」されなければならないと主張し

た。⁽³¹⁾ ジャップはオーストラリアの多文化主義に対する批判に反論する文脈において、オーストラリアの多文化主義が「注意深く、限定され、実用的な」多文化主義であり、その背後には「移民が、「主流社会への」効率的な統合への展望をとまないつつ、注意深く選別されてきた」という想定があると論じる。⁽³²⁾

ジャップは、ホーク政権に対して多文化主義の「主流化」を提言した一九八六年の報告書（『ジャップ・レポート』と呼ばれる）の作成において中心的役割を果たした。またカースルズ、カランチス、および彼・彼女らの同僚であるビル・コープらは、ホーク・キーティング労働党政権の多文化主義政策に深く関与した。それゆえ、こうした研究者たちの主張がホーク・キーティング労働党政権の多文化主義理念・政策を基本的に追認するものだったとみなすことは可能だし、実際、こうした研究者たちは多文化主義の「制限」を明文化した一九八九年の「ナショナル・アジェンダ」を支持した。カースルズが論じたように、このアジェンダは多文化主義を国民統合の原理（＝ナショナル・アイデンティティ）として明確に位置づけるものであり、このアジェンダの登場以降、オーストラリアの公定多文化主義はナショナルリズムとしての側面を強めていく。第一に、多様性の「管理」という発想は、「管理」された多様性をオーストラリアの経済的国益に生かしていくという発想へと発展していった。⁽³³⁾ 第二に、一九九〇年代には、多文化主義とは集団としてのエスニック・グループではなく、文化的に多様な「個人」が統合されることでひとつの「マルチカルチュラル・ネイション」を形成していく国民統合の理念であるという公定言説がみられるようになった。このような傾向は、一九九九年の「多文化オーストラリアのための新アジェンダ」において公定言説としての完成をみることになる。この「新アジェンダ」において、「オーストラリアン・マルチカルチュラルリズム」の基本理念として称揚されたのが「包摂 (inclusiveness)」⁽³⁴⁾ という理念だった。しかしレヴィは、オーストラリア国民の大半は多文化主義を支持してきたが、その「包摂」の理念としての側面についての一般の理解が深まることはなく、むしろ多くの人々が多文化主義を国民の分裂を助長するものとし

てとらえていると論じる⁽³⁵⁾。このことは、多文化主義が国民統合の理念として限界を抱えているということを意味する。また一九九六年から二〇〇七年一月まで続いたジョン・ハワード保守連合政権において、国民統合の理念として「多文化主義」が強調されることは少なかった。ハワードは政権につく以前から多文化主義に対して否定的・消極的な姿勢を示していたが、二〇〇七年一月には、連邦政府の移民・多文化問題省 (Department of Immigration and Multicultural Affairs: DIMA) が、移民・市民権省 (Department of Immigration and Citizenship) へと改名された⁽³⁶⁾。飯笹佐代子によれば、この「シティズンシップ (citizenship)」という理念は、多文化主義に代わる国民統合理念として二〇〇〇年代のオーストラリア連邦政府によって強調されるようになった⁽³⁷⁾。シティズンシップは民主主義・自由・平等といった「普遍的」価値を基盤として成立することが強調されると同時に、そうした価値観は「(英国にそのルーツをもつ) オーストラリア独自の伝統」であると解釈される。それゆえシティズンシップ概念の強調は、連邦政府による英国・アイルランド系ナショナリズムの強調をも意味している⁽³⁸⁾。こうしたかたちでのシティズンシップ (＝ナショナリズム) の強調は、ムスリム・中東系移民を含む非西欧からの移民を、「(西洋の一員としてのオーストラリアが教えてあげないかぎり) 『普遍的』オーストラリア的』価値観をもたない人々」として差異化することで「生まれつき『普遍的』オーストラリア的』価値観を体得している人々」としての白人 (英国・アイルランド系) オーストラリア人を卓越化する結果となる。この場合、ハージが指摘したように、非西欧からの移民はたとえオーストラリア国籍を取得したとしても、「第三世界・風」住民として社会的劣位にとどめ置かれ、「管理」の対象として表象されることになる⁽³⁹⁾。

五 多文化主義における白人性

「管理」の言説としての多文化主義がもつ問題性は、「誰が多様性を管理するのか」と問いかけてみることによって、より鮮明なものとなる。この問いに端的に答えるとするなら、「管理する主体」とは、その国民国家のマジオリティ（または「主流派 (mainstream)」ということになる。すなわち「管理」という実践は、「管理する主体」と「管理される客体」という二項対立を不可避に立ち上げてしまふのである。それゆえ、「管理」の言説としての多文化主義が実践されることは、国民国家におけるマジオリティ・マイノリティの権力関係が再生産されることを意味する。この点に注目した研究者たち（カーターのいう「ラディカル」な研究者たち）は、多様性の称賛という美名のもとに国民国家内部の不平等な権力関係を隠蔽し再生産する企てとして、公定多文化主義を批判してきた。

ところで、オーストラリアにおいて「主流派」とは誰のことを指す言葉なのか。ジョン・ストラットン⁽⁴⁰⁾は、第二次世界大戦後のオーストラリア社会における「主流派」概念の変容について興味深い分析を行っている。ストラットンによれば、「在豪中国人を除けば、連邦結成以前のオーストラリア植民地の人口は……白人であり、英国とアイルランドから流入してきた」という「神話」が一九五〇・六〇年代に普及し、白豪主義政策と同化主義⁽⁴¹⁾を正当化した。一九四〇年代に大量移民政策が開始されたのちに、この神話はいっそう強化されていった⁽⁴²⁾。その結果「アングロ・ケルト (Anglo-Celt)」(＝英国・アイルランド系) という呼称が、オーストラリア社会の「中核的文化 (core culture)」を表す呼称として定着していった。こうした「主流派」概念の形成には、大量移民政策によって、主にヨーロッパ系の非英語系移民が大量に流入したことが関係している。南欧系・東欧系を中心としたこうした移民たちは、社会的にも政策的にも「エスニック」と呼ばれ、「主流派」から明確に区別されていた⁽⁴³⁾。

それゆえ、「主流派」と「エスニック」を区別する指標として、「アングロ・ケルト」という中核的文化が強調されるようになったのである。ストラットン⁴⁴⁾は、この時期、「アングロ・ケルト」は他の「白人」文化に対する優越性を表象していたと同時に、退屈で刺激のない文化であるともみなされており、刺激に満ちた「コスモポリタン」な他のヨーロッパ文化と対比されてとらえられていたという。

しかし、多文化主義と非差別的移民受け入れ政策の進展によって、オーストラリア国家内部の文化的多様性が増します。顕在化した一九八〇年代以降、オーストラリア社会における「主流派」概念は変化していく。「アングロ・ケルト」という概念は依然として使用されているが、それが含意していた英国・アイルランド系住民と他のヨーロッパ系住民の区別は、以前ほど強調されなくなっていた。ストラットン自身も示唆しているように、一九八〇年代・九〇年代における「ブレイニー論争」「ハンソン論争」といった多文化主義をめぐる社会的論争では、あきらかに「アジア系」移民の受け入れとその文化的差異の承認の是非が論議の対象となっていた。すなわち、多文化主義によって受け入れるべきかどうかの問題にされる人々は「非・白人」として表象されるようになったのである。かくして、オーストラリア社会の「主流派」(「マジオリティ」)を、「西洋文明」を「中核的文化」として保持する「白人」と想定する言説が台頭してくる。そして、そうした言説に対処すべく、オーストラリア多文化主義を「白人性」の視点から再考しようとする研究が一九九〇年代に出現してくることになる。⁽⁴⁵⁾

オーストラリア多文化主義研究に「白人性」の視点を導入した代表的な研究のひとつが、ガッサン・ハージの『ホワイト・ネイション』である。ハージはこの著作で、オーストラリアの多文化主義をオーストラリア・ネイションにおける「白人の優位性の幻想」に基づいた「ホワイト・マルチカルチュラリズム」であると看破する。「白人の優位性の幻想」(「ホワイト・ネイションの幻想」)とは、「白人」がオーストラリア・ネイションにおける「管理する主体」であり、非・白人(ハージのいう「第三世界・風の人々」)は「管理される客体」に過ぎないとい

う、白人の抱く幻想のことである。そしてハージは、一見対立していると思われる非・白人に不寛容な白人のレイシズムと非・白人に寛容な白人の多文化主義は、実はこの「白人の優位性の幻想」を共有していると主張する。ハージによれば、「ホワイト・マルチカルチュラリズム」とはまさに「管理する主体」としての白人が「管理される客体」としての非・白人を管理するための統治の技法なのであり、非・白人移民を、ネイションに完全に包摂されるのでも、完全に排除されるのでもない領域に留めおこうとするポリティクスなのである。⁽⁴⁶⁾しかしこうした「ホワイト・マルチカルチュラリズム」の前提となっている「白人の優位性の幻想」は、まさに幻想でもある。すなわち、白人の抱く「幻想」の外部では「第三世界・風の人々」がオーストラリア社会において着実に地歩を固め、白人に管理される受動的な存在ではなく自律的な主体としての存在感をますます高めている。非・白人を「管理される客体」と位置づけることで白人の優位性を保持しようとする「ホワイト・マルチカルチュラリズム」は、まさにこうした「封じ込めきれない多文化的現実」の拡大によってその限界を露呈しつつあるとハージは論じる。⁽⁴⁷⁾

一九九八年に出版された『ホワイト・ネイション』は、オーストラリア多文化主義研究に大きな影響を与え、ハージの議論を念頭に置きつつ、白人性批判の立場からオーストラリア多文化主義を分析した研究がおこなわれるようになった。⁽⁴⁸⁾ また同書は日本語にも翻訳され、日本におけるオーストラリア研究や白人性研究にも一定の影響を与えている。⁽⁴⁹⁾

ハージのちに別の著作において、オーストラリアの歴史を「白人の植民地的パラノイア」という観点から再解釈することを提案している。⁽⁵⁰⁾ 「白人の植民地的パラノイア」とは、欧米から遠く離れ、アジアと隣接したヨーロッパの植民地から出発したオーストラリアが、完全に飼いならすことのできない自然環境や隣接するアジア地域からの人的・軍事的侵略などによって、ヨーロッパ的白人性によって約束されていたはずの「文明的」なアイ

デンティティや生活様式を喪失してしまうのではないか、という白人オーストラリア人の抱く根拠のない恐怖のことである。オーストラリア連邦が一九〇一年の成立と同時に白豪主義を制度化した背景には、この「白人の植民地的パラノイア」が作用していたとハージは論じる。やがて第二次大戦後、国防や経済成長のための人口増加をめざして、オーストラリア政府は大量移民政策を開始する。その際、白人国民のパラノイアを鎮めるための正当化の論理として政府が主張したのが、非英語系移民はいずれ主流社会に同化することが可能であり、それゆえ「移民について心配することなどなく、オーストラリアのアングロ・ケルト文化は変わることはない。アングロ・ケルト文化に適応しなければならないのは移民のほうである」という同化主義であった。⁽⁵²⁾しかし一九六〇年代になると、移民内部の民族的・文化的多様性が増大し、オーストラリア社会のなかでエスニック・コミュニティが可視化されていった。こうした人々が自らのエスニック文化を速やかに放棄して主流派国民の文化に同化するわけではないことも明確になり、同化主義の論理が説得性を失っていった。そこで政府は、移民一世が主流社会に同化することは難しいが、第二世代以降が同化することは可能であるとし、そのために必要な定住・生活支援を行う「統合」政策を打ち出した。つまり「統合」政策には「同化には予想よりもずっと時間がかかるのだから、非英国系のエスニックな人々を前にしても「パニック」に陥らないように」というメッセージが込められている。⁽⁵³⁾

しかし非英語系移民のさらなる増加によって「統合」政策も説得力を失い、ウィットラム労働党政権は結局、一九七〇年代前半に白豪主義を廃止し、多文化主義への移行を宣言する。しかしハージも指摘しているように、多文化主義政策は、移民の文化的多様性が白人の優位性を維持するための統制する手段であるという意味で、「統合」政策の継続でもあった。短命に終わったウィットラム政権にとって代わったフレイザー保守政権は、多文化主義を文化的統治の手段として再構築した。すなわち、多文化主義は非英語系移民のエスニックな多様性を

国民社会に包摂しつつ、それが主流派国民の文化にわずかな影響しか及ぼさないように周辺化し、封じ込める手段として運用された。しかし、フレイザー政権に続くホーク・キーティング労働党政権期には、多文化主義はオーストラリアの主流社会を根本的に変革する、新たなナショナル・アイデンティティの理念であると主張されるようになった。こうした公定多文化主義解釈の転換は、それまで沈静化させられてきた「白人の植民地的パラノイア」を活性化させることになり、多文化主義に対する批判や、ジョン・ハワード保守政権期における多文化主義の後退へと帰結することになった、とハージは説明する。⁵⁴

六 先住民族から見た多文化主義

オーストラリアの公定多文化主義を「白人の優位性」の保持のための統治の技術としてとらえるこうした視点を展開させていけば、移民と並ぶもうひとつの「非・白人」マイノリティである先住民族（アボリジナルおよびトレス海峡諸島人）と多文化主義との関係がおのずから主題化されざるを得ない。しかし興味深いことに、オーストラリアの多文化主義研究には先住民族と多文化主義の関係について正面から論じようとする傾向があった。その直接的な理由のひとつは、オーストラリアにおいて多文化主義は非英語系移民を主流社会へと「統合」するための言説・政策として発展してきたがゆえに、先住民族の権利回復をめぐる言説や政策とは明らかに系譜が異なっていたためである。

他方、先住民族の権利要求運動もまた、多文化主義に対して必ずしも積極的な評価をしてこなかった。国際政治の視点からオーストラリアの先住民族問題を研究する鎌田真弓が紹介しているように、オーストラリアにおける先住民族の権利回復運動は一九六〇年代に活発化した。⁵⁵それは、非英語系移民たちによる多文化主義への要求

が高まった時期と重なる。しかし、歴史学者アン・カーソイスは、オーストラリアでは政策においても実践においても、先住民族をめぐるイシューと非英語系移民をめぐるイシュー（多文化主義）のあいだの対話は、ほとんど行われてこなかったと論じる⁽⁵⁶⁾。実際、多くの研究がオーストラリアにおける先住民族の権利回復運動の、多文化主義に対する冷淡・無関心さを指摘している⁽⁵⁷⁾。先住民族の運動が多文化主義に対して距離を置こうとする理由は、そうした先住民族運動が、植民地化された先住民族たちの自己決定（self-determination）の回復を目指す、脱植民地化の要求としての側面をもつからである。すなわち先住民族の権利回復運動は、先住民族社会の征服の上に成立した近代オーストラリア国家の正当性そのものへの異議申し立てを含んでいる。ガッサン・ハージが指摘しているように、そのような立場からみれば、公定多文化主義とは植民地化の過去の清算を行わぬままに、先住民族から「盗んだ土地」において移民の文化的多様性を承認しようとする「白人」マジョリティの企てにみえてしまう⁽⁵⁸⁾。またそうした視点からみれば、オーストラリア国民社会への「参加」を要求する移民たちの主張もまた、彼・彼女たちが参加しようとする国民社会の主流派が「白人」であることを黙認しているという点で、植民地化の過去の隠蔽と共謀しているようにみえてしまう。

この植民地主義の「盗み」の事実が露呈することを恐れたからこそ、公定多文化主義は当初、先住民族の存在をその射程に含めようとしなかった。ただしジャップも指摘するように、一九八〇年代以降、公定多文化主義の言説・政策のなかで先住民族の存在が頻繁に言及されるようになった⁽⁵⁹⁾。これは先住民族問題を公定多文化主義に包含しようとする試みであり、このような動きを支持する研究者もいる。たとえばボブ・ホッジらは、今日のアボリジナルの人々の主張は多様化しており、公定多文化主義政策の皮相さや不十分さを批判するアボリジナルの人々もいることを認めつつ、アボリジナルの人々のなかにも自らを多文化オーストラリアの一員であるとみなす人々がいることを強調する。そして、先住民族と非・先住民族が協働して新たなナショナル・アイデンティティ

を創造することが、オーストラリア多文化社会の発展のために不可欠であると主張する。そのような観点からホッジらは、先住民族に対して過去に犯した過ちを政府や白人社会が「謝罪」し、先住民族と白人社会が「和解」しようとする運動を肯定的に評価している。⁽⁶⁰⁾

だが、こうした「謝罪」や「和解」の言説は、近代オーストラリア国家の成立以前から存続してきた先住民族の生活や歴史を、オーストラリア・ナショナルリズムの枠組みの内部に編入しようとする試みでもある。たとえば二〇〇〇年に開催されたシドニー・オリンピックの前後において強調された、先住民族と白人オーストラリア社会との「和解」の表象は、「先住民族と非・先住民族が融和した多文化オーストラリア・ネイション」というイメージを世界に発信するものであった。⁽⁶¹⁾ アボリジナルの歴史をフィールドワークによって探究した歴史学者の保莉実は、アボリジナルの歴史をオーストラリアのナショナル・ヒストリーの内部に包含しようとする企ての問題性を指摘した。近年、オーストラリアの歴史を、いわば「多文化社会の歴史」として再解釈しようとする試みが見られる。⁽⁶²⁾ そのなかで、初期の流刑者・入植者たちのエスニック的な多様性ととも、先住民族社会の歴史的な多様性が強調されることがある。それに対して保莉は、こうした試みがアボリジナルの歴史をナショナルな歴史記述のなかに矮小化してしまうことを憂慮する。そして彼は、マイノリティによる歴史記述がアカデミックな歴史記述にもとづくナショナル・ヒストリーの枠内に収まりきれない共約不可能性をもつことを認め、それと真摯に対話する必要性を説く。⁽⁶³⁾ こうした実践を保莉は「歴史の異文化交流」と呼ぶ。

こうして先住民族の歴史や運動の視点から多文化主義を再考することで、「統合」の論理としての多文化主義がもつ問題性が決定的に浮き彫りになる。それは白人マジョリティによる植民地化の歴史を不問に付しつつ、まさにその植民地化によって形成されたオーストラリア・ネイションの輪郭を自明の前提として、その内部における文化的多様性を承認し「統合」しようとする言説なのである。そして、そうした多文化主義の旗の下に移民た

ちが目指すネイションへの「参加」とは、植民地化によって形成されたオーストラリア・ネイションを移民たちが自明のものとして受け入れ、ネイションを形成してきた植民地化の過去を不問に付した上での「参加」なのである。

七 「対話的」多文化主義の模索

それでは、「統合」の言説としての多文化主義のこうした問題性を乗り越えるために、ラディカルな立場に立つ多文化主義論者はどのようなオルタナティブを提案しようとしているのか。ハージは先述のように、マイノリティの封じ込めの言説としての公定多文化主義は、オーストラリア社会の多文化的現実の前に限界を露呈しつつあると指摘している。そしてハージは、ホワイト・ネイションの幻想にすぎる白人たちに対して「我々は、白人を多文化主義の主流へと同化しやすいように促すための、同化政策を行う必要があるのではないか」と痛烈な皮肉を發する。⁽⁶⁴⁾ このハージの皮肉のなかに、「ホワイト・マルチカルチュラリズム」に対するオルタナティブの構想を読み取ることができる。二〇〇二年に出版されたアラブ系オーストラリア人に関する編著のなかで、自らもレバノン系オーストラリア人であるハージは、アラブ系オーストラリア人同胞に対して、オーストラリア社会における「ゲスト」の立場に留まることなく自律する必要性を呼びかける。そして、そのためにはアラブ系コミュニティが福祉多文化主義への従属から脱する必要があると主張する。⁽⁶⁵⁾ ただしハージは、こうした非白人移民の自律と参加は、先住民族の存在を無視して行われるべきではないと述べる。むしろ非白人移民は、自らが移住してきたこと自体が白人による先住民族の植民地化に結果的に共謀してきたという事実を踏まえつつ、主流白人から抑圧を受けている同じ非白人マイノリティとして先住民族との連帯を模索するべきだとハージは主張する。⁽⁶⁶⁾

そのいっぽうで、ハージは移民のオーストラリア社会への「参加」についての興味深い考察を展開している。⁽⁶⁷⁾ハージは、「参加」をマイノリティの側が一方的に強いられるものではない、相互的義務の倫理としてとらえる。つまりハージによれば、主流派国民から承認や権利といったものを与えられたことにもなつて発生する倫理的義務としてのみ、マイノリティは国民社会に参加し、そこに貢献しようとするのである。

わたしたちの社会が、それを統治する制度をつうじて、その構成員を「大切な」人間として「尊敬する」空間を提供することを「義務づけられている」ように感じられるとき、そして、こうした構成員たちが今度、その社会にたいする倫理的義務を経験するとき——それは実質的・感情的に社会にコミットし、社会を思いやることに他ならない——こそが、わたしたちが「相互的義務」の構造をもつということなのである。⁽⁶⁸⁾

それゆえマジヨリテイの側がマイノリティの社会参加を求めるのであれば、まずマジヨリテイ側がマイノリティの存在と尊厳を承認し、その権利を認める必要があるということになる。しかしハージによれば、新自由主義的な価値観を標榜する政府においては、このような相互的義務の倫理は否定され、マイノリティが国家から承認や恩恵を受けるためにはまずマイノリティの側から国家に貢献しなければならぬと想定されている。なぜなら「何の見返りもなく何かを得ることはない」という論理が、そうした新自由主義的な価値観の前提にあるからである。そしてこのような論理においては、移民はまさに国家から移住を許されたことにより、国家に貢献するよりも先に国家から恩恵を受けていることになる。この負債を解消するために、移民は、たとえ移住後に十分な市民権や尊厳が認められなかったとしても、国家や国民社会に率先して貢献する義務を負うということになってしまふ。

それに対してハージは、こうした新自由主義的論理を根本的な欠陥を抱えているものとして拒否する。たとえば親は、自分の子どもが生まれた時点で、わが子の存在が自分たちへの贈り物であると感じる。同じように、他

者の存在は、その他者が何をしてくれるか以前に、その他者が存在すること自体が、わたしたちにとっての贈り物なのである。

なぜ、他者の存在は贈り物なのか。なぜなら、他者は、その他者と交流したいというわたしの願望をつうじて、わたし自身の人間性をわたしに与えて、それを目に見えるようにしてくれるからである。わたしが他者と交流して、その他者からわたしたちが共有している共通の人間性の贈り物を受け取ることができなかったとき、つまり、わたしが他者を、そのような贈り物を与えてくれるものとみなすことができなかったとき、それは、わたしがそうした他者を人間以下のものとみなすということを意味する⁽⁶⁹⁾。

こうしたハージの考察は、多文化主義の根源的な根拠が他者の「存在」の無条件な承認の必要性にあり、新自由主義的に再解釈された多文化主義⁽⁷⁰⁾が主張するような、他者から得る「利益」なのではないことを示唆している。しかしそれと同様に重要なのは、わたしたちの人格形成や社会形成に他者との対話が不可欠であるがゆえに、わたしたちは他者の存在を承認しなければならないのだということを、ハージの考察が再確認させてくれることである。こうした他者の存在の対等な立場における承認に基づく対話をもたらすものが、ハージにとってのオルタナティブな多文化主義であり、それゆえハージは白人オーストラリア人に対してアラブ系オーストラリア人の存在と尊厳の承認を要求し、白人オーストラリア人との対等な立場に立つ努力をアラブ系オーストラリア人たちに要請するのである。

いっぽう、オーストラリアを代表するカルチュラル・スタディーズ研究者のひとりであり、華人系インドネシア人として生まれヨーロッパで教育を受けたのちにオーストラリアに移住したイエン・アンは、自らのエスニック・アイデンティティを強調することについてハージよりもアンビバレントな立場を表明する⁽⁷¹⁾。もちろん、アンもマイノリティが自らのアイデンティティを闘争のために動員する戦略的本質主義の重要性を認識している。し

かしアンはそれと同時に、マイノリティによるそうした本質主義が、マイノリティたち自身のなかに、想定される本質に合致しないがゆえに排除される者を生み出してしまふ問題性を指摘する。⁽⁷²⁾

アンはハージと同様、オーストラリアの公定多文化主義がマイノリティのエスニシティを本質化することで、国民社会のなかでマイノリティを周辺化し封じ込め、マジョリティ性を維持するナショナリズムとしての機能を果たしてきたと考える。しかしアンはハージとは異なり、公定多文化主義のこうした側面を脱構築するために、文化が本来もっているハイブリディティを強調する戦略をとる。もともと、アンはこうしたハイブリディティを無条件に礼賛する議論からも距離をとっている。なぜなら、あらゆる文化はハイブリッドであるとしても、すべての文化が対等な権力関係のもとにハイブリディティを有しているわけではないからである。主流文化の優位性を暗黙の前提としたままでハイブリディティを礼賛することは、実質的には同化主義やナショナリズムと同じ役割を果たすことになる。⁽⁷³⁾ 実際、一九九九年の「新アジェンダ」で連邦政府が主張していた「オーストラリアン・マルチカルチュラリズム」とは、まさにこのような、主流文化の優位性を前提としたハイブリッド・ナショナリズムであった。⁽⁷⁴⁾

アンもハージも、文化のハイブリディティやコスモポリタニズムといった概念が社会階層に大きく拘束されるものであることに気がついている。⁽⁷⁵⁾ ミドルクラスの専門職移民や移民知識人たちは、ハイブリッドなミドルクラス文化を享受し、国境を越えてコスモポリタンな生活様式を実践できるだけの文化・経済・社会関係資本を備えている場合が多い。しかし、労働者・下層階級移民の生活は依然として国民国家に大きく拘束されている。国境を容易に越えることのできる人々と、そうではない人々がいるのである。それゆえハージは先述のように、安易にコスモポリタニズムを主張するのではなく、まず国民国家内部で移民が二級市民の地位から脱して、主流国民と対等な立場になることを目指す戦略をとる。

いっぽうアンはコスモポリタニズムの概念を発展させることで、新たな「統合」の理念を生み出すことを主張する。アンは、ジグメント・パウマンが「液状化する近代」と呼ぶ、現代世界における流動性の増大に注目する⁽⁷⁶⁾。このような流動性には、国境を越えた移動も必然的に含まれる。国民国家内部に住む人々はたえず国境を往復し、ときには次の場所へと移住する。一人の個人が複数のアイデンティティや居場所 (belonging) をもつことも珍しくない。アンは、このような状況においては「私たちは統合を……多文化主義をよりコスモポリタンにするこ⁽⁷⁷⁾とから考える必要がある」と述べる。アンによれば、従来の統合概念は、ある国民社会内部の人々が価値観や文化を共有することによってもたらされると考えられてきた。それゆえ、統合は実質的にはマイノリティの主流社会への同化をとまなうことがしばしばあった。しかし、こうした従来の統合概念は、国民社会やその構成員が絶えず変容していく時代においては、維持することが困難である。そこでアンは、「コスモポリタン・マルチカルチュラリズム」という新たな統合の原理を提案する。

コスモポリタン・マルチカルチュラリズムは、わたしたちを分断する差異をただ肯定するのではなく、わたしたちのあいだの差異の相互のつながりを強める。それはわたしたちの複数のアイデンティティ、集団やコミュニティの変容していく動的なあり方を強調する。この言葉は、文化的な相乗効果の可能性と、相互作用を通じて文化の刷新の機会を喚起する。要するに、コスモポリタン・マルチカルチュラリズムは……共に生きる (living together) という古い意味⁽⁷⁸⁾においても、対話 (dialogue) というより新しい意味においても、「話し合い (conversation)」を促進するのである。

すなわち「コスモポリタン・マルチカルチュラリズム」とは、「共通価値・文化」を設定して、それへの同化を迫るものではなく、異なる人々のあいだの絶えざる「話し合い」そのものを、人々を結びつける力とみなす。それゆえ「政策においても実践においても、統合を強化するためには、まれにしか接触しない異なる志向をもった人々が相互作用する密度が高まるように刺激しなければならない⁽⁷⁹⁾」。だがもちろん、絶えず変容していく社会

において、コスモポリタン・マルチカルチュラリズムによる「話し合い」が完全な統合をもたらすことは決してない。「話し合い」が緊張や摩擦、不均等な権力関係をもたらすこともあるし、孤立を選択するコミュニティもありうる。それでも、対話の回路を閉ざさぬように努力を続けるべきである、とアンは主張する。アンによれば「統合へのコスモポリタン・マルチカルチュラリズムのアプローチの主眼は、つながっていない人々（あるいは、分断の危機にある人々）を、相互参加、共同作業（joint enterprise）、協調的互恵性によって、つなげていく」ことにある。⁸⁰

以上のように、ナショナルな「統合」の論理としての公定多文化主義に対する、ハージとアンによるオルタナティブの模索を紹介してきた。ハージは、人間性の形成のための他者との対話の必要性を多文化主義の根柢と位置づけ、そのような対話を実現していくためにマジョリティとマイノリティの相互的義務にもとづくマイノリティの国民社会への参加の実現を目指す。アンは、異なる人々が国民やエスニシティの境界を越え、互いに話し合い、つながり合うことを試み続けることを新たな「統合」の姿と位置づける。両者の議論に共通しているのは、異なる他者どうしが対話し、結びついていく契機として多文化主義を再定義する重要性である。さらに、こうした対話とつながりは、他者どうしとなるべく対等に近い権力関係のもとで行われなければ機能しえないことも、両者の議論が暗黙のうちに共有している考えであるといえる。

八 おわりに

本稿ではオーストラリア多文化主義研究を概観し、多文化主義を「分裂」の論理と位置づける議論に対して、多文化主義が公共政策として長く実施されてきたオーストラリアにおいては、多文化主義はむしろ「統合」の論

理として位置づけられてきたことを指摘した。そして、多文化主義を「統合」の論理として把握することによって、かえってその問題性を浮き彫りにすることができることを示した。もちろん、多文化主義を「分裂」の論理として批判する議論が有効な社会的文脈もありうることを否定しない。しかし、国境を越えた人の移動の増大が激化する高度近代において、多文化主義的論理は日本を含めた多くの国家で、まさに上からの社会「統合」の維持を目指した論理として公定言説化し、公共政策として制度化されつつある。それゆえ、多文化主義を「分裂」の論理と規定し、それに対応する別の何らかの「統合」の論理を想定しつつ、それをもって多文化主義を批判するという論法が、公定言説・公共政策としての多文化主義の問題性を（もちろん、可能性も）把握する際に常に有効であるとは限らないのだということは認識されるべきである。そのことを、本稿で行ったオーストラリア多文化主義研究の再検討は示してくれる。

さらに本稿では、「統合」の論理としての多文化主義の問題性をのりこえる「対話」の論理としての多文化主義を模索する試みに言及した。多文化主義を「対話的」に再定義する方向性は、オーストラリアの文脈を越えた実践的な意義をもちうる。たとえば、日本における「多文化共生」概念を、増大する外国人住民を統合する施策にとどまらず、文化的に異なる人々のあいだの対話と協働の実践として再定義することを模索する動きがあるが、オーストラリア多文化主義研究における同様の模索は、日本の文脈におけるこうした議論にも有益な示唆を与えうる。またこうした「対話的」な多文化主義への模索は、理論的には、高度近代における人々の新たな連帯のあり方を模索する政治理論・社会理論の流れの中に位置づけられるものであり、そうした視点から多文化主義の現代社会における意義を再考していく際に有益であると思われる。⁽⁸²⁾

(1) 杉田敦『境界線の政治学』、岩波書店、二〇〇五年、五六―五八ページ。

- (2) 戴エイカ『多文化主義とディアスポラ——voices from San Francisco』、明石書店、一九九九年、三八―四八ページ。
- (3) 同右、四九ページ。
- (4) こうした議論の概要については、戴前掲書、およびアンドレア・センブリーニ（三浦信孝・長谷川秀樹訳）『多文化主義とは何か』、白水社、二〇〇三年を参照。
- (5) ジグムント・バウマン（奥井智之訳）『コミュニティ——安全と自由の戦場』、筑摩書房、二〇〇八年、一三四―一三八ページ。
- (6) 同右、一四五―一四九ページ。
- (7) 同右、一八二―一八五ページ。
- (8) ウィル・キムリック（角田猛之ほか訳）『多文化時代の市民権——マイノリティの権利と自由主義』、晃洋書房、一九九八年。
- (9) デイヴィッド・ミラー（富沢克ほか訳）『ナショナリティについて』、風行社、二〇〇七年。
- (10) ガッサン・ハージ（保莉実・塩原良和訳）『ホワイト・ネイション——ネオ・ナショナリズム批判』、平凡社、二〇〇三年、四六―四七ページ。
- (11) David Carter (2006) *Dispossession, Dreams and Diversity: Issues in Australian Studies* (Frenchs Forest, NSW: Pearson Education Australia), pp. 333–334.
- (12) Mark Lopez (2000) *The Origins of Multiculturalism in Australian Politics 1945–1975* (Carlton South, VIC: Melbourne University Press), pp. 447–448.
- (13) Geoffrey B. Levey ed. (2008) *Political Theory and Australian Multiculturalism* (New York: Berghahn Books), pp. 8–18.
- (14) たとえば以下を参照。塩原良和『ネオ・リベラリズムの時代の多文化主義——オーストラリアン・マルチカルチュラリズムの変容』、三元社、二〇〇五年、および関根政美『マルチカルチュラル・オーストラリア——多文化社会オーストラリアの社会変動』、成文堂、一九八九年。

- (15) Jock Collins (1991) *Migrant Hands in a Distant Land: Australia's Post War Immigration*, 2nd ed. (Leichardt, NSW: Pluto Press Australia), pp. 230-232.
- (16) 従来の研究では、オーストラリア多文化主義の成立の際の移民の主體的参画という側面はあまり注目されてこなかった。ガッサン・ハージはその背景に、「白人」マジョリティを多文化社会を統治する主体として想定し、エスニック・マイノリティを統治される客体として位置づける公定多文化主義言説のあり方があると主張している（ハージ前掲書、三三二―三三三ページ）。もちろん関根政美も指摘したように、オーストラリア多文化主義の成立にはマイノリティ当事者の要求だけではなく、さまざまな国内的・国際的要因が作用していたことはいうまでもない（関根前掲書）。
- (17) Lopez, *op. cit.*, pp. 457-460.
- (18) Laksiri Jayasuriya (1997) *Immigration and Multiculturalism in Australia* (School of Social Work and Social Administration, The University of Western Australia), pp. 34-35. James Jupp (2007) *From White Australia to Woomera: The Story of Australian Immigration*, 2nd ed. (Port Melbourne, Vic: Cambridge University Press), pp. 28-30, 75-78.
- (19) Jean I. Martin (1978), *The Migrant Presence: Australian Responses 1947-1977* (Sydney: George Allen and Unwin), p. 78.
- (20) *Ibid.*, p. 36.
- (21) *Ibid.*, p. 209.
- (22) ただしスネジャ・グニューは一九九四年の著作で、「多文化主義はオーストラリアにおいて、衣装、慣習、料理の称賛といったかたちでは受け入れられているが、高級文化に関しては受け入れられていない」と指摘している。Sneja Gunew and Fazal Rizvi eds. (1994) *Culture, Difference and the Arts* (St. Leonards, NSW: Allen and Unwin), p. 22. グニューのこの指摘の背景には、一九八〇年代半ばまで「オーストラリアにおいて「エスニック芸術」がもっぱら民俗芸能としてしか認知されてこなかったことがあると考えられる。ただし、オーストラリア文学を研究する有満保江が論じるように、多文化主義はその後、オーストラリア文学にも大きな影響を与えるようになった。有

- 満保江『オーストラリアのアイデンティティ——文学にみるその模索と変容』、東京大学出版会、二〇〇三年。
- (23) Sneja Gunew (1993) 'Feminism and the Politics of Irreducible Differences: Multi-Culturalism/Ethnicity/Race,' in Sneja Gunew and Anna Yeatman (eds.), *Feminism and the Politics of Difference* (Boulder, Colo.: Westview Press), p. 16. なおテッサ・モリス＝スズキが別の文脈で論じているように、つづいたエスニック「文化」の称賛が多文化の皮相な承認にとどまっている限り、それは移民が直面する不平等な社会構造の変革の動きとは結びつかない。テッサ・モリス＝スズキ『批判的想像力のために——グローバル化時代の日本』、平凡社、二〇〇二年、一四二—一六六ページ。
- (24) ガッサン・ハージ（塩原良和訳）『希望の分配メカニズム——パラノイア・ナショナリズム批判』、御茶の水書房、二〇〇八年、一七一—一七二ページ。Levey, *op. cit.*, p. 6.
- (25) Jupp, *op. cit.*, pp. 57-98.
- (26) Stephan Castles (2000) *Ethnicity and Globalization: From Migrant Worker to Transnational Citizen* (London: Sage), p. 145.
- (27) Stephan Castles et al. (1992) *Mistaken Identity: Multiculturalism and the Demise of Nationalism in Australia*, 3rd. ed. (Leichardt, NSW: Pluto Press Australia), p. 68.
- (28) *Ibid.*, p. 72.
- (29) Castles 2000, *op. cit.*, p. 146.
- (30) Castles et al. 1992, *op. cit.*, p. 183.
- (31) Mary Kalantzis (1995) "Coming to Grips with the Implications of Multiculturalism," *The 1995 Global Cultural Diversity Conference Proceedings*, Commonwealth of Australia, p. 4.
- (32) James Jupp (2008) 'A Pragmatic Response to a Novel Situation: Australian Multiculturalism,' in Geoffrey B. Levey, *Political Theory and Australian Multiculturalism* (New York: Berghahn Books), pp. 226-227.
- (33) 塩原前掲書、一二八—一二六ページ。
- (34) 塩原前掲書。

- (35) Levy, *op. cit.*, p. 261.
- (36) ハワード政権からラッド政権への移行にともない、二〇〇七年一月三日に、閣僚ではなく政務次官として「多文化」という言葉を冠する「多文化問題・定住支援サービス担当政務次官 (Parliamentary Secretary for Multicultural Affairs and Settlement Services)」というポストが再び設置された。
- (37) 飯笹佐代子『シティズンシップと多文化国家——オーストラリアから読み解く』、日本経済評論社、二〇〇七年、一六三—一八六ページ。
- (38) 同右、一八七—一九二ページ。
- (39) ハージ二〇〇三年前掲書、一一一—一二三ページ。
- (40) Jon Stratton (1998) *Race Daze: Australia in Identity Crisis* (Annandale, NSW: Pluto Press Australia), pp. 66-104.
- (41) 実際には、植民地期にも英国・アイルランド以外の国々や中東、南アジアなどからの移住者は存在していた (Stratton, *op. cit.*, pp. 66-104)。後述するように、近年の歴史研究はオーストラリア社会が建国当初から多文化的であったことを明らかにしている。
- (42) Stratton, *op. cit.*, p. 91.
- (43) 塩原前掲書、四一—七九ページ。
- (44) Stratton, *op. cit.*, p. 94.
- (45) 一九九〇年代以降、アメリカ合衆国を中心に、「白人」を主題にした人文・社会科学研究が数多く行われるようになった。こうした「白人研究」の問題関心と研究領域は多岐にわたっているが、そうした研究の多くが、マジヨリティとしての白人を特権化する社会構造のあり方を可視化しようとしている。藤川隆男によれば、従来のマイノリティ研究が「有徴化」されたマイノリティ集団を分析対象としていたのに対し、普遍性・中立性・正常性を体現しているものとして観察対象とされてこなかった「究極のマークされていないカテゴリーとしての白人」を問題化するのが白人研究の問題関心である (藤川隆男編『白人とは何か? ——ホワイトネス・スタディーズ入門』、刀水書房、二〇〇五年、一八一—一九ページ)。すなわち、白人性とは白人が構造的に優位な場であり、白人の世界観の根拠でもあ

- り、そして普遍的なものとして「無標化 (unmarked)」された文化的実践なのである（藤川編前掲書、一一ページ）。
- (46) ハージ二〇〇三年前掲書、二二七―二四四ページ。
- (47) 同右、三二三―三四九ページ。
- (48) たこえは以下を参照。Stratton, *op. cit.*; Ghassan Hage and Rowanne Couch eds. (1999) *The Future of Australian Multiculturalism: Reflections on the Twentieth Anniversary of Jean Martin's The Migrant Presence* (Research Institute for Humanities and Social Sciences, University of Sydney); Aileen-Moreton Robinson ed. (2004) *Whitening Race* (Canberra: Aboriginal Studies Press).
- (49) たこえは藤川編前掲書を参照。
- (50) ハージ二〇〇八年前掲書、四七―六八ページ。なお、この部分は『ホワイト・ネイション』の日本語版序論として邦訳・収録されている。
- (51) 二〇〇〇年代のオーストラリアで起こった干ばつや、二〇〇九年二月にメルボルン近郊などで発生した大規模な山火事 (Bushfire) は、この「飼い馴らすことのできない自然」のイメージが今日のオーストラリアでも大きな意味を持ちうることを示唆している。
- (52) ハージ二〇〇三年前掲書、二〇ページ。
- (53) 同右、二四ページ。
- (54) もっとも、ここでいうナショナル・アイデンティティとしての多文化主義も、「白人の優位性の幻想」を前提とした「ホワイト・マルチカルチュラリズム」であることに変わりはないということは、ハージ自身の分析によって明らかにされている（ハージ二〇〇三年前掲書）。
- (55) 鎌田真弓「オーストラリア先住民の権利」大賀哲・杉田米行編『国際社会の意義と限界』、国際書院、二〇〇八年、三一七―三二二ページ。
- (56) Ann Curthoys (2000) 'An Uneasy Conversation: The Multicultural and the Indigenous,' in John Docker and Gerhard Fischer (eds.), *Race, Colour and Identity in Australia and New Zealand* (Sydney: University of New South Wales Press), p. 25.

- (57) Carter, *op. cit.*, p. 347; Bob Hodge and John O'Carroll (2006) *Borderwork in Multicultural Australia* (Crows Nest, NSW: Allen and Unwin), pp. 110-113.
- (58) ハージ二〇〇八年前掲書、一一五—一六七ページ。
- (59) Jupp 2007, *op. cit.*, pp. 95-97.; Curthoys, *op. cit.*, pp. 28-31.
- (60) Hodge and O'Carroll, *op. cit.*, pp. 109-131.
- (61) 塩原前掲書、一四七—一七〇ページ。
- (62) 藤川隆男編『オーストラリアの歴史——多文化社会の歴史の可能性を探る』、有斐閣、二〇〇四年、七一—八二ページ。
- (63) 保莉実『ラディカル・オーラル・ヒストリー——オーストラリア先住民アボリジニの歴史実践』、御茶の水書房、二〇〇四年、二二八—二二九ページ。
- (64) ハージ二〇〇三年前掲書、三四七ページ。
- (65) Ghassan, Hage ed., (2002) *Arab-Australians Today: Citizenship and Belonging* (Carlton, Vic.: Melbourne University Press), pp. 13-15. 実際のところ二〇〇〇年代前半には、オーストラリアのアラブ系・イスラム教徒住民は主流社会と隔絶しているわけではなく、むしろオーストラリアの国民統合に主体的に参加していることを強調する研究が見られた。たとえば Abdullah Saeed (2003) *Islam in Australia* (Crows Nest, NSW: Allen and Unwin) を参照。もちろん、こうした研究の背景には二〇〇〇年代前半における反テロリズムの風潮のなかで、アラブ系オーストラリア人やイスラム教徒オーストラリア人に対する偏見や人権侵害が広まったことがあった。
- (66) ハージ二〇〇八年前掲書、一一五—一六七ページ。
- (67) 同右、二五三—二六七ページ。
- (68) 同右、二五九ページ。
- (69) 同右、二六五ページ。
- (70) 塩原前掲書を参照。
- (71) Ten Ang (2001) *On Not Speaking Chinese: Living Between Australia and the West* (London: Routledge).

- (72) *Ibid.*, pp. 21–36.
- (73) *Ibid.*, pp. 193–201.
- (74) 塩原前掲書を参照。
- (75) Ang, *op. cit.*, pp. 150–159; ハーヰ二〇〇八年前掲書、一六九—一八八ページ。
- (76) Ien Ang (2008) “Passengers on Train Australia,” *Griffith Review* 19, pp. 227–239.
- (77) *Ibid.*, p. 230.
- (78) *Ibid.*
- (79) *Ibid.*, p. 237.
- (80) *Ibid.*, p. 238.
- (81) この点については稿を改めて論じる予定である。
- (82) たとえば先述のハーヰの議論は、いわゆる「リベラル・ナショナリズム」に近い立場から、アンの議論は「憲法パトリオティズム」に近い立場から、それぞれ多文化主義を再定義しようとした試みといえるかもしれない。この点については、齊藤純一『政治と複数性——民主的な公共性に向けて』、岩波書店、二〇〇八年、三七—六三ページから着想を得た。