

## 第一章 社会問題研究における「クレーム申し立て」アプローチの再考

### 1. はじめに

自分の生活に何らかの問題を感じ、何とかしたいと思ったことのない人はいないであろう。それは、不満、不快、疑問、怒り、憤り、悩み、違和感、苛立ち、疲労感、不調、生きづらさ、など、さまざまに呼ばれうる。それらを、「問題」と仮に呼ぶなら、自分の感じる問題について人に話をし、それを解決すべく現状を変えようとするのは、誰にもよくある実践であろう。とはいえ、そうしたことはいつもすぐにうまくいくとは限らない。問題の感じ方は人それぞれである。ある人にとっては問題と感じられる状況が、他の人には当たり前で、いったいどこが問題なのかわからない、ということ、多様な人びとがともに暮らす社会では、実際よくあることだろう。このような事態は、社会関係の最小単位である二人関係にも起こりうるし、多くの人びとを巻き込んだ「社会問題」と呼ばれるものにも当てはまる。

社会の現状に問題を感じるとき、人はしばしば、現状が変わることを望む。より積極的には、現状を変えようとする。もちろん、「現状」というものは、決して一枚岩でも固定的なものでもなく、それ自体流動的で、多様な解釈が可能でもある。しかしながらそれは同時に、あたかも揺るぎのないもののように、それ自体のリアリティをもって個々人の前に立ちあらわれる。そのような「現状」に「問題」を感じ何とかして変えたいと望むとき、そのための振る舞い方にはさまざまなものがあるだろう。現代日本で一般的かつ可能な振る舞い方のひとつは、何よりもまず、自分が問題と覚えることについて他者に語ることである。そんなことは当たり前と思われるかもしれないが、他の振る舞い方には、多様な行動が考えられる。物理的な暴力はその極端な例である。他方、「沈黙」もある。この両者に共通するのは、語るという回路の欠如である。現代日本では、幸いにも、まずは語ることが一般的と言いうるだろう。「社会運動」や「言論活動」「ロビー活動」と呼ばれるものも、そうした語る実践の組織化された形態である。そしてもちろん、こうした実践は、いま挙げたような形態をとるものばかりでなく、日常的な生活の現場で日々試みられている。

本章で焦点を当てるのは、こうした実践----社会の現状について自らの感じる「問題」を他者に向けて語ること----であり、その実践が巻き込まれる相互行為過程である。ここではとりわけ、この実践の出会い困難に目を向けていく。その理由は二つある。一つには、社会において何かを問題化すべく語ることの困難とは、誰もが大小なり直面する問題であり、とりわけ社会的に少数であったり不利な状況に置かれている者にとってそれ自体切実な問題であると考えからである。自らの感じる問題について語ろうとする言葉、それを社会の問題として語ろうとする言葉が、人びとのやりとりのなかでいかに耳を傾けられず、受け入れられず、他のより大きな声によって否定されかき消されてきたか、そうされ続けていることか。その困難とは、状況の問題化、変化に対抗する社会的な力である。問題について語ることの困難を見ていくことは、状況の問題化や改変を阻む社会的な力が相互行為過程という局所でどのように作動するかを見ていくことでもある。

社会の現状について自らの感じる「問題」を他者たちに向けて語るという実践を、その困難に目を

向けて見ていくもう一つの理由は、社会問題研究の視野をより繊細に広げていきたいという理論的方法論的な関心によるものである。社会学において、このような実践は「クレーム申し立て」と呼ばれる。これを社会問題研究の主要な対象と考えたのは、構築主義の立場をとる研究者たちである。彼らは、「社会問題」が人びとの「クレーム申し立て」活動を通して定義される過程に光を当てた。だが、「クレーム申し立て」を出発点、そこにある対象として扱うならば、問題を語ろうとする試みが認知されずに排除されていく事態と過程は、視野からこぼれ落ちてしまうだろう。相互行為過程は、そうした語り「クレーム申し立て」として意味づけられず、挫折させられていく、そのような過程でもありうる。こうした過程にいかにして注意を払っていくことができるだろうか。ここでは、社会問題研究の、対象を切り取る枠組み自体を問いつつ、それをより繊細に広げていくための方途を考えていきたい。

人は他者たちとの相互行為過程において、いかにして自分の経験する「問題」に言及し、「クレーム」を申し立てるのであろうか、またそうした「問題」をめぐるやりとりとは、どのような相互行為であろうか、というのが、ここでの問いである。

## 2. 社会問題研究における「クレーム申し立て」へのアプローチ

社会の現状について自らの感じる「問題」を他者たちに向けて語ること、それによって現状を変えようとする事、人びとのこのような実践に注目した構築主義の社会問題研究者たちは、これを「クレーム申し立て」と呼んだ。では、まずそこで概念化された「クレーム申し立て」とはどのような実践であったか。この概念とともに提案された社会問題研究の方向性はいかなるものであったかを確認し、それに対してここでの問いを位置づけ、本題の考察に入っていくことにする。

社会問題研究における構築主義については、すでにさまざまな紹介や考察が書かれているので、ここで詳しく復習するのは省略する<sup>(1)</sup>。その基本的発想は、簡略に言えば、社会問題の研究を、社会のメンバーによるクレーム申し立て活動の研究とする、というものである。社会問題研究は、何らかの「問題」のある実態としての「社会状態」に関する客観主義的な研究ではなく、「ある状態が存在すると主張し、それが問題であると定義する人びとによる活動」(Spector & Kitsuse 1977 : 74, 訳117)に関する研究へと転換されたのである。

社会問題研究における構築主義宣言の書といえる『社会問題の構築』(Spector & Kitsuse 1977)の著者、M・スペクターとJ・I・キツセによれば、「クレーム申し立て」活動とは、先の引用にあるような人びとの活動のことである。それは、相互行為の一形式である。それは、「ある活動主体から他の者に向けての、ある想定された状態について何かをすべきだという要求」(Spector & Kitsuse 1977 : 78, 訳123)であり、それによって「日常生活の諸局面を我慢できない状態、何かかなされなければならないものとして描き出す」(Miller & Holstein 1989 : 2)。

こうして提案された研究は、その後の方法をめぐる論争を経て<sup>(2)</sup>、第二宣言というべきP・R・イバラとキツセの「道徳的ディスコースの日常言語的な構成要素相互作用論の立場からの社会問題研究のための一提案」(Ibarra & Kitsuse 1993)において、より厳格に再提案された。その提案は、ひとこと言えば「社会問題言説の理論」を発展させること、人びとが社会問題を定義すべく用いる日常

言語的な資源としてレトリックを研究していくことであった。そこでは、「状態のカテゴリー」(Ibarra & Kitsuse 1993 : 30, 訳56) という概念が導入され、「状態」ではなくあくまで「状態についての人びとの語り」についての研究が提唱された。「状態のカテゴリー」とは、社会的リアリティについて意味ある記述や評価を生み出すために人びとが用いるカテゴリーを表す<sup>(3)</sup>。社会問題は、状態のカテゴリーを含む「イデオムの産物」とされ、そうしたイデオムを紡ぎ出す人びとのコミュニケーション活動は「社会問題の言語ゲーム」(Ibarra & Kitsuse 1993 : 31, 訳57) と捉えられる。研究対象は、より厳格に言語的な次元に設定され、そのための概念装置が整備されようとした。

イバラとキツセは、社会問題研究の焦点を、人びとが社会問題を訴えるために用いる日常言語的な資源、クレイムのレトリックとその応酬へと絞っていった。彼らは、レトリックを大きくイデオム、対抗レトリック、モチーフ、スタイルの四つの次元で研究することを提案し、見本を示す。例えば、社会問題のレトリックのイデオムには、どのようなものがあるか。彼らは、喪失のレトリック、権利のレトリック、危険のレトリックなどを列挙する。例えば、喪失のレトリックは、かけがえのない事物や特性が失われようとしているといった状態カテゴリーを含むレトリックであり、それを救うために何らかの手が打たれなければならないといった道徳的な要請と結びつく。「野生動物を絶滅から救おう」などがその典型である。

このようなクレイム言説の研究は、「状態」ではなくそれを定義する「活動」を、という構築主義当初からの方法論的要請をより厳格に推し進めたものである。そうした研究は、「クレイム」を経験的に接近可能な対象として取り扱うことによって、「クレイム」を申し立てる人びとの活動過程の研究というよりも、申し立てられた「クレイム」の研究、「社会問題のクレイム」として同定される言説を対象とする研究というべきものとなる。しかしここにはいくつかの切り詰めがある。ひとつは非言説的なものの除外である<sup>(4)</sup>。もうひとつは、対象とする言説の同定手続きをめぐる諸問題が扱いにくくなることである。特にここで注意したいのは、後者である(ひとつめについては、ここでは扱いきれないので注意を喚起するにとどめる)。

何が「クレイム」なのか、またそれを同定するのは誰なのかということは、それ自体、相互行為過程で争われうる。もし「クレイム」と同定された言説を研究の対象とするならば、その争いの過程に分け入ることは難しくなり、さらには、その問いにあらかじめ答えを持ち込むという困難をも招き寄せることになるだろう<sup>(5)</sup>。

ここでの関心は、語られた「クレイム」の言説よりも、「クレイム申し立て」が実践される過程、「クレイム」と呼ばれる語りが生み出されたり否定されたりする過程として、人びとの相互行為によりよく目を向けていくことである。

いったい、人が日常生活のある局面を「問題」として「クレイム」を申し立てようとする相互行為過程は、どのようなものとして捉えられるのだろうか。これを考えていくために、ここでは一つの仮説的な枠組みとして、「リアリティ定義の競合」(reality-definition contests) という概念を導入する。これは、D・R・ロウスキ(Loseke 1987)によって相互行為過程の記述に用いられた概念である。このロウスキの議論を一つの手がかりに、「問題」をめぐる人びとの応酬を、リアリティ定義の競合として捉え直す。それによって、「問題」を経験し「クレイム」を申し立てるという実践自体が、相互行為過程においてきわめて微妙で不確かな構築物として成立するものであることを示す。そ

うすることで、他者とのやりとりのなかで自己の経験する「問題」「問題」経験について語っていくという、このありふれた経験と実践が巻き込まれていく相互行為に接近し、その過程を社会問題研究の射程に入れていくべき固有の領域として照らし出していきたい。

### 3. リアリティ定義としての「クレイム申し立て」

キツセらの構築主義宣言における「クレイム」概念に立ち戻ってみよう。その上でここでは、それをリアリティ定義の提起として捉え直し、リアリティ定義の競合という枠組みへとつなげていくことにしたい。

「クレイム申し立て」とは、ある状態が存在すると主張し、それが問題であると定義する人びとによる活動のことである。「クレイム」は、何かを「問題」であると定義し、その改善や解決を要求して、ある主体から他の者に向けて表明される。しかもそれは、常識の一部、「社会的に構成されたカテゴリー」(Spector & Kitsuse 1977 : 79-80, 訳124-125)である。何が「クレイム」かは、社会のメンバーによって決定される。このことは二通りの決定を排除する。第一に、第三者としての社会学者が定義するのではないということ。キツセらが強調したのはこの点である。第二に、それは「クレイム」を申し立てる主体によって一義的に決定されるものでもないということ。「クレイム」とは、申し立てる者と受け取る者との相互行為過程のうちであり、そのなかで定義される。

以上から、「クレイム」は、二重の定義を通して具現化するといえる。第一に、まず「クレイム」を申し立てようとする者が、その人から見てある「状態」を「問題」として定義すること。第二に、相互行為過程において、その定義活動が、「クレイム」として定義されること。二つの定義は必ずしも連結しているわけではない。ある者がある「状態」を「問題」として語っても、それがいつも「クレイム」として受け取られるとは限らない。逆にそのつもりがなくても、「クレイム」を申し立てていると受け取られる場合もあるだろう。「問題」をめぐる応酬は、まずはこの二重の定義に関わる応酬である。

第一の定義、すなわち、何らかの「状態」を「問題」であると定義する、この実践は、いわば「状態」をいかなるものとして経験しているかの表明である。このような実践が意味を持つのは、われわれが「同じ」日常生活世界に生きており、なおかつ「ここで起こっているのは何か」の経験

(Goffman 1974 : 8) は多様でありうる、という前提の上でである。人びとは「同じ」事態を経験しうるが、それが人によって「問題」と感じられたり感じられなかったりするという可能性の想定、そこに、「問題」を定義し表明する実践が意味あるものとしてなされる素地がある。もし皆が「同じ」ことを同じように「問題」として経験するなら、そもそも「問題」をいちいち他者に向かって定義したり表明したりする必要はなく、逆に「同じ」ことを経験できないなら、「問題」を訴えても無駄である。例えば、職場でふと身体に触る／触られること、容姿や生き方について言及する／されることは、ある人びとには「ちょっとしたこと」でも、別の人びとには「不快」「セクハラ」と感じられる<sup>(6)</sup>。また、「同じ」結婚改姓が、ある人びとには幸せとして経験され、別の人びとには不便や苦痛を強いる「問題」として経験される。「同じ」事柄をめぐる「問題」経験のズレが、「セクシュアル・ハラスメント」や「夫婦別姓」といったよく知られた「クレイム」と「社会問題」を生み出し

また成り立たせている。

こうして、ある「状態」を「問題」として定義し表明する実践は、「同じ」事態を「問題」として経験していない人びとのリアリティ定義に対して、オルタナティブなリアリティ定義を提起することである。そのことは、他者たちに対して、彼らが「問題」とは感じていないことが「問題」として経験される、されうることを示す。それは、人びとが保持してきたリアリティ定義----「ここには問題はない」などと意識されることさえない----に挑戦し、別のリアリティ定義----「ここに問題がある」----を対置することである。

もちろん、異なるリアリティ定義はいつも対置・対決の関係にあるわけではない。そればかりか、日常生活は、さまざまなリアリティ定義が折り重なる世界である。だが、「クレイム」を申し立てる者は、「問題」の改善、解決を求めている。自分の経験している「問題」が他者たちにも「問題」として受け入れられることを求めている。つまり、「問題」の語り手は、単にオルタナティブなリアリティ定義を提起するだけでなく、自分の経験している「問題」が、他の人びとにも同様に「問題」として受けとめられるようになること、人びとがこれまでのリアリティ定義を放棄し、彼／彼女の定義を採用することを期待する。端的に言って、彼／彼女は、他者にリアリティ定義の変更、もっと言えばリアリティ経験の変更を迫るのである。

だが、その定義が人びとにすんなりと受け入れられるとは限らない。人びとはこれまで通りの「問題はない」という定義を堅持するかもしれない。他者たちが彼らの定義を保守しようとするとき、「問題」の有無、また何が「問題」なのかをめぐって、異なるリアリティ定義が競合することになる。

第二に、「問題」の語り手の言葉は、相互行為過程で、「クレイム」であるという定義を獲得しなければならない。

スペクターとキツセによれば、「クレイム」は、「観察者である社会学者によって定義されるものではなく、社会のメンバーによって、日常的に定義されるもの」(Spector & Kitsuse 1977: 81, 訳127) だった。何が「クレイム」かは、相互行為過程で社会のメンバーにより決定される。「問題」を訴えようとする個人の語りも、他の人びとによって耳を傾けるべき「クレイム」として受け取られなければ、「クレイム」ではありえない。そこで、「問題」の語り手にとっては、自分のしていることが「クレイム申し立て」である、というリアリティ定義を相互行為過程で打ち立て維持することが重要になる。では、それはどのようになされうるのだろうか。

ある実践が「クレイム申し立て」であるという定義は、「問題」の語り手と受け手による、「いまここで起こっているのは何か」についての定義である。それは単に語りの内容についての定義ではない。確かに、その語りが何らかの「問題」に言及していると認められるかどうかは、重要な点ではある。だが、それだけではない。そこには、「問題」が語られている「いまここ」の状況、語り手と受け手との相互行為、それぞれのアイデンティティと相互関係、振る舞いやその流儀、語りの形式、言及されている「状態」についての互いの経験や知識等を含むきわめて広範囲で、いわばとりとめのない状況全体についての経験が関わっている。スペクターとキツセの挙げる例では、郵便局の経営のずさんさを訴える熱心なスピーチも、大学の東洋宗教の講義中、それまで黙って聴講していた学生によって突然はじめられたなら、「クレイム」どころか「奇行」と定義されてしまう(Spector &

Kitsuse 1977 : 80, 訳126)。また、かつての日本で女性運動の「クレーム申し立て」は、マスコミにより「からかい」や「嘲笑」の対象とされていったことを、江原由美子は指摘し分析している（江原 1985）。たとえ真剣に「問題」を語ろうとも、それだけで「クレーム」になるわけではない。他者たちは彼らの観点から、いまここで起こっているのは何かを定義しそれに対応する。そこには、先に挙げたような「いまここ」をめぐる、きわめて広範な、状況全体についてのリアリティ経験が関わっている<sup>(7)</sup>。

かくして、「クレーム申し立て」は、語り手の「問題」の経験を焦点とするリアリティ定義の実践であると同時に、その実践を相互行為過程で「クレーム」として定義されて、はじめて「クレーム申し立て」となりうる。したがって、何かを「問題」化して語ろうとする者は、この二重の定義、すなわち、「問題」を定義するだけでなく、そうした自分の実践が「クレーム申し立て」であるという定義を、相互行為過程で提示し維持しなければならない。「問題」をめぐる応酬は、語られている「問題」、そして「問題」が語られている「いまここ」を語り手と受け手がどのようなものとして経験しているか、という二重の相におけるリアリティ定義の競合として捉えることができる。

このように見れば、言説としての「クレーム」の応酬は、リアリティ定義の競合の一形態ということになる。また、イバラとキツセが提案するレトリックの研究は、「クレーム」として定義された言語的な対象に注目し、それが「問題」をいかに定義するかを問うものと言えるだろう。実際、もしも「問題」をめぐる応酬が、ある「状態」の「問題」に関する定義の競合につきるなら、それを捉えるには、イバラとキツセのいう「状態のカテゴリー」という概念で充分だろう。すなわち、「問題」をめぐる応酬とは、異なる「状態のカテゴリー」の競合であると。しかしながら、この応酬にはそれ以上の定義、「問題」を定義し表明する実践それ自体を相互行為過程において人びとがどのように経験し定義するかという次元が関わっている。実際、相互行為の渦中では、そもそも何が「クレーム」なのかを決定することはしばしば困難であり、またその決定自体がすでに「問題」をめぐる定義活動の部分をなしているのである。

#### 4. 「問題」をめぐるリアリティ定義の競合

ここまでの考察で、「問題」をめぐる人びとの応酬は、二重のリアリティ定義の競合として捉えられた。では、リアリティ定義の競合とは、どのような過程であり、「クレーム」を申し立てようとする者はこの過程にどのように巻き込まれていくのか。ここでは、ロウスキの議論（Loseke 1987, 1989, 1992, Loseke & Cahill 1984）を参考にし、次いでこれに検討を加えていく形で、リアリティ定義の競合過程を、さらに描いていく。ロウスキは、夫に虐待された妻たちと保護施設のワーカーとのやりとりにリアリティ定義の競合を見出した。

##### (1) ロウスキのケーススタディ

ロウスキは、「妻の虐待」という社会問題の研究において、「妻の虐待」とは何か、と問う。そしてそこには、二つのリアリティがあると言う<sup>(8)</sup>。それは、専門家の定義する公式リアリティ（the official reality）と、妻の側の生きられたリアリティ（lived realities）ないし主観的リアリティ（the subjective realities）である。「妻の虐待」という問題自体、かつては単なる私的トラブルとされて

いたものが、「クレーム申し立て」活動を通じて「社会問題」として取り組まれるようになったという経緯があるが、ここでロウスキが焦点を当てたのは、この経緯から生まれた専門家と妻の間のリアリティ定義の競合である。

「妻の虐待」とは何か。ロウスキの整理によれば、「専門家」の公式定義では、夫による（１）激しく、（２）繰り返され、（３）身体を傷つける、（４）心理的に傷つける、（５）意図的な、身体的暴力であり、この定義は、妻を保護する施設でワーカーによって各ケースに適用される（Loseke 1987 : 231-232）。つまり個別のケースが「妻の虐待」であるかどうか、妻を保護すべきかどうかの判断は、妻の語るストーリーが公式定義にどれだけ当てはまっているかに基づいてなされる。妻の生きられたリアリティは、専門家の公式のリアリティ定義を通じて、再定義され、分類され、対処される、とロウスキはいう。

ロウスキは、このようなワーカーと妻との間に、二つの形でリアリティ定義の競合が生じているという（Loseke 1987 : 236）。一つは個人のパーソナル・アイデンティティをめぐる競合。一方の定義が、他方のアイデンティティを規定する。妻の側の、「虐待された妻」という自己認識がワーカーの観点から否定されたり、逆に自認のない者が、「虐待された妻」、しかも正しい自己認識のない者として保護されるということが起こる<sup>(9)</sup>。

第二に、直接経験の意味をめぐる競合。一方の定義が他方の経験を意味づける。妻の経験は、ワーカーによって再解釈されたり無視される（Loseke 1987 : 237）。夫婦の間で何が起きているかについて、妻よりもワーカーの方がよく心得ているとされる。

これが、「妻の虐待」をめぐってロウスキが浮かび上がらせた、リアリティ定義の競合である。競合は、当事者たちのアイデンティティおよび直接経験の意味をめぐって展開し、一方の定義が他方のそれを凌駕する。そして、この競合に凌駕される形で巻き込まれた者は、自分のアイデンティティおよび直接経験の意味に対するコントロールを失っていくことになる<sup>(10)</sup>。自分は何であるか、自分は何を経験しているか、よりよく認識し理解しているのは自分自身より他者の方、ということになる。しかも、アイデンティティと直接経験の意味とは、われわれの経験のなかで密接に関係づけられている<sup>(11)</sup>。例えば、「お前はいい子だ」という属性付与は、それにふさわしい経験以外の経験をしてはいけない、するはずがない、という命令であるように（Laing 1961 : 135, 訳192-193）。一方を規定されることは、他方を規定されることである。もちろん、「妻の虐待」という事態についていえば、異なるリアリティの競合は、保護施設のワーカーと妻との間だけのことではなく、「妻」と「夫」という当事者間、さらに当事者を取り巻く人びと、家族や友人たちなどの間にも見出されうるであろう。ロウスキがここで特に妻と専門家との間の競合に焦点を当てているのは、ロウスキの関心が、さまざまな組織や専門家は個人のアイデンティティに対して何をしているのか、に向けられているためと思われる（Loseke 1992, 2001, Loseke & Cavendish 2001, Loseke 2003）。

ここには、自らの経験に依拠して何が「問題」なのかを定義し「クレーム」を申し立てる個人の実践が、それ自体相互行為過程においてきわめて微妙な形で成立しうるものであることが示唆されている。「問題」をめぐるやりとりをリアリティ定義の競合として見るならば、一方の個人が自分の経験に基づいて「問題」を定義していく過程は、同時に「同じ」事態に対して必ずしも同じ見解を持っているとは限らない他者によって、その人やその振る舞いが定義されていく過程でもある。「問題」を

感じそれを何とかしたいと感じて「クレーム」を申し立てようとする者は、「問題を感じる」という経験を拠に、そうした経験をしている自己の立場から語ろうとする<sup>(12)</sup>。だが人は、「問題」を同様には経験していない他者のリアリティ定義にさらされ、しばしばその観点からアイデンティティと直接経験の意味をより強力に定義され、その経験もろとも訴えを無効化されてしまうことがある、このことが浮かび上がってくる。

## (2) リアリティ定義権の失効過程---リアリティ定義競合のメカニズム

ロウスキの考察から、リアリティ定義の競合という図式の概略は得られた。このようなリアリティ定義の競合として見るとき、一方の者が自分の経験する「問題」に言及し「クレーム」を申し立てようとする過程は、同時に、「問題」を経験していない他方の人びとによって、そのリアリティの観点から、彼/彼女やその実践が別様に経験され定義されていく過程として見えてくる。そしてそのとき、自分の経験する「問題」に言及していくというありふれた実践が相互行為過程において持つ脆弱さが浮かび上がる。

「問題」の語り手は、それまで人びとが保持してきた没問題的なリアリティに対して、「ここには問題がある」というオルタナティブな定義を提起する。だが、それによって他の人びとのリアリティが簡単に揺らぐとは限らない。むしろ逆に、「問題」の語り手とその振る舞いは、人びとの「ここに問題はない」というリアリティのなかで経験され、定義を与えられることになる。例えば、R・D・レインとA・エスターソンは、ある母と娘の関係において、娘が自分の感じたことを表現しようとするとき母親がそれを「騒ぎ立て」として受け取るケースを報告している。「騒ぎ立て」は、レインらによれば「明らかに母親が聞きたがっていないことを言うことを意味している」という(Laing & Esterson 1964 : 訳117)。そこでは、自らの経験する「問題」を訴えようとする者の試みは、受け手の観点から逆にそれ自体「問題」として定義され、正当な「クレーム申し立て」として受け取られていない。「クレーム」が社会的なカテゴリーであるというのはこのことである。人びとの保持してきたリアリティ定義の前に、オルタナティブなリアリティ定義を提起しようとする者の実践は、「騒ぎ立て」としてかえって「問題」化され、失効しうる。

そして、このとき「問題」の語り手その人に付与される定義、「人カテゴリー」(Loseke 1993)は、語り手自身の自己定義をも凌駕しうる。端的に、「騒ぎ立てる困った人」であれ「いい人」であれ、他者から付与されるラベルによって、人は自己イメージや感情に影響を与えられうる。人は他者によって経験されるものとしての自己を経験する、「相互経験の螺旋」(Laing, Phillipson & Lee 1966 : 4-5)のうちに生きているからである。個人は他者が自分に対してとる態度を取得するとき自己になるというG・H・ミードの命題(Mead 1913)や、C・H・クーリーの「鏡に映った自己」という概念に示されるように、他者に経験されているものとして自己を生きることは、シンボリック相互行為論によって社会的自己にとって必須の契機として見出されたものである。

そのような社会的自己である人は、自分自身の「問題」経験に対してさえ、自ら疑いを抱きうる。「問題がないのに騒ぎ立てる人」と他者から定義された自己は、自分の経験する「問題」をそうした自己の属性に由来するものとして解釈するように促されている<sup>(13)</sup>。「問題」は自分の性格や振る舞いの方にこそあり、それを改めなければならない、と。



こうして、個人の「クレーム申し立て」の試みは、リアリティ定義の競合において、その「問題」経験とともに無効化されうる。人は「問題」を感じ、それを何とかしたいと感じ、他者に自分の感じる「問題」について語ろうとする。だが、「問題」を感じてこなかった、感じていない人びとの堅固なリアリティの前に、彼／彼女の「問題」の経験は本人自身の「問題」の一部に還元されてしまう。そして彼／彼女が人びとの定義を受け入れ、自分自身に指摘された「問題」に注意を移すとき<sup>(14)</sup>、彼／彼女は、もはや自分の「問題」経験に立脚することさえできない。彼／彼女が自分で自分にとってのリアリティを定義する権利「リアリティ定義権」（草柳 1992 : 112）は失効しているのである。

では、このように一方のリアリティ定義が他方のリアリティ定義を凌駕し排除し、そのリアリティ定義権を失効させていくような競合は、どのように作動するのであろうか。

## 5. 三重の定義

日常生活は、さまざまなリアリティ定義が折り重なる世界である。そのような世界で、人は「問題」を経験し、その改善や解決を求めて「問題」を定義し表明しようとする。それに対して受け手側は、この定義を受け入れて自分のリアリティ定義を変えるか、あるいは逆に自分のリアリティ定義を保持し続けその観点からこの定義を再定義しようとする。

このようなリアリティ定義の競合において、他者のリアリティ定義を凌駕し排除していこうとする営みを作動させるのは、他者のリアリティ経験を不適切、誤り、有害であり是正すべきもの、一方、自らの定義を、より適切、正当、有効と見なす認定である。だが、この認定もまたリアリティ定義の外部ではなくその一部である。

ロウスキの研究では、競合する二つのリアリティ定義のうち、一方は専門家による公式的で客観的なもの、他方は妻たちによる主観的なものとされ、後者が前者によって再定義されていくさまが描かれた。ここで重要なのは、一方の定義は「客観的」であり、他方のそれは「主観的」であるという認定、また「専門家」の「客観的」な定義の方が、「素人」の「主観的」な定義よりも確かであるという認定、これらはそれ自体、人びとの定義による、ということである。

M・ポルナーは、世界について相矛盾した複数の経験があることを、レインの議論（Laing 1967）を参照しつつ「リアリティ分離」（reality disjunctures）（Pollner 1987 : 69）と呼び、リアリティ分離に臨む人びとは、競合する経験のなかからどれが正しくどれが誤っているかをいかにして決定するかについて論じている。

人は、競合する経験のなかからどれか一つを世界の決定的経験として選択する。例えば、私が見ているペンを、見えないと主張する者がいれば、私は彼／彼女が見落としていると考える（Pollner 1987 : 74）。このとき私は、自分自身の直接経験を世界についての決定的経験として選択し、相手の経験を誤りや不完全なものに見なしている。自分が幻覚を見ているといった可能性は考慮していない。では、この選択の正しさはいかに保証されるのか。「ペンは現にあるのだから」という正当化は、単に自分の直接経験の選択を反復しているにすぎない。だが、このトートロジーにおいて人は、自分の経験を「以後の推論の頑強な基盤」（Pollner 1987 : 75）とし、競合する経験を失墜させる。

先の事例に戻るなら、専門家の客観的なリアリティ定義と、妻の主観的なリアリティ定義が競合しているというロウスキの捉え方は、いまや充分でなくなる。一方のリアリティ定義は、「専門家」による「客観的」なもの、それとの対比で、他方は「主観的」でより当てにならないものと見なされている。いわば、リアリティ定義の定義というメタレベルに、競合するリアリティ定義のうち一方を信認する選択がすでに組み込まれている。一方の正当性は、すでに選択された当のリアリティの観点から見て他方は適切ではないというトートロジカルな選択の反復によって、支えられている。このようなことはごくありふれている。「問題」を訴える者に対して、それを不適切とし、自分たちの経験の方が確かである、とする人びとが、その理由として「現に、騒ぎ立てるような問題は何もないのだから」というのも同じトートロジーである。

リアリティ定義の競合において、リアリティ定義の定義というメタレベルで、一方のリアリティ定義を「客観的」「正当」「広い視野に立っている」「専門家による」「現実的」などと定義し、その定義に基づいて、競合する定義を「主観的」「誤り」「視野が狭い」「素人判断」「現実が見えていない」などと失墜させる、このようにして、一方の他方に対する優位が確保され、競合への参加（他方の排除）の根拠も与えられる<sup>(15)</sup>。

かくして、リアリティ定義の競合においては、実に三重の定義が争われていると見ることができる。第一に、ある「状態」を「問題」であるとする定義、第二に、それを表明する実践が「クレイムの申し立て」であるという「いまここ」のリアリティ定義、そして第三に、それらの定義が「適切」なものであるというリアリティ定義のメタ定義。「問題」を経験し「クレイム」を申し立てようとする者は、他者たちとの相互行為過程において、この三重の定義における競合をくぐり抜けなければならない。「問題」をめぐる相互作用の場は三重の定義が争われる場なのである。

このようなリアリティ定義の競合において、ある個人の「問題」について語ろうとする試みは、いったいどのような運命をたどりうるだろうか。ある個人の「問題」経験と定義の試みは、「同じ」日常生活において「問題」を経験していない他者たちに経験され、他者たちのリアリティ定義にさらされる。彼／彼女の「問題」を定義しようとする試みや自身のアイデンティティは、他者たちの観点から定義され言及され無効化されうる。そしてこれに対抗して自らの「問題」経験とアイデンティティとを肯定しようとする営みもまた、リアリティ定義の競合のうちに巻き込まれており、すでに採用されている定義の観点から却下されうる。このようなリアリティ定義の競合は、「社会問題」をめぐる起りうるきわめてありふれたものであると思われる。例を見てみよう。

## 6. 何が「問題」なのか

現代日本では、夫婦は同姓であることが民法第七五〇条で規定されており、実際、結婚に際して特別な理由でもない限り女性が改姓するという社会通念のもと、女性が改姓している。しかし近年では、この状況を「問題」であるとして、変えようとする動きもある。公にされているクレイムによれば、夫婦同姓は、多くの場合女性に結婚改姓を余儀なくし、望まない改姓を強いられた者に自己喪失感、配偶者との間の不平等感、信用・実績の断絶などさまざまな不都合不利益を与えている。そこ

で、このような状況を存続させている現行の法律、民法第七五〇条を改正し、夫婦別姓選択制を導入すべき、という主張がある<sup>(16)</sup>。しかしここで目を向けたのは、公になっているクレイムのレトリックではなく、人びとによって姓をめぐる「問題」が経験され語られている日常生活における相互行為である。

日常、夫婦同姓の強制に「問題」を感じる者は、周囲の人びとに、その不便や苦痛、違和感などをしばしば表明する。そしてそれは、夫婦同姓を当たり前とする人びとにさまざまな反応を引き起こす。夫婦別姓運動団体の一つ「夫婦別姓選択制をすすめる会」がこの問題に関心を持つ人びとを対象に一九九三年に行った「夫婦別姓に関する調査」<sup>(17)</sup>によれば、対象者の多くが、日常、夫婦別姓を話題にした場合、家族や友人、職場の同僚など周囲の人びとから自分自身や家族について言及される（四八・二％）、または、言及される可能性がある（二七・一％）としている。ではどんなことを言われるか。自由記述から得られた言葉は、多い順に「わがまま」「子どもがかわいそう」「現実離れしている」「ご主人がかわいそう」「変わっている」「なぜこだわるのか」「理解できない」「名前を変えるのは当たり前」「規則は守れ」「嫁の自覚がない」「世間体が悪い」などと続く。

これらは、夫婦別姓を求める人、またその「問題」の経験それ自体を「問題」とする。姓を変えたくない女性たちは、妻／母／大人の女性ならば望ましくないとされている、「わがまま」という性格カテゴリーを付与され、「子ども」や「ご主人」への愛情や配慮の欠如を咎められる。また「現実離れしている」と言われるときの「現実」とは、まさに夫婦は同姓が当たり前、とする人びとのリアリティであり、そこから「離れている」と「問題」とされる<sup>(18)</sup>。

何が「問題」なのかをめぐって、ここには改姓に「問題」を感じる人を取り巻く人びとの側の、「問題」を感じる側とは異なるリアリティ定義が示されている。改姓に「問題」を感じる者にとっての「問題」は、周囲の人びとにとって「問題」ではない。むしろ、皆にとって当たり前であることを受け入れない者の方にこそ「問題」があるとされる。そしてそのような者の主張は、正当な「クレイム」ではなく、「夫、子どもへの愛情・配慮の欠如」「わがまま」、まさしく「現実離れ」ということになる。こうした事態は、いまここで取り上げた夫婦の姓をめぐる事例に限らない。人が周りに向けて、それまで人びとが「問題」として認知してこなかったことについて、「問題」として語ろうとするところでは、いつでもどこでも、大なり小なり生じる可能性がある。

人は自らの「問題」経験に基づいて「クレイム」を申し立てようとする。だが、他者たちのリアリティ定義にさらされ、その観点からアイデンティティ、経験、それに基づく振る舞いを定義され言及される。彼／彼女の「問題」経験は、しばしば当人に帰すべき「問題」に還元される。そしてこのような他者の定義に対抗して、あくまでも自分の「問題」経験にこだわり続けようとするならば、すでに採用されている他者のリアリティ定義の観点から、その者の「問題」性はますます深まってしまう。こうして人は、その語りを「クレイム」として聞かれることなく、自らの「問題」経験に立脚することさえも無効化されてしまう。この過程は、「クレイム」として同定される言説を出発点として「社会問題」に接近するなら、視野から落ちることとなろう。

## 7. 「社会問題」の「構築」<sup>(19)</sup>されない過程

「問題」を経験しそれに基づいて「クレーム」を申し立てようとする者の試みは、他者の「ここに問題はない」というリアリティにおいて経験され、定義され、却下されうる。人びとのリアリティが自明なものであればあるほど、「問題」の語り手が提起するオルタナティブな定義は逆定義され、排除されてしまうことになるだろう。「問題はない」という人びとのリアリティは、まさしくその没問題性において自明のものであり、その自明性において堅固なものである。オルタナティブなリアリティ定義を提示しようとする者の試みは、そうした堅固なリアリティ定義を揺るがすことなく、かえってそこに回収されてしまう。「クレーム申し立て」は、相互行為過程において「クレーム申し立て」として構成されえず、彼／彼女の「問題」の定義は、事実上「問題」を定義しえず挫折することとなる。

「問題」を経験しているという個々人のリアリティ経験とその語りは、「問題」を経験していない人びとの堅固なリアリティ定義と競合し、その競合に巻き込まれるとき、きわめて脆弱なものとして露顕する。個人の「問題」の経験とその表明は、競合するリアリティ定義のなかで逆に「問題」化され、彼／彼女の定義は「社会問題」を必ずしも「構築」しえない。

かくして、人びとのリアリティは堅固なまま、挑戦を免れ永らえる。それを揺るがそうとする挑戦は失効する。それまでのリアリティは保持され<sup>(20)</sup>、安泰する。

「問題」をめぐるやりとりは、リアリティ定義の競合として見るとき、日常生活の局面を「問題」化しようとする人びとの活動の過程であると同時に、そのような「問題」化を阻む力の作用する過程として浮かび上がってくる。こうして、社会的に可視化された「クレーム申し立て」の過程という相の一方に、「問題」を経験し定義しようとする営みそれ自体が巻き込まれ、そこで挫折しうる日常的な相互行為の過程が照らし出される。その過程は、個人の経験する「問題」が「クレーム」を通じて社会的に可視化されていく現場であるだけでなく、逆に、個人の「問題」を「クレーム」へ、また「社会問題」へと可視化させない現場でもあるものとして、さらに接近されるべき固有の「問題」領域である。

### 【注】

〈1〉 社会問題研究における構築主義については中河伸俊（1999）、中河伸俊・北澤毅・土井隆義（2001）の前半が詳しい。

〈2〉 いわゆる「存在論的ゲリーマンダリング」批判にはじまる方法論争については、すでに多くの論者によって紹介され、検討が加えられているので、それらを参照のこと（前掲の中河（1999）、G・ミラーとJ・A・ホルステイン（Miller & Holstein 1993）等）。論争の発端となった批判を簡単に述べれば、S・ウールガーとD・ポーラッチ（Woolgar & Pawluch 1985）は、社会問題研究における構築主義の議論には「社会状態」についての客観主義的説明という自ら批判していたはずの説明が混入していると批判したのである。すなわちそこには、「社会状態が変化しただけではないのに、人びとの定義は変化した」といった説明が散見され、それらは、「社会状態は不変」という

「状態」に関する客観主義的な説明であり、同時にまさしく一つの定義活動ではないかというのである。彼らは、こうしたことは、構築主義の社会問題研究に固有の問題にとどまらず、社会現象に関する社会学的説明一般に当てはまると敷衍した。

〈3〉 この概念は、「想定された状態」というスペクターとキツセの当初の用語、すなわち客観的状态に言及しているとの批判を結果的に招くこととなった紛らわしい用語に代わって採用されている。

〈4〉 社会の現状を問題化する活動自体は、言説のみによるわけでは決していない。もっと直接的な行動、例えば暴力、あるいは音楽（歌詞ではなく音楽）、その他さまざまなパフォーマンス、表現によって多様に行使されうる。しかしながら、言説以外の対象を、社会問題を定義する表現として社会学的・経験的に扱うことは、言説を扱うことと比較すると困難ではある。

〈5〉 またこのような対象として同定される「クレイム」は、往々にしてパブリシティに見出されやすいため、その研究は、「パブリシティ」（Gubrium 1993 : 92）あるいは「ラージスケール」の、意識的に操られたレトリック（Holstein & Miller 1993a : 152, 1993b : 246）の研究であって、人びとの日常的な営みを捉えるものになりにくいといった、対象の在り処とスケールをめぐる批判や懸念をも招く。J・F・グブリウム、ホルステインらは、「より小さなスケールで社会問題を構成する、無数の日常的な相互行為」（Holstein & Miller 1993a : 152）、「小さな世界の文化」

（Gubrium 1993 : 89）にもっと目を向けるべきであると論じる。またミラーはその関心から、会話実践を焦点とする「社会問題ワーク」の研究を提案している（Miller & Holstein 1989, Holstein & Miller 1993a, Miller & Holstein 1997等）。ミクロな相互行為次元への視点を強調するものには他に、マーレーアとメイナード（Marlaire & Maynard 1993）等。

〈6〉 セクシュアル・ハラスメントを、被害を受ける女性の主観的リアリティに即してまとめた労作として、「働くことと性差別を考える三多摩の会」による調査が興味深い（働くことと性差別を考える三多摩の会 1991）。悪質な振る舞いや言葉はもちろんのこと、行う側にすればおそらく「些細」とでも片づけそうな言動によって、女性たちが日常的にいかにか不快な経験を強いられているかが明らかにされている。そしてこうした被害は、不快な経験をした側がその経験について語ることによって、またそれを確かに「問題」と感じる受け手を得て、はじめて明らかになる。

〈7〉 スペクターとキツセは、クレイムが社会的カテゴリーであることを論じていた。だが、『社会問題の構築』（1977）においては、社会問題の自然史モデルへと関心を向けることで、この論点の含意を十分に展開させていなかったように思われる。

〈8〉 この前提には、「多元的現実」「世界の複数性」の認識がある。すなわち、相対する二者の対立や葛藤を異なる現実の対立と捉えている。この捉え方は、言うまでもなくシュッツに遡る。また、この捉え方は、H・ガーフィンケルのエスノメソドロロジー以前の短編小説にも書き込まれていることを、浜日出夫は明らかにしている（浜 1998）。そこに描かれ浜が描出する、一人の女性と、バスの運転手と警官との「知覚の衝突」は、ここでの「リアリティ定義の競合」とほぼ同じことを表現していると考えられる。

〈9〉 言い換えれば、これは「被害者」を確定する実践、専門家による誰かの「被害者化」（victimization）（Holstein & Miller 1990）である。ホルステインとミラーは、「社会問題」が、

その「被害者」を発見することで定義され告発されることに着目し、「被害者をめぐる競合」(victim contests)のありようを分析している。

〈10〉 ホルステインとミラーは、前掲の「被害者化」の結果について、次のように述べている。

「したがって、誰かを『被害者化』することは、その人を、どちらかといえば受け身で、実に無力な人、危害や不正の受け手として理解するよう教える。これは状況的には役に立つとしても、人びとについての一般的で望ましくない理解をも伴っている」(Holstein & Miller 1990 : 119) (傍点原文イタリック)。彼らはロウスキらの「妻の虐待」研究にも触れ、「敷衍すれば、このような『被害者』は、自己定義や経験の解釈、プライベートな出来事に対するコントロールを失うことになる」として(Holstein & Miller 1990 : 119-120)。

〈11〉 ロウスキは、これらの関係に焦点を当て、クレームにおいて「状態」「人びと」「道徳」「感情」が一体となって構築されることを論じている(Loseke 1993)。

〈12〉 ここでは「クレーム申し立て」を行う人びとの動機や契機、あるいはその条件について述べているわけではない。論理は逆であり、「問題」を経験している人びとにとって「クレーム申し立て」を行うことはどのようなことかについて述べている。言うまでもなく、「クレーム申し立て」活動自体は、実践者の個人的な「問題」の経験を必要条件としているわけではない。

〈13〉 このように、自分の経験を拠に語るができないこと、これをドロシー・スミスは、男女間の権力関係のなかで女性に起こっていること、「経験の断絶」として分析する(Smith 1979)。

〈14〉 「状態カテゴリーから人カテゴリーへの注意のシフト」(Loseke 1993 : 209)。

〈15〉 リアリティ定義権の偏在と経験者資格の序列化について考察を試みたものに、草柳(1992)。

〈16〉 第五章でもう少し詳しく述べる。ここで挙げた夫婦別姓を求めるクレームについて、詳しくは、東京弁護士会・女性の権利に関する委員会(1990)、法務省民事局参事官室(1992)等を参考のこと。また夫婦別姓のクレームについては、草柳(1993)。

〈17〉 「夫婦別姓選択制をすすめる会」が一九九三年五～七月に、同会会員、関連団体会員等を対象に実施。有効回収票数七四三票。調査報告は、夫婦別姓選択制をすすめる会(1995)、草柳(1994)他を参照。

〈18〉 夫婦別姓への同様の反応は、この問題が社会的認知を獲得しはじめた一九八〇年代後半から一九九〇年代はじめ頃、人びとの初期的反応としてマスメディアにおいてもしばしば散見された。「女のただのわがままでしょ」「夫婦別姓は、フェミニズム運動にかぶれた女性たちの意見。常識的な夫婦問題をわかっていないとしか思えません」(ともに週刊朝日 1991. 3. 1.)、「潔くない。それとも、結婚したことを隠しておきたい下心でもあるのかと勘繰りたくなるし、こんな未練を捨てきれない女を女房にした亭主が気の毒でならない」(週刊読売 1988. 12. 18.)等々。こうした反論の方法については第五章で考察する。

〈19〉 本論では、「コンストラクション」(construction)に対応して「構築」「構成」の言葉を用いている。基本的には、「構成」としたかったが、「構築」という訳語は社会問題研究におけるスペクターとキツセの『社会問題の構築』をはじめ、一般に使われ広まっているので、すでにある訳語をそのまま用いた方が混乱がないと思われる文脈では、「構築」を使い、結果的に「構築」が多く

なっている。「構成」を用いるようにした理由の一つは、本書で扱っているのが「問題」の「経験」や「現実」であるということである。それらをここでは、堅固に見えつつも変容しうる柔軟性と脆弱さをもったものとして扱っているからである。『ナラティブ・セラピー---社会構成主義の実践』

(McNamee & Gergen 1992) の翻訳に際して、訳者(野口裕二・野村直樹)は、「コンストラクション」に「構成」という語をあえて採用した理由を次のように述べているが、これは共感できるものである。「『構築』の語が建築物や構築物といったハードなイメージを想起させるのに対し、『構成』の語は物語やドラマや番組の構成といったソフトなイメージを想起させる。『構築』が空間的であるのに対して、『構成』は時間的な意味あいをもつ。本書で検討される自己、物語、経験はすべて時間軸上を変化していくものであり、構成されては再構成されていくプロセスこそがこれらを形作っている」(同書訳者あとがき:224)。「コンストラクト」はもとはラテン語で、ものを積み上げる、積み重ねる、組み立てるなどの意味を持つ。日本語で「築く」という語が想起させる建築物や構築物のイメージは、例えば「城を築く」や「ダムを築く」とは言っても、「犬小屋を築く」「掘建て小屋を築く」とは言わないように、頑丈で立派なものである。それらの「構築」物は、野口と野村が言うように空間的であると同時に、時間に堪える、あるいは時間を寄せつけないのである。他方、「構成」は時間的である。時間においてものごとは動態(ダイナミック)である。ダイナミクス、可変性こそ、本論が「現実」のうちに見出し強調する点である。もう一つの理由は、A・シュッツやP・L・バーガーとT・ルックマンの『日常世界の構成』(Berger & Luckmann 1967)など、社会学における現象学的社会学の系譜を踏まえているためである。現象学的社会学では、「コンストラクション」は「構成」と訳されてきた。言うまでもなく、現象学的社会学において、社会的現実を「構成」として探究する社会的態度は、緻密に鍛えられてきた。英語圏やフランス語圏においては、現象学的社会学におけるそれも、近年の「コンストラクショニズム」も、同じ語であるという事実と連続性が明らかである。

〈20〉 レインの言う「個人を超えた共謀のシステム」(Laing 1969:99, 訳147)が保持される。

## 第二章 「クレイム申し立て」はいかにして可能か

### 1. はじめに

人は、日々さまざまな「問題らしきもの」を経験する。第一章のはじめに述べたように、それは、さまざまに表現されうる。「何かおかしい、何かがなされなければ」(Emerson & Messinger 1977 : 121) という微妙な感覚かもしれない。それらを経験することを、「問題経験」と呼ぶことにする。

前章では、人が自分の経験する「問題」を他者に向けて語ろうとするときに巻き込まれていく相互行為過程に注目し、そこに生じるリアリティ定義の競合を考察した。本章は、同じ実践に、別の角度から焦点を合わせる。ここでは、相互行為過程からそこに巻き込まれる個人の方へと焦点を移してみたい。人は、「問題」を経験しそれについて他者に語っていくという実践、言い換えれば「クレイムを申し立てるということ」をどのように経験し実現するのだろうか。

### 2. 「クレイム申し立て」はいかにして可能か、という問い

『社会問題の構築』(Spector & Kitsuse 1977)において、クレイム申し立て活動の研究が、社会問題研究の新しい方法として提案された。その要点は前章で触れたので、ここでは簡単に述べれば、その提案によると、「社会問題」は、社会学者が診断する実態ではなく、「社会問題」を定義する人びとの活動から構成される。それゆえ、主題とすべきは、人びとの問題定義活動、問題とその解決を訴える「クレイム申し立て」活動とされた。定義とは言語的操作である。それゆえ、構築主義的な社会問題研究の関心は、観察可能な「クレイム申し立て」として社会的に流通する言説に向けられていくこととなる。これは確かに「社会問題」への首尾一貫した経験的アプローチを目指す、一つの方法的選択といえる<sup>(1)</sup>。

しかしながら、「クレイム申し立て」は、前章で見たように、それ自体明らかに相互行為過程において、さまざまな条件に依存して実現したりしなかったりする実践である。このことを踏まえ、本章では、「クレイム」を申し立てようとする者に焦点を合わせ、その実践と経験の過程を考察する。

ごく当たり前のこととして、「クレイム」を申し立てることは、個人にとって必ずしも常に容易な実践ではない。とりわけ、周囲の人びとには「常識」的に「問題」と考えられていないことについて「クレイム」を申し立てようとする場合、容易ではない。この場合、人は、その「問題」に関してマイノリティということである。新しい「問題」を提起する立場は、常に最初はマイノリティとして出発する。「問題」が社会的にある程度認知されていたとしても、ある特定の個人が日常生活の場で、その「問題」の経験者・共有者であると公言することは、一つの出発である。人は、「クレイム」を申し立てるだけの事情とそのための言葉を有していても、必ずしも常に「クレイム」を申し立てるわけではない。例えば、前の章で少し見た夫婦別姓というよく知られた「クレイム申し立て」であっても、これに共鳴する者の少なからぬ人びとが、日常、周囲の人びとに対してはそれについて語っていないことが、調査から明らかにされている(夫婦別姓選択制をすすめる会 1995)。人びとは「話す



必要を感じるが話す気がしない」「以前は話していたが、意見が合わないので話さなくなった」などとしている<sup>(2)</sup>。しかも、パートナーのいる人では、相手に理解がないほど、それについて話さない、話せない、という状況のようである。この例に限らず、理解者に語ることは比較的容易でも、その逆は難しい。さらにまた、社会の現状に不満を持っても特にそのために行動しないということも、決して珍しいことではない<sup>(3)</sup>。「クレーム」を申し立てることは、必ずしも容易なあるいは一般的な実践というわけではない。このことを踏まえるならば、キツセらの構築主義的社会問題研究の扱う「クレーム申し立て」ないし「クレーム」言説の数々は、この容易でない実践を首尾良く達成している言葉ということになる。

キツセらの構築主義的社会問題研究では、伝統的アプローチが「社会状態」としての「社会問題」の存在を対象としたことに疑問を投げかけ、それに対して「クレーム申し立て」を対象としたが、この対象もまた、人びとの相互行為過程のなかで構成される。ここでは、構築主義が「社会問題」を所与とすることをやめたように、「クレーム申し立て」を所与とせず、それがどのような過程を通じて実現するのかわからないのか、に目を向ける。いったい個人にとって自分の感じる「問題」を他者に向けて、「クレーム」として語るとは、どのような実践か。それは日常生活において、いかにして可能な選択なのであろうか。

構築主義的社会問題研究で、「クレーム申し立て」とは、基本的に、「社会問題」を定義する表明であり、前章でも明らかにしたように、まさに「クレーム申し立て」であると定義され通用している実践のことである。この実践は、それ自体いくつかの実践の複合したものであり、便宜的に分解してみることができる。いろいろな分解の仕方があるだろうが、ここでは、前章で見たリアリティ定義の競合の三つの相を踏まえて、次のような三つの実践を区別してみる。(1)自分の「問題経験」を「社会問題」として定義すること、(2)それを他者に対して語ること、表明すること、(3)その表明を「クレーム申し立て」として定義し示すこと。

言うまでもなく、ここで、「クレーム申し立て」はこれらの三要素からなる、と主張しているのではない。どんな実践も、分析目的に応じて諸要素に分解して見ることができる。ちなみに言えば、先の三要素に、(0)「問題」を経験する、を加えることもできる。「問題経験」とは、「自然」に沸き起こるものではなく、人びととの相互行為のなかで定義され経験可能なものとなる。つまり他者と語ること、他者の言説に触れることがまずはある。しかし、さしあたり本章では、自分の経験する「問題」について語ろうと試みる者の経験に関心を向けているので、「問題」を経験していない者が経験するようになる過程については、考察していない。

まず、(1)自分の感じている「問題」を「社会問題」として意識し言語化するのと、(2)それを他者に表明することとは、区別できる。人は、何らかの「社会問題」を認識し定義しえても必ずしもそれをただちに他者に表明するわけではない。このことは、先の例に見る通りであり、実際よくあるだろう。さらに、(3)その表明を「クレーム申し立て」として定義し示すこともまた別の実践として見ることができる。第一章で見たように、それは、相互行為過程における、その表明、語りへの社会的な意味付与の営みである。このいずれにおいても、各実践を挫折させ別の実践へと誘導する力が、相互行為過程において当事者に作用する。「クレーム申し立て」はその作用のなかで行なわれる。

ここでは、「クレーム申し立て」を、「社会問題」の定義、その表明、それを「クレーム申し立て」として定義すること、という三つの実践に区分し、それぞれの過程を順に考察していくことにする。

### 3. 「社会問題」を定義する

#### (1) 問題経験とその定義

人は日常さまざまな問題を経験する。「何かおかしい」、不満、不快、疑問、怒り、憤り、悩み、違和感、苛立ち、疲労感、不調、生きづらさ……。それらを冒頭で「問題経験」と呼んだ。「社会問題」は、そうした問題経験をめぐって可能な、多様な解釈の一つである。次のような言葉には、人が日常「何かおかしい」という感覚、現状に対する不満、不快の感情に苛まれながらも、それを「社会問題」として定義することができないでいる状況が示されている。

「私は、女性に対してよく言われることだが、論理的な思考ができず、相手との関係においてただ『しんどい』という実感が先行し、おまけにそれを伝える言葉を持っていなかった。だから余計にしんどかった。……（中略）……女の私には『なんかおかしい』という実感が溜まっていく。……（中略）……何かに付け相手にリードされてしまい、言えないだけで厳然として持っている私の意見（気持ち）というものが、まるで無いかのごとく事が進んでいってしまう」（結婚改姓を考える会 斎藤 1991：38-39）。

日常生活に問題経験はつきものである。問題経験とは、裏をかえせば、よりよく、より楽しく快く生きたいという欲望、願望の表現である。現状を受容しそれに適応しきっている人は現状にもはや不満も疑問も感じえない<sup>(4)</sup>。しかしこう言ったからといって、問題経験それ自体を、自然のものに見なしているわけではない。先にも触れたように、問題経験は、それを経験可能にする知識・語彙があつて経験される。このことをキツセらは次のように述べている。「クレームの内容とその根拠についての知覚をもたらすのは、不満である。そして、その不満は、クレームの起こし手顧客や患者になる者と、不快についての語彙とその不快の解決の可能性を提供する者との相互作用の産物である」（Spector & Kitsuse 1977：85, 訳133）。「その状態を万古不易であるとか、人間の本性に根差しているとか、神の意志の現われだなどと考える人は、それを問題とは定義しない」（Spector & Kitsuse 1977：84, 訳132）。最初に問題経験ありき、ではなく、他者たち、他者の言葉との相互行為がある。とはいえ、その経験は、それに苛まれる個人にとってリアルである<sup>(5)</sup>。

問題経験は、さまざまに名づけられ、原因帰属がなされる。いま、もしある問題経験が、「あるべきでない」「社会状態」に由来すると感じられるならば、それは「社会の問題」が認識されたことと同じである。それは同時に、後述するように他の解釈が排除されているということである。問題経験

の原因を何よりも現在の社会のあり方に求め、そのあり方を変えれば問題は解消ないし改善、軽減すると考えるとき、人は「社会問題」に直面している。言い換えれば、「社会問題」の定義とは、個々

人の問題経験を社会のあり方の問題に還元する一つの解釈を実行することである。

## (2) 社会問題フレーム

では、ある問題経験が、他の解釈ではなく、「社会問題」とされるのは、いかにしてであろうか。結論からいえば、それは、問題経験の性質ではなく、経験のフレイミング (Goffman 1974) 次第である。ある事柄を「社会の問題」と主張する人が、なぜ社会の問題かと問われた場合を考えてみる。人は、それを説明するために当該社会に存する問題を指摘するであろう。これは、「それが社会の問題なのは、社会に問題があるから」と言うことであり、トートロジカルな説明である。「明らかに社会に問題がある」というリアリティが、人に自身の問題経験を社会の問題として定義する根拠を与える<sup>(6)</sup>。このようなリアリティは、経験がある仕方でもフレイミングされることによって与えられる。

個人の問題経験を社会のあり方の問題に還元して経験させるような解釈枠組みを「社会問題フレーム」と呼ぶことにする<sup>(7)</sup>。人はこのフレームのもとで、自身の問題経験を「社会問題」として経験し、そのことを説明する語彙を用いて「社会問題」を定義する。あるいは、そうした語彙と出会うことで、問題経験を「社会問題」として経験するようになる。あるいは、そうした語彙を知って、「社会問題」を意識し、新しく問題を体験することを学習する。人は、ある事柄が社会に由来する問題であるか否かを「現実」に照らして判断する、という形で事態を経験するが、社会問題フレームは、「現実」に照らして採用されるのではなく、われわれが「現実」を経験する枠組みとして与えられている。それは、文化の一部である。例えば、地震など自然災害による被害、伝染病の流行、犯罪の多発などの社会不安は、現代日本では、いずれも「社会問題」とされ、関係機関の対応責任や努力が問われるが、古代では、政治的に非業の死をとげた人びとの怨霊の「祟り」と考えられ、その解決のためにすべきことは、何よりも鎮魂であった (山折 1993 : 176-178)<sup>(8)</sup>。現代の日本で、社会不安を「怨霊の祟り」に結びつけて経験する者はあまりいないであろう。あることが「社会問題」であるかどうかは、その性質によって分けられるのではなく、それを「社会問題」として経験する枠組み次第である。

社会では、それが生じれば社会問題フレームが作動するような経験の類型化された目録が、知識在庫として共有されている。目録は、先の例からも明らかのように変化するが、そこに含まれる経験を「社会問題」として告発することは、その経験の過酷さ微細さにかかわらず、比較的容易である。社会には、そのための語彙、レトリックが蓄積整備されている。例えば、職場で女性が男性上司から身体に触られ不快な思いをすることは、現在では「セクハラ」という語彙の定着により、もしそのようなことが起これば「セクハラ」であり「社会問題」であると告発したり認識したりすることは、以前に比べれば容易となった。こうした語彙がなかったときには、そのような行為は「他愛のないこと」「些細なこと」などとされ、被害者の不快感は無視されがちであった。同様のことは、「ドメスティック・バイオレンス」「過労死」など他のさまざまな「社会問題」にも当てはまるだろう。他方、その目録外のさまざまな問題経験がしばしば人を訪れる。それらが新たに「社会問題」と定義すべき経験として認識されるかどうかは、フレイミング次第であり、その経験を「社会問題」として定義しようとする語彙がいかにありいかに用いられるかにかかっている<sup>(9)</sup>。

新しい語彙が与えられ、新しい解釈がもたらされるとき、ある問題経験は新たに「社会問題」とし

でフレーミングされ経験されることになる。価値や道徳の語彙が、そのための「言語的な資源」

(Spector & Kitsuse 1977 : 93, 訳145)であることを、キツセらは指摘した。だが、誰もがその資源を自在に操るレトリシャンであるわけではない。そればかりか、社会には新たな「社会問題」が定義されることを阻む-----個人の問題経験を「社会問題」とは何ら関わりのないものとしていく-----レトリックが存在する。

例えば、(1) 人に問題経験に拘泥すること自体を思いとどまらせるレトリック(問題経験の否定)。「思い過ごし」「気のせい」「気にしすぎ」「被害妄想」「大げさ」「わがまま」等。(2) 問題経験自体を認めても、それを「社会の問題」として考えることを思いとどまらせるレトリック(「社会問題」の否定)。「自業自得」「天罰」「個人的なこと」「不可抗力」「それが世間というものだ」「皆これくらいのことには我慢している」「ご先祖様の怒り」「神の意志」「祟り」等<sup>(10)</sup>。こうしたレトリックによって促されるのは、「社会問題」の定義や「クレーム申し立て」とはまったく異なる活動である。例えば、自分の行いを反省する、我慢する、諦める、気分転換やストレス解消に励む、仕事や趣味に打ち込む、もっと「大人」になる、カウンセリングを受ける、祈る、修行する、お参りする、など<sup>(11)</sup>。

これら別様のフレーミングに関与する力を持つのは、既存の社会的知識であり、他者である。他者には、(1) その問題経験を共に認識しない者、(2) 問題経験を共に認識したり理解してもそれを「社会問題」に結びつけない(それ以外の原因帰属を行う)者、(3) 問題経験を認識しそれを「社会問題」と結びつけることができるが、何らかの理由や事情(端的には利害等)によりそれを避けないし妨げようとする者、などが考えられる。「問題」は一旦「社会問題」とくげに認識されると、公的コストを要する。社会の「現状」を改変するコストよりも、個人を否定するコストの方が通常小さくてすむのは言うまでもない。

キツセらの構築主義的社会問題研究は、「社会問題」を公然と定義する活動としての「クレーム申し立て」に対象を見出すゆえに、「社会問題」の定義がなされない事態を視野の外に置く。だが、「社会問題」が定義されるということは、他の可能な解釈が斥けられた一つのケースにすぎず、「社会問題」が定義されない事態には、述べてきたように、他の可能なフレーミングによって逆に「社会問題」の定義が排除されるという事態が含まれる。つまり、重要なことは、いうなれば、この時点ですでに「社会問題」をめぐる攻防ははじまっていると見ることができるし、そうすべきではないか、ということである。この段階での攻防は、「社会問題」の定義そのものを前もって挫折させる、いわば「クレーム申し立て」の芽を早期に摘み取るという営みを含む点で、いわゆるクレームの応酬における攻防よりも徹底的かつ決定的でありうる。

#### 4. 「社会問題」について語る

##### (1) 表明と沈黙

人は自分の問題経験から「社会問題」を認識し定義するようになったとしても、必ずしもそれをただちに公然と表明するわけではない。語ることは、可能な選択の一つにすぎない。その対極には、沈黙という選択がある。語らないという選択は、われわれの社会で一定のリアリティを持っている。そ

ここで、表明とともに、沈黙、語らないという過程をも視野に入れておくべきではないか。ちなみに、語らないというあり方の背景については、さまざまなものが考えられ、ここで簡単に類型化したり断じることにはできない。

例えば、積極的に語ることを是とするような価値観が支配的な社会状況では、語らないことは、怠惰や行動力の欠如といった否定的な性格を付与されよう。他方、自由な自己表現が抑圧されているような状況では、沈黙は自己防衛であり自己保存である。「クレイム」を申し立てる者に対する甚だしい人権侵害の例はこれまでも現在も世界のいたるところにある、ということのをわれわれは知っている。また、高橋哲哉が論じるように（高橋 1995）、その経験と記憶について言説という形式をとることのできない「語りえな」さ、「証言の不可能性」ということはあり、死者については言うにおよばず生きている者の語ることの不可能性について少しでも想像しようとするならば、語りだけの特権化することはできず、語らないこと、語りえないことの意味は大きい。

表明と沈黙のどちらも選択可能である場合も、表明することは、あくまで、沈黙その他可能な選択肢の一つであり、他を選択しないことである。しかし人は、可能であれば沈黙を守り、表明に伴う諸々のリスクを回避する。以下では、この節の最初に述べたように、自分の問題経験から「社会問題」を認識し定義するにいたった者が表明と沈黙のどちらの選択も可能であるような場合に限定して、その選択のありようを考えていくことにする。この段階で人は、自身の感じている問題について沈黙しているか、表明を含む何らかの行動を起こすかの岐路に立っている。何も語らず何もしないならば、一見すると、人は問題経験や「社会問題」など感じていないかのように振る舞っていることになる。そうし続けるか、語り出すか、その選択にはどのような状況ないし条件が関わっているであろうか<sup>(12)</sup>。

## (2) アクション

表明することは、A・シュッツが「アクション」と呼ぶもの、すなわち、行為者によって「前もって考えられた企図に基づく行動」（Schutz 1962(1973)：訳69）である。企図するとは、「未来完了時制」において未来の行動を予想することである（Schutz 1962(1973)：訳137）。「アクション」という概念は、E・ゴフマンによってもまた特別な意味で用いられている。それは、「結果性をもち問題をはらんでいる活動、その活動自体のためにあるものと感じられるもののために引き受ける活動」（Goffman 1967：185, 訳191）を意味する。この定義の前半は、いま考察している「表明すること」の固有の性格をよく言い表しているので、ここでは、表明を、シュッツの言うように「前もって考えられた企図に基づく」と同時に、「結果性をもち問題をはらんでいる」という点で「アクション」として考えたい。「結果性をもち」とは、その後の人生に影響を及ぼすこと、「問題をはらんでいる」とは、選択肢があり行為者が何らかの決定を要することである。両方を併せ持った行動を、ゴフマンは「運命的」（fateful）と呼ぶ（Goffman 1967：164, 訳170）。「社会問題」について語り出す表明とは、運命的な行為である。

いま表明を、問題解決を志向する合理的な選択として考えてみる。「合理的行為」とはいかなる行為か、については、M・ウェーバー以来の議論があり、それらについてここで詳しく検討することはできない。ここでは、ウェーバーの仕事を引き継ぎつつ精緻な行為論を展開したシュッツの次のよう

な考えに依拠しておく。「或る行為が合理的であるということは、行為者が目的、手段、ならびに副次的な結果に対して明晰かつ判明に洞察しているということ、その前提条件にしている。その際、行為者のなすべきそうした洞察のなかには、『目的に対して選択に付されている諸々の手段、所与の手段を用いた場合に生じると予想される目的以外の結果と目的との関係、そして最後に、考えられる様々な目的の相対的な重要性、こういったことに対する合理的な考量が含まれている。……』」  
(Schutz 1962(1973) : 訳79) <sup>(13)</sup>。

未来の行為を企図するという事は、シュッツによれば、少なくとも二通りの行動経路間での選択、すなわち企図されたその行為を実行に移すか、あるいはそれを差し控えるかという二通りの行動経路間での選択を、常に必要としている。表明するか、否か、である。この「選択と決断」を行おうとするならば、人はよく考えなければならない。シュッツは、こうした熟慮が厳密に合理的なものであるべきならば、企図される行為の以下のような要素について、明晰で判明な知識を持っていないといけない、としている。それらは、(1) 企図された行為がそのなかで始動しなければならない特定の事態についての明晰で判明な知識。(2) 企図された行為によってもたらされるべき事態、すなわちその行為の目的についての明晰で判明な知識。ここには、その行為の副次的結果についての知識が含まれる。(3) 指定された目的の達成に必要なさまざまな手段、そうした諸手段を自分の到達可能な範囲内にもたらしうる可能性、それら諸手段を採用した場合の有益性の程度、設定された目的以外の諸々の潜在的な目的を達成するために、その同一の手段を使用しうる可能性、選定された諸手段と、他の諸々の企図を実現するために必要とされるそれ以外の諸手段との両立可能性、といった事柄についての明晰で判明な知識 (Schutz 1962(1973) : 訳81-82)。以上のような要素を考慮し、表明することによって現状の改善が果たせると見込まれるとき、人は沈黙よりも表明することに傾くであろうと、差しあたって考えることができる。

現状の改善とは、現在の問題経験と表明の効果との差し引きがプラスとなることである。現在の問題経験は、現状に対するそれ、および沈黙し続けることによる問題、例えば「二重生活」(Goffman 1963b : 76, 訳126)、抑圧などを含む。二重生活とは、問題を経験しそれを「社会問題」として認識している自己と、表向きそれを隠して振る舞う自己との分裂のことである。このことは、当の「問題」と自己のアイデンティティとが深く関わっているような事例では特に顕著であろう。例えば、異性愛を自明視する社会に対して「問題」を感じている、ノンヘテロセクシュアル・アイデンティティを持つ人にとって、沈黙は多かれ少なかれ二重生活を余儀なくさせる <sup>(14)</sup>。

表明の効果には、まさに当初求めていた結果と「副次的結果」とがある。それらにはまた正負があり、正は問題経験が解消、少なくとも軽減すること、問題解決につながる成果が得られることである。負の効果とは、表明により新たに問題や混乱が生じることである。いずれも、主に他者の反応という形でもたらされる。「社会問題」について表明することは、ある「社会状態」を「あるべきでない」と公然と否定することであり、それははじめて聞く受け手にすれば、それまで問うてこなかった現実を問われ否定されることであり、またその現実を同様に自明視していると思っていた相手が実はそうではなかったと告知されることである。つまり、表明することは、受け手となる周囲の他者たちを困惑させる可能性がある <sup>(15)</sup>。そうした他者たちの反応は、表明者が彼らとの間にそれまで築いてきた関係を、少なからず揺るがせ、変えてしまうかもしれない。それは、表明者にとってリスクであ

る<sup>(16)</sup>。その上、彼／彼女があえてリスクを負って声を大にしなくても、他の誰かがもっと効果的に「クレーム」を申し立てるかもしれない。すなわちフリーライダーへの誘惑もある。選択に際して、これらのことを人は天秤にかけるであろう。

### (3) 賭けと「強さ」

しかしながら実際、表明の効果を事前に確実に知ることはできない。それは、企図に固有の「時間の展望」からして明白である (Schutz 1962(1973): 訳137)。企図された行為の結果は、選択時には、未来に属している。私の企図は、企図する時点での私の利用可能な知識に基礎づけられているが、その知識は行為後と同じではない。実際に行為を選択する前段階では、どんな効果の見積もりもあくまで見込みにすぎない。厳密には計算可能ではない。つまり、当の行為者の観点から見ると、「選択する過程に含まれる諸要素すべてについての十分な明晰性、つまり『完全に』合理的な行為は不可能である」 (Schutz 1962(1973): 訳169) ということである<sup>(17)</sup>。沈黙を破り表明するという選択は、必ずしも合理的に行われるとは言えない。表明という選択は、合理的とは言えない性質を帯びている。言い換えれば、表明は、一つの決断であり飛躍である。

表明しようとする者は、端的に、現状を変える方に賭ける。人は、日常を中断させ、彼／彼女の生活、そして周囲の人びととの関係に不可逆な影響を及ぼすかもしれない運命を引き受ける。彼／彼女が引き受ける運命とは、簡単に言えば、求める正の効果および、他方では負の効果をもたらされるかもしれないというリスクが渾然一体となった未来である。正の効果とは、現状の問題経験を解消ないし軽減することにつながるあらゆる事柄であり、他方、リスクとは、彼／彼女が意図していなかった不確定の影響、「副次的産物」のすべてである。とりわけ、周囲の重要な他者たちの反応の如何は重大である。表明は、彼／彼女が彼らとの間に保持してきた関係を揺るがすかもしれない、その関係において呈示してきた自己アイデンティティをも危険にさらす。それは、彼／彼女の日常生活を変えてしまうかもしれない。人は、多くのものを失うかもしれない、なおかつさして効果もあげられないかもしれない。こうした効果への期待とリスクの見込みを前に、人は状況判断を下そうとするかもしれない。だが、影響はあくまで不確定であり計算できない。

このような表明の選択とは、表明しなければ避けられるリスクをあえて引き受けても、現状を変える方に「賭ける」ということである。それは、現状の改変に向けて自己自身を賭けるということである。ゴフマンは、運命を左右するようなアクションを実行する人には、「強い性格 (strong character)」が付与されると述べた (Goffman 1967: 217, 訳222)。人が表明の選択において要する「強さ」とは、いわば、たとえリスクを負っても社会の改変に向けて自己の行為が有意でありうるとする強さである。

付け加えれば、人は意図せず表明に追い込まれることもある。ふと漏らす言葉や振る舞い、あるいは秘密にしていた活動やその痕跡をはからずも目撃されるなどして、二重生活が事実上破綻してしまうことが起こりうる。期せずして、彼／彼女は申し開きの必要に迫られ、表明を余儀なくされることになる。そして、このような苦境に陥る可能性それ自体は、二重生活を送る者にとって、現状の心理的負担であり、表明への誘因として作用する。

キツセラの「クレーム申し立て」研究は、表明された「クレーム」に照準を合わせる限りで、「社

社会問題」の定義とその表明を特に区別する必要を持たなかった。だが、ここでは、個人にとって二つの間には相当の距離があることを見た。表明の選択は、沈黙その他の可能な選択肢の一つであり、他を選択しないことである。しかし人は可能であれば沈黙を守り、表明に伴う諸々のリスクを回避する。

逆に言えば、人が予期する諸々のリスク、対時に「強さ」を要するものとは、表明を抑圧する社会的条件である。表明が抑圧されているとは、人が問題を経験しそれを社会のあり方に由来すると認識しているにもかかわらず、それについて語れないでいることである。それは、当事者にとってそれ自体「問題」状況であると言える<sup>(18)</sup>。

## 5. 語彙とスタイル

### (1) 否定と挑戦

「クレーム」とは、ある表明に付与されるカテゴリーである。表明は、「クレーム（申し立て）」という定義が与えられ、他の定義が排除される時、「クレーム（申し立て）」となる。なお、人は「クレーム（申し立て）」という語彙を必ずしもそのまま用いはいはしないだろうが、ここでこの語によって意味しているのは、「社会問題」について語っていると認められることである。ここでは便宜上この語を用いていくことにする。

表明者にとって「クレーム」である実践がそのまま社会的に「クレーム」とされるわけではない。むしろその表明は、さまざまな形で、「クレーム」であるという定義や認識を排除する抵抗にさらされ、「クレーム」として認められないまま挫折する、ということが起こりうる。われわれはここに、「クレーム」という定義をめぐる攻防の過程を見なければならない。

「社会問題」を定義しそれを公然と表明するという実践は、さまざまな力にさらされうる。それは、この実践が何にせよ、挑戦という性格を持っているからである。「クレーム」の核は、どんな「問題」をいかに定義しているかという以前に、端的に、ある現状を「あるべきでない」と否定することにある。先述のように、これは受け手側に見れば、それまで自明視してきた現実が否定されることであり、自分と同様にその現実を見ているはずであった者がそうではなかったと知ることである。現状が自分の利益にかなっていると認識している立場からは、なおのこと望ましくない。これは人びとの現実認識に対する挑戦であり、問題経験を共有しない人びとをはじめとして、さまざまな力、「クレーム」を阻む力を呼び起こしうる。

ある「社会状態」を「あるべきでない」と否定する表明は、人びとに対して「現実」を経験する仕方の改変、すなわち経験の再フレーミングを迫るものである。だが、そのような表明によってただちに人びとの「現実」に対する見方が変わったり、問題経験が共有されたり「社会問題」が共有される、さらにはその問題提起が支持されるとは限らない。第一章で見たように、人びとの側から見れば、表明者が「問題」だと主張する「社会状態」は「問題」ではなく、むしろ「問題」なのは「問題」などないのに騒ぎ立てている表明者の方であるとされることさえありうる。このとき、人びとにとって、表明者の実践は「クレーム」ではない。

「社会問題」について語ろうとする者は、このような事態をできるだけ回避し、表明が正当な「ク



レイム」として受け入れられることを求める。では、人はいかにして他の可能な諸々の定義を斥け、自らの表明を正当な「クレイム」として示しうるのか。

## (2) 正当化とスタイル

人は、自身の表明が正当な「クレイム」として他者に受け入れられるように語りを構成する必要がある。そのためによく用いられるのが、価値等の語彙、キツセラによれば、自分の表明を裏づけるまたは正当化するための「言語的資源」である。「クレイム」を申し立てようとする者は、当該社会におけるそれらの語彙の集合から言葉を調達する。例えば、「自由」「平等」「公平」「公正」「権利」「愛」「合理的」「公共の利益」等々<sup>(19)</sup>である。

こうした語彙の使用はもちろん、「クレイム」という定義の獲得と正当化だけでなく、問題解決という目的に向けて適格的である。「社会問題」に関する表明は、問題解決、現状改変という目的、より具体的には、関係する人びとや機関に「問題」を納得させ、なすべきことへの動機づけを与えるという現世的な目的に向けて行われる。社会的に正当とされている価値に準拠することは、「解決しようとする側でないならば、問題の側にいる」(Ibarra & Kitsuse 1993 : 42, 訳77)と主張しているのも同然であり、合理的である。

かくして、「社会問題」を定義する表明は、事前によく考えられ練られていなければならないほど、価値等の語彙を用いて何が「問題」なのかを説得的に表現する、レトリカルな言説となる。イバラとキツセが社会問題研究の素材とすることを主張したのは、こうして社会的に流通するようになる「社会問題言説のレトリック」である。人びとはいかに「社会問題」を語るか、そこではどのような語彙、レトリックが使用されるか、これらが彼らの間であった。かくして、「喪失のレトリック」(大切なものが失われようとしている)、「危険のレトリック」(安全・安心が脅かされている)、「権利のレトリック」等、「社会問題」の定義に用いられるさまざまなレトリックの慣用句の採取が開始されるのである(Ibarra & Kitsuse 1993)。

ここで注意したいことは、こうしてレトリカルに組み立てられた言説は相互行為過程において独特のスタイルを呈する、ということである。すなわち価値等の語彙を用いて、「現在」の「社会状態」を、「あるべきでない」「社会状態」として否定、告発し、価値の実現あるいは社会の隅々への浸透を要求する、というスタイルである。そしてこのような実践の担い手もまた同様に、独特の様相、すなわち、価値志向的であるように見える主体像を呈する。それは言い換えれば、「クレイム申し立て」という実践が、人にそうした主体であること、あるいはそのような主体を演じることを要請するということであり、また「クレイム申し立て」を対象とする研究がこうした語り手主体を前提として要するということである。ならば、この先には、このような主体は、現代社会においてどのように構成されるのか、という問いがある。これについては、次章でさらに考えていく。こうしたスタイルは、語りとしても主体としても、現代社会の日常では、むしろ特殊なあり方であろう。その特殊性の社会的な意味についても考えてみる必要があるだろう。

## 6. 攻防はすでにはじまっている

構築主義の社会問題研究においてクローズアップされた「クレーム申し立て」は、確かに、今日、人びとの社会参加の一つのスタイルであることは間違いない。われわれはそのような言説が飛び交う場を、議会や法廷、マスメディアから学校の教室まで、いたるところに見出すことができる。それらの場は、人びとに「クレーム申し立て」のセッティングを提供し、その舞台上で人はクレイマントというアクターになる。

これに対して、本章では、「クレームを申し立てる」ということを掘り下げた。人が問題経験をめぐって振る舞う仕方はさまざまであり、人が別の経験や実践に導かれる可能性は多々ある。というより、むしろ人はこの社会において常にその可能性にさらされている。「社会問題」を定義することも、それを他者に対して公然と表明することも、さらにそうした表明を「クレーム申し立て」として定義し示すことも、他の可能性が排除されたときにはじめて成り立つケースである。「クレーム申し立て」とは、それら他の可能性を排除しくぐり抜けてはじめて実現する実践である。ここから、「クレーム申し立て」を扱う社会問題研究のいくつかの課題が浮かんでくる。

第一に、「クレーム申し立て」として認められている言説や活動を出発点としないアプローチの可能性を考えること。「社会問題」の定義も、その表明も、さらにそうした表明が最終的に「クレーム」として扱われることも、それ以外の可能性が排除されて成り立つものであり、むしろ他の可能性は、それらを容易に排除しうる。ならば、何らかの問題を経験する者が「クレーム申し立て」以外の道へと導かれていく過程において、すでに「社会問題」をめぐる攻防ははじまっていると考えることができるし、そう考えるべきである。そこには「社会問題」の定義を阻み、仮に定義がなされてもそれが公然と表明されることを阻む、さらに、その表明を「クレーム」ではないものとして処理する、すなわち「クレーム申し立て」を挫折させ、「社会問題」の構築を拒むそここでの作用を見ることが出来る。人はさまざまな形で「社会問題の構築」から疎外されることがある。この過程を見るためには、認識を、「クレーム申し立て」として扱われる言説の次元から、比喩的にいえばより「手前」へと引き寄せなければならないだろう。キツセらは「社会問題」の存在論を否定したが、われわれは、「クレーム申し立て」ありきの存在論を否定し、「クレーム申し立て」が生み出されてくる、あるいは挫折し不可視化される社会過程、そこで問題を経験し語ろうとする者の経験に目を向けることができる。第一章でリアリティ定義の競合について行った考察は、その一つの試みである。さらに、一見して「社会問題」について公然と語るレトリカルな言説のみならず、たとえどんなに曖昧であっても何らかの問題経験について語ろうとする言葉、その限りで「クレーム」として認知されず排除されがちな語りにも注意を払う必要がある。それらに注意しないことは、「クレーム」という定義をその語りに付与しない人びとの実践と同じであるか、それに加担することにもなるだろう。

第二に、「クレーム申し立て」という実践の帯びているある種歴史的な性格に目を向けたい。それによって、社会におけるこの実践の今後を問うことが可能になる。「社会問題」の経験と定義は、個人の問題経験を社会のあり方に帰属させるという一つの解釈を実行することである。それを可能にする「社会問題フレーム」は、文化の一部である。これは、「社会状態」を成員に制御可能なもの、世俗社会のどこかにその責任が所在するものとする認識を必要とし、われわれの文化に織り込まれてい

る社会観と分かちがたく結びついている。その社会観とは、個人生活の幸不幸を他の何よりも「社会」のあり方に依存するものと考え、しかも「社会」は成員がつくるとするような社会・個人観である。また、「社会問題」の表明における自己の賭け、自身の行為が「社会」の改変に向けて有意であるということに賭けることのできる信念、価値に言及し未来に賭ける「強い性格」、いわば「社会」の担い手であるような個人、これも同様の社会・個人観のもとにあると言える。それらは、いわば近代のものである。このことは、「クレイム申し立て」が相互行為過程において呈するスタイルにも見てとれる。すなわち、「あるべきでない」現在を価値が十分に実現していない状態として否定し「あるべき」未来に向かおうとする意志の表現である。ならば、こうした営みは現代社会においてどのような行方をたどるのであろうか。昨今の現代社会論、若者論などの議論は、そのような社会観や自己像がどこかリアリティを失いつつあることをさまざまな形で示唆している<sup>(20)</sup>。

また、「社会問題」定義の表明を取り巻く社会的条件も変わりつつあるように思われる。人は問題経験に苛まれるが、もしその原因があると認識する状況から撤退し他所へ行くことができるならば、あえて「クレイム」を申し立てることなく、ただ単にそこを立ち去ることもできる。もちろん、言うまでもなく、例えばそこに住んでおり生活の基盤があるような場所で避けがたい問題に直面した場合、そう簡単に「立ち去る」などということとはできない。立ち去る外部のないような「問題」もある。しかし、われわれの社会には、「立ち去る」<sup>(21)</sup>という選択、また先に見た二重生活という選択の可能な局面が少なくない。例えば、人が職場の労働条件の改善を求めて運動を起こすよりも転職を選ぶのはこれである。分化の進んだ社会で、人は日常いくつもの、島々のような場を渡り歩く。こうしたことは、人に「社会問題」を感得させ「クレイム申し立て」を起こさせるような社会的条件の変化を思わせる。こうした変化のなかで、社会の改変という要求はどのような形で媒介されるのであろうか。あるいはそのような要求自体も変化しているのであろうか。現代社会における「クレイム申し立て」の行方を問うという課題がここにある。そしてその課題は、社会・個人観の変容、人びとのリアリティの変容、社会の現状改変はどのように媒介されていくのかといったより広範な課題にリンクするものである。

最後に、先の論点と関連して、キツセらの提唱した構築主義の社会問題研究が負っている歴史性についても考えてみたい。われわれは「クレイム申し立て」という実践の性格----「社会」は成員が制御する能力と責任を持つという前提に立ち、現在の「社会状態」を「価値」が実現していない状態として告発しその実現を求める----を確認した。これは近代の社会・個人観に基礎を置く実践といえる。実際、その研究の時代性は、提唱者の一人であるキツセが当時注目していた事態にいかに対応しようとしていたかを見てとることができる。この点については次章で詳しく考察するが、一九七九年、キツセは「あらゆるところからカミングアウト」と題した講演で、七〇年代にアメリカ社会で次々に起こった出来事に言及し、従来の逸脱／社会問題の社会学ではそれらを説明したり理解できないとして、新しい社会学の必要性を論じた。その出来事とは、「逸脱者たちが政治的抗議に現れ出てきたこと」----差別を弾劾し自らの権利を主張するゲイ、レズビアン、売春婦、精神病患者などのカミングアウト (Kitsuse 1980 : 2) -----であった。これらこそ、キツセが構築主義の名のもとに「クレイム申し立て」として主題化することを求めた活動に他ならない。構築主義の社会問題研究が提唱されその方法論を鍛え上げる基礎となった社会／時代----一九七〇年代のアメリカ社会----から、現代のわれわれ

れは、隔たった場所にいる。われわれは、彼らの成果を引き継ぎつつも、われわれ自身の社会と時代のための方法論をさらに鍛えていくという課題を負っている。

【注】

〈1〉 第一章で触れたように、このような選択は、構築主義的な社会問題研究に対するウールガーらのいわゆる存在論的ゲリーマンダリング批判 (Woolgar & Pawluch 1985) を経て改めて、より厳格な方法と視点として掲げられた (Ibarra & Kitsuse 1993)。言説への照準をより明確に打ち出したイバラとキツセは、彼らの研究対象を「社会問題の言語ゲーム」「社会問題のレトリック」などと呼び、その研究は「道徳的ディスコースのエスノグラフィー」 (Ibarra & Kitsuse 1993 : 56, 訳102) となると述べた。なお、こうした厳格化路線とは一線を画するものとして「コンテキスト派」と呼ばれる一群の研究もある。これらについて、日本語で読めるものとして、前掲の中河 (1999) があ

る。

〈2〉 「夫婦別姓選択制をすすめる会」が会員等を対象に行った調査 (一九九三年、有効回収票数七四三票) によれば、夫婦別姓についてパートナーとは話さないという回答は、パートナーのいる回答者全体 (全体から、「現在該当者なし」 (五三人)、「無回答」 (一四人) を引いた六七六人) の三一・四% (「あまり話さない」二三・〇%、「まったく話さない」八・四%)。そのうち四割近くが、「話す必要を感じるが話す気がしない」 (二一・二%)、「意見が合わず話さなくなった」 (一七・五%)、としている。また、話すか話さないかとパートナーの夫婦別姓に対する態度 (積極的支持、理解あり、あまり理解なし、積極的反対) についての認識には関連が認められた。詳細は、「夫婦別姓選択制をすすめる会通信」第五九号「夫婦別姓に関するアンケート集計結果報告」 (1993)、および夫婦別姓選択制をすすめる会 (1995)。

〈3〉 この傾向については、若者の社会意識を調査した、総務庁 (現総務省) の国際比較調査「世界青年意識調査」に明らかにされている。詳しくは第三章で取り上げる。

〈4〉 このことは、第七章で詳しく論じる。問題経験とは、現状を成り立たせている秩序の他者であり、その秩序の中で振る舞いえている自己・主体それ自身の中の他者である。

〈5〉 「われわれはリアルを逃れることはできない。たとえそれがイメージであると主張されようとも」 (Gubrium 1993 : 96)。

〈6〉 ポルナーが現世的推論 (Pollner 1987) と呼ぶ、われわれが現実と関わる方法である。

〈7〉 ここでのフレーム概念は、ゴフマンの『フレーム分析』 (Goffman 1974) を念頭に置くものである。社会運動研究における「フレーム」概念を用いた諸研究 (Snow, Rochford Jr., Worden & Benford 1986, Gamson 1992, Benford & Snow 2000等) を特に念頭に置いて使っているわけではない。なお、これらの社会運動研究における主要な関心、すなわち人はどのようにして「クレイム申し立て」ないし「社会運動」へと動員されるか、参加していくか、という問題は、非常に大きく、興味深く、それを相互行為論的観点から探究しようとする関心は、シンボリック・インタラクショニズムの提唱者H・ブルーマーの集合行動論にも遡ることができる。詳しくは那須壽 (1985, 1986)。

〈8〉 いつの時代もわれわれは、自分たちの生活に降りかかる困難を、何ものかに原因帰属し解釈

し、それにしたがって対処してきた。災害の原因を人びとがどのように理解し捉えてきたかについては、若林佳史（2003）。

〈9〉 人が自らの問題経験を「社会」の「問題」へと結びつけていくことを可能にする「社会問題フレーム」は、その作動を社会的条件に負っている。大塚英志は、「少年とナイフ」（1998）において、一九九〇年代の一時期に相次いだ、ナイフを使った少年たちの犯罪における責任帰属と、永山則夫のそれとを比較し、後者が、「社会体制」にその犯罪の根源を帰属しえたのに対して、現代の少年たちには、テレビやコミック、ゲームなどの「フィクション」しか、その帰属先が思い当たらない状態となっていることを指摘し、そこに「社会」の変質を見てとっている。「社会」が「問題」の「責任」を引き受ける存在として、少年たちの前から「逃走」しているとする大塚の指摘は、社会問題フレームの作動それ自体を社会歴史的な文脈において考察する必要性を示すものであり、社会・個人観の変容について考えていく上でも、重要である。同様に、現代の少年に「社会」というリアリティが失われていることを論じるものとして、土井隆義（2001）。

〈10〉 それらによって人の経験がいかにして「社会問題」ではないものとして定義されていくかは、草柳（1993, 1994）。R・D・レインは、こうした事態を、「経験の政治学」として詳細に考察する（Laing 1967）。

〈11〉 すでに見てきたことから明らかなように、自分が問題を体験していること、それが社会的に取り組みされるべき問題であり、自分はそのただ中にいるということ、こうした認識は、決して自動的にもたらされるわけではない。J・M・ジョンソンとK・J・フェラロは、虐待されている妻が自分自身を被害者として認識する過程を考察し、繰り返し暴力を受けている女性でもそれを必ずしも「問題」と認識しないことを指摘している。彼らによれば、彼女たちは、「合理化」を行い、「自分が良好でノーマルな状態、少なくとも満足な結婚生活にあるという感覚を維持させてくれるような信念体系」を保持し、被害を受けているという感覚がないままにいるという。例えば、ある女性たちは、夫を救う責任を負いその面倒を見る妻という役割を果たしていると感じ、他の女性たちは、暴力がまるで存在しないかのよう否定するという。また、ある女性たちは、虐待の存在を認めてもそれを夫の責任とは認めず、失業や酒や病気のせいにする。他の女性たちは、一家を支配するのは夫であるという伝統的な考えによってその力に服従していたり、さらには宗教や教会など、より高次の制度的忠誠心によって事態を合理化しているという。そうした合理化によって、暴力や虐待の続く結婚を生涯続けてしまう女性たちもいる、とジョンソンらは指摘した（Johnson & Ferraro 1984 : 119-120）。自分の経験していることを「問題」、ひいては「社会問題」の一例として認識すること、自分をその「被害者」として認識することは、それ自体微妙でこみ入った過程であることがわかる。

〈12〉 したがって、以下の考察では、そもそも選択が不可能であったり著しく困難であるような場合を当面捨象したことになる。そのことを忘れないでおくことが必要である。

〈13〉 『 』内はシュッツによるウェーバー『経済と社会』の巻頭論文「社会学の根本概念」からの引用（Weber 1922 : 訳41参照）。

〈14〉 そのような立場の者にとって、問題について語ることは、自己のいわばマイノリティとしてのアイデンティティを表明することと関わっており、この表明を差し控えることは、掛札悠子の繊細な記述を借りれば、その人を「“いつわりの”世界にすまわせてしまう」（掛札 1992 : 199）こと

になる。なお、二重生活を送る人びとの生活誌については、ゴフマンが『スティグマの社会学』(Goffman 1963b) のなかで詳しく検討している。

〈15〉 人は周囲の他者と異なる意見を述べることで孤立することを恐れることがある。そしてその結果、誰もが他者がそう思っているであろうと思っている意見に流されていくことがある。世論におけるこのメカニズムを考察したものに、ノエル＝ノイマンの沈黙の螺旋仮説がある (Noelle-Neumann 1984)。

〈16〉 その限りでは、この種の表明は、普段関わりのない他者に対して行う方が、日常的に関係を保持している他者に対して行うよりも、容易であるとも考えられる。

〈17〉 合理的行為および行為の企図の選択については、シュッツ (Schutz 1962(1973)) に詳細な考察があるので参照のこと。

〈18〉 現代社会では、このことはそれ自体として「問題」化している。例えば、セクシュアル・オリエンテーションなど、外から見て必ずしもすぐにそうとは認知されないかもしれない事柄によってマイノリティとされる人びとの、クロゼットに入っていることとカミングアウトとが問題になるのはこの文脈においてである。表明と沈黙、リスクを引き受けて語ることについては、「パレーシア」についてのフーコーの考察が多くのことを教えてくれる。おそらく、クレームを表明することは、リスクを引き受けること、「自分との間で特別な関係を選び取」ることと結びついており、「下から」「上に向かって」の、語る者と聞く者との「ゲーム」 (Foucault 2001 : 訳18-19) として考察しうる。

〈19〉 どのような語彙が戦略的に有効かは、「問題」をどのように構成するか、という問いであり、それが語られる社会的文脈によって異なるであろう。キツセラが観察するように、人は想定する受け手に応じて価値の語彙を戦略的に選びとる「価値選択の戦略」 (Spector & Kitsuse 1977 : 93, 訳146) さえ持つかもしれない。公の場では、憲法のような最高法規はいわばどの札よりも強い最強の言語的資源であると言える。とはいえ、それでクレームが受容されるとは限らない。用いられる価値の正当性が否定されることは通常なく、クレームの応酬は、しばしばその解釈や適用が争点となって展開する。例えば、夫婦別姓問題において、別姓支持者にとって、夫婦同姓を規定する民法第七五〇条は、事実上「男女平等」に反するとされるが、同姓支持者にとっては、「夫又は妻の氏」という選択を可能にしているゆえに「男女平等」に反するとは言えないとされるなど。対立する両主張において、「男女平等」という価値 (の語彙) 自体は共通に資源であり否定されていない。

〈20〉 例えば、近年の若者論に描かれるのはそのようなリアリティを失っている自己である。例えば、小谷敏は、現代の若者を覆っている感覚を「既決感」「オートマチズム」と表現する。それは「自分は何をする必要もないし、また何をしてしても無駄である。すでに決定されている人生以外の、いかなる可能性もない」という感覚であるという (小谷 1995 : 213-214)。また、中森明夫が現代の若者の時間を「永遠の現在」と表現するのも同様である。「未来はもはや過去のものだ。…… (中略) ……ノー・フューチャー。未来はない。ただこれからの現在があるだけ」 (中森 1994 : 154-155)。他に、桜井洋 (1992) 等。

〈21〉 この選択肢については、宝月誠による、レイベリングに対する自我の適応過程に関する考察における「逃避」という適応様式に学んだ (宝月 1990 : 121)。「逃避」とは、宝月によれば、逸

脱者としてのアイデンティティを自ら確立していない者がレイベリングされたそのアイデンティティを消去しようとする試みの一つ、自らの共同体を離脱し、別の社会で再出発しようとする事、である。「逃避」という言葉にはどちらかというとな消極的、否定的なニュアンスが伴うが、行為の一つの選択として必ずしも一概にそのようには判断できないだろう。

### 第三章 「問題経験」の語られ方

#### 1. はじめに

前章の最終節で、「クレイム申し立て」という実践に、ある種の歴史的な性格を確認した。そして、キツセらの提唱した「クレイム申し立ての社会学」もまた歴史性を負っていることについて触れた。本章ではこの論点について考察を進める。

キツセらの構築主義は、社会問題研究に一つの方法論的転機をもたらした。その方法は、「実態」としての社会状態を想定せず、「何が問題なのか」を定義する人びとの活動、「クレイム申し立て」に照準を合わせる。これを論理的に徹底することの難しさはまもなく指摘されることとなったが (Woolgar & Pawluch 1985)、構築主義的社会問題研究のこの立場は基本的に今日に継承されている。日本でもキツセらの著作の翻訳と紹介 (中河 1990/1991他) を経て、具体的な研究が行われている。

では、前章で触れた歴史性に留意しつつ、現代のわれわれの社会に目を向けるとき、「クレイム申し立て」や「社会問題言説」とはどのような実践であり言説であるとしてみなすことができるのか。またそれらを対象に社会問題研究を行うとは、どのようなことなのだろうか。確かに、「社会問題」を人びとに定義されるものと見るとき、その定義活動に着目することは筋が通っている。しかし、前章でも検討してきたように、ひとたび人びとの方へと目を向けてみるならば、キツセらが対象に想定したような言説は、「問題」をめぐる人びとのさまざまな振る舞い方、語り方のうち限られたものであることに気づく。われわれの日常では、問題や不満が経験されてもただちに「社会」へと問い返されるとは限らず、「クレイム」らしきものが申し立てられないことは決して珍しくない。

振り返るならば、構築主義の「クレイム申し立て」研究のパースペクティブは、歴史的には一九七〇年代のアメリカ社会状況に出自を持ち、そこには当時の「社会問題」をめぐる状況認識、「クレイム申し立て」およびその担い手主体観が反映していると考えられる。それに対して、端的に言って歴史的にも文化的にもそこから隔たった現代のわれわれの社会では、人びとの「問題」をめぐるリアリティは同様ではないだろう。それは、ある局面でははるかに微妙な様相を帯びているように思われる。これが、ここで、「クレイム申し立て」研究の「歴史的」性格について考察しようとする、その背景にある問題意識である。

以下では、社会問題研究の領域において提案された「クレイム申し立て」研究について、その歴史的な性格を考察し、その上で、現代のわれわれの、より曖昧な過程を視野に入れる方途について考える。いわゆる「クレイム申し立て」として捉えられにくい語り方、「問題経験」をめぐる語りに注目してみたい。ここではその一事例として、セクシュアリティに関するある言説を取り上げ、「クレイム申し立て」とはスタイルを異にする語り方を読んでいく。以上の作業を通して、最後に、ここで提起したアプローチに含まれる理論的方法論的課題のいくつかを述べていきたい。



## 2. 課題と時代

### (1) 社会問題研究における構築主義の視点

キツセらの社会問題研究における構築主義は、人びとが「問題」を定義し訴える、その言説を社会問題研究の対象とすることを提案した。ここで今一度確認するならば、「クレイム申し立て」とは、「ある活動主体から他の者に向けての、ある想定された状態について何かをすべきだという要求」(Spector & Kitsuse 1977 : 78, 訳123)、「あるべきでない状態、それを改善するために何かがなされるべき状態についての言明」(Spector & Kitsuse 1977 : 86, 訳134) (傍点原文イタリック)などと定義された。

この研究視点の転換には、社会問題研究にとって二つの意味が含まれていると見ることができる。第一に、対象を「クレイム申し立て」へとシフトさせたことは、すなわち人びとの「問題」をめぐる現実構成の営みに光を当てたということである。社会状態の客観的研究では、人びとの言い分は、問題ある社会状態の一部であるか、せいぜいその状態に関する客観性の劣る情報にすぎない。研究者は人びとの頭越しに「社会状態」を対象化していたのである。それに対して、構築主義的視点からは、「社会問題」は人びとの現実構成過程のうちに位置づけられ、「問題」を認識しそれに対処しようとする人びとの活動の過程こそが、関心の焦点に据えられた。

第二に、これと関連して、何が「問題」なのかは、「問題」があると主張しそれを定義する人びとの観点から述べられるという、「社会問題の相対主義」とでもいうべき立場が自覚的に導入されたことが挙げられる。スペクターとキツセは、人びとの訴えに対して社会学者による社会診断を優位に置くR・K・マートンの議論を「専門職のイデオロギー」(Spector & Kitsuse 1977 : 37, 訳58)と批判し、クレイムの真偽や事実的根拠を問う必要はない、とした。社会学者は、クレイムが妥当・正当か否かを判断するのではなく、現にそれが主張されている、ということに注目すべきなのである<sup>(1)</sup>。

こうした視点の転換は、学史的には、社会的現実を「構成」として見る現象学的社会学をはじめとする現代社会学の大きな流れに位置づけることができる。また同時にそれは、当時のアメリカ社会状況に対応しようとするものであった。次に「クレイム申し立て」研究の出自を振り返り、その出発点に刻まれた時代性を見ていくことにする。

### (2) 一九七〇年代、「逸脱者」の「カミングアウト」

一九七九年、キツセは、アメリカ社会問題学会にて「あらゆるところからカミングアウト」(Kitsuse 1980)と題する会長講演を行った。そこで彼は、一九七〇年代のアメリカ社会で彼らが目のあたりにしていた事態に言及し、それに対応する新しい分析視点が求められていると述べた。その事態とは、彼によれば、従来概念で言う「逸脱者」同性愛者や売春婦、精神病患者などの政治的抗議行動の場への「カミングアウト」であった。「カミングアウト」とは、ただ表に出てくるだけでなく、自己肯定の行為である、と彼は言う。

「これまで制度的に是認された排除によって社会的に差別され、文化的に定義され、カテゴリー化され、スティグマを付与され、道徳的に貶められてきた人びとが、彼らの存在を公然と主

張し胸を張って市民としての権利を要求し、社会問題提起のポリティクスに携わるということ、このことを私は論じたい」（Kitsuse 1980 : 2-3）。

彼らは「カミングアウト」し、「彼らの振る舞いについての伝統的な概念と判断に挑戦」し、「制度的資源への平等なアクセスの権利を公然と要求した」として、キツセは「逸脱者たちは、七〇年代の社会問題の提起において最も活発で目立つ（visible）実践者となった」と述べた（Kitsuse 1980 : 2-3）。ここで実質的に言われているのは、「逸脱者」たちの「クレイム申し立て」活動である。

従来の逸脱／社会問題の社会学は彼らにこのような活動ができると想定していなかった、とキツセはいう。従来の同化の理論を暗黙のうちに持ち込み、逸脱をもつばら、それをスティグマと見る側の観点から論じてきた、と。この点から、キツセは、E・M・レマート、ゴフマンらの逸脱論を批判する。すなわち、レマート（1951）の「第二次的逸脱」概念は、逸脱者が社会成員の彼／彼女への反作用を通じてつくられるという見方を強調したが、これは、逸脱者の自己を、ラベルを貼る側の道徳に拘束されたものとして概念化しすぎている。同様に、ゴフマンのスティグマ論も、スティグマを付与された者が、付与する側の道徳秩序に支配されているかのように仮定しているという。確かにゴフマンの『スティグマの社会学』（Goffman 1963b）に描かれる逸脱者たちは、スティグマを隠し一般人のなかに目立たず紛れ込もうと腐心する人びとである。キツセは、それらを「過社会化された（over-socialized）」（Kitsuse 1980 : 5）逸脱者概念だと批判し、これでは当時の社会状況を理解することは到底できないとした。

キツセの批判の根拠は、彼が現に目撃していた一九七〇年代の「逸脱者」たちの姿、自分たちを差別してきた社会に対して怒りを表し、自身のあり方を肯定し、権利を主張し、差別的な社会を「問題」として告発する人びとの姿であった。キツセは、こうした人びとを、一九六〇年代の公民権運動によって基礎を与えられたとし、その例としてゲイの活動を挙げた。ゲイの人びとは、ストーンウォールの暴動（一九六九年）以後<sup>(2)</sup>、同性愛者をめぐるステレオタイプを変え、自分たちのアイデンティティを権利に値するものとして主張するようになった、とキツセは述べた。

こうした「逸脱者」の「カミングアウト」を、キツセは理論的な課題として受けとめたのである。社会の「問題」（society's 'problem'）とされてきた者たちは、いまや社会を「問題」（society as 'problem'）として定義する（Kitsuse 1980 : 10）。もはや「問題」であるという理解の共有された「社会状態」を前提とすることはできない。何が「問題」なのかは、人びとが何を「問題」であると主張するかに依存する。彼の要請した新しい社会問題の社会学がクレイム申し立て研究を指していたのは言うまでもない。

### （3） 「クレイム申し立て」のプロトタイプ --- 強い主体・強い言説

目のあたりにしていた事態への感応と真摯な理論的対応。まさにそれによって、「クレイム申し立て」研究は、出発点において当時の時代状況を反映し刻印されるものであったと言える。

まず何よりも、「クレイム申し立て」を研究対象とすべきという主張がそうである。その主張は、「クレイム申し立て」という対象が、社会のなかで明らかに見えている（visible）という状況を映している。そしてそのような対象は、先に見た通り、あるべきでない状態をめぐる他者への道徳的要求

として特徴づけられるような言説であり活動であった。そこに想定されていたスタイルもまた独特のものである。「クレームを申し立てる者は、ただ単に、『これを変えてほしい』と言うわけではない。彼らは、こう言うだろう。『こんなことが起きているのは、正しくない。これは間違っている。これは不正で、不公正で、われわれの権利を侵している！……』」(Spector & Kitsuse 1977 : 92, 訳145)。クレームは、「自由」「平等」「正義」等、価値の語彙を「資源」に用いて自らの要求を提示する、というスタイルをとるレトリカルな言説として特徴づけられていた。このような想定は、一九九三年にこの研究が再定式化された際にも、「レトリックのイデオロムの研究」(Ibarra & Kitsuse 1993 : 34, 訳63)へと流れ込んでいる。

加えて、「クレーム申し立て」の担い手は、「自分にとって好ましくない状況に人びとの目を向けさせ、その状況を変えるために諸機関を動かそうとする社会のメンバー」(Spector & Kitsuse 1977 : 78, 訳123)とされるような主体である。それは、現在の社会のあり方を自らの視点から「問題」として人びとに提示し、未来に向けて現状の改変を企図するような主体である。

こうした言説および主体モデルが一九七〇年代当時の社会状況から引き出されていることは、同時期の他の議論からもうかがえる。例えば、R・R・アンスパックは、「スティグマからアイデンティティ・ポリティクスへ」(Anspach 1979)において、一九七七年の身体障害者と元精神病患者たちの政治的活動を取り上げている。そこで言われている「アイデンティティ・ポリティクス」とは、自分たちについての概念を変革しようとする社会運動(Anspach 1979 : 766)のことである。彼によれば、身体障害者たちは、人びとに対して、スティグマに置き換わるアイデンティティを主張し、認識の変更を迫った。そうした活動は社会学の逸脱論への挑戦でもあったとして、アンスパックもまた、ラベリング論やゴフマンのスティグマ論を、逸脱者を受動的な弱者として想定していると批判した。また、H・E・グロスがベトナム戦争反対者へのインタビュー(Gross 1977)から「道徳的(virtuous)逸脱」-----道徳からの逸脱ではなく、道徳的であろうとするゆえの逸脱-----という概念を提起し、やはり従来の逸脱論の仮定を斥けた。また、発表時期は少し遅れるが、R・ワイツは「同化から反乱へ」(Weitz 1984)という端的なタイトルのもとに、七〇年代に「レズビアニズム」が政治的に定義され積極的に肯定されていく過程を、キツセに続いて「第三次的逸脱」<sup>(3)</sup>として分析し、さらに、社会を変えていこうとする「ラディカルな逸脱」について論じた。

「逸脱者」の「カミングアウト」「アイデンティティ・ポリティクス」「道徳的逸脱」「第三次的逸脱」「ラディカルな逸脱」、これらは同時代の同じ潮流を体現した主体とその振る舞いを名指すものであり、「クレーム申し立て」研究にプロトタイプを提供するものである。そこには「クレーム申し立て」の活動があり、それによって社会を変えていこうとする人びとがいる。彼／彼女らは、価値の語彙を用いて社会の「問題」を告発し、他の人びとに道徳的要求をつきつける、いわば「強い」自己主張、「強い」言説を展開する。彼／彼女らは、社会を変えるために行為することを企図し、それを選択し、実践する。彼／彼女らは「逸脱」的アイデンティティを積極的に掲げ肯定し、自己の要求とその正当性を堂々と主張することによって、社会のあり方を変えていこうという信念に基づいて行動するような、「強い」主体として特徴づけられよう。

### 3. 「強い」言説より曖昧な過程へ

#### (1) 「クレイム申し立て」の社会的位置

出発点におけるこうした歴史的刻印に留意すると、現代日本で「クレイム申し立て」活動という対象をもって社会問題研究を行うとはどういうことなのか、と問いたくなる。前節で見たような活動、強い言説、「クレイム」と呼びうるような言説は、確かに現代のわれわれの社会でも多々観察される。プロのクレイマント、例えばジャーナリスト、弁護士、評論家、学者などの「専門家」たち、またプロでない「市民」が「クレイム」と呼びうる発言を行い、マスメディアはそれらを取り上げ、いま何が「問題」かを不特定多数の人びとに提示する<sup>(4)</sup>。われわれはそうした言説を日々消費する。そのような「クレイム」を対象とする社会問題研究は、一方では十分に可能であり有益であると言える。しかし他方で、それによって、現代の「問題」をめぐるそれ以外の「語り方」、そのもっと微妙な様相が置き去りにされてはならないだろう。二つの角度から検討する。

#### (2) 「クレイム申し立て」は「問題」への対処行動として一般的か

まず、いわゆる「クレイム申し立て」活動は、今日のわれわれの問題経験とそれへの対処の振る舞いとして、どれほど一般的か、と問うことができる。

総務庁（現総務省）の国際比較調査「世界青年意識調査」<sup>(5)</sup>（一九九三年。総務庁青少年対策本部 1993）によれば、青年の社会への満足度は、日本、アメリカとも、「不満」がそれぞれ五三・四％、五五・四％と同程度であるが、社会に対して不満を持ったときの態度には大きな違いが見られる。日本では「選挙権を行使する以上の積極的な行動はとらない」（五〇・二％）が最も多く、「社会のことにはかかわり合いを持たないようにする」（一九・六％）と合わせるとほぼ七割が特に行動しないという態度である。「合法的で積極的な行動に訴える」（二〇・七％）は、比較されている十一カ国のなかでロシアに次いで低い。ちなみに一九七〇年代（七八年）と比較すれば、「積極的な行動はとらない」は三九・三％から五〇・二％へ、「かかわり合いを持たない」は一三・四％から一九・六％へと、行動しない傾向は明らかに強まっている。また、特に行動しない理由の第一位は圧倒的に「個人の方では及ばぬところに問題があるから」（六七・五％）であり、この数字は十一カ国中最大である。ここに示されているのは、社会の現状を「クレイム申し立て」によって改変しようと企図する「強い」主体とはむしろ反対の極に位置する主体、社会に対して無力感を抱いている主体であろう。これに対してアメリカでは逆に、「合法的な範囲で積極的な行動」（五二・七％）が過半数を占める。これは第一位の韓国に次いでほぼ同程度の高さである。「かかわり合いを持たない」はわずか三・二％である。青年を対象とした調査の簡単な数字ではあるが、ここには、現代日本の人びとの「社会問題」への関わりようが、「クレイム申し立て」研究の祖国アメリカ社会の、そして一九七〇年代のそれとは相当に隔たったものとして浮かび上がっている<sup>(6)</sup>。

結局われわれはいま、キツセラがかつて立ち会い、目撃していた「クレイム申し立て」のムーブメントから時代も文化も隔たった場所にいるのである。問題や不満を感じても特に行動しないというのは、われわれにとって日常ままある経験ではないだろうか。そして主体は、社会を変えることに対して往々にして「個人の方では及ばぬ」という方にリアリティを感じがちな存在のようである。「クレ

イム申し立て」のスタイルを踏襲するような言説は、むしろ特殊な、あるいはある種限られた言論活動の産物と言った方がよいのではないか。

### (3) カテゴリー化を行うのは誰か

キツセらは「クレーム」を社会的に構成されたカテゴリーであり常識の一部であるとしていた (Spector & Kitsuse 1977 : 79-80, 訳124-125)。何が「クレーム」であるかを決定するのは研究者でなく人びとであると。現代日本で、「クレーム」はいままでのところ研究者のカテゴリーである。日本語で通常「クレーム」とは、(1) 売買契約で商品の数量・品質・包装などに違約があった場合、売手に損害賠償を請求すること。(2) 異議。苦情。文句 (広辞苑、第五版) のことである。社会問題の研究者の用いる意味で日常的に使われることはあまりないと言ってよい。「クレーム申し立て」概念は、現状では、構築主義的な社会問題研究の方法を踏襲する研究者が、扱おうとするある言説群に適用するカテゴリーである。そして、このことは研究者を、かつてキツセらが注意深く批判した存在論へと再び導いてしまう可能性がある。というのも、「クレーム申し立て」は、それ自体としてそこにある (存在する) のではない。ある言説が「社会問題」の定義に関わるものかどうかは、何が「問題」かと同様、前章までに見てきたように、人びとの観点と定義に依存するはずのものだからである。

「クレーム申し立て」という言葉は、いまのところ日常語としてはあまりすわりがよくない。われわれの日常的な経験／行為の分節化によく馴染んでいないのである。このことは「異議申し立て」と言い換えてもあまり大差ないだろう。人が「問題」について語る状況を分節化する、われわれにもっと馴染みのある言葉は、例えば、文句を言う、苦情を言う、疑問を述べる、自分の意見を言う、異論を唱える、抗議する、不平や愚痴を言う、等々。見方を変えれば、波風をたてるといったような表現も含まれようし、他にもさまざまあろう。これらの周りに生まれる言説は、必ずしも価値の語彙等を用いたレトリカルなものではないだろうし、「強い」主体像を伴うわけでもない。さらに、われわれは、「特に行動しない」という振る舞い方をも含めて、いま挙げたような表現によってすくいあげられないようなもっとさまざまな対し方を知っているし行っているだろう。研究者がキツセらの定義に沿って「クレーム申し立て」として認める言説の周囲、裾野に、われわれは、もっと多様で微妙な言説と振る舞いの領域を日常目のあたりにしているはずである。とすれば、「クレーム申し立て」というカテゴリー化に耐えるような「強い」言説ないし活動にばかり注目しているわけにはいかない。しかしこれは先に示した論点である。

ここで強調したいのは、そのような多様で微妙な言説や振る舞いの領域を視野に入れていくなれば、「クレーム申し立て」というアメリカ出自のカテゴリーをその定義に見合うようなある種の言説に適用するという振る舞いはそれ自体、社会問題の定義活動の一部になる、という点である。微妙な言説領域においては、ある言説が「社会問題」について述べているかどうか、ということ自体微妙であり、争われる対象になりうるものであり、またその判断は「何が問題なのか」についての判断と不可分である (草柳 1997)。そうであれば、「クレーム申し立て」というカテゴリーを外部から適用することは、かつて伝統的な社会問題研究者が人びとの頭越しに「社会問題」を同定していたのと同じことである。

もちろん、研究者は、独自にカテゴリー化を行っているわけではなく、人びとが「社会問題について語っている」と同定するような言説に注目するのだと主張しうるかもしれない<sup>(7)</sup>。実際、研究者が取り扱うのはしばしばそのような言説であろう。しかしその場合の「人びと」とは誰のことか。多くの「人びと」やマスメディアが、そうと認めるものは対象として認知しえても、そうでなければ対象外、なのか。ある言説が「社会問題」を語るものかどうかをめぐっては、発言者、受け手、およびそれぞれの内部でも認識の食い違いが生じうる<sup>(8)</sup>。またその食い違いをめぐりやりとりこそ、「問題」をめぐり人びとの現実構成過程の見過ごせない部分である<sup>(9)</sup>。

#### (4) 曖昧な過程へ

一九七〇年代のキツセラによる「クレイム申し立て」の対象化とは、結局、当時、「クレイム申し立て」からの出発が可能であった、ということである。彼らは、ある種の言説を「クレイム申し立て」として対象化するとはどういうことなのか、という問いをいわば免れていた。それは、彼らがまさに「クレイム申し立て」を目撃し、その事態に対応しうる社会学的方法論を必要とし、それを社会学の課題として引き受けたからである。しかしわれわれにとっては、いまこれをそのまま踏襲することは、むしろごく限られた言論活動に、専門的カテゴリー先行的かつ選択的に照準するという振る舞いになるだろう。

一九七〇年代、キツセラが「逸脱者」たちの「カミングアウト」を目のあたりにして自らの立場を従来の逸脱／社会問題の社会学の仮定から切り離していったのと同じように、ここでは、「クレイム申し立て」活動があること (visible) を前提に出発するパースペクティブから意図的に視点をずらしていきたい。そうすることによって視界に浮上するのは、「クレイム申し立て」が一般的ではなく、「クレイム申し立て」カテゴリーがそれ自体むしろ問題をめぐり人びとのリアリティのスクリーニングとなってしまうような、もっと曖昧な状況である。キツセラの社会問題研究の意義が、人びとの「問題」を定義する活動の過程に光を当てたことであったとするならば、われわれは「クレイム申し立て」「社会問題言説」として対象化可能な水準に浮上する言説の向こうに、それによってかえって不可視化される過程へと、目を凝らしていきたい<sup>(10)</sup>。

### 4. 言葉への違和感とともに語る

#### (1) 自分の「問題」について語る

いかに曖昧であっても自分にとって「問題」である何ものかについて語ろうとする言葉、これを「問題経験の語り」と呼ぼう。それは、先に触れたように、人が「問題」をめぐって語る多様な状況に関する日常の表現、すなわち、文句を言う、疑問を述べる、自分の意見を言う等々の周囲に生まれる言葉であり、操作的に定義されない。ある語りが「問題経験の語り」であるかどうかは、まったく受け取り方、水津嘉克の言う「感受性」(水津 1996: 28)の問題となる。

とはいえ、もとより「問題経験」こそは多様であり、その現代的様相の見取り図を示すことなどできるはずもない。ここでは一つの試みとして、ある語りを取り上げ、われわれの見るべき現代の「問題」と語りの微妙さの一端を示すことにしたい。

キツセは「逸脱者」たちの政治的抗議行動の場への「カミングアウト」を目のあたりにすることによって、まさにそこから出発しえた。それに対してわれわれはいま、そうした出発点に立つことがすでに一つの切り捨てであるような「問題」が語られているのを目のあたりにする。例えば次のような語りである<sup>(11)</sup>。

「セクシャリティーは『分かんない』!? ①セクシャリティーとは? なぜ『分かんない』のかといえば、『何をもってセクシャリティーとするか』という定義に対する認識不足と、例えその定義が分かったとしても、それでは語ることの出来ないものを抱えているからだ。例えば『私は女の人が好きです。』といっても、セクシャリティーには性欲・sex・愛情の対象として、又人生のパートナーとしてなどさまざまな意味が絡まりあってくるので、『女が好き=レズビアンセクシャリティー』と、単純に片付けてしまう事には抵抗がある。(女の人が好きなのヘテロ女性もいる)」(アニース 1996. 6 : 83)。

この文章は、「日本で唯一の♀♀情報誌」と銘打たれた雑誌『アニース』創刊一号に載せられた、自分のセクシュアリティがわからないという女性の文章の一部分を引用したものである。ここでは、自分のセクシュアリティがわからないことが、「問題」として語られている。われわれの社会では、身体的性的特徴と性自認とが一体のものとされ、それは男女二種類であること、人はみな生来その一方に属し、異性に属する他者を性と愛の対象にすることが通常自明視されている。セクシュアリティ、ないしセクシュアル・オリエンテーションは自明かつ当然ヘテロセクシュアルであるはずとされ、それ以外の自認や経験は「逸脱」とされる。先の引用文はそうした「逸脱」的経験について語っている。多くの人びとにとって所与の事実のごとく経験されているセクシュアリティが、先の文章の書き手にとってはそうではない。それが「問題」とされていることがわかる。

セクシュアリティがわからないというリアリティは一定の幅で共有されている。同誌『アニース』の一九九七年一月号には、アンケートによる読者のプロフィールが紹介されている。それによれば「セクシュアリティ」は、回答者三七〇人中、一四四人、四割弱が「レズビアン」、一一五人、約三割が「バイセクシュアル」、そして八一人、約二割は「わからない」という人びとであった。また、セクシュアル・マイノリティ女性のためのミニコミ誌『LABRYS』の読者を対象に一九九五年末に行われた性意識調査(中間報告)では、回答者一五六人のうち「実に全体の二〇・五%、五人に一人がセクシュアリティを自認できないという現状にある」ことが報告されている(志木 1996 : 42)。この調査の最終集計結果においては、回答者三一〇人中、一六・五%が、自分のセクシュアリティを「わからない」としている(性意識調査グループ 1998 : 11)。

## (2) 曖昧な主体

人はセクシュアリティによって自分が何者であるかという理解可能性、アイデンティティを手に入れる(Foucault 1976 : 訳196-197)。いわば、「セクシュアリティが自己定義や正常さの定義にとって核心」(Weeks 1986 : 訳53)と言われるような社会では、人はヘテロセクシュアルであることの自明性を生きられないのであれば、では何者なのか、という形でアイデンティティ問題に直面する。だが、人は必ずしもただちに「ヘテロセクシュアル」以外のカテゴリー例えば「ゲイ」や「レズビアン」を自分に結びつけ、それを隠して生活したり(Goffman 1963b)、カミングアウトしたり

(Kitsuse 1980) するわけではない。もっと曖昧な、だが確かに「問題」として生きられている経験の過程を先の語りは照らし出している。それは、隠したり主張したりする以前に、そもそもセクシュアリティをはっきりと自認ないし定義できないことが「問題」であるような過程である。

セクシュアリティがわからないということは、自己を、わからないもの、したがって探究の対象であり、またさまざまな解釈にさらされやすいものとして経験することである。先の語りは、「女の人が好き」であることから「レズビアン」というカテゴリーに言及するが、すぐに「抵抗がある」と斥ける。この後に続くのは、「性欲」「セクシャルファンタジー」「sex」「恋愛感情」にわたる自己分析の語りであり、結局セクシュアリティを特定する決め手はないと結ばれる。そしてこの語り手は、わからない「原因」や「理由」の解釈に対して脆弱である。例えば「『性に対する否定的な感情が性欲を隠蔽しているのだ』と誤解されがち」。またどこか自嘲的にこうも言う。「単にお子ちゃまなだけかもしれないけどね」（アニース 1996. 6 : 83）。

ここには、かつてのプロトタイプ、すなわち「逸脱」的アイデンティティを積極的・肯定的に掲げその立場から他者に対して道徳的要求をつきつける、といったような「強い」主体とは異質な主体像が示されている。それは、自分のアイデンティティをめぐって宙吊りのまま揺れているような、その意味で曖昧な主体である。

### (3) 言葉への違和感

「クレーム申し立て」のプロトタイプでは、「問題」は、他者への要求、社会の改変という回路を通じて解決されるべきものであった。というより、「クレーム申し立て」とは、「問題」をそのような性質のものとして定義するスタイルであったと言える。

先の語りでは、「問題」が何によるかはこう表わされる。わからないのは「『何をもってセクシュアリティとするか』という定義に対する認識不足と、例えその定義が分かったとしても、それでは語ることの出来ないものを抱えているからだ」。

私のセクシュアリティは何か、それはセクシュアリティの定義がわからなければわからない。では、セクシュアリティとは何か。同誌『アニース』には、毎号のように「セクシュアリティ」「クィア」「クロゼット」など、異性愛的でない経験に関わる「用語解説」のページが設けられていた。それによれば「セクシュアリティ」とは「性的指向（嗜好、志向）」（アニース 1996. 6 : 87）のことである。だが、これは言い換えであって、では「性的指向（嗜好、志向）」とは何か、と次には問いたくなるだろう。この「用語解説」がわかりにくい、というのではない。「セクシュアリティ」であれ「性的指向」であれ、何であれ定義することは、他の言葉に置き換えていくことであり、一つの絶対的な答えを提示することではない。いかに言い換えても、常に「ではそれはどういうことか」という問いが後に続きうる。

しかし語りは次のように続く。「例えその定義が分かったとしても、それでは語ることの出来ないものを抱えている」。これが語られている「わからなさ」の核にある。「セクシュアリティ」をはじめ、さまざまな概念、用語、カテゴリーが、異性愛的でない経験をまさに分節化し組織化するもの、自己を表現するための言葉として「用語解説」され与えられている。だが、そうした言葉によって「私」を語ることはできない、のである。



このことは、先に挙げた性意識調査結果を報告する志木令子によって巧みに語られている。「現在、私たちはセクシュアリティという、一見はつきりしているようで実はあいまいな……、したがって厳密な統一的解釈のない言説の枠組みの中に取り込まれている。折り合いをつけるか、もしくはどれにもあてはまらないとして選択を拒否するか、または選択すること自体から逃げ出すか、いずれにしる、『セクシュアリティ』という言説優先の範囲での選択、または選択するかしないかを問われ続ける」（志木 1996 : 39）。

ここには、ヘテロセクシュアルが自明でない人びとにとって自己を定義・表現するときに与えられている当の言葉、カテゴリーの体系と自分自身の経験とが微妙に乖離しているという尖鋭な感覚が語られている。与えられている言葉で語ることを余儀なくされ、そうしようとすれば、まさにその言葉が、自己のなかに、それによっては語りえないもの、常に語り残されてしまうものがあることを浮かび上がらせる。ここには、先に見た、価値の語彙等を用いて自らの要求とその正当性を堂々と主張するというような、言葉に対する屈託のなさはない。むしろ、言葉への微妙な違和感、距離感が意識化されている。その語り方も、他者に差し向けられるよりも、自己の周りを旋回するようである。そして付け加えるならば、そうした言葉の少ない部分が「クレイム申し立て」概念同様カタカナ表記の輸入語であるというのも、われわれの社会ならではのべきであろう<sup>(12)</sup>。

#### (4) セクシュアリティとアイデンティティ

言葉への違和感が意識されつつもその言葉の内部で、セクシュアリティのわからなさはアイデンティティの問題として語り続けられる。先の語り手は続けている。「セクシャリティーは自分の在り様を考える上で重要な要素がからんでくる概念なので、あまり無自覚でいると自分の（のみならず他人の）幸せを見誤る危険性がある」（アニース 1996. 6 : 83）。

セクシュアリティと「自分の在り様」を結びつけるこの発想は、われわれの慣習である。次の伏見憲明の語りはこの慣習自体を問う。「……性的指向という人間の内にいる多くの性質のうちのひとつが、人間存在をまるごと表わしてしまうというのは、考えれば考えるほどおかしい話だ。ナマコが好きな人を指して、ああいう変わった嗜好を持つ『ナマコ者』は、食べ物泥棒の犯罪率が高いに違いない、とは人は思わない……（中略）……。『性』という要素だけがほかから圧倒的に優先され、人間存在とイコールで結ばれているのだから、こうした思考の枠組み自体が問われてもいいだろう」（伏見 1997 : 76-77）。

言われているのはまず、人間を一つの要素で表現してしまうことのおかしさ。これは「性的指向」に限らないだろう。例えば、「女」であることも、そうである。そしてさらに、話の中心はこちらにあるのだが、性的少数者は他でもない「性的指向」という一つの要素によって表されてしまうということのおかしさ。ヘテロセクシュアルであることの自明性を生きている人びとは、ヘテロセクシュアルであることがアイデンティティにとって決定的に重要であるように自己を経験することはあまりない。自明性のうちにあるとはそういうことである。それに対してそうでない人びとは、まさにそうでないことが彼／彼女を他から区別する重要な要素であるかのように、その要素へと「還元」されてしまう。これをJ・ゴメスは、アイデンティティの還元主義理論（Gomez 1997 : 20）と呼んで批判する<sup>(13)</sup>。こうした問い返しは、そもそもセクシュアリティをアイデンティティ問題にして／させられ

てしまうこと、セクシュアリティによって私とは何者かを自問し語ることに促されてしまうこと自体を、最初の語りにあるような「問題」として照らし出している。

これらには、キツセが見た七〇年代の「カミングアウト」、「逸脱」的アイデンティティを積極的に掲げる方向とは異なる姿勢が示唆されている。すなわち、自己の一要素にすぎないセクシュアリティによってアイデンティティを規定する／させられる発想自体から距離をとろうとする姿勢である。自己は多元的であるのに、「還元」の視線は部分的な要素を全体の説明に利用しその人格を覆い尽くしてしまう、そのことが「問題」化され、むしろ「強くシンプルなアイデンティティ・クレイム」(Calhoun 1994 : 29) への違和感や距離感が表明されているのである。

一九七〇年代の「クレイム申し立て」のプロトタイプにおいては、「逸脱者」対「差別主義者」、「マイノリティ」対「マジョリティ」、「ホモセクシュアル」対「ヘテロセクシュアル」等々といった二項対立が想定されえていた。そして、後者による前者への差別的な処遇が前者によって「問題」と定義された。そして、前者の後者に対する要求が、研究者の見べき「社会問題」の定義過程を織り成していた。「クレイム申し立て」を行う者は、前者の立場に自らを強く同一化し、彼らの定義する「問題」を、他者への要求、社会の改変を通じて解決されるべきものとして訴えた。彼／彼女らはそれを、両者に共有されているはずの価値、例えば「平等」「自由」「公正」などの語彙によって主張した。

それに対していま見てきたのは、このような構図とは異質のものである。主体は、セクシュアリティを「言葉優先」では自認できず、アイデンティティをめぐって揺れており、自己を曖昧なもの、それ自体「問題」であるものとして経験する。しかし、その「問題」は、これを返上し確固としたアイデンティティを獲得することによって解決されようとしているのではない。むしろ、そのようなアイデンティティを求めること、求められることにこそ、「問題」がまとわりついている。与えられている言葉は自分の経験とは乖離している、という言葉への違和感が感受されている。またそれにもかかわらず、主体はそうした言葉の内部でアイデンティティを求めて自問し語ることに促されている。そして、そのように促されてしまうことそのものが疑問に付されている。

ここには、「クレイム申し立て」のような活動や言説を展開することに対する距離感によって特徴づけられるような主体、そして「問題」が浮かび上がる。積極的なアイデンティティを掲げる「強い」主体に対して、曖昧な主体。価値の語彙等を資源に自らの要求をアピールしえた「強い」言説、言葉に対する屈託のなさに対して、自分の経験と言葉との微妙な乖離を感受しつつも語ることに方向づけられてしまうことへの違和感。そして、「逸脱」的アイデンティティにあえて立脚し自分の立場を主張する姿勢に対して、一つの要素によって自己規定する／されることそのものから距離をとろうとする姿勢。

しかし他方で、非異性愛的な経験を自認する人びとの間で、逆にセクシュアリティに基づくアイデンティティを掲げることが奨励されもする。例えば先の伏見は、セクシュアリティがわからないという別の女性に、「僕も個人的な人間関係においては、ゲイって括りに違和感を感じる場面はいっぱいあるよ。でも、政治的な意味で、対社会的にゲイっていうカテゴリーでものをいわなければならきやなんない(ママ)ところがあるから、そう名乗るけど」(伏見 1996 : 251) と述べる。一方では、還元への違和感が表明されながら、他方で、そうしたアイデンティティをあえて掲げることの「政治

的」な意義が強調される<sup>(14)</sup>。

この「政治」に見合うアイデンティティの強度を要求する方向の線上にあるもの、それは、あの「クレーム申し立て」における「強い」主体であろう。「クレーム申し立て」とそれを担う「強い」主体像は、現代のわれわれの社会においても、個人の問題経験を社会へと媒介する一つのスタイル、一つのモデルとしてある。しかし、研究者も含めて人がこのモデルに沿って思考し、強い主体と言説を規範化したり、またそこにこそ「社会問題」が見出されると考えるとき、まさにそうした発想の水面下で経験されている「問題」、いま見てきたような「問題経験」は不可視化される。

## 5. 問題経験と社会

ここまでの考察から二つのことをまとめとして述べる。

### (1) 問題経験の社会学

生活にはさまざまな困難がつきものであり、われわれは通常、それらを減じてより快適な生活を送ることを望む。現代のわれわれの社会では、原則として社会は成員のそうした望みをなるべく反映するよう運営、制御されなければならないと考えられている、と一応言ってよいであろう。伝統的な社会問題研究においては、そのために改善されるべき社会状態が「社会問題」であった。それに対して、構築主義の社会問題研究は、「問題」が「構成」されるという視点から、「クレーム申し立て」に注目した。さらにこれに対して、ここでは、いわゆる「クレーム申し立て」の体をなさない、「問題経験の語り」に目を向けた。ただしこれは、「クレーム申し立て」研究を否定するものではない。ここでの見方では、「クレーム申し立て」活動やその言説は、問題経験の語り方のバリエーションである。

「問題」が人びとの定義に依るとすれば、「クレーム申し立て」「社会問題言説」も同様である。社会問題と個人的問題があるのではなく、「社会問題」と定義された問題と「個人的」と見なされる問題がある、それと同様に、「社会問題」について語っているとされる言説とそうでないとされている言説があるというだけである。「クレーム申し立て」と定義される言説に照準することは、前者の言説を対象にすることである。

「問題」はもっとさまざまな形で語られている。社会学はそうしたリアリティに接近し、また「問題」を経験している人たちの訴えや存在が認知されず、まさに不可視化されていることが「問題」であるような経験の過程をもっと視野に入れていくことができるはずである。ここではある「問題経験の語り」への接近を試みたが、これは、人が自らの経験を「問題」として構成していく／いかない過程への接近であると同時に、そこに語られ／読まれる「問題」を通して現代社会におけるわれわれの経験のリアリティに接近する、という課題を含むものである。また、「問題経験の語り」が、すでに述べたように積極的に規定できず、「受け取り方」「感受性」の問題であるという限りにおいて、その課題には、研究対象に対する研究者のスタンスをいかに考えるかという問いも伴うだろう<sup>(15)</sup>。

## (2) 問題経験の語られ方と社会

問題経験の社会学を通じてまた、人びとの問題経験およびその語られ方と社会との関係を問う視点を手に入れることができる。

「クレイム申し立て」は、人びとの問題経験が社会へと媒介される一つのスタイルである。その実践によって人びとは、自分たちの問題経験の原因と解決の責任を世俗の社会に求め、現状を改変しようとする。そのことは、社会を変える能力と責任を成員が有するという前提を持つ。そしてその際、社会の進むべき方向は価値の語彙等によって示される。それらの語彙には普遍性が含意されている。例えば「自由」「平等」の要求には、社会の隅々にそれが浸透すべきことが含意されている。特定の人びとだけの自由や平等を主張することは言葉の意味に矛盾する。かくして「問題」の本質は、社会全体に「価値」が充分に実現されていないこと、となる。というより、「クレイム申し立て」は、「問題」をそのような性質のものとして人びとに提示し社会を変えようとする、というスタイルなのであった。

しかしここでは、そのような振る舞いが、現代日本において、確かに一つのモデルではあっても、決して一般的とは言えないことを見た。ここから、では、現代のわれわれの社会において、またこの先、個人の問題経験は他にどのような形で社会へと媒介されるのか、またその過程をどのように捉えていけばよいのか、という問いが生じる。それは、実のところ社会学にとっては、個人と社会の関係についてのむしろ伝統的とも言える問いである<sup>(16)</sup>。あるいは、こうした問いの前提にある、社会・個人観自体、「クレイム申し立て」のプロトタイプに含まれていた社会・主体観と発想を一にするものとして問い直す必要さえあるのだろうか。例えば、先に見た語り手がセクシュアリティの問題について、「あまり無自覚でいると自分の（のみならず他人の）幸せを見誤る危険性がある」と語る時、恐らく念頭に置かれている「幸せ」は、自分と自分に関わりのある他者、という比較的小さな圏域における個人的な幸せであろう。社会全体に価値が実現すること、ではない。さしあたって、価値の社会的実現というより、自分と身近な他者との関係からなる生活の快適さが大切にされているように思われる<sup>(17)</sup>。もちろんそれを脅かす外部の力に対して、「クレイム申し立て」が毅然として展開されるという場面も出てくるかもしれないが。ここには、「クレイム申し立て」のプロトタイプにおいて見たような個人と社会の構図、関係の観念とは異なる社会・個人観が示唆されている。とすれば、われわれは、現代のわれわれの社会における、個人にとっての「社会」というリアリティのあり方、また「個人／主体」というリアリティのあり方へとさらに目を向けていくという課題を負うことになるだろう。

### 【注】

〈1〉 キツセらは、三つの異なるグループから次のようなクレイムが出たとする場合を例に挙げている。(1) A大学の入学者選考方針は、女性とマイノリティの応募者を組織的に差別しており、アフーマティブ・アクションの指針に反する、(2) B川の水は汚染されており、住民の健康にとって危険である、(3) 異星人がC山岳地帯に着陸し基地をつくって、合衆国に対する大規模な攻撃の準備をしている。キツセらは、従来の社会学者であれば、(1)については自分たちに判定する資格

があると感じ、(2)については自然科学者に判定を委ね、(3)は事実無根と断定し、集合的な妄想の事例としてそのグループの活動を調査するだろう、とした上で、こうした態度を否定する。「状態についての主張の真偽の判定は、社会学者による社会問題の分析にとって不可欠のものではない」、「……その事実的根拠は、それが社会問題であるかどうかということとは無関係」なのである (Spector & Kitsuse 1977 : 77, 訳121-122) (傍点原文イタリック)。

〈2〉 ストーンウォールの暴動は、一九六九年、ニューヨークのゲイ・バー「ストーンウォール・イン」において警官たちと女装のゲイたちとの間に起こった衝突が暴動に拡大したものである。『クィア・スタディーズ'96』のなかでまとめられている「クィア・ヒストリー」(クィア・スタディーズ編集委員会 1996 : 19-35)の年表で明記されている最初の年は「六九年」であり、その年に書き込まれているのは、六月二八日の「ストーンウォール事件」であり、先のような概要である。年表がそのように書きはじめられていることは、この「暴動」が、一つの象徴的な出来事であることを表している。それは、「たくさんのレズビアン・ゲイのストーリーを組織化する主要な『社会的記憶』」

(Plummer 1995 : 187, 訳187)とされる。この象徴性は、例えば、『クィアワールド』

(Duberman et al. 1997)に収録されている「ストーンウォール以後の二五年」というシンポジウムのタイトル、E・L・ケネディの「ストーンウォール以前の構築」(Kennedy 1997)などにおける「ストーンウォール」の使われ方にも明らかである。キツセのここでの言及も同様である。

〈3〉 キツセは、レマートの「第二次的逸脱」を念頭に置いて、この概念を用いた。ワイツは、これを自分の研究に用いている。

〈4〉 桜井厚は、「序 ジェンダーの語りと語り方」(桜井 2003 : 6-20)の冒頭で、かつて柳田國男が語った言葉として、日本には、「まるい言葉を話す人と、四角い言葉を話す人の二種の人種がいる」という言葉を紹介し、「まるい言葉」とは「かな文字のこと」「話し言葉」「庶民」「被支配層」、「四角い言葉」とは「漢字」「書き言葉」「支配者や知識人」「エリート層」の言葉としている。多くのインタビュー経験からとはいえ、桜井がこのに分法にのっとり「まるい言葉」を女性、「四角い言葉」を男性に割り当てていることには違和感がある。しかし、本文で述べているような「クレーム申し立て」と呼ばれうる「言論活動」は、誰に帰属させるかという点は脇に置くとして、ここで言われている「四角い言葉」の体をどちらかと言えばなしているのではないか。というより、そのような言葉が「クレーム」の「言論」として流通する傾向にある、とすることができるだろう。つまり、注意を促したいのは次のことである。それは、あるスタイルの語り方が、他のスタイルよりも、「クレーム」として通りやすい、という社会的序列のあることを否定できない、ということである。このことについては、後の章で少し考察する。

これとほぼ裏返しのことを、日本語の歌をめぐって、いとうせいこうが鋭く指摘している。日本語には音読みと訓読みがあり、「くに」はメロディに乗せやすくても、「国家」や「国会」では、聴き手は一瞬違和感を持つと思う、といおうは述べる。いとうは、江戸から明治の端唄でも「おくに」のことは歌えても、「武家諸法度」のことは歌えなかったはずとして、「その意味で、僕らは歴史的に日本語で政治のことは歌えないようにされてきた、と考えることもできる。日常使ってる『やまとことば』だけだと、『惚れたはれた』しか歌えない」(近田・いとう 2003 : 76)と論じる。政治や社会についての言説として流通させようとするとき、ここで「訓読み」「やまとことば」と呼ばれている

語りのスタイルは、「音読み」の言葉に比べて、構造上、使いにくい、使われにくいということが、いとうによって指摘されている。

〈5〉 総務庁が五年ごとに実施。第五回（一九九三年）対象国は、日本、韓国、タイ、フィリピン、アメリカ、イギリス、フランス、ドイツ、スウェーデン、ロシア、ブラジルの一一カ国。なお、本文の以下で見ていく社会への関わり方についての設問は、第六回（一九九八年）ではない。

〈6〉 この他、例えば片桐新自は、「新人類」世代の意識・価値観調査から、一九八七年の第一回調査以来、若者たちが批判的価値観よりも現状肯定的な価値観の持ち主であることを指摘している（片桐 1993, 1996, 2003）。なお、念のために付け加えれば、本文の記述の趣旨は、日本の現状について、例えばもっと積極的に行動すべきだなどと、是非を問うことにあるのではない。

〈7〉 キツセらも「クレイム」の認識が発言者と受け手の間で食い違う状況に注意を払っていたが、そのことと研究者による認定との関連については十分に注意深かったように思えない。イバラとキツセにおいては、研究者の分析視点と人びとの視点の分離が積極的に議論されるが、対象の認定に関しては、両者の視点は予定調和的に重ね合わせられているかのようである。詳しくは草柳（1999）。

〈8〉 第二章でも見てきたように、人が他者の「クレイム」を「わがまま」「見当違い」など、「社会問題」の告発とはほど遠い発言として扱うことは多々ある。実際、そうした反応はしばしば、「クレイム」を無効化する戦略でさえある。また、誰もが「クレイム」らしい「クレイム」を申し立てるわけではない。グブリウム（1993）やL・ミラー（1993）が指摘するように、誰もがレトリシャンではなく、また「クレイム」らしいスタイルが意図的に回避されることもある。詳しくは後の章で検討する。

〈9〉 D・ボーゲンとM・リンチは、この点、すなわちクレイム申し立てとそれを対象化する研究者との関係をめぐって、社会問題言説の研究を提唱するイバラとキツセの立論を批判している。彼らは、イバラとキツセの議論において、社会問題の言語ゲームが「メンバーの現象」と捉えられていること、そのゲームが、社会問題研究の専門家の関心や志向とは独立のものとして捉えられていることを指摘する。その上で、彼らは、社会問題の言語ゲームの存在とイバラとキツセ（要するに研究者）のレトリカルな実践とを切り離して考えることはできない、と主張する（Bogen & Lynch 1993 : 216-217）。彼らの主張は適切であろう。この点については、草柳（1999a）で検討しているので参照されたい。

〈10〉 われわれは、人びとがある言説を「社会問題」についての言説、という特権的な言説として構成あるいは無効化していく過程へと接近することを課題とすることになる。「問題」や「不満」の経験をめぐると日常で局所的なやりとりの場面をいかに見ていくかについては、例えばエマソンらの「トラブルのマイクロポリティクス」（Emerson & Messinger 1977）などの仕事が参考になるだろう。

〈11〉 次の段落の「 」内の文章は、「 」と割注によって明示しているように、引用である。通常、長い引用の場合、表記の慣例として、本文とは区別し、前後に行間をとり、文頭を本文より下げる、といったスタイルがとられる。日本社会学会の『社会学評論スタイルガイド』でもそのように示されている。それによれば、この表記の目的は、「引用であることを明示すること」（日本社会学会

編集委員会1999：11)であり、文献のみならずフィールドワーク資料の引用もこれにしたがう。しかしここでは、引用であることは「」で示し、本文にふくめて表記する。慣例の表記法には、引用であることの明示と同時に、引用した語りを、まるで虫ピンでとめて陳列するような効果を感じられる。フィールドワーク資料の提示では、そのように感じられることが実際よくある。収集と陳列。なお、文脈に応じて慣例を採用している箇所もある。社会学者らの文献からの引用は慣例にしたがっている。

〈12〉 掛札悠子は、「レズビアン」「マイノリティ」「セクシュアリティ」といった言葉を指して、「日本社会の中での現実との相応を一切問わないまま濫用されている外国語の存在に異議を唱えている」（掛札1994：25）と述べ、これらを「すべて一旦破棄し、日本の現状を表現しうる言葉や概念に置き代えていかなければならない」（掛札1994：31）とし、一種の言語批判を行っている。こうした提案は、いま見てきたような「問題」を共有する者による、字義通りの異議申し立てと言えるかもしれない。しかし、こうした言葉も、他者への要求であるよりも前に、自分たちの言葉との関係へと自己反省的に向けられているように思われる。

こうした、言葉に対する違和感は、T・ミンハの『女性・ネイティヴ・他者』（Minh-ha 1989）のなかで尖鋭に考察されている。「二重の被害。自分のことが語られないことと、自分が語れないこと。女は自己からの亡命者となるのだ。盗んだ言葉はいつまでたっても、別の人の言葉だ。だから婉曲的な物言いをしたり、策略をつかったり、騙したり、捏造しなければならない。なぜなら、たとえ私があるあなたに、あなたに聞いてもらいたいことを言ったとしても、その言葉はいつもの外れになるからだ。〈まったく私のものではなく、いまだかつて私のものではなかった〉現実をすっばりと被っている言語など、欺瞞以外の何ものでもないからだ。言おうと最善の努力をしているのに、いつもかならず、間違った言葉を発してしまう。……（中略）……比喩的に言えば、女は（叫んでいるときも、男の言葉を使えば、『金切り声をあげている』ときはとくに）、何を言っても聞いてもらえないし、魚と同様、声を出していないに等しい。ではこの状況からあなたはどこへ行くのか。私はどこへ行くのか」（Minh-ha 1989：訳32-33）。本文および掛札が示すように、「言葉とどうもしっくりこないという感情」（Minh-ha 1989：訳10）は、彼女の言う「三重拘束」（Minh-ha 1989：訳9）に置かれていないときにも、感得されうる。

〈13〉 現代アメリカの詩人J・ゴメスは、アイデンティティの「還元主義理論」（Gomez 1997：20）について次のように語る。往々にして人は人を単一の要素に還元しようとする。差別的な他者の側だけではない。一九六〇年代には、黒人たちは、自ら黒人であることを積極的に肯定することで、「黒人であること」を他のさまざまな要素から分離した、このことも、ゴメスによれば還元主義なのであるという。彼女は、アイデンティティの全体性を無視すること、ただ一つの要素に基づいて思考したり行動することに疑問を呈する（Gomez 1997：22-23）。

〈14〉 同様の言葉には、例えば河口和也・浅田彰（浅田他1997：31, 32-33）など。なお、アイデンティティと「クレーム申し立て」のポリティクスをどのように考えるかは、非常に大きな問題である。アイデンティティは、いわゆる構築主義によって、「本質主義」的で固定的な実体ではなく「構築」されるものとして捉え直されてきたが、この政治的な意味、およびそこから展望については、多くの議論がある。ここではこの問題について追究する余裕がないが、J・バトラー（Butler

1990)、K・ヴィンセント・風間孝・河口和也(1997)の特にpp. 150-166、浅田・ヴィンセント(1998)、松村竜也(1998)などを挙げておきたい。

〈15〉 詳しくは草柳(1999a)。

〈16〉 例えば、G・H・ミードが「科学的方法と思考する個人」(Mead 1917)において、個人の例外的経験と科学の発展との関係を問うことで追究したのも、この問いである。その意味でわれわれは、ここでミードの問いと改めて出会い、それを引き継ぐことになる。

〈17〉 このことは、前掲の片桐による最新の調査結果にも示されているように思われる。二〇〇二年の調査を通して若者の間に「まじめ」の復権が認められるとする片桐は、次のように考察している。「先に見た政治的・社会的関心の低下からわかるように、彼らのまじめさは、社会をよくしようとするような対社会的な『まじめさ』ではなく、自分の生活を着実に築きあげようという私生活における『まじめさ』だということができるであろう」(片桐2003: 83-84)。



## 第四章 「生きづらさ」と「アイデンティティ」

### 1. はじめに

現代社会では、個人のより快適で幸福な生の追求が尊重されることになっている<sup>(1)</sup>。とはいえ、社会では多様性は制限される。社会が許容しないあるいは許容に消極的な多様性を体現すると、人は、「逸脱」と定義され、それゆえの「生きづらさ」を経験することになり、またそれに何らかの仕方に対処していくことになる。本章は、このような個人の現代社会におけるアイデンティティと活動のあり方に目を向け、その「生きづらさ」の経験がいかに社会へと媒介されうるかについて考える。

社会のなかで「生きづらさ」を余儀なくされる諸個人の経験と活動およびその社会への関係は、これまでも社会学的関心の対象であった。それは端的に、社会と個人という社会学の根本問題の一部である。一方には、伝統的な集合的行為論、社会運動論の関心が挙げられる。かつて伝統的な社会運動論は、人びとの「不満」の経験を社会運動や革命への参加動機としてその理論的仮説に組み込んだ（高橋 1985）。だがその照準は、あくまで運動という集合的な現象に合わせられていた。他方、行為者の意味世界の側に定位した関心がある。シンボリック・インタラクショニズムの系譜に見られるように、そこには「逸脱者」「アウトサイダー」とされる人びとの経験への関心を見出せる（Becker 1963等）。今日こうした異なるアプローチとその問題領域は、集合的な社会運動を社会的構成として捉え直そうとする見方により接近しつつあるようにも思われる（Melucci 1996等）。

以下ではまず、従来の概念で言えば「逸脱的」マイノリティとされる人びとのアイデンティティと「生きづらさ」への対処について、既存の理解の枠組みを考察する。ここでは二つの典型的な理解の枠組みを取り上げ検討したい。その上で、これらの枠組みによって理解されるあり方とは異なるアイデンティティと「生きづらさ」への対処のあり方を、現代日本における例を通して考える。事例として、ここでは異性愛でない女性の例を参照する。

なお、言うまでもなく、冒頭で述べた多様性とは、文字通り多様であり、本章で見ていく事例によって代表されるわけではない。そもそも多様性とは、代表性という概念をさしあたり斥けるものである。多様性の総体を検討することはその意味上不可能であり、われわれに可能なのは、個別の事例を通して仮説的な見通しを得ていくことであろう。ここで取り上げる事例は、近現代社会における恋愛・結婚・性・家族の制度によって制限されてきた生き方の多様性の部分とすることができる。もちろんそこからの「逸脱」も多様でありえ、人はまた多様な問題に遭遇する。しかし共通には次のようなことがある。すなわち、人はそこから離れるほど、自分は何者でありどう生きるのかという問題に直面するであろうということ、また、「マジョリティ」から見ればその生き方は「ノーマル」でなく、そうした他者の社会的反応は多かれ少なかれ差別的ないしネガティブ・サンクションであろうということ、しかし、公私の分離によって、公的領域ではそうしたことは一見無関連化されるということ、しかしまた、関連諸制度は往々にしてこの制度に則る生活単位（「家族」「標準世帯」等）を基準としているため、実際上の不利益があることなどであろう。さらに「逸脱」のこうしたコストとリスクは性別非対称でもある。こうした制度は、性別二分法によりもっぱら一方の性「女性」に私的領域に中心を置く生を割り当ててきたからである。

## 2. 「モノポリー」モデル-----ゴフマンにおけるスティグマ所有者

「逸脱的」とされる人びとの生活についてはさまざまな経験的な研究があるが、「逸脱」の多様性に対して、一括した分析が可能な生活上の共通性に着目した社会学者に、E・ゴフマンを挙げることができる。彼の『スティグマの社会学 --- 烙印を押されたアイデンティティ』（Goffman 1963b）は、社会的期待から逸脱する望ましくない特性「スティグマ」を持つ者に焦点を当て、そのアイデンティティをめぐる固有の苦境を考察したものである。ゴフマンは、「スティグマ」を持つ人びとが、「常人」に包囲される生活誌の諸場面で、アイデンティティを管理しつつその苦境を生きる技法を巧緻に記述した。そこには、「逸脱的」マイノリティのアイデンティティと「生きづらさ」への対処をめぐる、理解の枠組みの一つの典型を見出すことができる。

ゴフマンによれば、スティグマとは、仮想の（virtual）社会的アイデンティティ-----普通最初に目につく外見から想定される社会的カテゴリーや属性-----と実際の（actual）社会的アイデンティティ---  
--実際彼／彼女があるところのそれ-----との間のある特別な乖離を構成するものである（Goffman 1963b : 3, 訳11）。この乖離が他者に知られると、本人の社会的アイデンティティは損なわれる。スティグマ所有者は、アイデンティティを常人からいかに同定され受容されるか、という問題を抱えつつ、表面上この乖離がないかのように努力するとされる。なぜなら彼／彼女らも常人同様、「異常な感情や信念を持っている場合も、その異常性を他者から隠すためにきわめてノーマルな関心を持ちきわめてノーマルな戦略を用いる」（Goffman 1963b : 131, 訳215）からである。ゴフマンはそれを個人的アイデンティティの操作／管理の試みとして描いた<sup>(2)</sup>。

「先にスティグマのある人の学習過程には二段階があることが指摘された。すなわち、まず常人の視角を習得し、次にその視角から見て彼が失格であることを理解するという二段階である。恐らく、次には、彼がその種の人間であると証明された種類の人間を他者が処遇する仕方に対処することを学習するという段階がある。さらにその後にはここでの私の関心事、すなわちパスすることを会得する段階がくる」（Goffman 1963b : 80, 訳131）。

パスすること、パッシングとは、「まだ暴露されていないが、〔暴露されれば〕信頼を失うことになる自己についての情報操作」（Goffman 1963b : 42, 訳74）のことである。スティグマ所有者は、常人のまなざしに縛られ、その視点から身の処し方を学ばねばならないような人である。人は、自身が体現する対他的／即自的社会的アイデンティティ間の乖離をまさにスティグマとして重荷のごとく人知れず管理する者として描かれる。人は沈黙し孤立し、「自己嫌悪と自己卑下」（Goffman 1963b : 7, 訳19）という自己否定、自分を常人と同じであると同時に異なる人間として規定するというアンビバレンスと「根本的な自己矛盾」（Goffman 1963b : 106, 109, 訳175, 178）のうちにあるときかれ、常人社会への同調圧力のもとで、自らのアイデンティティの偽装や隠蔽によって各場面を切り抜けようとする<sup>(3)</sup>。ここに浮かび上がるのは、「生きづらさ」の源にある自身のアイデンティティを、他者と共にいる各状況で注意深く管理し、さしあたってスティグマを不可視化すること、それが

「生きづらさ」への基本的な対処法であるような主体像である。

さらに、この議論構成の中心にくる「アイデンティティ」概念は「社会的アイデンティティ」であり、それは、社会が人びとを区分するカテゴリーや属性のことである（Goffman 1963b : 2, 訳10）。人は誰でも、当該「社会」における社会的アイデンティティ／カテゴリーの体系のもと、アイデンティティを割り当てられることで何者であるかが社会的に画定される存在なのである。自分のアイデンティティについて自分勝手な解釈を行うことは、「いわゆる現実との関係を断つ」（Goffman 1963b : 10, 訳23）ことである。

こうしたスティグマ論から浮かび上がるのは、アイデンティティのモノポリー体制と呼ぶ状況であろう。人は「社会」によりアイデンティティを付与されたり剥奪されたりする。そして不利なアイデンティティを付与されうる事情のある者は、それを回避すべく、当座与えられているアイデンティティの管理に腐心する。それが彼らの「生きづらさ」への対処法である。これをアイデンティティの「モノポリー」モデルと呼ぶことにする。

### 3. 「肯定主張」モデル-----マイノリティのアイデンティティ・ポリティクス

ゴフマンらの逸脱者観は後にキツセ（Kitsuse 1980）によって、「過社会化」されていると批判されることとなった。いまここで確認したのも、常人のまなざしを取得し自己否定的なアイデンティティ管理によって事態に対処していこうとする、社会への適応に過剰に配慮する人びとの姿であった。それに対してキツセは、逸脱者の「自己肯定」と政治的抗議行動の場への「カミングアウト」に注目した。

「これまで制度的に是認された排除によって社会的に差別され、文化的に定義され、カテゴリー化され、スティグマを付与され、道徳的に貶められてきた人びとが、彼らの存在を公然と主張し胸を張って市民としての権利を要求し、社会問題提起のポリティクスに携わるということ、このことを私は論じたい」（Kitsuse 1980 : 2-3）。

キツセは、人びとのクレイム申し立て活動、「あるグループによるある状態が不快である、または望ましくないという知覚もしくは判定と、それを改善しようという集合的な試み」から始まる「社会問題活動」（Spector & Kitsuse 1977 : 143, 訳225）に焦点を当てることを提案した。研究すべきは、「ある状態が社会問題であるという定義」を構成し「自分にとって好ましくない状況に人びとの目を向けさせ、その状況を変えるために諸機関を動かそうとする社会のメンバー」（Spector & Kitsuse 1977 : 78, 訳123）による活動とされた。なお、第三章で検討したように、こうした方法は、「クレイム申し立て」活動として分節化可能な社会的活動の存在を仮定している。背景には、一九六〇～七〇年代のアメリカにおけるマイノリティによる異議申し立て運動の活発化があった。

この新しい異議申し立て活動の担い手像には、ゴフマンの描いたスティグマ所有者とは別の典型というべき主体像が含意されている。人びとは、彼らを「逸脱者」と定義する社会に異議を唱える。その活動主体は、個人であるよりグループである。そのメンバーは、彼／彼女らを共通の不利な立場に

置くアイデンティティに自らアイデンティファイし、それに立脚して社会を問題化する。またその際、価値の語彙（「自由」「公正」「平等」等）は、現在の社会を「問題」として否定しその改変要求を正当化する資源となる。個人の「生きづらさ」は、放置すべきでない「社会問題」として、表現される<sup>4)</sup>。

このとき「アイデンティティ」には、二つの特徴が指摘できる。第一に、それは、個人が社会からモノポリスティックに押し付けられるカテゴリーのことではなく、自ら引き受け、その因習的な意味を乗り越え変換していくもの（Kitsuse 1980 : 9, Anspach 1979 : 766）、一定の自覚のもとに獲得するものである。ここには、強い自己アイデンティフィケーションという契機が含まれている。第二に、このアイデンティティは、同じアイデンティフィケーションを行う人びとを結びつけ、集合的な行為の立脚点となる共通の社会的位置に立たせる。それにより人は、社会の構図----共通のアイデンティティを標榜する者（われわれ）とそれ以外の者にとり少なくとも二分割されている----を手に入れる。このようなアイデンティティと主体のあり方をアイデンティティの「肯定主張」（affirmation）モデルと呼ぶことにする。

#### 4. 二つのモデルと現代日本

以上、対照的に二つのモデルを示した。「モノポリ」モデルでは、人は社会的に付与されるアイデンティティを注意深く管理する。「自己否定と社会への同調」がその基調である。「肯定主張」モデルでは、人びとは自己肯定とともに共通のアイデンティティに依拠して連帯し活動する。基調は、「自己肯定と社会の否定・改変」である。ともにアメリカで練られた社会理論、前者は一九五〇～六〇年代の逸脱論、後者は一九六〇～七〇年代以降の社会状況を踏まえた社会理論から抽出された。「スティグマからアイデンティティ・ポリティクスへ」（Anspach 1979）、である<sup>5)</sup>。だが、ここで単純な推移を想定しているわけではない。両者はともに現代社会のいたるところで人びとの置かれている状況を照らし出すものであろう。一方で人は、前者のような状況にいまもあるであろうし、他方で、後者のような活動は、集合的な社会運動の一つの雛形でもある。両者は、「逸脱的」マイノリティとしての主体のとりうるありようの二つの極ないし典型と見ることができる。

現代日本に目を向ければ、その状況は、アイデンティティを注意深く隠すか公然と主張するか、自己否定か肯定か、社会への同調か改変か、孤立か連帯か、という単純な二者択一的状況ではあるまい。そのいずれでもない状況が見出されるであろう。両モデルをいま一度歴史の文脈に戻すなら、両者はいま見た対照の背後に共通のアイデンティティ観を持ち、そこからのさらなる距離において、現代の、そのどちらの極にも回収されえない状況を見ていくことができるのではないだろうか。

#### 5. 「アイデンティティ」と「生きづらさ」

##### (1) データ

「異性愛者でない女性」をめぐって 以下では、恋愛・性・結婚・家族の一連の制度に対して多様性を生きる者として、異性愛者でない女性に焦点を当てる。ここでは、『310人の性意識異性愛者で

はない女たちのアンケート調査』(性意識調査グループ 1998<sup>(6)</sup>(以下、性意識))にまとめられている、自由記述を主に参照する。先述のように上の制度からの「逸脱」は多様であるが、ここで見ていく例はこうした多様性の部分である。

なおいま一度確認すれば、ここでの課題は、あくまで先に見てきた二モデルに回収されえない状況に目を向け、もっと別のアイデンティティのあり方と「生きづらさ」への対処のあり方について、仮説的な見通しを得ることである。したがって、以下の考察にあたって次の留意点を確認しておきたい。第一に、異性愛者でない女性のあり方それ自体を記述することが目的なのではないということ。これと関連して第二に、ここでは、先の二モデルを支持するあるいはそれらによって理解可能であるような言説でないものに、特に焦点を当てているということ。さらに以上と関連して、参照するデータの性格についても、次の点を確認しておきたい。既述のように、データは公表されているものである。当然そこには調査結果がすべてもれなく列挙されているのではなく、調査者による「編集」というフィルターがかけられている。公表データは、調査によって得られたデータ全体の一部分であり、偏りがあるだろう。だが、あとで述べるように、このことは、ここでの課題にとっては問題点であるよりも、むしろ自覚的に踏まえることで、ここから得ようとする仮説を位置づけるための有用な手がかりにしようと考えられる。

さらにもう一つだけ次のことに留意しておきたい。はたして、「異性愛者でない女性」は「マイノリティ」なのか。ここでのこのラベルは、「マイノリティ」と一般に思われている、ということによる便宜的なものである。「……『レズビアン』は『マイノリティ』か? いつ、誰が、日本社会において、『レズビアン』を数の上での少数派(マイノリティ)だと規定したのだろうか?」(掛札 1994: 25)。掛札のこの問いかけは、「われわれでないもの」を自動的にあるいはほとんど無反省的に「マイノリティ」とする思考習慣そのものを批判し皮肉っている。「マイノリティ」とは、数が少ないという「客観的」な実態に対応しているのではなく、端的に「ラベル」なのである<sup>(7)</sup>。

## (2) 「私」の多元性

『310人の性意識』調査(以下、単に「調査」と述べるときには、この調査を指す)によれば、異性愛者でない女性の間で「セクシュアル・マイノリティ」であることの影響の主観的評価には幅がある。特に影響がないという人びとは次のように述べている。「セクシュアリティは私の一部でしかない。たった一部のことで、私の人生に影響されたくない。影響していないというより、影響されたくない。セクシュアリティがマイノリティだろうがマジョリティだろうが関係ない」。「性的指向は、個人的なことであって、社会人として生活している限り、あまり関係ないと思っている。私は、レズビアンである前に社会人であるので、性的指向は自分の一部分のことだから」。「セクシュアリティで仕事や人生を決めるものではないと思うので。自分が何をどうやっていきたいかが、人生の上で重要なことだと思うから」(性意識: 35)。

ここで言われているのは、セクシュアル・マイノリティであることの、「私」にとっての部分性である<sup>(8)</sup>。

非異性愛とは、「モノポリー」モデルでは、異性愛が「ノーマル」な社会で端的にスティグマであり、当事者に決定的なアイデンティティを与えた。「肯定主張」モデルでは、人はまさにそれに自ら

アイデンティファイし、そこから社会に異議を申し立てた。両者に共通するのは、人を「マジョリティ」から区別する特性への強いアイデンティフィケーション、およびそれに規定された生ないし活動である。人は「逸脱」的特性、そのアイデンティティの重みによって、「マジョリティ」とは異なる位置に立っていた。

それに対してここにあるのは、「私」を多元的なものとして実感し、その一部分によって自分は規定されない、とする感覚である。一つの要素に規定され振る舞うことは、アイデンティフィケーションの過剰であり、要素への「還元主義」(Gomez 1997: 20)であり、自他いずれによるものであれ斥けられる。先の二つのモデルでは個人を把握しある社会的位置に投錨したアイデンティティの重みは、ここではかわさされている。それよりもむしろ多元的な「私」が強調される<sup>(9)</sup>。

### (3) 既成のカテゴリーへの違和感

調査では、対象者に性指向を五つの選択肢によって問うている。選択肢は、「レズビアン」「バイセクシュアル」「ヘテロセクシュアル」「わからない」「どれでもない」だが、一つの回答を選んだ人びとも往々にして留保を付け加える。

「他に適当な言葉がないので」「あまり好きな言葉じゃないけど」「レズビアンっていう言葉しかないと思うけど、どうもしっくりこない」「名付けること自体に違和感がある」(性意識: 25-26)。

マジョリティは自分が何者であるかを問わず問われず、異質な他者にそれを問う<sup>(10)</sup>。マイノリティは常に問われ、カテゴリーを付与され、それに「還元」されやすい。この非対称的な状況に対して、「モノポリー」モデルでは、人は他者からその決定的な問いを向けられないよう注意する者として描かれた。「肯定主張」モデルでは、人は否定的なアイデンティティの意味を変換し公然と自己肯定した。それが、「何者か」という問いへの回答であった。両者に共通するのは、「何者か」という問いの有効性と、ある一つの回答の存在への信憑であろう。それに対してここに見られるのは、既成のカテゴリーによって問われ自問へと方向づけられていること自体への違和感であり、ストレートなアイデンティフィケーションの留保である。

「私」のあり方は、一度問いはじめるなら既成のカテゴリーに対して常にそれ以上のものとして実感されよう。そこから新しいカテゴリーが生み出されもする。調査では、先の性指向五カテゴリーに加えて、性自認についても五つのカテゴリー「女性」「TG」(トランスジェンダー)「FTMTS」(女性から男性へのトランスセクシュアル)「わからない」「どれでもない」が示され、合わせて全部で二五の選択肢の組合せが示されたことになる。これについて回答者からは、選択肢が足りないという声(性意識: 272)、留保の言葉、さらに独自のカテゴリーが挙げられている。

「セクシュアリティ、性格etc、すべて自分は自分でしかないと考えているので、既成の言葉では表せない。性指向で言うなら、『バイよりのレズ』もしくは『レズよりのバイ』。でもやっぱり表しきれない」。「ムリヤリいえば、バイセクシャル。『現象学的レズビアン』が現状。自分では『なんでもいいひと』と思っている」。「ポリセクシュアル(立場としてはレズビアン)あるいはノン・ヘテロセクシュアル」。「レズビアン風のAsexual」「両性具有、アンドロジナス」「フェミニスト・メンズリブ・トランスセクシュアル」(性意識: 26-28)。

こうした差異への感受性は、「私」が一つの既成のカテゴリーに還元されることへの違和感を表しており、それは、同時に一要素によって他の（マジョリティから見て「同じ」「逸脱」的特性に還元されうる）人びとと同一のカテゴリーで分類されることへの違和感でもあろう。「モノポリー」モデルでは、人は孤立しがちであり<sup>(11)</sup>、逆に「肯定主張」モデルでは、人びとは公然と自己主張し集合的に活動することへと向かう。それに対してこうした自己への問いは、差異と個別性を浮かび上がらせていく。

#### (4) カテゴリーの過剰と無意味化

だが、いかに新たなカテゴリーを創出しても、感受される微妙な差異に対して充分ということにはならないだろう。しかも「私」は多元的であるとすれば、いかに細分化されようと特定の明確なカテゴリーで表現される「私」とは、その過度に単純化された仮象にすぎない。そうであれば、あるカテゴリーへのアイデンティフィケーションが仮になされるとしても、それは便宜的なもの、当座のもの、仮構あるいは手段、戦略など、さまざまなニュアンスを伴うものとなるだろう。

一方で、カテゴリーの細分化や多様化は、あまり進むとそれ自体を無意味化していくであろうし、他方で、そうしたカテゴリーへのアイデンティフィケーションは、ますます仮構のものであるという意識を促進するだろう。この先に、「私」を表すカテゴリーは不要、既成の言葉で表現しようと思わない、という態度、ひいては「私は私」という究極のアイデンティティが見えてくる。

「自分は自分、私は私。言葉で表す必要はありません」「すべて自分は自分でしかないと考えているので、既成の言葉では表せない」「名付けること自体に違和感がある」「自分そのもの！ いちいち分ける必要はないでしょう」（性意識：26, 27）。「セクシュアリティやジェンダー、セックスなどのカテゴリーをなくさへん？」（性意識：289）。

#### (5) 「私は私」、であること

以上から見えてくるアイデンティティと主体をまとめる。「私」は多元的であり、その一部に依って立つあるいは拘束されることは、アイデンティフィケーションの過剰となる。既成の特定のカテゴリーへのアイデンティフィケーションは違和感とともに留保され、一要素を通じた人びととの共通性より、むしろ多元的「私」の固有性、他者との差異が意識される。差異に応じたカテゴリーの多様化や細分化は、カテゴリー自体を無意味化し、それらへのアイデンティフィケーションを仮構化するだろう。ここに、「私は私」「自分は自分」というアイデンティティが浮かび上がる。

このとき、アイデンティティはモノポリスティックに社会から付与されるものであるより、個人の私的な自己理解あるいは自己定義とでも言い換えるべきものであろう。しかも、自己理解・自己定義を既成のカテゴリーに即して示すことに違和感があるというとき、共通性よりも差異・個別性に焦点が移行しており、アイデンティティは端的に「私が私であること」に近いものとなる。「アイデンティティ」に託される意味は、先の二つのモデルとは異なっていると言える<sup>(12)</sup>。

## 6. 「生きづらさ」と社会

### (1) 集合的アイデンティティと「私」

では「私は私」アイデンティティへと接近するとき、人は、当該社会における「生きづらさ」にいかに対処しうるのか。

「モノポリー」モデルでは、アイデンティティの管理、「自己否定と常人社会への同調」が、その対処法であった。「肯定主張」モデルでは、人はアイデンティティを掲げ、「自己肯定と現行社会の否定と改変」を企図する。歴史的には、このような能動的主体が否定・改変しようとしたのは、まさに前者の「アイデンティティのモノポリー」体制であり「アイデンティティの管理」強制的な社会であった。そしてその力は、人びとが共通のアイデンティティに立脚して集合的に活動することによって示された。つまり、集合的アイデンティティへのアイデンティフィケーションには、政治的に積極的な意味と機能があった。これに対して、「私は私」というアイデンティティが、むしろ集合的アイデンティティへのストレートなアイデンティフィケーションを留保させ、それを分解していく方向性を持つことを先に述べた<sup>(13)</sup>。

では「生きづらさ」への対処として、いかなる選択肢が他にあるだろうか。調査によれば、「今、自分のまわりの人、社会の人に一番言いたいこと」として、もちろん反差別に言及する声などが多々挙げられているが、先の二モデルで解釈可能なものの残余に次のようなものがある。「セクシュアリティがなんであれ、生きていく上で大切なのは、どんな仕事をして、どう楽しく生活していくか、だと思ふ」。「そんなにイキまいて言いたいことはありません。このまま2人で自由に幸せに暮らしたら問題ない」(性意識：288-290)。

ここには、「私」の私的な生活を自分なりに築き充実させていくことへの志向を見ることができ。これはK・プラマーが「親密性の市民権」と呼ぶ権利、後期近代社会において「大きなストーリー」のあとに出現しつつある要求、すなわち「もっとも親密な欲求、楽しみ、世界の中の生存のあり方に結びついたありとあらゆる事柄」に関する(Plummer 1995：151, 訳322)、新しい関係と生き方に関する新しい要求に対応するのかもしれない。「肯定主張」モデルで見た「自由」「平等」「公正」などの価値の社会的実現要求という大きな目標に代えて、先のような語りにおいて求められているのは、「私」が「私」のままで楽しく幸せに生活していけること、である。

このような要求においてはまた、ここまで「生きづらさ」と仮に呼んできたもののニュアンスが、微妙にずらされ変わってくるようにも思われる。すなわち、「モノポリー」モデルと「肯定主張」モデルにおいては、そこで想定してきたマイノリティの「生きづらさ」は、すなわちアイデンティティをめぐる周囲の「常人」ないし「社会」との葛藤や軋轢を一つの焦点とする「生きづらさ」、言うなれば「アイデンティティをめぐる生きづらさ」であった。それに対して、強いアイデンティフィケーションからむしろ距離をとり、「私」のままの生活の快適さ、幸せを求めるならば、そこで感得された主題となる「生きづらさ」とは、アイデンティティをめぐるそれであるよりも、個人生活の快適さのための条件をめぐるもの、となるだろう。

「私」が「私」のままで楽しく幸せに生活していけること、そのために必要なものとして、セクシュアル・マイノリティであることの人生への影響を認める女性が多く言及するのは「経済的自立」



である。「ケツコン（男と）しない。できない。故に経済的に自立してなければならない」。「好むと好まざるとにかかわらず、とにかく『食べて』いかななくては、と考えているのは、『いつか結婚する』なんて考えていないからだと思う。自分自身のセクシュアリティに気づいた時、そのことが自分にとって重大なことだと思った」。「職業選択（生涯独身で暮らしていくために、経済的安定性を最優先した）」（性意識：29-30）。

結婚しないため経済的自立が必要、とは、経済的に自立していれば結婚せずにいられる、ということである。ここで言われているのは、労働により経済的生活基盤を確保することで、自分たちに合った生き方を、近代家族の制度から逸脱しても築いていけるという可能性である。J・デミリオは、資本主義の発達が、家族への依存を必要とした諸個人に家族の範囲を越えて個人生活を組織化していくことを可能にする諸条件を創出したとし、またそのことがゲイ・アイデンティティを可能にしたと述べる（D'Emilio 1983：訳150）。

個人が労働によって自活可能であるような現代社会において、恋愛・結婚・性・家族の制度からの「逸脱」による「生きづらさ」への対処、さらに言えば「逸脱」の「自由」は、個人の経済力、広義には生活力によってある程度可能と考えられており、それを一概に否定することはできないように思われる。実際に彼女たちが経済的自立を手に入れ行使しているかどうかは別にしても、それが一つの活路、努力の方向と目されていると言うことはできるだろう<sup>(14)</sup>。

## （2）相対主義と無関心

アイデンティティをめぐる「生きづらさ」、周囲の「常人」「社会」との葛藤や軋轢についてはどうか。「モノポリー」モデルでは、マイノリティの社会的「逸脱的」アイデンティティはスティグマとなり、それに対する常人の差別的なまなざしは、スティグマ所有者の「生きづらさ」の源であった。そして「肯定主張」モデルにおける「アイデンティティ・ポリテイクス」は、こうした差別への異議申し立てであった。両者に共通するのは、「逸脱」ないし「逸脱的」アイデンティティに対する社会の否定的・抑圧的な力の存在であり、主体はそれに対処しなければならなかった。現代日本ではどうか。先に述べたように、二モデルに該当する状況は依然として存在するだろう。ここで見るのはその残余部分である。

調査では、差別されていると感じることの有無について、その回答はほぼ半々である<sup>(15)</sup>。「今は個人主義者が多いから……。カムアウトしてもそれほど差別されることはありません」。「おどろかれることはあるが、嫌がる人はまずいない」（性意識：274）。ここには、「実態」はさておき、周囲の反応傾向に対する当事者の認識が表明されている。

ジンメルがかつて論じたように、都市では人びとは相互の冷淡さと無関心によって、個人的自由を手にする（Simmel 1903：訳277）。都市は、異質性、多様性をより許容する。だが、それは必ずしも異質な他者への「理解度の深まり」ではなく、「何事も相対化し」「異端までも相対化されてしまつて、異端ではあり得な」（河野 2000：364）くする無関心によるものであろう。そこで「異端」は一風景となる。あるいはサブカルチャーとして消費される。スティグマ所有者をそのアイデンティティの重みに釘づけにしたような否定的まなざしが依然としてあるにしても、他方では「ライフスタイルの島々」（Gitlin 1994：169）に分化した人びとの、無関心による相対主義もそこにあるの

ではないか<sup>(16)</sup>。

### (3) 自立・自助努力という方法

こうして浮かび上がってくる一つの方向は、現行社会内での「私」個人の、広い意味での生活力、自立・自助努力による「生きづらさ」への対処である。もっとも人は必ずしも孤立しておらず、「私」の関係者「仲間」との互助努力をもなしうるであろうが。これに対応する関心は、アイデンティティ管理によって社会的にパスすることではなく、また共通のアイデンティティを掲げる人びととともに社会を変えていくといったことであるよりも、「私」と周囲の関係者からなる個人的生活の快適さや充実であろう。そしてこうした道をとることをさしあたり可能にしているのは、後期資本主義の豊かなそして都市的な現代社会であると先に述べた。そしてこのような自立・自助努力とは、実は現代社会において「逸脱的」かどうかにかかわらず、「自己責任」の名のもとに成員が等しく要求され巻き込まれている方向でもあるのではないだろうか<sup>(17)</sup>。

## 7. 生き方の多様性と社会

以上見てきたアイデンティティと「生きづらさ」への対処は、それ自体多様な可能性のなかから捉えることのできた一つの仮説的な見通しである。また見てきたデータの性格上、これは、「現状」より「志向」として見る方がよいであろう。しかも、それは、「マイノリティ」であることをめぐる思考とその言語化に巧みであるような人びとのものであるということにも留意すべきであろう。そもそも質問紙調査の自由記述はそのような思考と言語化を求める点で回答者をいわば選んでおり、その上編集作業を経ることで、データはさらなる選別を受けている。もっと遡れば、行われた質問紙調査の方法自体、悉皆調査でも無作為抽出による標本調査でもありえない点で、回答者が限られている。しかしまた、まさしくそうした選別、とりわけ公表の意志によって選別された言説から見えてきた限りにおいて、ここで見たあり方は、当事者にとっての一つの方法として示されたものといってよいであろう。もちろん、そうした方法の政治的な意味をどう評価するかはまた別問題であるが<sup>(18)</sup>。こうしたことを踏まえ、以下に、「私」のアイデンティティと「生きづらさ」への対処法をめぐって、個人の「生きづらさ」がいかに社会へと媒介されうるのかという最初の問いについて考えたい。

まず、諸個人の自立・自助努力の集積は、確かに社会を徐々に変化させていくだろう。先に示したような女性の努力の方向はそれ自体、これまで制度が女性に求めてきたあり方に対する別の可能性の追求であり、制限されてきた多様性を顕在化させていくものである。

しかしながら、他方で、個人にとって、求める生活を阻害する「生きづらさ」に対して、個人的な自立・自助努力のみによって対処することには限界がある。第一に、「肯定主張」モデルを通して見出されたように、個人の問題経験は社会のあり方の問題として対処されうる側面を大いに含むにもかかわらず、こうした対処には社会のあり方それ自体を問題化する契機が含まれていない。生活に関する諸制度は、「逸脱」者の利益を守るよりもむしろ不利益をつくりだしているだろう。相対主義的な無関心についても同様である。制度の問題化を阻むのは多様な生の可能性に対する無関心だからである。

第二に、自立・自助努力は、個人の労働力としての有限性や不安定性、さらには序列、また市場の不確実性によって限界づけられており、またそれにもかかわらず、個人に「自由労働システム」へのより多くの依存をもたらす。そうした努力の限界において破綻するような生活は、潜在的に著しく不安定なものと言わねばならない。

確かに、そうした不安定性を「自由」のコストとする見方もある。しかしこの見方は、多様性排除の論理に加担するものである。不安定性を個人の支払うべきコストとすることは、一方で、そもそもそのような状況をつくりだしている仕組みを置き去りにし、他方で、個人にその力量と自己責任を問うことで「生きづらさ」を個人に帰責し、結果的に、人びとを自立能力における強者と弱者に分断し、後者に対して生き方の自由を制限することになり、さらにその制限を正当化さえしてしまうからである。

では、人びとに共通の問題を分節化しそれに集会的に対処する、という個人的経験の社会への媒介、そのような活動可能性の回路はいかなるものか。「肯定主張」モデルでは集会的アイデンティティが共通の立脚点としてあった。現代の「私」にとってはどうか。これは、問題への集会的な対処、言うなれば社会的組織的な異議申し立てとしての社会運動と個人のアイデンティティのあり方との関係----「アイデンティティ／運動接続」(Snow & McAdam 2000 : 41) ----を問う、という、現代社会学における大きな問題の一つである<sup>(19)</sup>。まず、「肯定主張」モデルに見た、集会的アイデンティティへのアイデンティフィケーションを一つのモデルとするならば、そのような集会的アイデンティティは、現代の「私」の問題を社会へと媒介する回路として、依然として有効であるのか、また必要不可欠なのか、といった問いを発することができるだろう。また、依然として集会的アイデンティティへのアイデンティフィケーションが行われうるとすれば、それは「肯定主張」モデルに見たあり方とどのように違ってくるのか、逆に、アイデンティフィケーションが行われないとすれば、それは何を意味するのか、と問うこともできるだろう<sup>(20)</sup>。あるアイデンティティを掲げ「〇〇」として行為する、語る、ということには、確かに、二重の危うさがある。一方では、それは、すでに見てきたように多元的自己の一つのものへの還元、単純化であり、他方には、鄭暎恵が指摘しているように、「〈聞き手〉によって、ある〈代表性〉を付随され」てしまう(鄭 1996 : 25)という罣がある。ならば、アイデンティフィケーションをしないという選択の先にはどのような可能性が開かれるのであろうか。この問いに、どのような回答が可能であろうか。

こうした問題構成に対して、さらに「アイデンティティ」そのものを脱構築するという方向での思考も可能である。これは、ジュディス・バトラーがジェンダー・アイデンティティをめぐって提起していた問いである。「……フェミニズムの理論が本源的なアイデンティティの問題にかかわる必要はもはやないことは、明らかである。むしろわたしたちが問いかけなければならないことは、アイデンティティのカテゴリーを抜本的に批判、検討した結果、どのような政治的可能性が出てくるかということである」(Butler 1990 : xxxii, 訳10)。

人びとに共通の問題を分節化しそれに集会的に対処する、という個人的経験の社会への媒介、その回路は、もし仮に「肯定主張」モデルと同様に「アイデンティティ」と呼ぶとすれば、各人が部分を通じて部分的に連なる、それゆえに閉じられないネットワークであり、必要に応じてその都度立ち上げるような、よりアモルファスな、構成されるものとしての「アイデンティティ」であろう。またそ

れならば、これを必ずしも「アイデンティティ」と呼ばなくてよいという考え方もありうるだろう。「アイデンティティ」の意味は、個人の私的な自己理解・自己定義というほどのものとなっていた。そうであれば、それと「私」を超える立脚点との間には観念上のギャップがあろう。しいていえば、その立脚点となるのは「私」たちに共通の関心のインデックス（索引）とでも言うものかもしれない。

最後に、多元的で個別の「私」への投錨とその表現も、現代において個人の「生きづらさ」を社会に媒介する機能をそれ自体として持つだろう。ここでとりあげて見てきたような言葉は、現代では情報として流通し、人びとの多様な生き方と「私」のままの要求を、目に見えるものにする。ゴフマンの描いたスティグマ所有者は、自らを隠蔽する情報管理によって生きようとする人びとであった。そのような努力は多様性を自発的に不可視化することで自らのありようを社会的に抹消することにさえ貢献してしまう。他方、集合的な異議申し立て活動においては、人びとは集合的アイデンティティのもとに結集し社会を改変する、という大きな課題を負う。その活動の媒介機能は強力でありうる。しかしそのとき集合的アイデンティティとそれが要求する行動規範は参加者の個性や差異を凌駕し、その過程で個々人の多様性・個性は抽象される。このようなアイデンティフィケーション（同一化）が「私」にとって過剰と感じられがちであることはすでに見た。個別で独自の「私」に投錨しそれについて具体的に語ることは、端的に多様性を社会的に顕在化させるであろうし、同時に「私」を超える回路へと個々人を相互に開くものとなりうるのではないか。

このような「私」は、「肯定主張」モデルにおいて見たように、普遍的価値に依拠して社会のあり方を問題化するような全き「外部」に立つことはないのかもしれない。個人を単位とした「ノーマル」と「逸脱」、「マジョリティ」と「マイノリティ」といったわかりやすい構図のなかに「私」はいないのである。それでも、人はその都度の立脚点において相対的な外部に立つことにはなるのではないだろうか。そこそこで多様な生き方を実現しようとする人びとのアモルファスな活動と言説の増殖は、「社会運動」という組織化され人格化された強い形をとらないとしても、個人の経験を社会へと媒介しそれを次第に変容させていくのではないだろうか。

#### 【注】

〈1〉 例えば日本では、日本国憲法第一三条。

〈2〉 ゴフマンはアイデンティティを、社会的／個人的 (personal) / 自我 (ego) アイデンティティの三つの水準に分ける。詳しくはGoffman (1963b : 106, 訳174)。特に個人的アイデンティティについては同書 (Goffman 1963b : 57, 訳95-96)。

〈3〉 ゴフマンは、別の箇所では、「切り抜けること」 (live through) を「生きること」 (live) と対比させている (Goffman 1967 : 260, 訳265)。この対比は、いまここで考察している「生きづらさ」への対処法、また第八章で考察する「社会の現状を問題化しようとする試み」について考える上で重要である。第七章注〈17〉も参照されたい。

〈4〉 なおそのような主張が意味をなす前提には、活動の担い手と受け手の間に普遍的な価値が共有され、価値実現に向けて社会を変える責任と能力を成員が分有するという共通認識が必要である。

詳しくは、第三章を参照。

〈5〉 念のために注意しておけば、これらはあくまで、「逸脱的」マイノリティのアイデンティティをどう捉えるか、をめぐり、二つのモデル、いわば理念型であって、「逸脱的」マイノリティに二種類の人びとが存在する、という意味ではない。もしもそう捉えるならば、論理の混同であり誤りである。もし仮に「逸脱的」マイノリティとされている個人に目を向けるならば、あるときは「スティグマ」とされる特性を隠し、「普通」としてパスすることに努力している人が、別のときには、自分の「スティグマ」を公然と肯定し、差別的な社会を批判し変えるために活動する、ということは充分にありうるし、実際にあるだろう。例えば、N・ハーマン (Herman 1993) は、かつて精神病患者であった人びと、すなわちゴフマンの言う、「信頼を失う事情のある者 (the discreditable) 」 (Goffman 1963b : 41, 訳73) がいかに彼らの「スティグマ」を管理しているかを、多数の元患者へのインタビューからまとめている。それによれば、人びとは、(1) 選択的隠蔽、(2) 信頼できる他者への選択的開示、(3) 「普通の人たち」への選択的開示、(4) 政治的アクティビズム、といった戦略を用いるという。最後のものを、ハーマンは「集合的管理戦略」と呼ぶ。それは、アクティビストの集団に参加することであり、その集団の目標は、まさにキツセが「第三次的逸脱」 (Kitsuse 1980 : 9) と呼んだ、否定的アイデンティティの拒否と自己肯定である (Herman 1993 : 317-318) 。

〈6〉 一九九六年一〇月から翌年にかけて行われた質問紙調査の結果をとりまとめて刊行されたものである。レズビアン、バイセクシュアルのグループ、ミニコミ誌他を通じて配布された約二〇〇〇部の調査票のうち、回収された三一〇票について、自由記述を中心にまとめられている。対象者は「ノン・ヘテロセクシュアルで、かつ内性器的に生来女性である方」(調査票より) である。

〈7〉 同様に、ベストセラー『世界がもし100人の村だったら』(二〇〇一年) で、異性愛者の人口が九〇人、同性愛者が一〇人と記されていることに疑問を投げかけている斎藤美奈子 (2003 : 296) の指摘は的確である。斎藤が言うように、そのような統計資料はなく何の根拠もない。それにもかかわらず、そのような表現がまことしやかに流通し、ほとんど疑問を持たれていない。

〈8〉 同様の語りは、他に橋来香 (1999) 等。「私にとってセクシュアル・アイデンティティは『どうでもいい』と思ってしまうくらい些細なことで、逆にそんな『些細なこと』がいちいち問題化されなくてはならないほどくだらない差別が存在したり、私がいちいち説明をしなくてはいけない羽目になっていることに対して不快な想いをたくさんしていることこそが、『どうでもよくない』ことなのかもしれませんね」(橋 1999 : 47-48) 。

〈9〉 多元的な「私」のなかには、多様なアイデンティティ間に「内的な緊張と非一貫性」が常にある。多元的なアイデンティティを措定した上で、個人のパーソナル・アイデンティティの「アイデンティティ・ポリティクス」と集合的アイデンティティのそれについて論じるカルホウンは、それゆえ「あるアイデンティティに基づいて行動することは、他のアイデンティティを無効にさせてしまう」ことを指摘する (Calhoun 1994 : 27-28) 。アイデンティティの多元性とその政治的な意味とは、第三章でも触れたが、「マイノリティ」のアイデンティティ・ポリティクスを考える上で、重要な論点である。

〈10〉 「レズビアンってどういうもの？ 異性愛者とレズビアンの境界はどこにあるの？ (おまえ

には答える義務がある)」(掛札 1997:166)。「(マイノリティは)世の中から理解されていないがゆえに、常に説明を求められる」(伊藤・築瀬 1999:19)。

〈11〉 ゴフマンもスティグマ所有者の「同類」集団への帰属について論じるが、彼の議論におけるスティグマ所有者は常人の見方に捕らわれるゆえに、「同類」に対する感情は「反感」や「恥ずかしさ」を伴うアンビバレントなものであることが強調される (Goffman 1963b:107-108, 訳176-177)。

〈12〉 「アイデンティティ」概念が社会科学や一般の言説において盛んに登場するようになったのは、アメリカ合衆国において、一九五〇年代後半、本格的には一九六〇年代に入ってからである。以来この概念は多様に用いられ、多様な意味を託されてきた。

R・ブルベイカーとF・クーパーは、「アイデンティティ」概念が、一方で社会的政治的な実践のカテゴリー、他方で分析のカテゴリーとして、その区別が不分明なまま研究者によって用いられてきたと指摘する (Brubaker & Cooper 2000:4)。彼らによれば、この概念のこれまでの用いられ方は次のように整理される (Brubaker & Cooper 2000:6-8)。(1) 社会的政治的行為の基盤として理解され、しばしば「利害」と対置されて、道具的でない社会的政治的行為を概念化し強調する。最も一般的に見られる用法。(2) 特に集合的な現象として理解され、ある集団やカテゴリーのメンバー間の、基本的あるいは結果的な同一性 (sameness) を意味する。社会運動に関する文献に特によく見られる。(3) (個人的あるいは集合的)「自己」の核、あるいは社会的存在の根本条件として理解され、深く、基本的で不変、あるいは根本的な何ものかを指すために用いられる。特にE・H・エリクソン影響下の文献に多いが、またエスニシティやナショナリズムに関する文献にも見られる。(4) 社会的あるいは政治的行為の結果として理解され、集合的行為を可能にする集合的自己理解、連帯あるいは集団性の過程的、相互作用的生成発展を強調して用いられる。この用法ではアイデンティティは、社会的または政治的行為のコンティンジェントな産物でありかつさらなる行為の基盤となる。

(5) 多元的で相争う諸言説の儂い産物として理解され、現代の「自己」の不安定で、多元的、浮動する、断片的な性質を強調すべく用いられる。特にM・フーコーやポスト構造主義、ポストモダニズムの影響を受けた文献に登場する。

(1) は他の四つに対して一般的なものと言える。ブルベイカーらは(2)(3)と(4)(5)の対比に着目する。前者は根本的な同一性 (sameness)、人びとを横断した時間を貫くそれを強調し、後者は、それを拒否する。彼らによれば、各々「強いあるいはハードなアイデンティティ概念」、「弱いあるいはソフトなアイデンティティ概念」と名づけられる両者はともに、分析概念として問題がある。前者の問題点は次の四つの仮定に要約される (Brubaker & Cooper 2000:6-8)。

(1) アイデンティティはすべての人が持つ、持つべき、追求すべきものである。(2) アイデンティティはすべてのグループが持つ、持つべきものである。(3) アイデンティティは、人びとや集団がそれを意識することなく持つものである。(4) 強い集合的アイデンティティ概念は、集団のまとまりや同質性という強い観念を含意している。他方、後者の問題点は三つに要約される。(1) アイデンティティを多元的、不安定、流動的等々とする修飾語句の使用はルーティーン化され、単なるクリシェとなっている。(2) 日常的にはアイデンティティは同一性や持続性の観念と結びついてい

概念が分析的に使えず、理論的研究に用いるには弱すぎる。

ブルベイカーらは、かくしてこの概念をこのまま使い続けることは、社会分析にとって望ましくないとして、いくつかの別の概念-----アイデンティフィケーション、カテゴライゼーション、自己理解 (self-understanding)、社会的位置 (social location)、コモナリティ (commonality)、接続性 (connectedness)、集団性 (groupness) など-----への置き換えを提案している。

これに対して、本章の立場は異なっている。本章は、実践の言語あるいは日常的世界からの独立性を確保した透明な分析の言語という、ブルベイカーらの批判の前提に対して距離をとる。確かに、分析概念としての有効性を確保するために、「アイデンティティ」の意味の整理やより精緻な定義、場合によっては別のより明確な概念への置換などが必要であるとする考え方は一方に成り立つ。しかしここでは、「アイデンティティ」概念の多義性や曖昧さは、それ自体意味あるものとして扱われるべきものとする。「アイデンティティ」概念に託される意味の幅、変化を、それ自体として捉え記述の対象として見ようとしているのである。この概念の意味の幅、用法の一貫性の欠如は、例えばここで取り上げたゴフマンやキツセがこの概念とともに記述しようとした社会的リアリティの反照として、むしろ捉えることができるのではないだろうか。

〈13〉 この分解は、セパレイティズムとも異なるものと思われる。ギトリン (Gitlin 1994) は、合衆国において、一つのアメリカ、連帯する左翼、といった観念が後退し、人種、民族や性別、性的指向といった差異の強調によってセパレイティズムが席卷するようになったと述べる。しかしこのことは、人種、民族といったアイデンティティが「本質的」なものとして実感され使用されていることに関連しているのではないか (例えば Storrs 1999)。

〈14〉 しかも、このことは恋愛・結婚・性・家族という制度の効果により性別非対称である。男性は、公的領域での労働はこの制度下でもともと期待されており、そこで「逸脱」を不可視化するならば、彼らは「マジョリティ」とあまり変わるところがない。キース・ヴィンセントらは、この識別不可能性は男性同性愛者を、男性異性愛者の特権維持の共犯にしているとさえ言える、と指摘する (ヴィンセント・風間・河口 1997: 95)。

〈15〉 「ヘテロセクシュアルでない、または、性自認が女性ではないということで、差別されていると感じることはありますか」という問いに対して、「ある」四六・一%、「ない」四七・四%、NA 六・五% (性意識: 271)。

〈16〉 河野多恵子は藤野千夜著「夏の約束」の芥川賞選評で述べる。「彼等は世間の差別的な視線とうまく折合いをつけている。それが可能であるのは、差別的な視線が弛んだからで、この作品のこわばりのなさは、作者の才能と実力に加えて、そのこととも無縁ではないだろう。しかし、差別的視線の弛みは、世間の寛大化や理解度の深まりの結果などではない。何事も相対化してしまう、今日の風潮の結果に外ならない」 (河野 2000: 364)。これは一つの認識であり、「実態」としての「差別的視線の弛み」を主張するものではないし、またここで彼女のこうした証言をもってそうした「実態」の進行の傍証としているのでもない。このような認識が成立可能であり、流通しているという水準において、われわれは本文で述べたような現代都市的な無関心と相対主義を感得しているのではなかろうか。ちなみに、そうした無関心は「逸脱的」マイノリティに対する常人社会の住人のものだけではあるまい。作中、他者の差別的態度をやり過ぎず主人公が、自分たちも「人を差別したり見下

したり笑ったりなんてしょっちゅうしている」として、「一生誰かを笑っていく」ような他者の人生を「幸せ」と言うとき、彼もまたそんな他者に対して、ある種の冷淡な無関心さを表しており、そのことが藤野によって描かれている。

〈17〉 小倉康嗣は、「結婚せず子どものいない」「ゲイの老後は悲惨か？」という問いを立て、高齢化社会とエイジングの関係を分析する（小倉 2001）。その議論から浮かび上がってくるのは、現代社会では、セクシュアル・マイノリティかどうかにかかわらず、誰の老後も「悲惨」になる可能性があるということである。むしろセクシュアル・マイノリティはそれへの対処に関して、「生産性／生殖性」「近代家族制」といったものを脱構築することで、先んじていると見ることもできる、というのが、小倉の見方である。

〈18〉 こうした方法をどう評価するかは、別の問題としてある。同調査グループの中心である志木令子は、こうしたアイデンティティのあり方にむしろ批判的である。「自分が何者かわからなくていいじゃないと堂々と言ってしまう土壌」を九〇年代はつくったとして、それを「半分は必要なこと」だが「半分ものすごく弊害ではあった」と述べている（小倉・志木・関根・溝口 1999：94）。

〈19〉 この問題領域は広範である。それは、「個人の経験と集合行為との間」（Melucci 1989：訳xxxiv）にあるのは何か、それはどのように説明ないし記述されるのか、という問いであり、またその説明や記述において、「アイデンティティ」はどのように位置づけられ用いられる概念なのか、という問いである。こうした問いは、これまで多くの論者によって考察されてきており、ここでその見取り図を簡単にまとめることはできない。社会運動研究においては、長く支配的であった資源動員論に対して、一九八〇年代に、ヨーロッパでは新しい社会運動論、アメリカでは社会的構築主義のアプローチという二つの新しいパースペクティブが登場した（Davis 2002：5-7）。この両方において、「アイデンティティ」はそれぞれに重要な位置にあるように思われる。新しい社会運動の研究者の一人であるメルッチの議論においては、構築されるものとしての集合的アイデンティティは、重要概念の一つである（Melucci 1989：訳29-30）。構築主義的な社会運動論として挙げることができるのは、フレイミング・パースペクティブであるが、ここでもアイデンティティは「集合的行為のフレーム」の要素として重要視される（Davis 2002：7, Gamson 1992：7-8, 85）。また、デイヴィスらは、社会運動におけるナラティブ、ストーリーの重要性を論じるが（Davis 2002）、それによれば、集合的アイデンティティは、物語ること（ストーリーテリング）を通して社会的に構成されるもの（Benford 2002：70-71）である。アイデンティティはナラティブとして捉えられることになる。われわれは、集合的な行為に際して、依然としてアイデンティティの物語とともにあり続けているように思われる。こうした問題群はまた、人びとの自己観、人びとは自己をどのようなものとして語るのか、語ってきたのか、という問題（片桐 2000, 浅野 2001他）とも切り離すことができないだろう。

〈20〉 松村竜也は、現代日本の「ゲイ」にとつての「アイデンティファイを避けるという戦略」に言及し、その有効性、またそれがいかなる意味で運動／政治たりうるか、という問いを発している（松村 1998：176）。こうした戦略が一つのあり方として問われる、その背景には、松村によれば、やはり「アイデンティフィケーションの拒否」の言説の広がりという現実があり、また「カテゴリーの貧困」（松村 1998：172-173）という状況があるという。「アイデンティファイを避けると



いう戦略」は、既存の集合的アイデンティティに対してまさしく「アイデンティファイ」しないという選択であり戦略である。

## 第五章 「現実」の「問題」化を無効にする方法

### 1. はじめに

誰にとっても生きていく上で、自明視している現実是不可欠である。何事も自明視できない世界など想像することすら不可能なように思われる。しかしまた、われわれは、そうした現実が揺らぎ、崩れ、もはや当たり前でなくなるという経験もする。自分にとって当たり前の経験、意見、信念、想定 (Schutz 1962 (1973): 訳144) からなる自明の現実が揺らぐことは、一つの危機的な経験である。前の章、特に第二章で述べたように、クレームを申し立てることは、「問題」を認識していない人びとに対して、現実認識の変更を迫ることである。「問題」を認識してこなかった受け手にすれば、それは、自分では疑うことをしてこなかった現実を、他者から問われ否定されるという経験である。言うまでもなく、他者から問われてすぐに揺らぐほど、自明性とは動揺しやすいものではない。自明な現実にはむしろ、人が経験するさまざまな事柄を解釈し推論する際の拠り所であり基盤である (Pollner 1987)。言い換えれば、しばしば人は、現実認識の変更という他者からの働きかけに抵抗し、自らの現実を維持しようとする。それによって、この危機を回避し、自分の現実を守り通す。

この章で問うのは、他者からの「問題」提起に直面する者が、自分にとっては「問題」ではない現実を「問題」化されるという経験に臨んで、いかにその「問題」を無効化し、自らの現実を維持していこうとするか、である。ここでは、その方法を、具体例を通して見ていくことにする。ここで取り上げる事例は、「夫婦別姓」をめぐるクレーム申し立てと、それに対する反応・反論である。

### 2. 「夫婦別姓」という「問題」

「夫婦別姓問題」とは、すでによく知られているように、現行の夫婦同姓制度に対して夫婦が各自結婚前の姓を名乗り続ける (現状に即していえば、女性が結婚改姓を強いられない) という選択を可能にしようという考え方であり、その法制化、すなわち選択的夫婦別姓制<sup>(1)</sup>の導入をめぐる是非が論議されてきた問題である。結婚改姓・夫婦同姓という制度は、日本では明治民法で規定されてのちに定着し「当たり前」とされてきた。それに対して、違和感や疑問、抵抗感、不便、苦痛などの「問題経験」を抱く人びとが、「夫婦別姓」を求める運動を展開し、この問題を社会的な認知と論議の場へと押し上げた。この議論が知られるようになってきたのは、一九八〇年代半ば頃からである。一九八四年に発足した「夫婦別姓選択制をすすめる会」は、その一〇周年に、「会発足当時は、ベッセイとはどう書くのかから説明しなければならないほど無名だった」と振り返っている (夫婦別姓選択制をすすめる会 1995: 10)。現在では、「夫婦別姓」という言葉と考え方は、賛否はともあれ広く知られるようになり、民法改正という政治的課題として認知されるにいたっている。「夫婦別姓」を求める運動の要求の焦点は、夫婦同姓を規定する民法第七五〇条の改正である。総体としての「夫婦別姓」運動は、民法改正運動であることを選択した社会運動として見ることができる<sup>(2)</sup>。

しかしながら、「夫婦別姓」を求めるクレーム申し立ては、その性質上、民法改正論議の場に収斂することなく、広く日常生活の場を舞台としている。「夫婦別姓」問題は、法制度上の問題として、

公的なクレーム申し立てにおいて構成されてきたが、同時に、個人や夫婦の私的な選択、誰にも関わりのある身近な問題としてある。一方に、専門家が法制度のあり方を論議する公的アリーナがあるとするれば、他方には、「夫婦別姓」を実際に選択しようとする<sup>(3)</sup>個人とその直接的関係者、例えば妻と夫がやりとりする私的アリーナがある。そしてまた、新聞、雑誌などの身近なメディアは、論議の大きなアリーナである。

クレームも、アリーナによって、参加者の役割や関係、想定する受け手、主題などの相違により、ボキャブラリー、レトリック、媒体などを異にし、独自のスタイルをとる。例えば、法律家たちの公的アリーナでは、「……氏名に関する基本的人権保障の観点からは、現行民法が定めている夫婦同姓強制に合理的な存在理由を見い出せず、かえって、氏の変更を望まない人（そのほとんどが女性である）に対し、不要な苦痛、不利益を与え続け婚姻の自由の障害となってきた規定であることは明白である」（東京弁護士会 1989：30）と、「夫婦別姓」を可能にする制度の導入の社会的意義・必要性などが文書等で理路整然と述べられる傾向がある。その一方、妻が夫に対してクレームを申し立てる状況では、「旧姓のもとに確立してきたアイデンティティのうちゆもんを、婚姻ごときで分断されるのは困る」、「自分の名字が気に入っているし、フリーで仕事をしている都合もあるので、表札にも〇〇（旧姓）と出したい」、「社内で旧姓を使いたい。社内で第一号のケースになるから協力して欲しい」など、各々の生活状況に応じたその場その場の表現がある<sup>(4)</sup>。そしてマスメディアは、それらをさまざまな形で取り上げ広く人びとに伝える。

アリーナによってクレームはさまざまなスタイルをとるが、ともあれそれらは「夫婦別姓」という選択肢を求めるという要求を共有する。そして各アリーナでのクレームは、他のアリーナでのクレームを互いに参照したり援用し、影響を及ぼしあう。そしてこれらのクレームに対して、受け手側となる人びと、「問題」をつきつけられる側の人びとは、さまざまな反応を示し、ときに反論を投げ返す。

ここでは、「夫婦別姓」を求めるクレームを、夫婦同姓に対する疑問や「夫婦別姓」という選択肢を求める言葉を含む発言と広く定義しておこう。多くのクレーム申し立てがそうであるように、このクレームも、受け手側にさまざまな反応を引き起こし、応酬や論争を生み出してきた。そして、そこには、夫婦同姓に疑問や違和感を持つ者と、それを自明のものとしてきた者との、深い断絶が見出される。

「同じ」現実をめぐる異なる複数の経験が対立するとき、人びとはその事態を何とか收拾しようと腐心する。そのさまを、M・ポルナーは、われわれの現世的推論（mundane reason）のあり方として描き出し、そこに経験をめぐるポリティクスを浮かび上がらせた（Pollner 1987）。いま、われわれは、「夫婦別姓」をめぐるクレームの応酬に臨んで、まさに「同じ」夫婦同姓という現実をめぐる経験の対立、それぞれの経験に基づく相容れない主張、相手の主張を斥けていく攻防を目のあたりにする。そこではいったい何が行われているのであろうか<sup>(5)</sup>。

ここでは、選択的夫婦別姓制を求めるクレーム申し立てに対する受け手側の反応、カウンタークレーム、つまりクレームに対する反論に注目したい。それは、夫婦同姓を自明のものとしてきた人びとによる、自明の現実が「問題」化されることに対する反応である。そこには、自明であることを「問題」化される、という事態に対処しようとする人びとの、現実を維持する方法を読み取ることができ

る。

### 3. 反論の方法

#### (1) 「方法」の分節化

ここでの関心は、最初に述べたように、「現実」の「問題」化を無効にし自らの現実を維持する、その方法を考察することである。つまり、いま一度確認しておけば、ここでの関心は、選択的夫婦別姓制導入の是非を問うという、実践的な関心とは別次元にある<sup>(6)</sup>。ここでは、「夫婦別姓」の是非を論じるのではなく、その是非をめぐる応酬する人びとの方法を分節化し、取り出して検討する。注目するのは、「夫婦別姓」問題に実践的関心をもって関わる人びとの応酬である。

では、「夫婦別姓」という要求に対して、夫婦同姓を自明とする人びとはどのようにこの「問題」化に対処するのだろうか。そこでは何が行われているのだろうか。以下では、多数の人が日常接するメディアでありアリーナである新聞を中心に、「夫婦別姓」法制化が公的に論議されるようになった一九九〇年代半ばに、それに対して出回るようになった反対発言、反論、いわばカウンタークレームを見ていくことにする。新聞は、人びとのさまざまな発言を取り上げまた自身も発言者として、「問題」を読者に提示する。人びとは、「夫婦別姓」の支持側であれ反対側であれ、紙上で発言するだけでなく、記事を読むという〈いまここ〉の実践において、影響を受け、広い意味でこの問題に関わる。

ここでは、カウンタークレームの内容を網羅的に調べて分類したり、その出現頻度を量的に把握するといった手法はとらない。そうではなく、発言、すなわち「夫婦別姓」を求めるクレーム申し立てに対する反対発言のなかに、一貫して読み取り可能なある種の反応類型を、人びとの「方法」として分節化し指摘する。以下に挙げるカウンタークレームがいわゆる「典型的」なものと言えるかどうかということは、「典型的」とはどういうことを指すかによるが、少なくとも、それらはよくある例として認められるものであると思う。

以下のカウンタークレームは、主に全国新聞四紙（朝日／毎日／読売／産経、一九九四—一九九六年）、補足的に、一九九四—一九九五年に私が行った「夫婦別姓」実践者（女性）に対する記述式およびインタビュー調査（以下、実践者調査）、および雑誌記事から採取した。繰り返しになるが、ここでは、それらの発言の妥当性や正当性は問わない。この問題をめぐる社会的論議の焦点となっている「是か非か」という問いは括弧に入れる。なぜなら、それらを問うことは目的ではないからである。もしそうするならば、応酬における人びとの方法に注目するという目的を外れて、単に応酬に参加することになるであろう。

とはいえ、これによって、以下の作業を、応酬の外部に特権的な位置を確保して行っていると主張するつもりはない。「夫婦別姓」という問題に焦点を当てそこに応酬（「社会問題の言語ゲーム」

(Ibarra & Kitsuse 1993 : 31, 訳57) ) が行われていることを指摘しそれについて語ることは、すでにその応酬の一端に在ることであり、「それ自体社会問題の言語ゲームにおける一つの“手”」

(Bogen & Lynch 1993 : 225) であることを免れるものではないと考える。

## (2) 四つの方法とバリエーション

### 《破壊的結果の警告》

選択的夫婦別姓制導入を求める動きに対して、ただちに上がった最も顕著な反論は、「家族の一体感を損なう」ひいては「家族が崩壊する」というものである。この反論は以前からあったが、一九九六年一月、法制審議会民法部会による導入案発表直後、衆参両院代表質問で当時の参議院自民党幹事長村上正邦氏が「夫婦別姓の導入は、家族のきずなをさらに弱め、家族崩壊の芽をはらむ」（朝日新聞一九九六年一月二六日付朝刊）と発言したのをはじめ、多くの反対論者の唱和するところとなった。例えば（以下の引用文文頭の付番号は、整理のための通し番号。また、傍点筆者）、

(1) 「家庭は社会活動の核。別姓は家庭を解体に導く」（参院議員の発言）（朝日新聞 96. 5. 22.）<sup><7></sup>

(2) 「(1) 日本の家族制度を根底から崩壊させる (2) 夫婦間、親子間の一体感を損ない、心理的な亀裂を生じさせる (3) 三世同居の美風を壊す」（平和日本を守る岡山県民会議の陳情、県議会総務委員会で採択）（朝 96. 12. 18. 岡山）

(3) 「夫婦が一体であるとする日本の伝統文化そのものや、家族の一体感を損ない、大切な家庭の崩壊を招くおそれさえある」（徳島県議会意見書）（朝 96. 3. 23. 大阪）

(4) 「別姓を認めれば秩序崩壊になりかねない」（岩手県東山町議会 95. 5. 採択「夫婦同姓の堅持を求める意見書」）（朝 96. 1. 25.）

(5) 「夫婦別姓は離婚を増やし、家族制度を崩壊させ、次世代、次々世代を背負う子供たちの健全な精神的成長を妨げ、数十年後には日本の国において、はっきりと衰退の兆候が現れる」（三八歳医師）（産 95. 12. 5.）

(6) 「家庭を崩壊させてはいけないから同姓とすべきだ」（「夫婦別姓」で大討論会 北九州市で開催（参加者男性の発言））（朝 96. 4. 18. 福岡）

(7) 「社会の一番小さい単位である家族が崩れては日本の危機です。夫婦別姓の成り行きに不安を抱いております」（七五歳無職）（産 96. 12. 10.）

(1) は自民党本部法務部会での議員の発言、(2) (3) (4) は、地方自治体の議会で提出されたり採択された陳情・意見書についての報道記事から採取したものである。(1) (2) (3) は、「夫婦別姓」は家族を崩壊させると端的に述べている。とりわけ(2)は、「日本の家族制度」を「根底から崩壊させる」という言い回しに危機感がにじむ。(3) (4) (5) では、崩壊するのは「家族」ととどまらず「日本の伝統文化」「秩序」「国」にまで及ぶ。また、断定的なもの、留保付きのもの（「おそれさえある」「なりかねない」）もあるが、これらの「崩壊」は、(6) (7) の一般の人びとの発言においてはあらかじめ真であり、崩壊させてはいけないから別姓はよく

ない、という形で論理は転倒する。(1)～(4)のような警告の言説が効を奏しているということかもしれない。

これらのカウンタークレイムは、家族成員が異なる姓を名乗るような事態、またそのような発想に対する危機意識の表明である。夫婦別姓は家族の一体感を崩壊させ、それは、個々の家族の崩壊、家族制度の崩壊、ひいては社会秩序、文化、国などの崩壊へと結びつけられる。とにかく広範囲に破壊的な結果をもたらされることが警告されている。結婚改姓するかしないかが国や文化の崩壊にまでひとつながりになっているのは、大げさではないかと思う人もいるかもしれないが、この論理のなかで、同姓夫婦・家族は国の根幹に関わる制度となっているからである。ここには一貫した対応の方法が認められる。すなわち、破壊的な結果を推定、警告し、それを回避するために「良識ある」選択を入びとに呼びかけるというものである。こうした対応方法を、一括して「破壊的結果の警告」と呼ぶことにする。

なお、これに対して、「夫婦別姓」を求める側からは、そのような警告それ自体を見当外れとする発言が返される。

「自分の嫌いなものに『亡国』のレッテルを貼る人は、どの時代にもいるものです。夫婦別姓の問題についても、別姓亡国論ともいうべき主張が出ています。しかし、その内容はまさにこっけいとしかえないものです。つまり、別姓が法制化されるとそれが流行になり、家族の一体感が失われ、家庭が解体されて日本社会がガタガタになる、というものです」(三二歳大学講師)  
(朝 96. 3. 2.)

両者の主張は恐るべきまでに断絶している。

ちなみに、破壊的な結果を警告する側からは、そのことに対する夫婦別姓支持者側の認識がさらに問題となる。すなわち、破壊的な結果につながることがわからないのは、認識が甘く軽薄であることの証であるが、他方、それをよく認識する別姓論者をもっと問題である、と。一部の反対論者は、破壊的な結果を引き起こすことこそ別姓推進者の狙いであるとしている<sup>(8)</sup>。

#### 《人格への還元》

「夫婦別姓選択制をすすめる会」が「夫婦別姓」に関心を持つ入びとを対象に行った調査<sup>(9)</sup>(1993)によれば、日常生活で「夫婦別姓」を話題にして自分自身や家族について言及された経験のある人が多数おり(四八・二%)、言われたことの第一位(言われたことがあると回答した者のうち四三・六%)に挙げられたのは「わがまま」であった。これはパートナー(配偶者や恋人など)から言われたとする者が多い。「夫婦別姓」を求めることは、本人の人格の問題に帰せられているのである。結婚しても結婚前の姓を名乗りたいなどわがままである、と。問題は、姓の制度云々ではなく、その人がわがままであること、とされる。

「夫婦別姓」を求める多くの者が遭遇すると報告するこの種のカウンタークレイムの方法を、「人格への還元」と呼ぶことにする。例えば、実践者調査からは、「わがまま」の他に次のような言葉が報告された。「養われている身でナマイキ」(自分の母親の発言)、「おとこ女」(子どもの学校の

P T Aでの陰口)、「夫に従わない嫁」(夫の親戚の発言)、「主婦の自覚がない」(職場の人の発言)。いずれも、「夫婦別姓」を求めているその「人」に照準が合わせられている。この、人格への還元にはいくつかのバリエーションを見ることができる。

### ●価値剥奪

クレームをその者の人格の問題に還元する際に、「わがまま」のように、一般に好ましくない、望ましくないとされている人格・性格を表すラベルを貼るケースがある。「夫婦別姓」を求めるような振る舞いは、好ましくない、望ましからぬ人格・性格の証左として、「問題」とされる。先に見た発言はこの例である。いずれも、女性への伝統的な期待に反する者に対するネガティブ・サンクションである。同様の例に以下がある。

(8) 「仕事上は旧姓のままと考え、上司に願い出ましたが、「わがまま」としか受けとられず、職場での女性の立場も弱く、これ以上風当たりが強くなっても不利と判断し、結婚改姓をしました」(三九歳地方公務員女性) (毎 96. 2. 10.)

(9) 「姓名のみにむきになるのは、大人げないことだ」(六五歳無職男性) (朝 96. 4. 13. 兵庫)

(10) 「普通人間ならなるほどと思うポイントをうまく探って、常識に身をゆだねるのが大人の生き方ではないか。結婚しても自我を貫くというのは、どこか子供っぽい」(上坂冬子) (女性セブン 94. 1. 27 : 209)

このように、別姓要求をいわば「問題ある」人格に還元する方法を、人格への還元の一バリエーションとして、人格の「価値剥奪」と呼んでおく。

### ●特殊化

クレームを人格の問題とする際に、結局一部少数の「特殊」な者の言い分にすぎないとして、その者たちのマイノリティとしての「特殊性」に問題が還元される場合がある。

(11) 「世間は、夫婦別姓に関心が高いようだが、私の周囲で別姓に関心のある人は、少数である。それどころか、姓が変わるのを誇らしく思っている様子すらうかがえる。それが結婚したあかしになるからであろう。別姓を望んでいるのは、ごく一部のキャリアウーマンだけかもしれない。そういう人たちが発言する機会が多いため、世間が惑わされてしまっているのではないか」(五五歳主婦) (産 96. 4. 17.)

(12) 「時期尚早。今のように高収入・インテリ層だけでなく、庶民から別姓を求める声が高まるまで待つべき」(プレジデント 94. 3 : 207、石原輝氏の発言として収録)

(13) 「やはり家族のきずなや先祖代々のつながりというものを軽視してはいけないと思います。政府は私どものような平凡な毎日を暮らしている一般家庭の者の意見も尊重して下さることを望みます」(三五歳主婦) (読 96. 3. 9.)

これらは、「夫婦別姓」を主張しているのは一部の特殊な人びとであると述べている。具体的には「ごく一部のキャリアウーマン」「高収入・インテリ層」などであり、他方に「庶民」「私どものような平凡な毎日を暮らしている一般家庭の者」が対置される。前出の(10)でも、「普通の間人」が「夫婦別姓」を求める者に対置される。そして発言者自身は、(13)に端的にあるように「普通」側の人間またはその味方である。

しかも、特殊性の指摘は、そのまま反論として機能していることに注意したい。特殊であることと、否定されるべきであることはまったく別のことである。だがここでは、前者であることは横滑りに後者に値するものとなっている。同質性を重んじる社会で、「特殊」はそれ自体、「価値剥奪」されているといったところであろうか。

#### ●戯画化

「夫婦別姓」を求めることは、何か滑稽な、見当違いな振る舞いとして描き出されることがある。

(14) 「主張の鼻息が荒すぎないか。肩で風を切ってさっそうと歩くキャリアウーマンといわれる人たちが次々と勇ましいことを言われ、男性側がおたおたしているように私は感じています。女性軍の鼻息が荒すぎてどこまで行くのかと、六十八歳の老女は案じております。世の中、何事にも区別やけじめがあるものを、権利権利で『差別』だ『蔑視』だと主張して、それをマスコミがまた持ち上げすぎるのはありませんか」(六八歳無職) (朝 96. 4. 27. 兵庫)

(15) 「“前衛”を気取る知識人は、いつの時代でも伝統を尊ぶ庶民の知恵を時代遅れと侮辱するものです」(産 96. 6. 18.)

(16) 「現在の夫婦別姓論者たちにおける歴史事実の認識不足と軽薄な欧米崇拜の態度とに対する批判を述べたい。……(中略)……内発的・思想的必然性がないにもかかわらず、欧米がそうだからと言ってすぐ物まねをするのは、単なるファッションにすぎず、日本人の黒い髪を、欧米人崇拜のままにわざわざ茶髪(チャバツ)にする軽薄な態度とさして変わりはないのである」(産 96. 2. 26.)

(17) 「姓となると後生大事にしがみつくほどのものではないでしょうか。私の知人たちは結婚して夫の姓を名乗ったが、立派に仕事を続け、その名で人から慕われています。姓を変える変えないでその人の価値が変わるわけではないでしょう」(六六歳主婦) (毎 95. 9. 18. 東京)

(18) 「改姓がアイデンティティの喪失になるなど、自意識過剰ですよ」と笑いとぼすのは弁護



(14) では、「鼻息の荒すぎるキャリアウーマン」が「六十八歳の老女」の視点から、(15) では「“前衛”を気取る知識人」が「庶民」との対比において、戯画化されている。いずれにおいても、前者は一部の「特殊」な者、後者は「普通」という〈特殊化〉と同形の対比が見られるが、ここでの力点は、別姓を求める者を「特殊」とすることではなく、どこか滑稽なものとして揶揄するところにある。それが素朴にわかりやすく行われているのが(16)で、ここでは、「夫婦別姓」を求めることは「茶髪」にする「軽薄な態度」と同一視されている。(17) (18) では、自分の姓を大切にすることそのものがひどく滑稽なこととなる。ここに、クレームを申し立てる者を戯画化するという方法を見ることができる。

ちなみに、マスメディアにおいて戯画化された「夫婦別姓を主張するような女」のイメージは、他の女性たち、特に若い女性たちに対して、「そんなふうにはなりたくない」女の一見本のように機能することになる。

以上、人格への還元とそのバリエーションを三通り見た。もちろん、他の分節化も可能であろう。これは、方法の客観的な発見ではない。社会制度に関するクレーム申し立てを、申し立て者自身の性格や人格の問題に還元して無効化しようとする方法が人びとの間で用いられていると観察できる、ということである。また、その是非を問題にしているのではない。そして付け加えておけば、この方法は何も「夫婦別姓」に反論する側だけのものではない。

(19) 「別姓が家庭を壊すなんて古い発想だ」（自民党勉強会における議員の発言）（朝 96. 2. 27.）

(20) 「時代錯誤も甚だしい。夫婦別姓はもはや時代や世界の流れです」（夫婦別姓制度導入反対の陳情で不採択を要望 県議会に女性ら）（朝 96. 12. 19. 岡山）

(21) 「同じ姓を名乗るために連帯感を感じるという考え方は幼い」（二六歳主婦）（読 96. 3. 5.）

(22) 「推進派は、別姓に反対する人間は封建的だと決めつけている」（自民党本部法務部会にて代議士の発言）（朝 96. 5. 22.）

(23) 「『改正反対論者は古い』などという非難だけは慎んでもらいたい」（産 95. 9. 14.）

クレーム申し立て側もまた、反対論を「人」の「問題」に還元しようとする。(22) (23) は、別姓に反対すると「封建的」「古い」など現代では負であるような烙印を押されてしまうことに対する、反対論者の抗議の声である。

#### 《弱者配慮の要求》

前出の「夫婦別姓選択制をすすめる会」調査によれば、日常生活で夫婦別姓を話題にして言われた

こととして「わがまま」に次いで挙げられたのは、「子どもがかわいそう」（二九・六％）であった。実践者調査においても、同様の言葉が、友人、職場の同僚、夫から投げかけられていることが報告されている。これもまた常套のカウンタークレームである。

(24) 「子どもはどうなるのであろうか。調査結果でも、実に多くの人が悪影響を与えると危惧している。おそらく影響がないと意見した人として、わが子への不安は皆無ではあるまい。……

(中略) ……われわれ大人は、いかなる場合も、社会的弱者である子供たちを不安に陥らせる愚だけは、なんとしても避けなければならない」（三六歳会社員男性）（朝 96. 11. 22.）

(25) 「子どもは成人女性より弱い。……（中略）……大人の都合の押しつけは避けたい」（二〇歳学生男性）（朝 96. 2. 24.）

(26) 「夫婦別姓を望んでいる大人たちの事情は理解できなくもありませんが、将来生まれてくる子供のことは考えているのでしょうか。その場しのぎで考えていないのなら、それは大人の身勝手です。……（中略）……ただ、姓という、変えるに変えられないもので子供を困らせたり、悲しませたりするのは、いかがなものでしょうか。子供の立場から、私は夫婦別姓に絶対反対します。大人は自分たちの利益だけでなく、子供のことまで考えてあげて下さい」（一五歳高校生男子）（読 94. 12. 17.）

「夫婦別姓」では子どもがかわいそう、という主張と同時に、大人は弱者である子どもに対して責任があり子どもをそのような境遇に追いやってはならない、ということが強調されている。責任ある大人ならば子どもを悲ませるようなことはすべきでないし、しないはず、したがって「夫婦別姓」など求めないはず、というわけである。「夫婦別姓などを議論する人々の多くは、まだ子供がいないのではないかと思うのですが。将来生まれてくる子供の気持ちにもなって考えてみてはどうかと思います」（五〇歳無職女性）（産 92. 11. 1.）とするものもある。推測は的外れだが<sup>(10)</sup>、それを成り立たせているのは、子どものことを考えれば（子どもがいれば）「夫婦別姓」など主張するはずはない、という推論であろう。

配慮すべき弱き者は、子どもだけではない。

(27) 「法案が通ったら戸籍も夫婦別姓で、と夫にほのめかしてみた。答えは『親の気持ちを考えたら君がそんなこというはずがない』と一言。以後、切り出せなくなった」（三二歳非常勤講師）（朝 96. 1. 25.）

(28) 「主人は、私の考えは理解しているが、そんなにまでして親を困らせたくない、といいます」（二五歳無職）（朝 96. 5. 21. 夕、名古屋）

人は他者を思いやるべきである。ここで「夫婦別姓」を求める女性が思いやることを期待され直接引き合いに出されているのは、「子ども」と「夫の親」だが、ともあれ、そうした人びとを思いやれば「そんなこというはずがない」とされる。これを弱者配慮の要求を喚起する方法としておく。

#### 《グランドルールの宣示》

社会学において、個人にとって外在的な拘束力を指摘したのはE・デュルケムであった (Durkheim 1895)。「夫婦別姓」への反論において、人は、いわばこうした社会学者に似たそぶりで、個人に外在する大きなルールを指摘する。

(29) 「結婚したら同姓とするのが一番自然で合理的であろう。…… (中略) ……法治国家に暮らす以上、手続き面で色々と制約はある」 (六五歳無職) (朝 96. 4. 13. 兵庫)

(30) 「夫婦別姓は道徳的にもおかしい…… (中略) ……道徳的に一体感が基本の夫婦は、同姓が当然」 (六九歳元国家公務員) (産 94. 10. 27.)

(31) 別姓は社会に認められていない (夫の発言) (調)

(32) たとえ僕が許しても世間が許さない (夫の発言) (調)

「自然」「合理」「道徳」「社会」「世間」----- 個々のあなたや私を超えて存在する上位の拘束力、グランドルールをもって、個々人の「夫婦別姓」という選択が斥けられている。

以上、四つの大きな方法とその下位バリエーションを挙げた。もちろん、先にも述べたように、別の方法を指摘することもできるであろう。これは方法の客観的な発見ではなく、私の分節化作業である<sup>(11)</sup>。しかし、こうした方法の指摘のみがここでの目的ではない。そこでは何が行われているのか、さらに接近していく。

#### 4. リアリティ分離に臨む

「私たちは同じこの世界を生きている。それなのに、ある者たちは、私たちとは異なる経験をしていると主張している。どうして彼らは、Xを見たとか、Xであるなどとクレイムを申し立てるのか。そんなことはないのに」 (Pollner 1987 : 53)。

ポルナーは、人びとがリアリティ分離に臨んでこのように問いそれに答えようとする営みを、われわれの現世的推論 (mundane reason) として描き出した。「夫婦別姓」をめぐるクレイムの応酬において、反論側が直面しているのはこの課題である。

反論を唱える者は、彼らにとって自明で「当たり前」である夫婦同姓を「問題」化されるという事態に直面していた。彼らと「夫婦別姓」を求める人びととの間では、何が「問題」なのかについてのリアリティはまったくといっていいほど共有されていない。

「破壊的結果の警告」として取り出したカウンタークレイムの方法は、両者のリアリティの断絶を

浮かび上がらせる。「夫婦別姓」を求める者にとって、現行の夫婦同姓制度は「問題」として経験されているのに対して、反論者にとっては、それはまったく「問題」ではないどころか、日本社会の秩序の根幹である。その視点に立つなら、選択的夫婦別姓制を認めてしまったら社会にとって破壊的な結果をもたらされるということには一定のリアリティがあることになる。意見の対立というよりも、生きている現実のあまりの隔たり、と言えよう。その意味では、「夫婦別姓」のクレーム申し立てによって「崩壊」「破壊」の危機にさらされているのは、「家族」それ自体というより、反論者たちの家族観であり、彼らの現実の自明性なのである。

しかし、「夫婦別姓」を求める側のクレームによって、夫婦同姓を当たり前とする人びとの現実の自明性がたやすく崩壊するわけではない。いったいどうして彼女らは、夫婦同姓の大切さ、その制度に下手に手をつければ日本社会に破壊的な結果をもたらしかねないことがわからないのか。これが反論者の抱く疑問として浮かび上がってくる。ここでポルナーの一節を読んでみよう。

「現世的な答え探しは、相手が事実合う経験をするだけの能力を持っているかどうか疑ってみることからはじまる。こうして、『妄想』『パラノイア』『偏見』『見えていない』『聞く耳を持たない』『虚偽意識』など、この世界を観察する方法として誤っていたり不十分であることを示していると思われるものが、(リアリティ)分離の説明の候補として挙げられ用いられる。こうした答え探しの注目すべき特徴は、世界の間主観性を疑うのではなく、世界を経験したりそれについて語ったりする方法の適切さを疑うという点である」(Pollner 1987: 61) (傍点筆者)。

ポルナーの挙げたリストに続く言葉を、ここではすでに見てきた。「わがまま」「ナマイキ」「子どもっぽい」「認識不足」「軽薄」等々。反論者は、あたかも定石通りに、相手の人格、言い換えれば、経験主体としての質を疑い、その適切さを否定する。

つまり「人格への還元」という方法は、反論者が、リアリティ分離に臨んで、それに説明を与えんとする一つの切実な方法なのである。「価値剥奪」はなかでもストレートなやり方であり、「特殊化」は、別姓論者を「同じ」現実を生きる「私たち」から切り離す。そして、「切り離し」とは、「切り捨て」であった。さらに反論者は、別姓論者たちのそうした特殊な質を「戯画化」し、その種の女性たちの経験と振る舞いを揶揄あるいは「皮肉る」(Pollner 1987: 79)。「弱者配慮の要求」という方法も、同様である。子どものことを考えれば「夫婦別姓」はよくないのは明らか、という推論、これは、それでも別姓を求める女性たちを、子どものことを考えない母親、もしくは(まだ)母親ではない女性として推定する。そのような女性は、反論者の視点からは、いずれも、望ましくも好ましくもなく、そうした女性の経験の質とそれに基づく言い分などは、まっとうな人びとに当然劣るとされる。

これらは、夫婦同姓を自明としてきた人びとが、彼らの現実のなかに「夫婦別姓」のクレーム申し立てという異物を位置づけ回収せんとする方法なのである。そして実際、彼らは、相手を、「こちら」側の現実へと回収しようとする。「わがまま」を改め、子どものことを考え、大人になって、すべての成員が身を委ねるところのグランドルールのもとへと。

ここで一転、「夫婦別姓」を求める側に目を移してみよう。彼／彼女らが結婚改姓に関して言うことに、例えば「アイデンティティの喪失感」「自分が自分でなくなるよう」などがある。そう言う者にとっては、「夫婦別姓」による家族制度や国の崩壊よりも、改姓による自己喪失感の方がリアルであろう。そのような者にとっては、反論者による「破壊的結果の警告」は、ただ両者の現実認識の断絶の深さを思い知らせるだけであろう。そして、そんな彼／彼女らにとって、「人格への還元」という、反対論者にとってはリアリティ分離に説明を与え自らの現実を守るための一つの方法は、自身的人格を問われ、同時に夫婦同姓に違和感や疑問を覚えるような経験を不適當であると否定されることに他ならない。これは、自己と経験の二重否定である。しかも「わがまま」を例にとれば、そうした否定は、しばしば夫など最も身近であるはずの重要な他者からなされていた。彼／彼女らは、自分にとってリアルな経験に基づいて自己を表明することを、最も身近な他者から不適當であると言いつ渡される、そのような状況が見える。

現在では「夫婦別姓」はよく知られ、その要求を正当なものとして語る言葉も豊富に流通している。先に見たように、反対意見を逆に反論者の人格へと対抗的に還元するポキャブラリーさえ流通している。しかし一九八〇年代はじめには、結婚改姓に違和感を持っていた女性は、「夫にわがままだといわれて、そうなのだろうかと悩んだ」という。そして現在でも、見てきたような反対論者の方法が行使されるところで、つまり、新聞や雑誌という身近なメディアのなかに別姓反対論を目にしたり、普段接する人びとの言葉に接したりという日常的な各場面で、「夫婦別姓」を求める者は、その二重の否定の力に出会い、それに対して自分の経験と自己とを肯定し保持するための、「現実」をめぐる争いを生きるののである。

見てきたような反論の方法は、「夫婦別姓」問題に限ったことではない。誰かが何かを、それを「当たり前」「自明」と感じている人びとに対して「問題」化しようとするとき、ここで見てきたような方法は、対抗的に行使されうる。それは、何であれ、「問題」化されようとしている「現実」を自明なものとしている側によって、そうした自分の現実認識を維持すべく、そして「問題」化それ自体を無効にすべく用いられる方法である。

多くの人びとにとって自明であるような事柄に「問題」を感じてしまった者は、人びとが彼らの「現実」を守ろうとするその方法の行使によって、自己と経験とに疑問を投げかけられ否定されるという二重否定の力にさらされる。人はそれに抗い、自身の経験と経験主体としての自己を肯定しうるとき、クレームを申し立て、カウンタークレームに対抗するという一筋の可能性へと開かれていくのである<sup>(12)</sup>。

## 5. 自己の経験と歴史

ここでは、「夫婦別姓」問題を事例として、カウンタークレームに焦点を当て、その方法を取り出した。それらの方法を、ここでは「夫婦別姓」反対論者たちがリアリティ分離に臨んで彼らの現実を維持するために行使する方法として指摘した。こうした方法は、「夫婦別姓」問題に固有のものではなく、ある人びとにとって自明な「現実」が他の人によって「問題」化されるところで同様に観察されよう。

ちなみに、選択的夫婦別姓制の要求というクレームの社会的位置について言えば、それ自体さほどラディカルとは言えないだろう。現代では、従来の「夫婦」「家族」「結婚」「異性愛社会」のあり方そのものを相対化し問い直していこうとする、よりラディカルな発想や主張、選択が存在している。例えば、非婚の選択による法律婚という枠組み自体の相対化、また「家族単位」から「シングル単位」に社会制度を変えようと論じる伊田広行の議論（伊田 1998a, 1998b, 2003）、またいわゆるセクシュアル・マイノリティによる「異性愛強制社会」への問題提起等。こうした動きがあるなかで法律的に結婚した夫婦がそれぞれの姓を名乗れるように、と主張している限りで、「夫婦別姓」の要求は、現行の法律的「結婚」制度を前提とし、「夫婦」「家族」という枠組みに基本的には抵触することもない。法律婚という枠に収まる点においては、むしろ保守的とさえいこともできる<sup>(13)</sup>。それでも、このクレームに対する抵抗は根強い。それだけ、同姓の夫婦・家族こそ「家族」でありそれが当たり前、という物語、その自明性は強いのであろう<sup>(14)</sup>。

ところで、いま次のことに注意を向けおきたい。すなわち、ここでの作業では、「夫婦別姓」問題をめぐる「是非」を括弧に入れたが、それだけでなく、この問題を歴史的な文脈からも切り離したということである。「夫婦別姓」をめぐる応酬を見ていくためにここで用いた「リアリティ分離」や「現実の自明性」といった概念は、歴史の言葉ではなく、起こっていることの歴史的な文脈について何も語らない。

しかしながら、「夫婦別姓」問題は、徹頭徹尾日本の社会変化という歴史的な文脈のなかで生じ、論じられてきた問題である。この問題をめぐる応酬は、「伝統的家族観対新しい家族観」「家族主義対個人主義」「憲法以前対以後」といった対立として語りうるし実際に語られる（例えば、諫山 1994、草柳 1997）。クレームの内容に目を向ければ、例えば、法律家による「夫婦同姓の強制は憲法二四条に抵触する」（東京弁護士会・女性の権利に関する委員会 1990：94）というクレームに端的に示されるように、「夫婦別姓」要求は、戦後日本国憲法の家族の理念に基づいて現状を改革していこうとするもの、戦後民主主義の申し子のような運動として捉えることができる。また反論側が、「日本人の伝統的な生き方の『型』を破壊するものだ」（産 96. 3. 2.）としたり、「行き過ぎた個人主義の流行」（読 96. 4. 3.）に言及するのをもまた、この問題が歴史に位置づけられ争われていることを示す。

こうしたことを踏まえるならば、ここで歴史的な文脈への視点を捨象し、リアリティ分離や現実の自明性といったような、歴史を語らない言葉によって起こっていることを構成しようとすることの積極的な意義はどこにあるのか、また問題のこの歴史性をどのように考えるのかが問われよう。

その応酬を、例えば「新しい家族観対伝統的家族観」の対立、という言葉で語るならば、「夫婦別姓」問題は、日本社会の歴史という文脈を自動的に獲得する。だが、これは、分析者が、「夫婦別姓」を求める側に「新しい家族観」を代表する役割を割り当て、反論側には「伝統的家族観」を割り当てることで、両陣営を歴史のなかにわかりやすく位置づける、という作業を行うことに他ならない。そこには、この「問題」に関わる人びとがどのようにしてそうした歴史との関わりを生きているのか、という視点はない。

「夫婦同姓の強制は憲法二四条に抵触する」とのクレームをはじめ、「氏名権」「表現の自由」「家意識の残滓」など、広く戦後の憲法や民法を論拠として展開される数々のクレームは、確かに一

方で、「夫婦別姓」を戦後という時空にこそ生まれ育ちえた発想、運動として示す。では、他方でこうしたクレイムは、「夫婦別姓」を求める人びとにとって何であるのか。人は、文字通り民法第七五〇条が憲法に抵触することに不満を持ちクレイム申し立てへと導かれているのだろうか。

「なぜ改姓したくないのか？ なぜ名前にこだわるのか？ という問いに自分自身でも答えきれずにいた。仕事上、対外的に不都合だからという理由で、周囲や自分自身を納得させようとしていたが、その理由には何かしらじらしいものを感じていたからだ。かと言って、自分の中にあるもやもやした思いをつきとめることもできず、……（中略）……そんなある日『女のネットワーキング』の本に出会ったのだ。この本で、様々な女性の問題について活動しているグループが数多くあること、とりわけ、夫婦別姓という考え方がはっきりと存在し、自分がそれまでなんとなくもやもやとこだわってきた思いが、活動の原動力として十分に生かし得るものだと知ったのは、大きなよろこびだった」（結婚改姓を考える会 安田 1989：26）。

「この一冊で、眼からウロコが束になって落ちたのをはっきりと覚えている。『あたりまえ』と思いつつ、何となくモヤモヤと眼の前にかかっていた霧が少しずつ晴れていったという方が正確だろう。……（中略）……でも、もう私の前の霧は晴れて、私はすっかり『姓』の持つ意味を知ってしまった。一冊の本と、いくつかの体験と、同じような考えを持つ人との出会いで。私はもう『あたりまえ』を信じない」（結婚改姓を考える会 楠本 1990：10-11）。

これらは、夫婦別姓運動団体がまとめた小冊子に寄せられた手記である。彼女たちは何を言っているのだろうか。彼女たちは、夫婦は同姓が当たり前、という現実のなかで自分たちの「もやもや」を経験として抱えていたが、それを語る言葉を当初は持っていなかった。そんな彼女たちは、夫婦同姓を自明とする側の人びとからの否定の方法に対して脆弱である。

そうした否定の力に抗して自身の経験を肯定する言葉に、彼女たちは「本」を通して出会ったのである。「本」と出会い夫婦別姓運動に参加することになったある女性は、「夫婦同姓の強制は憲法に抵触」という文を発見したとき、自分の感覚は間違っていなかったのだとしみじみ思ったという。人は、「夫婦別姓」の要求に歴史的な脈を与えてくれる言葉に出会って、自らの経験が自身の「わがまま」といったような個人的な次元の問題ではなく、日本社会の歴史の流れのうちにあることを「発見」「実感」するのである。

「夫婦同姓は当たり前」という現実には違和感を抱えた人にとって、反論者たちの「人格への還元」という方法は、文字通り「問題」を個人的なものへと還元する。だが、それに対して、先のような「同姓強制は憲法に抵触」といったクレイムは、「問題」を、個人的なものではなく、歴史化して示す。これによって、人は、自らの「問題経験」を社会と歴史へと接続していく言葉を獲得し、自己と経験を肯定し、社会の「問題」について語りうる。

「歴史」は、「問題」をめぐる自己肯定の方法において「生きられる」。このような「生きられた歴史」への視点こそ、ここで非歴史的な言葉を用いて語ろうとした、その作業を経由して立ち上がるものであると考える。ここに、人が自己の経験を歴史へと接続して生きる、それによって自己の問題経験を「社会」の「問題」として語りうるようになる、その経験の過程とそこでのポリティクスを考

察するという課題が見えてくる。

【注】

〈1〉 「夫婦別姓選択制」「選択的夫婦別氏制」とも言われる。前者は、運動団体等で使われてきており、後者は、法改正へと論議が進むなかで、主に弁護士など法の専門家によって用いられはじめたように思われる。ここでは、「別氏」という言い方は一般に馴染みがうすいと思われるため、本文の表現を用いることにする。

〈2〉 夫婦別姓問題と運動については、一九八〇年代半ばからの比較的初期の著作として、井上治代(1986)、星野澄子(1987)、福島瑞穂・榊原富士子・福沢恵子(1989)、中村桃子(1992)、一九八九年に夫婦別姓を特集した『現代のエスプリ』(福沢 1989)など。また、具体的に選択的夫婦別姓制の法制化という目標を視野に入れた議論としては、東京弁護士会・女性の権利に関する委員会(1990)、法務省民事局参事官室(1992)、榊原富士子(1992)、高橋菊江・折井美耶子・二宮周平(1993)、榊原富士子・吉岡睦子・福島瑞穂(1993)など。「夫婦別姓選択制をすすめる会」が編纂したものに『「夫婦別姓」という挑戦』(1995)など。他にも多数の刊行物がある。

〈3〉 法制度上認められていないなかで「夫婦別姓」を実践するとは、具体的には、結婚後も旧姓を「通称使用」すること、婚姻届を出さず改姓をしないことなどである。いずれにせよ、当事者にとって身近な関係者を巻き込む、日常的な選択となる。

〈4〉 「夫婦別姓」実践者(女性)に対する記述式およびインタビュー調査(平成六年度科学研究費補助金「社会問題構築過程の相互行為論的研究」)による。以下では「実践者調査」と記す。夫婦別姓要求の論拠の提示のされ方については、草柳(1993)。

〈5〉 串田秀也は、本章のもとになっている論文「「夫婦別姓」をめぐる言説と「現実」」(草柳 1998)に対して、本論が収録されている山田富秋・好井裕明編『エスノメソドロジーの想像力』

(1998)書評において、示唆に富む問いを投げかけている。彼は、リアリティ分離について次のように問う。「ここで事態を『〈同じ〉現実をめぐる経験の対立』として出現させてしまうものはいったい何か?」「それ自体一つの政治的効果なのではないか?」として、彼はこれこそを問うべきではないかと述べる。「『リアリティ分離』が多数の個人を巻き込みつつ編成されるとき、どうしてそれは多くの場合『二つの』リアリティの分離として編成されるのか? そのことによって何が行われているのか?」(串田 1998:5-6)。串田の問いは、私の論考にとってのみならず、社会問題研究にとって重要な問題を提起していると思う。

〈6〉 江原(1992)は、社会問題のエスノメソドロジー的分析がとりうる形を、実践的関心との関係によって二類型化する。一つは、問題に対して社会成員と同形の実践的関心を持ちそれにしたがって分析を行う「同形的分析」、もう一つは当該の社会問題を実践的関心とは異なる理論的関心から素材として扱う「異形的分析」である。この分類を用いれば、この章で試みる分析は、「同形的」ではない。「同形的」でないものを「異形」と呼ぶならば、本章で行うのは「異形的分析」となるが、理論への寄与を関心としているのでもないので、この分類では「異形的」とも言えないだろう。人びとの実践的な関心と「同形」かそうでないか、という二分法と、「実践的関心」か「理論的関



心」かという二分法とは、必ずしも重なるものではない。「実践的関心」と「理論的関心」とを二つの異質な関心として捉えることができるのかも、考えてみると簡単ではない。ここでの関心は、人びとのしていることを見たい、という経験的なものである。

〈7〉 以下、データの出所は次のように略記する。新聞は、紙名は最初の一字で表記し日付を示す（「夕」表示付きのもの以外は朝刊）。必要に応じて、版、発言者、記事の表題など、発言の文脈を示す説明を添える。実践者調査は「調」、雑誌は、誌名と発行年月、頁、必要に応じて発言者、記事名等を添える。

〈8〉 「夫婦別姓」の法制化が議論されるようになった一九九〇年代半ば、本文で見るとような反論が活発に出されるようになった。その一つに、反論ばかりをまとめた『夫婦別姓大論破！』（八木・宮崎 1996）という本がある。例えば、その巻頭論文で千葉展正は、一九九六年法務省の法制審議会が選択的夫婦別姓を含めた民法改正要綱を出したことを受けて、法務省は夫婦別姓実現のため「国民を欺くために」「ウソを撒き散らしてきた」（千葉 1996：10）とし、「夫婦別姓」推進派については、「別姓推進派の目的は家族崩壊」、「男女の区別を社会のすみずみから抹殺することによって、家族制度と社会制度の解体を図る」（千葉 1996：23, 27）と断じている。

〈9〉 「夫婦別姓選択制をすすめる会」によって、夫婦別姓に関心を持っている人びと（同会員および夫婦別姓等に関連する団体の協力による各団体会員等）を対象に、一九九三年に行われた質問紙調査。調査結果は、夫婦別姓選択制をすすめる会編『「夫婦別姓」という挑戦』（1995）に詳細。他に草柳（1994）等。

〈10〉 前述の「夫婦別姓選択制をすすめる会」調査では、回答者の子どもの有無は、あり四六・四%、なし五三・六%と、ほぼ半々であった。

〈11〉 ここで行った作業は、イバラとキツセ（Ibarra & Kitsuse 1993）が提唱した社会問題ディスコースのレトリック研究あるいは「道徳的ディスコースのエスノグラフィ」、特にカウンターレトリックの戦略の研究に近いものかもしれない。しかし、リフレクシヴィティの問題に関する限りにおいて、この作業はイバラらとは異なる観点に立っていると考えている。イバラらは、ディスコースを研究対象とし、そこからレトリックを採取することを通して人びとの構成作業へと接近するが、彼ら自身の分析作業については、そうした構成の営みの外部にあるかのごとくに位置づけている節がある。実際、彼らは、「メンバーのパースペクティブが、社会問題の過程を自省的に理解することもありうる」とした上で、「メンバーのリフレクシヴィティと研究者のそれとの違い」に言及し、前者は実践的、後者は理論的なものであるとする（Ibarra & Kitsuse 1993：57, 訳102-103）。このような研究者の、メンバーとは異なる特権的観点を、ここでの作業において主張するつもりはない。ボーゲンとリンチ（Bogen & Lynch 1993）が批判するように、人びとのディスコースを、社会問題に対する研究者自身の関心と志向とは独立にあるかのように扱うことはできない。私の作業もまた構成の「別のバージョン」（Bogen & Lynch 1993：219）に他ならないと考える。その意味で、研究者も「『私』をも巻き込んだ錯綜したリアリティの“螺旋運動”のなか」（好井 1999：96）の実践者であることから出発するのではないだろうか。なお、本文では、「ディスコース」というカタカナ言葉をあまり用いていないが、イバラとキツセの論文を収録した翻訳書で、主としてこの言葉が用いられており、ここで引用した箇所でも使われているためその訳語を使った。

〈12〉 クレーム申し立ては、「問題」を経験する者にとって、可能な選択肢の一つである。つまり、人がクレームを申し立てる過程は、他の可能な選択肢を斥ける過程としても見ていくことができる。詳しくは第二章。

〈13〉 例えば、上野千鶴子と小倉千加子とともに、夫婦別姓選択制を「あほくさ」と一蹴している（上野・小倉 2002：88）。上野は、自分の性関係をいちいち国に届けること、つまり法律婚自体を「あほらしい」としている（上野・小倉 2002：92）。このように積極的でないにしても、近年では、例えば、いちいち届けるのは面倒、特に必要性を感じない、などとなし崩しにする意識も出てきているように思われる。そのような意識で関係を届けられない場合「夫婦別姓」は問題にもならない。逆に言えば、「夫婦別姓」は、法律婚への律儀な意識とセットになっていると言えよう。

〈14〉 選択的夫婦別姓制の要求には、それほどラディカルでないゆえに、かえって法制化がなかなか進まないという逆説があるように思われる。二〇〇三年七月、性同一性障害に該当する人びとの戸籍の性別変更が認められることとなった。他方、選択的夫婦別姓制は、より長い期間国会で議論されながら同時期現在認められていない。どちらも戸籍の記載に関わることだが、姓に関する選択肢の導入が、性別の変更に対して遅れる理由の一つには、そのような法的選択肢の導入がどれだけの人びとに影響を及ぼすか、という、規模と浸透性の問題があるだろう。おそらく、法律的に結婚している人、しようとする人の数は、性別を変更する人、今後しようとする人の数よりも多いであろう。本文でも述べたように、「夫婦別姓」は、他の、よりラディカルな発想や主張、選択に比べるとラディカルなものではない。まさにそれゆえに、より多くの人びと、つまり「普通」に法律婚をしている人、しようとする人、いわゆる「マジョリティ」の人びとに関係し、いわば選択の敷居が低い。よりラディカルでないゆえに、より多くの人びとに関わる、ということである。その影響の及ぶであろう範囲の広さと浸透性は、導入の是非を決定する側をして、より慎重な対応を引き起こしてしまうであろう。

## 第六章 排除される自己・境界を越える自己

### 1. はじめに

日常、何らかの「問題」を経験する者が、それについて語ろうとし、クレームを申し立てようとするとき、とりわけその「問題」が多くの人びとにとっては特に「問題」ではないとき、どんなことが起こるのか。その過程をこれまでの章で問うてきた。「問題経験」や「生きづらさ」と呼んできた経験は、例えば「逸脱的」「マイノリティ」と定義される人びとや、社会の制度に不満をもって社会運動を展開するような人びとだけに当てはまるものでは決してなく、誰にでも多かれ少なかれあるだろう。自分の生きている社会において、一時の例外もなく完全に快適であり満足だという人を想像するのは難しい。社会の現状への全き肯定、あるいは完全なる適応、そんな状態にある人びとと社会を想像するなら、それはむしろ恐ろしく、グロテスクでさえある。社会の現状と自己との間に、適応や同一化を拒むような何ものかを感じ得ることは、われわれにとってごく当たり前でノーマルなことである。それは、ときに、何らかの対処を必要とする「社会の問題」と感じられるかもしれないし、個人的な悩みと位置づけられるかもしれない。それがいかなる種の「問題」かは、それをどう解釈し定義するかによることは、すでに見てきた通りである。いずれにせよ、その経験は、社会と個人との関係から生じる限りにおいて、まったくの私的・個人的なものと言うことはできず、社会的なものである。

社会の現状に対して「問題」を感じることは、決して特別なことではない。そればかりか、むしろ個人にとって、自己が自己であるために必須の条件である。このことを、本章では、ゴフマンの相互行為秩序論から導き出し確認したい。ゴフマンの議論をたどるなら、社会の現秩序に完全にしがたい、それに完璧に適応することは、自己喪失の別名に他ならない。

### 2. ゴフマンにおける相互行為と秩序

ゴフマンの功績の一つは、相互行為とその秩序を独自の研究対象、一つのユニットとして主題化したことであろう。

「私の長年の関心は人びとのこの対面的領域を分析的に取り扱い可能な領域として受け入れられるよう促進することでした。他にもっとぴったりした呼び名がないので、この領域を相互行為秩序とでも名づけておきましょう。それはマイクロ分析という方法によって研究されうる領域なのです」(Goffman 1983 : 2)。

他者と共にいること、共在 (co-presence) は、人間に普遍的な生活の条件である<sup>(1)</sup>。それは常にある特定の空間、特定の時間、特定の設定における個別具体的、局所的な状況として経験される。ゴフマンが研究の対象として光を当てたのは、具体的・局所的に具現し、「いまここ」として生きられる共在である。われわれは互いに相手を見ることができ、相手が自分を見ていることを見ることがで

きる、こうした視界の相互性のうちに共在し生きている。

人びとが共在するところには相互行為がある。相互行為は、会話や一緒に何かをするといった「焦点の定まった相互行為」だけでなく、視野に入る他者を一瞥するだけといった「焦点の定まらない相互行為」をも含むものである。人びとはただ居合わせているだけで何ごとかをやりとりしている。

「人間の身体は一つの記号体系」であり、われわれは「話はやめることができても、身体表現によるコミュニケーションはやめることができない」（Goffman 1963a : 34-35, 訳38-39）。人は、身体として互いの視野のなかに存在している限り、何も伝えないということはできない。共在、視界の相互性とは、相互行為のうちにあることと同義である。

ゴフマンはこのような相互行為を「それ独自の権利で実質的な領域として扱う」（Goffman 1983 : 2）ことを主張した。この扱いは、シンボリック・インタラクショニズムの提唱者であったブルーマーが『シンボリック相互作用論』（Blumer 1969）において提示してみせた相互行為の捉え方からある種歩み出るものである<sup>(2)</sup>。ブルーマーは、「シンボリック相互作用論の方法論的な立場は、社会的行為は、それがどのように形成されるかという見地から研究されるべきであるというものだ」

（Blumer 1969 : 57, 訳72）と述べ、その目を行為者へと向けた。彼によれば、人間は状況に直面し、そこで対処しなければならない対象に注目し、それを解釈し、評価する。そして行為を構成する。人間は自己であり、自分自身との相互行為（self-interaction）を通じて、行為を解釈しあい、構成していく主体である。ここにブルーマーが浮かび上がらせるのは、相互行為それ自体というよりも、むしろ行為を生み出していく主体としての人間の姿である。それは動態としての社会をつくりだしていく主役である。立論の軸は自己である主体にある。

この視線の違いは、実質的に相互行為というものの捉え方に表れる。ブルーマーにとって相互行為は、解釈・行為主体間に生じる過程であり、行為主体とは自分自身と相互行為できる自己である。またその限りで、主体には、個人から集合体まで、さまざまな単位を想定することもできる<sup>(3)</sup>。また「自分自身との相互行為」という着想も同様である。この着想の背景にあるのは、思考過程を「Iとmeの会話」とするミードの議論（Mead (Morris) 1934）であろう。自分自身との相互行為とは行為者の内的過程である。そうした内的過程も、ブルーマーにとっては相互行為である。

それに対して、ゴフマンにとって相互行為とは、あくまで人と人々が居合わせているときに起こっていることである。それは身体的存在としての人間の間が生じる一切の出来事を指している<sup>(4)</sup>。ブルーマーが企業体という主体間の相互行為を想定しうるならば、ゴフマンがそこに見るのは、企業のビジネスマンたちが出会い繰り広げる交渉、折衝、取り引き、接待などのやりとりということになるだろう。相互行為は、身体的存在としての人間の具体的な出会い、まさしく共在なのである。

### 3. 相互行為秩序論の構成----秩序と排除

こうして主題化される相互行為には、固有の秩序がある。相互行為秩序（interaction order）は「おそらく他のどの秩序よりも事実上秩序正しい」（Goffman 1983 : 5）ものとして、人びとの出会いを支配していると同時に、人びとの出会いを通して具現化するものとして描かれる。

相互行為秩序は、そこにいる人びとに対して互いにかに振る舞うかを規定すると同時に、人びと

の振る舞いを通して実現する。ゴフマンによれば、「すべての状況にあてはまる行為の規則は、『状況にふさわしい』行為をせよということ」（Goffman 1963a : 11, 訳12）である。この状況適合性の規則にしたがって、居合わせる人びとがみな状況にふさわしく振る舞っているならば、相互行為は秩序立ったものとして進行するというのである。

では、相互行為秩序はいかにして維持されているのだろうか。先に要約すれば、相互行為秩序は排除を宗として成立している、このことが、ゴフマンの議論から浮かび上がる。排除されるものとは、簡単にいえば、現にある秩序外の可能なリアリティであり、身体のあり方である。

状況にふさわしく振る舞うためには、人はその状況がどのようなものかを知っていなければならないし、その定義をそこにいる他者たちとある程度共有していなければならない。そして、ある状況の定義が維持されているということは、他のさまざまなパースペクティブが排除されているということである（Goffman 1961b : 19, 訳6）。人びとの出会いはいわば境界に囲まれており、当面の出会いに関係のないさまざまな事柄は遮断されている（Goffman 1961b : 19-26, 訳5-14）。出会いの境界はスクリーンのようなものであり、それを通過するものを選択し、変形、修正する。複雑で多様でありうる世界のリアリティは、出会いの境界内では、いわばスクリーニングされ、特定の出来事や役割が境界内部の秩序を構成するある特定のものとして具現化される。例えば、われわれは、ある一人の人間を、性別、年齢、社会的地位、身体的特徴など、さまざまな属性をまとうものとして思い描くことができるが、買い物という状況では、人は、何であるよりもまず「店員」や「客」であり、彼／彼女が見たり手にとったりするのは「商品」である。そして彼／彼女が「店員」や「客」であり、手にとるものが「商品」であるというリアリティを生きることが、他の潜在的に可能なリアリティを後退させる。そしてそこに状況の定義は安定する<sup>(5)</sup>。「予め定められた注目の焦点へ自発的に関与することが、変形ルールによって前もって定められた世界のリアリティと、その他の潜在的に可能な世界の非現実性を確認することになる-----そして、その場で直ちにできる状況の定義が安定するということは、まさにこれらを確認することに依存している」（Goffman 1961b : 40, 訳31-32）。個人の経験に即した形で言い換えれば、「ここで起こっていることは何か」という経験は、経験のフレイミングの産物であり、フレイミングにおいて、ある特定の経験が組織化される背後で他のさまざまな経験の可能性が閉め出されるのである（Goffman 1974）。

こうして人は、他の潜在的に可能なリアリティが排除された状況に適切に関与し、ふさわしい振る舞いと外見を保持する。状況にふさわしい外見を備えて振る舞うこと、それは言うまでもなく他のさまざまな可能な振る舞い方、外見の排除と一体のものである。そしてこれによって秩序立った相互行為がリアルなものとして実現する。

しかも、こうした排除は、人びとにとって必要でありかつ正しいと感じられている、とゴフマンは指摘する。「関与の慣習的行為に従う人は、集まりのありかたを規制する規則が存在することは社会の安寧にとって非常に重要である-----そして、このような規則は自然で、不可侵で、基本的に正しい-----と感じる」（Goffman 1963a : 234-235, 訳251）。状況にふさわしくあることは道徳的な要請であり、この要請を満たしている限りで、人は敬意に値する存在、聖なる存在として扱われる。逆に言えば、人は敬意に値する存在として扱われるためには、自ら進んで状況にふさわしくあるようにつとめる必要がある。相互行為秩序を脅かす振る舞いは、同時に自分自身の尊厳と社会的立場を脅かすこと

になる<sup>(6)</sup>。

相互行為秩序は、こうしていわば二重の排除の上に成り立つものとして浮かび上がる。一つは、多様な潜在的なリアリティの可能性が排除されていること。それによって、状況の多様な経験の可能性は排除され、一定の状況の定義が成り立ち、維持される。もう一つは、そうした状況の定義のもとで、それに見合ったふさわしい振る舞い、外見、いわばふさわしい身体が規定され、それ以外の身体のあり方が排除される。そしてまた、不適切な身体が適切に排除されていることによって、その特定の状況の定義は、リアルなものとなる。つまり、潜在的な他のリアリティの可能性が排除されているということが、よりよく隠蔽される。しかもまた、相互行為秩序を脅かし攪乱するものを排除する必要と、相互行為の参加者が自らを敬意に値する聖なる存在として保持しようとする必要は、巧みに噛み合っており、人は自ら進んで排除に専心することになる。そうした排除の上に、相互行為秩序は実現し維持されるものとして描かれる<sup>(7)</sup>。

#### 4. 秩序と自己-----過剰なもの

以上の構図に描かれるのは、自分の置かれた状況でその秩序に自らしたがう人びと、それにより敬意をもって扱われるという安心を手に入れているような人びとであり、またそのように人びとを巧みに動員し自らを維持する秩序である。このような環のなかでは、いまある状況の秩序に「問題」を感じそれを否定し変えようとするような人や実践は像を結ばない。第四章でも見たように、ゴフマンの描くスティグマ所有者とは、状況の秩序に沿った仮想の社会的アイデンティティの陰で、彼/彼女の実際の姿を白日のもとにさらさないよう注意深く隠蔽し排除しようと腐心する人びとであった

(Goffman 1963b)。しかし、だからといって、ゴフマンの議論を、状況決定論的なものであり、そこに描かれる行為者を、状況適応的な、「過社会化された」(Kitsuse 1980 : 5) 人間であると片づけることはできない。子細に見ていくなら、そこにこそ、置かれた状況に決して完全には適応しえず、そこから距離をとることによって自己という感覚を保持しうる、そのような人間の姿が描かれているのを見出すことができる。

では、ここで見てきた構図上に、そのような自己はいかなる像を結ぶであろうか。順を追って見ていく。まず、ゴフマン自身により明示される二つの自己を確認し、さらに彼の議論に潜在するもう一つの自己の姿を探っていく。

ゴフマンは、相互行為のうちに、相互行為秩序との関係において自己を二重に措定する。第一に、相互行為のなかで役柄として呈示される自己。それはいわば秩序維持に向けて排除すべきものが排除されたところに成り立つ像であり、「一つの演劇的效果」(dramatic effect) (Goffman 1959 : 245, 訳298) である。それは、秩序の要請にしたがって、状況にふさわしく印象を管理され、周到に呈示される、まさに状況の関数としての自己である<sup>(8)</sup>。

第二に、このような自己を呈示するプレゼンターとしての自己。それは、自分を状況にふさわしく、敬意に値する存在として保持すべく振る舞うパフォーマー、プレイヤーであり、排除されるべきものの境界侵犯の脅威に対する危機管理者としての自己である。

このような自己にとって管理しなければならないもの、それは、状況にとって不適切な身体のあり

方、つまり人びとが居合わせる特定の「いまここ」の状況において排除されていなければならない身体のあるり方である。明らかに不適切な行為者と目される者は、その身体まると状況に対する脅威として、「われわれの集まりと社会的場面を守るため」(Goffman 1963a : 248, 訳267)に排除される。スティグマ所有者に対して、自らの「実際の社会的アイデンティティ」を隠すべく促すのは、この圧力である。

だが、「ノーマル」な参加者のうちにも脅威は存在している。状況にそぐわない発言や行動、コントロール不可能なように経験されるさまざまな感情の表現や、赤面や震えといった不随意的・生理的反応、その他さまざまな情報など、状況の円滑な進行を損ないかねないことはさまざまありうる。そうしたものの何が突如として境界を侵犯し、それまで円滑で平穏であった場面を危うくするかわからない。また、何が排除すべき要素であるかも、状況次第であり、人はどのように振る舞えば適切かをいつも感知し実際に適切に振る舞うために、状況の把握と見極めに敏感でなければならない。こうして、多様にありうる潜在的脅威に対して、自らの印象その他の情報を管理し、儀礼をもって当たるパフォーマーとしての自己が作動する。それはいわば相互行為秩序の番人ないしエージェントであり、なおかつそこに安住しえない自己である。なぜなら、状況把握につとめそれに見合うように自分の身体やその外見を監視しているとき、人は自分のいる状況に完全には没頭しえないからである。

以上の二つの自己は、ゴフマンの議論のなかで、「人-役割公式」という概念により明示的に論じられている(Goffman 1974 : 269) <sup>(9)</sup>。これに加えてさらに、秩序と排除されるものとの関係の構図上に、ゴフマンの議論に内在する第三の自己を見出すことができる。すなわち、潜在的脅威の帰属するところとされる自己、排除されるべきものとしての自己である。それは、第一の、演劇的效果としての自己にとっては、そこから排除されている過剰な何ものかであり、第二のパフォーマー、秩序の番人、危機管理者としての自己にとっては、注意深く監視し排除しなければならない何ものかである。いわば、二つの自己にとって「他者」であるような「自己」である <sup>(10)</sup>。

状況にふさわしくないとされる振る舞い方や外見、感情、円滑な相互行為のために隠蔽されるべきスティグマやさまざまな情報、また印象管理への腐心やその失敗への恐れからもたらされる緊張、管理の失敗による当惑や狼狽などの感情経験、状況に安住しえないという経験、そして当の状況の定義によって排除されている他のリアリティへの感覚----秩序維持のメカニズムについて述べるために、これらの潜在的脅威とその管理技法を詳細に記述したゴフマンの筆は、同時に逆説的にも、相互行為場面において、秩序にとってまさに共在する参加者がもたらしうる脅威の数々を描き出す。もちろんそれらの脅威は、厳密に「人」に帰属しているわけではない。何が脅威になりうるかは、あくまで状況に依存するからである。だが、それらは往々にして、アクターである「人」に帰属・起因するものとして経験される。

ゴフマンの描く人びとは、自分の外見に気を配り、ともに居合わせる他者たちの信頼を失わないように注意し緊張し、なおかつそうした緊張を気取られないよう振る舞おうと腐心する苦労性の人びとである。潜在的脅威を完全な管理下に置くことは、いかに有能な管理者にも到底至難の業であり、彼らは当惑や緊張、気詰まりなどの感情に捕らわれやすく、傷つきやすい。それらの感情経験は、人びとの身体に潜在し、その管理と排除にまつわるプレッシャーやストレスからも引き起こされ、また、それ自体溢れ出せば脅威となりうるものである。もっとも、秩序維持の観点から見れば、そうした感

情もまた「秩序ある行動の一部」(Goffman 1956 : 271, 訳109)ということになる。言い換えれば、それらは「社会的機能」(Goffman 1956 : 270, 訳109)をそれ自体として有する。というのも、人びとはこれらの感情に捕らわれるか、捕らわれそうになるや否や、それに突き動かされ、その気詰まりな状態から自分や他者を救おうと相互行為の円滑な維持へと駆り立てられていくからである。

このような論理のうちに浮かび上がるのは、これらの感情が去来し、参加している相互行為場面に對して、いつも何か過剰である存在としての人びとの姿である。状況内で、人は役割として呈示される自己、その自己を管理するパフォーマーとしての自己、この二つの自己としてのみ完結しているのではない。どんな状況においても、人はそれ以上の何ものかなのである。より積極的に言えば、状況の定義を動揺させ攪乱させる何ものかの力、「出会いの境界」を侵犯したりずらしたり引き直し、秩序を揺るがす力を備えているのである。

しかも、ゴフマンの議論には、そうした過剰なものとしての自己こそが人びとの自己感情を根拠づけているとする見方さえ見てとれる。ゴフマンは言う。

「帰属するものが何もなければ、われわれは安定した自己を持ってない。だが社会的単位への全面的な関与と愛着は一種の自己喪失と言える。一個の人間であるというわれわれの意識が大きな社会的単位に属していることに由来するものならば、自己であるというわれわれの意識は、その引力に抵抗するさまざまなさやかな仕方にあらわれる。われわれの地位が世界の堅固な構造物に裏付けられているとすれば、われわれの個人的アイデンティティの意識は往々にしてその世界の亀裂を抛り所としている」(Goffman 1961a : 320, 訳317) (傍点筆者)。

ここに自己であることの逆説を見ることができる。秩序的、道徳的要請に則った、演劇的效果としての自己への全き同一化とは、自己喪失のことなのである。また完璧な危機管理とは、一切の危機の存在を忘却し無視しうる域にまで達することだが、それは自己喪失なのである。自己であるというわれわれの意識は、状況におけるふさわしい効果としての自己に決して完全に同一化することができないということ、そしてまた、状況を脅かしかねない何ものかの感情や情報、身体を自らのものとして決して忘却したり消し去ったりすることができない、ということのうちにある。人びとはその抱え込んでいる過剰性において「自己の感情的リアリティ」(the emotional reality of the self)

(Schwalbe 1993 : 345)を経験する<sup>(11)</sup>。過剰性とは、秩序と自己の他者である。「世界の亀裂」とは過剰なものの在り処であり、そこが自己であることのリアリティの抛り所なのである。

以上、ゴフマンの相互行為図式上に像を結ぶ三つの自己を見てきた。第一に、相互行為のうちに呈示される演劇的效果としての自己。それは秩序にとって脅威となる過剰なものを排除したところに像を結ぶ。第二に、そうした自己のプレゼンターとしての自己。過剰なものを管理し排除する道徳的エージェント、秩序の番人であり、種々の管理技法・儀礼の実践者である。そして第三に、秩序に対する脅威として排除されなければならない有象無象の過剰なものが生成するところとしての自己。し



かし何が脅威となるかが状況に依存する以上、この第三の自己も相互行為過程の完全な外部ではない。第三の自己の外部性は、相互行為の内部と外部を分ける境界によって定義されるのであるから。そして、この最後の自己に定位するとき、相互行為秩序の不可侵性と、そのふさわしい参加者としての自己の聖性は相対化される。過剰なものとしての自己は定義上、状況をはみ出している。そうした自己のリアリティは、その都度状況にふさわしい参加者として振る舞う自己を、まさしく演出された一つの自己として相対化する<sup>(12)</sup>。そのとき、むしろ過剰なものとしての自己こそが、人がどの「いまここ」にも決して回収し尽くされることのない固有の存在であることの証として経験されるのである。

## 5. 境界を越える自己

ゴフマンは、共在における相互行為を主題化し、そこに相互行為秩序を見出した。その秩序は、それを脅かすものを排除することによって実現し成り立っているものと捉えられる。しかも、ゴフマンの立論において、相互行為秩序を脅かすものを排除する必要と、相互行為に関わる者が自らを敬意に値する存在として保持しようとする必要とは巧みに噛み合っている。人は自らの安寧のために進んで相互行為秩序に寄り添い、秩序が排除するものを持ち込まないよう自らを律し、その上に秩序は安泰する。

このような図式は、相互行為秩序がいかに不断に再生産されているか、その保証が参加者自身の自発的な振る舞いによりいかに周到に調達されるかということ、一方に浮かび上がらせてきた。いわば現状再生産のモデルである。秩序が変化するメカニズムは追究されていない<sup>(13)</sup>。

だが同時にそれは、相互行為秩序が実はきわめて脆弱なものとしてかろうじて成り立っていることを逆に照らし出す。秩序立った相互行為という聖域は、それが成り立つために排除されるさまざまな過剰なものに取り囲まれており、その脅威に常にさらされている。守られるべき聖域が守られていくメカニズムを描くことによってむしろ浮かび上がってくるのは、その脆弱さであり、決して完全には管理されえず排除されえない過剰なものである。脆弱さ (vulnerability) とは、ゴフマンの秩序観を貫く一つの基調なのである。

このような相互行為秩序と過剰なものとの関係のうちに、ここまで三つの自己を見てきた。第一の演劇的効果としての自己、および第二に、その呈示者としての自己は相互行為秩序のエージェントである。さらに見出したもう一つの自己は、秩序に対してこれら二つの自己とは異なる関係をとる。それは秩序ある相互行為に対する脅威の帰属する場所であり、それゆえに排除される過剰な何ものかである。しかしながら他方で、個人にとって、自己であることのリアリティは、むしろそうした過剰性のうちに経験される。もちろん、例えば、当惑といった過剰な感情がそれ自体状況における相互行為の産物であり社会的なものである限り、そうした過剰なものをただちに反秩序的なものであるとすることはできない。すでに確認したように、それらは人びとを秩序維持へと駆り立てる動因でさえある点で、秩序にとって機能的でもある。それでも、過剰である自己を、相互行為秩序に対して、常に潜在的な脅威、攪乱要因として、否定し消し去ることはできない。見てきたように、そこにこそ自己の自己としてのリアリティがまさにリアルに経験されると考えられるからである。

ゴフマンの相互行為秩序論は、一方に周到な排除システムとして相互行為を提示する。だが、過剰なものとしての自己をそのシステムに位置づけ読み込んでいくことで、決して完全な排除システムたりえない相互行為の秩序と人びとの多重な関係をいま一度読み直す作業が可能であろう。ゴフマンの議論が示唆するのは、秩序世界の脆弱性であり、そうした秩序と世界の亀裂とを媒介するものとしてのわれわれである。言い換えれば、われわれは、秩序の維持と攪乱との境界に位置する。われわれは、秩序とその外部を媒介する。もっと別の言い方をすれば、秩序は閉じておらず、われわれの自己を媒介として外部に開かれている。

思い出そう。例えば、一九七〇年代、スティグマを付与された者、排除されてきた者たちの「あらゆるところからカミングアウト」(Coming out all over) という、キツセの注目した社会的事態とは何であったらうか。それは、既成秩序にとって過剰なもの、否定され排除されていなければならなかったものの文字通りの「カミングアウト」に他ならなかった。そこでの人びとの「自己肯定」とは、秩序維持のために排除され、周到に管理され不可視化・無化されなければならないとされた、過剰なものとしての自己の肯定、可視化、溢れ出しではなかったか<sup>(14)</sup>。

秩序にとって過剰なものの意味とは何か。それは、秩序を動揺させ、固定的な硬直から流動する柔軟性へと働きかける作用であろう。過剰性の「カミングアウト」、すなわち自己がそれを排除する境界を越えて出てくることは、秩序を破壊するのではなく、秩序の持つ脆弱さと揺らぎやすさという柔軟な性質を活性化させることである。過剰なものとは、秩序の他者であると先には述べた。しかし、両者は対立する二項ではない。先にも述べたように、過剰なもの「外部性」を定義するのは状況の秩序だからである。過剰なものは、秩序の支配する状況に「排除不可能な相手として書き込まれている」(Foucault 1976: 訳124) といいうるだろう<sup>(15)</sup>。かつて、G・H・ミードは、個人の「例外的経験」は、それをいまだ自らのうちに位置づけることのできない既存の理論にとって自らを乗り越えていく上での「成長点」であると述べた(Mead 1917: 210-211)。これと同様のことが、個人の自己と秩序の間にも言えるのではないだろうか。そしてそれは、秩序が単に自ら拡大再生産的に膨張するという意味での「成長」ではなく、自らが受け入れてこなかったものとの相互作用を通して「変化」すること、であろう<sup>(16)</sup>。

ゴフマンの相互行為秩序と自己の議論、一見して秩序再生産のモデルにも見えるそれが示すのは、秩序の脆弱さと、一人一人がその潜在的な綻びであるようなわれわれ一人一人との関係である。しかも人は、参加者にその維持と円滑な進行のための振る舞いを要求する秩序に対して、それに完全に同一化しえず自己忘却しえないことが自己の証であるような者として、そこに参加している。秩序にとって過剰である一人一人の状況に対する疑問や問題経験を、個人は相互行為過程において排除せず、あえて可視化させていくことができる。ゴフマンの立論が繊細かつ巧みに解き明かすように、そのことは、とりもなおさず、相互行為における個人の安寧を危うくするリスクを犯すことでもあるだろう<sup>(17)</sup>。すなわち、演劇的効果としての第一の自己を揺るがし、秩序のエージェント、有能な管理人としての第二の自己の能力に関して問われ疑いを引き起こすことにもなろう。しかし、そのことが、秩序を少しずつであれ変化させ、これまで見えなかったリアリティの可能性を拓いていくことに通じるのではないだろうか。

【注】

〈1〉 「社会生活とは、他者たちとの共同生活なのである。社会を体験するとは、他者や私のまわりにいる人びとを体験することなのである」（山岸 1992 : 224）。

〈2〉 ゴフマンはシンボリック相互行為論者か、という問いには諸説がある。例えば、ゴノスは、彼をシンボリック相互行為論者よりも構造主義者であるとする（Gonos 1977）。他に、両者を関係づける議論には、片桐雅隆（1994）など。確かに相互行為のとらえ方においては、本文で述べたように、ブルーマーとゴフマンの間には開きがある。しかし、研究の方法論という点では、ゴフマンは、ブルーマーがシンボリック相互作用論として形成していった立場から、そう遠くないところにいるように思われる。那須壽は、ブルーマーのシンボリック相互作用論を「ルート・イメージ」「概念論」「研究方法論」の三つの柱からなると明快にまとめている（那須 1995:46）。ゴフマンの研究スタイルはまさしく、相互行為を本文で見たような「ルート・イメージ」として、それに適した「感受概念」をもって、経験世界を詳細に探求しようとするものであった。

〈3〉 行為主体として見れば、個人に限らず企業や国家などの組織も主体である。ブルーマーは、対面的にやりとりしている個人間だけでなく、「お互いに関係を持たざるをえない産業会社や国家のような集合体同士の間」（Blumer 1969 : 52, 訳66）にも、互いの行為への適応が生じることに言及する。

〈4〉 椎野信雄はこれを「間身体的行為」と呼ぶ（椎野 1991）。

〈5〉 こうした出会いについてのゴフマンの概念化には、ジンメルの社交性の考察に連なる着想を見出すことができる。ジンメルは、社交性を「ゲーム形式」と呼び、それを自律的であり、その諸形式の内在的な動きのなかだけで活動するものとする。人びとはその形式が要求する振る舞いによって社交性に参加する。ジンメルはそこに「きわめて注目すべき一つの社会学的構造」を見る。すなわち、人びとは「当面の集団となんの関係もないような意味をもつものを、社交性のうちに取り入れてはならない」（Simmel 1917 : 訳86）のである。それらは、一方では、個人の富や社会的地位、学識や名声などであり、他方では、個人的なもの、すなわち性格、個人的な気分、深刻な生活の光と闇などであり、いずれも「社交性の圏内」に入ってはならない。社交性は「人工の」「演じられた」世界である（Simmel 1917 : 訳82-93）。ここに見られる発想、つまり、自律的な形式がその圏内に入ってよいものと入ってはならないものを規定し、それによって一つの演じられた世界が成立する、という発想は、ゴフマンのそれと同形のものと言えよう。ゴフマンは、これをあらゆる「出会い」に見出されるものとした。

〈6〉 ゴフマンの議論について、「個人の聖性を保護するルールが同時に状況において適切な行為を規定するルールである」と、山田富秋も指摘する（山田 1991 : 184）。

〈7〉 相互行為秩序の二重の排除については、次章でさらに考察する。草柳（2002）も参照。

〈8〉 それは一個の有機体ではない。ゴフマンに言わせれば、有機体としての人物とその肉体は、こうした効果としての自己をしばしの間掛けておく釘（peg）である（Goffman 1959 : 245, 訳298）。

〈9〉 椎野は、こうして二重に定義される「自己」は状況用語であると論じる（椎野 1991 :

64)。

〈10〉 「自己自身にとってのストレンジャー」 (Strangers to Themselves) (Travers 1992)。

〈11〉 シュウォルフはこうした感情や抵抗の存するところとしての自己を、「ゴフマンの見方における自己の基底的リアリティ (the bedrock reality of the self)」と考え、「自己の消失」「相互行為のうちに浮かび上がるバーチャルなイメージとしての自己」といったポストモダン的な自己論にゴフマンが同一視される傾向を批判する (Schwalbe 1993)。ただし本論で述べているような自己の感情的リアリティとは、抑圧や疎外感のような強度ある感覚ばかりでなく、それらに限らず、さらに微妙な違和感や当惑のような偶さかの感覚までを含むものとする。現代の自己における抑圧や疎外感の欠如については、桜井 (1992)。

〈12〉 「……おのれが限界の内部に位置することを知り、限界をそもそも限界として知っているのは、何らかの意味において、何らかの機能によって、おのれの限界の外部に位置する者だけだからである」 (Simmel 1918 : 訳12)。

〈13〉 変化とは過程である。相互行為秩序の「変化」とは、個々の相互行為場面の持続を越えた時間軸においてよりよく認識される現象である。したがって、相互行為場面に焦点を当てるという方法論を選択する限り、扱うことが難しくなる。とはいえ、ゴフマンの仕事はそのような時間軸を捨象しきっているわけではない。詳しくは、草柳 (2000b)。

〈14〉 ゴフマンの相互行為秩序論を、社会制度の改変を求めるような人びとの動きに関する研究と接続させていくことはできるように思われる。それを試みている研究に、P・コロミーとJ・D・ブラウンのものがある (Colomy & Brown 1996)。彼らは、「相互行為的市民権」 (interactional citizenship) という概念を用いて、マクロ社会における市民権に関する理論を、ゴフマンの相互行為論から組み立てる。「相互行為的市民権のより最近の担い手は、近年の社会運動、すなわち、社会のメンバーについての限定的な観念に対して批判と挑戦を行った運動である。一九六〇年代のアイデンティティ志向的な運動、および一九七〇年代と一九八〇年代の『カミングアウト』の運動に欠くことのできなかつた争点は、自己の価値と尊厳、そして集合的な自己肯定であった。それらの運動は、それまでスティグマ化されてきた集団の認知的かつ規範的な再定義を通して、また社会のコミュニティのメンバーシップをより包括的に概念化し直すことを通して、また排除的な実践を不当とすることによって、そして不法にも他者への相互行為的な配慮を否定しようとする者への罰則を正当化する規定によって、相互行為秩序をより包括的な方向へと推し進めた」 (Colomy & Brown 1996 : 313)。

〈15〉 ここで念頭に置いているのは、フーコー (Foucault 1976) の権力と抵抗をめぐる議論である。本章で行ってきたように読み直すならば、ゴフマンの相互行為秩序論には、彼の議論と接点が見出される。これについては、別稿で考察する。

〈16〉 「我々は、答えの『生産的』な形式と『再生産』的な形式とを区別しなければならない。すでに存在している意味が応答することによって再認識され、拡大され、より完全なものにされるといっただけではなく、反対に応答することで (新たな) 意味が生じるという可能性を考慮するならば、我々は、『我々がまだ持っていないものを与える創造的な応答』というパラドックスにつきあたる」 (Waldenfels 1995 : 訳35)。

〈17〉 ゴフマンは、次のように述べる。「つまるところ、社会において、わたしたちは時間時間を

生きているのではなく、それらを切り抜けているのである (Moments are to be lived through, not lived) 」 (Goffman 1967 : 260, 訳265) 。人がその場その時間を切り抜け続ける姿とは、ゴフマンが相互行為秩序の記述において描き出した、秩序にしたがう人びとのあり方である。しかしこのように述べられることによって、その姿は、つき放され相対化されている。同時に示唆されているのは別の可能性、すなわち「生きる」ことである。この対比の意味はきわめて興味深く、別稿を要する。次章で再びこの論点に触れるが、草柳 (2000b) も参照。

## 第七章 身体・相互行為秩序とその攪乱

### 1. はじめに

「あたしは彼女の落ちつきの中に、彼女をとり乱させないこの社会の抑圧を逆倒影に、視る。彼女の生き難さをそこに、視る。とり乱しては生きていけない、というそのことこそ、まさしく何よりも、この社会が彼女に加えている抑圧の本質を物語っているのではないか」（田中美津 1972=2004: 162）。

これまでの章で見てきたように、近年の社会問題研究において、ある事柄を問題として定義する言語的活動、「クレーム申し立て」とその言説に焦点が当てられてきた。言葉を通じて問題が論じられ争われることは確かに多々あり、それは問題を扱う際のごく一般的な形式である。だが、われわれはときに、言葉にできないと思えるような問題を感じることもある。また言葉にはできてもそれを実際に口にするのを躊躇する、あるいは現に口に出せない場合もある。その事情はさまざまであろう。例えば、それを口にすることが常識に反し、あるいはその場の雰囲気にならず、逸脱となってしまうようなとき。言い換えれば、自分の言葉が理解や共感を得られないのではないか、という恐れや予感。あるいは力関係のなかで、あるいは、端的に禁じられている、ということもあるかもしれない。こんなことを言うべきではない、という禁止は、明文化されていない場合も強くわれわれを縛っている。第二章で詳しく考察したように、クレームを申し立てることは、それ自体決して常に容易な実践というわけではなく、それを阻害するさまざまな力を受けながら、他の可能な選択肢が斥けられて行われる実践である。

しかしながら、言うまでもなく、自分を表現し他者とコミュニケーションする仕方は無数にある。われわれの言葉にしにくい生きづらさもまた無数の仕方で表現される。

ここでは、われわれの生きづらさが、たとえ問題を定義し議論するといった言葉にならなくても、相互行為場面においてその都度表現される形と可能性、他方でそうした形と可能性が相互行為のなかで不断に抑制され封印される、その有りようについて考えてみたい。その上で、人が身をもって生きづらさを表現し、生きづらさを強いる現状の秩序に揺らぎをもたらししていく、という可能性について考えてみたい。そのためのここでの導きの糸は、上の田中美津の言う、とり乱すということである。

このことを、ここでは前章に引き続き、ゴフマンの相互行為論に依拠して捉え考察していく。その理由は主に次の三つである。第一に、生きづらさであれ何であれ、目の前の他者に対して自己を表現することは、相互行為であり、ゴフマンの相互行為論は、まさしくそうしたコミュニケーションを記述するための枠組みと概念を社会学に提供するものである。われわれは、ゴフマンの考察と概念に学ぶことで、相互行為について多大な洞察を得ることができる。次に、第二と第三の理由は、ゴフマンの秩序観に関わっている。第二に、ゴフマンの考える相互行為秩序は、前の章でも見たように、そこから排除されるものを常に生みだしている。われわれがこれまでの章で問い、またこの章で問おうとし

ているのは、クレーム、生きづらさの表現の困難であり、それはとりもなおさず、この相互行為における排除という事態に関わっているものとして捉えられるように思われる。また第三に、ゴフマンの議論は、前章で明らかにしたように、生きづらさなどの問題経験と感情を自己の感情的リアリティとして相互行為過程のうちに位置づける論理構成を持っている。以上から、本章では、ゴフマンの相互行為論に依りながら、上の課題、生きづらさをめぐるコミュニケーションのあり方、その不断の排除と表現の可能性について考えていきたい。

## 2. とり乱すということ

『いのちの女たちへ----とり乱しウーマン・リブ論』のなかで田中美津は、女の「生き難さ」の語りがたさ、それをわかってもらおうとわかりやすく話すことと、とり乱すこととについて書いている。冒頭の引用は、その中の多くの心に響く文章の一つである。この文章の「彼女」の箇所に「私」やいろいろな人を私は入れてみる。そうすると、さまざまな場面の「いまここ」で、自分たちに起こっていることが何なのか、少し違った感じ方ができる。私や彼や彼女のなかに深く染み込んでいる命令、あるいは境界線が意識される。この先へ行ってはいけない。

では、とり乱すとはどういうことか。はじめに、田中美津の言葉からその意味をくみ取ってみたい。

### (1) 生きづらさを表現すること

「予定調和的な生き方というのがある。この世の生き難さを世の習いとあきらめて、所詮出る杭は打たれるものならば、できる限り当たりさわりなく生きていこうとする生き方だ。むろん、生き難さを世の習いとあきらめさせる巧妙なからくりあつてのことで、そのカラクリは「痛み」を痛いと感じさせない、つまりとり乱させない抑圧としてある。「とり乱し」は「予定調和」と敵対する概念としてある」（田中1972=2004: 149）。

とり乱さないとは、生きづらさを諦めること、生きづらいことを生きづらいと感じないように生きることである。それにより、予定調和が保たれる。逆に、とり乱すことは、生きづらさを仕方のないものとして諦めず、表現することである。それは予定調和に敵対する。

### (2) 存在が語ることば

ではそれは、どのような表現か。それは、「存在が語ることば」「存在そのものが語る本音」である。

「いま痛い人間は、そもそも人にわかりやすく話してあげる余裕など持ち合わせてはいないのだ。しかしそのとり乱しこそ、あたしたちのことばであり、あたしたちの生命そのものなのだ。それはわかる人にはわかっていく。そうとしか云いようのないことばとしてある。痛みを原点に

した本音とは、その存在が語ることばであり、あたしたちの〈とり乱し〉に対し、ことばを要求してくる人に、所詮何を話したところで通じる訳もないことだ」（田中1972=2004: 88-89）（傍点筆者）。

それは、分かりやすい、伝わりやすい表現ではない。「顔をそむけ、絶句するあたしのその〈とり乱し〉こそ、あたしの現在であり、あたしの〈本音〉なのだ」（田中1972=2004: 88）。他者の絶句から人はどれだけのことを分かるだろうか。そもそも他者が今絶句している、ということに誰もが気づくであろうか。「男に対する女の沈黙とは、身体で語る異議申し立てに他ならない」（田中1972=2004: 223）。他者の沈黙を異議申し立てとして受けとめる者はどれほどいようか。しかしそれは確かに語られているのである。

### （3）予定調和と面子に背く

しかも、そのようなとり乱しは、通常抑圧されている。とり乱しは予定調和と敵対するが、また「面子」とも対立する。

「・・男もとり乱して当然なのであるが、男の面子がその手足を封じている。〈男らしさ〉の抑圧とは、とり乱させない抑圧であり、面子の抑圧に他ならない。「この〈女らしさ〉の強制が、女をとり乱させない。つまり、女も又、面子を抱えて生きている」（田中1972=2004: 151-152）。

とり乱すことは面子に関わることであり、それを損なうことである。性別は必ずしも本質的な要素ではなく、あらゆる者に当てはまる。面子を保つことととり乱すことは相反する。とり乱さずにいれば、各人の面子は保たれ、ことは予定調和的に進行する。それは「日常性」（田中1972=2004: 241）ということである。

とり乱すことは、第一に、生きづらさの表現であり、第二に、存在が語ることばである。顔をそむけること、絶句、沈黙などの例に示唆されているように、それは、通常の分かりやすい言葉によって表現されるものではなく、その存在、身体が語る言葉、身体表現である。またそうであることによって、「わかる人にはわかっていく」が、わかりやすい言葉を要求してくる人にはわからない。第三に、それは予定調和に敵対し、面子に対立する。予定調和と面子とは、ともにとり乱しを抑圧している。

とり乱すことを、上のように田中の言葉をたどりながら素描するとき、ゴフマンの仕事が想起されよう。ゴフマンは、人びとが居合わせる場面における相互行為とその円滑な進行を支配する秩序に、社会学の焦点を合わせた。彼の議論は、われわれがとり乱さず、その場その場の相互行為の円滑な進行にパフォーマーとして寄与していく姿を、相互行為秩序という観点から明快に描き出した。次にゴフマンの議論を手がかりにして、とり乱すことを相互行為における出来事としてさらに考察していく。



### 3. ゴフマンの相互行為秩序論と身体

#### (1) 相互行為と身体

ゴフマンの研究主題は、「複数の人が対面していることによって生じるさまざまな出来事の全体」である(Goffman 1967: 1, 訳1)。彼が焦点を当てるのは、人びとが互いに知覚可能なかたちで出会ったときから、互いの知覚の外へと離れていくまで、そこに共在する人びとのあいだに繰り広げられ起こっていることである。そこには相互行為がある。相互行為とは、身体的に共にいるときに人びとが互いに与え合う相互的影響のすべてをさす。そして、そこには固有の秩序がある。

このような共在において、身体は相互行為のメディアである。身体が発するありとあらゆる情報、言語、非言語を問わず、人が互いに知覚しうるあらゆるものが、相互行為を媒介する。したがってまたそこには、人が伝えようと意図する情報だけでなく、意図しない、あるいは意識していない情報も含まれる。

そうした相互行為の様態には、対話や会合のような、特定の焦点を持つもののみならず、例えば街路や公共交通機関など、偶然同じ空間・時間に居合わせただけの人びとのあいだにみられるようなものもある。ゴフマンは、前者を「焦点の定まった相互行為」、後者を「焦点の定まらない相互行為」と呼ぶ。われわれは身体を持つ存在として他者とともにいる限り、常に相互行為に巻き込まれている。

ゴフマンが考察しようとしたのはこのような相互行為であった。それは、言葉による対話というコミュニケーションをはるかに越えるものである。こうして設定された枠組みのなかには、田中の言う、まさに身体の語る言葉が、明確に位置を与えられている。

#### (2) 相互行為の秩序

ゴフマンは、相互行為に固有の秩序、「相互行為秩序」を見る。それは、われわれの生活に関する他の規則、例えば、いわゆる法律やつきあいの慣習、職業倫理などとは区別される、相互行為そのものの秩序である。

人と共にいるとき、どんな状況であれ、われわれはその場にふさわしくあることを求められている。この状況適合性(Goffman 1963a: 24, 訳27)の規則のなかでも最も目につきやすいものは、状況における活動への関与である。どんな社会的場面にも、その場面に本質的な要素と言える活動、「場面にかかわりのある活動」が見いだされる。人びとは各状況で、進行中の場面にかかわりのある活動に適切に関与することを求められる。それは、例えば、学校の授業では授業開始時から終了時まで、学生は講義を聴く、教員は講義する、というものである。それ以外の活動(例えば、学生の居眠りなど)は、たとえできたとしても、その場面に主要な活動ではない。

しかし、状況への関与の仕方には多様な可能性がある。授業に集中したり、授業に関係のないことを考えたり、ノートに落書きをしたり、眠ったり、菓子を食ったり、歌ったり等々。最初の方の例は、外見上ほとんど問題にならないだろう。だが、後の方の例では、状況適合性からの逸脱がまさに目につくことになる。状況において中心的な活動への適切な関与に明らかに違反していると言える。違反が過ぎると、その場の活動は損なわれうる。つまり秩序はそこに居合わせる人びとに適切な振る

舞いを求めるが、逆に人びとがそうしなければ揺らいでしまう。

### (3) 出会い

同様に、居合わせる人びとが互いに関わるかはきわめて重要である。一方には、人びとが知り合いでなく、会話のような焦点の定まった相互行為を行なうような状況にない場合がある。現代の都市生活では見知らぬ他者とのごく日常的な居合わせ方である。このとき保たれるべきは、人にとさらに注意を向けない、という振る舞い方、「市民的無関心」<sup>(1)</sup>である。他方、人びとが互いに挨拶をしたり、ある程度の時間会話を持続させることが適切な関わり方であるような場面もある。知り合い同士や、まさにその相互行為を通して多少とも関係し合うことが期待されているような人びとの間の、焦点の定まった相互行為である。焦点の定まった相互行為が生まれる社会組織の構成単位を、ゴフマンは「出会い」と呼び、その構造を考察している。とり乱しは出会いのなかで生じる。そこで出会いについて少し詳しく見ておきたい。

出会いとは、焦点の定まった集まりのことであり、それは、参加者にとって、注意の単一の視覚的・認知的な焦点、言語的コミュニケーションにおける相互的・優先的開放性、行為の強い相互関連、対面的な生態学的な群れ方などを含んでいる (Goffman 1961b: 17-18, 訳4)。出会いには、相互行為である以上、秩序がある。しかもそこには、焦点の定まらない相互行為には見られない独自のものがある。その秩序は、出会いという単位を維持すること、周りの環境からその出会いをひとつのまとまりとして境界づけることに関わっている。またそのことは、出会いにおいて状況の定義として何がそこで受けいれられているかということに関係している。ゴフマンは、そこでまず、状況の定義がうまく保持されているときこの定義はどんなパースペクティブを排除しているのか、という問いを提起した上で、出会いの秩序維持に関わるいくつかのルールを指摘する。

出会いの参加者はまず、無関連のルールに従っている。出会いにおいて、その状況の定義にとって無関連な出来事を排除しておく、ということである。それらが出会いの外に排除されることが、同時に出会いの境界を維持することでもある。例えば、授業や仕事の会議中、参加者は講義や議題に集中すべきであって、そこにいる人びとの服装にばかり気を取られていてはいけない。逆に言えば、参加者はその出会いに無関連のもの（例えばあまりにも奇抜な服装）を目につく形で持ち込んではならない。状況に不適切な感情を抑制することもまた同じルールに従うことの一例である。このルールによって出会いのリアリティから関係のないものが締め出されると同時に、出会いはそれ自体で一つの局所的な意味の世界をつくり出す。出会いは、ゴフマンに言わせれば、手近にある材料で、必要なあらゆるものをつくり出す。具現化されるリソースと呼ばれるそれらは、その際に局所的に具現化される出来事と役割のことである (Goffman 1961b: 31, 訳23)。しかし、それを構成する材料は、出会いの外から単に持ち込まれるのではない。それらは、出会いにおいて選択的に扱われる。出会いの境界は、壁というよりスクリーンのようなもので、それを通過するものを単に選択するだけでなく、変形したり修正したりする (Goffman 1961b: 31, 訳23)。ここにゴフマンが指摘するのが、変形ルールである。このルールは、出会いの外部に基礎をおく諸特性がその出会いのなかで表現されるとしたら、どんな形の修正が行われるかを指示する (Goffman 1961b: 31, 訳23)<sup>(2)</sup>。

これらのルールによって出会いのリアリティから無関連のものが締め出され、出会いのリアリティ

を構成する事柄がまさにそれに適するように変形されて具現化されているとき、人はそのリアリティに専心しうるし、実際人がそうするなら、出会いはユーフォーリック（幸福）なものとなる。参加者は気楽さや居心地の良さ、楽しさなどを感じることができる、とゴフマンは言う。いまこの出会いに、他のことを一切忘れて熱中するのは、実際、心地よい経験である。

だが逆に、人は自分が居合わせている出会いに専心できないこともある。上のルールにも拘わらず、出会いのなかに現れてはいけない何かが入り込むとき、参加者は気づまりや当惑、困惑などを経験する。出会いは、緊張が高まってディスフォーリックなものとなる。そのような緊張を高めてしまう出来事をゴフマンは「事件」と呼ぶ。人びとは、それが起こらないように気を配り、起こったときには、出会いの場面を救うべく何らかの手だてを講じようとするだろう。出会いは、自身にとって余分なものを排除しており、排除されるものの境界侵犯は起こりうるとしても、起こったときには何らかの対処がなされるのである。

#### （４）外見を整えること、即応性と機敏さ

相互行為秩序の維持に必要なものとして人びとに求められるのは、ゴフマンによれば、大きく二つある。第一に、外見をふさわしく整えること。第二に、状況の刺激に反応する即応(readiness)と身体的な機敏さ(alacrity) (Goffman 1963a: 25, 訳28) である。「一般に、個人が社会的状況に参加して十分な役割をはたそうとするならば、ある水準の機敏さを保ってさまざまな潜在的刺激に対処し、外観はいつも規律正しく維持し、自分の参加している集まりに対して敏感でなければならない」

(Goffman 1963a: 25, 33, 訳28, 30) 。この二つは別のことではなく、即応性と機敏さは外見の保持に必要な能力である。

重要なのはその場にふさわしい外見を維持することである。「状況の一員として参加していることを最も明白に示す手段のひとつは、自己の外見あるいは「自己の表看板」、すなわち、服装、化粧、髪型、その他の身のまわりにつける装飾物を状況の規律にふさわしいように整えることである。-----

(中略) -----外見に関わる拘束のことで銘記すべきことは、必要なものを単に備えているだけでなく、いつもふさわしさを保つように心がけなければならないということである」 (Goffman 1963a: 25, 訳28) 。

外見とは、すでに触れたように、およそ身体が発し受けとりうるもので、その場で人が互いに知覚しうるすべてを含む。まさに、身体が語る言葉である。そこには自分の意志や努力によって比較的管理しやすい面もあれば、管理が困難な面もある。例えば、服装は事前に選び入念に点検してその場に臨むことができるが、赤面のような生理的な反応はコントロールがより難しい。そして、コントロール外のことが生じてしまったときには、ゴフマンの指摘する第二の点、即応性と機敏さ、ちょっとした機転が重要となる。

このような外見すべてに常に状況適合性を問われることは、大変なことであろうか。個人にとって多大な拘束となり負担になっているであろうか。そう感じられるときもあるだろう。だが、通常われわれはそれを逐一意識することもなくこなしているのではないだろうか。というのも、われわれの身体は、後でも見るように、状況適合性に対して厳しく訓練され社会化されており、しかも、共在において身体を適切に管理する能力は、その持ち主である自己の評価と安心とに密接に繋がっている。も

し外見を状況適合的にうまく管理できなければ、人は社会生活を送るには欠陥があるとみなされてしまうであろうし、その人自身困惑したり傷ついたりすることになるだろう。

#### 4. 経験と相互行為秩序

相互行為秩序に必要な能力とは、適切な外見を維持し、たとえ不手際が起きても直ちに対処する即応性と機敏さを発揮できることだが、いまここで何が適切な外見であり、何が起こってはならないか、ということを知るのは、そこでの状況の定義に基づいてである。つまり、相互行為秩序は、人びとのその場の経験の適切さ、状況の定義の適切さを必要としている。では適切な状況の定義とは何か。

ある状況を特定の状況として定義するということは、状況をそのようなものとして経験できる、ということである。人は「この状況が自分にとって何であるかを適切に査定し、それにしたがって行為している」（Goffman 1974:2）。そのような査定を可能にしている経験はいかにして成り立っているのか。このことをゴフマンはさらに問う。もちろん、状況はさまざまに経験されうる。複数の人がいればそれぞれ経験は異なるであろうし、1人の人にとっても1通りの経験しかありえないということはない。

人は、自らの経験を、単に自分が知覚したり行ったりしたことの総体としてでなく、何らかの形で組織化しており、それによって何らかの意味のあるリアリティを生きる。この経験の組織化の原理をゴフマンは「フレイム」と呼ぶ（Goffman 1974）。フレイムとは、経験を一定の意味あるものへと組織化するまさに枠組である。われわれの経験はいつもフレイムのもとでの経験である。経験がフレイミングされているとは、外界や自分自身について取捨選択が行われ、そこから何らかの意味のあることが生きられるということである。例えば授業や会議に出ている間、人は部屋の外から聞こえてくるさまざまな音や、座っている椅子や机の感触など、さまざまなことを同時に知覚しているはずである。しかし、通常それらに注意を払わない。だが、もしある人が、そこにいる人びとの服装にばかり気を取られているなら、その人のそこでの経験は、他の参加者のそれとは、かなり違ったものとなる。そして、彼／彼女のその状況への関与の仕方には、外から見て、何かしらあるいは明白な不適切さが漂うことになるだろう。いまここの主要な活動に適切に関与している限り経験から排除されるべきことが排除されていないところに、その不適切さは根ざしている。

経験のフレイムという概念によるゴフマンのこうした考察は、出会いについて考察されたことの間わば変奏である。すなわち、出会いには境界があり、そこを通過するものを、選択し、変形したり修正したりするのであった。その場面を、まさしく一定の意味のある場面として経験する、ということは、そうした経験の組織化と場面構成にとって無用であったり障害となったりする事柄が変形され、排除されている、ということである。その上に与えられる、いまここで起こっているのは何か、ということ、これが共有されて初めて、そこでどのような外見、どのようなかわり方がふさわしいかについての合意も成り立ち、そうしたふさわしさの体现を互いに期待することができる。しかしその状況の定義、その合意は、決して揺るぎないものではない。合意は常に、作業合意（Goffman 1959: 21, 訳12）であり、暫定的なものである。

かくして相互行為秩序、出会いにおけるその秩序は、二重の排除と裏腹である。一つは、状況の多様な経験の可能性の排除。言い換えれば、ある状況の定義を保持することで、他の可能な定義を排除すること。これは経験のフレイミングによるものだが、フレイミングとはそもそもこの排除なのである。もう一つは、そうして限定された状況の定義のもとでの、不適切とされる事柄の侵入を排除すること。とりわけ、各人において外見の不適切な呈示を排除すること。いずれにおいても秩序にとって過剰であり攪乱要因となるものが排除される。そして、経験と身体の外見の適切さは相互に絡み合っている。状況の定義において排除されているものが新たに侵入すれば、外見の適切さは流動し、逆に状況適合性に合致しない外見の侵入は、状況の定義を流動化させうるからである。先にも触れたように、不適切な外見は不適切な経験の身体への現れであるから、二つは一つの事態の両面ということもできる。

まとめれば、相互行為秩序の維持は、多様な経験の可能性に対して、一定の限定を課すること、そして身体が多様な振る舞いの可能性に対しても、制限を加えること、この二重のあるいは両面の排除のうえにあると言える。逆に言えば、こうした排除なくして相互行為秩序はうまく維持されず、出会いは円滑さを失う。われわれは、共在の各場面で秩序に従うことを求められるが、他方で秩序は、われわれの適切な経験と身体の外見、それ以外のものの排除を通してはじめて実現、維持されるのである。

## 5. 出会いにおいてとり乱すこと

これまでの考察で、とり乱すことが、出会いにおいて排除されなければならない側に属していることは明らかであるように思われる。

とり乱すことは、ゴフマンの言う意味で出会いにおける事件である。事件とは、出会いにおいて突然緊張の度合いを高めるような出来事が起こることである（Goffman 1961b: 41-42, 訳39）<sup>(3)</sup>。それは、「出会いのなかで秩序立ててそして気楽に扱えるように適切に「整えられ」ていない、あるいは変形されていない事柄が侵入する」（Goffman 1961b: 43, 訳42）ことであり、それによって居合わせる人びとの間に当惑や気詰まりといった感情がもたらされる。

したがって、ここで言う緊張には、ゴフマンに言わせれば、二つの世界が関係している。すなわち、いまこの出会いと、そこから排除されているべきものが属する世界である。彼によれば、出会いにとって重要なのは、参加者の自発的関与である。自発的関与とは、携わっている活動に没頭する、熱中する、のめり込む、といったことである。それによって、出会いは生き生きとしたものとなり、その他のことは背景に退く。このときに人が感じるのは、気楽さ、自然さといったユーフォリックな感情である。しかし、すべての出会いに人は専心するわけではない。自発的というよりも責務として出会いに関わっている場合もある。ごく単純な例を挙げれば、早く家に帰ってあれこれのことをしたいと思いつつ、授業や会議に仕方なく出ている場合がこれにあたる。

そこに居合わせることを余儀なくされる世界と、自発的関与がなされる世界という二つの世界を想定するとき、両者が一致していれば、人は問題なくその出会いに没頭することができる。だが二つが一致しないとき、人はその場のリアリティに専心できず、その外のもう一つの世界に属する事柄に関

わっている。この分裂が高じると出会いのルールを維持することは困難あるいは苦痛となろう<sup>(4)</sup>。このときその人にとって、出会いのなかには、緊張、ディスフォリアが存在している<sup>(5)</sup>。

かくして緊張とは、個人にとって自発的にリアリティとして受け入れることのできる世界と、居合わせることを余儀なくされている世界との間の、感知された亀裂のことである (Goffman 1961b: 40, 訳36)。出会いの凝集性と持続性はその境界の維持に依存するが、この境界の保全は、緊張の管理に依存する、とゴフマンは指摘する。

このような緊張は管理されなければならない。緊張を高める事件は、出会い全体をその影響から守るために、その影響をできるだけ無効化する方向で対処される。人びとは、緊張を処理し、ディスフォリアを減少させるべく、事件を公式の状況のなかに何とか統合しようとする。そこには、事件は起こらなかった、という装いを繕うことも含まれよう。このとき即応性と機敏さ、機転や沈着といった、ゴフマンが外見と共に重視した能力が期待され発揮されることになる。だが、緊張の高まりに対して、統合とは異なる方向へ事態が展開することもある。「彼が不関与を装ってきた事柄が、突然彼にとって耐えきれないものになり、そして彼は瞬間的であるにせよ、現在の相互行為での適切な表現的役割を保持するために動員されていない人に崩壊してしまう」 (Goffman 1961b: 50, 訳52)。ゴフマンはこれを、あふれ出しと呼ぶ。それは「プレイの外に出る」 (out of play) こと、「枠組み壊し」 (breaking frame) (Goffman 1961b: 50-51, 訳52) である。これが起こるのは、緊張のレベルが高まり、それが限界点に達するとき、言い換えれば、無関連のルールや変形ルールの要求に従うことが耐えがたいものとなるときである。あふれ出しが起こったとき、それは緊張を緩和することもあるが、しばしばさらに増大させ、それ自体が事件となりがちである。あふれ出しは、出会いのなかに「新しい攪乱要素」 (Goffman 1961b: 51, 訳52) を持ち込んでしまうのである。

緊張管理の不備や失敗は、その影響を極力抑える方向で対処される一方、そのような外見を呈した参加者に帰責される。そうした対処は、その参加者の振る舞いをなかつたことにしたり、その人を「参加者としてでなく単なる注意の焦点として」 (傍点は原文イタリック) (Goffman 1961b: 55, 訳53) 扱ったりすることで、その振る舞いを、出会いの中に回収しようとする。また、他方で、その人は、参加者としての能力、適格性-----出会いにとって重要なあの二つの能力、適切な外見の維持と、即応性・機敏さ-----を一時的にせよ疑われることにもなる。

とり乱すことは、このような事件である。それは、いまここの出会いの緊張を高めてしまう、出会いにとって回避されるべき違反であり、緊張を適切に管理できないというあふれ出しである。それは出会い全体をさらなる緊張へと導く有害な事件になりうると同時に、その当人には、参加者としての能力、適格性に対する疑いを招き、彼／彼女を一人の参加者から注目の焦点へ、主体から対象へと変えてしまう、やはり有害な作用を及ぼしうる出来事なのである。

だが、それが事件視され、直ちに対処されなければならないものとして取り扱われるのは、まさにその振る舞いが出会いの秩序に対して持っている、重大な影響力のためにほかならない。

## 6. 相互行為秩序の攪乱としてのとり乱し

とり乱しとは、相互行為秩序にとって通常排除されていなければならないものである。これを排除

することは、秩序の課題である。一般的に言って、相互行為秩序にとって攪乱要因となる過剰なものを出会いから完全に排除することは、先にも少し触れたように一方で困難だが、他方では困難でないとも言える。

まず困難の方から述べれば、それは、われわれの身体の性格からして困難である。身体は、常にその持ち主のコントロールを越えるものである。第一に、ある程度コントロールが可能であっても誤るという次元がある。失言や注意散漫などがその例である。第二に、そもそもコントロールできないと実感されるような次元がある。一方には、物理的生理的身体の不随意性や脆弱性があり、他方にはまったく異なる次元の問題として身体の公共性がある。前者は、例えば、赤面や発汗などの生理的反応を思い浮かべれば充分であろう。また人間の身体は繊細で傷つきやすく、不安定さを持っている。「人がいかに注意深くても、身体の統合はつねに幾許かの危険にさらされている。読書中、人は椅子から床に転落し怪我をするかもしれない。(中略)身体は、落下、打撲、毒、切りつけ、狙撃、圧力、溺れ、火傷、病気、窒息、感電などを被ることがあり、身体の持ち主は身体を常に危険にさらしている」(Goffman 1967:166-167, 訳172-173)。それに人間の五感は、本人の意志を越えて周囲の出来事や雰囲気を感じ取る。身体に対するわれわれのコントロール可能性はせいぜい部分的なものである。またそれは、身体の成長段階や環境条件など、個々の出会いに対して外的な条件によって大いに左右される。例えば、年を取ることや病気にかかることによって、あるいは、ひどい猛暑や寒風といった環境下で、人が身体を自分の思い通りにすることが難しくなるのもそうした例である。

第二に挙げた、身体のコントロールできないと実感される次元、そのふたつ目で挙げた身体の公共性とは、言い換えれば、個人のコントロールの及ばない領域のもう一方に、他者の側の受けとり方がある、ということである。その外見を知覚し、解釈し、それに対して判断を下すのは、当の個人よりも共にいる他者である。それはまさしく他者次第であり、当人の直接のコントロール下にはない。彼／彼女にできるのは、その場にふさわしいと他者に認められるよう努めることだけである。以上のようなことは、相互行為秩序にとって過剰なものを排除することの困難さを表している。

だが、総じてわれわれは個々の出会いにおいて秩序を維持する方へと差し向けられている。つまりそれは他方で困難ではないとも言える。われわれは秩序を維持する方向に向けて訓練され社会化されてきた。その方向にしたがう能力を有し発揮できるかどうかは、自己の評価および安心に直結している。状況で要請されるものには「道徳的性格」が付与されているとゴフマンは言う(Goffman 1963a: 240, 訳258)。人が、敬意を払われ尊重すべき存在として扱われるのは、そうした道徳的要請にかなっている間だけである。相互行為秩序を維持するという、状況における道徳的要請と、個人にとって人として尊重されたいという要求は、ゴフマンに言わせれば、うまく噛み合っている。相互行為秩序にしたがわない身体を人前にさらすなら、つけはその身体の持ち主にまわってくることになる。精神病と診断された者たちの観察からゴフマンが明らかにしたのは、そのような不適切性によって人は、人びとの集まりから、その集まりを守るために排除される、ということであった。

われわれは自分の身体を十分にコントロールできないといっても、もしそれゆえの不手際が生じたときには、それを修復する機会と余地もまた与えられている。相互行為で自分の不適切さを感じた者、またそれを目撃した者は、当惑や狼狽、気詰まり、不面目といった感情にとらわれる。「不適切な服装をしている時、例えば、公共の場でボタンがなかったり、服に染みが付いていたり、チャック

が開いていたりしたことに気づき「しまった」と思った時、われわれは非難されるであろうと感じ困惑する。こうした事例は、衣服が社会的相互行為のミクロな秩序の一部を構成し、(傷つく)自己という感覚と深く結びついていることを例証している」(Entwistle 2000: 訳52)。そのような居心地の悪さを感じれば、人びとはそこから抜け出そうとするだろう。そのための努力は、秩序の回復と維持という道筋に通じている。不手際なところを見せてしまったと感じた者は、またそれを目撃した者も、機敏にその場を修復しようと努めるであろう。人びとがそのように振る舞うならば、秩序は修復へと向かうだろう<sup>(6)</sup>。

こうした感受性と順応性こそは、各人にもれなく適用される社会化の最重要な課題の一つにほかならない。ごく幼少時から、人は、定義されたさまざまな状況において、その状況の定義に適合的な外見を保つように規律・訓練され、身体に関する多くの禁止事項を受け入れ、それらは早晚身体化される。相互行為秩序の危機に対するわれわれの繊細な感受性と感情は、秩序維持に対して機能的に作用する。自分自身や他者の感情的安定を求めるわれわれの要求と、状況の秩序維持の要請は、ここでもうまく噛み合っている。

## 7. 世界の亀裂と境界の引き直し

では、今見てきたような「事件」を起こさないように努めることは、われわれがいつも心して引き受けるべき責務なのであろうか。必ずしもそうではない。確かに秩序の保たれている出会いではわれわれは平静でいられるし、またそうあることを求められている。これを無用に混乱させることは人びとを困惑させる。しかしながら、とり乱すこと、事件を起こすことには、出会いにおいて積極的で重要な意味がある。ゴフマンのいう意味での事件が決して起こらない世界というものを仮に想像してみるならば、それは楽しさ、ユーフォリアが際限なく続く世界であるだろうか。それは、すべてが不断に滞りなく進行していくことが至上命令であるような、ある種グロテスクな世界ではないだろうか。そのような命令が生身の身体としての私たちにとって決して気楽なものでないことはすでに触れた通りである。出会いに参加する身体は常にコントロールされているし、そうされなければならない。そのことは裏を返せば、そもそも身体はいまこの出会いに対して常に潜在的に過剰なものを抱えている、ということである。

自発的関与と責務的関与の不一致、一つの出会いに関わりながらも、いまここで排除されている世界にも関わり、その亀裂によって当の出会いへの関与が息苦しく、生きづらいものとなることは、決して例外的な事態ではない。すべての出会いがそこで有能な参加者を演じていさえすればユーフォリックなものになる、とは限らない。むしろ逆に、その出会いに関与することそれ自体がディスフォリックである、ということは誰にでもありうる。そのとき、それでもその出会いに専心しようと、秩序に粛々としたがっていくことは、彼/彼女の参加者としての評価を危険に晒さないかもしれないが、自分自身を、一方で緊張のなかに置き続け、他方で出会いの楽しさから疎外し続けるであろう。

とり乱しは、出会いにおける緊張の高まりに対する一つの振る舞い方である。緊張は、二つの世界の亀裂を感じることからやってくる。つまりとり乱すとき人は、この出会いのリアリティとは別の、まさにこの出会いの秩序によって排除され抑圧されている別のリアリティに関わっている。人は、二



つの世界の亀裂を感知しており、そこからいまここの出会いが、見かけ上の平静さにかかわらず、必ずしもユーフォリックなものではないこと、生きづらいと感じられるものであることを、その身体で表すのである。それは、関わることを余儀なくさせられているこの世界、この出会いを、表面上滞りなく維持していくのは耐えがたいということの表現である。そのとき人は、出会いにおける有能な参加者としての自己の評価と安心を危険に晒すことになるだろう。それでも、その耐え難さが人を取り乱させる。とり乱すとは、秩序に対するこのような振る舞い方、すなわち、緊張を強いられても粛々と秩序にしたがっていくのではなく、秩序の方に揺さぶりをかけることで緊張を強いられている状況を突破しようとする振る舞い方のいわば比喻である。ゴフマンの言葉で言えば、出会いのなかであえて事件を引き起こすことなのである。

事件を起こすこと、とり乱すことは、出会いにショックを与え、無関連のルールや変形ルールによって維持されている出会いの境界を揺さぶること、それによって境界を引き直そうとすることである。出会いの強いるものを生きづらいと表現し、その秩序を変えようとすることである。それはまさに田中が言っていたように、諦めず、生きづらいものを生きづらいと表現する態度なのである。それは、いまここの出会いと、そこから排除されている世界との亀裂を知る者だけに可能な振る舞いである。そのように振る舞うことは、いまここの出会いに、別のリアリティを接続させること、他の可能性を呼び込むことであり、それを媒介しうるのは、二つの世界の亀裂を感受し、そのために苦しむ参加者の、自身を賭けた振る舞いなのである。

## 8. 身体と相互行為秩序

とり乱すこと、事件を起こすこと、それによって、出会いに潜在する緊張を耐えられないものとして表すこと。自らの生きづらさに表現を与えること。その方法は無数にある。

なぜなら、われわれは身体的存在であり、3の(1)で確認したように、身体は相互行為のメディアだからである。身体は行為者が伝達を意図するしないにかかわらず、無数の情報を発信し知覚し、また知覚される。身体が厳しい管理の対象とされ、状況適合的に自らを管理できることが社会化の重要課題とされているのも、まさにそれゆえである。学校生活や職業生活での服装に関する細かな規定、作法・態度への厳しい目などは、そうした身体管理のわかりやすい例であろう。実際、服装や作法・態度など身体の目につくあり方は、これまでいつもそこに抵抗や反抗の徴が見出され、詮索され、帰属される対象だった。例えば、かつて女性が伝統的に与えられてきた服でなく、男性労働者のような服装で人前に現れることは、意図のあるなしに関わらず「非言語的なレジスタンス」とされた(Crane 2000)。現代のわれわれの社会では、特定のファッションが逸脱や抵抗のシンボルと見なされるような表現の素朴さはもはや存在しない。それでも、われわれの身体の大部分を包む服は、外見の大きな要素のひとつであり、それ自体で好むと好まざるとにかかわらず何事かを表わさないわけにはいかない。例えば高橋直子が、現代の若い女性のファッションを、ファッションで自分を表現することなどできない、乱高下するその時々をの気持ちをせいぜい反映させられるぐらいである、ということの表現として受けとり、そこに、「害がない」と思われることが「生き延びる術」であることをひしひしと感じている者の「屈折と痛々しき」を読み取るように(高橋 2002:186-188)。

出会いにおいて、自らの外見を常に周到に適切に管理することが求められている、ということ、その能力が出会いの参加者としての自己の評価と安心とに結びつけられている、ということ、これらは、われわれの身体が出会いに対して常に潜在的に力を秘めている、ということの裏返しに他ならない。そこに、出会いの秩序にとって排除されるべき何かがあからさまに顕れるなら、それは脅威ともなりうる。われわれの相互行為のどの瞬間も、実は潜在的に一触即発なのである。しかし、通常そうしたことは意識されない。それが「日常性」であり、状況適合性を身体化するように訓練されてきたわれわれのあり方である。脅威に対する守りもそれゆえにこそ堅い。

「苦しい状況で自制心を保つ能力は大切である。自制心を保つには沈着冷静さと意志の強さが必要である。個人は自分にふりかかる深刻な難問をきちんと認識しなければならず、しかも、それでいて精神的に混乱したり意気喪失することがあってはならない。それでこそ、個人は社会の役に立つわけだ。個人が精神的に安定してこそ、個人は社会的活動の場面に、人びとが必要とする安定と連続性をもたらす。また、その条件があつて、社会は社会たりうる。個人の自制心を保つ能力を社会は評価する。社会が道徳的判断をして評価するのである。自制心を持っている人は強い性格をもった人、簡単に気が変わったり感情に溺れる人は弱い性格をもった人、という評価を下すのだ」 (Goffman 1967: 259, 訳265)。

だが、人は、ときにはこの道徳的評価を度外視し、事件へと身を投じることがある。出会いにおいてとり乱すこと、生きづらさを表現することはそのような振る舞いである。それは、ゴフマンが「運命的」と呼ぶ行為、アクションである。運命的であるとは、第二章で見たように、結果性を持ちかつ問題をはらんでいるということ (Goffman 1967: 164, 訳170)、つまりどうするかを決めることが問題でありしかもその後の生活に何らかの影響ある結果を生じること、さらに言い換えれば、その振る舞いはルーティーンを逸脱し不可逆性を帯びるということである。運命性は、人を時間とのきわめて特殊な関係性の中に入れる、まさに真剣なアクションがその人をそこへ連れて行くのだと、ゴフマンは言う (Goffman 1967: 261, 訳266)。

「つまるところ、社会において、わたしたちは時間時間を生きている (live) のではなく、それらを切り抜けている (live through) のである。さらに、運命的活動はそれ自体がしばしば社会の日常的出来事をこわすものになって、大局的にいろいろな組織・機関から見て容認できないものになることがある」 (Goffman 1967: 259, 訳265)。

とり乱すことが予定調和に敵対するというのは、この意味においてである。そして、ゴフマンはここで二通りの生き方を示唆している。時間を切り抜けることと、生きること。二者はどのような対比をなしているのだろうか。いまずぐに言えるのは、切り抜けることは運命的ではなく、生きるとは運命的である、ということであろう。この含意を追究することは極めて興味深い今後の課題である。

## 9. いまこの身体

ゴフマンは、共在において、われわれがいかに関与行為秩序の維持再生産へと、ほとんど自発的と言ってよい仕方で動員されているかを描き出した。相互行為秩序は、その都度の状況においてふさわしくあろうとするわれわれの努力の上に維持される。秩序維持に努めることは、状況に居合わせる者たちへの道徳的要請であり、それにしたがっている限りにおいて人は、人として尊重され、一時的にしくじっても、そのことに当惑し修復へと駆り立てられる限りにおいて救済される。逆にその道徳的要請に反する者は、単に状況の秩序を脅かすのでなく、自分自身の人としての立場をも危険にさらすことになる。こうして、相互行為秩序が維持されていくメカニズムを、ゴフマンはわれわれに示してくれる。とり乱すことは、抑圧され封印される。それは排除されなければならない。またこのことゆえに、ゴフマンの秩序論は、再生産モデルであり、秩序の変化や流動化のメカニズムを直接的には描いていないとも言える。

しかしながら、ゴフマンの記述は、見てきたように、相互行為秩序がいかに関与行為の経験と身体における排除に負っているか、を浮かび上がらせる。「この（社会的出会いの）構造の核心的因子は、状況に関して単一の定義を維持すること、すなわちこのような定義は表出されねばならず、またこのような定義は無数の潜在的攪乱のただなかで維持されねばならない、ということである」

(Goffman 1959: 246, 訳300-301) (傍点筆者)。ゴフマンの記述は、先に述べたように一方で、秩序の変化や流動化を直接的には描かないが、他方で、まさにそうした秩序が再生産される仕方を描くことで、同時に、秩序がいかに関与行為、出会いの境界がいかに関与行為に常に引き直される可能性と共にあるかを描いていると言えよう。

そこから浮かび上がるのは、われわれ自身の身体が、相互行為秩序にとって排除されるべきもの、「無数の潜在的攪乱」要因をいかに関与行為しているか、身体がそれらをいかに関与行為させてしまう可能性に満ちているか、ということである。秩序に従って振る舞おうと努めているときにさえ、身体はわれわれの努力を裏切ることがある。まして、人が意図的に出会いを揺るがそうとするならば、どうであろうか。もちろん、出会いの守りは強く、居合わせる人びとは協力して、逸脱した身体の力を無効化しようとするだろう。人びとは、そのような身体をその都度無視したり、単なる注目の焦点として扱ったり、その身体の持ち主を「われわれの集まりと社会的場面を守るための施設」(Goffman 1963: 248, 訳267)に収容、排除することさえできる。しかしそのような、厳しい対応が用意されていること自体、相互行為秩序に対するわれわれの身体の両義的性格を指し示している。すなわち、相互行為秩序はわれわれの身体を必要とし、身体はまさに秩序の実現に貢献する一方で、秩序が求める以上のもの、秩序に対して過剰なものでもある。身体は、秩序の維持と攪乱の境界にある。言い換えれば、われわれの身体は、相互行為秩序とその外部を媒介する。さらに換言すれば、相互行為秩序は身体を通じてその外部に開かれている。われわれの身体は、秩序とその攪乱の攻防の最前線そのものである。前の章で明らかにしたのは、まさにそのような存在であることが、自己のリアリティ感覚と深く結びついているということであった。ゴフマンの相互行為秩序論から浮かび上がる秩序は、安定性より不安定性、堅固さより柔軟性、脆弱さをその属性とする。

相互行為秩序にしたがうことを道徳的要請として、いつもふさわしい外見を体現し保つこと。この

能力は、われわれにとって社会生活を送る上で基本的なものである。とはいえ、すべての状況がその要請通りに維持されなければならないとは限らない。緊張を強いる出会い、もっと別にあり得た出会い・・・そのような状況において、人は何をなしうるか、人はいかなる力を持つのかを、ゴフマンの相互行為秩序論は問いかけている。異なる経験と状況の定義を持ち込むこと、それに基づいて振る舞うこと。排除に加担しないこと。それは、相互行為秩序を破壊するというより、むしろその揺らぎやすく柔軟な性質を活性化させることである。生きづらさを強いる現状を問題化し変えていく、その可能性は、いまここをどう生きる (live through or live) のか、という瞬間瞬間の問いとしてある。

【注】

〈1〉 翻訳書『集まりの構造』では「儀礼的無関心」と訳されている。

〈2〉 このことは、ジンメルが社会化のゲーム形式として論じていることに連なっている (Simmel 1917)。

〈3〉 最も一般的なものは、失言やへまなどと呼ばれるものである。しかし、突然の出来事ばかりではない。これに関連してゴフマンが注意を喚起するのは、スティグマをもつ人びとの苦境である。このような人は自分が身を置くほとんどあらゆる出会いに対して逆効果になってしまう特性を処理する方法を学ばなければならない (Goffman 1961b: 43, 訳40)。とりわけ人目につく障害や特異性は出会いにおいて人びとの注意を引きがちである。そうした目に見える特性は、出会いの最初から事件性を構成してしまうのである。

〈4〉 ゴフマンによれば、それには、主に二つの状況が想定される。一つは、その場で公式には排除されている事柄に自分自身が強く引き寄せられているのを知るとき。もう一つは、その人自身が公式に排除されるべきものとなっていると知るとき、である (Goffman 1961b: 39, 訳34)。

〈5〉 ゴフマンによれば、人がそれを感じる程度は、その変形ルールを維持することにその人がどの程度関わっていると感じているかにかかっている (Goffman 1961b: 38, 訳34)。

〈6〉 したがって、秩序をより脅かすのは、不手際をそうと感じず、困惑や当惑といった感情にとらわれないまま事件を引き起こす者たちである。こうした者たちには、ゴフマンの言う「集まりと社会的場面を守るための施設」 (Goffman 1963a: 248, 訳267) がある。

## 第八章 社会の現状を問題化する試み

### 1. はじめに

われわれは、日々さまざまな「問題」を感じ「生きづらさ」を経験する。それを何に帰属させるかは、すでに見たようにさまざまでありうる。「社会」に帰属させることもさせないこともある。もしそうしたとして、その上でどうするかもまたさまざまである。それでも、社会の現状が問題なのだと一度も思ったり言ったりしたことのない人は稀ではないか。もちろん、「現状」なるものは、第一章のはじめに述べたように、それ自体一枚岩ではないのだが。

自分を取り巻く社会状況を変えるべきものとして「問題」化すること、それは、誰もが必要とし、また何らかの形で実践する課題であろう。このような実践を、「社会の現状を問題化する試み」とひと括りにしてみよう。それは、組織化された大きな社会運動から、個人が行う日々のちょっとしたやりとりまで、さまざまである<sup>(1)</sup>。またそれは、「クレーム申し立て」として社会的に認知され何らかの社会的効果を生み出すこともあれば、そうでないこともある試み全般を指す。私が関心を持って本論で考察してきたのは、第一章で最初に述べたように、この実践が成功裡に遂行されていくよりも、必ずしもそうはいかない状況、その困難の方であった。他者たちが自分を「普通」で「マジョリティ」、さらには「正しい」と信じているとき、別の見方、感じ方について語り、「問題」を提起すること、そして実際的な成果を獲得すること、それは、相互行為過程にどのように巻き込まれ、そこでどのような困難に直面するのか、逆に言えば、そのような実践を阻み状況の「問題」化や改変を阻む力がそこでどのように作動するのか、ということ、具に見たいと考えてきた。

本章では、この課題に取り組んでいく方途を、L・ミラーによって提起された「すべての語りはクレームを申し立てる」という発想を手がかりに考えていく。

### 2. 「クレーム」という対象

構築主義の社会問題研究が焦点を合わせた「クレーム申し立て」とは、「社会」のある「現状」を「問題」として定義し、それを変えようとする人びとの要求であり試みであった。この実践は、「現実の社会的構成」という、広く構築主義<sup>(2)</sup>が共有する認識に照らして言えば、まさに人びとが「社会問題」という現実を構成ないし再構成する実践であり言説である。「社会の現状を問題化する試み」は、これと同じく、社会的現実構成の実践として捉え考察することができる<sup>(3)</sup>。

ここで構築主義的研究の展開とともに提起されてきた概念-----「クレーム申し立て」「クレーム」「社会問題言説」「社会問題の言語ゲーム」「社会問題ワーク」など-----を用いないのは、そこにある種のディレンマが含まれるように思われるからである。それらはいずれも、広義には、「社会問題」の社会的構成に寄与する実践を名指す概念だが、そこには、そうした実践が分節化可能なまとまりをもって行われている、という前提が含まれる。また、その実践は、なされていれば捉えられ読みとられるものとして、想定されている。それは、例えば、次のように述べられる。

「クレームというカテゴリーは常識の一部」であり、「要求、苦情、不平、要請などということば

と結びつけられている」(Spector & Kitsuse 1977 : 79, 訳124)。「ふつう、社会学者にとって、ある活動をクレイムと認知し、分類することはむずかしくない。参加者もまた、そう認知し、解釈しているからだ」(Spector & Kitsuse 1977 : 79, 訳124) (傍点原文イタリック)。「メンバーが、苦情と要求を表現するにあたって慣習的な形式を使うなら、それがクレイムであるという認知と公的な認定は、ごく日常的に行われるだろう」(Spector & Kitsuse 1977 : 81, 訳127)。「クレイムは、メンバーにとって『一瞥で読み取ることができる』(Goffman 1979) 象徴的な行為」である (Ibarra & Kitsuse 1993 : 28, 訳52) <sup>(4)</sup>。そしてまた、「われわれは社会問題ワークを通して、社会問題のリアリティをつくりだす。われわれの日常の事柄の何らかの側面に、社会問題の一例として何かがなされるべき、具体的な、困った社会状況として注意を促すときにはいつでもわれわれはみなこのワークを行っている」(Miller, G. & Holstein 1997 : ix) (傍点原文イタリック)。「社会問題ワーク」(Miller, G. & Holstein 1989, 1997, Holstein & Miller, G. 1993a) <sup>(5)</sup>とは、広義に言えば「『社会問題』と呼ばれる状態の認識、同定、解釈、定義に含まれるあらゆる活動」を含み、「社会問題の一事例の実践的構成や定義に寄与するあらゆる実践」(Holstein & Miller, G. 1993a : 154) のことである。ちなみに、「ワーク」とは、「意味ある日常のリアリティという感覚をつくりだすべくわれわれが行っている解釈的活動」(Miller, G. & Holstein 1997 : ix) のことである <sup>(6)</sup>。

要するに、「クレイム」や「社会問題言説」「社会問題ワーク」などと指示しうる、可視的 (visible) な実践が、「社会問題」の構成に関わっているという資格で「社会問題研究」の対象とされる。しかし、これまでの章で見てきたように、本論が関心を向けてきたのは、むしろ「クレイム」が「一瞥で読み取」られず、認知されない状況、「社会問題の一事例の実践的構成や定義に寄与するあらゆる実践」よりも、「社会問題のリアリティ」をつくりだせず、それに「寄与」しないこともある実践のありようであった。そもそもある実践が「社会問題の構成や定義」に「寄与」しているかいないか、ということは、いったい誰のどのような判断に基づくのか。加えて、「クレイム」として可視的 (visible) であるような実践を対象としうる背景には、社会の「問題」について人は自在に語りうるし聞かれうる、という前提がある。しかし、例えば、強い権力によってそのような実践が著しく抑圧ないし弾圧されているような社会であれば、そのような対象の研究をもって「社会問題」研究とすることなどできないだろう <sup>(7)</sup>。語りえない、聞かれぬ、という状況は、決して極端な、稀な状況ではない。

キツセらの定義にそって「クレイム」等の概念を用いようとする、困難な状況は見えにくい、扱いにくいものとなる。だがもしあえて「クレイム」概念を不用意に拡張しようとするれば、「クレイム」は人びとのカテゴリーよりも研究者のカテゴリーとなってしまう。

L・ミラーの次の立言は、このディレンマを突き抜け、「社会の現状を問題化する試み」が困難に直面する状況に光を当てることを可能にする。

「すべての語りはクレイムを申し立てる」(Miller 1993 : 352)。

すべての語りは「クレイム」なのである。以下では、この立言のインプリケーションを考えながら、

「社会の現状を問題化する試み」が周縁化、不可視化、無効化されていく過程を扱う道を探る。

### 3. 「すべての語りはクレイムを申し立てる」

構築主義の社会問題研究の出発点には、社会問題研究は何を対象とすべきか、という根本的な問いがあった。キツセらは、これへの明快な答え、すなわち「クレイム申し立て」がその対象である、という宣言によって、研究のための新しい方法論を提示しえた。以来、先に見てきたような諸概念が提出されてきた。それに対して、「すべての語りはクレイムを申し立てる」という立言は、文字通りにとれば、社会問題研究の対象を「すべての語り」に拡大する。これは、研究者たちがあれこれと規定してきた固有の研究対象「クレイム申し立て」「社会問題活動」「社会問題言説」「社会問題ワーク」等を、等し並に「すべての語り」という茫漠とした全体のなかに無造作に投げ込んでしまうことになる。では、この立言によって何が主張されているのか。

ミラーは、「クレイム申し立て」などとして特定される実践や言説を対象とすることに疑問を投げかける。ポスト構造主義とフェミニズム理論によって、権力は、社会生活のあらゆる場における「意味をめぐる闘争」として概念化される、と彼女は言う (Miller 1993 : 352)。すべての語りは世界のある仕方では表しており、それは必然的に他の表し方を斥けている。ある語りがある状況で支配的であるということは、他の語りが斥けられ失墜させられている、ということである。この見方によって、すべての語りは「政治化」される (Miller 1993 : 353)。ある語りが「クレイム」か否かは、それが「クレイム」としての意味を獲得しているか剥奪されているかの違いである。ある語りが「クレイム」として認知されていないなら、それは、ミラーによれば、「クレイム」として周縁化されているのである。

この見方によって、「クレイム」として「一瞥で読み取ることができる」ような実践や言説を越えて、むしろそうは認知されないような語りや語り方、実践、言説へ、またそのような語り、実践、言説の一見上の欠如により特に何か「問題」にされているようには見えない状況へと、視野は広がる。それらに目を向ける理由は、ミラーによれば明白である。なぜなら、ある語りが「クレイム」として聞かれたいのは、それが「クレイム」でないからではなく、「クレイム」として意味づけられていないからである。ある状況が没「問題」的なものとして受け入れられているとすれば、それはその状況についての他の可能な意味づけ、またそれを行う語りが周縁化されているからである。

以上が、ミラーの「すべての語りはクレイムを申し立てる」という立言の依って立つ基本的な発想である。では、ここから、どのような認識を導くことができるであろうか。順に見ていきたい。

### 4. 政治的産物としての研究対象

ミラーの立言は、対象を単に「すべての語り」へと広げるのではない。それは、「クレイム申し立て」「クレイム」「社会問題活動」「社会問題言説」「社会問題ワーク」等と呼ばれてきた対象の認識論上の位置を改めて問い直す。

こうした対象は、すべての活動や言説、相互行為実践を指しているのではなく、その集合のなかか

ら先に見てきたような一定の性格を備えたものとして分節化、特定されるものであった。しかし、どんな実践や言説、語り、あるいはワークも、それ自体として何であるかが一義的に決まっているわけではない。そこには多様な分節化と意味づけの可能性が潜在している。それをある形で切り取り「クレイム」と呼ぶこと、名づけること、そして他のものをそれ以外へと周縁化することは、一つの選択であり決定である。

人びとは、各々の語りを「クレイム」として認知したりしなかったり、尊重し耳を傾けたり、無視し失墜させたりする。このことは日常、当たり前に行われている。そこにあるのは、いつ誰の語りが「クレイム」として聞かれるのか聞かれないのか、いつ誰の読解が支配的なあるいは「正しい」読解として通用し、誰の読解は受け入れられず無視されるのか、という、それ自体、相互行為実践である、語りの「意味をめぐる闘争」である。ならば、ある実践を「クレイム」とし、「社会問題」のリアリティを構成する実践であるとして特定することもまた、この闘争の部分に他ならない。このことは、たとえ研究者と人びとを分析的に分離し、対象は人びとによって分節化されていると仮定したとしても、変わらない。もしそう仮定しても、その対象をそのまま取り上げることは、研究者の立場を中性化すること、あるいはあたかも透明なものとするにはならず、結果としてその闘争に加担することと同じになるからである<sup>(8)</sup>。

ミラーは言う。「もはや理論的区分は、クレイムを申し立てている語りと申し立てていない語りとの間にあるのではなく、『一瞥で読み取り可能』なクレイム申し立てのスタイルと『認知されない』あるいは『失墜させられた』クレイム申し立てスタイルとの間にある」(Miller 1993: 354)。

この視点から、「クレイム」などとして特定された対象の、認識論上の位置は、次のようになる。それらは、「意味をめぐる闘争」の産物、一つの政治的産物である、と。

ここから、二つの課題が見えてくる。一つは、研究の新たな主題。「クレイム」という対象を、語りの「意味をめぐる闘争」の産物と見るならば、関心を向けるべきは「産物」より「闘争」である。とりわけ、語りの周縁化、不可視化、脱政治化がいかに達成されているか(Miller 1993: 354-355)、である。言い換えれば、「クレイム」がいかに申し立てられているか、ではなく、それがいかにして不可視化され、「問題」の見えない状況が達成され維持されているか、である。ここにいたって求められるのは、逆説的にも、「社会問題が構築されない」ことに目を向けることであり、相互行為過程におけるそうした反-「問題」構成の力に対する、その内側での抵抗の経験と実践に目を向けることである。

もう一つは、研究するという営みの位置取り。研究することもまた、意味をめぐる闘争の外部ではありえない。「クレイム」として広く流通している語りを対象とすること、一般に流通していないがある語りを「クレイム」として取り上げること、他の語りを取り上げないこと、いずれにせよ、人びとの営みとは独立した外部に透明なものとして位置することはできない<sup>(9)</sup>。

## 5. 「社会の現状を問題化する試み」はいかにして周縁化されるか

「社会の現状を問題化する試み」が周縁化され、「問題」が「構築」されずにいる状況は、それ自体人びとの実践を通して達成される。ならば、それはいかにしてなのか。「社会問題」はいかにして



「構築」されるのか、という問いとは裏腹の、「社会問題」はいかにして「構築」されないか、である。

この主題は、大きく広いものであり、ここですぐさま取り組み答えを出すことはできない。ここでは、この主題をアプローチ可能な領域として輪郭づけ、どのような多様な問題領域がここに含まれているかを概略的に示すことにしたい。

「社会の現状を問題化する試み」の周縁化は人びとの実践である。それには、非常に広範囲で多様な実践が含まれる。相互行為の空間と時間から言えば、それは、個々の相互行為場面における「いまここ」の実践（例えば、ミラーが分析してみせたような夫と妻のやりとり（Miller 1993））から、個々の相互行為場面を越える実践（例えば、コリンズが明らかにしたような、アメリカ合衆国内の社会問題言説におけるアフリカ系アメリカ人女性の貧困問題の取り上げられなさ（Collins 1989）、好井が明らかにしたような、阪神・淡路大震災をめぐる新聞報道の「空洞」（好井 2003）など）にまで広がっている。非常に多岐にわたる実践領域、すなわち主題化する領域が広がっていると言える。

また、仮に、一方に受け手、他方に語り手・「社会の現状を問題化する試み」を行う者の実践を想定して見ていくこともできる。

まず受け手に目を向けるなら、その実践とは、他者の語りをいかに「クレイム」として受け取らないか、というものである。そのような実践は多様にありうるが、第一に、そもそも受け取ることを可能にする基本条件が欠如している場合、次に、その基本条件のもとで行われる実践を考えることができる。まず、受け取りを可能にする基本条件とは、大雑把に言って、関心、能力、関係の三つであろう。われわれの注意は常に選択的なものであり、関心のない事柄に注意を向けることはない。また、受け取り能力を欠くものについては受け取ることが難しい。わかりやすい例は言語の壁である<sup>(10)</sup>。身体的物理的な困難もあろう。第三に、相手との関係が欠如している場合、その相手から何かを受け取ることはできない。この場合、関係とは、「客観的」な関係の有無ではなく、当事者の関係認識の有無である。現代では、われわれはさまざまなメディアによって、他者に関係づけられる。例えば新聞記事は、読者を世界の他の地域で起こっていることに関係づける。われわれは互いに、ジンメルが述べている意味において「疎遠」であったとしてもまったく無関係であることはない。「疎遠であるということは、もとよりまったく積極的な関係であり、特別な相互作用形式」である。「シリウス星の住人は、われわれにはもともと疎遠ではなく、----このことは言葉の社会的に考慮される意味においては、少なくともそうではない----むしろ彼らはわれわれにとってはまったく存在せず、彼らは遠近の彼方にある」（Simmel 1908：訳下285-286）。したがって、重要なのは当事者が「関係」のあること ---- たとえ「近接」ではなく「疎遠」であったとしても ---- を認識しているかどうか、言い換えれば、自分を相手の発信に対する受け手として自己認識しうるかどうかである。

では、以上の条件のもとにあって他者の「クレイム」を受け取らないことは、どのような実践か。例えば、次のようなことが考えられる。（1）受け取り拒否、（2）語りの阻止、（3）異なる意味づけ、（4）否定、（5）応答なき消費、等々。これらは互いに排他的ではなく、重なり合う実践である。（1）受け取り拒否は、受け取り可能にもかかわらずそれを拒否すること、コミュニケーションの拒絶である。（2）語りの阻止は、拒絶のより積極的な形である。相手の口を封じること、語らせないこと。場合によっては明らかに人権侵害である。それに対して、（3）異なる意味づけと

(4) 否定は、コミュニケーションの回路は開いているが、受け取った語りに対して「クレーム」以外の意味づけをすることであり、また語りを端的に否定することである。否定は、異なる意味づけの最も直接的に拒絶的な場合といってもよいかもしれない。(5) 応答なき消費は、語りが「クレーム」として受け取られた場合にも当てはまるような、受け手の対応方法の一つである。受け手が単に文字通り「受け取る」だけならば、語り手は石に向かって語ってもあまり変わらない。ここから改めて明らかになるのは、「クレーム」を受け取ることの核心は、応答することにある、ということである<sup>(11)</sup> (では、応答すること、とはどうすることか)。

以上のようなことは、受け手によって、意図的にも、意図せずにも、また確信とともに、苦渋とともにも行われうる。また、先にその広がり指摘したように、これらは個々の相互行為場面における実践から、それを越える範囲にまで見出すことができる。例えば、語りの阻止は、ある場面でのある個人の所作としてなされる場合もあれば、もっと大きな組織の方針としてなされる場合もあるだろう。異なる意味づけは、個々人が、相互行為実践の場でその都度行う一方、社会には、共有されている解釈枠組み、慣習的な思考法やクリシェなどがあり、それらによって、語りの受け取り方が、そこに問題を讀まないように方向づけられていることもある<sup>(12)</sup>。

これらの周縁化実践はまた、ジンメルが「大都市と精神生活」(Simmel 1903)で論じた「倦怠」や「冷淡」のように、過剰な刺激に対する「自己保存」的適応という形でも見出される。現代のわれわれは、多大な情報刺激にさらされているため、個々の語りに対して「ふさわしいエネルギーで新しい刺激に反応できないという無能力」(Simmel 1903: 訳274)に陥り、そうした状況への適応として「反応を拒否する」形で「自己保存」する(Simmel 1903: 訳〈13〉274-276)。その際、自らの適応の形式に気づいている場合には、「自己保存」と引き替えに自らが拒否し捨象しているものへの意識、発せられていることがわかっている個々の「クレーム」に対して答えることができないという苦渋が伴うであろう。気づいていない場合、言い換えれば適応がより進行している場合には、「自己保存」は他者の捨象と忘却と同義のものへと接近していく。

「社会の現状を問題化する試み」に対して、受け手側がいかなるさまざまな方法を持ち、それを無効化していくか、極端な場合には、語り手の存在自体までも否定しようとするかについては、いくら強調してもしすぎることはないであろう。そうした多様で、一方ではどこまでも暴力的、他方ではどこまでも繊細で巧妙な方法について、もっと明らかにしていくことができるはずである。

他方、語り手に目を転じてみるならば、語り手は、自らの語りを「クレーム」として強調しない、掲げない、ということがある。そう努力してできないこともあれば、そうしないように努力することもある。そしてもっと決定的に、語らず、語れずに、沈黙している、ということがある。「沈黙はすべて、口に出して言われなかった言葉から成っている」(Yourcenar 1971: 訳24)と考えることは適切である。さらに、「わたしがここで語ることはすべては、わたしが語らぬことによってゆがめられる」(Yourcenar 1958: 訳318)、と<sup>(14)</sup>。

沈黙や、語られていない、ということは、どのように観察し記述することができるのであろうか。まず参照すべきは、当事者の「語れない」という事態に言及する語りであろう<sup>(15)</sup>。「語れない」ということは、外から「客観的」に捉えうることではない。それは、当事者にとって「語りたい」あるいは「語りえない」ということと実際に「語りえたこと」「語りうること」とのギャップの経験である。外

からは饒舌に見えても、当事者にとっては「本当に語りたいたことは何一つ語れなかった」ということはありうる（草柳 2000a : 174）。

では、当事者の「語れなさ」の経験についての語りが得られないところではどうか。これについて考えるとき、コリンズ（Collins 1989）がとった方法が一つのヒントになる。コリンズは、「不可視性の社会的構築」と題した論文で、合衆国の社会問題言説のなかで、アフリカ系女性の貧困問題がいかに不可視化されているかを論じている。それは、そこにはないものを指摘する、という議論であり、直接の分析対象としている言説に内在的には述べえないことを述べている。何かがない、という観察と語りには、直接の対象の外部を参照することが必要である<sup>(16)</sup>。そこに何かがない、という観察を可能にするのは、対象の外部との「比較」「参照」であり、そうした手続きを可能にするのは、広義に言って、そこにはないもの、あるべきもの、あってよいはずのもの、についての、分析者・観察者の「知識」であろう。

さらに、語り手（語らない者）は、現状を「問題」化する者としてのアイデンティティを相互行為の現場で自ら隠すことがある（Goffman 1963b等）。個人の人権が守られない場所ではこのことは、先のジンメルという言葉とは別の意味で「自己保存」の手段であり、死活問題である<sup>(17)</sup>。ミラーは、語り手の戦略的振る舞いに注意を喚起する。自らの語りの性格をあえて曖昧にし、重んじられないスタイルで語る、という戦略である。そうした例に彼女は「ラップ」を挙げている<sup>(18)</sup>。「自らの語り」を、曖昧に、冗談やただの音楽に（すなわち、無害なものに）見せ、その政治的性格を覆い隠すことは、システムにおいて構造的に不平等な位置から語ろうとする個人や集団にとって防衛的な戦略でありうる」（Miller 1993 : 367）。

語りの戦略とスタイルについてさらに見ていくなれば、語りのスタイルには、「クレイム」としての認められやすさの序列がある。キツセらが「クレイム」に見たようなレトリカルな語りのスタイルは、実際「一瞥で読み取られ」やすい。一般的には、価値の語彙、専門用語などを用いて理路整然と語るスタイルに比べて、感情的、感覚的に語るスタイルは、耳を傾けるべき「クレイム」としてより認められにくい<sup>(19)</sup>。例えば、「ゴシップ」のようなスタイルは、往々にして、年配女性のくだらないおしゃべりのことをいい、周縁化されているが、これは、「公的領域において合理性と一般性を備えた男性の言説」を特権ある標準としてきた歴史過程の産物である（Miller 1993 : 365-366）。公的領域における支配的言説の観点から、ゴシップは真面目に取り上げるべき問題について語っているとは受け取られず、軽んじられている。第七章で考察した「とり乱し」などは、単に周囲を当惑させるのみならず当事者の地位さえも危うくしうるものであった。ある種の語りのスタイルの地位の低さ、価値剥奪は、相互行為過程におけるその都度の実践によって以上に、より大きな歴史・文化的過程を通じて達成されている<sup>(20)</sup>。

ここには、語りのスタイル間の序列という問題があり、実際、語り手が、序列自体を「問題」化するよりも、序列のなかで語ることを余儀なくされる、という問題がある。第五章で取り上げた夫婦別姓問題を例にとれば、クレイム申し立て側は、「問題」を現行法に帰属させ、法改正を求めるという目標を明確化していく過程で、法制度について語っていく必要に直面し、それに通じた人びと、つまり弁護士や専門家の参加と能力を必要とした。市井の女性たちの「自分の名前が好き」「名前を変えたくない」といった語りでは通らない、ということである<sup>(21)</sup>。語りのスタイルの習得と実践は、教

育や社会的地位など、またその序列・非対称性など、個々の相互行為場面や周縁化実践に対して一見外在的な要素<sup>(22)</sup>と結びついている。語りのスタイルのこの序列を自明視すべきではない。

いま語り手と受け手とに分けて見てきたようなそれぞれの実践は、両者の相互行為の部分であり、応酬であって、言うまでもなく相互に依存している<sup>(23)</sup>。語り手の実践は、常に受け手の反応に関する予期によって方向づけられているだろう。

人は、そうできると感じられるときにはじめて、「問題」について語るができる。そのように語れないときには、別の語り方をするか、沈黙するか、である。キツセらが想定し分節化してみせたような「クレーム」らしさをあえて避けた語り方、「クレーム」として「一瞥で読み取」ることができない語り方が採用されるかもしれない。それによって、もし明白な「クレーム」がなされれば対立や葛藤の表面化したであろう状況において、表面的には「平和が保たれる」(Miller 1993 : 367)。受け手の方でも、語られたことを無害化するような読みを遂行するならば、「問題」(をめぐる語り)は読み取られず、ルーティーンの日常が継続することになる。

## 6. 没「問題」的な状況とは何か

このように考えるなら、日常生活において「問題化」されていない、没「問題」的な状況をどのように捉えるかについても、問い直しを迫られることになる。没「問題」的な状況とは、それを「問題」としない意味づけが勝利し、他を斥けている状況、「社会の現状を問題化する試み」の周縁化、無効化、抑圧、不可視化がよく徹底されている状況とさえ言いうるのであろう。それは、二重の意味で「クレーム」が不可視化された状況と見ることができる。一方で、いま述べたように、状況を「問題」化しようとする「クレーム」が周縁化されているという意味において。もう一方で、状況を没「問題」化する語りや、「クレーム」でなく、「中心」的で「正統」な語りとして受け入れられているという意味において。

ミラーの立言は、「すべての語り」についての立言であって、ミラーが念頭に置いていた、周縁化される語りだけでなく、逆に「中心」化されてきた語りにも適用されうる含みを持っている。これによって、周縁化とは逆に、中心にあり、「社会問題」のリアリティを構築しているのではなく、「正統」な「社会的現実」そのものについて語っているものとして受け入れられている語りも、「クレーム」として読むべきものと改めて捉え直されうることとなろう<sup>(24)</sup>。ある語りを「真理である」と受け取ることと、「自らを真理であると主張するクレームである」と受け取ることとは、雲泥の差があることは言うまでもない。「クレーム」として読まない、意味づけない、ということは、語りに対して、価値剥奪的にも価値擁護的にも機能する、ということである。

ここから、次のような見方が導かれる。それは、日常世界を、「問題」が可視化されているかそうでなければ、潜在的に不可視化されている世界とするような認識である。

当初の構築主義的社会問題研究において、社会問題は「クレーム申し立て」として捉えられていたことを思い出そう。そこでは、「問題」は、可視的な「クレーム申し立て」によって定義され、まさしくその活動を通して「存在」するものであった。そうした「社会問題活動」を図とするならば、その活動が見られない「通常の」ルーティーンの日常は、いわば地であり、没「問題」的な背景をなす

ものであった。そうした日常の領域は、人びとにとって没「問題」的であると同時に、研究者にとってもさしあたり没「問題」的なのであった。しかしいまや、日常世界はあらゆる局面において潜在的に「問題」的となる。「社会問題活動」が活性化している状況は、「問題のない状況」に対する「問題のある状況」なのではなく、「問題」の不可視化されている状況に対する、「問題」の顕在化している状況である。われわれは、「クレイム」が周縁化され何ら「問題」はないものとしてやり過ごされている、没「問題」的な状況を自明のものと受け取るべきでない。そこでは何が行われているのか。誰も文句を言わない状況であればあるほど、「クレイム」の周縁化と不可視化の徹底した状況かもしれない。それを見ないことは、単に見ないという消極的な実践ではなく、意味をめぐる闘争における政治的な達成の過程を不問の前提として見落とす恐れがあり、そればかりか、「クレイム」の周縁化に加担する、ということにさえなるだろう<sup>(25)</sup>。

「すべての語りをクレイムとして読む」こととは、もちろん、すべての語りを「クレイム」として研究対象とせよ、ということではない。すべての語りは「クレイム」として読みうる、という可能性を述べているのである。そして、このことが要求するのは、日常世界のあらゆる局面を常に潜在的に「問題」状況でありうるものとして見ることであり、いま私が自明視している日常に対する、自分自身の認識を常に疑い問い直すことである<sup>(26)</sup>。没「問題」的な状況とは、「問題」のない状況ではなく、私にとってはいままでのところ「問題」として見えていない状況、しかし誰か他者にとっては「問題」かもしれない状況、である。

この視点に立つとき、社会問題研究は、自明性のあり方、その現実の構成を問う現象学的社会学と、改めて出会っていくことになるように思われる<sup>(27)</sup>。

## 7. 「意味をめぐる闘争」における社会的現実構成

では、日常世界を潜在的に「問題」的な状況であると見ること、何ら「問題」が構築されているように見えない状況において、「社会の現状を問題化する試み」が周縁化されている、と見ること、それはいったい何をすることであろうか。

それは、先に見た、「社会の現状を問題化する試み」を周縁化する受け手の実践とは逆を実践することであろう。その実践は、二重の意味において「意味をめぐる闘争」に関与することである。一つは、ある語りを「クレイム」として受け取る、ということにおいて。またそれにとどまらず、そうした受け取り方は、受け手の実践を方向づけ、日常世界において何らかの政治的な効果を生じうる。先に見たように、受け取ることの核心は、それに応答することであるから。これらは、当事者の意図に関わりなく、常にそのようにならざるをえない。

ならば、ある語りを「クレイム」、「社会の現状を問題化する試み」として受け取ることは、その「問題」に関与することである。あらゆる語り・実践は、それを受け取り、解釈、読みを実践する他者によって、その意味を現実化する。このことは、すでにG・H・ミードが繰り返し述べていたことに他ならない。ある人の行為の意味とは、それに対する他者の反応である、と (Mead (Morris) 1934)。行為は、それが行われた後に、それに対して反応する他者によって、まさしく反応という形で、意味を与えられる。最初の行為者が自らの行為の意味を知るのは、他者の反応を受け入れるこ

とを通してである。そうした行為とそれに続く反応という意味の連鎖過程が、相互行為過程であった。つまり、ある語りを受け取ることは、相互行為過程の外からの観察ではなく、他の人びとの視点から特定されたものを単に受け取るといった所作でもなく、その過程に一反応者として参加することである。人びとと研究者との論理的な区別はない。むしろ、もしも研究者の立場を人びとの相互行為過程から分離し透明化ないし「脱政治化」するならば、それ自体、一つの政治的な振る舞いに帰着しよう。

他方で、ある語りを受け取ることを政治的な実践であるとするのは、その自覚によって、他の多様な受け取り方、読みの可能性をも意識する、ということである。ミラーが示したことの一つは、「クレイム」をあらかじめ特定されたものとして扱うことに潜む政治性であったが、批判されるべきは、その政治的性格それ自体というよりも（なぜならそれを免れることはできないのであるから）、そうした政治の脱政治化、隠蔽ないしは無自覚である。

「意味をめぐる闘争」において争われているのは何か。それは、「ここで起こっているのは何か」（Goffman 1974 : 8）、言い換えれば、社会的現実である。社会的現実をめぐる争いとは、その構成をめぐる争いである。「社会の現状を問題化する試み」、「社会問題」や「クレイム」などについて書くこと、それらが周縁化されていると言うことは、周縁化実践を顕在化させそれによって不可視化されている「現実」を顕在化させようとするものであり、現に支配的な「社会的現実」によって排除されている他の「現実」の可能性を浮かび上がらせようとするものである。それはまた、別の言い方をすれば、支配的な「社会的現実」をわれわれに経験させている「フレーム」（Goffman 1974）の外に排除されているもの、相互行為秩序によって当面排除されている過剰なものを、呼び寄せることである。

第一章で用いた「リアリティ定義の競合」という概念を思い出そう。それは、複数の異なる「現実」が顕在化し相争う事態を概念化するものであった。「意味をめぐる闘争」は、より広義に、異なる「現実」が「競合」するほどまでにいわば成長したり顕在化していない場合をも視野に入れる。「リアリティ定義の競合」は、その闘争が顕在的に争われている事態を表す。「競合」という事態を生じさせるのは、複数の「現実」の顕在化である。「社会の現状を問題化する試み」へのまなざしは、見えないものを顕在化させ、いま見えているものに対する別の可能性を提示することである。

「形式の豊かさとは、形式が無限の内容を受け入れることができるということであり、内容の豊かさとは、内容が無限の形式をとることができるということだ。二つの無限が出会うところに、有限な形象が生まれる----だからして、形式を与えられた内容とみなされるあらゆる存在の周囲には、二つの無限がただよい、それぞれの存在を無限なもの象徴にするのである」（Simmel 1923 : 訳19）。いまある現実の姿は、無限の可能性と可変性とともにある。その豊かさとは、多様でありうること、変わりうることである。

#### 【注】

〈1〉 例えば、第五章で見たように、「夫婦別姓」では、一方には法改正を目標にして運動が組織

され、他方には、個々人が日常的に周りの他者たちとの間で交わすさまざまなやりとりがある。また、第三章と第四章で見たように、異性愛以外のセクシュアリティを特別視するような社会のなかで、一方で、ヘテロセクシュアルでないと自認する人びとによって集合的アイデンティティをあえて掲げる組織的な活動が展開され、他方では、個々人が違和感や疑問を日常的に表明するという実践がある。それらは、規模も形態も、目的も内容も異なっているが、いずれも「社会の現状を問題化する試み」といえる。

社会を変えようとする試みの、歴史における最たる例は革命と呼ばれる。そこでは、所与の社会は否定され新しく別の社会が打ち立てられようとする。現代日本社会では、このような実践が社会の現状を変える手段として選択されることはまずなさそうである。G・H・ミードは、一九一四年の論文「自然権と政治制度の理論」で、民主主義においては、革命は、「法の定める政治形態それ自体のうちに組み込まれた」（Mead 1914 : 151）と述べた。その意味は、近代以後、民主主義の政治諸制度が、少なくとも論理的には、人びとの働きかけによって、合憲的に形を変えうものとなったということ、「政治は、それ自体の作用において、法の定める権力の断絶や転覆なしに、以前とまったく異なるものになりうる」（Mead 1914 : 151）ということである。そしてミードは、社会に変化をもたらす作用の源を人びとの日常的な相互行為に求めた。このイメージは現代社会においてもリアリティを保持しているのではないだろうか。「社会の現状を問題化する試み」は、現代社会においては、主としてこのような日常的な相互行為において実践されている。

〈2〉 一口に構築主義と言うとき、その言葉は「『社会学そのものと同義語』に近い」（中河 2001 : 5）と言われるほど広義であり研究も多様である。そのなかでも広く共有されているのは、現実を社会的に構成されたものとして捉える、その認識であり含意であって、その立場は、本質主義を切り崩すものとしてしばしば評価される（例えば、上野 2001 : iii）。そのことは確かであるとしても、特に社会問題研究の領域において構築主義が開拓した視野は、単に、対本質主義と言うだけでは、その意義を十分に捉えたことにならないであろう。赤川学は、構築主義を本質主義と対立させるよりも、客観主義に対抗するもの、「経験科学のデータ分析方法論」として受け継ぐことの意義を強調している（赤川 2001）。

〈3〉 「社会の現状を問題化する試み」に目を向けるのは、構築主義の社会問題研究だけではもちろんない。例えば、社会運動研究のような領域がそうであるように。だが、いったい人びとはどのようにして社会のある「現状」を「問題」と定義し変えようと活動していくのか、その活動の過程にこそ目を向けるべきであると明快に述べ、それを経験的に詳細に記述・分析していくことに最も関心を払ってきたのは、構築主義の社会問題研究ではないだろうか。とはいえ、社会問題研究と社会運動研究を明確に区別することもまた難しい。特にいわゆる「新しい社会運動」論では、構築主義の社会問題研究とその関心に重なるところが大きいように思われる（例えばMelucci 1989）。また、構築主義的な社会運動研究も、社会問題研究とともに展開されている（Davis 2002 : 7）。また、社会変動論においても、社会を変動させようとする人びとの営みに積極的に照準するものに、佐藤嘉倫の『意図的社会変動の理論』がある。佐藤によれば、「意図的社会変動とは、社会の中の特定の行為主体本稿ではこれを『変革主体』と呼ぶことにするが何らかの意図ないし目的を持って社会を変動させようとする社会変動」（佐藤 1998 : 2）である。これによれば、「クレーム申し立て」などは、意図的社会

変動を企図する活動と言うこともできる。

〈4〉 イバラとキツセは、研究対象をより厳格に「言説」の水準に絞ることを提案した (Ibarra & Kitsuse 1993)。この背景について言えば、一九七七年のスペクターとキツセの『社会問題の構築』から一九九三年のホルステインとG・ミラー編『社会構築主義再考』までの間には、一九八五年のウールガーとポーラッチによる有名な「存在論的ゲリーマンダリング」 (Woolgar & Pawluch 1985) 批判があり、またその後のいわゆる「厳格派」対「コンテキスト派」の議論など、方法論的混迷と論争の時期があった。イバラとキツセは、一九九三年の論集において、構築主義の社会問題研究がどのような研究であるべきか、いわば仕切り直しを行っている。この間の経緯や方法論に関する議論はすでにあちこちで論じられているのでここでは省略する。日本語で読めるものとしては、中河 (1999)、鮎川 (1992)、山口 (1998) など。この他の多数の論文については、中河 (1999) の文献ガイドに詳しい。

〈5〉 以下では、ゲイル・ミラーを、G・ミラー (Miller, G.) と表記し、本章で中心的に論じるレスリー・ミラーと区別する。単にミラー (Miller) と表記している場合は、レスリー・ミラーを指す。

〈6〉 また、「このアプローチが関心を持っているのは、有意味で外観上具体的な社会問題の事例をつくりだすべく、社会問題の諸カテゴリーが適用される、その過程と実践である」 (Miller, G. & Holstein 1989 : 5)。ちなみに人びとの日常的な活動への彼らのこうしたきめ細かい見方を裏打ちしているのは、「解釈実践によって日常のリアリティがローカルな場で達成されたり、操作されたり、維持されたりする、そうした解釈実践への、よりエスノメソドロジ的な関心」 (Holstein & Miller, G. 1993a : 152) であるという。彼らに言わせれば、キツセらの「クレイム申し立て」は「大きなスケールのパブリック・レトリック」を強調する一方、もっと小さなスケールで社会問題を構成する無数の日常的な相互行為を見過ごしている (Holstein & Miller, G. 1993a : 152)。なお、「クレイム申し立て」という想定が偏っているという批判とそれに対応する処方箋は、彼らの示した方向に収束するわけではない。例えば、他方には逆に、マクロ的で客観的なデータによる視野の補完を主張する議論も出された (例えばCollins 1989)。

〈7〉 このように対象が想定されえた背景には、当時のアメリカの社会状況とそれに対するキツセらの認識があったのではないか、ということは、第三章で考察した。

〈8〉 人びとのまなざしと研究者のまなざしとの分析的区別および、対象の特定をめぐる問題については、草柳 (1999)。また、この問題を構築主義の社会問題研究にとって重要な問題として、日本において早くから整理し示したものに、中河 (1992)。

〈9〉 このことは、イバラとキツセの示す社会問題研究の方法に対する疑問として、ボーゲンとリンチが次のように述べていることとも呼応するものである。「……このようにして、彼ら (イバラとキツセ) は、社会問題の言語ゲームを『メンバーの現象』と考える。それが意味しているのは、一般の社会のメンバーがそのゲームに関与しているのであって、そのことは専門的な社会学者が社会問題について持つ関心や志向とは独立のもの、ということである」、「イバラとキツセは、メンバーが社会問題の言語ゲームを遂行する上で用いるレトリカルな実践を研究したいと考えているが、それに対してわれわれは、そのようなゲームの存在をイバラとキツセのレトリカルな実践と切り離すことを拒否する」 (Bogen & Lynch 1993 : 216-217)。同様のことは、好井裕明も、エスノメソドロジー



における研究者と対象との関係をめぐって主張している。好井は、「……ある現実の『方法』を記述する『わたし』はその現実とどのような関係にあるのか」と問い、特定の分析対象を採用する「わたし」、その研究から生産される言説、いずれも「固有な道徳的政治的」な秩序と意味あいを逃れることはないとしている（好井 1999：130-131）。

〈10〉 すべての言語は貴重であるという考えに対して、各言語は、実際には同じようには貴重とされないことに、スピヴァクは注意を喚起する（Spivak 1987：訳146）。

〈11〉 応答することをめぐる一連の思考がある。例えば、「だれであれ、責任 [responsabilite] という概念の必然性、系譜、またそれゆえ限界について熟考する者は、あるときにはどうしても〈応える、受け合う [repondre]〉ということがなにを意味しているのかを、自問しないわけにはいかない。さらには〈敏感な反応、打てば響くような応え [responsiveness]〉という英語、残念ながらフランス語には厳密な意味での相当語が見つからない貴重な語がなにを意味しているのかを、問わずにはいられない。また、はたして〈応える、受け合う〉ことは、その反対として応えないこと、受け合わないことを持っているのか、なるほど常識を信じるならば、応えることの反対は応えないことに存するが、そうなのかどうかと問わないわけにはいかない。〈応える、受け合う〉ことに関して、また〈打てば響くような応え〉ということに関して、一つの決定というものは、はたして可能なのだろうか」（Derrida 1993：訳32-33）。また、応答と責任を “responsibility” の語でつなぐ一連の思索の系譜上で、岡真理は、「応答すること」をめぐる論考において、対話の成立しえない形で遅配されたメッセージを受け取ることは負債を背負うことであり、それに対して応答することは、受動的であらざるをえない実践であると論じる。「他者の呼びかけに応えることで、私たちは実践的主体となる」（岡 2000：248）。

〈12〉 例えば、「泣き寝入り」という言葉をめぐる高橋りりすの問題提起は、被害者に用いられる「泣き寝入り」という常套句の持つ「暴力」的な力を指摘して興味深い（高橋 1999）。性的な人権侵害を受けた被害者に対して、「泣き寝入り」してはならない、としばしば言われることに対して、高橋は言う。「『泣き寝入りした』と言われる被害者も実際には必ず、なんらかの対応をしている。私の場合も人に相談したり、大学のさまざまな窓口で訴えたりした。もし大学側がきちんとした対応をしていれば、私は『泣き寝入りした』などとは言われなかったはずだ。つまり、『泣き寝入り』とは『被害者が何もしなかった』ことを表しているのではなく、『周囲がまともな対応をしなかった』という事実を表している。ところが、『泣き寝入り』という言葉は、被害者が必死の思いでやったいろいろな対応を、なかったことにしてしまう。『あなたは泣き寝入りをした』と、まるで被害者に責任があるかのように言われる。『泣き寝入り』という言葉は、被害を受けても声を上げられない状況、声を上げてても回りが無視したり口封じをしたりする状況、それを許す社会や組織の責任を、被害者の責任にすり替えてしまう。『被害者が泣き寝入りをするから次の被害者が出るのだ』といった発言さえ、反性暴力運動の中から聞こえてくる」。よく用いられるこの常套句が加害者や傍観者、対応すべき機関や人びとの振る舞いを脇に置く一方で、被害者の努力を無化し責める働きをしていることを彼女は鋭く浮かび上がらせている。

〈13〉 ジンメルによれば、これには、結局のところ、世界と自己とを自分にとって無価値なものにしていくという、大きな代償が伴う。

〈14〉 「絶えず自分に言う。わたしがここで語ることは、わたしが語らぬことによってゆがめられる、これらの覚え書きはひとつの欠落の輪郭を浮かびあがらせるにすぎない、と」

(Yourcenar 1958 : 訳318)。

〈15〉 語れないことについての語りについては、第三章と第五章、他に草柳 (2000a) 等。

なお、「いまここ」の音声言語 (パロール) でのやりとり場面では、われわれは「沈黙」を現前として経験しうる (Derrida 1967)。そこでの沈黙は、いまこのコンテクストにおいて意味を受けとることのできる「語り」である。それゆえ、「語り」の不在については、「いまここ」と文字言語／文章表現 (エクリチュール) とを区別して考察すべきなのであろうか。それとも、こうした区別自体を問うべきであろうか。

〈16〉 ちなみに、コリンズが立脚したのは、直接対象とした社会問題言説とは別の統計等のデータであった。誤解のないように言えば、ここでの論点は、言説とは別の、例えばコリンズの場合のような統計資料などを参照すべきなどといった点にあるのではない。直接対象に内在している限り、そこにはないものを見ることはできず、それを可能にするのは、その相対的外部を参照する、という視点のとり方である、ということである。

〈17〉 そのような場所はいたるところに存在し、枚挙に暇がない。例えば、アムネスティ・インターナショナル (Amnesty International 2001) で報告されているような甚だしい人権侵害の数々である。そこには、キツセの論文「あらゆるところからカミングアウト」 (Kitsuse 1980) のなかで言及されているような事態、すなわち逸脱者たちのクレーム申し立て活動の活発化とは対照的とも言える状況が報告されている。そのことは逆に、「クレーム申し立て」をもって社会問題研究の対象とするという発想が出てきた社会状況の性格を浮かび上がらせている。

〈18〉 ミラーの議論を踏まえ、レトリック分析をラップミュージックに適用したものに、リンクスウィラーとデコート (Lynxwiler & DeCorte 1995)。

〈19〉 ただし、逆に感情を効果的に利用する戦略もありうる。社会運動における感情に注目した興味深い論集に、グドウィン、ジャスパーとポレッタ (Goodwin, Jasper & Polletta 2001)。動物の権利運動における感情の政治的利用 (Groves 2001)、児童への性的虐待に対して行動する運動における感情戦略 (Whittier 2001) など。

〈20〉 このような歴史過程を考慮する必要性を述べることで、ミラーは、エスノメソドロジーなどの、場面ごとの相互行為実践に焦点を限定する方法の限界を指摘している。

〈21〉 詳しくは、草柳 (1993)。また、ある問題がいかなる問題として構成され、目標を設定していくかもまた、相互行為の産物であり、ある程度まで偶有性を持つ (草柳 2000a : 163)。

〈22〉 語りのスタイルの序列はまた、語り手や受け手である行為者の非対称性や序列、つまりは権力関係とも結びついている。例えば、専門家と素人、男と女、上司と部下等。しかし、これら社会的地位の効果は、個々の相互行為に対して一見外在的であると同時に内在的である。いかなる地位ないし行為者の「属性」が個々の相互行為において有意味であり重要かは、まさに相互行為において選択的に決定され、またそのこと自体争われうるからである。このことは、ゴフマンがスティグマを「人ではなくむしろ視角である」 (Goffman 1963b : 138, 訳225) と考えるのと同じ論理である。

〈23〉 相互行為場面に照準を当て、「問題」をめぐって相対する二者がいかにディスコミュニケー

ションを展開するかについては、足立重和（2002）の分析が興味深い。

〈24〉 「すべての語りはクレイムを申し立てる」という立言はまた、自らの語りもまた一つの「クレイム」であることを宣言している。このインプリケーションについては、別稿で論じる。

〈25〉 スピヴァクがサバルタンの女性について述べたように、「それを無視するということは、それ自体、ひとつのそうとは認識されていない政治的な所作なのである」（Spivak 1988：訳74）。

〈26〉 われわれが見るように促されているのは、次のようなものであろう。「語られたことのなかの語られなかったことや語りえないこと、なされたことのなかのなされなかったことやなされえないこと……（中略）……その折々の解釈の実施によって是が非でも除かれ、背後に押しやられ、あるいは駆逐されさえしているが、しかし可能性としては存続してさまざまな望みや不安や空想などによってとらえられうるような、すべてのものごと」（Waldenfels 1977：訳42）。

〈27〉 那須（1997）は、現象学的社会学から「日常生活世界の社会学」を構想し、その実践の五つのポイントを次のように挙げる。第一に、それは、連字符社会学に見られるように特定された対象領域によってでなく、対象への接近様式によって特徴づけられる。第二に、それは、日常生活世界に対して、その自明性のあり方を主題的に問うという方向性をもって接近する。第三に、そのためにそれは、自然的態度を離れ、日常的信念、科学的信念をも「括弧に入れ」なければならない。第四に、その議論の出発点は、われわれの日常体験、日常的な行為のやりとりである。第五に、それは、世界の内部にいる人間としての「私の現存在」についての信念も「括弧に入れ」、それ自体を探求の主題にしなければならない（那須 1997: 184-188）。これらはいずれも、社会問題研究にとって改めて考えるべきポイントを提起していると言えよう。

## 第九章 社会問題研究と日常生活の自明性-----自明性への問いにむけて

### 1. はじめに

前章までの考察を通じて、われわれは社会問題研究、あるいは社会の現状を問題化する試みへのアプローチにおいて、没問題的な自明なものの領域を、意味をめぐる闘争の不断の産物、それ自体問われるべき領域として、改めて見出した。その領域は、「社会問題」という対象の没問題的な背景ではなく、まさに社会の問題化が試みられ、その試みが無効化され排除される闘争の現場であり、そのような試みの排除が達成されている状況として見るることができる。それならば、われわれに次に求められるのは、日常生活のこの自明性に対して、改めてさらに注意深い目を向けていくことであろう。

その手始めとして、本章の目的は、第一に、日常生活の自明性を、社会問題研究の主題領域へと改めて位置づけること、第二に、この自明性へのアプローチに向けて、「社会問題」に対するその作用を粗描することである。そのために、ここではJ. バトラーの発話と検閲に関する議論を手がかりに、自明性と社会問題のクレーム申し立てとの関係を考察する。

社会のある「現状」を問題化する「社会問題の構築」に対して、それを否定、抑圧するような営みが他方にある。両者のせめぎ合いは、歴史のダイナミクスとしても、日々の相互行為場面においても考察できるであろう。ここではこれを相互行為過程において考える。

構築主義の社会問題研究は、社会問題の構築過程を、人びとの活動の過程として経験的に解明することを可能にした。他方でその視点は、没問題的な日常についても改めて問うことを可能にする、あるいは促す。問題の構築は、没問題性の否定という契機を含む、つまり両者は表裏の関係にあるからである。

ここでは、この社会問題研究をふまえつつ、そこから日常生活の自明性それ自体を、「現状」の問題化に対抗的な作用としてあらためて主題化したい。ここで見ていきたいのは、社会問題の構築ひいては現状改変の試みを無効化しようとする営み、反-問題化の作用である。

### 2. 社会問題研究と日常生活の自明性

まず、日常生活の自明性が、社会問題研究にとって一つの重要な主題として位置づけられることを論じる。構築主義の社会問題研究は、人びとがクレーム申し立てを通して「社会問題」という現実をつくりだす過程に目を向けてきた。その関心の焦点は、あくまで「社会問題」や「クレーム申し立て」にある。社会問題はいかにして構築されるか、いかなるクレームの応酬が繰り広げられているか、というのが基本的な問いかけである。しかしその関心の回路は、一見その対極ないしは背景とも言うべき領域、日常生活において自明とみなされているものをも問うことへとつながっている。

たしかに構築主義の視点からは、「社会問題」に限らず、一般に社会的現実社会的に構成されるものであり、没問題的な現実もまた人びとによる構成として捉えられる。しかし、日常生活の自明性は、単にそれだけの資格においてでなく、社会問題の構築過程を問う上で積極的に問われるべき領域

として浮上しているように思われる。その浮上の経路は、主に次の二つに整理できる。

第一に、日常生活の自明性は、構築主義の理論的展開の途上で、主にポスト構造主義の知見を生かそうとする試みを通じて主題化される。G. ミラーの手際よい整理によれば、構築主義の社会問題研究に理論的展開を促すさまざまな挑戦には、主にポスト構造主義と呼べる立場からのものと、批判的社会学の立場からのものがある (Miller, G 1993: 253)。そのうち前者からは、知と権力の関係を問う視点が社会問題研究にもたらされた。社会問題研究にとってそこから引き出される重要な論点は、G. ミラーによれば、記述や分析はそれ自体政治的なふるまいであること、真理は政治的なものであるということである (Miller, G 1993: 266)。ある真理がヘゲモニーを獲得しているとき、他の真理は沈黙させられている。ある言説なり発話が人びとの間で正統なものとして受けいれられているということは、他のものが斥けられ沈黙させられているということである<sup>(1)</sup>。

そこから発想するならば、何が問題か、あるいはそもそも問題の有無、さらには何がクレームか、などに関して語られる言葉はすべて政治的なものである。ここから、クレームが申し立てられておらず、したがって特に問題化されていないことは、改めて捉え直される。そうしたことはすべて、知のヘゲモニーの問題と見なしうるからである。問われていないということ、自明なものの不問という地位はいかに維持されているのか、クレームはいかに周縁化され沈黙させられているのか、言い換えれば、自明なものが自明なままに維持されていることの政治性を問う、という研究課題がここに生じているのである。自明なものは、単に社会問題という図の地、あるいは同様に構成されているという資格で扱いうるのではもはやない。日常生活の自明性は、それを問題化しようとする活動、言説、発話に対してヘゲモニーを争う「他者」として積極的に問われるべきものとして、浮かび上がっているのである<sup>(2)</sup>。

第二に、自明性の領域は、人びとの活動に現れるものとして、社会問題とクレーム申し立てに関する経験的研究の目前に浮かび上がってくる。構築主義が注視してきた対象、クレーム申し立てとは、人びとにとって問題でなかった何ものかを改めて問題として定義し、それを人びとに認めさせようとする言葉を他者に向けて発することである。つまりその活動は、社会問題研究の主たる問いである、いかに問題を定義しているかということ以前に、何であれ当該の事柄の没問題性、自明性をまずは否定している。言ってみれば、構築主義の社会問題研究が取り上げてきた対象とは、まさしく自明視されてきたものを問題化しようとする、自明性への挑戦という性格を大なり小なり付与されている、そのような言葉による活動なのである。こうした活動に対してはしばしば対抗的反応が引き起こされる。そうした言葉の応酬を社会問題研究は観察対象としてきたが、クレームへの反応もまた、いかなる論理で反論するかということ以前に、問題化への抵抗や否定、自明視してきたことの自明性の維持という含みを持っている。例えば、夫婦別姓を求めるクレーム申し立てが社会的に認知され始めた当初、初期の反応に典型的に見られたのはそうしたものであった。それらは例えば、第五章で詳しく見たように、夫婦別姓は家族制度や家族を崩壊させる、といった警告の形をとるものや、わがままで、大人げないなどとクレームを申し立てる人に問題を還元するものであるが、いずれにせよそこに読み取れるのは、問題化されようとしていた「現状」の自明視であり、その視点からの抵抗であった。その意味で、クレームによって「崩壊」の危機に直面していたのは、家族や家族制度よりも、人びとにとって自明の家族観でありその自明性なのである。クレームを申し立てる側から見れば、したがっ

て、日常生活の自明性とは、問題の構築に際して直面する壁、抵抗として立ちはだかるものとなる。では、その壁はいかにして立ちはだかるのであろうか。そのことに目を向けることは、経験的研究の射程に含まれかつそれを押し広げるものであろう。

以上、日常生活の自明性が主題として浮上してくる経路を、構築主義の理論的な展開過程におけるポスト構造主義の知見と経験的研究の二つを通して見てきた。二つの経路は別個でなく交わるものである。ポスト構造主義の知見に基づく課題に取り組もうとすれば、クレームはいかに斥けられ、自明性はいかに維持されるかに目を向けるという経験的研究課題を立てることが一つの道になるであろう。一つにまとめて言えばその課題とは、「社会問題の構築」という一方の営み、試みに対して、日常生活の自明性が有する対抗的な力の作用に目を向けるということである。日常生活の自明性は、問題を提起するクレームが現れず「社会問題」が構築されないという、不断の達成の効果として疑われ、改めて主題化される資格がある<sup>(3)</sup>。

### 3. 日常生活における自明なものの経験とクレーム

日常生活は誰にとっても多かれ少なかれ自明なものである。何も自明視しえない生活など想像もできない。自明視されている世界の経験は、行為者にとって行為の実行可能性の第一の基礎であり、「さらなる気づきが生じるまで」は「疑問をもつことなく所与のものとして受け容れられている」が、「いかなる懐疑も起こりうる土壌」である (Schutz 1962=1983: 74, 訳144)。

自明なものの経験は、シュッツによれば次のような構造を持つ。それはまず、はじめから類型的なものとして経験される。次に、自明視されている知識は社会化された構造を持つ。つまり「私によってだけでなく、われわれ、言い換えれば「すべての人」（これは「われわれに属する各々すべての人」を意味する）によってもまた自明視されていると想定されている」（Schutz 1962=1983: 75, 訳145）。これによりその知識は客観性と匿名性という性格と帯びる。さらに、この領域の各要素は「無規定性という曖昧な性格」（Schutz 1962=1983: 75, 訳146）を持つ。つまりさまざまであり得る可能性が開かれたまま、当面の目的にとって関連のないことには注意が払われず、という状態で経験されている。それはまた、自然で当然のこととして受けいれられているという意味で、正当なものとして受けいれられている (那須 1986:565) <sup>(4)</sup>。

では、自明性とは誰にとっての自明性か。言うまでもなく、第一に、それを自明とする人にとっての自明性である。トートロジカルな言い方だが、要するに、何が自明かは「同じ」日常生活の住人の間で必ずしも一致しない。日常生活には「われわれ」でない者がいる、ということである。例えば、書類の未婚や性別記入欄が、多くの人びとにはほぼ自動的に書き込む欄であっても、ある人びとにとっては困惑するものであるのもその一例である。また第二に、それは、同じ人にとっても時とともに変わりうる、「さらなる気づきが生じるまで」の自明性である。

人びとにとって自明なものは、上で見た構造により、たやすくは揺るがない堅固さを備えている。われわれの自然的態度を支配しているのは、实际的 (プラグマティック) な動機であり (Schutz 1962=1985: 209, 訳12)、自明なものは、それについて懐疑が生じていない限りにおいて、特に思

案したり反省したりする必要性が感じられない、つまり「熟慮という経験」(Schutz 1962=1983: 77, 訳148)が引き起こされない点で、実際の観点からいわゆる経済的である。それに対する意識や態度は、「無反省のメカニズム」(Kosik 1967=1977: 86)のなかで自動化され反省されず、その限りで反-可変性を帯びている。

これに対して、クレームを申し立てることは、そのような無反省のメカニズムを停止させようとするものである。ここで言うクレームとは、問われてこなかった「現状」を問題化する言葉の投げかけであり、その疑問視、批判、否定、改変要求である。それは人びとに対して、それまで自明視してきたことの主題化、意識化、気づき、反省、熟慮を促そうとする。

しかし、プラグマティックな動機に支配されている人びとにすれば、自分には当たり前で特に不都合のない「現状」について、他者から問題だと言われ再考を求められることは、およそ実際のでなく煩わしくさえあるだろう。単に意識するだけでなく、考えや習慣の変更を求められるならばなおさらであろう。

こうしたクレームはまた「現状」だけでなく、ひいては「現状」を疑問視しない人びとをも問題化する契機を含む。問題を認識しないのは鈍感あるいは意識が低く、問題を知りながら改めようとなしなのは怠慢、そのようなことはないかのようにやり過ごすのは欺瞞・など、そうした人びと自身へと結びつけられうるからである。つまり他者のクレームに向き合えば、自己が問われてしまうのである。

しかし、自明性のうちに生きている人びとにとって、他者に問われたからといって直ちに自明性や自己が揺らぐわけではない。「常識」は自分の側にある(との信念に支配されている)からである。人びとにとっては、クレームに向き合うより、他者の言葉をクレームとして受けとらないか、もしくはそう受けとっても取り合わずに済ませる方が低コストであるし、当事者視点から言わば「正当」で「理にかなっている」。「現状」に特に疑問も不都合も感じないばかりでなく、そこからより積極的に安心や安定、利益を得ていると感じるならなおさらであろう。「当たり前のこと」は問題化されにくい、のである。

つまり、人びとにとって自明性を維持することとクレームと出会うこととは、背反の関係にある。自明な日常の維持とは、それを問題化しようとする契機、クレームに出会わないこと、クレームを受けとらないことである。「現状」に問題を感じている側にとっては、他の人びとのこのような対応こそ、それ自体問題であろう。

#### 4. 自明性とクレームの排除

ここまでの考察で、第一に、日常生活の自明性を、社会問題という図に対して地ないし背景としておく(従来の社会問題研究)のでなく、「現状」を問題化するクレーム申し立てに対抗的な「他者」として積極的に位置づけ、第二に、相互行為する人びとにおいて自明性とクレームとが背反する関係にあることを概観した。

次に、社会の「現状」を問題化する試み、クレームに対する自明性の対抗的な作用をさらに考察していく。そのためにここでは、J. バトラーの発話と検閲に関する議論を参考にする。まず、バト

ラーの議論がいかなる点でここでの問題への手がかりとなりうるかを示し、その上でこれを手がかりに自明性とクレイムの関係を考察する。

前節で示したように、クレイムに出会うことと自明性を維持することは背反の関係にある。一方、ある「現状」についてクレイムが申し立てられている状況をおくならば、それに対して「現状」の自明性が維持されている状況とは、クレイムが申し立てられておらず、「現状」の没問題性が保たれている状況である。ここで、「現状」が自明のものとして通っている状況を、それを問題化するクレイムがない状況として置くことにする。ところで、経験的研究としては、クレイムが申し立てられている状況にアプローチすることは、現に構築主義の社会問題研究において行われてきたように、クレイムと呼べる対象が顕在的に見えている限りにおいて比較的容易である。しかし、クレイムがない状況におけるクレイムのなさを観察することは容易ではない。ないということに対して、通常のあるものについてと同様に言及することはできない<sup>(5)</sup>。そこで、今後クレイムのない状況、クレイムの排除について考察していくために、概念的にフレームワークを考えてみる。そのために、バトラーの発話と検閲すなわち発話を見えなくしている作用についての議論が一つの手がかりとなる。

相互行為過程でクレイムを申し立てることは、言語行為であり発話することである<sup>(6)</sup>。バトラーは、『触発する言葉』（1997=2004）で発話と主体について論じるなかで、発話の検閲へと目を向ける。検閲としてわれわれが通常思い浮かべるのは、司法権力による発話の制限である。まず発話があり、それに対して検閲がなされる、という見方である。バトラーはこれに対して、検閲は、発話を制限し表現の自由を主体から奪うだけでなく、生産的な権力の形である、とする見方を提示する。それは主体を形成し、発話可能なものの境界をつくっている（Butler 1997=2004: 133, 訳206-207）。発話可能なものと発話不可能なものは、検閲の形作る境界によっていかに線引きされ、またその線はいかにして引き直されうるか。こうした彼女の問いかけは、ここで問題にしようとするクレイムと自明性の関係を、次のような問いとして考えることを可能にする。すなわち、クレイムという発話の可能性と、その不可能性、すなわちクレイムが排除され「現状」の没問題性が維持されていること、この両者の関係をどのように捉えることができるであろうか。また両者を分ける線引きはいかに変えられるのか、つまり不可能なクレイムはいかにして発話可能になるのか。ここでは、いま挙げた二つの問いのうち前者について、バトラーの議論をもとに考えていく。

バトラーは、検閲の、制限的なだけでなく生産的な作用を論じるべく、「明白な検閲（explicit censorship）」と「暗黙の検閲（implicit censorship）」という区別を提示する（Butler 1997=2004:130, 訳203）。明白な検閲とは、通常想起されるような、例えば国家の政策や規制として行われる検閲であり、暗黙の検閲とは、「発話不可能なものが語られるまえに、それを排除しようとする暗黙の権力操作」（Butler 1997=2004:130, 訳203）であり、「予めの排除（foreclosure）」である。予めの排除とは、主体による締め出しではなく、主体自体がその締め出しの結果として生産されるような排除のことである（Butler 1997=2004:138, 訳215）。明白な検閲だけではわれわれが被っている発話可能性の制限を説明することはできず、暗黙の検閲のほうが明白なそれより効果を持つかもしれない、とバトラーは述べる。というのも、明白な検閲はそれが締め出そうとする発話を再演してしまう。例えば「ジェンダーフリーという言葉は教育現場で使わないように」という規制は、「ジェンダーフリー」という言葉をその都度語ってしまう。それに対して、暗黙の検閲では、主体に



は検閲自体が見えない。以上のような発話と検閲をめぐる議論は、クレイムの発話可能性と不可能性を考える上で示唆的である。

以下では、便宜的に二つの次元を区別してこの問題について考えていく。第一に、自己にとってのクレイムの可能性の次元、第二に、それが発話される社会的相互行為の次元である。

## 5. 自己におけるクレイムの可能性

3の最後で、人びとにとって自明性を維持することとクレイムに出会うこととの背反する関係を、一方に、ある事柄を自明視している人びと、他方に、それを問題化しようとする人びと、言い換えれば、「われわれ」対「われわれ」でない者の間のこととして述べた。しかし、対外的に申し立てられる以前に、クレイムが自己にとって発話可能なものとして現れているかどうか、という次元を考えることができる。つまりここで問題にしたいのは、言わば各人のなかの、ミードの言う「I」と「me」の内的会話、思考におけるクレイムの発話可能性と不可能性の関係である。

明白な検閲は人びとにある発話を禁じる。戦時中の言論統制のようにその例は至る所にある。こうした検閲によりある種のクレイムが規制されるなら、確かに個人のクレイムの発話可能性は制限される。しかしこの種の検閲の皮肉は、先にも触れたように、規制がその対象となる語を逆説的に呼び起こすことであった。個人にとって、ある発話は禁止されるが、その言葉を思考のなかで呼び出すことは可能である。むしろその言葉は、個人のそして社会の知識の一部であり、明白な検閲によってかえって馴染みのものにさえなりうる（規制のキャンペーンによって、ジェンダーフリーという言葉は繰り返され広まる）。そこでは何が排除されているかが明白であり、その明白さは排除それ自体を際立たせる。

他方、予めの排除である暗黙の検閲では、すでに見たように、何が排除されているかは主体に対して明白ではない。それは主体による締め出し行為ではない。主体は締め出しの結果として登場する。排除されているのは、主体が主体である限り発話不可能なものである。「その（予めの排除の）残余、すなわち除外されたものは、あらゆる行為遂行性のなかの、遂行可能でないものとなる」

(Butler 1997=2004:138, 訳215) ( ( ) 内は筆者による補足)。人は通常、暗黙の検閲によって発話不可能であるものについて、恐らく考えることすらできない。

以上の二つの検閲は、自己にとってクレイムが排除される可能性を二つの水準で示している。第一に、クレイムが思考には現れているが実際には表現されないという水準。第二に、クレイムがそもそも思考不可能であるという水準。前者はいわゆる言論統制であり表現の規制である。当の言葉は、その発話を禁じられた人びとにとって知識の一部であり続ける。クレイムは、検閲の作用によって意識のなかでますます明白となる。つまりクレイムは一見排除されるが蓄積されており、完全には排除されていない。それに対して後者では、クレイムは通常の思考可能な領域の外部にあり、自己に対して現れていない。人は自分が何を知らないかを知らない。この水準における排除がより徹底的なものであることは言うまでもない<sup>(7)</sup>。

自明なものを自明のままに経験している状態とは、そこに排除がすでになされているということ意識しないということである。これは、ある暗黙の検閲後にあるということ、当該のもの自明性を

問題化するクレームが思考不可能な状態にあるということである。バトラーの言う暗黙の検閲は、排除の分類カテゴリーではなく理念型であり、究極には主体にとって決して現れることのない領域があることを指し示すが、排除には階調があり、何らかの契機によって反省可能なものに転じる可能性があるが現時点ではその彼岸にある、という領域が段階的に存在すると考えることができるだろう。そのあらゆる段階で、われわれは、排除されていることを知らない何ものかについて知らず、すなわち「予めの排除」の事後を生きていると言える。バトラーの議論は、自明性の経験とは、検閲、とりわけ予めの、暗黙の検閲の後にあることを際立たせる。われわれが自明性のうちに生きているときに、その自明性が維持されていることと引き換えに、それを問題化するクレームは排除されており、その排除自体がわれわれに見えなければ見えないほど、自明性は堅固であると言えるだろう。排除の見えなさと、自明性の強度は関わっている。逆に言えば、自明性が堅固であればあるほど、クレームの可能性は主体に対して現れない。

## 6. 相互行為過程における発話とその意味づけ

クレームは、たとえ発せられたとしても、相手に受けとめられ理解されなければ目的の何かを問題化することができない。逆に言えば、人びとは発話を理解しないことによってクレームと出会わないことができる。

一般に、プラグマティックな動機に支配されている人びとにとって、他者のクレームと向き合うよりもそれを回避する方が経済的であることは、先に述べた。人は可能ならば、自明性をそのままに生きられるような現実にも固執する。その現実のなかで他者の言葉を意味づけることによって、人は当の発話者にはクレームである言葉もクレームとして受けとらないことができる。問題化しようとする事柄が受け手側にとって自明なものであればあるほど、クレームの試みは困難である。

相互行為過程でなされた発話の意味づけもまた、バトラーの議論を踏まえ、同様に二つの水準に分けて考えることができる。一つは他の意味づけの可能性に対して盲目であるような操作としての意味づけ。「排除の見えない意味づけ」と呼ぶことにする。もう一つはクレームとして受けとりうる可能性に対する反応としての否定的な意味づけ。「選択的意味づけ」と呼ぶことにする。この区別は暗黙の検閲と明白な検閲に対応している。バトラーの区別は、あくまで発話についてのものであり、事後的な意味づけについてのものではないが、同様に適用できるように思われる。排除の見えない意味づけとは、主体に対して他の意味づけの可能性ないし選択肢はそもそも現れていない、排除自体が見えないということであり、これは主体による選択ではない。選択的意味づけとは、選択肢がその都度選ばれまた排除されるということである。この区別もまた自明性の強度と恐らく関係しており、自明性が堅固であるほど、他の意味はシュッツの言う無規定性のさらなる背後に隠されている<sup>(8)</sup>。

いずれにせよ、それらの意味づけは、簡単に言えば持ち合わせの「常識」のなかでなされよう。選択的意味づけでは多少反省的に知識が用いられるかもしれないが、これにより他者のクレームは、「非常識」「非現実的」「無意味」「逸脱」「病気」など、何か他のものとして意味づけられ無効化されうる。あるいは人びとは発話者を、もはや「われわれ」ではないものとして、その存在ごと排除することもできる。つまり人びとは他者のクレームに出会うことなく、自明性崩壊の契機は回避され

ることになる。

とはいえ他方で、自明性は、「われわれ」でない人びとが顕在化している社会では、常に部分的には懐疑と崩壊の危険に晒されている。しかしそうした危機に瀕してはまた、「われわれ」の自明性へのより強い執着、他者のより強い否定という防御反応も引き起こされるように思われる。

さらにより詳しく、発話されるクレイムを検閲に即して二つに分けてみるならば、一方に、明白な検閲を踏み越えたクレイム、他方に、暗黙の検閲を踏み越えたクレイムが想定できる。前者の発話、明白な検閲違反的クレイムは、端的に違反であるが、少なくとも禁を破って発話されたというスキャンダルとしての認知を獲得しうる。つまり明白な検閲は、クレイムの発話可能性についてのみならず、受けとりと意味づけの可能性についても、逆説的な効果を生じうると言えよう。それはいずれにせよ、クレイムをかえって際立たせる効果を持つてしまう。

後者の発話、暗黙の検閲違反的クレイムは、人びとから容易に理解されないことをその特徴とするであろう。なぜなら、定義上、暗黙の検閲が排除しているのは、主体にとって通常思考不可能、発話不可能なものだからである。それゆえ、もし主体がそれを語るならば、そうした発話は割引かれ、主体の生存可能性は疑問視される、とバトラーは述べる (Butler 1997=2004:136, 訳212)。このような発話を前にして、これを理解することは容易ではないとしても、意味づけることは必ずしも困難ではない。「わけがわからない」「常識では理解できない」とすればよいのである。バトラーはこうした発話を「非社会的なものが跋扈している発話」「精神病患者」の呻き声 (Butler 1997=2004:133, 訳208) と表現する。つまりクレイムは、たとえ暗黙の検閲を踏み越えるという困難のなかから発話されたとしても、受け手の生きる自明性を必ずしも突き崩しえない。そればかりか発話者の地位を危うくさえするのである。

したがって、このような自明性のヘゲモニーに対抗してクレイムを申し立てようとする者は、クレイムを向けられる人びと同様、否、それ以上に自身を問題化されるリスクを負う。このリスクと知識は、クレイムをさらに抑圧する社会条件と言える。リスクを負っても語ろうとする側の技法はここで詳しく論じる余裕はないがさまざまである。ここでは、第八章で取りあげたL、ミラーの指摘、すなわち語り手は特に下位に置かれているとき自らの語りの性格をあえて曖昧にするスタイルで語る、という事態を再度挙げておく (Miller, L 1993: 367)。これはわれわれもよく知るところである。

あえて曖昧にした語り、さらにその極限にある沈黙 (発話しないこと) は、必ずしもクレイムとして「一瞥で読み取ることができ」 (Ibarra & Kitsuse 1993:24)ない。それゆえ、クレイムとして受けとられたなら生じたかもしれない対立や葛藤、対抗的反応としての否定や攻撃は生じず、表面上平穏なルーティーンとしての相互行為が継続していくことになる。このときの、一見自明なものの維持されている状況とは、クレイムの排除、抑圧がよりよく徹底されている状況と言える。

## 7. クレイムと主体

バトラーの議論は、さらにクレイムと主体との関連についても示唆的である。バトラーが主に議論するのは、暗黙の検閲と主体との関連についてであるが、ここではこれまでの考察を踏まえ、先に明白な検閲におけるクレイムと主体との関連を考察し、その上で暗黙の検閲へと向かうことにする。

まず、明白な検閲に違反して発話されるクレームは、発話者をクレーム申し立て主体として顕在化させよう。先に見たように、この検閲は、違反するクレームをかえって意識化させ、その発話をスキャンダルとして認知させるという、逆説的な効果を持つものであった。クレームを発話することは、規制されていた潜在的なものの顕在化であり、主体はいわばクロゼットからカミングアウトする。クレームを申し立てることは、それまで問題にされていないことをあえて問題化する振る舞いであるだけでなく、発話の規制への非同調の宣言でもあるという二重の意味で事件となりうる。主体は、そのようなスキャンダルの担い手として人びとの目前に顕在化しうる。

他方、暗黙の検閲と主体との関係は、比喩的に言ってより根が深い。先ほどまで見てきたように、予めの排除が主体によるものでなく、主体はむしろその結果であるならば、定義上、発話不可能なものが排除されていることは、主体維持の条件であり、主体がそのまま発話不可能なものに到達することは不可能である<sup>(9)</sup>。

「発話可能性の領域の外に出ることは、主体としての地位を危うくすることである」 (Butler 1997=2004: 133, 訳208) (傍点は原文イタリック)。

「こういった発話不可能なものの侵入が及ぼす結果は、自分が「ばらばらになる」という感覚から、刑事上もしくは精神医学上の監禁を保証する国家の介入にまで及ぶと言えるだろう」

(Butler 1997=2004:136, 訳212)。

この種の発話が「「精神病患者」の呻き声」であるというのは、「われわれ」の理解を越えるということである。それは発話主体に二重の仕方で影響するだろう。もしもある人が、それまで自明なものとしてきたことを突如問題として意識し語ろうとするならば、それがもし相互行為場面で発話されたなら、第一に、その理解しがたさによって、彼／彼女は、聞き手である「われわれ」からその地位は疑われることになりうる。彼／彼女はもはや「われわれ」の一員でなく「他者」として現れる。

第二にこのことは、彼／彼女にとっては、部分的であれ根本的にであれ自己の変化であり、以前とは異なる自己になることを意味するだろう。「私」は、以前の「私」ではなくなり、これまで共に「われわれ」であった周囲の人びとから「他者」として隔絶するという経験をする。クレームは、彼／彼女にとって発話可能性を帯びて現れることで、主体を揺るがせ変化させ、実際に発話されたときには人びとのなかでの彼／彼女の地位を揺るがすものとなる。いずれもある意味で危難 (peril) であり、問題を感じることなく馴染み深いものを自明なものとして受けとり続け、自己が揺るぐことなく「われわれ」の一人でいられるならその方が不安がない。

## 8. 自明性への問い-----今後に向ける

以上、クレームとそれに対する自明性の対抗的な作用を、バトラーの発話と検閲をめぐる議論を手がかりに考察してきた。クレームがなされず「現状」の没問題性が維持されている状況それ自体の維持、あるいは発話としてのクレームを排除し見えなくする作用は、バトラーの二種類の検閲概念を通して、二つの水準、明白な検閲の水準と暗黙の検閲の水準に分けて考えることができた。自己にとっ

でのクレイムの可能性、また相互行為過程における発話とその意味づけ、二つの次元で、二つの水準を区別して考えることができた。

第一に、明白な検閲の水準では、クレイムは、発話されないとしても「私」の思考においてかえって際立ち、もし違反して発話されたならスキャンダルとして認知されうる。またこの水準に対応する選択的意味づけは、定義上、発話が実はクレイムであるという可能性に対して盲目ではない。したがって、クレイム申し立て主体は、排除に対して、それへの非同調の宣言を伴うカミングアウトと発話の対抗的な意味づけによって争うことができる。少なくともそのように争うことは、もう一つの水準においてよりは容易であろう。この水準では、自明性は、一見維持されているようでも、クレイムを排除することにもはやさほどの効力を持たず、むしろすでに綻び問題化されていると言うこともできる。明白な検閲によるクレイムの排除とは、「予めの排除」に対していわば「後手の排除」である。それが発動されるときには、排除されるべきものはすでに露見していると言える。

それに対して、暗黙の検閲によってクレイムが排除されている、という水準がある。そこでは、クレイムは「私」にとって思考不可能であり、したがって発話不可能であり、もし発話不可能な領域から発せられても、語ること自体容易でなく、また「われわれ」に理解されづらい。それを発することは、必ずしも自明性を揺るがすことにつながらず、かえって「私」を危うくしうる。この水準では、自明性は、それを問題化しようとするクレイムをより徹底的に排除していると言える。

明白な検閲が争いのより可能なものであるとすれば、暗黙の検閲という水準における自明性の、反問題構築の作用はより強固であり、その意味で、われわれはこの水準により細心の注意を向けてみる必要があるだろう。それは、クレイムのあからさまな禁止や規制、抑圧、あるいはクレイムへの反論よりも、争い困難な徹底性、浸透性をもってクレイムを排除する。

ここまでの考察に対して、クレイムについて思考することが不可能であるということは、要するに「現状」に問題がない、ということにほかならず、ならばそれに越したことはないのではないかと、いう意見もありうるかもしれない。しかし、最初に確認したように、自明性とは、それを自明とする「われわれ」にとっての「さらなる気づきが生じるまで」の自明性である。上のような意見は、「同じ」日常に問題を感じる者、「われわれ」でない者の生きづらさ、「私」のなかの「われわれ」でない「他者」、表現困難な生きづらさを無視するときのみ言いうることではないだろうか。最初に確認したように、自明性は、問題を構築しようとする営み、試みに対して、壁、抵抗として立ちはだかる。ならばここで、明白な検閲というわかりやすい排除を越えて、暗黙の検閲という水準を見いだし、その壁としてのより一層の堅固さ、抵抗としてのより一層の根深さに目を向けることは、意味があるのではないだろうか。

では、それは経験的研究に対してどのような形をとって現れるのであろうか。

田中美津は、『いのちの女たちへ---とり乱しウーマン・リブ論』のなかで、女の「生き難さ」の語り難さ、それをわかってもらおうとわかりやすく話すことと、とり乱すこととについて、繰り返し書いている。

「・・・女の話しことばは、ことばとことばの間からもれてしまうものこそ表現しようとすることばであり、それは常に生ま身の〈ここにいる女〉の生き難さ、その痛みから出発せざるをえな

い、いま痛い人間のことばとして、それはある」(田中1972=2004:84)。

上で言われている「ことば」とは、既存の言葉では語りえない、その時点では未だ発話不可能なもの領域あるいは境界にある言葉であろう。それゆえ田中は、わかりやすく話せという要求がいつも突きつけられてしまうことを「呪い」と呼び(田中 1972=2004:190)、他方「わかってもらおうと思うは乞食の心」(田中 1972=2004:64)として、わかりやすくという要求にわかりやすい言葉で応えようとする「〈ことばをもつ女〉」(田中 1972=2004:88)であることから距離を取ろうとする。

「いま痛い人間は、そもそも人にわかりやすく話してあげる余裕など持ち合わせてはいないのだ。しかしそのとり乱しこそ、あたしたちのことばであり、あたしたちの生命そのものなのだ。それは、わかる人にはわかっていく。そうとしか云いようのないことばとしてある。痛みを原点にした本音とは、その存在が語ることばであり、あたしたちの〈とり乱し〉に対し、ことばを要求してくる人に、所詮何を話したところで通じる訳もないことだ」(田中 1972=2004:88-89)。

わかりやすく話せという要求に対して、「顔をそむけ、絶句するあたしのその〈とり乱し〉」(田中 1972=2004:88)こそが、「私」の「生き難さ」を語っているのだと田中は言う。

しかしとり乱すことはそれ自体容易ではない。第七章でゴフマンの相互行為論に依拠して考察したように、端的にわれわれはとり乱してはならない。そうすることは自らの地位を危うくする。田中はそこにわれわれを「とり乱させない社会の抑圧」を見る。とり乱すとは、発話可能性の領域の境界であるいは外で語ることではないだろうか。それは、「われわれ」にはわかりにくく(「わかる人にはわかっていく」)、端的に相互行為の円滑で没問題的な進行を(「われわれ」からすれば、無用に)混乱させるだろう。そもそもそのような振る舞いが「とり乱し」と呼ばれるのも、それが通常の言葉では語れないことを語ろうとするものだからではないだろうか。

人びとが自明視している日常における生きづらさは、それを生きづらいと感じる者によって「われわれ」の発話可能性を越えて発話されようとしている。だが、その困難さに対して自明性の壁が立ちあがる。田中が繰り返し問う、「われわれ」に「わかりやすく」話せという要求(「聞く主体としての己れを問うことなく、わかりやすく、わかりやすくを要求してくる心」(田中 1972=2004:90))は、「われわれ」にわかりやすすくないものの傲慢な拒否であり、それは「われわれ」の自明性をあくまで不問のままに生きる態度ではないだろうか。日常生活の自明性のさしあたり不問という地位に対して、そのどこかしらを問題化しようとする働きかけに対して、「われわれ」はそれを維持することのうちに安らっている。

このように考えるとき社会問題研究の視野に改めて浮かび上がってくるのは、クレーム申し立てに対する反論、否定などの対抗的な営み、抑圧的な規制といった反-問題化作用だけではない。自らにとって自明なものを維持する「無反省のメカニズム」としての、わかりやすさの要求、複雑でわかりにくいものや曖昧なもの拒否、そうしたものへの無関心や無頓着、無自覚、倦怠(Simmel 1903=1994)、相対主義、などの巧みな営まれ方であり、われわれの相互行為のあり方である。

【注】

〈1〉 何かを語ることにより語られなかったものが排除されることは、語ること、言語使用に本質的なことであろう。しかし、語られることによる語られないものの排除は、ただちにそこに政治あるいは闘争があることを導くわけではない。排除を基礎づけているのは合意である、とする見方 (Brulle 1994: 100) もありうる。

〈2〉 ちなみに、構築主義に対する挑戦のもう一つの流れとして指摘される、批判的社会学について付け加えるならば、G. ミラーによれば、批判的社会学には、そもそも資本制や家父長制といった全体社会のあり方に由来する日常生活のあり方そのものを問題とする視点がある (Miller, G. 1993:256-257)。構築主義の立場からすれば、その研究自体がクレーム申し立てと言えようが、そのことは、当の研究者たちにとっては自ら認めるところであり、逆にそこから、研究と研究者の位置との関係、社会問題研究の支配的制度との関係などについての問い、つまり研究という知のあり方そのものへの問いが投げかけられる。こうした彼らの問いかけを構成する論理もまた、問われていない日常を問う、という課題を構成している。批判的社会学の立場からすると、資本制や家父長制に由来する日常の問題性は、われわれにとって通常必ずしも十分に可視化されない。というのも、人びとが社会的現実を解釈するときに利用可能な知識は、現体制の維持に利するように社会的に組織化されているからである。ここから、知の批判、いわゆる知識社会学という研究課題が生じる。それは、問われていない日常生活を問われぬままに温存する知のあり方を問うことであり、問われていない問題を可視化することである。この点で、批判的社会学もまた、自明性への問いを共有するものである。しかしその論理は、ポスト構造主義的な知と権力への問いによって、より一般化されるのではないだろうか。

なお、G. ミラーは、ポスト構造主義と批判的社会学との区分は相互排他的ではなく、またそれぞれの中身も一様ではなく幅があるとして、前者と後者を、次の二点を共有しないことによって区別する。一つは、人間の理性への信奉、もう一つは、社会についての全体理論への志向である。

〈3〉 このことを逆から問うと、いかに自明性は崩壊し問題状況は現出するかという問いになる。この方向からの考察に、Wagner (1973)、那須 (1985) 等。

第八章で述べたように、本文で論じる研究視点は、現象学的社会学へと改めて接近していくものとなる。『日常的な『意味』の沈殿物を支え再生産し、ひいては日常生活世界の自明性を支えそれを再生産している』ものとしての、日常的な体験や行為に目を向けること (那須 1997: 187) を求める那須の提言は、社会問題研究にとって展開すべき一つの方向性を指し示しているように思われる。

〈4〉 那須は、ある対象を自明視することはその対象を問題化しないことであると指摘し、さらにそれを「当然のこととして受け容れる」 (那須 1986:565) ことであるとする。「・・・正当化には、正当化されている対象を受容すべきであるという観点が付随している」 (那須 1986:565) のである。

〈5〉 第八章では、クレームのないことに対して、第一に当事者の「語れない」という事態に言及する語りを見ること、第二に外部との比較・参照という手続きをとること、という二つのアプローチの可能性について述べた。ここでは、クレームの排除という事態そのものについて、それを捉えるための概念的フレームワークを考える。

〈6〉 クレーム申し立ては、「・・・つねに発語行為と発語内行為の両方を遂行していることにな

る」(Austin 1962=1978:222)のような言語行為である。それはある「現状」を問題として記述しつつ、それへと人びとの注意を喚起し、問題解決に向けて人びとを動かそうとする。

〈7〉 この二水準の相違は、要はクレームが思考に現れているか否かである。クレームの排除が思考不可能性の水準においてより徹底的であるならば、この徹底性の深度と構造に関する考察は重要である。それは、不可能なクレームが可能になる道筋を記述していくことにも資するであろう。この考察にはシュッツの「問題」をめぐる議論が示唆的である。彼は、フッサールの問題的可能性の概念に注目し、非問題の領野が崩壊し新たな問題が生じる過程について考察するなかで、「問題化」

(problematic)と「主題化」(thematic)という概念を用いる(Schutz 1970=1996: 21-26, 訳55-60)。シュッツによれば、「問題」のギリシャ語の語源は「対象」のラテン語の語源と同じであり、ともに「私の前に投げ出される物」という意味を持っていた(Schutz 1970=1996: 26, 訳60)。現代の表現では、対象イコール問題的というわけではなく、疑わしい、疑問の余地のある対象だけが問題的である。だが、ある対象を問題にすること、すなわち思惟の主題にすることこそ、その対象を疑わしく疑問の余地あるものと考え、その対象を自明視されている親近性という背景から分離することにほかならない(Schutz 1970=1996: 26-27, 訳60-61)。二つの概念は、一見厳密には区別されずに用いられているように見えるが区別可能であり、両者の論理的な関係は、問題化される、それゆえに主題化されるのであって、その逆ではない。主題化は問題化の必要条件あるいは前提である。したがってここから、クレーム可能性について、二つの契機すなわち問題化と主題化により次の三つの場合を分節化できる。第一に主題化され問題化される、第二に主題化されるが問題化されない、第三に主題化されない(したがって問題化されえない)。これらの場合と、検閲の二つの水準との関係については慎重な検討を要する。さしあたり、少なくとも、予め排除されているものは、第三の主題化されない(したがって問題化されえない)ものであることは明白であり、明白な検閲により排除されているものは、検閲という作用においてすでに少なくとも主題化されているということができる。さらなる考察は今後の課題である。なお、クレームの可能性と不可能性の考察にシュッツの問題化に関する議論を接続する可能性については、本稿の元原稿への木村正人氏のコメントおよびその後の議論のなかで教えられた。問題化と主題化という概念を厳密に区別しそれらの交差によって問題化の水準に論理的に三つの場合を想定するという考えは木村のアイデアである。記して感謝する。

〈8〉 那須は、自明性の崩壊について二つのレベルを区別している。一つはシュッツの言う無規定性にのみ起因するもの、つまり従来の準拠枠内で問題的状況が解消する余地が残されているもの、もう一つは従来の準拠枠を超える状況である(那須 1985:643-644)。

〈9〉 バトラーは、言語の規範性への参入によって主体は形成されるという、ラカンなどの精神分析の考え方に言及しながら、この点を述べている(Butler 1997=2004:135, 訳210)が、彼女のこの議論には決定論的な考え(Fraser 1992)は含まれていない。彼女によれば、主体と発話の関係は「発話可能かどうかの問題が、もう一度主体の存続の条件になるような政治的生において」「ふたたび呼び起こされる」(Butler 1997=2004:135, 訳211)。



## 終章 今後に向けて

本研究では、日常生活において社会の現状が問題化される／されない過程を、構築主義の社会問題研究の成果をふまえながら、相互行為過程におけるわれわれの実践として主題化し考察すること、この課題に取り組んできた。構築主義的研究が「社会問題の構築」を行う活動に対象を定めアプローチしてきたのに対して、本研究では、むしろ「社会問題の構築」を阻み、抑圧するような営みがあることに注意を払い、社会問題が構築されない過程に光を当てようとしてきた。一方に、社会問題の構築過程、他方にそれと裏腹の、問題化の否定や抑圧の過程。本研究は、この両方の営みを視野に組み入れる社会問題研究---社会を問題化しようとする人々の営みの研究---の可能性を拓きたいと考えてきた。それは、社会の現秩序の再生産的な維持と、その問い直し・流動化・攪乱・改変への営みとのせめぎあいを、社会問題という契機において、相互行為として考察する、そのような研究である。すでに述べたように、社会の問題化、改変と、その否定や抑圧とのせめぎ合いは、大きな歴史のダイナミクスとしても、もちろん考察できるであろう。いわゆる歴史の転換点、転換期と捉えられる時期、そしてそこに観察される社会過程、社会現象、事件は、いずれもそのようなせめぎあいの過程として見ることができるであろう。それらを見ていくことは、言わば歴史社会的な仕事となるのかもしれない。それに対して、本研究では、それを相互行為過程において、われわれの日常の実践として考察していく可能性について考えてきた。

この背景にあるのは、ごく素朴に言えば、社会の成員が社会の現状を問題化しようとするとき、そこにはどのようなことが起こっているのだろうか、という問いである。私たちは、社会の現状から、一方では満足や利益を得ているが、他方で、恐らく誰もが、そこに問題や不自由、不便、生きづらさといったものをも感じ、現状がより生きやすいものになることを望んでいる。あるいはもっと積極的に、現状をよりよいものに変えたいと望む。そして実際に、それぞれの生活の現場で、何とかしようと思ったりしたりしているのではないだろうか。だが、現状を問題化すること、さらに変えていくことは必ずしも容易ではない。このこともまた誰もが日常的に感じているのではないだろうか。では、私たちが知っているこの困難さとはいったい何であろうか。その困難さはどのように作用しているのだろうか。

個人のさまざまな「生きづらさ」は、ときには多くの人びとに共有され「社会問題」として取り組まれることもあれば、ごく個人的な悩みとされたり、無視されたり、否定されたりすることもある。このような過程はそのまま、私たちの社会的現実構成の営みにほかならない。そして、とりわけ、本論が特に目を向けようとしてきた過程、すなわち個人の「生きづらさ」が「社会問題」として、言うなれば、社会の現秩序を何らかの形で変えるという、社会的対処が必要な問題として構成されない過程とは、社会秩序の変化、流動化を拒む社会的な力の作用が見出される過程である。そのような力が作用している最たる過程として、本論では最終的に、自明なものとしての日常生活の過程を、改めて「問題」として扱うべき領域として見出すこととなった。

ここに至るまでの本論の道筋をいま一度振りかえってみるならば、本論はまず、構築主義の社会問

題研究を足がかりとして、その視点と方法について考え、それとの対話を通して、本論独自の立場を画定していこうとすることから出発した。最初に、構築主義の社会問題研究によって提起された「クレイム申し立て」概念とそれを研究対象とすることについて焦点を当て、クレイム申し立てをリアリティ定義の営みとして捉え直し検討した。クレイム申し立てという営みは、単に社会状態を「問題」として定義するのではなく、そうした定義実践そのものを「クレイム申し立て」として通用させる「いまここ」のリアリティ定義、さらにはそれらの定義が適切なものであるというリアリティ定義のメタ定義、この三重の定義を行う実践として捉え直された。ここから浮かび上がるのは、こうした重層の各層において、定義が成功しない可能性である。たとえ「問題」を定義しても、その言説が正当なクレイム申し立てであるという定義を受け手である他者たちに対して維持できなければ、最初の定義は失効してしまう。かくして、「問題」をめぐるクレイム申し立ての過程は、何ごとかを「問題」化しようとする人びとの活動の過程であると同時に、そのような「問題」化を失効させ挫折させていく、そのような力の作用する過程としても見えてきた。この後者の過程を浮かび上がらせそれに改めて注意を払うことが本論の出発点にある関心であった。それは、言い換えれば、社会問題はいかに構築されるか、構築されているか、という問いにとどまらず、社会問題が、それを構築しようとするさまざまな試みの過程においていかに否定され構築され得ないかを問うことである。それゆえに、本論は、一方では構築主義のアプローチを踏襲し、その視点と方法に多くを学びながら、同時にそこからのさらなる展開を試みることとなった。

その上で次には、問題を経験しそれについて語る、という実践の有り様を、相互行為過程に巻き込まれる個人に定位して考察した。個人にとってクレイム申し立てとはいったいどのような実践か。このように問うことから改めて見えてきたのは、人がたえず、いわゆるクレイム申し立てとは異なる実践へと誘われていく可能性であり、またクレイムを申し立てようとしてもできないという不可能性や困難さであった。たとえ「問題」を経験しても、人がそのことをめぐって振る舞う仕方はさまざまにあり、また別の経験や実践に導かれる可能性は多々ある。「社会問題」を定義することも、それを他者に向けて公然と表明することも、またそうした表明を「クレイム申し立て」として成功裏に定義することも、いずれもその他の可能性が排除されたときにのみ成り立つ。したがって、われわれに必要なのは、「クレイム申し立て」という研究対象それ自体を再検討し、クレイム申し立てへと必ずしも結実しないさまざまな営みをも含むものへと視野を広げることではないか、というのがここでの立場表明であった。

こうして、本論は、社会問題が構築されない過程へ、クレイム申し立てとして明白に対象化する活動へと結実しないさまざまな営みへと視野を開くことを試みた。では、本論のこのような視野と立場は、どのような社会的、歴史的状況に負っているのだろうか。同時代の社会との相互反映性を問うという、ある種知識社会学的な問いから、構築主義の社会問題研究と本研究の社会性・歴史性を問うという作業を次に行った。構築主義の社会問題研究は、一九六〇年代、七〇年代のアメリカ社会、マイノリティ等の異議申し立てが活発化していた時代のなかから、従来の逸脱の社会学を乗り越える理論的・方法論的パースペクティブとして生まれたのであった。そこには「クレイム申し立て」があり、それまで「社会の問題」とされてきた人びとによる、自分たちを「問題」として扱う社会こそ「問題」であるという切り返し、「社会問題」の定義活動があった。構築主義の社会問題研究はその

ような社会状況を社会学の課題として受けとめたのである。それに対して、本論では、現代日本社会と私たちのあり方を、歴史的にも社会的にもそのような状況から隔たったものと認識し、私たちの状況により繊細に対応していくという課題を見出した。

ではこの課題に私たちはいかに取り組むことができるであろうか。そこで次には、社会の現状を問題化する試みについて現代日本の事例から二通りの考察を行った。社会を問題化する試みとは、必ずしも「クレーム申し立て」活動へと結実しないこともある、文字通り社会の現状を問題化しようとする試みに焦点を当てる言葉である。事例による考察の一つ目として、現代日本の「マイノリティ」、異性愛者でない女性の生きづらさをめぐる言葉を取りあげた。ここで焦点を当てたのは、生きづらさへの対処としての諸活動とアイデンティティとの関係である。社会へのクレーム申し立てや社会運動は、しばしば当事者のアイデンティティの問題と結びつけられるが、ここでは、両者の関係について、ゴフマンのスティグマ論とキツセの逸脱者論という二つの既存の理論から二つの理念型を取り出し検討した。その上で、前章の議論、すなわち社会問題研究の枠組み自体の歴史性という問題を踏まえ、二つの理念型とは異なる現代的なアイデンティティのあり方とクレーム申し立てとの関係について考察した。それによって、アイデンティティを声高に掲げること自体に対して距離感、違和感を抱きつつ、また語ること自体、語られる言葉自体に違和感を抱きつつ語る、そのような主体像を描き出し、そうした主体と社会の関係が、かつての強い異議申し立て者と社会との関係とは異なったものになるであろうことを議論した。

現代日本の事例による考察の二つ目には、夫婦別姓をめぐってマスメディアで展開された攻防を取りあげ、社会の現状の問題化に対抗的な社会的反応を検討した。社会の現状を問題化しようとする営みに対しては、必ずと言っていいほど、それに抵抗し現状の自明性を維持しようとする営みが展開される。ここでは、このせめぎあいにおける後者、すなわち問題化への抵抗の営みに目を向け、そのレトリカルな方法およびそうした方法を通じて現状を保持しようとする人々の営みを考察した。

以上を踏まえて、次には、理論的にはそれまでの章とは少し角度を変え、ゴフマンの相互行為論を足がかりとして、本論の課題にアプローチした。ゴフマンの仕事は、相互行為過程の考察のために独自の枠組みと概念を提供してくれる点で、本論の試み --- 社会の現状を問題化しようとする人びとの試みを相互行為過程として、そのなかで展開される営みとして見ていくこと --- にとってきわめて示唆に富む視野を与えてくれる。

まず、ゴフマンの相互行為と自己に関する議論を検討し、そこから現状の問題化と自己との関係を考察した。ゴフマンの議論をたどるならば、端的に、社会の現状に埋没せず生きづらさを感じることは、自己が自己であることである、ということが明らかになる。自己とは、相互行為秩序（の維持されている状況）に対して、一方ではそこに生成しつつ、他方では秩序にとって過剰なものであり秩序の維持されている状況を揺るがし問題化する、という両義性を帯びている。言ってみれば、現状に問題を感じそれを換えようとすることは、個人にとって、自己であることとほとんど同義なのである。つまり、社会の現状を問題化しようとすることは、ある種の人々の問題ではなく、私たちすべてに等しく共有されている、言わば普遍的な問題ということができる。そのことを確認できたのではないかと思う。

その上で次には、ゴフマンの相互行為秩序論に依拠しつつ、クレーム申し立て、現状を問題化しよ

うとする試みが被る排除、別の言い方をすれば、生きづらさの表現しづらさ、あるいはクレーム申し立ての困難さ、そのメカニズムを考察した。秩序維持にとって過剰なものの排除とは、ゴフマンによれば、相互行為という自律的な過程とその秩序維持にほとんど必然的に伴う事態である。相互行為過程はその円滑な進行に向けて参加者を動員する、そのために人は適切な外見と状況に即応する機敏さが求められている---このようなゴフマンの見方は、私たちが自らの生きづらさを個々の相互行為場面においてその都度表現しづらいことの仕組みを解き明かしてくれる。同時に、この見方は、裏を返せば、その場面に参加する者の、秩序に働きかける潜在的な力を示唆するものである。秩序は自らの維持にとって脅威となるものをそれゆえに排除しようとする。秩序維持のメカニズムを描き出すゴフマンの議論は、一方で、現状を問題化しようとする試みが排除される仕組みについて描きながら、他方で、そうした試みが秩序に対して持ちうる潜在的な脅威について、言い換えれば、現状の問題化と改変の可能性に対して参加者が持ちうる力について、語っているのである。このことを本論では、ゴフマンの議論から浮かび上がらせることを試みた。

本論ではさらに、方法論への問いかけを行った。「クレーム申し立て」を対象とする構築主義の研究方法に対して、それでは、クレーム申し立てをも含む、より広い意味での社会の現状を問題化する試みは、どのように捉えうるのであろうか、その可能な視点と方法について考察した。明らかに「クレーム申し立て」として見えており同定可能な対象を扱う限りにおいては、研究者は同定そのものについて反省的たる必要性は差し当たらない。だが、何がクレーム申し立てかということそれ自体が争われるような過程、さらにはクレーム申し立てが抑圧されていると見ることのできるような過程では、そこからある語りを「社会問題について語っている」として取り出すこと自体、ひとつの選択であり、その過程への参加となる。つまり、研究者の立場、研究という営みもまた、社会問題をめぐる過程の外部ではなく、内部たらざるを得ない。研究者の言葉も含めてすべての語りは、いわば社会問題過程の部分なのである。

そしてここから、没問題的な状況、日常生活の自明性への視点が、社会問題研究において固有の重要性を持つことが明らかになった。というのも、クレームが不可視化され顕在化されていない過程とは、没問題的な状況のことにほかならないからである。

こうして、没問題的な状況、日常生活の自明性への視点が、今後、本論の課題を推し進めていく上で、重要な主題となりうることがあらためて発見された。それを受けて、本論の最終局面では、日常生活の自明性を、社会問題研究という文脈のなかに改めて位置づけ主題化することを提案し、社会問題に対するその対抗的な作用に関する一考察を試みた。本論のこの部分は、今後の研究への端緒であり、自明なものとして進行する相互行為を、今後それ自体として探求可能な、あるいは探求すべき対象として画定することの必要性をあらためて主張することとなった。

問題とされる社会状態に関する研究から、問題を定義する人びとの活動過程の研究へ。この転換によって、社会問題研究は、人びとの相互行為／コミュニケーション過程の研究、社会的現実構成に関する研究と接していく、あるいはそうした研究領域と相互浸透していくことになるように思われる。なぜなら、クレーム申し立て過程は相互行為にほかならず、その活動は「社会問題」という現実を構成する活動にほかならないからである。

本論では、一方で、主に構築主義の社会問題研究に学びつつ、他方で、もうひとつの足がかりとして、ゴフマンの相互行為論に学んできた。今後の研究について最後に簡単な展望を述べるならば、今後、ゴフマンの仕事に再接近していくことは、本研究をさらに進めていく上で有効ではないかと考えている。すでに述べてきたように、ゴフマンは、相互行為過程を独立したユニットとして主題化し、その分析のために独自の枠組みと概念を組み立ててきた。そしてその相互行為論には、相互行為過程をそれ自身の秩序を維持する過程としてみる、独自の相互行為秩序観が通底している。また、そうした秩序と自己との関係を問う視点が含まれている。その秩序観と自己に関する考察は、相互行為としてのクレーム申し立ての試みを検討していく際、またそうした相互行為における人々の営みについて考える上で、強い示唆を与えてくれるものである。さらにまた、ゴフマンの捉える相互行為は、周知の通り言語的なコミュニケーションにとどまるものではない。身体が発し受けとめるあらゆる情報に媒介されるそれである。構築主義の社会問題研究においては、その経験的研究法により、扱う対象は、言語、言説に偏りがちであった。だが、一般にいわゆる異議申し立てが言語的なものに限定されないことは、歴史的にも日常的にも明らかでありよく知られていることである。むしろ私たちはさまざまな形で生きづらさを語っているのであり、その表現の豊さ、その攻防の領野は広大である。本論では、「身体が語ることば」（田中美津）、「ラップ」（Miller）、「お洋服のちから」（高橋直子）といった、その断片にわずかに触れることができたのみである。ゴフマンの相互行為論には、今後本研究をさらに進めていく上で、学ぶべき重要な論点がまだまだ沢山残されている。

そして本論では、最終的に、日常生活の自明性という、一見ある意味では問題状況とは対極にあるものを問い直すことへと、議論を進めることとなった。ここから本論は、自明性を問い直すという、現象学的社会学の関心に、最終局面において接近することとなった。クレーム申し立てとは、現状の没問題性を否定しそれを問題化することであり、日常生活の自明なもの領域は、それに対して対抗的に作用するものである。日常生活の自明性の、不問という地位は、不断に維持されているものであり、その維持の営みは、それを問題化する契機が不断に排除されることを伴っている。問題が構築されない（問題のない）相互行為過程とは、現状の自明性が維持されている過程にほかならない。自明なもの自明性とは、それを問い直すものを排除しているのである。今後、本論の関心をさらに展開していくに際して、現象学的社会学において蓄積されてきた自明なものに関する知見に学ぶことは有効かつ重要であり、その蓄積は、構築主義的な研究にも新たな示唆をもたらすのではないだろうか。

本論の研究関心をさらに追及していくために、言語的、言説的なコミュニケーションにとどまらず、より広く身体という次元を含んだものとして相互行為を捉え、そこにおいて人びとが問題を表現し、解釈し、それが社会に媒介されていく過程、同時に、そうした表現が否定や無効化の力に晒され、自明なもの自明性が維持されていく過程、それらについて考察を深めていきたい。それによって、本研究は、今後、社会問題研究と相互行為論、日常生活とその自明な現実に関する研究を架橋し、その交点において展開するものとなるように思われる。