

初期社会学自己論の再検討

——物語自己論の立場から見たG. H. ミード自己論の意義と限界——

伊藤智樹

1. 問題意識

本論文の目的は、G. H. ミードを中心とした初期社会学自己論の主張を改めて吟味し、その意義と限界を検討することにある。ここでの射程は、ミードに理論的刺激を与えたW. ジェームズとC. H. クーリーまでを含む。まず、この目的と射程を採る本論文の関心の背景を述べておきたい。

社会学自己論の中では近年、物語という概念に重要性を与えるタイプの自己論が興隆しつつある（ここでは「物語自己論」と呼びたい）。これらの物語自己論は、現在の社会には、従来の社会学自己論ではとらえきれない現象が多々生じていることを指摘し、人々が物語を語るという実践をその中心に据えている。筆者も、セルフヘルプ・グループで人々がアルコールリズムや死別体験を語る現象に取り組みながら（伊藤 1996; 1998; 2000）、社会学自己論がそうした出来事に対応していない現状に疑問を感じ、なぜそうしたギャップが生じるのかを検討する必要を感じてきた。自己とコミュニケーションの関係を正面からとらえたミードの研究や、それを引き継いで社会的相互行為の次元に展開するH. ブルーマーらのシンボリック相互行為論は、本来であれば、セルフヘルプ・グループでの相互行為を通じて人々が自己を呈示したり変化させていこうとしたりする現象に対して、最も直接的な理論的基盤を与えてくれそうに当初は見えた。しかし実際には、それらの理論と現象との橋渡しは容易ではなく、そのギャップの大きさに私はほとんど諦めに近い感覚を抱くようにすらなった。後に、人々のセルフヘルプ・グループでの活動を、物語を語ること、すなわち物語行為としてとらえることに私は自覚的になっていったが、そのようになった今、改めてミードらの理論に立ち返り、先ほど述べたギャップの源泉が果たしてどこにあったのかを確かめたいと考えるようになった。これが本論文の関心の背景である。

社会学自己論で一般に認められているように、物語自己論の立場を持つ論者たちも、ミードをその理論的源流に位置づけている。例えばホルステンとグブリアム（Holstein & Gubrium 2000）は、初期社会学自己論を、世界を理解し説明するための哲学的ポジションとしての自己から、人々によって経験されるものとしての自己へのシフトとしてとらえ、その貢献者としてジェームズ、クーリー、ミードを挙げている。ジェームズは、人は彼・彼女を認識する集団

の数だけ自己を持つ、という見解に表れているように、自己が社会的で多元的なものだということに充分気がついてはいたが、その理論全体としては、自己を内的過程としてとらえる傾向があった。その点、「鏡に移った自己」を提示したクーリーと、そのクーリーを批判してラディカルな自己の社会説を提示したミードとに到って、自己の社会性は明確に論じられるようになる。このように、ホルステンとグブリアムによる自己論の系譜——彼らの言葉でいえば自己論の物語——の中では、自己を経験的であると同時に社会的であることを定式化したものとして、ミードらの自己論は位置づけられている。

浅野（2001）もまた、ミードを社会学自己論の「関係論的アプローチ」の原点として位置づけている。ミード自己論は、自己が、他者との社会関係の中で生み出されることを示すとともに、創造性や革新性の源でもあることを示している。しかしながら、浅野によれば、これら二つの認識は、現実の社会の中で人々が突き当たる「自分を変える」という実践的な課題を前に困難に突き当たる。こんにちでは、近代社会の特徴である変化の速度が加速度的に増している。したがって、その社会の中で生きる人々の「自己」も何らかの形で変化に対応させる必要がある。その対応のひとつが「自分を変える」ということであるが、このような流動的な自己に対して、関係論的アプローチは「自己には社会関係が先立つのだから、まず社会関係を変えなければ」という処方箋か、さもなければ「自己には創造性や革新性があるのだから、まず自分を変えなければ」という処方箋か、いずれかしか与えられない。しかし、現実には「自分を変える」課題を切実に背負う人々にとっては、これらは極めて無力なアドバイスであることが多い。ナラティブ・セラピーの考え方は、この点をよく心得ていて、人々の物語をまず書き換えて、その物語の聞き手を巻き込み、語り手である本人も含めて変えてゆくという方法をとる。したがって、ナラティブ・セラピーは関係論的アプローチの限界を示す先進的な実践例だということになる。（浅野 2001: Chap.4）

このように物語自己論によるミードの位置づけを概観してみると、本論文の貢献は次の2点に集約できる。ひとつは、ミード自己論の内容を詳細に吟味することによって、そこにはどのような限界が内在しているのかを明らかにすることである。物語自己論によるミードの位置づけは、まず何よりも自己の社会性に関する礎を築き、基本的なアイデアを提供したという点に求められる。本論文はこれに同意したうえで、さらに、例えば「プレイ」や「ゲーム」、「一般化された他者」といった概念が、どのようなロジックで論じられており、どのような意味で自己の社会性が示されようとしたのか、そしてどのような限界がそこに内在しているのかを点検してゆく。ミードのとったロジックには、当然のことながら、彼の生きた時代と社会の影響が認められるわけだが、それが具体的にどのようなロジックとなって表れ、また彼の試みがどの地点で頓挫するのかを確認しておくことは重要である。

もうひとつは、物語自己論が目を向けるこんにちの社会現象が、どのような意味でミードが

目を向けようとした社会と異なっているか、という点にひとつの考察を加えることである。浅野は「自分を変える」という実践的な課題でその点を示している。確かに、セルフヘルプ・グループでアルコールリズムや死別体験を語ってゆく行為も、耽溺や悲嘆から自分を変えてゆこうとする実践ととらえることができる。しかし、その一方で、ミードの生きた時代・社会であろうと、こんにちの時代・社会であろうと、人間が人生航路上で「自分を変える」課題に直面することは、珍しくない、あるいはごく一般的なことだとさえ言える。問題なのは、同じ「自分を変える」課題であっても、こんにちの社会では、ミードの生きた時代・社会とは異なった性質を帯びているかもしれない、ということである。この点について、浅野が指摘する、変化する社会に対応して変わろうとする流動的な自己という視点で、本論文が念頭におくアルコールリズムや死別体験の物語行為をとらえるのは、かなり無理がある。したがってこれらの事例を念頭においたときに、ミード自己論が念頭におく社会的文脈とはどのような異なった性質があると考えられるのかを考察しておくのは重要である。このことを通じて、物語自己論がどのようなときにその威力を発揮しうるかについて、ひとつの提案を行なうことができる。

以上の作業を行なうために、ホルステンとグブリアムの整理に従う形で、まず、ミード自己論の祖型を与えたジェームズ自己論とクーリー自己論の問題構成と主要な概念の吟味から始める。

2. 自己の祖型 —W. ジェームズ自己論の検討—

ジェームズ自己論が持つ第一の特徴は、彼のとった方法にあった。それは『心理学』(James 1892)で「分析的方法 (analytic method)」と名づけられているものである。ジェームズは言う。従来の心理学では、感覚に関する単純な観念をまず設定し、しかる後にそれらの観念の「連合」、「統合」、あるいは「融合」として心的事象を説明しようとする「統合的方法 (synthetic style)」をとっていた。

しかし、… (中略) …直接的には知りようのない想像上のいくつかの「単純観念」から出発するので、その相互作用について尤らしいことを言われてもどうすることもできない。したがってあらゆる根拠からして、単純から複雑に進む方法はわれわれを幻想的錯覚に導く。学者ぶった人や抽象論者は皆、当然これを棄てるのを嫌うであろうが、人間性の豊かさを愛する研究者はむしろ「分析的」方法 (analytic method) によって、彼自身の内面生活において日常的に知っている最も具体的な事実から始めることを好むだろう。(James 1892=1993: 211-2)

ここで言われる「幻想的錯覚」というのは、あらゆる心的状態が要素としての観念の合成に

よって説明できるという錯覚のことを指している。こうした考えをジェームズは退け、心的状態についてわれわれが直接的に知りうること——彼の好む言い方では「暖かい」事実——を無視せず、むしろ方法上の出発点とする、という立場を明確に打ち出したのである。『心理学』に先立つ『心理学原理』(James 1891)の中では、この立場は内省的観察という方法として既に表明されている。「内省的観察は、われわれが真っ先に、そして常に頼らなければならないものである。…(中略)…それは、もちろん、われわれ自身の心を覗きこみ、そこで発見したことを報告することである」(James 1891: 185)。

内省的観察によって真っ先に報告されることは何か。第一に、自分の中にある心の状態がおこっているということ (James 1891: 185)、言い換えれば、「ある種の意識が進行しているという事実」(James 1892=1993:211-2)である。そして第二に、そうした意識が所属先を持っているということである。「すべての考えには所有者があるから、基本となる心的事実というのは、考えとか、この考えとか、あの考えとかではなく、私の考えということであるように思われる」(James 1892=1993: 214)。このように述べて、ジェームズは、心理学は「考え」を扱うだけではなく、自己を扱う必要があると主張した。

彼が分析的方法をとることで対決しようとしたのは、それ以上分割できない概念を設定し、その合成によってあらゆる心的事象を説明しようとする考え方——心理学では一般に要素主義と呼ばれる傾向¹⁾——であるが、彼は対決にあたって、われわれにとって直接知りうる「暖かい」事実を分析的に観察する方法を徹底し、その結果、J. ホルステンとJ. グブリアムも指摘するように (Holstein & Gubrium 2000: 21)、心的状態の帰属先としての「私」がわれわれの日常的な意識ないし思考の中でも頑健な存在であることを考慮に入れよ、という主張を明確にしたのである。こうした経験主義的な方針は、後に述べるクーリーやミードの研究にも共通する特徴である。

次に、概念枠組みという点でジェームズ自己論を読み解いてみたい。彼は、自己を「客我(Me)」と「主我(I)」との二つの部分に分け、後者が前者に反応してゆく、という図式を提出した。ジェームズによれば、客我とは、考え得る最広義で理解するならば、「人が我がものと呼び得るすべてのものの総和である」(James 1892=1993: 246)。その構成要素は、「物質的客我」と「社会的客我」と「精神的客我」とに分けられる。

物質的客我には、身体、衣服、家族、家、財産など、人が我がものと呼べるもののうち物的な性質を持っているものが分類される。社会的客我は、「彼がその仲間から受ける認識」と定義されている。ジェームズによれば、われわれは「同類のものから認められたい、しかも好意をもって認められたいという生来的傾向」を持っており、したがって、われわれを認知する人々にとって自分がどのようにイメージされているのかを気にし、認められるように反応する。この反応に対する刺激の部分にあたるのが社会的客我だ、と考えられる。われわれを認知する

人々は、実際にはいくつかの種類に分けられるから、それぞれのグループに対して人は異なった自分を見せることになる、とジェームズは指摘する (James 1892=1993: 249-52)。精神的客我とは、「私の意識状態、私の心的能力、および諸傾向を具体的に集めた全体」と定義される。ジェームズは続けて「この集合はいかなる瞬間にあってもその瞬間の私の考えの対象になり得るものなので、客我の他の部分が喚起するのと同じように情動を喚起する」と言う。このことから、能動的な意識主体としての自身がひとつの全体として意識され、これが何らかの反応を刺激する時、この刺激の部分が精神的客我にあたると考えられる (James 1892=1993: 252-3)。

ジェームズにとって自己の発達ないし進歩とは、諸々の客我が取捨選択を通して一定の階層関係に秩序づけられることを意味していた。最も底辺に近い部分に位置するのは、物質的客我の中でも特に生存のために基礎的な「身体的客我」が位置し、社会的客我は物質的客我よりも高く位置し、頂上には精神的客我が位置する²⁾。ただし、こうした自己の秩序づけを行なう方法は、達成できない客我を捨ててゆく選択だけではない、と彼は続ける。そこには直接的な倫理的判断や、他人の動作を見ることで自分の中に喚起された各自の判断、すなわち「他人の欲望の鏡に照らして見る」ことも含まれる (James 1892=1993: 265)。「他人の心に映った自己の映像に興味」を持ち、「その中に自分の生涯が投げ込まれている周囲の人々の顔に表れる承認、否認の表情に敏感でなかったら、私はいま存在していなかっただろう」 (James 1892=1993: 270)。ここには、後に論じるクーリーの「鏡に映った自己」の概念が先駆的に論じられている。

このようにして、ジェームズは、自己を心理学の対象として論じる中で、自己を過程としてとらえるモデルを最初に提出した。自己の過程は、刺激として把持される客我に対して反応してゆく過程として定式化される。ここには、後にミード自己論にも受け継がれる祖型的モデルを見て取ることができる。

3. コミュニケーション過程の発見 —— C. H. クーリー自己論の検討 ——

社会学自己論の基本命題である「自己の社会性」を、正面から課題の中心に据えて取り組んだのは、おそらくクーリーが最初である。有名な「鏡に映った自己 (looking-glass self)」という概念にしても、既に述べたように、ジェームズら当時最先端の心理学研究の中に既に用意されていたのだが、こんにちの社会学でそれがクーリーの発見として位置づけられるのは、ひとえに彼の理論の中で自己の社会性が根本的に重要な部分を占めていたからである。

クーリーは当時のアメリカ社会を変動期ゆえの道徳的解体としてとらえ、その結果損なわれていく人間らしい感情や性質を「情操 (sentiment)」や「人間性 (human nature)」という言葉に込めた。彼の三部作と呼ばれるもののうち最初に発表された『人間性と社会秩序

(Human Nature and Social Order)』(Cooley 1902)の序章最終部分で、クーリーは「"Human Nature"によってわれわれは一体何を意味するのだろうか」と問うている (Cooley 1902: 31)。そして彼は続けて、この言葉は曖昧に用いられるけれども、少なくとも次の三つの意味があるだろう、と述べる。第一に、「人間の厳密に遺伝的な特質 (the strictly hereditary nature of man)」。ただし、これについては、未だにはっきりとしたことが分かっておらず、せいぜい、社会の発展と共にゆるやかに変化しているだろう、ということが言えるにすぎない。第二に、「社会性 (social nature)」。これは、「単純な形の親密な結合あるいは『第一次集団 (primary group)』、とりわけ家族と近隣」によって発達させられる。これらの集団は、どこにでも見出せるもので、個人に対してある程度は同じやり方で作用する。社会性は、主としてある一定の基本的な「情操 (sentiment)」や態度から構成されていて、他者とつながっているという意識、是認する愛、非難の怒り、競争、社会的善悪の感覚などがその例にあたる。そして、この第二の意味が、われわれがふだん用いる語義に一番近いだろう、とクーリーは言う。第三の意味には——あまり日常的に使わないし、はっきり言うのは難しいのだが、とことわられたうえで——例えば金銭的な自己本位と気前の良さ、あるいは有能と無能のように、時代状況によって大いに変わる部分が含まれる、とされる。しかしながら、より一般的な意味では、人間性は教授可能なことをその基本的な特質とし、必ずしも変化しないのだ、と彼はここでの議論を結ぶ (Cooley [1902]1964: 32-4)。

以上に述べた「人間性」概念のうち、第二および第三の意味こそが彼の関心の対象であった。既に述べた通り、彼は当時のアメリカ社会に批判的な視線を送っていた。しかしながら、時代に対する批判を理想的な状態の呈示によって端的に行なうやり方を、「モラリスト」たちのやり口として彼は受け入れなかった。例えば『社会組織論』の中ではこう述べられている。「過去の道徳哲学は、個人のもつ未成熟さ、もしくは漸進的な進歩のプログラムについて釈明の余裕をあたえず、個人のまえに絶対的な行為基準を設定することによって、その多くが的外れなものとなってしまったのではないだろうか」(Cooley 1909=1970: 15, ただし訳語を一部変更した)。彼は、社会の変革もまた「共感的 (sympathetic)」でなければならないと考えた。ここでいう「共感的」なやり方は、社会集団が不変の人間性を育む可能性を分析的に十分把握したうえで評価を行なう、という意味である。³⁾

このような考えに基づいて、いかにして個々の人間の中に第二の意味の人間性(「社会性」)が育まれるのかを探求するためにクーリーがとったのは、自分の二人の子供を詳細に観察するという方法だった。それによると、彼の長男Rは、3歳ごろ、初めての子だったせいだけで遊びをすることが多かったが、その最中もほとんど常にはっきりと声に出してしゃべっていた。Rの話の話を聞いていると、電話で誰かの声を聞くのに似ていて、話の宛先は「君 (You)」以外にははっきりとした形をとっていなかった。だが、やがて「ドロシー」や「ピギー」と言った

実際の名前が呼びかけの対象になるのが認められるようになる。そして、ある時、彼が床にすべって転んだ時、こう言ったのが聞こえた。「君が転んだのかい？いや、僕がさ (I did)」。この報告に続けて彼はこう述べる。

ここで注目する主要な点は、これらの会話が、時折の、あるいは一時的な想像の発散ではなく、永続し、後のすべての思考にとって基礎となる精神の社会化の素朴な現われだ、という点である。幼児の独り言の背後にある想像上の対話は、幾分もっと精巧で、無口で、洗練されたものへと変形するが、それは決して止まない。成長した人々は、子供と同じように、ふだんはこうした対話に対して無意識である。われわれは成長とともに、たいていはそうした対話を大声に出すのを止めてしまうし、明らかに独りでする瞑想や思考実験もたくさん行なう。しかし、概していえば、確かに、大人についても子供と同じように、精神は知覚する会話の中ではたらく。それは、われわれにとって親しみがあって無意識なものであるがために、めったに気づかれることのないもののひとつであるが、われわれは試みればそれを知覚できるのである。(Cooley [1902]1964: 89-90)

一連の観察によってクーリーは、乳幼児が「I」という言葉を使用する以前から想像上のコミュニケーションを絶えず行っていることを見出した。他者とコミュニケーションする衝動は最も原始的なものであり、大人の場合もそれが顕著に現われただけで原理的には変わらないのではないかと彼は考える。とすれば、第一次集団の中でわれわれの人間性が育まれるのは、そうした想像上のコミュニケーションを媒介してのことである。ここで「想像上の」と言われる意味は、われわれがさまざまなシンボルを用いて構成する他者と交流する、という意味である。

有名な「鏡に映った自己」という概念は、想像上のコミュニケーションによって人々が、既に述べた第二の意味での人間性（「社会性」）を獲得してゆく様を表現するために用いられた比喩であった。つまり、想像上のコミュニケーションは、自分に対して肯定的な反応を示したり、否定的な反応を示したりする他者とともに進行するが、それはしばしば、相手にとって自分がどのようなイメージで映っているか、というはっきりとした想像の形をとることが多い。クーリーは、そのような事態は、ちょうど自分の容姿を鏡に映してそれを気にするのに似ているから「鏡に映った自己」と呼べるだろうと論じ、その構成要素として、(1) 他人に対して自分がどう見えるかという想像、(2) そうした見え方についての他人の評価に関する想像、(3) 誇りや屈辱といった感情、という3点に分けたのである (Cooley [1902]1964: 184)。自己を鏡に映すという営みは、発達的にはごく初期から、他の人間の反応を気にするという形で既に保持されている。クーリーの観察によれば、娘のM（さきほどのRの妹）は、生後14ヵ月で

既に大人の冷淡な態度や叱責の調子には敏感に反応し、反対に微笑まれると常に上機嫌であった。また、Mが生後16ヶ月の時、欲しいものを兄のRが渡してくれない場面では、泣きまねをしながら時折目を上げて、自分の作り出す効果をちらちらと見たのである。こうした観察からクーリーは次のように論じる。乳幼児が見せる他人をさかんに気にする身振りは、社会的自己の原型である。乳幼児にとっての対象は、他人に関する「可感的な (visible and audible)」情報に限られるけれども、成長した大人の場合は豊富な経験によって内的に他者をつくりだすことができる。とはいえ、両者は構成する他者の具体性に程度の差こそあれ、他者を参照する点では同じである (Cooley [1902]1964: 198-9)。要するに、クーリーにとって、人間性の発達とは、他者の視点をとりながら想像上のコミュニケーションを行なうことによって、チェックを受けながら達成されてゆくものであり、第一次集団は、人間が可感的な情報のみに頼らずに内的に他者を構成できるようになってゆく過程に直接関わる、という意味で「第一次的」という名称を与えられるのである。⁴⁾

さて、以上のように、有名な「鏡に映った自己」を含めたクーリー自己論の基本的な構図を整理すると、彼の社会学自己論の意義は、「鏡に映った自己」という概念そのものよりは、むしろ想像上のコミュニケーション過程に対するわれわれの注意を喚起した、という点に求められるのがわかる。われわれは、しばしば内的過程の複雑さに気づかないがために、社会化を単に模倣の結果と同一視したり、あるいは、経験的にすぐに知覚できる類のコミュニケーションとはまったく共通性を持たない過程がわれわれの内側で分離されておこっている、と考えたりしがちである。それに対してクーリーは、乳幼児の観察にヒントを得ながら、一見分離された内側のように見えるところに、実は複雑なコミュニケーションの過程が作動していることに気づき、それを力強く論じたのである。

しかしながら、クーリー自己論は次のような疑問に対して限界もあった。確かに、われわれは想像上のコミュニケーションを媒介として自らの社会性を形成しているという点には賛成できるとしても、それは例えば具体的にはどのような過程によってか。「鏡に映った自己」は、先に述べたようにあくまでも比喻であって、われわれが何かある経験的な現象に対して、そこに想像上のコミュニケーション過程が介在していることに改めて気づくための道具、あるいは一種の起爆剤として鋭く働くことはあるけれども、それ自体として想像的コミュニケーションの過程を説明するものではない。また、クーリーが行った乳幼児の詳細な観察と分析も、他者とコミュニケーションする衝動が、われわれ自身の思う以上に根本的である、という点をわれわれに気づかせてはくれるものの、決してそれ以上の知見を提供してはいないのである。彼の論は、「人間性はいかにして社会集団の中で発達するのか」という問いに答えようとするものから、「自分が信じているところの望ましい人間精神の状態が実現するには、いかなる社会的環境が条件となるのか」という問いに答えることで満足するものへと、いつのまにか滑り込んでしまっ

いる⁵⁾。そのためクーリーが「モラリストたち」のやり方を強く嫌って保持しようとした分析の冷静さも早々と頓挫してしまい、「鏡に映った自己」や「第一次集団」は、それ自体をどのように分析的に適用するののかというガイドを付されることなく、そのまま後代に残されたのである。⁶⁾

4. 社会学自己論の理論的基盤 —— G. H. ミード自己論の検討 ——

ミードは、一般に社会学自己論の始祖として位置づけられているが、その理論内容について十分に吟味されているとは言いがたい。彼が生前に残したのは30数本の論文だけで、代表作である『精神・自我・社会』と『19世紀の思想動向』は、彼の講義の速記録や学生のノートをもとに、後に編集されたものである。これらの著作の中で、ミードは自分のアイディアに異なる事例や角度から何度も迫っており、その苦闘はまさに息を呑むばかりである。その反面、同じテーマをいくつもの違う言い方で表現したり、同じ概念を拡大して適用したりするために、これらの著作は確かに難解に見える。本節は、ミードの壮大な社会理論を視野に入れながら、独特の意味を与えられたいくつかの概念を検討し、社会学自己論が彼の遺産を受け継ぐ際の課題を明確にする、というねらいを持っている。

ミードは、『精神・自我・社会』の第29章「自己についての社会説と個人説との対比」の冒頭で、個人の自己についての考え方には、「個人が包括され、相互に経験的に作用しあっている社会過程から導き出す型」のものと、逆に個人の自己から社会過程を導き出す型のものがあると述べる (Mead 1934=1995: 274)。そして、彼が主張したのは、二つのうち前者すなわち自己の社会説を徹底させることであつた。ミードによれば、伝統的な心理学は、「経験の内容は、たとえその環境や文脈が社会的なものであつても、まったく個人的なもので、基本的にはいささかも社会的な用語で説明されるべきでない」という仮定をもっており、自己の発達を経験主義的に論じたクーリーでさえ、そうした仮定から自由ではなかつた⁷⁾。しかし、彼の解釈は、そうした部分的な社会説からも自らをはっきりと区別する。

なぜ、ミードは徹底した社会説を選ぶのか。その理由をミードは次のように述べる。

われわれの見地の利点は、それが詳細な説明を与え、実際に精神の起源と発展を説明することを可能にしていることである。これにたいして、精神が個人有機体の生得的な生物学的資性であるという見解は、精神の本性もその起源も全く説明できないのである。さらに、精神とはいかなる種類の生物学的資性なのか、進化論的進歩のある特定の次元で、有機体はいかにして精神を所持するにいたつたか、ということも説明できない。(Mead 1934=1995: 275-6)

ここで述べられているように、ミードにとって「精神」とは進化論的進歩とともに獲得されるもので、「下等動物の知性とは区別された人間という動物の反省的知性 (reflective intelligence)」(Maed 1934=1995: 149) を意味していた⁸⁾。ミツバチやアリは、明らかに人間の知性とは異なる本能的・反射的な反応によって組織的な行動を可能にしている (つまり、ある種の社会ないしコミュニケーションを営んでいる)。とすると、人間に特有な精神は社会を構成する前提ではなく、少なくとも進化論的には後発であるはずだ。こうしてミードの課題は、人間に特有な精神が進化の過程でどのように生じ、発展してきたのかを説明することに向けられた。つまり、人間精神は他の種の動物とどこが違うのか、という問いが彼の理論を通底する。そして、この問いと平行して、人間社会が進化する過程での精神の発展と、個体発達過程での精神の獲得という二つの層の問題が並行して考察されることになる。

人間と他の種の動物との違いが端的に論じられている部分が、『精神・自我・社会』の第16章「精神とシンボル」の中にある。

獲物の匂いが猛獣の注意を引きつけ、その匂いに注意することによって、その飢えを満たし、その未来を保障する。このような状況と、われわれが言うような合理的に行動する人間の行為との相違はなにか。根本的な相違は、人間の個人が、なんらかの仕方、それがなんであろうと、このような性格を、他者及び彼自身に指示していることである。このような指示的ジェスチャーによって、事物の性格を象徴化することが、少なくとも、知的行為にとっての道具を与える機構を構成するものである。こうして、人は特定の足跡を指して、それが熊だというのである。今や、あるシンボルによって足跡の種類を確認し、その集団のさまざまな成員に、特に後になってその個人自身に、それを利用できるようにするのが、人間の知性についての特徴的な事柄なのである。(Maed 1934=1995: 151)

例えば天敵の匂いによって走り出すように、ある種の刺激に対して反応するのはどのような下等動物にも備わった基本的な機構である。人間の場合には、発達した中枢神経を基盤にして、そうした反応を一時的に抑制し、反応を遅延することができる。このような生物学的基盤によって、人間は、下等動物であれば即座に反応するしかなかった刺激を、直接的環境から分離した形で内的に保持することができる。こうして、例えば「熊の足跡」は、単に直接的環境からの刺激として逃走や隠れるといった特定の反応を引き起こすだけでなく、時空間を超えて自分自身にも他者にも刺激として指示される。このような刺激が、ミードのいう「シンボル」である。

他者に何かを指示することができれば、その指示対象によって自分自身を同じようにに刺激することができる。そして、反応を遅延する時間を利用して、そうした刺激に対する反応をいろいろと試演することができる。この過程がミードのいう「思考」である。それは、外的には

抑制された形で自分自身に対して何かを指示し、それに反応するという点で、本来的には外的であったコミュニケーション（身振り会話）の過程が個人有機体の内部に取り込まれたことを意味している。そして、この過程の中で指示対象としての自分自身を持つことを、ミードは、人が「自己」を持つ、あるいは「自己意識」がはたらく、と表現したのである⁹⁾。したがって、ミードによれば下等動物は自己を持たない。というのも、それらはただ与えられた刺激に対して外的に反応するのみで、内的にそうした刺激を用いて反応を試演することはないし、したがって対象としてのそれ自身が現われないからである。また、われわれが何か習慣的な行動を型どおりに行っている最中も、自己意識は作動していない。例えば、私がいつもの道を通って、いつもの駅で乗り換えて通勤するとき、しばしば、いつの間にかある地点まで精確に連れていかれていた、という時がある。この時、確かに私は刺激に反応しながら、進路を変えたり、止まったりしているのだが、それは自分自身にそうした刺激を指示し反応してみる、という類の過程ではない。このようなときには私は、行動はしているけれども自己は持っていない（もっとも、そのような時でも、たいてい何か他の面で自己意識がはたらいっているけれども）。

このような考えによって、ミードは自己の決定的な特徴を「それ自身が対象である」ことに求め、身体をはじめとする諸対象から区別した（Maed 1934=1995: 171）。そして、個人が自己を持つためには、内的なコミュニケーション過程が論理的にも先行していなければならないし、進化論的には人間という種の段階に到って初めて自己が発生した、と彼は主張したのである。「私が特に強調したいのは、そのなかで生じる自己意識的個人に、社会過程が時間的、論理的に先行しているということである」（Maed 1934=1995: 230）と彼が言う時、「時間的」先行とは、種としての進化と個体発達という二つの意味での時間的先行を含んでおり、「論理的」先行とは、自己意識の作動過程には外的なコミュニケーションの過程が既に組みこまれている、ということの意味している。

精神の資性が人間社会において十全に発揮されるようになったのは、言いかえれば、人間が社会生活の中で自己意識を存分に活用するようになったのは、社会が近代的になって成熟してゆく過程である——このことをミードが示そうとしたのが『19世紀の思想動向』である。進化を単に種としての進化としてではなく社会の進化としてとらえ、両者の間に連続性を想定するという点では、彼は確かに社会進化論者であった。

社会は、自らが目の前に見いだす問題に適応することで、動物種が発達するのと同じように発展する。社会も、個々の動物がそうであるように、食糧の問題や天候の問題に直面するが、それは社会的なやり方で解決される。われわれが、ある状況において、なにが重要かを分析の過程を通じて指し示す能力をもつ人間という種に到達したとき、個人の形態に精神が生じうるような位置にいたったとき、すなわち、個人が自分自身に立ち返ることができ、他

者を刺激するのと同じように自分自身を刺激できるようになったとき、また個人が自分自身のなかに、集団全体の態度を呼び起こすことができ、コミュニティ全体に属する知識を獲得できるようになったとき、個人が、組織化された知性を特定の目的に向かわせるような一定の条件のもとで、コミュニティ全体が反応するように反応できるようになったとき、このようになったときには、われわれは、自己意識的な仕方でも問題を解決する過程をもったものになるのである。われわれは、そのなかに、進化の全過程において発達してきた知性を直接用いる人間精神の進化を見ることができる。それは知性を直接的な方法で用いるが、われわれはこれを「精神的」と呼ぶ。(Maed 1936=1994: 101, ただし訳語を一部変更した。)

最後の部分で端的に述べられているように、ミードによれば、社会の進化は、われわれが「自己意識的な仕方でも問題を解決する」ことができるようになることであり、それは生物学的進化において獲得してきた知性を「直接的な方法」で用いるようになることである。この方法とは、コミュニケーションを通して社会の問題を解決し、社会を変化させるやり方のことを指している。もちろん、何らかの意味で社会の問題を解決しようとする傾向は常に社会のなかに組みこまれていた。例えば宗教的な解決は、すべてのことは人間の有限の知性では思いもつかないような絶対者の目的に従ったものだ、という想定から導かれる。しかし、結局のところ、その目的が達成されるのは来るべき世界においてであって、いまここにある社会においてではない。その他にも、ある理想的な社会の状態を打ちたてるという知的な営みもあるが、(宗教的な解決を含めて) それらに共通するのは、具体的な社会状況の中から問題解決的な行為をおこす過程と結びつかない、ということである。そのような行為をおこすには、ある人々にとって共通の結果、言いかえればその集団にとっての進歩をもたらす鍵となる問題点の指示ができなければならない。ところがその問題点は、往々にして容易に指示できるものではなく、十分な分析を必要とする。そうした分析は、人々が自分の属する集団(あるいは「コミュニティ」)に属する他の成員がその状況をどのようにとらえ反応しようとしているのか(「態度」¹⁰⁾)を知り、それを自分自身に対して指示し、あれこれと思考をめぐらす、という過程によってもたらされる。分析の結果、人々が集団に共通の問題点を指示できたならば、その人々は、他の集団成員すべての態度を組織化するのに成功し、集団全体の態度を取得したと言える。こうして人々は具体的に問題解決の行為をおこすことができる。以上の過程が、ミードのいう「自己意識的な仕方でも問題を解決する」の意味するところである。そして、『19世紀の思想動向』全体を通して彼が分析したのは、自己意識的な問題解決のスタイルはわれわれに突如もたらされたものではなく、歴史上の変化を通して醸成されたものである、ということであった。¹¹⁾

以上に述べたことの中には、ミード自己論上の重要概念が三つ含まれている。まず、ミードが頻繁に用いる「他者の態度の取得」という概念である。これは、集団にとっての問題点を探

り出すために行なう思考の中で、あたかも他の集団成員であるかのように振る舞い、自分自身に対して語りかけることを指している。というのも、そのように他者として振る舞うことができるということは、その他者が持っている反応群を彼自身の中に持ったことになるからである。また、さまざまな他者の態度を取得し思考した結果としてある問題点を指示できるようになったとき、その指示は個々の他者に対してではなく集団に対してなされた反応だ、と捉えることができる。このときの反応の対象として設定されたのが「一般化された他者の態度」という概念である。そして、以上のふたつに関連して、ミードの「自己」概念には、先に述べたような刺激の対象としての自身を持つという意味よりもさらに限定された用いられ方がある。すなわち、有機体個人が他者の態度を取得して以前とは異なった角度から自身を刺激したり、あるいは以前と異なる一般化された他者の態度を取得したりする事態を指してミードは「異なった(新しい)自己になる」という言い方をする。この時の「自己」には、人間社会の進化とともに獲得される、他者の組織化という点でより高い段階の自己意識的反応という意味が込められている。

さて、個体発達という観点から、人間が精神的になるための装置がわれわれの社会に組み込まれているのかという問いに対してミードがイエスと答えるために導入したのが、「遊戯 (play)」と「ゲーム (game)」という概念である。彼は、社会進化上で自己が身体から区別される最初の段階は「生霊」というアイディアだろうと述べる。生霊は、身体の中にいるがそこから分離することもでき、人間はそれを誘い出したり、あるいは場合によっては殺したりすることもできる。「生霊は、子供たちが設定した想像上の遊び仲間として空想のなかに現われ、この遊び仲間を通して、子供たちは遊戯のなかの彼らの経験を統御するにいたる」(Maed 1934=1995: 175)。そして、ミードは『精神・自我・社会』の少し後の部分で、このような子供たちの操作と統御が日常的な遊びの中に見出せると論じる。

われわれは、子供たちのなかに、このような生霊に符合するなものかを見いだす。すなわち、多くの子供たちが彼ら自身の経験のなかで作りに出した、目に見えない想像上の仲間たちである。子供たちはこのような仕方、彼らが他の人たちのなかに呼び起こし、また自分自身のなかに呼び起こした反応を組織化する。もちろん、このような想像上の仲間との遊びは、日常の遊びのなかの特に興味深い局面にすぎない。このような意味の遊戯、特に組織化されたゲームに先行する段階の遊戯は、なにかのふりをする遊びである。子供は、母親のふりをし、教師のふりをし、警官のふりをして遊ぶ。すなわち、われわれが言うように、さまざまな役割を取得する。…(中略)…子供たちの側におけるこのような傾向は、子供たちの取得する役割が訓練の基礎になっている幼稚園で、われわれが利用しているものである。(Maed 1934=1995: 186-7)

ここで、ミードが想定しているのは、クーリーが我が子の観察を通して発見したのと同じ想像上の仲間とのコミュニケーションである。つまり、幼児期に想像上の仲間の役割を演じる遊びを通して、思考の過程で他者の態度を取得する能力が磨かれるのであり、その具体的な場が遊戯なのだろう、ということである。彼が、さまざまな社会状況に関する論述の中で「他者の態度の取得する」という言い方に代えて「他者の役割を取得する」という言い方をするのも、この点に関係している。そして、上の引用文ですでにふれられている「ゲーム」は、「遊戯」よりは発達上の高次の段階に位置し、人間が単に他者の役割を演じるだけでなく、それを組織化することを要求する論理を組みこんでいる場のことを意味している。

もしわれわれが、遊戯と組織化されたゲームにおける状況とを比べてみると、われわれは、ゲームをしている子供は、そのゲームに参加している他のすべての子供の態度を取得する準備ができていなければならないし、そして、これらのさまざまな役割が相互に明確な関係をもっていなければならないという本質的な相異に注目する。…(中略)…さきの初期の段階では、子供は、気の向くままに一つの役割から他の役割に移る。しかし、数人の人が参加するゲームでは、一つの役割を取得する子供は、他のすべての役割を取得する準備をしなければならない。もし彼が野球のナインになったなら、彼自身のポジションのなかに含まれているそれぞれのポジションに反応しなければならない。彼は、他のすべての人が、彼のプレイを遂行するためになにをしようとしているかを知らなければならない。彼は、これらの役割のすべてを取得しなければならない。これらの役割はすべて、同時に意識のなかに呈示されなければならないことはないが、ある瞬間には、彼は三人や四人の個人、例えば、球を投げようとしている人、それを捕ろうとしている人などを自分の態度のなかにもたなければならない。(Maed 1934=1995: 188)

こうしてみると、「ゲーム」が「一般化された他者」概念への対応を想定されているのは明瞭である¹²⁾。つまり、「遊戯」と「ゲーム」は、ごっこ遊びや規則のあるゲームを具体例とした、他者の態度の取得とそれらの態度の組織化(「一般化された他者」の態度の取得)を個人が十全に行なえるようになる発達上の訓練機能を果たす場を意味しているのである。

以上の部分で私たちは、ミード理論の全体的な構図を視野におさめながら、主要な自己論の概念枠組みを読み解いてきた。彼が徹底させようとした自己の社会説とは、生物学的、歴史的、そして個体発達的にもコミュニケーションが有機体個人の内部にとりこまれ、その結果として自己意識が生じるという立場であった。そして、自己意識は、他者の態度を取得し、それに反応する過程として捉えられる。この過程を表現するのに、ミードは「I」と「me」の図式を採用する。

自己意識を持つためには、人は、その人自身の有機体のなかに、彼がやろうとしている事柄を統御するものとして、他者の態度をもたなければならない。その態度を取得するなかで、人の自己の直接的経験に現われるものが、われわれが「me」と名づけるものなのである。

「me」に対抗するのが「I」である。個人は単に権利をもつだけでなく、義務ももつ。彼は、単に市民、共同体の成員だけではなく、彼はこの共同体に反作用するものであり、共同体にたいする彼の反作用において、ジェスチャーの会話のなかでわれわれが見たように、共同体を変革させるものである。この「I」は、彼自身の経験のなかに現われるとき、共同体の態度にたいする個人の反応である。(Maed 1934=1995: 241, ただし訳語を一部変更した。)

「me」に対して「I」が反応するという点に限って言えば、この図式はジェームズの自己論にあったものと同じである¹³⁾。ただし、ジェームズが、「Me」を「人が我がものと呼び得るすべてのものの総和」と簡潔に論じるや否やその分類に入ったのに対し、ミードは他者の態度の取得という概念をそこに組みこんでいる。人が何かを「我がもの」というためには、ひとたび外の視点に出てそこからその「我がもの」を指示する過程が——どんなに日常的には自明視されていても——論理的に不可欠である。つまり、社会学自己論の伝統におけるミードの最も基本的な功績は、クーリーが既に「鏡に映った自己」という比喻によって直感的につかんでいた他者の視点という要素を自己のメカニズムの中に論理的に組みこんだ、という点にこそ求められるのである。

しかしながら、まさにこの地点でわれわれはミード自己論の限界に出会う。確かに、彼は自己のメカニズムに他者の視点を説得的に組み込んだが、われわれがさまざまな現象を経験的にとらえようとしたとき、人々がいかなる形式によって他者の態度を取得し、それに反応してゆくのかという点を捉えるための基盤までは、彼の自己論の中には用意されていない。個体発達という観点から彼が用意した「遊戯」と「ゲーム」という概念は、確かにごっこ遊びや野球といった経験的なレファレントを与えられてはいるが、基本的には、有機体個人が問題解決にふさわしいだけの精神的な資性を獲得するためにクリアしなければならない条件を指示する概念の域を出ていない。先に紹介した部分をもう一度見ると、ミードのロジックは次のようになっている。幼児の「なにかのふりをする遊び」は、他者の態度を取得するという営みとの同型性を持っており、したがってその原初的な形態のひとつではないか。また、取得した他者の態度を組織化するという営みについては規則のあるゲームとの同型性が認められる——というのも、そうしたゲームでは、他の成員すべての態度を取得していないと、適切な行動がしばしば不可能になるから。このようにみると、ミードが主張したのは、「他者の態度の取得」およびその組織化には何らかの経験的なレファレントがあるはずだ、ということにすぎず、「遊戯」と

「ゲーム」を含めてそれ以上のことについては、あくまでも仮説的なアイデアの提示に留まっている。

さらに、そもそも他者の態度の組織化とか、われわれが「一般化された他者」の態度を取得するというのは、一体どのような事態のことだろうか。ミードが他者の態度の組織化について論じる部分を読むと、そこで常に想定されているのは内的な会話、とりわけディスカッションの形態をとる過程である。われわれは人生上のさまざまな局面で、習慣的な反応を止め、自分がどのように反応すればいいのかを思考する。あの人ならば私に対してこう言うだろう、それに対して試しにこのように応えたとすると、今度はかくかくの立場として私にかけられる期待にそぐわないだろう、では一体どうするのが一番いいのか——このような過程が有機体個人としての私の内部で次々と起こり、ある時点で私は自信をもってひとつの反応を選び取る。言いかえれば、ある統一的な自己として再び外的なコミュニケーションに参加してゆく。このようなタイプの自己意識は、確かにわれわれの経験の一部分を的確にとらえてはいるが、しかしあくまでもひとつの典型例を示すにすぎない。つまり、他者の態度の組織化ということをどのように捉えられるかと問うた時、ミードの自己論の中では「内的なディスカッションの結果としてそのような組織化がもたらされる」という以上の答えは出てこないのである。

既に説明したように、彼の自己論は、自己とは一見無関係に見える社会過程がそこに本来的に結び付いていることを、進化論的な立場から論証することを最も主要なねらいとしていた。そのため、人々の実践の中でどのように他者の態度が取得されるのか、そして人々はどのような形で他者の態度を組織化してそれに反応しようとするのか、という経験的な探求の準備は十分なされないままで残された。つまりミードが有効に行なえた主張は、「人間が精神を十全に体现するとき、すなわちあるまとまった自己として社会に向けて反応してゆくことができるときには、他者の態度は組織化され一般化されていなければならない」というものに留まっている。

5. ミード自己論の意義と限界に関するさらなる検討

ここまで、ジェームズ、クーリー、そしてミードの自己論を順に取り上げ、その主要な理論図式と概念を読み解きながら、そこに孕まれる限界を論じた。この節では、ミード自己論の意義と限界を再度整理しながら、さらに、物語自己論の射程との対比を行なう。

本論文で取り上げた初期社会学自己論の遺産のひとつは、H. ブルーマー (Blumer 1969=1991: 80-1) も指摘しているように、自己を有機体個人のなかにあらかじめ固定的に存在する実体としてではなく、何らかの刺激に対して反応する過程としてとらえた点にある。これは、ジェームズによって祖型が用意され、ミードによって深められた。確かに、われわれにとって、「わたくし」なるものが外的環境の如何に関わらず常にあるという感覚は頑健で——

ジェームズの言葉を借りれば——「暖かい」事実である。しかしながら、このように信頼をおかれる「わたくし」は、有機体個人がまとまった形で環境に反応してゆくために必要な準拠点であり、またそれゆえにあてにもされるのである。しかし、自己を過程ととらえることで、それがどんなに一般的に信頼されるものであろうとも、その背後にあるのは、さまざまに変化する刺激に対してわれわれが応えてゆく調整の過程だということが明確になる。自己を経験的に探求する社会学は、過程としての自己を外部の視点から観察し、その特徴を社会に対して指示するという営為に他ならない。その時、人々の信頼とは別にこの変化する過程を経験的にとらえる枠組みがあるだろうか——これが、現在の社会学自己論が取り組むべき主要な課題となる。

初期社会学自己論のもうひとつの遺産は、既に多くの論者によって認められている通り、自己の過程には他者の視点が必須である、という点に求められる。この点を直感的なやり方で見出したのはクーリーだったが、それを掘り下げて展開したのは——ここでもやはり——ミードである。クーリーは、人間性の未発達な幼児を観察する中で、彼・彼女らが極めて巧みに想像上のコミュニケーションを用いているのを発見し、成人の内的過程も——われわれがしばしば気づかないだけで——想像上のコミュニケーションを用いていることを鋭く指摘した。ミードは、そうした内的コミュニケーションが、系統発生的にも個体発生的にも、外的な身振り会話を個体の内部に取り込んだものだと考えた。

しかしながら、われわれがミード自己論を継承する際に考えなければならないことがある。ひとつには、ミード自己論の諸概念は、決して人間行動を分析するのに十分な内容を持ってはいない、という点である。前節で述べたように、ミードが説いているのは、人間が近代的なスタイルでの問題解決を行っていくためには、他者の態度を取得し組織化することが必要であるが、そうした能力はおそらく遊戯やゲームを通じて身につけられるのであろう、ということである。この点について、船津衛は次のように述べている。

ミードは、子供の遊びが「プレイ」から「ゲーム」に発展する過程において、「一般化された他者」の期待が形成され、その期待の取得によって自我のより一層の発達が促進されると考えた。つまり、子供がかかわる人間の数が増え、その範囲が広がることによって、自我の社会性が拡大されることを明らかにしたのである。そして、ミードにおいては、このことが子供の場合のみならず、大人の自我の形成と変容に関しても、同様に当てはまるものと考えられていた。(船津 1989: 130)

しかし、こうした子供と大人のアナロジーを考える際、われわれは従前から発達心理学においてひとつの重要な議論がおこっていることに目をむけるべきである。それは、20世紀の発達心理学においては、一般には青年期と呼ばれるころに向けて完成する能力があり、しかもそ

これらの能力が得られなければ人間として何か根本的に劣った存在であるかのような思いこみを与え易い、そうした偏ったわれわれの発達観が露骨に保持されているという批判である（浜田1993；無藤・やまだ 1995）。この指摘をふまえると、確かにミードがいうようにわれわれが何らかの仕方では他者の態度を取得し組織化することがあるというところまでは認められても、標準的な成人は「遊戯」から「ゲーム」の段階を経ていつでもそうした作業を行なう能力を持っている、とみることは決してできない。そもそも自己は成人の人生航路上のさまざまな局面で再構成される過程であり、そのような再構成の過程においてどのような形式によって他者の視点が取得され組織化されるのか、ということが経験的な学としての社会学自己論にとって中心的な課題になるのである。

物語と自己を理論的に結びつけることの意義は、ひとつには、上に述べた点に求められるだろう。われわれには、成人になってもなお自己の再構成を行なう必要が生じる可能性がある。そうした必要は、個人の苦境、あるいは、生き難さや居心地の悪さといった感覚的な形で経験されるかもしれない。そのような状況にある人が、内的なディスカッションを通じて、問題点を指示し、他者の態度をまとめあげられる場合も、もちろん考えられる。しかし、先ほど述べたような感覚的な経験の場合には、彼・彼女の関心はむしろ内側に向く。つまり、私はいったい何者なのか、なぜ私がこのような状態であるのか、といった明示的・暗黙的な問いが意識・感得されるだろう。そうした場合、彼・彼女たちはしばしば物語を語る。それは、時間的な経過とともに、語り手が現在の状態にあることを説得的に示す人々の方法である。物語にはさまざまな登場人物が現れ、それぞれの場面で主人公にはたらきかけることによって一定の態度を示す。それらの態度は、物語全体の中に束ねられ、時には完全には組織化されない矛盾や空隙を孕みながら、語り手がさらなる行為を採るリソースとして機能する。このような意味で、物語行為は、自己のうちミードが埋められなかった部分に有効な理論枠組みを提供する。

われわれがミード自己論を継承する際に注意しなければならないもうひとつの点は、ミード自己論の背景となった歴史的・社会的状況に関わっている。19世紀末以降、アメリカは急速な産業発展と、その労働力となる大規模な移民の流入を経験していた¹⁴⁾。その中でも1871年の大火からの復興過程にあったシカゴは急速な社会変動のいわば象徴的な存在で、移民間の対立、非行・犯罪の増加、スラムの発生、労使の対立といった問題が次々に噴出していった（船津1989: 31）。こうした状況がミードに与えた影響について、R. バリーは次のように述べる。

ミードは、シカゴにおける中心的な人物だった。彼は、アメリカの諸伝統の対立と移民に関する新しい諸問題に貢献した。ミードは、移民の出現でもたらされたそれらの諸問題は、外国で生まれた人びとが持つ独自の関心(unique interest)の発展と、コミュニケーションの経路を創造することで解決され、それを通じて移民が彼自身のコミュニティや都市の発展の

ために有意義な役割を果たせる、と信じていた。職業訓練への関与、教育システムの改良、新しい環境の観点から見た豊かなコミュニティの感覚の発達を育成すること——これらすべては、新しい市民たちの中で、新しい力と未開発の資源が現れるのを促進する試みであった。なぜなら、新しい市民たちにとって、彼らの関心 (interest) がただ道理にかなっているだけでなく、適切かつ必要であることが示される必要があった。民主的なコミュニティの継続と発展は、コミュニティの生活への知識に基づく協力的な参加を行なうことにかかっていた。新しい市民たちの感受性は、彼・彼女たちがコミュニティの中で安心できる以前に、コミュニティの関心の中に反映されていなければならなかったのである。(Barry 1968: 176-7)¹⁵⁾

移民に関する問題は、ミードが念頭においていた唯一の問題ではもちろんなかったのだが、それは確かに彼の自己論の背景になっていた。つまり、異なった立場の人々同士の関心を調整する能力と形態が、ミードの主要な関心だったのである。

しかし、上に述べた移民のケースを、本論文が念頭におくアルコールリズムや死別体験のケースと見比べると、大きな違いがひとつあることに気づく。前者においては、自分とは生まれも関心もまったく異なる人々の存在が、「他者」として既に明らかである。ここでいう「他者」とは、自分とは異なる存在として指示可能であり、かつそのことによって同時に自身を指示することが可能になる、そうした対象のことである。つまり、前者の場合、「彼らがいる、そしてわれわれがいる」という構図は所与である状況が前提されているのである。そこでの問題は、そうした他者とコミュニケーションし、共通の統合的な視点を獲得する方途、言い換えれば、同じ「われわれ」になる方途ということになる。これに対して後者のケースでは、最初から名指すべき「他者」は決して明確ではない。

かりに——ひとつの思考実験を試みよう——社会の中で、アルコールリズムや死別体験による深い悲しみを持つ者にとって異なる集団、例えば「正常者」なる人々が存在していて、その人々が自分たちから見て異なる存在として（つまり「正常でない」者たちとして）「アルコールリズム」や「異常な悲嘆を行なう者」を指示したとしよう。もし状況がこのようであれば、それは同時に、指示された側の人々にとって「正常者」たちは「他者」であり、彼・彼女たちは、そうした「他者」に対抗する者として自らを指示できるだろう。しかしながら、状況はそうなっていない。人々にとって最初に与えられているのは、明確に指示できない、しかし何かを変えたいという、そうした個別の状況で味わう感覚である。そこで課題となるのは、彼・彼女たちなりの言葉によって、他者の態度を新たに取得し、組織化された形に配置し直し、社会的世界の中で位置づけの感覚を獲得する、そのような意味で自己の再構成過程を実現することなのである。治療的カテゴリーとしての「アルコールリズム」や「病的な悲嘆」は、そうした自己の再構成過程のうち、成功裏でない部分を囲い込み、それによってわれわれの「正常／正常でない」

の境界を確からしく見せる、そうした機能を持つ概念なのである。ここでは、「正常者」は、「彼らがいる、そしてわれわれがいる」の「彼ら」としてあらかじめ輪郭をもって姿を現すのではない。それはむしろ、「アルコールリズムでない者」あるいは「悲嘆が病的でない者」という否定形としてはじめて姿をあらわす。別の言いかたをすれば、それは〈アルコールリズム〉や〈異常な悲嘆〉を〈他者〉とする行為——例えばわれわれが彼・彼女たちを治療のことばで理解して、自分とは確かな一線を画していることを知って安心する、といった営み——の完遂とともに事後的に産み落とされるものである。

このようにしてみると、ミード自己論が念頭においていたモデル・ケースには、あらかじめ他者の視点が与えられるという場面設定が、前提として組み込まれていることが分かる。そして、本論文が念頭におくアルコールリズムや死別体験の例も含めて、いまや社会の中では、上に述べた限定のかかったミード自己論の射程を狭小と感じざるをえない事例が数多く認められるように思われる。物語自己論の意義は、単にミード自己論の欠落部分を埋めるというだけでなく、変化する近代以降の社会に社会学自己論をアジャストさせる点にもあるのだが、ではそのアジャストさせる対象はどのようなモデル・ケースなのかと考えたとき、そこには他者の視点の所与性というポイントが関わっているのではないか——これが本論文の行なう提案である。

6. 結論——社会学自己論の展開に向けて——

物語自己論の立場から初期社会学自己論を再度吟味した結果、その限界を以下の2点として見出したことを確認しておきたい。

第一に、人間がどのように社会的自己の過程を作動させ、社会の中での位置づけを獲得していくのかという問題への経験主義的な取り組みは——論者たちがあれほど経験主義にこだわったにもかかわらず——中途半端なものに終わっている。彼らは、確かにわれわれに人間ならではの能力が存在する根拠を示すために経験主義的な方法を用いたが、そうした能力が発揮される形態については、いくつかの点を指摘するにとどまっており、しかも「人間的な能力が発揮されるためには～が必要になるだろう」という必要条件のロジックに支配されている。そのため、初期社会学自己論のモデルでは、個別に取得した他者の態度はただ「組織化され一般化される」と片付けられているが、人間にはそうする能力があるはずだという信念を勘案しなければ、そのようなボトムアップ式のやり方で組織化ないし一般化が本当に実現するのかという根本的な疑問さえ生じる。

第二に、時代状況を背景としたミード自己論の強い前提があるために、社会的自己のモデルの中では、最初に取得されるべき他者の態度が所与として設定されている。そこでの力点はあくまでも取得した他者たちの期待の再吟味と、創造的な指示におかれており、初発の段階で他者の態度の取得がスムーズに行われないケースは射程に入っていない。したがって、初期社会

学自己論のモデルからは、他者の輪郭と配置それ自体を構成的ないし生成的に書き換えてゆく部分が抜け落ちている。

こうした伝統的な社会的自己論の限界に対して、その後の社会学がきちんと取り組んできたのかというと、それは甚だ疑問である。というのも、ミードの後継者を自任するブルマーをはじめとするシンボリック相互行為論者たちの間では、ミード自己論に含まれる限界を吟味するよりも、むしろ有機体個人の内部に展開するコミュニケーションの過程を強調することによって、社会過程の個体内ないし個体間レベルでの実現・維持、そして創造的な働きかけの重要性を示す、という戦略が前面に出されたからである。

自己との相互作用というメカニズムを持つことによって、人間は、自分の外部内部またはその双方からの作用によって単に動かされているだけの反応する生命体ではなくなる。反対に、自分が直面したものを解釈し、この解釈にもとづいて自分の行為を組織立て、自分の世界に向けて行為するのである。…(中略)…自己との相互作用の過程は、人間を、単に世界の中にいるだけではなく、その世界に対峙させるものである。単にそれに対して反応するというかわりに、定義の過程を通じて、自分の世界に対処し、それをあつかうことを要求する。単に行為を解放するのではなく、それを構成するようにしむけるのである。人間は、自己を持つということの結果として、このような行為する生命体となるのだとミードは考えたのである。(Blumer 1969=1991: 81-2)

…内省的思考において、「意味のあるシンボル」の「意味」、つまり他者の態度が表示される。そして、それに関連して自己の態度が表示される。このことによって、自己と他者との関係が再構成され、新たな行為の可能性が追求される。…このような内省的思考を中心とする内的コミュニケーション過程の展開によって、問題的状況が乗り越えられ、新しい状況が生み出されてくる。人間の自己内省化による新たなものの創出という意味で、このことを「創発的内省性」¹⁶⁾と呼ぶことができよう。(船津 1989: 87-8)

これらの主張に共通しているのは、ミードによって用意された自己のモデルを「解釈」あるいは「内省的思考」としてそのまま導入し、それによって「行為」や「創発的内省性」、すなわち何らかの矛盾を克服するような構成的で創造的なはたらきかけが可能になるとしている点である。船津(1997)では、こうした創造的行為は「役割形成」(Turner 1962)という概念に接続される。船津によれば、現代社会は複雑化し、他者の期待も錯綜している一方で、それを束ねる近代的な「個体的自我」は衰退しているために「役割コンフリクト」がおこる。そうした状況の中で、人々は、「本当の自分」を社会的に期待された役割から乖離させる「インバ

ルシヴな自我」(Turner 1976) であるとか、複数の期待間の選択(「役割選択」)や使い分け(「役割コンパートメント化」)、「役割距離」(Goffman 1961)等々の様々な対処を行なうが、それらは皆一時しのぎにすぎず、後で精神的に大きな付けを払うことになるものばかりである。結局、必要とされるのは、内的コミュニケーションの活性化を通して役割を創造することであり、これが「役割形成」と呼ばれている。このようにしてみると、船津の自己論は、もともとモードが近代的なスタイルの問題解決の特徴としていた内省的思考を、ポスト近代社会においてもそのまま問題解決の切り札としてゆこうとする試みだと言える。しかし、もともと強い限定とそれに伴う理論的限界を持っていたモード自己論をそのまま基礎として組み込んでしまっただけでは、いくら構成的あるいは創造的とはいっても、既に他者の態度を取得できる人間——いわば「強い」能力を既に身につけた個人——による諸他者間の調整作業を射程に入れることしかできないのではないだろうか。

社会学自己論は、変化する社会に対応できるように変わっていかねばいけぬ。そのためには、従来の社会学自己論を改めて検討しながら、新しい理論枠組みを模索する必要がある。本論文が行なったのは、物語自己論にその可能性を託しつつ、初期社会学自己論との連続性とギャップを掘り下げて確かめる作業である。

注

- 1 要素主義が19世紀心理学の中で優勢な傾向であったことについては、例えば高橋(1994: 96)を参照。ただし、著者は、要素主義的傾向をヴァントに代表させてしまう単純化に対しては異議を唱えている。
- 2 諸客我の階層が論じられる時の「精神的客我」の意味は、最初にこの概念が導入された時の「能動的な意識主体としての我」という意味よりも大きな限定がかかっているように思われる。というのも、ジェームズが例えば「精神的客我に至っては、人はこれを失うよりはむしろ喜んで友人も名声も生命さえ棄てなければならぬほど最高度に尊ばれる」という時、ここでは「社会的客我を凌駕して(典型的には宗教的に)追及される我」を意味しているからである(James 1892=1993: 266)。ジェームズはこれらの意味の関係を論じておらず、その結果「精神的客我」の概念は大いに曖昧さを残している。
- 3 "sympathy"はしばしば「同情」とも訳される。クーリーにとって「共感」は単に社会批判の方法というだけでなく、それ自体が社会集団によって育まれるべき人間の本来の能力であった。小島によれば、その能力の意味するところは、「他人に自分が移入して、他人が感じていることを取得する精神状態」である(小島 1979: 28)。
- 4 『社会組織論』では「第一次集団」は次のような記述とともに導入される。「私が意味する第一次集団とは、顔と顔とをつきあわせている親しい結びつきと、協力とによって特徴づけられる集団なのだ。それらはいくつかの意味において第一次的であるが、主として個人の社会性と理想とを形成するうえで基本的であるという点において第一次的なのである」(Cooley 1909=1970: 24)。ここで第一次集団の特徴とされるのは「顔と顔とをつきあわせている親しい結びつき」と「協力」であるが、前者には、物理的に近い位置から可感的な情報を与え続けるという意味が、また後者には、肯定や叱責による評価を積極的に与えるという意味が込められている、と読める。

- 5 この点についてはミード (Mead 1930:702-3) からの批判を参照されたい。
- 6 例えば、ヤング (Young 1949) を始めとして、「第一次的集団」に対して「第二次集団」という概念を設定して、両者に分析的な性能を持たせようとする論者たちは、「第一次的」の意味に関わる次のような疑問に苦心した。例えば、人が成人するまで所属する家族と、成人が結ぶ友人関係は、クーリーにおいてはともに「第一次集団」に分類されるようだが、本当にそれでいいのか。もしそうだとすれば「第一次的」の意味は多義的で整理を要するのではないか…云々 (小島1979: 20-5, 小林 1994: 15-6)。
- 7 『精神・自我・社会』第29章註26を参照 (Mead 1934=1973: 239)。
- 8 付け加えておくと、ミードは「精神はどこにあるのか」という問いをたて、それは「習慣」だと答えている。つまり、人間の精神が捉えられる場は中枢神経という生理学的なものではなく、行動の次元だと彼は考えたのである(Mead 1934: Chap.17)。中枢神経では精神に対応する過程が平行して起こっているはずだが、それは精神の過程そのものではない、というのがミードの採る「平行説」の立場である。
- 9 「意識」という言葉に対して、ミードは「一定の内容」ではなく「一定の内容への接近可能性」という語義を採用する (Mead 1934=1995: 43)。これは、ミードが唯我論論争から距離をとる方策である。というのも、「一定の内容」という語義を採用しないことによって、意識が個人にとって異なる内容を持つか否かという問題圏に首を突っ込まずにすむからである。したがって、ミードが「意識」という時、有機体が何かに注意し、それを対象とする作用のことが意味される。
- 10 「態度」という概念は、人間が外的に反応する準備が内的に整った段階を指している。本節冒頭付近でも述べたように、ミードは、心的事象を、有機体個人の内側に属するものから説明するのではなく、あくまでも人間の行動の次元から説明しようとした。しかし同時に、彼は、外から観察可能な行動以外には一切理論上の位置を与えないというJ. ワトソン流の行動主義からも距離をとり、反応の準備的な段階が内的に既にできており、そのために人間の場合にはそれを実際に身振りにする前に抑制することができる、という点を積極的に考えるべきだ、と主張した。この理由によって、有機体個人の内側で未だ外的には表されていない反応のことを指して、彼は「態度」と呼んだのである。以上の点については『精神・自我・社会』の第1章および第2章を参照せよ (Maed 1934=1995:10-23)。
- 11 例えば、神の目的や、目標とすべき単一の理想的な社会の状態を抜きにして、われわれがよりよい状態へと前進することができるという考え方は、直接には進化論によってもたらされた。そして、以前は目標ないし理想にとって例外的で瑣末であったことが、こんどは前進をもたらすきっかけとしてわれわれの関心をひくようになる。こうしたわれわれの態度は、近代の調査科学や、個人的なことに関心をよせるジャーナリズムなどの発展に見て取ることができる。以上のような一連のミードによる分析は極めて示唆に富むが、それをここで詳しく取り上げると、本論文の関心と射程からして、いささか拡散しすぎてしまうので避ける。
- 12 実際、ミードは『精神・自我・社会』の他のところで、例えば野球のチームは成員の経験の中に入っていく限りで「一般化された他者」である、と述べている。(Maed 1934=1995:192)
- 13 既に述べた「自己」の基本的な意味と限定的な意味に対応して、この「I」と「me」という概念の用法にも二つの含みが認められる。上の引用の前半部分では「me」は、他者の「態度を取得するなかで、人の自己の直接的経験に現われるもの」とされているが、別のところでは、他者の「反応の組織化された集合」を表すとも言われている (Mead 1934=1995:239)。とすると「I」は、前者の意味での「me」に対応させるならば、取得された他者の態度に対する何らかの反応を指し、後者の意味での「me」に対応させるならば船津が「創発的内省性」と呼ぶもの、すなわち何らかの組織化に成功した後で集団に対して変革的なはたらきかけを行なう個人の主体的な反応を指す、と捉えられる (船津1989: 127-8)。

- 14 移民労働は、この時代のアメリカ労働市場においてきわめて大きなウェイトを占めていた。ただし、1924年の移民法改正による制限、世界恐慌による不況、国内における労働力移動の活発化などの要因によって、それ以降の移民数は減少する（柏岡 1992: 209; 伊豫谷 2001: 85-8）。
- 15 訳の一部については、稲葉（1973: 379）を参考にした。
- 16 この概念は、もともとは「I」と「me」のうち「I」の正しい解釈は何かをめぐる議論から生み出されたものである。船津（1983: 85-100）を参照。

参考文献

- 浅野智彦, 2001, 『自己への物語論的接近——家族療法から社会学へ』勁草書房。
- Barry, R. M., "A Man and a City: George Herbert Mead in Chicago", M. Novak ed., *American Philosophy and the Future: Essays for a New Generation*, New York: Charles Scribner's Sons., 173-92.
- Blumer, H., 1969, *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*, Englewood Cliffs: Prentice Hall Inc. (=1991, 後藤将行訳『シンボリック相互作用論』勁草書店.)
- Cooley, C. H., [1902] 1964, *Human Nature and The Social Order*, with an introduction by Philip Rieff, and a forward by G.H. Mead, New York: Schocken Books.
- , [1909] 1929, *Social Organization: A Study of the Larger Mind*, New York: Charles Scribner's Sons. (=1970, 大橋幸・菊池美代志訳『社会組織論——拡大する意識の研究』青木書店.)
- 浜田寿美男, 1993, 『発達心理学再考のための序説』ミネルヴァ書房。
- 船津 衛, 1983, 『自我の社会理論』恒星社厚生閣。
- , 1989, 『ミード自我論の研究』恒星社厚生閣。
- , 1997, 「自我のゆくえ」『社会学評論』48(4): 407-18.
- Goffman, E., 1961, *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction*, New York: The Bobbs-Merrill. (=1985, 佐藤毅・折橋徹彦訳『出会い——相互行為の社会学』誠信書房.)
- Holstein, J. A. & J. F. Gubrium, 2000, *The Self We Live By: Narrative Identity in a Postmodern World*, New York: Oxford University Press.
- 稲葉三千男・滝沢正樹・中野収, 1973, 「解説」G. H. ミード『精神・自我・社会』青木書店, 349-88.
- 伊藤智樹, 1996, 「『語り』の共同体——アルコール依存の相互作用論的分析」『現代社会理論研究』6: 13-28.
- , 1998, 「死を看取る物語的アイデンティティ」『ソシオロギス』22: 169-85.
- , 2000, 「セルフヘルプ・グループと個人の物語」『社会学評論』51(1): 88-103.
- 伊豫谷登士翁, 2001, 『グローバリゼーションと移民』有信堂。
- James, W., 1891, *The Principles of Psychology* (Vol.1), Cambridge: Harvard University Press.
- , 1892, *Psychology: Briefer Course*, Cambridge: Harvard University Prss. (=1993, 今田寛訳『心理学(上)』岩波書店.)
- 柏岡富英, 1992, 「『移民国家』の理想と現実——アメリカの歴史の変遷」梶田孝道編『国際社会学』名古屋大学出版会, 196-219.
- 小林幸一郎, 1993, 「C. H. Cooleyにおけるプライマリ・グループ概念の構成過程について——アメリカ社会の個人主義と集団主義の対立の中で」『東洋大学大学院紀要(社会学研究科)』30: 1-23.

- 小島勝, 1979, 「C. H. クーリーと第一次集団」『ソシオロジ』23(3): 19-36.
- Mead, G. H., 1930, "Cooley's Contribution to American Social Thought", *The American Journal of Sociology*, 35(5): 693-706.
- , 1934, *Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*, edited with an Introduction by C. W. Morris, Chicago: The University of Chicago Press. (=1973, 稲葉三千男・滝沢正樹・中野収訳『精神・自我・社会』青木書店。) (=1995, 河村望訳『精神・自我・社会 (デュースミード著作集6)』人間の科学社.)
- , 1936, *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, edted with an Introduction by M. H. Moore, Chicago: University of Chicago Press. (=1992, 1994, 河村望・近藤敏夫監訳『19世紀の思想動向(上・下)』いなほ書房.
- 無藤隆・やまだようこ編, 1995, 『生涯発達心理学とは何か——理論と方法 (講座 生涯発達心理学 第1巻)』金子書房.
- 高橋滯子, 1994, 「実験心理学の独立——ヴェント」梅本堯夫・大山正編『心理学史への招待——現代心理学の背景』サイエンス社, 91-110.
- Turner, R. H., 1962, "Role Taking: Process versus Conformity", A. M. Rose ed., 1962, *Human Behavior and Social Processes: An Interactionist Approach*, London: Routledge & Kegan Paul, 20-40.
- , 1976, "The Real Self: From Institution to Impulse", *American Journal of Sociology*, 81(5): 989-1016.
- Young, K., [1942] 1949, *Sociology: A Study of Society and Culture*, New York: American Book.