

文明化過程としての社会構成

－ ノルベルト・エリアスの社会学的想像力 －

市井 吉興*

ノルベルト・エリアス(Norbert Elias 1897-1990)は、『文明化の過程』(1939)を発表することによって、彼の社会学的営為を開始することとなったが、彼がヨーロッパの社会学界で注目を集めるようになったのは、戦後、しかも1960年代からである。なかでも、エリアス社会学の独自性が評価されるようになるのは、戦後の社会学理論の先駆的理論家であるパーソンズの構造＝機能分析に対する「アンチ・テーゼ」のひとつとして注目されたことにある。しかし、エリアスとパーソンズは、彼らの代表作が著わされた1930年代の時代状況を共有しており、それゆえにエリアスのパーソンズ批判は、「社会秩序」、「個人と社会」という社会学理論のアポリアに対するアプローチの差異に向けられる。そこで、本稿の目的は、両者の社会構想を示す鍵概念である、「システム(System)」、「パーソンズ」、「フィギュレーション(Figuration)」（エリアス）に注目し、その理論的差異をエリアスの「文明化過程(Prozeß der Zivilisation)」概念を用いて考察する。その際、エリアスの文明化過程論におけるフロイトの精神分析論の影響を確認し、このフロイト受容のアプローチが、エリアスとパーソンズとの社会学理論の差異を決定づけていることに言及する。

キ・ワ・ド：エリアス，パーソンズ，フロイト，文明化過程，フィギュレーション，超自我，社会システム，役割理論

目次

はじめに

I エリアスと文明化過程 - 「文化」と「文明化」の対立が意味するもの -

II フロイトとエリアス

III 文明化過程としての社会構成

- System or Figuration -

おわりに

はじめに

ノルベルト・エリアス (Norbert Elias 1897-

1990) は、『文明化の過程』(1939) を発表することによって、彼の社会学的営為を開始することとなったが、彼がヨーロッパの社会学界で注目を集めるようになったのは、第二次世界大戦後、しかも1960年代からである。なかでも、エリアス社会学の独自性が評価されるようになるのは、戦後の社会学理論の先駆的理論家であるパーソンズの構造＝機能分析に対する「アンチ・テーゼ」のひとつとして注目されたことにある。しかし、エリアスとパーソンズは、彼らの代表作が著わされた1930年代の時代状況を共有しており、それゆえにエリアスの

* 立命館大学大学院社会学研究科博士後期課程

パーソンズ批判は、「社会秩序」、「個人と社会」という社会学理論のアポリアに対するアプローチの差異に向けられることとなった。そして、この問題は、パーソンズとエリアスの社会構想を示す鍵概念である「社会システム (social system)」、「パーソンズ」と「フィギュレーション (Figuration)」、「エリアス」との理論的差異に収斂されることになる。特に、エリアスの「フィギュレーション」は、『文明化の過程・第二版』(1969)が出版される際に、新たに付け加えられた「序論」においてパーソンズに対抗する社会構想を明確に打ち出す試みを反映した概念であり、さらに述べるならば、「フィギュレーション」の提起を、エリアス社会学における文明化過程概念の理論的發展として位置づけることが出来る。

このことから、本稿では、パーソンズとエリアスの社会構想を示す鍵概念である「社会システム」と「フィギュレーション」との理論的差異を築きあげている、エリアス社会学の中心概念である「文明化過程 (Prozeß der Zivilisation)」概念を検討し、エリアスの社会構想の独自性を浮き彫りにすることを試みる。また、この文明化過程概念の検討は、エリアスとパーソンズの理論的差異を描き出すだけでなく、パーソンズ以降の社会学理論、なかでもパーソンズ批判を担った社会学理論とエリアス社会学との融合を試みる結節点を探ることにもなる。

さて、この文明化過程概念の検討に際し、本稿では、以下の二つの検討課題を設定する。まず、第一の課題は、『文明化の過程』において、エリアスが文明化過程概念をヨーロッパにおける「文明化 (Zivilisation)」と「文化 (Kultur)」との対立から導き出したことに焦点をあてることである。つまり、このような対

向的シェーマは、文明化概念に内在する何らかの「実践的な方向」によって決定づけられてきたものではなく、「文明化」の名のもとで繰り広げられることとなったヨーロッパ社会の特殊な編成秩序過程から生み出されたものであることを確認する。また、エリアスの設定する文明化過程概念が、フロイトとの近親性を持つことにも触れることとなる。

さらに、第二の課題は、このヨーロッパ社会の特殊な編成秩序過程に「反復」される「社会的なるもの」を浮かび上がらせるエリアスの試みをフロイトの精神分析論との影響関係から考察することを試みる。その際、この試みは、『文明化の過程』が発表された1930年代の思想状況も視野に入れ、特に、フランクフルト社会研究所(通称「フランクフルト学派」)が取り組んだフロイト受容に焦点を絞り、エリアスとの関連を考察する。これら二つの課題を通して、パーソンズとの社会像の相違を探り、エリアスの独自の社会像を浮かび上がらせることを試みる。それでは、以下それぞれの論点の考察を行っていく。

I エリアスと文明化過程

- 「文化」と「文明化」の対立が意味するもの -

『文明化の過程』の成立の背景には、1930年代のヨーロッパに起こった「悲劇」がある。その悲劇は、当然のことながら、エリアスにも影響を与えることとなったが、ここで、エリアスが『文明化の過程』執筆の動機を述べた「序文」の一節を振り返っておきたい。

問題設定そのものは、しかし、狭義の学問的伝統を基点としているというよりも、むしろ私

たちすべてがその影響下に生きている体験、つまりこれまでの西欧文明の危機や再編成の体験、さらに、この文明の意味は何なのかという素朴な欲求から生まれている¹⁾。

「西欧文明の危機と再編の体験」は、まさに、ヒトラーによる政権掌握を許し、第二次世界大戦へと突入していったドイツであり、またそれに翻弄されたヨーロッパの運命でもあった。さらに、この体験は、エリ阿斯に限られたものではなく、ナチズムの台頭によって亡命を余儀なくされた多くの知識人による、彼らの「存在意義」を懸けた思想的抵抗を招くこととなった²⁾。このような彼らに共通する思想的背景を指摘しておくならば、例えばホルクハイマーとアドルノによる『啓蒙の弁証法』(1947)に示されたように、それは「近代合理性」に対する批判であり、また、それが内包した「啓蒙の自己崩壊」ということになるではなかろうか。

しかし、エリ阿斯は、先の亡命知識人たちが試みた近代合理主義批判や西欧文明批判とは異なった問題提起を行う。それは、以下に引用するエリ阿斯の一節に示されている。

研究に際し指針となっているのは、私たちの文明化された行動様式が、およそ考えられるかぎりのすべての人間の行動様式のなかで最も進歩したものであるという観点でもなく、「文明」は破壊を宣告された最悪の生活形態であるという見解でもなかった。今日わかっていることといえば、文明化の進展につれて、一連の特殊な文明苦が生じているという事実である³⁾。

まず、強調点を付けた「文明苦(Zivilisationsnöten)」であるが、ナチズムの台頭、さ

らにはヨーロッパ全土を巻き込んだ第二次世界大戦という出来事を象徴するものとして、先の亡命知識人たちと共有可能なものであろう。しかし、このような文明苦という窮状に貧した1930年代のヨーロッパに対して、エリ阿斯が設定した主題は、同じ「序言」の冒頭において「この研究(『文明化の過程』)の中心を占めるものがヨーロッパ的な意味で文明化された人間に典型的と見られる行動様式である」と述べられている⁴⁾。つまり、先の亡命知識人たちは、「ヨーロッパ的な知の枠組みの崩壊」に対する危機意識を募らせたが、エリ阿斯は、「ヨーロッパ的な行動様式の変遷」が、迫り来る西欧文明の危機と再編の原動力になっていると指摘しているのである。

このようなエリ阿斯の問題意識は、「文明化」概念が、ドイツとフランスで用いられる場合の、意味と評価の相違を究明する試みへと展開する。つまり、エリ阿斯が「文明化」を分析するということは、従来の「文化」と「文明化」の対置の硬直化と自明性を解消させることであり、また、このような対向的なシェーマは、文明化概念に内在する何らかの「実践的な方向」によって決定づけられてきたものではないことを示すことになるのである。むしろ、エリ阿斯は、「文明化」の名のもとで繰り広げられることとなったヨーロッパ社会の特殊な編成秩序過程を浮かび上げさせ、その過程に「反復」される「社会的なるもの」を浮かび上げさせるのである。それでは、『文明化の過程』におけるエリ阿斯の文明化概念を考察を試みる。まず、多少長めではあるが、エリ阿斯が提起する文明化概念を示し、その分析から始めていきたい。

文明化概念は、最近のヨーロッパ社会が、それ以前の社会あるいは同時代の「もっと未開の」社会よりは進化していると信じているものすべてをまとめている。この概念によってヨーロッパ社会は、その独自性を形成するもの、自分が誇りにしているもの、すなわち技術の水準、その礼儀作法の種類、その学問上の認識もしくはその世界観の発展などを特徴づけようとする⁵⁾。

このように、文明化概念は、技術水準、礼儀作法、学問といった様々な事実に関係している。エリアスは、この概念をヨーロッパの自己意識、すなわち「国民意識」を現したものであると指摘するとともに、「この文明化概念はヨーロッパの様々な国において同じものを意味するものではない」ということを強調している⁶⁾。それが、先に述べたように、文明化概念が英語とフランス語における使用と、ドイツ語における使用との間には大きな相違があるということである。

まず、英語・フランス語において、「文明化」という概念は、ヨーロッパと人類の進歩に対する自国民が持っている意義についての「誇り」をまとめて表現しているという。それに対し、ドイツ語における言語習慣において、「文明化」は確かに有益なものを意味してはいるのだが、そこに見出されるものは、「二流の価値」でしかない。なぜなら、文明化は人間の外面、人間存在の表面だけを包括するものを意味しているにすぎないのである。ドイツ語で自分自身を解釈するために用いられる言葉、すなわち、自分の業績と本質とをまず第一に表現するのに用いられる言葉は、「文化」である。極端な言い方をすれば、ドイツ語において文明化によって言い表されるものは、「見せかけ」に過

ぎないのである。しかし、エリアスは、文明化概念に関する意味の相違は、単なる言語習慣に起因するものではなく、むしろ、その言語習慣を構築する社会集団の歴史的状況や社会的関係に規定されると指摘する⁷⁾。

ドイツ語の「文化」という概念の機能は「文明化」の対立物を意味することであるが、この機能は「文明化」の名の下で1919年に終結した第一次世界大戦の前後から見られる。しかし、エリアスは、それ以前の18世紀から「文化」と「文明化」との対立が存在し、しかも、その対立は、社会的経験を背景にしてカントによって位置づけられたと指摘する⁸⁾。そこで、エリアスは、その論拠をカントが著した『世界公民的見地における一般史の構想』(1784)に記された一節に注目する。

我々はいま技術と科学とによって高度に洗練(kultiviert)されている。我々はまた諸般の社会的な礼儀や都雅の風に関して、煩わしいまでに文明化(zivilisiert)している。しかし、我々自身をすでに道徳的にも教化されていると見なすには、まだ甚だしく欠けているのである。文化は、さらに道徳性という理念を必要とするからである。とはいえ、この理念を適用するに際して、名誉心やうわべだけの礼儀などに見られるいわば道徳めいたものを旨とするならば、やはり単なる文明化に終わるであろう⁹⁾。

カントは「世界市民」という概念を提示しているが、エリアスはこの概念が想起させる「国民的対立」以上に、ドイツ国内に生じている「社会的対立」を反映したものであると指摘する¹⁰⁾。つまり、ドイツにおける文化と文明化の概念上の対立が形成される背景には、その名づけ親の役割をする「宮廷上流支配階層の振る舞

い(Verhalten)」に対する、ドイツの中流知識層(新興市民階層)の論駁が存在していたのである¹¹⁾。さらに述べれば、ここに表明されているのは、偽りの外面的な「礼儀」と真の「美德」という対立命題である。後に、この「文化」と「文明化」という対立は、社会的対立から国民的対立すなわち「国家間の対立」へと姿を変えることになる。

「文化」と「文明化」という社会的対立から国民的対立へと転換するとき、そこにはプレスナーの言葉を借りれば「遅れてきた国民」としてのドイツが、フランスないしは「西ヨーロッパ」に対するコンプレックス、ないしはルサンチマンとしての国民感情の発露が現れるのであろうか。しかし、エリアスは、このような対立軸の変化が、それぞれの社会における上流階級の位置、すなわち彼らが形成する「宮廷社会」がもたらす社会的関係に規定されていると述べる。つまり、「文化」や「文明化」という概念は、宮廷社会に対する中流階級(新興市民階級)の「卓越的な存在証明」と見なすことが出来る。その意味で、ドイツでもフランスでも中間階級が自己を表象する概念は異なっていない。彼らが置かれていた状況は、同様のものではあったといえよう。それゆえに、国民意識の担い手としての中流階級は、フランスにおいては「フランス革命」(1789)での旧体制を打破する主体として、またドイツにおいても宮廷貴族階級に自分を対置し、競争相手の諸国家に対する境界を設定することによって台頭することになった。また、エリアスが指摘するように、フランス革命以降、「文明化」概念やこれと類似の概念が、ドイツの宮廷貴族階層を言い表すことは少なくなり、フランスや西ヨーロッパ一般のことを意味するようになった¹²⁾。さらに、エ

リアスはナポレオンが1798年にエジプト遠征に出発する際に兵士たちに語った「兵士諸君、諸君は文明化にとってはかりしれない結果をもたらす征服に取りかかるのだ」という一節に文明化概念の変化を見出す¹³⁾。

この一節に現れた「文明化」は、まさにフランスの拡張政策と植民政策を正統化していくことを意味しているが、これは、かつて宮廷社会における貴族階級が「上品さ」、「礼儀」による支配の正統化と同じ役割を意味している。エリアスは、この状態を文明化過程のひとつの重要な段階が終了した状態と述べるが¹⁴⁾、そこで彼が意図することは、革命を経たフランスが、ひとつの「国民国家」として誕生し、これまで「社会的対立」を反映してきた「文明化」概念が、「国民的対立」を正統化する「われわれ感情」として個々の人々(国民)にとって「自然化」されたということになる。その際、この「自然化」のプログラムは、革命による旧政体の崩壊そのものではなく、中流階級が宮廷社会における貴族階級の宮廷的な行動様式(風俗)を受容したと大きく関係があるのである。つまり、文明化された宮廷的な行動様式は、政治的言説の表象となり、さらには中流階級の「ハビトゥス(habitus)」へと変容するのである。

この点に関して、バウマン(Zigmund Bauman)は、フェーブル(Lucien Febvre)の『文明化、言葉と思想集団の進化』(1930)を参照し、エリアスも後に述べることになるが、「文明化」は、「礼儀(civilité / civilité)」と密接な関係にあると指摘する¹⁵⁾。この礼儀が意味することは、慎重に模倣され、細心の注意を払って適用された振る舞い方の慣例によって示される丁寧さ、立派な振る舞い、相互の敬意で

ある。確かに、このような礼儀の定義は、ドイツ語の「文化」からすれば「見せかけ」以外の何ものでもないのだが、ここでの重要な意味は、宮廷貴族が情念を隠し、意図を隠蔽し、自分自身が宮廷社会のなかで生き延びるための条件であるということである。この点は、エリ阿斯が『宮廷社会』(1933=1969)において様々な事例を用いて論じ、『文明化の過程』においては、礼儀と文明化の関係をエラスムス(Desiderius Erasmus)の『少年礼儀作法論』が、西ヨーロッパにおいてベストセラーとなる社会・歴史的背景を分析することによって紐解いている。

さらに、フェーブルは「開化する(civiliser)」という動詞が、「統治する/文明化する(policer)」という動詞との類似性を指摘する。特に後者は、全体としての社会や政治的領域に向けられており、秩序の保全、人間的交わりからの暴力の廃絶、公的空間の安全確保という観念が込められていた。この指摘を受けて、バウマンは、civiliser, civilite, policerという言葉の関係を考察し、「人間同士の関係のネットワーク上で、諸個人の矯正を通じて、人間同士の関係の望ましいパターンを獲得すること」として「文明化」を位置づけることになる¹⁶⁾。

バウマンが指摘するように、「礼儀」は「見せかけ」であり、飼い慣らされてはいるが、本質的には矯正されず、依然として情念に支配されている、身体に矯正された行動上の仮面である¹⁷⁾。しかし、文明化が policer と関係のある言葉である限り、バウマンが指摘するように、文明化は社会秩序の再生産メカニズムにおいて重要な役割を与えられるはずであり、さらには、個人の精神と身体との統治を目指す管理と

の接合へと進展するのである¹⁸⁾。また、ドイツにおける「文化」であるが、「道徳」という全ての人間に妥当する人道的な基準として形成され、それは中流階級が上流の貴族階級との継続していた緊張関係を象徴していた。さらに、社会的対立を背景にして、「アポステオリなもの」として構想された内面的価値や美德という対抗基準は、カントのような中流階級に属する知識人によって、平等で人道的な市民的規範の強力な「内面化」を進めるのである¹⁹⁾。

このように、「文化」と「文明化」という言葉の相違は、社会的対立、さらには国民的対立を反映したものであることが明らかになったが、いずれにしても、その言葉を担う新興市民階級としての中流階級の社会的地位の上昇に大きく規定されている。この点は、バウマンが引用した文化の観念を歴史的に分析したベネトン(Philippe Bénéton)の一節、つまり「文化と文明化は、闘争の言葉(nots de combat)であり、政治的機能を想定しているのである」ということを反映しているのである²⁰⁾。また、この言葉の背景には、当然のことながら、「啓蒙(Aufklärung / lumières)」という「感情や動物的本能に対する理性の、困難ではあるが最終的には勝利を収める闘争であり、宗教や魔術に対する科学、偏見に対する真理、情緒と慣習の支配に対する合理化の闘争」が控えている²¹⁾。

しかし、エリ阿斯は、この啓蒙のプロジェクトそのものの分析に関心を向けるのではなく、むしろ、啓蒙のプロジェクトが開始される以前の「中世」へと関心を向けるのである。つまり、エリ阿斯は、「国家(Staat)」と呼ぶものの初期形態が、徐々に形成される過程と平行して、「礼儀」のもとに行動様式が組織化されることに注目するのである。換言すれば、「文明

化された」行動様式の構造が、ヨーロッパ社会の「国家」形式の組織化と密接な関係にあるということである。

エリアスは、この「文明化された行動様式」を『文明化の過程』の第二部「人間の行動様式の独特の変化としての『文明化』について」において、テーブルマナー、就寝、入浴、男女関係、生理的欲求に対する考え方、攻撃欲の変遷を扱うことによって、羞恥心や不快感が社会的に要請されることを明らかにし、それを社会発生的な「不安 (Angst)」の問題として捉えることになる。この問題は、フロイトが、『文化の不満』(1930)において定式化した「社会的不安 (Sozialangst)」の処理としての「自己懲罰の欲求」、つまり、文化が個々人の内部の攻撃欲動を押さえつけるために、心のなかの法廷、すなわち「超自我 (Über-Ich)」に自己を監視させることである²²⁾。このフロイトの枠組みは、エリアスによって社会の編成過程における「個人」に対する「外的抑圧 (Fremdzwang)」から「自己抑制 (Selbstzwang)」への転換として描かれることになるのである。

そこで、バウマンはエリアスの『文明化の過程』のモチーフを、フロイトの『文化の不満』に求めることになる²³⁾。つまり、エリアスはフロイトが成熟したモダニティの性質から演繹してきた「本能の抑圧」を、実際のところは、「特定の時間と場所、社会文化的形状に制約された歴史的過程」に見出すのである²⁴⁾。さらに、バウマンはエリアスの「文明化過程」の要点を次のように集約する。

エリアスの研究における見事な観察力には、抑圧が忘れられるという歴史的エピソード、新しく導入されたパターンに供給される擬似合理

的正統化、そして「自然化」された生の歴史的形態の全体から構成され、この過程が首尾よく成就されるとする着想がある²⁵⁾。

バウマンの指摘あるように、エリアスの文明化過程概念は、「首尾よく成就される」はずの社会の編成秩序が、「疑似合理的正統化」とその「自然化」という理性の承認によってのみ達成されるものではなかったことを描き出すのである²⁶⁾。バウマンは、このようなエリアスの文明化過程論の背景にフロイトの精神分析論の影響を指摘する。確かに、このような構想はフロイトとの影響関係を強く伺わせるものである。次章において、フロイトとエリアスの関係を考察することとしたい。その際、この試みは、『文明化の過程』が発表された1930年代の思想状況も視野に入れ、特に、フランクフルト学派が取り組んだフロイト受容に焦点を絞り、エリアスとの関連も考察する。

Ⅱ フロイトとエリアス

さて、エリアスと心理学との関係であるが、グライツヒマン (Peter Gleichmann) の指摘によると、エリアスは、ゲシュタルト心理学や初期のライヒ (Wilhelm Reich) から理論的影響を受けるとともに、亡命生活中に、精神分析医フックス (S.H.Fuchs) のもとで「集団療法」に関わった経歴を持っている²⁷⁾。このようなことから、エリアス社会学において、心理学 (精神分析) は重要な役割を担っていることが理解できるが、なかでもフロイトの精神分析からの影響を無視することは出来ない。

同じく、フロイトに対する関心を強く示していたのが、フランクフルト社会研究所 (通称

「フランクフルト学派」)である。例えば、1923年の社会研究所創設以来、そこには「精神分析部門」が設置され、また研究所の所長を務めたホルクハイマーは、1920年代からフロイトに対する関心を示していた²⁸⁾。しかし、フランクフルト学派におけるフロイト受容は、いわゆる「公式的な方針」が存在し、そのもとで行われたわけではなかった。とはいえ、フランクフルト学派の理論構築におけるフロイト理論の活用は、フロムの研究によって成し遂げられた²⁹⁾。しかし、フロムはフロイト理論の解釈をめぐり1940年を境にフランクフルト学派から離れることとなる。このフロムのフランクフルト学派からの離脱の背景には、アドルノによるフロイト解釈の変更が行われたことが指摘されている。その成果は、ホルクハイマーとの共著である『啓蒙の弁証法』に収斂されるのだが、それでは、以下において『啓蒙の弁証法』におけるフロイトの位置を確認してみたい。

『啓蒙の弁証法』において、ホルクハイマー＝アドルノが「啓蒙 (Aufklärung)」について語るとき、それは歴史上の「啓蒙時代」を指すのではなく、かつてヴェーバー (Max Weber) が唱えた「世界の脱魔術化 (die Entzauberung der Welt)」という広い意味で用いられている。したがって、徳永が指摘するように、世界の脱魔術化は、啓蒙期に「理性による人間の自律」という理念において最高の定式を得るものの、実は人類の全歴史を貫いている文明化 (Aufklärung) の過程である³⁰⁾。しかし、「なぜに人類は、真に人間的な状態に踏み入っていく代わりに、一種の新しい野蛮状態へ落ち込んでいくのか」³¹⁾という彼らの疑念は、啓蒙が魔術からの解放過程であると同時に、「神話」への逆行を内包したものであることを証明してい

るのである。つまり、ホルクハイマー＝アドルノは、啓蒙を人間による自然支配を本質とする西欧的理性＝合理性一般の両義性として位置づけており、啓蒙の自己崩壊は、そもそもの初めから合理性に属している実践的方向であったのである。

徳永が指摘するように、ホルクハイマー＝アドルノは、啓蒙の両義性、すなわち神話と科学の「相互通底」を指摘することになるが、それ以上に、彼らの企図は、「自然から疎外としての主体 - 客体関係の成立史の探求」にあった³²⁾。なかでも、彼らの分析のなかで特筆すべきものとして、この自然と人間との間に生じた「支配 - 服従関係」が、人間と人間との間に転移し、そこに新しい抑圧が生まれることを指摘したことにある。このことをホルクハイマー＝アドルノは「人間を自然の暴力から連れ出す一歩ごとに、人間に対するシステムの暴力が増大してくる」³³⁾と論じたが、つまり、啓蒙とは人間を自然への隷属から解放するはずのものであったのだが、いまや、社会 - 「第二の自然」としての「社会」 - への人間の隷属という「啓蒙の機能転化」へと陥るのである。さらに、この問題は、ホルクハイマーによって『理性の腐蝕』において「自然を従えようとする人間の努力の歴史は、また人間による人間の征服の歴史でもある。自我の概念の展開は、この二重の歴史を反映している」と指摘される³⁴⁾。

徳永が指摘するように、ホルクハイマー＝アドルノの自然理解は、19世紀後半以降の自然科学と社会科学の分離に基づく社会概念の狭隘化を打破し、再び社会を自然史的な地平にまで拡大して捉えようとするフランクフルト学派の社会哲学を基盤としている³⁵⁾。その際、自然への回路を開くことになるのが、マルクスの「労

働 - 生産」における「物質代謝」とフロイトの「無意識 - 衝動」における「精神分析論」であった。特に、『啓蒙の弁証法』において提起され、それ以降のフランクフルト学派の基本テーゼである「合理性と支配との絡み合い」について述べれば、合理性による社会支配は、自然支配と同じことになるのである。つまり、啓蒙的理性は、外なる自然への支配を、内なる自然の犠牲によって成し遂げたことになるのである。このような理論展開は、ホルクハイマー＝アドルノが、フロムによって「社会学的修正」を加えられる以前のフロイトの「本能論」を基盤にした試みであると指摘できる³⁶⁾。

この「本能論」は、フロイトによって『快感原則の彼岸』(1920)において提示された「二大本能論」であり、それらは「生の衝動 (Lebenstrieb)」と「死の衝動 (Todestrieb)」と呼ばれるものである。つまり、「リビドー (Libido)」という内的自然が、予測・計算可能なものに転化され、技術によって抑圧されることによって、それは破壊への道を歩み始めるのである。アドルノはそれを個人の生だけでなく、人類史、あるいは合理性の発展史そのものに適応することとなったのである。このような問題関心は、『啓蒙の弁証法』以降も彼らの思想を貫くことになるが、ここでは『啓蒙の弁証法』に収められた「身体への関心」という短い草稿をもとに考察していく。

この草稿は、「身体 (Körper)」に向けられた合理化の徹底における苦悩と葛藤を指摘している。それは、この草稿の冒頭部分に表現されている。

誰でも知っているヨーロッパ史の底には、秘められた歴史が地下水のように、流れている。

それは文明によって抑圧され、歪められた人間の様々な本能や情念の運命を貫く流れである。隠されていたものが公然と明るみに出てくるファシズム的な現代からは、明示された歴史もあの地下の暗い面と連なって出てくる³⁷⁾。

言うまでもなく、ここに示されたテーマは、『啓蒙の弁証法』に一貫して流れる「啓蒙の自己崩壊」に他ならないが、特に、それは「身体に対する個々人の関係のうちには、支配の非合理性と不公正さとが、残酷さとして再現されており、それは自由から程遠いと同じように、納得のいく関係、幸福な反省からは遠くかけ離れている」という指摘に現れている³⁸⁾。つまり、ホルクハイマー＝アドルノが指摘するように、ヨーロッパにおける個人の解放は、ある一般的な文化的転換と連動して生じたものであるが、この転換によって外からの物理的強制は減少したが、それにつれて、解放された個人の内面には、一層深い分裂が刻み込まれることとなったのである³⁹⁾。この「解放された個人の内面に生じた一層深い分裂」とは、フロイトが『快感原則の彼岸』で論じた「現実原則」が「快感原則」に勝利を収めた瞬間を現しているといえよう。この瞬間は、ホルクハイマー＝アドルノによって次のように述べられることとなる。

文化が、初めて身体を所有される物体として知るのであり、文化のなかで、初めて身体は、権力と命令の総体としての精神 (Geist) から、対象・死せる物体・物 (corpus) として区別されたのである。人間が自らを物体へと引きずり下ろしたことで、自然は、人間が自然を支配の対象に単なる原料に引きずり下ろしたことへ、復讐しているのである⁴⁰⁾。

つまり、ホルクハイマー＝アドルノが指摘するように、身体は二度と姿を変えて「生身(Leib)」に返すことは出来ないのである。まさに、啓蒙とは、自然が素材や物質に変えられて行く - 物象化される自然 - 積年のプロセスとなるのだが、それ以上に彼らが注目していることは、身体に向けられる後天的な愛憎両面感情である。つまり、身体に対する自己憎悪は、いつも支配の技術にとって不可欠の道具となるのである。

しかし、ホルクハイマー＝アドルノに多大な影響を与えることになったフロイトは、彼らのようなベシミズムを全面的に展開することはない。確かに、フロイトは、『快感原則の彼岸』において、人間の生を「死の衝動」との関わりで論じ、そこに人間の生の両義性を説くこととなった。とはいえ、この生の両義性は、一面的なベシミズムへと我々を導くものではなく、むしろ、フロイトは、『文化の不満』において、『快感原則への彼岸』での議論を再考しつつ、人間と自然との関係を「幸福」という観点からどのように捉えうるかという議論を行う。その際、フロイトは、自然と人間とは完全に幸福な関係を構築することが困難であることを指摘し、この問題に関連する三つの苦悩を指摘する。それらは、まず、自然の圧倒的な力、我々自身の肉体の脆さ、そして、家族・国家および社会における人間相互の関係を律する制度の不完全さである⁴¹⁾。しかし、フロイトは、これらの苦悩を克服する方向を次のように示すのである。

われわれが自然を完全に支配することはないだろうし、この自然の一片であるわれわれの身体組織は、未来永劫、適応と作業能力の点で一

定の制約を持った存在であり続けることだろう。こうした認識は、われわれの意気を沮喪させるどころか、むしろ反対に、われわれの活動を方向づけてくれる⁴²⁾。

この指摘には、フロイトが『文化の不満』執筆時に現れてきた「文化敵視」の風潮に対する批判が込められている。つまり、フロイトが主張することは、近代化過程において人間が悲惨な状況にあることの責任の相当の部分は、われわれのいわゆる「文化」が負うべきものであって、文化を放棄して原始的な環境に逆戻りさえすれば、ずっと幸福になるだろうという意識の蔓延に対しては、毅然とした拒否の態度を求めるのである⁴³⁾。このような文化敵視、文化に対する幻滅に対してフロイトは、その解決を彼がこれまで携わってきた精神分析から獲得した「神経症のメカニズムとその克服」に求める。つまり、フロイトは「文化」と「文明」を概念的な区別なく使っているが、エリアスが指摘した「文明苦」とは、フロイトが指摘した「共同体神経症」といえよう。そこで、エリアスはその克服をフロイトの精神分析論に求めるのと同時に、それを援用して、「国家」という形態のもとで「礼儀」のもとに行動様式が組織化されるヨーロッパ社会の変遷過程を辿ることになるのである。それでは、以下において、エリアスとフロイトとの関係に注目し、エリアスの文明化過程概念の考察を試みるが、まず、フロイトに対するエリアスの評価を、多少長めではあるが、次の引用で確認しておきたい。

この際ほとんど述べる必要もなからうが、ここではっきりと強調したいことは、当研究(『文明化の過程』)がフロイトおよび精神分析学派のこれまでの研究に多くを負っているという点で

ある。(中略)フロイトの前提と当研究の前提との間の少なからざる差異は、ここで明確に強調しなかった。おそらく意見の一致は、いくつかの議論を重ねることによって、難なく得られると思われたからである。個々の箇所で議論を行うよりも、われわれの思考体系を可能な限り明瞭かつ具体的に構築することの方が重要だと考えた⁴⁴⁾。

この引用からも明らかなように、フロイトに対するエリアスの評価は、かなり積極的なものとなっている。しかし、エリアスは、両者が前提として共有しているものが何であり、さらには、エリアス自身がフロイトのどのテキスト、ないしは研究から影響を受けているのかという点についての明確な言及を行っていない。とはいえ、彼らが共有しているという前提 - それは、エリアスによる一方的な判断であるとしても - とは、フロイトによって提示された「超自我(Über-Ich)」概念である。そこで、エリアスは、超自我に対する評価を次のように述べている。

「超自我」と命名されている例の精神構造が、個々の人間において人間関係、彼の生育する社会によって刻印されるという考え方、すなわちこの「超自我」が、一語で言えば、社会発生的であるという考え方が、とりわけ当研究の結果と完全に一致している⁴⁵⁾。

この引用から推測するならば、超自我概念は、『文明化の過程』を貫く問題意識、さらにはそれを読み解く鍵概念ということになる。つまり、エリアスが「ヨーロッパ上流社会の風俗の変遷」という副題が付けられた『文明化の過程・第一巻』において取り上げた様々な事象 - 例えば、食事の風習、生理的欲求に関する

考え方、寝室の作法、男女関係の考え方など - は、文明化過程概念をいわゆる「社会的慣習としての超自我の形成」として考察されていると指摘できる。つまり、エリアス自身が『文明化の過程』の「序言」で述べているように、彼の関心が「中世以降のヨーロッパにおける人間の行動様式と情感処理の変化」にあるということからも明らかである⁴⁶⁾。しかし、エリアスはこれらの「行動様式と情感処理の変化」を単に「個人的文明化過程」として把握しようとするのではなく、『文明化の過程・第二巻』で扱われる「国家形成過程」という「社会的文明化過程」との関係から把握することになるのである。

このようなエリアスの理論枠組みは、フロイトの精神分析論における「個体発生(Ontogenese)」と「系統発生(Phylogenese)」との関係を下地にしているといえる。周知のように、この個体発生と系統発生という関係は、ヘッケル(Ernest Heinrich Haeckel)が定式化した「個体発生は種の発達段階を繰り返す」という「存在 - 系統発生論」を基盤にしている。また、この枠組みは、古代の遺産の残像物という観念、つまり、「原父から父殺しを通して文明に至る、人類の古代史の再建」というフロイトの精神分析論のなかでも評価の分かれるテーマに収斂されることにある。しかし、マルクーゼが指摘するように、このようなフロイトの仮説を科学的に立証することはもとより、論理的に一貫して筋を通すことさえ困難であるが、それは「自律的な個人の観念」を切り崩そうとする試みであり、この問題意識を反映したものが超自我概念であるといえるのである⁴⁷⁾。

超自我がフロイトの思想に登場することになるのは、1910年から1920年にかけて行われた

臨床経験からである。なかでも『文化の不満』において示された「超自我はわれわれ自身の手で開設された法廷である」⁴⁸⁾という一節によって、超自我概念が精神分析論に留まらず、社会学においても展開を可能なものとする糸口が与えられることとなる。この点は、「精神分析入門(続)」(1933)に収められた「第31講 心的人格の分解」においてフロイトが提示した「超自我」の定義にその根拠を求める必要がある。それでは、多少長めではあるが、この定義を引用しておきたい。

超自我の樹立ということは、事実上一つの構造関係(Strukturverhältnis)を意味するのであって、良心の樹立のように必ずしもただ抽象物を人格化するのではないという印象をみなさんはすでに受けられたことと思います。(中略)超自我は、自我理想の担い手でもあって、自我は自我理想に照らして自己を測り、これを模倣しようとし、ますます完全なものになれという自我理想の欲求を満たそうと努力します。この自我理想が昔の両親の名残であり、子どもが当時両親から感じ取ったあの完全性に対する驚嘆の念の表現であることに疑いはありません⁴⁹⁾。

このように、フロイトは超自我を自我を監視するアприオリな存在とせず、むしろ他者との関係の変遷によってもたらされるものとする。その際、構造関係という概念が、重要な手掛かりになる。つまり、超自我とは、自我と自我理想との間に生じる葛藤の処理として位置づけられた「内部審級」であると同時に、「構造関係」として「個体発生」と「系統発生」とが収斂する場として描かれるのである。それゆえに、エリアスは『文明化の過程』において、フロイトが提示した超自我と構造関係を次のように展開するのである。

本能生活(Triebleben)における自己抑制も含めて、本能生活の調節は、人間の生涯を通じて一貫する社会的依存性や隷属性の一機能であるという点である。個人のこうした依存性・隷属性は、各時代の人間関係の構に依りて異なる構成を持っている。われわれが歴史のなかに考察しうる本能構造の多様性は、この構成の多様性に対応している⁵⁰⁾。

フロイトが指摘した「超自我」という内部審級の成立は、エリアスによって文明化過程における自己抑制の獲得として議論されることになるが、この概念は、社会全体にわたって暴力が独占されるという社会編成秩序の変化によってもたらされる。このことは、エリアスによれば、社会的分業、権力闘争、市場によって引き起こされた社会的機能の分化であり、さらに社会的機能分化の進展に平行して、人間どうしが次第に緊密な相互依存関係に巻き込まれることを背景としている。このような社会の編成秩序の変遷のなかで、人々は自然発生的な衝動や情熱に身をゆだねないように、情動を抑え、自分の行動の影響や他者の行動を予見し、考慮するような圧力をかけるようになる。この圧力の社会的発生を、エリアスは、中世後期から近代に至るまでの日常的な人間関係の変容のなかに見出すことを試みたのである。このことは、『文明化の過程』、『宮廷社会』において「宮廷」という権力中枢に対応して拡大した相互依存関係が、そこに集う人々に対し振る舞いの規制を強いるエピソードに十分に描き出されている。

このように、エリアスはフロイトの超自我の影響のもとに、「自己抑制」という情動抑制が自然化された状態、すなわち多かれ少なかれ自己監視を自動化し、短期的な興奮を習慣化された長期的視野の掟に隷属させ、より細分化の進

んだ、より強固な「超自我」装置を作ることと位置づけた。つまり、かつては他者への一般的な配慮を心に留めるように要求されていたことが、「自分自身のために」なされるべきものとされ、社会的な圧力が自己抑制へと進展し、情動抑制の審級が、ますます強く人間自身の内部へとその場所を移していくことである。しかし、この情動抑制の審級は、固定化されるものではなく、常に「社会」に対する「抵抗」を示すことになる。この点は、次章において試みられるエリアスの社会像の考察から導き出してみたい。

Ⅲ 文明化過程としての社会構成

— System or Figuration —

1969年に、エリアスは『文明化の過程』の「第二版」を出版することになるが、その際彼は1939年に出版された本文を改訂することをせず、その代わりに長い「序論」を付加することとなった。この序論は、『文明化の過程』の「全体像」を紹介すること以上に、エリアス社会学の方向性とその社会学的営為 - 『文明化の過程』(1939)に与えられた評価に対する自己批判も含む - が、どのような社会学思想史のなかで形成されてきたかをエリアス自身が再帰的に論じている。それでは、エリアス社会学の方向性を検討していくにあたり、まず序論の冒頭部分において示された一節を引用し、この分析から行うこととする。

ヨーロッパ諸国の数世紀にわたる発展の問題を扱うにしろ、あるいは他大陸のいわゆる「発展途上国」の問題を扱うにしろ、絶えず新たにゆき当たる観察が提起する問題は、長期にわた

り特定の方向に向けて進行する社会の全般的変容 - この変容を表現する専門用語としては「発展(Entwicklung)」という概念が用いられてきたが - につれて、とりわけ人間の行動や経験の情緒面、および外的拘束や自己抑制による個人の情感の規制、したがって同時にある意味では、人間のあらゆる言動の構造一般が一体どのように、またなぜ特定の方向に向けて変化するという点に関してである⁵¹⁾。

まず、ここで企図されていることは、エリアス社会学の中心概念である「文明化過程」が単線的な「進歩(progress)」として理解されたことに対する反批判を試みることである。その際、エリアスは従来社会学において使われてきた「発展」概念を再考することから議論を開始する。そこで、エリアスは、「発展」を「進歩」の観点から見る19世紀的な社会学の枠内で捉えることを拒否することにある。つまり、19世紀の社会学の開拓者にとって自明であった「特定の観点」は、「社会の発展は必然的により良きものへの発展であり、進歩に向けての発展という信念」とエリアスは指摘する⁵²⁾。さらに、エリアスは、19世紀の社会学の第一世代が構想した「発展モデル」は、相対的に事実 に即した観念とイデオロギイ的観念の混合物であることを指摘する。このことは、次の引用から明らかである。

(『文明化の過程』において)容易に認められることは、事実連関の発見と説明を志向することのような問題設定によって、すなわち、俗に発展と呼ばれる特殊な長期的構造変化を対象とする経験的・理論的問題設定によって、発展の概念に機械的必然性の表象、もしくは目的論的目的追求の表象を結びつける形而上学的諸理念とは、訣別するという点である⁵³⁾。

つまり、「発展」といえばより良き進歩を意味してきた形而上学的、そして神話的な「発展」概念を批判することが、『文明化の過程』の焦点である。

このように、エリアスが「序論」の前半部分を用いて、「発展」概念を批判する理由として、この「序論」が書かれた1960年代後半の社会学理論状況がある。エリアスが、批判の対象とした理論は、パーソンズの「社会システム論」とマルクス主義の「史的唯物論」である。これらの理論は、戦後の社会学理論を強力に牽引し、その関係は、政治的イデオロギー対立の「代理戦争」を繰り広げるにまで至った。それゆえに、これらの理論は、エリアスが指摘するように、イデオロギー的観念の混合物であり、そこで企図される「発展」概念は、より良き進歩を意味してきた形而上学的、かつ神話的なものであった。

このような状況に対してエリアスは、「文明化過程」概念を用いて対抗することとなるのだが、この章の冒頭部分で用いた『文明化の過程』からの引用で、強調点を施した箇所のテーマは理解されることはなかった。つまり、エリアスが構想する発展概念は、社会分化と心的分化とが収斂されることであるが、それは、単線的な進歩ではなく、先にフロイトが超自我の設定にみたような「構造関係」という諸関係において「過程」として構造化されることである。その際、この「過程」は、ジンメルに代表される「形式社会学」が提起する「社会過程」概念、すなわち「社会を諸個人の相互作用に見出す現実的な動的経過」という観点も重要であるが、それと同時に、裁判制度の訴訟過程として示される「過程」、すなわち「審級(instance)」という側面にも注目しておく必要がある⁵⁴⁾。

この「審級」という言葉が現代社会理論において重要な位置を与ることとなったのは、アルチュセールが著した『マルクスのために』(1965)に収められた「矛盾と重層的決定」において提示された「最終審級(last instance)」という概念にある⁵⁵⁾。アルチュセールが、「矛盾と重層的決定」において試みたことは、ヘーゲルの弁証法における矛盾論を再考し、マルクスの史的唯物論における「経済決定論」を批判することであった。さらに述べれば、この試みは、史的唯物論を素朴な経済決定論として位置づけるあまりに、マルクスが提起した「社会構成体(Gesellschaftsformation)」において忘れられていた「複合的全体としての社会」という意味を再度示すことであった。つまり、アルチュセールの試みは、社会変動の要因は唯一のものではなく、むしろ決定作用は様々に入り組んでおり、単純な「要素還元」は、意味がないということを示すことであった。

しかし、このことは、様々な決定因が相対的に、また単に多能的に存在しているということを示すのではない。むしろ、ここで強調されるべきことは、様々な審級(矛盾)が、競合する社会の変動の契機を、フロイトの精神分析論を援用することによって、「重層的決定」として描き出すことである。確かに、ヘーゲルは、『精神現象学』や『歴史哲学』において諸矛盾の累積過程と回復過程とが非常に複雑な構造を持つことを指摘している。しかし、アルチュセールは、ヘーゲルが構想する歴史過程全体を支配する原理は、極めて単純であると指摘する。その「単純さ」を表明したヘーゲルの概念が、『論理学』における「目的論」で展開され、そして先の『歴史哲学』において「閉鎖的かつドグマ的な目的論的歴史像」という批判を

導く「理性の狡智 (List der Vernunft)」となるのだが、エリアスは『文明化の過程』において、これを批判して、次のように述べる。

文明化は過去のある時期に個々の人間によって意図され、徐々に、全く意識的に、目的になった手段によって合理的に現実に移されたものではなく、また合理化がそうであるのと同様に、人間の理性の所産や遠大な見通しのもとに立てられた計画の結果でもない⁵⁶⁾。

さらに、エリアスが描こうとする社会像が問題になるのだが、彼は「秩序」をキーワードに、次のように述べる。

個々の人間それぞれの計画や行動、感情的な心の動き、合理的な心の動きは絶えず親しみを持つかあるいは憎しみを持ってお互いに編み合わされる。この個々の人間の計画や行動の基本的な編み合わせが、いかなる個々の人間も計画したり、創造したりしなかった変化や姿を生み出するのである。この編み合わせ、人間の相互依存の中から全く特殊な秩序、それを作った個々の人間の意志や理性よりもはるかに強制力を持つ力強い秩序が生まれてくるのである。歴史的変化の歩みを規定するのは、この編み合わせの秩序であり、文明化過程の根底に横たわっているのはこの秩序なのである⁵⁷⁾。

つまり、ここで強調されているのは、「諸個人の相互依存 (Interdependenz)」によって形成される独自の秩序が、社会変動の大きな要因となる」ということである。さらに、この相互依存概念は、パーソンズの行為論を批判する企図が、後に付け加えられることとなる。それが「文明化過程」と並んで、エリアス社会学を特徴づける「フィギュレーション (Figuration)」概念である。

クリエケン (Robert van Krieken) は、「フィギュレーション」概念がエリアスの著作に登場するのが1969年から、つまり、『文明化の過程・第二版』からであり、それ以前では、1965年にスコットソン (John L. Scotson) と共に著した *The Established and the Outsiders* においては「コンフィギュレーション (configuration)」が使われていたと指摘する⁵⁸⁾。この「フィギュレーション」という語に対して、これまで「図柄」、「形態」、「社会的図柄」、「関係構造」という訳語が与えられ、また「コンフィギュレーション」も「配置」、「星位 (星座)」といった訳語が存在する。しかし、訳語の選定以上に、エリアスが「フィギュレーション」を用いて提示しようとしたことは、先にも述べたように、『文明化の過程』が脱稿された1930年代から一貫している。むしろ、1960年代において、「フィギュレーション」が導入される社会学理論状況が問題となるのであるが、エリアスはその意図を『文明化の過程・第二版』の「序論」において、次のように述べる。

フィギュレーションという概念が採用された理由は、「社会」と命名されているものが、社会なしに存在する個人の抽象ではなく、また、個人の彼方にある「システム」ないし「総体」でもなく、むしろ個人によって形成される相互依存の編み物そのものであることを、社会学の従来の概念的道具以上に、この概念が誤解の余地なく明確に表現しているからに他ならない⁵⁹⁾。

この引用に見られるように、エリアスは、パーソンズの「社会システム論」に対する批判を試みるためにも「フィギュレーション」を強調する。とりわけ、エリアスは、『文明化の過

程』で試みた「ヨーロッパ社会における特殊な編成秩序の変遷過程」の探求が、『社会的行為の構造』(1937)から本格的に営まれたパーソンズの社会学的営為と同等の問題意識を共有しつつも、その解明の方法と方向の相違を強調することに力を注いだのである。また、この点は、ロバートソン(Roland Robertson)とターナー(Bryan S. Turner)によって、パーソンズの社会学における功績を積極的に評価する立場から、興味深い指摘が行われている。つまり、パーソンズ批判の典型でもある「パーソンズ社会学の無歴史性」という批判に対し、彼らは、パーソンズ社会学には近代世界を生み出した諸条件と、近代性と全世界の歴史的な発展を根本的に史的に概観する観点が存在することを強調し、そこにはエリアスとの比較研究が試みられる意義があると、次のように述べる。

エリアスは文明化過程を中世ヨーロッパから近代期への変動の鍵次元としているが、パーソンズにとって、近代の諸過程 - 特に世俗化、分化、そして複雑性の深化 - が、その主要な構成要素であり、事実上「文明化」の諸次元に相当するものであった⁶⁰⁾。

確かに、彼らが述べるように、パーソンズ社会学が社会変動に対する関心が欠如しており、またそれに対する説明を述べていないということ論拠に今後もパーソンズ批判を試みることは、「ステレオタイプ」と化した批判を繰り返すだけのことにしかならないだろう⁶¹⁾。しかし、エリアスが、パーソンズを「過程」の欠如ゆえに批判することは、「パーソンズ社会学の無歴史性」を指摘することと同時に、パーソンズの社会システム論に内在する「目的論的性格」に対する異議を唱えることになる。つま

り、この批判は、小川浩一と霜野寿亮が指摘するように、「主意主義的行為論」において試みられた「行為者の意識的行為」を出発点にした「目的の設定」が、「社会システム論」において、「行為の安定性と共有価値の存在」という社会システム成立のための「前提」へと転換していることを指摘するのである⁶²⁾。それゆえに、エリアスは「社会システム論」を、パーソンズの社会観を真に反映したものと位置づけ、それが含意する「均衡」、「不変性」に対する徹底した批判を試みるのである。そこで、エリアスは『社会学とは何か』(1970)において、フィギュレーションを社会学理論の現状に対して一石を投じる意味で次のように論じる。

フィギュレーション概念が役立つのは、簡単な概念用具を作り出して「個人」と「社会」とが異なるばかりか敵対的ですからある二つの形象であるかのように言語表現や思考を強いる、社会的強制力を緩和する助けとする点である⁶³⁾。

まず、「フィギュレーション」は、「個人と社会」、「マクロとミクロ」といった社会学理論における「アボリア」として君臨する「二元論」を超克する試みとして理解することが出来る。また、この点に関して、ムゼリス(Nicos Mouzelis)は、フィギュレーション社会学の主張を簡潔に、次のように述べている。

フィギュレーション社会学は行為的主体(agency)と構造(structure)といったこれまでの区別を超克してきたと主張している。なぜなら、フィギュレーションという概念は、それら両者を含んでいるからである。すなわち、フィギュレーションは行為的主体(それは個人であれ、集団であれ)に言及し、そして行為的主体の葛藤的(闘争的)かつ協同的な相互依存

(構造)に言及している⁶⁴⁾。

しかし、パーソンズも『社会的行為の構造』以来、積極的に「個人」と「社会」との接合を試みており、特に、この試みは、「主意主義的行為論」から「構造＝機能分析」への理論的転換を成し遂げることによって、さらに精緻化されることになる。周知のように、パーソンズが構造＝機能分析を導入することになったのは、1945年に発表された *The Present Position and Prospects of Systematic Theory in Sociology* という論文からであるが、その後『行為の一般理論をめざして』(1951)を経て、『社会体系論』(1951)において、ひとつの理論的な到達点を築きあげる。なかでも、『行為の一般理論をめざして』において提示された、「役割(role)」、「パターン変数(pattern variables)」、「ダブル・コンティンジェンシー(double contingency)」といった諸概念は、これ以降展開されるパーソンズの社会システム論を発展させるための基本概念として、またパーソンズを批判する社会理論家にとっての批判的対象として位置づけられたのである。

先にも述べたが、エリアスのパーソンズ批判は、パーソンズの構造＝機能分析導入以降の行為論に向けられている。なかでも、エリアスが批判の対象として取り上げるのは、パーソンズの社会システム論を構成する主要概念であるパターン変数、役割概念である。まず、エリアスは、パターン変数を構成する五組の二者択一の変数のなかで第一の変数である「感情性 - 感情中立性(affectivity - affective neutrality)」に対する批判を試みる。パーソンズは、パターン変数を構想する際に、「行為者 - 状況図式」とい

う行為の「準拠枠」を設定し、人間の行為を「欲求充足」であると同時に、「価値志向」でもあるものとして描き出す⁶⁵⁾。つまり、そこで想定されることは、「人間の行為は、欲求充足を求め、現実のいくつかの可能性のなかから選択を重ねる過程を通じて、価値はみずからを日々実現する」ということである⁶⁶⁾。

これに対し、エリアスは、パターン変数の五組の二者択一の対が、行為システムの基本的な構成要素として想定されることに批判を行う。つまり、ここでのエリアスの批判の要点は、パターン変数の順列・組み合わせが、32通りに分類されることは、行為が、あたかもカードゲームにおけるカードの組み合わせのように決定されてしまうことにある。さらに、「感情性 - 感情中立性」という変数、特に「感情中立性」に対するエリアスの批判は、厳しさを増すことになる。この「感情 - 感情中立性」は、パーソンズによって『社会体系論』において、次のように定義される⁶⁷⁾。

どんな行為者でも、欲求を充足しなければ生存することは出来ない。ところが、同時にどんな行為システムでも、一定の状況において、それに参加する行為者が充足できるいくつかの充足欲求を放棄しなければ、編成することも統合することもできない⁶⁸⁾。

エリアスは、「充足欲求の放棄」を「感情中立性」の要点として理解しているが、この変数に対して、エリアスは、「人間の情感処理が一層明確で調和のとれた情感制御 - だが、これは、決して感情性の完全な中立の意味ではない - の方向に向けて徐々に変化していく相対的に複雑な過程」という「文明化過程論」を対置させる⁶⁹⁾。つまり、エリアスは、個人構造と社

会構造は、常に変化し、生成する過程として捉えられるのであり、むしろ、エリアスにとってパターン変数は、「個人」と「社会」とが、あたかも別々に存在し、通常は静止状態にあって、何らかの形で接触たらしめる条件として設定されているとみなされるのである⁷⁰⁾。

この「感情中立性」を反映する概念が、「個人」と「社会」との接合を成し遂げる「役割」概念である。パーソンズは、『社会体系論』において「社会システムの構造は、相互行為に關係している何人かの行為者の間の關係に他ならない。社会システムはそうした關係のネットワークである⁷¹⁾と述べているが、この行為者間の關係を分析する単位として「役割」概念、さらに「地位 (status)」概念が導入されるのである。また、高城和義が指摘するように、パーソンズは役割理論をアメリカ社会学の最大の貢献であると述べている⁷²⁾。しかし、エリアスは、パーソンズの行為論の限界として、個人と社会との媒介するカテゴリーである「役割」に対する批判を試みるのである。

確かに、佐藤勉が指摘するように、役割理論は、社会が人間の創造物であると同時に、人間が社会によって規定されている「二重」の關係をとらえることを目指すものであり、いいかえれば、人間行為の主體的・主觀的側面と社会によって規定されている側面を同時的・総合的に捉えることを目的としている⁷³⁾。しかし、役割とは、役割の担い手、つまり人間にとって、欲求充足を具体化するための「社会的道具」であり、西原和久の言葉を借りれば、「個人の側から見れば、内面化されるだけの物象化されたもの⁷⁴⁾でしかない。それゆえに、パーソンズの役割理論は、多くの批判を導出すると同時に、「新たな役割理論」の登場をもたらしたこと

は、周知のことである⁷⁵⁾。

新たな役割理論に共通している観点は、役割が行為主体によって「解釈」されることによって、再度相互作用のなかから新たな役割を形成することを説くことである。この点は、橋本和幸が指摘するように、新たな役割理論が、単に行為論の立場に留まらず、相互行為を通じての關係論的視点を強調し、役割による自我創出の問題へと挑むのである⁷⁶⁾。しかし、この試みは、佐藤勉が指摘するように、役割は欲求充足の社会的水路であると同時に、「欲求の限定作用」であり、役割理論の再構成は、「社会的役割によって抑圧された欲求」に対して関心を向ける必要がある⁷⁷⁾。つまり、役割期待を達成することは、欲求から見れば、その解放と抑圧の二面性を孕んだものであるからであり、エリアスが「感情中立性」を批判する根拠は、ここに存在するのである。

確かに、役割理論から行為論を再構成する重要性を確認することは出来るが、それ以上に、エリアスが試みることは、社会学が「行為論」に想定する「人間像」に対する批判へと発展していく。この試みは、先の佐藤勉の指摘をラディカルに追求するものであり、また、社会理論に対するパーソンズとエリアスとの根本的な差異を明らかにしてくれる。つまり、エリアスがフィギュレーションによって描き出す社会構想は、人間が作り出す相互依存關係において、それぞれが「多元性 (Pluralität)」として、つまりフィギュレーションとして存在することである⁷⁸⁾。もちろん、この多元性とは、「役割」を介在するものではなく、フロイトが提示した「社会的不安」を改変させて、「権力」の一形式として記述されたものである⁷⁹⁾。さらに、エリアスは、パーソンズの世界システムに対する

批判を次のように示す。

(フィギュレーションを)「個人相互によって形成される社会システム」と言ってもかまわない。しかし、現在の社会学の枠組みのなかで、「社会システム」という概念と結びついている底流のために、そのような表現はかえって不自然に思われるだろう。そのうえ、「システム」という概念は、不変性の表象を強く帯びすぎている⁸⁰⁾。

「システム」と「フィギュレーション」というパーソンズとエリアスの社会構想における理論的差異は、社会に対する人間像の描き方に帰結する。そこには、両者におけるフロイト受容の差異が見られることになるが、この点を最後にまとめておきたい。

おわりに

文明化過程の検討を通じて、パーソンズとエリアスの社会構想を示す鍵概念である「社会システム」と「フィギュレーション」との理論的差異は、「個人と社会」という二元論を克服する際に想定される人間像の違いにあるといえる。つまり、エリアスがフィギュレーションによって描き出す社会構想は、人間が作り出す相互依存関係において、それぞれが多元性として、つまりフィギュレーションとして存在することである。先にも述べたが、この多元性とは、「役割」を介在するものではなく、フロイトが提示した「社会的不安」を改変させて、「権力」の一形式として記述されたものである。

しかし、「自律的な個人像」は、何度批判されても、新たな形をとって復活させられること

となる。この問題は、社会学理論において、佐藤勉が構造＝機能主義の発展方向として強調した「方法論的個人主義の徹底」である⁸¹⁾。佐藤勉は、パーソンズの秩序問題が、一般論のそれではなく、「個人の自律性を保障しうる社会秩序はどんなものかということが、パーソンズにおける秩序問題の核心なのである」と述べ、パーソンズは理想的人間像の根底にプロテスタンティズムの自由主義的個人主義を置いていると指摘する⁸²⁾。さらに、先述のロバートソンとターナーも「制度化された個人主義」を評価し、『社会的行為の構造』において提起された主意主義的行為理論を放棄することはなかったと述べるとともに、近年注目を集めるベック、ギデنزによる「個人化理論」と問題関心を同じくしていると指摘する⁸³⁾。

とはいえ、この制度化された個人主義は、高山巖が指摘するようにパーソンズによるヴェーバー・デュルケム問題を象徴的に反映した概念であると同時に、その問題の解決に際して混乱を露呈させた概念でもあると言えるのではないだろうか⁸⁴⁾。つまり、自由と自律を真に強靱なものにするためには、「超個人的母体」への統合というジレンマを抱えざるをえないのである⁸⁵⁾。この方法論的個人主義は、初期のパーソンズが志向した主意主義的行為理論を、道具活動主義(役割理論)と個人主義との「総合」としての「制度化された個人主義」として生まれ変わるだけなのである。したがって、パーソンズのフロイト受容、特に「超自我」に関しては、個人と社会との接点である役割への「動機づけ」と矮小化されてしまうのである。

このように、方法論的個人主義の徹底は、従来の「個人と社会」という二元論に対して困難な試みを続けることになる。それに対し、エリ

アスが提示したフィギュレーション概念は、「個人」と「社会」との関係を、彼が好んで使う「ダンス」の例のように⁸⁶⁾、ダンスを構成する諸個人間、ならびに諸集団間によって生み出される緊張関係こそが、エリアスが指摘する「社会的ダイナミズム」であり、それは支配構造の複雑化と個人に向けられる内的緊張関係（自己抑制）の強化の帰結である。さらに、エリアスは、社会構想の「主体」を「自律的な個人像」ではなく、多元的・相互依存的な人間像（開かれた人々）を描き出すのである。この点は、エリアスが、フロイトの精神分析論を援用した理論的到達である。

しかし、フロイト理論は「社会学的修正」を加えられることによって、パーソンズの社会理論に見られたような精神分析論の機能主義的陥穽に陥ることがある。この問題は、本稿でも考察を行った『啓蒙の弁証法』に通底する「自然支配の歴史哲学」にも同様の傾向が露見することとなった。この事態に対し、『権力の批判』（1985）において、ホネット（Axel Honneth）は、ホルクハイマー＝アドルノがもたらした自然支配の歴史哲学は、無媒介的に、経済的再生産という従来からの思考モデルに対し、個体の衝動の社会化という精神分析的思考モデルを並列することによって、最終的に機能主義的な社会モデルにその両者の統合がみられると批判する⁸⁷⁾。さらに、ホネットは、ホルクハイマー＝アドルノの社会理論は、社会学的に重要な問題設定が結びつくことを拒否していると指摘し、次のように述べる。

『啓蒙の弁証法』が描き出しているのは、自然過程を道具的に意のままにしてきた人類の歴史からもたらされた、心理的・社会的帰結なの

である。そこでは社会的支配形態は、自然を意のままに支配する活動の社会内的ヴァリエーションであると無条件に見なされており、道具化された自然との類比により、社会的支配に服従する諸主体は、受動的な犠牲者とみなされている⁸⁸⁾。

ホネットの批判の要点は、上述の傍点をつけた引用部分に収斂される。つまり、ホルクハイマー＝アドルノは、社会（Gesellschaft）の社会的（sozial）組織様式を把握することなく、また社会的行為の構成的役割（die konstruktive Rolle）を度外視しているのである⁸⁹⁾。この点に関して、ホネットは、社会理論の構築をフランクフルト学派が想定した自然支配という歴史哲学にそのモデルを求めることを拒否し、フーコーやハーバーマスのような後期資本主義社会の支配様式と統合様式分析を通じ、それに対する抵抗の拠点を求めていくことになる。このようなホネットの企ては、エリアスに通底する点を見ることが出来る。

『文明化の過程』において、エリアスは、「意識はあまり衝動を通さなくなり、衝動はあまり意識を通さなくなる」⁹⁰⁾というテーゼを提示する。このテーゼが意味することは、人間と人間の関係は、社会的関係の特殊な変容にしたがって変化するものであり、それは、エリアスが『文明化の過程』において探求した様々な歴史的事実からも明らかである。さらに、エリアスは自己抑制のモデル化を試みることになるが、これは自己抑制を迫る社会的圧力とそれを内面化しようとする自己自身による抑制が拮抗する舞台が、「人間そのもの」へと移されることを意味することとなる。例えば、このことは「戦場は人間の心のなかへ移される。以前、人

間対人間の戦いのなかで直接解消されていた緊張状態や激情のある部分は、今では人間が自分自身の心のなかで押し殺さなければならないものになる⁹¹⁾というエリアスの指摘に端的に表れている。しかし、この問題は、文明化過程に内在する実践的方向を意味するのではなく、このような自己拘束を生み出す「社会的緊張」と、それを生み出す「権力関係」を把握する必要があるのである⁹²⁾。つまり、この問題は、「社会システム」に対して相対的自律性を持つとみなされる文化的価値に込められた「文化的遺産」を破壊する試みでもある。この点は、本稿において、バウマンの指摘に見られたように、近代社会をもたらし、その再生産を支配する諸々の権力は、ただ理性の承認によってのみ与えられるものではなかった。まさに、この「擬似合理的な正統化」、換言すれば、ヨーロッパ社会の特殊な編成秩序過程に「反復」される「社会的なるもの」を描き出すのが、エリアスの文明化過程とフィギュレーションであり、これらの概念は、ホネットのような現代社会理論が企図する後期資本主義社会の支配様式と統合様式分析に対して有効であるといえよう。

註

- 1) Elias 1969a S.LXXX. 邦訳64頁。なお、外国文献からの引用であるが、邦訳のあるものは、それぞれの翻訳を参考にし、いくらか手を加えて引用した。
- 2) ここでは、フッサールによる『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』(1936)、ノイマン(Franz Neumann)による『ピヒモス - ナチズムの構造と実際 - 』(1942)、ノイマン(Sigmund Neumann)による『大衆国家と独裁』(1942)、フランクフルト社会研究所(通称「フランクフルト学派」)による『社会研究誌』(1932-1941)といった著作を挙げておきたい。また、エリアス自身も1933年にフランス、さらに1935年にイギリスに亡命することとなる。
- 3) Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation I*, (Suhrkamp, 1969a)(赤井慧爾他訳『文明化の過程(上)』法政大学出版局, 1977年) S.LXXX. 前掲書64頁。
- 4) ebenda S.LXXI. 同上書57頁。
- 5) ebenda S.2. 同上書68-69頁。
- 6) ebenda S.1. 同上書69頁。
- 7) ebenda S.6. 同上書72-73頁。
- 8) ebenda S.8. 同上書75頁。
- 9) イマヌエル・カント「世界公民的見地における一般史の構想」(篠田英雄訳『啓蒙とは何か』岩波文庫, 1950年) 41頁。
- 10) Elias 1969a S.8. 前掲書76頁。
- 11) ebenda S.9. 同上書76頁。
- 12) ebenda S.37. 同上書107頁。
- 13) ebenda S.63. 同上書135頁。
- 14) ebenda S.63. 同上書135頁。
- 15) Zigmund Bauman, *Legislators and Interpreters*, (Polity Press, 1987)(向山恭一他訳『立法者と解釈者 モダニティ・ポストモダニティ・知識人』昭和堂, 1995年) p.89. 邦訳127頁。
- 16) ibid p.91. 同上書128頁。
- 17) ibid p.91. 同上書128頁。強調は筆者による。
- 18) ibid p.92. 同上書131頁。
- 19) Elias 1969a S.31-36. 前掲書101-106頁。
- 20) Bauman 1987 p.94. 前掲書133頁。
- 21) ibid p.111. 同上書159頁。
- 22) ジグムント・フロイト 高橋義孝訳『フロイト著作集 3巻』(人文書院, 1969年) 478頁。
- 23) Zigmund Bauman, "The Phenomenon of Norbert Elias", *Sociology*, Vol.13 (1979) pp.122-123.
- 24) Bauman 1987 p.114. 前掲書163頁。
- 25) ibid p.114. 同上書163頁。
- 26) ibid p.114. 同上書163頁。
- 27) Peter Gleichmann, "Norbert Elias on Ninetieth Birthday", *Theory, Culture & Society*, Vol.6

- (1989) p.60. p.67.なお、フックスの本名は S.H.Folkesであり、彼はエリアスの『文明化の過程』の書評を著している。
- 28) マーティン・ジェイ 荒川幾男訳『弁証法的想像力』(みすず書房, 1975年) 123頁。
- 29) フロムは「精神分析とマルクス主義(史的唯物論)との融合させた社会心理学」の構築を目指していたが、それは「大衆のファシズムへの自発的協力の解明」にあった。なお、その成果はフランクフルト学派の共同研究である『権威と家族』(1936), 彼の代表作となる『自由からの逃走』(1941)において示された。
- 30) 徳永恂『現代批判の哲学 ルカーチ, ホルクハイマー, アドルノ, フロムの思想像』(東京大学出版会, 1979年) 72頁。強調は筆者による。
- 31) Max Horkheimer & Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, (1988, Fischer Wissenschaft)(徳永恂訳『啓蒙の弁証法』岩波書店, 1990年) S.1. 邦訳IX頁。
- 32) 徳永恂 前掲書139頁。
- 33) Horkheimer / Adorno 1988 S.45. 前掲書50頁。
- 34) マックス・ホルクハイマー 山口祐弘訳『理性の腐蝕』(せりか書房, 1987年) 127頁。
- 35) 徳永恂『ユートピアの論理 - フランクフルト学派研究序説 -』(河出書房新社, 1974年) 208頁。
- 36) 徳永恂 前掲書 216頁。
- 37) Horkheimer / Adorno 1988 S.246. 前掲書368頁。
- 38) ebenda S.247. 同上書370頁。
- 39) ebenda S.247. 同上書369頁。
- 40) ebenda S.247. 同上書370頁。
- 41) フロイト 前掲書 449頁。
- 42) 同上書 449頁。強調は筆者による。
- 43) 同上書 449頁。強調は筆者による。
- 44) Elias 1969a S.324. 前掲書368頁。強調ないし補足は筆者による。
- 45) ebenda S.324. 同上書368頁。強調は筆者による。
- 46) ebenda S.LXXII. 同上書58頁。
- 47) ヘルベルト・マルクーゼ 南博訳『エロスの文明』(紀伊國屋書店, 1958年) 49頁。
- 48) フロイト 前掲書 489頁。
- 49) ジグムント・フロイト 高橋義孝・下坂幸三訳『精神分析入門(下)』(新潮文庫, 1977年) 279頁。
- 50) Elias 1969a S.323. 前掲書368頁。強調は筆者による。
- 51) ebenda S.VII. 同上書 1 頁。強調は筆者による。
- 52) ebenda S.XXV. 同上書15-16頁。
- 53) ebenda 同上書 括弧内の補足は筆者による。
- 54) 今村仁司『アルチュセール』(講談社, 1997年) 156頁。
- 55) アルチュセールの見解に関しては、ルイ・アルチュセール『マルクスのために』(河野健二他訳 平凡社 1994年)に依拠している。
- 56) Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation 2*, (Suhrkamp, 1969b)(浜田節夫他訳『文明化の過程(下)』法政大学出版局, 1978年) S.312. 邦訳333頁。
- 57) ebenda S.314. 同上書334-335頁。
- 58) Robert van Krieken, *Norbert Elias*, (Routledge, 1998) p.56.
- 59) Elias 1969a S.LXVII. 前掲書50-51頁。
- 60) Roland Robertson / Bryan S. Turner, *Talcott Parsons*, (SAGE, 1991)(中久郎, 清野正義, 進藤雄三訳『近代性の理論 パーソンズの射程』恒星社厚生閣, 1995年) p.255. 邦訳342頁。
- 61) ibid p.255. 同上書342頁。
- 62) 小川浩一, 霜野寿亮『社会学的機能主義再考 - 文化と価値の理論をめざして』(啓文社, 1980年) 128 - 132頁。
- 63) Norbert Elias, *Was ist Soziologie?*, (Juventa Verlag, 1970)(徳安彰訳『社会学とは何か』法政大学出版局, 1994年) S.141. 邦訳155頁。
- 64) Nicos Mouzelis, *Sociological Theory: What went wrong ?*, (Routledge, 1995) p.75.
- 65) Talcott Parsons, *The Social System*, (Free Press, 1951)(佐藤勉訳『社会体系論』青木書店, 1974年) pp.3-14. 邦訳9-20頁。
- 66) 高城和義『パーソンズの理論体系』(日本評論社, 1986年) 69頁。
- 67) 高城和義が指摘するように、この「感情 - 感情中立性」という変数は、『行為の一般理論をめざして』と『社会体系論』での論じられ方の違

- いを指摘する。その差違とは、前者では、感情性という変数は評価的志向を持たない、単なる認識的・カセクシ的志向として構想されていることである。高城和義 同上書 88-89頁。
- 68) Parsons 1951 p.60. 邦訳66頁。
- 69) Elias 1969a S.XVI. 前掲書8-9頁。
- 70) ebenda S.XVI. 同上書10頁。
- 71) Talcott Parsons 1951 p.25. 前掲書32頁。
- 72) 高城和義 前掲書 116頁。
- 73) 佐藤勉「役割理論」(安田三郎他編『基礎社会学 第二巻』東洋経済新報社, 1981年) 86頁。
- 74) 西原和久『意味の社会学 - 現象学的社会学の冒険 - 』(弘文堂, 1998年) 173頁。
- 75) 新たな役割理論を代表するものとしてブルーマーのシンボリック相互作用論, ゴフマンの役割距離や役割演技, パーガーとルックマンによる現象学的社会学からアプローチがある。
- 76) 橋本和幸『社会的役割と社会の理論』(恒星社厚生閣, 1989年) 166頁。
- 77) 佐藤勉『社会学的機能主義の研究』(恒星社厚生閣 1971年) 215頁。
- 78) Elias 1969a S.LXVIII. 前掲書50頁。
- 79) Sighard Neckel, *Status und Scham* (Canpus Verlag GmbH, 1991)(岡原正幸訳『地位と羞恥』法政大学出版局, 1998年) S.136. 邦訳188頁。
- 80) Elias 1969a S.LXVIII. 前掲書51頁。括弧内の補足は筆者による。
- 81) 佐藤勉 前掲書 11頁。
- 82) 佐藤勉「社会的なものの論理 - T. パーソンの場合」(『社会学評論』第29巻2号, 1978年) 76頁。
- 83) ロバートソン = ターナー「日本語版への序論」(中久郎他訳『近代性の理論』恒星社厚生閣, 1995年) X頁。
- 84) 高山巖『現代政治理論における人間像』(法政大学出版局, 1986年) 309頁。
- 85) 同上書 309頁。
- 86) Elias 1969a S.LXVIII. 前掲書51頁。
- 87) Axel Honneth, *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie* (Suhrkamp, 1985)(河上倫逸監訳『権力への批判』法政大学出版局, 1992年) S.115. 邦訳129頁。
- 88) ebenda S.115. 同上書130頁。強調は筆者による。
- 89) ebenda S.116. 同上書131頁。
- 90) Elias 1969b S.390. 前掲書413頁。
- 91) ebenda S.330. 同上書349頁。
- 92) ebenda S.394. 同上書416頁。

追記

拙稿「『脱形式化』としての文明化過程 - オランダ・エリアス学派における文明化過程論の新展開」(『産業社会論集』第35巻第3号1999年12月)における誤記を以下のように訂正する。
誤『文化の不満』(1931) → 正『文化の不満』(1930)