

# 身体に刻まれる民族的境界

—— ハワイのパートジャパニーズを事例として ——

森 仁 志

## Ethnic Boundaries Inscribed onto a Single Body:

A Case of Part Japanese in Hawaii

MORI Satoshi

### はじめに

2000年度のアメリカ合衆国国勢調査（U.S. Census）によると、ハワイ州の「混血」<sup>1</sup>の人口は、州全人口の21.4%を占めており<sup>2</sup>、合衆国全体の「混血」の人口が2.4%にすぎないことに比較して大きな特徴となっている<sup>3</sup>。歴史的にみても、1820年頃までにはすでに、カメハメハ一世から信頼の厚かった数名の白人がアリイと呼ばれる支配階級に属するネイティブ・ハワイアン<sup>4</sup>の女性と結婚していたという記録が残っており<sup>4</sup>、その後サトウキビプランテーションへの世界各地からの労働者の移民を経て通婚率は上昇し、2005年には過半数を超える54.7%が民族間通婚を行うようになっている<sup>5</sup>。

このような状況を反映して、1998年には、R・ファスラーがハワイに住む108人の「混血」の子供たちを被写体とした写真集『レインボー・キッズ』を出版し<sup>6</sup>、アメリカ本土からの観光客に手軽なおみやげとして人気を博した。『アメリカへのハワイからの贈り物』という副題をもつこの写真集への序文で、ハワイの人気コメディアンのF・デリマは、次のようなコメントを寄せている。「『ハワイのような場所はどこにもない』というのは、広告のスローガンや陳腐な決まり文句ではない。それは神の真実（God's truth）なのだ。なぜなら、この島は自然の美しさが豊富であると同時に、そこに住む人々が世界のどこの人々たちとも違うからである。ここでは、異なる人種や人々が混合して、一つの人種、一つの人々になってきている。これらの人たちは人種の将来の顔をもっている。この本では、そうした顔を何度も何度もみることになるだろう。それらは人種間の調和、尊敬、そして愛の産物だ。それがハワイの子供たちの顔なのだ」<sup>7</sup>。

ところで、こうした「混血」の人々を理想化する視点は、『レインボー・キッズ』のような写真集に限らず、いわゆる学術的な研究でも同様にみられる。特に近年の顕著な例としては、1990年代以降アメリカ本土で急速に発展したマルチレイシャル・スタディーズ (Multiracial Studies) と称される分野がある<sup>8</sup>。この研究分野は、S・ロップが定義するように、主に「自らが混血の研究者による」<sup>9</sup>「混血」の人々に関する調査や研究として発展してきたもので、これらの研究では、「混血」の個人は、人種的民族な集団間の「境界やヒエラルキーを不安的なものにする」<sup>10</sup>主体として想定されてきた。例えば、この分野で先駆的な議論を展開してきたM・ルートやP・スピカードなどの論者は、たびたび「混血」の存在が人種や民族的差別の基礎である人種的民族のカテゴリーそのものを衰えさせていくと主張しており<sup>11</sup>、また、R・キングやT・ウィリアムズといった論者も、「混血」の個々人が固定的かつ非動態的なものとして捉えられてきた集団間の境界をより流動的かつ動態的なものとして認識させていく可能性を重視している<sup>12</sup>。つまり、典型的には、C・ナカシマやL・ウィンターズの議論にみられるように、複数の集団のメンバーシップを保持することのできる「混血」の人々は、不平等や不一致ではなく平等と調和をもたらし、集団間の境界やヒエラルキーを「曖昧」<sup>13</sup>なものにしたり「破壊」<sup>14</sup>したりすることが可能な存在として論じられてきたのである。

以上の議論を踏まえ本稿では、特にハワイで1970年代に誕生した「混血の日系人」、つまり現地ではミックス (mix, mixed)<sup>15</sup>のパートジャパニーズ (part Japanese)<sup>16</sup>と名乗り名指しされる人々を対象として、彼／女らの民族的境界をめぐる実践について考察を試みてみたい。ハワイのジャパニーズの民族通婚率は、他の民族集団とは異なり、移民の一世から二世の時代まで低く抑えられたままであったが、1960年代以降に三世が成人して結婚する頃になると急激に増加する。その後1970年代に誕生したいわゆる「純血」のフルジャパニーズ (full Japanese) とパートジャパニーズの人口は、それぞれ16,494人 (51.4%) と15,574人 (48.6%) で前者の人口がわずかに多いが、その比率は1976年を境に逆転している<sup>17</sup>。このようなジャパニーズの人口構成の急激な変動の中で誕生した彼／女たちは、これまで繰り返し指摘されてきたように、ジャパニーズの境界を「曖昧」なものにしたり「破壊」したりするなど何か特別な状況をもたらしているのだろうか。

本稿では、この疑問に取り組むために、まず1節で、ハワイにおいてそもそも民族集団間の差異が、文化的慣習や身体的特徴などのいかなる基準によって根拠づけられているのかについて論じる。これは言い換えれば、ある個人が自己と他者の間に民族的な境界を引く際に、何を参照点とするのかを明らかにする作業だといえる。この前提を明らかにした上で、続く2節では、1970年代生まれの20名のパートジャパニーズ<sup>18</sup>へのライフヒストリー・インタビューを資料として<sup>19</sup>、彼／女らが民族的境界をめぐる実践に対してもつ影響力について考察する。

以上の作業を通じて本稿が試みるのは、近年の構築主義の枠組みにミックスの個人を無理やり押し込めること、すなわち民族の「虚構性」を暴き出す主体として理想化されるミック

スの姿を再生産することではない。むしろ本稿が焦点を当てるのは、いわば「虚構」にすぎない民族が、ミックスの個々人の中で客観的実在としていかに内在化され、それにより彼／女らが民族的境界の再生産のプロセスにどのように関与しているのかという側面である。

## 1 民族的境界の根拠

さて、ここで本題に入る前に一つ断っておきたいのは、ハワイの日常生活においては、人種 (race) とエスニシティ (ethnicity) という双方の用語が、特定の秩序もなくいわば混乱して、相互に互換的に使用されるという状況についてである。このような用語使用の混乱に関連して、アメリカ人類学会は次のように述べている。「人種とエスニシティを根本的に異なる種類のアイデンティティとして扱うことによって、これら二種類のカテゴリーの歴史的な展開は大きく見落とされることになる。例えば、今日のエスニシティは、昨日の人種なのである」。この具体例としては、20世紀初頭に人種集団として考えられていたイタリア人、アイルランド人、ユダヤ人が、現在すべて民族集団として捉えられているといった状況が指摘されている<sup>20</sup>。

これに関連して筆者の用語使用の立場を述べておくと、現在では一般的に、ファン・デン・バーグが定義づけたように、人種を「身体的基準に基づき社会的に定義された集団」、エスニシティを「文化的基準に基づき社会的に定義された集団」<sup>21</sup>と規定して使用することが多いが、本稿では双方の概念を排他的に区別して厳密に定義づけることは避けた。これはR・キングが指摘するように、「人種はエスニックという概念の基礎であり続け」<sup>22</sup>、「多くの人が、文化は人種に由来すると考えている」<sup>23</sup>ために、人種的なものを語ることは必然的にエスニックなものを想起させ、また逆にエスニックなものを語ることも、不可避免的に人種的なものを想起させるといった状況を重視したためである。

本稿では、用語使用の混乱を避けるという技術的な必要性から、パートジャパニーズについての考察を行う際には、現地でより一般的に使用されていたエスニシティという用語を基本的に使用するが、インタビューなどの特定の文脈の中で被調査者によって人種という用語が言及された場合には、むしろその用語をそのまま引用する。しかし、どちらの用語を使うにしろ基本的には、人種とエスニシティの双方のカテゴリーは、不可分に重なり合う非常に類似性の高いものとして扱われる<sup>24</sup>。

以上の前提をおさえた上で、次に、ハワイにおいてエスニシティという概念がどのように理解されているのかを把握するために、そもそも民族集団間の差異がいかなる参照点によって根拠づけられているのかを具体的に明らかにしておきたい。これは言い換えれば、民族集団の差異すなわち民族的境界が、文化的慣習や身体的特徴などの基準によっていかに根拠づけられるのかに注目することにより、集団間の差異を説明するエスニシティという概念自体がどのように理解されているのかを明らかにする試みだといえる。

この問題に関連して、R・スペンサーは、アメリカ本土における人種的民族な集団間の差異や境界に対する意味づけを読み解くために、通婚と養子をキーワードとして、黒人女性と白人男性のカップルがアジア人の娘を養子にした場合を想定し、はたしてこのアジア人の子供は両親が異なる二つの集団のメンバーだからといって「混血」とみなすべきだろうかという疑問を投げかけている。この疑問に対して彼は、もちろん多くの人はその子供を「混血」とみなすことに反対するだろうし、こっけいだとさえ思うだろうと指摘する。つまり、彼が示唆するのは、それぞれの集団のメンバーシップは生物学的な根拠（想像）に基づいてのみ与えられるという状況であり、根本的には各々の集団が生物学的に規定される集団として理解されているという現実である<sup>25</sup>。

このスペンサーの議論は、ハワイの文脈においても同様に適応される。実際、ある個人の民族集団へのメンバーシップが根本的には生物学的な根拠によってのみ証明され得るという認識は、ハワイのあらゆる社会的な制度に織り込まれている。特にジャパニーズのコミュニティとの関連から一例をあげれば、1953年以来毎年恒例のチェリー・ブロッサム・フェスティバル（Cherry Blossom Festival）（別名さくら祭り）がある<sup>26</sup>。さくら祭りでは、1998年までに46人のフルジャパニーズの女王を選出してきたが、1999年度のコンテストではじめて、フルジャパニーズ以外の「50%」以上のジャパニーズのエスニシティをもつ女性への出場権が与えられた。この出場資格の変更について、当時さくら祭りの実行委員であったキース・カミスギ<sup>27</sup>は次のように回想している。

「（出場資格の変更について寄せられた）多くの質問の中に、なぜ50%でなければならないのかという質問があった。25%や75%でもよかったのではないかと。…（わたしたちが回答した）その理由とは、50%の場合は、（4人の）祖父母のうち最低でも2人はフルジャパニーズであるということだった。前にさかのぼっていったどんな組み合わせだったとしてもね」

繰り返しになるが、こうしたコンテストへの参加資格をめぐる議論からも明らかなことは、個人のエスニシティは、文化的実践の度合いなどによって証明されるものではなく、根本的には両親や祖父母との「血縁」関係といった生物学的な根拠によって（パーセントの単位で）証明され得るものだという社会的に共有された認識（想像）のあり方である<sup>28 29</sup>。では、このような社会的あるいは制度的なレベルにまで浸透した認識に対して、ミックスのパートジャパニーズたちは、どのような影響力をもつのだろうか。

## 2 パートジャパニーズと民族的境界

### 文化的実践の強調

2002年度にさくら祭りのコンテストに参加したパートジャパニーズのアンは、自らのジャパニーズとしてのエスニシティを証明するために、コンテストでは特にジャパニーズとしての文化的実践を繰り返し強調したという。実際に、彼女は幼少のころから祖母を通じてジャ

パニーズの文化に強い関心をもち、小学生のころには日本語学校に通い、大学では「ジュニアのときに、ジャパニーズのコースとかを取り始めて歴史を学び、シニアのときにはJETプログラム<sup>30</sup>で日本に行くことを決意」(アン・フォックス, 25才, 父親: ジャーマン (German)・ダッチ (Dutch)・スウェディッシュ (Swedish)／母親: ジャパニーズ)<sup>31</sup>し、大学卒業後は岐阜県の公立学校の英語教師として日本に一年間滞在するという経験をしている。彼女は、こうした文化的経験の裏づけによって、日本語さえも話せない他のフルジャパニーズのコンテスト参加者たちにはひけをとらないという自負があったと語る。

「(コンテスト出場者の) 他の13人の人たちにしても、ジャパニーズの文化について全く何も知らないの。本当に全く分からないって感じ。…小学校とか高校で日本語を習ったといっても、実際に使ったこともない。わたしは日本にいるときに、茶道を習ったことがあったけど、他の子たちなんて、羊かんを出されたときに、それを食べたことがないどころか、何なのかも分からなかった。そういうのがとてもショックだったわ。なんて言うか、知識の欠如って言うのかしら」

こうして彼女は、ジャパニーズの文化的経験のとばしい出場者たちを尻目に、ときには「嫌がられるほど」までにジャパニーズとしての文化的諸活動や知識を繰り返しアピールしたと語る。結局彼女は、さくら祭りの女王には選出されなかったものの、プリンセスとして選出され、ハワイのジャパニーズ・コミュニティの代表として日本の各地で親善活動を行うなどの経験をしている。

一方、さくら祭りのようないわば特別な場面以外の日常生活でも、パートジャパニーズの彼／女たちが、ジャパニーズとしてのエスニシティを証明するために、文化的実践を特に強調するという例は頻繁にみられる。

例えば、自分の「外見がほとんど白人に見える」(ローラ・コヴァルスキ, 33才, 父親: リトアニア (Lithuanian)・アイリッシュ (Irish)・イングリッシュ (English)／母親: ジャパニーズ) にもかかわらず「内側は完全にジャパニーズ」だというローラは、彼女が6歳のときに両親が離婚して以降は、ジャパニーズの祖母と母親に育てられ、小学生のときには日本語学校に通い、大学では日本語を専攻し、大学卒業後はJETプログラムで二年間日本に滞在するという経験をしている。このようにアンと似た経験をもつ彼女は、ジャパニーズの文化的実践を根拠に自らのエスニシティを次のように語る。

「他の100%のジャパニーズ・アメリカンの友達よりも、わたしはもっとジャパニーズだって感じている。だって、みんな自分のミドルネームさえもちゃんと発音できないんだから<sup>32</sup>。紙に自分の名前が書いてあってもどれが自分のものかも分からないし、言葉も話せない。日本に一度も行ったことがない。文化について何も知らないの」

リサも同様に、自らのエスニシティの根拠として、ジャパニーズの文化的実践を強調する一人だ。

「父親の親戚はみんな (アメリカ) 本土に住んでいる。だからハワイの親戚はみんなジャ

パニーズで、ガールズデイ (Girls' day) (桃の節句) やボーイズデイ (Boys' day) (端午の節句) には餅を持ち寄ったりして、わたしの文化は、アメリカ的というよりは、よりジャパニーズなの。だからわたしは自分をジャパニーズとしてアイデンティファイするわ。それと、日本の高校で (英語教師として) 一年間過ごして、日本語も話せるし…アイルランドやスコットランドが何なのかの経験はないけど、何が日本なのかは知っている」

(リサ・ミード, 26才, 父親: アイリッシュ・スコティッシュ (Scottish)・ボヘミアン (Bohemian) / 母親: ジャパニーズ・オキナワン (Okinawan)<sup>33)</sup>

ジャニスは、自らのエスニシティについて、「ハーフとフルのジャパニーズに違いがあるかどうかはよく分からないけど、もし違いがないならば、ここまでジャパニーズになりたいという欲望はもたなかったと思う」(ジャニス・ノヴァック, 21才, 父親: チェコ (Czech) / 母親: ジャパニーズ) と語り、「小さいときは日本語でジャパニーズであることを証明しよう」とし、現在にいたるまで継続的にジャパニーズとしての文化的実践を自分のエスニシティの根拠として強調してきたという。そして彼女は、こうした経験の中で、フルジャパニーズが「ジャパニーズであるのに、文化をやる必要はない。フルのジャパニーズの血さえあればいい」ということに強い疑問を感じるようになったともいう。

サンフランシスコのジャパン・タウンで開催されるチェリー・ブロッサム・フェスティバルについて調査を行ったR・キングは、コンテストへ参加するパートジャパニーズの女性たちの多くが、「人種<sup>34)</sup>と文化のつながりを断ち切ろうとしている」<sup>35)</sup>と指摘する。彼女によると、一般的に多くの人々が「文化は人種に由来するものであり、フルジャパニーズでなければ、文化的にもあまりジャパニーズではない」<sup>36)</sup>という認識を共有している。しかし一方で、パートジャパニーズのコンテスト参加者たちは、「心の奥で、実際には人種と文化が等しいものではないことを知(り)」<sup>37)</sup>、コンテストの審査員に対しては、ことさらにジャパニーズとしての文化的実践をアピールすることによって、「人種と文化の関係を複雑化させている」<sup>38)</sup>という。他にもS・ロップが同様に、ミックスの人々は、生物学的な事実が社会文化的な行動を決定するという「生物学的決定論 (biological determinism)」に「挑戦する (challenge)」<sup>39)</sup>と論じている。

実際に上の事例をみても分かるように、以上のような指摘は、ハワイの文脈においても同じく観察することができる。例えば、ハワイのさくら祭りのコンテストに出場したパートジャパニーズのアンは、他のフルジャパニーズの参加者からときには「嫌がられるほど」までにジャパニーズとしての文化的実践や知識を強調することにより、「血」と文化が必ずしも等しい関係にあるものではないことを意識的に示してみせていた。このコンテストでアンを応援していた父親は、「あれがわたしの娘だ、彼女はアメリカのラストネームで、50%のジャパニーズだけど、他のどの子よりもジャパニーズのことを知っているんだって誇りに思ってくれた」という。

他にも例えばジャニス（ジャニス・ノヴァック, 21才, 父親：チェコ／母親：ジャパニーズ）は、フルジャパニーズの友人たちからあからさまな区別をされる中で、フルジャパニーズたちが必ずしも文化的に完全にジャパニーズだとは限らないということを強く認識するようになっていく。これ以外にも、ハーフジャパニーズのマイケルは、小学生の頃にフルジャパニーズの友人たちからあからさまな区別をされる中で、「どうして日本語を話すわけでもなく、ただ単にピュアな血をもっているだけのやつらが、自分より良いといえるのかを考えるようになった」（マイケル・マツモト, 26才, 父親：ジャパニーズ（オキナワン・ナイチ（Naichi）<sup>40</sup>）／母親：ジャーマン・イングリッシュ・アイリッシュ）という疑問を感じ、「血」と文化的実践が必ずしも等しい関係にあるものではないことを強く認識するようになったという。また、現在ハワイのオキナワンの県人会で活発な活動をするマリーは、「ときどき、あなたは白人に見えるのにどうしてオキナワンのことをやるのかと聞いてくる人もいた。でも、そういうことを聞く人自身は、自分の文化を何もやっていない。…わたしは獅子舞もやっていた。…それでみんな驚くこともあった」（マリー・シュナイダー（旧姓ヤマナハ）, 31才, 父親：オキナワン／母親：ジャパニーズ・イングリッシュ・アイリッシュ）という経験を積み重ねる中で、「わたしは人に挑戦するのが好きで、みんなに文化について違った見方をさせる」ことを意識的に行うようになったという。これらの彼／女たちの認識や実践からは、パートジャパニーズたちが、エスニシティをめぐる言説の中で、「血」が文化を決定するという「生物学的決定論」の見方に対してある程度否定的に働きかけていることが分かる。

### 状況的なエスニシティ

次にライフヒストリー・インタビューを行う中で気づかされるのは、年齢ごとに周囲の環境の変化に応じてエスニシティの名乗りを変化させるパートジャパニーズの存在である。

例えば、ハワイのオキナワンの県人会の下部組織でリーダーを務めるなどオキナワン・コミュニティの諸活動に積極的にかかわるマリーは、人からエスニシティをたずねられる際には、「大抵はオキナワンだと答える」（マリー・シュナイダー（旧姓ヤマナハ）, 31才, 父親：オキナワン／母親：ジャパニーズ・イングリッシュ・アイリッシュ）という。しかし彼女がこうした名乗りを盛んに行うようになったのは、「テレビでオキナワンのフェスティバルについて話しているのを見て、それで参加することに決めた」という1997年以降であり、それ以前はジャパニーズと「オキナワンの違いさえもあまり知らなかった」と語る。事実、彼女は「小さい頃には自分はジャパニーズだと言っていて、高校に入った後は、ハパ（hapa）<sup>41</sup>だと言うようになった。それで今はオキナワンだと言う。年を重ねるごとに変わってきた」というように、エスニシティの名乗りは人生の時期ごとにめまぐるしく変化してきた。その理由について、彼女は次のように説明する。

「小学校のときは、まわりがみんなジャパニーズだったから、みんなと同じになりたくて、自分はジャパニーズだと言っていた。そのとき、みんなからは『いや違う。お前はハパだ』

と言われたけど、『違うわ。わたしはジャパニーズよ』って言い返していた。それで高校に入ると、ジャパニーズの人たちと白人の人たちがいた。だからわたしはハパだと言うようにしたの。両方のグループを行き来できるようにね。それで最近はオキナワンの文化をやっているから、自分はオキナワンだと言う。状況に応じて変化していった。」

つまり彼女は、年齢ごとに変化する周囲の環境に対応しながら、「そのときどきで、自分にとって一番よい選択をしてきた」のである。

また、彼女の高校時代には、大きく二つに分かれていたジャパニーズのグループと白人のグループの間で、「何をしているかによって、どちらのグループに行くかを決めた」という行動からも示唆されるように、実際には、パートジャパニーズによるエスニシティの名乗りは、より短期間の間に非常に流動的に行われ得るものでもある。例えば、フィールドノートからの事例をあげれば、クリス(クリス・タムラ, 25才, 父親:ジャパニーズ/母親:ハワイアン(Hawaiian)・ポルトギーズ(Portuguese)・イングリッシュ・アメリカンインディアン(American Indian))は、わたしや他の友人たちとともにハワイアンミュージックの生演奏が聞けるバーに行くと、彼は自分のことをジャパニーズとくらべてより「リラックスした」ハワイアンなのだと誇らしげに語った。しかし、バーのウェイトレスと会話をしているときに、ふとした拍子に「あなたジャパニーズなの」と聞かれると、彼は会話の流れをみださないように「そうだ」とのみ答えていた。また、ワイキキのコンビニエンスストアでアルバイトをしていたときには、多くの日本人観光客に対応するために、自分のことを「タムラです」と名乗りながら、ジャパニーズとしての側面を上手く強調していた。つまり、彼は生活の場面に応じて、自分のエスニシティを名乗り分けているのである。

ところで、こうした彼/女たちの状況に応じたエスニシティの名乗りは、普段彼/女たちが行うエスニックな文化的実践とは必ずしも一致するわけではない。例えばクリスは、幼少の頃から両親の方針によってジャパニーズの文化により慣れ親しむように教育され、現在も大学では日本語を選択し、フラなどのハワイアンの文化には興味がないと言って憚らないほどであった。だが、上の事例でみたように、彼は文脈に応じて(文化的実践ではなく生物学的な根拠を用いて)自らのハワイアンとしてのエスニシティを自在に名乗ることができた。

このように「血」に基づくエスニシティと文化的実践が必ずしも等しい関係にあるわけではないと意識された状況の中では、パートジャパニーズの彼/女たちは、エスニシティと文化的アイデンティティを明確に二つに区別するという語りをしばしば行う。

例えば次のマイケルは、日本に二年間留学するなどして、日本語を「自分のアイデンティティのために勉強している」(マイケル・マツモト, 26才, 父親:ジャパニーズ(オキナワン・ナイチ)/母親:ジャーマン・イングリッシュ・アイリッシュ)とまで主張する人物であった。彼は、自らのアイデンティティを説明するために、「血」によって先天的に決定される(と認識される)エスニシティと、後天的に獲得することが可能な文化的アイデンティティを明確に区別して次のように語る。



「エスニシティと文化的アイデンティティがある。ジャパニーズの場合には、血がジャパニーズでも、文化はとてもアメリカ的だという場合があり得る。ぼくの場合は、多くのジャパニーズの友達がいる、毎日日本語を話し、食事は日本食がほとんどで、日本のテレビ番組をみて、日本の音楽を聞く。だから、ぼくのエスニシティは、もちろんハーフジャパニーズ・ハーフホワイトだけど、文化的なアイデンティティはジャパニーズに強くアイデンティファイするんだ。…アクチュアル・アイデンティティ (actual identity) とパフォーマンスド・アイデンティティ (performed identity) を区別しなくちゃいけない。アクチュアル・アイデンティティはエスニシティとか人種に基づくけど、パフォーマンスド・アイデンティティは自分で選べるんだ」

シェリーも同様に、エスニシティと文化的アイデンティティを区別して次のように語る。

「だって、エスニシティはあなたの見た目のことでしょう。目の形とかそういうものでしょう。わたしにとっては、そういうものが、エスニシティと文化の違いなの。だから、わたしは文化的にはよりジャパニーズよ。遺伝的にはジャパニーズではないけどね。わたしはピュアのジャパニーズではない。でも、文化的には自分の肉体よりももっとジャパニーズなの」(シェリー・ヒガ, 30才, 父親: アイリッシュ・ダッチ・ノルウェイジャン (Norwegian)/母親: ジャパニーズ (オキナワン))

以上、パートジャパニーズたちの「文化的実践の強調」や「状況的なエスニシティ」についてみたが、はたして、このようなミックスの彼／女たちのエスニシティをめぐる実践は、本稿のはじめに問うたように、民族的な境界を根本的に支える「血 (縁)」という擬似生物学的な根拠に疑問を投げかけ、「血」にかわる新たな参照点を導入してエスニシティをめぐる実践に何らかの変化をもたらしているのだろうか。あるいは、彼／女たちは、そうしたいかなる参照点をも否定することにより、民族的な境界を形成させる実践そのものを成り立たなくさせ、多くの論者が繰り返し指摘してきたような、民族的境界の「曖昧」化や「破壊」をもたらしたのだろうか。その問いに対する答えは、ここまでの事例をみれば明らかなように、「否」である。

まず具体的に、「文化的実践の強調」の事例からミックスのパートジャパニーズたちがエスニシティをめぐる実践にいかなる変化をもたらしたのかについて考えてみよう。ここで改めてパートジャパニーズたちの発言を振り返ってみると、確かに彼／女たちは、生物学的な「血」と社会文化的な行動を単純に関連づける考え方に強い疑問を抱き、生物学的な「血」が文化を決定するという「生物学的決定論」の見方に異議を唱えていた。しかし一方では同時に、パートジャパニーズの彼／女たちは、生物学的な「血」と文化が必ずしも等しい関係にあるものではないことを意識しつつも、両者の関係を完全に断ち切ろうとしていたわけではなかったという点は重要である。例えば、アンがさくら祭りのコンテストに出場したときに繰り返し強調したのは、彼女の「50%」のジャパニーズのエスニシティと関係がある (と

認識される) ジャパニーズの文化的実践であった。またパートジャパニーズであるローラやリサは、日本語、日本での経験などのジャパニーズの文化的知識を強調し、ジャニスやマイケルやマリーも同様に、自らのジャパニーズやオキナワンのエスニシティと合致するジャパニーズあるいはオキナワンの文化的実践を強調していた。つまり、パートジャパニーズの彼／女たちは、個人のエスニシティは、「血」という生物学的な根拠とは全く無関係に、文化的実践のみによって決定されるべきだと主張するわけでは決してなかったということである。

さらに続いて「状況的なエスニシティ」に注目してみると、確かにマリーやクリスは、民族集団間の境界を自在に乗り越えて、文脈に応じて非常に流動的なエスニシティの名乗り分けを実践していた。例えばマリーは、人生の時期ごとに変化する周囲の環境に対応しながら、ジャパニーズ、ハパ、オキナワンと名乗り分け、「そのときどきで、自分にとって一番よい選択をしてきた」という。またクリスも同様に、周囲の人々からの期待や自らの利益に照らし合わせて、そのときその場に最もふさわしいエスニシティの名乗りを行っていた。こうした事例からは、「混血」のパートジャパニーズたちが、文脈に応じて自身の利益を最大に引き出すような極めて合理的なエスニシティの名乗りを行っている様子をうかがい知ることができる。ただし、このような一見自在な彼／女たちのエスニシティの選択も、実は、「血」という生物学的な裏づけのある複数のエスニシティの中から特定のものを選ぶという行為であり、生物学的な裏づけを全くもたないエスニシティを選択することはなかったという点は見落とすべきでない。実際、マリーやクリスによるエスニシティの名乗り分けの選択肢として、親から生物学的に受け継いだ(として認識される)もの以外のエスニシティが含まれることは決してなかった。むしろこうした実践からは、パートジャパニーズの彼／女たちも、根本的にはエスニシティが文化的実践によって規定されるものではなく、「血」によって規定される生物学的集団だという想像を共有していることが分かる。つまり、パートジャパニーズによる名乗り分けという行為は、エスニシティの状況的かつ流動的な側面だけではなく、生物学的な枠組みのもつ拘束力の強さも浮き彫りにするものである。

またこれに付け加えていえば、「文化的実践の強調」と「状況的なエスニシティ」でのパートジャパニーズたちの発言を比較してみると、彼／女たちは文脈に応じて、一方では、特定のエスニシティを強調するために、(生物学的な「血」と文化的実践を相互に結びつけることによって) 自らの文化的実践をエスニシティの根拠として主張しているのに対して、他方では、(「血の量」と文化的実践の度合いの不均衡を説明するために)「血」に基づくエスニシティと文化的アイデンティティを区別してその差異を強調するというような一見矛盾した実践を観察することができる。だが、これらの双方の矛盾する発言においても共通するのは、文化的実践がエスニシティの根拠として表立った問題として言及されるかどうかにかかわらず、生物学的な「血」が(潜在的あるいは顕在的に) 最も根本的な要素として、常に彼／女らのエスニシティをめぐる実践を方向づけているという事実である。具体的には、パートジャ

パニーズの彼／女たちは、個人のエスニシティは（「血」という生物学的な根拠とは無関係に）文化的実践のみによって決定されるべきだと主張するわけでは決してなかったし、また「血」がエスニシティを決定するというもうひとつの「生物学的決定論」に挑戦するわけでもなかった。そしてこのようにパートジャパニーズの彼／女たちの認識や主張が「血」とエスニシティの連想を完全に断ち切らない限り、民族的境界を根本的に支える「血」にかわる新たな根拠がもたらされることはなく、むしろ「血」という擬似生物学的な根拠の虚構性は不問に付され、結果的には、民族的境界をめぐる実践に何ら変化がもたらされることもない。つまり、パートジャパニーズの個人も、特に「混血」だからという理由のみで、生物学的な枠組みの外部に出てエスニシティを名乗るということは決してなく、あくまでも生物学的な枠組みの内側に踏みとどまり、民族的な境界を根本的に支える「血」という擬似生物学的な根拠に疑問を投げかけたり拒否したりすることもなかったのである<sup>42</sup>。

こうした状況では、これまで多くの研究者が盛んに論じてきたような、ミックスの個人に特有とされる流動的なエスニシティによって、集団間の境界が「より浸透性をもち、最終的には識別しづらい」<sup>43</sup>ものになるなどといったことは起こりえない。むしろミックスの個人は、生物学的な「血」という根拠に基づいて、親から受け継いだ各々のエスニシティを、一個人の「身体に刻み込む」<sup>44</sup>という行為を通じて、自らの身体によって民族的境界を再生産しているのである。これは例えば次のトラビスの発言にもよく表現されている。

「ある人が、ぼくを見ただけで、すべてのナショナリティ<sup>45</sup>を言い当てることができたんだ。彼が言うには、アイリッシュは明らかで、首はジャーマンで、短い足はフレンチで、身体の一部に毛がないのはアメリカンインディアンで、顔の形もちょっと（アメリカンインディアンだ）ってことだった。…エスニシティの特徴が体に現れているんだ」

（トラビス・ナガノ、32才、父親：ジャーマン・アイリッシュ・フレンチ（French）、アメリカンインディアン（ブラックフット（Blackfoot））／母親：ジャパニーズ）

トラビスは以上のような知人からの指摘を内在化し自らも度々語っていた。また彼以外にも、例えばフィールドノートからの事例をあげれば、ブライアン（ブライアン・コイズミ、27才、父親：ジャパニーズ／母親：イタリアン（Italian）・アイリッシュ）は、自分の胸毛の濃さという部分的な身体的特徴をイタリアンのエスニシティによって説明していたし、トム（トム・カワサキ、31才、父親：ジャパニーズ／母親：ハワイアン・チャイニーズ（Chinese））は、自分が「ミックスだから」と前置きをした上で、上半身は毛深くないが、下半身は毛深いと語っていた。つまり、パートジャパニーズの彼／女たちは、生物学的な理解に基づくエスニシティを根拠として、自分の身体を上半身と下半身あるいはより細かく分類して境界線を引くことにより、いわば身体に民族的境界を取り込み再生産しているのである。これらの状況を踏まえれば、ハワイにおいては、ミックス人口の増加が民族のない社会をもたらすという単純な仮定は不正確だと考えざるを得ず、ミックスの個人は、エスニシティをめぐる擬似生物学的な枠組みの中で、自らの身体を用いて、民族的境界の消滅ではなく、むしろ再生産に関与しているのだと結論づ

けることができる。もちろん、パートジャパニーズの個人が、既存のエスニシティを用いることなく、自らを「ミックス」や「ハパ」などと名乗ることもある。だが、こうした彼／女らの実践も、他のいくつかの擬似生物学的なカテゴリーに新たな生物学的推論に基づいた選択肢を追加する行為にすぎず、従来のエスニシティのパラダイムを乗り越えるものではない。

## おわりに

R・スペンサーは、境界的思考を乗り越えるためには、境界を根本的に支える生物学的推論そのものを否定する必要があると主張している<sup>46</sup>。しかし、内堀が示唆するように、民族的境界の曖昧化や消滅などは、最終的にはその民族の「名」が語られなくなり、忘却されることによってしかもたらされないと指摘することもできる<sup>47</sup>。なぜなら、たとえ民族的境界を支える「血」という擬似生物学的な根拠が疑われたとしても、森山が指摘するように、民族の「名」が個々人の生存に先行して存在する限り、民族的境界の根拠は「ことさらに」すなわち「事後的に」新たに探し出されていくことになるからである<sup>48</sup>。これを踏まえた上で本稿が重点を置いて指摘したのは、ハワイで「混血」として認識されるパートジャパニーズの個々人は、民族的境界のいわば「見せかけの根拠と内実」<sup>49</sup>である「血」という擬似生物学的な根拠に対して疑問をもたらすこともなく、従ってハワイの民族的境界の形成をめぐる実践に変化をもたらすこともなかったという点である。

最後に、以上で論じたことを踏まえた上で、ここであえて問い直してみたい。ハワイではミックスの個人が民族的境界の曖昧化や消滅をもたらすことはないにしても、彼／女たちが自らの身体に民族的境界を取り込むことによってもちたらず変化は皆無なのだろうか、と。この点については、残念ながら今回の調査では明確に回答することはできないが、次のネルソンの発言は一つのヒントを提供してくれる。

「ぼくはハパとして、一つのものに自分を強制しないようにしている。…何か一つのものにあわせようとして、自分の一部を切り捨てることはしない。それはハパスタイルではないから。両方を持ち続けるんだ。…ぼくはすべての違ったものを自分のものとして持ち続けていたいんだ」

(ネルソン・ヨコイ, 28才, 父親: ジャパニーズ/母親: コケージアン (Caucasian)<sup>50</sup>)

こうした彼の発言は、例えばフルジャパニーズの個人が、白人を絶対的に異なる「まったくき他者 (radical other)」として認識する状況とは対照的に、白人とジャパニーズのハパであるネルソンは、自らをジャパニーズだと名乗った場合でさえ、白人を「まったくき他者」として切り捨てることなく、むしろその「他者」の中に「自己」を見出すことが可能だということを示唆する。つまり、ミックスが自らの身体に民族的境界を取り込む行為は、見方を変えれば、(複数の)「まったくき他者」を「自己」として認識し取り込んでいく行為だと捉えることもできるのである。このように、ミックスの個々人が「他者」を完全なる他者として切

り捨てるのではなく、複数の「他者」あるいは「マイノリティ」に対して「自己」を見出し共感を覚えること、それ自体には何か積極的な意味が存在するのではないだろうか。

## 注

- <sup>1</sup> むろん本稿は、いわゆる「混血」や「純血」といった概念自体を無批判に受け入れているわけではないが、ハワイにおいて、「混血」(mixed blood)や「純血」(pure blood)という認識が間主観的に共有され繰り返し語られるという状況が存在する以上、それを考察することには一定の価値があると思われる。
- <sup>2</sup> U.S. Census Bureau, "Census 2000" <<http://factfinder.census.gov>>を参照。ハワイの民族構成は、白人24.3%, ジャパニーズ16.7%, フィリピーノ14.1%, ネイティブ・ハワイアン6.6%, チャイニーズ4.7%, コリアン1.9%, アフリカン・アメリカン1.8%, サモアン1.3%となっている。
- <sup>3</sup> ところで、ここで提示される「混血」の人口とは、センサスが規定するいわゆる major race (白人, 黒人, アメリカン・インディアンあるいはアラスカ・ネイティブ, アジア人, ネイティブ・ハワイアンあるいはパシフィック・アイランダー, その他, 以上の六つの分類基準) から二つ以上を選択した人の総数を示すものである。そのため、ある個人が、センサスが規定する major race 内の detailed race を二つ以上選択したとしても(具体的には、仮にある個人が、アジア人の項目内のジャパニーズとチャイニーズの二つを選択したとしても)、この人物は「混血」としてはカウントされない。一方、ハワイ州政府が独自に行う州保健局による統計は、センサスの基準とは異なり、例えばジャパニーズとチャイニーズの出自をもつ個人も「混血」としてカウントするために、センサスと州政府の統計の間では、「混血」人口に関して大きな差が生じている。ちなみに、州保健局は1998年の時点でのハワイ全人口に占める「混血」の割合を33%と発表している。
- <sup>4</sup> Romanzo Adams, *Interracial Marriage in Hawaii: A Study of the Mutually Conditioned Processes of Acculturation and Amalgamation* (New York: The Macmillan Company, 1937), 69-70を参照。
- <sup>5</sup> Hawaii State DBEDT, *The State of Hawaii Data Book 2006* (Honolulu: DBEDT, 2007)を参照。
- <sup>6</sup> Richard Fassler, *Rainbow Kids: Hawaii's Gift to America* (Honolulu: White Tiger Press) .
- <sup>7</sup> Frank DeLima, "Foreword," in Richard Fassler, *Rainbow Kids: Hawaii's Gift to America* (Honolulu: White Tiger Press), 6. ちなみに、ファスラーによると、『レインボー・キッズ』は1945年に出版された『ハワイアン・タイプス』の「発見」からアイディアを得て制作を思いついたもので、その写真集の大きな特徴は被写体となったハワイの女性の47名中41名が「混血」であったことにある。序文を寄せた当時のハワイ大学の社会学者A・リンドは、「…カメラは、その正確性により、…世界の多様な人種がハワイで『一つの人々』になりつつある事実を記録する手助けをしている」(Andrew Lind, "Introduction," in Henry Inn, *Hawaiian Types* (New York: Hasting House, 1945))と述べている。これら半世紀を隔てた二つの写真集に共通するのは、「一つの人々」という表現が示すように、ハワイでは「混血」の人々が集団間の境界を解消する主体となり、結果的に人種や民族の差異に基づく差別や対立もなくなるという、「混血」の人々を理想化する視点である。
- <sup>8</sup> マルティレイス (multirace) という用語からも分かるように、この分野では人種を主な分析概念として使用する論者も多いが、一方では、人種とエスニシティという用語がしばしば互換的に使用されるなど、双方の用語は排他的な概念としては使用されていない。
- <sup>9</sup> Steven Ropp, "Do Multiracial Subjects Really Challenge Race?: Mixed-Race Asians in the United States and the Caribbean," *Amerasia Journal*, 23:1 (1997), 14. ただし、実際には、この分野の外延は必ずしも明確なものではなく、「混血」以外の研究者も議論に加わってきた。しかしロップが強調するように、この分野では、初期から現在の研究にいたるまで、「混血」の研究者が中心的役割を果たしてきたという点は重要である。この分野が成立するきっかけと詳しい議論の展開については、森仁志「多民族社会ハワイにおけるジャパニーズのエスニシティに関する民族誌的研究」(東京大学大学院総合文化研究科提出博士論文, 2005年)を参照。
- <sup>10</sup> Cynthia Nakashima, "Servants of Culture: The Symbolic Role of Mixed-Race Asians in American Discourse," in Teresa Williams-Leon and Cynthia Nakashima, eds., *The Sum of Our Parts: Mixed*

*Heritage Asian Americans* (Philadelphia: Temple University Press, 2001), 46.

- <sup>11</sup> Maria Root, "Within, Between, and Beyond Race," in Maria Root ed., *The Multiracial Experience: Racially Mixed People in America* (Thousand Oaks: Sage Publications 1992), 3-11; Maria Root, "The Multiracial Experience: Racial Borders as a Significant Frontier in Race Relations," in Maria Root ed., *The Multiracial Experience: Racial Borders as the New Frontier* (Thousand Oaks: Sage Publications, 1996), xiii-xxviii; Paul Spickard, "What Must I Be? : Asian Americans and the Question of Multiethnic Identity. *Amerasia Journal*, 23:1 (1997), 43-60; Paul Spickard, "Does Multiraciality Lighten?: Me-too Ethnicity and the Whiteness Trap," in Loretta Winters and Herman DeBose eds., *New Faces in a Changing America: Multiracial Identity in the 21st Century* (Thousand Oaks: Sage Publications, 2003), 289-300などを参照。
- <sup>12</sup> Rebecca King, *The Changing Face of Japanese America: The Making and Remaking of Race in the Japanese American Community* (Unpublished Doctoral Dissertation, University of California, Berkeley, 1998) ; Rebecca King, "Mirror, Mirror, on the Wall: Mapping Discussion of Feminism, Race, and Beauty in Japanese American Beauty Pageants," in Teresa Williams-Leon and Cynthia Nakashima eds., *The Sum of Our Parts: Mixed Heritage Asian Americans* (Philadelphia: Temple University Press, 2001) 163-171; Teresa Williams, "Prism Lives: Identity of Binational Americans," in Maria Root ed., *Racially Mixed People in America* (Thousand Oaks: Sage Publications, 1992), 280-303; Teresa Williams, "Race-ing and Being Raced: The Critical Interrogation of 'Passing'," *Amerasia Journal*, 23:1 (1997), 61-65などを参照。
- <sup>13</sup> Cynthia Nakashima, "An Invisible Monster: The Creation and Denial of Mixed-Race People in America," in Maria Root ed., *Racially Mixed People in America* (Thousand Oaks: Sage Publications, 1992), 178.
- <sup>14</sup> Loretta Winters, "The Multiracial Movement: Harmony and Discord," in Loretta Winters and Herman DeBose eds., *New Faces in a Changing America: Multiracial Identity in the 21st Century* (Thousand Oaks: Sage Publications, 2003), 378.
- <sup>15</sup> ハワイでは、「混血」の個人に対する名称は、ミックス以外にも、ハパ (hapa), ハパハオレ (hapa haole), チョップスイ (chop suey), ミックスプレート (mixed plate) など多様である。ハパあるいはハパハオレという名称は、主に白人とそれ以外のネイティブ・ハワイアンあるいはアジア系の「混血」の個人について使用される場合が一般的である。チョップスイ, ミックスプレートという名は、一つの皿や井の中で様々なエスニックな食材が混合されたハワイの料理名に由来する。ただし、チョップスイ, ミックスプレートという名称が日常的に使用されることはほとんどない。
- <sup>16</sup> ハワイでは、いわゆる「混血の日系人」を指してパートジャパニーズ (part Japanese) と呼ぶ。一方、「純血」として認識される「日系人」すなわちジャパニーズは、「混血」と区別して特にフルジャパニーズ (full Japanese), あるいはピュアジャパニーズ (pure Japanese) などと呼ばれることもある。本稿では、調査者である筆者が、わざわざ「混血の日系人」などと新たに名づけ直すことは避け、現地ハワイで彼/女ら自身が使用する名称を用いることにした。
- <sup>17</sup> Hawaii State, Department of Health, *Statistical Supplement 1970-1979* (Honolulu: Department of Health, State of Hawaii, 1972-1980) .
- <sup>18</sup> 調査対象者の平均年齢は27歳で、男性が9名、女性11名である。ところで、パートジャパニーズと名乗り名指しされる人々も、エスニシティの組み合わせ等によって、多様性があることが当然予想される。しかし厳密には、エスニシティの組み合わせごとにタイプ分けをしたとしても、同じタイプの「混血」がまったく同じような経験やアイデンティティをもつわけではなく、また、ジェンダー、社会階層、世代といった他の社会的アイデンティティが個人の「混血」としてのエスニシティにも強い影響力をもち得ることも見落とすべきではない。そこで本稿では、エスニシティの組み合わせのタイプごとに無理に類型化するのではなく、むしろ、パートジャパニーズの個々の矛盾する断片的な経験についての語りを積み重ねることによって醸し出されるおぼろげな「和声」(落合一泰『ラテンアメリカン・エスノグラフィティ』(弘文堂, 1988年), 13), つまりエスニシティを複数もつと認識する(される)ことに起因する共通の経験の大枠を描き出すことを試みた。
- <sup>19</sup> ここで留意すべきは、本稿で提示される彼/女らの経験というものは、「語り手が『既にそこにあった』

自らの過去を『自発的』に語った」ものではあり得ないという点である（足立重和「生活史研究と構築主義—『ライフストーリー』と『対話構築主義』をめぐる』『生活史研究会通信』50（2003年），5）。なぜならば，前山が指摘するように，実際の調査では「語り手の視点を把握するには，聞き手の視点をもってからめ取る以外に方法はない。語り手の視点を掘り起こし，それを明るみにもたすためには，聞き手の視点と解釈装置を積極的に仕掛け，投げかけて，相手の視点・解釈装置とぶっつけ合わせ，照合させる以外に方法はない」ためであり，「ライフ・ヒストリーの調査・研究は，このような語り手と調査者との本来的な協同作業であり，相互の解釈装置間の対話の過程である」（前山隆『ハワイの辛抱人—明治福島移民の個人史』（御茶の水書房，1986年），288）からである。このため原理的には「ライフ・ヒストリーのテキスト化の作業においては，…両者の知恵による合作であり，どこまでが調査者のものであるといった区別をすることは困難であり」（同書，288-9），むしろ，調査者の個人的な属性や意図がインタビューでの被調査者の回答に影響を及ぼす可能性は回避することはできない。以上の限定性を踏まえた上で，本稿では，筆者と（いわば恣意的に選択された）被調査者とのインタビューという限定された文脈における彼/女らの語りを，「多くは」，「一部には」などのように，ある程度分類して提示するように試みた。このような分類は，必然的に対象についての一般化を伴うが，あくまでもここでの一般化の作業は，筆者と彼/女らとのインタビューという限定的な文脈を超越して適応されるべきものではない。

- <sup>20</sup> American Anthropological Association, "American Anthropological Association Response to OMB Directive 15: Race and Ethnic Standards for Federal Statistics and Administrative Reporting" <<http://www.aaanet.org/gvt/ombdraft.htm>>
- <sup>21</sup> Pierre van den Berghe, *Race and Racism: A Comparative Perspective* (New York: John Wiley & Sons, 1967), 9-10.
- <sup>22</sup> King, *The Changing Face of Japanese America*, 237.
- <sup>23</sup> Rebecca King, "Multiraciality Reigns Supreme?: Mixed-Race Japanese Americans and the Cherry Blossom Queen Pageant. *Amerasia Journal*, 23:1 (1997), 119.
- <sup>24</sup> 竹沢が詳しく論じているように，現在も多くの研究者の間で，人種とエスニシティの関係性についてさまざまな立場がある（竹沢泰子「人種概念の包括的理解に向けて」，竹沢泰子編『人種概念の普遍性を問う—西洋のパラダイムを超えて』（人文書院，2005年），16）。本稿では，調査地のハワイにおいてこの双方の概念の関係性がどのように理解されているのかを明らかにすることに主眼を置いたために，現段階で早急に双方の概念を排他的に定義づけて使用することはしなかった。
- <sup>25</sup> Rainier Spencer, *Spurious Issues: Race and Multiracial Identity Politics in the United States* (Boulder: Westview Press, 1999), 90.
- <sup>26</sup> さくら祭りは，ホノルル日系人青年商工会議所（Honolulu Japanese Junior Chamber of Commerce）の主催により行われるイベントで，1953年以来ジャパニーズの女王を選出することが毎年の恒例行事となっており，これ以外にも，太鼓や琴などの音楽演奏をはじめとしたジャパニーズの文化の紹介など，様々なイベントが数ヶ月にわたり断続的に開催される。
- <sup>27</sup> 1999年にチェリー・ブロッサム・フェスティバルで実行委員を務めたキース・カミスギは，*Honolulu Star-Bulletin* の新聞紙上でも同様の発言をしていることから実名を使用することにした。
- <sup>28</sup> 他にも同様の例としては，ハワイ州最大の私立学校であるカメハメハ・スクールの入学審査がある。このカメハメハ・スクールの，カメハメハ一世の末裔にあたるバーニス・パウアヒ・ビショップの遺志により，ネイティブ・ハワイアンの子供たちを教育するために1887年に開校された伝統校で，これまで「逆差別」だとの批判等にさらされながらも一貫してネイティブ・ハワイアンと判断される生徒のみを受け入れてきた。そしてこの学校への入学希望者がネイティブ・ハワイアンであるか否かは，諸々の文化的実践などではなく，ネイティブ・ハワイアンの祖先との「血縁」関係を証明する出生証明書等によって判断される。
- <sup>29</sup> ある個人が自己と他者の間に民族的な境界を引く際に，状況に応じて，生物学的な根拠以外にも，文化的実践やステレオタイプ的な特徴など様々な基準が根拠として用いることがある。もし仮に，これらの多様な基準の間に相対的な重要度の差や論理的な関係がないとすれば，ある基準では2人の人物は同じ民族に分類されるのに，別の基準ではその同じ2人が別々の民族に分類されるといった混乱した状況をもたらされることになる。だが現実には，ハワイではそれほど無制限かつ自在なエスニシティの名乗り

と名指しが行われているわけではない。むしろ彼/女らは、「血」を決定的な根拠として認識することで、例えばある個人は一つの基準ではAという民族として分類されるのに、別の基準ではA民族ではないというような混乱を回避しているのである。この点についての詳しい議論は、森, 98-109を参照。

- 30 JETプログラムは、「語学指導等を行う外国青年招致事業」(The Japan Exchange and Teaching Programme)の略称で、「地方公共団体(都道府県、政令指定都市及び市町村)等が外国青年を招致する事業であり、外国語教育の充実を図るとともに、地域レベルでの国際交流を推進することを目的」としている。来日する参加者は、主に公立の中学や高校等で外国語の授業を担当することになる。
- 31 本文中の人名に関しては、個人のプライバシーを考慮し、すべて仮名である。ただし、名前が特定のエスニシティを連想させるという状況を踏まえ、本名から著しく印象がかわることのないように考慮した。また、括弧内には、インタビューを行った時点の本人の年齢と両親のエスニシティについても明記するようにした。両親のエスニシティに関しては、質問用紙にインタビュー対象者が記入した情報をそのまま使用したため、表記法が個人により多少異なる。具体的には、父親のエスニシティを白人と記入するものがある一方で、アイリッシュ、イタリアンなどと細かく分類するものもいた。さらに、ジャパニーズに関しては、沖縄からの移民の子孫であることを示す「オキナワン」(Okinawan)という名称をどのように記述するかについて差異がみられ、例えば「ジャパニーズ(オキナワン)」と記入する例や、ジャパニーズではなく単に「オキナワン」と記入する例など様々な記入法が見られた(オキナワンについては注33を参照)。本稿では、対象者がそれぞれのエスニシティをいかに名乗るのかという点を重視するため、本文中の表記はすべて回答者の記入例に従った。
- 32 ジャパニーズのミドルネームに関連して *Honolulu Advertiser* は次のような記事を掲載している。「二世や三世のジャパニーズの両親たちの間では、子供に英語のファーストネームをつけて、それから両親の名前に近いミドルネームをつけるという傾向があった」(*Honolulu Advertiser*, June 25, 2000)。
- 33 沖縄からの移民の子孫であることを示す「オキナワン」が何者であり、ハワイ社会の中でどのように位置づけるべきかを特定する作業は容易ではなく、語りの文脈により判断するしかない。これは例えば、ある人物がオキナワンとジャパニーズの出自をもつ場合に、その個人は発話の文脈に応じて、ときにはオキナワンとジャパニーズの通婚によって生まれた「混血」として、また別の場面では単に沖縄出身と他県出身の両親をもつフルジャパニーズとして名乗り名指しされるという奇妙な現象が観察されることから分かる。つまり、文脈に応じて、ときにはオキナワンはジャパニーズの下位集団として扱われ、ときには相互に異質な民族集団として語られるのである。こうした状況を踏まえれば、オキナワンをジャパニーズとは異なる民族集団として扱うべきか否かを一義的に問うことは生産的とはいえず、むしろ本稿では、オキナワンが何者であるかは、特定の文脈とともに具体的に提示されていくことになる。
- 34 キングは、人種とエスニシティという概念の用語使用の立場に関して、双方は二元論では区別できないことを認めながらも、便宜的に人種を生物学的、エスニシティを文化的な根拠に基づくものとしてそれぞれに区別して使用している(King, *The Changing Face of Japanese America*, 232-237)。そのため、上の引用文で使用された「人種」という用語も、生物学的な意味合いを含むものとして考えることができる。しかしながら、本論でも繰り返し論じ、またキング自身も認めるように、エスニシティを文化的な根拠に基づいて定義づけ、人種とエスニシティの双方の概念を差別化しようとする立場は大きな問題を孕む。
- 35 King, *Multiraciality Reigns Supreme?* 120.
- 36 Ibid., 119.
- 37 Ibid., 126.
- 38 Ibid., 119.
- 39 Ropp, 3. 一方でロップは、自らが「混血」の当事者として、例えば「二つの文化をもつのはどんな気分なの」といった質問を繰り返し受けるなどの経験を通じて、「混血」の個人が「血」と文化のつながりを完全に断ち切る役割を果たすわけではないとも指摘している。
- 40 ハワイでは沖縄出身の移民の子孫であるオキナワンと区別して、本州や九州出身の移民の子孫をナイチ(内地)と呼ぶことがある。
- 41 注15を参照。
- 42 もちろんこうしたパートジャパニーズたちの認識は、「混血」以外の他者からのまなざしによっても規定されるものである。例えばジャニスは、自らがジャパニーズであることを証明する手段として、日本語を話すなどの文化的実践だけではなく、「フルジャパニーズの友人たちに受け入れてもらうためには



…みんなにおばあちゃんとお母さんをみせる」(ジャニス・ノヴァック, 21才, 父親:チェコ/母親:ジャパニーズ) ことが必要不可欠だったという。

<sup>43</sup> Root, *The Multiracial Experience*, xxvii.

<sup>44</sup> Ropp, 7.

<sup>45</sup> ハワイでしばしば人種とエスニシティという用語が互換的に使用されることはすでに指摘したが、フィールドワークでは、文脈によってはエスニシティとナショナリティという用語が互換的に使用される状況も観察された。

<sup>46</sup> Spencer, 196.

<sup>47</sup> 内堀基光「民族の消滅について」, 黒田悦子編『民族の会うかたち — サラワク・ブキタンの状況をめぐって』(朝日新聞社, 1994年), 150.

<sup>48</sup> 森山工『墓を生きる人々 — マダカスカル, シハナカにおける社会的実践』(東京大学出版会, 1996年), 44-46.

<sup>49</sup> 名和克郎『ネパール, ビヤンスおよび周辺地域における儀礼と社会範疇に関する民族誌的研究 — もうひとつの〈近代〉の布置』(三元社, 2002年), 40.

<sup>50</sup> いわゆる白人を指して使用する言葉。ハワイの日常会話では White よりも Caucasian という用語が頻繁に使用される。

(もり さとし 本学専任講師)