

小特集 〈移動〉を描く

教条的ハイブリッド主義を超えて

— 〈移動〉する人々の帰属をめぐる経験を描くために —

芝 野 淳 一

1 本質主義的な語りと向き合う

日本人っていう人種は世界で一番だと俺は思ってる。

この語りは、私が2013年8月に初めて「グアム育ちの日本人」にインタビューを行なった際に記録されたものである。語り手のツヨシさん（仮名）と私は、この日以来、継続的に連絡を取り合う仲になり、これまで何度も彼の語りを聴いてきた。

もう10年も前のことだが、今でもこのインタビューで受けた衝撃は忘れられない。上の語りを耳にした瞬間に脈拍が一気に上昇したこと、つづげざまに「日本人の血の美しさ」を力説する彼に困惑してしまったこと、気まずい感情を引きずりながら何とかインタビューを終えたこと。記憶しているのはそれだけではない。ツヨシさんが予約してくれた韓国料理屋のキラキラした看板と照明、私のためにサンチュとエゴマの葉に豚肉とキムチを添えて巻いてくれたサムギョブサル、それをぬるくなったライトビールで流し込みながら彼の一言一言に何度も首を縦にふって応える私。Tシャツとズボンの裾を捲り、右肩に彫られた大きな「日の丸」、右脛に描かれた「昇り龍」と「神風大和魂」の文字を見せながら、そのタトゥーに

込められた意味を丁寧に説明してくれるツヨシさんと¹、その横で他の箇所にも彫られた無数のタトゥーのことが気になって仕方がない私。宿泊先に帰ってからも興奮して眠ることができず、ノートにその日の出来事や感情を書き殴って気持ちを落ち着かそうとしたことまで鮮明に覚えている。

間違いなく、私はツヨシさんの口から滑舌良く発せられる「本質主義的な語り」に過剰な反応を示していた。「日本人の血」、「神風大和魂」、「日の丸」といった言葉とともにグアムで育ってきた自身の帰属の感覚を説明する彼に動揺を隠せなかった。もっとも、彼の原初主義的な世界観が直接的に私の人生にネガティブな影響を与えるわけではない。では、なぜ私はあのように反応したのか。それは、彼の語りが私の信じてやまない「学問的正しさ」に反するものだったからである。その学問的正しさとは、本質主義の虚構性や排他性を強調しつつ、構築主義の観点を用いながら帰属の複数性や流動性を積極的に見出していくことを善とする考え方である。こうした視座から導き出されるのは、〈移動〉²する人々の混淆的な何かを発見しようとする欲望である。

この混淆的なものに価値を見出そうとする研究スタンスを「教条的ハイブリッド主義」と呼びたい。当時の私は、教条的ハイブリッド主義をほぼ無意識に身体化していた。それゆえに、当然のごとく、ツヨシさんの口から「ハイブリッドな語り」が発せられることを期待していた。しかし、彼の強烈な本質主義的な語りの数々によって、その期待は見事に裏切られた。私の動揺やショックは、こうした背景によってもたらされたのである。

本稿では、私が拙著『「グアム育ちの日本人」のエスノグラフィー』（ナカニシヤ出版、2022年3月）に取り組む中で経験した「本質主義的な語り」

¹ ツヨシさんの生活史とタトゥーの意味については芝野（2022）の第五章と第八章を参照のこと。

² 本稿では人々の関与する移動を、「物理的移動」だけでなく「社会移動」、「ライフコース・ライフステージの移動」、「実在論的移動（人生がより良い方向に進んでいる感覚）」（Hage 2015=2022）といった「象徴的移動」（塩原、2017）を含み込むものとして捉えている。こうした移動概念のもつ多義性を表すために、本稿では移動に〈〉をつけて記している。

と「教条的ハイブリッド主義」をめぐる葛藤を振り返りながら、〈移動〉する人々の帰属について描くための方向性を考えてみたい。なお、本稿の目的は研究活動における失敗やフラストレーションを告白したり懺悔したりすることではない。ここで取り組むのは、研究者としての自己を再帰的に分析することを通して「客観化する主体を客観化する」（Bourdieu 1984=1997）ことである。つまり、自身の学問的正しさを梃づける社会的条件を客観的に把握し、研究者としての私が〈移動〉する人々の帰属をどのように考え、どのように描こうとしてきたのかを批判的に記述する試みである。

2 構築主義ネイティブの葛藤

ツヨシさんのインタビュー以降、さまざまな「グアム育ちの日本人」の若者たちに聞き取りを行なうことができた。そこでも、たびたび日本や日本人にまつわる原初主義的な発言に出くわした。自身の帰属の感覚や他者へのまなざしを説明する際に動員される本質主義的な日本文化や日本人性に触れるたびに、私はモヤモヤした気持ちになった。

こうした語りと向き合うことは想像以上に難しかった。それだけ教条的ハイブリッド主義が私の頭と心にこびりついていたのだ。それもそのはず、私は構築主義的なアプローチが既に当たり前になっていた時代に研究キャリアをスタートさせた、「構築主義ネイティブ」（渋谷 2021：10）だからである。私が大学院に入学した2000年代は、構築主義に関する著書や論文が大量に出版された時期であった。私はそれらをバイブルのように読み込み、さらに同じような考え方もつ教員や大学院生と議論を重ねながら研究活動をつづけてきた。ネーションやエスニシティを本質主義的に表象する「古いタイプ」の研究を目にするたびに、学びたての「ポストコロ」や「カルスタ」³の知識を盾にして紋切り型の批判を繰り返し、悦に浸って

³ ポストコロニアリズムとカルチュラル・スタディーズの略称。

いた⁴。

一方で、私が強く支持していたのは、〈移動〉を経験する人々が生み出す混濁的な文化のレパートリーを発見したり、それらを駆使しながら巧みに抑圧状況を生き抜く姿を捉えたりする研究であった。こうした研究の蓄積こそが排他的なナショナリズムや同化主義への抵抗の糸口になると考えていた。つまり、ハイブリッドな何かを見出すことを、あたかも人間理解や社会構想の本質であるかのように解釈していたのである。

いかに本質主義の罠に陥ることなく「グアム育ちの日本人」たちのハイブリッドな帰属の感覚を描き出せるか。こうした課題意識をもってグアムで調査を始めた私は、インタビューをするたびに身動きが取れなくなっていった。次第に、私がかれらの本質主義的な語りをどのように分析すれば自分もかれらも否定されずに済むかを考えるようになった。すなわち、自分の学問的正しさを守りつつ、語り手の言うことを尊重する方法を探し始めたのである。悩んだ末、次の2つの方法を採用することにした。

一つ目は、「戦略的本質主義」に依拠することである。これは、本質主義の虚構性や排他性は認めつつも、マイノリティの抵抗の手段としての本質主義については暫定的に支持する立場である（小田 1997）。「グアム育ちの日本人」たちが帰属の感覚を得るために依拠する本質主義的な文化観には問題があるが、それはグアムでも日本でも周縁化されるかれらが抑圧された状況を乗り越えるために意図的・無意図的に用いられている。私がそれを否定した場合、かれらの抵抗の手段を取り上げてしまうことにな

⁴ 私は2009年に大学院に入学した。その直後から「ポストコロ」や「カルスタ」に触れ、いわゆるライティング・カルチャー派の民族誌に関する研究を好んで読んでいた（例えば、Clifford and Marcus 1983=1996; Clifford 1988=2003; 1997=2002; 太田 2009, 2010）。また、日本のナショナリズムを批判的に解体する研究（例えば、小熊 1995, 1998, 2002; 酒井 1996; 西川 2001; ましこ 2003）を読み漁っていた私は、本質主義的な「日本」や「日本人」に関する言説に非常に敏感になっていた。時を同じくして、筆者が所属している異文化間教育学会でも、こうした議論を土台としながら異文化間教育に携わる者の「日本」や「日本人性」をめぐる本質主義的な思考様式の問い直しが叫ばれていた（異文化間教育学会編 2005, 2006, 2009, 2010の特集を参照）。さらに、構築主義の観点から越境する人々の文化やアイデンティティのハイブリッド性を見つけ出す多様な研究が提出されていた（異文化間教育学会編 2004, 2013, 2014a, 2014bの特集を参照）。

る。むしろ問うべきは、「グアム育ちの日本人」たちを本質主義に向かわせるグアム及び日本の同化主義や排外主義のほうである。したがって、あえて本質主義に依拠しながら、かれらの構造的な抑圧状況に対する主体的な抵抗実践を詳らかにすることが求められる。この戦略的本質主義の考え方は、私が依拠する教育社会学や異文化間教育学において頻繁に採用されていたため（児島 2006, 清水 2006 など）、上記のような論理展開を思いつくのは容易であった。

二つ目は、「対話的構築主義」（桜井 2002）の徹底である。これは、語られたことではなく語り方に焦点を当て、それを事実とは独立したものとして分析しようとする立場である（岸 2018）。語られたことをインタビューの場における相互作用の中で構築されたストーリーであると措定することで、語り手の経験の事実性や実在性を問う必要がなくなる。このアプローチは、「グアム育ちの日本人」の本質主義的な語りの事実性や実在性をめぐって悩んでいた私の気持ちを楽にさせた。インタビューにおいて語られた日本や日本人に鉤括弧などの引用符をつけて保留し、かれらが本質主義的な「日本」や「日本人」を私との対話を通じてどのように語るのかを分析していく。「グアム育ちの日本人」のリアリティに迫ることを禁欲し、「ストーリーの解釈ゲーム」（岸 2018: 248）に徹することで、かれらが本質主義的な語りを語ってしまった原因を発見できると考えたのである。大学院入学時から桜井厚氏らによるライフストーリー・インタビュー法のテキストが流行していたこともあり（桜井 2002, 桜井・小林編 2005 など）、この方法は非常に馴染みのあるものであった。

3 教条的ハイブリッド主義からの解放

私は 2017 年 3 月に、これら二つの方法を取り入れながら博士論文を書き上げた⁵。しかし、論文は完成したものの、どこか腑に落ちない状態が

5 芝野淳一「ライフスタイル移住する日本人家族の教育——親世代の教育戦略と第二世代の進路形成」大阪大学博士学位論文（2017 年 3 月）。

づいた。その後もグアムでフィールドワークをつづけ、「グアム育ちの日本人」たちと対話を重ねていくうちに、自分が選んだ方法に疑問をもつようになった。突然現れた私に対して極めてプライベートなことを惜しみなく語ってくれたのは、なぜだろうか。かれらは私に何を伝えたかったのだろうか。そして、私はかれらの何を知らなかったのだろうか。自問自答を繰り返す中で、ついに研究の方向性を見失ってしまった。

ある時、私は長年グアムでの研究に協力してくれているカズさん(仮名)⁶に、思い切って自分の研究の目的や意義が見出せなくなったことを打ち明けた。彼は、車のステレオの音量を下げ、考えこんでしまった。変な間ができてしまい、自分でも解けない難問を唐突にぶつけてしまったことに後悔した。しばらくして重い口を開いた彼は、窓の外のどこか遠くを眺めながら「俺は、淳一が俺の生きた証を残してくれてると思ってる。それは俺にはできない、淳一にしかできない仕事なんじゃない?」(芝野 2022: 265)と伝えてくれた。私は少し間を置き、小さな声で感謝の言葉をつぶやいた。小っ恥づかしい雰囲気になれず、彼は再び何事もなかったようにハワイアンレゲエを大音量で流し始めた。ここに書くのも躊躇するようなくだらない話をしながら、私たちは夜のドライブのつづきを楽しんだ。

日本に帰国した後、カズさんの言葉を思い返しながら、彼の「生きた証」を實在しない虚構として自動変換してしまう私自身の学問的正しさのほうを疑うようになった。問わなければならないのは「グアム育ちの日本人」たちの本質主義的な語りではなく、それに反射的に違和感を抱いてしまう自分自身の聴き方や考え方のほうだということに気がついたのである。まさに、フィールドにおける関係性に導かれた問い(稲津 2012)であった。

戦略的本質主義の立場に身を置き限り、「グアム育ちの日本人」の経験はどこまでも歴史性や現実性を欠いた虚構的・暫定的なものとして表象される。さらに、たとえかれらの主張が排他性や閉鎖性を内包していたとし

⁶ カズさんの生活史については芝野(2022)の第五章と第八章を参照のこと。

でも、それは虐げられた人々の抵抗手段であるとして無条件に許容され、見過ごされてしまう。こうした問題は、何を「戦略的」とするのかを研究者が決めていることに起因している。結局のところ、戦略の本質主義は特定の学問領域における政治的な正しさを確保するための戦略でしかなく（小田 1997; 太田・富山・清水 1998）、「グアム育ちの日本人」のリアリティを理解するための戦略とはなり得ないのである⁷。

対話的構築主義についても同じことがいえる。岸（2018）が詳細に解説するように、語りと実在を切り離してしまうと、実在について語ったり書いたりする回路が完全に遮断されてしまう。徹底した対話的構築主義のもと「グアム育ちの日本人」の本質主義的な語り方に着目することで、かれらの語りを分析の対象とすることはできるが、その代わりに語られたことのリアリティは否応なく無化されてしまうのである。

このような戦略的本質主義や対話的構築主義の落とし穴は、保莉が「経験の無毒化」（保莉 2018: 28）と呼ぶものと重なる。それは、当事者の経験や語りを掬い上げて尊重や配慮を示す一方で、その事実性や実在性は学問的正しさに照らして問題があるために認めないという態度である。調査における研究者と対象者の非対称な関係性をめぐる議論において、こうした「尊重の政治学」（保莉 2018: 28）が内包する権力作用、つまり包摂の名の下で実践される巧妙な排除の問題に言及されることは滅多にない。

確かに、教条的ハイブリッド主義を身体化していた私は調査をする前から「グアム育ちの日本人」の帰属の有り様を頭の中に思い描いていた。研究的な確かさを担保するため、自分の依拠する学問領域のテイストに合わせ、研究成果をハイブリッドな何かに帰着させようとしていた。こうした学問的正しさの自明視こそが、私の目の前で語ってくれた人々の経験に向

⁷ 富山は、戦略的本質主義を研究者が手段的あるいは目的合理的に乱用することに対して次のような鋭い批判を展開している：「文化が発話されるということと、それを目的合理的に置き換えるというところの間には距離があって、戦略といった瞬間に戦略的な主体が次に設定される。しかもそれは彼らの戦略だといってしまう。彼らの戦略だから私は支援するとか、そういう話になる前にそこで発話された関係性というものが自分の記述なり文化の記述にどうかかわるのかという問題が先ではないか」（太田・富山・清水 1998: 46-47）。

き合うことを困難にしていたのである。研究者にとって本質主義は虚構であり、ハイブリッドな何かのほうが現実味のあるものなのかもしれない。しかし、そのようなものの見方自体、特定の学術領域における歴史的な文脈と個々の研究史の相互作用の中で構築されたものであることを忘れてはならない。

このように、フィールドでの出会いを通して自己の学問的正しさを批判的に問い直すことで、「私自身の理論に変更を加える」(岸 2018: 111) という道が開かれていく。上記のような経験を経て、私は教条的ハイブリッド主義の呪縛から徐々に解放されていった。そして、博士論文を書籍化する段階で、「グアム育ちの日本人」たちの帰属にまつわる語りを生きられた経験として描くことを目標に据えた。

4 帰属をめぐる経験に耳を傾ける

つまり、私が選んだのは、帰属をめぐる経験に耳を傾けることであった。その上で、何に帰属するのかではなく、どのように帰属するのかを探究することを通して、帰属のあり方の多元性を個々の経験に寄り添いながら描き出していくことを目指した⁸。

ツヨシさんにとって日本や日本人は自身の「実存的移動性（人生がより良い方向に進む感覚）」(Hage 2015=2022) と大きく関わるものであった。彼はライフコースの中で日本人であることをめぐって喜びや行き詰まりを経験していた。複数の社会につながれ、また引き裂かれながら、人生をより良い方向に進めるためにたどり着いたのが、日本人の血や大和魂といった言葉や身体に刻まれたタトゥーの数々だった。そして、そのような帰属をめぐる経験は、グアムと日本をつなぐ新しい価値観や社会関係を生み出す原動力にもなっていた⁹。

⁸ 本小特集において高橋が述べるように、こうしたスタンスは「人々がいかに愛着のある『場』を『生きて』いるのかを、ライフコースや社会情勢の変化と共に寄り添い観察する研究者の向き合い方」(高橋 2023: 101) を示すものである。

⁹ ツヨシさんは日本人の血や大和魂といった日本人性を基盤にしつつ、グアム社会とより良い

当然ながら、ある個人の人生はその背後にあるマクロな歴史や社会構造と密接に結びついている（Back 2007=2014; 岸 2018）。したがって、主体のもつ力をみくびらず、構造のもつ力を無視しないことを念頭に置きながら書くことが重要になる。ツヨシさんが語る個人史も、グアムと日本における／の間にある社会的・歴史的な諸力との関係において捉えなければならない。そのため、「個人的なものとの公的なものの境界を移動する」（Back 2007=2014: 57）ことを意識しつつ、彼の帰属をめぐる経験を記述した。このように経験そのものに耳を傾け、「語りと実在とのつながり」（岸 2018: 112）を取り戻すことで、ツヨシさんの帰属の感覚を異なる形で理解することができたのである。

無論、教条的ハイブリッド主義から解放されることは、本質主義に立ち返ることと同義ではない。また、文化やアイデンティティの混淆性をめぐる学術的議論を否定するものでもない。重要なのは、本質主義からの脱却やハイブリッド性の探究を自己目的化しないことである。なぜなら、本質主義と構築主義の二分法を前提にすると、〈移動〉する人々の人生において極めて重要な意味をもつ経験を読み解くことができなくなるからである。この二分法に引っぱられたことで、私は「グアム育ちの日本人」たちの人生に痕跡を残すような日本や日本人をめぐる複雑な経験に耳を傾けることができなかった。

ただし、自分に語ってくれた人の経験が、分断や排除の問題と隣り合わせにあることにも注意を払う必要がある¹⁰。例えば、ツヨシさんの主張や

関係性を構築するために、Guapanese Men's Club（以下GMC）という組織をつくった。詳しくは芝野（2022）の第八章を参照のこと。なお、拙稿では「グアム育ちの日本人」たちが〈移動〉を契機として生み出すGMCのような物理的・象徴的な居場所を「ホーム」の概念を用いて記述した。本小特集で森田が詳細に解説するように、ホーム／居場所は文脈依存的であり断片的であるという特徴をもつ（森田 2023）。帰属のあり方の多元性を描くにあたり、こうした視点は不可欠であるだろう。

¹⁰ Hage（2015=2022）が論じるように、「植民地主義的な権力関係の存在、植民地主義的な帰属のあり方、そして反植民地主義的闘争の重要性を認める帰属のあり方であると同時に、それらと並行して、そうした権力関係から抜け出すことができる、他の経験的な生と帰属の領域の存在をも構想する、帰属のあり方」（Hage 2015=2022: 351）を探究することが求められるだろう。

実践は、歴史的・政治的な観点からみると、グアムに対する日本の歴史的不正義や観光開発による新植民地主義の問題と共振してしまう可能性を有している（芝野 2022）。それゆえに、「尊重の政治学」（保莉 2018）のもと耳を傾けた相手を手放しで称賛することは避けなければならない。ある特定の文脈において抑圧的な状況にある人々を英雄的に描き、かれらがつ弱い部分（排他性や閉鎖性）を描いてはならないという自己検閲が働くと、社会に生じる複雑な問題に接近するができなくなってしまう（Back 2007=2014）¹¹。したがって、個々の帰属をめぐる経験が誰にいかなる帰結をもたらすのかを、常に想定することが求められるだろう。

いずれにせよ、私たちが〈移動〉する人々の帰属をめぐる経験を描くときに重要なのは、何のためにそれを描くのかを考えることである。Back は、耳を傾けることを「もしその聞き取りがなければ関心に向けられなかったはずの、しかしそれでもなお注目されるべきものを、それは探す行為である」（Back 2007=2014: 56）と説く。これを実現するためには、自分が寄って立つ学問的正しさを批判的に問い直しつづけ、自分の視界を塞ぐ先入観を取り除かなければならない¹²。そうすることで、人々の「生きた証」にふれることができるはずである。

【付記】

本稿の内容は、2022 年度中京大学大学院社会学研究科学術講演会（2022 年 12 月 19 日）における議論にもとづいている。講演会の準備段階から本稿の執筆までの間、登壇者の高橋薫氏と森田次朗氏には多大なサポートとアドバイスをいただいた。お二人と豊かな議論を積み重ねていく中で、自身の研究史を再帰的かつ批判的に振り返ることができた。ここに感謝の意を表したい。

¹¹ Back (2007=2014) は、研究者がまるでマニ教的分断のように社会が善人／悪人、あるいは天使／悪魔によって構成されているかの如く記述しがちであることを鋭く指摘している。

¹² こうしたスキルを身につける教育実践として、学生との対話を通じて学問的正しさを相対比していく小林（2022）の取り組みは興味深い。

【文献】

- Back, Les, 2007, *The Art of Listening*, Oxford: Berg Publishers. (有元健訳, 2014, 『耳を傾ける技術』せりか書房.)
- Bourdieu, Pierre, 1984, *Homo Academicus*, Paris: Les Éditions de Minuit. (石崎晴己・東松秀雄訳, 1997, 『ホモ・アカデミクス』藤原書店.)
- Clifford, James, 1988, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Harvard: Harvard University Press. (太田好信・慶田勝彦・清水展・浜本満・古谷嘉章・星埜守之訳, 2003, 『文化の窮状——二十世紀の民族誌、文学、芸術』人文書院.)
- Clifford, James, 1997, *Routes: Travel and Transnational in the Late Twentieth Century*, Harvard: Harvard University Press. (毛利嘉孝・柴山麻妃・福住廉・有元健・島村奈生子・遠藤水城訳, 2002, 『ルーツ——20世紀後期の旅と翻訳』月曜社.)
- Clifford, James and Marcus, George eds., 1986, *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press. (春日直樹・和邇悦子・足羽與志子・橋本和也・多和田裕司・西川麦子, 1996, 『文化を書く』紀伊國屋書店.)
- Hage, Ghassan, 2015, *Alter-Politics: Critical Anthropology and the Radical Imagination*, Victoria: Melbourne University Publishing. (塩原良和・川端浩平監修・前川真裕子・稲津秀樹・高橋進之介訳, 2022, 『オルター・ポリティクス——批判の人類学とラディカルな想像力』明石書店.)
- 保莉実, 2018, 『ラディカル・オーラル・ヒストリー——オーストラリア先住民アボリジニの歴史実践』岩波書店.
- 異文化間教育学会編, 2004, 『異文化間教育 19号 (特集: 越境のもたらすもの)』アカデミア出版会.
- 異文化間教育学会編, 2005, 『異文化間教育 22号 (特集: 異文化間教育研究と日本人性)』アカデミア出版会.

- 異文化間教育学会編, 2006, 『異文化間教育 24号 (特集: 異文化間教育の語り直し——他者・境界・分節化)』アカデミア出版会.
- 異文化間教育学会編, 2009, 『異文化間教育 30号 (特集: 多文化共生をめざして——異文化間教育の使命)』アカデミア出版会.
- 異文化間教育学会編, 2010, 『異文化間教育 32号 (特集: 多文化共生は可能か——移民社会と異文化間教育)』アカデミア出版会.
- 異文化間教育学会編, 2013, 『異文化間教育 37号 (特集: ルーツからルートへ——ニューカマーの子どもたちの今)』国際文献社.
- 異文化間教育学会編, 2014a, 『異文化間教育 39号 (特集: 「国際結婚」女性の子育て)』国際文献社.
- 異文化間教育学会編, 2014b, 『異文化間教育 40号 (特集: 越境する若者と複数の「居場所」)』国際文献社.
- 稲津秀樹, 2012, 「移動する人びと／エスニシティのフィールドにおける〈自己との対峙〉——可視性に基づく問いから関係性に導かれた問いへ」『社会学評論』64 (2) : 185-202.
- 岸政彦, 2018, 『マンゴーと手榴弾——生活史の理論』勁草書房.
- 小林聡子, 2022, 「『タダシイコト』をめぐるアプローチの葛藤——『教養』と『実践』を架橋する研究方法論へ」『異文化間教育』55 : 32-52.
- 児島明, 2006, 『ニューカマーの子どもと学校文化——日系ブラジル人生徒の教育エスノグラフィー』勁草書房.
- ましこひでのり, 2003, 「『増補新版』イデオロギーとしての「日本」——「国語」「日本史」の知識社会学」三元社.
- 森田次朗, 2023, 「教育社会学における〈移動〉をめぐる諸概念の応用可能性——実存的移動／グローバル・ノンエリート／ホーム」『中京大学現代社会学部紀要』17 (1) : 105-121.
- 西川長夫, 2001, 「『増補版』国境の越え方——国民国家論序説」平凡社.
- 小田亮, 1997, 「ポストモダン人類学の代価——ブリコロールの戦術と生活の場の人類学」『国立民族学博物館研究年報』21 (4) : 807-875.

- 小熊英二, 1995, 『単一民族神話の起源——「日本人」の自画像の系譜』新曜社.
- 小熊英二, 1998, 『「日本人」の境界——沖縄・アイヌ・台湾・朝鮮 植民地主義から
復帰運動まで』新曜社.
- 小熊英二, 2002, 『〈民主〉と〈愛国〉——戦後日本のナショナリズムと公共性』新
曜社.
- 太田好信, 2009, 『[増補版] 民族誌的近代への介入——文化を語る権利は誰にある
のか』人文書院.
- 太田好信, 2010, 『[増補版] トランスポジションの思想——文化人類学の再創造』
世界思想社.
- 太田好信・富山一郎・清水昭俊, 1998, 「鼎談 文化人類学の可能性」『現代思想』
26 : 32-55.
- 酒井直樹, 1997, 『死産される日本語・日本人——「日本」の歴史・地政的配置』新
曜社.
- 桜井厚, 2002, 『インタビューの社会学——ライフストーリーの聞き方』せりか書房.
- 桜井厚・小林多寿子編, 2005, 『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.
- 芝野淳一, 2022, 『「グアム育ちの日本人」のエスノグラフィー——新二世のライフ
コースと日本をめぐる経験』ナカニシヤ出版.
- 波谷真樹, 2021, 「異文化間教育における『日本』の再想像／創造——越境する若者
の経験」『異文化間教育』53 : 1-12.
- 清水陸美, 2006, 『ニューカマーの子どもたち——学校と家族の間の日常世界』勁草
書房.
- 塩原良和, 2017, 『分断と対話の社会学——グローバル社会を生きるための想像力』
慶應義塾大学出版会.
- 高橋薫, 2023, 「トランスローカリティはどのように〈移動〉を描けるのか」『中京
大学現代社会学部紀要』17 (1) : 97-104.