

パーソンズの統合過程論

佐藤 成基

パーソンズ理論はこれまで何度となくその「統合偏重」を批判されてきたが、彼の理論の中心的な成果は社会の統合のメカニズムの解明にあったのである。よってここではパーソンズ理論が解明している社会の統合メカニズムに焦点を当てる。パーソンズによれば、そのメカニズムは、社会的に共有される価値を前提としながらも、共通価値の自動的「流出」からは独立したシンボリックで動態的過程であり、人間の行為によって継続的に維持され続けている。こうした統合メカニズムとして初期における「儀礼」、中期における「社会的コントロール」、後期における「シンボリック・メディア」の流通が考えられている。これらの過程は原子的個人と、行為の物的関係性に基礎を置いた「功利主義的社会理論」によってはとらえられないものである。

こうした統合過程は、究極的には共通価値によってコントロールされている。共通価値は数百年単位の社会進化過程を通じて蓄積されていくものであって、数十年単位の変動の前には依然安定的であるとされるが、現実の社会生活を細かく規定するものではない。価値体系は社会統合の分析にはあまりに鳥瞰的すぎるのである。

0. 序

タルコット・パーソンズの社会理論をめぐるこれまで様々な議論が交わされてきた。その中でも最も有名な論点の一つに、「統合偏重」というものがある。近年のパーソンズ研究は、パーソンズ理論が必ずしも「統合偏重」ではなく、「コンフリクト」や「変動」も同時に扱われているということを明らかにしている⁽¹⁾。確かにパーソンズ理論の中では、統合のみならずコンフリクトや変動が扱われているのであるが、それは彼の「一般理論」としての性格を考えてみれば当然であろう。社会現象において統合とその否定型が共存していることは明らかであり、パーソンズの企図はその両者を包括する枠組み

の構築にあったのである。だがこのような彼の基本的企図を確認できた後でも、パーソンズ理論のバランスが統合に傾いていることは、依然否定し難い事実として残るのである。

しかし、それはパーソンズ理論の「欠陥」なのだろうか。確かに「一般理論」として見れば欠陥には違いないが、パーソンズ理論を「一般理論」と考える従来の見方を留保し、その「偏向」の中に、「一般理論」的問題とは別の次元にある彼自身の社会学的問題関心を見いだすことはできないだろうか。つまり、彼の理論を「一般理論」ではなく「統合理論」として把握することが可能なのではないかということである。すると「統合偏重」をパーソンズ理論の「弱み」ではなく「強み」として解釈すること

もできるのである。

それでは、パーソンズにとって社会統合とはどのようなものだったのか？ しかし、これまで、パーソンズが「統合偏重」しているか否かの議論は繰り返し行われてきているものの、パーソンズが社会の統合をどのようにとらえていたかの議論は意外にも少ないのである⁽²⁾。そこで本稿では、パーソンズ理論を一貫して「統合理論」と把握しながら、彼の議論の内容を初期から後期にわたって検討を加えたい。

1. 『社会的行為の構造』での問題提起 ——初期

(1) 価値・規範的要素の発見—非功利主義的視線

『社会的行為の構造』(以下 SSA) の中心テーマが「社会秩序の問題」であったことはあらためて言うまでもないであろう。その解答は、社会秩序は共通価値・規範によって成立するというものであった。個人の活動は、価値・規範によって枠づけられた共通の場がなければ遂行し得ない、ということをパーソンズは主張するのである。それは、社会を個人的動機づけの集積としてとらえる「功利主義的社会理論」への批判としての意義をもっている。

パーソンズによれば、価値・規範とは、現実のデータによって実証するよりもまず、行為理論の準拠枠組みの中にア priori に、カントが言う意味で「先験的」に仮定しておくべきものである。実証はその後で行われるべきものである。実際パーソンズは SSA 執筆後、医療専門職の研究としてその実証を行っている。それに対し SSA では、社会学説研究によって、当時の新しい社会理論の中に価値・規範的要素への根拠を求めたのである。デュルケムの「集合意

識」やウェーバーの「正統性」がそれであり、されにそれを根拠づける「究極的価値」として「聖なるもの」や「カリスマ」の概念が議論されたのである。こうした価値・規範的要素は、外的自然にも、また個人本能にも還元されないものであり、従来の実証主義的枠組みでは把握できない、社会的に実在する主観性ともいふべき新しい「事実のカテゴリー」(デュルケムはそれを「社会的事実」と呼んだ)なのであった。

価値・規範は、人間の内面にとりいられることによってその人間の望ましさの評価基準となる。価値・規範に従うことは、その人間の幸福や自己実現とも結びつくのである。そうになると、人間は規則や制度といった非人格的なものに対して、「私心のない disinterested」・「尊敬 respect の態度」をもって「自発的に帰依 voluntaristic adherence」することになる。この態度をパーソンズは「価値態度 value attitude」と呼んでいる。この価値態度について、パーソンズは次のように語っている。

人間の行為図式を分析していけば、究極的価値体系と切り離してそれを理解することはできない。これらの究極的価値は、目的—手段関係という観点からみれば、それ自体が充足されるだけの正当な理由をもっており、より以上の目的に対する手段とはいえない。と同時に、この究極的価値はただ単に何かのための、つまり手段として優れているだけでなく、むしろそれ自体が善なるがゆえに、個人はそれを義務と見なすのである。善なるものを追求することが一般的義務であるがゆえに、究極的価値が追求される。……この究極的価値を科学的用語で正当化しようとしても、いつも循環論法におちいつてしまう。また善なるものを追求しようとする義務感は、どうにも説

明し尽くされない人間の究極的屬性の一つであるように思われる。(SSA, p.391)

例えば、「聖なるもの」に対する人間の態度は、因果論的目的—手段関係とは根本的に異質なもので、すなわち「非経験的」で「超越的」な性質をもっている。それをパーソンズは「シンボリックな性質」と呼んでいる。それは事物の「本来的屬性」に由来するのではなく、社会の中で慣習的に決められているものである。

上でもふれたように、パーソンズの社会理論は功利主義的社会理論に対する批判としての意義をもっている。その批判のポイントは二つある。第一に社会は原子的個人の動機づけの集積としては理解できないということ。これに関してはこの節の冒頭でふれた。第二に功利主義は行為を人—物の関係に還元してしまうこと。もしこの観点をとるとするとすると、個人を超越した社会的なるものは個人を圧迫する機械的強制装置にすぎず、社会は例外なく「悪」でなければならない。しかし、社会は人間の生活に絶対不可欠であることを考えるならば、この社会観はあまりに狭すぎるといえよう。よって、社会に対する新たな視線が要求されるのである。そして初期パーソンズの作業は、社会を理念的・シンボリックな存在としてとらえ、それを形而上学的な実体としてではなく、現実的なものとしてとらえる枠組みを提出しようという試みであった。理念的・シンボリックな存在としての社会は、個人と外在的に対立するのではなく、個人の内面に取り入れられる形で存在し、個人の「価値態度」の中にその実際の現われを見ることができ。

(2)近代社会と価値・規範的要素

パーソンズがウェーバーやデュルケムに見いだした「究極的価値」(「カリスマ」と「聖」)

は、彼らが主に前近代社会の宗教研究の中で論じているものであった。しかし、パーソンズがこうした究極的価値の重要性を強調するのは、近代社会から過去へ逃避しようというノスタルジーなのではない。その反対に、SSAをはじめとする初期のパーソンズの問題関心は、近代資本主義の性格の問題であった。経済学理論やウェーバーの「官僚制化」の議論に見られるように、多くの社会理論は近代社会には「聖」あるいは「カリスマ」といった宗教的な要素(あるいは「理念的要素」)が消滅し、人間関係が「物象化」していくものと考えている⁽³⁾。パーソンズはそのような近代把握を「硬直した進化図式」として批判し、いかなる社会制度といえども宗教的要素(究極的価値)が付加されていない限り存立しえないと考えたのである。いかなる社会といえども、「社会とは宗教現象なのである」(SSA, p.427)。

このウェーバーの官僚制化に対する批判は、前節でのべた功利主義批判と同じ根拠に基づいている。すなわち、ともに人間行為を人—物の間の因果的・合理的関係に還元してしまう視点に対するアンチテーゼなのである。官僚制はウェーバーにとって個人に外在する強制装置であるが、個人に対する強制だけでは安定した制度たり得ない。もし官僚制が安定した制度となるためには、人—物的(因果的)関係とは根本的に異質な価値・規範的要素が制度に付着し、人々が価値態度を保持していなければならない。これは経済的領域についても同様にいえることである。個人の合理的利益追求の均衡から社会秩序が成立することはありえない。たとえ経済活動といえども、貨幣、信用、所有権といった社会制度が存在してはじめて円滑に作動するものなのである。そしてそのような社会制度が問題なく存在しているのは、その制度に対する価値

態度が保持されているからである。

(3) 行為による統合過程と儀礼

しかし、価値・規範は自動的に社会のなかで実現されるわけではない。それはドイツ理念主義の「流出論」的議論と同様な意味で誤った発想であるとパーソンズは考える。価値・規範は、現実状況の幾多の障害を克服することによって始めて現実のものとなるのである。それは人間の活動（行為）によって可能となる。「[価値・]規範はそれ自身で自動的に実現されるのではない。もし実現されるとすればそれは行為を通じて以外にはない」(SSA, p.719)。そして、パーソンズが「努力 effort」という概念を重要視するのは、この点と関係している。「努力」概念は、「主意主義的行為理論」⁽⁴⁾ にとってきわめて重要である。「なぜ主意主義的という言い方をするかという、実証主義と理念主義のいずれとも異なって、行為システムにおける規範的要素と非規範的要素 [=条件的要因] の媒介項として努力という要素が含まれるからである」(ibid., p.253)。つまり価値・規範は、様々な条件要因の障害を人間の「努力」で克服することによって実現されるわけである。

パーソンズにとって、行為とは、常に価値・規範の実現へ向けての「努力」の時間的過程なのである。それに対し観念としての価値・規範は行為過程を超越した「永遠の客体」(ibid., p.763) である。「行為は、規範的要因と条件的要因というレベルの異なった二つの要因の緊張状況を含んでいる。過程としての行為は、規範への同調の方向に向けて条件要因を改変していく過程である」。その意味で行為は「目的論的性格」をもっている (ibid., p.732)。

このように見ると、パーソンズ理論は社会の統合へ向けての行為過程論ととらえることがで

きる。彼がデュルケムの宗教社会学についての議論で、「宗教的信念（信仰）」と区別された「儀礼」を強調するのは、この儀礼がまさに究極的価値体系を実現する行為過程だからである。たしかにデュルケムは、「社会は観念と感情とから成る」と考えているが、むしろパーソンズが強調するのは「宗教の中心的重要性を、思考との関連ではなく、行為との関連に求めるデュルケムの見解」(ibid., p.441) である。なぜならば、「ものごとを知ることを、信じることはそのまま行為することではない。それに加えてある種の「努力」という要素が必要となる」(p.537) からである。

デュルケムは「社会は活動しているときだけ、自らの影響を感じさせる」(Durkheim, 1912, 訳, 下323頁) として、儀礼がなければ人間は宗教的信念を感じとることはできないと論じている。それを受けてパーソンズは、「人々は共通の儀礼を通じてその価値態度を表現するばかりでなくそれを強化しもする」(SSA, p.435) と述べる。つまり社会の共通の価値態度を再生し強化するもの、さらには新たな価値体系を再創造するもの、それが儀礼（その興奮状態は「沸騰」と呼ばれている）というシンボリック的行為過程なのである。

確かに行為を導くものは信念（思考）としての価値・規範である。しかしその価値・規範を実現し、再生し、再創造するのは人間の行為（努力）なのである。パーソンズ理論を、単なる理念主義的流出論から分かっているものは、後者の行為（努力）の概念なのである。その行為とは社会統合へ向けての時間的過程である。パーソンズは、SSA 以後一貫して、社会の統合過程のより複雑なメカニズムを解明することを目指していくのである。

2. 相互行為による社会的コントロール

——中期

(1) 相互行為と関係的報酬

前章では、パーソンズの問題関心が、功利主義的な人—物関係には還元されないシンボリックな実在としての社会の把握の確立にあり、そのような社会の統合を行為によって絶えず遂行される時間的過程としてとらえようとする方向性が示されていることを確認した。しかし、肝心の統合過程のメカニズムに関しては、デュルケムの儀礼概念が示されただけで、パーソンズ独自の展開は見られなかった。中期以降のパーソンズは、初期で提起された統合過程のメカニズムの解明に向かっている。

まず中期理論では個人の心理的動機づけに焦点が当てられる。パーソンズによれば個人の私的な動機づけは価値の内面化により社会的に形成される。つまり社会に共通の価値・規範が個人に内面化されることによって、その個人の価値観（道徳感情）が定まる。そしてその価値観の充足がそのまま個人の「私的」な欲求になる。それは「自尊心」と呼ばれる。価値・規範を首尾よく内面化している行為者は、規範の遵守（「善い少年」になろうとか、正統的な権威を尊重しようとか、他人の権利を尊重しようとか）への義務感を感じ、自ら実行する。

だがここまでの議論は、すでに初期の議論の中で実質的には明らかにされている部分である。中期においては、行為者はその自尊心を充足させるために、価値・規範を基準とした他者の期待に同調し他者の承認を得ようとする、という視点の導入が重要である。つまり、行為はもはや単独なものではなく、相互行為として考えられるということである。相互行為において他者

から与えられる承認を、パーソンズは「関係的報酬」と呼んでいる(SS, p.130; 訳 138 頁)。

「是認 approval」「尊重 esteem」「愛情 love」などといった他者の好意的な態度がその「関係的報酬」の内容である⁽⁵⁾。「個人自らの私的利益の極めて重要な構成要素は、彼がその状況において接触している他者の好意的な態度を享受することに直接依存している」(1940, p.61)。反対にもし他者の期待に背けば、否認や軽蔑といった負の報酬が与えられる。人々は自尊心を満足させようとして他者の期待に同調しようとすると同時に、他者からの「関係的報酬」によって自尊心に組み込まれている共通の価値・規範を活性化させる。このような過程が「社会的コントロール」と呼ばれるものである。

この社会的コントロールは、相互の「期待」を媒介にしたものである。行為者は相互に他者からの報酬を期待して、他者の期待に応えようとする。これが「期待の相補性」である。社会的コントロールは、この期待の相補性に基づいた微妙な心理的駆け引きである。各行為者は他者からの「報酬」を期待するが、他者はその期待に応じることも応じないこともできる。つまり、行為者は相互にコンティンジェントな関係にある。社会的コントロールのもつコンティンジェンシーの持つ意味については次節で検討しよう。

価値体系としての「文化システム」は、首尾一貫したパターンを持っているが、それがそのまま自動的に現実のものとなって「社会システム」の完全な統合が達成されることはありえない。社会的コントロールは、コンティンジェンシーをはらみながらもそのような社会システムを絶えず「再均衡化」させていく終わりのない過程なのである。その意味で、それは初期の議論における「儀礼」に相当する。つまり、お互

いの自尊心を活性化しあうことによって、価値体系（文化システム）を現実の社会状況（社会システム）において絶えず再生し強化していく、時間的過程なのである。しかしここでは、相互の好意的態度（关系的報酬）をめぐっての複数の行為者間の心理的駆け引きの側面に焦点が当てられている。その意味で「社会システムの基本的な動態過程は「心理学的」である」（1945, pp.234-35）。社会的コントロール過程はまた、当該の行為者が自覚的に理解していなくても、無意識のうちに進行しているものである。「社会的コントロールのなかで最も重要な要素の大概は、自我も他我も何が進行中なのか気づかない仕方で、社会システムの役割構造の中に組み込まれている」（SS, pp.300-01; 訳 300 頁）のである。

さて初期理論では、功利主義的行為観が否定されていたものの、パーソンズ自身の行為概念もまた単独行為者の目的—手段関係を基礎にし、その系の頂点に究極的価値を置くにとどまっていた。個々の行為者はその価値と直接対峙し、その実現に「努力」するものとされた。しかし中期の心理学的相互行為概念は、功利主義の人—物的関係に対して人—人関係（＝相互行為）を社会学理論の固有の対象として見いだすことになった。しかもその人—人関係においては、物質的欲求に基づいた物財の交換が行われるのではなく、相互の好意的態度（是認、尊重、愛情など）という実体的価値を持たないシンボリックな「報酬」が交換されている。そこでは行為者は共通価値に直接対峙するのではなくて、互いに自分の私的欲求（自尊心）に基づいて行為しつつ、結果として共通価値を活性化することになっている。社会統合とは、このような相互のシンボル操作による社会的コントロール過程によって維持されるものなのである。

(2)社会的コントロールのアンビバレンス

中期パーソンズは、フロイトの精神分析学の影響を強く受けているため、相互行為概念も情緒的性質を強く帯びたものになっている⁽⁶⁾。行為者は「カセクシス」的な欲求を持っていて、客体（＝他者の態度）はその欲求を満たすものとして情緒的に意味づけられている。他者を「愛着」し、他者から「愛着」されることがそれ自体（＝「手段的」ではなく「表出的」に）行為者の欲求を満たすことにつながるのである。よって行為者は他者に積極的に「同調」しようとする。同時に行為者の「期待」がはずれた場合の「幻滅」は、行為者に心理的フラストレーションを課すことになる。これが行為者の「離反」的行為の温床となる。「離反とは、『自我が自分の役目をはたしても何も手元に入らない』ので、自我がそうすることにはなんの効果もないのではないか、という幻滅の感情に対する反応と見なさなければならない」（SS, p.262; 訳 263 頁）。前節で述べたように社会的コントロール関係が本来コンティンジェントなものであり、常に行為者の期待が実現されるとは限らないとなれば、行為者は離反的にもなりうるのである。となると、「[行為者の] カセクシス的志向はアンビバレンスを獲得している」ということになる。「つまり他我を愛し是認しようという欲求はなおも存在しているけれども、また他我に対する否定的な、ある意味では敵意ある態度というかたちでの自我のフラストレーションを生み出しているのである」（SS, p.253; 訳 255 頁）。つまりカセクシス的志向によって関係づけられた社会的コントロールは、そのコンティンジェントな性質故につねに「同調」と「離反」のアンビバレンスを内在させてしまうのである。よって社会統合過程はきわめて不安定なものであ

て、社会的コントロールのバランスが崩れたとき、社会システムの一部が「逸脱行動」へと陥ったり、集団間コンフリクトが発生したりする危険性をはらんでいる。

しかし社会的コントロールにおいて与えられる「是認」と「尊重」は、情緒中立的で普遍主義的な価値基準にしたがうものであるため、逸脱的傾向が増加することを防止することができる。社会のなかに共通の価値・規範が存在するならば（こうパーソンズは仮定しているわけだが）、そこから離反して逸脱行動に走ることは、決して幅広い承認を得られはしないので、結局当人の利得にはつながらないからである。

(3) 関係的報酬の配分としての社会的格差

中期理論の重点はこれまで述べてきたような行為のミクロな過程の側面にあると言えるが、社会のマクロ的側面にもアドホックながら社会的コントロール概念が適用されている。その例として社会的格差についてのパーソンズの議論を見てみよう。

社会システム全体から見ると、関係的報酬は不平等に配分されている。この不平等性が社会的格差である。つまり、多くの是認または報酬を集める人とそうでない人とが分化するのである。例えば、資本主義社会における「ビジネスマン」は、その役割に見合った「業績達成」に「成功」するかどうかで、是認という関係的報酬を得る。是認とはこのように、「限定的」な視点から評価することによってその人に与えられる報酬のことである。しかし、「コミュニケーションの難しさ、専門的能力の欠如、観察の困難などの諸要因のために、他我にとって自我の現実の本来的業績を判断することがしばしば難しくなる」(SS, p.425; 訳 419 頁)。そこで貨幣収入が、当人の業績上の成功を判断する際、そ

の成功のシンボルとして用いられる。また尊重は、「無限定的」な視点からの総合判断で当人を評価することによって与えられる報酬である。尊重は配分されて「階層」体系を構成する。その階層体系での相対的位置を「威信」と呼ぶ。是認報酬が貨幣収入によってシンボル化されるのと同様、尊重報酬は「生活スタイル」によってシンボル化される。資本主義社会における主なる生活スタイルとは消費財の購入の様式である。一流の経営者が「立派な」事務所や邸宅を建てること等がそれに当たる。また威信は、いわゆる「稼ぎ手」だけでなくその家族のメンバーにも分有される点に特色がある。「[尊重]報酬の差異は、職業的地位の達成者にとってばかりでなく、女性と子供達を含む単位としての家族にとって生活スタイルの中に表現されるにちがいない」(ibid., p.188; 訳 193 頁)。そのような家族を単位とする階層体系の構成要素が「階級」である。

こうした格差は価値体系（この場合は経済的合理性）によって正統化されているので、関係的報酬の配分過程は価値体系を覚醒し強化する社会的コントロールメカニズムとして機能し得るであろう。だが社会的コントロールメカニズムのはらむアンビバレントな性格はここでも避け難く、社会的格差は人々の不満の温床になる。いうまでもなく、報酬の配分過程は競争によって行われるから必ず「勝者」と「敗者」を生み出す。その時「数としては「勝者」より多い「敗者」には、甚だ不適切・不公正に扱われていると感じる傾向が生じる」(1947, pp312-12)。報酬を期待しているぶん、その不公正感は人々にフラストレーションを生じさせ、そこから感情的攻撃の傾向が生まれてくる。「こうした不公正の多くは実際存在するが、・・・また多くは実際存在するより多く見積もられた妄想の

傾向がある」(p.314)。こうした傾向が、階級間のコンフリクトを増大させる結果になるわけである。

3. シンボリック・メディア論

—後期

(1) シンボリック・メディアとは何か

中期理論では、相互行為の場でのシンボル操作による社会統合のメカニズムである社会的コントロールが提示された。それは、原子的個人と人—物関係を基礎にした功利主義的社会観の克服というパーソンズの最大テーマに対するパーソンズ独自の解答であった。そこでは、初期には欠けていたよりミクロな視点に焦点が当てられていたが、マクロな問題に適用するには(階層問題に適用されたはしたが)少し枠組が狭すぎる感があった。後期のシンボリック・メディア論は、そのような欠陥を乗り越え、さらに発展させたものであり、いわばパーソンズ統合過程論の到達点であるといえる。つまり、シンボリック・メディアは、社会的コントロール同様相互行為過程に基礎をおきながら、そのようなミクロな場での相互行為との関連で社会のマクロな全体性(その統合問題)を共に把握できる概念となっているのである。

さて、貨幣がそれ自身の「本来的価値」(使用価値)を持たないにもかかわらず、交換過程のなかでシンボリックな価値を帯びるのと同様、シンボリック・メディアは相互行為過程においてのみ価値をもつ。パーソンズは、シンボリック・メディアとして、貨幣の他に権力、影響力、価値コミットメントの四つを(Agil 図式に従って)あげている。権力以下は、貨幣と違って実体がない。それが権力以下が、なぜメディアなのかという疑問がしばしば提出され

る原因である。しかし、メディア論で重要なのは、本来的価値がない貨幣が交換において価値を生み、相手の態度に何らかの変化を及ぼしてしまうという、「シンボリック」な性格である。そこで、とりあえずここではシンボリック・メディアを、「パッケージ化されたメッセージ」としておさえおきたい。もっと詳しくいえば、ある特定の社会領域領域でのみ通用する要求—義務パターンとでもいえよう。そのメッセージ(あるいは期待パターン)は、きわめて抽象化・一般化されているので、個人的に面識のない相手に対しても簡単に通用するものである(つまり「パッケージ化」されている)。例えば、貨幣の例で言うと、貨幣を支払う者は、自らの支払能力の減少と引き換えに、相手の所有する一定の財またはサービスへの権利を要求できるという「期待」を、相手に対してかけることができるのである。他方貨幣を受け取る方は、相手の支払に対し一定の財またはサービスを与える「義務」があるが、受け取った貨幣によって、好きな時に新たな相手に対し財またはサービスの権利を要求できる「期待」を獲得する。貨幣メディアとは、このような権利要求—義務パターンのパッケージ化されたメッセージなのである。

しかし、シンボリック・メディアはただそれだけで機能しているわけではなく、マクロな全体性の枠の中で用いられるのである。つまり、その作用にはしかるべき「制度」が確立されていなければならない。貨幣が共通の値打ちをもつためには、当該の社会(多くは国家的)に貨幣制度が成立し、かつ社会のメンバーがその制度を「信頼」していなければならない。また権力メディアにおける制度をパーソンズは「権威」と呼ぶ。同様に影響力における制度を「威信」と呼んでいる。権威はヒエラルキーをつくり、

威信は階層をつくる⁽⁷⁾。権力は、権威体系上位にある政治的リーダーが、集団全員の同意を一人一人取り付けることは現実的に不可能であるため、ある決定を自分（達）でおこない、それによって集合体全体を拘束し、メンバー全員の義務を動員する能力である。それは、物理的強制によるのではなく、あくまでもメンバーに対する期待や要求を伝達し、その「権威」によって受け入れさせてしまう能力のことである。同じく影響力は、当該の社会システムにおいて、地位や名声（＝威信）の高い人が、その社会システムのメンバーに対し「アドヴァイス」を与えることで説得し、合意を取り付ける能力である。その際、影響力の保有者とその他のメンバーは、知識や情報の点で格差がある。影響力保有者は、厳密な検証と完全に合理的な説明によってメンバーを納得させることは時間がかかりすぎるので、彼の「威信」によってそのアドヴァイスを「正しいもの」と信用させてしまうのである。⁽⁸⁾⁽⁹⁾

制度を支える「信頼」とは、制度に付着した「正統性」あるいは「集合意識」であるといえる。換言すれば、その制度を「望ましきもの」とする人々の「期待」である。貨幣制度の信頼を創出するのは権力であり、権力制度の信頼を創出するのは影響力であり、影響力制度の信頼を創出するのは価値コミットメントである。そして価値コミットメントは、社会的に共有された究極的な価値によって支えられている。よって「信頼」を究極的に根拠づけるのは究極的価値であるといつてよい。この関係をパーソンズはサイバネティック・ハイラーキーと呼んでいる。

(2)シンボリック・メディアによる動態的統合過程

シンボリック・メディアは社会制度の確立を前提としているが、他方で個人あるいは集団で自由に使用できるものである。よって社会に自由が確立されていない限りシンボリック・メディアは作用しない。シンボリック・メディアは貨幣同様「市場」を構成するが、その流過程は同時に社会制度の作用過程であると考えることができる。つまりメディアの使用は、自由の確立した社会における「儀礼」に相当する機能をもっていることになる。メディアはそのシンボリックな作用によって、その社会制度（権威や威信等）を再強化し、再創造するのである。それは、特定の人物の権威や威信を再強化するのではなく、権威や威信の制度そのものを再強化するのである。

特に「再創造」の側面が、「銀行業務 banking の信用創造」として強調される。いうまでもなく、これは貨幣制度における信用制度とのアナロジーである。「操業中の銀行は、明らかに一つの重要な意味において常に公式的には「支払不能」である」（1963, p.427; 訳169頁）。つまり預金者がある日一斉に銀行に取り付けに来たなら、銀行はそれに応じることはできないのである。その「不合理性」は、銀行のもつ「権力」（それは国家権力によって裏打ちされる）によって隠ぺいされ、それによって、円滑な経済活動が可能なのである。銀行が国家を通じて権力行使することによって、貨幣制度は強化され再創造される（つまり貨幣の総量が増大する）。

同様に、代議士は「影響力」を行使することによって「当選」する。それによって代議士は、政治的リーダーとして、選挙において彼に投票しなかった人々にまで及ぶ、さらにまた彼に投票した人々の特定の利害を越えたフリーハンドな権力を得るようになる。有権者も（たとえ落

選した議員に投票した人でも) 選挙で選ばれた代議士を「信頼」してその任を委託する。さらに政治的権力を委託されたリーダーは、「よい」政策を行う責任を担うことになり、それに向けて努力することになる。その努力が実った場合、その結果生まれる「よい管理と政策決定は、本来的に重要な結果を確保するだけでなく、[さらなる] 権力を「創出」する」(1966, p.344; 訳下 47 頁)。こうした一連の過程は代議士の権力の総量を増大させると同時に、政治システムそのものを有効に機能させるのに貢献している。

影響力は学問の世界でよく用いられる。学問の世界では「認識合理性」という価値体系へのコミットメントが共有されているため、教員の地位や名声(威信)は、その認識合理性にいかに関与したか、すなわち学問的業績によって創出される。現在は研究が専門化しているため、研究者の学問的業績に一義的な評価を下すことは難しい。そのため、論文の公刊や研究資金の獲得がその研究者の「学問的業績」の指標になる。威信の高い教員の集まっている大学はやはり大学としての威信も高いが、その威信を求めて多くの教員が(論文の公刊や研究資金の獲得に有利なため)その大学での職に応募し、多くの学生が入学を希望する。その結果ますます、「学問的業績」の高い教員と「優秀」な学生が集まり、威信はさらに増加する。その結果、威信を持つ者には、その「本来的」な学問的業績を越えたさらなる威信が与えられるわけである。これが、学問の世界における「影響力」創造の例である(AU, p.322)。

(3) インフレーション・デフレーション過程

しかし、「信頼」という暗黙の期待に支えられた近代社会のシンボリックなコントロール・

メカニズムは、その性質上きわめて不安定である。人々は、信頼が破綻してくると、自由にその「支持」や「忠誠」を撤回することが可能なのである。このような不安定性をパーソンズは「インフレーション・デフレーション」の概念でとらえようとする。パーソンズは権力以下のメディアについても貨幣のインフレーション・デフレーションに一致させて経済学的に解釈しようと試みているが、議論が混乱するので、ここでは次のようにとらえておこう。すなわち、インフレーションとはそのメディア(およびそれを支える制度)が広範な「期待」を集めている状態；デフレーションとは逆に「期待」が集まらない状態；である。社会システムは、行為者間の期待の連関過程によって作動していることは、すでに繰り返し述べたが、社会の不安定さもその社会システムの一つの過程としてとらえられるのである。シンボリック・メディアは中期の社会的コントロール概念と同様、安定性と不安定性を両義的に備えた統合メカニズムなのである。社会システムの不安定さは、中期の議論同様人間の「期待」の不安定さに由来している。インフレーションは、社会の多くのメンバーから「期待」を集める状態だが、「期待」が大きい分だけ「幻滅」の危険性が高い。デフレーションは、その「幻滅」によって引き起こされる。従ってしばしば、デフレーションはインフレーションの結果としてもたらされるのである。例えば戦後アメリカの高等教育の急速な発達、大学に対する大きな期待を人々に抱かせた。しかし、これまで少数者に独占されていた大学に多くの人々が参加すれば、大学の価値は従来に比べて低下する(=インフレーション)。その結果大学に入学した人々は大学に対して「幻滅」を感じるようになる(=デフレーション)。1960年代アメリカの大学紛争はこのような幻滅の体験にその根底があるというのが、パーソンズの判断である。

だが、パーソンズによれば、デフレ的パニック状態は大概「突然」回復するものであって、その結果当該の制度はより強固になるのである。大学紛争も1970年代前半には鎮静化して、大学紛争という「風雨を乗り越った」大学は、「[雨降って地固まるの譬え通り]近代社会の構造の要素としてより堅固に制度化されるに至った」(1977a, p.112)。その結果大学のもつシンボリック・メディアの総量も増加するのである⁽¹⁰⁾。

4. 価値体系と社会進化

これまで見てきたように、社会統合はそれぞれ特定の社会的場で作用するシンボリックな行為過程によって維持されるものであった。これらの諸過程は従来から批判されてきた「価値統合」の図式からは導きだせない独自の力学をもつメカニズムである。しかし他方で、これらのメカニズムが統合へ向かうのは、共有された価値体系が前提とされ、諸メカニズムが終局的にはその価値体系にコントロールを受けているからに他ならない。ここでいう価値とは「望ましいものの観念」(クラックホーン)であり、人間は価値に対し無条件に(=何かの手段としてではなく)「尊敬の態度」を抱いてその実現に努力するのであった。このような人間の属性をパーソンズは「究極的関心 ultimate concern」と呼ぶ。

しかしパーソンズはなぜ共通価値を前提とするのか。それはパーソンズ自身の理論構築の方法に関連している。彼はそれを「カント的方法」と呼んでいる。その方法とは、「社会秩序はいかにして可能か」という問いに対し、秩序が可能のための条件をアプリアリ(先験的)な前提として、これを理論の準拠枠組みの中に組み込んでしまうというものである。共通価値はこう

して、パーソンズ理論における先験的な「カテゴリー」となっている。しかし、共通価値を先験的カテゴリーにすることは、ただ単に勝手にでっちあげられるものではない。自然な現実感覚に沿ったものでなければ「カテゴリー」としての意味を持たない。パーソンズ理論を「価値偏重」として批判することは簡単だし、これまで何度も行われてきたが、むしろここでは、なぜパーソンズが共通価値を先験的カテゴリーとして選んだのかを探ってみる必要がある。

共通価値は何らかの宗教的要素を含んでいるが、近代社会においてはもはや特定の宗教とのつながりを断ち切って「一般化」される。これはいわゆる「世俗化」の過程だが、世俗化は共通価値の喪失を意味しない。価値的な要素は様々な機能分化した世俗的領域に付与され、それを正統化する。経済生産、政治的決定過程、教育等の様々な分野の営みを正統化するのである。その一般化された価値は「合理性」(経済的、政治的、認識的)あるいは「自由」「平等」と呼ばれるが、そうした価値に対する人々の態度つまり「合理性」(あるいは「自由」「平等」)を「正しい」とする態度そのものはむしろ「非合理的」なものなのである。「合理化」と呼ばれる近代化過程は、理念的・シンボリックなものを喪失するのではなく、まさに「合理性」あるいは「自由」「平等」といった価値理念を確立する過程なのである。西洋先進社会ではそのような価値態度が人々の行動パターン全体を潜在的に維持している、というのがパーソンズの見方である。もちろん、価値体系はきわめて抽象的なものであるから、実際の社会生活を細かく規定するわけではなく、具体的な状況における統合過程は、これまで見てきた様々なメカニズムによって実行されている。

パーソンズのこのような現実判断は、彼の歴

史認識とも関連している。次のように述べられている。「近代諸社会は広く安定した価値志向を持っていた。それは主に〔古代〕イスラエルの構成要素と〔古代〕ギリシャの構成要素が「結婚」し、キリスト教の運動となり、とくにキリスト教が「西洋」社会に制度化されたことに由来している」(1971, p.307)。ここでいう「制度化」とは、プロテスタンティズムの発展を意味している。パーソンズはウェーバー、マートンにならって「プロテスタンティズムの倫理は、……経済発展と認識的〔=科学的〕発展の双方をともに動機づけることができた」(1977b, p.121)と述べている。こうして世俗化されたプロテスタンティズムの価値を「道具的活動主義」と呼び、近代社会の普遍的価値であると考えているのである。

パーソンズの言う「共通価値」とは、このように非常に長い年月をかけて歴史的に蓄積されてきたものなのであって、数十年単位の出来事で簡単に消失してしまうものではないのである。共通価値は日ごろは意識されないが、むしろ意識されていないからこそ「潜在的パターン」として現在でも脈々と安定したコントロールの機能を果たし続けているのである。

もちろん前章までで繰り返し述べてきたように、共通価値は独自の力学を持つ行為過程に支えられて存立している。その過程は必ずしも安定的なものばかりではなく、分裂と闘争の過程も含んだ両義的な性格をもっていた。しかし、社会統合はこうした不安定性を併呑して進展する。例えば、これまで近代化の過程で現れてきた宗教戦争や革命的運動（共産主義・社会主義やラディカル学生達の学生紛争）は、決して西洋近代の価値を破壊するものではなく、むしろその制度化に役割をはたしたのである（学生紛争に関しては前章で述べた）。なぜならば、

こうした運動が社会的な支持を集めるためには、共通価値の枠内での主張を行わなければならないからである。近代化とはこのような分裂を克服して統合を強固にする弁証法的な「社会進化」過程なのであり、共通価値はその長期的な（数百年単位の）過程をコントロールするものである。

さらに近代化は、西洋で生まれたものではあっても、それに内在する普遍主義的性質ゆえに、強い文化的伝播力をもって非西洋社会をも包摂していこうというのが、パーソンズの観測である。それは、数十年単位の問題と言うより数百年単位の問題である。もちろん近代化の過程で様々な混乱が生じはするが、その混乱が解決されていくに従って、近代化は全世界に波及していくであろう。

このようなパーソンズの視角を、西洋中心主義として批判することは十分可能であるし、パーソンズ自身西洋的=近代的価値を十分相対化しているとはいえない。キリスト教的価値体系に準拠した彼の近代社会の解釈に関しても異論は出よう。しかし、長い時間的スパンで眺めた場合、パーソンズの判断を必ずしも誤っていると決めつけることはできないだろう⁽¹¹⁾。我々は、パーソンズの判断の正否をここで論じる余裕はないが、パーソンズがこのような長い歴史的視野から「共通価値」をとらえていることをここで確認しておきたい。

5. 結び

パーソンズは、社会統合を、共通価値によって自動的に実現するものではなく、人間の絶えざる行為によって再生され再創造され続ける時間的過程であると考えた。初期において「儀礼」として把握されたその過程は、中期の「社会的

コントロール」、後期の「シンボリック・メディア」の流通というより複雑なメカニズムによって作用していることが明らかにされた。これらのメカニズムはみな、原子的個人と人—物関係に基礎をおいた功利主義的社会観を否定し、社会を人間相互の関係から成り立つシンボリック現象としてとらえる観点から生まれたものであり、単なる価値統合の図式からは演繹できない独自の力学をもっている。だがこうしたメカニズムも終局的には共通価値によってコントロールされ統合への進展を保証されている。その価値体系は数百年単位の視点から設定されており、パーソンズの「社会進化」的歴史観を表明するものである。

しかし短期的な統合問題と、長期的視点から設定された価値体系との間には、一つの枠組の中にまとめてしまうことのできない不連続性がある。パーソンズ自身も述べているように、近代社会における価値体系はきわめて「一般性」が高く、我々の社会生活を細かく規定する力を失っているのである。価値体系は現実問題の分析するにはあまりに鳥瞰的すぎるのである。にもかかわらず価値体系を社会統合の究極的なコントロール要因として設定してしまっただけは理論の説明力は低下せざるをえない。ここにパーソンズ統合理論の最大の問題点がある。「価値偏重」という従来のパーソンズ批判も、この問題点にふれるという点で依然無視しえぬ意義をもっているのである。

では、パーソンズが解明しようとした、シンボリックなものが生み出す「創発的特性」としての社会統合現象を、価値体系を前提することなしに把握することは不可能だろうか。可能だとすればいかにして可能なのだろうか。これが、パーソンズ統合理論を発展させていくための今後の課題であろう。

註

- (1) 例えばブリコー(Bourricaud, 1981)、ミュンヒ(Münch, 1982)、アレクサンダー(Alexander, 1983)等の議論がある。
- (2) 例外的に数少ない優れた研究として松永真一(1980)、山之内靖(1982)等がある。
- (3) これがパーソンズのウェーバー批判の中心点である。ウェーバーは、合理化過程をカリスマが消滅し社会が「死んだ機械」と化していく過程と考えた。パーソンズはそのようなウェーバーの「ペシミズム」を批判している(1929)。パーソンズによれば、伝統的支配であろうが合理—合法的支配であろうが、「カリスマ的要素がなければ正統的秩序はありえない」(SSA, p.665)のである。ウェーバーの誤りは、カリスマを個人人格に結び付けてしまい、社会制度にカリスマ的要素が付着することを見のがしていた点にあった、とされている。
- (4) 主意主義的行為理論は、「パーソンズの最良の部分でもあり、多くの研究者にとって「本来的魅力」になってきたものである」(谷田部, 1981)。その理由は、「人間が本質的に能動的で創造的で価値評価をなす存在であるという事実」という有名な定義に由来している。特にわが国では、この主意主義を「現存秩序への否定の契機」(稲上, 1975)とか、「個人をいかに社会から解放つか」という問題(厚東, 1980)として解釈される傾向があった。この立場に立つ限り、人間の能動性と価値コミットメントとの間に「論理的飛躍」(谷田部前掲)を認めざるをえない。しかし、この解釈は誤りである。パーソンズのいう「能動性」とか「創造性」は、社会統合という「創発性」レベルでの能動性、創造性のことである。言い替えれば、社会統合が「善き社会」を実現していく人間の主体的意志といかに結び合うかという問題である。それは、結果として現存秩序に対する批判の態度につながる

可能性を閉ざすものではないが、その批判的態度をもって主意主義の中心モメントと考えることはできない。パーソンズの問題はあくまで社会統合とそれを実現する人間の行為過程にあるとみるべきである。ただしそれはいわゆる「社会計画」的発想とは違っている。

パーソンズは若い頃の草稿の中で、経済原理によるレッセ・フェール型の秩序メカニズムが危機を迎えた後の、新しい秩序メカニズムについて論じている (Buxton, 1985と高城, 1986の中に引用あり)。そこで一つの可能性として「国家のような外的に組織化された機関によるサンクション」についてふれ、それでは不十分であると判断する。「なぜなら国家機構そのものが利害をもった集団の権力闘争の対象となるからである」。パーソンズによれば、秩序は「我々の経済生活の外的機構をいじくりまわすよりもはるかに深いレベルでのみ可能」であって、「少なくとも過去においては、
・・・一般的に現世外的な事物と主に関係するような偉大な宗教的・倫理的運動の副産物であったようなもの」によって実現されるのであった。ここに「究極的価値」を暗示する発想を見いだすことができる。

- (5) 「是認」「尊重」は「情緒(感情)中立的」であるのに対し、「愛情」は「情緒(感情)的」である。また前者は、「普遍主義」に親和性をもっているのに対し、後者は「特殊主義」に親和性をもっている。またここでいう「愛情」とは、男女の愛情だけでなく、同性間の親密な関係(友情)をも含んだものと解釈できる。なおこれらの関係的報酬は、トマスの「四つの願望」の中の「承認 recognition」と「反応性 response」の概念をもとに着想されたものである。
- (6) カセクスをめぐるフロイトとパーソンズの関係については拙稿(佐藤, 1989)を参照。
- (7) ヒエラルキーと階層 stratification は、普通に言

われるような官僚制におけるヒエラルキーとか社会階層に限定されるわけではない。例えば、代議士と一般市民との権力格差もヒエラルキーの一つである。また威信の階層体系の例として、大学の「テニユア」の制度がある。パーソンズは普通用いられる「テニユア(終身在職権)」の意味を拡大して、古参教員、若手教員、大学院生、大学生という四つの層からな大学内の階層制度を「テニユア」と呼んでいる(AU, 第3章)。

- (8) 一般の市民は「パートタイム」に政治の問題にかかわるだけであるから、政治的判断という困難な課題をうまく処理できることはない、というのがパーソンズの考え方である。「[国の福祉]という観点から合理的判断を下すことは、きわめて高度な複雑さと困難さを伴う知的な問題である。このような問題に関するもっとも有能な専門的エキスパート(政治学者や社会学者)でさえ、所与のケースについてよりよい方向は何かという点で一致しないのだから、平均的投票人が優れた十分な根拠のある意見をもつことがどうしてできようか」(1959, 訳上350頁)。よって「フルタイム」で政治にかかわる政治の専門家(政治的リーダー)に一般市民が権力を委託することが望ましい。同じく、医療、法律、学問などにおいても、それに「フルタイム」で関わる専門家が存在し、そうした専門家と一般人との情報格差は否定し難いものである。細かく機能分化した近代社会では、どの分野でもこのような専門家と非専門家との経験、能力、情報量の格差が生じる。よって権威や威信の格差は、社会システムの機能分化から必然的に帰結するものである。権力や影響力のメディアは、その格差を架橋するものである。その際非専門家は(ある程度の制限はつくものの)自由に専門化に対する支持や信頼を撤回することができる。
- (9) 価値コミットメントは、相手の罪や恥の感情に訴えて道徳的な義務を活性化する能力のことである。

ここでも、道徳的権威を有する制度がまず確立している必要がある。パーソンズは、価値コミットメントによって、主に宗教的共同体の分析を考えていたと思われるが、これについての体系的な議論を行っていないので、本稿ではこれ以上の検討を省いておく。

- (10)：権力メディアのデフレの例であるマッカーシズムやウォーターゲート事件も、確かに権力に対する不信を蔓延させたが、引き続く結果として米
国連邦政府の権力を拡大することになった。(1955;
1977c)
- (11)「我々に予期できることは、次の一世紀かそれ
以上の間の期間の趨勢は、我々が「近代」と呼ん
でいる社会類型の完成へと向かうことであろう」

(SMS, p.143; 訳 216 頁)。ただし、パーソンズにとって「近代化」とは、「産業化」と同義ではない。むしろ晩年のパーソンズは、ダニエル・ベルの「脱産業化」の議論に賛同している。パーソンズの用語法によれば、物質的な要因（経済）より、文化的な要因（知識）が重要な意義をもってくるであろうということである（1977, p.113）。その「知識」が「認識合理的」である点が「近代的」なのである。しかし、近代社会は認識合理性を基軸としつつも、道徳性や表出性との間のバランスの問題を解決しなければならない。この問題が現代の喫緊の問題であることをパーソンズは十分に認識しながらも、残念ながらその解答を十分に示していない。

〔引用した文献〕

*パーソンズの文献

- 1929, "Capitalism" in Recent German Literature: Sombart and Weber II, *Journal of Political Economy* vol.36
- 1937=SSA, *The Structure of Social Action*. (=1968) New York: Free Press (『社会的行為の構造』稲上毅他訳)
- 1940, The Motivation of Economic Activities, in *Essays in Sociological Theory*, 1954. New York: Free Press
- 1945, The Present Position and Prospects of Systematic Theory in Sociology, in *Essays in Sociological Theory*, 1954. New York: Free Press
- 1947, Central Primary Source and Patterns of Agression in the Social Structure of the Western World, in *Essays in Sociological Theory*, 1954. New York: Free Press
- 1951=SS, *The Social System*. New York: Free Press (『社会体系論』佐藤勉訳)
- 1955, "McCarthyism" and American Social Tension: A Sociologist View, in *Politics and Social Structure*, 1969. New York: Free Press (『政治と社会構造』新明正道監訳)
- 1959, "Voting" and the Equilibrium of American Political System, in *Politics and Social Structure*, 1969. New York: Free Press (邦訳前掲)
- 1963, On the Conception of Influence, in *Politics and Social Structure*, 1969. New York: Free Press (邦訳前掲)
- 1966, The Political Aspect of Social Structure and Process, in *Politics and Social Structure*, 1969. New York: Free Press (邦訳前掲)
- 1971, Comparative Studies and Evolutionary Change, in *Social Systems and the Evolution of Action Theory*,

1977. New York: Free Press

1971=SMS, *The System of Modern Societies*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall (『近代社会の体系』井門富二夫訳)

1973=AU, *The American University*. Cambridge: Harvard University Press (co-authored with G. Platt)

1977a, The Future of the University, in *Action Theory and the Human Condition*, 1978. New York: Free Press

1977b, Some Considerations on the Growth of the American System of Higher Education and Research, in
Action Theory and the Human Condition, 1978. New York: Free Press

1977c, Two Cases of Social Deviance: Addiction to Heroin, Addiction to Power, (co-authored with D. Gerstein),
in E. Sagarin ed. *Deviance and Social Change*. Beverly Hills: Sage.

* その他の文献

Alexander, J. C. 1983, *Theoretical Logic in Sociology, vol.4; The Modern Reconstruction of Classical Thought:
Talcott Parsons*. Berkeley: University of California Press

Bourricaud, F. 1981 (transl.), *The Sociology of Talcott Parsons*. Chicago: The University of Chicago Press

Buxton, W. 1985, *Talcott Parsons and the Capitalist Nation-State*. Toronto: University of Toronto Press

Durkheim, E. 1912, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: F.Alcan (『宗教生活の原初形態』古
野清人訳 岩波書店)

稲上毅 1975, 「主意主義的行為理論の課題と意義」 『パーソンズの社会理論』 田野崎昭夫編 誠心書房

厚東洋輔 1980, 「主意主義的行為理論」 『基礎社会学：第1巻 社会的行為』 安田三郎他編 東洋経済新報社

松永真一 1980, 「タルコット・パーソンズの秩序論とその政治像」 神戸大学『六甲台論集』 26巻2号, 27巻1
号, 4号

Münch, R. 1982, *Theorie des Handelns*. Frankfurt: Suhrkamp

佐藤成基 1989, 「パーソンズの行為理論と精神分析学」 (第62回日本社会学会大会報告配布資料)

高城和義 1986, 『パーソンズの理論体系』 日本評論社

山之内靖 1982, 『現代社会の歴史的位相』 日本評論社

谷田部武男 1981, 「主意主義的行為理論の現像」 『社会学研究』 第40号

(さとう しげき)