

「他者」理解の政治学:多文化主義への政治理論的対応

The Politics of Understanding "the Other": The Response of Political Theory to Multiculturalism

越智 敏夫*

目 次

- 1 はじめに
- 2 多文化主義における国家観の問題
- 3 集団的アイデンティティの承認
- 4 マイノリティ再考
- 5 他者理解の組織化へ向けて

1 はじめに

福田歓一によれば、ネーション・ステイト nation state は「三重の意味でフィクション」である。第一に、それが「歴史のある時代に形成された人間の作為」であるということ。第二に、「one nation, one language, one state」というモデルが虚構のイデオロギーであるということ。そして第三に、「オスナブリュック条約以来の主権平等の擬制」が、国家の規模や勢力に圧倒的な差異が存在する現代世界においても通用しているということ。それらの三点においてネーション・ステイトという概念は虚構なのである。また、「元来権力機構を意味していたステイト」にネーションが政治社会としての共同体性を与えたことによって、ステイトが人的団体としての姿を装うことが可能になり、はじめてヨーロッパ近代の国際体制が安定したことも福田は指摘している⁽¹⁾。

そのネーション・ステイトによる国際体制の安定と、その後のヨーロッパ列強による海外進出は、ネーション・ステイトという単位をヨーロッパ以外の地域にも発生させることになった。第二次世界大戦後の世界政治を見ると、そのネーション・ステイトによって作られた枠組みは、ほぼ地球大に拡大したと言えるだろう。ところが、どのように安定した体制であっても、その擬制を成立させている条件が変化した場合には、その安定性は容易に失われる。

たとえば、ベルリンの壁の崩壊後のヨーロッパにおいて、単一のネーションによる統合を否定するグループが「他者」としてネーション内部に発生したことによって、それまでステ

*OCHI, Toshio [情報文化学科]

イトに付与されていた人的団体のイメージは急速に消失したと言えるだろう。そうなれば少数者集団に属する人間にとって、ステイトは単に自分たちを抑圧する権力機構でしかない場合もありうる。1990年代における旧ユーゴスラビア諸国における政治対立も以上のような論脈で理解することができる。エスニシティという単位による政治的主張がネーションという単位の虚構性を示したのである。

では、そのネーションの虚構性が示されることによって低下した政治的安定を回復させるためにはどうするべきか。もう一度、人的共同体に合致するように統治機構としてのステイトの単位を再構成し、「他者」も自らの権力機構を作り上げるしかないのだろうか。ユーゴスラビア的な状態を解決するには、各エスニシティ単位でそれぞれが一元的な権力機構を作り上げるべきなのだろうか。人類の政治単位の将来は、かつて安定しているかに見えたネーション・ステイトの枠組みから、今後細分化し続けるしかないのだろうか。たしかに、EUのようにステイトの連合を組み上げることも新たな方向のひとつではある。しかし、ステイトの上位に新しい組織を構成したとしても依然としてステイト内部の「他者」による政治的分裂の問題は残る。その意味において、EU統合の将来とヨーロッパにおけるステイト内部の闘争は原理的には無関係だと言えるだろう。現在のステイトにおける「他者」の問題はあくまでそれらを統治機構の内在的な問題として考える必要がある。

同様な問題はユーゴスラビアなどの旧共産圏諸国に限定して起こっているのではない。アメリカ合衆国やイギリスなどの先進資本主義諸国においても、一元的な政治権力の構造は安定的に維持されているものの、ステイト内には多様な集団が存在し、それぞれの「文化」を根拠として従来の政治統合に異議を申し立てている。現在、主に英語圏諸国で議論されている「多文化主義 multiculturalism」も、以上のような運動に対応していると考えられる。それら多文化主義の問題は常に現実の公共政策をめぐる論争、場合によっては暴力の行使を含む政治闘争の場へと引き戻される。その意味において、多文化主義は理念的なものではなく、「他者」をめぐる現実政治の場で具体化されるべきものである。しかし、この議論は従来のネーションとステイトの結合によって作られた枠組みを所与のものとしていない点ですぐれて現在のであり、その枠組みを全面的に再考させる契機となりうるだろう。

そこで本稿では以上のような理解にもとづいて多文化主義に関する議論を検討する。そうすることで、異質なものによって構成される政治統合の理念的な将来を考えたい。ただし、それらの議論は公共政策に関する議論という枠を超えるだろう。他者を理解し、異質な者に

よって共同の社会を構成しようとする事は、これまでそれを不可能にしてきた歴史性と、その中での「自己」理解を対象とせざるをえないからである。多文化主義の周辺にある問題領域をそのように拡大することは、政治社会における「他者」の意義を考えなおすことにもつながるだろう。それは少数者の自律性を尊重するようなステイトの政治理論を素描することでもある。

2 多文化主義における国家観の問題

多文化主義という用語をステイトに関わる公共政策の理念として最初に用いたのはカナダである⁽²⁾。建国時よりケベックという異質な存在を包含していたカナダにおいては、文化の多元性を維持しながら政治的な統合を確立する必要があり、そのために多文化主義的な政策を必要としていたのである。そうした経緯の中で1971年、トルドー首相が初めてカナダの公共政策の基本的指針として多文化主義を採用して以来、現在までカナダにおいては少なくとも中央政府のレベルにおいて多文化主義は常に政策の中心として機能している。

アメリカ合衆国において多文化主義は1980年代後半から議論されるようになったが、その議論の広がりもあって、その言葉の意味内容自体が非常に多義的になっている。しかし一般的には多文化主義を、単一のネーション・ステイトの中に文化を異にした複数の集団の存在を認め、それらの諸文化を公共政策上に反映させようとする考え方だとすることができるだろう。そこで問題となるのはこの反映の方法と程度である。そこで、その方法と程度を決定するものについて検討するために、多文化主義の議論において共通に見られる前提について考えることから始めたい。

まず第一に、多文化主義について語られる場合、個人の法的な平等を保証することだけを議論の目的としているのではないという共通の前提がある。個人を平等に扱うだけでは維持されえないような上位の集団の文化が問題にされているのである。その上位の集団がどのようなものであるかは議論の目的によって多様である。人種、性差、性的指向性、身体的障害など様々な基準によって集団は形成されるが、それらに共通しているのは、各個人の基本的な人権の保証とは異なる次元で、それらの集団の文化的価値を公的な領域において維持する方法が重要視されているということである。

第二に、多文化主義という枠の中での議論であれば、どのような立場の論者であれ、政治

社会の最終的な分断を主張することはないという共通点をもつ。また同様に、その政治社会に属する少数者の文化的価値を一方的に消し去ろうともしないのである。それどころか、多くの論者が社会の分断を嘆き、強制的な同化政策による文化破壊を忌避するのである。各論者の主張を詳細に検討していけば、結果的に分離主義あるいは同化主義に限りなく近づくようなものがあるとしても、彼らの直接的な主張においては、社会の分離も特定集団による一元的な文化支配という状態も理想とはされていないのである。つまり、完全な同化と完全な分離という対抗軸が存在する社会ではなく、政治的統合と文化的多様性の並存によって形成される社会が構想されているのであって、複数の文化の存在によっても崩壊しないような一元的な政治統合が所与のものとしてされているのである。

第二の前提に関連して次に指摘できるのは、多文化主義が分離でも同化でもない状態を指向している以上、そこでは各集団間に社会的勢力に関する不均衡が生じるのは当然であるとされているということである。このことが意味するのは、各集団が現実社会において政治的、経済的な不平等な状態におかれていることを認めることであり、さらにはその各集団のあいだで「中心」と「周縁」、あるいは「主流」と「非主流」という二項対立が生じる可能性を否定しないということでもある。したがって、多文化主義が現実社会での運動という形態をとる場合、その運動が意味するのは周縁の中心に対する自己主張だと言えるだろうが、それは同時に、中心が周縁を統合するための功利的な施策であるとも言えるのである。

以上のような前提を共有しているが、多文化主義をめぐるそれぞれの議論において問題にされていることは多様である。そこで多文化主義の議論における対立軸を明らかにするために、雑誌『American Scholar』で行われた教育カリキュラムをめぐるダイアン・ラヴィッチとモレフィ・キート・アサンの論争を取り上げたい³⁾。この論争においては、ラヴィッチが表面上は多文化主義に同調しているだけに、両者のあいだの意見の相違は多文化主義に内在する大きな問題を明らかにすると考えられるからである⁴⁾。

ラヴィッチは多文化主義を「多元的多文化主義 pluralistic multiculturalism」と「個別的な多文化主義 particularistic multiculturalism」の二種に分類することによって多文化主義の問題を考えようとする。多元的多文化主義は各民族集団の文化を尊重しながらも、アメリカの「共通文化」を形成しようとするものである。それに対して個別的な多文化主義は各民族集団の価値だけを追求しようとする「自民族中心主義」であり、アメリカ合衆国の統合を危機的状況にするものだとしている⁵⁾。ラヴィッチが支持するのは前者である。ラヴィッチは、アメリカには明

確に共通文化と呼べるものがあり、それが多文化的なのだと主張する。

アサンテが批判するのは、そのラヴィッチの共通文化という考え方である。アメリカには共通の文化があると主張することは、これまでアメリカ社会の中心にあったヨーロッパ的な文化を共通文化と称して、それを社会全体に強制することでしかないのアサンテは主張する。アサンテによれば、ラヴィッチの多元的多文化主義と個別的多文化主義という二分法も、ほとんど言葉遊び同然の撞着語法であり意味をなしてないことになる。ラヴィッチの言う多元的多文化主義は、共通文化という名の下に白人の文化の優位性を主張しようとしているもので、文化領域における白人のヘゲモニーを隠蔽しようとしているだけだとアサンテは批判する。

多文化主義について考える場合、この「共通文化」という概念を認めるか否かが非常に大きな意味をもつ。そのような共通文化は存在せず、各集団の文化が並列的に存在しているだけだとアサンテは主張する。しかし、そのアサンテも完全な分離主義に立っているわけではない。各民族集団の文化を尊重することがアメリカの発展と政治統合に寄与するのだと主張しているのである。ラヴィッチは共通文化が存在することこそがアメリカをひとつにまとめ、独自の国家としての発展に役立ってきたのだと述べているのであって、国家の発展と政治統合を価値の基準にしているという点においては両者の指向性は一致しているのである。

しかし、両者とも国家としてのアメリカの政治統合の意味そのものについては論じられていないのである。したがってここで重要なのは多文化主義がネーション・ステイトの統合をどのように問題にしうるのかということだろう。近代史の中で政治的に統合されてきたネーション・ステイトとしてのアメリカを多文化主義との関連から考察しなおすべきであり、そのためにまずアメリカにおける国家観の問題を対象とすることからはじめたい。

アメリカにおける国家観の変遷について独自の視点から考察したのがシェルドン・ウォリンである。彼は、アメリカにおいては国家の「自己正統化」が常に行われているのであって、そこには本来あるべき国家観は欠落しているのだと主張している⁽⁶⁾。そうした状態が生じた原因をウォリンは建国期までさかのぼって考察する。まずウォリンは、建国期のアメリカにおいてフェデラリストによる「見えすいた正統性の理論」が作られたと述べている⁽⁷⁾。それは人民による承認を国家の正統性の根拠にはしているが、政治体制に組み入れる人民はできるだけ限定しようとするものであった。つまり、フェデラリスト達は多数によって支配されるかもしれない強力な国家よりも、もろもろの憲法上の制約によって束縛されている弱い国家の方を選択したのである⁽⁸⁾。

ウォリンによれば、そのような正統性の理論は20世紀に入ってから一層の変化を遂げる。20世紀初頭のアーサー・ベントレーなどによる多元主義についてウォリンは、組織化された「集団」がそれぞれの「利益」を追及し擁護するために行動するという現象を彼らが「政治」だとしたことの意味を考える。ウォリンによれば、それは単なる事実によって国家を正統化していることに過ぎず、こうした理論によってアメリカ合衆国において人民という観念は抹消されたのである。その結果、国家の行為は「人民の意志」を反映したものであることを国家が人民に証明するという正統化の義務を国家は免除されることになったのである⁽⁹⁾。同様な問題点は第二次世界大戦後のロバート・ダールなどによる集団理論にも指摘しようとウォリンは述べ、ダールの主張は単に民主主義を減少させる新しい型の利益集団政治の擁護でしかないと批判している⁽¹⁰⁾。

こうしたウォリンの視点は現在の福祉国家化したアメリカの現状にも向けられる。ウォリンによれば、社会福祉とは経済的な上層の人々にとっては統制機能に奉仕することであり、下層の人々にとっては福祉国家に依存することを意味している。そして、こうした奉仕と依存こそが真の危機であり、それが脱精神化 demoralized された機械的人間を作り出しているのであって、そうした人間によって国家は依然として正統性の根拠を問われないうまま存続していくのだとウォリンは述べている⁽¹¹⁾。

こうして国家についての特殊な観念がアメリカにおいて形成されてきたとウォリンは主張する。つまり、国家は形式的な正統化のみを求める一方で市民は矮小化され、参加、平等、政治的徳性、正義といった政治理論上の重大な論点が問題にされないような状況がアメリカには生じたのである。社会を管理運営する国家の正統性は実質的には問題とされなくなっているのである。

さらにアメリカにおいては、国家が自由主義というイデオロギーを独占しているために、一層国家の正統性の根拠は問われなくなっているとも言えるだろう。アメリカにおける政治思想研究の古典である『アメリカ自由主義の伝統』でルイス・ハーツが述べているように、アメリカにおける自由主義には対抗イデオロギーが実質的に存在しないため、その自由主義が原理的に批判検討されることがなく、それ自体が「教義化」していると言える。つまり合理的であるはずの「自由主義」が非常に「非合理的に」信奉されているのであり、これをハーツは「アメリカ主義」とも呼べるものだと指摘したのである⁽¹²⁾。

しかし、以上のようなアメリカにおける国家観に、近年の多文化主義の議論は新たな影響

を与え始めた。従来のアメリカにおける伝統的な国家観にも変化が見られ始めているのである。その点について、国家権力の多元性と多文化主義の関連を歴史的経緯の中で考察しているのがカースティ・マックルアである⁽⁴³⁾。

ウォリンと同様にマックルアも、ベントレーやメアリー・P・フォレットらをアメリカにおける最初の政治的多元論者だとしている。彼らは20世紀初頭における大衆社会の出現と国家機能の増大という現象を前にして、国家主権は複数の集団によって維持されているものだと主張した。ウォリンと異なり、マックルアは彼らのそのような主張が国家権力の一元的な増大を批判する視座を提供したのだと評価している。マックルアは多元論者の第二世代の視点も評価している。ダールとトルーマンなどによる「経験論的な民主主義理論」である。彼らは第二次世界大戦後のアメリカにおいて主張されるようになった「パワーエリート」論を実証的に否定したとマックルアは述べる。第二次世界大戦後のアメリカ政治においては強固な権力をもった一元的なエリート集団が存在しているという仮説に対して、ダールたちは実証的に政治権力の複合的な構造を解明しようとしたのである⁽⁴⁴⁾。

マックルアによれば、これら二種類の政治的多元主義は、それぞれが政治権力の複合性を追求しているという点で共通しているが、実際の社会的、政治的な闘争の多元性がどのように構成されているかという点において二者は、それぞれ異なっているとマックルアは指摘する。マックルアの要約によると、第一世代は政治権力の源泉を「見直す」作業であり、第二世代は「表現し直す」作業であった。しかし、この両者とも単に国家の権力構造を解釈しなおすだけであり、その国家権力の源泉をどのように作り上げるべきなのかという点については判断を停止していたのだとマックルアは批判している⁽⁴⁵⁾。

ところが、マックルアによれば、近年になって政治権力の源泉の「再配分」の方法をめぐる規範理論が登場してきたのであり、それらをアメリカにおける政治的多元主義の第三世代だと彼は規定している。そして、その第三世代は多文化主義の議論の中から出現したのだとマックルアは指摘する⁽⁴⁶⁾。そしてこの第三世代は、政治的闘争の中でアイデンティティを追求し政治主体になろうとすること自体が、結果的に国家構造を強化することになるというメカニズムを解明しようとしているのだとマックルアは評価している⁽⁴⁷⁾。そこで以下の部分ではそのような論者たちの主張について考えてみたい。

3 集団的アイデンティティの承認

マックルアが第三世代としてあげているのは、マイケル・ウォルツァーなどによる多文化主義の議論である¹⁸⁸。ウォルツァーたちが多文化主義に関連して議論の対象にしているのは、多元的な社会における国家の機能そのものについてである。現代社会において単一の民族集団のみによって政治社会が構成されることはありえない。そうした前提からアメリカなどの自由民主主義体制において、国家は特定の民族集団の利益のために行動するべきかという問いをめぐる議論はなされている。つまり、多文化主義的社会を維持するために国家は特定の民族集団の文化的伝統を守るような公共政策を展開するべきかどうかという問題である。

チャールズ・テイラーはこのような多文化主義の問題に関して、国家は特定の民族集団の文化的伝統を守るための公共政策を遂行しうる存在だと主張する。テイラーは、カナダのケベック州におけるフランス的な文化的アイデンティティの維持の是非について、ロナルド・ドゥウォーキン「自由主義」に関する道徳的コミットメントの議論に依拠しつつ、州政府がどのような公共政策を取りうるかを考える。

テイラーによれば、道徳的コミットメントには二種類ある。第一は「お互いを公正で平等に扱うということ」に関するコミットメントであり、第二は「自己や他の人々が追求すべき生の目標について、すなわち『善き生活』を構成するものについての見解」に関するコミットメントである¹⁸⁹。テイラーによれば、第一のコミットメントは「手続き的 procedural」であり、第二のものは「実質的 substantive」である。そしてテイラーは、特定の民族の文化の存続のために国家は第二のコミットメントをすべきだと主張している。そのような集団的なアイデンティティを社会は擁護してよいとテイラーは判断する。

そこで問題になるのは、そのような「善き生活」をめぐる集団的アイデンティティから排除された人々である。しかしその点についてテイラーは「社会が善き生活についての一定の定義を中心に組織されたとしても、これは、この定義を共有しない人々を蔑視するものと見なされるわけではない」と述べている¹⁹⁰。少数者の基本的人権に対する脅威を与えることなく、社会のなかでの中心的な集団的アイデンティティは維持可能だとテイラーは考えているのである。

以上のようなテイラーの主張に対してユルゲン・ハーバーマスは、国家の機能は「手続き的」なものに限定されるべきだと反論している。ハーバーマスによれば、法の中立性、つまり法制定の民主主義的過程の中立性を国家は厳格に遵守するべきなのである。したがって、

テイラーが支持するような国家による特定の文化価値へのコミットメントは、そうした法の倫理的中立性を侵害するものだとハーバーマスは否定する。国家の機能は人々の基本的権利を保障するためだけに限定されるべきだとハーバーマスは主張しているのである²⁰。

また、テイラーの主張に対して別の視角から反論しているのがマイケル・ウォルツァーである。テイラーの二種類の道徳的コミットメントに対応させて自由主義をウォルツァーは「自由主義 I」と「自由主義 II」に分ける。ウォルツァーによれば、「自由主義 I」は第一のコミットメントによって維持されるもので「個人的な権利を支持する」ものであり、厳格に国家の中立性を維持し、国家の文化的な企てを否定するものである。それに対して第二のコミットメントによって維持される「自由主義 II」は「異なる帰属意識を持つ市民の、あるいはそうした帰属意識をまったく持たない市民の基本的権利が守られている限りにおいて」、「特定の民族、文化、宗教あるいは（限られた）一連の民族、文化、宗教の存続や繁栄を支持する国家を許容する」ものである²¹。

ところが、ウォルツァーによれば、この「自由主義 II」は自由な判断の余地を認めているものであって、その意味で選択的なものであり、その選択肢のなかには「自由主義 I」も含まれるのである。そしてウォルツァーが問題にするのは、「自由主義 II」が社会の中の多数派と少数派のあいだの緊張関係を包含する場合なのである。つまり、テイラーが支持している「善き社会」を形成するための多数派の集団的アイデンティティの追求が、少数者の基本的権利を侵害するにいたる「社会的緊張」や「公然たる衝突」が生じる状況を問題にしているのである²²。

以上の問題に対してウォルツァーは「手続きの」国家、つまり「自由主義 I」を選択する²⁴。少数派も多数派も法的に平等に扱うという前提のもので、それぞれの集団が自分たちの文化の維持形成につとめるべきだというのがウォルツァーの意見である。そうした「自由主義 I」を支持することは結果的に諸文化間の対立を生じさせ、結果的には特定の文化が衰退する可能性もあるだろうが、それが「現実の生の選択」によって形成される現実の文化闘争だとウォルツァーは肯定するのである。

ウォルツァーによれば、そうした社会の文化闘争を受容する責任がアメリカやカナダなどに住む人間にはあることになる。なぜならば、彼らは移民、あるいは移民の子孫だからである。ウォルツァーは「彼らはここに来たとき文化的なリスクを引き受けたり、自分たちの過去の生の様式の確実性を放棄するつもりでいた（そして今もそのつもりである）し、またそ

うする覚悟ができていた（そして今も覚悟している）」と述べている²⁹⁵。さらに、彼らは自分たちの属する政治社会を自由主義的な個人の権利という理念によって意義深く形成してきたのだとウォルツァーは解釈している²⁹⁶。

以上のようなウォルツァーの指摘はアメリカにおける白人系の国民には説得力をもつかもしれない。しかし非白人系の人々にとってはどのような意味をもつのだろうか。これまでの数百年の歴史の中で差別されてきた黒人やネイティブ・アメリカンにとってウォルツァーの主張は、単に移民達が時間をかけて不平等な社会を作ってきたという事実を再確認するというものでしかないとも言える。このようなウォルツァーの主張は、人種差別は「アメリカの実験の最大の失敗」であると認めながら、「非白人系アメリカ人は国民的自己同一性の意識の形成に貢献した」と評価するアーサー・シュレジンガーの論理と類似している²⁹⁷。しかしこのシュレジンガーの指摘にしても、非白人系アメリカ人がアメリカ的自己同一性の意識の形成に関わってきたということの根拠は示されていない。シュレジンガーがそのように評価したいという姿勢を表明しているだけであり、歴史的経緯から考えれば、非白人系アメリカ人を社会の中核から排除し続けることがアメリカの集団的アイデンティティを形成してきたのだとも言えるだろう。あるいはまた、非白人系をどのように「処理」するかという問題がアメリカの集団的アイデンティティを形成してきたとも理解できるのである。

そこで問題となるのは、この集団的アイデンティティの形成のメカニズムである。シュレジンガーのように、黒人は差別されてきたがアメリカの集団的アイデンティティの形成に「有用であった」と述べることは、何のために有用なのか、誰のために有用なのかという視点が欠落している。また、どのような集団であれ、有用でなければアメリカの集合的アイデンティティとは無縁であるということも含意することにならないだろうか。したがって重要なのは、集団的アイデンティティは誰によって、どのように承認されているのかということである。

既述したように、多文化主義の議論において前提とされているのは、完全な同化と完全な分離の対立という社会像ではなく、政治的統合と文化的多様性が並存する社会である。アサントなどによる多文化主義も「共通文化」を否認するものではあっても、黒人集団のアメリカからの政治的分離を主張するものではない。したがって、集団的アイデンティティの形成をめぐるのは、下位集団間の文化闘争が必然的に生じることになる。だとすれば、多文化主義の問題は、マックルアが政治権力の「再配分」と称した問題に収斂されていくのだろうか²⁹⁸。つまり、それは集合的アイデンティティを形成する際の権力関係の問題であり、単に社会内

の諸集団間の権力の分布状況を反映したものと理解されるべきなのだろうか。

多文化主義が単に権力分布の問題であれば、集団間の他の種類の差異をこれまで人類は処理してきたように、この問題も解決可能だということになるだろう。たとえば、単一のネーション・ステイト内の階級問題や地域間格差を解決してきたように、具体的な政治的作為によって解決できるような問題なのだろうか。それが可能だとすると多文化主義による解決は、西欧の政治社会に従来からみられる社会民主主義の一形態と同義なものだということになるのだろうか。

しかし、ここで考えなければならないのはアメリカにおいて形成されてきた「アングロ・コンフォーミティ」の構造である。これまでアメリカではWASP的な価値を中心として社会を統合してきたのであり、その結果生じた権力の不均衡が強固に社会には残存しているという事実である。そうしたアングロ・コンフォーミティの構造においては、黒人は白人と異なるというだけで、それが「特殊」であるということの意味し、それによって白人社会が「普遍」や「共通」という語彙を独占し続けてきたのである。さらには、そのアングロ・コンフォーミティによって形成される文化を「共通文化」と呼ぶかどうかは別にして、アメリカにおける集合的アイデンティティの形成の問題では、普遍性を持った「正統」が「中心」に存在し、そのような普遍性を持たない「異端」が「周縁」に存在するという対立形式が作られ続けるという構造自体について考えなければならない。

そうした構造のなかで、少数者の集団的アイデンティティは常に少数者としてのみ形成される。つまり、多数派になる可能性が絶対にならないような少数者にとっての集団的アイデンティティを黒人は形成していくしかないのである。そして、そのような「絶対的少数者」として存在してきたために、黒人は既存の多数派への関係を明確にすることが常に要請されてきた。これは「中心」に接近すべきかどうかという問題である。

しかし、その接近を肯定しようが否定しようが、それらはともに黒人から見れば少しでも多くの権力を獲得しようとする「戦略」であって、まさにそのことが黒人の集団的アイデンティティの形成を阻害するものでしかなかったのだとクリストファー・ラッシュは指摘している²⁹。ラッシュによれば、それらは戦略である以上、具体的な政治目的を持っており、それらの追求と黒人の集団的アイデンティティの構築は本来無関係なのである。それどころか、中心への接近をめぐるこれらふたつの戦略が黒人のなかで長い年月にわたって不毛な対立をしてきたために、黒人は集団的アイデンティティを正当に形成してこなかったということも

ラッシュは指摘している。

さらにラッシュは、アメリカの黒人が自分たちをアフリカからの亡命者として考えるのか、それともアメリカの「共通文化」に同化している存在と考えるのか、その両者への忠誠心が分裂していること自体は不思議なことではないと述べる。むしろ、その黒人の集団的アイデンティティが分裂しているという事実からアメリカ文化全体の特質と政治性を考えなおすべきだとラッシュは主張している⁹⁸。つまり、「絶対的少数者」としての集団的アイデンティティの形成を、権力獲得の問題と置きかえること自体が、そのような差別の構造を再生産することにつながってきたと考えるべきなのである。そこで問題となるのは、その差別を再生産してきたメカニズムであり、「絶対的少数者」を生み出し続ける社会的構造である。こうした問題について考えることは、社会内のマイノリティの意味を従来の問題構成とは違った視角から考えることを要求する。アメリカにおいてそうした「絶対的少数者」の問題を考えることは、移民たちは自分の意志で移住してきたという歴史的事実にウォルツァーが意味を見出すということとは対照的に、強制的に「移動」させられてきた黒人たちの歴史の意味について新たな視点からとらえなおすことでもある。

4 マイノリティ再考

WASP的な価値によってアメリカ社会においては「アングロ・コンフォーミティ」が作り上げられてきたのであるが、その「中心」には「正統」である白人社会があり、その「周縁」には「異端」である黒人社会が永久に存続するという、その構造自体が問題にされなければならない。こうした「絶対的少数者」としての黒人の集団的アイデンティティがつけられてきた歴史的経緯をナショナリズムとの関連で考察しているのがポール・ギルロイである。

まずギルロイは、ネイションとステートを歴史や言語によって結びつけようとする運動をナショナリズムだと規定した上で、黒人の「移動」による共同体を構想し、その意味を考える⁹⁹。ギルロイは近代西欧社会のあらゆる種類の共同体がナショナリズムに結びつけられようとする論理を問題にしているのであって、ナショナリズムを否定することが可能な種類の共同体を黒人の移動の中に見いだそうとしているのである。西欧諸国が近代のはじまりをネイション・ステートの成立に求めるのなら、黒人にとっての近代とは奴隷制と同義でしかない。そこでギルロイはアフリカ系アメリカ人の祖先が奴隷として強制的に大西洋を超えて移

動させられたことの歴史的意味を問う。

ギルロイによれば、アフリカ系アメリカ人は奴隷としてアメリカ社会の「周縁」としても存在できないのである。異端であり周縁的であることは、それぞれが存在する場が前提となるが、その前提さえアフリカ系アメリカ人は持たないという。そこでギルロイが提起するのは、J・M・W・ターナーの絵画「奴隷船 a slave ship」のイメージである⁶²。

この有名な絵画の主題は嵐の海上で翻弄される小船である。その小船から、すでに死んだ黒人奴隷や死にかけている黒人奴隷が海に投げ捨てられている。それに対して白人は小船を救うために黒人を海に投げ捨てる存在である。ギルロイは、1840年にロンドンで「奴隷制廃止世界大会」が開かれたそのときに、この絵画が王室アカデミーに展示されたということや、美術批評家であり社会批評家でもあるジョン・ラスキンが当時この絵を評価したことも重視する⁶³。そして、ラスキンの美意識と奴隷制度の連関を指摘しつつ、奴隷制度が西欧近代文明の構築に不可欠であったことを詳細に検討する。

また、この絵画の中にある「移動性」、つまり場を持たないということにギルロイは黒人であることの本質を見る。黒人は、ヨーロッパ近代の開始以降、大西洋を移動し続けてきた。それをギルロイは「ディアスポラ」と呼ぶ。黒人はその「ディアスポラ」であることによって、ある文化圏のようなものを作り上げてきたのである。そして、このような文化圏をギルロイは「黒人大西洋世界 Black Atlantic World」と呼ぶ。ギルロイによれば、この「ブラック・アトランティック」は、これまでのナショナリズムをめぐる論理構成を否定するものであり、西欧近代の文化思想の特徴であったナショナルな考え方に敵対する「カウンター・カルチャー」なのである⁶⁴。

アフリカ大陸から他の地域に強制的に移動させられたことによって黒人が近代に組み込まれたのであれば、その歴史的事実は近代世界がそのような暴力性によって支えられていることを示しているだけではない。「奴隷船」は正統と異端、あるいは中心と周縁という対立軸そのものを否定する存在となる。したがってギルロイにとって重要なのは、ナショナリズムとは異なる論理で成立する共同体の存在を確認し、その姿を明らかにすることによって、現在の多文化主義に内在するナショナリズムの陥穽を否定することである。その意味でギルロイによればアサンテ的な多文化主義も「ネイションの絶対化」であり、ステートとネイションを結びつけるような枠を超えた集団化の方法の概念化が必要だとしている⁶⁵。

ギルロイも、それぞれの黒人が現実社会においては、彼はアメリカ人であると同時に黒人

でもあるということは問題にしている⁵⁹⁾。これはデュボイス以降、アメリカの黒人思想においては常に「二重の自己意識」として議論されてきていることである。しかし、ギルロイによれば、黒人の集合的アイデンティティをアメリカのナショナルなアイデンティティの一部に位置づけようとする自体が不毛であって、そのことがまたナショナルなものを強化していると批判するのである。したがって、黒人はネイションとして完全であることを放棄し、集合的文化的の単純化も否定するべきだとギルロイは述べている。

このようにして、ギルロイはナショナルであることとディアスポラであることの二項対立を超えようとする。この点に関して新たな視点を提供しているのがスチュアート・ホールである。「文化的アイデンティティとディアスポラ」という論文において彼は、文化的アイデンティティについて考察するには二種類の方法があるとしている。ひとつは他者から強制された「真の自己」を中心とした集合的アイデンティティの考え方であり、もうひとつは、これまでの「我々がこうなってきた」という経緯のなかの違いを細かく検証していこうという考え方である⁶⁰⁾。ホールによれば、これまで文化的アイデンティティを考える場合には第一の考え方に依拠するものが多かったが、これは不毛な二項対立から自己矛盾に至るという陥穽をもっていた。したがって重要なのは、文化的アイデンティティに関する第二の考え方であり、それによって将来形成されるべきものとしてアイデンティティを理解するべきだとホールは主張している。

こうした少数者のアイデンティティの二重性の意味については、ホールのような「カルチュラル・スタディーズ」のグループによって主に議論されてきた。ガヤトリ・スピヴァックは、同様な問題をイギリスによって植民地化されたインドにおける女性の状況から考えようとする。彼女はインドにおける少数者のアイデンティティ形成の意味を問いなおし、そこから人間が人間を支配するという行為の基本構造を解明しようとする。

スピヴァックによれば、インドの女性たちはイギリスという帝国主義に支配され、同時にインド人男性にも支配されるという二重の支配を受けている。この実態に接触すると、まず帝国主義側の男性は、因習に縛られているインド人女性をインド人男性から解放しようとする。ここには普遍性という名の文化破壊が存在している。しかし一方で、「因習に縛られることのほうが、共同体内で生活する彼女たちにとっては幸福である」という主張が発せられる⁶¹⁾。この主張はインド人男性と、インド社会に「理解が深い」白人男性からなされる。ここには文化相対主義という野蛮が存在している。

スピヴァックによれば、因習から解放する意見であれ、因習を容認する意見であれ、この一見対立するように見える両者の見解から明らかになるのは、「有色人女性の救済を白人男性と有色人男性が競い合う」ということである。そして、それは女性を主体として発話させる場所に置いていないということを意味する⁴³⁾。こうした構造のなかで女性は、帝国主義的支配と男性による支配という二重の支配を受けている服従者「サバルタン *subaltern*」であり続けるのであって、その「サバルタン」は自ら語るができないという状況に永遠に追いやられたままなのである⁴⁴⁾。

そのようなスピヴァックの主張に対して、ポストコロニアル批評の代表的論者であるホミ・ババは、抑圧されたインド人女性の声だけを独立して聞くべきではなく、そうすることが逆に彼女たちの立場を理解不可能なものにすると指摘し、植地的なテキストのなかの雑種性あるいは異種混交性 *hybridity* が重要なのだと主張する⁴⁵⁾。ババによれば、イギリス人植民者の語る言葉のなかにある雑種性はまさに「サバルタン」の声を反映しているのだということになる。

しかし、ババのその「雑種性」という概念が植民者の発話によってしか構成されていない点を問題にしているのがレイ・チョウである。帝国主義者によって作られた雑種性のなかに「サバルタン」の声が含まれるとババが主張することは、服従者の声は「植民地システム」に組み込まれているとみなすことであり、それは最終的には植民者の声を聞くことだけで服従者の問題にも対処しようという立場を正当化することになるのではないかという疑問をチョウは提起している。つまりチョウによれば、ババの主張は結果的に植民地文化の均衡状態の継続を容認し、植民者側の帝国主義的な行為を看過することになるのである⁴⁶⁾。スピヴァックも、服従者に常に発話をさせないような恒常的な構造の存在を問題にしており、あるインタビューにおいて彼女は「サバルタンの人たちが語ることができれば、ありがたいことに、サバルタンの人たちはもやはサバルタンではありません」と語っている⁴⁷⁾。

こうした絶対的少数者が発話できないという構造は、1930年代のフランスにおけるネグリチュード *negritude* の問題とも呼応する⁴⁸⁾。エメ・セゼールなどのフランス領マルニク出身の文学者にとって、大戦間のフランスによる植民地の同化政策は、黒人としての文化的アイデンティティの喪失を意味していた。ネグリチュードの回復こそが政治的権利の獲得に必要だと考えられたのである。

サルトルとファノンのあいだでの有名な論争からも明らかなように、このネグリチュード

という概念は、単に虐げられていた第三世界の知識人のアイデンティティ獲得のための道具というだけではなかった⁴⁶⁵。それはパリに住むフランス知識人に対しても、かれらが無意識的にもっている文化的帝国主義を認識させ、自己反省を要求するものであったと言えるだろう。したがって、問題となるのはこのように発話不可能なマイノリティを作り出す差別の構造の双方にいる人々である。こうした発話不可能性の問題は、どうしてもそれを聞く側の問題も含まざるをえない。誰の不幸を誰が誰に嘆くのか、という問題である。

5 他者理解の組織化へ向けて

絶対的少数者が発話できないという構造を近代社会が作ってきたのだとすれば、まず第一に、そのような構造が作られていくコンテクスト自体を詳細に検討することから始めなければならないだろう。現在カルチュラル・スタディーズの研究対象となっているのはそのような領域である。しかし、この検討作業の中にも問題はありとレイ・チョウは述べる。チョウが問題にしているのは、そのようなカルチュラル・スタディーズのなかに見られる「犠牲者」や「第三世界の人々」への安易な同調が、結果的に知識人自体のヘゲモニーを強化していくメカニズムである⁴⁶⁶。

また、そのような批判的視点は、ネーション・ステイトの内部へも向けられる。カルチュラル・スタディーズの研究対象はネーション・ステイトの辺境にあるのだと主張することは、そのままカルチュラル・スタディーズが既存の「ナショナリズム」の下位文化を問題対象としているに過ぎないという誤解を与えることになるのだという批判もある⁴⁶⁷。しかし、絶対的少数者からの自発的な発言が不可能だと了解し、彼らの声と自分の声とは無関係だと開き直ったとしても問題は放置されたままである。したがって、太田好信が述べるように、こうした断絶を「ネゴシエーションの余地が残る二重性として捉え直」すことが重要になるのではないだろうか⁴⁶⁸。

それはカルチュラル・スタディーズを単なる「研究」という枠から解放することでもある。絶対的少数者を生み出しているコンテクストが現在も再生産されているのならば、その過程のなかにある可能性と矛盾を明確にしなければならない。そして研究者は、研究する自己とは異なる状況に生きる「他者」とのあいだに、現在とは異なる関係を作り上げることも要求されるだろう。それは単に連帯するというだけでなく、常態的に相互批判を受け入れ

るような相互承認の関係を必要とするだろう。

そしてその相互承認に基づく政治実践の延長に権力構造としての国家は構想されるべきだろう。それは、他者に対する視線をどのように新たな国家観へと結びつけるかという問題であって、「他者」に接することによって自己の内面的価値を見つめなおし、自分たちの集団的アイデンティティを常に再解釈しなおすことでもある。そうすることによって安易な文化相対主義を否定し、その相互連関から国境を越えた共通の価値を追求していくべきだろう。

そのような文化相対主義を否定するための条件として提示されるべきなのはどのようなものだろうか。海老坂武によれば、それはそれぞれの集団の内部に「自己の文化的伝統を鋭く否定する個人が存在」することである⁴⁹⁾。なぜならば「文化の伝統はその文化の内部にいる者によってそのままの形で肯定され」ることがそうした文化相対主義を生むからである。そこで求められるのは、異文化体験の積み重ねによって共同体より上位の価値を追求しようとすることである。

しかしそこで追求されるものとしては西欧近代型のデモクラシー的価値が予定されるべきではないだろう。そのような「真正」だと称される文化の存在を前提にする傾向を放棄し、多様な文化要素の混成によって、文化を再構築する無限のプロセスに耐える必要がある⁵⁰⁾。集合的アイデンティティの意味内容は、時間や状況の変化を通じて、常に解釈しなおされるべきなのである。その意味において、あらゆる解釈が論争の対象になるだろう。そうすることによってはじめてネーション・ステイトが作られてきた構造を「歴史化」していくことが可能になるだろう。太田好信の言葉を借りれば、この「歴史化」は、ある対象の変化を「歴史として語る」ことを意味するのではなく、それがあくまで「構築されたもの」(虚構)であることを見抜き、別の可能性を同時に想像することを意味する⁵¹⁾。こうして、これまでに作られてきたネーション・ステイトの権力性を対象化し「のりこえる」という作業が可能になるだろう。それは、自分と同じステイトにいる「他者」に対して「嫌な国だったら出て行け」と言うかわりに、自分自身の生活に根づいている論理を問い返すことを我々に要求するはずである。

後註

- (1) 福田歓一「国民国家を超えて」『福田歓一著作集』第十巻、岩波書店、1998年、244頁

- (初出、『思想』1996年5月号、岩波書店)。
- (2) 多文化主義に関しては以下のものを参照のこと。Ronald T. Takaki, *A Different Mirror: a History of Multicultural America*, (Little, Brown & Co.,1993); Authur M.Schlesinger Jr., *The Disuniting of America: Reflections on a Multicultural Society*, (W. W. Norton, 1992) (都留重人監訳『アメリカの分裂：多元文化社会についての所見』岩波書店、1992年); Amy Gutmann ed., *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, (Princeton University Press, 1994) (佐々木毅、辻康夫、向山恭一訳『マルチカルチュラリズム』岩波書店、1996年)、多文化社会研究会編訳『多文化主義：アメリカ・カナダ・オーストラリア・イギリスの場合』木鐸社、1997年。
- (3) アサンテなどによる多文化主義はアメリカにおけるコミュニティの伝統との関連からも検討される必要がある。拙稿「多文化主義とデモクラシー」(内山秀夫、薬師寺泰蔵編『グローバル・デモクラシーの政治世界』東信堂、1997年、146～162頁)を参照のこと。
- (4) Diane Ravich, "Multiculturalism: E Pluribus Plures," *The American Scholar*, Summer, 1990; Molefi Kete Asante, "Multiculturalism: An Exchange," *The American Scholar*, Spring, 1991. 両者の論文とラヴィッチの反論の抄訳は前掲『多文化主義』に収録。
- (5) ラヴィッチのような主張は多文化主義批判として一般的である。たとえばジャーナリストのバイネス・ジョンソンもほぼ同様な論理で多文化主義を批判している。ジョンソンは特に大学において多文化主義が拡大すれば、それぞれのコミュニティ内に学生や教員が閉じこもり、コミュニティ間の敵対意識しか生み出さないと主張する。そのタイトルにしたがえば、「もし我々が分裂すれば、我々は没落する」ということになる。Haynes Bonner Johnson, *Divided We Fall: Gambling with History in the Nineties*, (W. W. Norton, 1994).
- (6) Sheldon S. Wolin, "The Idea of the State in America", *Humanities in Society*, vol.3, no.2, Spring, 1980, (「アメリカにおける国家の観念」千葉真他編訳『政治学批判』第7章、みすず書房、1988年)。
- (7) Ibid., pp.155f, 邦訳271頁。
- (8) Ibid.
- (9) Ibid., p.162, 邦訳280頁。
- (10) Ibid., p.163, 邦訳282頁。同様な問題を、ジェフリー・ゴールドファーブはアメリカ政治におけるシニシズムの伝統に照らして考察している。ダールらの集団理論は、アメリカにお

ける民主主義を大衆社会化の過程へと還元させており、そのため民主主義が本来保持している国家への批判精神を消失させていると指摘している。Jeffrey C. Goldfarb, *The Cynical Society : the Culture of Politics and the Politics of Culture in American Life*, (University of Chicago Press, 1991), p.37.

- (11) Wolin, op. cit., p.165, 邦訳285頁。また、スタンレー・ホフマンはアメリカにおける国家観について、その正統性の根拠は非常に薄弱で、アメリカでは「現実に作動しているものは信じられているからだ」という社会意識が存在したからこそ、国家による一元的政治統合が可能だったのだと述べている。Stanley Hoffman, "Europe's Identity Crisis : Between the Past and America," *DAEDALUS*, XCIII, no.4, Fall, 1964, p.1247.
- (12) Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America : An Interpretation of American Political Thought Since the Revolution*, (Harcourt Brace and World, 1955), (有賀貞、松平光央訳『アメリカ自由主義の伝統』有信堂、一九六三年), pp.9f, 邦訳八頁。
- (13) Kirstie McClure, "On the Subject of Rights : Pluralism, Plurality and Political Identity", in Chantal Mouffe, *Dimensions of Radical Democracy : Pluralism, Citizenship, Community*, (Verso, 1992), pp.113f.
- (14) McClure, op. cit., p.114.
- (15) Ibid., p.116.
- (16) Ibid.
- (17) Ibid., p.120.
- (18) Ibid., p.114.
- (19) Charles Taylor, "The Politics of Recognition", in Amy Gutmann ed., *Multiculturalism*, p.56, 邦訳77頁。
- (20) Taylor, op. cit., p.59, 邦訳81頁。
- (21) Jurgen Habermas, "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State", in Amy Gutmann ed., *Multiculturalism*, pp.107-148, 邦訳155～210頁。ただしハーバーマスは法定定の過程の中立性を重要視してはいるが、最終的にはフランス的共和制による政治を理想のネーション・ステイトの政治として提示するにとどまっている。まさにそのようなヨーロッパ近代に固有のネーション・ステイトの枠組みが、現在の政治社会で限界を露呈しているからこそ多文化主義が提起されてきたということを考えると、ハーバーマスのこの結論の

有為性は低いと言えるだろう。しかし、当然ながらこのハーバーマスの指摘は統一後のドイツにおける政治統合をめぐる問題とも関連させて評価する必要がある。

- (22) Michael Walzer, "Comment", in Amy Gutmann ed., *Multiculturalism*, p.99, 邦訳145頁。
- (23) Walzer, op. cit., p.101, 邦訳148頁。
- (24) Ibid., p.103, 邦訳151頁。
- (25) Ibid.
- (26) Ibid.
- (27) Schlesinger Jr., op. cit., p.14, 邦訳7頁。
- (28) McClure, op. cit., p.114.
- (29) Christopher Lasch, *The Revolt of the Elites : and the Betrayal of Democracy*, (W. W. Norton, 1995), p.132.
- (30) Ibid., p.133.
- (31) Paul Gilroy, *The Black Atlantic : Modernity and Double Consciousness*, (Harvard University Press, 1993).
- (32) Ibid., p.14. 通常「奴隸船」と呼ばれるこの絵画の原題は「死者および瀕死の者を海上に捨てる奴隸船：迫りくる台風」で、現在はボストン美術館（The Museum of Fine Arts, Boston）に所蔵されている。
- (33) Ibid., p.11.
- (34) Ibid.
- (35) Ibid., p.199.
- (36) Ibid., p.126.
- (37) Stuart Hall, "Cultural Identity and Diaspora", in Jonathan Rutherford ed., *Identity : Community, Culture, Difference*, (Lawrence & Wishart, 1990).
- (38) Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?" in Cary Nelson & Lawrence Grossberg, eds. *Marxism and the Interpretation of Culture* (University of Illinois Press, 1988), p.296.
- (39) Ibid.
- (40) Ibid., p.308.
- (41) Homi K. Bhabha, "DissemiNation : Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation" in Homi K. Bhabha, ed. *Nation and Narration*, (Routledge, 1990), pp.291-322 ; Homi K. Bhabha, *The*

- Location of Culture*, (Routledge, 1994).
- (42) Rey Chow, *Writing Diaspora : Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies*, (Indiana University Press, 1993), pp.34f.
- (43) Gayatri Chakravorty Spivak, "The New Historicism", in Sarah Harasym ed., *The Post-Colonial Critic : Interviews, Strategies, Dialogues*, (Routledge, 1990), p.158, (清水和子、崎谷若菜訳『ポスト植民地主義の思想』彩流社、1992年、邦訳284頁).
- (44) negritude は「黒人性」「黒人精神」「黒人的特性」「黒人的心性」などと訳されるが、こうした訳語の問題も含めて、negritude という概念は文化の相対的な位置と関係を問題対象としているので、ここでは「ネグリチュード」と表記する。また、このネグリチュードの問題は19世紀末以降の広範なパン・アフリカニズムの一部としても考える必要がある。特にデュボイスがパン・アフリカ会議を1919年のパリ以降、数年間にわたってヨーロッパ各地で開催したが、その連続開催がネグリチュードの議論に与えた影響は大きい。1929年、デュボイスたちは念願のアフリカでパン・アフリカ会議を開催しようとした。彼らは当時フランスの植民地であったチュニスを開催地として決定したが、本国フランスはその開催を許可しなかった。この事件もフランス知識人社会のなかでネグリチュードに対する関心を高めたとされている。
- (45) Frantz Fanon, *Peau Noire, Masques Blancs*, (Ed. du Seuil, 1952), (海老坂武、加藤晴久訳『黒い皮膚・白い仮面』みすず書房、1998年).
- (46) Rey Chow, *Writing Diaspora : tactics of intervention in contemporary cultural studies*, chap.5, "Against the Lures of Diaspora : Minority Discourse, Chinese Women, and Intellectual Hegemony"; Rey Chow, *Ethics after Idealism : Theory, Culture, Ethnicity, Reading*, (Indiana University Press, 1998).
- (47) Gilroy, op. cit., p.15.
- (48) 太田好信『トランスポジションの思想 — 文化人類学の再想像』世界思想社、1998年、279頁。太田の中心的な論旨は、文化人類学の過去の展開のなかに発見される知識人の政治性を批判することであり、そのためにポストコロニアル批評やカルチュラル・スタディーズの成果を取り入れようとしている。しかし太田が問題にしていることがら、政治社会の中の絶対的少数者をどのように理解するかということでもあり、この問題はこれまで論じてきたような多文化主義をめぐる議論でも常に主要な位置にある。

- (49) 海老坂武『思想の冬の時代に ―〈東欧〉、〈湾岸〉そして民主主義』岩波書店、1992年、255頁。
- (50) 1990年代に入ってからジョン・ロールズが、道徳的価値観が最終的に一致しないような多元的社会における「より安定的な正義の概念」の現実性へと論点を移行させていることも、この論点と関連させて考えられるだろう。John Rawls, "The law of peoples", *Critical Inquiry*, vol.20, no.1, 1993, p. 36-68.
- (51) 太田、前掲書、4頁。