

ておけば、このことは、そうした定義は（自然的）に受容された定義よりも説得力に乏しい、ということの意味する必要はない——社会における権力は決定的な社会化過程を規定する力をもっており、それゆえにまた、現実を生み出す力をもっている。いづれにせよ、高度に抽象的な象徴体系（つまり日常生活の具体的経験から大きくかけ離れた理論）は、経験的証拠によって妥当性を付与されるというよりは、むしろ社会的支持によつて妥当性を付与されるのである。それゆえ、こうした方法で疑似プラグマティズムが再導入される、と言うことができる。さらにまた、理論が説得力をもつのは、それらが機能している——つまり、当の社会において標準的で自明化した知識になっている、という意味で機能している——からだ、と言うこともできよう。

以上のことからわかるのは、対立し合う現実定義の間での競争には、常にそれを支えている社会・構造的な基礎があるということ、そして、こうした競争関係の結末がどうなるかは、必ずしもそれによつてすべてが決められるわけではないにせよ、こうした社会・構造的な基礎の発達如何によつて大きく左右されるであろう、ということである。しかしながら、深遠な理論的定式の場合には、それが社会構造における大衆的な運動からほぼ全面的に切り離されたところで形成される、ということとはまったく可能であり、そうした場合には、對抗関係にある専門家たちの間での競争は、一種の社会的真空地帯のなかで行なわれることになる。たとえば俗界を捨てた修道僧の二つの集団が、砂漠の真只中で、その議論にほとんど関心をもたないような部外者はすべて排除して、世界の究極的な本性について議論を戦わす、ということもありうるであろう。しかし、こうした主張のうちのいずれか一方が周りの社会のなかに支持者を見出すようになるや否や、對抗関係の結果を決定するのは、主として理論外的な利害ということ

になるであろう。それぞれに異なる社会集団は対抗し合う諸理論にそれぞれ異なった親和感をもつであろうし、その結果、それぞれに氣にいった理論の担い手になるであろう。こうして、Aという教義は当該社会の上層階級に訴えるものとなり、Bという教義は中間階級に訴えるものになる。しかもそれは、こうした理論を最初に生み出した人びとを駆り立てていた情熱とはほとんど無関係な理由によって、そうなるのである。そして、次には専門家たちの対抗集団は、やがて自らをその「担い手」集団に帰属化させるようになり、その後の専門家集団がたどる運命は、抗争関係の結果、担い手集団がそれぞれの理論を支持するようになるか、によって決定されることになるであろう。こうして、現実についての対抗的な諸定義は、対立し合う社会的利害——この利害の対立関係がまた理論的なことばに「翻訳される」のであるが——の領域で雌雄が決せられることになる。競争関係にある専門家たちと彼らのそれぞれの支持者たちが、当の理論に対する彼らの主観的關係において「誠実」であるかどうかという問題は、こうした過程の社会学的理解にとっては二次的な関心事にすぎない。

ところで、さまざまな形で現実を究極的に定義することに没頭している専門家集団の間に、理論的競争だけでなく、実際面での競争までもが生じる場合には、理論の脱プラグマティズム化現象は逆転し、当の理論がもつプラグマティックな効力は外在的なものとなる。つまり理論はその内在的な特性によってそのプラグマティックな優越性が明らかにされるのではなく、その理論の「担い手」になった集団の社会的利害への適用可能性によって、その優越性が「証明」されるのである。このことの結果として生じる理論的専門家の社会的組織化には、歴史的にはかなりの程度の変差がある。ここでこうした組織化の完全な一覽表を描くことは明らかに不可能であるが、より一般的なタイプのいくつかについて概観し

ておくことは有益であろう。

まず第一に——おそらくはモデル的なものとして——一般的な専門家が社会における現実についてのいっさいの究極的定義に関して有効な独占権を保持している、という場合がありうる。そうした状況はモデル的なものとして考えることができよう。というのも、そうした状況は人間の歴史の初期の段階では典型的なものとして考えてよい十分な理由が存在するからである。そうした独占状況は単一の象徴的伝統が当の世界を維持している、ということの意味している。この場合、社会のなかに存在する、ということとは、この伝統を容認しているということの意味している。伝統を守る専門家たちは実質的に社会の全成員によつてそうした専門家として認められており、対策を必要とする有力な競争相手などは存在しない。経験的にわれわれの研究対象となるようなすべての未開社会は、このタイプに属するようであり、若干の修正を加えれば、大部分の古代文明もまたこのタイプに属しているように思われる。⁹⁶しかしながら、このことは、そうした社会には懐疑論者は一人もいない、とか、すべての成員が例外なく完全に伝統を内在化していた、などということの意味するわけではない。というより、むしろそれは、たとえ懐疑論的思考があつたにせよ、それは「正規」の伝統の保持者に対して戦いを挑めるほどに社会的に組織化されてはいなかった、ということの意味している。⁹⁷

2章 正 当 化
その地位を保証されている。決定的な権力を行使しうる地位の保持者たちは、彼らの権威の下にある人びとに対し、伝統的な現実定義を強要するためにその権力を行使できる立場にある。可能性としては、世界についての競合的な概念図式は、それらが出現するや否や、ただちに一掃されてしまふであろう

——それらは物理的に破壊されるか（神を崇拜せざる者は生きるべからず）、それとも伝統そのものなかに統合されてしまうか（一般的な専門家たちは、競合的な神殿Aは（実際には）伝統的な神殿Bのもう一つの側面、ないしは命名法にすぎない、と主張する）のいずれかである。後者の場合、もし専門家がその主張を貫くことに成功し、競争関係がいわば（合併）によつて解消されるならば、伝統はより内容豊かなものとなり、分化したものとなる。また場合によつて競争関係が社会のなかで隔離され、伝統的な独占に関する限り、無害化されてしまうことがある——たとえば征服者の集団や支配者集団の成員は、だれもYというタイプの神を崇拜せず、もっぱら被征服者層ないしは下級階層のみがそれを崇拜する、というような場合。これと同様の防衛的な隔離政策は、外国人とか（寄留民）などにも適用されることがある。⁽⁹⁸⁾

中世キリスト教社会（この社会を未開社会とか古代社会とか呼ぶことはもちろんできないが、それが効果的な象徴体系の独占状態をともなった社会であることだけは確かである）は、これら三つの抹殺手続きのすべてについて、すぐれた実例を提供してくれる。まず第一に、公然たる異端は、それが個人に具象化されたものであれ（たとえば魔女の場合）、集団のなかに具象化されたものであれ（たとえばアルピ教徒の集団）、いずれにせよ物理的に破壊されねばならなかった。しかしながら、それと同時に、キリスト教的伝統の独占的保護者であった教会は、極めて弾力性に富んだやり方で、さまざま民間信仰や習慣を、それらがキリスト教世界そのものに対する明確で異端的な異議申し立てに結晶化しないかぎり、その伝統のなかに統合していった。たとえば農民たちが先祖伝来の神々からある一人を選び出し、それをキリスト教の聖者に（洗礼）し、しかも従来通り伝来の説話を語りつづけ、伝来の祝祭をこの聖

者に結びつけて祝いつづけたとしても、それはなんら問題にはならなかった。さらにまた、キリスト教と競合する現実主義のなかには、キリスト教社会に対する脅威とみなされることもなく、この社会のなかで少なくとも隔離されうるものもあつたりした。こうしたものなかでも最も重要なのは、いうまでもなくユダヤ人たちの例である——もつとも、これとよく似た状況は、キリスト教徒とイスラム教徒とが平和時に隣接して生活することを余儀なくされたようなところでも生じたのであるが。ついでに言つておけば、この種の隔離政策は、ユダヤ教世界とイスラム教世界とをキリスト教による〈汚染〉から守ることもなつた。現実についての競合的定義を概念的にも社会的にも他所者のみに特有の定義として隔離しておくことができ、しかも事実上、自己自身にとって無関係なものとして隔離しておくことができるならば、これら他所者との間にかんがりの程度の友好関係をつくり上げることは可能である。しかし、こうした〈他所者性〉がうち破られ、逸脱的世界が自己自身の社会の民衆にとつても可能な居住地としてあらわれはじめると、そこには常に問題がもち上がる。ここまできると、伝統の守護者たちは銃と刀に訴えることが多くなる——あるいはとくに銃と刀が使えないことがわかると、その代案として、競争相手との宗教会議を通じての交渉に入る場合が多い。

2 章 正 当 化

この種の独占的な状況は高度の社会—構造的安定性を前提にしており、そうした状況自体もまた、構造を安定化させるはたらきをもつ。現実についての伝統的な定義が社会の変化を妨げるわけである。これとは逆に、独占の自明化した容認状態の崩壊は、社会の変化を促進する。それゆえ、確立された権力的地位を維持することに関心がある人びとと、世界を維持する独占的伝統を管理する人びととの間に、親密な関係が存在したとしても、決して驚くにはあたらぬ。換言すれば、保守的な政治勢力は一般的

な専門家の独占的要求を支持する傾向をもっており、一方また、これら専門家の独占的な組織は政治的に保守的になる傾向がある、ということである。歴史的にみれば、こうした独占の大部分は、いうまでもなく宗教的なものであった。それゆえ、教会——これは宗教的な現実定義に携わる専従者たちの独占的な連合体として理解できる——は、ひとたびそれが所与の社会においてその独占権を確保することに成功するや、その本性からして、保守的なものになる、ということができる。逆にまた、政治面での現状を維持することに利害関心をもつ支配集団は、その本性からして、その宗教的志向においては教会に協力的であり、同じ理由から、宗教的伝統におけるすべての革新に対しては懐疑的である。

独占的状况は、ときとして、〈国際的〉にも〈国内的〉にも、さまざまな歴史的理由から、確固とした地位を獲得したり維持したりすることに失敗する場合がある。こういう場合には、競争する伝統やその管理要員の間での闘争が長期化する可能性がある。ある特定の現実定義がある具体的な権力的利害と結びつくようになる場合には、これをイデオロギーと名づけてもよい。このことばは、もしそれが上述のような現実定義の独占的状况といったものに適用される場合には、その有効性をほとんどたない、ということを強調しておかねばならない。たとえば、中世においてキリスト教をイデオロギーと呼ぶことは——たとえそれが支配集団にとって明らかな政治的効用をもっていても——ほとんど意味をなさない。このことは、中世社会にあつては、キリスト教的世界はすべての人びとが共有した世界であつた、つまりその主人とまつたく同様に農奴もまた「居住した」世界であつた、という単純な理由からしても明らかである。しかしながら、産業革命以後の時代においては、キリスト教をブルジョワ・イデオロギーと呼ぶことについては、一定の根拠がある。というのも、ブルジョワジーは新しい産業労働者

階級——この階級はヨーロッパの大部分の国ではもはやキリスト教的世界に「住んでいる」ものとは考えられなくなっていた——に対するその闘争において、キリスト教の伝統とその関係者を利用したからである。^(四)同様にまた、イデオロギーということばは、それを現実についての二つの異なった定義が社会間での接触で互いに出会うような場合に用いても、ほとんど意味をなさない——たとえば十字軍の「キリスト教イデオロギー」とサラセン人の「イスラム教イデオロギー」について語ることは、あまり意味のないことである。イデオロギーというものの際立った特色は、むしろ一つの同じ、包括的な世界が、当の社会における具体的な既得権に基づきつつ、さまざまな方法で解釈される、という点にこそあるのである。

イデオロギーは、その特殊な理論的要素がその利害得失に結びつくという理由から、しばしばある一つの集団によって信奉される。たとえば、貧困にあえぐ農民集団が彼らを経済的に隷属させてきている都市の商人集団と闘うような場合、彼らが農村生活の道徳性を賞揚し、貨幣経済とその信用制度とを不道徳として斥け、都市生活の享樂ぶりを一般的に非難する、ある種の宗教的教義のまわりに結集する、ということはあるであろう。そうした教義が農民たちに対してもつイデオロギー的な「利益」は明らかである。その良い例は古代イスラエルの歴史のなかにみることができよう。しかしながら、利害集団とそのイデオロギーとの間の関係が常にこのように論理的なものだ、と考えるのは誤りであろう。社会的闘争のなかにある集団はすべて団結を必要とする。イデオロギーは団結を生み出す。ある特定のイデオロギーが採用されるとしても、それは必ずしもその内在的な理論的要素に基づいて採用されるとは限らず、ときにはふとした偶然的な出会いがきっかけになっていることもある。たとえば、キリスト教

がコンスタンチヌス帝時代のある特定集団にとって政治的に「興味あるもの」となったのは、キリスト教のなかの内在的要素のためであったかどうかはまったく不明瞭なのである。むしろキリスト教（これは本来は下層中産階級のイデオロギーとでも言うべきものであった）は、その宗教的内容とはほとんど関係なく、政治的目的のための強力な関心によって利用されたように思われる。キリスト教以外の宗教でも同じ役割を十分に果たせたかも知れないのだ——キリスト教はなにか重大な決定が行なわれたとき、たまたまそこに存在していたというだけのことにすぎないのである。イデオロギーは、ひとたびそれが当該集団によって採用されると（もつと正しく言えば、ひとたびある特定の教義が当該集団のイデオロギーになると）、それがいまや正当化しなければならぬ利益に合致するような形に修正されることはいうまでもない。これには本来の理論的命題の体系からあるなんらかの要素を選び出し、また付け加える、という過程が必要になる。しかしながら、これらの修正が採用された教義の全体に影響を及ぼさねばならない、と考える必要はない。イデオロギーのなかには正当化される利益に対してなんら特定の関係をもち、ただある集団が自らをそのイデオロギーに関係させてきている、という単純な理由から、その「担い手」集団によって熱心に支持されている大きな要素が存在することがある。実際、ときにはこうした理由から、権力の保持者が、彼らの利益とはまったく無関係な理論的論争において、彼らのイデオロギーの専門家を支援するということもあるのである。当時のキリスト教論争へのコンスタンチヌス帝の参加はその良い例である。

ところで、近代社会の大部分が多元的な社会であることを念頭に入れておくことは大切である。このことは、近代社会は人びとによって共有され、そうしたものとして自明視されている核心的な部分の世

界と、相互に調整されて共存しているさまざまな部分的な世界との二つから成っている、ということを感じている。この部分的な世界はおそらくは何らかのイデオロギー的機能をもっているであろうが、しかし今日では、イデオロギー間の公然たる闘争は、さまざまな程度の寛容、あるいは、場合によっては、協力関係によってさえ、とって代わられてきている。こうした状況は理論的要因の布置連関によってもたらされたものであるが、それは伝統の守り手たちを困難な理論的諸問題に直面させている。何世紀ものあいだ通用してきた独占的要求を保持しようとする伝統を管理しながら、彼らはすでに進行している独占状況の崩壊を理論的に正当化するための方法を見つけ出さねばならないのである。このため、彼らは、ときにはあたかも何事も起こりはしなかったかのように、古い全体主義的な要求を主張しつづけるという方法を探ることもある。しかし、こうした要求を真面目に受けとめてくれそうな人というのは、ごく少数にすぎない。専門家たちが何を主張しようと、多元的状況はただ単に現実についての伝統的定義が社会のなかで占める地位を^(一)変えるだけでなく、個人の意識のなかでそれらが受けとめられるその方法までをも変えてしまうのである。

多元的状況は都市社会を、つまり高度に発達した分業と、それにとまなう社会構造の高度の分化と高度の経済的余裕に支えられた、都市社会の存在を前提にする。これらの条件は明らかに近代産業社会に支配的なものであるが、それらは初期の社会においても、少なくともある特定の部分においては、存在した。ギリシャ・ローマ時代の後期の都市はここでの一例となるであろう。多元的状況は急速な社会変動の諸条件とともに進行する。というより、実際のところ、多元主義それ自体が社会変動の促進要因なのである。というのも、まさしく多元主義こそ、伝統的な現実定義がもつ変化への抵抗力をきり崩す力

となるからである。多元主義は懷疑主義と革新とを力づけ、こうして、その本来の性格からして、伝統的な現状の自明化した現実に対して破壊的作用を及ぼす。われわれは、伝統的な現実定義の専門家が、これらの定義がその分野において独占的地位を誇っていたころのことを懐かしげに思い返すとき、容易にその気持を察することができるのである。

歴史的にみて重要で、しかも原則的には上述のような状況の下でならばどこにでも存在しうるようなタイプの専門家は、知識人である。われわれはこうした知識人を、その専門的知識が全体としての社会からは望まれていない専門家、と規定することができよう。このことは「正規」の伝統的知識に対する知識の再定義ということの意味している。つまりそれは、「正規」の伝統的知識のいくぶん逸脱的な解釈以上のことを意味している。このように、知識人はその定義からしてマージナルなタイプに属している。彼がもともとマージナルな存在であつて、その後、知識人になつたのか（たとえば近代西欧における多くのユダヤ系知識人の場合）、それとも彼のマージナルな在り方は彼の知的逸脱行為の直接的結果によるものであつたのか（たとえば追放された異端者のような場合）は、ここでは考える必要はない。いずれの場合にも、彼の社会的境界性は彼の属する社会という世界へのその理論的統合の欠如を表明している。彼は現実定義という作業における對抗的な専門家としてあらわれる。「正規」の専門家と同様、彼もまた全体としての社会に対してある一つの構想をもっている。しかし、前者の構想が制度上の計画と歩調を合わせ、その理論的正当化という任務を果たしているのに対し、知識人の構想は制度上の真空地帯のなかに存在し、社会的に客観化されることがあつたとしても、それはせいぜいのところ知識人仲間の下位社会のなかで客観化されるにすぎない。そうした下位社会がどの程度存続しうるかは、大きな社会にお

ける構造的配置によつて決まつてくる。この場合、ある程度の多元主義の存在が必要条件になると言つて間違ひはない。

知識人はその置かれた状況のなかで彼に開かれてゐる、歴史的にみて興味ある多くの選択肢をもつてゐる。彼は知的な下位社会のなかにひきこもることができる。その場合、この下位社会は感情の避難場所になると同時に、（これより重要なものとして）現実についての彼の逸脱した定義を客観化するための社会的基盤にもなる。いいかえれば、知識人は大きな社会では味わえないようなへくつろいだ感じを下位社会で味わうことができると同時に、大きな社会が無効化する彼の逸脱した考えを、下位社会ではそれを現実とみなしてくれる仲間がいるという理由から、主観的に維持することもできるのである。次に彼は外部からの無効化の脅威に対して下位社会の不安定な現実性を守るべく、さまざまな手段を発達させるであろう。理論的レヴェルでは、これらの手段には先述の治療的防衛が含まれるであろう。実際面では、最も重要な手段は、すべての意味ある社会関係の形成を下位社会の仲間うちだけに限ることであろう。部外者は常に無効化の脅威を含んでゐるから忌避される。宗教的セクトはこの種の下位社会の原型と考へてよい。⁽¹⁵⁾セクトの保護的な社会のなかにあつては、どれほど乱暴な逸脱的解釈であつても、客観的現実という性格を獲得する。これとは逆に、セクトからの脱退は、かつて客観化されてゐた現実の諸定義が崩壊する状況、つまりこれまで客観化されてゐたものがより大きな社会のなかで脱客観化されていく状況を典型的にあらわしてゐる。こうした過程を詳しくたどることは宗教の歴史社会学に属する問題である。もつとも、世俗化されたさまざまな形のセクト主義は、近代の多元的社会における知識人の基本的性格であることをつけ加えておかねばならないのであるが。

知識人が選択する歴史的にみて最も重要な道は、いうまでもなく革命である。ここでは知識人は自らの社会構想を社会のなかで実現すべく立ち上がる。ここではそうした選択行為が歴史的にとつたさまざまな形について議論することは不可能である。しかしながら、一つの重要な理論的要点だけは指摘しておかねばならない。その下位社会のなかにひきこもる知識人が現実についての彼の逸脱の定義を現実として維持していくためには、彼を助けてくれる仲間を必要とするのとまったく同様に、革命的知識人もまた彼の逸脱した考えを支持してくれる仲間を必要とする。この必要性は、いかなる陰謀も組織なくしては成功しえない、という明白な事実よりも、なおいつそう基本的なものである。革命的知識人は彼にとつて革命的イデオロギーの現実性を維持してくれる（つまり彼自身の意識のなかにおけるその主観的妥当性を維持してくれる）他者を必要とする。現実についての社会的に意味ある定義は、すべて社会的過程によつて客観化されなければならないのだ。したがつて、下位世界はその客観化の基礎として下位社会を必要とし、現実についての對抗的定義は對抗的社会を必要とする。付言するまでもないことだが、革命的イデオロギーの実際上の成功は、下位社会と下位社会の成員の意識のなかにそれがもつている現実性を強化するであろう。その現実性はすべての社会層がその「担い手」になる場合には、大衆的な拡がりを獲得する。近代の革命運動の歴史は、そうした運動の勝利につづく革命的知識人の「正規」の正当化担当者への変身ぶりについて、多くの実例を提供してくれる。このことは、革命的知識人の社会的経歴にはかなりの程度の歴史的可変性があることを示しているだけでなく、諸個人の人生のなかでもさまざまな異なった選択肢の選択とそれらの組合わせが起りうる、ということを示唆している。

以上の議論において、われわれは世界の維持という役割を担当する人々の社会的存在における構造的

側面に力点を置いてきた。本来の意味での社会学的議論はこれ以外の方法によっては不可能であろう。制度と象徴的世界は、具体的な社会的地位と具体的な社会的利害とをもった生きた人間によって正当化されている。正当化理論の歴史は常に全体としての社会の歴史の一部をなしている。いかなる〈觀念の歴史〉といえども、一般的な歴史の血と汗から切り離されたところでは起こり得ない。しかしながらこのことは、これらの理論が〈基礎的〉な制度的過程の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いうことを、われわれは再び強調しておかねばならない。〈觀念〉とそれを支えている社会過程との間の関係は、常に弁証法的なものである。理論は既存の社会制度を正当化するためにつくり上げられる、とする主張は正しい。しかしながら、既存の理論に合致させるため、つまりそれらをより〈正当〉なものにするために社会制度をつくり変える、ということも起こりうるのである。たしかに正当化を担当する専門家たちは現状の理論的弁護者として機能することがある。しかし、彼らはまた革命的イデオロギーの提唱者としてもあらわれうるのである。現実についての諸定義は自己成就的な力をもっている。理論は、たとえそれが最初その創始者によって構想されたときには極めて現実ばなれしたものであったとしても、歴史のなかで実現されうることもある。大英博物館の図書室で考えごとをしていたカール・マルクスが、こうした歴史の可能性を示す実際の例となったことは、誰もが知っている。それゆえ、社会の変化は常に〈觀念の歴史〉との弁証法的関係のなかにあるものとして理解しなければならぬ。こうした関係の〈觀念論的〉理解も〈唯物論的〉理解も、ともにこの弁証法を見落しており、それを見落すことによって歴史を歪めている。これと同じ弁証法は、われわれが触れる機会をもった象徴的世界のすべての変化のなかにも貫かれている。社会学にとって常に必要不可欠なのは、すべての象

II部 客観的現実としての社会

徹的世界とすべての正当化図式は人間の所産である、ということの確認である。これらはその存在の基礎を具体的な諸個人の生活のなかにもっており、これら諸個人の生活をはなれてはどこにもその経験的地位を見出すことはできないのである。

III部 主観的現実としての社会

1章 現実の内在化

a 第一次的社会化

社会は客観的現実として存在すると同時に主観的現実としても存在する以上、それを理論的に正しく理解するにはこうした二つの側面を同時におさえてゆかねばならない。すでに述べてきたように、これら二つの側面は、社会を外化、客観化、それに内在化、の三つの契機から成る不断の弁証法的過程として理解するとき、はじめて正しく把らえることができる。社会現象に関するかぎり、これら三つの契機を時間的な前後関係において生じるものとして考えてはならない。むしろ社会とその各部分とは同時にこれら三つの契機によつて特徴づけられるのであり、これら三つの契機のうち一つないしは二つの契機だけにしか注目しないような分析は、すべて失敗に帰するのである。これと同じことは社会の個々の成員についてもあてはまる。というのも、個人は自己自身の存在を社会的世界のなかへ外化すると同時に、それを客観的現実として内在化してもいるからである。ことばをかえれば、社会のなかに存在するということは、その弁証法に参加する、ということの意味しているのである。

しかしながら、個人は最初から社会の成員として生まれてくるのではない。彼は社会性への傾性をもって生まれてくるのであり、しかる後、社会の成員になるのである。それゆえ、どの個人の人生においてもそこには時間的な機序というものがあつた、この機序を通じて、彼は社会の弁証法に導かれて参加して行くのである。この過程の出発点は内存在化である。すなわちそれは、客観的な出来事が意味を表わしているということの直接的な理解、ないしは解釈、つまりそうした出来事は他者の主観的過程のあらわれであり、だからこそそれは私自身にとつても主観的に意味あるものとなる、ということの理解や解釈である。しかしこのことは、私が他者を止しく理解している、ということの意味するわけではない。実際、私が彼を誤解するということもありうるのだ。たとえばその人がいくぶんヒステリー気味で笑っているのに対し、私がその笑いを飲みを表わすものとして理解するような場合である。しかしながら、それでも彼の主観性は、彼の主観的過程と私の主観的過程との間に相互性が成立しているか否とにかかわらず、私にとっては客観的に近づくことができ、意味あるものとなる。二つの主観的意味の間における完全な一致、そしてそうした一致が存在するということの相互の認識は、すでに述べたように意味づけを前提にしている。しかしながら、ここで用いられている一般的な意味での内存在化は、意味づけとそれ自身のより複雑な形態との双方に基礎的なものである。もつと正確に言えば、こうした一般的な意味での内存在化は、まず第一に自分の周りの人びとを理解するための基礎であり、第二に、世界を有意味的であると同時に社会的でもある一つの現実として理解するための基礎である。

こうした理解は孤立した諸個人による自律的な意味の創造から得られるものではなく、他者がすでに生活している世界を個人がへ引き継ぐことによつて生じるものである。いうまでもなく、へ引き継ぎ

ということとは、それ自体、ある意味ではすべての人間身体にとつて本源的な過程であり、他方、ひとたびへ継承されるや、世界は創造的に修正されたり、(より可能性は小さいが)場合によつては再びつくりなおされたりすることもある。いづれにせよ、内在化の複雑な形態においては、私はただ単に他者のそのときどきの主観的過程をへ理解するだけでなく、彼が住んでいる世界をもへ理解するのであり、そうすることによつて、その世界は私自身の世界にもなるわけである。このことは、彼と私とが単に一時的にはなく、包括的な観点からして、時間を共有しているということを前提にしており、それが状況の前後関係を間主観的に結びつけるのである。われわれはいまや共有された状況についての相互の定義を理解するだけでなく、そうした状況を相互に定義もする。われわれの間には動機の連絡性が確立され、それは未来にも及ぶものとなる。もつとも重要なのは、いまやわれわれの間には不断的相互現象^{現象}が存在する、ということだ。われわれはただ単に同一の世界に住んでいるだけでなく、それぞれが存在に参加してもいるのである。

この程度の内在化を終えたとき、はじめて個人は社会の成員になる。これが行なわれる個体発生的な過程が社会化と呼ばれる過程であり、それゆえ、社会化とは、社会ないしはその部分の客観的世界のなかへ個人を包括的かつまた調和的に導き入れることである、と定義することができよう。第一次的社会化とは個人が幼年期に経験する最初の社会化のことであり、それを経験することによつて、彼は社会の一成員となる。これに対し、第二次的社会化とは、すでに社会化されている個人を彼が属する社会という客観的世界の新しい諸部門へと導入していく、それ以後のすべての社会化のことをいう。われわれはここではある特殊な問題については触れないでおいてよいであろう。その問題というのは、われわれが

最初にその成員となつたのとは別の、それ以外の社会という客観的世界についての知識の獲得という問題、それにそうした世界を現実として内化する過程の問題、である——この過程は、少なくとも表面的には、第一次的社会化と第二次的社会化の双方と一定の類似性を示してはいるが、構造的にはいづれとも一致しないものである。

第一次的社会化が通常、個人にとって最も重要なものであり、すべての第二次的社会化の基本的構造も第一次的社会化のそれに類似したものにならざるを得ない、ということは一見して明らかである。どの個人もすべて客観的な社会構造のなかに生まれ落ち、ここで彼は彼の社会化を担当する意味ある他者に遭遇する。これらの意味ある他者は彼に押しつけられた人びとである。彼が置かれている状況についての彼らの定義は、彼にとつては客観的な現実として提示される。このように、彼は単に客観的な社会構造のなかに生まれてくるだけでなく、客観的な社会的世界のなかにも生まれてくるわけである。この世界を彼に媒介する意味ある他者たちは、この媒介過程のなかでこの世界を修正する。彼らは社会構造のなかで占める彼ら自身の位置にしたがって、そしてまた彼らの個人的で、人生経験に根差しをもつ特性にしたがって、この世界の諸側面を選択する。社会的世界はこうした二重の選択過程を経て個人に「濾過」される。こうして下層階級の子どもは社会的世界についての下層階級のものの方を吸収するだけでなく、彼の両親（あるいは、誰であれ、彼の第一次的社会化を担当する他の諸個人）によって与えられた個性的な彩色のもとで、それを吸収することになる。こうした下層階級のものの見方は、満足感、忍耐、激しい憤り、あるいはまた煮えたぎるような反抗心、などとといった雰囲気をもたらしつつある。それゆえ、下層階級の子どもは上層階級の子どものそれとは大きく異なつた世界のなかに住むことにな

るだけでなく、隣家の下層階級の子どもともまったく異なつた形で、上層階級の子どもの世界とは異なる世界のなかに住むこともあるわけである。⁽⁴⁾

第一次的社会化が純粹に認知面での学習以上のものを含むことについては、ほとんど贅言を要しないであろう。第一次的社会化は極めて情緒的要素に充ちた環境のもとで行なわれる。實際、意味ある他者へのそうした情緒的結びつきを欠いては、学習過程は、不可能ではないにしろ、困難になるだろうと考へてよい正当な理由が存在する。⁽⁵⁾ 子どもはさまざまな情緒的結びつきによって意味ある他者に自己を同一化する。その情緒性がどのようなものであれ、内在化は同一化があつてはじめて可能になる。子どもは意味ある他者の役割とその挙動とを取得する。つまりそれらを内在化し、自己自身のものにするわけである。そして、意味ある他者との同一化によって、子どもは自分自身が何であるかを知ることができるとともに、主観的に首尾一貫し、納得しうるアイデンティティを獲得することができるようになるのである。換言すれば、自我とは写しとられた存在であり、意味ある他者が最初それに対してとつた態度を反映する、ということ⁽⁶⁾、つまり人間は彼にとつての意味ある他者から呼びかけられた当の存在になる、ということだ。しかしながら、この過程は一方的で機械的な過程としてあるのではない。それは他者による承認と自己自身による承認との間の弁証法として、つまり客観的に与えられたアイデンティティと主観的に獲得されたアイデンティティとの間の弁証法として存在する。個人が自己を彼にとつての意味ある他者と同一化するあらゆる瞬間に存在するこの弁証法は、いつてみれば、すでに論じた一般的な社会の弁証法が個人の生活のなかで特殊化されたものである、ということができよう。

この弁証法を詳しくたどることが社会心理学にとつて極めて重要であることはいうまでもないが、社