

Title	システムとしての個人と社会：ルーマン理論の批判的検討
Sub Title	Über die Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft : Zur Kritik des Luhmannschen Theorieansatzs
Author	菅野, 博史(Kanno, Hiroshi)
Publisher	慶應義塾大学大学院社会学研究科
Publication year	1992
Jtitle	慶應義塾大学大学院社会学研究科紀要：社会学心理学教育学 (Studies in sociology, psychology and education). No.34 (1992.) ,p.21- 29
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論文
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN0006957X-00000034-0021

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

システムとしての個人と社会

——ルーマン理論の批判的検討——

Über die Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft: Zur Kritik des Luhmannschen Theorieansatzs

菅野博史

Hiroshi Kanno

Die Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft läßt sich von unterschiedlichen Standpunkten aus erklären. In der Arbeit soll jedoch nur eine systemtheoretische Lösung von Niklas Luhmann aufgegriffen werden.

Für Luhmann ist es wichtig zu hinweisen, daß sowohl Individuum (Subjekt) als Gesellschaft eine Art autopoietische Systeme sind, und zwar Bewußtseinssysteme und soziale Systeme. Und beide verwenden ein je verschiedenes Medium ihrer Reproduktion; Gedanke und Kommunikation. Unter dieser Voraussetzung läßt sich der jeweilige Reproduktionszusammenhang begreifen als ein kontinuierliches Geschehen, das sich selbst zur Einheit bringt. Dann aber die ganz verschiedenen Operationen von beiden Systemen können in der je selbstreferentiellen Geschlossenheit ihrer Reproduktion nicht aufeinander zurückgeführt werden. Außerdem gibt es kein autopoietisches Supersystem, daß beide als Einheit integrieren könnte. Hierfür ausarbeitet Luhmann die eigentümlichen Begriffe wie "Interpenetration" bzw. "strukturelle Kopplung".

Es erhebt sich nun die Frage, ob es ihm gelingt, mit diesen Grundbegriffe einen annehmbaren Theorierahmen zu konstituieren. So unsere Aufgabe liegt schließlich in der Prüfung dieser Frage.

0. はじめに

個人と社会の関係をめぐる問いは、社会学にとって、もっとも根底的なものである。¹⁾ この問いに対しては様々な立場から既に多くの解答が与えられてきたが、ここでは特にニクラス・ルーマンによる独自のシステム理論的なアプローチを見てゆくことにする。論述の筋道を予め示しておけば、以下ようになる。まず、行為者の意図の理解という問題と絡めながら、ルーマンのコミュニケーション概念について言及する (1. 2.)。次に、意識に固有な現象とは何であり、意識がシステムをなすとは如何なる事態であるのかを説明し (3.)、更にこのシステムとしての意識が、システムとしての社会と独特の仕方で結びついていることを示す (4. 5.)。最後に、こうしたルーマンの主張に対する我々なりの見解を提示する (6.)。以上の作業を通じて明らかにされるのは、

ルーマン理論の基本的な枠組みとその限界の一端である。

1. 行為者の意図とその理解

行為の意味とは、何であろうか。シュッツは、行為を現在まきに行われている状態にある、遂行的行為 (Handeln) と、すでに行われてしまった状態にある、所業的行為 (Handlung) の二つに概念的に分類した上で、²⁾ 行為の意味を次のように説明している。「われわれは、遂行的行為それ自身の意味を、それに先行した投企——これが行為を未来完了時制的に予科し、そのことによってその行為を初めて〈そのような〉行為にするのだが——への本来的な視向の内に見出す。〈遂行的行為〉というものが投企の範囲内で構成された統一態と解釈されるかぎり、遂行的行為の目的性動機とは投企された所業的行為にはかならないのであり、投企されたこの所業的行為

こそが進行中の遂行的行為の意味にもほかならない。」(Schutz [1932→1974: 126]) ここで、目的性動機とは、行為者が自らの行為の動機を「～するために」という形で述べるような種類の動機を意味している。³⁾ このとき、シュッツにおいて、廣松も指摘するように(廣松 [1991: 66])、遂行的行為の目的性動機＝遂行的行為の意味＝投企された所業的行為(言うならば、これは事前に投企される所業的行為の表象である)という図式が成り立っていると云える。

しかしながら、必ずしもすべての行為に所業的行為の投企が伴うわけではない。例えば、毎朝の歯磨きを日課としている人が「歯磨きをしおえた状態」を事前に投企しているとは通常は考えることができない。そこで、アンスコム(Anscombe [1957→1963=1984])流に、行為者に対して、どうして(なぜ)そのように振る舞うのかという質問が向けられた場合に、それに対して「～のために」と行為者が答えるときには、その行為者に目的性動機が存在すると考えることにしよう。そして、この場合において、「～のために」の「～」の部分にあたるものを意図と呼ぶことにする。すなわち、我々の図式においては、遂行的行為の目的性動機＝遂行的行為の意図である。⁴⁾

理解社会学は、「行為者が主観的に思念する意味」が理解できることを理論的な前提としてきた。この「行為者が主観的に思念する意味」という言葉は曖昧であるが、少なくとも遂行的行為の意図を正しく理解することまでは、これによって含意されていると考えられる。すなわち、ある人物の振る舞いを限前にした観察者には、その人物の意図を理解することが要請されることになる。しかし、観察者は行為者の意図を本当に理解できるのであるか。観察者が行為者の意図を間違えて理解する可能性は存在しないのだろうか。

もちろん、観察者といえども、行為者の意図を間違えて理解することはありえる。だから、観察者は自身の側での恣意的な理解を排すためにも、行為者の側の「誠実な意図」と「不誠実な意図」を区別することによって、行為者の正しい意図を理解するように努めなければならない。次のような二つの発話で考えてみよう。⁵⁾

A: (0 点をとった友人に)「おまえって頭いいよな」と言う。

B: (100 点をとった友人に)「おまえって頭いいよな」と言う。

上の二つの「おまえって頭いいよな」という発話に、〈賞賛〉という共通の意図を読み取ることは間違いである。A の場合、この発話には明らかに〈侮蔑〉の意図が

読み取れるからである。ここで注意すべきことは、B では発話の意図が〈賞賛〉としてそのまま他者に理解されることが意図されているのに対して、A では発話の意図がそのまま他者に理解されることまでは意図されていないということである。そこで、この意図の反射性(意図が理解されることを意図すること)の有無が、「誠実な意図」と「不誠実な意図」を区別するものでであると、ひとまず考えることができそうである。では、次のような発話ではどうか。

C: (結婚詐欺師の男性が女性に)「愛しているよ」と囁く。

この場合には、発話の意図がそのまま他者(相手の女性)に理解されることが意図されている(＝意図の反射性の存在)にもかかわらず、「不誠実な意図」と考えることができる。では、前の例と同様にして、発話の意図がそのまま他者(相手の女性)に理解されることが意図されているということを、そのまま他者(相手の女性)に理解されることが意図されているか否か(意図の二階の反射性)によって、「誠実な意図」と「不誠実な意図」とを区別することができるのであろうか。しかし、結婚詐欺師が「ボクが君のことをホンキで愛しているってことを君に本当に判ってほしいんだ」という形で自らの行為の意図を偽装しうる限りで、意図の二階の反射性によって、「誠実な意図」と「不誠実な意図」とを識別することはできなくなる。また、この例から明らかなように、意図の反射性による意図の誠実/不誠実の区別の試みは論理的な無限後退を引き起こしてしまう。さらに、相手の意図を問いただす行為は“失礼”であるということに鑑みれば、我々はせいぜい意図の二階の反射性を確認して意図が「誠実」であると考え他はないであろう。

この意図をめぐる考察から言えることは、観察者は行為者の意図を常に正しく理解することはできないということである。それは常に間違った理解の可能性に晒されることになる。困ったことには、行為者が自らの意図を表明したとしても、このことはいつも成り立つのである。こうして、理解社会学が理解すべき行為者の意図とは、観察者にとって近づきたい何者かへと変貌をとげてしまうのである。

2. 間主観的な作用

行為者の意図が正しく理解できないのは、それが他者には近づくことのできないある人物の主観に内属すると考えられるからだ。しかし、我々は現実生活において、

何ら不自由することなく、他者の意図を理解し、他者の行為を解釈している。この端的な事実性を揺るがすことはできない。こうした考え方に従うことによって、間主観的な作用から理論を出発させる方向性が開かれることになる。そして、このような考え方の一つの例を、我々は、ルーマンのコミュニケーション概念の内に見出すことができるのである。

ルーマンによれば、コミュニケーションとは、情報と伝達(Mitteilung)と理解との統一体である。つまり、ある人物のある振る舞いに対して、他の人物が、行動の事実的生起の側面(伝達)とイデアールな⁹⁾意味の側面(情報)とを区別できることによって理解が生じるのであり、この過程の全体を通じて一つのコミュニケーションが成立するのである。従って、コミュニケーションは、表情感得から抽象的言語の理解に至るまで、様々なレベルにおいて成立しうることになる。即ち、ルーマンの伝達概念には、表情、身振り、振る舞いといった次元から言語的発話に至るまでが包摂されているのである。しかし、ここでの議論にとってより重要なことは、一つの伝達の振る舞いが複数の意味(情報)を持ちうるという事実である。例えば、口に手をあてる動作は、失笑、欠伸、失言等々といった複数の意味で理解することが可能である。この事実に注目するとき、次のように「理解」という現象を解釈することができる。即ち、理解とは、最終的には理解する側に決定権の存する、他者による行為規定の営みである、と。それゆえ、ルーマンのコミュニケーション概念には、必ずしも行為者の意図どなりに、他者は行為の理解をえることができないということが含意されているといえる。そして、行為者が他者に誤解された場合は、更なるコミュニケーションによって、それを正すより他に誤解をとく方法はないのである。

この議論を踏まえた上で、行為者の意図の問題について考えてみよう。先に、どうして(なぜ)そのように振る舞うのかという質問に対して行為者が行う「～のために」という答えの～の部分我々は行為者の意図と定義したのであった。だが、この定義はルーマンのいう情報(意味)に対応するものであると考えることができる。つまり、行為者は自らの振る舞いの意味を「～のために」という形で答えていると見なすことができるのである。これを我々の図式で言えば、遂行的行為の目的性動機＝遂行的行為の意図＝遂行的行為の意味である。そうすると、我々が定義した意味での意図とは、実質的には、行為者の振る舞いの意味を指すものでしかないことになる。しかし、これが行為者の振る舞いの原因をいわばト

ートロジカルに説明するために持ち出されるところに意図の意図たる所以があるのだと言うこともできよう。つまり、ある行為に先立って、その行為を行おうという思念が存在し、それによってその行為が引き起こされるといふ図式をもとに、その因果的な連鎖の起点に投企的な意図が仮定されるというのが、意図の実態であると我々は考えるのである。ルーマンの言葉を借りれば、「意図とは、生得的に基礎づけられた、最終的には神経生理学的な事象ではなく、因果帰属を通じて進行する、行為の原因のコンパクトな同定」(Luhmann [1990b: 61])なのである。このように考えるとき、意図とは行為の原因を説明するために持ち出される⁷⁾、その行為の意味であると定義できる。従って、行為の理解が多様であるのに応じて、意図の仮定の多様性も生じることになり、「観察者は行為者の意図を常に正しく理解することはできない」という先の提言も、これによって説明可能なものとなる。また、行為者が自らの意図を表明したとしても、他者によるその行為の理解が異なったものになるとすれば、行為者の意図の信憑性はいつでも疑われうるのである。⁸⁾

さて、コミュニケーションにおいては、ある振る舞いのある意味として理解することはばかりでなく、それを誰某(役割存在者)としての行為者に帰属させるという過程も同時に生起している。⁹⁾そして、この過程が社会的に妥当なものとして流通することにより、他者は何事かを為す行為者として立ち現れることになる。逆にいえば、他者はこの過程によって何者かとして構成されるのである。この「誰某」にあたる部分をルーマンは、人格(Personen)と名付けている。「人格とは、それゆえ、社会システムのオートポイエシスの構造であり、心理システムや完全な人間を意味する訳では全くない。従って、人格は、生命とか人々の思考のオートポイエシスの遂行において生み出される統一体とは区別されなければならないのである。人格化の機能は、専らコミュニケーションの社会システムのうちに存在するのである。」(Luhmann [1990b: 33f])。

こうして、ルーマンのいう人格はコミュニケーションの内て構成され、維持され、再構成されるものとなる。また、それによって、コミュニケーションが人格に向けて行われたり、人格が因果的仮定、特に責任の帰属点として利用されるといふことも可能になる。約言すれば、人格とは、コミュニケーションによって形成される社会的関係の結節点なのである。¹⁰⁾しかし、行為主体とは、このような関係性の内に解消されつくされてしまう存在なのであろうか。我々は、次に、この問題をめぐるルー

マンの考え方を追うことによって、彼独自の「社会と個人の関係」の捌き方を少々詳しく検討してゆくことにする。

3. 独 我 論

意図の多くが社会的に理解可能であることは認められるにしても、依然として他の行為者の意図を正しく(=行為者の意図通りに)理解できるという保証はどこにもない。さらに、すべての主体(人格)までもが社会的な作用によって構成されているのだとすれば、各自のもつ固有の主体性すら否定されてしまうようにも思われる。¹¹⁾

そこで、次のような事実を考えてみよう。私はこの〈私〉であって他者ではなく、その限りにおいて、他者が何を考え、何を感じているのかを本当に理解することはできない。¹²⁾ なぜなら、この〈私〉に理解できるのは、他者の考えと知覚についてのこの〈私〉の考えや知覚でしかないからである。そして、この〈私〉の考えや知覚と他者のそれとを比較することは、この〈私〉が他者そのものになれない限り、原理的に言うてできない。従って、誰もこの〈私〉の前に開ける世界の内から逃れることはできない……云々。

上のような考え方を、仮に〈意識の秘私性〉と名づけるとすれば、ルーマンの次の言葉も、この〈意識の秘私性〉という文脈において読むことができる。「異なった意識システムのあいだには、直接的な接触は存在しない。意識システムの閉鎖性は、異なった種類のシステムに対して向けられるだけではなく、同じシステムに対しても向けられているのである。どんな意識も、他者の意識に直接的に近づくことはできない。なぜなら、そのことは、他者の意識作用に意識的に介入できることを意味してしまうからである。」(Luhmann [1985: 404])。

ルーマンがここで意識というときに第一義的に問題にしているのは、コミュニケーションによっては近づくことのできない、個人々によって体験される知覚や直観的想像といった事柄である。ルーマンの挙げている例を使って説明すれば(Luhmann [1990b: 20])、まだ誰も見たことのない色を見たとき、その色自体を他者にコミュニケーションによって伝えることはできないのである(容易に判るように、このことは、知覚一般に推及できる)。ルーマンの論点は、コミュニケーションのみがコミュニケーション可能であるが故に、知覚そのものをコミュニケーションすることはできない、という点にある。それゆえ、知覚についてコミュニケーションすることは可能であるが、コミュニケーションされる限りでそれはもは

や意識の要素そのものではなくってしまうということになる。

ルーマンの主張は、意識システム(=心理システム)は、「思考」(Gedanke)を要素とする自己準拠的に閉鎖的なオートポイエシス・システムであるというテーゼにまとめることができる。ここで、オートポイエシス・システムとは、「システムを構成する諸要素を、システムを構成する諸要素によって、それ自身で生産し、再生産するようなシステム」(Luhmann [1985: 403])と定義される。意識システムは、この意味でオートポイエシス・システムなのであり、このシステムにとってそれ以上分割できないような最終的な要素をなすのが思考なのである。ルーマンによれば、「意識のオートポイエシスは、多かれ少なかれ短時間の諸思考が次々に湧き出してくる(Fortspinnen)ものである。その際、思考の明晰判断の程度は、どんな種類の思考の流れが——まどろみや白日夢から数学的計算に至るまで——思考の区分と移行のために必要であるかに応じて、自己規制的にコントロールされる」(Luhmann [1985: 406])のだとされる。我々は、ここで知覚や直観の想像ばかりでなく、内言語のレベルまでが思考のうちに含まれていることを指摘できる。けれども、この点については、最後に立ち帰って論じることにして、今はルーマンの議論の筋を追うことに徹することにしよう。

さて、ルーマンに従えば、思考の再帰的(rekursiv)な生産の関係を見るためには、観察という概念が導入されなければならない。ここでいう観察とは、一言でいえば、区別に基づいた指示の操作(Operation des Bezeichnens-anhand-einer-Unterscheidung)のことである。例えば、何事かを良い/悪いという区別に基づいて、良いという側に属するものとして指示する操作は、観察と呼ぶことができる。ルーマンによれば、こうした意味で、思考は“他の”(他者の、ということではない!)思考を観察することが可能なのである。換言すれば、思考は、言わば回顧的に過去に向かって、自らの思考を観察するのである。そして、思考が自らの思考の観察を行うときには、自己準拠/他己準拠という区別に基づいて、その一方を指示することになる。ルーマンは、この操作によって観察された思考を表象(Vorstellung)と名づけている。つまり思考においては、自己準拠/他己準拠という観察図式に基づいて他の思考を観察することにより、他の思考は「何かの表象」という形をとるのである。ここにおいて、「何か」が属する部分が他己準拠の側に指示される部分であり、「表象」が属する部分が自己準拠の側に指示さ

れる部分である。こうした観察の操作を通じて、個々の思考は、「何かの表象」として分節化された状態になるのである。

ところで、観察自体も一つの思考であり、更なる思考に対して、その観察の対象となりうることを指摘することは重要な意味をもつ。なぜなら、この過程を通じて、意識システムは思考によってコントロールされるようになるからである。具体的に説明しよう。まず、観察によって生みだされる、その時々において、他の「何か」への言及を伴う自己準拠とは、結局のところ、疲れた自己、起きている自己、自らの思考に満足している自己等々といったその時々での自己の状態を指していると考えられる (Luhmann [1985: 412])。また、その時々での自己の状態は、意識の対象となる「何か」(即ち他己準拠)の与えられ方に影響を与えることは明らかである(例えば、芸術に感動したときの対象認識、イライラしているときの対人知覚等々を思い浮かべてみればよい)。それゆえ、自分自身の状態(即ち自己準拠)を監視する、すなわち自分自身を他己準拠の形式で、表象の対象として取り扱うことは、自己の振る舞いの規制へと通じることになるのである(例えば、ムシャクシャしているときに絵画を見ないとか、喧嘩をした後は人に会わないといった形でこうした規制は働く)。

意識システムは、思考という要素が現れては消えていくという出来事からなる過程であり、それは観察や自己観察(=観察の観察)という思考の形態を通じて一つのまとまりへと構成される。そして、この思考の内実をなすのが、知覚、表象、内言語といったものなのである。我々はこのことを確認した上で、さらに思考とコミュニケーションの関係についてのルーマンの考え方を見てゆくことにする。

4. 社会システムと意識システム

ルーマンによれば、意識システムのようなオートポイエシス・システムは、複数存在する。なぜなら、「オートポイエシスという概念は、システムの統一体の生産と再生産の自律的形態を探求すること、従って、生命システム、意識システム、社会システムが異なったやり方でそれぞれ独自のオートポイエシスの方法を実現している可能性を考慮の外におかないということを提案している」(Luhmann [1985: 402f])からである。ここでは、生命システムについては置くとしても、意識システムの他に社会システムの存在が併記されていることは我々の注目に値する。そして、社会システムとは、「オートポイエシ

ス的なコミュニケーションの連関が生じ、適切なコミュニケーションの制限を通じて環境とは一線を画するときにはつねに、成立する」ものであり、「それゆえ、人間や行為から成るのではなく、コミュニケーションからなる」(Luhmann [1986: 269])ようなシステムなのである。つまり、社会システムは、コミュニケーションを要素とするオートポイエシス・システムなのであり、コミュニケーションによって自己準拠的に閉じているのである。¹³⁾ こうした考え方に従えば、コミュニケーションを要素とする社会システムと、思考を要素とする意識システムとは、二つの全く異なったオートポイエシス・システムであり、システム準拠もこうしたシステムに応じて複数存在すると言わざるを得なくなる。

ここで問題となるのは、二つのシステムの間には存在する関係である。多くの論者は、現在に至るまで、この関係を全体一部分図式において捉えてきた。例えば、公文 [1978: 121f] は、「複数の主体の間で、相互作用が繰り返し発生し、さらに意図的な相互制御の試みが恒常的かつ定型化した形で行われるようになると、「文化形成」および「システム形成」と呼ぶのが適切であるような状況が形作られる」とした上で、「社会システム」とは、複数個の主体を要素とする規則的・持続的な結びつきが、一個の全体を構成しているものをいう」と結論づけている。ここに典型的に見られるのは、全体としての社会が部分としての主体を包摂するという関係である。

一般的に言って、主体の自由度をどの程度認めるかといった違いを度外視すれば、ある規則なりコードなりが主体間を結びつけているのだという考え方が社会学においては支配的である。しかしながら、ルーマンはこうした思考法を徹底して拒絶する。オートポイエシス・システムを包摂するような規則なりコードなりといったものを想定することはできないからである。では、彼が主張する社会システムと意識システムの関係とはいかなるものなのであろうか。

5. 相互浸透と構造的カップリング

相互浸透という概念は、もともとはパーソンズのものである。¹⁴⁾ しかし、パーソンズは、パーソナリティ・システムと社会システムとの関係を、最終的にはシステム内在的に捉えようと試みたにすぎない。ルーマンによれば、パーソナリティ・システムと社会システムを、包括的な行為システムの部分として考えることは全体一部分図式の一つのヴァリエーションでしかない。社会システムと意識システムは自己準拠的なオートポイエシ

ス・システムであると主張するルーマンは、パーソナルの理論枠組みを到底認めることができないのである。従って、ルーマンは、この概念を改作的に用いることで、社会システムと意識システムとの関係を説明する。

浸透という概念について、ルーマンは、「あるシステムが自らの複雑性（それと同時に、非規定性、コンティンジェンシーと選択強制）を他のシステムの構築のために自由に使用するとき、我々は浸透について語ることにしたい」（Luhmann [1984: 290]）と述べている。そして、相互浸透とは、「こういった事態が相互的に引き起こされるときに、従って二つのシステムがそれぞれ相手のシステムに、前もって構成された自己複雑性を持ち込むことによって相互にその存在を可能ならしめるようなときに、それに応じて存在する」（Luhmann [1984: 290]）ものだとしている。注意しなければならないのは、相互浸透が、二つの別々な存在の連関であるとか、部分的に重なる二つの円といったイメージで捉えることができないということである。そこには、もっと特殊な関係が存在するのである。

社会システムと意識システムは、コミュニケーションと思考という自己再生産のための異なった要素を使用し、自らの再生産を自己準拠的な統一性にまとめあげているのであった。それゆえ、一方を他方のシステムへと還元できるような還元関係は存在しえない。さらに、両者を統一するような、オートポイエシスの上位システムを仮定することもできない。それでは、社会システムと意識（心理）システムをつなぐものは何なのであろうか。ルーマンは述べている。「社会システムは、コミュニケーション的な取り扱い可能性のテストにパスした自己複雑性を心理システムの自由にまかせる。そして、この転移のために発達した進化的成果が言語なのである。」（Luhmann [1984: 367]）つまり、言語が社会的な複雑性を意識的なそれへと変換する媒介の役目を果たすのである。しかし誤解してはならない。「心理的過程は、言語的過程ではないし、思考とは（再三再四間違っ主張されているような）〈内的対話〉ではない。」（Luhmann [1984: 367]）内的な思考の受け手、第二の自己、I に対する ME、超自我などといったものはルーマンの議論においては端的に存在しえないのである。換言すれば、思考をコミュニケーションをモデルにして捉えることは、そもそも間違っていることになる。

「言語は、コミュニケーションのオートポイエシスの契機であり、より付随的ではあるが、意識のオートポイエシスの契機でもある」（Luhmann [1990b: 52]）とル

ーマンは主張する。まず、コミュニケーションにおいて、言語は情報と伝達の区別を明確化する機能を果たしている。ルーマンに従えば、さらに、言語は情報と伝達の区別に人々の関心を向けさせるのにも役立っている。「言語は、一方において、いっそう複雑なシステム条件のもとでコミュニケーションのオートポイエシスを依然として可能にするような構造である。言語は、そのため、伝達と情報の区別を実践的に強要するという特徴を有している。なぜなら、人が言語を使用するときには、（単なる知覚可能な行動の場合とは異なって）コミュニケーション的な意図を否定することはできないからである。すなわち、そこでは同時に、何について人が話したのかも更なるコミュニケーションの対象となりうる」（Luhmann [1990b: 47]）からである。

また、言語はそのリズム性を通じて意識に介入する。「他方において、言語は、同一の利用手段で意識を同時に魅了する。言語は、非常に目立った知覚の対象を用意する。そして、それは意識のリズム性に正確に見合った、その形式の人工性、持続的変化、リズム性によってなのである。」（Luhmann [1990b: 47f]）このリズム性を通じて意識的に介入する言語が果たす機能については、以下のように考えることができる。まず、「意識が言語の形をとって次の表象へと移行していくとき（例えば、私がこの文章を書いている間に）、何が本当に起きているかを、先入観を排して十分に考慮すれば、表象から表象への進行の言語的構造化以上のものも以下のものも与えられていない」（Luhmann [1984: 367]）ということが確認できる。さらに、このことの含意を探れば、以下のことがわかる。「意識が言語を受け入れるとき、言語は、思考から思考への変換を容易にする、それ自身再帰的な象徴的メディアの機能を充足している。従って、意識は、自己準拠的なシステムとして、言語に対してもまた自律的である。しかし、言語は、思考を明確で、区別可能な、異なったものとして表わし、それにも関わらずなお秩序だったものとして維持するのに役に立っているのである。」（Luhmann [1985: 421f]）つまり、言語は意識システムの要素である思考を明確化する働きを有しているのである。

こうして、言語が社会システムと意識システムの媒介の役割を果たしていることが判った。しかし、依然として、両システムの間関係ははつきりしないという印象は拭えない。そして、この関係をさらにつつこんだ形で説明するために、新たにルーマンが持ち出してくる概念が、構造的カップリング (Strukturelle Kopplung) なので

ある。

カップリングについてルーマンは、「この概念は、観察者がシステムと環境という区別に基づくとき、彼に見ることのできる、システムと環境との相互的な依存性を指している」(Luhmann [1986: 267]) と定義している。しかしここで議論で問題となるのは、社会システムと意識システムというシステム同士のカップリングであるため、ルーマンはこうしたカップリングを、特に構造的カップリングと名づけて区別している。そこで、社会システムと意識システムの構造的カップリングについて、主だった特徴を記せば以下ようになる。この構造的カップリングは、①同時性という時間形式において機能する、②社会システムのうちに刺激(驚き、期待外れ、攪乱)を生み出す、③コミュニケーションにおいて暗黙的に前提されている、ようなシステム関係である、と。順を追って簡単に解説しよう。まず、①の同時性とは、コミュニケーションを、思考→コミュニケーションという原因→結果の因果図式で捉えることはできないということである。なぜならば、「仮にある思考をあるコミュニケーションの原因として証明しようとすれば、意識(当然、少なくともさらにもう一つの意識)は結果の時点において依然として(あるいは既に再び)存在していなければならない」(Luhmann [1990b: 58]) からである。それゆえ、思考とコミュニケーションは同時に生じていると考えられることになる。②の刺激とは、ルーマンによると、システムのオートポイエシスの存続に問題を投げかけるものであり、システムの環境には対応物が存在しないような「システム内在的な状態」のことである。社会システムについて具体的に言えば、それは意識が強情に(eigensinnig) 思考することに基づいてコミュニケーションが攪乱されることを通じて生み出される。③では、コミュニケーションにおいて、意識の内で同時に起こっている過程は問題にされることがなく、コミュニケーションのテーマとして扱われることがほとんどないことが述べられている。しかし、ルーマンによれば、これらの意識過程が存在しなければ、コミュニケーションは成り立たないのであり、言わばコミュニケーションの暗黙的な前提を成しているのである。

以上のように、ルーマンの理論においては、社会システムと意識システムは、構造的カップリングという独特の結びつきにおいてオートポイエシスを同時に作動させるという特異な関係にあると考えられているのである。

6. ルーマン理論の批判的検討

我々は、ルーマンの個人と社会についての考え方を、意識システムと社会システムの独特の関係として追ってきた。最後に、幾つかの疑問を呈示し、ルーマン理論を批判的に検討することにした。

①思考について。思考とは、第一義的にはコミュニケーションによっては近づくことのできない、個人々に体験される知覚や直観的想像といった事柄なのであるから、内言語は思考に含まれないことになる。なぜなら、内言語はそれ自体コミュニケーション可能であるからである。コミュニケーション可能/コミュニケーション不可能という区別によって、コミュニケーションと思考を分けるときには、思考の要素と考えられる多くのものが、思考には含まれないことになってしまう。

②知覚について。「知覚において、区別されたものは、区別されているにも関わらず、統一体として把握される。区別性が、事物の存在のうちに入り込むのである。人は樹木を形式としてのみ、周りの他の異なったもの(Anderssein)によって囲まれている対象としてのみ見るのであるが、視線はあちこちへと動かない、視線は区別を把握するのではなく、区別された存在のおかげで樹木を把握するのである。(中略) それに対して、コミュニケーションはつねに区別を区別として処理する過程であり、そうあり続ける。」(Luhmann [1990b: 20ff]) この引用から明らかなように、ルーマンは、知覚とコミュニケーションを統一体と区別という差異によって、別々なものと見なしている。確かに、知覚において「樹木」は統一相で認識される。この「樹木」の認識は、心理学という「地」に対する「図」として、相互反照的な区別性に基づいて成立しているものであり、統一相で認識されるということは、認識者においてこの「地」が無化されている事態を意味しているにすぎない。むしろ、注意しなければならないのは、この「樹木」という「ゲシュタルト的統一体」が単なる知覚的所与とは異なったイデアルな存在性格をもつということである(廣松 [1979: 73ff])。即ち、そのときどきで変化するリアルな映像である知覚的所与は、イデアルな「或るもの」として把握されるのである。それゆえ、知覚的所与そのものなどといったものは端的に言って存在しない。さらに、コミュニケーションの行動の場合も、それが「振る舞いの知覚的所与」とは異なったイデアルな「意味的統一体」として把握されていると考えれば、或る知覚的所与をそれとは異なったイデアルな意味として捉えるという事態

は、知覚においてもコミュニケーションにおいても汎通的に見られることになる。そしてそのとき、ルーマンのコミュニケーションと知覚(思考)の上述の区別はもはや成り立たなくなってしまうことになる。

③人格の帰属について。「他の心理システム、あるいは社会システムによって観察された心理システムを我々は人格と名づけたい」(Luhmann [1984: 155])とルーマンは述べている。これは人格が、観察者のパースペクティブに応じて形成されることを意味している。また、人格はコミュニケーションにおいて取り扱われる社会的構築物であることも含意されている。しかし問題は、この人格が(観察された)意識システムと結びついている関係である。なぜなら厳密に考えると、この人格を他者の意識システムへと帰属させることはできないからである。意識システムそのものは観察できないがゆえに、人格の帰属先はせいぜいが他者の知覚像(!)であり、それは観察者自身の意識システムに属するものでしかない。こうしてルーマンの意識システムの議論に忠実であるとき、人格が帰属されるのは自らの意識システムであるという奇妙な現象が生じてしまうのである。

④構造的カップリングについて。この概念は、意識システムと社会システムが言語を介して独特な仕方結びついていることを表しているのであった。しかし、原理的に言って、ルーマンが論じることができるのは、彼自身の意識システムと社会システムとの構造的カップリングについてだけである。このことは、ルーマンが他者の意識システムに接近する方法を(他者による)観察とコミュニケーションに限定しながら、それによっては意識システムそのものには達することができないと考えたことに由来している。それゆえに、ルーマンは、「システムの構造的カップリングは、システムにとって、作動的に近づくことはできない、従って社会の場合には、コミュニケーション不可能である」(Luhmann [1990b: 163])と言わざるをえない。結局のところ、ルーマンが一般的な形で明らかにしようとすればするほど、構造的カップリングは没概念に近くなり、基本概念としての明確性を失ってしまうのである。

以上の批判点は、いずれも〈意識の秘私性〉というルーマンの考え方から派生するものである。従って、我々の今後の課題は、こうした考えを斥けながらも、ルーマン理論のもつ豊富な可能性を批判的に継承していく方途を探っていくことの内にある。

註

- 1) 本論文の作成にあたり、吉田民人先生ならびに吉田ゼミ出席者の方々から貴重なコメントを戴いた。ここに記して、感謝の意を表したい。
- 2) 訳語の選定にあたっては、廣松(1991)に依っている。
- 3) これに対して、行為者が「～だから」という形で自らの行為について述べるような種類の動機は、理由性動機と呼ばれている。シュッツによれば、この理由性動機は、所業的行為の構成を説明する仮性の理由性動機と、投企それ自身の構成を過去完的に説明する真性の理由性動機とに分かれる(Schutz [1932→1974: 123])。ここで重要なのは、目的性動機と仮性の理由性動機をシュッツが等置していることである。
- 4) 我々がここで定義した意図を「～だから」という形で言い直すことはできるが、その逆は必ずしも成り立たない。(→註 3)
- 5) 以下の考察は西阪[1987]に多くを負っている。
- 6) ルーマンがこのような用語を使って説明しているわけではない。しかし、意味の性質に注目すれば、こう言わざるを得ないであろう。尚、イデアールという言葉の含意について、詳しくは廣松[1982]を参照のこと。
- 7) 持ち出す主体は、観察者ばかりでなく、当事者であっても勿論かまわない。
- 8) ギデنزは、行為者の意図は、①個々別々の「意図」の結合としてではなく、時間における志向性の連続的な流れとして捉えられるべきであり、②ある仕方で行為に「伴う」一連の意識状態として扱われるべきではないとした上で、反省的監視的作用によって言説的に意図が表現される旨をのべている(Giddens [1979: 40])。彼の現象学的立場を認める訳ではないとはいえ、ここでの意図の捉え方は我々のそれと近いといえることができる。
- 9) 言うまでもなく、廣松の四肢の構造連関を念頭に置いた定式化である。但し、ルーマンも、コミュニケーションを行為へと変換する場合に、行為者への帰属が問題になることを指摘している(Luhmann [1984: 228f])。
- 10) 例えば、個体主義的アプローチに対する、自らの空間論的アプローチを、橋爪[1984: 203]は次のように説明している。「空間論的な実証観によると、事態はこうみえる：社会的現実のなかには、単純でより要素的なルール(規範的作用)と、もっと複雑で派生的なルール(規範)とがあるだけである。制度上社会の構成単位とみられる主体であるとか、欲求……などその諸属性であるとかも、そうした単純なルールが複合・結節したところに生まれるものにほかならない」と。
- 11) 実は、そうではない。例えば、言語ゲーム論をつかって、自我の問題を扱った志田[1989]を見よ。

- 12) 〈私〉という概念については、永井 [1986, 1990] を参照のこと。
- 13) コミュニケーションのオートポイエシスについて、詳しくは拙稿 [1992] を参照。
- 14) ルーマンはパーソンズの相互浸透概念について以下のように記している。「しかし、ヒエラルキー的なコントロールのこれら三つの過程（制度化、内面化、学習：引用者）において〈同一〉であり、それゆえ、この過程で行為システムの統一性、即ち上位のシステム水準を表すものを指示するような一般的概念がさらに使用される。こうしたことを、相互浸透という概念がなきねばならない。相互浸透は、制度化と内面化と学習の上位概念なのである」。(Luhmann [1981: 152])

参考文献

- Anscombe, G. E. M. 1957→1963 *Intention*, Basil Blackwell. = 1984 菅豊彦訳『インテンション実践知の考察』産業図書
- Giddens, Anthony. 1979 *Central Problems in Social Theory*, University of California Press.
- 橋爪大三郎 1985『言語ゲームと社会理論』勁草書房
 ——— 1988「ダブル・リアリティ」『ソシオロギス』No. 12.
- 廣松 渉 1979『もの・こと・ことば』勁草書房
 ——— 1982『存在と意味』岩波書店
 ——— 1986-8「役割理論の再構築のために—表情・対人応答・役割行動」『思想』1986 a743号, b744号, c745号, d746号, e750号. 1987 a753号, b758号, c760号, 1988 765号, 岩波書店
 ——— 1991『現象学的社会学の祖型』勁草書房
- 菅 豊彦 1986『実践的知識の構造——言語ゲームから——』勁草書房
- 菅野博史 1992「意味とコミュニケーション——ルーマンのシステム理論的アプローチ——」『哲学』第93集
- 公文俊平 1978『社会システム論』日本経済新聞社
- Luhmann, N. 1981 *Soziologische Aufklärung 3*, Westdeutscher Verlag.
 ——— 1984 *Soziale Systeme*, Suhrkamp.
 ——— 1985 “Die Autopoiesis des Bewußtseins”, *Soziale Welt*, Jg36, Heft4, S.402-446.
 ——— 1986 *Ökologische Kommunikation*, Westdeutscher Verlag.
 ——— 1990a *Essays on Self-Reference*, Columbia University Press.
 ——— 1990b *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp.
- 村田裕志 1990「意識のオートポイエシスと相互浸透」『社会学研究』56号
- 永井 均 1986『〈私〉のメタフィジックス』勁草書房
 ——— 1990「他者」『エロス』（現代哲学の冒険④）岩波書店
- 西原和久(編) 1991『現象学的社会学の展開』青土社
- 西阪 仰 1987「普遍語用論の周縁——発話行為論とハーバース——」藤原・三島・木前編『ハーバースと現代』新評論
- 桜井 洋 1981「現象学的社会学への一視角」『ソシオロギス』No. 5.
- Schutz, Alfred. 1932 *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Springer. →1974 Suhrkamp.
- 志田基与師 1989「自我とゲーム」『ソシオロギス』No. 13.
- 吉田民人 1990『自己組織性の情報科学』新曜社