慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	生活史の「個性」と「時代的文脈」
Sub Title	The individuality and the age contexts in life-history studies
Author	有末, 賢(Arisue, Ken)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	2011
Jtitle	法學研究 : 法律・ 政治・ 社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.84, No.2 (2011. 2) ,p.25- 51
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	□山宏教授退職記念号
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-20110228-0025

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

生活史の「個性」と「時代的文脈」

有末賢

一　序――個性と時代性
二　生活史研究と社会史・思想史研究
(一)「ライフ」の意味変化
(二)口述とオーラリティ
(三)ストーリーとナラティヴ
(四)事実と社会的構築
三　生活史調査の主題と方法
(一)調査関係と「対話」
(二)当事者と当事者性
(三)語りえないこと
四　記憶論と表象論
(一)個人的記憶と社会的記憶
(二)記憶の時間と空間
(三)事実と記憶と構築
五　結語――生活史宣言

一　序――個性と時代性

社会学的な生活史研究と社会史・思想史的な政治文化研究との間には、通常は大きくかけ離れた距離が存在している。しかし、本稿の論説においては、蔭山宏先生の業績と私のやってきた研究との間に通底する「個性と時代性」というテーマに焦点を絞って考察を進めたいと考えている。蔭山宏は、『ワイマール文化とファシズム』（一九八六年）において、「ワイマール文化の一断面――〈等価性の世界〉の概念――」という興味深い考察を提起している。「〈等価性の世界〉とは、わかり易く言えば、モーツァルトの音楽とジャズが、流行歌手とマルクスが等価的なものとうけとめられる心的、精神的世界、すなわち従来異質の精神的秩序に属し、決して等価であるとはされていなかった諸事象がそれ固有の質を主張しえなくなっている精神的世界のことである。[1]」と述べられている。蔭山は、この他にも〈等価性の世界〉の両義的意味や〈等価性の世界〉への一体化やそれを乗り越えようとする動きとの緊張関係についても言及しているが、ワイマール文化の思想世界が投げかけている「志向性の影」（西郷信綱）[2]を受け止めるのに適した原状況が、一九六〇年代以降の欧米や日本にも同じ〈等価性の世界〉として現れていると指摘している。そして、ピーター・ゲイの著作『ワイマール文化』（一九六八年）発表以前について、「まだ個別的、散発的にしか関心をえておらず、固有の意味におけるワイマール文化の実在性が十分に自覚されていたとはいいがたい。作品として結実したワイマール文化というよりも、作品をうみだすにいたるまでの知的実践の過程にきざみこまれている同時代性が、小稿に即して言うと、〈等価性の世界〉という原状況の受け止め方とそれへの対応（作品形成）のはらんでいる同時代性が、その緊張関係において十分了解されてはいなかったのである。[3]」と述べている。

従来から社会思想史、あるいは政治思想史の世界では、「誰々の哲学」、「〇〇の思想」というように、哲学者、

思想家、政治家「個人」の思想を対象としてきたが、この〈等価性の世界〉以後は、個人と時代性、個性と同時代性が両義的に重なり合いながら、登場している。『ワイマール文化とファシズム』においても、主要には「保守革命」論が扱われているが、ワイマール文化の担い手たちは、マックス・ヴェーバーからキャバレー文化のマレーネ・ディートリヒまでが含まれる。このような社会史的、生活史的考察は、思想史から出発した考察であっても、私のように社会学的考察から出発した者であっても、狙っているところは、それほどのずれはない、同じ対象物にぶつかっていくのである。それこそが、「個性と時代性」という課題である。「ワイマール文化の作品や作品形成」という蔭山氏の研究課題とは異なるが、個人の生活史、社会学的「個人」の作品としての「ライフヒストリー」「ライフストーリー」という研究課題は、やはり「個性と同時代性」という課題と格闘することになるのである。しかも、一九二〇年代の「都市大衆文化状況」は、私のもう一つの研究課題である「大都市構造」や「都市的生活文化」とはいうまでもなく重なり合っているが、[4] さらに「生活史研究」とも重なっているということをこれから示していきたい。以後、「ライフ」の意味変化、オーラリティの意味、歴史的事実と社会的構築、生活史調査の主題と方法、記憶論と表象論、近代という時代性などの文脈において検討していきたい。

二　生活史研究と社会史・思想史研究

(一)「ライフ」の意味変化

蔭山の言う〈等価性の世界〉と社会学理論における「等価機能主義」（ルーマン）[5] とは同じではないのだが、しかし、ある種の「同型性」がそこに存在しているように思われる。T・パーソンズを中心とした構造＝機能主義が、構造から見た「機能」で世界を説明していたのに対して、N・ルーマンは、構造に付随しない「機能」、

つまり、個人の行為選択における「等価機能性」に着目して、機能の等価性を主張した。この観点からすると、ルーマンは、一九六〇年代以降の現代世界における〈一義性の世界〉の崩壊という状況と深く結びついていたわけである。ルーマンは、現象学や一般システム論などから複雑性や不確定性に満ち溢れた「世界」を説いていくが、その際に、自己言及やオートポイエシス（自己組織性）の概念が鍵となってくる。つまり、自己を取り込むシステムは、一義性から離れ、常に相対化の作用を及ぼすのである。〈等価性の世界〉は社会的世界においては現実的であり多義的でもある。このことと、「ライフ」の意味変化とは重要な結びつきがあるものと思われる。

生活史（ライフヒストリー）の「ライフ」については、従来から多様な意味が込められてきた。生命・生存・生活・生きる・生など全体的・総合的意味から、衣・食・住生活や、家族・家庭、労働・職場、都市・農村・地域、医療・病などさまざまな社会生活に分割される細分化されたライフの意味まで含まれるものと思われる。日本語での「生活史」の意味は、生活水準史や生活経済史の意味でも使用されてきたが、ライフヒストリーは、主に個人の一生、生涯についての歴史という意味で使われている。しかし、近年はライフに対して、ライフスタイルやライフプラン、ライフステージなどライフの意味が人生行路の選択にウェイトを置いた意味で使用されることが多くなってきた。このことも、〈等価性の世界〉と無関係ではないように思われる。なぜならば、〈一義性の世界〉が徐々に崩壊し、生の選択肢が徐々に拡大してきた点が、「戦後世界」の大きな特徴であるからである。そして、戦争や飢饉などによる「大量死」の時代を経て、少産少死の時代へ、そして平均寿命が大幅に延びてきたことも、〈等価性の世界〉への扉を開けた要因である。

ライフの意味変化は、生の選択肢の多様化をもたらした一方で、切迫した生命の危機や〈死〉の問題を遠ざけてきた。このことは、生活史（ライフヒストリー）が「ライフ」の多様性に焦点化されてきたことと無関係ではない。ライフヒストリーを語る上で、C・クラックホーンとH・A・マレーが「どのような人間でも(A)他のすべ

ての人々のようである、(B)他のある人々のようである、(C)他の誰のようでもない。[6]」と述べているように、(A)は、一般化を目指しており、(B)は、集団や国家や民族などの社会集団の中の人間像を目指している。それに対して、(C)は、ある個人の特殊性、つまり、個人の多様性を目指す意味でライフヒストリーの典型であるように考えられている。しかし、生の個別性や特殊性だけに目を奪われると、生の全体性や一般性、生と死のサイクルなどの課題を見失う恐れも考えられるのである。生命や「いのち」の問題、自然や地球環境などの総合的な問題が今日の課題として登場してきたわけである。

(二) 口述とオーラリティ

次に生活史研究における「口述とオーラリティ」について考えてみたい。社会史はともかくとして、思想史において「口述」やオーラル・ヒストリーが扱われることは、ほとんどないだろう。それは、思想史が扱ってきた思想家、哲学者は文字を書き残し、書物を遺している場合が多いが、生活史は、自伝や日記が資料としてあったとしても断片的で口述の「聞き書き」やインタビューによる「オーラル・ヒストリー」が主要な方法となっているからである。そこで口述やオーラリティの特徴について、改めて考えてみたい。第一に、文字に残されない歴史、あるいは、文字を知らない人々の「語り」による伝承という意味である。柳田國男が、口承伝承による民間伝承を「もうひとつの国学」として位置付けたわけであるが、確かに口述による文化の「伝承」の意味も存在している。アイヌや沖縄などの離島の文化においては、口述が伝承文化の基礎となっている場合もある。第二には、文字を知っている人々、識字率（リテラシー）の高い文化・社会においても、普通の人々にとって生活史や自伝は、書き残しておくものとは考えられていない。自分自身の経験も多くの人々が経験していることで、あえて記述する価値はないと思ったり、文章力に自信がなかったりという理由で文字や書物に残されることはまれである。

このような意味で、口述やオーラリティは、インタビューを行う調査者による対話的インタビューの役割が重要でもある。つまり、インタビューワー（調査者）は、語り手（インタビューイー）との相互作用の中からオーラル・ライフヒストリーを紡いでいくことになる。どのような質問の仕方をしたらよいのか？　肯いたり沈黙したり、ある時は相手の言うことを否定したり、それらの連続によって、語り手の口述が作られていくのである。オーラリティの意味の第三点目は、逆から見ることになるが、語れない、語りえないことがあるということである。つまり、個人の生活史において、「語りえること」と「語りえないこと」が区別される。調査者や聞き手との関係性や相互作用によって、文字に残されていないライフヒストリーやライフストーリーが語られることはあるが、それでも「語られない」人生があることはオーラリティの重要な意味でもある。「語られないこと」はもちろん、他者に伝わらない、調査者や読者に理解できないことである。それならば、「語られないこと」は「ない＝存在しない」ことと一緒なのだろうか？　私たちはインタビューをしていて、「何が語られないか」を知ることはできないが、「何か語られないことがあるかもしれないな」ということに気づくことはある。本人が「語りたくないこと」、「語りえないこと」を聞くことはできないが、「語りえないこと」の存在に気づくことは、オーラリティ（口述）の大きな特徴である。

後に、生活史調査の主題と方法の項目でもこの「語りえないこと」を再考してみたいが、オーラリティにおいて「書かれた歴史」と「書かれなかった歴史」との対比については、従来から指摘されていたが、口述の中の「語りえること」と「語りえないこと」との対比は、オーラリティの特徴としては見られてこなかった。「書くこと」と「語ること」との一つの連続線上で考察する必要があるのではないだろうか。

㈢　ストーリーとナラティヴ

ライフストーリーとは、桜井厚によると、「個人が生活史上で体験した出来事やその経験についての語りである。社会科学では、ライフストーリーは特別な会話形態としてのインタビューをとおして語られ、しばしばそれによって自己概念や自己と社会の関係のあり方が表わされる。[7]」と述べられている。「ストーリー」とは、物語のことである。ライフストーリーは、ライフヒストリーがヒストリーとしての事実に立脚しているという点から、ストーリー（物語）という用語を使っているのではないだろうか。もちろん、語りは、インタビューによって構築されるという側面があり、それは、「歴史事実」と言うよりは「物語」と言ったほうが適切であるという判断が含まれている。

しかし、ライフストーリーは、桜井も言っているように、「これまで歩んでこられた人生を語っていただけますか」「若い頃に体験した〇〇の出来事について、ご自身の経験をお聞かせください」。このようなインタビュー依頼ではじまる調査[8]が、ライフストーリー・インタビューである。とすると、このような調査の依頼は、ストーリー（物語）を話してほしいとは言われていない。話された内容を通して、ライフストーリーとして構成されるわけである。

ライフヒストリーの再構成をライフストーリーと呼ぶのは、賛成である。しかし、インタビューによって記録されたものは、「ナラティヴ」（語り）として統一したほうがよいのではないだろうか。と言うのは、語り手は、ライフヒストリー（生活史）を語っているのであり、ストーリーが初めから構築されているわけではない。「ナラティヴ」を集めていくことによって、「ストーリー」が次第に顔を出してくる、物語は、インタビューワーとインタヴューイーとの相互作用によって構築されていくものである。その意味で、ライフストーリーは、ライフヒストリー調査の産物である。しかし、語り手の「語り」は、歴史的事実として見ていくべきではないだろうか？　語り手は、「いま、ここ」で語り、「いま、ここ」で聞き手に「聞いてほしい」と思って語っているのであ

る。その意味では、ナラティヴは、事実であり、ストーリーでもなく、フィクションでもない。

ナラティヴの集合は、確かにストーリーになりえるし、語り手がはじめから、ライフストーリーを語る場合もあるだろう。それは、モデル・ストーリーやマスター・ナラティヴとして、ライフストーリー調査の核心にもなってくるわけである。しかし、ひとつひとつのナラティヴやストーリーは、ライフヒストリーを構成しているピースである。われわれは、ひとつひとつの事実を積み重ねながら、歴史を構成していくという課題を負っている。

生活史研究は、社会史や思想史ともつながっている、歴史科学の一つとして存在している。ドイツの思想家W・ベンヤミンが描いた「歴史の天使」の姿と重なっている。「『新しい天使』と題されたクレーの絵がある。それにはひとりの天使が描かれていて、この天使はじっと見つめている何かから、いままさに遠ざかろうとしているかに見える。その眼は大きく見開かれ、口はあき、そして翼は拡げられている。歴史の天使はこのような姿をしているにちがいない。彼は顔を過去の方に向けている。私たちの眼には出来事の連鎖が立ち現われてくるところに、彼はただひとつ、破局だけを見るのだ。その破局はひっきりなしに瓦礫のうえに瓦礫を積み重ねて、それを彼の足元に投げつけている。きっと彼は、なろうことならそこにとどまり、死者たちを目覚めさせ、破壊されたものを寄せ集めて繋ぎ合わせたいのだろう。ところが楽園から嵐が吹きつけていて、それが彼の翼にはらまれ、あまりの激しさに天使はもはや翼を閉じることができない。この嵐が彼を、背を向けている未来の方へ引き止めがたく押し流してゆき、その間にも彼の眼前では、瓦礫の山が積み上がって天にも届かんばかりである。私たちが進歩と呼んでいるもの、それがこの嵐なのだ。[9]」ベンヤミンの「歴史の天使」は、歴史の流れの外に立って歴史を俯瞰している歴史の神ではない。歴史の内に立ち、歴史の嵐を翼に受け止めながら、過去に目を向けている。この「歴史の天使」は、生活史における記憶と語りの問題と重なっている。次に、歴史的事実と社会的構築について考えてみよう。

(四) 事実と社会的構築

歴史的事実と言われる場合には、生活史の事実にプラスして、歴史的事件に遭遇したり、当事者の経験や証言が歴史の一瞬において重要な決定的機会となっていることなどが考えられる。そういう場合にも、社会的構築作用が働いている場合もある。例えば、戦争の記憶や戦場の記憶などの場合も、事実は複数の社会的構築を経て、時代状況にも大きく影響される。戦後一〇年、二〇年の頃には、戦場の記憶とか、戦争から帰ってきた復員兵の言説は日本の各地に溢れていたと言ってもよい。しかし、戦後六〇年、六五年と時間が経ってくると、戦場の記憶も戦地の記憶も遠くに隔たってくる。戦場の記憶を語る語り手の数もどんどん減少してくる。そうすると、戦場の語りは、それだけで希少なものとなり、記録される価値の高いものとなってくるわけである。戦後一〇年の頃には、戦地でのいわゆる「軍事話」「軍隊話」は世間に溢れていたし、戦後生まれの若い世代にとっては、「うんざり」という思いさえ存在していた。同じ事実であっても、このように、「いま、ここ」が変化すると記憶や言説の意味が変化してしまうのである。

社会的構築という場合にも、何も事実に反したフィクションが捏造されていくというわけではない。複数の事実に基づきながら、時代的状況や語り手を取り巻く種々の社会集団の中で、語りが社会的に構築されていく、という過程がある。例えば、戦後の広島・長崎の原爆調査を振り返ってみても、昭和四〇年厚生省調査の、健康調査についても、生活調査についても「被爆者と他の国民一般との間に有意の差と認められるものがあったが、全般的にいちじるしい格差があるという資料は得られなかった」[10]という結論に対して、さまざまな反発から被爆者調査が展開されている。中鉢正美の生活構造論による広島調査も石田忠らの『反原爆』に見られる、被爆者生活史調査も昭和四〇年厚生省調査の結論に対する「反証」の意図が明白である。また、精神科医R・J・リフトン

による“Death in Life”（原著：一九六八年『ヒロシマを生き抜く』）によって、被爆者における「死のトラウマ」の心理が初めて告知されてからは、サバイバー（生存者）の心理をめぐるさまざまな語りが世に出てくることになる。[11] このように、社会的構築は事実の発見を契機として、語りの流れが変わってくることにも現れているのである。それでは、生活史調査の場面での「個性」と方法的文脈の問題に移っていこう。

三　生活史調査の主題と方法

(一) 調査関係と「対話」

生活史調査がインタビューを通してなされる場合、インタビューワー（調査者）とインタビューイー（被調査者）の関係性は、ライフヒストリーの「生成」にとって最も重大な鍵となるものである。もちろん、調査者が聞きだしたいのは、話者のナラティヴ・ライフ・ストーリーであり、口述の生活史である。しかし、調査者が「黒子」となり、対象者の「語り」の「産婆役」に徹しているように見られる場合でも、調査者のインタビューワーとしての態度、関係性、発話行為、性格などすべての要素がライフヒストリーの生成に関わっているのである。しかしだからと言って、私は何もインタビューワーとしての「心構え」とか「精神的注意」を喚起しているわけではない。むしろ、私の言いたいのは「対話の論理」であり「対話の関係性」である。「対話」は原則として「互恵的関係性」ないし「互酬性」を基本としている。つまり調査者と被調査者との間にも、暗黙の「互酬性」が働いている。例えば被調査者（対象者）の「語り」が延々と続き、調査者のほうでは、インタビューにおいて時々の相槌と多少の質問くらいしか投げかけないように思われる。表面上は「互恵的」と言うよりも「一方的」とも思われるが、しかし、インタビューワー（調査者）とインタビューイー（被調査者）の関係性は、見えない

ところで「互恵的」となっているように思われる。つまり、ライフヒストリーを語ることにおいて「聞き手」が眼前にいるということは、自らの人生の「意味づけ」を共有してくれると考えられるからである。

この点は、自伝の執筆動機とは大きく異なっている。つまり、自らの人生の「欠如性」に気づいたときに「自伝」が書かれ始めるのと対照的に、ライフヒストリーを語るときには、「聞き手」がある種の「充塡感」や「自己肯定感」を提供する役目が担われているように思われる。臨床心理学や精神分析でナラティヴ・セラピーやライフストーリーの手法が応用されるケースも、このような「自己充実感」や「自己解放感」にある種の効果があると考えられるからではないだろうか。[12] もちろん、すべての人が「癒し」を求めてライフストーリーを語るわけではない。淡々と自らの歩んできた道を振り返ることもあれば、「悔恨」や「反省」「自己否定感」さえも付き纏うことは珍しくはないだろう。しかし、ともかく眼前に聞き手としてのインタビューワーがいて、「聴いていてくれる」というのは、話し続けようという意志を持続させるものである。もちろん、それが、活字や本という形となって現れることをおそらく「期待」している部分もあるであろう。

それでは次にライフヒストリーのインタビューにおいて、調査者と被調査者との間の相互作用による「意味の生成」について考察してみたい。社会学的あるいは文化人類学的な生活史調査の本質は、「調査する者の眼」と「調査される者の眼」との「視線」の交錯と自覚から、新たな第三の「視角（パースペクティブ）」を獲得していく過程にあるように思われる。つまり、調査者の眼と被調査者の眼とは、もちろん同じものを見ているわけではない。むしろ、被調査者の「生の軌跡」を振り返ってライフヒストリーを聞く場合、ほとんどは対象者自らしか知らない事実を、調査者はインタビューの現場において初めて知ることになるのである。そうであるならば、被調査者自身による「意味づけ」がまずは初めに存在している。しかし、ライフヒストリーの「意味づけ」については、調査者が被調査者に対して初めから明らかにしているかどうかは別にして、調査者の側でもそれなりの価

値付与が行われているのが普通である。例えば、どのような対象者のライフヒストリーを聞こうとしているのか、つまり被調査者を固有の名前ではなく、「～としての」ライフヒストリーの「語り手」と考えているのか、という点にも如実に現れている。このように、被調査者は固有の名前を持った一人の人間であるが、調査者にとっては、「～としての」生活史の一つの「事例」として意味づけられている場合も多い。

職業や出身地、居住地、ジェンダー、エスニシティなど社会的属性が顕在的なものであれば、これは調査者側と被調査者の側では、ライフヒストリーの「意味の生成」において齟齬が生じることもあまりないであろう。もちろん、重点の置き所、アイデンティティの中心性などにおいて、調査者と被調査者の間で違いが存在することもある。しかし、インタビューを通しての相互作用の中で、そのような齟齬も発見できることが多いものと考えられる。しかし、例えば同性愛やセクシュアリティに関するライフストーリーやエイズや遺伝病、難病、精神病などのライフストーリー、あるいはさまざまな「被差別体験」などのライフストーリーでは、ライフヒストリーを語ること自体がいわゆる「カミング・アウト」に相当するケースも多い。[13] このような場合には、調査者と被調査者との間での「意味の生成」は、まさに共同作業であり、共同責任において公表されることになるのである。カミング・アウトの意味の生成は、ライフヒストリーがナラティヴ・セラピーの役割を持ち、一種の「癒し」の機能を果たすこともあるが、逆に公表することによってさまざまな軋轢や緊張関係を生み、「傷ついた経験」に至ってしまうリスクも伴っている。その意味でも、調査者と被調査者との間での「意味の共有」は非常に重要であると言える。

(二) 当事者と当事者性

昨今のライフヒストリー調査においては、調査者自身が当事者として、対象者に対してライフストーリーを語

ってもらうという当事者—当事者間の生活史調査も試みられている。同性愛者などのセクシュアル・マイノリティや病気や被害者や遺族などの負の体験を背負っている人々など、当事者や当事者に近い支援の立場に立つ人が、調査者となって当事者に「聞き取り」や「証言」を語ってもらおうとするライフヒストリー調査がある。[14] このような場合の主題と方法、ないしは生活史調査の意味論について考察していきたい。

当事者は、「語りたい」という欲求と「語りたくない」という欲求と同時に両方の欲求を抱えている。調査者が当事者である場合、対象者の気持ちは手に取るようにわかることがある。対象者に対する「共感」である。したがって、対象者の語りや気持ちを理解する上で調査者が当事者であることは、生活史調査にプラスの効果があるという点も理解できる。しかし、当事者の「語りたくない」という欲求のほうを考えると、調査者の役割と当事者の感情とは齟齬をきたす場合もありえる。調査者の立場からは、当事者といえども、一種類ではなく、当事者における複数性、当事者の多様性を強調する必要がある。

私自身が、「自死遺族」という当事者であるが、三年ほど前から、自死遺族の方々からさまざまなライフストーリーを聞く機会があった。この経験からも、「自死遺族」の多様性、当事者たちの複数の声を聞くことができた。[15] もちろん、遺族の立場でも、親の立場か、配偶者の立場か、子どもや兄弟姉妹の立場かなどの関係性の違いもあるし、直後かどうか、どのくらい時間が経過しているのかによっても異なる。あるいは、誰にも言えない「つらさ」を「分かち合いの会」で打ち明ける人も多いし、専門家や警察・病院関係者、マスコミ、あるいは身近な世間の人達の無理解などによる「二次被害」を訴える人たちもいる。また、自死した大切な人の喪失感や自分自身の罪意識はほぼ共通した自死遺族の感情であるが、子を亡くした場合でも、母親の立場、父親の立場、残された子どもの立場などによって、家族同士の感情がぎくしゃくしてしまう場合もある。「自死遺族」のライフストーリーということになると、現在七年を過ぎた当事者として、私自身もいろいろな経験があり、語りたいこ

ともある。その面では、当事者としての経験や共感はプラスにも働くが、「語りたくない」という感情については、調査者の立場に立つことを難しくさせている。自死遺族と言っても、それぞれの事情は異なるし、亡くした人の病歴や自死以後の自分自身の健康状態も異なるなど、語りたくないことの内容も同一ではない。また、「自死遺族の会」「分かち合いの会」などのボランティア組織を運営していく場合にも、組織に対する思い入れや社会的意義などボランティアであるゆえに、後には引けないそれぞれの主観的思いも手伝って、妥協ができないぎりぎりの立場も表出している。現実に、自死遺族の会、ライフリンクなど多くのボランティア団体が自然発生的に各地で作られており、行政も各自治体の保健所などを通して自死遺族対策や自殺予防対策が表明されている。

当事者と当事者性を考えていくと、当事者が声を出すことの重要性、当事者主権の重要性だけではなく、当事者が声を出せない場合の非当事者の立場の重要性も浮かび上がってくる。非当事者は、当事者ではない立場から、いわゆる「一般の声」「一般の立場」の代表でもある。非当事者が当事者のことを「わかる」ことは、むしろ当事者同士ではわからない過程（プロセス）を明らかにしてくれる。もちろん、非当事者であることから多くの誤解や失敗も出るであろう。場合によっては、当事者を傷つける可能性もあり、非当事者が調査に加わるリスクも存在している。しかし、その非当事者が調査者になるということは、少なくとも当事者のことをわかろうとする意図があるということである。それならば、非当事者であっても、支援者の立場をとることができる。このことから、当事者は何かの経験や属性を持っている個人であるが、当事者性／非当事者性という連続線上にその立場性（positionality）を保有していることになる。[16] そのことが、当事者であっても、当事者でなくても、ライフヒストリー調査を同様に行うことが可能であるという保証にもなっていると言うことができる。それでは、このような調査関係を踏まえた上で、再び「語りえないこと」について考察していきたい。

㈢　語りえないこと

ヴィトゲンシュタインは『論理哲学論考』において、「七　語りえぬものについては、沈黙しなければならない」という命題を最後に置いて締めくくっている。[17] ヴィトゲンシュタインの論理哲学、言語哲学はいわゆる「真理表」や「真理値」を求める論理学の創始者として有名であり、初期ヴィトゲンシュタイン研究においては、この七の命題は、言語哲学から見て、言語ゲームの範囲を述べただけの「当たり前」の命題として理解されていた。ところが、S・トゥールミン、A・ジャニクなどの研究[18]によって、この七の命題は、後期ヴィトゲンシュタインの扉を開く重大な命題ではないか、という問題提起がなされたのである。つまり、「語りえぬもの」こそが重要であって、この「語りえないこと」を前にしては、人は沈黙を強いられる、というヴィトゲンシュタインの言語ゲーム論の限界について、自らが挑んだ挑戦ではないか、という点である。

「語りえないこと」とは何だろうか？　生活史のナラティヴとオーラリティについての項目ですでに「語られないこと」「語りえないこと」について考察したが、言葉では語られないことは、表現されていないというわけではない。例えば、表情とか眼で語るとか、感情を顕わにするとか、泣くとか声を詰まらせるとかさまざまな表現や表象が存在している。写真や絵や音楽や映像によって表現するという様式も存在している。「語りえないこと」を言語ゲームだけの創造物とするのではなく、さまざまな表現形態によって、ライフヒストリーを共有していく試みがもっとなされてもよい。また、「語りえないこと」はいつまでも「語りえないこと」に止まるというわけでもない。長い間の調査過程によって、「語りえること」に変わっていったり、いつか対象者、当事者がカミング・アウトしたり、変化の様子が観察される場合もある。「語りえない」「語られない」ことを自明の前提にするのではなく、「語りたくない」状況と理由を理解することから、いつか語られるかもしれない、と気長に待つのである。そのことも、生活史調査の「時間の問題」でもある。一回目の何時間かのインタビューで「語られ

ること」など、実に表面的なことである。「語られないこと」だらけだと言っても過言ではない。何回も何十回もインタビューして、何年も付き合って、少しずつ語ってくれるものである。そうであるならば、「語りえないこと」は少しずつ減少していくという楽観論も成り立つ。しかし、最後まで明かされない「語りえない」ことがあるかもしれない、という推測ももちろん成り立つ。しかし、その「語りえないこと」の前では、確かに「人は沈黙しなければならない」。

調査者が当事者であるような場合には、この「語りえないこと」は自分自身のことを考えれば自ずとわかってくる場合もある。「語りたくない」「忘れたい」という欲求もそれは、生きていく以上、自然であるし、当然でもある。人が忘れたがっていることを無理に思い出させて、「語れ」と言うわけにはいかない。生活史調査であっても、調査倫理に反することはできない。調査者と被調査者が無言で、手を握り合って、耐えていくことこそが語りえないことへの対処であるのかもしれない。

四　記憶論と表象論

(一) 個人的記憶と社会的記憶

浜日出夫は、「歴史と記憶」という『社会学』の一章において、個人的記憶と集合的記憶とを対比させながら、心理学と社会学の記憶研究の特徴を**表1**のように整理している。[19]

基本的に心理学は、実験心理学、認知心理学を念頭に置き、社会学はデュルケーム派のアルヴァックスの『集合的記憶』をベースに考えている。もちろん、納得するところも多いのだが、社会学的な個人生活史研究から見たときの「記憶論」は、個人の記憶を問題としているのであるから、この表のようにきれいに対照するだけとは

表1　心理学と社会学の記憶研究の特徴

心　理　学	社　会　学
実験室の中の記憶	日常生活の中の記憶
個人的記憶	集合的記憶
個人で記銘	集団で記銘
脳の中に保持	物質・空間の中に保持
個人で想起	集団で想起
当事者の記憶	当事者・非当事者の記憶
正解あり	正解なし

限らない。

生活史研究においては、集団で想起するばかりではなくて、個人で想起する場合もあるし、当事者の記憶が重要で、非当事者ではわからない、個人の記憶が語られるからこそ、研究の価値があると考えられている部分もある。もちろん、複数の当事者や複数の個人の語りから、記憶が多面的に検討されることによって、実験心理学などで「正解」と呼ばれる、記憶が正しいかどうかだけが問題とされているわけではない。しかし、歴史的事実を確定したいと思って研究しているオーラル・ヒストリーの研究者にとっては、個人（当事者）の記憶が「証言」として正しいかどうかは、やはり重要な問題である。記憶が曖昧で不確かな個人（当事者）よりは、記憶が鮮明で鮮やかな証言ができる個人のほうを、語り手として選択することは生活史調査においても、当たり前である。

もちろん、「集合的記憶」が存在し、むしろ「社会的記憶」となって、共有されている現実は無視できない。戦後の原爆被害者調査の歴史を見ても、社会史的文脈、時代的文脈は無視することはできない。一九九〇年代以降の「被爆者調査」の特徴は、「被爆」が語られる文脈が原水禁の運動や反核運動から離れて、韓国人被爆者の存在や日本によるアジア侵略の戦争責任、あるいは、冷戦体制以後のポスト・コロニアル時代の「記憶のポリティクス」など多様な言説の中で語られている。その意味で、「原爆の記憶」とは、それ

自体が、「社会的記憶」に属する。しかしそれでも、毎年八月六日になると繰り返し、生の「被爆者の声」が伝えられるのも、やはり集合的記憶だけでは伝えきれない「個人的記憶」があるからなのである。そこで、記憶論と時間論を次に結び付けていきたい。

(二) 記憶の時間と空間

小林多寿子は、「インタビューからライフヒストリーへ」という論文において、五つの時間の流れを設定している。[20] 小林はインタビューから出発する時間秩序に従って、④〈現在〉という時間をまず最初に挙げているが、インタビュー・テクストの中の時間として、西暦や元号年、年齢などの編年体で表現できる①〈クロノロジカルな時間〉、誕生や結婚など人間のライフサイクル上の通過する出来事としての②〈ライフサイクル的な時間〉、そして戦争や不景気などの社会史的出来事が時間経過の中で言及される場合の③〈歴史的な時間〉の三つがひとかたまりになる。これらを小林は「a　語り手と聞き手が他者とともに共有できる時間」としている。それに対して、④〈現在〉という時間は、「b　語り手と聞き手の二者だけがもつ時間」とされており、さらに、⑤〈個人的な時間〉とは、「c　語り手だけがもつ固有の時間」[21]とされている。

確かにインタビューからライフヒストリーへの変換に際して、小林が述べているような「時間の流れ」が存在している。小林は「唯一の媒介者である聞き手は、本来、〈個人的な時間〉であるものを、ライフヒストリーという他者にも理解可能なものに組み替えて、秩序づけていこうとする。インタビューからライフヒストリーへという語り手と聞き手のあいだですすむプロセスは、『人生』をひろく他者にも理解可能にするための変換の作業なのである。[22]」と述べているが、これは生活史調査一般において正当な時間関係である。しかし、あえてその先の話に触れてみたい。つまり、話し手の時間秩序や聞き手の時間意識などのいわゆる〈個性〉の部分がどのよう

にかかわってくるかという点である。例えば、第一に「語り手の『時間の基準点』は何か」という問題を提起してみよう。岩井洋が言及している「記憶の回帰点」[23]とも関連しているが、語り手が自らの生きてきた過去を語るときに、重要な柱になっている時点、あるいは何の話をしていても「その話」に戻っていくという時点、あるいは時間が逆流するように、そこまでの話が強調され、それ以後の話が茫漠とかすんでしまうような時点というものがある。それ自体はクロノロジカルな時間でも語れるし、ライフサイクル的な時間でも語ることができる。あるいは多くの場合には、歴史的な時間とも何らかの関連を持っているということもあるだろう。しかし重要な点は、その「基準点」なり、「回帰点」なりは、紛れもなく「主観的な時間」＝「生きられた時間」に属しているという点である。ライフストーリーの眼目が、主体的に生きたストーリーの採取にあるとするならば、語り手固有の「記憶の回帰点」＝「時間の基準点」を探し出すことを第一の主題とするという考え方もある。もちろん、これに付随する問題として、語り手と聞き手が共有する時間である〈現在〉という時間がいわば「前提としての時間の基準点」になっている、という点がある。したがって、ライフヒストリー研究においては、語り手が自らの「生きられた時間」にすぐに没入していくとしても、聞き手はそれを語っている〈いま、ここ〉という時間を考慮に入れなければならないし、読者も聞き手（＝調査者）の存在と現在という時間の枠組みを考慮に入れておかなければならない。

第二に、ライフヒストリー構成者は時間秩序をどのように考えるのかという課題も存在している。つまり、インタビューからライフヒストリーへの構成段階において、語り手と聞き手（ライフヒストリー構成者）との合成において、作品が制作されるわけである。一般的にライフヒストリー調査は、①語り手との出会い、②インタビューの順序、③「薄い記述」から「分厚い記述」へのライフヒストリー、④「伝記」的な時間への整理というように展開していく。しかし、小林も述べているように、ライフヒストリー構成者は「他者と共有できる時間」すな

わち読者に対していかに理解可能な形でテキスト化していくのかという課題を担っているのである。そこで、インタビューにおいて駆使したクロノロジカルな時間に従って、編年体で記述したほうが理解しやすいか、また、ライフサイクル的な時間を主要な時間軸として「伝記」として記述すべきか、あるいは、社会史や時代への「証言」としての「歴史的な時間」を中心に記述するのかという作品化の形態とも関連してくるのである。

㈢ 事実と記憶と構築

記憶論と表象論において鍵となるのは、時間と空間である。記憶の表象の問題を提起したのは、フランスの映画『ショアー』（クロード・ランズマン監督、一九九三年）の衝撃を契機としてであった。[24] この映画はホロコーストの生存者（サバイバー）たちへのロング・インタビューにおいて収容所への旅を映しながら、サバイバーたちの言葉にならない表情を写し続けることによって「表象の限界」を見る者に訴えかけることに成功している。表象の不可能性を示した『ショアー』を表象の軸の一方の極とするならば、逆に「負の世界遺産」としての広島・原爆ドームの存在は大衆化した「記憶の表象」のもう一方の極ということができる。ポーランドのアウシュヴィッツ（ビルケナウ強制収容所）もユネスコによる「世界遺産」に登録されており、その意味で「記憶の表象」の相似形をなしている。一九九六年の広島・原爆ドームの世界遺産登録以来、世界のヒロシマは、反核、平和のシンボルとなっている。国内はもとより、韓国・中国・台湾などのアジア諸国や欧米からも多くの観光客が訪れて写真を撮っている。原爆ドームは、原爆を知らない多くの人々に対して、核兵器の悲惨さを知らせる「記憶の表象」として原爆資料館とともに広島の地に厳然と建っている。長崎の浦上天主堂や平和記念公園も「原爆遺構」を一部に残してはいるが、「記憶の表象」としての一般性では広島のほうが知られているだろう。

フランスの歴史家P・ノラは、「集合的記憶が根付いている重要な『場』」を「記憶の場」と呼んでいる。「『記

憶の場』とは、物質的なものであれ、非物質的なものであれ、きわめて重要な含意を帯びた実在である。それは人間の意志もしくは時間の作用によって、なんらかの社会的共同体……のメモリアルな遺産を象徴する要素となったものである。[25]「記憶の場」には、史跡や歴史的建造物、博物館や記念碑、銅像や絵画などの物質的な場のほか、戦友会や同窓会、歴史書や暦などの機能的な場、葬儀や記念行事、黙禱や巡礼などの象徴的な場がある。また、最近ではマンガや写真、テレビや映画などのメディアも重要な記憶の場として付け加えておく必要がある。これらの「記憶の場」は、集合的な記憶を構成し、いわば、現在における歴史を日々創造していく活動にもなっている。日本における「靖国神社」参拝問題とは、靖国神社に第二次世界大戦時のA級戦犯が合祀されたときから、日本の侵略を受けたアジア諸国からの反発という形で政治問題、外交問題となっている。これは、「記憶の場」が「記憶のポリティックス」として作用し、政治家や国民個人の政治意識に影響を与えているというケースである。つまり、「記憶の場」は、個人的記憶の場であると同時に、集合的記憶の場を形成し、さらに、ナショナリズムや政治的意識、政治思想とも関連して再度個人に戻ってくる、という影響力を持っているわけである。

五　結語――生活史宣言

今まで、生活史の「個性」と「時代的文脈」とを相互に検討しながら、生活史研究と社会史・思想史研究の接点を見つめてきた。現代という時代を考えていくと、近代と時代性について考察する必要が出てくる。ジャン＝フランソワ・リオタールによれば、「すなわち、科学はみずからのステータスを正当化する言説を必要とし、その言説は哲学という名で呼ばれてきた。このメタ言説がはっきりとした仕方でなんらかの大きな物語――《精神》の弁証法、意味の解釈学、理性的人間あるいは労働者としての主体、富の発展――に依拠するとすれば、みずか

らの正当化のためにそうした物語に準拠する科学をわれわれは《モダン》と呼ぶことにする。……（中略）……極度の単純化を懼れずに言えば、《ポスト・モダン》とは、まずなによりも、こうしたメタ言語に対する不信感だと言えるだろう。この不信感は、おそらく、メタ物語機構の衰退には、とりわけ形而上学としての哲学の危機、そしてそれに依存していた大学制度の危機が対応している。物語機能は、真なる物語を構成する関係の諸要素――すなわち偉大な主人公、重大な危難、華々しい遍歴、崇高な目標――を失いつつある。[26]」ということになる。

リオタールの言う「大きな物語」の終焉という時代状況を「ポスト・モダン」と呼ぶならば、われわれは、まさにメタ物語を失って、「小さな物語」としての「自己物語」に終始している感がある。それは、事実であれ、フィクションであれ、壮大な成長神話や哲学的・教養主義的物語が影をひそめてきている。ポスト・モダンは、自己の個性や身の周りの日常生活に拘りながら、自分物語を紡いでいくような語りが多い。したがって、自己の再帰性や自己決定権がポスト・モダンの鍵概念となってくるわけである。自己アイデンティティや自己と他者の差異性、行為の選択性や多様性などは、結局、ポスト・モダンにおけるライフストーリーの構築において重要な諸概念となってきている。しかし、近代における「大きな物語」も前述した蔭山の「等価性の世界」において、一九二〇年代のワイマール文化辺りから相対化されてきている。これは、都市大衆文化の成立や新中間層の創出など戦後世界（一九六〇年代以降）の拡大によって、近代的世界の重要な精神となってきた「等価性の世界」の普及でもあった。したがって、ポスト・モダンの生活史や自己物語を準備したものは、ある意味で「等価性の世界」であったのかもしれない。「等価性の世界」とは、哲学・形而上学・思想性の優位が崩壊していく過程でもある。蔭山は、「〈等価性の世界〉における思考と体験の特徴は、歴史が現在に解消される点に、極端にいえば、〈いま、ここ〉という瞬間的状況に解消されてしまうところにある。〈等価性の世界〉における中心はたんに押し出されただけの瞬間的なかりそめの中心、持続的ではなく、一時的な中心であるにすぎず、そこにできあがる内

面の秩序はきわめて不安定なものにならざるをえない。[27]」と述べている。そこには、〈ポスト・モダン〉の兆しがすでに現れているとも言える。

そして、生活史研究は、オーラル・ヒストリーやライフストーリーのさまざまな意義と多様性を含みつつ、歴史的にも社会学的にも人類学的にも、あるいは生活学や生活科学においても十分持続的な学問運動として、「近代」と「脱・近代」を貫く一貫した分析視角を保っている。その意味で、私は「生活史宣言」(A Life History Manifesto)というマニフェストを提起したい。「生活史宣言」とは、第一に、人間の全体性、総合性、(自然界に対する)相対性を重要視しながら、哲学や形而上学よりは具体的な日常生活の歴史的、モノグラフ的様相を記述していくことに徹していく。第二に、生活史宣言とは、個人の当事者性や調査の立場性に留意し、調査者と被調査者との間で構築されていく対話的インタビューを重視していく。しかし、ライフストーリーの物語性や社会的構築の要素を考慮しながらも、生活史における事実や証言の要素に最も重点を置いている。「フィクション」であることや「虚構」であることを前提とするのではなく、「歴史的事実」であることを前提としつつ、フィクションや物語の虚構性を含むこともあるという点を考えていかなければならない。生活史宣言の第三は、「語りえないこと」「語らないこと」の重要性を主張する。つまり、生活史研究や生活史の分析が、語られたこと、言説の解釈や分析だけに焦点が絞られてしまうと、第一の特徴でもある、人間の全体性、総合性が隠されてゆく可能性がある。むしろ、人間の記憶、語り、沈黙、表情、感情、表象文化などすべてにわたって生活史が活き活きと描かれることを目指している。その意味で、「語りえないこと」「生と死」「死者たち」といった「語り」だけからは解釈、分析が無理であるような状況を考える必要がある。それは、ヴィトゲンシュタインが「語りえぬものについては、人は沈黙しなければならない」と言った重みのある命題を心に据えて、言語ゲームや言説分析を行う〈モダン〉と〈ポスト・モダン〉の両方の姿勢が要求されているということである。

二一世紀の現代社会において、個性ある人間像が要求されているが、その「個性」と「時代状況」は、生活史を媒介として結び付けられる。だからこそ、現代において「生活史宣言」が必要なのである。

（1）蔭山宏『ワイマール文化とファシズム』みすず書房、一九八六年、九〇頁。

（2）西郷信綱の「作品の志向性の影」については、蔭山が一貫して関心を持ち続けてきたテーマである。蔭山宏「『学問の危機』と経験――西郷信綱『古典の影』に寄せて――」『法学研究』第79巻第1号、二〇〇四年一月、一――二二頁、参照。

（3）蔭山宏『ワイマール文化とファシズム』前掲、九一頁。

（4）蔭山、前掲書の中では、3章「都市文化状況としての〈1920年代〉」参照。有末賢『現代大都市の重層的構造――都市化社会における伝統と変容――』ミネルヴァ書房、一九九九年、参照。

（5）ニクラス・ルーマン（土方昭監訳）『法と社会システム』新泉社、一九八三年、三六―四八頁。

（6）C.Kluckhohn & H.A.Murray, "A personality formation" in C.Kluckhohn, H.A.Murray, & D.Schneider (eds.) *Personality in Nature, Society and Culuture* New York: Knopf, 1953, p.53.

（7）桜井厚「第1章　ライフストーリー・インタビューをはじめる」桜井厚・小林多寿子編著『ライフストーリー・インタビュー――質的研究入門――』せりか書房、二〇〇五年、一二頁。

（8）同右、一二頁。

（9）Benjamin, W., 1974, "Über den Begriff der Geschichte," Gesammelte Schriften, 1-2, Suhrkamp.（＝一九九五、「歴史の概念について」浅井健二郎編訳『ベンヤミン・コレクション1　近代の意味』ちくま学芸文庫）。

（10）厚生省公衆衛生局『原子爆弾被爆者実態調査　健康調査および生活調査の概要』一九六七年、四六頁。

（11）有末賢「戦後社会調査史における被爆者調査と記憶の表象」『法学研究』第83巻第2号、二〇一〇年二月、三九―七二頁、参照。

（12）精神科医の江口重幸は、「ナラティヴ・セラピーは、通常の治療場面で前提とされるクライアントと治療者の非対称的関係、つまり前者が語る内容を後者の知識が解釈するという図式を意識的に括弧に入れ、社会構成主義的、平

等主義的な視点から、クライアントの経験に根ざした「声」を社会的な文脈へと引き出そうとするものであろう。それは従来の、既成の解釈枠をもってクライアントの語るストーリーを型にはめ込む傾向への有力な批判となっている。」と述べている。江口重幸「病いの経験を聴く――医療人類学の系譜とナラティヴ・アプローチ――」小森康永・野口裕二・野村直樹編著『ナラティヴ・セラピーの世界』所収、日本評論社、四八頁。

(13) ケン・プラマーは、『セクシュアル・ストーリーの時代』の中で、「しかし、いまや個人的なセクシュアル・ストーリーを語る時代がまさにやってきたのである――すくなくともグループによっては。本書では、これは何なのか、つまり、ストーリーとはどのようなものか、なぜ人はそれを語るのか、それらはどこへ向かおうとしているのか、をじっくり考えてみたい。私は、人びとが自らのもっとも「親密な」生活のある局面を詳しく述べる、その個人的でセクシュアルな語りに注目したい。どのようにそれらが語られるようになるのか、現代生活でそれらが果たしている役割、そして世紀末にそれらがどこへ向かおうとしているのかを見てみたい。本書では、「ストーリーの社会学」の一般的分析からはじまって、「レイプの犠牲者」、「カミングアウト」したレズビアンやゲイ、「回復者」たちの、特定の「性的な被害を受けそれを切り抜けた体験者の話」の検討に移る。そしてさらに、そうしたストーリーの政治的な役割の分析とそれらが新しいかたちの親密性の市民権（intimate citizenship）――「親密な関係」が主な焦点となるかたち――を生み出す将来的な可能性にまで進みたい。全体をとおしての焦点は、世紀末に語られる個人的なセクシュアル・ストーリーの特定の事実にあるけれども、この研究の究極の目的はもっと広く、さらに一般的でフォーマルなストーリーの社会学を構築する一助となることにある。」（邦訳、一〇頁）と述べている。Ken Plummer, *Telling Sexual Stories: Power, Change, Social Worlds*, Routledge, 1995.（桜井厚・好井裕明・小林多寿子訳）『セクシュアル・ストーリーの時代――語りのポリティクス――』新曜社、一九九八年。

(14) 有末賢「ライフヒストリーにおけるオーラル・ヒストリー」『日本オーラル・ヒストリー研究』創刊号、日本オーラル・ヒストリー学会発行、二〇〇六年三月、五〇―六四頁。また、『日本オーラル・ヒストリー研究』第6号においては、「〈特集2〉オーラリティにおける当事者性／非当事者性をめぐって」として、蘭信三、齋藤雅哉、李洪章、鈴木隆雄、大城道子、門野里栄子などが論じている。日本オーラル・ヒストリー学会、二〇一〇年九月。

(15) 有末賢「死別の社会学序説」山岸健［責任編集］草柳千早・澤井敦・鄭暎惠編集『社会学の饗宴Ⅰ　風景の意

味――理性と感性――』所収、三和書房、二〇〇七年、三―二五頁。

(16) 鈴木隆雄「当事者であることの利点と困難さ――研究者として／当事者として――」『日本オーラル・ヒストリー研究』第6号、日本オーラル・ヒストリー学会、二〇一〇年九月、六七―七八頁。大城道子「『当事者性の共有』可能性を探る」同上、七九―八八頁、など参照。

(17) L・ヴィトゲンシュタイン（藤本隆志・坂井秀寿訳）『論理哲学論考』法政大学出版局（叢書：ウニベルシタス6）一九六八年、二〇〇頁。

(18) Allan Janik and Stephen Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, Simon and Schuster, 1973（藤村龍雄訳）『ウィトゲンシュタインのウィーン』平凡社ライブラリー、二〇〇一年。

(19) 浜日出夫「6章　歴史と記憶」長谷川公一・浜日出夫・藤村正之・町村敬志『社会学 Sociology: Modernity, Self and Reflexivity』有斐閣、二〇〇七年、一七一―一九九頁。浜日出夫「記憶の社会学・序説」『哲学』（慶應義塾大学三田哲学会）一一七、二〇〇七年三月、一―一一頁、も参照。

(20) 小林多寿子「インタビューからライフヒストリーへ」中野卓・桜井厚編『ライフヒストリーの社会学』所収、弘文堂、四三―七〇頁。

(21) 同右、六八頁。

(22) 同右、六八―六九頁。

(23) 岩井洋「想起することと歴史をつくること」佐々木正人編集『現代のエスプリ298エコロジカル・マインド』至文堂、一九九二年五月、一九五―二〇二頁。また、エリ・ヴィーゼルの自伝『そしてすべての川は海へ』のように、ヴィーゼル自身の「記憶の回帰点」がアウシュヴィッツ体験であるのは言うまでもないが、そこに「二〇世紀ユダヤ人の肖像」という〈典型〉が刻印される点も、共同想起の特色である。

(24) 鵜飼哲・高橋哲哉編『「ショアー」の衝撃』未来社、一九九五年、および高橋哲哉『記憶のエチカ――戦争・哲学・アウシュヴィッツ――』岩波書店、一九九五年、等参照。

高橋哲哉は、「ランズマンの言うように「『ショアー』はその存在において、その本質において、生還者たちについての映画ではなく死者たちについての映画である」とすれば、また『ショアー』の課題が、「いかにして死を映画に

するか」ということであったとすれば、死者たちの「生」や「言葉」を生還者たちの「生」や「言葉」をもって購うことはけっしてできないはずなのである。」高橋哲哉『記憶のエチカ――戦争・哲学・アウシュヴィッツ――』岩波書店、一九九五年、三六頁。

(25) P・ノラ（谷川稔監訳）『記憶の場――フランス国民意識の文化＝社会史――』[1]、岩波書店、四八頁。

(26) Lyotard, Jean-Francois, *La condition postmoderne*, Paris, Les editions de Minuit.（小林康夫訳）『ポスト・モダンの条件――知・社会・言語ゲーム――』（叢書　言語の政治①）書肆風の薔薇（白馬書房）、邦訳、八―九頁。

(27) 蔭山宏『ワイマール文化とファシズム』みすず書房、一九八六年、一〇六頁。