

クーリーの社会心理学

——自我と社会の相互作用の理論——

齊 川 富 夫

はじめに

本論文は、社会学及び社会心理学の発展において、大きな礎石を築いた先駆者として評価され、また今日、社会学の有力な潮流となっているシンボリック相互作用論の源流の一つとして位置づけられているC・H・クーリーの理論について検討したものである。

以下では、相互作用過程を通じての自我の形成、そして形成された自我の社会過程への作用——社会と人間の相互形成関係の総合的把握を中心課題として論述を展開していくことにしたい。

一 相互作用と自我の形成

クーリーの自我についての研究は、1897年の論文⁽¹⁾に始ると考えられる。これは、人間の才能の発現が遺伝的に決定されるものとするF. ゴールトンの『遺伝的天才』(1869)に対する反論として書かれたものである。しかし、遺伝決定論に対して環境決定論を主張したものではなく、生物学的要因と社会的要因との統合を図ろうとしたものと評価できる。

こうした生物学的要因と社会的要因との関連についての研究はその後も続けられる⁽²⁾が、一方では、そうした問題を超えて、人間と社会の相互的形成の問題へと探究が進められていくことになる。こうした研究はやがて『人間性と社会秩序』に集約されることになるのであるが、それは、当時発展しつつあった社会心理学——特にJ. M. ボールドウィンとW. ジェームズ——の影響のもとで、それらを批判的にのり超えていったものと評価できるものである。

ところで、クーリーの立場は、人間性の社会的形成という面と内的生活及びそれに付随する意思的創造的面の重要視ということを柱としている。こうした人間の社会性内面性を重視する立場が、人間行動の一切を本能的衝動に還元して解釈するW. マクドゥーガルの本能理論や内面過程の把握を捨象し、条件反射の原理（S-R図式）をもって人間行動を説明しようとするJ. B. ワトソン流の行動主義とは異なること、それらと批判的に対峙することは容易に確認できるところである。

こうした学説上の位置を把握したうえで、クーリーの自我についての所論を検討していくことにしよう。さて、自我や精神の発達に関してクーリーが強調するのは想像力のはたらきである。想像作用、つまり観念による内的会話、内的相互作用が精神を発達させると説くのである。ところで、こうした内的会話を営むためには、観念の乗物 (vehicle)⁽³⁾ である言語を習得することが欠かせない条件である。言語を習得した子供は内的会話を通して想像上の友達と交流するようになる。そして「それらの会話は想像力の副次的で一時的な発露ではなく、精神の社会化の素朴な表現であり、永続的でその後のあらゆる思考の根底をなす」⁽⁴⁾ のである。「高次の思考は言語を伴うが故に、常に一種の想像的会話となる」⁽⁵⁾。だから「思考と個人的相互作用 (personal intercourse) は同じことの両面とみなせるであろう」⁽⁶⁾。

ところで、他者の態度、表情、口調などは精神に対する刺激であり、それに多かれ少なかれ複雑な思考や感情が結合して人格的観念が形成されることになる。現実的接触のない対象（故人や作品を通じてしか知り得ない芸術家等々）に関しては、その業績や作品をもとに、想像的に人格的観念がつくりあげられる。そしてクーリーは、人格的観念として人は他者に対して存在し、そういうものとして他者に影響を与えると説くのである⁽⁷⁾。観念あるいは観念の体系として構成された他者の像である人格的観念との内的相互作用関係が直接的な社会的現実であると述べ、「人々が相互についてもつ想像が社会の確固たる事実である。そして、これらを観察し解釈することが社会学の主要な目的とならなければならない」と主張するのである⁽⁸⁾。

さて、高次の社会的感情もパーソナリティも精神にもともと与えられている

ものではなく、想像的コミュニケーション（人格的観念としての他者との内的相互作用）を通して発達してくるとされる⁽⁹⁾。そして自我は、こうした想像的相互作用としてのコミュニケーションから生み出された何らかの観念あるいは観念の体系として、やはり精神すなわち想像作用のなかに存在することになるのである⁽¹⁰⁾。そうしたクーリーの社会的自我（自己についての観念）は、他者に対して自分がどの様に映っているかという想像、その外観に対する他者の判断についての想像、そして誇りとか屈辱といったある種の自我感情から構成されている。他者に映っている自己を想像するところから、それは反映されたあるいは鏡に映った自我と呼ばれることになる⁽¹¹⁾。

一方、相互作用を通して人格的観念が成長する過程は、同時に共感能力が成長していく過程でもある⁽¹²⁾。共感能力とは、他者の精神のなかに入り、それを共有する能力であり、相互作用の経験を通して、他者の人間像をより深くより広い観点から把握できるようになっていけるのである。

クーリーの自我論は、ジェームズの社会的自我の観念（仲間から得る承認が社会的自我を構成するという考え方）とボールドウィンのパースナリティの社会的発達の理論（社会との相互関係のなかで自我が発達していくという考え方）を統合的に発展させたものといえるわけであるが、両者に対するクーリーの優位性は、社会的相互作用を通して精神が発達し、自我が形成されるという観点を展開したところにある。自我の先在性を前提にして、それが内的経験を通して対象と交流すると考えたボールドウィンやジェームズと違い、クーリーにとって自我は意識の前提となっていない。それは他者の存在を前提とし、社会的相互作用を通して発生してくるものなのである。自我の社会過程に対する先行性という考え方を超えて、社会過程なくしては自我は存在し得ず、また精神は発達しない——自我も精神も相互作用による社会的産物であるという見解を提示したところにクーリーの優位性があるといえる⁽¹³⁾。

しかし、相互作用過程を精神内部に設定したことで、重大な問題が生じてしまう。クーリーにとって、社会は人格的諸観念の間の関係として精神（想像作用）のなかに存在し、人々が相互にもつ想像が社会の確固たる事実であった。もしこの論理をおし進めると、精神内部の社会過程において精神が発達すると

いうことになり、社会過程の開始以前に精神の存在を前提しなければならなくなってしまうのである。

ミードが指摘するように、社会や他者は精神（想像作用）のなかに存在するのではなく、個人の意識を超えて、個人の外部に実在しているのである。また、精神それ自身が原初的コミュニケーション過程から生まれるのであり、内的経験に先立って、相互的社会過程が存在しているのである⁽¹⁴⁾。そうした原初的コミュニケーション——内的経験に先行する相互作用過程——を扱い得ていない所から、クーリーの自我形成についての所論がもつ問題性は生じているといえるであろう。

結局、精神の社会的起源について論ずることなく、一定の発達段階に達している精神の活動について論述していたといえる。しかし、こうした問題性を除けば、その所論は依然として意義深い内容を含むものといえよう。

二 自我と社会過程への参与

ここでは、形成された社会的自我が、如何に自己確認的に相互作用（コミュニケーション）過程へ参与するのかという問題について検討していくことにしたい。

前節で触れたように、形成された社会的自我は、自己に対する他者の認識や評価についての想像、及びそれに付随する自我感情から構成されていた。すなわち、自我の内容はこうした社会的自己承認であった。

ところで、クーリーは、こうした自己承認の両極として硬直型と不安定型をあげている。前者の典型的形態は高慢 (pride) である。高慢な人間は直接的には他者の影響に依存しない。彼は確固たる自我を有し、思考や観念や確信は安定的である。しかし、疑惑や羞恥といった成長の契機を避けることで、その心を狭めてしまうきらいがある。そして、狭量ではあるが強固な良心を有している⁽¹⁵⁾。

他方、後者がとる典型は虚栄 (vain) である。虚栄的な人間は、自己像について確信がもてないため、直接的に他者の影響に依存し、常に他者に対して外観を装わねばならない。理性的に自己を統御できず、一貫性に欠け、その場次

第で態度が変化する。彼は確固たる自己の基準を有していない。しかし、それが適度な場合、成長の前兆である開放感、感受性、教え得る可能性 (teachability) を示すことになる⁽¹⁶⁾。

クローリーは、両者共に適合的に他者に対応できず、また状況（そこに付随する行為基準）に見合った形で行為を表現できないが故に利己的 (egoistic) であると指摘し、柔軟性と一貫性を兼備した自尊心 (selfrespect) という社会的自己承認の形態を好ましいものとして提示するのである⁽¹⁷⁾。

この自尊心の最高段階に位置するのが理想的自我 (ideal self) と呼ばれるものである⁽¹⁸⁾。それは、建設的想像力が社会的相互作用をもとに作りあげた最高次の社会的自我を意味する。尊敬する他者の視点から自身を眺めることから得られる自己についての諸観念から構成された人格的理想像のことである⁽¹⁹⁾。それは反省的の自我の最高次の形態であり、行為を裁定し、方向づける内面的基準として作用する⁽²⁰⁾。それは硬直的に閉じられておらず、常に自己を更新し、より広く豊かな内容へと生成発展していく過程にあるものである⁽²¹⁾。深く広い共感能力をもつが故に、高慢な人間の狭隘な良心よりも高次に置かれているといえる。

社会的自我（自己承認）の形態や理想的自我についての概念がもつ問題性についての検討は、ここでは保留したい。それよりも、こうしたクローリーの議論においてより興味深いのは、彼が断片的に展開する所論のなかで、相互的行為（コミュニケーション）を規定する要因を示唆的に提示していることである。これまでの議論から我々は、行為が相互作用（コミュニケーション）の対象、理想的自我（内面基準）、それに状況（それに付随する共通の行為基準）によって規定されていることを確認できるのである。

このような三方面からの要求を総合して、自我は社会過程へ参与するわけであるが、クローリーの場合、これら三つの要因のどれにも決定的規定力を与えていないことが注目される。既に、虚栄について検討したときに明らかになっているように、過度の他者志向がもつ問題は、彼が理性的な自己統御を欠き、判断が動揺し、一貫性を欠いていることであった。内面基準に立脚できず、外的権威に一方的に服従する傾向を示すことになるという問題である。

他方、共通基準に関してクーリーは、サムナーの『フオークウェイズ』に基いて、モーレスが正邪を決めるのであると述べ、道徳基準の相対性を指摘するのである⁽²¹⁾。そして、直接自己が所属する環境が顔落現象を示すとき、個人がそうした直接的環境（そこにおける共通基準）を超えた環境（高次の基準）を形成しそれに依拠できる可能性を示唆するのである⁽²²⁾。それは今日、マートンによって〈準拠集団行動の一類型としての非同調〉として定式化されている⁽²³⁾が、この問題についてのクーリーの先駆的研究は、今日も意義深い業績として評価される。直接的な場（所属環境）、また「客観的」な存在を超えて、想像上のものを含む集団であり、更に多元的状况において一貫したパースペクティブを与えるものとしての準拠集団の概念が導入されることによって、人間が直接的な狭い環境の規定から解放され、時間的空間的により広大な世界と関連することができ、多元的状况において自己の一貫性を保てることの説明概念を得ることができるようになったとまで言えるであろう⁽²⁴⁾。

しかし、内面基準が絶対的基準となるわけでもないのである。高慢な人間の例からもわかるように、固定化した自己像、狭隘な良心をもった人間の裁定が他者に対する配慮を欠いたり、一般的な良識に反する事例を例示することは容易にできることである。準拠集団論を敷衍するならば、内面基準、良心あるいはパースペクティブといったものが真に社会的に形成されるが故に、忠誠を献げる集団あるいはその判断基準が一般的認識から過度にかけ離れて硬直していたり、狭隘であったりする場合には、独善の意識に基く一方的な行為の方向づけといった問題が発生せざるを得ないことになる。

自己の内面基準の硬直化、ステレオタイプ化——高慢に止まったり顔落したりすること——を防ぐには、自我あるいは人間性というものを、不断に生成過程にあるものとして対自的に把握する開かれた態度が要請されるであろう。自己を狭い世界に閉じこめてしまわない寛容さと深く広い共感能力をもち、大らかな自己受容に基いて自己を対象化しつつ、統一した人生哲学をもつ人間像が求められるであろう⁽²⁵⁾。

さて、相互作用の複雑な過程を整理したものに R・ターナーの小論があるが⁽²⁶⁾、そこで提示された意識的（reflexive）役割取得と無意識的（nonrefle-

xive) 役割取得の区別を手がかりにして、クレーリーの議論を更に発展させる試みを行ってみることにしよう。相互作用（コミュニケーション）の対象、状況に付随する共通基準、内面基準の三つを要因に、意識的か無意識的かという区別を組み合わせ、次の六つのパターンを抽出することができる。

第一は無意識的に相互作用の相手の立場をとるという形態であり、相手との同一視がこれにあたる。第二は相手の立場に立つ場合、意識的にそうするという形態である。虚栄的な体裁の取捨といった場合もあれば、相手を真に配慮するといった場合もあるであろう。第三は無意識的に自己の内面基準に固執する場合であり、高慢な人間の社会過程への参加の仕方がこれに相当しよう。第四は自覚的に自己の内面基準に立脚する場合であり、その対自化の深さ広さの程度によって、人間形成のレベルが表現されることになろう。第五は無意識的に共通基準に従うという形態であり、習慣化され制度化された思考や行為がこれに対応することになろう。第六は状況の共通基準に適応はするが、それを意識的、自覚的な判断に基づいて行なう場合であり、明晰な評価を踏まえたうえでの習慣や制度に対する対応といえる。

実際の相互作用は、これらのパターンのどれか、あるいはいくつかの複合過程——意識化の程度が深い程複雑な統合過程となるであろう——として現実化されると思われる。例えば、共通基準については無意識的に受容しつつ、すなわち、制度化された共通基準に従いつつ、相手に対し自己が如何に映っているかと意識しながら状況に適合するように相互作用関係に入っていく例など、いくらかでも例示できるであろう。ここではそうした問題の検討を細かく進める余裕はない。ただ、これらのパターンの複雑なからみのなかで、相互作用が不調に陥り、それを基因として、従来の態度（相互作用の要因に対する評価）の転換が引き起こされる可能性が生ずるといった問題を提示してみることにしよう。

例えば、意識的な内面基準に基づき、相手を配慮しながら相互関係に入ろうとしたときに、従来の制度化された共通基準のもとではそれが不調に終らざるを得ないといった場合を考えてみよう。この場合には、当然のことながら、状況（制度化された共通基準・共通の行為パターン）に対してその対自化、見直

し、評価のし直しといった変化が発生するであろう。そしてこの問題は、既に個人と他者、社会とのより一般的な相克と統合の問題へとつながっている。

三 個人と社会

クーリーにとって、社会とは分化した諸機能から作りあげられている一つの有機体であり、常に成長、発展の過程にある一つの生命体として把握されている。「それは生活の諸形態あるいは諸過程の複合であり、その各々は他との相互作用によって生き、そして成長している。そして一つの部分で生じたことが他のすべてに影響を与えるように全体が統一されている」⁽²⁷⁾ものである。すなわち、それは相互作用を通して成長し、また相互作用によって結合されている諸部分の複合的連関なのである。

こうした社会の心理的側面からの統合が社会組織（社会心の統一）なのであるが、「社会心の統一性とは同意のうちに存在するのではなく組織化のうちに、すなわち、各部分の相互的な影響もしくは因果関係という事実のうちに存在する……オーケストラと同様、それがハーモニーをもたらすかどうかは疑問であるが、その響きが快いと否とにかかわりなく、生き生きとした共働の表現であることを否定することはけっしてできない」⁽²⁸⁾もののなのである。

以上の叙述からもわかるように、クーリーの所論においては、諸部分がかならずしも同質な一体的関係にあるとは考えられていない。つまり、社会関係は異質なものの間の葛藤や対立を含んだものとして措定されているのである。無矛盾で調和のとれたものとはかぎらないが故に、社会関係の本質が諸部分の組織（諸部分を組織化すること）として把握されているのである。

このように、クーリーは社会を相互作用関係の統合的全体として把握するわけであるが、こうした有機的関係を支える機構がコミュニケーションに他ならない。彼は、既に初期の論文で、コミュニケーションの意義について次の様な考察を与えている。すなわち、「発達、あるいは進化、社会的諸力の組織化ということは目的の統一、共通目的という観点からみた諸活動の専門特殊化、社会の諸部分の間での相互依存性の増大ということを含意している。このような組織化、このような諸関係の拡大というものは、その諸関係が維持され感知さ

れる機構を伴っている。この機構がその語の最も広い意味でのコミュニケーション——ある時代と他の時代との、そしてある場所と他の場所との間における観念や物理的商品のコミュニケーションなのである。これらは社会を統合する糸なのである。あらゆる統合はそれに依存している」⁽²⁹⁾。

こうした叙述から、クローリーが、分化し拡大、発展していく諸部分の相互依存関係という見地から社会を把握し、またそのような社会的諸関係の拡大的統合（組織化）を可能にする機構としてコミュニケーションを位置づけているのがわかる。

更に、こうしたコミュニケーション関係の統合を現実を支えるものが制度である。諸個人は制度を通して協力的な社会関係に入っていくことが可能となるだけでなく、制度を通して人間性を実現できるのである。

ところで、クローリーは制度を「公共心の組織化された態度」であり、「心の習慣や行為の習慣として個人のなかに存在」しており、「集団全体に広く共通しているので意識されないことの多い」ものとして規定する⁽³⁰⁾。つまり、集団において広く共通に内面化され習慣化した思考や行為の型式として制度を規定するのである。また、「制度は権力と、おそらく正義もあらわしている」⁽³¹⁾と述べ、それが単に思考や行為の型どりだけでなく、それらを裁定するものでもあることを示唆するのである。つまり、制度が道徳性としての共通基準を包含していること——規範的性質を有していることを示すのである。

しかし、一方、それは「組織化され成熟しきった正義」として習慣化し、比較的硬直した性格を有するものとして把握される⁽³²⁾。すなわち、制度は一般により機械的な生活の側面を代表しており、その活力や適合性は個人の自由、個性の発揮に依存していると把握されるのである⁽³³⁾。更にクローリーは、個々の制度は個人の特殊な側面（訓練され、特殊化された自我の一部）を代表するが、個人は生活全体と人間性を代表しなければならないと説き、人間性の発現——より自由でより大きな人間の衝動の解放が制度の奉仕目的であり、また硬化した制度を革新する力であると論ずるのである⁽³⁴⁾。見方を変えれば、制度は、「個人の行為の社会的なあるいは社会的に責任のとりうる型どりを、非常に広いそして一般的な意味においてだけ明確化し、そのような人間の行為の独

創性、弾力性、多様性に対して広い範囲を提供するものでなければならない」⁽³⁵⁾ともいえるであろう。

上述したように、クーリーは、進歩が個人と制度の好ましい相互作用関係から生まれると説くのである。制度あるいは制度化された思考や行為の型どりが一方的に人間の自由を抑圧するようにきめつけることも、制度が無条件に自由や欲求の解放を支えると考えられることも、共に一面的な見方であると主張するのである。人間が社会的存在である以上、一定の制度に保障されてはじめて人間の自由が実現され、欲求が具体化されるのであり、形式的に制度一般を人間の自由や欲求と対立するものとして把握することは、非論理的で「抽象的」な思考のように思われる。現存している諸制度がどのように人間存在を豊かにしているか、あるいは歪めているかといった問題は、具体的レベルで検討されねばならない問題といえるであろう。それぞれ特殊な性質を有する制度を人間性の解放という普遍的な問題関心と統合する見地から、論理的に検討することが要請されるといえよう。

欲求の充足や自由の実現と制度形成（あるいは制度化）の両立性の問題も勿論重要な問題であるが、むしろより興味深い問題は、共通に内面化され習慣化した——無意識的となっている思考や行為の型どりと規定される制度を対自化する契機を探究する所に存在するように思える。硬直化した無意識的な行為パターンを自覚的意識的に評価し直す所に、始めて歪められた制度を変革する出発点が得られるわけであり、その意味からも、自由や欲求の達成を支える制度の形成は、諸個人が自覚的意識的な対自存在になることとパラレルな関係にあるといえよう。

ところで、制度がその本来の目的である「人間性の実現」を達成していない場合、形式主義(formalism)や解体(disorganization)という現象⁽³⁶⁾へ帰結することになる。形式主義とは機構至上主義であり、制度は存在するが人間性の実現という本来の要請を満たしていない状態である。そのもとでは、諸個人の生命力は衰えさせられ無気力へ至ることになる。解体は制度の崩壊している状態であり、見方によっては、「コミュニケーションと社会意識をもたないこと」を意味する。すなわち、諸個人が他者あるいは全体との共感的接触を欠き、全

体のなかで自己の位置づけを為すことができない状態を意味している。相互作用が適恰的に組織化されない状態といってもよいであろう。

両者共に、そこにおいては、個性（個人の自己実現）が抑圧され、共感的コミュニケーションが失われ、生き生きとした協力関係が阻害されている。人間性の実現が阻まれている。それはまた、制度における規範の意味が失われている状態ともいえよう。あるいは、規範（共通基準）の正当性が承認されていない状態といえるかもしれない。いずれにせよ、適恰的なコミュニケーションを可能にし、人間的な協力関係を支える適恰な共通規範の不在を意味しているといえる。かくして、形式主義と解体に対して人間性を実現するには、規範の創造的形成という問題に直面しなければならない。適恰な規範が存在してはじめて、個人と制度は「相互に援助しあい、後者が前者の活力と変容の安定した基盤として役立つ」⁽³⁷⁾ ようになるからである。

四 方法論について

クローリーにとって、精神において想像された世界が「社会の確実な事実」であり、そこから「それらを観察し解釈することが社会学の主要な目標」となったわけであるが、その意図していた所は、社会的事象を把握するためには、「動機——人格的観念に由来する動機」に到達することが必要であるということである。人間の社会的行動は、ある人間が他者に対していかなる観念をもつのかという態度の問題——ある人間が他者に対して何故そのような態度をとるのかという問題なのであり、それが共感的洞察によって理解されねばならないということである⁽³⁸⁾。対象に対して主観が付与する意味の把握の不可欠性を暗示的に説いていたといえる。すなわち、状況が主観的に規定されるということ、そしてその主観的に規定された状況において行為が遂行されること、従ってそうした人間行為を理解するには、行為者の内的過程へ共感的に参加することが不可欠であるということである。しかも行為は、研究者にとって、想像的観念あるいは諸観念の集合であるから、「我々は想像を想像しなければならない」⁽³⁹⁾ ということになる。

勿論クローリーは、こうした内的省察の方法だけを一方的に唱導したわけでは

ない。マーチンダールが指摘している⁽⁴⁰⁾ように、クーリーはけっして統計に反対であったわけではないし、適当な状況においては統計が極めて有効であることを知っていた⁽⁴¹⁾。しかし、精神の共感的観察を伴わない外的研究からのみなる人間科学を考えることは不可思議なことであると述べ、社会的共感や想像力に代えて統計学を置くことが、かならずしも社会科学の精密化につながらないと主張するのである⁽⁴²⁾。

こうした人間の社会的行動をメカニカルに把握しようとする方法に対する懷疑——それは、特に、行動主義に対する批判に通じるといえる——は、自然科学的方法を社会現象の把握に無批判的に利用することへの危惧を含んだものといえる。すなわち、人間行為を機械論的に定式化することによっては、人間の内的生活、そして人間をつつむ世界の豊かさを把握できないこと、特に人間の生活が有する創造的要素、意思的側面を把握できないことを批判するのである。

抽象的な公式に到達することはたしかに科学の一つの目標であるが、しかし、それがけっして唯一のものではなく、また社会認識の方法として科学は疑いなく芸術より前進しているが、その道はより狭いものであり、生活を十分に豊かなものとして取扱うことができないと指摘し、それ故、人間的研究——歴史、文学、心理学、社会学——はそれらが生活を解釈するとき、大部分芸術になると説くのである⁽⁴³⁾。すなわち、社会的なあるいは人間的な認識が人間行為の共感的理解に依存しており、それは物理的認識がそうなり得るような意味では、けっして正確なものにはなり得ないし、測定することもできないのであり⁽⁴⁴⁾、社会科学の最高の目標は、普通の観察によってなされるよりも、もっと十分に生活のドラマを認識することであると主張するのである⁽⁴⁵⁾。

このように、クーリーは人間行為をメカニカルな数学的処理の対象として認識することを批判し、記述的、ドラマ的に生活を把握しなければならないことを唱導するわけであるが、そこには、人間を豊かな「生きている全体」(a living whole)として把握しようとする意図が含まれているといえる⁽⁴⁶⁾。そして直接個人の全般的な生活過程を把握できることから、ケース・スタディの方法を重視し⁽⁴⁷⁾、またその研究素材として自叙伝、日記、インタビュー等々の利

用をすすめるのである⁽⁴⁸⁾。

以上のようなクローリーの方法論が、〈行為者の見地をとる〉ことに基いて人間行為を理解し、またその対象や状況を把握しようとするシンボリック相互作用論的方法的立場に対してもつ親縁性は容易に確認できることである。社会学におけるドラマ的方法を提示して独自の理論構築を図ったH・D・ダンカン⁽⁴⁹⁾は、機械論的方法の使用が、意識、意図、意味といったタームを研究から追い払うことになり、人間の内面的過程を十分に考察できなくなる——その創造的、主体的能動性を把握できなくなると機械論者を批判した⁽⁴⁹⁾。こうした主張も、十分な生活のドラマの認識を社会科学の目標として示唆したクローリーの立場と基底において相通じているといえよう。

現代の社会科学は、人間や社会の現象を解明するにあたって、対象の質的差異に関係なく、自然科学（特に物理学）的方法を適用しようとする傾向を強くもつ。このような自然科学的方法に固執する社会科学の過度に自然主義的、「客観主義」的傾向に対する批判を展開している所に、シンボリック相互作用論の方法、立場の一つの大きな意義を見出すことができる。そして、その源流の一つであるクローリーの叙述が今日なお説得力をもつのも、こうした問題と関連しているが故にであることを確認できるであろう。

しかし、〈行為者の見地をとる〉という方法、立場——無論、社会学者が単純に行為者の解釈と自己の解釈を同一視することとは違うわけであるが——がどうしても「人間の主観的見地を重んじすぎるきらいをもつものとなっている」⁽⁵⁰⁾のは否めないところである。一方的に行為者の主観的解釈をフォローすることにのみ専念していたのでは、プラグマティックな常識主義に陥ってしまうであろう。行為者の直接的解釈や常識的解釈を超えて、背景に存在する社会的文脈のなかで行為（の意味）を位置づける作業が不可欠であろう。多くの論者が指摘するように、全体的な社会構造を視野に含んだ行為の解釈が求められるといえる。過度の「客観主義」化を批判すると同時に、単純な主観のフォローに止まるような立場を超える方法、理論を定立することが、社会科学の発展のために課せられた課題といえるであろう。

結語

クーリーにとって、社会とは個人（部分）の相互作用関係の全体（組織）として措定されていた。制度の問題に端的に示されていたように、個人と社会は葛藤を伴いながらも相互的相補的に発展していくものであった。またそこには、状況に順応するだけではない主体的で創造的な人間観が示されていた。

クーリーの所論に含まれる第一の意義は、それがアトミスティックな功利主義的機械論に対する批判となっていることである。モナディックな個人の先在性を基礎として、その合計として社会を考える功利主義的機械論への批判となっていることである。しかし他方、その有機的な社会観が社会有機体論的な全体主義的理論とは対立するものであることを確認しておかなければならないであろう。クーリーの理論は、社会（社会心の統一、社会組織）が諸個人の意識から超越的に外在し、一方的に個人の意思や行為を規定すると考える方法論的全体主義の立場とは異なるものであった。社会は超個人的な存在でもなく、固定的静態的なものでもなく、諸個人の能動的なはたらきかけを一つの創発的要因として進歩、発展していくものであった。こうした社会による人間の形成と人間による社会の形成を統合的に把握しようとする所にクーリーの理論の支柱を見出すことができるであろう。

〔注〕

- (1) C. H. Cooley, "Genius, Fame and the Comparison of Races", 1897.
- (2) C. H. Cooley, "Heredity and Instinct in Human Life", 1923・"Heredity or Environment", 1926
- (3) C. H. Cooley, *Social Organization*, 1909, p. 69（大橋他訳『社会組織論』, 1970, 六二頁）
- (4) C. H. Cooley, *Human Nature and the Social Order*, 1902, p. 89.
- (5) *ibid.*, p. 92.
- (6) *ibid.*, p. 97.
- (7) *ibid.*, p. 119.
- (8) *ibid.*, p. 121.
- (9) *ibid.*, p. 97, p. 115.
- (10) *ibid.*, p. 179.
- (11) *ibid.*, p. 184.

- (12) *ibid.*, p. 136.
- (13) G. H. Mead, "Cooley's Contribution to American Social Thought" in *Amer. J. Soc.* 35, 1930, pp. 693—706.
- (14) *ibid.*, pp. 693—706.
- (15) C. H. Cooley, *Human Nature and the Social Order*, 1902, pp. 232—233.
- (16) *ibid.*, pp. 234—235.
- (17) *ibid.*, p. 236.
- (18) *ibid.*, pp. 241—242.
- (19) *ibid.*, pp. 397—398.
- (20) *ibid.*, pp. 243—244.
- (21) *ibid.*, pp. 400—401.
- (22) *ibid.*, p. 238, p. 298.
- (23) R. K. マートン, 森他訳, 『社会理論と社会構造』, 1961, 325—334頁
- (24) T. Shibutani, "Reference Groups as Perspectives" in *Amer. J. Soc.* 60, 1955, pp. 562—569.
- (25) G. W. オルポート, 今田恵監訳, 『人格心理学』, 1968, 360—392や北村晴朗, 『自我の心理』, 1963, 225—226頁
- (26) R. Turner, "Role-Taking, Role Standpoint and Reference Group Behavior" in *Amer. J. Soc.* 61, 1956, pp. 316—328.
- (27) C. H. Cooley, *Social Process*, 1918, p. 28.
- (28) *Social Organization*, p. 4 (訳, 6頁)
- (29) C. H. Cooley, "The Theory of Transportation" in *Sociological Theory and Social Research*, 1930, p. 40.
- (30) *Social Organization*, p. 314 (訳, 246—247頁)
- (31) *ibid.*, p. 320, (訳, 251頁)
- (32) *ibid.*, p. 320, (訳, 251頁)
- (33) *ibid.*, p. 324, (訳, 254頁)
- (34) *ibid.*, pp. 319—320, p. 324 (訳, 250—251頁, 254頁)
- (35) G. H. ミード, 稲葉他訳, 『精神, 自我, 社会』, 1973, 277頁
- (36) *Social Organization*, pp. 342—355, (訳, 268—278頁)
- (37) *ibid.*, p. 350 (訳, 273—274頁)
- (38) *Human Nature and the Social Order*, p. 122.
- (39) *ibid.*, p. 122.
- (40) D. マーチンデール, 新陸人訳, 『現代社会学の系譜』, 1974, 382頁
- (41) C. H. Cooley, "The Decrease of Rural Population", 1902.
- (42) C. H. Cooley, *Life and The Student*, 1927, p. 115.
- (43) *ibid.*, p. 145.

- (44) *ibid.*, p. 150.
- (45) C. H. Cooley, *Social Process*, 1978, p. 404.
- (46) C. H. Cooley, "The Roots of Social Knowledge" in *Sociological Theory and Social Research*, 1930, pp. 295—296.
- (47) C. H. Cooley, The Life Study Method as Applied to Rural Social Research" in *Sociological Theory and Social Research*, 1930, pp. 331—332.
- (48) *ibid.*, pp. 334—335.
- (49) H. ダンカン, 中野他訳, 『シンボルと社会』, 1974.
- (50) 船津衛, 『シンボリック相互作用論』, 1976, p. 77.

(筆者住所国分寺市本多1-10-21 札の丘荘205)