

# 「日本のアイデンティティ」再考

— 新しいアイデンティティ概念を求めて —

韓 榮惠

## 1. 序論：「日本のアイデンティティ」—閉じられた意味空間

かつて竹内好は「近代の超克」について、その意味内容は「亡霊のようにとらえどころがなく、そのくせ生きている人間を悩ませる」〔竹内 好, 1979: 277〕と言ったが、今日の日本のアイデンティティという問題はまさにそのようなものではないだろうか。とりわけ80年代に入って、「日本のアイデンティティ」をめぐる議論が多くなった。しかし、議論が盛んになるにつれてその意味が明確になったのではなくて、かえってわかりにくくなったような気がする。

周知のとおり、アイデンティティということばは、70年代に栗原や小此木などによってエリクソンの概念として日本に紹介されて以来、支配的構造にとらわれずに主体的に自分の生き方を追求する拠点という意味で捉えられてきた。70年代には、アイデンティティ問題とは主に若者の問題であった。そのばあいのアイデンティティ問題は、社会の既存秩序に順応しないで、自分らしさの追求をとおしてその秩序を変えていけるような、個としての自己確立および自己変革を指向するものであった<sup>(1)</sup>。80年代にはいと、アイデンティティ問題は社会におけるさまざまな差別の問題に結び付くようになる。町村は、1973—85年における都市住民運動の変容を分析し、アイデンティティ指向型の運動が急増していることを明らかにしているが、その範疇には女性運動、障害者の自立、高齢者問題、地域文化などのイシューが入る<sup>(2)</sup>。この場合アイデンティティは、社会の支配的構造によって押されたスティグマ、およびそこから生じる不合理な現状を打ち破るための新しい自己定義を核心的意味としている。ここでは、個の生き方ではなくて、集合的存在の意味づけに関わる社会の文法の解体と新しい文法づくりが問題の焦点である。たとえば女性としての自己、

障害者としての自己、あるいは高齢者としての自己の生き方以前の、「女性」、「障害者」、「高齢者」、といった範疇そのものの意味づけが問われているのである。そして、この文脈におけるアイデンティティの確立とは、それらの範疇を規定する意味空間を作り返すことにほかならない。

以上のように、70年代から80年代にかけてのアイデンティティ問題の焦点の移動、すなわち、個人のアイデンティティから集合的アイデンティティという流れは、今日提起されている日本のアイデンティティ問題を捉えるうえで非常に示唆的である。80年代の新しい流れのなかに位置づけてみると、日本のアイデンティティとは「日本」という存在の意味づけの問題として解することができる。また、日本のアイデンティティの確立を、既存の支配的構造のなかで「日本」を規定してきた意味空間を解体し、新たな意味空間を構築することと捉えるのも了解されよう。いちおう日本のアイデンティティの基本性格をこのように整理できるとしたら、こんにち個人や諸集合的範疇に加えて「日本」がアイデンティティ問題の新たな地平として現れた背景は何であろうか。

佐伯啓思<sup>(3)</sup>は、70年代半ばから日本は「構造なき社会」の傾向が顕著になってきたという。佐伯は「構造」を、あるシステムの中で一定に有効な機能を果たし、一定の配置図の中に収まり得るがゆえに存続するにすぎない、本質的に脆いものとみている。そして「構造なき社会」とは、「システムがゆらぎはじめ、新たなシステム秩序の模索の中で必要とされる機能的条件が変わったため、特定のパターンが崩壊する」状況を意味する。佐伯は、とりわけ80年代に入って目だつ、日本社会を自己規定しようとする様々な言説を、「構造なき社会」におけるシステム再編成の中心的メカニズムとみなす。佐伯の見方に従えば、こんにち日本のアイデンティティ問題は、システム再編成の課題として提出されたものと捉えられる。

しかし、こんにち日本のアイデンティティの確立を力説することは危険視される。否、それ以前に「日本のアイデンティティ」という問題の立て方自体が危険性をはらんでいるものと見做される。そして、日本のアイデンティティ問題を論じるときには、なぜか、政治的スローガン以外のなにものでもない中曾根の「日本のアイデンティティを確立しよう」という主張が、あたかも今日の代表的なアイデンティティ論であるかのように、しきりに引き合いに出される。

たとえば見田は、中曽根の日本のアイデンティティの追求を例として示しつつ、80年代におけるアイデンティティ問題の変質を論じている<sup>(4)</sup>。そこでアイデンティティ問題の変質とは、本来「『私とは何か』に答えようとする『自分らしさ』のようなもの」であるアイデンティティが、「民族としての、あるいは国家としての」日本のアイデンティティの追求によって「帰属感」の問題に変わったということである。しかし、日本のアイデンティティの追求を、既存の支配的構造のなかで成り立っていた「日本」の意味づけを新たなものに作り返そうとする指向として捉えられるということは、前に述べたとおりである。また、そのような意味での日本のアイデンティティ問題は、80年代の日本社会のシステム問題として提出されるべくして提出されたものであるということも前に述べたとおりである。これは、アイデンティティ問題の地平の変化、あるいはアイデンティティという概念の方法論的（学問的・実践的）含意の可能性の拡大を意味する。中曽根は今日の日本のアイデンティティ問題についての認識を持っているわけでもなく、意味の漠然としたアイデンティティということばを、彼自身の考えを主張するために都合よく使っているだけであって、アイデンティティ論としては全く無内容である。それはアイデンティティ問題を変質させることができるほどの力など、そもそも持つてはいないのである<sup>(5)</sup>。にもかかわらず、今日の日本のアイデンティティ問題をめぐる議論を見ていると、中曽根を含む「日本主義者」側のアイデンティティ論と、それに対するアンチのレベルでしか展開されていないように見受けられる。「日本のアイデンティティが問われている」ということはいったいどういうことか、その意味をはっきりさせない限り、「日本のアイデンティティ」を主張する側も、否定する側も、結局は一つの「日本のアイデンティティ」の神話づくりに同参していることにすぎない。アイデンティティ問題は、見田のいうように、中曽根らが「日本のアイデンティティ」という立て方をしたがために変質したのではなくて、むしろ、彼らが都合よく使った「日本のアイデンティティ」を否定するための論理を立てる過程で、その批判者たちが変質させているというべきではなからうか。というのは、都合よく使われた「日本のアイデンティティ」を否定する論拠を、アイデンティティという観念そのものの危険性や虚構性といった点に見出そうとすることによって、「日本のアイデンティティ」ばかりでなく、アイデンテ

アイデンティティ概念そのものを否定的に捉える傾向を促しているからである。この傾向は、「アイデンティティというのは自分じゃないものに自分を売るというか、渡すということ」〔加藤，1985：79〕<sup>6)</sup>という叙述に端的に示されている。アイデンティティ概念は、70年代に紹介されて以来、不合理な支配的構造に対抗する、主体的な生き方の追求におけるかなめとして捉えられてきたのだが、ここではその意味づけがみごとに逆転されているのである。とすれば、アイデンティティ概念が提起した問題意識の継承は、どのようにして可能であり、また、町村がアイデンティティ追求型運動として把握し、その急増を明らかにした新しい社会運動などにたいしては、どのような視点や論理的根拠を提供することができるのだろうか。竹内が「近代の超克」のなかで鋭く指摘している、「『近代の超克』のシンボル作用を、思想から切り離せないことから来る、あるいは切り離す必要を感じないことから来る、あるいは切り離さないでアイマイにしておいた方が都合がよいという功利または思惟の怠惰から来る、われわれの間の一種の無責任さ」〔竹内，1979：279〕（傍点筆者）というの、こんにち日本のアイデンティティ問題に関してもそのまま当てはまるのではないだろうか。論者たちは、「日本のアイデンティティ」というシンボルによって表現される何かを主張するために、あるいは否定するために、同じシンボルの意味空間を必要としているのである。

「日本のアイデンティティ」概念の閉じられた意味空間は、今日の日本のアイデンティティ問題をアイデンティティ問題として認識することを妨げており、それは学問的にも、実践的にも、重大な問題を孕んでいる。学問的には、今日の日本社会の変動を捉える有効な視点ないしは方法論的道具を失うことになる。実践的には、個人の次元を超えたアイデンティティを否定し、さらにアイデンティティ概念そのものの否定を促すことによって、こんにち日本の内外において現実として起きている様々なアイデンティティ追求にたいして、論理的根拠を提供することができなくなる。従って、なによりもまず、日本のアイデンティティ問題を、その閉じられた意味空間から解き放つことが必要である。本稿は、その最初のステップにほかならない。

## 2. 「日本のアイデンティティ」否定論

本章では、「日本のアイデンティティ」を否定的に捉える立場（以下では、否定論と呼ぶ）を、否定の理由ないし論拠を中心に考察する。その考察をとおして、こんにち「日本のアイデンティティ」に付与されているシンボリックの意味が何であり、なぜそのような意味空間が形成されたのが、浮かび上がってくるであろう。否定論は、こんにち日本社会が問われているアイデンティティ問題を適切に捉えている理論体系とはいえないが、時代に内属し、新しい社会的要求を表現する一つの社会的事実として、重要な意味を持っている。否定論は、時代錯誤的な「日本のアイデンティティ」確立論を、その確立論が敷いたレールの上で打ち破ろうとしたために、今日の日本のアイデンティティ問題をも同じレールの上に乗せてしまうわけであるが、同時に、その問題をそこから解き放つ手がかりをも、また、それを再定位すべき新しいレールにたいする展望をも、否定論自身の中に含んでいる。

否定論の観点は一様ではない。確かに、「日本のアイデンティティ」を否定する点は共通するが、その現状をめぐって、あるいは価値規範的意味をめぐって、あるいはリアリティ性をめぐって、場合によっては対立的でさえある様々な立場があり、否定の論拠も様々である。否定の論拠ないし理由を中心にした場合、だいたい次のように再整理できると思う。ただし、これは論点を中心とした整理なので、個々の論者の否定論における論理的矛盾点などを論じることはできない。個々の論者における論理的矛盾点についても、なぜそのような論理的矛盾を避けられなかったか、あるいは矛盾が矛盾として認識されていないのかなどの問題を突き詰めていけば、見えてくるものがあると思うが、それは別の機会に試みることにして、ここでは「日本のアイデンティティ」否定の論拠に焦点をしばって考察したいと思う。また、この節では、とりあえず諸立場の整理に重点をおき、それらの論理の詳細な批判的考察はしないことにする。

第一に、「日本のアイデンティティ」とはフィクションにすぎないとし、さらに、今日の日本社会にたいしてアイデンティティを想定すること自体を否定する立場。この立場には、もともと日本のアイデンティティの現実的基盤など存在しないとすく本質的フィクション説と、かつてそれを成り立たせてい

た基盤が今日にいたっては壊れつつあるとする<状況的フィクション説>ないし<時代錯誤説>との二つの異なる考え方が含まれている。

杉山は、「『日本のアイデンティティ』といわれているのは、『いろんな思想が外国から侵入してきたが、それらを全部澄ましたうえで、これだというもの』だそうだが、もともとネーションとはイメージとしてその成員の心のなかで想像されたものにすぎないのにくわえて、このような『日本のアイデンティティ』は所詮自分に都合よくつくりだされた想像の所産でしかない」〔杉山，1988：30〕といい、「日本のアイデンティティ」の二重のフィクション性を指摘している。つまり、「日本」も、「アイデンティティ」も本質的にフィクションにすぎないものというのが、杉山の否定論を支える論拠となっている。そのうえで、現在の「日本のアイデンティティ」という用語は、そもそも「純粋日本的なもの」を表現することば、しかも排他的な民族主義・国家主義イデオロギーの磁場に属することばとして捉えられる。

一方、現実的基盤が壊れているという認識に基づいた否定論は、まずアイデンティティという観念自体を時代錯誤的なものとみなす。加藤典洋は、「日本のアイデンティティ」も、アイデンティティも、個人を超えたものを想定し、そこに個人を帰属させる指向をもつ観念として捉える。加藤によれば、戦後、純粋日本的なものの変質、およびそれに拍車をかけた高度成長によって生じた新たな状況のなかで、人々は、個として新たな現実を生きる方法を模索する代わりに、不安から逃れるためにアイデンティティということばに逃避してしまった。しかし、アイデンティティを求める動きが強まれば強まるほど、それは逆説的にアイデンティティの現実的基盤が弱化していることを意味する。加藤は、今日の日本の現状を「非『日本』化」、すなわち、「単一民族的同質性あるいは単一文化性が壊れている、また、ますます壊れつつある」傾向として捉え、「日本のアイデンティティ」の追求はそれに対する反動でしかないとみなす。つまり、加藤の論理において、アイデンティティおよび「日本のアイデンティティ」概念は、「帰属感」、「同質性」、「反個人主義」という諸概念によって意味づけられている。

アイデンティティを時代錯誤的なものとみなす点では加藤と同じであるが、上野千鶴子<sup>(7)</sup>は、「自分らしさ」の追求までも否定する、徹底的なアイデ

ンティティ否定論を展開する。上野によれば、アイデンティティとは近代のキーワードだったが、日本社会はもはや近代という時代を乗り越えている。ポストモダン時代の日本では、アイデンティティは「『近代』的な思いこみ」にすぎない。上野がアイデンティティという近代的概念の意味として考えているのは、「変わる時代の中の変わらない」もの、「多様で多元的な現実のフラグメント（断片）をつないで行く」「一貫性」といったものである。このような意味内容をもつアイデンティティが個人の次元で現れた場合、「このわたしも、あのわたしも、『わたしはわたし』」、「他の誰にも似ていないわたし」、「状況超越的な骨のある自我」であり、日本の次元で現れた場合、「『みんな一緒』のニッポン」なのである。しかし、ポストモダン時代の人々は、自分らしさを追求しない。様々な顔で様々な状況を生きていて、一貫した「わたし」というものがなくても不安を感じない。一方、日本は、世界各地でその「ホモ社会」性の故に、摩擦や衝突を起こしている。このような新しい時代状況のなかで、時代錯誤的なアイデンティティ回復の主張はやめて、新しい時代のコンセプトを見つけだそうとし、その新しいコンセプトとして上野は「異文化を遊ぶ」を提案する。

第二に、アイデンティティの追求によってもたらされる不幸な諸結果を否定の根拠とする立場。もともと「日本のアイデンティティ」否定論とは、基本的にその概念に対する否定的な価値判断に基づいて、その価値判断を論理的に正当化しようとする営みであるが、ここでとりあげるのは、「日本のアイデンティティ」をリアリティとして認めつつ、それが今日様々な不幸の種になっているため否定せざるをえないとする立場である。青木保<sup>(8)</sup>は、こんにち世界各地で起きている葛藤や紛争の多くは、文化的・民族的集合体あるいは国民国家の集合的アイデンティティ追求によるものであるとし、その集合的アイデンティティがますます強化されつつある今日においては、アイデンティティの替わりにアムネジア、すなわち「過去や伝統の記憶を“喪失”すること」が必要であると力説する。日本の場合は、集合的アイデンティティの追求が不幸な結果をもたらしている世界の全般的な流れのなかの一例になる。「日本のアイデンティティ」の追求がもたらす負の側面は、国際的には日米貿易摩擦、国内的には異民族・異文化にたいする理解の欠如および排他性として現れる。このよう

な青木のアイデンティティ否定は、いかえれば、自文化中心主義あるいは他文化にたいする自文化の押し付けへの批判であり、アムネジアの力説は、文化的集合体や国家の相互間の譲り合いの力説である。青木の集合的アイデンティティ概念は、文化とほぼ重なっている。ただ、文化がその文化に属する人々の存在の根拠になっているという含みをもたせるという程度の差があるだけで、意味内容はそれほど変わらない。そして、その文化や集合的アイデンティティは、「過去」、「伝統」、「排他性」、などの概念によって意味づけられたものである。

第三に、集合的アイデンティティの追求、あるいはアイデンティティ観念そのものを否定するのではなくて、現存の「日本のアイデンティティ」観念を否定し、それを乗り越える新たなアイデンティティ観念を模索する立場。この立場は、現存の「日本のアイデンティティ」をどのような角度から捉えているかによって、その指向を主に二つに大別できる。

一つは、海老坂武<sup>(9)</sup>の「雑種文化のアイデンティティ」という概念にみることができる。海老坂によれば、「日本のアイデンティティ」は言語や文化遺産や国家により保証され、最近では経済大国化によって強化されてきた。そのなかで、日本人はあらためてアイデンティティを探究したり、問い直したりする面倒な仕事はなるべく避けようとし、急激な社会変動によって見失ってしまったものの再発見や解釈ばかりが盛んに行われるようになった。海老坂は、このように育てられてきたナルシス的な「日本のアイデンティティ」を打ち破るため新たな原点を模索し、加藤周一の雑種文化論の記憶を呼び起こしつつ「雑種文化のアイデンティティ」という新しい概念を見出すのである。この概念に込められた意味は、次の文章に集約的に表現される。「これこれの日本人という言葉すら必要でない国籍不明の像、同一と差異に還元されない、雑種性そのものの中で把握される価値的アイデンティティを、他民族との共存の基盤として、文化創造の原点として描き出すことはできないものなのか」〔海老坂、1986：78〕

別の観点は、たとえば津村喬<sup>(10)</sup>の「アジアへのアイデンティティ」概念に示される。津村は、日本社会はこんにち、あふれる情報のなかで座標軸が失われ、自己像がうまく焦点をむすばない状況にあるとし、まず自己像を明確にす

ることをとおして、あるべき像を描き出そうとする。津村によれば、竹内が指摘した大東亜戦争の二重的性格<sup>11)</sup>は、戦後も解消されずに、そのまま維持された。日本は、一方では対米従属を強いられ、他方では、アメリカに統合された形でのアジアに対する戦争と、アジア・第三世界への経済侵略を続けてきたのである。津村は、「アメリカの影」および「アジアの影」という表現で、その両側面を浮彫りにさせようとする。そして、日本における「アジアの影」の自覚に基づいた「アジアへのアイデンティティ」を提案する。「在日日本人」とは、そのアイデンティティを追求するための自己規定である。津村にとって「在日日本人」という明確な自己規定は、日本社会における他者、とくにアジア人との関係を透明にさせるものであり、それを出発点として新しいアイデンティティを追求しなければならないとされるのである。

以上で、「日本のアイデンティティ」否定論の立場を主に五つに整理し、検討した。それらの「日本のアイデンティティ」否定の論拠がいかなるものであろうと、その否定をとおしてめざしているものは、「開かれた自己」の一言に集約されるということは明らかである。以上で取り上げた論者たちが「日本のアイデンティティ」追求を批判して、それに代わる姿勢としてこぞって提案しているのは、「他者の理解」および「異質を異質として認め、対等に付き合うこと」である。それを妨げているものが、「純粹日本的なもの」、「同質性」、「単一性」、「帰属感」、「一体感」、などの追求であり、それは国内的にも国際的にも今日の時代が要求している価値に反することとされる。否定論の論者たちにとって「日本のアイデンティティ」ということばは、これらの諸属性を一言で集約的に表現できる都合のいいことばである。しかも、実にうまい具合に、中曽根がそのことばを使ってくれたのである。

ところで、「同一性」、「一貫性」、「帰属性」、などのことばはアイデンティティ概念を説明するとき用いられるものであることは確かである。しかし、それらのことばはたんなる字句の意味で捉えられた場合、即ち、単に「同じである」とか、「変わらない」とか、あるいは「集団への埋没」などという意味で捉えられた場合、アイデンティティ概念の含意を十分に伝えられないばかりか、かえって、その概念に含蓄されている変革の契機を捨象し、アイデンティティを自閉的な概念に転落させてしまう。それらのことばは、アイデンテ

ィティ概念を意味づける概念群の中で、他の諸概念との関係において解釈されない限り、アイデンティティ概念の断片ではあるけれども、その片鱗を示すものにはならないのである。

「日本のアイデンティティ」が「純粹日本的」、「特殊性」、「単一性」、「同質性」、などのことばに単純に結び付けられてしまうのは、個人のアイデンティティの捉え方にも一因があるのではないと思われる。アイデンティティは、「『私とは何か』という問いに答える『自分らしさ』のようなもの」[見田, 1987: 91]を意味すると一般的に認められている。ところで、「自分らしさ」の「～らしさ」という日本語は、物事を範疇化し、差異化することばである。と同時に、それは差異化された各々の範疇の内部における同質性を暗黙的に前提している。従って、「自分らしさ」ということばは、他者とは異なる自分の独自性と自己の一貫性を意味することになる。「変わる時代の中の変わらないわたし」、「他の誰とも似ていないわたし」[上野, 1987: 8-10]という定義は、その点を端的に示している。このようなアイデンティティ観念を日本に適用した場合、当然それは、日本を他の国家ないし社会から差異化すると同時に、日本の内部の個々の存在を同質化する概念になる。上記の上野の定義をもじっていえば、「変わる時代の中の変わらない日本」、「他のどの社会にも似ていない日本」となるわけである。しかし、「～らしさ」というのは、社会的に規定されるもの、あるいは押し付けられた属性という性格をもっている。個人を超えた範疇においては、その範疇に属する個々人を同一化する抑圧的なものとして働くために、その性格がよく見えてくるが、「自分らしさ」においては、「自分」ということばの力によって、その性格が見えてこなくなる。従って、集合的次元のアイデンティティ追求が「～らしさ」の社会的文法の解体、および新しい自己定義の獲得をめざすものであるのに対して、個人の次元では、「～らしさ」とは「個性」や「主体性」として受け取られ、アイデンティティの本質的意味として定着してしまったのである。そして、「～らしさ」という意味で捉えられたアイデンティティ概念がそのまま「日本」に適用された場合、「日本のアイデンティティ」とは「日本らしさ」を意味するものとして受け取られることはいうまでもない。

しかし、ここで一つ素朴な疑問を持たざるをえない。集合的次元のアイデン

ティティ追求、たとえば女性、身障者、在日韓国・朝鮮人、部落などのアイデンティティ追求といえ、いわば「～らしさ」のような既存の意味づけを打ち破って再構築される自己定義を思い浮かべるのは、それほど難しくない。ところが、日本のアイデンティティ追求といった場合、そのようなイメージはなかなか浮かんでこない。「日本のアイデンティティ」というのはあくまでも「日本らしさ」とされ、「日本らしさ」を打ち破ることは、日本のアイデンティティ再構築ではなくて、その脱構築と受け取られるのである。なぜだろうか。それには、まず「日本」とは上記の諸集合的存在のように抑圧されてきた存在ではないという点をはじめとして、様々な要因が絡んでいるであろうが、「日本」というもののシンボル性も重要な要因の一つではないかと思う。それは「自分らしさ」における「自分」の働きの裏返しとしてのシンボル性である。

戦後日本社会の重要な思想的課題とされてきた、克服すべき「日本的」なものの核心は、前近代的意識、すなわち、個の埋没された同質的集団意識であった。そしてこんにち克服すべきとされる「日本」は、異なる民族を国民として同質化する「近代的」なものとしての「日本」（たとえば上野が日本の「ホモ性」を近代性とみなしていることは前節でみたとおりである。）であり、また異質を排除しようとする「日本」である。つまり、「同質性」および「同質化」、「異質の排除」は、前近代性としても近代性としても批判される、いつも「日本」にまつわりついている属性なのである。「日本」と「アイデンティティ」の両方においてそういった観念を呼び起こす「日本のアイデンティティ」は、二つのことばが同時に用いられることによって、さらにそのようなイメージを増幅させる。

以上で、日本のアイデンティティ問題を閉じこめているシンボリックな意味空間の位相を考察し、そのような意味空間の形成においてもっとも基本的な原因となったものは何かを考えてみた。「日本のアイデンティティ」否定論の論拠はさまざまであっても、それらが「日本のアイデンティティ」という観念の否定をとおして実際に克服しようとするものは、それほど変わらないように思える。そして新しく求めるものは、基本的に「開かれた日本」であることは確かであるが、どのような「開かれた日本」をどのように作り出していかというのは、こんにち日本社会に与えられているアイデンティティ問題をどのよう

に認識するかによって異なってくるであろう。

津村の「在日日本人」という自己規定の仕方は重要な示唆を与えてくれる。「在日日本人」という自己規定には、二つの日本が含まれているが、津村は在日アジア人との相互関係を確認するために自身を「日本人」として規定する。これは海老坂の「日本人という言葉すら必要でない国籍不明の像」の追求とは正反対であるが、私は津村の方が方法的に正しいと思う。というのは、杉山も言ったように異質を異質としてみとめるためには、まず「異質の自覚」が必要だからである。最近、近代のフィクションとしての日本国家を乗り越えようとし、「グローバリズム」や「地球人」といったことばが戦略的概念として提出されているが、それらのことばが「日本人」ということばに代わるものとして提出されるのなら、それはもう一つのフィクションへの同質化以外の何ものでもない。それは、近代国家のアムネジアであり、近代国家日本のアムネジアとは、国家というフィクションのもとで国民によって生きられたリアリティとしての歴史の忘却でもある。津村は「日本」を、「同質化」と「排除」の記号ではなくて、他者との関係を明確にする記号として積極的に捉えることができたのであり、これは日本のアイデンティティ問題を考えるうえで大事な出発点ではないだろうか。

青木は、今日の世界各地では、集合的アイデンティティの追求が様々な葛藤や紛争を起こしているという見方をするが、これは必ずしも正しい見方とはいえない。第三世界における紛争のなかには、不合理な現状を乗り越えて新しい現実を創出するための紛争や葛藤も多く、その場合の集合的アイデンティティの追求は、単なる過去や伝統への執着ではなくて未来指向的な理念としてのアイデンティティ、創出すべき自己像や展望を核的な要素として含むアイデンティティの追求である。不合理な現状を生み出す原因は主に政治・経済的構造で、集合的アイデンティティは紛争の原因というよりは、それに対抗する戦略なのである。

### 3. 新しいアイデンティティ概念を求めて——試論

以上の考察を踏まえて、本章では、日本のアイデンティティ問題を再定位できる新たな意味空間を模索したいと思う。序論で私は70年代のアイデンティティ問題と80年代のそれとの相違について述べた。それは、前者が主に個人の主体性を問題にしているのに対して、後者は存在の意味を規定する社会的文法を主な問題としているということであった。その変容は、個人の主体性という近代的観念に対する疑問を背景にしている。にもかかわらず、両者ともアイデンティティ問題として把握されるゆえんはどこにあるのだろうか。そして、また今日の日本のアイデンティティ問題にたいしても、有意義な視点を提供しうるアイデンティティの意味は何であろうか。それは、ほかならぬエリクソンの自我アイデンティティ概念に見出せるのではないかと思う。従って、以下では、まずエリクソンのその概念を読みなおすことから出発したい。

#### (1) 「アイデンティティの危機／アイデンティティ／成熟」

周知のとおり、エリクソンのアイデンティティ論は、精神分析学において人間の存在をトータルに捉えようとする試みのなかで生み出された。エリクソンは、人間は有機体としての生物学的発達を遂げると同時に、社会、文化、歴史的状況の諸条件との相互作用のなかで心理社会的発達を遂げるという観点から彼独自の人間発達理論を提示するが、アイデンティティ概念は、その発達理論のなかで、エリクソンの独特な考えを集約的に表現するもっとも重要な概念である。エリクソンによれば、人格心理学や社会心理学で「アイデンティティ」または「アイデンティティの危機」概念としばしば同一視されている、「自我意識」、「自我像」、「自己評価」、「役割多義性」、「役割葛藤」、「役割喪失」、などの概念は、人間の発達に関する理論を欠如しているため、「アイデンティティ」および「アイデンティティの危機」概念が表現する領域をカバーできないという。とすれば、アイデンティティ概念の核心的意味は、発達理論の文脈において把握すべきであろう<sup>(12)</sup>。

エリクソンは、人間のライフサイクルを8つの段階として捉える。各発達段階は固有の発達課題が与えられており、第4段階の青年期に解決しなければな

らない課題が、アイデンティティの危機である。このアイデンティティの危機を解決してはじめて、青年は成熟した自我を獲得する。エリクソンのアイデンティティ概念は、このような「アイデンティティの危機→アイデンティティ→成熟」という構図のなかで捉えてこそ、その含意が明らかになると思う。「アイデンティティの危機→アイデンティティ→成熟」の構図において重要なポイントの一つは、アイデンティティの危機がアイデンティティの前に位置づけられるという点である。「危機」とは、「もっとよくなろうと、もっとわるくなろうと、避けられない転換点、あるいは重大な時点」 [Erikson, 1968: 63] と定義される。とすれば、その克服としてのアイデンティティの獲得というのは、「回復」ではなくて、新しいアイデンティティの「創出」にほかならない。また、アイデンティティの危機とは、危機の以前のアイデンティティを中心にした場合はアイデンティティの「揺らぎ」ないし「崩壊」になるが、危機を解決して形成されるアイデンティティの側からみた場合、危機とはアイデンティティ形成を可能にする条件である。アイデンティティの危機をアイデンティティの前に位置づけた構図は、危機を前向きに捉えているということ、同時に、アイデンティティを「維持」や「回復」ではなくて、本質的に新しいものとして規定していることを示している。だからこそ、エリクソンはアイデンティティを「成熟」にむすびつけることができるのである。

成熟との関連において捉えられるアイデンティティの危機とは、青年が子ども時代とは違う様々の選択や決定をすることを要求される状況から生じる葛藤や緊張を意味する。その状況を乗り超えるために、自我は、子ども時代をとおして身につけられた同一化群または心理社会的危機から生み出された自己表象を検証し、そのなかから有意義なものを選択し、自己像をアイデンティティへと統合していく。つまり、アイデンティティとは、成熟過程として提起された新しい状況を受け止めて、それに立ち向かっていくための、自己の意味づけなのである。「統合」というのは、普通、部分を全体に帰属させることによって全体のまとまりを保つことと解釈され、アイデンティティの属性としての「統合性」は、相異なる部分をその多様性を捨象して一つの全体にまとめる傾向として捉えられている。しかし、以上でみた限り、アイデンティティへの統合とは、分裂した自己をまとめるということではなくて、様々な自己表象、すなわ

ち過去や現在の自己についての様々な意味づけを踏まえて、理想を含んだ新しい意味づけを獲得することを意味する。こうして獲得された自己の意味づけに基づいて、人は人生における自分の立場を言明することができ、また、様々な決定を自律的に行い、かつ社会または他者にコミットしていくのである。これが、アイデンティティ概念に込められている「成熟」の意味である。

しかし、アイデンティティ問題は、青年期にいったん達成されると終わってしまうわけではない。その後の人生の過程で人々は新たなアイデンティティの危機に遭遇し、その危機を克服していくなかで新たなアイデンティティを形成するのである。人間は「自分を発見しているように思われるときにこそ、新たな課題との関係のなかで『自己を喪失』しつつある」[Erikson, 1968=1973: 428]というエリクソンのことばを裏返してみれば、人間は「新たな課題との関係のなかで『自己を形成』しつつある」ということになる。その場合「新たな課題」とは現実における状況の変化を意味するといえる。エリクソンは自我アイデンティティを「実際に得られるが、しかもたえず修正されてゆく（社会的現実の枠内にある）自己の現実感覚」[Erikson, 1959=1973: 197]とも定義しており、これはアイデンティティが、「超状況的」な「変わらない」自分ではなくて、現実との関わりの中で自分を変えつつ、それによって得られる自己の確かな存在感あるいは存在確認をとおして得られる、自己の存在の「連続性」や「一貫性」であることを示している。つまり、前にみた「統合性」ということばと同様、「連続性」、「一貫性」などのことばも、字句的な意味では把握することができないのである。社会の現実との関わりの中で形成されるアイデンティティとは、歴史または経験を共有する他の存在と共につくっている社会のなかに自分を位置づけることであり、社会的に承認されているという感覚を含むものである。

アイデンティティ概念の核心的な意味を以上のように捉えてみると、エリクソンのアイデンティティ概念が問いかけていることは、自己にたいする責任と他者にたいする配慮をもち、また、自己の尊厳の感覚を保ちつつ、他者との関わり合いのなかで自らを変えていく、成熟した人間の生き方の問題ではないかと思われる。少なくともエリクソンが提示したアイデンティティとは、単なる自己主張でもなければ、自分を集合体に埋没させてしまうことでもなく、また、

拡散している自己の断片（様々な自己表象といえようが）を、ただ不安であるために、一貫したものとしてつなぎとめておくもの、そして、どんな状況においても変えずにそれにしがみついているようなものでもなければ、他者との差異化によって確認される自己の独自性でもないということは明らかである。それはむしろ、成熟した人間としての自分の生き方にたいする観点や理想を含む、ある程度明確に具体化された意識として捉えることができるのではなかろうか。

## （２）イデオロギーとしての「集合的アイデンティティ」

以上で私は、「アイデンティティの危機→アイデンティティ→成熟」という三項連関構図においてアイデンティティの意味を捉え直そうとした。日本のアイデンティティ問題も、このようなアイデンティティ概念の観点から捉えられると思う。その際、なによりもまず明確にしておかなければならないのは、日本のアイデンティティとは、以上で整理し直したアイデンティティ問題を個人にたいしてではなくて社会にたいして提起する概念であるということである。

従来、日本のアイデンティティというと、個人の日本人としてのアイデンティティ、いかえれば、個人における「日本的」なものを想定する概念として解釈されがちであった。しかし、本稿で問題にしている日本のアイデンティティは、個人のなかの集合的な部分ではなくて、個人とは異なる問題領域におけるアイデンティティである。前章でみた上野のアイデンティティ否定論は、個人のアイデンティティと日本のアイデンティティとは異なる次元の同じアイデンティティ問題であることを見きわめたうえでの否定論である。すなわち、彼女は、「個人」や「日本」といった主題が呼び起こすイメージからアイデンティティ問題を切り離して、その問題を徹底的に相対化することができたのである。その意味で、日本のアイデンティティを捉え直そうとする私の試みは基本的に上野の視点に通じるものがある。しかし、彼女のアイデンティティ概念の相対化が否定を指向した相対化であるのに対して、私の相対化の試みはまさにその逆をめざしたものである。上野はアイデンティティ概念を、「誰にも似ていない」、「変わらない」、「超状況的」、「ホモ性」、などのことばをもって意味づけるのだが、前節で私は、これらとはまるで違うことば、たとえば「危機」、「成熟」、「自己の意味づけ」、「新たな状況」、「観点や理想」

などをもってアイデンティティ概念を意味づけたのである。こんにち日本の社会としてのアイデンティティ問題は、結局、国内外的な新しい状況のなかで、自己を再定義し、社会の歩み方にたいする新しい理念を作り出すことであると思う。上野がアイデンティティ概念を否定し、ポストモダン時代のキー・コンセプトを提案していることは、本稿の意味づけに従えば、アイデンティティの追求として読めるのであり、その点で、エリクソンの概念は有意味であると思うのである。

しかし、エリクソンのアイデンティティ概念は、精神病理学の分野で人間の正常な発達問題に関連して提出されたものなので、社会の次元にそのまま適用するわけにはいかない。アイデンティティ概念が提起する問題の性格は同じであっても、その問題の具体的な意味内容やアイデンティティのあり様は、個人と社会とでは当然違ってくる。従って、日本のアイデンティティ問題を考えるための戦略的概念として、個人のアイデンティティと区別される「集合的アイデンティティ」を提示したいと思う。「集合的」ということばを使うのは次の理由からである。まず、個人のアイデンティティとは本質的に異なる次元のものであることを明確に表すためである。「個人」と区別するためなら、「集合的」の他に「社会的」や「集団的」なども考えられないわけではないが、それらのことばは、私が提示しようとする概念とは異なる意味合いをもつ別の概念にすでに使われている。ゴフマンは「社会は、人びとをいくつかのカテゴリーに区分する手段と、それぞれのカテゴリーの成員に一般的で自然と感じられる属性のいっさいを画定する。さまざまな社会的場面が、そこで通常出会う人びとのカテゴリーを決定する」とし、個々人にたいして想定される「カテゴリーとか属性」を、その人の「社会的アイデンティティ」と定義する[Goffman, 1963=1984:10]。すなわち、「社会的」という概念は、個人のアイデンティティが社会によって規定される側面を捉えるものとして用いられている。また、「集団(ないし集団的)アイデンティティ」は、エリクソンによって、「集団が経験を組織づける基本的なやり方」[Erikson, 1959=1973:7-8]と定義されている。エリクソンは、未開種族の文化人類学的考察をとおして、彼らの集団はしつけによって「集団アイデンティティ」を「まず乳児の身体的経験に伝達し、これらの経験を通して、さらに、自我の萌芽に伝達する」[Erikson, 1

959=1973:8] (傍点筆者)ということを見出す。この「集団アイデンティティ」概念は文化の概念に近い。しかし、私が注目したエリクソンのアイデンティティ概念は、「自我の萌芽に伝達」される「集団アイデンティティ」ではなくて、「自我によって形成」される「自我アイデンティティ」なのである。

私は前節でアイデンティティを意識として捉えた。集合的アイデンティティというのは、結局、社会のアイデンティティを集合的意識として捉える概念である。意識を「集合的」と規定するときは、単に集合的カテゴリーという意味だけではなくて、意識の在り方についての別の含意が込められている。それは、「個々人の意識 (consciences particulieres) は結合し、互いに影響し合い、また混合しながら、社会の意識という新しいリアリティを創出する」[Durkheim, 1900 : 128] (傍点筆者) という意味での集合的意識、すなわち、個々人の意識を基盤として形成されるが個人の意識の総和ではない意識形態という、意識形成の原理や本質についての最低限の規定を含む。しかし、このような意味での集合的意識であるというだけでは、集合的アイデンティティの定義はまだ不十分である。

前節ではアイデンティティを「自己の意味づけに基づいた」「自分の生き方にたいする観点や理想を含む、ある程度明確に具体化された意識」として捉えた。これは、漠然とした感覚や心理、気質などとは区別される対自的な意識形態であり、かつ指向性をもつ意識である。こういった特徴をもつ集合的意識は、社会心理に対比されるものとしてのイデオロギーである。このイデオロギー概念は見田の捉え方に依拠したものである。見田によれば、「民衆の日常的な生活諸条件への直接的な対応として、『自然発生的』」な社会心理に対して「体系化し、結晶化した意識形態」がイデオロギーであるが、同時に、それは、「主体の存在諸条件への対応の中で意識が形成されてくる過程のダイナミックスの観念を内包しつつ」、そのように形成された意識の形態を把握する概念である [見田, 1979 : 115-116]。集合的意識としてのイデオロギーは、その体系性や対自性という点では社会心理と対比されるが、社会心理を基盤とし、そこから結晶化してくる意識でもある。

バーガーとルックマン<sup>(1976)</sup>は、「集合的アイデンティ (collective identity)」を否定し、社会に実在するものは「アイデンティティ・タイプス」だけ

であると主張する。「アイデンティティ・タイプス」とは、一社会の成員個人に具体化される、その社会の典型的なアイデンティティのことを意味する。このような見方は、アイデンティティの主体や形成メカニズムが明確にされていないことから生じたものであると思う。集合的アイデンティティの形成メカニズムの探究は本稿の目的を超えるが、そのメカニズムにおいてもっとも重要な出発点となる主体の問題について、とりあえず方向提示という程度で考えてみたいと思う。いちおう集合的アイデンティティ概念を集合的意識、イデオロギーとして捉えることを認めるとしても、まず主体が明らかでない、その概念は現実のなかで掴みようがないからである。私はエリクソンの自我アイデンティティ概念を準拠として集合的アイデンティティを考えているわけであるが、とすれば、集合的アイデンティティ形成の主体は、むろん比喻ではあるけれども、個人の自我に似た役割を果たす存在と考えてよかろう。エリクソンは自我を「個人が経験を組織づけ理論的な計画を立てる中枢」[Erikson,1959=1973:6]と定義している。社会において社会の経験を組織づけ理論的な計画を立てる中枢といえど何に当たるだろうか。この場合、「社会の経験を組織づけ理論的な計画を立てる」という機能の解釈は当然なされるべきであろう。ところで、自我というのは、たとえば脳髄や心臓のような実体ではなくて、アイデンティティと同じように構成された概念であり、まず機能を中心に定義されたものではないかと思う。とすれば、集合的アイデンティティ形成の主体も、たとえば学者とか政府とか一般市民とかというふうに、具体的な範疇としての存在ではなくて、「社会の経験を組織づけ理論的な計画を立てる」という機能を中心に考えて、その機能に参加している人たちを主体と捉えていいのではなかろうか。このように捉えると、主体は特定の機関または特定の範疇の人たちに決まっているのではなくて、社会によって、主体は変わってくることになる。たとえば、今日の日本社会における集合的アイデンティティ形成の主体は、明治時代の主体と異なり、今日の日本と韓国とでは主体の性格が異なる可能性も考えられる。ここでは、いちおうアイデンティティ形成を前提として主体のことを考えているわけであるが、むろん集合的アイデンティティは必ずしも形成されるものとは限らない。個人のアイデンティティの場合も、引き延ばされた青年期が永久に続く可能性を排除してはいない。それは、永遠な未成熟を意味す

るが、その未成熟状態がいいかどうかは、価値判断に委ねるしかない。アイデンティティ形成の可能性は、主体の問題と深く関わりをもっていると思うのだが、紙面が尽きてしまったので、これ以上の議論は、今後の課題とするしかなさそうだ。

#### 4. むすび：反省と今後の課題

こんにち日本は、社会内部における地殻変動があらわになりつつあると同時に、国際的にも様々な新たな課題に直面している。そのなかで、いろいろの角度から日本社会の現状診断が行われ、新しい社会像が提示されており、「日本」そのものを否定する立場までも含めて、そういった動きを私は、日本社会の新しいアイデンティティ形成過程として把握した。すなわち、「日本」の意味づけ、既存の支配的構造に対する異議申立て、新たな状況の分析、そしてめざすべき社会の理想像や新しい理念の提示、などが行われている限り、その全般的な動きを捉える視点としてアイデンティティ概念は適切であると思ったのである。しかし、「日本のアイデンティティ」ということばについては確立されたシンボリック意味空間があって、自分の考えている意味が必ずしも通用しないということに気がついた。本稿をとおして私は、その理由を考え、自分のことばが通じるような意味空間に日本のアイデンティティという問題を再定位させる方法を模索しようとした。

ここでは、本稿の反省と今後の課題を簡単に述べることでむすびにしたいと思う。なによりも大きな反省点は、各節で提起した問題について、緻密な、突っ込んだ議論を展開できなかったことである。

アイデンティティ否定論の位相を考察した部分では、それぞれの立場について問題点や示唆点をより詳細に論じたかったが、紙面の制約もあって、とりあえず、否定論の相異なる諸立場の整理と全体的な輪郭の記述に留まってしまった。否定論の立場を整理したのはまず、それぞれの観点や論理が異なるにもかかわらず、めざしているものは同じであることを浮彫りにさせるためであった。同時に、相反する立場であるにもかかわらず（たとえばアイデンティティをフ

イクションとみるキャリアリティとみるかなど)、「日本のアイデンティティ」に付与している意味は同じであること、およびその意味を明らかにすることも目的であった。そのような意味空間が構築された原因についても、本稿では、「日本」や「アイデンティティ」ということばそのものに見出せる要因の探究に限定したが、学説史または思想史的文脈における要因、社会的要因、などの解明も必要であると思う。

新しい概念の模索においては、近年多く行われている既存概念の脱構築作業とは逆に、エリクソンのなかで提出されている問題が今日においても有効であるということを証明する方向になった。しかし、エリクソン自身の概念が多様なので、その全体像のなかで、また、他の研究者のアイデンティティ概念との比較検討をとおして、より確かな解釈をすべきだったのではないと思われる。ただし、私の目的は正しいアイデンティティ概念を見出すことではなくて、冒頭で言ったように日本社会を捉えるうえで適切であり、かつ実践的には既存構造の変革の理念にもなれるような概念を見出すことであったので、その基軸になるものとしてエリクソンの自我アイデンティティ概念に焦点をしばって論じた。しかし、これは他のアイデンティティ概念を排除するということではない。たとえば、ゴフマンの視角を、「日本」にたいする様々なステイグマ、およびその処理という角度で導入することは可能なのである。最後に、集合的アイデンティティ概念の定義においては、社会の属性ではなくて、理念としての集合的アイデンティティという性格を明確に打ち出そうとした。しかし、今回は、なによりもまず、「日本のアイデンティティ」の閉じられた意味空間の存在やその意味空間のシンボル性を明らかにすること、また、その空間に代わる新たな空間の可能性を模索することが中心的課題であったため、集合的アイデンティティのより具体的な定義には、至らなかった。

以上の反省を踏まえつつ、とりあえず当面の課題として、次の二点を挙げておこう。

第一に、集合的意識、同時にイデオロギーとして再定義した集合的アイデンティティの形成メカニズムや機能についての理論的探究。その出発点としてまず、本論の最後にとりあげた形成主体の問題を明確にしておく必要がある。集合的アイデンティティを集合的意識として規定した限り、集合的アイデンテ

ィティの形成メカニズムや機能の探究は、基本的に社会意識論を理論的基盤として進められる。

第二に、集合的アイデンティティという概念は、日本のアイデンティティ問題を新たな地平で捉え直すための方法的道具である。従って、上記の探究に平行して、日本社会の具体的状況に照らしつつ、集合的アイデンティティとしての日本のアイデンティティの具体的な意味内容を確定していく必要がある。

#### <注>

- (1) 栗原は、青年論のなかにエリクソンのアイデンティティ概念を導入している。そのとき、エリクソンが描く人間像は、「本質的に社会的である人間が、発達途次いくつかのクリティカルな段階で歴史社会と出会い、そこに設定される葛藤を除く行為のなかから、人間の潜在的なく固有の力>を開花して自己の存在証明を獲得し、同時に社会を変えていく人間のイメージ」と受け取られる。そして、青年について次のように述べている。「青年と青年期は<政治的社会化>によって、既存の政治社会に『適応』し、組みこまれていくだけではない。青年への飛躍の核心は、アイデンティティの機制であり、この意味で青年は本質的に新秩序（または反政治社会）創造的である」[栗原, 1981: 26-27]。
- (2) 町村は、東京都の都民室で作成した『住民運動団体名簿』および『都民団体名簿』に基づいて、1973~85年にかけての住民運動の変容を、運動が取り組んでいるイシューを中心に考察した。イシューは、「生産-蓄積」、「消費-居住」、「空間」、「国家」、「アイデンティティ」の5つに分類される。町村は、運動の焦点としての「アイデンティティ」は多様な内容を含むとし、本論文のなかでは社会的弱者・マイノリティ・非（被の誤記？）抑圧集団による「自立的主体としての自己定義と社会的機会の確立」と、自由な表現と自立的なメディアによって裏付けられた「コミュニケーション過程」の表現と文化創出などをあげている。[町村, 1987: とくに165以下]
- (3) 以下、佐伯に関連する部分は、[佐伯, 1989] 参照。とくに195-207
- (4) 見田は次のように述べている。「80年代になると、このことばは若い世代の専有物でなく、全国民に拡散され、最近では中曽根首相まで、『日本のアイデンティティ』を説くことになる。70年代の青年たちが追求したのは、まず個としての自分の生き方、かけがえのなさであったが、こんにち中曽根首相らが追求するのは、国家として、あるいは民族としての日本や日本人のアイデンティティということである。この変質のいきつもまた『アイデンティティ』という問題の現在を考える上で、示唆的である」[見田, 1987: 92]。
- (5) 中曽根首相の「日本のアイデンティティ」論として議論の対象になっ

ているのは、1985年の自民党の軽井沢セミナーでの発言である。全体的に日本のアイデンティティについての内容であるが、ここに全載するには長いので、抜粋して引用してみると次のようである。「戦後四十年たつて、日本は世界で最も安定した理想的な状態にあると言えます。そうすると、自分というものはなんだろうか、ということに気がついてくるわけです。……この平和で豊かな時代になったところで、もう一回、日本のアイデンティティというものを、これだ！というものをつくる時にきたと思うのです」〔京都民報, 1985.9.15, 第1181号〕。

- (6) 加藤は、最初「ナショナル・アイデンティティとそうじゃないアイデンティティ」〔加藤, 1985: 74〕というふうな二つのアイデンティティを区別するが、これは後に「アイデンティティと個人主義」の区別に転換する。彼は江藤淳のナショナル・アイデンティティ論を批判するなかで、江藤の用いているアイデンティティ概念をそのままアイデンティティの意味と受け取ってしまい、アイデンティティ概念を批判するつもりありながら、実は江藤のアイデンティティ概念を批判することになる。以下、加藤に関する部分は〔加藤, 1985〕参照。
- (7) 以下、上野のアイデンティティに関する議論は〔上野, 1987〕、とくに4-11、49-51を参照。
- (8) 以下、青木のアイデンティティに関する議論は〔青木, 1988〕、とくに143-149を参照。
- (9) 以下、海老坂のアイデンティティに関する議論は〔海老坂, 1986〕、とくに46-79を参照。
- (10) 以下、津村のアイデンティティに関する議論は、〔津村, 1985〕参照。
- (11) 竹内は大東亜戦争の二重的性格について次のように述べている。「それは、何かといえば、一方では東亜における指導権の要求、他方では欧米駆逐による世界制覇の目標であつて、この両者は補完関係と同時に相互矛盾の関係にあつた」。〔竹内, 1959→1979: 307〕参照。
- (12) エリクソンのアイデンティティ概念は、多様な意味で使われており、エリクソンのなかでも統一されていない。従つて、ここで発達理論の文脈において把握するという事は、必ずしもこれだけが本当のエリクソンの概念であるということではない。そもそもその概念がどのような文脈で提出されたか、そしてその文脈でどのような含意を与えられたのかを考え、そこから一つの手掛かりを得ようとするのである。
- (13) たとえば、アメリカ人はフランス人とは違うアイデンティティを持っており、ピューリタンの人なら、彼自身はもちろん他の宗教の人でも難しく考えずに彼がピューリタンであることがわかるような特徴をもっている。このような「アイデンティティ・タイプス」は、日常生活の次元における典型化によって構成されたものであり、前論理的・前科学的な経験において、「観察可能」、かつ「検証可能」なものである。〔Berger & Luckmann, 1966: 174〕。

<文献>

- 青木 保 1988 『文化の否定性』、中央公論社。
- Berger, Peter L. and Thomas Luckmann 1966 The Social construction of Reality, Anchor Books.
- Durkheim, Emile 1900 “La sociologie en France au XIX siècle”, Revue bleue, 4 série, t. XIII, n20 → 1987 la science sociale et l’action : 111-136, Presses Universitaires de France.
- 海老坂 武 1986 『雑種文化のアイデンティティ』、みすず書房。
- Erikson, Erik H. 1959 Identity and the Life Cycle, Psychological Issues, No.1, Monograph 1, International Universities Press. = 1973 小此木啓吾訳、『自我同一性』、誠信書房。
- \_\_\_\_\_ 1968 Identity: Youth and Crisis, W.W.Norton. = 1973 岩瀬庸理訳、『アイデンティティ——青年と危機』、金沢文庫。
- \_\_\_\_\_ 1968 “Identity, psychosocial”, The International Encyclopedia of Social Sciences, The Free Press, 1968.
- 加藤 典洋 1985 「柔らかい個人主義 硬い個人主義（座談）」（<特集> 問われる80年代日本のアイデンティティ）、『中央公論』9月号：72-79、中央公論社。
- Goffman, Erving 1963 Notes on the Management of Spoiled Identity, Prentice-Hall, Inc. = 1984 石黒毅訳、『ステイグマの社会学』、せりか書房。
- 栗原 彬 1981 『やさしさのゆくえ=現代青年論』、筑摩書房。
- \_\_\_\_\_ 1982 『歴史とアイデンティティ—近代日本の心理=歴史研究—』、新曜社。
- 町村 敬志 1987 「低成長期における都市社会運動の展開—住民運動と『新しい社会運動』の間—」、『社会運動と文化形成』、東京大学出版会：157-184。
- 見田 宗介 1968 「社会意識の理論図式」、『社会学研究入門』、東京大学出版会。→1979 『現代社会の社会意識』：101-121、弘文堂。
- \_\_\_\_\_ 1985 「現代日本の自己探究—アイデンティティの現在」、『朝

日新聞』、8月30日号、朝日新聞社。→ 『白いお城と花咲く野原－現代日本の思想の全景－』：90-95、朝日新聞社。

佐伯 啓思 1989 『産業文明とポスト・モダン』、筑摩書房。

杉山 光信 1988 「みえない『他者』－『国際化』論の陥穽」、『世界』483：27-38。

\_\_\_\_\_ ・新藤宗幸・佐和隆光 1987 『八〇年代論』、新曜社。

竹内 好 1959 「近代の超克」、『近代日本思想史講座』7、筑摩書房 → 1979 『近代の超克』：274-341、富山房百科文庫。

津村 喬 1985 「『アジアの影』からの視点」（＜特集＞問われる80年代日本のアイデンティティ）、『中央公論』9月号：94-103、中央公論社。

上野 千鶴子 1987 『〈私〉探しゲーム－欲望私民社会論－』、筑摩書房。

(はん よんへ／筑波大学大学院)