

アイデンティティの行方

— アイデンティティから「わたし」という自己物語へ —

新 矢 昌 昭

〔抄 録〕

現在、「わたしとは何?」「本当のわたし」という「わたし」への問いに触れる機会が多い。しかしこの「わたし」を束ねる言葉はアイデンティティであった。何故、アイデンティティではなく、「わたし」なのか。ここでは、「わたらしいわたし」という自己同一性としてのアイデンティティがかつての有効性を失った結果、「わたし」が問われるようになったことを社会的な背景から考察している。また「わたし」の存在を確認できるのは「自己物語」を通してであるが、その「わたし」がアイデンティティとしてどのように理解できるのかを考察している。

キーワード：アイデンティティ、「わたし」、自己物語

はじめに

現代社会の中で「本当のわたし」「自分探し」などのような「わたしへの問い」という状況が多く見られる。例えば、雑誌、CMなどを通して多く接することができる。だが社会の中だけではなく、自身の中にも、このような問いかけがあると思える。このような「わたし」への問いは、以前ではアイデンティティが担っていたのではなかろうか。何故ならば、アイデンティティとは「わたらしいわたし」を確立することと言われてきたからだ。しかし現在、アイデンティティではなく「わたし」が問われている。もちろん、学術用語であるアイデンティティが「わたし」への問いを包括しているとも言える。だが、心理学用語が「現実化」(「心理学の現実化」⁽¹⁾)していることを考えると、「わたし」への問いではなく、今なおアイデンティティで語られ広がりを見せていると思われる。例えば、「わたしのアイデンティティとは何か」というように。このように考えるとアイデンティティでは捉え切れない状況が、この「わたしへ」の問いには示されているように思われる。現在、アイデンティティは以前のように通用せず、より多様化したアイデンティティとして使われている。例えば、自己アイデンティティ、ジェンダーアイデンティティなどのように、「〇〇アイデンティティ」として。しかし日常的に使用さ

れている「わたらしいわたし」という自己同一性としてのアイデンティティそのものに関しては必ずしも自覚することができないと思われる。例えば、アイデンティティに関しては、「同一性」「自己同一性」「身分証明」「存在証明」などと訳され、またそのままカタカナ表記されているようにアイデンティティという用語自体に混乱があるからだ。つまり、何を持ってアイデンティティというのかは必ずしも確かではないと言うことである。そのように考えると「わたし」は、この間隙を縫って出たアイデンティティを埋め合わせる用語と考えられよう。今やアイデンティティではなく、「わたし」が問われている。では何故アイデンティティが多様化したのだろうか。言葉を変えると、何故アイデンティティとは言わずに「わたし」なのだろうか。またアイデンティティと「わたし」への問いにある違いとは何だろうか。本稿の目的は、このような問いをアイデンティティから「わたし」への変容をもたらした社会的な要因から考察することにある。そしてまた、この「わたし」については、「わたし」を捉える一つの試みである「物語論」の視点を参考にし、アイデンティティとの関係を考えてみたい。以下、本稿でのアイデンティティは、「わたらしいわたし」という自己同一性を念頭に置いている。

1. 教科書の中のアイデンティティ

まず、アイデンティティという用語が学校の教科書の中で、どのように使われているのかを高校の現代社会の教科書から確認しておこう。ある教科書では、E・H・エリクソンのモラトリウム説に触れた後、同時に青年期は『『自分が何ものであり、社会のなかでどのような役割と目標に向かって歩いていこうとするのか』を見きわめるべき時期でもある。これは自我同一性じがどういつせい(アイデンティティ)の追求とよばれる』⁽²⁾と記されている。恐らく、これは文脈的にエリクソンのアイデンティティをそのまま表していると思われる。また現代社会の資料集にはアイデンティティとして以下のような記述がなされている。

自我同一性は自己同一性ともいい、自分が自分であることの自信を形成するきばん基盤となるものである。この自信は過去の自分と現在の自分との時間的な一貫性と、社会(仲間)の中で自分の存在が認められているという感覚によって形成される⁽³⁾。

現在、「本当の自分」という言葉が社会には多く使用されているにもかかわらず、そのことには触れずに教科書ではアイデンティティが「わたしがわたしである」というように一貫性を持つこととして記述されていることが分かる。テキストで使用されていることは、ある意味で社会的に一般化している考えとも言える。ここで問題となるのは、記述されているような他者とともに作る社会や首尾一貫した「わたし」の存在である。この社会や首尾一貫した個人こそがアイデンティティ自体にとって問題となっているのであるが、この問題は後に触れることとし、まずはアイデンティティの分析を広めたE・H・エリクソンのアイデンティティ概念を確認しておこう。

2. エリクソンのアイデンティティ概念

エリクソンのアイデンティティ概念が心理学の領域以外に注目されたのは、アイデンティティの形成において社会的、歴史的な条件を重視しているからである。しかしながら、エリクソン自身がアイデンティティを多義的に用いているので注意が必要である。つまり、彼自身明確に定義付けているわけではないのである。そこで、鏞幹八郎のエリクソン論を参考にして、エリクソンのアイデンティティ概念を整理してみよう。鏞によると、エリクソンのアイデンティティ概念は発達理論において展開されたが、この発達理論はこれまでの発達理論にはなかった重要な特徴がある。それは、「心理・社会的」というアイデアと、生後から幼児期までしか扱わなかった発達理論に代わって、人間の生涯にわたっての発達、つまりライフサイクルを考え「人間の八つの発達段階」を考案したアイデアである。そしてライフサイクル論から言及されたのが、思春期・青年期における心理・社会的危機としてのアイデンティティの形成というアイデアであった⁽⁴⁾。そこで、エリクソン自身が考えているアイデンティティ概念を整理してみると、次のように示すことができる。前者は、次のことを指している。

心理的なものと社会的なもの、発達のものと歴史的なものとの間の全ての相互作用は、一種の心理社会的相対性としてのみ概念化されうるものであり、アイデンティティの形成はそのような相互作用にとって原型としての重要性をもっているのである⁽⁵⁾。

ここから、個人と社会の相互作用によってアイデンティティは確立されると言える。

後者に関しては次のようにまとめることができる。アイデンティティは、とりわけ青年期の「アイデンティティのさまざまな構成要因(中略)を統合するための^{モラトリアム}猶予期間」で形成される⁽⁶⁾。アイデンティティが、青年期に確立されるのは「今も生きている過去の現実性と、前途有望な未来の現実性とを連結させる」必要があるからである⁽⁷⁾。そしてアイデンティティの確立とは「一つの、合理的に首尾一貫した、独特の統一体を形づくっている」ことを表している⁽⁸⁾。また青年期の「アイデンティティとは、(否定的なものを含む)すべて以前の同一化〔自分にとって重要な影響力を有する人との一体感または同一視〕や自己像の統合を意味」する⁽⁹⁾。つまり、アイデンティティは、ライフサイクルの中での児童期から成人期に位置する青年期において確立しなければならない課題である。成人期へ向かうための準備期間としての青年期において他者に首尾一貫した自分を位置づけるためにアイデンティティを確立することが要請されるのである。しかしこのエリクソンが「アイデンティティとは、パーソナリティ特性とか、または、何か静態的で不変なものの形をした『成果』として『達成』されるようなものでは、決してない」⁽¹⁰⁾としていることには注意しなければならない。エリクソンは、アイデンティティはある成人期以降も変わる可能性があることを示唆しているのである。恐らくこの点が、不変的な首尾一貫したアイデンティティと誤解されるようになったのだろう。このように、エリクソンのアイデンティティ概念は、「心理・社会的」とライフサイクルを柱とし、とりわけライフサ

イクルの青年期において獲得されねばならない課題であり、他者を含む社会と心理的な相互作用によって首尾一貫した自分が確立されるのである、と考えることができるだろう⁽¹¹⁾。

エリクソンのアイデンティティ概念は難解ではあるが、社会学、歴史学、政治学など様々な分野に影響を与えていった。そしてまたこのアイデンティティ概念は、現在にもある程度、有効性を持ち続けていると言えよう。否、事実持っている。それは例えば、矛盾するさまざまな自我像から、矛盾の少ないものを選択し受け入れることによって「ある程度の統一性をつくりあげてゆく。これが『アイデンティティ』である。強いて定義すると『自分はいつも同じ自分である』という確信・実感のことだ」、とされているように⁽¹²⁾、一貫したアイデンティティが唱えられていることや、そして先程見た高校の教科書に掲載されていることから分かる。しかし、ここで問題とすべきは、それが何故、現在、特に「自分探し」が顕在化してきた1980年代以降に、アイデンティティが社会的に流布せずに「わたし」なのかと言うことである⁽¹³⁾。更に言えば社会と個人の相互作用で成立するアイデンティティが、何故「わたし」へと小さくなってしまったのか、と言うことである。

3. 近代的な人間観としてのアイデンティティ

その前に、こうしたアイデンティティによって語られる人間観について考えてみたい。アイデンティティについてのエリクソンの概念を見てきたが、そこに前提とされている人間観は近代的な人間観そのものであると思われる。アイデンティティを語る時前近代の人間観と対比してみるとそれがよく分かる。前近代の人間にとってアイデンティティは問題とならなかった。それは、「自分が何ものであるのか」がはっきりとしていたからである。共同体の中にあっては、自分が何であるということは自分から見ても他者から見てもはっきりしていた。例えば、自分は農民という身分であり、住む世界も決まっており、そして農民であるための役割がはっきりしているというように。また、他者から見ても、服装や髪型などの外見によって身分が分かり、また彼の役割が認識できたのであった。そしてそれは自身にとって疑いを入れる余地はなかったであろう。何故なら、「社会的にあらかじめ定められた回答は主観的にも圧倒的に現実性をもっており、すべての意味ある社会的相互作用のなかで一貫して確認されているからである」⁽¹⁴⁾。つまり、前近代的な人間観は、自分が自分ではなく、単なる個であり個人が社会に代表されるような人間観であった。だからアイデンティティが問題とならないのである。言い換えると、個人は社会にとって匿名的な存在なのである。

では、近代的な人間観とは何だろうか。それは近代個人主義に示されていると思われる。この近代個人主義とはどのような個人の存在なのだろうか。L. デュモンは、個人主義を考えるに当たって次のような個人の前提から社会を二種類に分けることから出発する。「個人」が至上の価値とされている場合が個人主義の社会であり、対照的に、ひとつの全体としての社会に価

値が見いだされている場合が全体論（ホーリズム）の社会である⁽¹⁵⁾。そして個人主義はインド社会と西洋社会との比較によって見出した解脱のためや隠遁生活者である「世俗外個人」に起源があるが、やがて宗教改革期によって神との関係にある世俗外個人が世俗内を圧迫し、その結果「現世における生活はその至上価値に順応するものとなり、こうして世俗外個人は近代的世俗内個人主義となる」⁽¹⁶⁾。これが個人主義誕生のプロセスである。つまり、理念的に近代個人主義は、全体としての社会に価値がおかれている全体論の社会を崩した個人に価値がおかれる近代社会で誕生する。また作田啓一は、個人主義の発生条件から見て、デュモンの観点を凡そ踏襲した人格の尊厳を要素とする「宗教的個人主義」と独自の「経済的個人主義」を析出している。この経済的個人主義は、産業革命の延長にある市場経済システムが全体論の中から人間を引き離し、独立の単位となった個人である。しかし超越的存在とつながる個人ではなく、自己利益の追求の主体としての個人であるとし、そして両者共全体論の社会を解体させていくことから個人主義全体の二つの中心であるとしている⁽¹⁷⁾。

このように近代社会に誕生した個人は、大別して人格の尊厳と自己利益の追求にあると思われるが、何れにしても、近代個人主義を前提とする近代の人間観は、この人格の尊厳にあるだろう。そして、それが近代社会において語られたのである。つまり、近代社会に生きる人間観として。その一つに、M・ウェーバーの近代的な人間観をあげることができる。近代の人間が生きている「認識の樹によってはぐくまれてきた一文化時代の宿命は、世界生起の意味を読みとることができず、かえって意味そのものを創造しなければならない」⁽¹⁸⁾。しかも、個々の重要な行為や全体としての生き方は「一連の究極的な決定を意味するのであって、この決定によって、(中略)それ自身の運命を、すなわち、その行為と存在との意味を選ぶのである」⁽¹⁹⁾。近代という時代は、人間が意味を創造しなければならない時代である。つまり近代的な人間観とは、客観的な意味を与えてくれた神の時代ではなく、自らが主体的に意味を創造し生き方を自ら選ばねばならない時代の人間を示している。自らの意義を社会に位置付けていく存在でなければならないのは、意味の究極的源泉であった神という世界が人間の世界と相対化されたからである。このように近代的な人間観は造られたものである。しかし、一度社会に定着してしまうと、それが人間のあり方として規定されてしまった。そしてこのような主体的な近代の人間の生き方の内面を支えるものとして提唱されたのが、アイデンティティであったと思われる⁽²⁰⁾。もちろん、ウェーバーの時代で語られたものではない。アイデンティティは更に複雑化した社会の中で人間の存在を支えるものである。だから、アイデンティティとは、近代社会が複雑化し始め近代的な人間が拠って立つ支点が揺れつつあった時に出てきた言葉であったと言えよう。何よりも社会に位置付けられるのではなく、自らが社会に位置付けていく人間の存在としてアイデンティティを手に入れなければならない。またさまざまな役割を引き受けても、人間は主体的な一貫したアイデンティティを持つ存在というように。複雑な社会に生きる近代的な人間観を前提として、アイデンティティが位置付けられる。逆に言えば、複雑な社会に生きる近代

的な人間はアイデンティティが必要となる。アイデンティティは、このように近代的な人間観が前提となっていたのである。しかし現在の人間は、恐らくアイデンティティでは捉えきれなくなってしまう「わたし」の存在を示していると思われる。

4. アイデンティティの概念

エリクソンのアイデンティティ概念が確固としたものではなかったように、実はアイデンティティの使われ方そのものも固定化されていないのが実情である。西平直によると、アイデンティティが一般的に使われる領域では、自己や自我システムという心の内部の言葉とされる一方、国家や民族について用いられる言葉でもある。また心理的発達段階では、達成すべき課題として理解される一方、固定、完成してしまうことなく、ライフサイクルにおいて組み替えられる不断の運動として理解される。更に、体制に組み込まれることを拒否する青年たちが生き方を模索する手がかりとなった言葉であった一方で、ナショナルアイデンティティのように体制側が求める言葉でもある。そして、様々な学問での分析概念を見ると、心理学の場合では、達成度が数量化され、実証的に検証可能な青年の心理特性であり、社会科学の場合では、人権や身分などへの帰属意識としての歴史的社会的な客観的事実の自覚が強調される概念である。また教育学の場合では、規範性を帯びた目的理念であり、教育とはアイデンティティ形成であるなどと規定されていると言う⁽²¹⁾。このように、アイデンティティは様々に捉えられる。つまり、人によって、或いは文脈によっては異なる意味として使われる可能性があるのである。ここでは、一応仮に、次のように考えたい。一言で言うと、それは「自己完結」するものではないという視点である。絶えず、アイデンティティは自己(我)と他者=社会との相互作用によって形成されるということである。もちろん、こうした考えは、すでに述べたように、エリクソン自身がアイデンティティの形成をそのような相互作用として考えていたことでもある。だからこそ逆に言えば、エリクソンのアイデンティティ概念は現在でも影響を持ち続けているのである。だが、ここで社会学の「自己(我)」とアイデンティティとの違いという疑問が起こってくるであろう。

この自己について初めて社会的に考察したのは、G・H・ミードである。ミードによれば、自己の存在は他者が前提となる。自己は、「社会的経験や活動の過程で生じるもの、すなわちその過程の全体およびその過程にふくまれている他の個人たちとの関係形成の結果としてある個人のなかで発達するものである」⁽²²⁾。自己は他者との相互関係によって形成される。しかし、そうだとすると自己とアイデンティティとの違いということがわからなくなってしまう。両者は同じとも捉えられるのである。そのことは例えばR・D・レインの「〈アイデンティティ〉にはすべて、他者が必要である。誰か他者との関係において、また関係を通して、自己というアイデンティティは現実化されるのである」⁽²³⁾という考えに如実に示されていよう。では、どの

ようにこの両者は考えることができるだろうか。幾つかのアイデンティティと自己論を巡る言説から考察してみよう。

草津攻は、アイデンティティを「自己に向けて問いを発しつつ、生きる世界を抜けていこうとする私たちの営みに関わっている。(中略) 個体のさまざまな欲求がある形へと統合された『パーソナリティ (人格)』が、社会・文化とどう関わっているかを示す概念」と捉えている⁽²⁴⁾。対して、船津衛は、「人間の自我が社会的なものであること、その自我は孤立したものではなく、常に他の人間とのかかわりにおいて形づくられること、このような自我の社会性を明らかにするのが自我の社会学である」としている⁽²⁵⁾。また、天野義智は、両者を次のように位置付けている。

自己は、社会的な諸関係のなかに身体をおき、その効果を受けつつ、さまざまな欲望をいだき、行為を行うそれぞれの私である。(中略) アイデンティティは、想像的な自己規定と結びついた、私の存在様態を示している。それは、自己が社会的な諸関係のなかでみずからをどのような存在として感じ・思いなすか、また諸々の対象との関係においてなにを快とし・不快とするかの偏奇をかたちづくる⁽²⁶⁾。

これらの言説からは、次のようなことが言える。アイデンティティは社会的な状況の中で、「わたらしいわたし」を確立することにある。対して自己論は、自己がどのようにして対他者関係=社会関係のから形成されるのかということにある。ある意味で言うと、社会(他者)への位置付けと社会(他者)からの位置付けであると思える。つまりアイデンティティが自己の社会への関係であり、自己論は自己の社会からの関係である。更に言えば、アイデンティティは「わたし」が社会の中でどのように位置づけるのかであり、自己論はわたしが社会によって、どのように形成されるのかということである。だが、この二つの関係はコインの両面であると言える。両者とも相互作用を前提としており、それが社会か、自己かのどちらに力点が置かれているのか、という違いだからである。だから、アイデンティティと自己論は融合しても違和感はない。あたかもアイデンティティが「自己同一性」と訳されているように。

自己論を前提としアイデンティティを考察しているのが、P・L・バーガーである。バーガーのユニークな点は、現実的な社会が人間との「弁証法的過程」として形成される点であり、アイデンティティも同じようにこの弁証法過程で形成される点にある。この弁証法的過程とは、外在化、対象化、内在化による働きである。そしてアイデンティティもこの弁証法によって説明されているが、アイデンティティはどのようにして、形成されるのであろうか。バーガーがここで強調するのが内在化であり、これを第一次的社会化と第二次的社会化に関連させて述べている。前者は、子どもの意識の中に「特定の他者」の役割と態度から、役割と態度一般への抽象化を生み出すことである。この抽象化によって、子どもの「一般化された他者」の形成は、具体的な他者と他者の一般性、社会とも同一化していることを意味し、意味ある他者にアイデンティティを持つと同時に一般的なアイデンティティを持つ。一般化された他者の形成は社会

の内在化と社会のなかで確立された客観的事実の内在化を意味すると同時に、首尾一貫した持続的なアイデンティティの主観的確立をも意味しているのである。第二次的社会化は、分業に基づけられている役割の特殊な知識の獲得を指している。第二次社会化は、第一次的社会化を前提にして行われることによって、すでに内在化していたものと新たな内在化によって一貫性という問題が起こるが、第二次的社会化は役割上の知識という形式性と役割は代替できるといふ匿名性を帯びているので、第一次的社会化と比べて小さな主観的必然性しか与えられないのである。従って、この一貫性が確保されない場合は、「翻身」という第一次的社会化の書き換えも起こりうる可能性もあるのである⁽²⁷⁾。ともかくバーガーが強調するのは、弁証法によってアイデンティティの形成をみることであった。彼はまた次のようにも言う。社会的に客体化された世界を内在化するプロセスは、社会的に指定されたアイデンティティを内在化するプロセスと同じである。主観的なアイデンティティと主観的な現実とは、個人と彼の社会化において意味ある他者とのあいだに交わされる同じ対話法になかで産み出される。そして、個人がいったん、客観的にも主観的にも認められるアイデンティティをもって一人格として成人すれば、たえず自分を一人格として人生を支える対話に参加しなければならない。そのようにして個人は社会的世界の共同制作者であり続け、またそして自分自身の共同制作者でもあり続けるのである⁽²⁸⁾。つまり、外在的なアイデンティティは意味のある他者との対話によって内在化されるのであり、対象化として社会に働きかけるのである。しかし恐らく、このようなアイデンティティの形成は現代の社会では考えることが困難であろう。現在ではアイデンティティから「わたし」へと変容しており、アイデンティティが問われているのではなく、「わたし」が問われているからだ。「アイデンティティ自体が『自我同一性』から『<私>らしい私』へと転換」⁽²⁹⁾している状況を現代社会は指し示しているのである。だから、アイデンティティは「わたしはわたしだ」という実感は困難なのである。

では何故、アイデンティティとして「わたし」を捉えることはできないのだろうか。とするならば、この「わたし」はどのように捉えることができるのだろうか。そこで、アイデンティティと密接な関係にあるとされている社会的な状況を見、そして「わたし」が形成される視点を考えてみよう。

5. アイデンティティの揺らぎ

アイデンティティは、この現代社会では通用しなくなってきた。アイデンティティが形成される社会とは、単一的な社会ではなかっただろうか。しかし現代の社会では、アイデンティティを位置づけることは望めそうにもない。実は、社会のあり方がアイデンティティの考え方そのものに危機を及ぼしているのである。時安邦治は先ほどのバーガーの考えについて「バーガーが比較的社会を一元的に捉え、まるで社会や文化や個人が強固な単一的であるかのよう

に語っている点には疑問がある」と批判している⁽³⁰⁾。だが、この考えは、その時点でのバーガーの考えであることに留意する必要があると思える。バーガーは後の『故郷喪失者達』(1973)では、単一的な社会という考えを変更しているからである。現代の社会をP・バーガーは「生活世界の複数化」として捉え次のように説明している。この複数化は「私的領域と公的領域への二分化」に特徴があるが、複数化はそれぞれの内部でも起こっている。例えば、公的領域では分業の複雑さの結果、部外者には縁が遠くわけのわからない生活世界が形成されており、また私的生活でも、親と子の世界が異なり、或いは家族以外でも複数の他者との親密な関係が見られるというように、生活の意味としての中心となる「ホーム・ワールド」が築けないのである⁽³¹⁾。しかし社会をバーガーが複数に変化させることによって、自身のアイデンティティの考え方に揺らぎをもたらしたとすることができる。このように、現代社会は単一的な社会として捉えることができないとすれば、複数化した社会からは首尾一貫した自己は形成できないからである。つまり、社会は様々に捉えられるという多元的な社会なのである。現在では単一的な社会と首尾一貫したアイデンティティは考えることが出来ないのである。例えば、A・メルッチは「わたしとは何か」が問題とされる社会のあり方を次のように説明している。

産業社会においては、それまでの土地や言語や宗教に依拠した紐帯は徐々に薄れ、新たに役割や制度と結びついた新しい「選択的」アイデンティティへと移行していった。つまり、個人はその所属する職業や政党・国家・階級などにより規定されるようになったのである。このような参照ポイントはいまだ有効ではあるが、今日新たな問題が提起されているように思われる。それは、より個人だけに関わる、「私とは何者か?」という問いである⁽³²⁾。

つまり、現代の社会では、その複数性から個人を確実に社会に位置付けることはできないのである。このような状況が「わたし」を問題とするのである。

この社会状況を提示したのがポストモダンという思想である。ポストモダンと言われる社会をどのように捉えるにせよ、ポストモダンの貢献は恐らく「近代という物語」(大きな物語)を解体させたと言うことはできる。J・リオタールによれば「大きな物語」とは、近代という時代を理想的に物語ったものであった。例えば、理性と自由の漸進的な開放、労働の斬新的あるいは破壊的な解放、資本主義的な科学技術により人類全体が豊かになることなどである。しかし、大きな物語の衰退によって、こうした近代の計画(普遍性の実現という計画)は、破壊され、清算されたのである。だが、全ての物語が信じられなくなったのではない。『大きな物語』の衰退は、小さなものもさほど小さくないものも、無数の物語=歴史が、日常生活の織物イヌトワールをおり上げつづけてゆくことを、さまたげはしないからである⁽³³⁾。このリオタールの視点で重要なのは、大きな物語の衰退によって全ての物語が解体したのではなく、日常生活そのものも物語であるという視点である。つまり、日常生活、更に言えば、社会も物語なのであると言えよう。そしてその物語は大きな物語ではないのだから、比べて小さな物語と言えらる。大きな物語の衰退や社会の複数化は、アイデンティティが前提としていたような社会はもはやない

と言えるだろう。つまり、社会が多文化化したことによって、アイデンティティは宙吊りになった。こうした社会的な状況から、アイデンティティではなく「わたし」が問われることになる。しかし、このような社会にあって「わたし」はどのように捉えることができるのだろうか。ポストモダンはこのように社会を物語として捉えた。とすれば、全ての人間的な営みは物語として捉えることができるかもしれない。社会そのものが物語であるとする、このような社会の中での「わたし」も物語なのではないのだろうか。このような視点を示しているのが「自己物語」である。片桐雅隆は、大きな物語の解体による物語の私化という自己物語の現象について次のように言う。物語の私化とは、抽象的に構築されたマクロな集合的過去が物語としては参照されなくなり、「各人の個人誌を基盤とするミクロな物語が自己物語を構築するための核となる現象」を示している⁽³⁴⁾。

しかしこの「わたし」=自己を捉える視点は、モードに始まる自我論によって展開されていたのではなかったのか。だが、自我論による自己の捉え方には、問題があるように思われる。自我論では、「わたし」が捉えられない可能性があるからである。浅野智彦によれば、自我論では次のことが解けない。それは「自己とは他者との関係である」認識は、対他関係を変更することが困難であることと、そして「自己とは自分自身との関係である」認識は、対自関係を変えることが困難なことである。前者は、自己が他者との関係であるとする、対他関係を変えることによって自己を変えることが可能ことになる。しかし、その関係を変えようとする、まず自己が変わらなければならなくなってしまう。つまり、自己が他者関係であるにもかかわらず自己を変えるためには、その前提として自己を変えなければならないという奇妙な循環に陥ってしまう。後者の対自関係の変化は、主我が自己を変えることによって自我が新しく変わるとされているが、しかしこの場合の自己とは対自関係を指しており、他方、主我とは客我に対する反応とされているのだから、自己は「主我—客我」という自分自身との関係である対自関係の中で現れてくるはずである。とすれば主我が、自分が変えようとしている対象である自己の「主我—客我」関係を前提にしてしまうことになる。従って、この前提がある限り、自分を変えるための足場や自分がどのように変わったのかを確認するための「外的な視点」を自分自身で持つことができなくなってしまう。対自関係を変えようとする自分が、この対自関係によって生み出されているのだから、この変わろうとする自分がある限り、「古い対自関係」は維持されてしまうのである⁽³⁵⁾。つまり、主我によって自己が変わることができるとされているが、しかし主我は主我—客我関係からなる自己を前提としているので、どのように自己が代わったのかを確認できないのである。例えば、麻薬中毒者が、中毒ではない自己を確認できないように。

このように、もはや複数化した社会において首尾一貫したアイデンティティを位置づけることは見出すことができなくなった。従って、次のように言える。大きな物語が衰退することによって、単一的な社会が物語であったとするならば、そもそも社会の中での一貫性を求めていたアイデンティティ自体も物語であったのではないのか、と。大きな物語が解体することによ

って、小さな物語の中でアイデンティティは物語られねばならないと思われる。つまり、アイデンティティは「わたし」という物語から問い直さなければならない。それは「わたし」を従来考えてきた自我論では「わたし」を問うことができないからだ。従って、「わたし」は「わたし」の物語の一環で捉えられると考えられる。では、「わたし」が物語であるとすれば、どのように「わたし」は物語の中で形成されるのだろうか。

6. アイデンティティという物語としての「わたし」

物語論は、臨床心理学や歴史学や様々な分野で注目されているが、ここでも物語と自己との関係に着目し自己物語として社会的に展開している浅野智彦の考えに注目したい。

浅野によると、物語とは、視点の二重性、すなわち語り手と語られた物語の主人公という二つの視点を持つこと。そして出来事の構造化、すなわち出来事を時間軸に構造化すること。更に、他者への志向、すなわち他者に向けられた語り、を持つことを特徴とする。そして「わたし」=自己とは、「自分自身について語る」ことを通して生み出され、そして第二に自己物語は「語り得ないもの」を前提とし、隠蔽していると言う。前者の自己が自己物語によって生み出されるということは、エピソードの選択と配列を通してはじめて「わたし」が現れることである。すなわち「私」がいて、次に「私」について私が語るというのではない。そうではなく、自分自身について語るという営みを通してはじめて「私」が生み出されるのである。後者の「語り得ないもの」とは、首尾一貫した自己物語でも「この語り得なさ」が付随していることである。従って、一見一貫した自己物語は、その背景に非一貫性が潜んでいることになる。この非一貫性が何故潜んでいるかと言えば、自己物語の構造に求めることができる。自己物語とは、「人が自分自身について語る物語」であるが、そこでは「私が私について語る」という構造を持つ。従って、この時のこの「私」は、二つの位置（私が／私を）同時に占めていることになる。そして、ここでの「私」は同じ「私」である同一性と異なる場所におかれている差異性との間で引き裂かれているのである。この二つの私の位置とは、自己物語が語り手としての「私」と登場人物としての語られる「私」の視点は異なっていなければならないが、一方で、語る「私」と登場人物としての「私」とは、自己物語の結末において一致しなければならない特徴を持つことを意味している。もし二つの「私」が完全に一致したならば、もはや語りは起こりえないであろうし、完全に差異化するならば、それはもはや「自己」物語ではありえないからである。つまりこの二つの「わたし」という物語の構造の中に、選択されなかった「語りえないもの」が存在するのである。では、「語り得ないもの」の非一貫性はどのようにして解決され、物語は一貫性を持つことができるのであろうか。それは、非一貫性にもかかわらず自己物語が語り手である「私」をそれなりに一貫した存在として生み出していくとするならば、「語り得なさ」が何らかの形で隠蔽されていなければならないことにある。そこで重要となるのが「他者への伝達」である。他者⁽³⁶⁾へ物語を語ることは、相手を納得させねばならない。そこで「語り得なさ」

の隠蔽が行われるのである。語りが部分的に一貫性を欠き、全体として真偽が未決定であったとしても、聞き手に対して隠すことができた時に、自己物語は納得の行くものとして受け入れられている。そのようにして自己物語が他者によって受け入れられている限りにおいて、あたかも「語り得なさ」など存在しないかのように物語は進み、語り手の「私」もあたかも安定した同一性を備えているかのように自己物語は現れてくることになる⁽³⁷⁾。

このように見ることが出来るとすると、アイデンティティは、自己物語へとシフトしていく。その意味で「自己のアイデンティティとは、自分が何者であるかを、自分に語って聞かせる物語 [ストーリー] となる」のである⁽³⁸⁾。つまり、アイデンティティは「わたし」が同一化できる社会が不確かなものとなり、様々な小さな社会の中で語られることになる。もちろん、だからといって社会が重要でなくなるのではない。「二つの視点 (過去の私 / 現在の私) が物語の結末において重なり合う。そして、その一致は、他者によって聞き届けられ、受け入れられたときに現実となる」というように⁽³⁹⁾、自己物語の完結は他者関係を必要とするからである。このように自己物語とは、「自分自身について物語る」「語りえないもの」ことを基軸とする。簡単に言えば、現在の「わたし」は物語ることによって成立する。そして物語が相手に伝え受容されることによって自己物語は完結する。また物語の形成過程は様々な筋やプロットが選択されるのであるが、選択されなかった筋やプロットは隠蔽され物語は完成するのであるから、自己物語は変化する可能性があるのである。

またA・ギデンズのself-identityもこの「わたし」の状態を示していると思われる。self-identityとは、個人の再帰的行為においてルーティンとして創造され維持されることを意味し、更に再帰性としての自己 (the self as reflexively) は、彼または彼女の自叙伝という立場から人に理解される。そして再帰的な自叙伝は、「特殊な語りの行い (particular narrative going)」によって成立するものであり、多くの物語の方法と同じように「変化する (vary)」のである⁽⁴⁰⁾。自己アイデンティティは自己が再帰的に語るによって成立させる物語である。この再帰性とは、常に反省的に振り返り、意味を見出ししていくことを言うが、そこから物語は変化する。自己が再帰的であるのは、自己の基準が自己の内部にあるからである。それは、身分のような外的な基準で、「わたし」が決定されていた前近代社会とは違って、近代社会では外的な基準を自己の内的な基準で選ばなくてはならないことを意味する。

モダニティの有す再帰性の根本的な要素である、《再帰的企て》としての自己の構築。つまり、人は、自分のアイデンティティを、抽象的システムが供与する方法と選択肢のなかから見つけ出さなければならない⁽⁴¹⁾

このように、アイデンティティそのものが個人的になり小さな社会に応じて多元化してしまった結果、アイデンティティは、様々な「わたし」によってしか形成されない。つまり、アイデンティティは多元的な社会の状況に合わせて形成されることとなるので、その時、その場に相応しいアイデンティティしか形成することしかできないのである。多元的な社会の中での

「わたし」は首尾一貫的な自己として存在することができないからだ。アイデンティティは多元的な社会にに応じて複数化し、そこで形成される「わたし」もまた「わたし」が物語によってしか成立しない以上、「わたしはわたしである」というアイデンティティは自己物語の一つとなる。従って、アイデンティティは「わたし」が語る自己物語であり、自己物語としてのアイデンティティなのである。アイデンティティはこの自己物語の中で形成される。そしてこの物語としてのアイデンティティに一貫性があるのは、物語の中でのみの一貫性である。しかも一貫性は自己物語の中でのみ一貫した「わたし」が確認できるということに他ならないので、永続性が保証されない。だから、自己アイデンティティは、自己物語と同じ意味として捉えることができよう。しかも、その自己物語としてのアイデンティティは複数存在することになる。何故ならば、自己物語は、現在の観点から想起されるものであり、一貫した物語を人はできるものできない「ゆるやかな結びつき」の物語にすぎないので、他者に受容された自己が、別の他者を前にした時には「それらのあいだには同一性や一貫性を維持する必要はない」からである⁽⁴²⁾。

このように考えると、「わたし探し」、「本当のわたし」という言葉の氾濫も、物語へと向かうアイデンティティの変容過程の中での出来事であると思える。しかし、今なお、アイデンティティが教科書のような言葉で語られている限り、自己物語としてのアイデンティティから「わたし」は離れていく。つまり、このアイデンティティが未だに自己同一性と訳される限り、或いはアイデンティティに自己の一貫性があるとされ求められる限り、そのようなアイデンティティから「わたし」は浮遊する。

7. 不安な「わたし」

アイデンティティは、様々な役割の中で、果たすべき役割を自ら選択し、自ら納得のいくように社会に対して自分を定義することであった。つまり、様々な役割を一つに纏め上げることであった。石川准が述べているように、こうした多様化する役割や関係など他人と区別する自分らしい独特な全てがアイデンティティを構成する。つまり複雑な「わたし」を取り巻く環境や状況の中でも「全部をひっくるめたものが『わたし』だ。要するに『わたし』とはアイデンティティの集合、アイデンティティの束だということだ」とされてきた⁽⁴³⁾。しかし、アイデンティティという一貫した「わたし」は多元的であり、どれが中心であるのかでさえわからない。だから、このような「わたし」の束としてアイデンティティをまとめることはできない。もはや、アイデンティティとしての「わたし」は存在しないのであり、アイデンティティによっては「わたし」は統一されないのである。アイデンティティは社会に対して「わたし」が一貫した意味を持ち、様々な「〇〇としての自分」を束ねる中心点を持つことが保障されていた大きな物語の中で言えたのである。しかし多元的な社会においては「わたし」を束ねる中心点としての立脚地がないのである。例えば、学生としてのわたし、バイト先でのわたし、クラブの中

でのわたしというように「わたし」を繋ぎ止める中心点としての立脚地が複数あることで、それぞれの「わたし」が異なる。それらを束ねるような一つの確かな中心点としての立脚地がないのである。そこで出てきたのが「本当のわたし」という「わたし」への問いかけだったのだ。

では「本当のわたし」がこのアイデンティティに代わるものなのであろうか。「本当のわたし」を把握することで、「わたし」を確かな存在として把握することができるのであろうか。しかし、浅野は、この「本当のわたし」自身も空虚であるとする。現代の社会において唯一の「本当の自分」という固定化された「私」から、いくつもの「私」、複数の「私」へ、たった一つの中心だった「私」はいくつもの中心へと散らばっていつている。そうした中でその答えの基準となるのが「本当の自分」をどのように扱うかという点であったのだが、しかし未だに「本当の自分」を価値あるもの、当然獲得することという社会規範が根強くよく残存している。その結果、「本当の自分」という言葉は、目指すべき価値として欲望を喚起し、人をつき動かすものでありながら、その内実は全くの空虚であるような奇妙な記号となる。つまり「本当の自分とは何なのか？」という問いは、たえず人を誘って答えを出すように促すが、実のところその答えは空白であり正解は存在しないのであると言う⁽⁴⁴⁾。

では、この「本当のわたし」が埋め尽くされることで、それで「本当のわたし」という問いから人は自由になることができるのだろうか。恐らく、この「本当のわたしとは何か」という問いをすること自体は、浅野の言うように空白なのであるから、更にこの問いはこの答えを巡る問いへと繰り返し、永遠にやむことがないであろう。何故なら、ありもしない「わたし」の答えを探すことを永遠に求めていくことになるからだ。しかし、これはアイデンティティが、依然として変容されず「わたらしいわたし」として使われている結果なのではないだろうか。それはアイデンティティから「わたし」へと変容したとしても、「本当のわたし」としてなお「わたらしいわたし」がどこかにあるとされているからである。アイデンティティを「本当のわたし」が担わされている。自己物語であるにもかかわらず、「わたし」は「わたらしいわたし」を更に求めるという終わらないゲームを。結局は、アイデンティティの亡霊がこの「本当のわたし」にはある。

このような状況の中で、アイデンティティを求められることは「わたし」を不安にしまうということでもある。何故なら、確固たる「わたし」として一貫性を捉えることができない状況では、アイデンティティが確立されなければならないとされることによって、ますます「わたし」がわからなくなり不安になってしまうからだ。それはある意味で言うと強迫観念である。従って、自己物語としての「わたし」が、アイデンティティから抜け出るには、この「わたし」が物語であることを自覚する必要がある。しかし「わたし」という物語がどのようにして、人びとに理解されるのだろうか。恐らくアイデンティティを物語として見なさない限り、できないと思われる。それとも、「わたし」という物語からありもしない「本当のわたし」への答えを与えられることが、アイデンティティからの決別を可能にするのであろうか。しかしこ

の答えは最初からない。様々に分化した現在では、少なくともその答えを誰も指し示すことができないからだ。せいぜい「わたし」にとってというようなことが、もしかすると、「本当のわたし」への答えだとも考えられる。しかしこのような混迷は、「わたし」を考えることができるいい機会を提供すると思われる。「本当のわたし」あるいは「自分が自分であることの実感」を探すということは、ありもしない一貫したアイデンティティを獲得するための試みとなり、「わたし」にとってという自己満足な答えを探し当てることできるからだ。また物語には、語る対象として他者が前提条件となるということであった。何よりも物語は聞き手が必要である。とすると、「本当のわたし」という問いの背後にあるのは、「わたし」にとっての物語を語る大切な他者が見つかっていないからだと考えられる。「わたし」は「わたし」を語る他者を求めていることが、「本当のわたし」を探す「本当の」理由なのかもしれない。

〔注〕

- (1) 例えば、「トラウマ」、「PTSD」、「アダルト・チルドレン」などの「言葉はたんに『こころ』だけの特徴にとどまらずに、人間や社会についてのわたしたちの理解を方向づけている」（野口裕二「サイコセラピーの臨床心理学」大村英昭・野口裕二編『臨床社会学のすすめ』、有斐閣、2000、17）。
- (2) 式部久他『高等学校 改訂版 現代社会』、第一学習者、2003、16。
- (3) 第一学習社編『新編 現代社会資料集』、第一学習社、2003、41。
- (4) 鎌幹八郎『アイデンティティの心理学』、講談社現代新書、1990、50-2。このことに関して西平は次のように言っている。「構造とともに発達を語り、<社会と個人との相互関係>とともに<子どもから大人へと発達していく過程>を同時に収めるような、そうした仕方アイデンティティという言葉を使っていたのである」（西平直『エリクソンの人間学』、東京大学出版会、1993、210）。
- (5) E・H・エリクソン『アイデンティティ 青年と危機』、岩瀬庸理訳、金沢文庫、1973、16。
- (6) 同上書、167。
- (7) 同上書、441。
- (8) 同上書、219。
- (9) R・I・エヴァンス『エリクソンは語る』、岡堂哲雄、中園正身訳、新曜社、1981、44。
- (10) エリクソン、前掲書、17。ここから西平は、エリクソン自身がアイデンティティを固定されたものではないと理解していたとし、「まさにこの点こそが、以後アイデンティティ理解を左右する、一つの重要な分水嶺となっていた」と言う（西平、前掲書、213）。確かに、エリクソン自身は、明確にアイデンティティを意義付けたわけではないので、われわれがエリクソンのアイデンティティを理解する時、注意しなければならないと思われる。
- (11) 豊泉周治は「はっきりしていることは、彼の言うアイデンティティがライフサイクルにおける青年期の危機を通じて獲得される人間の心理社会的発達の核心であり、個人と社会とを結び、人びとの過去と未来とを連結させる同一性の形成だ、ということである」（豊泉周治『アイデンティティの社会理論 転形期日本の若者たち』、青木書店、1998、67）としている。なお、エリクソンは自我アイ

デンティティと自己アイデンティティを規定しているが、十分整理されたものではないと西平は指摘している(西平、前掲書、256)。両者のアイデンティティについては、後日再考し、ここでは両者を含めたものをアイデンティティと考えておく(エリクソン、前掲書、294)。

- (12) 野村一夫、1990-1年、<http://www.socius.jp/>。
- (13) エリクソンのアイデンティティ論は、1960年代社会的に流布した。「なぜか」といって、この概念は最初、一九六〇年代アメリカの公民権運動や学生の異議申し立て運動のなかで支持されたからである。『自分をみようしなう』社会状況のなかで『自分をみいだす』精いっぱい努力をしようとする人たちによってこの概念は社会的に支持された」のである(野村、前掲)。
- (14) バーガー・ルックマン『日常世界の構成 アイデンティティと社会の弁証法』、山口節郎訳、新曜社、1977、278。
- (15) L・デュモン『個人主義論考』、渡辺公三・浅野房一訳、言叢社、1993、41。
- (16) デュモン、前掲書、51ページ。
- (17) 作田啓一『個人』、三省堂、1996、38-41。
- (18) M・ウェーバー『社会科学方法論』、富永祐治、立野保男訳、岩波文庫、1950、21-2。
- (19) M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: J. C. B. Mohr., 1973, S.508.
- (20) 香川豊は、エリクソンのアイデンティティ害に念の背景には、「合理的に思考する個人を仮定し、それら相互の契約によってのみ社会関係が維持されるとする西洋近代社会の考え方とそれに結びついた個人主義の伝統がある」としている(香川豊「アイデンティティー青年と危機―」『人間科学年報』、甲南女子大学、2000、111)。
- (21) 西平、前掲書、188-9。
- (22) G・H・ミード『精神・自我・社会』、稲葉三千男他訳、青木書店、1973、146。
- (23) R・D・レイン『自己と他者』、志貴春彦・笠原嘉訳、みすず書房、1975、94。
- (24) 草津攻「アイデンティティの社会学」井上俊他編『岩波講座現代社会学2 自我・主体・アイデンティティ』、岩波書店、1995、85-6。
- (25) 船津衛『「自我」の社会学』井上俊他編『岩波講座現代社会学2 自我・主体・アイデンティティ』、岩波書店、1995、46。
- (26) 天野義智『繭の中のユートピア』、1992、弘文堂、10-11。
- (27) バーガー・ルックマン、前掲書、224-64。
- (28) バーガー『聖なる天蓋 神聖世界の社会学』、菌田稔訳、新曜社、1979、24-7。
- (29) 豊泉、前掲書、79。
- (30) 時安邦治「文化、アイデンティティ、承認の政治―多文化主義から複数性の民主主義へ―」『年報人間科学』、第18号、大阪大学、1997年3月。=http://www.pp.ij4u.or.jp/~tokiyasu/ronbun/tokiyasu_97。
- (31) P・バーガー、B・バーガー、H・ケルナー『故郷喪失者たち』、高山真知子他訳、新曜社、1977、71-88。
- (32) A・メルッチ『現代に生きる遊牧民』、山之内靖他訳、岩波書店、1997、138。
- (33) J・F・リオータル『子どもたちに語るポストモダン』、菅啓次郎訳、筑摩書房、1998、41。片桐は、リオタルの大きな物語の解体について次のように指摘している。「リオタルの論点が、これらの

大きな物語が客観的な歴史的な事実なのではなく、物語によって構築された歴史のストーリーであること、そしてそのようなものとしての大きな物語が解体したということと同時に含んでいるという点である。つまり、大きな物語の解体論は、客観的な歴史の脱構築と、構築物としての大きな物語の解体という二重の意味で解されなくてはならない」(片桐雅隆『過去と記憶の社会学—自己論からの展開』、世界思想社、2003、182-3)。

- (34) 片桐、前掲書、198。
- (35) 浅野智彦『自己への物語論的接近 家族療法から社会学へ』、勁草書房、2001、143-52。
- (36) この段階での他者とは必ずしも具体的な他者ではない。「工夫をこらして自己物語を語ったとしても、他者がそれを受け入れてくれる保障や根拠はどこにでもないとことだ。それらの工夫はあくまでも『一般化された他者』(ミード)を想定してなされるものであり、具体的にあれこれの他者にそのまま通用するものではない」(浅野、前掲書、172) からだ。しかし、すぐ後で展開されているように語る段階では具体的な他者になる。
- (37) 浅野、前掲書、7-21。
- (38) R・D・レイン『自己と他者』、志貴春彦・笠原嘉訳、みすず書房、1975、110。
- (39) 浅野、前掲書、167。また井上俊は、私たちは自分と他者の人生を「物語として理解し、構成し、意味づけ、自分自身と他者たちとにその物語を語る、あるいは語りながら理解し、構成し、意味づけていく—そのようにして構築され語られる物語こそが私たちの人生に他ならない」(井上俊「物語としての人生」井上俊他編『岩波講座現代社会学 9 ライフコースの社会学』、岩波書店、1996、25) としている。
- (40) A. Giddens, *Modernty and Self-Identity*. California : Stanford University Press, 1991, 52-5.
- (41) A・ギデンズ『近代とはいかなる時代か?—モダニティの帰結—』、松尾清文・小幡正敏訳、而立書房、1993、154。
- (42) 片桐、前掲書、40-1。
- (43) 石川准『アイデンティティ・ゲーム 存在証明の社会学』、新評論、1992、14。
- (44) 浅野智彦「親密性の新しい形へ」、富田英典・藤村正之編『みんなぼっちの世界—若者たちの東京・神戸90' [展開編]』、恒星社厚生閣、1999、51-2。

(しんや まさあき 佛敎大学総合研究所研修員)

(指導：場知賀 礼文 教授)

2003年10月15日受理

