

の問題だけに限つてみれば、われわれは次のようにいうことができる。つまり、一方で制度的秩序は遂行される役割において実現されるかぎりにおいてのみ現実的なものとして存在し、他方、役割は役割の性格（知識というその付加物をも含めたうえで）を規定し、役割がその客観的意味をそこから引き出す制度的秩序を表現する、ということである。

役割の分析は知識社会学にとつてとりわけ重要な意味をもっている。というのも、それは社会のなかに客観化された意味の巨視的な世界と、これらの世界が諸個人にとつて主観的に現実的なものとなる、そのなり方との間の媒介機制を明らかにしてくれるからである。こうして、たとえば一定の集団（階級、人種集団、あるいは知識人のグループ等々）における宗教的世界観の巨視的な社会的基盤を分析することが可能になると同時に、個人の意識のなかにおけるこうした世界観のあらわれ方を分析することも可能になるわけである。この二つの分析は、個人が自己の社会的活動の全体において、当該集団とどのようにして関係を結ぶかを研究する場合にのみ、統合することができるのであろう。そうした研究は必然的に役割分析という作業になるであらう。⁽¹²⁾

e 制度化の範囲とその様式

これまでのところ、われわれは社会学の定数として考えてよい基本的な特徴を挙げて、制度化について論じてきた。われわれにとつては、たとえば概説的な形にせよ、これらの定数の歴史的なあらわれや結びつきにおける無数の変型について、この論稿でとり扱うことは不可能である——そうした作業は社会

学的理論の観点から一つの世界史を書くことよつてのみなしうるであろう。しかしながら、諸制度の特性には多くの歴史の変型があり、それらは具体的な社会学的分析にとつても極めて重要であるから、少なくとも大ざっぱにはそれらについて触れておく必要はあろう。もちろん、われわれの焦点がこれまどと同様、制度と知識との間の關係に置かれていることはいうまでもない。

それがどのようなものであれ、われわれが具体的な制度的秩序を考える場合、われわれは次のような問いかけをなすであろう。それは、一定の集團における社会的行為の全体のなかで、制度化が及ぶ範囲はどのようなものであるのか、という問いである。ことばをかえていえば、制度化されないまま放置されている部門と比べた場合、制度化された活動の部門はどれほどの広さをもつものなのか、という問題である。もちろん、この問題には歴史的な可変性というものがあることは明らかであり、社会が異なるにしたがつてそれらが許容する制度化されない行為の範囲もまた、それぞれ大きさが異なつてくる。一般的にみて重要なものは、制度化の及ぶ範囲の大小を決定する要因は何であるのか、という問題である。

ごく形式的に言えば、制度化が及ぶ範囲は有意性構造の一般性によつて決まつてくる。もしある社会の多くの、あるいは大部分の有意性構造が一般的に共有されているならば、制度化の及ぶ範囲は広いものになるであろう。しかしながら、ごく一部の有意性構造しか一般的に共有されていないような場合には、制度化の及ぶ範囲は狭いものになるであろう。後者の場合には、さらに制度的秩序が高度に分節化されているという可能性がある。つまり、ここでは一定の有意性構造が社会のなかの諸集團によつて共有されていないながらも、全体としての社会によつては共有されていないのである。

ここでは理念型に基づいた極端な事例によつて考えてみるのが発見学的に有益であろう。その一つと

して、制度化が生活の全面に及んでいるような社会を考えてみる事ができる。そうした社会においては、すべての問題は人びとにとって共通の問題となり、これらの問題に対するすべての解決法は社会的に客観化されており、すべての社会的行為は制度化されている。制度的秩序は社会的生活の全体を包み込んでおり、その生活はちようど複雑で高度に様式化された儀式をたえず行なっているようなものとなる。ここでは役割に特殊な知識の配分はまったく存在しないか、あるいはほとんど存在しないに等しい。それというのも、すべての役割はすべての行為者にとって同等の有意性をもつ状況のなかで遂行されるからである。全面的に制度化された社会というこの発見的モデル（そのうち説明するように、こうした社会は悪夢にとつて格好の主題となる）は、若干これを修正して、社会的行為のすべてが制度化されている——しかも、共通の問題に関してだけ制度化されているのではない——状態として考えることもできる。そうした社会がその成員に課すであろう生活様式も同等に厳格なものになるであろうが、しかし一方で、そこには役割に特殊な知識の配分という点では、大きな程度の差がありうるであろう。いつてみれば、多くの儀式が同時に進行中、という事態もありうるのである。いうまでもないことだが、制度化が全面に及んでいるようなモデルもその修正モデルも、歴史のなかには見出せないことはもちろんである。しかしながら、実際の社会はこの極端な類型へのその近似性によつて考えることはできる。それゆえ、未開社会は文明社会よりもはるかにずっとこの類型に近い、ということもできよう。あるいはまた、古代文明の発展のなかには、この類型からの漸進的な離脱の動きがみられる、とさえいってよいかも知れない。

1章 これとまったく逆の極端な例は、ただ一つ、共通の問題しか存在せず、制度化もこの問題と関係のあ

る行為に關してのみ、生じるような社会であろう。そうした社会においては、共通の知識在庫などというものもほとんど存在しないであろう。ほとんどすべての知識は役割に特殊なものとなるであろう。大きな規模をもつ社会を眺めてみても、この類型に類似したもののさへ、歴史的には見出すことはできない。しかしながら、これより小さい社会諸形態においては、これとある程度似通つたものは見出すことはできる——たとえば、共通の関心事が経済活動の調整のみに限られているような絶対自由主義者たちの租界集團の場合とか、唯一共通の問題が戦争を行なうことのみあるような、多くの部族や人種の単位から成る遠征軍の場合など。

刺激的な社会学的空想はともかくとして、そうした発見的仮説は、それらへの接近を促進する諸条件を明らかにするのに役立つ限りにおいてのみ、有益なものである。そうした条件のうちで最も一般的なものは、制度の分化を伴う分業の発達程度である。分業がますます進行しつつあるような社会は、すべて上に述べた第一の極端な類型から離脱していく過程にある。こうした第一の条件と密接に關係するもう一つの一般的条件は、経済的余裕の存在である。これは一定の個人ないしは集團が、生存とは直接關係しない特殊化された活動に従事することを可能にする。すでにみてきたように、これらの特殊化された活動は、共通の知識在庫における専門化と分節化とをもたらず。さらにまた後者は、いかなる社会的有意性からも主観的に独立した知識、つまり「純粹理論」を可能にする。このことは、一定の諸個人が（先の例に戻るならば）武器を製造するためだけでなく、伝説をつくり上げるためにも、狩猟活動から解放される、ということを意味している。こうしてわれわれは「理論的生活」というものをもつことになる。つまり専門化された知識体系の贅沢な増殖過程に携わり、その社会的威信が理論化すること

外には何の能力もたないという事実、に實際上依拠していると、その専門家たちによつて管理される、
〈理論的生活〉をもつのである——このことから多くの分析的問題が生じてくるが、これについてはま
た後にとり上げることになるであろう。

しかしながら、制度化の過程というのは——制度は一度形成されると存続する傾向があるのは事実で
あるが——再びもとに戻ることが不可能な過程ではない。⁽¹⁹⁾ 制度化された行為の領域はさまざまな歴史的
理由によつて小さくなることもある。社会生活の一定領域では、脱制度化が起こることもある。⁽²⁰⁾ たとえ
ば、近代産業社会のなかであらわれてきた私的生活の領域は、公共生活の領域に比べると、かなりの程
度、脱制度化されている。⁽²¹⁾

ところで、制度的秩序がそれとの關係で歴史的に変化するもう一つの問題がある。それは、行為の遂
行とその意味というレヴェルからみた場合、さまざまな制度間の相互關係はどのようなものとしてある
のか、という問題である。すでにふれた第一の極端な類型にあつては、どの個人の主観的な生活史のな
かにおいても、制度的行為と意味の統一というものが存在している。ここでは知識の社会的在庫の總体
が、すべての個人の生活史のなかで現実化されている。ここではすべての人がすべてのことを行ない、
すべてのことを知つてゐる。意味の統合の問題(つまり、さまざまな制度間の意味ある關係という問題)
はもっぱら主観上の問題となる。制度的秩序の客観的意味は各個人に対してすでに与えられ、かつまた
一般的に知られたものとして、つまりそうしたものとして社会的に自明のものとして、あらわれる。も
しそこに問題が起こるとすれば、それは社会的に合意が成立している意味を内在化するにあたって、個
人が直面しうる主観的困難によるものである。

こうした発見学的モデルからのズレが大きくなるにしたがつて（ズレの程度は同じではないが、実際の社会がすべてこうしたモデルからの逸脱であることはいうまでもない）、制度的意味の所与性に重要な修正が加えられることになるであろう。こうした修正の最初の二つについては、すでにわれわれは指摘しておいた。一つは、ある一定タイプの人間だけが一定の行為を遂行する、という形での制度的秩序の分節化であり、もう一つは、その結果として生じる、一定タイプの人間だけに所有されることになる役割に特殊な知識、という意味での知識の社会的配分である。しかしながら、これらが発展するにしたがつて、一つの新しい布置状況が意味のレヴェルにおいてあらわれる。つまり、ここにはいまや社会全体のなかにおける意味の包括的統合ということに関して、一つの客観的な問題があらわれるであろう。この問題は、たとえばある人が自分のこれまでの生き方について、自分がそれと与える意味と社会によって与えられる意味とを調和させる、といったような、単に主観的な問題とはまったく異なる問題である。この相違は、他者を説得する宣伝活動を行なうことと、自己自身を納得させる回顧録をものにする事との相違と同じほど、大きいものである。

男—女—レスビアンというこの三者関係においてわれわれがやや詳しく指摘しておいたのは、それぞれ異なる制度化的諸過程が（相互に調和する）ものとア・プリオリに決めることはできない、ということであった。男と女によって共有されている有意性構造（A—B）は、女とレスビアンによって共有されている有意性構造（B—C）と統合させる必要はないし、あるいはまたレスビアンと男によって共有されているそれとも統合される必要はないわけである。個々の制度的過程は全体的な統合が欠けていても共存しつづけることは可能である。その場合、われわれが主張したのは次の点であった。そ

これは、諸制度が相互に関連し合っているということをア・プリオリに想定することはできないが、実際には現に、つながり合っている、というこの経験的事実は、ただいくつかの制度についての自らの経験に一定の論理を付与する、諸個人の反省的意識に関連づけてのみ説明しようということ、これである。われわれはいまやこの主張をもう一步先にすすめることができる。それには例の三人のうちの一人（われわれはそれをAという男と仮定してみよう）が状況におけるその調和の欠如に満足しえなくなつた場合を想定してみるとよい。このことは、彼が共有している有意性構造（A—BおよびC—A）が彼にとつて変化したことを意味するわけではない。むしろそれは、彼がこれまで共有してこなかつた有意性構造（B—C）がいまや彼の悩みの種になる、ということである。これはたとえば、B—Cの有意性構造が彼自身の利益を阻害したり（CがBと愛を交歓するのに多くの時間を使いすぎ、彼との間の花の手入れという活動を無視するような場合）、あるいはまた彼が理論的な問題に強い関心をもつたりすることなどによって引き起こされるであろう。いずれにせよ、彼は三つのバラバラな有意性構造とそれらに伴う習慣化の過程を、つながりをもつた一つの意味のある全体——つまりA—B—C関係——へと統合することを望むのである。この統合はどうすればできるであろうか。

1 章 制 度 化
われわれは彼が宗教的才能の持主であつたと仮定してみよう。ある日、彼は他の二人に対して新しい神話を語りきかせる。その神話によれば、世界は二つの段階を経てつくり出された。まず第一の段階で、創造神がその姉と交わることによつて乾いた土地がつくり出され、次いで、後者とその双生の女神との間の相互の自慰行為のなかで海がつくりられた。そして世界がこのようにしてつくり出されたとき、創造神は双子の女神に加わつて大きな花の舞いを舞い、かくして乾いた土地の表には植物と動物が生まれる

ことになった。こうしてみれば、異性関係、レスビアン関係、それに花の栽培という既存の三者関係は、神々の祖型的行為の人間による模倣以外の何物でもないことになる。なかなかよくできた話ではある。比較神話学にくらかの知識がある読者ならば、宇宙開闢に関するこうした小話の歴史的対応物を見出すことに、何の苦勞も要しないであろう。われわれの件の男は話をつくりあげることよりも、その話を他の二人に納得させることの方に、より苦勞するかも知れない。そこで彼は宣伝という問題に直面することになるだろう。しかしながら、もしBとCもまた、彼女たちのさまざまな計画を実行しつづけていくうえでいくつかの実際上の困難に直面していたと仮定すれば、あるいは(可能性はより小さいのだが)彼女たちが天地創造に関するAの話聞いて何事かを教えられる、というようなことがあったとすれば、彼が自分の理論図式を彼女たちに受け容れさせることに成功するチャンスは十分にある。ひとたび彼がこれに成功し、三者のすべてが、彼らのいくつかの行為が大きな社会(つまりA—B—Cという社会)を維持していくうえでともに役立つということを(知る)ならば、この(知識)はその状況のなかで進行する事態になんらかの形で影響を及ぼすことになるであろう。たとえばCは、いまやより素直な態度で、彼女がもつ二つの主要な企画の間に、公正な仕方での時間の割りふりを考えるようになるかも知れないのである。

もしわれわれの例をこのように拡大するのが無理だと思われるなら、われわれはそれを宗教的才能の持主であるこの男の意識における世俗化過程を考えてみることによって、より身近なものに近づけることもできよう。この場合には、神話はやや説得的なものとは思われない。状況は社会科学によつて説明されなければならない。もちろんそれは至極簡単なことだ。つまり(社会学者に変化したこの宗教

的才能の持主にとつては)状況のなかで進行中の二種類の性的行為が、当事者たちの深層的な心理的欲求をあらわしていることは明らかである。彼はこれらの欲求を充足させないでおくことが〈機能阻害的〉な緊張をもたらすであらうということを知っている。他方、われわれの三人組がココヤシを得るために島の他の一端で彼らがつくった花を売っていることもまた、一つの事実である。とすれば、問題はこれに解決する。というのも、A—BおよびB—C間の行動パターンは〈パーソナリティ体系〉からみれば、機能的なものであり、一方また、C—A関係も〈社会体系〉の経済的部門からみれば機能的なものだからである。A—B—C関係は体系間レヴェルでの機能的統合の合理的産物以外の何物でもないわけである。さらにまた、もしAが彼の二人の女性に対してこの理論を宣伝することに成功するならば、彼らの状況のなかに含まれている機能的要件に関する彼らの〈知識〉は、彼らの行動をなんらかの形で統制するはたらきをもつことになるであらう。

これを準用すれば、同じ主張は、もしわれわれがそれをわれわれの例における対面的な牧歌的状况から巨視社会的なレヴェルへと置きかえたとしても、成立するであらう。制度的秩序の分節化とそれに伴う知識の配分は、社会の全体を包括し、個人の分節化された社会的経験と知識に対し客観的意味の全体の文脈を提供する、統合的な意味の提示という問題に導くであらう。しかもそればかりではない。ここでは社会全体の有意味的な統合ということが問題になってくるばかりでなく、あるタイプの行為者が遂行する制度的行為を他の諸々のタイプの行為者に対して正当化することの必要性、という問題も起こってくるであろう。われわれは、ここには戦士、農夫、商人、祈禱師等々の行為に対して客観的意味を付与する意味の世界というものが存在する、と考えてよい。このことは、こうしたさまざまなタイプの行

為の間には利害関心の対立は存在しない、ということの意味するものではない。たとえ共通の意味の世界に住んでいようと、たとえば祈禱師たちは場合によっては自分たちの行為の一部を戦士たちに「説明」しなければならぬ、という問題に直面することもありうるのである。そうした正当化の方法もまた、歴史とともに変化⁽⁵⁾する。

制度の分節化がもたらすもう一つの結果は、社会的に隔離された意味の下位世界の成立可能性ということである。こうした意味の下位世界は役割の専門化がすすみ、役割に特殊な知識が共通の知識在庫に對してまったく秘教的な性格をもつようになったときに生じてくる。そうした意味の下位世界は世間の目から閉ざされて見えなくなるような場合もあれば、そうでない場合もある。場合によっては下位世界の秘教的認知的内容だけでなく、下位世界やそれを支える集団の存在さえもが神秘に閉ざされてしまうこともある。意味の下位世界はさまざまな規準——たとえば性、年齢、職業、宗教的傾向、美的趣好等等——をもとにして社会的に構成されるであろう。下位世界の出現するチャンスが、分業がすすみ、経済的余裕が大きくなるにしたがつて、着実に増えていくことはいくうまでもない。自給自足経済に支えられた社会は、一般にアフリカやアメリカ・インディアンの間のみられる「秘密社会」におけるように、男と女、あるいは老戦士と青年戦士との間に認知上の区別を設けることができる。そうした社会は、さらにまた若干の僧侶や祈禱師のような秘儀に従事する人間を養えるだけの余裕をもっている場合もある。ヒンズー教のカースト、中国の文士官僚制、あるいは古代エジプトの僧侶集団などによって特徴づけられる意味の下位世界が成熟しきるには、経済的問題のよりいっそう発展的な解決が必要とされるのである。

他のすべての意味の社会的構成物と同様、下位世界もまた、ある特定の集団によって「担われ」なければならぬ⁽³⁴⁾。つまりそれは、たえず当の意味を生み出すとともに、そのなかにおいてこれらの意味が客観的現実性をもつ集団によって担われなければならない。こうした集団の間には、場合によっては競争や競争関係が存在することもある。最も単純なレヴェルにおいては、問題となつてゐる当の専門家に對する余剰資源の配分に関して、たとえば生産労働の免除に関して、争いが起こることもある。たとえば、正式には一体だれが生産労働を免除されるべきなのか、それは医療に従事する人間のすべてなのか、それとも首長の家庭内にあつて家事の手伝いをする人間だけなのか。あるいはまた、だれが当局から一定の報酬を受けるべきなのか、それは薬草で病人を治す人間なのか、それとも夢幻境へ誘ひ込むことによつて病を癒す人間であるべきなのか。こうした社会的抗争は、己れ自身の地位を確立し、競争相手の知識体系を一掃するとまではいかないまでも、その信用の剝奪を狙う、競争的な思想の学派間の抗争に容易に置きかえることができる。現代社会においては、われわれはたえずそうした対立抗争（それは物事の見方に関する抗争であると同時に、社会経済的な抗争でもある）を正統派医学とその競争相手、たとえば指圧療法、同種療法、あるいはクリスチャン・サイエンス、などとの間に見出すことができる。大勢の人間がそのすべての時間をまったく不明瞭な目的のために費すことを許容できるだけの大きな経済的余裕をもつ発達した産業社会においては、考えうるかぎりでのあらゆる種類の下位世界の間で多元的な競争がくり返されることは、あたりまえのことになつてゐる⁽³⁵⁾。

意味の下位世界が確立されるにつれて、社会全体に関するさまざまなものの見方が生まれ、それぞれが社会をある一つの下位世界の視角から眺めるようになる。たとえば指圧療法家は社会に関して医科大

学の教授とは異なつた視座をもつており、詩人は実業家とは異なつた視座をもつており、ユダヤ人はまた異教徒とは異なつた視座をもつている。ところで、こうした視座の多元化によつて、社会全体を蓋う安定した象徴の天蓋の確立という問題が極めて切実なものになることはいうまでもない。それぞれの視座はそれがどのような理論、あるいは世界観（Weltanschauung）などという付属物を伴つてあらわれようと、それをもつている集団の具体的な社会的利害と結びつくようになるであらう。しかしながら、このことは、理論とか世界観とかはもちろんのこと、さまざまな視座が社会的利害の機械的な反映以外の何物でもない、ということの意味するわけではない。とりわけ、理論的レヴェルにおいては、知識が知識の持主の経歴と結びついた利害や社会的利害から大きくかけ離れる、ということもまったく可能なのである。たとえば、ユダヤ人たちがなぜある種の科学研究に熱心に携わるようになったかを説明してくれる、はつきりとした社会的理由を見つけ出そうというのであれば、それは見つかるかも知れない。しかしながら、それをユダヤ人が支持するか、それともユダヤ人以外の人間が支持するか、によつて、学問上の立場というものを予測することは不可能なのである。ことばをかえれば、科学上の意味の世界はそれ自身の社会的基盤に対して極めて大きな自律性を獲得しうる、ということだ。実際には大きな変差もあるのである。ところが、このことは理論的にはいかなる知識体系についても——社会を認識するときの視座についてさえ——あてはまる。

そればかりではない。知識体系というのはひとたびそれが相対的に自律的な意味の下位世界のレヴェルにまで引き上げられると、それを生み出した集団に逆にはたらきかける力をもつものである。たとえば、ユダヤ人は彼らがユダヤ人として、特殊な問題を社会において抱えているがために、社会科学者にな

ることがある。ところが、ひとたび彼らが社会科学の議論の世界に足を踏み入れてしまうと、彼らは社会をもはや明確にユダヤ人的とはいえないような視角から眺めるばかりでなく、ユダヤ人としての彼らの社会的行為すら、新しく獲得された彼らの社会科学の視座の結果、変化することもあるのである。存在基盤からのこうした知識の離脱がどの程度のものになるかは、かなり多くの歴史の変数によって決まってくる（たとえば関係する社会的利害の緊急度、当該知識の理論的精練の度合、そうした知識の有意性ないしは非有意性等々）。われわれの一般的な考察にとつて重要な原則は、知識とその社会的基盤との間の関係は弁証法的なものであるということ、つまり、知識は社会の産物であると同時に、社会変動の一つの要素でもあるということ、これである。⁽⁵⁶⁾ 社会的生産活動とその活動の産物である客観化された世界との間の弁証法というこの原則については、すでに述べてきた。いかなる場合でも、具体的な意味の下位世界を分析する際には、この原則を念頭に置いておくことがとくに大切である。

下位世界の数が増大し、その複雑性が増すにつれて、そうした世界は部外者にとつてはますます近づきたいものになる。下位世界は秘教的な飛び地となるのであり、正式にその秘教への入会を許された者以外には、すべての人間にとつて「密閉された」もの（古くからヘルメスの秘伝書と結びつけられてきたような意味でのそれ）となる。下位世界の自律性が強まるにつれて、部外者と関係者の双方に対する自己の正当化、という特殊な問題が起こってくる。部外者はそこから閉め出して、おかねばならず、ときには下位世界の存在について気づかせないでおくことすら必要になる。しかしながら、もし部外者がその存在についてさして知らないわけでもなく、下位世界がより大きな社会からさまざまな特殊な特権や承認を得ることを必要とする場合には、部外者を閉め出しておきながら、しかも同時に彼らにこうし

た手続きの正当性を認めさせねばならない、という問題が起こつてくる。これはさまざま手段を用いて行なわれる。たとえば威嚇、合理のおよび非合理的な宣伝活動(部外者の利害や感情に訴えるやり方)、欺瞞、そして一般的には威信を表わすシンボルの操作、などがそれである。他方、内部の人間は、これをそこに引き留めておく必要がある。このためには、下位世界から逃れたいという気持を引き起こさせないようにすることのできる、実際上の手続きや理論的な手続きが必要になる。われわれはこうした二重の意味での正当化の問題について、のちにやや詳しく触れてみるつもりでいる。ここでは一つの例を挙げておくだけで間に合うだろう。たとえば医療が問題になるような場合、それに関する秘教的な下位世界をつくり上げるだけでは、まだ条件としては十分ではない。それには素人の民衆にこうした治療法が正しく、また有効であることを納得させることが必要であり、医療における友愛関係が下位世界の規範として遵守されることが必要になる。こうして、一般民衆は「医師の忠告に逆らう」ことからくる肉体の死というイメージに脅かされることになり、医者の言うままになることによって得られるプラグマティックな利益と、病氣と死という彼ら自身の恐怖によって、医師に逆らわないよう説得されるのである。医療を職業とする者は、自らの權威を強調するため、異様な服装からことば遣いに至るまでの、長年用いられてきた権力と神秘性のシンボルによって自らを飾りたてるが、こうした手段のすべてが、プラグマティックな見地から民衆と自己自身に対して正当化されることはいうまでもない。一方、完全な資格を認められた医療界の住人たちは、へいかさま治療を行なうこと(つまり考え方においてなり、行動においてなり、医療の下位世界から逸脱すること)を禁じられている。それはこの職業に管轄権をもつ強力な外的統制力によって禁じられているだけでなく、そうした逸脱行為の愚かしさと邪悪さに関し

て〈科学的証明〉を与えてくれる専門的知識の全体系によつても禁じられている。換言すれば、すべての正当化機制は素人は素人にとどまり、医者ほどこまでも医者でありつづける、というような形で作用する、ということであり、(もし可能ならば)双方がともに平和的にそうした状態を保とうとするように機能する、ということである。

ところで、制度と下位世界の変化の速度が異なる場合、そこにはその結果として特殊な問題が起こってくる。⁽⁵⁷⁾これは制度的秩序の全面的正当化と、特定の制度ないしは下位世界の特殊な正当化との双方を、より困難なものにする。たとえば近代的軍隊を備えた封建的社会、産業資本主義の諸条件の下で存在しなければならぬ土地貴族制、科学的世界観の普及に対処せざるをえなくなつた伝統的宗教、あるいはまた相対性理論と占星術とが一つの社会に共存する場合、などがそれである——われわれの現代の経験はこの種の事例に満ち満ちており、こと改めて説明する必要はないほどである。ここでは、こうした条件の下では、いくつかの正当化機構の活動がとりわけ急を要するものになる、ということを指摘しておくだけで十分である。

1章 制度 化

制度化の歴史的可変性ということから起こってくる問題のうちで、最後にとり上げておかねばならぬ理論的にみて極めて興味ある問題は、制度的秩序はいかにして対象化されるのか、という問題である。これは社会的現実の物象化に関する問題である。⁽⁵⁸⁾

物象化とは人間的な諸現象をあたかもモノでもあるかのように理解すること、つまり非人間的な、あるいは、おそらくは超人間的なものとして、理解することである。いいかえれば、物象化とは人間の

活動の産物を、あたかも人間の産物以外の何物かでもあるように理解すること——たとえば自然的事実、宇宙の法則の結果、あるいは神慮の顕現等々として理解すること——である。物象化とは、人間が人間の世界に関して彼自身がその作者であるということを忘れ去ることができるということ、そしてさらに、創造者としての人間とその創造物との間の弁証法が意識から失われるということ、を意味している。物象化された世界は、定義からして、非人間化された世界である。それは人間によって疎遠な事実性として経験される。つまり彼自身の生産活動によって生み出された自己の作品 (*opus proprium*) として経験されるのではなく、むしろ彼がそれに対して統制力をなんらもたない他人の作品 (*opus alienum*) として経験されるのである。

われわれがこれまで述べてきたことから次のことが明らかになるであろう。それは、客観的な社会的世界がつくり出されるや否や、物象化の可能性が常につきまとう、ということである。社会的世界の客観性は、それが人間に対して彼の外部に存在する何物かとしてあらわれる、ということを意味している。決定的な問題は、どのように客観化されたものであろうとも、社会的世界は人間によってつくり出されたものである——それゆえにまた、人間によってつくり変えられることができる——という、この意識を、人間がいぜんとしてもちつづけているかどうか、ということである。いいかえれば、物象化とは客観化過程における一つの極端な段階である、ということもできる。つまり、このことによって、客観化された世界は人間的企画としてのその理解可能性を喪失し、非人間的で、人間化し得ない、惰性的な事実性として固定化されてしまうのである。典型化⁽⁴⁾して言えば、人間とその世界の間の現実的な関係が意識のなかで逆転させられてしまうのだ。世界の創造者である人間がその世界の被造物とみなされてしま

うのであり、人間の活動が非人間的な過程の随伴現象とみなされてしまうのである。人間的意味はもはや世界創造的なものとして理解されるのではなく、逆に「事物の本性」の産物として理解されるようになる。しかし強調しておかねばならないのは、物象化とは意識の一つのあり方であるということ、あるいはもつと正確に言えば、物象化とは人間による人間的世界の対象化の一つの様式である、ということだ。たとえ物象化的な仕方によつて世界を理解していようと、人間はやはり世界を創造しつづける。つまり、逆説的なことながら、人間は自己を否定するような現実を創造することができる、ということである。⁽⁶⁾

物象化は意識の前理論的な段階と理論的な段階の双方のレヴェルにおいて可能である。複雑な理論体系も物象化現象として規定できることがある——もつとも、これらの物象化もその基礎を、おそらくはあれこれの社会的状況において形成された前理論的な物象化にもつているのである。このように、物象化の概念を知識人の精神的構成物のみに限定してしまうのは誤りであろう。物象化は普通の人の意識のなかに存在しており、事実、後者の存在こそ、まさしく実際的にはより大きな意味をもっているのである。さらにまた、物象化を、もともとは物象化されていなかった社会的世界についての理解の仕方が転倒したもの、つまり恩寵からの一種の認識上の堕落形態、として考えるのも、誤りであろう。それどころか、われわれが入手しうる民俗学や心理学での事例は、これとは逆のことがありうるということを示しているように思われる。つまり、それによれば、社会的世界についての最初の理解の仕方は、系統発生的にみても、個体発生的にみても、ともに高度に物象化されたものであった、というのである。⁽⁷⁾このことは、物象化を意識の一つのあり方として理解するということが、少なくとも相対的な意識の脱

物象化——これは歴史やどの個人の生活史においても比較的後期の発展段階に属している——に支えられて、ということの意味している。

全体としての制度的秩序も、その諸部分も、ともに物象化された形で理解されることがある。たとえば社会の秩序全体が、神々によって創造された世界の全体としての大宇宙を反映する小宇宙として考えられたりする場合がある。この場合、〈この下界〉で起こる森羅万象は、〈かの天上界〉で起こる出来事のおぼろな写像にすぎないものになる。個々の制度もまた、これと同様の仕方では理解される。制度を物象化するときの基本的な〈処方〉は、制度に人間の活動と意味づけから独立した一つの存在論的な地位を与える、というやり方である。特殊な物象化は、こうした一般的な図式を基礎にして成立するその変種である。たとえば結婚は神の創造行為の模倣として物象化されることもあれば、自然の法則によって課された普遍的命令として物象化されることもあり、あるいはまた生物学的ないしは心理学的な力の必然的結果として、そしてまたこの問題に関しては、社会体系の機能的要件として、物象化されたりすることもある。こうした物象化現象のすべてに共通するのは、それらが遂行されつつある人間の創造行為としての結婚を理解不可能なものにしてしまう、ということだ。この例からも容易に理解できるように、物象化は理論的な面でも起こりうれば、前理論的な面でも起こりうる。このように、たとえば秘法家は具体的な人間界の出来事から最も彼岸にある天上界の一角に至るまでの、高度に洗練された理論をつくり上げることができるのであるが、これに対し、既婚の文盲の農民夫婦などは、結婚という出来事を形而上学的な怖れからくる同様に物象化的な恐怖心をもって理解することもあるわけである。制度の世界は物象化されることによって、自然の世界と混じり合っただけであらわれないことになる。それは必然性と運命

の世界となり、それが幸福な結果をもたらそうと不幸な結果をもたらそうと、いずれにせよ、そうしたものとして生きられる。

役割もまた、制度と同様の仕方では物象化されることがある。このとき、役割のなかに対象化されてきた自己意識の部分もまた、一つの不可避的な運命として、つまりそれに対して個人が自らの責任を放棄することもありうる、一つの運命として理解されることになる。この種の物象化にとつて典型的な決まり文句は、次のようなものである。つまり、夫としてであれ、父としてであれ、あるいはまた将校、大司教、会議の議長、ギヤング団の一員、死刑執行人等々としてであれ、いずれにせよ、「この問題に関して私には選択の余地はない。私は自分の立場上、こうするより仕方がないのだ」という論法である。このことは、役割の物象化は、個人が彼と彼の役割との間に設定しうる主観的距離を縮小する、ということとを意味している。あらゆる対象化過程のなかに含まれている距離そのものはもちろんなりはしないのであるが、非同一体化によつてもたらされる距離は零点まで縮小してしまうのである。最後に、アイデンティティそのもの（あるいはこう呼びたければ、自我の全体）までもが、自己自身のそれと他者のそれをも含めて、物象化されてしまうことがある。この場合、個人と彼の社会的に割り当てられた類型との間には、全面的な同一化が存在することになる。彼はそうした類型の人間以外の何ものとしても、理解されない、というわけである。こうした理解の仕方は、積極的ないしは消極的に、価値あるいは感情によつて強化されることがある。たとえば「ユダヤ人」としての現認は、ユダヤ人はその現認を肯定的に強調し、反ユダヤ主義者はそれを否定的に強調するのであるが、反ユダヤ主義者にとつてもユダヤ人にとつても、同時に物象化的なものになる場合がある。双方での物象化は、人間によつて生み出され、

たとえそれが内在化されていようと、自我の一部を対象化したものにすぎない類型図式に、存在論的で全面的な地位を与えてしまうのである。⁽⁶⁴⁾ここでもまた、そうした物象化はヘウダヤ人についてすべての人が知っている事柄」という前理論的なレヴェルから、ユダヤ性なるものについての最も複雑な理論——たとえば生物学的なもの（ヘウダヤ人の血）のあらわれとしてのそれ、心理学的なもの（ヘウダヤ人氣質）のあらわれとしてのそれ、あるいは形而上学的なもの（ヘイスラエルのミステリー）等々に関する理論——に至るまで、その範囲は及ぶであろう。

物象化の分析は重要な意味をもっている。というのも、それは理論的思考一般および特殊的には社会的思考にみられる、物象化的な傾向を改めるための有効な手段として役立つからである。それはとりわけ知識社会学にとって重要なものとなる。それというのも、物象化の分析は、知識社会学が人間が行なうことと人間が考えることとの間の関係を取り扱う際、非弁証法的な考え方に陥ることを防いでくれるからである。知識社会学を歴史や経験に適用する場合には、物象化からの解放に有利に作用する社会的諸条件に特別の注意を払う必要がある。たとえば制度的秩序の全面的崩壊、これまで隔てられてきたさまざまな社会間での接触、それに社会的にマージナルな存在という重要な現象、などがそれである。⁽⁶⁵⁾しかしながら、これらの問題はわれわれの当面の考察の枠組を越えるものである。