

エスニシティ研究と多文化主義

——批判的視点の可能性——

糸 林 誉 史*

Ethnic Studies and Multiculturalism

——Potentiality of Critical Perspective——

Yoshifumi Itobayashi

要 旨 1960年代以降、エスニシティ研究 (ethnic studies) は、それまでの政治人類学の新進化論的、あるいは構造=機能主義的なアプローチを批判して、植民地支配以前の「伝統社会」という■式が、「創られた伝統」にすぎないこと、閉鎖的で自律的な「未開社会」という假定そのものの虚構性を指摘してきた。だがそこには三つの対立軸、すなわち第一に、「初源主義」と「境界主義」の対立。第二に、「表出主義」と「手段主義」の対立。そして第三に、「近代主義」と「歴史主義」の対立があった。90年代になると、エスニシティ研究は、人類学の内部で生じたポストモダン人類学や構築主義理論の台頭とともに、米国を中心とした多文化主義論争に巻き込まれながら、しだいに多文化主義化していく。本論では、まずエスニシティ研究の展開と「民族」概念の批判。次に、エスニシティ研究の三つの対立軸と多元主義のジレンマ。そして、多文化主義論争の背景とその三つの批判について、それぞれ検討する。その上で、対話的アイデンティティ論や公共性をめぐって展開している批判的多文化主義という視点の可能性について論じたい。

1. はじめに

1960年代以降、エスニシティ研究 (ethnic studies) は、それまでの政治人類学の新進化論的、あるいは構造=機能主義的なアプローチを批判して、植民地支配以前の「伝統社会」という図式が、「創られた伝統」にすぎないこと、閉鎖的で自律的な「未開社会」という假定そのものの虚構性を指摘してきた。だがそこには三つの対立軸、すなわち第一に、「初源主義」と「境界主義」の対立。第二に、「表出主義」と「手段主義」の対立。そして第三に、「近代主義」と「歴史主義」の対立があった。90年代になる

と、エスニシティ研究は、人類学の内部で生じたポストモダン人類学や構築主義理論の台頭とともに、米国を中心とした多文化主義論争に巻き込まれていく。本論では、まずエスニシティ研究の展開と「民族」概念の批判。次に、エスニシティ研究の三つの対立軸と多元主義のジレンマ。そして、多文化主義論争の背景とその三つの批判について、それぞれ検討する。その上で、対話的アイデンティティ論や公共性をめぐって展開している批判的多文化主義という視点の可能性について論じたい。

2. エスニシティ研究の展開

エスニシティ研究が文化人類学において主要な研究テーマとして取り上げられるようになって

* 本学講師 文化人類学

たのは、1960年代になってからであった。それ以前は、文化人類学の低位分野としての政治人類学 (political anthropology) が、主として国民国家形成以前の政治制度の比較研究を課題として、新進化論的、あるいは構造＝機能主義的研究を行ってきた。新進化論的アプローチでは、国民国家と民主主義・議会政治を頂点として、それに至る多系的進化モデルによって、原始共同体、ビッグマン・システム、首長制、王制や原始国家の形成までを主な研究対象としてきた。それゆえ近代国民国家との関係についての言及はなかった。一方、構造＝機能主義的アプローチでは、ポストモダン学派から「民族誌的現在」と指摘された概念枠組みに依拠しつつ、固有の政治システムにおける権力の源泉、その行使や制御のシステムを共時的に分析してきた。どちらのアプローチにおいても、政治人類学は「純粋な」「伝統的政治システム」の再構成を主な課題とした。そのため60年代には政治人類学は、植民地支配や国民国家形成の影響という要素を排除した、閉鎖的で自律的な「未開社会」のみを研究対象にしてきたという批判を受け次第に衰退していった¹⁾。

この1960年代とは、多くの「未開」民族が、第二次世界大戦後に新たに出現した「新興独立国」の内部に組み込まれ、その後、「第三世界」あるいは「発展途上国」の一部として、急速に加速された開発や国民国家形成の進展に飲み込まれた時代であった。やがて70年代になると、純粋な「伝統文化」という想定は、こうした状況のもと、著しく現実性を欠くことになった。そのため研究上の概念枠組みとしての「民族」は、社会と文化が一対一に対応した「部族 (tribe)」から複数性を特徴とする「エスニック集団 (ethnic group)」へと移行していった。

さらに80年代になると、エスニシティ研究が、「未開」概念の再検討、政治文化や国際労働力移動、都市への出稼ぎ移住などの現象を含む「現在の民族誌」への関心によって、同時代の解釈人類学や実験民族誌の試みとともに、文化人類学の理論や方法論上もっとも注目を浴び

ることになる。また構造＝機能主義による「民族誌的現在」が想定した、植民地支配以前の「伝統社会」という図式が、「創られた伝統」にすぎないこと、つまり閉鎖的で自律的な「未開社会」という仮定そのものの虚構性が指摘された (Jenkins 1986 : 172-8)。

ここでエスニシティ関連の概念について確認しておきたい。英語にはエスニックな集合体を指し示す名詞がないため、「エスニック集団 (ethnic group)」または「エスニック・コミュニティ (ethnic community)」という用語を用いる。これには次の二つの用法がある。第一に、少数民族あるいは移民集団を意味する、北米的な用法。第二に、近代的ネイションの成立以前に存在するなんらかの集合体を意味する、西欧的な用法がある。特に第二の西欧での用法では、別に「エスニー (ethnie)」という用語を用いることがある。

この概念を提唱したアンソニー・スミスはネイションの歴史的原型としてのエスニーには次に六つの構成要素があるという。第一に、集団に固有の名前の存在。第二に、集団に独自の文化的特徴の共有。第三に、共通の祖先に関する神話。第四に、歴史的記憶の共有。第五に、固有のホームランドとの関係あるいは心理的結びつき。第六に、民族集団を構成する人口の主な部分における連帯感の存在である (Smith 1991 : 21)。次に、ネイションとは、エスニーに対して自治度の高い、高度に政治化した「歴史的な領土、共通の神話と歴史的記憶、大衆的・公的な文化、共通の経済、すべてのメンバーに共通の法的権利と義務を共有する名前を持った人間の集まり」のことである (Smith 1991 : 43)。

エスニシティをめぐるこの二つの用法は、実は密接に関連している。もしエスニシティを近代以前から存在してきた現象と考えるなら、エスニック集団 (エスニー) のいくつかは政治的自治の度合いの高いネイションに転換したが、その他はそのまま残り分離運動などのエスニック現象を引き起こしていると考えられるからで

ある。したがってエスニック集団をマイノリティの同義語としてだけではなく、より広義の概念で用いることは、国民国家のなかでマジョリティを相対化してエスニシティ研究の議論の組上に乗せる意味で重要である。

イギリスの人類学者タイラーは、1871年に、文化を「知識・信仰・芸術・法律・風習その他、社会の成員として獲得されたあらゆる能力や習慣を含む複合的全体である」と定義した。クラックホーンは1950年に、それを簡潔に「一民族の生活様式の総体」と要約した。その後、さまざまな文化の定義が提唱されたが、60年代まで、多くの文化人類学者が文化を「客観的」に定義し、それに従って「民族」を分類することに対して疑いを挟むものは皆無であった。

今日では、他の学問分野においても「文化」の概念をめぐる、しばしば明確な定義や理解なしに多くの議論が行われている。こうした状況に対して、太田好信は観光現象を取り上げつつ、「何をもち文化とするか」、「誰にそれを語る資格があるか」と問いかけている（太田1993：391）。この問いの背景には、今日の世界では、「文化」を語ることはもはや文化人類学者の特権ではないこと、そして「文化」という器に「誰が」、「何を」入れるかということ自体が強い政治性を帯びている状況がある。

これは客観的で所与の「実体」と見なされていた文化概念の根拠を問うのと同様に、民族概念もまた、誰がそれを作り出し、どのような人人を民族という器に分類したかが問題にされるようになったことを意味する。

1980年代の日本においてエスニシティ研究の先駆けとなった綾部恒雄は、エスニシティは、エスニック集団の特性やエスニック集団自体を指す語として使われているとし、さらにエスニック集団とは、「国民国家の枠組みのなかで、他の同種の集団との相互行為的状況下でありながら、なお、固有の伝統文化と我々意識を共有している人々による集団」（綾部1993：13）と定義した。

綾部は、これまで行われてきた多様な「民族」

の概念規定について、そこで用いられた「弁別特性」を、頻度の高い順から、(1)共通の出自(2)同一の文化ないし慣習(3)宗教(4)人種(5)言語(6)同胞意識(7)ゲマインシャフトの諸関係(8)共通の価値ないしエトス(9)独自の制度(10)少数派ないし従属的地位あるいは多数派ないし支配的地位(11)移民集団、などに整理している（綾部1985：11）。しかし、そこにある種の傾向は指摘できても、共通の「尺度」や「基準」は設定できない。

1990年代になると「民族」は虚構であり、実体としては存在しないという議論が高まった。名和克郎は、「実体としての民族は存在しない。あるのは民族が語られ、それに関わる行為が行われている状況、言わば民族論的状况だけである」（名和1992：306）と述べている。一方の綾部は、「民族は実体としては存在しない」というような驚くべき結論は、民族的文化集団のコミュニティに長期に滞在し、毎日当該民族の民族料理を食し、異なった言葉や慣習に苦勞し、異民族として遇された経験を持つ研究者ならまず口にする筈のない言説」（綾部1993：89）であると反論した。

この議論をうけて中川敏は、「民族」という概念に対して「反実在論的立場を保持する」と言明し、綾部の主張を「最もナイーブな」「実体派」としながらも、他方で「民族」と「呼ばれる側」「解釈される側」も実存なのだ」と述べている（中川1996：45-46）。

内堀基光は「名付け」の過程により、「民族」概念が、あたかも「自然範疇」と同様に、確固とした「実体」と意識されるようになり、「名付け」られた「民族」名は、歴史的な経過によって、一部で人々の「名乗り」に転化してきたと述べている（内堀1989：27-44）。

90年代の日本において盛んになった民族概念をめぐるこうした「実在派」対「反実在派」の議論は、ポストモダン人類学の影響のもとに民族の認識論的側面に関する問題点の指摘や整理に貢献した。しかし、ここで重要なのは、松田素二が指摘するように、近代の「人間分節の類化マジック」は国籍や所属集団を明確に分類

し、把握することから始まっている（松田 1992 : 26）事実である。

だがポストコロナル批判との関連でこの議論をみてみると、「虚構」とされた側が、自らの文化的アイデンティティを規定する力、すなわち「表象する権利」を奪うものとして、「反実在派」に対して厳しい批判が寄せられている。もし人類学者が民族概念に「分類項」としての普遍的な定義を求め、それなしには人びとの存在を表象しえないと主張するなら、それは政治性に対して無自覚に民族概念を、客観的な存在として扱うことになる。それは近代の「類化のマジック」にすぎない。

3. エスニシティ研究と多元主義論争

米山リサは、文化人類学の内部で生じている多文化主義化の動きを、レナート・ロザルドの言葉を引用して「ネイティブ（当事者）が口答えするとき（when natives talk back）」という言葉で表現している（米山 1998 : 43）。これは人類学的な知への特権的アクセスと、これを提供する主体である研究者にとって不可欠な他者（研究対象）である「民族」が、知の規範的な権威を介さずに、自らのおかれた文化状況について発言しはじめたことを意味している。

ここでは最初に、近年のエスニシティ研究の三つの主要テーマとその対立軸に整理した上で、その多文化主義研究への展開をみてみたい。

第一に、エスニシティがなぜ持続的な絆として存在するのかという問いであり、「初源主義（primordialism）」と「境界主義（boundarism）」の対立がある。第二に、エスニシティがなぜ現代においても意味を持つのかという問いであり、「表出主義（expressivism）」と「手段主義（instrumentalism）」の対立がある。第三に、エスニシティ現象の一形態としてのナショナリズムの出現の背景についての問いであり、「近代主義（modernism）」と「歴史主義（historicism）」の対立である。

第一の「初源主義」と「境界主義」の対立と

は、前者は集合体内部の過去から現在、未来へと続く持続的な特質がエスニシティを成立し存続させていると考えるのに対して、後者は自/他のシンボリックな境界過程をエスニシティ成立と存続の第一条件と考える。

クリフォード・ギアツに代表される「初源主義（primordialism）」モデルは、啓蒙合理主義に対する反発という思想的な背景を持っている。彼は近代的な市民的紐帯の発展を阻害する、親族やローカリティに基づく「初源的愛着（primordial attachments）」というシルズから借りた概念を一般的なエスニシティ概念よりも広範囲なものとして提示した（Geertz 1973 : 255-310）。具体的には、エスニック集団の歴史的起源、共通の親族、およびそれらに関する信仰による絆であり、宗教、言語、慣習などの共有される文化による絆である。国民国家形成へ向けた近代化のなかで、エスニック集団を自然化し、エスニック感情を正当化するこれら「所与」の絆を、彼は歴史や文化のメタファーに求めた（Geertz 1973 : 269-70）。その絆は、個人間、社会間、形式間の相違はあるが、初源的な力の持続性とその強さを強調するものであった。

それに対して「境界主義」を代表するフレドリック・バルトは、「分析の要となるのは、集団を定義するエスニシティ境界であり、それが包含する文化的内容ではない」と考える（Barth 1970 : 14）。もしエスニシティの第一次的な特徴が集団による文化の共有ならば、「あるエスニック集団を構成するメンバーは自分がその成員であることを確認するために、特定文化の特定の特徴を共有すること」になり、「エスニック集団間の相違は特徴の在庫目録の相違に過ぎなくなってしまう」（Barth 1994 : 12）と初源主義を批判する。バルトは分析の要は、エスニシティ境界であり、またエスニシティ組織であると主張した²⁾。

第二の「表出主義」と「手段主義」の対立とは、前者はエスニシティを単に象徴体系の表出的側面の問題として理解するのに対して、後者は政治的手段としての利益集団と考える。

ギアツは、エスニシティという同じ現象でも、インドでは言語主義、マレーシアでは人種主義、インドネシアでは地域主義というように初源的な絆が様々なかたちで表出されるとする (Geertz, 1963 : 105-157)。またミルトン・インガーは、急速な社会変動を経験した手段的価値が支配的な近代社会に生きる孤独な群衆にとって、エスニシティは名前とアイデンティティを与えてくれる存在であると述べ、表出的側面の重要性を強調した (Yinger 1976 : 206)。

それに対してグレイザーとモイニハンは、『人種のつぼを超えて』で、ニューヨークのエスニック集団を利益集団として描いた (Glazer and Moynihan 1963)。さらにアブナー・コーエンは、西アフリカのハウザ人の都市研究で、人々が経済活動の手段としてエスニック組織を政治的に形成する過程を分析し、エスニシティを非公式な政治利益集団と規定した。彼はエスニシティの組織化とは「部族があらゆるで新しい国家構造の不可欠の構成要素となり、文化的な特殊性の度合いの違いを伴いながらエスニック集団に変形していく過程」であるとし、手段主義を主張した (Cohen, 1969 : 1-28)³⁾。

第三の「近代主義」と「歴史主義」の対立とは、前者はネイションの成立には近代工業社会、資本主義に特有の背景があると考えのに対して、後者は前近代と近代の断絶を前提とせず、歴史の連続性を強調する。

「近代主義」を代表するのは、エリック・ホブズボームによる「伝統の創造 (invention of tradition)」モデルである。「伝統の創造」とは、社会が経験する何らかの変化に対応して、既存の伝統を新たな状況で新たな目的に使うか、あるいは全く新規な目的のために古来の歴史的材料を用いてより徹底した新しい伝統をつくり出す行為のことである。「ナショナルな現象は「伝統の創造」に細心の注意を払わないと適切に研究できない。なぜなら「フランス」と「フランス人」のような近代的な概念は必ず「創造された」要素を含まざるをえないからである」

とし、彼はネイションの政治的創造とブルジョアジーの覇権の確立を結びつけて考えた (Hobsbawm 1983 : 2-14)。

またベネディクト・アンダーソンも同様の立場から、イメージとして心に描かれた「想像された共同体」としてネイションを定義する。近代は、宗教の衰退とその共同体の解体の結果、個人の匿名性を際立たせた。他方で、「印刷資本主義 (print capitalism)」がもたらした聖語に取って代わる俗語による言語的領域の明確化や、人々の意識の中で生まれた「巡礼の旅」における同一の目的地をもつ意識の領域の形成、行政言語の共有といった歴史経験による領域的なアイデンティフィケーションの発生によって、匿名の個人の間には「想像の共同体 (imagined communities)」に対する所属感を生じさせたとする (Anderson 1991 : 44)。

それに対して、「歴史主義」を代表するのはアンソニー・スミスである。彼は近代的ネイションの歴史的土台として、文化と歴史を共有するエスニックの歴史の深さを指摘する。このネイションの「エスニックな起源」を前提として、それが近代において世俗的・科学的国家の拡大によって宗教的色彩が破壊されると、人々は合理性と共同体性のジレンマに陥り、その解決策として歴史のある時点の文化を再建する「エスニック歴史主義」を用いて、共同体的アイデンティティを再発見し、文化的・政治的ナショナリズムの形でよみがえると考える (Smith, 1984 : 452-461)。

ネイションを実在性のある自然なものと理解する「初源主義」に対して、「近代主義」はネイションを形成させるべき諸条件は古代や中世には存在せず、ネイションを近代特有の産物と定義し、ネイションの歴史的記憶や文化の共有といったエスニック・モデルは、意図的にデザインされたものであると説明する。

この二つに対して、スミスはネイションとナショナリズムを必ずしも近代に特有の産物とはみなさない。その理由として、第一に、最初のネイション形成の過程は、近代以前のエスニック

クの核を土台として形成され、それらのネイションが非常に強力であり、また文化的影響力を有していたため、以後ネイション形成のモデル的事例となったこと。第二に、ネイションのエスニック・モデルが、近代以前の民衆的な共同体に依拠しやすいこと。第三に、ネイションの形成を目指す集団が、重要性のあるエスニックの起源をもたないもしくは希薄な場合であれ、利用可能な文化的要素からエスニック・モデルを想像する必要があることをあげる。彼は、ネイションを形成するに際しては、たとえそれが欺瞞である場合も、エスニック的な絆を有するということが、ネイションにとって不可欠であることを指摘した。

米国では1970年代に、様々な集団がエスニシティを政治的権利獲得のための回路として活用する「ニュー・エスニシティ」運動が起こった。これが80年代になると、狭義の多文化主義であるコーポレート多元主義を成立させ、同時にその集団主義的な志向が米国の個人主義の伝統を浸食するものとして80年代後半には多文化教育論争が生じた。では多文化主義 (multiculturalism) とは何なのか。大まかにいうと、多文化主義とはそれぞれ異なる多数派文化・少数派文化・および先住民文化などが一つの国家ないし地域ないし物理的空間に競合している場合に、一つの社会において複数の文化の存在を承認し、それらを同化させてゆこうとする「同化主義 (assimilationism)」ではなく、政治的にそれらを対等に扱おうとする思想である。

1980年代後半より、米国の教育現場では「多文化教育」論争が行われた。多文化教育は初中等教育での社会科および歴史教科書の改訂と、大学での西洋文教科目の必修措置の緩和と、それに代わるエスニック・スタディーズの重視へのカリキュラム変更の要求の改革運動として知られている。この運動の背景にあったのは、アフリカ系アメリカ人などのマイノリティの学生が教育の中で自信と自尊心を奪われており、そのことこそが社会的・経済的に成功できない原因となっているという問題意識であった。いか

に個人として市民的権利を享受したとしても、依然として排除と抑圧が強固に残る、その原因を教育における再生産に求め、マイノリティが自己を積極的に理解する教育への転換が図られたのである。

この論争における批判は、「多元論者のジレンマ (pluralist dilemma)」をめぐる展開された。それは多元的な社会において構成する多様な集団や個人の政治的要求を国民国家全体としての要求に一致させること。あるいは国民国家のなかで、社会の結合とエスニック、言語、文化上の多様性の両立を求めるところから発している。これは「市民性 (civism)」と「多元性 (pluralism)」の対立ともいえよう (Bulivant, 1981)。

このジレンマへの回答としてミルトン・ゴードンにより次の二つのアプローチが提唱された。第一は、「リベラル多元主義 (liberal pluralism)」であり、第二は「コーポレート多元主義 (corporate pluralism)」である⁴⁾ (Gordon 1981 : 178-188)。

ゴードンは、二つの多元主義の相違点を次のように説明している。「リベラル多元主義」とは、公的な領域において人種や民族に基づいた承認を行わず、人種や民族の独自性は私的な領域においてのみ承認するという考え方である。社会を構成する個人々の平等と能力主義を基本として、多元主義の単位が個人であるとする。他方の「コーポレート多元主義」においては、多様なグループの間での収入や就業の機会が平等にならない限り、経済的な公正は達成されないと考えられ、人種や民族の独自性は政治的な争点となる。国民国家を構成する諸集団の不平等に焦点を合わせて、多元主義の単位が集団であるとする (Gordon 1981 : 181)。

リベラル多元主義においては、個人は個人の能力をもとに選別され、いずれかの人種・エスニックカテゴリーに属するといえども特別な待遇は受けない。また、個人間の機会均等が原則であり、これを逸脱することは差別であると考えられる。さらに個人が私的領域でどのような文化

を継承するかは自由意志により決定する。個人は「所属集団に関係なくその能力を基準に判断するシステム」が重要であると考え。言語については支配言語を承認し、エスニック言語は保持にとどまる (Gordon1988 : 157-166)。

他方、コーポレート多元主義においては、集団はエスニック集団として認知され、それが歴史的に被ってきた不平等の程度に応じて権利が付与される。また能力主義による機会均等は不平等構造の存続を助長すると考え、替わって集団間の政治・経済機会などの分配システムを設置し、これによって公的な領域では集団間の「結果の平等」を実現しようとする。さらに、個人が所属する集団の成員としての自己形成や文化保持は積極的に奨励される。言語については多言語主義を支持する (Gordon1988 : 157-166)。

ゴードンによるこの二つのアプローチの分類に立脚すると、アフーマティブ・アクションは「コーポレート多元主義」に依拠しているし、多文化主義もまた「コーポレート多元主義」を支持する形で現れた。「コーポレート多元主義」が優勢である背景には、文化相対主義のイデオロギーがある。「リベラル多元主義」は、まさに文化相対主義の視点から批判される。すなわち、「リベラル多元主義」において公的な場を支配する普遍的価値とは、白人男性の価値にすぎず、その試みは「大きな」白人文化のヘゲモニーの下に多くの「小さな」文化を押し込めること、という解釈がなされる。「リベラル多元主義」は容易に抑圧的普遍主義に墮するというわけだ。

「アフリカ中心主義 (Afrocentirism)」は、この考え方の典型的な例である。モレフィ・アサンテによれば、「真の中心性 (centiricity)」とは、「自己を、他者の文化的視野と社会的、心理的に関連づけることができるように、自らの文化的背景の中に学生を位置づけることを含む視点に関連している」 (Asante 1991 : 171)。つまり、人は自己の文化をもつことによって、はじめて他者の文化と関係することができる。

「アフリカ系アメリカ人」にとっての自己の文化とは「アフリカ文化」であって、普遍性の名において押しつけられる「アフリカ性」に基づかないいかなる文化でもない。このような主張のもとでアフリカ中心主義は、排除された文化が自己の正当性を主張し、主流文化との対等性を確保しようとするネイティブが口答える過程であった。

4. 多文化主義への批判

1990年代になると、米国のマジョリティとマイノリティの間で、「共通文化」の内容と過去の集合的記憶めぐって多文化主義論争が繰り広げられてきた。マイノリティの立場に立つ多文化主義推進派が、自己を積極的にとらえうる社会の構築、具体的には、既存の白人・男性中心的な歴史認識の変革を求めているのに対して、アーサー・シュレージンガーら米国のマジョリティを中心とした多文化主義反対派は、こうした動きすべてを「アフリカ中心主義」とみなし、これによってアメリカを「解体と分裂」に導くと危惧し、反批判をくり返している (Schlesinger 1992)⁵⁾。

次に、この論争の背景をなす多文化主義批判を次の三つの議論に絞って検討してみたい。

第一は、人種主義などの構造的な関心を犠牲にした文化への傾倒への批判。第二は、シティズンシップなどの市民としての権利をめぐる批判。第三は、ポストモダン主義からのアイデンティティ概念への批判である。

第一の人種と文化に関しては、社会・文化人類学とも人種 (race) の科学的な概念と用法および人種主義 (racism) について、ボアズ (1940)、ベネディクト (1942)、レヴィ＝ストロース (1952) など、古くから研究の俎上に乗せてきた。しかし1960年代以降は、人種との関連性について、他の学問分野ほどの議論の高まりを見せなかった (Mason 1994)。これは文化と、生物学の関係を示す「人種」、さらにエスニシティの区別に関する問題について、遺伝上

の表現型 (phenotype) はエスニシティの標識の一つにしか過ぎず、人種問題は不毛な議論であるとして、人種をテーマとした研究を遠ざけていたからであった (Eriksen 1993 : 5)。

ようやく80年代になるとバントンが人種を人類学研究的組上に乗せた。彼は、人種は「彼ら」を表す生物的な表現型にもとづく類別上の同一化であり、一方、エスニシティは「我々」を表す文化集団の同一化であるとした (Banton 1983 : 1-15)。言い替えると、エスニシティは自発的に受け入れるものであるのに対して、人種は他者から押しつけられるものであると考えた。90年代入るとバントンが表現型を当然のこととしていることに対して、それは社会的類別化のプロセスを無視しており、人種の表現型は「人種主義」として、初源主義モデルの日常版として社会的に構築されたものとする批判があり、人種に対する議論が再び高まりを見せてくる。

第二の、市民権に関しては、多文化主義の基本問題は、ひとつの社会あるいは国家の中にある複数の文化あるいは、それに支えられた共同体をどのように共存させていくかという点にある。現実には、複数の文化が全く対等に存在することはなく、そこにはかならず強者と弱者の関係がある。この事実は、ある政治単位におけるマイノリティとマジョリティとの関係として現れてくる。ここから、多文化主義の課題は少数派文化の保護という政治問題となっていく。そこには複数文化相互の自然の成り行きに任せれば、マイノリティ文化は消滅してしまうという危機感がある。マイノリティとマジョリティとの力関係については、自然淘汰的な原理をそのまま通用させることができない。だが人為的にこの関係にある種の強制をしなければならぬとしたら、それは個人に対する不当な介入となりうる。この点において、多文化主義はリベラリズムと対立するのである。リベラリズムに支えられたテイラーのいう「尊厳の政治 (politics of recognition)」つまり「人間が人間であるかぎりにおいてだれでも有していると

される人間としての尊厳」に依拠しこれを尊重する政治は、市民の間に区別を設定せず等しく尊重する一方で、「差異に対して目をつぶる態度」を求めることになる。ここでの文化的マイノリティには、人種の少数派、女性、同性愛者、障害者などのエスニック集団以外も含まれている。

テイラーは、すべての文化的マイノリティに平等な尊重を与えることができるかという問題を、多文化主義の中心的課題として検討している。歪められた承認が「従属的集団」の破壊的アイデンティティーを形成しており、これを取り除くためにこそ、承認の政治としての多文化主義が必要とされていると捉えるのである。しかし、テイラーは、多文化社会における平等な尊重が容易ではない点に着目する。自分自身の文化と大きく異なる文化に対するとき、その文化にとっての価値がどのようなものであるかということ、漠然とした観念でしか知りえないからである。われわれが他の文化にとっての価値あるものを知ろうとするならば、その価値評価の背景を、我々にとっての自明な背景と並べて、それを可能性の一つとして位置づけなければならない。そのような地平を求めてわれわれは不断に努力をしなければならない (Taylor 1994 : 75-106)。他者の文化に対して好意的な判断がなされたとしても、それが安易に行なわれたならば、温情的であるばかりか、他者を我々との類似性のゆえに賞賛しているという意味で、自文化中心主義の繰り返しとなるからである。

第三のアイデンティティー概念に関しては、個人とエスニック集団を結びつける「絆」の性質についての議論であり、モダニティとナショナリズムについての近年の議論に関連している。すなわち、集合的あるいは個人的レベルにおいて、エスニック・アイデンティティーはいかに定義されるか。それは状況によってか、戦略的(戦術的)にか、それとも操作主義的にか、といった問いである。人間が自らの生活へ「介入 (intervention)」する能力についての議論で

あり、いかに「決定する/される」か、ということである。

まずこれは初源的モデルへの批判として展開された。エスニック集団を政治や資源をめぐる利害集団としてみるバースに代表される「道具主義 (instrumentalism)」, および近年の「構築主義」理論の立場からのものである。この二つの立場についてはそれぞれ「心のエスニシティ」と「頭のエスニシティ」という分類が論争上なされた (Banks, 1995 : 183-7)。特に90年代の東アフリカの民族誌からは、エスニシティの流動性と可変性の事例が多数報告され、その後の構築主義的な理論上の展開は初源的モデルへの批判をさらに支持することになった。

しかし、個人的なレベルでのエスニック・アイデンティティーおよび成員としての帰属については、言語、宗教、非言語行為などのエスニシティのマーカーに沿って、ジェンダーや人間性ととともに人間の社会化の初期段階のコンテクストに従って獲得される (Jenkins 1996)。エスニシティは、初源的なものではないにしても、外部からの類別がエスニシティの形成には重要であり、初期の社会化におけるエスニシティの可視性は、時間と場所のローカルな限定性の産物である可能性が強い (Jenkins 1997 : 52-73)。

したがって、エスニック・アイデンティティー論争の要点は、エスニック紐帯その持つ力と操作可能性の両面にあり、ある状況下における持続性と強固さについては、スミスに見られるように否定できない。また同時に、「我々」と「彼ら」という社会的な構築は人間社会にひろく偏在するものであり、構築主義的なエスニシティ概念も否定できない。これは個人あるいは集団にかかわらず、「自己の同定 (self-identification)」については、エスニシティが唯一の形成のしくみではないということ。また自分が何ものであるかについて決める立場にないからである (Eller and Coughlan 1993)。言い替えば、エスニシティは基本的な社会的アイデンティティーであると同時に構築されたもので

あるということになる。

Michel Wieviorkaが多文化主義の問題として次の三点を指摘している。第一に、多文化主義を援用する領域の問題。多文化主義が認知できる文化は限られている。特に多文化主義は古典的な国家・国民の枠組みで捉える傾向にあるため、多文化社会に統合されることを拒む文化、ホスト国への関わりを部分的なものにしようとする移民文化などはカバーしきれない。第二に、多文化主義がいったん特定の文化を捉えると、文化の変化や変容を妨げることになる。多文化主義に認知された文化は制度から恩恵を蒙ることになるという構図は、その恩恵のためだけにアイデンティティーを維持するという事態も生じる。第三に、文化的差異と社会的不平等との間には、完全な対応関係がないため、多文化主義による政策が、実際の社会的不平等の解決につながらないことが多い (Wieviorka 1998 : 881-910)。

つまり彼は、多文化主義が文化を本質主義的に捉えてしまうことの問題性を指摘している。したがって多文化主義が存立するためには、アイデンティティーの永続的な変化による「文化の分散化=文化の生成」を視野に入れたものでなければならない。彼は、結論として次のような多文化主義を構想する。すなわち、多文化主義は安定的で認知されたグループばかりではなく、不安定なグループの要求にも応えなければならない。どれほど多くの人々が自律的主体に自らを発達させることができたかということが、多文化主義にもとづく政策の正当性と妥当性を評価する際の基準になると。この点については次章で批判的多文化主義との関連から詳しく述べたい。

5. 批判的多文化主義の可能性

ピーター・マクラーレンは、ゴードンの二つの類型を批判的に深化させ、「コーポレート多元主義」と「リベラル多元主義」に対して、「批判的多文化主義 (critical multiculturalism)」

の視点を提示した。

マクラーレンは、マジョリティの自己隔離へ導く「コーポレート多元主義」について、共通文化の構築に対する強い拒絶を示し、それゆえに「白人」の「白人性」を不可視化し、人種・文化間の優劣を制度化するという意味で、「保守多文化主義」と位置づける。他方の「リベラル多元主義」は、「リベラル多文化主義」と「左翼リベラル多文化主義」に分類した。「リベラル多文化主義」は、制度の改良によって相対的平等が実現するという信念に支えられており、前述のような抑圧的普遍主義に墮することが多い。それに対して「左翼リベラル多文化主義」は、文化的差異を強調して「被抑圧者」の立場から制度改革を主張する。しかし、この「左翼リベラル多文化主義」においては、文化的差異が文化的・歴史的構築であることを忘れてそれを特権化する傾向にあり、しかも「被抑圧者」の側に立っていれば常に正しいという誤った信念に支えられやすいと考える (McLaren 1994 : 45-74)。

エイヴェリー・ゴードンはリベラル多文化主義とコーポレート多元主義に対して次のような批判を加えている。資本の利害関心にあつた政策としてのコーポレート多元主義は、社会や文化的序列の根本的な見直しや再編成を求める働きかけからは遙かに遠く、むしろ「多様性の管理 (diversity management)」のための手段に陥っている。またリベラル多元主義においては、人種・エスニシティ、ジェンダー、階級といった差異に沿って生じている貧困や差別といった不均衡が正面から取り上げられることはなく、むしろ差異を効率的に管理することが意図されている、という批判である (Gordon, A. 1996 : 3-4)。

多文化主義の第三の道としての「批判的多文化主義」とは次のようなものである。批判的多文化主義は、差異や同一性を歴史的・社会的な構築物と考え、その生成過程や構造を批判し変革しようとする。したがって、全体を統合する普遍性もまた、既にあるものではなく、文化間

の闘争を通して常につくりだしていくものであると考える (Chicago Cultural Studies Group: 1992 : 530-55)。この闘争過程で特に重要なことは、「共通文化」自体を問い返すことである。この問い返しなくしては、「非白人」は「白人性 (whiteness)」を文化的標識として受容してしまうし、「白人」もまた自文化の規範を中立的・不変なものとして判断してしまうからである (McLaren 1994 : 45-74)。つまり批判的多文化主義とは、多文化主義が巧みに懐柔され、国家や資本や家父長制といった現存する制度的秩序の維持のために利用される危険性に言及しつつ、その一方で多文化主義という概念に本来伴っていた変革的な意義を回復し、促進させようという試みであるといえる。

ここで再びテイラーの「対話的 (dialogical) アイデンティティー」論についてみる。ここでのアイデンティティーとは、「他者」との「言語」を媒介にした「承認」を通じてはじめて「対話的」に獲得されるとされる。「人間の生の、この決定的な特徴とは、それが根本的に対話的な性格を持つということである。我々は、表現のための豊かな人間言語を身につけることによって十全な人間主体となり、自らを理解し、自らのアイデンティティーを定義づけることができるようになる」 (Taylor 1992 : 47)。

だが彼の主張の眼目の一つは、単なるアイデンティティーの承認ではなくアイデンティティーの「平等な」承認を問題にしている点であった。テイラーのいうアイデンティティーは、自己の背負う文化伝統に「現実」に着床していなければならない。テイラーは、アフリカ中心主義者がアフリカン・アメリカンの「真正な」アイデンティティーをもっていないことを理由に、それを承認しない (Taylor 1994 : 6-7)。つまり彼は、自分は虚構的なアイデンティティー一般を承認しないと言うのである。このことによって、彼の考える「真正な」エスニック・アイデンティティーというものは、人種的アイデンティティーか、もしくはそれに近い、より

実体化されたものに限定されることになる。アイデンティティーに真偽があるのか。本当の相互承認と虚構の相互承認とをどのように見分ければよいのか。テイラーの考え方はむしろ、個人のアイデンティティーの本来もつ多様な側面を捨象し、その実体化を密かに図っているのではないのか。

では、この「対話的アイデンティティー」論を批判的に乗り越えていく視点とはいかなるものとなるのであろうか。次に、モーリス＝鈴木、マイケル・ウォルツァー、ハンナ・アーレントのアイデンティティー論を、ナンシー・フレイザーの言う多元的な「公共性 (publicness)」の観点からその可能性をみてみたい。

まず、モーリス＝鈴木はより慎重な立場、すなわちアイデンティティーの決定論とアイデンティティーの主意主義論との中道を選択する。彼女がピエール・ブルデューから転用している「位置を取る (prises de position)」という考えは、人間が自分を規定する諸アイデンティティーを、内的に複合的なものとして捉え直すということを意味している。

「ブルデューが目にしたように「場を構成する他の位置」の意識に影響を受けつつ、私は常に自身の各アイデンティティーを動員して「位置を取」っているのだ。つまりアイデンティティーとは、正と負の両極間を去来するものであり「所属」と「差異」の存在の必要に応じて形成されるものだ」。また「この小論で私が呈示したい「内なる多文化主義」のパラダイムは、コンヴェンショナルな意味での単一の政治集団(政党)の一員としてではなく、相互に依存交差し合う多様なアイデンティティー集団群の多重な構成員として、利害を主張しだしたシティズンの不可避な傾向を包括するもの」である(モーリス＝鈴木1996: 53)。このようなモーリス＝鈴木は主張する「内なる多文化主義 (multiculturalism within)」とは、「他者の他者」として個人のアイデンティティーを理解しようという路線に近い。多文化主義における「文化」の枠組みを考える場合には、その境界線がどこ

に引かれるかは必ず恣意的である。なぜなら共約不可能性が過大に感得されている集団成員にとっては「内閉した思考」が比較的容易に可能であり、無制限で無批判な自己肯定に帰結する可能性は高いからである。集団内部における共約可能性と外部に対する共約不可能性がその度合いを強めることは、まず他者/他文化への不寛容に結びつく。また自己/自文化への無制限な寛容がもたらされる恐れもある。

次に、マイケル・ウォルツァーによるアイデンティティー論は、それを各人の中で生起する自己が自己批判の主体であると同時に客体でもある葛藤状態、つまり、「内面の戦 (inner wars)」として、濃密さと希薄さという概念を用いて解明する。その際、彼は従来の哲学や心理学の立場との相違を強調する。彼も、苦痛を解明する心理学や永遠の相に基づいて自己を吟味する哲学が、我々の極小の道徳性を表現している限りにおいては、極めて説得的であることを認めている。しかし、両者が、「直線の頂上に君臨する批判的な単一の「自我」と一直線的な批判を想定し、自己についての一直線的で階層秩序的な調整」を志向することを批判する。なぜなら、単一にして絶対的な支配権を志向することが、「自己批判に伴う余分な苦痛」の原因であり、心理学や哲学の提起する希薄な階層秩序的観点は、濃密で、複数的かつ民主的な観点から修正する必要があるからである。それでは、ウォルツァーは、自己批判という内面戦争をどのように捉えているのか。「おそらく私は、私の自己批判者たちを、私についての批判者たちとしてだけではなくお互いの批判者たちとして描くべきであろう。私は攻撃の対象であると同時に批判戦争の観察者でもある。私は、否、私の自己批判者たちの中の誰であれ、これらの批判戦争の特権的な指導者ではない。異なった価値をそれぞれ代弁し、異なった役割やアイデンティティーを表明する周りに群がる批判者たちは、私によって選ばれたわけではない。彼らが私なのである。しかし、この「私」は、個人的ならびに社会的に構築されている。それは、

複雑で、極大的全体 (a complex whole) なのである」(Walzer 1994a : 96)。

さらに、ハンナ・アーレントにおいては自己の内部空間は多義的であり、そこには固有の一義的なアイデンティティなるものは存在しない。「その人が「何」(what)であるか…の開示とは対照的に、その人が「誰」(who)であるかというこの開示は、その人が語る言葉と行う行為にすべて暗示されている。しかし…確実なのは、他者にはこれほどはっきりとまちがいがなく現れる「誰」が、本人の眼にはまったく隠されたままになっていることである」(Arendt 1998 : 291-292)。行為や言葉が他に共認不可能であると判断するのは、行為者ではなく、他者であり、またある他者が私たちの前に「誰」として現れるのは、他者に対する予期(決定)が裏切られ、「何」という「表象の空間」に裂け目が生じたときである。このような条件の下で初めてアイデンティティは意味あるものとなる。さらに「公共性」は、「誰」という「現れの空間 (space of appearance)」としてあるとアーレントは考える。

それでは文化人類学におけるエスニシティ研究に求められる課題とはどのようなものであろうか。それは次の二つである。まず、「文化」および「民族」概念の多文化主義化である。人類学では「文化的他者 (cultural other)」への理解がもっとも重要な課題であるとされる。これはフィールドワークの個人的な経験の上で、人類学者は「エキゾチックな他者」に出会わなければならないという認識論的な命題を抱えた研究方法の問題でもある。これまでエスニシティはマジョリティではなくマイノリティに関連づけられ、スティグマとしてよりもむしろ好ましい特徴として描かれてきた。だがこれは「エキゾチックな他者」という人類学的なフィクションの一つであり、また「紛争」については控えめな興味しかしめさないという構造機能主義の遺産であった。したがって重要なのは、「分類項」として「民族」に普遍的な「弁別特性」を求めるのではなく、「誰が」「何を」民族と

いう器に盛り込んだか、また「分類すること」の意味そのものを対象化して、分類項としての「民族」の成立や変遷の歴史的な過程、植民地支配や国民国家との関係、そして個人としての「民族」範疇への言説のスタイル、その「可変性」や「可塑性」の通じた複数の文化的アイデンティティの検討なのである。

第二の課題は、多文化主義の「公共性」をもとにした批判的見直しである。リベラル多元主義の立場から再配分的正義の基準を社会の全構成員に対して文字通りの意味で平等主義的に適用しようとすれば、文化的なアイデンティティと結び付いたライフスタイルゆえに、その基準に合わない人々はマージナル化されるか、もしくはアンデンティティを変更することを強いられる。逆にコーポレート多元主義の立場から文化的アイデンティティの名の下に、不平等を容認してしまえば、経済的・社会的な格差の問題はなすがままの状態で放置されてしまう。この二つの基準の間で、いかにして均衡点を求めていくのか。

ナンシー・フレイザーは、ユルゲン・ハーバマスによって提起された「市民的公共性」論への批判的な取り組みを行っている。「平等主義的で多文化的な社会における公共生活は、単一の包括的な公共圏においてはまったく存在することができない。これは、全体を覆うような単一のレンズをとおして、多様なレトリックや文体で飾られた規範をフィルターにかけるのに等しいだろう。しかも、純粋に文化的に中立なレンズなどありえないのだから、ある文化集団が表現する規範をほかの集団にたいして効果的に特権化し、それによって討議の同化作用を公共の場における論議に参加する条件にするのである。結果としてもたらされるのは、文化多元主義の消滅だろうし、おなじく社会的な平等の消滅だろう。したがって、一般的にいえば、平等主義的で多文化的な社会という考えかたは、多様な価値観とレトリックをもちあわせる集団が参加する多元的な公共の舞台を前提とした場合に意味をなすものにすぎないと結論することが

できる。この社会は、定義上は、多元的な公共性をふくんでいなければならないのである」(Fraser 1992 : 142-143)。

フレイザーは、多文化社会においては、「単一の公共性」を設定するよりも、「多元的に競争しあう公共性の競合」を認めた方が、現実的であると主張する。そうした「多元的公共性」を可能にするのは、他者の他者としての対話的アイデンティティーであり、「何」という「表象の空間」に裂け目が生じたときの、「誰」という「現れの空間」の持つ複数性の持つ可能性である。

「市民的公共性」論の中で不可視とされてきた問題をどのようにして開かれた対話の場である「現れの空間」につなげていくか。表象を通して現れてくる支配の問題を、あくまでも多元化された「公共性」の枠内で解決していくか。言い替えれば、「文化」「民族」の問題を、「富の再配分」と、「他者のアイデンティティーの承認」のいずれかに還元してしまうことなく、複合的に捉える「批判理論を批判する」立場から追求していかなければならないということである。これが多文化主義化したエスニシティ研究である今日の批判的多文化主義の課題となる。

注

- 1) 本研究は科学研究費補助金（課題番号14651067）による研究成果の一部である。
- 2) 「境界主義」の問題点は、第一に、自他の境界過程の強調は、境界を構成する階級やジェンダーといった他の項目の軽視となること。第二に、初源主義が強調した集団の歴史的起源を考察の対象外としてことが挙げられる。
- 3) 「手段主義」の問題点は、第一に集団にとって利益の内容は変化するにもかかわらず、集団自身が存続する状況を説明できないこと。第二に行動の合理性を強調するあまり、エスニシティに特徴的な情動の側面を無視したことが挙げられる。
- 4) 本論での「多文化主義」の用法は、「コーポレート多元主義」を狭義の多文化主義とし、広義では「リベラル多元主義」を含むものとする。
- 5) 同様の議論は、信条、文化面での同質性を重視

する「アメリカ・アズ・メルティングポット」への回帰を主張するサミュエル・ハンチントンの論文がある。

参考文献

- Anderson, B.
1991 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso. 白石さや他訳『想像の共同体』NTT出版、1997年。
- Arendt, H.
1998(1958) *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Asante, M.
1991 The Afrocentric Idea in Education. *Journal of Negro Education*, 60(2). 多文化社会研究会編訳『多文化主義』木鐸社、1997年。
- 綾部恒雄
1993 『現代世界とエスニシティ』弘文堂。
- Banks, M.
1995 *Anthropological Constructions of Ethnicity: An Introductory Guide*. London: Routledge.
- Banton, M.
1983 *Racial and Ethnic Competition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barth, R.
1970 *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Culture Difference*. London: Allen and Unwin.
1994 Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity. In *The Anthropology of Ethnicity: Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'* edited by H. Vermeulen and C. Govers, Amsterdam: Het Spinhuis.
- Bullivant, B.
1981 *The Pluralist Dilemma in Education: Six Case Studies*. London: Allen and Unwin.
- Chicago Cultural Studies Group
1992 Critical Multiculturalism. *Critical Inquiry* 18(3).
- Cohen, A. P.
1969 *Custom and Politics in Urban Africa*. Berkeley: University of California Press.

- Eriksen, T. H.
1993 *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. London: Pluto.
- Fraser, N.
1992 Was there ever a public sphere? if so, when?, In *Habermas and the public sphere*, C. Calhoun ed. Cambridge: MIT Press. 山本啓他訳『ハーバマスと公共圏』未来社, 1999年。
- Geertz, C.
1973 *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books. 吉田禎吾他訳『文化の解釈学』岩波書店, 1987年。
- Geertz, C. (editor)
1963 *Old Societies and New States*. New York: Free Press.
- Gordon, A. and C. Newfield
1996 *Mapping multiculturalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gordon, M.
1981 Models of Pluralism: The New American Dilemma. *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 454: 178.
- Hobsbawm, E.
1990 *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jenkins, R.
1996 *Social Identity*. London: Rutledge.
1997 *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations*. London: Sage.
- Jewson, N. and Mason, D.
1994 'Race', employment and equal opportunities: towards a political economy and an agenda for the 1990s. *Sociological Review* 42: 591-617.
- 松田素二
1997 「実践的文化相対主義考・初期アフリカニストの跳躍」『民族学研究』62巻2号, 205-226頁。
- McLaren, P.
1994 White Terror and Oppositional Agency, in Goldberg, D. ed., *Multiculturalism: A Critical Reader*, Blackwell.
- モーリス=鈴木, テッサ
1996 「文化・多様性・デモクラシー・多文化主義と文化資本の概念にかかわる小考察」『思想』867号。
- 中川 敏
1996 『モノ語りとしてのナショナリズム』金子書房。
- 名和克郎
1992 「民族論の発展のために」『民族学研究』57巻3号, 297-317頁。
- 太田好信
1993 「文化の客体化：観光を通じた文化とアイデンティティの創造」『民族学研究』57巻4号383-410頁。
- Schlesinger, A. Jr.
1991 *The Disuniting of America: Reflections on a Multicultural Society*. New York: Whittle Books. 都留重人監訳『アメリカの分裂・多元文化社会についての所見』岩波書店, 1992年。
- Smith, A. D.
1984 Ethnic persistence and national transformation. *British Journal of Sociology* 35: 452-461.
1991 *National Identity*. Harmondsworth: Penguin. 高柳先男訳『ナショナリズムの生命力』晶文社, 1998年。
- Taylor, C.
1994 *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press. 佐々木毅他訳『マルチカルチュラルリズム』岩波書店, 1996年。
- 内堀基光
1989 「民族論メモランダム」田辺繁治編『文化人類学的認識の冒険』同文館。
- Walzer, M.
1994a *Thick and Thin Moral Argument at Home and Abroad*, University of Notre Dame Press.
1994b Comment. In *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* Charles Taylor et al., pp. 99-103.
- Wieviorka, M.
1998 Is Multiculturalism the Solution?. *Ethnic*

and Racial Studies, 21(5).

Yinger, M. J.

1976 Ethnicity in complex societies. In *The Uses of Contraversy in Sociology* edited by C. L. A. and L. L. O. New York: Free Press,.

米山リサ

1998 「文化という罪—『多文化主義の問題点と文化人類学的知』」『岩波講座 文化人類学』第13巻, 岩波書店。