

つて、自己を正当化するわけである。われわれはこうした形での正当化が可能な社会を想像してみることはできる。そうした社会は調和が保たれ、自己閉鎖的で、完全に機能している（体系）であるだろう。しかし、実際には、そうした社会はどこにも存在しない。制度化の過程には緊張はつきものである、社会現象はすべて人間の活動によって歴史的につくり出された構成物であるという他ならぬこの事実からしても、いかなる社会といえどもそれが完全に自明視されるということではなく、それゆえにまた、經驗的にも、象徴的世界が完全に自明視されるということはない。そこで問題は、象徴的世界が問題化するときのその程度、ということになる。

本質的な問題は、われわれが一般に伝統との関連において論じた問題と同様に、象徴的世界を一つの世代からもう一つの世代へと伝達する過程において生じてくる。社会化は決して完全に行われるということはない。ある人びとは他の人びとと比べると、より決定的に伝承された世界のなかに「住ん」でいる。しかも多かれ少なかれ信頼された「住民」の間にさえ、この世界をどう把らえるか、ということに關しては、常に個人的な変差というものがあるだろう。象徴的世界は日常生活においては象徴的世界そのものとして經驗されることは不可能であり、その本来の性格からして、日常生活を超越するものとして存在する。そして、まさしくそれがゆえに、日常生活の意味を教えるのと同じような調子で、象徴的世界の意味を直截に「語り聞かせる」、などということは不可能なのである。象徴的世界に關する子どもたちの質問に対しては、日常生活の諸制度についての彼らの質問に対してよりも、もっと事細やかに答えてやる必要がある。先の例で言えば、いとこ關係ということの意味は、日常生活において經驗されるルーティーンのなかでいとこの役割を演じつつある血肉を分けたいとこたちによってたえず表現されつ

つある。このように、人間たちのいとこ関係については、これを經驗的に確かめることができる。ところが残念なことに、神々の間のいとこ関係についてはこの目でしかと確かめることはできない。神々のいとこ関係について教える者にとっては、このことが本質的な問題になってくる。これを準用すれば、同じことは他のさまざまな象徴的世界を伝達する場合にもあてはまる。

こうした本質的な問題は、象徴的世界についての逸脱した見解が一部の〈住民〉集団によって共有されるようになる場合には、さらにいつそう深刻なものとなる。この場合には、客観化という過程の性格そのものにもみられるところの明らかな理由から、逸脱した見解がそれ自身の権利によって一つの現実へと結晶化し、この現実が社会のなかに存在するというこの事実によって、最初に構成されていた象徴的世界の現実性という地位に挑戦状をつきつける。こうした逸脱した現実を客観化した集団は、現実についてのもう一つの定義の担い手となる。⁽⁸⁾ こうした異端集団の存在が象徴的世界にとって理論的な脅威となるばかりでなく、当の象徴的世界によって正当化されている制度的秩序にとって実際上の脅威にもなる、ということについては、改めて論じるまでもない。そうした集団に対しては、現実についての〈正規〉の定義の管理者が抑圧という手段を用いることによってことを処理するのが普通であるが、ここではこの問題に立入る必要はない。ここでのわれわれの考察にとって大切なのは、そうした抑圧を正当化しようとする要求である。いうまでもなく、このことは、異端派の挑戦に対して〈正規〉の世界を維持するために考察された、さまざまな概念機構を動員するということを意味している。

歴史的にみれば、異端の問題はしばしば象徴的世界の体系的な理論的概念化を促すうえで、その最初の刺激となってきた。〈正規〉の伝統に対する一連の異端派の挑戦の結果としてあらわれたキリスト教の

神学思想の発達は、この過程を示すすぐれた歴史的な事例である。すべての理論化作業におけると同様、伝統そのもののなかにおける新しい理論的意味づけは、こうした過程のなかで行なわれ、それによって、伝統そのものもまた、その最初の形態を越えて新しい概念化へと押しすすめられていくのである。たとえば初期の宗教会議が定式化した明確なキリスト論の公式は、伝統そのものによって必然化されたものではなく、それに対する異端派の挑戦によって余儀なくされたものであった。こうした公式が生み出されることによつて、伝統は維持されると同時に拡大もされたのである。他のさまざまな改革と同様、三位一体に関する理論的概念もこうした事情から生まれたものであるが、それは初期キリスト教会においては不必要であつたばかりでなく、実際にも存在しないものであつた。ことばをかえれば、象徴的世界は社会の内部における異端派集団の挑戦から身を守るために形成された概念機構によつて正当化されるだけでなく、修正されるのである。

2章 正 当 化

世界を維持するための概念化の発達を促す主要なきっかけは、一つの社会が非常に異なつた歴史をもつもう一つの社会と出会うときにあらわれる⁽²⁾。そうした出会いによつて引き起こされる問題は、典型的には、社会のなかの異端派によつて引き起こされる問題よりも深刻なものとなる。というのも、ここには「正規」の伝統をもつもう一つの象徴的世界が存在するからであり、その伝統のもつ白明化した客観性は自己自身の伝統がもつ客観性と同格のものだからである。自己自身の世界がもつ現実性という地位からすると、現実についての自己自身の定義を、無知、狂気、あるいは明白な悪、として把らえるようなもう一つの社会とことを構えるよりは、その敵対性が實際上、愚行、ないしは不行跡、として定義されてくるような逸脱者の少数者集団を相手にする方が、そのショックははるかに小さくてすむ⁽³⁾。いとこ

関係に關する制度的役割を守れない、あるいは守ろうとしない人間が多少いたとしても、そして、たとえ彼らが少数者集団として徒党を組もうとも、それは大した問題ではない。ところが、こうした役割について一度も聞いたことがなく、またおそらくは（へいとこ）に相当するようなことばすらもたず、しかもそれでいて、現に非常にうまく機能しているようにみえる一つの全体としての社会に出会うとなると、事情はまったく異なってくる。他の社会によつて提起されたもう一つの世界に対しては、自己自身の優越性を立証しうる最良の可能な根拠をもつて、これに立ち向かうことが必要になる。この必要性に応えるには、かなり洗練された概念機構が要請されるのである。

自己のものは異なるもうひとつの象徴的世界の出現は、一つの脅威になる。というのも、そうした別個の世界の存在それ自体が、自己自身の世界が必ずしも必然的なものではないということを経験的に明らかにするからである。いまやだれもが理解できるように、この世界のなかで、およそいとこ関係に關する制度などを一切もたずに生活することも可能なのである。さらにまた、ただちに神々の世界の崩壊をもたらすことはないにせよ、神々のいとこ関係を否定したり、嘲弄さえしたりすることも可能になる。こうして、何をさておいても、この衝撃的な事実を理論的に説明することが必要になる。もちろん、もう一つの世界が布教的な呼びかけを含んでいる、ということも起こりうる。自己自身の社会における個人なり集団なりが伝統的世界からの（移住）を試みたり、もつと危機が深刻な場合には、古い秩序を新しいイメージによつてつくり変えようとする気になる、ということもあり得ないではない。たとえば、家父長制的なギリシヤ人の出現が、おそらくは当時東地中海沿岸に存在していたと考えられる母權制社会の世界を転覆させたにちがいない、ということとは容易に想像することができる。ギリシヤ人の世界は

女房連の尻に敷かれていたこれらの社会の男たちにとって、かなり訴えるところが大きかったにちがひなく、われわれはまた偉大な母がギリシャ人自身に極めて大きな印象を与えたことを知っている。ギリシャ神話にはこうした経験の概念化への試みが随所にみられ、この種の問題を考える場合には欠かせないものとなっている。

ところで、世界維持のための概念機構は、それ自体が正当化のあらゆる形態と同様、社会的活動の産物であり、当該集団の他の諸活動と切り離してはほとんど理解しがたい、ということを強調しておくことが大切である。なかでもとくに、個々の概念機構がうまく成功するかどうかは、それらを運用する人間がもっているところの力と関係してくる。相異なる二つの象徴的世界の対決は、力の問題を含んでいる——つまり抗争し合う現実主義のうちでどちらが社会のなかにへ根を下ろすか、という問題である。対立する世界を掲げて抗争し合う二つの社会は、ともにそれぞれ自己の世界を維持するために考案された概念機構を発達させるであろう。内容のもつともらしさという点からすると、概念化の二つの形態は、外部の観察者にとってはほとんど選ぶところがないようにみえるかも知れない。しかしながら、二つのうちのどちらが勝利を得るかはそれぞれの正当化担当者の理論的才能によって決定されるよりは、むしろ力の差によって決定されるであろう。たとえば同程度に洗練されたオリンピックスの古い師とカトリックの秘法家が宗教会議で対決し、それぞれの世界を怒りも興奮もなく論じ合うといった場面を想定することができる。しかしながら、こうした場合、問題がより宗教性の薄い軍事力のレヴェルによって決着をつけられる、という可能性の方がより大きいのである。神との衝突の歴史的な結末は、いずれも議論において優る者によって決着をつけられるというよりは、むしろよりすぐれた武器をもつ者によ

つて決せられるというのが常であった。これと同じことが社会の内部でのこの種の抗争についてもあてはまることはいうまでもない。より大きな棍棒をもつ者が現実についての彼の定義を受け容れさせるより大きなチャンスをもつわけである。この仮説はより大きなすべての集団についてもあてはまる。もっとも、この場合には、荒っぽい説得手段に訴えることなく、相互に了解し合う政治的に無関心な理論家が存在する可能性が常にあるのではあるが。

象徴的世界を維持するための概念機構は、常に認知上の正当化図式と規範上の正当化図式の体系化を必要とする——こうした正当化図式はより素朴な形の社会のなかにすでに存在していたし、当の象徴的世界のなかに結晶化していた。換言すれば、世界維持のための正当化図式を構成する素材は、大抵の場合、いくつかの制度の正当化図式をより高度な理論的統合のレヴェルでさらにいっそう精練したものから成り立っているということだ。このように、説明的図式と規範的図式との間には連続性が存在するのが普通であつて、これらの図式が理論的レヴェルとしては最も低いところで正当化機能を果たすと同時に、宇宙を説明する知的構成物ともなっているのである。他の場合と同様、ここでも認知上の概念化と規範上の概念化との間の関係は、経験的には流動的である。規範面での概念化は、常にながしかの認知面での概念化をともなっている。しかしながら、分析上の区別はやはり有効である。というのも、とりわけこうした区別は、これら二つの概念領域がそれぞれの場合にどの程度分化しているか、という問題に注意を喚起してくれるからである。

ここで歴史的に観察可能な世界維持のためのさまざまな概念機構について詳しく論議することは、明らかに場違いというものであろう。しかし、概念機構のうちでもいくつかの顕著なタイプ——たとえば

神話、神学、哲学、それに科学など——について若干触れておくことは理に適つていよう。ここではそうしたさまざまなタイプについてその発展図式を提示するよりは、次のように言つておいた方が安全である。それは、神話は世界を維持するための図式のうちでも最も古典的な形態をあらわしている、あるいは、実際それは正当化図式一般の最も古典的な形態をあらわしている、ということだ。⁽⁸⁵⁾ 神話が人間の思考そのものの発展における必然的な一つの段階をなしている、ということは大いにありうることである。⁽⁸⁶⁾ いずれにせよ、われわれが辿りうるかぎりでの最古の世界維持のための概念化は、形としては神話的なものである。われわれの目的からすれば、神話は次のように定義しておけば十分である。つまり、神話とは、日常経験の世界はたえず聖なる力によつて浸透されていると考える、現実についての一つの把らえ方である、と。⁽⁸⁷⁾ こうした現実の把らえ方には、当然のことながら、社会の秩序と宇宙の秩序との間には高度の連続性が存在し、こうした秩序をそれぞれ正当化するすべての図式の間にもそうした連続性が存在する、という考え方が含まれている。⁽⁸⁸⁾ すべての現実は一枚の布からつくり上げられたものとしてあらわれるわけである。

概念機構としての神話は象徴的世界の素朴なレヴェルに最も近いものである——このレヴェルにおいては、当該世界を客観的現実として実際に設定すること以外には、理論的に世界を維持することの必要性はごく小さい。相互に一貫性を欠いたさまざまな神話的伝統が理論的統合を欠いたまま互いに並存しつづけることができるという、歴史的に繰り返されてきた現象も、こうした事情から説明がつく。典型的には、一貫性の欠如は伝統が問題を含んだものとなり、なんらかの形の統合がすでに行なわれた後にのみ、はじめて感じられるようになる。そうした不調和の（発見）（あるいはもしこう言いたければ、

その事後設定)は、普通、伝統を維持する専門家たちによって行なわれるが、彼らは同時にまた、個々バラバラな伝統の主題の最も一般的な統合者でもある。ひとたび統合への要求が感じられると、その結果として行なわれる神話の再構成は、かなり理論的に洗練されたものになることがある。この点を明らかにするにはホメロスの例を挙げておくだけで十分であろう。

さらにまた、神話は次の点でも素朴なレヴェルに近いものだ。というのも、神話上の伝統においても、なるほどその道の専門家というものがいないわけではないが、彼らの知識の内容は一般に人びとが知っているものときほど大きな隔たりはないからである。こうした専門家たちによって管理されている伝統への参加は、部外者のな方法では難しい場合がある。それは選り抜きの候補者だけに限られていたり、特別の場合や時間だけに限られていたり、ときによっては苦行をとまなう儀礼的準備を必要とすることもある。しかしながら、こうした参加は知識体系そのものに内在する特性からみて困難であることは稀であり、そうした知識体系もまた、それを獲得することはさほど困難なものではない。専門家たちの独占的な資格を保護するには、彼らの知識への近より難さを制度的に確立しておくことが必要になる。つまり「秘事」が設定され、本質的には頭教的な知識体系が密教的な形で制度的に規定されるのである。現代の理論家集団における「広報活動」^{パブリック・リレーションズ}を一瞥すれば、こうした古くからの方法が今日でも決して消滅したわけではないということが明らかになるであろう。しかしながら、やはり世界を維持するためのすべての概念図式が神話的なものである社会と、そうでない社会との間には、重要な社会学的な相違が存在する。

ところで、これよりもっと洗練された神話体系の場合には、矛盾を排除し、神話的世界を理論的に統

合された形で維持しようとする努力がみられる。そうした、いわば「正典化された」神話は、本来の意味での神学的な概念図式にまで発展していく。当面のわれわれの目標からすれば、神学思想はそのより高度な理論的体系化という点からのみ、その神話的な先行形態から区別することができるであろう。神学的概念は素朴なレヴェルからはさらにいっそう隔たったものである。ここでもたしかに宇宙が相変わらず古い神話の聖なる力、ないしは存在者、によって説明されるということがないわけではない。しかしながら、ここではこれらの聖なる存在ははるか遠方に押しやられてしまっている。神話的思考は人間の世界と神々の世界との間の連続性のなかで機能する。これに対し、神学的思考はこれら二つの世界の間を媒介するものとして機能する。というのも、これら二つの世界の間にかつて存在していた連続性は、いまや崩壊したものとしてあらわれるからである。神話から神学へと移行するにつれて、日常生活はますます聖なる力によって浸透されることの少ないものとしてあらわれる。その結果、神学的知識の体系はさらにいっそう社会の一般的な知識在庫とは縁遠いものとなり、こうしてそれを獲得することは内、在的により困難になる。それが密教的なものとして意識的に制度化されていない場合でさえ、それは一般民衆には理解しえないという理由から、秘密めいたものでありつづけるのだ。このことからさらに次のような結果が生じる。それは、一般民衆は、神学の専門家たちによってつくり上げられた洗練化された世界維持のための諸理論の影響を比較的に受けることなく、その生活を維持することができる、ということである。大衆の間での素朴な神話と理論家エリートたちとの洗練された神学とが、ともに一つの象徴的世界の維持に手を貸しながら共存する、という現象は、歴史的にしばしば観察されてきた現象である。こうした現象を念頭に置いてのみ、はじめて、たとえば極東の伝統的社会を「仏教的」である、

とか、あるいはまた、これに關しては、中世社会をへキリスト教的である、と呼ぶことができるのである。

神学はその後の哲学のおよび科学的な世界の概念化にとつて、一つの模範となるものである。神学はその現実規定の宗教的内容においては神話により近いが、社会のなかで占めるその位置という点からみれば、後の世俗化された概念図式の方により近い。神話とは異なり、他の三つの歴史的に支配的な概念機構の形態は専門家エリートたちの財産となり、彼らの知識体系はますます社会一般の共通の知識からかけ離れたものへとなつていった。近代科学はこうした発展における極端な一階梯をなしており、世界維持機構の世俗化と洗練化における一つの頂点を示している。科学はただ単に日常生活の世界からの世界の疎隔を完成させるだけでなく、世界維持のための知識そのものを日常的世界にとつて縁遠いものにする。こうして、日常生活はそれをその企図された全体性としての象徴的世界に結びつける聖なる正当化図式を奪われるだけでなく、その理論的可知性ともいうべきものも奪われることになる。もつと簡単に言えば、社会の「素人」成員はもはや彼の住む世界が概念的にいかに維持されているのかを知りえなくなるわけである。もつとも、世界維持の専門家とみなされているのが誰であるかは、もちろん知つてゐるのではあるが、こうした状況によつて提起される興味ある問題は、現代社会を主題とする経験的な知識社会学によつて答えられるべき問題であり、ここでの文脈ではこの問題にこれ以上立入るわけにはいかない。

概念機構のさまざまなタイプが歴史的には無数の修正と組合わせのもとにあらわれてきているということ、そしてわれわれが議論してきたタイプが必ずしもすべてを言い尽くしてゐるわけではないという

こと、このことはいうまでもない。ここには世界を維持するための概念機構の二つの適用例が、一般理論の文脈において、まだ論ずべきものとして残されている。治療チウヂョウと無効化ムコウカがそれである。

治療とは実際の、あるいは潜在的逸脱者が制度化された現実定義の枠内にとどまることを確保するための、あるいは、換言すれば、所与の世界の「住民」が他の世界へ「移住すること」を阻止するための、概念機構の適用をとまなうものである。それは個々の「事例」に正当化装置を適用することによって、これを行なう。すでにみてきたように、どの社会もすべて個人的逸脱という危険に直面させられている以上、われわれはどのような形をとろうと、治療は世界的な社会現象だと考えてよいであろう。その特殊制度的装置、たとえば厄除けの儀式から精神分析に至るまでの、あるいはまた牧師の配慮から人事相談計画に至るまでの、制度的装置が、社会統制という部類に入ることはいうまでもない。しかしながら、ここでわれわれにとって興味があるのは、治療がもつ概念的な側面である。治療は「正規」の現実定義からの逸脱を相手にしななければならない以上、それはそうした逸脱を説明し、こうして挑戦された諸現実を維持するための概念機構を發達させてゆかねばならない。これには逸脱についての理論、診断装置、それに「心の治療」のための概念体系等々を備えた一つの知識体系が必要になる。

2章 正当化
たとえば軍人の同性愛を制度化してきているような集団にあつては、どこまでも異性愛を守り通そうとするような人間は、治療を必要とする確実な候補者である。というのも、彼の性的関心は、彼が所属する兵士という恋人たちからなる部隊の戦闘力にとって明らかな脅威となるばかりでなく、彼の逸脱行為は男としての他の隊員たちの自然的なあり方にとつても、心理的な破壊作用を及ぼすからである。要するに、隊員のうちの幾人かが、おそらくは「心のどこかで」、彼のようにふるまいたいという気持を起

こすかも知れないのだ。もつと基本的なレヴェルでみれば、逸脱者の行動は、社会的現実そのものに対し、その自明化した認知上の操作手続き（「雄々しい男というものは本性からして互いに愛し合うものだ」と、規範的な操作手続き（「雄々しい男というものは互いに愛し合うべきだ」）に疑いを向けること）によって、挑戦状をつきつける。実際、逸脱者はおそらくは神々を、つまりその信者たちが地上で愛し合っているように、天上界で相互に愛を交歓し合っている神々を、真向から侮辱するものとしてあらわれるのである。そうした根底的な逸脱行為に対しては、治療理論に正しく支えられたその実践が必要になる。それにはこうした衝撃的条件を説明する（たとえば悪霊の憑依という仮説を設定する）逸脱理論（つまりは「病理学」）が必要になる。さらにまた、それには一連の診断学的概念も必要になる（たとえば白黒判別に用いるのに適した技術をそなえた症候学）。こうした概念はうまく成功すれば状況の深刻さの精確な記述を可能にしてくれるだけでなく、「潜在的な異性愛」の発見と防止手段のすばやい適用をも可能にしてくれる。最後に、これには治療過程そのものについての概念図式も必要になる（たとえばそれぞれが正しい理論的基礎づけをもった厄除け法の一覧表など）。

こうした概念機構は適当な専門家によるその治療への応用を可能にすると同時に、逸脱的条件に悩まされている個人によって内在化されることもある。内在化は、それ自体のなかに治療的效果をもつものなのである。われわれの例で言えば、概念機構は個人のなかに罪責感（たとえば「異性愛パニック」）を惹き起こすことを狙ってつくり上げることもできるのであり、そうした工作は、もし個人の第一次的社会化がいくぶんなりとも成功していさえすれば、さほど難かしいものではない。こうした罪責感という圧力の下に置かれることによって、個人は治療者が彼に提示する彼をとりまく条件についての概念図

式を主観的に受け容れるようになるであろう。彼は「洞察力」を高めるのであり、診断は彼にとって主観的に現実的なものになるわけである。さらにまた、概念機構はいつそう発達させられることによって、治療者なり「患者」なりが感じている治療についてのどんな疑問をも概念化する（そして、その結果、概念的に消算する）ことができるようになる場合もある。たとえば「患者」が抱いている疑問を説明するための「逆転移」に関する理論というものがありうるであろうし、逆にまた治療者の疑念を説明するためのその主観的受容との間には、一つの調和が成立する。それは逸脱者を社会の象徴的世界の客観的現実のなかへ再び社会化する。もちろん、「常態」へのそうした復帰には、かなりの程度の主観的満足がともなうのが普通である。人はいまや「自分自身を見つけ出し、自分が再び神の目からみて正しい人としてある」という幸せな知識をもつて、その所属部隊長の愛の抱擁のなかへもどってゆくかも知れないのである。

治療はすべての人びとを当該世界のなかにとどめておくために、概念機構を利用する。これに対し、無効化はすべての事柄を当該世界の外部で、概念的に抹殺してしまうために、これと同様の機構を利用する。この手続きは一種の否定的正当化といつてもよい。正当化は社会的に構成された世界の現実性を維持するものである。これに対し、無効化はそうした世界に合致しない現象、ないしは現象の説明、は、すべてその現実性を否定する。これは二つの方法を用いて行なわれる。まず第一に、逸脱的現象は治療的意図のあるなしにかかわらず、否定的な存在論的地位を付与される。概念機構の無効化的な適用は、当該社会にとつて疎遠で、それゆえにまた治療を受ける資格のない個人や集団に、最も頻繁に用いられ

る。ここでの概念操作はどちらかという単純なものである。つまり、ここでは社会的な現実定義を脅かすものは、象徴的世界の外部に存在するいつさいの定義に下級の存在論的地位しか認めず、それゆえにまた真面目に受けとる必要のない認知上の地位しか与えない、ということによって、中和化されてしまうのである。こうして、たとえばすぐ近くに存在する反同性愛的集團の脅威は、これらの隣人たちが物事の正しいあり方について生まれつき盲目な人間以下の存在、つまり救いようのない認知上の暗闇のなかをさまよっている住民、と決めつけることによって、われわれの同性愛的社会にとつて概念的に抹殺してしまうことができるのである。ここでの基本的な三段論法は次のようなものだ。隣人たちは野蛮な種族である。隣人たちは反同性愛的だ。したがって、彼らの反同性愛は野蛮な愚行であり、道理をわきまえた人間はこれを真面目にとり上げる必要はない、と。これと同じ概念手続きが社会の内部における逸脱者たちについても適用できることはいうまでもない。その際、無効化から治療へとすすむか、それともむしろ概念的に抹殺したものを物理的にも抹殺する方向へすすむか、という問題は、実際の政策の問題である。概念的に抹殺された集團がもつ実質的な力は、大抵の場合、決して無視しうる要因とはならないであろう。残念ながら、ときには人間は、状況次第で、野蛮人と友好関係を保ちつづけることを余儀なくされることがあるのである。

第二に、無効化には現実についてのすべての逸脱的定義を自己自身の世界のものである概念によつて説明しようとする、野心的な試みが含まれている。神学的な準拠枠組においては、これは異端論から護教論への移行をとまなう。逸脱的概念はただ単に否定的地位を与えられるだけでなく、綿密に自己の理論のなかへとり入れられるわけである。こうした手続きの最終的な狙いは逸脱的概念を自己自身の世界

のなかに統合し、そうすることによって、逸脱的なものを究極的には無効化してしまうことにある。それゆえ、逸脱的概念は自己自身の世界から導出された概念のなかに翻訳される、ことが必要になる。こうした手続きを踏むことによって、自己の世界に対する否定的概念は、その肯定へと巧妙に転化させられるわけである。ここでの前提は、常に、否定者は自分が何を言っているのかを本当は知っていない、とする考えである。彼の主張はより「正しい」ことば、つまり彼が否定する世界から導き出されたことばに翻訳されたとき、はじめて意味ある主張になる。たとえば同性愛を説く理論家たちは、すべての人間はその本性からして同性愛を好む、と主張するであろう。このことを否定する人間、つまり悪霊にとり憑かれてか、それとも野蛮人であるという単純な理由によってからか、いずれにせよこれを否定する人間は、彼ら自身の本性を否定していることになる。ところが彼ら自身もまた、心の奥底では自分たちが人間の本性を否定しているということを知っている。それゆえ、必要なのは、ただ彼らの主張を綿密に検討することによって、彼らの立場の防禦的性格と自己欺瞞とを明らかにしてやることだけ、ということになる。こうして、この問題について彼らが何を主張しようとも、それらはすべて彼らが虚勢を張つて否定する同性愛的世界の肯定へと翻訳できることになる。神学の準拠枠組においても、これと同様の手続きが踏まれる。つまりここにみられるのも、悪魔はそれと知らずに神を讃えており、いっさいの不信心は無意識的な不誠実にすぎず、無神論者といえども本当のところは信仰篤い人間である、とする考へである。

概念機構の治療的および無効化的な応用は、象徴的世界そのものに固有のものである。もし象徴的世界がいっさいの現実を包括するものであるとすれば、何ものといえどもその概念領域の外にとどまるこ

とは許されない。いずれにせよ原則的には、現実についてのその諸定義は存在するものの全体を包摂するものでなければならぬ。こうした全体化が企てられる概念機構は、その洗練性の度合においては、歴史的にさまざまに変化する。しかしながら、萌芽としては、こうした概念機構は象徴的世界が結晶化されるとただちにあらわれるものなのである。

c 世界を維持するための社会組織

社会的に構成された世界は人間の活動の歴史的産物である以上、それらはすべて変化するし、またこの変化は人間の具体的な行為によってもたらされる。どのようなものであれ、ある特定の世界がそれによって維持されている概念機構の複雑さだけにとらわれていると、この根本的な社会学的事実を見失ってしまうことがある。現実⁽⁹⁰⁾は社会的に定義されている。しかしながら、定義は常に具象化されたものとして存在する。つまり具体的な諸個人やそうした諸個人からなる集団が現実の定義者として介在しているのである。一定の所与の時点における社会的に構成された世界の状態、あるいは時の流れを通じてその変化、を理解するには、われわれは定義者たちの定義行為を可能にする社会組織というものを知る必要がある。もう少しわかりやすくいえば、現実についての歴史的に観察可能な概念図式⁽⁹⁰⁾についての問題を、抽象的な「それは何であるのか」という問いから、「誰がそう言っているのか」という社会学的に具体的な問いかけへとたえず押しすすめていくことが大切なのである。

すでにみてきたように、知識の専門化とそれともなう専門化された知識体系の管理者の組織化は、

分業の結果として発達する。さまざまに異なった専門家たちの間に競合関係などまったたく存在しないような、この発展の初期の段階を想定してみることも可能である。この場合、専門知識の各領域は分業というプラグマティックな事実によつて規定されている。狩猟の専門家は自分には漁撈の専門的知識があるなどと主張したりはしないであろうし、それゆえ、漁撈に従事する者と競い合うための基礎などというものも、何らもつことはないであろう。

これよりもっと複雑な形の知識が出現し、経済的余裕が確立されると、専門家たちはその全時間を彼らの専門知識の問題に注ぎ込むようになる。その際、これらの専門知識は、概念機構が発達するにつれて、ますます日常生活のプラグマティックな必要性から遠ざかっていくことがある。こうした純化された知識体系の専門家たちは、新しい地位を要求する。彼らはただ単に知識の社会的在庫のあれこれの分野における専門家であるだけでなく、そうした知識在庫の全体に対する究極的な管轄権を要求する。彼らは文字通り一般的な専門家になるわけである。このことは彼らがすべての事柄を知り尽くしていると同様、標榜することを意味するわけではない。むしろそれは、すべての人が知っており、行なっている事柄の究極的な意味を彼らが知っている、と主張することを意味している。なるほど他の人びとも現実のある特定部門についてはその権利を主張しつづけるということはあるかも知れない。しかしながら、彼ら専門家も現実そのものの究極的な定義づけにおけるその専門的知識の所有を主張するのである。

2章 正 知識の発達におけるこの段階は、いくつかの結果をもたらす。まず第一に——これについてはすでに述べたのだが——純粹理論の出現である。一般的な専門家たちは日常生活の出来事からかなり抽象化されたレビューで物事を操作する。このため、専門家以外の人びとはもちろん、彼ら自身も次のような結

論を下すことがある。それは、彼らの理論は進行しつつある社会の生活とはなんらの関係をもつておらず、一種のプラトンのな没歴史的かつ没社会的な観念形成の天上界に存在する、という結論である。もちろん、こうした考えは幻想にすぎない。しかしながら、それは現実定義の過程と現実創造の過程との関係の深さという点からみて、大きな社会・歴史の力もちうる。

第二の結果は、こうして正当化され、制度化された行為における伝統主義の強化ということ、つまり制度化に固有の惰性に向かう傾向の強化、である。習慣化と制度化は、それ自体において、人間の行為の弾力性に限界を設定する。制度は「問題なもの」にならないかぎり、存続する傾向をもっている。究極的な正当化図式は必然的にこの傾向を強化する。正当化図式はそれが抽象的なものであればあるほど、変化するプラグマティックな緊急事態への臨機応変が効きにくくなる。いずれにせよ、物事が従来通り行なわれるという傾向があるとすれば、この傾向は、物事が従来通り処理されるというすぐれた理由をもつことによつて、明らかに強化されるのである。このことは、制度は、外部の観察者からみると、それがその本来の機能、ないしは実用性、を失つてしまつていふ場合でさえ、存続することがある、ということの意味している。人びとはそれがいまもお機能しているからという理由で一定の行為を行なうのではなく、それらが正しいから——正しいというのは、一般的な専門家によつて宣言された究極的な現実の定義からみて、という意味で——という理由で、行為を行なうのである。⁽⁹²⁾

世界を維持するための正当化を担当する専任者の出現は、それと同時に社会的紛争の種をもたらす。こうした紛争の一部は専門家と現場担当者との間で発生する。ここではその理由を詳しく述べる必要はないが、現場担当者たちは、さまざまな理由から、専門家たちの横柄な主張やその地位にとまらなう具体

的な社会的特権に対して、憤りをもち出すことがある。なかでもとくに立腹の原因になりやすいのは、自分たちは現場担当者たち自身よりも彼らの活動の究極的意味を知っているとする、専門家たちの主張である。〈素人〉たちのそうした反乱は現実についての対抗定義をもたらすこともあり、最終的には新しい現実定義を担当する新しい専門家の出現をもたらすこともある。古代インドはこれに関するいくつかの最もすぐれた歴史的な例を提供してくれている。たとえばバラモンは究極的な現実についての専門家として、まったく驚くほど、彼らの現実定義を全体としての社会に受け容れさせることに成功した。ことの起こりが何であつたにせよ、カースト制度が何世紀にもわたつて拡大しつづけ、インド亜大陸の大部分を支配するほどまでになつたのは、バラモンによる構成としてであつた。実際、バラモンたちは新しい領土に支配体制をうち立てるための〈社会技術者〉として奉仕すべく、支配王朝が交替するたびにその招きを受けたのであつた（それというのも、一つには、この制度がより高度な文明と同一視されていたからであり、もう一つは、いうまでもなく、王族がカースト制度のもつ巨大な社会統制力をよく知っていたからである）。マヌ法典は、一方ではバラモンたちが社会について企図するものと、他方では宇宙の秩序によつて定められた企画者として彼らが認められていることの結果として、彼らに生じる極めて現世的な利益の双方について、すぐれた考え方を示している。しかしながら、こうした状況の下では、理論家と権力の行使者との間に抗争が生じることは不可避であつた。この権力の行使者たちは軍人カーストに属し、かつまた王侯のカーストでもある、クシャトリアによつて代表されていた。古代インドの叙事詩であるマハーバーラタとラーマヤナは、この抗争について雄弁な証言を与えている。バラモン世界に対する二つの大きな理論的反乱、つまりジャイナ教と仏教がクシャトリア階級に社会的基盤を見

出したのも決して偶然ではない。バラモン教ほど包括的で洗練されたものではないにせよ、バラモン教の世界に対して戦いを挑んだであろうと思われる叙事詩人たちの場合と同様、ジャイナ教と仏教による現実の再定義が、それ自身の専門家を生み出したことはいうまでもない。

このことはもう一つの、これと同じほど重要な抗争の可能性というものを、われわれに教えてくれる——つまり対立し合う専門家たちの集団間の抗争である。理論が直接的でプラグマティックな応用可能性をもちつづけているかぎり、いかなる競合関係が存在しようとも、それはプラグマティックな検証によって優劣をつけることができる。たとえば猪狩りに関して競争し合う理論というものがあつて、狩猟の専門家たちの対立的集団がその理論のなかでそれぞれの既得権を主張していたとしてみよう。この場合、問題はどの理論が最も多くの猪を射止めることができるかを調べることによって、比較的簡単に決着をつけることができる。ところが、世界に関する多神教的理論と一神教的理論について、どちらが正しいかを決定しなければならぬような場合には、そうした決着のつけ方というものはあり得ない。それぞれの理論家たちはプラグマティックな検証の代わりに、抽象的な議論に訴えかけざるを得なくなる。しかし、こうした議論は、議論そのものの性格からして、プラグマティックな成功という内在的な説得力をもつてはいない。ある人にとって説得力をもつ主張は、他の人にとっては説得力をもたないかも知れないのだ。われわれはそうした理論家たちが単なる議論というものの力の弱さを補うため、さまざまな形のより強力な援護手段に訴えたとしても——たとえば競争相手に一つの主張を受け容れさせるため、当局にはたらきかけて軍事力を行使させる、など——実際には非難できないのである。換言すれば、現実についての定義は警察力によって強制されることもある、ということだ。なおまた、付言し