

《論文》

社会学的思考への批判

堤 史 朗

目次

- 一、〈ゆらぎ〉と社会学的思考の混迷
- 二、社会学的思考の伝統的原型—Comte, Saint-Simon
- 三、社会学的思考の現代的範型—Weber, Parsons
- 四、社会学的思考の可能性を求めて

一、〈ゆらぎ〉と社会学的思考の混迷

1960年代「高度成長」期を経た日本資本主義がその外貌において「豊かな社会」日本として語られるにつれて、そしてまた、80年代末年から90年代初年にかけての世界史的な現実の激変を眼前にして、日本の社会科学は、その認識—方法論において、「体制感覚」を著しく喪失させてきたのを今日の特徴としている。「ソ連型社会主義」体制の崩壊をもって「イデオロギーの時代」、「歴史の時代」は終焉したとする認識を前提としながら、現代世界を「混迷する」事態としてとらえ、こうした歴史的・社会的現実^①に直面して社会科学のゆらぎは当然であり、否むしろゆらぎを示さない社会科学は非現実的であるとさえ主張して憚るところがない。〈ゆらぎ〉の視座でもって、社会科学の今日的、現実的認識とするこの立場は、近代社会科学がこれまでに営々として築き上げてきたさまざまな学説、理論の有効性に対して懐疑を主張するのみならず、その全てを否定しようとする傾向さえ生んでいる。混迷する世界史的事態に対して、その歴史的根源を「近代合理主義」に求め、それへの告発というスタンスにおいて、近代社会

科学がその科学的認識—方法論において追求してきた普遍的、客観的真理の存在を否定し、真理の科学的、客観的検証のための方法的基準の放棄を督励するのである。その当然の結果として、人間の理性・知性への志向性を著しく喪失したシンドローム（症候群）の状況にあるのが現代日本における社会科学の現況であるといつてよいほどである。

とりわけ、社会学理論にあっては、60年代末年頃からこうした流れに棹さして「日常生活世界」あるいは「生活世界」に関する概念を社会学的にテーマ化してきた。世界史的な社会的現実の変化を全世界的な「構造転換」と称して、それへの学問的対応を「パラダイムの転換」に求め、生活世界の社会学的概念化、言語化を促進してきた。「生活世界」の社会学的立場は、これまでの科学的認識すなわち理論体系がその枠組において、客観的実在の現実^②は反映するものとの認識をその前提としていると批判して、こうした認識枠組は、西欧近代に象徴的なものの見方、考え方に過ぎないものとして、その放棄を宣し、その結果、より不可知論的、相対主義的性格の色濃い「意味の社会学」へと社会学の転回を誘導してきたのである。modern=

「近代」は終焉したもののとして、post-modern=「脱・超近代」という社会学的言葉を流行らせたのは、この潮流のひとつの今日的到達点である。そしてまた、この社会学的立場こそが、「社会学理論の混迷」を出口なき情況の深みへと追い込んだ今日的原因でもある。

もし仮に、modernが終焉したもののとして、時代としての現代がpost-modernの段階にあるとするならば、modernの、近代市民社会の自己認識の学として誕生した社会学は、その学問的使命も終焉したものと看做して、別の新しい学問にその席を譲るべきということになるのだろうか？

しかしながら社会学的に現実を観たとき、果たしてmodernは終焉したと看做しうるのだろうか？あるいはそれは未だ未完のそれとしてあると看做すべきもののなのであろうか？とりわけ、現代日本社会の歴史的現実を巡ってpre-modern=「前近代」の社会学的論議が、今日なお問われ続け、賑やかである事实は、「学問としての社会学」の過去—現在—未来にとって何を示唆するのであろうか？

生活世界のテーマ化を志向した社会学の動向は、全世界史的な社会の構造変化を情況背景としながら、Talcott Parsonsらの構造—機能主義的な社会学理論へのアンチ・テーゼとして、60年代末年頃から社会学理論の新しい潮流のなかで生成されてきたとする理解が一般的である。確かに、生活世界を概念的に社会学的言語として定式化したのが60年代末年以降であったとしても、「日常生活（世界）の社会学」という学問的性格、特徴はAuguste-Comteによって“sociologie”と言語的に命名されて以来のものであり、Max WeberやÉmile Durkheimらによっても言及されているものである。現代のそれは、その流れを継承する現代社会学において、その生来的性格が歴史時代的な情況のな

かで、理論的により顕在化され蘇生化されてきたものとして認識されるべきもののなのである。

19世紀中頃のヨーロッパにおいて近代市民社会の歴史的現実がその自己認識の学として学問に託そうとした歴史時代的要請は、「社会は何処からきて何処へいく（べきな）のか」そして「社会は如何にして可能であるのか」であり、こうした歴史現実的課題に応答する学問であった。この歴史時代的要請への応答にはいくつもの可能性が認められたはずである。しかるに、Comteが彼の“sociologie”でそれに応答し、それを「社会学の本流」としてきたことが、その後の「学問としての社会学」の不幸な歴史的始源であった。

19世紀半頃の歴史時代的要請に真正面から応答できるはずであった「学問としての社会学」の歴史的可能性を摘出する作業のひとつとして、Comteの“sociologie”に系譜する社会学の歴史を、特に、「日常生活（世界）」の社会学的概念の問題に焦点を絞って批判的に検証してみようとするのが、本稿の意図するところである。

二、社会学的思考の伝統的原型

—Comte, Saint-Simon

「ゆらぎのなかの社会科学」を標榜する論者の多くは、「現存社会主義体制の崩壊と冷戦構造の終結、噴出する民族問題、南北格差の増加、飢餓、貧困、そして地球環境の危機など、いま我々はあまりにも多くの政治的・経済的・社会的難問を抱えている」との現状認識から、「激動する現実において社会科学は果たして有効なのだろうか。いま直面している難問を社会科学は解決することができのだろうか」（『岩波講座 社会科学の方法』「刊行のことば」）との問題設定を共通的に特徴としている。そしてそれらの論者は、「20世紀社会科学のパラダイ

ム」が西欧近代社会に象徴化されたものの見方、考え方、そしてそれを踏まえての科学的態度を指示したものに過ぎないとしたうえで、それらは歴史的地域的に限定されたものとの認識でもって、科学的検証、論証も充分になされないまま modernity = 「近代性」そのものへの全面的懐疑、否定へといき就いている。こうした状況は、社会学理論の「パラダイム転換」を主張する現象学的社会学、等いわゆる「意味の社会学」の潮流においても変わるところがない。

そこで改めて、modern は、歴史的現実において果たして終焉したと看做しうるのだろうか？との問いを内に含みつつ、近代市民社会の自己認識の学として誕生を促された社会学は、modern とどのように向きあい、それへの社会学的思考を如何に形成したかを概観してみることにする。

「市民社会としての近代という時代」形成は、17、18世紀ヨーロッパの歴史的現実のなかから、いわゆる「二重革命」＝「市民革命と産業革命」(E. J. Hobsbawm)を歴史的契機として生み出されてきたものである。特に、産業革命の進展は機械制大工業が産業の支配的な生産形態となり、産業資本が確立されると共に、産業ブルジョワジーの政治的支配体制の確立を可能にしていたのである。このように、市民社会を資本主義社会として確立させた19世紀ヨーロッパ社会はそれ自体矛盾の体系の社会として、すなわちプロレタリアートとブルジョワジーとの階級対立の本格的展開につれて、労働問題、都市問題、等の社会問題を市民社会の構造的内部矛盾として生起、噴出させたのである。こうした社会問題を如何に解決すべきを巡って近代的な労働運動、社会運動が具体化されると共に、様々な社会思想や社会理論の登場を「歴史時代的要請」として待望していた時代でもあった。市民社会再組織のための実証科学として

登場した sociologie はそれらのひとつの典型であり、そして矛盾の体系としての市民社会の否定と変革から、新たな社会像を提示しようとする Karl Marx の社会思想・社会理論もまたひとつの典型であった。そして、これらふたつの典型の間には本質的差異が確認される。前者が、混乱と危機の社会状況に対応しようとしたのに対して、後者は、それに対決しようとしたのであって、歴史的現実に対するこうした学問的姿勢の違いが、ふたつの社会思想・社会理論の間における本質的差異となったのである。

Comte における“sociologie”(1839年)の学問的実質は、“*Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*”(1822年)に認められる。すなわち、フランス革命後の階級対立の激化に象徴される社会混乱と危機の現実を歴史的背景として、「予見せんがために見る」学問として、しかも実践的志向性を性格的特徴として強調した学問こそが sociologie に他ならないものである。

Comte の実践的志向性は、Saint-Simon と共通にする性格的特徴である。すなわち、フランス社会の直面している混乱と危機を、ヨーロッパ全体の危機として捉える視点を積極的に打ち出し、ヨーロッパはひとつであり、現在の危機に対してはヨーロッパ全体の再組織が急務であるとしたものである。Saint-Simon は、“*De la réorganisation de la société européenne*”(1814年)において、社会再組織のために、「個人的利益と一般的利益が絶えず一致するような状態に人間をおく」ことを主張する。すなわち、産業的利益を一般的利益として等置し、そのための道徳的秩序問題を社会再組織のための中核に据えた社会理論を展開したのである。

「すべての社会は産業に基礎をおく。産業は社会存立の唯一の保証であり、あらゆる富とあらゆる繁栄の唯一の源泉である。それゆ

え、産業にとって最も好都合な事態は、ただそれだけで、社会にとって最も好都合な事態である。これこそ、われわれの一切の努力の出発点であると同時に目的である」(Saint-Simon, 1817年)。

Saint-Simon からすれば、産業の利害が一般的利益そのものとなることで社会の再組織は可能となるはずである。にもかかわらず、「社会は今日極度の道徳的無秩序状態であり、エゴイズムがおそろしいほど進行し、すべてが分散孤立に向かっている」(Saint-Simon, 1921年)との現状認識が示される。そして、こうした現状認識を踏まえて、「キリスト教の創設から15世紀までは、人類は自分たちの一般的感情を一つに整合すること、唯一にして普遍的な原理を立てること、才能にもとづくアリストクラシーを出生にもとづくアリストクラシーの上におき、これによって特殊的利益を一般的利益に付属させることを目的とした一般的諸制度を築き上げること、主として務め」(同上) してきたことを強調して、道徳的秩序の再生のために「新キリスト教」(Saint-Simon, 1825年)を提唱したのであった。

Saint-Simon の「新キリスト教」の提唱には、啓蒙主義的な人間観、社会観への訣別が宣言され、その一方において宗教的道徳秩序への再評価、回帰が含意されたものと確認することができるのである。

Saint-Simon のいう「社会のための再組織」論は、産業こそが社会の基礎・基盤であり、富と繁栄をもたらす源泉であるとの考えから、新しい宗教的道徳秩序によって社会秩序の再建を目指すべきであると主張したものである。それは新興ブルジョワジー＝産業資本家の擁護と発展を目指す社会思想、社会理論そのものであった。

こうした思想状況のなかから、Comte はそ

の師 Saint-Simon の社会思想、社会理論を基本的に踏襲してより巧妙な理論的装飾を「予見せんがために見る」立場とし、それをもって sociologie としたのである。Comte の sociologie は、「秩序と進歩」を目的とした「実証精神」に礎を据えた学問として構想化されたものである。

Saint-Simon および Comte のいう「社会のための再組織」論は勃興、発展しつつあった資本主義社会としての近代の確立を目指した社会思想、社会理論であり、同時にそれは近代資本主義の精神である合理的＝科学的＝実証的な精神の強調へと結びつくものとして、その主張が展開されたのである。その実証的精神は、Comte において、社会・歴史の進化、発展は、基本的には人間精神の進化、発展によって生み出されるものとの考えから、科学もまた人間精神の所産と考え、Comte 自身が「1822年に発見した哲学的大法則」と称した人間精神の三段階の「法則」に則って、人間精神の最高「段階」としての実証科学たる sociologie を提唱したのである。

その主観的・観念的性格を色濃く潜めた Comte の実証的精神による sociologie の立場とは、先行した Jean-Jacques Rousseau らの自然法思想が、自然状態という形而上学的観念に基づいての人権の平等を主張しているに過ぎず、形而上学的・抽象的段階の精神所産であると批判して啓蒙主義的な人間観・社会観を斥けたものであった。そして、「われわれの実証的研究は、最初の起源および最終の目的の追求を断念し、それにかえて、あらゆる分野で、なによりも事実存在するもの (ce qui est) の体系的理解につとめなければならない」と主張する(“Discours sur l'esprit positif”, 1844年)。それは、現実を、現に「いま」ここに「ある」ものをそのものとして認識し、その上でそれら

をより「積極的に」把握することにおいて「実証性」かつ「科学性」は確保されとの考えから、「sociologieは社会的事実を、讃美もせず憎悪もせず、全ての他の科学と同様に、ひたすら観察の対象としてこれを見る」(Comte, 1839年)ことの必要性を説いたものである。フランス語の“positif”の言葉には、「実証的」のみならず「正の」「肯定的」「積極的」という意味が含意されているが、それはそのままComteの実証的精神の内容を成すものであった。

こうした意味において、Comteのsociologieという実証性とは、現実的であり——有用性をもち——確信的で——正確性を有し——積極的・肯定的に——かつ相対的に「見る」ことが含意されていて、しかもその究極的価値は「破壊する(détruire)」ではなく「組織する(organiser)」ことにおかれているものである。

Comteの学問的立場はSaint-Simonと同様に、フランス社会の混乱・危機の状況を、ヨーロッパ全体の「危機の時代」と考える現状認識を前提とするのであり、「古い組織は凋落しつつあり、いまや新しい社会組織が完全に成熟してまさに構成されようとしている。これこそ、文明の一般的発展が現代にもたらした根本的な特徴である。しかし、この事態と対応して、二つの異質的な運動が、今日社会を動揺させている。すなわち、その一つは瓦解の運動であり、他は再組織の運動である。社会は前者だけが作動することによって、すでに深刻な道德的および政治的な無政府状態へと導かれている。だが、この状態が進めば、社会は遠からず不可避に崩壊するおそれがある」(Comte, 1822年)との危機意識から「社会の歴史は、とりわけ人間精神の歴史によって支配される。……われわれはここに、人類のあらゆる歴史研究の自然的かつ恒久的案内人として、人間精神の一般史を

はつきり選ばなければならぬ。むしろはつきり保持しなければならぬ」(Comte, 1839年)と呼びかける。そして、Comteにしてみれば、「もっぱら物質的考慮をいたずらに優先させることは……現代社会の主要な政治的進歩を害するだけでなく、……また秩序にとって重大かつ切実な危機をもたらす」(Comte, 1844年)のみであるということになる。現実社会の危機的状況の根本的原因を「精神道德の混乱」そのものに求めるComteは、「それが危機にともなうて絶えず続出してくる恐るべき動揺の主要な原因である。この動揺した状態を終らせるには、また無政府状態がますます社会に侵入してくるのを阻止するには、ただ一つの方法しかない。それは、文明諸民族をして批判的方向を捨てる有機的方向をとらせること、その全勢力を新社会組織の形成に向けさせることである(但し、傍点は引用者による)」(Comte, 1822年)として、当該近代社会そのものが直面している危機的状況に対しての批判的精神の一切を放棄し、宗教精神的な道德秩序の組織化による社会の再組織化を主張するところに彼の学問的本質がある。

こうして、Comteの実証的精神は「人類に関する一切の正しい理論の適用の中心は、つねに人間道德の組織化にある」(同上)と収斂化されるのである。

Comteの「実証的精神」は、その理論的装飾にも拘わらず、その学問的本質は観念的「主情(主観)主義」性を露わにするものである。特に、Comteの最晩年において、「実証主義者の神聖な公式」＝「愛を原理に、秩序を基礎とし、進歩を目的とする」実証精神は、「人類教創設のための社会学概要」(Comte, 1851年)において、＜秩序と進歩＞のために、＜他人のために生きる＞＝「愛他精神」を人びとに植え付けることで、家族を中核とし、それを構成原理

とした全体主義的な「人類社会」の実現の構想化を主張するにいたったのである。Comteにとって、「真に実在するものは、人類だけであり」、「われわれの現実的知識は、人類に関連づけられた時にはじめて、科学的で論理的な一つの完全な体系化を達成することが出来る」（同上）のである。

換言すれば、Comteの「実証的精神の時代」においては、「権利（droit）という言葉ほど非道德的でアナキーなものはない」のであり、「誰もが義務、すなわち万人に対して義務をもつ。普通の意味での権利は、何人によっても要求されるべきではない。……人間は自分の義務を遂行する権利以外のいかなる権利ももたない」（同上）のである。近代資本主義のなかでの激しい階級対立状況において、勃興しつつあった産業ブルジョワジー（産業資本家）の擁護と発展を目指すことを意図したものこそがComteの「実証的精神」によるsociologieの構想化であり、この点からして、ComteはSaint-Simonの正統の承継者の位置を占めるのである。

19世紀前半、フランス社会の混乱と危機の状況を眼前にして、「如何にして社会は可能か」の「歴史時代的要請」を「如何にして社会を再組織＝再秩序化させるか」との課題設定に視軸を転回するところからSaint-Simon、Comteの社会思想、社会理論すなわち“sociologie”は誕生したのである。その際、「社会の再組織」という課題設定から、ヨーロッパの社会に秩序が維持されていたモデルとして、中世の社会が再評価されるのである。そのため、「近代」という時代的情況への視座は、当該社会の客觀的事態から遊離し、一方はより拡大化、外延化された「文明状態としての人類社会」に、そして他方はより主観化、主情化された「宗教的道德秩序」へと、分裂化、分散化されてしまうの

である。「義務（devoir）の感情を鼓舞し、また強固にし、この感情に必然的に結びつく全体精神をたえず発達させ、……つねに人類に結びつけられている秩序および調和の観念を発展させる」ことは、「人びとの精神を強く道德化する傾向をもつ」が故に、「われわれは、道德の名において実証的精神の普遍的精神の普遍的優位を最後に確立し、それを道德的秩序の恒久的条件たらしめ、ひたすら知的抑圧をこととする無力で混乱した無資格な組織にとってかわり、……かくしてこの新しい道德的力は、カトリシズムがもはや果たしえなくなった大きな社会的任務を遂行することになる」（Comte, 1844年）ものののである。

このようにして、「実証的精神」に基づく“sociologie”構想化の骨子は、「新キリスト教」（Saint-Simon）に、そして「人類教」（Comte）に到達するものとならざるをえず、それはあえてミクロ的状況における宗教的道德秩序の世界（＝現代社会学において「生活世界」概念に相応するもの）のなかに、混乱と危機の状況にある客觀的事態としての社会を潜み込ませ、同一視化させ、その秩序的全体性の回復を強調し、危機回避の処方箋を構想するという極めて観念的主観（主情）主義的な社会思想、社会理論としての学問的特徴をもったのである。ここに刻印された社会学的思考の歴史的原型は、近現代における社会学的思考の伝統性として継承されていったものである。その歴史的原型が付与された社会学的思考とは、当該社会への社会学的視座において、客觀的事態としての社会（＝装置としての国家権力との関係性も含めて）を抽象的存在として背後に退け、ミクロな宗教的道德秩序の世界を「社会集団」と概念化して、そこに中心的視座を据えたものである。社会有機体論的な発想から「社会ダーウィニズム論」を展開したHerbert Spencerと、

「社会、それは模倣である」と主張する J. Gabriel Tarde は、社会の本質をそれを構成する人びとの「心的なもの」に関係づけた社会認識を社会学理論としている。

さらに、sociology の誕生が遅れたアメリカでは、Lester Frank Ward が Comte の弟子であったごとく、William Graham Sumner は本質的には Spencer の弟子であった、といわれるようにその影響は強く、その流れは次世代の Charles Horton Cooley や George Herbert Mead らに代表されるシカゴ学派にも継承されたものである。

そして、現代社会学の創始者と目されている Émile Durkheim の「集合表象」論、Georg Simmel の「心的相互作用」論、Ferdinand Tönnies の人間意志に基づいた「社会形態」論、などもそれを継承した研究成果として評価付けられるものである。

三、社会学的思考の現代的範型

— Weber, Parsons

Comte、Saint-Simon によって 19 世紀前半に誕生をみた社会学的思考の伝統性は、当時勃興しつつあった近代資本主義社会から噴出した体制構造的な内部矛盾そのものからの社会問題に対して、それへの対決＝根本的解決を隠蔽、回避する一方で、産業ブルジョワジーを中心に新しい社会秩序の確立をめざすという意味での実践的志向性を強調し、近代資本主義社会の体制を維持、補強する役割を担う社会理論として樹立されたのである。その視軸としての「実証的精神」は、混乱の危機にある社会の客観的事態の根本的原因を、よりミクロ的な、より身近な「宗教的道德秩序」の生活世界＝「心的なもの」の生活世界の無秩序の状態と摩り替えることをその骨子とするものであった。すなわちブルジョワジー的自由主義の立場から、階

級対立を生存競争と摩り替えることで自由主義を合理化し正当化することを通じて資本主義社会の体制構造的な矛盾、対立を積極的に隠蔽する役割を「産業型社会」における科学主義的立場としたものである。

そして、19 世紀末期から世界資本主義は、産業資本主義段階から独占資本主義＝帝国主義段階への移行につれて資本主義社会の体制構造的な矛盾は増々尖鋭化していった。こうした時代の場合に対応した社会学理論は、社会の本質を「心的なもの」において捉えていたそれまでの社会理論に対して一応は批判的検討という手続きから新たな社会理論を模索した。そこに認められる共通の特徴の傾向は、観念的、抽象的思考に具体的かつ科学的、客観的装飾を「偽装」加工過程として強化したというものである。

すなわち、「ホッブスの秩序問題」＝「社会は如何にして可能か」の社会学的思考解釈への転回＝「如何にして社会を再組織化＝再秩序させるか」という問題設定へのカント的および新カント派的認識論（一外的世界に対するわれわれの認識は如何にして可能か）の導入過程である。その典型は、Max Weber であり、Talcott Parsons である。この二人によって社会学的思考の現代的範型は確立されたとさえいえるのである。

Immanuel Kant の哲学体系は、高度な抽象性と強度な観念性をその学問的性格としながらも、その独自の主張において後代の人文・社会科学に重大な影響を与えるものとなったものである。

「ホッブスの秩序問題」の社会契約説的側面を発展させた Kant の哲学的主題は、「汝は汝の人格、並びにあらゆる他人の人格における人間性を常に同時に目的とし、決して手段としてのみ使用しないように行為せよ」、「人間は目的自体である。すなわち人間はなんびとによって

も（神によってさえも）決して単に手段として使用されえない」（Kant, 1788年）と明言しながら、人間の存在を「絶対的な価値」と看做して、「理性的存在者は人格と名づけられる」、「理性的存在者としての人間の尊厳」、「人格に存する人間性」、「人間の尊厳という理念」というように観念的抽象的に孤立した単独の個人の実存性が一面的に強調されるのを特徴とする。その結果、当為（sollen）は存在（Sein）から出てこないと主張されるのである。

そして、人間にとっての道徳的な実践理性意志の原則的制約は、ただ主観的にのみ妥当する格率（Maxime）と全てに妥当する客観的な実践法則とが挙げられる。特に後者は、命法、義務、当為として人間の心に付与されるものとされる。なかんずく命法に関して、仮言的命法（hypothetischer Imperativ）は実質的な見返りを期待するがゆえに、真の道德法則（moralisches Gesetz）を構成することができないとしたうえで、ただ純粋な動機に基づく一方的な命令である定言的命法（Kategorischer Imperativ）だけがそれを構成することができるとする。そして定言的命法は、「君の意志の格率が、常に同時に普遍的立法の原理として妥当し得るように行為せよ」と定式化されるのである（Kant, 1785年）。

「ホッブスの秩序問題」の解決的根拠を、観念的抽象的個人における道徳的な実践理性の意志に求める Kant において、これが定言的命法として現実的に普遍的立法＝公法に接合されるとなるならば、ここに「法の体系は、実現された自由の王国である」（G. W. F. Hegel, 1821年）として（当時のプロシヤ）国家精神の道徳性がそのまま人びとの道徳的な実践理性意志に倒置されることになってしまうものなのであった。

このような Kant 哲学ないしは新カント派哲

学の認識論を、特に Heinrich Rickert の認識論を典拠として社会学に導入し、新たな理論的展開を基礎づけたのが Weber である。認識上の観点は対象を先天的に制限してしまうという Kant の認識論に依拠しながら Weber は、文化的価値（＝道徳的な実践理性意志）を認識主体としての人間の「意味」賦与と捉え、文化科学の客観性は概念構成の論理的整合性でえられるとする。したがって Weber は、「歴史的 개념構成の個人的恣意をとり除くのは、……ただ文化的価値の普遍性だけである」（Rickert, 1899年）という認識的立場を Weber 自身の理論的典拠に据えたのである。つまり、既知の指導的価値は、それ自体共同主観において支持されたものとしてあり、したがって客観的であるとする認識方法的課題を、価値関係と実践的な価値判断との峻別という Weber 独自の社会科学的な視座問題として設定したのである。

Weber の生きた時代状況は世界資本主義の帝国主義段階への転回期であり、Weber にとって、「わたしはブルジョワジーの一員であって、自分でもブルジョワジーの一員だと感じています」、「われわれが子孫に餞けとして贈らねばならないのは、平和や人間の問題ではなく」、「地球上でどれほどの権力的支配図をかちとって、かれらに遺してやれるかということ」が「価値あること」（Weber, 1895年）であった。その当時のドイツ国家体制およびドイツ・ブルジョワジー勢力の擁護を政治的立場とした Weber は、その政治的意図を理論的装置の背後に巧妙に潜み込ませた認識一方法論をもって社会学的思考としたのである。「したがって、われわれの理論がそこから出発する『日常経験』が、個々の経験的学問すべてに共通する出発点である」（Weber, 1908年）とする Weber の社会学的視座は、近代資本主義社会の特性＝歴史的個性を、近代資本主義に内在する精神的

側面において把握することを方法的特徴とすることになる。そしてこの認識の前提として、「なにか一つの個性的なできごとを規定している原因の数と種類というものは、実際つねに無限に多い。そして、それらのなかから一部分のものだけを、考察すべきものとして、よりわかる標識が、そのものの自体のなかによこたわっている、などということはない」(Weber, 1936)とする。つまり社会科学的認識の対象的世界を「絶対に無限な多様性」を持つものとする認識を示すのである。

とすれば、Weber にとっての社会科学的認識とは、客観的実在的世界の意識への反映としてではなく、あくまでも主観的意識の構成として捉えられることとならざるをえない。そして、研究主体自身が選びとった主観的意識の構成たる個性的社会現象を、「因果帰属」的に理解するための方法的手段として「理念型」

(Idealtypus) の概念が構想されたのである。理念型とは、「一つの、あるいは若干の観点を一面的に高めあげることによって、そして、ばくぜんとばらばらに、ここには多くかしこには少なく、場所によっては全然存在しないこともあるというような、個別的な諸現象で、……一面的にとりだされた観点にあわせて考えると、それが一つの統一ある思惟像になるようなものをば、まとめあげることによってえられ」

(Weber, 1892年) るものなのである。しかも Weber によれば、理念型は純論理的には研究者の主観的観点から「価値関係」によって構成された「在るもの」の像であって、実践的な価値判断に基づく「在るべきもの」の像では決してないことから、社会科学的認識における Wertfreiheit=客観性の要請に応えることが可能になるとするものである。

こうした社会科学的認識を踏まえて、Weber は Soziologie を「理解社会学(verste-

hende Soziologie)」として展開した。すなわち、「絶対に無限な多様性」をもつものの社会認識を踏まえて、これを主意主義的に(=主観(主情)主義的に)理解する立場を社会学的認識—方法論として定式化したのである(Weber, 1921年)。

「Soziologie とは、社会的行為を解釈によって理解し、これによってその経過とその結果とを因果的に説明しようとする一つの科学のことをいうべきである」。

つまり、社会的行為を動機決定的に「理解する」ことが「理解社会学」の意図するところとされる。「われわれは、その解釈のために、少なくとも原理的には、これをわれわれの法則論的な知識と一致しうるという意味で『可能』だと『把握』させるのみでなく、これを『理解する』という目標、すなわち、『内面的に』『追体験可能』具体的『動機』もしくはこのような動機の複合体を発見するという目標、を置くことができるのである。……個性的な行為は、その意味にみちた解明可能性(Deutbarkeit)のゆえに、それが及ぶかぎりには、個性的な自然事象よりも原理的には『非合理性』が少ないのが特質である」(Weber, 1921年)と述べるように、人間の社会的行為を「解明可能性」(=「合理性」)から論じ、人間の社会的行為は「合理的」=「自由」であることによって、「合理的理解」が可能だとするのである。したがって、Weber の理解社会学は人間の社会的行為において「目的合理的」な=「解明可能的」な(=「予測可能的」な)関係的行為のみが合理的なものであるとされ、その限りにおいて、社会の歴史は法則性をもった因果連鎖として普遍的把握が可能とされるものである。

Weber が「目的合理性」を「外界の対象と他人との態度を期待することによって、かかる期待を合理的に、結果として求め且つ考慮され

た自分の目的への『条件』または『手段』として利用する」(Weber, 1921年) こととしたことから、人間の「意志の自由」(=「資本主義の精神」)に基づく「目的合理的」な関係的行為が合理的な(=近代資本主義的な)法体系に媒介されて近代資本主義社会の発展過程は可能となったとする Weber の近代社会認識が導きだされるのである。このような認識—方法的手続において Weber は、歴史的個体としての近代資本主義の特質を「合理性」=普遍的性格に見いだすという理念型的な社会理論を展開しえたのである。

結語的にいえば、Weber の Soziologie は彼の言明にもかかわらずそれ自体が、「価値」そのものから決して自由ではなかった。Weber 自身、彼が生きた時代を「絶対に無限な多様性」をもつ「神々の解きがたい闘争」の時代と看做しており、こうした Weber の社会観—世界観を前提にして彼の社会学的思考は形成されているのである。すなわち、勃興、発展しつつあったドイツ・ブルジョワジーとドイツの国家体制を支持、擁護する立場から資本主義的な形式的自由・平等などブルジョワ民主主義を人間の「意志の自由」に基づくものとして価値化して、それを方法論的に諸社会現象を社会的行為の担い手たる諸個人に還元する「方法論的個人主義」=社会学方法論として仕立てあげたものが Weber の「理解社会学」に他ならないのである。そして、Weber 自身に社会政策的発言があるとしても、上述の立場をあくまでも踏まえてのものであり、根源的には近代資本主義社会の体制構造的な内部矛盾を隠蔽することに彼の社会理論は機能的であった。この点からして「帝国主義期のブルジョア・イデオログ」(György Lukács)としての Weber という社会学的评价は正当なものとされるのである。

このようにして社会学的思考の伝統性—観念

的主観(主情)主義的な「実証的精神」は、Weber によって現代的に範型化された。そしてそれをより体系的に精緻化したのが Parsons の行為理論である。1930年代の世界資本主義経済が深刻な不況にあり、独占資本主義の破綻から国家独占資本主義段階に突入する時代的要請に対応して基礎づけた社会理論こそが Parsons の「主意主義的」行為理論の立場である。アメリカ社会学の伝統性は、終始、プロテスタントの熱心な社会改良運動と深く関与していたという歴史的事実(—多数の社会学者が、教会牧師としての経験を有していたという事実)に根差している。そして Parsons もこの系譜に連なっており、彼の行為理論そしてそれを基礎付けとして独自の展開され一般化された社会体系論にまで一貫している彼の社会学的視軸は、宗教的道德秩序を価値的に強調するところにおかれているのである。

すなわち、「如何にして社会を再組織=再秩序化させるか」の社会学的思考の伝統性をより現代的に理論体系化しようとする Parsons の立場からは、功利主義的社会は、カオス(Chaos)であり不安定なものとならざるをえない社会であって、そこでは目的に対する「手段の行使、特に暴力と欺瞞の行使について如何なる制約も存在しないがために、おのずから権力を求める無制限な闘争を結果せざるをえない」(Parsons, 1937年)社会として描かれ、「ホッブスの秩序問題」に対する功利主義思想の瓦解を主張するのである。こうした社会認識を前提にして Parsons は、合理性という功利主義的思想の公準から導かれる直接的な帰結として「権力という概念が秩序問題の分析において中心的位置を占めるようになる」との社会学的方法の課題を設定する。

「ホッブスの秩序問題」を「われわれの中心的問題」とする Parsons において、「社会は如

何にして可能か」の問題設定への視座が「社会秩序が不充分にではあれ現に存在していることを常に当然のこととして」「その存立・維持の条件」という問題設定へと視座が転回される。そして、その中心的視座を担うのが彼の「秩序」概念なのである。Parsons がニューディールの「落し子」といわれる所以はここに存するのである。

Parsons は秩序概念を、事制的秩序と規範的秩序とに区別して、それぞれについて論を展開する。しかしながら、彼の論の展開において、これら二つの区別自体が曖昧であることに加えて、そもそもの秩序概念それ自体が不明確なまま放置されているのが実情である。例えば、秩序の存在条件とその概念それ自体との区別が混同されているし、また社会秩序は何故に規範的秩序であるのかについて、そして何故に規範なき社会秩序は存在しえないのかについては明確に答えていないのである。

何故にそうした論の展開にしかなりえないのかについて考えれば、Parsons の社会秩序問題へのアプローチが「カント的」であることにその理由は見いだせるのである。Weber の後継者たる Parsons にも、Weber と同様に、その社会学的方法の前提に、カント的ないしは新カント派的な認識論が影響を与えていることが確認されるのである。科学的認識を経験的現実の具体的反映とは看做さない観点、理論は主観的に構成されるとする観点、事実なるものも理論から生み出されるという観点、などである。換言するならば、Parsons の認識—方法論は、その前提として経験的世界の現実と対決することなく、経験的な認識は可能であるとする認識概念図式を特徴とするのである。例えば、秩序の概念図式化において、事制的秩序は本質的に「論理的理論、特に科学における理解への接近可能性」(Parsons, 1937年)を含意している、

という。ということは、事実に非秩序であることは科学的には理解不可能を結果するということになる、ということを反証している。だからこそ Parsons にとって、「規範的要素」は特定の事制的秩序の維持にとっては本質的なものということになる。特定の事制的秩序が存在するのは、その過程がある程度まで規範的秩序に従っている限りにおいてである。したがって社会秩序は、それが科学的分析を受けつけるものである限り常に事制的秩序であるのだが、しかしそれが長く維持されるとすれば、何らかの規範的要素といったものが効果的に機能しなければ安定しえないようなもの」(Parsons, 1937年)という結論に達しざるをえないことになる。

したがって、Parsons にしてみれば、科学的に理解可能性を保証するために合理的な手段連鎖として規範的秩序の存立・維持の条件が要請されるのである。そしてその究極的価値は、Kant が「人間は、何といっても自由な道徳的存在であるから、内的な意志規定(動機)をめざす場合には、義務概念を含む強要は、自己強要でしかありえない」(Kant, 1797)とするとその以外のなにものでもないものである。すなわち、超個人的な、既知社会秩序がもっている道徳法則として、究極的価値の命法にしたがうことこそが合理的な行為(意志の行使)に他ならないとする Parsons の社会学的思考が範型化され、彼の「主意主義的」行為理論が定式化されるのである。

Parsons の行為の概念図式においては、行為者において主意主義的に選択された個人の「単位行為」(unit act)が、当該社会における「共有価値統合」としての社会的行為に合致した限りで、つまり、一定の道徳規範的秩序の評価規準(標準的行為様式)に即しておこなわれた行為のみが合理的な行為として把握されるの

である。このような Parsons の社会学的思考の範型はより壯大化された社会学理論として規範主義的な「社会体系論」に仕上げられたのである。

以上の如く、Comte、Saint-Simon によって原型づけられ、Weber、Parsons によって範型化された社会学的思考の伝統性は、混乱と危機に直面している当該社会の客観的事態を、人びとのより身近なミクロ的な宗教的道德秩序世界＝「心的なものの」生活世界へ潜み込ませ、同一視化させるという観念的主観（主情）主義を理論構成上の特徴としてもつものであった。こうした特徴からして社会学的思考は、「社会的行為」—「社会関係」—「社会集団」に連鎖的なものを認め、そこに中心的視座を据えるのである。このことは、必然的に客観的実在としての「個人」および「社会（装置としての国家権力との関係性をも含めて）」を観念的に抽象化されたものとして「思念される」観点を結果する他ないのである。この点からして社会学的思考の伝統性は、近代・現代資本主義社会体制の維持、発展に奉仕する学問的性格を生来的に色濃く具有するものである。そして、こうした社会学的思考の伝統性は、それへのアンチ・テーゼを宣言して生成してきた新しい社会学の理論的潮流—現象学的社会学、象徴的相互作用論、エスノメソドロジー、などにも継承されている。これらは、その認識—方法論において主体—客体の関係過程に関するそれまでの二元論的な認識—方法論を批判して、客体に対してその主体性に即した理解方法を強調するという意味ではそれなりに社会学的思考の伝統性に対する批判性を有するという意義をもつものではある。が、これら新理論においては、客体—主体の関係過程への認識—方法論で観念的に視野を限定し、客体の主観的世界のみを研究対象と

し、しかも主体の主観的な理解可能性を方法的手続きとするとところに特徴がある。加えて、全体としての社会構造体制（特に、装置としての国家権力）との関係過程を最初から捨象した上での理論的努力であっては、全面的な批判たりえないものである。のみならず、意図せざる結果にせよ、結局は、社会学的思考の伝統性に対する補足的、補完的役割を担うことにならざるをえない。すなわち、「意味的な」生活世界それ自体が関係装置としての権力的関係のメカニズムからの文化的支配に「植民地化」されたものとして現実化しているという客観的事態そのものを閉却してしまうことを結果せざるをえないからである（なお、新しい社会学の理論潮流については、次稿に詳述することとする）。

四、社会学的思考の可能性を求めて

社会学的思考の伝統性に認められる特徴は、上述のように、客観的実在的な社会の事態を、「宗教的道德秩序」の生活世界に虚偽的に矮小化して、「社会秩序が不充分にではあれ現に存在していることを常に当然のこととして」、その存立と維持のための機能的要件を検索しようとするものと確認することができる。しかもその認識—方法論の中心的視軸は、観念的「主観（主情）主義」であり、不可知論、相対主義を方法論的特徴とするものである。そしてそのために、存在論的視軸を著しく欠落させるをえないという理論的欠陥をもつものである。こうした社会学的思考の伝統性は、現代社会学の新しい理論的潮流が、パラダイムの転換を称して現代的装飾を凝らそうとも、つまりは「生活世界」、「日常生活の世界」の社会学的概念化へと努力しようとも、その伝統性は払拭されないのみならずか、よりミクロ的情况に研究的視野を限定する分だけ、その理論的空虚性は拡張されるのみである。

しかしながら、近代市民社会の自己認識という歴史時代的要請としての社会理論＝「学問としての社会学」の可能性は、もとより Comte の“sociologie”に尽きるものではない。今ひとつの社会学的思考の可能性たりえたものとして Karl Marx の「市民社会の解剖学」としての社会理論があった。その可能性の一端を、現代社会学の新しい理論的潮流との反証的関連性から、「日常生活（意識）」への認識に問題設定を限定して略述しておこう。

日常生活へのマルクスの社会理論からは、「人はいかに生きているかと題されるであろうような大調査を開始することを提案」した Henri Lefebvre, “*Critique de la Vie Quotidienne*” (1945)、がその先駆的役割を担った。Lefebvre の日常生活批判は、Martin Heidegger が日常性を惰性的な非本来的自己の態様と看做すのを批判して、資本主義的な日常生活において認められる日常意識の否定的様相を批判しつつも、その同じ日常生活のうちに内在している新しい生への創造的可能性を摘出しようとするものであった。そして、Karel Kosík, “*Die Dialektik des Konkreten*” (1967) では、「日常生活の形而上学」が語られ、近代資本主義社会における日常生活は、物象化の貫徹した生活世界であり、そこでの生活は無批判的な意識に現象するままの具体的な現実であり、その具体性において虚偽そのもの＝「偽りの具体性」でしかかなりえないものと認識される。つまり、日常意識そのものが虚偽的イデオロギーに他ならないという。このように Kosík は、日常生活をその否定的性格において捉えがちであるが、弁証法的社会学理論においては、Kosík のように日常生活をその否定的性格の強調としてのみ把握するのではなく、そこに内在化しているはずの創造的積極的な可能性の契機を摘出する弁証法的な方法論的立場を視軸とし

なければならないものである。

Lefebvre, Kosík の日常生活に関する研究成果を踏えて、日常生活への弁証法的社会学理論からの接近可能性を示すひとつの所産として、Agnes Heller の所説を挙げることができる。

「日常生活 (Alltagsleben)」とは、どのように概念化されるべきか、を問うて、「日常生活は、いつの時代にも存在する社会的再生産の可能性を創り出す、個々人の再生産を特徴づける諸活動の総体である。個人的再生産なしに実存しうるような社会はありえないし、単なる自己生産もなしに実存しうるような個人もありえない。したがって、あらゆる社会に日常生活があり、日常生活がなければ社会はないのである。同時に、あらゆる人間は（一社会的分業のなかでの彼の立場がどんなものであれ）日常生活をもっている」(Heller, 1976年)とする Heller の所説は社会学的に検討されてしかるべき論点を含意している。

Heller は日常生活を「個々人の再生産を特徴づける諸活動の総体」として把握しながら、それが全ての人間的活動のための条件であると同時に結果である、と考えている。人間的な生活＝人間としての生の営みが、生命の生産と再生産の要請からはじまり、物質的な生活そのものの生産を行い、そして生産力の発展と新しい諸要求の導きによって、確保され、保障され、豊富にされてきたという人間社会の歴史的現実の理解からすれば Heller の考え方は基本的には首肯することができるのである。

そして、「日常生活」への Heller の理解を踏まえて、それをより体制構造的現実 に即した弁証法的社会学の理解として展開される必要がある。それは、Heller が「社会的分業のなかでの彼の立場がどんなものであれ」としている点に係わっている。すなわち、日常生活が「個々人の再生産を特徴づける諸活動の総体」として

把握されるということは、「社会諸関係の総体」を意味していることに他ならない。とすれば、「社会諸関係の総体」は何によって根源的に規定づけられているかが問題とされなければならない。現代資本主義社会における「社会諸関係の総体」は、資本主義的生産関係からの規定性を強く刻印されることは避け難いものである。資本主義的生産関係における社会的分業の性質が個々人の社会的存在の立場を強く規定するのであり、それによって社会諸関係の総体＝個々人の再生産を特徴づける諸活動の総体は、その具体的内容において相違するものである。

そしてこのことと関連して、社会諸関係の総体＝個々人の再生産を特徴づける諸活動の総体としての「日常生活」を観念的契機としてその正当性確保を虚偽的に計ろうとする国家社会の機構的装置が問題とされなければならない。すなわち具体的な社会現実態として「日常生活」を構成させる意識様態としての「日常意識」の形成に係わる資本主義的生産関係からする操作的装置としての観念体系＝イデオロギーの媒介的役割、機能が問題とされなければならないのである。換言すれば、「存在（＝生活）が意識を規定する」側面と、「意識が存在（＝生活）を規定する」側面とを弁証法的に認識する方法論一個人および社会それぞれの客観的实在性を、総体的に捉える視軸を確保してこそ、「日常生活＝意識」がその具体的総体性の現実態として方法的に認識されるのである。ここに方法論的基盤を据えてこそ、「学問としての社会学」は始めてその存在論的性格を明示することができるものとなるはずである。

社会学的思考の伝統性を打破して、今ひとつの可能性として「学問としての社会学」の生成は、その学問的基盤を存在論的性格の確保において可能とされるのである。そしてそのための現代的視座は、「日常生活の革命」を展望する

ところに据えられなければならないだろう。そうした社会学的視座のために、Karl Marx, “Zur Kritik der Politischen Ökonomie” (1859) から「序言」の一節を引用して結びとする（但し、傍点は引用者による）。

そのときに社会革命の時期が始まる。経済的基礎の変化とともに、巨大な上部構造全体が、あるいは徐々に、あるいは急速に変革される。このような諸変革の考察にあたっては、経済的生産諸条件における物質的な、自然科学的に正確に確認できる変革と、人間がこの衝突を意識し、それをたたかいぬく場面である法律的な、政治的な、宗教的な、芸術的または哲学的な諸形態、簡単にいえばイデオロギー諸形態とをつねに区別しなければならない。

[参考文献]

- 『岩波講座 社会科学の方法（全12巻）』岩波書店、1993年。
- Saint-Simon, “De la réorganisation de la société européenne”, 1814. (森博編訳『サン・シモン著作集』第二巻、恒星社厚生閣、1987年)。
- Saint-Simon, “Prospectus. L’industrie, ou Discussion politique”, 1817. (森博編訳『サン・シモン著作集』第二巻、恒星社厚生閣、1987年)。
- Saint-Simon, “Du système industriel Tome seconde”, 1821. (森博編訳『サン・シモン著作集』第四巻、恒星社厚生閣、1988年)。
- Saint-Simon, “Nouveau Christianisme”, 1825. (森博編訳『サン・シモン著作集』第五巻、恒星社厚生閣、1988年)。
- Auguste Comte, “Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société”, 1822. (飛沢謙一訳『社会再組織の科学的基礎』岩波書店、1837年)。

- Auguste Comte, “*Cours de philosophie positive*.” IV, 1839.
- Auguste Comte, “*Discours sur l’esprit positif*”, 1844. (田辺寿利訳『実証精神論』岩波書店、1938年)。
- Auguste Comte, “*Système de politique positive*.” I, 1851.
- Immanuel Kant, “*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*”, 1785. (野田又夫訳「人倫の形而上学の基礎づけ」、『世界の名著・カント』所収、中央公論社、1972年)。
- Immanuel Kant, “*Kritik der praktischen Vernunft*”, 1788. (波多野精一、宮本和吉訳『実践理性批判』岩波書店)
- Immanuel Kant, “*Metaphysik der Sitten*”, 1797. (森口美都男・佐藤全弘訳「人倫の形而上学〈徳論〉」、『世界の名著・カント』所収、中央公論社、1972年)。
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, “*Grundlinien der philosophie des Rechts*”, 1821. (藤野渉・赤澤正敏訳『法の哲学』、『世界の名著・ヘーゲル』所収、中央公論社、1967年)
- Heinrich Rickert, “*Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*”, 1899. (佐竹哲雄・豊川昇訳『文化科学と自然科学』岩波書店、1939年)
- Max Weber, “*Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik*”, 1895. (田中真晴訳『国民国家と経済政策』未来社、1972年)。
- Max Weber, “*Die Grenznutzlehre und das ‘psychophysische Grundgesetz’*”, 1908.
- Max Weber, “*Die ‘Objektivität’ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*”, 1904. (富永祐治・立野保男訳『社会科学方法論』岩波書店、1936年)。
- Max Weber, “*Soziologische Grundbegriffe*”, 1921. (阿閉吉男・内藤莞爾訳『社会学の基礎概念』角川書店、1939年)。
- Georg Lukács, “*Die Zerstörung der Vernunft*”, 1954. (暉峻凌三・飯島宗享・生松敬三訳『ルカーチ著作集・理性の破壊』白水社、1987年)。
- Talcott Parsons, “*The Structure of Social Action*”, 1937. (稲上毅・厚東洋輔・溝部明男訳『社会的行為の構造』木鐸社、1974～89年)。
- Agnes Heller, “*Individuum und Gemeinschaft*”, 1976. (良知力・小笈俊介訳『個人と共同体』未来社、1976年)。
- Karl Marx, “*Zur Kritik der Politischen Ökonomie*”, 1859. (武田隆夫・遠藤湘吉・大内力・加藤俊彦訳『経済学批判』岩波書店、1956年)。

(つつみ しろう、本学科教授)