

主観的にも現実的である、一般的な意味の秩序のなかへたえず包みこまれていくのである。

ことばには「こゝといま」を超越する力があるということから、それは日常生活の現実のなかにあるさまざまな異なった領域を架橋し、それを一つの意味ある全体へ統合する。こうした超越性は空間的、時間的、かつまた社会的な次元をもっている。ことばを用いることによって、私は私の操作可能な領域と他者のそれとの間の隔たりを超越することができる。また私は私の生活歴の時間的機序を他者のそれと同時化することができる。さらにまた、私はわれわれが対面的状況において直接出会っているのではない個人や集団について、他者と話し合うこともできる。こうした超越性の結果として、ことばは空間的、時間的、そしてまた社会的に「こゝこゝ」存しないさまざまな対象を「現前化」することができる。こうして、経験と意味の膨大な蓄積は、事実上、「こゝこゝといま」のなかに対象化することができるようになる。簡単にいえば、全世界はことばを用いることによっていついかなる時点においても実現され得る、ということだ。ことばがもつ超越性と統合力というこの力は、私が実際に他の人びとと話し合っていない場合でも、保存されている。ひとりもの想いにふけて「自分自身に語りかけている」ような場合ですら、ことばを通じての対象化によつて、世界の全体はいついかなる瞬間においても私の目の前にあらわれうるのである。社会関係についていえば、ことばは物理的にいまここにいない仲間を私に「現前化」させてくれるだけでなく、記憶とか再構成された過去のなかでの友人や、想像上の人物として未来に投射された友人をも、「現前化」させてくれる。こうしたすべての「現前性」が日々進行していく日常生活の現実のなかで極めて大きな意味をもちうることはいうまでもない。

しかもそればかりではない。ことばは日常生活の現実全体を超越する力をもっている。ことばは限定

された意味の領域に属する経験を指し示すことができるのであるが、それと同時に、それは現実から分離した領域を架橋する力をもっている。たとえば私は夢の「意味」を、それを日常生活の秩序のなかに言語的に統合することによって、解釈することができる。そうした統合作用は夢のなかの切り離された現実を日常生活の現実のなかの飛び地につくり変えることによって、後者のなかに置き換える。夢はいまやそれ自身の別個の現実性によって意味をもつのではなく、むしろ日常生活における現実として意味をもつことになる。こうした置き換えによって生み出される飛び地は、ある意味では現実の二つの領域に属するものとなる。これらの飛び地は一つの現実のなかに「位置づけられ」てはいるものの、もう一つの現実と「かかわりをもっている」のである。

ところで、このように現実のさまざまな領域の橋渡しをしている意味表示的な主題は、すべて象徴として定義づけてもよいであろうし、こうした超越が行なわれる言語的な様式を象徴的言語と名づけてもよいであろう。それゆえ、象徴の使用というレヴェルでみれば、言語による意味づけは日常生活の「ここといま」から最大限の分離可能性を獲得することになり、ことばは日常生活の経験にとつて実際上のみならず、ア・プリオリにも近づき得ない諸領域にまで、その勢力圏を広げてゆくことになる。ことばはいまや別世界からやってきた巨人のように、日常生活の現実の上に聳立するかにみえる象徴的表象の巨大な建物を構成する。宗教、哲学、芸術、それに科学などは、歴史的にみて最も重要なこの種の象徴体系である。これらの体系は、その構造の要諦するところにしたがつて、日常生活の経験から最も遠く隔たったところにあるにもかかわらず、それらを枚挙すること自体が、すでにそれらが日常生活の現実にとつて実際に重要極まりないものであるということを示している。ことばは日常経験から高度

に抽象化されたさまざまな象徴を構成する能力があるばかりでなく、これらの象徴を日常生活のなかに「還元」し、日常生活における客観的に現実的な要素としてそれらを提示する力をもっている。こうして、象徴の使用と象徴的言語とは、日常生活の現実とこの現実の常識的理解の基本的な構成要素となる。私は記号と象徴の世界のなかで毎日を生きているのである。

ことばは言語的に境界づけられた意味論の領域、ないしは意味の地帯、を形づくっている。語彙、文法、それに構文などがこれら意味論の領域の構成に統合されている。こうして、ことばは〈性〉（もちろんこれはセックスとはまったく別のものである）とか数によって対象を区別するための類型化の枠組、存在するものを叙述するためのそれではなく、行動を叙述するための形式、それに社会的親密性の度合を示すための様式等々をつくり上げている。たとえば代名詞の用い方によって親密な会話と公式的な会話を区別する言語（フランス語における *tu* と *vous*、あるいはドイツ語における *du* と *Sie* など）にあつては、この区別は親密性の地帯と名づけうる意味論の領域の座標をあらわしている。ここには *intimité*、*intime*、ないしは *Bruderschaft*、つまり君僕の間柄、という世界がひろがっており、しかもそれには私が自分の社会的経験を整理するのにたえず利用しうる豊かな意味の集まりが伴っている。もちろんこうした意味の領域は、言語学にはより限定されたものではあるが、英語を話す人の場合にも存在する。あるいはまたもう一つ例を挙げるならば、私の職業に関して言語的に客観化されたものの総体はもう一つ別の意味論的領域を形づくっており、この領域は私が私の日常生活で直面するいつさいの日常的出来事を有意味的に秩序づけている。こうしてつくり上げられた意味論的領域のなかにおいては、個人の人生遍歴における経験と歴史的経験との双方を対象化し、保持し、蓄積することが可能になる。もちろんこの

蓄積というのは選択的なものであり、個人および社会の双方におけるすべての経験のなかで、何が保持され、何が「忘れ去られる」べきであるか、については、意味論的な領域がこれを決定する。こうした蓄積によって知識の社会的在庫が形成されてゆくのであり、それが世代から世代へと受け継がれていつて、日常生活における個人にとって利用可能なものになるわけである。私は特定の知識体系をそなえた日常生活の常識的世界のもとで暮している。さらにまた、私は他者がこの知識の少なくとも一部は共有していることを知っており、他者もまた私ができることを知っているとこのことを知っている。それゆえ、日常生活における私の他者との相互作用は、利用可能な知識の社会的在庫へのわれわれの共同参加の仕方によって常に左右されるわけである。

知識の社会的在庫のなかには、私がおかれている状況とその限界についての知識も含まれている。たとえば私は自分が貧乏人であり、したがって上流社会の人びとが多い郊外に住むなどということは期待できない、ということを知っている。いうまでもなく、この知識は自分自身が貧しい人びとと、もつと恵まれた地位にある人びととの、双方によって共有されている。こうして、知識の社会的在庫への参加は、社会への諸個人の「位置づけ」と、適当な方法を用いてのその「へとり扱い」とを可能にする。このことは、たとえば外国人のように、この知識に参加していない人びとの場合には不可能である。というのも、おそらくは貧困というものについての基準が彼の社会ではまったく異なるであろうから、その外国人は私を全然貧乏人だとは認めないかも知れないからである——ちゃんとした靴をはき、飢えているようにもみえない私が、どうして貧乏人などであり得ようか。

日常生活がプラグマティックな動機によって支配されているという理由から、知識の社会的在庫のな

かでは処方的な知識、つまりルーティーンの遂行における実用的な能力に限定された知識、が突出した地位を占めている。たとえば、私は私自身の特殊で実用的な目的のために毎日電話を使用する。私はどうすれば電話をかけられるかを知っている。同様にまた、私はもし電話が故障すればどうすればよいかを知っている——しかしこれは、その修理の仕方を私が知っているということではなく、だれに助けを求めればよいかを知っている、という意味においてである。また電話に関する私の知識のなかには、電話による意思伝達の体系に関するより広い知識も含まれている——たとえば電話加入者のなかには電話帳に記載されていない番号をもっている人びとがいるということ、特殊な状況のもとでは私は同時に遠距離にある二人の相手と通話することができるということ、あるいはまた、もし香港にいるだれかを呼び出したいと思うときには時間差というものを考えに入れなければならないということ、など。電話に関するこうした知識はすべて処理に関する知識である。というのも、そうした知識は私の現在および可能な将来の実用的な目的のために私が知っておかねばならない事柄以外のものには、なんら関心をもつてはいないからである。私は電話がなぜこのように作動するのかというその原理、つまり電話器の構成を可能にしている膨大な科学的・技術的知識の体系には、なんら関心をもつてはいない。また私は自分の目的以外の電話の利用法、たとえば航海通信のための短波ラジオとの結びつき、などについても関心をもつてはいない。電話に関する知識と同様に、私は人間関係のはたらきに関する処方的知識をもっている。たとえば私はパスポートの交付を申請するには何をなさねばならないか、を知っている。私のすべての関心は一定の待機期間の後にパスポートを手に入れることにある。私は自分の申請書が行政機関でどのように審査されるのか、渡航許可はだれの手によって、そしてどのような手続きを経て下さ

れるのか、文書にはだれがどのような承諾印を押すのか等々といった事柄については何も考えないし、また何も知らない。私は政府の官僚機構について勉強してゐるのではない——私はただ休暇で外国へ行くことを望んでゐるにすぎないのだ。パスポート入手の手続きに関する内部の機構についての私の関心は、私が最後に自分のパスポートを手に入れることに失敗したときのみ、はじめてもちあがるであろう。このとき、ちょうど電話が故障したときに電話修理の専門家を呼ぶのとまったく同様に、私はパスポートを入手するための専門家——たとえば弁護士、私が後援する国会議員、あるいはまたアメリカ市民自由連合等々——に依頼する。ほぼこれと同様に、知識の社会的在庫の大部分は日常的問題に精通するための処方から成り立っている。普通には、さまざまな問題がそうした知識によって処理しうるかぎり、私は実用的な目的に必要な知識以上にそれを深追ひすることにはほとんど関心をもつてはいないということだ。

知識の社会的在庫は現実をその親密性の度合によつて区別する。それは私がしばしば対処しなければならぬ日常生活のさまざまな部門に関して、複雑でしかも詳しい情報を提供する。それは日常生活により縁のうすい部門に関しては、これよりもっと一般的でしかも不正確な情報を提供する。このように、私自身の職業やその世界に関する私の知識は豊富で、しかも特定化されているが、これに対し、他者の職業の世界に関しては、私はごく概略的な知識しかもちあわせてはいない。さらにまた、知識の社会的在庫は私に日常生活の重要なルーティーンの遂行にとつて必要な、類型化の枠組を提供する。つまり、それはすでに論じた他者についての類型化図式だけでなく、社会的なものとの自然的なものとの双方の分野における、あらゆる種類の出来事や経験についての類型化の図式を提供してくれる。こうして、私は

親類縁者、仕事仲間、それに見覚えのある公務員などから成る世界のなかに住むことになる。それゆえ、この世界にあっては、私は家族の団欒、仕事仲間との会合、それに交通巡査との出会い、などを経験する。こうした出来事の自然的な〈背景〉もまた、知識在庫の内部において類型化されている。私の世界は天気の良いときや悪いとき、枯れ草熱の出る季節、あるいはまた小さなほこりが目に入ったとき、などに用いられるさまざまなルーティーンによつて構成されている。私は日常生活で出会うこうしたすべての他者やすべての出来事に関して、〈何をなすべきかを知っている〉。さらにまた、知識の社会的在庫は、自らを統合された全体として提示することにより、私自身の知識のなかのバラバラな要素を統合するための手段を提供してくれる。換言すれば、〈だれもが知っている事柄〉はそれ自身の論理をもっており、この論理は私が生きているさまざまな事柄を整理する場合にも適用しうる、ということである。たとえば私は友人のヘンリーがイギリス人であることを知っており、彼がいつも約束の時間を正確に守るということを知っている。時間を守ることがイギリス人の特徴であることは〈だれもが知っている〉ということから、私はいまやヘンリーに関して私が生きている知識のこうした二つの要素を、知識の社会的在庫において意味をもちうるような一つの類型化へと統合することができるようになるのである。

日常生活に関する私の知識の妥当性は、さらにそれ以上の問題に気づくまでは、つまり、この知識によつては解決し得ない問題がもちあがるまでは、私自身によつても他者によつても自明のものとみなされている。手持ちの知識によつて十分に物事が処理しきれない間は、私は一般にこの知識に対する疑いを停止する傾向がある。しかしながら、日常生活の現実から切り離されたある種の態度をとるような場合

——たとえば劇場とか教会とかで冗談を言ったり、哲学的な問題を考えたりするような場合——には、私はおそらくそうした知識の諸要素に対して疑いを抱くであろう。しかし、これらの疑いは（深刻に考えるほどのものではない）。たとえば、もし私が商人であったとすれば、他人のことなど気にかけないでいることが自分の利益に適うことを知っている。ところが、私はそうした処世訓が失敗に導くような冗談を聞いて笑うこともあれば、他人への思いやりという美德を賞賛する俳優や僧侶に心を動かされるということもあり、またすべての社会関係は黄金律によつて支配されるべきだ、とする哲学的な考え方を承認することもある。しかし、笑ったり、感銘したり、むずかしいことを考えたりしたあとで、私は再び商売上の（真面目な）世界へと舞い戻り、その処世訓の論理をもう一度確認しなおし、それにしがたつて行動する。それらを適用するつもりでいた世界のなかで私の処世訓が（富を引き出す）ことに失敗した場合のみ、それらは私にとつて（本当の意味で）問題化しうるのである。

ところで、知識の社会的在庫は日常的世界を統合された形で、つまり親しまれた領域と疎遠な領域にしたがつて区別された形で、提示はするものの、この世界の全体は不透明なままに残しておくものである。換言すれば、日常生活の現実には、常にその背後に暗闇をもつた透明な領野としてあらわれる、ということだ。現実の一部の領域が照らし出されれば残りの部分は影になる、というわけである。私はこの現実について知りうるものはすべて知り尽くす、というわけにはいかない。たとえば、もし仮に私が自分の家庭において一見、全能の専制君主であり、このことを私もまた知っていたとしても、私は自分の亭主関白ぶりがひきつづき維持されてゆくこの過程のなかに侵入してくる要素をすべて知り尽くす、などということとはとうていできない。私は自分が下した命令が常に守られていることを知ってはいるもの

の、私が命令を下すこととそれが実行に移されることとの間にあるすべての段階や動機までも知り尽くす、というわけにはいかない。ここには常にへ私の背後で進行している出来事があるからである。このことは、家庭内での諸関係よりもっと複雑な社会関係が問題になる場合には、なおいっそうよくあてはまる——ちなみに、専制君主に特有の神経質的な性格は、こうした理由によるものである。日常生活についての私の知識は、森に道を切り拓き、そうすることによって、足もとやごく身近にある対象に一筋のか細い光を投げかけるための道具としての性格をもっている。しかもこの道の周りには、四方八方に暗闇が相変らず拡がっているのである。こうしたイメージが、日常生活がたえずのり越えられてゆく複合的な現実にとりわけよくあてはまることはいままでもない。このことをもう一度、完璧とまではいかないまでも、詩的な表現で言い表わすとすれば、次のようになるだろう。つまり、日常生活の現実はいわれわれが見る夢の半影によって被われている、と。

日常生活に関する私の知識は有意性^{ヒツツクシキ}によって構成されている。こうした有意性のなかには直接的で実用的な私自身の利害関心によって規定されているものもあれば、社会における私の一般的な立場によって規定されているものもある。たとえば、もし妻が私の好物のシチュー料理を作ってくれたとしても、それが私の好みに合わない味加減であることが判れば、その料理は私にとっては無意味なものとなる。また私がその会社の株主でなかったならば、ある会社の株価が下がったとしても、それは私にとっては有意性をもたない。あるいはまた、もし私が無神論者であったとすれば、カトリック教会がその教義を近代化したとしても、そのことは私にとっては意味をもたず、私にアフリカへ行きたいという気持がなければ、アフリカヘノンストップで飛んでゆくことがいまや可能になったとしても、それは私にとって

は意味はない。しかしながら、私の有意性構造レリツアップ・メ・ストクツ・メ・スは他者の有意性構造と多くの点で交差し合っており、このことの結果として、われわれはお互いに相手に話すべき興味ある話題をもっている。日常生活に関する私の知識のなかで重要な要素を占めているのは、他者の有意性構造である。こうして、私は主治医に自分の投資問題について話をもちかけたり、自分の弁護士に腫物の痛みについて話したり、あるいはまた自分の会計士に宗教的真理への希求を話してみても仕方がない、ということへよく知っている。日常生活と関係の深い有意性構造は、知識の社会的在庫そのものによって、出来合いのものとして私に与えられている。私は〈女同士の会話〉が男としての私にとつては意味をもたないこと、そしてまた〈実生活とは無縁の事柄をあれこれと考えること〉が行動人としての私にとつては意味がないこと等々を知っている。最後に、全体としての知識の社会的在庫もそれ自身の有意性の構造をもっている。それゆえ、アメリカ社会のなかに客観化された知識の在庫からすれば、株式市況を占うために星の動きを観察することは有意性をもたないが、ある人の性生活を探り出すためにその人の失言を観察することは有意性をもっている。反対に、アメリカ以外の社会においては、占星術はその社会の経済状態を知るうえで高度の有意性をもっているかも知れず、ことばの分析などは好色心を満たすにはまったく無意味であるかも知れないのである。

最後にここで指摘しておかねばならないのは、知識の社会的配分という問題である。私は日々の生活において知識に出くわすが、それらは社会的に配分されたものとしてあらわれる。つまり、それらはさまざまに異なった諸個人や諸個人のタイプによって、それぞれに異なった形で所有されたものとしてあらわれる。私は自分の知識を私の同僚のすべてと同等に分かちもっているのではなく、そこには私が他

のだけれども共有していないならかの知識というものがある場合がある。私は職業上の専門知識を同僚とは共有していても、自分の家族とは共有しておらず、またトランプ遊びをするときのごまかし方についての私の知識は、だれとも共有していないかも知れない。日常的現実のある種の要素についての知識の社会的配分は、部外者にとっては高度に複雑で、ときには混乱をさえ招くようなものになる場合がある。たとえば私は自分の身体の病気を治すにおそらくは必要と思われる知識をもち合わせていないばかりでなく、とまどうほどに多様化した専門医師のうち、どの医者が私を苦しめている病気をその専門としているのか、ということについての知識すら欠いている場合がある。そうした場合、私にとって必要なのは、専門家の助言だけではなく、専門家についての専門家の前もつての助言である。このように、知識の社会的配分は、私の同僚が知っているすべての事柄を私が知っているわけではない、また逆に、同僚も私が知っているすべての事柄を知っているわけではない、という単純な事実に始まっており、やがてはそれが極めて複雑で秘教的な専門知識の体系にまで極限化していくのである。社会的に入手可能な知識在庫がどのよう配分されているのか、ということについての知識は、少なくとも外形的には、同じこの知識在庫のなかでもとくに重要な要素をなしている。日常生活のなかで、私は、少なくとも大略的には、私が何を、だれから隠しおおせるか、私が知らない事柄について教えを乞うにはだれに問い合わせればよいか、そして一般的には、どのようなタイプの人間がどのようなタイプの知識をもっているかと期待してよいか、などといったことを知っているのである。

II部 客観的現実としての社会

1章 制度 化

a 身体と活動

人間は動物界においてある特異な地位を占めている。⁽¹⁾他の高等哺乳動物と異なり、人間には種に固有の環境、つまり人間自身の本能的構造によつて厳密に構成された環境、などといったものは存在しない。人間には、たとえば犬の世界とか馬の世界とか呼ぶことのできるような意味での人間の世界は存在しない。なるほど犬や馬の場合にも個別的な学習や蓄積の領域がないわけではない。しかし、個々の犬や個々の馬は、大部分は固定したその環境へのつながりをもっており、それぞれの種に属する他のすべての仲間とともに、この環境を分かちもっている。このことに含まれている一つの明確な意味は、犬や馬は人間に比べてはるかに強く特殊な地理的分布に拘束されている、ということである。しかしながら、こうした動物がおかれている環境の特殊性は、単なる地理的制限以上の意味をもっている。というのも、たとえ地理的変差というものが考えられるにせよ、環境の特殊性は環境に対するこれら動物たちの関係の生物学的に固定された特性をあらわしているからである。この意味において、人間以外のいつさいの動

物は、種としてであれ、個体としてであれ、その構造がいくつかの動物種の生物学的装置によつてあらかじめ決定された、閉じられた世界のなかで暮している。

これとは対照的に、人間のその環境に対する関係は、世界開放性によつて特徴づけられる。³⁾人間はただ単に地上のますます大きな部分に自らの地歩を確立することに成功してきているだけでなく、周りの環境に対するその関係も、地球上のどこにおいても、人間自身の生物学的構造によつては極めて不完全にしか構成されていないのである。この後者の条件は、いうまでもなく、人間がさまざまな活動を行うことを可能にする。しかしながら、人間がある場所では遊牧生活を維持しつづけ、他の場所では農耕生活に移行した、という事実は、生物学的過程によつては説明することはできない。もちろんこのことは、その環境に対する人間の関係には生物学的に規定された制限は存在しない、ということを意味するわけではない。人間の種に特殊な感覚器官や運動神経器官は、人間の可能性の領域に明らかな限界を設定するからである。人間の生物学的構成がもつ特異性は、むしろその本能的な構成要素のなかにある。

人間の本能的構造は他の高等哺乳動物のそれと比べると、むしろ発達が遅れているといえるかも知れない。もちろん、人間も本能的欲求をもつてはいる。しかし、これら諸々の欲求はその分化が極めて遅れており、方向性を欠いている。このことは、人間の身体がその構造的に与えられた装置を極めて広範囲度、しかもたえず変化し得、実際に変化しつつある活動領域に適用することができる、ということ在意味している。人間の身体がもつこの特異性は、その個体発生的な発展に基礎づけられている。⁴⁾実際、もし問題を身体上の発達という点からみるならば、人間の胎児期は生後一年間にまでおよぶ、ということもできるのである。⁵⁾動物の場合、母親の体内で完成される重要な身体的発達は、人間の子どもにおいて

は子宮からの分離の後に起こる。しかしながら、この時点において、人間の子どもはただ単に外的世界のなかにいるだけでなく、多くの複雑な方法によって、この外界と相互に関係し合ってもいるのである。

このように、人間の身体というものは、一方ですでにその環境との関係のなかに立ちながら、なお生物学的にみて成長をしつづける。換言すれば、人になる過程というのは環境との相互関係のなかで起る、ということだ。このことばの意味は、この環境は自然的なものであると同時に人間的なものでもある、ということを考えてみれば明らかになる。つまり、成長しつづける人間は特殊な自然的環境と相互に関係し合うだけでなく、彼の監督を担当する意味ある他者によって媒介された特殊な文化的・社会的秩序とも関係し合っているのである。⁽⁵⁾人間の幼児の生存は一定の社会的装置に支えられているだけでなく、その身体的な発達の方もまた、社会的に規定されているのである。生まれおちた瞬間以来、人間の身体の発達とその生物学的存在そのものの大部分は、不漸の社会的に規定された干渉を蒙るのである。人がこうした二重の意味での環境との相互関係のなかで、さまざまに可能で、しかも異なった方法を通じて、人間になってゆくとき、こうした人間へのなり方には明らかな生理学的限界というものが存在する。しかし、それにもかかわらず、人間の身体というのは、自己にはたらきかけてくる環境の力への反応という面で、測り知れないほどの柔軟性を備えている。このことは、とりわけさまざまな社会・文化的規定因の支配下におかれたときに人間の生物学的構成がみせる柔軟性をみれば、明らかである。人間へのなり方、そしてまた人間としてのあり方、が人間の文化と同じほど多種多様であるということは、すでに民俗学での常識となっている。人間としてのあり方は社会・文化的条件によって変わりうるのである。換言すれば、社会・文化的形成物の可変性を決定する生物学的に固定した土台、という意味での

人間性などというものは存在しない、ということだ。そこにあるのは人間の社会・文化的形成物を限界づけ、かつまたそれらを可能にする、人間学的定数（たとえば本能的構造の世界開放性と柔軟性）という意味での人間性だけである。しかしながら、こうした人間としてのあり方を自己の枠組に合わせて形づくっていく特定の型というものは、こうした社会・文化的な諸形成物によって規定されており、またその無数の変形と相関関係にある。人間には本性がある、と主張することは不可能ではないが、人間は自らの本性をつくり出す、あるいはもつと簡単に、人間は自己自身をつくり上げる、といった方がより意味がある。

人間の身体がもつ柔軟性と社会的に規定された干渉に対するその感応力は、性の問題に関する民俗学的な裏付けによって最も明白に示されている。たとえば、人間もまた他の高等哺乳動物のそれと比較しうるほどの性的衝動をもつてはいるが、人間の性欲は高度の融通性によって特徴づけられる。それは比較的、時間的リズムから独立しているばかりでなく、それが向けられる対象やその表現様式においても弾力性をもっている。民俗学的研究の示すところによると、性の問題に関しては、人間はほとんどなにごともなしうるといふ。たとえば人間はその性的想像力を気も狂わんばかりの欲望の極にまで昂進させることができる。ところが、どこか他の文化圏においてはすでに既成の規範になっているか、あるいは少なくとも苦もなく受け容れられるべき出来事に該当しないような性行動についてのイメージを心に想い描く、などということば、まずできそうにもないことなのである。もし「常態」ということばが人間学的にみて基本的な事柄とか文化的に普遍的な事柄のいずれかを意味するとすれば、このことばもその反意語も、ともに十全な意味において、人間の性行動のさまざまな形態に適用することは不可能であ

る。しかし、同時にまた、人間の性行動のあり方が、どの特定文化においても、ある一定の方向づけを与えられており、ときには嚴格に形づくられていることはいうまでもない。どの文化も性の問題についての明確な構図——つまり、それ自身の特殊化された性行動のパターンと性の領域におけるそれ自身の（人間学的）前提とをそなえた構図——をもっている。こうした構図の経験的相対性、その無限の多様性、そしてその豊かな着想は、これらが人間自身の社会・文化的形成活動の産物であつて、生物学的に固定した人間本性の産物ではないということ⁽⁹⁾を物語っている。

人間の身体がその環境との相互関係のなかでその完成へと向かつて発達していく時期は、同時にまた人間の自我が形成されていく時期でもある。それゆえ、自我の形成はたえず進行していく身体の発達と、自然的環境と社会的環境が意味ある他者によつて媒介される社会的過程との、双方との関係において理解されなければならない⁽¹⁰⁾。自我にとつての発生学的諸前提は、いうまでもなく出生時に与えられている。しかしながら、成長するにつれて主観的にも客観的にも認知可能なアイデンティティとして経験される自我は、決して出生時に与えられるものではない。身体の完成を規定するこの社会的過程は、同時にまた自我をもその特定の、文化的に相対的な形で、生み出すのである。社会的産物としての自我の特徴は、個人が自己自身として自らを現認する（たとえば人が自分自身を（一人の男）として、しかもこうしたアイデンティティが当の文化のなかで規定され、形成されるような、ある特定の仕方によつて、自己を現認する）特定の社会状況とのみ関係するだけではない。それは同時にまた、特定の社会状況に追加条件として作用する包括的な心理的装置（たとえば「男らしい」感情、態度、それに場合によつては肉体的反応）とも関係する。それゆえ、身体についてはもちろんのこと、さらにそれ以上に、自我は、それ

らが形づくられる特定の社会的文脈を離れては正しく理解できないことはいうまでもない。

社会的に規定された環境のなかにおける人間の身体と人間の自我の共通した発達は、身体と自我との間の特殊な関係と結びつきをもっている。この関係は離心的なものである。⁽¹⁾ というのも、一方では、人間は他のすべての動物生体についていえるのと同様の意味で、一つの身体である。他方、人間は一つの身体をもっている。つまり、人間は自己自身を一つの統体^{ユニティ}として経験する。しかもこの統体は彼の身体と同一のものとしてあるのではなく、逆にその身体を自分の意のままにできるものとして存在する。換言すれば、人間が自己自身を経験するということは、身体であることと身体をもつこととの間のバランス——このバランスはその度ごとに回復されなければならない——のなかを常に彷徨する、ということなのである。自己自身の身体についての人間の経験にみられるこの離心性は、物質的な環境のもとにおける行動としてあると同時に、主観的意味の外化としてもある人間の活動を分析する際に、ある重要な意味をもってくる。人間にまつわる諸現象を正しく理解するには、これら二つの側面を同時に考慮する必要がある。というのも、それらは基本的な人間学的諸事実に基礎づけられているからである。

以上のことから、人間が自己自身をつくり出すということが、決してある種のプロメテウスのな孤立した個人という見方を意味するものではないということが明らかにになるにちがいない。⁽²⁾ 人間の自己創造行為は常に、そして必然的に、社会的な企てである。人間は社会・文化のおよび心理学的形成物の総体を伴うところの人間の環境を、他者とともに創造する。これらの形成物は、どれ一つとして、人間の生物学的構造の産物として理解することはできない。それというのも、すでに述べたように、人間の生物学的構造は人間の創造活動にとって外的限界を設定するにすぎないからである。孤立状態のなかでは人

が人として発達することが不可能であるのとまったく同様に、孤立した人間にとっては人間的環境を創造することは不可能なのである。孤立状態にある人間は動物的レヴェルにおける存在にすぎない（もちろん人間はこのレヴェルでの存在を他の動物たちと共有してはいるのであるが）。特殊人間的な諸現象に目を向けるや否や、ただちにわれわれは社会的なものの領域に足を踏み入れることになる。人間に特有の人間性とその社会性は、相互に切り離しがたく結びついている。ホモ・サピエンスは常に、そしてまた同じ程度に、ホモ・ソキウス（社会人）でもあるのである。

人間の身体は人間の行動に安定性をもたらすのに必要な生物学的手段を欠いている。人間の存在は、もしそれが身体的資質によつて身体的資質のもとに投げ返されたならば、ある種の無秩序のなかでの存在になるであろう。しかしながら、そうした無秩序は、たとえ理論的には考えられるとしても、経験的にはあり得ないものである。経験的には、人間の存在は秩序と方向と安定性の文脈のなかにその位置づけをもっている。そこで次のような問題が生じてくる。それは、経験的に実在する人間的秩序の安定性は一体何に由来するのか、という問題である。この解答は二つのレヴェルで与えられるであろう。まず最初に指摘できるのは、所与の社会的秩序はいかなる個人の身体的発達にも先行する、という明白な事実である。つまり、世界開放性は、人間の生物学的構造に固有のものである一方、常に社会的秩序によつて先取りされている、ということだ。あるいは、もしこういつてよければ、人間存在の生物学的に固有な世界開放性は、社会秩序によつて相対的な世界閉鎖性へと変形されるのが常であり、また実際に変形されなければならない、ということである。この再閉鎖は、それが人間によつて生み出され、この意味において（へ人為的）な性格をもつ、ということを考えてだけでも明らかのように、決して動物の存在