

これと同様の変種は、さまざまな部類の役割分担者に業務を委託することによって成り立っている、一つの制度的文脈内にも存在することがある。こうして、たとえば職業軍人に要請される軍隊への参与の程度は召集兵のそれとはまったく異なっており、この事實はそれぞれの訓練過程のなかにはつきりと反映されている。同様に、その人が行政官であるか、それとも下級のホワイト・カラー公務員であるかによって、あるいはまた精神分析医であるか精神医療ソーシャル・ワーカーであるかによって、要請される制度的現実へのかかわりの仕方も異なってくる。つまり、行政官は婦人タイピストの監督者に義務づけられているのとは異なつた形で〈政治的に健全〉であらねばならず、精神分析医には〈訓話的分析〉が要請されてもソーシャル・ワーカーにはそれが示唆されるにとどまる、といった具合である。それゆえ、複雑な制度のなかには高度に分化した第二次的社会化の諸体系が存在しており、それらは、場合によつては、さまざまな部類に属する制度上の役割分担者ももち出すそれぞれに異なつた要求に、極めて敏感に反応することがある¹⁶⁾のである。

第一次的社会化と第二次的社会化に制度的に割りふられる任務の配分は、知識の社会的配分の複雑性によつて異なってくる。知識の社会的配分が比較的複雑でない場合には、一つの制度的機関が第一次的社会化から第二次的社会化へとその役割を移行させていくことも可能であり、後者の任務をかかなりの程度遂行することができる。しかしながら、知識の社会的配分が高度に複雑な場合には、当の教育業務のために特別に訓練された専従者を擁する、第二次的社会化のための専門機関を設けることが必要になるであろう。専門化がそれほどまでに進行していない場合には、ここにはこうした業務を他の諸々の業務と結びつける、社会化のための一連の代理機関が存在することもありうる。たとえば後者の場合、一定

の年齢に達すると、男児は母親の住む住居から戦士たちが生活する兵舎へと移され、そこで騎兵になるべく訓練を受ける、といった制度が形成されたりするのである。この場合、専任の教育要員は必要ではない。年輩の騎兵が若い騎兵を教育するだろうからである。いうまでもないことだが、近代教育の発達には、専門化された機関の保護の下で行なわれる第二次的社会化の最もすぐれた例である。その結果として生じた第二次的社会化に関する家庭の地位の低下は、万人周知の事柄であり、ここではこれ以上説明する必要はない。⁽¹⁷⁾

c 主観的現実の維持と変化

社会化は決して完成されるという性格のものではなく、それが内在化するさまざまな内容も、たえずその主観的現実性が脅かされるといふ危険に直面させられている。それゆえ、社会が存続しうるには、それらはすべて客観的現実と主観的現実との間に一定の均衡を守るための、現実維持の手續きを発達させる必要がある。われわれはすでにこの問題を正当化との関係で論じてきた。しかしながら、ここでのわれわれの焦点は客観的現実の防衛ではなく、主観的現実の防衛に置かれている。つまりわれわれがとり上げているのは制度的に定義されたものとしての現実ではなく、個人の意識のなかで理解されたものとしての現実である。

第一次的社会化は必然的なものとして理解された現実を内在化する。この内在化は、現実を必然的なものと考え意識がほぼ四六時中存在するとき、あるいは少なくとも、日常生活の世界のなかで個人が

活動しつづつあるときに存在するとき、達成されたものとして考えることができる。しかし、たとえ日常生活の世界が実際にその圧倒的で自明視された現実性を保持している場合でも、それは日常生活の行為のなかに完全には統合し得ない人間経験のマージナルな状況によって脅かされつづけている。ここには常にその変容の幻がつきまとうのである——たとえば実際に記憶に残っているものや、ただ単に不吉な可能性として感じられているにすぎないもの、など。さらにまた、ここには社会的に遭遇しうるもつと直接的な現実の對抗的定義という脅威が存在する。たとえば品行方正な家庭人が深夜の孤独のなかで言語を絶する乱痴気騒ぎの夢をみる、ということもあり得ないではない。しかしながら、これらの夢が隣りの家に住む絶対自由主義者の集団によつて経験的に行動に移されているのを見ることは、これとはまったく別の事柄である。夢は少し肩をすくめるだけで忘れてしまうことのできる「他愛ない出来事」として、あるいはまたそつと後悔すればそれですんでしまう心の乱れとして、より簡単に意識のなかで隔離してしまうことができる。それは日常生活の現実とは異なつて、幻という性格をもっている。これに対し、実際の行動化は意識に対してはるかに騒々しく自らを強要する。それは、場合によつては、心のなかで処理される以前に、実際に破壊されねばならないこともある。いずれにせよ、行動化された現実には、マージナルな状況における現実の変容のように、その気になれば少なくともその存在を否定しようとすることができる、というようなものではない。

二次的の社会化がもつより「人為的」な性格は、その内在化されたものの主観的現実性を、挑戦的な現実定義の脅威を前に、なおいつそう弱々しいものにする。それは内在化されたものが自明視されていないから、とか、日常生活においてはそれらはより現実性に乏しいものとして理解されているから、と

いう理由によつてではなく、それらの現実を意識への根差しがさほど深くなく、それゆえにまたより置換されやすいからである。たとえば人間の羞恥心とも関連し、第一次的社会化で内在化された、裸体をさらすということに對する禁制と、第二次の内在化として獲得された、社会的場面が異なればそれぞれに應じた服装を、という規範とは、ともに日常生活においては自明のこととされてゐる。こうした禁制や規範は、社会的な異議申し立てが起こらないかぎり、いづれも個人にとつては問題にはならない。しかしながら、この異議申し立てがそうした日常生活の自明視された現実を脅かすほどまでに結晶化するには、それは、前者の場合には後者の場合よりもはるかに強力なものでなければならぬであらう。ある人がネクタイを締めないで会社に出かけることを自明視できるようになるには、現実の主観的定義における比較的小さな転換があれば十分であらう。ところが一糸もまとわずに彼を会社に行かせるには、当然のことながら、これよりもはるかに徹底的な主観的定義の転換を要するであらう。前者における転換は職場を変える程度のことと社会的には調停することができ、たとえば地方の大学から大都市の大学に職場を変えることなどによつて。しかしながら、後者の場合には、個人の環境の社会的革命が要請されるであらう。それは——おそらくは最初、頑強な抵抗を経験しなければならぬであらうが——主観的には根本的な転換として理解されるであらう。

第二次の内在化によつて獲得された現実、マージナルな状況によつて脅かされるという危険性は少ない。それというのも、こうして獲得された現実、マージナルな状況にとつては、通常、有意性をもたないからである。考えられる可能性としては、そうした現実は些細なものとして受けとられる、ということだ。なぜなら、ここではまさしくマージナルな状況に對するその意味のなさが明らかになるから

である。たとえば死の切迫という事態は、人びとのこれまでの一個の人間としての、道徳的存在としての、あるいはまた一人のキリスト教徒としての、自己現認の現実を大きく脅かす、と言うことができる。しかしながら、同じ死に直面する場合でも、婦人靴下販売部の副主任としてそれを迎えるときには、副主任としてのその人の自己現認は、脅かされるというよりは、むしろ些末視されるのが普通である。反対に、マージナルな状況を前にして第一次の内在化の内容がどの程度維持されるか、ということとは、それらの主観的現実性の強さを測るための格好の物差しになる、といってよいであろう。これと同一の物差しが大部分の第二次の社会化の内容に適用されたところで、それはまったく意味のないものになるであろう。一人の人間として死ぬことは意味をなすが、婦人靴下販売部の副主任として死ぬことにはほとんど意味はない。繰り返しになるが、第二次的に内在化されたものに、マージナルな状況を前にして、第一次的に内在化されたものに匹敵するほどの現実性保持が期待されるようなところでは、それにとりなう社会化のための手続きは、すでに述べたような方法によって、強化され、補強されねばならないであろう。宗教や軍隊における第二次の社会化の過程は、ここでも再びその格好の例として引き合いに出すことができよう。

ここで現実維持の二つの一般的なタイプ——つまり日常的な維持と危機的場面での維持——を区別しておくことが便利である。前者では内在化された現実を日常生活のなかで維持することがめざされており、後者ではそれを危機的状況のもとで維持することがめざされている。この二つは——いくつかの相違点に注意しなければならないといえ——基本的には同一の社会化過程をとまなっている。

すでにみてきたように、日常生活の現実はルーティーンのなかに具体化されることによって自らを維

持しており、このルーティーンが制度化の本質をなしている。しかしながら、それだけではなく、日常生活の現実是他者との個人の相互作用のなかでたえず確認しなおされてもいる。現実とは、最初、社会過程によって内在化されるのとまったく同様に、同じく社会過程によって意識のなかに保持されるのである。この後者の過程には初期の内在化の過程と根本的に異なったものはない。この過程もまた、主観的現実とは社会的に定義された客観的現実との間に結びつきをもたねばならない、という基本的な事実を反映している。

現実を維持するための社会過程にあつては、意味ある他者とさほど重要ではない他者との間に区別を設けることが可能である。個人が日常生活のなかで出会うすべての他者、あるいは少なくとも大部分の他者、は、ある重要な仕方⁽¹⁹⁾で彼の主観的現実の再確認に奉仕する。これは通勤電車に揺られている場合のように、へ意味のない状況の下でも起こりうる。人は乗客のだけれども面識がなく、だれにも話しかけるようなことはないかも知れない。しかし、それにもかかわらず、通勤客仲間⁽²⁰⁾は日常生活の基本的構造を再確認してくれる。通勤客はその行為のすべてでもって個人を早朝の睡気の混じった厚みのない現実から連れ出してくれると同時に、決して不明確ではない口調でもって、彼にこう宣言してくれるのだ——世界は仕事に出かける真面目な人々、責任と今日の行動計画、ニュー・ヘイヴン鉄道、それにニュー・ヨーク・タイムズ等々からでき上っているのだ、と。いうまでもないことだが、個人の現実にとつて最も広範囲の座標軸を提供してくれるものは新聞である。天気予報から家政婦の求人広告に至るまで、新聞は彼がまさしくありうる最も現実的な世界のなかに存在していることを確約してくれる。それとともに、新聞は朝食前に経験した不吉な忘我状態——不安な夢から目醒めたときに目に映った見なれた家

具のよそよそしい形、風呂場の鏡に自分の顔が映っていないことの驚き、それからしばらくして起ころ、自分の妻子は見知らぬ他人ではないのかという、ことばでは言い表わせない疑念等々——が、現実性に乏しい地位しかもたないということを確言してくれる。そうした形而上学的な恐怖にとらわれやすい人びとも、その大部分は敵愾に遂行される朝の儀式のあいだにそうした恐怖心を払いのけることに成功する。こうして、彼らが玄関のドアから踏み出すころには、日常生活の現実が少なくとも用心深く確立されているのである。しかし、現実とは通勤電車の匿名的な共同体のなかでのみ、はじめて本当の意味で信頼に足るものになり始める。現実とは列車がグラッド・セントラル駅のホームに滑りこんでいくとき、そのどっしりとした重みを獲得する。それゆえに我は存在する、と人はいまや自分にいい聞かせることができるのであり、こうしてすっかり目醒め、確信をもって勤め先へと足を運ぶのである。

それゆえ、意味ある他者だけが主観的現実の維持を援助する、とする考えは誤りであろう。しかしながら、意味ある他者が現実の維持という営みのなかで中心的な地位を占めることは事実である。彼らとはとくにわれわれがアイデンティティと名づける、現実のあの決定的な要素をたえず確認する過程において、重要な役割を果たしている。自分はまさしく自分であると考えている当の人間なのだ、という確信を維持するには、人は偶然的な日常の他者との接触でさえもが与えてくれるであろうこのアイデンティティの暗黙裡の確認を必要とするばかりでなく、彼にとつての意味ある他者が彼に与えてくれる、明白で、情緒的性格を帯びた確認をも必要とするのである。先の例でいえば、われわれの郊外居住者は、そうしたアイデンティティの確認を自分の家族や家庭の周辺（隣り近所、教会、クラブ等々）にいる他の私的な仲間を求めることが多くなる、ということだ——もつとも、職業上の近しい同僚もこうした機

能を果たすことができるのではあるが。もし彼がそのうえさらに自分の秘書と寝室をとにもすることがあるとすれば、彼のアイデンティティは確認されると同時に、より拡大される。このことは、人はそのアイデンティティが確認されることを好む、ということをも前提にしている。これと同じ過程は、個人が必ずしも好まないアイデンティティの確認の場合にも見出しうる。ふと街角で知り合った人でさえもが、絶望的な落伍者としての彼の自己現認を確認することもありうるのである。しかし、妻、子ども、それに秘書などは、この自己現認を否定の余地のない決定的態度でもって確証する。客観的な現実定義から主観的な現実維持への過程はいずれの場合においても同一である。

個人の生活における意味ある他者は、彼の主観的現実の維持にとつて最も重要な仲介人となる。同じ意味ある他者であっても個人にとつてさほど重要でない人びとは、一種の合唱隊として機能する。妻、子ども、それに秘書たちは、毎日毎日、彼が重要な人物であるか、それとも救いようのない落伍者であるかについて、厳かに証言を繰り返す。独身の叔母、料理人、それにエレベーター係員たちは、この証言をさまざまな度合において裏書きする。もちろん、これらの人びとのあいだになにがしかの意見の不一致が生じることはまったく可能である。このとき、人は一貫性という問題に直面する。普通には、彼はこの問題を自己自身の現実を修正するか、それともその現実を維持する人間関係を修正するかによつて、解決を図ることができる。彼は落伍者としてのそのアイデンティティを甘受するか、それとも自分の秘書を解雇するなり妻と別れるなりするか、という二者択一を迫られることもある。また彼はこうした人びとの一部を意味ある他者の地位から格下げし、別の人びと——たとえば精神分析医だとかクラブの旧友など——を選んでその意味ある現実確認の任にあたらせる、という方法をとることもできる。現

実を維持するこうした人間関係の構成には多くの可能な複雑性が存在するが、この複雑性はとくに高度に流動的で役割分化が発達した社会において著しい¹⁹⁾。

現実維持機構における意味ある他者と〈合唱隊〉との間の関係は、弁証法的なものである。つまり彼らは彼らが証言に立ち会う主観的現実と相互に作用し合うと同時に、彼ら相互の間でも作用し合うのである。こうして、たとえばより広い世間で弘まっている衆目一致の否定的現認が、ときには意味ある他者から与えられる現認に影響を及ぼすこともある——たとえばエレベーター係が〈サー〉という尊称をつけ忘れるといったようなことでさえ、それが原因になって、妻が重要な人物としての夫に対するその現認を放棄するといったことも起こりうる。しかしながら、これとは逆に、意味ある他者がより広い世間に対して影響を与えることもある——たとえば〈忠実〉な妻は、夫がその商売仲間になんかの一人となり、売れ込もうと努力しているとき、さまざまな形で一つの財産になりうる。このように、現実の維持と現実の確認はその人の置かれている社会的状況の全体を包みこんでいる。もつとも、こうした過程において、意味ある他者が特権的地位を占めていることに変わりはないのであるが。

意味ある他者と〈合唱隊〉との相関的な重要性は、主観的現実の否認という例を考えてみれば、最も容易に理解できる。妻による現実の否認という行為は、それだけをとってみても、行きずりの顔見知りから受ける同様の行為よりは、はるかに大きな力をもっている。後者から受ける行為が前者がもつそれに匹敵するような力をもつためには、一定の密度を獲得することが必要である。新聞は表沙汰にならないところで行進中の物事の本質については何も報道していない、と僚友から繰り返し聞かされることは、床屋から聞かされる同じことよりも、より重みをもつであろう。しかしながら、ほんの顔見知り

程度の人であつても、十人もの人から次々と同じことを聞かされれば、僚友の反対意見よりも重みもち始めるであろう。こうしたさまざまな現実定義との出会いによつて主観的に獲得された結晶体は、やがてある朝、通勤電車で乗り合わせる事になった、頑強そうで、無口で、汚類靴をさげた中国人たちの結束の堅そうな一団の出現を前にして、いかにふるまう事になりそうかを決定することになるであろう。つまり、それはその人自身の現実定義のなかで、現象に与える重さを決定することになるであろう。別の例でいえば、もし人がカトリックを信仰していたとすれば、その人の信仰という現実は、それを信仰していない商売上の仲間によつて脅かされるという必要はない。ところがそれは、それを信仰していない妻からであれば、大いに脅かされる可能性がある。それゆえ、多元的社会においては、カトリック教会が経済的・政治的生活の場面では極めてさまざまな異教徒間の結社は認めても、異教徒間の結婚については相変わらず難色を示す、ということは論理に適っている。一般的にいえば、異なつた現実定義を支持する勢力間での競争がみられるようなところでは、一つの現実がたえず競争相手に対して確証しなおされるような、鞏固に確立された第一次集團關係が存在しつづけている限り、競争相手とのあらゆる種類の第二次集團的關係は、すべて容認されることがある、ということだ。²⁰アメリカの多元的状況に対してカトリック教会が自らを適應させてきているのは、そのすぐれた一例である。

現実維持の最も重要な媒体は会話である。われわれは個人の日常生活を、彼の主観的現実をたえず維持し、変形し、再構成する、会話装置のはたらきのなかにみる事ができるかも知れない。もちろん、会話が主として人びとが相互に語り合うことを意味することはいうまでもない。このことは会話をとり囲む非言語的な意思疎通の内容豊かな雰囲気を否定するものでは決してない。しかし、そうはいつても、

ことばのやりとりは会話装置の全体のなかでも特権的な地位を占めている。しかしながら、会話における現実維持機能の大半は暗黙裡のものであつて明示的なものではない、ということを強調しておくことは重要である。大部分の会話はそれほど多くのことばを使って世界の性格を定義したりするものではない。むしろそれは暗黙のうち自明視された世界を後ろ盾にして成立する。こうして、たとえばへさて、そろそろ駅に行く時間だなとか、へお勤めご苦労さんね、あなたといったことばのやりとりは、こうした明らかに単純な表現が、そのなかで意味をなす全体の世界を含意しているのである。ことばのやりとりは、こうした含意によつてこの世界の主観的現実を確認するのである。

以上のことが理解されれば、日常の会話の——すべてとはいわないまでも——大部分が主観的現実を維持している、ということも容易に理解することができよう。実際、日常の会話がもつ重みというのは、なにげないことばのやりとり——それは、まさしくそれが自明視された世界のルーティンと関連するという理由から、なにげないものでありうる——の積み重ねと首尾一貫性によつて獲得されるものなのである。なにげなさの喪失は、ルーティンの崩壊のしるしであり、少なくとも可能性としては、自明視された現実に対する一つの脅威をあらわしている。こうしてみれば、なにげなさということに対して次のような会話のやりとりがもつ効果のほども想像できよう——へさて、そろそろ駅に行く時間だな、へねえ、あなた、銃をもつていくことを忘れないでね。

会話装置は現実を維持すると同時に、たえずそれを修正する。さまざま項目が棄てられたりつけ加えられたりし、そのことによつて、相変わらず自明視されている世界の一部が弱められたり他の部分が強化されたりするのである。こうして、これまで一度も問題にならなかつたある事柄についての主観的

現実が不確定なものになる。世間を驚かせるような性的行為に参加するのもその一つである。しかしそれについて前もって、あるいは事後に、語り合うことは、これとはまったく別の事柄である。逆にいえば、会話はこれまで一時的でしかも不明確な形でしか理解されてこなかった事柄に、はつきりとした輪郭を与えるものなのだ。人は自分の宗教に疑いをもつことがある。しかしながら、こうした疑念は、それを論じるとなると、まったく異なった形で現実的なものとなる。やがて人はこれらの疑念に「自らを語りかけていく」。これらの疑念は自己自身の意識のなかで現実として対象化されるのである。一般的にいえば、会話装置は経験のさまざまな要素を「通じて語り」、現実の世界のなかでそれらの要素に一定の位置を与えることによって、現実を維持するのである。

会話がもつこの現実創造力は、すでにことばを用いての対象化という事実のなかに与えられている。われわれはすでにことばがいかにして世界を対象化し、流転する万物(Panta rhei)を凝集力のある秩序に変形するか、について眺めてきた。この秩序の確立ということにおいて、ことばはそれを理解し、創造するという二重の意味で、世界を表現する。会話は個人の生活の対面的状況において、こうしたことばのもつ実現化能力を現実化するものである。会話のなかではことばによって対象化されたものが個人の意識の対象になる。このように、現実を維持する最も基本的な事実、展開されつつある人生経験を対象化するのにたえず同じことばが用いられる、ということである。最も広い意味でいえば、同じことばをしゃべるすべての人は現実を維持しつつある他者なのである。このことの意味は、「ことばの共通性」ということが意味するものを考えてみれば、さらにいっそうはつきりする——たとえば第一次集団に固有のことばや、地方や階級ごとに異なることば、それに自らをことばによって定義する国家共同

体、など。なおまた、ここにはことばの共通性に対応した〈現実への復帰〉という現象もみられる。つまり内輪だけで用いられる特殊なことばを理解してくれる少数の仲間のところとか、自分のアクセントが分類化される地域、あるいはまた自らをある特定の言語的伝統と同一化してきている大きな集団、等々に帰っていく人びとは、そのことによって自らの現実に舞い戻っていくわけである——順序を逆にすれば、それはたとえば合衆国、ブルックリン、それに同じ公立学校に通った人びとのもとへの復帰、である。

主観的現実を有効に維持するには、会話装置は持続的であつた首尾一貫したものでなければならぬ。持続性ないしは首尾一貫性の崩壊は、事实上、当の主観的現実にとつて一つの脅威になる。われわれはすでに首尾一貫性の崩壊という危機に対処する際、個人が採用しうるいくつかの手段について論じてきた。これと同様に、持続性の崩壊という危機に対処するためのさまざまな手段もまた、利用することができぬ。物理的には離れていても意味ある会話を続けるために文通を利用する、というのは、その一例とならう。会話は、それが生み出したり維持したりする現実の密度によつて、さまざまなものが考えられる。概していえば、会話は頻繁に行なわれれば行なわれるほど、その現実創造力も大きくなるのであるが、頻度の不足は、場合によつては、それが行なわれるときの会話の密度によつて補うことができる。たとえば恋人には月に一度しか会うことができなくとも、会ったときに交わされる会話は、比較的少ない逢引きの回数を十分補いうるほど密度の濃いものである。また会話のなかには特権的地位をもつものとしてはっきりと定義され、かつまた正当化されうるものもある——たとえば聴罪師や精神分析医との会話、あるいはまたこれに類似した〈権威ある〉人間との会話など。ここでの〈権威〉は、これ

らの会話に認められた認知上および規範上の優越的地位にその基礎をもっている。

このように、主観的現実には常に特定の信憑性構造 (plausibility structure)、つまりそれを維持するのに必要とされる特定の社会的基礎と社会的過程とを拠り所としている。人は重要な人物としての自己現認を、こうしたアイデンティティを確認してくれる環境のなかでのみ維持しうる。あるいはまた人は自分のカトリックへの信仰を、カトリック社会との意味ある関係を保持しつづける限りにおいてのみ維持しうる。それぞれの信憑性構造を仲介してくれる人物との意味ある会話の崩壊は、当の主観的現実にとつて脅威となる。文通の例が示しているように、人びとは実際の会話が存在しない場合でも、現実維持のためのさまざまな手段を工夫することができる。しかしながら、これらの手段がもつ現実創造力も、その再現を企図する直接的な会話をもつそれに比べれば、はるかに小さなものにすぎない。眼前での確認に代わるこうした代用手段の利用が長期にわたればわたるほど、それらが現実性を強く保ちつづけるという可能性も小さくなるであろう。人は長年異なった信仰をもつ人びとのなかで生活し、彼自身の信仰を共有する人びとの共同体から切り離されて暮らしていても、たとえば自分がカトリック教徒であることを確認しつづけることはできる。祈り、宗教的儀式、それにこれと類似したさまざまな手段を通して、古くからの彼のカトリック的な現実には、彼にとつて主観的に有意味なものでありつづけることができる。あるいはまた少なくともさまざまな手段が、カトリック教徒としての彼の持続的な自己現認を支えてくれることもある。しかしながら、これらの手段は、他のカトリック教徒との社会的接触によつて「賦活」されることのないかぎり、主観的には「生き生きとした」現実性を欠いたものになつてしまふであろう。たしかに人間は自分の過去の現実について記憶をもっているのが普通である。しかしなが

ら、こうした記憶をへ廻らせるための良策は、その有意性を共有する人びととの話し合いをおいては他にない。

ところで、信憑性の構造は、それなくしては当の現実が意識のなかに維持しえなくなる、特殊な疑念を停止させるための社会的基礎でもある。ここでは現実の崩壊をもたらすそうした疑念を抑えるための特殊な社会的制裁が内在化されており、またたえず再確認されている。嘲笑もそうした制裁の一つである。信憑性構造のなかにとどまっているかぎり、関係する現実について主観的には疑念が生じてこようとも、人は常にそうした疑念をばかげたこととして一笑してしまうことができる。彼は、もし彼がその疑念を口に出していえば、自分が他の人びとの物笑いの種になるということを知っている。彼は黙って自らを笑い、心のなかで肩をすくめてみせるのである——そして、こうして制裁された世界のなかで存在しつづけていくことができるのである。しかしながら、いうまでもないことだが、こうした自己治療の手続きは、信憑性構造がもはやその社会的基盤と同様に失われてしまっている場合には、はるかに困難なものになる。笑いは強制されたものになるであろうし、最後にはそれは悲しげな渋面にとつて代わられる可能性もある。

危機的状況の下にあつても、現実を維持するためのこの手続きは、本質的にはルーティーンの維持の場合と同様である——ただしこの場合には、現実の確認は明言され、密度の濃いものでなければならぬ。こうした場合には、しばしば儀礼的手法が用いられる。個人の場合であれば、危機に直面すると即座に現実維持のための手続きをその場で工夫する、ということもありうるが、社会の場合には、現実の崩壊という危機をもたらすと考えられるような状況に対しては、ある特定の手続きが設定されるのが普

通である。あらかじめ規定されたこうした状況に含まれているのは、ある種のマージナルな状況であり、ここでは死が最も重要な部分を占めている。しかしながら、現実の危機はマージナルな状況によつて引き起こされるというよりは、相当幅広いさまざまな状況のなかで起こりうる。それは社会的に定義された現実に対する異議申し立ての性格如何によつて、集団的なものになることもあれば個人的なものにとどまることもある。たとえば自然の大災害に見舞われたような場合には、現実維持のための集団的儀式が制度化されるといふこともあるであらうし、個人に不幸が襲つたような場合には、個人的な儀式が制度化されたりもするであらう。もう一つ例をとれば、たとえば外国人や彼らが潜在的にもつてゐる「正規」の現実に対する脅威に対処するため、特殊な現実維持のための手続きが設けられたりすることがある。ある人が外国人と接触したときには、そのあとで入念に洗淨儀式をすませることが義務づけられていたりする場合もある。この場合には、外国人によつて示されたもう一つの現実を主観的に無効化するものとして、身を清めるといふ行為が内在化されているわけである。外国人、異端者、あるいは狂人などに対する禁忌、厄払い、あるいは呪詛、といった手法の利用もまた、同様に個人の「精神衛生」のために役に立つ。こうした防衛手段の暴力的性格は、脅威がどの程度深刻視されているかによつて異なつてくるであろう。もし異質的な現実やその象徴物との接触が頻繁化するようになれば、防衛手続きはいうまでもなくその危機的性格を喪失し、ルーティーン化されるようになるだろう。たとえば外国人に出会うたびに三回つばを吐く、というしきたりなどはそれである——しかもこの場合、つばを吐くという行為は、それに対するなんらそれ以上の深い意味合いもなく、行なわれるのである。

社会化に関してこれまで述べてきたことは、すべて主観的現実はつくり変えることが可能である、と

いうことを意味している。社会のなかに存在するということが、すでに主観的現実の不断の修正過程ともなっているのである。それゆえ、主観的現実の変化について語ることは、さまざまその修正の度合について語ることを意味している。われわれはここではほぼ全面的に近い変化が生じる極端な例に焦点をしばつてみることにしよう。それは人が「世界を住み変える」ような場合である。もし極端な例に含まれているような過程が明らかにされれば、それほど極端でない場合についても、その過程をより容易に理解することができるであろう。

典型的には、こうした変化は主観的には全面的なものとして理解されている。しかし、これはもちろん一種の誤解である。というのも、主観的現実を決して全面的には社会化されないものである以上、それが社会過程によつて全面的につくり変えられてしまう、などということはある、ありえないからである。あるいは、たとえそれが変化したとしても、少なくともその人間は以前と同じ身体をもちつづけるであろうし、同じ物理的世界のなかで生活しつづけるであろう。しかしながら、それでもやはり、より小規模な修正と比べると全面的とも思えるほどの変化を示す、いくつかの事例というものはある。そうした変化をわれわれはイデオロギートランス翻身と呼ぶことにしよう。⁽²⁾

翻身は社会化過程のやりなおしを必要とする。この過程は第一次的社会化に似通つたものになる。というのも、それは根本的に現実についての力点の置き方を変えねばならないからであり、その結果、幼児期の特徴であった社会化を担当する人物への高度に情緒的な同一化を、かなりの程度再現しなければならぬからである。しかしながら、それはまた第一次的社会化とも異なっている。なぜならそれは無から出発するのではないからであり、またその結果、主観的現実の従来の慣例的な構造の暴壊と破壊と

いう問題に対処しなければならぬからである。これはどのようにして行なわれるのであろうか。

翻身をうまくやりとげるための〈処方箋〉には、社会的条件と概念的條件との二つが兼ね備わっていないければならない。この場合の社会的条件というのは、いうまでもなく概念的條件の母体となるものである。社会的条件のなかで最も重要なのは、有効な信憑性構造の有無、つまり自己変容の〈実験室〉として作用する社会的基礎の有無である。この信憑性構造は、彼が強力にそれとの情緒的同一化を確立しなければならぬ意味ある他者によって、その人に仲介されるであろう。主観的現実（もちろんアイデンティティをも含めたそれ）のいかなる根本的変化といえども、そうした同一化——これは必然的に意味ある他者への情緒的依存という幼児期の経験を繰り返さざるをえない——を欠いてはありえない。これらの意味ある他者は新しい現実への案内人になる。彼らは個人に対して彼らが遂行する役割（普通には社会化をやりなおさせるというその機能によって明確に規定された役割）を通じて信憑性構造を代表し、新しい世界を個人に仲介する。個人の世界はいまや当の信憑性構造のなかにその認知上の焦点と情緒的焦点とを見出すことになる。社会的には、このことは、いっさいの意味ある相互作用を信憑性構造を具現している集団の枠内に、そうしてとりわけ社会化のやりなおしという仕事を付託された人物に、極度に集中させる、ということの意味している。

翻身の歴史的な原型は宗教上の改宗である。これまで述べてきた事柄は、次のようにいいかえることによって、この現象に適用することができる——教会の外に何らの救いなし（*extra ecclesiam nulla salus*）。こゝで救い（*salus*）というのは（このことばをつくり出したとき、それによってわれわれがここで用いているのとは異なった内容を意図していた神学者たちには、当然のことながら謝っておかねば

ならないのであるが、経験的にうまく成功した改宗のことを意味している。改宗がもつともらしいものとして有効に維持されうるのは、宗教的共同体、つまり教会の内部において他にはない。しかしこのことは、改宗が共同体との結びつきに先行しうる、ということを否定するものではない——たとえばタルソスのサウロはヘゲマスカスでの経験の後に、キリスト教社会を求めだした。しかしながら、重要なのはこのことではない。改心を経験するということは、さほど大したことではない。重要なのはその経験を本気で保持しつづけることができるかどうかということ、つまり、なるほどもつともだ、という気持ちをもちつづけることができるかどうかということ、である。宗教的共同体が意味をもつてくるのは、まさしくこの点においてなのである。それは新しい現実に必要な信憑性構造を提供する。換言すれば、なるほどサウロは宗教的忘我の孤独のなかでパウロになったのかも知れないが、彼がパウロでありつづけることができたのは、彼をそうしたものとして承認し、彼がいまやこうしたアイデンティティをそこに位置づけるに至った「新しい世界」を彼に約束してくれた、キリスト教社会という脈絡においてのみなのだ、ということである。改宗と共同体とのこの関係は（キリスト教会の歴史的な特殊性はあるとはいえ）、なにもキリスト教のみに特異な現象では決してない。たとえば人はイスラム教の宗教共同体であるウンマを離れてはイスラム教徒でありつづけることはできないし、サンガ（僧伽）を離れては仏教徒でありつづけることはできないし、そしてまたおそらくは、インド以外の地にあつてはヒンズー教徒でありつづけることはできないであろう。宗教は宗教的共同体を必要とし、宗教的世界のなかに住むためには、この共同体との結びつきを必要とする。宗教的改宗の信憑性構造は、人間をつくり変えることを任務とする世俗的な機関によつても模倣されてきている。その最もすぐれた例は政治的教宣活動

や心理療法の領域にみる事ができる。⁽²⁷⁾

信憑性構造は他のいつさいの世界、とりわけその個人がその翻身を経験する以前に〈住んでいた〉世界になり代わつて、その人の世界にならなければならぬ。このためには個人を他の諸々の世界の〈住民〉から隔離すること、とくに彼が棄て去つた世界のかつての〈同居人〉から隔離すること、が必要になる。理想的には、これは物理的な隔離という形をとるであらう。もしこれがどうしても不可能な場合には、隔離は定義によつて行なわれる。つまり他者を無効化するような形で定義するわけである。いまや新しく生まれ変わりつつある個人は、彼がかつて住んでいた世界とそれを支えていた信憑性構造から、もし可能ならば肉体的に、そして不可能ならば精神的に、自らを切り離す。いずれにせよ、彼はもはや〈不信心者といつしよにされる〉ことはなくなるのであつて、こうして彼らが潜在的にもつてゐる現実破壊の影響力から身を守られることになる。こうした隔離は翻身の初期段階（〈見習い〉期間）にあつてはとくに重要なものになる。いったん新しい現実が結晶化されると、警戒はしながらも、部外者との接触が再び導入されることもある——もつとも、自己の歴史の形成にとつては重要であつたこれらの部外者が、なお依然として危険な存在であることに変わりはないのであるが。彼らはヘサウロよ、戻れ〉と呼びかける人びとであり、彼らと呼びかけるかつての現実が誘惑という形をとることもないではない。

このように、翻身には会話装置の再組織がともなつてゐる。意味ある会話における対話の相手が変わるのである。そして、新しい意味ある他者との会話のなかで、主観的現実が変えられる。こうした主観的現実が彼らとの不断の会話によつて、あるいは彼らが代表する共同社会のなかで、維持される。要言