

〈論 文〉

ハビトゥスとアイデンティティ

——非対称性の理論への試み——

岸 政 彦

序

この短い論考の目的は、マジョリティとマイノリティの差別的な関係を自己論の視点から分析することである。手がかりとなるのは P. ブルデューのハビトゥス概念である。論文の前半でごく簡単にブルデューによるハビトゥスの定義を参照したあと、後半ではこの概念がマジョリティとマイノリティの自己の分析にどのように適用することができるかを考えたい。簡単にいえば、普遍的な自己概念であるハビトゥスと、もうひとつの普遍的な自己概念であるアイデンティティとを、自己の二つの現れであると考えよう、というのがここでの結論である。自己には、一方で「ハビトゥスとしての自己」があり、他方の極に「アイデンティティとしての自己」が存在する。ハビトゥスとアイデンティティとは、ここでは、自己のふたつの状態、あるいは、ひとつながりの自己のグラデーションの両方の極である⁽¹⁾。

ハビトゥスは、ブルデューによれば、すべての自己にそなわっている行為能力、あるいは行為と認識の傾向性である。また、アイデンティティとは、通常、すべての社会成員にとって課題となるような、自己への問いかけ（またはそのような問いへの応答）として考えられている。ハビトゥスとアイデンティティは、それぞれ異なる方向から自己に接近するために、まったく別々の理論史的文脈から構成された概念であり、それほど相互に関連があるわけでもなく、また同時に論じられることもほとんどない。ハビトゥスという自己概念は、教育社会学や文化的再生産論などで、社会関係資本や文化資本という概念とセットになってし

ばしば使用されるものである。他方でアイデンティティは、現在ではナラティブ論的な自己論において批判的／否定的に用いられるか、あるいは差別論や当事者論の文脈において、これもまた批判的に使用されることが多い。

どちらも共通していえることは、人びとはそれらを様々な形態において保持するのだが、それをまったく保持しないということは想定されていない、ということである。

ハビトゥスには様々なタイプがあり、行為者はそのどれかを、あるいは多くは相互に矛盾することもあるような複数のハビトゥスのセットを、社会構造によって割り当てられており、そうしたそれぞれのタイプのハビトゥスが、それ自身を生み出した社会構造を、あらかじめ傾向付けられた社会的諸実践を通じて再生産していく。

アイデンティティは、現在実体化して考えられることはほとんどない。アイデンティティの研究は、むしろ反アイデンティティの研究である。それは、ひとつにはポスト近代社会における自己が、ますます多様化・流動化するからであり、またもうひとつには、特定の実体をもったアイデンティティというものが、社会的カテゴリー化と集合的動員を常にとまなうような、権力作用の媒体として機能しているからである。したがって、現在アイデンティティというものは、果てしない問いかけ、終わりになき引用と編集によって構築される口述の物語、そこからどれだけ遠く距離を取れるかでどれだけ自由を得たのかが計測できるような負の測定器とでもいべきものになっている。

いずれにせよ、どちらも普遍的概念ではあるが、ここでは（いくつかの留保をつけながらも）

あえて乱暴に接続し、ひとつづきのグラデーションの両極にあるものとして考えることを提案したい。これが本論の目的である。この論文は、私が目下のところ取り組んでいるある全体的な課題の一部を構成するものである⁽²⁾。

まずはじめに、差別研究の文脈から、「当事者」あるいはマイノリティとマジョリティのそれぞれのアイデンティティについて簡単に論じ、問題の所在を押さえておきたい。ここは「自己」という視点からみた両者の差異を明らかにする。次にブルデューのハビトゥス論を、主に『実践感覚』を参照しながらまとめ、あくまでも本論の目的に限定されたかたちではあるが、マジョリティの自己のモデルとして使用できることを述べたい。ここが本論の主要部分となる。次に、マイノリティのアイデンティティについて論じ、それがちょうどマジョリティの自己の「鏡像」であることを主張したい。以下の短い論考において、これらの点をすべて詳細に議論することはできない。ここでの目標は、あくまでも「ある視点」の仮説的な提示にある。

1. アイデンティティからハビトゥスへ

1-1. 「マジョリティ」とは誰か

数年前のことだが、ある小さなシンポジウムで次のような光景があった。ひとりの教育社会学者が、在日コリアンの若者たちのアイデンティティについて報告をしたあと、質疑応答の時間になり、会場にいた別の社会学者が質問をしたのである。「マイノリティのアイデンティティについてはおっしゃる通りだと思いますが、それではわれわれマジョリティは、どのようにして自分たちのアイデンティティを作っていけばよいのでしょうか」と。報告者はしばらく無言で考えたあと、ぼつりと「マジョリティにはアイデンティティは必要ないと思います」と答えたのだった。

この発言によって報告者が何を意味していたのかはわからないが、たしかに「マジョリティのアイデンティティをどのように作ればよいか」という質問は、単に場違いで認識不足というよりももっと深いレベルで「文法違反」とでも言うべき論理的な間違いがあるような気がする。

金泰泳は、現代の若い世代の在日コリアンのアイデンティティがますます流動的になっていると述べている。たとえば、本名を使うかどうか、という在日にとって重要な選択さえ、状況に対して相対的な「戦術」になってきているのである〔金 1999〕。金はその「在日の新しいアイデンティティのあり方」とであると評価している。彼が明らかにしたように、確かに私の知る若い世代の在日コリアンたちも、状況によって本名や通名を使い分けている。同じように、若い世代の被差別部落出身者も、ある場面では出自を明らかにし、ある場面ではあえて明らかにしないような柔軟な戦術を採用している。アイデンティティという観点からすれば、これは過去の実体的で不変のアイデンティティから、状況に対して相対的あるいは流動的な、ゆれうごく多様なアイデンティティへと変化したようにみえる。

アイデンティティが世代によってどのように変わっているかという問題は、さしあたってここで深く議論する必要はない。ここで重要なことは、古典的なアイデンティティというものが、たとえば本名を使用し社会運動にも参加し母語を学び民族文化を尊重する、といったような、何世代にもわたって継承される、固定的な、「カテゴリー再生産的」なものとして考えられている、ということである。さらに、過去のコリアンたちはそのようなアイデンティティを「持っていた」のだが、最近の若い世代はそのようなアイデンティティは「薄れてきて」いて、より多様で流動的で異種交配的なものになっている、というイメージのもとで自己が語られている。他にも S. バウマンもマルクス主義や近代化論、あるいは人種や民族のような人々をカテゴリー化する概念の崩壊をうけ、アイデンティティなるものがますます変動的になってきていることを述べている〔バウマン 2007〕。あるいは、上野千鶴子、浅野智彦、ギデンズなど、同じような議論は枚挙にいとまがない（〔上野（編） 2005〕,〔浅野 2001〕,〔ギデンズ 2005〕などを参照）。

くりかえすが、彼らの議論の主要な部分について論評を加えることがここでの目的ではない。そうではなく、アイデンティティに関する理論的な

かで、この「持っている／持っていない」「固定している／流動している」というメタファーで語られているものとは何だろうか、ということを問いたいのである。

この問題は、マジョリティとマイノリティを区別することでより明確になるだろう。われわれマジョリティは、少数派の人々がそうしているのと同じような意味で、アイデンティティを「持つ」ことができるだろうか。

差別という社会現象について調査していると痛感するのだが、マジョリティというものは、アイデンティティを「持たなくてもすむ」ような状態にある。われわれは自己の問題について考えなくてもよいのである。もちろん日常的な違和感や「しんどさ」を感じないと言っているのではない。そうではなく、社会的にカテゴリー化され差別されてる集団の成員とは異なり、われわれは生における問題というものを、個人として経験し、個人としてそれに関わることが可能になっている。問題を差別問題に限定すれば、たとえば在日コリアンに対応する多数派の存在者としては日本人が、被差別部落民に対しては（定まった用語はないが）一般市民が、障害者に対しては健常者があるのだが、たとえば国民性という軸で分割される在日コリアンと日本人が、他ならぬその国民性という問題において、同じ問題を同じ強度で同じように経験するということはありえない。個人的な問題はここでは全て排除して考えると、在日コリアンが関わらざるをえないような諸問題とは、われわれ日本人は一生関わらずに生きていくことが可能なのである。

まさに、この非対称性が、「どうやって作っていけばよいか」という質問にあらわれているのである。だが、アイデンティティというものは、意識して作り出そうとしたとたん、どこか重大な点で矛盾をきたすものである。意識されて作り出される実質的なアイデンティティとは、空虚な、虚偽のものである。もちろんこのことは、コリアンや部落民のアイデンティティが社会的に「構築される」ものである、という議論とは、何の関係もない。

私はこれまで、いくつかの論文のなかで、マイ

ノリティのアイデンティティとはある実体を持った自己意識ではなく、むしろ果てしない自己への問いかけであり、その意味で「どのような」アイデンティティが形成されるかは、いわば「開かれている」と議論してきた（例えば[岸 2008 b]）。本論では、さらに議論を延長し、マジョリティとマイノリティのアイデンティティがどのように異なっているかを考えたいのである。

マイノリティのアイデンティティに関する研究が膨大に存在する一方で、マジョリティのアイデンティティに関する研究が驚くほど少ないのは、アイデンティティに限らず「マジョリティ」なるものに関する研究そのものが非常に少ないからでもあるのだが、それはマジョリティがそもそもアイデンティティを「持つ」ことができないからではないだろうか。先に述べたシンポジウムでの発言を聞いたとき、私がまっさきに考えたのはこのことだった。

マイノリティの当事者たちは、アイデンティティを「持っている」だろうか。あるいはそれを「持つ」ことを決断できるだろうか。アイデンティティを持っているということは、正確にはどのような状態なのだろうか。この問題は、マジョリティに置き換えて考えてみたとき、よりくっきりした輪郭をもってあらわれてくる。われわれマジョリティは、アイデンティティというものを持つことができるだろうか。あるいは、アイデンティティを持とう、と、あるとき「決める」ことができるだろうか。そして、そのように「持つ」ことを「決められた」アイデンティティは、実際にはどのようなものだろうか。そのようにして「持たれた」アイデンティティは、マイノリティのそれと正確に同じものだろうか。われわれは、手にコーヒーカップを持つと同じようにアイデンティティを持つことができるだろうか。ある人のある言動をみて、あの人はアイデンティティを持っている、と述べることはできる。だが、このことは、アイデンティティをすべての人が持つことができると述べることと同じではない。

アイデンティティとは持ったり捨てたりする何かではない。アイデンティティを持っている、というのは、正確に言えば、アイデンティティを持

っているとみなされるような、ある種の社会的な「状態」にある、ということである。それは自然に受け継がれる文化遺産でもなく、合理的な判断の結果として所有される財のようなものでもない。ある人々に対してアイデンティティを持っているというような言い方をすると、おそらくその人々は何らかの社会的な出来事に巻き込まれているのであり、その意味では、そうした社会的出来事に同じような立場で巻き込まれていない人々に対しては、同じような言い方ではアイデンティティを持っているとは言えないだろう。

このような社会関係への埋め込みを前提としてはじめて、特定の 카테고리 再生産的なアイデンティティを持ったり捨てたりすることができるのである。したがって、さきほどから繰り返してきた問いかけへの答えは、こうなる。もちろん誰もが特定のかたちのアイデンティティを持つことができる。しかしそれは、アイデンティティが問題となるような社会関係への埋め込みを通じて、である。アイデンティティは空白の状態を持ったり捨てたりすることは「原理的に」できない⁽³⁾。われわれは、このような条件付きで、「どの」アイデンティティを持ったり捨てたりするか、ということを選択することができる。しかし、そもそもその前提であるところの「アイデンティティという状態」に埋め込まれるかどうか、ということを選択することはできない。それを決めるのは社会である。

マジョリティは、少なくともマイノリティと同じような意味では、アイデンティティを持ち得ないのである。マイノリティの当事者が「持っている」アイデンティティは、マジョリティにとって交換可能なのだろうか。マイノリティのアイデンティティに正確に対応するのは、マジョリティのアイデンティティではない。それは前者と同じ意味でのアイデンティティではない。それでは、それは、マジョリティの一体何だろうか。マジョリティにとってアイデンティティに対応するものは何か。より正確に言えば、マイノリティが「アイデンティティという状態」にあるとすれば、マジョリティはどのような状態にあるのだろうか。

アイデンティティが、持ったり作ったりするも

のであるよりもむしろ、ある特定の問題をめぐる非対称的な社会関係へ「埋め込まれている」ことの現れであるとするなら、それはマイノリティとマジョリティでは根本から異なるものとなるだろう。それは、アイデンティティの種類がまったく異なる、というレベルではなく、もっと根底的に、そもそもアイデンティティですらないような何かである、ということである。このことから、マイノリティとマジョリティの関係について考える場合、アイデンティティに対応する何かまったく別の概念が必要となるのである。そして私見では、マイノリティのアイデンティティに対応する概念を構築する際に足がかりとなる概念のひとつに、ブルデューのハビトゥスがあるのである。以下では、『実践感覚』を主に参照しながら、ハビトゥス概念の要点についてまとめよう⁽⁴⁾。

1-2. ハビトゥス

ハビトゥスとは、客観的な社会構造と実践的な社会的行為との、相互構築的な関係をあらわすための概念である。それは行為者が後天的に学習し体得していく行為と認識の傾向性である。階級や民族、ジェンダーなど、それぞれの行為者は社会構造のなかである特定の位置に存在するが、そうした位置、あるいは「場」において、その位置や場の相互行為を一定の方向に方向付ける規則や規範を内面化し習得することで、ある特定のタイプのハビトゥスが形成される。ある特定のタイプのハビトゥスは、ある特定のタイプの行為や認識を産出していく。これによって、場の規則や規範が再生産される。つまり、ハビトゥスとは、社会構造と実践的活動とを媒介するものである。それは構造が実践を通じて再生産されていくメカニズムを説明するための概念である。ハビトゥスとは、おおよそ以上のように定義することができるだろう。

ハビトゥスという概念についてここで十分に詳しく議論することはできないので、さしあたって以下では、まずそれが「規則に従った行為」に関係しているということの確認から始めたい。

ブルデューは、『実践感覚』を、構造主義への批判からはじめている。ブルデューの理論的関心

は、マクロな構造の分析である構造主義と、ミクロな実践の分析である現象学との対立を、ハビトゥス概念を媒介として弁証法的に乗り越えるというところにある。ここで確認しておきたいが、私は彼の「マクロ・ミクロ問題」へのアプローチがそのまま正しいとは思っていないし、そもそもそのような問題は疑似問題であり、時代遅れですらあると思う。したがって本論で彼の理論的野心を正面から取り上げることはしない。かわりに何をするかというと、ただマジョリティの生のありかたを記述するために、彼の「規則に従った行為」についてのある種のヴィジョンを共有したいのである。

規則、という言葉で彼が表現しているのは、行為の「有意味性」とでもよぶような性質である。行為が有意味であるためにはあらかじめ規則に従っていないなければならない。むしろ規則に従っているものを行為と呼ぶのである。行為ははじめから規則に従っており、そのことによって他者にとって理解可能となる。規則に従っていない行為とは他者にとって理解できない行為である、というよりもむしろ、それはそもそもいかなる意味においても「行為」と呼ばれるものではない。理解できない行為は、それが「行為」である以上、すくなくともそれが行為であることが理解されているというかぎりにおいて、もっとも広い意味での行為の条件である規則に従っている。いかなる規則にも従っていない行為は、おそらく行為とは呼ばれないだろう。少なくともそれが規則違反の行為であると他者によって理解され判断されるためには、まずそれが「行為」であることが必要なのである。

こうした行為の規則性を、行為あるいは行為者の同一性と言い換えてもよい。ある行為 A と別の行為 B とが、たとえば「買い物」「反論」「離婚」などと同定され、同じ行為であると理解されるためには、それらの行為が最低限必要な同じ規則に従っていないなければならない⁽⁵⁾。このように考えると、規則とは要するに不定形の行為を枠にはめ規定するものであり、行為にとって外在的で、規制力を持つ、明文化された法律のようなものと思われるかもしれない。ある見方からすれば、こ

れを規範、あるいは社会構造と言い換えてもよい。このようなイメージから、一方で無規制で自由にミクロな実践的行為と、他方で外在的で強制力をもつ規則や規範の集合としての社会構造という、当時よく議論された一対の概念の組み合わせができるのである。

ブルデューは、客観主義的な構造主義への批判を通じて、こうした規則観を批判する。

規則性、すなわち統計的に測定できる一定の頻度数で産出されるものとそれを説明できる定式から、自覚的に編集され自覚的に遵守される規則あるいは神秘的な頭脳機構ないし社会機構の無意識的な規制へと移行することは、現実のモデルからモデルの現実へと横滑りする最も平凡な二つのやり方である。……これによると、あたかも諸実践は自覚的に作りあげられ承認されている規則への自覚的な服従を原則としているかのようにになってしまう。[ブルデュー 1988: 61]

神秘的な機構という言葉で表現されているのは、規制なき行為を外部から規制する明文化された規則という素朴な観念なしに、行為の規則性を説明するために構造主義者たちが考えだす、行為を規制するものである。それは親族構造の規則だったり、野生の思考の規則だったり、あるいは人間の行為と思考を規定する無意識の規則であったりするのだが、いずれにせよこうした理論的試みはすべて「一種のデウス・エクス・マキナ」[ibid. 62] として批判されることになる。それは実践的行為から遠く離れそこから自らを切断することで可能となる視点であり、その意味で、規則を行為から離れ切断された外的強制力とするイメージは、ブルデューによれば、「対象の中に自分と対象との関係の諸原則を持ち込む」[82] ことでしかない。

構造主義は規則を外部に排除し物象化するが、同時にそれは行為を、真空状態から自由に生み出せる、規制されざる無規則なふるまいとして捉えてしまう。こうした平板なモデルに対して、ブルデューは「世界への実践的な関わり」ということ

ばで、行為、あるいは社会的世界というものが「コミットされるもの」であることを述べている。

実際『フォイエルバッハ・テーゼ』のマルクスとともに、客観主義的観念論がそこから出発して世界を秩序立てる至高の視点を離れることができる。しかも、認識を記録に還元して余儀なく世界把握の「能動的アспект」を客観主義的観念論に譲り渡してしまうことなく、である。そのためには、「現実的活動そのもの」の中に、つまり世界への実践的な関わりの中に身を置くだけでよい。この関わり、世界への予め関心に満ちた能動的な現前を介して世界は、その差し迫った事柄を擁して、そのなすべき、言うべきこと、その言われるべくなされたこと、決してスペクタクルとして繰り広げられることなく直接に身振りや言葉を強いることを擁してその現前を課してくるのである。[83]

自由でランダムな行為から、特定の文脈に埋め込まれ、特定の利害関心にコミットした行為へ。行為の文脈依存性はなにも目新しい論点ではない。むしろそれは、現在の社会理論では常識になっている。だが、行為者にとって行為のこうした性質が「死活のもの」であることは、何度も確認しておいた方がいいだろう。

構造が再生産されるメカニズムを、自由な実践が傾向付けられていることから説明するだけでなく、ブルデューはこの傾向性自体がどのように形成されるかを、差し迫った事柄に直面した行為者のふるまいから考えようとしている。行為者は単に方向性をあらかじめ植え付けられて、そのプログラム通りに動くのではない。あるいはまた、客観的な構造によって選択肢が限定されている結果として行為が傾向性を持っているということでもない。

行為者は客観的な構造に埋め込まれたさまざまな可能性や条件を瞬時に認識し、その場で可能なことや必要なことを理解し、行為を選択していく。したがって実践的行為とは場の規則や構造と

行為者の自由な行為選択との弁証法的な相互作用によって生み出されていくのだが、それは生得的な傾向性が行為者に植え付けられているからではなく、客観的な構造を完全に「理解」し、意識的で合理的な計算によって構造を再生産させているのでもない。

科学的に構築される客観的確率……と、主観的な願望……との間に非常に密接な相関関係が規則的に観察されるとしても、それは当事者が、自分の勝つチャンスについての完全な情報に応じて自分のゲームを調整する競争者のごとく、自分たちが成功するチャンスの正確な評価に自らの望みを意識して適合させるからではない。そうではなく実際は、客観的な諸条件の中に記入されている様々な可能性と不可能性、自由と必然、便宜と禁止……によって持続的に教化された心的傾向が、当の諸条件と客観的に両立するような、かつこれら条件が要請してくることに言わば予め適応した心的傾向を産み出すのであり、それ故、すべきことをする……、つまり拒絶されるものを拒絶し、不可避なことを望む傾きをもった、このような秩序への従属関係が、どんな吟味にも先立って、確率の最も低い実践を、考えられぬものという名目の下に排除しているのである。[85]

ここでは社会的相互行為がひとつの「差し迫ったゲーム」として捉えられている。ブルデューのヴィジョンに従えば、社会とは遊びとしてのゲームというよりもむしろ差し迫った闘争であり、どうしてもその中で参加者が勝たなければならないような競技である。あるひとつの場には複数のゲームが同時に進行しており、参加者は手持ちの資本や資源をもっとも有効に使うことができるような、すなわち勝ち目が最も多いようなゲームを選択し参入する。ゲームの参加者は、一定の同一性を持ちながらも絶え間なく流動する状況に、自らが属する社会集団のレベルでも、行為者本人の個人的なレベルにおいても狭く限定された自らの資本を元手に立ち向かわなければならない。このよ

うにして特定の行為者から産出される実践に傾向性が備わっているようにみえるのである。そのつど変化する場の状況に、有限の資本で立ちかうことができるのは、ハビトゥスが有限の規則から無限の実践を生み出すことができるからである。それはあらかじめ参加しうるゲームを、あらかじめ持ちうる欲望を、あらかじめ選択しうる選択肢を、あらかじめ期待しうる利益を、あらかじめ回避しうるリスクを、身体的かつ反射的に、瞬時に判断するのである。

このようなイメージで語られるハビトゥスにとっては、場の規則は外在的なものではありえない。それはちょうど熟練した演奏家のようなものである。演奏家たちはわずか十二の音を組み合わせさせて無限の曲を演奏することができる。しかもその十二の音のうち、どの音が使えてどの音が使えないかは、曲の文脈、つまりコード進行や曲調によって制限されているのである。素人の演奏家にとっては、どのコードのときにどの音が使えろかという問題は、外在的で強制的な規則以外のなものでもない。われわれははじめて楽器を手にするとき、そこにあるのは膨大な音の組み合わせが生み出す膨大な規則である。だが、たどたどしくはじまった楽器の修練がある一定のレベルを超えるとき、そうした十二の音は、「使わなければならない音」「使ってはいけない音」から、「使える音」に変化していく。そのとき音は——つまり規則は、外在的な強制力から、広大な自由を生み出す可能性の集合へと変わるのである。熟達した演奏家にとって、使いたい音と使ってもよい音との区別は存在しない。頭と指先から「自然に」生まれる旋律は、「自然に」規則に従ったものになっているのである。もちろんこの「自然」とは、長い時間をかけた意識的な習得のプロセスが生み出すものであるが。この状態までレベルが上がった演奏家は、一方で自由に音を組み合わせる曲を演奏することができるのだが、また他方で、音楽の規則そのものになっている、ということもできる。規則や規範 (code) は和音 (chord) である。そこで欲望されている旋律とは、あらかじめ音楽の規則に従った旋律である。欲望の前に規則が存在する。

十分に場に適応したハビトゥスにとっては、規則は自らの行為を縛り付け規定するものではなく、むしろ自由と可能性の条件として存在しているのである。われわれが、場のゲームに完全に慣れ、そのあらゆる手や規則に習熟し、それがゲームであり自らがプレイヤーとして参加していることすら忘却するほどに場のゲームに一体化しているとき、われわれは客観的にも主観的にも「自由」にふるまっているのだが、これはある見方からすると内面の自由を完全に奪われた状態、つまり自分がゲームの規則を再生産する自動機械に成り下がっていることすら気付かないほど場に一体化している状態なのだが、しかし他方で、この状態になったときのハビトゥスには、客観的にも主観的にも自らの不自由という問題は生じないわけだから、その状態における行為者は「実際に自由である」という考え方もできる。そのときわれわれは場のゲームのその都度の局面そのものとなり、その外側に出ることは想像もつかないだろう。われわれが「どこか他の場所」を思い描くことなく、あるゲームに没入し自由に振る舞っているとき、われわれは語のいかなる意味においても完全に自由なのである。そのときわれわれは規則を再生産しているのではない。われわれは規則そのものとなっているのである。

ゲームに習熟するということは、「ただ次の一手を出す」ということである。そしてそのときその一手はおそらく、ゲームの規則に則ったものになっているだろう。だから、ハビトゥスが場のゲームにとけ込み問題なく作動している時には、われわれは規則の存在を忘却したり隠蔽したりしているというよりもむしろ、そのとき実際に（規制するものとしての）規則は「消えている」といってもいいのかもしれない。もちろんこれは、場の規則を再帰的に参照し、あるいはその規則自体を作り替え、他のゲームにすりかえる可能性を除外するものではない。むしろ逆に、そうしたことは、場のゲームにすっかりとけ込んだハビトゥスによって初めて可能になるのである。つまりそのときその行為者は、規則の存在をあげつらい、逆手にとり、抵抗し、作り替えるほど場のゲームに熟練した、ということなのだ。

したがって、作動中のハビトゥスにとっては、外的な構造や規則は存在しない。ある視点からみればこれは、無意識的に場の規則を再生産する自動機械のように見えることだろう。しかしいずれにせよ、作動しているハビトゥスと規則との関係という点から見ると、日常生活世界がなぜ自明のものなのかを理解することができる。生活世界の自明性は、議論の余地のない当たり前の与件なのではない。それは円滑に作動しているハビトゥスが、社会的規則をわがものになっていることの結果であり、決して単なる慣れ親しみによって自明となっているのではないのだ。要するに、われわれの日常世界での行為は、「何にも規制されていない」のである。

われわれが自由でいられるのは、場に溶け込み、場の規則を完全に内面化・体得し、ゲームの次の一手を効果的にうつことが可能になった、そのときに限られる。したがって、場から排除されたとき、われわれの自由は消滅する。そのとき、規則ではなく、規則的行為の遂行者である行為主体が前景化されるだろう。このとき「自己への問い」が——根源的なぎこちなさとともに——発生する。このように考えると、自由というものは「自己からの自由」を必然的に含むものなのである。

2. ハビトゥスからアイデンティティへ

E. サイドはある短いエッセイの中で、亡命という経験と、その反動として産み出される防衛的なナショナリズムについて語っている。亡命とは、生まれた土地、慣れ親しんだ習慣と風土、「家」とよばれるあらゆるものからの断絶であるが、そのことが反動として強迫的なナショナリズムを産み出すことがある。むしろサイドにとっては、あらゆるナショナリズムは喪失の経験に基づいているのである。

ところで、サイドもまた、このナショナリズムを描写する文章のなかでハビトゥスに触れている。

かくして、あらゆるナショナリズムは、自らの建国の父たち、基本的な疑似宗教的テクス

ト、帰属のレトリック、歴史的・地理的な里程標、公認の敵と英雄たちを有する。こうした集合的なエトスは、フランスの社会学者ピエール・ブルデューがハビトゥスと呼ぶものの、すなわち、習慣と居住とを結びつける諸実践の首尾一貫した混合体を形成する。やがて、成功を収めたナショナリズムは、真理は自分たちだけが独占しているのだと詐称し、虚偽と劣等性はアウトサイダーたちに帰属していると主張するに到る。[サイド 1996: 63]

サイドは亡命の悲惨な運命について深く認識しながらも、異なる土地での異なる経験がもたらす対位法的な自己の旋律について、その新たな創造性に希望を託している一方、防衛的なナショナリズムを根源から否定している。彼はハビトゥスが持つ、構造を再生産する保守性と、他者的存在に対して場の規範を強要する排除性をよく理解している。もちろん、だからといって、ハビトゥスの自己がつねに反動的で虚偽のナショナリズムに結びつけられなければならないということではなく、むしろ逆に、ハビトゥスというものは亡命者がその民族的飛び地において見出す小さな仮の宿においても作動するものなのだが、それにしても、個々の演奏と音楽的規則とが「自然に」一致する場に生きる幸運な演奏家としてのハビトゥスの自己が、どこかしら規範や規則を共有しない者にたいして結果として排他的にふるまうことがあるということは、サイドとともに強調しておきたい。だがもちろん、この排除は意識的で攻撃的な差別を必要としているわけではない。場の規則を理解しない者は、場の規則によっていわば自動的に排除されていくのである。

サイドが描く亡命者——あるいはシュッツの「他所者」[シュッツ 1980]——の姿は、慣れ親しんだホーム（あるいは「レリヴァンス」）を奪われたものとしてのマイノリティ集団の姿と正確に一致している。ハビトゥスの側から考えると、規則との幸福な一致が奪われ、あらゆる経験の蓄積が否定される場においては、ゲームのルールそのものになって消滅していた規則の執行者である

自己が、もういちど姿を表すことになるだろう。「アイデンティティという状態」とはこのような状態のことであって、したがって場と一致するハビトゥスが作動している場合には、アイデンティティという自己への問いかけは発生しない。マジョリティが「持とうと意識的に決意するアイデンティティ」が、つねにどこか虚偽であるのは必然なのである。おそらく「決意されたアイデンティティ」、特にマジョリティのそれが、少数者や他者に対する排除という過剰防衛的な反応を伴うことも偶然ではないだろう。人工的な境界線は、だれか他のものを排除することによってしか維持できない、本来的にネガティブなものだからである。ハビトゥスとアイデンティティとはちょうど鏡像のようなもので、一方は規則が作動し自己が消滅している状態であり、他方は規則が破壊され自己が引きずり出された状態である。

ハビトゥスの破れとしてマイノリティのアイデンティティを考えてみよう⁽⁶⁾。アイデンティティは現在、ある語り方のもとで語られている。アイデンティティの歴史とは、固定的なものが流動化する歴史であり、「持たれていたもの」が「持たれなくなる」プロセスであり、果てしなく分解し細分化していくものとして語られる。アイデンティティとは、いわば自らを消去するものとして常に語られているのである。

ある時期まではマイノリティのアイデンティティは、所属感情やカテゴリー再生産的な行動といった、実質的な意識や行為によって測定されてきた。在日コリアンであれば、「北」や「南」の国籍を保持しているか。日常的に本名を名乗って生活しているか。朝鮮総連や民団などの社会運動体に参加しているか。あるいは、沖縄人であれば、三線を弾くことができるか。親戚ネットワークに埋め込まれた生活を営んでいるか。ウチナーグチを流暢に操ることができるか。沖縄風の名字を持っているか……等々。アイデンティティの歴史とは、これらのさまざまな目に見える指標が失われていく過程であり、それはますます薄く、頼りなく、バラバラに分解されていく。

私は以前こうしたアイデンティティの考え方を批判したことがある [岸 2008 c]。これらの

「大きな物語が失われていく」というナラティブ自体が、素朴進化論的な「大きな物語」である。あるいはまた、より悪いことに、複雑化し多様化したアイデンティティに、カテゴリー再生産的な無意識の「抵抗」を観察者が先取りして見出すという、ロマン主義的なアプローチに陥ってしまう場合もある。

一方で強固で安定したアイデンティティと、他方で指からこぼれ落ちる砂のように消えていくアイデンティティ。サイドの言葉でいえば、ホームと亡命者。この二項対立は、後者が前者を前提にしているという意味で共犯関係にある。まずなによりも、マイノリティの——あるいは亡命者の——アイデンティティを、なにか実質的な内容をとともうものとして考えることはできない、ということを繰り返し述べておきたい。おそらく、確固たるアイデンティティを維持している者も、状況に対して流動的であるようなアイデンティティの戦術を採用して生き延びる者も、「アイデンティティという状態」に埋め込まれているという意味では、それほど大きな違いはないのである。アイデンティティという状態を「何かを持っている状態」と同じ文法で語ったとたんに、われわれはそれを失うことについて語られることになる。私の疑問は素朴なものだ。本名を名乗らない在日コリアンは、在日としてのアイデンティティを「持っていない」と言えるだろうか。

S. ホールも「カテゴリーが呼びかける声」に耳を澄ませている。アイデンティティとはまず主体の外部から呼びかけられる声であり、主体そのものを構成する権力である。また同時にホールは、それがそもそも不可能なものであること、常に差異から生まれ、差異を再生産するものであることを述べている。だが、ホールは、アイデンティティというものを際限のない差異性に還元しようとはしない。主体の脱中心化は主体という概念を捨て去ってしまうことではない、と彼は述べる。

私は「アイデンティティ」という言葉を、出会う点、縫合の点という意味で使っている。つまり、「呼びかけ」ようとする試み、語り

かける試み、特定の言説の社会的主体としてのわれわれを場所に招き入れようとする試みをする言説・実践と、主体性を生産し、「語りかけられる」ことのできる主体としてわれわれを構築するプロセスとの出会いの点、＜縫合＞の点という意味である。このようにして、アイデンティティは、言説的实践がわれわれのために構築する主体の位置への暫定的な接着点である。アイデンティティは、言説の流れのなかに主体をうまく節合もしくは「連鎖化」させた結果である。[ホール 2001: 15]

ホールもまたアイデンティティを「つねに『獲得』されたり『失われ』たり維持されたり、捨てられたりするという意味で規定されるものではない」[ibid. 10]と語る。彼が語るのはアイデンティティよりもむしろアイデンティフィケーション、同一化そのものではなく同一化しようとする言説・実践である。このように彼は、常に分裂し多様化していくアイデンティティという素朴なマスターナラティブからある程度は身を引き離すのだが、実体としてのアイデンティティではなくても彼の言うアイデンティフィケーションとは実体を「得ようとする」企てであり、主体化する欲望、大文字の他者と同一化し自らに欠けているものを想像的に回復しようとする欲望と無縁ではない。要するに、彼もまた、「何かをしようとしている」「誰かになろうとしている」状態としてアイデンティティを考えている。しかしアイデンティティから距離を取ろうとする実践もまた「アイデンティティという状態」のなかで取りうる選択肢であることを考えれば、やはりホールもどこかでアイデンティティの実質というものに囚われているのである。

果てしなく脱中心化していく自己の理論に対してホールが身体と精神の居場所を「縫合点」に求めたことには同意するが、ことにマイノリティのアイデンティティ——サイドの言葉でいえば「冬の精神」——に関していえば、彼はやはり樂觀的すぎる。サイドが亡命者のメタファーで語っているのは、次のような事態である。すべての

懐かしい家郷から引き離され、そしてそれを回復しようとするれば、排他的で防衛的な、虚偽のナショナリズムしか存在しないような、そのような事態である。ホールが述べるような縫い目に存在する主体というものはある意味で偶然の産物である。彼は主体という位置への暫定的な接着点としてのアイデンティティの前提に、アイデンティファイする欲望や実践を位置づけているのである。

ハビトゥスの規則性の破れとしてアイデンティティを捉えた場合、カテゴリーによって呼び出され何か実質的な言葉や属性でそれを埋めようとするかどうかは、行為者個人の偶然の選択にかかっている。それはアイデンティティの条件にとっては二次的なものだ。たとえば、戦後沖縄の集団就職者たちを対象とした行政主導の合宿訓練の資料から、あるいは、戦後すぐに日本の新聞社によって東京に招待された少年のその後のライフヒストリーから明らかになったことは、復帰前の日本と出会った沖縄の人々の語りの多様性と、もうひとつ同時に、沖縄人として語ることが拒否したり完全に同化したストーリーを語ったりするなかにあられる、日本に対する「違和感」だった[岸 2004 b, 2008 a, 2008 c]。沖縄人としての実質的なアイデンティティを「持っている」人々も、典型的な沖縄人としてのイメージからはかけはなれた生を営む人々も、それどころか沖縄人としての位置から語ることそのものを拒否した人々も、それぞれ日本への違和感を語っていたのだが、多様性のなかに突如としてあられるこれらの定型的な語りは、聞き手としての私のオリエンタリスト的な欲望が事後的に産み出したものなのだろうか？ それともそれは、マイノリティのアイデンティティというものについて、何らかの実質的な指標、あるいは欲望のもとに語るということをやめた方がよいということだろうか？

3. 最後に——非対称性の理論化へ

この小論を終えるにあたって、もうひとつの例をひいておきたい。これもまた数年前のことだが、私はふとしたきっかけから「風俗嬢」とよばれる性行為をしないセックスワーカーの女性と知り合うことができた。そして、彼女から職場の同

僚を数人紹介してもらい、またそこからさらに紹介して、という具合に、十数人の風俗嬢からインタビューをすることができた。どのようなきっかけでこの業界に入ったのか、どのような暮らし向きののか、いくらぐらい収入を得ているのか、自分の仕事をどのように位置づけているのか、周りの家族や友人には自分の仕事のことを伝えているのか……。あるときは大阪の梅田のカラオケボックスで、あるいはミナミのホテルで、あるときは顔も本名も知らない北海道の風俗嬢と長距離電話でインタビューは進み、さまざまな語りを聞いた。

調査も一段落したと感じた私は、次の段階として「買う側」にいる男性にもインタビューしなければ性の売買という社会現象について理解することはできないと感じ、風俗店の利用経験がある男性数人に話を聞こうとしたのだが、その時感じたのは、買う側には語るべき語りがほとんどない、ということであった。

売る側である女性からは長時間にわたる、生き生きとしたディテールに満ちた、複雑に屈折する語りを聞くことができたのだが、それに反して買う側の男性の語りがあまりにも貧弱だった、という対比が非常に印象的であった。だがそれは当然すぎるほど当然のことだったのだ。売る側の女性にとっては、そうしたワークに従事するということは、それこそ自らのアイデンティティの変容だけでなく、身体的な嫌悪感や罪悪感の独創的な処理方法の考察、あるいは家族や友人とのコミュニケーションにおける自己呈示の巧妙で臨機応変の高等技術を体得することをも含んだ、生の全体的な変容を伴うことだったのに対し、買う側の男性にとっては、性の売買の現場に行くことは、仕事帰りに気軽に立ち寄っていくらかの金を払い（特に他のサービスや商品と変わらないような）性というサービスや商品を手にし、事を終えた後は何事もなく帰っていくことができるような、その程度の些細な経験だったのである。男性にとって一時間ほどのその時間以外は、まったく普通の日常生活が流れているのである。

こうした圧倒的な非対称性は、なにも性の売買の現場にだけでなく、たとえば在日コリアンと日本国民、沖縄人と本土人、被差別部落民と一般市

民、障害者と健常者という、「ある軸」によって人間を分割する際に必ず出現する。この非対称性を「自己」を中心にして考えるための、いくつかの道具立てを整理しようというのが本論の目的であった。マイノリティであるということは、果てしない自己への問いかけという「アイデンティティの状態」にあるということである。マジョリティであるということは、世俗的で日常的な課題が次々と生起する複雑なゲームの規則そのものとなり、自己について問われることを免除された状態にあるということである。マイノリティのアイデンティティに対応するものは、マジョリティにはない。そこにあるのは規則と化した自動機械としてのハビトゥスの作動である。

マイノリティとマジョリティとの非対称性を理論化する際に難しいのは、この非対称性を実体化して捉える本質主義に陥るか、反対に、まったくの人為的カテゴリー化として勝手な社会学的無効宣言をおこなってしまうか、どちらかの落とし穴にはまりやすい、ということである。差別、とくに人種的・民族的・身分的差別が、その内実において空虚であることはいうまでもないし、差別に対する社会的な抵抗運動を動員し組織化していくときに、この空虚さに目を向けさせることは有効な手だてとなりうるのだが、この「理論」があまりにも拡張されてしまうと、マジョリティとマイノリティとの非対称性の存在自体がフィクションであるとして否定されてしまうことがある。逆に、当事者性などに基づく自助的な運動体が、社会的カテゴリーとしての人種や民族や身分、あるいはジェンダーなどを、明示的で生得的な社会学的38度線として扱ってしまうこともある。この両者のあいだに存在する狭い通路をたどるためには、社会的・歴史的な構築物であると同時に「選択の余地がないもの」として非対称性を捉えるしかない。本論はそのための準備作業である。

注

- (1) このアイディアについては、すでに岸 [2008 a] で簡単にふれている。本論はその議論を継承し発展させるために書かれている。
- (2) 岸 [2001, 2004 a, 2004 b, 2008 a, 2008 b, 2008 c]

などを参照。戦後沖縄の労働力移動とアイデンティティの歴史を分析することが私の目下の課題である。もう少し具体的にいえば、それは「沖縄のアイデンティティ」というものが、どのようにして復帰運動や「過剰移動」[岸 2004 a] のなかから歴史的に構築されてきたのか、という問題だが、当時の移動を経験された多くの人々にお会いしてインタビューした結果、得られたのは、沖縄と本土に関するさまざまな立ち位置からの語りだった。だが、同時にそうした多様な語りの底流を流れるある「同型的な語り」も得ることができた[岸 2004 b]。もし、これらの同型的な語りを「聞かなかったこと」にし、アイデンティティをかぎりなく流動し多様化するものとして相対化するのでなければ、多様な語りと同型的な語りとを、自己の理論を媒介にして何とかして接合する必要があるのである。

- (3) われわれ日本人はあるとき「在日コリアンのアイデンティティを持つ」ことを決めて実行することができるだろうか？ あるいは、もっと極端に言えば、日本人が日本人というアイデンティティを持つと「決める」という事態を想像してほしい。それはどこかしら、ヴィトゲンシュタインの、「新聞のニュースの真偽を確かめようとして同じ日の同じ新聞を何部も買ってくる」という例を思い起こさせる。
- (4) ハビトゥスに関しては他に『ディスタンクシオン』と『資本主義のハビトゥス』が参照されるべきである。また、私自身が書いたハビトゥスの短い解説が、[大村・宮原・名部（編） 2005： 59]にある。
- (5) もちろん行為の同一性を「決定」するのは、それが参照されている広い意味での相互行為のただ中においてである。ある行為が「その」行為であるかどうかは、そのつどの相互行為の文脈でやりとりされるコミュニケーションに対して相対的である。ただし、ある行為がその行為であると相互行為において述べられ確定されるということは、それがいかなる規則にも従っている必要がないということと同じではない。相互行為における定義付けが規則そのものに対して自立しているということをもって、行為にはいかなる規則も「必要でない」ということにはならない。
- (6) こうしたハビトゥスの危機がアイデンティティを産み出すとすれば、ある種の共同性もまた、危機的状況によって産み出されるにちがいない。社

会的に何か大きな出来事が起きて、ハビトゥスの危機が同時に大量に発生し、その経験が大規模に共有されること——おそらくこれが「想像の共同体」の基礎になっているのだろう。

参考文献

- 浅野智彦 2001『自己への物語論的接近——家族療法から社会学へ』勁草書房
- ジグムント・バウマン 2007 伊藤茂訳『アイデンティティ』日本経済評論社
- ピエール・ブルデュー 1988 今村仁司・港道隆訳『実践感覚〈1〉』みすず書房
- 1993 原山哲訳『資本主義のハビトゥス—アルジェリアの矛盾』藤原書店
- アンソニー・ギデンズ 2005 秋吉美都他訳『モダニティと自己アイデンティティ——後期近代における自己と社会』ハーベスト社
- スチュアート・ホール 2001 宇波彰訳『誰がアイデンティティを必要とするのか？』ホールほか編『カルチュラル・アイデンティティの諸問題—誰がアイデンティティを必要とするのか？』大村書店
- 金泰泳 1999『アイデンティティ・ポリティクスを超えて—在日朝鮮人のエスニシティ』世界思想社
- 岸政彦 2000「文化的抵抗と自己表象のアポリア——ある在阪沖縄人の語りから」『沖縄文化』沖縄文化協会 36-1
- 2001「自己言及と差別」『人権問題研究』大阪市立大学人権問題研究センター 1号
- 2004 a「戦後沖縄の労働力流出と経済的要因—『過剰移動』論へのアプローチ」『都市文化研究』大阪市立大学都市文化研究センター 3号
- 2004 b「語り・差異・構造—沖縄生活史研究における『繋留点』」『人権問題研究』大阪市立大学人権問題研究センター 4号
- 2008 a「沖縄から来た少年——「民族的経験」についての試論——」『龍谷大学社会学部紀要』第32号 龍谷大学社会学学会
- 2008 b「アイデンティティとネットワーク—ある沖縄人女性の生活史と文化実践から」『人権問題研究』No. 8 大阪市立大学人権問題研究センター
- 2008 c「語りの余剰と生活史」『市大社会学』No. 9 大阪市立大学社会学研究会
- 大村英昭、宮原浩二郎、名部圭一（編） 2005『社会文化理論ガイドブック』ナカニシヤ出版
- エドワード・サイード 1996 島弘之訳『冬』

——亡命生活についての考察」 今福龍太，河野充
義，四方田犬彦（編）『旅のはざま』岩波書店
アルフレッド・シュッツ 1980 中野卓監修・桜井

厚訳『現象学的社会学の応用』御茶の水書房
上野千鶴子編 2005『脱アイデンティティ』勁草書
房