

「日常実践」に関する一考察：スコット「モーラル・エコノミー」論の読解をととして

長谷, 千代子
南山宗教文化研究所研究員

<https://hdl.handle.net/2324/18970>

出版情報：九州人類学会報. 29, pp.7-24, 2002-07-06. The Kyushu Anthropological Association
バージョン：
権利関係：



THE BULLETIN
OF
THE KYUSHU ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION

NO. 29

2002

THE KYUSHU ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION

九州人類学
会報

第 29 号

2002

九州人類学研究会

類学 14 名、社会学 9 名、民俗学 6 名、考古学 5 名、歴史学 1 名、法社会学 1 名、その他 11 名となっている。運営委員は文化人類学 3 名（阿部年晴、江渕一公、松永和人）、社会学 1 名（内藤莞爾）、形質人類学 1 名（永井昌文）、考古学 1 名（岡崎敬）、宗教学 1 名（野村暢清）法社会学 1 名（有地亨）となっている。毎月一回開催される研究会で、当時一番苦労したのは会場の確保であった。教育学部の会議室を使用することが最も多かったが、塞がっている場合には同窓会館の会議室や、医学部の永井先生にお願いして解剖学教室の古い階段教室も幾度となく使わせていただいた。永井昌文先生ご自身にも研究の一端を披露していただき、日本本土と沖縄本島とのヒトの交流をゴホウラと呼ばれる大型のイモ貝からつくった貝輪（腕輪）の分布を示されることで大変興味深いお話を伺った。沖縄本島の具志原遺跡や土井ヶ浜遺跡でみつかるとゴホウラから作られた貝輪や指輪と同じものが北部九州の弥生前期～弥生中期後半にかけての遺跡から多数出土するのである。ゴホウラは沖縄近海でしか獲れない貝であるから、これが北九州の遺跡から多数発見されることは、弥生時代にすでに“貝の道”つまりヒトの交流・移動があったことを示している。また内藤莞爾教授からは、長期にわたる鹿児島地方の調査にもとづき、当地方における末子相続についてのお話を伺った（後に『末子相続の研究』弘文堂として刊行された）。私は狭い意味での文化人類学ではなく、人類諸科学の人々の集まりである九人研の良さをかみしめながら、これらの話を聞いた。しかし過去 50 年、社会・人文諸科学は長足の発展を遂げ、それぞれの学会は会員数も増加し、独立性を強くしてきた。

ところが 20 世紀後半からの国際化の広がり、グローバリゼーションはひとつのディシプリンでは社会・文化の動きを的確に捉えられない状況をもたらしつつあり、ディシプリン間の“越境”は今や常識となっている。九人研の場合も、文化人類学が中心であることは今後も変わらないとしても、隣接諸科学ないしは広義の人類諸科学などに関心のある研究者に積極的に加入してもらうことが、今後の九人研を活性化する道ではないかと考えている。末筆ながら、九人研設立に協力を惜しまれなかった故岡崎敬先生、故中村正夫先生、故永井昌文先生のご冥福を祈りたい。

「日常実践」に関する一考察 —スコット「モーラル・エコノミー」論の読解をとおして—

長谷千代子
(南山宗教文化研究所研究員)

I. はじめに

今日の社会科学の重要なキーワードである権力について、Dirks らは、それがどこかに集中しているものとしてではなく、社会空間を動き回っている（moving around）ものとしてイメージされるようになったことを指摘している。政治的過程はもはや政治家の専売特許ではなく、ごく個人的なレベルを含めて、社会のあちこちでたちあがっている。「日常生活のすべての関係群に、権力の印が刻印されている」のである [Dirks ほか 1994: 4-5]。

こうした「権力」観の源泉は言うまでもなくフーコーにある。その議論は魅力的ではあるが、不満がまったくないわけではない。Dirks らは、その不満および解決策を次のように指摘している。つまり、フーコーの描き出した世界は、権力と支配の恐るべきトータル性と浸透力にあまりにも宿命づけられているように見えるので、これに風穴を開けたいということ、そのためにも、権力に単に取り込まれ、消費されるものとしてではなく、その権力構造を変える可能性を秘めたものとしての抵抗や実践をとらえたいということである [Dirks ほか 1994: 11-12]。

本稿で取り上げる実践論は、そうした願いをこめて議論されてきた課題である。Dirks らによれば、近代版の実践理論は次のような理論的三角形を前提としている。つまり①社会とは具体的な日々の権力行使の歴史の中で作り上げられたシステムであり、②システムは強力に抑圧的だが、③人間の行為と相互行為、つまり実践によって作られたり、解体されたりもするという前提である。そのなかで実践論の焦点が③にあることは明らかである [Dirks ほか 1994: 15]。

それでは、「日常実践」をどのようなものとして想像し、どのように取り扱えば、以上のような文脈における社会科学的探求にとって有意義になるのだろうか。これが本稿で考察しようとしているテーマである。

考察にあたって、まず基本的な用語を整理しておく。本稿で取り上げることになるスコットや松田の議論では、ちょうど上のダークスの用法においてしめしたように、「実践」や「抵抗」の背景あるいは対象として、「システム」あるいは「支配システム」という用語が使われているが、これに類する用語として「制度」や「既成の秩序」、「規

「規範」などもしばしば同じような文脈で使われることがある。無用の混乱を避けるため、ここでは主に「規範」、「制度」および「システム」を用いるようにしたい。本稿での用語法を事例的に示すと、以下になる。「フーコー的な意味での権力行使が人間関係のなかで実践されてきたことによって、社会のあちこちで漠然とした規範化やより明示的な制度化がおこり、あるいは逆にそれに抵抗する動きが現れる。規範化および制度化とは男/女関係や師/弟関係、民族関係、労使関係など、その他さまざまな支配的関係の固定化のことである。中でも突出した影響力を持つ規範や制度は、包括的なシステムの様相を示す。その代表は資本主義経済システムであり、国家という政治システムである。支配関係が特に強固に固化してしまった場合には、その関係のなかでの強者と弱者の分類がかなり明確化することもある。そうした状況下において各個人は、制度化された規範的な生活のモードに自らをはめ込んだり、あるいは既存の制度や規範に対抗するためのモードに自らをはめ込んだりするような、さまざまな実践を意識的/無意識的に行なう」。

また、この論文の方向性と限界を定めるのは、私個人のフィールドワークの経験である。筆者はこれまでに中国雲南省西南部に位置する徳宏タイ族ジンポー族自治州のある小さな町で約1年半のフィールドワークをおこなっている。その町で出会うのは、開発の進む内陸部に新しい生活を夢見て移住してきた人々であり、いまやそうした移住民たちによって「旧市街」に囲い込まれてしまった古くからの住民たちである。本稿で直接議論されることはないにせよ、私の潜在的な目的は、そうした人々が自らの意志や予想を越えて変容していく世界のなかに自らをどう関連づけ、生きる場所を確保してきたのかを明らかにすること、それを通して現代社会における「自由」の所在について考察することである。

以下の各章では、おもにスコットや松田の「日常的抵抗」論を検証しながら、「日常実践」という用語によって具体的にどういう事態を表象させうるのか、その外延を明らかにしたい。ついで、社会科学系のある種の研究にしばしば「日常的」という形容詞が冠せられる所以に着目しながら、「日常実践」というタームの望ましい内包的意味について考察する。最後にその考察から得られた暫定的結論をもとにスコットのテキストを読み直し、日常実践論の可能性について吟味する。

II. スコットの「日常的抵抗論」

ブルデュによれば、社会科学の対象とは次のようなものである。

社会的世界の各々の状態は、…（中略）…暫定的な均衡、動態の一モメントである。

この動態によって、身体化もしくは制度化された分配とクラス分けの仕方の調整が、たえず破れ、たえず回復される。…（中略）…現実を保守すること、もしくは変革することをめざす個人的かつ集合的なすべての闘争、…（中略）…つまり現実の保守や転覆に寄与するような闘争を包括する現実、これこそ社会科学の対象に他ならない。[ブルデュ 1988:234]

この説明にしたがうならば、少数民族や周縁化された人々の実践を意識的に取り上げた文化人類学的研究は、既成の現実を変革することをめざす側の人々の闘争を主題化しようとしたものであると言える。そのキーワードは「抵抗」であり、それも傑出した英雄が行なうような華々しく組織立ったものではなく、ごく普通の人々が行なう「日常的」な形態のそれである。その代表的な論者として、スコットをあげることができる。

スコットは『モーラル・エコノミー』において主に1920-30年代のビルマおよびベトナムの植民地史を研究し、この地域において農民たちが過酷な支配と生活を強いられたにもかかわらず、農民反乱という暴力的集団行動をめつたとらなかつたという事実を明らかにする。そして *Weapons of the Weak* では、農民たちがこの種の「無叛乱」の日々を、非集团的で非計画的で、それと気づかれにくい日常型の抵抗を実践しながら生き抜いていることを、1978-80年のマレーシアでの現地調査によって示している。スコットが「日常的抵抗」あるいは「弱者の武器」と呼ぶのは、農民と、彼らから労働・食物・税金・貸し賃・利益を引き出そうとする人々との間で行なわれるコンスタントな闘争のなかに現れる農民の抵抗の日常的形態のことであり、具体的には、やる気のなさ、空とぼけ、面従腹背、ちょろまかし、しらばっくれ、中傷、放火、サボタージュなどの、さまざまな実践を指す [Scott 1985:29]。その功績は、農民は非日常的な事態としての農民反乱のときだけ支配システムに抵抗しているのではなく、日常生活のなかでも日常型の抵抗を行なっていることを明らかにし、農民の日常実践の連続線上に農民反乱を位置づける視点を獲得したことであるといえよう。

スコットのこうした抵抗概念を継承しつつ、部分的に批判した議論としては、松田による「ソフトレジスタンス」論がある。松田のスコット批判と提言は次のようなものである。

スコットは、抵抗の日常形態の目的は、支配システムの転覆ではなく、そのシステムのなかで人々が生き延びることだという。自分たちの不利益を最小にして、システムを生きることが、弱者の抵抗だというのである。この「生存することが抵抗」という立場は、…（中略）…「対象を生存のレベルでしか捉えられない」、上からの

視点を踏襲している。これに対してソフトレジスタンスは、構造的弱者が示す創発的な創造性に注目する。ただ生き抜くことがそのまま抵抗となるのではなく、押しつけられた法や規範を利用して、その目論見とは別な多様なものを創造していく異化の過程が重要なのである。それは、ド・セルトーが「監視の編み目にとらわれつづけながらそこで発揮する創造性」と述べたものと相通じる過程である。その過程があるからこそ、ソフトレジスタンスは、システム自身の変質を導き出す可能性を秘めているのだ。[松田 1999:195]

この対立には、単に松田がスコットの日常的抵抗論を改良したというのとは違う、論点のずれが含まれているように思われる。以下、この争点を検証してみよう。松田が批判した部分について、スコットはたしかに次のように述べている。

結局のところ、農民抵抗のほとんどは支配のシステムを転覆したり変容したりすることではなく、今日、今週、この季節を、この体制の中で生き抜くことなのだ。農民の普通の目的は、ホブズボームがいみじくもいったように「彼らにとっての被害が最小になるようにシステムを操縦すること」である。[Scott 1985:301]

しかし彼は「だから農民の抵抗は所詮システムの受容にすぎない、つまらないものだ」と悲観してこう言っているわけではない。彼はむしろこの程度の抵抗にもある種の希望を見出している。なぜ希望があるかという点、そこに抵抗の「意図」があるからである。スコットは実証研究に「意図」を持ち込むことの困難さを承知の上で農民たちの「意図」を評価しようとする。

失敗しても、意図があれば、個人的な目標であっても社会現象化すれば抵抗だ。発展のコースを変えることになるかもしれないし、ひょっとするとシステムを無効にってしまうかもしれない。これらはあり得る成果である。[Scott 1985:301]

この点は松田の議論と鮮やかな対照をなしている。松田にとっては、

…抵抗を考える際に、もっとも重要なのは、多様な変革の過程にその主体が関与しているかどうかであり、関与していれば、その実践は行為者の意図にかかわらず抵抗として定位できる。[松田 1999:14]

この点において、2人の「抵抗」概念は大きく異なっている。スコットの言わんと

する「抵抗」は、システムの変革という「結果」の背景にあるマトリクスとしての、つまり成否以前の「抵抗」であるように思われる。スコットが焦点化したいのは支配者と被支配者が正面からぶつかる本格的な階級闘争の起こる前の、通常のコンテクストをなす平凡な行為の数々なのであり、だからこそ最初から「失敗した叛乱」に着目するのであろう [Scott 1985:27-29]。一方の松田にとっては、いくら本人に抵抗の意図があっても結果的にそれらしい「抵抗」の痕跡を残さないならば、それはそもそも研究対象レベルの「抵抗」にはなりえない。つまり手短に言えば、スコットはシステムのなかで単に生き抜くだけの行為にも「抵抗」を見だし、その意図を問うて成否を問わないが、松田はシステムの変革という結果を「抵抗」に要求し、行為者の意図は問わないが成否は問うのである。またこういいかえることもできそうである。スコットのいう抵抗は「100%の服従ではない」という抵抗であり、松田のいう抵抗は「1%でも相手に一矢報いている」という抵抗であると。

こうなると、2人のいう「抵抗」は、同じ用語を使っているが、実は別な概念として考えたほうが分かりやすいのではないかという疑念が生まれる。より踏み込んでいうと、スコットのいう「抵抗」は、フーコーのいう「自由」の概念により近いように思われる。フーコーは「自由」について次のように説明している。

権力が行使されるのは、ただ自由な主体に対してだけであり、主体が自由であるそのかぎりにおいてである。…決定的な諸要因が全体を飽和状態にしている場合には、権力という関係性は存在しない。人が鎖に繋がれているときには、奴隷制は権力関係ではない。したがって相互に排除しあうような権力と自由の正面きつての対立（権力の行使される場所ではどこでも自由は消滅する）は存在せず、それよりはるかに複雑な相互作用が存在するのである。このようなゲームにおいては、自由は権力の行使の条件として現れるのだといってよい。（自由は、権力が行使されるために存在しなければならないがゆえに権力の前提条件であると同時に、反抗の可能性なしには権力が物理的な決定と等しくなってしまうがゆえに権力の永遠の支えでもある）。

それゆえ権力と、服従を拒否する自由との関係は切り離しえないものである。権力にとって決定的な問題は、自発的な隷属の問題ではない（われわれは奴隷たることを求めるだろうか）。権力関係の核心にあつて、しかもつねに権力を挑発しているもの、それは意志の反抗と自由の非妥協性である。自由の本質について語るより、「格闘」—相互に刺激しあうと同時に闘争しあう関係—について語るべきだろう。対立している双方をとともに麻痺させる正面きつた対立よりも、永続的な挑発について。 [フーコー1996:301]

このテキストを敢えて筆者の理解にひきつけて「自由」と「抵抗」の違いを解釈すると次のようになる。すなわち、権力に対立するものとして抵抗が、権力の限界を告げるものとして自由が存在する。自由は抵抗と違って権力に直接対抗しない。自由は抵抗と違って権力関係の土俵の上に上がらない。そのかわり権力関係からふっと抜け出て、それを外から眺め、相対化している。それは権力に対して「確保すること」ができるだけのものである。したがって自由を確保しようとすることは、支配関係を転覆しようとする、つまり抵抗とは別のことである。支配関係の完全な固定化というカタストロフだけは避けること、それが自由であることの最低限の目標である。そしてこの「自由」のイメージのほうが、スコットの次のような記述により共鳴するのである。

表向きの服従の形式が私的にはバカにされているとすれば、それは農民たちが自然によって聖化された社会秩序に束縛されているのではないことを示唆する。[Scott 1985:41]

結局、貧困者の象徴的抵抗は富裕者がそれに押しつけようとするカテゴリーを拒否する。彼らは富農たちが彼らを怠惰で信用がおけず、不正直で賄賂だと思っていることを知っている [Scott 1985:236]。

こうして見ると、スコットが *Weapons of the Weak* のなかで描いていたのは、単に権力に対立するものとしての抵抗ではなく、そうした抵抗を可能にする条件としての、自由を確保する実践でもあるのではないだろうか。抵抗がたとえ失敗したあとにも残ると彼が主張する「意図」とは、自由の別名なのではないか。また、前著『モーラル・エコノミー』において描かれていたのは、搾取によって危機的な生活状況になっても短絡的に支配関係の打破に向かうのではなく、むしろその関係を彼らにとってより安定的で持続可能なものにしようとするような実践であった。*Weapons of the Weak* では「モーラル・エコノミー」についての言及は消えているものの、基本的には「日常抵抗」はこの「モーラル・エコノミー」というより多面的な日常実践の範囲内で特に「抵抗」の色彩の強い側面を扱っていると思われるのである。

つまり、「日常抵抗」はたしかに農民反乱という表だった抵抗を理解するための重要なコンテキストであることは確かだが、その「日常抵抗」が農民生活の目的のすべてなのではなく、むしろ第一の目的は『モーラル・エコノミー』のなかで描かれているように、既存の支配システムあるいは社会システムとの交渉において持続可能な生活を確保することである。既存のシステムのなかで生活を維持していく余地がな

くなるにしたがって、彼らの実践は抵抗へと傾斜していき、最後はほとんど賭けに近い農民反乱という形態をとるにいたる。しかしどの状況においてもモーラルなバランスを最低夢想できるだけの自由は常に確保されていて、極限状態に置かれていなければ、彼らの日常実践の主目的はそのバランスの実現に向かう。もしこの解釈が正しいならば、松田の関心はまさにオーソドックスな意味で支配システムと対決する「抵抗」へ向かっているが、スコットのそれは「自由」つまり日常生活の安定感を確保する日常実践の、その範囲内における抵抗に向かっているように思われるのである。

Ⅲ. 「日常」の実践

1. 「日常」の定義

前章でひとつの解釈の可能性として考察したことを、ここではもう少し別な道筋で考え直してみたい。社会科学系の一部の研究には、しばしば「日常」という言葉を冠したものが見られる。上述の「日常実践」や「日常抵抗」のほか、「日常性の社会学」「日常言語学派」「日常生活世界」などである。いったいこの「日常」(everyday)や「日常生活」(everyday-life)という形容詞は、何を含意していると考えるのが最適であろうか。私たちににとって「日常的」であるとはどういうことなのだろうか。

思い切って整理してみると、「日常」をめぐる議論を大きく二つに分けることができるように思われる。ひとつは、最初に非日常的な特殊な事物を認識し、それからそれに対して、あるいはそれ以外のものとしての「日常」を認識するタイプの議論である。例えば理論言語の探求の末に現れた日常言語学派や、科学を取り巻く文脈としての「生活世界」の重要性を説いたシュッツの出発点はまさにそれである。こうした議論においては、「日常」は特殊な事物の特殊性を明らかにするための参照点として引き合いに出されているのであり、「日常」それ自体がどのようなものなのかという問題にはあまり踏み込まない。ここでの日常性の概念は、誰もが日常的とみなすであろう日常性の自明性に依存しており、こまかい定義抜きでいきなり「誓うこと」や「お遣いに行くこと」、「灰皿」のような日常性の具体事例が挙げられる¹。「生活世界」の多元的現実構造を指摘したシュッツですら、「われわれがとりわけ関心に向けているのは、諸々の科学の世界、とくに社会科学の世界ならびにその現実と、日常生活世界の領域との関係について」なのであり、「当面の目的にとっては、(多元的現実を構成する)それら一群の(多様な空想的創造物の)世界すべてが何を共有しているのかということに関

¹ 「誓うこと」とはJ.L. オースティンが日常言語の一例として『言語と行為』のなかで考察したことであり、「お遣いに行くこと」はJ. レイヴが『日常生活の認知行動』で、「灰皿」は村上陽一郎が『科学と日常性の文脈』のなかでそれぞれあげた事例である。

して、手短かに概観することで十分だろう」[シュッツ 1988:43] (丸括弧内は長谷) というのが基本姿勢なのである。

もうひとつは、歴史的には上記のパターンの次に現れ、とりわけシュッツの見解を受け入れた社会学に多く見られる枠組みで、「日常生活」の存在をまず前提とし、それ自体の分析に踏み込もうとする議論である。そこで日常生活の特徴として把握されるのはおもに「常識」であり、「ルーティーン」である。この後者の議論のほうが本稿の議論にとってより重要なのでもう少し詳しく見ていくと、このグループの中身はさらにいくつかの小グループに分けられる。まずそのひとつは、「日常性」の核心とみなされた「常識」や「ルーティーン」に関心を集中し、その生成について議論するもので、その代表は『日常世界の構成』である。次に「日常的であってしかもルーティーン的でないもの」、つまりレジャーや気晴らし、即興や気まぐれなどの現象にも注意を払うものが出てくる。たとえばコーエン&ティラーの『離脱の試み』は、退屈な日々のルーティーンとしての日常から離脱することが抵抗であるという議論構成になっていて、ルーティーンの監獄という重苦しい「日常」イメージが支配的ではあるが、そこから離脱するための様々な工夫を細かく取り上げている。セルトーの『日常実践のポイエティック』の場合は逆に臨機応変で創造的な実践に「日常的」という形容詞が与えられ、ルーティーン的なものはむしろ抑圧や支配としてとらえられている。最後に日常性を規範と逸脱の二重性においてとらえる議論がある。ブルデュは『実践感覚』のなかでこの二分法を理論的に統合することを試み、人間行動を慣習化に向かわせると同時にその条件下で可能なかぎり自由な人間の実践を生産する機構としての「ハビトゥス」を構想した。一方マフェゾリは『現在の征服』において、この自由と規範の二分法を温存することによって人間の実践が生産する「日常」の構造を説明しようとした。

ここで注目されるのは、どちらに重点を置くにせよ、少なくともルーティーンと離脱、規範と逸脱、抑圧と創造性、慣習と自由などの二分法が現れていることである。たとえば『離脱の試み』を例に取ると、彼らが観察対象としたのは、ルーティーンをいやおうなく強制される監獄という環境の下で、様々な空想の世界や気晴らしを開発する囚人たちの様子である。このある種の極限的な「日常」において、強固なルーティーンとしての現実と、気晴らしとしてのフィクションという対比が、鮮やかに描き出されている。しかし、「日常性」が「ルーティーン」にあまりにも矮小化されている感はいなめない。とりわけ人々に強制される「ルーティーン」をまず指定して「逸脱」を区別し、対立的にとらえるのは、監獄を事例としてとりあげたことによる議論の偏向であって、一般の社会にそのまま当てはめるとおかしいことになるだろう。なぜなら一般社会におけるルーティーンは上から無理やり押しつけられるだけではなく、そ

の根拠は曖昧なまま、なんとなく成り行きで決まってしまうようなものとしてもあるからである。日常生活においてはなにが本当に自分の意志を越えた現実であり、なにがフィクションの世界なのか、はっきりさせるのは簡単ではない。会社から強いられるルーティーンも、ある意味では「自分はこの会社でしか生きられない」という思い込みのフィクションによるもので、気まぐれな転職によっていつでも取替え可能なかもしれないのである。フッサールの言葉を引用しながらシュッツも言っているように、ルーティーン的な現実の世界とそこから離脱するところに生まれるフィクション的な世界には、本質的な主-従関係はなく、むしろフィクションの指定によって同時に一挙に存在し始め、どの世界にリアリティのアクセントが付与されるかによって現実とフィクションの間に一線がひかれると考えるほうがいだろう。

自然的態度にあつては、“現実的”という述語や、“現実”というカテゴリーはさしあたり（反省以外には）存在していない。われわれが空想的に想像し、そしてその後、空想的想像のなかで生きる態度（すなわちあらゆる形態のもとで擬似経験する態度）から抜け出て所与の現実におもむく時、それゆえ、その時々になされる個々の空想的想像と、そこでの空想的創造物を、可能な空想的想像それ自体と虚構物それ自体の実例とみなすことによって越える時にはじめて、われわれは、一方で虚構物（あるいは空想的に想像すること）という概念を獲得し、また他方で“可能な経験それ自体”という概念、ならびに“現実”という概念を獲得する。[シュッツ（フッサールからの引用）1988:48]

さて、この主張を採用するならば、人々はいろいろな原初的フィクションの中のある部分をより確固とした「現実」とみなし、それ以外は単なる空想の世界（フィクション）とみなすことになる。フィクションと現実とは、コーエン&ティラーが考えたほど完全に二分割できるものではなく、本質的には連続的なものと考えられる。

そうするといわゆる「現実」だけでなく「フィクション」も私たちの日常を構成しているのだが、私たちはしばしば「フィクション」に非日常的なものを感じてしまい、「日常」から除外して考えがちになってしまう。私たちはこの問題をどう解決して、「日常」のイメージをつかめばいいのだろうか。この点に関しては、カンギレムが『正常と病理』のなかで健康と病気について論じた部分が、期せずして適切な説明になっているように思われる。カンギレムは、人々がいかにして「健康」というものを意識するかという問題について、次のように語っている。

〈各瞬間において、生理学がいう以上のはるかに多くの生理的可能性が、わたくし

たちの中に存在する。しかし、それらがわたくしたちにとって明らかになるためには、病気が必要である。…もし健康が、器官の沈黙における生活であるならば、的確にいうと、健康の科学は存在しない。健康とは器官の無知である。認識が可能になるためには、完全な無知と同様、器官の無知も失われなくてはならない。[カンギレム 1987:80]

カンギレムによれば、人々ははじめてから「健康」というものを知っているのではなく、私たちの身体がとりうるいろいろな状態のうちのひとつとしての「病気」を経験することによって逆に「健康」を知るのである。これは、私たちの空想があまりにも現実離れしてしまったと思われたときに、その限界としての「現実」を認識するというフッサールの説明と、まったく同じ認識パターンであるといえる。

カンギレムはさらに続けて、次のように「健康」を定義している。

もし病気がやはり一種の生物学的規範だということが認められるなら、病理的状态は決して異常といわれることはできず、一定の場面との関係の中で異常だといえることになる。逆に、病理的なものは一種の正常なものなのだから、健康であることと正常であることはまったく同じではない。健康であることは、一定の場面で正常であるということだけでなく、その場面でも、また偶然出会う別の場面でも、規範的であるということでもある。健康を特徴づけるものは、一時的に正常と定義されている規範をはみ出る可能性であり、通常の規範に対する侵害を許容する可能性、または新しい場面で新しい規範を設ける可能性である。…中略…健康とは、一組の安全と保証である、すなわち現在における安全と、将来に対する保証である。憶測ではない心理学的保証が存在するように、過剰ではない生物学的保証が存在する。それが健康である。[カンギレム 1987:176-177]。

このことは、私たちが考えようとしている「日常性」にほぼそのままあてはめて考えることができそうである。例えば演劇は、いわゆる「現実」という意味での「日常性」から見れば（カンギレムのいう意味で）病的に「フィクショナル」な現象であるといえる。しかし、それはたとえば劇場という時空で行なわれるならば許容されるであろうように、決して本質的に異常なのではなく、仕事場に唐突に椿姫の姿で現れる、といった場面との関係においてのみ異常だということになる。そうすると、演劇というのは人間の行為がとりうる一つの規範であるという意味では、日常的なものだということになるので、いわゆる「現実」だけが「正常」であり、「日常的」だと考えることはできなくなる。新たに構想されるべき「日常性」概念は、「現実」も「演劇」も、

その他いくつかの可能な行為規範もすべて包み込んで、そうした複数の行為規範を意のままに、あるいはむしろほとんど無意識のうちに適切に切り替えることができる可能性のことだと、いえるのではないだろうか。

そしてまたここでフーコーを思い出すならば、この、「行為規範を適切に切り替えることができる可能性」が、フーコーのいう「自由」をちょうどまくパラフレーズしたものになっていると思われるのである。なぜなら権力による人間の行為の規範化は、まさにその行為規範を切り替えられるという可能性の上に覆い被さってくるものであり、しかも自由を完全に消し去ることはない。また、そうしたフレキシビリティとしての自由は、それ自体が権力に対抗するものではない。それは規範に対する抵抗の基盤になりうるのと同じくらい、自発的服従の基盤にもなりうる。それはまさに権力を限界づけると同時に権力の支えともなり、権力を永続的に挑発しているのである。

2. 日常実践の構造

それでは、この「自由」をいかにして社会科学の俎上に載せることができるのだろうか。

カンギレムの「健康」概念をもじって、「日常性」とは、環境の不正確さを許容する幅である [カンギレム 1987:176] とするならば、その幅は、「自分がごく日常的な生活を送っている」とわざわざ考えもしないほど安定が保証された状態と、「この一線を踏み越えたら日常にもどれなくなるかもしれない」という安定感の限界によって測られることになるだろう。この点で、マフェゾリの「現実」と「フィクション」の二分法は、この日常性の幅を可視化する仕掛けとして有効であるように思われる。

「現実」とそれについての「イメージ (=フィクション)」。…この「二重性」、あるいは「二元性」は、社会生活において極めて重要である。外見上は社会秩序に統合されている個人が、この秩序の種々の拘束のなかで自分を保持しているのは多少とも意識的な二元性によってである。このことを抜きにしては、つつましい日常生活の永続性を理解することは不可能である。[マフェゾリ 1985:94]

こうした二重化、二次性への指向は、日常生活のあらゆる行動において見られるのであり、それは、毎日のルーティーンのなかで流動する存在を表現しているのである。つまり、それは自己同一性の要請を拒否する一つの方法である。しかし、気をつけなければならないのは、この拒否が、正面切つてのものではなく、柔軟なやり方でなされるという点である。自らの日常生活にフィクションを導入すること、それは解放をめぐる「行動主義的」問題把握からはみだすような抵抗の表現である。

ここまで述べてきた術策、法螺、偽善は、明確に一つの野望を表している。それらは、二重の、そして分断された存在を一貫して構築する。かかる営みがなかったなら存在はおそらく単調で、一元的なものとならざるをえないであろう。社会と個人の存続はこのような代償を払って初めて実現される。人は仮面をかぶることによってのみ存続しうるのである [マフェゾリ 1985:100]。

例えばスコットの例で言うと、農民と地主の支配関係があるわけだが、人々の生活がこの支配関係だけに一元化してしまったならば、彼らはこの生活を持続させることはできない。この持続が可能になるのは、この支配関係を影で笑い飛ばし、時にはサボリ、ちょろまかしたりすること、(そして同時に支配の上位者が、好むと好まざるにかかわらず、それをある程度大目にみていること)によって、生活が二元化され、その二元性の間にある程度自由に動く可能性が生まれるからであるといえる。

それでは日常生活のなかにおいてこのような何らかの二元化が起こっているとして、その一方の極となる「現実」とはどのような基準をみたした「フィクション」であると考えればよいのだろうか。

先ほどのシュッツの見解をおさらいすれば、われわれの生活世界は多元的現実からなっており、「現実」と「フィクション」の根源的な区別はなく、そのときの文脈に応じて「現実」のアクセントが付与された「フィクション」が基本的にはその人にとっての「現実」となる。ただし、そうした主観的な「現実」とは別に、相互主観的に自明なものであり、それに対して働きかけることのできる客観的事実のように存在する「現実」があり、これを「至高の現実」という。

まず、社会科学において「主観的現実」を出発点にすることはできない。それはあまりにも個人的で多様すぎる。それをテーマ化するには「傍目から見る限り彼のおかれている現実」は××なのに、にもかかわらず主観的には…という形をとらざるをえない。一方、「至高の現実」にも問題点はある。それは端的に言って範囲が広すぎる。月や地球の存在は確かに至高の現実であろうが、「日本国民であること」「女であること」「サラリーマンであること」となるとどうなのだろうか。そしてむしろ私たちが取り組まなければならないのは、月や地球のような確実に「至高の現実」であるものではなく、後者の境界的事例のほうではないだろうか。

したがってここでは、人々に強制されていることで、なおかつその強制力が自然よりは人為つまり権力関係に由来すると思われることを「現実」と呼ぶことにしたい。これはつまり規範および制度、ひいてはシステムのことである。規範、制度が私たちに「強制されている」というこの一点は、本人にも観察者にも理解されている。ただ、本人たちはそれについてあきらめていることが多く、観察者のほうは変えられると思

っていることが多いだけである。権力関係において人々に強制されていること、規範化されたフィクション、それをここで「現実」と呼ぶことにする。

今までのところをまとめてみよう。日常性の基盤は自由であり、行為規範を自由に換えられる可能性である。その自由を減滅するように規範化が働き、これが自分の自由にできないものとしての「現実」として認識され、受容される。その「現実」認識のもと、日常のフレキシビリティおよび安定感を再確認するかのようになり、人々は日常の限界線上に多くのフィクションの場をしつらえて精神的にも身体的にも往復する。いわば人々は一方で「現実」を受け入れつつ、その一方で絶えずその「現実」を異化し、自らの自由が100%その現実侵されることに抵抗しているのである。そのような、自由と安定性を確保するための行為として行われる実践を日常実践と呼ぶことができる。

IV. スコットの再読解

「日常実践」をこのように規定したとき、われわれはこの概念をどのように使用すべきであり、それによってどのような結果を得ることができるのだろうか。この点について、スコットを再読しながら検証してみたい。

スコットの『モラル・エコノミー』における論点は次のようなものである。生存維持を志向する農民には平均所得を極大化するために危険を冒すよりも、経済的災難を避ける方を選好するという原理 [スコット 1999a: i] がある。その原理には互酬性と生存維持という規範が働いていて、かなり切迫した状況になっていても、生存維持に必要と思われる以上のものを一方的に要求するような事態にはならない。それでもどうしようもないときには農民反乱がおこるが、それも非常に稀なことである。さらに農民たちにとって悲劇的なのは、農民反乱という抵抗の最後の手段はふつう支配者側の警察力によってほぼ封じられているということである。こうした状況のもとで、彼らは非組織的、個人的な形態の抵抗を日常的に行なうことによって、彼らの「モラル・エコノミー」において当然彼らが手にするべきと思われるものを、支配者側から見ると非合法的な形で手に入れるようになるのである。

『モラル・エコノミー』では、まさに表題のモラル・エコノミーが主題であり、日常的抵抗についてはその素描にとどまっているが、*Weapons of the Weak* では完全に「日常的抵抗」に焦点を合わせている。すなわち、考察の対象を貧困者に可能な抵抗の形態にしぼり、地方の階級関係にあまり関係のないもめ事や戦術を除外している [Scott 1985: 273]。そして階級的抵抗には、上位階級からその階級に要求されたことを否定したり軽減したりすることを意図しているか、上位階級への要求を通すことを

意図しているような、下位階級のメンバーによる行為のすべてが含まれるとする [Scott 1985:290-291]。そのように、「意図」という曖昧な基準を導入してまで「抵抗」概念を広げるのは、真の抵抗とそうでない抵抗という考え方を批判するためである。その考え方によると、真の抵抗とは、(a)組織的、体系的、協力的、(b)原則的、非利己的で、(c)革命的結果をとらない、(d)支配の基本そのものを否定する思想や意図を体现する。そうでない抵抗は、(a)非組織的、非体系的、個人的、(b)日和見的、自己耽溺的で、(c)革命的結果をもたらさず、(d)支配のシステムとの和解を示唆する [Scott 1985:292]。スコットによれば、こうした見解はいわゆる「真の抵抗」を選択できないほど抑圧的な状況に置かれた人々には日常型の抵抗しか残されていないという現実を無視して、日常型の抵抗を不当に貶めるものである。日常型の抵抗と、より表だった政治紛争の形態との違いは、結局のところは戦術的判断の違いに過ぎないといっても言い過ぎではないのである [スコット 1999b:154]。

さて、こうしたスコットの分析において卓見であったのは、まず、「真の抵抗」とそうでない抵抗を分けることはできないという指摘であろう。人々の生活の中で、抵抗はすでに日常的なレベルにおいて行われており、農民反乱というハードな抵抗は、それまでの日常的抵抗の限界か、あるいは状況の変化によって行われる実践であり、スコットはその連続性をよくとらえた。それは「日常」と「叛乱」の連続を指摘している。慢性的な抵抗が日常化するという事態はありうることだ。スコットが『弱者の武器』でとらえようとしたのはこの局面であると思われる。

また、「日常抵抗」だけが強調されるのではなく、「モーラル・エコノミー」の議論があることによって、日常抵抗と農民反乱のような集団的な抵抗の、現象としての差異を説明できるようになっている。つまり、本質的に両者は連続的な現象なのだが、モーラル・エコノミーのバランスを崩壊して保てない最低限の希望がある場合には日常型の抵抗がとられ、バランスが破綻した場合には集団的抵抗という賭けに出るしかなくなるわけである。しかしその場合でも彼らの抵抗が「モーラル・エコノミー」の互酬性規範を無視して過剰な要求をしたり、支配システムにどこまでも抵抗し続けたりする、という話にはならない。つまりスコットは、階級闘争に関係のない現象は無視したと言いつつも、一方的に抵抗概念だけを強調しているのではなく、生活の安定性に関するより広い意味での実践についても語っているのである。

しかし、筆者が将来的に分析しようとしている中国の状況について、あるいはより広く現代の世界状況にスコットの議論を当てはめようとすると、少々不都合な面が出てくる。それは、スコットの議論においてはシステムと人間がまったく別物のようにイメージされていることである。たとえばスコット自身乱暴な比喩だと断わっているが、支配システムを井戸に、日常型の抵抗を水に例えて、硬いシステムに対する日

常的抵抗の戦術の臨機応変ぶりを表現している [スコット 1999b:187]。これは植民地の支配システムと現地の農民という、極端に強者と弱者が分化した事例を扱ったためと思われるが、現代社会においてより重要なのはシステムと人間がほとんど渾然一体となっているという事実である。人間はシステムによって規範化されると同時に、そうした規範を必要とし、積極的に作ってきた面もある。システムは、抵抗論においてはその違和感ばかりが強調されるけれども、むしろ過剰に規範化された「安定」の規範の一つであることを再確認すべきではないだろうか。ちょうど過剰に規範化された「健康」規範によって私たちの生活が窮屈になるように、私たちはときとしてシステムに縛られている、と感じるけれども、本来はそうしたものと人間が一体化して、私たち自身がまさに「健康」であり、「安定」していることを願っているはずである。ポスト・コロニアルな社会において、システムと人間の間を対抗関係だけで語ることができない。人間にとって心地よいシステムを人間自身が作ろうとすることによって、人々の「モーラル・エコノミー」の基準自体がそのシステムのなかに溶解していたり、連動していたりする可能性も考えなければならないだろう。

以下、暫定的な結論を出す前に、これまでの議論から得られた留意点を「日常実践」論にひきつけて整理しておこう。

- ① スコットは「モーラル・エコノミー」という概念において、「日常実践」の原型を素描した。それは規範の受け入れとそこからの離脱をとおして、生活の安定性という「自由」を確保するための典型的実践である。一般論としての「日常実践」は強者、弱者を問わず、あらゆる人々が行なう実践であり、それぞれの立場に応じてその「安定」の基準は変わってくる。スコットが考察したのは植民地状況下で搾取される農民という極端な事例だったので、その実践は強く「抵抗」に傾斜し、またその安定の基準は「生存維持」という最低のレベルにおいて観察された。
- ② 日常実践を通して獲得される生活の安定感や継続性とは、決して文字通りの「現状維持」を意味するのではない。もしも「飢餓」という「現状」が「維持」されて、明日の命すらあやういということになれば、「何とか暮らしていける」という安定感は失われるであろう。この意味で、「日常実践」は決して規範の無条件な受容を前提とするものではない。それは、システムに極端に抵抗する必要もなく、逆に自発的服従に陥ってもいけないような、受容と抵抗の二極のバランスの上に成り立つ安定感を獲得しようとする実践である。自由とは身体における健康であり、社会生活における安定感である。
- ③ 「日常実践」の具体的な特徴は、与えられた規範としての現実に対してフィク

ションを創造することである。そのフィクションは現実に対してオルターナティブ的な（例えば別荘を作ること）こともあれば、対抗的な（例えば隠れ家を作ること）こともあり、多種多様な実践が想定される。その実践の傾向と、さらにその実践がシステムによってどれほど大目に見られているか（あるいは許容されないか）を観察することによって、彼らの日常感覚のバランスの一線がどこにあるか、どのように変化しているかを明らかにすることができる。

- ④ 日常実践は、「どこまでやったら従来型の日常性が壊れるか」をうかがいながら、それ自身迎合と抵抗の境目がどこにあるかを探りながらやっている行為であると考えたほうが、行為者の意図を云々したり、逆にそれを無視したりするよりも理解しやすい。例えば昨日までつらい日常に耐えてきた農民が、今日農民反乱に加わったとする。昨日まで彼は体制迎合的であったのが、今日反対派になったのか？そういうこともありうる。しかし、昨日から反対派だったけどずっと我慢していたということもありうるし、今日反乱に加わってはいても、まさか体制を変えようということまでは思ってもいない、ということもありえよう。それは第三者にも、おそらく本人にもよくは分からない。しかし、ある一線を越えたということだけは、本人にも第三者にも分かるのではあるまいか。
- ⑤ 「日常実践」の幅は極端な受容と極端な抵抗の間で、受容と抵抗のバランスが保たれていると見なされる領域ということになる。それは別な表現によれば、規範/制度/システムと人間が渾然一体となっている領域とも言えそうである。現代社会において人間とシステムを最初から分けて考えることは難しい。むしろ、人々は現行の生活にどこかで不具合が生じたとき、はじめてシステムに違和感をもち、人間とシステムが分化して、「受容」や「抵抗」への傾向性が顕著になる一線を認識するのだと考えたほうがいいのではないだろうか。
- ⑥ 正面切った「抵抗」や「受容」は「日常実践」がとりうる可能な形態の一つであると同時に、ある意味で病的に（といってもカンギレム的な意味なので、それが異常というわけではない）極端な状態である。何をもって「正面切った」と見なすかについてはいろいろな方法が考えられるが、例えば言説および表象レベルで「抵抗」か「受容」が宣言されるかどうかを基準とすることもできよう。それは従来のバランスとはまったく違う次元の「安定性」と規範を志向する賭けであり、従来の「現実」と「フィクション」のバランスを正面から破棄するような行動である。
- ⑦ 人々の日常実践が目指す「安定性」の限界線は、日常における現実とフィクションの二重構造がどのように作られていて、その二重構造が大きく転調するのはいつ、どのような要因によってかを観察することによって、ある程度明らかにす

ることができると思われる。

- ⑧ また、私たちはおそらくここで「システム」という言葉を乱用すべきではないと思われる。システム全体に対する意図的な働きかけとしての実践というのは、おそらくあるとしても非常に特殊なものであろう。実践や抵抗が個別に具体的に行なわれるように、問題となる規範や制度も個別的で、具体的なレベルに設定して論じる必要がある。

V. 暫定的結論

本稿ではスコットのモーラル・エコノミー論をヒントに、彼が描き出した植民地状況下の農民の実践だけではなく、現代の私たちの生活にも通底しているものとしての「日常実践」概念を構想してきた。それは一言でいえば、人々が生活の安定感、つまり自由を確保するために行なう行為としての実践である。そうしたものとして「日常実践」を構想する際に、スコットの発想の中で修正しなければならなかった点は、最初から弱者と強者の区別を自明のものとしたり、規範/制度（あるいはシステム）と人間を終始対立的なものとしてとらえたりする見方であった。私たちの生きる日常において、規範/制度と人間、あるいは、人間にとっての規範/制度に対する受容と抵抗は切っても切り離せない関係にある。問題はむしろどの局面においてどの時点から両者を比較的是っきり分かつような「一線」が見えてくるのかということである。「日常実践」の主題においては、私たちの日常感覚がどのように変容しながら、なおかつ安定感を維持しているか、それはどのような種類の安定なのかを明らかにする必要がある。この点についてスコットは気づいていると思われるが、それをどう研究するかについては十分に語っていない²。

筆者は今のところそうした「安定感」や「一線」を社会科学的に可視化する装置として、マフェゾリのいう現実とフィクションの二元化という現象を、日常実践が結果的にもたらす最も基本的な特徴として採用するのが一つの有効な方法であると考えている。すなわち人々の生活の中にどのようなフィクション群があつて、そのうちのどれが現時点で現実と見なされているか、人々が現実と受け止めながらもリアリティを感じられずにいるのはどの部分か、人々はその現実とその他のフィクションの間を身体的・精神的にどれほど自由に往復し、切り替えているか、またどのように切り替えるのが「適切」とされているか、あるいはその二元化の配置がある時点から変化したとしたら、それはどのようにおこったのか、既存の現実と今までフィクションだった

² 例えば [スコット 1999b:187]

ものと入れ替わったのか、それとも新種のフィクションが加わったのか、あるいは既存の現実が新種のフィクションによって劇的に取って代わられたのか…こうしたことを注意深く観察することによって、人々が安定感と自由を確保しつつ、現実をより生きやすいものへと変容させていく技芸を描写することができると思われる。

少なくとも「日常実践」論が意義あるものとなるには、次のことを念頭においておく必要があるだろう。つまり、システムと人間の関係を、ただ単に対抗関係において、あるいは逆に隷属関係において考えるべきではない。同様に、人間の実践には特定の規範にとらわれたものとそれ以外のものがある、という議論も十分ではない。そこにはおそらく、両者の最もよいバランスはどういうものか、どの時点からバランスが崩れたと考えるべきかという、価値観に関する問いが同時に必要なのである。人間の日常実践が実現しようとしている「よい社会」（といって大げさならば「よい生活」）とはどのようなものなのかについての議論が要請されているのではないだろうか。

附記

本稿は高梨財団の平成 13 年度研究助成を受けて行なった調査・研究に基づいて作成された。

引用文献

- ブルデュ, P. (今村仁司他共訳) 1988『実践感覚』みすず書房。
- カンギレム, G. 1987『正常と病理』法政大学出版局。
- シュッツ, A. (M. ナタンソン編、渡辺光他訳) 1983『社会的現実の問題 I・II』マルジュ社。
- Dirks, N. B. Eley, G. & Ortner, S. B. 1994 "Introduction", in *Culture, Power, History: a reader in contemporary social theory*, Dirks, N. B. Eley, G. & Ortner, S. B. (eds.), Princeton University Press.
- フーコー, M. 1996「付論 I 主体と権力」『ミシェル・フーコー：構造主義と解釈学を超えて』（ドレイファス, H. L. & ラビノー, P. 編、山形頼洋他訳）筑摩書房。
- マフェゾリ, M. 1985『現在の征服—日常性の社会学—』恒星社厚生閣。
- 松田素二 1999『抵抗する都市：ナイロビ移民の世界から』岩波書店。
- Scott, J. C. 1985 *Weapons of the Weak: Everyday forms of Peasant Resistance*, Yale U. P.
- 1999a『モーラル・エコノミー：東南アジアの農民反乱と生存維持』勁草書房。
- 1999b「日常型の抵抗」『世界政治の構造変動 3 発展』（坂本義和編）岩波書店。

「自己」の語られ方—異文化解釈の問題に関連して—

衛 藤 聡 美

(九州大学大学院人間環境学府)

I. はじめに

本論文は、二つの問題に関心を寄せるものである。第一に、人類学における異文化解釈と記述の問題があり、もう一つに、我々の「自己」概念の問題がある。本論文において筆者が意としているのは、特定の社会における「自己」概念のあり方を探ることではなく、観察者である人類学者側が用いている概念枠組み、たとえば人類学者による「自己」の語り方を無批判に異文化に適用した場合—適用の仕方は様々であるが—に起こり得る誤謬を指摘し、そしてそうした誤謬を避けるために我々が取るべき道を探り出すことである。すなわち、本論文は、ある概念を用いて異文化を描く人類学の営為そのもの、すなわち「人類学文化」を対象とするものなのである。ゆえに、ここで対象とされる「自己」概念とは、人類学者が無批判に前提としがちな概念枠組みの「代表格」として扱われるのであり、最終的には我々自身の「自己」概念—と言うよりもその語られ方—に言及していくことにより、異文化解釈にまつわる誤謬という第一の関心へと収斂されていくものである。

本論文における「自己」の使用法は、専門的であるというよりも、どちらかと言えば実に一般的なものである。すなわち、身体的かつ精神的に「わたしである」というような意識や感覚を曖昧に指しながら「自己」と称することにしよう¹。モース [1995:18]によれば、「自己」は精神的かつ肉体的な自分の個性性について誰しもが持つであろう感覚であり、この感覚の形成や機能を専門的に扱うのは心理学の分野である、とされている。「自己」の問題は心理学において論じられるべきであるというモースの説明を見逃すべきではないだろう。すなわち、我々にとって「自己」は、しばしばその人の精神そのものや精神性と結び付けられるべき問題であるのだ。ゆえに、本論文の一部は、心に関する議論に費やされることになる。このように言うことは、「自己」が心と同一であるな

¹ 一貫した「わたし」性を表す別の用語として、「アイデンティティ」という語がある。アイデンティティという語は元来、自己の同一性の持続的かつ永続的な感覚として、無意識の深いところに置かれ続けるようなものを言い表す用語である。すなわち、アイデンティティによって、人生においていかに劇的な変化があろうとも、自分自身が別人になってしまったとは考えないで済むというのが、エリクソンのアイデンティティの用法である [Byron 1996:292]。

上述のようなエリクソン流の用法に従った場合、筆者が用いる「自己」という語は、アイデンティティという語と互換可能なものである。しかし、社会学志向的な人類学においては、アイデンティティという語は、「地位と役割」の概念に類似して、個々人がそれによって自分自身を区分しなければならぬような集団やカテゴリーに結び付いたメンバーシップをより強く表すものであり [Byron 1996:292]、本論文はそうした社会学的な「アイデンティティ」概念に焦点を合わせたもの