

## 人の移動に関する人類学的ノート

土 佐 昌 樹\*

### Abstract:

This paper aims to re-examine the meaning of human migration from an anthropological perspective. Migration is a basic human impulse that has accelerated evolution. It is also a liminal phenomenon, namely a special occasion for cultural change and development. Globalization re-visualizes its significance in the modern context, but the semantic scope of migration will be distorted in the rationalist interpretation. For example, ethnographic evidence shows that migrants can develop their queer desire in the host society, which was hidden in the home country. Migration provides a liminal phase where migrants can seek in-between identity and “polymorphous perverse” desire. The meaning of such liminality is more appropriately interpreted in the anthropological model of shamanism than in the modern rationalist theory. Psychosomatic disorder can be transformed into spiritual transcendency through liminality of shamanistic initiation rite. Likewise, suffering migrants experience is not a static fate, but a path for transcendental trial. Although such transcendental leap is not always successful, we need to seek a new model of migration that encompasses spirituality and desire of migrants. The concept of “homo sacer,” probed by Agamben, is a good clue to develop this consideration.

キーワード：移民、シャーマニズム、ホモ・サケル、クィアな欲望、苦悩

Keywords: migrants, shamanism, homo sacer, queer desire, suffering

### 1. はじめに

移住とは、人生の飛躍である。移民はそれまでの社会的立場を捨て、異郷へと移動して新たな身分を獲得する。しかし、それは身分というにはあまりに曖昧な境遇である。ホスト社会で移民に十全な市民権がただちに与えられることはないので、彼らはいわば宙吊りの人生を生きることになる。

---

\* 国士舘大学 21世紀アジア学部教授

そうした境界上の生は、飛躍という運動に特別の意味を与えることになるだろう。

事実上の移民解禁に政策転換した流れを受け、今日の日本のメディアにたびたび登場するようになった移民論は、おおむね二種類の言説によって覆われているようだ。一つは、少子高齢化や生産性の衰退といった現実論を掲げながら、移民を受け入れる方向に日本社会を変えていく必要を唱える立場である。多文化共生といったイメージや肯定的未来像を掲げ、移民社会への転換が必然的で合理的な選択であることを説こうとする傾向が強い。その対抗言説として、多文化社会への変貌を非現実的な幻想であると批判する立場が位置する。ネットに広がるヘイトスピーチ的な空気を体現した偏見から日本特殊論的な言説に至るさまざまなバリエーションがあるが、それらは実証主義的な主張というよりは排他的な感情論として受け止められ、実際そのように機能している。

本論は、そのどちらの立場にも組みすることなく、新たな移民論を切り開くための準備を企図している。

移民を安価な労働力や「半奴隷」として酷使し、グローバルな競争力を維持しようと悪戦苦闘を続ける企業の姿勢は、新自由主義としてしばしば批判されるが、グローバル化と自国中心主義が奇妙な均衡を保っている今日の世界においてもはや特別な異質性を感じさせなくなろうとしている。この傾向が持続すればいかなる社会が到来するだろうか。リベラルな価値観はお題目以上の効果を持ってないまま、弱肉強食の論理が闊歩することになるのであろうか。あるいは別の未来を切り拓くことは可能であろうか。そうした大きな問題に取り組むときに、移民論は避けて通れない切り口となる。ディストピア的な未来予測の中で移民は搾取を運命づけられたいかにも無力な存在として位置づけられがちであり、実際それは間違った認識ではなかろう。人道主義的な運動が市民権の拡張を叫び、彼らを包摂する多文化社会の到来を唱えるのも当然の流れであろう。しかし、その善意は、無意識のうちに移民を客体化し市民／国民を主体化する哲学の隘路にはまり込んでいるという意味で、実はヘイトスピーチを支える論理とそんなに大きく変わることがないともいえる。犠牲者として客体化された他者は、そのとたん理想化された存在として純化される。それは、移民を劣った存在として他者化する差別的戯画のちょうど裏面をなすものだ。

言い換えるなら、移民もまた欲望と霊性を備えた人間であったはずだが、客体化はそうした「不純な」側面を削ぎ落としてしまうのだ。移民と出会うことで、移民だけでなく「私たち」も否応なく変わり、そして社会全体も変わる。結論めいたことをいえば、そこには固定した主体も客体もなく、両者が入り混じりながら欲望と霊性に突き動かされた流動的な過程があるだけではなかろうか。

その過程を人類学的に見たとき、シャーマニズムという「古い」物語に触れないわけにはいかない。シャーマン候補者は、移民の置かれた状況と同じく、苦しみと出口の見えない絶望から出発し、社会の周縁と苦しみのどん底を靈感と啓示の源泉とする。原因不明の心身の不調に苦しめられた個人が、徘徊の末に天命を悟り、シャーマンの先導によって霊的な存在との合一化を体験し、新たなシャーマンとして生まれ変わる。彼（女）はもはや苦しみ支配された受動的な生から脱し、共同体を救済するカリスマを備えた存在となる。俗人からシャーマンへの脱皮を実現するイニシエー

ションは、どっちつかずの時空を移動する超越的な旅であり、それは移民の置かれた状況と同じ構造をしている。図式的に示すなら、シャーマニズムを通じて示される人生のモデルとは次のように要約できる。

社会的・肉体的・精神的など底に置かれた個人が、なんらかの超越的枠組みを通じて非日常的飛躍を遂げ、靈感をそなえた別の存在に変貌する。そのことによって、苦悩は法悦の境地と究極的悦び（エクスタシー）に転換され、新たな力は共同体に対する救済として機能する。それは、個人の能動的な努力で達せられるものではなく、まったくの受動的なプロセスでもない、その中間的な様態ですべてが進行する。行為の主体性は行為者の内部になく、天からの命令に従うしかない。しかし、救いはただ受動的に待つだけでは訪れることがなく、苦悩を伴うたゆみない努力こそがその瞬間を引き入れるのだ。宗教家だけでなく、芸術家の靈感や科学者の決定的発見といった創造的飛躍もまったく同じ過程で訪れるといわれる。創造的な瞬間は、自我の危機と崩壊を伴わなければならないが、その苦悩を経た後にはより深遠で包括的な自我を発見することになる。

これをシャーマニズム的モデルと名づけておこう。しかし、本稿の目的はこうしたテーゼを経験的に証明するところにはない。このテーゼの中には、これまでの移民論に対する批判が含まれているが、それだけでなく修正すべき多くの矛盾もまた含まれている。なにより、本稿が乗り越えたいと願う主体性の哲学や他者の理想化が抜き難く染み付いている。だから、このテーゼはあくまで仮の出発点であり、これから議論を積み重ねていくに従い、最終的には放棄されるべき物語である。本稿は、そうした長い思考の旅に備える助走の位置づけにある。

## 2. 移動の欲望

人間は、他の移動性動物と同じように、必要と衝動から移動を繰り返してきた。その衝動の桁違いの強さがなければ、人類が南極を除く地球上の全大陸に拡散するという歴史はなかったであろう。この欲望の強さは進化論的にどう説明できるだろうか。

ダーウィンは、『人間の由来』の中で渡り鳥の例を挙げながら、特定の種にとって移動は他のどのような衝動にも優先する強い本能的欲望であると説いている。

「ツバメの例は、…一時的ではあるがその時点で非常に強固な本能が、通常の場合には他のどんな本能にも優先している本能を凌駕した場合を示している。その季節には、渡り鳥は一日中、渡って行きたいという欲望に満たされているようだ。彼らの習性は変化し、落ち着かなく、騒ぎ立て、群れで集まるようになる。母鳥がひなに給餌したり、その上に座ったりしているときには、おそらく母性本能の方が渡りの本能よりも強いのだろう。しかし、よりがんに存在し続けている欲望が勝利を収めると、ひなが目の前にいないときに母鳥はついに飛び立って、ひなを捨ててしまうのだ」（ダーウィン 2016: 120）。

そのように移動の強い衝動を見せる渡り鳥であっても、それぞれの種は地球全体から見れば限定

的な生息域と特定の移動パターンを超えることはない。移動する衝動の貪欲さで、少なくとも地上で人類に匹敵する種は存在しないといってよからう。あえていえば、パンデミックのレベルに達した病原菌がかりうじて人類に匹敵する存在となるだろうが、それとて永続的に広がり続けるわけではない。宇宙に飛び出した今日の人類は、移動史に新たな次元を付け加える段階にあるが、ここでは話を地球上に限定しておこう。

現代のように国家による住民の管理と包摂が進んだ時代にあっても、人は移動することをやめていない。遊牧民が定住に耐えられない逸話や、国家の近代化政策の中で狩猟採集民を定住化させようとしても失敗する事例などはよく指摘されるところだ。そういった特別な例でなくとも、留学や観光の大衆化は、移動の日常化を現代世界の文脈で浮き彫りにしてくれる。人類の定義として「移動するヒト (homo mobilitus)」が挙げられるのも、決して誇張した話ではないのである。

この問題に関するこれまでの科学的探求を踏まえておくために、共同研究の成果として出版された『人類の移動誌』が大きな参考になる。多様な分野の専門家の見解に共通した見方として、初期の人類がアフリカを出て拡散していった大きな動機は、まずもって食料に対する必要だったという。どうして技術的に素朴な段階でアジアからさらにオセアニアやアメリカ大陸にまで拡散したかには諸説あるようだ(印東 2013)。というか、よくわかっていないというのがより正確な表現だろう。移動、食料、適応力などの相互作用は、進化を加速させる正のループをなしていたと見るのが可能である。そもそも、人類の進化はその優れた資質の成果であるというよりは、たまたま偶然が重なった結果だと見るほうが真実に近いかもしれない。

ミトコンドリア DNA を追跡することで母系の先祖をたどる最近の研究では、南アフリカに住んでいた初期の人類が、気候変動により今から約 13 万年前に「故郷」が居住に適さなくなったから移動を始めたという結論を出している(Chan et al. 2019)。湿地帯が乾燥地帯に変わったことが人類の移動を引き起こしたわけだが、さらに「出アフリカ」へと導いたのが湿地を求めて移動を続けた結果なのか、あるいは逆に乾燥と食物の欠乏が人類を押し出した結果なのか、そこは一致した見解がないようだ。

人間の祖先は、食糧難などの事情によってゴリラ、チンパンジーの共通祖先から追い出され、もともとの生息域からサバンナに否応なく移動したという「負け犬説」を唱える説もある(斎藤 2005)。もともと人間の祖先が住んでいた地域は、乾季になると森林が断片化し食糧事情が悪化した。そうして残った避難林には類人猿の密度が高くなり、人間はそこから押し出されて新天地を求めた可能性が高いという。

ただ、プッシュ要因から見るかプル要因から見るかの違いはあるが、こうした要因だけでは大規模の永続的な移動は期待できないであろう。最初のきっかけがそうした否応なしの移動だったとしても、どこかでその意味が「倒錯」し過剰なレベルに達することがなければ、地球大に広がるその後の移動はあり得なかったろう。

『人類の移動誌』に収められた「総合討論」の意見をまとめると、「出アフリカ」後の人類の歩みについては、移動により新たな食料源を確保するといった「食糧革命」が起きることによって、距離

や規模を含め移動の意味が変わったと要約できる。さらに、旧人までは前進と後退の繰り返して2百万年が経過したが、新人（ホモ・サピエンス）になり飛躍的に移動の範囲が広がった。環境的な要因でいやいや移動するのではなく、移動が当たり前の習慣になった。脳の発達により、環境が変わっても移動が可能になる適応能力が飛躍的に高まった（移動が脳の発達に作用する逆ベクトルもある）。今でも、国家による定住化の圧力が高まっても、遊牧民や狩猟採集民としての生活を維持する人々は、定住化を拒み、移動を続けようとする傾向が強い。「移動するのは身体に刻まれた文化だ」と要約できるような習慣が、新人の誕生から2万年の間に定着したのであり、それは現代人の心と体にも強く生きている（印東 2013: 336-359）。

まだ技術的発展が素朴な段階にあった狩猟採集民の時代に、人類はすでにアフリカから南米までの移動を終えていたわけだが、次に出てくる疑問として、わずかな食糧しか持参できなかったはずの状況でどのように新天地への移動を果たしていたのだろうかという問題がある。もっとも想像しやすい解決法は、先住民や先行集団が後から移動してきた集団を一種の「難民」として受け入れ、自立できるまで手助けするという方式である。それ以外のやり方は偶然任せになり、生存の可能性がかなり低くなると予想できる。すなわち、厳密な意味で前人未到の地に移住した第一陣は、あまり生存の可能性が高くなかったことが予測できる。実際、人類社会のほとんどでこの方式が今でも実践されていることが認められる。

例えば、パプアニューギニアで農耕（焼かない焼畑）を行いながら遊動的な生活を送る集団を研究した須田一弘は、次のように述べている。

「農耕を開始してからの大移動や拡散には、新たな入植地で収穫期までどのように食糧を確保するのが重要な問題となる。もちろん、保存可能な食糧を利用していたことは十分に考えられるが、先住者がいた場合には、彼らとのあいだで、ある程度互恵的な関係を築くことが移動を容易にしたはずである」（須田 2013: 255）

したがって、移動の範囲を限定するのは、技術的要因というよりは近隣集団との友好関係であり、敵対関係によって囲まれれば孤立と閉鎖的生活を強いられることになる。

中国雲南地域とベトナム、ラオス、ミャンマーの間に広がる国境地域には、今日でも多くの少数民族が住んでおり、とりわけ焼畑農耕民は越境的な移動を常としているが、鄭仁和によれば実はその移動性を加速させているのは戦争であったという。研究者はややもすると彼らの移動を「焼畑の視点」から論じがちだが、「20世紀の4分の3近くは大小さまざまな戦争（主には先進国の関心を呼ばない局地的な戦闘）によって移動を促されてきたと考えることができる」（鄭 2002: 107）。そのとき、山地民の頻繁な移動を支えたのは、「我々は難民である」という自己認識の共有を骨子とした（運命）共同体意識であるという。程度の差こそあれ、誰もが難民になりうるという意識を共有しているため、新たに移動してきたよそ者をごく自然に受け入れることが普通に実践される。難民性が核となったそうした意識を鄭は「新たな共同体意識」と呼んでいるが、そういうものは太



古の昔から無意識に人類社会に引き継がれてきたと考えることも可能である。

逆説的だが、戦争と近隣社会との友好関係が移動を促進し、また安定と近隣社会との敵対関係は定住を促進するという一般的傾向が指摘できるかもしれない。

ここまでは現代の例を引きながらも、基本的にはホモサピエンスという種が普遍的に備える本能的欲望と傾向についてざっと見てきたが、そうした欲望の狂気に近い水準の相貌を見せてくれたのが大航海時代と呼ばれる歴史であった。それについて、断片的ではあるが駆け足で見ておきたい。

大航海時代以降の歴大かつ暴力的な人類の移動現象は、本能というよりは黄金と神に対する狂気に等しい文化的欲望の作用がなせる技だったと見ることができる。ツヴェタン・トドロフによれば、資本主義や帝国主義と名指される遙か以前、コロンによる「新大陸発見」の時代から、西洋を突き動かしてきた衝動は「神への情動」と「富への欲望」という二種類のものであった。コロンに率いられたスペイン人航海者の欲望は、次のように要約されている。

「戯画的にはなるが単純化していえば、スペインの<sup>コンキスタドル</sup>冒険家は、宗教に支配されていた中世と、物質的な富を価値体系の最高位に置く近代との歴史的な過渡期に位置している。したがって、征服は實際上、つぎのような2つの基本的な様相を呈することになる。すなわち、キリスト教徒は、頼みにしている彼らの宗教を新世界にもたらすということ、そして代わりに、黄金と富を持ち帰るということ、である」(トドロフ 58)。

西洋から見たこの一方的な「互酬性」がすでに暗示しているように、時代が下るにしたがって、前者は後者へと歴史の推進力の座を譲り渡していったという。しかし、ほんとうに宗教的情熱は黄金への欲望に主役を譲ったのだろうか。

両者は分かちがたく結びつきながら、現代にも生きていることを教えてくれる格好の実例がアメリカ合衆国である。アンダーセンの『ファンタジーランド——狂気と幻想のアメリカ 500年史』は、ピルグリム・ファーザーズの神話から、ゴールデンラッシュ、キリスト教原理主義、ディズニーランドやハリウッドに代表される「幻想産業」、ITなどに至る歴史を振り返りながら、アメリカが黄金と神への情熱を相互強化的に増幅させるとともに、いかに独創的な起業家による文化的創造をもたらす一方で膨大な失敗者や狂信者や鬱病患者を生み出してきたかを詳説している。アメリカでベストセラーになった本書を貫くのは、苦いアイロニーである。

「わが国が奉じる超個人主義は最初から、壮大な夢、あるいは壮大な幻想と結びついていた。アメリカ人はみな、自分たちにふさわしいユートピアを建設するべく神に選ばれた人間であり、それぞれが想像力と意志とで自由に自分を作り変えられるという幻想である。つまり、啓蒙主義の刺激的な部分が、合理的で経験主義的な部分を打ち負かしてしまったのだ」(アンダーセン 2019: 5)。

西欧近代は、人間に本来的に備わった移動の本能を極限まで拡張することで、大きな発展と桁外れの厄災を世界にもたらした。植民地となったいわゆる「新世界」の側には移動してきたよそ者を受け入れる伝統が生きていたが、西洋人は自国内の法的統治に対比するかのようには西洋文明の外部では銃と野蛮な支配欲をほしきままにした。ただ、そうした要約にとどまらない複雑な相互作用が歴史には含まれることも無視できない。例えば、ジェームズ・クックとハワイ王国との出会いに目を向けると、一枚岩の理解を拒む歴史の実相について考えないわけにいかなくなる。

1778年、3回目の太平洋航海でハワイ諸島に到達したクック一行を待ちかまえたのは、敵意でも無視でもなく、性愛による歓待だった。ハワイの住人らは美しい娘たちをすすんで船員らに差し出し、ハワイ人の体力と西洋人の知性を備えた子種を得ようとした。人類学者のサーリンズによれば、そのような出会いを可能にしたのは、ハワイ社会がいわば「情愛国家 (state of affairs)」だったからだという。ハワイ社会を規定していたのは、明確な親族組織や規範でなく、もっと複雑で流動的なルールだった。「家族から国家まで、社会の約束事は常に流動しており、諸々の関係は愛の流砂の上に構築されていた」(Sahlins 1985: 20)。

しかし、それぞれの文化的前提から始まったそのような偶然で「幸福な」出会いは、共通のルールを欠いており、持続するものではなかった。西洋の文脈では世界に市場を広げる「アダム・スミスの代理人」であったクックは、ハワイ社会では農耕と平和を司る「ロノ神」の来訪と受け止められ、最初は熱烈に歓迎された。とはいえ、西洋の航海者がハワイ社会の期待するシナリオにいつまでも添うことはできなかった。豊穡をもたらし去ったはずのクックが、たまたま船の修理のためまた戻ってきたとき、時期的にあり得ない帰還が彼らの宗教的タブーに触れてしまう。クックは今や偽のロノ神であり、小競り合いから始まった戦闘の中で住民によってなぶり殺されることになる。言うまでもないが、彼らがクックを殺害したのは、クックが西洋植民地主義の手先であるからでもなければ、ハワイを市場経済に組み込もうとしたからでもない。

形は違うが似たようなすれ違いは世界各地で演じられ、その結果が今日の世界の多様性と格差に影を落としている。それは、グローバル化や支配／被支配といった言葉で要約できないゴツゴツとして不純な物語を無数に含む過程であった。近代化や資本主義といった概念も、その中に黄金や神への情熱が代表する「不純な」欲望が含まれてこそ成立するのであり、歴史をそこまで引き戻すことなしに、近代主義的で合理主義的な枠組みが損なってしまった移動の意味を取り戻すことはできないのである。

一方で、戦争や支配を好む傾向もまた、人間社会の歴史に深く刻み込まれてきた原罪であり、西欧近代はその程度と技術的發展を飛躍的に向上させたに過ぎないという点も見ておく必要がある。それが原罪である証拠に、日本を始めアジアのあらゆる地域にそれは遅かれ早かれ伝染していったのである。

人間は本来的に移動をする種であり、それを可能にする必要条件は技術的發展よりも特定集団の枠組みを超えた社会的開放性や非合理的な衝動であった。戦争と敵対関係もまた人類の歴史の常であり、それも移動にはずみをつける役割を果たした。西欧植民地主義の歴史は終わっておらず、そ

の産物としての膨大な難民は今でも世界に大きな負債を突きつけている。そうした世界史の一支流について、これから現代に舞台を移して語っていきたい。

### 3. 移動と欲望

人が移動するとき、難民のように緊急避難的なケースは別にして、大体において経済的動機から合理的に計算して移民となるものだ。そこまでは無難な「常識」として認めやすいだろう。しかし、自ら言葉で表現することがなくとも、そうした動機の裏で言語化しにくい欲望が移動の原動力となっている可能性もある。夢を求めて、あるいは貧困や暴力から逃れてといった当たり障りのない理由の裏には、なんらかの名状しがたい深い衝動が生きていることも少なくない。さらに、移動先のホスト社会で十全な市民権をもたない移民は、あいまいな身分として生きざるを得ないので、その衝動もまた社会によって構造化される前のあいまいなエネルギーに「初期化」される傾向がある。これは、フロイトが「多形倒錯的」と名づけた幼児期の状態であり、人の性的嗜好はその段階では異性愛と同性愛に分化していない。つまり、リミナルな状態に置かれた移民には「通常」より同性愛なドクシアの出現が大きいことが予想される。これが性的欲望に焦点を当てた場合の大雑把な仮設的解釈であるが、そうした見方を裏付けるエスノグラフィが近年いくつも出されている。ここでは二つのエスノグラフィを要約して紹介しながら、移動と性的欲望の流動化との関係を見ておく。

マーティン・マナランサンの『グローバル・ディーヴァ』は、ニューヨーク市に住むフィリピン人ゲイを対象に彼（女）らの生活とアイデンティティを明らかにしたエスノグラフィである。1990年から5年をかけて50名のフィリピン人ゲイにインタビューを積み重ね、バクラとゲイとの間を行き来する彼らの複雑で流動的なアイデンティティを人種、階級、家族、宗教、エイズといったトピックを通じて具体的に描写している。

バクラとは、同性愛者、女装者、両性具有者などを意味するタガログ語で、日本語ではしばしば「おかま」と訳されるが、その意味は捉えがたい。カトリック信仰が根づいたフィリピン社会では同性愛は禁じられているが、バクラはごく普通に見られる存在だ。バクラの特徴は、外見的な美しさだけでなく、「女性らしいハート」にこそあると信じられており、同性愛者でない労働階級の男性がバクラを求めることはとてもありふれた光景だという。だから、移住によって「土着的で伝統的な」バクラから「現代的でコスモポリタンな」ゲイへと変貌するという理解は正しくない。両者は似ていてもそもそもかなり異質なカテゴリーであり、バクラがフィリピン人のものだとすれば、ゲイは基本的に白人のクシアを象徴するものだ。しかし両者は相互排除的な対立関係にあるというわけでもなく、フィリピンから移民としてやってきてニューヨークに住むバクラ／ゲイは、状況に応じて自己提示を使い分けながら流動的で混交的なアイデンティティを生きることになる。

そうしたアイデンティティの性格は、彼らの使う言葉によくあらわれている。フィリピンはそもそもアジアでもっともアメリカ化が進んだ社会ともいわれ、フィリピン人の使う言語は英語とタガログ語が混じり合ったタグリッシュと呼ばれている。スウォードスピークは、バクラの使う隠語表



現を指しているが、タガログ語、英語、スペイン語などの表現を取り混ぜながらタグリッシュの混成的な性格をさらに推し進めたものだ。移民とバクラのアイデンティティはともに混成的で「どっちつかず」のものであり、そのことが言語使用に特徴的に現れることになる。

平等という建前の裏で、人種、階級、性などによって厳しく階層化されているアメリカ社会に生きるフィリピン人ゲイは、「若く筋肉質の白人の身体」を頂点とする価値世界の中で黒人やラティーノとも張り合いながら、自分たちの美 (biyuti) とドラマを誇示し、快楽を追求する。ゲイバーは、出身を問わずクシアがくつろげる貴重な空間であり、彼ら自身をそこで取り戻すコミュニティとなっている。

故郷、とりわけ家族から遠く離れて暮らすことは、彼らに自由と新たな生き方へのチャンスを与える。移民として生き残るため、彼らはどんな仕事でもいとわず、いつか金持ちとして成功することを夢見る。しかし、彼らが故国から完全に切り離されることはなく、電話、家族への送金、定期的な一時帰国などを通じてアメリカ社会に同化する傾向が抑えられる。また、経済難やエイズの流行のような緊急事態には、家族の意味が再評価されることになる。

とりわけエイズの大流行は、フィリピン人ゲイの流動的なアイデンティティにとって最適の隠喩となった。スウォードスピークでは、エイズは恐れとともに親しみを込めて「ティタ・アイーダ (アイーダおばさん)」と呼ばれた (アイーダの語源は不明)。その世界的流行は、国境を超えた無軌道な運動そのものであり、自由と死の危険が隣り合わせになった彼らの生き方と死に方を映し出した。性の快楽は死の苦しみへとつながり、苦しみの中で最後に頼れる避難所として故郷の家族の意味が再発見された。しかし、そこにとどまる限り、自由な生き方が可能にする美もドラマも得られることはない。家族は同時に抑圧と悩みの種でもあり、そこから逃げ出さない限り新たな人生も快楽も試すことはできないのだ。

こうして、彼らの流動的なアイデンティティは、どこか一点に収束するような軌道に収まることがない。「ディアスポラのクシアは同化的な枠組みを拒否するが、それは彼らが荷物に伝統を詰め込んでアメリカにやってくるからではない。…彼らにとって自己と帰属の意味が文化的翻訳と変容のプロセスによって枠づけられているからなのだ」 (Manalansan 2003: 124)。

ニューヨークに住むフィリピン人ゲイのこうした「どっちつかず」の生き方は、アメリカに暮らす140万人のフィリピン人コミュニティをどのくらい代表しているだろうか。あるいは、フィリピン社会のグローバル化や変容についてなにを語っているだろうか。そうした問題について本書はなににも語っていない。しかし、どのように語るべきではないかについて重要な示唆を与えている。つまり、一方にはフィリピン文化をアメリカのコピーとみなす見方があり、他方にはフィリピンの伝統や土着的価値を強調する見方があるが、そのどちらもが間違っているという主張である。そして、アメリカ化でもなければ土着主義でもない道があるとすれば、それをもっとも雄弁に語ってくれるのがクシアな移民の欲望であるという可能性だ。

こうしたクシアな移民の欲望が指し示す問題は、ニューヨークのような特別なグローバルシティ

だけに見られる現象ではない。フランシスコ・ライの『メイド・トゥ・クイア』(Lai n.d.)は、イスラム社会から香港にやってきたインドネシア人家事労働者のあいだでごく普通に見られる同性愛の現実を詳しく調べ、この問題に大きな貢献を果たした。

香港には約30万名の外国人家事労働者が住んでいるが、その大半はフィリピンとインドネシアからやってくる女性だ。彼女らは、雇用主の手狭なアパートに同居しながらほとんどプライバシーも与えられずあらゆる家事をこなす。二年ごとに契約を更新しながら家族に送金を続ける彼女らの身分は、とても不安定なものだ。週に一度休みを与えられる日曜日になると、労働から解放された彼女らが公園や一部の道路などを占拠し、つかの間の共同体が出現する。同じ出身国同士の仲間でグループを作り、地べたに座り込んで食事やおしゃべりに興じたり、ダンスやファッションショーなどの文化活動に従事したり、劣悪な労働条件を改善するための政治的示威活動を準備したりして一日を過ごす。そのなかのポップダンス愛好グループに属する43名のインドネシア人家政婦を対象に、ライは自らもレズビアンであることを率直に告げながら、彼女らの欲望とアイデンティティの深層に迫る参与観察を成し遂げた。

インドネシアは同性愛を禁じるイスラム社会であり、レズビアンは「病氣」や許されない「逸脱」と捉えられている。しかし、香港に住むインドネシア人家政婦の間では、レズビアンの関係がごく普通に見られる。インドネシア語でレズビアンの男役をトムボイ(tombai)、女役をチェウエツ(cewek)と呼ぶが、それぞれ一見してそれとわかる外見や身なりをまとい、人前で手をつないだりキスをしたりして公然とカップルであることを誇示する。調査の対象となったインドネシア人は20歳から39歳までの女性であり、43名のうち19名がチェウエツで、24名がトムボイだった。毎週日曜の活動に参加しながら、彼女らのそれぞれの人生に対する深層インタビューを繰り返すことで、ライはなぜ禁じられた同性愛が香港では開花するのかという謎に迫った。

謎に対する単純明快な答えはない。例えば、香港が自由社会だから母国で認められない欲望が発現するというわけでもない。同性愛に対してより寛容になりつつある傾向は認められるが、香港社会から差別や偏見が消えたわけではなく、ヘイト現象が表面化することもある。雇用主、とりわけ主婦は夫との性的トラブルを未然に防ぐため、同居する家政婦を「非女性化」させようとし、結果としてトムボイのような格好が好まれる。また、プライベートな空間としてカラオケやレンタルルームを利用するとき、彼女らは貧しい国からやってきたメイドとして疑心目ので見られるため、現地人と違って男の同伴が断られる。こうして幾重にも張り巡らされた不自由の網の目をかいくぐり、彼女らの愛は育まれる。

彼女らが同性愛に目覚める大きなきっかけは、インドネシアで移住労働者として基本的な教育を受けるトレーニング・センターからだという。通過儀礼のような女性だけの隔離された厳しい生活を共有しながら、同性同士の親密な関係を経験することになる。トレーニング期間中は同性愛の疑いやトムボイ的な身なりに厳しい監視の目が向けられるが、ここが同性愛の一つの温床となる。また、自己を犠牲にして家族に送金しても、そのお金で夫がギャンブルをしたり不貞を働くこともよくあり、そうした家族関係の崩壊も香港にいる間に同性愛を後押しする要因となる。

しかし、そうした多様な要因や文脈が同性愛の「原因」だというわけではなく、ライによればより大事なのは「性的主観性」が流動的なものだということを認め、異性愛とクィアを固定した対立として捉える二分法を克服することであるという。そうした意味において、外国への移住は自文化の価値からの自由をもたらす、禁じられていた同性愛を誘発する側面があるといえる。逆にいえば、香港にいる間は一種の宙吊りの時空に生きるからこそ同性愛を含む自由がかなえられるのであり、彼女ら自身の言葉でいえばそれは「ここだけ (cuma di sini)」の論理で正当化されるつかの間のアイデンティティなのである。しかし、そこには重要な差異も見られる。チェウエツ役の女性にとって、同性愛関係は「香港で始まり、香港で終わる」べきものであり、帰国後は続ける意志のないことを全員が公言したが、トムボーイ役の女性にとってその関係は帰国後も新たな人生設計の基礎となる場合が少なくないという。どちらの場合も、イスラム教の教えとともに両親や家族に対する配慮が大きな比重を占める。こうして、香港で生まれた同性愛は、つかの間の夢として消え去る可能性もあるが、異性愛規範的なインドネシア文化に対し公然と抗うのでないとしても、静かに着実にそのあり方を変えていく効果をもっているのである。

日本の移民論でこうした移民の欲望の側面が語られることはまずないし、翻訳される書物も生真面目なものばかりだ。それはそれで意義深い議論であるだろうし、移民の人権を守ろうとする善意が無意味だというつもりはまったくない。しかし、そうした生真面目な議論にとって奔放な欲望は「不純」で周縁的なエピソードとして弾き出されてしまうしかないが、移民の主体性にとってそれはけっして些末な要素とはいえない。人間性の抑圧という意味において、そうした言説は移民の人間性を否定するヘイトスピーチとどこかで通底しているといっても決して過言ではないのだ。

#### 4. 移動と苦悩

人は快楽を求める存在であり、また悩み苦しむ存在である。移動の物語でまず目につくのは、快楽というよりは苦悩のモチーフである。これは欲望する主体としての移民論とどのようにつながっていくだろう。アン・ファディマンの『精霊に捕まった者は崩れ落ちる』という書物が教えるモン族のアメリカ移住の物語を通じ、この問題を考えてみたい。

モン族については、ベトナム戦争でアメリカ側についてゲリラ戦を戦い、そうした経緯からアメリカに戦後移民として受け入れられたものの、山地民の文化とアメリカ社会とのギャップが大きすぎて適応に苦しんだとか、その程度の断片的な知識しかなかった。クリント・イーストウッドが主演・監督をつとめた映画『グラン・トリノ』(2008)は、アメリカの地域社会とモン族の家族との交流を描いた数少ない大衆テキストだが、それも指摘されないとモン族の部分は記憶に残らないだろう。日本社会にとって、彼らの存在はいかにも縁遠いものである。

しかし、ファディマンの巧みな物語は、モン族の歴史と文化を一挙に身近なものにしてくれる力を持っている。それはまず、リアというてんかんの症状に苦しむモン族の少女が、アメリカの病院で治療を受ける過程で、モン族の伝統文化と激しい葛藤を繰り広げた挙げ句、死亡寸前と診断され

ながら治療と薬物投与の代わりに両親の愛情のこもった伝統的治療にたよることで何年も生きながらえたという物語が焦点となる。一般向けに書かれ大きな話題となったこの書物は、医療人類学の教科書にまで出てくるほど有名な文献となったが、近代医学と伝統医療との葛藤というテーマに収まりきらない厚みがあり、それが移動のテーマである。ここでは、リアの物語以外の部分にむしろ目を向けてその内容を紹介してみよう。

モン族の文化は、アニミズムやシャーマニズムに代表される全体論的なものだ。それは、人間と自然をはっきり分けることもなければ、身体と精神の二分法からも自由である。家族や一族の絆を大事にし、年長者を敬い、子どもを溺愛する。病気は身体と宇宙を貫く秩序の崩壊を意味しており、なにより霊的な問題なので、健康を取り戻すために伝統的な薬物療法とシャーマンによる儀礼の力に頼ることになる。それに対し、西洋医学が代表する近代文明は、客観的な因果論とデカルト的身心二元論が支配する世界であり、病気はあくまで合理的な方法で駆除すべき物理的障害ということになる。こうした未開と文明という古典的な対立図式は、今日の文化人類学ではなかなかお目にかかることがなくなった。オリエンタリズム、文化の本質主義、フェティシズムといった修辭的攻撃にさらされることが確実だからだ。しかし、彼女の本はそうした紋切り型の対立図式が陳腐な物語に陥ることなく、今でも説話的魅力と啓蒙的力を発揮できることを示してくれた。その成功は、彼女の語りの巧みさにも負ってはいるが、まずもってモン族の特異な文化と移動性にこそ理由がある。それゆえに、モン族とアメリカ社会との対立は、静的な図式のまま終わることがなく予測不能の変化へと導かれるのである。

モン族は、アジアで非常に長い歴史をもつ民族であるが、文字を持たず焼畑農耕をしながら移動し続けるという文化的特徴ゆえに、その起源は定めがたい。中国では数百年以上にわたり漢族による同化の圧力にさらされてきたが、戦いと逃走を繰り返しながら独自の文化とアイデンティティを失うことがなかった。彼らは「自由人」としての生き方を好み、「中国人のことを干渉好きで抑圧的な存在と捉え、何百年もの間、大小の反抗を通じて中国の主権に逆らい続けた」(Fadiman 1997:14)。彼らは干渉されることを嫌い、どんな権威に対しても反抗し続けた結果、誰も住みたがらない高地で焼畑農耕をしながら生きる道を選んだ。今でも雲南省を中心に中国には500万人のモン族が存在するが、漢化を受け入れた人々を「熟苗」、同化を拒み続けている人々を「生苗」と呼び、区別している。ただし、「苗(ミャオ族)」というのは漢族がつけた呼称であり、実際にその中にはモン族以外の少数民族も含まれている。戦禍を避け、移動を続けたモン族は、ベトナム、ラオス、タイへと逃走し、これまで50万人がインドシナに移住したという。

この移動史にさらに決定的なインパクトを与えたのが、アメリカだった。フランス植民地支配からの独立を目指したインドシナ戦争(1946-54)は、ベトナム戦争(1955-75)へと引き継がれながら、自由主義陣営と共産主義陣営との長期にわたる代理戦争としてインドシナ半島に大きな傷跡を残した。その中でラオスでの戦闘は「静かな戦争」と呼ばれアメリカでもあまり知られていないが、実際には非常に激しい戦闘が行われ高地に住むモン族も否応なしに巻き込まれていった。とりわけラオス北部では、モン族村落の9割が空爆による被害を蒙り、立ち退きを強いられた。1970年までに、



モン族の3分の1以上は、ラオス国内で難民となった。また、勇猛で独立心の強いことで知られるモン族の男は、多くがCIAの介入によりアメリカ側についてゲリラ戦を戦ったのだが、戦後はそのために強制収容所に入れられる運命になる。そこで、ジャングルに潜んでゲリラ戦を続ける者も多く、ビア山の戦闘では5万人のモン族が死んだという。また、国境を超えタイの難民キャンプに逃れるモン族も多く、バン・ヴィナイ難民キャンプだけでピークには3万人以上のモン族が居住していた。

彼らはタイでは歓迎されざるゲストであり、また共産化したラオスに戻ることもできず、アメリカに行くしか選択肢がなかった。しかし、戦争協力の見返りを約束していたアメリカも極度に風変わりな彼らの受け入れには及び腰で、またモン族もアメリカでひどい目にあわされるという噂から移住を躊躇していた。1万人以上のモン族が、どの道も拒んでタイの山奥の聖地に逃げ込んだといわれる。しかし、アメリカへの移住を決断した者も70年代から徐々に増え、多くの苦難を経ながら現在では二世、三世を含めアメリカ全体で26万人のモン族が存在するといわれる。「アメリカで最も未開の難民集団」(Fadiman 1997: 188)とも呼ばれ、幾多の差別と侮蔑の対象となってきた異質な人々が、文明社会にこれほどの規模で移住し定住した例は、世界史的にも非常に稀な出来事だといえるだろう。

モン族の特徴は、どれほど移動を続けよう環境が変わろうと、自分たちの文化とアイデンティを守り続ける意思の強さにあった。ラオスでのモン族社会には階級がなく、家族と一族を基盤にした生活を営んでいた。焼畑農耕により米、唐黍、野菜を作り、自足経済を維持した。アヘンの耕作にも長けており、フランス植民地政府には生アヘンで税金を払い、唯一の収入源とした。それ以外に異民族との交渉はほとんどなく、高地で自分たちだけの世界を守った。不思議なことに、モン族社会にはアヘン中毒者がほとんどおらず、収穫してわずかに手元に置いたアヘンは儀礼でトランスに導入する手段か、あるいは病気の苦痛を和らげるといった例外的状況にだけ使用された(Fadiman 1997:122)。

世界には人間や動物以外に目に見えない精霊(dab)が生きており、それが人の魂を奪うことが病気の最大の原因だと考えられた。魂を取り戻すためには、シャーマン(txiv neeb)が豚、犬、牛を供犠にして儀礼を執り行う必要がある。シャーマンはこの世とあの世をつなぐ仲介者であり、精霊に語りかけ患者の健康を回復させる能力があると信じられている。人間の一生は、生まれてから死ぬまで見える世界と見えない世界が同時並行で進行するドラマであり、その関係が調和している限りどれだけ移動を続けようとモン族の魂は幸福で安定している。たとえば、胎盤はモン族の言葉で「上着」を意味し、それは人が最初に身につける服だとされている。出産後、女の子だった場合は両親の寝台の下、男の子だった場合は家の支柱の下部に胎盤が埋められる。人は死に際し、魂が人生の軌跡を逆に辿り直して旅をするといわれており、その終着点が胎盤の埋められた場所になる。こうして個人のアイデンティの物語が完結することになるが、もし胎盤の埋められた場所が見つけられないと、魂は永遠にさまよい続けないといけない(Fadiman 1997:4-5)。

こうした世界観を身につけたモン族が、アメリカ社会で暮らしていくにあたりどのような葛藤を



繰り広げるかは想像に難くない。ファディマンの物語の舞台となったのは、カリフォルニア州マーセドという小さな町だが、6万人の住民のうち1割がモン族だといわれる。どうしてここに集中して住むようになったかには諸説あるが、他の地域では許されない農業がここでは許されるのではという根拠のない噂も一役買ったという。最初のきっかけが何であれ、モン族の移動は個人でなく家族や一族が単位なので、一部が移動を始めると一族全体が再集結するために数千人が一挙に移住することになった。そして、マーセドの病院でリアという少女をめぐる物語が動き出す。彼女は1歳になる前からてんかんの患者として病院で様々な治療を受けていたのだが、両親は英語ができず西洋医学の考えも理解できないため、ことごとくそれに反対する。モン族社会ではてんかんはシャーマンになるための召命のしるしだと受け止められることが多く、それは病気であるとともに一種の榮譽でもあった。また、シャーマンになる召命を拒めば、むしろ死を招くことになる。西洋医学にとっててんかんは治療すべき障害でしかないが、モン族の考えでは必ずしもそうではないし、そもそも魂を治癒することなく体を治すことは無理だと信じられていた。そのため、処方された薬の指示に従わず手術も拒み、むしろそうした薬こそが病気の原因になっていると考えた。両親は病院での治療を部分的に受け入れながらも、伝統的な薬事療法やシャーマンによる儀礼に頼りながら、家庭で愛情あふれるケアを続けた。

しかし、1986年冬に起きた大きな発作をきっかけに、リアは4歳で脳死に近い植物状態に陥る。臨終間近と見なされたリアは家に帰ることを許されるが、医師の予想に反し鼓動を止めることはなかった。両親はその後も献身的なケアを続け、彼女の魂を呼び戻すために供犠を行った。一般に、植物状態に陥った患者のほとんどは半年以内に死亡し、残りも5年以内に死亡するといわれるが、26年経っても彼女はまだ息をし続けた。意識が戻ることはなかったが、家族は彼女を以前と同じように大切に続けた。ファディマンは関係者に丹念なインタビューを繰り返し、薬物がむしろ彼女の状態を悪化させたという両親の見解を支持する言葉まで専門医から引き出している (Fadiman 1997:148)。リアのケースがひとつのきっかけとなり、文化的差異をつなぐための通訳の重要性が全米の医療現場で認められるようになった。マーセドの病院では、シャーマンの儀礼を治療の一環に取り入れるプログラムさえ試みられたという (動物供犠、楽器の演奏、アヘンはさすがに許されなかったとはいえ)。

リアのケースが象徴するモン族とアメリカ社会との対立を評価することは簡単ではない。どちらも、相手を理解不可能な他者として否定する傾向があった。モン族にとってアメリカの医学は魂を無視したあまりに機械的なものに見えたし、またそもそもアメリカのために命を犠牲に戦ったモン族を歓迎するどころか、アメリカ社会は彼らを福祉を食い物にする厄介者として遇した。アメリカの平均的市民からすれば、彼らはいきなり石器時代から出現した野蛮人にしか見えなかったし、アメリカ政府が高額の負担をして治療しても感謝するどころかわけのわからない迷信で邪魔ばかりする厄介者だった。

しかし、こうした対立が絶対的なものでないことはとても大切なポイントである。古い世代のモ

ン族にとって、アメリカでの生活は幸福からほど遠いものだった。アメリカ社会の同化の圧力は彼らがかつて忌み嫌って遠ざけてきたものだったが、今やそこから逃走し自分たちだけで自立した生活を営むことが不可能になった。病院で出産されるモン族の子どもは、もはや死ぬときに自分の胎盤を埋めた場所に戻り人生のドラマを完結させることができなくなった。英語もできず、自動車を始めとする文明の利器を使いこなせない彼らは、当然ながら仕事もなく、福祉に頼って社会から孤立した暮らしに逃げ込むしかない。それは、彼らの伝統が追い求めてきた自由と自立の対極に位置する人生だといえるだろう。

それでも、彼らの子どもは、そこから移動を続けた。伝統を捨てたわけでないが、アメリカの教育を受けバイリンガルとなった若い世代は、勤勉で学校での評判もよく、医師や弁護士を含む専門職についたり、模範的な人生を歩む者が多いといわれる。人生に絶望してギャングになる若者もいるが、モン族は貧困のレベルからみて犯罪率が低い。リアの父は2003年にうつ血性心不全で死亡したが、7人の姉妹のうち5人は大学を卒業し、それぞれ順調な人生を歩んでいる。第1世代の経験した文化的葛藤からみると、第2世代以降の適応力には眼を見張るものがある。移動のドラマは、まだ進行中である。

## 5. 新たな移動論に向けて

先進国でしばしば浮上する移民を受け入れるべきかどうかという問いは、現実の複雑さを捨象し、主客の二分法によって単純化された虚構の物語から発するものだ。移動やトランスナショナルな混交性を称える言説は今やありふれたものとなっているが、その先進性の影に権力構造や格差、そして「不純な」欲望が隠されていることは忘れられがちである（Friedman 2002）。人間にとって本能的衝動といってよい移動の意義を否定することはただ愚かでしかないが、そのことを単純に顕揚できるような世界に私たちは生きていない。本稿の意図は、進化論や歴史学などのマクロの視点と民族誌的なミクロの視点を交叉させながら、人の移動という現象についてもう一度根本から捉えなおそうとすることであった。これまでの移民論と齟齬を見せるポイントに注目し、今後の展開に向けて次の三点を挙げておきたい。

- 1) 客体としての移民を主体としての市民やホスト社会が受け入れるという視点でなく、異質な価値観と行動様式をそなえた両者の相互作用のプロセスをありのままに捉えたとき、そこには合理主義的な枠組みでは理解し難いコミュニケーションが認められる。
- 2) そのコミュニケーションは、等価的なやり取りではなく、立場と権力を共有しない相互作用を通じ、それぞれ独自の欲望と靈性に彩られた予測し難い展開を見せる。そこには、日常的・合理的なコミュニケーションでは見られない複雑な力が働いている。
- 3) ポスト移民史と呼ぶべき段階に入ると、そうした特別なコミュニケーションの痕跡は、一世の神話的エピソードとして徐々に忘れ去られ、二世以降の世代はホスト社会の主流に統合されていく。これは移住の全体的プロセスの一局面に過ぎないが、研究者が対象化し、言語

化するのは主にこの側面である。

ここを起点とし、さらに本格的な移民論を展開するのが今後の課題となるが、そのための一つの理論的な手がかりとしてアガンベンの「ホモ・サケル」というモデルに注目しておきたい。これは、シャーマニズムというモデルを出発点としながらその批判的克服を目指す本稿の探求にとって極めて大きな示唆を与えてくれる考え方である。

ここまで明らかにしてきたように、移民は、ある生活世界から離脱し、別の生活世界の十全な成員になる前の境界状態に生きる存在である。それは、言葉を換えるなら、権利や力を剥ぎ取られた「剥き出しの生」であるともいえる。ベンヤミンのこの表現を受けて、「ホモ・サケル」の意味を探索したアガンベンの歩みは、ここでの問題意識と深く絡み合う。

その結びつきを見るための準備として、モン族の事例に対して別の角度から補助線を引いておこう。ファディマンの巧みな語りは、＜文明 vs. 未開＞という静的な対立にとどまらない豊かさをもっていた。しかし、いかにモン族の側に立った修辞であるとしても、そこに抜き難く染み付いている他者化のステレオタイプには批判も寄せられてきた。例えば、自身もベトナム戦争の難民としてラオスからアメリカに移住したモン族の歴史学者マイ・ナ・M・リーは、ファディマンの本がモン族の文化の一部を誇張してロマン化していると指摘している。ここで特に注目しておきたいのは、てんかんをシャーマンになる召命と捉える考え方が、必ずしも一般的でないという証言である (Chiu, M. 2004-05: 18-19)。モン族にとって、てんかんはらい病に次いで恐るべき病であり、それを精霊の働きかけと捉える考えは特に忌避すべきものだったという。モン族にとって、シャーマニズムの重要性は小さくないとしても、それは単純に聖なる意味を付与できない両義的な伝統であった。

アメリカに住むモン族のうち持病をもつ年配者 35名とその家族にインタビューした研究によれば、病気の治癒にシャーマンを頼る伝統はアメリカでも消えていないという。しかし、シャーマンだけを頼る人はわずか3名だけであった一方、医者だけを頼る人は4割に達した。半分以上は両方を利用しており、身体の問題は医者、疲労やストレスといった精神的な問題はシャーマンを頼るといった使い分けが見られた (Gerdner, L. A. 2012)。

この事実をアメリカ社会への同化にともなう文化変容と捉えることもできるが、同時に、そもそも均質的で不変の文化など存在しないという見方も重要である。移動を常態としてきたモン族の文化にはとりわけそういう見方が当てはまる。オーストラリアに住むモン族の人類学者、ゲイリー・イア・リーは、モン族研究に関する国際シンポジウムのキーノートスピーチとしてモン族のアイデンティティを問うている。彼によれば、民族名称、神話、居住パターン、身体的特徴、親族集団、言語、生業、音楽、宗教など、生活のどの側面を取ってみても、あらゆるモン族に共通する文化的特性などないと結論づけている。高地で焼畑耕作するという典型的イメージさえ、タイやラオスには低地で定住化して稲作をしたり公務員になったりするモン族もいるという事実によって反駁されている。次のような言葉は、モン族の現実を正直に映し出すとともに、グローバル化によって絶え間ない変容に曝されているあらゆる民族に当てはまる証言でもある。

「モン族は、彼（女）が別のモン族に出会ったとき、はじめてモン族になる。わたしたちは、単一の地理的エリアに位置する均質的な単一集団でなく、多くの国々で多くの人々とともに生きる多民族的・多言語的コミュニティである。わたしたちは、何百万の人口を数えるコミュニティであるが、地理的な境界はもたない」（Lee 1996: 12）

一方で、グローバル化や文化混交といった形容が決り文句となった今日の世界は、移動と苦悩との結びつきをごくありふれた物語にしている。グローバル化は国民国家体制と不可分の関係にあり、国境を超えて移動していたモン族も特定の国家の国民として包摂される運命から逃れられなくなった。やはりモン族の人類学者でタイに居住するリープリーチャは、移動手段やコミュニケーション技術の発達によって、世界中に分散したモン族の再会が容易に実現するようになった一方で、どの国家に帰属するかによって身分が変わり、モン族内部の格差や差別が深刻になっていると報告している（Leepreecha 2013）。文明と未開という対立図式は、国民国家への包摂と国境を超えた移動という同時並行的な現象を通じ、モン族社会の「内部」に織り込まれてしまった。シャーマニズムと近代医療との対立は、ファディマンが主張したようにモン族と西洋との対立を象徴するものではなく、現代的な文脈における移動によってねじれた時空をもたらし原基となっているのであり、そこではモン族の身体と精神は極めて脆弱な両義性に曝されているかに見える。移動が苦悩を超越的な飛躍へと導くというシャーマニズムの構図は、多くの場合より悲観的なシナリオに席を譲っているのである。境界状態で超越を志向しながらシャーマンになりきれなかった幾多の生を捉えるには、もはやシャーマニズムより「ホモ・サケル」というモデルが似つかわしい。

ローマ古法に見られる「ホモ・サケル」という存在は、殺してもよい人間であり、また殺しても神への供犠とはならない境界状態に置かれた存在を指していた。つまり、それは法的権利も宗教的意味も剥ぎ取られた裸の人間であり、それを「聖なる人間（homo sacer）」、つまり「殺害可能かつ犠牲化不可能な生」という。そこには二重の意味で例外化が刻印されており、ホモ・サケルは社会から排除されると同時に権力の超法規的な機能を照らし出す存在として社会の内部に包含されている。それが位置する境界状態は、ホップズの意味における「自然状態」であり、また社会規範を超えた「例外状態」であるが、そのことを理解するためには社会の外部であるとともに内部でもあるという独自の空間性を踏まえる必要がある。

「自然状態と例外状態は、ある単一の位相幾何学的過程の二つの側面であるにすぎない。その過程においては、メビウスの帯やクラインの壺におけるように、外部として前提されていたもの（自然状態）が内部に（例外状態として）現れる。主権権力とはまさに、外部と内部、自然と例外、ピュシスとノモスを見分けられないという、この不可能性のことである」（アガンベン 2003: 58）



時代とともに「ホモ・サケル」はさまざまな様態をとり、狼男、難民、脳死者、安楽死などがその例であった。そのもっとも現代的なあらわれは「収容所」であるというのがアガンベンの主張である。アウシュヴィッツのガス室に送られたユダヤ人のように、あるいは731部隊で「マルタ(丸太)」と呼ばれ人体実験の材料とされた捕虜のように、人はそこでは裸の生命体となり、殺してよい存在として扱われる。彼らの生は、もはや生でも死でもない、どっちつかずの境界状態にさまよう「剥き出しの生」となる。そして、フーコーが予言したそのような生物学的な「生政治」は、収容所の壁を超え、社会全体へと浸潤しつつあるという。

リアは治療の過程でモン族の社会文化的文脈から切り離され、西洋の法権利的な文脈で死者に等しい(臓器移植可能な)存在になったわけだが、同時にシャーマンになる超越的な飛翔のチャンスも奪われていた。ニューヨークに生きるフィリピンのゲイも、香港で生きるインドネシアのレズビアンも、どっちつかずの境界状態でつかの間の自由を謳歌すると同時に、エイズやヘイト現象といった生物学的=社会的殺人の罠から抜け出す道は閉ざされていた。移民や難民はまぎれもなく現代の「ホモ・サケル」であるが、社会的に排除されると同時にシャーマニズムが象徴する超越的飛翔の手段も奪われた存在の意味をさらに多元的に読み解いていく必要があるだろう。ひいては、彼(女)らを法権利と宗教的意味づけの例外状況に追いやることで、社会全体がこの二重の例外化の罠に陥っているのではないかと問うとき、アガンベンの問題意識と本稿の探求が出会うことになる。移民を客体化する眼差しは、私たちの主体性を収容所に追い込む「生政治」として投げ返されているのではないか。ディストピアにとどまらない展望をそこから見出すことはできるだろうか。それを明らかにすることが次の課題となる。

#### 引用文献

- アガンベン 2003 『ホモ・サケル——主権権力と剥き出しの生』(高桑和巳訳) 位文社。  
 アンダーセン 2019 『ファンタジーランド(上)——狂気と幻想のアメリカ 500年史』(山田美明他訳) 東洋経済新報社。  
 印東道子編 2013 『人類の移動誌』 臨川書店。  
 斎藤成也 2005 『DNAから見た日本人』 ちくま新書。  
 須田一弘 2013 「移動から定住へ——パプアニューギニア山麓部の事例から」 印東 (2013: 246-257)。  
 鄭仁和 2002 「「難民」という共同体意識から見た北部タイの山地民社会」 『民族学研究』 67 (1), 99-110。  
 ダーウィン 2016 『人間の由来(上)』(長谷川眞理子訳) 講談社学術文庫。  
 トドロフ 1986 『他者の記号学——アメリカ大陸の征服』(及川馥他訳) 法政大学出版局。

Chan, E.K.F., Timmermann, A., Baldi, B.F. et al. 2019 "Human origins in a southern African palaeo-wetland and first migrations". *Nature* 575, 185-189.

Chiu, M. 2004-05 "Medical, Racist, and Colonial Constructions of Power: Creating the Asian American Patient and the Cultural Citizen in Anne Fadiman's *The Spirit Catches You and You Fall Down*" *Hmong Studies Journal*. 5: 1-36.

Fadiman, Anne. 1997 *The Spirit Catches You and You Fall Down*. Farrar, Straus and Giroux.

Friedman J. 2002 "From roots to routes: Tropes for trippers." *Anthropological Theory*. Vol 2 (1): 21-36.



- Gerdner, L. A. 2012 "Shamanism: Indications and Use by Older Hmong Americans with Chronic Illness," *Hmong Studies Journal*, 13: 1 -22.
- Lai, F. n.d. *Maid to Queer: Same-Sex Desires among Indonesian Domestic Workers in Hong Kong*. Hong Kong University Press.
- Lee, Gary Yia 1996 "Cultural Identity In Post-Modern Society: Reflections on What is a Hmong?" *Hmong Studies Journal*, 1 : 1 -14.
- Leepreecha, P. 2013 "Hmong Across Borders or Borders Across Hmong? Social and Political Influences Upon Hmong People" *Hmong Studies Journal*, 15 ( 2 ) : 1 -12.
- Manalansan IV, Martin F. 2003 *Global Divas: Filipino Gay Men in the Diaspora*. Duke University Press.
- Sahlins, M. 1985 *Islands of History*. University of Chicago Press