

# 汝自身を知ること、そして汝自身を配慮すること

—現代日本社会における自己に根差したライフスタイルの主体性概念による分析—  
再帰性モデルと自己の変容モデル、他者との関係性の眼差しから

後藤 彰 (GOTOH Akila)

中央大学総合政策学部

国際政策文化学科 卒業

モジュタバ・サドリア ゼミ

©2001 -

## 目次

はじめに	3
1 問題意識	3
2 論文の構成	5
<b>序論 近代からポスト近代への変容とライフスタイルの変容</b>	<b>7</b>
1 ライフスタイルとは何か？	7
2 近代化過程における物質・達成志向のライフスタイル	8
3 脱近代化 = 脱工業化、あるいは再帰的近代化	12
3-1 再帰的近代化を生む懷疑	13
3-2 存在価値志向とライフスタイルのシフト	14
4 ポスト近代における個々人の不確実性と多様性の興隆	18
5 主体性の可能性	23
5-1 構造機能主義的アプローチ	24
5-2 ポスト構造主義による構造主義批判 虚構の真理	27
5-3 ポスト構造主義的アプローチ 新しい主体性へ向けて	33
6 序論から理論へ	36
<b>第1章理論編</b>	<b>39</b>
1 再帰性モデル	39
1-1 自己再帰性	40
1-2 構造再帰性	48
2 自己の変容モデル	54
2-1 自己の複数性	54
2-2 自己の変容	58
3 他者との関係性に関する理論	65
3-1 他者と出会う場としての公共領域	67
3-2 他者との関係性と各モデル	70

4 理論編のまとめ	71
<b>第2章 事例編</b>	<b>72</b>
事例1 小川てつオ 居候ライフ実践者	72
事例2 森田汐生 特定非営利活動法人 NPO 研修・情報センターに事務局長として勤務	74
事例3: 中野恵美 日本国際ボランティアセンターに勤務	75
事例4: 平田仁子 環境 NGO である「気候ネットワーク」に勤務	76
事例5 竹内紀子 (愛称 = ノリタケ) プレーリーダー	77
事例6: 宇津木浩一 フロン回収業者	79
事例7 林哲也 林みやま I ターン就農	80
事例8: 秋山武 (仮名) 単独で塾経営	82
事例9 船津基 劇団員	83
事例10 玉城陽子 (愛称玉ちゃん) フリーター	84
事例11 武平啓之 飲食店契約社員	86
事例12 小島 佐 国際協力ショップ「ぐらする一つ」代表	87
事例13 八重 馨 ケニアボラデザイン スタッフ	89
事例14 大石雅也 レーベンスバウムゆづり葉にて介助活動 / ハンディキャブゆづり葉の移送サービス・スタッフ / ハンディのある青年で構成されるお店「はらっぱ」「あしたや」の運び屋を兼務	91
<b>第3章分析編</b>	<b>93</b>
1 分析	93
2 分析編のまとめ	106
<b>結論</b>	<b>109</b>
<b>参考文献一覧</b>	<b>111</b>

Living is easy with eyes closed misunderstanding all you see  
(by John Lennon, “Strawberry Fields Forever” )

## はじめに

この論文の目的は現代日本社会の中に確固として存在する「既存の価値観や社会構造的な要求に囚われずに、自己の人生を構築していこうとする主体」の存在を主体性の概念モデルと他者との関係性に関する議論を用いることにより分析し、浮び上がらせることである。

### 1 問題意識

現代日本社会には無気力さ、寂しさ、閉塞感などが充満していると捉える議論の流れがある。高度成長を通じバブル経済の最盛期までを貫いてきた「経済的・社会的発展」という国家的な目標が、バブル経済とともに崩れたことは、それまで人々や組織に対して進むべき指針を与えていた「大きな物語り<sup>1</sup>」の衰退を意味する。経済的・社会的目標という大きな物語り、つまり経済成長の絶対視や発展への信仰が存在している状態では、組織はそれに向かって合理的に自らを運営したり、人々はそれに向かって日々を生き、一生懸命働くなどの一定の同質的かつ画一的なライフスタイルが成立していた。しかし、その物質的豊かさを保証し確実性に裏打ちされた経済成長や発展という大きな物語りは現実的にも、理念的にも環境問題の噴出や所有から存在への価値観の変容等によって大きく揺さぶられている。現代日本社会では今までは確実であったものが、今まで通り確実ではなくなっているのである。例えば、終身雇用や年功序列といった確実視されていた企業の論理が揺さぶられ、大企業であっても倒産、人員削減等を余儀なくされ、そこで働いていた人々もその確実性を疑い始めていることはよくメディアを騒がせている。

そのような中で、多くの個々人は自分の目標を自分で設定しなければならないという状況に置かれている。大きな物語りはもはや安定性や物質的豊かさを保証する確実な指針を与えてはくれないからである。しかし、自分自身で目標を設定することは容易なことではない。作家の村上龍はこのような社会状況を「悲しみ」と「寂しさ」という2つの感情により次のように説明している。「日本人の中心的な感情は敗戦と近代化途上における貧困や生活苦などの“悲しみ”から、国家的目標の消失の次に来るべき個人的な価値観と目標を未だに見いだせないという“寂しさ”に変わりつつある<sup>2</sup>」。彼は発展という大きな目標があるが、それに到達できない、近付くことができないという「悲しみ」から、人々が感じるものは目標そのものの喪失という「寂しさ」へと変化してきていると述べるのだ。そして、彼はこの目標のない「寂しさ」を日本社会の病理の原因と見ている。「近代化が終わったのにだれもそのことをアナウンスしないし、個人的な価値観の創出も始まっていない、だから誰もが混乱し、目標を失って寂しい人間が増えている、オウムも、女子高生の援助

<sup>1</sup> リオータルは近代的な絶対的原理、例えば理性や真理、を社会を統合する大きな物語りと捉えた上で、ポスト近代社会においてはそのような物語りに対する不信が興隆し始めていると議論を展開している。リオータル、ジャン・フランソワ『ポストモダンの条件』小林康夫訳、東京：書肆風の薔薇、1986、p.8-10

<sup>2</sup> 村上龍「寂しい国の殺人」『文芸春秋』1997年9月号、p.116

交際も、子どもたちのいじめもこの国の人間たちが抱える寂しさが原因で発生したことだ<sup>3</sup>というわけである。また、若者文化を論じている小谷敏によれば、現代社会の若者は価値が相対化した社会状況の中で進む方向や自分のいる場所を見極められないフワフワとした「無重力状態」にいる者が多いと述べている<sup>4</sup>。この村上の言う「寂しさ」や小谷の言う「無重力状態」は社会の中に人々を統合し導く確実な指針、「大きな物語り」がもや存在しないことを示している。

この漠然とした、確実性のない社会の中に「生き辛さ」、「閉塞感」やそこからくる「無気力さ」などが存在している。この社会的雰囲気の中で、一定の人々は閉塞感から抜け出すための光を新興宗教に求めて走ったり<sup>5</sup>、生き辛さを紛らわすために消費主義の享楽に浸ったり、自分で価値観を築きあげることができずに集団の中にある安心感を得るため流行に乗り、ただ社会的な価値観に流されたり、全てを無意味であると虚無主義に陥ったりする。例えば、フリーライターの鶴見済はだめ連<sup>6</sup>との対談の中で、人生に不安がないかと問われ、「いや、全然ないです。人生を投げちゃってるというのは大学の時からなんです。「将来どうなるか分かってんのか」とか、「いつまでも続くわけねえだろう」とか言う人いませんか？「いや、そんなときは自殺しますから」って言うと、黙りますよ。」と述べたり、自分の生き方について「すべて投げて、あきらめる。しょうがないと。人からどう思われてもいい、だめで結構、結構ですと」と述べたりしている<sup>7</sup>。また、社会学者である宮台真司は現代社会において「生」の意味を問うことは無意味だと議論している。彼は読者とのやり取りの中で「宮台さんは「終わりなき日常を生きる」って言うけど、夢や希望のない時代をそれでも生きるというのなら、いったい僕らは何のために生きればいいのか？生まれてきた意味なんてないじゃないですか。<sup>8</sup>」という問いかけに対して社会的・経済的に成熟した社会である現代日本社会の中では意味を追い求めても仕方がないと答えている。

おっしゃる通り、夢や希望のない時代、つまり「意味」を見つけることができない時代です。あなたが生まれてきた意味はありません。あなたが何かのために生きつつも、途中で梯子を外されて失楽園状態（笑）になることを、私が保

<sup>3</sup> 村上, 1997, p.120

<sup>4</sup> 小谷 敏「世紀末若者絵巻 「壁」が崩れた社会の中で」『若者たちの変貌』世界思想社, 1998, p.213-217 彼は無重力状態の原因を意義申し立てをしてきた団塊の世代の親たちが子どもたちに対して規範を押し付けることをしないからであると述べている。

<sup>5</sup> 分かりやすい例にオウム真理教へ入信していった若者たちが挙げられる。例えば、渡辺恒夫「圧殺される若者たちの形而上学的な問い」『imago』1995年8月, p.164-178; 吉田 豊「自我からセルフへのシフト」『imago』1995年8月, p.188-203等を参照のこと。

<sup>6</sup> だめ連とは「だめでもいいではないか」「だめで悪いか」というような主張の下ネットワーク形態を取りながら活動している人々のことである。彼らの中には現代資本主義の労働ずくめの生活に抵抗し、週に1、2日だけ働き、少なく稼いで少なく消費するライフスタイルや数人で家賃を浮かすために共同生活を営むなど様々な文化現象を実践している。しかし、統一的な理念や入会といった考え方、規則がないため社会集団としてはとらえにくい。詳しくは『だめ連宣言』や『だめ連の働かないで生きるには?!』等を参照のこと。

<sup>7</sup> 神長恒一ノベペ長谷川『だめ連の働かないで生きるには?!』筑摩書房 2000, p.33; 35

<sup>8</sup> 宮台真司「終わりなき日常を生きることに意味はあるか?」『自由な新世紀・不自由なあなた』東京:メディア・ファクトリー, 2000, p.87 これは読者の相談事に宮台が答えるという雑誌のコーナーにおけるやり取りである。

証しましょう。<sup>9</sup>

彼は意味追求的な生き方ではなく、「「今ここ」を楽しむ「強度を追求する生き方」<sup>10</sup>」を主張している。つまり、現代の成熟した日本社会において「生きる意味を求めて主体的に生きる主体性」というのは彼にとっては幻想であったり、倒錯であったりするであろう。この種の考え方はその時その時を楽しむという態度に支えられた刹那的な享楽主義や「人生に意味などはない」と開き直る態度と袂を分かっている。現代日本社会の中に確実に存在するこれらの考えは自分の置かれた現状を認識する志向も、それに対して能動的に働きかける志向も、自分自身の変容していく志向も、現状を現状とは違ったものへと変革していくという志向も持ち得ないようである。このような立場では個々人の主体性や創発性は否定され、現状に埋没あるいは従属することと対して差はない。

しかし、他方で同じ確実性の失われた現代日本社会の中に確固として自分自身の価値観や人生を決定し、能動的に生きている主体とそういった意識も存在している。そういった諸主体の中には既存の価値や現状の社会構造に囚われず、それらを一步引いたところから認識し、そうではない可能性、より自分自身の在り方や主体性、人間性に忠実に、自分の内側から出てくる「どう在りたいか」という欲望に忠実になり自分を変化させながら人生を構築していつている者もいるのである。例えば、薄給であるのにも関わらず自分の価値体系や信念といったものを追求するために NGO で働くもの、自分の夢のためにフリーターという生き方を実践するもの、自分の価値観を軸として様々な事業を展開するもの等など枚挙に限りがない。この論文が扱うこれらの主体の特徴に自己の人生にこだわりながらもそれが他者との関係性に裏打ちされたものである点を強調しておこう。このような諸主体とそれらの意識を分析対象とするのであるが、分析対象をあえてグループ化するならば、「自分の価値観やこう在りたいという欲望に忠実であり、自分自身で人生を設計しながら日々を生きている人々」ということになる。この論文では、確実性の失われた社会状況を悲観的に見るのではなく、確実性がないからこそ自分で自分の人生を決定し、創り出していく主体が現れるという側面を議論していく。不確実な社会であるからこそ、個々人の主体性や人間性が重要であり、いかに生きるかといったことを追求できる可能性を見せ、そのような主体性がいかなるものかを分析するのがこの論文の目的と意義である。

## 2 論文の構成

この論文では以下に続く序論の第1節から第4節の中で近代からポスト近代へと移行する社会の過程を主体性の現れであるライフスタイルの変容という視点を中心に展開する。そうすることにより、この論文の中心的な軸である新しく出現してきている主体性を現代社会の置かれている状況と絡めて議論する前提が明確になるからである。ここまでは、現代日本社会が置かれた状況を説明するものとして機能する議論が中心となる。そして、序論の第5節の中では、この論文の中心線を貫く主体性という考え方について前提となる議論を展開する。この節での議論により、この論文が取る主体性アプローチであり分

<sup>9</sup> 宮台, 2000, p. 93

<sup>10</sup> 宮台, 2000, p.90 彼は「強度を享受する生き方」という言葉を使いながら、意味を無闇に追い求めたりせずただ生そのものをそのものとして生きるということを述べている。

析概念としても利用する現代社会の中で重要な主体性がどのようなものが明確となる。この節は現代社会の状況を主体性という概念や考え方を通じて説明するものとしても機能する。

そして第1章の理論編においては「既存の価値観や社会構造的な要求に囚われずに、自己の人生を構築していこうとする主体」の主体性を分析するための道具として2つの概念モデルと理論を提示する。この概念モデルと理論とはまず、自己再帰性と構造再帰性からなる「再帰性モデル」であり、これによって個人が自己に対してと自己を囲う環境に対してどのような意識があるかを分析する道具である。そして自己の複数性と自己の変容、それらの基になる内面から出てくる「いかに在りたいか」という欲望からなる「自己の変容モデル」があり、自己に忠実な主体がどのように変容していくかを分析する道具として利用する。さらに、この2つの概念モデルを補強するために「他者との関係性」に関する議論があり、自己にこだわる主体が他者と共に在ることをも視野に入れていることを分析していただくための道具として機能する。

第2章の事例編ではこの論文が扱う主体性の意識を見るために、雑誌とウェブサイトから集めた、既存の価値を相対化し、自ら自己の人生を築きながら新しいライフスタイルを実践している人々の表象やそのような人々に対する表象を集め、列挙する。そして、第3章の分析編では、事例編で提示した様々な主体の意識を分析し、意味を明らかにする。分析の手法としては、理論編で組み立てられた枠組を用い、それにより事例で挙げる「自己の人生にこだわり、自分で人生を構築している主体」の中にそれらの枠組がどう当てはまるのか、また当てはまらないのかを分析していく。つまり、議論レベルで組み立てた概念や理論を下にして現実社会の中に生じている現象を分析し、その意味を浮び上がらせるというアプローチを取る。そして結論においてこの一連の分析から何が言えるかを展開する。この論文を貫く「中心的な問い」は「現代社会の中に必要であると議論されている主体性の要素が、現代日本社会のなかで自己にこだわり生きている諸主体の中に見られるか？」というものになる。

## 序論 近代からポスト近代への変容とライフスタイルの変容

この序論においては現代日本社会が置かれた状況を理解するために前提として踏まえおくべき近代からポスト近代への変容に関する議論をライフスタイルの変容というポイントと絡めながら展開していく。この議論を展開しておくことの目的は二つある。第一にこの議論により事例編で扱う既存の価値に埋もれずに自ら人生を構築していこうとしている主体がどのような社会状況の下で出現しているのかということが明確になるという点である。第二に、ライフスタイルの変容に関する議論は分析対象である「新しい主体性を持った主体」を新しいライフスタイルの実践者として捉える視点を与えてくれる点である。この二点を念頭に置きながらまずライフスタイルの定義から論じていく。

### 1 ライフスタイルとは何か？

この節ではこの論文で論じるライフスタイルとは何であるかを規定する。論じる対象を規定しなければ、何を論じているかが明確ではなくなるからである。ここではライフスタイルとは何であるかとそれがどのように形成されるかについて寿里茂の議論を下にして考えていく。彼はライフスタイルを個人の生き方であり、個人がそれに与える意味であると定義する。

ライフスタイルとは、狭義において個人の「生き方」を意味するなら、それはまず人々の生において実現を望む価値によって規定されるし、価値そのものの選択の基準は決して斉一ではないにせよ、当の個人の生と不可分 (indivisible) な経験や体験との交錯を経た人生の軌跡のうちで形成されるものである。もちろん、ライフスタイルは生きているということに個人が与える意味として生み出される。

<sup>11</sup>

ライフスタイルは個々人がいかなる価値観に基づいて生きるか、そしてそれに対してどう意味づけをするかといったことで規定される。それは、生き方そのものでもある。そしてそれは個々人による日々の活動や実践、そこから得る経験によって形成されている。この意味付けは個人が自己の人生に対して取る態度によって形成されていく。

・・・ライフスタイルは、さまざまな出来事を通ずる生活体験の蓄積と淘汰を経て変化しつつ、次第に彼の存在の一部となり、日常生活における基本的時間と空間と関係の領域--労働生活・レジャー・家族・地域社会・自発的に形成される社会関係などに表出される。それは結果として生活エートス、あるいはハビトゥス (habitus) の違いを生む。個人のライフスタイルは、このような意味で、人々のおかれた社会的状況と個人としての多様な選択との交錯が織りなす産物である。<sup>12</sup>

<sup>11</sup> 寿里茂「ライフスタイルと社会構造」寿里茂、北沢裕、桜井洋編『ライフスタイルと社会構造』東京：日本評論社 1996, p. 1

<sup>12</sup> 寿里, 1996, p.1-2

ライフスタイルとは社会的な状況と個人の価値観や意識の相互作用によって形成され、そして日々の生活習慣であるハビトゥスへも染み込んでいくものである。つまり、ライフスタイルは個々人の日々の実践や活動、振る舞いを決定すると同時にそれらによって再生産されるものである。

以上の議論からこの論文ではライフスタイルとは個々人の価値観に基づいた生き方、それに対する意味付け、そしてそれを下にした日々の実践や、活動、振る舞いとして捉え、それは社会的な状況と個人の意志や意識との往復運動によって形成されるものであるという立場を取る。従って、第2章で列挙する事例におけるライフスタイルとはその人々の価値観や振る舞い、日々の生活様式としての労働形態など広義に渡るものとなる。以下では分析対象である発展した現代日本社会におけるライフスタイルを浮き彫りにするために、経済的な要因によって規定される、つまり発展段階にある社会の中におけるライフスタイルを見ていく。ここでは、このライフスタイルを物質志向あるいは達成志向のライフスタイルとして捉え、簡潔に議論していく。

## 2 近代化過程における物質・達成志向のライフスタイル

物質・達成志向のライフスタイルとは近代の合理化過程に深く根差したライフスタイルであり、社会状況としては経済的基盤が確立されていないことが多い。経済的・社会的基盤を確立するために社会は発展や成長を志向するものとなり、人々のライフスタイルはその中で形成され、物質の獲得や業績の達成を目標として労働や社会関係といったものによって規定されていく<sup>13</sup>。戦後高度成長期の日本における「消費は美德」というスローガンに基づいた日々の生活やクーラー、カー（車）、カラーテレビという3Cあるいは洗濯機、テレビ、冷蔵庫という「三種の神器」を所有することへの欲求や家庭も顧みずに熱心に働く「モレツサラリーマン」といったものがこのライフスタイルの特徴を上手く表している。物質・達成志向のライフスタイルを育む社会的な雰囲気は「成長への信頼」「発展への信仰」といった近代的原理に強く規定されており、日本社会においては第2次世界大戦後の復興期の社会がこれに該当する。

この経済・社会基盤を確立するという考え方は理解するのに近代化に関する議論が役に立つ。ローランド・イングルハートは近代化を工業化と重ねて次のように論じている。

とりもなおさず、近代化とはある社会の経済的・政治的な力を増加させるプロセスである。近代化は工業化によって経済力を高め、官僚制化によって政治力を高める。近代化は社会を貧しい状況から豊かな状況へ変革することができるため広く受け入れられる。したがって、近代化プロセスの核となるのは工業化であり、経済成長が支配的な社会の価値となり、達成志向が支配的な個人の価値となる。前工業社会から工業社会へ移行することは（ウェーバーが述べたように）「社会の

<sup>13</sup> 社会経済的な要因や状況といったものが、離婚率、家庭の安定性、結婚生活の満足度、といった家族状況や、婚姻年齢、育児の様式や価値観、家庭内での役割分担等と相関関係があるという見方もある。社会経済的な状況という点から階級によってそのライフスタイルが異なるという点も指摘できる。Zablocki, Benjamin/Rosabeth Moss Kanter 'The Differentiation of Life-Styles' *Annual Review of Sociology*, 1976, No.2, p. 272

全領域における説得的な合理化」によって特徴付けられ、経済的、政治的、そして社会的な生活は伝統的、宗教的価値観から合理的、法律的価値観への移行を伴う。

14

彼の定義に従えば、近代化とは前近代的な伝統や非合理的な迷信、習慣等に基づいた社会を脱し、近代的な効率性や合理性に基づき経済面では工業化され政治面では官僚化された社会へ移行することを意味する。その根底には経済的に貧しい状態から豊かな状態への移行を目指す「成長への信頼」「発展への信仰」が横たわっている。戦後の復興期の社会が目指したものは荒廃から発展への近代化だったのである。この原理に基づいた社会状況下ではライフスタイルは当然物質志向や達成志向に傾くのである。例えば、第一次オイルショックが生じた高度成長期の終わり頃である1973年のデータによれば、仕事と余暇のどちらに重点を置いたライフスタイルを取りたいかという質問に対する答えは、余暇志向が32%、仕事・余暇両立が21%、そして仕事志向が44%となっている。さらに、第二次オイルショック前の1978年のデータでは余暇志向28%、仕事・余暇両立25%、そして仕事志向43%となっている<sup>15</sup>。このデータから高度成長の余韻が残る73年、78年には人々は仕事中心のライフスタイルを送っていたこと、人々の意識の中心には発展を支える仕事があったことが伺える。

物質・達成志向のライフスタイルを形成し、同時にその志向の根拠となっている価値観はどのようなものなのであろうか。ウルリヒ・ベックはこの近代化プロセスにおける価値観を一人一人が獲得するパイのよりいっそうの拡大傾向に基づいた大衆層の特徴と重ねて5つのポイントを挙げている。彼の議論を下にして近代化過程における価値観やライフスタイルがどのようなものであったかを論じていこう。彼によれば、近代化過程における大衆層の特徴は、1) 仕事の成功から来る家族の経済的安定を目指すこと、2) 家庭内のジェンダーに基づいた分業をしいていること、3) 社会的な消費のヒエラルキーの存在、4) 市場の原理に基づいた価値志向と文化的雰囲気存在、5) この価値体系を可能にする市場の論理と私的領域での個々人の活動、である<sup>16</sup>。大衆層の人々は近代化の過程でこれらの要素に基づいて生活を規定してきたのである。1) でいわれている家族の経済的安定は男の稼ぎに依存しており、家族を安定させることが男のステータスとなっていく。「男性の成功は本質的に経済的そして専門的な面における成功と連動している。ただ安定的収入のみが良き稼ぎ手としての、そして良き夫であり父親であるという男らしさの理想を満たし得るのである<sup>17</sup>。」この目標を達成するために男はキャリアや業績、過度の労働といったものに縛られたライフスタイルを形成せざるをえなくなる。つまり、社会的状況がそのようなライフスタイルを要求しており、同時に物質的に豊かになりたいという諸個人の意識もそういったライフスタイルへと向かっているのである。これは達成志向のライフスタイル

---

<sup>14</sup> Inglehart, Ronald 'Value Systems: The Subjective Aspect of Politics and Economics' *Modernization and Postmodernization*, Plinceton; Princeton University Press 1997, p.5 訳は筆者による、以下特に断わりのない場合すべて同じ。

<sup>15</sup> NHK 放送文化研究所編 『現代日本人の意識構造 第五版』東京：NHK ブックス，2000，p.148

<sup>16</sup> Beck, Ulrich., *Democracy without Enemies.*, translated by Mark Ritter., Cambridge: Polity Press, 1998, p. 42-43

<sup>17</sup> Beck, 1998, p.44

と表現できる。また、2) でいわれている男女の分業的労働観とは、近代化を目指す社会状況においては、男は外で働き稼ぎ、女は家にいて家庭を守り男の労働をサポートするという強固な図式を下支えするものである。企業が男性社員に率先して結婚相手を探し紹介して来たことは、安定した状態で仕事に打ち込める環境の整備の一環であったと言われている。この社会状況下では多くの女性は男性の支援者的なライフスタイルを受け入れることになる。この2つの特徴から次のことが言える。経済的な基盤を築き上げるという社会的な大きな物語りを下にして人々のライフスタイルは形成され、多くの人々はその与えられた確実性の下で、一方で会社で働き、キャリアや業績を積むという生き方、他方で家事労働に従事し労働の再生産を支えるというライフスタイルが成立していたのである。

そして、このような労働によって達成された果実は3) で述べられているように物質の獲得、消費という行動に結びつく。先にも挙げたように三種の神器を獲得することは労働の成果であり、社会の中でステータスを示すことのできる行為なのである。テレビ、冷蔵庫、洗濯機、電子レンジ、といった家電製品からマイホームや自家用車といったもの、あるいは高級なブランド品や絵画、彫刻等を獲得することは達成の象徴となるのである。達成志向のライフスタイルはその達成を顕示する物質の消費という物質志向のライフスタイルにも結びついていくのである。人々は物質的豊かさがそのまま「豊かさ」や「幸福」を実現すると考え「成長への信頼」「発展への信仰」に基づいた近代化過程をそれに合ったライフスタイルで生きてきたのである。4) で言われている価値志向や文化的雰囲気というのは「成長への信頼」「発展への信仰」であり、「同じであるよりももっと」という量的基準にそった上昇志向である。ベックは、「ひと昔前、20年か30年前の社会においては、「さて、これから私たちはどうしたらいいのでしょうか？」という遅かれ早かれやってくる新しい世代が抱く煩わしい質問に対しては、次のようにシンプルに答えられる。いつもと同じように、ただより壮大なやり方で。一台よりも二台の車、電話よりもテレコミュニケーション、農耕や牧畜よりも遺伝子操作された自然と人間を。これはとても奇妙なことに「成長への信頼」と呼ばれていた<sup>18)</sup>と述べている。5) で言われているのは「同じであるよりももっと」であるとか「安ければそれだけ良い」「売ればそれで良い」といった市場原理に基づいた近代化の中にある社会状況とそれに従って生き大量にモノを消費したり、モノを獲得したりといった行為を取る人々の存在を意味している。

ベックは比較的一般的ないわゆる先進諸国の話をしているが、日本の場合も同じような状況が存在していた。荒岡作之は1960年前後に日本において確立された大企業体制に基づいた日本型の労務管理体制は「昇進・昇格・福利厚生・教育の全領域にわたるきめ細かな管理・統合を通して、労働者人生を競争人生に変えてきた体制である<sup>19)</sup>」と述べる。そして、この体制に基づいて当時の労働者、団塊の世代、のライフスタイルは競争に負けないように、企業体制から排除されないようにと志向するようになり、結果として安定志向・企業依存型となっていったという<sup>20)</sup>。このライフスタイルにも高度成長の過程の中で築き上げら

<sup>18)</sup> Beck, 1998, p.162

<sup>19)</sup> 荒岡作之「青年労働者生活の変容とニュー・ライフスタイル」『大阪経済法科大学論集』70号, 1998年3月, p.37

<sup>20)</sup> 荒岡作之、1998、p.37 田中義久は高度成長は、大資本の繁栄に基づいており、サラリーマンは「ごまと同じと考えて、しぼれるだけしぼれ」という意識のもとにおかれているも同然であるとして批判している。田中義久「私生活主義批判 日本的ニヒリズムを超えるために」見田宗介・山本泰・佐藤健二編集『文



あるいは近代化から脱近代化への変化が生じ、それに伴って人々の価値観の変容も生じるのである。

### 3 脱近代化 = 脱工業化、あるいは再帰的近代化

イングルハートは近代からポスト近代への移行を次のように述べている。「ポスト近代化とは近代化を特徴付けてきた経済的効率性、官僚的権威、そして科学的合理性といった要素の重視から、より個人の自律性、多様性、そして自己表現にスペースのあるより人間的な社会への変容のことをいうのである。<sup>22</sup>」つまり、近代を支えてきた原理そのものへの拒否がポスト近代化であり脱近代化というプロセスなのである。では、このプロセスがどのようにして生じ、そしてどのようにしてイングルハートが述べるような個人の自律性や自己が尊重される価値観が生じてきたかを見ていこう。ベックは再帰的近代化という言葉を使い工業化社会から脱工業化社会への変容を説明している。彼は近代化というプロセスを単純な近代化と再帰的近代化<sup>23</sup>とに分けている。ベックは「もし単純な(もしくはオーソドックスな)近代化が、その基本的なところで、第一に伝統的社会形態の工業社会的社会形態による脱埋め込みを意味し、第二に再-埋め込みを意味するならば、再帰的近代化は第一に工業社会的社会形態の他の近代性による脱埋め込みと再-埋め込みを意味する<sup>24</sup>」と述べる。ここでベックが述べる脱埋め込みとは、埋め込まれ当然のこととして人々の意識や社会制度に浸透している様々な意識や諸価値、体制といったものを相対化する、「脱する」ことを意味している。例えば、とにかくよく働き稼ぐという価値を相対化して、本当にそれが重要なのかを問うことは脱-埋め込みすることを意味する。さらに、再-埋め込みとは今まで当然であったものを相対化した後で、それとは異なるものを埋め込み直すことを意味する。例えば、とにかく働き稼ぐという価値観ではなく、より自分の人生を自分が生きたいように形成するといった価値観を確立することは再-埋め込みである。単純な近代化とは封建社会のような前近代的社会を相対化して乗越え、成長への信頼に基づいた工業化を進めるプロセスを意味する。これはすでに述べたイングルハートの近代化の定義と合致する近代化のモデルである。そして再帰的近代化はその先を行くものであり、近代的な工業社会を相対化し、それとは違った価値観に基づいた近代性を模索するプロセスである。ベックは次のように述べる。

[再帰的な]ダイナミズムによって、近代社会は階級、階層、仕事、性的役割、核家族、工場、ビジネスセクター、そしてもちろん[近代社会における]諸々の必要条件や自然な技術的経済成長といったものの生成を切り崩している。この成長が自己破産へ向かい、そしてその中で一つの近代化が切り崩され、違ったものへと

<sup>22</sup> Inglehart, 1997, p.12

<sup>23</sup> この再帰的なもの、再帰性は重要な概念であるが、理論編で詳しく展開するため、ここでは詳細は述べないが、この文脈では人々の意識的な行動が社会構造に跳ね返り、反射していき、再帰することを通じて社会構造が変容していくという意味あいであることを押さえておくにとどめる。

<sup>24</sup> Beck, Ulrich 'The Reinvention of Politics: Towards a Theory of Reflexive Modernization' in Ulrich Beck, Anthony Giddens and Scott Lash., *Reflexive Modernization*, Cambridge; Polity Press 1994, p.2

変わっていく新しい段階を私は再帰的近代化の段階と呼ぶ。<sup>25</sup>

彼の言うダイナミズムとは今まで当然のこととして受け入れられてきた近代的原理、その合理性や効率性に対する疑義であり、成長への信頼に対する不信感である。そのような不信感や疑う態度が様々な近代的原理の切り崩しを始めたということである。そして、それとは違う新しいものの見方や価値観が現れ始めているのである。

### 3-1 再帰的近代化を生む懐疑

では、繁栄や成長を保証する合理主義に基づいた近代性が相対化されるのは何故であろうか？それは、様々な分野で合理性信仰や成長への信頼を崩壊させる現象が生じているからである。例えば、繁栄や発展といった価値観を下支えしてきた人間理性の行き着いた帰結の1つが理性ある人々の投票によるナチスの政権獲得や殺人を合理的かつ効率的に進めたアウシュビッツでの大虐殺であった<sup>26</sup>。今世紀は戦争の世紀と言われており、人間理性や合理性追求の帰結の1つとして二つの世界大戦、無数の紛争が挙げられるのである。また、経済成長を追求してきた人間社会に対する地球環境の反応がある。地球規模で問題となり議論される対象となった環境問題の原因は明らかに成長への信頼に基づいた過剰な開発であったり、地球資源の搾取である。この事実は近代的な合理性を大きく揺るがせるのに十分な影響力を持っている。このような近代的原理に対する反乱は合理的な街作り、合理的な企業経営、合理的な生活設計等の様々なところにおいて生じている。

また、議論レベルではマックス・ウェーバーがいち早く近代の原理である合理性が避けられない形で突き詰められ「化石化した燃料の最後の一片が燃え尽きるまで<sup>27</sup>」将来を決定していくと述べ危惧を表している。また、全てを事象化する合理主義に基づいた近代的経済秩序は鋼鉄の檻と化し、その体系の中で人間の生きる意味を問うことや文化現象は衰退してくると考えている<sup>28</sup>。そして彼は次のような有名な言葉を残している。すなわち、「こうした文化発展の最後に現れる「未人たち」<...> にとっては、次の言葉が真理となるの

<sup>25</sup> Beck, 1994, p.2 ベックの立場も後に述べるギデンズの立場と同様、近代性を否定するポスト近代主義とは異なる。そのため、彼は現代社会をこれまでとは違った論理で動く近代として再帰的近代と称する。

<sup>26</sup> アドルノとホルクハイマーはファシズムやアウシュビッツなどの強制収容所における大量殺りくは自己の利益を追求し自己保存をはかろうとする主観的理性やそのような意志に従属する道具的理性が啓蒙の1つの帰結として鋭く批判している。アドルノ/ホルクハイマー『啓蒙の弁証法』岩波書店、1993年；三浦永光「理性と支配」『思想』1993年、10月号；今村仁司『近代性の構造』講談社、1994年、p.22-24を参照せよ。また、ベックは近代的原理がもたらす啓蒙という言葉を使いながらその帰結を次のように述べている。「カントの言葉でいう自らの未熟さからの解放という啓蒙が歪められるということ誰も疑うことはできない。ホロコースト、スターリン主義、セルビアからカンボジアにいたる再-教育施設、東ドイツの秘密警察などの組織化され、引き起こされた今世紀の完全なる恐怖のリストがそのような疑いを許容しはしない。」(Beck, *The Reinvention of the Politics.*, translated by Mark Ritter., Cambridge: Polity Press, 1997, p. 161)

<sup>27</sup> ウェーバー、マックス『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』大塚久雄訳、岩波文庫、1989 p.365

<sup>28</sup> ウェーバー、1989, p.365；堀田泉は近代的原理の負の側面を次のように述べている。「こうして「文化」は、現世を技術的に支配していくと同時に、ウェーバーの表現を借りるならば「一步一步ますます破滅的な意味喪失へと導かれていく」のである。そして「組織」の観点から以上のことを理解するならば、それはひとえに制定された規則にもとづく上司の命令のみを行動の指針とし、個人の自由な行為や判断が窒息させられて、集団としての効率を高めつつ業績を達成するよう組織された「近代官僚制」の問題圏へと連結していくのはおのずとあきらかである。」堀田、1996、p.13

ではなかろうか。「精神のない専門人、心情のない享楽人。この無のもの（ニッヒ）は、人間性のかつて達したことの無い段階にまですでに登りつめた、と自惚れるだろう」と。<sup>29</sup> 成長への信仰や発展への信頼に裏打ちされてきた近代化の道を進んできた者達にとって、この言葉は環境破壊や南北格差、人間性の喪失といった事実を想起させる力を持つものである。ウェーバーが述べたような鋼鉄の檻としての近代的な原理の歪みが徐々に噴出し、それ自体が疑われるようになってきた点に現代の時代状況がある。

つまり、今まで当然のこととして受け入れられ信頼もされてきた近代的原理とその確実性が疑われ始め相対化されはじめているのである。ベックが述べるように脱埋め込みの原理が働き出し、既存の価値観が疑われ、新しい価値の再埋め込み過程が進展するのである。

「ポストモダン社会[ポスト近代社会]とは近代の合理化過程を経た後の意味作用の再注入過程のことである<sup>30</sup>」のである。

ポスト近代化の結果として価値観のシフトが生じている。「世界の大部分において、工業化社会の規律され、自己否定的で、そして達成志向的な基準はその地位を拡大しつつある個人のライフスタイルの選択と個人の自己表現の自由さに明け渡している<sup>31</sup>」のだ。イングルハートはポスト近代化の産物であるポストモダニズム<sup>32</sup>の特徴を次のように述べている。ポストモダニズムは西洋中心主義に基づいた技術、科学、権威の近代化を拒否する。さらに、「ポストモダニズムは新しい価値観やライフスタイルの興隆であり、それはエスニシティ、文化、そして性に関する多様性と個人がどのような人生を導きたいかといったことに関する個人の選択への大きな寛容性を伴っている。<sup>33</sup>」その名称は何であれ、再帰的近代化の動きやポスト近代化の動きによって近代的価値に変わり新しい価値観が出現し始めているのである。このポスト近代の社会状況の中ではもはや達成・物質志向のライフスタイルは確実な正統性を持たなくなってくるのである。では、どのような新しい価値観が再-埋め込みされるのであろうか。以下では物質志向のライフスタイルから存在志向のライフスタイルへの変容が生じるプロセスを論じていく。

### 3-2 存在価値志向とライフスタイルのシフト

一方で合理性の追求によって達成された一定の安定した生活の下で人々はその合理性を疑義に掛け始める。では合理性が疑われ始め、乗り越えられ始めた社会において何が生じているのであろうか。ここには二つの大きな動きがある。それは脱分節化の動きと脱物

<sup>29</sup> ウェーバー、1989, p.366

<sup>30</sup> 今田高俊「ポストモダン時代の社会階層」今田高俊編『日本の階層システム 5 日本階級のポストモダン』東京大学出版会 2000, p. 6

<sup>31</sup> Inglehart, 1997, p.28

<sup>32</sup> 一般的な区別としてモダン(modern)やポストモダン(postmodern)は時代的区分や文明的段階を表し、ポストモダニティ(postmodernity)はポストモダンの特徴や性質を表し、そしてポストモダニズム(postmodernism)は社会や文化に関する理論や議論を表す。(Agger, Ben., *The Discourse of Domination*, Northwestern University Press, 1992, p. 282 さらに、モダニティ(近代性)とは18世紀に西洋社会で成立した経済、政治、技術の体系を意味するものであり、近代の性質的な側面を表すものである。そして、近代化(modernization)はこの西洋の発達した特徴を追い掛けることを意味する。(Kumar, Krishan., *From Post-Industrial to Post-Modern Society*, Oxford and Cambridge: Blackwell 1995, p.172-173)

<sup>33</sup> Inglehart, 1997, p.23 この2つの他に彼は、近代化が放棄した伝統の再評価という点も挙げているが、文脈上省いた。

質化の動きである<sup>34</sup>。この二つの動きは相互に関連しあっているが、まず脱分節化から見ていこう。近代的原理である合理主義や効率主義、実用主義といったものに基づいた分化過程は例えば労働において効率を重視するがために単純作業であるとか、分業化というもの優先した。工場の中のベルトコンベアーを前にして延々と単純作業をすることを想像すれば合理主義に基づく分化がいかなるものか分かる。そこには当然労働者のやりがいであるとか、達成感といった価値観が介在する余地はない。そのような価値は全て近代的原理である合理性や効率性の名の下に抑圧されてきたのである。しかし、このような近代的な機能分化は徐々に疑問に付され始め、違った価値観に立脚した脱分節化が生じ始めるのである。つまり、近代化の過程において機能や効率という原理の下に進められた分化過程を脱却し、機能によって区切られた境界を越えて様々な要素が混じり合うということが生じるのである。

今田は脱分節化が、それまできっちりと別れていた経済と文化の領域で進行しており、その結果として新しい価値観が生まれ始めていると述べる。例えば、経営者が全てを決定していた合理的、効率的な経営モデルに対して、労使協議によって会社運営の方向を定める動きや、労働者の自主管理運動、働く人が自分の企業を誇れるような企業文化の創出といったものが挙げられる。また、生活の糧を確保するための必要不可欠な労働という考え方から、労働の中で生きがいを感じていけるようなものへの変化や、楽しみながら労働をするという余暇と労働の境界線が希薄になるという現象なども生じてきている<sup>35</sup>。さらに、「企業は効率よく物資を生産する場所であるだけでなく、それ以上にコミュニケーションや文脈性が重要となり、文化の場および勤労者の交流の場となりつつある。ボランティアやNPOやNGOの活動が高まりをみせているのは、働くことの意味空間の拡張を主張する文化的な視点の、経済領域への侵入であり、経済と文化の脱分節化」ということも現実に生じている<sup>36</sup>。この脱分節化の進展と共にもう一つの要素である脱物質的価値観、あるいは存在価値志向<sup>37</sup>が現われ始め新しいライフスタイルが出現してくるのである。この存在価値志向とは既存の合理主義に基づいた近代的な価値ではなく、イングルハートが述べるように個々人の自律性や多様性、そして「存在」そのものの大切さや、いかに生きるかといった軸によって規定されるものである。

ベックも同様に価値観の転換について議論している。彼は価値観の転換が生じやすい層

<sup>34</sup> この二つの動きの他に今田はポスト近代社会の特徴としてメディアの発達による表象の透明性の欠如と消費社会の優位を述べている。現実を確実に切り取り映し出していると思われていたメディアは、技術の発達によりヴァーチャル・リアリティーを形成することを押し進め、もはや体験するものが目の前の確実な現実を透明に写し取るという枠組は存在せずに、映像や情報を通じた疑似体験が人々の現実を形成するようになっていくのである。ボードリヤールはこの状態をハイパーリアリティ（超現実）と称した。その中では記号や表象、イメージが氾濫し、想像の世界と現実の世界、記号と記号が捉える対象、真実と虚偽を区別することが困難となる。（cf: Kumar, 1995, p.123-124）また、必要不可欠の物質の消費という傾向を脱却し、人々が差異を出すための、個性化を図るための記号の消費に基づいた消費社会が登場し、消費社会の優位が確立されることを消費社会の優位として位置づけている。この社会では大量消費大量生産という生産消費体制を脱した多品種少量生産の生産消費体制が生み出されてくる。（今田, 2000, p.8-11）

<sup>35</sup> 今田, 2000, p.18

<sup>36</sup> 今田, 2000, p.18

<sup>37</sup> ここでは脱物質的価値観を単なる物質に固執しない価値観としてではなく、近代的原理そのものを相対化する広い意味での価値観として使っていくために以下では存在志向的価値観という単語を使う。何故なら、再帰的近代化がもたらすのは、単に物質に固執しない「所有」にこだわらないという価値観ではなく、より広く「存在」そのものにこだわる価値観であるからだ。

を教育水準が高く、ある程度の経済的基盤を持っている若者であるとしながら、「同じであるよりもっと」(more of the same)という価値観から「少なくとも、より多様性を」(less but more varied)という価値観へのシフトが生じていると述べる<sup>38</sup>。これはそれまでの社会が追求してきた量的な基準ではなく、個々人の価値観や自己実現といった要素に焦点を当てた多様性という基準に価値観がシフトしていることを意味している。同様にインゲルハートは「経済的効率性」から人々の関心の力点は「生活の質」へとシフトしてきていると述べている<sup>39</sup>。ここにも近代的な物質志向の価値観からポスト近代の個々人の存在そのものの多様性を認め、志向する価値観へのシフトを見て取れる。この価値のシフトを今田は達成的地位志向から関係的価値志向へのシフトであるとしている。この論文ではこれらの価値シフトを総称して存在価値志向への移行として捉える。しかし、この存在価値志向が人々の大多数を占めているわけでもない。その割合を見ると、依然として達成的地位志向が強固ではあるが、関係的地位志向が全体の30%ほどまでを占めるにいたっている<sup>40</sup>。仕事と余暇の関係に関する先にも挙げたデータによれば、1973年には仕事志向が強かった人々の意識が、1998年においては余暇志向37%、仕事・余暇両立35%、そして仕事志向26%となっており、仕事志向から余暇志向へと完全に人々の意識は変化し逆転していることが示されている<sup>41</sup>。これらのデータはライフスタイルのシフトが大規模にはないが、徐々に、しかし確実に進行していることを示している。

この価値の二元化が進んだ理由として今田は「分衆化」という考え方を日本社会の文脈において提示している。分衆は大衆との比較からでてきた考え方だ。大衆は単一的な価値観によって規定されるが、分衆は多様な価値観によって規定される。戦後日本社会は上述のような経済的な一元的価値によって統合されている大衆社会として捉えられていたが、1980'sから価値観の多様化が進み、生活様式は個別化していった。一億総中流といわれた中間大衆の分化が進み多様な価値観に基づいた分衆社会が登場したのである<sup>42</sup>。さらに彼は、分衆社会の中に存在する中間層である中間分衆というものに注目する。「中間分衆とは、中間大衆が分解して、社会参加活動やボランティアに生き甲斐を見いだす人々、環境リサイクル運動に打ち込む人、レジャーを生きがいとする人々、パソコン通信のファームで会話を楽しむ人、また消費にアイデンティティをみいだそうとする人々などに細分化し、均質な生活様式を想定できない集まりを意味する<sup>43</sup>」。この中間分衆のライフスタイルはもはや物質・達成志向ではなく、存在価値志向であることが、上に述べられているところからも判断できる。つまり、上述のような個々人の生き方に基礎を置く社会関係に基づいたライフスタイルが登場するのである。

<sup>38</sup> Beck, 1998, p.48

<sup>39</sup> Inglehart, 1997, p.28. また、この価値のシフトについて、マフェゾリは近代においては余計なものとして無視されていたものがポスト近代では価値として興隆し始めているとして次のように述べる。ポスト近代は「新しい建設期の始まりであり、新しい文化の発生である。経済功利主義近代の衰退する文明の後を、余計なもの、無益なもの、無益なものへの関心、質的なものの探究が上位を占めるような新しい文化が受け継ごうとしている。」マフェゾリ、ミシエル『現代世界を読む スタイルとイメージの時代』菊池昌実訳 東京：法政大学出版局 1995, p.29

<sup>40</sup> 今田、2000, p.24

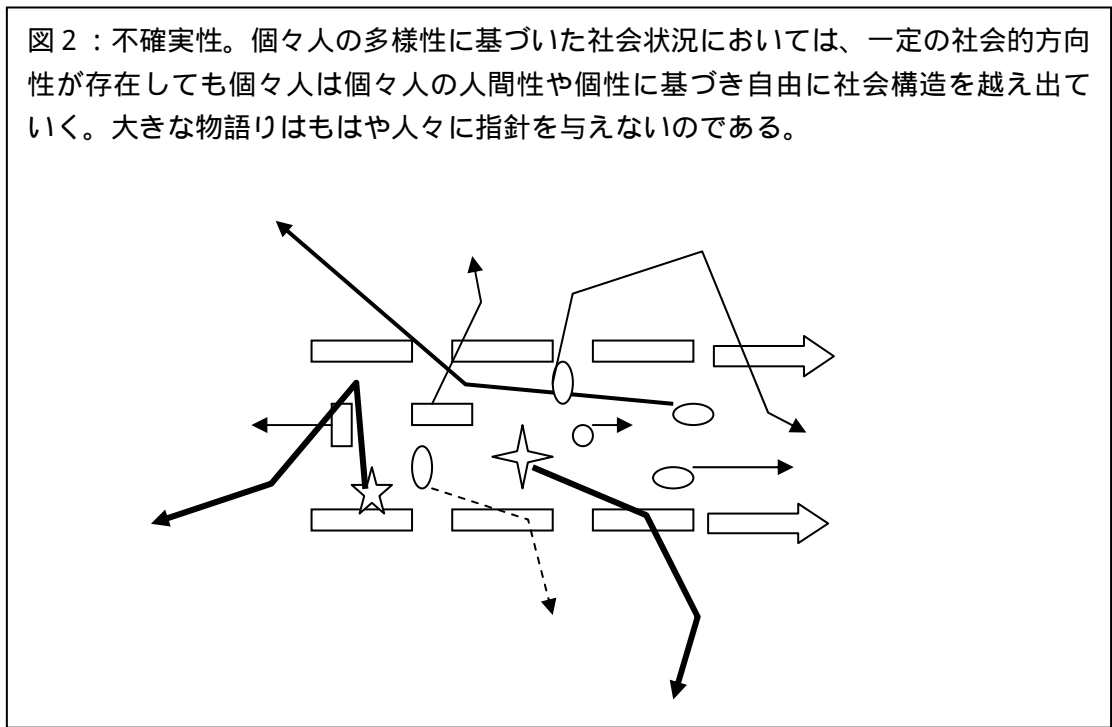
<sup>41</sup> NHK 放送文化研究所編、『現代日本人の意識構造 第五版』東京：NHK ブックス、2000, p.148

<sup>42</sup> 今田、2000, p.25

<sup>43</sup> 今田、2000, p.32

このように近代からポスト近代への変容に伴って、ベック、イングルハート、今田らが述べるように確実に価値観が変容してきているのである。この価値観の変容は上述のように様々に語られているが、そこにある共通点は人々を動機付ける原理が、确实性に裏打ちされた単一性や一元的な価値観ではなく、個々人の趣味や個性に基づいた多様性に変化してきており、社会的にもそれを受容せざるを得なくなってきたという認識である。そして、価値観の多様化のひとつの現れとして、人々を動機付ける価値基準はモノや地位の所有(having)ではなく、「いかに生きるか」「どのように在りたいか」「いかに人生を充実させるか」といった存在 (being) へとシフトしてきているのである<sup>44</sup>。言葉を変えれば、存在様式そのものにこだわった「自己実現」を目指した生き方が可能となってきたのである。そして、この「存在」へのこだわりとはまさに個々人の在り方、個性、人間性に基づいており、多様性の現れとなるのである。ここまでの議論をまとめると、図2で示しているように、确实性や単一的、画一的といった近代の合理主義的なものがもたらすものに覆われていた状況から、個々の主体の存在価値に基づいた多様性が覆う社会状況に変容しつつあり、ライフスタイルもそれに伴って存在価値志向へ変化してきているということが言えるのである。

以下ではこの議論をよりこの論文の問題意識に引き寄せ単なるライフスタイルの多様化ではなく、自分の人生にこだわり、いかに充実させるかという問いかけを発生させる現代社会における個人の置かれた不确实性状況と勃興する多様性に焦点をあわせて論じていく。



<sup>44</sup>佐藤慶幸「生活世界と社会運動」『社会科学討究』95年3月、第40巻、p.297

#### 4 ポスト近代における個々人の不確実性と多様性の興隆

前節ではポスト近代社会においてライフスタイルが所有志向からより個々人の人間性やいかに生きたいかという意志、つまり存在志向へと移ってきた流れを述べた。この節ではその存在志向を加速させる個人の置かれた状況と徐々に認められ始めた個々人の多様性と差異についての議論を展開する。そうすることにより、存在志向を許容する不確実性が増した社会的背景がより明確になるからである。そしてそのような社会状況の中で「いかに生きるか」にこだわった、つまり存在志向のライフスタイルがどのようにして出現しているかに関して議論する。ではまず不確実性の対概念である「確実性」の性質について見ていこう。

合理主義に代表される近代的な考え方というのは統一性、単一性といった直線的な考え方、あるいは無矛盾的な考え方によって支えられている。「発展していく」という考え方も至極直線的であることは明らかである。テオドール・アドルノは近代的原理である同一性とは何かということをも4つ紹介している。

同一性という語は、近代哲学史において幾つかの異なる意味をもっていた。まずそれは、(1)個人の意識の統一性、すなわち自我はその経験全体を通じて、同一のものとして保たれているという事実を指していた。〈...〉つぎに同一性は、(2)すべての理性を賦与された存在者においてルールとして同一なもの、論理的普遍性としての思考であるということになり、さらには、(3)あらゆる思考対象にそなわる自己同一性、単純な  $A=A$  であるとされた。最後に、(4)同一性は、認識論的にいって、主観と客観とが媒介はされていても合致することを意味した。<sup>45</sup>

これらの根底に流れるのは無矛盾性であり、完璧性である。この同一の原理にそぐわないものは、不完全なるものとして排除されてきた。例えば、個人の意識を統一的に保てない狂人は不完全な存在として、人間理性に対立するものとして、矯正されるべきものとして認識され排除されてきた。狂人の発する言葉も論理的普遍性がないものとして相手にはされない<sup>46</sup>。そして同一性は単純な思考体系としてAかBかという二項対立やAとAという同一性によって社会や現実を固定的なもの、静態的なものとして捉えようとする。近代哲学者の確立者であるヘーゲルが「理性的なものは現実的であり、現実的なものは理性的である」と述べたことは有名であるが、理性を発揮して客体を捉えきれるという考えも認識する理性と客観の同一性によっているのである<sup>47</sup>。この同一性の論理を身近な例で考えてみよう。例えば、思考や人の意識は男=男、女=女として等号でつなぎがちである。そこからヘテロセクシュアル(異性愛)の原理が導かれ、それ以外のホモセクシュアル(同性愛)は異常なものとして排除や抑圧の対象であった<sup>48</sup>。

<sup>45</sup> アドルノ「否定弁証法 概念とカテゴリー」『否定弁証法』木田元、徳永恂、渡辺裕邦、三島憲一、須田朗、宮武昭訳 東京：作品社、1996、p.173 なお、これは脚注における記述である。

<sup>46</sup> 狂人や精神異常者の排除や監禁については酒井隆史「生に折り畳まれる死 フーコーの権力論を再考する」『現代思想』1998年10月号、p.104-133を参照のこと。

<sup>47</sup> 木田元『反哲学史』東京：講談社、1995、p.167 ヘーゲルの述べる歴史の発展の最終段階に現れる「絶対精神」とは近代的理性の最高発展形態に他ならない。

<sup>48</sup> 例えば、河口和也は異性愛中心的な日本社会の中で「同性愛者の生や苦悩は、しばしば美学化されてし

アドルノの述べる同一性<sup>49</sup>は哲学的な観点から展開されているものであるが、単純に効率主義や合理主義という観点から見ても近代的原理の根本構造は同じである。つまり、例えば先にも述べた直線的な発展という考え方は「合理」であり、「効率的」であるから正当であると見なされ、それとは合致しない余暇ややりがい、生き甲斐などといったものは「怠惰の証」として排除されるであろう。あるいは認められるとしてもそれは、労働の再生産を支えるための re-creation でしかないのであり、効率性をアップさせるためのものとしてでしかないのである。また、同一性を下にした人々の統治という観点からは、異なる文化や考え方を持ったマイノリティ、例えば女性や少数民族等は劣ったもの、余計なもの、異質なもの、統治してやるものとして排除、搾取、同化などの対象であった。

このような近代的原理が2つの方向から切り崩され始めることになる。先にも述べたように一方においては、合理主義の限界が環境問題や人々の感じる意味喪失感などによって明かとなり、合理主義や効率主義といった近代的な確実性は疑われその信用を失っていった。ベックが述べるように近代的な価値の切り崩しが徐々に生じてきたのである。そして、もう一方ではそれまで抑圧されてきた差異性や多様性といったものが各々の権利を要求し、多様な価値観が認められるよう社会に働きかけてきたのである。この多様性の反乱・氾濫はそれまで同一性の下に虐げられてきたマイノリティが自分達自身の権利の承認を求める動きと重なり合う。自分達の権利も人間として認められるべきだという差異や多様性の尊重を求める姿勢に基づき、1960年代から女性や少数民族といったマイノリティの権利要求運動が活発となる<sup>50</sup>。

この運動の流れを簡単に見ることは「差異」や「多様性」をどう捉えるかという視点を与えてくれる。当初これらの運動はある特定の集団、例えば白人女性という集団、を形成して行われていた。しかし、これでは白人の女性の権利を訴えることはできるが、黒人の女性はどうなるのか、さらには白人の女性の中の格差はどうするのかという問いと共に、そもそも白人の女性といった枠組自体が存在するのかという疑問が出始める。そして結果的に導きだされたものの一つは「多様で交差する差異」という考え方であった<sup>51</sup>。そこにおいては固定的な社会集団の枠組等は疑問に付される。つまり、「女性」であるとか、「黒人」「白人」といった「人種」の枠組などが差異の単位とされていたが、その枠組自体が疑われ、廃棄されるようになる<sup>52</sup>。アルベルト・メルッチは近年の社会運動の動きがもはや今ま

---

まう。苦悩という同性愛者の知は、文学作品や芸術あるいは演劇という形をもって表現され、異性愛中心的な社会の中で見せ物となって消費される」と述べている。「懸命にゲイになること 主体、抵抗、生の様式」『現代思想』1997年、3月号、p.187

<sup>49</sup>アドルノは、人間の意識は統一性を求めるがそこに必然的に差異の多様性が入り込んでくると述べ、それを意識に内在している「矛盾」と称している。この矛盾こそが、同一化の原理によって様々なものが固定化され、差異や矛盾は排除された結果として、閉じられて静態的である社会観を打ち崩すものであると議論している。アドルノ、1996、p.10-11

<sup>50</sup>これらの運動についてはフレイザー、ナンシー「平等、再、ラディカル・デモクラシー - 合衆国におけるフェミニスト論争再考」ディヴィッド・トレンド編 『ラディカル・デモクラシー - アイデンティティ、シティズンシップ、国家 - 』三嶺書房、1998; Young, Iris Marion 'Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship' in Ronald Beiner ed, *Theorizing Citizenship*, State University of New York Press, 1995 などを参照のこと。

<sup>51</sup> フレイザー、1998、p.330-333

<sup>52</sup> この議論に関しては、枠組を本質的に捉えている本質主義とそれを廃棄する反本質主義、枠組を固定しないが、何らかの流動的な枠組は必要であるとする反反本質主義等の議論がある。そして、本質主義にも人々を本質化し抑圧するものと、人々が虐げられた状態から抜け出すための道具としてのリスク本質主義

のように集合行為として、集合的な利益や集合的な差異の権利要求ではなく、個々人が主体である個々人の欲求や要望が新しい社会運動の原動力となっていると述べ、それを集合的には表しきれないため前政治的であり超政治的であると述べている<sup>53</sup>。言葉を変えるならば、差異や多様性の根拠が抑圧されていた集団ではなく、個々の人間という局面が現れだしているのである。そしてそれはシャンタル・ムフガリベラリズムの現代社会への貢献として多元主義を挙げ次のように個人の自由を語っている部分に良く表れている。「諸個人は自分の人生を自分が望むように組織し、自分自身の諸目的を選択し、そしてそれらの目的を自分が最善であると思うように実現すべきであるという原理として理解される多元主義は、現代社会にたいするリベラリズムの最大の貢献である。<sup>54</sup>」さらに、この多元主義に基づいた民主主義をラディカル・デモクラシーと彼女は称し、次のように述べている。「ラディカル・デモクラシーは、差異 つまり、個別的なもの、多様なもの、異質なものの承認を要求し、事実上、抽象的な「人間」の概念<sup>55</sup>によって排除されてきたありとあらゆるものの承認を要求する<sup>56</sup>」というわけである。

このように、近代的な同一性や単一性という原理からは排除される対象であった差異や、個々人の自由といったものが現代社会の中ではその位置をある程度獲得し、人々の多様性と差異性が交錯する社会となりつつあるのである。このような差異の現出は同一性に基づいた考え方やシステムに再考を促すものとなっているのであり、近代的原理の切り崩しにも一役買っているのである。そして、この多様性の闊歩する社会の中では、異質なものや予見不可能なものが溢れ、多様な価値観が提示されるため社会の複雑性や社会の中の多様性は増大する。見方を変えれば、近代的な確実性が衰退した現代社会においては、差異や多様性というものに基づいた「不確実性」が翻って「確実性」となっている状況が存在するのである。発展への信仰などの「大きな物語り」が衰退したという要素と、多様性や差異が社会の原理となっているという要素が現代社会の「不確実性」を織り成しているのである。

このような不確実性に基づいたポスト近代社会の1つの帰結としてライフスタイルの存在志向へのシフトが生じるのである。何故ならば、今までライフスタイルの指針となっていた確実性の代わりに多様性や差異性に基づいた不確実性が社会を覆っており、いかに生きるか、どのような人生を歩むかといったことは各々の個人の自由に帰せられる状況が生まれ始めているからである。自己がどう在るかということは自己に依るのである。この

---

を区別するべきだという議論もある。詳しくは、ホール、スチュアート「ニュー・エスニシティーズ」；「文化的アイデンティティとディアスポラ」『現代思想』1998年、3月臨時増刊号や崎山政毅「文体に抗する『文体』」『思想』1996年8月等を参照のこと。

<sup>53</sup> メルッチ、アルベルト『現在に生きる遊牧民』山之内靖他訳、岩波書店、1997、p.78-79

<sup>54</sup> ムフ、シャンタル「ラディカル・デモクラシーかりベラル・デモクラシーか」デビッド・トレンド編、1998b、p.33 彼女は個人の自由に基づいた多元主義を現代における民主主義は保証しなければならないと述べる。しかし、殺人や暴力・テロリズムなどを含めた全ての差異が認められるわけではない。フレイザーはこの点について、「結局民主的な社会は、どの差異を育てようとするべきなのか、反対に、どの差異をなくそうと目指すべきなのか」が問題となると述べる。フレイザー、1998、p.340

<sup>55</sup> 例えば、フーコーは抽象的な人間の概念の誕生をその著作『言葉ともの』の中で分析している。「人間」という考え方は、18cに生物学、経済学等の学問や人文主義の発達と共に観察対象として、客体として構成されてきた。その結果が抽象的な人間像となって形作られたのである。フーコー、『言葉ともの』を参照のこと。

<sup>56</sup> ムフ、シャンタル『政治的なるものの再興』日本経済評論社、1998a、p.27

現象をバックは個人化 (individualization) と呼び議論している。この個人化は再帰的近代化と同時に進行するものであり、近代の確実性が脱埋め込みされ、多様な自己がいかに多様に生きるかといったことを自己自身が自己自身の価値観によって再埋め込みするのである。

従って、「個人化」とは標準的なバイオグラフィー[生き方] が選択されたバイオグラフィー、つまり「自分自身で創るバイオグラフィー (do-it-yourself biography)」となることを意味する。ある男や女が何であったとしてもまた何であるとしても、彼もしくは彼女が何を考え何をしようとも、それらは全てその人物の個性 (individuality) を形成する。<sup>57</sup>

工業化社会の中での確実性、近代的原理の確実性が切り崩された後に登場する「個人化」の現象とは「個人を自分自身のバイオグラフィー、アイデンティティ、社会的ネットワーク、趣向、信念の演技者、デザイナー、ジャグラー、そして舞台監督と見なす<sup>58</sup>」のである。だからこそ、個々人の差異や多様性、人間性、個性に基づいた様々なライフスタイルが出現するのである。そして、ここにこの論文の分析対象でもある「既存の価値観や社会構造的な要求に囚われずに、自分の人生を構築していこうとする主体」の成立条件がある。その一例としてフリーターの増加が挙げられる。もちろんフリーターといってもその内実は多様であり一括して論じることはできないが、正規就職せずにアルバイトという形を取りながら、自分の自由な時間を確保し、自己実現のためや夢のためにライフスタイルを組織している人々が150万人単位で日本社会に存在していることは無視できるものではない<sup>59</sup>。

しかしながら、大きな目標や指針の失われた社会状況の中において、個々人が全て「自分の人生に対して意識を持つ」ということにもならない。確かに現代社会においては個々人が利用できる資源や情報といったものが拡大し、人々の可能性は増大しているが、それと同時に個々人が背負わなければならないリスクも増大している。つまり、自分で自分の人生を切り開いていくある程度の能力と意志が備わっていなければ、自分で創っていく以上どうにもならないのである<sup>60</sup>。この不確実な状況の結果として周りに流されたり、いまだにその正統性の崩壊にもかかわらずしぶとく残っている社会的な要求に従属したり、こう生きるという答えを与えてくれる新興宗教<sup>61</sup>などに個人は回収されてしまう可能性もある

<sup>57</sup> Beck, 1997, p.96 biographyは「伝記」、「一代記」という訳語が当てられるが、ここでは文脈上バイオグラフィーとしておきその意味を「生き方」として捉えておく。

<sup>58</sup> Beck, 1994, p. 14

<sup>59</sup> フリーターは大まかにその自発性や動機などによってモラトリアム型、夢追求型、やむを得ず型に分けられる。全体的な数は年々増加しており、1997年の統計では151万人を超えている。フリーターの現状については、労働省編『平成12年版 労働白書』東京：日本労働研究機構、2000, p.148-174；「特集フリーターの時代」『エコノミスト』, 2000.7.4., p.64-76等を参照のこと。また、フリーターを未組織階層として論じているものに小倉利丸「新しい下層と組織されざる階級闘争」『寄せ場』2000年5月 p.16-26がある。

<sup>60</sup> 中野敏男、「ボランティア動員型市民社会論の陥穽」『現代思想』vol.27-5, 1999年5月 p.89, 例えば、個々人にリスクが課せられるようになる結果として失敗、例えば失業等、は個人の責任に帰されてしまう可能性がある。これは現代社会の中で大きな影響力を持つ新自由主義的な考え方と結託すると渋谷は警告している。渋谷 望「＜参加＞への封じ込め」『現代思想』Vol.27-5, 1999年5月、p.96

<sup>61</sup> 例えば、土井隆義は「カルト教団は、ある方向性の定まった悩みを生産しているといえる。カルトの教

のである。メルッチはこの困難な状況を「今日、人々は可能性の過剰やナルシスティックな混乱に苦しんでいます。つまり、人々は、すべてのものになろうとし、すべての場所にしようとし、すべての人であろうとしており、アイデンティティは断片化してしまっています<sup>62</sup>」と述べている。ポスト近代の現代社会における特殊性としてこの不確実性と一方における個々人の自由の増大とそして他方における個々人への責任の増大が存在しているのである。

また、諸個人の自由や選択可能性の拡大と同時並行的にシステムによる締め付けというものも強まっている。中野敏男は今日の複合社会においては、「教育・医療・科学技術・消費商品市場・労働市場・情報文化・対抗文化等々」の社会的な権力が、自由を享受し選択性の拡大を享受している個々人の「自己定義・動機づけ・感情の持ち方・セクシュアリティ・「生物的」要求など」の自然なものと見なされていた領域にまで介入していると述べる。つまり、多様な中から選択しているつもりでも、社会的な規格や標準というものが存在し、その枠組の中で個々人は自己を実現しているとも考えられるのである<sup>63</sup>。例えば、某社が販売している低価格のフリース着等は、国民着などと称され普及しているが、色こそ違えども、皆同じ商品を買いたいという現象は一つの例としてあげられる。言葉を変えれば自由への可能性と閉塞性が同時に存在しているのである<sup>64</sup>。つまり、自己が自由と選択の拡大性を得て、自分自身を自分で築き上げていく「個人化」という実践は、現代の不確実な社会の中に可能性として存在しているだけであり、万人がそれを享受できるわけではないのである。であるからこそ、不確実性の中で、自分自身に忠実になるためにはそれを乗り越えていく能力と意志、つまり主体性が重要となってくるのである。

自由の拡大とともに個々人の責任が増し、自由の拡大と平行して自由の閉塞性が増している状況が明かとなった。であるからこそ、自分で自分の人生を築き上げていく能力や意志、社会権力による規格化や標準化といったものに飲み込まれない認識や意志が重要になるのである。言葉を変えれば、そのような社会状況を切り抜けていく主体性が重要なのである。この主体性の欠如は「はじめに」で述べたように、現代日本社会の中にある悲観的な社会観へと結びつくやもしれない。その意味でも、この論文の分析の主眼はこの社会構造に従属しない形での主体性であり、不確実性の中で自分に忠実であるために必要な主体性に注がれているのである。この主体性の重要性を踏まえた上で、以下の節ではこの主体

---

義は、漠たる不安に明確な指針を与え、具体的な悩みに加工してみせる。そして、その解消に向けて信者の進むべき道を指し示し、彼自身の物語りを構築するのである。」と述べカルトが目標を失った人々を吸収していった事実を議論している。土井隆義「身体の拡張、社会の縮減」『imago』1995年8月、p.130; またオウム真理教への入信動機などは竹岡俊樹『「オウム真理教事件」完全解説』勉誠出版 1999が議論している。

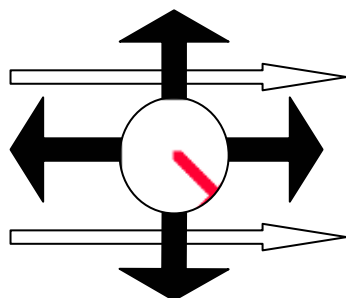
<sup>62</sup>メルッチ、アルベルト(聞き手)山之内靖 矢澤修二郎「<インタビュー>新しい社会運動と個人の変容」矢澤修二郎・高橋準訳『思想』849号1995年3月、p.9

<sup>63</sup>中野、1999、p.84; Melucci, 1996、p.61-62

<sup>64</sup>中野、1999、p.88-89 また、松井は自由の拡大と閉塞を自律性と管理という視点から論じている。例えば、彼は新自由主義的な発想により、「皆自由にやってください」という考え方は、「市場原理」のなかで自律性や自由の付与と同時に競争の奨励という遠隔的な管理をすすめるものだという議論を紹介している。松井 暁「今日の市民社会論と管理社会論 主体の自発性と自律性をめぐって」『情況』2000年1・2月、p.43; また、酒井隆史はリベラリズムが形を変えた管理体制を自由の名の下に発達させていると論じている。彼によれば国家は市民社会の自律性を利用しながら、統治形態を介入メインの直接統治から、私的な装置を使った間接統治あるいは遠隔統治へとシフトしているのである。「リベラリズム批判のために」『現代思想』1999年5月、P.169-175等を参照のこと。

性に関する議論を展開していく。

図 3:個人化の可能性。不確実性下において個々人は進むべき方向を持っていない。見方を変えれば、どこへ進んで良いのか分からないというリスク的な面と、自分の「いかに生きるか」という価値観に基づき、どこへ進んでも良いという自由の面を持っている。しかし、同時に社会的権力関係による規格化や標準化という力も依然として働いている。



## 5 主体性の可能性

この節では、前節で確認された主体性の重要性を前提にして主体性についての議論を展開する。新社会学辞典によれば、「主体性とは、能動的な社会的行為の拠り所を示す言葉である<sup>65</sup>」となっている。また、主体性の1つのアプローチに、それ自身で確固とした土台と自律性を持ち、そこから社会構造や人間の歴史などの一切を創り出していくという近代主体主義の系譜がある。この主体主義によれば人間の主体性は実体的主体として絶対の出発点であり、あらゆるものを評価し創造していく源泉として捉えられる。この考え方は、デカルトの純粹自我、カントの先験的主観性、フッサールの超越主義的主観性、サルトルの実存などにより貫かれてきたは、人間の主体性は実体的主体として絶対の出発点であり、あらゆるものを評価し創造していく源泉として捉えている<sup>66</sup>。また、以下で展開するが、構造機能主義的な考え方は、人間のあり方や主体性は社会構造や文化によって大きく規定されるとする。いずれにせよ、これらの主体性への視点から読み取れることは主体性とは人間が何かに対して持つ能動性であり、何かを創造していく根拠と成るものであるということが出来る。そして、それがどのように社会の中で形成されるかについての議論を展開しているのが構造機能主義であったり、以下で述べるポスト構造主義であったりするのである。

このように主体性について基本的に理解した上で、この節では社会構造に従属した形での主体性に関する議論をタルコット・パーソンズの構造機能主義に基づいた議論を展開し、次にその構造機能主義に対して批判的なフーコーやブルデューの議論を展開する。そして、構造の中にありながらその構造を認識しつつ、構造に影響力を出し構造も自分自身も変容していくポスト構造主義的な主体性へのアプローチを議論していく。これらの議論を通じ

<sup>65</sup> 森岡清美他編『新社会学辞典』東京：有斐閣、1993、p.712

<sup>66</sup> 今村仁司『現代思想の系譜学』東京：筑摩書房 1986、p.48-49

て、不確実な現代社会の中で自己の人生を決定していく際に必要であるとされる主体性がどのようなものかが明確となり、理論編で展開する主体性の構成要素としてどのようなものが有効であるかを導くことが可能となる。

### 5-1 構造機能主義的アプローチ

この項では、構造機能主義の考え方を典型的に議論しているタルコット・パーソンズの考え方を下にして、構造に従属するあるいは奉仕するような主体性に関して述べていく。構造機能主義の考え方は簡単にいってしまえば、構造がまずあり、人間存在の在り方や主体性は決定的にそれによって規定されるというものである。そして、その構造や社会システムに適合した形で主体性が存在するという議論である。パーソンズは「自由な個人、主体的な人間がいかに社会的秩序を形成できるか」という問題意識の下に社会システム理論を発展させた<sup>67</sup>。彼の議論を簡潔にすれば社会は信念システム、表出的シンボルシステム、評価システムからなる文化の体系によって規定される。そしてその文化的パターンは人間の行動や在り方を規定するというものであり、社会構造、文化構造が人間を規定するという議論である。この項では社会構造、社会システムを根底で支え、主体の行動を規定する「意味」と「社会的価値体系」に注目してパーソンズの議論を見ていく。そうすることにより、構造機能主義の理論枠組における構造に適合した形での主体性がいかなるものかが明らかになるからである。

パーソンズによれば意味は主体間の、主体と構造の関係性の中で成立する。彼自身の言葉によれば「意味は、単に[客体に本来備わった]それ固有の内容をもつものではなく、人間の文化についてのすべての範疇と同様、本質的に「关系的」なものなのである。すなわち、意味とは、人間の「関心(interests)にとっての客体の意味、つまり、その関心によって「知覚される(perceived)」ものとしての客体の意味という範疇でとらえられるのである<sup>68</sup>。」この説明は一見すると意味は所与として与えられているのではなく、主体と客体との関係性の中で築かれるということのように見える。しかし、ここで注意しなくてはならないのは、彼の理論においてはある社会構造にはその構造を規定する最高時の水準に位置する社会的価値体系という揺るがざる基盤が存在し、そのパターンは人々に内面化され、社会構造の中で制度化されていくと述べられている点である。つまり、パーソンズの理論が代表する構造機能主義的な考え方の中では、主体が能動的に社会の意味を創り出し、作り替えていくというのではなく、社会システムを成り立たせている根源的な社会的価値体系というものが存在し、それを再生産し維持していくために主体の働きかけが不可欠であるというものである。パーソンズにとっては、文化が行為にとって不可欠のものであるならば、その文化を形成している意味複合体が再生産され、維持されなければならない。この再生産と維持を支えるのがそのように志向する個々人であり、その個々人の中にパターン化された行為過程であるのである<sup>69</sup>。つまり、社会的価値体系や意味あるいは意味複合体というものが社会構造の中に所与として存在し、それを内面化しパターン化した諸

<sup>67</sup> 丸山哲史「T・パーソンズの文化システム論」タルコット・パーソンズ『文化システム論』丸山哲央訳、東京：ミネルヴァ書房、1991、p.134

<sup>68</sup> パーソンズ、タルコット『文化システム論』丸山哲央訳、東京：ミネルヴァ書房、1991、p.9

<sup>69</sup> パーソンズ、1991、p.6

個人の行為がその体系、システムを再生産し、既存の秩序を維持していくのである。

視点を変えれば、所与としての社会的価値体系が人々の在り方や主体性を決定するのである。この主体の行動や在り方を規定する価値体系や意味は高度に道徳的な意味あいと絶対性を持っており、主体の持つ 4 つの志向領域で強固に働くことになる。第一に、経験的認識の領域においてはその経験が妥当性を持っているのかどうかの基準となる。第二に、表出的なシンボル領域においてはその表現が適切であるかどうかの基準となる。第三に、評価システムにおいては、どの行為が評価されるべきか、あるいはされないべきかという基準となる。第四に、究極的意味基盤という領域では、哲学的な妥当性や深淵性の基準となる。つまり、どのような経験や表現が社会的に妥当であるか、社会的行為に対して何が許され、なにが制裁を受けるべきであるか、社会の中での宗教的、哲学的な究極的意味などは何であるかといったものを社会道徳として、そして最後に絶対的な基準として機能し、決定していくものが社会的価値体系なのである<sup>70</sup>。この価値体系から外れることは評価されないことを意味し、さらには制裁の対象となることを意味する。そのため価値体系は評価や制裁といったものや他者との関係性を通じて各主体の中に内面化されていき、社会的には法体系などの形を取って制度化されていくのである。この社会的価値体系がパーソンズの問題意識である社会的秩序を成立させているのである。

したがって、この社会的価値体系が大きく変化することはシステム論の立場から見ると当然好ましいことではない。何故なら、それに合わせてシステム全体が修正を余儀なくされ、システムの秩序が崩れてしまうからである。そのため既存の価値体系の維持が重要となるのである。パーソンズは次のように述べる。

社会にとって、価値が根本的に変化することは、きわめて重大な危機である。なぜなら、それはあらゆる部分の再構造化を意味しているからである。したがって、社会システムは、意味づけという観点から、自らの価値の正当化の根拠を上法(upward) [文化システム] に求め、時間的継続性の問題という観点からは、後方[過去](と前方[未来])に根拠を求める。つまり、過去の伝統は、どのような社会においても、現在、そして来るべき将来にかかわる複雑な問題に対処する際、依然として適切な指針たりうるという意味である。<sup>71</sup>

既存の価値体系を支えるものとして文化システムがあり、その根拠として彼は伝統が存在すると述べている。ここでサミュエル・フレイシャッカー (Samuel Fleischacker) による伝統についての議論をみることは社会システムの中でいかに伝統が価値体系を規定しているかを考えるうえで有益である。

フレイシャッカーは伝統が人間社会を支える大きな価値として機能していると捉え議論している。人は誰もが健康や快楽、政治的自由といったものを獲得し「善き人生」というものを成立させようとし、そのような目標に向かって生きている。彼によればこの時に「善」という考え方を提供し、人々の幸福を保障し、善き人生を導く指針となるのが「伝

---

<sup>70</sup> パーソンズ, 1991, p.29-32

<sup>71</sup> パーソンズ, 1991, p.64

統」である<sup>72</sup>。善き生活や人生を構成するのは、人々の絶え間ない日常における選択であるが、その選択は常に「危険」と隣り合わせである。何故なら、その選択の結果として負の事態が生じることもあるからである。このリスクを回避する一つの基準が伝統なのである。つまり、今まで伝統的に行われてきた方法に依拠して選択をしていればその社会的枠組の中で失敗する可能性は極めて少なくなるということである。裏を返して言えば、伝統という既存の価値観を無視した選択を取ればそれだけ危険を蒙ったり社会的な制裁を受けたりする可能性が増大するのである。

また、彼は「絶対的善」という考え方をいながら伝統との関係を述べている。彼によれば、絶対的な善というものは成立しがたいが、伝統は相対的に、あるいは自己充足的に善である多くの状態を示すことができるという。この価値観は普遍という意味での絶対ではないが、その伝統の枠組の内側では自己充足的に善であり得るのである。そのような善の状態が社会の枠組の中で多く集まることによって、人々に善という考え方を提供することができるという。そして、この集合体が伝統に他ならないのである。伝統は社会の枠組の中で「善」なるものを示し、人々に指針を与えることができる。「我々の人生の全ての瞬間において、どのように生きるべきかという問いかけに対する答えを出すための指針を伝統は我々に提供してくれる<sup>73</sup>」というわけである。伝統はどのように生きれば良いかという人生における目的をも人々に与えてくれるのである。「各々の伝統は、もしそれが機能していれば、伝統に従う人々に対して望ましい全ての到達点を打ち立てるであろう<sup>74</sup>。」

フレイシャッカーによれば、伝統が正統性を持つのは、それが人々にどのように選択をし、生きていけば良いかという人生への指針や目的を与えるからであり、そのための善という考え方を提供するからである。この伝統がパーソンズの理論枠組の中では社会的価値体系を裏付けるものとして機能しているのである。そしてそれは伝統であるがために正統性を持っており、強固に働き、人々の行動を規定するのである。

このようにパーソンズに代表される社会システム論の理論枠組では、まず社会的価値体系というものが確固として存在し、それが社会システムを成り立たせる。そしてその社会システムの中でいかに調和を保つか、秩序が形成されるかということが焦点となるため主体の主体性というものは構造の中でのみその有効性が評価されるのである。極言すれば、主体性はシステムに貢献するものとして位置付けられるのである。ここでは主体の在り方は「システムに貢献するもの」もっと言えば「システムに従属するもの」として現われる。佐藤慶幸はこの社会システム論の中の主体について次のように述べている。「社会化のメカニズムによって社会システムの価値や規範が個別行為主体に内面化され、指令を履行することは行為主体にとっては<自明のこと> (taken for granted) であるばかりか、望ましいことであり、かれら自身が欲していることであると意識されている<sup>75</sup>」ということになる。従って、システム論、構造機能主義の考え方に基けば、「必然が選択される」「自由は必然である」という表現さえ可能となる。つまり、自由に選択しているつもりでもそれ

<sup>72</sup> Fleischacker, Samuel., 'Traditions and Their Stories' in *The Ethics of Culture*, Cornell, 1994, p.56-59

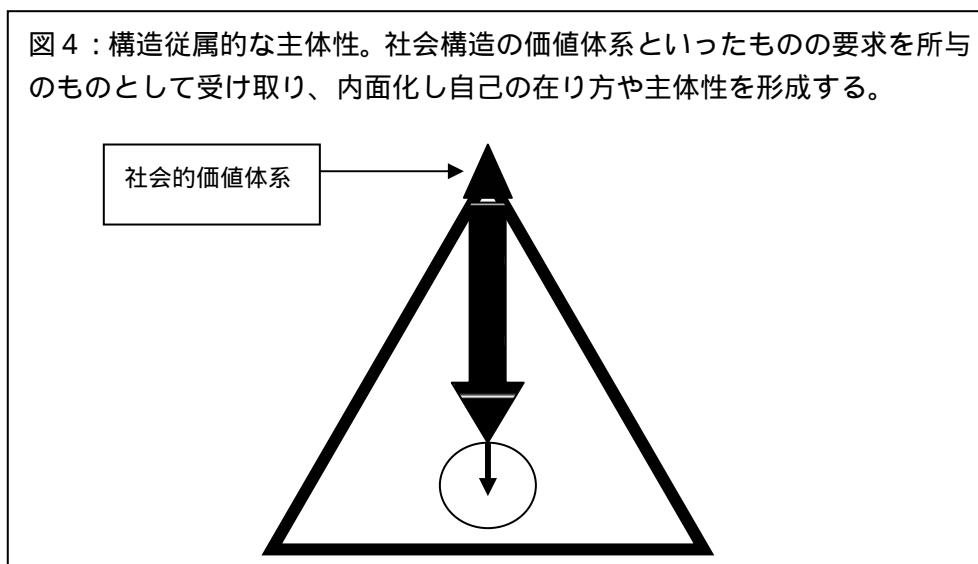
<sup>73</sup> Fleischacker, 1994, p.67

<sup>74</sup> Fleischacker, 1994, p.68 強調は原文に拠る。

<sup>75</sup> 佐藤慶幸『アソシエーションの社会学』東京：早稲田大学出版部，1982，p.69

は、システムに貢献するように内面化された枠組の中での自由であり、システムの側から見れば「必然」なのである。パーソンズは自由な主体がいかにして秩序を形成するかという問題意識から出発していると述べたが、その自由さとはあくまでも構造やシステムに付属した形での自由なのである。

この理論的な話を現実レベルに引き付けて議論するならば、社会的拘束性の高い社会状況、つまり発展への信仰と成長への信頼に縛られた社会においてこの種の主体性の形が見られるであろう。社会構造の中での「発展」や「成長」という社会的価値体系の下に労働が主軸となったライフスタイルが形成され、人々は達成・物質志向のライフスタイルを実践しながら生活をしていたのである。そして、このような理論で説明できる社会状況は今日の社会の中にも存在する。つまり、自由の拡大とともに閉塞性が増殖しているのが現代社会の一つの特殊性であるが、そういった社会の雰囲気や流れというものを一つの構造と捉えれば、それに取り込まれた主体は社会構造に付属しているとも受け取れるのである。



## 5-2 ポスト構造主義による構造主義批判 虚構の真理

この節では前節で展開された構造機能主義的な主体性へのアプローチの問題点を展開し、そこからポスト構造主義的な新しい主体性へのアプローチへとつなげる土台を議論する。そのために、パーソンズの述べるような諸個人が内面化しそれを下に主体性を発揮する絶対性を持つ社会的価値体系というものが、それ自体には正統性がなく構築されたものであるという議論を展開する。社会構造がどのようにして諸個人を構造的な要求にあうような主体へと主体化<sup>76</sup>されるかをフーコーとブルデューの議論を下にして展開していく。

まず、フーコーの主体化 = 従属化論を見ていく。上述のようにパーソンズは社会的価値体系というものをそれ自体に正統性のあるものとして受け入れたうえでそれを人々が内面化し、それにそって行動をしていくことを社会秩序の維持の観点から当然のこととして話

<sup>76</sup> 主体という言葉は英語では subject である。この subject という単語には主体の他に名詞として臣民という意味があり、動詞としては従属するという意味があるため、subject は主体であると同時に臣民という意味をも含むことになる。詳しくは酒井直樹 / 葛西弘隆 (聞き手)「主体とは何か」『現代思想』1998年10月号、p.66-89 を参照のこと。

を進めている。しかし、フーコーはそのような絶対的な価値観を疑う観点から議論を進めていく。彼にとっての批判の対象である絶対的価値観とは世の中に存在し受け入れられている「真理」に他ならない。これはパーソンズのいう社会的価値体系とそれほど懸け離れたものではないが、捉え方が異なる。この真理の正統性は、伝統の正統性が伝統そのものにあるように、真理そのものにある。真理に正統性がなければ真理ではないのであり、真理であるから正統性を持つのである。フーコーはこの真理を所与のものとして受け入れることはせず、疑うことから始め、「真理」が「真理」となるメカニズムを暴き出した。その際フーコーは「言説<sup>77</sup>」、「真理」、「知」そして「権力」という概念を使用している。彼によれば言説、真理、知というものは相互関係にあり、お互いに影響力を与えあっている。言葉を変えれば、この3つの要素の間にはフーコーが使う意味での権力関係<sup>78</sup>が存在している。つまり、お互いがお互いを産み出す条件となりその生産の結果となっているのである。

例えば、フーコーは17世紀から18世紀にかけて狂気というものが排除されるべきものとして、アドルノが述べたような近代的原理の同一性や理性に対する逸脱として、あたかもそのように捉えることが真理であるものとして、どのように形成されていったかを論じている。狂気あるいは精神疾患という得体のしれないものを認識し、分類し、取り扱うために例えば、精神医学という学問や心理療法、心理学といった「知」が成立する。これらの知は狂気や精神疾患について分析、研究しそれに関する「言説」を創り出す。精神疾患や狂気とは何なのか、どうして生じるのか、どう対処すべきかといったことに関する言説が知の下に形成されるのである。逆にいえば、得体のしれないものが言説を通じて狂気や精神疾患として名付けられ、特徴を分類されながら構成されていくというようにも考えられる。フーコーは次のように述べる。「精神疾患を構成しているものは、それを命名し、切りぬき、記述し、説明し、その展開を物語り、そのさまざまな相関関係を指示し、精神疾患と判定し、そしてときには、それに特有のものともみなされるべき諸言説を精神疾患という名において分節化することで言葉／パロールをそれに与えた、そういうすべての言表の群グループのうちで言われたものの総体である」<sup>79</sup>と。つまり、言説が未だ狂気と認識されていない現実を言語によって分節し、名付け、定義し、分類することによって狂気が構成されるということである。さらに、狂気や精神疾患に対する言説は社会の中でこれらの現象を病へと還元し、病んだ精神、道徳的に歪んだ魂の現れであると規定していく。その結

<sup>77</sup> 言説（ディスコース）とは社会の中に存在する語られたことであり、それはテキスト、発話等によって構成される言語の束がいかに権力関係によって、社会的、文化的に規定されているかを表すための考え方である。つまり、語られることと語られないことが一定の社会的、文化的構造の中にはあり、そこに権力関係が働いているのだが、その産物が言説に他ならない。

<sup>78</sup> 権力は従来国家や力のあるものが暴力などの物理的力を背景に行使する抑圧的なものとして捉えられていた。しかし、フーコーは権力を关系的なものとして捉え、その関係性の中から様々なものが生産されるとした。彼の言葉によれば「権力はたんに「否」を宣告する力として威力をふるっているわけではなく、ほんとうはものに入りこみ、ものを産み出し、快楽を誘発し、知を形成し、言説を産み出している」のであり、それは「社会体の全域にわたって張りめぐらされた生産網なのだ」ということになる。（フーコー、ミシェル「真理と権力」桑田他編『新装版ミシェル・フーコー1926-1984』東京：新評論1997 p.86）さらに彼は「権力は遍在する」とし、家族関係にも、友人関係にも、ここにもそこにも至る所に権力関係は存在していると述べる。詳しくは星野智「匿名の権力 M・フーコーと権力」『情況』第10巻5号1999年5月 p.177-196を参照のこと。

<sup>79</sup> フーコー、ヒューバート・L・ドレイファス、ポール・ラビノウ『ミシェル・フーコー 構造主義と解釈学を超えて』東京：筑摩書房1996 p.100において引用。

果、狂気は隔離されるべきものであり、懲罰や強制を与え、治されるべきものであるという「真理」が形成されるのである<sup>80</sup>。ここに知と言説が真理を創り出すプロセスが見て取れる。さらに付け加えれば、確立された真理がさらなる言説や知を誘発していくのである<sup>81</sup>。

このような知、言説、権力関係といった要素がからみ合う複雑なメカニズムを通してその社会構造の中で「真理」が構築されていくのである。この構築されるという点に注目すれば、その真理とは絶対的な価値を持ち得るものではないということが言える。真理は社会の中で通念的に真理と捉えられているだけであり、例えば空間的に異なる離れた社会や時間軸で昔の社会においては必ずしも真理としては通用しない可能性があるのである。具体例を挙げれば、現代社会の中では逸脱として捉えられがちな「少年愛」は、ギリシア時代においては通用する行為であったのだ<sup>82</sup>。つまり、真理とはその特定の社会の特定の状況において真理として捉えられるが、それは絶対的なものではあり得ないのである。

この構成される真理という考え方はフランスの社会学者ピエール・ブルデューによっても展開されている。フーコーの議論だけではなく彼の現代社会に即した議論も見ることにより、絶対的なものとして、あるいは当然のこととして社会に通用している価値観がいかに恣意的であるかということを示すことができる。ブルデューは社会を階級関係によって捉え、社会的に支配的な価値観というのはこの階級関係によって規定された恣意的なものであると論じる。この階級関係は社会の中で支配的な位置を占めるものとそれに従属する非支配的な位置を占めるものによって成立しており、それをわける要素は「資本<sup>83</sup>」である。この階級関係は支配 非支配関係と重複し、それは社会の中であたかも自然なものとして再生産されていくというのが彼の主張の核である。この際注意したい点は、パーソンのいう人々に内面化されていく社会的価値体系は支配階級の産物であるということをブルデューが明らかにしている点である。この状況を見せる彼の概念である「再生産」「象徴暴力」に注目しながらどのように支配 被支配関係が維持されていくかを見ていく。

彼によれば支配--被支配関係は歴史的に構築され資本を持ったものによってその関係は再生産されていく。その現場の一つに教育がある。教育がどうあるべきか、どのような教育を行うかといったことの権限を持っているのは学校制度や教育内容を決定する資本を持った支配層である。その結果教育現場において何を学ぶのか、どうやって学ぶのか、どの言語を媒体にして学ぶのかといったことに支配層の側の恣意的な意味が入り込むことになる。「教えられること」は支配階級にとって都合の良いものであり、その価値観が社会の中で支配的になっていくというメカニズムがここにある<sup>84</sup>。言葉を変えれば、支配的な文化

<sup>80</sup> 山本学「船の行方 『権力と主体』再読」『現代思想』1997年3月号 p.207

<sup>81</sup> このような真理の構築は何も昔にのみ生じていたことではない。卑近な例を挙げれば、石原慎太郎都知事による「三国人発言」がある。例えば、彼が「不良外国人は凶悪犯罪を起こす」という言説を練り上げる。それに対して統計や犯罪学といった知が根拠を与え、あたかもそれが真実、真理のようにして世の中に浸透していくのである。同時に、それに対抗する言説や知も確固として存在するの点も後に述べるように重要である。

<sup>82</sup> 少年愛についての議論は Foucault, Michel., *The Care of the Self*, trans by Robert Hurley, New York; Vintage Books, 1986, p.187-232 などを参照のこと。

<sup>83</sup> 資本 (capital) とは富の源泉であり、それを持つことが力に直結するものである。経済資本はもちろん社会資本、象徴資本、言語や教育といった文化資本などがある。Calhoun, Craig., 'Habitus, Field, and Capital: The Question of Historical Specificity' p61-88 in Calhoun, Craig., Edward LiPuma and Noishe Postone eds., *Bourdieu Critical Perspectives.*, Cambridge; Polity Press 1993 を参照のこと。

<sup>84</sup> フランスの哲学者レイ・アルチュセールも教育のこのような側面を議論しており、現存の支配 被支配

的恣意、つまり社会の中に広く深く浸透している価値観、と支配的集団・階級の間には相同関係 (homology) が生じるということになる。ブルデューは「正統的文化のそのままの再生産と、この文化の正統的操作を行える行為者 (すなわち、研究者、科学者、あるいは技術者さえよりもむしろ、教授、指導者、行政官ないし弁護士、医師、悪くすると文士) の産出以外のことを支配的階級から要求される SE (教育システム) はまれであろう。<sup>85</sup>」と述べている。そしてこのことが、ブルデューによれば支配的な層による支配的な価値の再生産に貢献しているのである。

そして、彼はどのようにこのような支配的な文化的恣意に基づいた価値が再生産されていくかというメカニズムを明らかにしている。例えば教育制度の中でどの言語が媒体となって教育が進められるか、どのような選別作業<sup>86</sup>がされているかという2点から彼は教育における支配 支配の再生産を論じている。ここでは日本の事情と絡めながら言語と教育の関係、そこにどのような権力関係が存在し、どのような文化的恣意が正統性を得ているかを例として見ていこう。世界中で見られることだが、学校の中で使用される学校言語が必ずしも本人にとって最も馴染み深い母語と一致するわけではない。このことは日本においてもあてはまる。例えば、現在増加傾向にある外国人移民の母語は日本の学校制度の中では学校言語としては認められていない。その結果として、外国人移民の子ども達は日本語という学校言語とそれを支える学校システムに適応しなければいけなくなる。言語、特に母語、は「論理的であれ審美的であれ、複雑な構造を解釈し操る能力<sup>87</sup>」を支える資本であるため、それを変えること、他の体系に適応していくことには多くの労力が必要とされる。そして時にはうまく適応できずに、脱落を余儀なくされる者も出てくる。実際に、日本において外国籍生徒は概して高校進学率が低くなっている<sup>88</sup>。しかしながら、そこに特別な制度的配慮がなされることはなく、適応できない生徒の自己責任という形で日本語という支配的資本を持っていない者は被支配的な立場に従属することになるのである。言葉を変えれば、学校制度を通じて教師は「支配的階級のそれにほかならぬ言語活動と文化へのある関係を教えこむことになる<sup>89</sup>」のである。教えこまれることにより、また教えられる条件を獲得するためにニューカマー (新参者) は支配的文化に適応していくことになる。この適応先の文化は必ずしもそれである必要がないものであるが、他の可能性は首尾よく排除さ

---

関係、あるいは搾取 被搾取関係を道徳規則、職業的市民的意識、社会的 技術的分業を尊重する規則、階級支配下にある秩序規則といったものを通して教え込まれるということを用いながら論じている。学校ではこのような権力関係の下に「知ること すること」が刷り込まれていくのである。アルチュセール、ルイ「イデオロギーと国家のイデオロギー装置」ルイ・アルチュセール、柳内隆、山本哲士著『アルチュセールの〈イデオロギー〉論』三交社 1993, p.10-11, 17-18, 51-53,

<sup>85</sup>ブルデュー、ピエール/ジャン=クロード・パスロン『再生産 [教育・社会・文化]』宮島喬訳 藤原書店, 1991, p.88

<sup>86</sup> 試験というメカニズムは支配的な文化的恣意を押し付けることや、学校言語による試験を通じて言語への適応を促したりする方向で機能する。大学における試験について彼は「支配的文化とその文化の価値を教えこむという企てにとって、もっとも効果的な手段を提供してくれるものである。」と述べている。ブルデュー、パスロン, 1991, p.166

<sup>87</sup> ブルデュー、パスロン, 1991, p.105

<sup>88</sup> 小澤浩明「日本社会における社会階級・社会問題研究とブルデュー社会学理論」『情況』10巻11号 1999年12月 p.46 なお、この小澤の論文は、日本社会の中のあたかも平等を装った雰囲気の中でいかに業績主義がはびこり生活困難層の子ども達などが排除されているかをブルデューの理論をもとにしながら考察している。

<sup>89</sup>ブルデュー、パスロン, 1991, p.157

れ、現存の文化的恣意にニューカマーは適応、同化していくのである。ここに、社会構造やシステムに適応しようという主体性が成立し得るのであるが、あくまでも始めに構造ありきの構図を保っているのである。言葉を変えれば、構造に従属化させられる形での主体性が存在し得るのである。この再生産構造の中にブルデューは排除の関係を読み取り、ソフトな形態を取る暴力の存在を指摘する。

上記の例において排除は物理的な暴力をもっておこなわれてはいない。しかし、外国籍生徒は支配 被支配の関係性の中に埋め込まれ排除されている。このようにソフトに働く暴力をブルデューは「象徴暴力」と呼んでいる。彼によれば「象徴暴力とは、穏やかで眼に見えない、暴力としては否認される、蒙るのと同じ程度に選び取られる、そうした暴力であって、信頼・義務(債務)・人格的忠誠・歓待・贈与・負傷・感謝・あわれみの暴力、一言でいえば名誉の道徳が讃えるすべての美德の暴力である<sup>90</sup>」。このソフトな形態の暴力は例えば定義の中にあるように贈与という慣行の中に見られる。人は贈与という実践によって感謝、人格的忠誠心や威信といったものを植え付けるのである。すなわち「人は与えるために所有するが、与えることによっても所有するのだ<sup>91</sup>」ということができる。贈与における象徴暴力は物質的なものを象徴的なものに変換していく作用も持つ。例えば、教育制度が与える資格証明書や卒業証書といった紙切れがその資格を持っているという象徴資本に変換され、社会の中で客観化されるのである。見方を変えれば、この客観化された象徴資本は個々人をその人間性や個性ではなく、「資格」という観点から捉えることを可能にする。ここに、支配層が贈与する資格を通じて、個々人が資格を持った互換可能な主体として社会構造の中に埋め込まれるというメカニズムが横たわっている<sup>92</sup>。客観化された象徴資本は個々人の間ではなく、社会制度の中で働くようになり、この構造やシステムに適応した形で証明書という象徴資本を有していることが、仕事の獲得や社会的地位に結びついたりするのである。結果としてそこに生じているのは、資本を持ったものが資格の獲得には有利であり、学校制度の中でも有利であり、外国籍生徒がこの象徴資本を獲得することが困難であるという事実からも分かるように、支配 被支配関係の再生産現象であるとブルデューは考えている。

このような象徴暴力が社会の様々な場面で働き、支配 被支配関係が再生産され、その関係性に基づいた社会も再生産されていくのであるというのが彼の主張である。また、彼はこの支配体制を象徴秩序によって成り立つものとも述べている。この関係性は現存の支配体制に基づき資本を持っているか持っていないかによって規定される。つまり権力関係によって規定されるのであるため、本質的ではなく恣意的なものであるのだ。パーソンズが社会的価値体系として所与のものとして見るものをブルデューは象徴暴力によって再生産される支配的文化的恣意であると見ている。このような恣意性を内面化していくことは、一方では社会システムの中で動くための社会化と取られるが、他方では支配的価値への従属化であると捉えられるのである。フーコーはこのような恣意的な構築物を真理として絶対視し、内面化していくことに主体化 = 従属化という観点の問題意識を持っていたのである。ここでフーコーの議論に戻ろう。

<sup>90</sup>ブルデュー、ピエール 『実践感覚 1』 今村仁司・港道隆訳 みすず書房 1988 p. 210

<sup>91</sup>ブルデュー、1988、p. 208

<sup>92</sup>ブルデュー、1988、p.219

構築された真理は人々の間に真理として内面化され普及していく。その際にフーコーが使うのは「規律・訓練(ディシプリン)」という考え方であり、監視という考え方である。ここではこの規律・訓練がどのように主体を社会的な価値に従属させていくかを中心に見ていく。もともと規律・訓練は18、19世紀のヨーロッパにおいて矯正院や監獄といった懲戒施設において労働に馴染まない貧乏人、浮浪者、売春婦、盗賊などを再社会化し労働力として有用な主体に形成しなおすという目的のもとに機能していた。この目的のもとにおいて処罰は「身体を押し潰したり、手足を切断したり、身体を圧倒することではなかった。身体はむしろ訓練され、鍛練され、監視された。<sup>93</sup>」その結果として再社会化された従順な身体を産み出すことになったのである。フーコーはこのような規律・訓練の権力関係に監視という要素を重く見る。この監視は一望的監視システム、パノプティコン、によってなされる。一例を挙げれば、世間の目などというものは典型的な一望監視システムである。「世間に顔を向けられない」、「世間体が悪い」といった意識のもとにどれだけの主体が見えない圧力に従属しているかを想像すればこの一望監視システムがどのように機能しているかが想像できるであろう。

この規律・訓練の話は何も遠い昔の話ではなく、現代社会にも多少形を変えて存在している。現代社会の中には様々な構成的な真理が、より柔らかい表現を使えば社会の中で共有されなければいけない常識やルールが存在する。この常識やルールというものが、さらには規律が真理に基づいて構成されていることは言を待たない。そしてそれらの恣意的な価値観は規律・訓練そして監視によって人々の意識と身体に叩き込まれていくのである。規律や訓練というものが成立する場所は家庭、学校、病院、軍隊、監獄、工場などである。そこでは規律やルールからの逸脱は違反として処罰されなければならない。規律が守られなければその場所における秩序が維持できないからである。逆に、規則を守ることを条件にそれらの場所において恩恵が与えられる。この恩恵も秩序を固定化することに役立つものである。これらの場所では正と負のサンクションによって秩序化が実現されているのである<sup>94</sup>。学校において校則を破るものには謹慎や停学が言い渡され、遵守するものは模範生徒としての表彰が与えられることを考えれば分かりやすい。この正しいことと過ったこと、恩恵を受ける対象と処罰を受ける対象は社会の中で「あるべきもの」と「あるべきではないもの」というように分類され固定化されていく<sup>95</sup>。これは、パーソンズのシステム論が説明する評価システムなどと重なる議論である。が、これらの分類や固定化が必ずしも真理ではないことはブルデューやフーコーの議論から明らかである。このことは一つの社会構造の外へ出た時に強烈に体験する恣意性を例にとれば分かりやすい。自分の属する社会構造を外へ出て、全く違う社会構造の中の価値観に対峙したときに自分の中の価値観とは異なる価値体系を体験することがある。しかし、一つの社会構造の中ではそれらがあたかも当然のごとく捉えられ人々の意識と身体に内面化され従順な主体の在り方や主体性が形成されていくのである。

まとめると、社会の中には社会を社会として維持していくための一定の共有されるべき価値観が存在する。パーソンズはこれを社会を秩序だてる社会的価値体系とし、妥当

<sup>93</sup> ドレイファス、ラビノウ、1996、p.215

<sup>94</sup> 星野、1999、p.187

<sup>95</sup> 酒井隆史、1998、p.109

性を与える。そして、この価値体系は幼少の頃より様々な働きかけによって個々人の内面に浸透する<sup>96</sup>。そして諸個人は構造の中で社会化を受けるのである。これは当然のことであり、諸個人がまったく社会的な価値体系を持たなければ社会も崩壊するであろう。その意味でパーソンズの社会的価値体系の内面化は必要なことなのであるし実際に生じていることでもある。しかし、その社会的価値体系とはフーコーやブルデューの議論を借りれば権力関係、支配--被支配という関係性の上に成り立つものでもあり、それをも当然のもの絶対的なものとして受け入れることは、その構造やシステムに主体を従属化させることに他ならないのである。なにも、全ての社会的な価値観をイデオロギーと見なし捨てるべきだということではない。ただ、社会的な通念や価値観の中にはイデオロギー的なもの、権力関係が産出したものも多く混じっているのだから。それを意識しなければ、それに従属し、主体化であると思われていることが実は従属化に他ならないという事態を招くのである。

また、構造機能主義的な考え方の問題点として指摘できるのは、まず構造ありきという考え方の枠組では諸個人の間人性や主体性といったものは尊重されず、尊重されたとしても構造の枠内の話となる。この理論的な枠組の中では、「自分がどう生きたいか」「自分がどう在りたいか」といった諸個人の多様な主体性に基づいた自己主張は構造を揺るがすものとして抑圧され、あるいは象徴暴力によって首尾よく排除されることになる。また、そのような排除を正当化付けるのは構造が崩壊すれば社会全体が崩壊するというものである。

しかし、諸個人は必ずしも構造に従属し、構造がまずあってその枠組の中でのみ存在するものではない。構造による強い取込みや支配といったものから逃れる主体性の可能性が実際に存在し、社会の中で現実的に存在している。この構造に完全には規定されない主体性のあり方を新しい主体性として捉え、ポスト構造主義的な主体性へのアプローチとして論じていく。この論文の分析対象である自分に忠実に生きようとする諸主体を説明する主体性は、構造に従属する主体性ではなく、構造や自分自身に対して意識を持ち、社会構造の中で固定された状態から変容していく主体性であり、新しい主体性の現れなのである。以下ではフーコー等によるポスト構造主義的な主体性へのアプローチを展開していく。

### 5-3 ポスト構造主義的アプローチ 新しい主体性へ向けて

主体化 = 従属化の議論が明らかにしたように、社会の中にはその社会的な価値体系であるとか社会通念といったものに主体の在り方を従属させる権力関係あらゆるところに存在している。この遍在する権力関係という見方はフーコー独特のものであるが、そのような見方をすると主体は従属する他ないように思われる。歴史的に主体は従属させられ、アイデンティティを外から付与され個別化されてきたのである。しかし、ポスト構造主義者として広く認められているフーコーはそれを超え出る主体の可能性を議論していた。

私たちは、数世紀にわたって強いられてきたこの種の個別性を拒否し、主体性の新しい形式を育成してゆかねばならないのである。<sup>97</sup>

<sup>96</sup> ブルデューはこの現象をハビトゥスという概念を使いながら説明している。家庭における一次的教育や学校における初等教育を通じて個人はその社会構造の価値や規範、許されること、許されないこと等の歴史の蓄積を身体化し、内面化するのである。ブルデュー/パスロン、1991、p52-56、103等を参照のこと。

<sup>97</sup> フーコー、ミシェル「主体と権力」『思想』1984年4月 p.242

このように彼は述べている。しかし、「主体性の新しい形式」とはなんであろうか？ マルリ・フイジャー (Marli Huijer) は新しい主体性について次のように述べている。「真理やアイデンティティ、あるいは主体の様態を受け入れずに、人はそうはしないということを選択することができる。今ある主体の様態の拒否は未だ知られざる新しい主体の様態を試してみるきっかけを提供することができる。<sup>98</sup>」つまり、システムや構造に従属した形の今ある固定された主体の形ではなく、未知なる主体の形を創る可能性があるということである。それは、外から与えられ構築される従属的な主体ではなく、自ら作り上げていく主体である。この自ら作り上げていく主体の条件として遍在する権力に対する抵抗という概念が重要になってくる。

フーコーによれば、権力のあるところには必ず抵抗が存在する。それは権力の性質からいえることである。権力とは完全に行使されるものではない。例えば、ある人物 A がいて、人物 B を完全にコントロールし支配下におさめ自分の思い通りに人物 B を操作し、行動させることができたとして。そのような関係性の中に果たして権力関係と言うものが存在するのだろうか<sup>99</sup>？ 答えは否である。権力関係が存在するためには抵抗が必然的に存在していなければならないし、現実的に抵抗が存在しているというのがフーコーの権力観である。「権力関係は多様な抵抗点にその成立を依拠している。これらの抵抗点は権力関係の中で反対者、標的、支持、または操作の役割を演じているのである<sup>100</sup>」。例えば、歴史的に労働領域を見た時に資本家による支配と労働者による従属という権力関係はいついかなる時代にも存在していた<sup>101</sup>。同時にそのような支配や抑圧に対して日常の労働現場におけるちょっとしたサボタージュ、仮病や怠けから、組織的なストライキであるとか街頭でのデモ行進や政党を基盤とした政治活動にいたるまで様々な形態の抵抗が存在していた。人間に主体性がある限り何らかの形でその主体性を表明するため、支配・被支配という権力関係の中にも抵抗が潜在しているのである。

権力のあるところ必ずしや抵抗が存在するということがフーコーによって主張されているが、それは主体化 = 従属化という局面においても成立するのである。彼は現在生じている様々な抵抗の特徴の一つとして個人の地位を問う闘い、「個別化の支配」に抵抗する闘いがあると述べる<sup>102</sup>。それは、「個々別々であるべき権利を主張し、個人を真に個人たらし

<sup>98</sup> Huijer, Marli 'The aesthetics of existence in the work of Michel Foucault' *Philosophy & Social Criticism* 1999 vol. 25 no2 p.68

<sup>99</sup> Foucault, Michel *The History of Sexuality an Introduction*, translated by Robert Hurley, New York; Vintage Books 1970 (1990, Vintage version), p.39

<sup>100</sup> Foucault, 1970, p.95 訳は筆者による。

<sup>101</sup> ド・セルトーは古代ギリシアのメティスという概念を使いながら、民衆はエリート層の押しつけに従属するだけの馬鹿な集団ではなく、様々な技を使って抵抗をしていると論じる。実際に社会の中で生じているのは「民衆たちの」戦術が、そのうち体制も変わるだろうなどという甘い幻想をいだかず、さっさと自分の目的のために何かを横領しているということなのだ。一方で支配権力によって搾取されたり、イデオロギー的なディスクールによって頭から否認されたりしているのと対照的に、ここでは、秩序がある芸 (アール) によってもてあそばれている。」ド・セルトー、ミッシェル『日常実践のポイエティック』国文社 1987, p, 85

<sup>102</sup> 彼は現在生じている闘争の他の特徴として国境を超えた横断的闘争であること、闘争の標的は分かりやすい権力そのものではなく、権力の効果であること、身近な権力に抵抗する点と当面の敵を求める点において直接的な闘争であること、知識や能力、資格といった知の特権的な状態、制度化された知に対する異議申し立てであることを上げている。そして、これらの闘争は個々人が何者であることを無視する権力で

めるすべてのものを強調する一方で、個人を隔離し、他者とのつながりを切断し、共同体の生活を分割し、個人を内面にひき戻し、強制的に己の自己認識アイデンティティに縛り付けるものすべてをこれらは攻撃する<sup>103</sup>」のである。つまり、「あなたは誰々である」という自己認識を構造やシステムといった外在的なものから与える権力関係、アイデンティティを付与し固定化する権力関係に対する個人を真に個人たらしめるための抵抗が存在するのである。そして、この「われわれは何物であるか」という問いをめぐる<sup>104</sup>抵抗を通して未知なる主体を形成する可能性が横たわっているのである。

彼は主体化 = 従属化への抵抗の拠点として「自己」を導入した。彼はいかにして新しい主体性を確立するかという問いへの答えをギリシア・ローマ人たちの「自己」の概念の中に発見したのである<sup>105</sup>。彼の抵抗の拠点としての自己概念と「自己への配慮」という思想を見てみよう。フーコーはギリシア・ローマ時代に実践されていた美学や倫理的感覚、自由等に基づいて「いかに良く生きるか」「いかに美しく生きるか」という態度を分析していく。そこから導出されたのが「自己への配慮」という概念である。彼は自己への配慮を次のように定義する。

自己への配慮と言った時に私が意味しているのはそれによって人々が自分自身に行為の諸規則を確立するだけでなく、自分自身を変化させること、単一の存在からの変化すること、そして確固たる美学的価値を保持し形式的な判断基準に合致する作品 (oeuvre) に自分達の人生を仕立て上げることを追求する意図的かつ自発的な諸行為である<sup>106</sup>。

この自己への配慮という自己への実践において重要な点は「行為の諸規則を確立する」こと、「自分自身を変化させること」「作品に自分達の人生を仕立て上げる」ことといった点である。諸規則の確立については理論編において詳しく議論するが、簡単に述べておこなうならば、外から与えられるのではなく、自分自身の内側から諸規則を作り出すということである。自分自身を変化させるというのは、社会構造や既存の価値観、社会的権力関係といった外在的なものが要求してくる「単一の存在」としての固定された自己から抜け出し、変容していくことを意味する。主体性の新しい可能性をフーコーは自分自身を変化させ、自分の人生を自分の内側から紡ぎ出される美的価値に基づいた作品として構築することを「自己への配慮」という実践の中に見いだしているのである。そして実践を通じて人生は作品となっていくのだ。この自己の変化や作品としての人生などは、固定的な主体の在り方を要求してくる構造機能主義の主体性へのアプローチの中には明らかに見られない視点である。このポスト構造主義的アプローチにあるのは、構造やシステムがまずありきという姿勢ではなく、個々人の人間性なり、「どう生きたいか」という多様な主体性が尊重され

---

あり、個々人が何者であるかを外部から決定する行政や科学という知の権力に抵抗するものであるとしている。フーコー、1984, p.237-238

<sup>103</sup>フーコー、1984, p.238

<sup>104</sup>フーコー、1984, p.238

<sup>105</sup>山本 学、1997、p.211

<sup>106</sup> Foucault, *The Use of Pleasure*, trans by Robert Hurley, New York; Vintage Books, 1985 (1990, Vintage version), p.10-11. 訳は筆者による

るという思想的な立場である。

構造や社会システムに従属的ではない主体性の可能性を佐藤慶幸も議論している。彼はパーソンズが述べるようなシステム理論を説明した上で、諸主体はシステムを認識した上で、その世界を問題化しそれに対して何らかの行為を起こしていくことにより社会に影響力を出し、社会を形成していくことが可能であると論じている。彼の立場は社会構造やシステムといったものを度外視するのではなく、社会構造の働きを認めた上で、それに対して働きかけるという立場を取る。つまり、人間は「既にある社会」の中に生まれ落ちる限り、その中で社会化され、その枠組の中で価値観や認識体系を獲得することは必然的なことであるが、それに埋没せずにそれを相対化し乗り越えていく可能性を持っているのである<sup>107</sup>。彼は自分の立場を人間の主体性が社会を変革していくという社会的行為論と称し次のように述べている。「社会的行為論は、現行の社会システムのありようを認識評価することによって、かえってそのありようを超克するために、現行のありようから自由に、別ようでもありうる世界を構想することによって、その別ような世界に向かって現行のありようを制御しながら変革するという人間行為の能動性に焦点をあてるのである。<sup>108</sup>」ここに、ある個人の能動性に基づいた意志決定の力である主体性が存在するのである。

## 6 序論から理論へ

理論編に入る前にここで序論でなされた議論をまとめ、この論文の問題意識と立場を明確にしておく。まず、現代日本社会を捉える視点として「不確実性」という要素が挙げられた。これは、近代的原理である発展や進歩といった「確実性」がバブル崩壊や環境問題等の噴出などにより衰退し、社会の中における大きな物語りが衰退している事を意味する。そして、不確実な社会の中においては個々人が自分自身の生き方を自分自身で構築していかなければならない状況が成立する。つまり、「あなたの人生はあなた次第」という社会状況の中に人々は置かれているのである。そのような社会的状況の中で、諸個人が周りに流されたり、未だにしぶとく残る大きな物語りの残骸に回収されずに、自分自身に価値観を置き、自分自身の人生を構築していこうとする時に主体性が重要となってくる。この主体性の現れがライフスタイルとなり認識されるのである。

この主体性はゼロから歴史を作り上げるような主体性でも、社会的価値体系に従属した形で存在する主体性でもない。それは、構造の中に生まれ落ちたいじょう社会化を受け、価値体系を内面化するが、そこに安住・定住せずにそこから「自分がどのように存在したいか」という内的欲望を下にして自分自身を自分自身の人生を構築していく主体性である。上でなされた議論に基づけば、それはポスト構造主義的な主体性ということになる。つまり、中心に自己を据え自ら自分の価値観や「いかに生きるか」といった態度を形成していく主体性である。この主体性を分析する道具を次の章において構築するのであるが、その第一の概念モデルは自己が何をしたいのかを問いかける「自己再帰性」と佐藤が述べるよ

<sup>107</sup> 佐藤、1982, p.72

<sup>108</sup> 佐藤、1982, p.9 また、ジグムント・バウマンは構造によって構造化された人間が構造を構造化していく能力を持っていると議論している。それは様々なものを分節する言語を扱う能力であり、様々なものを創り出していく創発性としてのプラクシス(praxis)である。Bauman, Zygmunt., *Culture as Praxis*, London and Boston; Routledge and Kegan Paul, 1973 を参照のこと。

うに構造を認識する「構造再帰性」という2つの再帰性からなる「再帰性モデル」である。そして、構造やシステムといった外在的なものによって固定化されない主体性を説明するために「自己の複数性」と「自己の変容」という要素と「自分はこう在りたい」と望む内的欲望からなる「自己の変容モデル」が第2の概念モデルである。この2つの主体性が現実的に諸主体のライフスタイルとして現出するのである。

しかしながら、この2つのポスト構造主義的なアプローチに立った概念モデルは様々な批判を受けるであろう。その代表例が、ポストモダン理論やポスト構造主義に向けられるものであり、「これらの主体性へのアプローチはあまりに自己中心的であり、社会的な合意や道徳といったものをなし崩しにし、社会を無政府的、アナーキーな状態にする」というものである。例えば、マイケル・ウォルツァーは「権力システムを廃絶することは道徳的枠組と科学的枠組の両方を廃絶することである。全てを取り払ってしまえ！しかし、何が残るといえるのか？<sup>109</sup>」と述べてフーコーの立場を批判している。つまり、権力関係といったものを批判し、諸個人が外から与えられる道徳的枠組などを廃絶すれば、そこに残るのは無政府状態であるということになる。再帰的になりあくまで自己を中心としながら変容しつつ主体性を発揮するという主体性のモデルそのものやそれがよって立つ基盤は捉えようによっては上述の批判が対象とする「無政府主義的な何でも有りのラディカルな相対主義」へと陥る可能性が有るのである。また、リチャード・ウォーリンはポスト構造主義的な「主体主義は、主体性の構成要素である他者への関係を廃棄するゆえに、逆説的にも無主体である」とピーター・デューズ (Peter Dews) を引きながら議論している<sup>110</sup>。彼はさらに、ポスト構造主義やポストモダン理論が行う統一性やメタ性の否定は無気力な平等主義や無力な相対主義につながりかねないと述べる。何故なら、多様性や差異が全て認められるならば、人々は重要な道徳的・知的判断を下す際の基準を持ち得ず、「共約不可能性の亡霊は、我々の判断能力を麻痺させる危険がある」からであると議論している<sup>111</sup>。自己がいかに在りたいかという欲望にそって人生を構築するというこの論文の論点は、上記の批判を下にすれば単なるエゴイズムと大して変わらないものであり、あるいは共約不可能なものとして捉えられてしまう可能性があるのである。

もちろんそのような可能性もあり、現にそうした自体も生じていることは認める。例えば、不確実性からカルトへ流されてしまった諸個人は、自己の解脱や救済というところに固執し、家族や他者を顧みず、テロさえ敢行したエゴイズムの現れともとれる。また、迷惑さえかけなければいいという急進的な個人主義は他者との関係性を欠落させた自己中心主義となり得る。しかしながら、現代社会の中にはそうではない可能性も確固として存在しているのである。上述の批判の中でこの論文の取る立場は「他者への関係を廃棄する」とされているが、逆に自己の人生にこだわることと「他者との関係性を構築すること」が矛盾しない主体性の方向も存在するのである。この論文ではそのような可能性を分析するために、理論編では2つの主体性の概念モデルに加えて他者との関係性についての理論的

---

<sup>109</sup> Walzer, Michael "The Politics of Michel Foucault" *Foucault: A Critical Reader* Edited by David Couzens Hoy Basil Blackwell, 1986, p.61

<sup>110</sup> ウォーリン、リチャード「トラシュマコス亡霊」マーティン・ジェイ編『ハーバースとアメリカ・フランクフルト学派』竹内真澄監訳、東京：青木書店 1997、p290

<sup>111</sup> ウォーリン、1997、p299

な枠組を紹介する。それをもって、現代日本社会の中に存在している自己の人生にこだわり、自分で自分の人生を築き上げようとしている諸主体を分析する道具が出そろっているのである。

## 第1章理論編

この章では、この論文の分析対象である自己の価値観によって自ら人生を構築していかうとする主体性を持った諸主体を分析するための2つの概念モデルを示し、それと共に他者との関係性に関する議論を展開していく。そのモデルとは再帰性モデルと自己の変容モデルである。この2つのモデルの萌芽は既に序論の中に入り込んでいるが、より詳しく概念と理論を使い議論していく。再帰性モデルは自己再帰性に関する議論と構造再帰性に関する議論からなり、自己がどのようにして自己自身と自己を囲む環境に対して問いかけ、認識していくのかを述べる。そして、自己の変容モデルにおいては諸主体がいかにして固定された状態を乗り越え変容していくかということに関して展開する。そしてこの2つの概念モデルがポストモダニズムのエゴイスティックなものであるという批判に対する批判として他者との関係性に関する議論を展開する。この2つの概念モデルと他者との関係性に関する議論を用いて第2章で展開する事例を第3章において分析する。

### 1 再帰性モデル

始めに再帰性<sup>112</sup>の大きな枠組をギデンズの議論に基づいて見ていこう。彼は単なる反省とは区別して近代性の再帰性について次のように述べている。「近代性における再帰性とは新しい情報や知識によって生じる社会活動や自然との実体的な関係の大半の側面に対する感受性と恒常的な再考を意味する。<sup>113</sup>」つまり、新たな知識や情報を下に、既存の社会関係や自然との関係に対して疑ってかかり、再考することを再帰性として捉えているのである。ギデンズの議論を日本に紹介している宮本孝二によれば、再帰性は大きく3つの枠組に整理できる。第一の再帰性・反省性は「主体の意味形成能力、意味反省能力<sup>114</sup>」である。これは簡単に述べれば、ある主体が自分自身の行為を何が良かったのか、何が悪かったのか等と反省的に振り返り、そこから新しい意味を形成することを意味する。そしてギデンズが第二の再帰性として追加する視点は、ただ単なる意識のレベルにおける自己反省ではなく、再帰性が行為を通じて実際の社会に影響力を発揮する点である。つまり、反省的になった主体がそれに基づいて行為を変えることによってその主体の行為が社会構造の再生産<sup>115</sup>に寄与するという意味における再帰性である。この再生産過程はしかし、全てが意図的な再帰性に根差すものではなく、意図せざる結果を導くこともあるということに注意しておこう<sup>116</sup>。第三の再帰性は、知識生産の一翼を担う学問としての社会学とその担い手である社会学者の役割に関わってくる。体系的かつ組織された知識を持った者が社会を認識することや把握することが様々な回路を通じ一般の人の意識に再帰・反映し、そしてその一

<sup>112</sup> Reflexivity は再帰性、反省性、自省性、リフレキシビティ等と訳され広く使われている概念である。個人のレベルでは反省性を使い、構造との関係が出てくると再帰性を使うというように分ける場合もある。この論文では基本的に再帰性の訳語を使い、個人レベルを強調したい場合に適宜反省性を使っていく。

<sup>113</sup> Giddens, 1991, p.20

<sup>114</sup> 宮本孝二「社会学とリフレキシビティ」『ソシオロジ』45巻1号2000年p.39

<sup>115</sup> この再生産という考え方は、同じものをそのまま「再」生産するという意味ではなく、様々な調整や適応をしながら社会を再生産していくという意味あいである。再生産論に関してはブルデュー/パスロン、1991; Passeron, Jean-Claude 'Theories of Socio-Cultural Reproduction' p174-186 in Robbins, Derek eds *Pierre Bourdieu vol. 1.*, London; Sage, 2000 が参考になる。

<sup>116</sup> 宮本、2000, p.40-41

般の人の意識が構造に再帰・反映していくという循環があり、それが第三の再帰性である。「対象となる社会的現実を構成している主体のリフレクシヴな解釈を、社会学者がリフレクシヴに再解釈し、さらにそれが社会的現実に向け返され、それを対象となった主体が知ることによって一層リフレクシヴになり、その帰結して行為が変容し、現実にも帰結が及んでいくというわけである。<sup>117</sup>」まとめるならば、再帰性・反省性には個人レベルのもの、個人の行為が社会構造に影響するレベル、学問としての社会学と社会学者のレベルの3つがあることになる。この3つの再帰性のうち、社会構造や自分のいる位置を相対化し、自分自身に対して問いかけながら自らの価値観で人生を築き上げていく主体に関係してくるのは主に第一の個人レベルの再帰性と、第三の社会を認識するレベルでの再帰性である。

この第一の再帰性と第三の再帰性はスコット・ラッシュの再帰性の区別にも重なる。彼は自己再帰性 (self-reflexivity) と構造再帰性 (structural reflexivity) を区別している。彼によれば、自己再帰性は自己自身に対する再帰的行為であり、反省を意味する。この自己再帰性をゲールドナーは「明識(awareness)」という概念で説明している。明識とは明晰な自己意識のことであり、「人間自身の時とともに変化していく関心・願望・価値にかかわりのある知識であり、社会的世界における自分の「位置」についての認識を高めるような知識」である<sup>118</sup>。つまり、自分は何者なのか、自分はどう在りたいのか、自分は社会の中でどういった位置にいるのかといったことを反省的に捉えることが自己再帰性なのである。そして、構造再帰性とは行為主体が社会構造による規則などによる束縛から自由になることであり、その立場から構造の規則や資源、例えば許されていること許されていないこと等、に対して再帰的なりそれらを変えていくような行動を起こしていけることを意味する<sup>119</sup>。この二つのレベルの再帰性は相互に関係しあったものである。何故なら、構造再帰性によって今まで没していた構造の束縛から自由になることによって、自分がどのような位置にいるのか、どのような状態に置かれているのかを把握することができ、「自分がどう在りたいのか」ということにつながる自己再帰性はより加速するからである。また、逆に自分が何者なのかを問うことは自分が属する社会や自分の置かれた環境を問うことにもつながるからである。以上のようにギデنزを中心にしてラッシュを使いつつ再帰性の概念について見てきた。結果として言えることは、この論文の分析に有効な再帰性には自己再帰性と構造再帰性があり、それらは相互に影響し合っているという点である。この点を踏まえた上でまず個人レベルの再帰性について述べていく。

### 1-1 自己再帰性

ギデنز、ベックそしてラッシュは『再帰的近代化』という著作を共著で発表しているが、彼らの社会認識は基本的に一致している。それは、序論でも述べたように、近代的な社会原理は再帰性によって相対化され始めており、新しい段階の近代が登場しつつあるというものだ。つまり、近代の統一的・単一的価値原理が様々な要素によって切り崩され始め、そうではない不確実性が支配的となる社会が到来しているということだ。この議論は序論

<sup>117</sup> 宮本, 2000, p.41

<sup>118</sup> 野村一夫「反省的知識の系譜」『リフレクション』文化書房博文社、1994、p.28

<sup>119</sup> Lash, Scott 'Reflexivity and its Doubles: Structure, Aesthetics, Community' in Ulrich Beck, Anthony Giddens and Scott Lash., *Reflexive Modernization*, Cambridge; Polity Press 1994 p.115, 119

で述べた近代社会からポスト近代社会への移行の議論と類似するものであるが、ギデンズやベックの議論を見ることでさらなる理解が得られる。ギデンズは伝統や習慣が大きな影響力を保持していた前近代的社会から伝統や習慣をいわば脱魔術化した近代的社会への移行の原動力として次の3つの要素を挙げている。それは時間と空間の分離<sup>120</sup>、脱埋め込み化のプロセス<sup>121</sup>、そして再帰性である。再帰性は近代の原動力となり、近代をより進んだハイモダニティ<sup>122</sup>のレベルまで引き上げた要素の1つなのである。再帰性の中心的な要因は情報と知識の増大による再帰的な思考や反省の増大である。知識や情報が限られていれば、それだけ思考や認識も限定されてしまう。前近代社会の伝統的な知識や宗教的慣習などが大きな役割を占めていた社会においてはその認識や思考の枠組から自由になることは難しい。何故なら、諸個人が利用できる情報などは限られており、その枠組に埋没しているからである。しかし、近代を通じてポスト近代にいたるにつれて、個々人が利用できる情報や知識、資源といったものは格段に増大してきた<sup>123</sup>。一つの結果として今まで自明のものとされてきた物事や社会的な行為がそうではない可能性によって相対化され、再帰的・反省的に捉え返される事態が生じているのである<sup>124</sup>。

その結果、それまでとは違った可能性が様々見られ、感じられ、知られるようになる。その違った可能性というのは、もはや絶対的な指針ではあり得ず、個々人の多様性に依拠したものであり、個々人の価値観や人間性がそれを支える。言葉を変えれば、伝統という確実性が崩壊し、多様性という不確実性が現在の確実性にとって変わっているのである。これをより現代社会に引き付けて論じれば、序論で示したように近代的原理に基づいた発展への信仰という確実性が衰退し、多様性に基づいた不確実性が引き出す「いかに生きるか」という問いが個々人に依存する状況にあるのである。今まで確固として確立されていた規範や基準が疑われ、崩壊したとき人は不安に陥る。ギデンズはハイモダニティにおいて「存在不安」が増殖していると論じる。この不安は自己に対峙した時に生じる。つまり、このように生きていきなさいという安心できる指針がもはや有効性を失った時、人は「いかに生きるか」「人生の意味は何か」「私の存在の意味は何か」といった根源的な問いを自

<sup>120</sup> 時間と空間は前近代社会においては一致していた。しかし、近代的な発展が進むにつれ、時間と空間は分離し、時計、カレンダーや地図ができあがり、世界の認識は変容を蒙ることになる。(Giddens, 1990, p.18-19)

<sup>121</sup> 貨幣に代表される象徴的なものが機能することによって、地域に固定化されていたものが、活動範囲を広げることになる。例えば、貨幣によって交換の幅や領域は拡大に広がった。また、専門家制度が発達することにより、物理的社会的環境が組織され整備されるようになる。Giddens, 1990, p.22-27

<sup>122</sup> ギデンズは自分の立場をポストモダニスト達と区別するために、ポストモダンという言葉を使わずに、現代社会をハイモダニティとして論じる。両者の区別は中西によれば「ポストモダニティ論は、近年の認識論の解消や秩序の崩壊に焦点を当て、真理の主張は状況依存的なものとみなす。これに対して、ハイモダニティ論は、秩序の崩壊や分裂を生み出す制度を特定化し、近代が再帰的自己アイデンティティを可能にしていると、肯定的にとらえる。」中西真知子 「再帰性と近代社会」『ソシオロジ』43巻1号1998年 p. 28 付け加えるならば、本論文が多くを負っているミシェル・フーコーは、自称はしなかったが、ポストモダニストの代表格として捉えられている。また、この論文では用語の混乱を避けるため基本的に「ポスト近代社会」という用語で現代社会を論じていく。

<sup>123</sup> 現代社会の情報環境は確実に進歩している。例えば、個々人が自分の必要な情報を必要なだけ引き出せる環境が整いつつある。クマールはこの事態を narrow-casting と称し個人の選択可能性の増大と絡めて議論している。Kumar, 1995, p.10

<sup>124</sup> Giddens, 1990, p.38 しかし、現代社会において情報・コミュニケーション機器の配分やそれにアクセスする機会は必ずしも平等ではない。そのため、再帰性を持ち得るか得ないかという点における不平等の問題も確実に存在している点を指摘しておく。Lash, 1994, p.120-121

己に対して発する状況に追い込まれ、そこに不安が生じるのである<sup>125</sup>。この社会状況は自己再帰性の条件となる。何故なら、この問い掛けは自分自身に対して「自分は何がやりたいのか」「自分はどう在りたいのか」というように反省的になるという意味で自己再帰性に他ならないからである。

再帰性が自己自身の方向に向いたとき自分とはなにかというアイデンティティ<sup>126</sup>は再帰的性質を持つようになる。そしてそれは近代の特徴であり、現代にも通じるとギデنز<sup>127</sup>は説明する。

・・・モダニティの再帰性は自己の核心にまで到達する。見方を変えれば、脱伝統的秩序の下では、自己は再帰的なプロジェクトになる。個人の生活レベルでの変容は今まで当然という形をとり伝統的文化の中に埋め込まれていたものの精神的な再組織化を常に要求してきた。<sup>127</sup>

一般的な現象としての自己とは対照的に、自己の「アイデンティティ」は再帰的な意識を仮定する。これは「自己意識」という用語で表される個人の意識に他ならない。自己のアイデンティティとは<・・・>個人の再帰的な活動の中で日常的に創られ、維持されなくてはならない。<sup>128</sup>

ギデنز<sup>129</sup>は現代の不確実な社会の中では自己自身が再帰性の対象となりアイデンティティは問い直され、自分とは何か追求されていくと述べているのである。これは自分に対する意識を持つこと、つまり自己を知るという作業と連動している。また、自分自身に再帰的になるということは見方を変えれば今ある自分自身を疑うということの意味する。この疑うという実践についてベックは以下のように議論している。

彼は人々に達成志向という確実性を与えていた工業化社会を支える近代の原理の衰退を次のように比喻を使って表現している。「アイデンティティ、自己、真理そして現実の脱統合の中で、外側からの諸権力の要請の下で人々を投獄し人々自身を欺いてきた手錠も鉄の足枷も決壊した。<sup>129</sup>」つまり、ある確実性の下ではそれを土台としてアイデンティティや自己と現実がうまく統合されていたのである。そして、この確実性の下に人々のライフスタイルや価値観は一定程度達成志向に統合されていたのである。しかし、社会は多様性の炸裂し不確実性が蔓延する状況にある。そこから彼は疑うという実践、あるいは再帰的近代化の中でなされる再帰的懐疑が顕著となり、それが重要性を持つと論じる。懐疑とはデカルトが述べたように人間が自然に抱く感覚であり、「空気や水のようなもの」である<sup>130</sup>。「我疑うゆえに我あり」。そして、ベックの議論で注目すべきなのは、この懐疑とは人間に

<sup>125</sup> Giddens, 1991, p.37

<sup>126</sup> アイデンティティについての詳しい議論は理論編の変容モデルにおいて展開する。

<sup>127</sup> Giddens, 1991, p.32-33

<sup>128</sup> Giddens, 1991, p.52

<sup>129</sup> Beck, Ulrich., *The Reinvention of Politics*, translated by Mark Ritter, Cambridge: Polity Press, 1997, p.163

<sup>130</sup> Beck, Ulrich, 1997, p.166 懐疑に関するベックの立場はデカルトが全てを疑うことをしたように懐疑は延々と続き絶望に行き着くものではなく、懐疑をある点で止める懐疑があるというものである。つまり、以下で述べる完全なる懐疑も永久に一つのことを疑い続けるというニュアンスではない。

力を与える、エンパワーする特徴を持っているという点である。

中途半端に疑うことは絶望することである。高次の疑いをも含めて完全に疑うことは懷疑が我々をエンパワーすることに気付くことに導く。〈・・・〉懷疑は懷疑する個人に決定させ、そしてその行為者自身を形成させる。作品としての人生 [art of living] (フーコー) を学ぶ人ならば誰であろうと作品としての懷疑 [art of doubt] を実践しなければならない。<sup>131</sup>

完全なる懷疑、完全に疑うという行為は、現存するものを疑問に付し、相対化し、そこから自分自身で物事を判断し、決定し、自分自身を形成していくという点でその懷疑主体をエンパワーすることに他ならないのである。つまり、徹底的に「自分とは何か」「自分は何をしたいのか」「自分はどうか」「自分はどうか」といったことを疑うこと、自己に問いかけることは、自己の人生を築き上げていく過程で重要な位置を持つのである。何故なら、懷疑は既存のものを破壊しそこから新たなものを創り出す原動力となるからである。「懷疑は何も禁止しない、それどころか様々なものを可能にする。<sup>132</sup>」例えば、近代的原理に貫かれた工業社会的な価値、物を所有することが重要であり、幸せであるという価値観や状態を懷疑に掛け、徹底的に疑うことは、その先に自分自身が「真に望む何か」という新しい価値観を生み出す可能性を持っている。実際に後の事例編でしめすように、例えばエコロジー思考のライフスタイルだとか所得よりもやりがい在工作上に求める動きなどが、創造されて現代社会の中にあるのである。懷疑には創造性が潜在しており、このような創造のプロセスが生むものを「作品」としてベックは捉えているのである<sup>133</sup>。このように自分に対して懷疑を投げかけることは創造性を誘発し既存のものに変わる新しい自己のあり方やライフスタイルを創造する可能性を秘めているのである。言葉を変えるならば、不確実性が支配する社会状況において自己は自己に対して問いかけ、今ある自己を疑うことを通じて新しいものを生み出す可能性、自己に根差したライフスタイルを生み出す可能性を持っているのである。

ギデンズやベック、ラッシュらは社会状況的に、つまり再帰的近代化の進展のひとつの結果として、自己への問いが発生すると議論している。この自己を問うこと、自己を懷疑することは翻せば自己を知ることには他ならない。問うことと知るとはコインの裏表である。この自己を知るという点についてフーコーは哲学的に脱歴史的に、つまり社会状況とはあまり関係のない思考の中で、「自己へ配慮すること」と関係づけ議論している。序論でも述べたように自己への配慮とは諸個人がいかにか美しく生きるか、いかにか美しく日々振舞うか、いかにか自己の人生を充実させるかということに関する実践のことである。フーコーが自己への配慮において重視していた2つの要素は、相互に関連している「自己の支配」と「自己を知ること」である。この自己を知ることというのが自己再帰性と重なってくるのであるが、まずは「自己の支配」について論じていく。彼は、社会的に構築された道徳や規範といったものに対して非常に批判的な立場を持っており、道徳的・政治的アナキス

<sup>131</sup> Beck, Ulrich, 1997, p.165

<sup>132</sup> Beck, Ulrich, 1997, p.173

<sup>133</sup> Beck, Ulrich, 1997, p.173

ト<sup>134</sup>と呼ばれ批判されることもあったが、晩年にはいかに美しく生きるかという点に焦点を絞り、自己を道徳的主体として形成することを議論している。個人は自己が従う道徳的な立場を自ら築き上げ、自分自身を道徳的存在として設定するために自己に働きかけるのである。

特定の道徳的行動は必ず、統一的な道徳的行動を拠り所にするのであり、道徳的行為は必ず、道徳的主体としての自分自身の組み立てを求めるのである。<sup>135</sup>

この特定の道徳的としての自己の確立の歴史は

自己に対する諸関係の設定と展開のためや、自己についての省察、自己に関する自己による認識と検討と読解のためや、自己自身にたいして行おうと努める変革のために提示される模範例の歴史となるだろう。これこそは<倫理>の、<鍛練>の歴史と名づけてもいいものであり、それは道徳的な主体化の諸形式にかんする、そしてこの主体化を確保するための自己実践にかんする歴史として理解される。<sup>136</sup>

このフーコーの議論の中で言われている「道徳」とは外から与えられる道徳ではなく、自己の存在様式を規定するために自己自身が形成する「倫理」と言い換えられてもいる。従って、上の引用文の「道徳」という単語を全て自己が自己の存在様式を規定する「倫理」というように置換すると分かりやすくなる。つまり、「特定の倫理的行動は必ず、統一的な倫理的行動を拠り所にするのであり、倫理的行為は必ず、倫理的主体としての自分自身の組み立てを求めるのである。」ということになる。この「倫理」という言葉は少々説明を要する。マックネイ (McNay) はフーコーは倫理的という考え方と道徳的という考え方を明確に分けて論じていると述べている。道徳とは上から押し付けられ内面化するパーソンズが議論するような社会的価値であり、倫理とはその個々人の内側から湧き出てくる自己や他者、物事に対する姿勢である<sup>137</sup>。従って、フーコーが「倫理的である」ということで意味しているのは「自己」の倫理にそって自己を自律的に規律することであり、自己を實踐する主体の成立条件となる。つまり、自己への配慮を實踐する主体はフーコーによれば自由な倫理的主体なのである。

この倫理的であるという姿勢は美学やいかに美しく生きるかという観点にもつながっ

<sup>134</sup> これは、序論でも引き合いにだしたウォルツァーによる批判である。ウォルツァーはフーコーが1970年代に行われたインタビューの中で、彼が政治的に関わっている監獄の状況改善運動の目的は「無罪と有罪を分ける社会的、道徳的な区別を疑問に付すことだ」、つまり有罪無罪の区別は真理として構築されたものであるのではないかと問うことだ、とのコメントに対して、この立場を政治的・道徳的無政府主義者、アナキストとして批判している。Walzer, 1986p.61

<sup>135</sup> フーコー、ミシェル『快樂の活用』東京：新潮社、1986、p.38 このあたりの理解と邦訳は邦訳書によっている。

<sup>136</sup> フーコー、1986、p.38-39

<sup>137</sup> McNay, Lois., 'Ethics and the Self' in *Foucault and Feminism*, Polity Press: 1992, p.90 またフーコー自身も倫理とは自己の自己に対する関係を言うとして述べている。Foucault, Michel 'On the Genealogy of Ethics: an Overview of Work in Progress' (interview) Paul Rabinow ed, *The Foucault Reader*, New York: Pantheon books 1984, p.352

ていく。彼は倫理的であるということを超剰な欲望に支配され振り回されない、欲望の奴隷ではないという意味で使っている。過剰な欲望の奴隷であるという状態は暴君と重ねあわされて述べられている。暴君は自己の欲望の奴隷であるために自己の利益の下に他者に対して権力や暴力を振るうことをするのである<sup>138</sup>。具体的に過剰な欲望の奴隷であることは、例えば現実社会の中の消費主義構造の中で「同じであるよりはもっと」であるとか、「とにかく安ければいい」という考え方で消費に埋没する態度等に現われるであろう。ここにおいて自己は自己の欲望を支配しておらず、逆に欲望や目先の利益に自己を支配されているのである。このような欲望を抑えることは倫理の問題なのである。言葉を変えれば、この倫理的な姿勢は過剰な欲望を抑える節度ある振る舞いと言える。この倫理的であること、節度を守ることと美学のつながりについては次のように説明されている。「節度ある振る舞いと自己の尊重は、個人に「長く記憶にとどめるに値する」模範の具体的な美を与える。そこから、「ひとつの態度の様式化とひとつの生き方の美学」への方向づけが出てくる<sup>139</sup>」のである。さらに美しく生きることはフーコーの述べる「作品としての人生」という考え方につながるのである。

また、倫理的であるということは過剰な欲望の奴隷にならずに、そこから自由であることを意味し、欲望を支配し、自己に対する支配を打ち立てることも意味する。フーコーの言葉によれば「自由は一つの政治的モデルをもっています。自由であることが、自己や自己の欲望にたいして奴隷ではないことを意味するかぎりにおいてです。自由は、ひとが自分の自己や欲望のうえに、支配、統御というある一定の関係をうちたてることを必要とする<sup>140</sup>」というわけである。そして、欲望に打ち勝ち自己への支配を確立した状態は「完全なる自己の享受」もしくは「自分自身の自分自身に対する完璧な優位性<sup>141</sup>」という感覚によって表されるのである。

そしてこの自己を支配するということはデルフォイの託宣が教えるように必然的に自己を知ることを要求する。自己を支配するには支配の対象を知る必要があるからである。「汝自身を知れ」。フーコーによれば自己を知ることとは「自己の真理」を知ることである。彼は、インタビューの中で「汝自身に配慮せよ」という命法は「真理を自分のものにするということを含んでいるのでしょうか？」という問いに対して次のように答えている。「当然です。知識なしで自己に配慮することはできません。自己への配慮は、もちろん自己について知ることと同じです<...>。しかし、それはまた、一定の数の行為の諸規則である諸原理を知ることでもあります。自己に配慮するとは、自己をこれらの真理に適合させ、

---

<sup>138</sup> Foucault, 1985, p.81

<sup>139</sup> クレメール=メリエッティ、アンジェル「自己への関係としての倫理」『ミシェル・フーコー 考古学と系譜学』新評論、1992、p.285、なおフーコーはこの節度の問題を性的実践と絡めて *The Use of Pleasure* や *Care of the Self* などの著作の中で論じている。

<sup>140</sup> フーコー、ミシェル(インタビュー)「自由のプラチックとしての自己への配慮の倫理」J・バーナウアー、D・ラズミュッセン編 ミシェル・フーコー他『最後のフーコー』山本学他訳、東京：三交社、1990b、p.27 なお、フーコーは自由という言葉ギリシャ的文脈で使用している。ギリシャにおいて自由であることは他者を支配してよい状態のことを述べるのであるが、自由の前提条件として自己を統治している、自己に対して支配を打ち立てていることが要求される。従って、王などが何故美しく振舞わねばならないかという、彼は自分自身を支配できることを示すことで、自分が他者を支配する正統性を確保するからである。Foucault, 1984, p.354

<sup>141</sup> Foucault, 1985, p.31

これらを自分のものにする事なのです。ここで、倫理は、真理ゲームに結びつくこととなります。<sup>142</sup>この発言は一見すると、構築される真理というものを批判してきたフーコーの立場とは完全に矛盾するように思われる。しかし、この晩年のフーコーの発言においては真理の意味あい、それまで彼が批判してきた真理とは違うのである。つまり、批判の対象としての真理は構築された単一の真理であるが、「真理ゲーム」によって追求される真理は複数の真理(truths)なのである<sup>143</sup>。このゲームは様々な領域で展開されるが、自己という場においても展開されるのである。フーコーはこの与えられたものではない真理を語る者をパレーシアスト<sup>144</sup>と呼んでいる。この真理とは自己との関係においては「真の生」という点に関係してくる。つまり、「自分にとっての真の生」というあくまで個々人の真理に関係してくるのであり、これを考え、実践していくことがフーコーが言うところの「自己への配慮」であり、自己を「倫理」的な存在として位置付けるということに他ならない。つまり、自己への配慮の一つの要素である「自己を知ること」「自己の真理を知ること」は自己がいかに生きたいか、何をしたいのか、自分とは何であるかということを知ること、考えることであり、言葉を変えれば自己再帰的であることに他ならないのである。

しかし、頭の中で考えられただけでは十分ではない。考えられたことは実践されていかなければいけない。フーコーが述べる自己への配慮は「自己の実践」、生活する際の様式や流儀といったものにつながっていくのである。「ひとがいうことでなく、行うことや生きることが真理なのである。そして生存は一般的な規則や規範ではなく、ある特定のスタイルを実現する。<sup>145</sup>自分とは何か、自分はどうありたいのかという自己再帰的な自己の真理への問いかけが日常レベルでの振る舞いや実践といったものにつながっていくのである。自己の真理を語る際に「求められているものはある本質や形式ではなく、その人の自己と、その人が公言するロゴスとのあいだの関係である。換言すれば、ある人が生き、生活する際の<流儀>である<sup>146</sup>」ということになる。そして、このような自己の実践とは自己の倫理に基づいているため、上から押しつけられる規範やコードにそった振る舞いではなく、主体の個人的な選択に基づいた振舞いということになる<sup>147</sup>。このフーコーの議論が重要性を持つのは、彼の議論は意識的・主体的に自己を知ろうとする態度、自己を実践し自己の人生を美しく作品のように仕立て上げていくという態度を論じている点である。言葉を変えれば、ここにおいて自己を知るとは主体的な実践となるのである。この論文に関係させれば、その主体的な実践がライフスタイルとして現れることは言うまでもない。

フーコーの自己への配慮の思想をまとめるとすれば、自己への配慮とは自己を倫理的な

<sup>142</sup> フーコー、1990b, p.24 ここで言われている「一定の数の行為の諸規則である諸原理を知る」というのは自己を倫理的に確立するという事である。

<sup>143</sup> 中山、1996, p.227-229 中山は真理ゲームを構成する要素として以下の4点を挙げている。主体は何に従い、どのような位置にいる必要があるのかという「主体化の様式」、どの知を真理にするかという主体の「行動の戦略」、どのような社会・歴史状況においてある物事が知の対象になるのかという「客体化の様式」、主体が真理を獲得する際に得る「ゲームの利得」である。これらの要素が複合的にからみ合い真理ゲームが行われ、真理が獲得されるのである。

<sup>144</sup> パレーシアとは「真理を語る」ことであり、パレーシアストとは「真理を語る人」である。ギリシアにおいては自由人のみが奴隷とは異なり支配されるものではなく、自分自身を支配しそして真理を語る権利を有していた。中山、1996, p.230

<sup>145</sup> トーマス・フリン「パレーシアストとしてのフーコー」バーナウアー編『最後のフーコー』1990, p246

<sup>146</sup> フリン、1990, p.236

<sup>147</sup> Foucault, 1984, p.356

体として確立すること、自己を支配することと自己を知ることから成り立っている。そして自己をそのように実践していくことは「いかに美しく生きるか」という点や自己の内部から出てきた「いかに生きたいのか」「どのように在りたいのか」という倫理を下にして自己を律することを意味している。これは、社会構造やシステムといった外在的な要因によって要求される自己になるのではなく、あくまでも自己の人間性を中心として自己がいかに在りたいかということ自体を主体性に基き選択していく実践であるのだ。

自己に対する問いかけ、「どう生きていくのか」「何がしたいのか」「私とは何か」といったものは個々人の生き方そのもの、ライフスタイルに関わる問いでもある。この自己再帰的な問いからギデنزの生の政治、ライフポリティクスが発生する<sup>148</sup>と論じている。ライフポリティクスとは日々の生活の中で自己自身がいかに生きるかというライフスタイルに関わる政治である。

・・・ライフポリティクスはライフスタイルの政治である。ライフポリティクスは再帰性に基いた秩序 後期近代のシステムにおける政治である。その中で個人や集団は既存の社会的活動に対する制限範囲を急進的に変えている。これは再帰性が自己と身体をグローバルな視点につなぎ合わせる再帰的秩序の環境の中での自己実現の政治である。<sup>149</sup>

この生活政治は政党や議会でなされるような政治とは質を異にする。これは人々が日常生活の中で営む、日々の活動や実践が形成していく政治であり、まさに生き方そのものをどう組織するのか、自分自身としてどう振る舞うのかといったことに関わってくる。例えば、大量生産・大量消費のライフスタイルに対して、それが必ずしも地球環境に良い影響力を持っておらず、社会に対しても支配 被支配構造を肯定する態度に繋がるというように再帰的・反省的に思考した時、人々はその環境下でいかに振る舞うかということ、日常生活においてどのような行動を取り、実践をするのかといったことを問われる<sup>150</sup>。そして日常生活における活動を変化させていき、大量消費をしないということを日常的に心掛けたり、再生品を使うよう心掛けたり、大量消費に対して異議を唱えたりするようになるのである。つまり、自分自身に対して、そして社会に対して再帰的になることによって既存の「社会

<sup>148</sup> このライフポリティクスは高度に発達し、再帰性が社会を動かす原理となっている環境で生じる。この点に関して彼は近代の政治の領域であった、人々にかかれている不平等や抑圧からの解放という関心事がある程度達成された状態でライフポリティクスが可能になると論じる。解放の政治(emancipatory politics)の後にくるのがライフポリティクスなのである。Giddens, 1991, p.210-213 一方で、未だに解放の政治が成立していないという立場からギデنزのライフポリティクスは余裕のある階級にしか当てはまらないという批判もある。詳しくは、May, Carl and Andrew Cooper 'Personal Identity and Social Change: Some Theoretical Considerations', *Acta Sociologica* 1995 vol.38, p.83 を参照のこと。

<sup>149</sup> Giddens, 1991, p.214

<sup>150</sup> 例えば、大量に生産される綿製品の綿には他の農産物の30倍にも達する量の薬剤が使用されている。その影響は綿の生産地において少なくとも毎年2万人以上が農薬中毒によって死亡し、300万人以上が病気や障害を蒙っている。さらに、水質汚染や土壌破壊などの影響もある。それに対して、「パタゴニア」という企業は農薬散布を抑えた「有機綿」を製品に使用することによって環境や人々の命に配慮した製品を製造している。消費者の意識を変えること、ライフスタイルを変えることで社会を動かしていこうという一つの社会運動として捉えられる動きがある。「会社は社会を変えるための道具だ」『暮らしの手帖』2000.01/12. 1月, p.102-109 また、事例編におけるフェアトレードに関する註も参照のこと。パタゴニアのホームページも参照のこと。http://www.patagonia.co.jp/aboutus/aboutus.htm

活動に対する制限範囲」を超え出て、新しいライフスタイル、生き方を実践していくことができるのである。そして、この生き方の選択と実践はフーコーが述べる美学と共通してギデنزの場合は道徳的／存在的問いと関係してくる。すなわち「道徳領域における議論は、人類に対して何がなされるべきかということにとどまらずに、存在するという事そのものがどのように把握され、そして「生きられる」という点で展開される。<sup>151</sup>」彼は近代性の中で抑え込まれて、問われてこなかったかに生きるかという道徳や存在への問いがハイモダニティにおいてライフポリティックスの関心事として浮上すると議論する。この論文ではギデنزの述べる道徳や存在への問いをもフーコーが述べる諸個人の多様性に基づいた「倫理」的なものに引き付けて捉えておく。

自己再帰性とは人々が得られる情報や知識、利用できる資源が増大することに伴って、個々人が今まで当然として受け入れられてきた伝統的価値観や工業社会的価値観といったものを疑問に付すところから始まる。そして、確実性がもはや人生への指針を与えてはくれない状況下において「いかに生きるか」「自分とは何か」といった存在的な問いかけがなされるのである。しかし、この懐疑は創造性を内に秘めており、そこから新しいものを生み出すことが可能となる。自己自身への問いを深化させた時、自分にとっての「真の生」という真理 (truths) を追求する過程で、多くの人々は己の日々の生活態度や生き方といったもの相対化し、それに対して再帰的に働きかけ、人生を政治していく、ライフポリティックスを実践していくのである。ギデنزらは社会状況が不確実性に支配されており、個々人が自己再帰性のプロジェクトの中に投げ入れられているということを議論し示している。つまり、現代社会においては多くの主体が不確実性を下にして自己を形成していかなければならないのである。その意味で「自分自身で創るバイオグラフィー」は必然的になってきているのである。だが、見方を変えればこの視点は社会状況の中であって始めて主体は自己へ問いかけていくというようにも受け取れる。もちろん現代社会の状況は不確実性に曝されており諸個人は自己再帰性を持ち得る状況に置かれている。それとは対照的にフーコーはより自律的に自らの主体性に基づき自己再帰的になる可能性を脱歴史的に議論している。それをフーコーは自己への実践、自己への配慮として展開しているのである。この論文では自己再帰性を社会状況によって可能となっているという立場を取りながら、その中でもより意識的に実践するものとして、主体性の現れとして捉える立場を取る。何故なら、それが先に述べた不確実性下における迷える主体のシステムや新興宗教、消費主義への回収への抵抗拠点となるからである。では次に、社会学が関わる構造的再帰性、つまり社会を認識する再帰性についての議論に移っていく。

## 1-2 構造再帰性

この考え方は単純化すれば、ある行為主体が社会的環境をいかにしてそこに埋没せずに認識するか、ある構造を構造の中にいながらにして外から認識する視点を獲得するかという点に焦点がある。これは上で議論した自己再帰性とも関係しており、上の議論にもすでに構造再帰性の議論が入り込んでいる。社会構造や社会状況を再帰的に捉えることは、自分が置かれている状況を把握することであり、大量消費の例で述べたように、そこから自

<sup>151</sup> Giddens, 1991, p.224

己の在り方を問うことにつながるからである。では諸個人を囲い込んでいる社会を再帰的に認識するとはどういうことかをホルランド (Holland) とブルデューの展開する議論を通じて見ていく。

ホルランドは学問の枠組や領域といったものに縛られた議論や分析は社会の認識を狭めるものと批判し、より包括的な社会認識の可能性を超学問領域的な再帰性に見ている。彼の議論の枠組として四つの再帰性レベルが存在する。第1の再帰性は学問を固定的なパラダイムとして捉え、例えば構造機能主義という一つの学問パラダイムの中に閉じ籠った再帰性である。第2の再帰性は学問パラダイムをまたいだレベルで成立するものである。例えば現象学や人類学の解釈学的アプローチといったものが挙げられる。第3の再帰性は学問パラダイムをまたいだ視点に基づき、個々人の行動と社会状況を文脈化することに焦点のあるものである。例えば個人のレベルと社会のレベルをつなぐ社会心理学的な方向性が挙げられる。そして最後にパラダイムや学問領域をそもそも超越したところにある再帰性のレベルである<sup>152</sup>。これらの再帰性は社会を所与のものとして受け取らずに、疑い、反省的に社会を捉えることを各々が行っているのである。

再帰的な社会分析の重要性は議論や立場が所与のものとしてではなく、どのように構築されているのかを明らかにする点にある。何故なら、「私たちは世界観、世界に関する仮説、諸文化、宇宙論、思考スタイル、あるいはパラダイムを内面化することによって諸仮定の中に社会化されている<sup>153</sup>」からである。つまり、これらの内面化されたものを明らかにすることを通して偏見や刷り込みといったものから自由な認識が成立するのである。そして、その鍵を握るのが再帰性に他ならないのである。しかし、学問の枠組、パラダイムの内部にとどまっていたはそのパラダイムの枠組が制約となり再帰性はその枠組の中での再帰性となってしまう。そこでホルランドは第4のレベルの再帰性に注目する。何故なら、第4レベルの再帰性においては学問の枠組を越えたところに存在するため、パラダイムは制約として働き得ないからである。つまり、この超学問分野的再帰性は人間に偏見を植え付ける既存の学問やそのパラダイム、さらには階級構造などにとらわれないより客観的な社会と人間の認識を可能にするのである<sup>154</sup>。このように彼は超学問的再帰性の必要性を述べるのであるが、その実体は曖昧である。ここでは、社会や人間がいかなる状況に置かれているか、自分がどのような社会に生きているのかといったことを認識する視点を再帰的な視点が提供してくれるという最も基本的な部分を押さえつつ、ホルランドの言うような巨視的な社会認識という考え方をブルデューの議論につなげよう。

ブルデューは「科学」(science)という概念に重要性を置いている。「ブルデューは理解すること、発見すること、そしてコミュニケーションすることの「普遍的な」価値を述べており、それを彼は科学と呼んでいる。<sup>155</sup>」それは、社会を総体として捉える際に重要となってくるものである。つまり、客観的かつ経験論的に社会を分析するという態度につながるのである。また、この点において、科学を実践する社会学者を含めた広い意味での社会科

<sup>152</sup> Holland, Ray 'Reflexivity' *Human Relations*, vol.52, no. 4, 1999, p.475-476

<sup>153</sup> Holland, 1999, p.467

<sup>154</sup> Holland, 1999, p. 480-481

<sup>155</sup> Swartz, David., *Culture & Power*, Chicago; The University of Chicago Press, 1997, p. 252

学者は倫理的であることが要求される<sup>156</sup>。何故なら、私利私欲や利害関係に囚われた状態にあっては客観的な社会の認識を妨げるからである。客観的に社会を認識するということは支配 被支配関係に基づいた社会に対して批判的であることを意味する。この議論はブルデューの社会認識とも関係している。彼の社会認識は序で既に述べたが、資本を持つものと資本を持たざるものの支配 被支配関係が社会を覆っているというものである。そして、その支配は象徴暴力によって成立しており、その結果として象徴秩序が成り立っているというものである。しかし、この象徴秩序は力のあるものが押し付ける恣意的なもので、フーコーの言葉によれば構築された真理体制でしかなく、そこに正統性はない。従って、それは批判可能なのであるが、その批判的な役割を担うのが社会学者に他ならないというのが彼の立場である<sup>157</sup>。言葉を変えれば、支配 被支配体制に基づいており、あたかも正統なものとして通用している象徴秩序の虚構性を暴く為に科学としての社会学が存在するのである<sup>158</sup>。つまり、諸個人のアイデンティティを固定化し、外在的に諸個人を規定する諸構造や象徴秩序というものの虚構性を暴くという観点から社会を再帰的に認識することが重要なのである。

ブルーベーカー (Brubaker) によればブルデューはプロパガンダと起源は同じである Propagate = 「(思想などを) 普及させる、宣伝する; 伝達する」という意味の単語を意図的に使うという。ブルデューの意図は社会学的な知識によって人々の感覚や関心を広げること他にない。つまり、知識を通じて色々なバイアスや社会的な恣意的通念などに囚われている人々を偏見の檻から解放するという役割が社会学にあるという立場を取っている<sup>159</sup>。「それらの(ブルデューのテキストの) 単純なポイントは世界を解釈することである。それはまず我々や他の社会学者達の世界の見方を変えることによって世界を変えることである<sup>160</sup>」とブルーベーカーは述べている。この立場は社会を客観的に読み取ることを意味するが、それは再帰的に社会を認識することと同じことである。

これまでの議論では、構造に対する再帰的意識を獲得することができるのは社会学者であり、それをプロパゲイトするのが社会学者の役割という図式が成立しているように思えるが、構造再帰性は社会学者の独占物なのであるか? 答えは否である。構造的再帰性の特徴は、社会構造を再帰的に認識し、社会の中に存在する恣意的な象徴秩序に埋没せずに、それを情報や知識の拡大、意識の変化によって再帰的に捉えることを意味するのである限り、一般の人々にもその可能性は十分あると言える。知識や情報を批判的な立場で受け取り、解釈していくことで個々人が構造再帰的になり、社会を客観視していく源となるのである。シュワルツ (Swartz) は知識の拡大と人々の自由との関係についてブルデューの立

<sup>156</sup> Swartz, 1997, 249-259、倫理的であることが要求される社会学者も、名誉、地位、名声、といったものに惑わされ、売れるための著作や論文を書いたり、地位を得るために研究をしたりするのが現実である。このような立場を批判してブルデューは社会学者に対して倫理的であることを求める。つまり、利害に囚われない研究をすることを求めるのである。(Bourdieu, Pierre., *Homo Academicus*, translated by Peter Collier, California; Stanford University Press, 1988, 84-124; Swartz, 1997, p. 259)

<sup>157</sup> Swartz, 1997, p.260, 272

<sup>158</sup> ブルデュー、1988, p.234; Swartz, 1997, p.260 この意味で真に科学的な社会学は既存の秩序にとってその虚構を暴くものとして働くために脅威として認識されることになる。

<sup>159</sup> Brubaker, Rgers ' Social Theory as Habitus ' in Calhoun, Craig Edward LiPuma and Noishe Postone eds., *Bourdieu Critical Perspectives.*, Cambridge; Polity Press 1993, p. 217

<sup>160</sup> Brubaker, 1993, p.217

場を次のように説明している。

人々の振る舞いを規定している構造に対する意識的な意識を広げることによって、個人は未知の境界線を押しやることからくる満足を得るだけでなく、何が変革可能で何が変革不可能かをより明確に理解する手段を得ることができるとブルデューは考える。私たちが無意識のうちに社会的生活を成立させている原理の恣意的な性格を暴露することによって、私たちは社会学、大学、社会、そして究極的には私たち自身を形作っていく可能性のある手段を得ることができるのである。そしてそれは、人間の自由に多くのスペースを与えることができる方法に基づいている。<sup>161</sup>

社会の恣意的な支配体系を再帰的に認識することによって個々人が社会に対して再帰的に行動を起こしていったり、個々人が自己に対して問いかけをしていったりすることが生じるのである。社会を洗練され、組織された方法論を使って再帰的に認識するのは社会学者であるが、では一般の人々が再帰性を増大させたり、意識を高めたりする要素としてどのようなものがあるのかを考えていこう。そうすることにより、一般の人々がライフスタイルを変化させたり、日常生活における政治を実践することの要因としての再帰性の特徴が浮き彫りになるからである。

再帰性は情報や知識、資源の利用可能性に依拠しているため、再帰性を増大させるのはそれらへのアクセスであり、読書が代表的な実践となる。知識や情報へのアクセスである読むという行為を通じて個人は今まで自分の意識の中に無意識的に浸透していたものを相対化し、乗り越える可能性を持つ。ブルーベイカーは社会的に価値のある読書とは、読書することを通じて消費しながら、それを生産につなげるものであると述べている。つまり、読者は読むという行為を通じて、学者の構築した概念や命題、理論といったものを自分自身の思考の道具として取り入れる。そして、それを使って日常的に実践する、生産することを目標にすべきだということである<sup>162</sup>。同様にセルトーは読むという行為は民衆が受動的に作者の意図を読み取るというものではなく、違った読み方をして「作者の「意図」であったものとは別のなにかを製作する」ものだと述べている<sup>163</sup>。何を実践し生産するのかと言えば、読書を通して得たものを下にしながらそれまでとは違った考え方や振舞いを実践し生産するということである。

また、批判的に思考するという実践も再帰性を高める実践の一つである。これは、既存の状況に対して「そうではない可能性」を想起することによって現状を再帰的に捉え打破していくことにつながるからである。フォーコーは批判的に思考することを「哲学」の活動とも関係させて述べている。フォーコーの言葉に基づけば哲学の活動とは「知るのが望ましい事柄を自分のものにしようと努めるていのは好奇心ではなく、自分自身からの離脱を可能にしてくれる好奇心なのだ。<sup>164</sup>」つまり、この好奇心とは知ることに向かっているわけだが、

<sup>161</sup> Swartz, 1997, p. 254

<sup>162</sup> Brubaker, 1993, p. 218-219

<sup>163</sup> ド・セルトー、1987, p.333

<sup>164</sup> フォーコー、1986, p.15 これは彼が『快樂の活用』の序論で展開している研究動機に関するコメントで

この知るということは思索すること、哲学の活動に通じるものであり、そしてこの哲学は「いつもの思索とは異なる仕方での思索すること<sup>165</sup>」を追求する活動に他ならないのである。言葉を変えれば、批判的な思考は「今ある現状」と「そうではない可能性」「別様でもあり得る可能性」を違ったふうで思考することを通して示すのである<sup>166</sup>。この思考することが構造再帰性と密接に関連していることは言を待たない。

このように読書や批判的思考といった実践を通じて人々は社会構造に対する意識を高め、構造的再帰性を獲得し、既存の社会的秩序や状態に対して、また既存の自己に対して再帰的になり、それを乗り越えていく可能性を獲得するのである。このように意識的に情報や知識、利用可能な資源を獲得していくことはブルデューの言葉を借りれば「資本」を獲得することと重なる。自分がどのような状況に置かれているのか、社会はどのような論理で動いているのかといったことを読書や批判的思考を通して知ることが、それだけの知識資本を得ることであるのだ。そしてこの獲得された知識資本は人々の力の源泉となり、可能性を広げるものとなるのである。

「再帰性モデル」をまとめるならば、ギデンズやベックが述べているように現代社会の特殊性として情報や知識、資源といったものの利用可能性が拡大したこと、近代的な確実性が衰退していることが重なりあって個々人は自己再帰性を増大させる。この自己再帰性とはフォーコーが自己への配慮で示した「自己の真理」、つまり「自分がどうありたいのか」「自分がどう生きたいのか」といったことを知り、自己を倫理的主体として確立することにつながる。さらに構造に対しても再帰的になることで、自己が置かれた状況を把握し、それを乗り越えていくように意志することができる。そのために知識や情報を収集し、あるいは利用しながら自己の意識を高め自己を反省的に見つめることを実践する。このモデルにおいて重要なのは、自己や構造への問いかけを積極的に行うという主体性が存在しているということである。自己や構造への主体的問いかけが諸主体の可能性をより広げ、力の源泉となるのである。この主体性は不確実な社会において、カルトに逃げ込んだり、消費主義に埋没したり、流行に乗るだけといった不安からの逃避行動ではない可能性を示す根拠となるものでもある。そして、この可能性を利用することによって諸主体は自己の人生を自分自身で創り出すことができるのである。

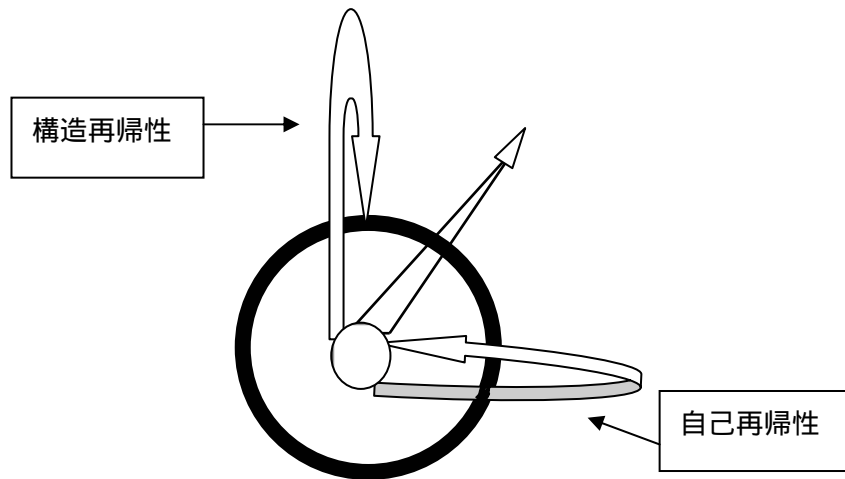
---

あるが、彼の考え方の本質についているので引用する。

<sup>165</sup> フォーコー、1986、p.15

<sup>166</sup> Huijer, 1999, p.68; Agger, *Critical Social Theories*, Westview Press 1998, p.4

図 5：再帰性モデル。再帰性モデルは自己の「真理」を自己に問いかけることを通して獲得する自己再帰性のベクトルと、読書や批判的思考といった資本の獲得によって自分の置かれた状況を把握する構造再帰性からなる。そして、自己は「今あるところのもの」ではないところへずれていく。



## 2 自己の変容モデル

この節では社会構造に埋没せず、再帰的な意識を持ち自らの価値観を形成し、人生を構築している主体を分析するためのツールとして固定された自己ではなく、変容し続ける自己、流動的な自己にかんする議論を展開する。この議論を通じて与えられた単一のアイデンティティに依拠するのではなく、変容していく自己のモデルを展開していく。この論文ではこれを「自己の変容モデル」と名付ける。それによって、再帰的な意識を持ち自己に対して問いかけを続ける主体に変容していくという要素が加わる。これはライフスタイルが存在志向であることとは、常に「自分は何をやりたいのか」「自分はどう生きたいのか」ということを自己に問いかけ、その問いかけとともに変容していく側面を持つことを説明するためのモデルである。まず、アイデンティティに関する基本的な議論を展開した後、個人のアイデンティティに中心を据えながら個人のアイデンティティは固定的なものではなく、流動的なものであるという議論を展開する。そしてその流動的なずれ続ける自己が「社会状況により変容する」という議論と「主体的に変容していく」という議論を展開し、その主体性の根源には自己がより良い生を求める欲望の原理があるということを示していく。

ではまず、前提としてアイデンティティに関する基本的な議論から始めていこう。メルッチはアイデンティティを次のように定義している。「我々は次の3つの特徴を参照しながら個人のもしくは集団のアイデンティティを語るであろう。すなわち、時間的な変化と環境への適応を越えて存在する主体の連続性、他者との関係におけるその主体の限界、そして認識し、認識される能力である。<sup>167</sup>」彼の定義によれば、アイデンティティとはある個人主体が有する連続性、自己同一性であり、それは他者との関係において制約され、他者によって認識あるいは承認されることによって成立する。つまり、自分とはなんであるかという同一性、連続性がアイデンティティに他ならないのであるが、それは他者の存在を前提にしている。他者から見られること、認められること、承認されることなどを通じて個々人は自分とはなにかを形成していくのである。同時に自己が何者であるかというアイデンティティは異なる他者との比較によって成り立つ。「私はあの人とはここがこう違う」という意識を下にして同一である「私」「自己」が認識可能となるのである。「私の自己同一性は私だけのものでありそして私は他者とは異なるというところにある<sup>168</sup>」ということになる。「違い」がなければ「同一性」も存在しない。その逆もまた真なりである。「私」という存在は「私」を他者との差異と自己の同一性によって認識するのである<sup>169</sup>。

### 2-1 自己の複数性

以上のようにアイデンティティとは私とは何かという関心事に関係しており、それは他者との関係性の中において形成されることが明確となった。「私とは何か」「私とは誰か」という問いかけ、あるいはアイデンティティを問うことは自己再帰性と通底するものであ

<sup>167</sup> Melucci, 1996, p.28

<sup>168</sup> Taylor, David, 'Social Identity and Social Policy: Engagements with Postmodern Theory', *Journal of Social Policy*, vol. 27, 3, p.344

<sup>169</sup> Melucci, 1996, p.33 アイデンティティに関する広範な議論については、Cerulo, Karen A 'Identity Construction: New Issues, New Directions' *Annual Reviews of Sociology*, vol. 27-3, 1997を参照のこと。

るが、これに対して「私とは『これ』である」あるいは「あなたとは『これ』である」と固定的、単一的な答えを用意することが可能であろうか。「一元的な私」といわれるようなものを構築することは可能であろうか。例えば、構造機能主義の枠組においては、個人はシステムの要請の下で一定の役割を担った機能的な存在となり、「あなたはこれこれという役割を持ったこれこれである」というように固定的に捉えられる事態が生じる。機能性や合理性、効率性を自己に課すためには自己ないの矛盾といったものは克服され、統合される必要があるのである。例えば、この仕事が自分とどう関係しているのか、自分はこれが本当にしたいのか等と問うことは効率的に仕事をするための妨げになり、効率性の観点からは矛盾として捉えられ、そのような問いかけは廃棄されるであろう。固定された自己を確立することはそれ以上の問い掛けを廃棄し、今ある現状を正統なものとして受け取ることの意味する。しかし、ある人物を固定的に捉えることなど一体可能なのであるか？この問いに答えるために、以下では自己の複数性の議論について見ていこう。

三上剛史はジャック・デリダの「差延」という概念を援用しながらアイデンティティについて議論している。自己が自己を認識するためには先にも述べたように自己とは異なるもの、他者の存在を必要とする。つまり、自己の認識は自己と他者の関係性の領域でなされる。だが、彼はこの議論を自己の領域に引き込む。すなわち、「今」と「非-今」、「今の自己」と「前の自己」の差異が繰り返し反復され差異づけられる（遅延させられる）ことが「差延」であるが、まさに自己は、自己と非-自己との差異が「繰り返す」（差延）として生起することにおいてある<sup>170</sup>」のである。言葉を変えれば、自己が成立するということは自己の一貫性や同一性によっているのではなく、「再充当（reappropriation）を通じての「自己-複製、自己-反復の一貫性として成立する<sup>171</sup>」ということなのである。この議論の中では他者あるいは他者性は自己の外だけにあるものではなく、自己の内にもあるものとなる<sup>172</sup>。つまり、自己の中に存在する矛盾したもの、自己の中にある自己あらずのもの、そういった要素との関係性の連続によって「自己」が形成され続けていくのである。何故、形成され続けていくのかと言えば、形成された瞬間にもそこに自己あらずのものが侵入し、差延の運動が生じ、自己は「ずれ」ていくからである。三上の言葉によれば「自己の何か（同一性）が反復されているのではなく、反復されることの内に自己(self)が存在する。つまり、他者性という差異を自己反復的に産出し続けること（差延すること）の内に自己があることになる<sup>173</sup>」ということになる。彼の議論を下にすれば、ある個人は固定化できるようなモノではないのである。自己に単一的な本質を与えること自体が自己の本質から懸け離れたことなのであり、それは内面の複数性や自己内の他者性との関係の抑圧を伴うのである。

同様に竹村和子は自己同一性／アイデンティティというものを次のように説明する。「いかなる様式でアイデンティティを形成するにせよ、アイデンティティは形成された瞬間に、その同一性／アイデンティティを失うものである。<sup>174</sup>」何故ならば、彼女によれば「私

<sup>170</sup> 三上剛史「ポスト近代の自己意識」『ポスト近代の社会学』京都：世界思想社、1993、p.98

<sup>171</sup> 三上、1993、p.99

<sup>172</sup> 竹村和子「アイデンティティの倫理」『思想』2000年7月、p.40

<sup>173</sup> 三上、1993、p.100

<sup>174</sup> 竹村、2000、p.47

は何かである」と語ることや「私は何かではない」と語ることにより人は同一性を確保しようとするのだが、そのように語った瞬間それは既に「自らの過去との同一性」であり、「自己のアイデンティティはつねにすでに自己とは同一／アイデンティカルではない」からである<sup>175</sup>。しかし、「わたし」というものを完全に否定したところに自己は成り立たない。従って、アイデンティティは「語りによって 語りのなかに 走る亀裂である。だからアイデンティティは非-在としてのアイデンティティを、アイデンティティの形成と同時に抱え込む<sup>176</sup>」ことになる。つまり自己同一性としてのアイデンティティとは「これ」と固定できるような単純なものではなく、その内部に亀裂を持ち、非-在としてある複雑なものなのであるのだ。

しかし、このような常にずれ続ける「自己」、「自己の複数性」といったものは捕らえ所がなく、不気味であり、不可解なものに見える。近代性の同一性の原理に基づけば、このような不可解なものは排除抑圧の対象となるであろう。複数の自己、中心のないずれ続ける自己を認めるということは、全く別の自己像を分裂したような状態で想定することになるのではないかという批判や、複数の自己を認める場合に果たしていかにしてその人物を認識できるのかといった疑問が生じることは自然なことである。しかしながらずれ続ける自己という考え方は自己の核といったものを全否定するものではない。デビット・テイラーはアイデンティティには何らかの核や統一性が存在すると述べる。彼は「単純な一元性や無限の断片ではないが、具体的な個々人の中にある首尾一貫した統一性である主体性を語ることは恐らく可能である<sup>177</sup>」と述べ、その統一的なアイデンティティを存在論的アイデンティティと称している。この自己の核となるアイデンティティがなければ、つまり全てが無限の断片となればもはや自己とは呼べないのである。確かに、何らかの中心がなければ全てが断片化し、自己というものすら捉えられないものとなっていくであろう。しかしながら、そのような中心を本質的なもの、「守るべき自己」として想定することはできない。何故なら、上で議論してきたように、自己はずれ続けるものであるからだ。つまり、そのような中心的な自己も存在したとしても固定的なものではなく流動的なものなのである。

このような単純には決定できない複雑な自己のモデルを保持することは何故に肯定されるのであろうか？ここで、自己の複数性の重要性を斎藤純一の議論から見ていこう。彼は自己の複数性を認めることは自己倫理と通じるものであると議論している。彼は自己の複数性を語る上で「自己倫理」という要素を導入し4つのポイントから論じている。ここではそのうちの3つのポイントを追っていこう<sup>178</sup>。彼の議論を見ることにより、自己の複数性を保持することが何故重要なかが理解できる。斎藤によれば第一に、「揺るぎない単一の秩序化が内面に引き起こす、自己への不満・憎悪が他者への軽蔑・憎悪に連動するルサンチマン<sup>179</sup>の回路を断ち切るうで、自己の複数性を顕示する倫理は重要な意味を持つ。<sup>180</sup>」

<sup>175</sup> 竹村、2000、p.47

<sup>176</sup> 竹村、2000、p.48

<sup>177</sup> Taylor, David, 1998, p.340

<sup>178</sup> 文脈上第4の論点である「範例の政治 (the politics of example)」の提示は省く。簡単に述べるならば、自己に倫理的な生き方を実践することは、それを他者に対して範例としてそれを示し、他者の倫理主体たる可能性を引き出すという観点である。

<sup>179</sup> ルサンチマンとはニーチェが概念化したもので、弱者が強者に対して持つ恨みや妬みを意味する。

<sup>180</sup> 斎藤純一「民主主義と複数性」『思想』867号1996年9月、p.83 強調は本文。斎藤が用いる倫理とはフーコーやマックネイが述べるように、外から与えられて確立されている道徳（規範的意味を帯びる）では

自己を単一的・統一的なものとして捉えることは翻って内面の複数性を抑圧することになる。この内面の抑圧は自己への不満へと転ずる。言葉を変えれば、自己の内部にある意のままにならぬものや不完全さに対する不満となるのである。そして、そのはけ口を多くの人は他者へと投影<sup>181</sup>して爆発させる。外に投影された自己内部の矛盾を否定し攻撃することによって、自己はその矛盾から解放され自己の統合性を保ち得るのである。それこそがルサンチマンであり、奴隷根性なのであるが、それらを回避するためにも、自己の複数性を認める倫理が重要になるのである。つまり、自己内部の矛盾を含めた「異質な価値が共存する両義的空間として自己を肯定する倫理が、他者に復讐しようとする「自己への不満」に対置されている」状態が必要なのである<sup>182</sup>。

第二に、「他者を受容し内面の対立を許容する倫理である。<sup>183</sup>」この思想はエマーソンの思想に基づいており、自己の内部で様々な価値観が渦巻いている状態を認め、肯定的に捉えるというものである。これは、エマーソンの自恃 (self-reliance) という概念に基づいている。自恃とは無限に多様な自己を自己の中で認めるという自己への信頼や尊厳を意味し、自己を矛盾なき統一体とは捉えない態度を意味する。この立場は「本来的な自己」、「守るべき自己」、「固執すべき自己」といったものを放棄したものであり、多様な自己自身への寛大さに貫かれている<sup>184</sup>。この立場に立つことは外から与えられ固定化されたアイデンティティの牢獄から自由になることも助けるものである。さらに、自己の矛盾を矛盾として認めることは他者の多様性や矛盾をも受け入れる、他者がそのようにあることも認めることを意味する。つまり、自己内部の矛盾や多様性を認めるという倫理的態度と他者のそのような矛盾性を認めるという倫理的態度が自己の複数性から導きだされるのである。この態度は自己と他者に対する寛容さとしても現れる。

第三に、「習律としての道徳からの離脱という側面から、自己倫理がもつ政治的合意」が導き出せる<sup>185</sup>。これは外から与えられてある道徳を参照にして自己を形成していくのではなく、そこから離れ、自分自身の「倫理」に基づいて自己を紡いでいくということであり、上述のフーコーがいう自己へ配慮するという実践から導きだされるものである。これは個々人が、社会的に構築された正常さ、通念といったものを原理として画一化された存在様式に従うのではなく、そこから自由な立場において多様性に基づいた存在様式を志向することを意味する。つまり、「お互いにできるだけ異なった存在様式を探求すること」を認める態度である。これは上述の自己と他者への寛容さと重なるものである。この態度がどのように自己の複数性と結びつくかということ、外在的な正常に従属せず、自己を基準として自己を形成していくことは、常に自己が変容していく要素を内包しているからである。例えば、アレントはこの既存の道徳規律を相対化する方法として、「思考」(thinking) というものを挙げている。この思考とは自らが今まで自明のものとして受け入れていた基盤、

---

なく、自己自身との関係性の中で育まれるものである。

<sup>181</sup> 投影とは元々はフロイトの用いた概念である。「投影は、自我の内部で説明できず納得できないもの(おぞましきもの/アブジェ)を棄却する/アブジェクションことであり、「不安な残余として滞留するものを、自己の統合性を得るために、自己の外に放出することである。」竹村、2000、p.44

<sup>182</sup> 斎藤純一、1996、p.84

<sup>183</sup> 斎藤純一、1996、p.84

<sup>184</sup> 斎藤純一、1996、p.84-85

<sup>185</sup> 斎藤純一、1996、p.85

道徳を含む価値観や原理を批判的に解体していく複数の自己との対話的コミュニケーションプロセスである。複数の自分自身との対話を通じて自分が依って立つ基盤を疑い、破壊していくのである<sup>186</sup>。言葉を変えれば、「世に受け入れられている行動の規則を確認するのではなくむしろ解体する<sup>187</sup>」という精神的態度である。そして、この考え方は自己再帰性や再帰的懐疑と共通項をもつ。

以上の3つのポイントは自己の複数性と自己倫理との関係から導出されたものである。これらのポイントを整理すると、自己の内部にある複数性を認めること、自己の複数性と価値観の対立を認めること、そして既存の価値観を相対化し自己の倫理を確立することが倫理的なものとして浮び上がり、自己倫理へと展開していくのである。つまり、「ずれ続ける自己」「自己-複製、自己-反復の一貫性として成立する自己同一性」は他者への投影に基づく暴力を回避したり、他者の矛盾性をみとめたり、自己の倫理を自己が確立するという観点から見て重要性を持つのである。

## 2-2 自己の変容

以上のように自己の複数性を保持すること認めることが重要性を持つということが明らかになった。では、このような複数の自己を持つこと、それを積極的に肯定していくことはどのようなことにつながるのだろうか。それは、全肯定でも全否定でもない、螺旋のイメージ、自己が絶えずずれ続け、変容していく、メタモルフォシスするという考え方で捉えられる。以下では自己の変容について社会状況が後押しするという議論の流れと、個々人が主体的に変容していくという議論の流れを展開していく。

変容する自己、メタモルフォシスということアルベルト・メルッチは社会の変化の帰結の一つとして議論している。変容する自己という観点に絞って彼の議論を現代の社会状況における個人の可能性の増大という点と個々人が異質なものと遭遇する確立の高さという点から議論していく。彼の議論は基本的にはギデンズやベックの述べる再帰的近代化の議論に類似している。彼は近代からポスト近代的な高度に発達した社会に移る過程において個人が得られる情報や可能性の拡大に注目している。高度に発達した社会をメルッチは「複合社会 (complex society)」あるいは「情報社会 (information society)」と称している。この社会の中で、個人は可能性や能力の拡大から様々な選択肢を自ら決定できる状況に身を置くことになるのである。しかし、序論でも示したように彼は複合社会の中では同時に権力による管理や締め付けも増大し、個人の可能性の拡大と管理の拡大という二つの力がせめぎあう状態が生じると論じている<sup>188</sup>。

このような社会認識の中で、個人のアイデンティティの質が変化してくるとというのが彼の議論の一つの核である。前近代社会においては、個人のアイデンティティは外在的な絶

<sup>186</sup> 斎藤純一、1996、p.85-86 なお自らへの問いかけ、思考することを怠り、社会的な規律・コードに従属する結果として無思考性が現われるが、これは上からの命令を受け入れ、大量虐殺に関与したナチスのアイヒマンの行動に表れている。

<sup>187</sup> 斎藤純一、1996、p.86

<sup>188</sup> Melucci, Albert., *The Playing Self.*, Cambridge University Press 1996, p.61 彼は中野が述べるように個々人が獲得する可能性ばかりを強調しているのではなく、権力や管理といったものが人々の生活レベルにまで達してきているという危機感も述べているがここでは文脈上可能性に絞った議論をする。中野, 1999, 参照のこと。

対性、例えば神、によって決定されていた。しかし、現代の複雑化の進行した社会においてはそのような絶対性はもはや絶対性を持ち得ない状況が生じる。結果として個々人は、ギデンズも述べるように自己再帰的な志向を持つようになり、自分が何ものであるかをアイデンティティを決定する深いレベルで思考するようになる。同時に「今日、個々人は彼ら自身の個性を構築する莫大な資源を有している<sup>189</sup>」という状況が自己や構造への問いかけを加速させるのである。その結果、個人のアイデンティティは他者による相互承認を通じた構築も重要ではあるが、個人による自律的な構築が中心的な役割を得るようになる<sup>190</sup>。「我々は自分達の意識を形而上学的な主体から個人を個人たらしめている過程、個人を自律的な行為主体へと導くことを可能とする過程へと移している。従って、多様な自己の個性は個別化していくのである。<sup>191</sup>」この個人による自律的なアイデンティティの構築とは一度構築すれば終わるという単純なものではなく、常に問いかけ、常に構築していくというプロセスとして捉えられている。このプロセスとしてのアイデンティティの構築をメルッチは「個別化 (individuation)<sup>192</sup>」と称しているのである。

この不断のプロセスとしての個別化は、複合社会のもう一つの側面と関連している。複合社会の中では、社会の変化のスピードは速く、その変化は多岐に及ぶ。一つの現象としてグローバル化し続ける移動性がある。人が産まれた土地で死ぬことが少なくなっているといわれている現代社会では、外から入って来た異文化や新しく生まれる文化との接触や異文化の中に移住していくこと、他の価値観や信念、言語体系にぶつかる機会が格段に増加している。この異質なものとぶつかり合が生じる際に人々は自己のよって立つ基盤が一つの恣意的な絶対性でしかないことを否応なく認識することになる。人々はもはや安定的な同質的社会に身を埋めているのではなく、多様で移動性が高く、差異や多様性に曝された社会状況に身を置いているのである。結果として、「我々は、ついさっきまで我々がそうであったものから新しい価値規範や新しい関係性へと変化し、移動し、変容していく強い圧力の下に置かれている<sup>193</sup>」ということになる。メルッチはこの状態を「現在に生きる遊牧民 (ノマド)」と表現している。常に移動しつづけ、自らのホームを建て、そしてまた移動していくという遊牧民 (ノマド) のメタファーは、自分が何ものであるかを模索しながら構築し、そしてそれが変化し、移っていくという複合社会の中における個人の置かれた状況を表しているのである。個人が自己のアイデンティティを不断に再構築し続ける状況を、あるいはそうせざるを得ない社会状況がある。そしてその状況下において個人は「変容：メタモルフォシス」していくのである<sup>194</sup>。

メルッチの議論によって、変化していく自己というものを生み出す社会状況が浮き彫りになってきた。現代の複合社会においては、一人一人の個人が固定的な位置に止まらずに、遊牧民のように移動し、自分自身をメタモルフォシスさせていく状況に置かれているので

<sup>189</sup> Melucci, Albert., 1996, p.47

<sup>190</sup> Melucci, Albert., 1996, p.31

<sup>191</sup> Melucci, Albert., 1996, p.47

<sup>192</sup> 個別化の概念は固定的なアイデンティティ = 自己同一性というものを超えて変化していく不断のプロセスであるとして捉えるものとして導入されている。自己同一性という固定的なイメージではもはや個人の個性は語りきれないというのである。Melucci, Albert., 1996, p.31

<sup>193</sup> Melucci, Albert., 1996, p.43 訳は筆者による。

<sup>194</sup> メルッチ、1997, p.133

あり、個々人は自ら自分とは何であるかということをお問わざるを得ない状況に置かれているのである。ここで注意したいのはメルッチの議論の中では個人が自己を変容させていくのは社会の圧力であり、社会の急激な変化の帰結なのである。あくまでも、中心は社会の状況にあり、フーコーが自己への配慮を定義する際に述べるような「意図的かつ自発的」な個人の意識や主体性あくまでも中心ではない。では次に、このような社会的な状況や社会が提供する資源を利用しつつ、自己が意識してメタモルフォシスを実践していくことと主体性についての議論を展開していこう。

上野俊哉はメルッチのメタモルフォシスの概念を使いながらノマド的主体について議論をしている。彼の議論は受け身的な変容ではなく、主体的な変容を述べている点で重要である。彼は文化研究において盛んに提唱されている分節 = 節合 articulation、折衝 = 交渉 negotiation、という考え方に注目している。イギリス文化研究の代表格であるスチュアート・ホールはインタビューの中で節合概念について次のように語っている。「節合とは、特定の条件下で、二つの異なる要素を統合することができる、連結の形態なのです。しかし、そのつながりは、いかなる時にも常に、非必然的で、非決定的で、非絶対的かつ非本質的なものです。<sup>195</sup>」そして衝突 = 交渉というのは、移民や異人という要素が否応なく衝突し、新しい文化を創造していく可能性を含意している概念である。この考え方は、本質的なものを否定し、常に移ろい行く流動的なアイデンティティと社会状況をうまく捉えている。そして、この節合や交渉を繰り返しながら主体が形成されていくというのが上野の立場である。その際に自発的に、意識的、積極的に動いていくこと、闘っていくことを中心に据えている点に上野の独自性がある。「ノマド的主体はアメーバのようで、(歴史的編成としての)個々の配置において自分自身のためにある空間をかちとろうと闘っている」というローレンス・グロスバーグの言葉を引きながらノマド的主体について次のように上野は述べている。

それ[ノマド的主体が主体的でいつづけなければならないということ]は言い換えれば、自己の場をめぐって闘争し、他の要素とのヘゲモニー関係をくぐりつつ、特定の分節関係 articulation や変動状況 conjuncture と自らの関係を否認しない主体を提起することである。何よりもこの主体は空間をめぐる闘争に自らを賭けている。<sup>196</sup>

彼の議論はブラック・アトランティック<sup>197</sup>やディアスポラの立場について述べているものであり、虐げられた文化がいかに自文化を回復していくかという文脈で述べているのであるが、置かれた状況としては、自らの人生を自ら構築していかなければならない現代日本に

<sup>195</sup> ローレンス・グロスバーグ編、スチュアート・ホール(インタビュー)「ポスト・モダニズムと節合について」『現代思想』1998年、3月臨時増刊号、p.33

<sup>196</sup> 上野俊哉「ディアスポラとノマド 「保証なき主体」の境界をめぐって」『現代思想』1998年、3月臨時増刊号、p.186

<sup>197</sup> ブラック・アトランティックとは、広く黒人、それはアフリカン・アメリカン、カリビアン等を含む、たちが感じ、産出し、伝達し、記憶する構造に根差した枠組の極めて曖昧かつ多重な文化現象を指す。それは、国家や民族、人種と言った枠組に依拠しないものであり、非本質的なものである。Gilroy, Paul, 'The Black Atlantic as a Counterculture of Modernity', in *The Black Atlantic*, Harvard University Press 1993, p. 3-16 を参照のこと

おける諸主体に共通すると言えるであろう。寄る辺なき不確実性の下にあって積極的に自己の場、自分が何者であるかをめぐって闘争していく主体をノマド的主体として捉えよう。

上野の述べるノマド的主体の根底には固定的な主体像を拒否し、動きつづけ、問いかけつづけ、自己を確立し続ける主体の像が接合される。確かに彼の議論は日本社会を対象に行われているものではないが、固定されない自己像というアイディアを咀嚼しよう。つまり、大量の情報が錯綜し、多様な人々が境界を越え衝突する現代社会の不確実性の中において、人々は様々な異文化や異なる他者との出会い、そしてそこに生じる分節関係や変動状況を否認せず、自らの独自の自己の場を闘いながら獲得していくというノマド的な主体の在り方の可能性が現代日本社会の中にも現出しているのである。

この積極的に自ら変容していく主体性の在り方を実存主義の提唱者であるサルトルの議論を通して見ていこう。サルトルは実存主義のテーゼを「実存<sup>198</sup>が本質に先立つ」と打ち立てた。これは「人間は、みずからそう考えるところのものであるのみならず、みずから望むところのものであり、実存して後にみずから考えるところのもの、実存への飛躍の後にみずから望むところのもの、であるにすぎない<sup>199</sup>。」という彼の言葉にうまく表れている。つまり、人間の主体性が人間を人間たらしめ、その個々人の個別性<sup>200</sup>を引き出す源泉であることを意味している。「実存が本質に先立つ」ということは「主体性から出発せねばならない<sup>201</sup>」ということである。

この主体性の発揮ということとは「投企」という概念によって表される。これは英語の project という単語からきている。Project とは pro 前に ject 投げるという意味であり、人間は実存し、そこから未来に向かって自分自身を「投企する」、投げかけることを意味する。つまり、「人間は、自分が現にあるところのものであらぬように、いいかえれば、自分がいまだあらぬものであるように、かなたへ向かってつねに自己を投げかける存在である<sup>202</sup>」ということである。この「投企」という概念は自分が現にそうであるところのものから、未だ分からぬ未来に向けて自己を投げかけ、未だあらぬところのものになるという意味であり、その意味で今ある自己から外へ出るという意味も帯びてくる。サルトルによれば「人間は絶えず自分自身のそとにあり、人間が人間を存在せしめるのは、自分自身を投企し、自分自身を自分のそとに失うことによってである<sup>203</sup>」ということになる。この実存の在り方は自己から抜け出すという意味で「脱自」と称される。脱自とは普通は「恍惚」「忘我」「有頂天」といった意味で使われるが、実存主義の文脈では「自己から超出すること、自己を越え出ること」を意味し、それこそが人間が実存としてある在り方であり、人間が自由で

---

<sup>198</sup> 実存主義は人間の存在に類比のない重みをもたせるために「人間的現実存在」という意味で人間の存在を捉える。「実存」という用語は「現実存在」を省略した形である。松浪信三郎『実存主義』岩波新書、1962、p.20-21

<sup>199</sup> サルトル、J-P. 『実存主義とは何か』(サルトル全集第13巻)伊吹武彦訳、東京：人文書院、1955、p.19

<sup>200</sup> 実存主義の立場としてこの個別性の尊重というものがある。一人一人の人間はかけがえのない存在であり、代替不可能な存在であるとする立場である。(松浪、1962、p.18)

<sup>201</sup> サルトル、1955、p.15 また、サルトルは人間が個々の主体性を発揮し、選択をすることは連鎖的に人類の選択に通じているとも述べている。彼は、結婚するという選択を例に出しそれは人類が一夫一婦制を維持することに連鎖的につながる選択であると論じ、実存主義的な主体性の立場が人類につながっていると展開している。(サルトル、1955、p.23-24)

<sup>202</sup> 松浪、1962、p.29-30

<sup>203</sup> サルトル、1955、p.74-75

あることの基盤となっている<sup>204</sup>。このサルトルの考え方をこの論文に引き付けて考えれば、「いまあるところ」とはフーコーが述べるように諸個人を鋳型にはめ込み固定化してくる権力関係の下、あるいは社会構造に埋没している状況のことである。そこから、自己の主体性を下にして能動的に外へと開けていくこと、それが主体的なメタモルフォシスに他ならないのである。

このような自己からの離脱や統一的な自己からの変容を根底で支えている要素はなんであろうか？それは個々人が「よりよく生きたい」「こうありたい」「自分自身に忠実でありたい」と観じる欲望であり、生の過剰である。この欲望が同一性や統一性の押し付けに対する抵抗点なのである<sup>205</sup>。ここで、自己の変容と抵抗点としての欲望をより積極的に接合し議論しているジル・ドゥルーズとフェニックス・ガタリの議論を見ていこう。彼らもポスト構造主義者の代表格と見なされる人物であり、統一性や同一性といったものを差異や多様性といった概念で批判する。彼らは境界が固定的に設定され分節され尽くした社会、これは序論で述べた合理意的かつ機能的な社会のモデルである、を相対化し、揺るがし、エネルギーを注入していく要素として差異や多様性に価値をおいている<sup>206</sup>。彼らはこの差異の動きが固定的な体系切り崩していくことを「脱領域化 (deterritorialization)<sup>207</sup>」という概念で表している。これは、個々人の差異、多様性が固定された境界線を超えていくことにより社会にエネルギーが与えられるということを意味している。そして、この個々人を動かしている根源には「欲望 (desire)」があるのである。彼らの欲望観はフロイトのそれによっており、人間の押さえがたい衝動としてのイドによって生み出されるエネルギーの流れである。彼らはこの欲望をニーチェの言うより多くの力を求める「力への意志」という考え方に重ね合わせる。そしてこのような欲望が人間を動かす原理であると捉える<sup>208</sup>。彼らはそこに「なる (becoming)」という概念を導入する。

「なる」とは他のものに変化していくことを意味し、自己が違ったものへと変容することを意味している。この概念をズーラビクヴィリは次のように説明している。「存在するものすべては<なる>にあり、「すべてにわたり一度だけ」与えられるものなどひとつとしてない。」「なる」という概念は「現在を脅かし、それによって、それを肯定する主体の同一性をも脅かす。「私は一人の他者である」この私は他者になろう。<sup>209</sup>」つまり、「なる」ということは先にも述べたずれ続ける自己を表したものである。彼女の次の文章がそれを良く表している。「主体は、そのなることたちから帰結された諸同一性しか、自分から差異化す

<sup>204</sup> 松浪、1962, p.30

<sup>205</sup> 中山、1996, p.170; Foucault, *The History of Sexuality an Introduction*, trans by Robert Hurley, New York; Vintage Books 1970, p157 彼は押しつけられるセクシュアリティに抵抗する拠点として「身体と快楽」を挙げているが、この快楽を節度ある欲望、主体によって支配された欲望と考え、そのポイントを咀嚼する。

<sup>206</sup> Patton, Paul., *Deleuze and the Political* London: Routledge, 2000, p.32-34 彼らの議論の中では、差異が世界の本質であり、存在の根拠として展開されている。

<sup>207</sup> Patton, Paul., 2000, p.44-47

<sup>208</sup> ラッシュ、スコット「系譜学と身体 フーコー、ドゥルーズ、ニーチェ」『ポスト・モダニズムの社会学』田中義久訳、法政大学出版局 1997, p.105-106 またイドとは「無意識の熱いエネルギーの大海であって」「自分のなかにあって自分ではないもの、非人称のなにものか」でる。酒井 健『バタイユ入門』ちくま新書、1996, p. 86-87

<sup>209</sup> ズーラビクヴィリ、フランソワ「時間と折り込み」『ドゥルーズ・ひとつの出来事の哲学』小沢秋広訳、河出書房新社、1997, p.147

ることで中心をずらして止まない不確定で開いた多様体しかもたない<sup>210</sup>」ということである。

この「なる」という変容過程は次のように説明できる。ドゥルーズとガタリは、既存の固定的であり支配的な状態を「マジョリティ」として位置付け、それに対し、脱領域化を担う多様性や差異といったより下位にあるものを「マイノリティ」と位置付ける。視点を変えて諸個人が社会化されることを考えれば、マジョリティ性とは社会構造のなかで固定化された姿として浮び上がってくる。そして、彼らが「なる」という概念で意味することは積極的に基準や支配的なマジョリティの位置からマイノリティの状態に移行することを意味している。「マイノリティに成ることとは脱領域化のプロセスや基準からの逸脱のプロセスに乗り出すことである<sup>211</sup>」のだ。社会的に質量共に大多数が依拠しているマジョリティ性、その同一性や固定性から抜け出し、それを脱領域化し、自己の内的なエネルギーの流れとしての欲望に忠実に従いながら違ったものに「なる」という実践がここにある。この内的なエネルギーの流れとは、「いかに生きたいのか」「どのように在りたいのか」という欲望につながるものとして捉えられ、人々の多様性の源泉でもあるのである。このように見るとフーコーが抵抗の拠点として述べたいかに生きたいかという欲望と固定された状態から他のものに「なる」つまり変容していくということが重なりあうのである。

また、ドゥルーズとガタリは欲望と芸術は同じような存在形態をもっていると述べている。「欲望と同じように純粋な形式を取る芸術は永久の流浪状態、拘束的なジャンルやモードといった領域化を押し付けるものに抵抗する遊牧民的な状態において存在する。<sup>212</sup>」人間の根源的なエネルギーである欲望と同様に芸術も常にずれ続ける性質をもっているのである。芸術家岡本太郎は著書の中で自分の中に蠢く欲望、情念といったものを論じながら、それらが芸術を生み出すものとして捉えている。彼の議論を見ていくことは、フーコーが欲望として論じていることと「自分がいかに生きたいのか」といったことを結び付ける上で重要である。彼は1954年に書かれた著書『今日の芸術 時代を創造するものは誰か』の中で生産力中心主義、効率主義一辺倒の中に埋没し日々の生活をしたり働いたりしている人々を巨大な機械の中に埋め込まれた部品に成り下がり、「自己疎外」の状態に陥っていると批判した上で<sup>213</sup>、この自己疎外の空虚さの中でも人間は「瞬間瞬間の生きがい」や「生命からあふれ出てくるような本然のよろこび<sup>214</sup>」を求める欲望を持っていると論じている。この欲望観はドゥルーズのそれとかけ離れたものではない。岡本によれば、そのような欲望が芸術の源でもあるのだ。彼によれば芸術とは「失われた自分を回復するためのもっとも純粋で、猛烈な営み。自分は全人間である、ということ、象徴的に自分の姿の上にあらず<sup>215</sup>」表現形態なのである。これが芸術であり、芸術の役割なのである。つまり、彼は社会やシステムが要求してくる固定された自己疎外の中にある自己ではなく、人間が本来持っている欲望、「瞬間瞬間の生きがい」といったものが芸術につながると考える。

自分の生活のうえで、その生きがいをどのようにあふれさせるか、自分の充実し

<sup>210</sup> ズーラビクヴィリ、「なる」、1997、p.190

<sup>211</sup> Patton, Paul., 2000, p.81

<sup>212</sup> Patton, Paul., 2000, p.73

<sup>213</sup> 岡本太郎『今日の芸術 時代を創造するものは誰か』光文社知恵の森文庫, 1999, p.17-18

<sup>214</sup> 岡本太郎 1999, p.19

<sup>215</sup> 岡本太郎 1999, p.21

た生命、エネルギーをどうやって表現していくか。たとえ、定着された形、色、音にならなくても、心の中ですでに創作が行なわれ、創るよろこびに生命がいきいきと輝いてくれば、どんなにすばらしいでしょう。<sup>216</sup>

言葉を変えれば自己が「自分とは何か」「いかに生きたいのか」といった生命のエネルギーあるいは欲望から引き出される感覚が突き詰めたところに芸術が生まれるのであり、それは特殊な人間だけができることではないのである。ただ、実践しようとする人間が少ないのである。

この欲望と芸術との関係性はフーコーが自己の人生を作品にするという視点を自己への配慮の議論の中で持ち出している点と重なるものである。つまり、岡本が述べる全ての人間が持っている「瞬間瞬間の生きがい」を求めるような欲望、「いかに人生を生きたいか」という欲望が突き詰められるとその人の人生自体が芸術作品の様相を帯びてくるのである。フーコーが「作品としての人生」という考え方をしているのは、そのように自己にこだわって生きる人生そのものが、他者を触発し、他者に影響力を与えるからである<sup>217</sup>。フーコーは芸術が人々から遠いものであり、一部の芸術家が独占するものであると考えられているが、「しかし、全ての人々の人生がどうして芸術にならなり得ないのだろうか？何故ランプや家が芸術の対象になって、我々の人生がそうでない必要があるのか？」<sup>218</sup>と問いかけている。諸個人を固定された状態から融けさせ、自分がいかに生きたいのかという内面から出てくる欲望に任せて変容していくことは人生を芸術として作品として構成することにつながるのである。

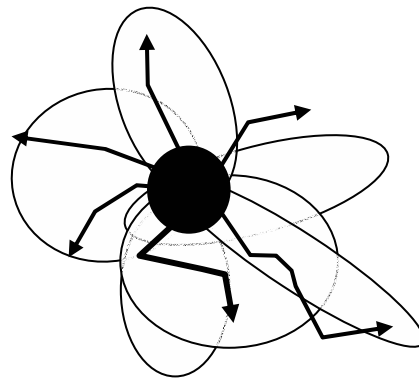
自己への変容モデルをまとめるならば、自己には複数性が内部に存在しており、自己は常にずれ続けるものとして捉えられる。そして、そのようにずれていくことは自己との関係としての倫理上重要なことであり、必要なことですらあるのだ。そのような自己の複数性をみとめた上で、諸個人は固定された状態からや今ある状態から変容していく可能性をもっている。それは、メルッチの述べるように社会状況による産物として不確実性の支配する社会のなかに横たわっているものである。しかし、同時にサルトルや上野、ドゥルーズが示しているように、主体が積極的に今あるところのものではないところへと自分を脱していく、ほかのものへ「なる」という主体性が存在するのである。そして、この変容していく根源には人間の生の過剰としての欲望、「いかに生きたいか」といったことに関する欲望がある。そしてこの自己に忠実な欲望に基づいた人生は作品として捉えられるような質のものなのである。

<sup>216</sup> 岡本太郎 1999, p.119

<sup>217</sup> Foucault, 1984, p.362; 斎藤純一は上述の自己倫理と自己変容の議論のなかで、第四のポイントとして他者へ人生の範例を示すという自己倫理を展開している。斎藤、1996, p.85

<sup>218</sup> Foucault, 1984, p.350

図6：自己の変容モデル。自己の中心はあくまで存在しているが、その中心を基にして様々な方向性へと開けていく、変容していく可能性を自己は持っていることを示す。そして自己を突き動かす、変容へ導く要素は「瞬間瞬間の生きがい」や「真の生」を求める内面から出てくる欲望である。



### 3 他者との関係性に関する理論

以上のように現代社会における主体性を分析するために再帰性モデルと自己の変容モデルを議論してきた。しかし、この2つのモデルはポストモダン理論に対する様々な批判のなかにある「ポストモダンの立場はアナキスト的である」とか「エゴイスティックで社会的な基盤を崩壊させるものである」といったものをかわしきれない。何故ならば、自己の「真の生」がなんであるかを再帰的に認識し、いかに生きたいかという欲望を根拠にして固定されたものとしてではなく流動的に変容しながら自己を実践していくことは、他者を顧みず、ただ自分の思ったように好き勝手に行動し実践すること、つまりエゴイズムとあまり変わらなく見えるからである。例えば、佐藤慶幸は自己をいかに形成するかという論点において「独我論的自己組織性」について議論している。これはあくまでも自己を中心にした形で自己を確立し、他者をそのための手段として捉えるような立場である。「独我論的自己組織性は、自己組織する準拠点に他者を従わせることによって、他者を自己のうちに取り込んでしまう自己組織性である。<sup>219)</sup>」多くのポストモダン理論批判はポストモダン思想をこのような独我論的なものとして捉えているのである。自己を中心に据えた考え方が捉えられようによっては周囲の環境、他者も自己の目的のために存在するものとして考えられてしまう。もちろんそういった主体の動きもあることは確かである。しかし、この論文では自己の欲望や「真の生」を追求することと他者との関係性が断絶しない可能性を他者との関係性の視点から論じていく。視点を変えれば、他者を排除すると思われるがちな自己への配慮や自己の欲望に忠実な態度はかえって他者との関係の中で形成され、強化されていくとも考えられるのである。

自分の人生について意識的になり、こだわる態度と他者との関係は一見矛盾するがどの

<sup>219)</sup>佐藤慶幸、1991、p. 126-127

ように折り合いがつくのであろうか。例えば、先に個々人の価値観が存在価値志向的になると議論したところで述べた今田の「中間分衆」が持つ諸特徴は個々人が自分の価値観を大切にすることが必ずしもエゴイズムには結びつかないことを示している。中間分衆の最小限の共通項とは「それは生きる意味をさまざまなかたちで追い求めていることだ。具体的には、(1) 他人に自分を認めてもらいたい、(2) 利己的な関心を越えて人との交わりを保ちたい、(3) 親密な人間関係やコミュニティ感覚を持ちたい、(4) 内面生活を豊かにする時間や機会が欲しい、(5) 人への配慮や気づかひを大切にしたい、などである。<sup>220</sup>」この諸特徴から個々人が「自分自身の生きる意味」を追い求めることはそれがそのまま自己中心主義的なエゴイズムに陥るのではなく、他者からの承認、他者との関係、他者への配慮といったものと深く結びついていることが言える。そして、ベックはこのような現象を集団の大きな利益などの下に自我が抑圧されていた状況からの変化として捉え、「協力的もしくは利他的個人主義 (cooperative or altruistic individualism)」として議論している。「一昔前には矛盾すると思われていた自己自身のことを考え同時に他者と共に生きることは、内的かつ実質的に関係性があるということが明らかになった。一人で生きることは社会的に生きることを意味する<sup>221</sup>」のである。つまり、自己のことを考えて自己を実践するということは必ずしも他者を排除したり反社会的な方向性には向かないのである。例えば、自己実現のための実践が公共的な活動、例えば他者に対するボランティア活動などに現れるという現象はこの協力的もしくは利他的個人主義の現れである<sup>222</sup>。

またマフェゾリは現代のポスト近代社会においては様々な価値観が認められ存在することが当然となる「諸価値の多神教」的な状態であり、やはり個々人が重要となってくることを前提として次のように述べる。個人主義というものが自己完結的・自律的では必ずしもなくなり他律性によって成り立つ。つまり、個人主義を支えるのは「他律性の原理」であり、それは「社会的、自然的な他性[他者性]への調整、適応、有機的接合に根拠を置く」ようになるというのである<sup>223</sup>。あくまでも関心や中心は個人にあるのだが、それが他者との調整や有機的結合と矛盾しないのである。そしてそのような個人主義に立った個々人が趣味のサークルや NGO などの小集団を形成していくと述べる。そして、この小集団が形成される根拠は多くの人々に共通する「共に感じる」「共にある」ことを求める気持ちであると論じている。小集団のメンバーに「共通の感情は、人々が、共通のエートスに、言葉の強い意味で、そして恐らくは神秘的な意味で、関与している *participer* という事実、あるいは、照応している *corespondre* という事実由来しているのである。<sup>224</sup>」価値観の多様化の根底に流れるひとつの要素に他者といかに共に在るかという点があるのである。

以上、今田、ベック、マフェゾリらの議論を見てきたが、ポスト近代社会ではあくまでも個人の主体性や人間性が多様性の下で賞賛され価値を認められるが、それが「他者と共にあること」、他者との関係性というものと矛盾しない可能性が明確となった。そのような立場に立ったとき、自己の人生にこだわり、自分が生きたいように生きるという新しいラ

<sup>220</sup> 今田、2000, p. 34

<sup>221</sup> Beck, 1998, p. 9

<sup>222</sup> Beck, 1998, p. 5

<sup>223</sup> マフェゾリ、ミシェル 『小集団の時--大衆社会における個人主義の衰退』 吉田幸男訳、東京：法政大学出版局 1997, p. 51

<sup>224</sup> マフェゾリ、1997, p. 33

イフスタイルがエゴイズム的であるとの批判をかわし、他者との関係性をも包み込んだものとなっていくのである。フーコーが展開する自己への配慮も他者への配慮が欠落すれば、結果として自己が他者から配慮されないという逆説を招くことになるのであり、彼自身自己への配慮は他者への配慮を内包していると議論している<sup>225</sup>。社会的な存在としての人間にとって重要なことは「共にあること」であり、社会的に承認されるということであり、他者から認められるということである。「道徳的人格として、そしてまた、自らの社会的業績に対して承認を得たいという期待感をお互いに抱き合うという地平の上で、複数の主体は、出会いをもつものなのである。<sup>226</sup>」この議論を踏まえた上で以下では他者と自己が出会う領域としての公共領域の概念をハンナ・アレントの議論を基にして見ていく。その後で再帰性モデルと自己の変容モデルの中において他者との関係性がどのような位置を持っているかを議論する。

### 3-1 他者と出会う場としての公共領域

ハンナ・アレントは自己が他者と出会い形成されていく場としての公共領域について議論している。彼女は主著『人間の条件』のなかで、私的領域と公的領域をギリシャ時代の都市国家ポリスをモデルとして分けている。彼女の公共領域の理想はこの都市国家ポリスにある。その都市国家の中において私的領域とは欲求や生命そのものの必要を満たす家族の領域であり、公的領域とは家族領域での欲望を抑えることにより成立する自由を基調とした政治的な領域である<sup>227</sup>。この政治的な領域ではもちろん政治的な行為が執り行なわれるのであるが、それを構成するのは「活動」と「言論」<sup>228</sup>である。この公的領域すなわちポリスの中で生活することはそのまま政治的であることを意味し、その内部では人を政治的過程から一切の暴力や力は排除され、ただ活動や言葉を使った説得によって政治的なものは行われていた<sup>229</sup>。

この公共領域の根源である「公共 (public)」には2つの考え方がある。この二つの考えを手掛かりにして公共領域についてそこにおける他者との関係性を中心に展開していく。第一には、

公に現われるものはすべて、万人によって見られ、聞かれ、可能な限り最も広く公示されるということを意味する。私たちにとっては、現われがリアリティを形成するのである。この現われというのは、他人によっても私たちによっても、見

<sup>225</sup> フーコー、1990b, p.31-32

<sup>226</sup> ホネット、アクセル「軽んじ(られ)ることの社会的ダイナミックス - 一つの批判的社会理論の位置づけのために」藤野寛訳、情況出版編集部編『フランクフルト学派の今を読む』東京：情況出版、1999 p.18  
ホネットは社会的に承認されない、軽んじられるということの危険性とそれが人格破壊につながるものであることを論じている。

<sup>227</sup> アレント、ハンナ『人間の条件』ちくま文芸文庫 1994, p.49-52

<sup>228</sup> アレントは人間の基本的活動力を労働、仕事、活動の3つに分けて論じている。労働とは生物学的な存在としての人間の生命を維持するために行わなければならないものである。仕事とは非自然的な人工物を作り出す活動力であり、永続する世界を構成する物を作ることである。そして、活動とは本文で述べているように人間が人間たる条件としてある活動力であり、言論と活動からなり、人と人との媒介をし、人間性を表に出すことを支える。アレント、1994, p.19-20

<sup>229</sup> アレント、1994, p.46-47

られ、聞かれるなにものかである。<sup>230</sup>

この意味の公共とは先に政治領域を形成すると述べた活動と言論が万人に対して開かれていることを意味する。そして、その公共領域において活動や言論を実践することはその人間の人間性がリアリティをもって現われてくるのである。つまり、一人の人間が持っている人間性は外に出さなければまったくリアリティを持ち合わせることはならない。その人間性は誰にも認識されないからである。しかし、一旦活動や言論によって外に向けて表現・表象されるとその人物の人間性はリアリティを持ってその領域の中に現われてくるのである。これはある意味当然のことである。人が何を考えていようとも、それを何らかの手段を通じて表現しなければ、考えていないのと同じであるからだ。

見方を変えると公共領域とは人間が自己を現わし、他人に認識されることでアイデンティティや人格を形成する領域であるともいえる。「私たちが見るものを、やはり同じように見、私たちが聞くものを、やはり同じように聞く他人が存在するおかげで、私たちは世界と私たち自身のリアリティを確信することができるのである。<sup>231</sup>」他者との関係性の中において、私たちは自己を活動や言論を通じて現わす。そして、その現わされたものが誰によっても見られ、聞かれる状態に置かれることによって、それを他者が認識し、承認することができる。この認識や承認を通じて人間は「自分が何者であるのか(who)」という自己をのアイデンティティを構築することができるのである。公的領域は自己が何者であるのかを露にし、自己と世界のリアリティを獲得する場でもあるのだ<sup>232</sup>。この「何者であるか(who)」というのは「何であるか(what)」と区別して用いられているが、それはアレントが人間を道具的なモノや固定的なモノとして捉える、「何であるか」と人間を一人の価値ある個人として捉える「何者であるか」を区別しているからである。そしてこのある個人が何者であるかということは人間の「複数性(plurality)<sup>233</sup>」に基づいているのである。つまり、諸個人が各々多様であり、全く違った存在であることを前提としてその「差異」あるいは「複数性」を活動と言論を通じて現わす場として公共領域が存在しているのである<sup>234</sup>。

そして、アレントの言う第二の意味の公共とは

世界そのものを意味している。<...> ここでいう世界は、人間の工作物や人間の手で作った製造物に結びついており、さらに、この人工的な世界に共生している人びとの間で進行する事象に結びついていて、世界の中に共生するというのは、

<sup>230</sup> アレント、1994、p.75

<sup>231</sup> アレント、1994、p.75-76

<sup>232</sup> アレント、1994、p.287; Calhoun, Craig 'Plurality, Promises, and Public Spaces' in Craig Calhoun and John McGowan eds *Hannah Arendt & the Meaning of Politics.*, Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 1997, p. 233-234 カルホーンはハバーマスとアレントを比較しながら論じ、ハバーマスはアイデンティティを既に持った個人が公共空間に出てきてコミュニケーションを行うとするが、アレントの特徴は公共領域の中においてアイデンティティを形成していくことだと議論している。

<sup>233</sup> ここでいう複数性とは内面の複数性ではなく、人間存在の複数性、多様性のことを指す。「多数性[複数性]が人間活動の条件であるというのは、私たちが人間であるという点で全て同一でありながら、だれ一人として、過去に生きた他人、現に生きている他人、将来生きるであろう他人、とけっして同一ではないからである。」とアレントは述べる。アレント、1994、p.21

<sup>234</sup> 川崎 修「ハンナ・アレントと現代政治哲学の隘路」『思想』754号、1987年4月、p.116

本質的には、<...> 事物の世界がそれを共有している人びとの真中にあるということの意味する。<sup>235</sup>

この世界そのものとしての公共とは、私たち万人である人間が依拠している共通世界そのものであり歴史を貫き、過去から未来へつながる共通世界のことである。この意味での公共は現れとしての抽象的な領域ではなく、現実中存在するこの共通世界ということになる。この共通世界の中で活動や言論が起こればそれは第一の意味での公共がそこに現われるのである。ここで重要なのは、共通の世界に他者と共に生きている存在として我々人間を捉えることをこの公共領域が促す点である。例えば、この公共領域、つまり共通世界に眼を向けそこに働きかけることはそこに存在する他者と関係を持ち作ることであるのだ。この他者とはアレントによればまったく異なる立場に立っている人間であり、自己の活動や言論を見聞きする存在なのである<sup>236</sup>。

翻れば、この見聞きし自己や世界のリアリティの媒介となる他者との関係性が切れた時に人間は私的な領域に隔離される。その領域の中ではもはや共通世界は存在しないのである。「完全に私的な生活を送るということは、なによりもまず、真に人間的な生活に不可欠な物が「奪われている」deprived ということの意味する<sup>237</sup>」のである。私的領域のみに存在し公共領域が失われることは、人間に不可欠の言論と活動、他者との関わりが奪われることであり、その状態に置かれることはもはや人びともにもある存在としては人間であることを意味しない<sup>238</sup>。つまり、それ程他者との関係とそれによって現れる公共領域は重要な意味を持つのである。

アレントはこの公共領域の理想をギリシャのポリスに発見し、それを政治領域と重ね合わせていた。では、現実的に公共領域とはどのような場面に存在するのであろうか？アレントによれば公共領域を成り立たせるのは活動であり言論である。したがって、活動や言論、それを通じて自己が他者と出会い、自己や他者、そして世界のリアリティを感じられる抽象的領域、具体的空間に存在するものを公共領域と定めておこう。都市空間の中や趣味サークル空間の中など様々な場に公共性は現れ得るのである。人間の存在しない単なる空間であればそれはただの物理的空間や施設でしかないが、そこに人間が存在し、人と人との間に関係性があり、活動や言論が執り行なわれていれば、その場は公共領域あるいは公共空間として成立するのである<sup>239</sup>。この領域や空間の中で自己は自己を实践する機会を得ると考えることができる。

以上のようにアレントの公共領域の概念においては、言論や活動をする諸個人が自己を表に出す、露にする場として公共領域が現れてくるということになる。この考え方をこの論文に引き付けて考えれば、まず「活動」とは自己が自己を实践することと同義であると

---

<sup>235</sup> アレント、1994、p.78-79

<sup>236</sup> アレント、1994、p.85-6

<sup>237</sup> アレント、1994、p.87 彼女はこの状態を世界から切り離されたという意味あい「世界疎外」と称している。アクセル・ホネットは他者からの承認が得られない状況や社会的に軽んじられているという感覚がねじ曲がったところにドイツにおける極右などの台頭があると議論している。ホネット、1999、p.23

<sup>238</sup> Zaretsky, Eli., ' Hannah Arendt and the Meaning of the Public/Private ' in Craig Calhoun and John McGowan eds, 1997, p.222

<sup>239</sup> 間宮陽介「公共空間論序説」『神奈川大学評論』29巻1998年、p.189

考えられる。つまり、「自分がどう在りたいのか」といったことを実践していくことは活動することであり、それが他者によって承認されること、見聞きされることを通じて、自己が形成されていくのである。見方を変えれば、自己が独自の主体性を発揮する場・空間として公共領域は捉えられるのである。その領域の中では、多様な主体の主体性や人間性といったものが尊重されるのである。では、次に上述の2つのモデルがエゴイズムを助長するモデルになることを回避するために「他者との関係性」が「再帰性モデル」、「自己の変容モデル」においてどのような位置を占めているかを見ていこう。

### 3-2 他者との関係性と各モデル

まず再帰性モデルにおける他者との関係の位置であるが、自己再帰性を考えた場合これは自己による自己への問いかけであるため他者が介在する余地はないように思える。しかし、自己が把握しきれていない自己を他者により示されたり、他者との関係性を通じて自己の新たな面を発見することがある。そのため、自己再帰性の動きの中にも他者との関係性は重要な位置を占めているのである。このことは自己とは何かというアイデンティティの成立条件として他者との関係性があることから導き出せることである。つまり、アイデンティティを問うこと、形成することは自己を問うことや自己を形成することと深く関係しているため、他者との関係性においてアイデンティティを形成するということは、他者との関係性において自己再帰的になることをも意味するのである。また、異なる文化や思想を背負った他者、異なる論理で動いている他者との関係の中から自己がどのような社会構造に埋没しているかが明確になることも多い。つまり、自分が絶対であると思い込んでいる社会構造に由来する価値観等は恣意的なものではないということが他者との関係の中から浮び上がってくるのである。この側面は他者との関係性が構造再帰性を生むことを意味している。このように、再帰性を増大させる要因の一つとして他者との関係性を挙げることができ、そのような関係性が成立する場として公共領域が存在しているといえるのである。

次に自己の変容モデルにおける他者との関係の位置であるが、ここでは佐藤慶幸の議論を借りよう。彼は、アイデンティティを確立し自己を形成していく過程で重要な要素はやはり他者であるとし、それを「自己組織性」という言葉を使いながらそれを議論する。自己組織性、自己をいかに組織するか、いかに自己のアイデンティティを創っていくかという点に彼は「関係的自己組織性」という概念を導入する。それは、「他者とのコミュニケーションをとおして、自己を自覚し、自己を組織し、自己を新たに形成するという意味での自己組織性である。<sup>240</sup>」この自己組織性はアレントの述べる公共領域での活動を通じた自己のアイデンティティ確立と共通項を持つ。そしてこの他者との関係性の上に成立する関係的自己組織性において重要なのはその関係性の中で自己が変容していくということである<sup>241</sup>。つまり、他者が存在しそこに相互行為があるからこそ、自己は様々な影響力を受け同時に影響力を出しながら自己の複数性に基つき自己を変容させていくことができるのである。

他者との関係性に関する理論をまとめるならば、自己の人生に対して意識を持ち、自己

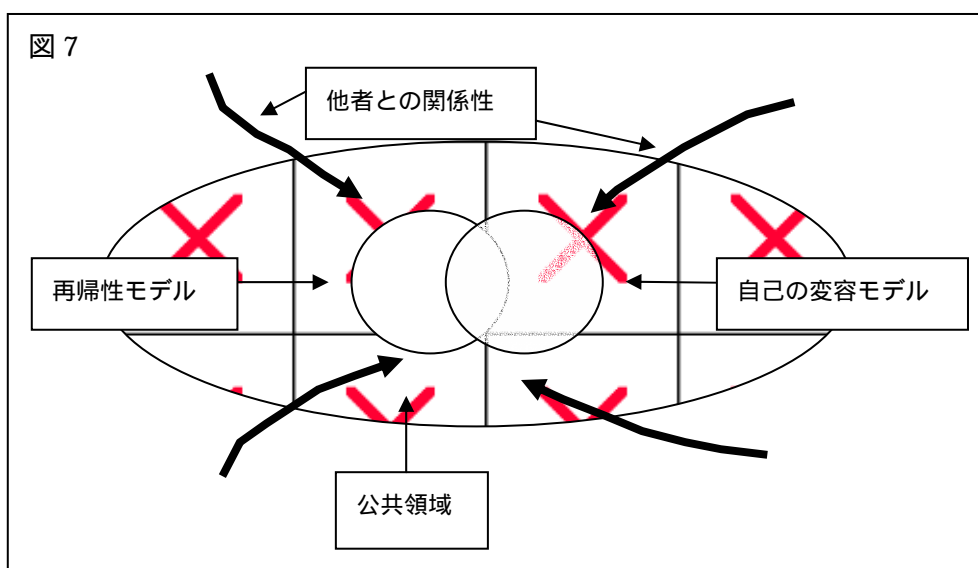
<sup>240</sup> 佐藤慶幸、1991、p. 124 この関係的自己組織性にはお互いがお互いを高め自己を常に構築していく肯定的なものとは他者によって抑圧されることにより自己を意識し、確立する否定的なものがある。

<sup>241</sup> 佐藤、1991、p.141

の価値観に基づいて生きることを重視する立場は、しばしば独我論的であるとかエゴイズムであると批判されるが、しかし、現代社会の中では他者と共にあること、他者に承認されることなどが個々人の関心になっており、自己を大切にすることは必ずしも他者を配慮することと矛盾しない。そして、他者との関係性とは公共領域において言論や活動、自己の実践を通して各々の自己が各々の自己を表すことによって成立する。この相互行為の網の目としての公共領域において人々は互いに刺激しあいながら自己を形成していくのである。そして、その過程の中で再帰性モデルの要素である自己再帰性や構造再帰性も発生し高められる。また、自己の変容モデルで示した自己の変容も他者との関係性の中で生じていくという側面があるのである。言葉を変えれば、アレントの述べるような公共領域という抽象的・具体的な空間や場があって、そこで自己は再帰性モデルや自己の変容モデルが示した要素に基づきながら自己を形成し、主体性を発揮していくという側面を持つのである。

#### 4 理論編のまとめ

以上のようにこの論文の分析対象である自分の人生に意識を持ち積極的に人生を構築しようとしている諸主体を分析するための概念モデルを2つとそれを補助する他者との関係性についての議論を展開してきた。この節では、2つのモデルと他者との関係性の議論がどのような関係性にあるのかについて図7に示してあるように簡単に述べる。まず再帰性モデルと変容モデルは同じ主体を分析するために用意された概念モデルであり、相互に関係性を持っている。しかし、その関係性は再帰性モデルが原因で変容モデルが結果というような単純なものではなくて、相互に入り組んだ関係性を持っている。つまり、自己再帰的になった自己が変容していくとも考えられるし、変容を通して自己再帰的になったり、構造再帰性を獲得したりすることは十分に考えられるのである。また、自己再帰性と構造再帰性も密接に関係しておりお互いに重層的に重なる側面もあり、複雑な関係を持っている。さらに、他者との関係性が自己再帰性や構造再帰性を誘発したり、自己の変容を誘発したりする関係もある。



## 第2章 事例編

この事例編ではこの論文の分析対象である新しい主体性を体現し、新しいライフスタイルを実践している主体を取り上げる。個々のケースは自己の価値観に基づいたライフスタイルを実践している主体による表象及び、それらの主体に関する他者による表象をウェブサイトと雑誌からとりあげ列挙したものである<sup>242</sup>。諸主体の特徴を浮き彫りにするため、必ずしも分析の対象とはならない表象も取り上げてある。以下の事例を集めた基準は、所有や所得といったものによって規定される達成・物質志向のライフスタイルではなく、「自分自身の価値観に基づきいかに生きるかを追求している存在価値志向のライフスタイルを実践している」主体である。

### 事例1 小川てつオ 居候ライフ実践者

「2年間同棲していた女の子と部屋を引っ越すのを機会に別々に住むことにしたという状況」が契機となり、彼は居候ライフを始めることになる。居候ライフとはどういうライフスタイルかという、彼の場合は定住するところを持たずに居候先を何件も確保しておき、それらの居候先を一度きりにならずに巡回する形で生活することが基本となる。同時に彼は、「居候ライフ」というフリーペーパーを出し自分のやっている事を表に出している。しかし、彼自身が述べるように、決まりきった居候の定形があるわけではない。そのわからないものを一緒に作っていこうというのが基本的な立場である。「ぼくがすることに決まっていることは簡単です。あなたの家に(なるべく)あなたと一緒にいること。部屋代を出すことはしません。」この生活の中で何をするのか?彼曰く「期間は どうする?料理を どうする?寝るときは?セックスは?何を する?何も決まっていません。二人で(あるいは数人)で考えればいいことです。それに、3年もやっているのだから知恵もあるはずですよ。」ということである。これが居候ライフの大まかな形であるが、ここでウェブ上にある小川の「居候哲学」をみることによって彼が何を考え、どういった動機で、何を求めて居候ライフを実践しているかを明らかにしていく。

彼は恋愛関係について次のように述べる。

恋愛は、現実には百人百様で一般的な恋愛などない、とも言えるが、理想とされる恋愛のイメージはかなり似通っている。生涯つづくような特別な唯一の相手と愛しあうという理想。それを「浮気」「不倫」という否定的な言葉、さまざまなメディアから流布されるイメージ、結婚制度、法律、などから日々学習させられていると思う。そのような理想な相手を求めて、「一人身」と恋愛を繰り返す。僕は、そのような理想な相手(のイメージ)も恋愛と「一人身」の循環も、今、実感として必要無い。<...> そのような一般的な恋愛のイメージに頼らず、むしろ頼らないことでより豊かな生活をどうつ

<sup>242</sup> この情報源となっている雑誌は主に『カンパネラ』と『Stage』である。この二つの雑誌の特徴として上げられるのは、雑誌そのものが新しい価値観に基づいて形成されているという点である。例えば、『カンパネラ』は学生を中心とする編集委員によって手弁当で作成されており、若者の「新しい生き方・つながり方発見マガジン」と銘打たれている。また、『Stage』は70年代生まれの若者によって広告収入に頼らない形で発行されている雑誌である。

くっていくか、そのような試みをしている人はたくさんいて、その一つとしても居候ライフはある。他人に向かう気持ちはその他人の分だけ色々あって、それを言葉で色分けすることは出来ない。関係に名前を欲しがるのはおかしい事だ。(居候は死んでいる言葉だから使おうと思った。)色々な人に向かう色々な質を持った「好き」があって、それが当たり前で、自分にも他人にも、その事を肯定しようと思う。

彼は居候ライフというライフスタイルを循環型と次のように称している。

今までも大きな旅は、いつも変化の節目であった。そして居候ライフも旅、面白い旅をしていると感じている。それは、定住ではないが放浪でもない。居候ライフにおいて重要なことは、循環しているという事だ。何回か居候するうちに関係が変化していく。放浪が、直線的だとすると居候ライフは螺旋状に歩いていく。そうすると、そこにぼんやりとした輪が見えてくるのではないだろうか。それは、ゆるやかな共同体である。将来そうなったならば、その時、ぼくは居候ライフに定住している、ということが出来るだろう。

彼は、負けず嫌いな自分の性格が徐々に居候ライフを通じて変化してきた事を次のように述べている。

居候を始めた頃、従来の居候の意味の持つ上下関係が自分の負けず嫌いなところを直すのに役立った気がした。そして、「競争」の視点を外して見ると、居候先の人は「なんだか分からないけど、隣にいる人」だった。他人とは隣にいる人だ。そして「他人と共にある」ことによって、世界は始まる。この「隣にいる人」と何をすることが**ぼくの課題**になった。

彼は居候ライフの中で家主の人と共同的芸術活動を実践している。これは居候ライフの一端を成すものである。それについて、居候ライフそのものについて次のように述べている。

内的な必然によって、一本の線を引けば、それが芸術である。だれかの真似して、あるいは教えられたように、線を何千本引こうが、それは芸術には届かない。この時、一本の線に向かう内的な必然とは何だろう。それは、「今、ここ」=環境に対する違和が内面に反映したもから生まれて来るに違いない。とすれば、芸術というのは、自分の属している世界(共同体)から飛び出す、力と方向を持つものになる。それを繰り返すならば、芸術とは次第に痩せていく尾根道を歩くようなものだ。生の豊かさはそこにはやってこない。なぜなら、繰り返すと「他人と共にある」ことによって世界が始まるからだ。前述の課題は、肯定できるような「今、ここ」をつくり続けるという芸術にとってはより困難な課題に言い換えられる。他人と何かをつくる=共同制作とは、だから困難なのだ。居候ライフは居候先の人との共同制作である。<sup>243</sup>

<sup>243</sup> 以上の小川てつオに関する引用は全てウェブからのものである。  
<http://cgi.din.or.jp/~kys/cgi-bin/isobbs.cgi> を参照のこと。また、下線部は断わりのない場合全て筆

**事例2 森田汐生 特定非営利活動法人 NPO 研修・情報センターに事務局長として勤務**  
彼女は自分にとっての NPO について尋ねられ次のように述べている。

法律的な定義は別として、私のこだわりとしては、やっぱり「生き方の問題」だと思ってるんです。「自分はどのような生き方を選択して、何のために生きるのか？」って考えた時の選択肢の1つが NPO だと思っていて。だから「生き方のアイデンティティに名前をつけた」みたいな感じかな。<sup>244</sup>

彼女は生き方のアイデンティティについて次のように説明している。

例えば、企業で働く「サラリーマン」というのも1つのアイデンティティじゃないですか。「公務員」というのもそうだと思う。でも、そうじゃないアイデンティティって、ずっと名前がなかったような気がするんです。私自身、大学を卒業する時、企業に就職するのも公務員になるもの嫌だと思って、そうじゃない生き方を何とかして探したかった。でも、その頃は「プータロー」か「フリーター」しかなかったの(笑)。それでも私は、「そうじゃない生き方が絶対にあるはずだ」と思っていた。だから最近になって、その生き方に「NPO」という名前がついたんじゃないかと思っています。<...> ポジティブで積極的に、「これは私が選んだ生き方だ」というふうに出しているのが私のとらえる NPO ですね。<sup>245</sup>

自分の生き方については次のように述べている。

自分の20代の頃を振り返ってみると、ほんとに NPO 人生をひた走りに生きてきたから(笑)。イギリスで3年間暮らしていた時も、デンマークやアメリカにいた時も、日本に帰ってきてからも結局 NPO で働いていて。だから、私の人生にもやっと名前がついたって感じなんですよ。今までは「フラフラしている」とか「何好きなことやってんの？」っていうことを言われていたから(笑)。私たちの親の世代は、みんな「会社」にアイデンティティがあったわけだけれど、そうじゃないもの、つまり、キーワードとしては、生きがいか生きる意味みたいなことで、「会社」に自分があるんじゃないって、まず自分があって、その自分にやりたいことがあって、しかもそのやりたいことが自分のためだけじゃなくて、社会のためでもあるという、その総称が NPO なんじゃないかと。<sup>246</sup>

自分の生き方と社会との接点について次のように述べている。

---

者によるものである。以下全て同じ。

<sup>244</sup> 『Stage』 vol. 2, 2000, Mar-Apr, p. 50

<sup>245</sup> 『Stage』 vol. 2, p. 50

<sup>246</sup> 『Stage』 vol. 2, p. 50

やっぱり、NPO で働くというのは、自分の「思い」を「かたち」にしていくことだし、それは1人の市民として、社会に参画することの責任の取り方の1つだと思うんですよ。「私」という個人の生き方が、まっすぐ社会につながることは、自分なりの、「市民としての責任をどう果たすか？」ということでもありと。感覚としては、「この社会に生きてるなら、社会に役に立つことをしようじゃないの」ってということだと思いますね。

247

NPO に就職する人の意識について次のように述べている。

今の学生の感覚で言うと、会社の歯車にはなりたくないし、公務員もつまんなそうだし、だからと言ってフリーターもなんだし、もうちょっと世の中に対して面白い提言をしているところに就職するほうが魅力的でしょう。そんな感覚だと思うんですよ。会社を辞めてNPO に就職する人も同じですよ。上の世代の人たちは、もう少し頭から入るのかなって感じがするけど、私たちはたぶん、まず「おもしろそう」っていうところで惹かれるんじゃないかなと。<sup>248</sup>

現代社会の中でのNPOについて次のように述べる。

今、結構20-30代の人たちが起業してますよね。それも1つの、「今までの会社の在り方じゃない、新しくおもしろいものをつくろう」という動きだと思うんです。それがNPOでもできるということ、まだ多くの人は知らないと思うんです。だからこれからは、「儲けるために会社をつくるんじゃなくて、自分の生き方の自己実現として、NPOをつくってみよう」という人が、もっと増えてほしいなって思っています。<sup>249</sup>

### 事例3：中野恵美 日本国際ボランティアセンターに勤務

彼女は5年間会社勤めをした後に日本国際ボランティアセンター（JVC）で働き始めた。

会員の拡大やデータ入力を主な仕事とする「会員担当」という実務が、採用されて最初の仕事となった。前職の時と比べると「自分のやりたい仕事をやっとみつけた」と充実した毎日を送ることができた。ただ、父親は、せっかく入社した会社を辞めてNPOで働く娘の姿に、どこか戸惑いを隠せないでいたという。

「『安定した職場を捨てて・・・』と心配はされましたね。でも私は、JVCを『職場』とは考えていなくて、『自分のやりたいことをやる場』だと思っている。『途上国支援』の活動をしながら、少額でも給料をもらえるなら、それで十分。ぜいたくをしない、最低限の生活と働き方ということですね（笑）」

「やりたいことをやっている、ということなんです。例えば『NPOは重要な存在ですか？』」

<sup>247</sup> 『Stage』 vol. 2, p. 50

<sup>248</sup> 『Stage』 vol. 2, p. 50

<sup>249</sup> 『Stage』 vol. 2, p. 53

と聞かれれば、誰だって『重要』と答えると思うのね。でも、そこから『自分が主体となる』という人が出てこないと NPO セクターは伸びていかないでしょ。自分で仕事をつくっていくのが NPO だから、自分を常に奮いたたせていないと活動が停滞してしまう。・・・」

ライフワークとして「途上国支援」に関わり続けていきたい理由を尋ねると、「正義感」という答えが返ってきた。「地球上のすべての人が公正な分配を受け、不平等をなくすこと」が日々の活動の目的であり、それに向かってどう活動したいのかが、NPO として社会から評価されることになる。

「『正義感』と言っても、そんなに私は心やさしくもないし、それだけのためにやるわけではない。でも、世の中にある不公正・不正義の中で、南北格差はその最たるものだと思うんです。だから、この仕事を通して、500 年か 1000 年後にでも、本当に地球上の全ての人々が公正な分配を受けられる社会を実現できればいい。ただ、『正義感』も 気負いすぎないように、十分に気をつけなくてはいけないのですけどね（笑）」

やりたいことを追い求めていたら、結果として、今の職場にたどり着いた。彼女にとって NPO で働く理由は、それだけのことなのかもしれない。<sup>250</sup>

#### 事例 4：平田仁子 環境 NGO である「気候ネットワーク」に勤務

彼女は NGO で働きたいという希望を捨てきれずに 3 年働いた会社を辞め、NGO の仕事を学ぶためにアメリカへ飛んだ。

「仕事帰りの夜の時間を費やしただけでは、温暖化の問題は解決しない。だから『環境問題の解決に一生を捧げたる！！』（笑）って、そう思ってアメリカに渡りました。そこで実際に、温暖化の解決に向けた NGO 活動を、フルタイムで、しかも仕事としてやるためにはどうしたらいいのかを考えながら勉強しました」<sup>251</sup>

アメリカで 3 ヶ月間温暖化防止専門の NGO でインターンを行い、その後有給スタッフとして働いた後に「地球温暖化防止・京都会議」を機に帰国する。

「・・・京都会議でシンポジウムを開催するために帰国し、そこで『気候フォーラム』と出会って、1998 年 6 月からその後継組織となった『気候ネットワーク』で働くことになりました」

念願の環境 NGO で働き始めてまもなく 2 年。地球温暖化と気候変動の防止を目的に、フルタイムのスタッフとして仕事をする立場となった。しかし、いったいなぜ、「地球温暖化」に関心を持つようになったのだろうか。

「本当に大変なんですよ、温暖化の問題は。個人的な動機というより、本を読んで『ガガン』という感じ。それまでは普通に楽しく生きていたので、ショックでしたね。地

<sup>250</sup> 『Stage』 vol. 2, 2000, Mar-Apr, p.54

<sup>251</sup> 『Stage』 vol. 2, 2000, Mar-Apr.58

球全体に影響があるわけだから、ちょっと考えれば解決する問題でもないですし」

出版社に勤めていたときも、本をつくる楽しみはあった。ただ、心の底を満たしてくれるものがなかった。でも今は、自分の生き方として、追い求めるテーマがある。<sup>252</sup>

#### 事例5 竹内紀子（愛称 = ノリタケ）プレーリーダー

世田谷区のプレーパーク<sup>253</sup>にてプレーリーダーとして働く。

現在ノリタケさんが世田ヶ谷のプレーリーダーとなって4年目になる。リーダーの仕事は1年単位の契約で次の年の保証はない。しかし、「来年の保証はないが1年間はある。でも、自分のやりたいことでお金がもらえるなんてすごいと思う」とノリタケさんは明るく語る。<sup>254</sup>

小学校の教師になることを考えていた彼女は大学4年の教員採用試験を受ける前に進路を変更する。

4年生になって教員採用試験を受ける前に、まわりが必死に勉強しているのを見て、すごいつまらなそうで、見ていて冷めちゃった。このまま勉強すれば教師になれるかもって思いもあったけど、・・・自分が学校が楽しい人だったのね。それでたぶん、学校が楽しいから先生になろうと思ったんだけど、学校が楽しくて、学校しか知らない人が、教えられる側からいきなり教える側になちゃったら、こんな自分と出会う子が不幸なんじゃないかって。もっと広い世界を見ていかなきゃ、自分はこんな生き方でいいのかと疑問を持ち始めたんだ。だって生徒はいろんな生き方をしていいはずでしょ、ただ型におさめられてしまう生き方は自分をごまかしていくことになるんじゃないかって思ってね。それで本当にいいのって自分に聞いたら先生じゃなくてもいいかなって。子どもたちとずっと関わっていききたいけど、学校の先生と生徒との関係は、子どもと線を引いてしまうことに疑問を感じていたのね。子どもに教えるという関係性が、大人と子どもを分けてしまうようでイヤだった。遊んでいるときは、対等なんだよね<sup>255</sup>

仕事を持ちながら、余暇を自分の時間で楽しむより、自分のやりたいことを楽しむことを仕事とする生き方が自分らしい生き方だと思う。自分をごまかしていたら、自分らしく生きられないじゃない。<sup>256</sup>

プレーリーダーとして働くようになった契機について、またプレーリーダーとしての心が

<sup>252</sup> 『Stage』 vol. 2, 2000, Mar-Apr. 58-59

<sup>253</sup> プレーパークとは危険を回避するための規則だらけの遊び場ではなく、「自分の責任で自分で遊ぶ」というモットーを下にした遊び場のことであり、禁止事項は一切ない。行政、地域、プレーリーダーの協力によって運営されている。

<sup>254</sup> 『カンパネルラ』 vol. 1 1999・秋, p.4

<sup>255</sup> 『カンパネルラ』 vol. 1 1999・秋, p.9-10

<sup>256</sup> 『カンパネルラ』 vol. 1 1999・秋, p.10

けについて次のように語る。

東京にプレーパークがあることを知って、プレーリーダーを仕事としてやってみたかった。毎日の遊びの場を作る仕事として過ごせること＝自分のやりたいことにお金が出てきてすごいって思ってた。その頃から、あんまり学校に行っていない子が遊び場に来りしててね、居場所にするのを見るとさ、学校じゃないから来れる子ども達がいっぱいいるなって思った。学校を居場所にしてる子どもでも、遊び場に来ると、また違う姿になれるっていうのをなんとなく感じてたら、プレーリーダーを続けようって思ったの。生活に困らないぐらいの給料はもらえるけど、一年契約の仕事なのね。ここは毎年、経験者も未経験者も同じ土俵で面接があるの。<...> プレーリーダーが公務員のように安定してしまうことは、自分を振り返ることもなくなり、子どもを不安にさせると思う。毎日毎日、今日のあの対応で良かったのかと自分に聞いて反省するの。(自分を振り返らざるえない)自分で判断をくだす日が毎年あるのは、大事なことだと思う。<sup>257</sup>

これから先のことについて彼女は次のように述べる。

やりようはいくらでもあると思う。自分にとってはできるものならずっとやりたいけれど、“自分がここの常駐じゃない方がいいなあ”と自分で判断したときには、多分辞めると思う。そしたら他の収入の道を探しながら、こういう活動に関わっていいのかなあと思っているので、その時になって探せばいいかなくらいに、来年のことは毎年、毎年考えようと思ってる、あんまり先のことを深く考え過ぎて一歩踏み出せないよりは、毎年次の一年のことを考えようっていうくらいにしか思っていない。ただ一番の自分のゴールとしては、もう変わらない。こういう遊び場をずっとやっていたいというのは変わらない。その立場や方法が違って、やりたいことは一緒だから。<sup>258</sup>

プレーリーダーそのものについて、プレーパークそのものについて次のように語る。

いいよっプレーリーダーって！先生になりたい人とかはぜひここで子どもと関わって欲しいって思うな。開かされちゃうと思うね。きっと自分の中の価値観が崩れちゃうよ。自分の中では常識だったものが“あっ！なんだ違うじゃん”って、それがすごい新鮮なんだよね。大人のくせに子どもより遊んでるとか、子どもからしてみれば大人って自分とは対等に遊ばなかったり、真剣に無邪気に遊んだりする人ではなくて、どっか偉そうな怖い人っていうのがあるけど。子どもにとって一番大事な場所なんだけど、大人にとっても遊び直していく場だったり、人と人がつき合うとか分かっていく場でもあると思うんよ。<sup>259</sup>

<sup>257</sup> 『カンパネラ』 vol. 1 1999・秋, p.10

<sup>258</sup> 『カンパネラ』 vol. 1 1999・秋, p.10-11

<sup>259</sup> 『カンパネラ』 vol. 1 1999・秋, p.11

## 事例6：宇津木浩一 フロン回収業者

宇津木は学生時代に自動車解体のアルバイト現場でカーエアコンのホースを切断する際に大量に噴出するフロンガスという「ものすごい光景」を見てショックを受けた。会社社長に「なんとかならないのか」と訴えても割に合わないことはできないとの返事が返ってくるだけだった。その後、会計事務所にて二年働くが「ものすごい光景」は心から離れず、「フロン回収業」への転身を決意する。

周囲とくに家族は、仰天し大反対した。それはあたりまえだろう。「フロン回収」なんて聞いたことない仕事で、食えるはずがない。自分の信条や理屈を大事にして生きるにしても、まずは自分の生活を安定させてからにしろ、理想的ではあるがあぶなっかしい若者の常を知っている親ならば誰でも口にしたいことだ。でも、宇津木さんの決心は固かった。

働くなかで貯めてきた貯金 200 万円也をはたいて、たったひとりのフロン回収業「宇津木商店」を立ち上げる。<sup>260</sup>

動き出してはみたが、現実はそう甘くない。

当初は、先の自動車解体業などの民間業者を中心に仕事を得ようと考えてた。ところが、業者にはフロン放出について何の罪悪感もなかった。「あんたが回収に来るのをいちいち待っているほどこっちは暇じゃないんだ。」 すげない返事に粘るうち、宇津木さんの口からはついに「お金を出しますからやらせてくれませんか」という言葉がでた。とたんに業者の態度は変わった。「そういうことなら、どんどんやってください。」 フロン回収は「金にならない＝稼げない」ばかりか、自分が「金を出して」やる仕事だったのだ。

でも、宇津木さんはめげなかった。一方で他のアルバイトをしてお金を稼ぎながら、その稼いだお金をつぎ込んで、フロン回収を「させてもらう」という驚くべき生活を始める。<sup>261</sup>

その後、お金がついに回らなくなる。そこで、発想を転換し民間業者ではなく、フロンガス回収を環境問題へのアプローチとして考える可能性のある場である役所に働きかけた。働きかけることを重ね、ついに任せてみましょうという返事をもらうことが出来た。先例が出来たので他の自治体も宇津木さんにフロン回収を依頼するようになり、なんとか「フロン回収」だけで生活が出来るようになった。

その後、フロン回収用機械会社から、自治体に機械が売れなくなったと嫌がらせを受けると、それを契機にして自分で勉強し独自回収機械を創るということも始めた。

最近、回収律抜群の機械の特許申請が通るところまで来た。でも、回収機を自分で作るようになってから、それまで「使命感」に燃えてやっていた仕事が「楽しい」ものにもな

<sup>260</sup> 『カンパネルラ』 vol. 1 1999・秋, p.17

<sup>261</sup> 『カンパネルラ』 vol. 1 1999・秋, p.17

ったという。たしかに、新し機械ができて仕事で試し、今まで以上の威力を発揮してくれたとき、それはどんなにか素朴にうれしいことだろう。

この春から、自分意外にもう一人雇うことになった。2人目の「宇津木商店」社員だ。おまけに、テレビ報道されたことなどもあって、今では通産省のフロン回収指導事業の指導員なんてものまでやっている。通産省のフロン回収に対する姿勢には我慢できないところも多々あるが、そこを少しずつ変えていくためにも関わっている。<sup>262</sup>

彼を取材した者が次のように述べている。

宇津木さんの世界は、「フロン回収」という小さな穴から、地元自治体 三多摩自治体 そして通産省とどんどん広がってきた。行政だけでなく、たくさんの市民運動団体とも知り合うようになった。この仕事を始めてから、そうやってたくさんの人と知り合い励まし合う関係になれたことが、ほんとうにうれしという。 <...> いや、ここまで一歩ずつ世界を大きくしてきたのだ。でも、それは宇津木さんが「すごく強い人」だからでは、たぶんない。ともかく、壁にぶつかってもあきらめないこと、踏みとどまって考えること、そのしぶとさが、自分の力や人との関係を引き出してきたんじゃないだろうか。 <...> 将来性とか安定性のある仕事だとは自分でも思わない、でもまずそれが大事という人生観でやってきた結果が、今の環境問題なんじゃないか、そう宇津木さんは思う。「いま自分がやりたいこと」をやる、そういう生き方が、どんなに育ちゆく人に力を与え、人をおっきくしていくものか、宇津木さんの話をうかがいながら、そんなことを私は考えさせられていた。<sup>263</sup>

#### 事例7 林哲也 林みやま | ターン就農

現在、お二人は有機・無農薬で農業を営む「ゆい自然農園」で研修している。哲也さんは東京の環境アセスメントの会社に勤めていたのを、「まず開発ありきのアセスメントに疑問があったと言えはそうかもしれない。環境は守りたいのに」と語り、「学生の頃から『ゆくゆくは農業に』と考えていたところに、『やってみないか』という誘いがあった」ことで、「迷ったけど、チャンスだと思って」就農を決めたそうだ。みやまさんは小学校の先生をやめて就農した。

農業は厳しい。そう言われる中で農業で生きていく「覚悟」をすることは、すごい葛藤があったんじゃないかと思っていたけど<...>お二人の様子からは少しも気負った感じを受けない。葛藤が無かったということではなく、「何をするにも苦労はある。それなら、自分の好きな道で苦労したい」(哲也さん)ということだろうか。好きなことをしているということが、お二人の明るさを支えているように感じられる。「働かされる」のではなく、「働く」感じ。「やりたいからやるんだよ」という、結構、誰の中にもある感覚の延長に、お二人の選択があるような気がする。<sup>264</sup>

<sup>262</sup> 『カンパネラ』 vol. 1 1999・秋, p.18

<sup>263</sup> 『カンパネラ』 vol. 1 1999・秋, p.19

<sup>264</sup> 『カンパネラ』 vol. 1 1999・秋, p.23-24

農家の特権である「つくる喜び」という考え方を次のように二人は述べる。

最盛期を迎えた高原野菜の生産農家は、朝早くから収穫、箱詰め作業に追われていて、夜遅くにトラクターのライトをつけて農薬散布をしています。自家用野菜も忙しいのでほとんど作ることができず、スーパーで買ってくるそうです。このような状況を見てみると、野菜の安全性などの問題もありますが、農家の特権である『つくる喜び』がないがしろにされているような気がします。<sup>265</sup>

彼らは試行錯誤を繰り返し、「つくる喜び」を大切にするという視点にたどり着いた。

就農するにあたって「就農準備学校」にも行って見たが、「近代農業」(農薬・化学肥料の使用)を当たり前とする考え方や、作物を商品としかとらえないこと、「そういうのはちょっと違う」と思ったそうだ。また「農業生産法人」への就職も考えたそうだが、「これというんがなくて、やめた」という。生産法人の可能性(仕事の分担・機械の共同管理・休日の確保など、「手を取り助け合う」ことのメリット)には魅力を感じているものの、「多品種栽培」で「有機・無農薬」にこだわるお二人にとって、これまでに会った「企業」「法人」は必ずしもピッタリくるものではなかった。

雇い主の言うがまま、消費者の求めるままに作物を作ることで、「つくる喜び」よりも、「つくられる苦悩」の方が多くなるのではないか。「だから、産地直送をやっていても、『いつでも、あれもこれも』という要望には、『気持ちは分かりますが、この時期にそれは無理です』といえる関係をつくっていきたい」という。<...>「大量生産・大量消費のスタイルは、化学肥料や農薬を使わないといけない。それじゃいいものはつくれないでしょ」とは、みやまさん。

とは言え、まったく消費者からの「声」を聞かずに、「さあ、「これを食べ」と昔気質の職人風に作物を送るというわけでもない。感想や要望は丁寧に聞きながら、できることは改善し、できないことは事情を話してなっとくしてもらおうという関係をつくらうとしている。東京では当たり前かもしれない、「売りっぱなし」「買いっぱなし」ではない。生産者と消費者の「顔の見える関係」が、実はお互いを育て合っているようでもある。そうやって作物を通して多くの人とつながっている実感。それもまた「つくる喜び」なのだろうなあと、僕までワクワクしてくる。<sup>266</sup>

これから先のことについて彼らは次のように考えている。

将来は独立したいと考えているだけでなく、消費者や子どもたちが宿泊できる場所をつくりたいそうだ。哲也さんは「自分の味わった感動を子ども達にも」という“まっすぐ”な願いから、みやまさんは「やけに昆虫に詳しいのに見たことがないという、知識はあっても本物は知らないという都会の子ども達は不幸だと思って。『となりのトト

<sup>265</sup> 『カンパネラ』 vol. 1 1999・秋, p.24

<sup>266</sup> 『カンパネラ』 vol. 1 1999・秋, p.24

口』みたいな生活にあこがれる子どもは多い。それなのに、その場所がないのでは、一番大切なものが手に入らないんじゃないかと思う」という、先生として多くの子どもと関わってきた実感からの夢だ。<sup>267</sup>

#### 事例 8：秋山武（仮名）単独で塾経営

秋山さんは現在 29 歳。大学卒業後就職したが、就職先での仕事の中でやりがいを見い出せず、すぐに転職する。その後、職を何度か変えたがやはりどこか不完全燃焼で、自分の中で「俺はなにをしたらいいんだ。なにがやりたいんだ」という葛藤と闘いながら、4 年前に今の塾を始める。<sup>268</sup>

彼は学生時代に通信制過程と平行し高校卒業資格がとれるという学校の教師をしていた。しかし、クラスでは初日から生徒半分が欠席するような状態であった。秋山さんは教師として学校に来ない生徒の家庭訪問から始める。

ここで秋山さんが見た光景は経済的に裕福でない家庭の子が多いという現実だった。そしていつ生徒の家を訪れても誰もいない。それはなぜか。両親が片親であったり、夜遅くまで働いていて家に帰宅する時間が遅いからだった。誰もいない家。そのような家庭で育った子は自分のために苦勞して働いている両親の姿を見て育っている。そんな姿を見て育っている子どもは、早く社会に出て自立し少しでも家計を楽にしたい、だから早く働くんだ、という気持ちになり学校に行くよりも、アルバイトなどに精を出すようになる。この子達は外見や態度こそ悪いが一人ひとり決して世間などで言われる悪い子ではない。

<...> なんとかして子どもたちに学校に戻って欲しいと思い、子どもたちと打ち解けるために一緒にパチンコに行ったりして交遊を深めていった。 <...> そうしているうちに徐々にだが子ども達が学校に来てくれるようになったと言う。<sup>269</sup>

そのような試行錯誤の中で生徒が学校に少しでも通いやすくなるようにと様々なことを校長などに訴えるものの、反応は鈍かった。そして彼は理事長に直接話を持っていく。そこで理事長がいった言葉が彼を動かす源となっている。

その言葉は「君が言うことを実践したければ自分で独立してやればいい。この学校はボランティアでやっているのではない」。この答えを聞いたときに、自分の中での教育像とは大きく違うことを痛感し、「では本当の教育の場とはなんなんだ。そしていつかは自分自身でやってやる、自分の思う理想の教育をやってやる」と決心したという。そして大学卒業後も、家庭教師などをしながら教育に携わっていく。<sup>270</sup>

<sup>267</sup> 『カンパネルラ』 vol. 1 1999・秋, p.25

<sup>268</sup> 『カンパネルラ』 vol. 2, 2000 冬, p.16

<sup>269</sup> 『カンパネルラ』 vol. 2, 2000 冬, p.17

<sup>270</sup> 『カンパネルラ』 vol. 2, 2000 冬, p.18

彼は現在不登校児や心に問題を抱えている子、悩みを抱えている子などが通う小さな塾を開いている。その中で様々な教育を生徒と共に考え実践している。

塾を始めて正直楽しいことより苦しいことのほうが多いという。経済的にはとても成り立たないし、時間的な余裕もない。こどもたちのことを考えると塾の経営をしっかりしていかなければとも思っている。それは入塾を希望する子、全員を受け入れられないことなどの問題解決にもつながるからだ。また生徒のことを考えて尽くしていてもなかなかその心に対して返してくれない。本当に返ってこない。そんな時には正直「俺は何のためにやっているのだろう」と悩む時もあると言う。でも、心が通じ合ったときの喜びがあるから辛いけどやっけていける。今の秋山さんにとってその子どもたちの笑顔が支えになっている。<sup>271</sup>

### 事例9 船津基 劇団員

彼は日本大学芸術学部を卒業後、新宿区にある『秋田雨雀・土方与志記念 青年劇場』で劇団員として生きている。彼は普段の生活を次のように語る。

「公演がない時は僕はオフといった感じなので映画を観に行ったりしますね。旅の季節ってというのがあって、春と秋がドサまわりの季節になるんですけど、その間のオフっていうのは完全に体に楽をさせる……休養ですよ。夏だとかっていうのは芝居はないし、まあ舞台がないからギャラがもらえないので、大抵、長期的なバイトですね。でも、僕自身は、あまりバイトといったものは入れないですけどね。僕は他の劇団員とはちょっと違う生活をするので……」

稽古に参加している間は、当然バイトもままならない。しかし、「借金をしてでも食べるものを食べ、好きな舞台に立ちたい」と舟木さんは続ける。

入団初期の頃、一回の公演で得られるギャラは四千九百円程度。バイトをせずとも生活をしていけるようになるには、十五年以上を要するという。練習はハードで稽古期間中は当然ギャラ等が出ないため、毎日バイト生活をしていた方がまだ楽な生活をする事ができる。「好きなことをして生きていくのだから疲れも苦にならない。」ということらしい。<sup>272</sup>

演じるということそのものについて次のように述べる。

「自分の体を動かしたり表現することによって、ひょっとしたら観ている人の人生が変わるかもしれないし……影響力が大きいと違いはないと思ってやっているんですね」<sup>273</sup>

舟津は夢を大事にする。彼の夢は

<sup>271</sup> 『カンパネルラ』vol. 2, 2000 冬, p.19

<sup>272</sup> 『カンパネルラ』vol. 2, 2000 冬, p.24-25

<sup>273</sup> 『カンパネルラ』vol. 2, 2000 冬, p.25

「自分で演出もかねた芝居を創る」ことだという。自分の思いどおりの役を、自ら演じることでもある。

「いろんなジャンルの仕事をしたいですね。芸能活動って意味では芝居だけに捉われないで、マスコミの方にも……。俳優を目指したからには出てみたいっていうのは強いですし」<...> 船津さんは夢を持ち、それを実現させようとしている。

しかし、学校公演が終わったあと等で感激した高校生達とロビーで座談会をすると、たまに「希望がない。」という意見があるという。さらに、どのような道に進もうかわからないのではなく「何をしたいとも思わない」と。

事実、イイ大学に入り、イイ就職先を見つけてと...というのが現実ではないだろうか。夢を持っていても叶わないなら、笑われるだけなら、周囲に言うままにおとなしく生きていけば挫折することも傷つくこともない。

しかし、船津さんはそんな高校生達に「夢を持っていると、倍、楽しい生き方ができるんだよ」と諭す。「どんなにツマンナイことがあっても、『僕が夢を叶えるのは、これからなんだ』っていう希望があったからこそ楽しかったような気がするんですよね。だから夢を持って生きなさい・・・って思いますね。無責任になっちゃうけど、他人のために期待を背負って生きるのはツマラナイじゃないですか。期待を背負うこと自体はいいだけれえど、それが本当にやりたいことかってことなんだよね。やりたくないことで期待を背負って生きるのは・・・嫌ですよ、やっぱり。自分の道は自分で見極めるってことでしょね・・・。」<sup>274</sup>

#### 事例 10 玉城陽子（愛称玉ちゃん） フリーター

彼女は大学卒業後 3 年間で 15 回職を変えている。現在カメラ店勤務。

玉ちゃんは現在、近所のカメラ屋さんでアルバイトをしながら、1 人暮らしをしている。「経済的には、苦しくないですよ。食うに困らない程度にお金があればいいと思っていますので、アルバイトだけで十分生活できますね」と元気いっぱいに来てくれた彼女の表情には、今の生活に対する満足感が窺われる。

<...> 「何でそんなに転々と職を変えるの？」という問いには「とことん諦めが早く、とことん前向きで、楽観的な性格だからかな？『ここは居場所じゃない』と思ったら、『次があるさ』と仕事を辞められちゃうんだよね」と返ってきた。「早く結婚でもして落ち着きなさい」という親の心配もわからないでないが今の生活に十分ではないにしろある程度満足しているから、今の生活をガラリと変えることは考えていない。

玉ちゃんは大学卒業後、社会福祉士を目指し、名古屋にある福祉専門学校に入学するが、2 ヶ月で退学を決意する。理由は「学力不振。」13 冊の教科書を並べて呆然とする。なぜならば、ダラダラと知識を暗記するだけの 1 年が過ぎていく様子を簡単に想像できたから。そんな無駄に時間を費やしたくないと思った時、彼女は退学の決意を固めた。友達は「たった 1 年なのに、どうして頑張れないの？学校をやめることのパワーを考え

<sup>274</sup> 『カンパネラ』vol. 2, 2000 冬, p.26

たら1年間なんてあっという間に過ぎるのよ」と当たり前と言うが、彼女にとってはダラダラと1年間を過ごす方がパワーのいることだった。

「結局目の前にある困難から逃げただけじゃないか」という批判があれば、「それはそうだ」と自身でも認めるが、今までの決められたレールの上を走ってきた自分から決別したこと、はじめて自分の手で何かを選択したという手ごたえはなにものにも変えがたかった。<sup>275</sup>

しかし、その後自分で選択して就職した名古屋の印刷会社は仕事の失敗が原因で3ヶ月でクビになってしまう。そのショックは大きく「世の中、いろんな職業があるし、まあ何とかなるでしょう」と思ったものの、2ヶ月のあいだ引きこもりのような状態になる。そんな中で「横浜に帰ろう。そしてもう1回はじめからやり直して、自分を見つめ直そう」と決意して名古屋の地を後にする。」

横浜に帰ってきた玉ちゃんは再び一人暮らしを始める。

そして転職を繰り返すなかで気付いたことがある。それは、「自分が自分らしくあるためには正社員でいるよりアルバイトという立場の方が働きやすい」ということだった。

他人から見れば、アルバイトを転々と変える生活は、将来に展望もなく、随分お気楽に見えるかもしれない。彼女自身も「一人暮らしだし、生活の安定を考えたら、ボーナスもあり、保険もある正社員を選んだら？先々のことを考えたらこんな選択は賢くないでしょう」という意見が分からないでもない。<sup>276</sup>

しかし、彼女はそういった道をとらない。彼女は正社員として雇われたこともあったのだが、暫くしてからその職場で正社員ではなくアルバイトとして雇ってほしいと頼む。

会社側は驚いたという。それはそうだろう。別にノルマがあるわけでもなし、仕事内容は正社員もアルバイトも変わらない。変わるといえば、給料が正社員の方がいい、ということ。だとすると、多くの人は正社員を選ぶと思うが、彼女はそうじゃない。

組織に入れば、否が応でも枠の中にはめ込まれてしまう。それは御免こうむりたい。生活の中で、まず仕事ありきではなく、自分の生活のリズムに仕事というものがうまく組み込まれていくことがベストな状態だと思っている。そう考えるとアルバイトとして仕事をする方が、今の自分にピッタリくる、というわけだ。<sup>277</sup>

彼女は『凧』という同人誌を創っている。それは原稿の打ち直し、カットを入れ編集する、発送作業など大変な作業である。

「苦痛じゃない、というと嘘になる。だけど『凧』を通して様々な人が様々な形で自己表現しながら出会い、つながっている。そんな実感がなんともいえない。」「『凧』を作

<sup>275</sup> 『カンパネラ』vol. 2, 2000 冬, p.59

<sup>276</sup> 『カンパネラ』vol. 2, 2000 冬, p.60

<sup>277</sup> 『カンパネラ』vol. 2, 2000 冬, p.60

ってくれてありがとう。」「『凧』に感謝している」など自分が思った以上の反響の大きさに、「うん、やめられないぞ!」と思う。

玉ちゃんは言う。「アルバイトを転々とすることになったが、そのことでたくさんの人生を垣間見ることができた。自分は特別じゃない、いろんな人生があっという間、と思えるのはそのおかげ。そんな何気ないことが、今の自分の力になっている。そういう意味では、アルバイトをたくさんやってよかったと思う。

『同人誌の編集が好きなら、それを生かした仕事をすればいいのに』という人もいるが、その気は毛頭ない。今のこのスタイルが自分にはあっていると思う。」

そんな玉ちゃんの姿勢は「好きなことを仕事にできればベストだね」という考え方とは明らかに違う。どちらがいいとか、悪いとかじゃなくて、自分にとって、心地よい生き方がわかっているということは、すごいことなのかもしれない。自分のことなのに、案外そういうことがわからない人が多いのではないだろうか。これは玉ちゃんがあっちこっちに頭をぶつけながら生きてきたからこそ得られたものではないだろうか。「やりたいことは、とりあえずやってみる。先のことをウジウジ考えていても仕方ないでしょう。」と笑った玉ちゃんの笑顔が印象に残った。<sup>278</sup>

#### 事例 11 武平啓之 飲食店契約社員

彼は大学にサッカーをしに行くも、充実感を得られず部活を止めバイトと大学という生活が始まる。

大学の時は、食費も学費も交通費とかも全部自分で賄っていたから、稼ぎのいいファミレスの深夜のバイトをやってたんだよね。そしたら、そこに有名なレストランとかで働いている人たちが稼ぎが足りなくて深夜にバイトしてたの。その人たちの仕事を見ていると、たとえファミレスであったとしても、料理に対する精神が変わらないの。

それで彼らの哲学みたいのものを叩き込まれたんだよね。たとえ冷凍ものでもお金を貰ってる限りはちゃんとしたものを出さなきゃいけないって。そこに俺の求めてきた真剣さを感じたんだよね。<sup>279</sup>

その後そのバイトと同時に「面白いものが見つけれない」大学を止め現在の飲食店に契約社員として勤務することになった。

・・・いまは面白いのはモノをつくることだって気がついたら、もう不安なんて感じないし、あとは自分の限界に向かっていっただけだと思ってるんだよね。そこまでくると学歴とかそんなもんどうでもいいよって思う。所詮は第三者のいうことだし、人の言うことって別に気にならない。

いまやりたいのはイタリア料理。これ以上、上がらないってことになって自分の限界が見えたら、そこで就職するか、もしくは自分で店を出すと思う。でも目標とか限界と

<sup>278</sup> 『カンパネラ』vol. 2, 2000 冬, p.61

<sup>279</sup> 『潮』2000 年 5 月号, p.102

かはつくらない。もしそれをつくったら、そこがゴールになっちゃうでしょ。<sup>280</sup>

フリーターは自由だと述べ、会社に就職することについて次のように述べている。

就職することって、上の人間の年寄りがつくった規則に従うってことでしょ。そういうのに従って、自分の信念曲げさせられたりしたら嫌だから。曲げられたものを直すのってすごく時間がかかるし。そういう年寄りとかはそれが大人になることだって言うかもしれないけど、俺はそういうふうには思わない。自分で決める。自分の成長は自分で決める。規則をつくったり、従うってことはしない、それは年寄りと一緒に考えだから。自分にとっては働くってことは生き甲斐。飲食は生き甲斐。自分のやりたいことが仕事だってことになるのかな。それが仕事じゃなかったら、ただ遊んでるってことになるけどさ。でもやるとなったら、それに打ち込む。だから、自分の納得できないモノは絶対に出さない。料理でも仕込みでも。それはお客に対して失礼だから。こういう料理を自分が出されたらどう思うかっていつも考えてるし、心がけてる。<sup>281</sup>

#### 事例 12 小島 佐 国際協力ショップ「ぐらする一つ」代表

フェアトレード<sup>282</sup>を行っているぐらする一つは NGO かそれとも企業かと問われ「企業です」と答えながら彼女は次のように述べている。

確かに私たちは企業だけど、決してそういう利益追求だけがこれからの企業の形ではないと思っているし、私もそのために「ぐらする一つ」をやっているのではない。もちろん、お金が入ったら嬉しいけど、第1目的ではない。やりたいことがあったり、やるべきことがある上で、経済活動があるはずだと私は思っているんです。<sup>283</sup>

彼女は短大を卒業して「1つの箱のなかで仕事をする以外の選択肢はおもいつかなかった」ため銀行に3年程勤務する。それから、彼女の意識は次のように変わった。

エリートコースを歩んでいる人は、1つの箱のなかにも、昇進して自分のキャリアを上げていくという手段を持っていますよね。でも私は持ってない。そしたらそれを逆手に取って、私はいろいろな箱を移り歩きながら、いろいろなものを見て、「彼らにはできないことをやろう」と思った。彼らはいろんなしがらみがあって、そんなことはできないけど、私には何も無いんだから、遠回りかもしれないけど最終的に同じ土俵に立

<sup>280</sup> 『潮』2000年5月号、p.103

<sup>281</sup> 『潮』2000年5月号、p.103

<sup>282</sup> 最近の世相として価格破壊なるものが進行しており、人々はそれを信仰しているが、そのような「安い」製品がどのようにして製造されているか、どのような原料を使用しているのかといったことを配慮する必要がある。何故ならそのような安い製品を製造するために自然環境が過度に破壊されたり、現地の生産者が過度に搾取されたりすることがあるからである。このような状態に対する抵抗点としてフェアトレードという実践が広がっている。これは途上国の生産者の権利と環境に配慮した形で商品を作り中間業者を使わずに貿易をしている草の根運動である。フェアトレードの商品における価値は「安い」ではない。詳しくはグローバルヴィレッジホームページ [www.globalvillage.or.jp](http://www.globalvillage.or.jp) を参照のこと。

<sup>283</sup> 『Stage』, vol.1, 2000 Jan-Feb, p.21

とうとう発想を持ったんです。<sup>284</sup>

銀行を辞めた後、彼女は知人の紹介で「グローバルヴィレッジ」というフェアトレード関係の NGO に住み込みという形を取りながら働く。そこでの経験を次のように語る。

・・・すごくおもしろくて、刺激的で、夢中になってやっていた。ただ、1つだけ腑に落ちなかったのは『フェアトレード』について、普通の企業の人にはわかってくれない」と、前提として決めつけた上での仕事の与えられ方だったんですね。それに私自身も、一生懸命がんばっているのが「フェアトレード」のためなのか、「グローバルヴィレッジ」のためなのか、ある時期からわからなくなっちゃったんです。「フェアトレード」に対しての貢献度より、組織のメリットに対しての貢献度が大きくなってくるとつらくなってしまうということもあって、2年ぐらい働いて「グローバルヴィレッジ」を辞めたんです。<sup>285</sup>

その後彼女は NGO で働いた経験を生かし、自分で店を構えることを考え始めたという。

「フェアトレード」については、「団体のメリットを超越したつながりがあって、しかも公益的なことができたならこんなに素敵なことはないな」という考えがずっとあったから、仕事に疑問を持ちはじめた頃から、草の根貿易をテーマとした「草の根貿易ネットワーク」というグループを作りはじめていたんです。「グローバルヴィレッジ」を辞めてからは、通信大学に入学して留学することを考えながら、そのネットワークの活動を続けていました。

ちょうどそんなときに、「池袋のサンシャイン内の船来横町に、ネットワークでお店を出さないか？」というお話を急にいただいて。私は留学の計画もあったし、自分でやるという発想もなかったから、ネットワークの構成団体に「やってもらえないか」と話をしたんですけど、どこも乗り気にならなかった。代わりに「小島さんがやるならやる」「応援するよ」という話をしてくださった。活動の拠点としてのお店ができると、きっとフェアトレードの流れが変わるだろうな、という確信が私にはあったので、この話が実現しないと、すごくもったいないと思ったんです。それに、「小島さん、やってみたら？」という話をされたときに、“私”という人間にしかできないものが提示されたということもあって、すごく光栄に思ったんです。それで即断しました。<sup>286</sup>

彼女の生き方と働き方はつながっているかという問いに対して次のように答えている。

つながりすぎですね(笑)。ほんとうに気がついたら、「ぐらする一つ」が中心になっていたんです。それまでは「フェアトレード」になぜ関わるかと言えば、単純に自分のためだったんです。それが「ぐらする一つ」をつくるときに、完全にミイラ取りがミイラ

<sup>284</sup> 『Stage』, vol.1, p.22

<sup>285</sup> 『Stage』, vol.1, p.23

<sup>286</sup> 『Stage』, vol.1, p.23

になるというか、「私自身のため」というのは後からついてくるというふうにスタンスが変わりましたね。「ぐらする一つ」のためには自分は何をするのかという状況になった。<・・・>逆に「自分の生活も大切なんだ」ってすごく思うようになったし。<...>「私でなければできない仕事」が与えられたということで、わたしは「ぐらする一つ」というものをすごくやる気になったというところがある。やっぱり自分でなければできないという自信やプライドは大事だと思います。<sup>287</sup>

### 事例 13 八重 馨 ケニアボラデザイン スタッフ

ケニアボラデザインでは廃材を作品に使用しながら利潤をあげるためのデザインではなく、実用的なデザインを目標に仕事をしている。

彼は美術大学を出た後10年程フリーで彫刻家として制作活動に取り組み食うために店の内装や飾り付けなどを引き受けていた。そういった仕事をそのときどきにユニットを組む形でこなしていたが、会社をつくった方が規模が大きくなると思いケニアボラデザインを設立する。そこでの、仕事について彼は次のように述べる。

でも、ほんとうは僕、チームプレイが苦手なんですよ、わがままで(笑)。だけどやっぱり1人で作業していると、どうしてもデザインって似てきたり、煮詰まったりしちゃう。もし、半分の仕事を人に投げたらどんなふうになるかなっていう興味もあって。「ここまでこういう感じで考えたんだけど、ここから先、きみだったらどうやる?」みたいな。得意分野が違って性格が違う人間をまとめるのは難しいこともわかってはいたけど、そういう人たちと会社内もしくは外でどんどんネットワークができるとおもしろくなるかなと思って、最終的には会社にすることに決めました。<sup>288</sup>

メーカーや広告会社に就職する気はなかったのかという問いに対して、モノ作りの姿勢を含めて次のように答えている。

そういうところって、予算があったり納期があたりお客様の好みがあったり、制約が多いじゃないですか。それがまずおもしろくない。だから自分の会社では、自分の好きなようにやりたいっていうのはありますね。

それに大手企業がやっているような大量生産をやっても、かないっこないじゃないですか。生産力やスピードとか、いろんな面でね。だから逆に、そういうところがやれないような特殊なものをやらないと、うちなんかは生き残っていけない。「特殊なことをやりたい」って人がうちには集まっているわけだから、「世界に1個しかないもの」の依頼者とよく話して具現化しながら創っていく。そうすれば、自然と作品に自分のテイストが出てくるわけだから、そんなに極端に「作家性」ということを前面に出す必要はないと思っているんですよ。<sup>289</sup>

<sup>287</sup> 『Stage』, vol.1, p.23

<sup>288</sup> 『Stage』, vol.1, p.25-26

<sup>289</sup> 『Stage』, vol.1, p.26

ケニアボラデザインの特異性については次のように語る。

会社を始めた頃は、とにかく「おもしろいものを」「カッコいいものを」って漠然と考えていたけど、最近になって「売するためのデザイン」から「それを身に付けたり使ったりする人にとってのデザイン」という方向に変わってきています。「人を刺激するようなデザイン」という方向に行くよりは、たとえば人間工学に基づいた「人体にやさしいデザイン」というものもあるし、環境問題に照らし合わせた「環境にやさしい、人間にやさしいデザイン」というものもある。<・・・>

ほんのちょっとした部分であっても、お客さんの生き方のテイストにあっているものを入れられたらおもしろいですよね。例えば、老人がいる2世帯家族の場合、大手のハウスメーカーがやっているバリアフリーを踏まえながら、そこから一步突っ込んで、おじいちゃんと孫との関係を結びつけるような小物をこちら側から提案できないかなって。おじいちゃんが育ってきた昔の写真などをうまく整理してあげて、家族の会話の材料にしたりすることも可能だし。物体だけのデザインではなくて、あるものを置くことによって、家族の流れが変わったらいいなと思う。その家族のこだわっている点をデザインのベースにして、いつでもそれを生活のなかで感じられるような空間だったらおもしろい。実用性の面や機能的な部分だけのやさしさではなくて、そこから生まれてくる「生活」の面で何か提案できるような形にしていきたいな。人間工学やっている人や、商品企画やマーケティングリサーチを専門にやっている人ともネットワークしていけば、将来はそういう提案もできると思うんですよ。<sup>290</sup>

続けて彼は次のように語っている。

なぜそんなことを考えるようになったかと言うと、すごく迷った時期があったんですね。何のために会社をやっているのか、何のために作品を創っているのかって。「生活のため」というほど生活費も稼げていないし、かといって自分の好きなものを創る作家と比べれば、かなりお客さんの条件を取り入れていて制約も多かった。それで一時期、悩んで悩んで「俺、ほんとにこの仕事がやりたいのかな・・・」って。

でも会社をつくった当初から漠然とだけど、自分の創りだすものや提案するもので、「世のため、人のため」みたいなことができないかなってという考えがずっとあった。やっぱり、「社会の役に立っている」という充実感ほしいですね。会社としてやるのであれば、なおほしい。そういう気持ちもなしに、「自分の創りたいものだけ創りたい」のであれば、わざわざ会社にする必要もないし、グループになる必要もない。昔のように自分のやりたいような作家活動を続けていけばいいわけだから。<・・・>何年間かの仕事を見ていったときに、それぞれの作品の端々に生活スタイルに対するデザインが感じられて、ちゃんと1本の筋が通っているようになりたい。<sup>291</sup>

生きていくことと働くことがつながっているかと問われ彼は「そうですね。つながってま

<sup>290</sup> 『Stage』, vol.1, p.26-27

<sup>291</sup> 『Stage』, vol.1, p.27

すね（笑）。やっぱり普通の生活のなかからこうなったきたのかなって思います。」と答えている。

#### 事例 14 大石雅也 レーベンスバウムゆづり葉にて介助活動 / ハンディキャプゆづり葉の移送サービス・スタッフ / ハンディのある青年で構成されるお店「はらっぱ」「あしたや」の運び屋を兼務

彼は両親が病弱で入退院を繰り返す家庭に育ったため、早く自立できる道をとということで高等専門学校で機械科に進み、卒業後はエンジニアとして大手電気メーカーに就職する。しかし、

結局 4 年間勤めてやめた。その間いろいろ考えた。原発に関わるセクションに研修でいき、自分のしていることが社会のためになると思えない仕事でも配属になったら拒めないことを実感し、複雑な思いもしたこともある。仕事が抽象的で、自分のやっている作業に何がどう結びつくのかつかみづらいことがやりにくかったりもした。<sup>292</sup>

彼は退職を考えるが、自分が体験してきた無職であった父を見るという辛い思いを自分の生まれてくる息子にもさせるのではとの葛藤もあった。

でも一方、早朝出勤残業続きの毎日で大石さんの身体の心配もしていたお連れあいは、一緒に話す時間がもてずにいたこともあり、退職には積極的だった。そしてなにより自分自身がその仕事を「好きな仕事じゃないな」と感じるようになっていた。<sup>293</sup>

入社後すぐに両親が亡くなったこともあり自立しなければという気負いも徐々に抜けていた。

自分は何か見えないものに縛られていたんじゃないか、自分が本当に大事にしたいものはなんだろう、そんなことを考えるようになっていた。 <...> 子どもの誕生する瞬間を二人で見守りたいと、出産の直前に退社。しばらくは働かずに生まれてくる子どもと家のことをやることにする。でもやりたい仕事はあった調理の仕事だ。<sup>294</sup>

半年後には興味のある調理の仕事ができる喫茶店に就職をする。朝 7 時から夕方 4 時までの仕事であったため家の仕事もできかなり安定していたが、肝心のお店が勤めてから 2 年で潰れてしまった。その後他の調理の仕事をするが、上司の人間性が信頼できず、折り合いがつかずにまもなくやめることになる。

大石さんのなかでは徐々に、仕事で大事にしたいのは、家のことを家族と一緒にやれる余裕もてること、そして、一緒に働く人たちとの関係が信頼できるものであること、

<sup>292</sup> 『カンパネラ』 vol.2, 2000 冬、p. 56

<sup>293</sup> 『カンパネラ』 vol.2, 2000 冬、p. 56

<sup>294</sup> 『カンパネラ』 vol.2, 2000 冬、p. 56

そんなふうになってきていた。<sup>295</sup>

ここで別の仕事案が浮上する。「人形劇の屋台」だ。前から連れあいと二人で何かしたいと話していたこともあり、屋台を引きながら子どもたちに人形劇を見せる仕事を考える。練習や機材の準備もしたのだが、これが結局1回しかやらずにぼしゃる。自分の心の準備が不十分なまま取りかかったことが途中からこたえた。中途半端な気持ちで何かを始めちゃだめだと痛感する。<sup>296</sup>

その後はフリーター生活、タクシーの運転手と模索は続く。そして、知人からの紹介で「レーベンスバウム」での泊まり込み介助の仕事につくことになる。それをきっかけに都心から家族のことも考え自然の多い多摩に引っ越す。泊まり込みの介助からじきにケアサービスの会「ゆづり葉の家」が実施しているハンディキャブ<sup>297</sup>というシステムの仕事にも誘われる。大石さんはここで理事もつとめる。さらに、ハンディのある子どもや青年の親たちで作る「お店」である「あしたや」と「はらっぱ」を手伝って欲しいとの依頼を受ける。ここではハンディのある人ない人が一緒に働く。彼は、週に数日お店の品物を希望宅に届ける運び屋として「お店」に関わっている。

有給での活動ではあるが、どこもまだ生成途上だから、時給は低い。確かに稼がないと生活はできないし、正直言って今の生活は経済的には厳しい。でもいつしか、お金のためだけに生きたくないというのも、大石さんにとって大事なことの一つになっていた。いまこれらの活動に関わっているのは、この先どう生きるにしても、それが将来の自分にいい影響を及ぼしてくれる予感がするからだ。だからともかく今はいろんなことに関わっていこうと思っている。<sup>298</sup>

考えてみたら、最初の会社を辞めることを考えだした頃以降、今に至までの自分は、自分を縛っていたものからゆっくりと自分を解き放ってやる作業を続けてきたようだと大石さんは言う。<sup>299</sup>

以上自己の人生に意識を持ち、自分の人生にこだわりながらそれを構築していった諸主体による表象及び諸主体に関する表象を事例として並べた。次の章ではこれらの事例を第1章で展開した概念モデルと理論を使いながら分析していく。

<sup>295</sup> 『カンパネルラ』vol.2, 2000 冬、p. 56

<sup>296</sup> 『カンパネルラ』vol.2, 2000 冬、p. 56-57

<sup>297</sup> 「ハンディキャブは、登録した会員が必要に応じて有料で、移送のサービスを受けたり提供したりするシステムだ。」サービスを利用することにより、ハンディのある人も外出できたりし、それが自立にもつながる。『カンパネルラ』vol.2 2000 冬、p. 57

<sup>298</sup> 『カンパネルラ』vol.2, 2000 冬、p. 57

<sup>299</sup> 『カンパネルラ』vol.2, 2000 冬、p. 58

## 第3章分析編

この章では、第2章で展開した事例を第1章で提示した再帰性モデルと変容モデル及び他者との関係性を利用し分析する。事例の選択基準が、「自分自身の人生にこだわり、自ら人生を構築している主体」であるが、その意識に加え、この論文の分析対象である諸主体の中に自己再帰性と構造再帰性の意識、自己の複数性の意識、自己の変容の意識、内的欲望等の要素が見られるか、そしてそこに他者との関係性がどのように見られるかを分析し示す。これらの分析を通して、現代社会の中で重要と考えられているところから形成した再帰性モデルと自己の変容モデル、それに他者との関係性からなる「主体性」が、現実的に「自分の人生にこだわっている主体」のなかにどのように見られるかが浮き彫りになるのである。

### 1 分析

分析1 小川てつオ：彼の主体性に基づいたライフスタイルは他者とどう関わっていくかという人間関係において現れている。

彼の居候ライフはそれまで付き合っていた彼女と別れた際の恋愛についての価値観形成に根を持っている。彼は、社会的通念である、「生涯つづくような特別な唯一の相手と愛しあうという理想。」を相対化し百人百様の恋愛像があるのではないかと、自らに問いかけた。そして「色々な人に向かう色々な質を持った「好き」があって、それが当たり前で、自分にも他人にも、その事を肯定しようと思う。」と述べ、様々な人と関わりながら生活していくという居候ライフを始めるにいたる。この一連の彼の思考と行動の流れの中に、まず構造再帰性が見て取れる。それは、社会的に通用している「一対一の恋愛関係」というものを相対化し「現実には百人百様で一般的な恋愛などない」と述べるところに現れる。そう思うにいたった契機はそれまで「一対一の恋愛関係」を取っていた彼女との別れという他者との関係性に基づいた「出来事」である。次に、彼はその「一対一の恋愛関係」を相対化した後に自分自身の判断で自分なりの人との付き合い方を構築していった。ここに自分は人に対してどのような感情を持っているのかという問いかけ、自己再帰的な問いかけが見られる。結果として「色々な質を持った「好き」」というものや、「僕は、そのような理想な相手(のイメージ)も恋愛と「一人身」の循環も、今、実感として必要無い。」という彼独自の考え方が出てくるのである。小川は社会通念を相対化し、自己に問いかけながら新たな自己を築き上げている点で再帰性モデルが示す主体性を持っていると分析できる。

次に、彼は居候ライフを旅としてとらえ、「居候ライフにおいて重要なことは、循環しているという事だ。何回か居候するうちに関係が変化していく。放浪が、直線的だとすると居候ライフは螺旋状に歩いていく」と述べている。これは自己の変容モデルで示した遊牧民のように移動しながら社会環境が変容し自己も再定義されるという側面に通じる。彼の場合それを自ら自発的に巻き起こすという主体性に基づいたものである。まさに、ノマド的に常に場所を移動し続け、固定されることを拒んでいるという点は注目に値する。

そして、この固定されない生活形態の中で他者との関係性が次のように変化してきたと述べる。それまでは競争相手であった他者が「競争」の視点を外して見ると、居候先の人

は「なんだか分からないけど、隣にいる人」だった。他人とは隣にいる人だ。そして「他人と共にある」ことによって、世界は始まる。この「隣にいる人」と何をするかがぼくの課題になった」ということになる。つまり、隣にいる他者と「共に在ること」が彼の世界を形成し続けていくのである。

さらに、意識的に生活を変容させていく中で、彼自身の他者に対する認識が変容し、彼自身も変容してきているのである。競争相手として捉えられていた他者との関係は、他者と共にあることで世界が始まり、居候ライフは他者との共同制作によって成り立つところへ変化してきているのである。そして、他者との共同制作である以上は「螺旋」のように変容し続けるということが言える。つまり、「「他人と共にある」ことによって世界が始まるからだ。前述の課題は、肯定できるような「今、ここ」をつくり続けるという芸術にとってはより困難な課題に言い換えられる。<・・・>居候ライフは居候先の人との共同制作である。」と述べられているように居候ライフは固定的なものではなく、他者との共同制作によってつくり続けられる。そしてそれはずれ続ける芸術となっていくのだ。

他者との関係性とモデルとの関係も見られる。居候ライフという他者との関係性そのものを通じて、小川は自己、生活様式、人生そのものを形成し、変容させているのである。ここに、自己の変容モデルが示した要素を多く発見できる。

彼においては、再帰性モデルと変容モデルが示す特徴が見事に見られた。そして、その中で他者との関係性も大きな位置を占めている。彼が芸術家であることも手伝い、彼の人生はアートそのものと言ってよいだろう。正しく、フーコーが述べた「作品としての人生」を自分で意識しながら、日々自己を実践しているものとして分析できるのである。

分析2 森田汐生：彼女の主体性に基づいたライフスタイルは生き方のアイデンティティとしてのNPOという働き方に現れている。

サラリーマンや公務員という社会的に通用しているアイデンティティには何か違和感を憶えていた彼女は、自己再帰的に問いかけながら自己を実践していく。「私自身、大学を卒業する時、企業に就職するのでも公務員になるもの嫌だって思って、そうじゃない生き方を何とかして探したかった。<・・・>それでも私は、「そうじゃない生き方が絶対にあるはずだ」と思っていた。だから最近になって、その生き方に「NPO」という名前がついたんじゃないかと思っています。<...>ポジティブで積極的に、「これは私が選んだ生き方だ」というふうに出していけるのが私のとらえるNPOですね。」ここで、「そうじゃない生き方」という言葉に注目しよう。これは、「そうである」、つまり大学を卒業したらサラリーマンや公務員になるという社会通念的なものを再帰的に問い直した結果出てきた言葉である。さらに、「私たちの親の世代は、みんな「会社」にアイデンティティがあったわけだけれど、そうじゃないもの」つまり、キーワードとしては、生きがいと生きる意味みたいなこと」を求めたいという発言にも注意しよう。これらの表象から彼女の意識の中には「そうである」を作り出す社会的価値観や構造に対する再帰性が働いていたと見ることが可能である。

そして「そうではない」自分独自の生き方としてNPOを見つけたという点は自己再帰性の表れと分析できる。彼女は「私のこだわりとしては、やっぱり「生き方の問題」だと思ってるんです。「自分はどのような生き方を選択して、何のために生きるのか？」って考えた

時の選択肢の1つが NPO だと思っていて」と述べるように自己再帰的に自分に対して問いかけ、疑義を発動し自分にあった、自分自身の生き方に NPO という名前を発見したと考えられる。つまり、生き方のアイデンティティを発見したのである。生き方のアイデンティティという彼女の言葉は「どう生きたいのか」ということをおくまで自分に引き付けて考える姿勢を表している。

彼女は他者との関係性をより広げた社会との関係性について、個々人の「「思い」を「かたち」にしていくこと」が「まっすぐ社会につながる」可能性として述べている。つまり「この社会に生きてるなら、社会に役に立つことをしようじゃないの」という態度を示している。ここに広い意味での他者との関係性の意識があり、それは個人のやりたいことと他者あるいは社会が結びつく「協調的個人主義」として分析できる。しかし、このような他者との関係性が再帰性や自己の変容にどう関わっているかは判断できない。

彼女の限られた表象の中には自己の変容モデルに合致する要素が見られなかったが、自己再帰性と構造再帰性の意識は持っており、再帰性モデルには合致することそして他者との関係性に対する意識も強く持っており、それが「生き方のアイデンティティの総称」である NPO で働くという実践、ライフスタイルに通じていると分析することができる。

分析3：中野恵美：彼女の主体性に基づいたライフスタイルは働き方に現れている。

彼女は勤めていた会社を辞めて、NPO で働き始める。その根底には「自分のやりたい仕事をやっとみつけた」という思いがある。そして、そのやりたいことに対する気持ちを次のように表している。「でも私は、JVC を『職場』とは考えていなくて、『自分のやりたいことをやる場』だと思っている。『途上国支援』の活動をしながら、少額でも給料をもらえるなら、それで十分。ぜいたくをしない、最低限の生活と働き方ということですね(笑)」「自分のやりたいこと」というものは降って湧くようなものではなく、自分に問いかけることを通じて獲得されるものである。また、少額の給料でも構わないという態度やぜいたくをしない最低限の生活といった自己自身の価値観でライフスタイルを貫いている点は自己再帰性の現れと取ることが可能である。何故なら、自分にとって何が必要なのか、どんな生き方や働き方が良いのかという点を知っていればこそそのようなライフスタイルを貫くことができるからである。また、「世の中にある不正・不正義の中で、南北格差はその最たるもの」という認識の下に自分のライフスタイルを形成している点は知識や批判的態度に裏打ちされた構造再帰性の現れであると取ることができる。

彼女の場合は転職してNPOで働くようになったという点は自己の変容モデルのノマド的に移動し環境の変化を引き起こすという側面の現れであると分析できる。

やりたいことをやっているという自己自身の価値観に基づいたライフスタイルを彼女が実践していることは間違いなく、自己再帰性も構造再帰性も見られた。しかしながら、明確な自己変容の要素や、他者との関係性に関する意識は限られた情報からは断定できない。

分析4 平田仁子：彼女の主体性に基づいたライフスタイルは働き方に現れている。

まず、彼女の場合は3年働いた職場を辞めているという点、その後アメリカに飛んでいるという点で自己の変容モデルの環境の変化を積極的に引き起こすというノマド的要素を

持っているとは分析できる。そして、その後も NGO インターンやフルタイムの職務など自分が置かれた環境を自発的に変容させ、自らも変容させているということが分かる。

また、辞職の動機は自分が環境 NGO で働きたいという内側から出てきた気持ちである。  
「仕事帰りの夜の時間を費やしただけでは、温暖化の問題は解決しない。だから『環境問題の解決に一生を捧げたる!!』(笑)って、そう思ってアメリカに渡りました。」ここに一生を捧げるようなものを見つけたという点で自己再帰性の要素を見ることができる。つまり、自分がやりたいことは何かということ問いかけたからこそ、仕事をやめアメリカに飛んだと分析できるのである。さらに、自分が今いる仕事環境では「温暖化の問題は解決しない」という構造再帰性も見取れる。さらに、彼女は環境という分野で働こうと思ったことについて「本当に大変なんです、温暖化の問題は。個人的な動機というより、本を読んで『ガガーン』という感じ。それまでは普通に楽しく生きていたので、ショックでした。地球全体に影響があるわけだけ、ちょっと考えれば解決する問題でもないですし」と語っており、ここに知識や情報による意識の高まりと構造再帰性が見られる。そして、「でも今は、自分の生き方として、追い求めるテーマがある」と述べているところからも判断できるように、彼女は自分自身が何をしたいのか、自分自身が追い求めるテーマを知っている、あるいは感じているという点で自己再帰性の意識も持ち合わせていることができる。

「・・・京都会議でシンポジウムを開催するために帰国し、そこで『気候フォーラム』と出会って、1998年6月からその後継組織となった『気候ネットワーク』で働くことになりました」と語られている点には、京都会議という場において「気候フォーラム」との出会いという他者との関係性の中でその後の職場が決まっていくという他者との関係性に基づく自己の変容を発見できる。

彼女にも積極的な居場所のずらしという自己の変容モデルにある要素と自分が何をやりたいのかを知っている点や情報の増大により自分の問題意識を形成したという点等に再帰性モデルの提示する要素が見出せるのである。さらに、他者との関係性によって自己の居場所が変容していくという特徴も分析できる。

分析 5 竹内紀子（愛称 = ノリタケ）：彼女の主体性に基づいたライフスタイルは彼女の働き方、そこにおける姿勢に現れている。

彼女も「やりたいことをやっている」という個人である。その彼女はそれまで当然視していた教師への関門である教員採用試験を前にしてそれに対して疑義を発動する。「学校が楽しくて、学校しか知らない人が、教えられる側からいきなり教える側になっちゃったら、こんな自分と出会う子が不幸なんじゃないかって。もっと広い世界を見ていかなきゃ、自分はこんな生き方でいいのかと疑問を持ち始めたんだ。だって生徒はいろんな生き方をしているはずでしょ、ただ型におさめられてしまう生き方は自分をごまかしていくことになるんじゃないかって思ってたね。」自分の人生や生き方がこれでいいのか、このまま教える側になっていいのかという自己再帰的かつ構造再帰的な問いかけがこの彼女の思考の中に入り込んでいる。ただ、型にはまりこんで、教員採用試験を受け、そして教えられる側から教える側にいきなり転換することに再帰的になり、そうではない独自の道を彼女は選択したのである。「それで本当にいいのって自分に聞いたら先生じゃなくてもいいかなって。」

自分自身に問いかけた結果自分のやりたいことは必ずしも教師である必要がないということ  
を彼女は結論付けた。「子どもたちとずっと関わっていききたいけど、学校の先生と生徒との  
関係は、子どもと線を引いてしまうことに疑問を感じていたのね。」そして子どもと大人  
は「遊んでいるときは、対等なんだよね」と思うようになり、プレーリーダーという一年  
づつしか保証のない不安定な立場を選択することになる。ここには自分がやりたいことは  
教師でなくても良いという自己再帰性の産物がある。そして、子どもと大人に境界線を引  
いてしまう現状の教師と生徒という関係に対する違和感としての構造再帰性も平行して存  
在している。さらに、「仕事を持ちながら、余暇を自分の時間で楽しむより、自分のやりた  
いことを楽しむことを仕事とする生き方が自分らしい生き方だと思う。自分をごまかして  
いたら、自分らしく生きられないじゃない」と述べるところにも、自己再帰的な強い意識  
が見られる。

これからの生き方について「やりようはいくらでもあると思う。自分にとってはできる  
ものならずとやりたいけれど、“自分がここの常駐じゃない方がいいなあ”と自分で判断  
したときには、多分辞めると思う。そしたら他の収入の道を探しながら、こういう活動に  
関わっていきこうかなあと**思っている**ので、その時になって探せばいいかなくらいに、来年  
のことは**毎年、毎年考えようと思ってる**」と述べているところには、自己の変容モデルで  
示した要素が入り込んでいる。つまり、自分が生きていくやりようは固定的なものではなく、  
いくらでもあり、ここではない方がいいと思ひ、感じればそこを離れ動いていく、主  
体的に環境を変え自分も変容していくということに関しての意識が見られるのである。彼  
女の思考はその年その年を考えるというものであり、見方を変えれば、その年、その年変  
容していくことを示しているものである。この意識は「プレーリーダーが公務員の  
ように安定してしまうことは、自分を振り返ることもしなくなり、子どもを不安にさせる  
と思う」という発言にも現れている。この表象には自分を振り返る、「毎日毎日、今日のあ  
の対応で良かったのかと自分に聞いて反省するの。」という自己再帰的な意識も分析できる。  
この自己再帰性に基づき彼女は次の日からの自分を今日までの自分からずらしていくと考  
えることができる。

また、他者との関係性は子どもたちと関わること自体が彼女の仕事となっており、その  
中における自己の変容について、また再帰的な意識についても次の表象にうまく現れてい  
る。「いいよっプレーリーダーって！先生になりたい人とかはぜひここで子どもと関わっ  
て欲しいって思うな。開かされちゃうと思うね。きっと自分の中の価値観が崩れちゃうよ。  
自分の中では常識だったものが“あっ！なあんだ違うじゃん”って、それがすごい新鮮な  
んだよね。」異なる他者との関係性が当然とされていた既存の価値観を崩し再帰性を発生さ  
せる役割を持ち、そこから変容が生まれることを示唆している。また、上述の自己反省に  
関しても他者との関係性に基づいて思い返すということがなされている。そしてこの他者  
との関係性の中で彼女は自己をずらしていくのである。

この事例においては自己再帰性と構造再帰性の双方が強く見られ再帰性モデルを満た  
し、自己の変容モデルの要素も多く体現している。彼女の場合「ただ一番の自分のゴール  
としては、もう変わらない。こういう遊び場をずっとやっついていようというのは変わらない」  
という強い意識も特徴的である。この核があり、それは変わらないが、それ以外のと  
ころでは変容していくということが窺われる。また、他者との関係性への意識も強く見ら

れた。

分析6：宇津木浩一：彼の主体性に基づいたライフスタイルは、彼の実践してきたことそのものに現れている。

彼のライフスタイルは一般的な価値観や眼から見れば不安定で無謀なものである。しかし、彼は自分の価値観や信条、理屈といったものを曲げようとはしなかった。その姿勢が次の態度に現れている。とりあってくれない業者に対して「宇津木さんの口からはついに「お金を出しますからやらせてくれませんか」という言葉がでた。<・・・>フロン回収は「金にならない＝稼げない」ばかりか、自分が「金を出して」やる仕事だったのだ。」これは自分の強い信念がなければできないことである。彼は明確に自分の動機などを述べていないが、「これが自分のやることであり、やりたいことである」という強い信念を生み出すだけの自己再帰性があると読み取ることは可能である。フロン回収という仕事自体もはじめは「使命感」でやっていたという点から判断できるのは、環境問題に対する意識、つまり構造再帰性の要素の存在である。

また、彼は金を払ってやるフロン回収から、自治体を巻き込んだフロン回収へ、また、フロン回収機を独自に開発するなどの試行錯誤を通じて自己の立場を変容させていく。それは、「それまで「使命感」に燃えてやっていた仕事が「楽しい」ものにもなった」と述べる点にも現れている。

また、このような試行錯誤のプロセスの中で「行政だけでなく、たくさんの市民運動団体とも知り合うようになった。この仕事を始めてから、そうやってたくさんの人と知り合い励まし合う関係になれたことが、ほんとうにうれしという。」と述べているように他者との関係性も確実にもっている。しかし、この関係性が再帰性と自己の変容とどう関係しているかは判断できない。

そして、「壁にぶつかってもあきらめないこと、踏みとどまって考えること、そのしびとさが、自分の力や人との関係を引き出してきた」と表象されているところに自己を強く持っているために妥協したり流されたしない姿勢が見え、自己再帰性や構造再帰性に基づいた主体性の現れであると見ることが可能である。さらに、「将来性とか安定性のある仕事だとは自分でも思わない、でもまずそれが大事という人生観でやってきた結果が、今の環境問題なんじゃないか、そう宇津木さんは思う」という表象には彼の「自分のやりたいこと」や「彼の真の生」に対する自己再帰性とフロンガスという環境問題に対する構造再帰性の両者が、つまり再帰性モデルが見られる。

宇津木は自分では強く表象してはいないが、自己再帰性、構造再帰性ともに持ち合わせていることを彼の生きざまや日頃の実践が物語っている。つまり、彼の人生自体が「作品」的な様相を帯び、そこに再帰性モデルと自己の変容モデルの双方が感じられる。また、彼は様々な講演会や子どもたちとの交流を積極的に行っていることから、自己を関係性の中で形成しているとも分析できる<sup>300</sup>。彼のライフスタイル自体が彼の主体性を表象していると言える事例である。

<sup>300</sup> 彼は、フリースペースの子どもたちの仕事見学を受け入れたりしている。詳細は「出勤！コスモ・フロンパスターズ」『カンパネラ』vol. 3 2000 春, p.33-35、を参照のこと。

分析7：林哲也 林みやま：彼らの主体性に基づいたライフスタイルは彼らの農業に対する姿勢や消費者との関係性の中に現れている。

林哲也は勤めていた環境アセスメント会社を「まず開発ありきのアセスメントに疑問があったと言えはそうかもしれない。環境は守りたいのに」という思いから辞める。この表象には自分の職場での「開発ありきのアセスメント」に対する構造再帰性が見て取れる。そして誘いのあった自分が興味のある農業に取り組むことを決めた。ここには、転職するという自己の変容モデルにある自発的ノマドの要素が存在している。その農業に関しては「何をするにも苦労はある。それなら、自分の好きな道で苦労したい」という気持ちを下にしてやりたいからやるという姿勢がある。これは少なくとも開発ありきのアセスメントではなく、農業をやりたいという自己の内面から出てくる欲望に忠実であるという点が指摘でき、さらにそれは自己再帰性の表れと分析することもできる。

さらに、彼らは既存の農業体系に対して「大量生産・大量消費のスタイルは、化学肥料や農薬を使わないといけな。それじゃいいものをつくれないでしょ」という考えや、忙しさのあまり「つくる喜び」をないがしろにしかねない現実、「近代農業」(農薬・化学肥料の使用)を当たり前とする考え方や、作物を商品としかとらえないこと、「そういうのはちょっと違う」と思った」という批判的意識を持っており、それは構造再帰性の表れとして分析できる。そして、既存のものを相対化して自分達の「多品種栽培」で「有機・無農薬」にこだわる「農業」、「つくる喜びを大切にする農業」という独自の価値観を形成している。これは自己再帰性の現れとして分析できる。ここに、構造再帰性と平行して「自分達のやりたいもの」を突き詰める自己再帰性の意識が見られる。

さらに、彼らは「つくる喜び」、という考え方に基づきいいものをつくるために消費者との関係性を構築しようと努めている。「感想や要望は丁寧に聞きながら、できることは改善し、できないことは事情を話してなっとくしてもらおうという関係をつくらうとしている。」「生産者と消費者の「顔の見える関係」が、実はお互いを育て合っているようでもある。そうやって作物を通して多くの人とつながっている実感。それもまた「つくる喜び」なのだろう」ここに他者との関係性の中で自分の位置をずらしていこうという自己の変容モデルで示した要素が分析できる。つまり自己を固定的なものとしては捉えていないのである。

この事例において特徴的に見られたのは「生産者と消費者の顔の見える関係」という他者との強い関係性であり、同時にこの関係性から変容していく姿勢である。また、既存の農業体系を再帰的に認識し、「それは違う」という感覚から他者ととも形成される自分達の価値観を下に自分達の農業を実践していこうという構造再帰性と自己再帰性の存在が分析できる。理論編で示した3つの柱がきれいに分析できる事例である。

分析8：秋山武(仮名)：彼の主体性に基づいたライフスタイルは彼の教育に関わっていく姿勢や働き方に現れている。

彼は就職先での仕事に満足できず、「職を何度か変えたがやはりどこか不完全燃焼で、自分の中で「俺はなにをしたらいいんだ。なにがやりたいんだ」という葛藤と闘いながら、4年前に今の塾を始める。」この一連の葛藤や問いかけそして変容には再帰性モデルの自己再帰性と自己の変容モデルにおける積極的に自分の位置をずらしていくという実践が見て

取れる。また、彼はアルバイトをしていた学校において家庭訪問や生徒と「打ち解けるために一緒にパチンコに行ったりして交遊を深めて」いくという実践を通じて、行動を通じて学校に来ない生徒は家庭が裕福ではなく、自分も働いて親を助けようとしているという構造再帰性を得ている。足で稼いだ知識が再帰性をもたらしているのである。

彼が独立して塾経営に携わるようになる動機として「君が言うことを実践したければ自分で独立してやればいい。この学校はボランティアでやっているのではない」という彼がアルバイトをしていた学校の理事長の言葉がある。そこから彼は「自分の中での教育像とは大きく違うことを痛感し、「では本当の教育の場とはなんなんだ。そしていつかは自分自身でやってやる、自分の思う理想の教育をやってやる」」という決心を持つようになる。ここに全く価値観の違う他者の言葉によって、あるいは異なる立場の他者との関係性によって構造的再帰的な意識を持ち、「そうではない可能性」を自分の理想の教育としてつくることを目指す自己再帰性が分析できる。つまり、既存の教育観を疑い、そうではないものを独自に自己に問いかけながら形成しようとしている。ここでは、自己再帰性、構造再帰性、他者との関係性という要素が見られる。

彼は実際の塾経営の困難の中で「何故こんなことをやっているのか」と悩む自己再帰的な姿勢を持ちつつ、「でも、[子どもたちと]心が通じ合ったときの喜びがあるから辛いけどやっていける。」という考え方を持っている。これは、辛くても「自分のやりたいこと」あるいは「自分の信じること」をやるという自己再帰性の現れであり、内的欲望の現れであると言える。

総じて秋山は自分が何をやりたいのかと真剣に悩んだという自己再帰的な要素となにが本当の教育なのかという構造再帰的な問いかけを続ける姿勢を持っており、再帰性モデルの示す要素を持っている。また転職をするという環境の変容を自発的に引き起こす動き、様々なところで教育に関わる姿勢などは自己の変容モデルの要素に合致する。さらに、塾での子どもとの関わりという点、子どもとともにどのような教育をしていくかを考え実践している点などに他者との関係性への意志も見られる。この事例で特徴的なことは、彼が主体的に学校に来ない生徒や学校の理事長などに働きかける、他者との関係性を持つことによって、構造再帰性を得たという点である。

分析9：船津基：彼の主体性に基づくライフスタイルは彼の役者としての生き方や人生観に現れている。

彼の「借金をしてでも食べるものを食べ、好きな舞台に立ちたい」という態度や「好きなことをして生きていくのだから疲れも苦にならない。」という言葉には自己が何を欲しているかを知らない人間からは出てこない言葉であろう。裏を返せばここに自己を知るという要素に基づいた強い自己再帰的な意識がある。また、「やりたくないことで期待を背負って生きるのは・・・嫌ですよね、やっぱり。自分の道は自分で見極めるってことでしょうね」という言葉にはやりたくないことで期待を背負うことがあるという構造再帰性とそうではなく自分自身で道を見極めたいという自己再帰性が表れている。彼は「夢」というもの、具体的には「自分で演出もかねた芝居を創る」こと、を大事にしそれを実現させようとして実践をする。この態度には、固定された位置に留まらずに自己を投射しながら、ずれ続け、変容していくという意識が見られる。

また、彼は劇団員ということもあって自己と他者との関係性を演じるという次元において持っている。つまり、「自分の体を動かしたり表現することによって、ひょっとしたら観ている人の人生が変わるかもしれないし……影響力が大きいに違いないと思ってやっているんですよね」ということである。ここに、演じる、表現するということ、あるいは「活動」を通して他者へ影響力を出していくという関係性が見られる。しかし、演じるという性質上他者から双方向的な影響力をもらうことは難しいかもしれない。しかし、視点を変えれば、彼が演じることは自分を作品の一部としてまさに観客に自分を提示している、演じていると分析することもできる。

総じて見れば、舟木には「借金をしてでもやる」という強い自己再帰的な意識と自分のやりたいことを貫く強い意志が見られた。しかし、構造再帰的な意識はそれ程強烈には見られない。また、目標を持ちそれに向けて努力するという形での自己の変容意識が見られた。そして、演じることを通して他者に影響力を出していくという他者との関係性を彼の特徴としてあげることができる。しかし、それが再帰性モデルや自己の変容モデルで示した要素とどう関わっているかまでは明言できない。

分析 10：玉城陽子（愛称玉ちゃん）：彼女の主体性に基づくライフスタイルは、正社員ではなくアルバイトが自分にはあっているという生き方やフットワークの軽さに現れている。

プロフィールにあるように彼女は3年間で15回職を変えている。そのことについて「とことん諦めが早く、とことん前向きで、楽観的な性格だからかな？『ここは居場所じゃない』と思ったら、『次があるさ』と仕事を辞められちゃうんだよね」と語っている。ここに環境の変容を自ら引き起こし自らも変容していくという変容モデルのノマド的な特徴が見られる。また、専門学校をたった2ヶ月で「居場所ではない」と感じたらやめてしまう姿勢にもそれは現れている。

また、「13冊の教科書を並べて呆然とする。なぜならば、ダラダラと知識を暗記するだけの1年が過ぎていく様子を簡単に想像できたから。そんな無駄に時間を費やしたくない」と他の人は我慢して普通にこなすことも自分にはあっていないと考えやめてしまうという点には、周囲がどう言おうとも「自分には何があっていて何があっていないのか」ということを知っていることを示している。さらに、「今までの決められたレールの上を走ってきた自分から決別したこと、はじめて自分の手で何かを選択したという手ごたえは何ものにも変えがたかった。」という表象も加えて考えれば、そこに自分が何をしたいのかを知っているという自己再帰的な意識と周囲が引くレールの存在と自分がそれには従わないという構造再帰的な意識が平行して分析できる。

さらに、試行錯誤を繰り返すうちに「自分が自分らしくあるためには正社員でいるよりアルバイトという立場の方が働きやすい」ということに気がついた。ここにも強い自己再帰的な意識が見える。実際にも正社員として雇われながらそれをアルバイトに変えてもらうという世の中の尺度では考えられないことも自分の価値観を貫き通すことで彼女はやってのけているのである。その理由は「組織に入れば、否が応でも枠の中にはめ込まれてしまう。それは御免こうむりたい。生活の中で、まず仕事ありきではなく、自分の生活のリズムに仕事というものがうまく組み込まれていくことがベストな状態だと思っている。そう考えるとアルバイトとして仕事をする方が、今の自分にピッタリくる、というわけだ。」

と述べているが、ここにも自分には組織の中では枠にはめ込まれるという構造的再帰性の意識と、組織の中ではやっていきたくない、自分の生活があくまで優先でその次に仕事があるという自己に忠実な意識が見て取れる。これは彼女が様々な試行錯誤を繰り返す中で獲得してきた強い自己再帰性、自分に何があって、何がないのかという問いかけの産物として分析できる。「自分にとって、心地よい生き方がわかっている」と表されているところからもそれは窺われる。

彼女は自分の価値観を貫くという姿勢を他者との関係性の中で見つけたようである。「アルバイトを転々とすることになったが、そのことでたくさんの人生を垣間見ることができた。自分は特別じゃない、いろんな人生があっという間、と思えるのはそのおかげ。そんな何気ないことが、今の自分の力になっている。」いろいろな人生があつてよく、自分が自分でいられるということと大事にする姿勢は多くの人との関係性の中で育まれたものようである。また彼女は、自分の生活の中で『凧』という同人誌を創り、その「場」において他者と交流し、関係性を構築している。この私生活の中の場において彼女は他者からの承認を得て、自己を形成している。『凧』を維持していくのは大変なことであり、「苦痛じゃない、という嘘になる。ただ『凧』を通して様々な人が様々な形で自己表現しながら出会い、つながっている。そんな実感がなんともいえない。」と彼女自身も述べているように、誰かとつながる手段として、あるいはそのような空間として機能しているのである。

総じていえば、彼女には自己再帰性の意識が非常に強く、自分が何をやりたいのかということと転職という変容要素によって追求している。構造再帰性も企業の中では働かたくないという自己再帰性と共に存在している。言葉を変えれば、社会を相対化して見なければ、「自分は自分」という態度も出てきにくいことを考えると、確実に構造再帰性と自己再帰性がリンクした形で現れていると分析できる。そして、様々なアルバイトを通じて他者との関係性の中でそういった意識が培われてきたとも分析できた。この事例では、再帰性モデル、変容モデル、そして他者との関係性がうまく見られた。

分析 11：武平啓之：彼の主体性に基づいたライフスタイルは「生き甲斐」と語る働き方に現れている。

彼は大学にサッカーをしに行く。が、そこでは充実感が得られなかったため徐々に情熱を失い、やめてしまう。そしてファミレス(ファミリーレストラン)でのバイトの中で「求めてきた真剣さ」を発見することになる。「その人たち[有名レストランで働いている人々]の仕事を見ていると、たとえファミレスであったとしても、料理に対する精神が変わらないの。それで彼らの哲学みたいのものを叩き込まれたんだよね。たとえ冷凍ものでもお金を貰ってる限りはちゃんとしたものを出さなきゃいけないって。そこに俺の求めてきた真剣さを感じたんだよね」ここにおいて自分や求めていたものを発見する契機として他者との関係性が浮び上がってくる。他者からの影響力をもらい自分が何をやりたいのかという自己再帰的な意識を獲得していったのである。

そしてその後バイトと大学をやめて本格的に飲食店で働き出している。そこでは「いまは面白いのはモノをつくることだっけ気がついたら、もう不安なんて感じないし、あとは自分の限界に向かっていくだけだと思ってるんだよね」と述べていることから分かるよ

うに、自分が何をやりたいのかという自己再帰的な意識の産物を非常に強く持っている。さらに、「そこまでくると学歴とかそんなもんでもいいよって思う。所詮は第三者のいうことだし、人の言ってることって別に気にならない」という表象からは世間体や第三者のまなざしといったものを相対化して捉え気にしない構造再帰的な意識も分析できる。さらに自己再帰性、構造再帰性を次の一連の表象が表している。上の人間がつくる規則には縛られたくないという彼は「自分の信念曲げさせられたりしたら嫌だから。曲げられたものを直すのってすごく時間がかかるし。」と述べ、それが子どもじみたことだと言われようとも「自分で決める。自分の成長は自分で決める」と規則を相対化するまなざしとあくまでも強気に自分のことは自分で決定するという価値観を貫く姿勢を取っている。ここに構造再帰性と自己再帰性が平行して現れている。

また、「いまやりたいのはイタリア料理。これ以上、上がないなってことになって自分の限界が見えたら、そこで就職するか、もしくは自分で店を出すと思う。でも目標とか限界とかはつくらない。もしそれをつくったら、そこがゴールになっちゃうでしょ。」と述べているところからは自己を今いる「イタリア料理」という位置に固定せずに、積極的に変容させていく姿勢が見られる。

総じて言えば、彼の言動には自己再帰性、構造再帰性の両方が見られる。そして限界を定めずに、今いる位置に安住せずに変容していこうという姿勢も見られるが、この点に他者との関係性は余り見られない。特徴的なのは「自分にとっては働くってことは生き甲斐。飲食は生き甲斐。自分のやりたいことが仕事だってことになるのかな」と述べているところからも理解できるように、自己の核を強烈に確立し、そこは変えないがそれをより伸ばしたり、強くしたりするためには自己の場所をずらしていくという意識があることである。

分析 12：小島 佐：彼女の主体性に基いたライフスタイルはその働き方や他者との関係性の中に現れている。

彼女は短大を卒業した後3年間銀行に勤めるが、昇進していく手段を持っていないということから、「私はいろいろな箱を移り歩きながら、いろいろなものを見て、「彼らにはできないことをやろう」と思った」と語っている。そして銀行をやめるわけだが、それは自分の置かれた状況を認識し、「彼ら[エリート]はいろんなしがらみがあって、そんなことはできないけど、私には何もないんだから、遠回りかもしれないけど最終的に同じ土俵に立とう」という意識の下に自分の位置をづらしていくことを意味する。ここに、構造再帰性と自己の変容モデルにおける自発的な環境変化が分析できる。そして、彼女はフェアトレード関係のNGOに住み込みで働くようになる。しかし、彼女はそこをも動いていく。「一生懸命がんばっているのが「フェアトレード」のためなのか、「グローバルヴェッジ」のためなのか、ある時期からわからなくなっちゃったんです。「フェアトレード」に対しての貢献度より、組織のメリットに対しての貢献度が大きくなるとつらくなってしまうということもあって、2年ぐらい働いて「グローバルヴェッジ」を辞めたんです」。この一連の動きには安定した就職先である銀行をやめ、不安定なNGOで住み込みの形を取りながら働くという彼女の強い意志と今自分がやっていることがどういったことなのか、自分はこれでいいのかという自己再帰的な意識が存在している。そして、考えたすえにNGOもやめる。ここに変容していく要素が見て取れる。その後も留学を考え準備したりと自分を固定したと

ころにとどめようとはしない姿勢が窺われる。

また、「ぐらする一つ」は企業であるとしながら「もちろん、お金が入ったら嬉しいけど、第1目的ではない。やりたいことがあったり、やるべきことがある上で、経済活動があるはずだと私は思っているんです。」と述べている。ここでは、企業体というものを再帰的に捉える点と社会的に「やるべきこと」という点で構造再帰的な意識が見られる。

フェアトレードのお店を出さないかと言われた際に彼女の他者との関係性が強く見られる。例えば、「代わりに「小島さんがやるならやる」「応援するよ」という話をしてくださった。」「それに、「小島さん、やってみたら？」という話をされたときに、「私」という人間にしかできないものが提示されたということもあって、すごく光栄に思ったんです。それで即断しました。」「私でなければできない仕事」が与えられたということで、わたしは「ぐらする一つ」というものをすごくやる気になった」と述べている。これらは他者からの承認を得るという要素や、他者が応援してくれるという関係性が、彼女が出店を決意することを支えていることを示している。「じぶんでやるというはっそうはなかった」状態から、他者からの承認という関係性が自分がやっていくところへの変容の引き金になっている。また、主体的に動いていく過程で自分と会社との関係に対するスタンスも変容していった。「「私自身のため」というのは後からついてくるというふうにスタンスが変わりましたね。「ぐらする一つ」のためには自分は何をするのかという状況になった。  
<・・・>逆に「自分の生活も大切なんだ」ってすごく思うようになったし。」

総じて言うならば、彼女は様々なものにチャレンジしながら自己再帰的に自分の道を探求し、同時に自分がどのような位置に置かれているのかという構造再帰性も持ち合わせていた。また、自分の位置をずらすという変容モデルの要素も転職する、あるいは「箱を移動していく」という実践により体現している。そして、他者との関係性の中で自分が必要とされている感覚に支えられ現在の仕事に踏み切った、そこへ動いていったことが窺われる。

分析 13：八重 馨：彼の主体性に基づいたライフスタイルは彼とデザインとの関係性や働き方に現れている。

彼はフリーの彫刻家として作品をつくる傍ら食うためにやっていい仕事を「会社をつくった方が規模が大きくなると思い」会社を設立する。そしてメーカーや広告会社には入らなかった理由として「そういうところって、予算があったり納期があたりお客さんの好みがあったり、制約が多いじゃないですか。それがまずおもしろくない。」と述べている。そして、「だから自分の会社では、自分の好きなようにやりたいっていうのはありますね」とも述べる。この一連の発言に構造再帰的な意識が見られる。つまり、メーカーなどに入ってしまうと、制約の多い制作活動にならざるを得ないのである。そこからより自分にあったもの、「それを身に付けたり使ったりする人にとってのデザイン」を創るという自己再帰性が平行して見られる。

さらに、自己再帰的な意識は「すごく迷った時期があったんですね。何のために会社をやっているのか、何のために作品を創っているのかって。「生活のため」というほど生活費も稼げていないし、かといって自分の好きなものを創る作家と比べれば、かなりお客さんの条件を取り入れていて制約も多かった。それで一時期、悩んで悩んで「俺、ほんとにこ

の仕事がやりたいのかな・・・」って」というように深い悩み、懷疑、自己への問いかけという形をとって現れている。そして、その問いかけから「でも会社をつくった当初から漠然とだけど、自分の創りだすものや提案するもので、「世のため、人のため」みたいなことができないかなってという考えがずーっとあった。やっぱり、「社会の役に立っている」という充実感ほしいですね。会社としてやるのであれば、なおほしい」という彼なりの結論が出てくる。ここで注目したいのは、自分がやりたいことの中に「世のため、人のため」という他者との関係性の要素が入り込んでいることである。そしてこの姿勢が売りのためのデザインではない「それを身に付けたり使ったりする人にとってのデザイン」となり、彼のスタンスは「実用性の面や機能的な部分だけのやさしさではなくて、そこから生まれてくる「生活」の面で何か提案できるような形にしていきたいな。」というものへと変化してきている。

また仕事の中で、「ここまでこういう感じで考えたんだけど、ここから先、きみだったらどうやる？」という感覚でユニットを活用したり、「人間工学やっている人や、商品企画やマーケティングリサーチを専門にやっている人ともネットワーク」をつくり新しいデザインを形成していこうとする姿勢には、他者との関係性の中から何かを生み出そうとする考え方が分析できる。

総じて言うならば、彼は強い自己再帰性を持っており、さらに会社を運営する上での構造再帰性を持ち合わせており再帰性モデルに合致する。しかし、変容モデルの要素はさほど強くは見られない。そして、再帰性モデルと自己の変容モデルにおける他者との関係性は希薄であるが、自分のやりたいことの中に他者との強い関係性が強く出ていと分析することができる。

分析 14：大石雅也：彼の主体性に基づくライフスタイルは自分の道を探し続ける姿勢に現れている。

彼ははじめの職場においてエンジニアとしての自分の仕事がどこにどうつながっているのか分からない感覚や配属によっては社会にとってマイナスと思われるものも拒めないという企業の論理を認識する。ここには自分がどういった環境・位置に置かれているのか、あるいはどういった構造の中にいるのかという構造再帰性が見られる。同時に、今までは両親の影響もあって早く安定しなければという考え方の枠の中にいたが、それも再帰的に認識することによって「自分は何か見えないものに縛られていたんじゃないか、自分が本当に大事にしたいものはなんだろう、そんなことを考えるようになっていた」のである。これは自分が置かれている状況を再帰的に認識し、自分はどこに向かいたいのか、自分はどう在りたいのかといった点に結びつく。ここに自己再帰性と構造再帰性がリンクする再帰性モデルが当てはまる。そして、はじめの職場は「自分自身がその仕事を「好きな仕事じゃないな」と感じるようになっていた」ということをやめる。

その後は、調理の仕事につくが、はじめの店は潰れ、次の店では上司との関係からやめてしまう。そんな試行錯誤の中で「大石さんのなかでは徐々に、仕事で大事にしたいのは、家のことを家族と一緒にやれる余裕をもてること、そして、一緒に働く人たちとの関係が信頼できるものであること、そんなふうになってきていた」と表象されている。これは、自分がどんな仕事をやりたいのか、他者との関係性はどう構築したいのかという自己再帰

性の現れであると分析できる。ここでは、自己を大切にすることと他者との関係性を重視することが共存している。また、今の仕事は経済的にきついが「でもいつしか、お金のためだけに生きたくないというのも、大石さんにとって大事なことの一つになっていた」という自己再帰的な意識も存在している。

彼はエンジニア、調理の仕事、人形劇の屋台、フリーター、タクシーの運転手など転職を繰り返している。これらの転職動機には自発的なものも非自発的なものもあるが、言葉を変えれば、自己の位置をずらし続けており、これは自分が何をやりたいのかを模索しながら進んで変容していく過程の現れであると言える。この変容過程は「考えてみたら、最初の会社を辞めることを考えだした頃以降、今に至までの自分は、自分を縛っていたものからゆっくりと自分を解き放ってやる作業を続けてきたようだ」というように捉えられており、まさに今ある自分から異なる自分になるという「脱自」という自己の変容モデルの要素の表れであると分析できる。総じていうならば、彼は、強い自己再帰性と構造再帰性を持っており、また脱自を含めた変容モデルの示す要素も体現している事例であると言える。

## 2 分析編のまとめ

以上のように14の事例を第1章で示した2つの概念モデルと他者との関係性に関する議論によって分析し、各事例の意味を明らかにしてきた。この節では、以上の分析を下にしていくつかの点を指摘しておく。まず、再帰性モデルと事例との関係であるが、多くの事例において「自分のやりたいことをやっている」という自己再帰的な意識が分析された。この意識は理論では「自己の真理」という概念で語られていたものと根底ではつながっている。同時に、「自己を倫理的に確立する」という議論がモデルの中で示されたが、各事例が示した「やりたいことをやる」という態度は自己の価値観や倫理に裏打ちされた自己の実践であり、自己の変容モデルで示した内面からくる「いかに生きたいか」という欲望の表れとして分析できる。

この「自分のやりたいこと」を見つける契機は各々であるが、自分自身に問いかけて獲得したことを明確に示す事例もあった。例えば、事例5：ノリタケ、事例8：秋山、事例13：八重、事例14：大石などがこれにあたる。それ以外の事例はそのような意識を表象していないか、あるいはそれ程までに自己に問いかけるということをせずとも自然なプロセスの中で「自分のやりたいこと」というものを発見したようである。例えば、事例2：森田、事例9：船津、事例11：武平などが該当する。理論で示したように、自己再帰性は他者との関係性の中でも形成されることも事例によって示されている。例えば、秋山、事例10：玉ちゃん、事例12：小島などが明確に該当する。

次に構造再帰性であるが、これは社会的に構築された通念、あるいは支配的な価値観を相対化し、自分自身の価値観を形成するという流れを証明する事例が多く見られた。例えば、事例1：小川、森田、ノリタケ、事例7：林、秋山、八重などに明確に構造再帰性から自己再帰性への波及が分析できる。ノリタケと秋山に関しては、構造再帰的になり、そこから自分自身に問いかけ自己再帰的になっていったことをうまく表している事例である。また、この構造再帰性については理論で示したような社会的な批判意識というものは事例3：中野、事例4：平田、林などに見られる。他者との関係において構造再帰性を獲得し

たのは小川、ノリタケ、秋山、玉ちゃん、等の事例が挙げられる。

以上の分析結果から自己にこだわる主体の意識の中に再帰性モデルで示した要素が多く当てはまるということが言える。そして、不確実性が支配する現代社会の中において、「自分のやりたいこと」という自己の軸を確保するためにも、再帰性は重要であると言えることができる。

次に、自己の変容モデルと事例との関係性について述べる。事例編で示した限られた資料からは、明確に自己の複数性、アイデンティティの複数性についての意識を明確な形で持っているものはいなかった。しかし、例えば、玉ちゃんはアルバイトを稼ぐ道具としてみており、その他に同人誌の編集をやっている点を考慮すると、仕事面での自己と自分のやりたいことの面での自己という複数の自己が成立しているとも取れる。逆に見れば、生きることと働くことが密接に関わっているほとんどの事例においては自己が属する場所や位置の複数性というものは強くは見られない。しかし、多くの事例が循環型の居候、転職等を通じて自己を「ずらす」ということを実践している点は、自己の複数性、固定されたものではなく変容していくという主体の側面を体現している。ライフスタイルと働き方が密接に関係している事例が多いため、転職を契機にして自己が変容していく例が非常に多く見られた。小川が循環型居候をし、場所と人間関係をずらしながら自己を変容させていっているのは特徴的である。また、他者との関係性によって自己が変容していくことを示す事例も多い。小川は典型的であるし、ノリタケ、事例6：宇津木、林、秋山、玉ちゃん、武平、小島などが挙げられる。このことは現代日本社会において自己にこだわる人生を送るものにとってどれ程他者との関係性や他者からの影響力が重要であることを示すものである。

また、確固とした自己を確立し、そこから変容せずに確固として確立された自己の目標を達成するためにはずれていくという姿勢を示している事例も見られた。例えば、ノリタケ、船津、武平などである。これは、現時点で確固とした自己を確立しているだけであり、まだまだその自己の中心が揺らぐことは十分に考えられることを指摘しておこう。また、大石は「脱自」の要素を示しており、小川は常に他者との関係性の中で変容していこうとしている特徴的な事例である。

以上の分析から、自己の変容モデルによって示した要素が事例の中に明確に見られる面もあれば、そうではない面も多くあることが明らかになった。アイデンティティの複数性などの議論は議論としては成立しているが、そのようなことを日々考えながら過ごしている主体は今回の事例の中には見られなかった。しかし、「ずれていく」ということを転職などを通じて実践している事例も多く見られた。これは「自分のやりたいことは何か」という自己再帰的な問いかけや自己再帰性と関係しながら、試行錯誤を繰り返していく諸主体の姿勢に良く現れている。

他者との関係性については、再帰性モデル、自己の変容モデルのところでも示しているが、ここでは「自己にこだわること」と「他者と共にあること」が矛盾していないということを示しておこう。これは序論や理論編でも述べたが、事例の中では森田が自己と社会との関係性を述べており、小川、宇津木、中野、平野、八重などを中心としてほとんどの事例が他者との関係性の中で自己の生き方を貫いていると言える。つまり、エゴイズムに陥りがちだという批判に対してはこの事例によってそうとも限らないという反

論を展開することが可能なのである。以上が分析の結果として指摘できる点である。

## 結論

以上の論考から結論できることを最後に展開したい。現代の日本社会の中でもすれば、一方で何をして良いか分からず不確実性に甘んじて大勢に追従したり、消費主義の享楽に浸ったり、明確な答えを求めてカルト宗教などに埋没していったりする人々がいる。だが、他方、同じ社会の中で様々な試行錯誤を繰り返しながら自己の人生を他者との関係性の中で自分自身で構築している主体の存在が明らかとなった。そして、これらの主体の多くは「自分が何をやりたいのか」「自己の真の生は何か」「自分がどう在りたいのか」といった自己再帰的な意識と自分がどういった社会構造の中において、どういった位置を占めているのかといった構造再帰的な意識を持っていることが分析を通じて明らかとなった。さらに、これらの主体の多くは転職などを通して自分の立場や環境を「ずらしていく」こと、それを下に変容していくことを厭わない態度と意識を持っていることも明らかになった。同時に、自己・構造再帰性を獲得する過程や、自己が変容していく過程において他者との関係性が非常に重要な機能を果たしているということが分析できた。また、様々な事例は自己の人生にこだわることと他者との関係性を保つことは矛盾することではないことも分析から導かれた。従って、この論文で行ってきた分析の結果からこの論文の中心である「現代社会の中に必要であると議論されている主体性の要素が、現代日本社会のなかで自己にこだわり生きている諸主体の中に見られるか？」という問いに対する答えは、イエス、ノーで単純に割り切れるものではないが、肯定的な答えであると結論できる。さらに述べるならば、不確実な社会の中にあるからこそ、自己の人生にこだわるためには理論編で示したような主体性が必要なのである。

最後に、この現代社会の中で重要性を持つ主体性をより多くの人々が獲得し、育んでいくにはどのような可能性があるかを簡潔に述べていく。序論や理論編で示したように、自己とは本質的なものではなく、生まれ落ちた社会の中で社会化などを通して形成されるものである。しかし、そこから意識的・現実的に自由になり自己を主体的に形成し、実践していくことが可能である。この自己の実践は日々の生活の中において現れてくる。それは、自分との関係性であり、働き方、消費の仕方、友人との関係性、恋人との関係性、より広く他者との関係性、社会との関わり方などの領域で現れるものである。日々の生活の中で自己がどう在りたいのか、どのように生きたいのかということは実践可能であるし、そのような場においてのみ自己は実践されるのである。頭の中でこねられても外に出して他者との関係性の中で発揮されなければそれは意味がないのである。理論編で述べたように、アレントは人間が自己を露にすることを「活動」と「言論」を通じて実践すると議論している。この実践とは何かを生み出す「創始する」ことにつながっているのである。世界の中にあり、他者との関係性の中にあるということの「衝動は、私たちが生まれたときに世界の中にもちこんだ「始まり」から生じているのである。この「始まり」にたいして、私たちは自ら進んでなにか新しいことを始めることによって反応する<sup>301</sup>」のである。つまり、この世に生まれ落ちた瞬間に人間は何かを「創始」する可能性を持っており、それは活動や言論を通じて実践されるのである。

---

<sup>301</sup> アレント、1994, p.288

人間は、その誕生によって、「始まり/イニチウム」、新参者、創始者となるがゆえに、創始/イニシアティブを引き受け、活動へと促される。<・・・>それは、「なにか」の「始まり」ではなく、「だれか」の「始まり」であり、この「だれか」その人が始める人なのである。人間の創造とともに、「始まり」の原理が世界の中に持ち込まれたのである。<sup>302</sup>

人間は生まれ落ちたときから「何か」を始める「だれか」である。「そこで、あなたは何を始めるのか？」とアレントは問うているようにも受けとめられる。つまり、日々の実践の中で人々は何を始められるのか、創始できるのか？それは、恐らく一人一人の人間性や主体性にかかっているのである。

そして、この実践は理論編で述べたように、他者との関係性の中で他者からの承認などを通じて意味を獲得する。つまり、「他者と共にあること」のなかで各々の多様な自己が自己を実践し、他者とぶつかり合い、認め、認められるというプロセスを通じて、自己は確立されていくのである。そうであるからこそ、アレントの述べるような公共領域、他者との関係性が確保される場が重要性を持つてくるのである。従って、主体性が発揮されるような場や空間といったものがより多く構築され、その中で各々の主体が自己の主体性を発揮し、自己を形成していくことが現代日本社会の中で重要性を持つと言える。事例で紹介した林夫妻は「将来は独立したいと考えているだけでなく、消費者や子どもたちが宿泊できる場所をつくりたいそうだ。哲也さんは「自分の味わった感動を子ども達にも」という“まっすぐ”な願いから、みやまさんは「やけに昆虫に詳しいのに見たことがないという、知識はあっても本物は知らないという都会の子ども達は不幸だと思って。『となりのトトロ』みたいな生活にあこがれる子どもは多い。それなのに、その場所がないのでは、一番大切なものが手に入らないんじゃないかと思う」と述べている。また、ノリタケはプレーパークという場について「あんまり学校に行っていない子が遊び場に来りしててね、居場所にしてみるのをみると、学校じゃないから来れる子ども達がいっぱいいるなって思った。学校を居場所にしてる子どもでも、遊び場に来ると、また違う姿になれるっていうのをなんとなく感じてたら、プレーリーダーを続けようって思ったの」、「大人のくせに子どもより遊んでるとか、子どもからしてみれば大人って自分とは対等に遊ばなかったり、真剣に無邪気に遊んだりする人ではなくて、どっか偉そうな怖い人っていうのがあるけど。子どもにとって一番大事な場所なんだけど、大人にとっても遊び直していく場だったり、人と人がつき合うとか分かっていく場でもあると思うんよ」と述べている。まさに、このような人々が出会い、自己を開示し、他者とぶつかり合い、承認を可能にする空間や場が、様々な主体の主体性を発揮する領域として機能し、自己を形成していくこと基盤となるのである。それは、身近な他者との関係性かもしれないし、文化的な集まりやイベントかもしれない、または全く知らない人々との軽い雑談かもしれない、隣にいる人とのちょっとした交流かもしれない。ただ、言えることは「あなたが始めることにより、何かが始まる」という簡単な言葉で語られることなのである。

<sup>302</sup> アレント、1994, p.288-289

## 参考文献一覧

この論文を創る上で直接参照した文献及び認識の前提を形成する上で役立った文献を以下にアルファベット順に英語の文献、日本語の文献の順で記す。

- Agger, Ben., *The Discourse of Domination.*, Northwestern University Press, 1992,  
\_\_\_\_\_, *Critical Social Theories*, Westview Press 1998
- 浅田 彰『構造と力』勁草書房 1983
- アドルノ、テオドル・W/マックス・ホルクハイマー『啓蒙の弁証法』東京：岩波書店，1990
- アドルノ、テオドル・W「序論」p.8-74；「否定弁証法 概念とカテゴリー」p.163-253『否定弁証法』  
木田元、徳永恂、渡辺裕邦、三島憲一、須田朗、宮武昭訳 東京：作品社 1996
- 荒岡作之「現代生活スタイルの＜私化＞に関する一考察」『大阪経済法科大学論集』45号,1991/7 p89-105  
\_\_\_\_\_,「青年労働者生活の変容とニュー・ライフスタイル」『大阪経済法科大学論集』70号，1998/3  
p31-53
- アルチュセール、ルイ「イデオロギーと国家のイデオロギー装置」ルイ・アルチュセール/柳内隆/山本  
哲士『アルチュセールの＜イデオロギー＞論』三交社 1993
- アレント、ハンナ『人間の条件』志水速雄訳、ちくま学芸文庫、1994
- Bauman, Zygmunt., *Culture as Praxis*, London and Boston; Routledge and Kegan Paul, 1973.
- Beck, Ulrich 'The Reinvention of Politics: Towards a Theory of Reflexive Modernization' p1-55  
in Ulrich Beck, Anthony Giddens and Scott Lash., *Reflexive Modernization*, Cambridge; Polity  
Press 1994
- \_\_\_\_\_, *The Reinvention of the Politics.*, translated by Mark Ritter., Cambridge: Polity Press,  
1997
- \_\_\_\_\_, *Democracy without Enemies.*, translated by Mark Ritter., Cambridge: Polity Press, 1998
- Bourdieu, Pierre., 'The Habitus and the Space of Life-Styles' p169-225; 'The Dynamics of the  
Field' p226-256 in *Distinction*, Translated by Richard Nice, London: Routledge and Kegan Paul,  
1984
- \_\_\_\_\_, *Homo Academicus*, translated by Peter Collier, California; Stanford University Press,  
1988.
- ブルデュー、ピエール『実践感覚 1』今村仁司・港道隆訳 みすず書房 1988
- ブルデュー、ピエール/ジャン＝クロード・パスロン、『再生産 [教育・社会・文化]』、宮島喬訳、藤原  
書店、1991
- Brubaker, Rgers 'Social Theory as Habitus' in Calhoun and LiPuma eds *Bourdieu Critical  
Perspectives* Cambridge; Polity Press 1993, pp.212-234
- バーナウアー、ジェームス『逃走の力 フーコーと思考のアクチュアリティ』彩流社、1994
- バリバル、エチエンヌ「政治の三概念 - 解放、変革、市民性 (上)」『思想』1999年10月  
\_\_\_\_\_,「政治の三概念 - 解放、変革、市民性 (下)」『思想』1999年11月
- Calhoun, Craig., 'Indirect Relationships and Imagined Communities: Large-Scale Social Integration  
and the Transformation of Everyday Life' in Pierre Bourdieu and James S. Coleman eds., *Social  
Theory for a Changing Society*, Westview Press 1991, p.95-121

- \_\_\_\_\_, 'Habitus, Field, and Capital: The Question of Historical Specificity' in Calhoun, Craig Edward Lipuma and Noishe Postone eds., *Bourdieu Critical Perspectives.*, Cambridge; Polity Press, 1993, p61-88
- \_\_\_\_\_, 'Plurality, Promises, and Public Spaces' in Craig Calhoun and John McGowan eds *Hannah Arendt & the Meaning of Politics.*, Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 1997
- Ceurlo, Karen A "Identity Construction: New Issues, New Directions" *Annual Review of Sociology* 1997 vol. 23
- 千葉 眞『ラディカル・デモクラシーの地平』 新評論 1995
- クレメール=メリエッティ、アンジェル「自己への関係としての倫理」p.271-304「知の企て」p.305-309  
『ミシェル・フーコー 考古学と系譜学』新評論、1992
- コノリー、ウィリアム・E「善悪の彼岸 - ミッシェル・フーコーの倫理的感性」杉田敦訳『思想』no.846  
p85-112
- Dews, Peter "Power and Subjectivity in Foucault" *New Left Review* no. 144
- Dyrber, Torben Beck, 'Identity and the Politics of Subjective and Real Interests' p.156-182;  
'Power, Identity and Political Authority: Foucault's Power Analytics' p.85-115, in *The Circular Structure of Power*, Verso 1997
- だめ連編『だめ連宣言』東京：作品社 1999
- デカルト『方法論序説』岩波文庫 1967
- \_\_\_\_\_, 「省察」p.96-226『方法論序説/省察』三宅徳嘉、小池健夫、所雄章訳 東京：白水社 1991
- ド・セルトー、ミシェル『日常の実践のポイエティック』山田登世子訳、国文社 1987
- 土井隆義「身体の拡張、社会の縮減」『imago』1995年8月、p.122-136
- ドレイファス、ヒューバート・Lノポール・ラビノウ『ミシェル・フーコー 構造主義と解釈学を超えて』筑摩書房 1996
- Fleischacker, Samuel., 'Traditions and Their Stories' p55-82; 'Authority' p83-114., In *The Ethics of Culture*, Cornell, 1994
- Foucault, Michel., *The History of Sexuality an Introduction*, translated by Robert Hurley, New York; Vintage Books 1970 (1990, Vintage version).
- \_\_\_\_\_, 'On the Genealogy of Ethics: an Overview of Work in Progress' (interview) Paul Rabinow ed, *The Foucault Reader*, New York: Pantheon books, 1984, p.340-372
- \_\_\_\_\_, *The Use of Pleasure*, translated by Robert Hurley, New York; Vintage Books, 1985 (1990, Vintage version).
- \_\_\_\_\_, *The Care of the Self*, translated by Robert Hurley, New York; Vintage Books, 1986 (1990, Vintage version).
- フーコー、ミシェル, 『言葉と物』新潮社 1974
- \_\_\_\_\_, 「主体と権力」『思想』1984年4月号
- \_\_\_\_\_, 『快樂の活用』新潮社 1986
- \_\_\_\_\_, 「自己のテクノロジー」p15-64 ミシェル・フーコー他『自己のテクノロジー』田村俣・雲和子訳、東京：岩波書店 1990a
- \_\_\_\_\_, 「自由のプラチックとしての自己への配慮の倫理」(インタビュー) J・バーナウアー、D・ラズミュッセン編 ミシェル・フーコー他『最後のフーコー』山本学他訳、東京：三交社、1990b

- \_\_\_\_\_, 「真理と権力」 桑田他編 『新装版ミシェル・フーコー1926-1984』東京：新評論 1997
- フレイザー、ナンシー「平等、再、ラディカル・デモクラシー --合衆国におけるフェミニスト論争再考」  
 デヴィッド・トレンド編 『ラディカル・デモクラシー - アイデンティティ、シティズンシップ、  
 国家--』三嶺書房 1998
- Garnham, Nicholas and Raymond Williams 'Pierre Bourdieu and the Sociology of Culture: An  
 Introduction' in Robbins, Derek eds *Pierre Bourdieu vol. 3.*, London; Sage, 2000
- Giddens, Anthony., *The Consequences of Modernity*, Cambridge; Polity Press, 1990
- \_\_\_\_\_, *Modernity and Self-Identity*, Cambridge; Polity Press, 1991
- Gilroy, Paul., 'The Black Atlantic as a Counterculture of Modernity' in *The Black Atlantic*, Harvard  
 University Press 1993
- Harker, Richard K. 'On Reproduction, Habitus and Education' in Robbins, Derek eds *Pierre Bourdieu  
 vol. 2.*, London; Sage, 2000, p.164-176
- Holland, Ray., 'Reflexivity' *Human relations*, vol. 52 no. 4, 1999, p463-483
- Huijjer, Marli 'The aesthetics of existence in the work of Michel Foucault' *Philosophy & Social  
 Criticism* 1999 vol. 25 no2 p61-85
- ハバース、ユルゲン 『イデオロギーとしての技術と科学』 紀伊国屋書店 1970
- \_\_\_\_\_, 「第二中間考察 システムと生活世界」『コミュニケーション的行為の理論(下)』未来社  
 1987
- 長谷川啓介 「声とまなざし・再考」庄司興吉 編著 『世界社会と社会運動』 梓出版社、1999
- 長谷川公一 「共同性と公共性の現代的位相」『社会学評論』50号4巻(2000年) p4-31
- フリント、トーマス「パレーシアストとしてのフーコー」J・バーナウアー、D・ラズミュッセン編、1990、  
 p.223-256
- ホール、スチュアート「イデオロギーという問題」『現代思想』1998年、3月臨時増刊号
- \_\_\_\_\_, 「ニュー・エスニシティーズ」『現代思想』1998年、3月臨時増刊号
- \_\_\_\_\_, 「文化的アイデンティティとディアスポラ」『現代思想』1998年、3月臨時増刊号
- \_\_\_\_\_, (インタビュー) ローレンス・グロスバーク編「ポスト・モダニズムと節合について」『現代思  
 想』1998年、3月臨時増刊号、
- 星野 智 「匿名の権力 M・フーコーと権力」『情況』1999年5月
- 堀田 泉「マックス＝ウェーバーの近代世界」堀田泉編 『「近代」と社会の理論』有信堂、1996
- ホネット、アクセル「軽んじ(られ)ることの社会的ダイナミクス - 一つの批判的社会理論の位置づけ  
 のために」藤野寛訳、情況出版編集部編 『フランクフルト学派の今を読む』東京：情況出版、1999、  
 p6-30
- Inglehart, Ronald., 'Value Systems: The Subjective Aspect of Politics and Economics' *Modernization  
 and Postmodernization*, Plinceton; Princeton University Press 1997 p.7-50
- 伊藤るり 「<新しい社会運動>論の諸相と運動の現在」『システムと生活世界』 岩波書店 1993
- 今田高俊「社会階層の新次元 ポスト物質社会における地位変数」『社会学評論』1998年48巻4号、  
 p.31-49
- \_\_\_\_\_, 「ポストモダン時代の社会階層」p.3-53 今田高俊編 『日本の階層システム 5 日本階級のポ  
 ストモダン』東京大学出版会 2000
- 今村仁司 『現代思想の系譜学』東京：筑摩書房 1986

- \_\_\_\_\_, 『近代性の構造』東京：講談社、1994
- \_\_\_\_\_, 『アルチュセール』東京：講談社 1997
- 稲垣恵つ子 「「社会参加」の概念化の試み」奈良女子大学社会学研究会 『社会学論集』5号 1998年 p 193  
- 215
- Knight, Dabid and Hugh Willmott 'Power and Subjectivity at Work' *Sociology* vol.23 no.4 November 1989
- Kulynych, Jessica J., 'Performing Politics: Foucault, Habermas, and Postmodern Participation' *Polity* vol. 30 no. 2 winter 1997, p315-346
- Kumar, Krishan., *From Post-Industrial to Post-Modern Society*, Oxford and Cambridge: Blackwell 1995
- Kymlicka, Will and Wayne Norman 'Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory' in Ronald Beiner ed., *Theorizing Citizenship*, State University of New York Press, 1995
- 神長恒一／ベペ長谷川 『だめ連の働かないで生きるには?!』筑摩書房 2000
- 川崎 修「ハンナ・アレントと現代政治哲学の隘路」『思想』754号、1987年4月、p111-130
- \_\_\_\_\_, 「アレントを導入する」『現代思想』1997年7月、p.111-262
- 河口和也「懸命にゲイになること 主体、抵抗、生の様式」『現代思想』1997年、3月号
- 姜 尚中 「内的国境とラディカル・デモクラシー」『思想』1996年9月
- 木田 元 『反哲学史』東京：講談社、1995
- 木前利秋「『始まり』の構想力 唯一性と複数性のあいだ」『現代思想』1997年7月、p263-275
- 桑田禮彰／福井憲彦／山本哲士 『新装版 ミシェル・フーコー 1926 - 1984』新評社、1997
- 小谷 敏「世紀末若者絵巻 「壁」が崩れた社会の中で」『若者たちの変貌』世界思想社、1998、p.212-262
- 今野 晃「実践(pratique)論の諸相」庄司興吉編著 『世界社会と社会運動』梓出版社、1999、p.105-124
- Lash, Scott 'Reflexivity and its Doubles: Structure, Aesthetics, Community' p110-173 in Ulrich Beck, Anthony Gidens and Scott Lash., *Reflexive Modernization*, Cambridge; Polity Press 1994
- \_\_\_\_\_, 'Pierre Bourdieu: Cultural Economy and Social Change' p193-211 in Calhoun and LiPuma eds, 1993
- ラッシュ、スコット、「系譜学と身体 フーコー、ドゥルーズ、ニーチェ」『ポスト・モダニズムの社会学』田中義久訳、法政大学出版局 1997、p.89-122
- LeHir, Marie-Pierre 'Doing Cultural Studies Bourdieu's Way' in Robbins, Derek eds *Pierre Bourdieu vol. 3*, 2000, p.257-272
- LiPuma, Edward 'Culture and the Concept of Culture in a Theory of Practice' p14-34 in Calhoun and LiPuma eds, 1993
- リオタール、ジャン・フランソワ 『ポストモダンの条件』小林康夫訳、東京：書肆風の薔薇、1986
- May, Carl and Andrew Cooper 'Personal Identity and Social Change: Some Theoretical Considerations', *Acta Sociologica* 1995 vol.38, p.75-85
- McNay, Lois., 'Ethics and the Self' p83-115 and 'Self and Others' p157-191 in *Foucault and Feminism*, Polity Press: 1992
- \_\_\_\_\_, 'Gender, Habitus and the Field: Pierre Bourdieu and the Limits of Reflexivity' *Theory, Culture & Society* 1999 vol. 16(1): 95-117
- メルツチ、アルベルト 『現在に生きる遊牧民』山之内靖他訳、岩波書店、1997
- \_\_\_\_\_, (聞き手) 山之内靖 矢澤修二郎／矢澤修二郎・高橋準(訳)「<インタビュー> 新しい社会運

- 動と個人の変容」 『思想』 849号 1995年3月 p4-37
- Melucci, Alberto., *The Playing Self*. New York: Cambridge University Press., 1996.
- 松井 暁「今日の市民社会論と管理社会論 主体の自発性と自律性をめぐって」 『情況』 2000年1・2月, p.37-46
- 松浪信三郎『実存主義』岩波新書, 1962
- 間宮陽介「公共空間論序説」 『神奈川大学評論』 29号(1998年) p184-190
- マフェゾリ、ミシェル『現代世界を読む スタイルとイメージの時代』菊池昌実訳 東京：法政大学出版局 1995
- \_\_\_\_\_, 『小集団の時代 大衆社会における個人主義の衰退』吉田幸男訳、東京：法政大学出版局 1997
- 丸山哲史「T・パーソンズの文化システム論」タルコット・パーソンズ『文化システム論』丸山哲央訳、東京：ミネルヴァ書房、1991
- 三上剛史「ポスト近代の自己意識」 『ポスト近代の社会学』京都：世界思想社、1993、p.89-132
- \_\_\_\_\_, 「新たな公共空間」 『社会学評論』 48号4巻, p.65 - 84
- 水島一憲 「市民のミスエデュケーション」 『現代思想』 1999年5月
- 三浦永光「理性と支配」 『思想』 1993年, 10月号
- 宮台真司「終わりなき日常を生きることに意味はあるか？」 『自由な新世紀・不自由なあなた』東京：メディア・ファクトリー、2000、p.86-95
- 宮本孝二「ライフ・ポリティックスの時代」 『桃山学院大学社会学論集』 1992年12月
- \_\_\_\_\_, 「社会学とリフレキシヴィティ」 『ソシオロジ』 45巻1号 2000年 p35-45
- ムフ、シャンタル・『政治的なるものの再興』 日本経済評論社 1998a
- \_\_\_\_\_, 「ラディカル・デモクラシーかリベラル・デモクラシーか」 デヴィッド・トレンド編 『ラディカル・デモクラシー - アイデンティティ、シティズンシップ、国家 - 』三嶺書房 1998b
- 村上 龍「寂しい国の殺人」 『文芸春秋』 1997年9月号
- 森 元孝 「システムと生活世界」 藤原保信他編 『ハーバーマスと現代』 新評論 1987
- NHK 放送文化研究所編 『現代日本人の意識構造 第五版』東京：NHK ブックス、2000、
- 永井 彰「ハーバーマスの生活世界論」 『文学部研究年報』東北大学、1997年、47号
- 中西新太郎「文化的支配に抵抗する - 大衆文化のポリティックス」 後藤道夫編 『日常世界を支配するもの』大月書店 1995p95-141
- 中西真知子 「再帰性と近代社会」 『ソシオロジ』 43巻1号 1998年 p21-36
- 中野敏男「ボランティア動員型市民社会論の陥穽」 『現代思想』 vol.27-5, 1999年5月 p.72-93
- 中山 元 『フーコー入門』ちくま新書 1996
- 野村一夫「反省的知識の系譜」 『リフレクション』文化書房博文社、1994
- Offe, Claus 'New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics', *Social Research*, Vol.52, No.4 (Winter 1985)
- 岡本太郎『今日の芸術 時代を創造するものは誰か』光文社知恵の森文庫, 1999
- 小倉利丸「ノマドの権力と主体の再構成」 『情況』 11号1巻(2000年) p47-57
- \_\_\_\_\_, 「新しい下層と組織されざる階級闘争」 『寄せ場』 2000年5月 p.16-26
- 小澤浩明「日本社会における社会階級・社会問題研究とブルデュー社会学理論」 『情況』 10巻11号 1999年12月 p38-52
- 重田園江「ミシェル・フーコーにおける知と権力」 『情況』 1999年4月

- Passeron, Jean-Claude 'Theories of Socio-Cultural Reproduction' p174-186 in Robbins, Derek eds  
*Pierre Bourdieu vol. 1.*, London; Sage, 2000
- Patton, Paul., *Deleuze and the Political* London: Routledge, 2000
- Platt, Robert., 'Reflexivity, Recursion and Social Life: Elements for a Postmodern Sociology'  
*Sociological Review*, vol.37, no.4, 1989, p.636-667
- パーソンズ、タルコット『文化システム論』丸山哲央訳、東京：ミネルヴァ書房、1991
- 労働省編『平成12年版 労働白書』東京：日本労働研究機構、2000、p.148-174
- ロディスレーヴィス、ジュヌヴィエーヴ・「懐疑から不可疑の第一原理へ」『デカルトの著作と体系』東京：紀伊國屋書店、1990
- Simon, Jon., *Foucault and the Political*, London: Routledge, 1995
- Swartz, David., *Culture & Power*, Chicago; The University of Chicago Press, 1997.
- Swingwood, Alan 'Postmodernity and Mass Culture' *Cultural theory and the problem of modernity*, Macmillan Press 1998
- 斉藤日出治「個人の主体化 = 従属化と社会的個人」『大阪産業大学論集 社会科学編』1987年1月 No. 66  
\_\_\_\_\_, 『国家を越える市民社会』 現代企画室 1998
- 斎藤純一「政治的公共性の再生をめぐる」『ハバースと現代』藤原編、新評論、1987  
\_\_\_\_\_, 「民主主義と複数性」思想 1996・9  
\_\_\_\_\_, 「公共性の複数の次元」 『現代思想』1999年5月
- 佐伯啓思『現代民主主義の病理』NHK ブックス、1997  
\_\_\_\_\_, 『「市民」とは誰か』PHP 新書、1997
- 酒井 健『バタイユ入門』ちくま新書、1996
- 酒井隆史「生に折り畳まれる死 フーコーの権力論を再考する」『現代思想』1998年10月号  
\_\_\_\_\_, 「リベラリズム批判のために」『現代思想』1999年5月 vol.27-5 p156 - 179
- 崎山政毅「文体に抗する『文体』」『思想』1996年8月
- 佐藤慶幸『アソシエーションの社会学』早稲田大学出版部 1982  
\_\_\_\_\_, 『生活世界と対話の理論』文眞堂、1991  
\_\_\_\_\_, 「生活世界と社会運動」『社会科学討究』95年3月、第40巻
- サルトル、J-P. 『実存主義とは何か』(サルトル全集第13巻)伊吹武彦訳、東京：人文書院、1955
- 渋谷 望「<参加>への封じ込め」『現代思想』 1999年5月 Vol.27-5 p94-105
- 白倉幸男「ライフスタイルと生活満足」今田高俊編『日本の階層システム 5 日本階級のポストモダン』東京大学出版会 2000p.151-180
- 杉田 敦「ミシェル・フーコーと政治理論」『思想』1989年8月
- 寿里 茂「ライフスタイルと社会構造」p1-26 寿里茂、北沢裕、桜井洋編『ライフスタイルと社会構造』東京：日本評論社 1996
- Touraine, Alain *Return of the actor: social theory in postindustrial society* translation by Myrna Godzich. University of Minnesota Press 1988.
- Taylor, David., 'Social Identity and Social Policy: Engagements with Postmodern Theory', *Journal of Social Policy.*, vol. 27, 3, 1998, p.329-350
- 高橋哲哉『デリダ』、講談社、1998
- 竹岡俊樹『「オウム真理教事件」完全解読』勉誠出版 1999

- 竹田青嗣『現代思想の冒険』ちくま学芸文庫、1992
- \_\_\_\_\_, 『ニーチェ入門』ちくま新書、1994
- 竹村和子「アイデンティティの倫理」『思想』2000年7月、p.23-58
- 田中義久「私生活主義批判 日本のニヒリズムを超えるために」見田宗介・山本泰・佐藤健二編集『文化と社会意識』東京大学出版会 1985, p.141-170
- テイラー、チャールズ「承認をめぐる政治」エイミー・ガットマン編『マルチカルチュラリズム』岩波書店 1996
- 豊岡周治「国家の政治からライフスタイルの政治へ」後藤道夫編、1995, p49-94
- Uchiyamada, Yasushi, 'Industrial Sewing Machines, Work-Disciplines and Aesthetics', *Critique of Anthropology*, 2000, vol. 20 (3), p.243-264
- 上野俊哉「ディアスポラとノマド」『現代思想』1998年3月臨時増刊号
- Walzer, Michael "The Politics of Michel Foucault" *Foucault: A Critical Reader* Edited by David Couzens Hoy Basil Blackwell 1986
- ウォルツァー、マイケル「市民社会論」高橋康浩訳、『思想』、1996年9月、p.164-183
- Waters, Malcolm., Stephen Crook and Jan Pakulski., 'Modernization and Postmodernization' p.60-83 in Malcolm Waters ed *Modernity Critical Concepts vol.4 After Modernity.*, London: Routledge, 1999
- White, Stephen K., 'Foucault's Challenge to Critical Theory' *American Political Science Review*, vol.80 no.2, 1986 p.419-432
- ウェーバー、マックス『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』大塚久雄訳、岩波文庫、1989
- ウォーリン、リチャード「トラシュマコスの亡霊」マーティン・ジェイ編『ハーバースとアメリカ・フランクフルト学派』竹内真澄監訳、東京：青木書店、1997, p279-308
- 渡辺恒夫「圧殺される若者たちの形而上学的な問い」『imago』1995年8月、p.164-178
- Young, Iris Marion 'Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship'., in Beiner, Ronald ed *Theorizing Citizenship*, State University of New York Press, 1995.
- 山田真茂留「若者文化の折出と融解」宮島喬編『講座社会学7文化』東京大学出版会、2000, p21-56
- 山本哲士『ピエール・ブルデューの世界』、三交社、1994
- \_\_\_\_\_, 「フーコー＜権力＞論の全貌」桑田他編、1997
- 山本 学「船の行方」『現代思想』1997年 3月
- 吉田 豊「自我からセルフへのシフト」『imago』1995年8月、p.188-203
- Zablocki, Benjamin/Rosabeth Moss Kanter 'The Differentiation of Life-Styles' *Annual Review of Sociology*, 1976, No.2, p.269-298
- Zaretsky, Eli., 'Hannah Arendt and the Meaning of the Public/Private' in Craig Calhoun and John McGowan eds, 1997
- ズーラビクヴィリ、フランソワ「時間と折り込み」p.142-169; 「なる」p.170-207 『ドゥルーズ・ひとつの出来事の哲学』小沢秋広訳、河出書房新社、1997、
- 一般雑誌及びウェブサイト
- 「なんで、フリーターやってるの?」『潮』2000年、5月 p.86-105
- 「特集フリーターの時代」『エコノミスト』、2000.7.4., p.64-76

「会社は社会を変えるための道具だ」『暮らしの手帖』2000.01 / 12. 1月, p.102-109

『カンパネラ』 vol. 1/1999 秋

『カンパネラ』 vol. 2/2000 冬

『カンパネラ』 vol.3/2000 春

『Stage』 vol.1, 2000 Jan-Feb

『Stage』 vol. 2 2000, Mar-Apr

<http://cgi.din.or.jp/~kys/cgi-bin/isobbs.cgi>

[www.globalvillage.or.jp](http://www.globalvillage.or.jp)

<http://www.patagonia.co.jp/aboutus/aboutus.htm>

#### 辞典

森岡清美他編『新社会学辞典』東京：有斐閣、1993, p.712 (主体性に関する項目)