

エスニシティを語ることはできるか

倉田 量介

Can We Speak about the Ethnicity?

KURATA Ryosuke

Summary:

This paper reconsiders the significance of speaking about the ethnicity. From the point of view of ethnic groups and boundaries, I have reviewed several preceding theories. An identity, a stereotype and a collective memory were surfaced as a key word. It is not self-evident fact that an individual collectivizes. Specially in the postmodern era when the internet spreads too rapidly, we observe the phenomenon by which every individual is piece-ized. Therefore we have to analyze the question whether it is possible to speak about the collectivization itself, beyond argument by Spivak.

1. はじめに

本稿の契機は、某社会学専攻で「エスニシティ論」という授業を新しく担当したことにある。筆者はもともとカリブ海地域の文化を調査対象としており、そこから言語学を越えて一般化された「クレオール」の概念が象徴するとおり、混血主義および文化混淆への関心に傾きがちであった。しかしながら、人類学で「エスニシティ」という語を使う場合、限られた空間の特定集団が共有する文化の総体(エンティティ)を連想させるような話法も目だつ。フレデリック・バルト (Frederic Barth) の原点は、既存研究にいち早く疑念を投じることであった。加えて人類学を下地とする筆者が、社会学の土壌で「エスニシティ」を語りうるのかという戸惑いもあった。そこで、この分野の先駆的論文などに立ち戻り、筆者の民族誌的データを再構成する基盤を整えたいと考えた。

通常、「エスニシティ」に相当する日本語は「民族性」であろう。そこには

「民族」という言葉が含まれる。原語をたどれば、「エスノ (ethno)」や「エスニック (ethnic)」に対応する。たとえば、「エスニック料理」というと、西洋でも日本でもなく、特定地域で慣習的に嗜好される日常の郷土食などが想起される。それも「エスニシティ」には相違ない。他者からみて、エキゾチックな印象を与えることもあるが、興味を抱く部外者もいる。つまり、何らか偏向した「集団」に共有される文化が「エスニシティ」であり、あくまで相対的な概念といえる。問題は、「集団」をいかに区切るかである。地縁、血縁、約縁ほか「集団」としての基準、仲間を仲間と認識させる紐帯は、いくつも存在する。それはアイデンティティとかかわるが、「集団=民族」の範囲は様々に伸縮し、「エスニシティ」も一律ではない。したがって、「民族」とは何かという分析が不可避に求められる。

開講まで「エスニシティ」をそのように解釈していた。ただし、本稿では、「エスニシティ」という概念の妥当性そのものを吟味したい。つまり、「民族」と「エスニック集団」は果たして同義なのか。さらに、それを研究対象とすることの意義にも踏みこみたい。アイデンティティの枠組みをめぐる議論においても、自己アイデンティティと集団的アイデンティティが想定されるように、相互に身体的な差異を有するはずの個人が、なぜ集合的な帰属意識に執着しなければならないのかといった命題がついてまわる。つまり、最終的には、自己と他者という各個人が集団化することの意義も問われなければなるまい。

本稿はそのような研究指針の端緒という位置づけをなし、基本文献の再読が中心となる。よって、モノグラフ的な事例とのつき合わせは今後の作業とする。

2. エスニック集団は主体か客体か

20世紀末、日本でも『サバルタンは語るることができるか』[スピヴァク 1998] という論考が話題になった。「サバルタン」とは、男性優位の帝国主義的構造で疎外され抑圧された周縁の人々を指す。原書の *Can the Subaltern Speak?* (1988) という英文タイトルは、サバルタンは自己を主体として語るることができるかという問いであった。ゆえに、主語は、あくまでサバルタンとなっている。本稿の邦題は、それをもじっている。違いは、誰が何を語るのかという立場の入れ替えにある。主体 (主語) の反意語は客体 (対象) である。本稿の英文タイトル *Can We Speak about the Ethnicity?* における主語は We にほかならず、語られる対象が Ethnicity にあたる。いかなる範囲で We を設定するか左右されるとしても、エスニシティが自集団と他集団を相対化させる

文化概念の一種であるとすれば、1人称の「われわれ」が、外部の「他者」に付随する異文化としてのエスニシティを、どのように理解し説明しようのかという素朴な疑念を含蓄させている。

エスニシティの定義については後述するとして、スピヴァクの「脱構築」批評は、文化研究の姿勢として、本質主義と構築主義のどちらが有効かという論争につながった。スピヴァクにとって、文化を語るという知の営為は西欧・非西欧の不均衡な権力構造を投影する。カースト制度の根強い旧植民地インド社会出身であることも無縁ではなからうし、より広範な世界レベルの平準化、グローバル・スタンダードへの抵抗意識といった命題も派生しよう。自文化を自文化として相対的に自覚し、弁別記号を外部へアピールする戦略（戦術）は、決して自明に担保されない。むしろ、1978年に刊行された『オリエンタリズム』[サイド 1993] ほかが暴きだしたとおり、他者が異文化をエキゾチックに語る機会は少なくないのである。

誰が語るかと並び、いかに語るかも問題視される。一般に本質主義は原初的アプローチと換言されたりするが、身体的特徴（形質）や遺伝ほか生来の先天的要素が文化を不変に堅持させるという発想といえる。さらにいえば、特定集団の成員に共有される生活様式などは時間を経ても内部で排他的な同一性を保つとする考えかたである。かたや構築主義は、状況、経験、他者との相互作用に類する後天的要素で文化が常に変質し再編されるという発想にあたる。絶対と思われがちな古くよりの慣習が現在の視点から改訂され続けるとみなす「伝統創造」のアイデアも、その延長に位置づけられよう。集団の成員自身が誇らしげに自文化を語る場合に限らず、研究者ほかの他者が異文化のダイナミズムをとらえ損なうと、本質主義的な語りに陥りやすい。以上を整理すると、現実には本質主義的な語りと構築主義的な語りが拮抗するなか、主体が自己か他者かによって、語る権利をめぐる闘争すなわち利害につながる政治性が生じかねない。だからこそ、その是非が盛んに問われたのである。集団と一口にいても、自称としての「名乗り」、他者が押しつけるラベルとしての「名づけ」、そのどちらに立脚するかで集団の質や成員の量は異なってくる。そうした集団化を語ることのむずかしさが発端ではあったが、論争そのものに決着がつかずもなかった。なぜなら、語る者の主体的な位置が一律でないからである。

変数が多すぎると比較は成立しない。さらにグローバル化が喧伝される今日の高度情報社会にあって、SNS上などの語りも一瞬にして世界を駆け巡るため、ネイティブ・チェックは当然になっており、オリジナル性の概念自体が無効化

しつつある。そこで浮上するのは、分断の時代、なぜ集団の線引きにこだわる必要があるのかという根源の問いではなかろうか。個人と個人がマイクロ化し、自他の位相や役割を主体的に反芻しなくなれば、集団への忠誠も消滅しうる。

実際、字数制限のSNSや匿名掲示板におけるコメントを筆頭として、主語を明示する習慣は激減してきている。その結果、主体や客体を構造化させないような語りに寄せる違和感は、現代日本人から薄れつつあると仮定される。誰が何をという自覚が抜け落ちてしまい、コミュニケーションが上滑りしやすい。とりわけ、友達関係を維持するためにLINEなどのバーチャルなネットワークに依存する若者の間で、そうした傾向は顕著であるかにみえる。筆者が複数の大学でスペイン語科目を教える際に共通する印象も、それを裏づける。10年を越える経験のもと、ここ最近、主語と目的語の区別がつかず、5W1Hの不明瞭な作文や解釈が急速に目立ち始めた。スペイン語は自己との距離感にもとづく1人称から3人称までの単数複数という6つの主格で動詞が変化し、活用形によって法や時制を確認し合う言語であるが、どれほど説明しても主語と動詞の照応に無頓着な学生が明らかに増加した。正確な量的研究には結びつけにくいものの、現場での比較により、主体への意識喪失を痛感するのである。英語を含む初等教育の方針転換もふまえ、外国語ひいては異文化に対する若者の態度変化は分析に値する現象といえまいか。見方を変えれば、それは自文化をどのように相対化するかという問いでもある。

とはいえ、皆が「名無し」の匿名掲示板などでも、「おまいら」ほかの仲間意識が表明されてきたという事実はある。「帰属」については、何を対象単位とするかで、自己アイデンティティも、集団的アイデンティティもありうる。いずれにせよ、大小の範疇が社会化の過程において想定され、状況に応じて、発話の主体にも客体にもなるような可能性が生じる。エスニック集団も群衆のカテゴリーゆえ、それが語る／語られるための軸として機能することに不自然さはない。We（われわれ）が主体か客体かを決めるのは、何をどう区切るのかという構造、組織化の必然性に帰結しよう。そこで、まずはその定義づけに進みたい。

3. 機能構造主義的な人類学への批判に始まるエスニシティの解釈

エスニシティ研究の黎明にあたる基本文献の翻訳を集めた『「エスニック」とは何か』の冒頭において、編者の青柳まちこは、日本で使われてきた類義語を列記し、検討を加えている。そこでは、「エスニシティという語が、さまざま

まな研究者によって説明されればされるほど、混乱をきたしてしまう部分」[青柳 1996: 9] があると述べられ、とりわけ「民族」との違いが疑問視される。

青柳は、「民族」が「中国語に里帰りした日本生まれの言葉」であると指摘し、「1882年に発刊された雑誌『日本人』と新聞『日本』」を使用契機とする。明治の欧化政策を非難する国粹主義の立場が「大和民族」という集団意識を導いたことからして、「国家と結びついた人間集団である国民」[青柳 1996: 11] が「民族」の概念と符合したのは近代国民国家の成立と無縁でなかった。

定位困難な「エスニシティという語」については、「民族性」と訳し換える場合があるものの、青柳は「エスニック集団」と「民族」を分けて考えるように提言する。つまり、「エスニシティ」と「民族性」を区別すべきと主張するのである。そのほうが好都合とみなし、根拠を収録された各エッセイの内容に求める。それらのいくつかをあえて遡及しておく。

エスニック集団およびエスニシティの研究史における嚆矢をフレデリック・バルトの主導で1969年に発表された論文選 *Ethnic Groups and Boundaries* の序文に求めることは、この分野における共通認識といってよからう¹。

バルトはまず、人類学が前提としていた本質主義的アプローチへの批判から起草している。かような姿勢は、「人類学的な推論はいずれも、個々の文化は連続していないという前提」で成立すると断じる表現にあらわれている。それは「一つの共通の文化を本質的に共有する人びとの集まりがあり、また、こうした個々の文化を他のすべてから区分するような、相互に関連したいくつもの差異があるという前提」といい直され、「それぞれの文化に対応したそれぞれの人間集団、すなわちエスニックな単位が存在する」ことがエスノグラフィ（民族誌）の条件とされてきた事実不満を示す [バルト 1996: 24]。

「連続していない」の反意は「連続する」であり、後者では境界（バルトのいう接合部分）が生じる。つまり、過去の人類学が他と没交渉な集団が存在するかのような幻想に拘泥し、「エスニック集団の組成やエスニック集団間に存在する境界」に迫ろうとしてこなかった点をバルトは糾弾する。人類学者がこれらの問題を避けた結果、包摂的な社会体系を表現するため、著しく抽象的な「社会」という概念を使用したとまでいい切っており、「エスニック集団の実証的な特性や境界」といった「重要な理論的問題を、放置」[バルト 1996: 25] したと責める。

では、バルトにとって「エスニック集団」の「境界」とは何なのか。「境界はそれらを横切る人の流れがあるにもかかわらず存続する」、さらに「文化的

差異は、エスニック間の接触や相互依存にもかかわらず存続する」と繰り返すように、それは成員の移動や入れ替えでも消失しない線引きとされる。敵意や「地理的、社会的隔離が文化的多様性を保持してきた決定的な要因であったとする単純な見解」を一般化していた人類学のありように異議申し立てした点は、バルトの卓越性とみなされる。境界を実体視することは本質主義的アプローチのごとき誤解を与えかねないが、「社会関係がまさにエスニックによる二分法の状態に基盤を置いている」としたうえで、同じか違うかといった普遍的な自他の相対化に照準を絞るにすぎない。「エスニック集団は、その行為者自身の帰属、および同定という行為によって作り上げられている範疇」とされ、成員の資格や参加は状況に応じて変化する。それにもかかわらず、成員各々の関係は「個別的な範疇が保持されるような、排除と編入という社会的過程をともなっている」がゆえに、二分法の境界は「人びとの間の相互行為を組織化するような特性を有している」[バルト 1996: 25-26] と解釈される。

しからは、「エスニック集団」とその「境界」をかように定義することは、いかなる利点をもたらすのか。そうした立場を彼は「生成的視点」と呼び、「焦点を、個別集団的内部的構成や歴史から、エスニック境界とその境界の維持に移行」させた。それにより、「集団間の動的関係」すなわち「文化変容の研究」[バルト 1996: 26-30] が活発化したといえよう。

逆にいえば、それに先行した機能構造主義的な人類学研究は本質主義に陥りやすく、「個別集団的内部的構成や歴史」にこだわるあまり、アприオリな分析項目(変数)が多岐に及び、学術的な比較が曖昧になりがちであった。それでは何がどう変わったかは明白にならず、所変われば品変わるで、個別的な文脈の記述に終始し、收拾がつかなかったともいえる。

「一つの共通した文化を共有すること」は多くの集団にみられる現象であるとしても、「エスニック範疇は文化的な差異を考慮に入れてはいるが、エスニックの単位と文化的な類似や差異との間には、単純な一対一の対応関係が想定できない」[バルト 1996: 32] という指摘は重要であろう。

つまり、本質主義では充分に「エスニシティ」を語ることができない。集団の境界が実体的に存続する一方、中身は可変するというのがバルトの論調に通底する。内部完結的に閉じた孤立集団が「民族」ならば、「エスニック集団」は自他の線引きという二分法だけに準ずる相対的なカテゴリーとみなしうる。

バルトが注視するのは、組織化の過程である。彼は「エスニック集団は社会組織の一形態」と説明し、「行為者が相互作用に際して、自分自身や他者を範

疇化するためにエスニック・アイデンティティを利用」しつつ、「組織上の意味でのエスニック集団を構成」とみている [バルト 1996 : 32]。

そうした集団で「考慮される特性」は、「行為者自身が意味があると考えているもの」にほかならず、「エスニックによる二分法が行なわれる際の文化的内容は、分析的にみれば二つの序列がある」 [バルト 1996 : 32] という。

- (i) 顕在的な目印や記章 — 人々がアイデンティティを示すために探し求め、誇示するような弁別特性 [バルト 1996 : 32]
- (ii) 基本的な価値指向性 — 道徳や美徳の基準 [バルト 1996 : 32]

それらの資格を満たして、「一つのエスニック範疇に所属するということは、ある種類に属する人間であり、その基本的アイデンティティを持つということの意味」するため、同時に「そのことは、そのアイデンティティに関連する基準によって判定されたり、また自分自身を判定するという当然の要求をも含んでいる」 [バルト 1996 : 33] わけである。

判定や基準という点で浮かぶのが、アイデンティティの確立に必須な他者による承認の問題である。弁別特性としての「文化的内容は、研究者が事前に予期するような分析事項の目録に収まらない。バルトは以下のように述べる。

エスニック範疇は、組織上の器を提供しているのであって、その器には社会・文化的体系が異なれば、量や形態もさまざまに異なるような内容が盛り込まれる [バルト 1996 : 33]

つまり、判定の基準となる「内容は社会状況に応じて置換され、むしろ「組織上の器」にあたる「エスニック範疇」が集団の枠を決めていくという考えかたといえる。その結果、「エスニック単位を、帰属上の、排他的集団として定義」するうえで欠くことのできない「継続的性格」と「境界の維持」が確保される。「成員とそれ以外の人びとを二分する区分が存続しているという事実」が「存続するものの本質を特定」させる。かような器の把握こそが「変化する文化的形態と内容について探求することを可能」にさせ、集団単位による承認すなわち「社会的な事柄と関連する要因だけが成員資格の判定に役立つ」こととなる。集団の成員は「自分達の行動」が妥当に「処遇されること」を望み、自集団により、「それとして解釈し、判断してもらいたい」一心で、「文化

を共有することに忠誠を表明」[バルト 1996 : 33-34] しようと励む。

個別の文脈に左右されない尺度の明言こそが、各集団をめぐる通文化比較を可能にさせたバルトの功績といえよう。A範疇ならぬB範疇といった帰属意識の二分法がもたらす効果は、「現実の行動に影響を及ぼしている他の要因と比較することによって、研究の対象となり得る」[バルト 1996 : 34] ののである。

「集団を規定するエスニックの境界」すなわち「社会的境界」は、「文化の中身」に一对一で対応しなくとも、「地理的境界を伴っているかもしれない」とされる。「一度かぎりの成員編入だけでなく、継続的な意思表示や認定」も、「成員資格を決定する基準と、成員資格を示したり排除したりする方法」をなす。「社会生活を筋道立てる」ため、「行動と社会関係のきわめて複雑な組織化」が欠かせない。「他者があるエスニック集団の一人の仲間として同定すること」は、「評価と判定についての基準を、その人と共有していること」を含意し、「活動のさまざまな部門や領域すべてに至るまで、彼らの社会関係の多角化や拡大」[バルト 1996 : 34-35] がおこなわれる可能性を供する。

裏返せば、仲間を同定するということは、「他者を異邦人として、すなわち他のエスニック集団の成員として二分法的に区分すること」にも等しい。それは、他者と「理解を共有するのは限界があり、価値観や振舞いの判定に対する基準には差異があると認識すること」を示唆する。また、他者との「相互作用は、共通の理解や相互の利害関係があると仮定されるような部分にのみ限定される」のであり、「規範や価値観の一致」すなわち「文化の類似化や共通化」が請われるし、それを創造もする。「異なる文化を持つ人びとが社会的に接触するという状況」のもと、行動における「文化的差異が継続している場合にのみ、有意な単位として存続する」のがエスニック集団である。「接触した状態にあるエスニック集団が存続しているということは、同定に関する目印があるだけでなく、文化的差異の存続を容認する相互作用の構造化も存在していることを意味」する [バルト 1996 : 35]。

「安定したエスニック間関係は、このような相互作用の構造化を前提」とする。「接触の状況を制御し、何らかの活動部門や活動領域での接合を許容するような一連の規定」が必要とされ、「その他の部門でのエスニック集団間の相互作用を抑止し、文化のある部分が衝突したり、変更したりすることを回避するような、社会的状況に関する一連の規定」[バルト 1996 : 36] が用意される。

エスニック・アイデンティティが課す規制は、「個々人が身につけるであろう社会的人格を決定」する。それは、性や地位と違い、「ある特定の社会的状

況に限定されることなしに、彼のすべての活動を義務のように規制している」ため、「無視することも、状況に応じた他の取り決めによって、一時的に代替することもできない」といった「不可避なもの」[バルト 1996 : 37]になる。

かような「道徳と社会的慣例は、ある一つのアイデンティティのさまざまな特性が、ステレオタイプ化した集合体にまとめられることにより、変化に対していっそうの抵抗力」を示す。「エスニックな多様性が共存するに必要な基本条件」や「組織上の必要条件」として、「排他的かつ不可避な身分上の範疇に住民を分類すること」、「他の範疇に適用された基準とは異なることもあるという原則」の容認がある。その結果、「なぜ文化的差異が出現するかを説明することはできないが、それらがどのように持続していくのかは理解」可能となる。「各範疇」ごとで「価値指向性の間の差異が大きければ大きいほど、エスニック間の相互作用には大きな規制」[バルト 1996 : 38] がかけられる。

「アイデンティティは内面化されると同時に目印ともなるので、新しい行動形態は二分化される傾向」にあり、「役割規制が作用」する。「一つの包摂的な社会体系」の内部で「エスニック集団を結び付けている積極的紐帯は、各集団の文化的特徴のいくつかと連関した集団間の補完性」を帯び、「相互依存」をもたらす [バルト 1996 : 39]。

補完性は共生を生み、「接合部分」を構成するが、「補完性が存在しない場」に相互作用はなく、「エスニック・アイデンティティに関係のない相互作用があるのみ」となる。「エスニック・アイデンティティに関連する重要な価値観が、ほんの数種の活動にしか関係していない場合、それに基盤を置いている社会組織も同様に限定されたもの」となりうる。「重要なまた補完的な文化的差異の存在に基礎」を置けば、「一つの集団の全成員の身体の総体、すなわち社会的人格は完全に定型化」される。かくして、各集団の文化的特性は安定し、「エスニック間相互に緊密な接触があったとしても持続」する。「互いに共生的な適応」を示せば、接合部分を除き、地域における別のエスニック集団は「自然環境の一部のようなもの」となり、「他の集団の他の活動部門は、どの集団の成員の視点からみても、ほぼ無視」される [バルト 1996 : 40]。

地域内集団の「相互依存は、部分的には文化生態学的観点から分析可能」であり、「他の文化を持つ他の人々と接合している活動部門は、その集団が適応しているニッチ」ともみなしうる [バルト 1996 : 41]。

反して「競合状態」では、「他の集団を追い出すか、あるいは相補性と相互依存を増大させる調整が発達することが予想」される [バルト 1996 : 42]。

「人口の均衡に関係するさまざまな要因」は、特定地域のエスニック相互関係を分析する際に重要な指標のひとつとなりうる。重要なのは、「エスニック境界の維持と人員の相互交換」[バルト 1996 : 47] が両立することである。

そのように「個人が相互作用を行ない、また比較されるような他者と、どれほどうまく付き合っていくか」、あるいは「個々人にとって、どのような選択可能なアイデンティティや一連の基準が、利用できるか」といったことは、「相対的基準の構成要素」として、「他者の振舞い」をふまえながら「彼自身に向けて開かれている選択肢」[バルト 1996 : 49-50] にほかならない。

成員はエスニック・ラベルを場わたりの状況で使うにすぎない。「人びとの範疇は行為に関して存在する」のであり、「相互行為によって、重要な影響を受けている」ことからして、「エスニック・ラベルと文化的多様性の維持の関係」[バルト 1996 : 56] が注目に値する。

通常、「行為者は一つには選択された認識や審美眼、是認にしたがって、社会的に直面した状況のなかで、慣例的に定められた事柄を維持しようと努力する」が、「より適切な他の経験を体系化していくことが困難」ならば、「修正は、範疇化がはなはだしく不適當になる時だけ」[バルト 1996 : 57] に限られる。

以後、バルトは、いわゆるサバルタンに該当する「パリア（賤民）集団」の事例や、産業社会への傾斜や文化接触が進む時代に登場した「ニュー・エリート」の政治的な動きに焦点を合わせる。

集団内の「革新者は伝統的な社会組織のなかで用意されている、いくつかのレベルのアイデンティティのなかから、一つを選択し強調する」ことにより、「他の人びとにこれらのアイデンティティを信奉してもらえるように準備」する。「組織のあり方は、エスニック間で求められる接合同じように変化」するが、「近年の形態がとりわけ政治的であるという事実」からも、「政治運動は、文化的な差異を組織的に関連させる新しい方法」であり、「二分化されたエスニック集団を接合させる新しい方法」といえる。多くが「経済部門の活動とほとんど関連していない」ことも留意される [バルト 1996 : 63]。

かたや「伝統的な複合的多エスニック体系は、もっぱら経済部門での接合に基礎」をみいだす。「競合するエスニック集団は、しばしば教育水準の点で開き」をとめない、「官僚の権限と政治的栄達の機会の間」に明らかな結び付きがあるため、「教育機関を管理し独占しよう」と試みる。「政治的集団が、エスニックな基準からみた反対集団と接合する場合、文化変化の方向もまた影響」を受ける。対立党派は「構造的に類似し、明確な弁別記号をわずかに持つこと

によって、相違するだけとなる傾向」を強める。エスニック集団が「政治的な対決のなかで組織される場合、対立の過程はそれらの間の文化的相違の減少をうながす」こととなり、「政治的革新者の多くは表現様式の体系化に関心」を寄せる [バルト 1996 : 64]。

動機は「アイデンティティの目印の選択や、文化的弁別記号に関する価値観の確認」にあり、「それ以外の差異に関連するものを隠ぺいしたり否定」する。「どのような新しい文化的な形態が本来のエスニック・アイデンティティと両立するか」が探られ、「一般的には文化融合という方向」が生じる。「伝統的な文化的特質を選択して復活すること、および表現様式とアイデンティティを正当化し美化するために、歴史的伝統を確立することに対しては、多大な注意が払われる」こともある。そうして「強調するために選択された弁別記号、規定された境界、信奉される差異化された価値観という三者間の相関関係は、研究上興味深い分野」をなす。「表現様式は、単位の種類が異なれば、その適切さも変化」するが、「運動のイデオロギー的基礎と選択された表現様式の間に、単純な結びつきが存在しないのは明らか」である [バルト 1996 : 64-67]。

しからは、「変化」をいかに描出できるのか。「生物学の分野では、厳密な意味での進化的な分析は、種の系統の構築に基礎」を求める。「単位の存在を想定」し、「境界および境界を維持する過程」に気を配りながら、「その連続性を特定する」のである。「種に境界があることによって、遺伝的構成要素の交換が妨げられているので、種の系統は意味を持つ」に及ぶ。生殖上で「隔離」されたものが単位を構成し、環境が推移したとしても「種の形態学的特性の変化によって動かされることのないアイデンティティを保持してきた」といえる [バルト 1996 : 68]。

では、「文化の進化というテーマ」はどう把握できるのか。「エスニック単位間でも境界が維持される」のを条件に、「単位の継続性と持続性という性質」は特定される。エスニック境界が「一連の限られた文化的特徴によって維持されている」なら、「単位が持続するということは、文化的相違点が持続することにかかっている」といえよう。「継続ということもまた、境界を規定している文化的相違点の変化によってもたらされた単位の変化を通じて、特定される」が、文化事象は人間集団と関連している。ただし、その大半は境界に拘束されておらず、「エスニック集団の境界維持とはなんらか決定的な関係を持つことなしに、姿を変え、習得され、変化することが可能」である。「時を超えて一つのエスニック集団をたどる」ことと「文化」の歴史をたどることは、同

義ではない。「エスニック集団の現在の文化要素」も、以前から一貫するとは限らない。「修正があったとしても、継続して存在する単位を区切る」ような集団の「境界（成員資格の基準）」は、「連続的な組織的実体を持っている」と、バルトは考える。生物学上の「進化」と同じく、「文化の境界を特定することができなければ、より厳密な進化的意味で種の系統を構築することは困難」である。つまり、何がどう推移したかという文化変容の比較ができない。バルト本人が「エスニック集団についてそれを特定することは可能なはず」、「組織を足がかりに持つような文化の側面についても、ある程度までは可能なはず」と主張するのは、エスニック境界が「組織的実体」として維持されるとみなす彼自身の持論にもとづいている [バルト 1996 : 69]。

以上のように、バルトの主眼は、人の移動によっても消滅しないエスニック集団の境界を強調することにあつた。その点で移民研究にも大きく貢献したといえる。なぜならば、国境を越えた「多エスニック社会」でもエスニシティが維持されるからこそ、移民は集団性を内面化し、また、固有のエスニシティが自他ともに再評価されるからである。

しかしながら、イサジフ (Wsevolod W. Isajiw) の論文を読むと、移民研究でエスニシティに焦点を合わせるアプローチが根づくまでには、相応の時間を要したと推察される。彼はエスニシティの先行研究65編を総覧し、定義の明確な13編で基準とされた属性および言及回数を整理したのであるが、首位の項目は出自ないし祖先の共通性であり、「移民集団」を根拠にあげた例は12項目中の11位であり、わずか1件にとどまっている [イサジフ 1996 : 85-86]。

上記は今日における移民研究の趨勢と比べれば、驚くべき少なさといえる。つまり、イサジフが寄稿した1974年時点において、学術雑誌 *Ethnicity* を成立させる程度に専門研究の数が出揃いつつあつたものの、バルトのいう二分法的な境界と人の移動を構造的に関連づけるような調査方法は希薄であつたと理解される。裏返せば、当時、地縁に根ざした本質主義的な人類学のアプローチが依然として主流であつたことをうかがわせる。しかしながら、バルトが先鞭を打つたエスニック集団の境界という発想は、移民や難民はもとより、人の移動が常態化した現代でもなお、帰属意識すなわち集団的アイデンティティが一掃されない状況を考察するうえで、重要なヒントに富むといわざるをえない。

4. 集団主義のアイデンティティ（帰属意識）と関連づけられるエスニシティ すでに流れを追つたとおり、バルトは何度もエスニック・アイデンティティ

という語に言及する。そこで、アイデンティティそのものの意義を解釈したい。

「アイデンティティ」という概念を提唱した人物は、発達心理学者エリック・エリクソン (Erik H. Erikson) であるとされる。彼の解釈は、文化人類学の概論レベルでも周知されているが、基本的な大綱を把握しておきたい。

エリクソンによれば、「自分が自分であるという感覚」が「アイデンティティ」にあたる。それを支える3要素として、「斉一性sameness」、「連続性continuity」、「自他ともに承認されているという感覚」があげられている。「自分がほかの誰とも違う独自で固有な存在である」、「以前の自分と今の自分が同じ自分である」という条件が満たされないと、「自己同一性」は成立しない。ただし、それだけでは不十分であり、社会の「承認」を必須とする点が肝要といえる。社会的存在としてのお墨つきを他者から獲得する過程が「社会化」である。そこでは「自分の位置づけや役割」、「他の成員との関係」、「適切とされる考え方や行動パターン」の適合が求められる。それにより、「他者とは異なる自己」という概念を持つようになり、他者との相互行為を通して社会的な存在としての自分を形成「[仲川 2011: 56]」するのだという。個人は、生来ではなく後天的に社会的存在となるのであり、その社会にとって帰属がふさわしいかどうかを自分以外の他者に承認されることで、「アイデンティティ」を身体化するわけである。

そうした「アイデンティティ」の確立過程は、いくつかの反例とつきあわせることで理解がしやすくなる。米映画『スプリット (Split)』が2017年に日本公開されたが、これは分裂気質の多重人格者による誘拐を描いたホラー作品である。この犯罪者はどれが自身の人格かを確信できない点で斉一性を有さない。また、時間とともに人格が入れ替わる点で連続性も喪失している。その段階で「アイデンティティ」をもたないわけであるが、隔絶された秘密部屋で暮らしているため、当然、誰の承認も受けていない。ゆえにどの人格が反社会的行動を起こしたのかも自覚できないところに、底なしの恐怖が誇張される。

他の反例も象徴的といえよう。ドキュメンタリー監督の松江哲明が2012年に発表した『フラッシュバックメモリーズ3D』は記憶障害を負った日本人GOMAの映像記録である。彼はオーストラリア原住民のディジュリドゥなる楽器のプロ演奏家として活動している。しかしながら、スキルが身体化されたまとはいえ、事故による後遺症で直近の出来事すらも片端から忘れてしまう。松江はGOMA本人が撮りためていた過去のセルフドキュメンタリーを背景の平面に投影し、本能だけに頼る現在のライブ姿を3D前方で立体化させること

により、二重構造の記憶を同時進行させた。それを通じて、斉一性と連続性の断絶というアイデンティティ崩壊、それに抗する身体のギャップをスクリーンに浮かびあがらせたのである。

上記はともに個人たる自己を題材とした物語だが、アイデンティティの危機を可視化させた点で示唆的である。集団的なエスニック・アイデンティティでも、形成手順は同様といえよう。「個人」(individual)とは、「他者と明確に区別され、独立していて、それ以上分割したり、ほかの人で代替したりすることが不可能な実体」[仲川 2011:56]と定義されるが、どこを最小単位とみなすかによって、自他の二分法的な境界に準ずるエスニック集団も、アイデンティティの相対化をもたらす器になるはずである。ただし、「なんらかの類似性や同一性に基つき、その集団ないしカテゴリーに属している」[仲川 2011:56]と認める成員本人の帰属意識こそが、集団的アイデンティティと自己アイデンティティを区別する。

では、何が帰属意識を育てるのか。前述のバルトがいうように、文化的特性は可動的で必ずしも一定しない。つまり、それは変数として扱われるべき要素であるが、集団化をめぐる従来の機能構造的な分析で共通しやすかった座標軸ないし因子をいくつかあげることはできる。

それらは大雑把に、地縁、出自、約縁(社縁)と分類できよう。集団に共通の使用言語を紐帯の種目に加えることも可能かもしれない。

地理的な境界に依拠する地域共同体あるいは地域コミュニティは、地縁集団と呼ぶ。同じ土地で生まれ育った対面的な顔見知りが成員の基盤をなし、隣組や町内会などもそれに含まれよう。ただし、昔ながらの閉塞した社会では血縁集団と重なったり、氏子や檀家にもとづく宗教的な祭礼の母体になったりすることから、結束の基準併存も少なくなく、人の流動性が前提化された現代日本において純然たる地縁集団を特定することは、もはや困難かもしれない。

初期の人類学は出自(descent)集団に注目することが多かった。血縁ともつながりやすく、それを発端に親族(kinship)研究も深められた。祖先ではなく私(エゴ)から系譜をたどるキンドレッド(kindred)、系譜が成員相互で明確に意識されるリネージ(lineage=系族)、起源神話などで共通の始祖を想定するクラン(clan=氏族)といった学術用語が、次々に生みだされた。

今日、最も身近といえるのが約縁(社縁)集団であろう。文字どおりに契約をふまえた組織であり、神と個人の契約に起因するキリスト教団や信徒会などもこの範疇に属する。仲人親や義兄弟などは擬制的親族と呼ばれる場合があり、

洗礼の名づけ親を保護者とみなすキリスト教のコンパドラスゴなども、これに該当する。会社や学校も契約書や規則の遵守に依拠する点で約縁集団であり、成員にはID（身分証）も発行される。非対面のネットワーク・コミュニティは、パスワードや合言葉などの情報共有が成員資格を担保することから、秘密結社の派生形とみることもできよう。電子掲示板やソーシャル・ネットワーク（SNS）は、ハンドルネームの使用などで匿名性は高いが、相互に仲間意識の自覚があれば、集団とみなしうる。ボランティア・アソシエーションは公益の目的共有と個人の自発的意思を加入原則としており、NPOなども含まれる。

ほか県人会や郷友会などの移民組織は、地縁が土台でも地理的境界を越えており、ネットワークやボランティアの側面も帯びる。また親族を連想させる「家」なる語が付随した国家は、地理的境界で区切られつつ、非対面の成員を収容するため、「想像の共同体」とも呼ばれる。しかも住民登録をすれば、ID（パスポート）がアイデンティティを証明する。代わりに、納税や徴兵の義務を課せられる点で契約に依存する。言語集団や世界宗教の信者らも国境という地縁を越えるが、連帯感を確認されやすい。そのように、集団の結束理由は多様かつ複合的であり、簡単に規定できない。だからこそ、バルトの唱えた二分法の境界という集団の組成原理が、分析上の妥当性を発揮しうる。

エスニック集団を維持させる二分法を理解するうえで有効と仮定されるのが、レヴィ＝ストロース（Claude Lévi-Strauss）による構造主義のアイデアといえよう。彼は中南米のブラジルなどで参与観察をおこなったほか、音韻論や数学の知識を文化研究に応用したことで評価されているⁱⁱ。

彼の分析は事物における最小限の組成単位までさかのぼるため、「構造主義」と呼ばれるわけであるが、制度など個別社会の系統などを探る機能構造主義で使う「構造」と異質な用語であるのはいうまでもない。結果として、あらゆるヒトの思考に普遍的な「二項対立」の姿勢を読みとったことが、最大の功績とみなされる。その契機をなしたのが言語学のアプローチである。

レヴィ＝ストロースは、ソシュール（erdinand de Saussure）のジュネーブ大学における弟子たちが編纂した『一般言語学講義』（1916）の内容をヤコブソン（Roman Osipovich Jakobson）から学んだという。そこから着想された「構造主義」の分析はしばしば「記号論」とも換言されるが、意思疎通の行為を3領域の関係性で理解しようとする。まず、表現手段としてのシニフィアン（sinifiant）は単なる音や文字であり、聴覚や視覚にイメージはなく、無意味にすぎない。これは空のペットボトルといった容器に比類されよう。表現内容

のシニフィエ (signifié) は脳内イメージにあたり、それだけでは自分以外の誰にも思念が伝わらない。容器に対する中身ともいえ、ペットボトルに詰める液体のごとく、単独では運搬不可能である。両者を結びあわせた表現そのものがシーニュ (signe) であり、音や文字を媒体とした聴覚化・視覚化で他人とイメージが共有されうる単語や作品などにあたる。容器に封入すれば、中身は移動に耐える商品として流通する。シニフィエを別のシニフィアンと組みあわせれば、象徴や比喩が生じる。

強引な飛躍かもしれないが、エスニシティの内容はシニフィエ、移動や変容でも消えることのないエスニック集団の境界はシニフィアンとみなすとわかりやすいのではないか。両者の統合された形態がエスニック集団そのものといえよう。実際、前述のバルトもエスニック境界を「器」にたとえたりしている。

そもそも言語によるコミュニケーション (メッセージ伝達) は、音 (聴覚) か文字 (視覚) の媒介で実践される。音の最小単位を音節と呼ぶが、母音と子音の組み合わせで構成され、各々が文字 (アルファベットなど) に対応する。音節の組み合わせで単語が生じ、個別の単語が区切られる。ただし、音や文字の羅列だけでは何も意味しない。単語を特定内容 (イメージ) と慣例的に結びつけるのが各言語体系であって、それを後天的に習得することで有意な記号 (メッセージ) が成立し、文法による並べ替えを経て、自他の間で文脈 (5W1H) の共有が可能になる。そこから、あらゆる文化が「これは同じ、これは違う」の二項対立 (善と悪、太陽と月…) に起因すると看破した点に、彼の独創性がみられる。概念思考は言語からなる。人類に共通の思考法にまでさかのぼり、そうした目から鱗のアプローチが提示されたことで、バラバラの個別的背景にもとづく世界の多様な文化は、主観的解釈に左右されることなく、普遍的かつ客観的に最小限の構造で分析される道を開かれた。エスニシティならびにエスニック集団の区切りは音節に似ていよう。エスニック集団 A とエスニック集団 B は互いに異なるという成員間の相対意識で線引きされる。A と B のどちらにも、人類共通の母音的な文化が含まれ、それは本質的に変化しにくい、子音的な文化 (流行) が一時的に加減されれば、集団内部の文化は構築的に変容する。それでも A と B は違うという二分法的な境界は、成員の記憶から消えなければ維持され続ける。

本稿の動機となった授業では、カタルーニャ独立問題に関する質問もだが、スペインはもともと複合国家的であり、カタラン語、バスク語、ガリシア語の併用地域においては従来より分離志向が強い。そうした二重言語状況について、

なぜ母語以外の言語体系がわかるようになるのかという疑念も提出された。

「文化」を「魚にとっての水」にたとえる説明方法があるように、いかなる言語も生まれつき使うことはできず、周囲に既存する環境内で後天的に身体化される。上述のとおり、生活知としての単語は、文字と音（シニフィアン）とイメージ（シニフィエ）の恣意的な結合であるという点で共通し、文法がそれを有意なメッセージとして構成する。ルールは母文化と無関係に覚えられるし、訓練で反射的に運用できる。ネイティブスピーカーとの違いは、身体化に費やされる時間の長短にすぎない。その結果、無意識な「暗黙知」レベルに達すると、「民俗」という日常の「慣習」を制御していく。しかしながら、そこで浮かぶのが、「文化の型」をめぐる議論であろう。集団の秩序維持に規範が不可欠とはいえ、それが固定されると、外部集団からは「ステレオタイプ」のように融通のきかないイメージを刻印され、差別（ヘイト）を誘発しかねない。よって集団化にともなう「ステレオタイプ」の是非を検討しなければなるまい。

5. 「集団主義」はエスニシティか、あるいはステレオタイプか

個人につきまとう「偏見」と異なり、それが特定社会という単位に向けられると「ステレオタイプ」と呼び換えられる。したがって、「ステレオタイプ」は集団と一対の関係にある。さらに「集団主義」という規定自体も「ステレオタイプ」に起因すると分析したのが、認知心理学者の高野陽太郎である。

高野の主旨は、日本人に付与されてきた「集団主義」という「文化的レッテル」または「ステレオタイプ」に向けて、学術的な反論を加えることにある。それらが「文化集団のあいだの対立感情をあおり、やがて大きな惨禍をもたらす」[高野 2008 : iii] といった具合に、かなり否定的な批判を展開しているⁱⁱⁱ。

いうまでもなく、「集団主義」は「個人より集団を優先する傾向」をあらわすし、「個人主義」は「集団より個人を優先する傾向」を指す [高野 2008 : 6]。

「集団主義」の概念は、「個人主義」の裏返しで後出したという [高野 2008 : 233]。「個人主義 individualism」なる用語の文献的な初見は、1820年とされる。思想そのものは、16世紀以降、近代西洋の市場経済発展で市民社会が生じ、「集団的秩序の束縛をあまり受けずに、自分の意志で自律的な行動をとることのできる個人」が拡大させたといわれる [高野 2008 : 233-234]。

一方、村落共同体、身分制社会、領主制が脆弱な米国では、「成功するためには、身分や家柄よりも個人の力量」が重視され、個人主義を肯定的にとらえる歴史的条件が揃っていた。「軍事型から産業型へ」というスペンサー (Herbert

Spencer) の社会進化論が受容され、「全体主義」を敵視する政治宣伝も作用し、「個人主義がとくべつに重要なイデオロギーになった」と高野は説く。多民族状況下、「アメリカ人にとっては、個人主義を遺伝的な素質と考えることはできなかった」ため、米国の「個人主義」は後天的に習得される「文化」すなわち「国民性」に帰結させられてきたともいう [高野 2008 : 235-236]。

そもそも「文化」と「国民性」の間に本質的なつながりを想定し、「特定の文化は特定のパーソナリティを育む」と考えたのが、米国発の「文化とパーソナリティ」学派であった [高野 2008 : 251]。以来、心理人類学では、「国民性」を「国民のすべてに共通する性格」、「成人にもっともよくみられる性格」と解釈する [高野 2008 : 253]。

高野が「国民性」の反例として引くのが、有名なミルグラム (Stanley Milgram) の服従実験である。理不尽な命令でも、多くが「状況要因の圧力」に屈して、抗議の声はあげながらも、結局は非人道的な行為をとったことから、「人間の行動は、状況によって大きく左右される」という事実が明らかとなり、「状況の力がいかに強力なものなのか」を証明するに至った [高野 2008 : 261] ^{iv}。

高野はここで、「対応バイアスがはたらくと、状況の力を過小評価し、他人の行動の原因はそのひとの内的な特性（性格や能力など）だと誤認する」と述べる。「対応バイアス」とは、状況ならぬ人物に行為の内的要因を求めることである。一方、子供の自制心を問う「マシュマロ・テスト」の末、「ウォルター・ミシェルが一九六八年に公刊した『パーソナリティの理論』」は、「人か状況か論争」を喚起し、ミシェル自身が、「人間の行動は、性格によって決定されるわけではなく、その場の状況によって大きく左右されるのだ」と説いた [高野 2008 : 263-263] ^v。

高野にしたがえば、「性格が行動を決めているようにみえる場合でも、じつは、状況の影響がはたらいている」ため、「性格それ自体も、状況と不可分の関係にある」といえる。状況をよく調べようとせずに、「性格」を推測してしまうことは、「対応バイアスのなせるわざ」にほかならない。むしろ「人間が主体的に行動しているからこそ、行動は状況に応じて変化する」 [高野 2008 : 267-268] とみられる。

「状況に応じて行動を変えるということは、適応的に行動しているということ」であり、「主体的に判断して行動」する証左となる。「状況が変わると、どういう行動がふさわしいかも変わるので、わたしたちがとる行動も、状況に応じて変わる」ことになる。むしろ「情緒障害のある子供」は、状況の変化に対

応しにくく、行動の一貫性が高くなりがちであるという [高野 2008 : 269]。

前述のミルグラムも、実験とナチスによるジェノサイドとの関連に言及し、「状況の力」により、「人間というものは、ふつう想像するより、ずっとたやすく命令に服従するもの」という見解を示した [高野 2008 : 270]。

「人間の集団は、外部の脅威に直面すると、内部の結束を固めて、その脅威に対抗しようとする普遍的な傾向」を高める。「結束を固めるということは、集団主義的に行動するということ」と同義だが、「アメリカは、外部の脅威を受ける機会がもっとも少なかった国」ゆえ、境界を接した強国の侵攻危機に怯えてきたヨーロッパ諸国と異なり、個人主義が優先されたという [高野 2008 : 274-275]。

そのように「人間は、たいがい、そのときの状況に応じて、行動を柔軟に変化させることができる」ため、「国民性」とは矛盾する行動でも、国民はその行動をとるし、国民がそれぞれ異なる状況に直面すれば、「国民性」とかかわりなく、国民はそれぞれ別々の行動を選ぶと考えられる。しかるに、「異なる文化を比較するときに陥りがちな錯覚」は、相手が「あたかも別種の生き物であるかのように見えてくる」こととされる [高野 2008 : 277-278]

かような錯覚を助長する「ステレオタイプ」は、アメリカ人ジャーナリストのウォルター・リップマン (Walter Lippmann) が使用し、有名になった言葉である。それは「ある人間集団のメンバーを十把ひとからげにして貼りつけたレッテル」にあたとされる。そもそも「カテゴリーの機能」とは、「似たものをひとまとめにする単純化によって、あまり労力をかけずに、現実をほぼ正確に認識できるようにする」ことにあり、現実との食い違いが目には余るようになると、人間集団についてのカテゴリーは「ステレオタイプ」と呼ばれ始める [高野 2008 : 280]。

したがって、高野は、現実と食い違いやすい「文化的ステレオタイプ」を批判し、「もっとも重大な錯覚は、決定性、斉一性、両極性、不変性の四つ」とする。「決定性」は「文化が人間の行動を決定する」という断言、「斉一性」は「ある文化に属するひとびとは、みな同じように行動する」という邪推、「両極性」は「文化差」を白黒ほか極端な違いとしてとらえてしまう思考法、「不変性」は「文化の本質は不変であり、したがって、文化差も本質的には不変だ」という盲信であると説明される [高野 2008 : 281]。

それらはいずれも高野にとって否定されるべき対象といえる。うち、「国民性」ないし「民族性」のような内面化された文化については、その「不変性」

が暗黙裡に想定されるとして、批判する。根拠として、デイヴィッド・マツモトの調査における「平均値」と「分散」の傾向が取りあげられている〔高野 2008 : 281-286〕。

結果的に、「文化差がはっきりしている場合でも、その文化差の影響力は、個人差の影響力とは比べものにならないほど小さい」、「文化は、状況と比べれば、ほんの僅かな影響力しかもっていない」ことが判明した。「人間の行動を決める力としては、文化は、状況とは比べものにならないほど微力な要因でしかない」との推論は、「ミルグラムの服従実験の結果と軌を一」にする〔高野 2008 : 287〕。

そればかりか、「文化決定論は、あまりに単純すぎて、現実を正確に反映しているとはとてもいえない」ため、個人差が軽視され、考慮されないという問題をとまなう。それは「斉一性の漠然としたイメージ」を引きずる〔高野 2008 : 289〕。

加えて「文化決定論」に準ずる「比較文化論」は主に言葉でなされるが、「言葉は分節的な表現」ゆえ、「両極化」で漠然としやすい〔高野 2008 : 292〕。

「文化ステレオタイプは、文化差についての錯覚を生み出す」懸念があり、誇張されると、「異なる文化をもつ人間集団のあいだの対立を激化させる場合が少なくない」といえる。特に文化の「違い」を強調する「プロパガンダ」は、政治的な地位安定を目的とし、「対立そのものをつくりだそうとする」ことも多い。その場合、「相手は自分たちより劣っている」として、「相手が人間ではない」かのように都合よく非人間化したりもする〔高野 2008 : 295〕。

「人間集団には、他の人間集団を警戒したり、憎悪したりする傾向」があり、紛争になると、集団間のささいな違いが大げさに語られる〔高野 2008 : 296〕。

「グローバル化」の時代、「異なる文化をもった人びとが接触する機会は飛躍的に増大」し、「それだけ、異文化間に摩擦がおきる機会も増えている」現況がある。「文化の違いを誇張する文化ステレオタイプは大きな危険を内包」し、「本質的に違う」と感じる他者に憎悪をあおりかねない〔高野 2008 : 297〕。

ただし、「生物学的には、すべての人間は同じ種のメンバー」であり、「相違点よりは共通点のほうが圧倒的に多い」はずである〔高野 2008 : 298〕。

現実の文化差は、ステレオタイプと遊離しやすい。高野の批判にしたがえば、ステレオタイプが「人間の行動を決定する数多くの要因のうちのひとつ」であるにしても、「状況のような他の要因にくらべれば、ごく微力な要因でしかない」(=非決定性)、「おなじ文化のなかでも、個人差は概して大きく、個人

差の分布は、異なる文化のあいだでほとんど重なりあっている」(＝非斉一性)、「じっさいに観察される差は、両極端の中間にある僅かな差」(＝非両極性)、「文化差も固定したものではありえない」(＝可変性)といった反証が成立する。ゆえに、「文化差がつくりだす違いは、ふつうに考えられているほど大きなものではない」ことになる。だからこそ、「文化ステレオタイプ」が政治的に利用されたりして、現実世界に大きな惨禍をもたらす危険を避けるためには、「文化」や「文化差」の正式な認識が第一の前提条件になると、高野は主張するのである [高野 2008 : 300]

「文化ステレオタイプ」に合わせ、個人主義イデオロギーによって他の社会を「集団主義的」とみるオリエンタリズム的な発想も批判される [高野 2008 : 302]。典型としてベネディクト (Ruth Benedict) の『菊と刀』が紹介されている。

概括すると、「精神文化の違いは、人間の思考や行動には、ふつう信じられているほどには大きな違いをもたらさない」し、「文化差よりも、個人差のほうが影響力」は勝り、「状況の違いは、それよりもさらに大きな影響力」を発揮する。「人間は高度の情報処理能力をそなえている」がゆえに、「行動をきめ細かく変化させる」ことができ、「状況の影響力が強くなる」のである。かたや「人間は同じ一つの種」であり、「同一の生物学的特性」を有することから、「同じような状況に適応するためには、同じような行動をとる」傾向もみられる。「同質性」ゆえに「異文化」の間でも共通点のほうが多いといえる。状況の変化で「文化」も変化し、「文化差」も変化する。事実を軽んじた「文化差」の過大視は、集団間に心理的な溝をつくりだし、政治的な対立を激化させたりするので、ステレオタイプの文化観を克服することが必要とされる [高野 2008 : 304-305]。

文化が違って、状況が似れば、「ひとびとの行動は、たがいによく似たものになりがち」ということは、基本の文化が共通し、「似たような行動をとるほうが、むしろあたりまえ」であることを意味する [高野 2008 : 307]。

いうまでもなく、「自分がやりたいことを、自分の好きなやりかたでやりたい」という基本的な欲求すなわち個人主義は誰にも共通する。「一方、人間は、集団になってはじめて大きな力を発揮できる生物」すなわち集団主義的でもある。「他の個人とのあいだに衝突」を防止するため、「社会的な規律に個人を従わせる必要」のもと、「個人の自由」や「個人的な欲求は犠牲」にしても、「べつのもっと重要な欲求を満たしているのが社会集団」である。ただし、「分単位

で時間を守らなければならないというような制約」ほか、「社会組織が大がかりで精緻なものになっていくにつれて、個人の自由にたいする制約は、むしろ強まっていく」という負の側面も見逃すべきでない〔高野 2008 : 308-309〕。

「日本人の国民性は個人主義的である」という言説の真偽を疑い直しながら、「文化ステレオタイプ」の有害性を批判する姿勢とは別に、「言葉は分節的な表現をする」ため、「両極化してしまいがち」とみなす高野の指摘は興味深い。それはすでにみたとおり、あらゆる言語が音や文字の分節すなわち音節を組みあげることで単語化され、さらに単語を絡み合わせて複雑な思考を創りあげる特性にもとづくからである。つまり、これとこれは同じか違うかといった二項対立の構造がつきまとしており、そこに「両極化」が避けがたく介在する。したがって、差異に依拠する弁別を意識しない言語は皆無にしても、高野が主張するとおり、それが過剰に強調されると相互不理解の永続化を余儀なくされる。とはいえ、いわゆる芸術分野では、イメージと実態のズレを意識的にデフォルメして誇張したり、あえて先入観でマスの支持を操作したりといった手法も有効とされ、必ずしも「ステレオタイプ」が有害とはいきれない。そこには少し柔軟な評価を設けるべきではないか。もちろん、「ステレオタイプ」がネガティブな偏見の固定に転じると、ヘイトの感情を鼓舞しかねないため、「相手が人間ではない」といった極論さえも生みだすかもしれない。それは別に分析する価値がある。

ともあれ、高野の主張により、日本人は「集団主義」にもとづいて行動するといった言説が「ステレオタイプ」にすぎないことは立証されたといってよからう。しかしながら、だからといって、日本人であれ米国人であれ、なぜ身体も性格も別々の個人があえて社会化するのかという問いに答えがでたわけではない。それが明確でなければ、集団的アイデンティティを前提とする「エスニシティ」は語るができないはずである。そこで古典的な「集合」の概念を参照したい。

6. フランス社会学の系譜からみたエスニシティ

エスニック・アイデンティティ醸成を考えるうえで、着目すべき論題のひとつが「集合的記憶」〔アルヴァックス 1989〕であろう。提唱者アルヴァックス (Maurice Halbwachs) は死後しばらく評価に恵まれなかったが、前述の本質主義と構築主義をめぐる論争が起きた時期に脚光を浴びた。「過去の歴史は常に現在の視点から創り変えられていく」という発想が構築主義と親和し馴染ん

だからである。しかしながら、社会学者の金瑛が再解釈するとおり、「集合的記憶」という概念は単純な構築主義の成果ではない。その真意を追っていく。

アルヴァックスは、最初にベルクソン (Henri-Louis Bergson) に師事したほか、デュルケーム (Emile Durkheim) の弟子として知られ、通常、フランス社会学の流れに位置づけられる。デュルケームは、1893年に刊行した『社会分業論』で社会における「機能」の概念を説き、社会人類学にも大きな影響を与えた。弟子のモース (Marcel Mauss) もまた、1925年に発表した『贈与論』で「互酬性」の概念を世に問うた。かくしてこの系譜には、集合性に着目し、社会のあらゆる制度が「交換」による関係で成立したとみなす視角が根づくこととなった。たとえば、「貨幣」は兌換の契約に立脚した信頼関係ありきの取引媒体であり、貨幣経済ゆえに、人びとは関係を結ぶともいえる。よって、アルヴァックスが集団と「記憶」のつながりに固執したのも、必然であった。彼の考えかたは歴史学のアナル学派らに継承され、1960年におけるアリエス (Philippe Ariès) の『「子供」の誕生』といった刺激的な著作を生んだ。個々の「大人物」ではなく、集合的な民衆の「記憶」により、歴史は創造されるという視角が根底で一貫する。

ただし、アルヴァックスはベルクソンの「過去」論 [ベルクソン 2011] にも触発され、それを否定するだけでなく、批判的に展開させたと、金は解釈する。

一般に、アルヴァックスは「過去は現在の観点から絶えず再構成され続けるというテーゼ」で称揚されてきた。とはいえ、金は、「過去の実在性やその現在への連続性を強調した議論を展開していた点を再評価」し、「空間と記憶との関係が、記憶理論において重要な示唆を与える」ことに関心を向ける [金 2010 : 25]。

背景には、アルヴァックスの記憶理論が構築主義と同列視されやすく、現在と過去の扱いをめぐる構築主義の弱点がアルヴァックスにも色濃いとみるような風潮に対して、修正をほどこす意図がうかがえる。そこで金は、「集合的記憶研究における理論的な立場を構築主義と反構築主義に分類」しながら、「両者の統合」を説くシュウォーツ (Barry Schwartz) のアイデアに着眼する。「構築主義」は「現在主義」と換言され、「現在において過去が絶えず再構成される」とみなす。「反構築主義」は「過去主義」と換言され、「社会変動に直面しても維持される過去の連続性が現在を規定している」ことを強調する。アルヴァックス自身の記述にも「過去からの連続性を指摘している箇所」が含まれ、「シュウォーツのいう集合的記憶の二元性」を看破できるというのが、金の主

張である。アルヴァックスは、「個人的な領域」に限られた記憶と「過去主義」を重ねたベルクソンの記憶理論からも影響を受けており、「過去の実在性」を感じさせる「持続」の概念は「集合的記憶」論でも中心的な位置づけにあるという。アルヴァックスによるベルクソンへの批判的継承をたどり、「現在主義」のラベルで軽んじられるアルヴァックスの「過去主義」を読みとる作業が、以下で展開される [金 2010 : 26]。

アルヴァックスの記憶理論では、現在から想起される「過去の再構成」が誇張されるものの、彼もベルクソンと同様、過去を現在と断絶した存在とはとらえない。むしろ過去になされた別の再構成が、現在からみた過去として重ねて再構成されていくといった具合に、継続性にも言及している。

かような金の指摘によると、アルヴァックスとベルクソンの決定的な違いは、記憶における空間と時間の意味づけにあらわれている。まず「ベルクソンの記憶理論において比較的軽視されていた空間を、アルヴァックスが記憶の最も重要な要素の一つとして論じている」 [金 2010 : 27] と金は述べる。

アルヴァックスは、記憶を想起させる「枠組み cadres」の基盤が集団や社会にあると考え、言語・時間・空間・「体験」の4位相を想定した。特に「時間枠組み」と「空間枠組み」は、出来事を特定の時期や場所に位置づけることにより、その「連続性や意味を確かなものとする」という。時間と空間それぞれが「集団や社会によって維持され表象されている」のに対して、睡眠下の夢は脈絡を欠き、想起と区別される。また、「生きられた歴史」・「生きている歴史」は、「体験枠組み」として、単なる歴史的観念にあたる「書かれた歴史」と分けられる。そのうえで前者は、「何らかの痕跡によって過去の実在性を感じさせ、あたかもその過去が体験され具体的に生きられているかのように感じさせる」ため、人々に「過去が現在に連続しているという感覚」を抱かせるといふ。ゆえにアルヴァックス自身も、人の「記憶が依拠するのは、学んだ歴史ではなく、生きられた歴史」であると宣言する。集団の「思考や体験の流れ」はそこに託されている [金 2010 : 28]。

そのような「連続した流れは、同一集団の年長の世代から伝えられたり、昔の名残をとどめた街の風景などから感じ取られたりすることが多い」とされる。「言語・時間・空間は同一集団のなかで最も共有されやすいもの」であり、それらの「枠組み」が共有されると、過去の連続性が伝達され、感知可能となる。なかでも、アルヴァックスが基底の「枠組み」とみなしたのは、時間と空間であった。言語以上に「個々人の思考を外から規定し、それらを接合させる」の

は、「集合的時間」・「集合的空間」・「集合的歴史」であり、いずれも各集団によって表象かつ維持され、「過去の実在性の基盤」をなす。そして、かような「枠組み」が過去から連続しているという意識にもとづき、「連続性の感覚」が担保されるのである。金によれば、アルヴァックスの「現在主義」は「過去主義」なしにありえず、そうした「過去主義」は、「人はいかにして過去の実在性を実感するのか」という問題を「枠組み」の観点から考察したものということになる〔金 2010 : 29〕。

かたやベルクソンは、「自発的記憶」と「身体の記憶」を区別した。過去の「純粋な思い出」は無意識のなかに保存され、潜在するため、現在に対して無力となる。過去は「イメージ化 imaginer されて意識のなかで現実化」されないと、想起に至らないものの、それは「日付をもつ過去の一回きりの出来事の思い出として個別性」を有し、現在の生に意味を与える。ただし、無意識の側に近いことから、「自発的記憶」すなわち「観想的な営み（極限的には夢想）」によって想起されるという。その基盤は現在よりも過去に求められ、身体よりも精神にあるとされる。「身体の記憶」は「課題を暗誦する営みのように、反復によって自動的・定型的なパターンを演じる jouer 習慣へと思い出を変化させる営み」とされる。「思い出を蓄えるのではなく、現在の行動のためにそれらを取捨選択し、有用な形へと変化」させる点で、基盤は過去よりも現在にあり、精神よりも身体にあるという。ベルクソンは「自発的記憶」を基底的とみなし、無意識のなかに実在する過去を「イメージ化された思い出」として想起させる営みのごとく位置づけた。過去が現在を規定するという見方において、「過去主義」的といえる〔金 2010 : 30〕。

ベルクソンの「過去主義」は「純粋持続」の概念に準ずる。時計と違い、「空間化されえない純粋な時間」として、「過去がそのまま保存され現在に持続している」ため、人々は過去と現在の連続性を感じる。一方、金によると、「ベルクソンにとっての空間は、主として時間を惰性化し固定化するネガティブな要因」であり、「純粋持続」は「一切の空間化を捨象した状態」ととどめられる〔金 2010 : 30〕。

「空間のなかに置かれている身体ではなく、空間化をまぬがれた無意識の層」を想定したからこそ、ベルクソンは、夢想と「自発的記憶」の係りにこだわった。過去の保存先を無意識の非空間に措定したことについて、金は批判をほどこす。それが曖昧ならば、「自分自身が体験していない過去の実在性を感じ取り、他者との有機的な連帯を感じること」、「人はどこから過去の実在性や

その連続性を感じるのか」という問いが分析されない。したがって金は、時間と空間を密接に関連づけられる「枠組み」ととらえたアルヴァックスの考察に留意する。そこでは、ベルクソンの議論を応用しながら、時間のみならず空間も集団ごとに「持続」し、それに準じて人は「過去の实在性」を感じると説明される [金 2010 : 31]。

アルヴァックスもまた、過去の实在性を認識する精神の働きに注意し、それが現在の想起に及ばず役割を重視するものの、純粋な時間を個人の内部に求めない部分は、ベルクソンと決定的に違う。金は、「アルヴァックスが着目するのは、社会的時間（社会的に構成された時間）が、人々のあいだに連帯や過去からの連続性を感じさせていること」であると述べる。民間暦のような社会的時間の背景には、集団に共有された「集合的時間」が仮定される。成員は「集合的時間」という連続体のなかに個々の出来事を布置し、過去からの連続性を実感すると解釈されている。表象された「集合的時間」は観念的ゆえに不可視ではあるが、暦のように可視化もされうる。それは集団ごとに維持されており、相互に浸透することはなく、平行している。それゆえ、アルヴァックスにとっての「集合的時間」は、集団の数だけ存在する。各個人の意識は「集合的時間」の内部で浸透し合う。アルヴァックスが批判するのは個々の出来事を図式的に置いていくような時間概念である。「集合的記憶」を支えるのは、「集合的時間」における連続性の感覚が支える「生きられた歴史」である。多くの異なる出来事を順に並列しただけの「学んだ歴史」は、過去と現在の断絶を修復するどころか意識させるような結果に陥る。特定の出来事が「集合的記憶」の連続した流れに位置づけられるとはじめて、歴史は「集合的記憶」の一部となりうるとされる [金 2010 : 32]。

アルヴァックスからすれば、「集合的記憶のなかには人為的なものはまったくない」が、歴史は人為的な営みとされる。しかしながら、アルヴァックス自身も操作の余地に言及しなかったわけではない。金が重視するのは、「人為的な要素を持たない自然な流れとして表象された時間のなかに身を置いていると感知することが、集合的記憶の重要な基盤になる」という点なのである。「自然な連続性の感覚によって人為性が見えなくされているかどうか、集合的記憶と歴史を分ける重要な境界線」をなす。歴史に書かれた出来事の証人が不在の社会では、「過去の出来事と現在のあいだには断絶が存在している」ため、「歴史を読むだけではその出来事を想起することはできない」が、断絶を埋め合わせるための感覚は「集合的時間」という「過去の連続性の表象」でもたらされ

る [金 2010 : 33]。

「集合的時間」は、「集団の成員同士が類似し連続しているという感覚」に起因する。「集合的記憶では差異や断絶がほとんど存在していないかのように感じられる」ことから、「特定の過去を現在にとって有意味なものとして想起することが可能となり、想起された過去は自然なものに感じられる」に至る。その意味で「現在における再構成を支える根拠」たりうるが、アルヴァックス自身も認めるとおり、それは集団が独自の仕方ですべて時間を固定し表象する「幻想」でしかない。つまり、安定と均衡が長期に変化しないという「幻想」であるが、「実際の変化を覆い隠し、集団内部の類似と持続を前面に押し出す」側面も帯びた時間といえる。ゆえに、「過去の実在性」も、「体験枠組み」を支える「集合的時間」も、「幻想」にすぎない。「記憶とは何よりも時間性に関わる問題系」ながら、アルヴァックスは、「集合的時間」なる「幻想」を支える「空間枠組み」を、最も基底的な「枠組み」ととらえた [金 2010 : 34]。

「都市や街道、住居やその内装などの物質的空間が安定していることで、集団は連続しているというイメージを抱き、想起の基盤」をえる。それらは「過去の痕跡の集積としての物質的空間」といえる。「実在」には、精神的空間も含まれる。「アルヴァックスが考えている精神的空間」は、「他者や外的な事物との関係性の空間的イメージ」であって、「そのような関係性を保持した伝統や慣習のなかに見出すことができる」という。彼による「空間枠組み」は、「物質的空間と精神的空間の二面」が合わさったものとされる。「空間のイメージが人々の精神のなかに存続していれば、思い出を想起することは可能」であり、「ある思い出を想起させる物質的空間が残っていれば、そのイメージがよみがえる」ことから、一方で存続すれば、過去の実在性は感知され、「過去を想起できる可能性」が残る。したがって、「物質的空間と精神的空間は相補的に影響を与えあう密接な関係」にある。アルヴァックス自身が、「地域の伝統の力は事物から集団へと伝えられているのであり、伝統とは事物のイメージ」と語っている [金 2010 : 35]。

「精神的空間は物質的空間のなかに具現化」され、安定性や力をえるため、「人々の関係性は、建物の配置やその建物内部で人々が占める位置」として象徴される。「位置取りは、伝統のなかにある空間的イメージ」で決まる。宗教集団ほか「物質的空間に依存しないかたちで精神的空間が存在すること」もあるが、「制度や技術は集団の思想の産物にほかならず、社会を結束させる」ため、「深層に集団の精神の痕跡を読み取るべき」とされる。アルヴァックスは

「精神的空間が制度や技術を通じて現れる」と考えており、「制度や技術が精神的空間をいかに維持するか」、「精神的空間に基づいて集団がいかに物質的空間に働きかけるか」といった問いを導いた。それらは物質的空間の配置を変化させるだけでなく、精神的に空間を区分し固定し、「空間枠組み」を形成するという〔金 2010 : 36〕。

各集団ごとの「空間枠組み」は、空間が物質的・精神的に固定され安定していることで、「集合的時間」を支え、成員が過去の実在性や現在への連続性を感じるような支えとなる。金によれば、アルヴァックスの記憶理論は、過去の実在性に対する「幻想」が人々の間でいかにリアリティを帯びるのかを、「空間枠組み」によって説こうとしたものといえる。そして、過去から連続する「空間枠組み」により、集団の連続性と同質性が担保される機制を説く試みにあたる。人々を取り囲む「空間枠組み」は拘束的でもあろうが、「物質的・精神的に包み込むことによって、過去を現在において想起する意味を人々に与えている」とみられる。だからこそ、記憶の構築における政治的力学の暴露に収斂しがちな「現在主義」の隘路を脱するため、アルヴァックスの「空間枠組み」が評価されるべきであると金は強調する。その際に着目されるのが、彼の「過去主義」的な側面といえる。アルヴァックスは「ア・プリオリに過去の実在性を仮定するベルクソニズムから距離をとっている」のであり、そこには、「幻想」を支える「空間枠組み」に向ける彼自身のこだわりが読みとられよう〔金 2010 : 37〕。

以後、金はアルヴァックスの集合的記憶論における今後の課題をあげていく。とりわけ集団における同質性の担保を通じて生じる「社会的忘却」が疑問視される。実際、「国民の記憶」が成立する過程でマイノリティの記憶が忘却されることが数多く指摘されてきた。ただし、金の指摘で重要なのは、ベルクソンに対して批判的であったとみなされがちなアルヴァックスが、実は「持続」の概念を下地としていたこと、それを個人ではなく集団に適用していたこと、さらに時間のみならず空間への視角を重視していたことであろう。構築主義的な「現在主義」のラベルを与えられがちなアルヴァックスは、「過去主義」の容貌を示し、「過去の実在性」を実感する「枠組み」にも十全な注意を払っていた。ならば、それらは従来のアルヴァックス研究の常識を問い直すものである。そのうえで、集団の結束原理をなす集合的記憶論、ひいてはエスニシティ論を再考すべきである。

ともあれ、アルヴァックスの記憶論に強い影響を与えたのはベルクソンだと

して、両者の関係を究明する態度は二分される。アルヴァックスがベルクソンを批判していたとみなす立場の急先鋒が社会学者の横山寿世理である。前述の金は、前者が后者の議論を継承し発展させたとみなす点で正反対の立場にある。

横山によるベルクソンの解釈もなぞりたい。横山によれば、「アルヴァックスはベルクソンを主観主義的だとして批判」したとされ、対象は「主にベルクソンの持続観念」であり、「記憶（力）論」であったという〔横山 2004：19〕。

その点だけでも、アルヴァックスがベルクソンの「持続」という概念を土台に時間と空間を考察したとみなす金の議論と衝突する。金の側も、「集合的時間」は「持続」と正反対ゆえ、ベルクソンが批判する「空間化された時間」にすぎないと断定した横山の主張に、疑念を投げ返している〔金 2010：32〕。

もちろん、横山もアルヴァックスによる思索の流れを追ったうえで、評価を与えている。彼女は、「アルヴァックスはある集団に共通する出来事の記憶内容の生成において、個人がその集団の成員であることを説明」しているととらえる。「現在の視点」にもとづく「過去の再構成を集合的記憶の役割として考えていた」とみなすのは、一般的な理解に沿う。ただし、「再構成が個人々の自由な記憶を制限」し、「いわば拘束している」との指摘は議論に値する。アルヴァックスが「夢を非現実のものとして、記憶内容からはっきり区別し、排除する」こと、「記憶による拘束は、個人の意志を拘束してしまう」ことへの問題提起は注目される。かたやベルクソンは、「過去の再構成を否定し、過去から現在、未来への持続を展開する」のに合わせ、「自由な個人の意志によって記憶内容の形成を説明」した。「社会や他人からの制約を強く意識」したから、彼は「自由な意志を持った独自の自我」に留意し、「拘束的な記憶と自由な記憶の二重作用」を理論化したともいう。「ベルクソンが説明した、分離できない二重の自我が、現実の行動だけに囚われない過去の記憶内容を展開」させる。「再構成から逃れて、現実のものとならなかった過去の記憶内容」が、「自由な自我と拘束された自我という二重化された自我の様相」をつくるとみなされている〔横山 2004：19〕。

横山のアルヴァックス解釈を要約すれば、集合的記憶 (memoire collective) は成員の体験した出来事を再構成し、集団に共通の記憶内容 (souvenir) とする。「社会的時間」が共通の基盤とされる。それは集団ごとに固有で不動の枠組みであり、同一空間でも相互に浸透せず、並列して存続する。だからこそ、他集団と混乱はない。集団ごとの空間的なイメージが記憶内容の維持を支え、空間の安定性と結びつく。時間的枠組みが再構成した過去の記憶内容を存続させ

るのは空間的枠組みであり、成員は「集団に独自の時間的枠組みに依存」する。記憶内容は、「同一環境ないし生活空間を維持することで、成員たちの間で継続的に共有」され、過去が時間的枠組みによって区分されていく〔横山 2004 : 20〕。

「不動の区分に社会の成員は否応なしに従う」ため、「社会的な枠組みが強烈に個人を拘束」する。個人は「他人とは異なったことをしたいという欲求」を抱くが、「記憶内容 (souvenir) は他人の記憶 (memoire) の助けを借りて完成」する。過去の再構成は「他人の視点を借りて、過去の記憶内容を正確に表象する」営みであり、個人的な実体験が「他人の視点」によって加工される余地を含む。「集合的記憶は個人的な記憶より確かな記憶内容を再構成すべく、個人が自由に想起する記憶内容を改変し、不動の枠組みに適合」させるので、そこでは、個人の自由な意志が「社会的枠組み内へと制限され、拘束」される〔横山 2004 : 21〕。

「過去の再構成により拘束されるアルヴァックスの夢」は、ベルクソン流の夢と違う。「ベルクソンは目覚めている状態では、その知覚と記憶内容が完全に一致する」が、「夢の中でのイメージ (image) は、現実の知覚や感覚とうまく整合しない」と考える。つまり、「感覚との整合度の違い」はあれ、「操作自体は同じ」とみる。「夢はあまりにも多様な記憶内容の断片」ゆえ、「記憶内容の確からしさを追求したアルヴァックス」と相容れない〔横山 2004 : 22〕。

ベルクソンは「過去を再構成できないものとして考えていた」ため、「過去の記憶内容についての夢を、再構成し現実と一致させること」も、「夢における記憶と、目覚めているときの記憶とを別の作用として考えること」もなかったという。彼は、「身体の記憶」と「自発的記憶」を想定した。「二つの記憶によって、脳のいずれかに保存されるのでもなければ、社会にでもなく、過去」そのものとして保存されるのが、「記憶内容」であるととらえた。それらは相補的であって、「過去を再構成する」ことはないとされる〔横山 2004 : 23〕。

「過去の繰り返しに気づくとき、同じような記憶内容の中から、現在の知覚に類似するものだけを選び出している」ので、「記憶内容のそれぞれが、一回限りの差異のあるものとして残存しているから」こその分別といえる。「現在の知覚と過去の記憶内容の接合も、一回限りのものとして記録される」から、「未来における過去の記憶内容として作用」しうる。過去の行動を習慣的に繰り返させる「身体の記憶」と一回限りの記憶内容を記録する「自発的記憶」が同時に働くことにより、記憶内容は形成される。「ベルクソンは同一の人間が

もつ記憶を再生と録画という二つの作用」に比類し、それらに「同時性」を求めた〔横山 2004：24〕。

「自我」も「二重化」する。「目覚めている自我」は「現実の生の中に入って、自分の意志の自由な努力によって、この生に適合する」のであり、「機械的に行動を演じる自我とは無関係」な「自発的記憶」によって、「演じ手の動きを自らの眼に録画する観客」にたとえられる。「夢の自我」は習慣的に行為を再生させる「身体の記憶」だけの自我であり、「ひとつの役割を繰り返す俳優」になぞらえられる。「眠っている間の夢は意志が拡散した状態」にあるが、「現実に応じた行動を強く意志する」ことにより、記憶内容が選択される。「目覚めている自我」を通じて、「ベルクソンは、アルヴァックスが取り除いた意志を、拘束することなく、解放することによって現実に適応した記憶内容を映し出し、記録しようとした」との評価を受ける。習慣的に過去を反復する「夢の自我」が依拠する「身体の記憶」は夢見る状態にあり、夢は復活した過去の一部にすぎず、「認識できない過去」として「散在する記憶内容 (souvenirs) の断片」にとどまっている〔横山 2004：25〕。

「夢とは、ベルクソンにとって、現在において現実化しなかった過去」である。「首尾一貫しないかたちで提示されていた夢という過去は、現実化する可能性を持っていた」ので、その「記憶内容」は「待機中」にあたる。「類似性に気づくことができるのは、現在の知覚と過去の記憶内容の差異を捉えることができたから」とみられる。「現在の知覚と過去の記憶内容との類似性」を目覚めている自我の意志によって識別するから、「現在だけに固有のイメージを記憶内容として登録することもできる」のである。「身体の記憶は、瞬間ごとに限らない事情を記録する自発的記憶を前提にするからこそ、似通った記憶内容を繰り返せる」うえに、「自発的記憶も身体の記憶によって類似する記憶内容の反復を前提とするからこそ、詳細な事情を記録できる」といえる。「過去を無意識に反復するだけ」の「夢の自我」は、「現在の状況から判断して、最も適切な行動を新たに遂行する」ような「目覚めている自我」と異なる。「同じ役割しか果たしていないことに気づくには、無意識であってはならず、自らの行動を自覚、意志」する必要がある。喚起するのは「目覚めている自我」にほかならない。それは「夢の自我」を観察できる「観客としての自我」であり、意志を自由に働かせることにより、「夢の自我」は「目覚める」に至る。ふたつの自我は並列して二重化する。「現実とは合致しない夢」は「認識されない過去」であり、「待機している記憶内容」かつ「現在において現実化しなかった

過去」ではあるが、「未来において現実化する可能性」も有する。「眠っている自我」は、「自我が目覚めることで、現実に戻されることになる過去の記憶内容を再生」する〔横山 2004 : 26〕。

「反復される記憶内容があるから、反復されない詳細な記憶内容が自発的記憶によって記録」されていく。「同じ役割を演じるだけの夢の自我」と「習慣的行為を繰り返させる身体記憶」が、「いかに夢を抑制し、拘束していたか」も明白になる。「目覚めている自我が、夢の自我が繰り返しただけの役割とは異なる現在の状況に適合する、新たな役割を詳細に記録するからこそ、自我は再び未来における過去の役割を繰り返し、意志によって新たな役割を記録」しうる。それは「現在のものではないから、現在においては夢」である。拘束された記憶内容と意志の努力で自由になる夢とは、「互いに分離することができず、互いに前提」となる。ベルクソンは、「記憶による拘束と、個人の意志の自由を両義的に提示」しようとした。「現在の状況に順応した行動の遂行は、過去において体験された類似の記憶の繰り返し」である。「すでに経験された行動であると認識することは、多くの記憶内容の中から、現在の知覚に類似したものだけをイメージすること」であり、「その他の無数の記憶内容」をしたがえる。「現在に類似した過去の記憶内容も、別の機会に潜在していた」といえる〔横山 2004 : 27〕。

「現在の知覚に適合した過去の類似した記憶内容に気づく」とき、眠っていた過去は目覚め、「目覚めている自我」に移行するという。「目覚めている自我」は、「過去とは類似しない現在の特殊性も記録」していく。「夢の中では、現在と類似しないような過去が、不統一に、非合理に反復」されているが、「未来における過去」すなわち「現在における現在」が、「未来における現在」において「夢として、確かに残存している」状況がある。それは、「未来における現在の状況や環境に拘束されない潜在的な過去の残存」ともいえる。「現実と合致しない過去を喚起している夢の中に自分がいるということに気づく」ということは、「夢の自我」から「目覚めている自我」への移行を意味する。「拘束されている記憶内容」とは「反復される夢」にあたり、「現実化しなかった夢のままの潜在的な過去」を背景に忍ばせる。「夢の自我」の拘束性に気づくと、「目覚めている自我」があらわれ、「現在の状況に合うように、行動を自由に変化させる」に至る。そうした自我は「意志する自我」である。「二つの自我の間の移行を区切ることはできず、二つの自我は二重化」しており、「社会的拘束と自由な意志の二重化」とも換言しうる。「アルヴァックスの集合的記憶に

において、拘束が一辺倒に強調されてしまった」のに対して、「ベルクソンの自我においては社会的拘束と自由な意志を両義的に語る可能性」が排除されない。それが横山の論旨で核心をなす〔横山 2004 : 28〕。

アルヴァックスを評価した金、ベルクソンを評価した横山という論者2名の分析を追ってきたが、「エスニシティ」について議論する場合、両者を相補的に読み比べることが肝要である。集団には個人の自由意志を束縛する側面が避けがたく付随するが、個人も集団のなかで養われた感性によって行動する以上、社会化および周囲の承認なしにアイデンティティは確立されない。そのような事実をふまえれば、帰属意識の選択こそが二分法的なエスニック集団の境界を「持続」させる要因とみなすことはできよう。意志にもとづく選択を確定させる営みが契約である。ただし、グローバル化ほかの状況に対応しながら、地縁にせよ、血縁にせよ、個人が集団への帰属意識を自覚しにくくなったという環境の変化は否めない。それを直視することが現代において「エスニシティ」を語る意義であろう。以下、今日の事例に比重をおき直す。

7. 人間関係をめぐる「オンライン」と「オフライン」の境界

近代の液状化するなわち「リキッド・モダニティ」概念でも知られる社会学者バウマン (Zygmunt Bauman) は、みずからの出自と体験をふまえた一連の論考に続き、「難民」に関する遺作〔バウマン 2017〕を世に問うた。対面性にもとづくコミュニティ (共同体) が成立しにくい今日、まさしく記憶と夢すなわち現実と仮想の関係性を分析するうえで、大きな示唆に富むといえよう。

彼が指摘するのは、現代の人類が前例のない「オンライン」と「オフライン」という2種の異なる世界に居住することである。その「間には明確な境界線や移民ブースもなければ、私たちが犯罪者かどうかをチェックしたり、パスポートやビザを確認したりする警備員も係員もない」とされる。そこでは、近代国民国家の境界が曖昧化し、法治の揺らぐ実態がある。以下の点も述べる。

私たちは、自覚しながら意識的に、あるいはぼんやりと関心のおもむくままに、二つの世界を移動する。それぞれの世界には、そこに入る人々を待っている一連の期待と、従うよう求められる行動パターンがある〔バウマン 2017 : 104〕。

ここでいう「オンライン」はバーチャルなインターネット空間、「オフライ

ン」はリアルな実社会と合致しようが、それぞれが参加者に行動パターンを求めるということは、集団性と無縁でないということになる。ただし、「オフラインの世界では私は支配される側」、「オンラインの世界では逆に、私たちの側が指令を出し、支配する側」と断じる点は重要であり、ともに従わなければ「排除や放逐という明確なあるいは予想される制裁」が課せられる〔バウマン 2017 : 104〕。

つまり、境界は不明瞭ながら、バルトによるエスニック集団の分析と重なる側面はあり、双方ともに成員資格の設定が読みとられる。むしろ着目すべきは、支配と被支配をめぐる不均衡な構造や上下が節操もなく反転する現象であろう。

オンラインの世界ではまるで環境をコントロールしているような気分になり、課題を課し、従うものに褒美をあげ、手に負えないものを処罰し、追放や排除といった恐ろしい武器を使用 […]〔バウマン 2017 : 105〕。

「オフラインの世界では私がそこに帰属しているのに対し、オンラインの世界では私は帰属させる側」と表現するとおり、「オンライン」の世界が助長する尊大感も指摘されている。「オフラインからオンラインの世界に移ろうとすると、自分の思い通りになる世界や、自分の欲望に従ってくれる世界や従いたがっている世界に入るような感じ」〔バウマン 2017 : 105〕になりやすい。上から目線の誹謗中傷や炎上など、インターネット一般への分析でもよく目にする指摘ではある。

逆に「オフラインと比べたオンラインのメリットは、オフラインの世界の住民を悩ます不快な思いや、不便さ、苦痛を免れることが約束され、期待される」点に尽きる。換言すれば、「オンライン」には嫌悪すべき汚れた現実への直視を遮断する「夢」に似た効果が求められているといえる。以後も「オンライン」への賛辞は続くが、いうまでもなく、それが辛辣な皮肉であることに気づかなければならない。「オンラインという濾過装置」が提供してくれる「大いなる単純化」に誘われ、「多くの人々がそこでは、敵と至近距離で対峙する可能性がなくなる」という警告は留意に値する。なぜなら、インターネットの使用は「戦場の光景や音声を締め出すため」であり、「同じ考えを持つ人だけが入場」を許されるという排他性は、おともだち申請やその承認に象徴的な SNS の制度をみれば、歴然としているからである。インターネット特有の仮想

空間では、「道徳的に盲目的な状態になることができ、別の選択肢と結びついている危険を免れる」に至り、ユーザーは「ネットで結ばれた」人間とだけ接触し、「理性と道徳を眠り込ませて、ふだんは抑え込んでいる感情を解き放っている」という。日本に蔓延するネット右翼（ネトウヨ）のように、「道徳感覚に乏しいインターネット利用者の増大」は世界規模の事実というほかない [バウマン 2017：105-109]。

そこでバウマンの関心は「ユーザーの動機」すなわち「なぜそうしたツールが提示している可能性を熱心にとらえようとするのか」に向けられる。「満足感をもたらすツールに対するニーズや欲望は以前から存在していた」が、それらは「人間の新たな共生のあり方によって生み出されるもの」である。ゆえに、「既存のノウハウや、それが役立つはずだった慣習的な行動パターンが不適切なものになる」ことに準ずる「新たなツールの出現は、最近まで支配的だった生活のあり方を、時代遅れで、競争力に欠けていて、ほとんど余分で劣ったものと思わせる」こととなる [バウマン 2017：109]。

出現したのは「業績追求者」の社会であり、「業績達成能力を備えざるをえないのは個人化の結果」とされる。そこでは「コミュニティの絆がしだいに侵食されて脆弱になり、集団をまとめ上げていた集合性が最終的に機能しなくなったために、個々の成員が自己規定や自己主張、（完全な）自己配慮の負担を引き受ける」ばかりとなる。「自分自身の資源や能力や勤勉さ」が求められ、「それに代わる環境が存在しない」ため、「すべての義務を市場の枠組みの中で果たす」のである。そうなると「市場中心の商品売買に参加しているのも同然」である [バウマン 2017：110]。

「仮想の競争相手」として「周囲の人々も同じゲームに参加する」ため、「無意識のうちに互いを悪意を持った競争相手とみなし、そうでないことが証明されるまでは、そうみなすことになる」ほかになく、「他人に対する最初の反応は警戒や疑念の混じったものとならざるをえない」のである。「抛り所を求める衝動から生じる漠然とした不安」は脅威となり、「道徳的命令は中断」し、理性は「眠っている道徳性を覚まさないようにする」ことで慎重になる。改めて復活した「万人の万人に対する戦い」の時代ともいえ、人々は「恐怖心があると至るところに目を光らせるようになり、各所に危険が潜んでいるような感じ」に苛まれ、「生活は不条理で困難なもの」となる [バウマン 2017：111]。

かような恐怖心のもとでは、互いに「真の友」である証拠を示す必要が生じる。「まるで自分が被害者であるかのよう」に、「自分で自分の首を絞める」

ことは、「さらなる事態の悪化を招く可能性」もある。「被害者の側がこうした攻撃を避け、自らの尊厳と自尊心を守るためには、加害者の居場所をつきとめ、それに名前をつける必要」がある。裏返せば、「加害者はその所在地を突き止められ、特定され、名前を与えられ、認識しやすい顔をつけられる必要がある」が、とりわけ加害者にされやすいのは「新たに到来した移民」であるという [バウマン 2017 : 112]。

「被害の容疑者を選び出すこのメカニズム」の場合、「反論を試みる人間の存在つまりは対戦相手との遭遇が起きれば話は別」である。仮想ならぬ実在として、「そういう相手が現われれば、たとえそれが無条件の合意を目指す対話でなくても、相互理解を目指す対話につながる可能性」がありうる [バウマン 2017 : 113]。

「互いに食い違っていたため疎遠であった二つの未知の領域を会話に加わる双方にとって既知のものにする」うえで、まずは相互の「生活世界」が「しだいに重なり合う必要がある」とバウマンは述べる。ただし、そうした「理解が永久に未完成」かつ「生成の過程にある状態」であり、「継続しており、終わっておらず、終わりそうにないプロセスであることを認識」しなければならないことも強調する。「地平の融合と生活世界の融合が絡み合い、調整しあい、舵を取り、何が起ころうとも困難を乗り越り、完遂を目指す」状態は、「会話の過程で生み出される必要」があると説明している [バウマン 2017 : 114]。

彼が引用で検討するように、すべての対話は「非公式」でなければならず、「会話を始める前からその手続き上のルールを固定すべきではないと主張」 [バウマン 2017 : 115] することには、リアリティの点で一理ある。

バウマンは、難民に顕著な現代の社会問題について、「会話こそが合意や平和的で互恵的で協力的で共生への王道である」としめくくる。仮想の世界と違い、現実の応酬においては、「そこに競争相手が存在しない上に、それに代わるものも存在しないという単純な理由」があげられている [バウマン 2017 : 116]。結局、対等の立場を尊重した生々しいコミュニケーションがなければ、「異文化理解」の溝は埋まらないということであろう。

8. 考察

前述のように、「アイデンティティ」の概念を提唱したエリクソンは、世界各地で「アイデンティティの危機」という言葉が叫ばれることに関して、「私がこの国へ移民としてやってきたという事実こそ、アイデンティティの問題が

今日のわれわれが出会う障害のなかで中心的な位置を占めると私に感じさせたのです」と回想している [エヴァンス 1981 : 35]。

バルトのいうように、個人が移動してもエスニック集団の境界が消えないとすれば、近代国民国家の境界を越える移民や難民は、「エスニシティ」を顕現させやすい。移動先で別のエスニック集団と遭遇し、相対化を意識すればするほど、自文化の輪郭を尊重する傾向は増す。もともと地縁にもとづくローカルな民俗芸能は、通過儀礼的な世代間の伝承過程を通じて、斉一性・連続性（継続性）と他者による承認という条件を満たし、集団的アイデンティティの一翼を担う。「エスニシティ」の象徴となるのは、成員相互による空間的な記憶の共有が前提とされるからであろう。難民でなくとも、移民先の主流社会内において、故郷の音楽や踊り、衣食住などの日常生活が再現される例は枚挙にいとまがない。しかしながら、バウマンによる「オンライン」と「オフライン」の比喩は、より大きな地球規模の変化を示唆しよう。つまり、集団単位に帰せられてきた「持続」と「記憶」の解体である。

社会学の見地から、現代日本の消費行動にみられる「過去」との断絶に焦点を合わせる分析は、「エスニシティ」という概念自体の有効性を問う作業でも参照に値する。工藤雅人が『社会にとって趣味とは何か』に寄稿した一章は、従来の「エスニシティ」という考えかたが、はからずも現代における集団性の定義に馴染まないことを物語っている。まずは論旨を追ってみたい。

工藤によれば、「～族」よりも「～系」が使われるようになっていった過程は、「ファッション」と「空間」の関係性が変化していった過程と考えられるという。最初に「集団的なアイデンティティ構築の資源となるファッションアイテムが売られていた場所こそ、彼／彼女らが共生していた空間」と述べているように、「みゆき族」や「竹の子族」ほか「ファッション」に起因する「～族」という呼称は、東京なる大都市における特定の空間ひいてはショップの所在する通りの名前に由来するのが普通であった。したがって、ある時期までの日本では、アイテムを介して「特定のファッション」と「特定の空間」は密接なつながりを持っていたと結論づけてよからう [工藤 2017 : 212]。

さらに難波道士からの引用でも明らかなように、空間を共有しながら互いに承認を与え合うことで集団的アイデンティティをつくりあげ「～族」へと至るという経緯があった。逆にいえば、渋谷などの都市部において、相互に「眺める＝演じる」（見る・見られる）ことでファッションを楽しむことができる空間ができ始めていたからこそだが、難波によれば、90年代以降に使われるよ

うになったのは「～族」ではなく「～系」であるという。もはや「～系」では、「同一空間に共在するのではなく、同一系統のアイテムを着用することで、そのネットワークにゆるやかに参加しているような感覚を共有する点に特徴」が切り替わった。例としては、「赤／青文字系」や「ギャル系」といった「空間以外に由来するもの」が多数にのぼる。つまり、空間は共有されなくとも、「～系」のアイテムを身に着けていれば着用者もその「～系」に含まれるものと見なされることが、指摘されているのである [工藤 2017 : 213]。

工藤にしたがうならば、「～族」から「～系」へというサブカルチャーグループに対する呼称の変化は、「集団による差異化」から「個人々人による差異化」へという変化と重なりあう。「同一空間を共有する人びとの集まりであるとともに、他の人びとから明確に区別可能な差異をまとった人びとの集まり」といった「～族」のとらえかたは、旧来的な集団の定義と一致する。かたや「～系」には、「集団としてのまとまりが欠如」するという。もちろん、特定のアイテム着用が共通するため、「ネットワークにゆるやかに参加する感覚が共有されているという意味では、まとまりがまったくないわけではないが、服を着るという行為がなされる場面においては、実在する他者個人々人の差異化という側面」が勝る。かような背景として、ファッションを楽しむことが「どこか特定の空間」でなされる行為から空間を選ばず「どこでも」可能な行為へと変化したことがあげられる。「特定のアイテム」を購入できるショップは「特定の空間」に限定されなくなった。北田暁大の言葉を孫引きすると、渋谷に代表される「ファッションの街」も、商品の集積した単なる「アーカイブの空間」に変わったということになる。とはいえ、「消費空間」としての「ファッションの街」は存続するという [工藤 2017 : 214]。

つまり、「ファッションアイテムを買う空間」が依然として都市に集中するのは確かながら、「都市空間に際立ってみられた特徴が薄れ、ファッションを消費する空間さえもが日常に偏在化した」という部分が重要である。それは「空間的な特徴が薄れているという状況」を示唆しており、社会学では「郊外」や「郊外化」というキーワードで分析されている [工藤 2017 : 215]。

前述の金が考察したとおり、アルヴァックスが現在のみならず、過去からの「持続」という概念にも着目し、その痕跡がとどめられる「空間枠組み」に準じて「集合的記憶」論を根拠づけたとすれば、「空間」に向ける人々の態度が変質した今日、「集団化」の必然性を語ることはできるのか。横山がたどったベルクソンの記憶論にしても、「自発的記憶」の現代的な位置づけは再考され

なければなるまい。やはり『社会にとって趣味とは何か』に興味深いヒントがみいだされる。

本書は量的研究にもとづくブルデューの再評価という主旨に合わせ、日本を対象とする文化研究の基本文献ガイドという意義も兼ねている。とりわけ目を引くのは、大塚英志の「物語消費論」[大塚 1989]と東浩紀の「データベース消費」[東 2001]という視角である。前者は、商品付録のオマケといった「断片」を収集する人びとの行動のなかに、「オリジナルの物語がない（希薄な）状態」、「背後にある物語を個々人が読みこんでいく」様相を看破した先駆的な考察である。後者は、「高度化したポストモダン時代においては、人びとはもはや断片の奥に物語を読みこむこともなく、その断片を提供するデータベースそのものを消費している」とみなすような達観を示す[北田 2017: 324]。

ふたりの著者は別のエッセイなどでも同様の議論を展開する。たとえば、東は往復書簡のなかで「思想や文学の言葉と社会的現実の乖離」[東&笠井 2003: 19]という問題提起を繰り返す。そこでの教訓は、「反知性主義」と揶揄されたりするように、特に現代日本人が「古典」を必要としなくなった事実ではなからうか^{vi}。それは世代差の形で噴出しているとも考えられる。ならば、「空間枠組み」ばかりか「時間枠組み」も「持続」を失っており、もはや集団は集団としての体をなさない^{vii}と極言できるかもしれない。世代をまたいで歴史や常識という境界が継承されなければ、エスニック集団は成立しえない。また、ベルクソンの主張どおり、「目覚めた自我」が有象無象の過去を選別し、現在に甦らせるとしても、行動に活かそうとする個人の意志がなければ、自我は眠ったままとなる。それでは、バウマンの強調どおり、個人が意心地のいいオンラインに居座り、現実にあたるオフラインの直視を避け、会話を拒むだけに終わりかねない。かような場にコミュニケーションがあろうはずもない。悲しいかな、それがスマホで分断された情報社会の特徴であるように思われる。もちろん、質的研究でも、量的研究でも、その種の仮説が科学上の真理たりうるには実証が必須となる。残念ながら、本稿はそこまでの段階に到達しなかったが、後に訂正したものの、スピヴァックが階層かつ性差の観点から「サバルタンは語るができない」と結論づけたのと別に、主客の二分法が喪失すれば、「エスニシティそのものを語ることはできない」のかもしれない。それこそが「われわれWe」の断片化といえよう。ただし、高野が主張したとおり、それも各個人が状況に適應した末の行動であるなら、主体と客体を見据え、引き続き社会構造の変質を追っていく必要がある。目下、エスニック集団より時間的な

世代差の境界が拡張したという仮説を抱いている。その意味で、個人の集団化という命題は永遠に問い直されるはずである。

9. おわりに

筆者はこれまで、キューバの芸能文化と日本の大衆演劇を主たる対象として、モノグラフを展開してきた。常に集団化の論点を扱ってきたつもりであるが、一貫して拭いきれなかったのは、他者の私がなぜ他者を語りうるかという究極の疑念であった。実は、なぜ地縁が必要なのかという問いこそ、授業後に学生から突きつけられ、もはや当たり前でない状況に気づかされたものである。

はじめに述べたことでもあるが、筆者が一方で授業を担当するスペイン語には、夢と事実をめぐる接続法と直説法、さらに過去であっても完了した点過去と未完の線過去といった区別がみられる。レヴィ＝ストロースの構造主義ではないが、二項対立的な言語を設けることで、人間は脳内に脱時間や脱空間の複雑な思考を組みあげ、歴史をつくりあげていく。それを追うことの面白さを示唆するのが「古典」であるとするれば、「集会的記憶」が世代や地理的な隔絶を越えて維持されていく「知」の体系はいかに重厚か。それを再確認するのが本稿の目的であった。学術論文と称するには雑な観想に終わったが、「目覚めた自我」を意志しつつ、具体例の帰納的な解析に戻っていきたい。さらに深めたいのは、認知に絡めた言語学と文化研究の互換性というテーマであり、今後の課題としたい。

文献

アルヴァックス, モーリス

1989 『集会的記憶』(小関藤一郎訳), 行路社。

青柳まちこ

1996 「[エスニック]とは」『「エスニック」とは何か: エスニシティ基本論文選』(青柳まちこ編・監訳), 新泉社。

ベルクソン, アンリ

2011 『物質と記憶』新訳ベルクソン全集2 (竹内信夫訳), 白水社。

エヴァンス, リチャード I.

1988 『エリクソンは語る—アイデンティティの心理学』(岡堂哲雄訳), 新曜社。

東浩紀

2001 『動物化するポストモダン オタクからみた日本社会』, 講談社。

東浩紀&笠井潔

2003 『動物化する世界の中で—全共闘以降の日本、ポストモダン以降の批評』, 集英社。

バルト, フレデリック

1996 「エスニック集団の境界」『「エスニック」とは何か：エスニシティ基本論文選』（青柳まちこ編・監訳），新泉社。

パウマン, ジグムント

2017 『自分とは違った人たちとどう向き合うか—難民問題から考える』（伊藤茂訳），青土社。

イサジフ, ゼボルド W.

1996 「さまざまなエスニシティ定義」『「エスニック」とは何か：エスニシティ基本論文選』（青柳まちこ編・監訳），新泉社。

金瑛

2010 「アルヴァックスの集合的記憶論における過去の実在性」『ソシオロゴス』No.34。

北田暁大

2017 「Invitation「趣味の／と文化社会学」のためのブックガイド」『社会にとって趣味とは何か』（北田暁大＋解体研編），河出書房新社。

工藤雅人

2017 「「差別化という悪夢」から目ざめることはできるのか？」『社会にとって趣味とは何か』（北田暁大＋解体研編），河出書房新社。

仲川裕里

2011 「個人・家族・コミュニティ」『文化人類学』，第3版，医学書院。

大塚英志

1989 『物語消費論—「ビックリマン」の神話学』，新曜社。

サイード, エドワード

1993 『オリエンタリズム』，平凡社。

スピヴァク, G. C.

1998 『サバルタンは語ることができるか』，みすず書房。

高野陽太郎

2008 『「集団主義」という錯覚—日本人論の思い違いとその由来』，新曜社。

横山寿世理

2004 「ベルクソンとアルヴァックスの《夢》」『白山社会学研究』2。

-
- i 論考のレビューは原文にもとづくのが基本であるが、オリジナルが多言語にわたるため、以下、本稿では、日本語訳から引用とする。「誤訳」の問題は別の機会に扱う。
 - ii 構造主義そのものを吟味するのが目的ではないので、レヴィ＝ストロースの概略については常識の範囲にとどめ、本稿で特定の論考をレビューすることはしない。
 - iii 「ステレオタイプ」については、表象分野において、それをあえて流用するという「戦略の本質主義」の手法を分析したカルチュラル・スタディーズの論集も出版されているが、本稿では特に言及しない。
 - iv イメージ操作で他人に危険な電流を流すかどうかを試された。
 - v 多様な属性の子供がどこまで個人の欲望に逆らって我慢できるかを分析した。

- vi それについては、『社会にとって趣味とは何か』(2017)でも計量調査による考察をおこなっているが、さらなる実証の余地が残される。「古典」を無視して、過去を改変する営みは、いわゆる「歴史修正主義」にもつながりかねず、注視が必要であろう。「集合的記憶」自体が揺らいでいるといわざるをえない。