

現代イデオロギーの理論(下)

田中, 義久 / タナカ, ヨシヒサ / TANAKA, Yoshihisa

(出版者 / Publisher)

法政大学社会学部学会

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

社会労働研究 / Society and Labour

(巻 / Volume)

22

(号 / Number)

1-2

(開始ページ / Start Page)

1

(終了ページ / End Page)

37

(発行年 / Year)

1976-02-20

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00018031>

現代イデオロギーの理論(下)

田中義久

- 一 現代思想とイデオロギー
- 二 現代における人間と社会(第一八卷第二号)
- 三 イデオロギーとしての「イデオロギー終焉」論
 - α その背景
 - β その展開
 - γ その批判(第一八卷第三・四号)
- 四 イデオロギー主体の構造
- 五 イデオロギー主体の二重性(本号)

第四章 イデオロギー主体の構造

ひとは、いま、現代技術のいちじるしい発達の下にあつて、もっぱら操作と教化の対象としてのみあらわれ、もはやみずからの生活と状況とをのりこえてゆく実践のための思想的視座を喪失してしまつたかのような外観を呈してい

る。日進月歩のオートメーションとサイバネーションの展開のなかで、わたくしたちは、これら現代技術の体系の「目的」(Technology for What?)を問いかえすべき主体的能力を、はたしてどこにも持っていると言えるのであろうか。この巨大な転換の時代に、わたくしたちの還帰しなければならない一点は、やはり、わたくしたち自身の内部における主体性の所在であり、ひとつの新しいイデオロギーを担うに足る視座構築の可能性の所在にほかならない。

前稿までのところで述べてきたように、一九六〇年代は、政治思想の枯渇を主張する声によって、そのとばりを開かれた。そこでは、もはや、「高度産業社会」においてあの産業革命以来の階級対立・窮乏化・貧困の問題は基本的に解決したと主張され、残された問題は、ただ「分配」(富の分配とともに、権力と機会のそれをもふくむ)の合理的調整にすぎないということになる。サイバネティックスの「舵とり」のよろしきを得れば、すくなくとも現代技術の急速な発達がつづくかぎり、あのとげとげしい労資の対立と「古典的」な階級闘争はその存在理由を喪失し、「よき市民」(シルズ)のあいだの多元的な利害の調節によって、とって代られることとなる。こうして、「黄金の六〇年代」の彼方には、現代技術の洋々たるフロンティアが広がっているかのように思われたのであった。

しかし、現実そこに描きだされた社会(「高度産業社会」)は、また、なんと散文的な現代版「エルドラード」であることか。人びとの生活の基本的な争点は消滅し、ただ「ゆたかさ」の合理的配分のみ精力が注がれる社会、それは、あまりにも無味乾燥で、あまりにも静止的な社会の姿であるだろう。ひとは、ここにおいて、あの「能うかぎりの最善の世界」を前にしたパングロス⁽¹⁾のつぶやきを想起しないであろうか。リップセットは現代の「高度産業社会」を「よき社会」(the good society)と称揚した。そして、リップセットの主著のちようど二〇〇年前に書かれたヴォルテールの『カンディード』において、あたかも現代の「イデオロギー終焉」論のいわゆる「よき社会」を先取りした

かのように描きだされている「最善の世界」は、まことに眠気をもよおすばかりである。そこにおける一人ひとりの人間の自己実現の態様の如何を考えずに、一般的な社会形態論として「よき社会」の主張を展開することは、まことに空しい試みであったと言わなければならない。一九六〇年代のイデオロギーともよぶべき「イデオロギーの終焉」論は、そこに含まれた個々の主張の妥当性についてはもちろんのこと、現代における人間と社会の「進歩」を合理化するというそのイデオロギー的機能の平面にあっても、はなはだ実りのすくないものであった。

これに反して、「イデオロギー終焉」論批判者たちの視点から見れば、一九六〇年代は、まことに変転きわまりない時代であり、いつそれが全面的な「革命」に転変するやも知れぬ変動の時代としてあらわれてきていた。それは、一言にしていえば、「偶発革命」(ハーリントン)の時代である。ベルヤリプセットの主張が、究極において、イデオロギーの担い手としての人間の主体的能力に対するひそやかな諦念に彩られていたのに対して、ハーリントンの著書の終章は、文字どおり、「希望」の戦略への模索であった。⁽²⁾ わたくしたちは、いまや、このハーリントンの地点を共有しつつ、一九七〇年代におけるイデオロギー主体像の再構成へと一步のあゆみを進めなければならないであろう。カンディードは、「何はともあれ、わたくしたちの畑を耕さねばなりません」と言いすて、みずからの労働にたちかえっていった。そしていま、現代の生活者としてのわたくしたちは、どのような展望の下に、みずからの労働にかえってゆくことができるのであろうか。

ベンディックスは、現代を「イデオロギーの時代」と規定しつつ、述べている。「あらゆることから科学に対して期待され、人間に対しては如何なる期待も持たれないような時にこそ、われわれは自己の前提を再検討しなければならない。科学に対する信頼と人間の慎慮に対する不信とは、あたかもベーコンのいわゆる『劇場のイドーラ』と同

じように、『人びとの理解力のはたらきをみごとに阻害してしまう』ところの現代的な『狂言劇』のひとつである。⁽³⁾科学・技術の優位にてらして見るとき、今日、人間の占める位置はあまりにみすばらしい。この「よき社会」においてこそ、物質的な豊さのなかでの人格的貧困というアイロニーが一般化するのである。いいかえれば、機械技術とそれに対応する人間的組織としての官僚制とによってささえられた「社会」が肥大し、その実質的な担い手であったはずの「個人」が矮小化するのである。人びとは、一見したところ、「個人主義」の度を深め、より大きな主観性を享受しているかのように見えながら、実は、ますます客体化され、みずからにとって一層不透明な人間に転化しつつある。疎外とは、フランス語の日常的な意味においては、錯乱であり狂気である。現代の「高度産業社会」において、疎外された人間はみずからの生活をも支配することができなくなってしまふ。現代の私人は、自己を支配する力までも「奪われ」(Prive)て、その日々の生を生きている。当然のことながら、「欲望の存在」(être de besoin)としての人間は、自分自身を分裂させ、細々とした断片と化してゆくのである。人間は、もはや、みずからの生活のうちに一本の基軸をもった存在としてはあらわれなくなる。ジードは述懐している、「小説や戯曲のなかで、はじめからしまいまで、予想されたとおりに、そっくりそのままに行動する人物……。人びとはこの不変性をわれわれに示してみせて感歎させようとするけれども、わたくしは、逆に、こういう人物を、不自然なこしらえものの人間としてとらえる」(『贖金づくり』)と。現代文学のヒーローは、けっして、首尾一貫性にささえられた人間ではない。かれは、みずからの性格と主体的真実の何たるかを求めつづける人間であり、それらを所有した自足せる人間としてはあらわれない。ランボーとボードレルのあの「呪われた詩人たち」の時代以後、人間は、つねに、みずから存在すべく努力しつづけなければならない不安定な生活者としてあらわれる。人間はコフカのいわゆる碇泊点(Verankerungspunkt)

を喪失している。そして、このような事実が、単にあれこれの偶然的な個人の運命としてではなく、まさに社会的人間の一般的な性格として全体化されてきているというところに、現代の特色がある。ベンディックスが指摘していたように、科学・技術によって代表される現代的理性の展開そのものが社会構造の全域にわたって具体化されたとき、そこに、硬直化した巨大な「社会」と懦弱にして卑小な「個人」とのきわだった対比がうきぼりにされてこないわけにはいかなかったのである。

現代における理性は、一方において、依然として「個人」の創造的な人間的諸力を活性化し系統化する文化の発展の中枢に位置するものであるが、他方で、「社会」の自己維持のための支配と管理の脈管を成立させるよりどころにもなっている。理性は、けっして、つねに人間的であるわけではない。腐食した理性としての単なる計量的理性は、ファシズム下の大量虐殺の論理にもなるし、機構化された日常的な抑圧の論理にもなる。しかもなお、真の人間の理性としての実践的理性は、人間の潜勢的な諸可能性の自己実現をみちびく不可欠の梃子である。⁽⁴⁾したがって、単純なる反理性の主張は、実際には、計量的理性のそれと同一の地平に低迷するものと言うべきであろう。このような意味において、今日ほど理性の両面神的性格が歴然としつつある時代はなかったであろう。わたくしたちがみずからの日常的な生活営為のうちに実践的理性を確保することは、きわめて困難なことなのである。にもかかわらず、前述のように、現代における「イデオロギー復興」のよりどころは、人びとの生活の平面における人間・自由・理性の価値理念の析出とその展開のほかには存在しないのであった。

これらの価値理念は、一様に、二重性を帯びてあらわれる。すなわち、現代社会においては、理性が両面神的性格をもっていたのと同じく、自由もまた、人間の自己実現をみちびく自由とともに、いわば人びとの意識されざる抑圧

としての「自由」という疎外態をとまなう。たとえば、現代の社会心理のひとつの特色にまでなっている人びとの「エロスの自由」への志向は、現代社会の全般的な抑圧の体制のなかでは、けっして、人びとの人間的・自然的・全体的な解放を意味するのではない。かえって、それは、人びとの人間性の分解と断片化をもたらしめているのである。人びとは、現代文化における貧しいエロスの衝動の拡散のなかで、「自由」を味わいつつ空息させられているのが実情である。そこでは、未来における全体化された享樂を犠牲にした上での現在における部分化され機構化された「享樂」と未来そのものに対する断念としての「消費」とが、相互に媒介しあいながら、それぞれの存立をささえ合っている。現代の虚偽意識は、まさに、このような「消費」と「享樂」の弁証法によって規定されたところの「抑圧としての自由」の中から、発酵してくるのであった。

したがって、基本的な価値理念としての理性と自由は、それぞれの両面^{ヤクス}的性格の共存の域をこえて、みずからの腐食と抑圧とから洗いだされる必要がある。いかえれば、現代の人間にとって、みずからの自己実現を追求するための橋頭堡としての理性と自由は、まさしくかれ自身のポテンシャルな諸可能性の実現を追求してゆく努力そのものによって、それらの疎外態をはぎとられなければならない。理性・自由・人間という価値理念は、いうまでもなく、相互規定的なものである。けれども、そのなかでも最も基底的な価値は、人間自身のみずからの諸可能性を実現し具体化してゆく努力をめぐって、生みだされるものであろう。デカルトの「コギト」、ホッブスの「慎慮」、カントの「道徳的自律性」、ヘーゲルの「自己意識」、キルケゴールの「単独者」、マルクスの「労働」、いずれもみな、このような側面を概念化しようとする努力の所産にほかならない。とすれば、人間の潜勢的な諸可能性の実現をみずから目的意識的に追求するこの能力を、今日、わたくしたちは、どこに見出すことができるのであろうか。そして、このような

文脈において、わたくしたちが人間像の再構成をもって現代イデオロギーの復興の手がかりとした所以も、おのずから明らかとなるであろう。

現代社会においては、その外見的な「個人主義」化の進行にもかかわらず、実際には、徹底した非個人化への圧力が強められつつある。このことは、たとえば一人の人間のパーソナリティと役割行動との関連を考えてみただけでも、明瞭に思い浮かべられるところであろう。いまでは、自己のさまざまな役割行動をそのパーソナリティの諸潜勢力の実現の過程としてつくすことのできている人間は、ほとんど皆無にひとしい。大多数の人びとは、むしろ、空しく自己を消耗し喪失するためにのみ、みずからの役割行動の連鎖に従事していると言うべきであろう。そして、このような状況における「個人」の動作や感情は、かれ自身の意志によって支配されているのではなく、ましてやそれぞれの瞬間におけるかれの自由な決断によって統制されるのではなく、もっぱら「社会」によって、すなわちかれの日々の生活に課せられた不条理な（かれ自身の人間的自然にとって不自然な）役割行動の体系への拘束によって、支配されているのである。ピランデルロやモラヴィアの戯曲に登場してくるあの二〇世紀的人間像は、けっして、自己の内面的な志向に即して生きている人間ではない。かれのパーソナリティの内部における欲求の体系とその日常性における役割の体系とのあいだ、かれの当初の願望と実際に行なうこととのあいだに、ひとつの超えがたい断層と不一致が存在する。かれのパーソナリティと役割行動とのあいだには、確固たる不条理が支配するのである。人間は、ここにおいて、ある役割関係（それは現代社会におけるもつとも典型的な社会関係である）の一方の極にほのかぶところのぼんやりとした「幻影」のごとき存在に転化する。それは、また、マチスやスラーの絵画によって端的に表現されているあの薄手で、実体的な根拠を欠いた淡い人間像でもであろう。それは、すでにして、ひとつの規則、社会的

に模倣させられ準拠させられたひとつの公的態度に自己を限定し緊縛してゆくパリサイの徒の群れにほかならない。そこでは、オレストのように、生活のそれぞれの局面において自己の行為の内的規範をみずから定立していかなければならないことを痛覚している人間⁽⁵⁾、そしてそのような意味においてみずからの自由を獲得しつつある人間は、ほとんど絶望的に稀少の存在であるかのようだ。

ヘーゲルは、かつて、つぎのように述べた。「精神は貧しくなりすぎている。そのため、砂漠を行くさすらい人が、ただ一杯の水を求めするように、元気をとりもどすために、ともかく神的なものを少しでも感じとろうと、あこがれているように思われる。」⁽⁶⁾そして、今日もまた、人びとは、かれら自身の行為の所産において自己を確証することができないために、その即物的な衝動と欲望そのものにおいて直接的かつ無媒介的にみずからの確信を見つけだそうとするデカダンスに、陥いつている。おそらくこの側面だけに視野を限るならば、ひとは、マルクーゼと同じく、⁽⁷⁾現代社会におけるプロレタリアートのいわゆる「体制内化」の事実を追認せざるをえないであろう。しかし、それは、現代における民衆についての全体的な真実であると言えるであろうか。わたくしたちは、マルクーゼ的な帰結に立とうとする前に、いまひとたび、みずからの思想的努力によって、現代における主体的人間像の再構成の可能を追求してみるべきであろう。なぜなら、およそ何の可能性をも持たなくなってしまった時代などというものは、これもまたひとつの知的幻想にすぎないからである。理性は、およそそれが人間を否定するものではないかぎり、つねに、残された一片の可能性すらをも概念化すべき責任を担っていると言わなければならない。

イデオロギーは、周知のように、社会的イデオロギー(Social ideology)と個人的イデオロギー(Personal ideology)とに区別される。したがって、イデオロギー主体としては、個人的イデオロギーの担い手としての具体的な諸個人と

ともに、社会的イデオロギーの形成・展開および物質化の「場」としての集団や組織がある。イデオロギー主体像の再構成とは、広義には、個人的イデオロギーの担い手としての諸個人の生活営為を意味づける人間像の再構成のみならず、歴史の展開にさまざまなベクトルとスカラーとをもって関わりとるころの社会集団や巨大組織のありようについての検討を含むものでなければならない。その意味では、イデオロギー主体像の再構成という理論的課題は、つねに、集団論と組織論の再構成というすぐれて実践的な課題への肉薄によって、みずからの帰結をあたえられるのである。⁽⁸⁾

しかしながら、わたくしは、本稿では、みずからの視野を、個人的イデオロギーの担い手としての諸個人の平面における人間像の再構成へと、意識的に限定している。それは、現代日本における具体的な集団や組織のありようの検討という作業があまりにも大きすぎる課題であるという理由からばかりではなく、かえって、それら社会集団や巨大組織の再把握をすすめて行くための準拠枠を設定する前提的な作業として、やはり、集団や組織そのものを構成する実体である個人的人間主体像の再構成という課題の方が先行しなければならないと思われることにもよる。わたくしは、これまで、個人的イデオロギーの主体としての諸個人を、分析的には《認識》——《行為》——《パーソナリティ》のトリアーデによってとらえ、それが具体的な歴史的現実の「場」において《理論》——《実践》——《思想主体》という一層生き生きとした実質的規定に推転してゆくものとしてとらえてきた。したがって、ここでは、その内面的連関において抽象化の次元を異にするこれら二つのトリアーデの媒介が具体的にはどのように確保されているのかという視点に立って、「イデオロギーの復興」を担保する人間像の構築の可能性を逐ってゆくことにしたい。

〔一〕 認識

「人間の環境は、それぞれ、その固有の言語をつくり出す。それは、慣習化した用語法と成句法とから成り、また、しばしば風変りな文法形態から構成される。」（シャルル・バイイ）人間は、工作的人間（*homo faber*）であるとともに、知性的人間（*homo sapiens*）として、いやそれ以上に象徴的人間（*homo symbolicum*）として、つねに、みずからの周辺に記号環境を形成してきた。それは、いいかえれば、文化であり芸術であり言語体系である。わたくしたちは、みずからのささやかな知性を媒介者として既由の記号環境に適応し、その変革を通じて、それぞれの時代にもっともアクチュアルな記号環境を形成する。今日、人間の《認識》の内実が問われるのは、まさにこのような文脈においてである。それは、けっして、デカルトの「ユギト」のように、真空のうちにやすらうものではない。

周知のように、記号環境は、現代社会における「情報化」の展開につれて、急速に拡大しつつある。コミュニケーション技術の飛躍的な発達を背景として、現代の記号環境の規模は、ほとんど幾何級数的な拡大を示していると言っても過言ではない。⁽⁹⁾しかし、ここでの問題は、そのような量的拡大の傾向それ自体ではなくて、むしろ、その背後にあって底深く進行しつつあるところの「文化の産業化」（アドルノ）の問題の方である。わたくしたちは、現代の記号環境がその内容においていちじるしいイデオロギー性を帯電しながら肥大しつつあるのだという事実を、看過してはならないであろう。それは、たとえば、アポロ的イデオロギーおよびディオニュソスのイデオロギーの彩りをあたえられている⁽¹⁰⁾。すなわち、人びとの社会的再生産の活動としての「労働」の領域にあっては、アポロ的な禁欲と管理の（あるいは業績本位の）イデオロギー性を帯びた記号環境の被膜が厚く堆積し、他方、人びとの自己回復の活動と

もよぶべき「余暇」の領域にあつては、デイオニュソスの衝動と弛緩の（あるいはリビドー本位の）イデオロギー性を帯びた記号環境がつきまとい、しかもこれら両者が資本制生産の下での「商品」化の論理によって統一されるのである。現代における文化産業や意識産業のみごとな定着である。もはや、記号のかたちづくる環境は、リップマンの述べているような「疑似環境」ではなく、かえって、人びとの日常生活にとつてもっともリアルな環境世界としてあらわれる。ある意味では、マス・メディアによって媒介され増幅された現代の記号環境は、わたくしたちにとつて、社会環境や自然環境以上の実在的なものとなつていふといえよう。それ故にこそ、アポロ的イデオロギーやデイオニュソスのイデオロギーの性格を帯びた記号環境の分厚い累積にうちひしがれて、人びとの日常的な生命活動は、ますます断片化し、分極化するのである。こうして、わたくしたちは、A・F・ブラムとともにいえば、現代の記号環境における「受け手」としての人間の日常的な記号行動 (sign behavior) とその所産としての《認識》の意味を、とらえかえさなければならぬことになる。

いうまでもなく、人間の精神は、人間が特有の目的をいだいてこの現実世界にふみこんでゆくことを可能にするものとして、きわめて実践的な意識である。しかもなお、まさしくこの精神の世界を標的ターゲットとして、現代の記号環境は日常的に「抑圧としての自由」を生みだしている。人びとの精神と意識の世界が文化産業の「市場」として形成されるにいたるとき、人間の精神の自由とは、一体、何を意味するのであろうか。わたくしたちは、いまこそ、人間の精神の本来的な能力の所在を、問わなければならない。なぜなら、自由は、このように酷薄な状況としての現実を離れて確保されるものではありえないからである。わたくしたちの立脚すべき地点は、おそらくつぎのようなものであろう。「力のない美は悟性をきらう。それは、悟性が美の果たしえないことを求めるからである。だが、死を避け、荒廢か

らきれいに身を守る生ではなく、死に耐えて死のなかに自己を支える生こそは、精神の生である。精神は、自己自身で絶対的分裂のなかにいるときにだけ、みずからの真理を得ている。⁽¹²⁾

わたくしたちは、ここで、あらためて理性の多面神^{マルチフェイス}的性格を、想起することになる。現代の記号環境のあのアポロ的イデオロギー性とディオニュソスのイデオロギー性との分裂に対するもつとも肯定的(positive)な対応は、みずからの人格と人間的能力を、一方におけるアポロ的イデオロギー性の記号環境に卓越する「計量的理性」と、他方におけるディオニュソスのイデオロギー性の記号環境に卓越する「エロスの衝動」とに、目的意識的にふりわけて生きることであろう。それは、人間を精巧な機械に転化させる方向でのひとつの完成態である。ここには、その多元的な生活領域にわたる潜勢的な諸可能性の全体化として人間の完成をとらえる視角は存在しない。いうまでもなく、計量的理性の成立基盤は量である。それは、「大きさ」の概念であるにもかかわらず、人びとの生活をとりかこむ空間とそこを流れる社会現象をその具体的な諸側面に分つもの、それら諸側面の結合とそれぞれの側面の内部における統合とを規定しているもの、に対する洞察こそが本来の人間の理性の把握すべき概念であるということを、忘却してしまっている。計量的理性は、このような意味における本質的な概念を抽象しきることによって、非本質的な概念なき関係の表面をなぞるだけである。それは、けっして、「ことがら」(Sache)の本質に触れないのであり、したがってまた、とうていその本質の概念的な把握ではありえない。それによってとらえられた概念なき量的関係の世界においては、人びとの生活をとりかこむ空間とそこを流れる社会現象の実質的意味は死んでしまう。いいかえれば、計量的理性のみによって構築される世界は、人間の概念的把握をとらえないという意味において枯渇してしまった記号を素材として生ずるところの骸質化された世界である。そして、このような計量的理性があつた方向性なきエロスの衝

動とともに機械的に並存するとき、それによってみずからの内容をあたえられた個人的人間の生活営為は、文字どおりの浅薄化と空洞化にほかならないであろう。こんどは、人間性がみずからの本質を失ない、骸質化するのである。

人びとは、意識的であるにせよ無意識的であるにせよ、このような人間の危機を実感するが故にこそ、みずからの生存に意味づけをあたえるべく、日々の生活営為のうち何らかの方向感覚と自己同一性の感覚とを確保しようとするのであった。人びとをしていくつかの相対的に安定した観念と実践の体系を中心としてかれら自身の態度と行動の組織化を可能にするような「方向づけの体系」(systems of orientation)が今日ほど真摯に求められている時代はないであろう。「イデオロギーの復興」は、いま、まさしくこのような地平において、切実に要請されているのである。

それでは、このように苛酷な現代の記号環境の支配の下で、人びとはみずからの記号行動によってどのような「認識」を確保しつつあるのだろうか。そして、この苛酷な記号環境の抑圧をとらえかえし、それにたちむかう人びとの主体的弁証法の《理論》は、どのようにして形成されているのだろうか。ド・ラグーナはつぎのように言う。「赤ん坊が何を言っているのかを理解するためには、人びとは、赤ん坊が何をしているのかを見なければならぬ。個々の文言 (sentence-word) は、主張・願望あるいは問いかけの完全な表現なのである。なぜなら、それらの文言が生成するところの言語的表現は、その周囲の条件に対するかれの反応の態度ときわめて密接に結びついているからである。⁽¹³⁾」言語は、人びとの環境に対する身体的反応のための代替物である。それは、一方において、自分を取りかこむ環境におけるさまざまな対象をコントロールするための手段をもたらし、他方で、その内面的投影の結果として、人びとに一般化的認識もしくは抽象化の能力を生成させる。このような文脈において、わたくしたちがここで注目しなければならぬのは、言語の「指標的性格」(indexical properties)であろう。いいかえれば、計量的理性のはたらき

を支える記号のいわゆる分析的属性ではなくて、むしろ、人びとの日常生活の中でその生活の実質の指標となるところの記号の表現的性格である。記号の作用のこのような側面については、つとにパース、ウィットゲンシュタイン、フッサール、ラッセルなどの注目してきているところであるが、最近、社会学の内部からもこの点に注目しようとする発想が芽ばえつつある。それは *ethnomethodology* とよばれるもので、ガーフィンケルとザックスによれば、「人びとの日常的活動の合理的説明、とりわけそこにおける慣習化した行為(routine)と合理性(rationality)との結びつきを明確化しようとするもの」である。⁽¹⁵⁾ また、グッドマンは、同一の発想に立って、つぎのように述べる。「人びとの表情のひとつひとつがそれぞれの語を形づくり、一定の人間・時間・空間に言及するが、それは、同時に、単なる模写とは言い切れないあるものを指し示す。」⁽¹⁶⁾ 言語は、このようにして、人びとの記号行動において、かれらをとりにかこむ環境についての分析的な認知をもたらすだけではなく、かれらの人格の内面性を表現し、それにひとつの統合をもたらすものである。したがって、このような発想の延長上において、ゴッフマンは人びとのコミュニケーション活動をかれらの性格(character)の外化としてとらえようとし、⁽¹⁷⁾ ガーフィンケルたちは記号行動のこのような側面から見た人びとの日常的行為の内面的構造を「状況の定式化」(formulating)としてとらえるのである。

いうまでもなく、ここでは、W・I・タマスの「状況の定義」の発想がその前提とされているようだ。そして、このような視点から見れば、人びとがその日常生活の中でくりかえしている記号行動は、けっして、マス・コミュニケーションションからの一方向的な記号の流れの消費に終るものではない。むしろ、それは、より多く、人びとの生活の「内かわ」からの自己表現の回路であり、^{オシケンネ}かれらをとりにかこむ状況についての主体的な再構成をもたらすものである。言語は、このような文脈において言えば、「行為の概念的統制(conceptual control)」の機能をはたしている。人びと

の《認識》をもたらす記号行動は、こうして、かれらを取りかこむ環境にかんする分析的な認知の体系をもたらすだけではなく、同時に、みずから主体的にその状況を再構成し、そこに、みずからの《パーソナリティ》の潜在的な諸可能性を投影し外化させるのである。《認識》は、いまや、具体的なイデオロギー主体の記号行動という《行為》に媒介されて、かれの《パーソナリティ》との連関をもつこととなる。一般に、人びとの《行為》の動因は、つぎのような四つのパターンをとって、形成されてくる。①一次的・基底的な動因と二次的・派生的な動因とのさまざまな組合せ、②他者や状況の期待の先取り、③自己の定立した目標に即すこと、④文化的要因による外部的影響。もとより、これらがそれぞれの特有のパターンを成して個々の動因を形成するだけではなく、これら四つのパターンそのものの交錯によって一層複合的な動因が形成されることもある。そして、このように複雑な動因のパターンを通じて、人びとの記号行動は、一方においてその所産としての《認識》を成立させながら、他方、みずからの《パーソナリティ》の内部にひとつの碇泊点をもつのである。パースは、かつて、「徹底的に、そして、まともに論理的であるということは、ひとつの倫理的基盤に立たぬかぎり、不可能なことである」と述べた。⁽¹⁸⁾ わたくしたちは、いまや、この巨大な記号環境の下にあって、人びとの「計量的理性」と「エロスの衝動」への分裂とそれら両者の機械的並存という現実に対して、パースとともに、論理性と倫理性との内面的な連関の要請を対置しなければならぬであろう。そして、さらに、ヘーゲルはつぎのように言う。「人間の意識の分裂は、意識が労働し享受するとき現われて、現実への関係または自分だけでの有と自体存在とに分裂する。そういう現実への関係は行為である。」⁽¹⁹⁾ わたくしたちは、こうして、《認識》の論理性と《パーソナリティ》の倫理性とを結合し媒介するものとして、つぎに、《行為》の構造と意味の解明に赴くことになる。

〔2〕 行為

「ある行為をするためには、ひとは、その視界(‘horizon’)を構造化しなければならない。すなわち、自己の内面的な視座を意識に上せるのみならず、自己をとりかこむ『客観的な』文脈をもうきぼりにしなければならぬ。こうして、歴史とは、想像力の下での行為であり、あるいはまた、ひとがみずからの行為によって参加するところのドラマである。」(メルロー・ポンティ)たしかに、このような文脈からみれば、歴史はすべて人びとの《行為》によって成るものであり、かれらの日常的なひとつひとつの行為が、すでに、生きた歴史である。とすれば、人間の日常性を構成するあの四つの行為領域、すなわち、①自然的再生産の行為、②社会的再生産の行為(労働)、③精神的生産と消費の行為(記号行動)④自己回復の行為(余暇)は、どのような意味において、歴史というドラマの中に包摂されてゆくのであろうか。

周知のように、《行為》というものは、その遂行の結果からみれば、つぎのような二つの対立しあう形態をとる。「行為は、内的な個性であってその表現ではないか、もしくは外なるものとして、内なるものから解放された現実であり、この現実の内なるものとはまったく別のものであるか、その何れかである。」⁽²⁰⁾このことを端的に示すのは、社会的再生産の行為としての「労働」と自己回復の行為としての「余暇」の対比であろう。「労働」においては、物質が主体化し、人間は客体化される。ところが、「余暇」においては、物質が客体化され、人間が一面的に主体化する。後者は物質的客体の直接的否定という享樂であり、前者は、いってみれば、物質的客体の自立性のまえに妨げられ留保させられた欲求の運動である。それらは、ひとしく《行為》の資格の下にあらわれるにもかかわらず、ほとんど相

反する性格をもって、歴史を構成してゆくのである。

しかもなお、ヘーゲルとともに言えば、「行為は、それ自身において、みずからの真理であり、現実である。」人間は、上述の「労働」と「余暇」の対照によって示されているように、相互に矛盾する方向性をもった諸契機の総体として、はじめて自己の全体化された実現を追求することができる。それは、ある意味では、行為と存在との一致、意欲と遂行の一致を追求することでもあろう。すなわち、たとえば「労働」と「余暇」が単に機械的に並存するのではなく、ひとつの有意義な連関のなかに位置づけられるとき、人間は、みずからの生の全体化的な弁証法の具体性を、実感しはじめるのである。けれども、現実中存在するのは、思想なき意識の姿としての「計量的理性」と意識なき欲望の姿としての「エロスの衝動」との連綿たる消費であり、これら両者の機械的な並存にほかならなかった。それは、人間の生の全体化的な自己実現の弁証法を具体化するものではさらさらなく、かえって、その枯渇した形骸への縮小と萎靡の過程そのものである。

ひとは、本来的には、みずからの行為によって社会関係を形成する存在である。人間は、はなはだ逆説的なことではあるが、真に個人となるためには、自己を全体化し共同化するところの行為の主体でなければならない。だからこそ、「個人」にとっては言語と道具が、「社会」にとっては交通手段と運輸手段とが、歴史的に蓄積されてきたのである。人びとは、このような技術的媒介の手段を通じて、みずからの《行為》(Verhalten)の複合化によって《関係》(Verhältnisse)をくり出してきたのである。「十八世紀に『市民社会』ではじめて、種々の形態の社会的連繫は、個人の私的目的のためのたんなる手段として、外的必然として、個々人に対立するようになる。」マルクスは、そこにおける《行為》と《関係》の連関について、さらにつきの(21)ように言う。「個人が相互に関係する行為(das Verhalten)

としてではなく、個人に依存することなく存在し、たがいに無関心な個人の衝突から生じる諸関係(Verhältnisse)のもとへの個人の従属化として現われる。」

こうして、人間は、かれ自身の《行為》によって、とりわけその自己実現の回路ともいべき全体化的かつ共同化的な行為の複合化によって、いわば「下から」の社会関係の形成可能性をもっているにもかかわらず、「市民社会」における諸行為領域の疎外の深まり(もとよりそれらは質的に等価であるわけではない)によって、その可能性を奪^{ズニ}い去られてしまう。むしろ、人びとの行為の外化によって生み出された関係それ自体が、ひとつの客観的な自立性をもって、諸個人の行為の上に君臨するようになる。資本主義社会におけるいわゆる「公」的領域と「私」的領域の分裂は、基本的には、ここにその淵源をもつのであろう。それは、分裂というよりもむしろ、人びとの「私」的領域から導出された「公」的領域が自立化し、かえって、人びとの行為の意味をその「私」的領域へとはじきかえしてしま^ラう事態である。バルザックやゴッリの描くブルジョアの私人は、このような背景において時代の主人公となった人びとの人間像にほかならない。それは、資本制生産の下での人びとの生活の苛責なき原子化を、ものがたるものである。そして、わたくしたちは、ヘーゲルとともに、「アトム的人格は、自分では絶対的現実であると思ひこんでいるのに、それ自体では全く本質のない現実である」と言わなければならぬ⁽²²⁾であろう。

「私的空間の聖化」とでもよぶべきこのような現実⁽²²⁾は、したがって、《行為》から《関係》へという「下から」の全体化的かつ共同化的な展開の可能性をほらんだ人間の日常的行為が、いわば強制的に「私」的領域へと折りかえさせられている状況の所産である。そのことは、また、人びとの日常性を構成するあの四つの行為領域の中でもっとも大きな全体化的かつ共同化的な展開の可能性をほらんでいた行為としての「労働」が、その本質を失ない、その対極

に位置していたところの「余暇」が大きくクローズアップされてくる事態をも、説明するであろう。《行為》から《関係》へという自生的な展開の挫折するところでは、人びとの日常性にとつてもっとも基本的な生活時間であるところの労働時間は、いわば死滅した時間に転化してしまう。それは、今日では、大多数の人びとにとつて、苦痛の間であり、いたずらに経過されねばならない時間である。そして、ここにおいて、人間的全体性の貧困化は決定的となる。人びとの志向は、《関係》の地平に背を向けて、みずからの私的な生活空間へと大きく旋回する。かれらは、みずからの《行為》の全体化的かつ共同化的な展開の途をとぎされたことから来る緊張と苦悩とを、このような私的生活領域において非タブー化された見せかけの享楽欲求によって癒し、麻痺させるのである。「いかなる社会においても、代用品の性格を示す私的領域のエロス化が後期ブルジョア社会におけるほど、栄えたことはなかった。」⁽²³⁾

ところで、わたくしたちは、このような「社会関係の自立化」(レーヴィット)のうちに、資本主義社会における「公」と「私」の分裂の必然的展開を読みとるだけではなく、さらに、もうひとつの重要な社会学的事実の胚胎を見出さなければならない。諸個人がみずからの《行為》の彼方における自立性を喪失し、主導権が《関係》そのもの側に移行するとき、この《関係》のそれぞれの極に位置する人間は、ひとつの物象化された「ペルゾーン」としてあらわれ、けっして、全体的なパーソナリティとしてあらわれないようになってしまう。現代人の宿命ともいべき役割の体系と人格とのいたましい分裂の一般化である。《行為》と《関係》とのあいだの内面的な連関が断ち切られ、そのあいだの断絶が物象化されたかたちで固定化するとき、人びとは、かれら自身のパーソナリティとその役割遂行とのあいだに定立することができずとも知れなかつたところの主體的な「橋わたし」の可能性を奪い去られ、みずからの《行為》をさまざまな役割の連鎖のうちに断片的に凝結させて、自分のパーソナリティをそれら諸役割の総体と

しての actor (行為者であるとともに演技者) としてとらえるようになってしまふ。このように物象化された役割の「システム」の貫徹するところ、人間はもはや役割の域を越えた《行為》をしないようになり、《関係》の論理が「上から」貫徹するばかりである。それは、すでに、ベケットやイオネスコによって冷然と描き出されている今日の人間の世界の真実以外のなものでもない。

いまや、わたくしたちにとって、問題の焦点は Verhalten——Rolle——Verhältnisse の連鎖である。このような文脈においては、役割は、一方において《関係》を支配する制度的秩序の要請を表現するとともに、他方、《行為》の内がわから発するところの自我の射光を表現しようとする。すなわち、それは、Verhalten△Rolle=Verhältnisse という論理、および Verhalten= Rolle▽Verhältnisse という論理のいずれをも包摂しているのである。そして、どちらかといえば、前者の側面への注目はヨーロッパの思想的伝統(キルケゴール、ハイデッガー、ピランデルロ)のものであり、後者の側面へのそれはアメリカ社会心理学の役割理論のものである。ボンナーが「ある人間のもっているさまざまな役割の統一されたものは、一般的な役割もしくは一般化された他者を構成し、われわれはそれを組織化された自己(organized self)とよぶ。一般化された他者は、他の人びとや慣習や集団の期待とその個人との相互作用の中から生れてくるところの一般的な態度である」と述べる⁽²⁴⁾とき、おそらく、ピランデルロはこれを苦笑してやりすごすことであろう。かれの戯曲『作者をさがす六人の登場人物』(一九三六年)の登場人物たちは、もはや、このような「個人」と「社会」の予定調和を期待しえない位置に生きていたのであったから。ピランデルロにとって、語られた言葉や遂行された労働は、人びとのパーソナリティ諸力の表現であり外化であるにもかかわらず、もはや、かれら諸個人自身によって支配されているものではない。人びとは、みずからの《行為》を通じて「内なるもの」をすべて自

分の外に出してしまい、それを《関係》の平面における他者の意志にゆだねてしまっている。ピランデルロの諧諷はつねに苦い。

それでは、わたくしたちは、このような《関係》の自立化の下での《行為》の窒息を前にして、どこにその突破口を見つけ出すことができるのであろうか。わたくしは、それを、「幸福追求の衝動」（ヘーゲル）を基軸にすえてひとまず自分自身の《行為》の分裂を対象化することに求めなければならないと思う。ヘーゲル的に言えば、ひとは、反抗する自己意識である場合にのみ、自分自身の《行為》の分裂を知ることができ、そしてそのような自己の分裂を知りながらもなお「幸福追求の衝動」に忠実であろうとするとき、すでにみずからの分裂をのりこえる方向に最初の一步をあゆみはじめているのである。わたくしたちが自己を単なる「生きた労働力能」という赤裸々な姿において自覚したとき、そこから単純に「エロスの衝動」に満たされた余暇行動へと傾斜し埋没するのではなく、やはり、そのような余暇行動を充足しつつもなお（いやそのゆえにこそ）労働というもつとも基本的な《行為》そのものの全的な実現を要求すること、まさしくこのような一点から、《行為》から《関係》への主体的展開の方途への再度の模索がはじまる。「労働」は、けっして、一定のパターンに調教された自然力としての人間の緊張などではない。それは、社会的生産の過程においてひとつの自然的形態としてあらわれる「労働力能」の主体にとどまらず、みずからの日常性の諸領域においていっさいの人間の自然の力能を全体化的に規制する活動の主体としてあらわれるところの人間の生きる努力の基本的な形態にほかならない。そして、このような意味における労働をもつ人間は、かれ自身の《行為》のうち、ひとつの自立的存在を直視するようになる。「商品」の論理によって規定された利潤追求という無縁な意味だけが所を得ているかのような労働のうちこそ、人間の自己実現の基本的な意味が確保されるようになるのである。

る。そして、このような「労働」を基軸として日常性のあの諸行為領域が全体化的に統合され再構造化されるとき、現代を生きる人間は、メルロー＝ポンティのいわゆる主体的な視界(horizon⁽²⁵⁾)をわがものとしはじめていると言つてよいであろう。一九七〇年代のイデオロギーは、まさにこのような地点から、芽ばえてゆくであろう。

〔3〕 パーソナリティ

「わたくしは、われわれが盲目であると同時に聾であり、夜の中から出てきて、みずからの運命を何ひとつ了解することなく、ふたたび夜の中へとかえってゆくのだということに気がついた。……おそらく運命などというものはないのであろう。それ自身がひとつの偶然的な現象でしかなく、暗やみの中で燃え出した、だがまた全然存在しなかったとしてもさしつかえないようなものでしかない太陽の下では、おそらく何ものも意味などもっていないのである。」(ジュリアン・グリーン) いうまでもなく、わたくしたちの人格は、けっして、「生活の切れはし」(slices of life)の堆積ではない。それは、つねに、それ自体の形成の過程において全体化的にとらえられるべきものである。それにしても、人格のこのような意味における形成の過程は平坦な歩みではない。とりわけ、前述のように人びとの役割と《パーソナリティ》との間に鋭い断絶が存在する今日では、生活の展開は、すくなくともそれがみずからの生きることの意味づけを求めないで済ませようとする人間たちのそれでないかぎり、いちじるしく苛酷な歩みとならざるをえない。ともすれば、人びとの内発的な《行為》から自立化してしまつたところの《関係》の平面において、ひとは、役割の体系の枠の中に凝固した規格品に転化してしまい、ひとつの「死せる自然」(nature morte)として物象化する。それは、現代の劇作家たちがみごとに形象化して見せているように、わたくしたちにとって、「代役の自己」、「反語的

な自己」および「偽りの自己」としてあらわれてくるのもうひとつの自分自身なのである。現代人が生きるということは、ある意味では、外的な《関係》の用途にふりあてられた一個の「演技者」(actor、それはまた行為者でもある)を自己の外部につくり出すことにほかならないとも言えるであろう。人びとは、今日、おのれの周辺に「もうひとりの自己」としての悲喜劇的な演技者をひきずって、生きているのである。「この『無縁な人間』をどうしてわたくしの裡に担うことができようか？ わたくしにとってわたくし自身にほかならないこの異邦人を？」(ピランデルロ)こうして、あの《行為》と《関係》の連関のうちにはらまれていた矛盾は、ここでは、《パーソナリティ》と《役割》のそれとしてあらわれてくる。わたくしたちは、このような《役割》の平面における「偽りの自己」と《パーソナリティ》の平面における本来的な(authentic)自己とのあいだの連関を、どのようにして把握することができるであろうか。それは、すくなくとも、つぎのような三つのパターンを示すであろう。すなわち、①ニューカムやパーソンズのように《パーソナリティ》と《役割》の連続性を重視する立場、②フランス語の *personne* ということばの示すように、《パーソナリティ》の実体を認めず、その人間の演じている《役割》の体系にそれを還元してしまう立場(たとえば、シェイクスピアの『お気に召すまま』の登場人物たちのように)③ミードやサービンのように《パーソナリティ》をその深層の人格的な要因と表層の《役割》からの要請との総合(amalgamation)としてとらえる立場である。⁽²⁶⁾ わたくしたちは、現代における個人的イデオロギーの主体像の再構成の方途を追求するという当初の観点から、とくに第三の立場に注目して、《パーソナリティ》と《役割》の連関を考えてみることにしよう。この立場からの分析は、論理的には、さらに、上述のような深層における人格的要求と表層における役割体系からの要因とのあいだの結合と齟齬を対象とするところの「垂直的」(vertical)な連関の分析と、人格的要因と役割体系からの要因との

それぞれの平面におけるそれぞれの要因の首尾一貫性の所在と不在とをうきぼりにする「水平的」(horizontal)な分析とに、区別されるであろう。たとえば、ブルーマーは前者の分析に焦点をあてており、パーガーとラックマンは、どちらかといえば、後者の分析に重点をおいているのである。⁽²⁷⁾ また、ゴッフマンは、パークの所論とミードのそれとの統合のうえに立って、これら両面の分析を統一的にすすめようとしている。かれは、パークとともに、人びとの《役割》に対していただいている観念がかれらの《パーソナリティ》における第二の自然を生み出すこと、そして「われわれは、諸個体として世界にたちあらわれ、性格をつくり出し、そして人格となる」(パーク)という展開を再確認し、他方、ミードとともに、人びとの「舞台の上での」(on stage)行動と「楽屋うらでの」(back-stage)行動とを明確に区別しようとしている。⁽²⁸⁾ そして、このような論理構造においてとらえれば、ダーレンドルフもみずから批判的に述べているように、社会学的人間(homo sociologicus)は、《役割》の側面から《パーソナリティ》を眺めた場合の行為主体としての人間であり、そこでは、《役割》の要請によるいわゆる「社会化」の過程の進行が同時に、実は、「非人格化」の過程のそれにはかならなかったという側面が十分に把握されていなかったことになる。⁽²⁹⁾ 前述の ethno-methodology は、まさにこの点に対する注目としてあらわれてきたのであった。⁽³⁰⁾

それでは、わたくしたちは、このように交錯した複雑な内容をはらんでいる《パーソナリティ》と《役割》との相互関を人びとの人格的諸力の可能性の実現の方向においてとらえるとき、どのような理解に到達することができるのであろうか。わたくしたちにとって、ここで、基本的に必要なのは《パーソナリティ》の全体的な統一性であり、《役割》の体系のそれではない。人びとの人格の真の統一性は、《関係》の世界に鑄込まれた役割体系から「下向的」にあたえられるのではなくて、《パーソナリティ》の深部からいわば「上向的」に形成されてくるものである。それ

はコフラーのいわゆる「幸福の充足を渴望する衝動的なるもの (das triebhafte)」を基本的な動因とするものである。あるいは、また、G・オルポートの「中核的動機」とよぶものでもある。人びとは、このような動因につきうごかされて、かれら自身のパーソナリティ諸力の具体化に、ひとつの統一的な方向性をもたらそうとする。それは、けっして、あの「エロスの衝動」のように、受容的な享樂のうち自足するものではない。それは、むしろ、苦悩と情熱との総合化されたものとして、自己の生の意味を求めつづける変革的な緊張にほかならない。人間の《パーソナリティ》の統一性の根は、まさしくこの地点においてのみ、確保されることができるのである。そして、このような自己の人格の根に依拠して、ふたたびたび、《パーソナリティ》から《行為》への途をたどり、現代社会における物象化の圧力に抗しながら《行為》から《関係》への死にもぐるいの自己実現の努力にみずからのすべての精力を傾注するとき、ひとは、すでに、「開かれた」イデオロギーの主体として、ひとりの思想主体である。

- (1) ヴォルテール『カンディード』 吉村正一郎訳岩波書店一九五六年一七二頁。
- (2) M. Harrington, *The Accidental Century* New York: Macmillan 1965, chap, 9.
- (3) R. Bendix, *Embattled Reason*, New York: Oxford University Press, 1970, P. 58.
- (4) 「幸福であることはすべての理性的ではあるがしかし有限的存在者の必然的要求である。したがってそれは、彼の欲求能力の避くべからざる規定根拠である。」(カント『実践理性批判』波多野・宮本訳、岩波書店一九五九年、四二頁。)
- (5) サルトル『蠅』加藤道夫訳、人文書院、一九五二年。
- (6) ヘーゲル『精神現象学』榎山欽四郎訳、河出書房新社、一九六六年、十九頁。
- (7) H. Marcuse, *One Dimensional Man*, Boston : Beacon Press, 1964.
- (8) イデオロギーの概念規定や分類については、田中義久「イデオロギーの論理構造と主体」『人間の自然と社会構造』勁草

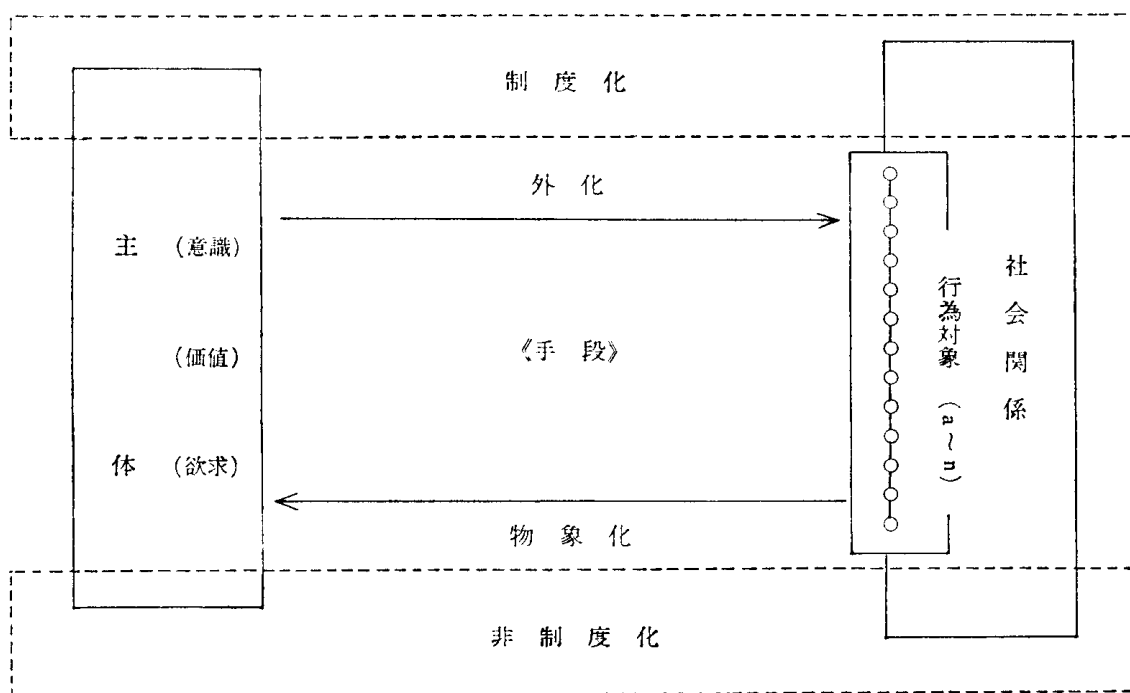
書房、一九七四年を参照されたい。

- (9) この点については、田中義久「マス・コミュニケーション理論の現実的課題」同上書所収で検討を加えている。
- (10) Leo Kofler, *Der asketische Eros*, Europa Verlag Wien, 1967. 西脇征嘉訳『禁欲的エロス』(第一部)、合同出版、一九七〇年を参照。
- (11) A. F. Blum, "The Corpus of knowledge as a Normative Order." T. C. McKinney and E. A. Tiryakian eds, *Theoretical sociology*, New York : Meredith, 1970. P. 331.
- (12) <オーゲン> 前掲訳書、三二頁。
- (13) G. A. de Laguna, *Speech*, New Haven : Yale University Press, 1927. P. 91.
- (14) C. H. Hartshorne and P. Weiss eds, *Collected Papers of C. S. Peirce*. Cambridge : Harvard University Press, 1960, esp. vol. 2., L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford : Basil Blackwell, 1953. E. Fursearl. *Logische Untersuchungen*. Band II. Halle a. d. s. 1922. 立松・松井・赤松訳『論理学研究』Ⅱ、みすず書房、一九七〇年、B. Russell. *Inquiry into Meaning and Truth*, London Allen, 1940 esp. chap 7. を参照。
- (15) H. Garfinkel and H. Sacks, "On formal structures of Practical Actions. J." C. McKinney and E. A. Tiryakian eds, op. cit., p. 340.
- (16) N. Goodman, *The Structure of Appearance*, Cambridge : Harvard University Press, 1951. p. 290.
- (17) E. Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*. London : Allen Lane, 1969. chap. 5.
- (18) C. Hartshorne and P. Weiss eds, op. cit., vol. 2, 198 (p. 116)
- (19) <ヘーゲル> 前掲訳書。一三五頁。
- (20) 同上書、一八四頁。
- (21) マルクス『経済学批判要綱』高木幸二郎監訳、大月書店、一九五八年一六二年、第一分冊、六頁および七八頁。
- (22) <ヘーゲル> 前掲訳書、二八〇頁。
- (23) Leo Kofler. op. cit. 井ノ川清訳『禁欲的エロス』(第二部) 合同出版、一九七〇年、三六頁。

- (24) H. Bonner. *Social Psychology*, American Book Company. 1953. P. 197.
- (25) M. Merleau-Ponty. *Les Aventures de la dialectique*, 1955. P. 17.
- (26) B. Bauman. "G. H. Mead and Luigi Pirandello. in P. Berger ed., *Marxism and sociology* New York : Meredith. 1969. PP. 219—221を参照。
- (27) H. Blumer. "Sociological Implications of the Thought of G. H. Mead." *American Journal of Sociology*, vol. 71, no. 5. P. Berger and T. Luckmann, *The social Construction of Reality*, New York, 1966.
- (28) E. Goffman, *op. cit.*, P. 128.
- (29) R. Dahrendorf, *Homo sociologicus*, Kälh. 1964.
- (30) *ethnomethodology* とは、内容的には、人びとの日常生活にあける社会的行為の構造を具体的にとらえようとする発想で、方法として「人種誌学的」方法ともよぶべき、人びとの記号行動のありのままの把握からその構造をえぐり出すというアプローチをとるところからこのような名称を与えられているようである。ドライツェルは、これを *ethno-sociology* ともよんでいるが、そこには、諸個人の日常生活における《行為》から《関係》への「下から」の展開を論理化しようとする一種の「人間的」発想がたぬいている。H. P. Dreizel, ed., *Recent sociology*. no. 1, London : Macmillan, 1969, P. 10を参照。なおこのような発想の生れてきた背景については、「現代社会学における『個人と社会』『人間的自然と社会構造』」勁草書房、一九七四年を参照されたい。

第5章 イデオロギー主体の二重性

わたくしたちは、イデオロギーの主体としての人間像の内容を考察すればするほど、そのさまざまな側面における二重性(duplicity)に直面せざるをえない。イデオロギーの担い手としての諸個人は、今日、みずからの全体において



第1図 イデオロギー主体の二重性

疎外されながらそれを克服しようとする人間であり、抑圧としての「自由」に埋没しながら真の自由を求めてやまない人間であり、この「管理社会」における計量的理性の体系の末端にいわば「役割のロボット」として位置していながら、しかもなおかけがえのない実践的理性を内包する人間である。したがって、わたくしたちの追求してきた「イデオロギーの復興」という課題を具体化するためには、最終的には、イデオロギー主体の構造につきまとうこのような二重性を統一的に理解する視座を確立することが必要となる。わたくしは、この問題に接近してゆくためのひとつの重要な手がかりが「制度化」と「非制度化」の対照によって得られるのではないかと考えている。

上掲のシエーマは、わたくしたちがこれまで検討してきた諸問題との対応において、「制度化」と「非制度化」の対照を基軸として現代のイデオロギー主体をとらえようとするためのひとつの仮説的シエーマであ

る。人びとの《認識》——《行為》——《パーソナリティ》のそれぞれの側面における内的矛盾も、さしあたり、この仮説的シエーマによって理解されることができよう。すなわち、人びとの《認識》をささえる記号行動において、分析的な認知の体系をもたらす機能とならんでもっとも基本的なものとしてあらわれるその自己表現の機能は、かれの深層における欲求と価値にささえられた人格の表現でありながら、実際には、制度化された精神的社會關係の所産としての「記号環境」の渦にのみこまれて、みずからの「表現」の質を喪失してしまっている。また、人びとの《行為》がいわば自生的にその社會の《關係》を生みだすにもかかわらず、現実には、社會關係の方が自立化し、その拘束と圧力の下で人びとの《行為》は萎縮し分裂させられてしまうという事態も、このシエーマからただちに想到されるところであろう。さらに、現代人の《パーソナリティ》の実存的構造の悲劇ともいべき人格と役割の葛藤は、まさにこの社會關係の自立化の下での物象化された行為の束としての役割行動と、それにもかかわらずその背後に細々と残りつづける人格の細片とのあいだのもっともアクチュアルな人間の緊張にほかならない。

人間は、いうまでもなく、みずからの生活の大部分を「制度的生活」(institutional life)によって占められている。それは、かならずしもつねに明示的ではないが、すくなくとも暗黙のうちに「公」的な正当化を付与されたところの規範的枠組みによって構造化されている社會的行為の全体のことである。もちろん、ある意味では、現代人の生活はそのすべてが制度的生活であると言ふべきであろう。ひとは、ある社會の中に存在し生きてゆくからには、そのすべての生活時間において、社會制度の拘束をうけつづけなければならないからである。しかし、ことからの本質はそれだけに尽きるものだろうか。現代社會学の先端において、わたくしたちはそう断定してしまうことはできないようである。すなわち、バーガー、ラックマン、ガーフィンケル、ゴッフマンおよびテイリヤキアンなどにとって、事態は

むしろ逆の方向性においてとらえられているのである。「社会現象は、ここでは、ひとつの形成的(becoming)な側面をもつものとして、とらえられるようになっていく。それは、凍結した実体でもなければ、静態的な実体でもない。かえって、それは、可能性という実存的基盤からの自己実現(actualization)もしくは自己表現(manifestation)にほかならない。」⁽²⁾そして、このような視点から見れば、人びとのいわゆる「公」的生活を特徴づけるところの上述のような制度的生活の領域のほかに、その「公」的に制度化された広い意味での物象化された配分(報酬)の体系に含みこまれた諸活動の色あせるところに、「非制度的生活」(non-institutional life)とよぶべき生活領域があらわれてくるのである。それは、単純に考えれば、「公」的生活に対比されるところのいわゆる「私」的生活の領域であるだろう。しかし、それだけではない。というのは、そのような「私」的生活の活動領域を基盤として、実は、「もうひとつの公」的生活の領域が準備されることが可能だからである。この点について、テイリヤキアンはつぎのように述べている。「制度的現象は、それ自体、社会の可視的な担い手である。これに対して、行為の合理化の外部に位置し、それと対立させるところの非制度的現象は、制度的な社会現象と同じ次元にあるものとはかぎらないし、同一の深さから生れてくるものとも言えないが、いわゆる『公的生活』からは陰蔽される傾向がつよい。その理由は、部分的には、それらが『不快』であり、現行の制度的体系に含まれる価値志向に対立するからである。非制度的現象は、制度的生活にしたがっている成員たちによっていだからである。根本的に異なった現実観(たとえば、性、政府、経済に対する観念)のあらわれである。いいかえれば、非制度的現象は、社会的現実にかんする『公的生活』の道徳的認識とはまったく異なった道徳的認識から生れてくる。それは、現存の社会秩序を基礎づけているものとはまったく異なった行為規範にしたがう。制度的生活の規範的枠組みの中で行っているものの視座から見れば、しばし

ば、非制度的現象が非合理的なものとして見すごされてしまうという事実も、この理由によるのである。⁽³⁾

このような文脈において考えれば、あの《行為》から《関係》へという上向過程における《関係》の自立化という現象は、もうすこしきめ細かくとらえられることになる。すなわち、《行為》から《関係》へという上向過程には、実は、「制度的生活」における上向過程と「非制度的生活」におけるそれという二つの系列が存在するのである。そして、レーヴィットのいわゆる《関係》の自立化現象が第一義的に生ずるのは、この前者の系列においてである。

「非制度的生活」においては、《行為》から《関係》への上向過程がそのまま《関係》の自立化をよび、《関係》による《行為》の圧殺をまねくとは言えない。なぜなら、そこでは、テイリヤキアンも述べていたように、《行為》から《関係》への上向過程をみちびくところの人びとの現実観や道徳的認識や行為規範（わたくしたちは、これが、マルコヴィッチのいわゆる自由の存在論的条件、認識論的条件、価値論的条件に対応するものであることに、注意しなければならぬ）が、あの「制度的生活」におけるそれら諸条件とは、根本的に異なるものなだから。人びとの「制度的生活」は、現代社会における物象化の規定を典型的にこうむる領域として、いわば「閉じた」行為規範によってささえられ、その故に、《関係》の自立化を避けることができない。かえって、その「閉じた」理念（私有財産の拡大、地位や権力の排他的独占、人格に対する役割の優越など）は、まさしくこの《関係》の自立化そのものによって、人間性を疎外するようなかたちで自立してしまった関係それ自身によって、確保されるものにほかならないのである。

これに反して、人びとの「非制度的生活」においては、デュルケームのことばを用いて言えば、『聖』の領域は「人間という活火山」(the human volcano)のマグマのうちに求められ、社会的適応の行為としての「経済行動」や「政

治行動」(現代社会学のいわゆる adaptive behavior や goal directed behavior) の領域は『俗』のそれとしてあらわれる。人びとのいわゆる「私」的生活の領域を基盤としてそこから「もうひとつの公」的生活を胚胎させるもの、制度化された価値理念と質的な意味において対立する新しい価値理念をもたらすべきある種の神聖性とデモニッシュな力をもつ『聖』の領域は、こうして、人間自身の内面にこめられた岩漿としての情熱と苦悩そのものである。

こうして、「制度化」と「非制度化」の対照は、まず第一に、人びとの人格の地平において、かれらの日常性をきわめて立体的な内容をもつものへと構造化する。人びとの生活は、けっして「制度的生活」にぬりつぶされた百パーセントの順応でもなければ、「非制度的生活」のみによって満たされた百パーセントの逸脱でもない。かれらの日常生活は、実際には、何ほどの相対的な構成においてこれら両側面を含み、それ自体の裡に、前述のような二つの系列の『聖』と『俗』の交錯をはらんでいるのである。そして、一見「混沌」であるかのようにうけとられがちなこの日常性が人びとのぎりぎりの一点におけるマルクスの情熱とキルケゴールの苦悩とのアマルガムとしての人間性の岩漿によって特有の方向づけをあたえられるとき、そこに、現代のイデオロギーの主体は存在しはじめるであろう。

あの《行為》から《関係》への上向過程にともなう《関係》の自立化という現象は、このような文脈において、人間における『聖』なるものの規制、「制度的生活」の論理から見れば非合理的であるが、「非制度的生活」のそれから見ればきわめて合理的であるところの人間の諸力の解放の、いわゆる「合理的」な目的手段的活動への転轍、というその社会のもっとも基本的な構造化の過程そのものにほかならない。そして、このような媒介過程をとおして、第

二に社会関係の地平における「制度化」と「非制度化」の対照という問題があらわれてくるのであるが、わたくしたちは、そこに進むまえに、この媒介過程それ自体のうちに含まれている二つの問題点に言及しておかなければならない。それは、第1図の仮説的シエーマとの関連において言えば、①日常性の二重性の問題であり、②手段の所有の問題、である。

日常性の二重性というのは、いいかえれば、あの自然的再生産の行為の領域・社会的再生産の行為の領域・記号行動の領域・自己回復の行為としての余暇行動の領域によって構成される人びとの日常生活が、まさしく「人格の地平における『制度化』と『非制度化』」と「社会関係の地平における『制度化』と『非制度化』』という二つの基本的な社会現象の結節点として存在するという事実を、意味する。したがって、《行為》と《関係》の矛盾、《人格》と《役割》の矛盾は、このような意味においてとらえた人びとの日常生活の具体性のなかで、分析され把握されなければならないであろう。

そして、その際に見おとしてはならないこととして、このような日常性を成立させる物質的手段の所有という不可欠の条件の問題がある。それが「制度化」の系列におけるものであるにせよ、「非制度化」の系列におけるものであるにせよ、人びとの《行為》から《関係》への上向過程は、その《行為》をささえる手段の体系の存在なしには、不可能である。したがって、その手段の体系がどのような所有の形態という衣裳をまとって存在するかという問題は、きわめて大きな社会的意味をもってたちあらわれることになる。それは、端的に言って、①資本主義社会における「公」的所有（いわゆる「混合経済」の問題は基本的にはこの問題である）と「私」的所有（とりわけ「中産階級化」のなかでの小所有）の問題であり、②社会主義社会における「公」的所有（とくに自主管理）と「私」的所有（理念的な

意味での「個体的所有」とその実態」という問題である。ここでこれら諸問題のすべてに論及することは、とうてい不可能である。ただ、基本的な問題として述べておかなければならないのは、この所有の問題こそが現代社会における物象化の規定力をもっとも具体的にうきぼりにする問題だということであろう。ロックは、かつて、つぎのような視点から所有権の概念を確立していった。「人間は、みずからの力の主体となり、その固有の人格をもち、この人格にもとづいて行為もしくは労働 (the actions or labour) をすることによって、自分自身の内部に財産所有の偉大なる根拠 (the great foundations of property) をもっているのである。」⁽⁵⁾けれども、今日では、所有は、それ自体を生み出す《行為》の内実を見失い、その《関係》における骸質化した所産としての「財産」という物質的所有の問題だけに、還元させられている。しかし、所有の基本的な意味は、社会主義社会における「公」的所有と「私」的所有の現実的展開を基盤にしてマルコヴィッチが述べているように、それが人間の内面における潜在的諸力という岩漿^{マグマ}の解放を保証することができるといふところにある。「管理過程全体において合理的決定の尺度としてはたらく基本的な目的は、すべての形態の人間の抑圧と貧困の廃絶および真実の人間の共同体における完全な、より豊かな生活のためのあらゆる個人の解放である。」⁽⁶⁾そして、あの「イデオロギーの終焉」論は、まさしくこのような意味での個人個人の「ゆたかさ」への洞察を喪失して、もっぱら、計量的理性の骸質化した人間関係を前提にした社会の「ゆたかさ」を追求してしまったのである。そこには、暗黙のうちに、「個人」と「社会」の調和が予定されており、「社会」の側からの、いわば「上から」の福祉の波及効果の拡大というかたちでその調和が確保されることになる。しかし、それは、わたくしたちがこれまで検討してきたような《行為》と《関係》の矛盾、《人格》と《役割》の矛盾、ピラミッドピラミッド、グリーン、イオネスコ、ベケットたちが批判してやまない非人間的な社会関係の諸矛盾をすべて温存し、それ

第1表 社会関係の二重性

		制度化	非制度化
社会関係	主体	大衆	個人
	形成原理	組織の定 自己肯定 計量的理性 抑圧 機械	組織の定 自己否定 自由 人間
	方向性	ファシズム	社会主義

らを前提としてのみ成立する社会の「ゆたかさ」であり、そのように浅薄化され空洞化させられたかたちでの「個人」と「社会」の調和である。それは、けっして真の意味での個人の「ゆたかさ」を実現させはしないであろうし、人間の解放をもたらさしはしないであろう。

このような文脈において、「社会関係の地平における『制度化』と『非制度化』」の対照について考えてみると、それは上掲の表のように概括されることができる。いうまでもなく、人びとの日常生活の中から胚胎してくる《行為》と《関係》は、かならずしもすべてがこのような仮説的シエーマの回路のうちにそれぞれの位置づけをもつとはかぎらない。ただ、かれらの日常生活を構成している《行為》と《関係》の全体をあの「制度化」と「非制度化」の対照においてとらえるとき、そこに、このような二つの系列の展開がうきぼりにされてくるのである。そして、これら二つの系列の社会関係の成立と展開の方途は、実は、それをみちびく現代イデオロギーの再生の二つの方向性をものごたるものである。かりに百歩を譲って「イデオロギーの終焉」の主張が価値的に中立的であつたとしても、その前途には、さしあたり、このような二つの方向性しか展望されることができない。わたくしたちは、ひとつのイデオロギーとしての「イデオロギー終焉」論に反対する視点に立って、人間・自由・理性という基本的な価値理念にもとづくイデオロギー主体像の再構成の可能性を逐ってきた。それは、本稿においては、ひとまず個人的イデオロギーの担い手としての個的人格の地平における主体像の再構成の追求として、展開されてきた。そして、いま、このよ

うな意味における現代イデオロギーの主体像は、みずからの《認識》——《行為》——《パーソナリティ》の諸側面における矛盾、とりわけ行為と関係、人格と役割という基本的な矛盾との必死の対応をとおして、「幸福追求の衝動」に基礎づけられたところの人間・自由・理性を中心とする「開かれた」価値理念に依拠して、「下から」の非制度化された社会関係の形成におもむこうとする人間としてあらわれている。いうまでもなく、制度化された社会関係の外見的な「高度化」の背後で日ごとに拡大しつつある腐蝕と頽廢の中から展望されるもうひとつの現代イデオロギーの再生の方向が存在するという事実も、わたくしたちは看過してはならない。このような緊張関係にわれとわが身をおきつつ、わたくしたちは、さらに、一方において、現代日本におけるわたくし自身⁽⁷⁾の日常生活の具体性のなかで、このような現代イデオロギーの主体像の布置連関をあきらかにしてゆくとともに、他方、こんどは、文字どおり、社会的イデオロギーの主体としての社会集団や巨大組織のあり⁽⁸⁾ようの検討にと、みずからの歩を進めなければならぬであろう。

- (1) この点については G. Gerbner "Cultural Indicators" The Annals, vol. 388, March, 1970. を参照。
- (2) E. Tiryakian, Structural sociology J. C. McKinney and E. Tiryakian, eds., Theoretical sociology, New York : Meredith, 1970. P. 118.
- (3) *ibid.*, pp. 121—122.
- (4) M. Markovic, Humanizam i dijalektika, Beograd : Prosveta, 1968. 岩田・岩淵訳『実践の弁証法』合同出版、一九七〇年の第八章「イデオロギー神話としての直接民主主義と歴史的進歩の現実的傾向としての直接民主主義」(とりわけ一九九頁)を参照。

- (5) J. Locke, *The Second Treatise of Government*, edited with a revised introduction by T. W. Gough, 1966, P. 24.
- (6) M. Markovic, *op. cit.*, 前掲訳書、一三六頁。
- (7) 田中義久『私生活主義批判』筑摩書房、一九七四年とその延長上において準備されている構想は、この課題に応えようとするものである。
- (8) 田中義久「社会心理の形成過程」『人間の自然と社会構造』勁草書房、一九七五年のなかの「私生活原理から集团的主体性へ」において若干の課題に触れているが、さらに、社会学の視座からの分析的な集団論と組織論の構築を追求しなければならぬであろう。なお本稿は、対象の同一性からして田中義久「現代イデオロギーの構造と主体」徳永恂編『知識社会学』社会学講座第十一卷（東京大学出版会近刊）と部分的に重合するところがあるので後者の論考をも参照していただければ幸甚である。そして、今日のイデオロギー研究は、さらに、具体的なイデオロギー主体像の解明（もとより、それは、個人的主体とともに、社会的主体をも含む）へと進まなければならない段階に、達したといえるべきであろう。