

『シンボルの理論』におけるエリ阿斯社会学の意義 — 言語・知識・芸術・科学

大 平 章

The Significance of Norbert Elias's Sociology in *The Symbol Theory* – Language, Knowledge, Art and Science

OHIRA Akira

Abstract

The Symbol Theory has a complicated history of its own. Because of a skiing accident Elias had as a young man, he lost his sight in one eye. As he grew older, his sight in the other eye also became worse and worse, and finally he became almost blind. So Elias needed assistants to write down the sentences he orally transmitted. These dictated passages were finally edited and published in book form by Richard Kilminster under Elias's instructions. That may be one of the reasons for the seemingly repetitive use of his key concepts and ideas. Nevertheless, *The Symbol Theory* is a unique book in which we can see Elias's arduous attempt to integrate his knowledge of paleontology, archaeology, anthropology and language into a grand sociological theory. What is more important here is not only his keen interest in human language itself used as a means of communication or represented as sound-patterns which are different from those of animals, but also his repeated emphasis on the importance of its symbolic function in creating human knowledge, thought and culture through interdependent or intergenerational networks of speech acts. According to Elias, language is a crucial element in the civilizing process and therefore it should not be separated from nature and culture because human beings acquired linguistic abilities, especially oral and aural abilities, both through their evolutionary and social processes.

In this book, Elias tries to oppose any dichotomic or reductionist tendencies among philosophers and social scientists such as Descartes, Kant, and Karl Popper that separate subject from object, nature from society (culture), body from spirit, or mythic-religious thinking from scientific thinking. Since ancient times, both fantasy knowledge and scientific knowledge have played an important role for the survival of human beings as groups. Thus like time, language functioning as a symbol can change and develop greatly in human society, constituting what Elias calls a five-dimensional world. The purpose of this essay is to show how great a role Elias played in extending the frontier of the sociology of knowledge under the influence of great German sociologists and philosophers, such as A. Weber, K. Mannheim, E. Cassirer, as well as English scientists, such as C. Darwin, J. Huxley, and C. P. Snow.

(1)

ノルベルト・エリ阿斯 (Norbert Elias) は共著を含め生涯、三冊の本を英語で書いたが、『シンボルの理論』(*The Symbol Theory*, 1991) はそのうちの一つである。エリ阿斯がJ・L・スコットソンと協力して最初に英語で上梓した『定着者と部外者』(*The Established and the Outsiders*, 1965) は、古今東西の階級・階層社会や対立する諸集団を社会学的に分析する上で重要なキーワードになったいわゆる「定着者－部外者関係」の概念を提

示した。エリック・ダニングとの共同作業の所産である『スポーツと文明化－興奮の探究』(*Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilizing Process*, 1986) が英語で書かれた二番目の書であり、それは、これまで社会学の主要な研究対象としてあまり取り上げられることのなかったスポーツの諸相を長期的な過程分析によって理論的に解明したという点で、画期的であった。一方、エリ阿斯が他界した翌年に出版された『シンボルの理論』の方は、上記二冊と比べると、エリ阿斯の明確な理論的方向性が一般読者には捉えにくいということもあって、これまで

さほど高い評価は下されなかったと言えよう。この書も他のエリアスの著書同様、多少複雑な経緯をたどっているので、そのことに簡単に触れておく必要がある。

エリ阿斯は、若いときのスキー事故が原因で片方の目の視力を失っていたが、さらに後年、もう一方の視力も衰え、ほぼ失明に近い状態であった。というわけで、エリ阿斯はその頃、定期的にあしスタントに口述筆記を依頼していた。最終的には、編集者であるR・キルミンスターがエリアスの指示を仰ぎながら膨大な量の原稿を整理し、一九九一年にそれを出版にこぎつけた。本書の序文は三回に分けて一九八九年に社会学の専門雑誌に発表されたが、新しい序文が完成する前にエリ阿斯は帰らぬ人となった。未完のまま掲載された序文が『シンボルの理論』のこれまでの複雑ないきさつを物語っている。⁽¹⁾

本書は、全体が九章に区分けされ、一連のテーマが段階的に提示されているが、編者が述べているように、全体的に繰り返しが多く、発言内容に重複が目立つことは否めない。しかし、だからといって本書におけるエリアスの斬新な試み、つまり、古生物学や人類学の知識を社会学のテーマに融合させ、新たな知識の理論を構築しようとする作業の意味が失われているわけではない。むしろ彼の文体は独特の熱気を孕み、知識に関連する総合的な理論を徹底的に読者の心に刻み込もうとするその姿勢は感動的でもある。本書におけるエリアスの最大の関心は、言語をシンボルと見なし、人類が長期に及ぶ歴史的過程の中でそれをいかに伝達してきたか、そしてそれが人類独自の文化として、科学、文学、芸術などの多様な分野でどのように関連してきたかという問題に焦点を当てることであった。端的に言えば、それは、個人ではなく、世代間の知の伝達によってのみ可能になる人間の自然や社会や文化への認識であり、狭義の言語論ではない。

エリ阿斯はすでに『時間について』(Über die Zeit, 1988)においても同様の関心を示している。エリ阿斯はここでも、時間を普遍的に存在する客観的な事物としてではなく、社会により、また時代によりその意味が変化する人間集団独特のシンボルと見なし、その同様の性質を言語に投影している。エリアスの言葉を借りれば、時間と言語は人類の「五次元の世界」を表象するものであり、動物社会には存在しない人間社会独自の認識手段なのである。⁽²⁾ 時間の観念をほぼ日常化し、時計や暦を普遍的な時間測定手段として共有している現代人は「時間とは何か」という問題を自明の理と見なし、もはや真剣

に問うことはない。エリ阿斯はこの問題を古代社会における時間概念に立ち返って検証しようとする。またこれは、彼にとって、アメリカ・インディアンには時間観念がない、アフリカの原住民の時間概念は西洋人のそれとは違うといった素朴な比較文化論の盲点を指摘することにもなる。本当に彼らはいわゆる「時間」を持たなかったのか、という問いにはじつは、「時間」を「山」や「川」などの名詞と同等に扱い、それを永久不変の客観的存在物と見なす現代人の認識上の誤りがある、とエリ阿斯は言う。⁽³⁾

つまり、これはエリアスの指摘する「状態還元」(Zustandsreduktion)であり、現代人、とりわけ社会学者や自然科学者にとってさえもいまだに支配的な認識方法なのである。エリ阿斯がしばしば使う「状態還元」の例は「川は流れる」である。つまり、現代人の多くは、「流れない川」などないのに、「川」という名詞と「流れる」という動詞を切り離し、流動変化している現象をまるで変化しないものとして静的に捉える習慣から抜け切れないのである。簡単に言えば、われわれは「時間」を「川」と同じく名詞として固定化してしまうのである。実際には「時間」とは「時間調節」(英語のtimeはこの点でドイツ語のZeitと違って動詞的な意味を含む)のことであり、変化する時間をどのような手段で測定するかという人間固有の疑問であった。そういうわけで、時代と社会が異なれば、人間の「時間測定」(timing)の方法はさまざまに変わるのである。それゆえ、エリ阿斯にとって、古代社会において、あるいはより単純な社会(エリ阿斯は評価的な意味を含む原始社会という言葉をししばしば避ける)において神官や僧侶が使う時間観測的技術はそれなりの意味を持つ。つまり、種蒔きや穀物の収穫の時期を知らせる太陽の運行に関する神話的、預言的な彼らの知識は共同社会において一定の価値を、換言すれば、現実的な意味を持つ。この幻想的な知識に彩られた彼らの時間概念が中世から、近世を経て現代にいたるまでどのように変化したか、もしくはどのようにしてより現実適合的な知識に取って代わられたかを詳しく説明する必要はなかろう。ここでは、天動説から地動説への変化、ニュートン、ガリレイ、コペルニクス、ケプラー、アインシュタインなどの優れた科学者や物理学者や天文学者などのより現実適合的な知識が、人間の共同社会の時間概念に大きな影響を与えたという指摘に留めておきたい。あるいはまた、その間、人間の社会が、より単純な部族社会や氏族社会から、宗教的共同体を経

て、市民社会、産業社会、国民国家というより大きな単位に無計画のうちに統合されたことも時間概念の変化と関連があるかもしれない。ところが、現代人にとって暦や時計に象徴される現代特有の時間認識はもはや既成事実化し、まるで「第二の天性」のごとく内面化されている。しかし、これはじつは時間概念の大きな変化であり、ある意味では「異常な現象」なのである。そのことを思い出させてくれるのは、エリ阿斯が指摘しているように、秒針の付いた時計をドイツの駅で見た南米の女性の驚きである。

現代人の多くは—これもエリ阿斯がたびたび指摘することではあるが—生活に不可欠な時間測定手段として時計を携帯する。現代人にとって数分の時間的な遅れでも生活上の損失につながるのである。とりわけ入学試験に遅れたり、会社の大事な取引の時間を間違えたりすれば、それが個人の一生に打撃を与えることにもなりかねない。一秒の違いでさえも現代スポーツにおいては勝利を失うことになろう。いったいだれが時間への強迫観念に駆り立てられるような人間社会を予測したであろうか。個人では時間や言葉を変えることは不可能である。相互依存する人間集団の長期に及ぶ変化がこのような事態を招来したのである。そのような急激な変化を経験する前に何百年、あるいは何千年もの間、人類は魔術—神話、あるいは幻想的な知識を支えとして、神官や巫女や僧侶の預言的な時間概念を信奉していたのかもしれない。現代人は科学的な知識、およびより合理的な時間概念を獲得することで生存の機会を大いに広げたのであるが、逆にその利便性に支配され、あるいは強制され、感情的な触れ合いや空想の喜びの多くを失いかねないのである。太陽の運行を金色の馬車に乗った神の移動と見た古代人の神話的な発想よりも、太陽を燃えるヘリウムの塊と見なす現代人の科学的な世界観の方が現実適合的な知識という点でより進歩的であるが、D・H・ロレンスも指摘するように、現代人は詩的想像力によって可能になる宇宙との感情的なつながりを失ったと言える。当然エリ阿斯もこのことに気づいていた。

エリ阿斯は、一般に宗教に無関心な社会学者であると批判されるが、それがいかに誤りであるかがこうしたことから理解されよう。実際、エリ阿斯からすれば、宗教的知識と科学的知識は分離されるべきものではなく、前者から後者への段階的、過程的な変化、もしくは両者の共存、あるいはまた後者から前者への逆行が人間社会を特徴づけるものなのである。したがって、噴火する火山

の底に火を吐く竜が住んでいるという古代の魔術—神話的な想像力を現代人は必ずしも一笑に付すことはできないのである。なぜなら、どのように科学が進歩し、優れたテクノロジーが実用化されても、自然の異変をすべて人類が克服することは不可能だからである。巨大な津波やハリケーンや地震が今日でも現代人の生活をいたるところで脅かしているし、地球の温暖化による人類全体の危機もある種の不気味な終末観さえ惹起している。現代文明がそうした古代の魔術—神話的世界に逆行するはずはないという確信はない。民主主義が政治的な潮流となっている産業の発達した現代国家でも政治家が精霊や英霊にとりつかれることもある。したがって、われわれはここでエリ阿斯が、現代人が絶対的に幸福であるとか、古代人が不幸であるという評価的な判断を避けていることに注意する必要がある。つまり、彼は、時間概念の変化や発展は長期に及ぶ世代間の知の伝達の所産であり、個人ではなく相互に依存する人間集団が習得を繰り返し、より生存に適した単位へと統合される過程で無計画のうちに進行したものと考え、かつその方向は一般に幻想的知識から科学的知識へと向かうとはいえ、それぞれが自律した世界を構築していると見なしているのである。ここでは、『文明化の過程』(*Über den Prozeß der Zivilisation*, 1939)の中でエリ阿斯が提示した社会学的仮説、つまり長期的な相互依存の連鎖による文明化への方向が、シンボルとしての時間概念の発展に呼応しているし、さらに、文明化の安定性には絶対的な保証はないといったいわば「非文明化」の概念も示唆されている。

こうしてみると、エリ阿斯の『時間について』はある程度、彼自身の一貫した意図の下で書かれたものと言えよう。時間が人間社会総体のシンボルであり、個人的な時間概念である過去・現在・未来という直線的な方向性を超越し、相対化する機能を持ちうるという意味では、言語も同じく集団の強制力を備えた人間社会総体のシンボルなのである。言語は人間社会においては時間と同様、柔軟であり、可変的であり、したがって、それは個人の主観性を超越する。換言すれば、言語における個人の発話は他者もしくは人間集団の発話がなければ意味がない。エリ阿斯にとって、フッサールやベルグソンやハイデガーなどの現象学者や実存主義者に代表される「純粹意識」や「世界内存在」という観念はいずれもこうした理由で批判されるべきものとなる。エリ阿斯は「疎外」という人生経験の非伝達性の原因となる人間の孤独を作家ヴァージニア・ウルフの発言にも感じ取っている。思

考する人間としての「主体」と思考される対象としての「客体」に世界を分離する古典物理学のモデルを社会科学に応用する還元主義的態度（たとえばカール・ポパーの科学的事実の理念）も同じくエリアスの批判の対象となる。そして、それは突き詰めれば、理性をアプリアリな人間の認識能力、生得観念として肯定するカントやデカルトの認識論（「われわれ」意識の欠如した「わたし」意識の絶対性）への批判に行き着く。

『時間について』と『シンボルの理論』はこのように、時間と言語をそれぞれ集団の人間の重要なシンボルとして、また自然・社会・文化を融合させる不可分の手段として位置づけようとする点で共通している。こうした類似点を前提としてようやく両書におけるエリアスの意図を理解できるが、前述したように、そのような予備知識がなければ、両書は捉えどころのないものであり、実際その真価を図ることもむづかしいかもしれない。S・メネルは『時間について』をまるでジェームズ・ジョイスの『ユリシーズ』を特徴づける「意識の流れ」を感じさせる本であると評している。⁽³⁾ それを適切な比喻だとすれば、『シンボルの理論』はむしろポスト・モダンの文学にたとえられよう。終わってから読んでも最初から読んでも、あるいは途中から読んでも、ある程度エリアスの結論的な主張に読者は遭遇するし、会話体と散文のスタイルを織り交ぜたような独特な筆致が彼の本質的なメッセージを繰り返し伝える。しかし、そのある種異様な雰囲気がかえってエリ阿斯自身の本書に託した思いを強く印象づける。参考文献がJ・ハクスリーの『人間の特異性』(*The Uniqueness of Man*, 1941) 一冊ということでは、『シンボルの理論』はアカデミックな論文としての体裁を整えているとはいいがたい。しかし、ダーウィンの進化論を土台にした生物学の議論に、コント、デュルケム、ウェーバーの社会学的遺産を絡ませ、さらにはカントやヘーゲルの哲学の方法を踏まえながら、人間の知識の源泉であるシンボルとしての言語の意義を問うエリアスの姿勢は十分学問的であり、本書の価値も彼の他の書と比べて何ら遜色はない。

(2)

エリ阿斯はシンボルとしての言語の特質に言及する際に、音韻論、統語論、語形論などのいわゆる伝統的な言語学のカテゴリーを踏襲しない。彼の議論は、なぜ「星」が英語では「スター」(star)、フランス語では「エ

トワール」(etoile)、ドイツ語では「シュテルン」(Stern)という異なった音声パターンによって表現されるのかという素朴な問題から始まる。もちろんその問題は未解決である。それぞれの国語の音声には夜空に輝く星を意味する要素が内在するのか、あるいはそれは星という実在物とはまったく無関係の単なる人為的な記号なのか、という議論はここではさほど重要ではない。エリ阿斯がソシュールの構造言語学の定式に従って、「意味するもの」と「意味されるもの」は違うと言ったとしても、さほど議論は進展しない。むしろ、この困難な問題の本質に迫る手がかりは、理解不可能な言葉が話されている国への訪問者は第三言語がないかぎり、その国の人々と言語によるコミュニケーションができない、というエリアスの指摘——だれでも経験的に理解できる事実——にある。これは、言語を手段とするコミュニケーションが人間同士のコミュニケーションの主要な形態であり、人間社会には数多くの言語があるということを意味する。ところが、動物には、お互いに危険を知らせ合う鳴き声のような手段はあっても、音声パターンを複雑に組み合わせたコミュニケーションの手段はない。言語によるコミュニケーションは人間社会の際立った特徴であり、人間という種のみが保持しているものなのである。そしてその形態は人間の歴史的、文化的差異によって無数に変化してきたのである。そうした事実はまだ、人間の言語や文化や思想を人類の普遍的な統一体として捉えようとするとき、われわれに常に困難な課題を課する。それゆえ、エリ阿斯がいつも語るように、自然科学者に比べて社会学者はあまり満足のいく研究成果を得られないのである。おそらくそれは「バベルの塔」という神話の現実的認識なのかもしれない。とはいえ、産業の発達した今日の主要な国家ではテクノロジーの発展によって地理的隔絶性が減少し、方言の標準語への統一化が進んだり、グローバリズムにより「世界の共通語」への需要がますます高まったりすることもありうる。ここでは、進化の過程で人間が獲得した独特の言語能力が、時間概念の変化と同じく、人間の長い歴史の過程でさらに変化したという事実注目する必要がある。

もちろん、こうした言語の変遷には、外的要因、つまり戦争による他民族の征服、多数民族の少数民族への圧迫、帝国主義による植民地支配などの政治的圧力が作用しうることも事実であるが、人間集団や部族集団の文化や宗教に関連する内的要因も含まれていることも否定できない。また、文法的な性や格変化を保持していた言語

がそうした機能を失うこともある。古代英語から中世英語を経て近代英語へと進化した英語はその端的な例であり、ゲルマン語やロマンス語の祖語として、言語学者がインド・ヨーロッパ語というより大きな言語単位を上部概念として用いるのも、もう一つの例である。こうした発見はいずれも言語学者たちの骨の折れる経験的な作業に基づいて理論化されたものであるが、その因果関係を突き詰めてもあまり意味はない。むしろ、エリアスの言葉を借りて、それを「意図せざる無計画の発展」と言い換えるほうが賢明かもしれない。あるいは、そうした言語上の変化を、部族社会、僧侶社会、戦士社会、宮廷社会、産業社会という人間社会の継続的な変化の連鎖の編み合わせとして捉えることも可能かもしれない。要するに、ここでは、言語はこのように人間の集団社会において、まさに文明化の過程において、あるときは緩慢にまたあるときは急激にさまざまな形態へと変化してきたし、これからも変化する可能性があるということ、つまり、コミュニケーションの手段としての言語は人間の知識のシンボルとして可変的、流動的であるということに注目すればよい。

そのことはまた、エリアスにとって、人間を社会から切り離し、他の動物との関連で「生物」としてのみ扱う生物学と、人間を動物とは異なる精神的な存在として、自然から遊離させ、もっぱら社会空間のみで生存する「社会人間」として研究する社会学（あるいは社会科学）の不幸な分離を意味する。人間はとりわけ言語をシンボルとして独特の文化を形成するが、同時にそれ以前の長い進化の過程で動物とは異なる資質や潜在能力を身に着けたのであり、この二つの世界はそれぞれが自律した領域でありながらも同時に相互に関連している、とエリアスは考える。したがって、エリアスは直線的な進化論も社会ダーウィニズム的な発想も、また、先天的に理性を備えたあのカントやデカルトの「哲学的人間像」も批判するのである。狼に育てられた子供が人間になれないという例がまさにそれを証明している。子供は大人から習得することによって、つまり、大人の集団の中で育てられて初めて人間になるのである。が、一方では人間の赤ん坊の脳にはすでに――若いときに医学を学んだエリアスが実験室で見たように――動物の脳には見られない複雑な構造が備わっているのである。しかし、そうした優れた能力を持つ子供もどのような社会で、どのような大人に育てられるかによって大いに違う精神構造や人格構造（ハビタス）[habitus] を体現することになるのであ

る。このことはまた、時間概念が人間の社会構造によって異なることでも示されたように、人格という文化的要素が、長期に及ぶ人間社会の変化において、たとえば僧侶社会、戦士社会、産業社会の中でそれぞれその構造的特質と重なることをも意味する。したがって、軍国主義やファシズムのような暴力を容認する制度の中で育った人間はその精神を共有しがちである。さらに、人間の社会的発展は、生物の進化とは逆の方向に進むこともありうるのである。

なぜ産業や科学が発達した文明社会でホロコーストのような悲劇が起こり、異なる人種や民族の間で暴力が行使されるかという問題は、カントやデカルトの理想的人間像からは生まれない。そうした誤りは、エリアスによると、現代人、とりわけ西洋的な理念が浸透した人間が、自然を社会や文化から切り離し、「精神」と「物質」、「主観」と「客観」などの二分法的思考によって世界を理解することから生じる。その図式は学問の世界にも及び、研究者はそれぞれ「自然科学」、「社会科学」、「人文科学」という勝手に仕切られた境界の中で、「閉ざされた人間」として「自由な個人」になっているのである。また、「自由な個人」の主体的行為を原点とするパーソンズやウェーバーの社会学のモデル――あるいはそのモデルをコミュニケーションによる相互理解の問題に当てはめようとするユルゲン・ハーバーマスの方法――を疑問視し、「他人依存」、「他人志向」的な人間関係のモデルにエリアスがこだわったのは同じ理由によるものであろう。またほぼ同じ理由で、エリアスはシンボルとしての言語を、われわれが自然と社会（および文化）を区別するように、思考や記憶から切り離す方法を、つまり言語の個別化を批判するのである。しかし、多くの場合、エリアスが指摘するように、比較的長い時間を要する生物学的進化と、短期間の社会的発展の産物である人間の言語上の変化（つまり、進化的刷新をとまなう非進化の過程で起こる音声パターンの変化）は、それぞれ生物学と社会言語学という異なる領域で研究され、シンボルとしての正しい像を得られないのである。

(3)

かくして、われわれの多くは、だれが英語を最初に話したのか、という起源神話的な発想に、問題の根本原因をたどろうとする。つまり、そこでは因果性が手がかりとなる。多くの学問分野ではこうした方法はそれなりの

説得力を持つし、依然として価値のあるものと見なされる。文学者であれば、リアリズム小説からなぜモダニズムが発生したのか、と尋ねるかもしれない。また歴史家であれば、フランス革命や産業革命はなぜ、どのような条件の下で起こったのかと問うかもしれない。さらに言語学者であれば、なぜ英語が国際的な言語になったのかと問うこともできよう。さらにまたスポーツ社会学者であれば、同じフットボールからなぜサッカーとラグビーが分かれたのか、だれが最初にどのような理由で野球を始めたのかという課題に取り組むこともできよう。いずれの場合でもその対象を短期間の準拠枠で分析すれば、何らかの納得のいく答えが見つけれよう。しかし、それを少なくとも発展的、過程的な視野で眺めた場合、問題の本質は違ってくることになる。起源神話的な誤りの多くは、エリ阿斯が指摘したように、われわれが変化する事象を、変化しない静的なものに還元してしまうことから生まれるのである。しかし、ここでも人間集団が習得行為によってある文化現象を連続的に一定の方向に発展させたという前提に立てば、時間系列の中でその変化の度合いを経験的に認識できることになる。時間認識の例からすれば、時間概念を太陽の運行や月の位置で認識するより単純な人間集団と、時計やカレンダーで時間を調節できる産業国家の人間集団の比較が参考になる。エリ阿斯はエリック・ダニングとの共同作業で、同じような過程分析を用いて、古代ギリシャ・ローマから中世を経て、現代にいたるまでのスポーツの変化し、発展する諸相を見事に捉えた。⁽⁵⁾ 経験的な事実から検証される一つの結論は、個人は一見するとスポーツ集団の原子的構成要素のようであるが、それ自体はスポーツ全体の変化を引き起こす力学にはなりえないということ、つまり、スポーツは、無計画の、意図されない全体的な形態の相互依存の連鎖によって予想もしない方向へと向かうということである。

言語について言えば、音声装置を備え、一定の音声パターンを作る資質を先験的に与えられた個人がいくら自由に発話行為に参加したとしても、それは言語の全体的な変化にはさほど寄与しないということである。また、換言すれば、言語全体を音素という最小単位に分解し、それを寄せ集めてみても、コミュニケーションの手段として使われる言葉の本質は理解できないということにもなろう。恐竜が進化の過程で鳥類に進化したように、人間の言語が長期的な歴史の過程の中で、たとえば、格変化を有したある言語が格変化を捨てたように、徐々

に、あるいは突然異なる形態へと変化することもありうるが、そうした発展や変化は、二分法的な発想や「状態還元主義的」な方法では理解できないことになる。その大きな間違いは、言語を人間の相互に関連する諸領域から、つまり、自然・社会・文化などの次元から切り離し、独立した対象として扱うことにある。エリアスのシンボルとしての言語は、このように静的に理解される言語とは明らかに異なる。彼にとって、言語がシンボルであるのは、言語が本質的に自然や社会や文化と不可分であり、人間の総合的な認識能力の重要な手段だからである。換言すれば、言語は人間の知識や思考と表裏一体であり、世代間の知の伝達によって変化し、発展する文化の源なのである。

エリアスの『シンボルの理論』における目的は、「言葉＝知識＝思考」というモデルで理解されるシンボルとしての言語の本質を読者に徹底して教えることであり、そういう意味では、内容に多くの繰り返しがありながらも、その使命を果たしている。端的に言えば、人間集団の音声によるコミュニケーションがなければ、人類は比類のない科学技術も芸術文化も継承することはできなかったということである。しかし、言語による知識の獲得は、個人の資質に還元されるべきではなく、種族として、部族として、あるいは国民（あるいは将来は世界市民）としてその生存単位を維持するために個人がいやおうなしに受け入れる「外的強制」(Fremdzwänge)であり、また習得を通じて、個人が主体的に選択する「内的強制」(Selbstzwänge)でもある。したがって、それはまた文明化の過程という運動に従って、古代、中世、現代という時間的流れの中で、あるときは急激に、またあるときは徐々に変貌するのである。こうした長期的な相互依存の連鎖による人間社会の変化（僧侶社会・戦士社会・宮廷社会・市民社会・産業社会）は、機能主義的、自己中心的、今日中心的な社会認識のモデル、つまりエリ阿斯が批判した「個人－家族－学校－産業－国家」という従来の同心円的な社会像では説明できず、相互依存を繰り返す「諸個人の諸社会」という新しいモデル（形態社会学的モデル）によってその手がかりが得られるのである。⁽⁶⁾ これはいわゆるダーウィンの直進的な進化論の所産ではなく、あくまでも人間社会独自の社会発展であり、だからこそ、「文明化の勢い」の逆現象である「非文明化の勢い」もありうる。したがって、知識の発展は科学文明の発達した現代社会固有の現象ではなく、古代社会から世代間の知の伝達によって漸進的、段階的に進行し

たものであるという、前提が必要となる。同時にそれは、文明化が特定の個人の優れた才能の賜物ではないということ、文明化には明確な出発点が、すなわち「零度」がないということを意味する。

というわけで、古代社会において、言語を手段とするコミュニケーションからどのような知識が生まれ、人間集団の相互依存のネットワークによってそれがどのように分化し、再生産されて現代にいたったのかという過程分析はエリ阿斯にとって重要な意味を持つ。現代人の時間概念を知るには古代人の時間概念を知る必要があったように、現代人の知識の構造を解明するために、同じくエリ阿斯はシンボルとしての言語が果たす多様な役割を古代人の生活空間にたどることになった。それは現代人の科学的知識が優れていて、古代人のそれが劣っているということ、つまり、現代の産業社会に生きる人々は文明化されているが、昔の狩猟採集社会に生きる原始人は文明化されていないという単純な事実を証明することではなく、また機械文明に毒された現代人は、天真爛漫な原始人の純粋な人生の喜びを失ったという悲観的な、たぶんに評価的な世界観（高貴な野蛮人という信仰）を表明することでもなかった。エリ阿斯にとって重要な目的は、人間の知識や思考、ひいては科学や芸術を生み出す人間の資質の芽生えが、言語（音声言語）をシンボルとして使った古代の人間集団の生活にあり、それが習得による世代間の知の伝達によって、現代の形に整えられ、さらに未来に向かって変貌する可能性があることを指摘することであった。

テクノロジーの恩恵を受けている現代人にとってみれば、言語習得にともなうさまざまな苦労はすっかり忘れられ、人間の言語能力も自明の理とされる。エリ阿斯が『シンボルの理論』の冒頭で例として挙げているように、われわれは、母国語が通じない外国に行って初めて、言語が文化であることを思い知らされ、母国語を失うことが自国の文化の喪失につながることを知るのである（実際、われわれは今日、ある少数民族が固有の言語を失い、民族の文学やその他の芸術的伝統を失う現状を見ているし、逆に大国に支配されていた少数民族が分離独立運動を展開し、民族の言葉と宗教と文化を復活させようとしていることも知っている）。しかし、エリ阿斯の場合むしろ、研究対象へのそうした深い感情的介入を極力避け、対象から距離を取り、観察に必要な経験的な作業を優先させることが重要な社会学的作業なのである。もし本書が少なくとも知識社会学の重要な文献として価値

を持っているとしたら、それは本書がそうした条件をいくつかの点で満たしているからであろう。

その一つは、現実適合的な知識とは何かをめぐる、幻想的な知識と科学的知識のバランスの問題である。彼の言うより単純な社会（原始社会）では、幻想的な知識（それに付随するより感情的な態度や表現）が生活に必要な手段として大きな力を持つが、そこにまったく科学的知識（それに付随するより理性的な態度や表現）がないわけではない。その場合、現実適合性が前者に大きく傾くのである。逆に、より高度な社会（産業社会）では科学的知識が社会の性格上、現実適合的であるが、まったく幻想的な知識がないわけではない。逆に産業社会への信頼が揺らぎ、合理的思考への懐疑が深まれば、幻想的な知識が支配的になることもありうる。あるいは、産業文化への過度の依存は、生活の合理性に中心が傾き、感情的なレベルでの表現力が低下するため、逆の方向への欲求が高まることもある。幻想的な文学や音楽の必要性、娯楽やスポーツにおける限界を超えない程度の興奮の探求がそうである。太陽を光り輝く男神（アポロ）、月を美しい女神（ディアナ）の化身と見なす古代の人々は物理的対象を幻想の世界で解釈する習慣から抜け切れないため、感情表現の振幅が大きくなり、対象に対する距離が取れなくなって危険に遭遇することが多くなる。しかし、古代人の夢や神秘的な体験は、長い年月を経て、あるいは集団的人間の相互依存が新たな人格構造を生み出すことで、科学的合理性へと転化する。空を飛ぶ夢は飛行機や宇宙ロケットの発明の原動力でもある。もちろん、シンボルとしての言語も、シンボルとしての時間概念がそうであったように、そうした知識の狭間で、あるいは社会集団の権力バランスの中で機能が変わる。

このように、エリアスの言語論は、言語が幻想的な知識と科学的知識との相関関係を、もしくはある種の相互依存関係や相補関係をともなう可変的なシンボルの機能を果たすというところに特徴がある。以下、エリアスのシンボル論の根幹となる見解を挙げてみたい。

実際、幻想は理性の兄弟である。両者は明らかに同じ茎から出る人間の枝である。茎は、言語集団のあらゆる成員にとって、コミュニケーションの同じ対象を象徴的に表示するための音声パターンを形成する人間の能力である。そのような社会的に標準化された音声パターンを相互に送ることによって、また、次にそれをお互いに受け取ることによって、言語集団の成員はお互いに、おそらく世代から世代へと大量の情報——それは成員の行動を個別的に知らせるかもしれないし、

知らせないかもしれない — を伝えることが可能になる。もしそれが現実適合的であれば、われわれはそれを合理的と呼ぶことができる。もし幻想が現実適合性を上回れば、われわれはそれを非合理的な願望・恐怖のシンボルとして特徴づけるかもしれない。あるいはそれに関連する多くの表現の一つを使うかもしれない。両方とも、人間が人間の性格によって、知識の届く範囲内であらゆるものの記憶のイメージを形成するために獲得し、特有の音声パターンで強く固定した自由の証拠となる。この自由は、現在の知識からすると、実質的には制限がないのである。⁽⁷⁾

その上、一連の実験的な幻想から生じる現実適合的な発見、それが過程から出現することは、過程としてのシンボルという性格を明らかにするのに役立つ。シンボルの現実適合性の問題を克服しようとする際にわれわれが用いる二分法は、単純化されたものであることが判明する。それは、純粋な発見に近似するというニュアンスや度合いを正当に取り扱うことができない。それはわれわれの想像力を、正解と誤り、真と偽の二元論、同種の他の二元的思考に閉じ込めることによって、不毛にする。⁽⁸⁾

こうして、エリ阿斯は、古代人の言語表現とその象徴を非科学的な発想として排除し、現代のテクノロジーとは異質のものとして峻別する二分法的な西洋の思考方法を批判する。なぜなら、こうした信仰は、カントやデカルトの哲学の基本であっただけでなく、自然科学、とりわけ古典物理学的な研究方法のみを真実と見なすカール・ポパーの影響を受けた多くの社会学者にも浸透していたからである。とりわけ、ポパーの『歴史主義の貧困』(*The Poverty of Historicism*, 1957) は社会科学における客観的真実という観点から歴史主義的な方法を全体論的・預言的なものとして退けた。しかし、生態系の危機がささやかれるようになった現代では、人間中心的、あるいは科学万能主義的な世界像を批判する人類学者、考古学者、環境学者には、エリ阿斯が指摘したような古代人と現代人の知識の相関関係の重要性を再認識する動きがある。その最も代表的な人物はオランダの社会学者ヨハン・ハウツブロムであり、彼はエリアスの「文明化の過程」の理論や知識社会学の遺産を、彼独自の視点によって環境社会学の方向に発展させている。ハウツブロムの『火と文明化』は、火の技術を人間集団は古代から現代にいたるまでどのように発展させたか(彼の定義ではどのように「慣用化」したか)をめぐる興味深い議論であり、農業革命、産業革命、技術革命という発展過程の中で人類はいかに火の恩恵を受け、逆に火に支配されているかという問題 — エリアスの議論では時間という便利な測定手段を見つけながら、現代人はいかに時間に縛られるかという問題に重なる — に言及している。⁽⁹⁾

さらに、彼は、古代において起こりえたであろう、火を持つ人間集団と火を持たない集団との権力格差を、前者による後者の軍事的征服によって固定化されるものではなく、むしろ、習得による技術や知識の伝達によって徐々に解消されるものと捉える。

火の使用による人類の比類のない技術的進歩と人間社会の変化は、エリ阿斯やハウツブロムとは多少違った観点から、生態学者・環境学者であるJ・A・リヴィングストンとS・パインによっても指摘されている。リヴィングストンにとってホモ・サピエンスは政治的なイデオロギーの推進者としてではなく、自然のあらゆる対象を人間の生存のために効果的に使う「人工補整装置」(prosthetic device)の創造者として位置づけられる。「人工補整的存在」としての人類は、動植物を家畜化、栽培化することによって、自らも家畜となり、自然の征服を重ねてやがて環境破壊の元凶(彼の言う「狂暴な霊長類」)になる、と彼は悲観的な世界像を提示する。⁽¹⁰⁾ とはいえ、彼自身も最終的には、人間が自然を単なる事物として見るのではなく、自然と人間の間にある本質的な深いきずな、ある種の幻想的なむすびつきを見出すことによって、こうした破壊的な状況から自らを救うことができると期待する。一方、S・パインは、大規模な森林火災による環境破壊の原因は、一見科学的と思われるような現代の消火活動であり、アメリカ・インディアンやオーストラリアの原住民は火を効果的に使うことで、自然を再生し、むしろ環境をうまく保護していたと主張し、古代人の生活の知恵を無視する現代人の態度に批判的である。⁽¹¹⁾

科学的な知識への過度の依存によってかえって困難な状況に陥っている現代人 — 現代人は資源の枯渇や自然破壊を最初から意図したわけではなく、より便利で快適な生活を維持するために天然資源を使い、科学的な知識に依存してきたのではあるが — に対して、『シンボルの理論』の最後でエリ阿斯自身も多少ユーモアを交えながら警告を発している。ここでエリ阿斯は、言語というシンボルによって並外れて現実適合的な知識を獲得してきた、「成功した種」である現代人も、自らを「文明化された存在」として称揚し、逆に過去の人々を「文明化されていない野蛮な人種」として軽蔑していると、同じように未来の世代から「後期の野蛮人」と呼ばれるかもしれないと、警告する。

自己破壊と数百万年の未来のどちらを選ぶかという将来を考

慮すれば、いわゆる現代に比較的、後期の発展という特徴を帰する支配的な評価は、訂正を必要とする。戦争をいかに防ぐかをわれわれは習得していないという事実、異なる国家の成員を相互に大量に殺戮すること、野蛮と呼ばざるをえないような他の行動形態は、人類の可能な発展という全体的脈絡において、いわゆる現代が、後期の発展段階であるよりもむしろきわめて初期の発展段階を意味しているといった仮説を裏づけるものである。わたしは、わが子孫は—もし人類が現代の暴力を乗り越えて生きられるとすれば—われわれを後期の野蛮人と見なすかもしれない、という提言が好きである。わたしは好き勝手に非難しているのではない。人間はどのようにしてお互いに平和な生活を送るかを習得する長い過程を経なければならない。われわれが不安定であること、われわれが暴力を取り除けないこと、これは習得の過程の一部である。いかなる教師も身近にはいない。外部から手助けが現れないのも明らかである…われわれは、戦争の排除に真剣に係わっている政府がまた繁栄する兵器貿易—それは他の国が戦争に備えるのを助長する—に参加し、かつそれに味方するといった状況にはまり込んでいる。⁽¹²⁾

われわれはまだ現代の明らかな矛盾に対抗することを学んでいない。われわれは、人間がより文明化されたやり方でお互いに生きることができるのをすでに知っている。しかし、われわれはお互いに、あるいは少なくとも不規則であれ、われわれの生活の中でどのようにしてそれを実現するかを知らない。多くが自己抑制と自己実現のよりよいバランスの維持に依存していることをわれわれは知っているが、そのようなバランスを保証する安定した秩序は依然としてわれわれには手に入らない。それがわれわれより何千年も先の人類の手に入らないということになって欲しくない。⁽¹³⁾

「後期の野蛮人」というエリアスの現代人への警告は、まさしく彼の「文明化の過程」の理論が、西洋中心主義ではないこと、これまでそのような見方をしてきた人々の判断が少なくとも誤っていたことを如実に示すものであろう。長い時間を要して築き上げられた現代の文明社会も暴力や戦争によって容易に崩壊の危機を迎えること、言い換えるなら、現代文明は、『文明化の過程』の最終章で「文明化はまだ終わっていない、進行中である」⁽¹⁴⁾というドルバックの言葉をエリアスが引用するように、人類の歴史の単なる「一過程」にしかすぎないことが示唆されているのである。現代人は古代人の野蛮さを批判し、自らの美德を称揚するかもしれないし、また科学技術や産業の発達した社会に住んでいる人々は、その恩恵に浴することの少ない、いわゆる「発展途上国」の人々に対して優越感を持つかもしれない。しかし、「先進国」の人々も核兵器や生物兵器による破壊的な戦争に脅え、環境問題に苦慮しなければならないのである。かくして、もし未来の人類がそうした危機を乗り越えて生き残れば、彼らが現代人を「後期の野蛮人」と

見なす資格があるのである。多くの善良な個々の人間は少なくとも、どのようにすれば他者と平和に暮らすことができるか分かっているのに、民族として、国民として限定された文化や宗教に従属するとき、平和を実現するのは難しいのである。国内の暴力はある程度抑制できても、国家間の暴力は容易に防止できないのである。エリアスが指摘しているように現代の国民国家に住んでいる人々は経済的なグローバリズムは理解できても、ナショナリズムを超えて平和な世界を構築する現実的な方法を「習得」していないのである。

新ミレニアムになってもこうした状況はあまり変わらなかったと言ってもよい。一九九〇年代に旧ユーゴで起こった民族浄化や大量虐殺の暴力の余波は、国際的なテロリズムという形で拡大し、世界の超大国の軍事支配に対して聖戦を主張するイスラム原理主義と、善良な市民の敵である国際的なテロ組織の暴力を一掃しようとする「アメリカン・デモクラシー」との果てしない世界戦争へと突き進んでいる。かつて世界は資本主義と共産主義の永遠の対立という神話や幻想に駆られ、お互いを悪魔呼ばわりして「二重拘束」の罫にはまっていたが、同様の現象が今日まで無計画のうちに続いてきた。

エリアスは、構成要素である個々の人間を寄せ集めれば社会が成立し、社会全体は個々の原子に分解できるといった従来の方法や、「社会」がまるで独立して存在するかのごとく、それを不変の名詞として固定化する考え方が間違いであることを指摘し、それに代わって「相互依存のネットワーク」や「編み合わせ関係」(Verflechtungszusammenhang)を人間社会の力学と見なしたが、そうした示唆は、文明社会が依然として暴力の罫から抜け出せないという事実、いわゆる「非文明化の過程」をわれわれが知る際に、重要な意味を持っている。世代間の知を伝達するシンボルとしての時間や言語が、個人的な認識の手段として永遠に存在するのではなく、人間集団の長期に及ぶ相互依存の連鎖の中で可変的な様相を呈するというを理解しなければ、われわれが直面している、現代のさまざまな困難な状況を分析することはできない。原始社会の人間の言語は危機を逃れるためにより幻想的な色彩が付与されることになろう。宮廷社会では、言語に政治性よりも芸術的なセンスが優先させられるかもしれない。軍国主義の社会では勇猛果敢な男性性が言語を支配するかもしれない。産業社会では、戦士社会の勇気がビジネスの競争に変わり、言語はより経済的効率性に結びつくであろう。エリアスはこのよう

に人間集団の特異な社会性と歴史性が言語を発展させる原動力であること、さらに、言語が集団の知識や文化と不可分であり、かつその集団の運命を握っていることを繰り返し『シンボルの理論』で主張した。そしてまた、個々の社会は相対的に自律していると同時に、相互に関連しながら意図されない方向へと変化することも彼は指摘した。

こうした見解には、個人はその自主性や自由を奪われ、社会の客体として永久にそれに隷属することになりはしないかという懸念が生じるが、そもそも「自由」や「個人」という言葉自体も人間の集団性の中でその意味を持ち、かつ意味を変えていくものなのである。個人しか存在しない場合、「個人」や「自由」という言葉は意味をなさない。個人の意識や存在が問題の出発点となるフッサールやハイデガーの実存主義的思考にエリ阿斯が反対したのはそうした理由があったからであろう。エリアスの言語論や文明論には個人の集団への「強制的参加」の意味合いが感じられ、一見すると悲観的な見解のようであるが、逆に、人間集団が習得によって言語に新しい意味を与えたり、文化をも変化させたりすることができるという前提がある以上、大きな希望を含んでいるとも言える。ドイツ人は永遠にナチス的な性格を持っているわけではないし、日本男性もいまだに「切腹の美学」を信奉しているわけではない。第二次世界大戦後、産業社会における経済成長を経験した両国民の人格構造がかなり変化したことは事実であり、エリ阿斯自身もそれに何度か言及している。⁽¹⁵⁾ つまり、それは産業社会を契機として、知識が幻想的なものから科学的なものへと現実適合性の度合いを増していく例である。今日の社会は確かに暴力や軍事的脅威を一掃できるほど成長していないし、「後期の野蛮人」というエリアスの定義を否定できないような事件にわれわれは直面することもある。しかし、一方では、グローバリズムが経済的な利便性だけではなく、人間のためのよりよい環境作りや生活空間の創造、文化交流による人間の相互理解を推進していることも事実である。かつては狭い、限定された条件下で暮らした人類もコミュニケーションの手段や交通機関の比類のない発展によって、異文化を体験することが多くなった。こうした生活環境の変化や産業文化の世界的な拡大も、エリアスの「相互依存のネットワーク」という人間集団による知識の変化の賜物である。「相互依存のネットワーク」は確かに敵対関係という負の方向に向かうこともあるが、世界の平和と繁栄により多く貢献すること

は事実であり、それがなければ、人類は数々の危機を乗り越えて生きながらえることはできなかったであろう。『シンボルの理論』はそうしたエリアスの希望を体現している書でもある。彼は人間の暴力や対立や憎悪が世界を支配することを願っていたわけではない。

(4)

『シンボルの理論』は先述したように、エリアスの時間に関する著作と同様、さまざまな意味で知識社会学の新領域を開拓したという点で重要である。また、とりわけ言語をシンボルとして、共通の音声パターンを使って人間集団のコミュニケーションを知識にまで高める手段として、あるいは集団独特の文化形成の原動力として、ある程度包括的に議論したということでも注目に値する。エリ阿斯に、時間、言語、知識、文学、芸術などを個別に扱った本を出版する意図があったかどうかは別にしても、最初からそのような問題意識を彼が持っていたことは確かである。そして、その根底には、文明化・権力・知識の三つの領域が合体されており、彼のほとんどの著書は程度の差こそあれ、それらを重要な議論の対象として関連づけている。文明化とは、どの集団がどのような権力を持っていたか、その知識内容にはどのような傾向があったかに関係する。権力とは常にバランスであり、文明化の過程の中で権力構造は変化し、そこには獲得された知識が関係する。知識は文明化の方向を決定づけ、それは幻想的知識と科学的知識のない交ぜ状態からより現実適合性を志向しながらも、時折、相対的である。それはまた直進的な発展ではなく、むしろ螺旋的な運動である。権力はまた知識を構造化する。こうした思考はマルクスやウェーバーのそれを髣髴させるが、それとも違う。構造主義的思考によって対象がある程度類型的に分析されながらも、同時にそれは変化にさらされる。前にも触れたように、エリアスの社会学の方法には確かに、どこからでも始まり、終わりがあらずでないといったまさにポスト・モダンな性格がある。ダーウィンやハクスリーの生物学、E・T・ホルの民俗学や人類学などさまざまな学識への関心を見せるが、個別の事実は常にエリ阿斯によって独自の統合へと理論化される。

とはいえ、彼の知識の理論にはそれなりに歴史的な経緯や知的伝統との係りがある。まずハイデルベルクではマックス・ウェーバーの弟であるアルフレート・ウェーバー、それからフランクフルトでは、カール・マンハイ

ムという文化社会学や知識社会学の先達にエリアスは学んだ。イングランドに亡命してからも、エリアスは、モリス・ギンズバーグ、C・P・スノーなどの社会学者や科学者との接触があり、また元来、数学や物理の素養もあって、科学の専門雑誌や定期刊行物に目を通していた。DNAの三次元分子構造の模型を提示したワトソンとクリックの科学上の発見にエリアスは敬意を払い、人間の知識の驚くべき発展や、テクノロジーの進歩によって予想もできないほどの勢いで変貌する人間社会に注目していた。そして、このような変化する科学的世界から自らを隔絶することは、過去の知の歴史性を無視することと同様、社会科学者の「現在への撤退」に結びつくと思われていた。過去、現在、未来という時間系列の中で、一方では世代から世代と連続的に受け継がれながらも、他方では大きな質的变化を遂げる人間の言語・知識・文化の統一的なモデルを考案することが『シンボルの理論』でのエリアスの最終的な目的であったように思われる。前にも触れたように、本書の参考文献としてエリアスはジュリアン・ハクスリーの『人間の特異性』しか挙げていないが、彼の知識をめぐる理論的作業の背後には以上のような長い経験と歴史があったことを知る必要がある。

エリアスはコント、デュルケム、マックス・ウェーバーのような古典的な社会学者の知的遺産をいつも評価していたが、経済的な要因は文化的な特殊性を規定しないというアルフレート・ウェーバーの考え方（下部構造が上部構造を決定するというマルクスの弁証法的唯物論のアンチ・テーゼ）に影響されていたし、エリートの政治的イデオロギーと一般人の生活上の知識の関係をどう捉えるかという点でもマンハイムの方法を参考にしていた。エリアスの知識社会学の方法は最終的には独自の道筋をたどることになったが、それでも彼がドイツ系の社会学者の伝統から学んだことは多かった。『シンボルの理論』ではその点でエリアスが、人間社会における知の伝承とその継続的発展のモデルとしてヘーゲルの弁証法を挙げている — エリアスの方法にはヘーゲル哲学とイギリス経験主義の両方の影響が感じられることが時折ある — のが注目される。もちろん、エリアスはヘーゲルの弁証法を今日の有効な学問のモデルとして評価しているわけではない。ニュートンやガリレイが科学思想の連続的な発展に寄与したように、少なくとも人間の知識が無限の可能性を秘めていること、つまり、真実の発見にいたるまでの過程が重要であること、あるいはその真実

もやがて別の真実へと発展していくことを力説した思想家の代表としてエリアスはヘーゲルを取り上げているのである。カントの人間中心主義的な先験哲学 — エリアスはギムナジウムの学生時代にはカント哲学に魅了され、カントの研究班に属していた — が人間社会の分析のモデルとしてある意味で大きな障害になっていることをエリアスはたびたび主張したが、ヘーゲルへの批判的見解がそれほど見られないことは事実である。

エリアスの知識社会学に影響を及ぼしたドイツの思想家として、その他、人間の内面における「超自我」の形成、「集合的無意識」による共通の原始体験という脈絡でフロイトやユングの名前を挙げることもできようが、幻想的知識と科学的知識の混合性、競合性、排他性という点ではエルンスト・カッシーラーを引き合いに出すことも可能である。エリアス自身、それほど多くカッシーラーの影響について語っているわけではないが、カッシーラーの『国家の神話』(*The Myth of the State*, 1946)や『知識の問題』(*The Problem of Knowledge*, 1950)にはエリアスのテーマと重なるものが多くある。『国家の神話』の冒頭で、カッシーラーは、現代の政治制度のいくつかにおいて、神話的思考が合理的思考を凌駕し、短期の暴力的な戦いの後で神話的思考が明らかに勝利を収めたことに言及し、今日の政治的次元でどうして、それ以前の知的、社会的性格を持った観念が逆転したのか、と問いかける。⁽¹⁶⁾ それは、明らかに、科学や文明が発達し、近代的な思考方法に人間が慣れている時代に、なぜナチズムのような非合理的で狂信的なイデオロギーに人間は支配されたのか、という問いと同じであり、エリアスも『ドイツ人論』(*Studien über die Deutschen*, 1989)でその全面的な答えを用意した。『知識の問題』でもカッシーラーは、従来の哲学的知識が現代では個別的科学によってその地位を奪われ、総合的な知識の理論が消失したことに言及し、新たな知識理論の模索の必要性を強調している。⁽¹⁷⁾ ハーバマスのような思想家も、カッシーラーのシンボル形態の哲学が、認識論上の困難な問題を孕むとしても、それを文明化の過程の理論形式として理解することで、そのヒューマニズム的内容が明らかになると述べているし、宗教一般やユダヤ教の真の倫理性が根本的に現代の政治的幻想を打破することをカッシーラーは示唆していると論じている。⁽¹⁸⁾ エリアスにとっても社会学の使命は現代の神話を打破することであり、そのために彼は自分にとって最も有効な「参加と距離化」という方法で社会現象を観察した。エリアスの場合、「神話的思考」

と「合理的思考」、あるいは「哲学的知識」と「科学的知識」というカッシーラーのやや二分法的な見方とは異なり、幻想的知識と科学的知識は不可分であり、それが現実適合性を基準としてどちらの側に傾くかという問題が重要であったように思われる。

ドイツ系の思想家がエリアスの知識理論に与えた影響に比べて、イギリスの学者からの影響はそれほど大きくないと思われがちであるが、先にも述べたようにそれは正しくない。エリアスのスポーツ研究が示すように、エリ阿斯にとって、イギリスの議会政治の発展とスポーツの発展の相関関係、イギリスにおける海軍の優位性やジェントリーの登場は、大陸の国家とは違うイギリス独特の国家形成の産物であり、そうした文化に接することは彼の研究の幅をもっと広げることになった。さらに、エリアスの知識の理論は、たとえば、ジェイコブ・プロノフスキーが『人間の上昇』(*The Ascent of Man*, 1973)で展開した壮大な科学史の世界といくぶん類似しており、芸術思想や日常の生活技術や科学の理論がそれぞれ不可分である、というその趣旨もエリ阿斯に多少影響を与えたと思われる。あるいはまた、C・P・スノーとF・R・リーヴィスの「二つの文化」(人文的教養と科学的知識の対立)をめぐる論争を契機として、エリ阿斯はシンボルとしての人間の言語が、本来、不可分であるべき「二つの文化」をこれまでいかに豊かにしてきたか、これからもその無限の発展にどれだけ多く寄与できるかを再認識したのかもしれない。

注

- (1) Norbert Elias, *The Symbol Theory* (London: Sage, 1991), viii-ix 参照。
- (2) Norbert Elias, *Über die Zeit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988), xlv-xlvii 参照。ノルベルト・エリ阿斯著『時間について』(井本・青木訳、法政大学出版局、一九九六)三六―七頁参照。
- (3) Norbert Elias, *Über die Zeit*, SS. 116-22 参照。『時間について』

一四六―五〇頁参照。

- (4) Stephen Mennell, *Norbert Elias: An Introduction* (Dublin: UCD Press, 1992), pp. 210-11 参照。
- (5) Norbert Elias and Eric Dunning, *Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilizing Process* (Oxford: Blackwell, 1986), 126-49; pp. 179-190 参照。ノルベルト・エリ阿斯、エリック・ダニング著『スポーツと文明化』(大平章訳、法政大学出版局、一九九五)一八一―二一六頁、二五三―七七頁参照。
- (6) Norbert Elias, *Was ist Soziologie?* (München: Juventa, 1970), SS.10-11; *What is Sociology?* S. Mennell and G. Morrissey trans. (New York: Columbia University Press, 1978), pp.14-5 参照。ノルベルト・エリ阿斯著『社会学とは何か』(徳安彰訳、法政大学出版局、一九九四)二―四頁参照。
- (7) Norbert Elias, *The Symbol Theory*, p. 75.
- (8) *ibid*, pp. 75-6.
- (9) Johan Goudsblom, *Fire and Civilization* (London: Penguin Press, 1992), pp.1-11 参照。ヨハン・ハウツプロム著『火と文明化』(大平章訳、法政大学出版局、一九九九)一―三頁参照。
- (10) John A. Livingston, *The Rogue Primate* (Toronto: Key Porter, 1994), pp. 10-12 参照。ジョン・A・リヴィングストン著『狂暴なる霊長類』(大平章訳、法政大学出版局、一九九七)一二―一五頁参照。
- (11) Stephen Pyne, *World Fire* (New York: Henry Holt, 1994), pp. 11-28 参照。スティーヴン・パイン著『火—その創造性と破壊性』(大平章訳、法政大学出版局、二〇〇三)一二―三三頁参照。
- (12) Norbert Elias, *The Symbol Theory*, pp. 146-47.
- (13) *ibid*, p. 147
- (14) Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997), S.465; *The Civilizing Process*, E. Jephcott, trans. (Oxford: Blackwell, 1994), p. 447. ノルベルト・エリ阿斯著『文明化の過程 下』(波田・溝辺・羽田・藤平訳、法政大学出版局、一九七八)四七五―七六頁。
- (15) Norbert Elias, 'Technization and Civilization' in *The Norbert Elias Reader*, J. Goudsblom and S. Mennell ed. (Oxford: Blackwell, 1998), pp. 222 参照。
- (16) Ernst Cassirer, *The Myth of the State* (New Haven: Yale University Press, 1946), p. 5 参照。
- (17) Ernst Cassirer, *The Problem of Knowledge*, W. H. Woglom and C. W. Hendel, trans. (New Haven: Yale University Press, 1950), pp. 16-19 参照。
- (18) Jürgen Habermas, *The Liberating Power of Symbols*, P. Dews trans. (Cambridge: Polity Press, 1997), pp. 17-26 参照。