

第一節 人種概念を洗い直す

“race”と「人種」

はじめに、本章で“race”の訳として「人種」という語を用いることについて、若干の説明をしておく必要があるだろう。“Race”の訳は、明治初期「種族」という語などもあてられていたことから、“race”と「人種」は同一でないとして、この語の今日的使用に問題がないという議論がある。いうまでもなく、“race”と「人種」は必ずしも一対一の関係にあるわけではない。最近日本において「レイス」といったカタカナ表記を目にする機会が増えたが、そうした場合、生物学的人種と区別して「レイス」が用いられている。社会的構築主義に立つ場合でも、では「レイス」と異なる「人種」とは何かについて明確な概念上の差異化がなされているわけでもない。私が、日本という社会的脈絡において一連の研究で解体し洗い直そうとしているのは、学術書も含めてもっとも一般的に流通している、人間集団の生物学的分類概念として用いられてきた「人種」という、この日本語そのものに含まれる意味なのである。

これは、たとえば『広辞苑』（第五版）の「人種」の項目に記される「(race) 人間の生物学的な特徴による区分単位。皮膚の色を始め頭髮・身長・頭の形・血液型などの形質を総合して分類される」といった今日的用法に限らないのである。「人種」という日本語には、古くは『神道集』（二三五八年頃）にみられるように、「人類のたね」「ひとだね」という意味あいがあった。しかしわれわれが重視すべきは、西洋科学として人種分類論が幕末に紹介されたときには、すでに、「人種」という語が、「ひとだね」という意味ではなく、身体形質にもとづく人間集団の生物学的分類

という、今日的な用法で用いられていたという事実である。たとえばC・リンネの分類を紹介した渡辺華山による『慎機論』(二八三八年)では、「一地球の中、人種四種に分り」と「人種」という用語が用いられており、また明治七(一八七四)年に文部省が発行したイギリスの百科全書の訳本『百科全書 人種篇』(秋山恒太郎訳)でも「人種」があてられている。また確かに坂野論文が主張するように、生物学的分類としての日本語の「人種」には、とくに初期は、身体形質のみならず、能力、気質など、「民族」と重複する意味が含まれていたが、これは「Race」についても同様である。すなわち、黒人にしてもユダヤ人にしても、生まれによって身体の内・外すべてが異なるように決定づけられると考えられていたのである。人種という語の変容や、「Race」との差異を差し引いても、われわれは、明治初期から平成の現在まで、教科書や事典などをとおして国民的に刷り込まれてきた「人種」概念と向き合い、この語を洗い直す必要があるのである。

人種概念の内在的特性

「人種」は、近年ではその生物学的実在性が否定され、社会的構築物にすぎないという知見が浸透してきた。その場合、本書のスメドリー論文も指摘するように、身体形質の差異が存在するという認識が、一般の大前提とされている。しかし可視的な身体形質とみなされるものを人種を同定する基準に位置づけているかぎり、欧米式の(とくに西欧の伝統的世界観と近代の科学的人種主義(scientific racism)によって創出された)人種概念にもとづく差別のみが、「人種差別」であるという認識から逃れられない。いいかえるならば、人種概念の理解をそこに定位させてしまえば、主流集団からみて身体的には非可視的でありながら、しかし社会的には抑圧されている集団の問題をどう掘い上げるかという課題が残るのである。

そこで、欧米以外の日本や他地域の経験を積極的に射程に含めた人種概念の理解のありようが求められる。結論を先取りするならば、人種概念(Idea of Race)が内在的に抱える特性として、以下の点が指摘できるだろう。

第一に、人種の資質とされるもの(可視的および非可視的身体要素、気質、能力など)が、系譜的に世代から世代へと

身体を媒介に「遺伝する」もの、出自によって決定され、環境や外的要因では「(容易に)変えることができない」ものだと信じられていること。

第二に、自己・他者認識の境界を引く主体が他者集団に対して排他性を示す傾向が強く、とくに古典的な人種概念においては集団間に明白な序列階梯が想定されること。

第三に、その排他性や序列階梯が政治的・経済的あるいは社会的制度や資源と結びついて発露するため、単なる偏見やエスノセントリズム(自民族中心主義)にもとづく差異の認識にとどまらないこと、つまり組織的な差異化であり利害と関係しやすいこと、である。

なぜあらゆる差別やステレオタイプのなかで、人種やジェンダーに関するものがとりわけ根強いのであろうか。それは人種・ジェンダーの双方が身体を媒介に決定づけられている、換言すれば、生まれによって決まるものであり、(容易に)変えることができない、と考えられているからである。なお、たとえ他の条件を満たしても、単なる偏見やエスノセントリズムにもとづいて他者化される集団は、ここでは人種概念の対象に含めることはできない。あくまでも社会の制度や資源あるいはそれらをめぐる社会的脅威と絡んで生じる集団間の葛藤や対立が対象になる。さらに人種概念は、系譜的であると信じられるあらゆる形態の差別を含むものではない。たとえば日本における「キツネ憑き」^{フナシロバ}民俗伝承などは、「血すじ」「家すじ」という誤謬の言説にもとづくが、「キツネ憑き」とされる家々は、集団を形成しているわけではなく、「人種」に含めることはできない。

もちろんこれらの点をメルクマールとして、人種概念の外縁についてつねに厳密な線引きが可能というわけではない。たとえばここに挙げた「集団」ひとつをとっても、その成立条件に単純な方程式が描けるわけではない。もともと、英語の「race」の古い用法では、血統や出自が第一義的な定義であったし、また身体的差異に限定せず、遺伝的に異なる、とみなされる側面や出自を含める定義が先行研究にないわけではない(e.g. Rex 1986; Miles 1989)。しかしこれらの理論は、主体として想定される白人と、「一滴の血の法則」によって外見上白人でありながら社会的に黒人と定義される人々やヨーロッパのなかでのユダヤ人との関係を前提に構築されたものといつてよい。先に挙げた人種

概念の三つの特性には、それ以上の意味を付与している。過去から現代にいたるまで、アジアでの被差別集団からゲノムの商業化で語られる人種まで、人種概念の包括的理解を模索するものである。

「人種」と「エスニシティ」

人種概念を先述のように再解釈するならば、「エスニシティ (ethnicity)」との差異をどのように捉えればよいのであろうか。人種とエスニシティの関係性をめぐる議論は、いくつかに大別されよう。第一は、エスニシティを人種の下位範疇として位置づけるものである。第二は、人種をエスニシティの構成因子のひとつとみなすもので、身体形質(または「人種」)を宗教、言語、文化的慣習、出身地などと同列に差異認識の指標として扱う見方である。第三は、「人種 (race)」という用語や概念そのものを完全に解消し、「エスニシティ」に統一するという考え方で、二〇世紀中葉からA・モンタギューやF・ボアズの弟子たちによって提唱されていたが、一九九〇年代後半以後、再燃している (e.g. AAAA 1997)。第四は、人種とエスニシティの概念的峻別の重要性を強調する立場であり、本章もその立場をとる。

人種とエスニシティの関係性について今日でも頻繁に引用されているのが、ファン・デン・バーグの以下の定義である。すなわち、エスニック集団が「文化的基準にもとづき社会的に定義された集団」であるのに対し、人種は「身体的基準にもとづいて社会的に定義された集団」である (van den Berghe 1967: 9-10、強調原文)。また、人種が支配集団などの他者によって規定されるのに対し、エスニシティは、集団構成員自身による肯定的で自発的な自己表象だとするのも、ひとつの有力な考え方となっている (e.g. Banton 1983)。これは、S・ホールが、人種やネイションといった帝国主義化されヘゲモニー化された「古い」エスニシティと区別して、「周縁のエスニシティの積極的概念化の始まり」を指して名づけた「ニュー・エスニシティ」とも共鳴するものである (Hall 1988a; 1988b)。ただしホールの場合意識されているのは、集団の表象をめぐる文化政治の作動である。

近年の諸社会の多文化主義やヨーロッパにおける新人種主義問題は、人種とエスニシティの境界をますます曖昧に

している。ヨーロッパにおける移民排斥は、一九世紀の人種主義のように皮膚の色や頭蓋骨の大きさといった「生物学的」とされる要素に差異の徴を見いだすものではなく、言語や慣習、行動様式など「文化」というよりソフトな響きをもつものの異質性を槍玉にあげる。このような文化的異質性にもとづく新人種主義を古典的人種主義と本質的に異なるとみなすか（エスニシティの問題とみなすか）、あるいは同質とみなすかは、本書でも、学界と同様、執筆者によつて見解が分かれている。新人種主義は、一九世紀の人種主義やその後のナチズムからただちに想起されるような「人種」で差異を語るほど、粗野でも無防備でもない。なぜ公的・公共的言説のなかで、差異を語るのに「エスニック・マイノリティ」として言及するのか。それはまさに「エスニシティ」という言葉が、このコンテクストにおいては、現実の人種主義・人種差別を隠蔽する婉曲的で洗練された「代替語」としての役割を果たしているからである。古典的人種主義が差異の証として挙げた「人種間の」生物学的差異など、ムーア論文も指摘するように、もともと存在しないのである。強調したいのは、かつての頭蓋骨も今日の言語や慣習も、差別を正当化するために探し見いだされた差異の徴という、本質的に同一の機能を果たしているにすぎないということである。

文化的異質性の名のもとでのアジア系移民やアボリジニにたいする排他性に着目するオーストラリアの社会学者、K・ブラウンは、その現象とヨーロッパの新人種主義との類似性を指摘したうえで、文化的「差異」（すなわち支配集団の見地からみれば文化的「劣性」）にもとづく人種主義が、けつして古典的人種主義に比して、輪郭が緩やかなわけはない、とニュー・エスニシティ主義を論駁するのである。つまり一見生物学的差異とは異なる可変的な装いを保ちながら、「かれらはかれらなりのやり方を好んで」という言説が、都市貧困区や都市郊外の外部での居住を余儀なくされているこれらのマイノリティの「差異」の輪郭を固定化している、その現状に目を向けるべきであると（Brown 1986）。

M・オミとH・ワイナンが指摘したように（Orni and Winant 1986）、人種のエスニシティへの回収は、差別を告発するマイノリティの観点に立てば、人種差別に起因すると考えられる集団間の差異もが、文化や慣習、すなわちその集団の内在的（外的差別とは無関係の）特質から生じる差異として読み換えられる危険を招くことになり、結果的に、

「被害者を咎める (blaming the victim)」ことになりかねない。また白人の経験は、根本的に特権を享受する抑圧者側の経験であり、それをマイノリティの経験と同列に配置することは、L・アルコフが批判するように「白人至上主義の問題をあまりにも容易に回避し、差異の承認に光を当て、結果的にすべてが平等であるかのように差異を賞賛する」ことにつながってしまうのである⁽¹⁰⁾ (Alcoff 1999: 37)。

なぜ世界を見わたしたとき、アフリカ系子孫や先住民、日本の被差別部落民、インドのダリトなどの集団がそれぞれの社会のなかできわめて不均衡な高い比率で社会的経済的周縁の位置に甘んじざるをえない状況であるのか、この圧倒的な偏りは私のいう人種概念を持ちださずしては説明できないのである。人種とエスニシティは、そもそもどちらかが恒常的に社会現象の説明関数として優位に位置づけられるものでも、また人種かエスニシティかという二者択一的な排他的関係として理解されるものでもないはずである。どちらも個人の多重的アイデンティティの一部を構成する根源的要素であり、社会的区分の重要な指標となる場合が多い。その関係を局面に応じて柔軟に理解することによって、社会現象の分析や理解に有用な視座が得られるはずである。

「人種」と他の関連用語

「人種主義・人種差別 (racism)」「人種化 (racialization)」「人種偏見 (racial prejudice)」など他の概念についても、人種との関係性に絞って簡単に言及しておこう。英語の“racism”が一般的に使用されるようになったのは、意外と新しく一九三〇年代である。当初はファシストたちによって人種の重要性を強調する用語として使われ始めたものの、その後一九三〇年代末にナチズム批判のために用いられる言葉へと転換していった。しかし「人種主義・人種差別」もまた多義的である。そもそも英語の“racism”には、日本語の人種主義と人種差別の両方の意味が含まれている。イデオロギーに限定する立場、あるいは実際に意図的か非意図的にかかわらず行為を重んじる立場など、さまざまである。また人種と人種主義の関係性について、それらの概念上の明確な区別を主張する立場と、逆にその連関性を重視する立場がある。ここでは「人種主義・人種差別」とは、人々の認識において「人種」が異なるがゆえにおこ

なわれる差別行為や人種間に優劣をつけるイデオロギー、として理解しておく。私の立場は、この概念において、制度的差別や組織的・集団的イデオロギーを重視するものである。

「人種化」という日本でないの少ない用語にも触れておきたい。R・マイルズは、「人種」という語を社会科学の分析に用いることは、その語をいっそう正当化させるだけであるとして、代わりに「人種化」を用いることを提唱した (Miles 1989)。「人種化」とは、集団が「人種」として社会的に構築されるプロセスを意味する。つまり人種には生物学的実体性はないという立場から、人種が創られていくダイナミックなプロセスを意識させる概念であるといえる。

「人種偏見」に関しては、主として社会心理学の領域で研究が進んでいる。偏見そのものは、前述のとおり、人間集団には普遍的に見られるエスノセントリズムとかなり重複しているといえよう。偏見、ステレオタイプ、これらはいずれも人間にそなわった、森羅万象を認知し、分類、記憶しようとする作用と無関係ではないであろう。ただし、日常社会において人種偏見と人種差別的行為やイデオロギーの境界が微妙であることも事実であつて、これは概念上の差異化は必要であるが、相互に曖昧な境界線を超えて浸透しあうものであると理解しなければならぬ。今日の「人種主義・人種差別」という語は、人種 (Race) にもとづくものだけでなく、きわめて広範囲の差別や嫌悪意識をもその指示対象に含んでいる。このことは、たとえば二〇〇一年に南アフリカで開催された国連反人種主義・人種差別撤廃世界会議の最終報告書をみれば明らかである。ホモセクシュアリティにもとづく差別が、ほんの僅差で正式な議題には含まないと議決されたことなどは、象徴的な一例である。

第二節 人種概念の起源をめぐる大論争とその陷穽

人種にもとづく差別は、人間が普遍的に抱える性さがなのか、近代の産物なのか。人種概念の起源をめぐる長年続いている大論争がある。ひとつは、人種は古代以来連続的に世界諸地域に存在してきた普遍的な概念である、と考えるものであり、もうひとつは、植民地主義や資本主義経済によって創出された、近代西洋を起源にもつ概念である、と論じるもので、現在の人種理論の主流を占めている。この近代西洋起源説の「西洋」とは、主としてヨーロッパ（とくに西欧）と北米を指す。社会的構築主義が人種研究において定着して以来、この論争は表面的には後者が圧倒的に優位に立ち、ほぼ結着したものととして済まされてきた。他方、内実としては、前者のような皮膚の色などの身体的差異をめぐる本質主義的な見方が研究者間でも根強く、またわれわれの日常生活をリアルに取り囲んでもいる。人種に関する膨大な研究のなかで、本論の議論が多少ともオリジナルな視点をもつとすれば、それはこれらの二大学説のいずれとも異なる見解を示すことにあるだろう。本節では、二大学説を簡単に紹介し、それらの限界とそれに関する人種概念の課題を抽出してみたい。¹²⁾

普遍説

人種概念普遍説に立つ研究において、ほぼ必ずといってよいほど引用される事例がある。古代エジプトの王墓の壁に描かれた人物画の色分けである。紀元前一三五〇年頃に遡るこれらの王墓の壁画に表された人物は、白、黄、黒、

赤の四色で塗り分けられており、それが研究者らの熱い関心を集めてきた。四つの色とはすなわち、白Ⅱ北方Ⅱヨーロッパ人、黄Ⅱ東方Ⅱアジア人、黒Ⅱ南方Ⅱサハラ砂漠以南のアフリカ人、赤Ⅱ自己Ⅱエチオピア人であり、それぞれの皮膚の色を表すとされる。これが、普遍論者らによって人種認識や人種主義の古代以来の連続性、すなわち普遍性を示すひとつの証としてみなされてきた。²¹⁾

その代表的存在のひとり、T・ゴセットにとって普遍説の裏づけは、エジプトの壁画の色分けや、五〇〇〇年前のインドに存在したといわれる、暗色の肌に対するアーリア人のあいだでの嫌悪意識、紀元前三世紀の中国の著述にみられる「黄色い髪に青い目をした野蛮人」を「サルに酷似している」などと呼んだヨーロッパ人とサルのアナロジー等々、世界諸地域に観察される。

『中国における人種言説』を著したF・ディケターの問題意識は明確である。「一般に人種偏見は『白人』だけの現象である〔……〕と想定されている」が、それは一部には「ポスト植民地主義の西洋世界における罪悪感やヨーロッパ中心主義からくるもので、非西洋社会の人種問題に対するわれわれの理解を歪めてきた」(Diketter 1992: vii)。その研究は、近代に焦点をおきながらも、古代から現代にいたるまでの中国における他者認識のありよう、蔑称、カテゴリー化などを含めた言説を時代別に吟味したものである。

ゴセットとディケターに共通するのは、身体的差異の認識やそれに対する蔑視自体が人種主義をもたらす根源的要素であるとする前提である。それゆえに人種主義と、差異の認識・偏見とが混同されている。むしろこれは、何をもちて人種主義と定義するかという根本的な問題にかかわるものである。前節で人種主義と偏見を概念的に区別する立場を示したように、他者の皮膚の色の違いを認識し、それを異なる色で表象したり、身体的差異について嫌悪感に満ちた記述を残したとしても、それ自体は、皮膚の色の文化的な知覚であり、あるいはスメドリー論文も指摘するようにエスノセントリズムであって、それ以上の意味をもつわけではない。管見のかぎりでは、古代において、言語や宗教、慣習などにとづく差異と比較したうえで、皮膚の色にとりわけ重要な意味が普遍的に与えられていたという根拠はない。これまで数多くの研究が指摘してきたように、また前節において人種概念の特性に挙げたように、身体

的差異自体が人種差別を引き起こすわけではない。

普遍説に関連して重要な位置を占めるのが、皮膚の色をめぐる本質主義的な議論である。それにはふたつの相互に関連したアプローチがある。ひとつは皮膚の色に関する価値観を検証すること、もうひとつは皮膚の色の他者認識における重要度を注視することである。前者は、白い皮膚に肯定的、黒い皮膚に否定的価値が付与されるのは普遍的である、と主張する。一九六七年アメリカの学術雑誌『デダラス』に特集号として編まれた「色と人種」は、このテーマに関するひとつの集大成である（後にFranklin ed. 1968）。そのなかでこの問題に真正面から取り組んだJ・ゲルゲンは、「白」と「黒」というそれぞれの皮膚の色に付与された対極的な価値観の源泉について、次のように述べている。夜は暗闇で子どもが親と離れて恐怖心を抱く時であり、昼は日が射し家族に包まれ安心する時であるから、「ほぼ普遍的な経験によつて、幼い頃に黒と白に対する感情が確立される可能性が高い」と（Geigen 1968: 120、強調引用者、他にDegler 1971など）。

皮膚の色をめぐる第二の本質主義的な見解は、皮膚の色が他者認識の指標として普遍的に重要な役割を果たすとみなすものである（eg. Isaacs 1968; Shils 1968; Melady 1966; Thompson 1976）。その代表格であるH・アイザックスは、アジア諸地域の例も挙げながら、「皮膚の色と身体形質ほど、集団アイデンティティを可視的で永続的な徴とするものはない」と、身体形質とくに皮膚の色が、明確な集団認識の基準としての役割を果たすと論じている（Isaacs 1968: 75）。

たしかにユダヤ・キリスト教文化圏では前近代から、皮膚の色などの身体上の差異とみなされる要素が他者認識の世界観において少なからぬ役割を果たしてきたことは否めない。しかし、はたして欧米以外にもあらゆる社会で皮膚の色が重要な指標となるのか、白が善で黒が悪だと固定的に価値づけられているのか、を疑問に付す必要がある。

この点で我妻の研究（Wagatsuma 1968）は、日本社会における皮膚の色の意味あいを論じる、英語圏で知られた数少ない洞察としていまだに注目されている。彼は、南蛮絵の先行研究をもとに、次のような説を展開している。「スペイン・ポルトガル・オランダの人々に接して、昔の日本人が彼らの皮膚の白さを讃えた記録は、私たちの手元にな