

# 「文化多元主義」とナショナリズム

—— 200 年をむかえるオーストラリア ——

## 梶 原 景 昭

### 1. は じ め に

200 年という時間の経過が示す意味はことのほか大きい。ふつうわれわれが建国 200 年と  
 いてまず思い出すのは、その時間の幅が S・リブセットのいう意味での「新興国家」の成  
 立と結びついているということである。200 年にきわ立った意味を附し、その区切りをこ  
 と祝ぐ祭儀は、アメリカ合衆国の 200 年（1776 年）を発端としてますます盛んになりつつあ  
 る。1988 年にはオーストラリアがその建国 200 年（あるいはヨーロッパ系植民 200 年）を迎え、  
 1989 年にはフランス革命 200 年記念祭も行なわれる予定となく、フランスの場合、いわゆ  
 る「新興国家」という呼称は当たらないが、200 年をめぐる同様の例はほかにもみられる。  
 1982 年に現在のチャクリ王朝成立 200 年と首都バンコク 200 年を祝う大祭儀を行なったタ  
 イ国がある。これらの国家の「公式」の歴史は 200 年をこえてさらに長い。しかしながら近

- 1) S・M・リブセットは「合衆国は、植民地支配に対する叛乱に成功をおさめた最初の主要な植民地であった。この意味で、合衆国は最初の『新興国家』であった。」(S・M・リブセット(内山他訳)『国民形成の歴史社会学』未来社、1971 年、15 頁)と語っている。アメリカ合衆国はその意味で「新興国家」の典型と位置づけられている。リブセットは、新興諸国家が直面する問題として、新たな政治構造を正当化するのに用い、またその構造の一部となる価値が「革命的」にならざるをえないと述べている。以上のことから、合衆国は「新興国家」のモデルであるが、ほかのラテン・アメリカやアフリカの新しい国家も、同様の問題（政治的正当化と国民的統一）を抱えており、ひろい意味でまさに「新興国家」と呼ぶうる。ただしリブセットの所説には、合衆国を専一モデルにしすぎる点、および進化論的な傾向がみられる点があり、それらは批判検討の対象となろう。
- 2) 今回のオーストラリア 200 年祭は、「建国」がひき起こす問題を避ける意味をこめて、「ヨーロッパ系住民の植民 200 年」と呼ばれている。「建国」の時期に関しては、それが 1788 年の最初の植民であるか、1901 年のオーストラリア連邦成立の年であるのか、さまざまな解釈と立場がある。さらに 1975 年の連邦総督によるウィットラム首相解任事件は、オーストラリアの主権のあり方に深刻な衝撃を与えた。植民地からの独立闘争および革命がなかったことからオーストラリアを国家として位置づける作業や国家的アイデンティティ確立の方途は、さまざまに試みられている。アイデンティティの一見した稀薄さは、またその確立をめざす意識的な努力をつねに要請するといってよい。しかしながら今日では、オーストラリアの国家的アイデンティティの稀薄さを強調することそれ自体が、一定のイデオロギー的な問題を物語る、と批判する立場もある。
- 3) この王朝の正式名はラタナコーシン朝であるが、創始者の名をとってチャクリ王朝とも、その所在地にちなんでバンコク王朝ともいわれる。なおタイの 200 年祭については、青木保「儀礼と国家」(『儀礼の象徴性』岩波書店 1985 年所収)と、バンコクの英字新聞“Bangkok Post”1982 年 4 月 2 日、3 日、10 日号を参照している。この資料については足立明氏(北海道大学)のご協力を得た。ここにお礼を申し述べたい。

代の国民国家としての時間の長さを考えれば、おおよそ 200 年の意味がもつ重大性が浮かび上ってくる。1940 年に「紀元 2600 年」を「奉祝」した日本も、その近代国家としての歴史は 200 年の枠のなかに収まるといってよいだろう。形式と内容はさまざまであれ、200 年祭は近代を祝う機会としかいいようのないものである。とともに、この祝われるべき 200 年は、また近代の提示する問題と苦悩を再認識させ、今後のそれぞれの国家が直面する問題の予兆を恒間みせてくれる境界期といつてよい。200 年祭は国民意識と国家の一体性を強調する調和に向かう瞬間であると同時に、その国家に分裂の危機を招く、さまざまな傾向と問題が明らかになってくる機会でもある。この小論では、オーストラリアの 200 年祭に導かれ、現代オーストラリア社会と国家の大きな問題となっている、「文化多元主義」<sup>4)</sup>とナショナリズム<sup>5)</sup>についていくつかの検討を行なうこととする。

端的にいった複数文化の共存を許容し、開かれた国民国家の形成をめざす「文化多元主義」と、より単一かつ均質な方向に収斂をめざすナショナリズム一般の性格とはまったく相反するように思われる。事実、このところ、アジア系移民の増加に神経を尖らす人びとは、「文化多元主義」政策に強い疑念を抱いており、複数文化の許容がとりかえしのつかぬ分裂と葛藤をオーストラリア社会にもたらすと警告している。この限りでは、「文化多元主義」<sup>6)</sup>

4) 「文化多元主義」は Multiculturalism の訳語である。行政的な定義によると、「文化多元主義とは、「1. 社会の複合主義的なモデルに源をもつ概念、それは文化複合主義を認め、受け入れる。そして文化の多様性に積極的な価値を置き、さまざまな文化集団のあいだの相互関係性を活発に推進して、彼らが互いに受け入れることのできる政治的、社会的、制度的な枠組のなかで共存を可能にする。州および連邦政府が「文化多元主義」に公的に参与することは、たんに多様性の積極的価値を認めることにとどまらず、現在のオーストラリアがもつ民主主義的な制度に対する共通的な参加の文脈に即して、多様性を推進することである。そして、さまざまな政策と計画の実施をとおして、多様性の価値を維持することである。2. 文化多元的な社会が首尾よく行くのに不可欠な、4つの基本的な問題と原則とは、社会的凝集力、文化的アイデンティティ、機会均等、社会参加に対する平等な責任分担、である。」(Standing Committee on Multiculturalism In Education, Education Department of South Australia, "Multiculturalism—Terms Associated with Multiculturalism", 1986, S.A. による。)

5) ここではもっとも簡潔にして要を得たゲルナーの定義をあげておく。彼によると、「ナショナリズムとは、まずもって政治的な原則であり、政治的単位と国民の単位は一致しなければならないという信念である。」(Gellner, E. 1983, p. 1) さらに彼は、「要するに、ナショナリズムとは、政治的正統性のひとつの理論であり、それによれば、民族の境界が政治的境界を横切ってはならぬことになる。とりわけひとつの国家のなかの民族的境界——本来のナショナリズムの一般定式からはみ出した偶発性ではあるが——によって、権力を担う人びとと残り的人びとを分断してはならないということになる。」(Gellner, E. 前掲書 1頁。) ナショナリズムは国家対ほかの国家の関係性にとどまるものでないことに注目する必要がある。現実には複数の民族を抱える「国民国家」が多く存在するわけで、その結果、国内における民族的なヘゲモニー争い、紛争にみられるようなエスニック・ナショナリズムの状況がしばしば生ずる。

6) 市内に「Asians Out」という落書きが散見されたり、新たに国籍を得た人びとのセレモニーに過激集団が乱入したことも起きている。移民政策見直おしの急先峰である G・ブレイニー教授は、たとえば、19 世紀のゴールド・ラッシュの時代に起きた不幸なできごと（中国人鉱山労働者迫害）を例にとり、文化や慣習を異にする人びとの参加が悲劇を生み出すことを強調している。この悲劇を避ける方法は、彼によれば、そうした「異分子」をオーストラリア社会に入れぬことであるという。それこそ「歴史の教訓」であると彼は述べている。(Blainey, G. "All for Australia, 1984) また最近の S・ラッシュディ『悪魔の詩篇』をめぐる事件では、イスラム教徒による反対運動に対して、イスラム教徒にとどまらず非ヨーロッパ系移民全搬に対する反感がみられたという（シドニーの状況）。

対ナショナリズムという図式が成立するといつてよからう。あるいは、「文化多元主義」対「白豪主義」、インターナショナリズム対ナショナリズムの構図がそこに想定される。

たしかに 1970 年代から提唱され、数年を経て国家の政策となった「文化多元主義」は、単一・均質に向かう近代の「国民国家」の概念に修正を加える、文明史上の実験といつてよい。そのため、この政策は「本当にドラスティックな改革とよぶにふさわしい。オーストラリアは擬似アパルトヘイト政策を潜在的に有する白人主義国家から、民族と文化の多様性に立脚する国家として、逆にもっとも先進的な『実験国家』の地位を世界に示すにいたつたのである。この点は、21 世紀の国家のあり方を示すモデルとして移民国家だけでなく他の伝統的国家にとつても大きな意味をもつ。」（青木保 1988 年、58 頁。）という評価が生まれてくる。教育政策、公共サービス等にみられる多元化の実践には実際のところ眼の開かれる想いをさせられるとともに、食生活やファッションに代表されるエスニック化の本格的な進展も含めて、こうした政策の実施には正当な敬意を払わねばならない。幾多の困難を伴つた「文化多元主義」の前途には必らずしも楽観的でいられぬ面があるとはいえ、異文化および他者に対する感受性を徹底的に欠いた日本の現状からみると、以上の政策的転換はひとつの大きな、国家としての可能性を示すものと考えられる。

しかしながら、「文化多元主義」政策はあくまでも「国民国家」の概念にかかわるなかで構想されている。そこにまた、一見したところナショナリズムと完全に対照的と思われるこの政策が示すべつ<sup>7)</sup>の相貌があらわれてくる。すなわち性格は異なるとはいえ、反「文化多元主義」がひとつのナショナリズムを示すのに対し、「文化多元主義」もそれが国民国家という限界をもつうえで、ナショナリズムとまったく無関係であるわけにもゆかない。この二つのナショナリズム、あるいはその二つの側面については、国家 (state) と国民 (nation) とのオーストラリアにおける相関のあり方をさらに検討する必要がある。

以上の諸点を考慮にいれつつ、ここでは現代オーストラリアのナショナリズム（それはとりもなおさず社会の歴史と現実、その文化をめぐる認識のあり方といえよう）と「文化多元主義」政策とのかかわり合いをいささかでも解きほぐし、あわせてわれわれがオーストラリア到着後に受ける「消毒」（あるいはスプレイング・リチュアル）に代表される「不思議さ」の一端を明らかにしたい。<sup>8)</sup>

7) 国民国家の構想においては、市民は国家と直結し、集権的な統一性が強調され、「国民文化」という共通のかつ「構築された」文化の創成が行なわれる。

8) オーストラリアの空港に海外からの航空機が到着すると検疫官が乗り込み、機内の天上に向けて消毒スプレーを撒いてゆくのはおなじみの光景である（先日はスチュワーデスが自ら撒布していたが）、はじめてそれを体験した際にはショックを受けたことを覚えている。しかしこの「儀式」は、オーストラリアを「浄」とみなし、諸外国を「不浄」とみなす、きわめてナショナリスティックな現象というよりも、国家によるより理性的な国境管理であり、オーストラリア人、外国人を問わず撒布に与ることからしても、不躰けなアナロジーを採用すれば、ひとつの隔離された空間（たとえば種牧場、兵営、刑務所など）に入る際に受ける管理者からの消毒ととらえることができる。「神国日本」のイデオロギーにみられる、我一清潔、他者一不浄という価値づけではなく、より合理的な、あるいは民衆レベルでのナショナリスティックな感情とはべつの、国家の冷たい理性の存在が顕著である。

## 2. デモクラシーの祭儀・ヒエラルヒーの祭儀

南オーストラリアの州都アデレード市における 200 年祭の中心行事はほかの州と同様に、1988 年 1 月 26 日のオーストラリア・デイに焦点をあわせて挙行された。まず午前 8 時 30 分に市街のさして広くない広場でキリスト教の各派合同による宗教的サービスが始まり、その後式典の会場は、市のより中心部の繁華な商店街に移行し、やがて午すぎの国旗掲揚式を経て、市を南北に貫く主街路上のパレードへと続いた。パレードが終わると市の中心部の芝生地（ピクニック・グラウンド）に多くの市民が集まり、バーベキューや屋台店を楽しんでいた。午後遅くから夕方にかけて企業がスポンサーとなったフェアと花火大会が開かれ、夜 9 時頃には一日のすべてのプログラムが終了した。すべての行事を大別すれば、正午すぎの国旗掲揚を境いにして、前半が相対的に厳粛な部分、後半はより娯楽の多いレジャー的要素にあふれた部分といつてよいであろう。当然のことながら、市中の人出は午すぎのパレードが始まる頃からふえ続け、花火大会で最高潮に達した。午前中の宗教サービスは閑散としており、国旗掲揚に到っても、クリスマスの買い物ににぎわう人出と較らべてごく静かなものであった。当日は朝から、シドニーで行なわれた式典（英国皇太子御夫妻も列席された）の TV 中継の影響もあり、また休日ということもあって、人びとはあまり街に出ていなかった。南オーストラリアでは、1 月 26 日の記念式典を全オーストラリア的なものとしてではなく、もっぱらシドニーの 200 年祭とみなす人びとが多く、1988 年中に 200 年記念と銘うったさまざまな行事が企画されたものの、もうひとつ盛り上りのない状況があった。そうした背景は承知していたものの、当日の朝から夜まで市街をまわって、国家の祭典としてはあまりにも興奮と集中に欠けることに意外な感じを抱いた。シドニー・オペラハウス周辺で挙行された公式行事、シドニー港の帆船のパレード、空軍の飛行および大花火の打ち上げなど壮大さをテーマとする部分はたしかに存在したが、それも束の間で、TV の画面の大半を占めたのは帆船パレード見物の数多くの小型ヨットの群れと、気軽な恰好で広場や海沿いの場所に長時間坐り続けていた見物人の姿であった。

こうした国家の祭典のあり方は、タイ国におけるチャクリ王朝（バンコク王朝）200 年祭において著しい対照をなす。オーストラリアの場合、シドニーの公的な記念式典はたしかに国家の壮大さの一部をみせてくれたものの、200 年祭のテーマはあくまで「ストリート・パーティー」と「ネーションズ・バースデイ」といった人びとの日常のコモン・センスに基礎を置くものであり、国王に象徴される超越的な国家のリアリティを正面からとりあげるものではなかった。200 年記念実行委員会は年度中の記念行事のテーマと目的について、「諸民族の共生<sup>9)</sup>」をあげ、「オーストラリア人および文化の多様性を祝し、現代オーストラリア

9) 「共生」は 200 年祭の中心的なスローガンであったが、オーストラリア・デイの報道では、帆船パレードと「歴史の遺産」が焦点となっていた。

の文化多元的性格をよく認識し、国民各層がすべて記念行事に参加し、200年祭を真の国家・国民的催しとすること」(Australian Bicentennial Authority “How to Make it Your Celebration”, 1987) とうたっているが、その方法として参考のために掲げているのは、「灌木や木々を植え、垣根をつくり、……各コミュニティのゴミ箱をつくり、……地区の歴史のエピソードを再演し、……古い墓石の調査を行ない、……オーストラリアらしい「<sup>トリヴィアル</sup>ばかばかしい」ゲームを組織し、オーストラリア型のケーキを焼いてくじ引きの景品にして、……今年度中少なくとも月一回は当該コミュニティに存在する異文化の料理を食べる会を催し、……『共生』をうたう200年祭記念の巨大な看板を立てること」(前掲パンフレット) などである。

それに対しタイ国の場合、すべての祝祭シンボルは現王権のラタナコーシン朝(チャクリ王朝)に収斂し、1982年4月4日に始まり、18日間続いた中心的な祝祭期間には、大規模な仏教儀礼、王朝の祖先に対する表敬儀式、王族による市内各所への行幸と渡河行列など伝統王権とそのコスモロジーを示す大規模な祝祭行事がとり行なわれた。バンコク市内の王宮を中心とする旧市街は夜毎イルミネーションに飾られ、市民はロウソクをもって行列に加わったといわれている。バンコクはこの祭典のために一新され、内外から数多くの人びとが集まり、この都市がコスモスの中心であることが再認識された。この祭儀は当時の「プレム政権がタイの国家的統合をあくまで王と王家の存続の象徴性に求めて、それを中心に国家を運営してゆこうとする政治的意志の確固たる表明であった。」(青木保、1984年、158頁)。さらにこの祭儀は人びとにとって一大スペクタクルとして受けとめられるとともに、そこに示されたものは、「現代国家であるタイ国の、政府や軍隊や商業や社会組織の背後にある宇宙論(コスモロジー)的構造である。バラモン=ヒンドゥー教一仏教的な宇宙論を背景に、そして、土地の精霊信仰を基盤に、王と王宮とはシバ神と天上界の地上におけるその反映であることを、何よりもはっきりと浮び上らせた。夜、王宮は光彩に照らし出され、その金色に輝やく塔や宮殿の有様は、この世のものとも思えない美しさを放った。そこには現代に生きる人びとを、天上界と地上とを結ぶ輝やかさの中に否応なく惹きつけて引き込んでしまうかのような、宇宙的な輝きが満ちていた。」(青木保、前掲書、158頁)。

そこに述べられているのは、国家と儀礼の結びつきであり、「国家儀礼は、国家というものの本質を示すテキストになる。」(青木保、前掲書、162頁)ということである。タイの国家祭儀を出発点として著者は「このテキストがなかったら、あるいは国家というものも成立しないかもしれない。」(青木保、前掲書、162頁)といい、つづいて「国家は儀礼を通して実体を顕わにし、儀礼を通して存在を確かなものにするといいよいのではないか。」(青木保、前掲書、162頁)と傾聴に価する見解を明らかにしている。

ひるがえってオーストラリアの200年祭をふりかえると、そのあり方の違いに瞠目せざるをえない。人びとの参加の程度、興奮の度合、超越的なシンボルの集中と凝集、際立った非日常性ないし聖なるものの顕現などいずれのレベルにおいても、オーストラリア200年祭は

まさに対極的な相違を示しているように思われる。タイの祭典では、王権に代表されるヒエラルヒー的なコスモロジーが鮮明に表現され、それが祝祭にはっきりとした中心と輪郭を与えている。対照的にオーストラリアの祭典は、王権（プリンス・オヴ・ウェールズの列席に示される）および連邦政府、軍隊（空軍の飛行パレード、軽騎馬兵の行進など）など現代オーストラリアの政治と権力の構造がそこに恒間みられるものの、その中心性の統合性は一步後退したかたちとなっている。祭典の象徴性は、歴史的なファースト・フリート上陸の再演、帆船パレードに代表される歴史絵巻と、それに優るオーストラリアのふつうの日常生活（バーベキュー、パーティー、悪ふざけ等）の意識的強調に集中する。そこではヒエラルヒー的な権力の宇宙論的な構図は鮮明でなく、むしろ典型的にオーストラリア社会を象徴する平等主義および悩みなき楽しき日常生活のイディオムが突出しているといつてよい。<sup>10)</sup>

ヒエラルヒーにもとづく社会象徴構造のほうが、国家の祭儀をより豪華絢爛な権力のドラマに仕立て上げるといってもよからう。それに対し「平等主義」の祭儀にはいまひとつ観察者の興奮を促がすスペクタクルとしての（それはとりもおさず権力に身を委ねる心地良さに通ずる）見事さが無いとの印象をもったのである。しかしながら問題は、諸社会・文化における「聖性」ないし中心的な象徴とは何か、その意味は何であるのかという点に帰するのであって、オーストラリアの200年祭にコスモロジカルな構造に欠ける点があったか否かに関する吟味は、短絡することなしに、よく検討されなくてはならない。またナショナリズムの基本的な表象についても、伝統的かつ歴史的な言説、神話、王権、革命、反乱などのきわ立った象徴群（以上がよく示される被征服、領土回復、独立戦争など明瞭に英雄的な行為とそれに参画した人びと）が不可欠という必然性はない。あるいはそうした象徴すべてが超越的かつ非日常的である必要はない。オーストラリア200年祭は、筆者の印象をこえて、各地では実に多数の人びとが参加し、国家が祝祭一色にすべて一体化したとはいえないまでも、多くの国民にとって歴史をふりかえるやすがになるとともに、楽しい見世物となったのである。実に国王の渡河行列とは対極にあるとしか思えぬささいな事物がナショナリズムの象徴として大きな意味を担った可能性を否定することはできないことに気づかされるといってよい。

あるいは、王権、軍隊、英連邦、オーストラリア連邦政府など国家のヒエラルヒーと社会の構成枠組を示すイメージと象徴は、もっとも壮大に繰りひろげられたシドニーにおける祭典でも、注意深くその過剰な露出が避けられていたといってもよからう。オーストラリア国

10) R・ホワイトによると、1950年代からの移民政策の変化（必らずしも英国系でない移民の増加）と、オーストラリアン・ウェイ・オブ・ライフの強調が深い連関をもっているという。移民の出自の多様化を迎えて、均一的な生活様式イメージの創出は、同化を促進し、社会の凝集性を高めるものと期待された。しかしながら、生活様式の定義はいまいであり、そのためこのコンフォーミズムは恣意的な操作と不寛容を招く危険をつねに潜在させていたといつてよい。「文化多元主義」政策の実施にともない、均一的な生活様式を国民的アイデンティティ形成の方途とする傾向は薄れたようにもみうけられるが、200年祭を迎え、むしろ生活様式（郊外の持ち家、庭園、自家用車、ビール、バーベキュー等々）の象徴群が再組織化されていることは注目に値する。

籍を手に入れる最終段階で行なわれるシティズンシップ・セレモニーにして、女王陛下の肖像写真とオーストラリア国旗（あるいは多くの場合英国国旗も併存する）の前で、オーストラリア女王である英国女王エリザベス二世に忠誠を誓うことが定式化されている。王制のイメージは、軍隊（その呼称はすべて王立）、そして日常生活に欠くことのできぬ RAA（王立自動車盟）のロード・サービスに到るまで社会のなかに遍在しているといっているといひすぎでない。女性雑誌の皇室記事や、テレビジョンの皇室特集にも大きな人気が集まり、英国王室のメンバーによるオーストラリア訪問はなんといってもひとつの重要なイベントとなっている。このようにオーストラリアにおいても王制のイメージが与える影響力を否定するわけにはゆかない。一方ではオーストラリアの共和制移行を主張する意見も強いが、しかしながら今日のままの立憲王制の存続に賛成する人びとの数も多い。

しかしながら問題は、賛否にかかわる論議をひき出しかねない王制の存在、あるいは英連邦のイメージが、当然国家祭儀のひとつの重要な部分を占めるものの、その割合には歯止めがかけられ、タイ王権が示すコスモスの中心としての、あるいは英国社会のモラルの中心としての王室が発散する社会全体を包み込む圧倒的なイメージはそこに登場しないことにある。王制はきわめて微妙な問題を提示する制度であり、「平等主義」の社会においてはなるべく直接触れないで、暗黙のうちに棚上げされる。しかしさきに述べたように、であるからといってその重要性が減ずるわけではない。一定の制限はあるとはいえ、王制のイメージはほとんどの儀礼的イベントには必ず登場するのである。オーストラリアにおけるアングロ・セルティック社会<sup>11)</sup>の形成の歴史と軌を一にするように、王制はつねに遠くに存在し、折々にトランスポートされるといったらよいであろうか。

それに反し、いやそれだからこそ、祭儀のなかでは民衆イメージ（もちろんこのイメージ自体構築されたものであるが）が過剰なまでに表出される。あるいは国家儀礼が国家の主導する堅苦しい「儀式」ではないことが（国家によって）強調される。たとえば、シティズンシップ・セレモニーの手引書をみると、国籍授与は国家にとってもっとも厳粛な行為のひとつであるが、その最終段階となるこの儀礼は、「簡素な威厳と温かみ」をもって行なわれることと記してある（“Australian Citizenship Ceremony Handbook”, Department of Immigration and Ethnic Affairs, Canberra, 1978, Foreword）。また、代議士その他のゲストのスピーチが多すぎないこと、儀式全体が一時間以上かからぬことも強調されている。式典の終了後に行なわれる茶会も含め、この儀式全体は「厳粛であるがインフォーマルで気軽なもの」という矛盾に思われる性格づけを与えられている。国家が関与する現代オーストラリアの儀式には、どうもこの性格づけが一貫して存在するようで、参与観察者の立場からいえば、タイ王権儀礼に

11) アングロ＝セルティック（ケルティック）という表現は、いわゆる英国系（プロテスタント）とアイルランド系（カトリック）の本来異なった住民を一括したカテゴリーであり、歴史的・文化的な差異を棚上げする範疇といえる。しかし、南欧、東欧、その後のアジア系の移民の増加により、本来の差異を超え、こうした範疇も一定意味をもちつつある。

みられる、儀礼の興奮に包まれて別の次元に昇華するといった儀礼の体験とはやや異なる位相に属する儀礼体験と思われる。

しかし今回の200年祭については賛否両論が賑やかに新聞を飾ったものの、参加した人びとの多くに祝祭気分が認められたことも事実である。それはマス・メディアによって増幅された部分もあったには違いないが、儀礼の示す虚偽と扇動ということばでは片附けることのできぬ雰囲気は確かに存在していた。この祭儀の中心的シンボルとなったのが、さきに述べたような日常生活の象徴性であったことはやはり注目に値する。しかしそれは日常生活のイディオム（パーティ、バーベキュー、ビール、メイトシップ、人間関係の「気軽さ」、アウトドア・ライフなど）の単なる反映ではなかった。儀礼の本質のひとつが、転換ないし転移（トランスフォーメーション）にあるように、それらの日常生活のイディオムは儀式化され、日頃の意味の拡がりと度合を超えて意義づけられたといてよい。以上述べた日常生活のあり方は、オーストラリア社会の示す文化的側面としてもしばしば言及されるものではあるが、200年祭の儀礼のコンテクストのなかで、さらに強調され、徴づけられ、イデオロギー化されたといつてよいのである。そこではピクニックはすでにピクニックではなく、バーベキューはバーベキューでなくなっている。<sup>12)</sup> 日常生活と儀礼の状態は、ここでは明瞭な逆転や遷移（日常と非日常の劇的な転換や、イディオムの完全な変化）として感得しにくい。それがひとつには、「儀礼としてしまりが無い」という印象を外来者に抱かせる原因であろう。けれども日常生活のイディオムが儀礼の枠組に導入されると、そこには陳腐さを超えた大きな問題が生ずる。いわば儀礼によって日常生活が国家および社会・文化を代表する典型として権威づけられ、多文化社会という点からみると本来多様であってしかるべき日常生活のさまざまな型が均一なタイプ（たいていの場合、それはとりもおさず多数派であるアングロ＝セルティックな型）へと収斂してゆく。こうしてひとつの日常生活が典型として択らばれ、儀礼化と選択を経過した「日常生活」は、日常の日常生活を肯定し、聖化するといつてよい。開かれた、気軽で「平等主義的」な明かるい日常生活が、それと均質かつ同様な日常生活を行なわない人びとを差異化し、場合によっては差別化する（バーベキューの煙は良い匂い、魚醬は悪臭）怖れが出現する可能性を否定できない。ここでとりあげた儀礼イディオムとしての日常生活が提示する問題、あるいは国家および統治機構が儀礼の象徴として扱え目な存在であることは、オーストラリアにおける国家と国民との関係について重要な示唆を与えてくれるといつてよい。国民が国家儀礼において国家そのものをこぞって賞揚し、権力のシンボロジーにひれ伏すという側面が相対的に少ない200年祭のあり方、国家に対するに国民的な日常生活の象徴が自己主張を行なう祭儀は、オーストラリア社会の根源的な構図と無関係ではないように思われる。

12) こうした日常生活のイディオムには、「オーストラリアの」という形容句が必ずづけられ、ビールは「オーストラリアン・ビア」に、バーベキューも「オーストラリアン・バーベキュー」と認識される。

一見きわめて専制的かつヒエラルヒー的にみえるタイの王権儀礼が実は、祭儀の挙行を通して国民に「心地良さと自信」<sup>13)</sup>を与え、完全なる強制ではなく、統治者と被統治者との互恵的な関係性に立つことを考えると、この「オーストラリアン・ウエイ・オブ・ライフ」がもたらず「強制力」の皮肉に愕然とせざるをえないといえようか。

### 3. 国民と国家

さて今回のヨーロッパ系の人びとによる植民を記念したオーストラリアの200年祭にはひとつの顕著な点が認められる。伝統的にオーストラリア社会のアイデンティティの中心であり、かつ社会の生成のルート・パラダイムといってよい、アンザックの歴史を顕彰するアンザック・デイが、200年祭の公式行事としてとりあげられなかったという事実がある。200年祭は1988年の一年間を通しさざまな行事を催してゆくが、その中心をなす公式セレモニーは1月26日のオーストラリア・デイをひとつの頂点としていた。1月26日はまさにアーサー・フィリップの率いる最初の植民船団がボタニー湾に上陸したと伝えられる、現在のオーストラリアが誕生した日であるからして、関心が集中するのは祭儀の主旨からみても当然といってよい。しかし例年くりひろげられるアンザック記念日のありさまや、キャンベラの戦争記念館、シドニーおよびメルボルンの戦没者慰霊記念館の威容、そしてあらゆる町の中心に建てられたアンザック記念碑の存在を考えると、アンザックの伝統が200年祭の中心的象徴のひとつになっていないことは不可思議といってもよい。アンザック伝統の守護者と自認する復員軍人会 (Returned Servicemen's League) は、アンザックが200年祭に包摂されることに反対したと伝えられているが、その問題はなにを示しているのであろうか。

B・カフェラーは、今日に到るまでアンザックの伝統は、オーストラリア国家の世俗宗教の役割を果たしてきたという。<sup>14)</sup> アンザックの従軍歴史家として、また戦後、その伝統の創出と戦争記念館の建設に主導的な貢献を行なったC・E・W・ビーンも、実際の宗教のほかに、国家は通常、理想的な国民像の祭祀を实践する、と述べている。アンザック神話の発端は、オーストラリア＝ニュージーランド陸軍部隊 (Anzac) が英連邦軍の一部としてダーダネルス海峡ガリポリ半島に1915年4月25日上陸し、トルコ軍と長期にわたる激しい戦闘を展開

13) G・ジンメルは、「もっとも抑圧的で、かつ残酷な服従の場合でさえ、かなりの程度の個人的な自由が残されている」(Simmel, G., 1986, p. 204) と述べ、支配―被支配関係のあり方に再考を促している。とりわけ権力ではなく、威信にもとづく支配においては、被支配者側になんらかの支配される自発性の感情が生ずるといふ。この点はタイの王制の場合にも妥当し、国王と国民のあいだに否定し難いコレスポンデンスが成立する。この点について、予想される批判は多少考えうるが、ジンメルの指摘は権力の性格を総合的に検討する際にきわめて興味深い。

14) カフェラーは、「ナショナリズムは文化をして、人びとの崇拜の対象物とせしめる。文化はその結果、権力の召し使いとなってしまう。」(Kapferer, B. 1988, p. 209) と述べ、近代ナショナリズムのもとで、文化が「聖化」され、「国民文化」が構築される過程を明快に跡付けている。

したことに始まる。頑強なトルコ軍の反抗によって、結局アンザック部隊は1915年12月半ばに撤退する。この一連の闘いは、上陸時から多数の犠牲者（通算一万人以上）を出したことで、わずか数人しか死者のなかった水際だった撤退によって特徴づけられる。端的に言って、ガリポリ作戦はアンザック側の失敗であり、国家ないしは大英帝国の名のもとに数多くの若者が命を失なった悲劇といってよかろう。しかも兵士の大半は一般からの志願兵であり、この点は国家が参加を決定した戦争による国民の犠牲の意味を大きく特徴づけている。このオーストラリアがはじめて大規模な近代戦に参加し、比類のない流血に出会った経験は、すぐさま神話化されてゆく。アンザックの最初の記念日に、当時首相であったビリー・ヒューズは「かりにアンザックの兵士に自己犠牲の神々しいまでの精神が欠けていたら、いくら死を怖れず、忍耐と突撃と機略があったとしても、アンザックはアンザックではない。自己犠牲のみが人びとを、そして国家を救うのである。」(Hughes, W.M. 'The Day-and After', K. Murdoch (ed.), War Speeches of the Rt. Hon. W.M. Hughes, London, 1916, p. 70. ここでは Ross, J. "The Myth of the Digger" Sydney, 1985, p. 15 から引用。) けれどもその「自己犠牲」は名誉を求めたものではなく、アンザックの決定的な意味は、「〔兵士である〕彼ら自身の人間のうちに宿っていた。朋輩が頼りにしている時に友人を放り出したり、前線が、全軍が、そして友軍が忍耐を要求している時に、それを成し遂げられぬような人間であることは、彼らにとって考えられもしないことであった。人命はきわめて貴重であるが、オーストラリアの男という理想的観念にぴったり合っていないければ、人は生きる価値がない。そのみを奉持して、彼らは援軍が来なくとも、希望が失なわれようとも、終局が目の前に迫ってこようとも、全世界が崩壊しようと、天が落ちてこようとも、ろうばいすることなく、生命の破局に直面したのである。」(Bean 1981: I. p. 607)

アンザックの戦闘が神話化されるのに時間はさほど必要でなかった。ロスによれば、1916年の一周年にはすでに大規模な記念行事が行なわれ、「宣伝があまりに烈しかったために従軍兵士のなかには実のところ祝典に噴り、彼らの偉業を誇大にいうことに腹を立てた者もいた。」(Ross, J. 1985, p. 14) という。彼女は、こうした神話化がすみやかに進行したひとつの理由として、ブッシュマンの伝統とアンザック兵士の行動様式との連想をあげる<sup>15)</sup>。そしてさらにこの神話化には、「砲火と血をもって国家に洗礼を受けることを願う、血の凍るような希求」(Ross, J. 1985, p. 14) が潜在したという。またこの参戦はオーストラリアにとって「国家が真の歴史に参画する」はじめての契機であり、オーストラリアの兵士たちはギリシ

15) ブッシュは、もっとも始原的な空間で、かつ人びとが自らの全き才覚をもってしか（俗世間の「虚飾」やみせかけの地位から離れて）生存できぬ世界と受けとられている（あるいはそのように文化構築が行なわれている）。そのため、この空間は、オーストラリアの「平等主義」ならびに「個々人の自足性」の「神話」にもっとも合致した場所である。さらにそうした「自然人」の空間は、社会的に造られた、「ほんものでない」虚飾に満ちた植民地権力や上層階級に対する反抗のメタファーとなる。

ア古典時代の英雄的な戦士にしばしばとえられた。他方、それはオーストラリアという若々しい国家（あるいは誕生の過程の）の「無垢で純な」兵士たちを、ヨーロッパの旧く「退廃的」な国々との対比において際立たせたといつてよい。この英雄化されたオーストラリア兵士の肖像は、平等に信を置き、実力に基礎を置いてなりたつ権威だけを尊重し、メイトシップを奉じ、愛国心を発揮するといった、徳性の具わった人間像として描かれている。それはさらに身体の強健さおよび類いまれなユーモアの感覚によって補強されている。いわば戦争の舞台に突如出現したワンダー・ボーイの表象といつてよからう。このワンダー・ボーイは、さきほど述べた徳性の具現化した「全き個人」であり、身体の強健も戦いの技術も、そしてその大多数が訓練を受けた職業軍人ではなかったことに示されるように、生まれたままの「自然」を特徴とする人びとであった。そして彼らは、外見だけが整っており、伝統の因習に染まった権威主義をもっとも嫌悪する人びととして描かれている。

そうしたオーストラリア人（男性）の理想像の典型を示すにとどまらず、アンザックの従軍は、巡礼のイメージときり離なすことができない。オーストラリアを出発した兵士は、海路エジプトに向かうが、その途上船団護衛にあたった軍艦がドイツ巡洋艦を撃沈、到着後訓練を行ないつつカイロにとどまる。カイロ滞在中規律は乱れ、前線行きを命ぜられた一団が暴徒と化したこともあったという。とりわけ取締りにあたった英軍憲兵に激しく抵抗している。ガリポリ半島上陸後は烈しい戦闘が続き甚大な損害を蒙る。撤退後ヨーロッパ戦線に転戦。その勇気と戦果は諸外国の注目を集める。いっぽう軽騎兵部隊は中東で活躍、トルコ軍を相手に戦果を挙げる。こうしたアンザックの従軍の過程をカフェラーは、「転換の過程」ないしは「再生の過程」ととらえている（Kapferer, B. 1988, p. 126）。たしかにガリポリ作戦は敗戦と撤退、そして多勢の死者を出した悲劇であった。しかしはじめから終わりまでの一連の過程を追ってゆくと、訓練のゆき届かぬ、規律も定かでない兵士が最激戦地に投入され、撤退という苦い辛酸をなめつつも、やがて諸外国が眼をみはる軍隊に成長し、凱戦する。あるいはそれは成人式の過程と対比しうるかもしれない。カフェラーもロスも、とりわけアンザックの主戦場（ガリポリを含み、軽騎兵の活躍の中心となった中東）が、ヨーロッパ文明の揺籃の地と結びついていた事実と言及している。彼らによれば、オーストラリア文化がまさにその母胎であるヨーロッパ文明のアルカイックな地点に回帰する巡礼の過程がそこにみとれるという。まさにその地点で彼らが直面した苦難と犠牲によって、オーストラリア社会に存在するヨーロッパ文明を起点にした、アイデンティティが再確認されたといつてよい。しかもアンザックが出かけていった戦いの相手は、ヨーロッパ文明に対する象徴的な脅威（イスラム）であるトルコ軍であり、その母胎の危機に、若々しい国家であるオーストラリアが馳せ参ずるという意味も含まれていた。

しかしその背景にはヨーロッパに対するオーストラリア側からの矛盾した感覚が認められる。すなわちヨーロッパからの垂離（ヨーロッパからはじき出された植民、そして両者のあいだに

横たわる物理的距離」と、その反対にヨーロッパに対する希求と憧憬が同時に存在する態度のことである。カフェラーは、「彼らの死およびそれとともに、中東、地中海地域そしてヨーロッパの大地に再び還ることこそオーストラリアを捨ておかれた地位から回復させ、かつてヨーロッパから疎隔された国民を、ヨーロッパの人びとと対等の関係に戻したのである。」(Kapferer, B. 1988, p. 134)と述べている。さらに彼は戦争の惨過を天地開闢のカオスととらえ、アンザック神話に創造神話としての性格を見出ししている。戦死した若い兵士はまさに新しい秩序が誕生するための供犠であり、その秩序はヨーロッパの古い秩序や権力を超えた、オーストラリア流のアンザック従軍兵士に体现される、反權威、平等主義を特徴とする社会の理想像であった。

こうした背景には、流刑地として発足した国家の歴史がある。今日でも各地の刑務所跡が人びとの回顧と観光の対象となっていることは驚ろく程であるが、訪れたオーストラリア人の会話を聞くとともに耳にすると、そこで語られるのは囚人の過酷な境遇に対する共感と同情が大半を占めている。囚人は完全に負性を帯びた極悪の存在ではなく、むしろ植民地権力の圧迫と、責め具の陳列が権力の仮借のなさを想起させる。なにびとも脱出不可能とされた監獄から脱獄し、官憲の鼻をあかした者はむしろ英雄であり、その系譜はブッシュ・レインジャーのネッド・ケリーやユーレイカにたてこもった人びとに受け継がれている。アンザックの伝統においても、兵士たちはただ単に地位や階級をかさに着る上官には徹底的に反抗し、宗主国の英国に対する反感にも想像を絶するものがあったという。それはアンザック伝統に明らかなナショナリズムの骨格とも不可分に結びついており、「官」に対する「民」の優越を骨子とした文脈における国民意識の高揚であった。この「個人性」と「平等主義」に基礎をおくナショナリズムのあり方は、必然的にネイションとステイトの区分にわれわれを導く。E・ゲルナーは、ステイト（国家）をM・ウェーバーの「正統な暴力行使を独占する、社会のなかの機関」という定義に従って位置づけている(Gellner, E. 1983, p. 3)。そして国家とは「秩序の維持にとりわけ関わる制度ないしは制度の組」という。それに対しネイション（いちおう国民としておく）とは、文化を共有する人びとの集団であり、同じ民族に属していると認識する人びとの集まりである。ナショナリズムはいずれにせよ、ネイションとステイトとの相関のうちに成立するものであるが、ステイトとネイションがほとんど一体化している場合から、ステイトとネイションが対立的である事例までかなりの偏差をもつ。オーストラリアの場合、ここに示されるアンザック伝統は、ネイションに比重の傾いたナショナリズムといってよい。しかしそれは当然のこととしてステイト不在ということではない。この国民と国家の緊張関係はさまざまな象徴性のなかに認められる。

まさにアンザックの象徴である、キャンベラの戦争記念館の空間配置が、その事実をよく物語っている。「国民」の記念館であり、国民的英雄を慰霊する記念館は、国家機関としての議事堂および行政府と対面するように建っており、しかも議事堂から仰ぎみる丘の上にあ

る。またアンザック・デイの記念行進はいずれの都市でも市の中心部で行なわれ、通常行政機関など国家を体現する空間がこのときばかりは大勢の国民によって占拠される。カフェラーはこの状況を「国民による国家の征服」と呼んでおり、アンザック記念式典では、国家側は国民の犠牲に対し、崇敬のメッセージを表明し、国民の優位を確認しなくてはならない。さらに飲酒や賭け事など、オーストラリア社会で、「個人」のオートノミーと力を表象する象徴群がこの祭儀には頻繁に登場する。そこでは、国家による強制ではなく、個人間の互酬<sup>16)</sup>と仲間意識がコミュニケーションの範型となる。

けれども個人ないし国民の優越が存在するといっても、そこに国家の介入がまったくみられないということではない。戦争に命を捧げることで、すなわち国家に対する個人の犠牲と忠誠こそ、近代ナショナリズムにとってもっとも普遍的な象徴にはかならない。個人はその意味で国家に従属するようであるが、そうした国民の犠牲なしにはまた国家も成立しないと考えられている。国家はこの点に細心の注意を払わねばならず、それをよく示すのがアンザック・デイの祭儀といつてよかろう。それに対し、国家が前面に登場するのがオーストラリア・デイの祭儀である。実際には民間の奉祝団体である、オーストラリア・デイ・カウンスルがさまざまな行事を統轄して組織し、国家機関の直接の介入は最小限に抑えることとなっている。<sup>17)</sup>しかしそこにはアンザック・デイにみられる、国家に対する国民の勝利、あるいは国民こそ国家の礎石であるという積極的な主張はみられない。ファースト・フリートの上陸によって誕生したのはまさに国家、ないしはそれに類するものであり、国民の国家の到来は今世紀をまたねばならなかったのである。この点は、200年祭がなぜオーストラリア・デイを中心に、ややもするとアンザック・デイを外した形で行なわれているかということを考える際、まことに興味深い問題を呈示する。アンザック伝統に代表される草の根ナショナリズムは、もちろん国家の存在を前提としたものであるが、国家にとってポピュリズムの行きすぎはきわめて対処し難い問題といってもよいであろう。それがいくらナショナリスティックであっても、過剰なポピュリズムは国家に脅威となる厄介な可能性を秘めている。こうした草の根主義を減少させようとする200年祭の方向はいったい何をめざすものであろうか。

#### 4. 「文化多元主義」の再検討

200年祭のスローガンのひとつは、「共生」(Living Together)であり、オーストラリアに

- 16) こうした見解は、カフェラー前掲書およびS・バラム論文(Barham, S. B. 'Conceptualisations of Women within Australian Egalitarian Thought' in "Comparative Studies in Society and History" vol. 30 No. 3 pp. 483-510, Cambridge, 1988)およびT・アーンスト博士の教示による。
- 17) いわゆる国家的行事が国家機関そのものの文字通り直接的な介入によって施行されることはあまり見受けられない。タイの王朝200年祭にしても、政府、民間にひろがる奉祝委員会が設立されている。オリンピック、万国博覧会なども、特定の組織委員会が設けられる。しかしながらその事実、それらの行事が「国家的」であることを妨げない。

おける文化の多様性を社会の基本的な性格（これまでもそうであったが、今後さらに意識的に多元化する方向で）として認め、そのうえに立ってナショナル・アイデンティティを形成してゆこうとする姿勢を明らかにしているといつてよい。こうした考えの背景に「文化多元主義」政策が存在するのであるが、その発端は1970年代の初めにある。それまでの白豪主義政策、その後の同一化政策を経て、70年代初めのウィットラム労働党政権のもとで、当時移民相であったA・グラスビーが『将来の多文化社会に向かって』と題する演説を行なった。<sup>18)</sup> この演説に関しては、それが同一化政策の限界を明らかにした点だけを評価し、そのほかは文化多元主義についてなにも語っていないとする意見が多い。実際のところ今日の判断ではウィットラム政権が「文化多元主義」の施策に果たした役割はきわめて少ないとされ、むしろ当時は多元化に反対する勢力が移民省内にも強かったといわれている。しかしその後数年を経て、「文化多元主義」政策は与野党の党派を超える、移民政策の基本となってゆく。皮肉なことに、「文化多元主義」を政策的により遂行したのは、「進歩的」なウィットラム政権ではなく、政治的混乱の後をうけた「保守的」なフレイザー政権であった。

そもそもオーストラリアの移民政策がより開放的になった背景に60年代の好況と、それに伴う労働力の必要性の増大があった。しかし70年代初めのウィットラム労働党政権は景気のかげりと、伝統的な労働組合からの移民労働者脅威論に対する配慮のために、大幅な移民の増加に歯止めをかける傾向にあった。この政権の関心はあくまでも、社会福祉政策の範囲内で外国からの新住民を、オーストラリア社会が示す構造的な不平等の犠牲者と位置づけることに中心があった。そのため不平等の是正をめざす民族的な団体を一定程度育成し、同時に選挙の集票マシーンを形成させようとした。他方それに続くフレイザー自由党政権も十分に民族集団からの得票に注目し、労働党政権とは違った形で、民族集団の中流以上を保守側にとり込むことに意を用いている。保守の論理は、移民集団が不利益を蒙りがちな理由を、構造的な不平等および全体的な福祉政策の不徹底とみるのではなく、文化相対主義的な相互理解と複数文化の尊重の欠如に起因するとみなした。そのため、民族集団の文化に対する関心と保守の政治的利害が結びつく結果が生じてゆく。いずれにせよ「文化多元主義」は誕生以来、オーストラリアの国内政治（そして当然のことながら国際政治と）のうねりのなかで「政治化」されてきたことは確かといつてよい。しかしそれが直ちに「文化多元主義」本来の「理想主義的」性格をすべて虚偽ときめつける極論には繋がらないことは銘記すべきである。

「文化多元主義」の直接的な提唱者であるズブルジッキ教授によると、この文化複合主義的な政策の骨子は、大量の移民の円滑な受け入れを可能とするために、(1)移民に対する、社

18) グラスビー演説の最も重要な点は、「オーストラリア社会において多様性が増大することによって、……20年前当時よく用いられたお訓染みの文句を使うと、新参の移民をオーストラリア流の生活様式に完全に同化させるといった期待が、まったく支持できぬものになった。」(Castles, S. et al "Mistaken Identity" 1988, p. 59 による) という指摘——すなわち同化政策の拒否——であるという。

会上および職業上の障害をとりのぞくための施策の導入、(2)移民のための英語教育を行なう特別制度の実施、(3)文化複合的なオーストラリアを建設するために移民集団の貢献をよりよく引き出すこと、の三点があげられている。<sup>19)</sup> 政策の眼目は、多元主義的な政策を実施するといっても、各民族集団の利害の対立や分裂が激化しないように、国民国家の統合を前提として多元化を行なってゆくことにあった。オーストラリア社会が単に現象的な面から多民族国家であるというにとどまらず、そうした状況を前提として、さらに積極的に複合性を高め、それを可能にする政策を実施することが必要とされたのである。その意味で教授は後年、「文化多元主義」は、民族集団間の機会均等と文化的アイデンティティの保障のうえで大きな役割を果たしたものの、社会的統合という点では必ずしも十分な成果を挙げていないと語っている。「文化多元主義」は、特定の民族集団の利益のためにではなく、全国民および社会の最大多数の利益に合致した政策でなければならないというのが彼の論点である。すなわち少数者集団が社会の周縁で強固な自己主張をして、その結果全体社会に不必要な負担をかけるのではなく、民族集団はあくまで全体の一員として社会の統合に積極的に加わらねばならない。特定の民族集団のみが受ける特権はオーストラリア社会を特徴づける民主主義の伝統に反するものであり、またエスニック・アイデンティティが強すぎると、集団内での個人は不必要な不利益を受ける可能性がでてくるという。（たとえば特定の民族集団がもつ文化的な規範および慣習にあまりにも忠実であると、全体社会に適應するうえで困難が生ずることがある。あるいは文化伝統に起因して、ある集団内で女性の社会進出や高等教育への参入が疎害される可能性も考えることができる。）こうした政策は、オーストラリア社会に内在する構造的な問題（階層的な不平等）から眼をそらし、政治を文化に転化してしまうといった意見に代表される批判を生み出す。けれども「文化多元主義」に附随するさまざまな制約から、その内実を批判する立場は承知のうえで、「文化」を政治課題としてとりあげた点を考慮すると、やはり多元化の方向には評価すべき点は多いように思われる。

近代の国民国家が、(1)中央集権的であり、かつ権力を有する階層とそれ以外を峻別し、(2)一貫した高文化（識字、学校教育による）を求め、(3)文化的に単一なアイデンティティを骨子として形成される、状況と、それが逆に激しい民族対立の原因ともなっている現状をみると、多元化の示す理念的意味は認めなくてはならない。けれどもそれを評価したうえで「文化多元主義」をめぐる問題のいくつかを指摘、検討し、ここでのテーマであるナショナリズムとの関連について再考する必要がある。まず、「文化多元主義」がとりもなおさず、歴史的、政治的、社会的な産物であり、ひとつの抽象的な理念型として突如提唱された問題ではないことがある。とともに、一方的な期待と幻滅のゆれ動きのなかに問題を解消させてしまう危険を、とりわけこのような「理想」ないしは「理念」を思い起こさせる対象の考察には持ち

19) Zubrycki, J 'Public Policy in a Multicultural Australia' "Quadrant", July, 1987, pp. 48-52. による。

込んではならないというべきであろう。あるいは、理念は正しく、誤っているのはその実践であるとみてしまうと、オーストラリアにおける「文化多元主義」の複雑なあり方を理解することはできない。<sup>20)</sup>

たしかに「文化多元主義」的な政策の実施により、文化の多様性に関する認識が高まり、単一の生活様式と価値のもつ規定性が減少し、オーストラリア社会における白豪主義的なナショナリズム成立の可能性が大きく後退したような印象をうける。しかしながら大きな問題点が二つ存在する。ひとつは、「文化多元主義」における文化の概念づけ、あるいは文化の意味にかかわる問題である。現代オーストラリアの都市に少しでも滞在すれば、さまざまなエスニック料理を楽しむことはもちろん、英語以外の言語に触れることも稀ではなく、数多くの文化的パフォーマンスに出会うことも日常的といっていよい。テレビジョンの放送(SBS)ではしばしば東ヨーロッパ映画や小津作品の連続上映が行なわれている。外国の文化要素があまり形を変えずにそのまま入ってくることは、日本の場合と比較して決定的に異なり、まさに多様な文化の存在と、それによってオーストラリア文化がより豊かになってゆくことが感得できる。ファッション、演劇、音楽、文芸などの分野をみると、たしかに「文化多元主義」政策の実施が与えた影響を認めざるをえない。多元主義の拡がりとは、ここ10年ほどのライフ・スタイルの変化(たとえば重い英国風料理からヌーヴェル・キューズヌへ、あるいは健康志向の食物へという変化、東南アジア旅行の増加など)と重なり合って、社会全般に浸透しつつある。こうした生活様式のレベルで多元主義的な展開をもっともよく受けいれているのが、都市の中産階級であろう。オペラを楽しみ、タイ料理を味わうという週末は、ほかとは違う差異化の基準として、いわゆるヤッピーの生活慣習として定着している。

20) オーストラリア社会一般において、「文化多元主義」に対する反応には大別して三つのタイプがある。第一は草の根的なナショナリズムの立場からのもので(G・ブレイニーに代表される)、国民国家に社会・文化的に異質な人びとを入れる危険を指摘し、非英国系(とりわけアジア系)移民の導入と文化複合主義に反対する立場がある。第二には、「文化」や「エスニシティ」概念の導入によって、オーストラリア社会に内在する階級および構造上の不平等を隠蔽する危険に注目する意見が存在する。以上はいずれもこの政策のもつ、なんらかの「偽善性」を批判する点で共通している。この政策に対する賛成は皆無ではないが、きわめて消極的であり、一般的にいった多元文化政策に対する反応としては深いシニシズムの存在を感じる。しかし筆者は本文中でも述べるように、政策の実践がある程度進行しているところに注目する。ひとつには、政策の実施により、多元化が既に否定できぬ、現代オーストラリア社会の前提条件になりつつある事実が興味深い。他方、少数テクノクラートによる政策決定が、その結果の良し悪しは別として、数多くの大衆のあいだにひきおこす激しい反応をみすごすことなく認識しておきたい。「文化複合主義」の是否を「大問題」として問うことの不毛さ(まさにこの問題は、社会の中で一定部分でも実践を始め、存在の前提条件として「なくずし」にしてゆかぬと、およそ実現の成算がたためものである)と、「複合主義」の限界と攻撃されやすさ(どのような立場からも容易に欠点を指摘されやすい)が招く、厄介な問題を一挙に解決することは難かしい。いずれにしても「多元化」の方向性そのものまで否定してしまつては元も子もない。その意味で、1988年という、まさに象徴的な年に、移民政策の見なおしを示唆するフィッツジェラルド委員会の報告と、野党である自由党による「文化多元主義」再検討の批判が噴出したことは注目に値する。筆者の考えでは、「多元化」は避け難い趨勢であり、階級の問題やその他の困難をあげつらうことは得策でないと思う。

しかしながら文化とはなんであろうか。私にとって、エスプレッソを気軽に飲み、開かれた都市生活を満喫できる文化多元的空間はこのうえもなく心地よく、それをかなりの程度まで実現したオーストラリア社会に賞讃を送りたい。けれども、「文化とは、広い民族誌的観点からいえば、知識、信仰、芸術、道徳、法、習俗、その他人間が社会の一員として獲得したすべての能力と習性を含む一つの複雑な全体のことである」と定義する E・タイラーのとらえ方や、文化を象徴と意味の体系と定義する C・ギアーツを参照すると、「文化多元主義」が射程に入れる文化の範囲があまりに限定されたものであると気づく。カストルズらによると「文化多元主義のいう文化とは、『すでに、さまざまに存在する』ものごとにちがいない。すなわち、『興味深く』、『色彩の豊かな』個々人の『ライフ・スタイル』や『関係』、そして『同定』や『み方』のことにちがいない。」(Castles, S. et al p.121)そして文化は『「家族や宗教信仰といった基本的に個人の領域」に属し、その世界とは、『民俗芸術……舞踏、音楽、工芸および文芸』の領域でもある。」ということになる。極端に言えば、パスタやカブキのみが文化としてとらえられ、それが文化の領域をほぼすべて構成してしまっている。政治や法のあり方、権力関係および生産関係を含むすべてが文化であり、それらが各文化によって多様な展開をみせるという標準的な見解からすると、「文化多元主義」の文化はあまりに偏ったものとしかれない。その証拠に「文化多元主義」を奉ずる学術・政策に関わる多くの人びとが、ウェストミンスター・システムにもとづく民主主義および法制度は文化を問わずオーストラリア国民にとって選択の余地のないものであり、動かし難い社会の基盤であると主張している。すなわち文化の周縁部分には多様性を認めるが、国家の中枢にかかわる部分は、マジョリティの文化を共有せねばならないと強調されている。少数民の文化はまずそれぞれの該当する人びとのためのものであり、その中からある部分はマジョリティの選択によって彼らにも共有される。しかし国家を構成する諸民族全体が共有しなくてはならないのはマジョリティのたとえば政治体系であるという前提がある。国語としての英語は、少数言語も含めた複数言語教育や複数言語を用いた社会サービスの施行にもかかわらず、おおよそ絶対的な位置を占めている。たとえば国籍取得セレモニーでは、英語のみが使用され、いっさいの通訳を行なわないと決められている。こうした文化観がもたらすものは、文化が極端に一貫した体系であるとする考え方であり(どの文化も実は歴史的な産物であり、なんらかの他文化の影響を受けつつ、絶えざる再編の過程を経て、また現在でもダイナミックに動いているものなのである)、異文化的な要素がとくに一貫した文化の核心に入ってくる事態を「異物の侵入」ととらえ、その侵入が文化の国有部分を破壊するという文化ナショナリズムに繋がってゆく。

この問題はきわめて解決が困難で、完全な文化相対主義の立場に立つことが、なんらかの主要文化に基盤を置く国民国家にとってどの程度まで可能なのかという疑問を生じさせる。極端な男性優位的思考をもつ文化を、今日のオーストラリア社会が全面的に認めるとは思え

ない。あるいはきわめてヒエラルヒー的な文化の政治システムをそのまま承認するわけにもゆかぬであろう。そこに文化の範囲を限定し、取り入れるべき文化要素を選択することが、国民国家の国家理性と多数派の国民感情からいって不可避となってくるといってよい。

二番目の問題は、文化多元主義政策は重要な政策転換をオーストラリア社会にもたらしたが、それはあくまで伝統ないし歴史の連続性としてイデオロギー化されやすいという点である。すなわちオーストラリア社会は当然のことながら、そのヨーロッパ人植民以来、移民社会であるが、先住民のアボリジンの人びとももともとはインドネシア方面からやって来たといわれている。すべての民族は等しくもとを正せば移民でありとする見解は決して誤ったものではないが、アボリジンによる土地所有権の闘争に対してそうした考え方は大きな影響を与え、多数派に対するよりも少数民族の権利を縮小する方向に作用する恐れがある。さらに太古から移民社会であることの強調は、他方でははじめから文化の多様性（文化多元主義は当初からの社会の現実）がこの社会に存在したという形で、すべての歴史を無条件に肯定してしまう。実際には、この政策は移民政策であり、歴史的な背景をもち、まさにこの時代に登場したという点を忘れることはできないのである。文化の多元性を承認する複合主義と、国民国家の中核的な制度の「普遍性」ないしは「共有」との両立はこうして「文化多元主義」に根本的な困難さを与える。政治および法の下での平等は人類がめざすひとつの理念的到達であり、それ自体はすばらしいことといわねばなるまい。しかしそうした制度が多数派のヘゲモニーの支配下にある場合、個々の少数集団間、そして少数集団と多数派との共通言語として、あるいは接触の契機としてのそれら制度にははじめから限界がある。あるいは政治参加という点からみると、民族集団が政治に対する圧力団体としての役割を果たすことは可能であっても、少数集団から国政のレベルに議員として参加しているのは特定のグループに限られる。この分野はほかの分野、専門職と比較して、アングロ＝セルティックの主流による独占の割合がもっとも高い。高等教育や職業教育についても、その基本原理は多数派のものであり、教育の獲得を通して、社会および労働市場で個々人のバーゲニング・パワーを得ることが目的とされる。こうした個人主義的な論理は、アボリジン諸社会を特徴づけるといわれている、コミューナルな知識の伝達・獲得とは大きく異なる。以上の意味から、「文化多元主義」はもともと、「完全な」多元主義の実現に対し、否定のできない限界をもつことが明らかになる。あるいはその問題は文化複合主義、多元主義にとって根本的な問題といってもよい。かりに「完全な」多元主義を実施すれば、一種のアナーキーが起きる可能性が大きく、国民国家成立の前提条件が消滅してしまう。国民国家の論理が、均一な国民文化・教育・言語の体系と、中央集権的な合理と効率に重点を置くシステムである以上、その最大の関心はナショナル・アイデンティティを確立することであり、多数派に基礎をもつ国家統合でしかありようがないといってもよい。けれどもその限界のなかで、はっきりと多元性を政策として打ち出したところに、「文化多元主義」政策の意味がある。さまざまな多元化によって生ずるコミュニ

ケーション・コストを社会的かつ政策的に組み込み、制限の枠内にとどまるものではあっても複数「文化」の共存を計ってゆこうとする方向性は否定できない。しかしそうした政策の決定が、ここ10年ほど超党派で、政治論議の対象にしない形で行なわれてきた経緯に、エリート主義の根拠を見出す、ポピュリズムの側からの激しい反応をひき出した原因がそこに潜んでいる。そして政策担当者側も、「文化多元主義」の実施に際し、多数派の文化伝統のヘゲモニーを保障せざるをえない状況がある。200年祭をとりまく種々の象徴とメッセージには、文化の多元性を示すイメージが多用される反面、それはあくまで「オーストラリアの」達成であり、多数派の国民感情を損なうものではないことが必要となる。そのため一方では文化の差違を認めながらも、他方「差違がコンフリクトをつくり出す」という立場から離れられぬという自己撞着的な矛盾をはらむこととなる。

アンザック伝統に代表される「同一化」の思想は、一体化した国家および民族・文化の伝統として示される「同質性」に価値を置く。それに対し文化多元主義は「差違」を重要視する。両者の差がもっとも顕著に現われるのは、移民政策であり、前者は同質的な移民（アングロ＝セルティック）を受け入れることで国家の同質的な構成を維持しようとし、後者は移民の多様化によっても国家の核はゆるがねないとする立場をとる。しかも「文化多元主義」は、人種差別や偏見に反撃し、ヒューマニズムの立場をも包み込む。けれどもカフェラーのいうように「文化多元主義が示す差違の位置づけも、同質性の論理を裏書きするものである。つまり、同質性の論理こそが、さまざまに差のある共同体をつくりあげる原理にほかならぬものであり、それらの共同体が全体として一体であるための基本と受けとられている。」（Kapferer, 1988, p. 205）という問題が残る。彼の見解では、文化多元主義も同一化政策とともに、平等主義的イデオロギーをもとにする思考であるという共通性を持ち、ただその展開に多少の差が認められるという。文化的に大きく異なった移民の導入に拒否反応を示す立場も、オーストラリア社会に適応するための基礎として各民族集団の一定の存続を認める立場も、いずれも個人は同質的な環境のなかで生活しない限り、大いなる生存の脅威を感じるとみる点で一致すると彼は断定する。こうした考え方にしたがえば、文化多元主義と同一化政策は一見正反対の概念にみえて、実のところ同じイデオロギーに立脚した、きわめて近似的な立場にすぎない。その証拠に、二つの立場の変換、すなわち同一化から多元主義への「転向」は容易になされ、また多元主義を奉ずる多くの人びとの論拠も「彼らは我々と変らない」とする同質性の論理を採用している。こうしたイデオロギー的な同質性を考慮にいれ、さらに200年祭を機に高まった国家意識の高揚を検討すると、「文化多元主義」がナショナリズムとは決して抵触しない論理であることが明らかとなる。むしろこの点で、「文化多元主義」政策がきわめて現実的かつ不可避な政策であると考えうる側面がうかびあがってくる。多元主義政策の実施が得たものは、国民多数の異文化に対する感情の全面的な組み換えでないことは明らかである。むしろ社会に潜在した差別意識はこのところ激化した「アジア人排斥」

などの運動によって再び浮上している。あるいは野党である自由党による移民政策のみなおしという形で、ふたたび政治的論議の対象となっている。このことが大きな意味をもっている。多文化政策は、まさに政策として、多様な移民に対する法的な保障や社会サービスの面で一定の成果をあげた点にその意義をもつものである。政策として曲りなりにも決定され、実践されたことを、理想と現実を区分するやり方で批判できるほど、国民国家における文化と民族の問題は単純でないといってよかろう。文化多元主義はいまだ国民的理想ではなく、メディアオーカーな政策にとどまるものかもしれない。しかしその「半歩」の意味は、今日の困難な世界と国家の問題に直面するとき、ひとつの可能性をもたらす。それはアメリカ合衆国の「民主主義」やフランス革命の理念とは異なり、理想に対する憧憬とはほど遠く、むしろ国民のうちにシニカルな態度を生み出す。フィリピンからの移住者が合衆国をグリーン・パステューアとして狂熱的な夢の対象とみなすことに較らべ、オーストラリアに移民することを現実的な選択としてクールに行なうのをまのあたりにすると、「文化多元主義」が国家理想になりえない現実を残念に思うと同時に、そこにまた異なる国家のあり方の可能性を感じる。

にもかかわらず、国民国家の新たな可能性を少しでも拡ろげようとする貴重な努力に対しても、そこにナショナリズムが避け難く介入し、増殖してゆくという大なるパラドクスに気づかぬわけにはゆかない。

謝辞—この小論は、第三回豪日研究セミナー（1988年6月18日、於大阪）で筆者が発表した論考にもとづく。セミナー開催に尽力された関係者の方々および参加の皆様にもまず御礼を申し述べたい。また、小論のもとになったオーストラリア実地調査（1987年6月～1988年2月）に関して、豪日交流基金のご援助と、客員研究員として受け入れて下さったアデレード大学人類学科の諸氏（とりわけ、トム・アーンスト博士とキングズリィ・ガーベット博士）に感謝を捧げたい。なお筆者のオーストラリア社会に対する関心は、1985年大阪大学創立50周年記念学術調査「現代オーストラリア社会の実態研究」（代表青木保教授）に参加させていただいたことに始まる。「文化多元主義」を人類学的な課題として提示された青木教授の視点に啓発されたことも含め、ここに深甚の謝意を表したい。

#### 参 考 文 献

- ・青木保『文化の否定性』中央公論社 1988年。
- ・Barham, S. B. 'Conceptualisations of Women within Australian Egalitarian Thought', "Comparative studies in Society and History" vol. 30, No. 3 pp. 483-510 Cambridge, 1988
- ・Castles, S. et. al. "Mistaken Identity—Multiculturalism and The Demise of Nationalism in Australia" Pluto Press, 1988
- ・Gellner, E. "Nations and Nationalism", Basil Blackwell, 1983

- Kapferer, B. "Legends of People, Myths of State—Violence, Intolerance, and Political Culture in Sri Lanka and Australia" Smithsonian Institution Press, 1988
- Phillips, D. et. al. "Australian Multicultural Society—Identity, Communication, Decision Making", Drummond Book, 1984
- Ross, J. "The Myth of the Digger", Sydney, 1985
- Simmel, G. 'Domination and Freedom' in S. Lukes "Power", London, 1986
- White, R. "Inventing Australia—Image and Identity 1688 – 1980" George Allen & Unwin (Australia), 1981
- Zubrycki, J. 'Public Policy in a Multicultural Australia', "Quadrant", pp. 48 – 52, Sydney, July, 1987.

## ‘Multiculturalism’ and Nationalism in Bicentennial Australia

Kageaki Kajiwara

(Assistant Professor, Osaka University)

How to keep a balance between cultural integration and cultural diversity in relation to nation-building has been an acute problem for modern states. And that is becoming more so in the world today. Centripetal force, i. e. integration has been considered as the very key factor in maintaining states. Naturally, states appear to have essential longings for integration in terms of territory, population, religion, language and culture. However, in the contemporary world setting, they cannot afford to neglect another factor; the recognition of diversity and difference, for their survival.

This problem, in the first instance, invites theoretical concerns in various fields of academic inquiry. In the field of anthropology, the problem is to be dealt with from perspectives of cultural pluralism, cultural conflict, minority-majority relations, ethnicity and cultural nationalism. But at the same time, this problem is the very reality of the world today which brings grave human sufferings such as ethnic conflicts, religious wars, language wars and racial discrimination. In understanding this prevalent problem in the present day world, here I concentrate a case study based upon my field research in contemporary Australian society.

Australia which celebrated her two hundred years of white settlement in 1988 has adopted a unique policy of ‘Multiculturalism’ after long years of her adherence to ‘White Australia’ policy of immigration. This new orientation in Australian policy can be regarded as a civilizational experiment in forming a ‘multicultural’ society which reveals itself as a model for the contemporary world. However, since its commencement in 1970s, populist antagonism against ‘Multiculturalism’ has been consistent in its vocality. In this paper, I try to clarify the complexity of the two opposing trends in Australian society in relation to nation-building. First, I analyze the traditional Australian nationalistic ideas represented in Anzac myths and other

legends of nationalism.

Then, the feature of 'Multiculturalism' is described. My argument would reveal basic difference and change between two ideas in relation to nation-building; 'White Australia', closed society, populist nationalism, and 'Multiculturalism', open society, rational internationalism. But in the course of this search, not only the dichotomy but also a profound homology between two mediated by a broad concept of nationalism emerges. Although the virtue of 'Multiculturalism' should be appreciated, this new policy itself invites a great deal of difficulty in matters of forming a national core culture. The problem is as follows; To which extent cultural diversity is allowed within a nation-state? / What is the meaning of culture in 'Multiculturalism'? 'Multiculturalism' certainly differs from insular populist-nationalism of 'White Australia', but even this new experimental idea of cultural pluralism is to be bound to the encompassing force of nationalism. In observing activities of Australian Bicentenary, it becomes conspicuous for us to find the emphasis of 'Australianess' in various spheres. In other word, 'multicultural-Australianess' has been constituted under the enforcement of 'Multiculturalism'.

In concluding, though of difficulties inherent in cultural pluralism, I again reckon the significance of 'Multiculturalist Ideas' toward the world today.