

回心を語る「私」

——自己現象の比較社会学——

浅野 智彦

自己は物語行為を通じて構成されるという仮説に基づいて、二つの社会（サンタ・イザベルの社会とニュー・イングランド植民地の社会）における回心物語とそれによって構成される自己の様態を比較する。同じキリスト教に由来する回心物語を制度化していながら、前者では無時間的・関係的・具体的自己が構成されるのに対して、後者においては歴史的・内面的・抽象的自己が構成されることになる。このことは物語行為が社会関係の編成様式から一定の距離を保持しながらも、それを自己の様態へ媒介する機能を果たしていることを意味する。

1 回心物語と自己

【1】「自己」を対象とする社会学的営為がこれまでくりかえし確認してきたように、「私」という体験はその最も基本的な水準において社会的に構成されるものである。したがってその論理的帰結として、「私」が構成される際の様態および構成された「私」の質は、この構成過程が編み込まれている社会的諸関係の編成様式に応じて異なったものになるはずだ。このことを前提とした上で、本稿は異なる編成様式をそなえた二つの社会を取り上げ、それぞれの社会の内部で固有の「私」体験が構成されていく過程を比較する。その作業を通じて、社会的諸関係のあり方が自己現象の質を規定しているその具体的な様相が記述されることになる。

比較のための具体的素材として本稿はこれら二つの社会がともに制度化している「回心物語」の儀礼に注目するのであるが、実質的な比較の作業に入る前に「回心物語」が「自己」に対して有する関係について簡単に説明しておくのが

よいだろう。

そもそも「『私』を体験する」という事態は、自分自身をこの意味的世界に内属する（したがって単なる物的存在以上の）何者かとして体験すること、あるいは世界を覆う意味的な秩序のネットワークの内に定位された相で体験することであると考えられる。だから、「私」という体験はその根底に常に「私は何者であるのか？」という問を秘めているのであり、その意味では小林康夫のいうように「私とは<誰？ Wer?>である」というように本質的に疑問形でしか表現できないような事態であるとさえいえるかもしれない（小林[1990]）。そしてこの問に駆動されて人々は諸々の「答」、すなわち「私は何々である」というセルフ・アイデンティティを形成していくのである。しかし、この場合「意味」というのは何らかの超越的な秩序であるというよりは歴史的な文脈の下におかれた社会的相互作用の所産であるから、セルフ・アイデンティティ（これも意味的形象である）の形成もまた様々な相互行為の過程を通じて遂行されるほかないであろう。本稿は、日々不断

に遂行されているこの自己形成（あるいは維持）の営みを、以下に見るような契機に注目して、「物語行為」として理解する。

ここで「物語」とよぶのは次の三つの条件を満たすような意味的構築物のことだ。第一に、それは一定の終点＝結末をそなえており、それに準拠して諸事象を選択的に組織していく。つまり「結末とは、展開全体が引きつけられていく極点」(Ricoeur,P.[1981=1987:268])なのであり、物語内に生起する諸々の事象はこの結末を納得のいくものたらしめるように一つの「筋」へと構造化されるのである¹⁰⁾。第二に、それは語り手の視点の下に包摂されるもう一つの視点を創出する。物語の世界はそこに内属する視点（つまり登場人物）に対して開かれるものであるから、聞き手はこのもう一つの視点に自分のそれを重ね合わせることによってはじめて筋を追尾することができるようになる¹¹⁾。第三にそれは他者に向けて語られることに指向する。いわば「物語とはコミュニケーションの伝達物」なのであり、「語り手と聞き手（または読み手）をもたない物語はありえない」のである (Barthes,R.[1961-71=1979:36])¹²⁾。

このような物語が聞き手に向けて語られているとき、その語りの営みを「物語行為」とよぶことにしよう。そうすると、実は人々がセルフ・アイデンティティを形成する際に行っているのは自己を語る物語行為なのだといえる。というのも自己を語る物語行為なのである。というのも自己を形成および維持する過程において人々が遂行しているのは、第一に「私」が何者であるのかについて納得のいく説明を、諸々の事象を参照しながら、与えること、第二に、このような説明を通じて「私」を語り手（としての「私」）からはさしあたり分離されたもう一つの視点として対象化・客体化すること、さらに第三にその説明を他者との相互作用

用において語り、コミュニケーションの回路にそれを流通させること、この三つであるのだから。これらが物語を定義するための三つの条件に対応していることは容易に見て取れるだろう。つまり「私」とは、自己を物語るという一種の「発語内的行為」を通じてその効果として構成・維持される意味的な形象なのである (Austin,J.L.[1962=1978])¹³⁾。

【2】さて、ひとくちに「自己を物語る」といっても、具体的に見ていけばその形式・内容はほとんど無限に多様である。しかしながらそれら無数の物語の中でも宗教的な回心体験を主題としたそれは、その体験がそなえる基本的特性のゆえに「私」の構成に関してとりわけ高いポテンシャルをそなえているように思われる。

回心体験の核心（のひとつ）は、「私」のセルフ・アイデンティティがその体験を転回点として包括的かつ非連続的に変容するという点にある。言い換えると、回心において「私」は自分自身に対する関係様式のトータルでドラマティックな再編制を体験するのである。この包括性・非連続性のゆえに、回心体験を物語る人々は、第一に物語の明確な終点＝結末（回心した「私」）をあらかじめ確保することができ、第二に語り手としての「私」と登場人物としての「私」という二つの視点を（回心以前と以後というように）容易に分離することができる。さらに第三に、回心がそもそも宗教的な背景を持った体験であることから、この物語が流通するためのコミュニケーション回路として、語り手はしばしば一定の宗教共同体をあてにできるであろう。このような事情によって、回心体験の物語は、「自己を語る物語」としての高いポテンシャルをそなえた言説形式であると考えられるのである。実際、いくつかの社会において回心物語は自己を語るための典型的言説形式とし

で特権的な地位を与えられており、本稿で比較の素材として取り上げる二つの社会もまさにそのような種類の社会にほかならない⁹⁹。

しかしながら、すぐ後で詳しく見ていくように、同じ構造=筋を持つ回心物語であっても、それを制度として組織する社会が編成様式において異っている場合には、それぞれの様式に応じて異なる機能を果たすのであり、それに相関して構成される「私」体験も互いに異質なものとなる。

【3】以下、現代のサンタ・イザベル島の回心物語と17世紀のニュー・イングランド植民地のそれとを比較していくのであるが、この二つを取り上げるのは次の理由による。

第一にどちらの社会もキリスト教を背景とする回心物語を高度に可視的な形で制度化していること、第二にこの制度がどちらの社会においてもセルフ・アイデンティティの構成に関して重要な機能を果たしていること、第三に以上の共通点にもかかわらず両者の構成する「私」体験がきわめて鮮やかなコントラストを示していること。これらの事情によってこの二つの社会は、「自己の物語」の機能的差異を抽出し比較するという作業にとって、きわめて有利な条件をそなえているのである。

2 われわれなる「私」：サンタ・イザベルの場合

【1】はじめに紹介する事例は、ソロモン諸島に属するサンタ・イザベル島の社会とその内部で制度化されている回心物語の営みだ。以下、1970年代にこの島でフィールドワークを行った人類学者ホワイトの報告（White, G. M. [1978][1980][1985][1991]）によってこれを見て

いこう。

この島はほぼ10000人の人口を有しており、島民の多くは海岸付近に50人から300人程度の集落をなして生活している。彼らは主として農作物（タロ・ヤム等のイモ類）の生産と家畜（豚・鶏）の飼育を中心とする自給自足経済を営んでおり、各クランがそれら食料を生産・消費する主要な単位となっている。各地域にはそれぞれ「チーフ」とよばれる指導者がおり、諸種の儀礼をはじめ大規模な社会的活動は、彼らチーフ達のイニシアティブの下に、集落全体（ときには複数の集落にまたがる）の共同作業として組織される。

記録によれば、この島の人々が英国教会の宣教師に出会ってキリスト教へ回心したのは前世紀の終わりから今世紀のはじめにかけてのことだ¹⁰⁰。19世紀の後半、島民は現在よりも散在して暮らしており、島の全域にわたってごく小規模の集落を多数形成していたのであるが、それら村落間の対立が激しく、互いに絶え間のない略奪（と報復）をくりかえしていた。しかも彼らはヨーロッパ人からライフルなどの新たな武器を手に入れていたので、その紛争は彼らの意図する以上に多くの人命を奪い、島の人口はこの時期に減少の一途をたどったのである。そのため多数の集落が崩壊の危機に瀕し、それらの多くは南西部海岸地域へ、その地域を統治する比較的強力なチーフ・ソガ（Soga）の庇護を求めて移動していった。ちょうどその頃ソガのもとに滞在していた英国教会の宣教師はこの機をとらえて、まず亡命してきたチーフ達を回心させ、次いで彼らの権威と影響力とを通じてその指導下にある人々を回心させる、という二段階のステップをふんで島民達を集落単位で次々と回心させることに成功した。他方、ソガ（あるいは他のいく人かのチーフ達）はキリス

ト教の教義（平和の教え）を援用して集落間の同盟・連合関係を次第に拡大し、それによって和解と和平を島の全域へと押し広げていった。その間、これらのチーフ達の協力を得て布教活動の方も順調に進められ、1930年頃には島のほとんどの地域で回心が完了し、その過程で紛争・対立は漸次平和・共存へと場所をゆずることになったのである。

その一方で、キリスト教と共にはいってきた西歐的な価値観や制度（あるいはそれを背景とした植民地政府の統治）はしばしば彼らの伝統との間にそごをきたすものであった。1918年に設立されたイギリス植民地政府は、教会が宗教的権威によって植民地経営のイニシアティブを取っていることをこころよく思わなかったため、主導権奪回を図って島民の伝統や慣習を無視した様々な改革を強行した。すなわち、補償なしの土地の強制的接収、衛生の名における多数の家屋の破壊と焼却、庁舎建築への強制動員、コンセンサスなしの首長（headman）の一方的指名、人頭税の導入の等々（White [1991: 187-190]）。島民達はこれに対抗して伝統的な生活様式を保守しようと試みたのであるが、その結果、伝統を維持することと、クリスチャンであること（西歐的であること）との間で彼らのセルフ・アイデンティティはある緊張をはらむことになったのである。

【2】この回心体験の物語は年に何回か開かれる諸種の祭の席上、劇の形で上演される。この劇は祭全体の中でも中心的な位置を占めており、サンタ・イザベルの社会にとっては欠かすことのできない制度となっている。その中で、ホワイトがとりわけ詳細に報告しているのは、ブアラ（Buala）村で年に一度祭の際に上演されるピナ・ボリ（Bina boli）とよばれる劇である（White [1991:146-156]）。以下にその概要を

見ていこう。

祭の当日、午前中に教会で聖餐式が行われた後、午後に広場に皆で集まり、観客（村人と外来の客人）がすっかりそろったところで件の回心劇が幕をあける。このピナ・ボリは、約45分間にわたって50人程度の村人達によって演じられる劇であるが、大きく分けると次の三つの場面からなっている。

（1）略奪と脱出：役者達は村の平和な日常生活を演じている（彼らは目立って異教的な服装をしている）。そこに別の地域から乱暴な男達が略奪にやってきて、女性・子供が襲われる。その襲撃の過酷さに耐えかねて、彼らの一部は村を離れ安全な地帯へ逃れることを決意する。
（2）回心と帰還：亡命先（先に見た南西部の海岸地域）で彼らは宣教師と出会って回心し、紛争が緩和した頃に再び村へ戻り、亡命せずに村に残った人々にこころよく迎え入れられる。
（3）布教と洗礼：帰還後、村にとどまっていた人々にキリスト教を布教するという場面があり（この部分はこっけいな場面を多数含み、皆大笑いする）、最後に新生児に洗礼する場面をもって幕となる。その後出演者全員で賛美歌を合唱する。

こうしてピナ・ボリ劇が終了すると、いったん解散して皆で食事の支度をする。そして教会の鐘の音を合図に再び広場に集まって皆で食事をとりながら、チーフの演説に耳を傾けるのである。

ピナ・ボリによって劇化されたこの物語は島民達に広く共有されており、ホワイトのインタビューを受けた人々からことあるごとに語り出される重要な物語でもあった（White[1991:7]）。そしてそれは純粹に「事実」を伝えるためのメディアというよりも、むしろ物語化の営為の所産であり⁶⁾、それを語ることを通じて彼らはキ

リスト教徒としてのセルフ・アイデンティティ、言い換えると、平和で協調的な「私」というアイデンティティを構成しているのである。

【3】物語の三つの要件に即してこの儀礼について考えてみよう。まず第一に、この物語の結末=終点は「共同体の回心と平和の回復」というハッピー・エンドになっている。暴力と争いに満ちた過去の場面は、まさにこの現在の平和を際立たせ、回心の効果を納得いくものとするために選択的に配置されたものだ。第二に、語り手である島民達は、語りの営みを通して物語内行為者（回心の主体）としての「われわれ」という視点を創出している。つまり語り手達は回心が完了した時点を準拠点として、そこからレトロスペクティブに眺めることによって自分達を、回心という体験の帰属すべき当体として、つまり統合された一つの行為単位=エージェント（「われわれ」）として構成しているのである。第三に、この物語は「共生的メカニズム」（Luhmann, N. [1977=1989:105]）を最大限に活用するようなコミュニケーション回路を流通している。すなわち彼らの物語行為は、その場に共在する人々の間に張られた間身体的連結を「共に演じる」という形で活性化させ、参加者達をその身体ごと物語世界のリアリティへと引き込んでいくのである⁹⁹。このとき個々の身体が有する志向性は、「劇を演じる」という協働関係を通じてチャネライズされ、一つの流れ（「われわれ」）へと整流されていくことになる。

したがって、形式においても内容においてもこの物語（行為）は、共同体（という行為単位）が自分自身を体験の主体として（共同で）構成する物語であり、いわば「われわれ」が「われわれ」自身について語るものであると言えるであろう。ここで「われわれ」というカテゴリーは、空間的・時間的距離を越えて人々を一つの

共同性の内に結合する意味的形象として機能している。それゆえにこそ、実際には数十年前に終わった事件（共同体の回心）を語ることが現在の彼らのセルフ・アイデンティティを構成し得るのである。他方、「われわれの物語」において個々の「私」の体験は「われわれ」のその内に緊密に編み込まれてしまっており、個体としての「私」は、「われわれ」の共同性からこぼれ落ちてしまうような「過剰・余剰」をいまだ抱え込むにいたっていない。いわば、「私」達は「われわれ」というあり方に逆立することなく接合されているのであり、直接的・即自的に社会的な存在となっているのである。

回心物語がこのような「われわれの物語」として語られていること、これはサンタ・イザベルの社会における社会的諸関係のあり方に対応した事態であると考えられる（White[1991:126-128]）。まず第一に、社会総体の基幹となる物的（再）生産の水準において、主要生産組織が一種の集団責任制になっていることにそれは対応している。なかんずく日用食物の生産・消費においては、作業における「協働」と成果における「共有」とを成員に義務づける高度に拘束的な規範が通用しており、協働あるいは共有を拒否することは最も忌むべきこととされているのである。例えば、ホワイトのインタビューに答えて、模範的クリスチャンを表現することばとしてきわめて多くの島民が“nahma”という語を挙げているのだが、この語はその規範の性格をよく象徴している。通常、「親切な」などと訳されることの多いこのことばは、その他に「贈与・馴致 gift/tame」という意味をも持っており、それぞれ「食物の贈与」と「(怒り・怨みなど)悪感情の自制」とを表しているのである。それに対して、「利己的」を意味する“ghamu hnoto”という語は字義通りに訳すと

「一人で食べる eat alone」という意味であり、しかもこれは他人に対してなされ得る最もきびしい非難の一つとされている⁽¹⁰⁾。つまり、この社会は、協働と共有に関して他者の期待に違背することができない代わりに、自分自身も必要などときにはいつでも他者の協働と共有とをあてにできる、というような形で成員相互の予期を組織しているのである。そしてこのことが諸個人の直接的・即自的な相互依存の関係、すなわち「私」と逆立することのない「われわれ」というカテゴリーを産出する基盤になっていると考えられる⁽¹¹⁾。

第二に、この社会が、自己自身を表象するための形象をチーフという比較的明瞭な形で発達させていたことを指摘しておかなくてはならない。形成された「われわれ」はチーフの上へ投射されるのであって、もし「われわれ」の単一性＝単位性を表現するエイジェント＝チーフが可視的な形態で存在していなかったならば、筋を進行させるキャラクターが見いだされず、物語を語ることはできないであろう⁽¹²⁾。そしてそのような投射の結果、チーフは共同体の内に存在すると同時に、共同体を代表してその外部と交渉するというように、両方の領域に関与する者と見なされることになる。言い換えると、チーフは「われわれ」の一人（規範への従属者）であると同時に「われわれ」そのもの（規範の主宰者）でもあるというアンビヴァレントな位置に置かれるのである。ホワイトは、人格特性を記述する語群の内いくつか（指導力に関する語）がチーフについて用いられるときにだけ意味を（負から正へ）逆転させるという事実を報告しているが（White[1978][1980][1985]）、これも以上のような事情によるものであろう。

【4】それでは「われわれの物語」を語ることによっていったいどのような「私」が構成され

るのであろうか。

まず第一に、それは（歴史的というよりは）無時間的な自己である。この物語の結末＝終点は「回心」とそれによって確立された「平和な社会」であるから、「（私は何者であるのか？）という問に対して）「私は（“nahama”をそなえた）クリスチャンである」という形でセルフ・アイデンティティが構成されることになる。しかし、実際の回心は数十年前に完了したできごとなのだから、物語の進行はそこで停止しているはずである。例えば、回心以後に導入されたライフ・スタイルは全て今でも「新しいやり方 new way」と呼ばれているのであるが、このことは「新しい」ということばが、時間とともにたえず更新されていく「歴史的な」何ものかを表現するものではなくなっていること、そして結局のところ回心以後に「新しいもの」はもはや（あるいはいまだ）ないのだということの意味している。いわば「私」は回心において永遠の現在の上に停止しているのである。

第二に、それは（個体的というよりは）関係的な自己である。この物語行為は、語り手である「（回心後の）われわれ」がもう一つの視点である「（回心前の）われわれ」を語りによって創出するという形をとっているので、「私」のセルフ・アイデンティティは常に「われわれ」の内に定位された相で構成されることになる。そして「私」と「われわれ」との関係は、「私」がクリスチャン（“nahama”を有する人格）であることによって高度に順接的なものとして構成されており、したがって、共同性からはじき出されそれに対して逆立するような個性はここには存在しない。「私」は、あくまでも他者との諸関係に織り込まれ、「われわれ」の一人としてそこに登録される限りにおいてリアリテ

イを獲得しているのである。ホワイトの観察によると、彼らは「私」という代名詞よりも「われわれ」というそれをより頻繁に用いるようであるが(White[1985:361])、このことも以上のことから理解し得るであろう。

第三に、それは(抽象的というよりは)具体的・文脈依存的な自己である。この物語行為は、その遂行に際して諸身体の現前と共在を最大限に活用しているため、それを通じて構成されるセルフ・アイデンティティの方も、共在する諸身体の具象性から十分に離脱することができない。すなわちそこでは「一般化された他者」が「重要な他者」から十分に自律した水準を確保していないのであり、逆に言えば「私」は、現前する具体的な他者の間にあるときにのみそのリアリティを保持することができるのである。例えば、彼らは成員間の対立を察知すると当事者を中心とする「和解の儀式social disentangling」を行うのであるが、この儀式がエンカウンター・グループのごとき形式をそなえていることをホワイトは報告している(White[1986])。このことが示唆するのは、「私」は定常状態("nahama")を回復するために関係する諸身体の共在を必要としているということだ。

はじめにふれたようにこの社会のセルフ・アイデンティティは伝統的価値観と西欧的価値観との間である緊張をはらんでいた。それに対してここで挙げた三つの点が示唆しているのは、彼らが自分達の伝統をキリスト教の内に読み込むことによってその緊張を緩和しているのではないかということだ。かつて(1907年)宣教師から「祖先の墓を(異教的信仰の温床であるから)破壊せよ」と命令されたときに、彼らはその命令に従わず、祖先の霊にあらためて洗礼を施した上で墓を保持したのであるが(White [1991:103])、これはその「読み込み」

をよく象徴している。さらに言えば、サンタ・イザベルの社会にとって回心物語は、従来<内共同体的規範(=伝統)>であった“nahama”(共同体内の平和、ピナ・ボリの第一の場面)を<間共同体的規範>(共同体間の平和、ピナ・ボリの第三の場面)へと昇格させる触媒の機能を果たすものであったと考えられるのである。

3 神の前なる「私」：ニュー・イングランドの場合

【1】第二の事例は、17世紀に建設された北米東海岸のニュー・イングランド植民地社会と、そこへ移住してきたピューリタン達が作り上げた回心物語の制度だ。以下、主として歴史家E・S・モーガンの記述(Morgan,E.S.[1963])によってこれを見ていこう。

17世紀の初頭に英国教会の「腐敗」と弾圧を逃れて新天地にやってきた彼らは、「新たなイスラエルの民」となるべく、教会を中心にしていくつかのタウンを建設した。タウンの規模はそれぞれ必ずしも一定していないが、少なくともタウン在住の教会メンバーが一堂に会し得る程度、あるいはタウン全体の利害に関わる意志決定を成年男子公民全員のミーティングで行える程度の規模であったと考えられる⁽¹³⁾。彼らは、小土地所有制を基礎とする小規模経営農業、漁業とそれに関連する(造船業、林業などの)諸産業、およびタバコ・ビーバーの毛皮など特産品の輸出などによって生計をたてていた(岡田泰男編[1988]、特に第一章)。

さて、ピューリタン達の移住の目的は、腐敗・墮落した者達の大勢住まうイギリス本国の社会を離れて、真に神の救いに預かっている者

(聖徒) だけで構成された純粋な教会を組織することにあった。しかし、彼らの教義は神の救いに関する預定説を採用していたので、「本当のところ誰が神の救いに預かっているのか」という問に対して人知によって答を与えることは原理的に不可能であると考えられていた。そこで彼らは、聖徒を直接に見分けるのではなく、神の恩寵の賜である回心体験を救いの徴（いわば近似値）と見なした上で、これを規準にして聖徒を識別するような教会システムを新たに構築するにいたった。つまり、回心を体験したと判断された者を「目に見える聖徒 visible saints」として、それらの人々にのみ加入を許すことで教会を限りなく純化しようと企てたのである。そのために、教会加入の審査において加入希望者は自分がどのように回心を体験したのか、教会員全員の前で詳細に告白するよう求められることになった⁽¹⁴⁾。そして、その回心体験がたしかに真正なものであると教会員全員から判断された者だけが教会への加入を認められたのである。

このような教会システムはアイデアとしては17世紀のごく早い時期にイギリスで提唱されており、またピューリタンが最初の亡命先オランダで組織した教会にすでにこの制度の萌芽が見られるのだが (Caldwell, P. [1983])、多数の人間を対象とする明確な制度として確立したのはやはり17世紀前半のニュー・イングランドにおいてであるといつてよいであろう。これがニュー・イングランド・システムと呼ばれる制度だ。しかも教会員であることはタウンの正式な構成員としての資格、すなわち「公民権 freemanship」を付与されるための前提条件にもなっていたので、このシステムは宗教の領域を越えた重要性をそなえていたと考えられる。

以下で注目するのはこの回心告白の儀礼だ。

実はこの物語行為がピューリタン達のセルフ・アイデンティティをきわめて特異な形へと形成していくことになるのである。

【2】ではその回心告白が具体的にはどのように行われていたのか、その様子をモーガンの記述によって見ていこう (Morgan [1963:88-93])。

すでに述べたように回心告白は、教会加入者を選別するために設けられた手続きの一環として行われるものである。教会への加入を希望する者は、まず長老による面接審査を受けて信仰の深さと教義に関する基本的知識の有無とを試験される。この予備審査にパスした者は次に教会へ送付され、教会員全員による審査を受けなければならない。審査の当日、教会に集まった全会員を前にして彼はこれまでに犯したいくつかの罪を告白して悔い改めを示す。ついで何人かの会員が立って彼の素行が良好である旨の証言をした後、いよいよ回心体験の告白が行われる。告白は15分程度にわたるものであり、いずれも「回心—再生」モデルをその骨格としていた。すなわちそのストーリーは次のような筋を共有していたことが知られている⁽¹⁵⁾。

(1) まず、神を受け入れることを無意識のうちに拒んでいた意志のかたくなさが、あるとき近親者の死などの不幸によって打ち碎かれ、解除される。

(2) やがて苦痛の中で、それまでの自分の人生がいかに罪に満ちたものであったかという自覚が訪れる。このときに神の恩寵が魂の内側に作用し、彼はそれまでとは異なる新たな信仰心が神の手によって自分の内側にそそぎ込まれるのを感じる。これが回心である。

(3) しかしこの体験が真正なものである保証はどこにもない(文字どおり神のみぞ知る、だ)。むしろこの世での保証が確保され得るような現世的体験であるならば、それは回心とは呼び得

ないのである。したがって彼らは、回心の真正性に対する懐疑に対して不断の戦いを組織することにおいてのみ真の聖徒であることができる。

ここで次の点に注意してほしい。多くの人々が同じ筋の物語を語っているけれども、そこで求められているのは、「内面」を舞台とする、かつ「私」に固有な体験を語るということなのだ。つまり告白は、カソリックや英国教会の場合にそうであったように、あらかじめ外部に用意された何らかの手本をなぞることではなく、「私」という人間に固有な「内面」の体験を語ることでなければならないと考えられていたのである。

さて告白が終わるとその内容に関して教会員による厳しい質問が出されるので、彼はそれらに一つ一つ答えていかねばならない。その後、会員の投票によって採決をとり、その結果加入が認められることになれば教会の規約への同意を宣言して、ようやく彼は新会員として迎え入れられることになるのである。

当時回心告白のためのマニュアル本が多数出版されたという事実からも推測できることであるが、ピナ・ボリの場合と同様にこのピューリタン達の儀礼も、純粋な事実の報告などといったようなものではなくて、キリスト教徒としてのセルフ・アイデンティティを構成するための物語行為であったと考えられる。

【3】物語の三つの要件に即してこの儀礼について考えてみよう。まず第一に、この物語の結末＝終点は「懐疑に対して戦い続ける私」といういわばネヴァー・エンディングなそれであり、その意味でこれは「終わらない終わり」というパラドキシカルな形式を取る物語であるといえよう。回心という体験はそれをめぐって懐疑に対する戦いが組織れされる焦点＝賭金とし

て配置されているのである。第二に、語り手は語りの営みを通して、回心が真に達成された地点すなわち聖徒の視点を自己の内部に仮設している。その視点に立つことによって「私」は自分自身を「回心」という終点に達するまでの過程としてトータルに把握できるのである。しかしこの終点はそれ自身完結を拒むものであるから、「私」のトータリティは未来へ向けて果てしなく延長＝延期されていくことになる。第三に、この物語はその流通において身体的共在に依存する度合いを著しく低下させている。ここではコミュニケーションの回路が言語による抽象化されたそれに特化しており、それに相関して間身体性の活性化はできる限り抑制されているのである⁽¹⁶⁾。言い換えるとこの物語行為は、他者達との間身体的連鎖から切り離された「私」がただ一人で語るというコミュニケーションのスタイルを選択していたということだ。そしてこのことは、当時回心への準備として日記をつけることが広く奨励されていたという事実、またこの時代にきわめて多数の自伝が執筆されたという事実と対応していると考えられるのである⁽¹⁷⁾。

したがって、形式においても内容においてもこの物語（行為）は個体化＝孤体化された「私」が自分自身を果てしなく主題化し続けるものであると言えるであろう。この＜個体化＝孤体化＞と＜（主題化の）無限性＞とが、そこで構成されるセルフ・アイデンティティの質を規定することになる。すなわち、以下に述べるように、この社会において「私」は直接的には他者達から切り離された相で自分自身を了解し、ただ媒介的・即自的にのみ社会的であるような存在として現れるのだ。

回心告白がこのような「私ひとりの物語」として語られていること、これをニュー・イング

ランド・ピューリタンの社会において優越していたある関係様式に見合う事態であると理解することができる。第一に、物的（再）生産の水準において、主要な財の生産が個人を責任単位にして組織されていたことにそれは対応している。入植初期には生産組織は原則的に共同責任制をとっていたのであるが、やがて労働に参加していないのに生産物の分与にだけはあずかろうとする者が多数現れてきた。そこで二代総督であったW・ブラッドフォードは、このようなエゴイズムの問題に対処するべく生産組織を個人責任制に基づくものへ再編成する決定を下したのである。その結果、それまで諸々の口実を設けて労働に参加しようとしなかった人々が働きに出るようになり、生産性はきわだって上昇することになった（とブラッドフォードは満足そうに書き記している）（Bradford, W. [1856=1976:55]）。つまりこの社会においては、自己の労働力とその生産物を消費する際に他者の予期を考慮する必要性が極小化され（その意味で自己決定権が保証され）ているのであるが、そのかわりに自分も他者の（人的・物的な）援助をあてにすることができない、というような形で成員相互の予期が組織されていたのである⁽¹⁸⁾。このことが彼らを直接的には個体化＝孤体化された相で現象せしめる基盤になったと考えられる。

第二に注目すべきことは、この社会が（サンタ・イザベルの場合とは異なり）自己自身を一つの全体として直接に投射できるような形象を持ち得なかったということだ。（ピューリタン達の意図とは逆に）宗教システムと他の諸システムとの機能分化が徐々に進行し、どのシステムもそれ自体で社会の全体を表象し得るような形象を提供できなくなるのである（Luhmann [1977=1989]）。そのため、物語のエージェント

たりえるような直接的共同性＝全体性（「われわれ」）は構成されえず、人々は各自の物語をそれぞれ独力で構築することを余儀なくされる。この構築作業に有効な準拠点を与えたのが彼らの「神」であった。元来、相互に異邦人であるかのような形で関係を取り結ぶことを強いられていたこの社会では、諸規範は成員間の異質性をつらぬいてそれらを通約し得るよう十分に抽象化されている必要があった⁽¹⁹⁾。高度に超越化した「神」の表象はこの要請に応えるものであったが、人々はその超越性を物語行為に活用し、各々個別的に神と関係を持つことによって自分自身がエイジェントとなるような物語を構築していったのである。

【4】それでは「私ひとりの物語」を語ることによっていったいどのような「私」が構成されるのであろうか。

まず第一に、それは（時間軸にそってたえず更新されていくという意味で）歴史的な自己である。この物語の結末＝終点は、彼岸に到るまで（つまり死ぬまで）終わることのない自分自身に対する戦いといういささかパラドキシカルなものであった。そのため、そこで構成されるセルフ・アイデンティティはその基底に自己自身への懐疑をはらんでおり、自分自身をたえず破棄し続けざるをえないような時間的ダイナミズムを内在させることになったのである（浅野智彦[1992]）。ハンブリック＝スタウは、ニュー・イングランド・ピューリタン達にとって回心が一回的な出来事なのではなく生活のあらゆる局面に浸透していく一つのリズムであったこと（例えば、夜寝て朝起きることも一種の回心なのだ）を豊富な事例を挙げて示しているのだが、これはたえず自己更新という「私」の動的構造に対応するものであろう（Hambrick-Stowe, Ch. [1982]）。

第二に、それは（共同性に順接し得ないある余剰を抱え込んでいるという意味で）個体的・内面的な自己である。この物語行為は、語り手である「私」が自分自身の内面的体験をトータルに把握するという形で「私」>とく見られる「私」>とを分立させているのであるが、このとき「見る私」とは自己の内部に仮設された神の視点（あるいはその似姿としての聖徒の視点）であった。だから「私」は<経験的=超越的二重体>として構成されるのであり、その結果神の視点の超越性に見合ったある「深さ」すなわち「内面」が「私」の内部にあらためて見いだされることになる。この深さは直接的な共同性には還元しきれない固有の水準をなしており、社会にとっては不透明な領域を構成しているのである⁽²⁰⁾。この社会で日記や自伝という言説スタイルが開発されたのは、まさにこの領域を把握するための固有の方法としてであった。

第三に、それは（具体的・経験的他者の共在を極小化しているという意味で）抽象的・脱経験的な自己である。この物語行為は「私」を（例えばサンタ・イザベルのような）他者との間身体的な連結から解き放ち、私秘的（private）な領域として囲い込んでしまうので、セルフ・アイデンティティが構成され確認される場所は（ピナ・ボリのような公的な体験から）私的体験の中へと次第に撤退していくことになる。全教会員の前での告白という営みは、それに先行する「個室 private」での諸作業（内省、祈り、日記、自伝執筆等）の産物が過程の最後においてかろうじて他者の目にさらされるための機会なのである。しかし、このように物語行為の私化 privatization が進行していくにつれて、内面的体験と外面的行為とが徹底的に切断されてしまうので、告白コミュニケーションのメディア

ともいべき「信仰」は、自身の妥当性を擬制するための場（他者との相互作用）を自ら掘り崩してしまう。だからそれは、例えば「貨幣」のような確実さを仮構することができない（Luhmann [1977=1989:92]）。実はこの不確実性が、はじめに指摘した「私」の時間的ダイナミズムを無限の運動に向けてさらに加速していったのである。

サンタ・イザベルの場合に対比して言えば、ニュー・イングランドの社会において、キリスト教は<間共同体的規範>（いわば異邦人同士の関係を規律する規範）を<内共同体的規範>へと一般化する機能を果たしていたと言えるであろう。ここで見たような「私」のあり方は、諸個人がこの規範によって編成された社会関係のネットワークの中に編み込まれていたことの（物語行為を通して発現する）効果だったのである。

4 終わりに

以上の作業から確認できるのは次の点だ。

- (1) 取り上げた二つの社会のいずれにおいても人々は回心物語を語るという営みを通じて「私」を構成している（物語行為による自己構成）。
- (2) しかし、物語行為の具体的様態はそれが配置された社会の編制様式によって規定されている（物語行為の社会性）。
- (3) その結果、社会関係の様式は構成された「私」の質を規定している（「私」の社会性）。
- (4) だが同型の回心物語が異なる社会において採用されているという事実が示唆するように、物語は社会関係に還元しつくせないあ

る固有の構造と論理とをそなえている
(物語行為の固有性)。

サンタ・イザベルおよびニュー・イングランド植民地の社会はそれぞれ、諸個人が直接的・即自的に社会的な存在であるような社会(ゲマインシャフト)、および諸個人が媒介的・即自的に社会的存在である社会(ゲゼルシャフト)におおまかには対応している(真木悠介[1977]²¹⁾。この二つの社会の比較を通じて見いだされたのは、同じくキリスト教に由来する回心物語がこれほどまでに異なる社会のどちらにおいても採用されているということ、と同時に、前者においては無時間的・関係的・具体的な「私」(われわれなる「私」)を構成し、後者においては歴史的・個体的(内面的)・抽象的な「私」(神の前なる「私」)を構成するという鮮明な差異が観察されるということであった。つまり回心物語は、社会関係に対して一定の距離を保持しながらも、それぞれの社会に固有の編制様式を「私」という体験へと折り返し、重ね合わせるための起点=媒介を提供しているのである。

本稿では物語行為の機能を考察するために、さしあたりの戦略拠点として「回心物語」という営みに照準したわけだが、はじめにも指摘した通り、自己を語る物語には他にも無数の種類がある。それらの内でも各社会に固有な自己の物語に注目していけばセルフ・アイデンティティの比較社会学が可能になるであろう。

注

(1) 結末が物語全体に意味をもたらすことについて、さらにDanto, A. C. [1965=1989]、White, H. [1987]を参照。

(2) また、坂部 恵[1990]を参照。

(3) ベンヤミンは物語の基本的性能を経験を他者に伝達するという機能に求めている(Benjamin, W. [1936=1969])。またバーバラ・H・スミスは言語行為論をモデルとして、物語をそれが語られる社会的状況におきなおして理解するべきことを主張している。

(4) 自己を物語行為の所産であると理解する立場の代表はGergen, K. J. / M. M. [1983][1984]であるが、本稿の枠組みはそれらを拡張したものであるとっておくことができる。またこのような物語論的視点がG. H. ミードの理説の内にすでに見られるという主張もある(Sarbin, Th. R. / Mancuso, J. C. [1983])。

(5) 島田裕巳[1992]はイエス、パウロ、アウグスティヌスの回心の物語がキリスト教の世界観を支える原型的な神話の機能を果たしている指摘している。またフレッツェロはそのアウグスティヌスの自伝こそが近代における自己の物語全ての原型になっていると主張している(Freccero, J. [1986])。

(6) それ以前にカソリックが布教を試みているのであるが(1845年)最初に派遣された宣教師が殺されてしまっ以来、撤退していた。

(7) ほとんどの島民は貨幣獲得手段を持っていなかったもので、これは大きな負担であった。そしてこれを機に換金作物と貨幣経済が島に導入されることになるのである。

(8) 別の村の回心物語を、当の宣教師が残した日記と比較してみると明らかにくいちがい(脚色)がみられる(White[1991:157])。

(9) 演劇が人を物語のリアリティに誘い込む力については島田裕巳[1989:29-]。

(10) 同時にこれは欧米の「金銭的やり方 moneyed way」と重ね合わされて理解されている(White [1991:127])。

(11) 集団内部で対立が発生することはもちろんしばしばあるがそれが個人の中に「私」化されたわけだからとして残ることのないように、言い換え

- ると「われわれ」に逆立しそうな「私」を再び「われわれ」の内に回収するために、この社会は一種のグループ・セラピーを制度化している (White [1986])。
- (12) H・ホワイトは「歴史」が単なる年表を越えてその固有の水準に到達するのは共同体が中心化された権力を発達させるときであると指摘しているが、この場合にもそれが妥当しているように思われる (White, H. [1987])。
- (13) 各タウンの正確な人口は、公的な統計が残っていないため分からないが、マサチューセッツ植民地全体の住民数は1643年の時点で15000人ほどであったろうという推計がある。またそのうち何人が教会員であったのかについては諸説あつてははっきりしないがいずれにせよ全人口の少なくとも1/3から1/4程度であったと推測される (三崎敬之[1983:86-]、また、人口の推計に関して岡田泰男編[1988:19]も参照)。
- (14) 従来の加入審査は初歩的な教義の知識の有無を確認するものであり、あらかじめ用意された手本に従って答えれば誰でもパスし得るようなものであった。
- (15) 当時、「回心とはいかなる体験であるのか」について数多くのマニュアルが出版されたのであるが、それらのいずれもがこの同じ筋を共有していた。
- (16) ただし告白が全教会員の視線にさらされながら行われるという点において間身体性の活性化がかるうじて認められる。超越的な神の視線は、多数の人々の視線の集積された効果として理解することができるであろう。
- (17) ベンヤミンは、過去においては共在する具体的他者に向けて語られていた物語が、近代においては閉ざされた個室でただ一人で書く「小説」という言説形式に取って代わられた、と指摘している (Benjamin, W. [1936=1969])。
- (18) このような組織化が可能であったのは、彼らが伝統的規範に支えられた相互扶助の網の目からこぼれ落ちた人々であったためだと考えられる。
- (19) 高度に抽象化された規範に準拠して、諸個人の個別的でヴォランタリーな意志決定を複雑な機能的連関へと組織するための社会的技術が「契約」である。ピューリタン達はここで近代に固有の組織原理を創出したのだといえる (佐藤俊樹[1990])。
- (20) だから、社会にとって不透明な (内面をそなえた) 「私」の出現は、近代的組織の誕生と双対的な関係にあった (佐藤俊樹[1990])。
- (21) 真木の存立構造論においてはこれら二つの即自的な関係のあり方に対して、諸個人が対自的に社会的な存在であるような社会 (コミュニオン) が対置されている。

<文献>

- 浅野智彦 1992 「自尊心」『ソシオロギス』16
- Austin, J.L. 1962 *How to Do Things with Words* Oxford UP=1978 坂本百大『言語と行為』大修館書店
- Barthes, R. 1961-71 *Introduction a l'Analyse Structurale des Recits*=1979 花輪 光『物語の構造分析』みすず書房
- Benjamin, W. 1936 *Der Erzähler* =1969 高木久雄「物語作者」『ヴァルター・ベンヤミン著作集7』晶文社
- Bradford, W. 1856→1976 「プリマス植民地について」大下尚一編・訳『アメリカ古典文庫15 ピューリタニズム』
- Caldwell, P. 1983 *The Puritan Conversion Narrative* Cambridge UP
- Danto, A. C. 1965 *Analytical Philosophy of History* Cambridge UP =1989 河本英夫『物語としての歴史 歴史の分析哲学』国文社

- Freccero, J. 1986 *Autobiography and narrative* ; in Heller, T. C. et al. eds. *Reconstructing Individualism : Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought* Stanford UP
- Gergen, K. J. / M. M. 1983 *Narratives of the self*; in T. R. Sabin / K. E. Scheibe eds. *Studies in Social Identity* Praeger
- 1984 *Historical Social Psychology* Erbaum
- Hambrick-Stowe, Ch. 1982 *The Practice of Piety: Puritan Devotional Disciplines in Seventeenth-century New England* U. of North Carolina Pr.
- 小林康夫 1990 「物語の狂気、狂気の物語」『現代哲学の冒険 8 物語』岩波書店
- Luhmann, N. 1977 *Funktion der Religion* Suhrkamp=1989 土方昭・三瓶憲彦『宗教社会学』新泉社
- 真木悠介 1977 『現代社会の存立構造』筑摩書房
- 三崎敬之 1983 『マサチューセッツ湾植民地公民の研究』大明堂
- Morgan, E. S. 1963 *Visible Saints : The History of a Puritan Idea* NY UP
- 岡田泰男編 1988 『アメリカ地域発展史』有斐閣
- Ricoeur, P. 1981 *Narrative time* ; in Mitchell, W. J. T. ed. *On Narrative* U. of Chicago Pr.=1987 「物語の時間」海老根宏・他『物語について』平凡社
- 坂部 恵 1990 『かたり』弘文堂
- Sarbin, Th. R. / Mancuso, J. C. 1983 *The self-narrative in the enactment of roles* ; in T. R. Sabin / K. E. Scheibe eds. *Studies in Social Identity* Praeger
- 佐藤俊樹 1990 「近代・組織・資本主義」『理論と方法』5-2
- 島田裕巳 1989 『フィールドとしての宗教』法蔵館
- 1992 「神話としての回心」；脇本・柳川編『現代宗教学2』東京大学出版
- White, G. M. 1978 *Ambigity and ambivalence in A'ara personality descriptors* *American Ethnologist* 5
- 1980 *Conceptual universals in interpersonal language* AA 82
- 1985 *Premises and purposes in a Solomon Islands ethnopsychology*; in White, G. M. / Kirkpatrick, J. eds *Person, Self, and Experience : Exploring Pacific Ethnopsychologies* U. of California Pr.
- 1991 *Identity Through History: Living Stories in a Solomon Islands Society* Cambridge UP
- White, H. 1987 *The Content of the Form* Johns Hopkins

(あさの ともひこ)