

はじめに

チェチェンの分離独立運動への武力介入に動員され、苛烈な戦闘を経験して帰還したロシア軍兵士の間に、「チェチェン症候群」と呼ばれる精神的混乱が広がっている。アフガンとは違って、「相手は同じ言葉話し、同じ国に属する人々だった」ことが要因の一つだという（1997年2月19日付朝日新聞）。旧ユーゴスラビアの内戦においても、おそらく同じような「症候群」は存在したであろう。同じ言語（セルボ＝クロアチア語）を話す、同じ「国民 nation」だった人々が、異なる「民族 ethnic group」として敵対する。ここ数年にわたって私たちが目撃してきたのは、国際的な階級的連帯を大義としたはずの「社会主義」の幕が下りた後、一つの国家がいくつもの「民族」に解体し、「国民的アイデンティティ」がより小さな規模で新たに再構築されていく姿である。ひとをかつての同胞殺しへと駆り立てる「民族」あるいは「国民」とは、いったい何なのだろうか。

「民族／国民」や「ナショナリズム」をどのように理解すべきかという問題は、19世紀と20世紀を通していまなお最大の思想的課題であり続けている。欧米では、「nation, nationality, ethnicity」や「nationalism」に関する研究の蓄積を経て、近年では、「国民 nation」を資本主義世界システム内部で形成された「想像の共同体」あるいは「虚構のエスニシティ」ととらえる画期的な研究が現れている。本論文は、近代における「国民的アイデンティティ」の形成を、「想像の共同体／虚構のエスニシティ」の形成という問題視角から検討し、そのうえで、「国民」間の価値序列意識と「国民的アイデンティティ」とがどのように接合しているかを明らかにしようとするものである。

そのために、まず最初に、「国民」と「国民的アイデンティティ」をめぐる様々な理論的アプローチを整理し、方法的概念を明確にすることにしたい。これらの研究は、とりわけ1980年代以降には、「人種主義」や「エスニシティ」に関する研究とも重なり合う形で活況を呈しているため、後者に関する理論的アプローチの検討も不可欠になる。

第二に、こうして獲得された方法的概念を用いて、「国民」間の価値序列意識と「国民的アイデンティティ」との接合を、近代日本の事例に即して具体的に明らかにしたい。この場合、「国民」意識の形成と「西洋」認識との関連が問題となるはずである。

最後に、「国民的アイデンティティ」の中核をなす「ナショナルリティ」意識の変容の可能性について、「ナショナルリティの脱構築」を掲げる最近の研究を手がかりとして考えてみることにしたい。

## 1. 「想像の共同体」としての「国民」の創出

近年の「国民」形成論をその出発点において基礎づけたのは、アーネスト・ゲルナーのナショナリズム研究である。彼は早くも 1964 年の『思想と変化』において、「国民」という実体的人間集団の存在を前提してそれが表出する感情や思想が「ナショナリズム」だとする従来の因果論的理解を批判し、「ナショナリズムは諸国民の自己意識の覚醒ではない。それは、国民が存在していないところに国民を創出 invent するのだ(1)」と明言しているからである。

ゲルナーはその後、この認識をさらに展開する形で 1983 年に『国民とナショナリズム』を著し、そこでも再び、「ナショナリズムこそが国民を生み出す engender のであり、その逆ではない(2)」と強調している。別の言い方をすれば、「国民とは、人々の確信と忠誠心と連帯からなる加工品なのである(3)」。彼はこの書で、ナショナリズムを政治の単位と文化の単位を合致させようという政治原理と定義し、農業社会（階層／身分による複数の文化）が工業化することに伴って起こった職業構造の流動化と社会の平等化が、政治単位と単一文化（言語・文字など）の範囲との合致を機能的に要請したために、ナショナリズムが生成し、そしてそれが「国民」を創出した、と説明している。

この間に、別の理論的枠組みを模索する試みの中から、やはり同じような国民創出論が示される。それが、1974 年にはじまるイマニュエル・ウォーラーステインの「近代世界システム」論である。彼がそこで提起した議論の枠組みの最大の特徴は、「主権国家」や「もっと漠然とした概念である国民的社会 national society」を独立した分析単位としては認めず、「唯一の社会システムは世界システム(4)」だとする理解に基づいて、世界的規模での分業を基礎とした「資本主義的世界経済」こそ近代における唯一の「世界システム」だとみなしたことにある。

ウォーラーステインのこのアプローチからすれば、「国民」意識やナショナリズムもまた、世界的分業に規定された一定の身分集団のもつ機能から説明されるべきものになる。

「帝国の政治機構が職業と結びついた文化を生みだしがちなものに対し、『世界経済』の政治機構は地理的な位置関係を基準にした文化をつくりあげる傾向がある。というのは、『世界経済』のなかでは、どの集団にとっても、まず掌握しうる政治権力というのが地方的な権力、すなわち各国の国家機構そのものだったからである。文化の均質化が進むと指導的な集団には有利だから、彼らは文化的・国民的一体感を生み出すように圧力をかけるのである(5)」。

こうして、「国民」が「国民的文化」とともに人為的に創造され構築されるのだが、それはまさに一定の身分集団＝階級の地域的支配を正当化する「イデオロギー装置」として機能するのである。つまり「国民」は、対内的な防衛手段であると同時に、対外的な積極的動員の手段となる。「一地域で支配権を握っている社会層が、その下の階層に萌芽的な階級意識が芽生えて脅威に晒された場合、地域文化の重要性を強調することがその地域の内紛を抑え、外部勢力に対抗するための連帯感を生み出すことになる。そのうえ、ここにいる地域の支配的社会層が、世界システム上の支配階層によって抑圧されていると感じ始

めると、彼らには地域の一体感 *local identity* をつくりだそうとする動機が二重に存在することになる」。この場合、この「地域の一体感」の核になるのは、言語や宗教や特有の生活様式など「とにかくはっきり感得できるもの」であるが、「にもかかわらず、言語と宗教の均質性、そうした言語や宗教を維持しようとする情熱——独特の生活様式の信奉はいうに及ばず——などはいずれも、いわば一種の社会的産物であり、……難産の末に生まれ出た社会的創造物なのである(6)」。

多くの場合、これらは昔からの「伝統」と見なされるが、それもまた「社会的創造物」にほかならない。「実際、いついかなる時点でも、伝統的とみなされるものの多くは、一般に考えられているよりもずっと歴史の浅いものである。本質的には、社会的地位の低下の脅威に晒された人びとの、自己保存の本能が投影されたにすぎないことも多いのである。……必要とあれば、『伝統』ほど急に現れ、みるみる発達するものはない、というのが現実なのだ(7)」。

このように、「国民」もその文化や伝統も、世界システムの内部において、ある地域の支配的集団が自らの利益を確保するために意識的に創出し構築したものにはほかならない。これが、世界システム論の基本的テーゼである。

このようなゲルナーやウォーラステインの「国民」創出論と重なり合いながら、創出された「国民」が「イメージとして心に描かれた想像の *imagined* 政治的共同体(8)」にほかならないことを強調することによって、広範な思想的衝撃を与えたのが、1983年に出版されたベネディクト・アンダーソンの『想像の共同体』であった。

アンダーソンによれば、「国民」の成立にとって最も重要なのは、「均質で空虚な時間」、「横断的で、時間軸と交叉し……時計と暦によって計られるもの」としての「同時性」という観念の出現であり(9)、その観念を生み出す鍵となったのが「出版資本主義」(商品としての出版物、とりわけ新聞と小説)の発展であった。つまり、出版が出版語を作り、その読者を読むことの同時性(「近代人には新聞が朝の礼拝の代わりになった(10)」)の中で共同体験としての読書を媒介として同胞として結び付け、これらの「読者同胞」が、「世俗的で、特定で、可視的な不可視性において、国民的なものと想像される共同体の胚を形成した(11)」のである。もう一つの鍵は、行政組織の内部での一つの中心＝首都に向かう「教育の巡礼と行政の巡礼」を通して、支配エリートの間で「なぜ我々はここで一緒にいるのか」という「相互連結の意識(12)」が構築されることであった。こうしていったん「国民」という「想像の共同体」が制度として確立すると、後発国は先発国の「想像の仕方」を「基本単位 *module*」として学習・模倣し利用したが、そのモジュールの内容をなしたのが、「国語／国史＝国民の伝記／国旗／国歌」にほかならない。

アンダーソンは1991年にこの書の増補版を出して、国家によって操作される二種類の「想像の仕方」についてさらに詳しい説明を試みている。一つは、「空間認識の変化」に関わるものである。「国家がその支配領域を想像するその仕方を根底的にかたち作った」のが、「国勢調査、地図、博物館」という「権力の三つの制度」であった(13)。国勢調査は「想像の客体」を体系的に分類しながら集計し、地図は国境で区切られて色分けされた

「ジグソーの一片」を周囲の地理的文脈から分離して「絵記号」化し、博物館（と歴史的記念碑や考古学的遺跡）は古さと正統性を表す「国家の紋章」として機能する。それによって、国家の支配下にある人々・地域・歴史的遺物は「ここに属するものであって、あそこに属するものではない(14)」というかたちで束縛され、限定されるのである。

もう一つは、時間認識に関わる「想像の仕方」である。アンダーソンは、「系譜的に、つまり系列的連続性をもつ歴史的伝統を表現するものとして、ナショナリズムを読む(15)」過程が 19 世紀に始まったことを指摘している。成立したばかりの「国民」は時間を溯って「記憶／忘却」を操作し、自らの歴史を創造／想像するのである。彼は、「いかなるフランス市民も、聖バルテルミの虐殺、13 世紀の南仏で起きた虐殺を忘れていなければなりません(16)」という 1882 年のエルネスト・ルナンの言葉に「国民的系譜を構成する特徴的なからくり(17)」を見てとる。

「13 世紀の南仏で起きた虐殺」とは、トゥールーズ家の支配の下で独立国家を形成していたプロヴァンスのアルビ派キリスト教徒が、ローマ教皇によって「異端」とみなされ、北フランスのカペー王朝を中心とする十字軍によって殲滅された歴史的な事件を指しており、また「聖バルテルミ」とは、16 世紀の全ヨーロッパ的規模でのカトリック対プロテスタントの巨大な宗教戦争の中で一つの地方的役割を演じた、カトリックによるプロテスタント（フランスではユグノーと呼ばれた）の集団虐殺事件である。アンダーソンの理解によれば、ルナンの主張が言外に意味しているのは、第一に、これらのまだお互いを「フランス人」だとは考えていなかった人々による事件を、「フランスの地」で起きた「フランス国民」同士の「同胞殺し」の悲劇であったかのように「思い出す」ためには、すでに現実に起きたことの同時代的意味を「忘れ去って」いなければならない、ということであり、しかも第二に、「国民」たるものは、そのような「同胞殺し」という（解釈を施された）悲劇を「思い出す」と同時に、「水平的な深い同志愛」の中で「忘れ去ら」なければならない、ということである。このようにきわめてアクロバティックで重層的な「記憶」と「忘却」の操作の仕組みこそ、「同じフランス人」という「国民的系譜を構成する特徴的なからくり」にほかならない。

アンダーソンによれば、「物語」が発生するのはそのような「忘却」からである。個人にとっての赤ん坊時代の「自分の写真」のように、状況証拠と文献証拠はあるのに、記憶は消失している。写真の中の赤ん坊が現在の自分と同一人物であるという「アイデンティティ」なるものは、「思い出せ」ないからこそ「語られるほかない」ものである。「国民」の歴史においても「連続性の経験を『忘れていた』という意識……これが『アイデンティティ』という物語の必要を生み出す(18)」のである。こうして、「死者に代わって語る」歴史家が誕生し、「われわれ自身のもの」として記憶／忘却されるべき「物語」としての「国民的アイデンティティ」、つまり「国民の伝記(19)」が成立する。

ここで十分に注意しておかなければならないのは、アンダーソンが「想像の imagined」と言う場合、それはけっして「空想的・幻想的 imaginary」という意味ではない、という

ことである。つまり、「国民」が「想像」の産物だということを指摘すれば、目から鱗が落ちるように、一挙にナショナリティから自由になれるわけではない。「想像の共同体」は、たんなる虚構の存在ではないのである。この場合の「想像」とは一つの共同主観的实践なのであって、酒井直樹が指摘するように、「想像的であるとは、社会制度が客観的に存在する様態であって、そこには、こうして想像された国民的共同体が、いわば個人の空想や幻想の恣意性を超えて、疎外されていることが必要(20)」なのである。

## 2. 「虚構のエスニシティ」と人種主義

このように「国民」という「想像の共同体」が、古い歴史と伝統をもつ根源的実体ではなく、近代的構築物であることについては、すでに広く共通の認識が得られている。しかし、ゲルナーやアンダーソンの議論は、世界的秩序の中での「国民」の意味づけを明確にするにはいたっていない。そこにウォーラーステインの世界システム論の意義がある。

『近代世界システム I』以後のウォーラーステインは、「国民」よりもさらに包括的な概念として「民族＝国民 *ethno-nations*」という言葉を使いながら、その世界システム内部での位置づけと意味づけを次のように試みている。「国民 *nations*、国民性 *nationalities*、民族 *peoples*、エスニック集団 *ethnic groups*、……こうしたすべての用語は、私が『民族＝国民』と呼びたい単一の現象の変形である。階級も、エスニック集団、あるいは身分集団、あるいは民族＝国民も、世界経済の現象である(21)」。このような「民族＝国民」は様々な形を取るが、「そのような集団が自分たちのことを、国民、国民性、エスニック集団、部族、民族、その他いろいろのどんな言い方で呼ぼうとも、それは、エスニック意識が政治の舞台における文化的・経済的利益を擁護するための主張であるという、事の本質にとっては、なんらの重要性ももたない(22)」。

ここで確認しておくべきは、ウォーラーステインがこのような「民族＝国民」を基本的に「階級の不鮮明な集合表象(23)」とみなしていることである。つまり、「資本主義世界経済における生産過程の垂直的分業、すなわち、絶えずいたるところで再生産されている中核・周辺関係のゆえに、——世界経済では即自的だが、国家内部においては対自的な——階級の自己矛盾は、意識の大部分の表現に国民／エスニック／人種的形態をとることをよぎなくさせる(24)」のである。このような資本主義世界経済の垂直的分業によって規定された「民族＝国民」の階層的編成を、彼は「エスニック化」という言葉で表現している。そしてこの「エスニック化」を正当化する思想が、「人種主義」にほかならない。「人種主義」とは、「資本主義という一つの経済構造のなかで、労働者のいろいろな集団が相互に関係をもたざるをえなくなってゆく場合の、その関係のあり方そのものこと」であり、「労働者の階層化ときわめて不公平な分配とを正当化するためのイデオロギー装置(25)」なのである。「人種主義は、機能的に見るならば、労働力の『エスニック化』と呼びうる形態をとってきた。労働力の『エスニック化』ということで私が言いたいのは、若干のい

いわゆる社会的基準と相関させられがちな職業／報酬上の階層制がつねに存在している、ということである(26)」。

このようなウォーラーステインの人種主義＝「エスニック化」論をふまえたうえで、改めてゲルナーやアンダーソン以上に精緻に「国民的アイデンティティ」の形成を論じているのが、エティエンヌ・バリバルである。彼が特に重視するのは、「人種主義の独自性はナショナリズムとの接合関係にある(27)」ということである。

「人種主義とナショナリズムとの接合」という事態の成立根拠は、実は「想像の共同体」の創出そのものにある。この「接合」が要請されるのは、「いかなる国民も、すなわちいかなる国民国家も、エスニックな基盤をもってはいない」にもかかわらず、「彼らは他のありうる一体性に対立して、現実の（したがって歴史的な）時間の中で、自らの想像の一体性をうちたてなければならない」からである。この「想像の一体性」に「エスニックな基盤」を与えるために持ち出されるのが、「出生」に関する排他的共通性という「虚構」にはかならない。「出生」によって区別される様々な社会集団を標的にする「人種主義の広範な構造が、ナショナリズムとの必然的な関係を維持し、虚構のエスニシティ **the fictive ethnicity** を産出することによってナショナリズムを構成するのに貢献するのであり、この虚構のエスニシティの周りにナショナリズムは組織される(28)」ことになるのである。

つまり、これまでは地域ごとに、あるいは身分や階層ごとに異なる多様な生活文化や言語をもって住民が、支配階級のヘゲモニーの下で国家に包摂されて「国民化する」のに応じて「エスニシティ＝民族性」という「想像の一体性」を付与されるのであるが、その一体性が「出生」で根拠づけられることによってはじめて、「そこに包摂されている住民は過去においても将来においても、あたかも彼らが自然的共同体を形成し、個人的および社会的条件を超越するような、起源・文化・利害の同一性を自然に備えているかのよう

に表現／上演 **represent** されるのである(29)」。

ただし、このような「虚構のエスニシティ」の創出は、もちろん人種主義のみによるのではない。すでにアンダーソンが強調したように、国民創出にあたって言語が果たした役割はきわめて大きい。しかし、バリバルの独自の貢献は、「言語と人種」の競合と相補性を明らかにしたことにある。

バリバルもまた、近代国民国家においては「作家、ジャーナリスト、政治家、社会的活動家」が国境内部の住民の諸言語の「翻訳者」として「共通コードと共同規範さえをも前提とする国民言語」を形作ること、そしてそれが「学校教育の普及によって植えつけられる」ことを指摘する。つまり、「端的に言えば、学校教育は、言語共同体としてのエスニシティを創出する主要な制度なのである(30)」。

しかしながら、この「言語的共同体としてのエスニシティ」は、ナショナリズムの結核となるには致命的な問題をかかえている。なぜなら、「言語によるアイデンティティの構築は定義によって開かれている」からである。確かにひとは自分の「母語」を選ぶことはできないし、勝手に変えることもできない。しかし、他地域の「方言」であれ「外国語」

であれ、複数の言語を習得し、その話し手や書き手になることは不可能ではない。たとえば、日本に生まれ育った外国人が「日本語」の「言語共同体」の一員になるのは、むしろ自然である。したがって、「言語共同体が特定の民族の国境と結びつくためには、閉鎖の原理または排除の原理といった特殊な補足が必要となる」。そのような閉鎖と排除の原理こそ、「人種共同体」なのである(31)。

言語がコミュニケーションという「すべての個人に実際に共通する実践」にかかわるシンボルであったのに対して、「人種観念（およびその人口学的・文化的等価物）のシンボリック核にあるのは、系譜図式である。系譜図式とは、ただたんに、諸個人の血統は世代から世代に生物的にして精神的な実体を伝え、それを通じて諸個人を『親族関係』と呼ばれる時間的共同体のなかに挿入するという観念である(32)」。実際には、現実の親族関係自体が、義理の関係をも含み込みながら「血のつながり」として想像されたものなのだが、その「血のつながり」が「同国人」の範囲にまで拡大されて想像＝虚構されるのである。こうして、いわば「第二段階における虚構」として、つまり二乗された想像として、たとえば「日本人」という「人種共同体」が表象され、「同じ日本人の血が流れている」という言説が成立する。「言語共同体としてのエスニシティ」は、こうして「人種共同体」として閉じられることによって、ナショナリズムの組織化を可能にするのである。

バリバールがこのような「ナショナリズムと人種主義との接合」という問題を提起する以前には、両者の関係が論じられることがなかったわけではない。たとえば、『菊と刀』の著者として知られるルース・ベネディクトは、すでに1940年の『人種——科学と政治』の中で人種主義とナショナリズムとの関係について論じている。そこでは彼女は、本来は18世紀に「貴族から庶民に対して向けられた階級間の闘争として現れた(33)」人種主義が、20世紀初頭のナショナリズムが怪物となった時代にはじめて、「階級の福音としてではなく国民的な愛国主義の福音として支持され、……こうして人種主義は、国家主義の時代における国民的なスローガンになった(34)」、と述べている。

それに対して、これまでの説明から明らかなように、そもそも「国民」という「想像の共同体」が成立する際にすでに「ナショナリズムと人種主義との接合」、あるいは「言語と人種との接合」が必然的に要請されるのだ、ということを強調するとともに、その接合のメカニズムを解明したところに、バリバールの研究の画期的意義がある。このナショナリズムと人種主義との接合という問題は、資本主義世界システムに巻き込まれることによって「遅れて」近代化を目指す「半周辺」諸国、たとえば日本における「国民的アイデンティティ」の形成を考える際に、とりわけ重要である。

### 3. 日本における「国民」の創造

これまで検討してきた「国民」創出論の視角から見れば、「日本」という国家も、「日本人」という民族＝国民も、「日本語」という言語も、19世紀に創造された「近代の産物」

であることは明らかである。それ以前のこの列島に暮らす人々は、多くのクニに別れて住み、地域と階級・身分への重層的な帰属意識をもちながら、それぞれのクニあるいはムラごとに、また階級や身分ごとに異なる言葉を話していた。書き言葉に関しても、19世紀以前のこの列島では、「漢文、和漢混淆文、いわゆる擬古文、候文、歌文、そして俗語文」というように多数の異なった文体と書記体系が用いられていた。これらの異なった雅俗混交的な文体は、地方別の俚言あるいはお国ことばとともに混在しており、それぞれを民族言語としてひとつの輪郭に収めることはできなかった」。要するに、「一貫した体系性としてのある共同体で共通して了解される可能性をもった民族語あるいは国民語を、そこに見出すことはできなかったのである(35)」。

したがって19世紀以前には、たとえば、九州西海岸に位置する天草や島原の人々にとって、まれに会う朝鮮半島南海上の済州島の人々の「他者性」と、ほとんど出会うことさえない東北地方の人々の「他者性」とは、等価だったはずである。それを等価でなくし、東北の人々を「同じ日本人」だと想像することを可能にしたのが、「日本」という名の国家の成立であり、「国語」という出版言語の成立であり、さらには学校というイデオロギー装置を通して教えられる「国土」や「国史」であった。

まず名称に関して言えば、古来この列島中西部の「エスニック集団」は、中国の政治・文化圏にあって外からは「倭」と呼ばれ、その支配的権力自らは、新しい王朝を始めた建国の地名にちなんで「やまと」と呼び、「倭」と同音の「和」の字を当てていた。これには、琉球王国と蝦夷地（東北・北海道）は含まない(36)。そもそも19世紀にいたるまで、「日本列島は主に、(イ)北海道ーサハリンー沿海州の北方の道、(ロ)九州ー朝鮮半島の対馬海峡の道、(ハ)南西諸島の南方の道、によって外の地域と結ばれ、それぞれの時代にさまざまな交流があった(37)」のである。「日本」という国号の初出が720年に成立した『日本書紀』であることは言うまでもないが、これは国際的には「倭国の王朝名」として理解されたものであり、しかも平安時代にはすでに、中国の東方に当たることからする中国からの呼称だと理解されて一般にはもはや使われず、中国外交で使用されたにすぎなかった(38)。近代の「日本」は、19世紀末に天皇を核とする国家体制が新たに構築されたことによって、想起＝再発見された「古代の王朝名がそのままなしくずし的に近代の国家名へと移行した(39)」ものにはかならない。

しかし「日本」と称する近代国家の成立が、自動的に「日本人」を生み出すわけではない。「われわれ＝日本人」という「想像の共同体」が成立するためには、これまで地域や身分ごとに異なる文化や帰属意識をもっていた人々がお互いの「同一性」を意識することが必要条件となる。そのために近代国家の支配権力によって操作されたのが、天皇の下での臣民の「平等」（＝「一君万民」「一視同仁」）というイデオロギーであった(40)。安丸良夫の言葉を借りるならば、天皇は「国民国家としての統合を実現してゆく」ための「アルキメデスの支点(41)」として機能したのである。こうして、酒井直樹が指摘するように、「国民の全体性は天皇に先行するのではなく、国民の全体性が天皇において自らを実現す



るのではないのだ。天皇の形象が想像体としての文化的共同体＝国民を創造するのである(42)」。

しかし、天皇を「アルキメデスの支点」とするこのような「国体 Nationality」が成立するためには、まず天皇という存在自体を人々に周知させなければならなかった。幕藩体制下の天皇は事実上山城国三万石の小領主にすぎず、在地的基盤は京都に限定されており(43)、近畿圏以外の民衆の意識においては、「てんのう」という呼称から、厄難や災禍を払いのけてくれる民間信仰上の牛頭天王（祇園社の祭神）と混同される存在にすぎなかったからである(44)。こうして明治天皇は、まず最初に「東京」遷都によって従来の地方的に限定された基盤を払拭するとともに、1872年から1885年まで全国を「巡幸」して、「菊の紋章」や「日の丸」（1870年に船舶への掲揚義務づけられた）とともに「目に見える」存在として自らを誇示し、1889年以降は「御真影」の初等教育機関への下付によって、見られると同時に人々を「見る＝監視する」存在になっていく(45)。天皇（あるいはその肖像）に視線を向ける人々は、逆に「超越的主体から平等に『見られる』」ことで、その超越的主体の視線に隷属する(subject)」ことになり、「『国民』は、超越者(Subject)＝天皇の視線のもとで、あまねく平等で、均等な『臣民』(subject)として形成される(46)」ことになったのである。

これを補強し促進したのが、学校を通して教えられる「国民の伝記」と「国語」であった。1891年の「小学校教則大綱」は、建国の歴史、皇統の無窮、歴代天皇の盛業、忠良賢哲の事跡、国民の武勇、日本文化の由来などを教育内容として指定し、1900年の小学校令改正で、初等教育に初めて「国語科」が制定された。教科書が国定とされた1903年には、小学校への就学率が93%を超え、確立されたばかりの新しい「書き言葉」の文体である「言文一致体」を「国語」として学ぶ「国民」の生産が、制度的に確立するのである(47)。

このような「国語」教育の制度化によって、バリバールの言う「言語的共同体としてのエスニシティ」が確立したのではない、ということには注意する必要がある。正確に言えば、これによってはじめて「言語的共同体としてのエスニシティ」が「想像」可能なものになったのであって、従来からのこの列島の「多言語的社会編制(48)」は現実の構造としては依然として存在し続けている。ただしそれは、「日本語」という言語共同体の下位区分として意味づけ直され、水平的には、地域ごとの「方言／なまり」として、垂直的には、「生まれ育ち」に規定される「正しい／美しい」日本語と「間違った／庶民的な」日本語の階級的序列として編成し直される。つまり、標準的な「国語」の規範からの距離という尺度によって序列化され、それが価値意識として内面化されるのである。こうして「国語」教育は、「じつに自分の母のことばを、つまりは自分の土地と生まれを恥ずかしいと思う気持ちを植えつけること(49)」によって推進されるていくことになる。

ついでに、言説のレベルでの「日本人」という「民族＝国民」の成立についても見ておくことにしよう。尹健次によれば、「国民」という言葉が公文書ではじめて使われたのは1871年の戸籍法制定の太政官布告であるが、それはあくまでも国家の支配下にある民を意

味し、「国民タルノ本分ヲ尽クスモノ」と規定されていた(50)。また「日本人」という言葉は、1874年に陸奥宗光が木戸孝允に呈した意見書に見られるが、そこでは「日本人とは、西は薩摩の絶地より東は奥蝦夷までの間に生育して、凡そ此帝国政府の下に支配せらるる者皆此称あり」と定義されていた(51)。ここからは、「国民」が国家権力の必要によって上から定義づけられたものであることがきわめて明確に見て取れる。しかも「国民タルノ本分」という場合、「水平的な深い同志愛」の共有よりもむしろ、上下の支配従属関係の自覚に強調点があることも明らかである。だからこそ1881年の「国会開設の勅諭」以後、公的な言説においては、「国民」は「臣民」（儒教的階層秩序における「君」に対する「臣」を、一体的＝集合的存在へと横滑りさせた造語）によって置き換えられることになる。なお「民族」という言葉の初出は1888年創刊の『日本人』であり、そこでは「大和民族」という言葉が「国粹 [=nationality]」の体現物として使用されているが、「日本民族」という言い方が定着するのはやや遅れて1900年前後の日清・日露の戦間期であった(52)。

こうして「われわれ＝日本人」という言説が成立し、「国民の伝記」と「国語」の教育が制度的に確立することによって、「自分が作ったのでもないし、自分が選んだのでもない、たまたまそこに生まれただけの歴史的文化が自分の存在にある品格を、質の高さを、血統書付きの犬と同じような品質保証を与えてくれるという錯覚(53)」が広く行き渡り、「京都や奈良の伝統文化」と自らとのつながりを「想像」しつつそれを誇りとする「日本人」が生産されていくことになる。

#### 4. 価値意識としての「国民的アイデンティティ」

それでは、日本のように外圧による「開国」という形で資本主義世界システムに巻き込まれ、「遅れて」近代化を目指した周辺国家における「国民的アイデンティティ」は、先に述べた「ナショナリズムと人種主義との接合」をどのような形で含み込みながら形成されたのだろうか。

何よりもまず注目すべきは、18世紀後半以降帝政ロシアの南下政策によってロシア船が蝦夷地にたびたび来航するようになり、また南からはイギリスやフランスの東アジア進出、とりわけアヘン戦争の情報がオランダから伝えられ、幕藩体制支配権力の周辺で対外的危機意識が高まってきた19世紀半ばの時点ですでに、草莽国学に属する六人部是香の『顕幽順考論』の中に、性器の形状と精力の優劣によって西洋の「異人」と「皇国人」とを区別する人種主義的意識が現れていることである。これを紹介している安丸は六人部の思想を「奇態なエスノセントリズム(54)」と評しているが、ここにはまさに人種主義との接合において「皇国人」のナショナリズムが表明されているのが見て取れる。そして開国と天皇制国家の成立を経た1870年代には、「民衆の民俗的想像力」は、「女ノ血ヲ絞リテ飲ミ、牛ノ肉ヲ食トシ、常々猿ノ如キ着物ヲ着テ居ル」と信じられた「異人／毛唐」を「外から人びとの生活世界を狙っているまがまがしい〈他者〉＝敵(55)」だとみなすにいたる

のである。

このような民衆のまだ漠然とした意識と多かれ少なかれ重なり合いながら、知識階層による「国民的」自覚が表明されはじめる 1880 年代には、それはすでに一方で「欧米人」、他方で「アイヌ人」や「琉球人」といった「異人種」に対置される「日本人種」論として現れることになった。1884 年に帝国大学理科大学の学生と職員によって古代研究会（日本人類学会の前身）が創設されたことが、その一つの現れである(56)。そして、そのような「人種」認識の枠組を準備したのは、たとえば 1874 年に刊行された『世界人種編 上・下』に抄訳という形で紹介されたブルーメンバッハの「人種分類」であり(57)、1875 年に「日本人」を「アイヌを含む二種のモンゴリア人種とマレー人種の混合体」と見なした御雇外国人教師＝医学校教授デーニッツの議論であった(58)。

国民的アイデンティティは成立の時点で「人種」的分類と不可分だったのであり、そして「人種」的分類は世界的序列としての人種主義と不可分なのである。「西洋」のインパクトによって国民的アイデンティティが形成される場合には、「近代世界システムに内在するレイシズム」が「近代化＝西洋化」に不可欠の価値規範や美意識として内面化されることを、酒井直樹が指摘しているが(59)、日本もその例外ではなかった。

このような人種主義の内面化によって、「日本人」という国民的アイデンティティは、「排他的な種的同一性という原理」に従う「種的差違」の表現となり、「ある集団への終身禁固と同時にその集団への永久帰属を自然的に保証してくれるもの(60)」となった。つまり、犬と猫が「種」として異なるように、日本人に生まれた者は他の「人種」とは明確に異なる、ということである。改めて注意するまでもないが、「アイヌ人」や「琉球人」が「異人種」とされたことからわかるように、このような「種的差異」は、「欧米人＝白人」と「日本人」との間にあるだけでなく、「日本人」と「中国人」あるいは「朝鮮人」との間にも「生まれながらに」存在すると「想像」されたのである。

しかし、「日本人」の国民的アイデンティティが「上位の国民への憧れと下位の国民への優越意識を規定する人種主義の分類法を経由してつくり出されてゆかざるをえなかった(61)」ものである以上、それは同時に、「西洋」に対する上昇志向と劣等意識という形でしか達成されなかった。1889 年にベルリン留学中の井上哲次郎によって書かれた『内地雑居論』が典型的に示しているように、「日本人種」という言説は、自らを「劣等人種」とみなし、欧米人を「優等人種トシテ之ヲ尊敬シ、之ヲ親愛ス」認識の表明でもあった(62)。こうして「脱亜入欧」を結集軸とする「国民的」意識は、価値規範としての西洋＝近代に対するコンプレックスと美意識における「白人」コンプレックスとを複合させながら、他方で「非西洋＝非近代」的なアジア人や「黒人」を「より劣等人種」とみなす西欧中心主義的優越感をも模倣的に内面化させたのである。

このように「国民的アイデンティティ」の形成にあたって、「身体的特徴と文化・経済の発展」とが結びつけられ、「諸民族をその『発展段階』にしたがって順位づけする傾向(63)」と「言語や身体美意識などにおける価値観の顕著な西洋化・白人化の傾向(64)」と

が重ね合わされると、そこに生み出されるコンプレックスこそ、対外的な「優越感と劣等感のはざま」での「名誉白人症候群」にほかならない(65)。この「症候群」が屈折して現れる場合には、すでに 1901 年から 1905 年にかけて田口卯吉が主張したような「日本民族アーリア人種説(66)」さえ生まれることになる。このような西欧中心主義的な人種主義の内面化は、現在もなおテレビ・コマーシャルやデパートの広告チラシなどに反映される身体美意識や国際結婚相手の出身国に関する価値序列意識といった日常意識の中から明確に析出できる。

小坂井敏晶の詳細な調査によれば、現在の日本で「美意識において西洋の影響を最も強く受けているのは身体のプロポーションに関するものである(67)」が、重要なのは、彼の実施した調査の被験者のほとんどが、「白人を美しいと感じるのは当然のことであり、自然な感情であると理解していた」ことである。つまり、西洋化された価値観＝身体美意識が、人間本来の自然で普遍的な意識だとみなされているのである。小坂井によれば、「そもそも白人社会との関係において行使された影響の産物であるものが、その過程が忘れられ、無意識的深さにまで影響の結果が浸透しているという事実こそ、実は逆にこの西洋の影響が非常に強力かつ深いものであることを雄弁に物語っている(68)」。

ここから、「日本人離れしている」という「誉め言葉」が現れ、「名誉白人症候群」という病理が現れる。しかし、「名誉白人は不可避免的に、本物の白人＝西洋人よりも劣った存在として現象し、自らのアイデンティティ否定に帰着せざるをえない(69)」。こうして挫折したアイデンティティは、「日本人論」という名の「『日本人は特殊な民族である』という信仰あるいはイデオロギー」に「癒し」を見いだすほかないのだが、このイデオロギーは、一方で「外来要素を容易に受容し」ながら、他方で「隔離された〈内部〉を捏造しそれに対立する〈外部〉として否認される部分を自己の内部に常に作りだす運動(70)」を続けることによって存立しているのである。

ハルミ・ベフもまた、「日本文化論」を批判的に検討するための方法論を模索する中で、事実上「人種主義」の問題を提起している。しかも興味深いことに、彼は、世界システム論とは独立にウォーラステインの言う「エスニック化」にほぼ相当する認識を提示しているのである。ベフは、アメリカ社会における社会的資源の不均等配分がエスニック集団の階層化をもたらすことを指摘したうえで、「エスニシティ論でいわれる一社会内の民族間の関係は、そのまま国際関係にあてはまること(71)」、つまり「米国内の社会資源の不均等配分が各民族 [=エスニック集団] のランキングを決定するのと全く同じように、世界資源の不均等配分により各国の階層が決まる(72)」ことを指摘し、さらにこう述べている。「一社会内の民族関係は意識として現実性を持ち、意識のレベルで民族間の階層が認知され、また意識として民族階層の価値観が存在する。これと全く同じ様に、国家間の階層も意識として日本人の中に存在する(73)」。

このような認識に基づいて、ベフは、日本人の「国民的アイデンティティ」形成に占める「日本文化論」の戦略的位置を強調する。すなわち、「日本文化論は世界的民族階層構

造の中で欧米の劣位にある日本を相対化し、帰属集団[＝価値に関する準拠集団 *reference group* のこと]である欧米との比較によって日本の立場を日本民族に説明する手段だ、とも言えよう。ここで日本文化論が、日本民族自身の自己同一性（アイデンティティ）を成立させるためにある、ということが重要である(74)。つまり、いま一度酒井直樹の言葉を借りて言い換えれば、「日本のユニークさへの偏執は西洋中心人種主義への反発であると同時に、近代人種主義の裏返しになった日本人による内面化なのである(75)」。

このようにして「国民的アイデンティティ」は、「西洋化＝近代化」を価値規範とする価値意識として、したがって世界システムの内部での「エスニック化＝世界的民族階層構造」を反映した価値序列意識として、人種主義と不可分な形で成立しているのである。

## 5. 「ナショナリティの脱構築」をめぐって

「国民的アイデンティティ」とは、「わたしは（われわれは）日本人だ」という自己認識にほかならない。そのような意識が人種主義的価値序列意識から自由になることは、ありえないのだろうか。もしありうるとするならば、人の移動と交流が世界的規模のものになりつつある現在、様々な人々がお互いのエスニシティの差異を認め合いながら「共生」するためには、既成の「国民的アイデンティティ」はどのように脱構築されなければならないのだろうか。

近代日本における「国民的アイデンティティ」の形成が、西洋に対するものであると同時に、アイヌ人や琉球人という「国家」内部の他者に対するものでもあったことについては、すでに見た。脱構築の手がかりも、まずはここにある。「国家」内部のエスニシティの多数性を認識することが、はじめの一步なのである。花崎皋平はそれを、国家内「多数者集団」が「国民とはわれわれである」というアイデンティティを「破ること」、そしてそのことをつうじて、改めて「『エスニシティの自覚』を獲得すること」だと説明している(76)。この場合、破られるべき「国民的アイデンティティ」とは、「差異ある者を除いたあとの、それ以外のわれわれみんな」というかたちをとるしかないような、「多数者の自己定義」のことである。少数者が、少数者ゆえに被る「被差別体験という触媒」によって「自己定義」を強いられ、その中で文化・言語・帰属社会・民族性・国籍をめぐる「アイデンティティの重層化」をも強いられるのに対して、多数者はそのような「自己定義」の葛藤を強えられることがない、というように、両者の関係が非対称であるところに問題がある。したがって、多数者が自らの「国民的アイデンティティ」を「破る」というのは、「関係の非対称性を把握して対称性の関係をひらくこと(77)」であり、自らの「民族集団の自己相対化(78)」を試みることでもある。

この作業を花崎は「エスニシティの自覚」と呼ぶのだが、それは具体的に言えば、「国民＝われわれ＝日本人」という等式を解体し、日本が多民族国家であり、自分が属する民族集団が日本国内に居住する複数の民族集団のうちの一つであることを認識し、そのよう

なものとしての「自己定義」を模索することであるだろう。花崎が「エスニシティ」という言葉を使うのは、「民族といえば現在の国民国家の権力配分にあずかるネーションしか考えない民族意識を相対化する解毒剤」としてであり、したがって「エスニシティの自覚」とは「近代国家の排他性、差別性を克服していかなければならないのだ、という自覚」のことでもある(79)。だからそれは「同化主義的普遍化とたたかって多様性と多元性を追求する方向をもたなければならない(80)」。

多様性と多元性を追求するために花崎が考えている方法の一つは、アイデンティティを「生活世界」に密着した「地域」という概念に結び付けることである。自分を地域の社会集団の一員とみなすことによって、「国家を、同じ権利を平等に持つアトムの個人が構成員である一様等質な集団とみなす法的仮象を否定し、多様な権利と相互関係をもつ、多様に組織された地域社会集団（コミュニティーズ）から成ることを認めること。そして、それら諸地域社会集団の諸権利相互の関係を、システムとしてとのえられた人権の秩序（＝マトリックス）として確立すること(81)」が可能になるからである。

「関係の非対称性を把握して対称性の関係をひらくこと」といい、「エスニシティの自覚」といい、重要なのは不断のプロセスとして、運動として、意識的な関係の再構築を繰り返していくことであり、その中で自らのアイデンティティそのものを流動化させていくことであろう。これが困難な道であることはまちがいないが、困難だということは不可能だということではない。花崎はこう述べている。「アイデンティティは、構造面からみると、一人の人間があわせもつ多様な諸条件の関係として成立している。関係とは、分化した諸側面を統一し、自律的なはたらきとして機能させることを指す。条件そのものはあたえられたものである。しかし、あたえられた条件を関係としてむすびつけ、自律的にはたらくものにしていくプロセスには選択と創造の作用がふくまれる。したがって、アイデンティティは選択と創造の可能性をふくむものとしてとらえるべきである(82)」。

花崎が「アイデンティティの選択と創造」という言葉で主張しているのとほぼ同じことを、酒井直樹は「ナショナリティの脱構築」という言葉で表現している。それは、「民族や国民の同一性」という「想像的な機制を厳密に確認し、その存在の在り方を追跡することによって、国体 [=ナショナリティ] の存在にもかかわらず、私たちはすでに国体の情に支配されない社会関係を営んでしまっており、共感の社会を逸脱する感情の生活を生きてしまっているのであって、『国体』がじつは常に裏切られていることを示すことなのだ(83)」と。

「国民的アイデンティティ」あるいは「ナショナリティ」の自覚とは、基本的に「われわれ」と「彼ら」の間に区分線を引くことである。しかし、この区分線は実際にはかなりあいまいであり、文化・言語・帰属社会・民族性・国籍の組み合わせには様々なケースがありうる。福岡安則は、「日本人」の要素を考えるために、「純粋な日本人／日系一世など／海外成長日本人／帰化者／日系三世あるいは中国残留孤児／民族教育を受けていない在日韓国・朝鮮人の若者たち／アイヌ民族／純粋な非日本人としての外国人」の8類型を論

理的に想定し、それぞれの「血統／文化／国籍」の組み合わせによる思考実験を行っているが、そこからわかるのは、「純粋な日本人のイメージ」と「純粋な外国人＝非日本人のイメージ」との間にあるのは一本の「区分線＝境界線」ではなく、「多様な段階を含んだ、一つのスペクトル的連続体(84)」だ、ということである。梶田孝道もまた、「在外邦人、海外帰国子女をはじめとして、日系人三世や中国残留日本人孤児（いずれも『血統』のみ共有）、在日韓国・朝鮮人の三世（『文化』や『日本語』のみ共有）、アイヌ民族（『国籍』や『日本語』のみ共有）など、『血統』『文化』『国籍』『日本語』などの基準を満たすか否かという点でのバリエーションは恐ろしく複雑化し、日本人／非日本人の境界線を引くことは極めて困難なものとなっている(85)」ことを指摘している。

ハルミ・ベフが1987年に真鍋一史と共同して西宮市で行ったアンケートもまた、このことを実証的に裏付けている。これは「日本人」として「絶対に必要な」条件を複数選択法で選ばせるアンケートだが、その条件を選択パーセンテージの多い順に示すと、次の通りであった。「日本国籍を持っている：48%、日本語が話せる：37%、日本人の名前を持っている：26%、両親が日本人である：25%、ある一定期間は日本に住む：21%、父親が日本人である：20%、母親が日本人である：19%、物心つく時期は日本で育つ：16%、日本人の顔かたちをしている：16%、日本で生まれる：14%」。ベフはここからこう結論づけている。「この調査でえられた結論は、50%以上の票を得た条件は一つもなく、日本人の定義にはコンセンサスはないということである」。ただし、彼も続けて指摘しているように、最も多かった条件から考えれば、「日本人であることは、何にもまして日本国籍を持つことである。国籍は国家が設定する以上、日本人は、国家の一員であることが何にもまして『日本人』の定義として重要性を持っていると信じているようである(86)」。これはしかし、「日本人」に限らないであろう。「国民」とはそういうものだからである。

むすびにかえて

すでに多くの研究者が指摘しているように、「国民的アイデンティティ」が人種主義的価値序列意識から自由になることがありうるとするならば、それは「国民的アイデンティティ／ナショナリティ」のあいまいさを明らかにすることによって、「われわれ」という想像の自明さを解体させること、そのうえで現に私たちが生活している地域の中でのアイデンティティとエスニシティの多様さを自覚し、その多様さを肯定的に引き受けることだ、ということができる。「ナショナリティの脱構築」あるいは「国民的アイデンティティの再構築」という言い方が意味しているのは、そういうことであった。

いま一度言い換えるならば、それは、一方で、自らのアイデンティティそのものを地域に即し、具体的な生活世界（風景・習俗・文化・地域語・人間関係）に即して多層化・多様化することによって「われわれ」の同質性を解体し、他方で、具体的な関係を取り結ぶ中で「彼ら」の内部の多様性を認識することによって、「われわれ／彼ら」の区分線を意

識的に複数化しあいまいにすること、である。

「日本」という共同体を解体することも、「日本人が日本人でなくなる」ことも、おそらくは不可能である。しかし、一人ひとりの「わたし」が日本人というアイデンティティしかもたない人間ではなくなる、日本人であるということが「わたし」の重層的な自己規定の中の「one of them」にすぎないものになることは、可能である。国家が引いた線の内側に、アイヌ語や朝鮮語、琉球語も含めていろいろなオクニの言葉を話し、気候風土やルーツによって様々に異なる生活文化をもった諸地域の人々が暮らしていることの認識が日常意識に根付けば、「国民的アイデンティティ」を重層的なアイデンティティの内の一つに引き下げ、それがもつ排他性を縮減していくことは、不可能ではない。

ただし、内部に向かっては、区分線のこの複数化が「日本人らしさ」の濃淡によるグラデーションに、つまり新たな価値序列意識の設定（＝国内の「エスニック化」）にならないように注意すること、そして同時に、外部に向かっては、「日本語人」や「日本列島住民」としての時間／空間の共有意識が対外的動員のための「国民という物語」に再び回収されないように気をつけること、それがおそらくは問題のポイントである。

註

(1) Ernest Gellner, *Thought & Change*, London 1964, p.169.

(2) id., *Nations and Nationalism*, Oxford 1983, p.55.

(3) ibid., p.7.

(4) Immanuel Wallerstein, *The Modern World-system I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, San Diego/London 1974, p.7. 川北稔訳『近代世界システム I』岩波書店、1981年、9頁。

(5) ibid., p.349. 『世界システム II』、282頁。

(6) ibid., p.353. 288頁。

(7) ibid., p.356. 293-294頁。エリック・ホブズボウムとテレンス・レンジャーの編集になる「伝統の発明」研究の成果が出版されたのは1983年であるが、ウォーラーSTEINがすでに1974年にこのように「伝統の創出」を論じていたことは注目に値する。ホブズボウムは「序論——伝統は創り出される」で次のように述べているが、これはウォーラーSTEINの認識とほぼ同じものである。「伝統というものは常に歴史的につじつまの合う過去と連続性を築こうとするものである。しかしながら、創り出された伝統の特殊性とは、歴史的な過去との連続性がおおかた架空のものだということである」。Eric J. Hobsbawm & Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983. 前川啓治・梶原景昭他訳『創られた伝統』紀伊国屋書店、1992年、10頁。

(8) Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Revised Edition, London/New York 1991, p.6. 白石さや・白石隆訳『増補・想像の共同体』NTT出版、1997年、24頁。



- (9) *ibid.*, p.24. 50 頁。
- (10) *ibid.*, p.32. 62 頁。
- (11) *ibid.*, p.44. 84 頁。
- (12) *ibid.*, p.56. 101 頁。
- (13) *ibid.*, pp.163-164. 274-275 頁。
- (14) *ibid.*, p.184. 299 頁。
- (15) *ibid.*, p.195. 320 頁。
- (16) Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?*, in: *Œuvres Complètes*, tom.1, Paris 1887. 鵜飼哲訳「国民とは何か」、ルナン／フィヒテ／ロマン／バリバール／鵜飼哲『国民とは何か』インスクリプト、1997年、48頁。
- (17) Anderson, *op. cit.*, p.201. 328 頁。
- (18) *ibid.*, p.205. 334 頁。
- (19) *ibid.*, p.206. 335 頁。
- (20) 酒井直樹『死産される日本語・日本人——「日本」の歴史—地政的配置』新曜社、1996年、279頁。
- (21) Wallerstein, *The Capitalist World-economy*, Cambridge/Paris 1979, p.24. 藤瀬浩司・麻沼賢彦・金井雄一訳『資本主義世界経済Ⅰ』名古屋大学出版会、1987年、28頁。
- (22) *ibid.*, p.184. 日南田静真監訳『資本主義世界経済Ⅱ』名古屋大学出版会、1987年、27頁。
- (23) *ibid.*, p.181. 21 頁。
- (24) *id.*, *The Politics of the World-economy: The States, the Movements and the Civilizations*, Cambridge/Paris 1984, p.8. 田中治男・伊豫谷登士翁・内藤俊雄訳『世界経済の政治学』同文館、1991年、14頁。
- (25) *id.*, *Historical Capitalism*, London/New York 1983, p.78. 川北稔訳『史的システムとしての資本主義』岩波書店、1985年、108頁。
- (26) Etienne Balibar & I. Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, London/New York 1991, p.34. 若森章孝他訳『人種・国民・階級』大村書店、1995年、49頁。
- (27) *ibid.*, p.9. 14 頁。
- (28) *ibid.*, p.49. 73-74 頁。
- (29) *ibid.*, p.96. 144 頁。
- (30) *ibid.*, p.98. 147 頁。
- (31) *ibid.*, pp.98-99. 148-149 頁。
- (32) *ibid.*, p.100. 150 頁。吉野耕作も同じように、「『人種』はエスニシティのある特定の部分——すなわち、親族(kinship)とその系譜(kin lineage)——に焦点をあててその部分を誇張するシンボルである」と指摘し、さらに「『想像の共同体』としてのネーショ

ンの特徴で『人種』に当てはまらないのは主権の考え方だけである」とその想像性＝虚構性を強調している。吉野耕作『文化ナショナリズムの社会学——現代日本のアイデンティティの行方』名古屋大学出版会、1997年、146頁、164頁。

(33) Ruth Benedict, *Race: Science and Politics*, New York 1959. 筒井清忠・寺岡伸悟・筒井清輝訳『人種主義：その批判的考察』名古屋大学出版会、1997年、143頁。

(34) 同上書、153-154頁。

(35) 酒井、前掲書、184-185頁。

(36) 吉田孝『日本の誕生』岩波新書、1997年、14頁。

(37) 同上書、44頁。

(38) 同上書、83頁、123頁。

(39) 同上書、200頁。

(40) 酒井、前掲書、145頁。

(41) 安丸良夫『近代天皇像の形成』岩波書店、1992年、176頁。

(42) 酒井直樹『日本思想という問題——翻訳と主体』岩波書店、1997年、132頁。

(43) 高木博志『近代天皇制の文化史的研究——天皇就任儀礼・年中行事・文化財』校倉書房、1997年、44-59頁。

(44) タカシ・フジタニ『天皇のページェント——近代日本の歴史民族誌から』米山リサ訳、NHKブックス、1994年、14頁。

(45) 「巡幸」と「御真影」とを「天皇の形象」を核とする上からの「国民」創出の手段として論じた研究として、高木、フジタニの前掲書のほかに、多木浩二『天皇の肖像』岩波新書、1988年、を参照。

(46) 李孝徳『表象空間の近代——明治「日本」のメディア編制』新曜社、1996年、238頁。

(47) 同上書、97頁。

(48) 酒井『死産される日本語・日本人』、184頁。

(49) 田中克彦『言語からみた民族と国家』岩波書店、1978年、58頁。

(50) 尹健次『民族幻想の蹉跌——日本人の自己像』岩波書店、1994年、30頁。

(51) 同上書、32頁。

(52) 同上書、39頁、45-46頁。

(53) 三島憲一『文化とレイシズム』岩波書店、1996年、192頁。

(54) 安丸、前掲書、118頁。

(55) 同上書、213頁。

(56) 小熊英二『単一民族神話の起源——〈日本人〉の自画像の系譜』新曜社、1995年、24-25頁。

(57) 富山一郎「国民の誕生と『日本人種』」、『思想』1994年11月号、38頁。

(58) 小熊、前掲書、22頁。

- (59) 酒井『死産される日本語・日本人』、165頁。
- (60) 同上書、217頁。
- (61) 同上書、244頁。
- (62) 小熊、前掲書、39-41頁。
- (63) 小坂井敏晶『異文化受容のパラドクス』朝日選書、1996年、108頁。
- (64) 同上書、115頁。
- (65) 同上書、123頁。
- (66) 小熊、前掲書、174-176頁。
- (67) 小坂井、前掲書、35頁。
- (68) 同上書、52頁。
- (69) 同上書、141頁。
- (70) 同上書、217頁。
- (71) ハルミ・ベフ『イデオロギーとしての日本文化論 [増補新版]』思想の科学社、1997年、111頁。
- (72) 同上書、112頁。
- (73) 同上書、113頁。
- (74) 同上書、115頁。
- (75) 酒井『死産される日本語・日本人』、278頁。
- (76) 花崎皋平『アイデンティティと共生の哲学』筑摩書房、1993年、54頁。
- (77) 同上書、165頁。
- (78) 同上書、53頁。
- (79) 同上書、70頁。
- (80) 同上書、60頁。
- (81) 同上書、66頁。
- (82) 同上書、219頁。
- (83) 酒井直樹「序論——ナショナリティと母（国）語の政治」、酒井直樹／ブレット・ド・バリー／伊豫谷登士翁編『ナショナリティの脱構築』柏書房、1996年、47頁。
- (84) 福岡安則『在日韓国・朝鮮人』中公新書、1993年、13頁。
- (85) 梶田孝道『外国人労働者と日本』NHKブックス、1994年、169-170頁。
- (86) ベフ、前掲書、265-266頁。