

マイノリティの〈存在証明〉

—「生きる様式」の社会学的研究

石 川 准

マイノリティの＜存在証明＞

——「生きる様式」の社会学的研究

石川 准

目次

序章 「生きる様式」の社会学的翻訳	1
1 マイノリティという視点	1
2 ＜誤解＞の構造	2
3 珍しい出来事処理	3
4 認識の最適化	4
注	6
第一章 ＜アイデンティティ問題＞と＜存在証明＞	8
1 ＜存在証明＞の定義	8
2 ＜所属＞・＜関係＞・＜能力＞	11
3 ＜存在証明＞の四つの方法	14
4 社会は＜存在証明＞を要求する	18
5 ＜存在証明からの自由＞	19
注	22
第二章 ＜逸脱の政治＞	25
——「私的戦略」と「集合的戦略」のはざままで	
1 ＜コンセンサス・アプローチ＞から＜コンフリクト・アプローチ＞へ	25
2 ＜烙印論＞の逸脱増幅説——見つめられる「逸脱者」	27
3 ＜演劇論＞的逸脱論——見せる主体	29
4 ＜逸脱の政治論＞——相剋するアイデンティティ	32
5 社会運動論との接合——運動への媒介項	35
6 解放のネットワーク——アイデンティティの政治学	38
7 二つのベクトルのはざままで	42
注	44
第三章 ＜対抗文化＞の創造	51
——エスニック・マイノリティの＜存在証明＞	
1 近代主義的期待の挫折	51
2 ＜コンフォームィティ＞と＜サラダボール＞——二つのモデル	52

3	<同化志向>から<異化志向>へ	55
4	<存在証明>としてのマイノリティ文化の創造	60
1	<感情抑制>に対する<感情制御>	60
2	<議論>に対する<論争>	64
3	<謙遜>に対する<自画自賛>	65
4	<対抗文化>としてのマイノリティ文化	66
	注	69
第四章	克服からうけいれへ	74
	——障害者の<存在証明>	
1	「自立生活」という跳躍	74
2	社会はわれわれを無難な選択へと誘導する	76
3	文脈としてのヒューマニズムを解体する	79
4	障害をふっきる二つの方法	88
5	内部処理を越えて	92
	注	95
終章	多様性を祝福する様式へ	97
1	これまでの議論	97
2	結論と展望	101
	謝辞	103
	参考文献	104

1 マイノリティという視点

本論文の目的は、障害者やエスニック・マイノリティなどといった被差別者が、差別という体験とどのように向き合い、どのような『生きる様式』を編み出していくのかを、社会学的に研究することにある。

ここでいう『生きる様式』とは、生活体験を通して人びとが継承し、発見し、あるいは創造して自分のものとした、あるいはしつとある『生きられる思想』のことである。『生きる様式』といういささかこねない表現を用いることに対しては、＜ライフスタイル＞や＜生活様式＞という社会学にすでに制度化された用語をなぜ用いないのか、という疑問が出されるかもしれない。＜ライフスタイル＞あるいは＜生活様式＞とは「ある社会あるいは集団の成員が共有する生活の様式・営み方であり、しかもその個人の生き方をトータルに規定するようになった認識と行動の枠組を指す¹⁾」概念であるという高田昭彦の定義に従うならば批判はもっともである。しかし、『ライフスタイルを、生活財に対する個人の選好のパターンと定義しておこう²⁾』という森岡清志の定義などもある。『生活構造論』などを中心に近年では後者のようなタイプの定義も普及している。しかし、それ以上に、このような表現をあえて用いるのは、ブルデューの＜ハビトゥス＞や＜プラティーク＞とは対照的な含意をこの概念に託したいという意図があったからである。＜ハビトゥス＞や＜プラティーク＞は、＜ライフスタイル＞ないしは＜生活様式＞における、容易に変わりにくい持続性を有し、当人にとってほとんど意識されず半ば自動的に作用するような側面、つまり所与の社会構造を維持、再生産する機能を果たす「人類学的生活様式」を指すのに対して、被差別者が育む『生きる様式』とは、既成の社会や文化への変更要求を具現し、新しい価値を志向する意識的で理念的な生活実践、つまり『社会学的生活様式』であるとして区別したいのである。

このような意味における『生きる様式』は、被差別者に限らず誰もが多少とも身に付けているはずのものだが、本論文が関心を向けるのは、身体障害者や精神障害者、在日韓国朝鮮人・アイヌ人・沖縄人、あるいはアフリカン・アメリカンなどの民族的・人種的・地域的マイノリティ、被差別部落出身者、エイズ患者や被爆者、薬害・公害患者やその他のあらゆるマイノリティによって創造される『生きる様式』である。

近年の社会科学への女性学の貢献がそうであったように、被差別者の『生きる様式』は、常識的な認識枠組を根底から揺さぶる潜在力を秘めている。しかし、被差別者の『生きる様式』の研究には、『異文化理解』にも似た困難さが付きまとっているのも事実である。被差別者の言葉や行為を、被差別者が帰属する言語体系の意味連関において『理解』し、それを社会学の言語体系上の意味連関に変換ないしは翻訳して『説明』という作業を行わなければならないからである。

この主題に対して、『視覚障害者』である筆者は、いわば『現地人人類学者』と同型的な位置に立脚しており、こうした変換ないしは翻訳作業を行うには、相対的に有利な立場にある。とはいえ、一口に被差別者とかマイノリティといっても、それぞれが育む『生きる様式』は同一ではありえない。仮に同型性があるにしても、さしあたりそれぞれの人びとが準拠する言語体系は大きく異なっている。日本というこの社会に生活する同じ障害者

であっても、自立生活を営む全身性障害者の語る言語や行ってきた活動は、フィールドワークを始めた当初の私にはやはり「異文化」であった。

2 <誤解>の構造

異文化理解と異文化説明の困難さについて予め考えておく必要がある。ここに対照的な二つの文化があるものとしよう。異文化理解訓練の有名なシミュレーション・ゲームである「バファバファ」(BAFABABA)をまねて、それぞれを α 文化、 β 文化と呼ぶことにする。

まず α 文化は感情を小さく表現する文化だとしよう。 α の人びとは、感情表出、とくに公的な場におけるそれは理性を攪乱し場を混乱させる危険なものだから、極力自制しなければならないと考える。悲しみや憎しみや怒りといった否定的な感情はもとより、喜びや幸福感や愛情のようなそれ自体としては肯定的な感情でさえ、抑制せずにストレートに表出してしまうと不適切とされるのが α 文化である。もちろん α の人びとも感情というものゝをただ否定するわけではない。抑制しても抑制しきれずに思わずにじみでてしまう感情をこそほんとうの気持ちと考え、そのような感情には高い評価を与えるのが α 文化である。

一方、 β 文化は感情を大きく表現する文化である。 β 文化では感情そのものに高い価値が与えられており、自制せずにありのままを素直に表現するのが望ましいとされている。感情は、人をいやし活気づけ充実させるものだから抑圧してはならない。そのため、気取って表現された感情や技巧的に表現された感情は、装われた偽りの感情とされ、不自然で不適切なものと考えられる。

このように感情とその表出を肯定する β 文化であるが、感情は様式にそって解放されなければならないとする点は α 文化と変らない。 α 文化と異なるのは様式の内容である。 β 文化が求める様式は、身体全体で表された屈託ない喜びであり、深い悲しみであり、断固たる怒りである。

さて、いま α の人aと β の人bが初めて出会ったとする。はたして α 人のaと β 人のbは円滑に相互行為できるのだろうか。それとも何らかの誤解に陥ってしまうのだろうか。aはbの感情表現をどのように見積り、bはaの感情表現をどのように評価するのか。

認識者が行為者の言動の意味を誤って認識・評価することをここでは<誤解>と呼ぶ。この<誤解>という事象は、一般には認識者が行為者の言動を認識・評価する際に、認識者と行為者が依拠する認識・評価のための枠組=情報処理の方法の不一致ならびに認識者と行為者が保有する情報の不一致により生じる。

α 文化に属する人と β 文化に属する人が出会うときにもこの<誤解>は起きる。しかし逆説のようだが、<誤解>が起きるのは何も α 人にとって β 人の感情表現があまりに大きすぎ、 β 人にとって α 人の感情表現があまりに小さすぎるからではない。<誤解>の真の原因は様式の違いに対する当事者の無知にあり、<誤解>は表現の見かけ上の違いや一致とは独立に生じる。つまり、 α 文化に属する人は β 文化の様式を知らず、 β 文化に属する人は α 文化の様式を知らないことから<誤解>は起きるのである。

いまaとbは何等かの共通の理由によって、同時に「悲しみ」を経験し、それをそれぞれなりの様式で表現しているものとしよう。aはbの悲しみの表現をどのように受けとめ、bはaの悲しみの表現をどのように理解するだろうか。まったく対照的な表現様式を身に付けた二人である。おそらくaにとってbの悲しみの表現はあまりに強烈で、「これほど

悲しむ人には会ったことがない」となるだろうし、bにとってaの悲しみの表現はあまりに微妙で「これほど悲しまない人には会ったことがない」となるはずである。〈誤解〉はこのときすでに始まっている。aはbの悲しみを「過大」評価しbはaの悲しみを「過小」評価しているからである。bの表現が大きすぎるのはあくまで α の基準に照らした場合のことであり、aの表現が小さすぎるのは β の基準で測ったときのことなのだが、aとbはそのことに気づかない。

様式の違いを知らないことが、〈誤解〉の成立要件なら、〈誤解〉が始まっていることに当事者が無自覚なのもまた〈誤解〉の本質的な特徴である。aはあくまで α の基準に準拠してbの表現を大きすぎると評定し、bはもっぱら β 文化の基準に照らしてaの表現を小さすぎると判断する。二つの文化の違いが自覚されずに隠蔽されるかぎり、つまり評価の枠組自体にずれのあることが気づかれない以上、評価した結果が〈誤解〉であることもまた自覚されようがないのである。

3 珍しい出来事の処理

なぜaとbが評価の枠組のずれに気づけないかというと、 α 文化にとってのbの表現も、 β 文化にとってのaの表現も、それぞれの文化における平均的な表現からはひどくかけ離れているものの、絶対にありえないというわけではないこと、つまり「ありうる範囲内」の出来事だからである。 α 文化にとってはbの悲しみの表現はあまりに強烈ではあるが、ごく稀にはそういう人もいるだろうことを認めており、 β 文化もaの冷静さをめったにない非常に珍しいこととして認めている。枠組は一過性の逸脱によってはくつがえされないということである。

ここで別の思考実験を提示する。いまコイン投げを連続して行なったところ、8回続けて表が出たとする。人びとにはコインには歪みがないという知識＝思い込みがある。人びとはこの出来事をどのように理解するだろうか。普通ならば「非常に珍しいことが起きた」と感じるはずである。なお歪みのないコインを投げてどちらか一方だけが8回連続して現れる確率は $1/128$ である。

それではさらにコイン投げを続け、16回連続して表が出現したとしたらどうだろうか。ほとんど歪みのないコインだとすれば、このようなことが起きるのは $1/32768$ というほとんどありえないような確率のはずだが、それでもなお人は「奇跡のようなことが起きた！」と思うだろうか。それともさすがにこうなれば、歪みのないコインという知識＝思い込みのほうを疑い、コインを調べはじめるだろうか³⁷⁾。

一回表が出るごとにわれわれはそれまでより2倍珍しい出来事に直面する。しだいに出来事の珍しさを受け入れることが難しくなり、疑惑がコインに向けられる。日常的推論においては統計的検定のような制度化された手続きはないから、何回連続して表が出たところでコイン投げを中断しコインを鑑定しはじめるかは、あくまで個人の判断に依存する。深く信じ込まれた考えは、その考えと矛盾する出来事に対してさへひどく頑健だし、逆に半信半疑の考えは、わずかの期待はずれにも脆い。検定という手続きが明示的に決っていないため、日常的な知識の耐久性は、もっぱら知識自体が調達している正当性＝社会的信用と、眼前で起きている出来事の珍しさとの力関係に依存することになる。自分の従来の見方を維持するには、出来事の珍しさを受け入れなければならないし、出来事の珍しさを

拒否しようと思えば、従来の見方を放棄しなければならないというディレンマである。

4 認識の最適化

自己の考えや見方に対する確信や思い入れの強さは、いうまでもなく個々の考えや見方ごとに異なる。だが同時に個々の認識主体あるいは認識主体群ごとに一定の傾向性がみられる。「認識習慣」あるいは「認識様式」の問題である。自分の枠組を一般的なもの、普遍的なものとして自明視する認識習慣を＜認識絶対主義＞と呼び、自分の枠組を限定的なもの、特殊なものとする認識習慣を＜認識相対主義＞と呼ぶことにする⁴³。これまでの議論からいえることは、＜認識絶対主義＞と＜認識相対主義＞のどちらの認識習慣を持つかによって、逸脱的な出来事に対する認識主体の受けとめ方は異なるということである。

α文化に属するaとβ文化に属するbが＜誤解＞に陥るのは、両者が自文化の枠組を絶対視しているから、つまり＜認識絶対主義＞を身に付けているからである。自分の基準を信じて疑わない両者は、ともに相手の感情表現を＜誤解＞する。aにしてみればbは「そこまで悲しがるなくてもよいのに」となり、bからはaは「どうして悲しまないでいられるのかわからない」となる。aにとってのbは、そしてbにとってのaも、逸脱した変わり者、ということになる。

だがもしaとbに、自文化の枠組を特殊なものとしなす＜認識相対主義＞の認識習慣が備わっていたらどうだろうか。＜認識相対主義＞の認識習慣は、自分の基準を信用せず自明視しない。いったんは自文化の基準に照らして相手の表現を例外的で特殊な事例とみなすだろうが、両者は現実の出来事の珍しさを前にして、まもなくそうした自分の解釈に疑いを持ち、相手の表現を予想通りの当然のものとして再解釈できるような枠組への「枠組変更」を試みる。逸脱的と見えた相手の表現を、枠組を適当に変更することで日常化し見慣れたものに換えようとするのである。

もっとも、＜認識相対主義＞に比べ＜認識絶対主義＞は、常により多く＜誤解＞を引き起こすことと決め付けることはできない。この場合は、aはα文化の様式を身に付け、bはβ文化のそれを内面化していたからこそ、aにはα文化の基準をあてはめbにはβ文化の基準をあてはめる＜認識相対主義＞の認識法が、どちらに対しても自文化の基準をあてはめる＜認識絶対主義＞のそれに比べて正しい理解をもたらした。しかし、aがα文化に属しbがβ文化に属していることはどのようにして保証されているのだろうか。もしbがaと同じような表現様式を身に付けており、しかも人一倍激しい悲しみを感じる人だったとしたらどうだろう。bはbなりの表現でaと同じ程度に悲しんでいるのではなく、aと同じ表現様式でaよりずっと激しい悲しみを表現しているのだから、＜認識絶対主義＞に基づくaのb理解は過大評価ではなく妥当なものとなる。逆に＜認識相対主義＞に基づくわれわれのb理解のほうは妥当な評価から過小評価へと滑り落ちる。

先のコイン投げで、表が16回連続して出たという理由で、コインには歪みがないという前提を放棄し、じつはコインには歪みがあるのだと断定するときにも、確率は非常に小さいものの、これと同種の過誤を犯す危険が残っている。統計学では、＜有意水準＞を設定することでこの二種類の過誤、つまり「誤った理論を棄却しない過誤」と「正しい理論を棄却する過誤」を犯す危険を調整している。

異文化間コミュニケーションに関する従来の研究は、ここで述べた第一の＜誤解＞をも

っばら問題にしてきた。自分が依拠している基準を、普遍的なものとして疑わないために、自分とは異なる基準に基づいて行動する相手の表現の意味を正しく認識することに失敗するという「誤解」の側面である。これを「誤解1」と呼ぶ⁶¹⁾。一方、相手の表現を相手が依拠する基準にそった平均的なものとして理解しようとして、それまで携えていた基準を捨てて新たな基準を導入し、かえってそのために、あるいはそれにも関わらず、相手の表現のほんとうの意味を正しく捉えることに失敗するような過誤を「誤解2」と呼ぶ⁶²⁾。

「認識絶対主義」と「認識相対主義」は、これら二種類の「誤解」のどちらを引き起こす確率が高いかに関してまったく対照的である。「認識絶対主義」は「誤解1」を引き起こす可能性は高いが、裏を返せば「誤解2」を引き起こすことはありえない。一方「認識相対主義」は、「誤解2」を招く可能性は高いが、「誤解1」が起きることはない⁷⁾。この思考実験に即して言えば、「認識絶対主義」では、表現の見かけ上の異質性を無前提に受け入れるあまり、体験している内容自体は自分と変わるところのない他者を異質と「誤解」するリスクが高く、「認識相対主義」では表現の異質性を表現だけの違いとみなし相殺することで、自分とは異なる体験の抱き方をする他者を自分と同質的だと「誤解」する危険が高いということもいえる。つまり、「誤解1」と「誤解2」の間には、「誤解1」を減らそうとすれば「誤解2」が増え、「誤解2」を減らそうとすれば「誤解1」が増えるという相補的な関係があるということである。

このような「誤解」の構造は、日常生活者の行なう説明と学問的説明に共通する普遍的なものである。もし多少なりとも相違があるとすれば、研究者が依拠する多くの方法論は、「誤解1」と「誤解2」の存在とそれらの関係を自覚しており、できるだけ両者を回避できるような「認識の最適化」を実現する手続きをそれぞれなりに工夫しているということである。たとえば私の場合は、「人びとの会話に参加できること」を、説明を始めてよいことの要件とするという実践的方針を文化人類学者と共有している⁶³⁾。人びとが語る言葉や行為の意味を自分が適切に「理解」しているかどうかを、会話に自由に参加できるかどうかでテストしたうえでないと、説明を始めてはいけないとする鉄則である。したがって本論文も、多くの被差別者との「会話」に多くを負っている。「会話」を通して新しい視点が与えられ、その度に仮説は練り直された。

被差別者の「生きる様式」を社会学の言語体系に翻訳し社会学者に「説明」するにあたって、私が期待したのは「存在証明」という概念である。第一章では、この「存在証明」という概念の本論文での用法を定義したうえで、「存在証明」という社会的行為の意味連関と因果連関を社会的に分析し、「存在証明」の基礎理論を提示する。第二章以下では、被差別者の「生きる様式」を、「存在証明」の方法として解釈し、説明していく。取り上げる具体的な社会的現象は、「逸脱の政治」、「対抗文化」の創造、「自助グループ運動」である。被差別者の「存在証明」の方法は、紆余曲折を経ながらも最終的には「ある場所」で集うことになる。終章はそのような「場所」についての結論である。

- 1) 見田宗介・栗原彬・田中義久(編), 1988, 『社会学事典』, 弘文堂, 899の高田昭彦執筆部分。
- 2) 森岡清美・塩原勉・本間康平(編), 1993, 『新社会学辞典』, 有斐閣, 1457の森岡清志執筆部分。
- 3) 金子郁容, 1989, 『空飛ぶフランスパン』, 筑摩書房の第一章に関連の議論がある。
- 4) ここでは<文化相対主義>および<文化絶対主義>という用語を当てることも考えたが、普通<文化絶対主義>は、自文化の価値基準を絶対視しその基準に依拠して他の文化を劣等視する態度をいい、<文化相対主義>は、そうした態度を捨てて、各文化圏の視点や価値観の並立・共存を認め、それぞれの視点、価値観に立った主張を容認しようとする文化人類学や比較文化論などが依拠する基本的立場をいう概念であることから、それとの混同を避ける意味でこのような造語を行なった。
- 5) 保有する知識や情報に基づいて、他者が属する文化の様式をあらかじめ想定し、それを絶対視することで引き起こされる<誤解1>も<誤解2>の一種である。
- 6) じつは従来の枠組に基づき判断が正しかったにも関わらず、誤ってそれを棄却してしまうのは<誤解2>である。自分が属する所属カテゴリと、相手が属する所属カテゴリの違いを意識しすぎたり、眼前の出来事の「代表性」を信じすぎたりするとこの<誤解2>が起きる。
- 7) 異文化を理解する能力や知識や感受性を訓練するための「異文化理解訓練プログラム」が様々なところで開発されている。たとえば、冒頭で触れた異文化理解訓練の代表的なシミュレーションゲームであるBAFABABAもそうである。このゲームでは参加者は予め二つのグループ、 α と β に分けられる。 α と β は、部屋を分けるなどして空間的に隔離され、他方のグループで行われていることがわからない状態にされる。そして、各グループはそれぞれのグループに与えられたルールにそってゲームを遂行する。 α には、権威と親密さを重んじる人間関係重視のゲームが、 β には、勝利を追求する競争重視のゲームがそれぞれ与えられる。ゲームの途中で参加者は、他方のグループを一度だけ訪問する。訪問者は異質な社会でルールがわからないことへのとまどい、無力感、無視されたり排除されたりすることで引き起こされる孤独感、被差別感を疑似体験する。ゲーム終了後参加者全員が集まり、ゲームの間に体験したこと、異なる社会の人のとに対して抱いた気持ち、異なる社会のルールについて理解したことなどを自由に討論する。これがこのゲームのプロットである。ところで、こうしたプログラムでは、おしなべて<誤解1>対策に主眼が置かれている。しかし、<誤解1>は自文化の枠組を信じすぎることからだけ起きるのではない。異文化に関する情報が大量に流通するようになった今日は、もう一つの<誤解1>もまた切実な問題となりつつある。異文化に関する紋切型の情報が偏見やステレオタイプとして機能しはじめてるのである。それに、<誤解1>を避けようとして、相手の側に立って理解したつもりが却って<誤解2>を招く場合もある。<誤解1>と<誤解2>が複雑に交錯する段階にはますます認識習慣の最適化が要請されている。
- 8) 中川敏, 1992, 『異文化の語り方——あるいは猫好きのための人類学入門』, 世界思想社

第一章 <アイデンティティ問題>と<存在証明>

1 <存在証明>の定義

本論文にとっての最重要概念は<存在証明>である。この<存在証明>という概念は<アイデンティティ>というもう一つの重要概念を前提として成立する相対的に高次の概念である。したがってまずこれらの概念の本論文における用法を示すことから始めなければならない。

従来<アイデンティティ>は、自我同一性、自己同一性、主体性、自己確認、存在証明、帰属意識などとも訳されるように、パーソナリティの核心、一貫性、本来性に関係する概念として用いられてきた。それまで主として哲学の用語であったこの概念を精神分析学、心理学ひいては社会学、政治学などの用語として確立したのは、周知のようにエリック・エリクソン(E. H. Erikson)である¹⁾。エリクソンの功績は、自我によって統合されたパーソナリティが、じつは社会および文化のあり方と深く関係していることを明らかにした点にある。個人は社会生活の内できざまな役割を課せられるため、これら複数の自分をたえず統合して生きていかなければならない。とりわけこのような自我の統合を発達的課題とするのは、社会的役割をこれから担おうとする「青年期」であることから、<アイデンティティ>は、青年論、つまり青年の直面する統合問題や、統合問題に直面した青年に特有な行動様式としての反抗やモラトリウムや対抗文化運動などを説明する理論のなかで主として生かされてきた²⁾。

しかし近年では<アイデンティティ>概念は、エリクソン自身の定義が必ずしも明確でなかったこともあり、またあまりに多くの学問分野に伝播していったこともあって、それぞれの分野ごとに多様な意味を与えられるようになった。そのような多様な<アイデンティティ>概念の一方の極には、その内包をできるだけ充実させて使う立場があり、もう一方の極には外延をもっと拡張して使おうとする立場が生まれた。前者は、<アイデンティティ>を、人がある価値体系にコミットし、価値志向性を獲得し、責任倫理に基づいて一貫性と整合性のある生き方をしようとする自覚の成立を示す概念として使い³⁾、後者は<アイデンティティ>を、「自己概念」あるいは「自己イメージ」とほぼ同義のものとして用いている⁴⁾。

自尊心、名誉、誇り、尊厳の損傷と修復をめぐる社会過程を主題とする本論文では、前者の概念に込められた視点はきわめて重要である。だが、<アイデンティティ>概念にはそうした内包は込めず、それは別のかたちで主題化することとして、<アイデンティティ>には後者の系譜の用法を与えることにする。すなわち<アイデンティティ>とは、「わたし」とは何者なのか(積極的規定)、あるいは何者でないのか(消極的規定)、ということに関わる人の「自己了解」のことである、とする。具体的には、「わたし」の氏名、性別、職業、国籍、身体的特徴、年齢、性格、経歴、肩書、資格、技術、能力、考え方、価値観、趣味、民族、人種、母語、家族との統柄、日常的に担っている役割、結んでいる関係など、自己に当てはまる有意義な特徴の一切が、本人によって自己の特徴として思念されているかぎりにおいて<アイデンティティ>である。

人はいったん始めれば自己の<アイデンティティ>の列挙をいつまでも続けることができる。また、内包を様々な付け加えることによって、たとえば人生の存在理由となってい

る<中心的アイデンティティ>、存在の根拠とは無関係なく周辺のアイデンティティ>、自尊心の源泉となっている<肯定的アイデンティティ>、自己卑下の原因である<否定的アイデンティティ>、公表している<顕示的アイデンティティ>、秘密にしている<隠蔽的アイデンティティ>などというように、下位分類しながら<アイデンティティ>を示すことができる。

<アイデンティティ>は、後に述べるような大きな制約(他者からの承認を必要とするという制約)はあるものの、その多くは原理的には変更可能である。したがって人びとは、可能な限り価値ある<アイデンティティ>を獲得し、可能な限り負の価値を帯びた<アイデンティティ>を返上しようとして日々あらゆる方法を駆使している。これを本論文は<存在証明>あるいは<アイデンティティ管理>と呼ぶ。人は自覚するとしなにかかわらず、この<存在証明>に膨大な時間とエネルギーを使う。いや人生の大半を消費する。人が躍起になって証明しようとするのは、「自分は価値ある特別な存在だ」ということ、あるいは同じことだが「自分は無価値な存在、負の価値を帯びた存在ではない」ということである。人は「わたし」が価値を帯びた存在であることを、他者や自分に証明せずにはいられない。人が<存在証明>に没頭するのはそのためである。

このことをもっとも鋭く自覚していた社会思想家の一人にジャン・ジャック・ルソー(J. J. Rousseau)がいる。ルソーは、自然状態の人間の自給自足的な「自愛心」(自己愛)から社会状態の人間の他者依存的な「自尊心」を区別して次のように述べている。

「人々がお互いに評価しあうことをはじめ、尊敬という観念が彼らの精神のなかに形成されるやいなや、だれもが尊敬をうける権利を主張した。そして、もはやだれにとっても、それを欠いては不都合が起こらずにはすまなくなった。…そしてまた、故意の不正はすべて侮辱となった。というのは、侮辱された者は、その不正から生じた損害とともに、ときとして、その損害そのものよりも堪えがたい、自分自身に対する軽蔑を見てとったからである。こういうふうには、各人は自分に示された軽蔑を、自分自身を重んずる程度に応じて罰したから、復讐は猛烈になり、人々は血を流すことを好むようになり、残酷になった⁹⁾」

ルソーが洞察していた物質的利害に還元できないこのような動機を社会学的行為論にはじめて本格的に導入したのはマックス・ヴェーバー(M. Weber)である。ヴェーバーは、人びとを行為へと導く動機には理念と利害があるとして、名誉、誇り、尊厳、自尊心といった物質的利害に還元できない行為の動因に理念という名称を与えたうえで、物質的利害と独立にそれと同等の重み付けを与えて人びとの行為を理解しようとする「利害・理念二元論的行為論」を提唱し、物質的利害のみを行為の動因とみなす「利害一元論的行為論」を否定する立場に立った。

周知のように、ヴェーバーは、なぜ西欧には近代資本制が成立しそれ以外の場所では成立しないのか、という問いを立てた。ヴェーバーが用意した答えは、意外にもプロテスタンティズムという宗教倫理(エートス)だった⁹⁾。なぜ宗教が経済を育むのかと奇異に思うのが普通の感覚だが、じつはこの二つのシステムを媒介したのが信仰の証という一種の<存在証明>であった。ヴェーバーのピューリタンたちは信仰の証のためにひたむきに世俗内的禁欲としての経済活動に励んだ。その結果、ピューリタン流の信仰の証の仕方が積分されて近代資本制を離陸させる推進力となった。ヴェーバーはこのように考えた。

ヴェーバーは、信仰の証という理念的関心が衰退した後も、物質的利害が赤裸々に貫徹するとは考えなかった。物質的利害によって規定される「階級状況」を相対化するものとしてヴェーバーは、「名誉」の社会的不平等配分秩序である「身分状況」に注目した。「身分上の地位は、『名誉』という特殊な社会的評価（否定的に意味づけられた『名誉』をも含む）によって規定された人びとの生活上の運命を類型づける諸要素で定義される。つまり、生活様式、通婚、社交、形式のきまった教育の仕方（しつけ）、出自や職業上の威信などにもとづく地位区分である。身分上の地位が階級上の地位とむすびつく場合もあるが、後者に解消されてしまうわけではない。…身分的名誉は特定の生活様式の共有にもとづくものであるし、市場と市場での経済活動は、名誉とか恥とかいった社会的評価をかえりみない⁷⁾」ものである。

とはいうものの、人はいつも同じ熱心さで＜存在証明＞、つまり自尊心、名誉、尊厳、誇りの獲得、維持、修復に没頭するわけではない。人を＜存在証明＞に釘づけにするものに＜差別＞がある。＜差別＞は人から存在価値を根こそぎ奪う。＜差別＞を受けた人びとは、＜差別＞に対して自分の価値を守ろうとして＜存在証明＞に拍車をかける。

もちろん人を＜存在証明＞に向かわせるものは＜差別＞だけではない。人生には＜アイデンティティ＞が大きく変化する「節目」がある。入学や入社、定年退職や失職、結婚や離婚、家族との死別や離別、子供の独立、老いや病気、転職や移住などがそうである。こうしたときには、新しい場所で自分の位置を確保しなければならなかったり、失った価値ある＜アイデンティティ＞の代りを探さなければならなかったりと、人は以前にもまして＜存在証明＞に忙しくなる。＜差別＞や人生の節目のような、人を＜存在証明＞へとくくり付ける構造的な原因によって引き起こされる＜存在証明＞の危機、挫折、悪循環を＜アイデンティティ問題＞⁸⁾と呼ぶことにする。

＜アイデンティティ問題＞が、＜差別＞やライフステージの移行にともなう＜アイデンティティ＞の喪失のような通状況的で構造的な＜存在証明＞の危機であるのに対して、日常的な相互作用場面で生じる「当惑」は、自分の相互作用プラクティスの失敗や、相互作用の相手との間の呼吸や段取りの乱れによって「面子」ないしは提示した「自己イメージ」が損傷することで経験される心的状態である。自尊心が負うこのような種類の損傷について、もっとも深い洞察を示したのは、アーヴィング・ゴッフマン(E. Goffman)である⁹⁾。ゴッフマンの功績は、当惑を回避するために用意されている相互作用に関わる様々な作法、儀礼、紳士協定を分析することを通して、当惑回避あるいは同じことだが面子の維持は、相互作用の参加者が協力して達成しなければならない相互作用における重要な作業課題であることを明らかにしたことにある¹⁰⁾。

「通常、面子の維持は、相互作用の条件であり、目標ではない。みずからの面子を獲得すること、自己の真の信念を自由に表現すること、他人の評価を傷つけるような情報を披露すること、または問題を解決し、仕事を遂行すること、などのような通常の目標は、一般的には、面子の維持と一致するようなやり方で、追求される。面子の救済を研究することは、社会的相互作用の交通ルールを研究することである¹¹⁾」

＜アイデンティティ問題＞の解決にせよ、あるいは日常場面における面子の維持や修復にせよ、重要なことは、＜存在証明＞は証明である以上、他者を必要とする、ということである。他者との関係において、関係を通して自己の＜アイデンティティ＞は現実化し、

＜存在証明＞は達成する。他者が『わたし』を『あるもの』として承認したときに、はじめて『わたし』の＜存在証明＞は確かなものとなる。逆に『わたし』も、他者の＜アイデンティティ＞を承認し、他者の＜存在証明＞に貢献することを期待される。『わたし』にとって他者は、そして他者にとって『わたし』は、大切な承認の与え手である。こうして社会は、この補完性、相互依存性、相互承認の関係として存立し、安定し、均衡するかに見える。

だが、＜存在証明＞が他者に依存するからといって、こうした調和的な社会関係での均衡がただちに約束されるわけではない。『わたし』は証明に努めるだけで、最終的な評価権は他者に委ねられているということは、主体は他者のほうであって、自分は他者という主体の客体と化すということである。このことがまず波紋を生む。ときとして人は、自分の＜アイデンティティ＞が他者という主体に飲み込まれるような不安にさらされる。理解されること、愛されること、見つめられることにすら恐怖が走る。他者は『わたし』の自由、自立性、主体性を脅かす存在だからである。それにもまして深刻なのは、評価者である他者は、『わたし』の＜アイデンティティ請求＞つまりかくかくの自己了解を行ないたいという『わたし』の希望、提案、願いを拒絶するかもしれないということである。いずれにせよ『わたし』の＜アイデンティティ＞は他者に委ねられ、翻弄され、支配される。

それだけではない。他者は他者自身の＜存在証明＞の必要に合わせて『わたし』を定義しようとする。『わたし』もまた、自分の＜存在証明＞のために他者を定義する。『わたし』の＜存在証明＞に対する他者の評価は、他者自身の＜存在証明＞のために利用され、他者の＜存在証明＞に対する『わたし』の評価も、『わたし』自身の＜存在証明＞のために利用される。互いに相手が自分の足を引っ張る者として立ちふさがる。他者の＜存在証明＞を否定しなければ『わたし』の＜存在証明＞はありえず、他者もまた『わたし』の＜存在証明＞を拒絶しなければ自分の＜存在証明＞は実現しない。＜存在証明＞と＜存在証明＞の相剋、闘争、相互否認の開始である。こうして＜アイデンティティ＞の相剋状況がいたるところで成立する。

2 ＜所属＞・＜関係＞・＜能力＞

一口に＜アイデンティティ＞といっても、各々の＜アイデンティティ＞、各々の自己了解の個人や社会にとっての意味や機能は多様である。ここでは、これからの作業のために三つの＜アイデンティティ＞項目を定義する¹²⁾。

第一の＜アイデンティティ＞項目は＜所属＞である。『トルコ系ドイツ人』、『日本アイ・ビー・エムの社員』、『沖縄県人』、『ロータリークラブの会員』などのように、要するに帰属する組織や団体や共同体に関わる自己了解を＜所属アイデンティティ＞と呼ぶ。具体的には、家族、会社、クラブ、団体、組合、政党、国家、民族、教団などがこの＜所属アイデンティティ＞の対象となる。

第二の＜アイデンティティ＞項目は＜関係＞である。人は家族との間では、『父親』や『母親』であったり、『夫』や『妻』であったり、『子共』であったりする。地域のボランティアグループや社会活動の役員であることもある。また職場には必ず役職というものがある。＜関係アイデンティティ＞とは、こうした結んでいる関係や担っている役割に関する自己了解のことである。

第三の<アイデンティティ>項目は、<能力>である。「英語が達者だ」とか、「コンピュータが使える」とか、「ピアノが弾ける」というように、自分が発揮できる能力や身に付けた技術に関わる自己了解を<能力アイデンティティ>と呼ぶ。これに含まれるものは、狭い意味の能力や技術だけではない。「人の身になって考えることができる」、「曲ったことは大嫌いな性分だ」、「ユーモアのセンスがある」というような、一般には「性格」とか「気性」といわれているものに関わる自己了解も<能力アイデンティティ>に含めて考える。さらに「資格」とか「職業」も<能力アイデンティティ>の一種とみなす。「医師」とか「公認会計士」とか「プロ棋士」とか「ピアニスト」というのは、それぞれの分野で一定基準以上の能力を発揮して得た資格や職業だからである。

ここに示した<所属>、<関係>、<能力>という三つの<アイデンティティ>項目にはそれぞれ独特の性質がある。まず<所属>である。本論文の主題にとってもっとも重要な<所属アイデンティティ>はおそらく「エスニシティ」である。近代化が進むにつれ人びとの民族意識はおいおい消えていくはずだと考えられていた時代があった。業績や能力に応じた処遇や評価の正当性がますます強固なものになり、民族の違いによる分け隔てはますます差別と意識されるようになる。そのように考えられていた。要するに、<民族的（ナショナル）アイデンティティ>はしだいに人の人生にとって周辺の意味しか持たないものになると信じられていたわけである。だが、事實はそうした予想を裏切り、今日は眠っていたエスニシティが呼び覚まされ、忍従していたエスニシティが政治化し、一つのネイションと見えていたところに複数のエスニシティが発見される時代となった。経済のボーダーレス化ということがいわれ、国を越えた労働者の移動がテンポを速め、人の意識もしだいに無国籍化していくかのように見える現代に、なぜエスニシティへのこだわりだけはこれほどまで強固なのか。

しかし、このような疑問はエスニック・マジョリティの素朴な実感ではあっても、エスニック・マイノリティからは失笑を買うような問いである。エスニック・マジョリティの位置に身を置く者が<エスニック・アイデンティティ>を意識する機会は稀にしかない。少なくとも、それが自分や社会にとってどのような意味を持っているかをありありと実感することはまずないと言っていい。ところが、エスニック・マイノリティとして生きるのが日常であるような人となれば意識は一変する。本名で生きるのか通名で暮らすのかの選択、帰化や同化をどう考えるのか、民族差別にどう対処するのか、エスニシティは否応なく<アイデンティティ>の中心を占める。エスニック・マイノリティとは、エスニシティに無関心ではいられない状況に身を置く人びとの別名であり、エスニック・マジョリティとはエスニシティの社会的機能を意識しないで生活できる人びとの別名だと言ってもよい。

<エスニック・アイデンティティ>に悩む人びとに移民の二世、三世がある。彼らは、エスニック・マイノリティとしてエスニシティにたえず注意を向けなければならないにもかかわらず、<エスニック・アイデンティティ>の動揺やエスニックな原初の実感の不在に悩む。価値ある<所属アイデンティティ>、つまり「民族への誇り」を取り戻すことを媒介せずとも、<存在証明>は実現できそうに見えることが、彼らの直面する問題をかえって複雑にしている。否定的に刻印された「所属」と肯定的な価値を帯びた「所属」を同時に無視し自己の「能力」や「個性」を根拠に<存在証明>を実現しようとしても、<所属アイデンティティ>への無関心を証明することは難しい。否定されている<アイデンテ

ィティ>へのこだわりのなさ、いったんそれを肯定しかえしてからでないと証明できないからである。肯定されている<アイデンティティ>をあえて放棄すれば、<アイデンティティ>へのこだわりのなさの証明になるけれども、否定されている<アイデンティティ>をどれだけ無視して見せても、<アイデンティティ>へのこだわりのなさは証明できず、かえってこだわりが証明されてしまう。

一方エスニック・マジョリティの<ナショナル・アイデンティティ>は、大多数は同一化している民族の「優越性神話」にすがって自己の<存在証明>を維持しようとするものであるが、それとはまったく異なる<所属アイデンティティ>のひきうけ方もある。<ナショナル・アイデンティティ>という人びとの情動に強く訴え掛けるフィールドから撤退せずに、そこにあえて留まりそれを媒介に「具体的普遍」をめざそうとするユルゲン・ハーバマス(J. Habermas)の「憲法パトリオティズム」¹⁸²⁾を、部分的な修正を行ないつつ支持し、「戦後民主主義」の普遍主義、啓蒙主義を象徴する「自由」「平等」「人権」の思想は、個別具体的な「生活世界」に媒介され、また「民族」を思考の回路に含んでこそ、真の普遍性に近づくことができるという尹健次の日本人への呼びかけ¹⁸³⁾に共鳴しつつ、花崎皋平は次のように述べている。

「私は日本列島社会内で多数を占め、社会的力関係において他の民族集団に対して有利な立場にある日本民族の一員として生をうけた。この民族集団は近現代の歴史をたずねると、アジア・太平洋地域の諸民族に対しても民族差別を行ってきた。私にとって、私が日本民族の一員として生をうけたことは、自分で選んだことではなくて、あたえられた条件であり関係である。民族や社会や国家は過去からの連続と累積をもって現在を規定している。私が日本人として生きていることは、その歴史的必然(すでに取り返しのつかない既成性としての)を身に負っていることを意味する。その必然の内容には、有利なことも不利なこともある。誇ってよいことも恥じなければならないこともある。未来へ向かって、それらの条件をどうひきうけ、どう使ってはたらか。そこに人間としての自由の行使がある¹⁸⁴⁾」

第二の<アイデンティティ>項目は<関係>である¹⁸⁵⁾。これについては有名なエミール・デュルケム(E. Durkheim)の『自殺論』¹⁸⁶⁾を例にとる。自殺の理由はもとより人それぞれだが、社会学的には二つの重要な原因があるとデュルケムは考えた。

一つは、実現目前の夢の挫折である¹⁸⁷⁾。合格確実と信じていた試験に落ちたときとか、何の前触れもなしに婚約が破棄されたときとか、この種の挫折感は理解しやすい。目前の大きな希望が突然ふいになったとき、しかも途方もない犠牲をすでに支払った後の引くに引けない痛手は確かに深い。それは誤算や判断ミスによる失敗と解釈され<能力アイデンティティ>を強く脅かすからである。

これに対してデュルケムが指摘する自殺のもう一つの原因、すなわち「つながり」の喪失と欠如は、<関係アイデンティティ>に関わっている。人は、かけがえのない他者を失うと生きる意欲や意味をなくす。愛する愛されるという関係、必要とする必要とされるという関係の喪失や欠如は、生へのコミットメントを萎えさせる。そうしたときに辛い出来事が追い打ちをかけると、自殺によって孤独と問題に一挙にピリオドを打とうとする人も出てくる、というのである。

自殺まではいかないにしても、人との関係が切れたり、役割を失ったり、頼りにしてく

れる人がいなかったり、愛してくれる人が去ったりすると、人は自分の価値に自信を失い、深刻な＜アイデンティティ問題＞に直面する。

R. D. レイン(R. D. Laing)は、「女性には、子供がなくては母親になれない。彼女は、自分に母親のアイデンティティを与えるためには、子供を必要とする¹⁹⁾」と書いている。専業主婦として家事と育児に専念してきた女性は、子供が成長し独立していくときに＜存在証明＞の危機(思秋期)に直面する。以前のように子供から必要とされなくなった母親は、かつて子供からだれよりも必要とされる存在であったことで確証されてきた圧倒的な＜存在証明＞の代用を、いまは懸命に探さなければならない。

第三の＜アイデンティティ＞項目は＜能力＞である。人は無力な存在として誕生し、生きていく過程でしだいに能力を獲得していく。昨日までできなかったことが今日ではできる、というのは、たとえどれほど些細なことでも、価値ある人間になっていくように実感(錯覚)できる。対照的に、能力を失うというのは誰にとっても苦痛な出来事である。老いや障害や病気によって人は以前発揮していた能力を失う。昨日まであれほどやすやすとできていたことが今日ではもうできないという経験は、人をして、もう自分には価値はないという気持ちにさせる。＜存在証明＞に拍車がかかるのはそのようなときである。

多くの障害者(とくに中途障害者)は、当初「障害者」という＜アイデンティティ＞を激しく拒否する。拒否の仕方は時間とともに激しさを弱めてはいくが、自分から障害を差し引こうとする基本姿勢は変えずに、障害を克服しようと努力する自分に支えを求める例は多い。しかし、障害が重くなればなるほど、障害を差し引いたり隠蔽したり克服したりすることは困難になる。そのような人びとが望みをかけるのは、障害を親しい個性としてうけいれるという＜アイデンティティ＞の持ち方である。

障害を克服しようとする「努力」や克服した「能力」による＜存在証明＞は、評価の対象となる「能力」のくぎり方、「能力」の定義、「能力」の重みづけを、障害を負ったことによって失った「能力」から、障害という制約条件を克服する「能力」、その結果として障害を軽視できるようになったという「達成」に移すことで実現可能になる。対照的に、障害を「個性」の一つとしてうけいれようとする志向は、障害を外部的制約条件と見なし、置き換え可能な部品の故障と考えたりして、障害を主体の外部に追放するのではなく、障害も含めすべてを「私らしさ」としてうけいれ、「能力」という序列をとまなう＜アイデンティティ＞から「個性」という序列をとまなわない＜アイデンティティ＞へと＜存在証明＞の根拠を移そうとする試みである。

3 ＜存在証明＞の四つの方法

＜所属＞を失うとき、＜関係＞を失うとき、＜能力＞を失うとき、人は＜アイデンティティ問題＞に直面する。直面した人は、さまざまな方法を駆使して＜アイデンティティ＞を管理する。＜存在証明＞のための四つの方法を指摘する。

＜存在証明＞の第一の方法は＜印象操作＞である。人は知られると否定的に評価される負の＜アイデンティティ＞を隠す。価値ある＜アイデンティティ＞の持ち主であるように装うことも、人が日々行っている常套手段である。隠し見せかけること、これが＜印象操作＞である。これについてもっとも鋭利な分析を示したのはゴッフマンであった²⁰⁾。

ゴッフマンによれば、人はより望ましい＜アイデンティティ＞の獲得を執拗にめざす存

在である。だから、人は他者から与えられる＜アイデンティティ＞を無条件に受け入れるのではなく、他者に向かって積極的に＜アイデンティティ請求＞を行なう。そして、請求した＜アイデンティティ＞の承認を他者に求める。もし＜アイデンティティ請求＞が成功し、多くの他者から確証が得られれば、提示した仮の＜アイデンティティ＞は現実のものとなる。ゴッフマンは、＜アイデンティティ＞をめぐるこのような交渉を有利に導くために人びとが用いる方法を＜印象操作＞と呼んだ。

しかし、＜印象操作＞には、＜印象操作＞に依存すればするほど内心の自己嫌悪が増すという再帰的な増幅作用が作動するという問題が付きまとう。人は、社会的＜アイデンティティ＞、ゴッフマンのいう面子を維持しようとして、『成りすまし』、『身元隠し』のような＜印象操作＞を実践するのはあるが、印象を操作しなければ＜存在証明＞が破綻してしまうという自分の事情、だからこそ現に＜印象操作＞を実行しているという事実は、自己欺瞞する術もなく、『わたし』の自尊心を激しく傷つける。隠蔽し偽装しようとしている＜アイデンティティ＞は、ますます自分の『本質』となっていく。＜存在証明＞のために行なう努力によって＜存在証明＞が破綻するというのは皮肉な悪循環である。

＜存在証明＞の第二の方法は＜補償努力＞である。社会的威信の高い集団への所属を達成するとか、重要な役割を引き受けるとか、能力や資格を身に付けるというように、価値ある＜アイデンティティ＞項目を実際に獲得することで、無価値な自分、負の価値を帯びた自分を返上しようとするのが＜補償努力＞である。価値を手に入れているかのように装う＜印象操作＞とは違い、評価に値する価値を実際に獲得することで＜存在証明＞を達成しようとする＜補償努力＞は、社会が是認し期待している方法である。

ここでは先に分類した＜所属＞、＜関係＞、＜能力＞の三つの＜アイデンティティ＞項目の間に、補償関係が成立することに特に注意したい。＜エスニック・アイデンティティ＞との関連で言えば、エスニシティ研究で「離脱」とか「個人志向」と呼ばれる生き方は、否定的な＜エスニック・アイデンティティ＞を肯定的な＜能力アイデンティティ＞で挽回しようとする＜補償努力＞であり、『人種主義』や『エスノセントリズム』は、逆に＜能力アイデンティティ＞や＜関係アイデンティティ＞における挫折を＜所属アイデンティティ＞にすがって埋め合せようとする＜補償努力＞である。

所属するエスニック・グループから距離を置き、自己の能力や技術を頼りに社会のメインストリームへと上昇移動していこうとする離脱の最大の特徴は、それが＜存在証明＞の『私的戦略』だということ、つまり＜存在証明＞をもっぱら私的パフォーマンスによって達成しようとする点にある。だが、所属するエスニック・グループの情緒的紐帯や倫理的結束が強いときや、エスニック・コンフリクトの渦中においてエスニック・グループが政治化し集合行動が求められている場合には、こうした生き方は『民族への裏切り』となじられることになるから、＜存在証明＞の方法としての有効性は状況依存的である。

もちろん、こうした個人主義的で業績主義的な志向は、エスニック・グループが全体でめざしている『集合的目標』である場合も少なくない。このようなときには、業績の追求はエスニック・グループからの離脱、ましてや裏切りとは見なされず、むしろ所属集団中の『ヒーロー』、『パイオニア』、『模範』として評価される。アメリカの日系社会などはそうしたマイノリティ社会の典型である。石川好の『ストロベリー・ロード²¹⁾』は、カリフォルニアで農業労働に従事する日本人移民の生活や意識を生き生きと描いているが、

この中で著者は、アメリカには、すでにアメリカ人になっているアメリカ人と、アメリカ人になろうとしているアメリカ人が住んでいるが、アメリカ人としての〈存在証明〉に没頭するのは、アメリカ人になろうとして躍起になっている人びとの方だ、と述べている。

しかし、〈補償努力〉によって実現できることは、たかだか〈存在証明〉の差し引き勘定を好転させることでしかない。〈補償努力〉によって得られるのは「彼は……にしては……だ」あるいは「彼女は……だが……だ」という評価にすぎない。人は依然として自己の〈存在証明〉を脅かす負の〈アイデンティティ〉を抱えたままである。負の〈アイデンティティ〉が消し去れない以上、人は〈補償努力〉を永久に続けなければならない。〈印象操作〉同様、〈補償努力〉は、さらなる〈存在証明〉へと人を駆り立てる。

〈存在証明〉の第三の方法は、〈他者の価値剥奪〉あるいはもっと端的に〈差別〉である。価値の相対性あるいは相互背反性ということを前提にすれば、自分に価値を結び付けるという積極的な方法を探らなくとも、人から価値を奪うことによって〈存在証明〉は実現できる。他者に「有徴性」を帯びさせることで、自分の「無徴性」を確認し自尊心を満足させることができるからである。人——特に〈存在証明〉がうまくいかず躍起になっているときの人——があれば〈差別〉的なのは、〈他者の価値剥奪〉あるいは〈差別〉にはこうした機能があるからである。

ここで思い出したいのは、〈差別〉は人を否応なく〈存在証明〉にくくり付けると前に書いたことである。そこでは〈差別〉を受けて価値を奪われた人びとはますます〈存在証明〉に向かわざるをえないということを述べたのだが、〈差別〉と〈存在証明〉の関係は再帰的である。〈存在証明〉は被差別者を必要とし、被差別体験は〈存在証明〉を必要とするのである。

ゴッフマンの描く「アサイラム」においては、医師や看護士や看守などの施設職員は、患者や受刑者などの施設被収容者の自己尊厳を徹底的に奪う。それまで外部世界において被収容者の「常人」としての〈アイデンティティ〉を証明してきた〈アイデンティティ・キット〉、生活習慣、権利や特権などを組織的に剥奪し、代りに、ユニフォームやID番号や大量の規則や服従儀礼や辱め行為とともに、「患者」や「囚人」というのっぺらぼうな負の〈アイデンティティ〉を押し付ける。そのため施設被収容者は、自己尊厳を破壊する「全制的施設」における最低限の自己尊厳を維持するために「二次的調整」とゴッフマンが呼ぶ逸脱的「地下文化」を発達させる²²⁾。しかし、そのような二次的調整は、施設被収容者たちの「病理性」の証拠とされ、さらなる生活統制＝尊厳破壊が実行されなければならない「必要」と「正当性」を施設職員の側に与えてしまう。

とはいえ、〈他者の価値剥奪〉には、積極的な〈存在証明〉ではないという限界もある。この方法によって達成されるのは、自分が負の価値を帯びた存在ではないという消極的かつ相対的な〈存在証明〉にすぎず、自分の絶対的な価値が証明されるわけではない。それに自分の〈存在証明〉のために他者をおとしめていることが「自覚」されれば、「わたし」の〈存在証明〉はますます危うくなる。むしろ多くの〈他者の価値剥奪〉は自覚されずに行ないうるし、また自覚しないで行なえるように制度化されている。だからこの方法が限界を露呈するのは、〈差別〉を受けた側からの効果的な「糾弾」や「異議申し立て」がなされた場合である。

〈存在証明〉のために人びとは〈差別〉を行なうと述べた意味についてはもう少し説明

を加える必要がある。というも次のような主張に対する本論文の立場を明らかにする必要があるからである。

「従来、現実的な不平等以外の『差別』の側面は『差別意識』や『差別心理』、またアイデンティティ問題として論じられてきた。こうした視角は、差別者の側に不安感や不満感を見出し、それが被差別者に向けられてスケア・ゴートを生み出す過程を明らかにした。…たしかに、このような研究は重要である。だが、この視角だけでは充分ではない。なぜなら…『差別』は必ずしも差別者側の『差別』しようとする意志を必要としない『からである』²³⁾」

<差別>は差別者の意図によって捉えるのではなく、その「形式」によって捉えるべきだという江原由美子の主張は説得的である。本論文も同じ立場に立っている。人びとは<存在証明>のためにあらゆる方法を駆使するからといって、たえずそのことを「意識」している必要はない。<存在証明>は「意識」から独立した社会的「形式」である。一般に<存在証明>は日常的相互作用儀礼や、常識的な会話に「あたりまえのこと」のようなたたずまいで埋め込まれている。<存在証明>が「意識」されるのは<存在証明>がルーティン化された日常行為によっては達成されなくなった危機的なときである。このようなときになされる<差別>は日常的相互作用儀礼や常識的な会話という「形式」を踏み出しその姿を露呈し、したがって「意識」されることになるというわけである。

<存在証明>の第四の方法は、<価値の取り戻し>である²⁴⁾。自分に結び付けられた<アイデンティティ>の社会的価値を否定から肯定へと反転させることを通じて価値を取り戻そうとするのがこの方法である。

一般に<価値の取り戻し>はカテゴライゼーションの変更要求という形式をとまう。<価値の取り戻し>をめざすとき、人びとは所与のカテゴライゼーションをいったんひきうけたうえで、カテゴリの内包を肯定的なものへと変更しようとする。そして肯定的な価値を与える過程で、既成のカテゴリ名を「差別語」や「不適切な言葉」として否定し新しい名称を提案する。もっともときには既成の価値体系への闘いの姿勢をはっきり示す意味で、既成のカテゴリをあえて使うこともある。それは差別のカテゴリのマイナスの符号におおげすみに、あえてそのカテゴリを主体的に選び取ることで、カテゴリの命名権を奪回しようとする試みであり、その「迫力」によって他者を揺さぶり他者の枠組を変容させ<差別>の「無根拠性」を証明しようとする営みである。

いずれにせよ、<価値の取り戻し>は「自己命名権」の行使とも、カテゴリの「自己執行」とも、あるいは<アイデンティティ>の「自己管理」とも呼ぶうる能動的な行為である。<価値の取り戻し>を成功させるには、既成の価値体系と既成のカテゴライゼーションの不当性、不適切性、恣意性を論証し、新しい価値体系とカテゴライゼーションを提案しなければならない。そして、他者に働きかけて、他者が依拠する価値体系とカテゴライゼーションの修正を実現しなければならない。

「重要なのは差別する側がカテゴリーを設け、それに命名する権利を独占しているという非対称の関係である。差別する者と差別される者との関係は、名づける者と名づけられる者、区分する者と区分される者という関係である。『差別の論理』を支えるこの関係は完全に一方的であるから、区分の特徴は恣意的であって差しかえない。また、差別する側は自分については自明であるから名づける必要がない。すなわち、

差別者のカテゴリーは無徴性であり、被差別者のそれは有徴性である。そのさい、あたかも被差別者側の『実在的な差異』が有徴性の根拠であるかのように関係を指定するのである。ここからあれこれの差別がなぜ不当なのかを理由づける举证責任を被差別者側に押しつけるという転倒がおこる。この関係そのものの不当性と非対称性をばくろし、問題はカテゴリー権の奪還にあることをあきらかにすることが『反差別』の論理である²⁵⁾。

＜価値の取り戻し＞は、つい昨日まで信じこんでいた価値体系を根本から否定して組み立てなおそうとする困難な方法である。自分の価値体系だけではない。他者の価値体系の変更も同時に引き起こさなければ＜価値の取り戻し＞は十分には実現しない。しかし、＜存在証明＞は多くの場合相剋的に連動しているから、だれかが＜存在証明＞の仕方を劇的に変更したり、＜価値の取り戻し＞を大胆に企てると、それまで順調に＜存在証明＞を達成してきた他者の＜存在証明＞が脅かされることになりやすい。したがって、社会の価値体系の修正を求める要求は、既成の価値体系のもとで＜存在証明＞を成功させてきた人びとから強い弾圧や抵抗を受ける。＜存在証明＞と＜存在証明＞が衝突するこのような場合には、＜価値の取り戻し＞は、必然的に価値をめぐる激しい闘争を招く。

一方、同じ＜アイデンティティ問題＞を共有する「仲間」に向けられた＜価値の取り戻し＞の提案は一般には承認と支持が得られやすい。しかし、「仲間」が、＜印象操作＞や＜補償努力＞による＜存在証明＞になお可能性や未練を残している間は、＜価値の取り戻し＞のための相互承認のネットワークは期待したほどには育たない。

このような事情があるため、＜価値の取り戻し＞の多くは、他者の価値体系の変更を待たずに、あるいは十分確認せずに先を急ぐことになる。そのため＜価値の取り戻し＞には、しばしば自己欺瞞が寄り添う。開き直った境地に早く達したいと焦る結果、第一の方法、＜印象操作＞を行ってしまうのである²⁶⁾。

こうして人は＜存在証明＞ということのために、演じ、補い、人をおとしめ、価値を取り戻そうとする。＜アイデンティティ問題＞に直面する人びとにとっては、＜印象操作＞、＜補償努力＞、＜他者の価値剥奪＞は＜存在証明＞のための道具的な「手段」である。＜価値の取り戻し＞も、同じように＜存在証明＞のための「手段」である。しかしこれら諸行為の社会的機能は大きく二分できる。＜印象操作＞と＜補償努力＞と＜他者の価値剥奪＞とは、既成の支配的な＜存在証明＞の体系への従属を意味するという点において一連のものである。それは既成の＜存在証明＞の無限ループを循環する営みである。一方、＜価値の取り戻し＞は、既成の支配的な＜存在証明＞の体系を掘り崩す潜在力を有している。＜価値の取り戻し＞は、既成の価値の否定や相対化をとまなうかもしれない「新しい」価値を創造し、社会に提案し、その承認を求めることで、秩序原理として作動する＜存在証明＞のシステムと、そのようなシステムに依存して存立する社会のあり方を揺さぶる。

4 社会は＜存在証明＞を要求する

ところでここまでは、あたかも人が、自己の存在価値を証明するために、自分にとって最適な＜存在証明＞の方法を自由に選べるかのように記述してきた。だがもちろんそうではない。そもそも人が＜存在証明＞に躍起になるのは、社会がそれを要求するからである。しかも社会は、漠然と＜存在証明＞を要求するのではなく、社会成員の属性ごとに特定の

項目に重みを付けながら——たとえば男性成員には能力の証を、女性成員には愛の証を求めるというように——、＜存在証明＞の方法、形式、手段などにいたるまで事細かく価値づけし、社会成員の行動を水路づけ、管理し、限定し、秩序を調達している。信仰、愛国心、忠誠心、正義、有能、勇敢、愛情等々、どれもこれもそうである。

すでに述べたようにヴェーバーの説くところによれば、近代初期のピューリタンたちは信仰の証のためにひたむきに世俗内的禁欲としての経済活動に励んだ結果、近代資本制を離陸させるための推進力が発生した。全体主義の時代には、国家は愛国心という価値を肥大させ、国家のために命をなげうつという＜存在証明＞の方法を国民に信じ込ませることに成功した。今日にいたるまで社会は、障害児を持った母親たちには、愛情の証明のために子供を献身的に介護すること、子供の行く末に責任を持つことを求めている。

要するに＜存在証明＞とは社会システムに組み込まれた一つの重要な装置だということである。あるいは＜存在証明＞とは、社会によって組織され動員される＜アイデンティティ・ゲーム＞とも呼び得る集合行為であるという言い方もできる。

＜存在証明＞を要求する社会が一枚岩ではないこともある。複数の社会、複数の集団が、異なる＜存在証明＞、両立不能であるようなく存在証明を人びとに要求する状況である。たとえば、エスニック・マイノリティに対しては、ホスト社会は同化を要求し、民族団体は異化を鼓舞する、障害者に対しては、一般社会は障害の克服を求め、障害者コミュニティは、障害の個性としてのうけいれを望む、女性に対しては慣習的社会は「家族への奉仕」を求め、フェミニズムを生きる人びとは「家父長制イデオロギに縛られない生き方」を期待する、という具合である。このようなときには人びとの＜存在証明＞は、ただ社会の要求に従順であるだけでは達成されない。いずれかの要求を正当とみなし他方のそれは不当だとして否定しなければならぬ。社会に＜存在証明＞をめぐる考え方の対立があるときは、人びとはいずれかの価値へのコミットもしくは判断留保（モラトリアム）を余儀なくされるかわりに、「主体性」を発揮しうる機会でもある。

栗原彬が青年論の文脈で語っている次のことは＜アイデンティティ問題＞に直面するあらゆる人びとに妥当する。

「青年が彷徨のなかから自分自身の作用統一と忠誠の対象を見出し、自分の技術またはことばをもって社会に働きかけていくとき、アイデンティティ（同一性）は達成されたといえる。それは社会の側からいえば、社会が青年の基本的活力である忠誠を調達することに成功したことを意味する。…多数の青年が、アイデンティティの拡散を経験するとき、政治社会の危機が充進する。…だが、この危機の中から自分の技術またはことばを見出し、特定の社会的共鳴盤と響き合うことによってその層のアイデンティティを活性化し、自己の存在証明の獲得と同時に歴史と政治社会に新しい様式をもたらす者も青年である²⁷⁾」

5 ＜存在証明からの自由＞

人びとが＜存在証明＞に没頭するのは、人びとが価値のある人間になろうとして躍起になっているということであるが、それは裏を返せば、人びとは自分という存在「そのもの」は無価値だと認めているということを意味する。だが、もし自分という存在そのもの、＜アイデンティティ＞抜きの「本来」(authentic)の「わたし」に価値を実感することが

できれば、事態は一変する。＜存在証明＞は不要となり、人はその分自由になれる。それはまた＜存在証明＞を要求するという戦略を駆使する社会的権力作用からの超越も意味する。

何かしら価値のある行為によって、doingによってはじめて価値が獲得できると考える世界観とは別に、存在することそれ自体の内に、つまりbeingそのものに価値があると考え実感する世界観がある。伝統社会のことではない。近代社会の＜業績原理＞だけではなく、身分社会の＜属性原理＞もまた、「わたし」に結び付いている社会的＜アイデンティティ＞、貼られているラベルに価値を認める文化だからである。存在そのものの価値を実感する文化が支配的であるような文明は歴史上存在しなかったかもしれないが、どのような時代においても支配的文化を緩和し相対化する＜対抗文化＞としては機能してきた。

一例として宗教的世界観を取り上げる²⁴⁾。神と人との関係をどのように規定するかによって、宗教思想は二つに大別できる。自分の外に神があるとする考えと、神は自分の内にあるとする考えである。一神教的世界観、特にその正統では神と人との間に無限の隔たりを設定する。すなわち唯一の神が絶対的な価値を独占し、それ以外は罪深きもの、否定的な価値を帯びたものと位置づけられる。そしてそのうえで善行、信心、律法の遵守、懺悔、修行、世俗内の禁欲などが信仰の証、つまり＜存在証明＞として機能するという構造がつくられる。

一方、すべてのものの内に神はありと信じる立場は、神秘主義と呼ばれ汎神論といわれる。ウパニシャッド、イスラム・スーフィズム、キリスト教神秘主義、グノーシス、密教仏教、そしてすべてのアニミズムがこちらに分類される。神秘主義の際立った特徴は信仰が即時的な快感、エクスタシーであるということである。なにしろ信者は、神に満たされ神と一体になっている絶対の充実を日々実感できるのだから、これほど幸福なことはない。信仰を楽しむ喜び人びとは、＜存在証明＞としての信仰を厳粛に生きる人びとによって、しばしば「信仰をむさぼる者」と非難され警戒され異端とされた理由がわかってしまうものである。

神はどこか外部にあるのだと思えばこそ、人は神を探しに出かけてゆく。これが＜存在証明＞である。だが、もし神ははじめから「わたし」とともに、「わたし」の内部にあったのだとしたら神を探しに出かけることは不要になる。これを＜存在証明からの自由＞と呼ぶことにする。

この＜存在証明からの自由＞は、＜存在証明＞をめぐる挫折や苦悩を超越する方法としては論理的には決定的なものであるが、その実現可能性に対しては疑問が示されるのが普通である。疑問は、たとえば、価値は外部にありと信じる文化を生きてきた人が、何の理由もなく突然価値を内部に見いだす文化に鞍替えするわけもなく、＜存在証明＞に没頭するのをやめて、＜存在証明からの自由＞をめざすのも、そうした生き方に価値を見いだそうとする＜存在証明＞、（＜価値の取り戻し＞の一種）である、という形式を纏うであろう²⁵⁾。

しかし私は、＜存在証明からの自由＞は不可能だとも、可能だとも、厳密に論証することはできない²⁶⁾。そこで、本論文は、人びとはつねに＜存在証明＞に「没頭する」、という仮定から出発したが、本章の議論をふまえて、人びとはつねに＜存在証明＞と「格闘する」、というように仮定を修正する。人びとは、＜存在証明＞の実現をめざすにせよ、

＜存在証明からの自由＞をめざすにせよ、つねに＜存在証明＞ということに関心を向けながら生きている、と主張するのである。

以上が、本論文が用意する＜存在証明＞という説明形式の骨子である。だが、本章を閉じる前にもう一つ＜アイデンティティ論＞と＜差別論＞を接合しようとする試みに対する江原由美子の批判に応えておきたい。

「『アイデンティティ論的差別論』は被差別者の側の問題を、アイデンティティ受容の問題として定義しがちである。『性差別』の問題性は、男性優位の価値観により女性が女性としての自己の属性を受容できなくなってしまうことにあるというわけである。その結果、女性は真のパーソナリティ発達を妨げられてしまうというわけだ³¹⁾」

この指摘もまた説得的である。たしかに、＜差別＞は差別者の意図と独立に捉えられなければならないのと同じように、被差別者の＜差別＞の受け止め方とも独立に捉えられるべきものである。傷つかなければ＜差別＞は存在しないというものではないし、傷つかなかったからといって＜差別＞が解決したわけでもない。まったくそのとおりなのではあるが、＜アイデンティティ論＞と＜差別論＞を接合しようとする試みは、そのような＜差別＞事象の矮小化をめざして営まれるわけではない。差別の論理」を解明しようとする営みは知的な作業である。しかしその知的な作業を担うるのは意欲に導かれた人間以外にはない。＜アイデンティティ論＞は、「差別の論理」の本質解明に向かおうとする被差別者の意欲や意志がどのようにして生み出されるのかを解明することを目的としている。＜アイデンティティ論＞は、システムと行為者、秩序と変動、矛盾と解決のダイナミズムを明らかにするうえで有効な視点を提供できる。

次章からは、価値剥奪を経験し、深刻な＜アイデンティティ問題＞に直面した人びとが、＜価値の取り戻し＞をめざして行なう様々な活動を取り上げ、その意味を理解し、機能を説明する。それらのなかには、価値を取り戻そうとして、価値をめぐる激しい闘争にまで発展するもの（第二章）や、自分たち流の＜存在証明＞をめざして＜対抗文化＞の形成に向かうもの（第三章）、さらには、＜価値の取り戻し＞から出発して、＜存在証明からの自由＞をめざすもの（第四章）までが含まれる。

- 1) Erikson, Eric H., 1959, *Psychological Issues Identity and the Life Cycle*, International University Press = 小此木啓吾訳編, 1973, 『自我同一性——アイデンティティとライフ・サイクル』, 誠信書房参照。
- 2) 栗原彬の一連の仕事、とくに、栗原彬, 1981, 『やさしさのゆくえ——現代青年論』, 筑摩書房参照。
- 3) エリクソンの考えに忠実な用法で「自我アイデンティティ」と呼ばれることもある。わが国の社会学者で「アイデンティティ」をこの意味で用いる代表は栗原彬である。栗原彬, 1982, 『歴史とアイデンティティ——近代日本の心理-歴史研究』, 新曜社参照。
- 4) エリクソンが「自己アイデンティティ」と呼んで「自我アイデンティティ」と区別した「アイデンティティ」のもう一つの用法である。またアーヴィング・ゴッフマン(E. Goffman)をはじめとする演劇論、相互作用論でも「アイデンティティ」はこの意味で用いられるのが普通である。
- 5) Rousseau, Jean-Jacques, 1755, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* = 本田喜代治・平岡昇訳, 1972, 『人間不平等起原論』, 岩波書店, 94。
- 6) Weber, Max, 1920, "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 Bde, Mohr = 大塚久雄訳, 1988, 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』, 岩波書店参照。
- 7) 花崎舉平, 1993, 『アイデンティティと共生の哲学』, 筑摩書房, 115。
- 8) レインが存在論的不安定と呼んでいる状況である。Laing, Ronald D., 1960, *The Divided Self*, Tavistock = 坂本健二・志貴春彦・笠原嘉訳, 1971, 『ひき裂かれた自己』, みすず書房参照。
- 9) Goffman, Erving, 1963, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Prentice-Hall = 石黒毅訳, 1970, 『スティグマの社会学』, せりか書房、Goffman, Erving, 1967, *Interaction Ritual: Essays on Face to Face Behavior*, Doubleday = 広瀬英彦・安江孝司訳, 1986, 『儀礼としての相互行為——対面行動の社会学』, 法政大学出版局参照。
- 10) こうしたゴッフマンの視点を受けて自尊心あるいは「存在証明」が日常的相互作用場面でどのように維持されるのか、あるいはどのように修復されるのかを明らかにしようとする研究が様々に試みられている。たとえば、奥村隆は「おもいやり」というブラクティスの機能に注目している。奥村隆, 1994, 『『思いやり』と『かげぐち』の体系としての社会——存在証明の形式社会学』『社会学評論』, 177: 77-93参照。
- 11) Goffman, Erving, 1967, *Interaction Ritual: Essays on Face to Face Behavior*, Doubleday = 広瀬英彦・安江孝司訳, 1986, 『儀礼としての相互行為——対面行動の社会学』, 法政大学出版局, 8。
- 12) 「アイデンティティ」を下位分類する類似の試みとして WorcheI, Stephen and William G. Austin(eds.), 1986, *Psychology of Intergroup Relations*(2nd ed.), Nelson-Hall Publishers; Hogg, Michael A. and Dominic Abrams, 1988, *Social*

Identifications: A Social Psychology of Intergroup Relations and Group Processes, Routledge参照。

- 13) Habermas, Jürgen, 1990, *Die Nachholende Revolution*, Suhrkamp=三島憲一(ほか)訳, 1992, 『遅ればせの革命』, 岩波書店参照。
- 14) 尹健次, 1987, 『異質との共存——戦後日本の教育・思想・民族論』, 岩波書店、尹健次, 1990, 『孤絶の歴史意識——日本国家と日本人』, 岩波書店参照。
- 15) 花崎翠平, 1993, 『アイデンティティと共生の哲学』, 筑摩書房, 86。
- 16) 本論文は、<所属>、<関係>、<能力>という三つの<アイデンティティ>項目を同等に扱うが、それを失うとより深刻な<アイデンティティ問題>に直面するという意味で、<関係アイデンティティ>を他の二つより上位に置く考え方も成立する。桐田克利, 1993, 『苦悩の社会学』, 世界思想社参照。
- 17) Durkheim, Emile, 1960, *Le Suicide: étude de sociologie nouvelle* éd. 3e trimestre, Presses Universitaires de France=宮島喬訳, 1958, 『自殺論』, 中央公論社。
- 18) 石川実・大村英昭(編), 1983, 『人間心理のアイロニー——日常世界の虚と実』, 有斐閣における大村英昭のアイデアを借用した。
- 19) Laing, Ronald D., 1961, *Self and Others*, Tavistock=志貴春彦・笠原嘉訳, 1975, 『自己と他者』, みすず書房, 94。
- 20) Goffman, Erving, 1959, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Doubleday=石黒毅訳, 1974, 『行為と演技——日常生活における自己呈示』, 誠信書房参照。
- 21) 石川好, 1988, 『ストロベリー・ロード(上・下)』, 早川書房参照。
- 22) Goffman, Erving, 1961, *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, Anchor Books=石黒毅訳, 1984, 『アサイラム——施設被收容者の日常世界』, 誠信書房参照。また、バザーリアによる精神病院解体の実践について論じた、山田富秋, 1992, 『精神医療批判のエスノメソドロジー』好井裕明(編)『エスノメソドロジーの現実——せめぎあう〈生〉と〈常〉』, 世界思想社所収も合わせて参照。
- 23) 江原由美子, 1985, 『女性解放という思想』, 勁草書房, 67。なお「」の中は筆者挿入。
- 24) Berger, Peter L., and Thomas Luckman, 1967, *The Social Construction of Reality*, Anchor Book=山口節郎訳, 1977, 『日常世界の構成』, 新曜社は「翻身」としてこのことを論じている。
- 25) 花崎翠平, 1993, 『アイデンティティと共生の哲学』, 筑摩書房, 163。なおこの主張は、江原由美子が前掲書で最初に本格的に論じたことである。
- 26) こう書いたからといって、私は<価値の取り戻し>ということに懐疑的なわけではない。装われた<価値の取り戻し>を否定するつもりもない。変容(トランスフォーメーション)は、建前や無理を続けながら少しずつ実現していくものである。上田紀行, 1990, 『覚醒のネットワーク』, カタツムリ社、上田紀行, 1991, 『トランスフォーメーション・ワークブック』, 別冊宝島【150】参照。
- 27) 栗原彬, 1981, 『やさしさのゆくえ——現代青年論』, 筑摩書房, 26-27。
- 28) 大村英昭は『死ねない時代』の中で欲望を鎮める装置としての仏教の機能を論じ、合

わせて欲望を煽る装置としてのプロテスタンティズムにも言及している。氏の議論はデュルケムのアノミー論を継承し、私のはヴェーバーの〈存在証明〉の理論の流れをくんでいるというように、両者の理論的系譜は少し違うが、発想に類似点は多い。大村英昭, 1990, 『死ねない時代——いま、なぜ宗教か』, 有斐閣、大村英昭ほか, 1990, 『ポスト・モダンの親鸞——真宗信仰と民俗信仰のあいだ』, 同朋舎出版参照。

- 29) それに、前に述べたように、〈価値の取り戻し〉は非常に難しい方法であるだけに、価値の証明になる、いや証明にされてしまう、ということもある。つまり、〈存在証明〉に躍起にならずに穏やかに淡々と生きることによって、心ならずも〈存在証明〉から自由になれる能力や、〈存在証明〉に翻弄されない強さが証明されてしまうということである。〈存在証明〉から自由になろうとしても、あるいは自由になったつもりでも、人はすぐに社会が仕掛けるこうした論理＝言説によって〈存在証明〉の無限ループへと引き戻される。

30) 真木悠介, 1971, 『人間解放の理論のために』, 筑摩書房参照。

31) 江原由美子前掲書68。なお〔 〕の中は筆者挿入。

第二章 <逸脱の政治>

——『私的戦略』と『集合的戦略』のはざまで

1 <コンセンサス・アプローチ>から<コンフリクト・アプローチ>へ

<逸脱の政治>(politics of deviance)¹⁾、つまり何が「逸脱」で誰が「逸脱者」なのかをめぐる紛争は、きわめて今日的な現象である。テクノクラートによって制御されるポスト産業社会に沸き起こる<新しい社会運動>として、批判的社会理論²⁾が注目する女性解放運動や民族的・人種的・言語的少数者の運動をはじめ、欧米や日本ではこの40年ほどの間に、社会の多数者から異端視され「逸脱」の烙印を押される人びとの政治化が急速に進んだ。蔑視と冷遇、処罰と排斥、治療と管理の対象だった「逸脱者」は、統制に服することをやめ、社会の支配的な「逸脱」の定義に果敢に挑戦している。

しかし、「逸脱」のスティグマを押された人びとが直面する問題はあまりに多い。運動の外部にある問題に限ってみても、たとえば政治化した「逸脱者」を憎悪する宗教的復古主義者や右翼ファシストの「道徳的十字軍運動」のことがすぐ念頭に浮かぶ。フランスやドイツでは、マグレブ移民やトルコ移民をスケープゴートに仕立てる極右派の勢力が台頭しているし、アメリカではカトリック根本主義を母体とする「生きる権利運動」が、女性の中絶権を否定しようとする急進的な運動を展開している。

だが、それよりもさらに重要なことは、ピーター・コンラッド(P. Conrad)とジョセフ・シュナイダー(J.W. Schneider)が「悪徳から病氣へ」(from badness to sickness)と呼ぶ大きな歴史の動向³⁾、つまり、これまで「不道徳」、「不正」あるいは「不法」とされてきた「逸脱」行動の多くが、「精神の病」と再定義され、医療の対象に編入される事態がますます進展してきたことである。処罰や非難ではなく、治療を目的とする<逸脱の医療モデル>(medicalization of deviance)は、「逸脱者」の行為責任を免除するかわりに、問題の政治性を脱色してしまう。「逸脱」のスティグマを押された人びとの反差別・解放運動が、何が「逸脱」でそれが「同調」なのかはあくまで「価値選択」の問題だと主張するのに対し、<逸脱の医療モデル>は、「逸脱」とは医師が科学的かつ専門的に判定する「客観的特性」だと宣言する。<逸脱の医療モデル>の進展は、テクノクラートによる社会問題の統制という歴史のベクトルに連なっている。

それでは、このきわめて今日的な社会問題を、逸脱の社会学はこれまでどのように扱ってきたのか。一言でいえば、逸脱の社会学は、社会の法規範や道徳規範から「逸脱」する犯罪や非行や自殺のような社会病理にもっぱら関心を寄せてきた。「逸脱者」が置かれた社会構造的条件や心理状態を綿密に分析することで、「逸脱」行動の原因が必ずや解明されるはずだという信念に支えられて、これまで逸脱の社会学はさまざまな「逸脱」原因論を提示してきている。都市化や移住にともなう規範的・情緒的なきずなの解体が「逸脱」を招くとする<社会解体論>、支配的文化からの「逸脱」を都市の街頭に漂う若者文化や下層文化への「同調」と見る<逸脱文化論>、社会が提供する制度的な機会や手段と、文化が鼓舞する欲望やアスピレーションの間の矛盾がもたらす不満が「逸脱」の原因だとする<アノミー論>、などがその主要な理論である。原因説明のためのこのような装置を携えた逸脱の社会学は、なかでもアメリカで大きな発言権を獲得し、行政の社会問題対策に積極的に関与してきた。

ところが、1960年代以降、規範秩序の周辺からさまざまな抗議が沸き起こるにいたって、逸脱の社会学の分野でも、「逸脱」行動の原因説明だけを志向する〈コンセンサス・アプローチ〉⁴²に対する批判がようやく高まる。そこでの批判は〈コンセンサス・アプローチ〉の道徳的絶対主義に向けられた。規範秩序の存在を自明視し、それからの「逸脱」だけを問うべき問題とする〈コンセンサス・アプローチ〉に対し、批判者たちはまず規範それ自体を問題にしなければと主張する。彼らはさまざまな集団が提示する小文字の規範群のなかから、「客観的」な大文字の規範がどのような社会的・政治的過程を経て生成してくるのか、また制度化され支配的となった規範には、どのような社会的機能が担われているのかを分析しなければ、「逸脱」という現象を総体的に把握することはできないと批判する。批判者の一人は言う。

「逸脱は一定の行動様式に備わった特性ではない。それは行動を直接的または間接的に見つめる評価者によって、その行動に付与された特性である。だから逸脱の社会学が何より問題にしなければならないのは評価者の方である」⁴³

こうして彼らは「逸脱」と「同調」の定義をめぐる社会的・政治的な紛争を主題とする新しい構想、「逸脱」への〈コンフリクト・アプローチ〉を提案し、〈烙印論〉、〈演劇論〉および〈新犯罪学〉などの諸説を展開する。

ところで、「逸脱」への〈コンセンサス・アプローチ〉は、原因の解明をめざすために、非行や犯罪や自殺のように、個人が意欲し選び取った「逸脱」だけを分析の傘下に置いてきた。だが、「逸脱」の定義をめぐる紛争を問題にする〈コンフリクト・アプローチ〉は、このような自己限定を設けない。社会の多数派から異端視され「逸脱」の烙印を押されるのは、何も犯罪者や非行少年に限ったことではないからである。民族的人種の少数者、女性、同性愛者、障害者、精神病患者なども、属性規範や能力次元の行動規範に抵触するとされ、スティグマを押される人びとである。いやむしろ、これらの人びとこそが、今日の〈逸脱の政治〉の主たる担い手である。民族的人種のマイノリティ、女性、さらには同性愛者は、業績原理というテクノクラシー社会の基軸的価値を逆手にとって、出自や性的嗜好やライフスタイルのように、業績や能力とは何の関係もないパーソナルな属性を問題にされて、差別的な処遇を受けるのはあきらかに差別だと批判して、しだいに一定の成果を上げつつある。また、障害者も障害を理由に不平等な取り扱いをされたり差別を受けたりするのは不条理だと主張して、「メインストリーミング」や「ノーマライゼーション」を国家や社会に要求している。

スティグマを押された人びとの政治活動は、実に多種多様であり、しかもそれらはしばしば互いに対立しあっている。にもかかわらず、これらの活動には一つの共通点がある。端的に言えば、それは〈存在証明〉あるいは〈アイデンティティ管理〉という目的である。スティグマを押された人びとは自分たちの存在価値を取り戻すために、〈逸脱の政治〉に関与する。彼らは社会の支配的な「逸脱」の定義を修正することで、自我に刻印されたスティグマを拭い消そうとするのである。私がこの章で論じるのはこの点である。

以下では、最初に、〈烙印論〉と〈演劇論〉を中心に、「逸脱」への〈コンフリクト・アプローチ〉を内面的に批判する。この作業を通じてスティグマを押された人びとの〈存在証明〉の方法の一端が浮き彫りになるはずである。後半では、これを受けて、「逸脱」に政治性を見る枠組、〈逸脱の政治論〉を提示し、さらに運動への媒介項としての〈社会

的ネットワーク>の役割を論じる。

2 <烙印論>の逸脱増幅説——見つめられる「逸脱者」

社会から非難されたり蔑視されたりする人びとのアイデンティティを考えるにあたって、まず言及したいのは、1960年代に逸脱の社会学の分野に「コンフリクト・アプローチ」という新しい視点を持ち込んだハワード・ベッカー(H. S. Becker)やトーマス・シェフ(T. J. Scheff)たち、いわゆる「烙印論」者のことである。「烙印論」者は、非行少年や、犯罪者や、精神病患者に対する社会の冷たい「まなざし」や「扱い」が、かえって彼らの「逸脱」を助長してしまう、という逸脱増幅説で知られている。逸脱増幅説にはスティグマを押された人びとのアイデンティティ問題に関する一つのはっきりとした見方が込められている。この点をあきらかにすることから始めよう。

精神病に関するシェフの「烙印論」的研究は、トーマス・サーズ(T. Szasz)のそれ⁶²などとともに大きな論争を巻き起こした。シェフによると、精神病は、「逸脱」を範疇化するような語彙にも収まりきらないさまざまな理解しがたい規範侵犯を、ひとかたまりにまとめて整理するために人びとが用いる烙印である。シェフは、強い否定的な評価を含んだこの烙印が規範侵犯者に押されることで、それまでは無定形で、あるいは一過性のものだったかもしれない「残余的な規範侵犯」が構造化され、齊一的な安定した「症状」になると主張する。医師や家族や友人をはじめとする周囲の人びとからの、「精神病」あるいは「狂気」という否定的な評価にたえず直面する規範侵犯者は、そのような否定的評価が「自己概念」(アイデンティティ)に浸透してくることを阻止できず、そのような自分に見合った行動パターンをしだいに発達させていくと、彼は言うのである。

「多くの精神障害は、一つの社会的役割である。逸脱の齊一化と安定化とは、規範侵犯者が彼自身の行動を組織する枠組として、『狂気』という役割を受け入れるときに完了する⁷²」

ベッカーの逸脱増幅説はシェフのそれとはやや趣を異にする。それは、ベッカーがもととはシカゴ学派の一員として、エドウィン・サザーランド(E. Sutherland)やクリフォード・ショー(C. Shaw)らの「逸脱文化論」⁶³の影響を強く受けていたことに由来する。「逸脱文化論」は、全体社会の支配的な規範からは「逸脱」とされる行動を、正当化し奨励する「逸脱的下位文化」が存在するとして、多くの「逸脱」は、じつはこの「逸脱的下位文化」への「同調」だったと主張する。そして「逸脱文化論」は、人がどのような経緯をたどって「逸脱的下位文化」に包含されるようになるのか、また「逸脱的下位文化」はいかに形成され維持されるのかを研究主題とする。たとえば、「逸脱文化論」と「アノミー論」を結びつけたアルバート・コーエン(A. Cohen)やリチャード・クロワード(R. A. Cloward)ら⁶⁴は、文化的に共有された中産階級の欲望と、社会に制度化された合法的機会との乖離がもたらすアノミーのために、願望を満たしえない不満な少年たちが、支配的な文化への未練を断ち切るために反動形成を行ない、支配的文化とは対立するライフスタイル・価値・規範を備えた非行下位文化に関与し、そこで補償的な満足を求める」と主張する。

ベッカーの逸脱増幅説は、じつはコーエンやクロワードらが慣習の世界から「逸脱」的世界への「押し出し要因」として重視したアノミーを「社会的反作用」で置き換えたものである⁶⁵。ベッカーによると、「逸脱者」が慣習の世界への「同調」を断念するように

なるのは、いったん「逸脱」の＜烙印付与＞（レイベリング）がなされ、「逸脱」が＜首位的地位＞（master status）¹¹²になってしまうと、統制や排除といった＜物理的制裁＞（負のサンクション）が組織的に加えられるようになる結果、慣習的社会への参加が困難になるからである。

「たとえば、同性愛者であることは事務能力には何の支障もないが、同性愛者であることを会社に知られることは、そこでの勤務を不可能にする。同性愛者は、その逸脱が露見し堅実な職を追われた場合、さほど同性愛が特殊視されないような職業を転々とすることになる¹²⁷」

シェフの逸脱増幅説では、＜烙印付与＞という＜社会的反作用＞が＜逸脱増幅＞の原因とされたが、ベッカーのそれでは、＜烙印付与＞や＜物理的制裁＞という＜社会的反作用＞とともに＜逸脱的下位文化＞が「引き入れ要因」として重視されている。慣習的世界から否定的評価と否定的処遇を受けた「逸脱者」は、自己を肯定的に評価しさまざまな便益を提供してくれる＜逸脱的下位文化＞に接近し（引き入れられ）、そこを避難場所とする。「逸脱者」は＜逸脱的下位文化＞の中で生活する限りにおいて、全体社会の否定的評価と否定的処遇をある程度遮断することができる。

「逸脱者集団は、個々の逸脱者以上に、その立場を合理化しようとする傾向を持つ。同性愛者のコミュニティはその最たるものである。（このコミュニティは）人が同性愛者となる理由、他の多くの人間が同性愛者であった事実、同性愛が正しい性行動である理由などを説明するための実用哲学を提供する¹³²」

このように、一口に＜烙印論＞の逸脱増幅説といっても、必ずしも論者の間に一致した見解があるわけではない。シェフの増幅説では、＜社会的反作用＞のなかでも、とくに＜烙印付与＞、つまり否定的評価の、「逸脱者」の＜自己概念＞に及ぼす影響が重視されていた。これに対しベッカーでは、＜烙印付与＞もさることながら、機会の剥奪や処罰などの＜物理的制裁＞が、社会参加を困難にする点を重んじていた。またシェフは、＜逸脱増幅＞過程の終点に社会の否定的評価をそのまま受け入れ、それを自己のアイデンティティとする「逸脱者」を置いた。これに対しベッカーは、＜社会的反作用＞が反動形成をもたらすと考えた。彼の増幅過程の行き着くところは、＜社会的反作用＞の影響を緩和する避難場所としての＜逸脱的下位文化＞の形成と発展である。

＜逸脱増幅＞のメカニズムに関するこのような見解の相違は、じつは、＜社会的反作用＞と「逸脱」とを媒介する要因として何を重視するのかをめぐって発生する。端的にいえば、＜烙印論＞の逸脱増幅説では、＜構造的機会＞、＜社会的ネットワーク＞、＜自己概念＞が、「逸脱」に及ぼす＜社会的反作用＞の影響を媒介するとされている。しかし、そのうちどれを強調するのか、またどのような媒介のメカニズムを想定するのかについては、論者間に意見の相違がある。たとえばベッカーは、＜社会的ネットワーク＞の役割を重視する。ベッカーによれば、＜社会的反作用＞を受けた「逸脱者」は、これまで保持してきた慣習的网络を失うが、そのかわりに統制機関に収容される経験などを通じて、「逸脱者」仲間のネットワークに含み込まれる。そして、＜社会的ネットワーク＞のこのような変質が、＜逸脱的下位文化＞への「逸脱者」の関与を促す直接的要因となると、ベッカーは主張する。また、彼は＜社会的反作用＞によってもたらされる＜構造的機会＞の変容にも着目する。＜社会的反作用＞は、正当的機会の減少と非正当的機会の増加とをも

たらずことによって、「逸脱」の増幅に間接的に寄与する。これに対し、シェフは「自己概念」こそがもっとも重要な媒介変数だと主張する。強力かつ一貫した否定的評価が持続して浴びせられると、人はそれをしだいに「自己概念」に取り入れ、「逸脱」的アイデンティティと「逸脱」的役割を受容するようになる、と彼は考える。

それではこれらの逸脱増幅説に共通する点は何か。ベッカー流の増幅説にせよ、シェフ流のそれにせよ、＜烙印論＞者は一様に、社会の否定的なまなざしや扱いが「逸脱者」を圧倒しさせるさまを描く。社会統制が「逸脱者」をいっそう周辺へと押しやるとみる点で彼らの間に異論はない。＜烙印付与＞や＜物理的制裁＞を被る「逸脱者」は、いつまでも自分を卑下し続けるか、同じ境遇の者たちとどこかに逃げ込むしかないではないか、というのが＜烙印論＞の基本的な見方である。社会統制の弛緩が「逸脱」を招くとする伝統的な見方に打撃を与えたという点で、＜烙印論＞者の貢献は大きい。だがその反面、彼らは、「逸脱者」の受動性を一般化しすぎたきらいがある。「逸脱者」の境遇に共感しようとするのはよいが、＜逸脱増幅＞というアイロニーを強調するあまり、彼らの＜アイデンティティ管理＞の能力を軽視し、社会統制に翻弄されるだけの無力な存在とみるのは問題である。この点は、イアン・テラー(I. Taylor)たち、いわゆる＜新犯罪学＞者が¹⁴⁾、＜コンフリクト・アプローチ＞のバイオニアとして＜烙印論＞が果たした功績を評価しつつも、そのパターンリスティックな構えに批判を浴びせる理由でもある。

なお、＜烙印論＞的逸脱論への批判は、エスノメソドロジーからも寄せられている。構成的現象学の立場に依拠するエスノメソドロジーは、現実構成の営みを人びとの不断の実践に求める。人びとは日々の相互作用のなかで、さまざまな方法を駆使し、解釈可能（説明可能で報告可能）な現実を構成していく。この立場からすれば、「社会的事実」として圧倒的な力を有するかに見える社会統制も、じつは人びとの絶え間ない現実構成の反復の所産ということになる。規範や役割は、それによって人びとの行為が規定されてしまうところの社会構造の構成要素ではなく、他者や自己の行為を解釈し評価するために人びとが用いるツールにすぎない。エスノメソドロジーは、人びとが日常的な場面で、どのような方法や装置を駆使して社会統制を実践し、構成した現実の妥当性を確保しようとするのかを、できるだけ精密に記述しようとする。この立場からすると、「逸脱」の定義が社会的に構成されることを強調しておきながら、「逸脱者」から意味の産出者としての能力を奪う＜烙印論＞の主張は、方法論的に不徹底だということになる。とはいえ、今のところエスノメソドロジーも、具体的な作業としては、社会的＜権力作用＞をターゲットに、差別と排除のエスノメソドロジー¹⁵⁾を展開することに専念しており、＜カテゴリーの自己執行＞をめざす「逸脱者」の側の現実構成の営みへの接近は十分とはいえない。「逸脱」の烙印を押された人びとの現実構成の営みに特に関心を寄せるのは、次節に見る＜演劇論＞的逸脱論である。

3 ＜演劇論＞的逸脱論——見せる主体

ベッカーら＜烙印論＞者は、「逸脱者」を「見つめられる存在」ないしは「評価を被る存在」と規定し、無力な一種の犠牲者としての彼らに、センチメンタルな共感を寄せた。これに対し、人は誰であろうとどのようなときも、「見せる存在」あるいは「評価を請求する存在」であり続けると主張するのがアーヴィング・ゴッフマン(E. Goffman)である。

ゴッフマンにとっては、人は「烙印付与」や「物理的制裁」に対処する能力を持つ能動的な存在である。

ゴッフマンの逸脱論は、「印象操作」ないしは「アイデンティティ管理」に関する彼の「演劇論」的行為論¹⁶⁾を応用したものである。ゴッフマンによれば、人はより望ましいアイデンティティの獲得を一貫してめざす存在である。だから、人は他者から与えられるアイデンティティを無条件に受け入れるのではなく、他者に向かって積極的に望みの「アイデンティティ請求」(identity claim)を行なう。そして、請求したアイデンティティの承認を他者に求める。もし「アイデンティティ請求」が成功し、多くの他者から「確証」(validation)が得られれば、提示した仮想の自己像はついには真のアイデンティティとなる。また、それが失敗すれば、人は確証が得られそうな別の次善的な請求を試みることになる。

ゴッフマンは、アイデンティティをめぐるこのような交渉を有利に導くために人びとが用いる方法を「印象操作」と呼ぶ。換言すれば「印象操作」とは、舞台上の自分の演技が社会的記号として観衆に表現する意味を制御する技術である。ゴッフマンの観点からは、人はたえず機会をうかがいながら、有効と思われる「印象操作」の技術を縦横に駆使し、自らの社会的アイデンティティを不断に管理してゆく能動的な主体である。

それではスティグマを押された「逸脱者」がしばしば用いる「印象操作」の技術にはどのようなものがあるのだろうか。ゴッフマンがとくに関心を寄せるのは、「成りすまし」(passing)、「隠蔽」(covering)および「役割距離」(role distance)である。

このうち「成りすまし」とは、自己に関する一定の情報が露見すれば、スティグマを押されることになる「潜在的逸脱者」(the discreditable)が、常人としてのアイデンティティを確保しつつつづいて行なう身元隠しのことである。「潜在的逸脱者」は、「成りすまし」が有効に働く限り、外的観衆から肯定的評価を調達し続けることができる。

「ある強度弱視の青年が、一つの例を提供する。『私は、20杯以上ソーダを飲み、映画を三度見る間、自分の目が悪いことをマリーに気づかれないように工夫した。それまでに習い覚えた手だてはどれもこれも全部用いた。…私は夜映画の行き帰りに必ず彼女の手をとった。彼女はそれとは知らずに、私の手を引いてくれたのである。したがって、私は舗道のふち石とか、階段を足で探ぐらなくてもよかったのである』¹⁷⁾」

とはいうものの、「存在証明」の方法としての「成りすまし」には限界がある。スティグマを押される危険を自覚し身元を隠す「潜在的逸脱者」は、自己の内なる「まなざし」からは、すでにスティグマを押された人も同然である。彼は自分が身元を隠し、成りすまさなければならないことを忘れることができない。「成りすまし」がいかにも成功しても、「潜在的逸脱者」が常人としての確固たるアイデンティティを確保することはできない。彼はたえず不安であり両面的である。しかも、いったん「成りすまし」が発覚すれば、「潜在的逸脱者」は二重に「逸脱者」となる。彼の行為は不誠実な、度を越した「印象操作」として批判されるからである。

「われわれは、自らが持つ社会的属性に応じた適切な処遇を他者に要求する権利を有する。われわれは、このような道徳的権利の原則によって社会に組織されている。だから、自己の社会的属性を暗示的または明示的に表現することになる場合には、われわれはその属性をほんとうに所有していなければならない¹⁸⁾」

ゴッフマンが示す第二の方法は、＜隠蔽＞である。＜隠蔽＞は、すでにスティグマを押された＜顕在的逸脱者＞(the discredited)が、スティグマを押される原因となった自己の特性すなわち＜スティグマ・シンボル＞を目立たなくするために用いるカムフラージュの技術である。ゴッフマンが例示する＜隠蔽＞は、日常的相互作用場面でのちょっとした工夫である。

『「耳の悪いフランス」は」ディナー・パーティーの席では、(1)声の大きな人の次に座ること、(2)もし誰かが彼女に直接に質問したならば、むせ返るか、咳をすること、しゃっくりをすること、(3)彼女自身が会話の主導権を握ること、つまり一度すでに聞いたことのある話を(知らないふりをして)誰かに話してもらうこと、自分がすでに知っている質問をすることになっている¹⁹⁾』

だが、ゴッフマンは強調していないものの、もっとも有効な＜隠蔽＞は、第一章で示した＜補償努力＞であろう。＜補償努力＞とは、スティグマを緩和し補償するための＜ステイタス・シンボル＞の獲得であった。＜顕在的逸脱者＞は、威信の高い職業、学歴、財産、さらには宗教的尊崇、道德的名誉などの＜ステイタス・シンボル＞を身に付けることによって、＜スティグマ・シンボル＞を目立たなくすることができる。

ゴッフマンが示す第三の方法は、＜役割距離＞である²⁰⁾。＜役割距離＞というのは、スティグマを押された「逸脱者」が、与えられた否定的な地位と役割を一応は受け入れつつも、自分はそのような役割と地位に完全に封じ込められているわけではないことを表現する技術のことである。一般に＜役割距離＞は、役割期待からの僅かな「逸脱」によって表現される。スティグマを押された人びとは、否定的な役割から距離をとることで、役を演じる自分とそれを見つめる自分とを分離し、役割と真の自己との関係の切断を図る。

ゴッフマンによれば、＜役割距離＞はとりわけ精神病院、刑務所、福祉施設、強制収容所、兵営などの＜全制的施設＞(total institution)で、一種の二次的調整として発達する。というのは、収容者から常人としての役割を徹底的に剥奪し、かわりに、圧倒的な力を背景にして、彼らに公式の否定的な役割を強制的にあてがう＜全制的施設＞では、＜役割距離＞以外の＜印象操作＞の技術はほとんど無効だからである。＜全制的施設＞に収容された人びとは、たとえば施設の公式規則でその消費を禁じられたさまざまな便益——それらは普通常人であるならばごく簡単に享受できるはずの便益である——を、規則を無視して追求することで、施設の職員に向かって＜役割距離＞を表現する。

『「セントラル病院には」元理容師が数人いて、紙巻タバコあるいは現金で『上手に』散髪してくれた。この市場は通常患者がひどく『ぞんざい』に散髪されることから生じたものであった²¹⁾』

ところで、＜役割距離＞はスティグマを押された人びとの専売特許ではない。人は誰しも自分らしさを守ろうとして、多かれ少なかれ、与えられた役割から自分をずらそうとする。人間は「構える主体」(stance taking entity)だ、というのがゴッフマンの見方である。ゴッフマンがスティグマを押された人びとに＜印象操作＞の能力を見るのは、彼がこのような人間観を持つためである。

「帰属するものを何ももたずには、われわれは確固たる自己をもてない。しかるに何らかの社会的単位への全面的な傾心と愛着は一種の自己喪失 selflessness でもある。一個の人間 a person であるというわれわれの意識が、大規模な社会的単位に帰属す

ることに由来するものであるならば、われわれが自己を所有している selfhood という意識は、その引力 the pull に抵抗するときの様々の些々たる仕方由来するのである。われわれの『社会的』地位が世界の様々の堅固な構築物に裏づけられているとすれば、われわれの個人的アイデンティティの意識は往々にして、その世界の様々の亀裂を住処としているのである²²⁾」

すでにこれまでの考察であきらかなように、人は見られてしまうからこそ、先手を打って見せようとするというのがゴッフマンの基本的な視点だった。言い換えれば、彼の『演劇論』の社会学は、『世界内存在』としての人間の受動性を強調する社会化偏重の人間観とも、人は没意味的な世界に対したえず独自に新しい意味を付与しつづけるとする、過度に構成主義的な人間観とも異なる。世界内存在である『逸脱者』は、スティグマという間主観的な意味に呪縛されつつも、あるいは呪縛されているからこそ、相互作用を通じて、そのような間主観的な意味に働きかけ、意味の変容を行なえると彼は考えている。

それでは、彼のこのような視点は、『＜逸脱の政治＞分析』に何をもたらすだろうか。確かに、ゴッフマンの『演劇論』の逸脱論は、スティグマを押された人びとのリアリティに、同時期に登場した『烙印論』とは比べ物にならないほどよく迫っている。従来、ゴッフマンの逸脱論は『烙印論』と一括して論じられることが多かったけれども、それが不適切なのはあきらかだろう。しかし、『印象操作』という見方にも、もちろん限界はある。彼の舞台に登場する人びとは、あからさまな対立や＜当惑＞(embarrassment)²³⁾を嫌う。彼らは、たえず互いに機転を利かしあって＜氾濫＞(flooding out) (たとえば暴力や抗議)を防ぎつつ、アイデンティティを取り引きする。常人は、スティグマ付与があまり露骨にならないように配慮し敬意を示す一方で、スティグマを押さなければならないような状況に自分が追い込まれないように、スティグマを押された人びとから距離をとる。あるいはあらかじめ規則や制限を設けておいて、スティグマを押された人びとを排除する。スティグマを押された人びとの方は、社会の規範的な秩序には挑戦せずに、『印象操作』によって統制を私的にかいくぐろうとする。スティグマを押された人びとも常人も、相互作用儀礼に従って、スティグマ付与があまり赤裸々にならないように配慮しあうのである。

しかし、スティグマを押された人びとは、社会の規範的な標準に抵触しまいとして、いつでもひたすら＜印象操作＞に努めるわけではないことは現実が教えている。ゴッフマンは、アイデンティティの相対性、すなわちアイデンティティをめぐる相互作用の政治性を、とことん突きつめてはいない。いかに巧みに＜印象操作＞を駆使しても、さまざまな日常的状况で直面する＜烙印付与＞や＜物理的制裁＞を、完全にかいくぐることはできない。スティグマを押された人びとは、ときには＜烙印付与＞や＜物理的制裁＞という遍在する権力に怒り、当惑回避という権力装置を突破し、全制的施設を脱出してスティグマ付与への抗議を開始する。

4 ＜逸脱の政治論＞——相対するアイデンティティ

人は自らのアイデンティティを管理し＜存在証明＞に努める能動的な選択主体である。だがそれは、社会的な評価や処遇とは一切無関係に、独力でアイデンティティを獲得できるという意味においてはではない。アイデンティティは『自給できない』。それは、他者と自分との相互作用のさなかに生成する。だから、人は自らのアイデンティティを管理する

ために、他者に働きかけて、他者の自分に対する評価や処遇を操作しようとする。

<烙印論>の逸脱増幅説は、より望ましいアイデンティティの希求、あるいは<存在証明>への衝動という人の「社会的願望」と、<存在証明>の能力を、スティグマを押された人びとに見いだすことができなかった。しかし、スティグマを押されるという日々の経験は、<存在証明>の必要を人に痛感させる。スティグマを押された人びとは、<存在証明>のためには多大な労力をも惜しまぬ人びとである。

ゴッマンの<演劇論>的逸脱論が、「逸脱者」の<印象操作>にもっぱら関心を寄せたのもこのためである。スティグマを押された人びとは、確かに自己の印象や体面をよくするために、<成りすまし>、<隠蔽>、<役割距離>などさまざまな<印象操作>の技術を駆使する。とはいえ、彼らの<存在証明>のレパートリーはそれだけではない。ときには、彼らも<価値の取り戻し>をめざして、社会の支配的な「逸脱」の定義に挑戦する。スティグマを押された人びとにとっては、<価値の取り戻し>をめざす反差別・解放運動への参加も<存在証明>を実現するための一方法である。

反差別・解放運動に参加するのは、すでにスティグマから解放された人びとではない。彼らの多くは運動を通じて、アイデンティティ問題をいままに解決しようとする人びとである。あるいは反差別・解放運動への関わりを続けることで<存在証明>を続けようとする人びとである。だから、たとえそれが制度改革をめざす運動であっても、そこには必ずスティグマからの解放という契機が含まれる。

しかし、スティグマを押された人びとの反差別・解放運動は、制度化された「逸脱」の定義の維持・強化に努める集団の利害と真向から対立する。スティグマを押された人びとは彼らに脅威をもたらす存在である。それは生命や財産に対する脅威でもあろうし、性愛観や信仰に対する脅威であるかもしれない。だがここで強調したいのは、<逸脱の政治>は常にアイデンティティという相剋的な価値をめぐるコンフリクトだということである。<逸脱の政治>はスティグマを押された人びとにとってのみ、<存在証明>の方法なのではない。スティグマを押し当てる党派は、自分たちの社会的地位を保全するために「逸脱者」を必要とする。

ジョセフ・ガスフィールド(J. Gusfield)によれば²⁴³、19世紀から20世紀にかけてアメリカに発生した禁酒運動は、没落しつつある農村のプロテスタントが、禁酒の伝統のないカトリック移民や都市住民の勢力に対抗し、自分たちの社会的地位を維持するために起こした十字軍運動だった。また、最近急速に力を増した反人工中絶運動＝「生きる権利運動」は、性愛観や家族観の変貌と、それに起因するアイデンティティへの脅威に対抗して、カトリックの根本主義者が起こした<逸脱の政治>である。

「ここ10年の間に、1,600万の胎児が合法的に中絶された。1980年を例にとれば、全中絶者の31%は以前に中絶の経験を持つ女性であり、また75%は未婚者である。女性は自分の身体を管理する権利がある、と人工流産の支持派は言うが、胎児は女性の身体の一部ではない。また、中絶支持派は、女性が強制的な妊娠から自由でなければならないと言うが、強姦を除いて、彼女らは自分の意志で妊娠したのではなかったのか。中絶する権利は、女性の男性支配からの解放を意味するものではない。それはむしろショープニズムへの同一化なのだ。中絶支持派のフェミニストは胎児の支配を渴望している。彼らはまた、障害児のために中絶は必要だとまで言っている。彼らは子ども

を救うために子どもを抹殺しようというのだ²⁵⁾」

アイデンティティの相対性は、体面を繕うための＜印象操作＞に関心を寄せるあまり、ゴッフマンが軽視した点である。人は他者に理解や承認を求めるのみならず、それとともにときとして他者の価値を否定し剥奪することで、相対的に自分を支えようとする。ジャック・ダグラス(J. D. Douglas)は、「道徳のゼロサム・ゲーム」という言葉でこのことを表現する。

「人は道徳的自己像を創り上げようと望む限り、自分の道徳性を引き上げ、他者の道徳性を引き下げる熾烈な争いに必然的に関与してしまう²⁶⁾」

また近年、＜逸脱の政治＞に強い関心を示すエドウィン・シュア(E. M. Schur)も、スティグマ競争(stigma contest)は、各党派間で集合的アイデンティティをめぐる展開すると主張する。

「自己の集団のために肯定的アイデンティティを確保し、他の集団に否定的アイデンティティを押しつけるために、各党派は重要な社会的道徳的な意味に影響を及ぼし、それを制御しようと企てる²⁷⁾」

スティグマを押された人びとの反差別・解放運動は、＜アイデンティティ請求＞に成功するために、観衆から社会的信用と共感とを勝ち取るような表現手段の選択に心を配る。そして、スティグマを押し当てる党派こそが迫害者であり差別者であることを印象づけようと努力する。他方、統制をめざす側も、スティグマを押し当てる根拠を社会のもっとも基本的な価値に結びつけようと努める。彼らは何よりも、自分たちの党派的な経済的・政治的利益がむき出しになることを恐れる。たとえば、先に示した人工中絶をめぐる＜逸脱の政治＞においては、「選択する権利派」は、かつての非合法的な堕胎がいくかに多くの生命を奪い、家庭を貧困に陥れたかを指摘し、社会問題の解決のために人工中絶法の改正と、そのための政府からの財政的援助の必要性を主張する。そして、彼らはアメリカ医師会という強力な政治力と権威とを有する圧力集団と提携し、議会や政府に対するロビー活動に力を入れる。これに対し、カトリック根本主義に依拠する「生きる権利派」は、人工中絶の問題を、障害者の人権問題²⁸⁾や生命倫理と結びつけるなどして、自分たちが人権を擁護する十字軍戦士であり、堕胎のために結託する女性と医師は殺人者であると世論に訴える。

＜逸脱の政治＞で＜存在証明＞に失敗した党派に残された最後の手段は、敵対する党派を破壊する暴力の行使である。彼らは不条理な迫害者や邪悪な「逸脱者」を抹殺することで、自分たちのアイデンティティをどうにか防衛しようとするわけである。かつて R. D. レイン(R. D. Laing)は、自我を防衛するために、脅威をもたらす他者の存在を認知的に抹殺することを＜石化＞(petrification)と呼んだが、＜逸脱の政治＞で行使される暴力はもちろん認知的な水準などにはとどまらない。＜逸脱の政治＞は、しばしば殺人やテロリズムにまでエスカレートする。

もう一度確認するなら、「逸脱」の定義は、社会的に構成されたりアリティである。この点では、「逸脱」への＜コンフリクト・アプローチ＞は、現象学的社会学や象徴的相互作用論が切り開いた、人と社会に関する見方を継承する。だが、それだけでは決して十分ではない。われわれは「逸脱」に政治性や権力を見る枠組、すなわち＜逸脱の政治論＞を必要としている。徹視社会学として出発した「逸脱」への＜コンフリクト・アプローチ＞

は、当初政治的でも構造的でもないと批判されたが、＜逸脱の政治論＞が十分に発展すれば、このような批判に応えられるはずである。そのためには、微視的相互作用における権力の問題と、＜逸脱の政治＞の巨視的社会構造的規定の問題を、総体として把握していく必要がある。

5 社会運動論との接合——運動への媒介項

スティグマを押された人びとの反差別・解放運動は、＜価値の取り戻し＞、アイデンティティの自己管理をめざして社会の支配的な「逸脱」の定義に挑戦する。どのような条件のもとで「逸脱者」は＜印象操作＞ではなく＜価値の取り戻し＞をめざして動き出すのか。この問いに答えるには、社会運動の社会学の理論枠組を導入する必要がある。

80年代に入るとヨーロッパでマクロな歴史認識に依拠する新しいタイプの社会運動論が台頭してくる。その名も＜新しい社会運動論＞²⁹⁾である。＜新しい社会運動論＞は、政治経済システムの生活世界への侵入、生活世界の植民地化という後期資本主義的状况、テクノクラートによって制御されるポスト産業社会的状況に沸き起こる新しい質の社会運動として、反民族差別運動、エコロジー運動、女性解放運動、平和運動などを捉え、その歴史的意義に注目する。

＜新しい社会運動論＞によれば、これらの社会運動は次のような特徴を共有している。

第一に、＜新しい社会運動＞は生活世界の植民地化に対抗して、日常生活における意味の防衛、エコロジカルな環境の保護をめざす運動である。国家が提示するプログラムを拒否し、代替的な生活様式、行為の意味の自己定義、アイデンティティの自己管理、政治的意思決定への直接参加、平和、エコロジー、性の解放などを追求する運動である。

第二に、＜新しい社会運動＞は、教育、福祉、交通、環境、文化などは安易な市場化が弊害をもたらしやすい財だとする認識に立って、国家に、これらを公共財として供給することを、市民の権利として要求する運動である。

第三に、＜新しい社会運動＞は、文化的規範、社会的規範の改革をめざす運動である。すなわち、市民社会の内部に働きかけ、自分達自身の生活世界の文法を修正し、新しいアイデンティティや生活様式を追求しようとする運動である。

要するに、＜新しい社会運動＞というのは、これら三つの目的を内包する多元的な運動であり、国家の市民社会への介入に抵抗しつつ、市民社会への国家の奉仕機能の充実を求め、さらに、市民社会の規範秩序の自己批判的再編をめざしているような運動であるというのである。

さらに＜新しい社会運動論＞は、＜新しい社会運動＞の運動スタイルにも一定の整理を示している。

1. ＜新しい社会運動＞の運動スタイルは、自発的、非制度的、直接的である。
2. ＜新しい社会運動＞の運動組織は分節的、多中心的、分権的である。
3. ＜新しい社会運動＞は、政党や労働組合を媒介せずに国家と直接交渉し対決する。

これらの目的と形態的特徴を持つ＜新しい社会運動＞は、アイデンティティの自己管理をめざす集合行為という、本説の冒頭で示したスティグマを押された人びとの反差別・解放運動の捉え方によくマッチする。つまりスティグマを押された人びとの反差別・解放運動は、＜新しい社会運動＞の典型だと考えることもできるというわけである。

＜新しい社会運動論＞は上記の特徴を備えた＜新しい社会運動＞を、ポスト産業社会、ないしは後期資本主義社会という歴史的構造的な文脈に位置づけ、その生成の意味を理解することに主眼を置いている。アラン・トゥレーヌ(A. Touraine)やユルゲン・ハーバマス(J. Habermas)やクラウス・オフフェ(K. Offe)に代表される＜新しい社会運動論＞の真髄は、社会運動を社会変動の弁証法的動力因と捉えるところにある。反民族差別運動、エコロジー運動、女性解放運動、平和運動などの＜新しい社会運動＞の有力候補たちは、＜新しい社会運動論＞によって、それらが潜在的に持っている歴史形成力の多寡という観点から評価されることになる。言い換えれば、＜新しい社会運動論＞は、個々の社会運動に戦略的戦術的提案をするよりは、社会運動のマクロな力量を見極めようとしていると理解すべきである。

一方、今日の社会運動の社会学の中心的な分析枠組に＜資源動員論＞がある³⁰⁾。＜資源動員論＞は公民権運動、反戦運動、学生運動、女性解放運動などを経験しつつあった60年代アメリカに誕生し、70年代以降発展してきた分析枠組である。かつての運動論、つまり＜大衆社会論＞、＜集合行動論＞、＜相対的剥奪論＞が主として運動の原因に関心を向けたのに対し、＜資源動員論＞は運動の過程に注目している。このことは、＜資源動員論＞の主唱者の多くが運動の活動家やその支持者だった（である）ことに関係しているともいわれる³¹⁾。

＜資源動員論＞以前のアメリカの社会運動論は、運動を犯罪や非行と類似した一種の社会病理現象ないしは社会システムの危機的兆候とみなしていた。そのため、運動論の説明形式と逸脱論の説明形式との間には顕著な随伴関係が認められた。じつは、＜大衆社会論＞と＜社会解体論＞、＜政治的社会化論＞と＜逸脱文化論＞、＜相対的剥奪論＞と＜アノミー論＞は、事実上同じ説明形式を用いているといえることができる。

これに対し、＜資源動員論＞は「社会運動」と「制度的行為」の連続性を強調し、道具的合理性を前提とする運動戦略の分析に向かった。社会運動を取り囲む時代的雰囲気が肯定的なものに転じるにつれ、運動論は60年代以降、逸脱論から離れていったのである³²⁾。

＜資源動員論＞は、近年アメリカで生じた様々な社会運動からの豊富なデータを実証的裏付けとし、とりわけ、労働組合の政治体への併呑が完了し、ネオコーポラティズム段階にある先進産業社会の社会運動の分析に、一定の有効性があると評価されている。この＜資源動員論＞の基本枠組を要約すると以下ようになる。

第一に、＜資源動員論＞は、人びとの運動への参加や運動からの離脱を説明する理論として、不満、剥奪感、信念、イデオロギー等の感情や規範意識を重視する社会心理学的行為論を放棄して、合理的効用計算を行為の動機とするミクロ経済学の行為論に基礎を置く「選択の理論」を展開する。

第二に、＜資源動員論＞は、参加者一人ひとりよりも運動組織に焦点を合わせ、利益集団や企業体の組織分析と同じ手法を用いて、運動体の財政、組織効率、外部資源の調達と運用、他集団との組織連関を分析、評価する「組織の理論」を展開する。

第三に、＜資源動員論＞は、社会運動体の動員力、敵手の社会統制力、第三者集団の動向を変数とする「戦略の理論」を展開する。

要するに、運動目標を実現するために運動組織はいかにして人びとを動員し、どのような組織構造を作り、いかなる運動戦略でどのような敵手と戦うのかを分析しようとするの

が「資源動員論」である³³²。

ところで、この「資源動員論」が取り組んだ問題にマンカー・オルソン(M. Olson)が提起した「ただ乗り問題」(free rider problem)³⁴²がある。「ただ乗り問題」は、連帯や組織や動員の問題に強い関心をよせる今日の社会運動論のなかで、近年もっとも論争を呼んだ主題の一つである³⁵²。

「合理的選択理論」³⁶²に依拠するオルソンは、結束して集合行為を起こせば、集合的利益が得られることがたとえ確実な場合でも、参加を強いる強い圧力や、参加者にだけ与えられる特別な報酬がない限り、人びとは参加コストを惜しんで「ただ乗り」を決め込むため、彼らに利益をもたらしたはずの集合行為でさえ不発に終わると主張した。個人的合理性と集合的合理性の矛盾をついた彼のこの議論は、ともすれば、「利害」や「不満」さえ共有されれば集合行為は自然に発生すると考えがちだった従来の社会運動論や集合行動論に対する強い批判を含んでいた³⁷²。

確かに、集合財の供給はたやすい仕事ではない。供給に貢献しなくとも集合財は享受できるからこそ、費用を支払わずにそれを享受しようとする「ただ乗り」志向はいつでも存在する。この「ただ乗り」志向は、運動への一個人の貢献などは微々たるものにすぎないという気分が集合体を満たしているときにとりわけ強化される。このようなときには、人は自己の無力を痛感しつつ、あるいはそのことに居直りながら、「ただ乗り」を決め込む。

それだけではない。このような場合には、人は強制力を恐れ、あるいは「選択的誘因」(selective incentive)につられ、自己が属する集団の利益に反する活動に協力さえしてしまう。というのは、集合行為への一個人の貢献が微々たるものにすぎない(と感じられる)ことがきわめてしばしば起きるのと同じように、「裏切り」による集合体への負の貢献も微々たるものにすぎない(と感じられる)場合が多くあり、したがって、このようなときには目の前の個人的得失だけを計算するのが合理的＝功利的となるからである。

このようにオルソンが提起するいわゆる「ただ乗り問題」は、じつは、単にそれだけの問題にはとどまらず、自己が属する集合体の利益——自分の利益でもある——に反する活動に、心ならずもあるいは平気で加担する「裏切り問題」でもあるということである。

「ただ乗り」や「裏切り」の問題は「逸脱の政治」分析にとっては見逃せない重要な問題である。スティグマを押された人びとも、少なからず「ただ乗り」や「裏切り」を試みる。たとえば、日本社会での社会経済的成功だけを望み、同胞社会から距離をとる在日韓国・朝鮮人は、「在日」の運動体から、民族の誇りをなくした同化主義者と批判される。また人種・民族的差別のために、労働組合からさえ排除される移民労働者は、労働予備軍としてスト破りに協力することで、ホスト社会の労働者からいっそう恨みを買う。さらに、女性解放運動の立場からすれば、性の商品化に自発的に加担する女性はフェミニズムの足をひっぱるものと感じられる。

とはいえ、もちろんオルソンの集合行為の論理には多くの批判が寄せられた。またオルソンの論理を受け入れたうえで、集合行為の条件をあきらかにしようとする種々の試みも提案された。ここではそれらのなかから、「ただ乗り」や「裏切り」を防ぎ、個人的合理性と集合的合理性の矛盾を克服する社会構造的要因として、多くの社会運動研究者が注目するようになった「社会的ネットワーク」を取り上げる。

オルソンが市場モデルに準拠して、繋がりや交渉を持たないバラバラな諸個人を前提に

論理を組み立てるのに対し、アンソニー・オバーショール(A. Oberschall)は合理的選択理論を支持しつつも、ネットワークの創発的機能に注目する。彼は集合体間ネットワークの断絶と集合体内ネットワークの凝集が、集合行為の発生を可能にする社会構造的要因だと主張する³⁸⁷。要するに、オバーショールが注目したのは、緊密な交換と権力の関係網に包含された個人の利害は、ネットワーク依存的だということである。換言すれば、利害集合体が緊密な交換と権力のネットワークを有する場合は、成員は、ネットワークから放逐され既得便益を失うことや、ネットワークを通して制裁されることを恐れて、＜ただ乗り＞を自重し、集合行為に協力する、というのがオバーショールの基本的な考え方である。

もう一つのネットワーク論はブルース・ファイアマン(B. Fireman)とウィリアム・ギャムソン(W. A. Gamson)などに見ることができる³⁸⁸。彼らは、集合行為の条件として規範的動機や感情的動機を功利的動機とともに重視する立場から、オルソンの功利主義一元モデルの批判を行なう。彼らは、緊密なく社会的ネットワークの中でこそ、人びとが主義への忠誠や仲間への信頼や連帯感を育み、共同して集合的目標を追求できると主張する。言い換えれば、＜社会的ネットワーク＞を選択的誘因と強制力を産出する構造的ユニットとして捉えるオバーショールに対し、ネットワークを規範的動機づけと感情的動機づけを育む関係の機会と見るところにファイアマンたちのネットワーク論の特徴がある。

オバーショールがネットワークのサンクション提供機能を重視し、ファイアマンとギャムソンがネットワークのコミットメント醸成機能に注目したとすれば、第三のネットワーク論は、ネットワークの情報通信機能に注目する考え方である³⁸⁹。ネットワークに情報通信機能が備わっているときには、成員間には意志疎通があり、人びとの選択が可視的、相互依存的となるため、＜ただ乗り＞や＜裏切り＞、ぬけがけの実行不可能性の予期が成員全体に共有され、＜ただ乗り＞は抑制されるという論理である。オバーショールがそうだったように、この考え方も＜ただ乗り問題＞自体の解体をめざすのではなく、オルソンの枠組に即して集合行為の条件を確認したものだと考えられる。集合行為の潜在的受益者数、あるいは集合行為の成功に必要な参加者数が多数であればあるほど、非匿名的な成員間の意志疎通という条件を満たすことは困難になるということも含めて、これはオルソンの集合行為の論理にはじめから折込済みの考え方だからである。

6 解放のネットワーク——アイデンティティの政治学

それでは、オルソンの問題提起とそれに後続するこれらの議論は、スティグマを押された人びとの反差別・解放運動の分析にとってどのような意義をもつのだろうか。最初に確認したいのは、望ましい自己了解としての肯定的アイデンティティは、オルソン流の功利主義的理論枠組の形式に即していえば、誰もが追求してやまない象徴財だということ、そしてこのアイデンティティという財は、多くの物財同様、私財としてもまた集合財としても供給されうることである。アイデンティティが帯びるこのような性質のために、スティグマを押された人びとは＜存在証明＞の『私的戦略』と『集合的戦略』とを、時に応じて使い分けることができる。人は、＜成りすまし＞や＜隠蔽＞などの『私的戦略』を採用し、評価者の『逸脱』の定義には挑戦せずに、自己に対する否定的な評価の見直しだけを求めるかもしれない。あるいはまた、反差別・解放運動のような『集合的戦略』を選んで、社会に制度化された『逸脱』の定義そのものの修正を企てるかもしれない。『私的

戦略」で首尾よく常人化を実現した人は、独り私財としての肯定的アイデンティティを享受する。また、『集会的戦略』が成功して、社会的法的あるいは慣習的な『逸脱』の定義が変更されれば、反差別・解放運動に参加した人びとは、運動を傍観した者たちや運動の足を引っ張った者たちとともに、集合財としての肯定的アイデンティティを獲得する。

『私的戦略』と『集会的戦略』のいずれが好まれるかは、さまざまな条件に依存する。たとえば、今のところ＜成りすまし＞や＜隠蔽＞を順調に遂行している人にとっては、反差別・解放運動への参加は戦略論的に首尾一貫しないうえにコストが割高となる。スティグマを偽装するために投入してきたそれまでのコストを無駄にし、スティグマを偽装することで確保してきた＜存在証明＞を捨てて、あえて反差別・解放運動という不確実な戦略に賭けるというのは合理的とはいえない。自分が『逸脱者』であることを認めずに、逆に制度化された『逸脱』の定義に挑戦する人びとは、二重に『逸脱者』と見なされて、これまで以上に強烈な＜烙印付与＞と＜物理的制裁＞とを被りかねない。だから＜成りすまし＞や＜隠蔽＞がある程度有効に作動する間は、スティグマを押された人びとはミニマックス戦略（安全策）を選択し、反差別・解放運動の傍観者になると予想される。

これに対して、保有する＜スティグマ・シンボル＞が可視的であるために、＜成りすまし＞が不可能だったり、＜隠蔽＞が有効でない場合には、反差別・解放運動の参加コストは低減する。

たとえば、大半の同性愛者は自らのアイデンティティを管理するために＜成りすまし＞を行なう。アラン・ベル(A. Bell)とマーチン・ワインバーグ(M.S. Weinberg)によれば⁴¹⁾、とりわけ威信の高い職業についた者ほど、自己の性的嗜好を周囲の人びとに気づかれないように細心の注意を払う。異性との結婚が＜成りすまし＞の常套手段であることはいうまでもない。また、同性愛者は自身の良識と道徳心を固持するために、多くの社会的争点に対し補償的保守主義の立場に向かう傾向があるともいわれる。さらに、ロード・ハンフリーズ(L. Humphreys)やバリー・アダム(B. Adam)らは、身元を隠す同性愛者ほど自分を嫌悪するとともに、反差別・解放運動に対し懐疑的だと指摘している⁴²⁾。

集合体内ネットワークが十分に組織されていないときに、スティグマを押された人びとが反差別・解放運動を起こすのは困難である。＜ただ乗り＞や＜裏切り＞が、＜社会的ネットワーク＞からの放逐を招くとしても、そもそもネットワークが一人ひとりの生活にそれほど大きな意味を持たない状況では、法的処罰や失職に代表される参加コストを思えば、スティグマを押された人びとは抗議には参加しにくい。だから、いまだ十分な動員力を持たないスティグマ共同体がそれでも抗議の姿勢だけは示さなければと考えて、無理に＜逸脱の政治＞に踏み切れば、＜ただ乗り＞や＜裏切り＞が出て、これまで組織してきたネットワークが解体し、いっそう動員力を失うことにもなりかねない。

とりわけ、＜烙印付与＞や＜物理的制裁＞が強力でしかも斉一的なときには、彼らの＜逸脱の政治＞は沈黙を余儀なくされる。社会的非難と制度的な機会の剥奪が厳しいこのようなときには、個人的な努力でスティグマを補う道は、ほとんど閉ざされている。さりとて、自明化した強固な社会正義に挑戦することになる反差別・解放運動が『逸脱』の定義を修正しうる可能性も非常に小さい。それに運動への参加者は従来のスティグマに加え、『過激派』ないしは『トラブルメーカー』という新たなスティグマを追加されることになる。だからこのような場合には、スティグマ共同体は＜スティグマからの救済＞(stigma

redemption)を求めて、下位文化集団という安全地帯の構築に向かう公算が大きい。社会運動の必要条件であるはずの＜社会的ネットワーク＞は、強力な＜烙印付与＞のもとでは、スティグマを押された人びとのカルト的ないしはセクト的文化運動——たとえば新宗教運動やコミュニズムづくり——に寄与するかもしれない。下位文化が全体社会の慣習的リアリティを無効化し、自己のリアリティに妥当性を与えるようなさまざまな仕掛け——人間解放の思想と、それに対応する日常的な儀礼や作法——を発達させるにつれて、それに包含される人びとは慣習の世界からの＜烙印付与＞の影響を物理的および認知的に遮断し、スティグマを共有する仲間と、それぞれが請求する肯定的アイデンティティを支え合うことができる。

スティグマ共同体が政治化するためには緊密な＜社会的ネットワーク＞が必要である。スティグマ共同体はその内部に濃密な社会的紐帯を組織してはじめて、これまで＜存在証明＞の「私的戦略」に余念のなかった人びとを、＜逸脱の政治＞に動員することができる。共同体はネットワークを通じて便益や解放イデオロギーを成員に供給し、参加を動機づける。

アルドン・モリス(A. Morris)らの研究によれば⁴³⁾、1950年代アメリカの公民権運動は、黒人教会を中心に組織された＜社会的ネットワーク＞に多くを負っている。マーチン・ルーサー・キング(M.L. King)に指導されたモンゴメリーでのバス・ボイコットをはじめとして、奥南部の各地で発生した運動の多くは黒人教会が動員した。教会は、多くの牧師を運動の指導者や活動家として送り出したばかりでなく、彼らの財政的基盤となった。また教会は説教、ゴスペル、祈りなどを通じて民衆に熱情を吹き込むとともに、「神はわれらの側にある」という道徳的正義の感覚を運動に注入した。要するに教会は、民衆の慣習的な生活様式と、社会運動という新規な活動との接着剤の役割を果たしたのである。

スティグマを押された人びとの反差別・解放運動への動員を助ける別の条件は、＜烙印付与＞や＜物理的制裁＞の弛緩やばらつきである。社会の支配的な「逸脱」の定義にひびが入り、社会統制の足並みが乱れる事態は、スティグマを押された人びとにとっては＜逸脱の政治＞に乗り出す好機である。社会の支配的な「逸脱」の定義の修正をめざす反差別・解放運動は、社会統制の行きすぎや制度化された差別に反対する社会層から支持と援助とを獲得できる可能性がある。外部からの支持や援助は、政治的資源の乏しいスティグマ共同体にとっては、＜逸脱の政治＞を成功に導くために欠かせない条件である。

スティグマを押された人びとの反差別・解放運動は、外部資源（特に、資金、人材、情報、専門的技術、運動への支持、代表性の承認など）を必要とする。社会運動体が資源援助を要請する第三者（集団）としては、他の社会運動体、市民活動のグループやネットワーク、地域住民の組織、ボランティア組織、政党、労働組合、財団、企業、宗教団体、利益団体、自治体、政府、NGO、国際機関、それに個人など、社会運動体が必要としている資源を持つあらゆる種類の組織、団体、ネットワークあるいは個人に及ぶ。社会運動体は、外部資源の獲得をめぐる、他の運動体と競合関係にある。このような組織利害の対立は、もちろん運動目標を共有する反差別・解放運動体間でも発生する。ジョン・マッカーシー(J.D. McCarthy)とメイヤー・ゾルト(M.N. Zald)が、＜社会運動産業＞といういさか皮肉な言葉で、外部資源の調達をめぐる競合する運動組織群を指し示したのもこのためである。

第三者集団の中には政治体のメンバーである者も少なくない。政治体のメンバーからの資源援助は、特に正当性の付与、さらには代表性の獲得という点で、運動体にとっては大きな意味を持つ。

しかし、政治体内部からの援助は穏健派の運動体に代表権を与えて育成し、ラディカル派を孤立させるために用いられる可能性もある。そのような援助を受けたために、社会運動体が運動目標や戦略の変更を余儀なくされることもある。このようなリスクや制約なしに、政治体の内部から資源援助が得られるのは、政治体自体に亀裂や分裂が存在する場合である。

反差別・解放運動体は、政府から資源援助を得られることもある。とはいえ、政府が個別の運動体に直接資源を供給するわけにはいかないから、援助は委託事業や媒介集団を通して間接的な形でなされる。あるいは、社会啓発や人権教育の推進というような方法によって側面から支援されることもある。しかし、一般には政府からの資源援助が与えられるのは、反差別・解放運動体よりも、政治体のメンバーや、政治体に部分的に参入して利益集団化したいいわゆる「当事者団体」である。また、政府の援助にも様々な戦略的意図が秘められていることもいうまでもない。

政府の援助が運動を支えた例として、アメリカの民主党政権がいわゆる「貧困の再発見」以降に行なった対貧困政策が、『児童を持つ家族扶助』(AFDC)を受給する母親たちの福祉権運動に貢献したというフランシス・ピヴン(F.F. Piven)とリチャード・クロワード(R.A. Cloward)の研究がある⁴⁴⁾。農業の機械化にともない、大量の失業者が農村から都市へ、そして南部から北部へと流入してくる1950年代には生活扶助を受ける貧困者の数はそれほど上昇しなかった。生活扶助の有資格者の半数は、『福祉のスティグマ』を嫌悪する気持ちと、福祉事務所の違法な抑制的審査とに阻まれて、『児童を持つ家族扶助』を受給していなかった。ところが1960年代には、貧困は社会システムによって産出される公的問題＝「もう一つのアメリカ」だとする時代的雰囲気の中で、福祉受給者は政治化し『福祉権運動』を展開する。このとき、彼らの運動を財政的政治的に支えたのが、連邦政府と民間の社会事業体だった。

一般に、政治集団が他集団に影響を及ぼすために利用できる手段には＜実力行使＞、＜誘引の提供＞、＜説得的コミュニケーション＞がある。これらのうち制度改革を志向する社会運動体、すなわち、政治体の外に位置し、社会システムの変更をめざす挑戦者集団が主として利用できる手段は、＜実力行使＞と＜説得的コミュニケーション＞である。

ウィリアム・シュメイカー(W. Schumaker)は、第三者から行為的な支持を得ているときには敵手への＜実力行使＞、特に暴力の行使は避けられるが、逆に第三者がまったく運動に敵対的な場合は、第三者の評価を考慮せずに、敵手からの譲歩を引き出すことだけに集中して、＜実力行使＞が用いられる可能性が高まるという。また第三者が問題の存在を認識していない場合にも、デモンストレーション効果ないしは問題提起をねらって、＜実力行使＞がなされることもあるという⁴⁵⁾。ただし、＜実力行使＞は敵手に脅威を与えることで敵手から妥協を引き出せることもあるが、社会統制に正当性を与えることにもなるのはいうまでもない。

また、＜実力行使＞の有効性という主題は、運動体の特性に関係づけられて論じられてもいる。たとえば、ピヴンとクロワードは、この点をめぐって、ギャンソンと対立してい

る。ギャムソンは、代表性の承認を社会的に受けた公式組織型の社会運動体の〈実力行使〉だけが制度改革目標の実現にとって有効だったと主張する。これに対しビブンは、とりわけ貧困者や被差別者の社会運動という文脈においては、草の根の自発的な反乱や暴動が発散する政治的脅威だけが、政策に一定のインパクトを与えると主張する⁴⁶⁷。

しかし、考えてみれば、〈実力行使〉ほど、個々の状況に依存した戦略的変数も少ない。一口に〈実力行使〉と言っても、市民的不服従、すわりこみ、ストライキ、デモ行進、バリケード占拠、暴動、テロリズムなど〈実力行使〉の各レパートリーの物理的脅威や象徴的・理念的含意は文脈依存的に多様である。すなわち、物理的脅威と象徴的・理念的含意とは、一つの集合行為が同時に発揮しうる二つの機能的効果に他ならない。たとえば、公民権運動において、キングが行った市民的不服従は、敵手に対する〈実力行使〉であると同時に、多くの人びとの感受性を喚起する〈説得的コミュニケーション〉機能も同時に果たした。これに対し、テロリズムは、ルサンチマンに燃えた内集団にカタルシスを一時的にもたらすことはあっても、敵手や第三者に対する〈説得的コミュニケーション〉とはならない。〈実力行使〉のスタイルの選択は、その象徴的・理念的含意を切り離しては考えられない。だから、スティグマを押された人びとの反差別・解放運動にとっては、どのような実力を、いかなる場合に、どの程度、いかなるターゲットに向けて発揮するのがよいのかの判断がきわめて重要となる。

キングが、『直接行動キャンペーンは、交渉がもたらす現実的な結果よりも、抗議者が獲得した自己尊厳に深く基づく⁴⁷²』として、黒人から自己尊厳を徹底的に剥奪してきた白人支配社会に対して、非暴力直接行動という尊厳ある方法で断固抗議することが、自己尊厳の取り返しを実現させる、という判断に立脚していたのに対して、マルコムX⁴⁸²は、敵を真におびえさせ、敵から譲歩を引き出せるのは唯一力である、として暴力肯定の運動論を展開し、和解と共感に期待するキングの運動を厳しく批判したことはあまりにも有名である。

7 二つのベクトルのはざまで

反感や嫌悪や侮蔑の鏡に映し出された自分を見たいと思う者はいない。スティグマを押されるという日々の経験は、だから人に〈存在証明〉の必要を痛感させ、〈存在証明〉への衝動を煽る。スティグマを押された人びとは、日々さまざまな方法を駆使して、〈存在証明〉にあたる。あるときには彼らは、〈成りすまし〉や〈隠蔽〉や〈役割距離〉といった〈印象操作〉の技法に頼って、〈烙印付与〉や〈物理的制裁〉を私的にいかくぐろうとする。またあるときには、〈烙印付与〉や〈物理的制裁〉に抗議し、社会の支配的な「逸脱」の定義に異議を申し立て、集合的カテゴリとしてのスティグマ自体の消去を実現することで、〈価値の取り戻し〉を達成しようとする。

スティグマを押された人びとは、すでに間主観的に構成された評価の枠組の中に投げ入れられた世界内存在である。だからスティグマを押された人びとは、没意味的な対象に向かって、無前提に新たに意味を刻印していくことのできるような超越的な主体ではない。だが、世界内存在であるということは、ただちに受動的な存在であることを意味しない。スティグマを押された人びとの主体性は、社会関係に働きかけ、世界のフレームワークの変換を共同的に実現する能力に求められる。〈印象操作〉と、反差別・解放運動による

＜価値の取り戻し＞とは、スティグマを押された人びとが能動的な主体であることを証明している。だから、＜印象操作＞と反差別・解放運動とを切断し、個別に評価することは誤りである。重要なのは、両者を総体として捉え、スティグマを押された人びとの＜存在証明＞のダイナミズムを把握することである。

だが、＜印象操作＞は＜存在証明＞の方法として、果してほんとうに有効なのか、という問題は残る。印象を操作するためには、人は自己に没頭しなければならない。そして自己に没頭すれば、人は必然的にナルシズムに向かう。もし、＜印象操作＞→自己への没頭→ナルシズムという作用が貫徹するとすれば、＜烙印論＞の逸脱増幅説が告げる、例の問題が再現する。＜烙印付与＞がもたらすほんとうの恐ろしさは、愛や信頼や尊敬を得ようとして＜印象操作＞にのめり込まざるをえないために、人がますます功利的になっていくということなのかもしれない。

それだけではない。ナルシズムへと向かう内向きのベクトルは、スティグマを押された人びとの運動を腐食することもある。＜ただ乗り＞と＜裏切り＞の問題は、その典型である。私はこのような＜ただ乗り＞や＜裏切り＞を抑止する構造的要因として、緊密な＜社会的ネットワーク＞があると論じた。だが問題はこの先にこそある。スティグマを押された人びとの反差別・解放運動が集合的エゴイズムから自由であるという保証は必ずしもない。＜逸脱の政治＞がアイデンティティの相剋性を超克できずに、個我への没頭へと解体するときに、差別という事柄のグロテスクさを私たちは改めて痛切に感じる。

だから、スティグマを押された人びとの集合行為がアイデンティティの相剋性の落とし穴にはまりこんでしまう可能性を軽視してはならない。「黒人は美しい」(Black is beautiful!)というブラック・パワーの誇り高い叫びにさえにじんでいる差別「者」への憎しみ、「逸脱」と「同調」の地位を逆転することへの誘惑は、アイデンティティというものとの相剋性を如実に示している。それは内向きのナショナリズム、内向きのレイシズム、内向きのセクシズムへと連なる。

しかし、かつてマーチン・ルーサー・キングは「私には夢がある」と言い、「創造的苦難は救いである」と語った。アイデンティティ問題に悩む人びとが、スティグマ→自己への没頭→ナルシズムという内向きのベクトルを克服し、個別の争点を超えてもっと普遍的な人間解放へと向かう外向きのベクトルを創出できると信じたからである。

本章の結論として次のことがいえる。スティグマを押された人びとの反差別・解放運動は、ナルシズムへと向かう内向きのベクトルと、人間解放へと向かう外向きのベクトルのはざまにあると。

- 1) <逸脱の政治>は、社会の多数者から烙印を押された人びとが、支配的な「逸脱」の定義を修正しようとして起こす<解放の政治>と、それとは逆に、一群の人びとの存在を社会問題と定義し、矯正や治療や排斥に努める<統制の政治>あるいは<差別と排除の政治>をともに含む概念として用いる。このような用法については、Schur, Edwin M., 1980, *The Politics of Deviance: Stigma Contests and Uses of Power*, Prentice-Hallがある。
- 2) たとえば、Touraine, Alain, 1969, *La Societe post-industrielle*, Editions Denoel=寿里茂・西川潤訳, 1970, 『脱工業化の社会』, 河出書房新社; Touraine, Alain, 1978, *La voix et le regard*, Seuil=梶田孝道訳, 1983, 『声とまなざし——社会運動の社会学』, 新泉社は、女性運動や言語的少数者の地域主義運動を、反核運動とともに、テクノクラシー権力に対抗する<新しい社会運動>と捉えている。
- 3) Conrad, Peter, and Joseph W. Schneider, 1980, *Deviance and Medicalization: from Badness to Sickness*, Mosbyは、今日の支配的な逸脱統制エージェントは「医師」であると指摘し、ポスト産業社会においては、社会統制の装置はますます刑罰的処罰から医療的治療へと移行すると予想している。
- 4) 逸脱の社会学を、「逸脱」の原因に志向する<コンセンサス・アプローチ>と、「逸脱」の定義を考察の中心に据える<コンフリクト・アプローチ>に分けて考える見方は、今日では一般的である。Liska, Allen E., 1981, *Perspectives on Deviance*, Prentice-Hall; Orcutt, James D., 1983, *Analyzing Deviance*, Dorsey Pressなど、逸脱論の標準的テキストを参照。
- 5) Erikson, Kai T., 1962, "Notes on the Sociology of Deviance", *Social Problems*, 9:307-314, 308.
- 6) Szasz, Thomas, 1970, *Manufacturing of Madness*, Harper & Row; Szasz, Thomas, 1974, *The Myth of Mental Illness*, Harper & Row=河合洋訳, 1975, 『精神医学の神話』, 岩崎学術出版は、かつてのキリスト教が創りあげた「魔女狩りの神話」にかわって、今日の精神医学が「精神病の神話」を振りまいていると批判する。
- 7) Scheff, Thomas J., 1966, *Being Mentally Ill*, Aldine=市川孝一・真田孝昭訳, 1979, 『狂気の烙印——精神病の社会学』, 誠信書房, 84。
- 8) シカゴ学派の<逸脱文化論>の利点は、慣習的社会から逸脱視される人びとのコミュニティに、ただ否定的な文化や破壊的な文化を見るのではなく、生を肯定する快活な文化や無邪気な文化を見ようとする点である。Shaw, Clifford, and Henry D. McKay, 1942, *Juvenile Delinquency and Urban Areas*, University of Chicago Press, Sutherland, Edwin H., and Donald R. Cressey, 1978, *Criminology* (10th ed.), J.B. Lippincott参照。なお、シカゴ学派の相互作用論の系譜に連なる逸脱論のわが国における代表的学説研究として、宝月誠, 1992, 『逸脱論の研究——レイベリング論から社会的相互作用論へ』, 恒星社厚生閣がある。
- 9) Cohen, Albert K., 1955, *Delinquent Boys*, Free Press; Cloward, Richard A., and Lloyd E. Ohlin, 1960, *Delinquency and Opportunity*, Free Pressは、不満を逸脱の

- 押し出し要因として強調するロバート・K・マートン(R. K. Merton)の<アノミー論>と、シカゴ学派の<逸脱文化論>とを統合しようとした。なお、非行や犯罪を減らすためには、制度化された機会の不平等を是正しなければならないというのが、彼らの主張である。
- 10)この点については、大村英昭・宝月誠, 1979, 『逸脱の社会学——烙印の構図とアノミー』, 新曜社が周到な議論を展開している。
- 11)<首位的地位>とは、たえず人びとの注意の焦点に置かれる地位のことである。『逸脱』の烙印を押された人びとは、個性を持った人間とは認められずに、単なる烙印の具現体として扱われるという意味で、ベッカーはこの概念を用いている。Becker, Howard S., 1963, *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*, Free Press
=村上直之訳, 1978, 『アウトサイダーズ』, 新泉社の第1章参照。
- 12)同書50。
- 13)同書55。
- 14)<新犯罪学>は、『逸脱』への<コンフリクト・アプローチ>のなかで、もっとも巨視社会学的志向が強い。また、<新犯罪学>は、『逸脱』の定義の政治的生成過程を分析するとともに、『逸脱』とされ統制される行動自体の存在論的原因を社会構造分析によって説明しようとする。なお、<新犯罪学>の一般理論的根拠はマルクスに求められることが多い。
- 15)エスノメソドロジストによる具体的な差別研究、社会問題研究として、山田富秋・好井裕明, 1991, 『排除と差別のエスノメソドロジー——「いま-ここ」の権力作用を解読する』, 新曜社、好井裕明(編), 1992, 『エスノメソドロジーの現実——せめぎあう〈生〉と〈常〉』, 世界思想社の第二部がある。また、山田富秋, 1989, 「確認・糾弾会のリアリティ——傍観者のコミュニケーション・スタイルVS. 〈いま-ここ〉でのコミュニケーション・スタイル」, 『解放社会学研究』, 3:8-23、好井裕明, 1989, 「確認・糾弾会のストーリー——〈反差別の意志〉を日常生活空間へ痕跡させるプロセス」, 『解放社会学研究』, 3:24-42も合わせて参照。
- 16)ゴッフマンの仕事は、大きく二期に分けて考えることができる。本章で取り上げる<演劇論>的アプローチは、ゴッフマンの前期の仕事である。これに対し、Goffman, Erving, 1974, *Frame Analysis: an Essay on the Organization of Experience*. Harper & Row以降の後期ゴッフマンは、コミュニケーションやメッセージの形式や構造の分析に向かった。
- 17)Goffman, Erving, 1963, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Prentice-Hall=石黒毅訳, 1970, 『スティグマの社会学』, せりか書房, 144-145。
- 18)Goffman, Erving, 1959, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Doubleday=石黒毅訳, 1974, 『行為と演技——日常生活における自己呈示』, 誠信書房, 13。
- 19)Goffman, Erving, 1963, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Prentice-Hall=石黒毅訳, 1970, 『スティグマの社会学』, せりか書房, 144、なお「」の中は筆者挿入。
- 20)ゴッフマンには<役割距離>以外にも<二次的調整>という同種の概念がある。ただし<二次的調整>には、自尊心を維持するための演技という意味以外に、統制に対す

- る適応や対抗という意味が含まれている。＜役割距離＞については、Goffman, Erving, 1962, *Encounters*, Bobbs Merrill=佐藤毅・折橋徹彦訳, 1985, 『出会い——相互行為の社会学』, 誠信書房、また二次的調整については、Goffman, Erving, 1961, *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, Anchor Books=石黒毅訳, 1984, 『アサイラム——施設被収容者の日常世界』, 誠信書房参照。
- 21) Goffman, Erving, 1961, *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, Anchor Books=石黒毅訳, 1984, 『アサイラム——施設被収容者の日常世界』, 誠信書房, 266-267、なお□の中は筆者挿入。
- 22) 同書317。
- 23) <印象操作>の破綻がもたらす状況が当惑である。人びとは当惑を感じたり感じさせたりするような状況に陥らないように、思いやりや敬意を払い合うなどして、互いに助け合い協力しようというのがゴッフマンの考え方である。当惑については、Goffman, Erving, 1967, *Interaction Ritual: Essays on Face to Face Behavior*, Doubleday=広瀬英彦・安江孝司訳, 1986, 『儀礼としての相互行為——対面行動の社会学』, 法政大学出版局参照。また、思いやりや敬意については、奥村隆, 1994, 「『思いやり』と『かけぐち』の体系としての社会——存在証明の形式社会学」, 『社会学評論』, 177: 77-93参照。
- 24) 彼はアイデンティティをめぐる紛争を、ステータスの政治と呼び、階級の政治と区別する。Gusfield, Joseph R., 1963, *Symbolic Crusade*, University of Illinois Press参照。
- 25) *USA Today*, 1984, May 98.
- 26) Douglas, Jack D., 1970, *Deviance and Respectability*, Basic Books, 11.
- 27) Schur, Edwin M., 1980, *The Politics of Deviance: Stigma Contests and Uses of Power*, Prentice Hall, 138.
- 28) 「生きる権利派」は、たとえば重度の障害を持って生まれてきたある少女に対する医学的治療の放棄——それは彼女の死を意味する——を政治的 이슈に取り上げた。この点については、*TIME* 1984 Jan. 9, 48, 1983 Dec. 19, 53参照。
- 29) Habermas, Jürgen, 1973, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Ffm=細谷貞雄訳, 1979, 『晚期資本主義における正統化の諸問題』, 岩波書店、Touraine, Alain, 1978, *La voix et le regard*, Seuil=梶田孝道訳, 1983, 『声とまなざし——社会運動の社会学』, 新泉社、Touraine, Alain, F. Dubet, Z. Hegedus, et M. Wieviorka, 1981, *Le Pays contre l'Etat*, Seuil=宮島喬訳, 1984, 『現代国家と地域闘争——フランスとオクシタニー』, 新泉社、Offe, Claus, 1984, *Contradictions of the Welfare State*, Hutchinson; Offe, Claus, 1985, "New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics", *Social Research*, 52(4):817-868; Eder, Klaus, 1985, "The 'A New Social Movements', Moral Crusades, Political Pressure Groups, or Social Movements?", *Social Research*, 52(4):869-890; 高橋徹, 1985, 「後期資本主義社会における新しい社会運動」, 『思想』737:2-14、庄司興吉, 1989, 「人間再生の社会運動」, 東京大学出版会、梶田孝道, 1985, 「新しい社会運動——A. トゥレーヌの問題提示をうけて」, 『思想』, 730:211-237山口節郎, 1985, 「労働

社会の危機と新しい社会運動」、『思想』737:15-36など参照。

- 30) Oberschall, Anthony, 1973, *Social Conflict and Social Movement*, Prentice-Hall;
Tilly, Charles, 1978, *From Mobilization to Revolution*, Addison Wesley=堀江湛
監訳, 1984, 『政治変動論』, 葦書房; Jenkins, Craig J., 1983, "Resource
Mobilization Theory and the Study of Social Movements", *Annual Review of
Sociology*, 9:527-553; McCarthy, John D., and Mayer N. Zald, 1977, "Resource
Mobilization and Social Movements: A Partial Theory", *American Journal of
Sociology*, 82(6):1212-1241=片桐新自訳, 1989, 「社会運動の合理的理論」, 塩原勉
(編), 『資源動員と組織戦略——運動論の新パラダイム』, 新曜社, 21-58; 長谷川公
一, 1985, 「社会運動の政治社会学——資源動員論の意義と課題」, 『思想』, 737:126-
157; 大畑裕嗣, 1987, 「集合行為の生成とリーダーシップ——政治的企業家モデルの社
会運動への適用をめぐる」, 『組織科学』, 21(3), 10-18; 塩原勉, 1989, 「資源動員論
と集合行動論の関係」, 塩原勉(編)『資源動員と組織戦略——運動論の新パラダイ
ム』, 新曜社, 3-17、社会運動論研究会(編), 1990, 『社会運動論の統合を目指して
——理論と分析』, 成文堂などが参考になる。
- 31) <資源動員論>の主張者には、60年代というニューレフトの雰囲気の中で運動に参
加し、その後戦略的実践の関心を保持しつつ理論枠組の整備や実証研究に向かった
者が多いと高橋徹は書いている。高橋徹, 1985, 「後期資本主義社会における新しい社
会運動」, 『思想』, 737:2-14参照。
- 32) もっとも、今日逸脱の政治化、運動の逸脱化という事態を迎え、両者は別の意味で再
接近しはめている。梶田孝道, 1985, 「新しい社会運動——A. トゥレーヌの問題提
示をうけて」, 『思想』, 730:211-237およびSchur, Edwin M., 1980, *The Politics of
Deviance: Stigma Contests and Uses of Power*, Prentice-Hall参照。
- 33) <資源動員論>の枠組からは、社会運動と利益集団のロビー活動とは原理的に弁別で
きない。そもそも、<資源動員論>者は、社会運動と、利益集団のロビー活動とを同
一の枠組で分析しており、両者を弁別する積極的意味を認めていない。
- 34) Olson, Mancur, 1965, *The Logic of Collective Action*, Harper & Row=依田博・森
脇俊雅訳, 1983, 『集合行為論——公共財と集合理論』, ミネルヴァ書房参照。
- 35) ゲーム理論に基づく社会心理学的実験については、Marwell, Gerald, and Ruth E.
Ames, 1979, "Experiments on the Provision of Public Goods I: Resources,
Interest, Group Size, and the Free-Rider Problem", *American Journal of
Sociology*, 84(6):1335-1360; Marwell, Gerald, and Ruth E. Ames, 1980,
"Experiments on the Provision of Public Goods II: Provision Points, Stakes,
Experience, and the Free-Rider Problem", *American Journal of Sociology*, 85(4):
926-937参照。またオルソン問題に対する理論的分析としては、Kaplowitz, Stan A.,
Bradley J. Fisher, 1985, "Revealing the Logic of Free-Riding and
Contributions to the Nuclear, Freeze Movement", *Research in Social Movements,
Conflicts and Change*, 8:47-64; ; Oliver, Pamela, 1983, "The Mobilization of
Paid and Volunteer Activists in the Neighborhood Movement", *Research in
Social Movements, Conflicts and Change*, 5:133-170; Gould, Roger V., 1991,

- "Collective Action and Network Structure", *American Sociological Review*, 58: 182-196; Heckathorn, Douglas D., 1991, "Collective Action and Group Heterogeneity: Voluntary Provision Versus Selective Incentives", *American Sociological Review*, 58:329-350; 長谷川公一, 1985, 「社会運動の政治社会学——資源動員論の意義と課題」, 『思想』, 737:126-157, 大畑裕嗣, 1987, 「集合行為の生成とリーダーシップ——政治的企業家モデルの社会運動への適用をめぐる」, 『組織科学』, 21(3), 10-18, 盛山和夫・海野道郎(編), 1991, 『秩序問題と社会的ジレンマ』, ハーベスト社のとくに第二部、太郎丸博「ゲーム理論による秩序問題の考察——個人主義的アプローチの三類型」『ソシオロジ』1994, 120:3-22など参照。
- 36)一言でいえば、＜合理的選択理論＞とは、ミクロ経済学の行為論を社会学や政治学の分野に応用したものである。＜集合行為論＞と＜合理的選択理論＞の関係については、Hardin, Russel, 1982, *Collective Action*, John Hopkins University Pressが参考になる。
- 37)この批判に応じて社会運動論は組織や動員の問題に関心を寄せるようになる。チャールズ・ティリー(C. Tilly)は、「デュルケムの視角からマルクスの視角へ」という言い方で、「崩壊理論」から「連帯理論」へのパラダイム変換を表現する。この点については、Tilly, Charles, 1978, *From Mobilization to Revolution*, Addison Wesley = 堀江湛監訳, 1984, 『政治変動論』, 革書房が参考になる。また連帯理論の立場から行なった優れた実証研究として、Gamson, William A., 1975, *The Strategy of Social Protest*, Dorsey Press参照。
- 38)Oberschall, Anthony, 1973, *Social Conflict and Social Movement*, Prentice-Hall; Oberschall, Anthony, 1978, "Theories of Social Conflict", *Annual Review of Sociology*, 4:291-315 = 鶴飼孝造訳, 1989, 「崩壊理論から連帯理論へ」, 塩原勉(編), 『資源動員と組織戦略——運動論の新パラダイム』, 新曜社, 59-91参照。
- 39)Fireman, Bruce, and William A. Gamson, 1979, "Utilitarian Logic in the Resource Mobilization Perspective", in M. N. Zald and J. D. McCarthy (ed.), *The Dynamics of Social Movement*, Winthrop, 8-44 = 牟田和恵訳, 1989, 「功利主義理論の再検討」, 塩原勉(編), 『資源動員と組織戦略——運動論の新パラダイム』, 新曜社, 93-143; Jenkins, Craig J., 1983, "Resource Mobilization Theory and the Study of Social Movements", *Annual Review of Sociology*, 9:527-553参照。
- 40)エドワード・ウォルシュ(E. Walsh)とレックス・ウォーランド(R. Warland)もネットワークの情報通信機能に注目する。彼らの調査研究によれば、ただ乗りの約1/3は、情報の伝達が不十分であったことによる不作為の行為である。争点の存在を知らなかったことや、特定の運動体からの具体的な働きかけがなかったことを、ただ乗りとは呼べないと彼らは主張する。Walsh, Edward J., and Rex H. Warland, 1983, "Social Movement Involvement in the Wake of a Nuclear Accident: Activists and Free Riders in the TMI Area", *American Sociological Review*, 48(6):764-780 = 大畑裕嗣訳, 1989, 「スリーマイル島原発事故と市民の対応」, 塩原勉(編), 『資源動員と組織戦略——運動論の新パラダイム』, 新曜社, 197-235参照。
- 41)Bell, Alan D., and Martin S. Weinberg, 1978, *Homosexualities: a Study of*

Diversity among Men and Women, Human Science; Biery, Roger E., 1990,

Understanding Homosexuality: the Pride and the Prejudice, Edward-William

Publishing参照。40年以上も前に行なわれたかのキンゼイ報告から1985年のロサンゼルス・タイムズによる全国規模の調査まで、アメリカ人の性行動に関する信頼できる調査は、一致してアメリカの同性愛者人口の割合を全人口の10%程度と見積もっている。日本のデータがないので比較はできないけれども、1割といえかなりの数である。こういう数字を見せられると、アメリカでは同性愛はさぞかし許容されているのだろうと思いたくなるが、同性愛を道徳的退廃(ソドミー)と見なしてきたキリスト教の影響の依然根強いこの国では、同性愛者に対する偏見はわれわれがはたで見ているよりはるかに深い。同性愛者と見ると殴りかかるゲイ・パッシングは今でもけっして珍しくない。こうした状況では存在証明のためにも自分の仕事や生活を守るために印象操作が使われる。ある調査によると、同性愛者の60%が家族や親しい友人に対して、75%が職場の同僚に対して、85%が近隣の人びとに対して、ストレート(異性愛者)を装っているといわれている。

- 42) Humphreys, Laud, 1972, *Out of the Closets: the Sociology of Homosexual*

Liberation, Prentice-Hall; Adam, Barry, 1978, *The Survival of Domination*, Elsevier参照。

- 43) Morris, Aldon D., 1984, *The Origins of the Civil Rights Movement: Black Communities Organizing for Change*, Free Press参照。

- 44) Piven, Frances F., and Richard A. Cloward, 1971, *Regulating the Poor: the Functions of Public Welfare*, Vintage Book; Piven, Francis F., and Richard A. Cloward, 1977, *Poor Peoples Movements*, Pantheon参照。

- 45) Schumaker, Paul D., 1978, "The Scope of Political Conflict and the Effectiveness of Constraints in Contemporary Urban Protest", *The Sociological Quarterly*, 19(2):168-184参照。

- 46) Gamson, William A., 1975, *The Strategy of Social Protest*, Dorsey Press; Gamson, William A. and E. Schumaidler, 1984, "Organizing the Poor", *Theory and Society*, 13(4):567-586; Piven, Frances F., and Richard A. Cloward, 1971, *Regulating the Poor: the Functions of Public Welfare*, Vintage Book; Piven, Francis F., and Richard A. Cloward, 1977, *Poor Peoples Movements*, Pantheon参照。

- 47) Henry, Charles P., 1990, *Culture and African American Politics*, Indiana University Press=河田潤一訳, 1993, 『アメリカ黒人(アフロ・アメリカン)の文化と政治』, 明石書店, 68。またKing, Martin L. Jr., 1958, *Stride toward Freedom: The Montgomery Story*, Harper & Row=雪山慶正訳, 1959, 『自由への大いなる歩み』, 岩波書店; King, Martin L. Jr., 1963, *Why We Can't Wait*, Harper & Row=中島和子・古川博巳訳, 1966, 『黒人はなぜ待てないか』, みすず書房参照。

- 48) X, Malcolm, With the assistance of Alex Haley, 1965, *The autobiography of Malcolm X*, Grove Press=浜本武雄訳, 1993, 『マルコムX自伝』, アップリンク参照。最近のマルコムX再評価のなかでは、別の解釈も出されているが、ここでは従来の通

第三章 <対抗文化>の創造

——エスニック・マイノリティの<存在証明>

1 近代主義的期待の挫折

高度に産業化され合理化され世俗化された近代社会では、人の評価や扱いは、その人物の実力や業績に応じて行なわれるようになるから、身分や家柄や人種などといった社会的属性によって人を分け隔てする伝統主義は、放置しておいても自然に後退するはずだ、という考え方がある。ミルトン・ゴードン(M. Gordon)はかつてこれを「リベラルな期待」と呼んだが¹⁾、民族問題はこの立場からは、基本的には社会が近代化するにつれておいおいなくなっていく問題であって、要はどのようにしてそうした方向への社会変動のテンポを速めるかだけだ、という位置づけがされる。

この考えに立った民族問題の解消策は<色盲アプローチ>²⁾と呼ばれた。具体的には、民族問題から自由であるような社会とは、誰もエスニシティなどには特別なこだわりを持ったり序列づけを行なったりしない社会——つまりは人権というような普遍的な理念によって統合され、等しい機会があらゆる成員に与えられる社会——のことであって、そのために国家が行なうべき政策は、属性に基づく差別の禁止と機会の平等の保障だけで十分だ、というのがその内容である。

エスニシティを色にたとえて色盲とはうまい言い方である。これほどこの立場を的確に表す言葉はおそらく他にはない。現実にはエスニックな差異があろうとなかろうと、同化が進んでいようがいまいが、国家はそれには関心を向けず、色の区別をしない(できない)という趣旨がうまく表せている。

こうした見方は「隔絶は分化を招くが交流は融合をもたらす」という「融合の理論」³⁾によってさらに補強された。「融合の理論」というのは、地理的、政治的、宗教的断絶が支配するところでは、特殊エスニックな文化が離散的に育まれるが、交流の活発なところでは文化は互いに融合しあいながら連続的に発展するという考え方である。この理論を受け入れると、今日は、国家間、民族間の経済・政治・文化・社会的相互依存が急速に強まっているのに加え、それ以上に西欧文明の圧倒的な影響が世界全体に及んでいる時代だから、融合と同化の圧力はかつてないほど高まっており、その結果として民族的差異は否応なく摩滅していくだろうし、近代化によって、社会や人の関心が個人の實力に移り、しかもそれぞれの民族文化の独特さとか、アクトか、癖というようなものがとれてくれば、民族差別もおのずと薄らいでいくはずだという結論が引き出される。

しかし、このような楽観論は、1960年代以後しだいに影をひそめていく。ヨーロッパでは国民国家に統合されていたように見えたエスニシティが再び政治化し、地域主義の運動や分離独立を求める運動が起こった(バスク、カタルーニャ、ブルターニュ、北アイルランド)、国民国家としてスタートしたばかりの第三世界の国々でもエスニック紛争、部族対立がいたるところで激化したからであり(スリランカ、マレーシア、ナイジェリア、インド、ギアナ、ソマリア)、さらには、あまりにも大きな南北の経済格差を背景に労働力のトランスナショナルな移動が進み(アメリカへのメキシコからの密入国者、ドイツにおけるトルコ人労働者、フランスにおけるマグレブ移民)、その結果としてエスニック紛争が拡大したからである。

そして1989年に始まった『東』の崩壊とそれにとまなう民族問題の噴出。イデオロギーのたがが一挙にはずれ、それが経済危機とあいまってフラストレーションが高まり、誰もが被害者意識に凝り固まって、他民族をスケープゴートに仕立てあげる激しい民族対立がタジク、ウズベク、キルギス、アゼルバイジャンといったイスラム系共和国をはじめとする旧ソ連の多くの共和国で燃え上がり、ついで東欧ではセルビア、ボスニア、クロアチア、ルーマニア、ハンガリーなど、いたるところで民族対立が激化し、内戦にまで発展するところさえ現れた。

こうしてエスニシティ研究はにわかに活気を帯びた。これまで立ち遅れていた日本のエスニシティ研究も、1980年代に入るとようやく立ち上がってくる。社会学、経済学、文化人類学、コミュニケーション論、政治学、歴史学など多彩な方法論が参入し、学際的で刺激的な場さえ徐々に形成されつつある。これは、東南アジアや南アジアから外国人労働者が大量に訪れるという新しい事態に直面し、それまで在日外国人や先住民の問題を軽視してきた日本にも、エスニシティがようやく切実な問題になってきたことの一つの表れである⁸²。

<存在証明>の理論も、エスニシティ研究に参加し、独自の視点を提供することができる。のみならず、<存在証明>の理論の側も、エスニシティという事象から多くを学ぶことができる。以下では<異化志向>をめぐる議論、およびマイノリティ文化における<対抗文化>としての側面に関する議論という二つの論点を提示することで、エスニシティという主題に<存在証明>の視点を提供するとともに、<存在証明>の理論をさらに発展させる。

2 <コンフォーミティ>と<サラダボール>——二つのモデル

任意の国家におけるエスニック・マイノリティの「社会的位置」を測定するための概念として、<統合／排除>と<同化／自文化の保持>という二対の概念を導入することから始める。まず<統合／排除>とは、当該のエスニック・マイノリティが、雇用、昇進、賃金、学業、結婚、市民的諸権利など社会や国家から提供される便益、報酬、機会、手段、権利などに関して平等な扱いを受けているのか、それとも差別的な扱いを受けているのかを示す概念とする。これを操作的に定義すれば、<統合／排除>は、所得格差、職業分布の偏り、教育達成、市民権の制限の有無などの指標によって測定できるような社会・経済・政治的地位であるということができる。

一方、<同化／自文化の保持>は、当該のエスニック・マイノリティが、全体社会の支配的文化に同調しそれを内面化しているのか、またはしようとしているのか、それとも自文化を保持して、支配的な文化に同化されないでいるのか、またはされまいとしているのかを示す概念とする。操作的には、ホスト社会の支配的言語、儀礼、習慣、好みや価値観、宗教意識や道徳観などの習熟の程度／民族社会の支配的言語、儀礼、習慣、好みや価値観、宗教意識や道徳観などの習熟の程度などによって測られるのが<同化／自文化の保持>である。

この<統合／排除>と<同化／自文化の保持>という二対の概念は論理的に独立しており、直交させて次ページの図のような合成概念を作ることができる。これを<エスニック地図>と呼ぶことにする⁸³。

一般にホスト社会に渡ってきた新しいエスニック・マイノリティ、つまり移民一世は、自文化を保持しつつ、社会・経済・政治的には最底辺を生きることになるから、＜排除・自文化の保持＞を意味する図中の第三象限に位置づけられる。これを＜アンダーカースト＞と呼ぶことにする。バングラデシュ、イラン、タイ、フィリピンなどから日本を訪れ、外国人労働者として働いている人びとの位置はここだし、メキシコから国境を越えてアメリカにやってくる「ウェットバック」⁶²と呼ばれる季節労働者たちの状況もこれである。

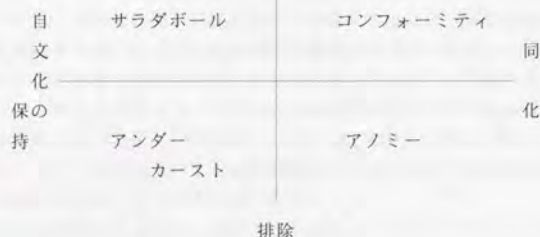
これとは逆に統合も同化もすっきり進展した状態が、＜統合・同化＞の第一象限である。これを＜コンフォーミティ＞と呼ぶことにする。ここに達したエスニック・マイノリティは全体社会の中に完全に溶け込み、実質的にはもはやマイノリティでもエスニックでもなくなっている。アメリカ社会におけるヨーロッパ系のホワイ・エスニックは、ペンシルヴァニアのアーミッシュやルイジアナのケイジャン⁷³のような例外もあるが、ほとんどここに位置づけられる。

次は＜統合・自文化の保持＞の第二象限である。ここに位置づけられるのは自己的文化の独特性を保持しつつ、それでいて構造的には全体社会に統合されているエスニック・グループである。エスニックでありつつもはやマイノリティではないというこの状況は＜サラダボール＞と呼ぶことにする。これに当てはまるエスニック・グループは、マレーシア、シンガポール、タイなどにおける華僑や、アメリカにおけるユダヤ系などであろう。また新しい傾向としては、従来、エスニック・マイノリティの一世といえほとんどの場合＜自文化の保持・排除＞の第三象限からホスト社会に入ってきたが、近年のアメリカへの中国系、インド系、コリア系移民のように、高等教育を自国で受け、専門的技術を身に付けたうえで、いきなり第二象限からホスト社会に入ってくる場合も増えている。

最後は＜排除・同化＞の第四象限である。ここは、同化は進んだのに統合は進まない状況である。マジョリティと価値観を共有しながら構造的機会や手段において排除を受けているという意味から＜アノミー＞と呼ぶことにする。これに当てはまるエスニック・グループというのは、エスニックな特徴を失いつつあるにもかかわらず、依然マイノリティとして排除されている人びとのことだから、在日韓国・朝鮮人の二世の置かれている状況がそれに当る。在日韓国・朝鮮人に限らず、移民の二世というのは、ほぼ例外なくこの＜アノミー＞状況に置かれるというべきだろう。三世以降になっても＜アノミー＞状況が続く場合には、人種差別、民族差別が関与していることが考えられる。

「エスニック地図」

統合



それではエスニック・マイノリティはこれら四つのうちどの社会的状況を望むだろうか。まず、エスニック・マイノリティが排除ではなく統合を望むのは考えるまでもない。しかし同化と自文化の保持に対する態度は大きく分かれる。ホスト社会の文化にあこがれてやってきた移民一世は、基本的には自発的かつ積極的にホスト社会の文化への同化を望むだろう。だが、逆に母国での生活が困難になり——プッシュ要因に押し出されて——心ならずも移民あるいは難民となってやってきた一世は自文化の保持を望むだろう。二世、三世と世代が進めば、一般には同化された状態が所与となるから、同化か自文化の保持かという選択自体が成立しにくい、ときには失われた民族性の取り戻しがめざされることもある⁸³。もちろん、移民先と移民元の国家間に支配＝被支配の関係に代表されるような『歴史的経緯』がある場合には、同化への志向は抑制され自文化の保持への志向が相当期間温存されるのはいうまでもない。要するに条件次第で、エスニック・マイノリティは徹底的な同化と徹底的な自文化の保持のどこか中間を志向することになる。徹底的な同化が望まれないのは、「自分らしさ」を自ら完全に否定することを意味するからであり、徹底的な自文化の保持が求められないのは、それが統合の妨げになるからである。

要するにエスニック・マイノリティは、＜サラダボール＞と＜コンフォーミティ＞のいずれか、あるいはそれらのどこか中間——＜メルティングポット＞と呼ぶことにする——を最善の状態として望むということである。実際＜コンフォーミティ＞と＜メルティングポット＞と＜サラダボール＞とは、多民族社会がめざすべき理想として多くの論者によって語られてきた代表的な考え方であり、歴史的にはこの順に登場してきた。

図を使っていえば、新しい移民集団は、第三象限の＜アンダーカースト＞からホスト社会に入ってくるが、世代を経るにつれ——普通は三世のあたりで——順調に同化と統合が進んで第一象限の＜コンフォーミティ＞に到達するはずであり、またそうあらねばならないという考え方が最初には優勢だった。これが＜コンフォーミティ・モデル＞である。

次に登場したのは、人種間・民族間の対等な融合を理想とする＜メルティングポット・モデル＞である。『メルティングポット』は、20世紀の初めにあるユダヤ系アメリカ人が書いた演劇のタイトルであり、作者にとってそれは、文化と文化とが接触し互いに影響しあうなかで文化融合がもたらされるべきだとする理想を託す言葉だった。＜コンフォーミティ・モデル＞は、マジョリティ集団とマイノリティ集団の接触によって、マイノリティ文化がマジョリティ文化に吸収される過程を自明視した望ましいことと考えた。記号で表すならば、 $A + B + C = A$ （Aはマジョリティ文化、BとCはその他のマイノリティ文化）となる過程を理想とした。これに対して、＜メルティングポット・モデル＞は、マイノリティとマジョリティの文化が対等に接触し、融合しあう結果、両文化の特徴を一定程度継承しつつも、相対的に新しい融合文化が創造されるという過程を理想的と考えた。記号で表すならば $A + B + C = D$ となる過程を構想したわけである。

他方＜サラダボール・モデル＞は、＜コンフォーミティ・モデル＞の『自文化中心主義』的抑圧や＜メルティングポット・モデル＞の実効性の限界が批判されるに及んで、これに代わる『多文化主義（政策）』的視点を具現するものとして登場してきた。国家はエスニック・マイノリティに対して、その文化的個性は尊重しながら統合を実現する政策を進めていかなければならないとする考え方である。

しかしこれらの理念をよそに、現実には多くのエスニック・マイノリティが二世のあた

りで第四象限の〈アノミー〉に流されていく⁹²。多文化主義的な統合政策が宣伝されながらも、現実には同化のテンポは急ピッチで進んでも、統合はそれほど進まないからである。また民族差別、人種差別のために三世以降になっても〈アノミー〉状況に固定されてしまうエスニック・マイノリティも少なくない。そのようなエスニック・マイノリティにとっては、〈アノミー〉は、統合を獲得するために同化という代償を先払いし、抜き差しならなくなってしまった状況である。代償を支払ったのだから統合は権利である。だが統合はいつまでも実現しない。いらだちや焦燥感が高まる〈アノミー〉状況である。

そこで〈アノミー〉状況に固定されたエスニック・マイノリティの志向は二極に分解する。一つはマイノリティからの脱却、〈コンフォーミティ〉への到達をなおめざして、いっそうの私的 effort や集合的 effort を行なうグループ、〈存在証明〉論的にいえば、社会・経済・政治的地位の追求によって〈存在証明〉を実現しようとする人びと。もう一つは支払った代償の取り戻し、失いつつある自文化の再活性化をめざすグループ、あるいは自文化への同調によって〈存在証明〉を行なおうとする人びとである。

換言すれば、統合を自文化の保持（あるいは同化）より優先して考えるエスニック・マイノリティは、〈サラダボール〉と〈コンフォーミティ〉を、〈アンダーカースト〉と〈アノミー〉より望ましい状況とみなすはずだから、あくまでも〈アノミー〉を拒否して〈コンフォーミティ〉をめざすだろうし、一方、自文化の保持を統合より優先するエスニック・マイノリティは、〈サラダボール〉と〈アンダーカースト〉を、〈コンフォーミティ〉と〈アノミー〉より望ましい状況とみなすはずだから、やはり〈アノミー〉に忍従せず〈アンダーカースト〉に戻ろうとするだろうということである。いずれにせよ、同化を統合の手段ではなく、それ自体を統合とは独立した目標とみなす人びとを除けば、エスニック・マイノリティにとって〈アノミー〉は、そこに留まってなどいられない脱却すべき最悪の事態である。

エスニック・マイノリティが好んで統合より排除を望むということはない。しかし、エスニック・マイノリティが同化を代償とするような統合を受け入れるとは限らない。〈サラダボール〉が無理なら、〈コンフォーミティ〉よりはむしろ〈アンダーカースト〉に留まることを決断するエスニック・マイノリティさえありうる。とくに求められる同化が徹底的なものであったり、自文化のおとしめを意味するものであるときや、約束される統合が不徹底なものであることが予想されるときには、自文化の保持、民族性への回帰を選択するエスニック・マイノリティは珍しくない。

3 〈同化志向〉から〈異化志向〉へ

どのような社会にも、程度に差こそあれ、同化作用、つまり価値を限定し希少化し一元化していく「価値縮減」作用というものがある。外部から異質な価値を携えてやってきたニューカマーに対しては、社会はすかさず同化圧力を加えニューカマーの持ち込んだ異質な価値を否定しようとする。こうした社会を生きる「異化された人びと」は、価値剥奪への脅威、〈アイデンティティ問題〉に直面する。社会がこうした価値剥奪をめぐる問題を解決し、多様性の肯定へと向かうためにはどのようなことがなされなければならないか——「共生問題」——という主題に対しては、〈存在証明〉の理論の視点が有効である。〈存在証明〉の理論の立場からは、「共生問題」は、社会が〈存在証明〉のチャンスを得

れだけ多くの成員に配分できるのか、あるいはどこまで『価値縮減』作用を抑制し、序列付けをとまなわぬ差異化を触発し、多様性を祝福する『価値増殖』作用を促進できるのかという問題に帰着する。

『価値増殖』作用を発揮できる多民族社会のモデルは何かという問題を検討することから始めよう。近年は多文化主義を具現する理念として＜サラダボール・モデル＞が推奨されることが多い。確かに、各エスニシティの文化的個性を尊重し、それらに＜異質的対等＞を認める＜サラダボール・モデル＞には、ホスト社会の支配的文化のみに価値を認め、他の文化から価値を剥奪する＜コンフォーミティ・モデル＞にはない『価値増殖』作用がある。けれども＜サラダボール・モデル＞には、暗黙のうちに、所属するエスニシティへの個人の同調を期待する発想が前提されている。つまり同化圧力さえなければ、黒人は黒人らしく、白人は白人らしく、朝鮮人は朝鮮人らしく、日本人は日本人らしくしていいたいにちがいないとする仮定である。

けれどもフェミニストたちはすでに、個人をジェンダーというカテゴリに縛りつける抑圧について論じてきている。エスニシティもジェンダーと同じことである。黒人らしくない黒人やアジア系らしくないアジア系や、ヒスパニックらしくないヒスパニックは、もしそれが白人文化への同調と見なされたなら、民族文化への同調を期待する同胞から、『オレオ』、『バナナ』、『ココナッツ』と揶揄されてしまう。だから『打算家』でも『小心者』でもないことを証明するには、いやでも民族的でなければならなくなる。ところが異文化に魅了される白人の方は、自文化の優越を疑わない仲間の白人たちから『変わり者』と見なされはしても、サンクションまでは受けないのが普通である。ここでもマジョリティである白人の方が、マイノリティである黒人やアジア系やヒスパニックより、行為選択の自由度が大きいことになる。

この問題をさらに掘り下げるために、ここで一つの思考実験として、＜存在証明＞の方法と密接に関係する二つの生き方の志向性を概念構成し分析してみる。一つは＜同化志向＞、もう一つは＜異化志向＞である。＜同化志向＞が『まわりのみんなと同じでありたい』という志向であるのに対して、＜異化志向＞は、『まわりのみんなと違った自分であってかまわない』という志向である¹⁰⁾。もっと厳密には、＜同化志向＞とは、支配的集団に所属し、かつ同調することが＜存在証明＞の成功を意味し、支配的集団への非所属または逸脱は＜存在証明＞の失敗を意味すると考える志向であり、＜異化志向＞とは、支配的集団への所属／非所属および同調／逸脱は、＜存在証明＞の成功／失敗とは無関係だと考える志向だと定義する。ここで所属とは、集団のメンバーシップのことであり、同調とは、集団に制度化された規範や価値観の内面化または需要のことであるとする。こう定義すると、＜同化志向＞は、それを生き方として選択した人をして、支配的社会への所属と支配的文化への同調をめざさせる力を持つ志向となり、一方、＜異化志向＞は、それを生き方として選択した人をして、支配的社会への所属や支配的文化への同調以外の価値を希求させる力を持つ志向となる。言い換えれば、＜異化志向＞は、支配的社会に所属していない自分や、同調を求める支配的文化からはみだしている自分、はみだしたいと望む自分を認め肯定する態度でありながら、どうしてもはみださなければならないという規範的要請までは含まないことになる。つまり、帰化へと人の選択を限定し、個人の生き方や価値観を支配的文化に同調する方向へと限定する＜同化志向＞より、＜異化志向＞を一段自由

度の大きい志向、＜所属志向＞に対する＜個人志向＞あるいは＜同調志向＞に対する＜個性志向＞として定義したことになる。

同化された存在であると同時に異化された存在でもある「在日」の若者たちの多くは、二つの社会と二つの文化の綱引きによって翻弄され悩んでいる。日本社会に暮らすことを前提に考えれば、日本社会と日本文化に同化する方がライフチャンスという点では得策だが、日本がやってきた、そして今もやっている仕打ち＝差別と排除を知れば知るほど、自分の異化された部分を強引に切り捨て同化された部分だけで生きることを要求する＜同化志向＞は、現実的利得の代償として、彼ら／彼女らから晴れ晴れとしたアイデンティティを奪う。自分が同化に躍起になっているわけではないとしても、＜同化志向＞がまわりに広く存在するだけでも、「在日」の若者たちのアイデンティティはくもる。

だからといって、民族への同調をめざそうとしても、自分はすでに半ば以上日本文化に同化された存在であってみれば、自分の日本的な部分を強引に消し去って民族文化に完全同調するには、理性的規範的努力と感情的テンションの持続（民族性を内面化することが大切なのだという規範意識と、自分たちを差別し排除してきた日本社会への恨みの持続）が要請されるし、何より半ば同化され半ば異化されているという自分のあり方＝個性、たとえば通名が幼いときからの呼び名だったり、日本語が母語だったりする自分を、中途半端な人間、ダメな人間として否定しなければならない。

＜異化志向＞という概念には、実践的にはこうした葛藤状況にある「在日」の若者たちをいったんまるごと抱き止める働きがある。＜異化志向＞は＜同化志向＞より自由であり、多様な個性を肯定でき、価値を増殖できる。こう考えると＜サラダボール・モデル＞の性格もはっきりする。＜コンフォーミティ・モデル＞のエスノセントリズムを批判して登場した＜サラダボール・モデル＞は、文化相対主義を主張する点では「価値増殖」的だが、自文化への同調を求めるという点では「価値縮減」的だということである。

しかし、在日韓国・朝鮮人三世への聞き取り調査をエスノグラフィの作品にまとめている福岡安則は、＜祖国志向＞（後に＜祖国志向＞と＜同胞志向＞を区別）、＜同化志向＞（後に＜帰化志向＞と変更）、＜在日志向＞（後に＜共生志向＞と変更）、＜個人志向＞の四つの志向性を区別し、＜祖国志向＞とは民族に忠誠を誓い、北もしくは南の国家への帰属意識が強い人びとの生き方であり、＜同化志向＞とは帰化して日本人あるいは日本社会に同化しようとする生き方であり、＜在日志向＞とは、「在日」という歴史的運命をともにする集団に帰属意識と愛着を持ち、単なる韓国・朝鮮人でも単なる日本人でもない在日韓国・朝鮮人としての生き方を追求する志向であり、＜個人志向＞とは＜業績志向＞と呼び換えてもよく、＜所属アイデンティティ＞よりは＜能力アイデンティティ＞に依拠して自己実現をめざす生き方であるとしたうえで、「『異化志向』概念は『同化志向』の対概念であり、その意味で包括的な残余概念として、私は規定している。つまり、『異化志向』の下位概念として、『在日志向』『祖国志向』『個人志向』の3タイプは位置づけられる¹¹⁾」と書いている。そして「『同化志向』と言ひ『異化志向』と言うとき、それは何に對してか、という問題がある。それは、あくまでマジョリティ文化としての日本社会に對して、という文脈においてである¹²⁾」として、「『異化志向』は『まわりのみんなと違った自分であってかまわない』だけでは十全な説明とはならず、『違っていないなければならない』『違っているべきである』という反応をも含めなければならない¹³⁾」のであ

り、『“ありのままの自分”を否定しない生き方と言う場合、それが“ウリマル(朝鮮語・韓国語)ができなければ、朝鮮人・韓国人とはいえない”といったある種の規範強制に対する批判という意味であれば理解できるけれども、“ありのままの自分”すなわちある意味では即自的存在をそのまま“個性”と等置することは、ともすれば危険な論法になりはしないかと思われる¹⁴²⁾』と述べている。

ここには、少数の能力に恵まれたエリート¹⁴³⁾は知らないけれども、普通は『民族への誇り』という肯定的な＜所属アイデンティティ＞を取り戻そうとする絶え間ない実践によってしか、日本社会の同化圧力への抵抗も、アイデンティティの『対自的模索』¹⁴⁴⁾も不可能だという考えが示されている。そうかもしれない。

『『民族性』の喪失は『誇り』の喪失と無関係ではない。つまり、『民族性がなければ、矜持をもって生きていくことは難しい』というわけだ。現在の在日韓国人青年が置かれた状況をそのまま放置すれば、確実に『民族性』の希薄化が進行するであろう。そしてそれは同時に、人間としての誇りが希薄化することをともなうのである¹⁴⁵⁾』

では、ここで示した＜異化志向＞は、在日韓国・朝鮮人の青年たちのようなエスニック・マイノリティにとっては、＜存在証明＞の方法として機能的ではないということなのだろうか。「私は在日だからすばらしい」のではなく、「すばらしい私は在日だ」というようなアイデンティティの持ち方をめざしても、それは挫折する運命にあるということなのだろうか。以下のことを検討する必要がある。

第一は＜異化志向＞における証明力の限界という問題である。ここで定義した＜異化志向＞は、＜所属志向＞に対する＜個人志向＞という意味を含んでいる。つまり、本質において＜同化志向＞には、集団への所属にすぎなくて＜存在証明＞を実現しようとする態度、所属を＜存在証明＞のためにあてにし、利用しようとする態度が内在しているのとは対照的に、＜異化志向＞には、＜存在証明＞のために所属に依存しようとする態度はない。

＜異化志向＞は、否定的に刻印された所属と肯定的な価値を帯びた所属を同時に無視しようとする試みである。しかし、＜所属アイデンティティ＞への無関心はどのようにして証明できるのか。帰化しないことと、民族団体に参加しないことによってそれは可能になるのか。そうではない。否定されているアイデンティティへのこだわりのなさは、いったんそれを肯定しかえてからでないと証明できない。肯定されているアイデンティティをあえて放棄すれば、アイデンティティへのこだわりのなさが証明できるけれども、否定されているアイデンティティをどれだけ無視して見せても、アイデンティティへのこだわりのなさの証明にはならず、かえってこだわりの強さが証明されてしまう。

証明力の限界は、＜異化志向＞の＜個性志向＞としての側面についても指摘できる。エスニック・マイノリティが、同化圧力という社会的磁場のもとで＜異化志向＞を自分の行動原理とするとしたら、第一章で述べた＜価値の取り戻し＞を実践することを意味する。しかし＜価値の取り戻し＞は、自己欺瞞とすり替わっていることがある。同じ＜価値の取り戻し＞でも＜祖国志向＞のように具体的な行為規範を含んだ行動原理なら、＜祖国志向＞に違反する行為というものがはっきりしているから——たとえば帰化という行為は＜祖国志向＞に真っ向から抵触する——この志向への行動レベルでの同調・逸脱はほぼ客観的に判定できる。けれども、『自分らしく行動せよ』という以外にさしたる行為規範を持たない＜異化志向＞では、外部の基準に照らして行為を云々することは、外部の人間はおろか

自分にさえ難しい。自分の気持ちに素直に行動しているかどうかは、自分との誠実な対話で確かめる以外に術はないし、加えて、元来気持ちや好みには一貫性というものがないから、＜個性志向＞に対する同調・逸脱の判定はほとんど不可能だということになる。

第二は、＜異化志向＞における「個性」の内実の問題、あるいは秩序維持機能の問題である。「個性」を「自分らしさ」、「ありのままの自分」、「私の独特さ」のこととして、そのような「個性」を無条件で肯定する態度は、価値を増殖させ、＜存在証明＞の実現可能性を増す、とする論理の妥当性は、人びとがどれだけ多様な「個性」を育んでいるのか、何を「個性」とイメージしているのかに完全に依存する。もし「個性」の内実が、現実にはホスト社会で評価されるような「資質」——たとえば能力——に偏っているとすれば、＜異化志向＞は、事実上ホスト社会の制度化された＜存在証明＞のシステムに織り込まれていることになる。

要するに、「まわりのみんなと違った自分であってかまわない」という＜異化志向＞では、「価値増殖」作用を活性化するための行動原理としてはあまりにもものわかりがよすぎて効果が弱い可能性がある、ということである。「まわりのみんなと違った自分ではない」というような差異化圧力——それもかなり強力な——でもない限りは、行為の個性化の前提となる好みや価値観の個性化はそう急には促されない。

新しい文化は、まわりの常識にこだわらないのみならず、まわりの常識から距離をとろうと意識的・規範的に努力を続ける人びとによって創造される。たとえば、幼いときから呼びならされてきた自分の通名は本人にとってはもっとも自然な名前(native name)であるというのは事実である。しかし通名を自然と感じるようになったのは、両親が子に被差別体験はさせたくないと願い、通名で暮らすほうが暮らしやすいはずだと判断したからであろう。だとすれば、そうした決断をせざるをえなくなった「不自然な事情」がなかったなら必ずや感じていたであろう本名への愛着や親しみを取り戻そうとして、本名の使用を決断する生き方は、一定の規範的観念的努力(頑張り)の持続があってはじめて可能になる。ここで示した＜異化志向＞には、理念を先行させ実感を引き上げるといったような努力を鼓舞する力が足りない。同化された好みを前提にしたときには、＜異化志向＞は自由な選択を織り込んだ秩序維持にすぎないということになってしまう。

前にホスト社会からの同化圧力さえなければ、黒人は黒人らしく、白人は白人らしく、朝鮮人は朝鮮人らしく、日本人は日本人らしくしていいに決まっているという＜サラダボール・モデル＞の仮定には根拠がないと述べたが、一人ひとりが自分の気分や好みに基づいて行動すると、人びとの行動は多様に分散するはずだという推論も、強力な同調圧力という条件下では誤りとなるということである。

要するに、＜異化志向＞には、(1)実践的には葛藤状況にある「在日」の若者たちをいったんまるごと抱き止める働きがあり、(2)＜異化志向＞は、多様な個性を肯定でき、価値を増殖できる、と述べたが、どうやら＜異化志向＞は、(1)のヒーリング機能には優れているけれども、(2)の「価値増殖」機能については疑義が残る(条件しだい)、ということになる。

「行動に生かされないような規範意識は、放棄するのが望ましい」という考え方が、人間性の心理学¹⁸⁾などにある。従わなければ、と悩みながらも、結局は従わないのなら、それは悩むために悩んでいるにすぎないのだから、そんな屈曲したずるい自己満足はやめ

て、自分の価値観や選択に責任を持つ方がよほど誠実だ、という考え方である。しかし、これだけでは、本音と建前の乖離がもたらすノイズ——人や自分に向けられる＜ダブルバインド＞的コミュニケーション——を、建前を引っ込めることで終息させようとしているにすぎないともいえる。このような考え方は、こだわることや無理をすることや装うことが持っている状況を変えていく力を軽視するきらいがある。ノイズが消えるのは、快適さという点ではよいのだが、人から原則や信念を背抜きにしてしまう危険もあるということは確認しておく必要がある。

4 ＜存在証明＞としてのマイノリティ文化の創造

本節では、アメリカにおける『黒人文化』（アフリカン・アメリカン文化）と『白人文化』（アングロ・アメリカン文化）の差異を比較し、誤解の構造をあきらかにしようとしたトマス・カーチマン(T. Kochman)の研究¹⁹⁾に基づきつつ、マイノリティ文化の形成および再生産という事象に対して、＜存在証明＞の理論の立場から一つの視点を提示する。

カーチマンが行なっている『黒人文化』と『白人文化』の比較研究のなかからここで取り上げるのは＜感情制御／感情抑制＞、＜論争／議論＞および＜自慢／謙遜＞という三組の社会的行為である。

1 ＜感情抑制＞に対する＜感情制御＞

第一は、感情表現に関する二つの文化の考え方の比較である。カーチマンは、感情に対する『黒人文化』と『白人文化』の受けとめ方の違いを、＜感情制御＞(feeling management)と＜感情抑制＞(feeling control)という概念を用いて比較している²⁰⁾。

カーチマンによれば、『白人文化』では、理性と感情はトレードオフの関係にあるものと考えられている。人は感情の『抑制』ができなくなると、感情に圧倒され、冷静な判断や理性的な行動が取れなくなるから、感情は、激しくなる前にできるだけ早い段階で『抑制』されなければならない。解き放たれた感情はコントロール不能なものであり、脅威であり、得体の知れないものだというのが『白人文化』の見方である。

公的場における適切な行動をもっぱら＜感情抑制＞によって実現しようとする『白人文化』は、激しい感情表現を制限することによって、自己規制できる限界を超えるような刺激を相手に与えないように努めている。万一、感情に流されてとりみだしたり、場所がらをわきまえずに爆笑したり、怒りをあらわにする者が現れたときには、秩序を取り戻すために、その場にいる第三者に、感情的になった他者に介入し制止する社会的権利を与えている。

対照的に、『黒人文化』は感情は理性を攪乱しないのみならず、かえって理性を目覚めさせ、活性化させると考える。感情は様式にそって表現され解放される限り、けっして『制御』不能に陥ることはない。『黒人文化』は、＜感情制御＞を行なう技術、つまり高いレベルの感情を御しながら、感情の高ぶりをパフォーマンスの燃料に変換していく能力を育む。自分の感情に動揺せず、ほぼはる感情を集中力とコミットメントに変換し、パフォーマンスに生かしていけるのが『黒人文化』のスタイルである。

『黒人の表現行動が活気にあふれ精神的である一つの理由は、黒人が公的自己提示において感情とスピリットを投入する習慣があり、また投入された感情とスピリットは、

黒人の相互作用でめざされている目的を実現するうえで機能的な役割をはたしているということである²²⁾」

『黒人文化』においては＜呼びかけと応答＞(call and response)がコミュニケーションの基本である。＜呼びかけと応答＞とは、相互作用の流れ(シーケンス)を重視するコミュニケーションの様式である。他者の直前の呼びかけに即座に反応し応答するとともに、その応答が他者の次の行為を促す呼びかけとして機能するように行為せよというのが＜呼びかけと応答＞の作法である。

「呼びかけと応答は協同性の次元を体現している。集団のメンバーは他の人びとの声に自分の声を加えるという仕方です。その場に参加し、対位的な共鳴と反発を作り出す。

集合体全体のスピリットの解放と再生が実現するまで刺激を送り受け取ることを繰り返す²³⁾」

＜呼びかけと応答＞の典型は黒人教会にみることができる。黒人教会では、＜呼びかけと応答＞は礼拝の儀礼のなかに構造化されている。会衆を牧せよという神の召命に導かれて牧師は呼びかける。牧師の呼びかけに会衆は一斉に反応する。会衆の反応は新たな呼びかけとなり牧師にさらなる反応をうながす。＜呼びかけと応答＞のリズミカルな反復はテンポを刻み共鳴を増幅を創りだし、その場の参加者を一体のものとして統合する。＜呼びかけと応答＞という構造のこうした互酬的で連動的な関係のなかでは、呼びかけは応答となり応答は呼びかけとなる。

＜呼びかけと応答＞は宗教的な場面にとどまらない。それはあらゆる種類の相互作用を貫いている。「自分を出す」(do your thing)という表現が『黒人文化』にはある。ジャズの演奏のように、競い合いながら協調し合うことで全体のパフォーマンスに参加することが自分を出すということの意味であり、典型的な＜呼びかけと応答＞である。黒人がポップと呼ぶリズムな歩き方は、内側から沸き起こる衝動への感覚的な応答である。同様に、黒人が「ギビング・スキン」(giving skin)と呼ぶ独特の固い握手は、手のひらを通してスキンとスキン、つまり命と命を呼応させることを意味する。

激しく素直な感情を行動で表現する黒人の能力は、＜呼びかけと応答＞というコミュニケーションの基本枠組のなかで発達する。＜呼びかけと応答＞の構造では、＜呼びかけと応答＞の間に余分な間が空いてはいけない。感じたことをフィルターにかけて判断する暇はない。いきおい感じたらすぐに表現することになる。こうして体験と表現とはほぼ同時に起きる。

一方、「白人文化」には、公的な場面では感情表現の抑制を求める規則があり、感情表現は限定される。コンサート、芝居、スポーツの試合、冠婚葬祭といった文脈でなら、場の参加者は、それぞれの役割に応じて適切な仕方では感情を体験し表現することが認められているが、「白人文化」の規則は、こうした場でさえ、感じたそのときに感情を表現するのではなく、まずそれが適切かどうかを確認し、表現してよいときが来るまで衝動を封じ込めておくように要求する。

「表出された感情を制御できないために、自発的で強い表出的相互作用に対する白人の適応力や参加意欲には限界がある。たえず感情を抑制し続けてきたことで白人の感情抑制の能力は高いが、感情を表現する能力や、いったん解き放った感情の高まりを制御する自信は白人にはまったくない²⁴⁾」

とはいえ、白人も強い感情を体験することがある。黒人も感情が高まらないこともある。感情規則から逸脱するこうしたときには、アーリー・ホックシールド(A. Hochschild)のいう「感情操作」(emotion management)²⁴⁾が用いられる。白人は感情を鎮める方向で「感情操作」を行なう。他者としてその場に立ち会った白人も、相手の感情体験が適切とされるレベルを超えないように鎮める役割を果たす。一方、黒人は感情をかきたてる方向で「感情操作」を行なう。他者として相互作用する黒人には、相手の感情体験を煽って適切なレベルにまで引き上げる役割が与えられている。

敵対的な感情と関連して、カーチマンには「攻め」(offense)と「受け」(defense)という概念がある。敵意を相手にぶつけること、相手を批判することが「攻め」であり、ぶつけられた敵意や批判に傷つかずたじろがない耐久力が「受け」である。カーチマンは白人には「弱い攻め・弱い受け」の文化があり、黒人には「強い攻め・強い受け」の文化があるという。否定的な感情の高ぶりを体験し表現することが少ない(抑制する)、つまり「攻め」が弱いと同時に、否定的な感情表現を被ると動揺を経験することが多い(「傷つく」)、つまり「受け」が弱いのが「白人文化」で、逆に否定的な感情の高ぶりを体験し表現することが多い(解放する)、つまり「攻め」が強いと同時に、否定的な感情表現を被っても動揺することが少ない(「傷つかない」)、つまり「受け」が強いのが「黒人文化」だという意味である。

なぜそうなのかの鍵は再び文化の違いにある。実際「黒人文化」には、挑発や侮辱への耐久力を訓練する様々な文化装置が用意されている。「サウンディング」、「シグニファイ」、「ダズンゲーム」などと呼ばれる挑発ゲームがそうである。こうした挑発ゲームでは、挑発に傷ついたたじろいだりカッとしたほうが負けとなり、喧嘩を買わずに売り続けられたほうが勝ちとなる。黒人たちは子供のころから繰り返しこうした遊びを行なって、挑発や侮辱にたじろがない精神の耐久性と挑発へのとっさの応酬力を鍛えている。

強い感情行動を生み出す自由と能力と、それを受けとめ操る能力とは互酬的關係にある。というのも表現される感情の強さは、相手がどの程度の感情表現に耐えられるかについての知識や予測によって調整されるものだからである。逆にいえば傷つきやすさは、子供のころからどういう強さの感情表現にさらされてきたかにより異なるということもできる。白人が強い感情表現にふたをしてしまうのは、白人が受けとめ操ることのできる感情表現のレベルが相対的に低いからである。強いレベルの感情表現にさらされると動揺してしまうのは、そうした激しい感情表現に直面する機会が少なく、たじろがずに激しい感情を受けとめきれぬ能力が養われていないからである。

白人が配慮しようとする感情は、能動的なものや表出的なものではなく、受動的なものである。カーチマンはこれを「感性」(sensitivity)と呼び、「感情」(feeling)と区別する。白人の相互作用では、能動的「感情」(以後単に「感情」と呼ぶ)は配慮されるべきものとは考えられない。むしろ逆である。そうした「感情」を表した人は、配慮される「他者」としての資格を失う危険が高い。表現が激しかったり制度化された秩序や手続きを脅かすようなものとみなされるときはとりわけそうである。文化が適切とみなす範囲を超えたり、相手が受けとめきれぬ範囲を超える自己主張や自己表現を行なった者は、人の気持ちを思いやる配慮に欠けていると判断される。そしてその結果、こうした人びとは、自分も人から配慮される権利を失う。人の気持ちを配慮しない人は、その罰として配慮さ

れる「他者」としての資格を失うのである。

白人は社会的相互作用が冷静に展開することを望む。この目的を実現するために、＜感情＞表現は鎮められなければならないという規則をまず最初に設定する。これによって穏やかな表現にしか耐えられないような細やかな＜感性＞が発達する。そして次には、相手の＜感性＞が耐えられないような激しい＜感情＞表現は慎まなければならないという規則を確立する。他者は穏やかな＜感情＞表現しか受けとめられないのだから、表現は穏やかでなければならないというわけだ。

＜感情＞を表すことで誰かの＜感性＞が傷つくなれば、＜感情＞は表現してはいけないというのが「白人文化」の規則である。白人は、規則を破って罪意識を抱き、動揺して謝罪や罪のあがないなどの修復努力をするぐらいなら、はじめから自分の＜感情＞を押し殺すほうを選ぶ。たとえその結果、気持ちの持っていき場がなくなったり、欲求不満が深まるとしてもである。

白人は愛他的だから自分の＜感情＞より人の＜感性＞を優先するというような話ではない。自分も別の状況では配慮される他者になる。自分の＜感情＞を犠牲にして人の＜感性＞を守ろうとする規則は、人の＜感情＞を犠牲にして自分の＜感性＞を守ろうとする規則でもある。規則は道徳律として確立している。この規則に違反した者は、単に罪意識を感じるだけではなく、人から攻撃されて自分の＜感性＞を傷つけられる危険が高まる。というのも人の＜感性＞を保護しなかった者は、自分の＜感性＞を保護してもらう資格を失うからである。それだけではない。規則に違反した者の＜感性＞を攻撃する行為は、規則違反への適切な社会的処罰として正当化される。こうして規則に従う実際的な理由が白人には生じる。＜感性＞を保護することを重視する白人社会においては、自分の＜感情＞にしたがってそれを素直に表現することには正当性を与える余地がほとんどない。

黒人が自分の気持ちにしたがって＜感情＞を表現し行動するとき、それが人から配慮される資格を失うかもしれない行為だと予想することは難しい。「黒人文化」では＜感情＞表現は優先的に他者から配慮され敬意を払われるべき行為だからである。「黒人文化」では、＜感性＞も配慮されるべきものであることには違いないが、優先的に配慮されるべきは＜感情＞のほうである。「黒人文化」では＜感情＞は根本的であり非従属的な位置を与えられている。すなわち、他の人の＜感性＞を傷つけることがあろうとも、抱いた＜感情＞はとにかく表現しなければならない。自分に正直に行動しようと思えば他に選択の余地はない。ということは、自分だけではなく相手も人の＜感性＞を犠牲にしつつ自分の＜感情＞を押し出してくるわけだから、黒人は他者の＜感情＞表現にたじろいではいられないことになる。

白人の視点からすると、＜感情＞のために＜感性＞の保護を犠牲にする「黒人文化」は、思いやりに欠け自己本意的と映る。白人の見方は、人の＜感性＞はかまわないから、いつも注意深く社会的保護を与え続けなければならないという前提に基づいている。しかし、黒人の観点からすると、自分の＜感情＞にしたがって自己主張することは他者の神聖な権利を侵すことにはならない。＜感情＞表現は個人の神聖な権利であり、優先的かつ非従属的なものだというのが「黒人文化」である。「黒人文化」では、人は「他者に向かって行為する」前に、「自分のために行う」。黒人は罪悪感を感じることなく自分の＜感情＞をストレートに表現する。もちろん黒人も他者の権利は侵してよいと考えるわけではない。

激しい＜感情＞表現に圧倒されるほど人の＜感性＞というものはもろくないと黒人は考えるのである。

2 ＜議論＞に対する＜論争＞

第二は話し合いの様式の比較である²⁵¹。

「公的な討論での適切な行動様式（モード）は、黒人と白人とでは大きく異なる。討論に対する取り組み方と意気込みがまるで異なるのだ。黒人の様式は、声高で、活気に富み、問題を参加者一人ひとりに関わるものとして捉え、論争的であるのに対し、白人の様式は、声を低く落し、感情を込めず、個人の問題に引き付けず、非論争的であることを特徴とする。前者の様式は、関与という言葉で特徴づけられる。つまり熱気にあふれ、声高で、感情がほとばしる。一方後者は、問題から距離をとる様式であり、冷静さと静かさと没感情を特徴としている²⁵²」

「黒人文化」の話し合いの様式は＜論争＞(argument)である。黒人は自分の問題に対する立場をあきらかにし、主張の擁護者となって＜論争＞することを適切と考え、問題から距離をとって主張の分析者、報告者（スポークスマン）にまわることが不適切と感じる。「黒人文化」は主題に対して立場をとることを要求し、中立的な態度、あいまいな態度を軽蔑する。感情を込めて情熱的に語ることが適切とされ、感情のこもらない冷静な態度、分析的な様式は問題への関心の欠如とみなされる。「白人文化」では権威を呼ぶ引用は成立するのみならず有効だが、「黒人文化」では自分だけの実力で説得力のある主張を展開することが期待される。

一方、「白人文化」の話し合いの様式は＜議論＞(discussion)である。「白人文化」は、主題に対して冷静な分析的態度で臨むことを要求する。自分の主張を信じすぎてはいけないという科学の要請が日常的な話し合い場面でも通用するのが「白人文化」である。自分の考えに愛着を持ちすぎると、説得力のある反論に対してさえ耳を傾けることができず、信念と信念の争いに陥ってしまい、より正しい結論を得るといふ話し合いの目的が破綻するというのがその論拠である。こうした考え方の裏返しとして、「白人文化」の話し合いの枠組では、発言者は、必ずしも自分の意見にコミットしなくてもよいし、行動と直結していなくてもかまわないとされる。つまり発言者は、自分が賛成しているわけではない考えを提示することが許される。意見自体が有効ならばその意見は採用されるし、そうした意見を述べた発言者は討論に貢献したことになる。しかし、コミットメントを重んじる「黒人文化」では自分が信じてもないことを口にするのは、誠実な態度とはみなされないから、こういうことはありえないし、またあったとしても不適切とされる。

「白人文化」と「黒人文化」の話し合いの様式は、計画性と即興性という観点から比較することもできる。それは＜順番取り＞(turn taking)の方法に典型的にみられる。「白人文化」では＜順番取り＞は、発言権を順番に移譲していくシステムであるが、「黒人文化」には、全員に発言するチャンスを平等に与えなければならないとするルールはないため、＜順番取り＞は競争となる。「白人文化」では、発言する意志を議長または団体の成員全体に伝え、許可を得てはじめて発言権が得られるルールになっているが、「黒人文化」は、発言する価値のある意見を持つと主観的に確信する者の発言を優先するルールを採っている。

計画性を重んじる文化からすれば、即興性というコミュニケーションスタイルは、秩序無視の自己主張と映るし、即興性を大切にする文化からみると、計画性は、スピリットのなくすんだコミュニケーションスタイルと見えるのである。

3 <謙遜>に対する<自画自賛>

第三は、社会的な場において自分を肯定する、あるいは賞賛する行為がそれぞれの文化でどの程度許容されるのか、あるいは否定されるのかについての比較である²⁷⁾。

<自慢>という行為への評価は、「黒人文化」と「白人文化」とではまったく異なる。「白人文化」は<謙遜>を肯定し<自慢>を否定するが、「黒人文化」は<自慢>に寛大である。カーチマンは、<自慢>を、冗談として提示される<大言壮語>(boast)と、事実として主張される<自画自賛>(brag)に区別する。

まず<自画自賛>に対する態度は白人と黒人とは顕著に異なる。さらに<自画自賛>が、能力についての場合と所有や社会的地位についての場合とでも大きく異なる。

「大言壮語とは違い、黒人の自画自賛は、自分の評価を高める目的でなされる真剣な活動である。したがって、それが自分の能力に関するものであれ、所有している物や社会的地位に関するものであれ、自画自賛は実証される必要がある。しかし、証明できるかどうかという前に、自画自賛そのものが、はたして適切と感じられているのかという問題がある。黒人のエチケットは、能力に関する自画自賛と所有や社会的地位に関するそれを区別している²⁸⁾」

「黒人文化」は能力について<自画自賛>することにさほど否定的ではない。少なくとも、<自画自賛>した者が、行為で自分の言葉を証明してしまうと、それはもはや事実であって<自画自賛>ではないと考える。それどころか、実際の行為によって<自画自賛>を実証した者に対する評価は非常に高くなる。

しかし黒人は、所有する物や社会的地位を<自画自賛>することにはまったく否定的である。これは能力に関する<自画自賛>と明確に異なる点である。卓越した能力の発揮にはコミュニティを精神的に統合し盛り上げる効果がある。黒人全体の<存在証明>に役立つといってもよい。だが、所有物についての<自画自賛>には、そうした効果はない。その逆である。個人の達成を物や階級で計ろうとする考え方は、黒人社会の集合的な<存在証明>の仕方を脅かす。

所有物や社会的地位についての<自画自賛>が黒人を脅かすのは、そうしたものを獲得できるかどうかは、アメリカ社会では自分たち黒人の能力とはほとんど無関係だと彼らが感じているからである。歴史的にみても、黒人はたとえ能力があっても、人種差別のためにずっと不遇であった。社会の基準に照らして、仲間の黒人より相対的に成功した者に向けられるまなざしは、一番良くて、差別を突破したという評価であり、最悪の場合は、自尊心や文化的・人種の誇りを犠牲にして成功を手にしたのではという疑惑、「自分がどこから来たのか忘れてる」とか、「面子を捨てている」という言い方でしばしば語られる疑惑である。

対照的に「白人文化」は、露骨な<自画自賛>を戒める。自分がなしたことを語るときには<謙遜>な態度を取るように求める。また「白人文化」では、何かをなした後の祝福や賞賛は、自分以外から与えられたものに限って適切とみなされる。以上の理由

から「白人文化」は、＜大言壮語＞であれ＜自画自賛＞であれ、＜自慢＞には否定的な態度を取ることになる。

黒人とは対照的に、社会的達成を＜自画自賛＞することを肯定的に捉えるエスニック・グループもある。東欧ユダヤ人は、子供や孫が達成した業績をあげすけに＜自慢＞する。「白人文化」もまた所有物や社会的地位を重んじる文化だが、直接的な＜自慢＞は避け、社会的地位の象徴として通用する記号をそれとなく示すことを通じて間接的に＜自慢＞する。

では＜大言壮語＞はどうか。冗談ではあっても＜大言壮語＞も、＜謙遜＞を肯定し＜自慢＞を否定する「白人文化」では歓迎されない行為である。というのも、一般に＜大言壮語＞には多少なりとも＜自画自賛＞の要素が含まれるからである。＜大言壮語＞が「白人文化」で許容されるとしたら、吹かれた内容が誰の目から見ても事実に反することがあきらかな場合、つまり＜自画自賛＞の要素がまったくないことが保証されている場合に限られる。

一方「黒人文化」では＜大言壮語＞は楽しいユーモアとして肯定される。仮にそれが冗談を装った＜自画自賛＞であっても、＜自画自賛＞に対して「黒人文化」は相対的に寛大であるため、内容に誇張がある場合は、＜大言壮語＞を偽装した＜自画自賛＞であっても一緒に笑い飛ばされるのである。

4 ＜対抗文化＞としてのマイノリティ文化

以上がカーチマンの比較分析の要約である。カーチマンは、こうした文化の違いは、それぞれの集団が置かれている社会的状況に安易に結び付けて理解すべきではなく、アフリカン・アメリカン文化とアングロ・アメリカン文化のアフリカ起源およびアングロサクソンの伝統という独特の歴史性に帰属すべきものだとして強調している。これは近年の黒人学、アフリカ研究に共有された見方であり、たとえばチャールズ・ヘンリー(C. Henry)なども次のように書いている。

「下層階級のアメリカ黒人は、文化をもたない人びとではない…この下位文化はそれに結びついた価値や規範をともない、否定的な特徴ばかりでなくポジティブな特徴も有する。純粋にアフロ・アメリカンな構成概念で形作られている局面もあるが、かなりの部分は、アフリカの過去を示している。それは、ダイナミックで、複雑で、ときおり矛盾だらけの一つの文化である。それは、一つの全体的な、もしくは十分に凝集的なイデオロギーや世界像をわれわれに提供しはしないが、一つのそれとわかる様式とエトスを与えてくれる²⁹⁾」

確かに文化において歴史成分と状況成分を単純に比較すれば、状況成分は文化の表層に皮膜として附着し、状況の持続によって構造化され継承されることを待ちつつ、状況の変化によってたやすく揮発していくような不安定なものであるのに対して、歴史成分は、ゆっくりと時間をかけて堆積し、構造を形成し、世代を超えて継承されていくと考えるのが普通である。しかし、そのことは承知のうえで、ここに記述された「黒人文化」と「白人文化」の＜スタイル＞ないしは＜モード＞の「対照性」(contrast)——権力構造に注目すれば＜非対称性＞(asymmetry)——は、マイノリティ文化とマジョリティ文化の間にほぼ普遍的に観察できると私は考える。つまりこうした文化の対照性(あるいは非対称性)は、

女性と男性³⁰⁾、在日韓国・朝鮮人と日本人³¹⁾、被差別部落と「部落外」³²⁾、障害者と健常者³³⁾との間にも多少なりとも成り立つということである。もしそういえるなら、カーチマンの議論は、アフリカン・アメリカン文化とアングロ・アメリカン文化という二つの「独特」な文化の組み合わせで起きる「独特」な誤解の構造を示したということでは終わらず、われわれはそこからもっと汎用性の高い情報を引き出すことができる。

マイノリティ・マジョリティ構造のなかでは、マイノリティとマジョリティの行動様式は、それぞれの社会的環境に動的に「適応」³⁴⁾するように発達し、その結果対照的な文化を形成していく。このことへの視点は、ポール・ウィリス(P. Willis)によるイギリスにおける労働者階級の青年たちの＜対抗文化＞の研究³⁵⁾や、シカゴ学派によってエスニシティ研究の一環として進められてきたアメリカにおける＜逸脱的下位文化＞の研究³⁶⁾などにも共有されている。そこでは、マイノリティないしは底辺の人びとの行動様式を、諦めや挫折や不満の結果とだけみるのではなく、むしろ所属集団・準拠集団の固有の価値に従う「価値志向的な行為」と捉える視点が示されている。

アメリカ社会をマイノリティとして生きるアフリカン・アメリカンたちは、規範性より自発性を、中立性より立場性を、計画性より即興性を、謙遜より自画自賛を、分析的理性よりコミットメントを評価する文化を育む。それは、置かれた構造への動的適応としてはまことに理にかなったものである。謙遜が、業績に見合う報酬が約束されるマジョリティの美德＝＜存在証明＞の技法なら、自画自賛は、過小評価されることが定常であるマイノリティが編み出した工夫＝対抗的な＜存在証明＞の技法である。教育や教養といった＜文化資本＞を持つ白人が、マクロなデータや書物からの引用を巧みに散りばめて分析的に議論を行なう能力に価値を与えようとするれば、被差別体験というもう一つの「文化資本」を持つ黒人は、体験に根差した適切なエピソードと人の心に響く力強い表現に富んだ実践的論争力を高く評価しようとする。

とはいえ、すべてのマイノリティがこうした対抗的なマイノリティ文化を創造するわけではない。同化戦略を選んだマイノリティ集団はマジョリティ以上にマジョリティの行動様式を模倣しようとするのはよく知られている。しかしマジョリティ文化を習得するための文化資本はマジョリティが独占している。だからマイノリティによるマジョリティ文化の模倣にはおのずと限界がある。マジョリティが文化資本を独占する領域での＜存在証明＞の競争は、マイノリティにはあきらかに不利に働く。いきおいマイノリティはマジョリティが軽視し否定している価値に注目し、＜対抗文化＞を発達させ、マジョリティとは異なる＜アイデンティティ・ゲーム＞を創造する。理性に対する感情しかり、計画性に対する即興性しかり、議論に対する論争しかり、謙遜に対する自画自賛しかりである。自分たちの体験や感性や能力が生きる領域で新しい＜存在証明＞の方法を定義し、そこで＜存在証明＞を実現しようとするのは理にかなった適応である。

しかし、マイノリティ文化の機能は両義的である。マイノリティが提案する＜対抗文化＞はしだいにマジョリティにも受け入れられ、いつしか支配的な文化になることもある。たとえばアフリカン・アメリカンの場合でいえば、スポーツ、音楽、ショービジネスなどといった領域では、かえって彼らのほうが文化資本を持っているともいえる。しかし一般的には、こうした＜対抗文化＞によって、マイノリティとマジョリティの相互作用はますます誤解の悪循環システムにはまってしまう。そして誤解の代価の大半はマイノリティが支払

わなければならないのはいうまでもない。「黒人文化」のスタイルは「ストリート」の黒人やスポーツ、ショービジネスで頭角を現そうとする黒人には機能的に働くものの、白人が掌握する文化資本がものをいうメインストリームで＜存在証明＞を成功させなければいけないミドルクラス志望の黒人にとっては、それはあきらかに逆機能的に作用する。要するにマイノリティ文化には、マジョリティ文化を分析し、批判し、圧倒し、変容させるような力を秘めた「対抗」文化としての側面と、ピエール・ブルデュー(P. Bourdieu)らの＜文化的再生産論>³⁷⁾がいうような、社会システムの秩序の再生産に奉仕する「下位」文化としての側面が混在しているということである。

本章で論じた意味の＜異化志向＞は、多様な個性を承認する志向性でありながら、規範性の欠如により＜同化志向＞へと回帰するような危険をはらむ志向性でもある。一人ひとりの個性を評価する志向性でありながら、能力主義という「価値縮減」作用にからめ取られるような志向性でもある。＜所属アイデンティティ＞の傷を＜能力アイデンティティ＞で補おうとする＜補償努力＞にもなりうるような志向性でもある。しかし、こうした難点はエスニック・マイノリティの＜アイデンティティ問題＞という文脈では、概して顕在化せず隠蔽されることが多い。個性とか能力といった事柄を厳しく突き詰めなければならない切実さが必ずしもないからである。しかし次章で取り上げるような重度障害者にとっては、それは隠蔽しがたいことがらである。次章ではそのことがあきらかになり、それだけ議論の水準は向上するはずである。

- 1) Gordon, Milton. 1964. *Assimilation in American Life*, Oxford University Press 参照。
- 2) <色盲アプローチ> (Color Blind Approach) を代表するのはネイサン・グレイザー (N. Glazer) である。人を個人としてではなく民族集団の一員として扱うアファーマティブ・アクションはその意図とは裏腹に、かえって民族集団間に差別と不平等と不信感を固定してしまうという彼の主張は有名である。なお、<色盲アプローチ> の対極には <色知アプローチ> (Color Conscious Approach) と呼ばれる考え方がある。
 <色知アプローチ> に依拠する人としてはロナルド・タカキ (R. Takaki) の名がまず挙がる。<色知アプローチ> では、現実にある不公正や不平等を是正するには、国家と社会は常にエスニックな差別に注意を向け監視しなければならないとされる。Glazer, Nathan. 1975. *Affirmative Discrimination*, Basic Books; Glazer, Nathan, and Daniel P. Moynihan. 1970. *Beyond the Melting Pot: the Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City* (2nd ed.), M. I. T. Press = 阿部齊・飯野正子訳、1986、『人種のるつぼを超えて』、南雲堂; Glazer, Nathan, and Daniel P. Moynihan (eds.), 1975. *Ethnicity: Theory and Experience*, Harvard University Press; Takaki, Ronald. 1987. *From Different Shores: Perspectives on Race and Ethnicity in America*, Oxford University Press などを参照。
- 3) 「隔絶は分化を招くが、交流は融合をもたらす」という融合の理論は生物進化の法則に類似している。たとえば、ヨーロッパで近代国家が成立し、国境という政治的境界が定まると、国家単位に美しく正しい国家語と、卑俗な方言が定義され、それまで近接するもの同士ほど、活発に交流しあいながら連続的に広がっていた多様な言語のグラデーションは、ちょうど地球儀の上の国々が国ごとにきれいに色分けされているのと同じように、それぞれの国家語の求心力によって、しだいはっきり色分けされていった。各国家は多様かつ対等に広がっている母語のなかから一つを選び出し、辞書と文法を整え、国家語という特権的な地位を与える。いったん国家語が成立すると、国境内の母語は国家語からのずれ、逸脱と定義されるようになり、方言が成立する。方言となった母語は、矯正圧力にさらされ、それぞれの国家語へと引っ張られていく運命を辿る。こうして、言語の進化過程は、政治的断絶によって国ごとに分化していった。田中克彦、1975、『言語の思想——国家と民族のことば』、日本放送出版協会、田中克彦、1981、『ことばと国家』、岩波書店、田中克彦、1989、『国家語をこえて——国際化のなかの日本語』、筑摩書房参照。
- 4) 梶田孝道、1988、『エスニシティと社会変動』、有信堂高文社、梶田孝道、1993、『新しい民族問題——E.C. 統合とエスニシティ』、中央公論社、梶田孝道 (編)、1993、『ヨーロッパとイスラム——共存と相克のゆくえ』、有信堂高文社、梶田孝道・伊予谷登士翁 (編)、1992、『外国人労働者論——現状から理論へ』、弘文堂、百瀬宏・小倉充夫、1992、『現代国家と移民労働者』、有信堂高文社、宮島喬、1992、『ひとつのヨーロッパいくつものヨーロッパ——周辺の視点から』、東京大学出版会、加藤節・宮島喬 (編)、1994、『難民』、東京大学出版会、関根政美、1994、『エスニシティの政治社会学』、名古

屋大学出版会など社会学をベースにした学際的研究が多数現れている。

- 5) <統合／排除>および<同化／自文化の保持>という二つの要素変数からなる二元的合成変数<エスニック地図>によって、各エスニック・マイノリティのホスト社会における位置や志向性を記述しようとする本論文のアイディアは単純だがあまり前例は見あたらない。たとえば、前述のゴードンは、マイノリティがホスト社会の文化を学習しそれを内面化した状態を「文化的同化」と呼び、またマイノリティが、文化に加えて、職業、通婚、居住などの面でもホスト社会に同化した状態を「構造的同化」と呼んでいる。それらは本論文でいうところの<排除・同化>と<統合・同化>にほぼ対応しているものの、文化的同化と構造的統合を独立に扱う本論文とは異なり、「文化的同化」は、マイノリティが「構造的同化」に到達する中間段階を示す概念として位置づけられている。この点については、関根政美、1994、『エスニシティの政治社会学』、名古屋大学出版会参照。また、Jiobu, Robert M., 1988, *Ethnicity and Assimilation*, State University of New York Press; Jiobu, Robert M., 1990, *Ethnicity and Inequality*, State University of New York Pressにいたっては、「文化的同化」と「構造的同化」の区別すら行わずに、一つの同化概念のもとに並列的に複数の同化指標を設け、アメリカ社会への各エスニック・マイノリティの同化の程度を測定している。
- 6) メキシコからアメリカへ不法越境してやってくる季節労働者たちは、国境のリオグランデ川を渡るときに“wet back”（ぬれ鼠）になる——実際は渡すことを商売にしている人びとがぬれるのだが——ということから付けられた名前。詳しくはConover, Ted, 1987, *Coyote: a Journey through the Secret World of America's Illegal Aliens*, Vintage Books=管啓次郎（ほか）訳、1990、『コヨーテたち』、弘文堂参照。
- 7) ルイジアナに住むフランス系のエスニック・マイノリティは、「ケイジャン・スタイル」と呼ばれる入植以来の独特の文化的習慣を長らく保持してきたが、さすがに1950年代までには同化がかなり進み、文化的独自性が失われつつあった。ところが、彼らは社会構造的には相変わらず底辺に属し、同化に比して統合は進まなかった。そのため、60年代には、ケイジャン復古運動なども起こり、バイリンガル教育も制度化された。ケイジャンは、一時擬似エスニックになりかけたエスニック・グループが、統合が進まないために再エスニック化した好例である。
- 8) 日系のアメリカ移民の歴史は数世代に及ぶアメリカ社会、なかでもWASP社会への統合と同化を懸命にめざした歴史である。一世は生活の基盤を作るために猛烈に働いたし、二世は社会の中でしかるべき位置を獲得しようと懸命に努力した。他のヨーロッパ系の人びとが、「自分はアイルランド系だ」、「イタリア系だ」と自由に名乗っている中で日系人だけは、『自分はアメリカ人だ』と力まなくてならなかった、と書いている二世もいる。Hosokawa, William, 1969, *Nisei: the Quiet Americans*, W. Morrow参照。日本人的特徴を必死になって消すことで、アメリカ人であることを証明しようとしたのが二世だった。太平洋戦争中にはアメリカ市民として率先して従軍したのも、アメリカ市民であることを証明しようとしてのものだった。しかし日系も三世になると様子は一変する。1970年代に入ると日本人街では、もちつきや太鼓を叩く三世の若者たちも現れ、民族的バックグラウンドに対する明るく素直な好奇心が表現

されるほどの様変わりを見せたという。日系アメリカ人三世のエスニック・アイデンティティを調査した江淵一公（江淵一公，1982，『日系アメリカ人の民族的アイデンティティに関する一考察』綾部恒雄（編）『アメリカ民族文化の研究』，弘文堂，139-195）によると、日系三世は心理的にも行動様式のうえでも、すっかりアメリカ人であるが、日本文化に対しては興味や好奇心を抱いており、自分の民族的バックグラウンドに対しては二世が持っているような自己卑下の感情は薄らいできており、むしろ誇りにしている者も多くなってきたと報告している。日系の三世がもちつきをし、太鼓を叩くのは一時の気まぐれなのだろうか。それとも日本人であることを確認しようとしてもちをつき、太鼓を叩くのだろうか。おそらくどちらでもないだろう。逆説めくが、彼らはアメリカ人であることを証明しようとしてもちをつき、太鼓を叩く。「自分たちはアメリカ人だ」と力んで生きてきたのが二世だった。アメリカ人であることを証明しようとして、彼らは日本的な部分をできるだけ消そうと躍起になった。だが三世のやり方は親たちとは違っていた。民族的バックグラウンドを余裕をもって懐かしんだり楽しんだりできるほどまでに自分たちは真正正銘のアメリカ人なのだ、と開き直って見せるのが三世の＜存在証明＞の方法なのではないだろうか。郊外に住むイタリア系のホワイターカラーが土曜日には陽気なイタリアンに戻れるのも、アイルランド人が聖パトリックの日にアイルランド人であることを楽しめるのも、自分がアメリカ人であることをけって疑わないからこそである。アメリカ人であるという確信を持ったエスニック・グループだけが、自分のエスニシティを楽しむ特権を享受できる。三世が日本文化に興味を示すのはおそらくこのためである。日系アメリカ人の歴史については、たとえば、Kitano, Harry, 1969, *Japanese Americans: the Evolution of a Subculture*, Prentice-Hall参照。

- 9)「流される」と書いたが、ゴードンのように、マイノリティは＜排除・同化＞を経ずには＜統合・同化＞には到達できないと考える論者は、第三象限から第四象限を通過して第一象限に達するというルートが正規の同化の経路だと主張していることになるのはいうまでもない。
- 10)福岡安則・辻山ゆき子，1990，『同化と異化のはざまで——「在日」若者世代のアイデンティティ葛藤』，新幹社、福岡安則・辻山ゆき子，1991，『ほんとうの私を求めて——「在日」二世三世の女性たち』，新幹社、辻山ゆき子，1989，「在日マグレブ系移民第二世代の葛藤——周辺化圧力と同化志向・異化志向」，『解放社会学研究』，3:88-107参照。
- 11)私の書評、石川准，1992，「エスノグラフィー的作品として読み直す——ジュースと牛乳のはざまで」，『解放社会学研究』，6:183-185に対する福岡安則からのリプライ、福岡安則，1992，「記述概念としての『同化志向』と『異化志向』」，『解放社会学研究』，6:186-190。
- 12)同論文187。
- 13)同論文188。
- 14)同論文189。
- 15)姜信子，1987，『ごく普通の在日韓国人』，朝日新聞社は典型的な＜個性志向＞、＜個人志向＞を示している。これはたとえば、尹健次，1992，『「在日」を生きるとは』，岩波

- 書店などに代表される＜同胞志向＞とはまったく異なるアイデンティティの持ち方である。
- 16) 「ありのままの自分」はあくまで与件であって、その与件から出発しつつ、ある人はいまの自分を自己肯定し、ある人はいまの自分を自己否定しながら新たなアイデンティティを模索していく。
 - 17) 在日本大韓民国青年会（研究協力 福岡安則・金明秀），1994，『第3次在日韓国人青年意識調査中間報告』，78の金明秀執筆箇所。
 - 18) Maslow, Abraham H., 1971, *Motivation and Personality* (2nd ed.), Harper & Row = 小口忠彦監訳，1971，『人間性の心理学』，産業能率短期大学出版部；Rogers, Carl, 1970, *Carl Rogers on Encounter Groups*, Harper & Row = 畠瀬稔・畠瀬直子訳，1973，『エンカウンター・グループ——人間信頼の原点を求めて』，ダイヤモンド社参照。
 - 19) Kochman, Thomas, 1981, *Black and White Styles in Conflict*, University of Chicago Press = 石川准訳，1994，『即興の文化——アメリカ黒人の鼓動が聞こえる』，新評論参照。
 - 20) 同書第八章で詳しく論じている。
 - 21) 同書163。
 - 22) 同書165。
 - 23) 同書172。
 - 24) Hochschild, Arlie R., 1979, "Emotion Work, Feeling Rules and Social Structure", *American Journal of Sociology*, 85:551-575; Hochschild, Arlie R., 1983, *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*, University of California Press参照。
 - 25) カーチマン前掲書第二章。
 - 26) 同書27-28。
 - 27) 同書第四章。
 - 28) 同書101。
 - 29) Henry, Charles P., 1990, *Culture and African American Politics*, Indiana University Press = 河田潤一訳，1993，『アメリカ黒人（アフロ・アメリカン）の文化と政治』，明石書店，76。
 - 30) Tannen, Deborah, 1990, *You Just Don't Understand: Women and Men in Conversation*, Morrow = 田丸美寿々・金子一雄訳，1992，『わかりあえない理由——男と女が傷つけあわないための口のきき方10章』，講談社参照。
 - 31) 金両基，1986，『韓国人か日本人か——今こそ在日同胞文化の創造を』，サイマル出版会参照。
 - 32) 福岡安則（ほか）（編），1987，『被差別の文化・反差別の生きざま』，明石書店参照。
 - 33) 安積純子（ほか），1990，『生の技法——家と施設を出て暮らす障害者の社会学』，藤原書店参照。
 - 34) 適応というからといって、マイノリティにとっての適応とは、現状への諦めや不満の吸収や慰め（だけ）のことだと考えているわけではない。「動的」適応という言葉で、環境を変えていくために必要な能力や技術の蓄積という意味を込めたつもりである。

- 35) Willis, Paul E., 1977, *Learning to Labour: How Working Class Kids Get Working Class Jobs*, Saxon House=熊沢誠・山田潤訳, 1985, 『ハマータウンの野郎ども——学校への反抗・労働への順応』, 筑摩書房参照。また、宮島喬, 1990, 「文化的再生産論の展開」宮島喬・藤田英典(編)『文化と社会——差異化・構造化・再生産』, 有信堂高文社が参考になる。
- 36) シカゴ学派の<逸脱文化論>の利点は、慣習的社会から逸脱視される人びとのコミュニティに、ただ否定的な文化や破壊的な文化を見るのではなく、生を肯定する快活な文化や無邪気な文化を見ようとする点である。Shaw, Clifford, and Henry D. McKay, 1942, *Juvenile Delinquency and Urban Areas*, University of Chicago Press, Sutherland, Edwin H., and Donald R. Cressey, 1978, *Criminology*(10th ed.), J.B. Lippincott参照。また、不満を逸脱の押し出し要因として強調するロバートK. マートン(R.K. Merton)の<アノミー論>と、シカゴ学派の<逸脱文化論>とを統合しようとした試みであるCohen, Albert K., 1955, *Delinquent Boys*, Free Press; Cloward, Richard A., and Lloyd E. Ohlin, 1960, *Delinquency and Opportunity*, Free Pressも参照。なお、シカゴ学派の相互作用論の系譜に連なる逸脱論のわが国における代表的学説研究として、宝月誠, 1992, 『逸脱論の研究——レイベリング論から社会的相互作用論へ』, 恒星社厚生閣がある。
- 37) Bourdieu, Pierre, et Jean-Claude Passeron, 1970, *La reproduction: éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Editions de Minuit=宮島喬訳, 1991, 『再生産——教育・社会・文化』, 藤原書店参照。なお、ブルデューの理論にも<対抗文化>論はありとブルデュー理論を再評価した論文に、大前敦巳, 1992, 「P. ブルデューの『対抗文化』論——P. ウィリス『野郎ども』研究との対比を通して」, 『ソシオロジ』, 113:37-52がある。

第四章 克服からうけいれへ

——障害者の〈存在証明〉——

1 「自立生活」という跳躍

障害、老い、病気は、昨日までやすやすとできていたことが今日はもうできない、という体験である。あるいは、大多数の人びとにはわけなくできることが自分にはできない、という体験である。この章の主人公、施設や親元を離れて「自立生活」¹⁾と呼ばれるライフスタイルを選んだ重度の全身性障害者たちもまた、そうした体験から出発した人びとである。食事、入浴、衣服の着脱、トイレなど、日常生活のすみずみで介助を必要とする彼らが、なぜまた彼らのため(?)に社会が用意した施設や親元という「安全な居場所」を離れて地域で生活しているのか、この章ではこのことに注目する。

「自立生活」とは、施設と家族に依存しないで暮らす(全身性)障害者の生活形態、あるいは施設と家族に依存せずに暮らそうとする(全身性)障害者の生活意欲を示す概念である。この単純な定義では十分でないとするれば、社会が「自立」という言葉に從來込めてきた意味の変更、その意味の変更にともなう福祉政策や障害者との関わり方の変更、生活の「自立」性の確保と、それを受容し支持する社会の獲得を志向しつつなされる生活であると言い換えてもよい。

地域で「自立生活」を営む全身性障害者にとってもっとも大きな問題は介助者の安定確保である。最重度の障害者にいたっては、24時間の連続介助を必要とする場合もあり、介助者を失うことは、即生命の危機を意味する場合すらある。地域で「自立」しようとする全身性障害者の関心が、まず介助者の確保に向かったのは当然のことであった²⁾。

行政においてなお施設福祉が自明視されていた70年代にすでに、障害者が幾人か集まって介助料を出し合い、生活できる程度の介助料を一人の介助者に支払い、全員の専従介助者として働いてもらうという試みが始められた。

80年代に入ると、障害者のそうした試みとは独立に、当事者以外の団体も地域で介助活動を始めるようになる。これらは一般に、利用者と介助者を登録し、時間あたりの報酬を設定し、利用者から利用料を徴収し、介助者に渡すという形態をとった。そうしたものの多くは高齢者を中心的な対象とするものであり、その先駆けとなったのは、東京都武蔵野市が主導して80年に設立した「武蔵野福祉公社」である。利用者は月額固定料金の基本サービス料で、ソーシャルワーカーによる月一回以上の訪問、看護婦による月一回以上の訪問、緊急時の対応といったサービスを受けることができ、さらに追加料金を支払えば、家事援助・介護サービス、食事サービスなどの個別サービスを受けることもできるシステムになっていた。

また、行政主導でないかたちで始められた先駆的な組織としては83年に設立された「神戸ライフ・ケア協会」がある。依頼者は介助料と交通費を払う。その一部は事務費として協会が取り、さらに一部は時間貯蓄として将来自分が依頼者となったときのために協会が管理し貯蓄する。そしてそれら以外の残りが介助者に支払われる。神戸ライフ・ケア協会のこの方式は、障害者、ボランティア団体などによって運営される地域の介助者紹介事業において標準的な方式として継承されていく。

障害者のための介助者斡旋機関としては、米国における「自立生活」センター(Center

for Independent Living)の活動が有名である。CILは、障害者の「自立」を促進するために各地に設立され、公的援助を受けつつ、障害者自身によって運営される。CILは、地域の障害者に介助者を斡旋する活動を行なう。賃金としては、ほぼ最低賃金に準ずる額を利用者が介助者に支払い、センターは介助者と利用者を登録し、両者を媒介する。介助費用は利用者自身の収入あるいは自治体・国家から支給される。CILは介助者の斡旋の他にも、地域で「自立」する障害者に様々なサービスを提供している。住宅の斡旋、電動車椅子の修理、ピア・カウンセリングを中心とする「自立生活」プログラムの提供、権利擁護などが主要な仕事である。

このような米国と日本での試みを参考にしながら、地域で「自立」する、あるいはしようとしている仲間の障害者に対して、介助者を紹介することを活動目的として、障害者によって創設され、運営される「自立生活」センターとして、86年に発足した東京都八王子市の「八王子ヒューマンケア協会」がある。

こうして、生活保護と福祉年金（自治体によっては手当が加わる）によって生活と介助者への支払を賄うのは並大抵のことではないにしても、曲がりなりにも介助者の確保に一応の見通しがつくようになると、次に浮上してくるのが、「自立生活」の内実に関わる問題である。そのような問題に対しても「自立生活」センターは援助の手を差し伸べようとする。それが本章で取り上げる「自立生活」プログラムである。

地域で「自立」する障害者によって運営されるCILは、「自立生活」を送るなかでそれぞれの障害者が編み出してきた自分流の生活技術を「自立生活」プログラムというような実践的な生活者の技法にまとめあげ、後に続く仲間に伝える活動を行なっている。「自立生活」プログラムというのは、端的に言えば、仲間内での問題の共有や、悩み事の相談や、情報交換をプログラム化したものであり、簡単にピア・カウンセリングといってもよいものである。もともとピア・カウンセリングは、いわゆる＜自助グループ運動＞（self-help movement）のなかで育ってきた方法で、障害者の「自立生活」運動も、じつはこの＜自助グループ運動＞の流れをくんでいる。＜自助グループ＞は当事者集団の問題解決能力を活性化することで、個々人が直面している問題の実質的な解決をめざす草根の活動であり、各方面で面白い実践が行なわれていることは一般にもよく知られている³²。

では、そうしたピア・カウンセリングにはどのような利点があるとされるのか。「自立生活」プログラムの主唱者たちの考えをまとめると以下のようなになる。

まず第一に、ピア・カウンセラーは、自分自身の日常生活を率直かつ具体的に示すことで、「自立生活」が十分に実行可能なことを身をもって説得的に証明できる立場にある人びとである。特に、共感力、コミュニケーション能力、「自立生活」能力に優れた「幅のある」ピア・カウンセラーなら、受講者の準拠者ないしは行動モデルとして、積極的な役割を果たすことができる。もともと、受講者には健常者の専門家に治療され教育され訓練され介護されてきた長い個人史があり、ともすれば健常者を準拠者ないしは教師にして「健常者並み志向」を養ってしまう傾向が強い。準拠者となったピア・カウンセラーは対抗的なライフスタイルを示すことで、受講者の「健常者並み志向」を和らげ、ひいてはありのままの自分を無条件で肯定できるように援助することができる。「あの人だったら、こんなときどうするだろう」と準拠者の行動を推測し、繰り返し模倣することから、施設や家庭で身に付けたライフスタイルの修正は始まる。模倣を通じて受講者は徐々に自分流

の『自立生活』のスタイルを作っていく。

第二に、生活技術や生活能力の伝達に関して、ピア・カウンセラーの貢献は健常者の専門家のそれにまさる。日常生活のなかで試行錯誤を繰り返しながら取捨選択され蓄えられた生活技術や生活情報は、これから『自立生活』に踏み出そうとする新人たちにとっては何よりも貴重な生活資源となる。

第三に、ピア・カウンセラーは、情緒的・心理的サポートによって受講者の自己卑下を緩和できる。何が「自立」なのかをいくら理屈としてはわかっていても、自己卑下、羞恥心、無力感といった「自立」の理念を裏切る「不適切な感情」は、日常的な被排除経験を通して否応なくにじんでくる。受講者とうような感情を共有しつつも、相対的にはすでにこうした段階を乗り越えているピア・カウンセラーからの心理的・情緒的サポートは、受講者の自己尊厳を支える。この意味で、共感力、敬意、率直さ、自分をオープンにできること、緊張関係を耐えられることなどがピア・カウンセラーに求められる資質となる。

第四は、ピア・カウンセラーへのフィードバック効果である。ピア・カウンセラーにとっても、プログラムの提供は、自分のライフスタイルを点検しなおす絶好の機会となるとともに、生活技術や生活情報の収集、取捨選択にたえず気を配るよい動機づけとなるといふ副次的効果がある。また、社会的に意義ある活動をしていることからくる自信や誇り、満足感はピア・カウンセラーの自己信頼をさらに高める。

ピア・カウンセリングの効用や意義を正確に記述しようとするとうなる。だがこれではあまりに抽象的である。プログラムの内容を具体的に説明しなければ伝わらない。Hというグループの事例を通して考えてみる⁴²。Hグループを取り上げるのは、彼らのプログラムが「自立生活」者の基本的スタンスをよく表しているとともに、他のグループにも少なからぬ影響を与えているからである。ただし、これから示す分析や解釈はあくまで私流のものだから、HグループにはHグループの考えがあるかもしれないということは、あらかじめ断っておきたい。

Hのプログラムには、広い範囲にわたる多彩なメニューが用意されている。受講者がどのような段階にあるのか（たとえばまだ施設にいて漠然と「自立」を望んでいるのか、すでに『自立生活』を開始しているのか）、どのような問題で悩んでいるのか（たとえば介助者探し、結婚や性の問題）によって、メニューの組み合わせや内容を変えているが、中心の主題は「介助者の探し方」、「介助者との付き合い方」、「自己信頼と自己受容」、「自己主張」、「福祉サービスについての学習」、「金銭管理」、「性に関する相談」などである。以下、これらのいくつかについて見ていくことになる。

2 社会はわれわれを無難な選択へと誘導する

社会統制は、ひとつひとつの場面で排除を行使しなくとも効力を持続することができる。ときおり強烈な差別がどこかで実行されるだけで、それ自体としては排除と見えないほど些細な多くの出来事までが、マクロな統制システムの一環という微分的な含意を得て排除的効力を増幅させる。個々の出来事は互いに共鳴し触発しあって巨大な効果を出力する。したがって、当事者の視点からは、その場限りの特殊な事件としては終息せず、途方もなく大きな差別構造の具現もしくは証拠と否応なく見えてしまうところに、被差別経験の本質的な特性はある。

初めに取り上げるのは『介助者の探し方』についてのプログラムで用いられる、『フィールド・トリップ』と呼ばれる実習である。『フィールド・トリップ』を一言でいえば、『自立生活』の一端を受講者に模擬的に体験させるゲーム感覚の実習とでもいえばよいだろうか。介助者をその都度往來で見つけ、電車に乗ったりデパートで買物をしたりしてみるように受講者に求めることから実習はスタートする。これまで外出するときには必ず家族や施設の職員と一緒にいた人びと、万全の介助体制を準備してからでないといふ外出できなかった（させてもらえなかった）人びとに、いきなりこんな無謀な要求をするわけだから、たいがいの受講者は不安と緊張のなかで『フィールド・トリップ』に出かけていく。

『フィールド・トリップ』の主眼は、『自己規制』ばかりを繰り返していても何事も前進しない事実を、受講者が実感することにある。統制や排除を招きそうな行動を起こすには、確かにそれ相当のエネルギーを必要とする。不愉快な思いはしたくないという気持ちは誰にでもある。しかし、社会秩序は人のそうした心理を逆にとることで、きわめて低いコストで人の行動をコントロールしている。社会統制は自己規制をあてにしているといってもよい⁹²。誰もが黙々と自己規制し秩序に順応している間は、あえて社会統制を発動する必要もないから、あたかも自然に調和が実現しているかのように見える。だからこそ、自己規制の放棄には常に何かしかの政治的意味がある。

『フィールド・トリップ』によってHグループが受講者に投げかけているのは、一方には、最善の結果か最悪の結果のいずれかをもたらす選択肢があり、他方には次善の結果か次悪の結果のいずれかをもたらす選択肢があるとき、あなたはどちらを選ぶのかという問いである。合理的な判断を望む人は確率を気にする。期待値を計算して有利な方を選ぶのが合理的だと考えるからである。だが、ここでは確率は知られていない。われわれの日常生活は確率がわからないままに行なう選択の連続である。

いま重度の全身性障害者であるKは、大好きなロック・コンサートに行くことを楽しみにしてきたという。ところが、2枚のチケットを用意し、明日はいよいよコンサートという今日になっても、運の悪いことに介助者が見つからない。この場合の彼女の選択肢は、A「一人で出かける」、B「あきらめる」の二つということになる。一人で電動車椅子に乗って出かけたときには、通行人を呼び止めて介助を頼む必要がある。それも一度や二度ではない。スロープが設備された建物はいまだにほんのわずかだし、駅にいたっては車椅子を拒否するかのように果てしなく階段が続いている。それに介助を頼むにしても、電動車椅子はモータースに重いから、屈強な男性が3～4人は必要になる。長い時間外にいたら、トイレに行きたくなるかもしれない。そうなったら必死に我慢しなければならないし、いよいよよくなったなら、今度は親切そうな女性にトイレ介助を頼まなければならない。どうみても相当の苦勞が予想される。無事に帰れるかどうかかわからないし、外出中ずっと不安な気持ちでいなければならないのも苦痛である。

「エー、どうしよう！ トイレの世話なんかできないわ」と迷惑そうに当惑する女性や、「どこへ行くんだ。付き添いと一緒じゃないと危ないよ」と家父長的に介入してくる男性などのしぶしぶながらの「介護」に対してさえ、おもわず感謝感激してしまう卑屈な一日になるかもしれない。だがもしかすると、それは杞憂で、実際にはバケツリレー風に介助の引き継ぎがうまくいって、楽しい一日が過ごせるかもしれない。それに新しい友だちができないとも限らない。出かけなければ、平穏ではあるが退屈な一日が待っているだけで

ある。

ゲーム理論の教えるところによれば、一般に人は、選択がもたらす結果が不確実な場合ほど、＜ミニマックス戦略＞要するに「安全策」を用いる¹¹。＜ミニマックス戦略＞とは、それぞれの選択がもたらしうる一番悪い結果だけを比較して、最悪を回避するように選択するという行動原則である。言い換えれば、ハイリスク・ハイリターンを選択肢よりローリスク・ローリターンのそれを選ぶのが＜ミニマックス戦略＞である。とりわけ期待値の計算が困難なときには、人はこの＜ミニマックス戦略＞に頼るとされる。

もしKが、今回はあきらめて次のチャンスを待つという選択をしたとすれば、Kは＜ミニマックス戦略＞に従ったことになる。最悪を避けるなら出かけてはいけなと考へての選択だからである。だが考へてみれば、どれだけ安全策が理にかなっているとしても、結果はただの「断念」である。健常者なら誰もがやすやすと享受できることを彼女はまたしてもあきらめなければならない。しかも選択は彼女が行なったことに「された」うえのことである。こうした利得の構造を課して秩序へと人を誘導した社会自身は、選択構造の外部にたたくすみ、人の選択が予定したとおりのものであるのを確認している。

＜ミニマックス戦略＞は社会が予定する選択原理である。人はこれを用いて、自分の意志で自己規制し希望を断念するように求められる。Hのプログラムがあえて危険をおかす勇気もときには必要だと受講者に告げるのはこうした構造を外すためである。確かに不愉快なこともあるかもしれないが、社会は人の自己規制をあてにしているから、思い切って積極的に行動してみることが必要だと彼らは考へる。おびえてばかりいても何も得られないし、思い切って行動してみると、案外スムーズに事が運ぶ場合もあるのだと彼らは言う。そのことを理解させるために、つまりゲーム理論の言葉でいえば積極策の期待値はじつはプラスであることを実感させるために、「フィールド・トリップ」を企画しているのである。受講者のなかには虫勇を振るって、通りすがりの通行者にトイレ介助をさせることに「まんまと」成功したつわものまでいるぐらいで、「フィールド・トリップ」の結果は良好とのことである。参加者は、これまでどれほど排除を恐れ、消極的に行動してきたかを実感する。

Hの立場の前提には、外出やショッピングやレジャーといった健常者なら誰もがやすやすと享受していることを、安全策の名のもとに断念するのは差別への屈伏であるばかりでなく、個人の幸福にとって大きな剥奪だとする考へ方がある。ピア・カウンセラーは断念を合理化して生きてきた受講者に、障害者であるという制約条件を外して、ほんとうは何をしたいのかを正直に考へてみるように求める。そして安全策をとっても結果はたかが知れているのだから——健常者と比較したときの相対的剥奪の日々の累積はおびただしい量になる——、積極策を採用し希望を実現する可能性に賭けてみてはどうかと受講者に勧める。

考へてみれば、リスクを問題にするなら、そもそも今の状況において地域で「自立」すること自体が冒険的な選択である。不満はあっても実家や施設の方が地域で「自立」するよりはるかに安全に決まっている。私は、長期にわたって「自立生活」を実践しピア・カウンセラーとして活動しているAという女性障害者が、24時間介助を必要とするSという在宅の女性障害者に「自立」を勧める場に同席したことがある。Sは介助体制が完全に整ったら「自立」してみたいが、いつになったら実現できるかわからないとぼやき、一方A

は、どこまでいっても『自立生活』の環境が万全になるということはないから、どこかで踏ん切りを付けて出るしかないと励ましていた。二人の違いは決定的である。Sの話は安全を第一に考える人の躊躇を、Aのそれは『自立』に踏み出した人の冒険的意欲を端的に代表している。

もちろん、いくら考えても考えてもどうしても選択不能ということもある。二つの最悪のなかから一つの最悪を選ばなければならないときがそうである。これは何にもまして悲劇的なことである。ウィリアム・スタイロン(W. Styron)に、アウシュヴィッツから奇跡的に生還しアメリカに渡ってきた若い非ユダヤ系ポーランド人女性を主人公とする『ソフィーの選択』という作品がある。この作品は、選択させられることがもたらす考えうる限りもっとも残酷な運命を描くことで、選択の本質が強要であることを暴いている。

ソフィーは舌を呆然とこわばらせたまま恐怖に息をつまらせてなんとか答えようとした。だがそのとき軍医が言った。

「子どものうち一人は残してよろしい。」

「えっ」

「子どものうち一人は残してよろしい。」軍医が繰り返した。

「もう一人は行かなきゃならん。どちらを残す。」

「選ぶんですか。私が。」

「おまえはボラ公だ。ユダ公じゃない。だから特権を与えてやる。選択の特権をな。」

ソフィーの思考過程がしばみ停止した。それから足がへなへなとくずれるのを感じた。

「選べません。私、選べません。⁷⁷」

何という犯罪だろう。しかし、強要しつつ個人に責任を負わすというやり口自体は、この男の発明によるのではない。秩序に個人の選択が織り込みずみになっている社会の、それは常套手段である。もちろん、これほど極端なことはそうはない。普通、社会はもっと無難な選択肢を用意している。だが、無難な選択が相対的剥奪でしかないという境遇がある。障害者にあてがわれたのもそうしたものである。保護しつつなされるという意味において、愛やヒューマニズムにくるまれてなされるという意味において、排除は絶対的ではない。だからこそ、そうした構造から離脱するのはかえって難しい。展望を開くにはあまりにも大きな危険を背負いこまなければならないから、多くの人びとは自分のふがいなさを日々かすかに責めつつ断念していく。だが、『自立』する障害者はそれを拒否する。展望を開くには、制度が予期していない選択を、排除をともに被ることや路頭に迷うことを承知で、実践してみるしかない、彼らは言うのである。

3 文脈としてのヒューマニズムを解体する

全身性障害者の日常生活——食事をする、用をたす、着替えをする、入浴する、外出するなど——は、自由に体を動かせない障害者と自在に体が動く介助者、介助を受ける障害者と介助を与える介助者、意思決定する障害者とそれに従って体を動かす介助者の共同行為の連続である。生身の人間と人間が、『介助される者』と『介助する者』というカテゴリー化作用に拘束されつつ出会い、相互作用を行なう。そこには様々な行き違いや葛藤が生じる⁸²。

『自立生活』においては障害者が自分の生活に対して意思決定を行ない、その結果には責任を負う。それは、施設においては（しばしば家庭でも）ほとんど考えられないことであった。だが、意思決定を行うのが障害者だというだけでは障害者の主体性や自由が実現していることにはならない。傍らの介助者を意識しつつなされる障害者の選択は、どうしても介助者の存在によって制約されてしまう。「何をするのか」といった目的選択では、介助者の選択に対する評価を気にして、選択がそれということが起きる。「こんなくだらないことをしたいと言ったら笑われるかもしれない」、「こんなことをしたいと言ったらあきれられるかもしれない」、「こんなことをしたいと言ったらいやな顔をされるかもしれない」などなどである。

それだけではない。介助者にも判断力というものがある。施設や家庭での生活が長期にわたり、社会的経験が不足がちになる多くの障害者に比べると、生活者としての知識や経験に介助者は優れていることも少なくない。介助者は、ときとして障害者の意思を十分確認せずに、自らの判断で「必要と思われる」内容の作業を「適切と思われる」形式で遂行する。結果的にはそれが適切な場合や効率的な場合も少なくないから、障害者の方も介助者の機転や介助者の流儀をそのまま追認することもある。しかし地域で『自立』する障害者は、家族や施設の（ときにはやさしく暖かい）配慮や愛情をともなった管理と統制に服することを拒絶した人びとである。だから、たとえそれが無自覚的なものや、悪気のないものや、些末なものであっても、彼らは、意思決定権への侵害には敏感に反応する。そして、効率はある程度犠牲にしても「障害者ベース」をできるだけ守ろうとする。施設や家庭を出て『自立生活』を送る全身性障害者にとっては、日常的活動において自分の主体性が確保され行使されている実感のほうが、作業の効率性よりよほど重要なことなのである。しかし介助者の多くは、そのことに気づかず、『よい介助者』であろうとして、障害者の意思を先取りし、過剰な配慮をしてしまう。

それはそうと、重度の全身性障害者は、排泄や入浴の介助を介助者から受けている。人が他者から排泄や入浴の介助を受けるというのは、成人間の通常の対人的かかわりではとうてい考えられないことである。性的な文脈でもないのに、性器も含め、自分の裸体を他人に見せる（見せられる）、裸体を触られる（触る）という状況や関係は、＜身体距離＞、＜身体接触＞に関する社会規則を著しく侵犯する。その結果として、当惑、羞恥、嫌悪感、不浄感など、様々な否定感情が、介助される側にも介助する側にも生じてしまう。

もっとも、日常的な＜身体規則＞を侵犯しつつ、しかもこうした否定感情の生成を巧妙に抑制している関係がある。病院での医師・看護婦と患者との相互作用や、施設での職員と入所者との相互作用などがそれである。そこでは、「当事者の間に権力の不均等配分をもたらす、非対称的な関係を作ること、そのための適切なカテゴリー化を人びとが自然に行うこと⁹⁾」によって規則侵犯は問題化しないようになっている。

病院では、患者は治療という目的のために自分の意思や身体に関する権利を、かなりの程度、医者に譲渡している。そこでは裸体を見せる（見せられる）ということも、裸体に触られる（触る）ということも、「診断」や「治療」という枠組の内部の適切な出来事として位置付けられる。施設でも同様である。施設では、職員と入所者との間の保護—被保護関係が制度的に維持されている。そこでは、職員は「先生」であり、入所者は「子供」として扱われる。「大人」であり「教師」である職員は、「子供」であり「生徒」である

障害者の身体に一方的に介入する権力を持つことによって、＜身体接触＞や＜身体距離＞などに関する慣習的な社会規則への侵犯を無効化する。

だが、「自立生活」における介助関係で生じる否定的な感情は、こうした権力の非対称性を導入せずに解消しなければならないのはいうまでもない。なぜなら、「自立生活」はそのような関係性を排除することを目的として選ばれた「生きる様式」だからである。

相互作用が長期的に安定するには互酬性の持続が要件となるという点で、障害者と介助者の関係もけっして例外に属するものではない。互酬性をめぐるコンフリクトは「自立生活」ユニットにとってはもっとも大きな内的コンフリクトの一つである。地域で「自立」する障害者は無報酬の介護労働に類らざるをえないという現実が長く続いた。一般にこれは障害者に負債感や負い目や不安を抱かせる。多くの障害者は感謝や好意の表明だけでは介護者に十分に報いることはできなと感じ、できることなら国家による介護保障によって、経済的報酬を介助者に提供し、互酬性を確保したいと望む障害者も少なくなかった。

最近では、「自立生活」センターによる介助者の紹介という方法が定着し、時給700円から800円といった介助料が支払われることが多くなった。しかし、障害者介助に入ってくる人びとの多くは、経済的動機は二次的であるにすぎず（介助ほど重労働でなくもっと割のよい仕事がある）、介助という活動に理念的な意味を見いだそうとする人びとである。金銭（それも不十分な額）の介在が自分たちの行為の理念性を腐食させるものと感じ、介助関係を雇用関係で置き換えようとする傾向には納得しがたいものを感じる介助者は多い。むしろ介助者が障害者に望んでいるのは、自らの行為の「理念性」の承認ということである。

地域で「自立」する障害者にとってはオーディエンスのふるまい（まなざし、表情、しぐさ、発話など）は微分的な権力の磁場とでもいうべきものを構成する¹⁰⁾。オーディエンスによる「ささいな」排除行為でさえ、障害者のアイデンティティを激しく傷つけるに足るだけの力を持つ。それは圧倒的な権力装置としての健常者の枠組をひとつひとつの状況において微分的に表現する権力作用だからである。障害者と介助者の「自立生活」ユニットが公共の場でオーディエンスと出会うとき、ユニット内部のコンフリクトとは異なる位相のコンフリクトが生じる。車椅子に乗った障害者とそれを押す介助者を視野に捉えたオーディエンスは、ほとんど自動的に障害者＝「運ばれる客体」、介助者＝「運ぶ主体」＝「チームの責任主体」と解釈する。そして、このチームと関らなければならないときには、オーディエンスはもっぱら介助者の方に語りかける。非障害者との相互作用は予期が可能であり安全であり非問題的だが、障害者とのそれは不確定で危険で問題的であるに違いないという先見的な枠組が作動するのである。オーディエンスは介助関係の意味に介入して、「自立生活」ユニットの共同性を、「介護する主体」と「介護される客体」に解体してしまう。

オーディエンスはさらにそれに加えて、異形なる身体を持った障害者を蔑の方向へと排除するのに対し、介助者に対しては「普通の人にはできないことをしているりっぱな人」、「人間愛あふれる人」というプラスのレッテルをはり付けて聖の方向へと除外することで、障害者との関わりはあくまで非日常的で例外的な出来事にすぎないという慣習的な枠組——障害者と健常者のチームの突然の出現によって脅かされている——を補強する。一方、障害者と介助者の共同性は、オーディエンスが放った二つの逆向きの遠心力のために切断

される危険にみまわれる。

オーディエンスの障害者に対する負のレイベリングは介助者にまで及ぶこともある。介助者へのポリューションの伝染はときには介助者の介護動機をそいでしまう。ユニットがまるごと否定されるのは公共の舞台への障害者の参入がルーティン化した相互作用を著しく攪乱するものと感じられるときに顕著となる。だから介助者は公共の場での障害者との共同活動を通じて介助者として正のレイベリングを経験するとともに、ユニットの一員として公共の場の邪魔者という負のレイベリングを被ることになり、しばしば両価性や葛藤を経験する。介助者が正のレイベリングを経験するのはオーディエンスが「自立生活」ユニットの存在を直接的な脅威と感じずに、一定の距離を置いて余裕を持って対応できる場合のみに限られる。これに対し、「自立生活」ユニットの存在がオーディエンスの物的、象徴的利害に対する直接的な脅威と感じられる場合には、介助者に対する正のレイベリングは容易に負のレイベリングへと逆転する。オーディエンスの介助者に対する正のレイベリングはそもそもからして底の浅いものであり、介助者を非日常的な存在として放逐・処理するためになされる排除儀礼にすぎない。

こうした問題を解決するために、「自立生活」プログラムには、介助者との付き合い方に関わる内容が数多く含まれている。ここでは「ロール・プレイ」という手法を取り上げる。典型的なトラブル状況をドラマに仕立て、ピア・カウンセラーと受講者がごく単純なシナリオをもとにささやかな即興劇を演じる。トラブル状況にある介助者や障害者の心の動き、トラブル状況が含意する問題の性質などを、「ロール・プレイ」という仕掛けを利用することで、問題から一定の距離をとりつつ、しかも生き生きと体験してみることにそのねらいがある。「ロール・プレイ」のシナリオはたとえば次のようなものである¹¹⁾。
なおシナリオ中のKは介助者、Sは障害者である。

〔ロール・プレイ1〕

夕食の用意を頼んだ介助者が、冷蔵庫の残り物で作ってほしいと言ったあなたの指示を無視して、豪華な夕食を用意して、1,500円を請求しました。

K「あの、買物代1,500円かかったんですけど」

S「えっ、そんなににかかった。夕食はいつも1,000円ぐらいで済ませているんだけど」

K（沈黙）

S「夕食は冷蔵庫の残り物でと書いておいたつもりだったんだけど」

K「でも冷蔵庫の中を見て何も材料がなかったんですけど」

S「じゃがいもやたまねぎがあったはずなんですけど。煮物ぐらい作れなかった？」

K「栄養的にそれじゃ不十分だと思ったし、煮物はあまり作ったことがなかったの」

S「じゃあ、この次まで料理の本ぐらい買っておくからね。今日は買ってくれた材料で作ってくれていいから。お金はそのサイフから取ってください」

K「すみません」

S「これからは伝言には注意してね」

〔ロール・プレイ2〕

駅の階段の前で、介助者は「これ上げてください」と大声をあげてまわりの人に呼びかけます。あなたは「階段を上がりたいので手を貸してください」と、あなたの側に立って言ってほしいと思っていますが、なかなか言い出せません。

S「あのね。いつもまわりの人に頼むとき、気がつかないで言っていると思うけど、これ上げるの手伝ってくださいと言っているのよね。『これ』っていうふうに言われると、荷物か何かみたいに扱われているようで私イヤなんだけど」

K「えっ、ほんと。全然気がつかなかった。でも私は車椅子のことを言っているんで、あなたのことじゃないのよ」

S「それはわかっているけど、やっぱり車椅子に乗っている私が上がりたいんで、車椅子が上がりたくないんじゃないんだからね」

K「そうですね。ごめんなさい。でも、また言っちゃったら注意してね」

〔ロール・プレイ3〕

お風呂の介助を頼んだ介助者が、突然電話をよこして、今日は行けないと言ってきました。

K「今日の夜行けなくなったので電話したんです。すみません」

S「えっ。お風呂に火をつけてもらっちゃったんですけど」

K「じゃあ、すみませんが、他に頼める人に頼んでください」

S「と言われても、今からじゃもう別の人は頼めないんだけどな」

K「でも今日は行けないんです」

S「都合の悪いときは前もって断ってくれば、私の方でも誰か探すことができたんですけど。だめなときは曖昧にしないで前もって断ってください。今日のかわりに明日か明後日かに来てもらえますか」

K「明日も明後日も都合が悪いので来週にさせてください」

S「じゃあ、週末になったら来週の予定を教えてください。今度からは約束を守ってくださいね」

K「じゃあ、すみませんでした」

〔ロール・プレイ4〕

映画を見に行きたいという介助者に、自分も行きたいので一緒に行こうという約束をしました。介助者はあくまでも介護のつもりで、あなたは友人として誘ったつもりだったので、交通費と映画代を要求されたあなたは驚いてしまいました。

K「あの、今日の交通費と映画代いただけますか」

S「えっ、今日は友だちとして一緒に映画を見ようと思っていたから、お金の持ち合わせがないんだけど」

K「別に今日でなくとも次回でいいんですけど」

S「じゃあ、映画代も払わなければいけないというわけなの」

K「そうしていただければうれしいんですけど」

S「私も介助者として行ってもらうか、友人として行くか、はっきり言うておかなかったのも悪かったけど、今度は友だち関係ではなく、純粹に介助者だとして付き合っていきますからね」

K「そういうふうに思っていたくと気が楽です」

さて、これらの「ロール・プレイ」に登場している人びとに対してわれわれはどのような印象を持つだろうか。じつは学生を被験者にして質問したことがある¹²⁾。彼ら／彼女らの標準的な反応は次のようなものだった。

「ロール・プレイ1」から「ロール・プレイ4」までのKとS、8人のうちで否定的評価が一番集まったのは、「ロール・プレイ1」と「ロール・プレイ4」のSに対してである。「ケチだ」、「言い方にイヤミがある」、「細かすぎる」、「そっちがそのつもりなら、こっちにも考えがあると言っているようなところが感じ悪い」という感想が目立った。また、これほど否定的ではないが、「ロール・プレイ2」のSにたいしても、「考えすぎ」という反応が少なくなかった。逆に「ロール・プレイ3」のSには、「かわいそう」という同情的な感想が集中した。

一方、非難を浴びたKは唯一「ロール・プレイ3」のKである。「無責任だ」、「どうしてもパスできない用事なのか疑わしい」という意見が目立った。だが、「ロール・プレイ1」や「ロール・プレイ2」のKに対しては弁護にまわる意見が過半数を占め、「ロール・プレイ4」のKに対しても寛容な態度を示す学生がかなりいた。

トラブル状況に対する感想や意見を求められると、人はきまって責任の所在を確定しようとする。私の被験者たちも、シナリオ集を見せて「どんなことでもいいから、これをよんで感想や意見を書いてほしい」と漠然と要求したところ、自発的に「責務を課すゲーム」を始めた。そしてより多く、障害者のパーソナリティや行動にトラブルの原因を帰属した。

ところが、これらのシナリオ集を作ったHのピア・カウンセラーは、「ロール・プレイ1」から「ロール・プレイ4」のS全員の行動を適切と考えている。それは「ロール・プレイ」に彼らが付けたタイトルを見ればわかる。「ロール・プレイ4」が「役割認識のズレ」となっている以外は、介助者サイドにルール違反のあることがタイトルで宣言されている。「ロール・プレイ1」は「指示違反」、「ロール・プレイ2」は「障害者の主体性の剥奪」、「ロール・プレイ3」は「契約不履行」とそれぞれなっている。

介助には無償と有償の両形態があることは、被験者の学生たちも知っていた。その種の情報はあらかじめ私が与えておいたからである。しかし、彼らに見せた「ロール・プレイ」のシナリオには、トラブルが起きた文脈に関する情報はわざと記載しなかった。そのため、彼らは登場人物たちを評価し、責任を誰かに帰属する都合から、文脈（コンテクスト）という補助線を自分で引かなければならなくなった。彼らは4人のKをいずれも学生のボランティアだと漠然と仮定したうえで、KとSの行動や発言を解釈し評価したのである。このことは、先の質問に続いて、自分がイメージした登場人物のプロフィール、社会的属性、パーソナリティを尋ねた結果であきらかになった。事前に有償の介助もあるのだという情報を入れておいたにもかかわらず、彼らは没文脈的なストーリーに直面し、そうした余地

を頭から捨象して『奉仕者Kと被奉仕者S』という文脈を、与えられた断片的会話の下に敷いた。

Kに対する評価に比べ、Sに対するそれがかなり否定的だったことと、この文脈選択とは強く関連している。ボランティアには強い裁量権があるという考えが彼らにはある。奉仕だったら、気の進まないときにはやらなくてもよいし、やりかたも自分流でよいはずだという前提を彼らは共有している。もう少しうがった見方をすれば、彼らはKを支持しSを非難するために、『奉仕者Kと被奉仕者S』という文脈を挿入したのかもしれない。文脈選択の無自覚的あるいは半自覚的作爲性を、そこに読みとることもできるというわけである。

健常者の多くは、障害者をいたわりや同情の対象と見る。このように見ることが自分の優しさや温かさの証であるかのように。こうした見方はヒューマニズム、つまり困っている人に手をさしのべることをヒューマンな行為として奨励する道徳規範から直接派生したものである。それならなぜSは非難されるのか。私の被験者たちがヒューマニズムとは無縁な薄情者だったからか。たぶんそうではない。Sは何らかの規範に違反したために非難されたのである。Sが違反したらしい規範を、仮に＜障害者役割＞と呼ぼう。役割を逸脱する行為には統制と処罰が加えられ、役割に随順する行為にはささやかな報酬が与えられるのが社会の常だが、Sの行為もその例外ではなかったということである。

それでは、Sが破った＜障害者役割＞の内容は何だろうか。想像するにそれはこうである。障害者が介助者をあごで使うなどとは言語道断なことであり、わずかな金で介助者を雇うのも障害者にはふさわしくない。理念的メディアを通じた間接的な関係という一線を超えて、介助者と親密かつ対等に付き合うというのも＜障害者役割＞に反する。つましく貧しくひそやかに、ボランティアに頼って受身に暮らすのが障害者らしい生き方である。それに、障害を克服するために精一杯努力することも忘れてはならない。およそこんなところかもしれない。

端的に言えば、障害者には、愛やヒューマニズムを喚起し触発するようにふるまうことが期待されている。愛らしく（lovable）あること、これが＜障害者役割＞である。障害者のケアは愛やヒューマニズムにあふれた人びとの自発的な善意——もちろんこの自発性は社会が人びとに『愛の証』を要求することで促されたものだ——によって行なうというシステムを動かしていくには、障害者は与えられたこの役割を演じなければならないのである。

言い方を換えよう。他ならぬヒューマニズムによって、障害者は気まぐれな人間愛を恵んでもらう客体の位置に置かれているのだが、疑念をさしはさむ余地のない絶対的な理念としてヒューマニズムが存立しているために、＜障害者役割＞の持つ意味は見えにくい構造になっているということである。弱者を助けるには、まず弱者を作らなければならないというのが、ヒューマニズムの側の要請であることは気づかれない。

文脈選択の恣意性の話に即して要約すれば、私の被験者は、ヒューマニズムに媒介された関係という文脈を恣意的に設定したうえで、ヒューマンな善意の受け手にふさわしい行動をSはとっていないと非難したことになる。それでは試しに、KとSの会話の下に『被雇用者Kと雇用者S』という文脈を置いてみるとどうなるだろうか。こうなるとKとSに対する評価は一変するはずである。

事実、被験者たちにこの文脈をこちらから与えてKとSを評価させると、先とは異なる結果を得ている。『ロール・プレイ3』のKに対する「無責任」という評価はいっそう増したし、『ロール・プレイ1』のKが指示違反をしていることもようやく気づかれはじめた。指示違反に重みが加わったということは指示により価値が生じたことを意味している。言い換えれば、「奉仕者Kと被奉仕者S」という脈絡ではSの「指示」に指示としての効力が何ら与えられていなかったことをこのことは如実に表しているということである。ボランティアに求められる行動規範は一般の職業倫理と大きくかけ離れている。この差異はヒューマニズムによって媒介される行動であるかどうかの違いに対応しているわけだが、そのことは人の注意を引かない。

もちろん本物のヒューマニズムはここで述べたような無責任なものではないという反論は成立する。しかし、私が言いたいのは、何が本来のヒューマニズムなのかということではなく、ヒューマニズムとしてなされる行為に社会が付与する特権についてである。

『ヒューマニズムゆえの行為』だけではない。「愛ゆえの行為」も同じである。「愛ゆえの行為」と「ヒューマニズムゆえの行為」とはあまりにもやすやすと正当性を調達することができる——愛の働きが認められると、罰せられるべき結果を招いた行為でも情状酌量される——ため、その自由度（許容範囲）は途方もなく膨らむ。だから逆に、愛やヒューマニズムの受け手の側が確保できる自由度は、その分だけ極端に減少することになる。＜障害者役割＞には、もっとも基本的な規範として、愛やヒューマニズムへの服従がしっかりと刻印されている。「愛ゆえの行為」や『ヒューマニズムゆえの行為』を批判したりはねのけたりすることに罪悪感が付きまとうのはそのためである。

『自立生活』を志向する障害者は、親との間に親しいけれども「べったり」ではないような一定の距離をとろうとするのも、この愛という形式を纏う統制から自由であらうとしてのことである。

これまでの障害者運動は、障害者の自立を阻む存在として親を描いてきた。親は障害者を差別・排除する社会の現場監督、エージェントとしての役割を担わされているという指摘である。脳性マヒ者の運動体の『青い芝』¹³⁾のリーダーであった横塚晃一が、「泣きながらも、親不幸を詫びながらも、親の偏愛をけつとばさなければならないのが、われわれの宿命である」¹⁴⁾と述べたのは有名な話である。

子供は自由を求める、しかし、親の愛情は子供の自由を許さない。愛情を注ぐことと監視することは親の不可分の役割だからである。とりわけ障害者の親は子供に関わる一切に対して責任を負わされている。もし、障害を持った子供をその子供の自由にさせて、「何か」がおきた場合には、親は社会から厳しく批判される。それも単なる非難ではなく、親の資格を疑われ、その愛情を疑われる。そうなれば「障害者の親」としての＜存在証明＞は大きく破綻する。

もちろん親が子供を自由にさせておけないのは、親の責任が問われている以前に、子供のことが不調でならないからである。障害のあるわが子が辛い思いをしないように、幸福でいられるように、せめて自分が元気なうちはできるだけことをしてやりたい、全力で守ってやりたいと痛切に願っているからである。しかし、「不調」という親の心情には、障害者を差別・排除する社会の現実を憂慮する気持ちとともに、その社会が産出し続けてやまない障害者を哀れむべき無能な者とみなす見方がすでに織り込まれている。「偏愛」

すること、必要以上に手を出すこと、心配することは、いわば「健常者の論理」という鎖で子供を自分もろともに縛りつける行為である。「自立」性を確保しようとする障害者はこのことに危機感を覚える。

それからもう一つ、母親には障害を持つ子を産んでしまったという罪責感がある。このような罪責感が成立するのは、障害が社会から否定的なものとして価値づけられているからであり、母親に障害児を産んだ責任が負わされているからである。そのため母親はなおさら子供との閉鎖的な空間を作らざるをえなくなる。社会は母親に「愛の証」を要求する。母親は愛情深い母親であることによって＜存在証明＞を達成しなければならない。子供が健常児であれば、育児や家事の少々の手抜きや省略が親の愛情深さを脅かすことはまずないが、子供が障害児となると事情はまったく異なる。子供に障害を負わせたのは自分だという罪責感が、子供の世話をする行為に、贖罪という特別な意味を付け加える。障害者は、そのような罪責感では自分たちを「あってはならない存在」とする過剰を再生産するものだと感じ、親の愛情をけつとばそうとする。

他者に依存する「弱い立場」の人間が〈脱家族〉を望むというのは何も驚くべきことではない。フェミニズムが家族の抑圧性を理解したように、障害者もまた、家族愛という価値の社会による用いられ方を知りうる位置に身を置いていたということである。全身性障害者たちは、自分たちの親を非難したのではない。拒絶しようとしたのでもない。社会が障害者の親に担わせている役割の本質を指摘しようとしたのである。

愛やヒューマニズムに限らず、すべての社会的信用には共通の形式がやどる。獲得するまでは行為は限定されるが、いったん獲得されると、それを担保に自由や権力が発生するという形式である。これは貯蓄と消費になぞらえることもできる。証明する行為は貯蓄であり、担保とする行為は消費である。もちろんこう書いたからといって、証明する行為と担保とする行為の間に時差が介在する必要はない。実際、「愛ゆえの行為」は、愛を証明しようとするけなげな行為と愛を担保に入れた横暴な行為とが、弁別不能な形で絡み合っ

て成立している。

Hの「ロール・プレイ」は、こうした点に照準をあてている。「愛ゆえの行為」や「ヒューマニズムゆえの行為」を批判してはいけない、と自分に言い聞かせながら、感じた不満に折り合いをつけるのではなく、正面衝突を恐れずに、何に對してどのような不満をなぜ感じたのかを、相手にはっきり伝えていくことの大事さを受講者にわからせようとする実習が「ロール・プレイ」である。当惑や対立を恐れずに、相手と正面から向き合うことで、権力作用抜きのヒューマニズムや愛が相互に通いあう水平的で親密な関係が実現すると彼らは考えている。

行き違いや不満は、一時的には「自立生活」における相互作用を不安定にするかもしれない。けれども、逆に言えば、対立は、当事者の間にある差異を明確にして、当事者をコミュニケーションへと連れ出し、新たな共生の地平へと導く契機でもある。プラスへと反転するかもしれない行き違いや不満の顕在化を「相手と向き合う」と呼ぶことにする。相手と向き合うことを回避することは、両者の差異が隠蔽され、そこにある問題が先送りになることを意味する。相手と向き合うことなしに、「障害者」と「健常者」あるいは「障害者」と「介助者」といった非対称的なカテゴリ化作用を無効化して、対称的な関係を築くことはできない。

4 障害をふっける二つの方法

Hのプログラムにおけるもう一つの中心は、『ありのまま』の自分を肯定することを援助する『自己信頼プログラム』である。具体的には次のようなことが行なわれる。

1 自分の身体の部分で気に入っているところと嫌いなところはそれぞれどこかを考えてみる。そして、なぜ好きなのか、なぜ嫌いなのかを凝視してみる。

2 二人ずつ組になり、パートナーの身体の動き、しぐさ、発話の仕方、あるいは身体の部分で、一番魅力的だと思う点をお互いに挙げてみる。さらに、指摘された点について自分はどう感じたかをやはりお互いに表明しあう。

3 次の事例を紹介し、これについてどう感じたかを話し合う。

(A)「仲のよい友人が、私のことを、他の友人に紹介するとき、『障害をもっているけれど、強くて明るい人なの』と言ってくれます。いつもそういうふうで紹介されてしまうので、悲しいときとか、苦しいとき、面白くないときの顔など、見せられないという気になって、ほんとうにそばにいてほしいときに、それを訴えられません。そして、それを正直に言えない自分の弱さに、余計落ち込むのです」と、Aさんは言っています。

(B) 親しい異性のボランティアに対して、障害をもつBさんは、これまで話せなかった悩みや苦しみを吐き出すことで、慰めてもらおうとばかりしてしまいました。ところが、毎日毎日それを聞かせられ、また行為によっても甘え続けられるボランティアはだんだん煩わしくなってきました。

Hの『自己信頼プログラム』は一種のカウンセリング、それも仲間や障害者が舵取りをする、いわゆるピア・カウンセリングである。Hのピア・カウンセラーが話してくれたエピソードを紹介したい。彼らのピア・カウンセリングがめざすものが何であるかがそこに示されているからである。

「犬食いみたいにして食べる自分が嫌いだし恥ずかしい」という話のある受講者が切り出した。他の受講者はみな沈黙し、暗いムードが立ち込める。彼らは手が使えるからコメントする立場にないと思っているらしい。そこでピア・カウンセラーが自分の体験を話す。彼女は、ある障害者の集まりで知り合った重度の脳性マヒの男性と食事をするようになった折、当然一緒にいる介助者が、彼の口にスプーンを運んで食事介助をするものと思い込んでいたところ、驚いたことに、『これがおれの食べ方だ』と言わんばかりに、その人が皿に口を付けて犬食いスタイルでどんどん食べはじめたこと、はじめは周囲の人の当惑したような不愉快そうな目が気になって、健康者が一緒にいるのに全然介助しようとしないうちに憤慨したが、彼の食べっぷりを見ていううちに、それが彼の意思であることによりやく気づいたこと、人間らしく生きるためにわれわれは介助を必要としているのだが、問題はその「人間らしさ」ということの中身であるということがその人のおかげで少しわかったこと、実にさすがらしく、屈託なく食べているところを見ると、皿に顔を付けて自分で食べる方が、人に食べさせてもらうよりずっとおいしいらしいとはじめて知ったことなどを話したという。

動作、身体、形状、発話の仕方などに対する障害者の羞恥は深い。権利や差別ということに自覚的な人であっても、身体深く食い込んだ羞恥は簡単に摘出できるものではない。「自己信頼プログラム」の最大のテーマは無条件に自分を受容し愛することだが、そのためにも、否定的な自己イメージを引きずりながらも精一杯生きてきた自分をいとおしく思えるようになることが先決だ、とHのピア・カウンセラーは言う。「自立生活」の理念を頭ごなしにふりかざし、受講者のライフスタイルや価値観や感情経験の欠点や不適切さをあげつらっても何の役にも立たない。ピア・カウンセリングの真価は、今の受講者を全面的に承認し肯定することにある。Hのピア・カウンセラーはこう主張する。

結局、ここでめざされているのは、障害を理由に自分を卑下するのをやめること、簡単に言うと、障害を「ふっきる」ことである。障害は、ふっきれないよりふっきれた方がよい、あるいはもっと強く、障害はふっきるべきだと彼らは考える。もちろんそれは、Hグループの独創ではない。「自立」する障害者だけが共有する主題でもない。障害者なら誰もが考え続けていることである。あらためて、障害をふっきろうとする実践に注意を向けよう。気にしなければそれでよいという単純な話ではなく、「こたわり方」や「忘れ方」が肝心なのだと見当を付け、障害をふっきるとはどういうことなのかを考えてみよう。

障害をふっきる実践は、突き詰めれば障害による機能的制約、つまり障害がなければ当然できるはずのことが障害のためにできなくなっているという事実を、どう意味づけ、納得し、うけいれるかということを中心に展開する。端的に言えば、論理的には2種類のふっきり方がある。障害と自分との関係を否認し、障害を差し引いた残りが自分であるとする生き方、障害の＜克服＞をめざす生き方が一つ、障害をおとしめ恥じる「健常者文化」から自由になって、障害を自分の＜個性＞として受容する生き方がもう一つである。

第一のふっきり方にはさらにいくつかのバリエーションがある。たとえば、「機能の代用可能性」を論拠にして、障害のあるなしは人の本質とは無関係だということにするやり方がある。つまり、障害は部品の故障みたいなものであって、人手や補装機器で代用し補完することができるから、人の本質的な特徴とはいえないと考えるのがこれである。あるいはこういうものもある。障害は、人の内面的特徴ではなく、外側から課せられた「条件」であるとして折り合いを付けるやり方である。人の真価は「不利」、「試練」、「限定」というような外在的な条件のもとでどう行動するかにより決まるのであって、外部から理不尽に与えられた「制約」を理由に自分を否定するとは愚の骨頂だというように、わたしから身体を「差し引く」のである。

このように、第一のふっきり方の真価は、障害を克服しようとする「努力」や克服した「能力」による＜存在証明＞という点にある。それは評価の対象となる「能力」のくぎり方、「能力」の定義、「能力」の重みづけを、障害を負ったことによって失った「能力」から、障害という制約条件を克服する「能力」、その結果として障害を軽視できるようになったという「達成」に移すことで実現可能になる。精神こそが人の本質であり身体はただかたか部品でしかないというのもそうだし、障害は行為の遂行を乱したり妨げたりする外在的制約だというのもそうである。

これらとは対照的に、障害を一つのかげがえのない「個性」としてうけいれ、「ありのまま」の自分をまるごと一挙に肯定する生き方がある。これが第二のふっきり方である。ふっきるというよりは「うけいれる」、「ひきうける」というほうがこのふっきり方の本

質を表している。障害を外部の制約条件と見なしたり、置き換え可能な部品の故障と考えたりして、障害を自己領域から追放するのではなく、すべてを「私らしき」としてうけいれいとおしんでいこうとするのがこのふっきり方である。これは、他者とのかわりを回避して辛うじて得られる自閉的なナルシズムではない。たとえ相手が理不尽なまなざしを向けてくる者たちであっても、彼らを認知的に物化しきるのは不可能だし、仮にそうしたことができたとしても、そのために失うものはあまりにも大きい。他者を恐れているうちは、障害をふきったことにはならない。肯定してくれる人びとだけではなく、敵対的な他者もできるだけ包み込んで、より多くの人びととの間に、相互承認のネットワークを広げくらまさせていく以外には、自己信頼を確かなものにする手だてはないという気分が、このふっきり方に集う人びとの共通感覚となっている。

誤解をしてはならないのは、「障害を個性としてうけいれる」というときの「障害」はカテゴリとしての「障害」のことではないということである。障害を「個性」としてうけいれるという意味は、「障害」という有徴性を負わされた差異化（カテゴライゼーション）を認めるということではない。「障害」という差異化を無効化し、「個性」という対等な差異性＝「障害」という差異化によって身体から奪われた（本来の）価値を取り戻そうとする試みである。

『差異性を相互豊饒化のモメントとしうるような共生関係の実現』のためには『差別の論理』が指し示す『差異』を実在的な『差異』として肯定していくことは、かえって、特定の社会・文化的条件が課す認識装置を普遍的なものとして絶対化していくこととなり、現実のゆたかな『差異性の世界』に対する感受性を失わせてしまうゆえに逆の効果しかもちえないということもできよう。『反差別論』における『差異の否定』は、けっして『差異性』をすべて否定しようとしているのではなく、多様な『差異』が人々の多様な関係をつくり出すための前提的条件をめざしているということもできるのである¹⁵⁾。

これら二つのふっきり方はひどく対照的である。もちろん、どちらもれっきとした生き方であり、基本的にはどちらが良いとか悪いという問題ではない。もっと言えば、障害にこだわりながら生きるのだって、軽々しく価値評価の対象にすべきことではないだろう。それに、どちらのふっきり方に依拠するかは、おそらく障害を負った時期や障害の範囲、程度なども深くかわっているはずである。

たとえば、中途障害者は、突然の悲劇、あまりにも不条理な剥奪として障害を経験する。彼らにとっての本来の自分は、かつての自分である。彼らが第一のふっきり方に親近感を抱き、リハビリテーションつまり制度の内側への復帰に並々ならぬ意欲を見せるとしても、それは無理からぬこと、いや当然のことである。これに反して、幼いときからの障害の場合は事情が一変する。彼らは障害のない自分を知らない。それは、形容矛盾な存在である。だから、障害を差し引いてしまうふっきり方に違和感を感じ、自分の全体性を肯定する第二のそれに好意を抱くのはあまりにも自然なことである。

しかし、そうした事情は承知しつつも、Hのピア・カウンセラーが第二のふっきり方をより本来的と見ているのは、先に紹介した話からあきらかである。Hグループだけではない。「障害＝かけがえのない個性」は「青い芝」以来の障害者運動では、一種綱領的な命題である。第一のふっきり方のどこが問題だというのだろう。

彼らは第一のふっきり方、とりわけ障害を部品の故障とみなす最初のバリエーションを生き方として選ぶと、障害の補償を個人の道徳的責務と定める、この社会を支配する途方もない力に結局は絡め取られることになるかと危ぶんでいる。納得のゆく話である。しかし考えてみると、障害を制約や故障と考えることと、制約の解消や故障の修理を個人の道徳的責務と見なすことは、少なくとも論理的には別である。それならHのピア・カウンセラーは愛に懲りて膽を吹いているだけなのか。

そうではあるまい。逆説めくが、障害を制約や故障と見なしきるには、障害は少しずつでも補償され克服されなければならない。克服されて、あるいは克服できることがあきらかになって、はじめて障害は制約や故障以上のものではないということになる。そうは考えられないだろうか。もしそういえるとしたら、補ったり克服したりする営みは、第一のふっきり方と相まって、特殊な意味を帯びる。障害は制約や故障にすぎないことを証明しなければならないという規範的要請が生まれるのである。不便だから障害を補う工夫をするというのは、至極当然なことであり、大切なことである。これなら、個性として障害をうけいれようとする第二のふっきり方とも何等矛盾しない。しかし、障害をふっきるだけのために、つまり障害が単に制約や欠如であるにすぎないことを証明するためだけに、必要以上の犠牲を払って延々と補償努力を重ねるということになることは話はまったく違ってくる。本来なら、障害を補償するために投入される努力は、不便が緩和される度合とのかねあいで、おのずと現実的な均衡点に落ち着くはずだが、障害が制約や故障にすぎないことを証明しなければならないという強い圧力が付け加わると、投入されるコストは本来のそれよりも圧倒的に増加する。そうなると、事実上は障害の補償を道徳的責務としてうけいれたのと同じで違わないことになるというわけである。

それからもう一つ、人間の本质は精神であり、身体は精神に仕えるたかだか道具にすぎないという、例の近代主義的人間観が第一の方法には見え隠れするという問題もある。能力の定義を争点としそれだけに注目する生き方は、とりもおさず自分の背後で線を引っぱり、後方の人びとを排除すること、たとえば知的障害を無能力としておとしめる健常者文化にすりより味方するというに通じる。第二のふっきり方には、こうした難点はない。障害を敵視せずむしろそれを自分の個性としてうけいれ愛していこうとする発想、ありのままの自分を肯定するという言い方で踏みとどまり、能力によって人を隔てる文化を解除しようとする実践が、このふっきり方の本領だからである。

問題は、障害をおとしめる健常者文化ではなく、おとしめられる障害と闘ってしまうことに発する。第一のふっきり方には、問題を社会に突き返す契機が弱い。一方、第二の方法は、社会の支配的な枠組、社会を社会として成り立たせている制度そのものを問いつめようとする。そして、障害者を排除する制度の一つ一つが存在理由を問い直し、あきらかにするように、排除のまなざしを向けてくる一人ひとりに要求する。今の自分を肯定するということは、今の社会を追認しないということである。自分の内側で問いを閉じてしまう生き方、自分が障害にこだわっているかどうかをしきりに気にして暮らす人生ではなく、なぜそうしたまなざしを向けてくるのか、なぜそうした扱いをするのかを問い詰めていく実践が、第二のふっきり方の真骨頂である。問題は世界へ突き返される。自分たちをおとしめる枠組・制度・価値・規範が批判に付される。「ありのまま」の自分を肯定するという言い方に込められたのはそうしたこと、自分の内側にだけ問いを向けることはしな

いという強烈な意志であった。

こうして障害がふっきれるのなら、それにこしたことはない。理想的である。Hのピア・カウンセラーの話に出てきた犬食いスタイルでうまく食事をする男性はそうした人なのだろう。障害を克服したいのなら、隣の介助者に食べ物を自分の口まで運んでくれるように指示すれば済むことなのだから。それが一番穏便な方法であり、ほほえましい光景ですらあることは、彼もわかっていただろう。しかし、彼は自分流の食べ方では具合が悪いとは思わないし、ひょっとすると楽しんでさえいる。彼のような自己信頼を得たいと望む障害者は多い。それは切実な希望である。しかし、それは簡単には成就しない。ピア・カウンセリングが要請される所以である。ピア・カウンセリングは、『私はこれでいいんだ!』という感覚が自分に蘇ってくることを願いつつも、独力では実現できない人びとへの、仲間からの呼びかけであり、手助けである。＜自助グループ運動＞の存在意義はまさにここにある。

このように、障害者は、排除やおとしめとその内部への効果にはむかって、自分たちを肯定しかえそうとする。否定する力が激しければ激しいだけ、それに逆らう肯定への意志もそれだけ熱を帯びる。だが、ふっきろうとやっきになり、自分に没頭しすぎるあまり、抜き差ししないところにはまりこんで苦しくなるのはこうしたときかもしれない。第一のふっきり方についてはすでに述べたが、第二のふっきり方にもそうした危険がないわけではない。すべてを肯定するとか障害を肯定するということの苦しさである。

こういうことである。自分のすべてを何が何でも肯定しなければ気がすまないという人がいたら、その人もまた、障害ということのために、私という存在を問答無用で全否定されたことの効果を、依然引きずっているのである。なにしろ、自分を全肯定するなどというのは度を越したことである。全否定ということがなかったら、それはむやみに望まれることではない。全肯定は全否定への反作用なのである。それに、障害を肯定することにしても同じことである。障害はかけがえのない個性だから、直したり補ったり克服したりするいわれは一切ない、という規範を拘子定規に考えすぎると、障害を肯定しきれないときには——そうしたことは十分ありうることだ——そんな自分を再度否定しなければならなくなる。

何やら障害のふっきり方の難点——特に第一の方法の——ばかりを強調してしまった。だが、人が、自分のある部分は嫌いだが別のある部分は好きだとか、ある不適当な部分を改善しようとするというだけの話なら、誰もが感じたり行なったりしている普通のことである。それは問題ではない。ここでの問題の本質は、障害がことさらに否定的なものとして取り出され、その持ち主に結びつけられ、その人全体が否定されてしまうということである。だからこそ、そうした否定に対する闘いも、否定をうけいれ、否定されたものを克服するか、それとも逆に否定されたものを肯定しかえす、ということにどうしてもならざるをえない。こうして分岐が生じる。これを生じさせているものが問題なのであり、それを無力にすることがあくまで第一のことなのである。障害を有害なものとなす作用を解除しつつ、自己を自由にしていくこと、この困難な二正面作戦の模索の途上に彼らの試みはある。

5 内部処理を越えて

『自立生活』プログラムは興味深い試みである。そこには、『自立』する障害者の気分や考え方が理念的な形で映し出されている。そもそも障害者は、何かもはっきりした理念に導かれて『自立生活』に旅立つわけではない。『自立生活』運動の発祥の地アメリカでは、『自立』は誰にとっても成人するうえでの試金石だというから、『自立』は規範的、文化的な要請なのかもしれないが、『依存＝もたれ合い』を悪いこととは考えない日本の文脈では、『自立』への規範的圧力は、一般に非常に弱い。健常者が依存しあっている状況で障害者だけが『自立』の声を上げて、人には怪訝な顔をさせてしまうのがオチである。障害者にしても、『自立』を決意するのは、施設や実家での生活が我慢のならないものになったとき『施設での待遇がひどすぎる』とか、『親元にいたのでは恋愛もできない』であって、施設や在宅生活の剝奪的実情が彼らを押し込めている面が強く、『自立生活』が彼らを魅了し引き寄せているとは必ずしも言えない。『自立』の理念は、『自立生活』を進める中で徐々に形をなしてくるものようだ。そもそも理念というものは、他者に伝達されるときにはじめて振り返られ言語化される。だから、『自立生活』プログラムが提供されるときは、まさに『自立生活』が言語化され形式が与えられる瞬間なのである。この意味で『自立生活』プログラムの提供という営みは、文化運動として見た場合の『自立生活』運動の最前線なのである。

もちろん、『自立生活』プログラムにも限界はある。それは＜自助グループ運動＞全体に共通する限界、問題の内部処理という限界である。健常者というもう一人の当事者を抜きにして、プログラムをいくら続けてみても、解決せず先送りになる問題はあまりにも多い。ピア・グループは居心地のいい避難場所へと容易に変質する。

それにしても、地域福祉というときの『地域』とはどのようなところなのだろうか。

『地域』という言葉には、主婦や老人や学生や障害者など、職業労働に従事していない人びとの集まり＝産業社会の支配的な価値に染まりきっていない人びとの領分というニュアンスが含まれている。そして、『地域』はそうした人びとの世界だからこそ、障害者を温かく優しく包み込む愛の共同体になりうる可能性を秘めているという意味すら、この言葉は含んでいる。一見すると理想的なのだが、これはそれほど単純なことではない。

ここで、女性学や家族論の成果が参考になる。近代産業社会は、競争原理が貫徹する市場を中心に配置し、共感原理が通用する地域ないしは家族が周辺からそれをバックアップするというシステム（家父長制的資本制）として組み上がっているという視点がそれである¹⁹⁾。労働力としての商品価値を持たない障害者や老人、一時的にそれを失った病人、労働力としての商品価値をまだ持っていない子どもをケアするのは地域に期待される役割である。そして、この地域における主たる労働力の提供者はもちろん女性である。女性の地域での労働は、賃金を提供することによってではなく、愛やヒューマンイズムの証を求めるというやり方で調達される。いわゆるシャドーワークである。

障害者が施設や家庭から地域に出てきても、だから、家父長制的資本制社会の中心＝『働いている人びとの領域』は微動だにしない。依然として内部処理が機能しているから、中心は安泰である。変わったのは内部の範囲が少々広がったということぐらいなのである。施設や家庭から覚悟を決めて地域に飛び出してきた障害者にとっては、これは皮肉な話である。『地域』という巨大な施設に再び回収されるかもしれないのだから。一つ一つの家族の介護機能が弱化していく現状で、それに代わって立ち上がってくる『地域』単位での

相互扶助は、支配的社会にとって歓迎すべきことでこそあれ、けっして困ったことではない。中心を補完する周辺がしっかりとあるのだから。その証拠に、Hの活動は福祉行政の方面ですこぶる評判がよい。いや、よすぎるほどである。Hのプログラムをはじめとして「自立生活」プログラム全体の基調が、今のところは、やはり自助であり内部処理であるのは否めない。いかにすれば中心にまで影響を及ぼすことができるのか、どうすれば社会の支配的枠組そのものを変質させるだけのパワーを持つことができるのかが、「自立生活」運動の次の課題である。北村小夜は、「どこかに障害者が住める所を探そう」ではなく、「ここを障害者が住める所にしよう」と発想すべきだと言っているが、要するにそういうことなのである¹⁷⁾。

それにしても、現実には家庭や施設を出て地域で生活を始めてみても、気づいたときには介助者に保護される生活、定員一名の施設に逆戻りということもあるだろうし、介助者探しに疲れて親の家庭に退却するということもあるだろう。家庭や施設で身に付けた「生きるための便法」¹⁸⁾が災いするかもしれないし、現実が予想をはるかに超えて過酷であるかもしれない。どちらにしても、制度の欄外に放置されることをあえて引き受けた彼らであっても、現実というものの暴力性は容易に「自立生活」の理念を裏切る。だから、「自立生活」者のネットワークを作る努力がそこそこで始められたのは、自然なことだったし、必要なことだった。それは、制度に回収されまいとする抵抗、生活することを通して制度を変質させようとする企図である前に、とにかく今の場所で生きていこうとする強い意志の表れだった。

かくして「自立生活」を営む障害者のネットワークは、多様な要素、異質な要素を繋ぎ合わせて、「自立生活」運動と呼ぶ緩やかな一つの結合、一つの勢いを作り出してきた。この章で取り上げた活動は、そうしたネットワーク全体からすると、ほんの一部にすぎないけれども、文化運動として見たときの「自立生活」運動のフロンティアに位置する試みであることは間違いない¹⁹⁾。

- 1) 『自立生活』および『自立生活』運動については、Dejong, Gerben, 1973, "Independent Living: From Social Movement to Analytic Paradigm", *Archives of Physical and Medical Rehabilitation*, 60:83=『自立生活——社会運動にはじまり分析規範となるまで, 1983,』障害者自立生活セミナー実行委員会(編)『障害者の自立生活』, 158-182、日米障害者自立生活セミナー中央実行委員会(編), 1983, 『日米障害者自立生活セミナー報告書』、仲村優一・板山賢治(編), 1984, 『自立生活への道——全身性障害者の挑戦』, 全国社会福祉協議会、安積純子(ほか), 1990, 『生の技法——家と施設を出て暮らす障害者の社会学』, 藤原書店、定藤丈弘(ほか)(編), 1993, 『自立生活の思想と展望——福祉のまちづくりと新しい地域福祉の創造をめざして』, ミネルヴァ書房などが詳しい紹介や分析を行なっている。
- 2) 立岩真也, 1990, 「接続の技法」安積純子(ほか)『生の技法——家と施設を出て暮らす障害者の社会学』藤原書店、土肥隆一, 1987, 『在宅福祉とボランティア——神戸ライフケア協会の歩みから』, 『月刊福祉』, 70(5):70-75、土肥隆一, 1987, 「自己変革あるボランティアを求めて——神戸ライフケア協会の活動と課題」, 『地方自治通信』, 212:14-19、小山内美智子・西村秀夫, 1983, 「ケアつき自立生活を求めて——札幌いちごの会の歩み」, 『地域福祉研究』, 11:40-46参照。
- 3) 宮本真巳, 1993, 「ヒーリング・システムとしてのセルフヘルプ・グループ」『解放社会学研究』, 7:177-194参照。
- 4) ヒューマンケア協会(編), 1988, 『ピア・カウンセリング集中講座自立の大いなる歩みを進めるために』, ヒューマンケア協会、ヒューマンケア協会(編), 1988, 『報告第三期自立生活プログラム』, ヒューマンケア協会、ヒューマンケア協会(編), 1989, 『自立生活プログラムマニュアル』, ヒューマンケア協会、ヒューマンケア協会(編), 1993, 『自立生活プログラムマニュアル改訂2版』, ヒューマンケア協会、ヒューマンケア協会(編), 1992, 『自立生活への鍵——ピア・カウンセリングの研究』, ヒューマンケア協会参照。
- 5) 宮台真司, 1989, 『権力の予期理論——了解を媒介にした作動形式』, 勁草書房にも同じアイディアがあり、厳密な分析を行なっている。
- 6) 佐伯胖, 1980, 『「きめ方」の論理——社会的決定理論への招待』, 東京大学出版会、盛山和夫・海野道郎(編), 1991, 『秩序問題と社会的ジレンマ』, ハーベスト社など参照。
- 7) Styron, William, 1976, *Sophie's Choice*, Random House=大浦曉生訳, 1983, 『ソフィアの選択』(下), 新潮社, 333。
- 8) 石川准, 1986, 『自立生活運動のフレーム分析に向けて』, 『ソシオロギス』, 10:12-23、岡原正幸・石川准・好井裕明, 1986, 「障害者、介助者、オーディエンス——障害者の『自立生活』が抱える諸問題」, 『解放社会学研究』, 1:25-42、岡原正幸, 1990, 「コンフリクトへの自由——介助関係の模索」安積純子他前掲書などを参照。
- 9) 岡原正幸, 1990, 「コンフリクトへの自由——介助関係の模索」安積純子他前掲書, 127。
- 10) 障害者と介助者に対して第三者がどのような権力作用を行使するのかについてのエス

- ノメソドロジ的分析として、山崎敬一・佐竹保宏・保坂幸正, 1993, 「相互行為場面におけるコミュニケーションと権力——〈車いす使用者〉のエスノメソドロジ的研究」, 『社会学評論』, 173:30-44参照。
- 11) ヒューマンケア協会(編), 1989, 『自立生活プログラムマニュアル』から。
- 12) 二人の学生にSとKの役をロール・プレイしてもらい、他の学生たちからの反応を記録するという簡易な実験である。
- 13) 「青い芝」については、横塚晃一, 1975, 『母よ! 殺すな』, すずさわ書店、介護ノート編集委員会(編), 1979, 『はやく ゆっくり——横塚晃一最後の闘い』など参照。
- 14) 横塚晃一, 1975, 『母よ! 殺すな』, すずさわ書店。
- 15) 江原由美子, 1985, 『女性解放という思想』, 勁草書房, 80-81。
- 16) 上野千鶴子, 1990, 『家父長制と資本制』, 岩波書店参照。
- 17) 北村小夜, 1987, 「いい所づくりはともかくいい所さがしはやめよう」, 『福祉労働』37, 65-75。北村は、「いい所探しはやめて、いい所作りをしよう」と、ただ乗り志向の人びと——直接には障害者の親たち——に釘をさしている。合わせて、北村小夜1987, 『一緒にいいならなぜ分けた——特殊学級の中から』, 現代書館も参照。
- 18) 家族愛や福祉的配慮のもとで生きるための便法としては、たとえば意思決定権を譲渡したり、規則に完全同調したり、自己主張を抑制したり、愛想を振りまいたりすることなどが含まれる。
- 19) この章は1988年に行なったフィールドワークがもとになっている。「自立生活プログラム」もバージョンアップ作業も進められている。現実には動いている。だからこの章は、あるグループのある時点での活動を、私流のアングルで写した1枚のスナップショットである。

1 これまでの議論

社会的行為には、価値あるアイデンティティの獲得と、負のアイデンティティの返上によって、自らの存在価値を証明しようとする意図が込められる。それを本論文では＜存在証明＞と呼んだ。

＜存在証明＞は自己のみによって達成されず、他者という承認の与え手を必要とする。他者との関係を通して自己のアイデンティティは現実化し、＜存在証明＞は確証される。だが社会は、私と他者との補完性として均衡するとは限らない。評価権を有する他者は、私のアイデンティティ請求を拒絶するかもしれない。私の＜存在証明＞への他者の評価は、他者自身の＜存在証明＞のために歪むかもしれない。私も他者のアイデンティティ請求を棄却し、他者の＜存在証明＞を阻むかもしれない。＜存在証明＞と＜存在証明＞の相剋、相互否認がこうして始まる。

＜所属＞や＜関係＞や＜能力＞を失うとき、人は＜アイデンティティ問題＞に直面する。そしてさまざまな方法を駆使してアイデンティティを支えようとする。四つの方法があることを指摘した。第一の＜印象操作＞は偽装と隠蔽の方法であった。第二の＜補償努力＞は、価値あるアイデンティティを獲得することで、負の価値を帯びた自分の名誉を挽回しようとする方法であった。第三の＜他者の価値剥奪＞は、人から価値を奪うことによって＜存在証明＞を実現しようとする方法であった。第四の＜価値の取り戻し＞は、否定的に評価されてきた自分の社会的アイデンティティの価値を肯定的なものへと反転させることで、自分の価値を取り戻そうとする方法であった。

そもそも人が＜存在証明＞に没頭するのは、社会がそれを要求するからである。社会は＜存在証明＞を要求することによって社会成員の行動を水路付け秩序を調達している。＜存在証明＞は社会システムに織り込まれた一つの重要な権力装置である。だが、もし自分という存在そのもの、アイデンティティ抜き「本来」の自分に価値を実感することができれば、＜存在証明＞は不要になり、人はその分社会的権力から自由になる。これを＜存在証明からの自由＞と呼ぶことにした。

このような説明形式を定義し宣言したうえで、本論文は価値剥奪を経験し、深刻な＜アイデンティティ問題＞に直面する人びとが、価値を取り戻そうとして行なう様々な活動を取り上げ、その意味を解釈し機能を分析した。それらのなかには、価値を取り戻そうとして、価値をめぐる激しい闘争にまで発展するもの（第二章）や、自分たち流の＜存在証明＞をめざして対抗文化の形成に向かうもの（第三章）、さらには、＜価値の取り戻し＞から出発して、＜存在証明からの自由＞をめざすもの（第四章）までが含まれていた。

それらのうち、まず逸脱の定義をめぐる闘争、つまり＜逸脱の政治＞という主題は、＜烙印論＞、＜演劇論＞、＜逸脱の政治論＞などを経て形成された。＜烙印論＞は、「逸脱者」に対する社会の冷たい「まなざし」や「扱い」が、かえって彼らの「逸脱」を助長するという＜逸脱増幅説＞を展開した。一方、アーヴィング・ゴッフマンの＜演劇論＞は、アイデンティティの管理のために人びとが行う＜成りすまし＞などの偽装や隠蔽の技術を＜印象操作＞と呼び、「逸脱者」は、＜印象操作＞によって烙印付与をかくぐろうとする能動的な（たくましい）人びとだと主張した。また、＜逸脱の政治論＞は、一定の条件

のもとでは、「逸脱者」は、スティグマからの解放、つまり＜価値の取り戻し＞をめざして社会の支配的な逸脱の定義に挑戦する集合行為を起こすと主張した。

本論文は、これらの視座を統合する必要があると強調する一方で、さらに反差別・解放運動の生成条件の分析のために社会運動論を導入する必要があると主張した。

今日の社会運動論の中心は資源動員論であるが、この資源動員論が取り組んだ問題にマンカー・オルソンの＜ただ乗り問題＞があった。オルソンは、結束して集合行為を起こせば、集合的利益が得られる場合でも、参加を強いる強い圧力や、参加者にだけ与えられる特別な報酬がない限り、人びとは＜ただ乗り＞を決め込むため集合行為は不発に終わる、と主張した。個人的合理性と集合的合理性の矛盾をついた彼のこの議論は、利害や不満さえ共有されれば集合行為は自然に発生すると考えがちだった従来の社会運動論への批判を含んでいた。

とはいえオルソンにも多くの批判が寄せられた。また集合行為の条件をあきらかにしようとする試みも提案された。とくに注目されたのは＜社会的ネットワーク＞の動員機能、具体的にはサンクション提供機能、コミットメント醸成機能、情報通信機能であった。

ところで、価値あるアイデンティティは、オルソンに即していえば、誰もが追求する象徴財であり、物財同様、私財としても集合財としても供給されうという性質がある。そのため「逸脱者」は＜存在証明＞の＜私的戦略＞と＜集合的戦略＞とを使い分けることができる。人は、＜成りすまし＞などの＜私的戦略＞を採用し、評価者の「逸脱」の定義には挑戦せずに、自己に対する否定的な評価の見直しだけを求めるかもしれないし、反差別・解放運動のような＜集合的戦略＞を選んで、制度化された「逸脱」の定義の修正を企てるかもしれない。

このような分析を通じて、スティグマ共同体が政治化するためには緊密な＜社会的ネットワーク＞が必要であることがあきらかになった。スティグマ共同体はその内部に濃密な社会的紐帯を組織してはじめて、これまで＜存在証明＞の＜私的戦略＞に余念のなかった人びとを、逸脱の政治に動員できるのである。

第二に取り上げたのは、＜存在証明＞に直面するエスニック・マイノリティの「生きる様式」である。

エスニック・マイノリティが、社会・経済・政治的に平等な扱いを受けているのか、それとも差別的な扱いを受けているのかを示す概念として＜統合／排除＞という概念を、また、エスニック・マイノリティが、全体社会の支配的価値観に同調しているのか、それとも自文化を保持しているのかを示す概念として＜同化／自文化の保持＞という概念を定義した。この二対の概念を用いて4種類の社会状況を概念構成した。すなわち「統合＋同化」の＜コンフォミティ＞、「統合＋異化」の＜サラダボール＞、「排除＋同化」の＜アノミー＞、「排除＋異化」の＜アンダーカースト＞である。

これらのうち、エスニック・マイノリティが到達目標とするのは、＜サラダボール＞と＜コンフォミティ＞である。しかし同化のテンポは急ピッチで進んでも、統合はそれほど進まないために、現実には多くのエスニック・マイノリティが＜アノミー＞に流されていく。＜アノミー＞にあるエスニック・マイノリティの志向は二極に分解する。一つは＜コンフォミティ＞への到達をなおめざして、いっそうの努力を重ねるグループ、もう一つは失いつつある自文化の取り戻しを求めて＜アンダーカースト＞の方向へと向かう

グループである。

ここで一つの思考実験を行った。＜同化志向＞とは、支配的集団に所属し、かつ同調することが＜存在証明＞の成功を意味し、支配的集団への非所属または逸脱は＜存在証明＞の失敗を意味すると考える志向であり、＜異化志向＞とは、支配的集団への所属／非所属および同調／逸脱は、＜存在証明＞の成功／失敗とは無関係だと考える志向だと定義して、それぞれの思考、とくに異化思考と＜存在証明＞の関係を分析した。

分析の結果、このように定義した＜異化志向＞には、同化圧力と自文化の保持への圧力の間で葛藤するエスニック・マイノリティをいったんまるごと抱き止める機能があると判断された。＜サラダボール・モデル＞の性格も同時にはっきりした。＜コンフォーマティ・モデル＞のエスノセントリズムを批判して登場した＜サラダボール・モデル＞は、文化相対主義を主張する点では価値増殖的だが、自文化への同調を求めるという点では価値縮減的だということである。

しかし＜異化志向＞にも弱点はあった。第一は＜異化志向＞における証明力の限界という問題である。ここで定義した＜異化志向＞は、所属志向に対する個人志向という意味を含んでいる。つまり、本質において＜同化志向＞には、集団への所属にすがって＜存在証明＞を実現しようとする態度、所属を＜存在証明＞のためにあてにし、利用しようとする態度が内在しているのとは対照的に、＜異化志向＞には、＜存在証明＞のために所属に依存しようとする態度はない。つまり＜異化志向＞は、否定的に刻印された所属と肯定的な価値を帯びた所属を一挙に無視しようとする試みである。しかし、所属アイデンティティへの無関心の証明がこれではできない。否定されているアイデンティティへのこだわりのなさは、いったんそれを肯定しかえしてからでないと証明できない。肯定されているアイデンティティをあえて放棄すれば、アイデンティティへのこだわりのなさが証明できるけれども、否定されているアイデンティティをどれだけ無視して見せても、アイデンティティへのこだわりのなさの証明にはならず、かえってアイデンティティへのこだわりの強さが証明されてしまうのである。

第二は、＜異化志向＞における「個性」の内実の問題である。「個性」を「自分らしさ」、「ありのままの自分」、「私の独特さ」のこととして、そのような個性を無条件で肯定する態度は、価値を増殖させ、＜存在証明＞の実現可能性を増す、とする論理の妥当性は、人びとがどれだけ多様な個性を育てているかに依存する。ここで定義した＜異化志向＞では、価値増殖作用を活性化するための行動原理としては脆弱すぎる可能性がある。「まわりのみんなと違った自分でなければならない」というような差異化圧力でもない限りは、行為の個性化の前提となる価値観の個性化はそう急には促されない。新しい文化は、まわりの常識にこだわらないのみならず、まわりの常識から距離をとろうと意識的・規範的に努力を続ける人びとによって創造される。

マイノリティ・マジョリティ構造のなかでは、マイノリティとマジョリティの行動様式は、それぞれの社会的環境に動的に「適応」するように発達し、その結果対照的な文化を形成していく。このことへの視点は、ポール・ウィリスによるイギリスにおける労働者階級の青年たちの＜対抗文化＞の研究や、シカゴ学派によって進められてきたアメリカにおける＜逸脱的下位文化＞の研究などにも共有されている。ここでは、マイノリティないしは底辺の人びとの行動様式を、諦めや挫折や不満の結果とだけみるのではなく、むしろ所

属集団・準拠集団の固有の価値に従う価値志向的な行為と捉える視点が示されていた。同様の視点は同一社会内に存在する人種・民族ごとの行動様式の違いに注目するトマス・カーチマンの異文化間コミュニケーション研究にもみることができる。

確かに、同化戦略を選んだマイノリティ集団はマジョリティ以上にマジョリティの行動様式を模倣しようとするのはよく知られている。しかしマジョリティ文化を習得するための文化資本はマジョリティが独占しているため、マイノリティによるマジョリティ文化の模倣にはおのずと限界がある。マジョリティが文化資本を独占する領域での〈存在証明〉の競争は、マイノリティにはあきらかに不利に働く。いきおいマイノリティはマジョリティが軽視・否定している価値に注目し、対抗文化を発達させ、マジョリティとは異なる〈存在証明〉のシステムを創造する。自分たちの体験や感性や能力が生きる領域で新しい〈存在証明〉の方法を定義し、そこで〈存在証明〉を実現しようとするのは必然的なことである。

第三に取り上げたのは、自立生活運動と呼ばれる障害者の自助グループ運動であった。

自立生活とは、施設と家族に依存しないで暮らす重度障害者の生活形態、あるいは施設と家族に依存せずに暮らそうとする重度障害者の生活意欲を示す概念である。この単純な定義では十分でないとするれば、社会が「自立」という言葉に従来込めてきた意味の変更、その意味の変更にもともなう福祉政策や障害者との関わり方の変更、生活の自立性の確保と、それを受容し支持する社会の獲得を志向しつづなされる生活のことである。

自立生活営む障害者たちは、編み出してきた自分流の生活技術を自立生活プログラムという実践的な技法にまとめて仲間に伝える活動を行なっている。そこでめざされている第一は、「自己規制」をしていても前進しない事実を、後続する仲間に実感させ、積極的な選択を鼓舞することである。

第二は、文脈としてのヒューマニズムを解体することである。「愛ゆえの行為」と「ヒューマニズムゆえの行為」とはあまりにもやすやすと正当性を調達できるため、その自由度は途方もなく膨らむ。だから逆に、愛やヒューマニズムの受け手の側が確保できる自由度は、その分だけ極端に減少する。自立生活プログラムには、「愛ゆえの行為」に逆らってはいけなく、と自分に言い聞かせるのではなく、正面衝突を恐れずに自己主張していくことの大切さを仲間に実感させようとする試みを含んでいる。

第三は、障害を「個性」として受け入れることである。障害をふっきる実践は、障害による機能的制約を、どう納得し受け入れるかを軸に展開する。2種類のふっきり方がある。障害と自分との関係を否認し、障害を差し引いた残りが自分だとする生き方と、障害を「個性」として受容する生き方である。第一の方法は、障害の「克服」を個人の道徳的責務と定める、この社会の支配的枠組に絡め取られることになる。彼らは考える。一方、第二の方法には、社会の支配的な枠組、社会を社会として成り立たせている制度そのものを問いつめようとする意図があると彼らは考えている。

障害者は、排除やおとしめとその内部への効果にはむかって、自分たちを肯定しかえようとする。否定する力が激しければ激しいだけ、それに逆らう肯定への意志もそれだけ熱を帯びる。しかし、自分を全肯定するなどというのは度を越したことである。全否定ということがなかったら、おそらくそれは望まれることではない。障害はかけがえのない個性だから、直したり補ったり克服したりする必要は一切ない、という規範を杓子定規に考え

すぎると、障害を肯定しきれないときにはそのような自分を再び否定しなければならなくなる。そのことを自覚して障害者たちは、＜価値の取り戻し＞とともに＜存在証明からの自由＞を重視する。自立生活プログラムには、＜価値の取り戻し＞と＜存在証明からの自由＞という二つの生の様式が巧みに組み合わせられている。

2 結論と展望

価値剥奪、つまり差別のために深刻な＜アイデンティティ問題＞を負った人びとは、目の前の＜アイデンティティ問題＞の緩和のために、確かに、＜印象操作＞や＜補償努力＞あるいは＜他者の価値剥奪＞のような、既成の＜存在証明＞規範に同調する方法に頼りもするが、＜アイデンティティ問題＞が深刻であればあるほど、あるいは被差別と「向き合う」体験を通して事の本質——＜印象操作＞や＜補償努力＞や＜他者の価値剥奪＞が担う社会的機能——が実感できるようにになればなるほど、＜価値の取り戻し＞や＜存在証明からの自由＞を希求するようになる。そして、さらに、ネットワークやリーダーシップや社会的環境といった集合行為生成のための条件が整えば、彼ら／彼女らは反差別・解放運動、対抗文化の創造、自助グループ運動などを開始・展開するようになる。

＜印象操作＞と＜補償努力＞と＜他者の価値剥奪＞が、＜存在証明＞のためにほぼ常に「併用」される技法であるとするれば、＜価値の取り戻し＞と＜存在証明からの自由＞とは、概念上は異なるものの、現実には、一つ一つの集合行為において、一人ひとりの志向のなかで、未分化のまま渾然とした形で醸成されることが少なくない。たとえば、障害者解放運動のなかから誕生した、「障害は“個性”である」あるいは「“ありのまま”の自分を肯定する」という「生きられた思想」は、「障害」とか「障害者」という既成の恣意的なカテゴリ作用をいったん受けて、負の価値を負わされつつ創られたそのような差異の一つ一つに価値を与え返そうとする＜価値の取り戻し＞の実践であるともいえるし、一人ひとりの生命体に本来的に等しく内属する価値を無条件に承認し合おうとする、＜存在証明からの自由＞をめざす活動だともいえる。

＜アイデンティティ問題＞に直面する人びとにとっては、＜印象操作＞や＜補償努力＞、さらには＜他者の価値剥奪＞は＜存在証明＞のための道具的な「手段」である。＜価値の取り戻し＞も、同じように＜存在証明＞のための「手段」である。＜存在証明からの自由＞でさえ、＜存在証明＞の挫折を超越する「手段」でありうる。しかしこれら諸行為の社会的機能は大きく二分できる。

＜印象操作＞と＜補償努力＞と＜他者の価値剥奪＞とは、既成の支配的な＜存在証明＞の体系への従属を意味するという点において一連のものである。それは＜存在証明＞の無限ループを循環する。＜印象操作＞と＜補償努力＞と＜他者の価値剥奪＞に没頭すればするほど、人びとは自らや他者の自尊心を傷つけ、いっそう＜存在証明＞へと駆り立てていく。

一方、＜価値の取り戻し＞と＜存在証明からの自由＞とは、既成の支配的な＜存在証明＞の体系を掘り崩す潜在力を有するという意味において一連のものである。＜価値の取り戻し＞は、既成の価値の否定や相対化をとまなうかもしれない「新しい」価値を創造し、社会に提案し、その承認を求めることで、＜存在証明からの自由＞は、＜存在証明＞への圧力そのものを無視・軽視することで、秩序原理として作動する＜存在証明＞のシステムと、

そのようなシステムに依存して存立する社会のあり方を一挙に揺さぶる。価値を増殖しようとする営みと価値から自由になろうとする営み、あるいはアイデンティティへの自由（アイデンティティの自己管理、自己執行）とアイデンティティからの自由（自尊心なき自愛心、癒し）とは、＜アイデンティティ問題＞を解決するための手段という意味をはるかに超えて「生きる様式」へと飛躍する。＜価値の取り戻し＞と＜存在証明からの自由＞には、既成の＜存在証明＞のシステムの「静的再帰性」を脱出して、共生と多様性の祝福へと社会を向かわせる変動の契機——＜存在証明＞の「動的再帰性」——がはらまれている。

＜価値の取り戻し＞は、自分も含め、既成の社会や人のあり方に対して徹底的な条件否定、批判的分析を行ないながら、新しい価値の創造、価値の増殖、多様性の祝福をめざす「運動」である。一方、＜存在証明からの自由＞という生きる様式は、序列をともなうカテゴリー化作用＝差異の体系に人や自分を位置づける闘争＝差別や排除に参加しないという生き方であり、存在するものへの無条件肯定の感覚を高めようとする実践である。条件否定を強調する運動や文化や相互作用には人を変える力と厳しさが、無条件肯定を強調する運動や文化や相互作用には人を癒す力と優しさがある。

花崎皋平は

『日本の社会の中でも、以前からの地道な努力に加えて、1970年代以降、各種の反差別運動、解放運動が多発し、発展してきた。…これらの諸運動〔部落解放運動、障害者解放運動、女性解放運動、民族差別撤廃・被差別民族の権利回復運動など〕は差別の関係を目に見えるものにし、その根拠（じつは無根拠）をあきらかにすることによって、あるべき共生の関係と多様性を祝福とする文化へのねがいを育ててきている。これからは生活の具体的な場で共生を実現するための生き方の流儀を運動の諸経験からみちびきだし、それを『共生のモラル』『共生の哲学』へと練りあげる作業が必要となってくるだろう（花崎皋平、1993、『アイデンティティと共生の哲学』、筑摩書房、158、なお〔 〕の中は筆者挿入）』

と述べている。私も同じ展望を共有する者の一人である。差別と排除のための差異化を無効化し、多様性を祝福するための差異化を活性化する思想や哲学と、＜存在証明＞のために他者と自分を繰り返しおとしめようとする傾向を緩和し、他者への共感と敬意を促し、自尊心の縮小と自愛心の拡大を励ます工夫や技術が、いましづつ、しかし確実に創造されつつある。

謝辞

障害を生かす仕事をしようと思い社会学を志望し、東京大学文学部社会学科から同大学院社会学研究科修士過程に進んだのはいまから13年前のことだった。博士過程を単位取得退学してからでさえすでに8年が経過しようとしている。できることなら学位論文は在学中に完成させたいと望んだが、私の力量と環境がそれを許さなかった。しかし、ここにいたって、ようやくこれまでの研究成果をまとめ学位論文として提出する運びとなった。

とにかくも学位論文提出までこぎつけることができたのは、じつにじつに多くの方々の支えや励ましがあったからこそである。とりわけ、恩師である高橋徹先生には、学生時代から今日にいたるまで、口では語りつくせない恩義がある。私が曲がりなりにも研究者として独立できたのは、ただただ高橋先生の薫陶、激励、御尽力のお蔭である。高橋先生を中心に育まれてきた社会学的文化、リベラルな雰囲気、多様性を祝福する作法にまもられて、私は屈託なく研究を続けることができた。

また、この度の学位論文執筆に際しては、庄司興吉先生に紹介教官としての労をとっていただいた。そのみならず、庄司先生には、論文の内容、形式の細部にいたるまで、じつに懇切丁寧な御指導をいただいた。先生からの激励や肯定的評価がなかったなら、おそらく学位論文提出には踏み切れなかったに違いない。厚く感謝する次第である。

石川 准

参考文献

- Adam, Barry. 1978. *The Survival of Domination*. Elsevier
- 安積純子(ほか). 1990. 『生の技法——家と施設を出て暮らす障害者の社会学』, 藤原書店
- 綾部恒雄(編). 1982. 『アメリカ民族文化の研究』, 弘文堂
- 綾部恒雄. 1993. 『現代世界とエスニシティ』, 弘文堂
- Becker, Howard S., 1963. *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*. Free Press=村上直之訳. 1978. 『アウトサイダーズ』, 新泉社
- Bell, Alan D., and Martin S. Weinberg. 1978. *Homosexualities: a Study of Diversity among Men and Women*. Human Science
- Berger, Peter L., and Thomas Luckman. 1967. *The Social Construction of Reality*. Anchor Book=山口節郎訳. 1977. 『日常世界の構成』, 新曜社
- Biery, Roger E., 1990. *Understanding Homosexuality: the Pride and the Prejudice*. Edward-William Publishing
- Bourdieu, Pierre, et Jean-Claude Passeron. 1970. *La reproduction: éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Editions de Minuit=宮島喬訳. 1991. 『再生産——教育・社会・文化』, 藤原書店
- Cloward, Richard A., and Lloyd E. Ohlin. 1960. *Delinquency and Opportunity*. Free Press
- Cohen, Albert K., 1955. *Delinquent Boys*. Free Press
- Conover, Ted. 1987. *Coyote: a Journey through the Secret World of America's Illegal Aliens*. Vintage Books=管啓次郎(ほか)訳. 1990. 『コヨーテたち』, 弘文堂
- Conrad, Peter, and Joseph W. Schneider. 1980. *Deviance and Medicalization: from Badness to Sickness*. Mosby
- Dejong, Gerben. 1983. "Independent Living: From Social Movement to Analytic Paradigm". *Archives of Physical and Medical Rehabilitation*. 1979, 60-83=「自立生活——社会運動にはじまり分析規範となるまで」障害者自立生活セミナー実行委員会(編), 『障害者の自立生活』, 158-182
- 土肥隆一. 1987. 「在宅福祉とボランティア——神戸ライフケア協会の歩みから」, 『月刊福祉』, 70(5):70-75
- 土肥隆一. 1987. 「自己変革あるボランティアを求めて——神戸ライフケア協会の活動と課題」, 『地方自治通信』, 212:14-19
- Douglas, Jack D., 1970. *Deviance and Respectability*. Basic Books
- Durkheim, Emile. 1960. *Le Suicide: étude de sociologie nouvelle* éd. 3e trimestre. Presses Universitaires de France=宮島喬訳. 1958. 『自殺論』, 中央公論社
- Eder, Klaus. 1985. "The 'A New Social Movements'. Moral Crusades. Political Pressure Groups, or Social Movements?", *Social Research*. 52(4):869-890
- 江原由美子. 1985. 『女性解放という思想』, 勁草書房
- Erikson, Eric H., 1959. *Psychological Issues Identity and the Life Cycle*.

- International University Press=小此木啓吾訳編, 1973, 『自我同一性——アイデンティティとライフ・サイクル』, 誠信書房
- Erikson, Kai T., 1962, "Notes on the Sociology of Deviance", *Social Problems*, 9: 307-314
- Fireman, Bruce, and William A. Gamson, 1979, "Utilitarian Logic in the Resource Mobilization Perspective", in M. N. Zald and J. D. McCarthy (ed.), *The Dynamics of Social Movement*, Winthrop, 8-44=牟田和恵訳, 1989, 「功利主義理論の再検討」, 塩原勉(編), 『資源動員と組織戦略——運動論の新パラダイム』, 新曜社, 93-143
- 福岡安則(ほか)(編), 1987, 『被差別の文化・反差別の生きざま』, 明石書店
- 福岡安則, 1993, 『在日韓国・朝鮮人——若い世代のアイデンティティ』, 中央公論社
- 福岡安則・辻山ゆき子, 1991, 『同化と異化のはざままで——「在日」若者世代のアイデンティティ葛藤』, 新幹社
- 福岡安則・辻山ゆき子, 1991, 『ほんとうの私を求めて——「在日」二世三世の女性たち』, 新幹社
- Gamson, William A., 1975, *The Strategy of Social Protest*, Dorsey Press
- Gamson, William A., and E. Schumieder, 1984, "Organizing the Poor", *Theory and Society*, 13(4):567-586
- Glazer, Nathan, 1975, *Affirmative Discrimination*, Basic Books
- Glazer, Nathan, and Daniel P. Moynihan, 1970, *Beyond the Melting Pot: the Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City*(2nd ed.), M. I. T. Press=阿部齊・飯野正子訳, 1986, 『人種のるつぼを超えて』, 南雲堂
- Glazer, Nathan, and Daniel P. Moynihan(eds.), 1975, *Ethnicity: Theory and Experience*, Harvard University Press
- Goffman, Erving, 1959, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Doubleday=石黒毅訳, 1974, 『行為と演技——日常生活における自己呈示』, 誠信書房
- Goffman, Erving, 1961, *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, Anchor Books=石黒毅訳, 1984, 『アサイラム——施設被収容者の日常世界』, 誠信書房
- Goffman, Erving, 1962, *Encounters*, Bobbs Merrill=佐藤毅・折橋徹彦訳, 1985, 『出会い——相互行為の社会学』, 誠信書房
- Goffman, Erving, 1963, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Prentice-Hall=石黒毅訳, 1970, 『スティグマの社会学』, せりか書房
- Goffman, Erving, 1967, *Interaction Ritual: Essays on Face to Face Behavior*, Doubleday=広瀬英彦・安江孝司訳, 1986, 『儀礼としての相互行為——対面行動の社会学』, 法政大学出版局
- Goffman, Erving, 1974, *Frame Analysis: an Essay on the Organization of Experience*, Harper & Row
- Gordon, Milton, 1964, *Assimilation in American Life*, Oxford University Press
- Gould, Roger V., 1991, "Collective Action and Network Structure", *American*

- Gusfield, Joseph R., 1963, *Symbolic Crusade*, University of Illinois Press
- Habermas, Jürgen, 1973, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Ffm=細谷貞雄
訳, 1979, 『晚期資本主義における正統化の諸問題』, 岩波書店
- Habermas, Jürgen, 1990, *Die Nachholende Revolution*, Suhrkamp=三島憲一(ほか)
訳, 1992, 『遅ればせの革命』, 岩波書店
- Heritage, John, 1984, *Garfinkel and Ethnomethodology*, Polity Press
- 花崎翠平, 1993, 『アイデンティティと共生の哲学』, 筑摩書房
- Hardin, Russel, 1982, *Collective Action*, John Hopkins University Press
- 長谷川公一, 1985, 「社会運動の政治社会学——資源動員論の意義と課題」, 『思想』, 737:
126-157
- 長谷川幸一, 1986, 「アイデンティティをめぐる社会学的問題——ハーバマスとルーマンを
手がかりとして」, 『慶応義塾大学大学院社会学研究科紀要』, 26:33-41
- Heckathorn, Douglas D., 1991, "Collective Action and Group Heterogeneity:
Voluntary Provision Versus Selective Incentives", *American Sociological
Review*, 58:329-350
- Henry, Charles P., 1990, *Culture and African American Politics*, Indiana
University Press=河田潤一訳, 1993, 『アメリカ黒人(アフロ・アメリカン)の文化
と政治』, 明石書店
- ヒューマンケア協会(編), 1988, 『ピア・カウンセリング集中講座自立のたいなる歩み
を進めるために』, ヒューマンケア協会
- ヒューマンケア協会(編), 1988, 『報告第三期自立生活プログラム』, ヒューマンケア協会
- ヒューマンケア協会(編), 1989, 『自立生活プログラムマニュアル』, ヒューマンケア協会
- ヒューマンケア協会(編), 1991, 『自立生活への衝撃(インパクト)——アメリカ自立生
活センターの組織・運営・財務』, ヒューマンケア協会
- ヒューマンケア協会(編), 1992, 『自立生活への鍵——ピア・カウンセリングの研究』, ヒ
ューマンケア協会
- ヒューマンケア協会(編), 1993, 『自立生活プログラムマニュアル改訂2版』, ヒューマン
ケア協会
- Hochschild, Arlie R., 1979, "Emotion Work, Feeling Rules and Social Structure",
American Journal of Sociology, 85:551-575
- Hochschild, Arlie R., 1983, *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*,
University of California Press
- Hogg, Michael A. and Dominic Abrams, 1988, *Social Identifications: A Social
Psychology of Intergroup Relations and Group Processes*, Routledge
- Hosokawa, William, 1969, *Nisei: the Quiet Americans*, W. Morrow
- 宝月誠, 1992, 『逸脱論の研究——レイベリング論から社会的相互作用論へ』, 恒星社厚生閣
- Humphreys, Laud, 1972, *Out of the Closets: the Sociology of Homosexual Liberation*,
Prentice-Hall
- 石川准, 1985, 「逸脱の政治——スティグマを貼られた人々のアイデンティティ管理」, 『思

想』, 736:107-126

石川准, 1986, 『自立生活運動のフレーム分析に向けて』, 『ソシオロギス』, 10:12-23

石川准, 1988, 『社会運動の戦略的ディレンマ——制度変革と自己変革のはざままで』, 『社会学評論』, 154:53-67

石川准, 1990, 『自助グループ運動から他者を巻き込む運動へ——ある障害者クループの活動から』, 社会運動論研究会(編), 『社会運動論の統合をめざして——理論と分析』, 成文堂

石川准, 1991, 『エスニシティ研究の現在——アイデンティティ問題を中心に』, 『解放社会学研究』, 5:89-111

石川准, 1992, 『アイデンティティ・ゲーム——存在証明の社会学』, 新評論

石川実・大村英昭(編), 1983, 『人間心理のアイロニー——日常世界の虚と実』, 有斐閣

石川好, 1988, 『ストロベリー・ロード』, 早川書房

Jenkins, Craig J., 1983, "Resource Mobilization Theory and the Study of Social Movements", *Annual Review of Sociology*, 9:527-553

Jobu, Robert M., 1988, *Ethnicity and Assimilation*, State University of New York Press

Jobu, Robert M., 1990, *Ethnicity and Inequality*, State University of New York Press

介護ノート編集委員会(編), 1979, 『はやくゆっくり——横塚晃一最後の闘い』

梶田孝道, 1985, 『新しい社会運動——A. トゥレーヌの問題提示をうけて』, 『思想』, 730:211-237

梶田孝道, 1988, 『テクノクラシーと社会運動——対抗的相補性の社会学』, 東京大学出版会

梶田孝道, 1988, 『エスニシティと社会変動』, 有信堂高文社

梶田孝道, 1993, 『新しい民族問題——E C 統合とエスニシティ』, 中央公論社

梶田孝道(編), 1993, 『ヨーロッパとイスラム——共存と相克のゆくえ』, 有信堂高文社

梶田孝道・伊予谷登士翁(編), 1992, 『外国人労働者論——現状から理論へ』, 弘文堂

金子郁容, 1989, 『空飛ぶフランスパン』, 筑摩書房

Kaplowitz, Stan A., Bradley J. Fisher, 1985, "Revealing the Logic of Free-Riding and Contributions to the Nuclear, Freeze Movement", *Research in Social Movements, Conflicts and Change*, 8:47-64

加藤節・宮島喬(編), 1994, 『難民』, 東京大学出版会

金剛基, 1986, 『韓国人か日本人か——今こそ在日同胞文化の創造を』, サイマル出版会

King, Martin L. Jr., 1958, *Stride toward Freedom: The Montgomery Story*, Harper & Row=雪山慶正訳, 1959, 『自由への大いなる歩み』, 岩波書店

King, Martin L. Jr., 1963, *Why We Can't Wait*, Harper & Row=中島和子・古川博已訳, 1966, 『黒人はなぜ待てないか』, みすず書房

梶田克利, 1993, 『苦悩の社会学』, 世界思想社

北村小夜, 1987, 『いい所づくりはともかくいい所さがしはやめよう』, 『福祉労働』, 37, 65

-75-

Kitano, Harry, 1969, *Japanese Americans: the Evolution of a Subculture*, Prentice-

Hall

- Kochman, Thomas, 1981, *Black and White Styles in Conflict*, University of Chicago Press = 石川准訳, 1994, 『即興の文化——アメリカ黒人の鼓動が聞こえる』, 新評論
- 栗原彬, 1981, 『やさしさのゆくえ——現代青年論』, 筑摩書房
- 栗原彬, 1982, 『歴史とアイデンティティ——近代日本の心理・歴史研究』, 新曜社
- 栗原彬, 1982, 『管理社会と民衆理性——日常意識の政治社会学』, 新曜社
- 姜信子, 1987, 『ごく普通の在日韓国人』, 朝日新聞社
- Laing, Ronald D., 1960, *The Divided Self*, Tavistock = 坂本健二・志貴春彦・笠原嘉訳, 1971, 『ひき裂かれた自己』, みすず書房
- Laing, Ronald D., 1961, *Self and Others*, Tavistock = 志貴春彦・笠原嘉訳, 1975, 『自己と他者』, みすず書房
- Liska, Allen E., 1981, *Perspectives on Deviance*, Prentice-Hall
- 真木悠介, 1971, 『人間解放の理論のために』, 筑摩書房
- Marwell, Gerald, and Ruth E. Ames, 1979, "Experiments on the Provision of Public Goods I: Resources, Interest, Group Size, and the Free-Rider Problem", *American Journal of Sociology*, 84(6):1335-1360
- Marwell, Gerald, and Ruth E. Ames, 1980, "Experiments on the Provision of Public Goods II: Provision Points, Stakes, Experience, and the Free-Rider Problem", *American Journal of Sociology*, 85(4):926-937
- Maslow, Abraham H., 1971, *Motivation and Personality* (2nd ed.), Harper & Row = 小口忠彦監訳, 1971, 『人間性の心理学』, 産業能率短期大学出版部
- McCarthy, John D., and Mayer N. Zald, 1977, "Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory", *American Journal of Sociology*, 82(6):1212-1241
- ＝片桐新自訳, 1989, 『社会運動の合理的理論』, 塩原勉(編), 『資源動員と組織戦略——運動論の新パラダイム』, 新曜社, 21-58
- 三ツ木任一(編), 1988, 『続自立生活への道——障害者福祉の新しい展開』, 全国社会福祉協議会
- 宮台真司, 1989, 『権力の予期理論——了解を媒介にした作動形式』, 勁草書房
- 宮島喬, 1991, 『文化的再生産論の展開』, 宮島喬・藤田英典(編), 『文化と社会——差異化・構造化・再生産』, 有信堂高文社
- 宮島喬, 1992, 『ひとつのヨーロッパいくつものヨーロッパ——周辺の視点から』, 東京大学出版会
- 宮本真巳, 1993, 『ヒーリング・システムとしてのセルフヘルプ・グループ』, 『解放社会学研究』, 7:177-194
- 百瀬宏・小倉充夫, 1992, 『現代国家と移民労働者』, 有信堂高文社
- Morris, Aldon D., 1984, *The Origins of the Civil Rights Movement: Black Communities Organizing for Change*, Free Press
- 中川敏, 1992, 『異文化の語り方——あるいは猫好きのための人類学入門』, 世界思想社
- 仲村優一・板山賢治(編), 1984, 『自立生活への道——全身性障害者の挑戦』, 全国社会福祉協議会

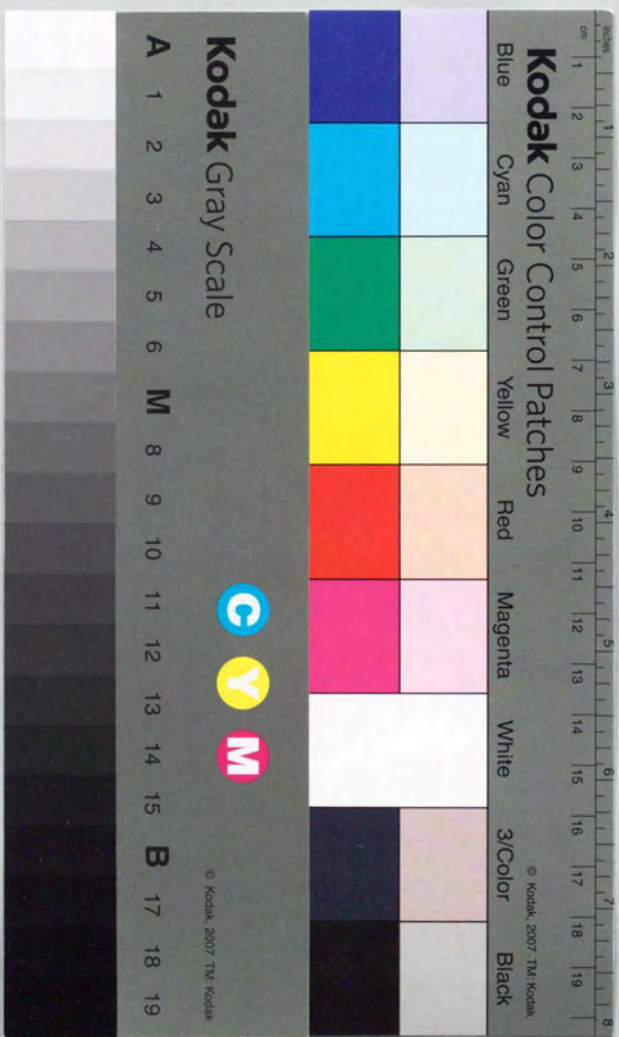
- 日米障害者自立生活セミナー中央実行委員会（編），1983，『日米障害者自立生活セミナー報告書』
- Oberschall, Anthony, 1973, *Social Conflict and Social Movement*, Prentice-Hall
- Oberschall, Anthony, 1978, "Theories of Social Conflict", *Annual Review of Sociology*, 4:291-315＝鶴飼孝造訳，1989，『崩壊理論から連帯理論へ』，塩原勉（編），『資源動員と組織戦略——運動論の新パラダイム』，新曜社，59-91
- Offe, Claus, 1984, *Contradictions of the Welfare State*, Hutchinson
- Offe, Claus, 1985, "New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics", *Social Research*, 52(4):817-868
- 岡原正幸・石川准・好井裕明，1986，『障害者、介助者、オーディエンス——障害者の『自立生活』が抱える諸問題』，『解放社会学研究』，1:25-41
- 奥村隆，1994，『『思いやり』と『かげぐち』の体系としての社会——存在証明の形式社会学』，『社会学評論』，177:77-93
- Oliver, Pamela, 1983, "The Mobilization of Paid and Volunteer Activists in the Neighborhood Movement", *Research in Social Movements, Conflicts and Change*, 5: 133-170
- Olson, Mancur, 1965, *The Logic of Collective Action*, Harper & Row＝依田博・森脇俊雅訳，1983，『集合行為論——公共財と集合理論』，ミネルヴァ書房
- 大畑裕嗣，1987，『集合行為の生成とリーダーシップ——政治的企業家モデルの社会運動への適用をめぐる』，『組織科学』，21(3)，10-18
- 大前敦巳，1992，『P. ブルデュエの『対抗文化』論——P. ウィリス『野郎ども』研究との対比を通して』，『ソシオロジ』，113:37-52
- 大村英昭，1990，『死ねない時代——いま、なぜ宗教か』，有斐閣
- 大村英昭・宝月誠，1979，『逸脱の社会学——烙印の構図とアノミー』，新曜社
- 大村英昭（ほか），1990，『ポスト・モダンの親鸞——真宗信仰と民俗信仰のあいだ』，同朋舎出版
- 横塚晃一，1975，『母よ！殺すな』，すずさわ書店
- Orcutt, James D., 1983, *Analyzing Deviance*, Dorsey Press
- 小山内美智子・西村秀夫，『ケアつき自立生活を求めて——札幌いちごの会の歩み』，『地域福祉研究』，1983，11:40-46
- Piven, Frances F., and Richard A. Cloward, 1971, *Regulating the Poor: the Functions of Public Welfare*, Vintage Book
- Piven, Francis F., and Richard A. Cloward, 1977, *Poor Peoples Movements*, Pantheon
- Rogers, Carl, 1970, *Carl Rogers on Encounter Groups*, Harper & Row＝島瀬稔・島瀬直子訳，1973，『エンカウンター・グループ——人間信頼の原点を求めて』，ダイヤモンド社
- Rousseau, Jean-Jacques, 1755, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*＝本田喜代治・平岡昇訳，1972，『人間不平等起原論』，岩波書店
- 定藤丈弘（ほか）（編），1993，『自立生活の思想と展望——福祉のまちづくりと新しい地

- 域福祉の創造をめざして』、ミネルヴァ書房
- 佐伯胖, 1983, 『『きめ方』の論理——社会的決定理論への招待』、東京大学出版会
- 作田啓一, 1992, 『ルソー——市民と個人』、筑摩書房
- Scheff, Thomas J., 1966, *Being Mentally Ill*, Aldine=市川孝一・真田孝昭訳, 1979, 『狂気の烙印——精神病の社会学』、誠信書房
- Schumaker, Paul D., 1978, "The Scope of Political Conflict and the Effectiveness of Constraints in Contemporary Urban Protest", *The Sociological Quarterly*, 19 (2):168-184
- Schur, Edwin M., 1980, *The Politics of Deviance: Stigma Contests and Uses of Power*, Prentice-Hall
- 盛山和夫・海野道郎(編), 1991, 『秩序問題と社会的ジレンマ』、ハーベスト社
- 関根政美, 1994, 『エスニシティの政治社会学』、名古屋大学出版会
- 社会運動論研究会(編), 1990, 『社会運動論の統合を目指して——理論と分析』、成文堂
- Shaw, Clifford, and Henry D. McKay, 1942, *Juvenile Delinquency and Urban Areas*, University of Chicago Press
- 塩原勉(編), 1989, 『資源動員と組織戦略——運動論の新パラダイム』、新曜社
- 障害者自立生活問題研究会(編), 1986, 『自立生活へのチャレンジ——アメリカの自立生活プログラムに学ぶ』
- 庄司興吉, 1989, 『人間再生の社会運動』、東京大学出版会
- 庄司興吉・矢澤修次郎(編), 1994, 『知とモダニティの社会学』、東京大学出版会
- Styron, William, 1976, *Sophie's Choice*, Random House=大浦曉生訳, 1983, 『ソフィーの選択』新潮社
- Sutherland, Edwin H., and Donald R. Cressey, 1978, *Criminology*(10th ed.), J.B. Lippincott
- Szasz, Thomas, 1970, *Manufacturing of Madness*, Harper & Row
- Szasz, Thomas, 1974, *The Myth of Mental Illness*, Harper & Row=河合洋訳, 1975, 『精神医学の神話』、岩崎学術出版
- 高橋徹, 1985, 「後期資本主義社会における新しい社会運動」, 『思想』, 737:2-14
- Takaki, Ronald, 1987, *From Different Shores: Perspectives on Race and Ethnicity in America*, Oxford University Press
- 田中克彦, 1975, 『言語の思想——国家と民族のことば』、日本放送出版協会
- 田中克彦, 1981, 『ことばと国家』、岩波書店
- 田中克彦, 1989, 『国家語をこえて——国際化のなかの日本語』、筑摩書房
- Tannen, Deborah, 1990, *You Just Don't Understand: Women and Men in Conversation*, Morrow=田丸美寿々・金子一雄訳, 1992, 『わかりあえない理由——男と女が傷つけないための口のきき方10章』、講談社
- 太郎丸博, 1994, 「ゲーム理論による秩序問題の考察——個人主義的アプローチの三類型」, 『ソシオロジ』, 120:3-22
- Tilly, Charles, 1978, *From Mobilization to Revolution*, Addison Wesley=堀江湛監訳, 1984, 『政治変動論』、華書房

- Touraine, Alain, 1969, *La Société post-industrielle*, Editions Denoel = 寿里茂・西川潤訳, 1970, 『脱工業化の社会』, 河出書房新社
- Touraine, Alain, 1978, *La voix et le regard*, Seuil = 梶田孝道訳, 1983, 『声とまなざし——社会運動の社会学』, 新泉社
- Touraine, Alain, F. Dubet, Z. Hegedus, et M. Wiewiorka, 1981, *Le Pays contre l'Etat*, Seuil = 宮島喬訳, 1984, 『現代国家と地域闘争——フランスとオクシタニー』, 新泉社
- 辻山ゆき子, 1989, 「在仏マグレブ系移民二世世代の葛藤——周辺化圧力と同化志向・異化志向」, 『解放社会学研究』, 3:88-107
- 堤要, 1993, 「アメリカにおけるエスニシティ理論——エスニシティと階層構造の関連を中心に」, 『社会学評論』, 174:77-87
- 上野千鶴子, 1990, 『家父長制と資本制』, 岩波書店
- Walsh, Edward J., and Rex H. Warland, 1983, "Social Movement Involvement in the Wake of a Nuclear Accident: Activists and Free Riders in the TMI Area", *American Sociological Review*, 48(6):764-780 = 大畑裕嗣訳, 1989, 「スリーマイル島原発事故と市民の対応」, 塩原勉(編), 『資源動員と組織戦略——運動論の新パラダイム』, 新曜社, 197-235
- Weber, Max, 1920, "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 Bde. Mohr = 大塚久雄訳, 1988, 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』, 岩波書店
- Willis, Paul E., 1977, *Learning to Labour: How Working Class Kids Get Working Class Jobs*, Saxon House = 熊沢誠・山田潤訳, 1985, 『ハマータウンの野郎ども——学校への反抗・労働への順応』, 筑摩書房
- Worchel, Stephen and William G. Austin(eds.), 1986, *Psychology of Intergroup Relations*(2nd ed.), Nelson-Hall Publishers
- X, Malcolm, With the assistance of Alex Haley, 1965, *The autobiography of Malcolm X*, Grove Press = 浜本武雄訳, 1993, 『マルコムX自伝』, アップリンク
- 山口節郎, 1985, 「労働社会の危機と新しい社会運動」, 『思想』, 737:15-36
- 山田昌弘, 1994, 『近代家族のゆくえ——家族と愛情のパラドックス』, 新曜社
- 山田富秋, 1989, 「確認・糾弾会のリアリティ——傍観者的コミュニケーション・スタイル VS. <いま-ここ>でのコミュニケーション・スタイル」, 『解放社会学研究』, 3:8-23
- 山之内靖, 1991, 「システム社会の現代的位相——アイデンティティーの不確定性を中心に(上)」, 『思想』804
- 山之内靖, 1991, 「システム社会の現代的位相——アイデンティティーの不確定性を中心に(下)」, 『思想』805:99-129
- 山田富秋・好井裕明, 1991, 『排除と差別のエスノメソドロジー——「いま-ここ」の権力作用を解読する』, 新曜社
- 山崎敬一・佐竹保宏・保坂幸正, 1991, 「相互行為場面におけるコミュニケーションと権力——<車いす使用者>のエスノメソドロジー的研究」, 『社会学評論』, 173:30-44
- 好井裕明, 1989, 「確認・糾弾会のストーリー——<反差別の意志>を日常生活空間へ痕跡

- させるプロセス」、『解放社会学研究』,3:24-42
- 好井裕明(編),1992,『エスノメソドロジーの現実——せめぎあう〈生〉と〈常〉』,世界思想社
- 尹健次,1987,『異質との共存——戦後日本の教育・思想・民族論』,岩波書店
- 尹健次,1990,『孤絶の歴史意識——日本国家と日本人』,岩波書店
- 尹健次,1992,『「在日」を生きるとは』,岩波書店
- 在日本大韓民国青年会(研究協力・福岡安則・金明秀),1984,『第3次在日韓国人青年意識調査中間報告』

「生きる模範」の社会的考察



Kodak Color Control Patches

Blue Cyan Green Yellow Red Magenta White 3/Color Black

© Kodak, 2007 TM, Kodak

Kodak Gray Scale

C Y M

© Kodak, 2007 TM, Kodak

A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19