Osaka University Knowledge Archive

Title	文化とアイデンティティの政治学序説
Author(s)	時安, 邦治
Citation	大阪大学, 1999, 博士論文
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.11501/3155092
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

Osaka University

博士論文

文化とアイデンティティの政治学　序説

大阪大学大学院人間科学研究科
博士後期課程3年　13404002
時　安　　邦　治

目　次

序文として.....　３

第１章　ギデンズのモダニティ論.....　５

第２章　文化とアイデンティティ.....　１７

第３章　複数性の民主主義のために.....　３２

付　論　ギデンズにおけるセクシュアリティの政治学.....　４７

終　章　どのような政治体制が求められているか.....　６２

文献リスト.....　６６

あとがきとして.....　７３

序文として

本稿が扱うテーマは、文化とアイデンティティの政治学である。現代の社会においては、アイデンティティの承認を求める政治が活発化している。の政治を文化との関連においてとらえることが本稿の目標となる。

本稿のタイトルは「文化とアイデンティティの政治学　序説」となっている。筆者の専攻が社会哲学であるにもかかわらず、この研究が「哲学」ではなく「政治学」を名乗る意図について序文で説明しておくことは、以後の本文を理解する上で無駄にはならないと思う。

この研究はアンソニー・ギデンズの社会理論に多くを負っている。ギデンズの社会理論を筆者なりの問題関心から捉えようとしたという点では、この研究は社会学的（あるいは少なくとも社会学説史的）な研究である。チャールズ・テイラーやマイケル・ウォルツァーの議論を取り上げている点では、また、全体の議論を実証的な研究としてではなく思索として展開している点では、本研究はまぎれもなく哲学的な研究である。私は社会学の知見を哲学的思索から捉え直す営為こそが社会哲学だと考えており、その意味で本稿は社会哲学の範疇に入る。

それでもこの論文のタイトルは「政治学」なのである。哲学はどのようなスタイルであれ、真理を目指すものであると私は理解している。本稿が哲学を名乗らない理由はそこにある。本稿は「真理」（大文字で始まる Truth）を目指しているわけではない。とはいえ、もちろんながらそれが学術論文であるかぎり、私は学問としての妥当性の水準をクリアーするべく議論したつもりである。

本稿が扱うのは真理ではなく倫理であり、道徳である。私は本稿においては倫理と道徳の間に重要な概念の区別を設けてはいない。私が扱う倫理は、哲学的な思索の結果として体系化される倫理ではなく、人々の日常のさまざまな実践と解釈の積み重ねの結果として体系化される倫理である。それは倫理の語源である風俗習慣により近いものである。倫理の体系化と妥当はすぐれて政治的なのである。

だからといって、私は倫理をただの権力闘争の結果だと言いたいわけではない。私は新ニー

チェ主義者という呼び名を頂戴するつもりはない。倫理が妥当するためには善き生活への展望が含まれていなければならないし、それが善き生活であるためにはそこに断片的にでも真理そのものが予感されなければならないだろう。ただ、そのように倫理の中に真理を見出すこと自体は本稿の目的とするところではない。

本稿の大まかな筋道をあらかじめ示しておこう。第1章ではギデンズのモダニティ論の概要を確認することにする。現代社会はポスト伝統社会であるとするギデンズの議論は、本稿にとって根本的に重要な論点を提示してくれている。第2章では文化とアイデンティティの関連性についての理論的考察を展開している。ここで提示したいくつかの概念が以後の議論の骨格をなす。第3章では多文化主義の検討から議論を初め、承認の政治の重要性を論じる。ここで主として依拠する論者はチャールズ・テイラーとピーター・バーガーである。その後で、簡単にではあるが現代的なアイデンティティの政治のいくつかについて、若干の理論的検討を加えている。第3章の後には付論としてセクシュアリティに関する議論を添えてある。セクシュアリティを題材にして、議論の展開から、論文の中では詳しく扱えなかった事柄をいくらか掘り下げて論じている。最後に、終章にはこの研究の暫定的な結論――それは本稿の結論となるかもしれないが、この研究は今後も続いていくものである――が述べてある。

第１章　ギデンズのモダニティ論

この章においては、アンソニー・ギデンズのモダニティ論を参考にして現代社会の特性を把握し、そのうえで文化とアイデンティティの関連について考察したい。ギデンズは、現代社会を制度的反省能力が徹底して働く社会であるという観点から、現代社会の特性を分析し、記述しようとするが、私はギデンズの観点をほぼ受け入れることにする。もちろんギデンズが反省能力という概念によってとらえようとする現象はあまりにも多面的、多元的であって、それゆえに概念としての厳密性を欠いているという批判もある。しかしながら本稿では、ギデンズの反省能力概念とモダニティ（あるいはハイモダニティ）についての分析の限界を指摘するよりは、それらが切り開く認識の可能性を重視したい。したがって、ギデンズのモダニティ論の批判的検討は別稿にゆずることとし、むしろ本稿では、現代社会のマクロな制度特性の変容と、個々人の人格的関係および各個人の内面に生じるミクロなレベルの変容とを結びつけて論じる際に、ギデンズが明示的には触れなかった領域についての考察を行いたい。その領域は文化という領域である。文化はマクロな変容とミクロな変容とをつなぐ媒介項であると考えることが可能であろう。

１．モダニティの諸側面

「モダニティ modernity」とは、近代以後の社会に特有の文化と社会制度のあり方を表す用語であり、「制度的反省能力 institutional reflexivity」[1]が社会的事象に徹底して働くようになるとともに、社会的事象のグローバル化が進み、伝統の妥当性が揺らいでいる時代の社会生活および社会状況のあり方に対して与えられた名前である。ギデンズによれば、モダニティが生み出した生活

[1] reflexivity に対する訳語としては「再帰性」が比較的よく用いられ、他に「反省性」「反照性」などの語も使われているようである。「再帰性」という訳語は、個人の外部に生じる社会的な事象に関する表現としてはまだしも、個人の内面の事柄を表す用語としては適当でない。何よりも、その用語が意味するところが直感的に理解できない。「反照性」も同じ理由からここでは使用しない。「反省性」では、ギデンズが意図しているようなモダニティの力動的な側面がうまく言い表せないと思われる。そこで、本稿では reflexivity に対しておおよそ「反省能力」という訳語をあてている。なお、ギデン

のモデルは伝統的な社会秩序を根幹から変容させていく。近代になって生じた社会変容は、それまでの変容と比べて、拡がりにおいても強さにおいても激しかった(そして、その拡がりは現代ではどんどん加速している)。拡がりの面では、地球全体の社会的相互結合が確立していき、内容の面では、人々の生活の親密で人格的・個人的 personal な諸側面が変化していった。

ギデンズは、モダニティのダイナミズムの源泉として、「時間と空間の分離 the separation of time and space」、「脱埋め込みメカニズムの発達 the development of disembedding mechanisms」、「知識の反省的保有 the reflexive appropriation of knowledge」という三つをあげている[2]。これらは相互に区別可能であると同時に連関している。

時間と空間の分離は時計の発明とともに加速する。時計による時間測定の均一性が社会的管理の均一性を生み出すまで、人々は時間を特定の場所 place と結びつけて考えていた。だが、時計の発明に続く、暦の世界標準化、標準時の設定などによって、〈時間の空白化 emptying of time〉が生じていく。そして、それに続いて〈空間の空白化 emptying of space〉が起こる。「空白化」とは、具体的な諸条件との結びつきを排した抽象化と同じ意味に解してよいだろう。空白な空間の発達は、場所 place と空間 space の分離として理解できる。前近代社会では、ほとんどの人々にとって、社会生活は特定の場所に限定された活動に支配されていたため、場所と空間はほぼ一致していた。しかし、モダニティの出現によって、その場にいない他者との関係が発達し、空間は場所から切り離されていった。モダニティにおいては、さまざまな活動の現場 locale は、その場に存在するものだけによって構成されるのではなく、遠く離れて存在するものの影響をも受けながら形作られていく。

さらに、時間と空間の分離は、時間と空間の再結合[3]の基盤となる。いったん空白化された時間と空間は、たとえば輸送手段の時刻表のような形で再結合され、時空間を秩序づけて管理する手段として利用される。このような時間と空間の分離は、脱埋め込み過程のもっとも重要な条件となっ

ズの reflexivity に対する訳語については、中西(1998)を参照。

[2] Cf. Giddens (1990), p. 53.

[3] このように、いったん脱埋め込みされた事柄が再び社会的行為の文脈に埋め込み直されることをギデンズは「再埋め込み reembedding」と呼んでいる。

た。

脱埋め込み disembedding とは「諸々の社会関係を相互行為のローカルな文脈から〈取り出し lifting out〉、時空間を無限に拡大したなかで再構造化すること」[4]である。脱埋め込みメカニズムは、時空間の拡大化の条件として時間と空間の分離を前提とするが、同時に他方で時間と空間の分離を促進する要因ともなる。

ギデンズは脱埋め込みメカニズムを二つの類型に分類している。第一は「象徴的通標 symbolic tokens」である。象徴的通標とは「どんな場合でもそれを手にする個人や集団の特性にかかわりなく〈通用〉する相互交換の媒体」[5]であり、代表的な例として「貨幣」を考えることができる。貨幣は流通し、時間的・空間的に離れた行為者間の取引を可能にする。

第二の類型は「専門家システム expert systems」である。専門家システムとは「我々が今日暮らしている物質的および社会的環境の広大な領域を組織だてている、科学技術の成果や職業上の専門知識の体系」[6]である。たとえば、我々が車を運転する場合には、道路の建設方法や車の設計技術などを詳しく知る必要はなく、ただ専門家の知識を「信じて」車に乗ればいい。我々は自分のあずかり知らない事柄に関しては専門家の知識を信頼することで、特定の社会関係に参加している。専門家システムも、社会関係を文脈の直接性から切り離している点で、脱埋め込みメカニズムなのである。専門家システムは我々の日常生活のさまざまな側面に影響を及ぼしており、我々はもはや現代社会全体を見通すことができなくなってしまっている。

したがって、脱埋め込みメカニズムは信頼 trust を必然的に伴う。脱埋め込みメカニズムが発達した現代社会では、常に偶発的な事態が起こりうる。信頼は偶発性のある事情のもとで人々に安心

---

[4] Ibid., p. 21.
[5] Ibid., p. 22.
[6] Ibid., p. 26.　この箇所で「環境」と訳した語は environment(s)である。ギデンズは日本語の「環境」にあたる語として他に milieu(x)や circumstance(s)などを用いるが、これらには意味の上で区別がある。environment は自然環境も含めたもっとも広い意味での環境を、milieu は特定の社会的行為が行われる社会環境を、circumstance はある社会的行為が行われる状況を表す語として用いられる。このような区別に意味をもたせるため、以後、ギデンズの議論に関する限りでは、environment には「環境」、milieu には「行為環境」、circumstance には「状況」という訳語をあてることにしたい。くわえて、setting(s)に対する訳語としては「場面」、situation(s)に対する訳語としては「情況」を用いることにしたい。condition(s)は「条件」と訳すことにする。

を提供する。ギデンズは信頼という概念を重視し、リスク、運命、偶発性などの概念と関連づけながら詳細な検討を加えているが、ここでは信頼について詳しく論じることはしない。簡単にギデンズの定義だけを確認しておこう。「信頼とは、所与の一連の結果や出来事に関して人やシステムを頼りにすることができるという確信 confidence である。その場合、確信とは、相手の誠実さや好意、あるいは抽象的原理（専門的知識）の正しさに対する信仰 faith のことである。」[7]

さて、ギデンズが第三にあげるモダニティのダイナミズムの源泉は、知識の反省的保有である。これは三つの中でも特に重要なモダニティの変容の原動力である。以下、ギデンズが用いる反省能力という概念について少し詳しく見ていきたい。この概念は本稿の今後の議論にとって非常に重要な意義をもっているからである。

ギデンズは現代社会を「ポスト伝統社会 post-traditional society」と見ている。伝統とは「行為の反省的モニタリングを共同体の時間－空間組織に組み込んでいく様式」である。それは「時間と空間を操作する手段であり、個々の活動や経験を過去、現在、未来という連続性の中に挿入していく。そして逆に、過去、現在、未来は規則的な社会的実践によって構造化されていく。」[8] 現代社会に限らず、どの文化においても、生活は絶えず新たな発見によって手直しされていく。いわゆる「伝統社会」であっても、伝統は新しい世代に伝えられるたびに再解釈・再構成が必要になる以上、決して変化を伴わないはずはない。けれども、伝統的文化では、変化を変化として意味づけるような独立した時間的・空間的標識がほとんどないまま、伝統は再解釈され、明確化されながら、日常の習慣的行動 routine に影響を与えていた。それに対し、反省能力が高まって徹底的に働くようになったモダニティにおいては、知識は反省的に保有されるようになる。伝統はもはやそれ自体の権威によっては通用しなくなり、伝統であること以外の妥当性をもつ知識によって、いわば外側から正当化されることが必要となる。

「社会的実践が、まさにその実践に関して生じてくる情報に照らして絶えず吟味、修正されて、そ

[7] Ibid., p. 34.
[8] Ibid., p. 37.

の結果、その実践の特性を本質的に変えていくという事実」[9]こそ、ギデンズがモダニティの反省能力に関して最も重視する事実である。それは思考と行為との継続的な相互反照と相互変容の過程である。モダニティにおいて人々が暮らす環境は、反省的に適用された知識によって形成されながら、同時にそうした知識それ自体も常に修正されていく可能性を含んでいる。

たとえば、今日の先進国においては、多かれ少なかれ離婚率が高い。政府などが発表する統計によって、一般の人々はその事実をすでに知っている。そして、このことが意味するのは、結婚しようと考えている人々が家族制度や男女関係、性道徳などに生じたいくつかの変化をすでに何らかの形で認識しているということである。結婚を考え直す人もいるだろうし、離婚後の生活を考えて仕事をやめないでおこうとする女性も出てくるだろう。離婚率の認識は彼女ら・彼らの結婚生活に影響を及ぼし、今度は彼女ら・彼らの婚姻関係における行為のあり方が再び社会へと反照して、社会全体として婚姻関係のあり方が変化していくことになる。

また、現在の日本の国民年金制度は将来その財源が確保できなくなり、遅かれ早かれ破綻することが噂されている。専門家による見通しがどうあれ、あるいは政府の試算がどうあれ、人々は年金制度についての知識をすでにいくらかもっており、その知識にしたがって人々は自分たちの老後についてあれこれ思いを巡らし、時には不安な思いをしながら、できるかぎり保障された生活を手に入れようとする。国民年金制度に対する懐疑の広まりは、政府がその制度の安定性といった利点を喧伝するにもかかわらず、止むところを知らない。結局のところ、反省能力の高まった現代社会においては、上からの社会のコントロールはどこかしら不確実なものとなってしまっている。

ギデンズは、このようなモダニティの反省能力を、制度的反省能力と呼ぶ。それは現代的な場面での社会活動を構成していく基本要素である点で「制度的」である。またそれは、社会生活を記述するために導入された用語が、個人や集団の行為の枠組みとして繰り返し社会生活に入り込み、それを変容させるという意味で「反省的」である[10]。

とりわけ社会科学の知は制度的反省能力と分かち難く結びついている。社会科学の知は人々の

---

[9] Ibid., p. 38.
[10] Giddens (1992), pp. 28-29.

生活の中に教育やメディアなどを通じて絶えず浸透していくため、社会科学の知が対象とする人々は、すでに社会科学的に物事を考えることを学んでしまっている。そのため、社会科学の知は、対象の反省能力を引き出しながら対象を再構築していくことになる。人々は社会科学の知を受け入れ、それによって自らの生活を調整し、さらには社会的行為の環境それ自体を再構成、再組織していく。こうして、社会科学の知は、それが普及するにしたがって、社会と人々の生活を変容させていく。

以上の3要素から生じたダイナミズムは、近代という時代を通じて拡がりと深みを増していく。拡がりの面で言えば、時間と空間の分離は、社会的行為が地球規模に拡大する条件を整え、人々の日常的な行為がローカルなその場面にあるものだけではなく、そこにないもの、場合によっては地球に裏側にあるものによっても構成されるようになる。我々が毎日飲むコーヒーはもちろん原産地から輸入され、船舶等の手段によって輸送され、日本または他の場所で製品化され、国内の流通経路を通じて我々の手元に届く。同じように、我々はオーストラリアの羊毛によって編まれたセーターを着、中東から輸入された石油を燃料とするストーブにあたりながら、台湾製やシンガポール製の部品で構成されたアメリカのメーカーによるパソコンに向かう。

日用製品ばかりではない。我々の現実を織り成す重要な構成要素である情報も、通信技術と電子メディアの発達によって、我々が直接に経験することのない事柄を含むようになる。新聞記事やテレビの番組構成が代表するように、さまざまな情報が時間的・空間的な配列を恣意的に並べ換えた形で我々の現実を構成するようになる。ギデンズはこのようなメディアに媒介された現代的経験を「コラージュ効果 the collage effect」[11]と名付けている。このようにして、自分の家計よりもよほどニューヨークの株式市況に通じている日本人サラリーマンなどが生まれることになる。

もちろんメディアに媒介された経験は我々の意識にも多大な影響を及ぼし、ギデンズが「遠くの出来事の日常意識への侵入 the intrusion of distant events into everyday consciousness」[12]と表現する事態が生じる。イラクに対するアメリカ・イギリスのミサイル攻撃は、我々が実際にミサイル

[11] Giddens (1991), p. 26.
[12] Ibid., p. 27.

の発射ボタンを押すことがなくても、あるいは着弾の衝撃と轟音を自分の体で経験することがなくても、我々の日常の中で起こっていることとして意識される。

「遠くの」出来事は歴史的に過去にさかのぼることもありうる（場合によっては未来を志向することもあるかもしれないが）。たとえば、1945年8月に広島に投下された原子力爆弾によるジェノサイドは、今なお我々の痛みとして毎年反復されている。もちろん歴史は「我々の」歴史――つまりは我が国の歴史――に限られるわけではない。時間と空間の分離は世界標準の時計とカレンダーを生み出したと同時に、人々の歴史意識に「世界史」という拡がりをもたせることを可能にした。今や我々にとって、世界は個々別々に分立しているさまざまな地域の寄せ集めではなく、一つの歴史的な統合体としての意味をもつ。欧米列強と日本によるアジア・アフリカ・南米の分割と植民地化は、現代の我々にとって典型的に「世界史的な」出来事として意識される。それを反省するにせよ、偉業として褒めそやすにせよ、我々の意識はすでに我々を世界の一部として理解するようになっている。ギデンズによれば、「歴史をつくるために歴史を利用する」[13]という意味での歴史性 historicity はモダニティの制度的反省能力の根本的な側面であり、この歴史性は我々の自己確認にとって決定的に重要な役割を果たしている。

こうして、メディアに媒介された経験は直接的にモダニティのグローバル化 the globalising or globalisation of modernity と結びついている。モダニティはグローバル化する。グローバル化とは「ある場所で生じる事象が、はるか遠く離れたところで生じた出来事によって形成されたり、逆に、ある場所で生じた事象がはるか遠く離れたところで生じる出来事を形づくったりするように、遠く隔たった地域を相互に結びつけていく、そうした世界規模の社会関係の強まり」[14]のことである。時空間が分離・拡大され、さまざまな抽象システムが生み出されていったことは、モダニティがグローバル化する条件でもあり、またその結果でもあった。モダニティの反省能力は、一方で近代科学が生み出したさまざまな知識を反省的に社会へ注入することでシステムの抽象度を高めつつ、他方では抽象度の高まったシステムを制御するためのさらに精緻な知識を生み出し、近代という時代を通

---

[13] Ibid., p. 243.
[14] Giddens (1990), p. 64.

じて生じた大きな変容の重要な原動力となった。結果として、グローバル化は、「資本主義 capitalism」「産業主義 industrialism」「監視 surveillance」「軍事力 military power」という相互に深く直接的に結びついた四つの次元において展開し[15]、現代の我々の生活は世界中のいたるところと関連をもつこととなった。

以上のようにして発展してきた現代社会のさまざまなシステムは、ギデンズによれば、内的参照性 internally referentiality をその特徴とする。内的参照性とは「諸々の社会関係、あるいは自然の世界の諸側面が、内的な基準にしたがって反省的に組織されていく状況」[16]を指す。あるシステムが内的参照システムであるということは、そのシステムがそのシステム内部の論理にのみしたがって構造化され、機能するということを表す。一方で、システムの内的参照性はあるシステムの相対的な自律性を高めるが、他方では、まさしく個々のサブシステムが自律化していくがゆえに、複雑化したシステム全体の不透明性は増大する。人々は個々のシステムの中で、現状で手に入る（主に科学技術に基づく）知識を頼りにできるかぎりのリスク計算と、リスク管理を行うことが必要となる。我々は自らの生活の基盤が不透明性である状況で生きるしかない。そのことが現代では自己アイデンティティと深く関わっているのである。

そこで次節では、内的参照システムの中で暮らす我々の自己アイデンティティと生活スタイルの問題を取り上げよう。

2. 存在論的安心と生活スタイル

モダニティにおける抽象システムの発達は、特に科学技術の力を借りることによって、確かに以前の伝統的社会にあった数々の不安とリスクをある程度解消してしまった。現代の医療技術と健康維持政策はペストや天然痘といった恐ろしい病気を撲滅してしまったし、さまざまな対策によって自然災害の被害は最小限に食い止められるようになってきている。現代の国民国家が実現した経済

[15] Ibid., pp. 55-65.
[16] Giddens (1991), p. 243.

と社会福祉の諸制度は、国家による程度の差こそあれ、不況と失業に対する不安を緩和することに成功している。

しかしながら、抽象システムの発達はかえって人々を不安に追い込む面ももっている。国家による暴力の独占は安定した警察機構と軍事機構を生み出し、それによってある程度安心してくらせるほどに治安が維持されることになった。ところが、資本主義や産業主義と結びついた軍事力は戦争の産業化を生み、核兵器に代表されるような大量破壊兵器が開発・量産されたことによって、いったん総力戦が起これば地球を隈なく廃墟とすることができるほどにまで戦争のリスクを拡大してしまっている。また、エネルギーの安定供給に貢献すると考えられる原子力発電所も、原子炉の暴走が始まれば一瞬にして地球規模の環境破壊を引き起こす可能性を秘めている。そして、世界の経済が一つになって動いている現代では、ある国家に生じた経済危機が数時間にして世界恐慌を引き起こすかもしれない。もっと小規模な例にしても、抽象システムであるがゆえのリスクは枚挙にいとまがない。

これらのリスクは常に我々の暮らしの背後に潜んでいる。そのようなリスクに対する不安を、人間が生きているかぎり消えることのない不安であるという意味で、ギデンズは「実存的不安 existential anxiety」と呼んでいる。我々は、そのような実存的不安を「括弧にくくって」意識しないようにして日々の生活を送っている。現代の発達した抽象システムを信頼すると同時に、習慣的行動に精を出す（つまり、リスクの観点から自己の行動をモニタリングしない）ようにして、存在論的不安を拭い去っているのである。

ギデンズは「ほとんどの人が、自己アイデンティティ self-identity[17]の連続性に対して、また行為をとりまく社会的および物質的環境の安定性に対して抱く確信」[18]を「存在論的安心 ontological security」と呼ぶ。存在論的安心の根源は、幼児期の経験に見いだされると彼は言う。彼はエリクソンを引きながら、自我の同一性の核心には「基本的信頼 basic trust」があるのだと主張する。エリクソンがここで信頼と呼ぶものには、世話人 care-taker への信頼だけでなく、自分自身に対する信

---

17 ギデンズの自己アイデンティティの定義については第2章を参照。
18 Giddens (1990), p. 92.

頼までもが含まれている。他者に対する信頼は、人やものごとを信頼するという内面の感覚の形成とともに、その感覚がその後の自己の安定したアイデンティティの基盤を形作るのである。信頼と、幼児の側で発現していく社会的能力との交差に決定的な影響を及ぼすのは「不在」である。信頼感の心理学的発達過程の核心部分に、我々は時空間の拡大を見いだすことができる。他者は頼りになるが同時に独立した経験をしているという感覚は、母親が目の前にいないことが愛情の取り消しを表すものではないという認識に基づいている。したがって、信頼は、時間的空間的隔たりを括弧にくくって無視し、実存的不安が感情面や行動面に悪影響を及ぼしそうなときに、そうした不安をシャットアウトするのである。信頼と存在論的安心、ものごとや人間の連続性という感覚は、大人のパーソナリティにおいても緊密に結びつく。人間以外の対象が頼りになるという感覚は、世話人とその世話に対するより原初的な信頼から派生してくる。

食事、睡眠、仕事などに代表される日常繰り返される習慣的行動 routine は、単なる退屈で無意味な反復行動ではない。日々の生活習慣がこれからも続いていくことは、何よりもまず存在論的安心を人々に与える源泉である。習慣的行動は自己アイデンティティと密接に結びついた、社会制度を再生産する契機となる実践である。

反省的に組織され、抽象システムが浸透し、時間と空間の再秩序化がローカルなものをグローバルなものと再編成していくポスト伝統社会においては、自己は多くの変化をこうむる。自己の日常活動の基礎的なコンポーネントは「選択」である。伝統的な習慣がかなり定型的に生活を秩序づけるのに対し、モダニティは個人を複雑で多様な選択に直面させ、しかも、どのオプションを選択するべきかについてほとんど何も教えてくれない。

このため、必然的に現代では生活スタイル lifestyle が重要視されるようになっている。モダニティの変容が加速的に進んだハイモダニティの条件下では、我々は生活スタイルにただ従うというよりは、むしろそれに従わざるをえなくなっているのである。我々はもはや選択することを逃れられない。ギデンズによれば、生活スタイルとは「個々人が行う実践の、多かれ少なかれ統合された集

まり」[19]のことである。その実践を個人が行うのは、それがさまざまな生活上の必要を満たしてくれるからだけでなく、自己アイデンティティの物語に材料と形を与えてくれるからでもある。生活スタイルとしてルーティーン化された諸々の実践は、自己アイデンティティが変遷する性質をもつことからして、反省によって変化していく可能性がある。個々人が行う日々の決定は、いかに行為するべきかだけでなく、どういう人物であるべきかをも決定している。ポスト伝統化が進めば進むだけ、生活スタイルは自己アイデンティティとの関係を強めていく。

選択には多様性があるとしても、あらゆる人間に全ての選択肢が開かれているわけではないし、可能な選択肢であっても全てを実現できるわけではない。生活スタイルのパターン[20]は、なしうる選択よりも多様性が少ない。生活スタイルは一群の習慣や志向を含んでいるため、ある程度の統一性をもつ。自分の生活スタイルとは合わないさまざまな選択肢が必ず出てくる。しかも、生活スタイルの選択や創造は、社会経済的状況のみならず、集団の圧力や役割モデルによって影響を受ける。したがって、現在のところ、完全に自由な生活スタイルの選択はありえない。

ハイモダニティにおいて選択の複数性が生じることに影響を及ぼしている事柄について、ギデンズは四点取り上げている。第一に、我々はポスト伝統的秩序に暮らしている。伝統的な定型がない以上、複数の選択の世界で行為することは、選択肢を選ぶということになる。ある一つの行為をすることが、実際には他の行為の可能性を否定することになるのである。第二に、バーガーが言うところの「生活世界の複数化」がある。現代の社会生活の場面は、前近代社会よりもはるかに多様で、断片化されている。断片化には特に公的な領域と私的な領域の分化が含まれる。しかし、これらのいずれもが内部に複数性をもっている。生活スタイルとは特定の行為環境のことであり、それゆえ生活スタイルのオプションとはしばしば、可能な選択肢を犠牲にして、そのような環境に身を置くことの決定なのである。第三の要因は、モダニティという条件下では信念の保証が文脈に依存するという性質が実存に与えるインパクトである。啓蒙のプロジェクトが本質的に瓦解してしまい、モダニティの反省能力は方法論的懐疑という情況において作用する。どんなに信用のおける権威でも、

---

19 Giddens (1991), p. 81.
20 私は生活スタイルのパターンを後に文化形式として規定し直すことになる。

「追って沙汰があるまで」とりあえず信頼できるだけである。抽象システムが提供するのは、行為のための確固としたガイドラインよりも、むしろ複数の可能性である。専門家は信頼できるとしても、専門家同士で意見が一致しないことも多い。第四に、メディアに媒介された経験の普及がある。メディアのグローバル化が進んでいることで、意味ある情報を集めたがっている人にとっては、さまざまな行為環境が見えるようになる。テレビや新聞のコラージュ効果が、場面と潜在的な生活スタイルの選択を特定の形で並列させる。他方、マスメディアの影響は、明らかに必ずしも多様化と分裂の方向には向かない。メディアは個人が決して自分では触れることのできない場面へのアクセスを提供するが、同時に、以前は切り離されていた場面の間の境界が克服されることもある。メディア、特に電子メディアは社会生活の「位置的地理」を変更してしまい、その結果、「物理的場面」と「社会的情況」との伝統的なつながりがなくなってきている。

我々はハイモダニティという生活環境においては、生活スタイルが重要な概念になることを確認してきた。生活スタイルという概念は、通信販売のパンフレットなどに書かれた広告コピーの世界だけに限られたものではなく、現代の我々の自己アイデンティティと深く関わっている。我々は自己の生活スタイルを選択し確立することを通じて自己アイデンティティを獲得するのである。生活スタイルの選択と文化は切り離せないほど密接な関係をもっている。そこで、次章では、我々は議論に文化という概念を導入し、文化とアイデンティティの関連について見ていくことにしよう。

第2章　文化とアイデンティティ

この章では文化とアイデンティティの関連性について理論的な考察を行う。我々は文化の概念に関する議論を、文化人類学者であるクリフォード・ギアツの文化観から出発することにしよう。そうして、従来の文化記述の限界を明らかにし、その限界を超えられるような文化の概念を提示したい。もちろんその概念は、後のアイデンティティの議論と深く関連するものである。

1．従来の文化概念の問題点

ギアツは「現地住民の視点からものを見る」ことをきわめて重視している[21]。マリノフスキーの日記が公表された現在、現地住民と同じ精神性を共有することによって理解を達成するのだという文化人類学者の神話はすでに否定されている。ギアツは「現地住民の視点からものを見る」ということを人類学者が従わなければならない要請であると考える。ギアツの解釈学的人類学は、どのようにして「現地住民の視点からものを見る」かという問いから出発していると言ってよい。

ギアツの解釈学的人類学を方向づけているのは、彼の文化の定義である。近代人類学の祖であるタイラーが文化を定義したのは19世紀のことである。その定義によれば、文化とは「社会の成員としての人間が獲得した、あらゆる能力や習慣の複合的全体」[22]であった。タイラー以来の、文化を全体性において理解するという文化人類学の要求に対し、ギアツは、全体性を標榜する文化の定義は曖昧で、議論を混乱させていると考えている[23]。そこで彼は、文化の概念を狭めて科学の議論に耐え得るものに限定し、かえってその概念の重要性を確保しようとするのである。ギアツは、人間とは自分が張りめぐらせた意味の網にからめとられた存在だと考える。文化とはその網であり、人間が用いる象徴（すなわち記号一般）とその意味のシステムである。

---

21 "'From the Native's Point of View": On the Nature of Anthropological Understanding,' in Geertz (1983), pp. 55-70.
22 Tylor (1958), p.1.
23 Geertz (1973), pp.3-5.

「それ（文化）は象徴に具現される意味の、歴史的に伝承されるパターンであり、象徴形式に表現される継承された概念のシステムである。その象徴形式を手段として、人間は生についての知識と生に対する態度を伝達し、永続させ、発展させる。」[24]

この引用からもわかるように、ギアツの文化概念は象徴概念と不可分に結びついている。したがって、彼の文化概念を明らかにするために、さらに彼の象徴概念を明確にしておかなくてはならない。ギアツは象徴という概念もまた、文化の概念と同じように曖昧に用いられることを指摘した上で、次のように象徴を定義している。

「…象徴はいかなる対象、行為、出来事、性質、関係にも用いられ、それはある概念――概念こそが象徴の「意味」である――の運び手 vehicle の役割を果たす…。」[25]

複雑な象徴体系を操る動物としての人間――それがギアツの人間観であり、彼の文化解釈学の前提であろう。

ギアツにおいては、文化、象徴、人間の三つが分かちがたく結びついている。人間の学としての文化人類学が人間存在について何らかの理解を目指すものであるとすれば、象徴を操る文化的存在としての人間の理解には文化の理解が不可欠である。文化人類学はある社会に暮らす人々が実際には一体どのようにしてその象徴を操り、意味を読み取っているのかを研究しなければならない。象徴は解釈されて初めて意味を生じるのである。異文化を理解しようとする文化人類学者にとっては、自分とは違う社会に暮らす人々が象徴を解釈するその仕方自体が解釈の対象となる象徴なのである。ギアツの解釈学的人類学の「厚い記述 thick description」[26]というキャッチフレーズは、現地住民の解釈を解釈するという意味で、文化の解釈は必然的に階層的になるという事態を

[24] Ibid., p.89.
[25] Ibid., p.91.
[26] Cf. Geertz (1973).

表現している。

このようなギアツの文化の概念はタイラーの文化の概念より洗練されたものであることは疑いがない。けれども、そこには一つの問題が潜んでいる。私は従来の文化人類学などに見られる、アイデンティカルに文化を記述しようとする態度に疑問をもっている。日本の映画館ではハリウッドで撮影された映像が流され、観客はポテトチップスを食べ、コカ・コーラを飲みながらそれを観ている。こういう光景を文化という観点から記述しようとしたとき、我々はいかにしてそこに「日本に特有の文化」なるものを確認することができるだろうか。モダニティのグローバル化が引き起こした一つの帰結は、世界のあちらこちらにある文化財と文化要素[27]が世界中のいたるところへ移入され、消費され、根づいていくという現象である。また、若年層と老年層との生活スタイルの違いは、両者が本当に「同じ文化」に育っているのかどうかという疑念を抱かせる。したがって、たとえば複雑化した現代の都市文化は一通りの記述ですまされるほど単純な様相を示してはいない。これまで文化人類学が比較的単純で画一的な社会をフィールドとして鍛え上げてきた文化の概念は、大きな変更を余儀なくされるであろう。従来の文化記述の態度ではもはや記述できない、複層的で錯綜している文化があるすれば、今後はそのような文化を再現（表象）するには、どのような文化概念と記述態度が必要であるかが問われねばならない。

タイラー以来、文化人類学は文化を全体性において理解するということを要求してきたが、一体、文化の全体とは何なのか。まず確認しておくべきなのは、当然ながら、文化の全体とはシステムとしての全体なのであって、地理的空間の全体のことではない、という点である。それが可能であるのは、過去の文化人類学がフィールドとした孤立した小規模社会においてのみである。しかも、文化がシステムとしての全体であるとはいえ、それはあくまで先行的に仮定された全体であり、また、文化記述の作業の中で理念的に構成されていく全体に過ぎない。文化の全体性は、現実に境界を

---

27 ここで私が文化財と呼んでいるのは、ある文化において何らかの意味を担っている事物や事象（のセット）のことである。携帯電話、マクドナルドのハンバーガー、サッカー、映画、年賀状、年賀状を送る慣習、歯磨きの習慣、お百度参り、ヒンズー教などはすべて文化財である。文化財は基本的にすべて象徴であるが、私は文化財という概念にハイ・カルチャーとしての「文化的価値」なるものを想定しているわけではない。また、文化要素とはそれぞれの文化財が担っている意味（のセット）ことである。資本主義が発展した現代では、多くの文化財が金銭的に取引されている。

もつ実体としての全体性ではなく、あくまで理解し記述するために構築された理念のはずである。

もちろんある社会は地理的空間としての領域をもつ。言い換えれば、地理空間を区切るものとしての境界をもつ。その境界が現地住民の世界観にとって、「我々」と「彼ら」を区別する基本的な境界として、きわめて重要であることは確かだろう。しかし、学問的に構成される文化の全体が、その文化が見いだされる社会の地理的境界と重なっていると考えるのは、素朴な想定に過ぎない。また、現代世界でもっとも明確に引かれている地理的境界線は国境であるが、旧ユーゴスラビアの内戦という悲劇からもわかる通り、国境線で文化を区切ることがいかに無益であるかは言うまでもない。地域によって文化を境界づけるというのは、ほとんどの場合、不可能な企てである。ところが、文化の全体性がシステムとしての全体性であることを前提にして民族誌が行われているはずであるにもかかわらず、文化が記述されるやいなや、いとも簡単に、その文化は地理的境界の内部に閉じ込められてしまう。地理的境界の内部に閉じ込められた文化は、その地域特有の文化として記述される。

ところで、従来の文化記述には、ある共通の想定があったように思われる。それは、文化とはアイデンティカルなものであるという想定、言い換えれば、文化は一つの体系としてのみ記述されねばならないという想定である。このような、文化の同一性というやはり非常に素朴な想定のために、従来の文化記述は文化をただ一通りの体系として記述しようとしてきたわけである。けれども、文化が実際にたった一つの体系であり、ただ一通りに記述しきれるものかどうかは、はなはだ疑わしい。ある文化の「本来の姿」などというものは、多くの場合、自民族中心主義的な意図に支えられて創り出された観念であると言えるだろう[28]。文化の同一性とはイデオロギーにすぎない[29]。

文化の全体性と地理的境界を同一視してしまう想定と、文化をアイデンティカルなものとする想定とは、分析上は別々の想定にすぎないが、実際には密接に絡み合う。それらの二つの想定は文化の同一性というイデオロギーを形成するが、このイデオロギーが社会科学においては単一的・固

---

[28] もちろん、私はここで歴史や伝統の存在を否定しているわけではない。しかし、歴史や伝統ですら一つの姿に記述できるわけではない。まして、歴史や伝統も一つの姿として記述されねばならないという理由はどこにもない。

[29] この文化の同一性というイデオロギーは、文化の「固有の」起源を探るというようなきわめて不毛

定的文化記述のスタイルを支えてきた。単一的・固定的文化記述の限界としては、複層的で錯綜的な文化を記述できないこと、文化内における変動・革新の可能性を表象できないこと、などがあげられる。しかし、困難な事態は社会科学の内部にとどまらない。このような文化記述は異文化のみならず、自文化にも適用される。異文化に適用される場合、一つの定着した異文化のイメージはディスクールを形成し、異文化の理解を阻害する場合がある。また、そのような文化記述が自文化に適用された場合、民族のアイデンティティーを巧妙に強化し、民族主義的イデオロギーを形成していくことも多い。その際、単一的な文化記述は、このイデオロギーを科学の権威のもとに補強してしまうのである。先鋭化し、極端化した民族主義的イデオロギーの危険性は今さら述べるまでもない。このような両側面を、西洋の東洋に対する関係として批判的に捉えたのが、サイードの〈オリエンタリズム〉批判[30]であった。

実のところ、どのような文化であれ、統合的に全体化してゆく傾向とともに、恐らくは解体し動態してゆく可能性も秘めているはずである。従来、文化は変容するものとして語られてきた。変容しない文化はありえない、文化研究に携わる者は誰もがそう考えている。にもかかわらず、現在ある文化の定義のほとんどは、その定義それ自身に文化変容の可能性が盛り込まれていない。今後はある文化の隠されたもう一つの姿、移り変わっていくはずの文化の相貌というものを捉えていかなければならないだろう。全体性の解体と変動の可能性をもあらわにするような文化記述、決して完全には安定したり完結したりしないシステムとしての文化記述の方向性を、我々は模索していく必要があるはずである。テキストにはいつでも複数の解釈の可能性があり、我々はそこから様々な物語を読み取ることができるはずである。文化の統合の物語ばかりではなく、文化の解体の物語をも読み取り、それを記述していくことが大切であろう。

文化の概念と文化の同一性というイデオロギーを、我々はもはや放棄する時期が来ている。文化を象徴と意味のシステムであると規定し、異文化研究をそのようなシステムの多次元的な解釈と記述――つまり「厚い記述」という標語として表現されているような活動――に限定するところに、ギ

な試みを、これまでなんと多く産み出してきたであろう。

[30] Said, Edward W., (1979).

アツの解釈学的人類学は、従来の文化記述の枠組みを超えて、文化を社会の地理的境界から切り離し、文化の同定を巧妙に拒否しながら、ダイナミックな変動を内包したものとして捉える文化記述の新しい方向性を切り開く可能性を秘めていると、私は考えている。それだけに、ギアツの文化記述があくまでアイデンティカルな文化記述にいまだとどまっているのは残念である。

2. 文化の概念、文化の批判力

私はギアツに倣って、文化とはある特定の人々に共有された、象徴と意味のシステムであると考える。そのうえで、私はこの文化の概念を、モダニティが隈なく浸透した社会においても利用可能な形へと読み換えたい。モダニティの特徴が反省能力の徹底的な作用であるとすれば、文化それ自体もその影響を被り、反省的に構成要素を選択し、一部または全体にわたって諸要素を組み替えることが可能な柔軟な構成体となるはずである。

そこで、私は文化を以下ように考えることにしたい。文化とは、ある象徴とある意味との連合またはその連合のユニットがモジュールとなり、それらのモジュールをコンポーネントとする構成体である。人間は世界に文化という意味の網を張り巡らせ、その網の中で暮らしている。人間はある事態に遭遇したとき、自分がもつ文化にあらかじめ用意された解釈のモジュールを作動させ、その事態を解釈する。つまり、文化は人々にとって世界の解釈枠組みとして機能するのである。そして、こう言ってよければ、文化とは人々が集合的に蓄積し、その都度の関心にしたがって利用可能な知識と情報の総体である。文化は各モジュールを組み換えることによって姿を変える、可変的な構成体である。文化のモジュールは異文化から移入することも新しく創造することも可能である。また、文化はその中に多くの互いに矛盾しあうモジュールを含んでいるものである。どういう事態にどのモジュールを作動させるかはおおむね慣習的にコード化されてはいるが、根本的には主体の選択に任せられている。

簡単な例で言えば、我々は寝室にベッドを置いてその上に寝ることもできるし、畳の上に布団を敷いて寝ることもできる。もちろんベッドに寝る習慣は明治以前の日本にはなかった。西洋の生活

様式が日本に移入された結果、ベッドで寝る習慣が日本に根づいたわけである。これは就寝に関する文化のモジュールが新しく追加され、そのモジュールの選択肢が増えたことを意味している。モダニティのグローバル化によって生じた一つの帰結は、世界中のさまざまな文化要素が国境を越えて移植され、他の地域に根づいていく傾向が強まったことである。シルクロードを通じての東西の文化交流がそうであるように、もちろん文化の伝播は有史以来絶えず続いてきた。しかし、近代に入ってからの文化交流は、それ以前に見られなかったほどの規模と激しさで展開した。特に、近代に入って後は、西欧の文化の非西欧地域への伝播（いわゆる西欧化 westernization）には目を見張るものがあった。20世紀には、アメリカの文化財と文化要素が世界中にどんどん移植され、アメリカ化 Americanization という言葉まで生まれたほどである。これらが文化侵略であるか否かは置いておくとして、モダニティにおいて異文化の移入が激しさを増した結果として、それ以前の伝統的な生活環境が反省的に再構成されていくことになった。伝統的な生活習慣に対する反省的な眼差しは、モダニティにおける反省能力の高まりの結果であると同時に条件でもあった[31]。

文化のモジュール選択のコードを文化形式 forms of culture と呼ぶことにしよう。文化形式とは、文化のモジュールの作動に関する、制度化された慣習である。ある文化形式は知識の意味秩序としての一つのパラダイム[32]である。それに対して、その作動についての個人的な選択によって決定されている様式がある。第1章で確認したように、ギデンズは「個々人が行う実践の、多かれ少なかれ統合された集まり」を生活スタイル lifestyle と呼んでいる。実践とは構造をもつ世界における個々人の行為であると同時に、その実践それ自体が世界の構造を変換していく。世界の意味解釈は実践の重要な一面であり、実践は行為とともに意味の解釈と変容を含んでいる。したがって、行為や解釈において文化のモジュールを選択的に作動させる個人的様式をも、私は生活スタイルと呼ぶことにしたい。

生活スタイルは文化形式を色濃く反映するものであるが、他方で文化形式に完全に規定される

---

31 もちろんながら、文化だけに着目したところで近代の文化変容の全てが説明できるわけではない。経済の資本主義化、社会の産業化、政治の民主主義化など、文化変容を引き起こす要因は数多くある。

32 パラダイムに関しては Kuhn (1962)を、また文化やパラダイムの共約不可能性に関する議論と

ものでもなく、場合によっては文化形式を変革する潜勢力も秘めている[33]。近年よく行われるようになったキリスト教式の結婚式は、神の前で男女が永遠の愛を誓うというスタイルをとる。キリスト教徒でない人々にとって、この結婚式のスタイルは神への誓いというよりはむしろパートナーに対する誓いとして意識される。キリスト教式結婚式がもつロマンチックなイメージとともに、このスタイルが広まることによって、婚姻はイエとイエとの関係よりは、個人としての男女の結びつきという面が強調されて理解されるようになる。いわゆるロマンティックラブ・イデオロギーの浸透は、キリスト教式の結婚式の普及と足並みを揃えていたのである。

ところで、アメリカの文化財と文化要素が世界中にどんどん移植されたことは、もちろんながら資本主義の発展と深く関係している。20世紀の文化に特徴的なのは、資本主義の発展の結果として、文化それ自体が商品として流通するようになったことである。すでに1940年代にマックス・ホルクハイマーとテオドール・W・アドルノは「文化産業」への批判を展開している[34]。文化産業は文化を貨幣と交換可能なものに仕立て上げたが、貨幣によって単位化され、規格化された文化要素はそれまで以上に容易に交換可能なものとなった。もちろんホルクハイマーとアドルノが慨嘆したように、文化産業によってわずかばかりの差異を個人の個性だと誤解するような傾向も生まれたわけだが、同時に文化要素の規格化は個人が自己それ自体とその生活スタイルを組み立てる道を開く働きもした。文化要素の商品化は、一方で文化に内在するはずの理性の批判力を骨抜きにしつつも、他方ではモダニティの反省能力と呼応しながら、個人が自己と関わり、自己を実現する可能性を開いたと言えるだろう。このようにして獲得された、あるいは実現された自己をすべて偽りの個性として葬り去ってしまうことはできない。

ジョン・デミリオは、多くの男女によって同性愛というアイデンティティを基礎にした政治的組織化が可能となるには、20世紀後半における資本主義（およびその自由労働システム）の発達が必要

して Bernstein (1983)を参照。

[33] 個人の日常のさまざまな実践が積み重なって社会の構造を変えていく考えるギデンズの「構造化理論」は、まさしくこの点を強調する理論である。

[34] Horkheimer and Adorno (1947).

であると論じている[35]。資本の拡大と賃労働の拡がりは、家族の構造と機能、家族生活のイデオロギー、異性愛の諸関係の意味などを変容させた。相互依存的な家族関係を基礎におく自給自足的な世帯内生産のシステムは衰え、資本主義の自由労働システムへと移行する。家族は情緒的な満足と幸福を供給する制度として意味づけられるようになり、家庭は労働と生産という公共的世界から区別された私生活の場となる。それに合わせて、生きていくために子どもの労働力が必要であった時代には性は生殖にのみ奉仕させられたが、賃労働の拡がりとともに生産が社会化され、性は生殖の義務から解放されることになる。このような数世紀にわたって続いた過程がほぼ完了したのが、アメリカにおいては20世紀の後半であった。

> 「家庭から経済的独立性を奪い、生殖と性との分離を促進させることにより、資本主義は一部の男たちや女たちが同性への性愛的／情緒的関心をもとに個人生活を作り上げていくことを可能にする諸条件を創出した。このことは都市部でのレズビアン／ゲイコミュニティの形成を、そしてより近年のものとしては、性的アイデンティティを基盤とした政治行動を可能にしたのである。」[36]

とデミリオは論じている。けれども、デミリオとは違った論点からも、資本主義がこのようなアイデンティティの政治を生じさせたことを論じることができる。すなわち、資本主義が実現した豊かさのもとで、個人は商品化によって規格化された文化財と文化要素（つまり文化のモジュール）をさまざまに組み合わせることによって、自らのアイデンティティと生活スタイルを確立することが可能となったのである。そうしてそこに、自らのアイデンティティと生活スタイルの承認を求める政治が出現する。

そこには、ホルクハイマーとアドルノが考えたのとは別の形で、新たに個人的なものの政治が立ち現れ、ギデンズが「生の政治」と呼ぶような草の根の民主主義が立ち上がってゆく可能性を見てとることができる。啓蒙のプロジェクトを審議すべき対象として徹底的に追及したのは、何よりも啓蒙

---

[35] デミリオ（1996）。
[36] Ibid., p. 149.

の時代それ自体が生み出したモダニティの反省能力であった。我々はもはや普遍の真理が全面的に体現されているところに文化の批判力を見いだすことはできないかもしれない。しかしながら、近代を通じて破砕された真理の断片であっても、それらは今なお文化のあちらこちらに見いだすことができる。我々はまさに反省能力を通じて自らのアイデンティティと生活スタイルの構築していく。その過程で、我々は文化の中に点在する真理の断片をひろい集め、日常生活の中で現代的な視点から解釈し直していくことで、自分自身の生と他者との共生のために再道徳化することが可能なのである。現代の文化の批判力は、まさしく反省能力によって再構築可能である点にこそ求められるべきである。

3. 文化集団とアイデンティティ

さて、複数の個人が集まって共通の文化ないしは文化形式を共有している場合、その個人は文化集団を形成していると考えることにしよう。国民(ネイション)、民族、エスニック集団、地方、都市に始まり、ジェンダー、セクシャリティ、階級、職業集団など、さまざまな大きさ、レベルの文化集団がありうる。複雑化した現代社会においては、個人は複数の文化集団に同時に所属している。現代社会は数々の文化集団を複層的にその内に含んでいるという意味で、多元的に文化集団が存在する社会、つまり多文化社会となっている。

ここで文化集団とアイデンティティ形成について考えたい。チャールズ・テイラーが採用する一般的な定義によれば、アイデンティティとは「自分たちが誰であるのかについての、つまり、自分たちを人間として定義づける基本的な特徴についての、ある人の理解」[37]である。この定義において見逃してはならないのは、アイデンティティが文化集団との関わりにおいて考えられていることである。個人のアイデンティティは個人が自ら所属すると考えている文化集団と不可分なのである[38]。

だからといって、複雑化した現代社会において、個人のアイデンティティ要素の集合が文化集団

---

[37] Taylor (1994)., p. 25.
[38] この論点はすでにエリクソンにおいて重視されていた。

のアイデンティティと一致することは現実にはあり得ない。テイラーはあるインタヴュー[39]の中で、アイデンティティを「人格的アイデンティティ personal identity」と「集団的アイデンティティ group identity」という二つの位相に分けている。まず、「人格的アイデンティティ」について彼は次のように言う。

「人間のアイデンティティは、複合的なもので、それは普遍的な問題に関する諸要素を内に含むと同時に、特殊な背景に関する諸要素をも内包するのです。」[40]

このような「複合的な存在」としての人間は、諸々の人格的アイデンティティを束ねたユニットである。続いて、テーラーは集団的アイデンティティについて述べる。

「ケベックの大勢の人々についていえば、彼らの複合的なアイデンティティの一部として、カナダないしケベックに属しているという共通意識があります。そしてその当然のプロセスとしてカナダ人であることやケベック人であるという、ある共通の観念が育まれることになります。ここでケベックのアイデンティティと呼ぶようなものができますが、それは個人のアイデンティティのように完全な物語であることはありません。それは多くの人々が共有したり重ねもったりしているアイデンティティを横断するものです。」[41]

つまり、集団的アイデンティティとは、個人がもついくつもの人格的アイデンティティのうちで、個人が属しているある文化集団の成員に共有されていると考えられるものである。個人にとって、集団的アイデンティティは常に人格的アイデンティティの一部でしかない。

ギデンズは、自己アイデンティティ self-identity を「自分の生活史 biography という視点から個

---

39 テイラー（1996）.
40 Ibid., p. 12.
41 テイラー（1996）, p. 12.

人によって反省的に理解されたものとしての自己」[42]と定義している。ギデンズの分析に従えば、現代では自己は「反省的プロジェクト reflexive project」を通じて獲得されなければならなくなっている。つまり、ポスト伝統社会における自己は、何らかの確定的な形の与えられたものではすでになく、さまざまな自己の物語 self-narratives を反省的に選択し、並べかえ、秩序づけることによって構成されなければならない[43]。テイラーの提唱する人格的アイデンティティは自己アイデンティティの内容(コンテンツ)をなすものである。

アイデンティティの形成は「独白的 monological」な過程ではなく、あくまで「対話的 dialogical」な過程である、とテイラーは主張する。アイデンティティは「意味のある他者 significant others」(G.H.ミード)との対話的関係の中から生じるのであり、意味ある他者との対話——実際の対話であれ、内面的な対話であれ——は我々の一生を通じて続いていく。

> 「……自分が自分自身のアイデンティティを発見するということが意味するのは、自分がそれを孤立の中で作り上げるということではなく、自分のアイデンティティを、部分的には表立った、また部分的には内面的な、他者との対話を通じて交渉的に獲得する negotiate ということである。……自分自身のアイデンティティは他者との対話的諸関係に決定的に依存している。」[44]

エリクソン以後、文化集団は個人のアイデンティティの形成に決定的に関わっているという認識は、アイデンティティは人間の社会化(または文化化)の過程の中で形成されるという命題として一般的に認められている。社会化の過程とアイデンティティ形成の問題を説得的に論じた社会学者の一人にピーター・バーガーがいる。

バーガーは人間と社会[45]との間に、外在化 externalization 客体化 objectivation、内面化

---

42 Giddens (1991), p. 244.
43 Cf. Ibid., especially chapter 3.
44 Taylor (1994), p. 34.
45 バーガーによれば、「もちろんながら社会は非物質的な文化の重要部分である。社会は、人間が自分の仲間と結ぶ不断の諸関係に構造を与える、文化の一側面である。」(Berger (1967), p. 7.)ここで注意が必要なのは、「文化は人間による産物の総体からなっている」(ibid.)というバー

internalization という有名な三つの契機からなる「弁証法的過程」を見ている[46]。人間はその身体的および精神的な活動によって世界に自己自身を流し出し（外在化）、その活動の産物を自分自身とは別の客観的現実として構成することを通じて客体化し、さらに再びその現実を自己の内面に取り込むという内面化を行う。

バーガーによると、アイデンティティ形成もそのような弁証法的過程として理解されている。

> 「個人は受動的な……ものとして型にはめ込まれるのではない。むしろ、個人は自分が参与者である連綿と続く会話（文字通りの対話）の中で形成されるのである。すなわち、社会的世界（その特有の諸制度、諸役割、諸アイデンティティもあわせて）は受動的に個人に取り込まれるのではなく、個人に積極的に保持されるのである。さらに、いったん個人が客観的にも主観的にも承認されうるアイデンティティとともに一人の人格として形成されれば、個人は……自分を人格として支えてくれる会話に参与し続けなければならない。すなわち、個人は社会的世界の、そしてそれゆえに自分自身の、共同制作者であり続けるのである。現実の社会的諸規定を変革する個人の力がいかに小さくとも、個人は自分を人格として形成する社会的規定に少なくとも賛同し続けなくてはならない。万一個人がこの共同制作を否定するとしても……、それでもやはり個人は自分の世界の共同制作者であり続ける。そして、実際のところ、個人がこのことを否定することで世界と自分自身の両方を形成する要素として対話に参加しているのである。」[47]

個人はこのようにして社会的世界を構成しつつ、自らのアイデンティティを獲得していく。社会的

ガーの文化という用語は、私のいう文化とは外延が一致しないという点である。バーガーはアメリカの当時の文化人類学の慣例にならって文化をいわゆる「複合的全体」と考えており、社会における象徴領域のみを文化と考える――特にパーソンズの「文化体系」という概念が代表的である――社会学者から距離をとろうとするが、私はむしろ後者に近い意味で文化という用語を使っている。ただし、ここでのバーガーに関する私の議論は文化そのものに焦点を当てようとするわけではない。重要なのは、アイデンティティが社会関係の中で対話的に獲得されるという事実の説明である。

[46] Cf. Berger and Luckmann (1966), and Berger (1967).

[47] Berger (1967), p.18. 強調はバーガーによる。

世界の構成とアイデンティティの構成は弁証法的に進行する。そのことは個人の側から言い換えれば、文化のさまざまなモジュールを意味ある他者との対話の中で内面化し、それによって自己の経験の意味に秩序を与え、また再びそうして獲得された自己理解を他者へ、社会へと投げ返す過程であると言える。

もちろんバーガーが比較的社会を一元的に捉え、まるで社会や文化や個人が単一的であるかのように語っている点には疑問がある[48]。先ほど確認したように、社会は基本的に複層的、多文化的なのである。個人は同時にいくつもの文化集団に属しており、それゆえ、個人が内面化する文化形式も決して一通りではない。そして、個人はいくつもの文化形式を内面化しており、最終的には個人の生活スタイルとして、それぞれの文化形式の間に階層と秩序を大まかに作り出しているだけである。その個人的な意味秩序が確固として構築されていることは稀であろう。個人の内面では複数のアイデンティティがせめぎ合っているものである。結局のところ、我々は何らかの事態に遭遇するその都度に、文化形式と自らの生活スタイルとの緊張関係の中で、状況に応じて自己にとってもっとも望ましい文化のモジュールを作動させているだけである。個人の行動にある程度の首尾一貫性を与えているのは、日常生活で慣習化された定型的行動である。

個人が文化の中にあるさまざまなモジュールから適当なものを任意に選びとって生活スタイルをつくりあげていると私は述べた。しかし、そのことはどのような生活スタイルをも個人がとりうるということを意味するわけではない。我々の日常の実践は常に反省的な眼差しにさらされている。我々は自分を反省的にモニタリングしながら行動する。また、その行動は多くの場合、他者の目を意識しながら行われる。したがって、行為はいつでも意味秩序と関連させられながら、意味解釈をともないつつ行われる。行為は「するべきである／するべきでない」「したい／したくない」「よい／悪い」などのいろいろな二項対立が織り成す意味空間のどこかに定位される。こうして、存在するのに選んではならない文化のモジュール、個人にとっては望ましくても社会の側から見れば望ましくない生活スタイルが問題化してくる。我々は、多かれ少なかれ、文化の中で辻褄を合わせながら生きていか

---

48 このようなバーガーの一元的な文化観は、彼が採用する文化概念が文化人類学から流用されたものであることに起因すると想像される。

なければならない。

我々は意味のある他者との対話なしには自らのアイデンティティを形成し、維持していくことができない。意味ある他者との関係の中で我々は生活スタイルを確立していく。社会的に望ましいとされる生活スタイルを身につけ、意味ある他者から祝福を受けながら満ち足りた人生を送る人々がいる一方で、自分たちの望む生活スタイルを否定され、アイデンティティを承認されないで辛酸をなめる人々がいる。ここに、アイデンティティの承認をめぐる政治が一つのアジェンダとなる要因がある。我々は次章でテイラーの言う「承認の政治」が含んでいる見過ごすことのできない倫理的問題を見ていくことにしよう。

第3章　複数性の民主主義のために

本章の議論は多文化主義を出発点とする。多文化主義とは何なのか。ひとまず大まかに言っておけば、多文化主義とは一つの社会（ないしは国家）において複数の文化の存在を承認し、政治的にそれらを対等に扱おうとする思想である。

従来の多文化主義の研究は文化を問題にすると公言しながらも、実際には多くの場合、エスニシティと文化との関連でしか多文化主義を論じることができていない。それは社会理論において文化という概念が従来から曖昧にしか使われてこなかった帰結かもしれない。エスニシティが比較的明瞭に把握可能であると思われるため、とりあえず曖昧で捉えどころのなさそうな文化の概念規定を避けておいて、エスニー（またはエスニック集団）の生活形式をもって文化の代替として通用させようとする研究が、あまりに多いように思われる。たとえば、最近日本で出版が続いている多文化主義に関するさまざまな著作[49]は、日本の多文化主義研究がこれまでに到達した水準を示しているが、意欲的で啓発的な研究内容にもかかわらず、それらの著作は多文化主義をエスニシティとの関連からのみ論じるという限界を超えることができていない。多文化主義という問題圏の広がりは、エスニシティに限らず、「人種」、ジェンダーなどにまで及ぶはずである。その他にも、セクシャリティや、公教育、階級など、関連した問題として論じなければならないテーマは多い。

日本でエスニシティ以外の問題が浮上してこない理由の一つは、個人のアイデンティティのあり方への着目がなされていないからであるように思われる。多文化主義の社会理論の貧困は、一般に多文化主義に内在する、アイデンティティを平板化しようと傾向から生じていると言えよう。アイデンティティの政治――テイラーの言う「承認の政治」the politics of recognition――という視座に立てば、現代ではさまざまな局面で同様の政治が進行しつつあり、その問題圏の広がりが見えてく

---

[49] たとえば、初瀬（1996）、多文化社会研究会（1997）、西川・渡辺・マコーマック（1997）、など。複数文化研究会（1998）は、文化の固有性が自明視される傾向から距離を取るために、「多文化」から「複数文化」へと概念をずらそうとしており、議論のテーマとしてジェンダーも取り入れられている点では評価できる。それでも、全体としては「文化」をエスニシティとの関連からとらえるという限界に相変わらず制約されていると言わざるを得ない。

るはずである。その広がりの中であらためて多文化主義を再検討することこそ、今必要とされる作業である。

まずは、チャールズ・テイラーの「承認の政治」という論文の提示した諸問題の一部をとりあげて論じよう。そして、（私はそう考えるのだが）多文化主義を一つの民主主義とするならば、それはどのような民主主義であるのかについて考察してみたい。

1．真正さの倫理から承認の政治へ

テイラーの論考は、次のような想定に基づいている。すなわち、ある個人または集団のアイデンティティの、全部ではないとしても少なくともその一部は、他者によって適切な承認を受けなければ、その個人または集団は傷つけられるのである。

> 「平等な承認は健全な民主主義社会にとっての適切な形態（mode）であるばかりではない。……広く行き渡った近代的（モダン）な見解に従えば、平等な承認を拒否することが、それを否定された人々にダメージを与えることもありうるのである。劣等なイメージや品格を落とすようなイメージを他者に投影することは、そのイメージが内面化される程度にしたがって、実際に相手を歪めたり、抑圧したりする。」[50]

このようなテイラーの議論には、〈真正さの倫理〉とも言うべきものを見出すことができる。個人のアイデンティティは交渉的に獲得される必要があり、それゆえ個人は他者に自己のアイデンティティの十全な承認を求めるのであるが、悲劇的なことに、その試みは失敗に終わることがある。

では、内面化された劣悪なイメージが個人を傷つけるとはどういうことなのか。現象学的社会学の成果であるバーガーのアイデンティティ形成論はこの問いに明解さをもって答え、「承認の政治」がなぜ重要な倫理学的テーマになるのかを説明してくれる。

前章で述べたような弁証法的な過程の中で生まれてくる社会的世界の規範的意味秩序を、バーガーはノモス nomos と呼んでいる。このノモスは私が先に定義した文化形式にほぼ相当する。あらゆる社会的行為とは個人の経験の意味づけが他者へ向けられることであり、社会的相互行為が進行すると、行為者のいくつかの意味づけが束ねられて、まとまった共同の意味秩序へと発展していく。こうしてノモスが構築され、客体化されていくわけであるが、ノモスはまた個人の社会化の過程の中で個人に内面化されていく。ノモスを内面化することによって、個人は自らの経験を意味づけつつ、自己のアイデンティティを強化していく。それにともなってノモスの現実性もより堅固になっていく。個人はノモスを内面化することによって自らの経験を意味づけ、秩序づけることによってこそ、自分の生を意味のあるものとすることができる[51]。

逆に、個人は社会の意味秩序から切り離されるとき、現実感覚を失い、アイデンティティを喪失する。「個人のノモスが意味のある他者との会話の中で構築され、支えられるのに対し、そのような会話が根本的に阻害された場合には、個人はアノミーへと投げ出される。」[52] アノミーとは「それによって個人が自分の生を『意味あるものとし』、自分自身のアイデンティティを承認することができるような基本秩序が解体の過程にある」[53]状態である。

他者のアイデンティティを誤って承認したり、承認しなかったりすることは、その他者をアノミーに陥れることを意味する。アイデンティティの誤承認や非承認を被った個人に生じるのは、〈課せられたアノミー〉による苦悩である。課せられたアノミーとは、個人が自ら望む生活スタイルを他者によって何らかの形で封じられ、その個人が望まない生活スタイルを無理遣りないしは暴力的に外側から押しつけられることによって、人格的アイデンティティが維持できなくなり、内面の意味秩序を無効化され、真正さを確保できなくなった状態のことである。そこには常に個人の内面と社会的現実との

---

[50] Taylor (1992)., p.36.
[51] ポスト伝統社会に関するかぎり、ノモスを固定的なもの、単一的なものと考えることは適切でない。ポスト伝統社会はその定義より、ノモスが多様化し、多元化している社会である。しかし、そのことは必ずしもノモスが存在しないことを意味するわけではない。また、より多数の人々に支持されているノモスと少数派が保持しているノモスの間には、もちろんながら力の不均衡が存在する。そこにはヘゲモニーが存在するのである。
[52] Ibid., p.21.
[53] Ibid., p.22.

大きなギャップが存在する。アノミーに陥った個人は、場合によっては生よりも死を選ぶことも十分にありうる[54]。

我々はアイデンティティとの関連で、この課せられたアノミーをいくつかの類型に分けて考えることができるであろう(もちろんそれらはあくまで相対的な分類に過ぎない)。まずは、個人がすでに積極的に自己同定しているアイデンティティが社会的に承認されていない場合である。この場合の典型的な例は、テイラーが関わっているケベック州の独立運動に見られ、一般的には、さまざまなエスニーの自治要求運動・独立運動や、各地の大都市にできあがったエスニック・タウン[55]に見られる。あるいは、すでにカミングアウトしてしまってコミュニティを作っている同性愛者の集団もこの例となるだろう。この類型の場合、ある文化形式を内面化することで積極的に自分の生活スタイルを確立している個人が、その生活スタイルを社会の側から承認されず、別の「標準的な」生活スタイルを制度として強制される。こうして、個人は、自らの生活スタイルを放棄して標準的な生活スタイルを渋々受け入れるか、あるいはカウンターカルチャー化した文化形式を内面化した存在として社会から隔絶した生活を送るか、という選択を迫られる。

これと対極的に、そもそも社会の側が指定するアイデンティティを内面化することに対して、個人自身は消極的ないしは否定的でいるという状況がある。たとえば、レズビアンであることをカミングアウトしたライターの掛札悠子は、彼女が以前に抱いていた気持ちについて、次のように書いている。

「私の中にある特定の感情についてだれかに話せば、まちがいなくその人は私のことを「レズ

---

54 この点に関する重要な研究はもちろんデュルケームの『自殺論』である。

55 たとえば、大阪には現在、「在日韓国・朝鮮人」たちが集まって暮らすいくつかのコリアン・タウンがある。一例を紹介しておく。「大阪市生野区。大阪市の東南部に位置し、東大阪市と境を接している。……現在、人口約十六万のこの街の住人のうち、四人に一人は在日朝鮮人である。なかでも「猪飼野」と呼ばれる地域は、在日朝鮮人の比率がきわめて高く、またその中でも済州島出身者が非常に多い。この地域については、通称「国際市場」や「朝鮮市場」の焼肉屋、キムチ屋また民族衣裳店が、エスニック・ブームにからんでときおりテレビで放映されたり、あるいは地域の在日青年たちの創意工夫から始まり、十周年をすでに数えた「生野民族文化祭」の存在などで、徐々に知られるようになってきた。「昔は『日本国猪飼野　金某行き』で郵便が届いたものだ」という伝説は、在住者のネットワークの強さを示す例として、この地域について語る人々がしばしば引用する話で

ビアン」あるいは「同性愛者」だと思うだろう。けれども、そのことと、「私はレズビアンだ」あるいは「私は同性愛者だ」と私が自分に関して思うこととはイコールではむすびついておらず、大きくずれている。私のある部分を指して誰かが私のことを「この人はレズビアンだ」と思ったからといって、私自身がその同じ部分にもとづいて「私はレズビアンだ」と思っているわけではない。それどころか私はつい数年前まで、「自分以外のだれがそう思おうとも、私は断じてレズビアン**なんか**ではない」と強く思っていたのである。それでも、私を「レズビアン」だと思っている人はたくさんいたし、その人たちがそう思うに足るだけの材料を提供していたのは、まぎれもなく私自身だった。」[56]

このような状況では、個人が自らに指定されたアイデンティティに自己同定することができず、積極的または消極的にそれを拒否するが、かといって社会の側からはあくまで自分の拒否したいアイデンティティを一方的にお仕着せられる。この場合、個人はアイデンティティを否定することでしか社会的世界の共同制作に参与することができないにもかかわらず、その参与をやめてしまうことはできず、〈私〉でない何者かとして自分を生きることを強要される。

掛札のような場合とは裏腹に、個人に指定されたアイデンティティの否定性をそのまま内面化してしまい、それによって自己否定的な感情をもつようになることもある。たとえば、アカーのキース.ヴィンセントは次のような例を紹介している。ヴィンセントは、HIVに感染した日本人のゲイ青年が、父親から「自殺して欲しい」と言われたときの気持ちとして

「だから僕は父親の気持ちをよく分かった。ほんとうに痛いほどに。……だいたいノーマルな人間からしてみれば、ゲイという存在自体が気持ちの悪いものだろうし、ましてや、エイズときたら、勘当ものとなってもしかたのないことだと思う。……こうなってしまったことは、自業自得なのだ」

ある。」(杉原(1998), p. 20.)

[56] 掛札(1992), pp. 7-8. 強調は掛札による。

と述べたのを引用し、それが「父親が言った言葉をそのまま繰り返している、という大変な状況」であるとし、「ただ単に周りのホモフォビックで嫌悪に充ち、差別的な言説を自分たちの中に内面化」してしまっている点を指摘している[57]。青年は、「HIV キャリアーである自分」にアイデンティファイし、HIV キャリアーに対する世間の否定的意味づけをあまりにもすんなりと受け入れるがゆえに、「自業自得」だと自己を否定しなければならなくなっている。自分が〈私〉であることを肯定するからこそ自己否定せざるをえない青年は、自分をつなぎ止めておく寄る辺を失ってしまっている。

このような積極性と消極性（否定性）という二つの極の間に、中間的な類型を考えることができるだろう。個人がいくらか社会的に認められた（しかしながら決して十全な承認を受けているわけではない）アイデンティティをもちながら、複合的なアイデンティティを承認されず、生のあらゆる局面において、自らの意に反して社会の側から常にある特定のものへとアイデンティティが平板化される場合である。K・アンソニー・アッピアはテイラーへのコメントにおいて、その点を指摘している。

> 「もし私が閉鎖された世界とゲイ・リベレーションとの間で、あるいは、『アンクル・トムの小屋』の世界とブラック・パワーの世界との間で選択をしなければならないとすれば、私はもちろんいずれの場合にも後者を選択するであろう。しかし、私はそんな選択をする気がしない。私は別の選択肢を望んでいる。」[58]

アッピアはもちろんゲイとしてのアイデンティティ、黒人としてのアイデンティティをもっている。しかし、常に周囲からゲイとして、黒人としてのみ意味づけられるような自己のあり様を拒否しているのである。「別の選択肢」とは、単にゲイであり、黒人であるだけではない、豊かな意味をもつ自己のあり様である。

三つのいずれの場合にせよ、個人は、自らのアイデンティティを確立し維持していくために不可欠な、社会と自分自身との弁証法的関係の構築と維持が阻害されて不可能となり、しかも社会から

---

[57] 動くゲイとレズビアンの会（1998）, p. 120.
[58] Appiah (1994), p. 163.

の抑圧によってそのアノミー状態にとどまらされ続ける。本来アノミーは規範秩序の喪失状態であるとされているが、課せられたアノミーは自己が安定したアイデンティティを維持できるような規範秩序をもてないでいながら、別の規範秩序を押しつけられ、完全にはその秩序を内面化できないにもかかわらずそれに拘束され、それに沿う形で生を全うするように強制されるという矛盾を孕んでいる。

真正さの倫理はこのような課せられたアノミーを道徳的に不当だとする倫理である。課せられたアノミーからの解放のためには、個人の複合的アイデンティティと生活スタイル、さらにはそれらの基盤となる集団的アイデンティティや文化形式を、対等かつ十全に承認するような社会関係を築き上げていくことが必要となる。こうして、真正さの倫理は承認の政治を要請する。

2. 複数性の民主主義――多文化主義を超えて

テイラーの言うように、承認の政治は民主主義社会においてのみ実現されうる。また逆に、承認の政治は民主主義の条件でもある。承認の政治と民主主義とは相補的関係にあるのである。それでは、承認の政治を具体化しうるような民主主義とはどのような民主主義なのか。そして、その民主主義の構想の中で多文化主義はどのように考えられるべきなのか。

斉藤純一は最近の論考[59]において、アーレントに依拠しながら、民主主義の理念が「全ての人々を政治的存在者として処遇すること」にあると考えている。「一人一人を政治的存在者として処遇するとは、そのひとの行為を行為として、意見を意見として受けとめそれに何らかの仕方で応答を返すことを意味する。」[60]と斉藤は述べる。「全ての人々を政治的存在者として処遇すること」とは、まぎれもなく誰もを政治上・生活上の対等の存在として承認することである。この承認の要求は、単に市民的権利の平等を法制化することにとどまらず、アイデンティティや生の意味の対等な承認までもを視野に入れるものである。

---

59 斉藤(1996).
60 Ibid.,p. 75.

このような民主主義を「ラディカル・デモクラシー」として捉えるとき、斉藤はその条件として次の四点を指摘する[61]。第一に、民主主義の政治にとって、意見の複数性は「必須の条件 conditio sine qua non」であるだけでなく、「最高の条件 conditio per quam」でもある点。複数の意見の交換の中で産出される他者の異質な「世界の現れ」を自己も体験することが政治的生活の内在的価値を構成し、そのような意見の相違を際立たせることが政治の目的であるとされる。第二に、政治の領域の多元性が求められる。国家の内外には政治の領域が多元的かつ重層的に存在しているという事実から、国民的アイデンティティと政治的アイデンティティとを同一視する思考習慣からの脱却が必要とされる。第三に、政治的領域を多元的に捉えることは、人々の政治的行為の多元性を擁護することにつながる。市民としての行為だけを政治的と捉えるのではなく、むしろ市民的公共性から排除された声に反応する政治的感性を持つことが重要視される。第四に、政治的平等を妨げるような障害を取り除くことを目指して、社会的・経済的な力の格差を一定の幅に縮減しようとする政治経済学の視点もあらためて必要となってくる。

このような論点から、斉藤は多文化主義について以下のように論じている[62]。まず、リベラリズムと違って、多文化主義が文化的支配への批判的対応を重視して実質的な多元性を保持しようとし、また生の共同的（コミュナル）な次元がもつ意味を捉えているという二点に関しては、斉藤は多文化主義を評価している。しかし、次の二点について斉藤は多文化主義を批判する。第一に、多文化主義は諸文化間の差違と多様性を強調しはするが、文化の内部では一義的な文化的アイデンティティを求めている。こうして個人の複合的アイデンティティを捉えそこなうならば、多文化主義は再び自らが批判した支配的（ヘジモニック）な文化と同様の同化－排除のパターンを再現することになる。第二の批判点として、文化相対主義的な観点から全ての文化に寛容であるべきだとする想定は現実的ではないことが挙げられる。たとえば、同性愛を承認することは同性愛嫌悪（ホモフォビア）の文化の変更要求である以上、同性愛と同性愛嫌悪を共に認めるような政治的立場は基本的にあり得ないであろう。

---

61 Ibid.,p. 77.

「一般に諸文化は、権力関係の上で非対称の位置を占めている。とすれば、多文化主義が評価すべきは、劣位に置かれてきた文化の再生・自己主張が文化全体の支配的コンテクストを変化させていくその動態にあり、文化と文化の境界線を確立し、それを保守することにはないはずである。多文化主義は、もし諸文化間のスタティックな複数性のみを擁護し、相互の競合や交雑による文化の新たな複数化 pluralization を従来の多元性を損なうものとして退けるならば、「差違の政治」から偏狭な「アイデンティティの政治」へと退行するしかないだろう。」[63]

この斉藤の論点は、アッピアが承認の政治を批判する次の部分と照応している。

「承認の政治は人の肌の色、人の性的身体が自分の肌や性的身体を自己の個人的次元として扱ってもらいたい人々にとってはそれが困難になるようなやり方で、政治的に認定されることを要求する。……承認の政治と強制の政治の間には、明確な境界線は存在しない。」[64]

アッピアに一貫して見受けられるのは、集団的アイデンティティと人格的アイデンティティとの区別に立った上で、集団側から人格的アイデンティティを決定されることに対抗し、逆に人格的アイデンティティの中から集団的アイデンティティを選び取ろうとする態度であり、文化形式よりも生活スタイルを大切にして生きる姿勢である。その意味で、アッピアはの立場は個人主義的である。アッピアのこの態度は、多くの多文化主義論者が主張する集団的アイデンティティが、かなり本質主義的なニュアンスをともなっていることと深く関連している。

アッピアの承認の政治への批判は、確かに多文化主義の政治について、その現状の問題点をついている。けれども、テイラーが複合的アイデンティティを提唱するのを考慮すれば、前出のインタヴューを参照する限り、少なくともテイラーが提唱している承認の政治に対してはアッピアの批判

---

[62] Ibid.,p. 81.
[63] Ibid.,p. 75. この箇所で、斉藤が全てのアイデンティティの政治を偏狭だと表現しているのか、一部のアイデンティティの政治の中に偏狭なものがあると考えているのかは定かではない。しかしながら、私としては後者の考え方だと解釈したい。

は有効ではない。テイラーは個人の複合的なアイデンティティを一元化し、そのうちのどれか特定のアイデンティティだけを全面化するような政治は「一種の専制」であると見なしている[65]。

このように基本的にアッピアに同意するテイラーは、それでもアッピアが間違っていると考えている。承認をめぐる実際の政治的闘争の中では、個人の複合的アイデンティティの一部だけが前面に出てくることは正当であるとテイラーが主張する[66]。間違っているのは、個人のアイデンティティの一部が前面に出てくることではなく、その前面にあるアイデンティティを全面化する態度である。個人の内面の複数性を否定してしまうそのような態度こそが、承認の政治を不可能にしてしまうのである。アッピアは承認の政治を平板化しすぎている。

とはいえ、アッピアの指摘通り、実際の政治的場面においては承認の政治が本質主義的な方向性をとる危険性は高い[67]。アイデンティティを平板化し、その複数性を切り詰めようとする傾向は常に批判され続ける必要がある。でなければ、承認の政治はそれ自体の足場を掘り崩すことになってしまうからである。我々は真正さの観念が危険性を孕む観念であることを認めねばならない。真正

---

[64] Appiah (1994), p. 163.
[65] Cf. テイラー(1996), p. 16.
[66] Ibid.
[67] Cf. Appiah (1994), pp. 155f. 社会科学における本質主義 essentialism とは、大まかに言えば、ある事象が起こる場合に、その事象に変更不可能な必然的原因を想定する考え方である。それに対し、社会構成主義 social constructionism はその事象が起こった原因を社会システムと人々や社会的行為の関数として説明しようとする。近年、社会構成主義的な立場からの、本質主義批判が相次いでいる。それは一つの〈学会の常識〉となってしまっている部分がある。しかしながら、そのような趨勢にありながら、なぜ本質主義が批判されなければならないのかを明らかにした論考はあまり多くはない。多くの論者はただ単に「～は本質主義的傾向をもつ(から批判されるべきである)」という結論を導きながら、本質主義が批判されるべき理由を明示しないでいる。もちろん、社会学の観点に立つかぎり、本質主義は社会学それ自体の放棄にほかないだろう。そこから、本質主義を単なる「知的怠慢」として片付けようとする議論も出てくる。しかし、このタイプのあまりにも薄味な立論は、実際には論者自身の社会学にへの信仰を告白するものにすぎない。たとえば同性愛的な性的指向に、人間の遺伝的要因が関与していないと断定する決定的な理由は現在のところない。本質主義を「知的怠慢」とする単純な批判それ自体も、同じく知的怠慢にほかならないだろう。アカーの風間孝はデミリオ論文の訳者解題で「本質主義／社会構成主義の論争は、何のための論争なのかということがつねに確認されなければ生産的ではない。……当事者から見れば、問われるべきことは、いかにホモフォビアと闘うかであり、いかなる理論的立場を取るか、それが本質主義か、構成主義かということは二次的な問いに過ぎない。」(デミリオ(1997), p. 158.)と述べている。アイデンティティの政治に関するかぎり、私は風間の意見と同感である。理論的な問題として本質主義と社会構成主義の論争を捉えるならば、どちらか一方の立場から他方を否定することに腐心するくらいなら、この対立を乗り超えるパラダイムを模索するほうが賢明で生産的であると思う。

さの倫理がひとたび承認の政治へと引き渡されたとき、真正さそれ自体が批判的に解体されてしまわざるを得ない。そうして、その後に残るのは、複数のアイデンティティのユニットとしての個人だけである。その個人は、本質的な自己などというものをもたず、常に内面に複数性を抱えもつ、根本的に政治的な存在である。

斉藤が考える民主主義をあらためて捉えなおすならば、他者との意見交換の中で、文化のモジュールのうちで自己がこれまで作動させなかったものを、十分に作動させうる程度にまで活性化すること――もちろん実際にそれを作動させるかどうかは別問題である――が目指されるべきなのである。そのためには、文化集団の複層的な存在を認め、統一的な政治主体としての市民 citizen の政治行動という旧来の一元化された捉え方ではなく、個人がその都度選びとる文化集団の成員としての、あるいは単に個人としての、多様な政治行動の交換として民主主義を捉えることが必要である。この場合、個人が複合的なアイデンティティをもつ存在であることを忘れ去ってしまっては、ここで述べた民主主義は成り立たなくなってしまう。

それに従来通り多文化主義という名を与えようと、あるいは新たな名づけを行おうと、現在求められている民主主義が複数性の民主主義であるということは動かない。承認の政治が複数性の民主主義を求める以上、理念としての複数性の民主主義とは何か、それは具体的にはどのような制度として実現されるべきなのか、などについて考えていくことが、今後の社会理論の極めて重要な課題であろう。

3. アイデンティティの政治の思想

このような複数性の民主主義の理念をはっきりと掲げるかいなかにかかわらず、アイデンティティの承認を求める政治は、旧来の「政治的」な次元とは異なる次元で、ゆっくりではあるが着々と拡大してきた。そうして、日本ではここ20年ほどの間に、アイデンティティの承認を求める政治がますます活発化してきている。特に、そのようなアイデンティティの政治が活発化しているのは、エスニシティとジェンダーに関わる領域である。また、セクシュアリティに関する政治は、今後これまでにもま

して激しくなっていくことが予想される。この章の締めくくりとして、これらの政治の思想的側面について簡単に見ておこう。

世界の方々で「民族問題」は跡を絶たない。日本においても、沖縄問題やアイヌ問題、あるいは在日観光・朝鮮人問題など、民族問題は確かに存在している。いささか逆説的ではあるが、民族集団の政治的独立（または自治）を求める運動は、いわゆる国民国家という政治システムが機能不全に陥っていることを示すと同時に、国民国家自体は相変わらず重要性を失っていないという事実をも表している。そもそも、民族という概念の位置づけは、国民国家システムの中で考える場合、非常に曖昧で多義的なものにならざるを得ない。特に、「民族自決」というキャッチフレーズが真剣に受け取られるような政治的文脈において、民族という概念の曖昧性は一気に高まる。現在では事実上世界中の全ての国家が国民国家となっている。けれども、非常な幸運に恵まれた場合を除いて、統治領域内に一様の「国民 nation」なるものが成立している国民国家はない。そのようなある意味で不完全な国民国家においては、一方で政治的・社会的・経済的・文化的な主導権を握っている多数派の「民族」が存在し、他方では多数派にヘゲモニーを握られた少数派の「民族」が存在することになる。国民とはもともと単に国家の成員をなす人々のことであるはずだが、国民が何らかの共通性を実現した人間集団ととらえられ、国民が民族と等置されるまさにその瞬間、民族問題の引き金が引かれることになる。政治的な自律性をもち、国家を形成することが民族に定められた運命であるとする思考には、民族問題があらかじめプログラムされている。

このような旧来の政治的な枠組みの中で展開されてきた民族運動は、民族という単位が国家の主権を担い得るただ一つ正統な主体すなわち国民であるという想定にもとづいている。この想定のもとに、政治主体は単一の国民へと切り詰められてしまう。しかも、〈民族＝国民〉という図式を満たす文化集団のみを実体化し特権化する発想は、さまざまな文化集団の交雑が避けられなくなっている現代の社会状況と相容れない。さらに、政治的駆け引きの中で人工的に無理やり引かれる国境線は、たとえどのようにうまく案配しようとしても、その内部に文化的マイノリティを存在させないようにすることはできない。

エスニシティという概念[68]に着目することは、このような旧来の発想とは別の政治のアリーナを切り開く可能性を秘めている。ある国民国家内に存在する文化的マイノリティを、民族ではなくエスニー――つまりエスニシティを共有する文化集団――としてとらえるのは、政治関係におけるその集団の格下げではない。ここには根本的な発想の転換がある。私がここでエスニーと呼んでいるものは、綾部が「エスニック・グループ」と呼ぶものとほぼ同じである。綾部によれば、エスニック・グループとは「国民国家の枠組のなかで、他の同種の集団との相互行為状況下にありながら、なお、固有の伝統文化と我々意識を共有している人々による集団」[69]であり、エスニシティとは「こうしたエスニック・グループが表出する性格の総体」[70]である。エスニーは国民国家内の文化的マイノリティ集団のみを指し示す言葉ではなく、マジョリティ集団もまた一つのエスニーなのである。エスニーという概念によって、それまで民族と呼ばれていた集団を国民という概念から切り離すことが可能になる。その結果、国民は民族以外の何かによって新たに再定義されることになるだろう。こうして、エスニシティは、国民国家のシステムにおいて、民族以外の多様な政治主体が立ち現れる道を開き、政治のアリーナを多元化させるように機能する概念である。エスニーとエスニシティという概念が成立し、国民にとっての民族の重要性が相対化されて初めて、多文化主義は可能となるのである。

エスニシティとならんで、ジェンダーもまた新たなアイデンティティの政治の可能性を切り開く概念である。男性による公的領域の支配から女性を解放しようとする政治運動は、19世紀に起源をもつ。19世紀後半から20世紀の半ばまでで、（少なくとも先進国においては）男性と女性の間の法的平等は確立される。しかし、法的権利の平等は必ずしも実質的な社会的・経済的平等とは結びつかなかった。1960年代の後半以降、両性の実質的平等を求める女性たちの政治運動は一気

---

68 エスニシティ概念の詳しい検討については、綾部（1993）、ならびに初瀬（1996）における武者小路公秀の論文「国際政治におけるエスニック集団」を参照。

69 綾部（1993）, p. 13. 我々はもちろんながら「固有の伝統文化」という表現をそのままで受け入れるわけにはいかない。現代社会はポスト伝統社会であり、何をもって固有の文化と考えるかははなはだ不明瞭である――というよりは、そもそも文化の固有性を規定するのには無理があるのではないかというのが私の論点である。しかし、私に関するかぎり、言語などを代表として、現在では日本と呼ばれている地域で世代を経て過去から伝えられてきた文化要素を自分もまた受け継いでおり、自分が日本人であるという意識をもっていることを否定できない。

70 Ibid. エスニーとエスニシティの定義は循環する。エスニーとはエスニシティを共有する集団であり、エスニシティとはエスニーに共通してみられる特質の類型である。これは確かに論理的な欠

に活発化していく。女性解放の思想としてのフェミニズムは、20世紀において最も大きな影響力をもった思想潮流となった。今世紀、フェミニズムほど現実の社会変革と結びついた思想はないだろう。そのフェミニズムが発見し、社会変革の武器にまで研ぎ澄ました概念こそジェンダーである。生物としての性別と社会的・文化的性別を区別するという戦略をもつジェンダー理論は、それまで女性たちが明確には表現しきれなかったさまざまな問題を、男性が培ってきた学問制度にのっとったやり方で提示することを可能にした。

ベティ・フリーダンの名付けによる「名前のない問題」は、豊かさが実現したアメリカ社会の中で、その豊かさをもっとも享受しているはずの中流階級の主婦たちが感じるアイデンティティの危機の表現である。それは20世紀最後の20年間で盛んになるアイデンティティの政治を先取りしていた。フェミニストたちは、両性の実質的な社会的・経済的平等を求める政治とともに、それまで男性と対等ではなく常に貶められて表象されてきた女性について、男性と対等の承認を求める政治を展開した。そして、「個人的なことは政治的なこと」というキャッチフレーズは、台所での事柄や寝室での事柄が全て男性と女性を区別し格づける力と結びついていることを明らかにし、男性に占有されている公的領域だけが政治の領域ではないことを的確に表現した。

このように、フェミニズムが承認の政治にした貢献はきわめて大きかった。フェミニズムは常に承認の政治をリードしてきた。産業化した社会には公的領域と私的領域との区別があること、公的領域は男性の領域で私的領域は女性の領域であると意味づけられていること、公的領域のみが政治的領域であって私的領域に押し込められた女性は政治活動にアクセスできないこと、私的領域さえもが男性優位に秩序づけられていること……これらはフェミニズムが見出した重要な事実である。これらの事実を認識したフェミニストたちのアクションの一つ一つが、公的領域で硬直化した男性中心の政治を解体し、個人的な事柄をも含んだ多元化した政治へと再構築していく推進力となるのである。もちろん、このような女性のアクションを男性がどう受け止めるか、あるいは彼女たちとどう手を携えていくかは、男性がすすんで取り組まなければならない問題である。

第2期フェミニズムと期を同じくして、アメリカでは性に関する別の政治が起こってくる。それは同

陥かもしれないが、社会学的には無意味ではない。

性愛者たちによるセクシュアリティの政治である。異性愛中心の社会に対する抵抗を表現する彼ら・彼女らの政治は、少しずつではあるが実を結び、サンフランシスコのように同性同士のパートナー関係を一部認める都市まで現れるようになった。1998年にはアラスカ州とハワイ州で同性結婚を法的に認めるかどうかについての住民投票が行われている[71]。このようなゲイとレズビアンの政治活動を支える思想的支柱として、アメリカやオランダを中心として、レズビアン・ゲイ・スタディーズが旧来の学問分野（ディシプリン）を越境する形で展開されている。日本では、動くゲイとレズビアンの会（通称アカー）によるゲイ・スタディーズの試みがようやく始まったばかりである。ホモフォビアのもとにキリスト教信仰がある欧米社会に対し、日本の場合は宗教がホモフォビアにさほど大きな影響をもっていない。この理由から、欧米のレズビアン・ゲイ・スタディーズをそのままの形で日本に移入することを研究者たちはためらっている。そのため、日本独自の研究が展開できるかどうか、この分野の研究者たちの動向が注目を集めている。いずれにせよ、おそらく今後は日本においても同性愛問題が大きくクローズアップされていくことになるだろう。

以上取り上げた3つのタイプのアイデンティティの政治はいずれも、立法、経済政策、社会保障、安全保障といった従来からの政治の固定化した一面性を打ち破り、多元化した政治的アリーナを切り開いていく可能性を見せている。もはや日本人の異性愛男性だけが政治的行為者ではない。人々は自分のアイデンティティとの関わりから、特定のトピックについて、特定の立場から、特定の利害関心について、その都度の政治参加をすることができるようになるだろう。個人の人格的アイデンティティはそのような政治参加の足場となるのである。

---

[71] 投票結果はいずれの州も同性結婚反対派が賛成派の2倍を上回った。ハワイ州については、州の最高裁判所が同性結婚を支持していたため、アメリカ初の同性結婚を認める州になるかもしれないという期待が同性愛者たちとその支援者たちの間に高まっていただけに、彼ら・彼女らの失望感は非常に大きかった。

付論　ギデンズにおけるセクシュアリティの政治学

本論はアンソニー・ギデンズのセクシュアリティ論を読む試みである。彼は従来の社会学の成果を総合しつつ、モダニティとハイモダニティについて独創的な研究を次々と発表している。しかし、残念ながら日本では、彼のモダニティ論が詳細に論じられることは少ない。彼のモダニティ論の中で重要な位置を占めているセクシュアリティ論にしても、その刺激的な内容にも関わらず、これまで議論として取り上げられることはほとんどなかった。

なぜ彼のセクシュアリティ論がさほど注目を集めないのかについては、確固としたことが言えない。ただ、一つ想像される理由として、社会理論の領域におけるこれまでのセクシュアリティ論が、数少ない特定の視点から研究が展開されてきたということが指摘できるだろう。代表的なものとして、フロイト主義の精神分析に依拠しつつ展開された性欲研究や、セクシュアリティの言説と身体へ作用する権力との協動を批判するポスト構造主義的研究などがあげられるだろう。ギデンズのセクシュアリティ論は、これらの観点のいずれからも距離を取り、セクシュアリティをモダニティの生活環境に生じたさまざまな変容と関連づけながら、それらが結びついた大きな変容の一部として論じようとする。

そこで、発想を逆転させれば、ギデンズのセクシュアリティ論の検討することによってギデンズのモダニティ論を――その全体像とは言わないまでも――理解することも可能なのではないか。そのような関心から、私は本稿において、ギデンズのセクシュアリティ論を通じて彼のモダニティ論を素描したい。同時に、彼のセクシュアリティ論をジェンダー的観点からのモダニティ論の再解釈、再提示だととらえ、そこに批判的社会理論の可能性を読み取りたいと思う。

1．社会理論の再ジェンダー化

これまでの社会理論が描いてきた社会的存在としての「人間」は、多くの場合、性別を抽象された人間であった。しかし、社会の現実に目を向ければ、社会には「男性／女性」の区別が厳然として存在し、社会はそのようなジェンダーの区別ないしは差別を前提とする秩序によって構築されて

いる。にもかかわらず、そのようなジェンダー関与的な社会秩序の中で立ち上がる社会理論は、その社会秩序を覆い隠すかのように、ジェンダーについて中立的なものとなっている。もちろんこの「中立性」は「見かけ」である。ジェンダー化されたものの脱ジェンダー化された表象――そこに潜む問題性をギデンズが見逃すことはなかった。そこで、彼が追究してきたモダニティの分析にジェンダーの観点を採り入れるという構想が生まれたのであろう。私はこのギデンズの構想を「社会理論の再ジェンダー化 re-engendering of a social theory」という用語で捉えたい。『親密性の変容』[72]は、ギデンズ自身によるジェンダー的観点からのギデンズ理論の書き直しの試みであり、理論の再ジェンダー化によって現在のジェンダー関係を顕わに描き出し、再帰的に影響を及ぼそうとする政治的挑戦である。

では、なぜギデンズはジェンダーそれ自体よりもセクシュアリティを分析対象に選んだのか。私がここで「社会理論の再ジェンダー化」と呼んでいるプロセスは、社会についての脱ジェンダー化された理論を、ジェンダーの観点を組み込みつつ脱構築することを意味している。したがって、社会理論の再ジェンダー化にとっては、理論が直接ジェンダーを研究対象とすることを必要としない。むしろ、理論を再ジェンダー化する者は、ジェンダー以外の対象を分析することを通じて、反省的に理論に内在するジェンダー性を捉え直そうとするのである。

ギデンズのセクシュアリティ論をそのような試みとして位置づけた上で、本稿ではこの後、ギデンズがセクシュアリティをモダニティの特性とどのように結びつけながら論じているかを確認し、彼の分析を参考にしながら、現在の男性異性愛者のセクシュアリティがどのような問題を抱え込むことになっているかについて見ていきたい。

2. モダニティの反省能力

セクシュアリティはギデンズのモダニティ論の応用問題として位置づけられると言ってよいだろう。セクシュアリティの問題圏は、制度的反省能力が作用している様子を最もわかりやすく見て取れる

[72] Giddens (1992).

領域の一つである。ギデンズは、たとえば『キンゼイ・レポート』に代表されるような、セクシュアリティの実態調査を例としてあげている。『キンゼイ・レポート』は、セクシュアリティという社会の特定の領域（の諸事象）についての調査・分析を目的としていた。しかし、そのレポートが公表されると、その内容が新たな論争を巻き起こし、新たな調査が再び行われ、その結果が再度論争を巻き起こしていくという連鎖が生じることとなった。また、他方で、公共圏で行われるこうした論争は一般の人々の生活に根づき、人々の性生活を変えていく働きもした。しかも、それがまとっている科学であるという権威が、ひょっとすると不道徳かもしれない性行為についての人々の道徳的不安を拭い去る役割をも果たしたと言えるだろう。そして、何より重要なことに、こうした調査研究の増加は、日常の性生活における人々の反省能力が加速的に増大していく事態の表現であるとともに、その推進力としても機能したのである[73]。

十九世紀から二十世紀初頭にかけて発達したセクソロジーの言説は、まさしくモダニティの制度的反省能力によって、社会生活に浸透し、それを変容させていった。そのようなセクシュアリティの科学の展開を応用問題として、ギデンズは自分の理論の有効性と可能性を示そうとする。

3. フーコー批判

ミシェル・フーコーは、十九世紀以来のセクソロジーが含む問題点を最も鋭敏な形で批判しようとした思想家である。セクシュアリティが社会理論の最も重要なテーマの一つであることを明らかにしたフーコーの理論は、彼以後の多くのセクシュアリティ研究者に広く受容されていく。けれども、ギデンズはフーコーに対して批判的に距離を取ろうとする。ここでは、ギデンズのフーコーへの批判を確認しておきたい。フーコーへの批判の中から出てくる論点こそが、ギデンズのセクシュアリティ論を際立たせる要素となるからである。

フーコーの議論では、この一世紀の間に生じたセクシュアリティの領域での変化をうまく説明でき

---

73 たとえば、オーラル・セックスや同性愛を具体例として考えてみればよい。また、セックスの「初体験」の年齢がますます低下していることも、この説明で理解できる。

ないと、ギデンズは考えている。ギデンズの指摘するフーコーの問題点は、おおよそ次の四点に集約される。(一)フーコーはセクシュアリティを強調しすぎていて、ジェンダーを犠牲にしている。(二)セクシュアリティの本質に関するフーコーの議論はほとんど言説――しかもどちらかと言えば特定の形の言説――のレベルにとどまっている。(三)ロマンティック・ラブは家族における変化と密接に結びついている現象であるにもかかわらず、フーコーはセクシュアリティとロマンティック・ラブとの結びつきについて何も語っていない。(四)フーコーの、モダニティと関連した自己の概念は疑いを差し挟まねばならない[74]。

第一の点については、また後ほど触れることにしたい。先に第二の、フーコーの議論が特定の形の言説にとどまっているという批判点について見ておきたい。フーコーの考えに従えば、ビクトリア朝時代にはセクシュアリティが「秘め事」であったとはいっても、さまざまな文献や医学情報が公開されたため、公然の秘密となっていた、ということになる。しかし、ギデンズによれば、一般の人々に入手可能な情報源に性が幅広く記述されたり、分析、研究されていたと想定するのは誤りである。当時、医学雑誌などはごく少数の人々しか利用できなかったし、そもそも識字能力さえない人々が多かった。セクシュアリティを一部の専門家の議論にだけ閉じ込めることは事実上の「検閲」であり、教育を受けた層をも含めて大部分の人々は、セクシュアリティについての文献を手にすることができなかった。しかも、このような検閲は男性よりも女性に強く影響を及ぼしたのである。実際当時の女性はほとんど性の知識をもたずに結婚を向かえていた。けれども現代では、性規範のダブル・スタンダード等の障害はあるにせよ、すでに女性は性に関する知識も手に入れ、ある程度自由にセックスを楽しむことができるようになっている。この変化はフーコーの単純な枠組みでは説明できない。したがって、性についての言説の働きを過度に強調する立場を離れて、フーコーの分析がほとんど目を向けていない要因を見ていく必要があるとギデンズは言う。それは第三の批判点へと結びつく。

第三の批判点は、フーコーがセクシュアリティとロマンティック・ラブとの関連に目を向けなかった

[74] Ibid., p. 24. ここでは議論の都合上、もともとギデンズが示した順序を入れ換えてある。

ということである。この批判は、ギデンズが「純粋な付き合い pure relationship」[75]ならびに「柔軟なセクシュアリティ plastic sexuality」と呼ぶものと本質的に関わっている。ロマンティック・ラブという考えは、当初は中産階級を中心に、その後はほとんどの階層へと広がっていった。ロマンティック・ラブという理想の普及によって、婚姻は経済以外の動機に基づくものとなり、夫婦の絆は親族関係から切り離され、新しい意味合いをもつようになった。「家庭 home」が労働とは別の独自の生活環境として出現し、職場の道具的性格と対照的に、少なくとも原理的には個々人が情緒的な支えを期待できる場となっていった。このことは、後に論じる「純粋な付き合い」が婚姻に浸透していることの表れである。

ロマンティック・ラブによって生じた家族の情緒的紐帯を重視する傾向は、子だくさんを推奨する圧力をおさえ、家族規模を縮小する方向へ進んでいった。こうして、大多数の女性にとって、セクシュアリティを妊娠と出産の反復から切り離すことが初めて可能になった。また、家族規模の縮小は、歴史的には、有効な避妊法が開発、導入されたことと深く関わっている。現代的な避妊法は生殖のコントロールを可能にした。セックスが生殖から分化していく過程の中からセクシュアリティは生じた。妊娠を抑制するとともに、人工的に受胎させることが可能となった時点で、セクシュアリティはほぼ完全に自律性を獲得する。進んだ生殖技術によって生殖が自然の支配から脱して人為的なコントロールの下に入ることをギデンズは「生殖の社会化 the socialisation of reproduction」と呼ぶ。生殖の社会化によって、生殖、親族関係ならびに世代との結びつきを断った「柔軟なセクシュアリティ」が成立する。

柔軟なセクシュアリティは、ここ何十年かの間に生じた「性革命」の前提条件でもあった。この性革命は、ただジェンダーの区別なく性に対する寛容な態度――いわゆるフリーセックス――を広めていくというだけのことではない。性革命には二つの基本要素が含まれている。一つは女性の性的自律性の革命であり、もう一つは男女に関わらず同性愛の隆盛である。

---

[75] relationship は通常「関係性」と訳されている。ここでは、relationship が日常語として使われている点を強調していることをふまえ、訳語にも日常語として使われている「付き合い」を使用している。実際には「関係」という訳語が最も相応しいように思われるが、それでは relation との区別が失われてしまうので採用しなかった。

セクシュアリティを理解する知が生み出され、その知が社会生活に浸透し、社会生活を再構築していくという点では、性に関する言説がそれの描写する社会的現実の構成要素となっていくとするフーコーの主張を、ギデンズは認めている。けれども、ギデンズは、フーコーがそのような過程を、権力としての知が社会生活へと一方的に侵入していく現象と捉えたことを批判する。「我々は、その現象が権力と結びついていることを否定することなく、その現象をむしろ〈制度的反省能力〉の一つとして、しかも常に変化していくものとして捉えるべきである」とギデンズは言う[76]。

第四の、フーコーの自己概念に対する批判点について。ギデンズは、現代社会における自己 self の発達についてのフーコーの解釈に疑問を呈し、自己を特定の「テクノロジー」が構成するものと見なすことに反対する。現代社会においては自己アイデンティティがかなり不確実になっている。「今日の自己は誰にとっても反省的なプロジェクトであって、過去、現在、未来についての多かれ少なかれ継続的な審問である。自己とは、セラピーやあらゆる種類の自助マニュアル、テレビ番組、雑誌記事などのおびただしい量の反省材料の中で継続されるプロジェクトなのである。」[77]また、自己と並んで身体も今や反省能力が浸透した領域である[78]。自己にせよ、身体にせよ、ライフスタイルをある特定の形式へと形作ろうとする権力が一方的に侵入していく領域ではない。そのどちらもが、モダニティの不確実な社会状況の中で、反省的に獲得されていくのである。

以上見てきたように、ギデンズはフーコーのセクシュアリティ論を否定することを目指しているわけではない。むしろギデンズは、フーコーの描き出したモダニティの暗い面を乗り超えていくために、フーコーの理論を批判的に摂取しながら、個人の自律をよりいっそう促進するような政治と理論の可能性を目指しているのである。その可能性を秘めているのが「純粋な付き合い」である。

4. 純粋な付き合いと溶け合う愛

---

[76] Ibid., p. 28.
[77] Ibid., p. 30.
[78] 人々が熱を上げているダイエットやフィットネスなどを例に考えればよい。人々は自分がイメージする自己の身体を獲得しようと努力している。このことは単に権力の一方的な侵入と捉えるだけでは説明がつかないだろう。人々は自分の思い描いた自己イメージに身体を近づけようと、積極的にダイエットやフィットネスに取り組んでいると言えるからである。身体に権力が働いていないと言うこと

「純粋な付き合い pure relationship とは、関係それ自体のために、さらには、相手との持続的な結びつきからそれぞれの人が引き出しうるもののために、ある社会関係が結ばれる情況のことである。そして、純粋な付き合いが維持されるのは、その中にいる個人それぞれにとって十分に満足のいくものが与えられると両者が考える場合に限られる。」[79]伝統的な「近しい人格的結びつき close personal ties」と対照的に、純粋な付き合いは社会的または経済的な生活という外的な条件によってつなぎ止められることはない。たとえば、かつて結婚は契約であり、当人同士よりもむしろ親や親戚が経済を考慮して取り結ぶものであった。家庭内分業が夫婦を物質的につないでいた。現代でもそういう面はもちろんあるが、それでも概してかつて存在したような、婚姻関係の維持を外側から支える要素は消えつつあり、結婚は他人との近しい付き合いから引き出される感情的満足を提供するがゆえに取り結ばれるものとなった。

どんな人格的関係であれ、それを維持するためには相応の努力が必要であるが、関係それ自体のためだけに存続する関係においては、パートナー間で都合が悪くなったことはすべて、本質的に関係それ自体を脅かすものとなる。したがって、関係に依存しない外的な互酬性によってつなぎ止められない純粋な付き合いでは、「波風たてずにやっていく」のは非常に困難なことである。そこで、本来的に不安定な関係である純粋な付き合いにおいて、中心的な役割を果たすのは「自己投入 commitment」である。自己投入は、かつて近しい人格的結びつきがもっていた外的アンカーに代わって、純粋な関係性を繋ぎとめる働きをする。けれども、外的なアンカーをもたない純粋な付き合いは、いつの時点であれ、その一方が自分の思うままに関係を終わらせることができる。純粋な付き合いは常に「とりあえず」続いていくものである。それゆえ、純粋な付き合いにおいては、関係が常に不確実なものである点を認識しながらも、なお危険を冒してその関係を保ち続けようと自己投入していく必要がある。そうして、自己投入の度合いが高まれば高まるだけ、関係が解消したときの精神的な打撃も大きくなるというリスクが常につきまとうことになる。

は決してできないが、権力だけですべての説明がつくわけでもない。

[79] Ibid., p. 58.

純粋な付き合いが生じてきたことは、親密性が包括的に再構築されていく過程の一部である。もちろん、純粋な付き合いは異性愛以外の文脈でも生じている。友情は純粋な付き合いである。同性愛者は異性愛者に先んじて、純粋な付き合いに生きる実験をしてきた。純粋な付き合いは、柔軟なセクシュアリティの発達と平行して、それと因果関係を保ちながら生じてきたのである。

純粋な付き合いの発生と対応して、愛情のあり方に関しては、ロマンティック・ラブに代わって「溶け合う愛 confluent love」が生じてくる。ロマンティック・ラブにおいては、将来パートナーとなる者同士が心を惹かれ合い、強く結ばれるようになる。それを支える決定的な要素は「情熱的な愛 amour passion」である。情熱的な愛は相手への自己投影的な同一化をもたらし、それによってカップルは強い一体感を感じることができる。この一体感は、既成の男性性と女性性の差異によって強化される。ロマンティック・ラブをうまくいかせるのは、「男」らしい男と「女」らしい女との組み合わせである。その意味で、ロマンティック・ラブは、表面的には平等主義的な関係であるように見えながら、実はジェンダーの不均衡を内包している。ロマンティック・ラブという夢は、現実には多くの場合、女性の家庭生活への隷属と結びついていた。

それに対し、溶け合う愛は情緒的なギブ・アンド・テイクの対等な関係を前提とする。関係が対等になればなるほど、愛は純粋な付き合いに近づいていく。この場合、親密性が育つ度合いに応じて愛も育っていく。それゆえ、どれだけ相手に対して心配事や要求を素直に打ち明け、自分をさらけ出すことができるかが、溶け合う愛が成立する鍵になるのである。また、溶け合う愛はモノガミー的な関係を前提としない。純粋な付き合いは、関係それ自体からくる利益をお互いがとりあえず認め合うことによってのみ成立する。パートナー以外と性的関係をもたないという性的排他性は、パートナー間で望ましいことと考えられなければ、さしたる意味をもたない。そして、ロマンティック・ラブが異性愛に特徴的であるのに対し、溶け合う愛は異性愛に固有のものではない。溶け合う愛は必ずしもアンドロジナス的ではなく、やはり差異を中心に構築されている。とはいえ、溶け合う愛は純粋な付き合いをモデルとして想定している。それゆえ、溶け合う愛においては、付き合いの一部としてセクシュアリティについての交渉を続けていかなければならない。このような溶け合う愛は、カップルとしての純粋な付き合いが成立するための条件でもあり、その結果でもある。

5. 男性性の困難——一つの問題として

パートナー間の関係が、近しい個人的なつながりから純粋な付き合いへと移行し、溶け合う愛が愛情の中心形態になっていくこと——それがギデンズの言う「親密性の変容」の核心である。純粋な付き合いはパートナー同士の対等な関係であり、その意味で民主的な関係である。親密性が変容していくにつれて、男性は男性性特有の問題を抱え込むことになるとギデンズは見ている。もちろんギデンズは女性のセクシュアリティについても論じているが、ここでは私の関心にしたがって、男性性の困難だけを取り上げることにしたい。

チョドロウの理論[80]に従う形で、ギデンズは次のように議論する。母親が子育てを中心的に行うことが定着している現代の我々の社会は、乳幼児に対して誰よりも母親が強い影響力をもつ社会となっている。この社会で、男性はまさしく男性として育てられるために、幼児期に最愛の存在である母親との同一化から切り離される。そのため男性においては、生きるために必要な安心感の源泉である「基本的信頼 basic trust」[81]——それは乳幼児期に自分の世話をしてくれる人物との間に築かれるものである——が損なわれてしまっている。ペニスの想像上の表象である男根（ファロス）は、男性にとっても女性にとっても反抗心や自由の象徴となるが、男根はそれ自身の意味を女性の支配という幻想から引き出してきた。現代では、母親の愛情を喪失するために、男性のセクシュアリティは男根が有する権力を維持しようとして、ますます性器セクシュアリティに集中していく。親密性の変容が進みつつある現在、その変容に対応できない男性、男根による女性の支配という幻想にとらわれたままの男性は、さまざまな問題を抱え込まざるをえなくなる。

従来も、男性は女性に感情的に依存してきた。しかし、ジェンダーが不平等に区別されていた時期には、その感情的依存はさまざまな道具立てによって隠蔽されてきた。その道具立てとは、（一）男性が公的領域を支配すること、（二）性道徳のダブル・スタンダード、（三）結婚に値する純潔な女

---

80 Cf. Chodorow (1978).
81 ギデンズのこの用語は E.H.エリクソンからの借用である。

性と（売春婦や妾といった）結婚に値しない汚れた女性を区別すること、（四）性差を神や自然、生物学的真理によるものと理解すること、（五）女性を愚かで非合理な存在とみなして問題視すること、（六）性別役割分業、の6つである[82]。反省能力の高まりと親密性の変容とともに、これらが崩壊していったとき、男性のセクシュアリティは衝動強迫的なものとなる。女性が溶け合う愛を求めるようになり、これまで隠蔽されてきた男性の感情的依存への共犯を拒否し始めると、男性のセクシュアリティはますます衝動強迫的になっていく。男根という誇張されたペニスの表象がその意味を剥奪され、男根がただのペニスに戻るまで、男性のセクシュアリティは、一方で暴力を含めた性的支配と、他方で性的能力についての絶え間ない不安との板挟みになり続ける。

男性性の困難の具体的な例を見てみよう。たとえばギデンズによれば、異性愛のポルノグラフィは、現実の社会では男性の感情的依存に対する女性の共犯関係がもはやほとんど失われているにもかかわらず、女性の共犯関係を繰り返し明示している。ポルノグラフィにおいては、女性は男性を刺激し興奮させるように様式化されて描かれる。よくある筋立ては、男性が性的快楽を得ているというものではなく、女性が男根によって性的快楽を得、最後にはオーガズムに達するというものである。こういう筋立ては、女性の性的快楽について理解しようというものではなく、むしろ女性の性的快楽を飼い慣らそうとする意図に貫かれている。また、男性の女性に対する性暴力は、家父長制支配の存続ではなく、むしろ男性の不安感や無力感に起因するものとしてギデンズは解釈する。暴力は女性の共犯関係からの撤退に対する破壊的反応なのである。

6. 性の解放

純粋な付き合いと溶け合う愛は、ギデンズにおいては、ラディカルな民主主義へとつながっていくものと考えられている。では、純粋な付き合いと溶け合う愛はラディカルな民主主義とどのようにつながっているのか。そのことを考える上で、ひとまず、先ほど取り上げたギデンズのフーコー批判の第一点目について、ここで改めて論じたい。それは、セクシュアリティを重視するフーコーの理論に

[82] Giddens (1992), p. 111.

はジェンダーの観点が取り入れられていないという批判である。

ギデンズはフーコーを次のように理解している。フーコーは西欧社会のセックスへの没頭を出発点とし、いわゆる「抑圧仮説」に疑問を投げかけていった。「セクシュアリティ」という概念の創造も含めて、セクシュアリティへの関心は、権力を生み出す手段としての監視が広まった結果である。このような権力は、まずは身体に、その後には生殖などを含めた生物学的過程に、集中していく。権力は人々の生をある特定の形へと発展させていく。身体の生 the life of the body と種の生 the life of the species が交差する領域であるセックスは、大いに人々の関心を集めていくことになる。こういう理由で、人々はセクシュアリティにただならぬ関心を示し、事細かに追求していくのである。権力がセクシュアリティとして展開していくことによって、セックスは人々にとって何か望ましいものとなり、そのために我々は、主体性を確立するためにセックスと熱心に関わる破目になった。

このようにフーコーの権力論をまとめた上で、ギデンズはフーコーが権力と呼ぶものが実は不平等にジェンダー化された権力であったと言う。権力はジェンダーに関わりなく人間すべてを同じ程度で抑圧したわけではない。まさしくその権力によって、女性はモダニティの中核領域から排除され、性的快楽を享受する可能性を否定されたのである。我々がセクシュアリティに魅了されていることを認めるとしても、そのことを、セクシュアリティが抑圧的な権力として社会に隈なく浸透している事態として解釈することにギデンズは異議を唱える。モダニティの発展とともに監視がより強化され、それだけ抑圧的な権力が強まっていくのであれば、それに応じて我々のセクシュアリティはもっと歪められた、画一的なものになるはずである。しかし、我々は、とりわけ女性たちは、まだまだ決して満足のできる形ではないにせよ、長年にわたる闘争の結果として、以前よりもはるかに自由なセクシュアリティを獲得したことは否定できないであろう。ジェンダーによる排除の圧迫の下で、女性たちは着々と社会的基盤の変革を企ててきたのである。「セクシュアリティは〈権力〉によって創り出されたのでもないし、また、セクシュアリティが浸透していくことは……そのような〈権力〉にとってセクシュアリティが中心的な重要性をもっていたことの結果ではない」[83]とギデンズは言う。セクシュアリティが権力システムの拡大によって再構築されてきた点については、ギデンズはフーコーの見解に同意

する。国家を含めて、現代の社会組織はどのようなローカルな活動にも浸透してきているからである。しかしそれと同時に、モダニティの制度的反省能力のおかげで、社会の特定の領域を実質的に変容させていくような、個人的、集合的な積極的政治参加の可能性も開けてきているのである。

ギデンズがフーコー批判を展開する理論戦略から、柔軟なセクシュアリティに抑圧からの解放の潜勢力を見い出そうとする彼の意図を、我々は読み取ることができる。セクシュアリティは、生殖の社会化によって、生殖と結びついてきた諸々の倫理から自律して、柔軟なセクシュアリティとなる。柔軟なセクシュアリティは個々人の特性＝所有物 property となり、自己アイデンティティの一部をなすようになる。そして、柔軟なセクシュアリティは、純粋な付き合いに基づいた他者との関係を築くための手段の一つとなる。理念的には、純粋な付き合いに基づくパートナーは、溶け合う愛に自己投入して、互いのセクシュアリティについて交渉を重ね、認め合う。そのようにして成立する関係は、相互の信頼と誠実なコミュニケーションに基づくきわめて民主的な人間関係のはずである。

7. 生の政治

モダニティの社会環境の中で、自己はさまざまなオプションの中から反省的に選び取られ、一つの物語 narrative として形作られねばならないものとなっている。ギデンズはそのことを「自己の反省的プロジェクト the reflexive project of self」と呼ぶ。セクシュアリティは、とりわけジェンダーとの関連において、個人的なものの政治 the politics of the personal を生じさせてきた。ギデンズはそれを自己の反省的プロジェクトへと引きつけて、「生の政治 life politics」と表現する。それは別の言い方をすればライフスタイルの政治であり、ライフスタイルの決定を「再道徳化する remoralise」ことを意味している。

モダニティに特徴的なのは、個人の人生にとって重要な意味をもつさまざまな経験が個人の日常生活から隔離され、社会化されてしまっていることである。我々はもはや日常的に人が生まれたり死んだりするのを見ることはほとんどなくなった。セックスはきわめて個人的な時空間においての

---

[83] Ibid., p. 173.

み行われる行為となっている。ピーター・ウィンチが「限界観念 limiting notions」[84]と呼んだものが関わる経験、特に誕生、死、性などは、自然や絶対者といった社会の外に存在するものとの関連によって意味を理解され、その意味が倫理と道徳の枠組みを支えていた。しかし、現代社会ではそのような経験が日常生活から隔離された結果、我々の倫理または道徳はある意味で宙に浮いた形になっていると言える。しかし、人間は「いかに生きるか」という問いかけから逃れられない以上、我々は宙に浮いた倫理や道徳を再び価値づけて、自らのライフスタイルを選び取ることが必要である。自分はいかに生きるか、そして、自分の生き方をどのような倫理または道徳によって意味づけるか。モダニティの社会生活においては、ますますそれらが政治的な争点となってくるのである。

セクシュアリティは自己アイデンティティの一部をなしている。それゆえ、現代では、セクシュアリティをめぐる自己理解、つまり性的アイデンティティの問題は、「いかに生きるか」という問いかけと結びついた倫理的な問題となっている。しかも、それだけではない。セクシュアリティは、親密性の変容のために、「パートナーとしての他者とともにいかに生きるか」という問いかけをも引き出す。つまり、セクシュアリティをめぐる問題は、自己アイデンティティに関わる問題であると同時に、他者関係に関わる問題であり、その意味で二重の倫理性をもつ問題であると言える。

8. 結びとして

セクシュアリティについての社会理論を再ジェンダー化することによって何が得られたであろうか。権力は決して誰に対しても平等に抑圧を加えてきたわけではなく、常により多くの抑圧を被ってきたのは男性ではなく女性であった。とはいえ、女性はその抑圧に対する闘争の結果として、以前よりもはるかに自由な性と生の可能性を切り開いてきた。現代では、純粋な付き合いと溶け合う愛によって特徴づけられるようなパートナー関係が生まれつつある。それはきわめて民主的な関係になる可能性を蔵している。しかし、男性の感情的依存を受け入れるのを拒否し、純粋な付き合いを求めるようになっている女性に対して、男性はその拒否によってますますセクシュアリティが衝動強迫

[84] Cf. Winch (1972).

性を増していく。親密性の変容によってもたらされた民主的な関係の可能性とは裏腹に、男性のセクシュアリティは大きな困難にぶつかってしまっている。さらに、すでに異性愛関係が性愛関係の唯一の形態ではなくなっているということもある。性愛関係が純粋な付き合いになるということは、これまで異性愛関係が特別扱いされてきた最大の理由がもはや通用しなくなるということを意味する。セクシュアリティが生殖から自律するということは、セクシュアリティそれ自体には生殖がまったく重要性をもたないということだからである。これらの点において、現在、異性愛関係は岐路に立たされていると言える。異性愛者が自らのジェンダーとセクシュアリティを反省的に問い直すことをしなければ、異性愛関係は問題含みの危うい関係とならざるを得ない。

『親密性の変容』においては、ギデンズはいくつかのセラピーのマニュアルを取り上げながら、自律 autonomy の重要性を説くだけである。だが、そこには確かに、反省能力が高まれば、男性は男根につきまとう不条理なイメージを反省的に捉え、自分たちで誇張された男性性を解体して、自律的に純粋な付き合いに自己投入できるようになるかもしれないという可能性が示唆されている。もちろん、それがいつ実現するのかははっきりしない。また、そもそもギデンズも認めている通り、モダニティの反省能力がどのように作用して、どのような結果を生むのかを計るのはきわめて困難な作業であるとすれば、反省能力が作用する限り、社会はなかなか思惑通りに動かないと言うこともできる。ギデンズには、彼の研究成果を公表することによって、モダニティの反省能力を通じて、ジェンダーの平等化、ジェンダー関係の民主化をよりいっそう推進する意図があるにちがいない。私はその意図を積極的に評価したいと思う。

重要なのは社会理論を読み直し、書き直すことである。権力論としてのセクシュアリティ論を再ジェンダー化することがなければ、性と生の抑圧構造の全体像も、さらには抑圧を乗り超えていく解放の可能性も見えてはこないであろう。社会理論の再ジェンダー化は、社会理論の批判的解釈学の必須部分である。社会理論の批判的解釈学とはイデオロギー批判の一形態である。ハーバーマスによれば、近代の合理化過程が進行し、真理、規範的正当性、主観的誠実さといった諸々の妥当性のカテゴリーが分化することによって、ようやくイデオロギー批判が可能となる。ハーバーマスはイデオロギー批判について、次のように言う。「批判がイデオロギー批判になるのは、理論の妥当

性が成立の連関から十分に切り離されていないこと、理論の背後に承認できない権力と妥当性の混同が隠されていること、そして、この理論はその混同のおかげで評判を得ていることを、批判が示そうとするときである。イデオロギー批判が示そうとするのは、意味の連関と事柄の連関のきっちりした区別が構成されるような水準にありながら、どのようにしてこの内的諸関係と外的諸関係の混乱が生じるのかということ――そして、そうした混乱が生じるのは、妥当性請求が権力関係によって決定されているためだということである。」[85]イデオロギー批判は、理論への批判が反省能力を通じて社会の編成を変容させることを目指す、モダニティに特有の解釈学的営為である。

ジェンダーとセクシュアリティの領域では、従来このイデオロギー批判は「フェミニズム批評」が代表的であった。もちろん社会理論を再ジェンダー化する解釈学は「フェミニズム」である必要はない。女性であることに立脚したフェミニズム的パースペクティヴが成立するのと同じ意味で、被抑圧者としての男性という立場からのパースペクティヴ[86]、同性愛者としてのアイデンティティの確立を目指すパースペクティヴ[87]、トランスジェンダー（トランスセクシュアリティ）の人々のパースペクティヴなど、複数の多様なパースペクティヴがありうる。異性愛男性というパースペクティヴも当然ながら可能である。これらすべてのパースペクティヴが社会理論の再ジェンダー化に有効であり、不可欠でもある。

社会理論の再ジェンダー化は社会理論を解釈することによって性と生を意味づける政治である。自らの性と生の充実した意味を求めて、現状の実定的な表象と意味づけの編成を読み換えようとする抵抗である。本稿で取り上げたモダニティにおける男性異性愛者の困難という問題にしても、近年ようやく立てられ始めたばかりの問題であり、いまだまったく出口が見えない。しかしながら、その出口は、一つ一つ社会理論を再ジェンダー化していく営為の果てに見えてくるものであるにちがいない。

---

85 Habermas (1985), pp. 140-141.
86 近年、「男性学 men's studies」や「メンズ・リブ men's liberation」という言葉が登場し、いくつかの男性解放団体が発足している。
87 代表的なものには、動くゲイとレズビアンの会が取り組んでいるゲイ・スタディーズがある。

終章　どのような政治体制が求められているか

モダニティが加速してハイモダニティとなり、人々はますます生の政治を重視していくだろう。生の政治は、それが生の十全な意味を求める政治となるとき、文化とアイデンティティの政治となる。では一体、我々はどのような政治体制を求めればよいのだろうか。この点について、我々は再びテイラーの議論と、それに対するマイケル・ウォルツァーのコメントを見てみることにしよう。

現代に至ってアイデンティティが問題化してくる事情を明らかにするために、「承認の政治」の中でテイラーは、近代の社会変化とともに生じた、思考様式と観念の領域における二つの変動を示している。すなわち、「名誉 honor」から「尊厳 dignity」への変化と、「独自性 originality」および「真正さ authenticity」の理念の発展である。アンシャン・レジームにおいて重視された「名誉」は「優越性 préférence」と結びついているのに対し、近代においては普遍主義的で平等主義的な「人間の固有の尊厳」が生まれてきた。「名誉」は不平等を前提するのだが、「尊厳」は全ての人間が平等にそれに与かるということを基本としている。そして、この「尊厳」の観念はさまざまな政治形態の社会の中で民主主義社会とだけ整合的であり、逆にまた民主主義社会においては平等な承認が不可欠の条件となるのである。民主主義における平等な承認の問題は、それ以後さまざまな形で繰り返し取り上げられ、現代ではより広範な問題圏へと拡張されてきている。他方、「独自性」と「真正さ」という道徳的理念が登場する。これら二つの理念は互いに関連しあい、「私自身の独自性ゆえに、私は私の内面の声、私の内なる自然に従うべきである」という観念を定着させた。「独自性」と「真正さ」の観念もまたアンシャン・レジームの解体と連動していた。

これらの二つの傾向はそれぞれ別の政治の目標を生み出すことになる。そうして、それらの政治を自由主義という名前で呼ぶとすれば、自由主義の解釈に二つの種類が存在することになるのである。すべての人に尊厳を求める自由主義は、生の目標に関する特定の実質的な見解を支持することなく人々を平等な尊敬をもって扱うことを最大要件とする。それに対し、各個人の独自性と真正さを求める自由主義は、生の目標、特に集団的な目標に関して実質的な見解を放棄しない。前

者は、個人の基本的権利のリストをすべての人に対して全く同じように適用することを重視する手続き的な自由主義である。後者は、基本的諸権利と文化の存続との間でいずれを選ぶべきか考量する実質的な自由主義である。これらの自由主義の区別について、ウォルツァーは次のように定式化している[88]。

自由主義Ⅰ：考えうる最強の方法で個人の権利を支持する。そして、厳格に中立的な国家、すなわち文化的および宗教的なプロジェクトをもたない国家、あるいは個人の自由や市民の身体的保証、福祉、安全を超えたいかなる種類の集合的目標ももたない国家を支持する。

自由主義Ⅱ：異なる帰属意識を持つ市民の、あるいはそうした帰属意識をまったくもたない市民の基本的権利が守られているかぎりにおいて、特定の国民、文化、宗教、あるいは（限られた）一連の国民、文化、宗教の存続や反映を支持する国家を許容する。

我々はこれら二つの自由主義のいずれを選択すべきであろうか。もちろん、そもそも自由主義体制それ自体を選択すべきでないという結論も考察に値するかもしれない。しかし、我々は個人の基本的人権が保証されないような社会は望まない。20世紀の歴史的な経験では、共産主義社会が人権の保護という面においてきわめて弱い国家であった。我々はマルクス主義の希望的観測を鵜呑みにしたりはできない。現状では、自由主義的なモデル以外に、我々の望む自由で平等な社会を思い描ける政治体制のモデルはない。したがって、我々は当面、自由主義をどう解釈するかという問題に関わらざるをえないであろう。

ポスト伝統社会においても、人々の生活に伝統がもつ重要性は完全に失われるわけではない。それは反省能力によって再解釈されながら、全部ではないにしても多くの部分は生の解釈準拠枠として人々の生に意味を与え続けるのである。我々は生の共同的な部分を排除してしまうことはできない。また、伝統的な文化が我々の望む生活スタイルを悪と判断することもあるだろう。その場合、

88 Gutmann (1994), p. 99.

我々はその意味づけが不当であることを示そうとする。けれども、そのような不当の申し立てそれ自体も、すでにある文化の解釈枠組みを再解釈することによってしか成し遂げられない。なぜなら、ここでの政治的な目標は、我々自身が何を考えるかではなく、どのようにして他者から十全な承認を与えてもらうかにかかっているからである。このような点から、文化とアイデンティティの政治は、常に表象と意味をめぐる解釈の政治なのである。

我々は自分の生の意味が切り詰められることを望まない。我々は自分の生に意味が見出せないような意味秩序の中で暮らすことを望まない。我々は自分が善き生だと思う生を生きることを望む。それゆえ、我々は実質的な価値を政治目標とすることを許容する自由主義Ⅱを選択することを望むであろう。しかし、また同様に、我々は自分の基本的人権のリストを完全に保証してもらえる社会を望む。その点では、我々は手続き主義的な自由主義である自由主義Ⅰを選ぶであろう。

> 「……私自身の意向は（そして推測するに、テイラーのそれも）第一の種類の自由主義、すなわち自由主義Ⅱの内側から選択された自由主義Ⅰへと退却することになるであろう――もちろん我々にとってであって、あらゆる人々にとってというわけではない。**内側から**というのは、この選択が国家の中立性や個人の権利への絶対的な支持によっても――また第一の種類の自由主義者たちに共通する（市民意識を欠いた）特殊主義的なアイデンティティへの深い嫌悪によっても――支配されないことを意味している。それとはちがって、この選択は社会的条件や**これらの**人々の現実の生の選択によって支配されるのである。」[89]

このように述べるウォルツァーは賢明である。自由主義Ⅰからは自由主義Ⅱを選択することはできない。しかし、自由主義Ⅱは自由主義Ⅰを選択することができる。自由主義Ⅱは他者の基本的人権を保障しきれなくなる場合に、実質的な政治目標から撤退する用意があるのである。

ウォルツァーとテイラーそして私が選択するのは、自由主義Ⅱという同じタイプの自由主義である。とはいえ、このことはウォルツァーとテイラーと私が常にあらゆる問題において同じ選択をするという

ことは意味しない。重要なのは、その都度の状況と立場から、自分自身の生の構想と他者の基本的な権利の保護とを勘案して、その度ごとに決定を下すことである。それは学問的認識(エピステーメー)ではなく実践的識見(フロネーシス)の問題である。我々は、少なくとも私は、それが真理であるから自由主義Ⅱを選ぶのではない。つまるところ、それは賢明な選択(ワイズ・チョイス)という実践なのである。

ある賢明な選択は一つの世界解釈であり、賢明な選択の繰り返しはポスト伝統社会で霧散しつつある道徳を再び組み立てていくことにつながっているはずだと期待してよいと私は思う。

---

[89] Ibid., pp. 102-103.

文献リスト

※ 脚注の文献はこのリストに従っている。

《欧米語文献》

Appiah, K. Anthony, (1994). 'Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Society and Social Reproduction', in *Multiculturalism*, 1994.

Berger, Peter L., (1967). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday & Company., New York. ただし、この論文で指定している頁番号は1969 年の Anchor Books 版によっている。

Berger, Peter L. and Luckmann, Thomas, (1966). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Doubleday & Company., New York

Bernstein, Richard J., (1983). *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, the University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

Chodorow, Nancy, (1978). *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, University of California Press, Berkeley.

Erikson, Erik H., (1968). *Identity: Youth and Crisis*, W. W. Norton & Company, New York.

Foucault, Michel, (1990). *An Introduction: The History of Sexuality, Vol. 1*, Vintage Books, New York.

—— (1990). *The Use of Pleasure: The History of Sexuality, Vol. 2*, Vintage Books, New York.

—— (1988). *The Care of the Self: The History of Sexuality, Vol. 3*, Vintage Books,

N e w York.

Geertz, Clifford, (1973). *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York.

—— (1983). *Local knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, Basic Books, New York.

Giddens, Anthony, (1984). *The Constitution of Society*, the University of California Press, Berkely.

—— (1990). *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press, Stanford.

—— (1991). *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford University Press, Stanford.

—— (1992). *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love & Eroticism in Modern Societies*, Stanford University Press, Stanford.

—— (1993). New Rules of Sociological Method, second edition, Stanford University Press, Stanford. (First published by Hutchinson, 1976.)

Giddens, Anthony, and Pierson, Christopher, (1998). *Conversation with Anthony Giddens: Making Sense of Modernity*, Polity Press, Cambridge.

Goldberg, David T. ed., (1995). *Multiculturalism: A Critical Reader*, Blackwell, Blackwood.

Gutmann, Amy, ed., *Multiculturalism: examining the politics of recognition*, Princeton University Press, Princeton, 1994.これは同出版社から一九九二年に発売された *Multiculturalism and "the Politics of Recognition"* (Gutmann, ed.)の増補改訂版である。

Habermas, Jürgen, (1981a). *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981.

—— (1981b). *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

—— (1985). Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985.（本稿では STW 版を利用した。Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1991.）

Horkheimer, Max, and Adorno, Theodor W., (1947). *Dialektik der Aufklälung: Philosophische Fagmente*, Querido Verlag, Amsterdam.（本稿ではフィッシャー社の文庫版を参照した。 S. Fischer Verlags GmbH, Frankfurt am Main, 1988.）

Kinsey, Alfred C., et al., (1948). *Sexual Behaviour in the Human Male*, Saunders.

—— (1953). *Sexual Behaviour in the Human Female*, Saunders.

Kuhn, Thomas S., (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*, the University of Chicago Press, Chicago.

Rawls, John, (1971). *A Theory of Justice*, the Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge.

—— (1993). *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York.

Said, Edward W., (1979). *Orientalism*, Vintage Books, New York.

—— (1993). *Culture and Imperialism*, Vintage Books, New York.

Taylor, Charles, (1994). 'The Politics of Recognition' in Gutmann (1994).

—— (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge.

Tylor, Edward B., (1958). *The Origins of Culture* (Part I of *PrimithiveCulture*, first published in 1871), Harper Torchbooks, New York.

Walzer, Michael, (1980). 'Pluralism in Political Perspective', in *The Politics of Ethnicity: Dimensions of Ethnicity*, Walzer, M., Kantowicz, E. T., Higham, J. and Harrington, M., the Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 1982.

—— (1983). *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York.

—— (1987). *Interpretation and Social Criticism*, Harvard University Press, Cam-

bridge.

Winch, Peter, (1970). Understanding a Primitive Society. In *Rationality*, Wilson, BryanR. ed., Basil Blackwell, Oxford, 1970.

《邦語文献》

綾部恒雄（1993）。『現代世界とエスニシティ』、弘文堂。

ジェフリー・ウィークス（1996）。『セクシュアリティ』、上野千鶴子監訳、河出書房新社。

ピーター・ウィンチ（1987）。『倫理と行為』、奥雅博・松本洋之訳、勁草書房。

上野千鶴子（1998）。『ナショナリズムとジェンダー』、青土社。

キース・ヴィンセント、風間孝、河口和也（1997）。『ゲイ・スタディーズ』、青土社。

――編（1998）。『実践するセクシュアリティ――同性愛／異性愛の政治学』、動くゲイとレズビアンの会。

E・H・エリクソン（1973）。『アイデンティティ――青年と危機』、岩瀬庸理訳、金沢文庫。1982年に改訂版。

掛札悠子（1992）。『「レズビアン」である、ということ』、河出書房新社。

川本隆史（1995）。『現代倫理学の冒険――社会理論のネットワーキングへ』、創文社。

クリフォード・ギアツ（1987a）。『文化の解釈学Ⅰ』、吉田禎吾・柳川啓一・中牧弘允・板橋作美訳、岩波書店。

――（1987b）。『文化の解釈学Ⅱ』、吉田禎吾・柳川啓一・中牧弘允・板橋作美訳、岩波書店。

――（1991）。『ローカル・ノレッジ――解釈人類学論集』、梶原景昭・小泉潤二・山下晋司・山下淑美訳、岩波書店。

アンソニー・ギデンズ（1986）。『社会理論の現代像――デュルケム、ウェーバー、解釈学、エスノメソドロジー』、宮島喬・江原由美子他訳、みすず書房。

――（1987）。『社会学の新しい方法規準――理解社会学の教官的批判』、松尾精文・藤井達也・小幡正敏訳、而立書房。

――（1993）。『近代とはいかなる時代か？――モダニティの帰結』、松尾精文・小幡正敏訳、而立書房。

――（1995）。『親密性の変容――近代社会におけるセクシュアリティ、愛情、エロティシズム』、松尾精文・松川昭子訳、而立書房。

トーマス・クーン（1971）。『科学革命の構造』、中山茂訳、みすず書房。

エドワード・W・サイード（1986）。『オリエンタリズム』、板垣雄三・杉田英明監訳、今沢紀子訳、平凡社。

斉藤純一（1996）。「民主主義と複数性」、『思想』一九九六年九月号、岩波書店。

杉原達（1998）。『越境する民――近代大阪の朝鮮人史研究』、新幹社。

関根政美（1989）。『マルチカルチュラル・オーストラリア――多文化社会オーストラリアの社会変動』、成文堂。

――（1994）。『エスニシティの政治社会学――民族紛争の制度化のために』、名古屋大学出版会。

多文化社会研究会編訳（1997）。『多文化主義――アメリカ・カナダ・オーストラリア・イギリスの場合』、木鐸社。

ナンシー・チョドロウ（1981）。『母親業の再生産――性差別の心理・社会的基盤』、大塚光子・大内菅子訳、新曜社。

チャールズ・テイラー（1996）。「多文化主義・承認・ヘーゲル」、岩崎稔ほか訳、『思想』 1996年 7 月号、岩波書店。

テイラー他 （1996）。『マルチカルチュラリズム』、佐々木毅・辻康夫・向山恭一訳、岩波書店。

ジョン・デミリオ（1997）。「資本主義とゲイ・アイデンティティ」、『現代思想』 臨時増刊号、第 25 巻第 6 号、1997 年。

エミール・デュルケーム（1985）。『自殺論』、宮島喬訳、中公文庫。

中西真知子（1998）。「再帰性と近代社会――ギデンズの再帰性概念の徹底化を論じる」、『ソシオロジ』,第四三巻一号（通巻一三二号）、社会学研究会。

西川長夫、渡辺公三、ガバン・マコーマック（1997）。『多文化主義・多言語主義の現在――カナダ・オーストラリア・そして日本』、人文書院。

初瀬龍平編（1996）。『エスニシティと多文化主義』、同文館。

花崎皋平（1993）。『アイデンティティと共生の哲学』、筑摩書房。

ユルゲン・ハーバーマス（1985）。『コミュニケイション的行為の理論（上）』、河上倫逸・M. フーブリヒト・平井俊彦訳、未来社。

――（1986）。『コミュニケイション的行為の理論（中）』、岩倉正博・藤沢賢一郎・徳永恂・平野嘉彦・山口節郎訳、未来社。

――（1987）。『コミュニケイション的行為の理論（下）』、丸山高司・丸山徳次・厚東洋輔・森田数実・馬場孚瑳江・脇圭平訳、未来社。

――（1990a）。『近代の哲学的ディスクルスⅠ』、三島憲一・轡田収・木前利秋・大貫敦子訳、岩波書店。

――（1990b）。『近代の哲学的ディスクルスⅡ』、三島憲一・轡田収・木前利秋・大貫敦子訳、岩波書店。

P・L・バーガー、T・ルックマン（1977）。『日常世界の構成――アイデンティティと社会の弁証法』、山口節郎訳、新曜社。

ピーター・L・バーガー（1979）。『聖なる天蓋――神聖世界の社会学』、薗田稔訳、新曜社。

リチャード・バーンスタイン（1990a）。『科学・解釈学・実践Ⅰ』、丸山高司・木岡伸夫・品川哲彦・水谷雅彦訳、岩波書店。

――（1990b）。『科学・解釈学・実践Ⅱ』、丸山高司・木岡伸夫・品川哲彦・水谷雅彦訳、岩波書店。

複数文化研究会編（1998）。『〈複数文化〉のために――ポストコロニアリズムとクレオール性の現在』、人文書院。

ミシェル・フーコー（1986a）。『性の歴史Ⅰ　知への意志』、渡辺守章訳、新潮社、。

――（1986b）。『性の歴史Ⅱ　快楽の活用』、田村俶訳、新潮社。

――（1987）。『性の歴史Ⅲ　自己への配慮』、田村俶訳、新潮社。

ジークムント・フロイト（1996）。『自我論集』、竹田青嗣編、中山元訳、ちくま学芸文庫。

――（1997）。『エロス論集』、中山元編訳、ちくま学芸文庫。

ウルリッヒ・ベック、アンソニー・ギデンズ、スコット・ラッシュ（1997）。『再帰的近代化――近現代おける政治、伝統、美的原理』、松尾精文・小幡正敏・叶堂隆三訳、而立書房。

マックス・ホルクハイマー、テオドール・W・アドルノ（1990）。『啓蒙の弁証法』、徳永恂訳、岩波書店。

ジョージ・E・マーカス、マイケル・M・J・フィッシャー（1989）。『文化批判としての人類学――人間科学における実験的試み』、永渕康之訳、紀伊國屋書店。

ジョン・ロールズ（1979）。『正義論』、矢島鈞次監訳、紀伊國屋書店。

あとがきとして

自分の力不足のために本文中で論じきれなかったことについて、あとがきで言い訳めいたことを書き連ねるのは潔いことではないし、不格好でさえある。それでも、序文に書かなかったことを少しだけここで述べておきたい。タイトルに「序説」の一言が付け加わった点についてである。読む人が読めばすぐにわかる通り、本稿が「序説」にならざるをえなかったのは、主に以下の2点のためである。まず、思うように資料を集めることができず、アイデンティティの政治の具体的な事例について、本稿では何一つと言ってよいほど論じられていない。第二に、アイデンティティの政治にフィットする政治体制について、やはり具体的なことを何一つ書くことができなかった。後者はもちろん私一人の問題ではない。現状では、本文中で論じた自由主義の2つの類型の対立を超えるような政治体制を構想できた人物は、私の知るかぎり世界中のどこにもいない。とにかく、これらの積み残した問題は今後の研究課題とするほかはない。

この論文の完成は、平成6年度に大学院の博士過程に進学して以来3年間、財団法人日本学術振興会を通じて文部省から支給された科学研究費補助金によるところが大きい。当初の研究計画とは随分と違った方向に向かってしまったが、どうにか博士論文を書き上げることができて、ようやく特別研究員の義務を果たしたような気がする。

この論文はまぎれもなく学際的な研究である。このように複数の研究分野（ディシプリン）にまたがった研究を続けられたのは、まさしく大阪大学人間科学部というすばらしい環境があってのことである。さまざまな先生方から哲学、社会学、文化人類学にわたって幅広い指導を受けられたことは、私にとって何よりも幸運なことであった。もちろん私の研究の学際性についての評価は、読者諸氏に委ねられている。

これまで熱心に指導してくださった三島憲一教授には、特別の謝意を表したい。お世辞にも優秀と言えない盆暗学生の面倒をずっと見てくださった先生の恩にどれだけ報いることができただろうか。はなはだ心もとなく思う。

また、折にふれ私の書いたものに目を通し、丁寧な批評をしてくれた研究室の院生諸氏にも大いに謝意を表さなければならない。同じく、社会学専攻の院生諸氏と開いていたギデンズ読書会では、本稿を書く上で貴重な議論をすることができた。読書会のメンバーにも心より感謝している。

最後に、私の研究を生活面でサポートしてくれた両親に対して、「ありがとうございます」と言いたいと思う。

1998年12月25日

時 安　邦 治