



## 21世紀を見据えた歴史教育の基礎概念に関する一考察：「ディアスポラ」概念の検討を中心にして

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 北海道教育大学 公開日: 2008-05-21 キーワード: 作成者: 大橋, 信, 宮崎, 正勝 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="https://doi.org/10.32150/00005177">https://doi.org/10.32150/00005177</a>

## 21世紀を見据えた歴史教育の基礎概念に関する一考察 —「ディアスポラ」概念の検討を中心にして—

A Study on Basic Concepts of Teaching History to Survey the Twenty-first Century

大橋 信・宮崎 正勝

(北海道教育大学釧路校社会科教育研究室)

OHASHI Makoto · MIYAZAKI Masakatsu

Kushiro Campus, Hokkaido University of Education

### はじめに

19世紀の人々が、20世紀に対して楽観的であったのとは異なり、我々に見える21世紀の姿はバラ色のそれではない。そのことは、「未開」から「文明」への「進歩」を無条件に肯定してきた19世紀的社会諸科学に基づくパラダイムが限界に達しているということであらわすものなのだが、歴史教育においては、こうした認識がまだまだ十分では無いように思われる。その理由のひとつは、歴史教育の内容が、「文明」・「未開」の二分法に基づく「ヨーロッパ中心史観」から脱却しきれていないというところにある。

たしかに「学習指導要領」においては、「諸地域世界」という概念をもとに、世界の多様な史的展開を説明しているが、学習者のレベルにおいては、「ヨーロッパ中心史観」に基づく歴史意識が依然として根強いのではないだろうか。その理由は、「国家」や「民族」を固定的に見る視点に求められる。つまり、「国家」や「民族」を動かしがたい概念として据えることで、進んだ／遅れた「国家」・「民族」という区分がなされ、「文明」・「未開」の二分法に基づく「ヨーロッパ中心史観」の骨格が形作られるのである。

20世紀の大部分において、「文明」化＝欧米化は、「進歩」として肯定的に捉えられてきた。しかし、その「進歩」は、「開発至上主義」などの考え方と結びつき、今日では、深刻な地球環境問題を引き起こしている。21世紀におけるもっとも重要な人類の課題が地球環境問題であることを考えれば、歴史教育において「ヨーロッパ中心史観」からの脱却を目指すことが必要不可欠になると言える。それには先ず、「ヨーロッパ中心史観」の基礎概念になっている「国家」や「民族」を可動的に見るための視点を模索することが必要になる。

本稿は、「ヨーロッパ中心史観」のどのような点が、今日の地球社会にそぐわないかを示すとともに、「国家」概念の歴史性と「民族」概念の可動性を考察し、それに代わるパラダイムを模索することを目的としている。

## 1. 「文明」・「未開」の二分法的歴史観の動揺

2000年10月11日付の北海道新聞に、「強くなる NGO, 途上国」と題する特集記事が掲載された。その記事によると1999年11月に米国シアトルで開催された世界貿易機構（WTO）の閣僚会議で、アフリカなどの途上国約60カ国が、日米欧主導の閣僚宣言のとりまとめに反発したという<sup>1)</sup>。近年、途上国が欧米主導の世界統治に異議申し立てを行う傾向が強まっている。こうした事象は、地球社会がヨーロッパ中心主義から脱却し、あらたなパラダイムを構築する「過渡期」にあるということを示している。

こうした状況に対応し、「過渡期」の歴史教育はヨーロッパ中心の歴史の見方、「ヨーロッパ中心史観」からの脱却の道を模索しなければならない。ヨーロッパ中心史観の特色に関して、小原友行は次の三点を挙げている<sup>2)</sup>。

- ①「古代・中世・近代」という三時代区分
- ②15世紀末から16世紀にかけての大航海時代から、世界の一体化が始まるという解釈
- ③産業革命と市民革命を通して、資本主義社会と近代市民社会を実現し、国民国家を成立させたという、近代国家形成についての解釈

この分析を参考に、脱ヨーロッパ中心史観の方途考えてみる。まず①の見方であるが、この三時代区分はヨーロッパの、それもほんの一部の地域の歴史展開を説明するに過ぎない概念であるということが、指摘されて久しい。この偏狭な時代区分を、非ヨーロッパ地域に機械的に適用する歴史の見方が、いまだに流布していることが問題なのである。

三時代区分法での「近代」とは、すなわちヨーロッパ自身のことであり、「古代」・「中世」の段階にあるアジア・アフリカ地域が、近代化＝ヨーロッパ化をめざすのは自明の理であるとされる。しかし、この見方は、多様化の進む地球社会の実状や劇的に進行する地球環境問題に対して有効な視点を与えるものであるとは言えない。ヨーロッパ中心史観の特徴の一つである「古代・中世・近代」の三時代区分は、時代が下るにつれ社会が「良い」方向に向かうという認識を内在している。すなわち、産業革命を経た近代ヨーロッパをモデルとし、非ヨーロッパは科学・技術を進展させなければならないということである。しかし、それは、生産力の向上を無批判に受け入れる「開発至上主義」に結びつくものであり、資源の枯渇や地球の浄化能力の飽和状態が指摘される今日の地球社会において有効な枠組みとは言えない。

こうした「進歩史観」は、マルクス主義と結びつけて考えられることが多い。マルクス主義においては、共産主義・社会主義の実現を目標とし、歴史をそれに向かって単線的に発展するものと捉える。そうすることで、共産主義・社会主義の出現を「必然」と考えることが可能になるのである。しかし生産力の向上＝階級闘争→社会の発展とする単純な考えは、ソ連邦の崩壊、中国の市場経済への移行などによってもろくも崩れ去った。それをフランシス・フクヤマは、冷戦が終わって西欧流の自由民主主義に逆らう理念が姿を消した以上、ヘーゲル的な意味で歴史は終わったのだと説いた<sup>3)</sup>。

しかし、「過渡期」において見直しが迫られているのは、マルクス主義的な発展モデルばかりではない。フクヤマが勝利宣言を下した自由主義的な発展モデルも、科学・技術の無限の進歩を信じる「進歩史観」に基づいていることにはかわりはない。こうした「進歩史観」に共通した性格について野田宣雄は、「科学と技術の進歩・発展には限界がなく、また、科学や技術が進歩すればするほど文明は発達し、人間は便利で快適な生活を送ることができる。そればかりか、人間をとりまく物質的条件が向上すれば、精神的にも倫理的にも人間は高潔な存在となり、国家や階級に分かれて争うこともなくなる」<sup>4)</sup>。という科学・技術信仰を挙げている。こうした科学・技術信仰が自然と人間の対立の図式を作り出し、地球環境問題を深刻化させたの

ではないだろうか。

科学・技術と人間、あるいは自然との関係について、小林道憲はこう述べている。「二十世紀の技術も、人間の身体の延長として、人間と環境を結ぶメディアであった。だが、二十世紀は、この手段であり、中間者であり、メディアであったものが自己目的化し、それ自身として巨大な膨張を遂げた。そのために、本来の目的であった人間や自然までが、逆に手段化してしまった。人間も自然も、巨大な技術文明をつくるための資源にすぎなくなったのである」<sup>5)</sup>。人間は、道具=メディアを通して自然と関わる。その道具が大規模化したものが科学・技術であるといえるのだが、その科学・技術が、さらに拡大することによって人間と自然の距離がひらき、疎遠になっていったのである。

人間と自然が疎遠になっていくことで、どのような結果がもたらされたのかということについても小林は答えを用意している。「それでいて、この自己目的化した巨大な技術文明の膨張の行き着く先は、不確定で無目的なのである。ここでは、人間から道具へ、道具から自然環境へ、自然環境から道具へ、道具から人間へという連続的円環が破壊され、その代わり、メディアそのものがただひたすら自己膨張していく。そのため、人間からは自然が遠ざかり、自然からは人間が遠ざかってしまった。そこに目に見えて存在するものは、諸メディアが複合して巨大化した機械的世界である。人間はこの巨大化した道具の道具になってしまった」<sup>6)</sup>。人間は、メディア=科学・技術がつくり出した巨大な機械的世界に取り込まれてしまったというのだが、このことは、科学・技術のために、人間は自然と戦うことを要求されてきたということを表している。今日、人間と自然は闘争状態にあるとされるが、こうした状況が続けば必然的に人間と自然は滅亡してしまうことになる。こうした最悪のシナリオをさげ、持続可能な社会を提案するというのが、今日の地球社会における歴史教育に課せられた問題であろう。

次に②の分析であるが、15・16世紀からヨーロッパ主導で世界の一体化が進行したという認識は不十分である。現在では、地球上にくまなく行き渡った人類であるが、アフリカに出現した共通の祖先から始まったという仮説が、近頃示されている。この説に従うならば、人類は、その発生以後、断続的に世界の一体化のプロセスの中で生きてきたということになる。そう考えれば、人類史とは、地球規模のネットワークの絶えざる再編の過程であると見なすことができ、15・16世紀の大航海時代も、数ある「過渡期」の一つであったということができる。

あるいは、その15・16世紀の「過渡期」にしても、ヨーロッパ主導でネットワークの再編がなされたという認識には疑問が残る。つまり、ヨーロッパはそれまでネットワーク帝国—アッバス朝、モンゴル帝国、ムガル帝国などが担ってきたアジア—ヨーロッパを結ぶ交易網を力づくで奪い取っただけであると考えられるからである。川勝平太は、とくにインド洋に進出したヨーロッパ勢力に対して「ヨーロッパの進入によって、インド洋貿易の担い手はイスラム商人からヨーロッパ商人にとってかわられた。しかし、それは通商ネットワークを破壊したのではなく、貿易構造はそのままであった。イスラム教徒が中東を経て西方に伝えていた物を、キリスト教徒が喜望峰経由で直接ヨーロッパへ運んだのである」<sup>7)</sup>と述べている。ヨーロッパ中心史観が生み出した、15・16世紀からはじまる世界の一体化という認識に対し、歴史の継続性と重要性を確認することにより、ヨーロッパ中心史観も相対化されるのである。

③の近代国家形成の解釈についてであるが、まずは、それが現在の南北問題の一因となっているという点から分析したい。繰り返すことになるが、「近代」とはヨーロッパの時代であり、「資本主義」・「民主主義」などは、その価値基準であるために相対的なものとして考えなければならない。しかし実際には、それら諸概念を普遍的なものとしてとらえ、近代史を、非ヨーロッパ地域が「資本主義」・「民主主義」を受け入れながら「近代化」していくプロセス、として捉える傾向が依然として根強い。そのためにヨーロッパの帝国主義支配が非ヨーロッパ地域に「資本主義」という「富」と「民主主義」という「文明」をもたらすと

いう誤った認識が生じてしまうのである。この考え方によれば、「先進国」と「後進国」という色分けがなされ、「後進国」は「先進国」すなわち「ヨーロッパ」になることを目指すべきだということになる。

しかしながら、「後進国」の「後進国」たるゆえんは、「後進国」が怠惰だったからではなく、「先進国」によって「後進国」の地位に追いやられたからである。湯浅赳男の言葉を借りれば、たとえば、イギリスにおける開発とインドにおける低開発はいわばコインの裏表のようなもので、一つの歴史過程の二つの側面なのである<sup>8)</sup>。すなわちヨーロッパの非ヨーロッパ地域への進出は、「富」や「文明」をもたらした肯定的なものではなく、地域の独自性を見失わせた否定的なものであると考えることが必要なことになる。

以上、「ヨーロッパ中心史観」は様々な問題をはらみ、「過渡期」の社会状況を説明するに足るものではないということについて述べた。次に、こうした見方に基づく歴史教育の問題点を検討する。小原は、「ヨーロッパ中心史観」に基づく歴史教育を批判するポイントとして、量的な批判、質的な批判、今日的な視点からの批判の三点を挙げている<sup>9)</sup>。

まず量的な批判であるが、これは空間的には世界の一地域に過ぎない西ヨーロッパの歴史に、時間的には18世紀後半以降の約200年間に過ぎない「ヨーロッパの時代」に、世界史授業の約半分の時間が当てられるという現状に対するものである。これは、先に述べたヨーロッパ主導の世界の一体化という認識に基づくと考えられる。このヨーロッパ重視の考え方は、ただちにヨーロッパ至上主義という質的なものに転移する可能性をはらんでいる。

次に質的な批判であるが、これはヨーロッパ的価値による非ヨーロッパ世界の解釈によって、ヨーロッパ世界、ヨーロッパ人、ヨーロッパ文化が最高であり、中心であったという、一面的な見方に陥るというものである。こうしたヨーロッパ至上主義は、「古代・中世・近代」のヨーロッパ的時代区分を、非ヨーロッパ地域に機械的に当てはめることによって起ったということを既に述べたが、その結果、南北問題の深刻化、地球環境問題の発生、偏見に満ちた異文化理解などが生じることになった。

こうしたヨーロッパ至上主義が、最もダイレクトに現れるのは異文化理解においてであろう。E. サイードは、西欧が非西欧をみるとき、非西欧の現実をみるのではなく、西欧が作り上げたイメージでみるということを「オリエンタリズム」という概念で示した。この「オリエンタリズム」という概念は、その名が示すように、もともと中東地域に対する言説を分析するものであったが、青木保は「この言葉は異文化に対する偏見というものの総称としても使えると私は思うのです。政治的、経済的、あるいは文化的に優位に立った社会や国が、違った文化を見て、それを一種の蔑みの対象とするときに、オリエンタリズム的というふうに見えると思うのです」<sup>10)</sup>と述べ、概念の拡大を図っている。それに従えば、近代日本のアジア認識というのは、まさに「オリエンタリズム的」であると言える。青木の言う「文化的優位」とは、ヨーロッパ中心主義によるものであり、それによってアジアは差別や軽蔑の対象となってしまう。グローバリゼーションが加速度的に進展し、いやおうなく異文化や、異文化を背負う人々と交流せざるをえない今日の地球社会において、ヨーロッパ中心主義に基づく「オリエンタリズム的」見方は、克服が目指されるべきである。

ヨーロッパ中心史観に対する量的な批判は、それに高い価値を与えた結果であったという点で質的な批判に通じるものであり、質的な批判は、今日の地球社会の現状から見てふさわしい枠組みではないという今日的な視点からの批判に至る。今日の地球社会を見てみると、日常生活において不断に異文化や異文化を背負った人々との交流が拡大するのは避けられないことである。たとえば、東京女子医大の李節子の調査によれば、東京都区部で1997年に生まれた赤ん坊のうち14人に1人(7.0%)、大阪市では13人に1人(7.6%)の親が外国人であり、特に東京都渋谷区や豊島区では6人に1人の高い割合であるという<sup>11)</sup>。こうした現状に対応するために歴史教育に必要なのは、異文化との共生を可能にするパラダイムの構築である。

こうしたパラダイムの構築の障害となるのは、「国家」・「民族」を普遍的な概念と見なす考え方であ

る。「世界史」レベルで考えてみると、多くのエスニシティが共存する状況こそが常態であり、単一の民族が一つの「国家」を構成するという特殊な条件に恵まれた地域は殆ど存在しない。にもかかわらず、人々が「国民文化」のような「純粹」な文化の存在を信じるのは、「国家」とは超歴史的な存在であり、不変のものであるという認識が根底にあると考えられる。また、「民族」という概念にしても19世紀以来、固定的なものとして考えられてきた事実がある。特に、帝国主義下においては、植民地獲得の大義名分として、「民族」を生物界における「種」と同一視し、「適者生存」「優性劣敗」の原則から、ヨーロッパ列強の植民地支配を正当化した「社会ダーウィニズム」が主張されてきた。

グローバリゼーションの加速度的進行で、多様な人間集団の相互依存関係が重要性を増す今日、歴史教育においても、異文化共生の視点を強化する必要があるのだが、そのためには、「国家」概念の歴史性と「民族」概念の複合性を明らかにし、ヨーロッパ中心史観を相対化することが必要である。

## 2. 「国民国家」概念の相対化

今日、世界史を一国史の集積としては、もはや捉えきれない時代になった。それは、次の2点による。ひとつは、「国民国家システム」では統制できない事象が激増したということである。例えばインターネットによる金融取引は、連日、莫大な金額のマネーを越境させているし、航空機、船舶、鉄道、自動車などの交通ネットワークの発達により大量の商品が世界中を往来している。

もうひとつは、「国民国家システム」の枠組みでは解決できない地球規模の問題の増大である。地球環境問題や南北問題などは、一国の努力だけでは解決しうる問題ではないし、国境を越えて移動する人間を、「国籍」だけで把握する試みは、限界に達しているといえる。

これらの事実から言えることは、「国民国家システム」の限界は、システムそのものの崩壊をもたらすのではなく、「内」と「外」の両面からシステムの「壁」が切り崩されているということである。それは経済単位として、あるいは政治単位としての「国民国家システム」の問題性を指摘することにより明らかになる。

まずは経済単位としての「国民国家システム」であるが、今日のグローバルな金融取引を国民経済の枠組みで捉えることは不可能である。しかしながら、一見新しくみえるこれらの問題点も、システムに内在していたものであると考えることもできる。伊豫谷登士翁は、バーネットとガバナーの共著『グローバル・ドリーム』を引用し、個々の国家の為替レート安定化の努力と、その結果の為替の変動こそが、グローバルな金融商品の価値を高めるということを指摘している<sup>12)</sup>。また、大量の商品が国境を越えて世界中に運ばれているということも、伊豫谷の指摘に通じるものがある。例えば、サケ・マスや「ホッカイシマエビ」などの漁業資源に恵まれた北海道東部でもスーパーに行けば、ノルウェー産のサーモンや東南アジア産のエビが普通に売られている。これらは「国民国家システム」が、国家間の価格格差を生じさせたためにおきた事実であり、こうしたことが輸入国の一次産業に打撃を与えるなど、いわばグローバリゼーションの影響ともいえるべき深刻な事態を引き起こしているのである。

これらの事柄から、19世紀に一応の完成をみせた「国民国家システム」は、20世紀のグローバリゼーションの進展の中で、自己崩壊をはじめ、現在は新たな状況に向けての「過渡期」であるといえよう。こうした「過渡期」の状況を捉えるためには、政治単位としての「国民国家システム」の盛衰のプロセスも理解する必要がある。そのためにはまず、「国民国家システム」は、超歴史的・普遍的なものではないという事実を示す必要がある。

「国民国家」の歴史性を証明するためには、まず「ナショナリズム」という概念を明確にする必要がある。「ナショナリズム」は、「国民主義」、「国家主義」、「民族主義」など多様な含意をもつ用語であるが、

「国民」、「国家」、「民族」の関係を解釈すると、「国家」を形成した「民族」—多くの場合はマジョリティーが「国民」となる、ということである。ここから、「国民国家」形成以前は「国民主義」、「国家主義」としての「ナショナリズム」は存在しないと考えられるし、「民族主義」としてのそれも、「民族」という概念そのものが「国民国家」の産物であると考えられることから、やはり「国民国家」形成以後の概念であると言える。

もちろん、「国民国家」形成以前にも、自らの属する集団とそれ以外を区別する考え方は洋の東西をとわず存在した。古代ギリシア人は、自分たちを「ヘレネス」（女神ヘレンの子孫）、マケドニア人などそれ以外を「バルバロイ」（訳のわからない言葉を話す者）と読んで区別したし、ユダヤ人は、自らを「選民」と捉え、他の民族を「異邦人」（ジェンタイル）と呼んだ。また今日のベトナムの多数民族—狭義のベトナム人の族称である「キン」は、もともと「京人」の意味に由来する。「京人」とは、都に輝く文明の光が照らす人々という意味であり、周辺に住む「蛮人」とは異なる意識をもつと自負した<sup>13)</sup>。このように集団を「内」と「外」に分け、さらに自分たちを高貴な民として捉える一方、それ以外を朽ち汚くののしるということも、人類史全般にわたって行われてきたことである。

しかし、こうした自集団に対する愛には、「ナショナリズム」にある近代的な政治性がない。山内昌之は、「ナショナリズムとは、民族への抽象的な帰属を実体に変えながら、人びとを国家の枠組みに整合する国民に変えようとする思潮と運動」であるとしてとらえた<sup>14)</sup>。「ナショナリズム」は、「国家」によってつくられたものなのであり、これらは不可分のものである。つまり、「ナショナリズム」の歴史的展開を追うことによって、「国民国家」の普遍性を否定することが可能になるのである。

山内昌之は、アーネスト・ゲルナーにならい、ナショナリズムの展開の歴史を六つの時期に区分した<sup>15)</sup>。それは以下ようになる。

〔ナショナリズムの時期区分 ※（ ）は開始期〕

- 第一期 帝国秩序の動揺（フランス革命）
- 第二期 国民のナショナリズム（1820～1830年代）
- 第三期 ウィルソン主義と民族自決（1919年ヴェルサイユ会議）
- 第四期 ファシズムとスターリン主義（1930年代）
- 第五期 脱植民地主義（1945～60年代）
- 第六期 統合と脱統合（1980年代後半）

この区分をもとに、ナショナリズムの展開過程を考えると、まず第一期は、ウェストファリア条約以降の「主権国家」体制が、フランス革命によって「国民国家システム」へと変化を遂げた時期と考えられる。政治学者フレデリック・シューマンは、国家主権、国際法、勢力均衡を基礎とする西欧国家体系の起源を1648年のウェストファリア条約に求めたが、それが現在通説として認められている<sup>16)</sup>。ただし、この条約によって誕生したのは、「国民国家」ではなく「主権国家」であったということには留意しなければならない。つまり、ナショナリズムの観点から見て、国民が忠誠を誓う対象は「国家」ではなく、依然として国王や諸侯だったのである。

17世紀に登場した「主権国家」が、「国民」という概念を獲得し、「国民国家」に変化していくきっかけとなったのが、フランス革命であった。フランス革命は、国王から人民に権力を委譲させたのみならず、同時に「一民族一国家」の理念の下に「エスニシティ（ethnicity）」と呼ばれる諸地方集団、ギルドなどの特権

的集団（社団）を法律によって抑圧し、集権的「国民国家」を形成していく過程でもあった<sup>17)</sup>。つまり、フランス革命の意義は、単なる階級闘争としてではなく、「国民国家」という西欧的システムの原型を形作ったということにある。

こうして出来上がった「国民国家システム」は、第二期になると、南北アメリカ大陸やドイツ・イタリアなどの中欧地域に波及していく。とくに1860年代から1870年代にかけてのドイツ・イタリアの「国民国家」形成は、東欧、特にバルカン諸国に大きなインパクトを与え、第一次大戦の遠因ともなった。

第三期は、1919年のヴェルサイユ会議が画期となるのだが、この時期のナショナリズムを読み解くキーワードは「民族自決」である。第一次大戦後の東欧には、この原則に一建前として一則り、多くの「国民国家」が建設されたが、その内部には膨大な少数民族が含まれていた。それは、「民族」を固定的な実体として捉え機械的に囲い込むことによってなされた。すなわちモザイク状の民族分布に「一民族一国家」に基づく「民族自決」概念は、有効な枠組みではなかったのである。こうした問題点が噴出しはじめたのが、次の第四期であった。

1930年代から第二次大戦に至るこの時期には、国内の少数民族問題に対し、否定的な意味での解決が図られた。象徴的なのがヒトラーとスターリンの政策である。ヒトラーはユダヤ人という「種」を根絶やしにすることで、少数民族問題を解決しようとしたのに対し、スターリンが用いたのは「強制移住」という手法であった。山内昌之によれば、1940年代に強制移住させられた人々は、朝鮮人、チェチェン人、イングシュ人、クリミア・タタール、メスヘティア人など301万1108人、「自発的」に移住した人々を含めると322万6340人にも達しているという<sup>18)</sup>。この政策は、エスニック集団とその故地（ホーム）を切り離し、エスニック・アイデンティティを消滅させ、国家のアイデンティティに収斂させることが目的だったが、結果としては全くの失敗であった。「強制移住」させられた人々は、エスニック集団としての慣習、信仰、（最近では言語）を保存しようと努力し、かえってエスニック・アイデンティティを強化したのである。

第二次大戦後の第五期になると、アジア・アフリカの植民地が続々と独立を達成し、国際社会は平穏の日々をむかえるかのように思われた。このアジア新興独立諸国のナショナリズムについて、竹内好は「このアジアのナショナリズムは、西欧が経てきたナショナリズムとは質的に違うものである。後者は、資本主義の発達と不可分であって、自由競争の原理の上に立っている。個人間におけると等しく、国家間にも、優勢劣敗の法則が支配することを認め、それが人類の進歩をうながす唯一の原動力だと考えるのである。アジアのナショナリズムはこの考え方を否定する」と述べ、ナショナリズムには良いナショナリズムと悪いナショナリズムがあるとした<sup>19)</sup>。しかし、こうしたアジア諸国のナショナリズムも、国内のマイノリティに同化をせまったり、差別や排除を行ったりという点では、従来型のナショナリズムと何ら変わるところはなかった。こうしたマイノリティのエスニック集団が「民族独立」を要求する動きが決定的となったのが、次の1980年代以降の第六期である。

1980年代以降になると、旧ユーゴスラヴィア解体や東ティモールの独立など「脱統合」の動きが活発化する反面、EUやASEANなどの「統合」の動きもまた進行している。この相反する二つの事態こそが、今日、地球社会が「過渡期」にあるということのひとつの証明であろう。すなわち「民族」と「国家」を固定的に考え、「一民族一国家」の実現を理想と考えたナショナリズムの限界が「脱統合」の動きとして現れ、新たなパラダイムの提案として「統合」の動きが現出しているのである。

「国民国家」が、極めて歴史的な概念であるということは明らかである。ここから、今日の歴史教育において「国民国家」概念だけで、多様な人間集団を説明することは好ましくないということが言える。「帝国主義」・「植民地化」・「民族運動」・「ナショナリズム」などを鍵概念とする視点だけでは、現在の「国際社会」の理解に直結する認識は得られない<sup>20)</sup>という指摘を真摯に受け止め、あらたなパラダイムを模索し

なければならない。

### 3. 「民族」概念を可動化するための「人間集団的ディアスポラ」

20世紀初頭に30~40であった「国民国家」の数は、現在、国連に加盟している国だけでも180前後にも及ぶ。しかし「民族自決」の名の下に、「ある民族が他の民族の支配を脱して独立国家を形成するや否やそこには別の少数民族が含まれるのが普通である」<sup>21)</sup>とされる事実は、「民族」や「国家」を固定的に捉える考え方では、多文化共生の道を探ることができないことを示している。

人類は、その誕生以来、移動・接触・交流を繰り返してきた。その意味では、純粋な「民族」は現実的にはありえず、「民族」間の境界は多分に不明確なものなのである。それゆえ歴史教育においては、「民族」も含めた多様な人間集団を捉えるための可動的な視点が必要なのであるが、その一助になるのが、「ディアスポラ」概念である。

「ディアスポラ」(diaspora)とは、本来「ユダヤ人の離散共同体」をあらわす言葉で、語源はギリシャ語の「ディアスペイロ」(diaspeiro)「様々な方向に種をまき散らすという意味」である<sup>22)</sup>。今日この概念は、上野俊哉／毛利嘉孝が指摘するように、本来のユダヤ的文脈をこえて、ますます自覚的、戦略的に読み替えられている。たとえば、アメリカ大陸およびカリブ海地域における黒人、世界の様々な地域で生きている中国系移民、難民や亡命者なども「ディアスポラ」として捉えられているのである。この読み替えを「第一の読み替え」と呼ぶことにし、それによって位置づけられるディアスポラを「人間集団的ディアスポラ」とする。

「人間集団的ディアスポラ」は、文化的差異のある諸エスニック・グループ間には不断に存在するといえるが、そうした認識だけでは不十分である。「過渡期」の地球社会におけるこうした「文化的障壁」を考える際に重要な点は、エスニック・グループという考え方自体を問題にするということと、「国民」、「民族」、「人種」など19世紀的社会科学に基づく枠組みに還元されない、今日的な「文化的障壁」というものを構想することである。たとえば、世代間、男女間、収入の差、社会的地位の差、情報格差などがそれにあたるが、こうした「文化的障壁」を設定することで、分析の対象をエスニック・グループから、もっと広範な人間集団に広げることができる。そこで、まずエスニック・グループという概念を分析し、「過渡期」の地球社会にふさわしい人間集団の捉え方を探っていくことにする。

エスニック・グループの研究に画期的な視点を導入したバルトは、エスニック・グループを社会的な組織体とみなし、グループを成り立たせているのは、集団固有の統一された文化ではなく、メンバーによる集団の境界線の維持活動であると説いた<sup>23)</sup>。つまりエスニック・グループは、その成員により人為的に作られたものなのである。たとえば今日、「イタリア料理」というと真っ先に思い浮かぶのがトマト味のスパゲティであるが、これは正確には南イタリアの郷土料理である。しかし、アメリカなどに移住した南イタリア出身者が料理店を開いた時に、それらの料理を「イタリア料理」として売り出したのである<sup>24)</sup>。つまり「イタリア人」というエスニック・グループは、皆トマト味のスパゲティを食べるという「神話」を、成員自身が作りだしたと言えよう。

こうした内部からのエスニック・グループ組成に対し、国民国家形成以後の外圧によるエスニック・グループ組成も考えなければならない。この外圧の典型的な例は、国家によるエスニック・グループの創出であり、国家やその宣伝機関が編みだしてきた言説を分析することで、エスニシティの境界の設定のために、差異が創出され、排除の言説が生み出されてきたのが明らかになる<sup>25)</sup>。つまり、国家は歴史教育などの手段を講じて、前近代における社会統合の論理である親族、友人、同僚といった「社会関係性による同一性」

を、近代における国民、民族、人種といった「種的一同性」に置き換えてきたのである<sup>26)</sup>。

こう考えるとエスニック・グループを強調することは、「過渡期」の地球社会において有効であるとは言えない。それは「文化主義」や「人種主義」に陥る危険性をはらんでいると考えられるからである。酒井直樹によれば「文化主義」とは、「文化を有機的な統一体とする見方」であり、文化的差異は、あらかじめ前提にされた「文化」と「文化」の差として意識されるというものである<sup>27)</sup>。酒井によれば、文化的差異とは了解不可能だからこそ文化的差異なのであり、それは「意識の対象としては与えられない」のだという。この「文化主義」の問題性が如実にあらわれるのが、日本に代表される「単一民族社会の神話」であるが、この問題の核となるのは、それが日本に住む「日本民族」以外の人びとの存在を無視しているということよりも、むしろ、「日本民族」という概念自体であり、「民族の同一性が日々の生活において経験可能であるという認識論」なのである<sup>28)</sup>。これからの歴史教育においては、戦前の民族学者、喜田貞吉が、異人種が接触して雑種を生み、異民族が合い寄って「複合民族」ができるように、日本人も同化融合して形成された「複成民族」「複合民族」だという考えを取り入れる必要がある<sup>29)</sup>。

一方、「人種主義」のもつ危険性を指摘しているのは山内昌之である。この「人種主義」も「文化主義」と同様に、社会の内部には有機的な統一体としての人種—あるいは民族—が多数存在するという考え方であり、これに基づけば、移民などのエスニック・グループは「同化」か「編入」のどちらか一方でしかホスト社会に組み込まれないということになる。「同化」とはアメリカやカナダなどの移民国で外国人が「アメリカ人」や「カナダ人」になってきた事例であり、移民が保持していた出身国の文化や慣習を放棄して受け入れ国の文化や慣習を取り入れ、別の存在になることを意味するという<sup>30)</sup>。しかし、実際には、受け入れ国の文化や慣習とはすなわちマジョリティのそれであるとされたために、文化や宗教面で似通った人びとを「同化可能」な移民として選別的に受け入れる傾向が生じた<sup>31)</sup>。

この「同化」に対抗するために、マイノリティのエスニック・グループが主張したのが「編入」(アンセルシオン)である。「編入」という概念は、移民が受け入れ社会へ参加しても、文化や信仰の変更や放棄を強制されずに、民族と宗教のアイデンティティがそのまま保持される場合に使われ、異質な文化をもつ集団が「機械的に」社会の内部に組み入れられるので、「同化なき統合」と呼ばれることもあるという<sup>32)</sup>。この「編入」の概念は、「差異への権利」として捉えることができるが、これを極度に強調すると、アフリカにおける「割礼」の習慣などにもはっきりと反対の立場をとることができないばかりか、「同化」できないならアイデンティティのよりどころである「ホーム」へ帰れと言う意見にも反駁することが難しくなる。『「同化」を強制する社会に少数民族が反対するにはエスニック・アイデンティティに立脚して『差異への権利』を主張すればよいといった単純な構図は、欧米社会ではもはや有効ではなくなっている』<sup>33)</sup>という指摘は、「A または B」という単純な二項対立の図式では、複雑な今日の地球社会が抱える問題をクリアできないことを示している。このことは先に挙げた「文化主義」についても同様である。つまり「人種主義」における「同化」対「編入」、「文化主義」における「文化」対「文化」という「闘争」の図式は、エスニック・グループ間の壁を厚くし、「共生」の可能性を低下させてしまう危険性をもつのである。

こうした問題点に対し、山内は「統合」という新たな枠組みを提唱している。「統合」とは、社会内部に共存する各集団が文化的個性を捨てずに互いに交流しながら積極的に社会参加することを意味する。その際、「人権」や「平等」の理念が前提となる相互依存が求められるが、各集団の文化がお互い無関係に分立するのではなく、新しい社会をつくるために「貢献する文化」となるのだという<sup>34)</sup>。この枠組みは、「文化主義」や「人種主義」の二項対立的な図式をうち破り、「A も B も」という「ダブルのアイデンティティ」を認めるものである。この「ダブルのアイデンティティ」こそが、「過渡期」の地球社会において「共生」をめざす「ディアスポラ」の戦略なのである。

「第一の読み替え」による「人間集団的ディアスポラ」は、エスニック・グループを越える広範な人間集団を分析の対象に据え、「ダブルのアイデンティティ」を認めることで「共生」の枠組みに転化する。次に、こうした視点から「ディアスポラ」の概念規定を行っていく。

青木保は「ディアスポラ」の概念規定を次のように行っている。「ディアスポラとは、自文化にも異文化にもどちらにも属さない、文化の間を生きることによって、それを創造の原動力にするような活動をする知識人のことでもあります。ディアスポラとは、もともとは祖国を追われたユダヤ人の『離散』を意味し、流浪の状態を意味する言葉でしたが、ここでいうディアスポラとは、単に流浪するというだけではありません。自分のルーツを失い異国の社会に入って生活する単なる根無し草ではなく、かつて自分が属していた文化や新しく属する文化とは違う新しい文化を發展させ『創造』していく人々を指します」<sup>35)</sup>。

また戴エイカのディアスポラ概念は、こうである。「新たに概念化しなおされた『ディアスポラ』は、その語源が示唆するように、ダイナミックに移動することにより多様で豊かな経験をし、新たな生を始めることを意味している。ディアスポラの経験は、多元的で柔軟な視点を形成する契機や、創造的なエネルギーを生みだしていく可能性を与えてくれるのである」<sup>36)</sup>。

さらに上野／毛利は、ポール・ギルロイらの定義から、「ディアスポラとは空間的には自らの起源（ルーツ）とのへだたりをもちながら、いぜんとしてその場所との強い文化的、倫理的、政治的むすびつきを自らのアイデンティティの支えにし、これによる社会的連帯のかたちを求める生き方や社会性を指している」<sup>37)</sup>とした。

これらの諸見解に基づいて「ディアスポラ」を自分なりに定義すると、「様々な人間集団が社会・文化の境界を越えて、あらたな環境の中に入って行く際、一定のアイデンティティを保ちつつも多様な文化やルールを受け入れて、ホスト社会に適応していくこと」となる。ただし「人間集団的ディアスポラ」を考える場合、注意が必要なのは、本来の「ディアスポラ」が有している起源となる土地（ルーツ）への帰還というシオニズム的発想は重要ではなく、むしろその空間的ギャップに耐えることが、「共生」の枠組みを生み出す契機になりうるということである。上野／毛利も「自分が今いる場所と、本来帰属していたかもしれない場所の差異、つまり移動＝動きをはらんだロケーション（場所的定位）を、自分の現在の位置と経験の間にもっている亀裂において生きること、その位置に耐えることがディアスポラの生と戦略にほかならない。」<sup>38)</sup>と述べている。

こうした「空間的ギャップ」あるいは「亀裂」を、サイドは「中間的状况」と呼んでいるが、これは「追放／亡命の身」あるいは「故国喪失者」が置かれている、新たな環境にすっかり溶けこんでしまうわけでもなく、かといって故国からまったく切り離されているのでもない状態を指す<sup>39)</sup>。パレスティナ出身でパレスティナ人の擁護者でもあるサイドは、そのユダヤ的な含意を嫌って「ディアスポラ」という語は用いていないが、彼の「追放／亡命の身」あるいは「故国喪失者」という用語は、「ディアスポラ」とオーバーラップすると思われる。

サイドによれば、この「中間的状况」におかれる者は、本当に移民であり故国喪失者である必要はないのだという。すなわち、自らを移民であり故国喪失者であると想像できる者であれば、「中間的状况」に赴くことができるのである<sup>40)</sup>。そうすることによりサイドは、「これまで伝統的なものや心地よいものの境界を乗り越えて旅をしたことのない人間には見えないものが、かならずや見えてくるはずである。」<sup>41)</sup>と述べている。

「中間的状况」に身を置くことで、これまで見えなかったものが見えてくる理由は、ディアスポラの経験によるアイデンティティの変化により、自己の存在を客観視できるようになるためである。ラダクリシナンは、このアイデンティティの変化を「あまり抵抗することなく受け入れる変化」と「意識的に管理された自

己形成における変化」の二つのタイプに区別している<sup>42)</sup>。重要なのは後者で、ラダクリシナンの例によれば、「インド人」というカテゴリーはインドでは安定していたかもしれないが、インドの地を離れたとき、それはもう自明のものではありえず、意識的思考の対象になる。そのときディアスポラを生きる人は、無批判にノスタルジックにホームランドを思い出すこともできるが、ディアスポラの経験を踏まえて、批判的なまなざしを故国にむけることもできるというのである。

このようにアイデンティティの変化を受け入れ、それまでの自己を客観視することが、「ダブルのアイデンティティ」を獲得し、あらたな「共生」の枠組みを生み出す原動力になるのだが、その原因は、異質な者同士が出会ったときに「文化摩擦」が起き、互いにぎりぎりの妥協点をさぐる動きが生じることにある。しかし、「民族」を固定的に捉える視点は、アイデンティティの変化を認めないために、こうした「文化摩擦」を否定的に捉えることになる。

エスニシティ紛争が世界各地で頻発する今日、「民族」を固定的に見る視点をを用いていたのでは、異文化の共生をめざす歴史教育を行うことはできない。それに対して「ディアスポラ」の考え方は、「文化摩擦」を肯定的に捉え、アイデンティティの変化を受容することで、「民族」概念のような人間集団を可動的に見るのが可能になる。その理由は、「自己置換」という現象が起きることにある。「自己置換」とは、自分を他人の立場に置き換えて客観認識を獲得していく行為、換言すれば「他人の立場に立つ」ということである<sup>126)</sup>。つまり、「文化摩擦」を肯定的に捉えれば、立場の異なる相手の論理を、自らの論理に「変換」して理解することが可能になる。これが繰り返し述べてきた「ディアスポラ」理論における「ダブルのアイデンティティ」の形成であり、異文化共生へ向けてのあらたな視点となるのである。

こうした視点は、歴史教育における異文化理解に有効性を持つと考えられるが、この概念が「自己置換」を可能にする視点であることを考えれば、歴史教育における他の局面への応用も可能である。それは環境教育や人権教育などである。たとえば環境教育とは、人間の快適な生活とは相容れない「地球環境」保全の論理を、児童・生徒に理解可能な形に「変換」していくものである。環境教育に「ディアスポラ」の視点を組み込めば、人間と地球環境の「共生」の枠組みを探ることも可能になると考える。「ディアスポラ」概念は、今日的課題を扱うのに利便性を有する歴史教育の概念である。

#### 4. 「ディアスポラ」理論の環境教育への応用

地球環境問題のような人間集団相互間以外の「共生」関係を「ディアスポラ」理論から探っていくためには、さらに2段階の概念の読み替えを行う必要が出てくる。すなわち「ディアスポラ」概念の射程を「モノ」や「システム」の分析に拡張し、視点を「地球環境」のように人間集団や人間が作った「システム」とは異なる論理の下にあるものへ移すことが求められるのである。前者の概念拡大をここでは、「第二の読み替え」、この読み替えによる「ディアスポラ」概念を「文化的ディアスポラ」と呼ぶことにする。同様に、後者を「第三の読み替え」による「圏域的ディアスポラ」とする。

表1 ディアスポラの類型

読み替えの段階	名 称	分 析 の 対 象
本来の用法	ディアスポラ	ユダヤ人など特定のエスニック・グループ
第一の読み替え	人間集団的ディアスポラ	あらゆる人間集団
第二の読み替え	文化的ディアスポラ	世界商品などの「モノ」や「システム」
第三の読み替え	圏域的ディアスポラ	「自然圏」など「人間圏」とは異なる圏域

しかし、上野／毛利が「ディアスポラは、ある権力関係や経済的不均衡の結果、引き起こされる事態であって、一時的な旅や観光、モノの流通とそれにとまなう異文化間コミュニケーションなどと一緒くたにすることはできない」<sup>43)</sup>と指摘するように、「文化的ディアスポラ」には、権力の側からめ取られていく危険性がある。こうした点も踏まえ、定義付けを行うと、「文化的ディアスポラ」とは、『モノ』や『システム』が文化的な境界を越えて、新たな文化的環境の中に入っていくときに、自らの中に文化的汎用性（ハイブリディティ＝ハイブリッド性）を作りだしていく現象である」と考えることができる。つまり、「ディアスポラ」は「現象」ということになる。

「ハイブリッド」という言葉の意味は、電気信号などによって、2つの異なる機能が、お互いに干渉せずに使い分けられるということであるが、「ハイブリディティ」（ハイブリッド性）とは、文化的境界を越えることによって身に付く文化的汎用性と捉え直すことが出来る。この概念は、「ハイブリッド・カー」のような言葉から類推できるように、文化・社会の境界を越えて、あらたな環境の中に入っていく際、状況に応じて様々な文化的要素を使い分けることにより、移動先のホスト社会に適応することである。ただし、この「ハイブリディティ」には2つの種類がある。この2つの「ハイブリディティ」を分析することで、「文化的ディアスポラ」が権力の側からめ取られる場合を特定でき、「共生」の枠組みづくりに有効な視点を与えることができる。

バキティンは「ハイブリディティ」概念を、「意図的ハイブリディティ」と「有機的ハイブリディティ」に分けた。「意図的ハイブリディティ」では、内在する「ダブルの声」は、対話的あるいは対立的に設定されていて、ダブルの声にとまなう二つの言語意識や二つの世界観は、融合されることはなく、むしろ対立するものとして設定されている。また「有機的ハイブリディティ」とは、言語は混交し融合して、新しいフォームや新しい世界観を生み出す。この言語の融合はしばしば「クリオール」化と呼ばれるものである<sup>44)</sup>。

ラダクリシナンは「ハイブリディティ」概念を、「メトロポリタンのハイブリディティ」と「ポストコロニアルのハイブリディティ」に分けている。「メトロポリタンのハイブリディティ」とは、この「ハイブリディティ」を生きる人びとは、ナショナルな市民権もトランスナショナルな市民権も保持しており、権力の脱中心化をすどころか、反対に中心に居座り続け、中心をハイブリッド性によってさらに強化している。

「ポストコロニアルのハイブリディティ」とは、抑圧され、移動を強いられてきた人びとの「ハイブリディティ」である。こうした人びとは、移動にとまなう苦痛の中で自己を検証し、自分自身の「ハイブリディティ」を形成し、それによって政治的権利の拡張をしていこうとする。この闘争において「ハイブリディティ」は、二項対立の枠組みを超えていく可能性を提示してくれる<sup>45)</sup>。

二氏が提起したハイブリディティ概念は、「意図的ハイブリディティ」と「メトロポリタンのハイブリディティ」、「有機的ハイブリディティ」と「ポストコロニアルのハイブリディティ」が互いに対応していると私は考える。前者は、あらたな環境に適応する際に、アイデンティティの変容を被らないという点で共通しており、ここでは仮に「企業的ハイブリディティ」と呼ぶことにする。後者は、自らのアイデンティティを変容させることで、あらたな環境に適応していくという共通性をもつもので、ここでは仮に「自然発生的ハイブリディティ」と呼ぶことにする。

表2 ハイブリディティの類型

	バキティン	ラダクリシナン
自然発生的ハイブリディティ	有機的ハイブリディティ	ポストコロニアルのハイブリディティ
企業的ハイブリディティ	意図的ハイブリディティ	メトロポリタンのハイブリディティ

「自然発生的ハイブリディティ」は、文化的な境界を越えて新たな文化的環境の中に入って行く際に、自らのアイデンティティの一部をいわば切り売りする形で変えていく、これがバキティンのいう「クリオール」化であり、ラダクリシナンという「自己の検証によるハイブリディティ形成」なのである。これに対して「企業的ハイブリディティ」は、自らのアイデンティティは保ったまま、新たな性格を付加していくということであり、どんどん着膨れていくイメージである。「企業的ハイブリディティ」は、「自然発生的ハイブリディティ」に比べ「文化的ディアスポラ」を強力に推進するという特徴を持っているが、反面、その強さ故に「アイデンティティ」の押しつけをおこなってしまう危険性も併せ持っている。

これら2つのハイブリディティを内在した「文化的ディアスポラ」概念は、人間集団ばかりではなく、人間が作り出した「モノ」や「システム」もその射程に含むものである。したがって、「人間集団的ディアスポラ」と「文化的ディアスポラ」を組み合わせれば、人間が生活する「圏域」である「人間圏」での「共生」に対して包括的な視点を与えることが可能になる。しかし地球上には、この「人間圏」とは異なる論理のもとに構築されている「圏域」が存在するという事も考えなければならない。たとえば地球環境問題などがそれにあたる。そこで、人間と地球環境という異なる「圏域」にあるもの同士の「共生」の枠組みを提案するのが、「第三の読み替え」による「圏域的ディアスポラ」なのである。

人類史における科学技術の発達、自然を征服すべき対象とみなしたが、人類は誕生以来、他の生物と同様に自然環境に依存して生きてきたのであり、現在でもその構図に変化はない。つまり、人間の生活の場である「人間圏」は、生物一般の生活空間である「自然圏」の一部なのであり、科学技術の発達とは、「人間圏」拡大／「自然圏」縮小の運動であるとも考えられる。

しかし、この運動は、「人間圏」と「自然圏」の「闘争」であるために、「自然圏」からの反作用が起こる。たとえば、地球温暖化、酸性雨、オゾン層の破壊に伴う紫外線の激増などがそれである。それゆえ今日の地球社会では、かつては存在しながらも人間が一度破壊してしまった、人間と自然環境との「共生」の枠組みを作り出すことが必要である。しかし、それは今日の快適な生活を捨て、かつてのエコロジカルな生活を目指すような、単純な「復旧」作業は現実的ではない。こうした環境問題というジレンマを考える際にも、「圏域的ディアスポラ」概念は、よってたつ論理の異なる二者の「摩擦」から新たな枠組みを生み出すものであるために、あらたな「共生」の枠組みづくりに有効である。

「人間圏」と「自然圏」の「共生」のためには、循環によって成立している「自然圏」の論理を「翻訳」し「人間圏」に取り込む必要がある。たとえば、従来の経済学では価値を見いだされない傾向にあった大気、土壌、森林、河川、海洋などを資本として捉える「社会的共通資本」<sup>46)</sup>という概念などは、この考えに当たるが、これは、異なる二者の「文化摩擦」を通じてアイデンティティの拡張をはかる「ディアスポラ」の手法そのものと考えることが可能である。

学校における環境教育とは、「人間圏」に生きる児童・生徒に対し「自然圏」の論理を理解可能な形に「変換」したものである。言い換えれば、児童・生徒が、地球環境の側に立って自らの生活を客観視する「自己置換」を目指すことが環境教育であるとも言えるだろう。そうした視点から、「自己置換」というアイデンティティの拡張を可能にする「ディアスポラ」概念は、環境教育にとって有効な概念なのである。

## おわりに

1970年代以降、グローバリゼーションが加速度的に進展し、政治・経済・社会・文化などの様々な局面において相互依存関係が重要性を増してきている。こうしたなかで、「国家」・「民族」を固定的に捉える19世紀諸的パラダイムは、地球環境問題など今日の地球社会が抱える問題に対し、有効な視点を提供すること

が難しい。本稿では、「ヨーロッパ中心史観」の基礎概念である「国家」・「民族」のうち、後者をはじめとする人間集団を可動的に見る視点として「ディアスポラ」を提案し、それが「自己置換」を可能にする概念であることから、環境教育においても有効な枠組みになりうることを示した。

では、歴史教育において、この「ディアスポラ」概念が依ってたつべき見方とは何であろうか。それは、「地球史観」であると考えている。「地球史観」とは、世界を諸国家の集合体とは見なさずに、人類史を全体として捉える歴史観である。それによれば、環境問題や南北問題などの地球規模の問題を、「自分のこと」として考え、解決することが求められる。いわば、人類全体を「運命共同体」と見なすパラダイムなのである。「地球史観」のこうした特徴を考えれば、多様な「ディアスポラ」の概念は、今日の地球社会でますます重要性を高める相互依存関係に対し、有効な視点となる。

21世紀の歴史教育では、地球環境問題や南北問題のような「地球的問題群」に対処しうる「地球史観」が重要になる。その際「ディアスポラ」概念は、立場の異なる者同士の「文化摩擦」を肯定的に捉えることを可能にするため、「宇宙船地球号」、「地球村」のような「共生」関係を目指す「地球史観」に有効な視点を提供しうると言える。

## 引用・参考文献

- 1) 北海道新聞 2000年10月11日 朝刊
- 2) 小原友行「“ヨーロッパ中心史観”とは＝潮流と展望」『教育科学社会科教育 No. 460』明治図書 1998 p20
- 3) 野田宣雄『歴史をいかに学ぶか』PHP 研究所 2000 p21
- 4) 野田宣雄 同上書 p23
- 5) 小林道憲『二十世紀とは何であったか』日本放送出版協会 1994 p91
- 6) 小林道憲 同上書 p91
- 7) 川勝平太『近代はアジアの海から』日本放送出版協会 1999 p57
- 8) 湯浅起男「世界史の一体化と近代世界システム」『世界史へ』山川出版社 1998 p38
- 9) 「“ヨーロッパ中心史観”とは＝潮流と展望」 p22
- 10) 青木保『異文化理解への12章』日本放送出版協会 1998 p41
- 11) 朝日新聞 1999年10月8日 夕刊
- 12) 伊豫谷登士翁「グローバリゼーションと現代移民研究の課題」『一橋論叢 第120巻 第4号』 1998 p487-489
- 13) 山内昌之『民族問題入門』中央公論社 1996 p56-57
- 14) 山内昌之『民族と国家』岩波書店 1993
- 15) 山内昌之『民族問題入門』 p91
- 16) 宮崎正勝「グローバリゼーションと社会科教育」『ゆれる世界と知の複合』 p20
- 17) 宮崎正勝 同上書 p20-21
- 18) 山内昌之『民族問題入門』 p171
- 19) 西川長夫『地球時代の民族文化理論』新曜社 1995 p113
- 20) 宮崎正勝 前掲書 p21
- 21) 西川正雄「二十世紀とは何だったのか」『地域からの世界史 21 世界史の構想』朝日新聞社 1993 p77
- 22) 上野俊哉／毛利嘉孝『カルチュラル・スタディーズ入門』筑摩書房 2000 p186
- 23) 戴エイカ『多文化主義とディアスポラ』明石書店 1999 p18
- 24) 山田史郎他『近代ヨーロッパの探求①移民』ミネルヴァ書房 1998 p68
- 25) 戴エイカ 前掲書 p25
- 26) 戴エイカ 前掲書 p33
- 27) 戴エイカ 前掲書 p59
- 28) 戴エイカ 前掲書 p95

- 29) 山内昌之『民族問題入門』 p250
- 30) 山内昌之『民族問題入門』 p209
- 31) 山内昌之『民族問題入門』 p210
- 32) 山内昌之『民族問題入門』 p214
- 33) 山内昌之『民族問題入門』 p224
- 34) 山内昌之『民族問題入門』 p217-218
- 35) 青木保 前掲書 p123
- 36) 戴エイカ 前掲書 p113
- 37) 上野俊哉／毛利嘉孝 前掲書 p189
- 38) 上野俊哉／毛利嘉孝 前掲書 p190
- 39) エドワード・W・サイード, 大橋洋一訳『知識人とは何か』平凡社 1998 p87
- 40) エドワード・W・サイード 同上書 p109
- 41) エドワード・W・サイード 前掲書 p109
- 42) 戴エイカ 前掲書 p117
- 43) 上野俊哉／毛利嘉孝 前掲書 p201-202
- 44) 戴エイカ 前掲書 p105
- 45) 戴エイカ 前掲書 p129
- 46) 宇沢弘文『社会的共通資本』岩波書店 2000 p22