

最 終 講 義
牧師 故・李仁夏 (Yi-Inha) に

多文化社会の私の人間学

－アイヌ＝モ＝シリ和人三世・일본사람・Quase Brasileiro－

大倉一郎

それだけでなく、今日、啓示の「人間学的観点」に対して、関心が大きくなかまりつつある。神についての福音の記述は、同時に世界に対する約束でもある。福音のメッセージは、神を我々に啓示する中で、神の前に隣人とともにある我々自身の状況を啓示するのである。

－グスタボ・グティエレス (Gustavo Gutierrez)

1

1. 「多文化社会の人間学」という講義は、グスタボ・グティエレスの『解放の神学』（邦訳）¹第一章第一節の上述の一節によって触発されて開講したものである。
2. 同書は、ラテンアメリカの1960年代における軍部独裁の人権抑圧に抗して、人間の尊厳を擁護したキリスト教徒たちの苦痛に満ちた闘いから生まれた。今日のアイデンティティ論の視座から読み返せば、グティエレスは、キリスト教徒のアイデンティティを個人主義への埋没をよしとせず、現代の歴史と社会の文脈において苦難の下にある民衆の現実から遊離させずに批判的に考察したのである。
3. その中の一節であるこの箇所の要点は次のことである。現代では、キリスト教の根源となるメッセージを人間に対する考察として理解する関心が高まっている。さらに、キリスト教の核心は、それに耳を傾ける人間個人のことだけでなく、その個人が他者とどのような関係を生きているのかをその人の生き方の内実として明らかにするというのである。
4. 私にとって、この一節との出会いの記憶は1985年に遡る。この年に同書の日本語版が、後に私の恩師の一人となる山田経三（上智大学教授、当時）の翻訳によって刊行された。その年、私は札幌に在住しながら、自分の民族的アイデンティティを深く問われるという人生で最初の大きな経験をした。その経験には序曲ともいふべき1975年のある体験があったので、先ず1975年のある体験に触れておきたい。
5. 私は1950年に「北海道」（これは日本人が名づけた地名。先住アイヌ民族はアイヌ語で「アイヌ＝モ＝シリ」と呼んだ。「人間の（住む）静かな地」という意味。）函館市に生まれた。祖父母ともに新潟県や石川県にルーツをもつ移民であったから私は移民三世である。大学卒業後に札幌市立小学校の教員となった。4年生の担任の時、市教委による郷土史学習の副読本を授業で参照した。近代化以前、つまり開拓以前の北海道でアイヌ民族が幾度か「反乱」を起こしたが、いずれも鎮圧されて秩序が回復したとの内容の記述があった。「反乱」という説明は歴史の記憶として不十分ではないか。誰の眼からみて「反乱」というのか。少なくともアイヌの人々には納得のいかない説明だと先生は思います。ほぼそのようなコメントを述べて授業を終えた。
6. それは教員団体の研究授業だった。授業後の評価会で並み居る校長先生たちから偏向教育だとの非難が相次いだ。それらに対して異なった意見はまったく出ないばかりか、非難した校長先生たち以外の教師たちはみ

な沈黙していた。翌日から職員室で私に声をかける同僚はほんの数人になってしまった。北海道が近代日本の内国植民地として形成された歴史は、当時の歴史書でもけって珍しくない記述だった。しかし、公立学校の教育の場では、植民地主義の精神的遺産は、なお潜んで生き残っていたことを、私は 1975 年に身をもって学んだのである。

7. 再び、グティエレスの一節に出会った 1985 年の体験に話を戻したい。この年は、私の人生の最良の年であった。少なくとも 8 月までは。私は結婚して人生の伴侶を得たのである。

8. ところが、その喜びに冷水を浴びせられることになった。私のパートナーは在日コリアン二世の女性であった。祝福をよせる友人や同僚たちがいた。同時にこの異なる民族同士の結婚を冷ややかに眺める同僚もあった。同僚といったが、この時、私の同僚とは小学校の教員ではなく、キリスト教会の牧師たちであった。話は前後するが、あの出来事の翌年に私は小学校教員を退職して、新たな可能性に期待を抱いてキリスト教の牧師になるべく、東京の神学校に進み、北海道に戻って日本聖公会の司祭として働いていたのである。その同僚司祭の一部から民族差別の発言や行為が飛び出してきた。

9. 私はそのことを看過すべきではないと考えて訴え始めた。キリスト教徒の良心は民族差別を容認するものではない。むしろ我々の宗教生活は民族差別から自由な精神と生き方をめざす実践でもあるはずだ。人間の尊厳を貴ぶ共通の信仰に結ばれているなら私の訴えに耳を傾けてほしいと願って呼びかけた。しかし、在日コリアンの存在についてほとんど知識も出会いも持たない人が圧倒的であった。民族差別の現実も意味も理解されることは困難だった。戦後日本人の教育と社会意識における欠落を見事に示していた。さらに差別発言や行為を重ねた人が組織の指導的地位の司祭だったこともあり、多くの司祭たちは沈黙を守った。

10. 私は十年間を経ていつか来た道に再び迷い込んだかのような既視感さえ覚えた。十年前、当時の小学校教師の職に決別した理由の一つは、まぎれもなくキリスト教の人間理解に差別の意識を越える可能性を認めて、その力に期待したことだった。その期待が実に簡単に裏切られたということであった。アイヌ民族への差別意識と在日コリアンへの差別意識は、日本人の精神に潜む日本植民主義の遺産の反映として見ていいであろう。そのような遺産を今なお抱え持つ民族的アイデンティティとは何者であるのかを意識化 (conscientization) ² しなくてはならないだろう。

11. 私の 1985 年の経験に即して言えば、キリスト教の思想には、人間を民族や人種や社会階層の枠を越える平等の存在と見る伝統がある。とくに初期キリスト教には、万人を「神の子」と見るパウロ思想の立場が明瞭である (ガラテヤ 3 章 26 節—29 節、他)。しかし、現実のキリスト者のアイデンティティもまた単一ではない。民族というアイデンティティも彼／彼女の中にあり、それがしばしば優先的アイデンティティとして見做されることも起きる。人間はアイデンティティの複数性において、その時、そのどれが優先的に選択されるべきなのかという課題をもっているという自覚が欠かせないのである。そして日本人というアイデンティティにおいては、ときとして近代日本の植民地主義の記憶や感情を遺産として温存する場合もあるのである。

12. 当時の事態の進行はその不幸なケースだったといえるだろう。事実在即して言えば、差別への抗議をやめなかった結果、私は司祭職を免職された。教会組織の上司の指導に服さなかったという理由であった。小学校教員、聖公会司祭と、二度に渡って北海道の和人社会のエスタブリッシュメントから排除されたと言おうか、脱出したと言おうか、いずれにしてもアウトサイダーとなる経験だった。しかし、それらの経験を経ることによって私の人間関係は著しく変化した。在日コリアン、アイヌ民族の友人と出会って友情を育み始めたのはこの時期だった。

13. その人間関係の変化の中で、グティエレスの一節にも出会ったのである。グティエレスは、私にキリスト教徒のアイデンティティを自分の生きる日本社会の文脈において、民族差別の苦難の下にある人々の現実から遊離させずに批判的に考察することを促した。こうして私自身を「アイヌ＝モ＝シリ和人三世」と捉える意識

が明確に承認できるようになった。「アイヌ＝モ＝シリ」と言う記憶は、私が生きる場が、元来日本とは異なるアイヌ民族の世界であったことを想起させる。「和人」（アイヌ人によるアイヌ以外の日本人の民族呼称）というアイヌ民族との関係で語られる呼称を承認することは、私に自分が北海道に生きる諸民族の一員であることを意識させる。「三世」という記憶は、私にこのアイヌ民族が先住し、民族を異にする様々な人々の暮らす土地が、移民の末裔である私の故郷でもあることを自覚させる。

14. 「アイヌ＝モ＝シリ 和人三世」というアイデンティティを承認することを通して、私は何を理解したのか。それは、異質な他者の立場からの歴史の記憶を受けとめることと、マジョリティの立場を一時的とはいえ失うという体験によって、単一アイデンティティ主義は、あるいは単一民族主義とは、幻想でしかないということであった。

2

15. アイデンティティの多様性や複数性を認識すれば、そこには新たな自分の発見が可能になる。「日本人」という日本語によって私は自分の民族的アイデンティティを表象する。これは日本国内での大方の日本人の経験でもあるだろう。しかし、国内にいて私は繰り返し「일본사람」と朝鮮語によって自分が呼ばれる経験をした。それは私の自分のアイデンティティの新たな認識の経験となった。

16. 北海道での生活基盤を失った後、私とパートナーは彼女の修士論文の完成と言う課題もあったので川崎市に転居した。その転居先で1986年から2000年まで、途中のトロント大学留学中の三年間余りを含めて15年間余りの生活が始まった。それは川崎市内の戸手四丁目地区だった。しかしこの地域は便宜的にそう呼ばれていただけで、行政上の地図では存在しない。なぜならば、地域は僅かの私有地を除いて、ほぼ三分の二は多摩川の河川敷であり、法律上は私人の居住を認められない公有地。残る三分の一は多摩川の川底であり、住民は水中に杭を打ち込み、その上に水上ハウスを建てて住んでいた。当然にも、台風シーズンの増水期には、しばしば地域の半分が水没した。なお上下水道や電気も元来、設置されていない地域でもあった。

17. 人間生活にとって、いかにも劣悪な地理的・環境的条件のこの地域に暮らしを立てなければならぬ人々がいた。その大半は在日コリアンの低所得者、ニューカマー移住労働者、日本人日雇い労働者であった。また地域の周囲は路上生活者の生活の場だった。地域全体が周辺から公然と差別的取り扱いを受けていた。私とパートナーは、この地域の中の教会に住み込み、私はその教会の牧師として働いた。住民の半分が在日コリアンであり、私が日常的に言葉をかかわして接触したのも、地域の少年、少女、お父さんたち、お母さんたち、高齢者、その大半が在日コリアンの人々であった。それらの人々は、次第に打ち解けた関係が生まれてくると、「日本人」とか「일본사람」という表現で、彼／彼女の生活世界に現れる日本人の話をしてくださった。当然そこには私自身も含まれていた。

18. 私はこの時代の経験を『河原の教会にて一戦争責任告白の実質化を求めつづけて一』という本にまとめて2000年に刊行した。この本ではこの町とトロントでのおよそ15年間の牧師としての活動経験を綴った。私は、地域に暮らす人々との関わりを心がけたので、必然的に地域の在日コリアンや貧困者の直面する問題に関わるようになった。在日の子どもたちが学校で、青年が就職活動で民族差別の言説に晒され苦しんだ事件、戦中の朝鮮人強制連行・徴用被害者のための戦後補償裁判、戦後の新移民であるコリアン女性が被った家庭内暴力、洪水の危険や劣悪な居住環境、独り者の元日雇い労働者の病気と死、全住民が巻き込まれた立ち退き問題など、人々が肩をよせあってひっそり暮らす小さな町なのに、根の深い背景をもつ問題への取り組みは多岐に及んだ。

19. かつてのこの町には若い日の永山則夫が職を求めて流れ着き、古紙回収の労働をしていたことがあったと町の古老が語った。永山則夫は北海道の北の町で極貧の家庭に生まれ育ち、教育をまともに受ける機会も得ら

れず、底辺に生まれた人間は、どこでも底辺を脱しえないという深い挫折に至る。自分はどこでも人間らしく扱われず受け入れられない。その思いの果てに、三件の殺人事件を犯して死刑囚となった。社会学者見田宗介は永山を囲んだ都市社会を「まなざしの地獄」³と表現して当時の日本社会の一面を切開して見せた。

20. 先に触れたように日本植民地主義の不徹底な反省と在日コリアン差別がこの町で人々の苦難の中に露呈する。さらに戦後の上昇志向と経済優先主義の価値観で養われた人々の眼差しがこの町と人々に注がれる。在日コリアンやアジア人労働者、さらに民族を問わず貧しい人々に加えられる侮辱や人間の尊厳に対する傲慢な態度や無関心が、この町からははっきりと見えた。そうすると、私自身を含めて多くの日本人自身が、時に「まなざしの地獄」を作っている一人でありえるのであり、人間としてはいまだに解放されていない姿を認めざるを得ないことに気づく。

21. 「일본사람」として見えてくる私を私自身が受容した時に、自らが実は問題であったと理解することを通して、私は、自分を問題の外に置いて弱者を憐れむという温情主義に欺瞞を感じ、自己嫌悪を抱いていった。人間解放の連帯性が意識されなければならない。1960年代のアメリカ黒人の公民権運動において、マーチン・ルーサー・キングは、黒人市民の人間の尊厳を取り戻す運動は、白人市民を人間として解放する運動でもあることを訴えた。その思想的慧眼は日本社会でも普遍性を失わないことがわかる。自分がその社会のマジョリティであることを自覚したならば、そして他者との共生を承認するならば、自らのアイデンティティをマイノリティである他者との社会的関係において批判的に再構築する必要がある。

3

22. 私は、かつてブラジルを代表する解放の神学者レオナルド・ボフ（Leonardo Boff）の著作を翻訳したことがある。それは国土建設省による戸手地域住民への立ち退き要求と強制執行の危機を切り抜けるための住民運動の真ただ中で、対行政交渉の難局を迎えて、かなりのプレッシャーに耐えていた時期だった。そんな時に、自分の闘いとは比較できないほど厳しい人権の闘いをしてきた南米のキリスト教徒は、どのような信仰に勇気を得ているのかを知りたいと思った。昼間の活動の後に懸命に翻訳に励んだ。空が白んで多摩川の鉄橋を渡る京浜東北線の一番電車のゴウーっという響きが聞こえるまで時間を忘れて翻訳に没頭した。自分の闘いのために翻訳したのでそれだけで十分満足だったが、著者がボフであるので、その原稿が出版となった。予想通り、遠い南米の固い本はあまり売れなかった。その中でこの本に対する読者の反応が一件だけあった。ある日、翻訳の一部の言葉の理解について質問の電話がきた。沖縄で反米軍基地闘争を続けているキリスト者市民グループの読書会のメンバーという方であった。ひとしきり質問に答えた後で、気がついてその方の名前をうかがったが、名乗るほどの者ではありませんと電話の向こうから笑い声で答えられた。名乗るほどのものではないという言葉に、自分の抱えているここでの闘いを思いだして、何かしら共感を抱き、私も電話のこちら側で笑い声が口をついて出た。

23. この日本の読者の話を著者のボフに伝えたいと思った。そう思ったのはこの翻訳に先立ってボフからのリクエストがあったのだが、そのリクエストが印象深いものだったからだ。ボフからファックスが届いた。翻訳を認める。ただし条件が一つある。この本が売れたら、翻訳者として君がもらう報酬をすべて自分に譲ってくれ。そうしてくれるなら翻訳を認めるという。こう続いていた。自分はこの本の印税をリオデジャネイロのホームレスの少年少女のシェルターを運営する資金に使いたいのだ。当時、リオのホームレスの若年者たちは、右翼的組織を信奉する警察官たちによって、町の浄化を妨げるゴミとして射殺の対象になっていた。

24. ボフに会いに行く機会が訪れた。フェリスに赴任したことで、私は2005年、2008年の二度に渡ってブラジル訪問の機会を得た。ブラジル渡航の目的は、貧しい人々（povo）による教会共同体のメンバーとの対話と

調査だった⁴。ボフとの会見の予定は、双方の予定が合わないまま未完に終わった。しかし、何人かの共同体の活動者と親しく話し合う機会をえた。北東部（ノルデスチ）の古都レシフェの町の貧しい人々の教会共同体を訪ねた時だった。フェイジョアード（アフリカ風の肉と豆の煮込み）を食べながら、通訳を介してお互いの関心や経験について話をした。メンバーの一人の神父が立ち上がり、私を「**quase brasileiro!**（クワズィ ブラジレイロ）」と呼んで固くアブラッソ（抱擁）した。「**quase brasileiro!**」は、直訳すれば「ほとんどブラジル人！」と言う意味である。私はブラジル人ではない。ポルトガル語を解するわけでもない。日本人の旅人に過ぎない。しかし、「**quase brasileiro**」だと呼んでもらった。後になって、貧しい人々の間で働いた経験を語り合えたことで心が近づいたからだったろうなと考えた。

25. この講義で私は「アイデンティティ」とは、もっぱら「帰属の意識」を意味する言葉として用いてきた。現在の多文化共生学の文脈としてはその意味で理解して妥当である。他方、ラテン語に由来するこの言葉は、諸分野で多義的に用いられてきた。そしてそれらの基底にある概念は「個人の内的統一を意識させるあるものをさす」のだと言われる⁵。**quase brasileiro** という言葉はこの意味で私にとって大切な言葉だと理解している。つまりそれは、私が、私を内的に統一していると意識させるものは何か、それを考えさせる言葉だからである。はたして私に内的な統一を意識させるものとは何か。それは、どうも講義の冒頭のグティエレスの言葉を借りれば、「神の前に隣人とともにある私自身」というものなのではないか。それまで、私が出会ってきた他者と、自分はどのようにともにある私自身であったらうか。あるいは他者にとって私はどのような隣人であったらうか。**quase brasileiro** と呼びかけられることは、私に「君は私の隣人だよな？」と尋ねられているように聞こえてくる。はたして私は誰の隣人だろうか？次のように言い換えてもいいだろう。私は今の自分より他者と共に出来る今以上の自分である自分をみざしているか。それを私のアイデンティティの選択と形成においてどのように意識し、決断して来ただろうか。

4

26. 私の場合、アイヌ民族の歴史の記憶は、日本人の国民教育の場から排除されていると知ったのは、二十五歳の時だった。国民アイデンティティを相対化できる思想的契機をもっていると思われた日本人キリスト教徒もまた在日コリアンの存在を排除することがあると知ったのは、その十年余り後であった。なんともかなり奥手であった。しかし、遅すぎるといことは人生にはあまりない。いまや私たちは選択の余地なく多文化社会の現実を生きている。しかし、その現実をより人間の尊厳が重んじられる共生の社会に形成するか否かは、なお自分のアイデンティティの形成を自由な理性と、貶められる人を守り連帯する実践への勇気にかかっている。

27. インドのムスリム家系の出身でノーベル経済学賞の受賞者であるアマルティア・セン（Amartya Sen）には、『アイデンティティと暴力』という名著がある。同書においてセンはグローバルな規模の多文化社会への進行の中で、我々がアイデンティティの多様性を承認しあい、単一アイデンティティ主義が暴力にまでつながる問題性に抗して、理性によるアイデンティティ選択の重要性が増していることを強調した。センの探求の根底には、彼が少年時代の一時期を過ごした東ベンガル州（後に東パキスタンとなり、現在はバングラデシュ）での1944年の衝撃的な体験があった。東パキスタンはイスラム教徒の主導によってヒンドゥー教徒が多数派のインドから分離独立した。その際の混乱の中で、ムスリムとヒンドゥー教徒との対立が深まり、ついに暴力の応酬という事態が起こった。或る日、カデル・ミアという貧しい労働者が、激高したヒンドゥーの群衆に追い立てられ、血だらけになってセンの父の家の庭に助けを求めて倒れこんだ。ミアはムスリムだった。瀕死のミアを発見したのは少年のセンだった。そしてセンは目の前でミアが息絶えるのを目撃したのである。センは次のように述べている。ムスリムのミアはヒンドゥーの群衆に突然襲われ、「ムスリムの犠牲者として死亡し

たが、困難な時代に家族が生き延びるために、わずかな仕事と少しばかりのお金を必死に求める働き口のない貧しい労働者として死んだともいえる」。それゆえセンは「だが、アイデンティティは人を殺すこともできる。しかも容易にである」と訴える。センがこのように指摘するとき、彼の心には少年の心に刻まれた理不尽な死の記憶を忘れえない痛切な響きがある。人間を単一的アイデンティティで括ることへの強い反問を秘めている。前記の彼の著書は次のように結ばれている。

28. 本書のテーマでもある人間の矮小化に抵抗することによって、われわれは苦難の過去の記憶を乗り越え、困難な現在の不安を抑えられる世界の可能性を開くこともできるのである。血を流しながら横たわるカデル・ミアの頭を抱えながら、十一歳だった私にできることはあまりなかった。だが、私は別の世界を、手の届かないものではない世界を思い浮かべる。カデル・ミアと私がともに、お互いをもつ多くの共通したアイデンティティを確かめられる世界を（かたくなに対立する人びとがその入り口で叫んでいても）。なによりも、われわれの心が水平線によって二つに引き裂かれないように気をつけなければならない。

29. センは「十一歳だった私にできることはあまりなかった。」と述懐するが、その痛切な少年の心は、彼の七十二歳での同書の刊行に至るまでの情熱の源になったであろう。その半世紀を越える歩みには、いつもセンの十一歳の「カイロス」⁷とも言うべき決定的時機の記憶があったのである。

30. センにかぎらず、人間にはそれぞれの十一歳がある。生理年齢の十一歳という意味ではない。他者との出会いによって触発され、アイデンティティの形成を、理性による自由と、そして他者への共感を忘れずに形成しようと歩き出すきっかけとしてのカイロスの時機という意味である。あなたはそのような意味での自分の十一歳の記憶をいまでも忘れずに保っているだろうか。その記憶を理性によるアイデンティティの自由な選択と形成の力に転化できているだろうか。あるいは、いまだ、私の十一歳の到来を感じていないという人がいるかも知れない。それならばどうかあなたの十一歳を見つけ出して欲しい。人間の知と愛は、そこから深く掘り下げられ、あなたの心に多くの異質な人々がともに住んでくれるようになるだろう。私たちは多文化社会を生きていく。もう一度言おう。人間には、それぞれにその人の十一歳がある。

註

- 1 グスタボ・グティエレス 1985（原著 1972）『解放の神学』岩波書店。
- 2 「意識化」はブラジルの教育哲学者パウロ・フレイレの用語であり、日本語訳注では以下のように説明する。「ポルトガル語では *conscientizacao* でフレイレの実践と理論の最重要概念である。ラテン系言語や英語では、意識と良心は同義言語なので『良心化』さらには『人間化』と訳出してもよいかもしれない。」（パウロ・フレイレ 1979（原著 1970）『被抑圧者の教育学』亜紀書房 1。）
- 3 見田宗介 2011「まなざしの地獄」『生と死と愛と孤独の社会学』（見田宗介著作集 第6巻）岩波書店。
- 4 この調査の報告は以下。「ブラジル紀行—基礎共同体の民衆と解放の神学—」2006『多文化・共生コミュニケーション論叢 創刊号』フェリス女学院大学多文化・共生コミュニケーション学会 7-21。
- 5 石塚正英・柴田隆行 2013『哲学・思想翻訳語辞典【増補版】』論創社。
- 6 アマルティア・セン 2011（原著 2006）『アイデンティティと暴力—運命は幻想である』勁草書房 255。
- 7 新約聖書に用いられる「時」を言い表すギリシャ語「*kairos*」。「危機と好機」が同時に到来する決定的機会を意味する（マルコ 1:14）。