

社会学の社会学

——社会把握における存在論と認識論の問題——

山下淳志郎

全体としての社会そのものの総体的把握は如何にして可能か、この問は「一つの」社会学存立の可能根拠を問う問題でもあり、古くして今尚新しい問題、否、現代においてこそ改めて問われねばならない問題である。学問としての成立以降、社会学がその取り扱う対象の特徴に応じて細分化、専門化して来た傾向は、社会のより一層の細分化、複雑化に応じて益々増大している限り、それ故にこそ全体としての社会を総体として把握する「一つの」社会学、社会理論に対する要求が殊更に強まっている。確かに社会は産業の発達に伴ない細分化、複雑化している。併し産業の発達は社会全体を一つの工業化、都市化社会として、「一つの」社会へと組織化、統合化している。問題は細分化、専門化した社会学は、細分化、複雑化社会に対応——真には対応とはいえないが——しうるとしても、同時に他方で進行する組織化、統合化社会を充分に把握しえない点にある。統合・組織自体が抽象的に対象化され、組織社会学が成立するとしても、抽象化された個々の特殊対象領域相互の関係は充分に把握されず、むしろ混乱を惹き起すのみである。専門分野の協力、協同が学際の名のもとで提唱、実行されているとしても、その充分にして確実な成果は得られていない。かくして「一つの」社会学、社会理論に対する要請は必然的であり、いうならばこれは社会学それ自体の不可避的な運命とでもいいうる。そしてこの運命とは、嘗つてカントが人間理性に

関して述べた運命に似て、社会学が自己自身に対し、その本性上課せられているアポリアであるとも考えられる。

カントによれば「斥けることもできず、さりとてまた答えることもできないような問題に悩まされるという運命」をもつ人間理性の営む学問において「現代ではあらゆる途が徒勞に終わったあげく、傾向として有力となって来たのは倦怠と全くの無関心である」が、この無関心は実は「もはや見せかけの知識に釣られていない現代の成熟した判断力の結果であり、また理性のあらゆる任務のうちで最も困難なわざであるところの自己認識に新たに着手し、そのために一つの法廷を設けよ、という理性に対する要請なのである」¹⁾。即ち理性の自己認識、理性自身による自己批判がここで要請されているのである。そこで現在、社会学をみれば、ここでも同様のことが既に開始されているのである。

I. A. W. グールドナーの場合

——究極的企てのための存在論的視点——

「自己反省としての社会学」、これは他にも考えられうる「社会学の社会学」の構想から自己の「社会学の社会学」を識別するため、A. W. グールドナーが名づけたものであり、そこでは「研究する社会学者と研究される<しろうと>」という二種類の人間の区別は放棄され、社会学者自身が自己の日常生活と仕事に深く降り立ち、新しい感受性を獲得し、自己の自覚を

新しい歴史的水準にまで高めることが要請される。²⁾社会学者の直面する問題とは「単にいかにか働くかということではなく、いかに生きるか not merely how to work but how to live.³⁾」といことである。こうしてグールドナーの「自己反省としての社会学」では、社会学者も彼自身一方では研究者として日常生活に対して距離を保つが、同時に他方では自ら日常生活者として多数の日常生活者の中にあり、共に生きる人間であるという二面性を合わせもつ総体としての具体的な人間であり、それ故ただ単に専門的分野に固執し、そこから日常生活者の中に降り立とうとしない研究者から、日常生活者の中に降り立つことによって自己を知り、世界における自己の実践の在り方をさえ変える自己変革的人間であることが求められる。それ故グールドナーによって問われているのは、「社会学」の自己反省であるとしても、それよりもむしろ第一に、或いは同じ事ではあるが究極的に社会学者の社会学的姿勢であり、彼自身は人間主義^{ヒューマニズム}に、より厳密には実存主義^{ヒューマニズム}の人間主義に彼の社会学の足場を置いている。併し「自己反省としての社会学」が「学」としてある限り、その学問的特性は何によって、また如何に根拠づけられているのか、この方法論的問題が学問的次元において問われるべきである。

以上のことから先ず知られるのは、グールドナーにとり研究者の主体性が問題として取り上げられていることである。彼によれば、研究者たりともその主体性は対象としての社会である日常生活者が織り成す社会と切り離されたところにあるのではなく、研究者としての専門的自己から日常生活をする人々の中へ超え出て、彼らと共通の場である「人びとの間」に立つものとしてある。それ故それは「間主体性」と——それについてグールドナー自身特に定義づけ、説明をしていないとしても——いわれるべきも

のである。彼は主体客体を二分する「方法論的二元論」を拒否し、「方法論的一元論」を主張する。⁴⁾前者は「社会科学者と彼が観察する人びとの間の差異に焦点をおき」、その差異を固定的なものとして主体と客体との分離を要求して、「社会学者にかれの研究する世界から切り離されていることを命ずる」。⁵⁾併しこの二元論は研究者の研究対象への恐れよりも、研究者自身の自己への恐れを基盤としており、真には研究者の専門職上の方法論的な信念が一元論であること⁶⁾をみつめようとせず、避けていることによって⁷⁾いるとされる。問題はこの「恐れ」である。「恐れ傷つき易い自己をうまく処理する戦略」の組立への関心⁸⁾が研究者をして、彼が本来問うべき社会そのものから分離させる。研究者はこの分離によって自己を「汚染」から免れさせ、「学問」という聖域に在らしめておくことができる。併しグールドナーによれば、「すべての研究は<汚染>されており」、「社会学者もまた所詮死を免れえない存在⁹⁾」なのである。では何故に「すべての研究は汚染されている」のか。

この点に関して先ず考えられるのは、社会学者も社会的世界のただ中に存在し、生きるということであり、その限り彼もまたこの社会的世界内において、生起する諸々の出来事によって支配され、左右されていることである。それ故社会学者はこの社会的世界に生活者として如何に応答しているかであり、この応答が彼の研究に如何に映し出されるかということである。だがこの問いに対してグールドナーは次のようにいう。「方法論的二元論」従ってそれに立脚する社会学者は、「ひとつの神話、即ち社会的世界は単に社会学者の仕事に映し出され(mirrored)ているという神話に立脚しており、社会的世界が社会学者の認識上のコミットメントおよび他の諸関心によって概念的に構成されたも

のであることをみようとし¹⁰⁾ない。」社会的世界は、この限りでは、単に社会学者にのみ存在し、また社会学者にとっての社会的世界のみが社会的世界であることになる。併しこの社会的世界は容認された＜正常な＞世界と否認された＜異常な＞世界に価値的に判断、区別されており、この価値判断は「権力の強弱判断という仕方」でなされているため、表面上は直接見えなくなっており、そのため研究者にとっては一見「価値自由」——この場合はまさしく「価値判断排除」というべき——による「客観性」が確保されているように見える。併し「有力であると判定される社会的客体は暗黙裡に善いものとみなされている」¹¹⁾のであり、それ故社会学において容認された世界は「他の如何なるものにもまして、権力と善性が、そこにおいて肯定的に相関させる¹²⁾られるような世界」である。二元論の立場に立つ社会学者にとって「社会理論の構築作業の重要部分」はこうして「否認されて来た社会的世界を打倒し、善性と力能 (potency) との間のひびの入った関係を修復し、両者の＜正常な＞均衡状態を回復するとともに、容認された世界を善性と力能の不均衡の脅威から防衛しようとする」¹³⁾ことである。否認されたものの脅威を除去し、或いは縮小 Reduce することが社会学者にとって重要なのである。そしてこの除去・縮小のために社会学者は善悪の次元における一切の価値判断を卑下し、差し控えると同時に、力能に照らしての判断を強調することによって、権力については何一つ語ろうとしないが、「権力を持つものが善であることを暗に告げ」ながら、「権力そのものの現実と知的に対決することを回避する」¹⁴⁾ため、「社会科学の価値自由の概念作用は」グールドナーによって「社会学においてマキャベリズムと同じ役目を果している」¹⁵⁾といわれる。価値自由の概念の中に身を置いている限り、社会学者も脅威、恐れから自己

自身（の生活）を防衛することが出来、安全でありうるのである。社会学者にとって恐れとは、現実の日常生活次元において直面せざるをえない権力と知的に対決することであり、このことは彼ら自身、真実には日常生活をする人びとと同次元に存在し、そこから切り離されて存在するのではないことを示している。グールドナーはこうして間主体性について、直接的な説明や定義をしていないが、多くの社会学者の姿勢、態度の検討から、逆説的な仕方でもって、日常生活者からの分離の要求そのものが、日常生活者からの分離のありえないことを、従って彼ら自身間主体的な在り方——消極的にはあるが——をしていることを解明しているのであり、このことを指して彼グールドナーは「すべての研究は汚染されている」というのである。

間主体性の問題はこうしてグールドナーにおいては、人びとの社会に生きる生き方の問題としてあり、社会学者自身もこのことから免れえず、この問題に対して何らかの態度を取らざるをえないのである。態度を取るとは、その対象が個人であれ、集団であれ、また社会全体であれ、その対象に対して何らかの意味づけをもって関係することであり、その限りそれはまさに間主体的である。それ故社会学者は社会全体から自己を切り離しているとしても、そのこと自体一つの態度の選択として間主体的である。併しこの選択とは何らかの意味づけによる関係づけである限り、それはグールドナーによれば、「人びとが実際に生きて来たものの意味を位置づけ¹⁶⁾解釈すること」、「人びとによって構成された世界、即ち彼らによって与えられ、確証され、共有されている意味によって構成された」¹⁷⁾「社会的世界」を「了解 Verstehen する」ことである。それ故自己を社会から切り離す社会学者については、彼らは存在的 (ontisch) には共有された意味世界に自らも関わり、生きなが

ら、存在論的 (ontologisch) には自己の存在的 (ontisch) な在り方をみようと思わず、——否、むしろ逆にその在り方をみるからこそ、恐れを抱いて——その世界に自己を閉ざして、その世界をも見ようとしないのであると、いいうる。これは、グールドナーにいわしめれば、「社会的世界は……単に外部を見ることによって知ることはできず、自分自身を内側に開いていくこと」、「自己を明らかに認識すること Awareness of the self」によって知ることができるということになるが、この際彼は社会認識における存在論を念頭に置いているといいうる。社会認識において、対象となる社会が部分的であれ、総体的であれ、方法論的には存在論的次元と認識論的次元との理論的根拠づけが問題としてあり、吟味検討され、明確化されなければならない。この点グールドナーの場合、関心は専ら存在論的次元の問題に集中しており、認識論的次元の問題は意識的に留保されたままである。彼によれば社会学理論は社会学全体の発展に不可欠であるとしても、社会・文化体系としてみられた社会学の一部である学制的装置の一要素であるにすぎず、それ故この知的装置の吟味検討よりも、社会的客体の総体世界としての社会的世界とそれに向かい合う社会学そのものの存在論的関係の吟味検討の方がより根源的であるとみなされているといいうる。併し問題は、例えばこの存在論的関係がより根源的であるとしても、これにかかるものとして認識し、自覚してこそ、人びとは社会全体に対し自覚的に間主體的態度を取りうるという点にある。従って認識論的次元における根拠づけが尚問題として残るのであり、それ故その吟味検討がなされねばならないのである。

II. N. ルーマンの場合——脱存在論的な機能分析的社會システム理論の視点——

グールドナーにとって課題としてある社会的客体の総体世界 (The entire world of social objects)¹⁸⁾ の把握を、同じく自らの課題としている N. ルーマンも同様に世界に関する不安、脅威を問題として取り上げる。併し彼の場合、この不安、脅威は、世界の存立が消滅の危険にさらされるということを意味しており、その危険はすべて世界の中での可能性として、世界の中で生じる限り、世界はその存在の観点においてではなく、世界の可能な出来事¹⁹⁾の総体である複雑性 (komplexität) の観点で問題となるとされる。つまり世界は世界内で生起し、存立する出来事¹⁹⁾の多様な可能性により、条件によっては、現に存在する世界とは別様に、それ故多様でありうるのである。従って問題はこの条件と限界の解明である。世界がかくあって、何故別様²⁰⁾にありえなかったのかという問いは、これまでは一般に因果論的問題として取り扱われて来たが、ルーマンはこれを排し、機能分析の問題と解する。出来事を生起せしめる行為が何故に別様²⁰⁾になされなかったかの問いは、多様にありえた可能性から、行為者が一つの可能性を選択し、他の可能性を縮減する過程、即ち行為者の「自己操縦の選択過程²⁰⁾」の問題であるが、多様な可能性から一つの可能性を選択することは、それに何らかの意味を発見し、構成することである限り、行為者には予め「さまざまな人間の諸行為の有意義的な関連システム²¹⁾」が、選択される可能性の意味発見と構成の「地平」として開かれていなければならない。ルーマンによれば、それは「出来事の有意的結合と他の諸可能性を指示し、それらへの接近を秩序づける結合形態にもとづく意味システム²²⁾」として、例えば言語、文化的シンボル、或いは自己同一化によって成

立する個人的人格や社会システムとして現存する。それ故意味は行為者に対しかように開かれている地平においてのみ構成されるが、その意味はそれと同時に「他の諸可能性を追構想²³⁾する指示との自己同一性として形成され」もするのである。即ち意味構成による一つの可能性の選択は他の諸可能性を、従って世界の複雑性を消去することではなく、それら可能性を一時括弧の外に留め置き、複雑性をそのまま存続させ、新しい、また常に別様の選択の〈出所〉として保存するのである。

世界はこうして、その存立の消滅の危険にさらされているとみられるとしても、ルーマンにおいてはむしろ、その最大の複雑性の故に多様な可能性の出所である。存立消滅の危険は選択における過誤、過失、欠陥を示しており、別様の選択の可能性が出所として保存された複雑性によって提示されるものであり、その限り世界の存立は存在の観点においては問題とならないのである。併しこの提示は意味システムによっており、その限り世界の複雑性は世界の中の諸システムに依存しており、それ故システムは「意味の仲介による選択によってのみ、世界を構成することができ、またこの意味で『主体²⁴⁾(subjekt)』でありうる」。ここでは「主体」の主体性根拠は、もはや原子論的な個人や意味の反省によって実体化される意識、精神とはみなされず、実体的なもの、即ち個々の行為者や彼らの意識を超え出た所で、互に作用し合う機能に関していわれることになる。実際、主体性の根拠は多種多様な事象把握における統一性を構築し、創出する点にあり、これまではその構築、創出をなしうる能力としての意識、即ち、悟性、理性、或いは精神に帰せられていたが、ルーマンにおいては、統一性とは多種多様な事象の綜合統一にもとづく故「複合性のことに他ならず²⁵⁾」、また「主観概念は意味的に構成され

る同一性を前提としている²⁶⁾」とみなされ、それ故主体（主観）は意味的に構成される複合性として世界の複雑性に対応するシステム概念であり、この意味構成は「間主観的構成」であることになる。つまり「意味構成は自己のみでは不可能であり、他人の選択の働きを拠り所とする²⁸⁾」のである。実際、個々の行為者は社会的世界の中において行為するが、この社会的世界の中に存在すること自体、他者との関係を含意しており、この他者との関係によって構成される世界的存在こそが個々人の生活である。個々人に対して、企業であれ、学校であれ、組合であれ、さらには全体としての一つの社会であれ、既に与えられたものとして存在する一つの世界は、それに対して個々人が何らかの行為をなすとしても、他者によって意味形成され、選択されたものとして、即ち多種多様な可能性からの他者による縮減として、個々人によって予め体験されている。それ故人びとの生活は意味形成の点で体験と行為に区別されることになるが、この体験についてルーマンは次のようにいう。「体験の社会的次元は事象の同定と関連して、ある非一自我はある他の自我（他我）として認識され、その人自身の、しかし自我とは異なる体験と世界視座の担い手として体験されるということによって構成される²⁹⁾」。体験する自我＝主観は、ある他我＝他の主観と向き合うことにより、その他我＝他の主観の視座を顕在化したり、その他我＝他の主観を追体験したり、学習することができるということである。こうして例えば、自我＝主観は他我＝他の主観に対して何らかの期待を抱くときには、他我＝他の主観が自我＝主観に寄せる期待をとともに顧慮しながら、期待を抱かねばならないように³⁰⁾、社会的世界においては自我＝主観は常に他我＝他の主観の視座を顕在化させ、そうすることによって自己の世界に対する視座を修正し、「自分自身の

視座が他の可能な視座のうちの一つであるという反省意識をもち、その結果「自分の視座を、意識的に共同体験している他の主観が体験中で用意する視座の中から選択できるようになる」³¹⁾のである。

自我は自己のみで成り立つのではなく、他我との共同によって成り立つのであり、このことは主観が先天的に存在するのではなく、他我との共同において意味的に構成されることを示している。そして意識もこの自己構成において重要な機能をなす「体験の働き」を、即ち「環境の印象についての内部的処理を規制するもの」、つまり「印象の選択」として構成されるのである。³²⁾それはこの限り実体化された主体とはみなされえない。従って「主観性 Subjektivität」も、それは「体験の私性とは異なり、決して『先天的』所与ではなく、むしろ人間の自己構成の後天的な、社会的にきわめて前提に充ちた一形式である」³³⁾とみなされる。こうして自己とは多種多様な可能性、従って世界の複雑性から、他我との共同的働きによって間主体的に選択された意味構成、即ち統一的複合体であり、その限りそれはルーマンにおいては実体的な主体ではありえず、代って「心的システム」なのである。これはパーソナリティと考えられる、それ自体多種多様な複雑性から意味構成的に切り取り選択され、形成された統一的複合体としての個人である。それ故この心的システムは内的には自己としての同一性、統一性をもつが、外部には尚多様な可能的複雑性を周界（環境 Umwelt）として保持している。併しこの周界は、心的パーソナリティが間主体的な意味構成によっている限り、この心的パーソナリティ（＝個々人）相互において意味適合的になされる行為の相互関係が別のシステム、即ち社会システムを成り立たしめることによるのである。「社会システムは具体的な人間からではなく、意味的に同定

された行為から成り立っているのである」³⁴⁾。それ故「心的システム（パーソナリティ）と社会システムの成立土台は……全体としてみれば、いたるところ同じもの」³⁵⁾である。つまり心的システムと社会的システムとの区別は先の行為と体験の区別と同じであり、社会的システムは「行為の脈絡における体験を必要とし」、「その同一性を先ず行為間の意味連関によって獲得し、相互作用的な行為という意味の含意によって体験を秩序づけ」³⁶⁾、こうして世界の最大の複雑性の「最終的・根本的縮減を制度化する」³⁷⁾が、これは、個々人（心的システム）が自己の体験や行為における選択、縮減を都度都度する必要を軽減し、容易ならしめるのである。それ故社会システムにおいては、複雑性は既に把握され、縮減されており、この縮減された複雑性の伝達（コミュニケーション）が心的パーソナリティの体験・行為にとっても同時に、社会的システム自体の同一性の維持にとり重要な機能としてあることになる。

この伝達機能の重要性の必然化は同時に社会システムの部分システムへの分化を意味する。併しこれはまた「構造と過程」の問題にも連なる。社会システムの構成は世界の複雑性に対する有意味的选择、縮減による統一的複合体の形成である限り、それは一つの構造化であり、この構造自体有意味であらねばならない。従ってこの構造は世界の複雑性、それ故「不確かなものへの意味投企」³⁸⁾として「選択的働き」であり、かかる「選択として構造は自己の意味を、世界の包括的不確実性を度外視し、より狭い時間地平と人間の意識能力に適応した諸可能性の容積を定義することから、獲得するのである」³⁹⁾。従ってこの構造にもとづく限り、世界の複雑性に対する選択、縮減は、システムのこの構造により軽減されるとしても、尚過誤、過失を免れない偶有的なものとしてあることになり、そ

の意味で「あらゆる構造はある意味で錯覚、つまり世界の複雑性に関する錯覚にもとづいてることになる」⁴⁰⁾ともいわれる。そこでこのシステム内において個々人が経験するであろう「失望」に対しては、それに対処するメカニズム、用意がなされていなければならない。併し「失望」が大きくなればなる程、これまでのシステム構造に対する期待が不確かになり、矛盾に満ちたものとなり、その結果社会システムはその一定の統一的複合体としての同一性を保持しえなくなり、分化するに到り、自己内に「同様にシステム特性を有し、従って自己の境界を安定し、更にその境界内で或る程度の自律性を備える諸分野を形成し」、このことによるのみ自己を発展させ続けることになる。⁴¹⁾つまり社会システムはそれ自体自らを「過程」へと投企してゆくのである。過程とは単純な、同種単位に分節的に分化する社会システムから機能的、専門的な自律システムへと分化する社会システムへの展開でもあり、専門的、機能的分化が進めば進む程、機能的に分化された社会システムは、分化による専門的、機能的諸部分もそれぞれシステム周界に対してシステム境界を明確に構成して自律性を獲得し、その結果周界からの障害はこの部分システム内に取り込まれ、中立化されるため、世界の複雑性に対してより一層複合性のレベルを上昇させ、複雑な世界の中で自己を安定させようことになる。⁴²⁾つまりこの複雑な世界も「システム構造の中で指示という仕方で意味的に把握される」⁴³⁾如く、「システムの選択ポテンシャルに対応」したものとしてあり、それ故「ひとつの社会システムは限定された世界だけしか引き合いに出すことが出来ない」とみられる。⁴⁴⁾これは「人間（心的システム）にはそれぞれ独自の世界への通路がある」⁴⁵⁾といわれるのと同様であり、社会（社会システム）にもそれぞれ独自の世界への通路があるといわれるこ

とになる。

複雑な世界は、既にみられた如く、多種多様な可能性から或る可能性を意味構成的に選択、縮減することによって成立し、これは心的システムにおいてであれ、社会システムにおいてであれ、いわれうる。或る可能性の選択は他の多様な可能性の排除ではなく、別様の選択の可能性を指示するもの、即ち複雑な世界の保存としてなされるのである。複雑な世界は、心的システムにおいては「他の主観」が、社会システムにおいては他の部分システムが「共に働いているからこそ、選択の過大要求の出所として構成され」⁴⁶⁾、「世界複雑性とシステム複合性は、理論的には変数として理解されねばならず、（複雑性がいかなる場合にもシステム形成を前提としているので）互に対応の関係にある」⁴⁷⁾のである。世界複雑性とシステム複合性は互に対応連関しており、しかも「システム構造がシステムの自己複合性と、従ってシステムで把握されうる世界複雑性に対し程度と境界を設定するという意味において」⁴⁸⁾そうなのである。そこで複雑な世界は理論的にはシステム形成によっており、その限り世界は実体的な存在として存在論的に把握されず、それ自体機能的システムの構造に対応する機能的なものとして、機能主義的システム論に従って把握されている。ルーマンによれば選比とられた自己、社会は一つの可能性としてあるにすぎず、別様にありえたかも知れない偶有性 Kontingenz に満ちたものである。併しそれは世界の複雑性により、その複雑性を縮減し、或る一つの可能性を選び取らざるをえないように指示され、自己、及び社会が意味構成的に選比とったものであり、その限り世界の複雑性は「選択の強制の意味」とみなされる。併しこのように一つの可能性を選びとらざるをえない限り、尚背後に残る他の可能性は複雑な世界として存在し続けることになるが、このように

して機能的に常に残り続ける複雑な世界は、いわば常に不明の闇の中に隠蔽されたものであるかの如く、存続することになる。確かに選ばとられた一つの可能性に対して多様な別様の可能性がルーマンのいう如く存在するとしても、それらは世界の複雑性の把握と一つの可能性への縮減、及びその選択に対して常に「未知の可能性」、「未知数」として残り続けるものである。これは丁度M・ハイデガーの「存在は自己を顕すと共に自己を隠す、存在の真理は求められ、或る意味でそれが明らかにされながら、しかも蔽われている⁴⁸⁾」という思想に近似している。確かにハイデガーは、ルーマンもそれに従っている現象学的還元方法に関しては尚存在論的であり、この点でルーマンにとっては克服されるべきものとしてある。併し方法論を成り立たしめる現代社会に対する観点の点では、彼はハイデガーと同列といえる。選択の背後に残された世界の複雑性という未知の可能性は、それがまさに未知なる故に、不安、脅威をもたらすものとしてある。これは日常人としての Das Mann の不安、恐れを伴った日常生活における未来への関心＝投企、従って日常生活における「生」の根底に「無」が広がり、日常生活はこの「無」の上に存在するというハイデガーの基本思想に近いものである。即ちルーマンにおいても「無」ともいわれうるべき未知の可能性、従って不安、脅威の上に人間は生きるのである。ただ併しルーマンにおいてはこの不安、脅威の縮減、解消に向けての理論的努力が、ハイデガーとは別様になされるが、この努力も、彼が縮減、選択された体験秩序を、縮減、選択を容易ならしめる縮減された選択とみなし、重要視し、また社会システムの分節的分化から機能的専門的分化への過程を強調する限り、彼は批判的ではあるにせよ、尚デュルケム及びパーソンズに連なることは明らかである。

Ⅲ. 社会学的啓蒙

ルーマンは以上見られた如く徹底的に存在論的視点を排除している。これは先にみられたグールドナーに対し全くの対極である。認識論におけるこれまでの主観概念が実体化されたものである故、彼はこれを排し、主観＝意識を超越した所、即ち間主体的な「共同主観」に理論構成の場を設ける。心的システム（パーソナリティ）も社会システムも共に、実体的な基盤を超えて働くもの、即ち端的に言って「働き Leistung」そのものを純粹に抽象的に対象化し、その働きの機能的相互関係が生み出す「共同主観」を理論化することによって構成されたものである。それ故存在論的視点の排除は主観（主体）についてのみでなく、その客体である社会、世界に関しても遂行されている。彼がその理論構成における認識論として採用している現象学についても、フッサールの内在的超越論の批判的克服が目指されている。フッサールにおいてもその超越は結局意識に還元されたノエマ、ノエシスの意識内関係としての意識から超越することはされえなかったのであるが、ルーマンはフッサールのいう「地平」を意識の外に、従って他者との関係によって織りなされる意味構成の場として設定する。それ故彼は「他者において意味があらわれる」社会に認識主観を超出させると同時に、世界把握をも理性や精神、或いは物質という実体的基盤に還元させるのではなく、世界の意味的機能の分析により、むしろ社会システムの複合性に対応する複雑性によって把握する。いうならばルーマンにおける現象学的超越は主観からと客体からとの二方向からなされており、その主体と客体の間にあるものとして社会が、従って社会システムが把握されているのである。

併しこの限りにおいて彼の把握は極めて抽象

的であり、形式論である。併しこの形式論は、「意味とは人間体験の秩序形式」、「体験処理の形式」であり、「形式とは可能的内容の全体に関する知覚可能の、指示による先取りである⁴⁹⁾」とされ、この形式の解明形成のために、体験と行為、内部と外部の差異、構造、分化、過程等々の概念が明示される故に、カントの認識論（カテゴリー論）にみられる如きものである。システム論自体が「複雑性縮減の形式」であり、この形式に則り社会的行為の方向が、従って未来が先取りされるのである。それ故ルーマンは一般化された規範のもつ否定作用と否定自身の否定という再帰作用、及び未来先取りに関わる時間をも問題として採りあげ、弁証法的思考をもみせる。併しこの弁証法的思考は飽くまでも抽象的、形式論的システム理論の枠組み内での形式論的展開にすぎず、弁証法そのものではない。弁証法は常に内容そのもの、事柄 Sache そのものの、即ち具体的現実そのものの展開論理である。ルーマンにおいては存在論的把握が徹底的に排除されていることが、弁証法的把握を不可能にし、認識論を極めて抽象的たらしめ、しかも彼の機能主義的社会システム論を、社会の諸部分の諸関係の有意味的機能分析・操作による多様な可能性からの或る可能性の選択決定のための理論である如く、官僚的・技術的理論たらしめたといえる。

そこで立ち戻ってグールドナーをみれば、彼の場合認識論が稀弱であり、それ故彼の自己反省の社会学も理論構成の点では稀弱とならざるをえない。社会理論の再構成にとり必要にして重要なのは認識論と存在論の統一による理論である。グールドナーは「自己反省の社会学」といい、ルーマンは「社会学的啓蒙」といい、ともに社会そのものを総体的に把握しうる社会学の再建を目指し、ともに「社会学の社会学」を主張する。嘗てすべてを対象とする「学」とし

ての哲学は、自己自身をも対象として「哲学の哲学」を生み出さざるをえなかったが、社会を対象とする社会学は、自己自身社会の中での一つの営みである限り、その社会的営みとしての自己自身、即ち社会学を対象とせざるをえないのであり、社会学の歴史だけではなく、社会の歴史状況がこのことを要求しているのである。「社会学の社会学」即ち「社会学の自己反省」としての「学」が現在不可避なのである。ただ問題なのは、我々の中に「啓蒙」、即ち自ら自己を律することの自覚、解明が果たしてあるだろうかということである。先ず確立せねばならないのは、本来的な意味でのかかる「啓蒙 Aufklärung」である。

引用文献

- 1) I. カント、『純粋理性批判、初版序文（1781年）』篠田英雄訳、岩波文庫（上）p. 13., 15.
- 2) A. W. グールドナー『社会学の再生を求めて』
3. 栗原彬、瀬田明子、杉山光信、山口節郎共訳、新曜社、p. 209.
- 3) 同上
- 4) 同、p. 220.
- 5) 同、p. 218.
- 6) 同上
- 7) 同、p. 211.
- 8) 同、p. 218.
- 9) 同、p. 220.
- 10) 同、p. 219.
- 11) 同、p. 203.
- 12) 同、p. 204.
- 13) 同上
- 14) 同上
- 15) 同、p. 205.
- 16) 同、p. 201.
- 17) 同、p. 213.
- 18) 同上
- 19) N. ルーマン『法と社会システム——N. ルーマン論文集1』、土方昭監訳、新泉社、p. 131.（以下論文集と略す）.
- 20) 論文集、p. 132.

- 21) 同上
 - 22) 同上
 - 23) 同, p. 132—133.
 - 24) 同, p. 133
 - 25) N. ルーマン『社会システム理論の視座——その歴史的展開と現代的展開——』, 佐藤勉訳, 木鐸社, p. 83
 - 26) N. ルーマン・J. ハーバマス『批判理論と社会システム理論 —— ハーバマス・ルーマン論争 ——』(上), 佐藤嘉一, 山口節郎, 藤沢賢一郎訳, 木鐸社, p. 33. (以下論争と略す).
 - 27) 同書, p. 6
 - 28) 論文集, p. 157.
 - 29) 論争, p. 55.
 - 30) 同, p. 67.
 - 31) 同, p. 55—56.
 - 32) 同, p. 43.
 - 33) 同, p. 57.
 - 34) 同, p. 99.
 - 35) 同, p. 86.
 - 36) 同, p. 89.
 - 37) 同, p. 14.
 - 38) 論文集, p. 142.
 - 39) 同上
 - 40) 同上
 - 41) 同, p. 150.
 - 42) 同, p. 135. 参照.
 - 43) 同, p. 150., 152.
 - 44) 同, p. 153., p. 144. 参照.
 - 45) 同, p. 157.
 - 46) 論争, p. 55—56.
 - 47) 論文集, p. 134. 以下., p. 143 参照
 - 48) M. Heidegger; “*Holzwege.*” s. 244., 310., 336—337.
 - 49) 論争, p. 64.
- (やました じゅんしろう, 本学教授)