

Title	<特集論文 2>序 共同体を記憶する-- ユダヤ/「ジプシー」の文化構築と記憶の媒体
Author(s)	岩谷, 彩子
Citation	コンタクト・ゾーン = Contact zone (2018), 10(2018): 225-239
Issue Date	2018-06-30
URL	http://hdl.handle.net/2433/232967
Right	
Type	Departmental Bulletin Paper
Textversion	publisher

序 共同体を記憶する

—ユダヤ／「ジプシー」の文化構築と記憶の媒体

岩谷彩子

<要旨>

本特集の目的は、ユダヤと「ジプシー」というふたつの共同体に属する人々の記憶の諸実践を事例として、他者のまなざしを取り込みながら自らの集団的な枠組みをつくり出してきた人々の記憶のあり方について考察することである。ユダヤ人と「ジプシー」はいずれもナチスによる虐殺というトラウマ的な記憶を抱える共同体でありながら、前者は文字文化、後者は非文字文化が強調され、それが国家建設を含む集団形成や集団的な想起のあり方の違いとして受けとめられがちであった。しかし、身体化され語られない記憶、限られた身内のみにも共有される記憶、マイノリティの権利や承認を求めて物語化される記憶、資料館や博物館の収蔵品のようにものの陳列や収集によって主体化を免れる記憶、など異なる種類の記憶の形式がどちらの集団にも存在している。本特集では、これらの異なる種類の記憶の形式が、異なる地域（フランス、ルーマニア、アメリカ合衆国、アルゼンチン）のユダヤ人と「ジプシー」の間で、どのような媒体を通して何を契機に発現し、共同体像を形成しているのか、具体的な事例を通して検討する。流動性が高い環境にある人々が、他者と共有することが困難な経験を、分有可能なネットワークの中に位置づける試みとして記憶の諸実践をとらえ、それを促す記憶の媒体について考察を深めてみたい。

225

1 はじめに

本特集は、ユダヤ人¹と「ジプシー」²というディアスポラ共同体の成員が、たび重なる移動と離散の歴史から共同体が崩壊する危機にたえずさらされながらも、いかに共同体としての記憶を保ち続けてきたのか、という問いについて考察することを目的としている³。

ユダヤ人と「ジプシー」は、いずれもヨーロッパ社会にとっての「他者」であり、差別と迫害を受けてきた歴史をもつ集団である。両集団ともにナチスによる大量虐殺の対象となり、トラウマ的な記憶を抱えてきた。しかし、ナチスによる大量虐殺以降の両集団の歩みは対照的であるようにもみえる。一方はイスラエルという国家建設に至り、もう一方は今なお国家をもたず世界中で周縁化されている。そのような境遇の違いは、しばしば集団の「故郷」の記憶のされ方とそれをめぐるポリティクスとして受けとめられてきた [ボヤーリン&ボヤーリン 2008]。

ユダヤ人についていえば、「乳と蜜の流れる地」であるカナン之地（イスラエル、パレスチナ）を故郷とし、世界に離散した集団とされる。彼らは離散後もユダヤ教を精神の支柱とし、「啓典の民」といわれるほど教典（トーラーなどの聖書）や書かれたものを解釈したり、タルムードに従って儀礼を反復したりしながら、共同体の記憶を維持してきた。そして、20世紀に共同体の記憶が大きく脅かされる経験（ポグロム、ホロコースト）を経て、法的規範の強化が目指されるようになる。その結果、ユダヤ人がシオニズムや国家構築に向かうようになった点が指摘されている [Soloveitchik 1994]。ホロコースト以降に作られた、おびただしいアーカイヴや記念施設・記念碑も、収奪を余儀なくされた集団の過去を取り戻す営みに思われる。

一方で、「ジプシー」の故地はいまだ明らかではない。もっとも有力な説とされるのがインド⁴であるが、出立時期や場所を決定づける歴史資料は見つかっていない。宗教に

1 アシュケナジ、セファルディなど多様な下位集団を含むが、以下ではそれらを含む呼称としてユダヤ人を用いる。

2 15世紀にヨーロッパ各地に出現した「エジプト人 (Egyptian) と自称した人々に由来する英語による他称。その他の他称として、古代ギリシャ語でキリスト教異端派に対する蔑称である Astinganoi に由来する「ツイガン」などが存在する。1971年の第1回世界ジプシー会議以降、これらの他称に代わる呼称としてロマが用いられつつあるが、実際には「ジプシー」「ツイガン」と称された人々には、ロマ、マヌーシュなど異なる自称をもつ多様な下位集団が含まれ、自ら「ジプシー」を名乗る人もいる。以下では集団が特定可能な個別の事例にロマなどの個別集団名、ロマ以外の集団も含む場合に「ジプシー」、両方を含む場合にロマ／「ジプシー」と表記する（呼称および「ジプシー」の歴史については、フレイザー [2002]、水谷 [2018] 参照）。

3 本特集は、2017年7月22日、京都人類学研究会季節例会で筆者が代表を務めたシンポジウム「共同体を記憶する—ユダヤ／『ジプシー』の文化構築と記憶の媒体」をもとに企画されている。本特集に論文として寄稿することはできなかったが、同シンポジウムで筆者はルーマニアのロマの音楽と家屋にみられる共同体の記憶について検討した。

4 「ジプシー」のインド起源説は、ハインリッヒ・グレルマンが1783年に指摘したものであり、ロマニ語に含まれる語彙から彼らは6～9世紀頃にインドを出立した [Kenrick 2004; Hancock 2006; Grellmann 1787] と考えられているが、移動の原因や時期について特定されているわけではない。実際に「ジプシー」とみなされてきた集団のなかには各地域の移動民も含まれ、両者の通婚も行われてきた（ヨーロッパ流民説 [オークリー 1986; Willems 1997] やインド起源説の再考 [水谷 2018] も参照のこと）。

についても、移動先の信仰体系を吸収してきたために「ジプシー」に共通する単一の宗教は存在せず⁵、彼らの言語である文字をもたないロマニ語も移動先の言語を取り入れた多様な方言で構成されており⁶、移動先の社会状況に応じてロマニ語話者そのものも年々減少している。こうした状況が、彼らが連帯して単一の過去を語ることを不可能にしており、これまで「ジプシー」は「過去や歴史に関心をもたない」[Stewart 1997]とされてきた。またナチスによる虐殺（ロマニ語でポライモス）以降も記録や証言には消極的であり、現在志向型の生活を送っているとされてきた。しかし、1960年代以降、世界の「ジプシー」の間で原理主義的なペンテコステ派キリスト教への改宗が進み「ジプシー」としての共通認識が喚起されたり[岩谷 2000]、1970年代から1980年代初頭にかけて、ロマの国家建設案が活動家の間で持ち上がった[Okely 1997]、活動家による迫害の記念碑建設の動き（左地亮子本特集論文参照）があるなど、分散的な集団状況にも変化が生じている。

従来このような共同体構築の違いは、文字文化（リテラシー）と口承文化（オラリティ）の違い、あるいは独自の宗教の有無から説明されてきた。しかし、例えばユダヤ人の宗教伝統や日常生活には口承的な要素が数多くあり、文字文化と口承文化の間にある中間段階を問う必要がある。また「過去」に拘泥しないとされる「ジプシー」だが、死者の写真の扱いにみられるように、過去の個人の記憶をめぐる規範が問題となるなど[Williams 2003; 岩谷 2009, 2011]、「ジプシー」のミュージシャンたちは、自らのルーツとしてインドへの関心を隠さない⁷。

そこで本特集では、ユダヤ人／「ジプシー」というディアスポラ共同体の差異を、文字／非文字、宗教／無宗教に還元するのではなく、いま一度共同体に関する記憶を個人や集団に想起させる媒体（写真、絵画、音楽、家屋、資料館やインターネット上の資料）に着目することで、彼らの共同体意識がいかに構築されたり、脱構築されたりしているのか、その動態に迫ってみたい。

2 ディアスポラにおける共同体の記憶

そもそも、ユダヤ人や「ジプシー」と呼ばれてきた人々にとって、「共同体を記憶する」とはどのような行為を指すのだろうか。まず、ユダヤ人や「ジプシー」と呼ばれてきた人々の共同体について、「ディアスポラ」をめぐる議論のなかに位置づけることから始めたい。

5 ロマニ語には神を表す言葉、デヴェル (*Devel*) があり、精霊信仰や死者 (*mulo*) への恐れ [オークリー 1986; 岩谷 2000] も報告されているが、統一的な信仰体系は存在しない。

6 ロマニ語の多様な方言については Matras [2002] 参照。

7 彼らのインドに対するまなざしは、1980年代末以降の「ワールド・ミュージック」隆盛のなかで注目を浴びた「ジプシー音楽」という市場を意識したものである。

2-1 ディアスポラとしてのユダヤ人・「ジプシー」

「ディアスポラ」の語源は、ギリシャ語で「種をまく」を意味する *speirō* と「横切つて」を指す接頭辞 *dia* にある。もともとの定義は「移住」や「植民」を表すものであったが、その後、ユダヤ人やアルメニア人、アフリカ系アメリカ人など「祖国を失い、処方に離散して生活する人々」を指す言葉として、国外離散民と彼らが追放先の国で経験した不幸な出来事を指すようになる。そしてグローバル化が進む 1990 年代以降、ディアスポラは多様な背景をもつ「故郷」から離れて生活する人々を指す言葉として用いられるようになっていく。その意味で現代は「グローバル・ディアスポラ」の時代 [コーエン 2001] とも呼べるわけだが、その背景には近代化およびグローバル化以降の歴史や伝統の喪失や断絶が指摘されている。

アルジュン・アパデュライは、「失われたもの」としての伝統や故郷が人々の想像力や記憶を刺激し、「トランスナショナルなディアスポラの公共圏」を形成すると論じた [アパデュライ 2004]。20 世紀以降増大した移民や難民についての研究においても、このように「失われたもの」「帰りたくても帰れない故郷のイメージ」を共有する人々のつながりを解明することは、ひとつの重要な論点となってきた [ギルロイ 2006; 錦田 2010]。しかし、近代以前より常にトランスナショナルであり続けてきたユダヤ人や「ジプシー」の事例を、「グローバル・ディアスポラ」の議論に安易に当てはめることに対しては慎重であるべきであろう。

そのひとつの理由は、今日言説として流通するディアスポラが、実際のディアスポラ経験から乖離し、政治的な言説として新たなディアスポラを生む可能性である。ユダヤ人ディアスポラについて論じたジョナサン・ボヤーリンとダニエル・ボヤーリンは、ディアスポラの経験が普遍化される際の問題点を次のように指摘している。「「ディアスポラ」は一範疇になりつつあるが、この言葉がもつ特殊な歴史の重みを考慮に入れなければ、ディアスポラをまったく新しいものとみなしかねない」 [ボヤーリン & ボヤーリン 2008: 44]。ユダヤ人のディアスポラ性は、「郷土に対する関係が、血縁関係や経済といった要素よりも、記念による集団的想起を基盤としている共同体」 [ボヤーリン & ボヤーリン 2008: 23] である点に由来するという。「失われた故郷」を集団で想起することによって共同体構築を試みると、シオニズム⁸のように、失われる前の「単一の」領土、言語、共同体が指定され、そこからの距離によって現在が成型されてしまいかねない [バーバ 2005; ボヤーリン & ボヤーリン 2008]。その一方で、一枚岩的な帰属意識を批判し、ディアスポラのトランスナショナルで横断的な側面が強調されると、帝国や国家が非領土的な集団であるディアスポラを認めてこなかった歴史が矮小化されるという隘路に陥る [カプラン 2003; ボヤーリン & ボヤーリン 2008]。また「ジプシー」についても、明確な起源や故郷をもたない彼らをあえてインドから離散したディアスポラとして論じた場合、インド出

8 シオニズムとは、1890 年代にドレフュス事件などを契機に高まった、パレスチナに故郷を再建しようとするユダヤ文化の復興運動を指す。「シオン」(エルサレム市街の丘の名前)の地に戻ることを目指す運動であり、2 度の世界大戦を経て 1948 年にユダヤ国家であるイスラエルが建国されることになった。

自の「ジプシー」およびインド出自とみなされないものの「ジプシー」と名指されてきた人々を、国内の異分子として国民国家から切り離し、彼らを再ディアスポラ化する論拠につながりかねない [Willems & Lucassen 2000]。

しかし、故郷の「喪失」にもとづく共同体構築にせよその否定にせよ、いずれも国民国家や領土の原理を追認してしまうことになりかねないとするディアスポラ論のアポリアに対して、「ジプシー」の間には、領土モデルにもとづく外部からのラベルを流用してアイデンティティを模索する動きも存在する。1970年代のロマによる国家建設の試みやインテリ・ロマたちのロマニ語標準化の動きや、国際ロマ連盟 (the International Romani Union⁹) などロマの国際組織の結成は、領土と集団を結びつける国民国家の原理を流用したディアスポラとしての名乗りであった¹⁰。また、「ジプシー」と名指されてきた集団が共通の故郷をもつ同胞がいるという認識を共有してこなかったことは、外側からのラベリングを容易にする一方で、彼らの間に存在する多様性を覆ってきただけでなく、故郷が明確でない集団ゆえの想起やつながり方、ディアスポラ言説の流用の可能性が指摘できるのである。

さらに、ユダヤ人と「ジプシー」をディアスポラとして論じることは、ディアスポラが共同体として持続していくための条件を問うことになる。ここで、抽象的なディアスポラ言説に留まるのではなく、従来人類学が方法論としてきた微細なフィールド分析と歴史的な視点を取り入れつつ、ディアスポラによる共同体構築のあり方をとらえなおす必要性が生じる。例えば、レバノン系移民を例にガッサン・ハージ [2007] は、ディアスポラ状況をどこでもない場所へと続く「ルーツ」(routes)の途上に常にあるものとみなすアプローチ [ギルロイ 2006; クリフォード 2002] や、「グローバル・ヴィレッジ」という理念を拡張した「トランスナショナル・コミュニティ」としてとらえる視点を批判する。「確かに村人たちは、世界中に拡散している彼／彼女たちがもともと住んでいたレバノンの村への帰属意識をもっていた。しかしたいていの場合、彼／彼女たちがグローバル・コミュニティを形成しているとか、同じ村の出身者たちとの間に形成されたトランスナショナル・コミュニティに所属しているという共通感覚をもっているとはまでいつてしまうことには若干の誇張があった」[ハージ 2007: 35]。そこでハージが注目するのは、移民たちの「ルーツ (roots)」としての家族共同体である。家族こそが構成員にとっての潜在的な社会的・感情的・物理的移動の場、「ルーツ (routes)」を決定する結節点となっているとして、ポール・ギルロイらのアプローチ [2006] を逆転させる指摘をしている。

2-2 共同体を想起する

それでは、ディアスポラにとって「共同体」とはどのようなものとして生起しているの

9 1978年、ジュネーブで開催された第2回世界ロマ会議を経て設立されたNGO団体である。2010年現在、国際ロマ連盟の加盟国は32か国に上る。

10 実際に、現在も「ジプシー」の国家建設案はまったく現実味を帯びていない。2000年、国際ロマ連盟は世界ロマ会議において「ロマは国家の建設を追求しない民族であることを強調し、そのようなものとして国際社会による承認を求める」[水谷 2006:150]と宣言した。パオラ・トルニナートはこうした非領土的なディアスポラ・ロマ・コミュニティを形成しようとする試みを、ナショナリストのイデオロギーに代わるものと評価している [Torninatto 2009: 12]。

だろうか。長い年月にわたって世界各地に離散し、それぞれ異なる歴史や文化を築いてきたユダヤ人と「ジプシー」にとって、共同体の意味も歴史や居住する地域の文脈で大きく異なることが予想される。

なお、共同体をめぐる考え方も歴史の諸過程で多様である。もともと共同体 (community) とは、古代ギリシャにおける政治的・社会的・経済的関係を含みこんだポリスにおける市民の結びつき (koinonia) を表すものであり、国家とも家族とも異なる、ローカルで直接的な帰属を表すものであった。しかし、キリスト教思想の到来以降、共同体は普遍的な秩序を希求する個人の結びつきを表すようになり、ローカルなものと同グローバルなものを含むものになる。そして近代に入ると、共同体は近代化で失われた「伝統」や地縁・血縁集団、対面的な相互行為によって結ばれる有機的な紐帯と同一視されるようになり、同質的で閉鎖的な集団とみなされるようになっていった¹¹。近年批判されているのは、このような「近代における共同体の解体」といった前提や、共同体を閉じられたものとする見方である。

ジャン＝リュック・ナンシー [2001] は、目的や企てをもつ実体として共同体をとらえる視点を批判し、個人や主体の成立に先立ち出来事として生起するようなものであると論じている。例えば死という出来事においては、「私」は自らの死を経験することはできない。それを受けとめるのは常に他者であり、個の喪失によって共同体が立ち上がるのだという。そうした共同体を構成するのは、孤立し自己完結した主体でも個人でもなく、常に複数の者の中で存在を分有している特異な存在である。ナンシーの考え方に立つならば、「個が完結しないという主体の不可能性のうちに、共同体は否定的なかたちで生起する」 [菅 2017:144] ことになる¹²。また小田亮 [2004] は、共同体に内在してきた公共的な側面と閉鎖的な側面を指摘し、共同体がもちあわせてきた共同性を日常的な生活世界のなかで論じる必要性を説く。「生活の場での共同体の多くにみられる「排除の機制」と「出入り自在」とのあいだの関係を具体的に明らかにしていく必要があるだろう。(中略) そして、そのような共同体が、資本主義化やグローバル化—脱領土化—によって完全に消滅していくわけではないこと、あらたに作られていく出入り自在のネットワークが既存の場へと節合されることで生活の場に再領土化され、まとまりのある共同体が維持されていくことを描くことが重要になろう」 [小田 2004: 241]。

このような共同体論は、ディアスポラによる共同体構築について考察するうえでも参考になる。ユダヤ人や「ジプシー」は、特定の土地や単一の伝統に自らを同一化しきれないところで共同体を形成してきた人々である。そして、それゆえに自らの集団の「内」と「外」との境界をさまざまなやり方で作り出してきた。本特集では、そのなかでも、さ

11 このような共同体をテンニースはゲマインシャフトと呼び、これに対して人々の契約や交換によって成立する社会関係をゲゼルシャフトと呼び、後者は伝統と同一視された共同体から区別されていた。共同体の概念をめぐる歴史的な変遷についてはデランティ [2006] 参照。

12 ラテン語で共同体 (communitas) の語源を、「cum (共に)」と「munus (重荷/奉仕/贈り物)」とで成り立つと論じたロベルト・エスポジト [2009] 参照。生を受けることで発生する義務は果たされることがないが、常に義務を果たされなければならない状態に置かれていること、つまり欠如からエスポジトは共同体をとらえようとする。

さまざまな媒体を用いた共同体の想起に着目する。想起され出来る共同体について、集団の実体論を超えて考察するうえで参考になるのが、モーリス・アルヴァックス [1989] の集合的記憶論である。アルヴァックスは、人が集団のメンバーとして「集団の観点」に身を置いて想起するなかで、集団が立ち現れると考えた。彼は集団を単に特定の個人の集合とは考えず、その集団を構成している関心、理念、専心——これらが集団のメンバーが何を記憶するのかを規定する——、そして何よりそれらにもとづいて行われる想起によって構成されるものととらえた点が画期的であった。

アルヴァックスの集合的記憶論は、1980年代以降、記憶の枠組みを構成する「記憶の場」[ノラ 2002] をめぐるポリティクスの議論を活発化させることになった。これは、「大きな物語」の解体後、自己を物語る枠組みとしての集合的な過去が個人化し、さまざまな「記憶の場」で選択的で柔軟性に富む形で過去との結びつきをもとうとする「コメモラシオン（記念行為）の時代」[ノラ 2002] が到来したことが背景にある。「記憶の場」をめぐる諸研究は、記憶がもつ構築的な側面や政治的な力を明らかにしてきた。しかし、その多くは記憶のポリティクスに傾注するあまり、公的な記憶や政治的なアイデンティティに回収されない記憶の次元については十分に論じられてきたとはいえない [Confino 1997]。いわば想起の構築的な側面に対して、トラウマ的記憶や忘却、誤記憶など、想起の困難さ、あるいは脱構築的な側面がもたらす共同体の形については、議論の余地が残されているのである。

例えば、「今、ここ」にはないものとして死者を代理表象することは、死者を想起する人々に在／不在をめぐる矛盾をつきつけ、それにもなう情動を喚起させ、沈黙させる。その結果、集合的な想起や観念の伝承は不完全になり、そのことが逆に共同性を喚起する¹³。また、想起を拒むトラウマ的経験を集団が経験した場合、その経験は「共同忘却」によって歴史から排除されながらも文化の中に潜在する記憶として共同体を構成しようという指摘もある [下河内 2000]。そのようなトラウマ的な経験は、想起を拒み、他者との共有を難しくする。しかし、現在に回復された他者の過去の身構えは、われわれが他者のトラウマ的な出来事を現在時に知覚することを可能にもする [高木 1996]。そのような他者の過去に対する間身体的な接触のなかで立ち上がる共同体の形については、今後議論していく必要がある。

個人的記憶については懐疑的なアルヴァックスも、次のように述べている。「われわれの意図するようには想起できないものについて言えば、それは他の人々に属しているというよりはむしろ、われわれのものであるというべきであろう」[アルヴァックス 1989: 39]。この想起を困難とする記憶は、起源喪失や迫害の歴史をもつユダヤ人や「ジプシー」に共通して存在している。そうした想起に抗う記憶をもつ人々が、いかにそれらを人々と分有し、共同体をつくりあげているのか、本特集では考察していきたい。

13 関連する事例として高久 [2008]、及川 [2008]、岩谷 [2009]、左地 [2014] 参照。

3 過去を記憶／記録する媒体

そして、想起に抗う記憶の潜在的可能性に光を当てるために、本特集ではアルヴァックスも着目していた「集団の観点」を形成する想起に用いられる物質的な基盤について再考してみたい。この想起の媒体に着目するアプローチがもつ利点は、記憶を特定の個人や集団に還元する視点を回避し、ものが人間間の相互行為を促し、ネットワークを構築したり解体したりする側面から共同体の生成をとらえることができるという点にある。

マルセル・ブルーストの『失われた時を求めて』におけるマドレーヌのかけらが混じった紅茶の例を引くまでもなく、人はさまざまなものによって「今、ここ」にはない時を想起させられる。しかし、想起によって過去の出来事が「今、ここ」に忠実に再現されることはない。生起するのは可能性として過去から現在にわたって自己のなかで持続し沈潜している、ありえた自己や出来事（アンリ＝ルイ・ベルグソン [1999] がいうところの「純粹記憶」）であり、それがあつたものとの遭遇を契機に光を当てられ、想起の営みのなかで立ち現れるのだ。

この可能性としての過去は、ディアスポラにおける可能性としての共同体と読み替えることが可能かもしれない。想起におけるものの役割に着目した心理学者デイヴィッド・ミドルトンとステイーヴン・D・ブラウンは、ブルーストの紅茶とその後には物語の主人公が思い出す内容との間に直接的な結びつきがあるわけではない点を指摘する。感覚、味、思考が結びつくことで、現在とも過去とも異なるコンプレ（主人公が幼少期に過ごした街）の記憶はよみがえる。「表面的には分断され、現在に再挿入されるかもしれない一杯の紅茶のようなものは、何らかの持続の側面に物質的基盤を与えるものであり、それはつまり進行中のわれわれの過去の経験の全体性なのだ。（中略）〔ものは〕過去を抽出し再構築する契機を与えてくれ、同時にわれわれが想起をはさみこんだり発展させたりすることができる構造や包みとして作用する」[Middleton & Brown 2005: 142]。

ミドルトンとブラウンが述べるように、ものは想起を引き起こすことで自己に沈潜していた過去をあぶりだす。本特集では、そのきっかけとなる想起を引き起こすものを「想起の媒体」と呼び検討する。媒体そのものの性質やそれがおかれた社会環境によって、想起の性質も異なってくる。ミドルトンとブラウンは、ブルーストの記述にある紅茶に持続とも不変ともとれる性質を読み取るが、その他にも家族の成員の性質を可視化する媒体としての家族写真や、家事労働をめぐる行為のネットワークのひとつの要素となる女性のエプロンなどを例に挙げながら、想起の媒体が果たす効果や役割について議論している [Middleton & Brown 2005]。

ミドルトンとブラウンが着目したのは、想起の媒体がもつ頼りなさや相対的な安定性である。ある媒体がもつ頼りなさは、異なる媒体の干渉を呼び込み、複数の媒体によるコミュニケーションを促していく。彼らが事例とする家族写真という家族の成員の性質を目に見えるものにする媒体は、拡大鏡を用いて変化させられたことで議論を呼び込むことになった。ここで媒体は、コミュニケーションにおいて、エージェントにもパーセプションにもなりえ、人ともものはその関係性のなかで相互に定義し合うこととなる¹⁴。また一方で、

ものがもつ相対的な安定性がわれわれの過去の経験がもつ流動性に投影された時、ものは過去の行為や出来事のネットワークを形成する要素となる。話者はそのもののネットワークを通じて共通の経験を構築できるというのである。

人類学におけるもの研究でも、他者との関係や人間の行為を客体化すると同時にそれによって主体生成を促す媒体として、ものが新たにネットワークを形成する基点となる点が指摘されている [Latour 1987; Gell 1998; 床呂・河合編 2011]。この点は、従来アーカイヴや文化遺産指定をめぐる指摘されてきた支配や統治の次元 [Derrida 1995; フーコー 1977]、そしてそれにもとづいて政治化される記憶の議論を超え出る可能性を示唆している [田中 2017]。つまり、ものが集積しネットワークを形成するなかで生じる主体の消失は、主体を超えたつながりを惹起し、異なる語りの可能性を潜在させた「文化的記憶」 [アスマン 2007] を形成しうるのだ。

本特集では、このような想起の媒体に関する議論をふまえたうえで、物質的・非物質的媒体を通して常に自己や集団の内部と外部とが入れ替わったり再接続されたりすることで、事後的に生成する共同体の形を、帰属が不安定であり続けたディアスポラであるがゆえの想起の実践のなかでとらえてみたい。

4 本特集の構成

以上のような議論をふまえ、本特集ではユダヤ人（アメリカ合衆国、アルゼンチン）と「ジプシー」（フランス）の想起の実践に用いられる媒体について検討する。ここでは各事例で想定される異なる種類の記憶の場についてまとめ（図1）、そこで異なる想起の媒体が果たす役割について紹介する。

図1の縦軸は、想起の対象となる記憶の個別性と集団性を示している。アルヴァックスによれば個人的な記憶は存在しないが、ここでは忘却や沈黙も含めて個人の生活のなかで沈潜する記憶を個人にまつわる記憶、としている。また横軸は、想起が行われる場所や記憶が開示される領域の公私の別を示している。第I象限に相当するのは、公的な領域に示される個人にまつわる記憶である。第II象限は、顔の見える共同体の内部や個人のなかに留めおかれ、公の場で開陳されたり語られたりすることのない個人にまつわる記憶である。第III象限は、個別的・親密的な領域で想起される集団にまつわる記憶である。第IV象限は、公的な領域に提示される集合的な記憶である。ここでの記憶は、集団の政治的な承認を求める「アイデンティティの政治」にも結びついていく。なお、各象限は決して独立したものではなく、想起の媒体がおかれた文脈を通して記憶のあり方は象限間を移動するものとなり、想起される共同体の形も異なってくる。

14 関係する議論として [Latour 1987; 床呂・河合編 2011] 参照。

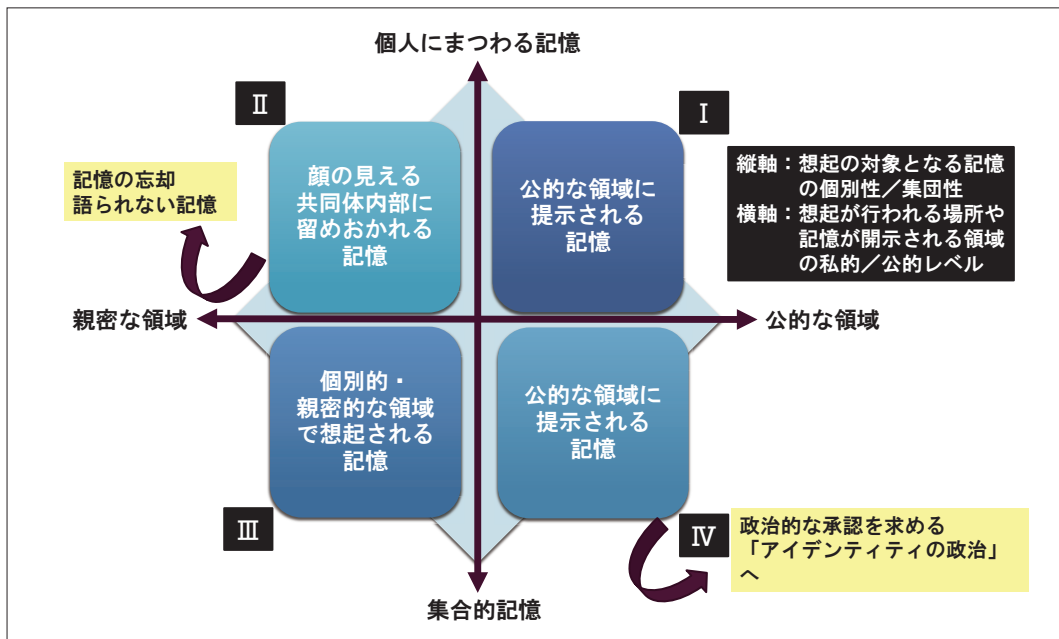


図1 異なる記憶と想起の場 (左地・宇田川・黒田・岩谷作成)

まず、左地のフランスの「ジプシー」であるマヌーシュの事例では、想起される共同体の形は各象限間を揺れ動くが、最終的には第I象限と第II象限を移行するなかで描かれる。マヌーシュの間では、死者について生者が誤って語ることを避けるため、沈黙することが重んじられている。その一方で、多くの犠牲者を出した第二次世界大戦中にフランスで生じた強制収容の記憶をめぐっては、近年「ジプシー」活動家によるメモリアル運動が活発化している。収容所跡地に慰霊碑を建立したり、追悼式典を開催したりする運動は、あたかも記憶の政治に駆り立てられるようになった彼らの共同体の変化を、つまり第II象限から第IV象限への変化を示しているようにもみえる。

しかし、左地が指摘するのは、そのようなメモリアル運動に対して多くのマヌーシュたちがとる無関心の姿勢と、メモリアル運動の一環でもあるアーカイヴにみられる特有の想起のあり方である。インターネット上には、非ジプシーが作成・収集した「ジプシー」の収容所や移動生活の軌跡をアーカイヴ化したサイトが存在する。活動家が立ち上げたそれは、ただただ諸個人の生の痕跡がコメントもなく連なる「記憶の場」である。それは彼らの歴史や諸個人の一生をまとめあげるものとして機能するには、あまりにも資料としての不全さを抱えている。しかし、そのような不全さも含めて、そのサイトにさらされた諸個人の生の痕跡は、われわれに「ジプシー」という共同体のありかを喚起する。左地の議論は、インターネット上のアーカイヴという新たな媒体を通して公的な領域で想起される個の生の断片が、集合的な物語や一元的な共同体像に回収されないまま、異なる個人の間をつないでいく可能性を示唆している。

次に、宇田川彩が提示するアルゼンチンのユダヤ人の事例では、家や家のなかに置かれる家族写真が想起の媒体として議論されている。ユダヤ人は「書物の民」として、書かれ

たものを継承しながら自らの共同体を維持してきたと考えられてきた。しかし、宇田川が着目するのは、家という個別具体的に日常生活空間で写真を通して立ち上がる共同体の記憶と、それが語られ／書かれることにより普遍的で集合的な記憶として共有される可能性である。前者は、第Ⅱ象限の記憶が他者（筆者）との出会いやディアスポラ経験をきっかけに第Ⅲ象限に移行したものととらえることもできるが、興味深いことにそれがただちに「ユダヤ的なもの」と語られて異なる世代間や集団間を結びつけている点である。

例えば、左地の述べるフランスのマヌーシュやイギリスのロマニチャル [オークリー 1986] の場合、死者が生前生活していたキャラバンや身につけていたものは売却されるか燃やされるものであるし、筆者が調査したルーマニアのロマの事例でも死者が身につけていた衣服や持ち物、そして死者の写真は、普段使用されない部屋に保管される。このように想起の媒体とともに個人の生（死）は沈潜し沈黙することになる「ジプシー」の想起に対して、ユダヤ人の想起ではこの個性がより強く集合的記憶に結びつけられている。第Ⅱ象限から第Ⅲ象限、そして第Ⅳ象限への移行もその延長線上にあるといえるが、重要な点は、書かれたもののみが「ユダヤ的な」共同体を喚起するのではなく、家という生活空間や写真というイメージなど、異なる想起の媒体が組み合わされることによって個人と集団が結ばれている点であろう。宇田川の議論は、オラリティとリテラシーを対立的にとらえることなく、儀礼的身ぶりやイメージにみられるようにその中間段階を問う視点 [箭内 1993; セヴェーリ 2017] を提起している。

最後に、黒田晴之が論じている、ユダヤ人による音楽、クレズマーのリヴァイヴアルの事例では、ユダヤ・ナショナリズムやシオニズムが「失われた伝統」として復元を試みるユダヤ人の音楽と、その手前で葛藤を続ける共同体の形を描いている。いわば第Ⅳ象限に記憶を位置づけようとする政治的な動きと、第Ⅰ、第Ⅲ象限を移行してきた音楽伝統とのせめぎあいである。クレズマーは、ユダヤ人の通過儀礼時の音楽や日常的な音楽として発達し、彼らの日常生活と演奏者の身体によって継承されてきた。ここでは、ユダヤ人が書物のみならず、第Ⅲ象限の親密な領域においてクレズマーを介して集合的な記憶を共有してきたことを示している。

しかし、19世紀末頃から東欧ユダヤ文化遺産のアーカイヴ化の動きが活発化し、第二次世界大戦と1980年代末以降のワールド・ミュージックの勃興を経て、クレズマーは典礼音楽にも通じる真正なるユダヤの音楽性を求められるようになっていった。もともと各地域の伝統を吸収し他者の要請に応える形で演奏されてきたクレズマーは、この過程で矛盾をはらむことになった。黒田は、現代のクレズマー・アーティストたちが、ユダヤ人・ユダヤ音楽の枠組みを内部から組みかえる場を創出することで、いかにこの矛盾を超克しようとしているのか、という点を明らかにする。ここでは、音楽という想起の媒体が、異なる記憶を同時的に促す可能性も示唆されている。例えば、第Ⅳ象限の政治的な要請を受ける形で収集されたホロコースト音楽でさえも、ユダヤ人にとって不都合な状況をも含む生の個性性と多様性を歌うことで、期待されていたはずの集団的な物語や共同体の形から逸脱し、彼らの共同体が内包する「中間性」や「他者性」を示すものとなっていた。それは、クレズマーがもともと可能にしていた他者に開かれた場と呼応するものであり、そ

の結果示される共同体も内部と外部とが状況によっては入れ替わるようなものとなりえる¹⁶。

この特集で議論されるように、共同体とはあらかじめ名づけられ境界づけられたものではない。特に、起源や歴史を共有することが困難なディアスポラ集団にとって、単一の集合的記憶を共有することは、日常生活から分離した共同体という言説の産出に等しいものである。起源や歴史に傾注してきた従来のディアスポラの記憶の議論に対して、本特集では想起の媒体に着目した。そこでは、集団の内部と外部とを隔てたり、接続したりする結節点となる異なる媒体が、異なる共同体を想起させるネットワークを形成し、そこに人々を招き入れる動態が明らかになるだろう。想起される共同体の形は、想起の媒体が置かれた文脈や、(本特集ではその性質の違いについて深く論じられることはできなかったものの)媒体の性質の違いによって異なってくる。集団の境界が常に歴史のなかで脅かされ、起源の記憶もあいまいな環境に置かれてきたディアスポラにとって、文化の真正性や伝統に固執するよりも、異なる要素を借用したり文化の表層にとどまったりしながら、記憶の場を回遊しながら志向する共同体のあり方の方が、より現実に近いのではなからうか。ここでは、想起することももはや必要ではなくなるのかもしれないのである。

<参考文献>

- アスマン、アライダ 2007 『想起の空間——文化的記憶の形態と変遷』安川晴基訳、水声社。
- アパデュライ、アルジュン 2004 『さまよえる近代——グローバル化の文化研究』門田健一訳、平凡社。
- アルヴァックス、モーリス 1989 『集合的記憶』小関藤一郎訳、行路社。
- 岩谷彩子 2000 「「宗教をもたない民」の改宗—フランスの「ジプシー」の事例より」『宗教と社会』6: 3-26。
- 2009 『夢とミメシスの人類学——インドを生き抜く商業移動民ヴァギリ』明石書店。
- 2011 「死者の夢を想起する——移動民ヴァギリの夢にみる時間」西井涼子編『時間の人類学——情動・自然・社会空間』世界思想社、pp.254-277。
- エスポジト、ロベルト 2009 『近代政治の脱構築——共同体・免疫・生政治』岡田温司訳、講談社選書メチエ。
- 及川高 2008 「先祖へと収束する力——喜界島における墓制とその語りを貫くもの」『文化人類学研究』9: 79-100。
- オークリー、ジュディス 1986 『旅するジプシーの人類学』木内信敬訳、晶文社。
- 小田亮 2004 「共同体という概念の脱／再構築—序にかえて」『文化人類学』69(2): 236-

16 東欧のクレズマーたちと居住地や演奏内容にも類似するところが多かったロマの音楽の場合にも、同じようなことが指摘できる。本特集のきっかけとなったシンポジウムで筆者が紹介したルーマニアのロマによるマネレ (manele) というポップ・ミュージックの事例でも、共同体の内と外とを切り結ぶ媒体としてマネレが機能していた。

- 246。
- カプラン、カレン 2003 『移動の時代——旅からディアスポラへ』村山淳彦訳、未来社。
- ギルロイ、ポール 2006 『ブラック・アトランティック——近代性と二重意識』上野俊哉・鈴木慎一郎・毛利嘉孝訳、月曜社。
- クリフォード、ジェイムズ 2002 『ルーツ——20世紀後期の旅と翻訳』毛利嘉孝他訳、月曜社。
- コーエン、ロビン 2001 『グローバル・ディアスポラ』駒井洋・角谷多佳子訳、明石書店。
- 左地亮子 2014 「沈黙の共同性——フランスのマヌーシュ共同体における「沈黙の敬意」に関する考察」『文化人類学』78(4): 470-491。
- 下河内美知子 2000 『歴史とトラウマ——記憶と忘却のメカニズム』作品社。
- 菅香子 2017 『共同体のかたち——イメージと人々の存在をめぐって』講談社選書メチエ。
- セヴェーリ、カルロ 2017 『キマイラの原理——記憶の人類学』水野千依訳、白水社。
- 高木光太郎 1996 「身構えの回復」佐々木正人編『想起のフィールド——現在の中の過去』新曜社、pp.219-240。
- 高久聡司 2008 「死者についての語りにおける沈黙のリアリティ」『ソシオロジ』53(2):107-123。
- 田中雅一 2017 「ナンバリングとカウンティング——ポスト=アウシュヴィッツ時代の人類学にむけて」渡辺公三・石田智恵・富田敬大編『異貌の同時代——人類・学・の外へ』以文社、pp.97-137。
- デランティ、ジェラード 2006 『コミュニティ——グローバル化と社会理論の変容』山之内靖・伊藤茂訳、NTT出版。
- 床呂郁哉・河合香吏編 2011 『ものの人類学』京都大学学術出版会。
- ナンシー、ジャン=リュック 2001 『無為の共同体——哲学を問い直す分有の思考』西谷修他訳、以文社。
- 錦田愛子 2010 『ディアスポラのパレスチナ人——「故郷」^{ワタン}とナショナル・アイデンティティ」有信堂。
- ノラ、ピエール編 2002 『記憶の場——フランス国民意識の文化=社会史〈第1巻〉』谷川稔訳、岩波書店。
- ハージ、ガッサン 2007 「存在論的移動のエスノグラフィ——想像でもなく複数調査地的でもないディアスポラ研究について」塩原良和訳、伊豫谷登士翁編『移動から場所を問う——現代移民研究の課題』有信堂高文社、pp.27-49。
- バーバ、ホミ 2005 『文化の場所——ポストコロニアリズムの位相』本橋哲也他訳、法政大学出版局。
- フーコー、ミシェル 1977 『監獄の誕生——監視と処罰』田村俣訳、新潮社。
- フレイザー、アンガス 2002 『ジプシー——民族の歴史と文化』小谷駱訳、平凡社。
- ベルグソン、アンリ=ルイ 1999 『物質と記憶』田島節夫訳、白水社。

- ボヤーリン、ジョナサン & ダニエル・ボヤーリン 2008 『ディアスポラのカ——ユダヤ文化の今日性をめぐる試論』赤尾光春・早尾貴紀訳、平凡社。
- 水谷驍 2006 『ジプシー——歴史・社会・文化』平凡社。
- 2018 『ジプシー史再考』柘植書房新社。
- 箭内匡 1993 「想起と反復——あるマプーチェの夢語りの分析」『民族学研究』58(3): 223-247。

- Confino, Alon 1997 Collective Memory and Cultural History: Problems of Method. *The American Historical Review* 102(5): 1386-1403.
- Derrida, Jacques 1995 Archive Fever: A Freudian Impression, *Diacritics* 25(2): 9-63.
- Gell, Alfred 1998 *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Hancock, Ian 2006 On Romany Origins and Identity—Questions for Discussion, In Adrian Marsh & Elin Strand eds., *Gypsies and the Problem of Identities: Contextual, Constructed and Contested*. Istanbul: I.B.Tauris, pp. 69-92.
- Grellmann, H.M.G. 1787 *Dissertation on the Gipsies: Being an Historical Enquiry, Concerning the Manner of Life, Family Economy, Customs and Conditions of these People in Europe, and their Origin*, translated by Matthew Raper. London: University of California Libraries.
- Kenrick, Donald 2004 *Gypsies: From the Ganges to the Thames*. Hatfield: University of Hertfordshire Press.
- Latour, Bruno 1987 *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Matras, Yaron 2002 *Romani: A Linguistic Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Middleton, David & Brown, Steven, D. 2002 *The Social Psychology of Experience: Studies in Remembering and Forgetting*. London: Sage Publications.
- Okely, Judith 1997 Some Political Consequences of Theories of Gypsy Ethnicity: The Place of the Intellectual. In Allison James, Jenny Hockey & Andrew Dawson eds., *After Writing Culture: Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology*. London: Routledge, pp.224-243.
- Soloveitchik, Haym 1994 Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy. *Tradition* 28(4): 64-130.
- Stewart, Michael 1997 *The Time of the Gypsies*. Oxford: Westview Press.
- Torninato, Paola 2009 The Making of Gypsy Diaspora. *Translocations* 5(1). www.dcu.ie/imrstr/volume_5_issue_1/index.shtml 2012年9月1日閲覧。
- Williams, Patrick 2003 *Gypsy World: The Silence of the Living and the Voices of the Dead*, translated by C. Tihanyi. Chicago: University of Chicago Press.
- Willems, Wim 1997 *In Search of the True Gypsy: From Enlightenment to Final Solution*, translated by Donald Bloch. London: Frank Cass.
- Willems, Wim & Leo Lucassen 2000 Gypsies in the Diaspora?: The Pitfalls of a Biblical Concept. *Histoire Sociale* 33(66): 251-269.

**Introduction: Remembering the Community:
Media of Remembering and Constructing Jewish and "Gypsy" Cultures**

Ayako IWATANI

Keywords: memory, media, community, Jews, "Gypsies"

This special issue aims at considering the ways of remembering by those who have made their group frameworks by taking in the looks of others, by examining remembering practices of two communities, the Jews and the "Gypsies". Both the Jews and the "Gypsies" have traumatic memories of genocide by the Nazis. It has been pointed out that there are differences in the ways of making groups, which include state building and collective remembering, by stressing literacy of the Jews and orality of the "Gypsies". However, there are different kinds of memory in both groups such as tacit memory embedded in bodies, memory shared only among families and relatives, memory following narratives to seek for minority rights and recognition, and memory in displayed or collected materials which can go beyond a single remembering subject. This special issue argues in what occasions and through what media of remembering these different kinds of memory emerge and form community images by looking at specific cases of the Jews and the "Gypsies" who live in different places (France, the U.S., and Argentina). Each paper of this special issue considers various practices and media of remembering as attempts of those, who live in environments of high mobility, to situate experiences difficult to share with others in partially shared networks of remembered objects and remembering subjects.