

文明化と暴力の社会理論

——ノルベルト・エリアスの問いをめぐって——

奥村 隆

目 次

序 章 文明化と暴力への問い——問題の設定 …… 1

- 第1節 問題の設定 …… 1
- 第2節 エリアスへの評価 …… 1
- 第3節 エリアスの生涯 …… 5
- 第4節 問いの態度と本稿の構成 …… 9

第1章 「文明化された私」への問い——『文明化の過程』 …… 15

- 第1節 「自己意識」への問い——第一部の検討 …… 15
 - 1. 問題の設定 …… 15
 - 2. 「文化」と「文明化」の概念 …… 17
 - 3. 「自己意識」から「礼儀作法」へ …… 21
- 第2節 「自己抑制」する人間——第二部の検討 …… 24
 - 1. 食事における作法 …… 24
 - 2. 「生理的欲求」と「性」 …… 27
 - 3. 「外的強制」から「自己抑制」へ …… 30
 - 4. 心理化、超自我、ホモ・クラウスス …… 35
 - 5. 「関係態」と「過程」の社会学 …… 38
- 補 節 歴史社会学からの補論と注記——対比と補足のために …… 43
 - 1. 「清潔さ」の歴史 …… 43
 - 2. 「自慰」についての注記 …… 49
 - 3. 「ホモ・クラウスス」の問題系 …… 52
- 第3節 相互依存・国家・階級——第三部の検討 …… 58
 - 1. 第一の「説明」 …… 58
 - 2. 封建化の仕組み・国家の社会発生 …… 60
 - 3. ふたつの「独占」 …… 64
 - 4. 「区別」という力学 …… 69
- 第4節 『文明化の過程』の成果と課題 …… 73
 - 1. 「展望」 …… 73
 - 2. 成果と課題 …… 75

第2章 個人の解体・社会の解体——影響と対比 ……93

第1節 「個人」対「社会」の構図——『諸個人からなる社会』とふたつの影響 ……93

1. 『諸個人からなる社会』 ……93
2. 医学、哲学、カッシーラー ……102
3. ジグムント・フロイト ……107

第2節 エリアス社会学の位置——影響と対比 ……114

1. エリアスと社会学者たち ……114
2. カール・マンハイム ……118
3. マックス・ヴェーバーと『宮廷社会』 ……127
4. ジンメルについての注記 ……142
5. アーヴィング・ゴフマンとデュルケム派 ……147
6. ミシェル・フーコー ……156

第3章 ふたつの「脱文明化」——戦後の共同研究 ……179

第1節 戦後の研究と「脱文明化」 ……179

1. エリアスの戦後 ……179
2. 「脱文明化」への問い ……183

第2節 「インフォーマル化」の過程——オランダでの研究 ……185

1. 「インフォーマル化」と「文明化」 ……185
2. 新しい「自己抑制」 ……187
3. 「民主化」の過程 ……191
4. インフォーマル化の「限界」 ……198

第3節 スポーツ・暴力・労働者階級——イギリスでの研究 ……203

1. 「スポーツ化」と暴力 ……203
2. 「興奮」の探求 ……208
3. フーリガニズムの発生 ……211
4. 「文明化」の矛盾 ……217

第4章 われわれの「理想」と「暴力」——『ドイツ人論』 ……223

第1節 「決闘を許された社会」——「ふるまい」の水準 ……223

1. 『ドイツ人論』の問い ……223
2. 決闘を許された社会 ……226
3. 「ふるまい」の水準 ……231

第2節 「われわれ理想」とその挫折——「自己意識」の水準 ……238

1. ナショナリズムと市民層 ……238
2. イギリスという参照点 ……244
3. 「われわれ理想」とその挫折 ……247
4. 「矛盾」とユダヤ人 ……252

第3節 国家の暴力独占への侵犯——ワイマール時代のテロリズム ……259

1. 「テロリズム」の発生 ……259
2. ふたつの条件の破壊過程 ……263
3. 成果と課題 ……267
4. ハンナ・アーレントをめぐる補論 ……273

第4節 世代・スティグマ・もうひとつの理想——戦後ドイツのテロリズム ……288

1. 意味喪失と「世代」 ……288
2. 国民のスティグマ ……292
3. 過去・恐怖・暴力 ……295

第5章 「知識」の過程・「暴力」の過程——知識をめぐる論考と本稿の結論 ……305

第1節 距離化・冷戦・社会の科学——『参加と距離化』 ……305

1. 「参加」と「距離化」 ……305
2. 「冷戦」の関係態 ……309
3. 「社会の理想」と「社会の科学」 ……311

第2節 過程としての知識・過程としての人類——『シンボルの理論』 ……314

1. 「過程」としての知識 ……314
2. 『シンボルの理論』 ……316
3. 暴力の過程・知識の過程 ……319

第3節 結論 ……323

参考文献 ……329

凡 例

1. 文献の引用・参照にさいしては、原則として（著者名[刊行年:頁数]）を示すが、エリヤスの以下の著作については略号を用い、参照したドイツ語版（D）、英語版（E）、日本語版（J）の頁数を示すことにする（以下は、本書で主に検討する箇所を早い順）。参照した版は、『社会学とは何か』以外のドイツ語版については **Suhrkamp** 社刊行のポケット版、それ以外は文献表に示したものである。参考文献表とは原著刊行年（以下に[]で表示した）によって対照されたい。

RL= *Reflections on a Life* (『わが生涯』、英語版のみ参照 [1990])

PZ= *Über den Prozess der Zivilisation* (『文明化の過程』 [1939])

GI= *Die Gesellschaft der Individuen* (『諸個人からなる社会』 [1987a])

HG= *Die höfische Gesellschaft* (『宮廷社会』 [1969a])

WS= *Was Ist Soziologie?* (『社会学とは何か』 [1970])

QE= *Quest for Excitement, with Eric Dunning* (『興奮の探求』、邦訳名『スポーツと文明化』 [1986])

EO= *The Established and the Outsiders, with John L. Scotson* (『既成集団とアウトサイダー』 [1965→1994])

SD= *Studien über die Deutschen* (『ドイツ人論』 [1989])

ID= *Involvement and Detachment* (『参加と距離化』 [1983])

ST= *The Symbol Theory* (『シンボルの理論』 [1991a])

1. 引用文は、邦訳があるものはそれを参照したが、ドイツ語版・英語版を対照したうえで改訳した箇所がある。引用文中の「……」は中略を示す。

1. 注は各章末に、参考文献表は本文のあとにまとめた。なお、参考文献表には、参照したが引用していない文献も含まれる。

1. 本稿では、章以下の区切りを「節」、「項」と呼び、第1章 第2章……、第1節 第2節……、1. 2. ……と、いずれも算用数字で表記する。エリヤスの著作ほかの引用文献の章などは、第一章 第二章……と、漢数字で表記する。

序 章

文明化と暴力への問い ——問題の設定——

第1節 問題の設定

ノルベルト・エリアス（Norbert Elias）の社会学には、なにができ・なにができなかったのだろうか。本稿は、この社会学者がどのような問いを、どのような方法によって問い、それによってなにを解明し、なにを解明しえなかったかを測定することを目的とする。つまり、彼が開きえた問いと方法の持つ可能性と、同時にそれが持つ課題・限界を把握することをめざす。

本稿では、エリアスの社会学のもっとも基本的な問題構制を、「文明化」と「暴力」というふたつの主題をめぐるものであると考える。このふたつの主題（あるいは、ふたつの主題の関係）を、エリアスはどのようにとらえ、なにを解明し、なにを解明しえなかったのだろうか。あるいは、「文明化」という主題や「暴力」という主題を持ち込むことによって（また、それをとらえようとする方法を採用することで）、われわれの「社会」や「人間」についての認識の、なにを変化させ、なにを変化させずに終わるのか。このことを、本稿では、彼が残したいいくつかのテキストを再構成することを中心に見ていきたい。

いま、「文明化」と「暴力」がエリアスにとってのもっとも基本的な主題である、と述べた。このことは本稿全体を通じて明らかになるが、この序章では、次の三つの節を通して、この主題のエリアスにとっての重要性を確認するとともに、この主題がいかなるものであるのか（たとえば、「文明化」という独特の用語はどのような文脈と意味合いを持つのか）についての舞台設定を行っておきたい。第一に、エリアスに対する評価をごく簡単に見ておきたい（第2節）。そこでは、とくに彼の主著である『文明化の過程』への評価をめぐって、このふたつの主題が言及され、彼への異なる評価がなされている。第二に、エリアスの生涯を辿っておきたい（第3節）。この、わが国では十分には紹介されていない社会学者について議論するさいに、その生涯についてあるイメージを形作っておく必要があるだろう。そして、そこでは「文明化」と「暴力」という主題の彼の生涯にとっての近さが明らかになると思われる。そして、第三に、彼の晩年のある論考を紹介し、彼の「文明化」と「暴力」についての問いの基本的な態度を見ておきたい（第4節）。そのうえで、本稿ではどのような順序で問いをたて、彼のテキストを再構成し、検討する作業を行っていくかを予告して、この序章を閉じることにする。

第2節 エリアスへの評価

（1）評価と批判

ノルベルト・エリアスは、1970年代、つまり1897年生まれの彼自身にとっての70歳代にいたるまで、ほとんど注目されない、いわば忘れられた社会学者であった。1939年に刊

行された主著『文明化の過程』はほとんど読まれず、当時暮らしていたイギリスでも無名の存在だったといっている。

しかし、1970年代に彼への評価は急速に高まり、エリアスはいわば「発見」される。それは1969年の『文明化の過程』の再刊を契機とするのだが、この時期以降、彼の著作の刊行が進み、彼について多くの論文が書かれる。そして、そこには、ふたつの異なる評価が（ときに同じ評者から同時に）見られるといっているだろう。

いくつかのコメントを見てみよう。たとえば、イギリスの社会学者ジグムント・バウマンは、この時期に「ノルベルト・エリアスという現象 (The Phenomenon of Norbert Elias)」というレビュー論文を『ソシオロジー』誌に掲載し、「エリアスは偉大な社会学者である」と述べる。「たとえ彼が社会学の過去と未来のすべての問題に解答を与えているのではないとしても、もっとも熱心な彼の教え子たちが示唆しているように、彼の仕事への社会的無視から想像されるよりも彼ははるかに偉大である」(Bauman[1979:123])。

バウマンは、エリアスの『文明化の過程』が、通常「人格構造 (personality structure)」と分類されるものの長期的な変化を膨大な実証データによって解明するとともに、それが、ふつうこれと切り離されて分類される「社会・政治構造 (socio-political structure)」と同じ歴史過程の一側面であり、これらふたつが互いを発生させていく過程を呈示したことを、この研究の「文化的・科学的重要性」である、と評価する (ibid.:121)。また、従来「個人と社会」、「安定と変化」という二項対立の構図を取っていた社会学に対し、エリアスが「相互に依存しあう人々の結びつき」を方法的出発点とし、それを「関係態 (figuration)」と名づけたことを評価する (ibid.:118)。

『文明化の過程』再刊後いち早く *Jewish Journal of Sociology* 誌に書評論文を発表したマーティン・アルブローによれば、この本は「まさに人間の本性」を対象にし「過去千年にわたる西欧の歴史」を実験室として、20世紀の現代に見られる人間間のふるまいの基準がある社会構造の変動過程によって発生したものであるということを示そうとしたものである。その発想は初版刊行後30年たった現在でも「興味深く新鮮」なもので、この本は「テーマだけでなく社会科学の独特な目的・方法の例示として重要なもの」である。エリアスは、世俗上流階級に広がった礼儀作法書という「独特の文献資料」をもとに、テーブルマナー、つばを吐くこと、排泄、性的関係などについての態度の変化を生き生きと検証し、そこに感情や衝動を制御する程度が上昇する傾向が存在することを描き出す。その傾向をエリアスは、「文明化」と呼ぶのである (Albrow[1969:227-231])。

しかし、こうした肯定的な評価は、同時にエリアスへの批判と疑問を生むことになる。アルブローは、同じ論文の後半でいくつかの疑問点を呈示して、こう述べる。「われわれは、エリアスの言葉でいえば、文明化の衰退を経験しつつあるのだろうか？」(ibid.:233) エリアスの議論をもし性的な関係により大きな比重を置いて組み立て直したとしたら、彼の主張とは反対のことがいえるのではないだろうか。1969年の現在からみて、性的関係にかんする自己抑制は明らかに低下してきたといわざるをえない。しかし、彼の議論は18世紀まででほぼ終わっており、もしかしたら当時のヨーロッパの「エスノセントリック」な「文明」観を反映して、エリアスは単線的な進歩の歴史を描いたのではないだろうか(ibid.:234)。

別のコメントを見よう。スーザン・バック＝モースは、1978年の『文明化の過程』の英訳刊行時に『テロス』誌に寄稿した書評で、こう述べる。真の問題は、文明化されたふる

まいが、ひとつの社会のなかでもひとりの人のなかでも「野蛮 (barbarism)」と並存するということである。大雑把にいうならばナチ社会は情感の制御に満ちた社会であり、ワイマール時代よりピューリタンの社会だったということを、『文明化の過程』という本はどう考えるのだろうか。この後、バック＝モースはこう付け加える (Buck-Morss[1978:187])。

現代の野蛮について、エリアス以上に自覚的でありうる人はいないはずである。それは、ただ彼が亡命によって個人的生活と仕事を中断させられるのに耐えなければならなかっただけではない。『文明化の過程』の戦後の版には、次のような献辞が記されているのだ。

わが両親 ヘルマン・エリアス (1940 年ブレスラウで死す)

ゾフィー・エリアス (1941 年? アウシュヴィッツで死す) の思い出に捧ぐ

次節で見るように、ユダヤ人の両親のもとに生まれたエリアスは、1930 年代にドイツから脱出し、祖国に残した両親をナチス政権下で失っている。しかし、バック＝モースによれば、この本にもその他のエリアスの作品にも、彼自身が「それに苦しみ、それに対して闘った野蛮」に接近する議論は見出せない。エリアスは歴史をラディカルなまでにリアルに描いたが、自分自身の歴史にかんしては「沈黙を選んだ」。これは、彼の異常なまでの深い信念——バック＝モースによれば、歴史の過程は、情感や暴力の表出の制御が上昇するという一方向への趨勢である、という信念——の現れである。この「文明化の曲線」では、戦争その他の形態の社会的暴力は、「一時的な中断」としかとらえられない、と彼女はエリアスを批判する (ibid.:187-188)。

こうした批判は、エリアスの議論を積極的に継承しようとする研究者にも見られる。歴史家ドリンダ・ウートラムは、エリアスの切り開いた「身体の歴史」を高く評価し、それをフランス革命期に適用しようとする。1989 年の著書『フランス革命と身体』の方法論的な章で、彼女もまた、『文明化の過程』での両親への献辞、ナチス体制への敵意を考慮することなしにはエリアスの業績を理解することはできないと強調するが、エリアス自身はナチズムの暴力も描かず、そもそもフランス革命以降の歴史に触れていない、と批判する。彼は「文明化」を暴力の抑制の進行としてだけとらえ、フランス革命における「暴力的統治」、1933 年から 45 年までの——まさにこの本が書かれた——「極端な暴力の時代」にかんする問いにはまったく答えていない、と彼女はいう (Outram[1989=1993:24-28])。

そして、先述のようにエリアスを評価した社会学者ジグムント・バウマン——ポーランド生まれの彼もまた、イギリスに亡命したユダヤ人である——も、1989 年の『モダニティとホロコースト』というナチスによるユダヤ人虐殺を直接の対象とする著書で、こう述べる。エリアスの「文明化の過程」モデルは、近年の歴史を暴力が日常生活から排除されていく過程ととらえるものだ。このモデルが一夜にして勝利し爆発的に認知されたのは、かつての野蛮から現代の人間性への発展という「ヨーロッパの自己意識」が持つ神話に結びついたからではないだろうか。そしてこの常識に定着した神話からみると、ホロコーストは「文明化の失敗」、つまり「まだ十分文明化されていない」ことに原因があり、同じような野蛮を防ぐには「より多くの文明化が必要」ということになる。われわれの方向はまちがっていない、しかし進み方が遅い、ということになる (Bauman[1989:12-13])。しかし、バウマンはこの見方を批判する。むしろ、近代の文明化からこそホロコーストが生まれた

のではないか。それが虐殺という暴力の、十分条件ではないにせよ、必要条件だったのではないだろうか (ibid.:13)。このことを、エリアスはとらえたのだろうか。

こうして、これらの論者は、エリアスが『文明化の過程』において解明しようとした「文明化」と彼が経験した「暴力」のあいだの落差を問題視している。エリアスは、「文明化」（と彼が呼ぶもの）を問うことができたが、「暴力」を問うことはできなかったのではないかと彼らは問う。本稿もまた、この問いを引き継いで、彼の『文明化の過程』を検討することになる。そこで彼がいう「文明化」とはなんであり、どう説明されるのか。その「暴力」との関係はどのようなものであり、この本は「暴力」についてなにを解明したのか（またなにを解明しなかったか）。そして、それはどのような方法によってなされたのだろうか。

（２）評価の変容

しかしながら、1990年の死にいたるまで、エリアスは（本稿全体で見るように）多くの作品を残しており、それらは1930年代の『文明化の過程』と同一の位置に留まるわけではない。とくに、死の前年の1989年に刊行した『ドイツ人論』という著書は、検討を要するものである。「19世紀と20世紀における権力闘争とハビトゥスの発展」と副題がつけられたこの本は、1961年（アイヒマン裁判が開廷された年）以降彼が書き溜めた論考を集めたものであり、その論考とは、19～20世紀のドイツを対象にして、ナチズムや戦争、テロリズムといった「暴力」を扱ったものである。いま触れたウートラムとバウマンの著書と同じ年に刊行されたこの本は、どうやら彼らやバック＝モースがエリアスが「沈黙した」と想定していたテーマについて論じられたものである。老齢のエリアスが著わしたこの本は、執筆が長期にわたることもあって重複が多く内容も錯綜していて、十分な検討がなされているとはいいがたい。しかし、これによってエリアスへの評価にある転換が見られた。

この1989年に、エリアスの著書『社会学とは何か』を英訳（1978年）して以来彼の業績を英語圏に積極的に紹介してきたスティーヴン・メネルが、エリアスの社会学についての浩瀚な入門書を上梓する。この本は、エリアスの生涯に始まり、『文明化の過程』、その他の作品、彼の影響を受けた社会学的研究をひとつひとつたんねんに検討したものだが、そこでエリアスのナチズムへの見解を集中的に論じる部分はない。1992年の改訂版でも、『ドイツ人論』は追記に2ページほど触れられるだけである (Mennell[1992:273-275])。

これに対し、1997～98年に相次いで刊行されたエリアス社会学への入門書は、『ドイツ人論』を中心とした——あるいは、それを基点に『文明化の過程』他の研究からも読み取られるようになった——エリアスの「暴力」への問いに大きな比重を置くようになる。ロバート・ファン・クリーケンのそれは、メネルよりずっとコンパクトにエリアスの業績を紹介するが、「文明化の過程について (On Civilizing Processes)」という章では『文明化の過程』を論じたあと、「1960年代から80年代にかけてエリアスの考えはより洗練され、よりニュアンスに富んだ像を結ぶ」ようになるとともに「方向性と強調点を明確に変化させている」と述べ、『ドイツ人論』の内容へと移る (Krieken[1998:106-107])。彼は『文明化の過程』のエリアスと、『ドイツ人論』のエリアスを、連続性を持ちながらもある断絶を抱えたものとして描こうとするのだ。また、ジョナサン・フレッチャーのそれは、「ノルベルト・エリアスの作品への入門」と副題をつけながら、その主題は『暴力と文明化』となっ

ている。ここではむしろ、ナチズムの暴力を前面に据え、その解明へといたる道筋に逆向きに『文明化の過程』を位置づけ直す、という態度が見られることになる(Fletcher[1997])。

では、この著作で、エリアスは「暴力」という主題にどこまで接近しえたのだろうか。また、それは「文明化」と彼が呼ぶものとどのように関係しているのだろうか。

日本での評価もひとつだけ引用しよう⁽¹⁾。多木浩二は、1995年の著書『スポーツを考える』で、エリアスがスポーツという現象をはじめて「本格的に知的な対象」として問題設定したといい、その軸が「文明化の過程」にともなう「非暴力化された競争」の発生にある、と指摘する(多木[1995:13])。それがイギリスにおいて「議会制化」による非暴力的な闘争と同時に成立したことをエリアスが解明したと論じながら、多木は、エリアスが暴力を論じるのは、(イギリスという)一定の国家の内部に限られていて国家間の戦争にまでは及ばず、暴力が議会制によって安定した状態に達するとしても、それが「実は国家による暴力の独占に依存していることに、エリアスは気づいていないのである」(ibid.:34-5)。また、1999年の『戦争論』では『ドイツ人論』を引用するが(多木[1999:27])、やはりエリアスが「暴力を飼い馴らす」という「文明化」しか見ておらず、「文明化」にともなって戦争技術が進歩し戦争がいつそう残酷になることをとらえていない、という(ibid.:4)。

しかし、本稿で後に見るように「国家による暴力の独占」はエリアスが「文明化の過程」を考察するとき決定的な重要性を与える事態であり、国家間の戦争をめぐる『ドイツ人論』において考察を加えている。そして、それがどこまで十分な解明であったのか、が本稿では問われなければならない。

こうして、「文明化」と「暴力」という主題が、エリアスという社会学者への評価に繰り返し登場することが確認された。また、「文明化」という言葉の輪郭も、これらの評者(バウマンやアルブロー)の指摘から把握できたのではないと思われる。これをより明瞭な像に描きかえることが、本稿の課題である。彼が「文明化」という言葉でなにを対象とし、『文明化の過程』という著書でそれをどのように解明し・解明しえなかったのか。また、彼は「暴力」という主題にどこまで接近し・どこからは接近しえずに終わったのか。

さて、次節では、エリアスの生涯について辿ろう。バック＝モースやウートラムは、エリアスと「文明化」・「暴力」という主題との生活史的な関係に触れていた。ごく簡単ではあるが、そのことを確認しておこうと思う。

第3節 エリアスの生涯

ここでは、1939年の『文明化の過程』の刊行を分岐点として、彼の生涯を再構成しよう(ただし戦後の後半生については、第3章第1節でより詳細に見ることにする)。

(1)『文明化の過程』まで

ノルベルト・エリアスは、1897年6月22日、ドイツの都市ブレスラウ(Breslau)で、織物工場を経営するユダヤ系ドイツ人の父ヘルマン、母ゾフィーのただ一人の子どもとして生まれた。1915年から18年まで第一次世界大戦で軍役についた時期と短期間の遊学を除けば、1924年にハイデルベルクに移るまで、彼はこの都市で暮らし、教育を受けた。エリアスの回想によれば、当時のブレスラウ(第二次世界大戦終了後ポーランド領となり、

ヴロツワフ (Wrocław) と呼ばれる) は約 50 万の人口を抱えた豊かな都市⁽²⁾ で、エリ阿斯家は比較的裕福な生活を送っていた。父はボズナニ (当時ポーゼン) から移住してきたユダヤ人だったが、自分のことをドイツ人と感じ、じっさいドイツ的・プロシア的な人物だった (カイゼル髭まではやしていた) という (RL:3-7)。

エリ阿斯も父や他のユダヤ人たちも、ここは安全な町だと感じていた、という。エリ阿斯自身、5～6歳のとき「ユダヤ坊主、ユダヤ坊主 (Judenjunge)」とはやされたこと、15～6歳のとき将来の夢を大学教授と答えたエリ阿斯を級友が「君の生まれから無理だよ」と遮って教師を含めたクラス中が笑ったこと、などの反ユダヤ主義を体験はしていたが、彼らはドイツでは「野蛮なロシア」で起こるようなユダヤ人の虐殺 (ポグロム) など起こりようがない、皇帝治下のドイツは「法治国家 (Rechtsstaat)」で、ユダヤ人にも同一の法と正義が適用される社会である、と、思っていた (RL:12-3)。エリ阿斯は、ドイツ皇帝をむしろ軽蔑していたし、戦争を歓迎するような「愛国者」ではなかったが、自分がユダヤ人であると同時にドイツ人であることは自明のことであり、一年に一度くらいはシナゴグに行くが、同時にドイツを愛しドイツ文化 (Kultur) の伝統——「ゲーテやシラーやカント」——に強い一体感を抱いてもいた、という。ブレスラウのユダヤ人全体も同様で、彼らは政治的にはアウトサイダーであったが、感情的・文化的にはドイツの一員だった (RL:17-9)。

1915 年から 1918 年まで、エリ阿斯は徴兵されて通信兵として第一次世界大戦に従軍する。ロシア戦線の後衛部隊で半年を過ごした後、彼はフランス北部の前線に送られて塹壕生活を経験する。前線で彼は、多くの死んだ馬と人間の死体と戦争神経症になった友人の姿と、ただ「恐怖」を経験した。戦場からブレスラウに戻った彼は、大学で医学と哲学を専攻する。父の希望だった医学を途中であきらめ哲学に専念した彼は、新カント派哲学者リヒャルト・ヘーニヒスヴァルトのもとで博士号を取るが、戦後のインフレによる経済的苦境のため鋳物工場で 2 年ほど実業に従事する。父の経済状態が回復した後の 1924 年、彼はブレスラウに残って哲学の教授資格論文を書くのではなく、ハイデルベルクで社会学の研究を始める。そこには教授アルフレート・ヴェーバーとエリ阿斯より 4 歳年上の私講師カール・マンハイムがいて、エリ阿斯は両方の教授資格論文候補となり、マンハイムの非公式な助手として学生教育を手伝ったという (RL:27-33,91-6)。

当時のドイツは、暴力が近づいてくる過程にあった。彼がハイデルベルクにいた 1924 年から 30 年の間に、国民社会主義者と共産主義者の私闘などの暴力は増加していったが、エリアスの印象では、まだ疎遠な「地平のかなたの野蛮」に過ぎなかった。だが、1932 年に、どの政党も「私兵」を備えるようになり、他の党が演説しようとする暴力で集会自体を破壊する「集会での暴動」が頻発し、軍服を来たたくましい私兵が街を練り歩くようになったのを見て、彼は「脅威」を感じるようになる (RL:41-3)。しかし、たとえばマンハイムは 1933 年に「ヒトラーは 6 週間以上もたない。だって彼は狂人だから」といい、エリ阿斯を含めハイデルベルクのだれもヒトラーの力が長く続くと予想していなかった。アルフレート・ヴェーバーの助手のひとり国民社会主義者だったが、「彼は私と同様たいへん文明化されていた。われわれはみな文明化されていた」。とくに文明化されていたヴェーバーは、その寛容さゆえに彼を助手にし、ユダヤ人のエリ阿斯を受け入れた。その彼も、その後の事態は予想していなかったという (RL:38-9, 99)。

エリ阿斯は、アルフレート・ヴェーバーと衝突したマンハイムとともに、彼の助手とし

て 1930 年にフランクフルトに移る。そこで彼は、1932 年の暮れか 33 年の初頭にヒトラーの演説も聞いている。聴衆を熱狂させたその「類まれな名演説家」の演説には、「汚らしいユダヤ人」といった表現はあったもののユダヤ人を殺すといったことはいわれず、エリ阿斯はヒトラーを「危険だ」とは感じたが「恐ろしい」とは感じなかったという (RL:46-7)。しかし 1933 年の 3 月か 4 月に、エリ阿斯はドイツを離れる決心をする。この時期助手の仕事も失い (マンハイムはロンドンに移っていた)、彼は大学ポストを求めてスイスに、その後パリに行くが職は得られず (この間父からの仕送りで暮らし、その資金でおもちゃ工場を興して 9 ヶ月間その営業に従事する)、ブレスラウ時代の友人ふたりに誘われて、1935 年にロンドンに移る (RL:49-51)。

1938 年に、エリアスの両親はロンドンに息子を訪ねている。エリ阿斯が 35 年に両親に会いにドイツを訪れたが、ナチスの権力掌握以前の街頭での私闘のような「むきだしの暴力」はむしろ減っており、ドイツは「法治国家」で「秩序ある国」という印象を受けたし、両親もドイツを出国するのになんの脅威も感じていなかった。エリ阿斯は、しかし、「水晶の夜」(1938 年 11 月 9 日) 以後のこの時期、ドイツに戻ると両親に危険があるかもしれないと感じ、ナチの残酷さに触れながらロンドンに留まるよう懇請するが、父は「なににも悪いことはしていない」自分たちが「なぜ逃げなくてはいけないんだ」と述べ、エリ阿斯は両親を説得しきれず、ふたりはブレスラウに帰って行く (RL:51-2, 127)。そして、1940 年彼は母ゾフィーから、父ヘルマンがブレスラウで死亡したという手紙を受け取る。その後母はアウシュヴィッツに送られて消息を絶ち、おそらく 1941 年にそこで殺害される (RL:51-3)。1984 年になされたインタビューでエリ阿斯は、「私は両親を説得する力がなかったことで、いまでも自分を責めています」と述べている (RL:51-3)。

(2) 『文明化の過程』

こうした時代状況のなかで、彼はなにを研究していたのか。

1933 年前半に後年『宮廷社会』というタイトルで出版されることになる教授資格論文を仕上げた後、パリを経てロンドンへと移動した彼が「没頭」して「それ以外なにもしなかった」という研究テーマは、彼の回想を信じるならば、たまたま大英図書館で閲覧したエチケツト指南書 (17 世紀フランスのアントワヌ・ド・クルタンのそれ) に興味をもったことに始まる⁽³⁾。そこには、現代の人々とは明らかに異なる行動基準が描かれており、現代の人間を基準にして過去を含めた「人間一般」が測定できるとする態度——彼によれば、当時の「アカデミックな心理学」の態度——を修正する根拠が存在するように思われた。彼は古い礼儀作法書を借り出してノートを取る作業を、3 年ほど続ける (RL:52-55)。1936 年後半に上巻が、38 年暮れには下巻が書き上げられたとされる (Krieken[1998:30]) この研究は、『文明化の過程』と題され、「文明」の、具体的に言えばヨーロッパの上流階級の人々の「礼儀正しい」行動の成り立ちを、12 世紀から 18 世紀までの「礼儀作法書」を検討することで記述したものである。そこには、あとで述べるように「文明化」がまだそれほど進んでいない段階とされる中世社会に存在した「暴力」は描かれるものの、目前に迫っていた戦争などの「暴力」には (わずかに示唆されるだけで) 触れられない。

しかし、この研究とエリアスの目前にあった「暴力」は、無関係ではない。ユダヤ人問題への「最終的解決」(すなわち生物学的絶滅) が決定され、そのプログラムが確定される

ヴァンゼー会議（1942 年 1 月）は（そしてもちろん両親の死も）、この本の執筆時より未来であるが、1933 年 1 月のナチス政権成立以降、ユダヤ人に対する迫害や追放は激しさを増していた。1935 年のニュルンベルク諸法でユダヤ人はドイツ人としての権利を失う。突撃隊や政治警察（ゲシュタポ）による政敵の殺害や恣意的な暴力行使、強制収容所への監禁はすでに開始されていた。1984 年のインタビューで、聞き手の「第二次世界大戦前夜にドイツからの難民によってロンドンで書かれた本」という性格づけに応じて、エリアスは、執筆された状況とこの本の主題に結びつきがあるのは疑いない、という。後に見る 1936 年執筆の『文明化の過程』序文のなかで彼自身記しているように、当時こそ、文明とはなにかという問題がもっとも先鋭に問われる時代だった。彼は、この本の背後にある鍵となる経験は、人間が変化していく過程の全体は人間自身の視野から隠されている、という事実である、という。「文明」を持っていると思われていた人々が、その基準では考えられない行為をするように、いつのまにか予知もできないまま、変化してしまっている。それを証明するための根拠として、彼は「礼儀作法書」に出会ったのだった（RL:58-61）。

だが、この研究は（前節の評価でも触れたように）、人間が「礼儀正しく」なる歴史的過程を主題としており、同時代の「暴力」は、序文やこの本末尾のごく短い文章で、可能性として示唆されるにとどまる。このロンドン在住の無名のユダヤ人がドイツ語で書いた長大な本は、ナチス支配下のドイツでも、ドイツ語の本など売れないイギリスやフランスなどでも出版できず、1939 年スイスに亡命していたドイツ人フリッツ・カーガーの出版社から刊行され、ドイツでもドイツ以外でもまったく売れなかった（Krieken[1998:30]）。彼によれば、この本の出版は実業家である父親の大きな尽力で可能になった。そして、この本が刊行された翌年、それに奔走した父親が、翌々年には母親が、ナチス下のドイツで死亡（母親はアウシュヴィッツで殺害）することになる。

前節で述べたように、この本はわずかな例外を除いて（その例外は後の章で述べる）読まれることなく忘れ去られた。『ノルベルト・エリアス』の著書ファン・クリーケンは、「『文明化の過程』をより入手しやすくしたり英語に翻訳したりする（それには 40 年かかった）のに彼自身が消極的であり、[戦前と：引用者] 同じ水準の多産さで書けるようになるのが難しかったのは、この本とこの悲劇的な出来事が彼のなかで結びついていたことと関係するように思われる」（ibid.:31）、という。すでに述べたように、『文明化の過程』が再刊されるのは 1969 年（英訳の刊行は 1978・82 年）であり、それまでの期間彼はごくわずかの論文しか書くことができない。1969 年の再刊にあたって、バック＝モースの書評に引用された両親への献辞を、彼はこの本の扉に付け加えている。

（3）1940 年代以降

1939 年以降のエリアスについては、ここでは外面的に触れるにとどめ（彼への評価などは、前節で書いたことと重複するが）、詳しくは後の章で描き加えたい。『文明化の過程』刊行後すぐ彼はロンドン・スクール・オブ・エコノミクスで上級研究員の職を得るが、第二次大戦開戦後大学全体が疎開したケンブリッジにいたあと、1940 年には敵国人としてマン島に 8 ヶ月ほど収容される。その後ケンブリッジに、戦後はロンドンに戻ったが、彼の得た仕事は成人教育センターで教えるというものだった。この時期、彼はフランクフルト時代からの知り合い・精神分析家 S. H. フークスと「集団分析協会」の設立に携わり、精

神分析を受ける（後にカス・ヴァウタースへの私信で、精神分析が「母親をガス室で死ぬ前に収容所から出すことができなかった消し難い罪責感」を乗り越えるのに役立った、と彼は述べている（ibid.:32））。

1954 年、ふたつの大学から講師ポストのオファーを受けた彼は、ロンドン（つまり大英図書館）に日帰りできる距離にあるレスター大学を選び、彼を招いたイリヤ・ノイシュタットらとともに新しくできた社会学部の設立に尽力する。しかし、英語が得意でなく、ドイツ語で書いた著書や論文が翻訳されていないこともあって、彼は同僚から評価を受けることもなく、「三流の人間のままだった」。1962 年、彼はノイシュタットが紹介したガーナ・アクラ大学の社会学の期限付き教授ポストを即座に受け入れ、64 年までアクラに滞在する。レスターに戻った彼は、一年ごとにポストを更新して研究室で研究を続ける（RL:67-8）。

1969 年、『文明化の過程』が新しい序論をつけて再刊されると、この本はドイツ語が読める社会学者や歴史学者から急速に高い評価を獲得する。彼は徐々にドイツやオランダなどの大学から客員教授として招聘されるようになり、大陸での生活が長くなる。76 年には『文明化の過程』のポケット版が出版されて彼は研究者を越えた読者層に知られるようになり、77 年フランクフルト市によるテオドル・アドルノ賞を受賞する。78 年レスターの住まいを引き払い、85 年までドイツ・ビーレフェルト大学の学際研究センターに、その後はアムステルダムに活動の舞台を移す。そして、1990 年 8 月 1 日、ノルベルト・エリアスはアムステルダムで、衰弱と肺炎により 93 年の生涯を閉じる（Krieken[1998:36-40]）。

こうした彼の後半生はきわめて生産的なものであり、彼は死ぬまで現役の研究者であった。最晩年の 10 年間に彼は 5 冊の単著を刊行したが、1989 年に刊行した生前最後の著書はドイツにおける「暴力」を直接のテーマとする『ドイツ人論』であったことはすでに述べたとおりである。それ以外にも 1960 年代から、彼は「文明化」と逆に見える現象＝「脱文明化」に近接するテーマを扱った共同研究をオランダやイギリスで進めている。また、その死後も、彼が最後に取り組んでいた『シンボルの理論』がリチャード・キルミンスターの手で編集され、1991 年に出版された。キルミンスターによれば、未完に終わったその序論を口述筆記する作業を、死のほんの数日前までエリアスは行っていたという（ST:vii）。

戦後の彼の研究は、きわめて多くの分野にわたっており、スポーツ社会学、現代のインフォーマル化、コミュニティにおける差別、ホロコースト、テロリズム、冷戦下の国家間関係、知識社会学、シンボルについての理論的考察などがあげられる。ここでもまた、「文明化」と彼が呼んだものと「暴力」という主題を発見することは、さほど困難ではないだろう。こうした経験を経て、彼はこの主題にどのように接近し、それはなにを解明したのか。『文明化の過程』と戦後のエリアスの距離を、本稿では検討しなくてはならないだろう。

彼の生涯の概要はつかめたことだろう。こうした生涯のなかで、エリアスは「文明化」と「暴力」という主題に接近しようとする。次節では、その基本的な態度を、晩年の論考から引き出しておこう。その後、その彼の試みに接近する本稿の構成を、提示することにする。

第 4 節 問いの態度と本稿の構成

この節ではまず、エリアスのある論考の一部を要約し、彼の「文明化」と「暴力」への問題設定をもっとも簡単な形で提示しておきたい。それは、これから本稿で見る彼の社会

学の可能性と限界を、ある形で集約したものとなっている、ともいえる。そして、その問題設定を踏まえたうえで、本稿の構成を予告しておきたい。

(1) エリアスの問いの態度

エリアスは、晩年の1980年に行った講演を、後に改訂して「暴力と文明化 (Violence and Civilization)」という論文として発表する（これは、さらに改訂して『ドイツ人論』にも収録される）(Elias[1981→1988])。この、これまで問題にしてきたふたつのことがらをタイトルとした論文で、エリアスは、「物理的暴力」について問うとき、ふたつの態度を明確に区別しなければならないと主張する。この、彼の態度をここで見ておこうと思う。

その第一の態度は、まず、人はどうして他者を殴ったり殺したりするのか、どうしてテロリストになるのか、と問いを立てる態度である。この、エリアスによれば現在より広く見られるという態度は、しばしば人間の「内的な攻撃性」に「暴力」をめぐる問いの答えを求めていく。人間には性的衝動と似たような「攻撃衝動」が内在し、他者に脅かされていると感じるとき自動的に「内側から」戦うか逃げるかの衝動が発現するのではないか。この内的衝動がいかなるものかを解明しよう。しかし、エリアスは、この第一の「暴力」への問いの立て方（ここでは動物生態学者コンラート・ロレンツがその代表とされる）は、まちがっているという。人間に「攻撃衝動」があるという仮定は、他の内的衝動と同様、根拠をもって証明しようがない。また、攻撃性が葛藤を引き起こすというより、葛藤が攻撃性を誘発すると考えたほうが、はるかに有効な説明ができるようにも思われる。

これに対してエリアスがいう第二の態度は、まったく逆の方向から出発する。それは、まず、次のことに問いを立てる。どうしてこれほど多くの人々があたりまえに、他者に殴られたり殺されたりすることを恐れずに、ともに生きることが可能になっているのだろうか。現代のヨーロッパやアメリカでのように、数百万人の人々が物理的な攻撃をほぼ排除して相対的に平和に生きられるのは人類の歴史においてかつてなかったことだ。だがこの事実は、こんにち自明のことになり、だから忘れ去られ、問いの対象とならない。なるほど葛藤や恐れや憎しみに出会うとき、原初的な反応は戦うか逃げるかかもしれない。しかし、問うべきは、いまでもわれわれは怒りや憎しみや敵意を抱えているにもかかわらず、どうして攻撃や殺人が相対的に表面化しないか、ということである。驚くべきは、どうして暴力がふるわれるかではなく、どうして暴力がふるわれないか、である。この問いは、人に内在する「攻撃性」ではなく、この社会が暴力を顕在化させない仕組みに照準する。そして、この問いを経由してはじめて、ある人々が現代の「文明化」——暴力を顕在化させない傾向——の基準にどうして従わないか、どうして暴力を発現させるかを、ほんとうの意味で解明することができる (ibid.:177-9)。

ここで、彼は、どうして暴力がふるわれるかをではなく、どうして暴力がふるわれないかをまず問いの対象にする、という態度を取る。それは、いくつかの理由による。現在「自明」になっており「問いの対象とならない」われわれが生きる世界が、前者の態度からは問えないが、後者はまさにそれを問いの対象にする。また、前者は人間の「内的な攻撃性」に問いを立てようとする場合が多いが、後者は「社会が暴力を顕在化させない仕組み」に問いを立てようとする。そして、この前者への回答が証拠をもって提出することができな

いのに対し、後者への回答は根拠をあげて提示できるのではないか。このような理由のもと、エリアスはまず後者の問いを問い、それをいわば迂回してはじめて前者の問いに到達する、という態度を採用しようとする。

この晩年の論考での議論は、エリアスの生涯を通しての「文明化」と「暴力」への問いの態度と、かなり正確に重なるものであるように思われる。そして、この態度がこのふたつの主題について（あるいはその関係について）なんらかの解明をなし、同時にこの態度の採用によって問われないままになる問題も数多く残るようにも思われる。

本稿では、基本的には彼の研究の時系列的順序にそって、そのいくつかの論考を検討する。『文明化の過程』に始まるその検討は、以上の問いの順序に従うものになるだろう。そこではまず、「文明化された人間」と彼が呼ぶものが問題とされ、「暴力」をふるわない人間について、エリアスが描いた像が呈示される。そして、そのあと、彼がその後行った研究を通して、その人間がどうして「暴力」をふるうのか、という問いについての彼の回答に移行することになる。

（２）本稿の構成

本稿は、ノルベルト・エリアスの社会学を、以上のような「文明化」と「暴力」をめぐる問いから再構成し、それがなにを解明し、なにを解明しなかったかをとらえる試みである。そこでは、エリアスの社会学の可能性と課題がとらえられることになる。本稿は、以下の５つの章からなる。

第１章は、１９３０年代の著書『文明化の過程』を検討することにあてられる。人はどうして「暴力」をふるわないか、エリアスはこのことを「文明化された人間」としての「私」・「自己抑制」する「私」といった言葉で表現するが、この「人間」はどのような存在であり、どのような条件のもとで発生するのか。この章では、この著書を再構成したうえで、その成果と課題を論じることにする。そこでは、彼の影響を受けた論者・受けなかった論者の歴史社会的な研究もわずかに紹介し、それとの対比によって、エリアスの可能性と限界を明確にしたい。

続く第２章は、『文明化の過程』でとられたエリアスの方法について、それがなにに由来し、どう評価できるものかを考察する。冒頭のバウマンの引用にもあった「関係態（figuration）」という水準を出発点にしようとする彼の社会学は、あるメリットとあるデメリットをもつように思われる。第１章のなかばで『文明化の過程』の検討によって定式化されるその方法を、彼が影響を受けた新カント派やフロイトの議論、さらにマンハイム、マックス・ヴェーバー、ジンメル（これについては簡単な注記）、ゴフマン、フーコーといった社会学者の議論と対比することで検討しておきたい。

第３章では、『文明化の過程』がとられなかったとされる「脱文明化」（「文明化」と逆方向に見える傾向）に接近する、エリアスの戦後の共同研究について検討する。そこでは、現代において人々がより「自己抑制」しなくなるように見える傾向や、スポーツにおける「暴力」というテーマが取り扱われるが、エリアスはこれと「文明化された人間」との関係の間を問おうとする。ただし、ここでは、彼自身の彼の共同研究者たちの態度にある距離が見られており、その距離をこの章ではむしろ広めに測定することによって、エリアス自身の可能性と限界、それを引き継いだ論者たちによる修正や拡張の成果と課題、につい

て論じたい。そこでは、「文明化」そのものがもたらすいくつかの「矛盾」が特定されるだろう。

そして、第4章では、こうした共同研究と並行して1961年以降死の前年まで書き続けられた、エリアスのドイツについての論考を検討する。1989年に『ドイツ人論』として出版されたこれらの論考は、ナチズムの「暴力」と、70年代にドイツを訪れるようになった彼が当時祖国で目にした「暴力」の解明に費やされている。そこで彼は『文明化の過程』のある議論を引き継ぎ、ある議論を修正しながら、この「暴力」に接近しようとする。そして、それはいくつかの水準でなにかを解明しながら、なにかを解明しないで終わるように思われる。この章では、序章で登場したジグムント・バウマンとハンナ・アーレントの議論との対比をはさみながら、エリアスのこの議論における「暴力」を生む経路の解明について評価を加えたい。

最後の第5章では、エリアスが「知識」について論じた論考のなかで、「暴力」にもふれる部分を見ながら、彼の「暴力」への接近を再確認したい。そして、本稿全体での議論をまとめることにしよう。

序章の終わりに、付記をしておこう。本稿は、2001年に刊行した拙著『エリアス・暴力への問い』を母体に行っているが、それに大幅な加筆・修正がなされている。これは、この著書が一般読者にこれまで知られていないエリアスの社会学の全体像およびそのきわめて基本的な発想を伝えることを目的としたのに対して、本稿は博士論文として、社会学における位置づけと、その可能性と課題をより正確に把握することをめざしたことによる。とくに、第1章に新しく収めた歴史学者などの論者との対比、第2章に収録した何人かの社会学者との対比によって、その課題がより明確になり、その延長線上で拙著からの議論の修正がなされている。また、「文明化」と「暴力」という問題設定により一貫した論文にするために、拙著からいくつかの論点が削除されていることをあらかじめ断っておきたい。

さて、第一の問いから始めることにしよう。人が「暴力」をふるわないという事態は、どのようにして成立するのだろうか。「文明化された私」とは、いったいどのような存在なのだろうか。——この問いにかんするエリアスの1930年代の考察、すなわち『文明化の過程』の問いとその成果、および問題点を再構成することが、第1章の課題である。

序章・注

- (1) 日本での状況を注記しておこう。『文明化の過程』は、日本では上巻が 1977 年、下巻が 78 年という早い時期に（英訳が 78 年・82 年なのだから）、翻訳・刊行されている。1981 年には教授資格論文を単著として刊行（1969 年）した『宮廷社会』が、1990 年代には彼の 1970 年代以降の多くの著作が訳出され、『ドイツ人論』も 96 年に刊行されている（すべて法政大学出版局による）。これに対して、彼に対する検討（とくに社会学者による）は稀であり、1986 年の『命題コレクション 社会学』のなかで、池井望が「権力による暴力独占と文明化」というタイトルで 6 ページにわたって『文明化の過程』を的確に紹介している（池井 [1986:269-274]）が、エリアスを主題的に検討した論文はその後ほとんどなく、90 年代になって池井 ([1995]) や菊幸一 ([1997]) によるスポーツ社会学の文脈における紹介、澤井敦 ([1995]) や秋元律郎 ([1999]) によるマンハイムとの対比を論じる論考、暴力の問題を中心に据えた内海博文 ([1997])、オランダでの研究やスポーツ社会学との関係を論じようとする市井吉興の博士論文 ([2000]、他にも市井 [1998] [1999]) が見られる程度である。また、奥村は 1998 年に刊行された『社会学文献事典』に『文明化の過程』『宮廷社会』の項目を執筆したが（奥村 [1998a] [1998b]）、この記事自体が、社会学関係の事典でエリアスを項目として立てた最初のものであったように思われる（1968 年刊行の『社会学辞典』（福武直・日高六郎・高橋徹編、有斐閣）、1977 年刊行の『社会学小辞典』（濱島朗・竹内郁郎・石川晃弘編、有斐閣、1982 年の増補版も含め）、1988 年刊行の『社会学事典』（見田宗介・栗原彬・田中義久編、弘文堂）において、エリアスという人名項目はないし、索引を見る限り彼はまったく言及されていない）。
- (2) ヴロツワフ市の歴史については、拙著『エリアス・暴力への問い』の序章・第 1 節「ポーランドのふたつの町」で論じた（本稿では省略する、奥村 [2001:1-3]）。この町は、1757 年以来プロシアの支配下にあり、第二次世界大戦時までドイツ領であったが、戦後ポーランド領となって、ドイツ人は立ち退かされた。第二次世界大戦終盤には、他の東部の諸都市とともにソ連軍に対する「要塞」として防衛義務を負わされ、1945 年 2 月 15 日から 5 月 6 日までの包囲戦で市街の 68% が破壊された（写真集 *Wrocław: Architecture and History* (1998, photo by Stanislaw Klimek, text by Rafal Eysymontt, Wydawnictwo VIA)、*Breslau 1945: Zerstörung einer Stadt* (1995, text by Marzena Smolak, Wydawnictwo VIA) の記述による）。なお、「ポーランドのふたつの町」で取り上げたもうひとつの町とは、アウシュヴィッツ（Auschwitz、現在オシフィエンティム（Oświęcim））であり、このふたつの町には、アウシュヴィッツ収容所の構想を 1939 年末ブレスラウの SS 司令官と警察当局が開始した、という関係がある（ibid.:4）。
- (3) Mennell [1992:18] や Krieken [1998:22] は、エリアスが礼儀作法書の研究に取り組み始めたのはもっと以前ではないかとする。

第1章

「文明化された私」への問い ——『文明化の過程』——

第1節 「自己意識」への問い——第一部の検討

1. 問題の設定

(1) 『文明化の過程』の問い

エリアスの1939年の著書『文明化の過程』は、1935年にロンドンに渡ったエリアスが大英図書館で発見したという、「礼儀作法書」の詳細な研究からなる。おそらく多くの社会学者が注目しないこのデータから、彼は「文明化」という主題に接近しようとする。この戦前の彼の主著は、なにを解明しえ、なにを解明しえなかったのだろうか。この章は、このことを検討することを目的とする。

彼によれば、「礼儀 (civilité)」という言葉がヨーロッパ社会に普及したのは1520年代後半から1540年代であり、その画期となったのは1530年に出版された人文主義者エラスムスの『少年礼儀作法論 (*De civilitate morum puerilium*)』であった。この小さな本は、6年後の著者の死まで30版以上、全部で130以上版を重ね、英語、チェコ語、ドイツ語、フランス語(4回)にも翻訳されて「礼儀」という言葉を普及させ、読者(ヨーロッパの上流階級)に新しいふるまい方を広げていった(PZ1:D158=J140)。エリアスは、エラスムス以前、彼の時代、その後のエチケットブックを詳細に検討して、『文明化の過程』という本にその変化の趨勢を記述する。しかし、彼が没頭したこの研究と、彼の目の前の状況には、大きな距離があるように感じられる。

彼の目の前にある状況は、序章で見たような、「暴力」が近づいてくる過程であった。1930年代前半までの「街頭」や「議場」での暴力、1933年ナチスの政権獲得以来「帝国水晶の夜」(1938年11月、これはこの本下巻執筆の最終期の出来事だが)にいたるユダヤ人に対する迫害と暴力、時代を遡るならば、彼自身目撃した第一次世界大戦の「戦場」での暴力。どうしてこのような「暴力」がふるわれるのか。ドイツでの迫害を逃れロンドンに移住した彼の立場からは、このことを直接に問うことが、より切実な課題であるように思われる。しかし、彼はこの問いに直接には向かわず、明らかな迂回路を取る。

1936年9月の日付がある『文明化の過程』の「序言」の冒頭で、エリアスは、この研究の中心を占めるのは「ヨーロッパ的に文明化された人間に典型的とされる行動様式」であり、「この「文明化」という変化は、ヨーロッパでどのようにして起こったのか」「その動因、原因、原動力はなにか」という問いが、この研究が解明したい主要問題である、という(PZ1:D75-6=J57-8)。そして、その少し先で、彼はこう述べる。

この問題設定自体は狭い意味での学問的伝統に由来するよりも、その影響の下にわれわれすべてが生きている経験、つまり従来のヨーロッパ文明 (abendländischen Zivilisation)

の危機と改革の経験と、この「文明」そのものがそもそもなんであるのかを理解したいという素朴な欲求に、より多く由来している。(PZ1:D83-4=J64)

この言葉に従うならば、エリアスは、目の前にある「ヨーロッパ文明の危機と改革の経験」から出発して、「文明」とはなんなのか、「文明化されたわれわれ」とはなにをしているのかを問うことを始めようとする。この問いを経由することによってはじめて、その「危機」がどのようなものなのかを解明できるのではないかと彼は論ずるのである。

また、彼は、この箇所では、われわれの「文明」を人間の行動様式のもっとも進んだものとする考えも、破滅にいたる最悪のものとする考えも取らない、といい、こう述べる。「現在わかっていることといえば、徐々に文明化されるにつれて、一連の特有の文明苦 (Zivilisationsnöten) が生じている、という事実である。だが、この苦しみがそもそもなにに由来するのかわかっているとはいいいがたい。文明化にともなうわれわれが、より少ししか文明化されていない人々がかつて経験したことがないような厄介な状態に巻き込まれたことは感じられる。しかし、これらのより「文明化」されていない人々が、われわれはもはや悩まされていない・あるいは同程度には悩まされていない苦しみや不安に、こんにちでも悩まされていることもわれわれは知っている。文明化過程がそもそもどのように進行するかを理解できるようになれば、おそらくこれらすべてをもっと明瞭に知りうるようになるであろう」(PZ1:D84=J64-5)。

こうして、エリアスは、「文明苦」という言葉を用いながら、「文明化された人間」が経験する苦しみともはや悩まされなくなった苦しみをともに理解しよう、という問いを立てる。いわば、「文明化された人間」のアンビヴァレントな像を描こうとするのだ。では、その自画像は、どのようなものになるのだろうか。

この章では、この本にいくつかの問いを投げかける。エリアスは、ここでいう「文明化された人間」にかんして（その「苦しみ」を含めて）どのような「自画像」を描いたのか。そのような人間が発生したことは、どのように説明できるのか（序章のパウマンやアルブロウの書評から予想されるように、それがどのような「社会」の変動と関係すると考えたのか）。そして、その「危機」についてどのような答えを出したのか。

冒頭に述べたように、エリアスは「礼儀作法書」という資料を検討する作業を通して（もちろんそれだけではないのだが）、これらの問いを解明しようとする。このおそらく特異な資料の選定はなにを意味し、なにを可能にするのだろうか。まずこの第1節では、この小さな方法的な問いから考察を始めて、前段落の問いへと近づいていくことにする。

(2) 『文明化の過程』の構成と本章の構成

ここで、この本の構成を確かめておこう。『文明化の過程——社会発生的・心理発生的研究 (Über den Prozess der Zivilisation: Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen)』は、上下二巻からなる大著であり、各巻に二部ずつが配されている。上巻には「第一部・「文明化」と「文化」という概念の社会発生について (Zur Soziogenese der Begriffe »Zivilisation« und »Kultur«)」と「第二部・人間のふるまいの特殊な変化としての「文明化」について (Über die Zivilisation als eine spezifische Veränderung des menschlichen Verhaltens)」」、下巻には「第三部・ヨーロッパ文明の社会発生につい

て (Zur Soziogenese der abendländischen Zivilisation)」と「まとめ・文明化の理論のための見取り図 (Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation)」が置かれる。そして、この本で「主要問題への接近」(PZ1:D76=J58)を行う部分は、明らかに「礼儀作法書」のデータについて論ずる第二部以下である。

彼は、第二部において、このデータから、「ヨーロッパ人のふるまいと情感処理が、中世以来どのように徐々に変化してきたか」を、「平明な方法」で「できるだけ具体的」に記述しようとする (PZ1:D76=J58)。次いで、第三部では、「ヨーロッパ人の行動基準と心的ハビトゥス (psychische Habitus) が、なぜ同じ範囲内で変化したのか、という問いへの回答に近づくこと」がめざされ、そのためにヨーロッパ社会の構造が歴史の経過のなかで連続的にどのように・なぜ変動してきたかが解明される (PZ1:D79=J60・1)。そして、「まとめ」では、「社会の構造の変化」と「ふるまいと心的ハビトゥスの行動の変化」の関連が再度論じられることになる (PZ1:D83=J63) ⁽¹⁾。

本章は、次の第2節で、第二部を中心になされた人々の「ふるまい」がどう変化してきたかを「記述」する作業を、第3節で、第三部を中心になされたそれがどのような「社会の構造」の変化によるものかを「説明」する作業を、それぞれ検討することにする (それぞれに、関連する「まとめ」の箇所も含まれる。なお、そのあいだに置かれる補節では、『文明化の過程』第二部の影響を受け継いだ他の論者の議論、必ずしもその影響ではないが近接する論点を提示した論者の議論を紹介し、参照点を設定する作業を行う)。そこで、エリ阿斯は、どのような概念装置によって、「文明化された人間」のなにを明らかにし、なにを明らかにしえなかったのか。最後の第4節では、「まとめ」の末尾の部分を検討するとともに、この著作の成果と限界について、論じようと思う。

さて、主要部である第二部を開始するまえに、エリ阿斯はごく短い第一部を配置している。このかなり唐突に中断される部分は、「礼儀作法書」というデータを検討するのではなく、「文明化」と「文化」という概念がどのように社会のなかで生まれてきたか、を論じる部分である。必ずしも主要部には接続しないこの部分での作業は、しかし主要部の作業にとりかかる準備作業として不可欠なものであり、なぜ彼が「礼儀作法書」という資料を選んだのかを理解するために重要な部分であると思われる。また、ここで行われて中断された作業そのものは、『文明化の過程』の主要部よりも、彼の戦後の作品に引き継がれていく。

この第1節では、第一部に簡単に触れよう。この小さな迂回路を取ることで、彼が「礼儀作法書」というデータを選んだ意味を明確にしておいてから、次節以下で、「文明化された私」に接近する第二部以下をよりていねいに論じることにしよう。

2. 「文化」と「文明化」の概念

(1) 「自己意識」と「誇り」

『文明化の過程』の第一部「「文明化」と「文化」という概念の社会発生について」という部分が、なにを果たそうとするのかをまず検討しておこう。その冒頭で、エリ阿斯は、「文明化」という概念は、技術、礼儀作法、学問、宗教、男女の共同生活の仕方、法や処罰、食事の形式などじつに多様な事実に使われているという。しかし、この言葉が使われるときの「一般的機能」は次のきわめて単純なものだ、ともいう。

この概念は、ヨーロッパの自己意識（Selbstbewusstsein des Abendlandes）を表現したものである。それは国民意識と言えるかもしれない。この概念は、最近の2～300年のヨーロッパ社会が、それ以前の社会または同時代の「より原初的な」社会より進化して持っていると感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、すなわちその技術の水準、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（PZ1:D89-90=J68-9）。

確認しておくならば、人の「ふるまい」、つまり「私はじっさいになにをしているか」と、「自己意識」、つまり「私は私がなにをしているかと思っているか」のふたつは異なる水準である。ここでエリ阿斯は、「文明化」という概念は後者として機能している、という。すなわち、この言葉は、ヨーロッパ人が「自分が誇りにしているもの」を表現するために用いる概念であり、その「自己意識」を表現するためのものである。エリ阿斯は、この第一部で、「文明化された人間」の「ふるまい」を記述するのではなく、「自己意識」の水準にある「文明化」概念（および「文化」概念）を検討しようとする。

それが典型的に見られるのが、「植民」や「征服」の場面である。エリ阿斯は、1798年、ナポレオンがエジプト遠征に出発するときに行った自軍への呼びかけを引用する。「兵士諸君、諸君は文明化にとって計り知れない成果をもたらす征服に着手するのだ」。「文明化の意識」、つまり「自分たちは優れている」「高い才能を持っている」という意識は、ヨーロッパ人に「植民地の征服者」となることを正当化する役割を果たす。「文明化の名において」ヨーロッパ社会は植民戦争、拡張戦争を行ってきたのだ。また、ここで、自分たちは「すでに文明化されている」（対して、彼らは「まだ文明化されていない」）ものとして、「文明化」は「すでに達成されたもの」（「過程」を表わす「化」を取って「文明」と表記したほうがよいだろう）として現われる。それが何世紀もかけて出来上がったという「過程」は忘れられ、それがどう生成してきたかは人々の関心を引かない（PZ1:D152-3=J135-6）。

このような「自己意識」を抱えているとき、ヨーロッパ人に「文明化された人間」はどうふるまっているかを問うても、返ってくる答えは「文明化の自己意識」の内容、つまり「私がしているかと思っていること」、さらには「私が誇りに思う、自分がしているかと思っていること」でしかないだろう。そこで「自己意識」からはみ出る「じっさいにしていること」はおそらく答えられず、逆に「自己意識」によって多くの「じっさいにしていること」は隠されてしまう。エリ阿斯は、「文明化された人間」が「じっさいになにをしているか」を描くために、その「自己意識」を括弧に入れること、剥ぎ取ることが必要だと考える。「自己意識」というフィルターの妥当性をいったん壊して、それを通さないで「私」を見る回路を開くこと、これを彼は行おうとする。

この第一部でエリ阿斯が行うのは、ある人々がある誇りに満ちた自己意識、自分たちは「文明化されている」・自分たちは「文化を持っている」という意識を持つようになったのはどうしてか、「文明化の自己意識」がどのような社会状況のもとで「発生」したか、を解明する作業である。そして、具体的には、彼の故国ドイツとこの本の主要部が主に論じるフランスが扱われる。周知のようにドイツでは「文化（Kultur）」、フランスでは「文明（化）」

(civilization)」という言葉が高く評価されるという相違が存在するのだが⁽²⁾、エリ阿斯はここで、「自分の文化を誇らしく語るドイツ人」と「自分の文明を誇らしく思うフランス人」(PZ1:D93=J72)の両方の「誇りに満ちた自己意識」を、ともにそれが発生した社会の具体的な状況に置き戻そうとする。この「誇らしい自己意識」は、結局のところこのような状況に由来するものにすぎないのだ、ということを暴き出す作業を経ることによって、「自己意識」から「誇り」を剥ぎ取り、そこから距離を取って「じっさいになにをしているか」を描くことができるのではないか。

では、それはどのような社会状況だったのだろうか。エリ阿斯が描き出すその状況について、まずドイツを、次いでフランスを、見ることにしよう。

(2)「文化」の自己意識

まず、ドイツについて見よう。エリ阿斯は、ドイツでの「文化」と「文明化」概念の関係について、たとえば次のカントの言葉(『世界市民的な意図における一般史考』、1784年)を、典型的な例としてあげる。「われわれは芸術と学問によって高度に文化化されて(kultiviert)おり、あらゆる社会的な行儀のよさと礼儀正しさへと過剰なまでに文明化されて(zivilisiert)いる。……道徳性という理念は文化(Kultur)の一部である。だが、この理念を名誉愛によるえせ倫理や外面的上品さだけに具体化することは、ただ文明化(Zivilisierung)だけを形成する」(PZ1:D96=J75)。ここには、「文化」を芸術的・精神的・内面的領域に、「文明化」を態度・ふるまい・外面的領域に配分し、前者を高く・後者を低く評価する態度が存在する。「偽りの外面的な礼儀」=文明化対「真の内面的な美德」=文化、という対立といってもいいだろう。

どうしてこのような明確な対比と序列化がドイツで生じたのか。エリ阿斯によれば、これは二段階を経て発生したという。まず、彼が「社会的対立」と呼ぶ段階がある。17～18世紀のドイツでは、一方に宮廷に仕える貴族がいて、フランス風にならった礼儀を身につけフランス語を話し、政治活動を閉鎖的に独占していた。他方、市民階層は三十年戦争(1618～48年)後経済的に疲弊しており、宮廷の政治活動から閉め出され、ふるまいも貴族とは大きく異なり、「野蛮な言語」(フリードリッヒ大王『ドイツ文学について』、1780年)であるドイツ語を話していた。市民たちは知識や能力を身につけても、経済・政治には誇りを見出せず、「思索し詩作する」ことしかできない。彼らは政治や経済を馬鹿にし(これを攻撃する力はない)、宮廷貴族風ふるまいを憎悪するとともに(ここに攻撃が集中される)、唯一許された「新しい夢」「理想」をたとえば「大学」という彼らの砦でドイツ語で描くことになる(PZ1:D98・109=J80・91)。

この中間知識階層の「自己意識」として、「内面化、感情の深さ、書物への沈潜、個人的人格の形成」つまり自らが獲得している「文化」や「教養」を高く評価し、貴族の「浅薄さ、格式、外面的な雑談、不誠実」を偽りの「文明化」として批判する態度が成立する、とエリ阿斯はいう。これを表現したのが、カントでありゲーテである。そして、「文化を持つわれわれ」という知識層の自己定義は、自らを「民衆」から際立たせること(「下への門は閉じておくべきであり、上への門は開かれるべきである」、この考えはゲーテの『若きヴェルテルの悩み』にも見られるとエリ阿斯はいう)にもなる(PZ1:D109・11,123=J92・3,105)。

しかし、この「社会的対立」が、徐々に「国民的対立」と意識されるようになる第二の段階に移行する。市民階層が勢力を増し自らを「ドイツ国民の担い手」と意識するようになると、はじめ宮廷貴族に対する「自己意識」だった「文化」という概念を、彼らは他の国民に対する「ドイツ的性格」を表わすものと考えようになる。これに対置されるのは「西方諸国一般」とくに「フランス」であり、かつて「宮廷」がもっていた浅薄な礼儀正しさが、いまや「フランス」がもつ外面的な「文明」とみなされるようになる。これには、フランス側に「文明化」概念が成立することも関係するだろう。この概念に基づいて「征服」「植民」を始めようとする隣国に対して、ドイツの市民階層は自分たちがもつ（もともとは階層の）「美德」を、「国民の自己意識」として対置する（PZ1:D124-31=J106-13）。

（3）「文明化」の自己意識

エリアスは、このように、とくに市民階層に焦点を当てながら、階級・階層間の関係を軸として、この「自己意識」の発生を解明する。そして、この方法を、フランスにおける「文明化」概念の発生についても同じように用いる。つまり、ここでも、知識を持った市民階層に注目し、その他の階級とくに貴族との関係に注目するのだ。では、それはどのような関係だったのか。

エリアスによれば、フランスではドイツとは「全く逆」に、彼らは比較的早い時期に宮廷社会の圏内での活動を許され、高い政務上の地位にもついていた。ふるまいの面でも彼らは宮廷での作法を身につけており、すでに 18 世紀に貴族との間に著しい相違は存在しなかったという。もちろんこの「同化」は完全ではなく、貴族と市民の利害対立は存在していて、それが 18 世紀半ばから宮廷内部の「穏健な反対派」として表面化するようになる。「文明化」概念を作り出すのは、彼ら「反対運動」をする中間層である、とエリアスはいふ（PZ1:D132-6=J114-8）。

「文明化する（civiliser）」という動詞から「文明化（civilisation）」という名詞が作られる最初の例は、1750 年代に重農主義者ヴィクトル・ミラボー（彼自身は進歩的な地方貴族）に見られるという。その著書『人間の友』において、彼はこういつている。「ある国民の文明化とはふるまいの抑制、洗練された態度、上品さ……である。……しかしこれらは美德の仮面を示すにすぎず、美德の顔そのものを示しはしない。文明化が社会に美德の土台と形式を与えるのでなければ文明化は社会にとって何の役にも立たないであろう」（PZ1:D136=J118）。これはドイツでの「文明化＝貴族・美德＝市民」と類似した見方だが、ミラボーは「文化」という別の理想を対置しはしない。彼にとっては、美德を生まない現存の「文明化」（「偽りの文明化」）をどう「有益な真の文明化」に変化させるかが問題であり、この改革のための認識が重農主義、それを担う政治家が彼ら宮廷内部の「穏健な改革派」なのである（PZ1:D145-7=J128-9）。

フランスの宮廷内改革派は、ドイツの大学に集う知識層のように現在の「文明」を別のものに置き換えるのではなく、同じ「文明」をよりよいものへ改革しようとする。1774 年刊行のドルバックの『社会の体系』にはこう述べられる。「無分別な君主たちが、絶えず誘惑にかられて始める絶え間ない戦争以上に、人民の幸福、人間理性の進歩、完全な文明化を阻害するもの」はない。「人間の理性はまだ十分には発揮されていない。国民の文明化はまだ完全なものではない」（PZ1:D148=J131）。それを「完全な文明化」にすることがわ

れわれの立場であり、われわれはその途上の「過程」(PZ1:D149=J132)にいる。中間層が感じるこの「自己意識」が、貴族との「社会的対立」のなかで「文明化」という言葉を生む。そして、ドイツにおけると同様、彼らがより勢力を拡張するにつれ、「国民の自己意識の表現」(PZ1:D152=J135)として(また「植民」の手段として)「過程」という内容を失わせながら、フランス社会に広がっていくのである。

3. 「自己意識」から「礼儀作法」へ

(1) 第一部の成果

この第一部の叙述は、なにを明らかにしたことになるだろうか。これを、この部分の『文明化の過程』全体での役割を把握しながら、論じていくことにしよう。

ここでのエリアスの作業は、ドイツとフランスでの異なる「自己意識」を、このふたつの社会での市民層の異なる位置から説明しようとしたものである。ここで、エリアスは、市民と貴族の関係(いわば「競争」関係)から、「文明化」や「文化」という普遍的で価値を帯びたように見える概念の発生を解明しようとする。これは、序章で見たように、ハイデルベルク・フランクフルトにおいて深い関係を結び、その影響を受けたカール・マンハイムが提唱した、「意識」をそれを持つ人々の「存在」から解明しようとする「存在拘束性」の方法を忠実に受け継いだ議論であるということもできるだろう。

しかしながら、この「自己意識」への問いは、この『文明化の過程』においては、この第一部が終わったところで中断され、エリアスは第二部以降別の問いに移っていく。つまり、「礼儀作法書」という資料に基づく、「私はじっさいになにをしているか」への問いである。これはどういうことだろうか。

この第一部の成果は、「文化」や「文明(化)」の「自己意識」を持つ人々にある「当惑」を生み出すだろう。この部分は以下のことを明らかにする。その「誇らしい自己意識」は、政治や経済から疎外された人々(ドイツ市民層)が自分が誇りうるものを強調した概念、宮廷内で改革を進める人々(フランス市民層)がその立場を正当化するための概念にすぎない。「自分たちは優れている」という「自己意識」は、たかだかこのような社会状況で生まれたものにすぎない、ということはこの成果は示すことになる。またこれは、ドイツ＝「文化」とフランス＝「文明」が対立すると主張する人々にも「当惑」を与えることになるだろう。その「差」は、同じ市民階層が当時置かれた異なる状況に対応して生み出したものにすぎない。この「対置」を、ドイツ固有のもの対フランス固有なものなどといって「自明視」・「硬直化」する必要などない、ということはこの叙述は示す(PZ1:D76=J58)。

エリアスは、このようにして、「自己意識」＝「私が私をどう思っているか」から「誇り」を剥ぎ取って、「自己意識」のフィルターを通さずに「私はじっさいになにをしているか」を見る回路を確保しようとする。そして、第二部以降、彼は後者の作業に移って行く。それゆえ、『文明化の過程』において、これは「準備作業」という位置づけであって、それを果たしたところで第一部の作業はかなり唐突に中断されてしまうのだ。考えてみれば、この作業はさらに展開しうる課題を含むものである。「文明化された私」という「自己意識」はどのようなもので、それはどんな結果を生むのか。また、この第一部は、ドイツとフラ

ンス（さらにそれ以外）の社会ごとに、どのような相違があるのか（エリアスは「文明化過程自体のいくつかの典型的な型」と呼ぶ（PZ1:D76=J58））という問いにつながる。しかし、こうした作業は『文明化の過程』の第二部以下ではほとんど扱われず、戦後、とくに『ドイツ人論』において再開される（これについては、第4章第2節で触れよう）。そして、この第一部でのこの作業の中断は、『文明化の過程』に大きな可能性をもたらすとともに、大きな限界を生むことになる。このことは、この章の第4節で論じることになる。

（2）「礼儀作法」への問い

さて、この第一部から第二部以降に、エリアスはどのように移っていくのか。いいかえれば、「どう思っているか」という「自己意識」を剥ぎ取ったとして、では、「私はじっさいになにをしているか」を、どうすれば描くことができるのだろう。

エリアスは第一部末尾の文でこういう。「文明化の概念がまだまったく存在しない文明化過程の局面について次に論じよう」（PZ1:D153=J136）。「文明化」の概念＝自己意識の発生以降にいるわれわれは、このフィルターを通してわれわれ自身を見てしまう。しかしこの発生以前の人々の目には、われわれが「している」のに「自己意識」に隠されて見ることができなくなったものが、見えていたのではないだろうか。もちろん彼らも彼らなりの「自己意識」を持っていたことはいうまでもない。だが、その異なる「自己意識」に映っていた「自画像」は、われわれの「自己意識」からこぼれ落ちるものを描き込んだ「自画像」ではないだろうか。そして、エリアスが「文明化」概念に先立つ時代の「自己意識」とするのが、「礼儀」という概念である。

この章の冒頭に述べたように、16世紀前半に普及した言葉とされる「礼儀」とは、なにをさすのか（あるいは、1530年のエラスムス『少年礼儀作法論』が対象とするのは、なにか）。それは、「社会における人間のふるまいであり、それだけではないがとりわけ「肉体の外面的な上品さ」である、とエリアスという（PZ1:D160=J142）。「礼儀」という「自己意識」は、人間の「肉体の外面的な上品さ」を「自画像」として浮かび上がらせる。当時広がった「礼儀作法書」はこれを詳細に描き出しており、エリアスはそれをていねいに書き留めようと試みる。これが第二部での主要な作業とされるのである。

この試みは、「文明化」・「文化」概念の発生を記した第一部とは別の、ある「当惑」を引き起こすだろう、と彼はいう。第一に、「礼儀」という「自己意識」が「肉体の外面性」をじつに意識的・念入りに記述するやり方への「当惑」である。そこでは、われわれにとって「その後口に出せなくなったり自明になったこと」（PZ1:D160=J142）、つまり「意識」からこぼれ落ちたことが、多く記される。そして第二に、そこで「礼儀正しい」と薦められる（また「礼儀正しくない」と批判される＝つまり当時存在していた）ふるまい自体への「当惑」である。そこには、「われわれには異様になってしまったふるまい」「われわれとは異なった心情や情感の状態」が発見される（PZ1:D162=J144）。

エリアスはこの「当惑」を、故意に作り出そうとする。「われわれの意識は、自分たち自身の歴史のこのわれわれとは異なった段階のことをなんのためらいもなしに回想できるとはかぎらない」（PZ1:D164=J147）。われわれの「誇りをもった自己意識」は、われわれの数百年前の姿を回想することに抵抗する。「文明化のこの過程を考察するとき、この種の差

恥心と不快感を呼び覚ますのは避けられない」、しかし、この羞恥と不快を「意識しておくことはよいことである」、と彼はいう。現在の「自己意識」を剥ぎ取って、この抵抗・羞恥・不快を感じながら、われわれがかつてじっさいにどうしていたか描き出し、「現在のわれわれのふるまいは、われわれが「文明化されていない」と名づけるふるまいから生じた」ことを意識しておくことを、これ以降の作業を通じて、彼は果たそうとする。考えてみれば、われわれが感じるのと同じ羞恥と不快を、後の時代の人々がわれわれを見て感じるかもしれない。われわれのふるまいは「完了したもの」でも「当然の所有物」でもなく、「過程」のなかで生成し今後さらに変化していくものであり、われわれはその「過程」の途上にいるにすぎない (PZ1:D166=J148-9)。

『少年礼儀作法論』についての注で、エリ阿斯はこの本が「当時の成功にもかかわらず」近代の理念史的なエラスムス研究では「さして興味を引くことはなく」、「考えようによっては一段低いもの」としながら、だからこそ注目に値する、という (PZ1:D406=J150-1)。これによって、近代の「自己意識」からはみ出た「肉体のふるまい」の水準に引き戻して、「私はなにをしているか」を描くことができる。「礼儀作法書」は、「完了」し「誇り」に満ちた「私」を描くのではなく、「過程」の途上の「当惑」を引き起こすような「自画像」を描くための「可能性」を与えてくれる、と彼はいう (PZ1:D200=J190-1)。

こうして、第一部における「文化」と「文明化」の「自己意識」に問いを立てる作業が、この本全体の作業のなかでどのような位置づけにあるかは、了解されたであろう。また、それを経ることで、エリ阿斯が「礼儀作法書」による第二部以下の研究でなにを果たそうとしたかも、このふたつの部分の関係も明確になったのではないと思われる。われわれが抱いている「自己意識」(とくに「誇りをもった」それ) に対して、エリ阿斯はこのふたつの部分の異なる作業によって問いを立てた、といっているだろう。第一部では、その「自己意識」がどのような状況によって発生したかを論じ、第二部ではその「自己意識」をもった人間が「肉体のふるまい」として「じっさいになにをしているのか」を浮かび上がらせる。ここで、その「自己意識」のなかにいるかぎり「自明」であった私が、問いの対象として浮上することになる。

しかし、では、じっさいこのあまり扱われない資料を検討して、いったい「文明化された人間」のなにが見えてくるのだろう。「私が私をどう思っているか」をどれだけ超えて、どんな「私はじっさいなにをしているか」が浮かび上がるのだろう。そして、それは「暴力をふるわない私」のなにを解明し、その「私」が「暴力をふるう」どんな可能性を明らかにするのだろう。第 1 節の小さな迂回路を辿り終えて、次節では、『文明化の過程』の第二部の検討に移らなければならない。

第2節 「自己抑制」する人間——第二部の検討

1. 食事における作法

(1) 事例の提示

『文明化の過程』第二部「人間のふるまいの特殊な変化としての「文明化」について」は、先に述べたように、「ヨーロッパ人のふるまいと情感処理が、中世以来どのように徐々に変化してきたか」を記述する部分である。ここでエリ阿斯は、「文明化された人間」の像を、第一部で見たような「自己意識」の水準から、「肉体のふるまい」の水準に描きかえ、「われわれがじっさいになにをしているか」に接近しようとする。この再構成を行うのが本節の課題である。また、そこで、彼がこの像をどのように説明しようとしたか、という第三部の作業につながる方法の問題も、この節で論じておくことにしよう。

さて、この長大な第二部は（第一部の4倍ほどの頁数となる）、礼儀作法書という彼が依拠する資料からの（他の資料もエリ阿斯は参照しているが）煩雑なまでの引用からなる。しかし、この煩雑さはこの研究に不可避である、と断言していいだろう。「序言」の言葉を引くならば、この研究は「純理論的・思弁的方法」で行ってはいならない。「思弁的方法」で「文明」を扱うとき、前節で述べたように、「自己意識」が忍び込み、「じっさいになにをしているか」でなく「どう思っているか」を描いてしまう。なすべき作業は、「歴史的経験資料」をもとに「できるかぎり具体的に」ふるまいを描くことである（PZ1:J76=D58）。これは、「低速撮影機」のように「事例に事例を重ねる」方法でしか行けない（PZ1:D200=J190-1）、とエリ阿斯は考える。

しかし、それにしても、彼があげる「事例」は、食事の作法、生理的欲求の処理、涙をかむこと、つばを吐くこと、寝室での作法、といったじつに卑近なことがらである。このようなことがらから、「文明化された人間」のなにを描くことができるというのだろう。それが「特殊な変化」の「過程」にある、と彼はいうが、こうしたことがらにいったいどのような歴史的変化があるというのだろう。

さて、ここでもエリ阿斯にならって「例証」していくしかない。まず、食事における作法について、1530年のエラスムス『少年礼儀作法論』を引用することから始めてみよう。

手を使って取ることができないものは、角皿を使って取りなさい。液状のものを出されたら、それを味わってスプーンを返すのだが、その前にスプーンをナプキンでぬぐっておきなさい。脂のついた指をなめたり、上衣でふいたりするのは無作法である。テーブルクロスかナプキンをそのために使う方がよい。（PZ1:D210=J212）

ここに描かれる、16世紀前半の上流階級（この著書はある「若い王子」に捧げられている）のテーブルマナーは、こうである。食卓の大皿に料理が盛られている。それを、通常は手を使って、できないときは「角皿」（金属の皿か皿として使うパン切れ）で自分用に取り（フォークは使用されない）。そうすると手が肉の脂やソースで汚れるが、それをなめたり着衣でふいたりするのは無作法であり、テーブルクロスやナプキンを使うべきだ。大皿で供されたスープはそこにつけられたスプーンで飲みスプーンを返すが、そのときスプーンをぬ

ぐうのが礼儀正しい作法である。

どうやらここでのふるまいは、現在のわれわれとは異なっている。そして、このふるまいの基準は、エリアスがあげる資料によると、確かに歴史的に変化していく。引用しよう。

昔は格式ばらずに、共同の大皿からスープを飲んだ。そしてスプーンをしばしば、煮た鳥肉の上でふいた。かつてはパンや指を、ソースの中につけた。今では誰もがスープを、自分の皿で飲む。スプーンやフォークは、行儀よく使わなければならない。それを召使がときどき、調理台へ洗いに行く。(『克蘭ジュ公爵の歌』、1640 年と 80 年の間、PZ1:D213=J216)

スプーンを一度使ってから、また別の皿のものを取りたいときには、必ずそのスプーンをよくふくようにしなければならない。あなたがスプーンを口に持っていったあとで、そのスプーンをスープにつけたら、そのスープを飲みたくなくなる神経質な人々がいるからである。非常に清潔好きの人々と食事を共にする場合は、スプーンをふくだけでは十分でなく、そのスプーンをもはや使わずに、別のスプーンを要求しなければならない。それゆえ現在では多くの場合、スープやソースを取るためにしか使わない、いくつかのスプーンを大皿につけて出している。(アントワヌ・ド・クルタン『新礼儀作法論』、1672 年、PZ1:D213-4=J217)

これらの資料によれば、17 世紀半ばには、大皿から共用のスプーンでスープを飲むのではなく、自分の皿に取り分け自分のスプーンで飲むようになる。とくに「神経質な人々」や「清潔好きな人々」のためには、取り分け専用スプーンを用意しなければならない。また、エラスムス時代は手づかみで汚れた指をどうぬぐうかが問題だったが、ここでは「フォーク」が使われ、「脂っばいもの、ソース、シロップ、その他の類を指でさわるのは非常に下品である」(クルタン、PZ1:D216=J217) と、手づかみ自体が否定される。クルタンはこういう。「パンをソースの中へ浸しても……昔はよかった。……今日ではそれは粗野なふるまいのひとつである」(PZ1:D216=J218)。そして(引用は省略するが)18 世紀には、手づかみは論外とされる。

どうやらここでまず、「繊細さ、感受性」の発達、「不快感を感じる範囲が広がっていく」変化が発見できる(PZ1:D246=J252)。かつて気にならなかったふるまい、礼儀正しいとされたふるまいが、不快で下品なものと感じられ、禁止されるようになるという変化である。では、なにが不快になり、それがどう処理されるようになっていくのか。エリアスは、ここでは「非衛生的」で「健康に害がある」といった「合理的」な理由は挙げられていないことを強調する。「タブーの大部分、普通に考えられているよりもはるかに多くの部分は、「衛生」とはいささかも関係がなく、今日でもなお「不快感」と結びついているにすぎないのである」。「衛生」や「健康」といった、「合理的な認識」は、食事その他の人間のふるまいの「文明化」の推進力ではない」とエリアスという(PZ1:D246-7=J252-3)。では、これはどのような理由なのだろうか。これを考えるために、さらに食事作法にかんする事例をあげることにしよう。肉の食べ方、ナイフの使い方の例である。

(2) 肉の食べ方・ナイフの使い方

エリ阿斯によれば、中世の上流階層では、羽がついたままの鳥、丸ごとの兎や仔羊、串に刺して焼いた豚や牛の塊が食卓に出され、食卓上で切り分けられた。17世紀までの礼儀作法書には動物を上手に切り分けることの重要性が記される。「若いときから肉の切り方を学ばねばならない」(エラスムス、PZ1:D251=J256-7)。しかしこの習慣も不快となり廃れていく。ずっと後のイギリスの例だが、「肉汁が強く匂っている大きな肉塊を見ると食欲は完全に削がれてしまう。……輪切り肉を食べ終わったらそれを横の給仕台の上に置き見えないようにしなければならない」(『社交界心得』、1859年、PZ1:D254=J260)。そして現在の肉料理は、動物の元の姿がわからない形で各人の皿に切り分けられて供される。エリ阿斯は、この変化の背景には(家計単位の縮小・家庭の消費機能への特化などとともに)「心情的なものの進行過程」が存在するという。いま食卓で丸ごとの動物や羽つきの鳥を切り分けるとしたら、多くの人にかかなりの不快感を与えるだろう、と彼はいう(PZ1:D252-3=J258)。

これと対応するように、ナイフの使用法も変化する。肉塊を切り分けていたとき食卓上に大きく鋭利な刃物が持ち出されていたが、その後されなくなり、ナイフ使用のタブーはどんどん拡大する。13世紀には「ナイフで歯をせせってはいけない」(『タンホイザーの歌』、PZ1:D206=J202)とされたが、15世紀末には「ナイフを自分の顔に持っていつてはならない」(カクストン『礼儀作法集』、PZ1:D257=J264)とされる。ナイフは必要なときだけ手に取り、パンや果物を食べる時ナイフを口に運んではいけない(ド・ラ・サル『キリスト教徒礼儀作法集』、1729年、PZ1:D219-20=J223)、いや、そもそもナイフを口に近づけてはいけない(『子どものための礼儀作法書』、1780年?、PZ1:D223=J226)。19世紀の『社交界心得』では、オレンジはスプーンでむき、林檎や肉団子など「ナイフを使わずに切れるものはフォークだけ使って切るべき」とされる。ナイフの使用を制限し、「可能ならまったく使用しないようにする傾向」がここに見られる(PZ1:D259-60=J266-7)。

ここでも「不快感の拡大」が見られる。ではなにが新しく「不快」になるのか。エリ阿斯は肉の食べ方について、自分が食べているものが「殺された動物と関係があること」を思い出したくないという新しい感覚が発生したことを指摘する。「人間の文明化の変動過程において、自分自身の「動物的性格(tierische Charaktere)」と感じる一切のものを、いかに排除しようとするか」(PZ1:D253=J259)。われわれが動物であり、動物を殺し・切り分け・食べて生きている事実はなくなる(その事実を拒否する「肉食主義者」も存在するが)。どうしても必要だが不快になったこの事実を、人間は「社交界の舞台裏」に移動していく。動物の屍体、それを切り分ける作業は、人々が集まる「食卓」から、専門家が控える見えない場所＝「厨房」へと移される。不快になったものを「舞台裏に移すこと(Hinter-die-Kulissen-Verlagen)」、これが「文明化の全過程の特徴」(PZ1:D254-5=J260-1)だと、エリ阿斯はいう。

ナイフについては、それが「危険な道具」だからといってよい、とエリ阿斯は考える。動物を切り分けるこの道具は、人間を傷つけ、殺すこともできる。それをできるだけ人々がいる食卓から排除したい、という欲求が徐々に強いものになっていく。そして、じつさにナイフから「予測しうる」危険の水準を超え、この道具の「象徴的価値」が生む「死と危険への一般的な連想や想起」(PZ1:D257=J264)によって、過剰なまでに神経質に(オレンジのむき方は「危険性」とはほとんど関係ない)その使用は禁止されるようになる。

こうして、食卓での作法という例からだけでも、「不快感」が上昇すること、それが「舞台裏」へと移動されていく傾向が抽出されうる。スプーンを共有すること、手でつかむこと、「動物性」を想起させること、「危険」な道具を使用すること、これらが新しく不快になり、「舞台裏」に排除されるのだ。では他の領域ではどうだろうか。

2. 「生理的欲求」と「性」

(1) 「生理的欲求」の処理

この項では、ふたつの領域で「例証」を続けことにしよう。ひとつは「生理的欲求」にかかわること、もうひとつは「性」にかかわることである。ふたたび礼儀作法書から引用してみよう。

食卓につく前に／何か不潔な汚いものが／座席の上にはないかどうか／注意しなさい。
(『食事礼儀作法集 8』、15 世紀ごろ、PZ1:D266=J273)

小便もしくは大便をしている人に挨拶することは、無作法なことである。……小便をこらえることは健康によくないが、小便は人目を避けてすべきものである。尻を押えて尻をこらえるように子供に教えている人がいる。だが、上品に見せかけようと努力して病気を招くようなことは、やはりまともなことではない。もし席をはずすことができるなら、人目につかずに行くがよい。さもないと、古代の諺に見習うがよい。すなわち、咳払いによって尻の音を消せばよい。(エラスムス『少年礼儀作法論』、1530 年、PZ1:D267=J274)

何人であろうと、食事中や食事の前後とかを問わず、夜でも朝でも踊り場、階段、廊下、室などを尿やその他不潔なものでよごしてはならない。用便の際には規定の適切な場所に赴くこと。(「ブランシュヴァイク宮廷規約」、1589 年、PZ1:D269=J277)

ここで、「生理的欲求の処理」つまり排泄について記されていることは、以下のことであり、それはわれわれにある「当惑」を与えるだろう。第一に、おそらくいまでは「高度に私秘化され、社会的生活で厳重に禁止されている問題」が、「詳細にまじめに、しかも天真爛漫に議論されているという事実」(PZ1:D268=J275) が、われわれに当惑を与える。現在なら語るのに不快感や羞恥心を覚えることを、当時の大知識人エラスムスも「宮廷規約」も「当然のごとく話題に」している (PZ1:D273=J283)。第二に、行動基準が大きく異なり、用便中の人に出会ったり宮廷の不特定の場所で用便がされたりしていたという事実が、われわれを当惑させる。エリアスによれば、「生理的行為は髪をすく行為や靴をはく行為同様ごく当然なこと」であり、人目を避けたり抑制する度合いはきわめて低かった (PZ1:D276-7=J285)。

もちろん、ここに羞恥心や不快感がまったくなかったわけではなく、それが存在しているからこうした禁令が出されるのであって、エラスムスはこうしたことがらにより強く「羞恥心」を結びつけることを提起し、「新しい羞恥心・不快感の基準の創始者」になろうとする存在だった、と位置づけられるだろう (PZ1:D273-4=J282-3)。生理的行為にはある快感＝「ポジティブな欲望要素」があるが、人々は徐々にそれを「私秘化」し、個人の「内面」、「秘所」へ押し込め、これにまつわる「ネガティブな情感」＝羞恥心と不快感を「社

会的に公認の感情」として育成し始める（PZ1:D285=J293）。「生理的機能」・「本能生活」は「公共生活」から締め出され、他人のいないひとりきりの空間、「社会生活の舞台裏」に移しかえられる（PZ1:D281=J289）。この「追放の過程」（PZ1:D275=J284）によって、「公共空間」での羞恥心・不快感の基準は高まる。ド・ラ・サルによる『キリスト教徒礼儀作法集』の1729年版では、「小便」や「げっぷ」は「他人のいるところ」ではしてはならないと記された。その1774年版では、同じ内容の作法が書かれるが、もうそこでは「小便」や「げっぷ」という言葉は使われない。もはやそれを連想させることをほのめかすだけでも不快に感じられ、いわば「緘口令」が布かれるのである（PZ1:D275=J284）。

もうひとつ細かい例をあげるなら、「つばを吐くこと」の変遷はこの「追放の過程」を具体的に示している。少なくとも4世紀前までのヨーロッパではつばを吐くことはごく自然な「慣習」であり、「一般的欲求」だった（PZ1:D306=J317）。中世の礼儀作法書ではそれを「食卓の下」で処理することが要求されていたが、エラスムスはそれを「だれにも不快感を起こさせないよう足で踏み消す」よう要求する。しかし、1672年のクルタンは「以前は……地面につばを吐くことが許され、それを踏み消すだけで十分であった」が「現代ではそのような行為は無作法である」といい、1714年の『フランス式礼儀作法』は「貴族の館にいるときは、ハンカチの中につばを吐け」という。そして、1859年の『社交界心得』では、「つばを吐くことは、いかなるときでも不快なふるまいである」といわれ、「下品で粗野」なこのふるまいは全面的に禁止される（PZ1:D300-4=J310-5）。

ここで、「つばを吐く」という「生理的欲求」は徐々に「公共生活」から締め出され、「個人」だけの空間で（各自のハンカチで、さらには口から飲み下すという方向で）処理されるようになる。そしてこの過程の先には「つばを吐きたいという欲求さえも、完全に消えてしまったように思われる」われわれが存在する（PZ1:D307=D318）。どうやらひとつの「欲求」が、歴史的な変化のなかで消滅してしまう過程を、エリアスはこのささいな例でわれわれに提示する。これは、不快感や羞恥心などの感受性はもちろん、「生理的欲求」までが「自然的現象であると同時に歴史的現象である」こと、歴史的・社会的に「可塑的」であり、「自然的過程と歴史的過程が相互に分かちがたく作用」しながら発生する「社会的形成物」であることを示すものであるといいだろう（PZ1:D310-1=J321-2）。

こうして「礼儀作法書」というデータは、かつて不快感や羞恥心を感じなかったことへの感受性が高度になる過程、不快・羞恥を生むものを社会生活・公共生活（人と人との「あいだ」＝「社会」と呼ばれる領域）から隠された「舞台裏」（とくにひとりの人の「内部」）に配置替えし、処理するようになる過程を浮かび上がらせる。エリアスは、この移動が「文明化の全過程の特徴」だというのだ。——では、本稿で中心的主題として考えたい対象、つまり「暴力」はどのようなのだろうか。「怒り」や「憎しみ」といった人間の激しい「感情」はどのようなのだろうか。しかし、それを見る前に、ひとつだけ付け加えよう。

（2）「性」の置かれる場所

エリアスは、「食事」や「生理的欲求」を論じた後、はるかに少ない例と紙幅によるのだが、「性」をどこに置くかについても論じている。「性的欲求」を処理する方法はどう変化してきたのか。「男女関係への態度の変遷」と題された第九章で検討するのは、エラスムスの別の著書『青少年の言語教育のみならず人間教育のための家庭での対話集』（1522年）

などごく限られた資料だけである。『少年礼儀作法論』と同様「異常なほどの成功を収め」、数世紀にわたって「青少年教育の標準的教科書の役割を果たした」とされるこの著書には、「子どもにとっての模範的対話」として次のような例が描かれる (PZ1:D324-6=J336-8)。青年ソフレニウスは旧知の少女ルクレティアと出会う。彼女は娼婦であり、彼女の側からセックスを誘うが、彼はそれを拒み、彼女に娼婦を辞めさせて部屋を借りて面倒を見るつもりだ、と説得する。その説得の仕方が、ここでは「模範的対話」として示されるのだ。

子ども向けの教科書に、男女の性交渉、娼婦や娼家、そこでの会話が登場する。エリ阿斯は、このことは現代でも奇妙に感じられるし (PZ1:D333=J346)、19 世紀半ばの教育学者 (ドイツのフォン・ラウマー) からは「快樂のこの上なく卑俗な描写を神学博士が 8 歳の子どものに読むように薦める」書物を「どうして多数の学校で採用できたのか」と非難された、という (PZ1:D325=J337)。しかし、エリ阿斯によれば、エラスムス時代に子どもが娼家の存在を知っているのは自然で、逆にその危険性を忠告することが重要だった。中世都市において娼婦は公共生活 (市の宴会、来賓の歓迎など) である役割を担い、地位は低かったが隠されてはおらず、そこでの男女関係を公共の場で話しても不快には感じられなかった、という (PZ1:D334-6=J347-8)。

これは夫婦の性交渉についても同様で、エリ阿斯は、ドイツ・リューベックで 17 世紀初頭まで、結婚が合法的であるために証人たちのまゝで新床につく形式が続いたことを指摘する。セックスは、19・20 世紀と比べると「比較にならぬほど強力に公共生活に組み込まれて」おり、子どもから隠しだてする必然性はなかった (PZ1:D336-7=J349)。「セクシュアリティ」も、これまで述べたものと同様、「文明化の過程を通じて次第に社会生活の舞台裏に押しやられ」、「意識のなかでも壁に取り巻かれ舞台裏に追いやられる」のだ。すなわち、第一に、性行為は「家庭」という領域に閉じ込められ、それを公共的な場で語るには不快と羞恥がともなうようになる。第二に、「意識のなか」でも「舞台裏」に、つまり——ここでエリ阿斯はフロイトの用語を使用するが——、自動制御装置としての「超自我」によって表出することを厳しく規制された「無意識」なる場所に置かれることになる。この「性」にかんする「自己制限・自己訓育」が幼時から教え込まれるのも、「家庭」という私的な場所 (学校などの公的な場所でなく) に集中される (PZ1:D340-56=J353-67)。

エリ阿斯はこう述べる。文明化は、「あらゆる肉体的機能をますます強力かつ完全に内密化し、それを特定の飛び地に閉じこめ、いわば「閉ざされた扉の背後」に押しやる方向」に向かっており、ここでは「人間の社会的生活に公然と現われてよい側面と、私的なものとして、あるいは秘密なものとして隠しておかなければならない側面との間の断絶」がますます決定的になっている。これは人間のなかに「独特の分裂」を生み出すが、この分裂は人間にとって自明になり、ほとんど「意識されなくなっている」。「秘密」と「公然」、「超自我」と「無意識」の分裂、これは現代においてはなはだしく、このはなはだしきは「特定の歴史的発展の反映」、「文明化の過程の結果」である。そしてこのことが、「性の文明化の過程に特に明瞭に現われている」というのである (PZ1:D354-6=J366-7)。

繰り返すが、エリアスの「性」についての見解は、食事作法や生理的欲求の処理のそれと比べて、はるかに限られた資料しか参照していない不十分なものである。『文明化の過程』下巻終わり近くの注で、エリ阿斯は「男女関係」についてさらに 2 種類の資料を集めたが、膨大なので別の書物で論ずる、と予告している (PZ2:D412=J423-4)。そのうち「家族と

両性関係の変化」についての論考は、戦後レスターで書かれたが、完成原稿が研究室の掃除係に捨てられるという事故で失われ、その後一部だけが記憶を辿って書き起こされた(その内容は第3章で触れる)。また「子どもの教育・青少年の成長」についての論考は、1970年代初頭に弟子エリック・ダニングが『文明化の過程』上巻の英訳原稿を作ったとき、エリ阿斯が書き加えようとして果たせずに終わり、刊行されなかった。これは、「自慰」というテーマにかんする改訂であるという(Mennell[1992:23])。この原稿は残されていないが、その後の歴史家たちが描く「自慰」の歴史は、「独身者の性」が徐々に「個人空間」に閉じ込められ、以前は許容されていた「自慰」が18世紀以降厳しく禁止される過程であり、「文明化」の趨勢の一傍証といえるものかもしれない。ただし、エリアスの「性」についての議論は、食事作法などについてのそれと比べて、資料の豊富さも考察の周到さも欠けており、そのことはこれらのその後の論者と対比すると明白になるだろうし、当然に批判を受けることになる。これについては次節の2. で注記として触れることにしよう。

ここまで、「食事」「生理的欲求」「性」をめぐるふるまいの歴史的変化を追ってきた。礼儀作法書が記す「肉体の外面的な上品さ」の記事から、「われわれがなにをしているか」の変化をエリ阿斯はこのように描き出す。エリ阿斯はさらに他の領域での変化も記述するが、それらの「文明化の過程」の例証はここでは省略せざるをえない。ただ、彼は身体が「清潔」になることをめぐる水準の変化を上巻の末尾の注でだけ触れているのだが、これについて次節1. の補論で触れることにしよう。じつは、彼のその問題提起を受けて、フランスの歴史家たちが「清潔」や「におい」の歴史について論じており、それを検討することも、エリアスのこの試みがどのような可能性を開き、どのような限界を持つかを示すひとつの参照点になるように思われるからである。

さて、議論を進めよう。次に追わなければならないのは、先に述べたように、「感情」と「暴力」にかんする変化の過程である。これまで述べてきたことをまとめながら、いくつかの例証によって、さらにこれを見ていくことにしよう。

3. 「外的強制」から「自己抑制」へ

(1) 「感情」の抑制

礼儀作法書に戻ることにしよう。15世紀末の資料とされるカクストンの『礼儀作法書』の次の部分は、これまで述べてきたふるまいの変化の趨勢を概括的に示している。

かつて習わしとなっていたものが、今は顧みられない。日々に新しいふるまい方が考え出され、その多くは定着することがなく、定まりなくて変わりやすい。

以前は許されたことが、今は非難される。だから今ほとんど価値のないものも、いつかはやされるときが来るだろう。(PZ1:D199=J189)

「以前は許されたことが、今は非難される」。これは、これまで述べた変化のもっとも一般的な傾向を表現した言葉といえるだろう。しかし、このことはある矛盾を作り出す。エラスムスを引こう。

他人の無作法を許してやりなさい。それが礼儀の最大の美德である。……

仲間の誰かが心ならずも無作法なことをすれば……それをその人にだけ、しかも愛想よく言ってやりなさい。それが礼儀というものだ。(PZ1:D196-7=J187)

以前は許されたことが、いまは非難されるべき無作法となった。しかし、それに出会っても、以前のように非難することはできない。いまや不快感を表出すること(「あいだ」・「公共空間」に投げ出すこと)に対する不快感の基準も上昇しているから、そうすると今度は自分が「無作法」と非難されるかもしれない。「非難への衝動」の上昇と「非難への抑圧」の上昇の矛盾がここにある。そこでなすべきことは、無作法を「許す」こと、「その人にだけ愛想よく」指摘することである。「礼儀正しい人」は不快感を「舞台裏」に(「個人」の「内部」に)しまい込まねばならず、その表出も制御しながらでなければならない。

こうした制御は、「無作法への不快感」のみならず、他者に不快と感じられるかもしれない感情すべてに必要となる。不快感の基準は高まっており、「公共生活」に感情を投げ出しではもう遅いかも知れず、あらかじめ「舞台裏」で制御しておかなければならないのだ。エリアスはこういう。「人が他人に期待する心遣いの程度はいつそう大きくなる。他人を傷つけず、ショックを与えないためになにをしないかについての感情はいつそう細やかになり、他人を傷つけないようにするという社会的命令は、……前の時代の段階に比べていつそう拘束的なものになる」(PZ1:D195-6=J185-6)。そして、「全く明らかなことだが、外面的には穏やかで、かなり気を遣った丁寧な仕方で人の無作法を正すことは、社会的規制の手段としてはるかに強制的であり、……侮辱や軽蔑や、外的な肉体的な力で人を脅すようなやり方よりも、持続的な習慣を培うにはるかに効果的である」。「内部で穏やかに規制される社会が形成される、……しかし、社会的規制はより拘束的なものになる」(PZ1:D198=J188)。

「感情」を「あいだ」に投げ出し他者の「感情」とぶつかりあう処理方法から、「内部」であらかじめ制御・処理してから表出する方法へのバランスの変化が、ここに見られる。エリアスはこれを「外的強制 (Fremdzwang)」から「自己抑制 (Selbstzwang)」への変化と呼ぶ。「個人がまず外部から外的強制によってはめこまれた社会的基準は、ついには彼のなかで多かれ少なかれ自己抑制によって再生される。この自己抑制は、彼が意識のなかでは望んでいなくても、ある程度までは働くのである」(PZ1:D265=J272)。心のなかの「感情」はなくなりはない。しかし、「舞台裏」で処理され「社会」には登場しない。そして、この「内部」で処理する方法は「外部」からの強制より拘束的な力を持つ。

エリアスは、「感情」に対処する方法のこの変化を、それがもっとも典型的に現われる「宮廷社会」(それがどうしてかは次節で述べる)でのふるまいのさまざまな描写から例証しようとする。『文明化の過程』執筆以前に教授資格論文として書かれた『宮廷社会』にもそれは書き留められているが、重複する部分も含めて引証してみよう。

たとえば、17世紀の貴族ラ・ブリュイエールはその著書『人さまざま』でこう述べる。

宮廷を心得ている人とは身振りも目の色も顔の表情も自由に使いわける人である。深遠で、何を考えているのか心の奥底を他人に見せない。彼は自分への悪だくみも見ても見ぬふりをし、自分の敵にも微笑みかけ、自分の不機嫌をおし殺し、情熱を仮装し、本心を顔に

表わさず、自分の感情と裏腹に話したり行動したりする。(PZ2:D382=J394, HG:D160=J165)

これは、中世に広まっていた『カトーの二行連詩』という礼儀作法書の次のモットーと対照的である。「立派な人の言うことには従い、悪い人には必ず逆らうように」。この「単純さ、素朴さ」、「味方と敵、快と不快、よい人間と悪い人間」がいて「情感がかなり直接的に働く」空間(PZ1:D171=J156・7)とは異なり、ブリュイエールの世界では「熟慮、より長期的な視野に基く打算、自己統御、自己の情感のきわめて正確な規制、人間について・情勢全体についての知識」(PZ2:D381=J392・3)が欠かせないものとされる。

この世界を少していねいに考えてみよう。もしここで「情感」をさらけ出したらどうなるだろうか。エリアスは、「自発的な激昂や激情に身を委ねる個々の人々はますますその社会的存在を脅かされるし、情感を抑制できる人はそれだけいっそう社会的に得をすることになる」(PZ2:D332=J341・2)という。自己抑制しあう人々のあいだで情感を発露するとき、彼は真意を読まれて付け込まれ、「無作法な者」「自己抑制して事にあたれない者」として低く評価される。それは「敗北のしるし」(HG:D169=J173・4)であり、「一時的感情よりも……長期的思慮の方が優位に立って行動を決定」(HG:D141=J144)しなければならない。ここは「情感と情感が直接絡み合う」空間ではなく、「計算と計算が絡み合う」空間(PZ2:D384=J395)なのである。

また、長期的視野による情感抑制とともに必要になるのが「人間観察術」(HG:D159=J164)である。この空間では「友人かさもなくば敵」「善人かさもなくば悪人」(PZ2:D384=J396)の二分法は存在しえず、他者がどう思っているかは容易には表に現われない。「観察を行い……見ることと読むことを結びつけること」(PZ1:D194=J184)が、他者の真意を知るには不可欠である。また、他者を仔細に観察してその「内部」を読むことは、どうふるまえば「自分の情念を本当に隠すこと」ができるのかを身につけるために「自己を訓練するための自己観察」の資料としても重要である(HG:D160=J165・6)。

エリアスはいふ。「これまで人間が他人に加え合っていた強制を永続的に自己抑制に変える」(PZ2:D342=J350)変化がここで生じる。「行動のより細々とし、より安定した規制が幼少のときから個々の人間に自動的な行為として、意識のなかで思っても抵抗できない自己抑制としてますますたたき込まれるということが、文明化の過程における心理的装置に特徴的なのである」(PZ2:D328=J337)。「絶えざる、細分化された自己抑制」(PZ2:D330=J339)、これを司る新しい「心理的装置」がこの過程で発生するのである。

(2)「戦士」の社会

この「外的強制」から「自己抑制」へのバランスの変化をより明確にするには、こうした「礼儀作法書」が広がる以前のふるまいがどうであったかを見ておく必要があるだろう。エリアスは、中世の貴族、すなわち「騎士」・「戦士」が、いま述べた「宮廷貴族」とどのように違ったふるまいをしていたのかをいくつかの例で記述する。以下は例示ではなく、エリアス自身の文章であるが、引用してみよう。

戦士自身の生活は、……それ以後の時代に比べると不断かつ直接に暴力に脅かされてい

る。戦士は自分の感情や激情の発散という点で……極めて大きな自由をもつ可能性、野蛮なほどに喜ぶ可能性、何ものにも邪魔されず思う存分女色に耽り、敵や敵に属するものすべてを破壊し苦しめることで自分の憎悪を十分に満足させる可能性を持っている。しかし同時に、戦士でも負けてしまえば極めて高度に他人の暴力と激情に委ねられる恐れがあるし、……徹底的な従属を強いられ、極端な形の肉体的苦痛で脅かされる恐れがある。
(PZ2:D333=J342)

エリアスは第二部の最後の二章でこうした「戦士」のふるまいを描こうとする。例をいくつかあげよう。第十章「攻撃欲 (Angriffslust) の変遷について」では、12～13 世紀のプロヴァンスの吟遊詩人ベルトラン・ド・ボルンの作とされる次のような詩を引用する。

両軍の陣地から関の声が叫ばれるのを耳にし、主人を失った軍馬が木陰でいなくのを聞き、「助けて、助けて」という悲鳴が聞かれ、大小の壕にさえぎられて人々が草原に倒れるのをまのあたりにし、死者が旗に飾られた多数の槍で脇腹を突き通されているのを見ると、食べたり、飲んだり、眠ったりするのが楽しく思われるときはない。
(PZ1:D359=J374)

中世社会において「掠奪・戦闘・人間狩り・狩猟」は「公然と認められた生活必需品」で、強者には「人生の喜びに欠かせぬ要素」だったとエリアスはいふ (PZ1:D359=J374)。13 世紀には「戦争が正常な状態」であり、歴史家ヨハン・ホイジンガ⁽³⁾によれば 14・15 世紀でも「戦争の慢性化」と「無頼の徒による都市・地方の恒常的荒廃」が見られ、戦士は「生涯を戦闘のなかで送った」。「捕虜の手足を切り取ること」、「他人が苦しめられたり殺されたりするのを見ること」は喜びであって、「唯一の危険は戦闘で強者に打ちまかされるという危険だけ」であった。もちろん、喜びをもって見ていた被害者にある瞬間同一化し、あるいは自分がそうなるかもしれないという不安や罪責感を覚えたり、それが「極端な自負心に転じること」もあったが、こうした予見不可能性に対して人々の情感は、快楽も不安も、抑制されることなく刹那に表出される (PZ1:D360-2=J376-7)。「心はここでは他の場合と比較にならないほど、絶えず同じ激しさで極端から極端へと飛び移れる状態にあり、それに慣れている」(PZ2:D335=J344)。それは「貴族」だけではなく「市民・貧民」にもみられることで、たとえば 15 世紀のフランスやネーデルラントにおいて、彼らは武器を携行し、家族総出の仇討ち、私闘、近親復讐などを行った (PZ1:D369-70=J384-6)。

第二部の最後・第十一章「騎士の生活」では、1475～80 年ころの画集『中世家庭本』の図像が検討される。そこには平原にある集落と耕地や牧場、城砦が描かれ、それと同じ自然さで、喧嘩で相手を刺そうとする職人、家を焼き討ちし馬上から庶民に鞭をくれる騎士、刑車や処刑者が吊るされた絞首台などが描かれている。同じ画集の別の絵には、入浴中の裸の青年が湯船に入ろうとする裸の少女に手を差し伸べている場面や、男性が女性に襲い掛かり、あたりに人がいないか見回している場面が描かれる (PZ1:D378-9=J395-406)。画家がこれを、不快も抑制もなく描き出していることを、エリアスはこうした暴力への感受性を示す例であると考える (PZ1:D391=J407)。

もうひとつ、16 世紀のものだが、感受性の歴史的変化を測るための例をあげよう。

16世紀のパリでは、12匹か24匹の猫を火あぶりにすることが聖ヨハネ祭の祭礼の行事のひとつであった。この祭は非常に有名で、多くの民衆が集まった。祭の音楽が演奏され、一種のやぐらの下に巨大な薪の山が積み上げられる。そのやぐらに猫を入れた袋もしくは籠が吊るされる。猫が薪の山の上に落ちて焼かれる間、群衆は猫の悲鳴や泣き声を楽しんだ。通常、国王や廷臣も参列した。時には国王ないし皇太子に薪束に火をつける名誉が与えられる。(PZ1:D374=J389-90)

エリアスがいうように、当時快感を呼び起こしただろうこの行事は、今日では不快を呼び起こすだろう。あるいは、このようなことをする者がいまいれば、彼は「異常者」とみなされよう(PZ1:D375=J390)。われわれにこのような欲望が存在するかしないかは、容易に答えることができないが、われわれはこのように直接的で「公共」の場に置いた形で、これを表出させはしないことはまちがいないように思われる。

要約して対比してみよう。一方には、比較的自由に情感を発散させる社会がある。それが喜びの源泉となると同時に、他者のそれに従属し脅かされる可能性もつねに存在する。ここでは、「絶えず武器を手にして戦闘の心構えをしていることが、生きるための必要条件」(PZ1:D366=J382)であり、情感を投げ出すことは「可能」でも「必要」でもあって、情感と情感が投げ出された人と人との「あいだ」の空間で葛藤し、その結果として「外的強制」を受けるのだ。ここで「自己抑制」しようとするとうどうなるか。「そうした社会では全力を尽くして愛さない者、憎悪しない者、激情の渦中でおのれを全うできないものは、修道院に入ったのであった。……彼らは、世俗生活ではいわば落伍者だったのである」(PZ1:D370=J386)。このような「外的強制」に多く依拠する社会が、一方にある。

他方には、情感を比較的「自己抑制」し、ひとりひとりの「内部」で処理する社会がある。この空間では「自己抑制」が「可能」であるし「必要」であって、それができない人のほうが逆に落伍者である。「ここで人間が人間にとって危険になりうる主要な場合は、だれかがこの機構のなかで自己制御を失うことによって生じる」(PZ2:D329=J339)。彼は「異常者」として排除され、あるいは付け込まれるだろう。互いに情感や暴力を表出しない人々のなかで、だれもが「自己抑制」しなければならず、することができるのだ。

自己抑制が「必要でもなければ、可能でも、得策でもない」(PZ2:D333=J342)社会から、「必要・可能・得策」である社会へ。不快感や羞恥心の基準は上昇し、情感や暴力など多くのことが「公共生活」から「舞台裏」へと排除され、「あいだ」に投げ出す技法から「内部」に閉じ込める技法へと移行する。エリアスは「礼儀作法書」などのデータから「文明化の過程」をこう記述する。

こうして、ふるまいにおける「文明化」、とくに他者との関係において情感をどう処理するかをめぐる態度の歴史的変化は、エリアスのあげる資料だけからであるが、その趨勢が了解されたであろう。では、こうした変化がなぜ生じるのか。しかし、それを論じるまえに、さらに、これに付随して生じる、もうひとつの歴史的変化を付け加えることにしよう。それは、こうして他者のまえにいてあるふるまいをする、それぞれの人の「心」にかかわるある変化である。

4. 心理化、不安、ホモ・クラウス

(1) 心理化、超自我、不安

エリアスは、『文明化の過程』第二巻の「まとめ」で、「まだ存在していない学問領域だが、歴史的心理学」というアプローチを提起している。彼は、ここで、現在の学問研究では、歴史学者の作業と心理学者の作業には、決定的な分割線が引かれている、という。心理学者はまったく「非歴史的」にしか考えず、現在の人間の心的構造を「まるで生成されずにはじめからそこにあったもの、不変のものであるかのように取り扱う」ので、歴史学者はその研究成果をあまり活用できないし、歴史学者は「いわゆる事実」を求めることによって心理学的な問題をできる限り回避しようとするので、その作業は心理学者にとってあまり意味を持たない (PZ2:D396=J408)。いまの「心」を前提にするのではなく、それがどのように生成してきたのかを研究する必要を、彼は指摘する。では、これまで述べてきた「ふるまい」の変化は、どのような「心」の変化・生成を帰結するのか。ここでは、彼が『文明化の過程』第二巻の「まとめ」で述べていることと、1969年の再刊のさいに付した「序論」で述べていることを、論じていくことにしよう。

まず、ここまで略述した「戦士社会」と「宮廷社会」を対比してみよう。簡単にいって、前者は、「刹那的な衝動の影響下に行動できる」社会であり、「他者の意識・情感構造がどうなっているのか、どんな動機が、どんな計算がその行動の根底に隠されているかといった問題と深くかかわることは、可能でもなければ必要でもない」 (PZ2:D383-4=J395)。そして、衝動を「自己抑制」する後者では、これは「可能」であり「必要」である。

このとき「心」には次のような相違が生じる。「まとめ」から、三つの相違を抜き出してみよう。第一。そこに愛や憎しみが生じたとき、戦士の「心」はそれを他者に表出し、他者もある「心」を表出して、その二者のあいだで葛藤が始まる。これに対して宮廷社会にある「心」は、その愛や憎しみを他者に見えないよう「心」に隠し、自らの「心」を反省し、他者の「心」を読む。どちらにも「心」やそこに生じる感情はあるが、後者では「心」は「隠すべき・反省すべき・読むべき」場所となり、「隠し・反省し・読む」という作業を司る装置となる。前者の「心」はそのような場所でも装置でもありえず、「心」がこうした場所・装置である比重を高めるのは、前者から後者への変化、つまり「外的強制」から「自己抑制」への比重移動の発生を、条件とするのである。エリアスは、この発生の過程で、「心」のなかの感情は刹那から自由でより「ニュアンスに富んだ」ものになると考え、この変化を「心理化 (Psycholosierung)」と呼ぶ (PZ2:D383=J395) もちろん、これまで「比重移動」と述べているように、後者の要素が前者の「心」にまったくないというわけではない。しかし、その比重はまったく異なるだろう。

第二。たとえば、フロイトが採用した「超自我—自我—無意識 (あるいはエス)」という「心」のモデルもまた (先に見たように、エリアスは彼に大きく依拠するのだが)、歴史的に発生したものだと、エリアスは考える。戦士社会に「自己抑制」がまったくないわけではないが、それは「直接に肉体的暴力行為との関連において培われ、強行され、維持される」 (PZ2:D337=J346) ので、この「外的強制」が取り払われるとき「自己抑制装置である「超自我」はまだそれほど大きくなく、むらなく発達しておらず」 (PZ2:D367=J379)、

「散漫で、不安定で、激しい情感発散のための気孔に満ちている」(PZ2:D337=J346)。これに対して、「自己抑制」が厳しく科される社会では、「超自我」は「自動的に作用する習慣として幼時から抑え込まれ」、「明確に個人の自我の一部」となる(PZ1:D351=J363)。その禁令からは「個人はひとりである場合や個室に閉じこまる場合にも、もはやそれから逃れることすらできない」(PZ1:D355=J366・7)。この「こころ」はそのなかのあるものを公共の場に登場しないように抑え込み、さらにいくつかのものを「こころ」(正確には「意識」)にさえ登場しないようもっと「内部」の「舞台裏」へと閉じ込める。この「こころ」のさらなる「舞台裏」=「無意識」という空間を、新しい社会は作り出し、この空間に多くのものを閉じ込めて処理することによって、人々はこの「自己抑制」を基調とする社会で生きていける。

第三。これは、「不安 (Angst)」という心的現象をめぐっても次のようにもいいかえられる。決定的な危険が外部からの脅威である社会では、「習慣的な不安」は「外部の力に対する不安」という形を取る(PZ2:D338=J346)。しかし、この「人間がお互いに他人に加えあっていた強制」が「自己抑制」に変わるとき(PZ2:D342=J350)、危険は「自己規制の失敗や自己抑制の緩み」に由来するものとなり、不安は「内面」に押し戻される」

(PZ2:D337=J346)。かつては「人間対人間の戦いのなかで直接解消されていた緊張や激情」が、「いま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」になり、「戦場は人間のこころのなかに移される」(PZ2:D341=J349)。「自分自身を十分に抑制しないために、他人の弱点に触れたり、自分自身に羞恥心の限界や、他人の不快感の限界に触れる」(PZ2:D417=J429)ことへの不安、つまり「自己抑制の不足」に対する不安を、それぞれの心はいつも抱える。同時に、「たくさんの衝動のエネルギーが本当の満足を全く許されない形で封じ込められている」ことで生じる「内面的な不安」、つまり「超自我と衝動中枢の葛藤」も私は抱える。この不安な緊張状態は、ときに均衡を崩して、過度の自己抑制による「萎縮」が生じたり、衝動の超自我に対する「反乱」を招いたりする。これは「文明化の葛藤がつくった傷」と呼べるだろう。他者との戦いではなく「自己自身との半ば自動的な戦い」による不安こそ「文明化」によって生じる新しい不安であり、「文明化された心」はこのような不安をつねに内包した「心」なのである(PZ2:D341・4=J350・2)。第2章で述べるように、この「不安」は、フロイトが「文化のなかの不安」で示したイメージを継承するものであり、この章のはじめで述べた、エリアスが「文明化された社会」に見出す「文明苦」の具体的な姿、と述べてもよいだろう。

(2) 「ホモ・クラウス」の発生

こうして、隠し・反省し・読む「舞台裏」としての「心」、「超自我」と「無意識」を備えつけた「心」、「自己抑制の不足」への「不安」を抱えつねに緊張状態にある「心」が、これまで述べた「外的強制」から「自己抑制」への比重移動という歴史的変化によって生成したものである、とエリアスは考える。心がこうした仕組みであることは、現在のわれわれにとって(あるいはこの項の冒頭に述べた「心理学者」にとって)自明であるかもしれないが、これを彼はある歴史的過程による生成物だとする。そして、さらにもう一点、これは、1969年に再刊したさいに付した「序論」でとくに明確に主張されるのだが、彼は次のごく自明な経験も、発生過程に置き戻す。

エリアスはこういう。われわれは「心」を隠し・反省し・読む回路を備えつけるようになった。そのときはじめて、次の感覚も生じる。「心」は私の「内面」にあり、「外界」から切り離され明確な「境界線」で隔てられた別の空間だという感覚。私は「心」という場所にいて、そこから「外」を眺め、他者に働きかけ・働きかけられるという感覚。この「内面」と「外界」の区別の感覚は、現在のわれわれにとってまず反省されない、限りなく自明の「自己経験」であるように思われる。それが、ここで歴史的に発生したのではないかとエリアスはいう。

情感をあまり「心」にとどめることなく投げ出す人々の「自己経験」を想像してみればよい。そこに「心」と「外界」の、「私」とその外の、確固とした境界線は経験されないようにも思われる（少なくとも、その明確さは「自己抑制」する人々とは異なるだろう）。歴史的変化のなかで「自己抑制」を習慣とし、自己を「内面」として隠し・反省し・読む回路が生じなければ、この明確な境界線＝「壁」の存在など感じられないのではないかと。エリアスが「序論」で述べていることを引用しよう。

こうして、閉ざされた人間(homo clausus)と名づけられる人間の自己経験の、個人的構造特性の核にいくぶんか近づくことができる。自己の外側に存在する一切から隔てられ、殻に閉じこもった個人の「内面」という観念の契機になったものはそもそもなんであるか、人間にかんして、殻とはそもそもなにか、殻に閉じ込められたものはなんなのかと新たに問い始めるとき、その解答を探すべき方向がここに見られるのである。この文明化の推進の特徴となっているより強固で多面的で均斉のとれた情感の押え込み、あらゆる自発的衝動が制御装置の干渉なしに直接運動として行動に発揮されることを以前よりもいっそう不可避的に阻止する強化された自己抑制、これらが個人の「内面世界」を「外界」から、認識主体を客体から、「自我」を「他者」から、「個人」を「社会」から分け隔てる殻として、目に見えぬ壁として経験されるものである。(PZ1:D65-66=J47)

「完全に自由で完全に独立した存在としての、内面的に完全に自立し、一切の他人から隔絶した」人間像 (PZ1:D50=J34)、「自我とか、「私」とか、その他どう名づけようと、自己自身がいわば一切の他の人間や事物、「外部」にあるものから孤立して、その「内面」に存在しているという考え方」(PZ1:D51=J35)、エリアスはこれを「閉ざされた人間＝ホモ・クラウス」と呼ぶ。これは、われわれにとって「自明な自己経験」であり、「すべての人間に共通な、まったく正常で自然な自己経験」、「人間一般」とみなされている (PZ1:D52=J38)。しかし彼は、これは「人間の自己経験の発展上の一定段階を特徴づける人工の産物」(PZ1:D68=J49)であり、歴史的な生成物だとする。だとすればその「発生過程」を問わねばならない。だがこれまで、自明と思われてきたがゆえに「壁自体の性質はほとんど問いの対象とされず、まともに説明されたことはない」(PZ1:D52=J36)。

こうして、われわれにとってごく自明な「心」の仕組みや「自己経験」を、エリアスは自明な、決して問われない・問いの前提の位置から、歴史的に生成・発生した、問いの対象となる位置に置き直す。これまで述べたような、「文明化の過程」における「外的強制」から「自己抑制」の比重移動なしには、こうした「心」は存在しえなかっただろう。では、そのふるまいと心の変動は、どのような「原因」「動因」「原動力」によって生じたのだろうか。

エリアスは、いま触れた 1969 年の「序論」の、ホモ・クラウスという人間像を自覚的に描き出した部分で、それを前提とする人間科学・そのなかに位置する従来の社会学を批判し、これを問いの対象にする社会学についてのイメージを示そうとしている。これを、ここで見ておくことにしよう。それによって、これまで述べてきた彼の「文明化された人間」についての「記述」の意味、そして、第 4 節で述べるそれについての「説明」の道具立てが、より理解しやすくなるのではないかと考えるからである。

5. 「関係態」と「過程」の社会学

(1) 「ホモ・クラウス」への批判

エリアスは、どのような方法によって、こうした「文明化された人間」、そのひとつの側面である「ホモ・クラウス」の発生を説明しようとするのだろうか。その方法的態度がもっとも明確に主張されているのが、『文明化の過程』の 1969 年再刊時の「序論」であると思われる。この文章は、『文明化の過程』再刊にさいし、初版時は「力説する必要があるとは考えていなかった」この研究の「理論的含意」について (PZ1:D14=J5)、「もしそれを論及しなければ、本書の理解の妨げになるような基本的問題点のいくつか」にかんして論じようとしたものである (PZ1:D73=J52)。そこで彼は、「今日有力な社会学的思考と想像力の大々的な方向転換が必要である」という (PZ1:D72-3=J52)。彼によれば、そうした社会学的思考とは、「「ホモ・クラウス」としての自己と個人一般の表象」に依拠しており、これに代えて彼が必要だと考えるのは、「関係態 (Figuration) において考えることができるようにする想像力を発展させること」である。そして、前者の立場を脱し、後者の想像力を持つことは簡単なことではない、とエリアスはいふ (PZ1:D72-3=J52)。これはどういうことであろうか。もちろん、この文章は初版から 30 年後に書かれたものであり、初版当時に用いられていない用語（たとえばいま引用した「関係態」もそうである）もあるが、むしろその用語をここであげておくことによって、『文明化の過程』の本文自体の理解も容易になるように思われる。それをここで見てみよう。

まず、4. で述べた「ホモ・クラウス」という人間像について、エリアスはこう述べている。今日一般に普及している人間像、それは「究極的にはすべての他人から絶対的に独立・孤立した完全に自立した存在としての人間像」である。これは、まず哲学において「認識論的主体」として登場した。デカルトの「考える我」、ライプニッツの「窓のない单子」、カントと新カント派の「物自体」へは突き進めない「認識の主体」、などの「哲学人間」。それは、他の人間諸学にも受け継がれた。「外界」にいる「他者」に対立している「行為する自我」として表現される「社会学人間」。この典型は、マックス・ヴェーバーの社会学理論に見られる、とエリアスはいふ。もちろん、「経済学人間」「心理学人間」「歴史学人間」においてもそうだが、「内部」と「外部」が切り離された「閉ざされた人間」という「自己経験」が「自明のもの」として「よく吟味もされずに、議論の基礎として前提されている」 (PZ1:D47=J33-8)。しかし、これを「前提」にすることは、多くのことを問い残してしまうのではないかと、果たしてこれを「前提」とすることが妥当なのか、とエリアスは問いかける。

エリアスによれば、この人間像は以下のような特徴をもつ。第一に、これは、複数形の

「社会学人間たち (homines sociologiae)」「経済学人間たち (homines oeconomiae)」ではなく、単数形の「社会学人間 (homo sociologicus)」「経済学人間 (homo oeconomicus)」を問題にする。まずはじめに、独立した個人がいる。もちろんそれがそのあと、「外側」にいる「他者」とコミュニケーションする場合もありうる。しかし、それはあとから付け加わった付随物としかみなされない(PZ1:D56=J39)。

第二に、だからこの人間像では、「生まれたときは赤ん坊であった事実、および成人への成長と成人としての発展の全過程が、瑣末なこととして無視されている」(PZ1:D50=J34)。ここで登場する人間は「他人から学ぶ」ことがなく、「哲学人間」においては、「子どもであったことなど決してなく、いわば成人として生まれてきた」彼が、世界をどう認識するか、という「頭のなかの、瞬時における認識行為」が問題となる(PZ1:D51=J35)。この人間観、つまり「自我＝内面」が「外部」から孤立しているという経験を自明とみなす考えにとって、「個人が幼児以来絶えず他人と相互依存関係を保ちながら生きていること」に意義を認めることは容易ではない(PZ1:D51=J34)。子どもとしてのわれわれから出発すれば、構図は大きく異なる。エリアスはその例として「精神分析的思考」をあげるが、それは「もっぱら成長過程に、すなわち、他の個人との間に密接に相互依存関係を維持する未解決過程としての個人に関連する」(PZ1:D53=J37)。しかし、ホモ・クラウスの人間観では、「過程は——成長過程としての個人も、人類の発展過程としての人間全体も——……状態に還元されている」(PZ1:D50=J34)。

第三に、この結果、「個人」は「社会」の外側に存在し、「社会」も「個人」の外側、つまり「個人の彼方」に存在するものとみなされる。そして、「個人」が本来の「实在」で「社会」は「抽象」＝本来存在しないもの、とする理論構想(いわゆる方法論的個人主義)と、「社会」という「体系」・「社会的事実」こそ独自の实在だとする理論構想(方法論的社会主義)が、不一致なまま並存することになる。これは、「自己閉鎖の感情が吟味もされずにそのまま個人像の基礎に」されている限り、変わることはない、とエリアスは考える(PZ1:D54=J37)。

エリアスは、この「自己経験」は「ルネッサンス以降のヨーロッパ社会において……異常なほど強い説得力」(PZ1:D55=J38)をもち、この説得力がこの見方から脱出する概念展開を「阻害」しているという。この「自己経験」「人間像」が、「人間たちと——同時に自分自身を——いっそう正当に理解しようとする努力……の、信頼できる出発点として役立ち得るかどうか」は疑問である。彼はこういう。「問題は、自己経験に往々にして直接与えられていると思われており、そのうえヨーロッパの思考と言語の伝統に深く根をおろしてきた人間の「内面」と「外部世界」との間に明確な境界線を、その妥当性を批判的に吟味もせずに、それ以上説明の余地もない自明の仮定として、哲学的認識論・知識論ならびに社会学理論や他の人間科学理論の基礎とすることが、正当かどうかという点である」(PZ1:D57=J40-1)。

『文明化の過程』は、これが「人間の発展の一定段階を特徴づける自己経験」であることを明らかにしようとした。4. の引用でも見たように、「個人の自己経験においていま壁として経験されるのは、この半ば自動的に作用する文明化の自己制御である」(PZ1:D64-5=J46)。それゆえこの研究は、「近代と呼ばれる時期の誤解を招く人間像を、その自明さから開放し、それを断念するために役立つ」。しかし他方、「文明化の過程を理

解するには、近代の人間像の批判が必要である」(PZ1:D67=J48)。個々の人間の構造が変化するという事態は、「ホモ・クラウスス」の人間像を前提にする限り理解することが難しい。経験的研究で自己意識を変えることができる。しかしあらかじめ自己意識が変わっていなければこの経験的研究を理解するのは難しい。彼は、30年前の研究をめぐるこのような循環の存在を指摘する。

エリアスはこの困難な循環を、この文章では、「古い人間像」に代わる「新しい」それを定式化することで打ち破ろうとする。「少なくともその萌芽」はみられる人間像を提示することで、「文明化の過程」研究は理解可能になり、そこから「自明な自己意識」を断念する可能性も生まれてくるであろう、というのだ (PZ1:D69-70=J50)。彼はこういう。

「閉ざされた人間 (geschlossenen Persönlichkeit)」としての人間像の代わりに当研究で登場するのは……「開かれた人間 (offenen Persönlichkeit)」としての人間像である。この個人は、他人との関係において相対的自律性は多少有しているが、決して絶対的自律性を持つことはなく、事実上は一生涯にわたって終始他人に調子を合わせ、他人に頼り切り、他人に依存している存在である。人間を互いに結びつけるのは、相互依存のこうした編み物なのである。この相互依存は当研究で、関係態 (Figuration)、相互に調節し合い相互に依存し合う人間の関係態、と名づけられるものの核心である。人間はまず生れながらにして、次いで社会的訓練・教育・社会化・社会的に覚醒された欲求を通して、多かれ少なかれ相互に依存しているので、……人間は複数性 (Pluralitäten) としてしか、関係態としてしか存在しない。……この基盤に立つとき、従来の人間像に見られた分裂性、すなわち、社会なき個人が存在するかのように作られた個人像と、個人なき社会が存在するかのように作られた社会像との分裂は、消滅する。「関係態」の概念が採用された理由は、「社会 (Gesellschaft)」と命名されているものが、社会なしに存在する個人の特性の抽象ではなく、個人の彼方にある「体系 (System)」ないし「総体 (Ganzheit)」でもなく、むしろ個人によって形成される相互依存の網の目そのものであることを、社会学の在来概念装置以上に、この概念が誤解の余地なく明確に表現しているからである。(PZ1:D70-1=J50-1)

外部から孤立した「閉ざされた人間」＝「ホモ・クラウスス」から、複数の他人との相互に依存しあう関係のなかに存在し、そのなかで人間になっていく、「関係態 (Figuration)」⁽⁴⁾「複数性 (Pluralitäten)」「相互依存の編み合わせ」としての「開かれた人々」＝「ホミネス・アペルティ (homines aperti, 複数形)」へ、という転換を、ここでエリアスは示す。この転換によって『文明化の過程』という研究は可能だったし、『文明化の過程』を見ることでこの転換を理解することができる、と。

しかしながら、ここでいわれる「関係態」＝「相互に依存し合う人間の編み合わせ」とはどのようなものなのか、この 30 年後の補足的な文章だけでは十分理解できるものではない。この用語で指し示されるものが、『文明化の過程』の本文で具体的にどのように描かれているかを、われわれは見なければならぬ。どこから、「ホモ・クラウスス」という人間が、生成・発展してくることになるのだろうか。これは、第3節の課題となる。そして、この「関係態」に依拠する社会学がなにを解明し、なにを解明できないかが、その後の第

4節で検討されることになるだろう（さらに、次章第1節で、同様の人間像を提示した『諸個人からなる社会』という彼のテキストを検討する）。

（2）「過程」の社会学

もう一点、この「序論」でエリアスが述べていることも見ておこう。一方に「個人」＝ホモ・クラウススがあり、その地点から向こう側に「社会」が見えるという構図。この構図は、すでに「個人」は形成済み、「社会」も形成済み、という地点から出発するといえよう。だから、この構図は、それぞれが生成してくる局面そのものには照準できない。

エリアスは、とくにタルコット・パーソンズの名を挙げながら、こう述べる。この構図の背後には、「変化するものを変化しないものに概念的に還元する」という見方が潜んでいる。

「個人」と「社会」は——パーソンズは「自我」と「体系」と呼ぶが——「ばらばらに存在する所与の事実」であり、このふたつの「孤立した存在」は「遅ればせ」に「相互浸透」する。それぞれの体系は通常「不変の平衡状態」にあり、それが「義務の違反や調和の破壊」といった外部からの「偶然的な妨害現象」に妨げられるとき、「社会変化」が生じる。しかし、社会は、新たな静止状態を得ようと努力し、別種の平衡状態をもった「体系」へと落ち着いていく。だからパーソンズにとって「社会変化」とは、「ふたつの正常状態の間の、妨害によって惹起された過渡状態」にすぎない（PZ1:D19-23=J9-13）。

エリアスはこれを「状態還元への傾向（der Tendenz zur Zustandreduktion）」（PZ1:D22=J12）と呼び、現代の社会学理論に頻繁にみられる傾向だとする。つまり、「静止」した「状態」を正常とし、研究の焦点とする傾向である。エリアスはこれに、「過程」と「変化」を対置する。「個人」と「社会」は「ばらばらに存在するふたつの対象」ではなく「同じ人間の異なってはいるが不可分の局面」であり、「個人も社会も過程という性格を持っている」。つまり、ある「過程」のなかで一方に「個人」が・他方に「社会」が生成していくのであり、「両者を変化するもの、生成するもの、生成したものとして過程的に研究」せねばならない（PZ1:D21=J11）。「変化は社会の標準的特性のひとつ」であり、「変化の連続性」を研究の基準枠とするべきであって、静止状態を前提にし、その「構造」と「機能」の短期的変動をとらえる態度、「社会体系」がどう生成したかを「歴史的序文」とし「不変な体系」と矛盾しないようにする態度は、変化を問えない。エリアスはこれを「状態社会学（Zustandssoziologie）」と呼ぶが、この社会学のもとでは「社会変動」の問題は凍結され、「社会発展」の概念は消え失せる、と批判する（PZ1:D24=J14）⁽⁵⁾。

これに対して、エリアスは、「個人」と「社会」が発生する「過程」から出発することを主張し、その「過程」は、複数の人々が相互依存する編み合わせ＝「関係態」に照準することで見えてこない、と考える。付言するならば、この「過程」と「関係態」に定位して問い始める社会学を主張する彼の考えは、その後、「過程社会学（Prozesssoziologie）」、「関係態社会学（Figurationssoziologie）」と、彼の影響を受けた人々から呼ばれる⁽⁶⁾。では、どのような「過程」から、「個人」（＝ホモ・クラウスス）と「社会」が発生し、変化することを、エリアスはとらえようとしたのだろうか。そして、いま述べたように、そこではどのような「関係態」「相互依存の編み合わせ」が焦点となるのだろうか。

さて、『文明化の過程』という研究で、エリアスが、現在のわれわれにとって自明になってしまった「ふるまい」や「心」、「ホモ・クラウスス」という自己経験を、問いの前提に

するのではなく、問いの対象にしようとした、ということは理解されたであろう。これまで論じた第二部までの作業は、「文明化された人間」という自明になったものが、どのように変化してきてこうなったのか、じっさいになにをしている存在なのか、を「記述」しようとする作業であった。そこでは、「ホモ・クラウス」 という自己意識、あるいは第 1 節で述べた「文明化」や「文化」という自己意識（「誇りに満ちた自画像」）には書かれていない（自明になっていたり、隠蔽されていたりして）われわれの姿が描かれていたように思われる。では、それがなぜ変化・発生してきたのか。どのような社会の歴史的変動——エリ阿斯が 1969 年の「序論」で「関係態」や「相互依存の編み合わせ」と呼ぶもの——によって説明されるのか。これについてのエリアスの解答は、第 3 節において、『文明化の過程』下巻の内容の検討をとおして提示されることになる。

そのまえに、次に、ひとつの補節をはさんでおこうと思う。『文明化の過程』第二部が行った、礼儀作法書を資料とした研究はどう評価できるのだろうか。じつは、この問題提起と成果を受けて、その後多くの研究者が（エリ阿斯からの影響を書き込みながら）具体的なテーマについて研究を進めている。そのいくつかを、ここで紹介しておきたいと思う。そのことによって、ここまでの議論だけでも、エリアスの社会学がどのような可能性を後の研究に開いてきたのかを、示すことができるだろう。そして、それと同時に、その後の研究者たちは、エリ阿斯が論じることができなかった論点に彼の枠組みを越えて迫っており、それがエリ阿斯の方法が持つ限界をとらえる補助線にもなるであろう。『文明化の過程』の成果と課題については、第 4 節でまとめて論じようと思うが、そのための前提を置く作業として、次節では三つほどの補論・注記を用意しておくことにしよう。

補 節 歴史社会学からの補論と注記——対比と補足のために

1. 「清潔さ」の歴史

(1) この節の目的

この節で取り扱おうと思うのは、エリアスの『文明化の過程』以降、彼以外の研究者が論じた、三つのテーマにかんする論考である。第一に、前節2.の末尾で紹介した、エリアスが注でのみ言及した「清潔さ」をめぐる歴史学者たちの研究。彼らはエリアスの問題提起からの直接の影響を述べながら、「清潔さ」や「におい」「入浴」についてのより詳細な歴史を描いていく。第二に、同じ箇所、エリアスが『文明化の過程』の改訂を企図したときに、取り組みながら結局刊行しなかったと述べた、「自慰」にかんする研究。そのうちある論者はエリアスの名前に批判的に言及しており、それらの研究はエリアスの考えた構図との共通性と相違を見せている。このふたつについての以下の注記は、エリアスが開いた問題設定の可能性と、彼が描きえた成果の限界を示すための補助線になるだろう。

この第一・第二の研究がエリアスのそれと重なるひとつの論点のひとつは、いま前節4.で述べた「私」をめぐる自明の感覚、すなわち「ホモ・クラウスス」＝閉ざされた人間という感覚である。エリアスはこの感覚が歴史的に形成されたことを強調するが、このふたつの研究は、それぞれの具体的な経路からこの感覚の発生に接近しているように思われる。そしてさらに、彼の直接の影響を受けた他の研究者も、「ホモ・クラウスス」というテーマをめぐる考察を進めている。第三に、こうした研究に触れておきたい。ある地理学者と歴史学者が接近する「ホモ・クラウスス」への問いは、エリアスの問題設定の可能性と必要な修正を、やはり示しているように思われる。

では、第一の「清潔さ」をめぐる歴史について、論じよう。それをまず、エリアスが残した簡単な指摘から始めることにしたい⁽⁷⁾。

(2) エリアスによる注記

エリアスは、『文明化の過程』上巻の最後の注でこう述べている。「紙面の都合から、また文明化の流れの理解のために何ら本質的な新しい問題を提供しないと思われたので、本書で扱わなかった礼儀作法の文明化に関する資料のうちから、注目に値するひとつの特殊問題をここでなお付録として述べることにしたい」。その問題とは、「清潔・洗淨・入浴に対するヨーロッパ人の考え方」である。われわれは動物として生きているかぎり、汗をかき、垢が生じ、われわれの身体は放っておけばにおいを発するようになる。この現象をどう扱うか。エリアスの見るところ、このこともまた、これまで述べた「文明化」における変遷過程と「同じ進行具合」を示している(PZ1:D420-1=J410-1)。つまり、不快感や羞恥心の上昇、人と人との「あいだ」から「内面」への移動、という変遷である。

エリアスは次のような言い方をする。「当初、人間にとって定期的に身体を洗うことは、もっぱら他人に対する配慮、とりわけ社会的に目上の人に対する配慮から必要と思われたからであり、したがってそれは社会的理由と多少とも明確な外的強制にうながされてのことであった」。そのような強制がないかぎり、人は定期的には体を洗わず、健康に直接必要な最低限にとどめる。「今日では洗淨・清潔は幼時より一種の自動的慣習として個人個人に

教え込まれていて……怠慢を非難したり罰したりする他人がたとえいなくても、人々は自己抑制に基づいて体を洗っている」。もはやわれわれはだれにいわれなくても、また健康に害があるという水準のずっと手前で、汚れた自分の体に「不快」を感じ、定期的に体を洗う。それは健康のためという「合理的認識」でそうなったのではなく、新しく生じた「不快感」あるいはかつてはなかった「清潔への内的要求」が生じる——かつてあった「つばを吐きたい欲求」が消え去るのと反対に——という感受性の変化、基準の変化によって、こうなっている、とエリアスという (PZ1:D421-2=J411-2)。

ここでのエリアスの指摘は、「外的強制」から「自己抑制」への比重の移動という、これまで述べた「文明化」の構図に重なるものである。彼は、「性」をめぐる議論でと同様、フロイトの用語を用いながら、「人間が相互に用いる強制が個人のなかでますます自己抑制に転化し、超自我の形成がますます固定化する……今日定期的に身体の洗浄や清潔維持を個人にさせているのは……個人の超自我なのである」、という (PZ1:D421=J411)。

また、彼はより具体的に、16・17 世紀のヨーロッパ人がそれ以前とも以後とも比べてより入浴しなかった、という事実に注目する。エリアスはこれを、当時の人々が「入浴によって病気のみならず死さえ招く危険」があると感じていた事実から説明しようとする。疫病を中毒と考えていた人々は、水の使用に「実際上の危険をはるかにうわまわるかなりあいまいな不安」を感じており、それが世代的に伝えられて水への不安と不快になっていたという。そして知識によって「外的危険」が予測可能なものになってくると、そのような「不安」は減じ、水を使用するようになったというのだ (PZ1:D422-3=J412-3)。

エリアスは、「清潔」の歴史・「洗浄」の歴史を、「本質的に新しい問題を提供しない」という判断のもと、これ以上の具体的レベルで描いていない。しかし、この歴史を、彼の影響を受けた何人もの歴史学者が追おうと試みている。それは、何一つ「新しい問題」を提供しないわけではないだろうし、現在の「文明化された私」にとって「清潔」であること・「におい」がしないことが自明であり、それが脅かされたとき——「不潔」な他者に出会ったとき、自分が「におい」を発していたと気づいたとき——どれだけ強い不快さを感じるかを想起しただけでも、この自明性がいかに発生したかを辿っておくことは意味がある作業だろう。それを主に展開するのは、フランスの歴史学者たちである。以下、彼らの議論を辿ってみることにしよう。

(2) におい、清潔さ、入浴

彼らによれば、ヨーロッパにおける入浴や清潔さについての感受性と行動の変化の歴史は、中世以降に限定するとおおまかに三つの段階に分けられる。16 世紀以前の入浴が習慣であった時期、エリアスがいうように入浴しなくなった 16・17 世紀、時代が下るにつれ入浴がより盛んになるそれ以降、である。そのひとり、入浴の歴史を描く歴史家ジョルジュ・ヴィガレロは、「清潔は文明化の過程を反映する。身体的な感覚がじょじょに形成され、磨きをかけられ、ひたすら繊細になっていく過程」(Vigarello[1985=1994:4]) と述べ、自分がエリアスの構図に依拠することを認めながら、以下のように論じる。

ヨーロッパで 15 世紀まで盛んだった蒸し風呂屋は、当時は裸の男女が混浴する場であり「騒々しく、暴力的で、退廃的な場所」(ibid.:46) であったが、「身体と身体との距離がだんだん離れていく歴史」(ibid.:41) をたどる。身体を洗うよりも、同じ空間で裸になり、

ある種の「混交」や「接触」、「祝祭」を楽しむためのこの場所には、「外部からの侵入にたいして無防備のまま開放される身体」(ibid.:46)が存在した。しかし、そのイメージに社会は徐々に不寛容になり、たとえば14世紀末には男女の浴室は別々になるし(ibid.:41)、15世紀にはロンドンのシティのように蒸し風呂屋を禁止するところも出てきた(ibid.:45)。

この方向を決定的に進め、ヨーロッパから入浴の習慣を奪ったのは、何次にもわたるペストの流行であった。1450年のペストの流行のさいパリ市は蒸し風呂屋の閉鎖をしようとして業者の圧力の前に失敗したが、1510年と61年の流行にさいしては風呂屋の閉鎖令が繰り返し出され、他の都市でもこうした禁止措置が一般化していった(ibid.:12)。そして、17世紀には入浴はほぼ姿を消す。

しかしながら、この第二の時期(16・17世紀の入浴禁止期)にかんして、ヴィガレロはふたつの興味深い点を指摘する。ひとつは、先にも述べた、当時の身体のイメージである。

「入浴を禁止すべきである。というのも、入浴したあと肉体と体型が柔らかくなり、毛穴が開き、ただちにペスト性の蒸気が身体内に入り、急死の原因となるからで、このことは何度も目撃されている」(1585年、J. パレ、ibid.:13)。この時代には、身体の外皮は浸透が可能であり、水も空気も通してしまうという感覚がある。皮膚は穴だらけであり、頼りにならない、心もとない境界線にすぎない、と感じられ、ただでさえ開きやすい毛穴は温めるとさらに開いてしまうので、「入浴すると、身体が脆弱になる」(1572年、H. ド・モンソー、ibid.:16)という。だから、「ペスト性の空気」を入り込ませないような編目が細かく密着する素材の服を着るのが好ましい(ibid.:14)。穴だらけで不確かな境界しかもたないという身体のイメージが、当時の一般的なものであった。

もう一点、こうして入浴しなくなったヨーロッパ人は、では「清潔」でなくなったのかというと、ある意味ではそうではない。身体を水で洗わないという限定のなかで「清潔さ」への感受性を高めていく過程が見られるのだ。すなわち、下着を着替えて洗うことで彼らは「清潔さ」を示そうとし、その頻繁さにかんして徐々に高い基準が要求されるようになる。ここでは、襟元と袖口からみえるシャツの白さが、「人間の清潔度を評価する基準」(ibid.:83)である、という。1644年の礼儀作法書はこう記す。「この世にふたつとないような美しく、洗練された下着を身に付けるように。身近であるものゆえ、細心の注意を払うこと」(C. ソレル、ibid.:85)。こうして、頻繁に着替えるという方法によって清潔の基準は上昇していくが、ヴィガレロによれば(先のエリアスの注を想起させる記述だが)、それは「他人に見られる部分をきれいにしておく」(ibid.:59)という関心に主導されたものである。この時期には、見えない部分の「皮膚の感触」「私的な感覚」はまったく問題にされないで、他人の視線にさらされる部分に気を配り、「第三者の評価」(ibid.:297)を念頭に置くことによって、「清潔」の感覚が形成されていく。

さて、このような「清潔さ」の基準の上昇があったとはいえ、この第二の時期、人々は身体を洗浄しなかったわけだから、垢だらけであり臭かったことはまちがいない(それが、現在と比べればはるかに気にならなかったわけだ)。この「におい」に対する感受性・不快や羞恥の基準は、歴史的に変化していく。たとえばアンシャン・レジームの習俗や民衆文化を研究するロベール・ミュシャンプレッドによれば、16・17世紀の「流行を追う男たち」は、「お白粉や髪粉をつけ、香水を振りかけていた」という(Muchembled[1988=1992:268])。これは、それまで(あるいは同時代の「流行を追わない」ような「神経質で

はない」人々にとって) 不快とは感じられなかった身体の発するにおいが、「上品に振舞おうとする人々は、もはや他人の身体にも自分の身体にも動物的な臭気を嗅ぎ取りたくない」(ibid.:271) ようになって、「自分をあたかも自分自身から、つまりおのれの動物性から守るかのよう」(ibid.:268) なされた試みである、といえるだろう。ヴィガレロによれば、髪粉はまず「見かけ」の問題として採用されたが、17 世紀には「嗅覚」に訴える要素が強くなった、という (Vigarellol[1985=1994:110-6])。

そして、「においの歴史」をもっとも詳細に書きとめるアラン・コルバンは、こうしたにおいへの感じ方の基準は、ある時期に急激に上昇するという。「嗅覚革命は、私見によれば 18 世紀の半ば以降に決定的な段階を迎えることになる」(Corbin[1982=1990:80])。この時期に、「過去において問題とならず、その後変化しなかったものが、突然、耐えがたいものになった」(ibid.:79) というのだ。彼もまた、「社会的儀式と礼儀作法のコードがますます精密化し、規範の内面化がうながされ、自己規制の進展がひきおこされ」、「そうした過程から、研ぎ澄まされた繊細な感性が生まれてきた」とする、エリアスの「文明化の過程についての見事な理論」(ibid.:i) を発展させようとする歴史家のひとりであるが、彼の浩瀚な歴史叙述から、この時期の例をひとつだけあげておこう。彼は、身体に振りかける香水について、1750 年ころ次のような感じ方の変化が生じた、という。

それまでは、ジャコウジカやジャコウネコのにおい袋から取った「麝香」などきついにおいのする「動物性香水」が使用されていたのだが、1765 年のディドロ＝ダランベールの『百科全書』には「われわれの神経がよりデリケートになって以来」こうした香水が流行しなくなった、と記されている (ibid.:98)。きつい香水——それまで許容され、上品と思われるものだが——は、たとえば科学者たちがその有毒性や糞便との類似性と強調したりして耐えられないものになり (ibid.:89)、忌避されるようになる。コルバンは、「きつい香水という覆いによってかえって自分の不潔さを人に教えてしまう愚は犯すべきではない……むしろ自己の独自性を示す体臭がおのずと漂いでるようにするほうが好ましい」

(ibid.:97)、とする感性が生じた、という。かつてならきついにおいで自分の体臭を隠すことが十分に上品であったのだが、そのきついにおいがこんどはそれで隠さなければならぬ体臭が存在していることを示してしまう。ここには、強い香水のにおいを公共の空間に投げ出すことを許す基準から、それさえ許されずすべてのにおい・においを発する身体を、公共空間の手前(私の「内部」)で処理することを要請する基準への変化が見られる。きつい香水は「もはや昔風のもの」、「老いたる遊女か百姓女の占有物」、「下層民であることが知れてしまう」しろものとなり (ibid.:101-2)、新しく推奨されるのは、「念入りに選び抜かれた、ある種の植物性の」におい、「識別も定義もできないような淡い香り」(ibid.:97-8) である(たとえば、バラ水、スミレ水、タイム水、とりわけラベンダー水やローズマリー水)。「公共空間」は、このにおいしか許さないほど「脱臭化」されなければならない。動物であるかぎり発する可能性がある身体のにおいは、それを抑える香水のにおいという反対の形で感じられてはならず、いっさい公共空間にあふれ出てはならない。

このように、「清潔さ」への感受性は、入浴をしない第二の段階においても、下着を洗うこと、においをおさえることをめぐって、基準の上昇を見せてきた。そして、この「嗅覚革命」と平行するように、再度入浴が普及する第三の段階を迎える。当然のことながら、いま述べた、18 世紀半ばから新しく求められる「ほのかなかおりのする身体」は身体を洗

うことなしには達成できないだろうし、それが達成可能になったから「植物性香水」が使用可能になる。そして、もうひとつ、先に述べた「身体のイメージ」にかんする新しく生じた変化が生じることも、ここで強調しておかなければならない。

18世紀にはいつて再開され、まず上流階級に普及していった入浴はしかし世紀半ばになっても限られた習慣であった。やはり水は身体に沁み込むものであり、入浴の後身体は脆くなる、と感じられたのだ。ただ、疫病の流行がなく、ペストにかんする恐怖が忘れられたことで——そしてこれまでみたように、「におい」への感受性が上昇したことで——、まだ「危険」であった入浴が少しずつ試みられるようになる（Vigarello[1985=1994:139]）。そして、ヴィガレロによれば、1760年代以降、水と身体のかかわりにかんする次のようなイメージが広がっていく。「冷水浴によって、身体の固体部分は圧縮され、弾力性がつき、強くなる」（ibid.:156）、つまり、温かい怠惰な水ではなく冷たい禁欲的な水に浸かること、あるいはそれで全身を摩擦することは、「浸透される身体」ではなく逆に内的なエネルギーにあふれた「逞しい身体」を作り出す、というイメージである（ibid.:160）。大切なことは、かつてのように穴だらけの脆い境界でしかない皮膚を水や空気にさらさないことではなく、それを冷水にさらして強化し穴からなにかが侵入したりしない確固たる境界にすることである。そのためには、身体の境界をあいまいにする付着物を取り去り、じかに境界線を鍛えなければならない。開かれているがゆえに覆わねばならない身体から、覆いを取り去ることで閉ざす力を備えうる身体へ、という変化がここに見られる。

この身体観の変化は、とくに新興階級であるブルジョワに見られたものである、とヴィガレロはいう。彼らは温水につかっている貴族と自分たちを対比するとともに（ibid.:160）、まだ入浴しようとしなない庶民階級とも一線を画そうとする。たとえば、フランス革命前後の身体感覚を検討したドリンド・ウートラムは、18世紀の農民たちは垢であれ排泄物であれそれを洗おうとしなかったというが、「なぜかと言うと、垢は身体の一部をなし、とくに大人よりも悪い空気に侵されやすい子供の場合には、身体を保護する働きをもつから」、つまり「穴のあいた身体」にとって汚れは必要なものであり、「身体の境界をはっきりさせないように、わざわざ保たれて」いた、という（Outram[1989=1993:104]）。日差しにさらされる農村の女たちは、「垢のしたで、きれいな肌がつくられる」と語っていた（Corbin[1982=1990:297]）。ブルジョワはこの「開かれた身体」とは違う「閉ざされた身体」を作るために、入浴を始め、自分の身体から垢を落としていく。

第三の段階について、もう一点だけふれておこう。こうして、入浴は18世紀末「ゆっくりとエリートの習慣のひとつとして定着」する（Vigarello[1985=1994:209]）。その条件のひとつが、公衆浴場の建設であった。パリでは1790年には150の、1800年には300の浴場があったが、料金が高く利用できるのは裕福な人々のみであった（ibid.:208）。しかしエリートは、徐々にこれを利用しなくなっていく。「入浴」の歴史を描くジュリア・クセルゴンによれば、彼らは家庭に浴室を備えるようになり、身繕いが「人の目に触れない……私的なもの」に変わっていくのだ（Csargo[1988=1992:204]）。家庭の浴室とともに「女性の肉体とプライバシーのための空間である化粧室」（ibid.:235）が誕生し、身繕いは他の誰にも見られない「絶対的な秘密」（ibid.:236）になる。彼らの羞恥心は、「公共」の空間に裸をさらしたり、そこで同じ水を共有して垢を落としたりすることに耐えられなくなり、家族だけの、さらには自分ひとりだけの秘密の「舞台裏」の空間にそれを移動する、とい

う水準に上昇したといつてよいだろう（もちろんそれを可能にする彼らの経済的条件や、上下水道の整備という絶対的な条件を無視することはできないが）。こうして、公衆浴場は「民衆的」なものになっていく（ibid.:204）。

さて、「清潔さ」の歴史をめぐる以上の記述——フランスを中心とするヨーロッパ社会にかんするだけのものであるが——は、確認するならば、以下の三つの段階を辿った。第一の段階では、「開かれた身体」が存在する浴場が疫病への恐怖によって禁止されたことが指摘された。第二の段階では、入浴しない範囲で下着の洗濯と交換という形での「清潔」の水準が上昇し続けたこと、1750年ごろ「きつい香水」で体臭をおさえることが上品だった基準から香水のにおい自体が「公共空間」で許容されなくなる基準への感受性の変化＝「嗅覚革命」が生じたことが示された。そして、この「嗅覚革命」と対応して生じる第三の段階では、とくにブルジョワのなかで身体を境界があいまいな「開かれた」ものではなく外部との明確な境界が存在する「閉ざされた身体」と感じる感覚の誕生が見られ、「公共空間」ににおいを溢れ出さないように処理する入浴のための場所も「公衆浴場」から「私的」な空間に移動したことが示された。

これは、エリアスのいう不快感・羞恥心の変動、不快なもの（たとえば「動物性」）の舞台裏への移動、「外的強制」（人と人との「あいだ」での処理）から「自己抑制」（一人の人の「内部」で処理）への変化と重なるように思われる。その先に、「いま私たちが生きている悪臭のしない無臭の生活環境」（Corbin[1982=1990:316]）、脱臭化された公共空間と、においのしないわれわれの身体が存在する。われわれにとって自明であるこのような空間と身体への感覚、清潔でありたいという欲求は、普遍的あるいは生理的なものであるというよりも、このような歴史的過程のなかで発生したものである、ということを歴史家たちは示そうとする。さらに、においや入浴という、物理的な身体とその外部の関係を問題にするこの歴史は、人々の身体観、身体の境界——「穴のあいた皮膚」から「水を透さない皮膚」へ、「開かれた身体」から「閉ざされた身体」へ——の歴史的変化を浮き上がらせる。これは、エリアスが強調する、他から区別される境界を持つ「閉ざされた人間＝ホモ・クラウスス」という経験の誕生の、より具体的な現象を示しているように思われる。

しかし、もちろん、この詳細な歴史は、エリアスが記したおおまかな見取り図を大きく越えているし、彼の限界を示してもいるように思われる。たとえば、以上の議論で、どの階級がどのような身体を持っているかが、意識的に描き分けられた。これに対して、エリアスは、この相違に鈍感であるわけではないのだが（次節4. で触れる）、彼が扱う資料である「礼儀作法書」はそれが普及するような階級階層を対象としており、これらの歴史家ほどの多様な資料を収集しているわけではないし、この異なる階層間の接点（上層と下層の会合場所）については、十分明瞭に論じることができずに終わっている。また、こうした感受性の変化をどう「説明」するか、をめぐる答えも、エリアスとこの歴史家たち（この節ではほとんど触れなかったが）では異なる部分がある。これらについては、まず、エリアスの「説明」を次節で見た後に、第4節で彼らの「説明」について触れながら論じることしよう（ウートラムが論じたことについては、この節3. で再度触れる）。

こうして、コルバンやヴィガレロなどの歴史家たちは、直接にエリアスのインパクトを受けながら、「清潔さ」の歴史を以上のように描き出す。どうやら彼の問題設定は、こうした新たな歴史叙述の可能性を開くものであった。しかし、こうした研究から見ると、エリ

アスの不十分な点も見えてくる(これについては、まだ十分論じていないけれども)。さて、もうひとつの歴史を、注記というべき簡単さだが、略述してみよう。それは、「性」、とくに「自慰」にかんする歴史である。

2. 「自慰」についての注記

(1) 「自慰」の歴史

先に述べたように、エリアスは 1970 年代初頭に弟子エリック・ダニングが『文明化の過程』上巻の翻訳原稿を作ったとき、ある改訂を企てた。それは「自慰」というテーマにかんする改訂である。しかし、それは果たせないまま終わり、彼の試みは刊行されることはなかった。また、前節で見た「性」をめぐるエリアスの記述は、食事での作法などと比べるとはるかに証拠の少ないものであるといつてよい。

ここで、エリアスが資料を集めながら書かなかった「自慰」についての変化の過程を、ヨーロッパ社会をめぐるその後の研究者が描いた歴史から略記しておこう。それは、エリアスが抜き出す「文明化」の傾向一般と対比すると、ある共通点と差異があり、そのなかのある論者は、エリアスに批判的な評価を下している。エリアスが必ずしも周到でない形で論じた「性」についての議論がどこまで妥当なものなのか、また、彼の「文明化の過程」論が他の論者の議論を参照点にするとどのような可能性と限界を持つものとして見えてくるのか。この項自体が何人かの論者の議論を組み合わせたものにすぎないが、いわば長い注としてこれを見てみよう。

「オナニー」という言葉は、旧約聖書『創世記』第 38 章に登場するオナンの罪に由来し、もともとは未亡人となった兄嫁タマルを掟で娶らねばならなかったオナンが「中絶性交」によって神の罰を受けたことから、「自慰」ではなく精液を無駄にする罪を指すものであった。「マスターベーション」は *manus* (手) と *stupurare* (汚す) に由来するとされ、フランスではモンテーニュが 1580 年にはじめて用いたという (Duché[1994=1996:9-10])。これは、性行為を生殖に目的論的に結びつけるキリスト教 (ibid.:21) にとって神の意志への冒瀆であり、告解の対象だった。中世初期には主に聖職者・学僧たち (結婚しない) の犯す罪と思われていた自慰は、たてまえとしては性の罪のなかで最悪のものの一つだった。たとえば 1050 年にフランスで、聖職者の間に「一人ないし集団で行われるマスターベーション、太腿による男色ないし完全な男色……それが、八人とか十人とかで行われてきたことは周知の事実である」と報告されている (ibid.:28)。しかし、懺悔聴聞僧はそれをさして重大な罪と考えず、一般には姦淫よりずっと軽い罪と考えられていたという (Flandrin[1981=1992:313,362])。

性の歴史の研究者 J.-L. フランドランは、その後、結婚することができる世俗の人々のあいだでも徐々に自慰が広がっていったと見る (ibid.:363) (これは統計が取りようがないものであり、自慰の歴史を書いた D.-J. デュシェは 19 世紀より多くも少なくともないだろうというのだが (Duché[1994=1996:29]))。独身者の性という問題は、キリスト教世界ではまず早婚 (教会法によれば、男子 14 歳・女子 12 歳で結婚を許されていた) によって解決されていた。15 世紀初頭に自慰を問題視した神学者ジャン・ジェルソンは「しかるべき年齢に達した男女は、まだ若いうちに結婚すべきである。さもないと彼らは、ほとんど

例外なく卑しく汚らしい罪を犯す」と主張する (Flandrin[1981=1992:343])。中世初期には、思春期は抑圧不可能の欲望の年齢と考え (欲望が抑圧されるべき年齢ではなく)、それを社会が処理する方法が考えられていたわけだ (ibid.:344)。しかし、人口増加、農地の細分化、収入の低下によって、16 世紀から 18 世紀にかけて晩婚化が進み、それだけ禁欲期間が長くなる。エリアスも触れていた公共の娼家や、公的な性格を持った集团的強姦によって処理されていた彼らの欲望は、16 世紀末には市営娼家もすべて閉鎖され公開強姦も姿を消して、禁欲を強いられるようになる。また、未婚の男女が愛撫を許しあい性的満足を得るが性交だけは禁止するという風習 (フランドランは 20 世紀初頭までフランス・ヴァンデ地方に残った「マレシナージ」という習慣をあげ、この地方では未婚妊娠率が最低であったという統計を紹介している) も、それぞれの地方で 17 世紀から 20 世紀にかけて禁止されていく (ibid.:349-53)。こうして、公共的な処理の場所を失った独身者の「性」は、一人で行う自慰にその解決を求めていく、とフランドランは考える。

自慰が増加したかどうかは確定できないにしても、フランドランの指摘のなかには、「性」を公共の場で処理する方法から、それを個人的な場に閉じ込める方法へと移行する傾向が見られる。そして、少なくとも 18 世紀まで自慰は個人的なものにしる集团的なものにしる、「かなりの程度まで許容され」(山崎[1990:94])、「比較的容易に口にしえた」(Duché[1994=1996:29])。しかし、この状況は 18 世紀に変化する。

1715 年ロンドンで『オナニア、あるいは自流の憎むべき罪、およびその両性における諸結果』と題される作者不詳のパンフレットが出版され、版を重ねた (Duché[1994=1996:33], 山崎[1990:94])。おそらく医学的知識を持った宗教者と推定される著者は、自慰を姦淫より重い罪とし、また自慰をオナンの罪とはじめて同一視したものなのだが、重要なことは、ここではじめて自慰が肉体的な病を誘発すると主張していることであろう (ibid.:95)。それを受けて出版され、さらに決定的な影響をもったのがスイス人の医師サミュエル・ティソが 1760 年にラテン語で、その 4 年後にフランス語で著した『オナニスム——マスターベーションによって惹起される病について』であった。高名な医師である彼は、ここで記述するのはマスターベーションの「罪」ではなくそれによる「病」であると宣言し (Duché[1994=1996:33])、それを六つに分類する。「すべての知的能力の減退／体力の完全な減退／合併症状としての激しい苦痛／顔面の膿疱／その第一原因である生殖器官自体の障害／腸機能に破綻をきたすケース」(ibid.:35)。1 日 3 回もマスターベーションするに至った 17 歳の少年は「痩せこけ、汚ならしく、悪臭を放つ、まるで生ける屍のようになって藁の上に横たわっていた……数週間後に、彼は、全身に広がった浮腫で死んだ」(ibid.:37) とティソは報告する。

この本は 1905 年まで版を重ねるロングセラーとなり、20 世紀までヨーロッパ社会に衰えることなく影響を与えつづける。これを読んだ親たちは、就寝前と起きぬけの子供を注意深く観察し、衣服も局部を摩擦しないようにゆるめにし、ポケットに位置まで工夫した (Kern[1989:153])。19 世紀の学校の寄宿舎では「足元まで丈のある寝巻を着せる」よう勧告されたり、トイレは外から生徒の顔が見えるように上部をくりぬいたりし、それでも自慰の習慣をもっている生徒は除籍処分と規定されていた (Guerrand[1984=1988:301])。性器を覆って触れさせないようにする自慰防止用のコルセットも 20 世紀にいたるまで発売され、性的快感にのみ役立ち生殖には必要ではない女性のクリトリスを切除する外科手

術 (clitoridectomy) も 19 世紀を通して実施されていた (ibid.:302-3, 山崎[1990:88])。こうして、18・19 世紀には、自慰への禁令はそれまでよりはるかに厳しいものとなった。かつて「公共」の空間におかれていた独身者の「性」はそこから「個人」の空間に移行させられたが、そこに置くことも禁止されるのである。

(2) 「抑圧」と「エロス化」

しかし、この傾向は、次のような逆説的な結果を生む、とフランドランはいう。彼の表現では、自慰の「エロス (色情) 化」、あるいは「欲望の内面化」である。厳しく禁止された自慰は、孤独に隠された形でなされていくことになる。公共的な処理でもカップルや集団での自慰でもないこの性行為は、それよりもはるかに孤独な個人が「エロチックな空想に身を浸す」ことを可能にし・あるいは必要にして、「われわれの感性を鋭敏にした」のである (Flandrin[1981=1992:364])。自慰が隠された孤独なものになることがなければ——端的に言って「抑圧」されなければ——、われわれがひとり自分の「内面」にエロチックな想像力を発展させることはなかっただろう、とフランドランは考える。この「欲望の内面化」に対応するように、18 世紀になるとポルノグラフィ文学が誕生する。これはエロチックな想像力が成立してはじめて可能になる文学であるとともに、それをひとりで読む読者の「内面」をさらに発達させていく (ibid.:364)。

こうして、「性」がかつてないほど個人の「内面」におかれ、そこでエロチックな欲望として発達することになる。どうやら、かつてはなかった種類の「欲望」が歴史的に形成されてきた (まるで、つばを吐きたい欲求が歴史的に消滅したこと・入浴したい欲求が歴史的に形成されたのと同様に)。そしてそれは、「性」をどこにおくか、という問題にかんして、社会がより公共的な空間から私的な個人の「内面」へと置きかえる方向にその場所を移動させたことに大きくかかわっている。

さて、エリアスが「自慰」というテーマをどう考えていたのかは、刊行されておらず、わからない。これについて、以上の議論で繰り返し依拠した歴史家フランドランは、こう述べる。従来、ヨーロッパ人の性行動に「エロス化」が見られるとする人々と、少なくとも 20 世紀初頭までは「性衝動に対する抑圧」が進んでいると見る人々があり、フロイトに始まる後者を支持するひとりにノルベルト・エリアスがいる、と。前節 2. で言及した「性」についての『文明化の過程』での叙述の範囲では、この評価は妥当なものといえるだろう。これに続けてフランドランは、こういう。これまで、このふたつの立場が共存してきたが、このこと自体が驚くべきことであり、検討の必要がある。しかしながら、自分の研究では、「ある種の抑圧の強化と、ある種のエロス化が並存した」ことを示そう (ibid.:340)。つまり、フランドランはフロイトやエリアスが考えていた「抑圧」の過程と、性的欲望の「エロス化」(あるいは「内面化」)の過程が平行することを示そうとする。「性」が「個人の心」という「閉ざされた空間」に置かれることによって、より繊細になり複雑化し、新しくエロチックな欲望として発展していく過程。——考えてみれば、この過程は、エリアスの「ホモ・クラウス」像とある重なりを持つ。「閉ざされた人間」の舞台裏としての「心」におけるニュアンスに富んだ「心理化」の発生。しかしながら、エリアスは、こうした論考を「自慰」をめぐる行ったわけではなく、フランドランのいうように「性」にかんする叙述を見るかぎり「抑圧」仮説の側にいたといつてよい。

以上の注記から、エリアスの議論についてなにがいええるだろうか。ひとつには、いま見たフランドランの考察や、それまでに示された自慰の歴史は、自慰が公共空間から個人空間に移動させられること、あるいは「心」への「内面化」が見られること、などにかんして、彼がいう「文明化の過程」と類似の方向性が見えるだろう、ということ。第二に、しかしエリアスは、「性」について結局十分な資料をもとに考察することをせず、フランドランに批判されてしまうような、周到ではない議論しかできなかったことである。

もう一点、ここで問題提起しておくべきなのは、では、そうした「性」や「自慰」への態度の変化をどう説明するか、という問題である。ここで検討した多くの歴史家たちは、自慰について禁止する宗教家・医学者などの命令や、学校や家庭などでこれを監視する実践を記述した。こうした直接の命令・監視を「説明」として浮上させる問題設定があるだろう（では、どうしてこのような命令・監視が必要だと考えられるようになったのか、というこの背後にある態度変化について、この問題設定は問えないのだが）。これに対して、次節以下で見るエリアスの説明は（「性」や「自慰」に限らず、「文明化の過程」全般にかんして）、むしろこの命令や監視の水準にそれほど関心を払わず、その背後にあるより大きな社会変動を説明の基軸にすえる。そのことは、彼の説明からなにかを欠落させることになり、同時になにかを可能にするものになっている。これは後にまとめて述べよう⁽⁸⁾。

補足するならば、こうした「自慰」への言及も含め、「性」をめぐる歴史を描いたもう一人の論者に、ミシェル・フーコーがいる。周知のように、彼は性の「抑圧」仮説に対してまっこうから反対の立場を取っており、その態度の変動を説明するにさいしてエリアスとは異なる点を強調する。彼とエリアスの距離については、他の議論を含め、第2章第2節において触れることにしようと思う。

3. 「ホモ・クラウス」の問題系

(1) 「ホモ・クラウス」への注目

先に触れた歴史家アラン・コルバンは、1988年に書かれた『にょいの歴史』日本語版への序文を、リュシアン・フェーヴルが「感性の歴史の創造を呼びかけて」から、ちょうど半世紀になる、という指摘から始めている。「私たちは愛の歴史を持たず、死の歴史も持っていない」、さらには残酷さについての歴史、喜びについての歴史、こういった「人びとの抱く基本的な感情」についての歴史をわれわれは持っていない。このフェーヴルの問題提起を受けて、コルバンは、自分にはにょいという感覚をめぐる歴史を書こうとした、という。そして、彼がここでもう一人参照するのが、ノルベルト・エリアスであった。「それ以後、歴史家たちは、こうしてリュシアン・フェーヴルが指し示し、ノルベルト・エリアスが示唆した領域のなかでも最も根源的なものを開拓しようとする努力をほとんど払ってこなかった」(Corbin[1982=1990:i])。われわれにとって自分自身の「感性」はすでに自明のものであり、それに問いを立てること、それが歴史的に形成されたものと考え、その形成過程を解明しようとすることは、容易な作業ではない。その作業を切り開いた人の一人がエリアスである、とコルバンは評価する。

そして、エリアス以降の「感性の歴史学」を辿る以上の作業（「にょい」と「自慰」にかんする）でひとつの焦点となったのが、「ホモ・クラウス」という自明の経験の発生であ

ったように思われる。開かれた身体（皮膚）から閉ざされた身体（皮膚）への変化、内面化されエロス化されていく性的欲望の発生。「外界」との明確な境界を持ち「内部」に私があるという感覚を持つ「閉ざされた人間」は、あらかじめ存在する自明なものではなく、それがいかに生成し、その帰結はなんなのかを問わなければならない。この、通常は歴史的・社会的には形成されたと考えられないことが多い現象を、歴史的・社会的に発生したものとして問いの対象にすることを、エリアスは提起し、その後の論者にさまざまな文脈で引き継がれてきた、といっている。

この項では、この「ホモ・クラウスス」という経験を問いの対象にしたふたりの研究者の議論を見ることにしよう。まず、エリアスの影響を明示する地理学者イー・フー・トゥアン。さらに、「ホモ・クラウスス」という概念を前面にかかげ、エリアスの議論を批判的に継承しようとする歴史学者ドリンダ・ウートラム（すでに序章やこの節の1.に登場した）。彼らは、それぞれ異なる方法的立場から、「ホモ・クラウスス」の発生に接近し、さらにはなぜこの経験が発生したのかを説明することをめざそうとする。こうした説明を見ることで、次節以下でエリアスが「文明化の過程」をどう「説明」したかを見るときの、比較参照点を形成できるだろう。まず、地理学者トゥアンの議論を、ごく短く見ることにしよう。

（2）「空間」と「ホモ・クラウスス」

アメリカの地理学者イー・フー・トゥアンは、著書『分節化された世界と自己』（邦題『個人空間の誕生』）で、「空間の分節化」というテーマへと自らの「地理学」（歴史学が「時間」を扱うのに対して、「空間」を扱う学）を展開する。人は空間をどのように区切って生活してきたのか、その区切り方はどのように変遷してきたのか。そして、この問いの焦点は、「自己」とあるという意識の発生に置かれる。「自己とは何か？ 私とは誰なのか？ この種の疑問が起こるための前提となるのは、集団から距離をおくという能力である。個人は物理的・心理的に孤立することができなければならないのだ」（Tuan[1982=1993:17]）。トゥアンは、他から区別される「自己」という意識が発生するには物理的・空間的条件が必要であるとし、それをデータに即して検討しようとする。

そのデータのひとつはテーブルマナーをめぐる礼儀作法書であり、そこで彼はエリアスの名をあげながらその議論をそのまま受け継ぐ。テーブルマナーと食器の発達とは「いわゆる文明というものに対する感受性が次第に強まってきたこと」を示すものであり、「文明人」とは「動物性や自然の機能や暴力」などと自分のあいだに「意識的に距離を置こうとする人間」である。スープやソース、他者と食器を共有することなどから「自己」を切り離し、自分の食器、自分の空間を確保する傾向、「群集性を避けようとする傾向」をテーブルマナーの歴史は示している、とトゥアンはいう（ibid.:74）。しかし、彼がより詳細に検討するのは、「家屋」である。いわば、エリアスの礼儀作法書に代えて、家屋の見取り図をデータとして、空間の分節化と「自己」の領域を持った人間の発生を、彼は跡付けるのだ。

たとえば、トゥアンは、人々がどのように寝ていたかを描く。これもまた、『文明化の過程』第二部の第八章「寝室における作法について」で、エリアスがごく短く検証していたものを発展させたものである（彼は、中世には睡眠がそれほど私的ではなく、社会生活から隔離されてもいなかったのが、16世紀以降徐々に「内密」なものになり、人間同士の社交生活から隔離され、各家庭の内奥に移される、という（PZ1:D315-8=J327-30））。トゥア

ンによれば、たとえばミケランジェロ（1475～1564 年）は職工たちと 4 人でひとつのベッドに寝ていたし、ルイ 14 世（1638～1715 年）は 22 歳のときにも寝室を乳母と共用していた。また、17 世紀の終わりまで部屋は相互に繋がった構造をしており（廊下があるのではなく）、プライバシーの確保を不可能か、困難にしていた（ibid.:106）。貧しい階層の人々は、18 世紀のフランスの農村では 10 人が仕切りのない小屋に寝るとするのは普通のことであり、そこでは「ひとりになりたいという欲望さえ消滅していた」（ibid.:86）。

しかしながら、「あらゆる文明において、家屋の歴史とは拡大化と分割化の歴史である」（ibid.:78）。とくに支配階級からだが、家屋空間の分節化が進み、人々は「私的な空間」に引きこもるようになる。ホールで仕事、食事、信仰儀式などが行われ、この空間を来客や家畜と共有していた状態から、貴族たちは次第に仕切られた部屋で食事をするようになり、さらに奥まった部屋を作ってそこに個人的な召使以外入れない、といった生活が採用される。自分ひとりだけの「クロゼット」が私的な礼拝、私的な勉強と仕事の場所となり（ibid.:100）、18 世紀初期には「勉強と内省のための静かな場所」である図書室を多くのジェントリ・貴族の家が備えるに至る（ibid.:118）。こうした空間の分節化に対応して「自己への引きこもり」や「自意識の強まり」も生じる、とトゥアンはいう。「およそ 300 年前に始まった内面化」は、たとえば 18 世紀初期には、読み書きできる人々の文章に「私」という言葉が頻繁に登場する、といった現象を生む。「自己愛」「自己認識」「自己憐憫」「自我」「性格」「良心」「憂鬱」「当惑」といった言葉がこの時代のイギリスやフランスの文学に登場し、現在と同じ意味で用いられるようになるのだ（ibid.:118）。

こうして、空間の分節化と「自己」という感性の発生を、トゥアンは関連づけようとする。ただし、彼の議論は必ずしも明瞭にその因果関係を解明したとはいえないだろう。すなわち、空間の分節化が生じたから「自己」という感覚が成立したのか、「自己」という感覚が生まれたから人々は空間を分け「私的空間」に引きこもるようになったのか、どちらなのか明瞭でない。だが、彼がいうように、家屋が拡大し、空間が分割されうる、という条件がないかぎり、「自己」であるという感覚、引きこもりたいという欲望が生じること、少なくともそれが一般化することは困難であっただろう。彼は、支配階級から庶民へと空間の分節化が広がっている、ということをデータをもって指摘する。これは、他と区別される境界を持った「自己」の感覚がまず支配階級に生じ、庶民へと広がったことの物理的・空間的な「現れ」といえるのかもしれないし、そのような感覚を抱きうる（つまり孤立しうる）物理的・空間的「条件」がこの順に可能になったことを示すということであるのかもしれない。このようにして（循環論的ではあるが）、トゥアンは、「ホモ・クラウスス」が発生したことの「空間的現れ」・あるいはそれが発生するための「空間的条件」を、地理学者として描き出す。

トゥアンのこの問題設定に影響を与えたエリアスは、すでに述べたように「関係態」や「相互依存の編み合わせ」に、「ホモ・クラウスス」の発生を求めていく。それがどのような説明なのかは、次節以下で論じられることになる。

（3）フランス革命と身体

さて、「ホモ・クラウスス」という問題系について、もうひとつの議論を紹介しておこう。それは、エリアスの影響を自ら明示する歴史学者、本稿序章やこの節の 1. にも登場

したドリнда・ウートラムによるものである。彼女は、フランス革命期の「身体」をめぐって、エリアスの開いた問題系を辿っていかうとする。

著書『フランス革命と身体』の方法論的な章「身体の近代史」で、ウートラムは 1960 年代以降の文化的背景にある身体への関心を支えとしながら、「歴史や社会理論における、身体への関心の爆発的な高まり」が存在することを指摘する (Outram[1989=1993:23])。アングロサクソン世界では、ミシェル・フーコーの著作が受け入れられるようになってから「身体史」が独立した領域として認められるようになり (ibid.:19)、マルセル・モースやミハイール・バフチンの『フランソワ・ラブレーの作品と中世・ルネッサンスの民衆文化』などの著作がその展開に影響を与えた (ibid.:23)。そして、1970 年代に翻訳されることで、エリアスが 1930 年代に書いた、フーコーとは「おもむきを異にした」(ibid.:20)、「近現代史上くらべるものがないほど重要性をもつ身体史」(ibid.:23) が、この発展に大きな貢献をした、と彼女はいう。

ウートラムは、エリアスの「身体に……反応を起こさせる抑圧機構の、より大きな変化」を描く歴史のなかでも、自分と他者のあいだに引かれた境界線を強く意識する人間類型、つまり「ホモ・クラウス」(この本の邦訳では「孤立した人間」と訳される) の誕生にとりわけ注目する (ibid.:25)。ただし、序章でも述べたように、ウートラムは、彼がこうした人間の発生＝「文明化」を「暴力の抑制の進行」ととらえ、その考察を 18 世紀末までの「国家形成の準備段階にのみ向け」て終えてしまい、フランス革命を省いていることを厳しく批判する。そして、エリアスの態度を「フランス革命のいわゆる「近代性」にあてはめ」ることを、ウートラムは自身の目的とする (ibid.:28)。そこで彼女が発見するのは、「身体的な外見を厳しく保ち、内部に葛藤をかかえながら、それをいささかなりとも他者に気取られないよう腐心するホモ・クラウス」(ibid.:114) という、自己抑制し、自他の境界を明確にした身体像が革命期の間段階＝ブルジョワに採用された事実である。

18 世紀フランスの間段階の男性は、ウィリアム・ペンやベンジャミン・フランクリンといった「偉大な人びと」を崇拝し、彼らを手本として、「自己に閉じこもり、自らの身体と情緒を統御する」という課題を果たそうとした (ibid.:123-4)。革命期、彼らは新しく自分たちが「公共空間」を担う「公共的人間」になり、他者＝観客に見つめられていることを強く意識して、そのままで身体を統御しようとする。古代アテネの指導者ペリクレスにしろ、「考え深げな様子で、重々しくゆっくり歩き、手は懷におさめ、議場の演壇か国政の審議の場にしか姿を現さない」ことが「公共的人間」にふさわしいと、当時のパンフレット『公共的人間のためのガイドブック』には記され、彼らは「威厳ある態度」、「公共的尊厳を守るために私的な身体を統御した禁欲主義」を維持しようとする (ibid.: 134-6)。

こうした身体のふるまいが典型的に見られるのが、「英雄的自殺」である、とウートラムはいう。1793 年から 97 年までで 27 人の国民公会議員が自殺ないし自殺未遂を冒し、ギロチン刑に処せられることになっていた 58 人の議員のうち 7 人が自殺を試みた。その自殺にはキケロやソクラテスがモデルとなっており、こうした英雄と同様に「みずからの死を統御すること」、「死を前にして禁欲主義的な自制心を示せるかどうか」が、彼らにとって「重要な課題」となったのである (ibid.:153-64)。逆に、1791 年以降唯一合法的な死刑の方法となったギロチンは、中間階級出身者に「恥辱の淵に落としこむ」ものとして恐れられ、忌避された。この刑は、それ以前の処刑や「英雄的自殺」で可能だった「劇的な

盛り上がり」や「英雄的な役割の演技」、自らを統制し「身体的印象管理」を行うことを処刑される者から奪い取る。また斬られた首が観衆のまえに投げ出され、もはや本人の統御が及ばないまま曝されることになる。ここでは、「完全な、統御された、統一的な身体観」という「中間階級の自己イメージ」が脅かされるのだ (ibid.:179-205)。

他者の視線に曝され、自己によって統御され、他との境界線を明瞭にした「ホモ・クラウス」としての身体とは、さきに「清潔さ」にかんして論じたように、「清潔で管理が行きとどき、外見と他者の身体からの分離にこだわり」を持つような身体でもある (ibid.:103)。ウートラムは、次の点を強調する。こうした身体観は、この時代のフランス社会全体に広がっていたものではなく、「それにたいして農民は真っ向から反対した」。彼らの身体は、「管理されざる身体」であり、「彼らにとって汚れとは、それが外部から来た泥土であろうと、内から分泌された汗や大小便であろうと、みずからの身体の一部をなすもの」であった (ibid.:104)。「清潔さ」の歴史の箇所でも引用したように、彼らは「身体の境界をはっきりさせないように」垢を保とうとし、「肥満」によって「身体の外見を曖昧にぼかしてしまう」 (ibid.:104-5)。彼らの身体は、ブルジョワ階級の「閉ざされた身体」と対照的な「開かれた身体」、あるいは、バフチンがいう「感情の放出・わがまま勝手の無礼講・シャリヴァリ・村祭のダンス」のなかにある「下層階級の「祝祭的」身体」 (ibid.:34) である⁽⁹⁾。

この異なる身体をまえにして、ブルジョワはふたつのことを行う。ひとつは、下層階級の身体を管理下に置こうとすることであり、大革命後すぐに医師たちが農村に入り込んでそこにある身体に「医学的まなざし」を向ける。中間階級の身体観と同じ立場にたつ彼らは、農民を「他者」として認識し、彼らの世界と強調をはかるのではなく、その存在を認めようとはしない (ibid.:98-103)。もうひとつは、この「他者の身体」のまえで、自分たちの身体に「さらなる自己管理」 (ibid.:98) を行い、彼らとの違いを際立たせることである。

「違いを決定づける最後の領域が身体の外見である」 (ibid.:105)。「祝祭的身体」からの「対立と挑戦」によって「ホモ・クラウスはきたえられた」 (ibid.:36)、とウートラムはいい、このふたつの身体の関係は、エリアスがすでに論じたものだという。

ウートラムのいう「ホモ・クラウスの身体」という問題は、以上のようなものであった。最初に引用した方法論的な章に戻るならば、彼女はこうして、「フランス革命史と身体史」という「かけ離れた主題」を統合することで、新しい展望をえようとする (ibid.:19)。あるいは、「身体史は国家史でもある」 (ibid.:50) と述べ、革命という国家の形成過程と身体形成過程の関係を新たに解明しようとする。そして、この構想は、エリアスに由来する、と彼女はいう。「エリアスのいまひとつの意図は、ホモ・クラウスと近代国家の形成が歩みを共にしていることを実証すること」 (ibid.:27) であり、彼は、「身体の抑圧や恥という「文明」と「近代国家の成長」の関係を主題としたのだ、と (ibid.:28)。そして、すでに述べたように、その彼の構想がフランス革命期以前で終わっているという点、「文明化」を「暴力の抑圧の進行」とのみとらえた点には問題がある、と彼女はエリアスを批判する (ibid.:28-9)。

この「国家」と「文明化」の関係をエリアスがどう論じたかは、『文明化の過程』第二部までを検討し、「文明化された私」がなにをしているかを論じてきただけの本章では、まだ検討していない。ウートラムが触れた、国家の形成過程や階級間の関係は、彼女がいうとおり、エリアスが「文明化の過程」を「説明」するさいに重視するものである。では、

それはどのような説明なのか。これは、『文明化の過程』の第三部以下・下巻に配されている。それを次節で検討しよう。

この節の1. 2. で「清潔」や「自慰」を論じたときに述べたのと同じことを、付言しておこう。いまのウートラムによるフランス革命期の「ホモ・クラウスス」という身体像のモデル化にかんして、重要な論点は、それに対する階級間の態度の相違であった。中間階級はこのモデルに沿って自らの身体を設計し、農民たちはこの身体を忌避する。そして、中間階級は、この「開かれた身体」を命令や監視によって「閉ざされた身体」に管理しようとする。繰り返しになるが、エリアスもまた、この階級間の関係に注目していた。しかし、彼がそこで描く像は、いまのウートラムによる命令と監視の構図とは、大きく異なる。いわば、階級間に働く「力」のとらえ方が、エリアスとウートラムでは相違するのだ（このことは後にもう一度述べるが、予告しておいてよいことだろう）。また、ウートラムは、ブルジョワの身体管理を公共的人間の「印象管理」という点からとらえることを強調した。この（ゴフマン的な用語による）側面を、エリアスは礼儀作法というテーマを扱いながらも、ウートラムやゴフマンよりもはるかに重視しない、といっている（これも後に触れる）。

この補節では、エリアスが記述した「文明化の過程」と近接する問題設定の研究を紹介してきた。「清潔さ」の歴史、「自慰」の歴史、地理学者トゥアンと歴史学者ウートラムの「ホモ・クラウスス」をめぐる問い。そこでは、エリアスの「文明化の過程」についての「記述」と、そもそも自明になっているわれわれの身体や感性に問いの対象にする態度そのものがもつ、可能性が明らかになったと思われる。また、この節で検討した研究は、そこで記述した変動を「説明」する論理をそれぞれに備えている。ウートラムが見た国家による力・階級間に働く力、トゥアンのいう空間的条件、「自慰」を個人空間に閉じ込めていく禁止や監視（「清潔さ」）での議論では、他のそれよりはこうした説明が明示的でなかったが）。これらの議論から、次の節でエリアスの「説明」を検討するときに、こうした他の論者が描き出す論理と対比することで、彼の議論の可能性と限界を見ることが容易にもなるだろう。この章のさいごの節では、これに再度触れなくてはならない。

それでは、エリアスがした「説明」に移ろう。「文明化された私」が、いったいなぜ発生したのか、われわれはどうしてこのようなふるまいをしているのか、についての説明である。

第3節 相互依存・国家・階級——第三部の検討

1. 第一の「説明」

(1) 第三部の問い

すでに、第1節の1. で引用したように、エリ阿斯は『文明化の過程』「序言」で、その第三部では、「ヨーロッパ人の行動基準と心的ハビトゥスが、なぜ同じ範囲内で変化したのか、という問いへの回答に近づくこと」をめざす、と述べ、そのためにヨーロッパ社会の構造が歴史の経過のなかで連続的にどのように・なぜ変動してきたかを解明しようとする(PZ1:D79=J60-1)。1969年の「序論」での用語で述べるなら、「ホモ・クラウスス」を問いの前提とするのではなく、それがいかに生成してきたかを、「関係態」あるいは「相互依存の編み合わせ」と呼ばれるものから「説明」することが、この部分の課題となる。しかし、この説明の要因が求められるものがどのようなものなのか、まだ明確ではない。

エリ阿斯は、「序言」のなかでこう述べている。「文明化された社会における成人のハビトゥスの心理発生(Psychogenese)は、それをわれわれの「文明化」の社会発生(Soziogenese)と切り離して観察するとき、理解することができない」。彼はここで、どのような個人も「文明化された状態」で生まれてくることはけっしてなく、「大人になる」＝文明化されたふるまいを身につけていく過程が必要であるといい、これを「心理発生」(あるいは「個人的文明化過程」と呼ぶ。これに対して、その個人が身につけなければならない、その社会での大人のふるまい・行動様式の基準がその社会の変動のなかで発生する過程を、「文明化」の「社会発生」(あるいは「社会的文明化過程」と呼ぶ(PZ1:D78=J60)。また、下巻「まとめ」のある箇所では、こう述べる。「文明化の過程を解明しようと思えば、——そしてそれがここで歩もうとしている道なのだが——同時に心理的ならびに社会的形態の変化すべてを研究しなければならない。文明化の過程の解明は、狭い範囲では、心理發生的研究(eine psychogenetische Untersuchung)を必要とする。この研究は、個々の心的エネルギーの全体的な戦いの場と活動の場を把握し、より意識的な自己制御およびより衝動的な自己制御の構造と形態をとらえることを目的とする。また、より広い範囲では、社会發生的研究(eine soziogenetische Untersuchung)、つまり一定の社会的な場の全体構造の研究とそれが変動する歴史的秩序の研究を必要とする」(PZ2:D403-3=J414)。つまり、個々の心がどのような構造へとどう生成していくかをとらえる「心理發生的研究」と、そのある社会における基準を発生・変動させる社会的な場をとらえる「社会發生的研究」が、ともに必要である、というのだ。

しかし、この「社会発生」という概念は、『文明化の過程』全体を見ると、第1節で触れた「文明化概念の社会発生」、以下で触れる「国家の社会発生」などさまざまなものの「発生」に用いられ、なにかの発生をそれが発生する社会的な場で解明する、というゆるやかな用語である、と考えたほうがよいだろう。彼は、第二部で見た「文明化されたふるまい」あるいは「文明化された心」を発生させる社会的な場の発生・変動を、この第三部で問題にしようとする。では、それはどこに求められるのか。エリ阿斯は、「序言」のいま引用した後部分で、中世初期の戦士たちがいる社会風景から、「国家」と呼ばれるものが形成されて

いく姿をごく短く描いたうえで、「いままでの膨大な観察資料によって」、「文明化された」行動様式の構造がヨーロッパ社会の「国家」形式による組織化と密接に関連しているのではないかという推測が生じた、という (PZ1:D80=J61)。そして、第三部に、彼は「封建化の仕組み」と「国家の社会発生」というふたつの長い章を設け、この「推測」に具体的な事例を当てはめていこうとするのだ。

さて、この節では、「第三部・ヨーロッパ文明の社会発生について」と「まとめ」の一部を再構成しながら、エリアスが、いったい社会のどのような変動に、これまで述べたふるまいや心の変動への「説明」を求めたか、について論じていきたいと思う。彼は、この「説明」をどのような概念装置・説明の道具立てによって行うのだろうか。それは、人々のふるまいの基準（「文明化」）を「社会発生」させるなにを解明し、なにを解明しえずに終わるのか。以下、このことに近づいていきたい。

（２）戦士の宮廷化

これを、ある具体的な場面から始めてみよう。第２節で、「戦士貴族」と「宮廷貴族」のふるまいを比較した。すなわち、「情感」や「暴力」を投げ出す戦士からそれを「自己抑制」する宮廷貴族への変化である。エリアスは、これを「戦士の宮廷化 (Verhöflichung der Krieger)」と呼び、「戦士貴族の代わりに情感を抑制したおとなしい貴族、すなわち宮廷貴族が一步一步台頭してくる」現象は、ヨーロッパだけでなく「かなり大きな文明化の過程一般においてどこでも決定的な出来事のひとつ」だという。彼は、西欧ではこの現象は11～12世紀にゆっくり始まり17～18世紀に終焉を見えるというが (PZ2:D364・5=J377)、これを検討することから始めれば、ある「説明」に近づくことができるのではないか。

まず、簡単に見てみよう。エリアスのごく簡単な近似では、「戦士」たちとは、封建領主の支配する領地で暮らし、「大半の人間が自分の田畑の収穫物を直接食べて生きる」 (PZ2:D333=J342) ほとんど「自給自足」の世界にいる (PZ2:D365=J377)、という。領主はさほど多くない家臣を持ち、彼らは小さな範囲のなかで味方同士である。領土の外には他の領主が土地を奪いに来て戦争に巻き込まれたり、「盗賊」が襲って来る恐れがあったりする「危険な空間」が待ち構えている。ここでは「絶えず戦う構えが必要だし、肉体的攻撃から生命と財産を守るために情熱を傾ける必要がある」 (PZ2:D329=J338)。「味方」と「敵」ははっきりと分かれている。ごく少数の「味方」との関係・外部の「敵」との関係いずれにおいても「自己抑制」の必要は小さく、あまり「自己抑制」しない他者とともにいるには「情感」や「暴力」を備えている必要もある。

エリアスはこれを「相互依存 (Interdependenz) の編み合わせ (Verflechtungen)」という言葉で把握しようとする (先に述べたように、「関係態 (Figuration)」という用語は、1939年の本文では用いられないので、以下の引用には登場しない)。この空間で、相互依存しなから生きている人々の数は少なく、その編み合わせは短く、複雑ではない。ところが「宮廷社会」では、はるかに細分化し、種類も多く、長く複雑になる。簡単にいえば、領土を奪い合う戦いの結果、勝者となった領主がより大きな領土を支配し中心に「宮廷」を作る。戦いが繰り返されると、より少数の領主に領土が集中し、「宮廷」はより大きくなる。そこには多量の物資やチャンスが集積され、それを求めて多くの人々が寄り集まり、機能を分担しながら「宮廷」を運営する。この空間では、「お互いに絶えず行動をかみ合わ

せながら生活している人間の列がずらりと並んでいるので、戦士といえどもこの編み合わせのなかには入り込めば、ある程度絶えず気を遣ったり、長期的視野を持ったり、行動をより厳しく規制したり、……情感をより強く抑制したり、衝動の状態を変えることを余儀なくされる」(PZ2:D365=J378)。

少なく短く単純な「相互依存の編み合わせ」から、多く長く複雑なそれに移行するという変化。この「編み合わせ」のなかに入り込むとき、人々はより「自己抑制」したふるまいをすることになる。もしわれわれがそのようなふるまいをしているとすれば、そうした「編み合わせ」からの「力」が、いわばわれわれに作動し続けている、ということではないか。——「戦士の宮廷化」を例にするこの第一の「説明」は、おそらくまちがったものではない。しかしエリアス自身、これを「最初の、最も一般的な答え」であり「じつに単純」だという(PZ2:D327=J337)。まだ多くのことが「説明」されていないことはまちがいないからだ。たとえば、第一に、ではどうして「戦士の宮廷化」が生じたのか、「戦士社会」から「宮廷社会」という「社会構造」の変動を引き起こしたのはなにかを、さらに「説明」する必要があるだろう。第二に、「相互依存の編み合わせ」の複雑化だけで人々のふるまいの変化に影響する「社会」の「力」をすべて抜き出したことになるのか、ほかに「私」に作動する「力」はないのか、「私」に働く別の「力」を描き出すという課題も残る。

『文明化の過程』下巻でのエリアスの視野は、この簡単な構図からはるかに広がっていく。いま「戦士の宮廷化」が11～12世紀から17～18世紀の変動だとする彼の見解をあげたが、彼はこの時期以前とこの時期で西欧社会は異なる趨勢を示すという。彼はそれを、「封建化のメカニズム」が働く時期と「独占のメカニズム」が働く時期、「遠心力(dezentralisierende Kräfte)」が強い段階と「求心力(zentralisierende Kräfte)」が強い段階、「分権化」の趨勢と「集権化」の趨勢、などと呼び分けるが、彼は、このふたつの段階が「最も直線的に展開された国」(PZ2:D168=J178)であるフランスを例として選んで、これを上巻と同様詳細に描いていく。このふたつの時期を通してどんな「社会構造」の変動が生じ、そこで人々に「自己抑制」を迫るどのような「力」が発生してきたのか。

では、彼のこの説明を、辿ることにしよう。この節では、以下、三つの項に分けてこれを論じていく。ここで述べる彼の「説明」がなにを明らかにし、なにを明らかにしなかったかについては(前節で見た他の論者たちの、類似の現象にかんする異なった説明も参照しながら)、次節で論じることにしようと思う。

2. 封建化の仕組み・国家の社会発生

(1) 第一の段階

エリアスは、フランスについての叙述を、西暦800年にローマを訪れたフランク国王カールが法皇レオ3世から西ローマ帝国の継承者として皇帝の冠を授けられ、フランク帝国が成立する、という地点から始める。この「帝国」の出現から、いま述べたふたつの段階のうち、第一の段階、つまり、「遠心力」・「封建化のメカニズム」が働く段階が開始される、と彼は考えるのだ。この項では、もっともマクロな視点から、いま述べたふたつの段階がどのようなものであるかを、エリアスが引くフランスの例から、再構成することにする。

まず、第一の段階を見よう。簡単にいって、カールは多くの国を征服することでこの「帝国」を形成し、征服を行う軍隊の指揮者として決定的な威信を獲得した。彼は征服した土地を戦いに参加した戦士貴族たちに自分の意思決定で与えることにより、各地域に分散する彼らをまとめることができた。各地の統治には、彼が支配代理人に任命した部族貴族（「公（Herzog）」）や官吏（「伯（Graf）」）がこれにあたる。これが、フランク帝国の構造であった。

しかしながら、貴族たちはその領地では「支配者としての全機能を掌中に収めていた」（PZ2:D27=J22）。彼らは基本的に自分が管理する土地からの収穫で自分と部下を養うことができ、中央権力から独立しようとする「遠心力」をつねに持っていた。外敵が侵入してきた場合と、外への征服戦争を行い獲得した土地を家臣たちに配分する機会がある場合には、王は「多くの騎士の団結を確保し、活動を調整し、最終決定を下す」存在として必要とされ、威信を持ちえた（PZ2:D234=J247）。つまり、カールは戦争をしているかぎり「求心力」を獲得しえたのだ。しかし、勝利した次の瞬間「外敵が国境を脅かさず、新しい土地獲得への道が閉ざされる」と、王の必要性は低下し「必然的に遠心的諸力が優勢」になる。必要なくなった王から、各地方は独立しようとする（PZ2:D45=J39）。

すでにカール大帝自身、この「新しい波」に直面して「国王巡察使」を派遣し各地を監視しなければならなかったが、王が「征服する支配者」でなくなると、この独立への傾向はさらに高まる。カールを継いだルードヴィヒ敬虔王（814～840 年在位）は「伯」の世襲化や「国王巡察使」を監督地域から採用すること（制度のもとの意味から正反対の処置であるが）を強要され、843 年のヴェルダン条約で王国はカールの孫に三分割される。うち、東フランク王国は東に異民族の脅威を抱え「王」の必要があつたが、これは西フランク王国にとって東側にこちらに拡大してこない・しかし軍事力が強く侵略もできない国があることを意味し、この地域では王の軍事的機能は比較的早くなくなって、公領・伯領にどんどん分解されていく（PZ2:D56=J51）。また、次の「悪循環」も働く。威信を低下させる王が王であり続けるには家臣に封土を与えねばならないが、征服戦争がないから国王自身の所領を与えるしかない。結果彼の領地は縮小し、威信はさらに弱まる。「支配し続ける」ために「独立権を与える」という「悪循環」である（PZ2:D35-40=J30-5）。

これはあらゆるレベルの封主と封臣の関係に生じる。新しい土地の獲得は期待できない。まだ商業上の結びつきは小さく、各封臣は基本的に自給自足できる。「国王も大公もまたそれ以下のすべての地位の者も、自分の家臣がなんらかの形で独立した封土の所有者になっていくのを妨げることはできなかった」（PZ2:D87=J91）。このように土地所有が王の処分権限から細分化していく戦士階層全体の処分権限に移ることを、エリアスは「封建化（Feudalisierung）」と呼ぶ。「西フランク地域は、10・11 世紀には無数の小さな、そしてますます小さくなる支配地域に解体してしまう」（PZ2:D96=J100）。これが、第一段階に作動する力学である。

さて、エリアスはこの「非統合化」が極限に達したとき、そこに逆方向、つまり「新しい集権化への誘因」も内在するといい、11～12 世紀に反動として生じ始める、という。第一に、この時期の人口増加である。9 世紀以降、外からの脅威がない状態で人口の急増が見られ、1050 年ごろから 1300 年ごろのフランスは国内の大開墾時代に入る

(PZ2:D56=J52-3)。それでも貴族の子弟には土地が足りず、土地から締め出された「次男以下の息子たち」は生計をさまざまな方向に求める。ひとつは外に封土を求めること、「植民」であり、1096年からの「十字軍の社会発生」はその一現象である、とエリアスは考える。また、盗賊の首領、傭兵、常備軍の構成員になる者もいる。定住できない非貴族は、他の土地に移住したり「植民」したりするし、「都市」の人的資源になる場合もある(PZ2:D61-2=J60-1)。

第二は、商業化と貨幣の流通という事態である。土地を離れた非貴族の一部は手工業者や商人として集落を作るが、11世紀ころ戦士からの自由を求めて戦い、領主農場から経済的に独立した「都市」を形成する、とエリアスはいふ。領地内での生産と消費や貢租とは異なって、長い編み合わせの交換行為が「都市」を介して盛んになり、統一的な交換手段と計算法＝「貨幣」が発達するし、輸送手段の発達も要請される(PZ2:D67-76=J66-76)。この新しい事態は、貴族たちに異なる影響を及ぼす。自給自足経済にいたる小規模な領主たちはこの「編み合わせ」に最小限にしか組み込まれず、彼らにとって「商取引も貨幣も別世界から来る疎遠なしばしば敵意に満ちた現象」であった(PZ2:D104=J110)。彼らには都市や輸送品を収奪するか捕虜の身代金を要求するしか貨幣を得る手段はなく、「戦争、強奪、襲撃、掠奪は自然経済で生きている戦士たちにとって収入を得る通常の、唯一の方法で」、生活が苦しくなるほど「彼らはますますこの収入源に頼った」(PZ2:D102=J108)。他方、大規模な領主にとってこの変化は有利に作用する。彼らは領土からの余剰生産物を商業網に入れることに成功するとともに、「都市」から新しい収入をも得る。大領主と都市の関係は敵対と共存を揺れ動くが、12世紀末には封建領主が戦士を雇って都市を守り、都市住民が対価に「援助金」という貢租を納入する関係が生まれ始める(PZ2:D290-1=J300-1)。この富に引き寄せられて、土地を失った戦士・非戦士が奉仕を申し出る。こうして大領主は富と戦力を増強し、都市も繁栄する(PZ2:D99-100=J105-6)。

このふたつの「誘因」が「遠心的諸力」を「無効化する」方向に働く(PZ2:D100-2=J106-8)なか、およそ12世紀以降「求心的諸力」が優勢になる第二段階が始まる。その「原動力」は、戦士たちを「首位争い(Konkurrenzkampf)」に導く次のような「力」である。

(2) 第二の段階

簡単にいえばこうである。無数の小さな領土を支配する戦士たちは「人口圧力」と「貨幣化」が生む必要によって、新しい土地・貨幣の獲得のため「戦争」をしなければならない。隣人(同じ必要に迫られている)はいつ攻めてくるかわからない。隣人に土地を奪われないためにはその土地を奪わねばならない。「負けたくなければ相手に打ち勝たねばなら」(PZ2:D172=J182)ず、「上にのし上がらない者は取り残される」(PZ2:D218=J230)。この「競争という編み合わせ」の結果、「小さな社会的単位が比較的同じような社会的勢力を持ち、従って自由に——すでに存在する独占に妨げられることなく——競争できるとき、ある者が勝ち他の者が負け、その結果次第により少数の者がより多くの機会を自由にし、より多くの者が首位争いから排除される……可能性は大きい。……比較的開かれたチャンスの体系から、比較的閉ざされたチャンスの体系が発生する」(PZ2:D153=J163)。トーナメント戦のように戦いが繰り返された結果、少数者に権力が集中する過程。これを、エリ

アスは、「独占形成のメカニズム (Mechanismus der Monopolbildung)」と呼ぶ。

フランスの例に戻るなら、分権化していた「封臣」(実質は「領主」)たちの戦いの結果、まず「領邦の枠内での独占形成」が生まれる (PZ2:D169=J180)。次いでこれら領邦君主たちのあいだで「自由な首位争い」——最終的にだれが首位になるかわからない、フランス国王=カペー家も勝つか負けるかわからない——参加者にすぎない——が始まる。比較するならば、ルイ 6 世時代 (1108 年即位) の王領はパリ周辺わずか、西フランク地域は多くの領邦君主に比較的均等に配分されていたが、シャルル 4 世時代 (1328 年即位) に王家と競争できるものはブルゴーニュ公など 4 家しかいない。その家門以外の戦士にとって「自由な競争を通じて新しい土地を獲得する可能性」は完全に閉ざされ、可能なのはこれらの家門支配者に依存して「出世すること」しかない状況が発生する (PZ2:D187=J199)。

14 世紀にも「遠心力」は存在する。すなわち「王子たちの競争」、所有地を息子に分割相続させることによる分権化である。カペー家が富裕になり他家への優越が確実になると、次男以下も「王家の名声」にふさわしい暮らしが要請されるようになり、彼らに領土が与えられて、「新たな基礎の上で分解が始まる」。これは、百年戦争で捕虜になったジャン善王 (在位 1350~64 年) が威信回復のため 4 人の息子に領土を与え大公にしたときもっとも強く、その死後「カペー家の子孫」が争う「遠心的傾向」が強まる (PZ2:D192-9=J205-12)。

しかし、この傾向はルイ 11 世 (在位 1461~83 年) 時代に終結する、とエリアスはいう。ルイ 11 世自身は王太子時代ブルゴーニュ家の宮廷で暮らしており、当時の友人 (分権化を志向する) に報いたいと思っていたが、「王としての機能に内在する論理」はこの「個人的嗜好」を超えて集権化の方向を取ることを彼に迫る。友人ブルゴーニュ家を倒さなければ、王家は王家の拡大を打破したい大封建領主やその連合に打ち倒されるかもしれない。ルイは、スイス人に反乱を起こさせてブルゴーニュのシャルル勇肝公を死にいたらしめる (1477 年)。ずっとあとだが、1532 年には唯一残されたブルターニュ公領も、相続争いの結果フランス王に帰属される。こうして、ようやく 16 世紀前半に、「今日のフランスを形作っている地域の大半が、ひとつの支配単位にまとめられ」 (PZ2:D220-7=J233-40)、「フランス国王」のもとに「集権化」された「フランス」がはじめて発生するのだ。そして、その拡大した「宮廷社会」で「戦士の宮廷化」が進行していく。——じつはさらに説明を付け加える必要があるのだが (次の項で述べよう)、エリアスは「分権化」と「集権化」のふたつの段階を以上のように描き、フランスという国家の形成を論じる。

付言すると、彼はこの「集権化」の過程に、「彼はすべての土地を望んだのではなく、ただ自分の隣の土地が欲しかっただけである」というアメリカ開拓者についての言葉があてはまるとし、こう述べる。「この簡潔な表現は、無数の個人的関心や意図の編み合わせから……その個人の誰一人計画せず、意図してもいなかった……ものが、いかにして成立したかを非常に巧みに表現している。そしてこれが社会の編み合わせの一切の秘密であり、編み合わせの不可避性、その構成の法則性、その構造、発展過程の性格、発達の秘密のすべてである。これが社会発生と人間関係の力学の秘密である」 (PZ2:D229=J242)。

フランス王は「フランス」を統一しようとしたわけではなく、「カペー家」にとって「競争相手が自分より強くないように」するために「隣の土地」を手に入れようとしただけであった。他の「自由競争」の参加者もそうであり、ここに「整然と立てられた計画」などない。しかし、個々ばらばらの意図や行動が編み合わせられるとき、だれも「意図して

いない」、しかしだれの意図も逆らいがたい「編み合わされた人間の全体が持つ法則性」が生まれる。これを「意図」や「計画」や「目的」ととらえてはならない。「フランス」という「国家」も、そのもとで生まれる「文明化」も、ある編み合わせの「過程」において、「意図せざる結果」として「社会発生」したものであり、この「過程」・「関係力学」の水準で解明しなくてはならない（PZ2:D227-30=J240-3）。——個人の「意図・目的・計画」ではなく「意図も目的もない過程」を見ることを、エリ阿斯はここで強調するのだ。この強調の意味は、第2章第1節で彼の方法論的な作品『諸個人からなる社会』を検討するときに、より理解されやすくなるだろう。

さて、「集権化」の過程、フランスという「国家の社会発生」の検討に戻ることにしよう。いままでの叙述から、「文明化された人間」を発生させる社会の構造、あるいは「私」に作動している「力」がどこまで解明できたことになるのだろうか。フランスにおけるマクロな歴史は叙述できたとしても、おそらく、それが「礼儀作法書」に記される人々のふるまいを変えてきた原動力であるということはまだ十分には理解できない。議論を「説明」のための道具立てへと、さらに近づけなければならないだろう。

3. ふたつの「独占」

（1）ふたつの「独占」

この節のはじめに、「戦士の宮廷化」に見られる「相互依存の編み合わせ」の複雑化が人々に「自己抑制」を迫る、という第一の「説明」を、まず提示した。しかし、まだふたつ問いがある、とそこで述べた。第一に、どうして「戦士の宮廷化」が生じたのか。第二に、「私」に作動する他の「力」はないのか。このふたつの問いに近づけるように、次の別の疑問から再度考え始めることにしよう。

これまで述べた「集権化」の過程の結果、統一された「国家」が形成され、大きな「宮廷」が生じる。しかし、「フランク帝国」でも同じだったのではないのか。その後この「帝国」では「遠心力」が働き解体したのだが、「フランス王国」は解体しないのか。エリ阿斯はある決定的な相違によって、一方には「遠心力」が働き他方は「求心力」を維持する、と考える。その相違とは、ふたつのことがらについての「独占」をめぐるものである。

第一は、「肉体的暴力の独占」である。「自由な首位争い」の過程で「軍事的暴力手段の自由な行使は個人から取り上げられ……中央権力のものとされた」（PZ2:D151=J161）。かつては封臣が戦争を起こす力を持つことで、彼らは封主に「奉仕」でき、同時に「遠心力」の要因となった。ところがその武力が争い合った結果、フランスという「地域のなかではいまや、中央の支配者の許可なしにはだれも武器や築城工具を使ったり、いかなる種類の肉体的暴力をふるうことも許されない」（PZ2:D287=J297）、という状態が発生する。「肉体的暴力」は、「専門家機械（Spezialistenmaschine）」（PZ2:D152=J162）である「国家の軍隊」が独占し、各戦士はこれに属し中央の意思決定に基づいてのみ「暴力」をふるうという状態、これは「もともと全階層の人間がそれぞれの収入に応じて勝手に武器を使ったり、肉体的暴力をふるったりできた社会において、きわめて新しいことである」とエリ阿斯はいう（PZ2:D287=J297）。

エリ阿斯はこの軍事上の変化について、『文明化の過程』よりもむしろ『宮廷社会』のなかでより詳細に描写している。フランスの場合、16世紀までは戦士貴族による「重騎兵部隊」が戦闘の主力であり、王は彼らの軍事的貢献に大きく依存していた。しかし16世紀ごろ、射撃武器の発達によって（弾丸が鎧を貫くようになり、貫かないような鎧は重すぎて着用すると動けない）、火器を操作する「軽騎兵部隊」ないし「歩兵」が主要な戦力になる。王は下層階級から「傭兵」や「兵士」を雇い、火器を装備させ直接指揮する。こうして王は戦士貴族（火器を装備した兵士を雇うだけの力がない）に依存しなくなり、貴族は王に依存してしか生き残れない。また、王はこうした兵士たち（土地から切り離された貴族の子弟、農民や平民）に、「土地」を封じるのではなく、「給金制度」で「貨幣」を支払う（HG:D232-5=J250-3）。ここで、「軍事力」を独占するためには財源が必要になる。そして、財源——「租税」——の獲得は「暴力」の独占によって可能になる（PZ2:D151=J161）。

エリ阿斯がいう第二の「独占」は、この「租税の独占」である。12世紀までに生じた「誘因」について見たように、「都市」の発達と「貨幣化」の進展は大規模な領主とくに王に優位を与える。王はまったく異なった経済基盤を持つ「都市」と「市民」にはじめは不信を持って敵対し、都市も自由のために戦うが、徐々に王が都市に保護と特権を与え見返りに「援助金」を課税する「緊密な依存関係」に入っていくようになる（PZ2:D262-3=J273-4）。

「集中された軍事力」によって都市を守る王は、都市に課税することができ、その租税収入によってさらに軍事力を強化する。また、この「貨幣貢租」の要求は、貴族にも向けられる（PZ2:D292=J302）。これはまだ貨幣経済に慣れていない貴族に「異常な、予期せざる」として突きつけられるが、王の「暴力独占」ゆえに従わざるをえない（PZ2:D289=J299）。こうして、王の「暴力の独占」と「租税の独占」は、循環的に進展していくことになる。

ここで、次の変化も生じる。王は貴族の奉仕に対しても、「土地」ではなく「貨幣」を与えるようになるのだ。これまで見たように、土地を与えることは貴族たちに自給可能な経済圏を与え「遠心力」を発生させる要因だったが、定期的に租税収入を持つ王は「土地を所有し土地を与える王」から「貨幣を所有し貨幣給与を与える王」に変わり、「遠心力」を「決定的に断ち切る」ことになる。エリ阿斯がいうように、「社会の貨幣経済化のみが、はじめて安定した中央機構を可能ならしめる」（PZ2:D312-6=J321-5）。このとき、さらに次の変化も生じる。貨幣貢租の徴収、全般的な「貨幣経済化」によって、所領収入しかない貴族は経済的に困窮する。この段階では、貴族は王に「奪われる」。ところがある段階で王は逆に「与え」始める。つまり、王は、貧窮化した貴族に免税を保証し、宮内職を特権化して貴族に十分な収入を確保してやるのだ（PZ2:D274-9=J284-8）。「財政の独占権を行使することで自由に分配できる社会の総生産物の一部を使って」、王は貴族を「養う」。この結果、「騎士は廷臣になる」（PZ2:D316-8=J326-7）。貴族の生活は「王が与える金や機会によって左右されるもの」になり、宮廷は「貴族のための養老院」「旧戦士階級を支配し飼い慣らす機関」となるのである（PZ2:D279=J290）。「戦士の宮廷化」は、「貨幣を与える王」と「養われる貴族」の関係によって生じもする、とエリ阿斯は考える。

（2）修正された説明

さて、王による「暴力の独占」と「租税の独占」という過程を見た。なぜ「フランク帝国」

と異なり「フランス王国」は解体しないのか、という問いに対して、エリアスは、「暴力の独占」と「租税の独占」によって「遠心力」が決定的に断ち切られるからだ、と答える。

そして、以上のふたつの「独占」をめぐる叙述は、第一の「説明」（「戦士の宮廷化」をめぐる）に多くのことを付け加えることになるように思われる。ふたつのことを指摘しよう。第一に、「相互依存の編み合わせ」そのものの性質について、描き加えるべきことがある。第二に、「編み合わせの複雑化」には還元できない、人々に「自己抑制」を迫る別の「力」について、論じることができる。順に述べよう。

第一。「戦士社会」と「宮廷社会」の編み合わせは、長さや多さや複雑さが相違するだけではない。たとえば「競争」は、どちらの社会にも存在するが、その性質はこのふたつで大きく異なる。「戦士社会」では、だれが勝者になるかわからず、多数の者が「暴力の直接使用」で他を倒す「自由な首位争い」がなされた。そこには、味方同士の「純粋な友情」と敵への「むき出しの敵意」が存在するといえるだろう（PZ2:D239=J252）。しかしその結果「独占」が成立すると、「独占者によって制限された競争」しか存在できない。王とその「専門家機械」が「暴力」を独占するので、その「独占」を打ち負かす争いではなく、「独占」を前提に高い順位や資源配分をめぐる争いがなされるのだ。これは王が配分を決定する「王の寵愛」をめぐる競争であり、「暴力の直接使用は大幅に制限される」。「競い合いの手段は上品になり洗練され、個々の人間が独占的支配者に依存していることによって強いられる情感表出の抑制度は増大する」（PZ2:D163=J173）。

ここで、競争相手は全員、王による「独占」のもとに生きそれを支える機能を分担する。つまり彼らは「独占」を維持する利益を共有する「味方」「協力者」でありながら、順位を争う「競争相手」「敵」でもあるのだ。ここには、人間関係の「両面価値性」「利害の特殊な二分裂性・多分裂性」「比較的控えめな好意と控えめな反感の混合」が存在する。戦士が持っていたような「迷いのない、反対の感情がともなわない敵意」は登場できず、それを表明した人は「相互依存」を狂わせるのでその「社会的存在」が脅かされる（PZ2:D239-240=J252）。人々は、「敵からある程度大きな勝利を勝ち取りたいという願い」と「敵に対する戦いで社会装置全体を破壊する恐れ」という矛盾で板挟みになる（PZ2:D242=J254）。

エリアスは、この「板挟み」、「両面価値性」は王に有利であり、王はこれを維持・強化しようとする、という。彼はこの競争の監視者・判定者・調停者だが、「決定的勝利も決定的敗北もなく」「決裂することも和解することもできない」とき、臣下たちは相互に脅威を感じて牽制しあって「最上位の中央調節機関に対する依存度を高め」、王はより大きい権力をもつことになる。「諸集団の利害の両面価値性が大きくなり、勢力が集団間に全く均等に分配されていて、決定的な妥協も成立せず、決定的な抗争も勝利も生まれないうとき、高度に細分化した社会内部で強力な中央権力が成立する時は近い」（PZ2:D244=J256）。

エリアスは、この「編み合わせ装置」を「王という装置（Königsmechanismus）」と呼ぶ。一方が強くなりすぎたり双方が完全に同調したりすると、調停者の必要は減少し王の地位は弱体化する。王はどちらの集団にも属さず、「緊張状態そのものは和らげず、双方のいずれもが決定的な優位を勝ち取ることができないように」、ときにはこちら・ときにはあちらに力を貸す。王はそう行動しなければならないのだ。彼は「独占そのものによってよ

り多くの他人に依存」する存在であり、資源が「一人の手中に蓄積されればされるほど、それはその個人にとって見渡しがたいものになる」。彼個人は、支配する「編み合わせ」全体と比べればじつに無力であり、その地位を維持するには、均衡を維持しなくてはならない。自分の出身集団に有利にしたいと考えていても、そうすると自分の地位を危うくなる。彼は、「地位独自の法則性に縛られて身動きできなくなる」(PZ2:D245-7=J256-8)。

この「両面価値性」と、それを維持する「王という仕組み」がより純粋な形で見られるのが「絶対主義」と呼ばれる社会であり、とくに「太陽王」ルイ 14 世 (1661~1715 年親政) の「宮廷社会」である、とエリアスは考える。そこでは、貴族と市民が均衡し・緊張している。16 世紀に貨幣化・商業化が進んで市民の勢力は増したが、王は彼らから収入を得、同時にまだ強い勢力を持っている貴族に対して均衡させるために、市民を保護・登用しようとする (PZ2:D262-5=J273-5)。ところが貨幣化がさらに進み市民の勢力が強くなると、王は今度は貴族に免税特権を与え宮内職を独占させて (「奪う」から「与える」に転じ)、逆の方向から均衡を維持しようとする (PZ2:D274=J283)。だから、「機能のない」階層と思われるアンシャン・レジームの貴族は、王にとって支配の不可欠の土台であるといえよう。「王は市民階層の存在によって貴族と距離を保つことができるように、宮廷貴族の存在によって市民階層と距離を保つことができるのである」(PZ2:D317=J326)。この均衡のうえに王は「絶対的」に存在し、「絶対的」に存在するには均衡を維持せねばならない。ルイ 14 世はこれをもっとも心得ていた王であった。「ルイ 14 世が支配する巨大な人間の編み合わせはそれ独自の法則性と重さを持ち、王もそれに従わなければならない。この編み合わせのなかで人々や諸集団の均衡を保ち、緊張状態の上に立って自由に動きながら全体を操縦するには、大きな努力と強い自己統御が必要である」(PZ2:D286=J295)。王は編み合わせにもっとも強く縛られ、もっとも強く「自己抑制」しなくてはならない。そしてそれによって、もっとも大きな権力を得る。

以上のように見るならば、「宮廷社会」に発生した「相互依存の編み合わせ」が及ぼす「自己抑制」を迫る圧力は、長さ・多さ・複雑さに由来するだけではない。この編み合わせは「両面価値性」を帯び、人々は「味方でありながら敵、敵でありながら味方」として出会うことになるのだ。貨幣化・商業化という社会変動によって、また王の「地位の法則性」に従った操作によって、この「両面価値性」は、複数の勢力の均衡と緊張のなかで維持される。人々は、敵か味方かわからない・敵でも味方でもある他者たちのまえて、より強く「自己抑制」しなくてはならなくなる。

第二。「相互依存の編み合わせ」以外の「力」、に移ろう。「国家の社会発生」をめぐる以上の議論は、「自己抑制」を迫るもうひとつの「力」を浮かび上がらせる。引用しよう。

あらゆる「文明化された」人間のハビトゥスのなかに決定的な特徴として現われる心的自己抑制装置の固有の安定性は、肉体的暴力行為の独占機構の形成、および社会的中心機関の安定性の成長とともに成立する。こうした安定した独占機構が形成されて初めて、個々の人間に幼いときから持続的で正確に規制された自己抑制を習慣づける社会的成型装置が生まれてくる。そしてそれとの関連において初めて、個人のなかにより安定した、大部分は自動的に作動する、自己制御装置が生まれる。(PZ2:D331=J340)

先に述べたように、国家による「暴力の独占」は、「遠心力」を断ち切って新しい編み合わせを生み、この編み合わせが人々に「自己抑制」を迫ることになるが、それだけではない。「暴力の独占」そのものが一人一人に「自己制御装置」を発生させる、とエリアスは考える。一方では、「暴力独占が形成されると、そこに平和な地域、通常は暴力行為など起こらない社会的場が生じる」(PZ2:D331=J340)。それまで各身体が「肉体的暴力」を行使することを許され、各身体はそれへの対処を迫られていたが、暴力独占のもと「個々の人間は突然の襲撃、……肉体的暴力によって衝撃的に侵害されることから広範囲に守られ」(PZ2:D332=J341)、「人間の人間に対して及ぼす脅威は、暴力独占の形成によってより厳密な規則のもとに置かれ、より予測可能になる」(PZ2:D336=J344)。「平穩化(Pazifizierung)」されたこの空間では、各身体が「暴力」をふるわなくても生きることができ、「自己抑制」が可能になる。

他方、ここでは「暴力」をふるうことができず、「自己抑制」が必要にもなることをエリアスは指摘する。「感情」の抑制をめぐる論じたように、そうしないと「自己抑制」した他の人々から付け込まれる、というだけではない。「暴力」を独占する機関——国家——は、その「独占」が侵犯されないよう各身体の「暴力」行使に目を光らせており、それを発見するや彼を「暴力」で罰するからである。「暴力の独占」によって平穩に守られている人々は、「同時に自分自身も、激情の発散や、他人に肉体的暴力を加えたいという沸き立つ心を抑えつけなければならない」(PZ2:D332=J341)。もちろん、この「暴力」による制裁はふだんほとんど人々に生きる世界には登場しない。しかし、人々はこの「暴力」の存在のことをよく知っており、この「力」はあらかじめ人々に「自己抑制」を迫る「潜在力(Potenz)」(PZ2:D337=J345)として作動し続ける。エリアスは慎重にいう。

暴力行為は兵舎へと閉じ込められる。それが倉庫や兵舎から出て直接個々の人間の生活に登場するのは、戦争中や社会変革のときといった非常事態だけである。通常それは、ある特定の専門家の独占物として他の人たちの生活から締め出されているのだ。そしてこの専門家たち、すなわち暴力行為の独占機構全体は現在では、ただ社会の日常生活の外縁で個々の人間のふるまいの制御機構として見張りをしているにすぎない。こうした形であれ、制御機構としてであれ、肉体的暴力とそれに発する脅威は、本人が知ろうと知るまいと、社会のなかの個々の人間に決定的影響を与える。……それはもはや、個々の人間を打ち倒す人、打ち倒される人、肉体的勝利者、肉体的敗北者として、激しい欲望発散と重苦しい不安の間を振り回しはしない。日常生活の舞台装置のなかで、この蓄積された暴力から絶えることの無い平均化された圧力が個々の人間の上にのしかかってくる。(PZ2:D336=J344・5)

この社会空間には、「暴力」が明らかに存在している、ということを指摘しておくべきだろう。それは「閉じ込められ」た「日常生活」の外縁、いわば「舞台裏」に、厳然と存在し続けるのだ。そして、そこに「蓄積された暴力」から「平均化された圧力」が人々にのしかかり続けている、とエリアスは考える。彼はこうもいう。「肉体的暴力の独占機構は通

常個々の人間を直接に脅かして強制することはない。……それは大部分、個々の人間自身の熟慮という媒介を通して作動する」。人々は「自分が自分に行使する強制」を、ほとんど意識せず作動させる（PZ2:D336-7=J345）。しかし、それは「独占」され見えなくなった「暴力」に由来することを、エリアスは明記するのである。

「国家の社会発生」によって、長く多く複雑で、緊張と均衡に満ち「両面価値性」を帯びた「相互依存の編み合わせ」に人々が編み込まれること（修正された第一の「説明」）。「暴力の独占」による「平穏化した空間」のもと人々は「自己抑制」することができるようになり、「集中された暴力」からの「圧力」のまえて「自己抑制」をしなければならなくなること（第二の「説明」）。このふたつが、エリアスが浮かび上がらせる、人々を「文明化された私」としてふるまわせる、彼らに作動する「力」である。すでに述べた、戦士間の暴力による闘争の過程の結果、暴力を独占する「国家」が形成され、そのもとでの相互依存の編み合わせ、国家による平穏化と平均化された圧力、によって、このような「私」が形成される。彼のこの説明は、いくつか批判するべき点を残してもいるように思われるが、それは、次の節で述べよう。4. では、さらに、彼が描くもうひとつの「力」に触れておくことにしたい。

4. 「区別」という力学

（1）階層間の差異

エリアスはこのふたつに加えて、もうひとつの異なる「説明」を、最終部「まとめ・文明化の理論のための見取り図」の一部分で展開している。彼はそれを「文明化」の「主要原動力のひとつ」と呼び、独り立ちの騎士にはこの「原動力」が欠けており、絶対主義宮廷の貴族にはそれが作動する、という（PZ2:D367=J379）。それはどんな「力」なのか。

この第三の「説明」を付け加えたい。それを、次の疑問から始めよう。

振り返ってみると、「第二部」で礼儀作法書という「経験的資料」を根拠としてなされた「記述」は、当然に、マナーブックが流通するような限られた階層だけにあてはまるものである。ではそれ以外の階層はどうなのだろうか。「文明化の過程」は、さまざまな階層・階級の人々を含む社会全体を視野に入れたとき、どう描けることになるのだろうか。先に、コルバンたちの清潔さの歴史やウートラムが描く身体史を見たときに、相違があると予告したこの点について、エリアスがいうところを見ておこう。

これについてエリアスは、「まとめ」の第三節「対照の幅の縮小、変種の増大」において、まずこう述べる。「ふるまいの変化の方向全体、文明化の動きの「趨勢」はどこでも同じである」。「外的強制」から「自己抑制」へのバランスの変化という「趨勢」はどこでも変わらない、と彼はいう。しかし、それは一様には進まない。「編み合わせの内部で情感規制の図式が多様である」ことは容易に観察でき、「どこでも第一にかなり少数の最上流階層が、それから次第にヨーロッパ社会のより広範囲の層が、この状態に組み込まれていく」

（PZ2:D349=J360）。彼は「経験的資料」の根拠なしにだが、こういう。「一般的にいえることは、下流階層の方が情感や衝動に直接身を任せやすく、彼らのふるまいはより上層のふるまいと比べて規制の度合いが小さい」（PZ2:D353=J364）。

ここで指摘された階層間のハビトゥスの相違を、これまであげたふたつの「力」で「説明」することは容易である。第一に「相互依存の編み合わせ」によって説明することができるだろう。「支配中枢での宮廷の機能」や「遠隔貿易の編み合わせの中枢にいる商人の機能」などの「中心的領域」にいる人々には、「より大きな編み合わせを超えて、遠い先を見通す努力や自分のふるまいをつねに規制することが要求される」。これに対し「下流の手工業者層の機能」は「一般にそれほど相互依存の編み合わせに巻き込まれていなかった」ので、「外的強制」が「自己抑制」に変わることはあまりない。しかし、社会の機能の「細分化」「分業化」が進むと、農民や手工業者も複雑な編み合わせを洞察してふるまいを規制することが要請されるようになる。そうしないと彼ら自身生きていけないし、社会全体の「ベルトコンベア」も「脅威」を受けるので「中心的領域」の人々が彼らをそのように「訓練する」。こうして相互依存の編み合わせは、かつて「上流階層の人々しか進まなかった方向」に「下流階層」をも押しやり、「文明化」は社会全体に「拡大」していく(PZ2:D349-52=J360-3)。

第二に「暴力の独占」によって説明することができるだろう。「下流階層の人々に働きかける強制は歴史の大半を通じて、直接的な肉体的脅威……刀や貧窮や飢餓によって抹殺される脅威という形の強制である」(PZ2:D353=J364)。ここで「自己抑制」は可能でも得策でもなく、彼らは「その日その日の生活の課題を果たさねばならなかったから、いまずぐに手にはいらないもののために手近にある願望や情感を抑制することはあまりできなかった」(PZ2:D350=J361)。しかし、「暴力の独占」が進むとき、直接の「暴力」に脅えなくてすむ範囲により多くの人が入る。また、「暴力独占」の下で広がる「分業化」によって人々は「比較的高い生活水準」を得ることができ、長期的な視野をもった「自己抑制」が可能になる。その「自己抑制」がより複雑な分業を可能にし、「安全性」の高度化と「文明化」の高度化の循環が下流階層にも広がっていく(PZ2:D432=J443)。エリアスは、「暴力や飢餓による極端な肉体的脅威から守られている人々」がこれほど広範なのはおそらくヨーロッパのみであり、上層と下層の行動基準の「対照の幅」が縮小するのは「ヨーロッパ独特」だという。「短期的視野で見れば」階層間の「対照」はまだ非常に大きい、と付け加えるのであるが(PZ2:D354=J365)。

こうして、階層によるふるまいの相違(とその縮小)は、これまで見たふたつの「力」で説明可能である。しかしながらエリアスは、この相違そのものが、「文明化」の「もうひとつの原動力」として作動することをも指摘する。それは、次のような「力」である。

(2) 第三の説明

上流階層(貴族を考えよう)、中流階層(市民)、下流階層(農民・労働者)からなる社会を想定してみよう。これまで見たように、まず上流階層が「文明化」された行動を身につけたとすると、それは徐々に中流階層に広がっていく。たとえば「貨幣化」によって市民が富裕になり(フランスのように宮廷に加わるようになり)、貴族との接触が増すことでその行動様式を身につけ始める。ところが、これは貴族に「威信喪失への不安」を生む、とエリアスはいふ。経済的に同等あるいはそれ以上の勢力を持ちつつある市民が、ふるまいまで自分たちと似つつある。この事態を見た貴族たちは、これに「不安」を感じ、「社会

的区別消滅に対する戦い」を開始するというのだ（PZ2:D376=J388）。

このとき「文明化されたふるまい」は、「のし上がってくる下流階層の人たちから自分を区別する手段」として決定的な意味を帯びてくる、とエリアスはいう（PZ2:D361=J371）。彼らは下流の人々を敏感に観察し、そこに「市民臭いもの」「下品なもの」を発見するとそれを言上げして厳しく遠ざけようとする（PZ2:D420・5=J432・6）。また、同時に、貴族は「区別（Unterscheidung）」のために新しい「より上品な」行動様式を作りだそうとする。これは「職業」を持っている市民と違い、ふるまいや趣味の洗練に全精力を割ける貴族の特権であり、彼らは新しい「上品さ」に磨きをかけ、かつて「上品」とされたものを「下品」だと言い出すのだ（PZ2:D426=J437）。しかしこの新しいふるまいも市民が採用するようになるので、貴族は「区別」のための基準をさらに高度化していく。エリアスはいう。「下流階層の人々が絶えずのし上がってくること、それが上流階層に惹起する不安は、…彼らの第二の自然となる固有の文明化的洗練化のもっとも大きい原動力の、唯一ではないにしてもひとつである」（PZ2:D425=J437）。

このことは、中流階層あるいは「市民」においても同様である。彼らも「自分たちを「区別」したいという衝動」（PZ2:D354=J365）を持つ。「下からの絶えまない進出」に対し、また同じ階層の人々の「競争圧」に対し（PZ2:D434=J444）、自分を「区別」するために、彼らはより上層の人々のふるまいを身につけようとし、「文明化」は中流の人々に拡散していくのだ。それを見て貴族は新しい高度な基準を作り出し、中流の人々はより下流の人々にいつ追いつかれるかわからないからその基準を取り入れ、それを見て貴族たちは……。こうして「区別」の「力」は、「文明化」を社会の広い領域にまで広範化することにもなる。

エリアスは、この「力」を抜き出すなかで、「中流」の人々のハビトゥスについて、次のような描写をする。彼らは行動様式において上流階層に依存するが、「上流階層の人々が高度の完成度に達している多くの点で未完成」（PZ2:D435=J445）だというのだ。

ここで文明化の過程における最も特異な現象のひとつにぶつかる。すなわち下からのし上がっていく階層の人間は……上流階層の模範に従って自己の内部に「超自我」を発展させるが、この……成り上がり階層の超自我は、正確に観察すれば多くの点でモデルとは全く違っているということである。それはより未調整であり、同時にしばしば異常に厳密であり、厳格である。……これらすべては、社会的に上位にある別のグループのモデルに同化しようと焦っている社会的状況を表わしている。しかしこの同化は成功せず、ただ他者のモデルの模倣としか認められない。……上流階層の図式に従った行動様式を確実に身につけ、それを円熟させようと努力するあまり、成り上がり階層のほとんどの人でふるまいが奇妙につくりものめき、ぎこちなくなる。……こうした上流階層からの超自我の刻印は、成り上がり階層に同時に絶えず全く特殊な形の羞恥心と劣等感を起こさせる。（PZ2:D436・7=J446・7）

これは、「個人的な出世の機会をもたない下流階層の人々の感情」と大きく異なる。「下流階層の人々の行動様式はそれより粗野かもしれないが、しかしもっと完結し、もっとまとまっていて、びくともせず、その意味でもっと整っている。彼らは上流階層の人々の威

信と似た威信など欲しいとも思わず、したがってより多くの情感発散の余地をもち、より強く自分たちの世界で生きている」。下流階層は「自分がそうでないもの」など気にしない。上流階層は「自明のこととして」子どものころから親しんだ自分のふるまいに満足している。しかし、中流階層は「自分がそうでないもの」になりたいという欲求をもつのだ。だから、彼らのふるまいは「未調整」「厳密・厳格」で「ぎこちなく」なり、「羞恥心と劣等感」を感じる。「彼ら自身の超自我によって代表される自分のなかの上流階層と、この欲求を満たすことのできない自己の無能力さとの間の固有の矛盾」を中流階層はいつも抱え、「絶えざる内面的緊張状態」のなかで生きるのである（PZ2:D437=J447）⁽¹⁰⁾。

これらの階級間の関係は、前節の議論——「清潔さ」についての歴史においても、フランス革命期の身体にかんしても——でも指摘されている。しかしながら、そこで強調される「力」は、たとえばコルバンやウートラムとエリアスのあいだにあるずれが見られることも確かである。この議論の相違については、次の節で述べることにしよう。

さて、確認しておこう。「階層・階級」によるふるまいの相違、これは「相互依存の編み合わせ」と「暴力の独占」という「文明化」を発生させるふたつの「力」が社会内の位置によって異なることの結果であるとともに、「区別」消滅への不安・「区別」確認への衝動を通して「文明化」を高度化し広範化するもうひとつの「原動力」でもある。これが、エリアスによる「自己抑制」の社会発生についての第三の「説明」である。

こうしてエリアスは、『文明化の過程』後半部において、「文明化されたふるまい」の発生を、人々が次のような三つの条件のもとにおかれることによるものだと説明する。すなわち、相互依存の編み合わせの複雑化と両面価値化、国家の暴力独占による平穏化と圧力、階級間の「区別」の力学、である。そして、人々がこのような条件のもとにおかれるようになるのは、暴力と暴力の闘争の結果、暴力を独占した国家が形成されるという過程による「意図せざる結果」によると、彼は考える。この空間では、もはや暴力的な闘争・競争は存在しえず、敵でありかつ味方である人々の平穏な競争、階級間の威信・区別を争いあうような「礼儀正しい」闘争しか存在しない。この関係の編み合わせのなかで、人々は「文明化された」ふるまいを身につけることができるし、身につけざるをえない。あるいは、「自己抑制」をし、自分がそれから漏れ出さないかという「不安」を持ち続け、人から隠し・人を読み・自分を反省する「心」を備えた「ホモ・クラウスス」であることができるし、そうあらざるをえない。

『文明化の過程』後半部は、このようにして「文明化」の発生過程を「説明」する。これは「文明化された私」について、新しくなにかを書き加えたことになるのだろうか。そして、その私が「暴力」をふるう可能性について、なにかを解明したことになるのだろうか。最後の節では、この研究が達成した成果と問い残した課題について、考えなければならない。

第4節 『文明化の過程』の成果と課題

1. 「展望」

『文明化の過程』の主要部を経由したいま、われわれは「文明化された人間」のどのような像を手に行っているだろうか。エリアスは、「文明の危機と改革の経験」をまえに、「文明とはそもそもなにか」を理解しようとし、「文明化された人間」がどのような苦しみをなぜ経験するのか、をとらえようとした。その試みは、一方で、この章のはじめに見た「誇りに満ちた自己意識」に映っていた「自画像」と大きく異なる像を提示したといえるだろう。しかしながら、もう一方で、この「自画像」は、エリアスがこの研究で果たそうとしていた課題には届かないまま終わっている側面を残しているとも思われる。

この節では、この章を振り返りながら、この研究の成果と残された課題、『文明化の過程』におけるエリアスの可能性と限界について論じたい。そのために、この項でまず、この大著の最後の部分について触れておこうと思う。

エリアスは、下巻「まとめ」の最後の短い節を「展望 (Überblick)」と名づけ、この本が解明した「過去の動き全体」から、「現在起こっていることを明らかに」し、「未来」を「展望」することを企てる。ここで、彼はこういう。「われわれの行く手に見えるのはまったく特定の方向に向かう変化である」(PZ2:D444-5=J455-6)。それはどんな方向なのだろうか。彼はふたつの方向を指摘する。

彼が見通す第一の方向は、「独占をめざす自由競争」である。中世以降の「競争」の結果形成された「暴力を独占する」現在の諸国家が、今度は「覇権闘争」「より大きい規模の地域に対する独占をめぐる争い」の編み合わせに入り込む。「国家間の首位争いによる緊張は……流血あるいは無血の長期にわたる一連の力比べによってより大きな支配単位のための暴力独占と中央機構の確立がなされるまでは、緩和されることはない」。そして、「最終的に勝負がつくまでどれくらい時間がかかるか予測できない」(PZ2:D446-9=J456-9)。

国家の「内部」でも、独占された暴力と租税をめぐる「競争」は続いている。はじめ王と貴族が争い、次いで彼らと市民階層が闘争したこの二種類の独占にめぐって、いまやこれまで下層とされた人々が競争に参加している。それが「最終的に公的に選出された立法権の下に独占の実施を置く」か、「なんらかの形の「国有化」による」か、あるいはそれ以外か、この解決にも「どのくらい時間を必要とするかは未定である」(PZ2:D449-52=J460-2)。こうして、国家間・国家内部における「競争」が続き、それが暴力的なものになる可能性があること、それが決着を見るまで多くの時間が費やされるだろうことを、彼は指摘する。

彼が第二に述べるのは、「人々の行動様式やその心理的機能の全体構造」もこれと同様「未決定の過程」にいうことである。現在、従来の貴族から市民への行動基準の伝達だけでなく、市民層の上昇により貴族の行動様式が拘束力を失う現象も生まれている。貴族の行動基準は「最終的には多かれ少なかれ緩められ……一部は粗野に」なり、中間階層では「金銭や性に対する厳格なタブー」がより広い生活領域へと浸透して、「厳格化」と「粗野化」が同時に見られるが、明確な方向は見えない。エリアスによれば、どうやら、いまは「転換期」である。ここでは、「より古い基準の一部分が疑わしいものになっているのに、まだ新しい確固たる基準は存在しない。人々はどのようにふるまっていいいのかわからず、自信がない」

(PZ2:D452-4=J462-5)。これが現在の人々がおかれた状態である。

ここでは、「不安」が広がっていく。「他人への直接の不安」=「恐怖」が減じ「内面化した不安」が増大するのが「文明化の過程」だったが、この「不安」は現在「矛盾と不均衡」に満ちたものになっている。「国家間の緊張状態」が生み出す不安、同じ階層の人々の競争・階層間の競争による緊張の不安、解雇への不安、飢餓と困窮への不安、威信や地位を失うのではないかという不安。現在は、こうした不安が「幼時から」まといつき、われわれの「内的不安に固まっていく」時代である、とエリアスという (PZ2:D456-61=J467-72)。

われわれのこのようなふるまいは、「生活水準の向上」、「安全性の上昇」、それを可能にする「安定した暴力独占」と「機能分担」によって、他の社会ではより頻繁に見られる「不安の爆発」から守られていることを「前提条件」としている。しかし、現在のわれわれはこれに「慣れきって」おり、このふるまいがこの「条件」のもとではじめて可能であることに気づかない。だから、この「条件」が変わればわれわれがどうなるかを、考えない。エリアスは、このことを、次のように述べる。

われわれは以下のことにまだほとんど気づいていない。われわれのなかの・われわれを取り巻く不安の緊張が変化すれば、われわれの生活である役割を演じているさまざまな不安が突然これまでより著しく強くなったり弱くなったりすれば、……われわれが「理性」と名づけているもの、比較的長期的な視野に立って衝動を抑え細分化されながらわれわれの行動様式を調整しているものが、どれだけ迅速に砕け落ち、崩壊するか、ということに。

(PZ2:D455=J466)

「文明化された」ふるまいと心は、いつ「砕け落ち、崩壊するか」わからない。それは「社会的条件」によって変化しうる（これまで変化してきたのと同様に）のであり、現在が「文明化された」行動様式の「最終かつ最高点」であるわけではない。一方には国家間の「絶えざる戦争の危険」と国内の「自由競争」という「まだ勝負のついていない緊張状態」があり、他方にはどのようにふるまっていいいのかわからない個々人のなかにさまざまな「不安の緊張」がある。エリアスは、これらの緊張が解決されてはじめて「われわれはすでに文明化されている」と正当にいうことができるという。「そのときまで人間は、せいぜい文明化の過程のなかにいるにすぎない。そのときまでは人間はつねに改めて「文明化はまだ終わっていない、まだ生成の途中である」といわざるをえないのである」 (PZ2:D462-5=J473-6)。この一文で、この大著は閉じられるのである。

エリアスがこの本の最後で描く同時代の「診断」、未来の「展望」は、目前の「危機と改革の経験」に彼が接近しようとしたものだといってよい。そして、この「展望」は、この本の主要部が達成した成果と方法にある部分まで確実に接合するが、ある部分はどうしても結びつかず、大きな問題を残している。それは、この本全体も同様である。

これまでこの章で述べてきたことを振り返りながら、最後にこのことを論じなければならない。

2. 成果と課題

『文明化の過程』は、なにを明らかにし、なにを明らかにできなかったのか。それは、エリ阿斯社会学のどのような可能性を示し、どのような限界を見せるのか。これをここでは、三つの水準に分けて論じておこう。そこでは、補節でその研究を取り上げた論者だけでなく、次章で対比する論者の見解も先取りしながら、議論していくことにしたい。

(1) 第一の水準・その1:「文明化された人間」

第一に、それが明らかにした「文明化された人間」の像について、論じる必要がある。「文明化された人間」とは、そもそもなにをしているのか。また、「序言」での問題提起にあったように、より文明化されていない人々と比べて、どんな苦しみから解放され、どんな苦しみを経験しているのか。この問いに、エリ阿斯はどう答えたのだろうか。

これは、第1節で述べたように、自分が「文明化されている」という「自己意識」（ここでは「誇りに満ちた自己意識」と呼んだが）を持つ人間には、容易には認識されないものである。その「自己意識」が描く「自画像」は、じっさいになにをしているか、の多くを映さず、むしろそれを隠してしまう。こうした「自明な自己意識」（これは、この本の「序論」で「ホモ・クラウスの」という自己意識に対して用いられた言葉だが）は、問いの対象となることもなく、それに隠蔽された「なにをしているか」も描かれてはこなかった。

エリ阿斯は、『文明化の過程』の上巻で、ふたつの方法を用いて、この課題に接近する。ひとつは、第一部において、その「自己意識」を発生過程へと置き戻すことで、そのなかにいる人々にとって「自明」だったその妥当性をいったん剥奪し、それを通さないで「われわれ」を見る回路を開くことである。この作業は、第1節でも述べたように、カール・マンハイムの「存在拘束性」概念による知識社会学に由来するといっている。マンハイムが「意識」を「存在」に置き戻すことによって、それを相対化したのとはほぼ同じ作業を、エリ阿斯はここで行う（マンハイムとの関係は、第2章第2節で述べよう）。

エリ阿斯はこの準備作業のあと、もうひとつの方法によって、「われわれがなにをしているか」を直接とらえようとする。すなわち、「礼儀作法書」という独自の資料に依拠することである。この、かつての「自己意識」には映ずることができた「肉体の外面的な上品さ」の水準の資料を見ることによって、「文明化された私」はたんに「自己意識」を持つ存在ではなく、食事し、排泄し、睡眠をとり、性交をする存在、あるいは怒り、憎み、愛する感情を持ち、それを暴力という形で表出する肉体を持つ存在へと、いわば「身体化」される。

また、その「身体」のふるまいは、この資料によって歴史的に変化してきたものであることが理解され、「文明化されたわれわれ」は「かつてそのようにはふるまっていなかったわれわれ」から発生してきた存在へと「歴史化」、ないし「過程化」される。こうして「私」は「自明」な存在ではなくなり、歴史的な生成の問いの対象となる（それは、エリ阿斯によれば近代の人間科学が依拠してきた「ホモ・クラウスの自己意識」という前提についても、同様である）。この「身体化」と「歴史化」が、補節で見た歴史家を中心とする論者たちに、いま自明になっているものの歴史・歴史がないと思われていたものの歴史（たとえば、フェーブルのいう「感性の歴史」、「基本的な感情についての歴史」、とくに身体をめぐる歴史を書く重要な示唆を与えたこと（たとえば、そこでも名が挙げたが、「ニーチェ、

系譜学、歴史」という論考で、「歴史などもたないということになっているもの——さまざまな感情、愛、意識、さまざまな本能」(Foucault[1971=1999:11-2])にかんする系譜学を提起した、ミシェル・フーコーなどとともに)は、容易に理解されることだろう。

そして、この作業によって、エリアスは次のような「文明化された私」の自画像を描く。われわれのふるまいは、明らかに「礼儀正しく」なり、「上品」になった。しかし、それはかつて、いまから見れば「上品」でなかったわれわれが歴史的に変化してそうっただけで、未来のわれわれから見れば、われわれはまったく「下品」と感じられるかもしれない、「過程」にいる存在にすぎない(「歴史化」に由来する像)。われわれは、たとえば動物を殺して動物を食らう「動物性」を帯びた存在であることはかつてともいまま変わりなく、その「動物」を殺し切断する場面を日常の生活場面から見えない「舞台裏」へと追いやり、より遠い場所へと遠ざける傾向にあるにすぎない。あるいは、さまざまな身体的機能を他者に見えない自分だけの「個人空間」に閉じ込め、さまざまな情感を「心」という「舞台裏」に閉じ込めているにすぎない。もちろん、この「外的強制」から「自己抑制」への比重変化は、社会空間を平穏なものにする決定的な変化である。しかし、それは、他者という社会空間から見えない場所にそれを隠蔽しただけで、消去したわけではない(「身体化」に由来する像)。

さらに、この「私」は、次のような「より文明化されていない人々」が苦しめない「文明苦」を経験する。そうした人々が、情感をより率直に発散し、他人に強制を与え・他人に強制を与えられる関係のなかで「外部の力に対する不安」を感じていたのに対し、「文明化された人々」はこの不安からは解放される。しかし、他人に対して不快を感じさせてしまうなにかがあふれ出さないかという「自己抑制の不足」への不安をつねに抱え、「戦場は人間の心のなかに移される」。自己との闘いにおける不安や過度の自己抑制による萎縮、こうした「文明化の葛藤がつくった傷」をエリアスは、この「自画像」に描きこむ。これは、第2節でも述べたがフロイトの「文化のなかの不安」でのヴィジョンを受け継いだものであり、この「身体化」の方向を取るにさいして、エリアスはフロイトの強い影響下にある。そのことは、第2章第1節で再説しよう。

こうして、エリアスは、第一に「自己意識」を剥ぎ取る作業によって「なにをしているか」を見る回路を開き、第二に「身体化」と「歴史化」・「過程化」という作業を行うことで、「文明化された人間」という「自明」の、あるいは「誇り」に満ちた像を、以上のように描きかえる。しかしながら、この像は、同時に大きな問題を抱えることになり、むしろ誤解(この「自己意識」が描く自画像と重なるのではないか、という)を招く結果を生む。この不十分さを、次に見ておこう。

(2) 第一の水準・その2：問題点

確認するならば、「文明」そのものがそもそもなんであるのかを理解したい」という、この研究で、彼が「文明(化)」という、「植民」の場面に利用され、ヨーロッパのエスノセントリズムを表現する言葉を用いたのは、ある意味で不可避の選択であると思われる。この価値まみれの言葉を以上のように描き直すことによって始めて、この「自己意識」に裂け目を入れることができる。仮にこの研究を「行動様式の変動過程」といったニュートラルな言葉で行ったとすれば、そこで発見された事実と「文明」という言葉は切り離さ

れ、「誇りに満ちた自己意識」はなにも傷つかず生き延びることになる。

しかしながら、彼のこの試みは、誤解を招く可能性をはらんだものである。以上のように、彼は、一方で「より文明化されていない人々」と比べて、「文明化されたわれわれ」は、たかだか「動物性」や「情感」や「暴力」を隠蔽した存在にすぎないこと、彼らが経験しないような「不安」を抱えた人間である、ということを指摘する。しかしながら、他方で、彼が描く像は、いかにそれらのものを隠蔽しただけであり、いかに「不安」を抱えていたとしても、結果として人々が「礼儀正しく」なり、社会空間がより「平穩」になる過程だけである。この本の主要部で詳述されるのは「宮廷社会」までの過程であり、その後の展開——フランス革命における「暴力」、19世紀の多くの「戦争」、彼自身が生きた20世紀初頭の経験——には触れられない。それ以前の時期には戦士がふるう暴力が描かれていたわけであって、この本は結局、「文明化」が高まる局面、「暴力」が「自己抑制」され「平穩化」が進む局面だけを描いて、そこで途絶することになるのである。

序章で触れた数々の批判は、『文明化の過程』の持つこの欠点を正しく指摘している。自身が経験した「野蛮」を視野に入れていないというスーザン・バック＝モースの批判、フランス革命以降の「暴力」はどうなるのかという（この章の補節でも見た）ドリнда・ウートラムの批判、暴力が日常生活から排除される過程だけしか描いていないというジグムント・バウマンの批判、これらの批判は、研究がこの時期に限定されたという途絶のゆえに、妥当なものである。この結果、以下のような批判もエリアスに投げかけられる。この研究が「文明」という価値まみれの言葉を用いる必然性についていま述べたが、このとき逆に、この言葉を使うことでこの本は「ヨーロッパ文明」を賞賛しているようにも見えてしまうのだ。ある人々は、『文明化の過程』が「文明化の自己意識」を強化し、その「誇りに満ちた自画像」をなぞるものだとして、エリアスを非難する。バウマンは、この本が受け入れられたのはこの「自己意識」の神話と結びついたからではないかという、アルブロウはエリアスが「エスノセントリスティックな歴史観」を反映しているのではないかと、という。こうした批判の代表者がハンス・ペーター・デュルであり、彼はエリアスが「文明化の過程の神話」を構築しようとした、と非難する (Duerr[1988=1990], [1990=1994])。これは、これまで「序言」の問題設定から始めてテキストに即して検討してきたように、この「神話」＝「自己意識」から距離を取って文明の利点も「文明苦」も公平に描こうとしたエリアスの態度に対する、明らかな誤解である⁽¹¹⁾。しかし、こう読み取られることには、この局面で研究を途絶させたエリアス自身にも明白に責任がある。

だが、いったいどうしてエリアスはこの研究でフランス革命以降の時期を対象としなかったのだろう。その理由は、先に述べた第一の方法と第二の方法、つまりこの本の第一部と第二部の断絶に注目するとき、以下のように考えられるだろう。エリアスは第一部から第二部に移る場面でこう述べていた。「文明化の概念がまだまったく存在しない文明化過程の局面について論じよう」。フランス革命以降の時期を論じるとき、そこには「文明化の自己意識」が存在し、その「自己意識」＝「自分をどう思っているか」だけを描いてしまう危険性がある。同じ時期ドイツには「文化の自己意識」が存在し、その「自己意識」——エリアス自身も共有していた——に引き寄せられてしまう危険性がある。このとき、こうした「自己意識」に隠された「文明化された私」がそもそもなにをしているのか、は見えなくなってしまう。それを見るためには、この「自己意識」を剥ぎ取ることが可能な場

面に視野を限定せざるをえない。エリアスは、「文明化された私」が「自分をどう思っているか」ではなく「じっさいになにをしているか」を描こうとする。だから、彼は「暴力」をつねに抱え続けている「自画像」を描きえた。そしてそれゆえに、彼は「文明化の自己意識」の成立以前に対象を限定する。だから、彼は「平穏化が進む局面」しか描けない。この研究は、成果をあげるための方法的選択、あるいは方法的なディレンマによって、必然的にある届かなさを抱えてしまうことになる。

そして、この方法的態度と関連する（だから、第一部と第二部の断絶に現れた）、次のふたつの限定をこの本が抱えていることも、すぐに指摘することができるだろう。

第一に、『文明化の過程』では、「文明化」と「文化」の「自己意識」について問うことは、第一部を終えたところで中断された。「文明化の自己意識」＝「誇りに満ちた自画像」がいかなるものであり、どのような帰結を生むのか。この問いは、第 1 節で見たように、「じっさいになにをしているか」を描こうとするこの研究の主要部では、むしろ意識的に排除されるといってよい。しかし、これは重要な問いである。「自己意識」が自らのじっさいにしていることを隠してしまうことの帰結はなにか、あるいはある「自己意識」（たとえば「文明化」の自己意識）と他の「自己意識」（「文化」）をもつ人々が対峙する状況はなにを生むか、そして、人々の「自己意識」は「暴力」とどう関係するのか。しかし、いま述べた方法的限定によって、第一部以降、エリアスはこれを問わず、この水準を剥ぎ取った「私」の姿を描き続ける。これが彼の『文明化の過程』の独自性であり、同時に大きな欠点である（このことは、この項の後半で再度触れる）。

第二に、これと重なる次の課題も、第一部で中断して、問われない。ふたつの「自己意識」（「文明化」と「文化」）・それを抱くフランス社会とドイツ社会において、「ふるまい」の発展過程・「自己意識」の発展過程に、どんな相違があるか。つまり、それぞれの「文明化の過程」の相違をとらえる、という課題である。「文明」そのものがそもそもなんであるか」という一般的趨勢のモデル化をまずめざすことによって、このふたつの「自己意識」の「対置」を「硬直化」させない回路を開こうとしたこの研究では、各社会固有の特質をとらえる作業は、「まとめ」の末尾近くで、経験的資料なしにドイツ・フランス・イギリスの相違の短いスケッチがなされる以外、なされない。ファン・クリーケンの表現を用いるならば、この本は「文明化の過程一般（*the civilizing process*）」を解明しようとして、「いくつもの文明化過程（*civilizing processes*）」の相違をとらえようとはしない（Krieken[1998:109]）。しかし、この相違こそ、どの社会に「文明化」を維持するどのような「条件」が存続し・どの社会にそれを破壊するどのような「条件」が生起するのかを解明するためには、決定的に重要な論点になるのではないか。

こうして、『文明化の過程』で得られた「文明化された私」の像は、まだたくさんの側面を描き残したままのものとなる。その「私」は、どんな「自己意識」を持っているのか。

「文明化」一般ではなく、いくつもの「文明化」のうちのどのなかで作り上げられた「私」なのか。それが、19 世紀・20 世紀にどのような過程を経て、どのように変動するのか。これらは、『文明化の過程』では、問われないまま終わることになる。

（3）第二の水準・その 1：説明の道具立て

第二の水準に移ろう。とくに第三部以降展開された議論、すなわち「文明化された人間」が発生する社会的条件についての説明、なぜわれわれはこうにするのかという問いへの回答をめぐる評価である。

第2節に引用した1969年の「序論」にもあるように、彼はここで「ホモ・クラウスス」つまり、あらかじめ成立している主体・個人・自我から出発するのではなく、人々が他者に依存しあっており、関係を結び合っている「関係態 (Figuration)」・「相互依存の編み合わせ」という事実から出発し、それが変動する「過程」のなかで、一方に「個人」と見えるものが、他方に「社会」と見えるものが生成する、という立場を取ろうとする。その「関係態」が変動する「過程」のなかで、「私」という「自己意識」がどう発生するのか、あるいは「文明化された私」としての「ふるまい」がどう発生するか、を彼は論じる。ここで、エリアスは、「私」を「関係化」しようすることになる。これは、あらかじめ「文明化された私」や「ホモ・クラウスス」の経験を自明なものと置き、問いの対象として設定しない態度とはまったく異なる態度である。

しかしながら、社会学のなかで考えるならば、この「関係化」という態度はありふれたものともいえるであろう。たとえば、『社会的分化論』で、「人格は、もともとはたんに無数の社会的な糸の交錯する点にすぎない」(Simmel[1890=1980:489])と述べ、『社会学』で、「「社会」をまさに社会たらしめているのは、明らかに……相互作用である」(Simmel[1908=1994:17])と述べるゲオルク・ジンメルや、『精神・自我・社会』で、「自我は本質的に、こういうふたつの識別できる側面〔「I」と「me」: 引用者〕をとめないながら進行していく社会過程である」(Mead[1934=1973:190-1])、「自我とは、まず存在していてそのつぎに他者と関係を結んでいくようなものではなく、それは社会的潮流のなかの、いわば小さな渦で、したがって社会的潮流の一部である」(ibid.:195)と述べたジョージ・ハーバート・ミードを、われわれはすぐにあげることができるだろう(ファン・クリーケンによれば、エリアスがハイデルベルク時代にジンメルを、ロンドンでミードを読んでいる。クリーケンは、その影響関係を検討していないが(Krieken[1998:16, 26, 29])。ジンメルについては、第2章第2節で簡単な注記を行う)。デレク・レイダーの批判的コメントを引けば、「シンボリック・インタラクショニズムやエスノメソドロジー」などのさまざまな「社会心理学的社会学」は、社会的現実の原子論的な把握を拒否するところから出発しており、ミードもブルーマーもシュッツも「自己や意味や行動が社会過程や相互依存性に不可分に結び付けられていること」を強調していた(Layder[1986:372-3])。主体と客体があらかじめ存在する二分論を前提にせず、それが生成することを問題にすることが、現象学的社会学の問題構成であるとすれば、これはエリアスの問いの立て方に近づくことになる。

しかし、『文明化の過程』のエリアスが取る「関係化」の方法は(次章第1節で、同様の立場を表明した『諸個人からなる社会』の文章を再度見るが、そこでも)、自己と他者が関係を結ぶミクロな相互作用の場に定位してそこでの「主体-客体」の生成をとらえる、といった作業をほとんど行わず、「ホモ・クラウスス」という自己経験を持つ人々の発生を、「情感」や「暴力」を「自己抑制する人間」の発生という回路を迂回して、それを可能にし・必要にする歴史的な関係の変動の特徴がなんであるのかを通して論じる、というものである。レイダーがいうように、エリアスのいう「関係態」はきわめて広い視野を持ち、「患者

と医師」といった小集団から「村や都市」というより大きな集団、さらに何百万人という相互依存する人々からなる社会にまで応用可能なものであり (ibid.:371)、逆にいえばミクロな場面に留まる厳密な考察は十分にはなされない。この態度は、「私」や「主体」を論じるときに多くの場合視野に入っていないように思われるマクロな社会変動との「私」の連関を認識する枠組みを用意する。ただし、以下でも述べるように、この議論はそのマクロな変動過程と「私」の発生のあいだの多くの繋ぎ目を省略した危うさを持ち、いま触れた「ミクロな相互作用」ととらえる立場からの議論の繊細さをとらええない、という問題をもつ。

では、彼が『文明化の過程』で具体的にとらえた「関係態」ないし「相互依存の編み合わせ」とはなにか。単純化すれば、それはふたつの異なる位相からなる、といえるだろう。ひとつは、複数の人間たちが競争（闘争）と相互依存（協力）を繰り返す、という位相である。戦士＝領主間において土地をめぐる争奪戦が行われ、それが繰り返されて結果としてトーナメント戦のような「自由な首位争い」となる。このある意味で対等な（だれが首位になるかわからない・もちろん力関係には相対的に差があるが）競争においては、各身体には暴力が備え付けられており、「制限されない」闘争となる。これが繰り返され大きな「宮廷」ができあがると、そこで競争は性格を変える。つまり、相互依存する多数の人々の編み合わせのなかで行われ、競争上の「敵」でありながら相互に協力する「味方」でもある人々の競争は、暴力を用いない「自己抑制」されたものになる。また、前節4. で貴族と市民の階層間の「区別」の力学と呼んだものも、こうした「自己抑制」された競争のひとつの形態であり、そこで「文明化」の高度化と広範化が生じる。こうした複数の人間のあいだでの競争と相互依存の編み合わせが、だれもが「意図せざる結果」として形態を変え、あるときは「暴力」的な競争を可能かつ必要にし、あるときはそれを不可能かつ不必要にする、という位相が、エリアスがとらえる「関係態」の第一の道具立てである（以下、これを「第一の位相」と呼ぶことにする）。

しかし、いま述べた過程から（だからふたつの位相を明確に区別することはできないし、その必要もないのだが）、エリアスがきわめて重視する「第二の位相」での変動が発生する。すなわち、暴力を独占する「国家」が、この暴力的な首位争いの「意図せざる結果」として発生し、各身体から暴力を奪い取る（暴力をふるうことを不可能かつ不必要にする）ということである。先に述べた「宮廷」は、そこで競争－相互依存によって人々に自己抑制を迫る「関係態」であるが（「第一の位相」）、同時に（当然のことながら）「国家」の暴力独占によって「平穏化」されて暴力をふるう必要がなく・暴力をふるうと罰せられる空間である（「第二の位相」）。この第二の位相は、第一の位相の結果として生じるものであるが、第一の位相の状況を大きく変化させる。それが存在しないとき、各身体は、さきに述べたように、ある意味で対等に、いわば対称性のある関係態のなかで、暴力を行使しえた。しかし、この位相が成立した空間では、国家に集中された暴力と暴力を剥ぎ取られた各身体という圧倒的な非対称性の存在する空間が成立し（それが「平穏化した空間」である）、各身体の間では非暴力的な「自己抑制」した競争しかなされえない。

『文明化の過程』でエリアスが用意する「関係化」のための道具立ては、もっとも単純化すれば、このふたつの位相による、とあっていいだろう。しかし、このじつにシンプルな道具立ては、いくつかの認識を明確に提示することになる。第一に、「国家」が、こうした第一の位相での暴力的な闘争の関係態の「意図せざる結果」として生まれたものである（に

すぎない)、という認識。もちろん、これは「国家」のすべてを説明するものではないが、たとえば「意味」や「正当性」(その「イデオロギー装置」によって形成される)を剥ぎ取って、エリアスはこうした「関係態」(暴力的な)の「意図せざる結果」という地点へと「国家」を引き戻す。これは、たとえば「ドイツ」や「フランス」を物象化し、神聖化する立場に対して、それを相対化する役割を果たす(「フランス」の国土の範囲でさえ、闘争の関係態によって「意図せざる結果」として(つまりたまたま)そうなったにすぎない、と指摘される)。ただし、エリアスは、ではこれがどう「神聖化」されるか、その「意味」や「正当性」がどのように発生するかは、『文明化の過程』では答えない。それを剥ぎ取ることを(「自己意識」を剥ぎ取る第一部以来)この本は志向しており、それを説明するための道具立てを持たない。これは、この本の大きな問題であるが、後に再度触れよう。

第二に、「文明化」され、「平穏」な社会空間が、「第一の位相」における暴力的な関係態の「意図せざる結果」であるとともに、その結果として発生した「集中された暴力」(「第二の位相」)によって可能になっている、という事実の認識。先にも述べたように、この「平穏」な空間は、「暴力」を廃棄した空間ではなく、それを集中させ、(日常的には)隠蔽した、暴力が厳然と存在し、むしろ暴力によって護られた空間である。暴力は日常的には各身体からは放散されず、その恐怖から人々は解放されたが、暴力は日常から遠ざけられ、それを独占する「国家」と暴力を剥ぎ取られた「自己抑制する人間」とが、圧倒的な非対称において対峙する。「文明化された社会」は、こうした空間でしかない。また、こうした集中された暴力(「国家」)のあいだの空間には暴力独占は存在せず、この巨大な暴力同士が闘争をはじめる可能性にも「文明化された社会」はつねに曝されている。

そして、第三に、「文明化された人間」、「自己抑制する人間」、あるいは「ホモ・クラウス」は、こうして暴力的な関係態の「意図せざる結果」として・現存する国家の暴力独占によって覆われた空間において発生するものである、という認識。こうした、「礼儀正しい私」「暴力なき私」と「国家」の連関の構図を提示することは、「私」の存在や「国家」の存在をあらかじめ前提にする議論にはできないことであろう。エリアスは、「私」も「国家」も自明のものとせず、発生の過程に置き戻して問いの対象とすることで、この構図を提示する。あるいは、「私」の発生をミクロな相互作用に定位してとらえる繊細な議論にとっても、この構図は視野の外にあるだろう。そして、この「文明化された私」(＝暴力なき私)が自らの成立条件である「暴力を独占する国家」とどう向き合うか、という問題が、エリアスの『ドイツ人論』にとって重要な問題系となる。

こうして、エリアスは「文明化された私」、「文明化された社会」、あるいは「国家」を、「暴力」のある構図へと置き直す。しかしながら、このじつにシンプルな道具立ては、多くのものを描き残した構図しか提示できないことも確かであり、ここでも重要なものが描き残されているように思われる。エリアスの見落としした点について、次に見てみよう。

(4) 第二の水準・その2：問題点

それは、まず、この章の補節で見た、近接する論点をとらえようとした論者たちと対比するとき、明確になるであろう。というのは、歴史学者を主にする彼らは、エリアスよりもていねいに史実に接近しており、(彼らの道具立てが、というよりも発見した事実が)彼の描き残した地点を指し示すからである。補節では触れなかった点を含め、彼らから導き

出されるエリアスへの批判を述べよう。第一に、いま述べた「第一の位相」、とくに階層間の関係態をめぐる、第二に、「第二の位相」、とくに国家への見方について、論じよう。

第一。まず、「文明化された私」の「説明」というよりも、「記述」の水準にかかわる批判から始めよう。階層間の関係態について、前節4.で「区別」の力学について論じたように、エリアスは階級・階層間の相違に鈍感であったわけではなかった。しかし、彼が研究したのは「礼儀作法書」を受け入れる上流階級（貴族や上層市民）であって、下層階級の「ふるまい」や「自己意識」を資料によって実証的に研究しはしなかったし、階級間の相違が存在するとしても、ヨーロッパ社会ではその相違は縮小すると考えていた。これに対して、エリアスの構図を忠実に引き継ぎながらフランスのより下層の人々の習俗を研究するロベール・ミュシャンプレッド（清潔の歴史の紹介でも登場した）は、エリアスが「農村や都市の大衆」そのもの、下層と上層の「接点」を事実・資料に即してとらえていない点を批判する（Muchembled[1988=1992:4]）。彼は、エリアスとは逆にこういう。「習俗の文明化は差異化をめざすものであり、均質化をめざすものではない」（ibid.:404）。コルバンらが描いた「清潔さ」の歴史で見たように、16世紀には大衆もエリートも不潔さにまったく無頓着であったが（ibid.:40）、18～19世紀を通して「脱臭されたブルジョワと悪臭を発する民衆とに明白な形で分割」される（Corbin[1982=1990:73]）。この「差異化」について、貴族と上流市民のあいだを検討するエリアスは「差異の縮小」を発見し、ブルジョワと庶民のあいだを検討するミュシャンプレッドやコルバンたちは「社会的裂け目の拡大」を指摘する（Muchembled[1988=1992:211]）。

この、どの「接点」を記述の対象にするかという問題関心の相違は、「文明化された私」を説明する道具立てに影響する（あるいはこの二者は相互に影響しあう）。確認するならば、エリアスの構図では、下層と上層の接点に、複雑化する相互依存の編み合わせに下層の人々が組み込まれること・相互に「区別」の力学が働くこと（「第一の位相」）、国家による「平穩化」の範囲により多くの人々が組み込まれること（「第二の位相」）、が発見されることになる（よってその「ふるまい」の対照は縮小される、とエリアスは考える）。これに対し、ミュシャンプレッドやコルバンは、ブルジョワと庶民のあいだに別の「力」が作動するのを発見する。つまり、ブルジョワたちは、庶民という礼儀を身につけず不潔な他者をみて、自分たちが「文明化」されているという自己イメージを強化する（つまり「区別」の力学）だけでなく、彼らの身体に意志をもって働きかけようとするのだ。補節で触れたウートラムがフランス革命後すぐのことと指摘した、下層階級の身体を医療の管理下におこうとする欲求、「医学的まなざし」を想起すればよい。「清潔さ」にかんして（補節では触れなかった論点だが）、ブルジョワたちは「貧民の悪臭をかぎつけた以上は、彼らの悪臭を除去しなければ」（Corbin[1982=1990:209]）ならないと考え、衛生局や警察は「衛生取締り」を行い、19世紀半ばにはフランスでもイギリスでも民衆の住まいを「視察官」が視察し、改善が命令される（ibid.:209,213）。ミュシャンプレッドは、18世紀初頭の都市で、「日常のありふれた通常の行為までもが有罪化の対象に」なり、人につばを吐いたり嘔吐物で他人の服を汚したりした者が刑事裁判制度上の罰の対象になったことを指摘する（Muchembled[1988=1992:179]）。「文明化された」階層は、そうでない階層に対し、彼らを「他者」として自分の優位を確保する「区別」を行うだけではなく、自分のふるまいを基準に「他者」のふるまいを変化させようとする「力」を及ぼす。この階層間の「力」は、

「強制」や「監視」という形態で見られる。そして、ミュシャンプレッドは、エリアスは、文明化の過程に「強制や監視をもたらすいかなる具体的な要因の介入もみていない」(ibid.:162)、と批判する。

さきに見たエリアスのシンプルな道具立てには、この多くの歴史家たちが発見する（あるいは多くの社会学者がすぐに思いつくと思われる）階層間の「強制」や「監視」の契機が、振り返ってみればほとんど登場しない。もちろんより下層とされる人々から自らを引き離そうとする「区別」はこの契機とつねに連動するだろうが（「下品さ」を発見する、という身振りなど）、エリアスはある人々が他の人々に直接働きかけて強制的に「文明化させる」という関係を彼の構図には明らかにに入れていないのだ。彼の見る「関係態」（「第一の位相」）は、先に述べたように、基本的に「競争」と「相互依存」によって成り立ち、彼はその「意図も目的もない過程」が「意図せざる結果」を生む、という事実を強調した。これに注目することで、彼は先に見たような「文明化された私」や「国家」をこの過程に位置づけ直すという認識を可能にした。しかし、それは意図をもった「文明化」のための「強制」や「監視」という契機を取り逃がす、あまりにもシンプルな道具立てであった、ということもまちがいない。そして、これと同様のことが、第二の位相、「国家」にかんしてもいえるだろう。

第二。エリアスは、物理的暴力の行使を独占した「国家」が形成されることが、「文明化された私」が発生し、維持される条件と考えた。国家による暴力独占は、国内空間を「平穏化」して人々が「自己抑制」することを可能にし、この独占を侵犯して暴力を行使する人々を暴力で罰することによって「自己抑制」を必要とする。第3節で見たように、この国家からの「力」は、「暴力」としては兵舎に閉じ込められて日常的には発動されず、「潜在力」「平均化された圧力」として、あるいは人々の「熟慮」を通して自分自身に行使する強制として作動する、と彼はいう。しかしながら、この「平均化された圧力」とは、具体的な要因としてはどのようなものなのだろうか。「国家」と「自己抑制する人間」の繋ぎ目に直接・具体的に働く関係・「力」とはどのようなものなのか。いま「清潔さ」について見たような、「視察官」「衛生局」「警察」（コルバン）、「有罪化」における「刑事裁判制度」（ミュシャンプレッド）、フランス革命後の「医学的まなざし」（ウートラム）といった「国家」という装置から作動する「強制」や「監視」を、エリアスはほとんど描くことをしない。「国家」は、「暴力」を独占して平穏な空間を形成し、その空間に「平均化された圧力」を及ぼす「日常生活の外縁で見張りをする制御機構」という位置づけをされるが、それぞれの「私」に作動する微細な「力」という水準では問われないままなのである。

もちろん、彼の構図はこうした具体的な水準を描き残したが、その構図があったがゆえに、コルバンやミュシャンプレッドやウートラムがその描き残した部分を描く作業を行いえた、ともいえるだろう。しかし、彼の「階級」や「国家」への道具立てがあまりにもシンプルであることも確かである。先にあげたレイダーは、エリアスが社会的現実をどこまでも「過程」としてみなすことは、（当然のことながら）「構造」を否定してしまうことになる、という。「関係態」はつねに揺れ動いている、とエリアスは考えるが、マルクス主義的な「社会的再生産」の問題や「イデオロギー的正当化」といった「構造」概念を維持することでとらえうる問題をあまりにも軽視することになるのではないか（Layder[1986:376-80]）。もちろん、エリアスが描く『文明化の過程』での叙述では、それ以前の「関係態」が次の「関係態」を相対的に規定することが描かれているが（そして、それが個々の「意思」や「行為」には

還元しえないことを強調するが)、エリ阿斯はそれを「構造」とはとらえず、つねに「関係態」と「過程」に解体していく。ヨハン・アーナソンは、マルクスが競争と独占の弁証法を資本主義的蓄積の重要な部分ととらえたのに対し、エリ阿斯が国家形成と国家間の競争をその像に付け加えたことを評価するが (Arnason[1987:433]、彼のコメントは次章でも触れる)、エリアスの「関係態」社会学ではその「国家」も「資本」も「構造」とはみなされず、いつまでも「関係態」のなかに置き続けられる。ファン・クリーケンも、通常「構造」や「システム統合」と言及されるものを「関係態」ととらえ、エリ阿斯にとっては「構造」は「関係態」である、という (Krieken[1998:59])。このことは、次章で検討するエリ阿斯とフーコーの対比において、もっとも重要な論点になるだろう。フーコーがとらえようとしたのは、どのような装置や機構から人々に「自己抑制」を迫る「微細な力」が働いているか、という問題であった (だから、フーコーはすべてを「関係」には置き戻さない。これはその箇所です)。詳しくは後述する。

こうして、エリアスの「関係態社会学」は、「階級」や「国家」からの「強制」や「監視」を描き残す。これは、彼が「関係態」へとすべてを置き戻していくことによる。このことによって彼は「自我」と「構造」を (自明の前提にせず) 発生 の 地点 で 問 いう こと に なる が、そのあいだに働くこうした「力」を描くことができないのである。

(5) 第二の水準・その3:「自己意識」の問題

以上、「文明化された私」が成立する社会的条件の説明という第二の水準について、エリ阿斯がなにを解明しえなかったかという点を、補節の歴史家たちからの指摘をてがかりに、その説明の構図・道具立てのシンプルさ、「関係態」を基盤にすえることの可能性と問題性を中心に検討してきた。この水準について、もう一点だけ、批判的な論点を提示しておこう。それは、第一の水準 (「文明化された私」の記述の評価) においても触れた、「自己意識」への彼の態度にかかわる。

この第二の水準において述べてきた、彼の説明の道具立ては、競争—相互依存の関係態 (「第一の位相」と暴力独占をする国家の形成 (「第二の位相」というものであった。『文明化の過程』は、この構図から、「文明化された人間」が「なにをしているか」を説明しようとする。ところが、この説明—被説明変数から、「自己意識」という要因ができるだけ排除されていることは、容易に気づかれることだろう。「私が私をどう思っているか」、この要因は、いま述べた第一の水準をめぐっても論じたように『文明化の過程』第一部で主題とされて以降、この著書ではほとんど触れられない。おそらく「区別」の力学についての議論で、階級間の競争をめぐって「私は彼らとは異なる」という「自己意識」が問題となっている部分を除いて、「自己意識」、さらには「意識」、「意味」、「理念」をめぐるとは重要な役割を演じない。

これまで述べてきたことに、この態度は位置づけることができるだろう。「自己意識」にまみれた「文明化された私」を、その「自己意識」をいったん剥ぎ取って、なにをしているか、なぜそうしているか、を解明する回路を開く、というのが第一部から第二部への移行であった。そして、エリ阿斯は「身体化」された「文明化された人間」を第二部で描き、第三部ではその発生が「意図も目的もない」暴力的な競争・相互依存過程と国家による暴力独占の過程によって「歴史化」「関係化」された説明へと置き直される。この後、彼は、「ふ

るまい」を「関係態」によって説明するという構図に一貫して依拠しようとする。そこに「自己意識」という説明要因を導入するとき、「私」をどこまでも「関係化」しようとする試みは、途中で終わってしまい、第一部で排除したはずの「誇り」をふたたび忍びこませてしまって、「なにをしているか」を見ることをできなくするのではないかと彼は考える。

考えてみれば、先に述べた「区別」の力学における「自己意識」は、この一貫した構図に登場することができるものである。この意識は、階級・階層間の関係態にその発生をすぐに位置づけることができ(むしろその関係態からこそ議論に導出されたものだ)、「関係化」によって「自己意識」を相対化する試みにとってそう大きな障害ではない。また、あらゆる「自己意識」「意味」「理念」が説明要因の候補として視野に入ったとしても、エリアスは第一部で「文明化」や「文化」といった「理念」をそうしたように、それを発生させる「関係態」へとそれを解体しようとするだろう。ある「理念」を抱く「ホモ・クラウスス」も、「関係態」によって発生したものすぎない。だとすれば、「理念」や「自己意識」で「ふるまい」を説明しようとする構図は、その「理念」や「自己意識」をそれを生む「関係態」に置き戻し、後者から「ふるまい」を説明するという回路をとればよいのだし(説明から排除できる)、これを導入することは方法的な不徹底を(さらには「自己意識」を「誇り」を忍び込ませる危険性を)生む(説明から排除すべきである)。

しかしながら、この「関係化」を徹底する方法的態度は、あまりにも乱暴であることもまちがいない。「自己意識」や「理念」・「意味」をすべて剥ぎ取って(これらは以下のもので説明できるわけだから)、競争と相互依存、暴力による闘争と結果としての国家形成という「意図も目的もない過程」によって、「文明化された人間」を説明しようとする態度。「自己意識」という説明要因をここから排除してしまうとき、もちろんこれを主な説明要因とする方法的態度には解明できない側面を浮かび上がらせるという決定的な利点が生まれるが、この要因を導入することではじめて解明しうるあまりにも多くの事象を解明し残してしまうのではないかと。エリアスがいう「関係態社会学」「過程社会学」とは、それを徹底するとき、こうした問題を抱えてしまうのではないかと。

この彼の態度の一貫性と問題性は、次の引用からも見て取れるだろう。彼は、『文明化の過程』の「まとめ」で何箇所か「合理化(Rationalisierung)」という概念を取り上げ、それにきわめて批判的な態度で言及している。彼は、ここで、その名をあげはしないのだが、この概念を展開し、「理念」によって作り出された「世界像」は、きわめてしばしば転軸手として軌道を決定し、そしてその軌道の上を利害のダイナミクスが人間の行為を推し進めてきた」と考える(Weber[1920-21=1972:58]) マックス・ヴェーバーを強く意識していることはまちがいないだろう。

エリアスは、「16世紀からだんだん強く感じられるようになってきた「合理化」(PZ2:D388=J400)について、こういう。「社会の歴史を取り扱う者にも、またたとえば精神の歴史を取り扱う者にも、一方に「社会」が、他方に人間の思考の世界、すなわち人間の「理念」があり、両者は何らかの意味でお互いに分離できる別々のものとして現れる」。彼らによって、社会を動かすのは「社会をもたない理念」なのか「理念をもたない社会」か、ということがこれまで議論されてきた。しかし、「文明化の過程、およびそのなかで徐々に進む心理化と合理化は、この問いの形式に当てはまらない。それは思考のうえで、人間相互の関係の構造の歴史的变化から切り離すことはできない。あまり合理的でない思考およ

び行動様式が徐々に合理的な思考および行動様式に移っていくとき、その移行が社会を変えるかどうかを尋ねてもまったく意味がないことは確かである。なぜなら、この合理化の過程は、包括的な文明化の過程と同様、それ自体心理的であるとともに社会的な現象だからである。……徐々に進む合理化や文明化全般における変容は、さまざまな階層や団体の間の対決との関連において達成される」(PZ2:396-7=J408-9)。ここでエリアスは、「合理的な思考」や「理念」への移行が社会を変動させると考えることには意味がなく、「合理化」は「さまざまな階層や団体の間の対決」つまり「関係態」によって生じる、と述べる。

また、彼はこうも述べる。「文明化の際の変容、そしてそれと同時に合理化なども、「理念」とか「思考」といった特殊な領域での出来事ではない。「合理化」は、「知識」の変容や「イデオロギー」の変化、端的にいえば、意識内容の変化ではなく、意識内容が……その一部分を占めるにすぎない人間のハビトゥス全体の変化である」。この「ハビトゥス全体の変化」とは「意識的な自己制御から完全に無意識になっている衝動制御にいたる心の状態全体の形態変化」をさし、「上部構造」や「イデオロギー」という言葉を用いた思考様式ではとらえるのに「もはや間に合わない」。エリアスは、こういう。「精神的・知識社会学的研究は、人間をまず知識や思考の側面から把握しようとする。こうした研究の立場からは、思考や理念が人間の心的自己制御にとってもっとも重要なものに思われる。そしてそれらよりも無意識的な衝動、すなわち衝動ないし情感構造の全分野は、こういう研究にとって多かれ少なかれ未知のまま放置される。しかし、人間の意識や「理性」や「理念」だけしか眼中におかず、衝動の構造や人間の情感や情熱の方向をも同時に考慮に入れないような研究は、すべてははじめからその成果が限られている」(PZ2:D398-400=J410-2)。

ここでエリアスが強調するのは、「合理化」を、「理念」や「理性」によるものとしてではなく、一方では「関係態」のなかで発生するものととらえること（これまでの用語でいえば「関係化」）であり、もう一方では衝動や情感を持った人間像に位置づけるべきであるということ（「身体化」）である。「合理化」は、こうした意図も目的もない「関係態」の変化と「衝動構造」を含む「心の状態全体の幅広い変化の一面」なのであって、「手短かにいえば、合理化は文明化現象がいくつかあるなかのひとつにすぎない」(PZ2:D407=J418)。こうして、エリアスは、関係態とふるまい全体の変化である「文明化」概念の一部に、「合理化」を位置づけることになる。

これは、「理念」に決定的な重要性を与えるマックス・ヴェーバーに対するエリアスの反発を表現したものだといっていいたいだろう。姜尚中によれば、ヴェーバーが問題にしたのは「古代ユダヤ教をアルケーとし、原始キリスト教、中世修道院倫理そして禁欲的プロテスタンティズムを頂点とする宗教史的伝統における価値意識の決定的な「転轍」に媒介され、そこからさらに近代の経済・法・国家・行政・科学・技術あるいは現実などの諸領域に浸透していった<合理化>のエートス」であった(姜[1986:8])。『プロテスタンティズムと資本主義の精神』を引くならば、「現世の生活は、地上で神の栄光を増し加えるという観点によってもっぱら支配され、徹底的に合理化されることになった」(Weber[1905=1989:197])。エリアスは、こうした「理念」による「転轍」を、すべて「関係態」による意図も目的もない過程に書きかえようとし、説明要因としての「理念」をその構図から排除しようとする。あるいは(先の引用を用いれば)、エリアスは「意識内容」ではなく、その「意識」を持ちうる

「人間のハビトゥス全体」の発生に問いを設定し（そこでは「内容」は、ヴェーバーのようには問われないままになる）、それが可能になる「関係態」に焦点を置いた。「文明化」とは、この水準に定位した概念である。

エリ阿斯が『文明化の過程』のなかで「宗教」についてわずかに言及している部分を見ても、その態度は明らかである。第二部第十章「攻撃欲の変遷について」で、彼は 15 世紀の攻撃欲の激しさと信仰の強烈さについて、それは「同一の感情構造の多様な現われにはかならない」と述べ、「身体化」された水準にこれを引き戻す。さらに彼はこう述べる。「宗教、すなわち、人々を罰し・祝福する神の全能についての意識は、それだけでは「文明化」を進めたり、情感を抑制したりする役割を果たさない。逆であって、宗教は、それを担う社会や階層が「文明化されている」程度とまさに同じだけ文明化されるのである」（PZ1:D370=J385-6）。エリアスの考えでは、ある「関係態」のなかにおいて、その「身体」にある感情構造を形成させた人間が、その「ハビトゥス全体」の一部として「宗教」という「理念」を持つ。その「関係」と「身体」なきところに、「理念」をまず描くことを、エリ阿斯はここでも拒否し、まず「関係」と「身体」へと人間を定位する。

しかし、「理念」（そのひとつは「宗教」）と「合理化」という道具立てを持ち続けるヴェーバーが、エリ阿斯には描けない多くのことを描いていくことはまちがいない（これは、第 2 章で、エリ阿斯とヴェーバーを対比した論者たちのコメントを見たり、本稿なりの対比を行うときに再度触れられるだろう）。たとえば、「国家」に「正当性」という「理念」が付与される過程やその帰結、「宗教」という「理念」から人々が禁欲的なふるまいを身につけていくようになる帰結。また、「合理化」が結果として「不合理」な官僚制を生み、「自由の喪失」や「意味の喪失」を生むという帰結。対比するならば、ヴェーバーが「合理化の帰結」として「意味の喪失」を論じることになるのに対し、「意味」の水準を『文明化の過程』の主要部では問おうとしないエリ阿斯は、こうした近代への診断を行うことはできない。これに対応する彼が述べる「文明化の帰結」とは、「文明化の傷」、つまり衝動と抑制の葛藤による「不安」、自己抑制すべきものが私から漏れ出しはしないかという「不安」である。このふたつの「帰結」を比較したとき、エリ阿斯が「自己意識」や「理念」を『文明化の過程』の構図から排除することで、ヴェーバーには問えないある問いの水準を確保し、同時に彼が展開した多くの問いの方向性を閉ざしてしまったことが理解されるだろう。

さて、エリアスの議論を引き継いだ歴史家たち、およびヴェーバーとのかんたんな対比をしながら、彼の説明の道具立ての持つ問題点を論じてきた。ここでは、むしろその構図のシンプルさによる欠落に、多くの紙幅を費やした。エリ阿斯は、彼のいう「関係態」によってすべてを説明しようとし、「競争－相互依存」から「私」と「国家」が発生する、という独自の構図を示した。しかし、それは、その繋ぎ目にある媒介項を大幅に省略した構図であり、その省略した地点（とくに「強制」や「監視」）をその後の研究者たちが埋めることになった。また、「理念」や「自己意識」にかんしては、それを「関係態」に置き戻すことで、それによって見えなくなる「過程」を解明するが、この重要な論点を「意識内容」に即して論じることができなくなる。付言するならば、この第二の水準でのエリアスの可能性と問題点は、第 2 章でヴェーバー、フーコーと彼を対比するときに、再度別の形で論じられることになる。また、最後に述べた「自己意識」や「意味」「理念」の内容の検討と説明要因としての排除の問題は、確認するならば『文明化の過程』の主要部においてのエリ

アスの方法的態度であった(第一部では、それを問いの対象にしていたのだから)。そして、これを対象にする問いを、エリアスは『ドイツ人論』で逆により積極的に展開する。それを問う道具立てもまた、ここで述べた構図に依拠するのだが、それがなにを解明し・なにを解明しないかは、第4章で述べることにしよう。

(6) 第三の水準：「文明化」の危機

第三の水準に移ろう。エリアスの「文明化された私」への問いは、その「危機と改革の経験」に動機づけられたものであった。彼の目前にあった、「暴力」が近づいてくる過程に、ではこの研究はどう答えることができたのだろうか。

しかしながら、この最後の水準については、ここではきわめてわずかなことしか述べることができない。第一の水準についての議論において詳述したように、この本の主要部は「平穏化」の歴史を描くところまでで終わっており、それを描いたのは、この節の冒頭に述べた「展望」においてだけである。そして、この短い文章に描かれた彼の予想は、第一の水準・第二の水準としてこれまで述べてきた構図をそのまま踏襲したものである。

まずひとつは、第二の水準において論じた「国家の暴力独占」をめぐる問題である。すなわち、国家は国内空間において暴力を独占して「平穏化」をもたらすが(「第二の位相」、国家間には暴力独占が存在せず、戦士たちが闘争したのと同じように(あるいは集中された暴力によるからより大きな規模で)暴力をめぐる闘争が発生する可能性はつねに存在する。ここから、「文明化」は崩壊するのではないか。ついで、国内における階級・階層間の競争は続いており(「第一の位相」、国家の暴力と租税の独占をどのようにするかをめぐって争っていることにも、エリアスは危機を見る。ここにも、「競争」の関係態が存在し続ける。そして、他方で、「自己抑制」する人間たちが持つ「不安」という問題が、取り上げられる。第一の水準で、「文明化された人間」像にかんしてエリアスがもっとも強調していたこの「文明苦」が、現在は「矛盾と不均衡」の状態にあることを、彼は指摘する。

しかし、これ以上のことを、エリアスはこの本を閉じるにあたっても、述べることができない。この本は、「文明化された私」や「文明化された社会」がどのような過程によって発生し、どのような条件によって維持されているかを描き出す。そして、これらが「文明化の自己意識」の描く「自画像」とは異なって、「暴力」を移動させただけで消去しておらず、存在させ続けていることを描き出す。だから、その条件が変化すれば、「文明化」は「砕け散り、崩壊する」可能性があることに、この本は言及することができる。

しかしながら、これは可能な経路であるにすぎない。より具体的にこの経路を特定すること、そこに発生する「文明化の崩壊」が具体的にどのようなものであるかということ、を彼はここで論じることはできない。この本は、「文明」そのものがそもそもなんであるのか」という問い、「文明化の過程」に接近することを目的とし、そのための構図・道具立てを用意した。しかし、それは「文明の危機と改革の経験」に接近するためには、ある修正を加えなければならない。そして、じっさい、戦後のエリアスは、『文明化の過程』の成果に多くの修正や拡張を加えながら、いくつかの「暴力」「脱文明化」に近づこうとするのである。では、それはどんな修正で、彼はなにを解明できたのか。これを経たことで戦後のエリアスが「暴力」にどう接近したのか、これを検討することが第3章以下の主題となる。

しかしそのまえに、ある考察をはさんでおこう。『文明化の過程』におけるエリアスの社会学について、この章、とくにこの第4節において、ある見取り図を提示し、評価を下してきた。では、この社会学はどのようにして生まれ、従来の社会学的思考のなかにどう位置づけられるのだろうか。エリアスの思考に影響を与えたものへの接近（そこには社会学以外のものも多い）、あるいは他の論者との対比（影響関係がないものも含めて）を行うことによって、彼の社会学的方法的特質、その可能性と限界をより明確にしておきたい。次の第2章は、この作業にあてられることになる。

第1章・注

- (1)『文明化の過程』でエリ阿斯は *Habitus* という概念を用いているが、これは（この部分を例にとると）*psychical makeup*（英訳、xiii）、精神態度（邦訳、60）などと訳されており、Fletcher[1997:10]もこうした英訳により *Habitus* 概念の使用が見えなくなっていることを指摘する。ピエール・ブルデューによってこの概念が一般化したことを受けて、2000年に刊行された英訳改訂版ではこれをそのまま *psychical habitus* (xi) と訳し、改訂者たち（ダニング・ハウズブルム・メネル）はこの改訳に注意を促している（xvii）。後に見る『ドイツ人論』でも「ハビトゥス」は中心概念として用いられ、Krieken[1998:55-59]もこれがエリ阿斯社会学の重要概念のひとつであるとする。いま引いた箇所での用語は定義されていないが、第5節で見る「まとめ」のある部分では、その変化を「意識内容や思考習慣が部分現象・個別分野にすぎないような人間的ハビトゥス全体の変化」、「意識的な自己制御から完全に無意識になっている衝動制御にいたる心の状態全体の形態変化」をさす、と表現している（PZ2:D398-9=J411）。本稿では主題的には検討しない「われわれ—私バランスの変化（*Wandlungen der Wir-Ich-Balance*）」（1987年、『諸個人からなる社会』所収）においては、「この諸個人の社会的ハビトゥスは、同じ社会の他の成員からそれぞれの個人が区別される個人的性格の母胎のようなものであって、各個人が共有しており社会的ハビトゥスの構成要素である共通の言語から、多かれ少なかれ個人ごとに異なるスタイル、社会的な文字からその個人のものとして疑いえない個人の書体が形成されるのと同じである」（GI:D244=E182）。前者では、ハビトゥス概念の意識にとどまらない「心」における全体性が、後者ではハビトゥスが社会的に形成され・個々人によって形成され続ける（それぞれに異なる形で）側面が強調されている。
- (2) エリ阿斯は、学部時代に一学期間出席したハイデルベルグでのカール・ヤスパースのゼミナールで、「文化」と「文明化」の概念について、トーマス・マンと *Zivilisationsliteraten* を題材に報告している（RL:83）。Mennell[1992:12]によれば、第一次大戦時から1922年にかけて、トーマス・マンは保守主義者・ナショナリストとしてふるまったが、1918年の『非政治的人間の考察』において「文明」と「文化」と対立させ、「文明文士（*Zivilisationsliteraten*）」への批判を行った。ここでマンは1914年から18年の期間に「西欧の合理性・人間性・議会制を擁護する」立場に立った兄ハインリッヒ・マンやクルト・ヒラーらの作家を「とりわけ、フランス風の文体である」ことによって、批判したという。
- (3) エリ阿斯は、オランダの歴史家ホイジンガに大きな影響を受けているとされる。彼のエラスムスへの注目もホイジンガに由来するし、中世における攻撃性についてはその『中世の秋』（その冒頭には「生活の暴力的基調」が描かれる（Huizinga[1919=1979:74]））から決定的な示唆を得ている（Mennell[1992:30-31], Krieken[1998:24-25]）。
- (4) *Figuration* は、従来「図柄」（『文明化の過程』『宮廷社会』）、「関係構造」（『社会学とは何か』）といった訳語を与えられている。前者は原語により近いがなにの「図柄」かが示されず、後者は「関係」という内容を示しているが「構造」が静的な印象を与えるように思われる。移りゆき形を変える動態性をもちながら、一人ひとりが相互依存し調子をあわせねばならない拘束性をもつことを表現するために、また *Verflechtungsfigur*（「編み合わせ」の「図柄」）と同義であることから、本稿では「関係」に「様態」を表わす「態」をつけて「関係

態」という訳語を作ってみた。なおダニングの証言によれば、エリアスは *configuration* という英語を用いていたが（1965 年の『既成集団とアウトサイダー』ではこの語が用いられているが（EO:1）、冗長なので *con* をとってはどうかとダニングが提案したところ、*figuration* という用語を使い始め、1969 年以降これに統一される）。Mennell[1992:251,305]、Krieken[1998:56]参照。

- (5) 1978 年に発表された論文「社会学者の現在への退却」でも、エリアスは「過去」や「発展」を消去する社会学の傾向を批判する（Elias[1987b]）
- (6) Mennell[1992:252]によれば、*figurarion* という用語が独特なので、エリアスと彼の影響下にある社会学は周囲から *figurational sociology* と呼ばれるようになり、当人たちもこのラベルを用いるようになったが、この言葉は「社会システム」といった言葉に近い静態的・物象化的なニュアンス（注(4)で訳語について示したように）をもっているので、エリアス自身はこの呼称を嫌うようになり、*process sociology* のほうを好んだという。しかし、「過程」はごくありふれた言葉であり、彼独自の立場を示すには不十分であるのも確かであって、エリアス財団の機関誌は現在も *Figurations* というタイトルを使用している。
- (7) 以下は、奥村[1994]で論じた清潔さの歴史の検討を、拡張したものである。
- (8) 赤川学は、18 世紀から 20 世紀中葉まで「医学的知識として広く信じられて」いた「オナニー有害論」の成立と終焉は、これまで社会史家たちによって、(1)オナニーが増えたからオナニー有害論が発生した（しかし、オナニーへの言説増加は実数増加ではなく社会的関心の強化を示すにすぎない可能性があり、その関心の強化はオナニーが集団で行う「見える」行為から一人で行う「見えない」行為へと変化したことに由来する可能性がある、と赤川はこれを棄却する）、(2)「無垢な子ども」という中産階級イデオロギーにより、子どもが監視の対象となった（これは、オナニー有害論受容の階級的偏差にかんして検討に値する命題である）、(3)近代国民国家のナショナリズムと親近性がある（これについても実証的データに基づいた検証が必要である）、といった説明が与えられてきた、と整理している（赤川[1999:203-6]）。彼は、こうした命題を、近代日本における自慰にかんする一次資料を渉猟し、検討する（これに比べ、本稿の「自慰」をめぐる記述は、歴史家たちの見解を繋ぎ合わせたものにすぎず、エリアスの議論を検討する補助線にすぎないことを確認しておきたい）。また、彼は、ミュシャンプレッドのいう身体ふるまいや情念を自己統御する人間としての「近代人の誕生」を参照しながら、「それは文明化の進展であると同時に、自己抑制できない人間を他者化して、自らを階級的に差別化しようとする戦略でもあった」とし、「性欲を自己統御できる人間こそ文明化された「近代人」の象徴といえなくもない」とする。彼によれば、性欲の自己統御を「文明化」の進展と結びつける言説は、日本では「ほとんど存在しない」（唯一の例外は、自慰を「男らしくない墮落」（自己統御できない墮落）と呼んだ二葉亭四迷である）という（ibid.:232）。
- (9) バフチンは「カーニヴァル」を舞台にする「グロテスク的肉体」を浮かび上がらせる。これは、「近代の規範」による「厳格に完成され、完全に出来上がった肉体」「孤立せる、ただ一つの、他の肉体と区別された、閉ざされた肉体」（Bakhtin[1965=1973:32]）に対して、「肉体以外の外の世界と区別されてはおらず、閉じられず、完成されず、出来上がっておらず発展して自分自身を変え、自分の限界を越えて行く」ものとされ、「強調される肉体の部分は、外部世界に開かれた場所、つまり世界が肉体の中に入り、世界が肉体の中から外へ突出する場所」

である、という (ibid.:29)。また、Barker[1984=1997]、Stallybrass and White[1986=1995]は、このバフチン的な身体と対照しながら、イギリスを主な舞台として、他者と区別された「ブルジョワ的身体」の成立を記述する。

- (10) ここでいう「区別 (Unterscheidung)」は、ブルデューの概念「卓越化 (distinction)」と類似している。ブルデューは『ディスタンスション』で、エリアスと同様、中間階級のふるまいが厳格さや窮屈さをもつことを「気後れ」として指摘する。「社会界のプチブル的経験と何よりもまず気後れである。すなわち、自分の身体および自分の言葉にたいしてどこか居心地の悪さを感じ、それらと一体をなすのではなく、自分の言動に気を配り、自分の振舞いをあらため、言葉を訂正したりしながら、いわば外側から他人の目でそれらを観察している者、そして疎外された対他存在を回復〔再所有化〕するために絶望的な試みをおこないながら、その修正の行き過ぎと無器用さによってはからずも自らを露呈してしまい、まさに他者による自分の身体や言葉の所有化にきっかけを与えてしまうような者、そんな者の抱く困惑である」(Bourdieu[1979=1989: I 314-5])。奥村[1998c:130-9]も参照されたい。
- (11) たとえば、デュルは、「文明化」がヨーロッパの優越性を生む特質である、とエリアスが主張したように『文明化の過程』の断片を引用するが、これはもともと、「文明化」はヨーロッパが他から自らを区別し自らに優越を与えるための目印である、とこの「神話」を相対化する文脈に置かれていた (Duerr[1990=1994:4], PZ2:D358=J368-9)。ただし、エリアスの経験資料の取り扱いや、一般化する傾向へのデュルの批判は、個々に検証されるべきである (娼婦の社会的役割について、など (Duerr[1990=1994:268-362]))。なお、デュル自身の研究態度は、「自分の裸を恥ずかしく思うのは、この裸が歴史的にどう定義されているにせよ、人間の本性なのである」(Duerr[1988=1990:4])とするもので、その歴史性を解明するよりも、膨大な事例を収集して並べるにとどまる。

第2章

個人の解体・社会の解体 ——影響と対比——

第1節 「個人」対「社会」の構図——『諸個人からなる社会』とふたつの影響

1. 『諸個人からなる社会』

(1) この章の目的

第1章で見た『文明化の過程』におけるエリアスの思考は、もっとも簡単にいえば、以下のようなものだった。「文明化された私」という「自己意識」を前提にする態度から、それを問いの対象にする態度に移行すること。自明性のなかにある「私」を、「ふるまい」という水準に定位して、「身体化」し「歴史化」された像へと描きなおすこと。そして、「競争—相互依存」と「暴力の独占」を軸とする「関係態」の変動過程のなかへと「関係化」し、その発生を説明すること。

この道具立ては、「文明化された人間」をめぐるある像（「誇りに満ちた自己意識」にはとらえられない像）を提示することになり、それはその後の研究者たちにも重要なインパクトを与えることになった。しかし、このあまりにもシンプルな道具立ては、多くのことを描き残し、その不十分さは修正や補足を必要とするものでもある。とくに「文明化」がどう崩壊するか、というエリアスにとってもっとも大きな課題に、彼は接近できていない。

では、このエリアスの方法は、どのような影響関係のもとで生まれたのだろうか。あるいは、従来知られている社会学のさまざまな方法のなかはどう位置づけられるものだろうか。すでに前章でも何箇所かで他の論者を参照しながら論じたが、この章では、こうした影響と対比について、いくつかの論述を行うことにする。

ひとつの引用を行っておこう。エリアスが『文明化の過程』と同じ1939年に発表した論文「諸個人からなる社会 (Die Gesellschaft der Individuen)」を同じ題名の著書として1987年に刊行したとき、同時に収録された1940～50年代の未発表論文「考える彫像たち (Die denkenden Statuen)」からの引用である。

確かに、自己意識を批判すること、われわれの社会に広がっている自己と他者を認識する基本的な様式を見直す必要があると主張することは、理解できる抵抗に出会うことになるだろう。われわれが自分自身と他の人々について抱いている考えの基本的な構造は、他の人々とのかかわりを成功させるための能力の基礎的な条件であり、少なくともわれわれの社会のなかにいるかぎり、他者とコミュニケーションする能力の条件である。これに問いが投げかけられるとき、われわれの安全は脅かされる。確実であったものが不確かなものになるのだ。このときわれわれは、突然海に投げ込まれ陸地の姿も見えない人のような状態に置かれる。問われない前提、つまりわれわれが身につけた言葉によって受け継いでそれ以上反省しない基本的な考え方の構造は、それなしにはどちらに進んでよいかわから

なくなってしまう不可欠の方向づけの手段の一つであり、それはちょうど、次になにが現われるかを表示する見慣れた道路標識がじつは信用できず誤ったものとわかったときわれわれが空間のなかで自分を方向づける能力を失ってしまうのと同じである。しかし、不確かさの海にしばらくのあいだ自分を投げ込むことなしには、誤った確実さのもつ矛盾や不適当さから自由になることはできない。(GI:D123=E92-3)

ここで彼は、「自己意識」に疑いをかけ、それを前提にしない態度に移行することについて述べている。『文明化の過程』でもエリアスは、ある「自己意識」から距離をとることを試みた。彼は、「文明化された私」という「ヨーロッパの自己意識」、この「問われない前提」のもつ「誤った確実さ」を問い、読み手と自分自身を「不確かさの海」に投げ込もうとした。そして、その「自己意識」がどう発生したかを論じ、その「自己意識」とは異なるわれわれについての「自画像」を描き出した。

しかし、彼がその「誤った確実さ」を問おうとした「ヨーロッパの自己意識」は、「文明化された私」だけではないように思われる。彼は、おそらくさらに「自明」な「自己意識」について、それを問いの前提にする態度から問いの対象にする態度に移行しようとする。彼は生涯繰り返しこのふたつの相違を強調し、従来の人間科学とくに社会学が、多くの場合前者の態度に依拠してきた、と批判する。

すでに前章の第2節5.で『文明化の過程』への1968年の「序論」を通して見たように、エリアスの考えでは、従来多くの社会学が問題にしていた「個人」対「社会」という対立の構図、あるいは「方法論的個人主義」対「方法論的社会主義」という構図は、この「自己意識」を前提していることに由来する。この「自己意識」を問う態度をとるとき、社会学、あるいは社会と人間を考える作業はこれとは違う構図に地盤がえされる、と彼は考える。ここでは、「個人」も「社会」も異なるものとして見えてくる。

彼がそれを前提にすることを批判し、問いの対象とする「自己意識」の核となるのは、「ホモ・クラウスス（閉ざされた人間）」という「自己意識」であった。すなわち、「私」は「外界」から切り離された「内面」に存在し、「壁」によって区別された外側の世界や他者と接すると感じる「自明な自己経験」である。『文明化の過程』で、エリアスはこれが限られた社会に発生する歴史的生成物であることを強調した。それを「自明」だと前提してしまうとき、多くのことが問いえなくなる。彼はこのことを警告し続け、それを問いの対象にする方法的態度を提示しようと試みた。では、彼はどのような態度を選び、どのような構図へと「社会」を問う作業を地盤がえしようとしたのか。そして、それはなぜなのか。

この章は、以下のふたつの節に分かれる。第1節では、三つのことを行う。まず、前章で『文明化の過程』を通して述べた、エリアスの方法——「関係態社会学」、「過程社会学」と呼ばれるもの——の特質を再確認するために、『文明化の過程』と同時期の1939年に刊行された論文「諸個人からなる社会」、およびそれを収録し同名で刊行された1987年の著書に収められた論考を検討したい。そこでは、彼の問題意識がもっとも素朴な形で提示されることになるだろう。次いで、その問題意識を彼がとるにさいして影響したと思われるいくつかの個人的な経験に触れたうえで、彼が博士課程まで専攻した哲学、とくに新カント派哲学者エルンスト・カッシーラーとの関係、および、エリアスがもっとも強い影響を受

けたと述懐するジグムント・フロイトとの関係を見ることにしたい。すでに論じた「関係化」や「身体化」という彼の発想は、こうした社会学以外の論者の強い影響のもとにある。

これに対して第2節では、何人かの社会学者との関係を見ることで、エリアスの社会学における位置づけを明確にする作業を行いたい。ただし、この作業は、彼が社会学者との影響関係を明示せず、同時にあまりにも多くの論者となんらかの近接性を見せるため、きわめて困難な課題であり、本稿の作業は十分なものではない。この節では、影響関係が明らかに見られるふたり、彼の指導教官を一時務めたカール・マンハイムと前章末でも触れたマックス・ヴェーバー（また、ゲオルク・ジンメルについての簡単な注記）、および、影響関係はおそらくないが、ある近接性を見せており、その相違を見ることでエリアスの可能性と限界を考察するのに有用だと思われるアーヴィング・ゴフマンとミシェル・フーコーを、対比する論者として選ぶことにする。これらそれぞれの論者の全体像を描くことも、もちろん本稿では不可能であり、その一部の像とエリアスをつき合わせることになる。また、マックス・ヴェーバーとの対比においては、エリアスの重要な著書『宮廷社会』の内容を紹介するという目的もかねることにする。

では、まず、1939年の論文、「諸個人からなる社会」の検討から始めることにしよう。

（2）『諸個人からなる社会』

この論文「諸個人からなる社会（Die Gesellschaft der Individuen）」のタイトルは、直訳すれば「諸個人の社会」（The society of individuals）である。通常、「個人・と・社会」（individual and society）と対置されることが多いこのふたつの言葉を、エリアスは「個人」を複数形にし、「の」という所有格で結ぶ。この、「と」から「の」への簡単な態度変更は、すでに述べた、「個人」対「社会」の対立からではなく、それが発生する「関係態」に定位する彼の方法的態度を反映したものだといっていいたいだろう。

簡単にいって、この論文も、それを含んで編集・刊行された同名の著書も、従来多くの社会学が問題にしていた「個人」対「社会」という対立の構図について、エリアス自身の見解を示すことを目的とする。『文明化の過程』の1969年の「序論」を検討して論じたように、彼は近代ヨーロッパに発生し「自明の自己経験」となっている「ホモ・クラウス」という人間像を前提にすることで、この対立は生じると考えた。その「自己経験」を、「身体化」「関係化」「歴史化」し、それがどう生成するかを問いの対象にすることを彼は提起していた。そして、この態度は、1939年の「諸個人からなる社会」でも、同様に、じつに素朴な形で表現されている。この項では、彼のこの論文と同名の著書の他の論文を検討することで、彼の方法的態度を再度明確化しておきたい。それによって、次項以降の影響の確認と対比の作業もより容易になるであろう。

それを、ごくありふれた構図の確認から始めよう。

「社会」について考え始めようとするとき、次のふたつの立場に分かれる現象がよく見られるのは周知のことだろう。一方には、「社会」をいくら探してもおのおのの「個人」しか存在しないから、「個人」の意図や行為から出発しなければならないとする立場、いわゆる「方法論的個人主義」が存在する。他方、そのような「個人」の意図や行為を集積しただけでは「社会」の独自性には到達できないから、「個人」の意図を越えて独自に動く「社会」をとらえることから始めなければならないとする立場、「方法論的社会主義」が存在す

る。前者は「個人」の意図を越えた「社会」の動きに出会うと沈黙することになり、後者は「個人」の意図や行為をその図式に位置づけることができない。どちらの立場も、「個人と社会のあいだの架橋できない断絶」(GI:D21=E6)を出発点に抱えている。

この対立の構図、「断絶」に対して、エリアスは、論文「諸個人からなる社会」でこう述べる。われわれは、われわれが「個人」と「社会」という概念を伝統的にもっているのを知っている。このふたつの概念にはいま述べた断絶がある。しかし同時にわれわれは、現実には「個人と社会のあいだの断絶など存在しない」ことも知っている。「複数の個人がひとつの社会を形成している」こと、どの社会も「複数の個人からなる社会 (a society of individuals)」であることは疑いない。ところがこれを「考えよう」とする瞬間、われわれは現実を経験しているものを断絶ある別の形にしてしまう (GI:D21-2=E6-7)。では、どうしてわれわれは「複数の個人からなる社会」という単純な現実を、「個人」対「社会」の二項へと分けてしまうのだろうか。そうではないどのような「概念モデル」を形成すればよいのだろうか。

まず、エリアスはこういう。「個人対社会」とは別の概念モデルを作ろうとすると、われわれの自己意識 (Selbstbewusstsein) がこれに抵抗する。この「自己意識」は、ふたつの立場を行き来している。一方は、「社会」とは「手段」にすぎず、その「目的」は「個人」の幸福である、という立場であり、他方は、「個人」の幸福より重要であり「個人」の「目的」となるのは、「個人」が部分をなす「社会」の維持だ、という立場である (GI:D23=E8)。しかし、エリアスによれば、これはいずれも「個人」と「社会」のどちらが重要かという「価値づけ」ないし「目的-手段」関係にかんする命題である。どちらが「目的」でどちらが「手段」か、どちらが「重要」でどちらが「重要でない」か、がここでは問題になっている。「われわれの自己意識」は、こうした「目的論」を探そうとする。どちらの命題をとってもわれわれは「生きる目的」を発見でき、この「目的-手段」関係が明瞭でないと「生きる目的」を発見しにくい。だからわれわれはこの「目的論」的命題にかかざらわる。もとの問題は「諸個人からなる社会」を認識することにあつたのに、われわれは「目的」にかんする命題を侵入させて、「個人」か「社会」かいずれかを先行させ、断絶を作ってしまう。必要なことは、この「目的論」を思考から排除することである、と彼はいう。

「個人」と「社会」のどちらが高い価値を持つかという命題を剥ぎ取ってしまうと、その関係図はまったく異なってくる。エリアスの表現を引こう。「個人も彼らが集まって作る社会も、等しく目的など持っていない。片方は他方なしには存在しえない。そもそもこのふたつはただそこにあるのであって、個人は他者たちが作る社会のなかにあり、社会は複数の個人からなる社会としてあり、それだけなのである。……この社会のなかにただ複数の人間が目的もなく存在しているというのがもともとの材料であり、この基本となる編み合わせに人々がさまざまな形の目的を編み込んでいくのだ」 (GI:D26=E10)。ところがわれわれは、この無目的な「材料」に「目的」をつい編み込んでしまい、価値づけをしてしまう。必要なのは、無目的に存在している個人の集まりが実際どのようなになっているかを描くことにある。なにが大切なのかを論じることではなく、どうなっているかを論じることにある (GI:D28=E9-12)、とエリアスはいう。

1940年代から50年代に執筆された未発表論文を集めた第二部「自己意識と人間像の間

題 (Probleme des Selbstbewusstseins und des Menschenbildes)」に収録された論文「希望と恐れによって形成される個人と社会としての人間の自己像 (Wunsch- und Furchtbilder der Menschen von sich selbst als Individuen und Gesellschaft)」でも彼はこういう。「社会科学」にある、「個人」には意味があり「社会」による危険から守られるべきとする考えと、「社会」には意味があり「個人」による危険から守られるべきとする考えは、「である」の記述ではなく「べきだ」の表明であって、人々の「希望と恐れ」を表わすものにすぎない。このコントロールできない二者のあいだにある「危険」から、人々は「個人」と「社会」という「希望と恐れに由来する幻想」を作り出し、どちらか片方に「生に意味と目的を与える価値」を見出そうとする。いずれの立場も、「個人なき社会」と「社会なき個人」という、少し考えれば存在しようがないとわかるものを作り上げ、それに価値を付与するのでこの断絶を埋められない (GI:D118-22=E83-85)。「個人」と「社会」のどちらにも価値があるかという問題は、認識の問題とは関係のない「にせの問題」 (GI:D124=E87) である。必要なのは、この関係図をそのまま認識しうる「概念」である (GI:D128=E90)。

さて、一方の極「個人」についてももう少し考えてみよう。「個人」の価値については議論が分かれるにしても、端的に「私」が「個人」であることは自明のように思われる。しかしエリ阿斯は、「私が個人である」という「自己意識」に疑いをかける。この「自己意識の伝統的な構成の根本的な書き換え」 (GI:D39=E20) が、この本全体のねらいであるともいえるだろう。

第二部に収録されたもうひとつの論文「考える彫像たち (Die denkenden Statuen)」で、彼は『文明化の過程』でされたのと同様に) こう述べる。この意識は「自己と他者についての意識の特殊なひとつのヴァリエント」にすぎないのだが、ふつうそのことに気づかれず、「自然」で「人間に普遍的」なもの、「人間の自己意識の唯一の形態」とみなされており、「自分と他者を認識するノーマルで健康なやり方」として説明の必要がないものとされる (GI:D131=E92)。だが、「私が個人である」という意識は、かなり特殊な次のような感覚を必要条件とする。

ひとつには、自分が考えているということについて考えることができる、自分の「意識」を反省することができる(反省する「意識」を持つことができる)、ということである (GI:D145=E103)。考えている私について考える回路、これなしには「私が私である」・「私が個人である」という感覚は生じようがない(私がただ考えているだけである)。そして、これは歴史的に特殊な回路である。『文明化の過程』で述べられたように、「自己反省」の回路はよほどの「自己抑制」が存在しなければ可能でも必要でもない。そうした「自己抑制」は、ある歴史的条件のなかでしか成立できない。

私が「知る主体」「考える主体」と意識される事態は、こうしてはじめて成立する。このとき、それに対して「知られる対象」「考えられる客体」が存在することも意識され、「大きな断絶」で私から隔てられた「世界」を意識がどう知りうるかということが問題になるという事態も生じる。「身体」という「容器のなかにいる「私」」がその「内側」から、「外側」にある対象・世界を見る。人は自らを「閉ざされた系」として経験し (GI:D155=E111)、「意識」は「知る」「考える」という「機能」ではなく「実体」として「物象化 (Verdinglichung)」される (GI:D149=E106-7)。この「問われることなく受け入れられている」われわれの「自

己意識ないし人間像」(GI:D153=E110)を正確に反映するのが「哲学的認識論」であり、そこに登場する「哲学人間(homo philosophicus)」だとエリ阿斯はいう(GI:D155=E112)。第1章で「ホモ・クラウスス」という名称で呼んだこの人間像を、彼はここで、論文のタイトルにもなった次のたとえ話で表現する。

広い川の岸か高い山へ続く坂に、一列になって彫像が立っている。彫像たちは手足を動かすことができない。しかし目によって見ることができ、耳で聞くこともできる。考えることもできる。彼らは「理解する力(悟性 Verstand)」を持っているのだ。おそらくお互いのことを見てはいないが、他の彫像がいることを十分知ってはいるようだ。それぞれが孤立して立っている。孤立したそれぞれの彫像は、川か谷の向こう岸でなにかが起ころのを認識する。それぞれになにかが起きているのかについての観念を形成し、その観念がじっさいに起きていることと対応しているかどうかという問いについて考え込む。ある者は、そのような観念は向こう岸に起きていることを単純に反映したものだと考える。ある者は、自分の持っている理解する力が大きく寄与すると考え、向こうでじっさいに起きていることは結局知りえないと考える。それぞれの彫像は、それぞれの意見を形成する。彫像が知っていることはすべて、それぞれの自己経験に由来する。彫像はこれまでもずっといまと同じであった。なにも変化しない。それはただ見る。ただ観察する。なにかが向こう岸で起ころ。彫像はそれについて考える。しかし彫像が考えたことが向こうで起きていることと対応しているかどうかは、未解決のままである。彫像は動けない。孤独である。淵はあまりに深い。断絶は架橋できない。(GI:D157=E113)

エリ阿斯は、ここで描かれる感覚は、かつての認識論哲学者たちよりもこんにちのヨーロッパ社会一般でより自明なのではないか、という。われわれの言葉には、「内面」や「外界」という「物象化的な空間的アナロジー」が深く根づいていて、それなしでは人間を表現できず、この「内面」に「自己」が位置づけられることも自明である。しかし、この感覚は普遍的なものではない。繰り返すならば、これは「自己抑制」が「第二の自然」とま でなったときに成立する。「愛と憎しみ」を簡単に自発的に表出する社会では、こころのなかでこれからの動きを予行演習する「内省」は成立しえない。この「動きのない予行演習」が長くなればなるほど、「思考におけるタイムラグ」、「習慣化された自己抑制」が「理解」や「理性」として物象化され、「個人」は「他者と外の世界から見えない殻で切り離されているという感覚」に支配されることになる。この変化は、いうまでもなく「歴史的(gesichtlich)」なものである(GI:D158-62=E114-117)。

そして、このことは「一個人にかんして(persönlich)」もいえる。簡単にいって、この感覚は「子ども」にはなく「大人」にはある。子どもの成長過程で「自己抑制」は形成され、「遅れ」と「内省」の回路ができあがる。「手足」がまず出てなにかに触れてよろこびを得る子どものふるまいから、瞬間的に出ることを抑え「見て」「聞いて」得るよろこびへと移っていくこと、「知覚が多く、動きが少なく」なること。このバランスの移動、前者が禁止されることが、「隔絶された壁」の感覚を生む(GI:D162=E117-8)。この感覚は「人間」に普遍的ではなく、ある時代ある社会の「大人」に特殊に見られる感覚であり、これが歴史的にどう成立してきたかとともに、一個人のなかでどう形成されてきたかを解明する必

要がある。

では、こうした感覚の形成の解明を、どこから開始すればよいのか。どのような「概念モデル」を手に入ればよいのか。論文「諸個人からなる社会」に戻ろう。

エリアスは、多くの人々が現在でも半分意識的・半分無意識に「創造の神話」を持ち続けている、という。「始源には一人の人間がいる。その人は大人である」、ここから世界が始まったという神話である (GI:D39=E20)。しかしだれも経験上知っているのは、「一人の人間」は「他の人間たち」から生まれる、ということであり、このことをこの神話は忘れているのではないかと彼はいう。両親と子どものつながり、人間はまえもって存在する他の人間たちの集団のなかに生まれてくるという事実、他の人間たちが存在しなければ成長できないという人間の性質。「人間存在の基本的な条件のひとつは、多くの相互に関係する人々と同時に存在しているということである」。もし人間が自己像を象徴する「神話」を必要とするならば、こう改訂するべきだ。「始源には、一人の人間ではなく、ともに生きる複数の人間がおり、互いによろこびと苦しみの原因となっていた。彼らは互いによって存在し、互いに互いを通り過ぎ、われわれと同様大きなあるいは小さな社会的まとまりをつくった」 (GI:D40=E21)。ここで提案される改訂は、「単独の孤立した実体というタームで考えるのをやめ、関係と機能というタームから考え始めること」ということだけである (GI:D38=E19)。

彼はこうもいう。個々人の「個性 (Individualität)」は、現在の自己意識において「自分のなかの固有で本質的なもの」、自分自身の「本性 (Natur)」に由来するものと考えられている。私の「本質 (Wesen)」は「一回限りの自然の創造 (eine einmalige Schöpfung der Natur)」に発する。この「自然＝本質」に「私」を還元する発想は、いうまでもなく「神による創造」という考えと類似しているのだが、「私」のユニークさや本質を「永遠で不変」なものとしなすことを可能にする。しかし、「個性」はもちろんこのようなものではなく、そのなかでひとりの人のなかにある生まれながらの「自然＝本質」によって説明できる部分がどれだけあるだろう。むしろ個性は、「第一に、他者や他のものとの関係でできるその人の心理的機能の特性」であり、他者との異なる関係がなければ心理的機能が異なることの多くは説明がつかない。もちろん、「人間」の「自然」が他の動物にはないほど可塑的であることが「個性」の条件であるが、その可塑的な「自然」をそれぞれに「个性的に」形作るのはそれぞれが投げ込まれた他者との関係の相違による (GI:D86-7=E57-8)。

問うべきはその人の「本質」ではない。たまたまその人が投げ込まれた他者との関係、このきわめて「移ろいやすい」ものこそが「個性」を作る。この「意識の根本的な改訂」は、「個人の存在から意味を奪い取る価値剥奪」のように感じられるかもしれない (GI:D87=E57-8)。しかし、「子どもが心理的に大人になる」つまり「個性をもった個人になる」ためには、両親をはじめ「年長のより強い存在との関係」、彼らとの「対話」が不可欠である。「個人」や「個性」は、この意味で「編み合わせ」の産物でしかない (GI:D47=E26)。

エリアスは、出発点とすべきはこの「編み合わせ」である、と考える。「個人」は、彼がそのなかで成長する人間の編み合わせの「歴史」を刻印されたものである。この編み合わせに「始源」などない (GI:D47=E27)。「個人」が「始源」ではないし、他者との関係にも「始まり」などない。あるときは編み合わされ、あるときは解き放されていつまでも動いていくだけである (GI:D54=E32)。一人一人の人間は、関係から「沈殿するもの」があ

るだけで、「ひとつの網の形やそのなかの一本の糸のように」網の目全体からでないと理解できない。「始源なく、絶え間なく絡み合っている」関係が、個人の性質、彼の「孤独」、彼が自分の「内面」と考えるもの、を作り上げる。いわば「始源」も「目的」もない過程と関係の歴史が、彼に刻印され、彼はそうした網の目の「結び目」のようなものにすぎない (GI:D56=E33)。

「考える彫像たち」と対照的な、この「編み合わせ」をイメージするエリアスの比喩をふたつあげておこう。エリアスは、それは、社交ダンスをする人々のようなものである、という。それぞれのステップ、仕草は、相手のダンサーと、あるいはボールルームの他のダンサーたちと組み合わされ、シンクロしている。彼の動きは彼一人見ても理解できず、他のダンサーとの関係によって規定される。そのなかで彼は「自分らしい」ステップを選んでいく (GI:D38=E19)。あるいは、会話・おしゃべりのようなものである、という。ある人が話し、他の人が答える。これは一人ずつの言葉を見ていたのでは理解できず、会話全体、「持続的に相互依存する織り合わされた考えの連なり」からしか理解できない。そこで、会話が進むにつれて各々の意見が変わること、個人の考えに会話の内容が取り込まれることはいくらかでもある。その関係のなかでそれぞれが「自分を形作ったり、形を変えたりする」。このような過程を「編み合わせ態 (Verflechtungsfigur)」と、エリアスは呼ぶ (GI:D45=E24・5)。そして、「この、人々がお互いにもちあう機能の編み合わせが、ほかでもないわれわれが「社会」と呼んでいるものである」 (GI:D34=E16)。

「始源も目的もない過程」、「相互依存の編み合わせ」から出発する態度は、『文明化の過程』の方法的立場と重なるものである。そこで見られたのは、個々人の目的とはかわりなく形を変えて進んでいく「自由競争」の編み合わせであり、そこで形成される「暴力独占」と「階層」の間の関係態であった。そのなかで他者と生きていくとき、「自己抑制」するふるまいが形成され、「私」としての「心」・「個人」が発生する、とエリアスは考える。すでに「個人」となっているわれわれは、そうになっている地点からここに「意味」や「価値」「目的」を見出そうとするが、その「個人」自体も「社会」も、「意味」も「目的」もない「編み合わせ過程」の産物である。この地点へと、エリアスは、われわれの「自己意識」を解体するのである。

(3) 影響関係

こうして、第1章と共通の、「私」を「関係化」し、「歴史化」する彼の態度（「身体化」する態度はここでは十分明瞭ではないが）は確認されたことと思われる。すでに第1章第4節で述べたように、この態度は「ホモ・クラウスマ」の自己意識を出発点にするとき前提とされて問いの対象とならない「私」と「社会」と呼ばれるものを、ここでいう「関係態」と「過程」から発生するという相に置き直して問いの対象にする。

ファン・クリーケンは、このことを、「物象化 (reification)」を「関係的 (relational)」性格と「過程的 (processual)」性格の二方向にエリアスは乗り越えようとした、という (Krieken[1998:61])。1970年に刊行した『社会学とはなにか』という著書においても、エリアスはその冒頭近くで、「私」が中心にあり、「社会」（「家族」や「学校」や「企業」や「会社」や「国家」）がその外部に同心円状に配置された対象のように見える「物象化的」な諸概念、「自己中心的な社会像の基本図式 (Grundschema des egozentrischen

Gesellschaftsbildes)」に代えて、いくつもの個人が並びあって相互に結合し、そのあいだに相互依存する関係を示す線が結ばれる「相互依存する諸個人の関係態 (Eine Figuration independenten Individuen)」というモデルを提示して、この相互依存の編み合わせそのものが「家族、学校、都市、社会階層、国家」つまり「社会」であるとする認識への転換を図示している (WS:D9-12=J3-5)。

ただし、いまの社交ダンスやおしゃべりの例にあるように、その「ミクロ」な場面でのモデルはきわめて素朴なものであり、『文明化の過程』においても (他の著作でも) エリアスはこれよりはるかに「マクロ」な関係態へと進んでいき、その繋ぎ目を問えない (逆に、この繋ぎ目を省略しながら、このふたつを関係づける経路を開く)。そして、いったん発生した「私」と「社会」について、それを「構造」としてとらえる態度を取らずつねに「関係態」と「過程」へと解体していき、前者の態度から発見できる側面はとらえることができない。前章末で述べたこうした利点と欠点をかかえる態度が、この『諸個人からなる社会』にも示されている、といえるだろう。

では、この態度は、いったいなにに由来するのだろうか。じつは、論文「諸個人からなる社会」において言及される論者は、「社会」を「個人」から独立させた論者としてのシュペングラー (超個人的有機体として) とヘーゲル (世界精神、あるいは神そのものとして) (GI:D19=E5)、「社会」が複数の個人からなる議論を説明するためにあげるアリストテレス (石(複数)と家の関係) (GI:D22=E7)、などで、あとは注でリルケとゲーテの詩が引用されるだけである (GI:D96-7=E65-7)。また、論文「希望と恐れによって形成される個人と社会としての人間の自己像」では、同様に「社会」を超個人的なものとしてとらえる論者としてシュペングラー、トインビー、ヘーゲル、コント、マルクスがごく簡単に紹介されるだけであり (GI:D104-5=E71-2)、逆に「考える影像たち」では認識論の系譜としてデカルト (GI:D133=E93)、ロック、パークリー、ヒューム、カント (GI:D150-3=E107-10) の議論が描かれ、それぞれが「自己」の「内部」と「外界」という構図に依拠し、それをどう異なる表現をしたかが論じられるだけである。そして、エリアスはここでこのふたつの立場を乗り越えようとするのだから、このどちらもが批判的に検討されるだけであり、それを乗り越えるための彼自身の発想を導き出す源はだれひとりとして挙示しない。これは、この諸論者がずっと未発表のままであったことにもよるが、彼の他の作品においても類似の叙述のスタイルがとられる場合が多く、なにが彼の思考に影響を与えたのかは推測するしかない。

しかし、まず、彼自身がその影響を認めている (たとえば『わが生涯』などで) 経験や論者たちは指摘できる。この節では、そうしたふたつの立場・論者と彼の関係を論じておきたい。そのふたつは、いずれも社会学以外のものである。第一に、いま認識論の系譜として触れ、彼が博士課程まで専攻することになった哲学、とくに新カント派との関係である。エリアスを論じるいくつかの論文がすでにそれを検討しているが、その両義的な関係、とくにエルンスト・カッシーラーとの関係を少しいねいに論じよう。それは、明らかに彼の発想に流れ込んでいると思われるからである。第二に、彼が自らももっとも明確に影響を認めているジグムント・フロイトとの関係である。すでに『文明化の過程』の検討においても、何箇所かで述べたが、彼はその強い影響下にあった。それを、フロイトのテキストをわずかながら検討することを通して、見ていくことにしたい。

2. 医学、哲学、カッシーラー

(1) 医学と哲学

この項では、エリアスと「哲学」、とくにカッシーラーの関係を検討する。しかし、そのまえに、彼の個人的な経験を少しだけ確認しておこう。

序章で述べたように、ブレスラウで「ドイツ文化」の深い影響のもとに育ち、「ゲーテやシラーやカント」を愛していたエリアスは、父の希望である医学とともに哲学を専攻しようと考えた。彼はブレスラウ大学でこのふたつを専攻し、「二兎を追う困難さ」(RL:86)のために臨床に移る前に医学を放棄した後、新カント派哲学者リヒャルト・ヘーニヒスヴァルトの指導のもと 1922 年 7 月に博士論文を書き上げ、1924 年 1 月に学位を得る。しかし、その後彼は哲学を捨て社会学に転向する。彼はすでに博士論文の段階で指導教授と対立しており、哲学が前提とする（と彼が考える）人間像から離脱するという方向を取る。

この人間像については、「考える彫像たち」のたとえ話を想起すればよいだろう。ここに「私」がいて、外の「世界」を認識する。哲学者はその認識について頭を悩ませ考える。しかし、エリアスは当初選んだこの構図から離脱していく。では、なにが彼をそうさせたのか。これはおそらく完全に答えるのは不可能な問いだが、彼が当時した経験とその知的環境からいくつかのことを述べることはできる。たとえば、彼は後年こう回想している。

哲学的・観念論的な人間像と解剖学的・生理学的人間像のあいだの乖離は、長年私を引き裂いてきた。私はこの問題に完全に没頭するようになり、……社会学に関心が向くようになってずいぶんたってからようやく明確な答えを見つけることができた。外界から密閉されている人間という支配的な像から離れ、これとは逆の、個人は基本的に世界と、自分ではないもの・他の事物・とりわけ他の人々と、折り合いをつけた存在であるという像に移るのには、私にとって長い時間が必要であった。これは、哲学研究を捨てるという私の決心と密接に結びついた過程である。……あとになってはじめて気づいたのだが、医学の研究をしたことは哲学から社会学に移る決定にとって大切な経験のひとつだった。(RL:88-9)。

この回想で、彼は、医学の経験の重要性を強調する。たとえば解剖学の講義で、彼は人間の顔面の筋肉組織が類人猿よりはるかに複雑であることを学ぶ。微笑むことや笑うことなど人間特有のコミュニケーション様式に適応する器官を、人間は「解剖学的」に備えており、「その本性からして他人とともに生きること調子を合わせる存在」であると考えべきだ。また、神経組織の解剖実習の教室で、彼は新カント派の人間像を思い起こしながら比較する。哲学の人間の「内面」が「外界」と向かい合うという構図に対し、解剖実習で人間の「内側」に発見されるのはただ脳の「おそろしく複雑な構造」だけであり、知覚神経系と運動神経系が「内面」と「外界」を不断に調停している事実だけである (RL:86-9)。こうした人間の姿と「哲学」の人間像の乖離に、エリアスは引き裂かれ続ける。

また、1915 年から 18 年まで従軍した第一次世界大戦や、戦後彼自身実業に携わらざるをえない状況となったインフレーションなどの「社会的経験」は、前後する時期に研究し始めた哲学に疑いを持たせるものであった、といえるだろう。エリアスは次のような疑問を

もつ。伝統的な「知識の主体」から出発して、人が他の人に殺され、個人が社会構造の激動のなかで相対的に無力であるこの世界について、なにがわかるのだろうか。そこで、ひとりの人が世界をどう認識するかを考えることの持つ意味はなんだろう。哲学が持っていると思われる「思考の遍在性の仮定」は、彼が経験した現実から遠すぎるように感じられる(RL:100-1)。

1922年7月に提出した博士論文「観念と個人——歴史概念をめぐる批判的研究(Idee und Individuum: Eine Kritische Untersuchung zum Begriffe der Geschichte)」は、こうした哲学への疑問を哲学の内部にしながら表明しようとしたものであり、だからエリアスは指導教授ヘーニヒスヴァルトと対立することになる。ここでエリアスは、「普遍的な妥当性」や「アプリアリナ真理」など、「カントが時間を超えてすべての経験に先行して与えられると見なしたもの」を、伝統的な「知識の主体」——他者となんのかかわりももたず他者からなにも学ばない——が備えるものから、他の人々からの「学習過程」が世代的に連鎖してはじめて獲得されるもの——「歴史性」——に書き直そうとする(『わが生涯』のエリアスによれば、なお「哲学的スタイル」で、つまり歴史を精神の産物として扱うように見えるやり方であったというのだが)。彼には「妥当性」や「真理」の概念が、「時間の流れにある観察可能な過程を、時間がなく変化しないものに還元する」という哲学の「基本的手続き」を批判から守るための機能を果たすだけのもののよう見え(RL:89-91,101)、この論文の最後の段落には、観念とはどれひとつとして理性の連鎖の結果として生じないものはなく、「弁証法的過程」の法則に従わざるをえない、と記される(RL:153)。「個人」ではなく「連鎖」から、「妥当性」ではなく「過程」から、観念は生まれるという立場を、エリアスは表明するのである。

しかしながら、この論文は、ヘーニヒスヴァルトによる「カテゴリーの水準での拒絶」にあう。彼は「なんの説得力のある理由もいわないで」論旨の変更を迫り、論文は1924年1月まで受理されず、エリアスは「彼の権力が自分より大きいことを認めざるをえなくなって」、意見の明確な部分を削り、ある部分をトーンダウンさせる。たとえば、最後の段落には「弁証法的過程の原則である妥当性の概念は、この動きに従うものではない」という、「妥当性概念という哲学的フェティッシュ」に敬意を表する文を付け足す。彼の後年の表現では、「妥当性」概念という「永遠の次元にいたいという哲学者の野心の象徴」、「過程を状態へと還元する高度に儀式化された哲学のイディオム」の拘束から逃れるのはじつに困難であった(RL:153)。この妥協により博士論文は「なんのコメントもなく」受理され、彼は哲学博士号を与えられる。公刊を許されたのはごく短い要約だけであり、ヘーニヒスヴァルトに拒絶された最後の3ページは破棄され、現在も失われたままである、という(Kilminster and Wouters[1995:90])。

(2) エルンスト・カッシーラー

エリアス自身が回想する、この「哲学との対決」については、付言しておく必要がある。ここで「哲学」とエリアスが考えているものが、「哲学」といわれる思考すべてをカバーしているととらえるならば、それは不正確であり、「新カント派哲学」と限定してさえ正しくない。そして逆に、彼の基本的な構想は——それが「哲学」との対決との立脚点であるのだが——その源泉のひとつを「新カント派」のある立場から得ているようなのだ。それが、

エルンスト・カッシーラーの思考である。このことを、ベンヨ・マソの論文「エリ阿斯と新カント派——『文明化の過程』の知的背景」(Maso[1995a])とそれへの反応として出されたいくつかの論文(ヨハン・ハウツブロム、およびリチャード・キルミンスターとカス・ヴァウタースによるもの)に従って見ることにしよう。

エリ阿斯が「哲学」ととらえるものは、カントに由来する「超越論的哲学」であり、批判はその鍵となる「妥当性」や「アプリアリ」といった概念に向けられていた。すなわち、エリ阿斯によるならば、「閉ざされた個人」のなかに「アプリアリ」な範疇があり、それは普遍的に(つまり歴史的に変化せず)「妥当性」を持つ、という考えである。しかしながら、哲学史を見ると、この考えが「内的に備え付けられたアプリアリ」と解されれば誤りだとして、これを「歴史的に規定されたもの」として「ダイナミックな性格」に書きかえることをユダヤ人の哲学者ヘルマン・コーヘンが提唱し、これが「マールブルク学派」を形成することになる。これとウィンドルバントやリッケルトの「バーデン学派(西南学派)」は、同じカントを基礎にする「新カント派」でありながらことごとに対立することになる。エリアスの指導教授ヘーニッヒスヴァルトはどちらにも属さない独自の位置にあり、どちらよりもカント自身に近かったが、もちろん大幅な考えの修正は必要であり、「アプリアリ」は内在的とすることはできない、としていた(ibid.:49-51)。しかし「妥当性」の概念は、マールブルク派を除く新カント派にとって譲れないものであり、ヘーニッヒスヴァルトはこれがすべての科学的思考の試金石であるとして、これに絶対の価値を与える伝統的な立場をとった。また「主体—客体」問題に対して彼はライプニッツが導入した「モノイド」の考えにまで戻ることを提唱し、エリ阿斯は彼から直接この考えを学ぶことになる。そして、これらの点が、エリ阿斯が「哲学」を、非歴史的であり「固定して閉ざされた静的実体としてのモノイド」を前提にする、として批判した点である(ibid.:57)。

しかし、マールブルク派はこれとは異なる立場をとる。コーヘンを受け継いでそれを発展させたのがその弟子でユダヤ人のエルンスト・カッシーラーであるが、彼は「妥当性」をより相対的＝関係的、歴史的なものにとらえ、何冊かの著作で西欧の科学哲学の歴史的な「長期的過程」のなかで「実体的概念から関係的概念へ」という移行があったことを跡づけようとする。彼は、科学法則はつねに仮説としての要素を含むから「絶対的真理」など達成しようがないと主張し、ヘーニッヒスヴァルトに反対して「モノイドロジー」を徹底的に批判し、人間は「自己だけで孤立した個性」「完全に自己完結した主体」など持ちえないと幾度となく述べる(ibid.:53-7)。とくに重要なのは、現実を「もの」「本質」「実体」ととらえる立場から、「場」「機能」「関係」へととらえなおすモデルを彼が明確に主張したことである。19世紀のファラデーやマクスウェルの発見によって「エレクトロン」が実体でなく「場の機能」ととらえられるべきであり、アインシュタインの相対性理論によって「空間」「時間」「もの」がもはや独立した「実体」ではなく「機能する場」でされるようになった自然科学の研究を受けて、彼は「実体概念」から「関数概念」への置き換えを主張する(物理学にかんしてだが、彼は、「われわれが諸事物を知るのは、それが自体的に何であるのかにおいてでは決してなく、もっぱらそれらの相互的關係においてであるということ、われわれがそれら諸事物について確立することのできることは、恒存と変化の關係だけでしかないのだということ」を主張する(Cassirer[1910=1979:356])).「実体主義」との戦いがマールブルグ派の主な目的であり、カッシーラーは、数学・物理学・化学・心理学の

検討を経て、「実体化」や「物象化」が歴史的過程を「静態化し不変なものにしてしまう」概念装置だとして排除しようとする (Maso[1995a:58-60])。

このカッシーラーの「関係主義」は、マソによれば、たとえば弟子であるクルト・レヴィンの「場の心理学」やはるか後であるがピエール・ブルデューの「界の社会学」に影響を及ぼしている (ibid.:60)。しかし、1920～30年代の社会科学にはその影響がほとんど見られない、という。カッシーラー自身社会学的問題に興味を示さず、社会学者たちはむしろ「精神哲学」——「心」を実体視するバーデン学派やディルタイのような「文化」に興味を示す哲学——が有効だと考え、自然科学の認識論を展開するマールブルク学派には関心を示さなかった。また、リッケルトが述べているような、自然科学で「もの」から「関係」の概念に移ることは理解できるが、やはり「もの」が「関係」の始まる動かしようのない出発点ではないか、という考え——バーデン学派の「実体論」——は日常的な経験や言葉の使い方にとってははかになじみやすく、「関係論」はそこからあまりにもかけ離れている。ヘーニッヒスヴァルトは「関係論」への移行は自然科学に限定されるべきだといっているが、この考えを社会科学に持ち込むとき——「もの」がじつは「関係」であった、というのならまだしも、「ひと」は（つまり「あなた」は）「実体」ではなく「関係」なのだといわれれば——これははるかに強い抵抗に出会うことになる、とマソはいう (ibid.:61)。興味深いことに、マックス・ヴェーバーはリッケルトなどバーデン学派の考えを踏まえそれを独自に作り直すことによって彼の方法論を構築しており、いかにそれを批判しようとも「関係概念」に対して「実体概念」を優先させる点を共有している。次節でも触れるように、彼の社会学は「個人の行為」から始まり、これはけっして変わることはないといっている。これに対してゲオルク・ジンメルは、ヴェーバーと同様リッケルトとバーデン学派一般に精通していたが、新カント派創設者のひとりエドゥワルト・ツェラーのもとで哲学を学び、ヴェーバーよりはるかに詳しくマールブルク学派（とくにコーヘン）について知っており、その関係主義的アプローチに接近していた。彼こそ「実体」から「関係」への移行を、社会学において進めた人だといえるだろう (ibid.:63)。第一次大戦のあと、敗戦後のドイツで形而上学が盛んになり、現象学・存在論・実存主義が勢力を持つようになると、その「存在ざらい」、人間の精神活動への還元が批判されて新カント派は哲学のなかでも力を失う。とくにマールブルク派は、徹底した「実体」の排除が「血と大地」の思想と両立せず、右翼からは「ドイツ哲学の「ユダヤ化」のシンボル」とみなされて、この学派は完全に消滅してしまう (ibid.:64)。

(3) エリアスとカッシーラー

さて、すでに容易に気づかれるように、この学派、とくにカッシーラーによって主張された「実体」から「関係」へという視座転換は、エリアスの方法論的立場ときわめて近い。ではそのじっさいの影響関係はどうなのか。じつは、ヨハン・ハウツブロムによれば、エリアスが博士論文で名前を挙げているのはただふたり、カントとカッシーラーだけであり、長い引用をしているのはカッシーラーだけである (Goudsblom[1995:122])。そのひとつは、次のようなものである。科学的概念は「きわめて複雑で互いに結びあった因果連鎖から生じてくるので、そこからひとつの筋道だけを引き出し、他と切り離してそれだけを追うことは不可能である」 (Kilminster and Wouters[1995:88])。歴史のなかで生じる、時間に規

定された「判断」が、時間を超えた「妥当性」としての地位を主張する、ということは不可能ではないか。端的に言って、「アプリオリ」なものを「歴史」から切り離すことなどできるのか。科学の原則すなわち「哲学」がどこから「歴史哲学」と区別されるのか、その地点を見分けることなど不可能である、としながら、エリアスはこう主張する。「時間を超えた妥当性は……時間に規定され、私との関係で存在するものであり、つまり絶対的な全体性についての相対的な概念にすぎない」(ibid.:89)。このようにカッシーラーを引照することで、「妥当性」、「主体－客体」問題、モノドロジーなどヘーニッヒスヴァルトとカッシーラーが対立していた点でカッシーラーの立場を取り、「妥当性の歴史性」という主張を鮮明に打ち出すことがエリアスのねらいだった(ibid.:89)。マソによれば、エリアス自身、未公刊のインタビューのなかで、彼が学生時代カッシーラーの『実体概念と関数概念』やいくつかの歴史研究を読んでいることを認めている(Maso[1995a:57])。先に引用した「複数の個人からなる社会」での、「単数の孤立した実体というタームで考えるのをやめて、関係と機能というタームから考え始めなければならない」という文章にも、カッシーラーからの影響は色濃い(Krieken[1998:13])。

しかしながら、博士論文作成時から1930年代にいたるカッシーラーの影響は、もちろんエリアスの発想と彼のそれが一致するという結果を生んだわけではなく、このふたりは決定的に異なることも強調しておかなければならない。ごく簡単に表現するならば、カッシーラーは「歴史性」や「関係性」を導入することで「妥当性」や「主体－客体」図式をより柔軟で正当な土台で基礎づけようとした。つまり、「認識する個人」の基礎づけが彼の問題であり、彼はカントの構図を維持しながら、それを「豊富化ないし拡張」(Kilminster and Wouters[1995:98])しようとする。これに対しエリアスにとって(『文明化の過程』を見るならば)、もはやこの「妥当性」の基礎づけ問題は重要ではなくなり、その解決としてカッシーラーが示唆した「歴史性」や「関係性」そのものを描くことのほうが主題となってくる。「認識する個人」をそれを生む「複数の個人たち」で基礎づける———ということは「認識する個人」を擁護する立場をとる、ということである———のではなく、「認識する個人」を仮象として放棄してしまい、それを発生させる「複数の個人たち」、「関係性」や「機能概念」へと解体して、その「複数性」そのものが変動する姿と、そこから「個人」という「仮象」が発生してくる過程を問いの対象とするのである。「個人」を擁護するために「歴史性」と「関係性」を導入するか、「個人」を「歴史性」と「関係性」へ解体することを試みるか、このふたつは決定的に異なる。キルミンスターとヴァウタースは、この相違をマソよりもはるかに強調し、エリアスが未公刊のインタビューでカッシーラーとの「親和性」に言及したのは、彼がカッシーラーに示唆を受けていたとしても、基本的に別のアプローチであることが自身にとって明らかだったからだ、と述べる(ibid.:100)。端的に言って、「カッシーラーは哲学者であった」(ibid.:97)。ハウツブロムもまた、エリアスとカッシーラーのあいだに知的な結びつきは確かにあるだろうが、哲学の分野で書かれた彼の博士論文とその後の社会学的研究の「連続性」を強調することは、「エリアスの作品をさかさまにする」ことである、とマソを批判する(Goudsblom[1995:122-3])。

エリアスは1986年にマイク・フェザーストーンに宛てた私信で、ピエール・ブルデューが、「場」という概念が「関係的」性格を持ち、その主な提唱者にカッシーラー、レヴィンらと並んでエリアスがいると述べたことにかんして、こう書いている。

ブルデューがほんとうに私の仕事とカッシーラーのそれを結びつけているとしたら、それは彼がカッシーラーの仕事も私の仕事も大きく誤解していることを示しているように思います。私はカッシーラーをたいへん尊敬しています。……もし私が彼の世代に生まれていたら、私もきっと哲学者、新カント派でいつづけ、形而上学の罫から逃れる道を見つけられなかったことでしょう。カッシーラーがずっと信じつづけていたように、科学の対象は現象、いいかえれば外見だけ（それが彼のアインシュタインについての本の主題なのですが）であると思いつづけ、私のように社会学者になる道を、つまり、リアルな出来事、人間集団間の権力闘争とか、かつてのイギリスやいまのたとえばレバノンで起こっている暴力の循環とか、国家形成過程、知識発達過程、都市化過程、人口増加過程その他もろもろの長期的な社会過程を扱うという道を見つけれなかったことでしょう。(ibid.:101)

カッシーラーはさきに述べたように、彼の「関係モデル」を「社会」には適応せず、幾何学・化学・物理学などから引き出して、「認識」の場面に置き続けた。エリアスは「関係モデル」を、現実相互依存する社会集団の権力バランスの关系的な性質へと置き直す(ibid.:102-3)。仮に彼が「哲学」からこのモデルを引き出したとしても、それで解くべき問題の構図はまったく異なっている。エリアスは、自らの博士論文の要約を56年後(1980年)に再読してこういう。「この初期の段階での私は、社会発展の段階は心的構造の連鎖と考えていた。いまならその基体を、肉と血をもった五次元の人間たちからなる、と考えることだろう」(RL:152)。「肉と血をもった」複数の人間たちが作るリアルな「関係性」の、変動する過程そのものを描くこと。あるいは、そこに「個人」を解体し、逆にこの過程から「個人」の発生する過程を描くこと。これが、カッシーラーに影響されながら、「哲学」から離れる方向をとるエリアスの問題設定であったといっていいただろう。

マソとキルミンスター＝ヴァウターズ、ハウツブロムたちの見解の相違からは、カッシーラーが、一方でエリアスが彼にとっての「哲学」を離れるための基盤となり、これを用いて彼の博士論文が書かれたこと(マソが強調する点)、他方でエリアスの「社会学」への移行は、同じモデルを逆の方向に用いることを意味したこと(キルミンスター以下、そしてエリアス本人が強調する点)ことを読み取ることができる。エリアスの「関係化」への志向のひとつの原点は、このカッシーラーからの影響にあったといえるであろう。

3. ジグムント・フロイト

(1) フロイトの影響

エリアスに影響を与えた論者は、もちろんカッシーラーだけではない。彼が「哲学」から離れてハイデルベルクに移った1925年以降研究する社会学(それについては、次節で検討しなければならないが)の影響は重要だが、むしろ彼は別の論者の影響をもっとも強く認めている。「自己意識」に問いを立てる作業、あるいは「文明化の過程」研究の、もうひとつの源泉、これについてエリアスは、たとえばヨハン・ハウツブロムへの私信でこう述べている。

私は他の人々から学んできたということを強く意識しています。本だけではなくて生きてきた時代の出来事にも影響を受けていますし、本からということになれば他の社会学者の理論よりそれ以外から多くを学んでいます。……おそらくフロイトのアイデアは、私の考えにどの理論社会学者よりも大きな影響を与えていると思います。(Goudsblom[1977:78][1987:329-30])

第1章でとくに「性」をめぐる言及したように、『文明化の過程』はフロイトの「超自我・自我・エス」という構図に依拠し、その用語を繰り返し用いていた。しかしより詳しく見ると、いくつかの点で彼のエリアスへの影響の大きさはいっそう明瞭になり、またその相違も浮かび上がってくる。エリアス自身、『文明化の過程』の「男女関係への態度の変遷」、つまり「性」についての章のある注で、こうも述べる。

この際ほとんど述べる必要もなかろうが、ここでははっきりと強調しておきたいことは、当研究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。この学派との関係は、精神分析学の識者の眼にはごく明らかであろう。したがって個々の点においてそれをいちいち指摘することは、それ相応に詳細な論証が必要と思われたので省略した。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、同様にここでははっきりと強調しなかった。おそらく意見の一致は、いくつかの議論を重ねることで難なく得られると思われたからである。個々の箇所でも論議を行うよりも、われわれの思考体系をできる限り明瞭に具体的に構築することの方が重要だと考えた。(PZ1:D416=J368)

では、その影響と、この本で強調しなかった相違とはどのようなものだろうか。この項は、このことを、フロイトのテキストを引用しながら検討することを目的とする。

まず確認しておくべきなのは、「外的強制」から「自己抑制」への比重の移動という『文明化の過程』の基本的構図は、フロイトにすでに見られる、ということであろう。1927年のフロイトの論文「幻想の未来 (Die Zukunft einer Illusion)」には、「人間の精神的進歩」についてこう書かれている。「外的強制が、人間の特別な精神的法廷、つまり超自我の命令のなかに取り入れられることによって次第に内面化されるのは、われわれの方向に沿ったことである」(Freud[1927=1970:12])。この「内面化」の程度には衝動の種類によって差があるが、ある種類の衝動にかんして過去を振り返ると、「大多数の人々が、外的強制のもとではじめて、つまり、外的強制が実効をもち、それが恐れられているばかりにだけ、文化によるこの種の禁止に従うものだ、と気づいて、われわれは驚愕と危惧の念を抱く」(ibid.:12)——エリアスなら、「驚愕と危惧」にかえて、「当惑」や「羞恥心や不快感」と呼ぶだろう——とフロイトはいう。こうした歴史的趨勢を論じたフロイトの言説に、エリアスは大きな影響を受けたと見てよいだろう。ロッド・アヤは、この「形而上学的なリサーチ・プログラムを実証的な社会史に置きかえること」が、『文明化の過程』の「使命」であったという (Aya[1978:226])。

フロイトはこのアイデアを、1930年の「文化のなかの不安 (Das Unbehagen in der Kultur)」においてさらに展開する。彼は「文化」を——すでに「幻想の未来」で、彼は「文化と文明を分けることには反対である」(Freud[1927=1970:4])と述べ、そのドイツ的な用

法を拒否するが——、「自然に対する人間の防衛と人間相互の関係の規制に役立っている成果と制度の総和」(Freud[1930=1970:44])と定義しながら、その考察の焦点を「攻撃衝動」の制御に置く。「最近の世界大戦の恐怖」(ibid.:78)を経験的根拠としながら「独立した攻撃衝動を認める」(ibid.:86)フロイトは、それが「個人の力」により恣意的に発揮されることから「共同体の力」へと置きえられる変化が「文化の決定的な歩み」と考える(ibid.:53)。この論文の最後に彼はこういう。「人類の運命的問題とは、文化発達によって、人間の攻撃衝動……による共同生活の障害を克服することが……どの程度成功するだろうか、ということのように私には思われる」(ibid.:132)。

しかし、これは次のような結果を随伴する、とフロイトは考える。「攻撃衝動」を持つ人間が「共同生活」を維持するためのひとつの手段は、他者からの処罰、「権威」による処罰や、他人からの「愛の喪失に対する不安」であり、これは「幻想の未来」での「外的強制」に対応する。これに対し第二の段階では、この「攻撃不可能な権威」が同一化によって自我のなかに取り込まれ、自我のなかに自我を処罰する審級が設定される。この新しい審級が、「超自我 (Über-Ich)」である。このとき人は、外的権威からの処罰や愛の喪失という「迫ってくる外的不幸」からは自由になる。そのかわり、自分を監視する自分、「超自我に対する不安」をいつも感じるようになり、「持続する内的不幸」つまり「罪意識の緊張」を感じ続けることになる (ibid.:96,104,106)。

この「内的不幸」あるいは「緊張」が、フロイトのいう「文化のなかの不安」である。外的な処罰という形の制限しかない人々は、幸福を感じることにかんして——それを「長く味わう安全性」は限られていたが——「もっと楽」であった。これに対して「文化人」は「幸福可能性の一片と安全性の一片を交換してしまい」、「文化進歩の代償」は「幸福損失という形で罪悪感の高まりによって支払われる」(ibid.:86,114)。超自我はしだいに厳格になり、自我のエスに対する支配は無制限に可能だ、と考えるようになる。しかし、「いわゆる正常な人間の場合にも、エスの制御がある一定の限界を超えるわけにはいかないのだ。人がそれ以上を要求すると、個人にあつては、反抗もしくは神経症を引き起こすか、さもなければその人を不幸に陥れるのである」(ibid.:128)。「文化によって生み出された罪意識」が「不安」となって意識全体を覆う。あるいは、それが無意識のままにとどまって、なにが原因かわからない「不満」として現れる (ibid.:116)。これは、エリアスが『文明化の過程』の冒頭にいう「文明苦」と重なりあう像であり、第1章で述べたように「文明化された人間」が抱える「自己抑制の不足」への不安、「自己に対する戦い」における葛藤と緊張、「文明化の傷」とは、フロイトの描くこの像の圧倒的な影のもとにあるといつてよいように思われる。

このように、「攻撃衝動」を抱え持ち、内的緊張や不安を抱き、それをどう抑制するかという問題に直面するフロイトの人間像が、「哲学的・観念論的人間像」を壊すものであることはまちがいない。新カント派の哲学に描かれる「認識主体の血管には、一滴の血も流れておらず、あるのは純粋な知性としての理性の薄められたジュースだけである」(Maso[1995a:70])。フロイトの描く人間は、エリアスの前項での表現でいえば「肉と血をもった」という「身体」を持つ。その意識は「身体」の次元に、また「理性」の外にある「エス」との関係のなかで作動する。そして、その「超自我・自我・エス」の態勢は、子どもが両親から生まれ、家族のなかで成長する過程で形成されていくものであり (エディプス・

コンプレックスを考えればよい)、あらかじめ「一人」で「大人」として存在し、「世界を認識する」意識などではない。人は人々のなかで成長する過程で変化していく。この人間の「可塑性」は、「幻想の未来」「文化のなかの不安」のように、歴史的な「可塑性」としても強調される。

哲学が出発点にする「考える彫像たち」とは対照的なこの人間像をエリアスが摂取して、『文明化の過程』や『諸個人からなる社会』を書いたのはまちがいないだろう。彼は、人間を「自己意識」から「肉体のふるまい」に引き戻す。あらかじめ「私」であるのではなく、人々のあいだで成長するなかで「私」になること、「私」の構成が歴史的に変わりうることを問題とする。そこには、「攻撃衝動」をどう制御するかという決定的な問題があり、それは「外的強制」から「自己抑制」へ、つまり「超自我」の内面化による制御へ、という方向を辿る。そして、その結果として、自らに差し戻された「罪悪感」に満ちた「不安」が、「文明化された私」を覆うようになる。

(2) フロイトとの相違

しかしながら、エリアスの考えでは、フロイトと彼には決定的な相違がある。彼の理解では、フロイトによる「自己意識」の解体の試みは、どうしても「自己内部」のより「深層」にある「実体」へと方向づけられるものである。フロイトは、「エス」、「衝動」、「欲望」、「身体メカニズム」という「意識」よりもさらに「強度に実体主義的」なものに、最終的な審級を割り当てようとした (ibid.:71)。エリアスは、この点を批判する。

たとえば、フロイトにとって、攻撃・暴力は先に見たとおり「攻撃衝動」として、人間の「内面」にあらかじめ存在する「実体」であるとみなされる。なにかを破壊することによって得られる「高度の自己愛的享楽」、「古い万能願望の実現」を可能にする満足 (Freud[1930=1970:93]) は、フロイトにとってア・プリオリに措定された「形而上学的な」 (Maso[1995a:71]) ものである。エリアスは、これについて、序章・3. に引用した晩年の論文「暴力と文明化」にも見られるように、そのような衝動が人間に内在しているかどうかは証明しようがない、と考える。エリアスは、『文明化の過程』の第二部終わりの「攻撃欲 (Angriffslust) の変遷」を論じた箇所、「衝動表出 (Triebäusserungen)」の歴史的変遷 (PZ1:D356=J372)、つまり攻撃をめぐる「情感 (Affekte)」が表出されることに「社会的制裁」があったかどうか、それに「喜び (Lust)」を見出すことが「社会的公認」があったかどうか、を論じようとする (Kilminster and Wouters[1995:113])。彼の考えでは、これは歴史的資料をもって論じうる。内的な「衝動」については証拠をもって論じることができない。だが、それが社会的関係のなかで許容あるいは禁止されどう「表出」されるか、それによってその感じ方——「喜び」や「嫌悪・不快」、その強烈さや敏感さ・鈍感さ——がどう変遷するかは論じることができるし、その歴史的変遷を資料をもって積極的に論じるべきである。こうエリアスは考える。

エリアスは、たとえば「死の衝動」や「顕示欲」を問題にするとに見られるように、「まるで化学物質のように」「われわれ自身のなかに衝動の塊が内蔵されている」ととらえる考えを批判する (PZ1:D357=J372-3)。『文明化の過程』の下巻・「まとめ」の「衝動の抑制・心理化と合理化」という部分では、こう述べる。「精神分析的研究は人間を観察する際にしばしば「無意識的なもの」、歴史的関連なしに考えられた「原始的欲求」(Es)を心という

機構全体のなかから最も重要なものとして取り出しがち」であり、エスが「まずそれ自体で形と構造をもち」、「制御機能」とは無関係なものとしてとらえてしまう。しかし「人類の歴史全体を通じてあまり変化しないであろう生のままの自然の衝動素材」（そのようなものが仮にあるとして）と「誕生のその日から他人との関係によって心的エネルギーが引き込まれていき、ますます確固たるものとなっていく構造」とは区別できない。解くべきはこの「社会発生的な衝動の方向または構造」であって、それは人間の「自我構造と超自我機構」から切り離すことはできない（PZ2:D400=J412）。「超自我」「自我」「エス」をそれぞれ実体化するのではなく、これらが織りなす「個々の人間それ自体のなかにある関係」、その関係のなかでできあがる「衝動制御の形ならびに自我と超自我制御の形」をとらえる必要があり、「そうしたものは全体としての文明化の過程のなかで、人間と人間の間の関係、つまり社会的関係の特殊な変容に従って変化していく」のである（PZ2:D401=J413）。

人間の（孤立した「個人」の）「内部」にある「衝動」という実体ではなく（それは証拠をもって論じえない）、その現れや感じ方の社会的関係のなかでの変遷を論じるべきである。人々をその「関係」へと置き直して、身体・性・攻撃・感情をもった人間を考えるべきである。これがエリアスの態度であり、この態度から、『文明化の過程』以降の彼のフロイトへのコメントは理解可能だろう。1940～50年代に書かれ、『諸個人からなる社会』に収録された論文「社会過程における個人化 (Individualisierung im Gesellschaftsprozess)」で、エリアスはこう述べる。「「個人」と「社会」の永遠の断絶と対立……多くの学者たち、とくにフロイトは、この種の対立のなかに人間の存在にとって不変の事実、どうしても人間が折り合いをつけなければならない……人生の基本的な悲劇性があると考えてきたようだ」(GI:D195=E143)。フロイトは「個人」の側にいて、「個人」を「エス」を含む全体によって解体しようとしたが、「社会」との関係は問い残してしまい、結局「社会」という実体を向こう側に設定してしまって、この二項対立をむしろ先鋭化させることに終わった、とエリアスは考える。彼が行いたいのは、この対立図式自体を解体することである。

1969年に『変化する社会のなかの精神医学』に寄せた論文「社会学と精神医学 (Sociology and Psychiatry)」では、こう述べる。精神医学者にとっては「単独の個人——つまり単独の患者——が前景にくっきりと現われ」、それを取り巻く人々は患者にとっての「社会的背景」や「環境」として扱われ、「構造化されたもの」としては認識されない。社会学者にとってはこうした「社会的関係態 (social configurations)」が注目されることなのだが、精神医学者にとって「環境的要因」というタームに回収される (Elias[1969b:123])。これは、精神医学者が「単独の患者」をまずモデルとする人間観——「精神医学的人間 (homo psychiatricus)」とエリアスは呼ぶ——を持っているからであり、この人間観は「個々の人間の「内部」で起こることと「外部」で起こることを根底的に区別するという前提」に基づいている。いうまでもなくこれは「閉ざされたシステム」としての人間、つまり第1章で述べた「ホモ・クラウスス」の人間像であり、精神医学者たちは、患者はまるで診療室で服を脱ぐように「外的要因」から独立して診断できるものと考えている、とエリアスはいふ (ibid.:124)。

たとえばフロイトは「リビドー」という言葉を用いる。これは、人と人とのつながりを求める欲望であり、エリアスはここでこれを「結合価 (valencies)」という言葉で表わそうとする。しかしフロイトは、これを「人と人との間」に置くのではなく、「心」のなかの欲

望として考える。「理論的研究において、フロイトは、リビドーが一人の人間から他の人間に投げかけられるという側面を多く持つという事実にあまり興味を示していない」。その結果、彼の研究は「「内的」な幻想」を扱うとき絶大な力を発揮するが、「「外的」な現実」、つまり社会学者がふつう「社会」と呼ぶものをとらえようとするとき、なんの構造も発見できず、「彼が「現実」と呼ぶ人間の側面を探求しようとし始めるやいなや、その人間理解の試みは立ち止まってしまう」(ibid.:137)。エリアスによれば、フロイトもまた、「内面」と「外界」を分ける「存在しない壁」を暗黙のうちに存在するものと信じてしまっている(ibid.:138)。このことは、「集団心理療法 (group psychotherapy)」の発展を閉ざしてしまふ、とエリアスは考える。「医者－患者」の二者関係ではなく、より「現実」に近い多くの他者という状況を設定して「関係態 (configurations)」を形成することで、そこで生じる「幻想の働き」と「現実の働き」がどれだけ独立しどれだけ影響しあっているか、このふたつがどれだけ相違しているか、という事実がはっきりする。「リビドー」概念は人間の内部と外部という「知的な人工物 (an intellectual artefact)」を維持・強化してしまうが、「結合価の関係態」という概念はこれを剥ぎ取り、「集団」の場での療法を可能にする(ibid.:138)。

エリアスは、1976年に書いた『既成集団とアウトサイダー』の新しい序文でも、フロイトとの関係に言及している。「われわれは、フロイトが、そのなかで人間の自己制御装置が形成される集団過程の理解を進めてくれたことに、多くを負っている」。しかしながら、「フロイト自身は、自身の発見を人間が自足した単位——ホモ・クラウスス——であるとする考え方で、おもに概念化してしまった」(EO:xlii)。つまり、「可塑的なリビドー」を集団の規範にしたがってコントロールする人間の能力をフロイトは認めていたが、この「自己制御機能」を「まるで腎臓や心臓のような器官であるかのように」、「個々の人間の有機体の水準で」概念化してしまった、とエリアスはいふ。フロイトの議論では、「父－母－子」の関係のなかである個人の「基本的衝動と自己制御機能の形成がパタン化される」としても、いったんそれが形成されるとそれ以降の集団過程とは独立して、「それだけで」働くように見え、彼の「自我」と「超自我」ないし「自我理想」という概念は「単独の個人のなかで完全に自律した状態で機能する」ものとして展開されてしまう(EO:xlii)。こうして、フロイトはパーソナリティのなかの集団過程にかかわる層を取り逃がし——エリアスはここで「われわれイメージ」と「われわれ理想」を例に挙げる——、せいぜいこれを、彼が主たる研究対象とした「幻想」と対立する「現実」ととらえるにすぎない(EO:xliii)⁽¹⁾。

繰り返すが、フロイトの影響は、エリアスにとってなおもっとも強いものである。しかし、そこには大きな相違が存在する。フロイトは人間を探るために、その「自己意識」には見えなくなっている「無意識」や「身体」、その「内側」のもっと深くにある「実体」を見えるようにしようとする。だから、あるところまで人間が人々のあいだに在ることを考察しながら、最終的には「一人の人」の内部に定位する。エリアスは、これをどこまでも人々のあいだに置き続けて考察しなければならない、と考える。「認識主体」を「無意識」や「身体」を備えた人間に置き直したうえで、それを発生させる、「自己意識」には見えなくなった「人々の関係」を見えるようにしようとする。見えなくなった「私」を作るものを、ふたりは別の場所に求めていくのである。第1章末の用語を用いるなら、エリアスは、フロイトが「私」を「身体化」し、「歴史化」する（「文化のなかの不安」や「幻想の未来」のヴィ

ジョンによって) ことに強い影響を受ける⁽²⁾。しかし、彼はフロイトが「私」を「身体」へとむしろ「実体化」してしまったのではないかと批判し、それを「関係化」しようとする。

この節では『諸個人からなる社会』をもとに、エリアスの「個人と社会の構図」を問い直す作業をみたあと、彼にその方法的態度をとらせたいくつかの要因を論じてきた。医学、戦争やインフレ、そしてカッシーラーとフロイトの影響。これらが、新カント派哲学に代表されるヨーロッパの「自己意識」からエリアスを離脱させ、それに問いを立てる態度を取らせたことは、了解されただろう。しかし、ではそれが「社会学」に持ち込まれるときに起こるのだろう。それはそれまでの「社会学」とどう異なるのだろう。あるいは、彼は、「社会学」からどのような影響を受けたのだろうか。このことを、いかに不十分でも、次に論じなければならないだろう。

第2節 エリアス社会学の位置——影響と対比

1. エリアスと社会学者たち

エリアスの社会学を、従来知られている社会学的思考に、どのように位置づければいいのか。——ヨハン・ハウツブロムは、エリアスへのヨーロッパにおける反応を論じた1977年の論文で、「エリアスを「位置づける」という問題、彼の著作が他のより知られている著者たちとどう関係しているかを知るという問題は、困惑の源泉であり続けている」と述べている。多くの社会学者は、エリアスのアイデアが古典的な社会学的思考と広く想定されているものとどう関係しているかを知る必要を感じるだろう。しかし、この関係は「簡単とはほど遠い」ものである、と(Goudsblom[1977:78])。

これは一方では、エリアス自身が、その作品のなかで他の社会学者にほとんど言及しないことによる(『諸個人からなる社会』の諸論考にも見られたように)。エリアスがハウツブロムへの手紙で、自分はフロイトからもっとも強い影響を受けたと書いたことを前節で述べたが、その手紙は以下のような逆説的な表現へと続けられる。「私は、自分が『文明化の過程』を書くことができたのは、ある程度まで、現在社会学者の祖先としてスタンダードな本と呼ばれているものへの私の知識が執筆当時著しく欠けていたことによるのではないか、と思っています」(ibid.:78)。エリアスの回想では、大学の学部を終えるまで彼は一冊の社会学の本も読んだことがなかった。彼が社会学に近づくのは「28~9才ごろ」、つまりハイデルベルクに移り、アルフレート・ヴェーバーとカール・マンハイムのセミナーに出席するようになってからである(RL:83)。戦争経験やインフレ下の実業経験が生んだ「リアルな生活経験に結びついた分野により接近したい」という希望(RL:35)により、彼は社会学を学び始める。

ロバート・ファン・クリーケンは、著書『ノルベルト・エリアス』のなかで、「エリアスは、他の理論家のアイデアを批判したりコメントしたりすること、さらに要約したり再構成したりすることに、関心を示したことは一度もない」という。エリアスは、マルクスやコントやパーソンズやポパーといったごく少数の思想家に批判的に注意を向けコメントするが、それは「現代の社会科学の優勢な潮流を例示する」ために扱うにすぎず、彼らの著作をよりよく、あるいは新しい視角から理解しようとする貢献をめざしたものではない。また、マックス・ヴェーバーやフロイトやマンハイムについてコメントするが、それは簡単なものにすぎず、表面的でときには誤りを含んでいるといわざるをえないものである(Krieken[1998:42])。

しかし、当然のことながら、彼が他の社会学者の影響を受けていないということはありません。むしろあまりにも多くの論者となんらかの類似性が持っている、ともいえるだろう。ハウツブロムは、ほとんどが直接の影響関係ではないが、多くの著名な思想家に結び付けられるアイデアがエリアスの作品に発見されうる、という。「コント、マルクス、ヴェーバー、デュルケム、フロイト、ジンメル」の、「知識の発展、生産様式、主体的行為、外的社会的強制、無意識的衝動、相互行為の形式」といったアイデアが、エリアスには見出される。そして、これらは一見「明らかに矛盾する」ものであり、こうした要素がエリアスに見られることは、逆にふたたびエリアスの位置づけを困難にする(Goudsblom[1977:78])。

リチャード・キルミンスターという言葉借りれば、「エリアスはすべての椅子の間に落ちてしまうように見える」(Kilminster[1993:84])。

いくつかのコメントを見よう。ペーター・グライヒマンは、エリアスがその研究の出発点から、大きく異なるディシプリンを総合しようとする志向を持っており、とくに「フロイトの力動心理学を社会学的過程理論に統合すること」がそのもっともオリジナルな成果であろう、と指摘する(Gleichmann[1989:63])。すでにフロイトの影響は、この章・前節で見たとおりである。また、マイク・フェザーストーンは、『文明化の過程』上巻だけでは、エリアスはフーコーその他の身体についての研究の先駆者とのみみなされることになるが(Featherstone[1987:197])、下巻では、国家形成と身体や感情の制御との関係が見出され、このふたつが(非エリアス的な用語でいえば、ミクロとマクロと呼ばれがちなものが)結びついている「過程」が描かれることになる、と論じる(ibid.:198)。この作業によって、エリアスは通常の二分法——フェザーストーンは、「個人—社会、主体—客体、合理主義—非合理主義、構造—過程、絶対主義—相対主義」などをあげる——を越えており、分析よりも総合を重視し、人間全体の相互依存を、その生のある一部をとらえるよりも重視している(ibid.:201-2)。同時にフェザーストーンは、エリアスの作品は、人間の関係における権力の遍在を一貫して強調していると指摘する。「関係態」概念は、人々が協力し敵対しながら編み合わせる相互依存の関係のなかで、権力のバランスが移動し続ける、というものであって、これは、フーコーとある類似性をもっているが、フーコーよりも人間の相互依存における権力バランスの揺れ(fluctuation)への大きな感受性を持っていた、と述べる(ibid.:203)。フーコーとの関係については、この節の最後に述べることになる。

しかしながら、エリアスの社会学における「位置づけ」を考えるならば、デニス・スミスのいうように、エリアスは「19世紀の社会学」を「基盤」とし「発展」させた社会学者として特徴づけるのが妥当だろうし、そうした社会学たちとの距離を測定するべきであろう。たとえば、スミスは、こういう。マックス・ヴェーバーと同様に、エリアスは合理化の過程に関心を払ったが、それを心的衝動や情感が内面化されたコントロールにより大きく従うようになる過程に関係づける、という方向をとった(「合理化」を「文明化」概念に包含しようとしたことについては、前章の第4節で触れたとおりである)。マルクスと同様に、エリアスは集団間の闘争や機能的な相互依存の発展を分析したが、政治的・軍事的な領域(国家が独占するようになっていく)の相対的な自律性により大きな強調点を置いた。デュルケムと同様に、エリアスは経験や社会的抑制によって人間にハビトゥスが教化されることに関心を払ったが、デュルケムのような道徳的な教化への強い関心を持たなかった(Smith[1984:371])。

このうち、もっとも多く言及されるのは、マックス・ヴェーバーとの距離であるといってまちがいないだろう。キルミンスターは、より短期的な実証を志向する現代の社会学は、ヴェーバーのように長期にわたる過去を参照した上で現在の社会を診断するという基盤を失っており、そうした長期の視野をヴェーバーとともにエリアスの社会学も持っている、という共通点・親近性を指摘する(Kilminster[1987:217-8])。もちろん、その長期の視野をどうとらえるかについての視点の相違は重要であり、(スミスについての前段落でも触れた論点だが)グライヒマンによれば、あるときエリアスは自身の作品が「世界の合理化についての研究」ではないのか、ときかれて、「マックス・ヴェーバーは過程の理論をもつ

ていたか」と冷淡に答えたという (Gleichmann[1989:69])。ジグムント・バウマンは、序章の冒頭に引用した論文で、文明への見解についてのフロイトとヴェーバーの対立において、エリアスはフロイトの側にいることは明確である、と述べる。エリアスの「文明化」の叙述はヴェーバー的「合理化」とは分岐を見せており、エリアスにとってこれはある歴史的な関係態の産物であって、意識や考慮された努力、まして合理的な計算の結果ではない (Bauman[1979:123])。

ハウツブロムは、ヴェーバーとエリアスのふたつの相違を指摘し、エリアスによりポジティブな評価を与える。まず、ヴェーバーによる国家が暴力の正当な使用の独占を成功裡に主張できる組織という概念が、エリアスの国家形成のモデルではより拡張され・より力動的にされて、物理的・財政的権力の創設と強化の過程ととらえている点が評価され、この二重の国家権力の土台が不可分であることの強調は、政治と経済の領域の習慣的な分離からの大きな離脱を意味する、という。また、合理性の意味の発生、宗教や観念・書物の文明化の過程に関する重要さの「過剰評価への批判」という論点をエリアスの議論に見出すことができ (これは、前章の第4節で指摘したことと類似する論点といえよう)、これらは従来の仮説への根本的な距離を示している、として、ハウツブロムはエリアスの議論をより肯定的に評価する (Goudsblom[1987:326])。

これに対して、同じ論点にかんして、エリアスにより否定的に評価する論者も存在する。先にあげたスミスは、エリアスは人間の意識をむしろ一次元的にしかとらえていない、と主張する。エリアスは、社会的葛藤における競争において生まれる心的コントロールの発展や応用については関心を持ったが、宇宙的秩序 (cosmos) との和解によってめざされる心的コントロールについては関心を持たなかった。これは、ヴェーバー派が洞察したシンボルシステム・意味体系に描かれているものである (Smith[1984:373])。スミスは端的に、存在論的・感情的・道徳的不確実性に由来する社会学的・心理学的複雑さへの軽視、生存ではなく「意味」を探求することへの軽視がエリアスには見られると述べ、後者は宗教的儀礼や共同体の祝祭への注目を必要とし、エリアスが主に関心を持った政治的・経済的・地位的な闘争からは引き出されない、と指摘する (ibid:382)。また、ヨハン・アーナソンは、エリアスは、単数形の「個人」を否定し、複数形の「人々」を思考しており、「個人」の「行為」から思考し始めるマックス・ヴェーバーと対立する、という。この、本節で後に強調して検討することになるエリアスとヴェーバーが対立する論点は、アーナソンの判断では、マルクスやデュルケムとの対立と比べ、より生産的とはいいいがたい (Arnason[1987:443-5])。

アーナソンのいうマルクスとデュルケムに対するエリアスの距離を、付記しておこう。マルクスに発する史的唯物論は、関係態社会学から見ると、重要だが一面的で未熟なまま完成させてしまった進歩のように見える、と彼はいう。マルクスは長期的過程の分析に開拓者としての役割を果たしたが、経済の領域を超えて接近するのには失敗した。すなわち、マルクスは、競争と独占の弁証法が資本制にとって決定的に重要であることを指摘したが、エリアスはこれを拡張して、経済的資源の競争と独占がより複雑な編み合わせ、とくに国家の形成と国家間の競争に拡張しうることを主張した。いいかえれば、経済領域の競争は自立的な力学によるものではなく、それを中世の封建秩序のなかでとらえる必要があることを指摘した (ibid:432-3)。これは、エリアス自身も『わが生涯』において、経済的側面に照準するマルクスに対して、それに還元できないものとしての物理的暴力・権力に照準

しなければならない、と主張することと重なるといえるだろう (RL:144)。

デュルケムとデュルケム派に対するエリアスの距離は、アーナソンによれば、エリアスの「反規範的な態度」に見られ、これはマルクスへの批判と同様に重要である、とされる。規範は社会的現実によって付与されるものだが、それをアプリオリなものとしてとらえる立場はエリアスではもちろん捨て去られ、権力のバランス、権力の機会という観点から分析されることになる。競争、蓄積、独占の過程こそが問題となり、規範の争いというよりも、世俗的な権力の争いが、『文明化の過程』での説明となるのであり、それがエリアスのデュルケムに対する批判である、とアーナソンはとらえる (Arnason[1987:434-5])。デュルケムにとって、キリスト教の出現、12 世紀に始まる文化革命、フランス革命が重要な歴史上の事件であり、文化的背景、規範的構造が決定的に重要であったが、エリアスはこのデュルケムの社会イメージを拒否する。彼は、そこでの世俗の権力関係のみを問題とし、その長期的過程を把握しようとするのだ (ibid.:437-8)。

スミスが取り上げたヴェーバー、マルクス、デュルケムに加えて、「19 世紀の社会学を発展させた」社会学者のひとり、ゲオルク・ジンメルとの距離を論じる論者もいる。ジグムント・バウマンは、「関係態」=人間の相互依存のかかわりの概念には、ジンメルの「社会の幾何学」との親近性を見出すことができる、と述べる。しかし、ジンメルが「形式」のアイデアを抽象的で一般的・超越論的な領域で展開したのに対し、エリアスは歴史的に特殊な関係態に関心を向ける。ジンメルと同様にエリアスは関係態の力学を説明用具として発展させようとしたが、ジンメルが形式を一般化された社会学の道具としようとしたのに対して、エリアスは総合的かつ個別的な社会学を理想としており、ジンメルの「形式社会学」を歴史化しようとした、とバウマンはエリアスを評価する (Bauman[1979:118])。

こうした対比のリストは、いくらでも書き連ねることができるだろう。いま登場しただけでも、フロイト、フーコー、マックス・ヴェーバー、マルクス、デュルケム、ジンメルの名があがり、たとえばヴェーバーと対比するコメントは、前章で述べたことと重なるものでもあった。この節では、次項から、エリアス自身が述べていること、すでに他の論者が行った対比のコメント、それぞれのテキストを引用した本稿でのオリジナルな対比を組み合わせながら、エリアスを社会学に「位置づける」ためのいくつかの試みを付け加えることにする。すなわち、ごく限られた数名ではあるが、影響関係があるとされる社会学者、あるいはある共通性を持ち比較されて論じられることがある社会学者について彼との対比を行う。もちろん、それ以外の論者との対比も可能であり・必要であって、この節の試みは、彼を「位置づける」というハウツブロムのいう「困惑の源泉」でありつづける課題を、十分に果たすことはできないだろう。しかし、それは、エリアスの社会学の特質をより明確にし、その可能性と限界を把握するために、一定の有効な作業にはなりうるだろう。

この節では、以下の論者との対比を行う。第一は、(これまでのリストにはなかったが) カール・マンハイムである。彼が 1920 年代にエリアスと密接な関係を持ったことは、序章ですでに述べ、その影響関係も第 1 章で示唆してきた。その影響や、近接性と相違点をより詳しく見ることは必要な作業であろう。そこでは、エリアスがマンハイムから彼の思考にとって重要な要素を得ていることが確認されるとともに、ふたりのあいだの決定的な相違も見ることができるだろう。第二に取り上げるのは、前節末でも「合理化」や「意味」「理念」の取り扱いについて論じ、いまでも多くの論者のコメントを引いた、マックス・ヴェーバ

一との対比である。エリアス自身が影響を認め、かつ批判しているこの社会学の巨人との関係については、ヴェーバーの全体像を描くことからしても本稿では当然不可能であり、むしろいま引用した論者があまり論じていない（また前章末で触れた論点とも異なる）論点を、ここでは提示してみようと思う。すなわち、エリアスが直接ヴェーバーに論及し、さらにその方法的相違、エリアスの可能性と限界を読み取る手がかりとなる、彼の著書『宮廷社会』を題材として、とくに本章の冒頭に論じた「ホモ・クラウスマス」という自己意識と社会学のかかわりを焦点としながら、ヴェーバーとエリアスの距離を論じようと思う。また、そのあと、「相互作用」に方法論的に定位する社会学者ゲオルク・ジンメルについて、その類似点を（十分な対比ではないが）注記として示したい。これは、いま引いたパウマンのコメントを超えるものではないが、ジンメルのテキストをいくつか提示することは、エリアスの位置づけを考えるうえで意味あるものと予想されるからである。

その後、影響関係というよりも、対比によってエリアスの方法的態度を明らかにするためにふたりの論者を扱いたい。ひとり、アーヴィング・ゴフマンである。ミクロな相互作用を研究するゴフマンは、エリアスと同様に「礼儀作法書」を資料とし、その問題関心にも共通点が多い。このふたりの相違を見ることで、エリアスの態度はより明らかになることだろう。予告するならば、ゴフマンの社会学はデュルケムの強い影響を受けたものであり、この対比はデュルケム学派とエリアスとの距離（アーナソンが述べたような）を遠回りながらも測定する作業ともなる。そして、最後に対比されるのは、ミシェル・フーコーである。彼はしばしばエリアスと対比的に取り上げられており（さきにフェザーストーンのコメントを見たし、第1章でも何箇所かで予告したが）、このふたりのあいだにも明らかな共通点と差異を発見できる。この思想家についてもその全体像を構築することはとうていできないが、それぞれの方法の徹底・不徹底がなにを可能にし・なにを不可能にするのかを、フーコー自身の立場の変容を視野に入れながら、対比的に論じていくことを、この節の最後に行うことにする。

2. カール・マンハイム

（1）マンハイムとの共通性

まず、カール・マンハイムとの対比について論じよう。1924年にハイデルベルクに移って以来指導学生として、また1930年以降のフランクフルトでは助手としてエリアスが密接な関係を結んだマンハイムからの影響については、エリアス自身『わが生涯』のなかで言及しており、同時に彼への批判を述べてもいる。さきに触れたキルミンスターは、「すべての椅子の間に落ちる」エリアスの社会学について、「彼がマンハイムと共有していた知識社会学の伝統にその源泉を跡付ける」とき、その位置づけが「少しは容易に」なる、と述べ、彼の論文はエリアスとマンハイムの「近さと遠さ」を検討することを目的としている（Kilminster[1993:84]）。また、スティーヴン・メネルもその関係に触れるが、そのあいだには「はるかな相違」があるとして、キルミンスターよりもその影響を小さく見積もっている（Mennell[1992:12]）。

以下では、まず、マンハイムのテキストを見る。そこでは、両者の明らかな共通性（おそらくマンハイムからエリアスへの影響）が見えてくる。その後、エリアス自身のマンハ

イムへの言及を見たうえで、その共通性と相違を確認し、エリ阿斯がマンハイムに対してどのような独自性をもっていたのかを把握してみようと思う。

さて、マンハイムのテキスト、たとえば1929年の『イデオロギーとユートピア』を見れば、そのエリ阿斯への影響はあまりにも明らかである。キルミンスターも引く部分を引用しておこう。

社会学的アプローチに関してもっとも重要なことは、集団、つまり、個人が思考したり経験したりする場合の母なる国である集団と個人とを分離するという虚構に、それが終止符を打ったことである。

他と絶縁して自給自足の生活を営む個人というこの虚構は、いろいろな形をとりながら、個人主義的認識論と発生論的心理学の底に横たわっている。たとえば、認識論においては、他と絶縁して自給自足の生活を営む個人という考えは、次のような形をとってきた。すなわち、個人は生まれながらにして人間存在に特徴的なすべての能力を具有した存在であり、とりわけ純粹認識の能力をその本質として備えているものだという考え方である。さらに、個人は世界についての認識を自己の内界だけを基にして作りあげるものであり、外界との関係はたがいに交わることのない並行の形をとるという考え方も、そうである。同様に個人主義的な発達心理学においても、その虚構性は次のような形で表明されていた。すなわち、個人は必ずある一定の発達過程を経過するものだが、この行程で自然環境や社会環境が果たす機能は、せいぜい、個人のなかであらかじめ形成されている能力を自由に発揮させるうえで触媒になるといった程度のものだという考えである。(Mannheim[1929=1979:128-9])

他と絶縁して自律した個人という虚構。エリアスの言葉でいえば「ホモ・クラウスス」というフィクションを、ここでマンハイムは厳しく批判している。このフィクションに「個人主義的認識論」や「発生論的心理学」は依拠しており、「社会学」はこの「集団と個人とを分離するという虚構」に終止符を打った。この「社会学」の位置づけも、エリアスの方法的態度と明らかに近接するといつてよい。

『イデオロギーとユートピア』のこの部分でマンハイムが行おうとしたのは以下のことである。高橋徹の整理によれば、マンハイムはこれ以前の論文「精神的形象のイデオロギー的解釈と社会学的解釈」(1926年)において、観念をその「内側」から内在的論理に即して解釈する立場と、「外側」から、つまり理論外的な「存在」を軸に解釈しようとする立場があるとして、前者では観念は「イデー」として現れ、後者の立場には「イデオロギー」として現れる、という。マンハイムは、「内在的考察」はもちろんその観念を持つ者の論理構造を明確に観察できるが、その社会的機能や条件づけを外側からとらえる「外在的考察」なしには不十分であるとし、「外在的な社会学的解釈」への移行を主張する。彼の分類では、「内在的考察」には「主観的に意図された意味の解釈」を方法とするマックス・ヴェーバーや意味の発生を「理念的解釈」によってとらえる新カント派が含まれており、「外在的考察」のなかには実証主義的志向を持つ「社会学的解釈」に「下部構造に社会概念をおくもの」と「下部構造に衝動の類をおくもの」が存在し、マンハイム自らの「知識社会学」は「下部構造に社会概念をおく」外在的考察である、と位置づけられる(高橋[1979:40-2])。

『イデオロギーとユートピア』は、この「外在的考察」をより体系化しようとしたもので

ある。ここで、彼は「思考の社会学的な見方」を明確にしようとし、近代において観念をめぐる「認識論的観点」「心理学的観点」「社会学的観点」がどのように登場したかを論じる。彼によれば、教会による知的独占（そこでは世界秩序は疑念なきものだった）が崩壊することにより、それと反対に「認識主観の分析」から出発して客観的存在の投錨点を明確にしようとする「認識論」が生まれ（Mannheim[1929=1979:110-2]）、さらに、分業が進むなどの状況によって同一の対象に異なる意味を見出すという事態をまえに、主観を分析するだけでは解決できない問題を解決しようとする「心理学」が生まれる（ibid.:122-4）。しかし、マンハイムの考えでは、このふたつの方法は、「ともに意味を主観内部の発生源から説明せんとする試み」であって、いずれの場合も「個人の精神は集団とは別個の独立した存在だ」とみなしており、これは認識論と心理学における「虚偽の前提」をつくりあげることになった。「社会学」は、この前提の誤りを正す（ibid.:128）。マンハイムのいう「知識社会学における主要命題」は、「思考の社会的起源が曖昧なままに放置されているかぎり、その的確な理解には達しえない思考様式なるものが存在する」ことであり、「さまざまに分化した個々人の思考を徐々に生み出すところの歴史的・社会的状況の具体的な仕組みをとらえ、そのなかで思考を理解すべく努める」。そこで取り上げられるのは「考える人一般」でも「思考を事とする孤立した個人」でもなく、「一定の集団に所属する人間」である（ibid.:98-9）。

認識論や心理学が前提する「孤立した個人」を出発点にするのではなく、彼が集団のなかにいるという「歴史的・社会的状況」から出発するこの態度は、エリアスが認識論＝新カント派の「考える彫像」から離反し、「関係態」に視点を移行させた態度変更と共通するものである。あるいは、第1章末から述べているように、「関係化」の方向といてもいいだろう。また、すでに述べたように、『文明化の過程』第一部で、「文化」と「文明化」という観念を、ドイツとフランスの市民層という集団が置かれた状況に置き戻していく（それを考えたのがカントやミラボーという個人であったとしても）エリアスの方法は、マンハイムのいう「外在的考察」の忠実な応用と呼んでよいものであろう。ここで、「文化」も「文明化」も、その「内在的意味」を解釈するよりも市民たちの利害状況やそこで果たす機能を問うという問題系のなかで「イデオロギー」として書きかえられていく。

こうしたマンハイムとエリアスの類似性が——彼らはこの時期共同作業をしていたので、相互に影響を与え合っていたかもしれないが、おそらくはマンハイムからエリアスへの影響が——見られるもうひとつの場面は、1928年のチューリヒでの第6回ドイツ社会学会大会におけるマンハイムの報告とそれへのエリアスの反応である。この報告「精神的領域における競争の意義」は、「競争」をテーマとするシンポジウムで登壇したマンハイムが、これを経済領域だけでなく精神的・文化的な領域にも見出し、この領域における競争の「共同構成的役割」（周辺のだけでなく・もっとも主要なものでもない役割）を解明しようとしたものである（Mannheim[1928=1975:142-3]）。そこで彼は、精神的領域で「同意」がある状況、ある解釈集団による「独占」がある状況、多数の集団が競争する状況、ひとつの立場への集中が見られる状況によって、その理念の内容の相違を分析しようとする。ある箇所では、「われわれの意図は、……ドイツ精神史での思弁的性格に対抗して、これを正しい光に当ててやることである」という（ibid.:170）。そこでは、現存する「自由主義」、「保守主義」、「社会主義」という観念も、その内容を「思弁的」に考察するのではなく、党派間の「競争」が存在する状況から光を当てられることになる（ibid.:176-8）。

この報告に対して、テンニースやゾンバルトなど多くの社会学者から賞賛するコメントが寄せられ、エリ阿斯も「これは知的な革命だ」と発言した (RL:110, Kilminster[1993:94])。ただひとり、アルフレート・ヴェーバーのみが激しい批判を加えた。彼はいう。マンハイムの考えは「行為の基盤である知的な創造性を認識すること」を無視してしまっている (RL:118, Krieken[1998:17])。「きょう君が鮮やかに行ったように思考を相対化することの、ほんとうの意義はどこにあるのか」 (RL:117)、「これは、驚くべき洗練と鮮やかさで再提示された、歴史の唯物論的な解釈でしかないのではないか」 (Kilminster[1993:95])。エリアスの回想によれば、これはそれまでふたりの間にあった敵意が表舞台に登場した瞬間だったが (RL:110)、マンハイムの報告は、アルフレート・ヴェーバーや兄マックス・ヴェーバーが信奉する「自由主義」を (彼は報告で「自由主義」を論じるとき、アルフレート・ヴェーバーの名を直接持ち出す)「相対化」し、この哲学的・政治的信条を「破壊する」もの、「意図的かいなかにかかわらず、挑戦」と感じられたのだろう、という (RL:114,116) ⁽³⁾。

エリ阿斯は、アルフレート・ヴェーバー (つまり、当時の彼の指導教授) より後に発言したが、「とりわけ熱狂的に」マンハイムを支持した (Kilminster[1993:95])。アルフレート・ヴェーバーのいう「創造的人間存在」を強調するのではなく、それぞれの個人が「人間社会の歴史的運命」に制約されているという事実を理解することを、新しく強調しなければならない、とエリ阿斯はいう。「創造的人間存在」を中心にすえる思考は、個人が孤独に存在するという感覚を基礎に持っており、自分がはじまりであり終わりであると感じる思考である。人間社会の歴史的動きを中心にすえる思考は、自分自身がはじまりでも終わりでもなく、「鎖のつなぎ目」だということを知らなければならない (Kilminster[1993:95], Krieken[1998:17])。この、後に『諸個人による社会』に書かれるのと類似の発言をして、彼は、創造する個人を軸にするアルフレート・ヴェーバーから距離をとり、人々が社会のなかにいるという地点を出発点にするマンハイムを支持する。振り返るならば、「競争」という (エリアス的にいえば)「関係態」によって、理念の内容を解明しようとするこの報告の態度は、貴族層と市民層のドイツとフランスにおける「競争」の性質の相違から「文明化」と「文化」の概念の相違を論じた『文明化の過程』第一部にきわめて近いし、第二部以降、「競争」をめぐる過程から「ふるまい」の変容を説明しようとするエリアスの道具立てとも大きく重なる (ただし、説明しようとするものが異なるのであるが)。

このように、マンハイムからのエリ阿斯への影響、あるいはこのふたりの近接性は、明確なものであろう。しかしながら、いま述べた『わが生涯』 (初出は 1984 年) でのマンハイム報告への回想は、当時の「熱狂」とは違う、マンハイムとの距離や不満を感じさせるものであり、それはエリアスのマンハイムへの評価全体にも見られる。そして、いうまでもなく、エリアスの社会学全体はマンハイムのそれと大きな相違を抱えるものでもある。それを、次に論じなければならない。

(2) マンハイムとの距離

この回想で、エリ阿斯はアルフレート・ヴェーバーの発言について、彼の主張は明快だった、という。ヴェーバーは、存在に拘束される思考もあるが、そうではない思考もあり、存在に拘束されるとしてもマンハイムが描いたのとは違う形の拘束もある、と述べていた。たとえば、科学的思考はマンハイムのいう意味で存在拘束的ではなく、相対化可能でもな

い。また、たとえば同じ「古代」の人々でも、ギリシアの人々とそれ以外の人々では思考様式が異なっており、これは検討に値する問題だが、マンハイムのいう「存在拘束性」では解明できないだろう (RL:117-8)。さらにエリアスは、このとき自分は、アルフレート・ヴェーバーとマンハイムの対立を「永遠なる法則」の立場と「構造的過程」の立場の対立として解釈しようとしたが、これは不正確であった、という。なぜならマンハイムは、歴史の流れを意識していたが、それを相対主義的にとらえており、つまりは「構造を持たない行ったり来たりにすぎないもの」としてしか見ていなかった。マンハイムは相対主義を超えられなかった、なぜなら「計画されないが方向を持った社会過程——知識の過程も含めて——は、彼の地平のかたににあったから」と、エリアスという (RL:118)。

ここでのエリアスのマンハイムへの不満は、マンハイムが「相対主義」にとどまったことにある。もちろん、彼はマンハイムの「イデオロギー概念」を高く評価する。「私は社会学理論の非科学的な性格に落ち着かない気持ちを持っていたが、マンハイムのイデオロギー概念は、疑いなく私にとって大きな助けになった。この概念のなかに、私の感じていることと知的関心が明確に一致する点があった。……マンハイムはある人々・集団の社会への見方と彼らの社会的位置、とくにその利害関心との関係をきわめて明快に解明した」。しかし、エリアスの考えでは、「彼はここで止まってしまう」。「彼は、人々の思考構造をイデオロギーとして批判的に暴露するということを超えて進もうとしないし、おそらくそれを望まない。思考を相対化し、解体するところで満足してしまうのだ」。しかし、エリアスにとってイデオロギー批判は目的への一手段に過ぎず、その目的とは「現実を隠蔽する知識」だけでなく「現実を解明する知識」を説明する社会理論にある。「人間の身体への医者知識は、人間を治療することができ、イデオロギーではない。どうして人間の社会についての非イデオロギー的知識を生産する立場に立つべきでない、などといえるのか」 (RL:109)。メネルは、エリアスにとってマンハイムのイデオロギー分析は「出発点にすぎない」として、エリアスがこの方向に踏み出したという相違を強調する (Mennell[1992:13])。

これはきわめてナイーブな議論に思われるが、同じことを、エリアスはマルクスとマンハイムの関係について論じる。マンハイムの議論は、1920年代のドイツ社会学にあって、マルクスや唯物論的歴史観にどう対処するか、という課題への試みのひとつであった。たとえばマックス・ヴェーバーは（それ以前の時期だが）、それをエートス仮説の実証というマルクス派からより遠い方法によって行おうとした。これに対しマンハイムは、マルクス派の議論を越えるために、マルクス派の議論（「存在が意識を規定する」）をマルクス派そのものに適用する、という方法をとる (RL:119)。マルクスは、思考は利害に影響されるというテーゼを、支配階級には用いたが（彼らは支配を続けるために社会的現実を隠したり歪めたりする必要がある）、被支配階級には用いず（マルクスの考えでは、彼らには隠蔽や歪曲の必要がないから）、彼のこのテーゼには「相対化的」な意味合いはなかった (RL:105)。しかし、マンハイムは、このテーゼをマルクスよりもラディカルに適用する。つまり、すべての思考が存在拘束的であるならば、一貫して考えれば、マルクスの考えもある社会的党派の立場を反映し、それによって狭められたものである (RL:107)。また、これは、マンハイム自身にも適用される。つまり、マンハイムは自分自身の立場まで存在拘束的ととらえ、相対化する用意があるのだ (RL:113)。マンハイムは『イデオロギーとユートピア』で、こう述べている。「全体的イデオロギー概念を普遍的に把握するようになるためには、敵の

立場だけではなく、原理上いっさいの立場を、つまり自己自身の立場さえ、イデオロギーとみなす勇気がなければならない」(Mannheim[1929=1974:188])。

しかし、エリアスはここに留まることを批判する。これは、すべての観念がイデオロギーである、と暴露するだけにすぎないのではないのか。「すべては疑われるべきだ。これが理想である。……マンハイムの場合、なんらかの確かな現実適合的な知識が——結局そうした知識は有用なものが豊富にあるのだが——無傷に生き残るのかどうか、きわめて不確かである」(RL:113-4)。この見方は、ある知識・認識がある立場・利害関係に拘束されている、ということを示すことができるが、そうした立場・利害関係そのもの——「認識」が拘束されるべき「存在」——がどのような社会的過程によって発生したか、を論じることができないのではないか。マルクスは、この立場・利害関係の布置が生まれる「長期的な社会的過程の理論」を創造した。マンハイムは、これに変わる「社会的過程の理論」を構築するのではなく、ある認識がそのつどの立場・状況に拘束されることだけを問題にする。このとき、「長期的な社会的過程」については、なにも理論を持ちえないか、既存の理論——マンハイムの場合、マルクス派のそれ——に依拠することになるのではないか。また、そうでないと、認識や思考がそのつどの立場や状況——たとえば「競争」——に拘束されるということは指摘できるが、それが長期的にどう変動するかは論じえず、つねにアド・ホックな議論しかできないのではないか。エリアスの考えでは、「私には、これからのどのような社会学理論も、その核心に長期的な社会的過程の理論を含んでいなければならないと思われる」(RL:119)。これをマンハイムは構想していない。そして、エリアスは、この理論には、マルクスが社会的過程の動因とした「経済的領域での力」以外の力が働いていることを想定しなければならないと考える。たとえば、国家と国家や、より以前の時期なら部族と部族といった「生存単位」間の闘争による発展、生存するのに必要な「方向づけ手段」つまりまさに「知識」それ自身の発展の過程の理論が、必要だというのだ(RL:119-20)。

ここで確認しておくならば、このエリアスによるマンハイムへの批判が、マンハイム理解としてどこまで正確かは、留保が必要であろう。マンハイム自身、「相対主義」という彼への批判(エリアスのこの回想に見られるだけでなく、彼にきわめてしばしば投げかけられる批判)に気づいており、それをどう克服するかを模索し続けた。『イデオロギーとユートピア』においても、存在拘束性についての洞察が「古いタイプの認識論」と結びつけられるとき「相対主義」が成立すると述べ、それを超えて「真理とはなにか」「どういう立場が真理に近づくのにもっともふさわしいか」を論じている(Mannheim[1929=1979:190-1])。そこで彼は、立場や現実との関連(自分のそれを含めて)を無視して真理を所有することができる(つまり、認識の存在拘束性やイデオロギー性を自覚しない)とする立場は、真理に近づくことはできない、と考える(これが「古いタイプの認識論」である)。自分の「認識視角やカテゴリー上の道具立てが社会的に拘束されている」と自覚することこそが(このこと自体は「束縛」なのであるが)、真理に近づきうる「いっそう大きな力を持つチャンスに恵まれる」ことを意味するのだ。ここでは、イデオロギー性の把握が、暴露や相対化というよりも、より確かな認識に近づくための前提と見なされる。「ある立場を取る以上、免れることのできない視野の狭さや制限を、対立する他のさまざまな立場によって克服するために、たゆみなく前進しながら努力を重ねることにこそ、生の生たるゆえんがあるのではないだろうか」(ibid.:192)。「あらゆる立場の部分性を認め、それを繰り返して確認する場

合にだけ、すくなくとも人は、求められている全体性に近づきつつあるといえる。……思想とは、現実のさまざまな力に突き動かされながら、つねに自己自身に疑いを投げかけ、自己訂正を求めてやまない過程なのである」(ibid.:216)。「全体性とは、部分的な見方を自己のうちに受けいれつつ、不断にそれを打ち破り、一步一步、認識の自然の歩みにつれて自己を拡大してゆく、全体への志向を意味する。そこで目標としてひたすら追求されるのは、時代にかかわらず当てはまる結論をつけることではなく、われわれにとって可能な最大限の視野の拡大である」(ibid.:217)。こうしたマンハイムの言明は、エリ阿斯が述べるような、懐疑や暴露にとどまる「相対主義」の姿とは明らかに異なる。ここでは、イデオロギー性の認識は「相対主義」に続けるためのものではなく、まさに「現実適合的な知識」に近づくための通過点、エリ阿斯がいう「目的」のための「手段」であるように見える。そして、エリアスの知識についてのとらえ方も、まえの段階を踏まえて次の段階へと「より」現実適合的になる、という知識の「過程」としての性格において（このエリアスの見方については第5章で詳述する）、いま述べたマンハイムのとらえ方と、じつに大きく重なると思われるであろう。エリアスの回想でのマンハイム批判は、やはりきわめて一面的である⁽⁴⁾。

キルミンスターも、同様のことをこう述べる。エリ阿斯は、マンハイムを「存在」と「意識」を二元論的に分離させていると批判する(Kilminster[1993:87])。これは、マンハイムは「意識」が「存在」によって拘束されることを指摘するが「存在」自体をとらえようとしない、とするエリアスの批判を見てもわかるし、別の箇所でもエリ阿斯は、この二元論という「フィクション」をマンハイムが支持していた、と述べている(RL:106)。しかし、キルミンスターによれば、エリ阿斯は、マンハイムがまさにこの二元論の問題を解決しようと多くのエネルギーを割いたことを見逃しており、マンハイムは社会的存在と思考が別物だとする考えが誤謬であるとする二元論に「エリ阿斯と類似の方法で」対抗しようとしたのだ。エリ阿斯が「マンハイムへのありふれた批判」「単純すぎるカリカチュア」をその回想で採用したのは、その像によって多くの人がマンハイムを同定でき、自分と彼と距離をもっともわかりやすく主張できるから、と判断したからではなかったか、とキルミンスターは推測する。しかし、皮肉なことに、こうして「相対主義」を批判したエリ阿斯自身の知識社会学が、「マンハイムのそれと類似した形で、潜在的にこの立場に依拠している」。キルミンスターは、このマンハイム批判は不正確であるだけでなく、それを通してエリ阿斯がエリ阿斯自身を批判してしまった、と考える(Kilminster[1993:88])⁽⁵⁾。

しかしながら、回想でのエリアスのマンハイム批判がすべて留保の対象になるわけではなく、エリ阿斯とマンハイムの社会学はやはり決定的に異なる。いま留保を確認するまえに見たように、エリ阿斯は、認識の存在拘束性を解明する地点から、さらにその認識主体が置かれる社会的状況が発生する「長期的な社会的過程」の理論を構築する地点へと、マンハイムよりもはるかに積極的に進んでいこうとするのだ。『文明化の過程』の第一部と第二部・第三部のあいだの断絶を思い起こせばよいだろう。すでに述べたように、この第一部は、「文化」「文明化」という概念のイデオロギー性を解明する、マンハイムの「知識社会学」そのものであったといってよい。しかし、エリ阿斯はそこにとどまらず、こうした概念を持つ人々が生まれる社会的状況にいたる「長期的な社会的過程」を論じようとする。マンハイムが論じない、あるいは彼がマルクスへの代替案を提出せず・結果として唯物論的

歴史観をそのまま受け継いでしまったように見える問題に、エリアスは自分自身による答えを出そうとする。それが、感情や暴力を「自己抑制」する傾向への「過程」と、ある相互依存や階級間の関係態と国家による暴力独占へといたる「過程」の関係を描き出そうとする『文明化の過程』の主要部であるといえるだろう。なにかを認識する人間は、マンハイム＝マルクスが見たように、階級間で闘争・競争し、対立する利害を持つという状況・過程のなかにいるだけではない。エリアスはもちろん階級関係を重視しているが、「生存単位」同士で暴力的に攻撃しあい、暴力手段の独占を進めていく社会的過程をも独自に描き、その過程に、認識主体としての人間＝ホモ・クラウスの発生を置き直そうとする⁽⁶⁾。

新カント派の、あるいはマンハイムが「内在的解釈」と呼ぶ人間への見方では、「認識」の外部にはなにもなく、その内部だけが検討される。これに対して、マンハイムは、内部だけの注目は不十分であるとして、「認識」の外部に目を向け、そこに利害と競争を見出す。この「外部」については、マルクスがすでにその長期的過程を描いてくれている。しかし、エリアスが「外部」に見た暴力や肉体や感情をめぐる長期的過程は、だれも描いておらず、それは自分自身で描かなければならない。いや、この「外部」に気づいている人はこれまでもおり、そのひとりフロイトであった。エリアスは、フロイトが提起した（ロッド・アヤの表現によれば）「形而上学的モデル」を「長期的な社会的過程」として描き直すという作業に取り組むことになる。すでに述べたように、戦場での暴力の経験や、医学教育での人間の肉体についての知識が、エリアスに「認識する人間」をこうした人間像のなかに（そこでは「認識」は人間の持つ全体の一部にすぎない）置くことを可能にし・要請したことも確かであろう。彼はフロイトの影響のもと、マンハイムが利害と競争にまで広げた人間の像を、肉体と暴力と感情を抱えた人間像にまで拡張し、その長期的過程の解明へと踏み出していく⁽⁷⁾。

少し異なる文脈だが、キルミンスターも、エリアスとマンハイムの決定的な相違として、そのフロイト受容の違いをあげている。彼によれば、マンハイムはマックス・ヴェーバーの問題構制の内部に続けた。これに対し、エリアスはフロイトを受容することで、そこから離脱した。彼はここで、エリアスが集団間の闘争における幻想や恐れ役割をフロイトから理解したということあげるが、「エリアスの見方は、精神分析の知見を統合することによって、より合理主義的なマンハイムの見方を掘り崩し、そこからは思いもよらぬ展開を見せているように見える」という（Kilminster[1993:83]）。マンハイムの「認識する人間」は、エリアスのそれと比べればはるかに「合理主義的」である。この人間は、「利害」や「競争」とのかかわりで、認識や思考を隠したり歪めたりする、という存在なのだから。エリアスの想定する人間は、「暴力」や「感情」をもちながら、思考し認識する。こうした人間像を、エリアスはフロイトから受け継ぎ、マンハイムが切り開いた問題構制に持ち込もうとして、収まりきらない部分を自ら構想しようとすることになる。

キルミンスターが強調するのは、社会学や計画についての彼らの態度の相違である。マンハイムもエリアスも、社会学が「社会的諸力を人々がコントロールすることを助ける」ことができないか、という望みを持っていたことはまちがいない。しかし、それを社会学がどこまでできるか、われわれのコントロールを超えた社会的諸力からの解放がどこまで可能か、という点にかんして、エリアスはマンハイムより「より合理主義的でなく」「より現実主義的」であった。たとえばキルミンスターが紹介する『変革期における人間と社会』

においてマンハイムは、「自由のための計画」を進める社会学的知識をもった計画者たちの「協働」によって、混沌としコントロール不能だったり病理的だったりする複雑な社会の諸制度をコントロール下に置くという問題」に取り組み (ibid.:102)、「この新しい社会では、人間の非合理的で破壊的な側面は、適切な社会制度によって安全に水路づけられ昇華される」と考えている (ibid.: 103)。しかし、エリアスは、そのような社会で必要とされる「全般的な個人の自己抑制」は、文明化の過程の現段階ではまだ達成できていないと考えており、後年キルミンスターに語ったところでは、こうした非合理的なものをコントロールしようとする「合理主義者のユートピア」では「ある種類の社会的抑圧に対抗しようとする」と別の種類の抑圧が生じてしまうという逆説」が存在する、という。多数の人々の行為や計画は、つねに「だれも意図も計画もしていない結果を生んできた」のであって、この社会生活の「不変の特徴」によって、人間社会は「究極的には計画には適合しない (immune, niemals planbar)」ものである (ibid.:104, GI:D93=E62)。エリアスには、どこまで合理的な計画をしようとしても人間には不合理なものが残るように見える。キルミンスターは、これがエリアスの「精神分析の影響を受けた人間理解」に由来する、と考える。「彼は、人間を、その成し遂げたことや勝ち取ったことと同様に、その醜さも正面から見据える」(Kilminster[1993:104])。「エリアスの社会学の特殊性は、ふたりが共有していた社会への関係論的な見方に、精神分析の知見を動態的・発展論的に統合したことに由来する。それゆえに、エリアスの作品はマンハイムのそれと連続性と非連続性を持つ。マンハイムの知識社会学の合理主義的ヴァージョンは、エリアスにとってそこから出発する批判点を形成したのである」(ibid.:108)。

ここで、第1章第4節で引用した、エリアスが「合理化」について述べたことを、再度見てもよいだろう。「文明化の際の変容、そしてそれと同時に合理化なども、「理念」とか「思考」といった特殊な領域での出来事ではない」。それは、「知識」や「イデオロギー」などの「意識内容の変化」ではなく、「人間のハビトゥス全体の変化」なのであって、この「ハビトゥス全体の変化」とは「意識的な自己制御から完全に無意識になっている衝動制御にいたる心の状態全体の形態変化」をさし、「上部構造」や「イデオロギー」という言葉を用いた思考様式ではとらえることができない。そこでエリアスは、「精神的・知識社会学的研究」は人間を知識・思考・理念・理性からとらえようとするが、それらよりも無意識的な衝動・情感構造の全領域は「人間を理解するには不可欠」でありながら、「多かれ少なかれ未知のままに放置される」と述べ、「人間の意識や「理性」や「理念」だけしか眼中におかず、衝動の構造や人間の情感や情熱の方向をも同時に考慮に入れないような研究は、すべてははじめからその成果が限られている」と述べる (PZ2:D398-400=J410-2)。この「合理化」概念への批判は、むしろマンハイムの「知識社会学」や「イデオロギー」概念にあてはまるかもしれない。人間が「知識」や「理念」を抱くという事態を、人間全体が持つどのような「外部」に位置づけるか、この視野に堪して、マンハイムとエリアスは大きな違いを持っていた。そして、その「外部」の変動する過程そのものを直接描こうとするかどうかにおいても、彼らの社会学は志向を異にしていたのである。

前章の用語を用いれば、こういえるだろう。ホモ・クラウスを前提にする態度への批判において、マンハイムとエリアスはきわめて近い。そして、この批判から人間像をどう書き換えるかについて、彼らは「関係化」において共通の基盤に立つ（とくに「競争」とい

う視点で)。しかし、「歴史化」において、マンハイムがマルクスによる構想に依拠したのに対し、エリアスはマンハイム自身がそれを構想しなかったことを批判し、自分は暴力をめぐる独自の「長期的過程」を描かなければならないと考えた。そのことは、エリアスがフロイトの強い影響のもと「身体化」への方向に踏み出したのに対して、マンハイムがより「合理主義的」な立場にとどまったことの反映でもある。『文明化の過程』第一部と第二部以降の断絶に見られるように、エリアスは「理念」を持つ人間が、「身体」としてなにをしているのかを描こうとするし、それを暴力的な関係と過程によって説明しようとする。彼らがたとえば「競争」という問題設定を共有していたとしても、描かれる「競争」の様相（第三部）も、それによって説明される人間の姿（第二部）も、大きく異なるものになる。

このように考えるとき、マンハイムのエリアスへの決定的な影響は理解できるだろうし、その距離も明確であろう。そして、その距離において重要な役割を果たしたと思われるフロイトの影響を、エリアス自身が特筆していた、ということも、この対比から確認されるのではないと思われる。

さて、以上のマンハイムとの対比においても、マックス・ヴェーバーの名が登場することになった（たとえば、この項ではキルミンスターが、前項ではバウマンが、ヴェーバーとフロイトとのあいだにおけるエリアスの位置について言及していた）。次項では、ヴェーバーとエリアスの関係を論じることになろう。ただし、次項の論述は、前章末で論じた「合理化」や「理念」「意味」の扱い、前項でさまざまな論者がコメントした論点とは異なる点を問題とする。そこでは、すでに予告したように、エリアスの教授資格論文『宮廷社会』の内容に触れながら、「ホモ・クラウスス」をめぐるエリアスとヴェーバーの決定的な態度の相違から、その社会学の可能性と限界に接近することを試みたい。

3. マックス・ヴェーバーと『宮廷社会』

（1）エリアスのヴェーバー批判

マックス・ヴェーバーとエリアスの関係は、前章で「合理化」をめぐる論じたように、きわめて重要なものである⁽⁸⁾。確認するならば、ヴェーバーのエリアスへの影響は『文明化の過程』でも明瞭である。その軸となるアイデアのひとつ「国家による暴力独占」を、エリアスはヴェーバーから受け継いでおり（ハウツブロムも触れていたように）、その序言にも、「すでにマックス・ヴェーバーは、われわれが「国家」と名づける社会機構を構成する制度のひとつが物理的暴力の独占であることを、さしあたり純粋に定義的立場から指摘した」（PZ1:D81=J62・3）と記され、自身その影響関係を認めている。

ただし、『文明化の過程』という本で（その1939年の初版では）彼がヴェーバーの名前をあげるのは、あとふたつの注でヴェーバーの「理念型（Idealtypus）」を批判し、さまざまな封建社会を比較してそこから「理念型」を構成する方法には限界があり、エリアスはそれに代えて「現実型（Realtypen）」を採用すると主張する（PZ2:D468,473=J53,77）箇所だけである。また、第1章第2節5. で見たように、1969年の『文明化の過程』「序論」で、彼が「ホモ・クラウスス」の人間像から出発する社会学として第一に挙げるのはヴェーバーであり、「カントーヴェーバーパーソンズ」の系譜が批判の対象として示唆される。しかし、この本では、これだけの言及しかなく（第1章第4節で触れたように、「合理化」

概念を批判するが、そこでヴェーバーの名を挙げることをエリアスはしていない)、どうやら彼のヴェーバーへの批判的態度は明らかだが、その内実は明瞭ではない。

むしろ、より明確に彼がヴェーバーに言及しているのは著書『宮廷社会 (Die höfische Gesellschaft)』においてである。1933年に完成され69年に加筆のうえ刊行されたこの教授資格論文は、フランス絶対王政とくにルイ14世の宮廷における「支配と服従」を論じたものであり、そこで彼はすでに『経済と社会』で同じテーマを展開していたヴェーバーとは大きく異なる「支配の社会学」を展開するといえるだろう。

この本で、彼がヴェーバーに直接言及した部分を引いてみよう。エリアスが問題にする「フランス絶対王政」と呼ばれる社会は、ヴェーバーによれば「家産制国家」と分類されるべきものである。エリアスの引用するヴェーバーの定義では、「君主が自分の家庭内での権力行使とまったく同じ原則に立って……自己の政治的権力を組織していく場合」をさし、「もともと家父長の純粋に個人的な、極めて私的な家政上の必要にあわせて」作られていた統治が、「ひとりの家父長がその家の支配下になく他の者を支配」して、「構造的ではなく、単に程度および内容の面でも異なっている支配関係を家内権力に併合」したものである(HG:D68-9=J63-4)。これをヴェーバーは、「官僚制度という平面」から分析していく。しかしながら、エリアスのごくかんたんな批判によれば、彼は「「宮廷」そのもの」を描くことはせず、その類型のなかにも「宮廷」という項目はない(HG:D65=J58)。また、エリアスは逆に、ヴェーバーが「家産制」と別の類型としてあげる「カリスマ的支配」について、それを自身が『宮廷社会』で「宮廷」を考察するのに採用した方法で考察すれば、まったく異なる結果が出るだろう、と指摘する。ヴェーバーが「大いに強調している例の性格、つまり「非日常的性格」(HG:D184=J196-7)は、もちろん重要なものではあるが、自分の方法によれば、まったく別の側面が強調されることになる、というのだ。

もう一点触れるならば、『宮廷社会』が1969年に刊行されるさいに加えた「序論・社会学と歴史学」において、エリアスはこう述べる。「「支配」の社会学はこれまでのところ、マックス・ヴェーバーの業績においてもっともすぐれた成果をあげている」。それは「とてもまだ完全に汲み尽くされたとは言えないほど豊かな社会学的洞察の宝庫」である。しかし、ヴェーバーの方法はエリアス自身のそれと比べれば「大雑把で、およそ綿密と言えるものではなかった」。彼は、「一定の型の、現在なお歴史的に有名な現象を、可能な限りすべて比較検討し」、それをもとに「理念型」(たとえば「強力な中央集権的家産官僚制」——これが『宮廷社会』の研究対象に相当する、とエリアスを見る——や「カリスマ的支配」といったような)を形成する。しかし、エリアスはこれをふたつの意味で不十分だとする。第一に、「ヴェーバーはまさにこの並はずれた豊富な個別的観察例を全部摂取しようとしたために、かれが家産制と名づけたもののモデルは余りにも粗雑で、今にも崩壊しそうである」、つまり、さきにもふれた「理念型」という方法のもつ不十分さ。第二に、「研究を深めていくためにはこのモデルは、全般的に言って、カリスマ的支配に関するもっと強固に組立てられた彼のモデルほど有効でないことが、すでに証明済みである」、つまり、彼の方法が有効である対象とそうではないものがあり、「宮廷社会」はどうやらそうではないこと。エリアスは、だから、研究の基礎とする証明材料を「大幅に限定」し、ヴェーバーのように「証拠を大雑把に利用する」のではなく「ひとつの政体の綿密な研究」をしようとする。「個別研究および例証」、「仕組みの働きを直接観察する」ことが、ここで取られる

方法である (HG:D39-40=J32-3)。

しかしながら、これらのヴェーバーへの批判は、やはり意を尽くしたものとはいえないだろう。この項では、このようにエリ阿斯自身がその方法的相違にもっとも自覚的であったと考えられる『宮廷社会』と、それに対応するヴェーバーの「支配」をとらえる方法を対比することを通して、彼らの社会学の立場の相違を明確にすることを試みる。これは、ヴェーバーのエリ阿斯への影響やその相違の全体像を包括的に描く作業とはほど遠いものである (本節冒頭であげた論者たちの多くのコメントは、この項では触れられない)。ただし、この繰り返される批判は、エリ阿斯がここにヴェーバーとのもっとも決定的な相違を発見し、それを強調しなければならなかった、という事情によるようにも思われる。そして、それは、前章以来述べている (『文明化の過程』「序論」での批判にもあったように)、「ホモ・クラウサス」を問いの前提にする社会学と問いの対象にする社会学としてエリ阿斯が想定していた相違を明確にし、それぞれの方法的態度になにができ・なにができないのか、とくにエリ阿斯の可能性と限界を明瞭にする結果を導くのではないかと、とも思われる。以下ではまず、ヴェーバーの「支配」へのアプローチをエリ阿斯との比較に必要なかぎり辿り、ついで『宮廷社会』の内容を検討し、そのうえで両者を対比して論じることになろう。

(2) ヴェーバーの方法

ヴェーバーは、『経済と社会』の第一部第一章『社会学の根本概念』において、以下のような定義を行う。「「権力」とは、或る社会的関係の内部で抵抗を排してまで自己の意志を貫徹するすべての可能性を意味し、この可能性が何に基づくかは問うところではない。「支配」とは、或る内容の命令を下した場合、特定の人々の服従が得られる可能性を指す」

(Weber[1921-22=1972:86])。だれかがだれかにいうことをきかせるという事態がある。その根拠のいかんを問わず、この事態が生じているときそこに「権力」がある、と呼ぶ (だから「権力の概念は、社会学的には曖昧なもの」である (ibid.:86))。そのなかで、いうことをきく側の人が、なんらかの理由で「服従」という行為をしているという事態がある。「服従」とは、『支配の諸類型』では、「服従者が、命令の内容を、——それが命令であるということ自体の故に、しかももっぱら形式的な服従関係だけの故に、命令自体の価値または非価値について自己の見解を顧慮することなく——、自分たちの行動の格率としたかのごとくに、彼の行為が経過する」(Weber[1921-22=1970:7])と述べられており、つまり、命令の内容がどうかではなく、ある人(たち)からの命令だから当然にその命令をきく、という事態である。だから「支配」とは、命令をきく側に「一定最小限の服従意欲、すなわち服従することに対する(外的なまたは内的な)利害関心がある」(ibid.:3) 場合だけを指す (それゆえ、この概念は「もっと厳密なもの」である (Weber[1921-22=1972:87]))。

ヴェーバーは、問題をこの「厳密」な「支配」にしばり、しかもそれを次の独特の視点から考察していこうとする。「すべての支配は、その「正当性」に対する信仰を喚起し、それを育成しようと努めている」。つまり、この服従関係はある根拠で「正当」だから当然いうことをきく、という事態がすべての「支配」には存在する。ヴェーバーは、その「正当さ」の種類に焦点を当てようとする。「いかなる種類の正当性が要求されるかに応じて、服従の種類も、その服従を保証することを任務としている行政幹部の種類も、支配の行使の

性格も、根本的に異なってもものになってくる。そして、それとともに支配の及ぼす影響も、根本的にちがってくる。したがって、支配の種類を、それぞれの支配に典型的な正当性の要求を標準として区別することが、合目的的である」(Weber[1921-22=1970:4-5])。ここでヴェーバーは、「あらゆる力、いなあらゆる生活チャンス一般が、自己義認の要求をもつ、という極めて一般的な事態」(Weber[1921-22=1960:I 28])から考え始めようとする。「支配」について、他にもそれを考察するための「社会学的分類原理」は多数あるのだが、ヴェーバーは「支配の「妥当」はいかなる窮極的原理にもとづきうるか」という問いから「基本類型」を組み立てる (ibid.:27)。これが、ヴェーバーの「支配」へのアプローチである。

この「支配の社会学」は、ヴェーバー社会学の出発点から——エリアスの言葉を使えば、「ホモ・クラウス」の地点から——一貫して導かれるものである、といえるだろう。ヴェーバーは『社会学の根本概念』の冒頭で、「社会学」を、「社会的行為を解釈によって理解するという方法で社会的行為の過程および結果を因果的に説明しようとする科学」と定義する (Weber[1921-22=1972:8])。つまり、彼は「社会」という把握しがたい領域を、まず「個人の行為」に分解して理解しようとする。なぜなら、「諸個人だけが意味ある方向を含む行為の理解可能な主体であるから」(ibid.:23)である。その「理解可能」な行為と意味を組み立てていくことで、「極めて完全な意味適合性を含む、矛盾のない統一体」であり、「高度な明白性」をもった観念的な構成物を作ることができる。これは「その抽象性のゆえに、歴史の具体的現実と比べて内容の乏しいものにならざるをえない」(つまりそのような「理想的な純粋な形式」は現実には存在しない)が、この概念が「現実から遠ざかる」ことによって、じっさいのある現実が「どこまで社会学概念の或るものに近似しているかを示すことによって現象に整理を施す、そういう方法で、現実の認識に役立つ」(ibid.:32)ことになる。この観念的構成物・概念が、「理念型」である。彼は端的に、「理念型が正確明白に構成されればされるほど、つまり……非現実的になればなるほど、用語や分類の上でも、発見の上でも、一層役に立つようになる」(ibid.:34)という。

より具体的にいえば、彼は「理念型」を作るとき、まず「理想的な目的合理性の下でいかに行動したであろうかを想像し (これは是非とも行わねばならぬ)、それと事実上の行動を比較」(ibid.:34)することを行おうとする。つまり、もっとも理解可能な、あるいは合理的な類型をまず構成し、それを現実にかぶせる。そこで理念型と現実の距離が測ることができ、それを埋めるために別の角度からの類型を構成し、さらに現実に近いしていく。ヴェーバーはこの手順で、「支配」という現実にも接近しようとする。だれかがだれかにいうことをきかせるという事態＝「権力」を発見したとき、彼は、それを理解可能な「個人の行為」、つまりその人がだれかのいうことをきく「服従」という「行為」をしているのはどうしてか、ということに問いを立て、もっとも「目的合理的な」類型を矛盾なく構成することからそれに答え始める。『支配の諸類型』で彼は、「近代的な・したがってわれわれのよく知っている諸関係から出発する」のが、より多くの「成果があげられ」「合目的的」だろう、という (Weber[1921-22=1970:5])。彼は「意図的」に「特殊近代的な形式」から出発し、他の諸形式をあつめてこれと「対照する」(ibid.:13)。この第一の「正当的支配の純粋型」が、「形式的に正しい手続きで定められた制定規則によって」制定された法を根拠に人が服従する「合法的支配」である (Weber[1921-22=1960:I 33])。しかし、このもっとも理解可

能で合理的な類型で理解できない支配現象は存在しており、それを理解する理念型をヴェーバーはさらに構成していく。そのひとつが、支配者の「伝統によって聖化された彼自身の権威によって、ピエテートの念から」服従する「伝統的支配」であり (ibid.:39)、もうひとつが「ある人と彼によって啓示されあるいは作られた諸秩序との神聖性・または英雄的力・または模範性、に対する非日常的な帰依」(Weber[1921-22=1970:10])、彼の「天与の資質」に「情緒的に魅了される」(Weber[1921-22=1960:I 47]) ことによって服従する「カリスマ的支配」である。こうして、ヴェーバーはより合理的・理解可能な「正当性根拠」から始めて、そこからより遠い服従の根拠へと「理念型」を構成していく。そして、彼によれば、支配の純粋な類型には、この「唯三つのものがあるだけにすぎない」(ibid.:32)。

ただし、現実には存在する支配は、これら「純粋の型」の一つだけに属するものではなく、その「混合」である。「用語法とカズイスティクとは、網羅的であろうとし・歴史の現実を図式の中にはめこもうとする目的を、決してもっているわけではないし、またそのような目的を持ちうるはずもない」(Weber[1921-22=1970:133])。とらえるのは、現実がどの類型にどれだけ近く、どの要素をどれだけ含んでいるかだけである。決定的なことは、「およそあらゆる支配の、したがっておよそあらゆる従順性の基礎は、一人または複数の支配者に対する信仰、すなわち「威信」信仰である」(ibid.:132) ということであり、現実にはこの信仰が「完全な一義的明晰さ」をもつのはまれなので、それを仕分けする、という研究態度である。

さて、この、ヴェーバーの方法が典型的に用いられた——だから検討の対象にするにふさわしいと思われる——「支配」への見方に対して、エリアスは批判を加える。『宮廷社会』を少し離れるなら、たとえば、1984 年の自伝的エッセイ (『わが生涯』に収録) では、ヴェーバーの「個人の視点から社会を構想する」態度は「社会学理論を展開するには悲惨な効果をもたらした」と記し、この態度の欠点が明瞭に現われるのが——その国家観がきわめて高く評価できるものであるにもかかわらず——、ヴェーバーが「権力」を扱う場面である、とする。そして、「私自身、権力の社会学的理論を発展させようと試みてきた」といい、その例が著書『宮廷社会』だと述べる (RL:141-2)。では、エリアスはこの作品でなにを解明し、それはヴェーバーの認識よりどれだけ優れたものであったのだろうか。以下、それを検討しよう。そこでは、エリアスの方法的態度が明瞭に提示されていることはまちがいに、それによって彼の社会学の可能性と、その限界も、明らかになるものと思われる。

(3) 『宮廷社会』

それを『宮廷社会』なかごろ第六章にある、印象的な対比から始めることにしよう。そこでエリアスは、このように記している。「太陽王」ルイ 14 世は、その知力も中程度以上ではない「偉大というより平凡な」人物であった (HG:D191-3=J204,206)。「にもかかわらず彼は、疑いなく、ヨーロッパにおける最も偉大な国王のひとりであったし、最大の影響力をもった男のひとりであった」(HG:D194=J207)。いったいなぜ、人々が彼のいうことをきくという事態が生じたのか。——ヴェーバーならこの問いに対し、こう考えるだろう。王家が受け継いできた「伝統的支配」の正当性か、それを核に組み立てられた「家産官僚制」の「合法的支配」によって、それが生じたのではないか。どうやらここには「カ

リスマ的支配」は存在しないようだから、他のふたつの「正当性根拠」の組み合わせが答えになるのではないか。

エリアスの答えを見よう。彼は、ルイ 14 世が息子にいったという言葉を引き。「国王の任務は……全地上を目を見ひらいて監視すること、絶えずあらゆる地方、あらゆる国の新しい動きを知り、あらゆる宮廷の秘密、すべての王子やすべての外務大臣の気まぐれや弱点を知ることだ」(HG:D194=J207-8)。なんのために監視するのか。「被治者間の緊張関係を維持していくことは国王にとって極めて重要であった。もしその緊張関係が一本化されることがあれば、それは国王にとって、彼の存在を脅かすものであった」。エリアスは、さらにルイの息子への言葉を引く。「お前は信頼を何人かの人間に分散しておかねばならない。ある者に対する嫉妬は他の者たちの野心をかきたてるのに役立つ」(HG:D197=J210)。彼の支配は彼がいる「場」のもつ「嫉妬や対立や緊張関係」によって支えられており、彼がなすべきは「調整しながらこの緊張関係に介入し、このような緊張や差異を維持し、それら全体を見渡すのを容易にするような組織作りを」(HG:D197=J211)する、ということである。

ここで描かれるのは、支配されている人々が野心をもって敵対している「関係態」である、といってよいだろう。それはある場合、「支配」そのものの崩壊につながりうる（とくに「カリスマ的支配」の場合）(HG:D197-8=J211)。しかし、敵対と競争を維持するようにある人に威信を与え他の人には与えないことをし続けるとき——『文明化の過程』の「王という装置」についての議論と同様だが——、「支配」がもっとも強固になることもある。エリアスの「極端化した」表現を引くならば、「威信争いの競争者たちのなかからひとりが歩み出て、他の者に不利になるかも知れないことを国王の耳に告げ口する。すると別の者が歩み出て、前者の不利になるかも知れないことを報告する。このようなことが順番に行われる。だが決定をくだすのは国王であり、ある特定の人間とか集団に不利な決定をくだしても、階層とシステム全体の共同の存在基盤に抵触しない限り、彼は他のすべての人々をいわば同盟者として、自分の味方につけておくことが可能だったのである」(HG:D198=J212)。彼は差異を設けて嫉妬をかきたてる。エリアスが引くサン＝シモンの『回想録』によれば、「彼ほど上手に、自分の言葉、自分の微笑、否、自分の視線をすら売ることができた者は他にいなかった。……彼はあらゆることに差異を設け、……もし国王が誰かに向かって質問を発し、取るに足りないようなことを言っても、……そのことは顕彰の意味を帯びたのであり、人々の話題となり、その人の勢望を高めることになった」(HG:D199=J213)。

エリアスが描くのは、このような水準での「支配の社会学」である。さらに、それは一方で、より具体的な「支配のための道具」の分析に向かう。第一に、「宮廷社会」の「空間」の構造。「支配のための道具を理解するためには、それが適用される空間……の構造をまず考察しなければならない」(HG:D180=J192)。宮廷人は、国王の館であるヴェルサイユ宮殿に部屋を持ち、同時にパリ市内に住居＝「邸宅 (hôtel)」を持っていた。「邸宅」のなかの「控えの間」「私室」「社交の間」(親しい人々と)「応対の間」(より公式な)の構造、貴族の「位階や身分」を示す「家の大きさと豪華さ」が、ここでていねいに記述される(HG:D81-86=J76-80)。エリアスはこうした「瑣細なこと、ないしは表面的なこと」こそ「宮廷社会」の人々には繊細な注意が払われており(HG:D88=J82)、そこには「彼らが組み込まれている関係の編目の構造 (Aufbau des Beziehungsnetzes)」(HG:D81=J76)が現

われている、とする。

「支配のための道具」として、第二に詳しく分析されるのは、礼儀作法と儀式である。エリ阿斯が再現するルイ 14 世の「朝の引見」、つまり起床の儀式を引こう。通常朝 8 時に国王はその寝台の足元に寝ている近侍長に起こされる。小姓が呼び入れられ、彼らのひとりが国王の寝室に入る特権を持った者を入れる。まず「家族入室特権」を持つ者（嫡子や嫡孫、王子や王女、侍医長など）、次いで「大入室特権」を持つ者（寝室・衣裳室付大官と国王が特にその名誉を与えた貴族たち）が、まだ国王がベッドにいるうちに入室を許される。彼が起き上がり侍従が王の官服を整え終わると、「第一入室特権」を持った者（進講者や儀典長）が呼ばれる。国王が靴を履き終わると「寝室入室特権」を持った者（他の寝室係全員と宮中司祭長、大臣と次官、予算顧問官、近衛将校、フランス国元帥）が呼ばれる。ここで次の「入室特権」をもつ人々に扉が開かれるが、それは寝室の中央入口から入る第五の特権と後部の戸口から入る第六の特権に分かれる、などなど（HG:D126-9=J129-131）。

これは、「厳密に段階づけられた威信価値の表示」（HG:D130=J132）の式典である。ある男が起床し寝間着から昼の服に着替えるという「どうしても必要な行為」（HG:D129=J131）が、そこに居合わせることが許された者が他の者より、早く入室を許された者が他の者より、高い地位と評価を与えられていることを示す場として利用される。いや、ありとあらゆる機会がこうした場として利用されるのだ。「国王は、実にしばしば行われる祝祭や散策や小旅行を、それに招待するかしないかによって、褒賞や処罰の手段として利用した。……この点に関して国王より才知のある者はほかにいなかった」（サン＝シモン『回想録』、HG:D182=J194）。もちろん、「礼儀作法」もそうである。「国王をはじめとして各個人がもっている威信および相対的な権力上の位置は、礼儀作法を通じて他の者たちによって確認されるのである」（HG:D154=J159）。

こうして、国王は、威信に「差異」を設けて緊張を維持し、競争をさせ、ある者には榮譽を与えある者に与えないことで、「いうことをきかせる」ことができる。そのための道具が、宮殿や朝見の儀や礼儀作法であった。しかし、どうして人々はこのような「瑣細なこと」、「外面的なこと」など気にしないで、「超然と」（HG:D143=J146）していることができるのだろうか。エリ阿斯はこういう。「人々は礼儀作法をいやいや（widerwillig）守っていたが、自分からそれをやめることはできなかった」（HG:D133=J136）。だれかが礼儀作法を破ることは、礼儀作法や儀式によって自分の存在を確かめている他の人々にとって「とてつもない侮辱」を意味する。その人は、彼らから徹底的な抗議や非難を受けることになる。「礼儀作法の鎖を打ち砕くことは、宮廷貴族にとっては同時に自分たちの貴族としての性格を打ち砕くことを意味していた」（HG:D134=J136）。「貴族としての性格」とは、「宮廷」という小さな人々の集まりでの評価の集積にすぎないが、その評価の集積こそが、人の「社会的存在」を支えるもの、いや「社会的存在」そのものである。これを他の人々が支持している限りそこからはみ出ることはできず、これは「実質的」であり続ける。「互いに編み合わさっていたこれらの特権保持者たちは、個人としてはこうした状態に不承不承（widerwillig）耐えていたかも知れないが、全体としてはいわばお互いをそのなかに引き留め合っていた」（HG:D134=J137）。この「互いに引き留め合う全体」の中心に国王がいる。「王に対する距離をないがしろにすれば、自己自身も自分より低い位階の者から距離をないがしろにされる恐れがあった」（HG:D156=J161）。

こうして、だれもがこの礼儀作法と儀式の仕組みから抜け出せなくなる。ここには、「互いに依存し合う人間同士が彼らの関係態のなかで相互に及ぼし合っているさまざまな強制の独自性」が見て取れる。これをエリアスは、だれもそこから抜け出せず、だれも壊せない「妖怪じみた永久機関」(HG:D132=J134)と呼ぶ。国王もこの仕組みからは抜け出せず、むしろ彼こそがもっとも厳密にこの仕組みに従わなければならない。エリアスは、さきの「朝の引見」の儀式について、「最も目につくのは、まず、この機構のいたましいほどの厳密さである」と述べる(HG:D129=131)。王は、私生活のどの側面をも、その一挙手一投足をも、こうした威信配分の機会として利用できるし、そう読み取られてしまうので、そのように利用せざるをえない。「国王に欠けているのは、私生活の楽しみだけである」(ラ・ブリュイエール『人さまざま』、HG:D210=J226)。ルイ 14 世はヴェルサイユにおいて「私的な部屋」を持たず、彼は「支配を自分の生活の全域にわたって徹底的に組織化すること」(HG:D210=J226)を行わなければならない。素朴にいうならば、この仕組みは王にとってさえ「正当」ではない。しかし、人々は(王こそもっとも厳格に)それに従わざるをえない。この「いやいや・不承不承」の「支配」のどこに、「正当性」があるのだろうか。

さて、もう一方で『宮廷社会』の分析が向かうのは、「宮廷」を取り巻く——「宮廷」を発生させる——社会構造である。「第五章・礼儀作法と儀式」の内容が『文明化の過程』第二部の礼儀作法の検討と重なるのに対して、「第六章・礼儀作法と威信表示の機会に縛られている国王」をはさんで置かれる「第七章・全社会的権力移動の関数としてのフランス宮廷社会の成立と変遷」は、『文明化の過程』第三部・フランス国家の社会発生の叙述と大きく重なる。ここで記されるのは、「貨幣化」と、「土地を与える王」から「貨幣を与える王」への変化、貴族と市民の均衡、国王がこの緊張を維持し支配権を強化すること、などである。

「いかなる支配形態もすべて社会的抗争の産物であり、抗争の結果に応じた権力分布の安定化」(HG:D222=240)であって、その抗争過程がここでも描かれるのである。

もう一点触れておこう。エリアスのヴェーバーへの直接の言及を紹介したさいに述べたように、彼は「カリスマ的支配」というヴェーバーが作った類型について、自分自身の方法から検討し直すことを、『宮廷社会』の第六章で試みている。確認するなら、ヴェーバーは、この「支配」の妥当性根拠を「指導者(Führer)」の「非日常的性格」(HG:D184=J197)に求めた。彼の天与の資質に対する「情緒的帰依」がこの場合の「服従」であり(エリアスの見るルイ 14 世への「服従」とは対照的である)、「服従者」は「帰依者(Jünger)」と呼ばれるべき存在である(Weber[1921-22=1960:I 47])。これを、エリアスは次のように描きかえる。「おそらくさしあたって一般的に言えることは、このより広い支配の場〔支配者—エリートの中核集団—より広い支配領域、の全体：引用者〕の内部における階層の変動過程、多かれ少なかれ徹底的に行われる変形、支配の場の内部における均衡を保っていた既存の緊張関係の急変ないし喪失が、カリスマ的支配の成立の前提をなしている、ということである」(HG:D184=J196)。均衡の喪失という「危機」にあつて、ある人々が「上昇」を求めるようになった場合に、この人々の目標を「同一方向」に向けるようにすることで彼らを「中核集団」として糾合し、その目標を達成するよう指導する、ことが「カリスマ」が達成すべき課題である。いうまでもなく、これは、「絶対主義的支配の担当者」とはまったく逆の課題である。絶対主義の「王」が果たすべき課題は緊張関係を操作して維持し、各集団の目標を分裂させておくことであつた。これに対し、カリスマ的支配の担当者は、

嫉妬心や競争心といった緊張をむしろ抑圧し、全員を同じ目標に——だからそれは「征服されるべきより広い支配領域」＝「外」に向けられることが多い——統一して、彼らを支配者の腕の延長として機能させなければならない(HG:D185-6=J197-8)。

こうしてエリアスは、このふたつの支配には、もともとまったく異なる関係の編み合わせが存在したこと、それに従って「支配者」は異なる課題を達成しなければならないことを指摘する。端的に言って、「宮廷の中核集団が少なくとも部分的には、エリートの維持・防衛装置であるのに対して、カリスマ的中核集団は上昇装置なのである」(HG:D188=J201)。だから、宮廷ではそれぞれのエリートは出身集団・出身階層のメンバーであり続けるが、カリスマ的集団では彼らは出身母体との同一性を切り離し、この新しい中核集団に自己同一化していく(HG:D188-9=J201)。もちろんこの同一化は、「指導者が自分たちを共通の目的に導いてくれるとか、目的の途上にある現時点を維持し、保障してくれるという信頼や希望や確信が脈打っている間」に限られるのであり、だから指導者にはいつも「行動を通じて絶えず直接的に自己の価値を証明すること、計算不能な賭けの危険を再三おかすこと」が要求されている(HG:D190=J202)。その「能力と確信」が、中核集団に「統一と団結を与える結合剤」なのであり(HG:D191=J204)、それだけがこの「支配-服従」の関係態を維持する力なのである。

ここで、エリアスの方法とヴェーバーの方法の相違は明らかであろう。絶対主義的支配とカリスマ的支配を分類するのに、ヴェーバーはその正当性を窮極にまでさかのぼって区別するが、エリアスはそれがおかれた特殊な関係の状況を焦点に置く。その状況こそが、支配者の行為そのものを大きく規定する。彼らは、「支配」を支える根拠自体を、「正当性」と「関係態」という異なる地点に見出すのである。

この「関係態」に定位する方法は、彼が『宮廷社会』刊行時に「序論」とともに加えた補遺にも見られる。彼が追加した補遺二篇のうち、ひとつは「構造的に矛盾のない国家はあり得ないという考え方に関して」と題されているが、そこで彼はナチズムの支配について短い考察をしている。そのはじめのほうで彼はこういう。「絶対君主の支配機構に関する研究、とりわけルイ 14 世によるエリート集団間の緊張関係の均衡の巧妙な維持に関する研究は、カリスマ的支配から慣例化した支配への移行……の段階における、エリート集団に対するナチス的支配者の戦略の理解にも役立つ」(HG:D405-6=J424-5)。ここで、エリアスはナチズムを「非カリスマ的ないしはもはやカリスマ的たり得ない独裁」ととらえ（あるいはその段階に焦点をあて）、そこでの「エリート集団間の敵対と緊張関係の促進」を問題にする。彼によれば、「一枚岩でできたナチスの指導者国家という表象も、虚構にすぎない」のであり、現実に生じていたことは「エリート集団間の敵対および小ぜり合いがかれら自身の力によって克服されないとき、すべてのエリート集団が必然的に等しく独裁者に隷属せざるをえなくなる」という事態であった。そして、ヒトラーとは、この「エリート集団間の不和が極端に陥らない限りは、むしろかれの権力強化を意味する」という洞察を「比較的短期間で実地に学びとる」ことができた人であり、「エリート集団間の敵対関係を細心に維持し、同時になんとか巧妙に暴力沙汰を阻止しようとする戦略」をとりつづけて「独裁者」の位置を維持したのである(HG:D405-8=J424-7)。こうして、エリアスは「指導者の持つ非日常的性格」＝「カリスマ」と見なされるものを、そのときの集団間の「力関係」によって説明しようとする。つまり、ルイ 14 世の宮廷を分析したのと同じ「関係態」

を把握する方法的態度によって、ヒトラーによる支配の像を把握しようとするのである。

さて、エリアスの「支配」へのアプローチが、ヴェーバーのそれとどう異なるものかは、明らかになったことだろう。エリアスは、「行為」——「ホモ・クラウス」の——から出発することはせず、つねに「関係」の水準をとらえようとする。そして、そこで描かれるは、だれも「合理的」な「正当性根拠」など感じていないまま（「支配者」さえも）服従せざるをえない関係であり、それはあらかじめ「行為」（ヴェーバーなら「服従」という）に定位して理解可能な矛盾なき「理念型」を組み立てていって到達できるものではないようにも思われる。彼がいう、「理念型」ではなく「現実型」という主張は、このような「行為」に由来する「理念型」では予測がつかない事態を個別の事例から抽出していこう、というものであった、といえるだろう。この方法は、おそらくヴェーバーが明らかにできなかったある側面を明確にとらえる（ヴェーバーの方法が、「宮廷そのもの」を『宮廷社会』の叙述のような生彩さで記述できるかどうか想像すればよい）。しかし、逆に、ヴェーバーが明らかにした側面を、背後に後退させてしまう、ともいうべきだろう（いまの「カリスマ」の叙述は、ヴェーバーが解明したものを明らかに描き残しているように思われる）。その相違について、次に考察してみよう。それを、エリアスが素朴に用いている言葉「自由」と、その対極に位置すると思われる「不条理」という言葉を用いながら論じてみたい。

（４）関係態社会学の可能性と限界

エリアスは『宮廷社会』の第七章で、自分の取る方法を「現実主義的社会学（einer realistischen Soziologie）」と呼び、こう述べる。こんにち社会学理論においてなお支配的なのは「名目論的社会学理論（nominalistischen Theorien der Soziologie）」であり、これは「単に個々の孤立した個人だけを現実的、根源的に存在しているものとして問題にする」。そこで「社会」と呼ばれるものは、「個別的な個人から抽象された特性」であるか、ときに「個々の個人から独立した体系ないしは形而上学的存在」でしかない。これに対し『宮廷社会』の方法は、「相互に依存する個人間の関係態（Figurationen interdependenter Individuen）としての社会像の研究」である。ここでは、人間は「互いに完全に孤立した個別的個人」ではなく、「互いにこのうえなく多様な関係態を描きながら、相互に関連し依存し合う諸個人」として現われるのであり、こうした「諸個人」の姿は具体的研究において観察でき、証明できるものである（HG:D313-4=J326-7）。

この表現は、これまで『諸個人からなる社会』や『文明化の過程』の序論から引いたエリアスの言葉とももちろん重なる。この方法論的言明を、彼自身が『宮廷社会』で考察する、より一般的な言葉と関連づけて考えてみよう。それは、「自由」という言葉である。

エリアスは、ルイ 14 世についてこういう。「彼が自由に決定できる範囲——これはしばしば「個人的自由」と考えられるものである——の大きさと、彼が他人に拘束されている大きさ、他人への依存の大きさ、要するに彼がそこに服し、自己に課さねばならなかった諸強制とは、彼の場合、同一現象のふたつの側面だったのである」（HG:D211=J227）。もっとも「自由」な国王が、もっとも「拘束」されている。「自由」と「拘束」は同一の現象である。これはルイ 14 世に限らず、支配者一般についていえることだろう。「常識的に考えれば、なるほど被治者は支配者に依存しているが、支配者は被治者に依存していることはないと思われがちである」（HG:D213-4=J229）。しかしながら、支配者が絶対的に自由

なことなどありえない。

エリアスは、絶対的な「自由」を想定する立場は「社会学」にも存在する、という。すなわち、彼のいう「行為理論あるいは相互作用理論」という立場である。「それは、言葉で表現されないにせよされるにせよ、すべての社会研究の出発点は自由に物事を決定できる個人であって、彼らは何物にも影響されることなく意のままに行動し、またそのような人間として「相互に作用し合っている」という考え方に基づいている」。また「システム理論」という逆に見える立場も、じつは同様である。「そのような行為理論をてがかりにして社会学的問題を処理できないと、その不足をシステム理論で補おうとする」(HG:D214=J230)。このふたつは、個人が社会システムを超えたところにある・社会システムが個人を超えたところにあるという対立をもつが、「自由な個人」という出発点は一致する、と彼はいう。

いいかえれば、「それらの理論の根底にあるのは——そうだとはっきり言明されてはいないが——……最終的にはすべての者から絶対的に独立している個別的人間像——個人それ自体、「閉ざされた人間 (homo clausus)」なのである」(HG:D217=J233-4)。これに対し『宮廷社会』の方法は、「社会学的相互依存理論 (soziologische Interdependenztheorie)」というものであり、「事実により密接している」(HG:D217-8=J234)。この方法は、「絶対的に独立した個人」ではなく「どの人間も子供のときから互いに依存し合う多数の人間の一人である、という考察」を出発点にする。人間は「相対的自律性」を持つ。つまり、「誕生と同時に編み込まれる相互依存の編み合わせの内部において」(相対的)・「自力で物事を決定する個人」(自律性)として成長していく。この「編み合わせ」の「堅固な枠組」を無視して、個々人の行動や決定を問題にすることは意味をもたない。おそらく個人の行動や決定についてモデルを「考案」するときとは異なって、この「相互依存」の形態の考察では「研究者があらかじめもっている理想」(「自由」や「正当性」といった)によってモデルを作ることは不可能で、議論は「事実そのものに肉薄するもの」、「考案 (erfinden)」ではなく「発見 (finden)」に——「現実主義的」なものに——ならざるをえない、と彼はいう (HG:D218=J234)。

では、この「相互依存関係」・「関係態」を出発点にする研究態度は、「自由」という概念になにを付け加えるのか。王は、もちろんその権力行使の機会によってだれよりも大きな

「自由に決定できる余地」を持つ。しかし、それは「より自由」であるにすぎない。「自由」ということが「他者に依存していない」というのと同義であるならば、決して彼は「自由」ではない。支配者の行為も「それに反抗したり、あるいはいはずれにせよ期待どおりにはそれに応じない可能性のある他人に向けられたものであることによって」、他人に依存しているのである (HG:D219=J235)。エリアスは、「他の人間とのすべてのつながりを超えたところに個々の人間の絶対的自由がある」という考えには、「その考えが人間の感情に媚びる要素がある」ということ以上の意味はないといい、こう述べる。「自由の問題 (Freiheitsproblem)」についてのあらゆる形而上学的ないし哲学的思弁を脇へやってみれば、次のような事実にわれわれは直面する。……自由とか依存の絶対零度というものは観察できないという事実である。……次の発展段階では、……「自由」とか「必然」といったような絶対的で凝固した対極的概念の使用をますます避けるようになり、均衡の問題 (Balanceproblemen) に向かっていくようになるだろう」(HG:D219-20=J236)。

「自由の問題」から「均衡の問題」へ。エリ阿斯は、前者が中心に据える「完全に自立し一見したところ他のすべての人間から絶対的に独立した、孤立した人間」を、「人間の空想が生み出した人工的産物」であるという。その「自由」や「必然」の論議もまた「集団的空想」にすぎない。「実際に観察できるもの」、「宮廷のように特殊な関係態を形成する多数の相互依存関係にある人間」を、出発点にするべきである。そして、そこでは「自由に決定することと決定されること」という「ふたつの絶対的で正反対の概念」の代わりに、「程度とか均衡の問題」が中心に据えられる（HG:D221=J237）。「自由」の程度、「依存」の程度、「権力分布」の程度、「自己決定」の程度。「零」か「絶対」か、ではなく、「バランスと程度」こそ問いつめなければならない。この問題の変更は、「閉ざされた個人」から「相互依存の関係態」に出発点を移行させてのみ可能である、とエリ阿斯は考える。

このエリアスの批判と主張は、かなり性急なものであるといわざるをえない。「行為理論」や「システム理論」が「絶対的自由」を想定しているというのは明らかに一面的であり、行為が積み重なったところにいかに「不自由」が析出するかを、これらの議論は（たとえばヴェーバーは）むしろ解明しようとしているのだから。この章の第1項で触れたアーナソンは、ヴェーバーが個人主義的な立場を超えて意味と権力への洞察にいたっている、と述べ、エリ阿斯はこれを見逃している、という（Arnason[1987:444]）、これは、後に述べる）。しかしながら、エリアスのヴェーバーへの批判の意図は、こうした言明から明らかであろう。「個人」が「意味」や「動機」を持ち「行為」をするという地点から「理解可能」な筋道を組み立てる、というヴェーバーの方法は、「相互依存の関係態」そのものをとらええない。まずここに「私」がいて世界や他者に働きかけるという構図から、世界や人間同士との相互依存の編み合わせから「私」が発生するという構図に、移行しなければならないのではないか。ヴェーバーはその「社会学」の出発点に、「自由な個人」を置いている、とエリ阿斯は考える。この地点から始めたから、彼は「行為」と「意味」を組み立てていく「理念型」という方法を採用した。しかし、エリ阿斯にとって出発点は「関係態」や「過程」である。この、いくら「行為」や「意味」の正当さを組み立ててもとらえられない水準をとらえるには、「理念型」ではなく「現実型」とでも呼ぶべき方法を取らなければならない、と彼は考える。そして、この「相互依存の関係態」から出発するとき、エリアスの見る社会にはそのはじめから終わりまで、他者といることによる「思い通りにならなさ」、「正当でなさ」、いわば「不条理」が描きこまれることになる。この「不条理さ」をめぐる態度が、エリ阿斯とヴェーバーでは大きく異なる、といっている。

エリアスの『宮廷社会』でも、ある「不条理さ」が問いの焦点となっている。どうしてひとりの国王にあれほど多くの貴族たちが従うのか、しかもすぐれた知性の持ち主でもないルイ14世という人に。その答えはいうまでもなく彼らが形成している「関係態」に求められる。均衡した緊張という「関係態」、そこに嫉妬と競争を作り出し、それを維持しようとする国王の操作、しかしそのために、国王自身がその「関係態」に縛られ、礼儀作法と儀式を「いたましいほどの厳密さ」で遂行し続けねばならない。この像には、「正当な」ものはないように見え、じつに「不条理な」ものを浮上させているように見える。そして、この「支配」のもつ「不条理さ」の由来は、人と人が作る「関係態」にもともと内在する「不条理さ」に求められる。

この人間と人間が関係を結ぶこと自体がもつ「不条理さ」は、エリ阿斯がこの本でも、他の研究でも繰り返し述べていることである。「自由」を論じたさいにも引用したが、他者と関係を結ぶということは、「それに反抗したり、あるいはいずれにせよ期待どおりにはそれに応じない可能性のある他人に向けられたものであることによって」(HG:D219=J235)、どうしてもある「不条理さ」をはらむ。それは、つねに「相互依存と敵対関係との間を動揺」しており、それを同時に含んでいる(HG:D269=J283)。『文明化の過程』でも、彼は「編み合わせ」のもつ「両面価値性」を指摘していた。人と人とのかわりが「敵対」ばかり・「利益」ばかりであれば、そこでの態度は簡単である。しかし、このふたつがともに存在する「過程」に組み込まれるときそこには「決定的勝利も敗北も」、「決裂も和解もなく」、人はその「板挟み」にいつくなくてはならない。

「王という仕組み」も「国家」も、このような「不条理さ」を持つ「関係態」から生まれるものであり、エリ阿斯の見方ではそれ以上のものではない。「王」についてはここで述べた通りだが、「国家」もまた、『文明化の過程』で描かれたように、なんらかの目的や計画によるものではなく「ただ自分の隣の土地がほしかった」人々が争い合う過程を繰り返すことで発生したものにはすぎない。そうした意味も目的もない「関係態」から生まれたにすぎない「王」や「国家」に、人々は「意味」や「目的」を見出そうとしたり、「正当さ」を貼りつけようとしたりする。エリ阿斯のアプローチは、それをもとの「不条理さ」に引き戻し、「王」や「国家」の「正当性」を問わない。「王」は均衡した緊張の編み合わせの「結び目」であるだけであり、「国家」はある過程のなかで「暴力を独占した」ものであるだけである。

エリ阿斯の方法では、「王」も「国家」も、「権力」も「支配」も、あるいは「個人」も「社会」も、「過程」と「関係態」に置き戻され、それがつねにはらむ「正当でなさ」、「不条理さ」に描き直される。「関係態」をつくるかぎり、「正当でなさ」「不条理さ」はどこにでもある。ただし、その分布・バランスは異なるのであって、「不条理」の分布、「自由」や「権力」の分布を描き、その分布を「より正当」なものにしようとすることはできる。このような、いわば「凡庸な不条理」を描くことが、彼の「支配の社会学」の(あるいは「社会学」の)課題だといっている。

これに対して、ヴェーバーは、「支配」が持つ(あるいは「社会」が持つ)「不条理」を、このようには扱わない。彼の「社会学」は、「動機—行為」連関、つまり「個人」の立場からみて「意味」があり、「正当な」要素を整合的に組み立てて「社会」を描く。「妥当性根拠」の三類型に遡って、「正当」な「支配」をモデル化する「支配の社会学」も同様である。そこでは、「人が人にいうことをきかせる」という事態が、個人にとっての意味という観点から「正当」なものがどう組み合わせられてきたものか、が描かれる。

そこでは、次のことも描かれる。ひとつは、「支配」を「正当」に見せようとする人々の行為の姿である。たとえば、『支配の社会学』で「カリスマ的支配」を論じる後半で、「特権的地位に置かれている階層は、彼らの社会的・経済的地位を「正当化」したいという欲求、換言すれば、純事実的な力関係の現状を既得権の秩序に転化し・神聖化しようとする欲求を感じるものである」(Weber[1921-22=1960,62:II 497])、と彼はいう。「正当」だから従う、ではなく、従わせているものを「正当」にするという事態を、この「社会学」は精

確にとらえうる。また、『支配の社会学』は、「官僚制的支配」、「家父長制・家産制・封建制」、「カリスマ的支配」のあと、最後に「教権制的支配」を論ずる。つまり、「支配」を「神（神々）」によって「正当」にしようとする、いわば究極的な「正当性」が最終部の主題となるのだ。ここでは、「国家の神々・国家の聖者」（ibid.:II 534）が、最後に「カリスマの最後の形式」としての「理性のカリスマ的な神聖化（これはロベスピエールによる理性の神化の中にその最終的の表現を見出した）」（ibid.:II 655）が言及される。

しかしながら、ヴェーバーにとって「支配」も「社会」も、たんに「正当」な領域であるだけではなく、「正当さ」を組み立てきったとき、そこに「正当でなさ」が反転して浮上する場面がある。たとえば、どこまでも「合法的」な「正当な根拠」によって組み立てられた「官僚制」は、「ひとたび完全に実現されると……最も打ち壊しがたい社会組織の一つ」になり、「個々の官僚」は「編入されている装置から脱することはできない」し、「被支配者」も「これなしにすまずこともできないし、これを他のものによって取り替えることもできない」（ibid.:I 115-6）。あるいは、非日常的な資質への帰依から生まれた「カリスマ的支配」は、当然にもつ「不安定さ」から「日常的な永続的所有物に転化」しようとするとき（ibid.:II 426）、「カリスマの日常化」という変形を被り（とくに後継者問題をめぐって）、「正当でない」ものになってしまう。どこまでも「正当な」意味を妥当性の根拠として組み立てたとして、じっさいの「支配」はその意味を超えた「正当でなさ」を結果する。

ここには、エリ阿斯が描くような、どこにでも（「関係態」の水準に照準するかぎり）もともと存在する「正当でなさ」がやはり「支配」や「国家」にも存在した、というのではなく、「行為」の水準ではあくまで「正当」だったものが「正当でない」ものにある水準で反転してしまう、という事態が存在する。「支配」ということがらに限らず、周知の例をあげるならば、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の末尾で、彼は、「天職人たらんと欲した」ピューリタンの行為が積み重なった結果、現代のわれわれが「天職人たらざるをえない」状況になっていることを描き出す。禁欲が世俗の内部で成果をあげようと試みた結果、世俗の外物は「鋼鉄のような堅い檻」となって「逃れえない力」を人間にふるうようになり、さらには禁欲の精神自体がこの「鉄の檻」から抜け出してしまう

（Weber[1905=1989:364-5]）。「凡庸な不条理」と対照するならば、ここには「悲劇的な不条理」がある。これは、「行為」の水準にある「まっとうさ」を重ね合わせて、その外部に成立する「不条理」であり、ヴェーバーはこうした不条理を描くとき、「行為」から出発して「正当に」構成した「理念型」の外部に出ることになる。理念型によって描きうる水準と、そこからはみ出て事例ごとの現実の世界へと出なければならない水準との「境界」を、彼はエリ阿斯には感じられない鋭さで意識し、その鋭さで読者に伝えることになるのだ。

そして、その境界で、ヴェーバーはおそらくこうも考える。その「不条理」に対して、先に見たように、どこまでもそれを「正当な」ものに見せようとする意味作用がある。「正当性」への要求がそれであり、彼が「宗教社会学」で扱う「苦難の神義論」はその究極的な形態である。しかし、この異常な「不条理」を、別の「正当さ」に取り替えようとする動きも存在する。そして、ヴェーバーの体系では、それは「行為」の水準に位置づけられることになる（「正当な」ものが位置するのはここしかないから、ここに探されざるをえない）。ここに位置するのが、「カリスマ革命」である。「カリスマは、その最高の現象形態に

においては、およそ規則や伝統一般を破碎し、一切の神聖性概念を端的に転覆する。それは、古来慣行的なるもの、したがって神聖化されたもの、に対するピエテートの代わりに、いまだかつて存在せざりしもの、絶対的に無類なる物、したがって神的なる物、に対する内面的服従を強制する。それは、この純経験的な・没価値的な意味において、確かに歴史のすぐれて「創造的」・革命的な力なのである」(ibid.:II 413)。「行為の正当さ」を超えたところにある「悲劇的な不条理」を、「正当さ」に引き戻そうとする、「正当で」、「英雄的」な「行為」の力。ヴェーバーの「行為」に基礎づけられた社会学は、この届かない領域を届く領域へと引き戻す「行為」の力を要請することになる。

エリアスの社会学は、こうした激烈な裂け目を作り出さない。なぜなら、人と人が関係を結ぶとき「不条理」はつねにすでにあるのだから。しかし、彼の社会学は、それを「意図も目的もない過程」・「関係態」の水準で「現実主義的」に描きうる。そして、それを「悲劇的」なものにしないことによって、それに対する「英雄的」な行為を要請しない。あるいは、そうした「行為」も——あるいは、「カリスマ」も——、それを「関係態」のなかに引き戻してみると、「関係態」がもつ「不条理さ」をどうしても含み込んだものである。エリアスは「正当さ」から出発せず、どこにでもある「正当でなさ」をひたすら描き出す。

しかし、この裂け目・断絶のなさは、ヴェーバーがとらえる多くのものをとらえ残してしまうだろう。すべての「正当性」が「関係態」の水準では「正当ではない」「意味も目的もない」ものだと描くことと、「行為」や「意味」の水準から見て「正当」か・そうでないかという断絶を発見すること。「現実主義的」に人々の編み合わせを見れば前者のようであるだろう、しかし人々は「正当」かどうかということを実際に感じて行為しているではないか。その人々が感じる「意味」そのものを、どこまでも「関係態」に解体していくよりも、「主体」や「意味」というこの水準から見れば「物象化」された水準を残しておいたほうが説明力があるのではないか。ある「カリスマ」が「関係態」から見るとこんなものにすぎなかったと述べることで、それに人々が強烈な「意味」や「正当性」を感じそれに従うという事態を直視すること。エリアスはこの事態もすべて「関係態」に解体していくが、ヴェーバーはそれに「意味」を感じ、魅せられていく行為主体の水準を明確に残し続ける。たしかにその主体は「関係態」のなかから生まれたものかもしれないが、魅せられる経験そのものにとどまってこれを描くべきではないか。

ここには「関係化」を徹底したときの、メリットとデメリットが見出される。エリアスは、「行為」「主体」「意味」から、あるいは「ホモ・クラウスマ」から出発する社会学が、見逃してしまう「関係態」の水準を、くつきりと描き出す。レイ 14 世の「正当性」などすべて剥ぎ取って、これは「不承不承」の関係態にすぎなかったのだ、ということを描き出す。あるいは、この「意味も目的もない過程」に人間がこれほどふりまわされている、ということを「現実主義的」に描くことができる。そして、これは、彼が自らの構図から「行為」や「主体」や「意味」を剥ぎ取ってしまったから可能になった。しかし、当然にこのとき、「行為」や「主体」や「意味」を描くことはできない。人々がなにを「正当」と思い・思わないか、どのような「カリスマ」に魅せられ・どのような「意味」を感じてそれに従うか、といった重要な問いを問えない。あるいは、個人の行為の水準では「正当」なものが、「不条理」なものを帰結することも、ヴェーバーほどの鋭さでは決して描けない。なぜなら、正当にみえるその行為も、それを発生させたもともとの「関係態」においては「不条理」な

のだし、およそ世界はすべて「不条理」なのだから。これが、「関係態」に徹底的に定位しつづけることによって、エリアスの社会学が開く可能性と、決定的な限界である、といっている。

このことは、すでに、「合理化」とその帰結への認識、「理念」や「自己意識」への無関心、という問題で、前章で述べたことと同じである。「合理化」や「理念」を剥ぎ取ってしまうことで、あるいは「関係態」へと解体してしまうことで、エリアスはそれに隠されてしまう「意図も目的もない」暴力的な過程としての「文明化」を発見することができた。しかし、そこでの「合理化」や「理念」の果たした役割については、方法的な一貫性を追求するとき、一言も触れることができないのだ。ヴェーバーの社会学と対比するとき、「自己意識」を剥ぎ取り、人間を「関係」に解体することのもつ可能性と限界を、エリアスの態度のなかに鮮明に見出すことができるように思われる。

ここでのヴェーバーとの対比は、必ずしも影響関係を直接論じるものにはならなかった。ただし、繰り返し見たように、エリアスは、ヴェーバーの「ホモ・クラウスス」の社会学を意識的に批判しており、その反対方向に進むことで、自らの社会学の方法の確立を試みた、といっているだろう。そして、その結果、「関係態」に依拠する社会学を（以上に見た可能性と限界の双方をもった）主張するにいたったのである。

4. ジンメルについての注記

ヴェーバーが構想する「ホモ・クラウスス」を問いの出発点とする社会学と、エリアスが構想する「ホモ・クラウスス」を前提とせず・それに問いを立てようとする社会学。ここで、後者の立場に属すると考えていいある社会学者について、かんたんな注記を行っておきたい。それは、ゲオルク・ジンメルである。彼の 1908 年の著書『社会学』から引用しておこう。

人びとがたがいにまなざしを交わしあい、相互に妬みあい、たがいに手紙を書き交わしたり、あるいは昼食を共にし、……たがいに同情して触れあったり、あるいは反感をいだいて接触しあい、……このような関係はすべて人から人へと演じられ、瞬間的であろうと永続的であろうと、意識されていようと意識されないままでであろうと、また一時的であろうと影響の多いものでであろうと、われわれを絶えまなく一緒に結びつける。あらゆる瞬間にもそのような糸が紡ぎあわされ、編み目が落とされてはふたたび拾いあげられ、他の糸と取りかえられて他の糸と織りあわされる。ここには社会の原子のあいだに、たんに心理学的な顕微鏡にのみとらえられる相互作用が横たわり、この相互作用は、きわめて明白であるとともにまた謎に満ちたこの社会生活の完全な強靱さと弾力性、完全な多彩さと統一性をそなえている。
(Simmel[1908=1994:29-30])

ここで、ジンメルはエリアスと同様に、「編み目」と「相互作用」を強調する社会像を提示している。エリアスの「関係態」の社会学はジンメルのそれと近く、ヴェーバーとエリアスの対比はジンメルとの対比を重ねるときより理解しやすくなるだろう。

ジンメルは 1890 年の『社会的分化論』の序論「社会学の認識論」のなかで、社会が實在

するという立場にも個人が実在するという立場にも疑問を投げかける。もしも社会が個々人のたんなる集合にすぎず、真に実在しているのが個々人のみであるとすれば、個々人とその行動こそが科学の真の対象であって、「社会」という概念は消失する。この、社会学に意味に対する疑問は、「基本的な考え方においてはまったく正しい」。しかし、社会概念に異論を向ける「個人主義」の立場からのこの問いを、逆に「個人主義」自身に向けるなら、次のことが問われることになる。個々の人間それ自身も、実在を取り扱おうとする認識の対象になるような「絶対的な統一」ではないのではないか (Simmel[1890=1980:390])。人間を「神の創造物」と考える立場では個々の人間は完結した単一体とみなされるだろうが、原始的な有機体から人類にまで進化したと考える「進化論的な世界観」においては、人間を絶対的な単一体とする形而上学的な考え方は疑わしくなる。むしろ人間は「各進化の過程」で遭遇した偶然的・対立的な影響や変転、そこでのきわめて多様な要素の合計・所産なのであって、そうした要素が「たんに偶然的に集合して一つの単一体をなしたにすぎない」(ibid.:391)。どこかに実在する単一体があるわけではなく、「社会」も「個人」もどちらも実在とはいえず、それを認識上区別するとしても相対的なものであるにすぎない。

では、相対的にであれ、なにかが「単一体」であるといえるのはどういうときか。それは各部分に「相互作用」が存在するときのみである、とジンメルはいう。生物が単一体であるとみなされるのは、その各部分が「相互に動的な関係を保っている」からであり、個人の精神がそうみなされるのも、その諸観念に緊密な機能的関係があるからである。「一切は一切となんらかの相互関係を結んでいるということが、われわれを規制している世界原理である」。そして、これは「社会」についても同様である。「社会」は「個人」と同じように、完結した存在でも、絶対的な単一体でもない。ただ、その各部分には実在的な相互作用が存在し、それと比較すれば二次的なもの・結果として社会は単一体とみなされうる。

「社会単一体がまず存在して、その単一的な性質から各部分の性質、関係、変化が生じるのではなく、それとは反対に、諸要素の関係や活動がまず存在して、それにもとづいてはじめて統一（社会単一体）が考えられるのである」。だから、社会概念から出発してその構成部分の関係や相互作用が生じたと考えてはならず、関係や相互作用をまず明らかにする必要があり、「社会」とは実体的に確定された概念ではなく、相互作用の数と緊密の度合いに応じてときに多く・ときに少なく適用される「程度的概念」である (ibid.:392-3)。また、個人という「単一体」に見えるものも、同様である。この本の第五章「社会圏の交錯」において、(第1章第4節でも引用したが) ジンメルは、「人格は、もともとはたんに無数の社会的な糸の交錯する点にすぎない」と述べる (ibid.:489)。まず、関係・相互作用がある。そこから、「社会」や「個人」のように見えるものが形成される。こう考えるジンメルの立場は、エリアスの『諸個人からなる社会』での議論と近接するといっていいたいだろう。

この立場は、のちの『社会学』にも引き継がれる。同じ第1章第4節にも引用したように、「「社会」をまさに社会たらしめるものは、明らかに……相互作用である」(Simmel[1908=1994:17])。そして、この相互作用の形式とは、「一般にはまだ確固とした超個人的な構成体へは固まっておらず、いわば、〈生まれたばかりの状態〉の社会を示している」(ibid.:29)。この「日々刻々にあらわれる発端」である相互作用の「形式」をとらえなければならない、とジンメルはこの本の第1章「社会学の問題」で述べる。ある「球」が存在するとして、それがどのような質料で形成されているかをとらえる立場もあるが、

そもそも「球」がいかなる形式なのかを数学的・幾何学的に解明する立場もある。これと同様に、「社会」がどのような「人間質料」で形成されているかをとらえる立場もあるが、それを「社会」としてなりたさせる（「社会化」する）「力と関係と形式」ととらえる、という立場もあり、後者こそが「くもつとも厳密な意味で」「社会」をなす契機をとらえることになるだろう（ibid.:20）。ジンメルは後者の立場の社会学を志向する。この社会学は「幾何学」に似ている。「幾何学も社会学も、それぞれの形式においてあらわれる内容あるいは全体现象の研究を他の諸科学にゆだね、それらのたんなる形式を考察する」（ibid.:22）。

この「形式社会学」ないし「社会の幾何学」の成果を、ここで詳細に検討することはできないが、ひとつのトピックを示しておこう。『社会学』の第二章「集団の量的規定」で、ジンメルは二者と三者という数的な相違が関係そのものの質的相違を生み出すこと——二者関係ではたんに他者に向かいあうだけだが、三者関係では「超個人的な客観的な構成体」が存在すると感じる（ibid.:99）——を強調するが、「第三者」が登場する関係についてこう述べる。第三者が「中立者」や「媒介者」として働く場合、彼が「本来の媒介者」である限り他の二者が葛藤の終結を決定することになるといえるが、葛藤を「仲裁」する立場となって彼に決定権がゆだねられることもある。第三者は集団の統一を守ろうとするだけであっても他の二者がそれぞれに彼を仲間にしてしようとして多数派工作をすることがあり、この場合、中立者が他の二者それぞれに対して支配力を持つことになる。たとえば、ふたつの大きな政党が均衡を保っているときに、小さな政党がキャスティングヴォートを握り、大きな影響力を持つといった場合がこれであり、ジンメルはこれを「漁夫の利」を呼ぶ（ibid.:125-9）。この第三者の支配力は、他の二者が提携して統一体をなした瞬間に消滅するから（ibid.:131-2）、逆に「第三者が支配的な地位を獲得するため……不和を故意につくりだす」という場合もある（ibid.:134）。アングロ・ノルマンの王権は、貴族の邸宅ができるだけ散在するように配慮し（ibid.:135）、古代ペルー・インカの慣行では、征服した種族をほぼ同じように二つに分け、両者のあいだにわずかな等級の差をつけて嫉妬を作り出した（ibid.:137）。ヴェネチアの政府は少しでも疑わしい人物を告発するよう市民を促し、彼らのあいだに不信を生むことによって支配を維持した（ibid.:138）。このような「分割して支配せよ」（ibid.:134）という命題にのっとった支配の形式が、三者関係において発生することを、ジンメルはていねいに描きだす。

このように、「支配」を「関係」の「形式」という視点からとらえるジンメルは、次の章「上位と下位」でこう述べる。通常、「強制」とか「選択の余地がない」とか「無条件な必然」という概念で示される「きわめて抑圧的できわめて残酷な隷属関係においてさえ、なおおつねにかなりの程度の個人的な自由が存在する」。逆に、「きわめて残酷な専制者がわれわれに行使する「無制約的」な強制も、実際にはつねにあくまでも制約されたものである」。正確にみれば、「上位と下位の関係が下位者の自由を否定するのは、直接の物的な暴力が行使されるばあいのみ」であって、これ以外の場合、自由が実現される範囲は狭められることはあっても完全に消滅することはなく、「相互作用、言い換えればたんに人格の要点からのみ生じて相互に規定しあう行為は、上位と下位のばあいにも存在」する（ibid.:150-1）。主人は「彼の奴隷の奴隷」なのであり、ジンメルがあげるドイツの政党の指導者がいうように、「私は彼らの指導者である。それゆえ私は彼らに従わなければならない」（ibid.:153）。

これらの議論は、「支配」を「宮廷社会」における関係態に置き直し、王が貴族と市民のあ

いでの調停者としての働きをすることで絶大な影響力を持つこと（まるで「漁夫の利」として）、それゆえに彼は絶対的な自由を持ちえず、被支配者との関係態に縛られ続けていたことを指摘した、エリアスの議論と近いところにあるとっていいだろう。ジンメルもエリアスとともに、絶対的な自由も絶対的な従属も存在しないこと、「関係態」あるいは「相互作用」のなかでその「均衡」や「程度」があること、を強調する。権力は、この「関係態」あるいは「相互作用」の様態のなかで発生するものである。そして、その関係は、エリアスが見た「両面価値性」（敵でありながら味方・味方でありながら敵）をつねにはらんでいる。ジンメルの『社会学』第四章「闘争」での抽象的な言葉を引くならば、「宇宙がひとつの形式をもつためには「愛情と憎悪」、牽引力と反発力を必要とするように、社会もまた一定の形態に達するためには、調和と不調和、結合と競争、好意と悪意のなにほどの量的な割合を必要とする。しかし、これらの分裂はたんなる社会学的な負債、否定的な事例ではなく、ために決定的な現実の社会は、たんに積極的な別の社会諸力によってのみ、しかも分裂に妨げられないかぎりにおいてのみ成り立つのではない。この通俗的見解はまったく皮相的である」（ibid.:264）。関係はつねにそのなかに矛盾する要素を含みこんでおり、この矛盾のなかでしかわれわれは生きることができないのだ。

こうして、相互作用の水準に視点を置くジンメルは、そのつど移り変わる「関係」を発見し、「関係」「相互作用」のただなかにある矛盾に、エリアスと同様、照準するといってまちがいないように思われる。もうひとつだけ彼の作品を引くと、1903年のエッセイ「大都市と精神生活」において、ジンメルは、大都市住民の態度の特徴を「冷淡」とであるとしながら、こう述べる。その冷淡に見える人々の内面には、大都市で出会われる「無数の人びととも絶え間ない外面的接触」で生まれる「嫌悪」や「疎遠」や「反発」が潜在する。ここで「身近な接触」が引き起こされると、そうしたものが「ただちに憎悪と闘争となる」可能性があるのであって、「冷淡」や「かすかな反感」が「距離や回避」を生むことは、そうした憎悪や闘争をむしろ防いでおり、それによって大都市の生活が可能になっているのだ。これは、小都市の積極的な関係と比べると「解体」のように見えるが、大都市という状況で生きていくための「根本的な社会化形式のひとつ」である。よりポジティブに述べるならば、ここには「まったく類比のないある種の個人的自由」が存在し、この冷淡さと無関心によって「大都市人は、小都市人を押し込めている狭量や偏見とは反対に、「自由」なのである」（Simmel[1903=1976:276-9]）。ここでもジンメルは、小都市の関係のなかにある「積極性」と「憎悪」、大都市の関係にある「冷淡」と「自由」という矛盾、あるいは両面価値性を描き出す。これは、たとえば、『文明化の過程』でエリアスが、戦士社会に存在する「迷いのない」好意と敵意、宮廷社会の「比較的控え目な」好意と反感の混合、を抽出したことを想起させる。他者との関係・相互作用には、つねに「凡庸な不条理」が存在する。ただその程度や均衡は関係ごとに異なっており、彼らはそれを微細に描いていく。

「関係」の思想、「凡庸な不条理」への注目。さて、このように大きな重なりを持つふたりにどういう影響関係があったのか、とくに時代的に先行するジンメルの社会学がエリアスにどう影響を与えたのかは、これまで十分には検討されていない。ハイデルベルク時代に彼がジンメルを読んでいたことはエリアス自身認めており、その影響を受けていたと見るほうが妥当であるのだろう（RL:94, Krieken[1998:16]）。ただし、ジンメルとエリアスの社会学が大きく異なる点をもつことも、ここでひとつだけ指摘しておこう。

たとえば、三者関係による支配を論じるとき、エリアスはそれがあある特定の宮廷でどのようにであったかをその事例に即して描き（『宮廷社会』）、フランスという国家の形成をめぐる長期的な過程のなかでそれがどう変動するかを歴史的に辿る（『文明化の過程』）。これに対して、ジンメルは、先に見た『社会学』の記述を例にとるならば、アングロ・ノルマン、古代ペルー、ヴェネツィアなどなどのさまざまの事例を縦横に収集して、これを同じ「形式」として——どの時代のどのような質料・内容が含みこまれたものかを、むしろ消去して——描こうとする。これが、さきにみた「社会の幾何学」のもつ方向性であった。彼は、1917年の『社会学の根本問題』でも、「その目的および全体的意識の上からもっとも異なっていると考えられる社会的集団において、等しく形式的な個人の相互関係の形式を見出す」と述べる（Simmel[1917=1966:237]）。

これはおそらく彼の「形式社会学」の局面にかんじていえることであるが（前期の『社会的分化論』はまさに歴史的変動を描いているのだから）エリアスが関係の歴史的変動過程を注視するのに対して、ジンメルは「没歴史的な相互作用の形式」（那須[2001:147]）を注視する。方法論的な議論を読むとききわめて近いところにいるといっているこのふたりは、じっさいの社会記述においては、長大な体系的記述と「エッセイズム」（永谷[2001:218]）という、むしろ大きく異なる印象を与える叙述を残すことになるのだ。しかし、より詳細な検討は、ジンメルへの十分な把握をふまえた今後の課題とせざるをえないし、本節第1項で予告したように、この評価は、ジグムント・バウマンがエリアスの「関係態」とジンメルの「社会の幾何学」の類似性を指摘し、後者の「形式社会学」を前者が「歴史化」しようとしたと論じたコメントを、一步も出るものではない。

このかんたんな注記から、マックス・ヴェーバーの社会学とジンメル＝エリアスの社会学の立場の相違は、おそらく明確になったことだろう。ホモ・クラウスの主体から出発して、悲劇的な不条理を抉り出すヴェーバーと、人間をつねに関係のなかに置き戻し、そこにある凡庸な不条理に鋭敏であるジンメル＝エリアス。たとえば、さきに、マソの論文に依拠してエリアスとカッシーラーの関係を論じたときに触れたように、新カント派のなかの「バーデン学派（西南学派）」をマックス・ヴェーバーはその出発点としており、「マールブルク学派」（とくにカッシーラー）にエリアスは大きな影響を受けていた。そして、ジンメルは新カント派一般に精通していたが、新カント派創設者のひとりエドゥワルト・ツェラーに哲学を学び、マールブルク学派（とくに創設者のコーヘン）について詳しく知っていた、という。こうした思想的配置図をていねいに辿る作業も必要であるだろう。しかしながら、ここでは、ジンメルからエリアスの直接の影響関係を含め、このふたつの立場の相違を生んだ原因を、正確に測定する用意はない。この相違が彼らの「社会学」の射程に生み出した相違を、ここでは確認するにとどめることにしよう。

さて、こうした直接の影響関係（がありえた）論者との対比を終えて、以下では、なんらかの類似をもった社会学者との対比を行うことによって、エリアスの方法をより明確にする試みを行おう。対比する論者のひとはアーヴィング・ゴフマンであり、そこではデュルケム派とエリアスとの関係にもごく簡単ではあるが触れることにする。そして、最後に対比するもうひとは、ミシェル・フーコーである。

5. アーヴィング・ゴフマンとデュルケム派

(1) ゴフマンとエリアス

アーヴィング・ゴフマンは、エリアスと同様に、「礼儀作法書」を研究対象とするごく少数の社会学者の一人である⁽⁹⁾。彼の『日常生活における自己呈示』(1959年)や『集まりの構造』(1963年)は、「エチケット集」を多く引用し、彼はこれを「社会科学のデータ」として用いようとする(Goffman[1963=1980:6])。たとえば、『集まりの構造』で、彼は以下のような引用をする。

男性は、公衆の前ではけっして鏡をのぞきこんだり、髪をくしでとかしたりしてはいけません。せいぜいネクタイを直したり、手で髪をなでたりする程度にしない。……人の前で頭をかいいたり、顔をこすったり、歯にさわったり、あるいは指のつめのよごれを落としたりするのは、もっとも魅力のないことです。これらのことがらは、すべてひそかになすべきことです。(Vogue's Book of Etiquette (1948年)、Goffman[1963=1980:72])

そして、このエリアスも引用しそうなこの文章を(もちろん取り扱う時代は異なるが)、ゴフマンは、エリアスがそこから透視する「社会」の側面とはまったく異なる側面を解明するために用いている、といてよいだろう。では、それはどのような側面なのか。——この項では、同じ「礼儀作法書」という資料をこのふたりの社会学者がどのような文脈に位置づけるか、を対比することによって、彼らの社会学者の方法的態度の相違を浮き上がらせることを試みる。もちろん、これまで論じたマンハイムやマックス・ヴェーバーとは異なって、ここではエリアスとの影響関係はほとんど想定できず、単なる対比だけが論じられることになるだろう。つまり、ゴフマンという鏡を仮に設定することで、エリアス社会学がどのように見えるようになるか、を論じる試み(逆にエリアスという鏡で、ゴフマンがどう見えるか、も試みられる)である。

ただし、じつはゴフマンはエリアスを読んでいる。『集まりの構造』の冒頭近くで、ゴフマンはエチケット集に注意を払ったのは「アメリカでは、ウォーナーなど少数の社会学者やシュレジンガーなど少数の歴史学者だけ」と述べているが(ibid.:6)、同じデータを扱った先駆者としてエリアスの名を挙げてはいない。だが、寝室や浴室で自由にふるまうことを論じた箇所についた注で、『文明化の過程』第二部の寝室でのふるまいを描いた部分を挙示している(ibid.:273)。これは、1969年の『文明化の過程』再刊以前のことであるから、きわめて例外的なことであるといえるだろう(この注はページ数をあげるだけであり、ゴフマンがエリアスから影響を受けたかどうかはまったくわからないのだが)。

たとえば、オーストリアの社会学者ヘルムート・クズミクスは「当惑と文明化——ゴフマンとエリアスの作品における類似性と差異」という論文でこのふたりを対比しているが、そこではエチケットへの注目とともに、相互行為における「自己制御(self-control)」の重要性への注目がふたりの共通点とされる(Kuzmics[1991:1-2, 7])。これも容易に想像されることであろう。彼が指摘するこのふたりの差異については、後に述べることにしよう。

この項では、第一に、ゴフマンがエチケット集を問題にしたのはどのような文脈であるかを再構成し(いささか迂遠であるが)、第二に、そのゴフマンの態度とエリアスの態度が

どのように異なるか、を対比して論じることにする。そして、ゴフマンが礼儀作法を位置づけるその文脈とは、(すでに周知のことかもしれないが) エミール・デュルケムに由来する。ここから、第一の議論をはじめることになろう。

(2) ゴフマンの文脈

1956年の論文「敬意と品行の性質 (The Nature of Deference and Demeanor)」(これも「礼儀」をひとつの主題とする論文である)の冒頭近くで、ゴフマンは、デュルケムとラドクリフ＝ブラウンの影響を明示しながら、この論文では「われわれの都会的世界における人間」を対象に、「デュルケムの社会心理学の近代的な新解釈が可能であることを示してみたい」と述べている (Goffman[1967=1986:42-3])。そこで彼は、「個人のパーソナリティーは、集合的なマナが分与されたものとみることができること」、「社会的集合体の代表に対して行われる儀式が、ときに個人自身に対して行われることがあること」をデュルケムが指摘していることに注意を促し、そこから「敬意 (deference)」と「品行 (demeanor)」という概念を導き出して、その再構築作業を通じて「近代的な新解釈」を行おうとする (ibid.:42-3)。これはどういうことなのか。まず、デュルケムが行った周知の議論を迂回しておくことにしよう。

デュルケムは 1893 年の『社会分業論』のなかで、相互に類似する部分が連帯する「機械的連帯」による社会から分業によって異なる機能を果たすがゆえに連帯する「有機的連帯」へと変化する近代の社会について、そこでは「共同意識は強く明確な感情をしだいに失ってきている」(Durkheim[1893=1971:162])と述べながらも、次のように指摘する。「そこには、共同意識が固まり、明確なものとなる場が十分にある。……個人こそがある種の宗教の対象となる。われわれは、人格の尊厳のために、ある礼拝式をもつ。この礼拝はすべての礼拝と同じように、すでに盲目的な信仰がついてまわる。いってみれば、それは共同の信仰なのだ」(ibid.:167)。近代社会においてはじめて、「私」「人格」「自我」はいわば「聖なるもの」となり、「礼拝式」の対象となる。また、その「礼拝式」によってはじめて「私」や「人格」は価値あるものであり続ける(さらに、この「礼拝式」が「われわれどうしを結びつけ」、社会が連帯を持ちうる (ibid.:167))。このデュルケムの周知の問題設定は、「私」の価値がアプリアリなもの・自明なものではなく、「社会」によって執行される「礼拝式」に由来し、歴史的に生成したアポステリアリなものである、とするものである。ただし、デュルケムはこの本では、前近代社会では重く罰せられた宗教的なもの(「神」)を冒瀆する罪が徐々に軽い罪になり、かわって個人の身柄にかんする侵害(殺人や盗み)が近代社会ではきわめて重く罰せられる (ibid.:160)、という犯罪と処罰をめぐる基準から、その価値の変動を測るだけである。では、この「私」への「共同の礼拝式」とは、どのようなものなのか。

晩年にオーストラリアのネイティブの部族で行われるトーテムズム信仰を検討した『宗教生活の原初形態』で、彼は詳細に「聖なるもの」への礼拝式を記述する。ここで、彼が描く礼拝式の要素にはふたつある。「礼拝はすべて二重の側面を示す。ひとつは消極的であり他は積極的である」(Durkheim[1912=1942:117])。礼拝の第一の形態は「消極的礼拝」、つまり聖的存在を俗的存在から分離して侵されないようにすること、「禁忌」(タブー)であり、神への接触、注視、言葉で触れることは注意深く避けられる (ibid.:118-25)。もうひとつの形態は「積極的礼拝」、つまりより積極的に「トーテム種を生気づけている力」を増

し自分たちとの関係を確認する儀式であり、その基盤は「供犠」、つまり聖なる動物をほふり、トーテムに供え、共食することによって、神と交霊（コミュニケーション）することにある（ibid.:185-8）。そして、このふたつの儀式は「矛盾」する、とデュルケムはいう。つまり、聖なる存在は俗な人間による侵害を免れなければならないが、遠ざかってばかりでは聖なるものはその生命を失う。逆に積極的儀礼は「聖的存在と分離しておくはずの柵を越えることなしに、聖的存在と交流できない」から、つねに禁忌を侵す可能性を持ち、「真の汚聖を構成しない積極的儀礼はない」（ibid.:188-9）。この儀式と、その「矛盾」のなかで、人々は聖なるものを礼拝する。このように宗教の「原初形態」を論じるデュルケムは、しかし、近代に発生した「人格」に対する礼拝式についてはこれほど詳細には論じない。

さて、ゴフマンが「エチケツ集」をデータとしたのは、デュルケムが開いたこの問題を、現代社会を対象にして解明する作業の一環としてであったといつてよい。さきの論文「敬意と品行の性質」における「デュルケムの社会心理学の近代的な新解釈」とは、われわれが都会の世俗世界で行うふるまいを「人格」を礼拝する儀式の「コード」としてとらえ直す、という作業である。彼によれば、儀式の活動はふたつの「基本的成分」に分けられる。第一は「敬意」、すなわち相手に「自分の評価を適切に伝えるための象徴的手段として機能するような活動の成分」（ibid.:51）、つまり、他者の「私」という「聖なるもの」を礼拝する活動であり、これには二種類のものがある。ひとつは、他者への敬意を示すのに彼自身の領域を侵さないよう距離を保つ「回避」の儀式であり、他者の身体、所有物、事情などに接触したり注視しないようにすることが、敬意の表明となる（ibid.:57-61）。もうひとつは、相手をどう評価しているかの証明となる行為を行う「提示」の儀式であり、他者への「あいさつ」、「賞賛」、「小さなサービス」、「プレゼント」などを、ゴフマンは例とする（ibid.:66-8）。いうまでもなく、このふたつの「敬意」の儀式は、デュルケムの「消極的礼拝」「積極的礼拝」とそのまま対応するものである。近代社会で、われわれは他者の「人格」を礼拝する「信者」として、消極的にその聖なる領域に近づかないようタブーを守り、積極的に敬礼をしたり供え物を捧げたりしている。

「敬意」に対する第二の儀式の成分は、「品行」と呼ばれる。これは、「自分が望ましい資質を持った人間であること」（ibid.:73）、つまり自分が他者から敬意を表されるに値する人間（いわば、他者という「信者」から礼拝される「神」）であることを他者に示す行為である。それには、以下で見るようにさまざまな行為があるが、決定的なものは、他者に適切に敬意を示すことであり、それによって人は「儀式のルールをわきまえた自分」＝「敬意に値する自分」を提示することになる。こうして、ゴフマンは、われわれは信者として適切な行為（「敬意」）と神として適切な行為（「品行」）を行い続けており、われわれの都会的世俗生活は「考えているほど非宗教的ではない」という。「多くの神々はすでに去ってしまったが、人々自身は頑固にも、かなり重要な神性を保持している。彼はある威厳をもって歩き、多くの小さな贈り物の受容者である」（ibid.:92-3）。そしてその儀式のルールを示すもののひとつが、「エチケツ集」であることは容易に理解されるだろう。

この項冒頭の『集まりの構造』からの例を見てみよう。「人の前で頭をかいいたり、顔をこすったり、歯にさわったり、あるいは指のつめのよごれを落としたりするのは、もっとも魅力のないことです。これらのことがらからはすべてひそかにすべきことです」。人々と状況を共有するとき、その状況（つまり、互いの「人格」への「礼拝式」）に「関与しているこ

と」を示さなければならないが、このように「自己の身体」に強く関与することは状況に関与しないことの表明となり、他者への「敬意」と自己の「品行」を示さない行為となってしまう。居眠りやくしゃみなど「肉体的発散を抑制しないということは、それほど状況を意識していないということを意思表示している」(Goffman[1963=1980:76])。しかし、逆にその状況に「過剰関与」するとき(発汗や声の震え、手の震えなどがその証拠とみなされる)、他者は彼を自分をコントロールできない「欠陥のある人間」として尊敬に値しないものと感じる。人は関与対象に自己を全面的にささげていないこと、「自制心と冷静さの余裕」を持っていることを示し、「相手にもっと受け入れられ相手をもっと受け入れるように、自分の関与を再配分」しなければならず(ibid.:67-8)、この儀式のルールに適切な態度とは、「深慮、真摯、自己についての要求における慎み、言語や動作の統制、感情・欲望・願望の統制、緊張下での落ち着き、など」(Goffman[1967=1986:73])である、とゴフマンはいう。

確認するならば、先にデュルケムが指摘しているのを見た「礼拝式」がはらむ「矛盾」(ゴフマンの言葉では「内在的な葛藤と対立」(ibid.:69))が、ここには存在している。「過小」な関与で他者への敬意を積極的に提示しないことも(「積極的礼拝=提示」の不足)、「過剰」な関与で「聖なる」相手を侵害するまで踏み込んでしまうことも(「消極的礼拝=回避」の不足)、不適切な態度であって、相手と状況を考慮に入れて、自己を統制し、適切な関与を選択しなければならない。他者を「礼拝」し・自分が「礼拝」されるべき存在だと示す儀式はどのようなものが適切なのか、この「矛盾」に人々は悩み、「エチケット集」にその解を求めるのである。

さて、デュルケムの問題設定を引き継いだゴフマンが、どのような文脈に「エチケット集」を置こうとするかは理解されただろう。そして、すでに述べたことからわかるように、彼はそこからエリアスがしたのと類似の内容を記述する。ゴフマンは、「人格を礼拝する儀式」のコードを表すものとして「エチケット集」をデータとした。そこには、「過剰」でも「過小」でもない関与を示すことが要求され、「肉体的発散の抑制」「感情・欲望・感情の統制」といったルールが書き込まれている。クズミクスの言葉を引けば、「相互行為において有能なパートナーであるためには落ち着きと自己統制が重要であることを」ゴフマンは記述し、これはエリアスが「宮廷社会」や「礼儀作法書」に発見したものと「パラレルである」といってよいだろう(Kuzmics[1991:7])。また、『日常生活における自己呈示』では、むしろ相互行為を「礼拝式」よりも「演劇」ととらえる見方を強調するが、こうした人との集まり(「表舞台(front region)」)で望ましい自己の印象を呈示するために(つまり、他者に「敬意」を示し・自己が「品位」あるものとする「儀式」を適切に行うために)、集まりから離れた他者に見せない空間(「舞台裏(back region)」)にさまざまな準備や作戦会議(たとえば、他者(観客、あるいは信者=神)がどのような「敬意」を望んでいるかを検討し、なにを「表舞台」に漏らしてはならないかを確認する作業、ゴフマンはこれを「汚れ仕事(dirty work)」と呼ぶ)が配置され、前者に後者が登場しないようにそのあいだの境界が管理され、後者が隠蔽されることを描き出す(Goffman[1959=1974])。これもまた、自己抑制されないものが「舞台裏」に移動され、隠蔽されることを「文明化」ととらえるエリアスの認識と、大きな共通点を持っている。

しかしながら、こうした近接性と同時に、明らかな相違にわれわれはすぐに気づくであ

ろう。これまで述べてきた、ゴフマンが「エチケツ集」を置き直す文脈は、エリアスのそれとは大きく異なる。これまでその文脈がデュルケムの問題設定に由来することを描いてきたが、その問題設定とエリアスの問題設定が「エチケツ集」という対象への態度の相違として表れている、ということもできるであろう。付言するならば、エミール・デュルケムと彼の学派の社会学を、エリアスはバリ滞在中にブーグレを通して知り、その作品を読んだ、といわれている（Krieken[1998:29]）。しかし、その影響は明瞭ではなく、たとえば『文明化の過程』では、1969年の序論でそっけなく批判している（デュルケムが、「個人」と「社会」の関係を「相互浸透」ととらえている、として）だけである（PZ1:D21=J11）。ハウツブロムは、この節冒頭にあげた論文で、「コントやデュルケムは1920年代から30年代のドイツではあまり読まれておらず、『文明化の過程』と彼らの作品のある側面がなんらかの類似を見せるとしても、それは直接の影響関係によって説明できるような共通性ではない」と述べている（Goudsblom[1977:78]）。ただし、本節第1項で引用したように、アーナソンは、エリアスとデュルケム・デュルケム派の距離（エリアスの「反規範的態度」）を重視しており、デュルケムの社会イメージをエリアスは拒否した、と論じているのだが。

ここでは、エリアスの社会学とデュルケムの社会学を正面から対比することはできない。以下では、ゴフマンとエリアスが同じ対象に対してとった態度の相違を論じることとし、そのなかでデュルケムとエリアスの距離もわずかながら付言してみたい。それは、ある意味で、アーナソンの述べた論点とかなり接近することになるが、それを含め、ゴフマン＝デュルケムとエリアスを、その相違に比重を移して対比してみることにしよう。

（3）いくつかの相違

第二の議論に移ろう。エリアスとゴフマンの「礼儀作法集」に対する態度の相違とはなにか。その第一の点として、おそらくもっとも容易に気づかれる相違を指摘しておこう。すなわち、「歴史性」をめぐる態度の相違である。簡単にいって、ゴフマンが描いたのはある一時点における儀式であり、彼の研究態度が「静的」であるのに対して、エリアスは礼儀作法の「コード」の変動を描いており、「動的」ないし歴史的である。たとえば、いま礼拝式のもつ「矛盾」を繰り返し論じたが、エリアスは、この「矛盾」——消極的か・積極的か——のあいだのどこに人々が「解」を見つけるか、その歴史的変動を描いていく。しかし、ゴフマンは、ある一点での「過剰」でも「過小」でもない「解」を繊細に記述しはするが、それが変動することには関心を示さないように見える。

ゴフマンとエリアスを対比するクズミクスの論文も、この相違を指摘している。彼は、端的に、ゴフマンには「歴史発生的方法とマクロな視点」が欠けていると述べ、この限界を繰り返し批判する。彼によれば、ゴフマンのアプローチは、顕在的には「状況的（situational）」なものであり、潜在的にはそこから「パーソナリティと組織についての新たな理論」を引き出そうとするものであるが、彼の見方には「パーソナリティと組織構造についての歴史的な説明」が完全に欠けており、「情感制御の基準についての歴史的な説明」も欠けている。ひとつには、この基準の「社会・文化的、歴史的な変異」という事実は、彼の視野の外にある。また、その相互行為の状況における基準を説明するための「状況の外部にある要因」を把握すること、「マクロな説明」を行うことをせず、彼が言及する「自己統制し、賢く考え、如才なくふるまう」行為者の性質は、「文化的・歴史的に不変」であって、そ

の理論は「静的で非歴史的」である（Kuzmics[1991:5-8]）。これに対してエリアスは、こうした相互作用・人格構造、当惑や恥といった感情を「歴史的変数」ととらえ、それを説明しようとする。そして、そこでは彼が「文明化の過程」という用語で述べる、その「状況」をはるかに越えた過程が参照される。なぜ「外的強制」から「自己抑制」への移行が生じ、さまざまな感情が「舞台裏」へ隠されるという変動が生じるのかを、エリアスは、暴力の独占や相互依存の複雑化といった「社会的関係態」から説明する（ibid.:9-11）。この歴史性の相違、説明への志向の相違が、クズミクスの論点であり、彼自身は、いかにゴフマンのいう「当惑」や「演技する自己」を「歴史化するか」（ibid.:8）という課題に、この論文の残りの部分を費やしているといっていよい。

じつは、ゴフマンの叙述をていねいに見れば、彼がこうした変動や差異にまったく気づいていないわけではない。たとえば『集まりの構造』では、その序論でこの研究が「主としてアメリカのいくつかの地域でのミドル・クラスの行動」（Goffman[1963=1980:5]）に準拠することを断っており、それに「社会階級のサブカルチャーや民族のサブカルチャー」（ibid.:96）によって相違があることを明記している。また、「敬意と品行の性質」では、「社会階層が上昇するにつれて、接触に対するタブーがより広範で精密になる」と彼は述べ、彼のフィールドのシェットランド諸島では都市から農村にいくに従って食事のさいの椅子と椅子の距離が狭まり、もっともはずれでは身体が触れ合っても謝りの言葉を述べる必要がない、という（Goffman[1967=1986:58]）。『日常生活における自己呈示』では、こうした「荒っぽい隔意なさ」は労働者階層の特質であり（Goffman[1959=1974:154]）、これに対して中流階層の住宅では身支度のためのバスルームや寝室が居間から目の届かない場所にあり、これが下層の人々の住宅との差異である、という観察を記す（ibid.:143）。しかし、これに続いて彼が述べるのは、こうした差はあるが、住宅の表を飾り裏を手入れしないのは「西欧社会のあらゆる階層」に共通である、ということだ（ibid.:143）。彼は、差異に気づくが、それは彼にとって重要ではない。彼の基本的態度はやはり、「文化的差異の、その下の層まで降りてみれば、人々はどこでも皆同じである」（Goffman[1967=1986:40]、1955年の論文「面子について」）、というものである。

ゴフマンは、デュルケムがトーテミズムで詳細に記述した儀式的形式と同じものを、その「近代的新解釈」によって「都会的世俗世界」のなかに発見する。つまり、どの社会でもそれが社会であるかぎり儀式を行っており、その形式は発見可能であると考ええる。「すべての社会は、それが社会であるためには、すべての成員を社会的出会いにおける自己規制的な参加者として動員しなければならない、ということに眼を向けなければならない。個人をこの目的に向けて動員するひとつの方法は、儀式によることである」（ibid.:40）。人は「相互作用者として実際に機能するためには」、この儀式的「コード」を身につけなければならない、それは「普遍的な人間性」と呼ぶこともできる、とゴフマンはいう。この「普遍的な人間性」とは、「内的な心理的傾向」ではなく、「外側から彼に捺印された道徳的儀式によってくみ上げられた一組の構成物」である、とゴフマンはいい、「儀式」によって「人間性」が構成されることを強調するが、その「儀式」はある「変形」があつたとしても、「実効性のある相互作用のシステムとして維持されるためには……ある限界内に収めなければならない」と論じられる（ibid.:41）。

エリアスの態度を整理したさいの用語を用いるならば、ゴフマンはここで、人間を「関

係化」し、「身体化」しているといえるだろう。「人間性」は「儀式」を行う「相互行為」のなかで構成されるものであり、その状況にはさまざまな「身体的機能」を持ちながらそれを抑制し（あるいは「舞台裏」に隠し）、信者であり神である「自己」を提示する人間が登場する。しかし、エリアスがこの人間を「歴史化」するのに対して、ゴフマンはむしろこれと逆の方向を取ろうとする。エリアスは、その「自己抑制」がどう変化し、敬意と品行の「コード」がどう変化してきたのかを問題にし、「人々はどこでも皆同じ」ではなく、歴史的に異なっていることを解明しようとする。そして、彼は「状況の外側にある要因」に「マクロな説明」を求める方向をとる。これに対して、ゴフマンは、そうした異なるように見える人間の形式の同一性を見ることで、「歴史化」してしまうときに逆に消えてしまうもの（トーテミズムと現代都市が同一の形式を持つことは、この態度によってしか発見できない）を発見しようとする。この「歴史化」への態度の相違が、まずゴフマンとエリアスのあいだに発見される相違だろう⁽¹⁰⁾。

しかしながら、確認するまでもなく、ゴフマンがその問題設定を引き継いだデュルケムの社会学が、こうした非歴史的な観点に立っているわけではもちろんない。デュルケムは「同じ」礼拝式における「聖なるもの」が「神」から「人格」へと歴史的に変化してきたこと（つまり社会が「共同意識」を持つことは同じであるにしても、その「共同意識」の内容が異なること）を問題にし、「人格」や「自我」を「儀式」へと「関係化」するとともに、それが歴史的な変動のなかではじめて発生してきたという文脈に「歴史化」しようとしているのだから（ある意味で、ゴフマンはデュルケムの問いを「非歴史化」することによって、新しい発見を果たそうとした、ともいえるだろう）。しかし、その「関係化」の道具立てが、デュルケム＝ゴフマンとエリアスでは大きく異なる。また、「身体化」をめぐつても、ゴフマンが描く「身体」とエリアスが描く「身体」は重要な相違を見せるであろう。この、クズミクスが触れていないふたつの論点について、以下述べることにしよう。

第二の点は、いま述べた「関係化」にかかわる。それを、デュルケム＝ゴフマンとエリアスが共通に問題にする「儀式」が、どのような文脈でとらえられたか、ということから論じてみよう。振り返るなら、ゴフマンは、現代の世俗的な都会を「儀式」の空間であるととらえながら、そこでの生活は「考えているほど非宗教的ではない」と述べていた。われわれは他者の「私」に対してまるで信者のように「宗教的配慮」をもって接しなければならず、まるで神であるかのように自分に対していかなる「尊厳」が寄せられるのかをいつも気にしている（Goffman[1967=1986:92-3]）。デュルケムは周知のように『社会分業論』で、「社会的なものは、ことごとく宗教的である」（Durkheim[1893=1971:167]）と述べている。もちろん彼らは、宗教的なもの、聖なるもの、神性・聖性が、人々が「儀式」を執行すること、つまり「社会」に由来する、と考え、宗教的なものの発生を「社会」に由来するアポステリオリな地点に引き戻そうと考えた。しかしながら、彼らが描く「社会」は、ある神を拝む共同体をモデルにしているといっているだろう。デュルケムは、その共同体＝「神殿」から現代社会がどれだけ距離があるかを考え、ゴフマンは現代社会がどれほど（見かけとは違って）「神殿」であり続けているかを考えようとしたのだ。

これと対比するならば、エリアスが描く「儀式」は、こうした宗教的なもの・聖なるものとは反対の方向へと描かれていく。マックス・ヴェーバーと対比するときに引いた『宮廷社会』に記されたルイ14世の「起床の儀式」は、なにか聖なるものを礼拝するというよ

りも、そこにいる者たちが威信や序列を確認するための儀式である側面が強調されている。仮に王が「聖なるもの」であったとしても、それは彼が宮廷のなかの各人に序列を威信を巧妙に分け与え（そのひとつの場が「儀式」である）、人々が彼を調停者として必要とするであるからにすぎない。エリアスは、たとえば「聖性」や「カリスマ」と呼ばれるものを持つように見える王、それへの「礼拝式」に見える儀式を、こうした序列や競争の関係態、それを通して王が貴族たちにいうことをきかせる権力の関係態の現われとみなす。すでに見たように、貴族たちは「いやいや・不承不承」この「儀式」に参加する。ここでは、彼らは王の神性を信じるからではなく、宮廷の関係態のなかで地位を確保し・生き残るために「儀式」のなかに引きとどめあう側面が強調される。デュルケムやゴフマンが描く「信者」として・「神」として儀式に参加する人間ではなく、相互の関係のなかで生きる競争者として、エリアスは儀式参加者を描く。ゴフマンが世俗的生活のなかに「神性」を発見したのに対し、彼は「儀式」からそれを剥ぎ取って「世俗的な」水準で描こうとする。

デュルケムは、神殿＝信仰共同体をモデルとして「社会」をとらえようとした。そこには超越的な水準が想定されており、大村英昭がいうように、彼の課題はその水準を備えた信仰共同体としての社会（しかも「反教會的」な「市民宗教」として）を同時代の「フランス」にどう作るか、という問題であった（大村[1995:32]）。そして、ゴフマンは、この信仰共同体の社会モデルを現代の都市のミクロなコミュニケーションのなかに発見していこうとする。これに対しエリアスは、信仰共同体に見えるかもしれない「社会」が、じつは世俗的な人間たちの編み合わせでしかないことを示そうとする。彼の「社会」モデルには、超越的なもの、「神」の水準はどこにもない。超越的なひとつの「神」のまえで人間が「信者」として結びつくのとは対照的に、序列争いをし、敵になり・味方になる個々に異なる人間たちの、争いながら・依存するという両面価値的な関係が、彼の「社会」のモデルである。異なる人間たちが闘争しあうなかで「儀式」や「礼儀作法」が生まれるとエリアスは考えるのであって、これらを「信仰共同体」のなかに位置づけるデュルケム＝ゴフマンのモデルとは大きく異なる。確認するならば、この相違は、「規範」や「宗教」を決定的に重要視するデュルケムに対して、世俗的な権力関係こそを問題にするエリアスの態度を際立たせたアーナソンによる対比と、近づくものといっていいたいだろう。

さて、彼らが人間を「関係化」するときのモデルが相違することを、次のことを想像することによって確認することもできるだろう。いま述べてきた「儀式」が存在しない空間はどのようなものか、それが剥ぎ取られたらどうなるか、を想像することである。じつは、ゴフマンもエリアスも、この空間への想像力・認識をつねにもちながら、「儀式」の空間、そこでの相互行為をとらえようとした、といっていいたい。彼らはともに、それが剥ぎ取られることについて、ある像を残している。

ゴフマンは、「エチケツト集」を検討した著書『集まりの構造』を、この資料とは大きな距離があるように思われる次の文で結んでいる。「法的秩序を乱す者が刑務所に拘置されると同様に、不適切な行為をする者は精神病院に収容される。前者はわれわれの生命と財産を守るための施設であり、後者はわれわれの集まりと社会的場面を守るための施設である」（Goffman[1963=1980:267]）。ここで、現代社会において「集まりと社会的場面」＝「儀式」が行われる空間を守るために、「儀式」にとって不適切な行為をする人々・そのコード

を身につけていない人々は、この空間から排除され、ある施設に隔離される、とゴフマンは考える。儀式のコードからの「逸脱者」を「不自然なもの、不完全な人間である」と見なすこと」(ibid.:251)、「逸脱行為を行為者の自我あるいは本性のあらわれとして強く告発する必要」、「状況における逸脱者が病気である」と考える必要」が、「社会的場面の神聖さ」と「参加者の感情」の保護のために生じる(ibid.:252)。精神障害とは、「自分の面前にいる人々と不適切な形でかかわりあうこと」「結びつきのルールに対する違反」(Goffman[1967=1986:144])に対して名づけられるものであり、その程度は「社会的交際の儀式的ルールを破る度合いに従って」(ibid.:89) 重度とされる、と彼はいう。

そして、彼が、儀式の空間からの逸脱者＝「精神障害者」が隔離・収容される精神病院を観察して描いた記録『アサイラム』は、この「全制的施設」においてその被収容者たちから「儀式」が剥ぎ取られていく姿を浮かび上がらせる。そこでは、外部世界での「役割」、衣服・化粧・髪型・アクセサリなどの「私物」、他者から見えない「舞台裏」や「情報の聖域」といった、施設の外側の日常空間で「敬意」と「品行」を示す儀式にとって重要であった要素が剥ぎ取られていくのだ。「自己の個人的外面」という「アイデンティティ装備」を失ったとき、人々は「自己の無力化」を経験する。人格の礼拝式を行わず・行う必要がなくなって、相互礼拝の儀式によって維持されていた「市民的自己」は決定的なダメージを受けていく(Goffman[1961=1984])。論文「敬意と品行の性質」で、彼は、精神病治療の拘束物は、「自己を表現する儀式的基盤が奪われていく過程についてのデータ」であり、そこから逆に「人が自己を保ちうるために充足させねばならない条件」の情報が得られると述べる(Goffman[1967=1986:90-1])。「儀式的基盤」が奪われた空間＝精神病院と、「儀式」という自己を充足させる条件が存在する空間＝日常生活が、ゴフマンの社会学では対置される。日常生活から儀式のルール＝礼儀作法を剥ぎ取ったとき、「人格」を他者から尊重されず・他者に呈示できない、彼が観察した精神病院のような空間が現出する。

これに対して、エリアスの社会学における「儀式」や「礼儀作法」を剥ぎ取った場所はどこのような空間か。簡単にいうならば、「宮廷社会」にはじまり、社会空間の「平穩化」によって広がっていく「儀式」や「礼儀作法」に支配される空間に対し、その外側には「平穩」ではない空間、つまり戦士たちが暴力によって闘争する「戦場」の空間がある。エリアスが描く「儀式」や「礼儀作法」は、社会空間が「戦場」でなくなることによって生成し、それを「戦場」にしないための技法である。暴力が独占されない空間で暴力的になされた人々の競争は、国家による暴力独占が成立した空間の内部においては、「儀式」や「礼儀」のコードに従う「文明化された」競争に変わる。この「儀式」の空間は、暴力による関係の「意図せざる結果」として発生し、そうした競争の関係が変形したものである。そして、その空間はいまなお「戦場」に（少なくとも、暴力独占が存在せず、暴力がふるわれる可能性に開かれている国家間空間に）取り囲まれている。エリアスが想定する「儀式」を剥ぎ取った空間は、暴力が存在する「戦場」であるといつてよいだろう。

ゴフマンは、「儀式」を精神病院という儀式を剥ぎ取った空間と隣り合わせなものとして描き、エリアスはそれを戦場という儀式を剥ぎ取った空間と隣接するものとして描く。これは、彼らの社会的想像力における「儀式」への「関係化」のイメージの差をさらに明確にするだろう。ゴフマンの描く人々は、儀式や礼儀作法を遂行することによって、「信仰共同体」から排除され「儀式の基盤」が剥奪された空間に隔離されることがないようにする。

エリアスの描く人々は、儀式と礼儀作法を遵守することで、「平穏化された空間」が破壊され暴力に曝されることがないようにする。ゴフマンは信仰・相互礼拝と排除・隔離を往復する「関係性」を想定し、エリアスは平穏な競争と暴力的な競争を往復する「関係性」を想定する。そして、この相違は、彼らが想定する「身体」の相違とも関係するだろう。

第三の点、人間をどのように「身体化」するかをめぐる相違については、ごく簡潔に述べよう。礼儀作法を身にまとい、儀式を行う「身体」が社会のなかに存在する。ゴフマンは、これを「聖なるもの」として礼拝される「象徴的要素」を身につけた身体と考える。身体は「象徴」や「記号」であり、儀式が剥ぎ取られたときそれまで象徴的に尊重されてきた各人の「人格」が奪われる。これに対しエリアスは、儀式が無効になった空間で身体がその「生命」を脅かされる、という事態を考える。身体は意味や聖性を帯びた「記号」や「象徴」ではなく、殺され・死ぬ可能性をもつ「生命」・「肉体」としての身体である。ゴフマンが見た精神病院は人々の「市民的自己」を破壊していくが（しかし、「生命」は破壊されない）、エリアスが見た戦士社会はその「生命」を破壊する。

もちろん、エリアスが描く宮廷社会のなかで、身体は「記号」や「象徴」として登場することもまちがいない。しかし彼は、そうした儀式の空間が、「生命」や「肉体」としての身体同士が関係を結ぶ空間から歴史的に形成されてきたことを論じ、そのような過程から出現したものである身体が「記号」や「象徴」をまとっているという姿をとらえる。これに対してゴフマンは、すでに身体が「記号」や「象徴」であるという地点から、それがあらゆる社会で儀式によって再生産されること、それを脅かす者に排除・隔離が作動すること、彼らを収容した空間では「記号」と「象徴」の剥奪がなされること、を描き出す。ゴフマンが人間を「身体化」する地点は「記号」・「象徴」としての身体であり、エリアスの「身体化」は「生命」・「肉体」としての身体、あるいは「記号」・「象徴」としての身体が後者の身体と往還する姿、前者がつねに後者をはらんだ姿を志向することになる。

こうして、同じ「礼儀作法書」「エチケット集」を資料とするこのふたりの社会学者が、大きく異なる文脈にこれを位置づけたことは了解されたであろう。そして、ゴフマンという鏡から見たときに、エリアスの態度のもついくつかの側面がより明確化されたのではないか、と思われる（もちろん、エリアスを通してゴフマンの態度もまた）。確認するならば、こうした相違によって、エリアスがより鋭敏な議論を展開できる論点もあり、ゴフマンのほうがそうである論点もある。「歴史化」の態度とむしろ「非歴史化」する態度、信仰・礼拝の関係性を発見する態度とそれを剥ぎ取ろうとする態度、「象徴」として身体を見る態度と「生命」として身体を見る態度。そこから示される「社会」への想像力は、大きく異なるものとなる。こうした相違点を確認して、この項を閉じることにしよう。

6. ミシェル・フーコー

（1）ふたつのコメント

この節で最後にエリアスと対比するのは、ミシェル・フーコーである。両者のあいだにある類似性・近接性があることは、多くの人がすぐに気づくことであろう。すでに本節の冒頭で、フェザーストーンの「身体史についての研究の先駆者」としての共通性と、「権力」についての見解の類似と相違についてのコメントに触れた（また、第1章末でも、フーコ

一との比較を予告しておいた)。ここでは、彼のコメントとも重なるが、他のふたりの論者が述べていることを紹介することで、フーコーとエリアスの対比を始めることにしよう。

序章と第1章補節でも登場した歴史家ドリнда・ウートラムは、著書『フランス革命と身体』において、「身体史」という分野を切り開いた貢献者としてフーコーとエリアスの名を真っ先にあげている。そこでも引用したが、アングロサクソン世界に「ミシェル・フーコーの著作が受け入れられて以来、身体史は独立した歴史の一領域として認められるように」なったが (Outram[1988=1993:19])、「フーコーはこの分野における唯一の貢献者ではなく」、「彼とはおもむきを異にした、しかし重要な歴史がノルベルト・エリアスによって書かれている」(ibid.:20)と、彼女はいう。「エリアスの仕事は、ミシェル・フーコーの仕事が引き起こした衝撃とも照応している。流行した時期が一致していることや、身体史と国家史の関係を問題とする二人の関心が共通しているようにみえる」(ibid.:36)。両者とも「身体の規律化と抑圧、さらに国家形成のそれとの関係などの点で一致した問題を取り扱っているようにみえる」のだ。しかし、ウートラムによれば、このふたりは「共通の基盤に立つて議論を展開しているわけではない」(ibid.:24)。彼らが提起した問題点の違いを明らかにすることが必要だ、と彼女はいう。では、その相違はどこにあるのか。

1998年に著書『ノルベルト・エリアス』を刊行することになるロバート・ファン・クリーケンは、1990年に「魂の組織化——規律と自己をめぐるエリアスとフーコー」という論文を書き、このふたりを対比している。そこで彼が軸とするのは「規律 (discipline)」というテーマである。西洋の主体性の歴史について19世紀以来さまざまになされてきたアプローチの中心には、「規律」という概念がある。「近代的である」とは、現代の社会理論にとって単に「伝統から近代性への移行」を意味するのではなく、「国家によって」「相互に」「自分自身によって」規律化されていることを意味し、「魂 (soul)」が反省や分析の対象である「自己 (the self)」へと組織化されるようになることである (Krieken[1990:353])。そして、近年のこの議論は、フーコーとエリアスの業績に大きく依拠している、とクリーケンはいふ。フーコーは、近代初期の、制限や強制を設けて否定的に作動した絶対的国家権力から、われわれの魂・身体・精神を透視しわれわれを「自己管理する市民」へと作り変える肯定的な効果を持つ脱中心化された規律訓育的権力への移行を、ヨーロッパの国家形成の特徴ととらえた。エリアスもまた、ヨーロッパの社会史は、人格構造の「外的強制から自己抑制へ」の段階的な変容であり、身体・衝動・情念・欲望の統制の「文明化の過程」であるにとらえ、それを国家形成過程にともなう暴力独占の進行や社会集団間の競争の激化、社会的相互依存の増大、によって説明しようとした。しかし、両者の議論をとともによく知る論者はほとんどいない。「主体性の社会史」、「人間の心 (psyche) への社会からの合理的・規律訓育的・文明化的影響」に関心がある点で彼らは基本的に類似するが、この問題への分析や説明の論理は異なっており、この相違の解明はこれらの問題を把握するために重要だ、とクリーケンはいふ (ibid.:354-5)。では、その相違はどこにあるのか。

この項では、次の順序で議論を進めたい。まず、フーコーのテキストをごく簡単に見ることで、彼らの類似性と相違を確認してみよう。そのあと、ウートラムとクリーケンの議論を参考にしながら、エリアスとフーコーの相違を明確にしたい。ただし、彼らの議論は、フーコーについてだけ見ても、その全体像を把握しているとはいいいがたい。ここでフーコーの全体像を描くことはとうていできないが、彼らが論じていないフーコーの思考の側面

(晩年・1980年代の)を最後に示し、それとエリアスの議論との距離——相違よりも類似性に近づくが——を見ておきたいと思う。まずフーコーのテキストからはじめよう。しかし、それをすべて見ることもまたもちろんできず、ここでは『監獄の誕生』と『性の歴史』、そしてこれ以降の時期に書かれた論考のごくわずかないくつかを検討するだけにしよう。

(2) フーコー・1970年代

ここでは、フーコーのいくつかのテキストをかなり煩雑ではあるが確認し、エリアスとの距離を測ることにしよう。扱われるものは、『監獄の誕生』および『性の歴史』第一巻『知への意志』である。

『監獄の誕生』でフーコーは、まず、ヨーロッパにおける刑罰の変遷を描く。1757年のダミヤンに対する四裂きの刑の描写から始まるこの本は、18世紀末から19世紀初頭にこうした身体刑が消滅し、見世物的処罰も廃止されることを指摘する。「一般的には、処罰の実施は遠慮深くなっていた。以後、受刑者の身体には触れるな、触れる場合でも最低限にとどめよ、しかもそれは、身体じしんではない何物かに身体において到達するためだ、という事態になっている」(Foucault[1975=1977:15-6])。18世紀後半以降の「矯正中心の刑罰制度の装置」は、華々しく暴力的に犯罪者の身体に刑を加えるという見せしめで人々にいうことをきかせるのではなく、犯罪者に「時間割・義務としての運動・規則的な活動・ひとりひとりの瞑想・共同での労働・静粛・勤勉・尊敬・よい習慣」を通して「善行の訓育」や「習慣の取得」をさせようとする(ibid.:131)。そこで対象となるのは「もはや身体ではない以上、それは精神」であり、「身体に猛威をふるった罪ほろぼしの後に続くべきは、心・思考・意志・素質などに対して深く作用すべき懲罰なのだ」、とフーコーはいう(ibid.:21)。

第三部「規律・訓育」において、彼は、刑罰だけでなく、軍隊や修道院、学校、工場などにおいて、「従順な身体」が作り出されることを指摘する。「細部にわたって身体に働きかけること、微細な強制権を身体に行使すること」によって、「服従させうる、役立たせうる、つくり替えて完成させうる身体」を生み出す「規律・訓育(discipline)」という方法は、彼によれば、17世紀および18世紀に支配の一般方式になった(ibid.:142-3)。ある空間を閉鎖して、基盤割りの原則に従ってそれぞれに一個人が配置され、時間割や時間による行為の磨き上げ・立ち居振る舞いについての規定・その有機的組み合わせ、などによって活動がコントロールされる(ibid.:147-60)。この「規律・訓練的な権力の成功」は、「階層秩序的な視線」つまり「監視」、「規格化をおこなう制裁」つまり「処罰」、その組み合わせである「試験」、という三つの「単純な道具を用いた点に存している」(ibid.:175)。「工場や学校や軍隊では、あらゆる微視的な刑罰制度が、つまり時間についての(遅刻、欠席、仕事の中断)、行状についての(不注意、怠慢、不熱心)、態度についての(無作法、反抗)、言葉遣いについての(饒舌、横柄)、身体についての(「だらしのない」姿勢、不適切な身ぶり、不潔)、性欲についての(みだら、下品)、微視的な刑罰制度がひろくゆきわたる」(ibid.:182)。ここでは、かつて華々しい身体刑を行使した君主が「個人化」されていた(「上昇方向の」個人化)のに対して、監視され試験される個々人が「下降方向」に「個人化」される。そして、「分析の学であれ、実践の学であれ《心・精神》(プシコ)という語根をもつすべての学問は自分の立場を、個人化の諸方式のこうした歴史上の反転のなかにもっている」(ibid.:195-6)。この「個人化」によって、身体をコントロールする各個人の「心・

精神」が注目の対象になる。「なるほど個人というものは、社会の《観念上の》表象の虚構的な原子であるにちがいないが、しかしそれは《規律・訓育》と名づけられる、権力の例の種別的な技術論によって造りだされる一つの現実でもあるのである」(ibid.:196)。

この後第三部第三章で、フーコーは、19世紀初頭にジェレミー・ベンサムが考えた「一望監視施設」を検討する。この施設で、ある空間に閉じ込められた受刑者は、中央塔の監視者につねに見られうるが、監視者を見ることができず、「自分がつねに凝視されている見込みであることを確実に承知」することになる。ここでは、「可視性への永続的な自覚状態」が閉じ込められる者に植えつけられ、監視者がじっさいにしようといまいと、受刑者は自分自身を監視者の目によって見て、自らの身体を律することになる(ibid.:203)。「これは重要な装置だ、なぜならそれは権力を没個人化するからである。その権力の本源は、或る人格のなかには存せず、身体・表面・光・視線などの慎重な配置のなかに、そして個々人が掌握される関係をその内的機構が生み出すそうした仕掛のなかに存している」(ibid.:204)。この「一望監視施設」は、「一般化が可能な一つの作用モデルとして理解されなければならない」とフーコーはいう(ibid.:207,209)。規律・訓育は、もともと無為な者・凶暴な者に向けられたのが、軍隊や工場がその成員から最大の力を引き出すために通常の成員に向けられ、先に見たように学校や軍隊や工場という諸機構に分散されていく。また、国家による中央集権化された治安組織は、「なるほど或る国家装置の形態のもとに組織化されたとしても、なるほどまた政治の最高権力の中心とじかに結びつけられたとしても」、社会体の総体と外延「すべてを」、つまり「埃のような出来事・行動・行為・意見——「起こるすべての事柄」」を対象にしないでなければならない。社会体のすべてを可視的にしつつ、自らを不可視的にする性能をそなえた「永続的で、尽きざる、潜在的な監視」を、「階層秩序化された長い網目」のように張り巡らさなくてはならない。こうして、「時々刻々の事態」「取るに足らぬ事態」を監視する「政治権力の無限小」の姿を、フーコーは描く(ibid.:210-4)。

以上のごく平凡な要約からも、フーコーとエリアスの類似点と相違点は見て取れるであろう。その類似点を強調するならば、華々しい暴力的な身体刑から、個々人を閉じ込め監視する刑罰への変化——エリアスのいえば暴力による「外的強制」から、監視者の視線を自己の内部に折り返した「自己抑制」への変化——が、ここで描かれている、といっていいたいだろう。(「かつて権力の経済を支配していた《先取＝暴力》という古い原則に変わって、規律・訓練は《穏やかさ＝生産＝利益》の原則を取り入れる」(ibid.:219))。クリーケンのいうように、フーコーが描く刑罰や軍隊や学校や工場のなかで、人々は自己を反省し・他者の目を織り込んで自らを統御する「従順な身体」(エリアスのいえば「自己抑制する人間」)となる。そこで規律・訓練の対象となり、「分析」や「実践」の学にとって、あるいは「観念上」浮上するのは、個々に空間を割り当てられて他から切り離され、自らの身体をコントロールする「個人」の「精神」——つまり「ホモ・クラウス」の内面——である(「身体の監獄たる精神」(ibid.:34)、「精神は、身体のまわりで、その表面で、その内部で、権力の作用によって生み出される」(ibid.:33))。こうして、現在もはや自明となった「私」の「心」や「身体」を歴史的に発生する過程に置き直す点において、ふたりは共通する。

しかしながら、このふたりの相違もすぐに見て取れるだろう。ごく素朴な比較をすると、エリアスが描いたのは、18世紀までの時期に礼儀作法書を読むような上流階層の人々が「文明化」し、「宮廷社会」のような空間で「自己抑制」したふるまいを身につけるようになる、

という姿だった。しかし、同じ 18 世紀、「刑罰」においては暴力的な身体刑が存続していたことをフーコーは描く。その後の時期に刑罰がより「規律・訓練」的なもの、「自己抑制」を発生させるものへと変化することを彼は描くわけだが、同じ 18 世紀という時期にかんして、「宮廷社会」という社会的場面での暴力の制御の基準と、「刑罰」の場面での基準とは大きく異なり（当然なことだが）、その社会像は対照的な印象を与える。しかし、この、ふたりが注目する社会的場面の相違は、彼らの方法的な相違にも関係するように思われる。

彼らはともに、人々のふるまいを「自己抑制」ないし「規律・訓練」の方向へ変化させ、「個人」「精神」「ホモ・クラウス」を発生させるなんらかの「力」を発見したといっているだろう。エリアスは、それを、「宮廷社会」に生きる人々の間の相互依存の編み合わせの複雑化や両面価値化、貴族と市民の間・各階層内部に存在する微細な差異をめぐる「区別」の力学という各人のあいだの「関係態」（前章第 4 節でいう「第一の位相」）、そして、人々が暴力を行使しえず・行使しないですむようにする「暴力独占する国家」からの「平均化された圧力」（「第二の位相」）に求める。これに対し、フーコーは、中央集権化された国家権力に言及しはするが、それよりも「埃のような出来事・行動・行為・意見」に向けられた「永続的で、尽きざる、遍在的な監視」、「全社会体を知覚の一分野に変形する、言わば顔を欠く視線」、「いたる所で待ち伏せする幾千もの目であり、動きまわり常に目を光らせているさまざまな注意力であり、階層秩序化された長い網目」（ibid.:214）が、彼の問題となる。つまり、フーコーは、中央集権化された権力が、じつは監獄や学校や工場に「無限小」に分散されて監視や処罰や試験という「種別的な技術論」によって作動していることを示そうとする。このふたりの見解は、明らかに大きく相違するものである。

彼らが発見したのは、いわば「無限小」に分散されて働く「力」ともいえるだろう。そのひとつを、「まなざし」に求めることもできる。エリアスが描くのは、競争し・協力しあう貴族や市民のあいだに「自己抑制」させる力が働く事態であるが、そこでは互いに心を読み合ったり、互いの「区別」を発見しようとして視線を向け合う「相互監視」する人々が存在し、関係態のなかにいる各主体——競争・協力のなかで序列化されながら、対等な競争者・協力者である——に分散されたまなざしがある。彼らは互いに見合っており（見・かつ見られ）、どちらかが可視化され・どちらかが不可視なものとなる、ということはない。これに対しフーコーは、このような相互に向け合う視線でもなく、監獄や工場や学校が、他者を見るが自分は見られない監視の「機構」、規律・訓練の「装置」となって、そこから各主体に一方的に向けられる視線——「見る主体」を不可視にし、「見られる主体」を可視化する視線——を問題とする。このように彼らが発見する「まなざし」の方向性、あるいは「力」の方向性は異なっている。確認するならば、第 1 章第 4 節で述べたように、エリアスは「国家の暴力独占」を「自己抑制」のための決定的な要因とするわけだが、それに由来する「平均化された圧力」が、いかなるものとして人々に作動するのか具体的には描かなかった。国家の存在によって「平穏化」した空間と、そのなかで互いに視線を向け合う諸主体間の「関係態」をエリアスが問題にするのに対し、フーコーは、そのどちらも問題にせず、微分化された権力作用を司る「機構」や「装置」があり、それが各主体に一方的に向けられる視線の力を浮かび上がらせる。逆にいえば、フーコーが焦点を置く「機構」や「装置」の水準に、エリアスは十分な関心を払わないのだ。

このことは、「性」をめぐるエリアスとフーコーの議論に、正反対ととってもいい相違を生

み出している、といえるだろう。第1章第2節で述べたように、エリアスは、『文明化の過程』で、「性」が公共の場に置かれていた状態から、「家庭」や「無意識」といった「閉ざされた扉の背後」に押しやられ「文明化」される傾向を、エラスムスの『対話集』や娼婦の社会的地位の変化というごく限られた資料から、指摘していた。それは、第1章補節で「自慰」の歴史を検討したさいにJ.-L. フランドランのコメントを引いたように、フロイト以来の「性の抑圧」仮説の系譜に属している、といってよい。これに対して、周知のように、フーコーは、まっこうからこの仮説を批判する。1976年に刊行された『性の歴史』第一巻『知への意志』において、彼はこういう。「性の近代的抑圧についてのこの言説は、まだよく保っている」(Foucault[1976=1986:12])、しかし、「性の抑圧は本当に歴史的に明らかなことなのか」(ibid.:18)。むしろ過去三世紀において生じたことは、「性のまわりで、性についての、文字どおりの言説の爆発」ではなかったか(ibid.:25)。この時期に生じたことは、「性を押し隠そうとする一様の配慮」ではなく、「性について語るために、性について語らせるために、性が自分自身に語るようにするために、性について言われることを聞き取り、記録し、再配分するために、人々が発明した仕組みの多様性であり、その広範囲にわたる分散である」。「性の周囲に、多様でかつ特殊で強制的な、言説化の大きな網の目が張り巡らされる」。それは「言語的抑制に始まる広大な検閲」というよりも、「言説への、調整された多形的な煽動」である、とフーコーはいう(ibid.:44-5)。

フーコーによれば、18・19世紀には、異性愛に基づく一夫一婦制を正規のものとするシステムの作動によって、夫婦の性行動について語られることは少なくなったが、少年期の性行動や狂人や犯罪者の性行動、異性を愛さない者たちの性行動は問いを投げかけられ、「今や前面に進み出て、言葉を発し、自分がいかなるものであるかという難しい告白をする」ことが要求されるようになる(ibid.:50)。自慰について(すでに第1章補節で見たように)、それを「秘密」として設定し、その原因を語り、矯正方法を語る。少年の「悪習」をいわば「支え」として、性への言説が産出され、少年への監視がなされる(ibid.:54)。また、同性愛は、「男色の実践」という行動の水準の問題から、同性愛者の「内的な半陰陽、魂の両性具有」へと、つまりその「自己の内部」の水準の問題、本質の問題となり、同性愛者は「異端者」からいまや「一つの種族」となる(ibid.:56)。そして、こうした言説の爆発の鍵となるのが、「告白」という制度である。フーコーは、西洋社会において告白が「真理を生み出すための技術のうち、最も高く評価されるものとなって」以来、「我々の社会は異常なほど告白を好む社会となった」という(ibid.:76-7)。かつては他者によって与えられる身分その他によって、自分の存在を確認してきた人々は、自分の行為や思考を「告白」し、それを他人が認証することにより自分を確認するようになる。つまり、「真実の告白」が「個人の形成」の社会的手続きの核心となるのだ。この「告白」による「個人の形成」は、「今や余りにも深く我々に肉体のなかに根をおろしているので、我々はもはやそれを、我々を強要する権力の作用などとは知覚していない程」なのだが、フーコーによれば、それは「権力による」ものである(ibid.:76, 78)。たとえばキリスト教の改悛・告解がそうであるように、告白の義務に「従う」ことによって、われわれは「主体」になるのであって、ここには「服従=主体化(assujétissement)」という二重性が存在する。「性」は、こうした「告白=服従=主体化」にとって、「特権的な題材」であった(ibid.:79)。

ここでもまた、フーコーは教会という「機構」や告白という「装置」、あるいは「仕組み」

や「技術」に照準する。18 世紀の教育学、19 世紀の医学などによって、「告白の社会手続きの分散」「その強制の働く地点の多様化」「その領域の拡大」が生じた（一望監視施設が「一般化」したのと同じように）(ibid.:82-3)。大人と子どもの関係、家族関係、医学と精神病理学などの領域に、「150 年近く前から、性についての真理の言説を産出するために複雑な装置が設定」されており、「まさにこの装置を通じて」、人々に「性的欲望 (sexualité)」と呼ばれるものが生み出される（自己監視する主体が生み出されたのと同じように）(ibid.:89)。こうした「機構」と「装置」の水準で議論を積み重ねて、「抑圧」の仮説に対して「告白」による性的人間の主体化という主張を対置するフーコーと比べ、エリアスの「性」についての議論はいかにも道具立てが少ないといえるだろう。仮に「性の抑圧」という傾向が存在したとしても、エリアスはそのような方向に人々を主体化した「装置」の水準についてはなにも論じない。すでに見たように、彼の「性」をめぐる検討は、基準の変動を「記述」するための資料も限られているが、それとともに、それを「説明」するための論拠には——結局、『文明化の過程』下巻で、「文明化の過程」一般に対する説明がなされるだけなのだから——、個別的・具体的なものはない。彼は、「関係態」と区別される「機構・装置」の水準で「性」に働きかけるものを、なにも論じないのだ。

（3）「関係化」の徹底・不徹底

人々を規律・訓練し「主体化」させる「力」として、エリアスは国家によって独占された暴力による「平均化された圧力」（しかし具体的ではない）と人々のあいだの「関係態」に働く相互監視を浮上させ、フーコーは監獄や教会という「機構」での監視や告白をめぐる「装置」「機構」を浮上させる。この項の冒頭に紹介した、エリアスとフーコーを対比するふたりの論者のコメントは、この相違に異なる角度から光を当てているといってよい。これを、あいだに本稿のオリジナルな考察をはさみながら、次に見てみよう。

ファン・クリーケンの論文「魂の組織化」は、このふたりの相違を次のように述べる。エリアスが「外的強制から自己抑制へ」と述べた変化を、フーコーは「自己」を必要とせず・許しもしない「外的強制」から、個々人の内的な「心 (psyche)」を規律化する関心の対象とする「外的強制」への変化（同じ「外的強制」の、種類の変化）にとらえた。フーコーにとって、規律・訓練の発展は、「具体的な機構」（学校、工場、病院、告白）における「規律的な技術の動員」に依存している。これに対してエリアスは、こうした媒介的な制度や干渉の問題を扱わず、「人々の関係そのもの」が変化してそこで新しいふるまいが「要求」される、という事態から直接ふるまいの変化を説明しようとした。彼は、この「要求」に人々が対応しないという事態、そこで強制的・制度的な形で「自己抑制」が押し付けられるという事態を、さほど重視しない。しかし、これは大きな欠落である。たしかに規律・訓練はまず支配的な社会集団（宮廷貴族、行政・法的エリート、ブルジョワジー）において自己差異化の戦略として発生するが、労働者階級でそれが発生するときは別の方向性を取るだろう。つまり、人的エージェントや特殊な社会機構による「強制的な押し付け」の問題となるのであって、「規律の技術」こそが魂の適切な組織化を規定し、「社会的な関係態」が要求するものと個人の行動の変化を媒介する契機となる。ここでは、裁判官や警官、教師や雇用主などが労働者や農民に「文明化」を「外側」から押し付けるのであり、こうした「機構」や「装置」が、「文明化の過程」を「文明化の強制 (civilizing offensive)」に

変形させるのだ。エリアスはこうした媒介的な「強制的に課された変化」をとらえず、すべてを「相互依存」や「競争」の増大、つまり「人間の関係態」からのみ論じようとする。フーコーは、エリアスと同様「日常生活の網の目」のなかに埋め込まれた権力を見ようとするが、それは「関係態による必要」などではなく、「過程」から「強制」へと変化させる媒介物＝「規律の技術」を発見していく（Krieken[1990:359-63]）。

エリアスは、「文明化の過程」が「意図も目的もない過程」であることを強調した。いいかえれば、相互依存や競争の関係態が変動したことの「意図せざる結果」として、人々のふるまいの変化が「自動的に」発生するものと考え、そのあいだを媒介する水準について検討することをしない。しかし、ヨーロッパにおける人々の規律化は、ある場面では、教会や教育者や裁判官や工場主によって「計画」され、まさに「意図」されたものであった。

「文明化の過程（process）は、このように考えれば、企画（project）として理解したほうがより正確である場合がある」（ibid.:363）。「関係態」の「過程」としての文明化と、「機関」や「装置」による「企画」・「強制」としての文明化。エリアスが主張した「文明化の過程」という概念とフーコーが指摘した「文明化の強制」（この用語はクリーケンによる）と呼ぶべき事態のあいだには、決定的な対立、緊張が存在するといつてよいだろう（ibid.:366）。

さて、以上のフーコーとの比較、クリーケンの指摘は、エリアスの方法的立場の大きな弱点を示すものだろう。「機構」と「装置」への軽視、関係態と個々人のふるまいを媒介する水準の軽視、「文明化の強制」への軽視。それは、先に述べた、すべてを「関係」と「過程」へと解体していく、彼の社会学的立場の帰結である、といってもよい。ここでは、どのような「機構」も「装置」も、それを発生させる「関係態」の水準へと置き戻されていく。個々人の作動する「力」は、「機構」や「装置」に由来するものではなく、「関係態」に由来するものとみなされる。「機構」も「装置」も「主体」も、「関係態」が変動していく「過程」によって説明される、その「意図せざる結果」としてしか登場しない。

しかしながら、この弱点は、ある意味でエリアスが方法的な徹底を見せたことによるといえる。逆に、フーコーは——少なくとも『監獄の誕生』と『性の歴史』第一巻でのフーコーは——方法的に徹底しなかったがゆえに、「機構」と「装置」に照準する検討を行いえた、ともいえる。どういふことか。これを、『性の歴史』第一巻の第四章「性的欲望（sexualité）の装置」を見ることで論じてみよう。

周知のように、フーコーはこの章で、「性」と「権力」の関係についての従来の方見方を批判し、彼独自の「権力」観を定式化しようとする。彼は、従来、権力と性の間には、拒絶、排除、拒否、妨害、隠蔽、不在と欠如という否定的な関係しか見出されなかった、という。権力は、性を合法と非合法のものへと二分して「秩序」を課し、禁止し、検閲を与える。そして、性に対するこうした権力は、国家から家族にいたるまですべての水準において統一された「一様な塊りのものとして働きかける」と考えられていた（Foucault[1976=1986:108-10]）。この従来考えは、「統一的な全体として自らを成立させること、己が意志を法と同一視すること、禁止と処罰のメカニズムを通じて自らを行使すること」を特性とする、王政や中央集権的な国家といった「中世に発達した権力の大きな制度」をモデルにしている（ibid.:113）。「結局のところ、事態と目標が異なっても、権力の表象は相変わらず王政のイメージに取る憑かれたままである。政治の思考と分析においては、人は相変わらず王の首を切り落としてはいないのだ」（ibid.:115）。これは誤っており、問題は、「法なし

で性を、王なしで権力を考えることだ」(ibid.:118)。

フーコーは、王や国家主権や法などを「権力の終端的形態にすぎない」とし、これを「最初に存在するものとしての中心点」として・権力をそこから派生して「下へと降る」ものとしてとらえてはならない、という。そうではなく、「権力という語によってまず理解されるべきだと思われるのは、無数の力関係であり、それらが行使される領域に内在的で、かつそれらの組織の構成要素であるようなものだ。絶えざる闘争と衝突によって、それらを変形し、強化し、逆転させる勝負＝ゲームである」。「権力があらゆる瞬間に、あらゆる地点で、というかむしろ、一つの点から他の点への関係のあるところならどこにでも発生するからである。権力は至る所にある。すべてを統轄するからではない、至る所から生じるからである」(ibid.:119-20)。こうして、フーコーは、いくつかの「提言」を行う。権力は、手に入れたり手放したりするようなものではなく、無数の点を出発点として、一定しないゲームのなかで行使されること。権力の関係は、経済や知識や性にとって外在的な位置にあるのではなく、それらに内在すること。権力の関係は、支配する者－支配される者という対立があるのではなく、生産機関や家族や小集団が支えとなっているのであって、「下から来る」ということ。権力の関係は、意図的であると同時に非主観的であって、権力をもった個人の選択や決定に由来するわけでも、特定の司令部があるわけでもなく、支配階級も国家エリートも、「権力の網の目の総体を管理・運営することはない」ということ。権力のある所には抵抗があり、抵抗は権力に対して外部に位置するのではない、人は権力の絶対的外部に出ることはなく、権力は無数の抵抗との関係のなかでしか存在しない、ということ(ibid.:122-4)。

これまで紹介した『知への意志』第三章までの発見は、ここでフーコーが提起した性と権力への見方によって可能になったとっていいのだろう。教会や学校や家庭という無数の点において、そこでの告白や監視といった関係に内在しながら、人々を性的主体へと産出する権力が作動する。フーコーは第四章のこの後の部分でも、女性の身体の高ステリー化、子どもの性の教育化（とくに自慰に対する戦い）、生殖行為の社会的管理化、倒錯的快楽の精神医学への組み込み、などの18世紀以降の過程をあげ、とくに「家族」を通じ「婚姻」という装置によって性的欲望が産出されることに描いていく。こうしてフーコーは、王や国家や法ではなく、それまで「権力」が存在するとは思われなかった「あらゆる地点」に権力を発見する。これは、この「提言」に見られる方法を適用した成果といえるだろう。

しかし、こうした成果を虚心に読むとき、奇妙な点に気づく。果たしてここに、彼が批判する「支配する者－支配される者」という図式は存在しないのだろうか。あるいは、彼が唱導する「絶えざる闘争と衝突」によって「一定しない」「変形し、逆転するゲーム」が、つまり「無数の力関係」が、ここに描かれているのだろうか。もちろん、ここには「国家」よりはるかに「下」にある集団（たとえば「家族」）で作動する権力が描かれ、それには特定の司令部などないように見える。だが、むしろここには、特定の司令部や決定・選択する個人さえ存在しない形で、個々人に働きかける「機構」や「装置」が存在することが描かれているのであって、そのなかでの闘争や衝突という「力関係」は記述されていないように思われる。もちろん、事実としてフーコーが見た18世紀以降の性をめぐる「装置」はそのようなものであったのかもしれない。しかしながら、ここにはこうした「装置」が無数の点で作動させる「技術」を描く志向があるとしても、人々の「力関係」が描こうとする

志向があるようには見えないように思われる。たとえば、ヒステリーと見なされる「女性」・自慰をめぐる主体化される「子ども」が、「男性」や「大人」に対してどう「抵抗」し、そのあいだの「力関係」がどのように変化したのかは描かれず、むしろ、「力関係」の帰結として成立した「機構」や「装置」の姿が、すでに制度化されている地点から描かれているように見える⁽¹¹⁾。

考えてみれば、この「提言」を文字どおり実行するとき、そこで描かれた図には「機構」も「装置」も残らなくなってしまうだろう。そこには「無数の点」で変動し続ける「力関係」だけが存在することになる。しかし、フーコーは、権力をそこまでは解体しないで、「機構」や「装置」の水準に置き続ける。そして、そのこと——いわば方法的な不徹底——によって、「国家」や「法」とは異なる家族や教会などの「無数の点」で働く力を描き出すことが可能になる。仮にこの描写の水準を「力関係だけ」にまで徹底したとき、家族や教会などは「物象化」されたものとして記述の対象とならなくなり、つまりはエリアスの場合と同様、「文明化の強制」を描けなくなってしまうだろう。エリアスの描く社会には「力関係」と「過程」しか存在しない。彼は、「一望監視施設」も「告白の装置」も、すべてそれが発生した（と想定される）「関係態」へと引き戻してしまう。どんな「機構」も「装置」も、あるいは「強制」も、無数の点で変動する「関係」へと解体されていってしまうのだ。

エリアスが「宮廷社会」について描いた「力関係」は、そのようなものだった。そこには「王という装置」も存在したが、これもまた貴族や市民との「力関係」のなかで変動し続けるものでしかない。このエリアスの「関係」と「過程」へと徹底した方法は、たとえば「宮廷社会」の分析において、なにかを解明する（ヴェーバーと対比した3.を参照）。これは、この研究対象の場所ではまだ「機構」や「装置」が制度化されておらず、まさに変動する「力関係」が存在していたことによるともいえるだろう。フーコーが見た「女性」・「子ども」と「男性」・「大人」のあいだの「力関係」と、エリアスが見た宮廷社会における王・貴族・市民の「力関係」は、どれほど制度化され・どれほど変動可能かにかんして相違しており、それを「機構・装置」タームと「力関係」タームのどちらでとらえたほうがより有効か、は異なるといってよい。エリアスは、形成途上にある宮廷社会の変動する「力関係」を、「機構・装置」タームをすべて「関係態」タームに解体して、描きだそうとした。この方法的徹底は、彼が対象としたこの社会については、ある有効性をもったようにも思われる。しかし、彼が「宮廷社会」の外で異なる階級に刑罰が下される場面や、「女性」や「子ども」や「同性愛者」に監視のまなざしが向けられることを論じようとするとき、そこで生じる事態を「力関係」に解体してしまうと、そこで描かれる図はほとんどなにも明らかにしないものになってしまう。あらかじめ存在する「力関係」をもとにしてすでにある制度化（物象化）がなされているこの空間については、「機構」や「装置」の水準を残存させているフーコーのアプローチのほうが、明確な像を結ぶことができる。

このことは、「国家権力」の扱いをめぐるても、逆説的な形で論じることができるだろう。フーコーは、規律・訓練された主体を論じるときに、「国家」や「王」を切り落とさなければならぬ、と考えた。なぜか。それは、彼にとって「国家」や「王」が華々しい刑罰を科し、従来の用法での「権力」を保持した「機構・装置」であり続けたからである。それを切り捨てて、「監獄」や「学校」や「病院」や「家族」といった無数の点に存在する「機

構」や「装置」を描くこと、これがフーコーの課題であった。これに対して、すべてを「力関係」の水準で論じるエリアスにとっては、「国家」や「王」は、研究の構図から別に切り捨てる必要もないものである。それらは、結局のところ「力関係」のひとつの結び目に過ぎないのだから。いいかえれば、フーコーは、国家や王がもうすでに形成されている地点から、考えはじめてるように思われる。だから、この「機構・装置」を特別視することになり、いわば従来どおりの「国家」や「王」への見方を残存させるからこそ、これを「切り落とす」必要が生じる。エリアスは、それらが関係のなかから発生する地点から考えはじめ、そもそも関係にすぎないのだから、彼にとって国家や王は「切り落とす＝特別視する」必要もない。

確認するならば、この方法的徹底・不徹底は、それぞれの議論のもつ価値とは対応しない。明らかに、ある局面において、不徹底であったがゆえにフーコーはエリアスが解明できないなにかを解明し、方法的に徹底することでエリアスは重要な議論を省略してしまった。そして、もちろん、その逆のケースも存在する。

ここで急いで、ウートラムによるフーコーとエリアスの対比——クリーケンがエリアスにより批判的だったのに対して、彼女はフーコーにより批判的なのだが——を見ておこう。ウートラムは『文明化の過程』と『監獄の誕生』を対比しながら、こう述べる。エリアスは、「特定の時期における宮廷と中間階級の間を、特定の視点から解明した」。とくにそこで生まれた「エリアスが近代独自のものとする「孤立した人間（ホモ・クラウス）」の誕生につながる、特殊な自己意識」を、近代国家の発展との関係において彼は問題にした。これに対して、フーコーはこうした「個人の内部における自己意識の形成」を検討課題として浮上させず、「外から見られるだけ」の身体を「社会的・政治的な秩序の象徴として、また国家による強制力の展示される場として」描き出した。彼女が見るところ、エリアスの議論は「どの時代についても適用可能な理論」ではなく、そのつどの具体的な関係態を描くことしかできない。これに対し、関係態と自己意識を問題にせず、微細な権力と身体の間を論じるフーコーは、「どの時代についても適用可能な理論」を示した、とウートラムはいう。しかし、「エリアスの分析に欠点があるように、フーコーにも問題はあつた」。それは、エリアスの問題とは異なつたところにある、と彼女はいう (Outram[1988=1993:38])。

その「第一の、そして最大の失点」は、「言説の論理とその社会的な影響を無理にまとめあげようとしたところ」にある、とウートラムはいう (ibid.:41)。「フーコーの論理では、根拠も示さないままに、言説がすべてであり、それは社会的な影響をもつとされる。……フーコーは身体にかかわる言説を社会的文脈から引き出し、言説がその担い手である社会集団から独立して機能しようと考えているようだ」 (ibid.:40)。これまでの表現を用いるならば、「機構」や「装置」が人間の身体にどう働きかけるかをフーコーは問題にするが、それがどのような「関係態」のなかでなされるのか、そのなかだからこそのような影響が結果として生じたのか（生じないのか）、を測定しようとはしない。エリアスは、「関係態の必要」と個々人のふるまいの変化を直接結び付けてしまったが、フーコーは「装置・機構の強制」だけを描いて、それが結果として個々人のなかになにが生まれるかをじつは描かず、その力が働けば当然に個々人のふるまいに変化が生まれると考えているように見える。「フーコーの分析では、人間が過小に評価されるか、あるいはまったく無視されている。……彼にあっては、個人のなまの声は「テキスト」や「言説」に従属させられてい

る。元来、構造主義には、フーコーの仕事に見出せないのと同じく、言説にたいする人間的な反発を取りあげるだけの理論的な余地がない」(ibid.:41)。

もちろん、フーコーは「快楽や欲望に言及することによって、構造主義者とは区別される」とウートラムはいう。しかし、「それにもかかわらず、彼の身体分析は具体的な身体の実験学を無視している」。個人が身体をそなえているという意識、それにまつわる感情、感情を強める直接経験について、フーコーは「ふりむきもしない」で、身体の外側から行使される「言説」や「知識」により「つねに管理されている」という局面だけを描く(ibid.:41)。だから、フーコーには、その身体が「だれの身体か」という問いかけは皆無だ、とウートラムは強調する。「フーコーの思考は、富者と貧者のあいだ、あるいは男性と女性のあいだの身体的経験の差異を語ることはほとんどなく、自明とも言える類別に頼るだけである」。同じ「機構・装置」からの力が、こうした個々の身体でどのように異なって受け止められ、「身体と自己とは、その持ち主が言説を変更することによって創造される」ありさまを、フーコーは描かない。彼は「非一歴史的な態度をとっている」とさえいえる、少なくとも「現実の身体史上の変化の過程の複雑さに思いをいたそうとはしない」(ibid.:42-3)。

これは、異なる身体の持ち主がどのような「関係態」を結ぶかを問題にし、その位置による身体経験の相違や変化を「礼儀作法書」というデータによって描こうとしたエリアスのなしたことは(ただし、その相違へのエリアスの関心が十分だったとはいえないことは、すでに述べた通りだが)ある距離がある。エリアスは具体的なある時代の関係態を問題にし、「機構・装置」の水準についての概念的な道具立てを持たない。しかし、そこでの身体の「直接経験」を描こうとした。フーコーは「機構・装置」の水準で鮮やかな像を描き、それを一般的な図式として提示した。しかし、そのまえにある身体は、その相違、身体ごとの「変更」や「関係態」における具体的な位置を無視された、まるで様な身体であり、「機構・装置」からの「力」をそのまま受け止めてしまうような身体なのだ。

ウートラム自身は、こうした「身体の実験学」を、つまり「身体経験を強制される面」だけでなく「身体的所有者」によって身体が創造される(個々の身体によって異なって)側面を強調しようとする。これは、エリアス自身も——彼は階層ごとの相違に着目しながら、基本的には「文明化の過程」一般を跡づけようとしたのだから——十分にとらえられなかった論点であった。しかし、フーコーの、「機構・装置」に照準する態度は、このウートラムの強調点からさらに遠い。エリアスが十分描けない「文明化の強制」をフーコーはみごとに描き出すが、それがどんな「関係」において、「意図せざる結果」を異なる場所で・異なる形で帰結するかを繊細には描かず、その「強制」がまるで様な結果を生み出してきたかのような像を提示してしまう。

「関係」の水準と「機構・装置」の水準。「文明化の過程」と「文明化の強制」。こうした相違が、エリアスとフーコーのあいだに見出されることは確かだろう。このことを、クリーケンはフーコーに好意的に、ウートラムはエリアスに好意的に、指摘する。クリーケンによれば、エリアスは、「関係」にすべてを解体してしまうことで、「強制」を見落とししてしまう。ウートラムによれば、フーコーは「機構・装置」の水準に定位することで、それぞれの身体の実験そのものに近づけない。おそらく、人間を「身体化」「歴史化」することは共通するにしても、エリアスがどこまでも「関係化」する方向をとるのに対して、フーコーは「関係化」よりも(そうすると「提言」しながらも)、いわば「機構化」「装置化」あ

るいは「技術化」する、という方向をとる。

しかしながら、これは、1970年代までのフーコーとのあいだでなされた対比である、というべきなのだろう。というのは、この時代以降の晩年のフーコーは、これまで検討してきた作品とは異なる展開を見せており、それを検討するとき、むしろエリアスとフーコーの類似性・近接性が際立ってくるようにも思われるのだ。この項のさいごに、晩年のフーコーとエリアスを対比することを試みる必要があるだろう。

(4) フーコー・1980年代

1975年の『監獄の誕生』や1976年の『性の歴史』第一巻『知への意志』と、1984年の死の直前の『性の歴史』第二巻『快楽の活用』・第三巻『自己への配慮』や晩年の諸論考におけるフーコーの見解が大きな相違を見せていることは、しばしば指摘されている。たとえば宮原浩二郎は、フーコーは晩年、1970年代に比べて権力についての自分の見解が「今では考えがずっと明確になりました」と述べていることを指摘し（後に検討する1984年の対話「自由の実践としての自己への配慮」からの引用、Foucault[1984c=2002:244]）、それは『快楽の活用』に結実する最後期の思索により明確に打ち出されている、と述べる（宮原[1997:231]）。また、関良則は、権力に対するフーコーの認識や態度は時代とともに変化しており、1970年代の著作が権力の問題を「支配（domination）」という観点から多く論じていたのに対し、1980年代には「自由（liberté）」という視角に重点がおかれるようになった、と述べ、この重点の移動は「権力論から倫理学へ」というフーコーの研究テーマの移行と結びついたものだ、ともいう（関[2001:13]）。

フーコー自身、『快楽の活用』の序文で、『性の歴史』第一巻と第二巻のあいだの8年間の空白（「予想してきた以上に手間どってしまい、すっかり別のかたちになっているように思われる」（Foucault[1984a=1986:9]））について、「理論上の立場の移動が必要であった」と述べる。『監獄の誕生』などにおいては、「権力」として記述される事柄を分析するために、彼は「権力の行使を構成しているところの、多様な諸関連とか開かれた戦略とか合理的な技術とかを問う」ことを試みた。これに対し、この研究では「主体」として指示される事柄を分析するために、「個人が主体として自分を構成し認識する手だてとしての、自己との関係の形式や様式はどのようなものであるかを研究する」ことが試みられる（ibid.:12-3）。「権力の技術」を問うことから、「主体の構成」という問題へと、彼は視点を移動する。そして、それでもなお「権力という視点からの分析に依拠している点に変化は見られない」（関[2001:23]）のであり、その同じ「権力」への見解が、このふたつの時代で大きく相違するのである。では、それはどのような相違なのか。そして、その相違とエリアスの議論との距離はどのように測られるのか。

すでに述べたように、1970年代の彼の「権力」観では、権力は「禁止的・否定的」であるとする従来の見方に対して、権力が「肯定的・産出的」である側面が強調されていた。監獄の「一望監視施設」において、性をめぐる「告白」の装置において、権力は個々の人間に働きかけ、彼を「主体」として産出する。いいかえれば、「主体」はこうした権力の作動なしには存在しえない。このことを、1970年代の彼は、「権力の技術」の側、つまり「主体」を産出する仕組みの側から考察した。そこで浮上するのは、すでに述べたように「機構」や「装置」の水準である。そして、先に方法的な不徹底と記したが、方法的には（『知

への意志』での「提言」に見られるように)「権力」を「関係」の水準でとらえると主張しながらも、じっさいの分析は明らかに「関係」の水準とは異なる「技術」「機構」「装置」の水準に留まるものであった。

これに対して、1980年代のフーコーは「主体」へと視点を移動する。つまり、そうした権力によって産出された「自己」や「私」とはなんであるか、なにをしているか、という問いへの移行である(それを「権力論から倫理学へ」という移行と呼んでもよいのだろう)。このことによって、さらに、いくつかの変化が生じるように思われる。まず、「主体」を産出する「技術」「機構」「装置」に焦点が置かれるのではなく、『知への意志』で方法的に主張していた(しかしじっさいには分析されなかった)「関係」の水準そのものに照準することになる。「権力」によってはじめて存在しうる「私」は、他の「私」と出会うとき、その関係のなかで他者にいうことをきかせたり・きかせられたりする(つまり「権力」をふるったり・ふるわれたりする)。「権力」は「私」に働きかける「機構」や「装置」ではなく、こうした「関係」のなかに存在するものとして描かれるものとなる。そして、これもすでに「提言」で主張されていたことだが、この「私」がふるい・ふるわれる「権力」を、「否定的」ではなく「肯定的」なものとして描くことを、フーコーは1970年代よりもはるかに明示的に行うことになる。「関係」のなかに、「私」のなかに、どこにでも権力がある。そのことは否定的・批判的にとらえられる事態ではなく(『監獄の誕生』や『知への意志』には、そこに否定的なニュアンスが書き込まれているようにやはり見えてしまうのだが)、はっきりと肯定的にとらえられる事態として評価されるようになるのだ。

その移行がもっとも明確に示されているのが、死の年1984年の1月にされた対話「自由の実践としての自己への配慮」というテキストである。以下、これを要約してみよう。

ここで彼は、まず、「解放」と「自由」を区別する。「私はずっと解放という一般的な主題には疑いの目を向けてきました」と彼はいう。「解放」は、人間の本性や根底なるものが抑圧されており、その抑圧を「吹き飛ばしてしまいさえすれば」おのれとの肯定的な関係を回復できるという考え方であるが、たとえば被植民者の植民者の解放について考えると、そこで「解放の実践」は無意味ではないが、その後で「自由の諸実践」が必要になるのであって、後者なしには「彼らが受け入れ、容認することができるような生存形態や政治的な社会形態」を作り出すことはできない。「だから私は解放の過程ではなく、自由の諸実践ということを強調します」と彼はいい、解放によって肯定的な関係が回復されるという考えを「検証もなしに……みとめることはできません」という(Foucault[1984c=2002:220])。簡単にいって、抑圧をなくすこと＝「解放」を肯定的なものとして構想する立場を、フーコーは否認する。「自由」とは「解放」＝抑圧をなくすこととは異なるものであり、「解放」とは別の実践を要請するものなのだ。

この「自由」という概念と「権力」という概念を、フーコーは、対立させるのではなく結びつける。そして、この「自由」と「権力」の概念のセットに対し、彼は「支配」という概念を対置することを提起し、「権力関係」と「支配状態」を明確に区別しようとする。「権力関係は、人間関係のなかできわめて大きな広がりをもって」いて、家庭、教育的な関係、政治体などさまざまな人間関係のなかには「権力関係の束」が存在する。この権力関係が、ある場合には、「支配の事実ないし支配状態」と呼ばれるものに遭遇する、と彼はいう。「支配状態」とは、権力関係がさまざまなその当事者が変更できる流動的なものでな

くなり、「せき止められて固定されてしま」って、「運動の可逆性をすべて停止させてしまうのに成功する」状態である。この状態においては、自由の実践は「存在しなかったり、一方的にしか存在しなかったり、ごくごく限られたものであったりする」。逆にいえば、「支配状態」ではない「権力関係」においては、「自由の実践」が存在するのだ (ibid.:221)。

「既成の図式」において「権力」は、「政治的な構造、政府、支配的な社会階級、奴隷に対する主人」などのことと考えられる。しかし、フーコーが「権力の諸関係」について語るとき、「私がいいたいのは、さまざまな人間関係において——それは今している言語的なコミュニケーションであろうと、恋愛関係であろうと、制度的または経済的な関係であろうと——、どのような人間関係においても、権力はつねにそこにある、ということなのです」。権力関係は「一方が他方の行動を指揮しようとするような関係」のことであって、人間関係のさまざまな水準・形式に見出すことができる。そして、この関係は変わりうるもの、可動的・可逆的なもの、不安定なものであり、一度に決定的に与えられてしまうものではない。しかしこの関係が固定する場合があり——つまり先に見た「支配」である——、彼は、これ以外のものに「権力関係」という語の用法を限定する。権力の関係がありうるのは「主体が自由であるかぎりにおいて」であり、「二人のうちどちらかが他方に完全に掌握されてしまい、彼の物に、つまり彼が無限で際限のない暴力を行使できる対象になってしまったとしたら、権力の諸関係はありません」。いいかえれば、「権力の諸関係においては、必ず抵抗の可能性があります」(このことも、『知への意志』での「提言」で述べていたのだが)。「抵抗の可能性」が存在しない関係が「支配」と呼ばれるのであり、そこには「権力の諸関係はまったくありえません」と彼はいう (ibid.:233-4)。

だから、フーコーは、「権力がいたるところにあるとしたら、自由などないのではないか」という問いに対して、「社会的な領野全体をつらぬいて権力の諸関係があるのは、いたるところに自由があるからだ」と答える。もちろん、固定され、恒常的に非対称になった「支配状態」には自由は存在しない。しかし、権力の諸関係が、「自由にまったく余地を残さない、などという考えは、私のものではありません」(ibid.:234-5)。フーコーは、「権力、それは悪だ」といったサルトルの考えに対して、「私の考え方とはおよそかけ離れたその考え方が、私のだとされたことも多い」と断りながら、「権力は悪ではありません」と明言する。権力とは「戦略的なゲーム」であって、「悪などではないということは、だれでもわかっているはずのこと」だ。たとえば教育において、他者よりものを知っている人が、なすべきことを教えるという実践において、「権力を働かせないでいることはできず」、「そうした人の実践にどこに悪があるのでしょうか」。問題は、この実践で、子どもが教師の勝手に無益な権威で従わせられる「支配の諸効果を避けるにはどうしたらよいのか」ということである。サルトルは、このふたつを区別せず、「権力」という概念をあいまいにしか定義していない。このふたつを区別しなくてはならない。一方は「諸自由の間の戦略的なゲームとしての権力の諸関係——これは一方が他方の振る舞いを決定しようとし、他方は相手に振る舞いを決定されないようにしたり、反対に相手の振る舞いを決定し返そうとすることによって応答するような戦略的なゲーム」であり、他方はその関係が固定した「支配状態」であって、こちらが「普通に権力と呼ばれているもの」なのだ (ibid.:243-4)。

フーコーは、この文脈で、ハーバーマスに対しても批判を行う。ハーバーマスは、「権力の諸関係は、そこから解放されなければならないような、それ自体で悪いものではない、

ということをおぼえていない」。権力の諸関係が「個人が他者の振る舞いを導き、決定するためのさまざまな戦略」であるならば、「権力の諸関係なき社会はありえない」。それなのに、ハーバーマスは、コミュニケーションの関係にいわば「ユートピア的な」機能を与えてしまい、「真理のゲームが障碍も束縛もなく、強制的な効果もまったく受けることなく循環できるようなコミュニケーションの状態がありうる」と想定してしまう。この考え方は「ユートピアに属する考え」であり、フーコーはハーバーマスのこの傾向を「いつも私は問題だと思ってしまう」という。「問題は、権力の諸関係を完全に透明なコミュニケーションというユートピアに解消してしまうことにあるのではなく、さまざまな法の規則や管理の技術、道徳やエートス、自己の諸実践などをみずからに与えることによって、権力のゲームのなかで、支配をできるだけ最小限におさえて活動することなのです」(ibid.:242-3)。

権力関係は悪ではない。権力関係なき社会はありえない。権力なき透明なコミュニケーションはありえないユートピアであって、それを構想しようとするのは誤りである。問題は、権力関係＝権力のゲームのなかで「支配」を最小限にどうするかを考えることにある。それは、権力関係が可逆的・可動的である可能性、抵抗の可能性、権力をふるい・ふるわれる関係のなかにいる人々が（その関係から完全に自由な人など存在しない）どのように「自由」であるか、という可能性を構想することである。抵抗と自由の可能性に開かれた「権力関係」をどのように作るか、ということである⁽¹²⁾。

それは、フーコーの造語を用いれば、「闘技性 (agonism)」の可能性、といってもいいだろう。最終的に合意し、調和して「透明なコミュニケーション」にいたることをめざすのではなく、つねに不調和や葛藤が存在するなかでどのように抵抗・闘争し、権力関係を可動的にしておくか、という可能性である。このことを、フーコーは1982年の論文「主体と権力」で強調している。「なんにせよ、社会に生きることは、他者の行為に作用する行為がありうるというかたちで生きることなのだ。権力関係なき社会とは抽象にすぎない」(Foucault[1982=2001:27])。そして、「権力関係の核心で、そしていつも権力を挑発しつづけているもの、それは意志をもった反抗者と非妥協的自由主義者である。自由の本質について語るよりも「戦い (agonism)」——同時に相互間の扇動・闘争関係——について語るべきであろう」(ibid.:26)。「すべての権力関係は、少なくとも可能的には、闘争のための戦略である」(ibid.:30)。「権力関係は常に敵対者間の対立となりうる」(ibid.:31)。「透明なコミュニケーション」でも「支配状態」でもない、「闘争」が存在する関係＝「権力関係」をいかにして可能にするかという戦略が、フーコーにとって構想されるべきことなのだ。

このフーコーの考えは、たとえば政治学者ウィリアム・コノリーによって、「闘技的民主主義 (agonistic democracy)」という概念に発展させられていく(Connolly[1991=1998:ix])。民主主義とは、意見の異なる者との「対立を基礎とするもの」であり（「合意を基礎とするもの」ではなく）、そこで自他の相互依存性を前提に（他者の絶滅を志向するのではなく）「支配状態」にいたらないような対立関係を構想することが——とくにコノリーは、多数者同士の対立よりも、多文化主義社会に見られる多数者・少数者のあいだの対立を想定するのだが——問題となる(関[2001:128])。コノリーは、他者を「純粋な特殊性」として理解する立場と「純粋な普遍性」として理解する立場のいずれもが「透明性への衝動」「純粋性への共同の探求」に駆られている、と論じ、それは「他者性の謎を（痕跡や汚点をあとに残したまま）抹消してしまう」という(Connolly[1991=1998:75])。「差異」のある他者に対

して「他者性」という謎のまま出会い、「闘争」しうる空間を、コノリーはフーコーに依拠しながら、構想しようとするのである。

この晩年のフーコーの見解は、1970年代の「提言」とほぼ同じことをいっているが、おそらくまったく異なる印象を読者に与えるものだろう。繰り返しになるが、1970年代のフーコーは「提言」では「関係」をとらえるといいながら、『監獄の誕生』や『知への意志』でのじっさいの分析では「技術・機構・装置」の水準に主に定位した。これに対し、「主体」へと視点を移すことにともなって、「関係」をとらえるという態度を徹底した1980年代において、彼は「権力」をまさに「関係」のなかにある「肯定的なもの」（「悪」ではない）と言明し、「抵抗」や「自由」がそのなかに存在するものと考え、関係の固定化である「支配」と対立させてとらえるようになった。「解放」や「透明なコミュニケーション」という言葉で表される状態（いわば、権力の廃棄）は、彼にとって明らかに誤った発想なのであり、問題は「支配」に陥らない「権力」＝「闘技性」を確保することにある。「権力」のゼロ点を夢想することではなく、関係のなかで流動する「権力」をいかに流動しうる過程のなかに置き続けるかという戦略が、晩年のフーコーにとって最大の課題である。この項冒頭に宮原や関の評価を引いたように、「権力の技術」から「主体の構成」へと視点を移した80年代のフーコーは、70年代と大きく見解を異にしている。

そして、この見解は、エリアスが「関係態」のなかに「権力」を置き続けて論じた姿勢に、近接するといえるだろう。先にヴェーバーとの対比を行ったこの節の3.で「自由」と「不条理」という言葉を使って論じたように、エリアスは、絶対的な「自由」——フーコーのいう「解放」と近い——を想定する立場を批判する。他者にまったく依存しない「絶対的自由」は存在せず、それを構想することは「人間の感情に媚びる」以上の意味はない。また、どのような支配者の行為も「それに反抗したり……期待どおりにはそれに応じない可能性のある他人に向けられたもの」であって、彼は「より自由」であるにすぎない。問うべきなのは、「自由に決定することと決定されること」という「ふたつの絶対的で正反対の概念」を設定する代わりに、自由の程度・依存の程度・権力分布の程度といった「程度とか均衡の問題」である。「権力」を「関係」のなかに置くと、権力と自由の極点は想定されえず、どこにでもある程度の自由とある程度の権力が見出される。それをより生きやすい程度・均衡にすることを、エリアスも晩年のフーコーも課題として提起しているように思われる。先に見たフェザーストンの言葉を思い起こすならば、「関係態」のなかで権力のバランスが移動し続けるという像、エリアスがより大きく持っていたとされる相互依存における権力バランスの揺れ（fluctuation）への感受性の方へと、晩年のフーコーは近づいているといえるように思われる。

いいかえれば、エリアスの議論は、「透明なコミュニケーション」を想定する立場を批判するフーコーに重なるといっている。この「ユートピア」を想定し、その地点から現実の社会に権力が存在することを「悪」として論じる立場——フーコーによれば、サルトルやハーバーマス——に対して、フーコーもエリアスも、つねにどこにでも存在する——だから「悪」として切り捨てることはできない——「権力」と「自由」の結びつきを問題にしようとする。この態度において、晩年のフーコーとエリアスは共通する。ただし、エリアスは、フーコーのように「支配状態」という「権力関係」と対比される極点（「自由の絶対零度」とも呼べる点）を明確に設定することはしていない。彼にとっては、「権力」と「自

由」はつねに「関係態」のなかでたゆたい続けており、そのどのバランスもなにがしかの「不条理」となにがしかの「自由」を持つものだから（つまり、エリアスにとって、フーコーのいう「支配」は存在しない）。だから、晩年のフーコーのように、「支配」という極点と対比することで、きわめて肯定的な意味づけを「権力関係」という概念に与えることはしない。しかし、エリアスもまた、権力の問題を「ユートピアに解消」するのではなく、より不条理の小さい「権力」と「自由」の分布を構想する、という課題を考えようとする。

そして、その構想としてエリアスが肯定的に描き出すモデルは、フーコーのいう「闘技性」に、つまり合意と調和に基礎とするのではなく、不調和と対立を基礎として抵抗・闘争が存在することを可能にする戦略、権力関係を可動的にし続ける戦略に、大きく重なる。本稿第4章の末尾で、彼の晩年の著作『ドイツ人論』をめぐる論じる論点を、ここで先取りしておこう。彼は、「民主主義」を、調和＝葛藤のない状態とは反対の、人間間・人間集団間の葛藤を「正当のものとする」体制と考える。そこでは、「議会」という制度によって、集団間の葛藤の解決が「制御」されるとともに、制御された暴力的ではない形で公の場で「闘争」することが可能とされるのだ。エリアスは、多くの人々にとって「完全な平穏と完全な平和の状態」が理想と思われているが、「葛藤のない共同生活」はまったく想定することもできないものであり、自分はこの見解をとらない、という。望ましい社会において、課題とするべきは「葛藤の廃棄」ではなく（エリアスによれば、それは「むだな企て」である）、「葛藤の制御」である（SD:D383-4=J343-4）。ここでもエリアスは、「透明なコミュニケーション」による社会の構想ではなく、葛藤と闘争と抵抗に開かれ、フーコーがいう意味での「権力関係」と「自由」が存在する空間を、いいかえれば「支配状態」へと陥らない空間を、構想しようとする。いや、葛藤が起こりえないすべてが調和した社会とは「完全に組織された独裁国家」に近いのではないかとエリアスは論じる。晩年のフーコーにとってと同様、エリアスにとっても、「権力」は悪ではなく、権力がない地点など想定できない。権力のない空間を夢として描くのではなく、「支配」に固定化せず「闘技性」を可能にする「権力がある空間」を、彼は考えようとする。

ただし、もう一点、先取りしておくべきだろうが、この「空間」がどのようなものかをエリアスは明確に構想することはできないといっている。彼がこの箇所ですべてのは、こうした暴力なき「葛藤」「闘争」を可能にするには「より高度の自己抑制」が必要であること、それを達成することが（この論考の主題であった「ドイツ」では）きわめて困難な課題である、ということである。つまり、彼の「文明化の過程」の構図に忠実に、「外的強制」から「自己抑制」へという人間の行動基準の変遷という水準に、この議論を置き戻していくのだ。そして、この行動基準の水準は、「関係態」の変動によって説明されるのだった。これが「意図も目的もなく」どのような変動のなかにあるのか、によってこの「空間」が発生したり、できなかったりする。この「関係化」にエリアスのこの箇所での議論は進んではいけないのだが、彼の議論を延長すれば、こうした空間そのものが「関係態」のなかへと解体されていき、それを構想するというよりもその「帰結」としか考察しえない。

そして、フーコーも、これとあるところまで重なり・あるところからずれる形で、この構想を行えなかった、というべきではないかと思われる。じつは、フーコーのこの対談での議論は、エリアスと近い場所に着地点を見出す。「この自由の実践が、正しく、立派で、尊敬や評価に値し、記憶されて模範となるようなエートスとして具現するためには、自己

の自己に対する十分な働きかけが必要なのです。……自由であることは、おのれやおのれの欲望の奴隷でないことを意味しています。ということは、ひとは自分にたいしてある種の支配関係、統括の関係を打ち立てる、ということです」(Foucault[1984c=2002:226])。この対談の最後に、フーコーはソクラテスの命法を引用する。「「自分自身に気を遣いなさい」すなわち「自己を統御することによって、自由に根を下ろしなさい」という命法」(ibid.:246)。ここで、「自己への配慮」、それを通しての「自己統御」=「自己抑制」が、「自由の実践」=「権力の関係」を支えるものとしてきわめて肯定的に評価される。そして、彼の『性の歴史』第三巻は『自己への配慮』と名づけられ、古代ギリシア・ローマの「自己統御」の方法を辿ることになる(とくに、第二章「自己の陶冶」(Foucault[1984b=1987])。)

これは、ほぼ同じように見えることを「機構」「装置」による「規律・訓練」(クリーケンのいい方では「心」を対象とする「外的強制」)ととらえていたフーコーが、こんどはそれを「自己への配慮」「自己統御」(エリアス的にいえば「自己抑制」)ととらえる点で70年代の議論と大きな距離があり、エリアスに近づく。そして、フーコーはこの「自己統御」をめぐる考察以外、先の「空間」についての構想を持ちえていない点でも、エリアスと近いように思われる。ただし、その考察のスタイルは異なる。フーコーはこれを、(関のいうように)「主体」の「倫理学」として展開しようとするのだ(「倫理とは、自由の実践、自由を反省的に照り返しながら実践することではないとしたら、いったい何なのでしょう」(Foucault[1984c=2002:222])。これもまた、エリアスとフーコーの最終的に交わらない相違を示すものといえるだろう。エリアスは、どこまでも「関係」に人間を解体し、だから「倫理」を語るができない。フーコーは、「関係」への提唱を70年代よりはるかに進めたように見える晩年においても、「主体」概念を残しており、最終的にその水準に定位する「倫理学」を構想する(それは、もちろん「近代」とは異質な「主体」へと求められていくのだが)。こうした相違を持ちながら、彼らはよく似た「自己統御」に辿り着き、それを取り囲む「空間」の方向には十分な構想を持ちえなかった点で共通する。

復習しよう。同じような近代的人間のふるまいを浮上させながら、それを「自己抑制」=「文明化の過程」ととらえるエリアスと「規律・訓練」=「文明化の強制」(クリーケンの用語では)ととらえる70年代のフーコーは、大きな視点の相違を持った。それは、エリアスが「関係化」を徹底したのに対し、フーコーがそうすると「提言」しながらそうせずに「機構・装置」の水準に定位したことによる。つまり、フーコーと対比するとき、エリアスは「機構・装置」「文明化の強制」をとらえられない、という欠点を持つ。そして、80年代のフーコーはより「関係」の水準に近づくことで視座を大きく変更し、自由=権力についてエリアスと接近する見方を持つことになったが、それをどう構想するかには両者とも進みえずに終わった。彼らはともに、自明な「私」に問いを立てる。それが、ウートラムがいうように見掛けは類似したインパクトをその後の研究者に残す。しかし、ここで述べたように大きな相違が存在し、それを対比することは、エリアスの「関係態社会学」の限界を、またフーコーの70年代における不徹底や80年代の視座転換の意味を、より明確にするものであったように思われる。

さて、この節では、エリアスと何人かの論者の対比を試みた。マンハイムとの影響関係の考察、マックス・ヴェーバーとの『宮廷社会』を題材にした(部分的なものだが)対比、

ジンメルからの簡単な引用による注記、ゴフマンとデュルケム学派との距離の測定、フーコーのふたつの時期における類似と差異の考察。また前節では、カッシーラーやフロイトからの影響関係を見た。これによって、エリアスの社会学の特徴が、より明確になっただろうか。前章第4節で述べた「関係化」「歴史化」「身体化」という言葉をひとつの導きの糸にして、それがどこに由来するのか、その方法の内実が他の論者とどのように相違するのか、そして、これらを含んだエリアスの方法にどのような可能性と限界があるか、はいくつかの角度から浮かび上がってきたものと思う。ただし、これはエリアス社会学の「位置づけ」作業としては部分的で不十分なものにすぎないことは、ここで再度断っておかなければならない。

これでこの章の議論を閉じることにしよう。次章では、これまでのふたつの章で見たエリアスの社会学が、第二次世界大戦後どのような展開を見せるか、を見なければならない。さまざまな可能性と問題点を含む『文明化の過程』での彼の社会学は、それが提示しながら解明できずに終わった「暴力」という主題に接近することが戦後どれだけできたのか、そのためにはどのような修正や拡張が必要だったのか、そしてなにを解明できずに終わったのかを論じていくことが、次に必要な作業である。

第2章・注

- (1) ただし、これがフロイトについての正確な理解であるかどうかは留保が必要であろう。なお、Dalal[1998]は、フロイト、フックス、エリアスに至る、個人に照準する「精神分析」から「集団分析」への展開を検討している。
- (2) なお、フロイト、とくにその「幻想の未来」の影響は、エリアスの「宗教」への無関心ないし反発のひとつの源泉である、とも考えられる (Krieken[1998:21]、エリック・ダニングの証言によれば、エリアスは「徹底した無神論者」であり、レスターのユダヤ人コミュニティからの誘いに対し、一度もシナゴグに行かなかった)。フロイトはこの論文で、「宗教」という「幻想」を削ぎ落とし、「科学」によって人間が人生に耐えうる世界を構想する (Freud[1927=1970])。ピーター・ゲイはこの「無神論者のユダヤ人」が精神分析を創始することを描く著書『神なきユダヤ人』で、フロイトの1919年の次のような手紙を引用する。「われわれは悪い時代を過ごしています。しかし科学は人間をちゃんとさせておくのに十分な強さをもつ力です」 (Gay[1987=1992:69-70])。第5章で検討する、エリアスの「知識」や「科学」への見方も参照されたい。
- (3) 澤井[1995:341-3]、秋元[1999:319-21]も、この報告について紹介している。
- (4) メネルは、マンハイムが提案した相対主義からの脱出は、後世の社会学者からは成功とみなされていない、と述べている (Mennell[1992:13])。
- (5) 秋元律郎は、エリアスのマンハイム批判は「あまりにも荒っぽい」 (秋元[1999:332]) と述べながら、それは「特定の影響を断ち切ったところ」に理論としての特徴をもつエリアス (ibid.:329) が、マンハイムとの距離を強調するために述べたとすれば、それは別の問題である、という。そして、問題とすべきは、「知識の長期的な歴史的変化」をエリアスがどう取り扱ったか、エリアスが「マンハイムが長期的で無計画ではあるが、方向性を持つ社会過程を視野に入れていなかったと批判している」点である、と指摘する (ibid.:333)。同様の論考で、澤井敦もエリアスのマンハイム批判の問題性を指摘し、「知識の長期的な歴史的発展」をめぐる論点がふたりを分けると論じている (澤井[1995:351])。
- (6) マンハイムは1940年の『変革期における人間と社会』のなかで、「危機・独裁・戦争」という部を置いている。ただし、この短い文章は、戦争を「攻撃性」のような本能の結果とするのではなく、「制度によって心理的諸傾向に誤った工作が加えられること」と「整合を欠く諸制度が衝突し一般的不安の感情を将来するとき、人々が自暴自棄的に集団的攻撃に飛びこむこと」の結果とする (Mannheim[1940=1962:172])、と述べるもので、暴力をめぐる長期の過程をとらえようとしたものとはいえない。
- (7) 澤井はこの点を、エリアスにおいて「文明化の過程という「大きな物語」があまりにも素朴な態度で、まさしく物語られている」のに対し、マンハイムの知識社会学はこうした「大きな物語」への懐疑から出発しており、そうした物語がなんらかの視座構造を前提とするひとつのパースペクティブにすぎないことをマンハイムは露呈させた、という。彼は、マンハイムの態度は「素朴な態度から脱却」するものだが、同時に文明化理論のような「魅力ある物語を素朴に語る道」を封じるという「ディレンマ」がある、と指摘する (澤井[1995:353])。
- (8) 以下、この項は、奥村[2000]に加筆したものである。
- (9) 以下、この項には、奥村[1994][2002]でゴフマンを検討した議論を修正して利用した。

- (10) 第1章で登場した社会史家ミュシャンプレッドも、ゴフマンの主張を「正当」としながらも、この述べる。「しかしながら歴史家は、一般理論よりもむしろある社会の深い価値観を表現するような個別のコード体系に関心をもつものだ。人間が行動を儀式化してゆくプロセスは一見単一であるように見えるが、その下からは実際にコードを活用してゆく仕方の根本的な多様性が垣間見える」(Muchembled[1988=1992:228])。
- (11) フーコーが「機構」「装置」の水準に依拠することと関連するが、桜井哲夫は、ルイ・アルチュセールの「国家のイデオロギー装置」概念の影響が強かったことを指摘し、『監獄の誕生』は「理論的にはアルチュセール論文を骨格とし」ている(フーコー自身によるアルチュセールへの言及はないのだが)、と述べている(桜井[1996:212-4])。また、盛山和夫は、フーコーの権力論を批判しながら、彼がいう「無数の力関係」という権力の特徴づけと、じっさいの叙述での「個人に対して圧倒的な支配力を持つ超越的権力」という像が「恐ろしく乖離している」と指摘している(盛山[2000:139-40])。なお、彼は、フーコーが『性の歴史』第二巻以降「権力論」のテーマから遠ざかっていった、と述べ、これは「おそらく「為能者としての権力」という図式の困難に彼自身で気づいたためであろう」と述べている(ibid.:143)。
- (12) 宮原浩二郎は、こうした晩年のフーコーの「悪というニュアンスが必ずしも強くない」「権力」の用法が、権力を「「弱小者に対して行使される邪悪な力」として道徳化してとらえてしまう、支配的なパースペクティブ」との大きな異和によって「権力論として自覚されない」という事態が起きているといい、それゆえ、翻訳でも *pouvoir* に「権力」以外の用語があてられていることが多いことを指摘する(宮原[1997:232-6])。

第3章

ふたつの「脱文明化」 ——戦後の共同研究——

第1節 戦後の研究

1. エリアスの戦後

(1) この章の目的

エリアスの戦後の研究は、いくつかの異なるテーマへの接近からなる。それらは、1930年代の著書『文明化の過程』を、あるところで継承し、あるところで修正しながら、さまざまな対象に近づこうとする試みであった。では、『文明化の過程』の枠組みは、どのような問題に対して、どのような修正を必要とし、その修正された枠組みはなにを解明し、なにを解明しなかったのだろうか。前章までで見た、エリアスの社会学的方法の独自性は、そこでどのような可能性を見せ、どのような限界を見せるのか。この問いを、以下の章の導きの糸としたい。

この章では、戦後彼が行った共同研究を検討することにする。第2節では、1970年代以降オランダで行われた『文明化の過程』をそのまま延長したような現代の「ふるまい」の研究を、第3節では、1960年ごろからイギリス・レスターで始められたスポーツという独特のテーマへの研究を、検討の対象とする。これらの研究は、大きく異なる印象を与えるテーマを扱ったものであるが、そこでのエリアスと共同研究者たちの関心は、「文明化」がそれに逆行するように見える現象——「脱文明化の過程 (decivilizing processes)」と呼ばれるが、その具体的内実は多様である——をどのように生み出すのか、という点にある。それが発生する経路は、「文明化」のどこにあるのか。また、そこでのエリアスの考察の方向と共同研究者たちが取ろうとした方向は、共通性を持つとともに、ときにある距離を見せている。この距離を測ることで、エリアス社会学の特徴をさらに見ることができるようになる。

さて、この項では、こうした研究の検討を始めるまえに、序章で詳しく述べなかった、戦後のエリアスの経験に触れておこう (1.)。そのあと、この章で問題にすることを論じたい (2.)。

(2) エリアスへの反応

ここでは、『文明化の過程』刊行後の、エリアスとその著書『文明化の過程』への反応を見ることにする。しかし、その戦後すぐの反応は、ほぼ完全に近い無視といっていい。

この本の初版は、ヨハン・ハウツブロムの表現を借りれば、「考えうる限り最悪の時期」(Goudsblom[1977:40])に出版された。ユダヤ人が書きスイスの出版社から刊行されたこの本はドイツとその占領地域には輸入できず、無名のドイツ人がドイツ語で書いたこの本は英語圏・フランス語圏ではまったく顧みられなかった。戦後もこの本の流通は阻害され、

ヨーロッパの若い世代の社会学者の関心はアメリカでの動向に向けられて、戦前のこの分厚い本はやはり読まれなかった、という。フランクフルトでの友人で社会研究所に所属していたフランツ・ボルケナウ、精神医学者の S. H. フークスの書評、オランダでの文芸批評家メノ・テル・ブラーク、社会学者 W. A. ボンゲルによる書評などはあったが、この本はやはりほとんど顧みられなかった。

彼が亡命していたイギリスおよび英語圏において、この傾向は著しかった。1954年に彼が常勤の職を得たレスター大学では、彼を招いた同じ亡命ユダヤ人イリヤ・ノイシュタットとドイツ語ができる教え子エリック・ダニングから以外は、エリアスはほとんど評価されなかった（彼の英語はなまっておき、ドイツ語以外の業績はわずかしかなかった）。彼はノイシュタットと「比較と発展」の視点から社会学のカリキュラム作りに精力を注ぎ、学生や若い同僚に一定の影響を与えはしたが、その一員だった J. H. ゴールドソープやアンソニー・ギデンズなどの研究に影響はほとんど見られない（Goudsblom[1977:49], Mennell[1992:21]）⁽¹⁾。学生時代のダニングが以前の著作を尋ねたところ、エリアスは「マナーについてなにか書いたかな」と答えるだけで、ダニングはノイシュタットに詳細を尋ね彼から『文明化の過程』第1版を借りたという（Mennell[1992:288]）。

こうした無視の姿勢は、ハウツブロムが伝える国際社会学会でのエピソードにも見られる。1956年から70年までエリアスはその大会に5回出席し、59年には比較社会学の部会で報告したが（他の報告者はベンディックス、インケルス、リプセット、シルズというアメリカの代表的社会学者たちだった）、残された記録によると、『文明化の過程』に依拠した「国家形成過程のモデル」という彼の報告にだけなにひとつ発言がなかった。62年、彼は「伝統主義との訣別と社会学の起源」という論文を報告したが、大会報告書に「編集委員会の水準に達しない」として掲載されなかった（Goudsblom[1977:53]、この報告の内容には第5章で触れる）。

しかし、この状況は徐々に変化していく。エリアスは1962年にレスター大学を退職し、ガーナ・アクラ大学で教授ポストを得て2年間滞在した後、レスターに戻って1年更新の契約で教鞭をとりながらそれまでよりもはるかに研究と著作に時間とエネルギーを割けるようになり、『文明化の過程』を書いた30年代以来の多産な時期を迎える。また、ジョン・スコットソンの修士論文を指導した後、エリアスのアイデアを大幅に書き加え、1965年に『既成集団とアウトサイダー（*The Established and the Outsiders*）』という題名で出版する。この本もほぼ完全な無視にあい数年後に絶版となったが、もうひとつの共同研究、ダニングとのスポーツ社会学研究は英国でも海外でもそれよりは成功をおさめる。1986年に『興奮の探求（*Quest for Excitement*）』として出版されることになるいくつかの論文（最初の、フットボールの集団力学の研究は1966年に刊行）は、ふたりに「マイナーな名声」をもたらした、という（Goudsblom[1977:50]）。これらの共同研究の成果は、おそらくエリアスの「聞こえないといわれる幻想」（エリアスは、レスターに行ってからこの幻想を持ち続けていた、という（RL:73-4））を少しは和らげただろう。しかし、より大きな変化は英語圏以外からの反応である⁽²⁾。以下、各国の反応を見てみよう。

故国ドイツでの反響から見よう。1945年以降のドイツでは、戦前の社会学は「終わった」と思われており、エリアスの著書はもちろん読まれなかった。ただ『文明化の過程』が出版されたスイスと次に述べるオランダに滞在したことがあったり知人がいたりする場合は

別で、彼らを通してこの本を知る者もいた。そのうちのひとり、のちにエリアスが執筆した『社会学とは何か』（1970年）を含む叢書の編者となるディーター・クレッセンスは、エリアスをドイツに熱心に紹介する。彼は1964年のマックス・ヴェーバー生誕百年行事のさいにハイデルベルクではじめてエリアスに会い、翌65-66年ミュンスター大学客員教授に彼を招く。72年にはエリアスはトーマス・ルックマンの招きでコンスタンツ大学の客員教授となり、65年以降何回かベルリン大学でもセミナーを開く（ibid.:55-6）。

こうして、ドイツでの知名度が高まった結果、1969年には『文明化の過程』の再刊と『宮廷社会』の刊行、70年には『社会学とは何か』の出版が、相次いで行われる。しかし、これらは社会学のジャーナルではまったく書評されない（これらは、昔の本の再刊、歴史の細かい研究、入門書であって、どれも編集委員会には取り上げられない）（ibid.:56-9）。

だが、ふたつの異なる方向から彼のドイツでの影響は大きくなっていく。ひとつは、彼に直接会って影響を受けた社会学者たちからである（ミュンスター大学で教えたときの助手ヘルマン・コルテ、レスター大学で客員研究員だったペーター・グライヒマンなど）。1976年にはアーヘン工科大学から招かれたエリアスは「知識の哲学理論と文明化の社会学理論」という講義を多くの大学で行い大きな反響を呼ぶ。もうひとつは、大学や社会学の「外」からの関心である。76年『文明化の過程』のポケット版が出版されると『フランクフルター・レントシャウ』紙に好意的な書評が掲載され、年末エリアス自身がテレビ出演して翌日ポケット版の上巻は売り切れたという。翌年2月7日の『シュピーゲル』にエリアスの特集記事が組まれる（ibid.:59-60）。この年彼はフランクフルト市から第1回アドルノ賞を、フランクフルト大学から名誉教授号を授与される（Krieken[1998:37]）。

次にオランダを見よう。この国では、ドイツよりも高い評価が——とくに社会学者のなかで——エリアスに与えられているという。1933年から40年の期間、オランダの知識層はドイツからの亡命者の著作に大きな関心を払っており、『文明化の過程』も例外ではなかった。先に見た、この初版への限られた書評のふたつがオランダ人によるものだったが、そのふたりテル・ブラークとボンゲルは、オランダでの反ナチズム運動の代表者で、1940年5月オランダ政府がドイツに降伏するとともに自ら命を絶っている。戦後も彼らの著作は読まれ続け、戦後すぐ教授ポストについた社会学者たち（ボンゲルの教え子が多かった）はエリアスを講義でとりあげ、『文明化の過程』は「社会学者なら必読の古典」という評価を受けていた、という（Goudsblom[1977:60-1]）。

そして、エリアスは、1969-70年にアムステルダム大学、71年にはハーグ社会科学研究所に客員教授として招かれ、英語で講義し、英語で会話して、大きな影響を与える。これは『文明化の過程』『宮廷社会』『社会学とは何か』の再刊・刊行と同時期であり、これらの著作や英語での論文も読むことがオランダで始まることになる（ibid.:63）。ヨハン・ハウツブロムは（アムステルダム大学教授の彼が、エリアスが存命と知って国際社会学大会に会いに行き、オランダに招いたのだが）、これが「1968年」の直後であることに注意を促している。この時期、大学や社会科学の役割が問い直され、構造機能主義やサーヴェイ研究に不満が高まって、批判的な学生はフランクフルト学派その他のマルクス主義に、若い研究者はシンボリック・インタラクショニズムやエスノメソドロジーにひかれていた。この状況でエリアスは、彼らが関心をもっていた、行動と道德のコードの変化、その権力バランスの変化との関係、というテーマを論じた。ハウツブロムの表現を借りるなら、そ

れを彼は、「実証的」——重要な問題を社会学から締め出すような——でも「批判的」——科学的分析と道徳的批判が入り混じったような——でもない方法で行った (ibid.:63・4)。

当時 30 歳代半ばの研究者たちはエリアスの研究を積極的に紹介しようとし (政治学者ゴットフリート・ファン・ベンテム・ファン・デン・ベルフ、人類学者アントン・ブロック、社会学者ハウツブロムなど)、講義に出席した学生たちも多様な研究を進める (歴史学者ピーター・シュピーレンブルフ、社会学者カス・ヴァウタース、アブラム・デ・スワーンなど)。1975 年 4 月にはデ・スワーンらが制作したエリアスにかんする一時間のテレビ番組が放映され、関心は広がっていく。こうした研究者たちは 76 年 11 月に、オランダ社会学・人類学会に「関係態社会学 (Figurational Sociology)」作業部会を設立する (ibid.:64・7) ⁽³⁾。

最後にフランスでの反響を、簡単に見ておこう。社会学者レイモン・アロンが 1939 年の段階で『文明化の過程』を読んでいて、再刊時に弟子の編集者に尋ねられて翻訳する価値があると回答し、はやくも 1973 年に『文明化の過程』上巻が、翌年『宮廷社会』、75 年には『文明化の過程』下巻が刊行される。『文明化の過程』上巻は圧倒的な支持で迎えられ、新聞・雑誌には長文の書評が寄せられて、74 年 1 月にはベストセラーリストに登場するまでになる。2 月にはこの著書をめぐるラジオ討論会が開かれ、フランソワ・フュレ、エマニュエル・ル・ロワ・ラデュリといったアナル派の歴史家が参加する。エリアスへのインタビューが『ヌーベル・オブセルヴァトゥール』や『エル』に掲載もされる (ibid.:68)。

エリアスのこれらの著書は、フランスではとくに歴史家たちから評価された。たとえばフュレは、『文明化の過程』上巻は現在の歴史家の関心と一致しており、ヨハン・ホイジンガの伝統に位置する文化史とする (ibid.:69)。彼らはエリアスのアナル派との親近性が強調し、フランス史への理解や資料の扱いの確かさ、礼儀や微妙な心理への感受性を評価する (ibid.:71)。社会学者でエリアスへの肯定的な評価をもっとも強く示すひとりはピエール・ブルデューであるが、彼は 1976 年に「スポーツと暴力」というタイトルでエリアスの論文を翻訳して『アクト』に掲載し、スポーツというテーマを国家形成や暴力の独占の過程に位置づけるエリアスの枠組みの重要性を強調し (ibid.:72)、『社会学の社会学』に収められた「人はどのようにしてスポーツ好きになるのか」では、「近代スポーツとその「先祖」と見られる諸慣習行動との間の、ある切断」が「厳密な意味でのスポーツ活動の独自性をつかみ取ることをめざした場合にのみ明らかになる、とするエリアスの見解を評価する (Bourdieu[1980=1991:227])。また、クリーケンによれば、エリアスのエッセイ『死にゆく者の孤独』(1982 年)をミシェル・フーコーが翻訳したが、この翻訳は出版されることはなかった、という (Krieken[1998:39])。

こうして、ほぼ完全な無視という状況は、大きく変化した。とくにオランダとドイツで高い評価を受けた彼は、客員として大陸で過ごす時間が長くなって、1975 年にはアムステルダムに住むようになる。78 年にはレスターの住まいを処分して、すでに述べたように 84 年まではドイツ・ビーレフェルトに、85 年から 90 年の死去まではアムステルダムに活動の拠点を置く (ibid.:37・40)。

こうした彼の経験は伝記的事実ではあるが、この章以下で述べる研究がどのような状況でなされたか、理解することができるだろう。では、その研究とはなにをテーマとするの

か。それをひとつの引用から確認してみよう。

2. 「脱文明化」への問い

エリ阿斯は、『ドイツ人論』に収録した論文「20 世紀におけるヨーロッパ的行動基準の変化」（もとは 1978 年のビーレフェルトでの講演）のある注で、こう述べている。

文明化の問題（Zivilisationsproblem）は最初は個人的な問題として現われた。それは、私自身には少しも予想がつかず、まったく想像を絶したものとしてドイツで起こった、文明化された行動の大きな挫折（Zusammenbruch）である野蛮化（Barbarisierungsschub）と結びついた問題であった。国民社会主義において、傍若無人な行動、本来の良心の弛緩、粗野と野獣性へ向かう潜在していた傾向が現実になった。……ドイツの野蛮化の問題がそうして焦眉の問題になったとき、すなわち私が文明化に関する書物を書き始めたときには、文明化による規制の急激な崩壊を単純に党の原則という意味での政治学的問題として、つまり今日控えめに言われているようにファシズムの問題として論ずるのではまったく不十分だと思われた。……一言でいえば、ヨーロッパ社会における文明化した行動や感情の構成や成長がどのようにして起こったのかを理解し、説明することができないかぎり、それらの崩壊を理解することはできないのである。（SD:D45-6=J518-9）

序章を振り返るなら、彼はドイツでの街頭の暴力を経験し、ヒトラー政権成立後イギリスに亡命し、1938 年 11 月の「水晶の夜」の報に接しながら（これは執筆末期と思われるが）、『文明化の過程』を書いた。もちろん、この本の執筆当時、ユダヤ人絶滅政策はまだ策定されておらず、母親の殺害も未来のものでしかない。しかし、彼は同時代の暴力を知っており、「焦眉の問題」と感じながらこの研究を進めている。だが、この本の末尾で、「われわれが「理性」と名づけているものが……いかに速やかに砕け散り、あるいは崩壊するか」と述べて示唆はしていたが、彼はその後の「暴力」を予想していなかった。この証言で彼は、それを「私自身には予想がつかず」「想像を絶した」ものだった、という。

1969 年の「序論」をみても、『文明化の過程』は、この現実に対応できていない。彼は、ここで何度も「一定方向の変化」という表現を用いる。「長期にわたり一定方向に向けて進行する社会の全般的変形」につれて人間の行動や情感の規制が「どのように、またなぜ一定方向に向けて変化するのか」（PZ1:D9=J1-2）。「広汎な社会的発展……は、前進と後退と繰り返しながらも長い目で見れば、数世紀にわたり同一方向に進行する関係態の変化である。この一定方向の構造変化は、評価のいかんにかかわらず、事実として立証され得る。この事実の立証が本書では問題なのである」（PZ1:D1=J5）。

しかし、この「一定方向の変化」に反する事実は、じつに多く存在するだろう。この章の第 2 節で見るように、エリ阿斯自身も『文明化の過程』のなかでごくわずかに言及しているのだが、20 世紀での行動基準の変化が、まず例としてあげられる。礼儀作法は、かつて許されたものが禁じられる、というよりも、より緩やかになる方向に変化しつつあるのではないか。これをどうとらえればよいのか。そして、エリ阿斯がすでに目撃していたワイマール時代のテロリズム、街頭での暴力、20 世紀の戦争やホロコーストは、この「文明化」

という「長期的な変化」のなかにどう位置づけるべきものなのか。第1章で述べたように、『文明化の過程』は、これらの問いに答えることができないまま終わることになった。それは、「過去」をみて「一定方向」の変化を実証的に抜き出すことで、「現代」のいわば「逆方向」の変化をとらえる「準備作業」をしたにすぎない、といえるだろう。

いまの引用で、彼はこういつている。「ヨーロッパ社会における文明化した行動や感情の構成や成長がどのようにして起こったのかを理解し、説明することができないかぎり、それらの崩壊を理解することはできないのである」。たしかに「文明化」の構成や成長には接近することができた。では、そのようにすれば、その「崩壊」を理解することができるのか。「文明化」のどこに、その「崩壊」にいたる経路があるのか。これが、彼の戦後の研究の最大のモチーフであり、これからの2章での問題でもある。

60年代以降のエリアスの研究は、この問題に接近しようとする。前項で触れた彼の戦後を振り返るならば、1969年から71年にかけてオランダを訪れて行った講義のテーマは、行動と道德のコードの変化であった。いまの行動の基準はどうなっているおり、それは「文明化の過程」と「同一方向」なのか・「逆方向」なのか。イギリス・レスターで始めたダニングとの共同研究は、「スポーツ」という現象に不可欠である「身体的暴力」に焦点をあてるとともに、現代における「暴力」の位置づけを問い、ダニングたちレスター大学の研究者たちのフットボール・フリーガン研究へと受け継がれていく。また、スコットソンとのそれは、レスター近郊のコミュニティのモノグラフだが、エリアスはそこで集団同士が排除し差別する「関係態」の様相を抜き出す（これについては、以降何箇所かで言及する）。

そして、この項のはじめに引用した『ドイツ人論』としてまとめられる、彼が単独でした研究は、いうまでもなくナチズムを生んだドイツの「長期的過程」に直接に照準したものである。その論考は1961年から1980年代まで書き継がれ、1990年の死去の前年に書かれたと思われる「序論」とともに、その年1989年に出版されている。

この章と次章では、この「脱文明化（Entzivilisierungsschub, decivilizing spurt）」（SD:D7=E1=J1）について、エリアス（およびその共同研究者）の1960年代以降の論考を軸に論ずる。それは、「文明化」のなにに由来するのか。『文明化の過程』で描かれた「文明化の条件」そのもののどこに、「脱文明化」を発生させる経路があるのか。

この章では、いま述べた彼の戦後の共同研究についての検討を行う。現代の行動基準の「インフォーマル化」についての彼自身とオランダでの研究、レスターで行われたスポーツと暴力にかんする研究、これを第2・3節で検討していこう。冒頭に述べたように、これらの研究において、エリアスの考えと共同研究者の考えは共通性とともにある距離を見せており、その距離を測ることが、彼の社会学の可能性と限界を示すことになる。そして、その後第4章において、エリアスがひとりで書き続けたドイツにおける「暴力」をめぐる論考に目を向けることにしたい。

第2節 「インフォーマル化」の過程——オランダでの研究

1. 「インフォーマル化」と「文明化」

(1) 「インフォーマル化」への注目

ここでいう「インフォーマル化 (informalization)」とは、これまで述べた「文明化」において行動基準がより厳格になる方向に変化しているように見えたのに対し、よりインフォーマルになる方向、行動基準が弛緩化する方向への変化を指す。これは、20世紀にさまざまな地域で経験されたことであるが、1960・70年代のオランダでもそうであった。当時のオランダ社会は西欧のどの社会よりも劇的といわれる社会変動を経験し、そのひとつの側面が「寛容な社会 (permissive society)」の到来だった、という (Mennell[1992:241])。若者を中心に、人々のふるまいは激しく変化した。性の解放、道德基準や自己抑制の弛緩化、とでもいえる現象が目の前で進行していった。

以下にも登場する社会学者カス・ヴァウタース (エリアスの講義を受けた一人) は、その1977年の論文「インフォーマル化と文明化の過程」で以下のように述べて、「インフォーマル化」という用語でこの現象を研究することを提案する。「エリアスが彼の理論を提出して以降の時期、カクストンの引用とは反対の方向と記述できるかもしれない行動基準の変化が経験されてきた。つまり「かつて禁じられたことが今は許される」といいうるのではないか。この変化は、「寛容さ」という名前で広く知られてきたが、この論文ではこの行動基準の変化を「インフォーマル化」と呼ぶことにしよう」 (Wouters[1977:437])⁽⁴⁾。

この、『文明化の過程』で描かれた趨勢とは逆方向を取るもののように見えるこの変化を、どう考えればいいのか。前節で述べたように、1969-70年にアムステルダムを訪れたエリアスの講義のテーマは、行動と道德のコードの変化、その権力バランスの変化との関係、というものであった。つまり、『文明化の過程』の理論枠組みをいま生じている変化にどうあてはめるかについて彼は論じようとし、それはオランダの若い世代の社会学者にとって大きなヒントとして受け止められることになる。

では、それはどのようなヒントであり、それを受け止めたオランダの社会学者たちはどのような研究をすることになったのか。じつは、『文明化の過程』のなかでごくわずかにエリアス自身がこの現象を扱った箇所がある。この節では、まず、エリアスがこの現象について論じたその箇所を見たうえで(1.)、オランダでのインフォーマル化への接近を見(2.)、それへの説明を行ったオランダの社会学者たちとエリアス自身の仮説を検討する(3.)。その後、ある社会学者が論じた「インフォーマル化の限界」とも呼べる現象について、および、この研究が解明したことと解明しなかったことについて、考察を加えよう(4.)。前節で述べたように、エリアスとオランダの研究者たちとの見解の共通性と差異を見ることが、ここでは重要な論点となるであろう。

(2) エリアスの見解

エリアス自身が『文明化の過程』で、この現象についてどのようなことをいっているかを見よう。『文明化の過程』の第二部第九章「男女関係についての考え方の変遷」で、エリアスはこう述べている。「文明化の過程は決して直線的に進行するものではない」。より長

期的に見ると「一般的趨勢」が解明されるものの、短期的に接近すればさまざまな「前進と後退」、「制約と弛緩」がいたるところに見られる。たとえば戦後（第一次大戦後）のある時期、戦前と比較して「風俗の頹廢」が起こったという印象が持たれることがある。しかし、エリアスは、これは「ごくささいな後退」にすぎない、という。短期的に見れば「逆方向」に見えるが、長期的に見ればこれは「比較的小規模の変動」にすぎず、「全般的な流れの方向は変わらない」、というのだ（PZ1:D349-50=361-2）。

ここでエリアスは、「逆方向」が存在することを認める。しかしそれは短期的な揺れに過ぎず、長期的には「文明化」の方向は変わらない。このことを証明するために彼は「水浴風俗」という事例（水着が肌をより露出するようになること）をあげて、こう述べる。しかし、そこで述べていることは、この「短期的な揺れ」という解釈とは異なるものになる。

この種の変遷や、またそれと同時に、男性のみならず女性におけるスポーツの全般的普及などの現象も、すべて非常に高度の本能抑制基準を前提としている。高度の抑制が自明のこととなり、強度の自己規制と厳格な社交的礼儀作法が各個人を制御しているという絶対的確信を、男性・女性が区別なく持ちうる社会において初めて、今日見るような水浴風俗・スポーツ風俗が、しかも以前の時代に比べてはるかに自由な風俗が普及しえたのである。それは文明化された一定の行動基準の枠、すなわち、情感を自動的かつ慣習的に調整する極めて高度の制約と変形の枠を、絶対に踏みはずさないという範囲内での頹廢なのである。（PZ1:D350=J363）

エリアスはここで、だから「ごくささいな後退」だと述べようとするのだが、この見解自体は、この傾向が、「ごくささいな後退」にすぎない、とだけいつているのではない。どうしてそのような水着を着ることが可能になったか。それは、そうしても情感が溢れ出したり性暴力が生じたりしないきわめて高度な「自己抑制」をほとんどの人が身につけているからである。もしそのような「自己抑制」＝「文明化」が存在していなければ、その水着を着ることはあまりにも危険である。この「頹廢」や「後退」と見える現象は、じつは「文明化」が高度な水準（絶対に踏み外さない）に達したことの証明である。それは「文明化」を「逆行」させないかぎりにおいて存在するにすぎないのであって、それが「自己抑制」の水準を引き下げることになれば、「危険」でだれも行いえない。小さな水着はより大きな「自己抑制」を要求もし、「文明化」による「自己抑制」に保護されてのみ存在する現象である。

つまり、このエリアスの見解自体は、「インフォーマル化」は以前の時期には不可能だった、いわば「文明化」の高度化が進んだ段階を示す現象であり、それは「文明化」の「逆方向」だが「ささい」というより、「順方向」が「さらに」進んだことの証明だ、ということになる。もしそうだとしたら、どうしてその方向に進んだのだろう。また、その帰結はどのようなことだろう。そもそも、「水浴風俗」以外の「インフォーマル化」一般に、この説明はあてはまるだろうか。

さて、エリアスは、かつて不十分にしか述べなかったこの「逆方向」か「順方向」かという問題に対し、1970-71年のアムステルダム大学での講義では、「感情コントロールのコントロールされた脱コントロール (controlled decontrolling of emotional controls)」と

という言葉を用いて考えることを提案したという (Wouters[1986:3])。あるコントロールされた枠内で、コントロールの存在を条件として可能になる、コントロールの弛緩、あるいは、コントロールを脱コントロールするやり方自体をコントロールすること、である。そして、彼よりずっと若いオランダの社会学者たちは、この提案を、「経験的資料」に即して目の前の「インフォーマル化」という現象を解明するのに用いようと試みる。このオランダでの解明を、次に検討しなければならない。

2. 新しい「自己抑制」

(1) ふたつの研究

ここでは、ふたつの研究を検討しよう。ひとつは、オランダで、エリアスの影響下「インフォーマル化」について研究した最初の成果である、クリスティン・ブリンクフレーヴェとミケル・コルツェクによる研究である。もうひとつは、より明確にエリアスの「文明化」の枠組みを定式化しようとし、先に見たように「インフォーマル化」という概念を明確に打ち出したカス・ヴァウタースの研究である。これらの研究は、『文明化の過程』とどのような距離にあるのだろうか。

第一の、ブリンクフレーヴェとコルツェクの研究は、エリアスの「礼儀作法書」という資料に代えて、『マルフリート (*Margriet*)』というオランダ最大の女性週刊誌のアドヴァイス・コラムを 1930 年代から 70 年代まで通時的に比較したものである。その研究は、1978 年に単行本『マルフリートが助けてあげる (*Margriet Weet Raad*)』(コラムの題名と同じ)として刊行された。ここでは、翌年英語で発表された要約的な論文 (Brinkgreve and Korzec[1979]) を用いることにする。

『文明化の過程』の発想をもとにしながら「エリアスが研究を終えた地点から出発する」と宣言する彼らの研究は、アドヴァイス・コラムという資料をもとに、まず、1938 年から 78 年までの 40 年間に生じた変化をこう指摘する。40・50 年代にははっきり語られなかった「性」の問題は(「公の場で触れることはありません」、1954 年)、70 年代には明確に語られるようになる(「息子さんはホモセクシュアルです」、74 年)。子どもが親の「権威」に従うやり方から(「ご両親がそう望まないなら仕方ありません」、58 年)、子どもの欲求や感情がずっと重視されるようになる(「子どもは大人として見られるべきで、その権利は擁護されねばなりません」、70 年)。「道徳ルール」に反した既婚女性の結婚外の恋愛感情にも、寛容になる(「それを続けることもできます。もしふたりの愛情と他の責任や感情を区別できるなら。もし愛に溺れて盲目的にならないなら。……十以上の「もし」を考えて下さい。難しいでしょうが判断するのはあなたです」、74 年)。こうして、彼らは、行動基準が弛緩し、他の行動様式に寛容に・行動そのものは多様になる「インフォーマル化」が、確かに進んだように見える、と論じている (ibid.:123-31)。つまり、広く認知されているように、オランダ社会では「寛容さ」が広がっている、ということを記述する。

しかし、ブリンクフレーヴェたちは、より決定的な変化は次のことにあるという。いまの「十以上の「もし」」のように、行動を決めるものが「これは正しく、これはまちがいだ」という「道徳ルール」ではなく、「判断するのはあなたです」とされるようになる、という

変化である。ここでは、アドバイスは単純でためらいのないものから、「心」への質問が数多くなされ、自分の感情や他人の感情を考えに入れた上で判断することを要求するものになっている。いいかえれば、この行動が「善」か「悪」かではなく、それをしたらなにが起こるかを検討して、問題がないからする・あるからしないと自己決定する、という変化である。彼らは、この変化を「道徳化 (moralizing) から心理化 (psychologizing) へ」と呼ぶ。つまり、「道徳」という基準により行動が制御される状況から、各人の「心理」での検討と決定によって制御される状況に移行する、というのである (ibid.:131-2)。

『文明化の過程』の枠組みを参照すれば、この変化は次のようにもいえるだろう。エリ阿斯は、行動の制御が他者の感情や暴力と自分のそれが直接に葛藤する「外的強制」からあらかじめ自分が感情や暴力を閉じ込める「自己抑制」へと比重を移す傾向を、「文明化」と呼んだのだった。とすれば、「道徳ルール」による抑制とは、まだ「外的」なもの、つまり行動する個人にとって外から押しつけられたものに行動が依拠していることを意味する。ここでいう「心理化」とは、この「外的」な基準をも排して、ルールまでも「自己」が決定しそれに従って「自己抑制」する、ということを示しており、これをより大きな「自己抑制」への比重移動と呼ぶこともできるだろう。少なくともブリンクフレーヴェたちは、これは「抑制の低下」ではなく「抑制の変化」であり、新しい「自己抑制」の能力を個人に要求することであって、これを無条件に「解放」とみなすのは明らかにミスリーディングである、と述べている (ibid.:139-40)。こうして、この研究は、「寛容な社会」を「道徳化」から「心理化」への移行が進んだ社会ではないか、ととらえる。そして、広く印象をもたれているような「行動基準の弛緩」とだけそれをとらえることはできず、むしろ「自己抑制」への比重移動（つまり「文明化」）の方向に位置づけられるのではないか、とする。しかしながら、この「文明化の過程」の枠組みへの位置づけは、この論文では示唆されるに留まる。

第二の研究、直接にエリアスの助けを受けたと注記された論文「インフォーマル化と文明化の過程」(Wouters[1977]) 以下のカス・ヴァウタースの研究は、用いる資料はブリンクフレーヴェたちよりアドホックだが、エリアスの議論との関係をより明確に述べたものである。彼は、ファーストネームを呼び合うようになる傾向や性行動の変化（身体をより見せる、性体験がよりオープンになり、公に話すようになる）などの事例から、社会的行動の基準が「とくに中間階級で」緩んでいることを指摘する。しかし、これを「自己抑制の緩和」ととらえることは——ブリンクフレーヴェたちと同様——できない (ibid.:439-40)、と彼はいう。では、どう考えればいいのか。彼があげる、三つほどの例を見てみよう。

第一の例として、ヴァウタースはパーティーにおけるふるまいを、現代のエチケット集から引用する。1950年代のエチケット集に「パーティーは事前に事細かな部分まで計画を立てておくのが成功の秘訣です」と書かれるのに対し、若い世代はもっと「インフォーマル」で参加者が好きなようにふるまうパーティーを好む傾向がある。だがこれは、たんに「上品さ」を拒否しているのではない。前者は「計画」に則ることでパーティーを成功させようとするが、後者は「統制されなくても」パーティーを成功させることをめざしているのであって、若い世代から見れば、この方がより「上品」である。このパーティーは、「他人」から強制されたり「計画」や「ルール」に従うのではなく、完全に「内面」からの上品さ、「内面」からの「抑制」で達成されたことになる (ibid.:441-2)。

第二の例として、親と子の関係を見ることができる。現在明らかに、親と子の関係がよりインフォーマルなものになる、対等な関係に近づくという変化が生じており、親はあからさまでフォーマルな強制を子どもに課さなくなり、その意図も持たなくなる。ヴァウタースは、このとき親は、自身の親の世代よりずっと大きく微細な「自己抑制」を要求される、という。彼らは、子どもの希望にそっていろいろなことを決め、たとえば子どもが性欲（マスターベーションをする、セックスをする、など）を見せてもそれを禁止するのではなく受け入れるということを要求されることになる。

この非権威的な親子関係は、子どもにも大きな「自己抑制」を要求するし、大きな「自己抑制」を形成する、とヴァウタースはいう。親が権威的に、まちがいに対し叩くことでしつけたとすれば、子どもはまちがい親に見つからないようにするだけで、親に見えない「心」のなかでそうしたい欲望を持ち続けるだろう。「罪悪感」よりも「恐れ」で行動を制御している彼らは、恐れている「外的権威」が存在しないところでは自分を抑制できない。これに対して親が子どものまちがいを見ても怒りの感情を抑え説得しようとする場合は、子どもに「より安定的で深く根づいた自己抑制」が成長する。つまり「むち」がなくても親に見つからなくても、まちがい「罪」を感じるようになり、自ら行動を律するようになるのだ。ヴァウタースは自身のアムステルダムでの経験として、権威的なやり方で育てられた子ども（労働者階級や下層中間階級の子どもに多い）は彼が自分の両親のように恐くない大人だとわかると暴れ出し、より平等主義な家庭で育てられた子どもはどんな状況でも自分を抑えることができた、という。彼は、相互依存する人々の関係がインフォーマルになるほど、見た目の印象とは違って「より深くビルトインされた自己抑制」を生み出し、必要にする、という (ibid.:446-7)。

第三の例として、中間階級の 10 代の少女の「性」に対する態度をヴァウタースは比較する。彼によれば、かつての世代は性欲を抑制せねばならず、それを口に出して表現することなどできなかった。これに対し 70 年代のオランダでは、欲望や感情を表現してもよいが、それを口にするときは社会的に受容可能な表現で、つまりコントロールされたやり方で表現しなければならないという状況が生じている。この状況ではどの程度の表現が許され妥当か、彼らは自分で決めなければならない。つまり、性的欲望を表現すること・考えることができるようになったという状況において、「意識的に」言っていけないかを判断することが新しく要求されることになるのである。これは、性について「意識する水準がより高くなった」ことを意味し、おそらく「自己抑制の水準がより高くなった」ことを意味する、とヴァウタースはいう。自動的にただ言わなければよいという段階から、言ってもよい、だから言うかどうか・どう言うか自分の意識的な判断に任せられる段階への変化がここで生じている。これは「自己抑制のパタンの変化」であるだけでなく、「自己抑制の水準の変化」＝強化であるととらえるべきではないだろうか、と彼は考えるのである (ibid.:447-8)。

このような例示と考察から、この論文でヴァウタースは「インフォーマル化の長期的過程は、文明化の過程の一部分である」と断言する (Wouters[1986:5])。ここには、『文明化の過程』で描かれたよりも、さらに「外」からの強制を排除し、「自己」による抑制を要求する方法がある。あるいは、ただ「閉じ込めればよい」という「自己抑制」ではなく、「どのよ

うに開くか」をそのつど意識的に決定するという「自己抑制」が要求されている。エリアスの言葉を再度ひくならば、ここには「感情コントロールのコントロールされた脱コントロール化」が発生する。単に「感情をコントロールする」（これが『文明化の過程』で描かれた）だけではなく、「感情をどう脱コントロールするか」を「コントロールする」という新しい水準の「自己抑制」がここに発見されている。「文明化」の「フォーマル化」という局面では、「超自我」（ここでは「道德化」と呼ばれている）という「自我」の「上」ないし「外」にあるものが、ほぼ自動的に「自我」をコントロールするが、「インフォーマル化」においては、自我を「超えたもの」はできるだけ排され、「自我」がすべてを意識的に判断・決定するような「自己抑制」が要求され・形成される。

（２）成果と疑問

さて、こうしたブリンクフレーヴェたちとヴァウタースの研究は、エリアスの『文明化の過程』がまったく区別していなかった「自己抑制」のふたつの局面を明確に区別することになった。まず、ブリンクフレーヴェたちがいう「道德化」と「心理化」という相違を、エリアスは区別していない。『文明化の過程』では、「超自我」による「自己抑制」と、他者の心を読みながら行動する「心理化」（この言葉は用いられていた）による「自己抑制」が、「自己抑制」という言葉によって同時に用いられ、「外的強制」との対比だけがなされる。ここでは、「内面化」された規範とそのつどの「自己決定」が、行動基準の異なる局面としては扱われないまま終わる。また、ヴァウタースが述べる第三の例（第一・第二はブリンクフレーヴェたちと同様の議論であるが）にみられる、感情が放出しないよう統制するのではなく、感情を放出するが・そのやり方を統制する、という「自己抑制」のあり方も、『文明化の過程』では論じられていない。もちろん、これは、彼らの研究が 20 世紀の新しい自我のあり方に接近したものであることにもよるが、『文明化の過程』のエリアスには、「外的強制」と「自己抑制」という二分法的な概念しかなく、それが一方向的に（短期的な揺れはあるにせよ）推移する、という枠組みしかなかったことによるだろう。前項の引用で、水浴風俗の変化を「より高度な文明化」を表すものとしてとらえたときも、その「質的」な変化を彼はとらええず、ただ「量的」に、「極めて高度の制約」ととらえたり（逆に）「ささいな後退」ととらえることしかできない。これを「質的」な変化ととらえる概念を、オランダの研究者たちは用意しようとする。ただし、ヴァウタースのいうように、70-71 年のアムステルダムでの講義では、エリアスは「感情コントロールのコントロールされた脱コントロール」というこの現象の独自性に近づく表現を用いているのだが（これは、エリアス自身によっては、むしろ第 3 節で見る「スポーツ」をめぐる考察で展開されている）。

ただし、これらの研究そのものについて、いくつかの疑問があるといえるだろう。彼らは、通常いわれている「寛容さ」＝「行動基準の弛緩」に対して、むしろこれが「自己抑制」の新たな局面であると論ずる。しかし、単純に「弛緩」であることはないのか。あるいはこうした新たな「自己抑制」は、どのように形成されるのか（単純にいつて、『文明化の過程』で描かれたそれより複雑な「自己抑制」は、はたしてどのようにして可能なのか）。こうした疑問は、エリアスの影響を受けた他の社会学者からも投げかけられる。これは、この節の 4. で見ることになる。そして、同時に、どうしてこのような変化が生じるのか、という説明が必要であろう。『文明化の過程』がその問いに下巻で接近したのと同様に、

20 世紀の行動基準の変動が、いかなる「過程」や「関係態」によって生じるのか、が論じられなければならない。これについて、オランダの研究者たちはいくつかのことを論じ、エリ阿斯自身も関連する論考を残して答えようとしている。これを次項で見ることにしよう。

3. 「民主化」の条件

(1) いくつかの説明

この「インフォーマル化」=「自己抑制」の新しい局面はどのように説明できるのか。以下では、オランダの研究者たちとエリ阿斯による、その説明を検討する。ただし、あらかじめ断っておくならば、これらの説明はいずれも『文明化の過程』下巻ほどの周到さ・包括性で展開されたわけではないし、エリ阿斯とその影響を受けた社会学者たちがもつある欠点を（そのメリットとともに）示しているように思われる。まず、ブリンクフレーヴェたちとヴァウタースによる「説明」を見よう。

彼らが「インフォーマル化」の説明要因として共通にあげるのは、「民主化 (democratization)」である。ブリンクフレーヴェたちは、親と子、男と女、教師と学生、人種的多数派と少数派、資本家と労働者、政府と一般市民、これらのあいだの「権力バランス」の差の縮小が今世紀生じたことを指摘して、これがインフォーマル化の原因である、と述べる。たとえば 1960 年代後半のオランダでは——他の先進社会でも——、より大きな権力を持つ人々に持たない人々からの挑戦がなされ、人々は権威に自動的に従うことが少なくなり、権力をもつ側も議論や交渉によって対応しなければならなくなる、という力関係の変化が生じた (Brinkgreve and Korzec[1979:134-5])。女性・学生・マイノリティ・労働者の「運動」が差の縮小を生み出したこと、そして、この差の縮小が行動基準に変化を引き起こした、と彼らは考える。

これに対し、ヴァウタースは、ふたつの点を強調する。第一に、親子関係において、戦後生まれの世代が親たちの「フォーマルさ」を「不平等と権威主義の現われ」と感じて反発したことが、親と子の「権力バランス」の「民主化」を生み出し、「インフォーマル化の原動力」であった (Wouters[1977:438])。つまり、「中間階級内の世代間の権力バランスの変化」という現象が、説明要因として指摘される。第二に、彼は、「中間階級と労働者階級の権力バランスの変化」をあげる。この権力差が大きい社会では、「中間階級」は「フォーマルなふるまい」によって労働者との「区別」を保っていたが、この差が小さいとき、この「区別」の作り方は難しく無意味になり、むしろ、「フォーマルさ」という「拘束から自由な私」こそ「区別」に有効となる (ibid.:444-5)。中間階級の人々は労働者と同じ場において、「インフォーマル」にファーストネームを呼び合ったり、セックスについて話したりのだが、そこで気まずい思いをしないための「自己抑制」を心得ていて、似たふるまいをすればするほど決定的に「区別」することができる。権力差が大きい時代に適した「フォーマル」な「区別」の方法に対し、若い世代は権力差の小さい時代に適した「インフォーマル」な「区別」を採用する、とヴァウタースはいう。

しかし、より説明すべき問題は、どうしてこのような「民主化」=「権力バランスの格差の縮小」が生じるか、にあるだろう。また、それを進める要因のひとつが、権力がより小さかった人々の「運動」にあるとして（それはまちがいないのだが）、どうしてそのような「運動」

が生じるのか、をとらえておく必要がある。

ここで、ヴァウタースは、「長く複雑化した相互依存の編み合わせ」というエリアスのアイデアを受け継ぐ。「高度に産業化した社会」において複雑な編み合わせのなかで、中間階級も労働者階級も相互依存しており、頻繁に出会うことになる。ここでは、「地位」によって異なる「フォーマル」なふるまいは他の階級との相互依存に適さないし、接触によってふるまいは交じり合うことになる。こうしたより複雑で多様な関係態のなかでは、状況ごとに使い分けられる「インフォーマル」な方法を可能にする高度な「自己抑制」がより適切になるだろう。また、かつて「貨幣化」のなかで貴族に対して市民が勢力を伸ばしたのと同様に、「産業化」のなかで労働者の勢力は他の階級の人々に無視できないものになっていく。

「相互依存」のさらなる複雑化、産業化による階級間の力関係の変化が、「民主化」を生む。このなかで、「インフォーマル化」に対応する高度な「自己抑制」が相互依存の維持のためにも「区別」の技法としても必要となる。「労働者階級のふるまいの伝統が上昇し、中間階級のそれが下降する動き」(ibid.:449)、これが「文明化」の現段階だというのだ。

ブリンクフレーヴェたちの説明もヴァウタースの説明も、「相互依存」と「競争」をめぐる関係態(第1章第4節での表現では「第一の位相」)に照準したものである。とくに、階級間の「民主化」がそこで取り上げられ、それを可能にする「運動」や、「産業化」に由来する「相互依存の編み合わせ」での中間階級と労働者階級の力関係の変化が、さらなる説明要因として指示される。しかしながら、これらいずれもが十分に展開されたものではなく、明らかにになにかを問い残しているようにも思われる。これは後述しよう。

(2) エリアスの説明

さて、じつは、1970年代以降、エリアス自身が「インフォーマル化」について「文明化」理論の枠組みによる「説明」を志向した論考を残している。それはどのような説明か、ここで、彼が残した三つの論考を検討することにしよう。

第一の論考は、1978年にビーレフェルトで講演された「20世紀におけるヨーロッパ的行動基準の変化」(のちに『ドイツ人論』に収録、この章の第1節にも引用した)である。この論考でエリアスは、ヴァウタースたちと同様に、「現代のインフォーマル化」を「脱文明化」と見なしてはならないと主張する(SD:D60=J49)。この変化は、行儀が悪いとき殴ってしつけられた子どもの「自己抑制」から、親が「説得と納得」によってしつけた子どもの「自己抑制」への変化だといえる。前者は「他者による脅迫」によるもので「自己抑制装置の発展はきわめて不完全」であるが、後者は好ましくない行動を子ども自身が「自分で止める」「自己抑制の能力が強力になった」状態である(SD:D49-50=J39-40)。「インフォーマル化」とは、こうした「外的強制」を排した「自己決定」による行動様式であり、そのような行動様式を取ることを人々に迫る変化のことである、と彼はいう。

また、彼は次の変化も記述する。かつては、上位の階級の人々に接するとき・同じ階級に接するとき・下位階級に接するときで、ふるまいに大きな相違があった。たとえば、中間階級の若い男性は「同じ階級に属する」女性(「結婚できる女性」)にはフォーマルな儀礼を経て接近するのに、「売春婦とか労働者階級の娘」にはインフォーマルな交際をしていた。しかし、現在は「儀式ばった」交際も階級間の対等でない交際もほとんど消え、こうした落差はなくなって、全体的に「インフォーマル化」している(この点には第4章でも触れる)。

エリアスは、モーツァルトが仲間に話すときとザルツブルグ領主に話すときの落差を例にあげる⁽⁵⁾。どの社会でも人は「よりフォーマルな社会領域とよりインフォーマルな社会領域」にまたがって生きているが、その「共時的落差」が以前よりかなり小さくなっている、というのである (SD:D39-42=J31-4)。

ではそのような変化はなぜ生じるのか。エリアスは、20 世紀に起きた「構造変化」を五つ列挙する。第一に、産業化による生産の増加、基本的な生活の物資的保証。第二に、アウトサイダー集団による一連の解放運動、およびアウトサイダー集団に有利な権力関係の変化（とくに貴族と市民階級の間の）。第三に、その他の力の強い集団と弱い集団との権力格差の縮小（男性と女性、両親と子ども、ヨーロッパ社会と非ヨーロッパ社会、支配者と被支配者、を含む）。第四に、これらの「実験」により、地位が不安定になり、社会的アイデンティティも困難となって、人々に大きな「不安」が生まれること。第五に、力の開きの縮小が引き起こす「良心の構造」の変化（たとえば豊かな国の人々が貧しい国の人々になにかする義務があると感じるのは「微々たる増大」だが「以前に比べればはるかに大きい」）(SD:D33-8=J27-30)。これは列挙であって、十分な論証によるものではない。そして、ここでも、ブリンクフレーヴェたちやヴァウターズと同様に、アウトサイダー集団による解放運動、力の強い集団と弱い集団の権力格差の縮小、つまり「民主化」が強調される。とくに「若い世代の力の増大」が行動様式の変化を引き起こす、とエリアスは指摘する (SD:D58=J48)。

これはオランダの研究者たちと大差ない議論であり、まだ「民主化」そのものを十分説明しているとは思えない。彼のよりていねいに展開された論考を見ることにしよう。そこでは、より具体的に、親と子の「民主化」、男と女の「民主化」はどのようなものか、について論じられており（どちらもきわめて限られた材料からではあるが）、それに一定の説明を加えようとするエリアスの意志を見ることができる。

第二の論考は、1980 年の講演「親たちの文明化 (The Civilizing of Parents)」であり、彼は「親子関係の文明化過程」を素描する。彼によれば、親子関係の変化には、歴史的に三つの段階が区別される。第一は、親の子どもへの「自己抑制」が大きくなり、親と子の権力格差（身体的な力の差を含めて）がそのまま反映されて、子は親に「支配」され、親の「感情」や「暴力」に従う、という時期である。子は「子ども」として特別扱いされず、「力の弱い大人」にすぎなかった。これは、産業化以前の厳しい物質的条件によって、親にとって生産力か負担かという子の「機能」が重視されざるをえなかったこと（「嬰兒殺し」は 18 世紀まで都市を中心にありふれており、それをしないと親自身が生活条件の危険に瀕した）を一要因とする (Elias[1980→1998:192-5])。

しかし、16 世紀から 17 世紀にかけて、フィリップ・アリエスが「子ども期の発見」と述べた、第二の段階への変化が生じる。つまり、まだ大人の世界に入るには不十分なので「隔離」「保護」「教育」しなければならない対象として「子ども」が発見・発明されるのである。ここで親は、子への抑制されない「感情」や子どもの「道具」視、中世社会に満ちていた「暴力」を「自己抑制」するようになる。この「不平等の縮小」＝「民主化」に進む段階は、「文明化の過程」に容易に位置づけられるだろう。生活の厳しさは緩和され、「平穏化」した社会で親は子どもに自分の利害のみによる行動をとらないことが可能になる。また、「相互依存の複雑化」のなかで彼らは「自己抑制」を身につけ、子をまえにしてもそうする。子どもも

将来「複雑な相互依存」に参入せねばならず、「きわめて高度な予測能力と自己抑制」を身につけなければならないので——「大人」になることが困難になったので——、親たちは「長い子ども期」を発明して、必要な「しつけ」を試みようとする (ibid.:197-203) ⁽⁶⁾。

こうして、この第二段階はかつてのむき出しの力関係から「子ども」を大きく解放した。しかし、ここには「強者が弱者を保護する」という「権威関係」が存在し、一定の権力格差は前提となっている。これに対して、現代までつながる第三の段階は、子どもが「保護される特別な存在」から「大人と対等な存在」に近づいていくという変化が起こる段階、すなわち「インフォーマル化」——親への「権威」や「尊敬」を表わすシンボルが用いられなくなる——の段階である、とエリアスはいふ。親は「暴力」や「感情」をさらに徹底的に「自己抑制」しなければならず、「親子関係での敬意による障壁の緩和は、家族のなかでの物理的暴力の使用の禁止と同時に進行していく」 (ibid.:207)。ここでは、親が子どもを「権威」的に「保護」するのではなく、「大人」と対等な存在として扱うことになる。もちろん親と子どもの「力」——とくに身体的能力——は異なる。かつてはそれを「自己抑制」せず、親子のあいだに「暴力」が存在し、対等ではない関係が存在した。次の段階では、親がそれを「自己抑制」し、子どもを「保護」する段階が生じた（そこには「権威」も存在した）。現在は親が「権威」さえも自己抑制して、「暴力」的でも「権威」的でもないふるまいをする。子は「子ども」として保護される存在ではなく、ふたたび「小さな大人」に——そのまえには、力の差をぶつける大人ではなくそれを徹底的に「自己抑制」する親たちがいる——なったのである。

この「親子関係での不平等の縮小」のさらなる進展、それにとまなう「より高度で分化した自己抑制」は、どうして生じるのか。エリアスは、「少子化」と「福祉国家化」にとくに言及する。産業化によるゆたかさの増加にとまなう子どもは資産ではなく消費財となり、子どもの数は減り、彼らへの親からの配慮は増大する。また、この「ゆたかな社会」では、かつて「家族」が担っていた多くの機能を「福祉国家」が担うようになる。教育は「学校」で、ケアは「病院」で、若者が失業してもその生活は「家族」ではなく「福祉国家」が支えるのだ。ここでは、親によって生活が支えられるから、という権力格差・権威の根拠は薄らぎ、「民主化」は著しく進む。「家族」には情緒的機能だけ残され、子どもに愛されることに切実なよろこびを求める親たちは子どもの欲求により敏感になって、「自己抑制」しながらそれを獲得しようとするだろう。こうした親の「自己抑制」が「モデル」となり「教育手段」となって、子どもたちにも「高度の自己抑制が逆に課されていくことになるだろう」とエリアスは考える (ibid.:208-209)。このふるまいは世代的に再生産されていくというのである。

さて、この議論においては、いくつかの異なる説明が試みられているといえるだろう。たとえば、いま述べた「少子化」は、親子関係というこの対象固有の要因としてあげられ、親子の置かれた物質的条件が重要な要因として考慮されている。ただし、第二・第三の段階についての説明に見られるように、ここでも重視される要因のひとつはいかなる相互依存の編み合わせのなかにいるか（親がそこでどのような「自己抑制」を身につけているか）であり、もうひとつは「平穏化」がもたらされることである。いま述べた物質的条件の安定、家庭からの暴力の追放（それがなぜかの説明はなされないが）、あるいは「福祉国家」という子ども・若者の生活を保護するものが、こうした関係の変化を生むと考えられる。

第三の論考に移ろう。この論考は男女関係の「民主化」を扱うのだが、そこでエリアスは、

いま述べた「平穩化」、それをもたらすものとしての国家による暴力独占の形成を、このミクロな関係の変化を説明する要因として極端なまでにクローズアップする。これについてのエリアスの論考は、じつは、現代の「インフォーマル化」ではなく、遠く古代ローマを対象にするものである。「両性間の権力バランスの変化」と題されたこの論文は、第1章で述べた『文明化の過程』の枠組みから行った男女関係の研究——原稿がレスター大学の研究室で掃除係によって廃棄されてしまった——を、エリアスが記憶を辿って書き起こしたものであり、1985年ボローニャで講演された。ここでエリアスは、共和政ローマから初期ローマ帝国にかけての時期に、女性の男性への極端な従属からより実質的な平等への変化が生じたことを指摘する。

エリアスによれば、共和政期のローマでは、結婚は「売買婚」が標準で、女性は暴力的に掠奪されたり家族から家族へ売買される受動的な存在だった、という。女性には個人としての名前がなく家族名だけで呼ばれ——クラウディアン家の娘は全員クラウディア——私有財産は所有できず、夫の婚外交渉は認められたが既婚女性のそれは身の破滅を意味し、離婚の権利もなかった。しかし、ポエニ戦争で最終的に勝利し（紀元前146年）ローマの地中海での覇権が動かしがなくなった紀元前2世紀後半から同1世紀の時期、この権力バランスは変化する。既婚女性に私有財産が許され、離婚を妻から言い出すこと、離婚後財産を男女それぞれ手元に置くこともできるようになった。未婚女性の結婚相手はなお家族（つまり男の親族）に決められていたが、離婚した女性の再婚は彼女自身の決定事項になり、既婚女性の婚外交渉も男性よりは制限が大きい認められるようになる。この「平等化」は、既婚男性にも女性にもより高度の「自己統御（self-discipline）」を生むことになる（Elias[1987c:290-300]）。

どうしてこの「民主化」が起こったのか。ここでエリアスは、「国家形成過程が、両性間の結婚における平等を増すのに決定的な役割を果たした」ことを強調する（ibid.:307）。ローマ国家形成期から共和政にかけての地中海社会は、社会集団間の「戦争」その他の「暴力」がきわめて一般的な社会であった。肉体的な強さ・戦闘技術は集団の生き残りにとって決定的であり、これについては男の方が優れていた。「暴力」が独占されていない空間では、「戦闘のための身体」に向かない女性は、夫や父の財産でしかなかったのである。しかし、ポエニ戦争の勝利は地中海社会に平和をもたらし、ローマ国家によるより効果的な「暴力独占」を可能にする。ここで「身体的弱さ」と「社会的弱さ」は、無関連になりうる（ibid.:292-4）。

同時に、「国家形成」は、「家族」と「国家」の関係の変化を生む。共和政初期では国家単位の統合はまだ弱く、元老院は有力氏族の「父（patres familia）」の集まりで、争いの調停や他集団との戦闘は国家より親族集団によって指揮されていた。しかし、「国家による暴力独占」は、「法と法廷での判決を——必要なら有力な家族の反対に逆らっても——執行する意志と能力をもった行政官の登場」を意味する。それまでは、夫＝有力貴族が法廷や官吏に影響を及ぼし、家族のなかで身体的な強さによって妻にいうことをきかせて、妻を従属的地位に置いてきた。だが、ここで「妻を身体的により強い夫の怒りや脅迫から守り、男でも女でもその人格と財産の安全を確保する法の執行」が可能になり、原告・被告の地位や権力の相違に影響を受けずに司法と行政が運営できるようになる（ibid.:292-4,307）。

エリアスは、「国家組織」とくに「司法と法執行の制度」が発展し、男性が身体的力と影響力によって女性に意志を押しつけるのを禁止することなしには、男女間の不平等の縮小

はない、とより一般化して述べる (ibid.:308)。そして、現在の「男女間の権力バランス」を考える上でも——これは通常人々の「よい意志」と「悪い意志」に由来すると主意主義的に考えられることが多いが——「国家が女性の身体と財産を守る実行力」は「決定的な要因」である、という。これまで「物理的暴力の中央による独占」が破壊されたときには、「力のある人間や外部からの侵略者」が力をふるうことが可能になり、「暴力と危険」が全社会に広がって、それまで女性が達成してきた平等のための条件は破壊されたのだ (ibid.:314)。

この古代ローマについての考察は、テーマ自体は「インフォーマル化」から明らかに遠いものであるが、「民主化」を説明するエリアスの道具立てを明確に示している。すなわち、さきに述べたとおり、国家による暴力独占の成立という条件である。この男女の関係、あるいは親子の関係といった、「肉体的暴力」にかんして非対称である可能性が高い関係において（もちろんそれ以外の関係においても）、その「民主化」「平等化」にとって「暴力独占」の形成がもつ意味を、エリアスはきわめて高く評価しているといえるだろう。そこではより強い身体が直接に暴力をふるうことは禁止され、「民主化」された関係が可能になる。この暴力独占が成立していない空間で、男女や親子の関係がどのようなものになるかを、彼は逆側に描き出しているともいえるだろう。ただし、彼のここでの「国家の暴力独占」についての論述は、「国家」のもちうるもうひとつの側面については触れない。すなわち、その「国家」がたとえば「男」や「親」の立場に（逆でもよいのだが）一方的に立って、その「暴力独占」を背景になんらかの力の行使を男女関係や親子関係に対して行う、という可能性である。あるいは「福祉国家」が、子どもや若者に、福祉と同時に「監視」を与える可能性も、エリアスは論じない。この問題点は、第1章第4節で、『文明化の過程』の道具立てがもつ問題点（国家からの「監視」や「強制」を描かない）として指摘したものを、そのまま引き継いでいる。

（3）疑問と限界

さて、以上のエリアスの説明、さらにブリンクフレーヴェたちやヴァウタースの説明は、どう評価されるべきものだろうか。確認するならば、ここでもまた、『文明化の過程』での競争—相互依存の関係態（「第一の位相」、ここでは階級間が中心であったが）と国家の暴力独占（「第二の位相」）という道具立てを基本的には用いながら（他の要因も記されているが）、「民主化」が、さらには「インフォーマル化」が説明されることになる。これは、たとえば最後のエリアスによる男女関係の「民主化」をめぐる論述のように（それは直接「インフォーマル化」を扱うものではなかったが）、人々の「ふるまい」やミクロな関係の変化を、きわめて歴史的な関係態の変動という条件へと結びつけて「歴史化」する効果をもつ。ただし、ここではどの説明も周到に展開されたものではなく、また、必ずしも成功しているとはいいがたい。その印象は、ひとつにはきわめて単純な次のことに由来するだろう。

『文明化の過程』において、エリアスは人々の「ふるまい」の変動や「閉ざされた人間」の発生を、いま述べたふたつの位相において「関係化」した。しかし、その「関係化」は、戦士間の闘争（その結果としての暴力独占）や階級間の競争、せいぜい宮廷における競争—相互依存という「関係」へと「自己」の発生の仕組みを求めていく、というものであって、たとえば親子関係そのものや男女関係そのものというミクロな相互作用をめざして「関係化」することを行いはしなかった。この「インフォーマル化」をめぐる議論においても、エ

リアスと「関係態」社会学者たちは、これと同様の水準の「関係態」——ミクロな相互作用のあり方を条件づける、よりマクロな「関係態」——に主に照準していく。たとえば、十代の少女の性の語り方の変化を記述した上で（それがいかなる「自己抑制」であるかを性格づけるのには成功したとして）、それを「民主化」という関係態、階級間の相互依存や国家の暴力独占から説明するとき、やはり単純にいて、その中間に存在する「関係」、とくにその語りを行っている「関係」＝「ミクロな相互作用」そのものに注目する必要がどうしても感じられることになる。このことは、ゴフマンとエリアスの相違にかんして述べたことと重なるようにも思われる。エリアスは、人間を「関係化」し、かつ「歴史化」という方法をとった。これに対し、ゴフマンはむしろ「非歴史化」する方向で「関係化」を行い、ミクロな相互作用の同一の「形式」の解明へと進んでいく。この方向を、少なくともここで見たインフォーマル化をめぐる関係態社会学者はとっておらず、その「ふるまい」にかんする繊細な記述に対して、大規模すぎる説明という印象を与えてしまう（もちろん、長期的な過程に「歴史化」することの利点も確認しておくべきだろう）。

以上指摘した「関係態社会学」がもつ問題点と関連して、もう一点述べておこう。2. で見たヴァウターズが観察した「インフォーマル」に育てられた子ども（中間階級が多い）と権威的に育てられた子ども（下層中間階級や労働者階級に多い）のふるまいの差について、同様のことを論じている社会学者にアーリー・ラッセル・ホックシールドがいる。彼女は言語社会学者バジル・バーンステインの観察をひきながら、労働者階級の子どもたちは命令によって、中間階級の子どもたちは説得によって育てられることが多いといい、子どもの「意志に反して」作動する前者では子どもたちは「表層演技（surface acting）」（つまり、表情や身体だけで適切なふるまいをする）を、「意志を通して」作動する後者では「深層演技（deep acting）」（感情まで適切なものにしようとする）を身につけるようになるという（Hochschild[1983:157]）。これはヴァウターズがいう「安定的で深く根づいた自己抑制」が後者では成長する、という議論と重なるものだろう。

しかしながら、この議論をふくむホックシールドの著書『管理される心』について、ヴァウターズは批判的な書評を書き、これに対して著者も応答している。航空会社の客室乗務員という事例を中心に「感情」を「感情規則」に適合させる「感情管理」の様相を描いたこの本に対するヴァウターズの批判は、ひとつにはホックシールドが労働における「感情管理」を強調し、同時に生じている現代の「インフォーマル化」を論じていないことに向けられるが（Wouters[1989a:112]）、もうひとつには彼女の「概して感情制御を個人の外部に位置づけた」という方法にある（ibid.:103）。この本では「社会」が「感情管理」を行うというが、ここで登場する「社会」とはたんに「資本主義」のことであって、これが（たとえば航空会社が）客室乗務員に「感情管理」を強制するという方向のみをホックシールドはとらえているのではないか（ibid.:96）。ヴァウターズはこうした強制がともなわない感情統制や、「文明化の過程」「インフォーマル化」という社会の感情統制の基準の変化の存在を指摘する（ibid.:106-9）。これに対して、ホックシールドは、「自然な・自発的な」感情と「そう感じなければならない」感情の区別は現代ではどんどんあいまいになっていると論じ、前者が「ビジネス」によって動員されることを強調しながら、ヴァウターズはこれを明示できない、と反論する（Hochschild[1989:442]）。

この論争は、関係態社会学の方法とその問題点を明瞭に示すものであるといえるだろう。

ここで、「資本主義」が感情を管理するという「強制」に対し、ヴァウタースは「関係態」のなかで変動していく感情管理の基準をとらえなければならない、という。これは、「強制」の側面をきわめて強調する（「人間感情の商品化」が副題なのだから）ホックシールドに対して、有効な批判であると思われる。しかしながら、逆にいえば、ヴァウタースには「資本主義」が「感情管理」を「強制」すること、あるいは「心理化」や「感情コントロールのコントロールされた脱コントロール」を「強制」すること、を把握する概念装置がないことを、この論争は逆に浮かび上がらせる。すでに、クリーケンがエリアスとフーコーを対比して「文明化の過程」対「文明化の強制」と論じたのを見たように（第2章第2節6.）、エリアスにも「インフォーマル化」をとらえる関係態社会学者たちにも、「機構」や「装置」をとらえる十分な道具立てがなく（あるいはそれをとらえることを回避して）、どこまでも「関係態」の水準から「感情」や「ふるまい」をとらえようとするのだ（いわば、「社会」を「資本主義」ととらえるか、「競争—相互依存」ととらえるか、という相違である）。さきに「ミクロな相互作用」にかんして述べたのと同様に、（仮に「関係態」から発生したとしても）「機構」や「装置」という媒介する水準を説明要因として浮上させないことは、この方法の視野を狭めることは確かであろう。次項で中心的に紹介する、「自己抑制」をめぐるある局面を描いた関係態社会学者アブラム・デ・スワーンの論文に対し、ジョン・アルトが「社会化」の装置、とくに「家族」での「道徳的権威」についての考察が欠けていると批判したのも、同じ問題点の現れであるといえるだろう（Alt[1981:393-9]）。

さて、「インフォーマル化」への説明、さらにヴァウタースとホックシールドの論争を通して、エリアスと「関係態社会学」の方法とその問題点が、再度確認できたように思われる。こうして、「インフォーマル化」をめぐるのは、オランダの研究者たちは『文明化の過程』の枠組みをより精緻に修正して「記述」することを試みたが、それを「説明」することには（いま述べた問題点も理由となり）、長期的な過程に位置づけるという利点を持ちながらも、必ずしも成功していない側面がある、と評価するべきであろう。しかし、もうひとつの問題を最後に検討しておかなければならない。「インフォーマル化」と呼ばれたこの「自己抑制」の新たな局面は、ある「関係態」によって必要になるにしても、それは達成可能なのか、という問題である。

4. インフォーマル化の「限界」

（1）アゴラフォビア

2. の末尾で述べた疑問を敷衍しておこう。ある「関係態」において「インフォーマル化」＝「道徳」や「超自我」をも排除したより高度な「自己抑制」が要求されるという事態が生じたとして、そのような「自己抑制」をそれぞれの個人が身につけることは、いかに達成されるのだろうか。ある水準の「自己抑制」が要求されることと、その水準の能力を各人が達成することは別のことであり、それは達成可能なのだろうか。この問題について、関係態社会学者たちはいくつかの注意を払っている。この項では、ふたつの論文を見ただけで、「インフォーマル化」研究の可能性と限界について確認しておきたい。

エリアスに影響を受けた医療社会学者アブラム・デ・スワーンの論文「アゴラフォビアの政治学——感情と関係のマネジメントにおける変化について」（Swaan[1981a]）は、直

接「インフォーマル化」を対象にしたものではないが、この「要求」と「達成」の乖離を問題にしたものといえるだろう。彼はここで、「アゴラフォビア (agoraphobia)」、つまり外出するのが恐ろしく、通りや広場、人込みなどに出るのに理由のない不安を感じる「広場恐怖症」の社会発生を検討する。1872年に命名され19世紀末に注目されるようになったこの病は、この論文が書かれた時期にも急速に増加していて、その患者の60から75%が女性（とくに中間階級の）である。デ・スワーンはこれを、19世紀のより前の時期女性に広く見られた病「ヒステリー」と対比することで理解しようとする (ibid.:365-6)。

彼の見解をごく簡単に要約すると、ヒステリーとは「もはや耐え難くなった制限に対する対処」、「自分の外および内からの命令に対する、病気という形をとった反乱」として理解できる。この時期の中間階級の女性たちは、家の外＝「広場」に出ることを極端に禁止されており、この「動きの制限」、あるいは「道徳」や「超自我」による強い制限が、彼女たちの心にしばしば「ヒステリー」という「反乱」を生む、と彼は考える。これに対し「アゴラフォビア」は、女性が公に出ることへの制限が著しく緩和された時代（オランダでは1890年代はそのような時代だった）に発生した (ibid.:365)。デ・スワーンはヴァウターズの議論を受けて、ここで「自己抑制は減少していない」といい、「定められた行動基準や厳格な超自我の要求、つまり命令 (commands) に従う度合いがより小さくなり、他人や本人の要求に従って交渉 (negotiation) によるマネジメントに媒介される度合いがより大きくなる」という変化が生じている、という (ibid.:378)。この「命令によるマネジメントから交渉によるマネジメントへ」という変化は、新しい問題を生む。「交渉」という方法は、人を侮辱したり自慢したりしないよう強い「自制」を必要とし、多くの人の考えを考慮に入れて感情をマネージすること、自分が求めることを言葉にすること、相手の言葉に対して自分の要求を放棄する準備があることが要求され、結果としてどこに落ち着くか予測が付きにくいものである。これをどう身につければいいのか (ibid.:373-4)。

新しくこの「交渉」の場＝「広場」に投げ出された女性たちが出会ったのは、「命令」ともなう「ヒステリー」とは対照的な、この方法がもつ苦しみだったのではないかとデ・スワーンは考える。ここでは、それまでの男女を縛っていた「社会規範」＝「超自我」から自由に、自分たちだけで「交渉」することが要求されるが、その方法を身につけていない女性たちは多く存在する。「アゴラフォビア」は、単純に述べるならば、「交渉」によるマネジメントが「要求」される段階において、それを「達成」できなかった人々が、その「限界」に直面してとった戦略としての病なのではないか、と彼は論じる。

ブリングレーヴェたちは、現代の「インフォーマル化」にかんして、これに近似する現象に注意を払っている。それは「心理療法 (psychotherapy)」の急速な発展である。「道徳化」から「心理化」へ、「権威」による決定から「自己決定」へという変化は、次のことを意味するだろう。まず、「道徳」ではなく「自分」で、とくに自分の「感情」に忠実に決めることは、逆説的だが、徹底した感情コントロールを要請する（彼らがあげる例では、離婚した相手といい友だちでいたければそうするし、その相手が新しい相手と結婚するとき、式に出るようにいわれて、そうしたければそうする、といった場面において）。また、なにかをするための理由は、「道徳」のような「外」にではなく、自分の「なか」になくはならないから、つねにそれをきちんとみつめておかなければならない。「いまや人々は自分自身の感情に従って行動するようにしなければならない (people must let themselves be

guided by their feelings)。でも、自分の感情がなんなのか、どうやって知ることができるのか？」その助けが「心理療法」に求められる。しかしながら、それはどこまでの役割を果たせるのだろうか。彼らは、「感情コントロール」や「感情を理解すること」のある困難・限界をここに見出す (Brinkgreve and Korzec[1979:138-139], Brinkgreve[1982:354-55])。

(2) 「文明化」の限界

こうしたデ・スワーンやブリンクフレーヴェたちの観察と疑問は、エリアスが『文明化の過程』で論じた「文明化された人間」のもつ「不安」の延長上に位置するものだろう。そこでは、「外部の力に対する不安」から解放された人々が、「自己規制の失敗や自己抑制の緩み」への不安、「自己自身との半ば自動的な戦い」での不安を抱くことが記されていた。この「文明化の葛藤がつくった傷」をエリアスは重視し、この本の末尾の「展望」でも現在 (1930 年代の執筆当時) この「不安」が「矛盾と不均衡」をもったものになっていると述べている。「より古い基準の一部分が疑わしいものになっているのに、まだ新しい確固たる基準は存在しない。人々はどのようにふるまっていいいのかわからず、自信がない」 (PZ2:D452-4=J462-5)。デ・スワーンなどの論考は、この「文明化」の内部に存在する「危機」の可能性に、エリアスの枠組みを修正しながら、接近する試みであるといえるだろう。たとえば、ヴァウタースの「インフォーマル化の過程は文明化の過程の一部」とする言明が、この新しい「自己抑制」へと (「関係態」が必要とし・可能としているかぎり) 一方向的に進んでいく (人々は一様にそれを達成する) ような印象を与えるのに対し、この項で見た論考はそれを達成できない人々の存在を (デ・スワーンのそれは、いわば「引きこもる」人々の存在を)、あるいはこの過程が直面する「限界」を示している。

ただ、エリアスの描いた「文明化」の危機と、彼らのいう「インフォーマル化」の危機は、ある相違を見せることになる。エリアスは、ここで対象となっている中間階級について、「彼ら自身の超自我によって代表される自分のなかの上流階層と、この欲求を満たすことのできない自己の無能力さとの間の固有の矛盾」をいつも抱え、「絶えざる内面的緊張状態」のなかで生きる、と述べていた。上流階級の行動を模倣しようとするために、彼らのふるまいは「より未調整であり、同時にしばしば異常に厳密であり、厳格である」 (PZ2:D436-7=J446-7、第 1 章第 3 節 4.)。ここでは、ブリンクフレーヴェの表現を使えば、もっとも「道徳化」した中間階級が経験する、「超自我」との葛藤が問題とされる (おそらくフロイトの「文化のなかの不安」の構図をそのまま引き継ぎながら)。その後、これが「疑わしく」なり、「新しい確固たる基準は存在しない」という危機をエリアスは示唆するが、その具体的形態は明瞭ではない。

「インフォーマル化」をめぐる研究は、このフロイト＝エリアスによる「不安」とは異なる、「心理化」や「コントロールされた脱コントロール」や「交渉によるマネジメント」という言葉で表される新たな「自己抑制」＝「自己決定」がもつ限界への接近を、エリアスを超えて開く可能性をもつといえるだろう。このそのつど自己と他者の「心理」を考慮に入れて、「道徳」などのあらかじめ定められた基準を排してふるまいを決めていく「自我」はどこまで達成可能なのか、そのなかに「超自我」との葛藤とは異なる問題があるのではないか。こうした「自我」が、その内部に「自己の感情」をどうやって知ることができるかという問題を抱えることをブリンクフレーヴェたちは指摘する。デ・スワーンは、この「自我」を獲得

できない人々が「引きこもる」可能性を示唆する（むしろ「超自我」なきところでどう生きるか、という問題である）。また、次のような可能性も想定しうるだろう。こうした「自己抑制」を達成した「寛容な」人々のなかで、そのふるまいを行わない人々はむしろ容易に生きられるのではないか。冒頭に述べた、単なる「弛緩」としての「インフォーマル化」が、これまで述べたような新しい「自己抑制」によって許容されて発生・存続する、という可能性はあるだろう。こうした異なる人々が共存する社会空間が成立する可能性、その共存が続くとき一方での「弛緩」が・他方での高度な「自己抑制」が生む問題、そしてこのふたつの人々が葛藤を起こす可能性、がここで指摘できるのではないかと思われる。

このような「文明化」の帰結に接近する可能性を、『文明化の過程』を現代に延長し、とくに「自己抑制」概念に修正を加えることによって、「インフォーマル化」研究は開きうるといえるだろう。ただし、3. で詳しく述べたように、こうした現象を「説明」する道具立ては、比較的マクロな「関係態」の変動過程に照準することになり、「ミクロな相互作用」や「機構・装置」の水準に接近する概念装置を十分に持ちえていない。たとえば、先に検討したホックシールドは、「資本主義」を問題にする文脈を設定しながら、ゴフマンの「演技」概念を参照しながら「表層演技」「深層演技」の区別を論じるのだが、この文脈からブリンクフレーヴェたちと同じような問題に辿り着く。「深層演技」を求められる客室乗務員たちは、「燃えつき」ないように「深層演技」のやり方を管理する私であろうとするが、自分の「心」や「感情」まで管理できてしまう私に「嘘」の意識を感じるようになる。そして、彼らは「自然な感情」「ほんとうの私」を探して心理学の本を読み、心理療法に通うようになる、というのだ（Hochschild[1983:186-198]）。ゴフマンとエリアスの対比と同様に、「関係態社会学」は、「歴史化」への志向というメリットをもつが、「ミクロな相互作用」への道具立ての開発を迫られている、といえるだろう。それは、エリアスからどれだけの距離をとるか、という問題でもあるように思われる。

（3）もうひとつの問題

「インフォーマル化」論にかんする検討の最後に、別の問題点についての議論をつけ加えておこう。たとえばヴァウタースが何度も断り書きし、アムステルダムでの経験を紹介するさいにも強調しているように、「インフォーマル化」はとくに「中間階級」について論じられた。この階級のふるまいが 20 世紀に「抑制の弛緩」と見える方向に変化し、彼らが編み込まれている関係態が、労働者階級との地位の差の縮小、男女・親子の権力差の縮小など、この変化を可能かつ必要にする変動をしてきたことがここで指摘されていた。では、他の階級はどうなのか。とくに、ヴァウタースの例にもあった労働者階級はどうか。これについて「インフォーマル化」論は十分な検証を行っていないのである。

デ・スワーンの論文にコメントを寄せたアルヴィン・グールドナーも、この点に言及する（このコメントは、先に触れたアルトの批判とデ・スワーンの反論を引き取る形でなされた）。中間階級の女性たちが「交渉によるマネジメント」を求められ「アゴラフォビア」の危険に瀕したとすれば、では労働者階級の女性はどうだったのか。男女関係の権力バランスの変化をまえに、中間階級の男女のやり方はたとえば「交渉」であったわけだが、労働者階級ではこうではないだろう。女性が働きに出、収入を得るといった事態に、権力を脅かされた労働者階級の男たちの対応はさまざまだったが、そのひとつは家族のなかでよ

り「権威主義的」にふるまうことであり、「男らしさ (machismo)」の強化であった。つまり、彼らはむしろ伝統的な役割に女性を強く縛り付けようとし、女性たちもそれに従った、とグールドナーという (Gouldner[1981:415])。ここで、「インフォーマル化」は、そもそもそれまでの「フォーマル化」は、いったいどうなっているのか。

この「労働者階級のハビトゥス」は、オランダでの「インフォーマル化」研究においても、そもそものエリアスの『文明化の過程』研究においても、十分に展開されていない論点であるといえるだろう。第1章の補節・第4節で見た『文明化の過程』へのミュシャンプレッドの批判やコルバンやウートラムが発見した事実が示したように、エリアスは中間階級と農民や労働者との「接点」には敏感ではなく、そこには「差異の縮小」のみを発見していた。エリアスの見解では、「下流階層の人々の行動様式はそれより粗野かもしれないが、しかしもっと完結し、もっとまとまっていて、びくともせず、その意味でもっと整っている。彼らは上流階層の人々の威信と似た威信など欲しいとも思わず、したがってより多くの情感発散の余地をもち、より強く自分たちの世界で生きている」(PZ2:D437=J447)。しかし、この見解は十分な根拠に由来するものではなく、再検討に値する。彼らにとっての「文明化」は、あるいは「インフォーマル化」とはなんなのか。中間階級の「文明化」と労働者階級はどのような関係にあるのか。その関係態の変化は、労働者階級の生きる世界になにを帰結するのか。

この「文明化」の帰結について、エリアスはやはり関心を向けることはなく、オランダの「インフォーマル化」論者たちも中間階級により強い関心を示す。ところが、これは、エリアスの影響を受けてイギリスで「脱文明化」を研究する社会学者たちの論点となっている。オランダの研究者たちが「中間階級」における「インフォーマル化」、いわば文明化の中心での「脱文明化」を論じたのに対し、彼らは文明化の周辺における「脱文明化」を検討するのである。次節では、この「労働者階級」の「文明化」と「脱文明化」について検討することにしよう。そこでの「脱文明化」は、「インフォーマル化」よりもはるかに「暴力」に近づくものとなる。

そして、イギリスの研究者たちがこれに接近する通路は、エリアスと弟子ダニングによる「スポーツ」と「暴力」の研究、エリアスの影響下にあるレスターの研究者たちによる「フリーガニズム」の研究という、独特の道筋を取ることにになり、そこでもエリアス自身の枠組みからのある相違を見せることになる。次節では、これらの研究を検討し、そこで見出された「文明化の矛盾」を記すことにしよう。

第3節 スポーツ・暴力・労働者階級——イギリスでの研究

1. 「スポーツ化」と暴力

(1) この節の目的

この節で検討するエリアスとその影響を受けた社会学者たちの「スポーツ」にかんする研究は、次のふたつの部分からなる。ひとつは、エリアスとその教え子エリック・ダニングによる、近代に誕生した「スポーツ」とはそもそもなんであるかを、「文明化の過程」という枠組みをもとに位置づける研究である。もうひとつは、エリアスが直接関与していない、ダニングとその共同研究者たちによる、イギリスにおける「フットボール・フーリガン」というテーマへの研究である。そして、このふたつの研究には（あるいはエリアスとダニングの間には）、ある距離が見出されるように思われる。これらはともに「暴力」という主題に接近するのであるが、それがどのように出現するかをめぐって大きな視点の相違を見せているように思われるのだ。この距離は、『文明化の過程』をどのように修正するか、という態度の相違に由来するともいえるだろう。

ここでは、前半（1. および2.）で、エリアスとダニングの研究を検討し、後半（3.）でフーリガニズムをめぐるダニングたちの共同研究を見る。このふたつの距離を通して、エリアスにどのような可能性と限界があるか、も明確になるだろう。彼らの「文明化」と「暴力」をめぐる考察がなにを説明することになるか、前節の「インフォーマル化」をめぐる考察も含め、それが修正した「文明化の過程」の見取り図を、4. で提示しておきたい。

(2) スポーツという問題

エリアスは、1959年ごろから、大学院に進学したダニングとスポーツの研究を始める。これは、熱心なサッカーとクリケットの選手であるダニングに、エリアスがフットボールの社会学的研究をしてはどうかと薦めたことから始まったという。

それにしても、どうして「スポーツ」が、「文明化」や「脱文明化」をめぐる社会学的研究の主題になるのだろうか。端的に言えば、その答えはスポーツと「暴力」との近接性にある、といえるだろう。エリアスとダニングの共同研究をまとめて1986年に出版された『興奮の探求——文明化の過程におけるスポーツと余暇』のなかから引用するならば、たとえばダニングは「あらゆるスポーツは本質的に競争的であり、それゆえ攻撃性と暴力性を喚起する」(QE:E270=J332)といい、エリアスは「スポーツには暴力が行使される暗い領域がある」(QE:E19-20=J28)という。「文明化の過程」によって「舞台裏」に閉じ込められたはずの、身体が他の身体に攻撃を加えるという要素が、スポーツには明白に存在する。だが、エリアスはすぐにこう付け加える。「しかし、ほとんどのスポーツ競技にはそのような暴力の行使を規制する規則が考案されている」(QE:E20=J28)。スポーツにおいて「暴力」はなんらかの規則によって制御されており、これが「スポーツ」と「スポーツでないもの」を分ける決定的な相違だと彼らふたりは考える。

1971年の単独論文「社会学的問題としてのスポーツの発生」において、エリアスは「スポーツ」の歴史的な「発生」の過程を見ることで、このことを考えようとする。「スポーツ(sport)」とはいうまでもなく英語の言葉であるが、ほとんどの国でそのまま翻訳不可能

な言葉として用いられている。フットボール（サッカー・ラグビー）、レスリング、ボクシング、競馬、テニス、陸上競技など多くのスポーツがイングランドに起源をもち、それらのスポーツとともに「スポーツ」という言葉も 19 世紀の後半から 20 世紀の前半に広がっていった（QE:E126-7=J181-3）。イングランド自体においては、2・3 世紀まえまでは古い形である「遊び（disport）」とともにさまざまな娯楽や楽しみを意味する言葉としてこの言葉は使われていたが、19 世紀を通して、早いものでは 18 世紀後半から、それが今日意味する「肉体の行使が重要な役割を果たす娯楽の特殊な形態」（QE:E150=J217、これは後に述べる単独論文「スポーツと暴力にかんする論文」での表現だが）が発展し、これを意味する言葉として限定して用いられるようになった。ではその「特殊な」形態とはどのようなものなのだろうか。

エリアスはこの論文ではこれを、古代ギリシアの「競技大会（game-contests）」（QE:E132=J190）と 19・20 世紀のそれとを比較することで提示しようとする。そこにはともに「運動競技（athletics）」（QE:E130=J188）があるが、後者は「スポーツ」であり、前者は「スポーツ」ではない、とエリアスはいいい、このあいだに「競技大会のスポーツ化（sportization）」（QE:E129=J187）が起こったとする。これはどのような変化なのか。古代でも現代でも行われている「レスリング」を例にあげよう。古代オリンピック競技大会でもっとも人気があったのは「パンクラシオン」というレスリングの一種であった。この競技は、二人の男が組み合って、一人が降参するまで時間制限なく続くというものである。慣例的には噛みつくことと目をえぐり抜くことは禁止されていたが、それ以外はあらゆるものが許されており、相手を殺したとしても罰せられることはなく、なんの社会的制裁もない（QE:E136=J196）。これに対して、現代のレスリングは、エリアスが引く 1967 年現在のフリースタイルのルールによると、1 分の休憩をはさむ 3 分ごと 3 ラウンドの勝負を、1 人の審判、3 人の審査員、1 人の時間記録係が監督しており、パンチ、キック、頭突きはすべて禁止されている。またのど輪、直接の押え込み、足を使うフルネルソン（首への攻撃）も反則であり、このルールはスイスに本部がある国際レスリング連盟によって決められている（QE:E135=J195）。おそらく「相手を降参させる」のに（あるいは「殺す」のに）もっとも効果的な技はすべて禁止され、そうでない種類の「暴力」だけが許されている。これは、どんどん詰め物を多くしてパンチの衝撃力をなくしてきたボクシングでも同様である。エリアスがいうように、「スポーツはまず、競技者に重傷を負わせるような暴力行為をできるだけ排除する人間の競争的努力であったし、依然としてそうである」（QE:E23=J33）。この、暴力を規則によって制御し「スポーツでないもの」が「スポーツ」になる変化を、エリアスたちは「スポーツ化」と呼び、これが 18～19 世紀のイギリスで進行したという。18 世紀には、狐狩り、クリケット、競馬、ボクシングなどが、19 世紀にはサッカー、ラグビー、テニス、陸上競技などが「スポーツ化」を経験する（Dunning[1992:13]）。

フットボールの「スポーツ化」を例にとろう。ここでは、エリアスとダニングの共同研究として 1960 年代に着手され（1966 年の共同論文「特にフットボールに関するスポーツ集団の力学」および 1971 年の共同論文「中世と近代初期のイングランドにおける民衆のフットボール」、『興奮の探求』に第六章・第五章として再録）、ダニングと教え子で共同研究者であるケネス・シャドの共著『野蛮人、紳士、プレーヤー（*Barbarians, Gentlemen and*

Players)』(1979 年)として発展した形でまとめられる研究を、この共著書をもとにまとめておこう。

イギリスでは 14 世紀以降記録が見られる民衆の「フットボール」は、きわめて「暴力的」な「本物の喧嘩に近いもの」で、1314 年から 1667 年までに国王や市当局から 30 回以上も禁令が出されている。祭日などに行われたこのゲームは選手の人数も一定せず、ボールをゴールまで運ぶのを阻止するために倒しあい、殴りあい、骨折や脱臼、寿命を縮めるような重傷はつきものだった。

しかし、19 世紀にフットボールは「スポーツ化」する、と彼らはいう。一方で、「野蛮人 (barbarians)」＝民衆のフットボールは 19 世紀を通して消滅する。これは、それまで支持者だった土地所有階層・ジェントルマンが新興ブルジョア層の勢力上昇のまえに彼らから自らを「区別」するため支持をやめたこと、警察隊(1829 年創設)がフットボールの禁止を実効的なものにする力を持つようになったこと(つまり、「国家による暴力独占」)、などによる。もう一方で、民衆のフットボールを改良した別の種類のフットボールが「パブリック・スクール」において成立する。1830 年ごろブルジョア層が多く入学する新興校・ラグビー校では、「紳士」として下層階級と「区別」されるふるまいを教育するための改革のひとつとして、「野蛮な面をなくし」「紳士のゲームとして適切なフットボール」を導入する。1845 年にはルールが成文化され、「暴力」は規則に従って厳しく排除される。もめごととはキャプテン同士が話し合って裁定し(他の選手は抗議できない)、最終的に校長の権威による(いわば中央集権的な)解決がなされる。他のパブリック・スクールでもフットボールのルールが成文化されたが、伝統校・イートン校はラグビー校とは反対に「人間の身体最高の器官」である手の使用を禁ずるルールによって「より高度の自制心」を示すルールを制定する。

ラグビー式とイートン式のフットボールは、その後どのような「暴力」を認めるかについて対立することになるが、1863 年に手の使用とともに「ハッキング」(相手の脛を蹴ること)を禁止する統一ルールが制定され、このルールを支持する人々が「フットボール協会 (FA)」を創設する(これが、協会式フットボール (Association Football) = Soccer である)。ラグビー式の支持者たちは「ハッキング」を禁止するとフットボールが骨抜きになると主張したが、その後彼らもハッキングを野蛮だとして、それを禁止したルールが 1871 年に制定されて「ラグビー・フットボール・ユニオン (RFU)」が結成される。いずれの側も、どのように「暴力」を統制・排除するかを焦点として、普遍的ルール、それを運営する組織、各ゲームで運用する審判を備えた「スポーツ化」を進めるのである (Dunning and Sheard[1979=1983])。

こうして、エリアス、ダニング、さらにシャドは、スポーツでないものがスポーツになる「スポーツ化」を、「暴力」への対処を軸に論じ、それが統制・排除される過程ととらえたといえるだろう。これは、もちろんエリアスのいう「文明化の過程」の枠組みと一致するものである。そして、この発生にかんして、いま述べたパブリック・スクールやフットボール協会における暴力を排除するルールの制定、学校間・協会間の「区別」、あるいは暴力的な民衆のフットボールを禁止するにいたる「国家の暴力独占」の成立や階級間の「区別」の力学を要因として、彼らは説明しようとする。もちろんこの説明には学校や協会という「機構」や「装置」、「強制」の側面が描きこまれており、「関係態社会学」以外の道具

立てが持ち込まれているのだが、『文明化の過程』での説明枠組みへの依拠は明瞭である。

(3) イギリスの特質

ひとつ付言しておく必要があるだろう。なぜ「スポーツ化」が、この時期のイギリスで生じたのだろうか。エリアスは、これは当時スポーツを担った階級——「ジェントリー」階級——のハビトゥスの特殊な変化に由来し、それは当時のイギリスの「権力構造」から説明できる、とする。「比較的暴力をとまなわないうような肉体的な戦闘形態としてのスポーツの出現は、社会一般における比較的稀な発展に関連した。つまり、暴力のサイクルが静まり、利害や信条の対立が、……非暴力的な手段および双方が合意し遵守する規則に従ってのみ、その相違を調停することができるようになるという発展である」(QE:E26=J37-8)。

『興奮の探求』の「序論」(単独執筆)でのエリアスの叙述をたどっておこう。彼によれば、イギリスの17世紀は著しい「暴力の時代」であった。1641年にチャールズ1世が反対派を逮捕・処刑し、1649年には彼を清教徒オリヴァー・クロムウェルが処刑し、その死後王政が復古する。ここでは「暴力のサイクル」、つまり相手に不信をもつ各集団は、相手に殺されるのではないかと思ひ、そうされないために相手を殺そうとする悪循環が作動していた(QE:E26=J38)。この緊張は、18世紀の最初の25年間まで続き、新しい富裕な貴族たちが中心のホイッグ党(反スチュアート家・非国教徒に寛大)と、家柄は古いが小さい土地しか所有せず称号のないジェントリー中心のトーリー党(親スチュアート家・非国教徒に反感)は、お互いに政権が向こうに渡れば報復されるだろうと感じていた。

しかしその後、暴力への恐怖は薄らいでいく、と彼はいう。このふたつの集団は同じ「ジェントリー」という土地所有階級を主要なメンバーにしている、17世紀に彼らを分裂させた問題は、ハノーヴァー王家が定着し非国教徒に政府を打倒する力がなくなると事実上消滅し、彼らは異なった政治原理・プログラムで争い合うというだけの関係となって、「非暴力的な競争」(QE:E32=J45)というそれまで生じたことのないことを始められるようになる。つまり、政権を取っても前政権を辱めず、競争で敗れば政権を穏やかに政敵に譲り渡す、というハビトゥスである(QE:E33=J47)。「剣を使わないで、議論の力、説得の技術、妥協の技術によって戦」い(QE:E37=J52)、「絶対的な勝者も絶対的な被征服者もない妥協の状態で解決」するこのきわめてまれな技法は、「高度なレベルの自己抑制」を前提とし、要求する(QE:E33-5=J47-9)。こうして、イギリスの権力構造の変化は上流階級に独特のハビトゥスを持つことを可能にし、必要とした。その現れが、国家レベルでの独特な意思決定方法への変化——「議会主義化(parliamentalization)」(QE:E34=J48)——である。そして、「暴力」を排除し高度な「自己抑制」を要素とするハビトゥスは、この階層の「余暇」をも変化させる。つまり、政治の「議会主義化」と対に、余暇の「スポーツ化」が生じるのであり(QE:E34=J48)、これは18世紀イギリスに特有の「暴力」を排除した権力構造なしには、いずれも成立しないものである。

エリアスは、これと異なる以下のような説明も行う。フランスと比較するとき、イギリスの「文明化の過程」はある特異性をもつ。『文明化の過程』で見たように、フランスでは「文明化」は「宮廷社会」に第一に発見され、「国王」に集権化された権力のもと「宮廷化」した貴族たちが、新しいハビトゥスの担い手であった。これに対して、イギリスでは、もちろん「国王」による中央集権化(とくにヘンリー8世による)は決定的に重要であり、そ

の宮廷（とくにエリザベス1世とジェイムズ1世の）は「文明化」の舞台ではあった。しかし、17～18世紀のいま述べた権力構造の変化は、「国家形成」を前提にしながらも、土地所有階級（貴族・ジェントリー）が国王や宮廷に対して平等な勢力を持つことを可能にした。彼らは、フランス貴族のように「宮廷」だけで暮らすことはせず、領地での田舎の生活と、議会開催時の「ロンドンのシーズン」の生活を両立させる。領地で民衆の「フットボール」や「ボクシング」を見て楽しみ、自分たちにふさわしいように変形することが、彼らには可能であった。この田舎での「戸外」の生活と自制された「紳士」としての生活の結びつきは、「民衆」のフットボールを変形させた19世紀のブルジョア階級にもいえるだろう。こうして、イギリス独自の「権力構造」と「文明化の過程」が、野外での活動と自制したハビトゥスの結びつき＝「スポーツ」の発生を生んだと、エリアスは考える（QE:E35-8=J49-53）⁽⁷⁾。

こうして、イギリスの歴史的過程に基づいたエリアスの説明においても、「スポーツ化」は「文明化」と同じ方向の変化である、と断言していいだろう。「文明化」した人々＝「紳士（gentlemen）」は暴力への嫌悪を高め、暴力を独占する国家は各身体から暴力を剥ぎ取ることを要求する。国家やそのもとにあるスポーツ組織はルールによる規制を可能にし、すでに「自己抑制」に習熟している各身体こそが「スポーツ」のなかでの規制された身体の動きを可能にする。

ひとつ断っておくならば、以上のエリアスのイギリスの「文明化」についての議論は、『文明化の過程』で展開した一般モデル——第1章で引いたクリーケンの表現でいうならば、「文明化の過程一般（*the civilizing process*）」——の構築から、イギリスという特定の社会の「文明化」の特徴をそのモデル（もともとはフランスを事例にしたものであったのだが）を準拠点として描く——「いくつもの文明化過程（*civilizing processes*）」——という立場への、（きわめて当然の）態度変更ということができるだろう。こうした「文明化の過程」の相違を特定する作業は、とくにここで展開されたイギリスとドイツを比較するものとして『ドイツ人論』の重要な部分を占めることになる。これは第4章で述べることにしよう。

さて、このように「スポーツ化」を「暴力の統制」＝「文明化」としてとらえる見解は、明らかにある一面性を帯びているように思われる。これはスポーツのある側面を確かにとらえているが、やはり、スポーツは「暴力」に近接するのではないか。たとえば、ダニングは、「暴力が目下のところますます増加し、それがスポーツと結びついている」という「感情」が一般にはびこっており、それがわれわれが「暴力の時代」に生きているという「信仰」の重要な要素である、という（QE:E224-5=J328-9）。ダニングと共同研究者たちが、1900年から1975年までのあいだ『レスター・マーキュリー』紙に掲載された「集団暴動（*collective disorder*）」の記事を分析したところ、「コミュニティ」、「政治」、「産業」という場にかんしては1910年以降記事の数は著しく減少しているが、唯一「レジャー・スポーツ」という場で増加傾向を見せており、とくに50年代半ば以降そうであるという（Dunning, Murphy, Newburn and Waddington[1987]）。これは、本節後半で論じるフリーガニズムという現象と当然関係することであるが、スポーツにおいて「暴力」が完全に統制されたということではなく、むしろ「暴力」がより発生しやすい場ではないかとも想定される。このことをどう考えればいいのか。そして、このことは、「文明化の過程」の枠組みをどう修

正することになるのか。

このことに近づくエリアスとダニングの考察を、2. で見ることにしよう。

2. 「興奮」の探求

(1) 暴力の存在

前項では、「スポーツ」(「スポーツ化」をへた運動競技)と「スポーツでないもの」(古代ギリシアの競技や民衆のフットボール)の相違について述べた。しかしもっと単純に、われわれが行う「スポーツ」と「スポーツでないもの」(仕事、読書、食事など)の相違を考えると、そこで発見されるのは「暴力が抑制されること」ではなく「暴力が存在すること」であろう。抑制されてはいるが、そこには競争、攻撃性、暴力性が存在する。考えてみれば、暴力、身体力、闘争を排除してしまうとき、ゲームは退屈なものになる。「スポーツ化」による暴力の統制は「危険さ」と「退屈さ」のジレンマをはらみ、「退屈さ」はスポーツを衰退させる。スポーツはなんらかの「興奮」を提供することによって、社会に存在するのである。この単純な事実から、エリアスとダニングがとらえる「スポーツ」と「文明化」のもうひとつの関係を理解することができるだろう。この項では、まず、ここから展開される彼らの考察を見る。ただし、それはある地点から、エリアスとダニングの認識の相違を描き出し、エリアスがどこにとどまり、ダニングがそれをどう修正したかを描き出すことになるだろう。

1967年に発表した共同論文「興奮なき社会における興奮の探求 (The Quest for Excitement in Unexciting Societies)」で彼らは、「文明化」の進んだ社会のもつふたつの特徴を指摘している。第一に、それは「興奮なき社会」である。「人生を通じて強い感情を抑制し、衝動や感情や情緒の規則的な自制を一定して続けることは、人間内部に強い緊張を生み出す」(QE:E41=J57・8)。「文明化」によって増大した「抑圧の緊張 (stress-tensions)」は、「ほとんどの人間社会で……なんらかの対抗策を発達させる」。たとえばアリストテレスが音楽・悲劇による浄化(「カタルシス」)や高揚(「ファルマコン」)と表現した「抑制をバランスが取れた形で弛緩させる対抗的な動き」は、現代では「余暇活動」として、「公の場で適度に興奮したふるまいをすることが社会的に認められた飛び地 (enclave)」を形成する(QE:E65=J92)。そのひとつが「スポーツ」である。「われわれは余暇の飛び地なくして、一様にルーティン化された生活を送ることができるだろうか」(QE:E107=J154)。こうして、「文明化された社会」において、感情の「自己抑制」が厳しくなり生活がルーティン化されるほど、「飛び地」での「興奮」の要求は増す、と彼らは考える。

第二に、「文明化された社会」では、この「興奮」は「文明化」の内部に侵入しない「飛び地」で行われなければならない。「文明化」によってそれが可能である、ということである。こうした興奮が「文明化」された世界にはみ出すとき、そこでの「激しく鋭い感情」は「重大な危険とリスク」を招くことになる。だから、この「飛び地」とそれ以外の「境界線 (the dividing line)」(QE:E43=J60)は厳重に維持されねばならず、フットボールスタジアムとその外の空間、試合時間とその外の時間は明確に区別されなければならない。そして、「文

明化」はこの区別を可能にするであろう。この境界は、全国的なスポーツ組織のみならず、街や広場から「スポーツ」を排除する警察や国家によって維持されており、こうしたスポーツを「飛び地」に閉じ込める制度（それは「文明化」が生み出し、「文明化」を支える制度である）なしには、スポーツは発展できない。また、すでに述べたように、この「飛び地」のなかでも、闘争や暴力は「文明化」の基準に抵触しない、自分自身も他の人々も「危険」にさらされることのない、いわば「模倣的興奮」の範囲にとどめられねばならない。だから、人々がある水準の「自己抑制」を身につけており、そこでじっさいの人殺しや乱闘が起こらないという条件なしには、スポーツは存在することができないのだ。「社会的・個人的危険を含まないで興奮を楽しめる社会的飛び地」(QE:E90=J130)、その内部での興奮自体も、飛び地と外部との関係も、統制されていなければならない。ここには、その「境界線」を空間的・時間的に維持できる仕組み、および「興奮」自体をある基準のなかに抑えることができる「自己抑制する人間」の存在が必要となり、これは「文明化された社会」において達成可能である。

こうして、「文明化」が進むとき、一方で「スポーツ」への必要が高まっていく（「興奮」を失った「文明化された」社会における「興奮」の必要）。他方、暴力や感情を表出しても限度を超えたり飛び地の外部に溢れたりしないだけの「文明化」が達成されてはじめて、「スポーツ」が可能になる（「境界線」を維持するための「暴力独占」と「自己抑制」）。エリアスとダニングは、ここで（「インフォーマル化」研究での表現とほぼ同じだが）「感情抑制のコントロールされた脱コントロール化（a controlled decontrolling of restraints on emotions）」という表現を用いる（QE:E96=J138）。「感情抑制」が進む「文明化された社会」のなかで、その「脱コントロール」が必要になる。しかし、その「脱コントロール」は「文明化された社会」のなかでは、「コントロールされた」やり方でなければならず、「文明化」はそれを可能にする。

さて、この第二の議論は、「文明化」が「暴力」を抑えるだけでなく、「暴力」を必要とする、という指摘において、前項での第一の議論に新しい側面を付け加えたといえるだろう。しかしながら、これは、前節の「インフォーマル化」にかんする議論と同様の、ある困難をかかえている。こうして「暴力」が必要となり・同時に抑えられなければならないのであるが、これははたしてどのように達成可能であるのか、という疑問が生じるのだ。「感情抑制のコントロールされた脱コントロール」が達成されれば、「文明化」が帰結する問題も解決され・「文明化」そのものも維持されることになる。しかし、これは達成されることもありうるが、これが「矛盾」として破綻してしまうこともあるのではないか。

この問題にかんするエリアスの回答は、楽観的なものといえるだろう。単独論文「スポーツと暴力に関する論文」で、彼はこう述べる。「文明化の過程のなかにいる社会が直面するきわめて困難な（crucial）問題のひとつは——いまでもそうであるが——、快楽と抑制のあいだの新しいバランスを発見するという問題である」。彼は、このあと「文明化」による「抑制」のゆえに「快楽」が必要になること、しかしその「快楽」は「抑制」されていなければならないことを述べたうえで、こういう。「スポーツはこの問題の解決策のひとつである」（QE:E165=J239）。つまり、エリアスはこの「きわめて困難な問題」が存在することを的確に指摘するが、「スポーツ」をこの「解決策」という位置におくだけで、それが「スポー

ツ」でも解決できない可能性や、スポーツの内部にこの「問題」に由来する矛盾を持ち込んでしまう、ということを論じない。考えてみれば、スポーツはこの「快楽」と「抑制」のあいだの矛盾の交点に置かれることになるが、この矛盾の「解決策」にもなりうるし、この矛盾の「破綻点」にもなりうるであろう。いわば、エリアスはスポーツを「快楽と抑制のバランス」を見出す地点と考えるが、これは「快楽と抑制のパラドクス」が浮上する地点でもありうる。

エリアスは、その「文明化の過程」の道具立てによって、スポーツにおけるこの「矛盾」を的確に発見することができたが、それを「バランス」の問題ととらえ、「パラドクス」の問題へと移行しなかった。この大きな問題点は、すでに第2章で見た「関係」に定位する彼の方法に由来するといえるだろう。マックス・ヴェーバーとの対比で述べたように、彼は「関係態」にすべてのものを解体していくことで「不条理」を敏感に発見するが、それはどこにでもある「凡庸な不条理」とみなされる。そして、「意図も目的もない過程」のなかで、より大きな不条理とより小さな不条理、この場所にある不条理とあの場所にある不条理、という「バランス」の移動という文脈に、それは置き続けられる。これに対して、ヴェーバーはこれを「悲劇的な不条理」、つまり「パラドクス」の位置に置く。たとえば、合理的なものが積み重なって破綻を見せる、という事態を彼は解決不能な「矛盾」としてとらえることになる。エリアスが、ここで「矛盾」を発見しえたことと、それを「バランス」の問題に置き続けた態度は、彼の社会学の可能性と限界を明確に示しているといえるだろう。

これに対して、エリック・ダニングは、むしろこの「矛盾」を「パラドクス」としてとらえ、それが「破綻」していく方向へと考察を進めていく。つまり、「スポーツ」によって「文明化」における「興奮」「快楽」「暴力」の問題が「解決策」を見出す、というよりも、この「矛盾」の交点においてこそ「暴力」が顕在化する、という事態のほうに目を向けていくのである。彼の、現代のスポーツにおける「暴力」の発生についての考察を見てみよう。

(2) 「プレーヤー」の暴力

ダニングはシャドとの共著『野蛮人、紳士、プレーヤー (*Barbarians, Gentlemen and Players*)』のなかで、こう述べている。今日のフットボールにおいて「ゲームにおける暴力が現在事実上増えている」、それは「現在ゲームが置かれているより高いレベルの文明化のなかでの増加である」(Dunning and Sheard[1979=1983:324])。これはどういうことか。

フットボールを例にとれば、「文明化」が進む社会で人々はその面白さにひかれ、このゲームは多くの層に普及していく。とくに労働者階級への普及はめざましく、1890年代にはパブリック・スクールのプレーレベルを超えるようになって、入場料を払って見ようという人も出てくる。彼らは金銭を対価にプレーするようになり (FA による「プロフェッショナル化」の承認は 1885 年)、その試合も「FA カップ戦」(1871 年) や「フットボールリーグ」(1888 年) の導入によって性格を変え、「地域の名誉」のためのプレーようになる (ibid.:167-79)。選手は自分の楽しみのためにプレーする「紳士 (gentlemen)」から、金銭と地域の名誉のためにプレーする「プレーヤー (players)」に変化し、彼らにとってフットボールはそれまでよりずっと「真剣なもの」になっていく。

ゲームの「真剣さ」は観客にいつそうの「興奮」をもたらしてファンは増え、人気による収入の増加でプレーヤーはより強い金銭や名誉の圧力のもとさらに「真剣に」トレーニング

グ・プレーするようになる。この傾向は、ワールドカップやオリンピックなど——「国民国家」という「文明化の過程」で生じた現象、成文化された世界共通のルール・世界的に統合された競技団体という「スポーツ化」の世界的広がりにより可能になる——の発展によっても増していく（QE:E220=J322・3、ダニング単独論文「近代スポーツの力学」）。このとき、この「真剣なプレーヤーたち」は暴力をふるうことになる、とダニングは考える。第一に、より重視されるようになった「勝利」へのぎりぎりの「手段」として、見破られないと思って、または罰則を得ても勝利に資するだろうと計算して彼らは暴力をふるう。第二に、それまでよりはるかに真剣にトレーニング・プレーするがゆえに、フラストレーションが爆発し「感情的」になって暴力をふるう（QE:E236=J350、ダニング単独論文「スポーツにおける社会的結合と暴力」）。この「プレーヤー」の「暴力」は、スポーツ化される以前のフットボール（「野蛮人」の）での「暴力」とはまったく異なる。「文明化」し「暴力」を統制したゲームのなかで、「真剣」だから生まれる新しい「暴力」が、こうして増加する、とダニングは現代のスポーツを診断する。

こうして、「スポーツ」を「文明化」が帰結する「矛盾」を解決する地点と考えたエリアスに対して、ダニングはそれをその「矛盾」が「暴力」として出現する地点である（ありうる）と考える。ちょうど、デ・スワーンが「インフォーマル化」のなかに「文明化」が帰結する「限界」を発見したのと同じように。この「快楽」と「抑制」の「矛盾」、感情をコントロールしながら脱コントロールするという「矛盾」は、「文明化」そのものが「文明化」の条件を崩壊させ「暴力」をまねく経路、いわば「文明化の矛盾」とでも呼べるもののひとつではないだろうか。

しかしながら、ダニングが説明する、プレーヤーたちによる「手段」として暴力、「感情」としての暴力は、「興奮」の必要性の増大によるプレーヤーの真剣さの増大、という経路でこの「矛盾」に結ばれているとしても、スタジアムという「飛び地」でのごく限られた暴力であるようにも思われる。また、この「矛盾」の出現形態はこれだけではないだろう。他の暴力、たとえば、サッカーの観客による大規模な暴力＝いわゆる「フットボール・フーリガニズム」は、どうなのか。そして、すでに述べたように、ダニングは共同研究者たちと、この現象の研究を進めていくことになる。

この研究は、エリアスが大陸に移った後のレスターでダニングを中心になされた。そこでは、彼の視点がより強く打ち出されているといえるだろう。そして、じつは、そこで彼が発見する「矛盾」は、ここで述べた「快楽」と「抑制」のあいだの矛盾とは異なるものである。この研究は、「文明化」が帰結するどのような「矛盾」を発見し、『文明化の過程』の枠組みをどのように修正することになるのか。これを次の項で見よう。

3. フーリガニズムの発生

（1）フーリガンという問題

「フットボール・フーリガニズム（football hooliganism）」とは、ダニングたちによれば、サッカーの観客がサッカーの競技場で、あるいは競技場の外の街路や鉄道駅などで、選手や審判や他の観客に対し、素手や武器を使って暴力をふるったりリンゴの芯から火炎瓶にいたるさまざまなものを投げつけたりする行為すべてを指す（QE:E246・7=J360・1、

ダニングとパトリック・マーフィー、ジョン・ウィリアムズによる論文「フットボールの試合における観客の暴力」。「フーリガン (hooligan)」という言葉自体は、「乱暴な若者集団を表わす言葉」として 1898 年に一般に普及した英語だというのが (Dunning, Murphy and Williams[1988:64])、サッカーの観客の「暴力」がイングランドではじめて問題になったのは、ダニングによれば「1960 年代であると一般には信じられている」(QE:E240=J352)。

その規模や激しさを見るために、その変遷を簡単に見ておこう。1967 年 5 月にはウェストハム対マンチェスターユナイテッド戦で 20 人が入院する事件が起こり、これを契機にスタジアムの警備が厳しくなると、試合前後に町の中心や駅周辺で衝突が起こるようになり、70 年代後半にはヨーロッパ大陸に遠征しての暴力事件も増える。79 年 3 月にはニューカッスルで 18 歳のファンがガソリン爆弾をグラウンドに投げ込む事件が起こり、83 年 9 月にはチェルシーのファンが爆弾を貯蔵してあるのを発見され、2 ヶ月後列車移動中のチェルシーファンがリーズユナイテッドのファンに爆弾で攻撃される。そして、85 年 5 月ブリュッセル・ヘイゼルスタジアムのリヴァプール対ユベントス戦でイギリス人ファンが暴動を起こし、39 人が死亡する惨事 (いわゆる「ヘイズルの悲劇」) が発生した (Dunning, Murphy and Williams[1988:23,165-81])。

この「フットボール・フーリガニズム」という「暴力」について、どう考えればよいのか。ダニングは、エリアスが去った後のレスターで、パトリック・マーフィー、ジョン・ウィリアムズらの共同研究者とこれを研究し、1988 年にその成果『フットボール・フーリガニズムの起源——歴史的・社会学的研究 (*The Roots of Football Hooliganism: An Historical and Sociological Study*)』を出版する。あらかじめ述べておこならば、そこでは、この「暴力」のおもな担い手である「下層労働者階級 (lower working class)」についての考察がなされることになる。そして、『文明化の過程』でわずかししかふれられず、データに基く検討はなされなかったこの階級を視野に入れることは、エリアスの「文明化」理論に一定の修正を迫ることになり、ダニングも「下層階級」の「暴力」——「脱文明化 (de-civilizing)」・「逆文明化 (counter-civilizing)」——を「文明化の過程」理論に位置づける分析」の必要性を明記する (ibid.:221-3)。では、そこでどのような修正がなされるのか。この「暴力」は「文明化」とどう関係するのか。そもそも、労働者階級にとって「文明化の過程」とはなんであるのか。

この項では、彼らが描く「フーリガニズム」の発生過程について、概説することにする。そこでは、まずサッカーの観客の暴力の変遷と、それに対応する社会とくに新聞の報道が問題とされ、その後、暴力をふるう若者たちが生きる世界の側が問題とされる。そこではともに、この「暴力」と「文明化」の関係が考察されることになる。そして 4. では、ダニングたちが提示したこの議論の意味を要約したうえで、そのエリアスとの距離を考えることにしたい。

(2) フーリガニズムと「文明化」

さて、次のことから考え始めよう。1960 年代に始まったと広くいわれている「フットボール・フーリガニズム」は、ほんとうにこの頃始まったのだろうか。

レスターの研究者たちは、こう述べる。サッカーの観客の暴力がそれまでとは異なる広がりを持つようになり問題化するのとはたしかにこの頃であるが、観客の暴力そのも

のがこの時期に始まったとするのは誤りである。先に述べたように 1863 年に FA の統一によってスポーツとしての「サッカー」が成立し、70～80 年代にプロ化やカップ戦の導入などで観客をひきつけるスポーツとなるが、ダニングたちによれば、この時期から観客の暴力は見られ、その後途切れることなく続いている、という (ibid.:1)。ただし、その激しさや広がりには時期による差があって、19 世紀末から 20 世紀初めに大きかった暴力の程度は (第一の時期)、第一次・第二次世界大戦の戦間期に著しく減少し (第二の時期)、戦後 50 年代から再度増加し始め 60 年代半ば以降急激にエスカレートして「フーリガン」として問題視されるようになった (第三の時期)、という。この三つの時期について、述べていくことにしよう。

第一の時期、第一次世界大戦前の 3～40 年間に於いて、すでに観客による暴力行為は生じていた。新聞の報道や FA の記録では、言葉によるのしり、グラウンドへの乱入、審判への攻撃、相手チーム選手へ攻撃、器物破壊、ファン集団同士の乱闘、グラウンドの外での暴動、などが報告されている。ただし、報道自体はほとんどセンセーショナルなものではなくて、おそらく「控えめの報道」であっただろうとダニングたちは推定する。彼らによれば、この時期「労働者の群衆」が「乱暴で無秩序な行動」をしたとしても「一般に予想されたこと」としてしか扱われず、「ときにはニュースとして報道するに値する」が「とりたてて警告すべきこと」とは見なされなかった。「こんにちよりも高度な暴力に対して社会はより寛容であり」、サッカー場での暴力は「重大な社会問題」とはみなされず、警察も暴れたものをほとんど逮捕しようとはせずにその場その場で対処するだけだった、という (ibid.:76-8)。

ダニングたちは、こうした暴力の担い手を「よりラフな (rougher) 労働者階級」とし、彼らが置かれた構造的条件によって、そのふるまいは現在の労働者よりずっと乱暴であったという。彼らの職業は不安定で、長期的な視野や感情の抑制は必要でも可能でもなく、仕事自体が肉体的な強さに依存していて「たくましさ (macho)」としての「男らしさ」の観念を発達させる。彼らは早い時期に母親のいる「家庭」から男同士で過ごす「ストリート」へと出ていって (「性による分節化 (sexual segregation) 」、「暴力」に満ちた「男の領域 (male preserve)」でこの観念をたたきこまれる。周囲の男たちの「暴力」、失業や貧困のなかで出会う他の階級や警察からの「暴力」、これは「人生の逃れようのない事実」であり、対処し・身につけなければならないものである。より技能を持ち安定した雇用にいる「リスペクタブルな (respectable) 労働者」は、まだ「よりラフな」層より数的に少なく「区別」も明瞭でなく、彼ら自身がこんにちよりずっと「文明化」されていなかった。「よりラフな」層と直接出会うことの多い彼らもまた、自分を守るために暴力を身につけ・暴力を許容する存在であったのだ (ibid.:81-7)。こうして、この時期には、「労働者」によってありふれた暴力がサッカー場にも存在し、それはありふれたものとして社会にとらえられた。しかし、これは二段階の変化を辿る。

第二の時期、第一次大戦から第二次大戦までは、観客の暴力がきわめて低い水準にあったとされる。1930～34 年の時期に FA の記録では 5 件しか事件がなく、グラウンド閉鎖は 1 件もない (1895～1914 年はグラウンド閉鎖だけで 46 件)。28 年の FA カップ決勝戦を伝える『タイムズ』紙は、「観客の秩序と抑制は驚くべきもの」と述べるが、おそらく記者

は、対戦したハダーズフィールドとブラックバーンを応援する「北部の労働者」がこのようなふるまいをしたことに驚いているのである。この時期に暴力事件が起きていないわけではないが、警察は逮捕せず、新聞はサッカー場を「比較的 안전한場所」と書き、FAは「観客は秩序を自分で保つ責任がある」と「自己規律」を促すだけである (ibid.:93-110)。

これは、労働者階級に、社会秩序により「同化 (incorporation)」し「文明化」されたふるまいをする人々が増える、という変化に由来すると見てよい、とダニングたちは考える。1918年から26年まで労資関係は厳しいものだったのだが、第一次大戦とロシア革命の経験から資本側は「妥協と取り込み」という協調的な方針をとり、26年のゼネストが労働者の敗北に終わったあと労働者は階級関係を「対立」よりも「協力」とみなすようになる。産業構造が多くホワイトカラーを必要とするようになったこともあって、労働者のなかには中・上流階級の価値観を内面化し生活自体も「ゆたか」な「リスペクタブルな」層が増加していくのだ。肉体労働の場で再生産されてきた「マッジョ文化」を持った男性は減少していき、男だけの「ストリート」から少しずつゆたかになる「家族」へと社会化の場所も移動する。もちろん暴力を持ち続ける層は存在するが、労働者全体としては「文明化」が進み、それがサッカー場にも反映する。FAもメディアも、サッカー場を「安全な場所」とみなす (ibid.:120-31)。こうして、簡単にいってイギリス社会が「文明化」することによって、かつて暴力的だった労働者のフットボール・ファンもより「文明化」されたふるまいをとるようになり、暴力は報道されなくなる、という単純な事実をダニングたちは記述する。

ところが、第三の時期、つまり第二次大戦後、とくに50年代半ば以降この状況は劇的に変化する、と彼らはいふ。ここでは、戦間期とは逆の循環が働き始めるのである。戦間期、それまで暴力的だった観客が「リスペクタブル」なふるまいをするようになると（「よりラフな」人々も存在はするが）「秩序と抑制」がおもに報道されるようになった。ところが戦後、以下のような過程が生起する。この方向——「文明化」——がさらに進むと、「文明化された人々」における「暴力」への「感受性 (sensitivity)」が高まって、人々は「暴力」の存在に（それ自体は減少しているが）これまでより大きく反応してしまう。以前は問題にならなかった暴動も過剰に深刻なものと受け止められ、メディアは「センセーショナルな」報道をするようになる。この報道によってサッカー場は「危険な場所」のように見え、「暴力」を嫌悪する人々はサッカー場に行かなくなる。逆に「暴力」に魅力を感じる人々がサッカー場に集まるようになり、じっさいそこは「危険な場所」になる。このような「認知と現実の相互エスカレーション過程」がこの時期に生じたことをダニングたちは指摘して、これがフーリガニズムを拡大させる重要な要因だったと論じる (ibid.:133-5)。

こうした新聞報道の変化は、いくつかの要因により、1956年ごろから見られる、という。第一に、より一般的に、労働者階級の若者の暴力に対する関心がきわめて高くなるという事態が生まれ、その関心がそのままサッカーにかかわる暴力にも向けられる、という要因である。かつてなら暴れるのは当然とされていた労働者の若者の暴力が、その多くが「文明化」されることによって例外的な少数のものとなり、暴力への感受性を高めた社会全体にとって注目すべき・恐怖すべき現象と感じられるようになるのだ。1950年代に彼らは「デディ・ボーイズ (Teddy Boys)」と名づけられ（その後は「モッズ」や「ロッカー」と呼ばれる）、彼らの暴力は、たとえば『マーキュリー』紙では1957年8月からの27ヶ月で31回「社説」に載る。そして、こうした若者がフットボールに関連して暴れたときもそれ

までよりずっと敏感に報道される。それでもこのころの報道は、「フーリガンの脅威」と「伝統的イギリスの秩序だったファン」というイメージを併記するのだが、64 年ごろからは「フーリガン」が「悪魔」のように描かれるようになる (ibid.:138-41)。

変化の第二の要因は、FA の次のような判断である。フットボールの観客数は 1949-50 年のシーズンをピークに減少し続けていた。これは「ゆたか」になった労働者がゲームの行われる「土曜の午後」の過ごし方に多様な選択肢を持つようになってきたことなどによるのだが、FA はこれをサッカーの「暴力的イメージにほぼ全面的に由来する」と判断し、「サッカー暴力 (soccer rowdyism)」という「社会問題」をなくそうとキャンペーンを張る。1964 年当時「モッズ」や「ロッカー」と比べれば「サッカー暴力」は問題になっていなかったのだが、サッカーの指導者たちは若者の暴力への関心をそのままサッカーにもあてはめる。ところが、観客を増加させるために暴力をなくすキャンペーンを張ると、それまで見えなかった暴力が発見されるという結果を生み、観客はさらに減少してしまうという悪循環（「意図せざる結果」）が生まれてしまう (ibi.:137-48)。

そして第三に、この悪循環は、1966 年のイギリスでのワールドカップ開催をめぐってさらに進んだ、とダニングたちはいう。「社会問題」になりかけている「フーリガン」がワールドカップ本大会で不品行をしでかして世界中に報道されれば、「文明化されたイギリスらしさ (civilized 'Englishness')」の自己イメージが傷つくという恐れは、56 年のスエズ動乱に敗北し、植民地を失い、経済的にも停滞しているイギリスでかなり深刻に受け止められ、サッカー暴力への関心はいっそう高まっていく。それを書く「売れる」ので、新聞は多くの記者を配置しセンセーショナルな記事を仕立てることになる。その見出しは、「サッカーは戦争の突入！」（『サン』65 年）、「フーリガンに宣戦布告」（『デイリー・ミラー』67 年）、「次はなんだ？ ナパームか？」（『サン』67 年）、といったものであり、74 年には『デイリー・ミラー』が「暴力リーグ」と題してどのチームのファンが暴力的かの番付を発表するが、これは「メディアに表彰される名声のために」暴れる若者たちを引き寄せることになる。また、テレビ中継も同じ効果を持つ。フーリガンたちは中継で必ず映るゴール裏の「テラス」に集中するようになり、そこで暴れると観客全体のふるまいが「著しく悪化した」ように見える。こうして、サッカー場が「暴力の場所」だという「イメージ」と、他の観客が来なくなり乱暴な若者が集まる「現実」が悪循環するようになる (ibid.:148-54)。

こうして、サッカーのスポーツとしての成立直後から存在した観客の「暴力」は、1960 年代前後からまったく異なる規模と性格を持つものに変質する。そして、この変質を引き起こしたのは、イギリス社会全体の「文明化」の進行、「暴力」への感受性の高まりである、とダニングたちは考える。これによって、かつてありふれたものであった労働者の「暴力」が、ことさらに報道されセンセーショナルに扱われる。それを忌避する人々はサッカー場を避け、サッカー場は以前より「暴力」が集中した場所になるという帰結を生む。また、「暴力」が「問題」視され報道されるようになる変化は、「暴力」に「意味」を与え、暴れる若者たちにとって「自己実現」や「存在証明」ともいえる役割を果たすものになっていく。「意味」を帯びうる暴力はさらに先鋭化し、先鋭化するからさらに報道されてより大きな「意味」を帯びる。こうして、「文明化」が進むことを条件に、「フーリガニズム」は発生し、成長していく、とダニングたちは考えるのである。

(3) 下層労働者階級と「文明化」

さて、主に「フリーガン」に反応する（それを報道し・受容する）社会に視点を置いた以上の解明は、もうひとつの視点から補足されなければならないだろう。すなわち、フリーガンとして暴力をふるう側、ダニングたちがその主な担い手とする「よりラフな労働者階級」ないし「下層労働者階級」の若者たち自身が置かれた状況である。これを簡単に見ておこう。

1960年代の「より乱暴な労働者階級」の若者が生きる世界を、ダニングたちはこの本の「「文明化」の過程理論への貢献を意図する」(ibid.:185)と記した部分で、再構成しようとする。先に19世紀末から20世紀初めについて述べたのと同様に、ここでも、不安定な雇用と「肉体的強さ」が必要な労働現場、「家庭」と「ストリート」という女性と男性に分節化された世界が、「野郎ども(lads)」に「攻撃的な男らしさ」を育てていく、と述べられる。彼らが生きる、ほぼ同じ人生経験を共有する「同質」の労働者たちからなる「労働者コミュニティ」は、「地域の一体性」と「外部への敵意」を持つ。「同質性」の経験しか持たない彼らは、「アウトサイダー」(他の都市からでも、他のエスニック・グループでも)を自分たちを脅かす「敵意」に満ちたものに感じ、地元の仲間たちと集団でいるときだけ「力の感覚」を持つことができ、その「一体感」にしがみつこうとする(ibid.:201-8)。

しかしながら、これは19世紀末にも1960年代にもあてはまる、イギリスの「伝統的労働者階級コミュニティ」一般にいえることだろう。だが、このふたつの時期で、彼らの「コミュニティ」を取り囲む状況は決定的に異なる、とダニングたちはいう。つまり、かつては労働者の半数以上だった「よりラフな」労働者はごく少数となり、労働者の多くは「伝統的コミュニティ」の生活様式を捨てて「家族」と「消費」を重視する「リスペクタブルな」労働者へと変化しているのだ。この労働者たちは、「暴力」を忌避して「攻撃性をコントロール」した行動をとり、中・上流階級と同じ価値体系のもと「学校」での成功、より熟練の必要な仕事や「頭脳労働」をめざす人々であり、かつて「労働者階級」に到達不可能だった「学校」や「仕事」での地位や達成が、彼らには重要な意味の源泉、「アイデンティティ」の軸となっている。彼らがこうした意味の源泉を獲得しているのを見て、「よりラフな」労働者の一部は、「リスペクタブル」になろうとし、伝統的な「よりラフな」生活様式はますます少数のものになる。そして、なお伝統的生活様式を取る若者たちは、以前よりもはつきりと別のなにかに「意味」を発見しなければならない。ここで、けんかの強さ、酒の強さ、女性経験の豊富さなど「よりラフな」労働者が伝統的に持ってきた「攻撃的な男らしさ」が、「重要な意味の源泉」として浮上する(ibid.:210-1)。「彼らにとって他の領域で獲得できる機会が貧困であることによって、このような衝突に参加しそこからよろこびを見出す度合いはより強くなっていく」(ibid.:228-9)。

この変化は、「文明化」が労働者階級に浸透することによって引き起こされた、といってもいいだろう。労働者のより多くは、「暴力」を放棄し「学校」や「仕事」に意味を見出ること、で、そうしない人々と自らを「区別」していく。このとき、少数になった「よりラフな」労働者たちは、「学校」や「仕事」を馬鹿にし「暴力」を守ることで、逆に彼らから自分たちを「区別」し、意味を確保しなければならなくなる。この「よろこび」は、「文明化」によって自分たちが少数派になればなるほど切実に求められ、その「暴力」は「意味」を求めるものになるだろう。ここでは、「文明化」が周囲に押し寄せてくることによって、「おれたち」

は「文明化していくやつら」とは違う（もっと価値のある）存在だ、と証明するために、つまり「意味」のため・「区別」のために、「暴力」がふるわれる⁽⁸⁾。

こうして、ダニングたちは、「下層労働者階級」の世界が「文明化」にさらされ・少数化することによって、「暴力」に「意味」が求められる過程を描き出す。先に見たように、ダニングたちは「暴力」に意味を与えるものもまた「文明化」ではないかと考える。「文明化された感受性」によって、以前はありふれていて「問題」にならなかった「暴力」が「意味」を与えられ、「文明化」に囲まれた若者たちは「暴力」に「意味」を求める。

さて、このダニングたちの研究は、「文明化」と「暴力」の関係への問いになにを付け加えることになるのだろうか。また、この研究（エリアスが参加しなかった）とエリアス自身との距離はどのようなものか。ここから、エリアスの可能性と限界を見、さらにこの章で検討した共同研究の意味を要約することを、次項では行っておきたい。

4. 「文明化」の矛盾

(1) 「文明化」の他者

以上のダニングたちの分析は、いうまでもなく、「フリーガニズム」を「文明化の過程」と強く結びつけるものであった。彼らは、「文明化」を条件としてこの「暴力」が発生する、と論じており、いわば「文明化」が帰結する「矛盾」がここに現れている、と考える。しかし、ダニングたちがここで発見する「矛盾」は、前節で「スポーツ」そのものについて見た「快楽」と「抑制」の矛盾、というものではない。

ここでその矛盾を生むのは、第一に、「文明化」の進行による「暴力」への「感受性」の高まり、という問題である。「文明化された人々」は、同じ社会のなかに「暴力」をふるう「より文明化されていない人々」を、いまや敏感に発見する。かつてはありふれたものであったから報道もされなかったこの「暴力」は、センセーショナルに報道されて重大な「意味」が与えられる。このことが「暴力」を発生させ、それは敏感に発見されてさらに「意味」を与えられる、という循環がここに生まれる。

以上の説明は、たんに「文明化された感受性」が生む矛盾だけではなく、次のことも視野に入れるものであるだろう。すなわち、「文明化された私（われわれ）」が「文明化されていない他者」を「発見」ないし「創造」していく、という「文明化の過程」が持つもうひとつの側面である。サッカー暴力を発見し、それをセンセーショナルに報道することは、たんに「感受性が上昇した」結果というだけでなく、それを発見・報道するわれわれが「文明化されている」ことを証明することになる。つまり、彼らを発見し「フリーガン」と名づけることによって、それを発見できる「文明化されたわれわれ」「文明化されたイギリスらしさ」の存続を証明でき、彼らを「文明化」にとつての「他者」の位置に置いて「われわれ」から切り離すことができる（逆に、そうしないと「われわれ」は彼らと同じ存在だということになってしまう）。こうした「文明化されていない他者」「文明化の他者」の発見は、第1章第4節で触れたミュシャブレッドのいう「有罪化」やウートラムやコルバンが見る「医学的なまなざし」や「衛生取締り」にも見出すことができるだろう。あるいは、貴族が市民のなかにことさらに「下品」を発見し、自らの「上品」を証明する、という『文明化の過程』での議論にすでに見ることができる。ただし、ここでエリアスがとらえたのは、こうした「区

別」の力学によって「文明化」が広範化するということだった。ダニングたちが述べるのは、この「他者の発見」によって、その「他者」が「暴力」へと近づいていくのではないか、という経路である。

そして、後半に述べた「下層労働者」の生きる世界についての議論は、「文明化」がその周辺にその「他者」を発生させるもうひとつの経路に接近したものであろう。「文明化」は社会を一様に覆うのではなく、その周辺にそれが覆わない場所を作り出し、そこでの「意味」の問題を先鋭化させる。これは、「文明化された感受性」に由来するというよりも（もちろん、彼らがかかえる「意味」の問題にとって、「文明化された感受性」によって「文明化の他者」と名指しされることは決定的に重要な契機であるが）、ここでの例に見られるように彼らが所属する編み合わせの様態（「労働者コミュニティ」）や暴力独占と安全の程度など「文明化の条件」の不均衡に由来する。こうして発生する「文明化の他者」は、このフリーガンの例では、「暴力」に自己の「意味」を求める。

「文明化された感受性」が「暴力」を敏感に発見し、それに「意味」を与えることによって、「暴力」が発生する、という「文明化の矛盾」。また、「文明化されたわれわれ」が自らをそのようなものとして維持するために「文明化されていない他者」を発見・創造すること、そもそも「文明化の条件」が不均衡であることによって、「文明化の他者」が発生し、彼らが「暴力」に「意味」を求める、という「文明化の矛盾」。ダニングたちは、「フリーガニズム」と「下層労働者」の検討を通して、「文明化の過程」の見取り図を、こうした「矛盾」を含みこんだものに修正する。

これらの「文明化の矛盾」について、エリアス自身は、2. で「快楽」と「抑制」の矛盾について述べたのと同じように、気づいていながら、それが「矛盾」として顕在化する経路については十分に論じることなく終わったといっている。前節の末尾でも引用した『文明化の過程』の部分で、「下層階級」をエリアスはこう描いていた。この人々は、複雑な相互依存の編み合わせになかなか組み込まれず、貧困や暴力などの「肉体的脅威」にさらされ続けるがゆえに、長期的な「自己抑制」が可能でも必要でもなく、短期的な情感発散というハビトゥスを持つ。相互依存の複雑化と安全性の増大によって彼らは「文明化」に徐々に組み入れられるが、「のし上がっていく」階層＝「中間階級」が上層のモデルを身につけようとして「厳格」で「ごこちない」ハビトゥスを持つのに対し、「より多く自分たちの世界で生きて」おり、「より粗野かもしれないが、もっと完結し、纏まっていて、びくともしない」行動様式を持つ。

しかしながら、この彼の見解は、これまで述べてきたように「下層階級」についての十分の資料もなく、ミュシャンプレッドの批判にもあったように、彼らと「中間階級」の「接点」をとらえていないものといわざるをえない。端的に言って、「フリーガニズム」は、「粗野かもしれないが完結してびくともしない」ハビトゥスといえるものだろうか。エリアスは、「肉体的脅威」などの「文明化の条件」がこの人々にとって不均衡にしか配分されていないことを承知していたが、そこから引き出されるのは、このようなイメージだけである。ダニングたちと異なって、エリアスの視点はほとんどの場合、中間階級、あるいは上流階級と中間階級の接点に引き寄せられるように見える（『文明化の過程』や『宮廷社会』を見ればよい）。そして、そこに注目することで、彼は「文明化」の見取り図を新しく提示しながら、重要な問題を描き残してしまったといっている。

付言するならば、エリアスは、「文明化されない他者」を発見するという契機に気づいていないわけではない。1965年に刊行したジョン・L. スコットソンとの共著『既成集団とアウトサイダー (*The Established and the Outsiders: A Sociological Enquiry into Community Problems*)』において、彼は、都市近郊のコミュニティでより古い地区(「村(Village)」と呼ばれる)の住民たちがより新しく造成された別の地区(「団地(Estate)」)の住民たちに対して「文明化されていない」(EO:122、じっさいには「彼らはモラルが低い」「けんかばかり」といった言葉が用いられるが)という「ゴシップ」を流し、それによって自分たちの「集団カリスマ(group charisma)」(EO:102)を保とうとする関係態を記述する。この研究は、彼が指導する大学院生で地元の教師のスコットソンが、「団地」での非行率が高いこと(「村」と「団地」は、肉体労働者が多い階級構成はほぼ同じ地域なのだが)を解明するために開始した研究であるが、エリアスはここで「非行」を行う若者たちから、「団地」のうわさをする「村」の人々のふるまいへと問題関心を移行させ、この人々が、非行を行う若者を含めた「団地」全体をいわば「文明化の他者」として指名するようすを描き出すことになる。ここで、彼は、「文明化の過程」が「文明化の他者」を作り出すことに気づいている(この場合は、貴族が市民に「下品」なものを発見しようとしたのと同じように、「村」と「団地」にはふるまいの差などほとんどないのだが)。ただ、彼はこの関係態のなかで「文明化の他者」とされた人々がどのような行動をするか(たとえば、「非行」という暴力)よりも、「文明化されたわれわれ」という自己定義(「集団カリスマ」)を守ろうとする人々がなにをするのか(「うわさを流す」ことを含め、その「誇り」を維持するために行うさまざまなこと)という点に、より強い関心を示す。彼にとって、「文明化の矛盾」やそれが生み出す「暴力」にかんしても、「文明化の他者」ではなく「文明化されたわれわれ」における顕在化が、問いの焦点となる。

こうしたエリアスの関心から距離をとりながら、ダニングたちは「下層労働者階級」=「文明化の他者」が「文明化」の周辺に発見され・産出されながら、「文明化の過程」の全体が推移するという新しい見取り図を提示する。エリアスの視点が届かなかった場所に依拠しながら、「文明化された人々」の感受性によって「意味」が与えられた暴力が、「文明化された社会」によって生み出されたその「他者」たちによって「意味」を求めて行使される、という「脱文明化」を、彼らは「文明化の矛盾」としてこの図に描きこむのである。

(2) ふたつの「矛盾」

本章のふたつの節で述べてきたオランダとイギリスでの共同研究は、このように、『文明化の過程』の構図を修正し、そこでは描かれていなかった「文明化の矛盾」への経路を提示した。そして、そこでエリアス自身は、一定の役割を果たしながら、それに十分には接近することができなかった、というべきであろう。それは、以下のふたつに要約できる。

第一の矛盾は、エリアスがいう「文明化」による「不安」の延長上に見出される。そこで述べられた、「自己抑制する人間」の「超自我」との葛藤ではなく、「道徳化」から「心理化」へ、「命令」から「交渉」への変化、「自己決定」、「感情コントロールのコントロールされた脱コントロール」を行うことが「文明化」の帰結として要請される。そして、デ・スワーンが示唆した「引きこもる人々」、ブリンクフレーヴェたちがいう自らの「感情」を知る強迫、そしてその「破綻」(これを彼らは描いていないが)などの、要求された水準の「自己抑制」

を達成することの困難に人々は出会うことになる。この「インフォーマル化」に見られた困難・矛盾は、「スポーツ化」における矛盾と構造的には同じである。

すなわち、この矛盾は「興奮」「快楽」「解放」と「抑制」のあいだの矛盾である。エリアスとダニングの考えでは、「文明化の過程」における「抑制」の増大によって「興奮」の必要も増大しており、エリアスは「感情コントロールのコントロールされた脱コントロール」にその適切な「バランス」という問題の「解決策」が見つかると考えた。しかし、ダニングはこの「パラドクス」が解決されず噴出する可能性があり、それが「興奮」の需要が高まる社会で「抑制」して「興奮」を生産しなければならない「真剣なプレーヤー」たちの暴力に見られる、と考えた。「インフォーマル化」のなかにいる寛容な人々も、「自己抑制」しながら身体を興奮させ解放する運動選手も、ただ「抑制」すればいいフロイト的な「超自我」を備えた人間とは異なる「矛盾」にいる。この「矛盾」が、「文明化」が進展するその中心において「文明化」の帰結として発見され、それが「解決策」を見出すかどうかはわからない。

エリアス自身は、『文明化の過程』では「不安」だけを論じており、「道徳化」と「心理化」の区別を行っていない。しかし、この構図の延長上に、「インフォーマル化」と「スポーツ化」に見られる「矛盾」が認識されるのは確かであろう。そして、彼自身はこの矛盾に対してむしろ楽観的であり、「インフォーマル化」や「スポーツ化」こそが「文明化」のもたらすこの矛盾への「バランス」の発見であろうと考えた。だが、この「パラドクス」がもたらす新しい「不安」や「緊張」が、「文明化された空間」には存在することを彼の影響を受けた他の論者は強調する。

第二の矛盾は、これとは対照的に、「文明化」の周辺ないし外部に顕在化する。「文明化の過程」は、「文明化された感受性」が「暴力」を敏感に発見し、それに「意味」を与えるという事態を生む。このことは、「文明化されたわれわれ」が「文明化されない他者」を発見・創造するということと結びつき、同時に「文明化の条件」が不均衡であることによって、「文明化」はつねに「文明化されない他者」を生み出すことになる。ダニングが「フリーガニズム」に見た暴力は、この「文明化」の帰結によって、「文明化の他者」の位置に置かれた人々が、「意味」を求めて「暴力」をふるい、それが「文明化」によってさらに「意味」が与えられるという循環のなかで発生した。この「文明化の矛盾」は、「文明化された感受性」と「他者の創出」によって、つねに暴力を生む可能性を持つだろう。

エリアスは、この「他者の創出」について気づいていたが、この矛盾の帰結に十分に接近することはできなかった。それは、彼が「文明化の他者」による暴力より「文明化されたわれわれ」への暴力に、より強い関心をもっていたからといってよいだろう（先に述べた、『既成集団とアウトサイダー』でのスコットソンの視点からエリアスの視点への移動に見られるように）。そして、この矛盾は、「下層労働者階級」に注目したダニングによって発見されることになる。「文明化の過程」は「文明化の他者」たちを作り出しながら、この矛盾を抱えて進行していくのである。

こうして、以上のふたつの共同研究は、『文明化の過程』での見取り図に、ふたつの「文明化の矛盾」の経路を描き加えることになった。「文明化」はこのように、その条件・構成要素のなかからその限界・崩壊に近づく経路をもっているのではないか。そして、エリアス自身のこの修正への貢献は、その現象をとらえる数多くのヒントを与えたけれども、必ずしも大きなものではなかった。彼がもっとも関心を払う「文明化の矛盾」とは、「文明化さ

れたわれわれ」自身がふるう暴力を帰結する「矛盾」であり、1960年代から死の直前にいたるまで、彼はそれを両親の死をもたらしたナチズムをめぐって考察しようとする。そこで彼がいかなる「文明化の矛盾」を発見することになったのか、それがこの暴力にどれだけ接近できたのか、これは第4章で検討しなければならない。

第3章・注

- (1) エリアスが「発見」されて以降は別であり、たとえばギデンズは『国民国家と暴力』や『近代性と自己アイデンティティ』で、『文明化の過程』や『死にゆく者の孤独』を引証する (Giddens[1985:195=1999:226], [1991:152,161])。ただし、「国家」と「暴力」を主題とする前者で、なぜかエリアスの「国家の暴力独占」の着想に言及しないのだが。
- (2) 英語圏で、レスター大学とは関係なくエリアスの強い影響を受けている例外的な社会学者のひとりがスティーヴン・メネルであるが、彼は、序章に述べたように『社会学とは何か』の英訳を依頼されエリアスと接するようになって、その研究にひかれたという。彼は「文明化の過程」の枠組みを「食欲」「料理」という主題に持ち込む研究をしている (Mennell[1985=1989])。
- (3) 彼ら自身の研究テーマをあげるならば、Godfried van Benthem van den Berghe は冷戦などの国際関係 (Mennell[1992:220-3]、第5章・注(1)で後述)、Anton Blok はシチリア島のマフィアによる暴力の使用と統制 (ibid.:89-90)、Johan Goudsblom は「火」の使用についての文明化 (Goudsblom[1992=1999])、Pieter Spierenburg は「刑罰」とくに「身体刑」の文明化 (Mennell[1992:58-9]) について業績をあげている。
- (4) 彼はこの論文のより早いヴァージョンでは「親しくしゃべること (tutoyering)」という念を用いていたが (フランス語でいえば、vous ではなく tu で相手と呼ぶこと)、草稿を見た多くの人から「インフォーマル化」という概念がいいといわれ、これを用いることにしたという。また「寛容さ」では、日常用語としての語感として「行動基準の弛緩」だけしか表現されず、論文で展開される複雑な論旨に耐えられないとして、これを採用しなかったという (Wouters[1977:450])。
- (5) 死後刊行された著書『モーツァルト』でエリアスは、「市民」であるモーツァルトが「宮廷貴族」の世界で生きたことから、その「天才」を解明しようとする (Elias[1991b=1991])。
- (6) エリアスは、アリエスは「子ども期の発見」によってそれまで「大人の世界」で「自由」にふるまえた子どもが「しつけ」の対象になり「自由」を奪われたととらえているとし、それまでの「大人」の「暴力」から子どもが「保護」される側面を強調しなければならない、と批判する (Elias[1980→1998b:197-8])。同様の批判は『死にゆくものの孤独』にも見られ、アリエスの「死」の歴史は刺激的だが、中世の「飼育慣らされた死」を理想化して現代を批判するロマン主義的傾向があり、中世の「暴力」や死の苦痛がその後平穏化してきたことを無視している、とする (Elias[1982=1990])。Aries[1960=1980]、[1975=1983]を参照。
- (7) メネルはこの「権力構造」と「食」の関連を論ずる。中央集権化した王家の宮廷を舞台としたフランスの「文明化過程」が、洗練された宮廷料理とその地方への広がりを生み、在郷ジェントリーを担い手とするイギリスの「文明化過程」は、田園で獲れたものにあまり手を加えないのを理想とする食を生んだと、彼は主張する (Mennell[1985=1989])。
- (8) このような「野郎ども」、あるいは労働者階級コミュニティの文化については、Willis[1977=1985]その他イギリスでの研究の蓄積がある。奥村[1989]を参照されたい。