

行為とコミュニケーション

—ふたつの社会性についての試論—

奥 村 隆

1. はじめに—ふたつのダブル・コンティンジェンシー

「ダブル・コンティンジェンシー (double contingency)」と呼ばれる少し困った状況が、社会学で提起されることがある。ある人 A ともうひとりの人 B が向かい合って行為する場面を想定してみよう。A は自分がどう行為するかを、相手 B が自分の行為をどう予期しているかによって決めようとする。ところが B も相手 A がどう予期しているかによって自分の行為を決めようとする。だからどちら側も自分の行為を決められず、行為することができない。この「二重の偶有性」という状況は、もともとタルコット・パーソンズが想定したものである¹⁾。

パーソンズは 1951 年の『社会体系論 (The Social System)』で、この状況を乗り越えるにはコミュニケーションが必要であり、そのためには複数の行為者のあいだに安定したシンボル体系が分有されていることが必要だとする。この体系は行為の「規範的指向」と結びついており、慣例として「押し付けられた」秩序によって自我と他我の期待の相互性が可能になる。また、これにはどの指向を選択するかという基準の共有も必要であり、この基準、つまり「価値」が重要な要素となる。そして、こうしたシンボル体系、規範や価値は、「文化的伝統」と呼ばれるものであり (Parsons 1951=1974: 17)、文化は各個人のパーソナリティに伝達・学習・分有される (ibid.: 20)。

ダブル・コンティンジェンシーは価値・規範・

文化の共有によって乗り越えられる。このパーソンズの回答に対して、まったく異なる答えを提示した社会学者がいる。ニクラス・ルーマンは、1984 年の『社会システム理論 (Soziale Systeme)』で次のように述べる。

この状況は不明確である。だが他我 B は試行的に自らの行動を決定して、親しみを込めたまなざしを送ったりなにか身振りをしたりし、自我 A がどう受け入れるかじっと見守る。それに自我 A が反応すると、それは最初の B の行動からみればコンティンジェンシーを縮減したものになる。つまり、試しにやってみて相手の選択にまかせる、その相手の選択も試しのもので相手の次の選択にまかせる、そうやっていると最初よりはどの行動すればよいかわかってきて、どこかに収斂していく。こうしてダブル・コンティンジェンシーは価値コンセンサスなど存在しなくても「偶然」に開かれることで解決されていくのであり、「神が何も与えないとしても、システムは生じるのである」(Luhmann 1984=1993: 160-1)²⁾。

ルーマンは、「価値コンセンサス」や「分有されたシンボル・システム」によってダブル・コンティンジェンシーが解決されるとしたパーソンズの提案は「理論史的にみれば、過渡期に考え出されたもの」とする。それは「すべての社会が文化を伝承しており」、文化的遺産＝「過去」のなかに社会秩序を可能にする構造が含まれることを「20 世紀前半の社会学とともに」前提にしており、ここで社会秩序の問題は「社会化の問題」とされる (ibid.: 160)。ルーマンは、この前提を「パー

ソングズをこえて」(ibid.: 158)書き換えようとする。

ここには、同じ「社会システム」(この二著は同じこの言葉をタイトルとする)を論じたふたりの社会学者の決定的な態度の相違が見られるといえるだろうが、同時にそもそもこの困難な状況を解く技法の、あるいは「社会性」のあり方そのものの相違や変容が映し出されているようにも思われる。このふたつの異なる「社会性」は、おそらくどの社会にも存在し、ときに結びつきときに相克するものだろう。そして、パーソンズが生きた社会とルーマンが生きた社会では、その比重が移動しているのかもしれない。

ではそのふたつの「社会性」とはどのようなものだろうか。本稿では、ダブル・コンティンジェンシーについてのふたつの解を入口にしながら、いま私たちも生きているだろうこの二重性を考える手掛かりを探してみたい。議論はいくつかの水準を辿るが、最後には、私たちが直面している「社会性」の困難さ・苛酷さにまなざしを向けることを試みたい。

2. 「行為」の社会性——規範・社会化・贈り手

[1] もう少しパーソンズの『社会体系論』を見よう。彼は冒頭で、この本は「行為の準拠枠を用いて社会体系を分析するための概念図式を説明し、例証すること」を主題とする、という。つまり、「行為」から出発し、「行為の社会体系」として社会を描こう、というのだ(Parsons 1951=1974: 9)。これはいかなる「社会性」を描き出すことになるのか。

「私が行為する」から社会を描くとき、さきに見た価値・規範・文化がその鍵になるだろうことは容易に想像がつくだろう。はしがきでは「行為の準拠枠の内部で、制度化された役割の体系の叙述や、かかる役割を中軸として編成された動機づけ過程」、「価値志向パターンが役割のなかに制度

化される現象」を理論化しようと論じられる(ibid.: 3)。この本では、役割期待の「学習」や動機づけの「社会化」、これをつかさどる「文化」(ibid.: 326)が重要な位置を占めることになる。また、「行為理論の準拠枠」(Parsons et al. 1954=1960: 5)に基づく『行為の総合理論をめざして』において「ダブル・コンティンジェンシー」を扱った箇所でも、「行為の規範による志向」がその解とされる。「規範による志向の相互性をともなったこのような体系は、論理的に、文化のもっとも基本的な型である」。この「文化」が「評価的過程に応用される標準(価値志向)」を提供し、「人間のパーソナリティも人間の社会体系も、文化なしには可能ではないだろう」(ibid.: 25)。

だが、ここで少し迂回路をとって見て、この(わりあいあたりまえの)理解に別の文脈を付け加えることにしよう。「行為の準拠枠」の下敷きとして、マックス・ヴェーバーによる「社会的行為」を出発点にする社会学を置くことができるだろう。ヴェーバーは『社会学の根本概念』で、社会学を「社会的行為を解釈によって理解するという方法で社会的行為の過程および結果を因果的に説明しようとする科学」(Weber 1922=1972: 8)と定義し、行為を理解することから社会を描こうとする。そして、行為を4つの類型に分けて、より合理的に理解可能な行為から理念型として構成しようとする。もっとも合理的なのが「目的合理的行為」であり、以下「価値合理的行為」「感情的行為」「伝統的行為」の順に続く(ibid.: 39)。

「私が行為する」を「目的合理的行為」として、つまりなんらかの目的に対する手段としての合理性(もっとも理解可能な)から組み立ててみるとする。たとえば、私が授業を受けるという行為をする。それはなんのため? この科目の単位を取るため。それはなんのため? 卒業に必要な単位を満たすため。卒業するのはなんのため? 就職するため。就職するのはなんのため? それは…。市野川容孝の思考実験に従ってこの「目的」をずっと延長していくと、すべての人が同じ終着点に

出会う。すなわち「死」だ。いま「私が行為する」のはなんのためかという、それは「死ぬため」である。死ぬための行為が社会をつくっている?? (市野川 1991: 121-3)

こう考えると、「目的合理的行為」はそれだけでは限界に突き当たる。「死ぬけれども・行為する(生きている)」ことを意味づけるものは、なんらかの目的への手段には回収されず、「目的合理性」から見れば「つねに非合理的」な「価値合理性」を必要とするだろう (Weber 1922 = 1972: 40-1)。「行為」に準拠することは、死と生を意味づける信念体系を要請する。

パーソンズは、この限界を自覚している。『社会体系論』では、「自らが死ぬことになっていることを知っている本人」および「生き残った人々」に情緒的調整を必要とする死という経験を、制度化された期待が挫折したさいの平衡という課題とともに扱うものとして、「宗教」を位置づける (Parsons 1951 = 1974: 170)。宗教は、科学的手続きによっては解決されない「宇宙論」や「存在」といった「意味の問題」(ibid.: 356)、「悪の問題」、「無意味な」苦しみの問題、道徳的「不合理性」(ibid.: 365-6)を取り扱う。制度化された価値体系だけでは適切な調整メカニズムたりえない問題を、宗教は儀礼や祈祷や瞑想を通して「超自然的な秩序」と関係づけることによって、平衡し、合理化することになる (ibid.: 366-70)。

こうして「私が行為する」から始めるとき、それを延長していった先にある「死」を意味づける「価値」を私たちは求めることになるだろう。あるいはそれを「学習」させ「社会化」させる「文化」を私たちは必要とするだろう。そしてそれを共有することが、(一足飛びにつなげるならば)他者を見通せないままどう行為しようかためらっている「ダブル・コンティンジェンシー」のなかにいるふたりの人が、行為することを可能にする。

[2] この「行為」から始まる議論は、『行為理論と人間の条件』と題するパーソンズの死の前年の

著書でも展開されることになる。ここから、ふたつだけ確認することしよう。

第一。行為する「私」は必ず死ぬ。これがさきほど確認した(自明の)事実だった。「西洋世界における死」という章で、パーソンズは、行為者は有機体として死ぬが、種としての人間は連続し「生命は持続する」と指摘する。この条件のもとで、「パーソナリティ」としての行為者も死ぬが、それは個人を超えた行為システムに埋め込まれている。社会システムと文化システムがそれぞれであり、このシステムによって「社会文化的「母型」(sociocultural matrix)」が「社会化」過程を通して受け継がれる (Parsons 1978 = 2002b: 11-6)。

これは、「人間の条件」を体系的に示そうとした共同論文「人間の条件パラダイム」で、行為システムが有するふたつの境界の提起へと導かれる。ひとつは、有機体システムとの境界、つまり生命としての有機体と行為システムとの関係である (ibid.: 54-5)。行為は人間有機体システムという「条件」に埋め込まれて考えられなければならない。そしてもうひとつは、「人間の条件のテリック [究極的目的]・システム」との境界である。この行為の最終的な目的は(死んでしまうのに行為する、その目的は)なにか。この目的律をめぐる「非経験的なもの」のシステムと、行為システムは境を接している。パーソンズは、繰り返シカントとヴェーパーに立ち還ったと述べながら、「テリック・システム」と「行為システム」を関係づけようとする (ibid.: 56-60)。

「社会システム」を扱うときにも用いた AGIL の図式を拡大して用いて、パーソンズは以下のような「人間の条件の構造」を示す。「行為システム」はIの機能を果たし、それは「行動システム」(a)、「パーソナリティ・システム」(g)、「社会システム」(i)、「文化システム」(l)へと分化する。この「行為システム」は、Gに位置づけられる「人間有機体システム」と相互浸透する(さらに「人間有機体システム」は酸素を得て二酸化酸素を出すといった形で自然とかかわる「物

理—化学システム」(A)と関係する)。そして、「究極的機関」(a)、「究極的達成」(g)、「究極的秩序」(i)、「究極的基盤」(l)からなる「テリック・システム」がLの機能を果たして、有機体システムとともに行為システムを挟むことになる。行為システムはテリック・システムに「信仰」を出力し、テリック・システムからは「恩寵」が入力される (ibid.: 102)。こうして、行為者は、物的条件という「基盤」とともに、「究極の目的」という「基盤」に支えられることになるのだ (ibid.: 123)。

第二。このテリック・システムについて、パーソンズは宗教を扱ったいくつかの章で検討を深めているが、そのうち「[生という贈り物]とその返礼」の章で、こう述べる。個人は死すべきものであるが、その死を通して生物的レベル・社会文化的レベルにおいて種の適応の柔軟性は高められる (Parsons 1978=2002a: 176)。これを、マルセル・モースによって導入された「贈り物 (gift)」と贈与交換の重要性、つまり贈り物を与える (giving) ことが人間文化に遍在しておりこれが返礼への義務を生み出す、という視点から論じよう。ユダヤ・キリスト教の伝統では (とくにキリスト教では)、「生」とは神からの贈り物として定義される。これへの返礼として「信仰」が位置づけられ、十分に生をまっとうした個人の死も、授けられた「生という贈り物」への返礼として定義される (ibid.: 178-9)。

初期キリスト教において、世界を創造した神は、人間を創造し、その原罪により死を与え、イエスの贖罪によって救いを与える。イエスは十字架上で犠牲となる = 「血を与える」ことによって救いという「贈り物」を与え、その血はマリアという子どもに生を与えた母からの「贈り物」である (ibid.: 189)。人間の生は「授けられたもの (given)」であり、理想的なキリスト教徒の死は、「マリアを介した神の人類への贈り物に対する、返礼」とみなされる (ibid.: 195)。こうした贈与の関係はカトリックでは秘蹟によって媒介されつ

つ断片化されていたが、プロテスタントにおいては (ここでは秘蹟が排除され、聖職者と平信徒の差、聖と俗の差が縮小されたため)、これが「神の意志を行うこと」とされ、死にゆくことが「自発的な行為」となって、神の道具として地上に神の王国の建設をすることが贈り物に対する返礼とみなされるようになった (ibid.: 193-5)。これが、ヴェーバーが見た「世俗内的禁欲」とほぼ同じものをさすのは、すぐにわかることだろう。

こうして、「私が行為する」は、生命ある (有限の) 有機体システムを条件とし、「究極の目的」をめぐるテリック・システムと関係づけられる。そして、その究極の目的は (ユダヤ・キリスト教の伝統では、という限定のもとにあるのだろう) 生が「贈り物」、「与えられたもの」であるということを経験し、その返礼として位置づけられる。神、イエス、マリア (母) という贈り手・与え手がいる。その贈り主・与え手に「返礼」することが、「(死んでしまう) 私が行為する」の「究極の目的」である。

この社会には「贈り手」がいる。生命を贈る贈り手。生命をめぐる「価値」や「文化」を、生命を贈られた者たちに贈る贈り手。この「贈る—贈られる」関係を組み込んだ社会性に、「行為」から始めるパーソンズの社会学はその最終的な局面で辿りつくことになる。

【3】 ふたりの行為者が困っているダブル・コンティンジェンシー状況から、明らかに急ぎ足でパーソンズの議論を辿ってきた。しかし、この節で確認したことは、前節で紹介した第一の「社会性」が依拠している前提を映し出しているだろう。

この社会は「行為」によってつくられる。「私が行為する」は、その目的を延長したところにある「死」を介して、究極的目的を要請する。これは (キリスト教の文脈では) 私の生命が神による贈り物であることに帰着することになり、この「贈り手」への返礼として「行為」は意味や価値を持つことになる。そして、「贈与」とその返礼

という価値・規範・文化を死すべき私が世代を超えて伝承することにより、社会は共通の前提に従って秩序化される。だから、価値・規範・文化を「贈り手」が次の世代に内面化させ、彼らを社会化することが、社会性のもっとも重要な機制であり、これによってダブル・コンティンジェンシーという困難な状況ははじめて解決されることであろう。

神による贈与 (gift) = 所与 (given) という観念を原動力としながら、それからの「自由」を求めて近代が駆動されてきたことは、マックス・ヴェーバーの社会学を思い出しても周知のことだろう。そして、以上略説したパーソンズの社会学が「規範」や「社会化」が過剰な社会像・人間像として、1960年代以降多くの批判にさらされたことも。ルーマンがいうように、「社会化」を社会秩序の問題の解決の軸とするパーソンズが提案した「社会性」は、20世紀前半の社会学と同じ位置にあり（その集大成であり）、近代という時代のなかの「過渡期」に位置づけられるものといってもいいのだろう。

だが、私たち自身が生きることにとって、この「社会性」は過去のものなのだろうか。あるいは、この「社会性」が前提とされない（これが消失した）社会とはいったいいかなるものでありうるのだろうか。次に、ダブル・コンティンジェンシーに異なる解を提示したルーマンの描く「社会性」を簡単に辿っていくことにしよう。

3. 「コミュニケーション」の社会性——接続・選択・受け手

【1】「神が何も与えないとしても、システムは生じるのである」。第1節で見たように、『社会システム理論』でこうルーマンは述べていた。ここには、社会性をめぐるパーソンズからの決定的な態度変更があるように見える。

彼のダブル・コンティンジェンシーに対する答えをもう少し見てみよう。ルーマンは、ここに

るふたりはブラック・ボックスのように相手を見通しえないままだという。パーソンズは、この見通しえない相手に対して、神が与えた価値と規範を共有する、ということで見通しをつけようとした。しかし、ルーマンは、ブラック・ボックスを精確に算定しようとするとは必ず失敗する、とする。とすれば、相手の「自由」を容認して、相手が打つ手を観察し理解して、次の手を接続させることしかない（そしてそれはできるだろう）。ふたりは「以前とくらべてもっと良く互いを理解してもない」（Luhmann 1984=1993：上 169）けれど、「（暫定的ながら）相手とのやりとりのうえでうまくいくもの……を選択するチャンス」によって根柢づけられて (ibid.：186-7)、創発的な秩序が成立する (ibid.：169)。

ここには次の手を接続するときの「自由」がある。「自由」が接続することによって、秩序が成立していくのだ。同時に、ここには「不確実性」がある。その手は「うまくいった問題解決」だが「別様にもなしえた問題解決」(ibid.：177)でもあり、「社会システムがシステムであるのは、まさしくその基盤の状態についてのいかなる確かさもないからであり、その基底の状態を手がかりとしてはいかなる行動の予想も立てられないからなのである」(ibid.：170)。不確実なものがノーマルであり (ibid.：177)、このシステムには「偶然」がつねに取り入れられている (ibid.：205)。これは、秩序が「隠されたものや見分けることができないもの」、「潜在性」(ibid.：190)によって支えられているとする立場とは別の考えであるだろう。パーソンズが、ヴェーバーやデュルケムにならって、価値コンセンサス、分有されたシンボル・システム、文化にダブル・コンティンジェンシーへの解答を求めたのとは異なって (ibid.：190-2)。

この相違は、次の態度変更と重なるだろう。パーソンズは「行為」を社会システムの単位とする「行為の準拠枠」をとった。行為が規範・価値・文化によって制御されることで、社会秩序が可能

になるというわけだ。しかしルーマンは、行為を社会システムの単位とは考えない。「行為を基本概念にした」とき、ダブル・コンティンジェンシーは一方の側からとらえられる「半分にされた」ものしか扱われず、双方がダブル・コンティンジェンシーを経験してシステムが形成されることは把握できない (ibid.: 166)。問題は、「選択的な相互調整の絶えざる微妙な変化」にある (ibid.: 215)。これを組み立てている過程は行為ではなく「コミュニケーション」であり、「社会的なものを特別なリアリティとして構成している基礎的過程は、コミュニケーション過程にほかならない」 (ibid.: 217)。つまり、社会は「行為」によってつくられるのではなく、「コミュニケーション」として生成するのである。

ルーマンのコミュニケーション概念は、以下のようなものである。通常「コミュニケーション」はなんらかの情報を送り手が受け手に「移転」するものと考えられることが多い。だが、ダブル・コンティンジェンシーの考察は、この状況が「選択」によって成り立っており、ある選択が次の手を選択する人（つまり受け手）によってどのように接続されるかに依拠していることを示している。ルーマンは、コミュニケーションを、情報（なにを伝えるか）、伝達（どのように伝えるか）、理解（それをどう理解するか）の三つの選択性の要素からなり、「コミュニケーションが成立するのは、情報と伝達行動の差異が観察され、確認され、理解されて、この差異が接続行動の選択を基礎づけるばあいにかぎられる」 (ibid.: 221) という。つまり、「受け手」が情報と伝達の差異を「理解する」ことによってコミュニケーションは成り立つ。受け手による理解と接続こそが（送り手による情報の伝達ではなく！）、ルーマンのコミュニケーション概念の鍵であり、彼はその講義録で「コミュニケーションは伝達によってではなく理解から始まるということも可能です」と述べる (Luhmann 2002a=2007: 378)。

「コミュニケーションはダブル・コンティンジ

エンシーの経験をとおして誘発され……ほとんど不可避免的に成立」する。それは秩序を形成するのに、「どんな偶然でも利用」する (Luhmann 1984=1993: 上 271)。これまで見たコミュニケーションのとらえ方からすると、コミュニケーションは「合意を作り出しているとはみなされない」ものであり、もし合意をめざすならばコミュニケーションは「致命的な失敗にいたるほかはない」。そうではなくて、コミュニケーションがもたらすのは「あらゆる種類の偶然、攪乱、「ノイズ」に敏感になること」である (ibid.: 272)。「いかなるシステムも、……偶然を避けることができない」 (ibid.: 290)。受け手の側から接続されていくコミュニケーションは、自由と偶然を含みつつ秩序を形成していく。

[2] パーソンズがとらえた「行為」を出発点にする社会性を考えるさいにマックス・ヴェーバーの『社会学の根本概念』を参照したのと同じように、ここである迂回路をとってみよう。「コミュニケーション」を出発点にした社会学者、すなわち「相互作用」の社会学者であるゲオルク・ジンメルの『社会学の根本問題』である³⁾。

『社会学の根本問題』の第三章で、ジンメルが「純粋社会学即ち形式社会学の一例」として「社交」をとりあげたことは周知のことだろう。彼は「社交」を「純粋の「社会」」 (Simmel 1917=1979: 73)、「社会化の遊戯的形式」 (ibid.: 74) と呼ぶ。あらゆる相互作用は「エロティックな本能、物質的利益、宗教的衝動」 (ibid.: 67) といった目的内容に満たされているが（ヴェーバーが述べた感情的行為、目的合理的行為、価値合理的行為を想起すればいいだろう）、社交という相互作用はこれらの目的から解放されており、相互作用そのものの魅力だけを基礎として生きている、相互作用のための相互作用だからである (ibid.: 81)。「純粋な形態における社交は、具体的な目的も内容も持たず、また、謂わば社交の瞬間そのものの外部にあるような結果を持たないもの」であ

って、「この瞬間の満足」だけが得られればよい (ibid.: 74)。目的といった不純なもの、相互作用の「外部」にあるものを廃するのが社交であって、「議論が実質的になる途端に」(たとえばどの規範で合意するか、といった実質的目的をともなった途端に)、「もう社交的でなくなる」(ibid.: 85)。

社交というコミュニケーションは、外部の目的や規範に準拠するのではなく、ただその内部で接続されていくという社会性を生む。そして、それに参加する人間もまた社交の外部にあるのであって、このなかに入り込んではいならない。各人の「富や社会的地位、学識や名声、特別の能力や功績」も、「生活、性格、気分、運命」も、遊戯としてのコミュニケーションの接続=社交と衝突し、それを阻害するだろう (ibid.: 75-6)。社交においては、「個人としての現実的意義をすべて捨て」(ibid.: 77) ることが重要であり、「すべての人間が平等であるかのように」相互作用を行うことになる (ibid.: 80)。ルーマンが描いたコミュニケーションと同じように、ここで相手はブラック・ボックスであり続けるだろう。そうであるからこそ私は自由に次の手を選ぶことができ、相手もその次の手を接続させていく。

そうしたコミュニケーションを示す例として、「コケットリ」をあげることができる。男が女を好きになり女を求めるが、女は「与えることを厭めかすかと思えば、拒むことを厭めかすことで刺戟し、一方、男性を惹きつけはするものの、決心させるところまでは行かず、他方、避けはするものの、すべての望みを奪いはしない」(ibid.: 82)。この「イエスとノーの間」を揺れるゲームは、「堅い内容や動かぬリアリティの重みをすべて捨てて」おり、男が欲望を離れてこのゲーム自身に魅力を感じるようになったとき、「社交」となるだろう (ibid.: 82-3)。考えてみれば、これは「ダブル・コンティンジェンシー」そのものである。男は女の予期がわからず、女も男の予期がわからない。しかしパーソンズのように、この偶有性のまえで立ちすくむのもそれをなんらかの規

範に合意することによって解決しようとするのもなく、なんらかの手を打ってみて(その手もダブル・コンティンジェンシーを解決するというより、与えるか拒むかわからなくするものだ)、それに受け手は次の手を接続させ、それがさらに次の受け手の接続を生み出す。社交とは、この別様でありえたかもしれないコミュニケーションのシーケンスを楽しむ、ということであろう。

ここにはヴェーバーが(そしてパーソンズが)見たような目的合理性や価値合理性の体系としての社会はない(それはコミュニケーションの「外部」にあって、そのシーケンスとしての社会に入り込んではいならない)。コミュニケーションを根拠に次のコミュニケーションが受け手によって接続される。ダブル・コンティンジェンシーは、そのなかでおのずから解決されるか、あるいはそれそのものが楽しみとして経験されることになる。

[3] いま見たジンメル「社交」は、ルーマンが描く「コミュニケーション」による社会性をすべてカバーするものではありえないが、「行為」と「規範」による社会性とは別のこの社会性のありようをより明確に例示してくれるものだろう。強調しておくべきことは、ここで「人間」はコミュニケーションの「外部」にある、ということである。コミュニケーションは受け手の理解によって次の手へと接続され、「自由」と「偶然」を孕みながら生成変化していくだろう。社交において会話が続いていくのでも、遊びでチェスや将棋のようなゲームをしているのでもよい。そこで「人間」は、その構成要素ではなく(構成要素はひとつひとつの発話や「手」である)、その外にある別のシステムである。あるいはルーマンがいうように、コミュニケーションのシステムにとって人間とは「環境」である。

ルーマンの『社会システム理論』に戻ろう。「相互浸透」と題した章で、ルーマンはこう強調する。旧来の伝統的見方(「規範や価値についての「人間主義的な」表象」(Luhmann 1984 =

1993：上 331)) では、人間は社会的秩序の内部に位置するもので、社会的秩序の構成要素とみなされていた。人間は社会的秩序に依存しており、人間の生存形式は社会のなかでしか実現できず、人間の本性（人間の成長能力、人間らしい形式を実現する能力）は社会的秩序の規準的な必要諸条件によって規定される (ibid.：332)。しかし、ルーマンの見方では、人間は社会的秩序の「外部」にある。社会というシステムと人間というシステムは別のシステムであり、相互に他方の環境の一部となっていて、一方のシステムが他方が新たに編成されるためにそのシステム自体の複合性を提供するという意味で「浸透」しあっている。人間の「生体の活動 (Leben)」と社会システムは別のシステムである。しかしそれぞれが互いに前提となっており、相互に影響を及ぼし、そうであるがゆえに双方のシステムはいっそう大きな自由度を可能にする。これは「社会システム」と人間の「心理システム」についても同様であり、このふたつはそれぞれ互いの環境として「自由」でありながら、相互浸透して相互の前提となりあっている (ibid.：336-8)。

ダブル・コンティンジェンシー状況では、社会システムと心理システムが相互浸透している、といえるだろう。おのおののシステムは同一の要素（出来事）において収斂しているが、その要素に対して「異なる選択性や異なる接続能力、あるいは異なる過去や異なる未来」を与える。だからそれぞれ別のシステムとして再生産され、そのようにして「ダブル・コンティンジェンシーはコンティンジェンシーであることが可能なのである」 (ibid.：340)。社会システムはコミュニケーションがコミュニケーションを引き起こすことでひとりでの進行していく自己再生産＝オートポイエシスのシステムであり、「人間」もまた「閉鎖的－自己準拠的な再生産」をするオートポイエシスのシステムであって、この閉鎖的システムが相互の前提条件となっている (ibid.：345)。これは、システムとシステムの連関が規範によって保証さ

れているというパーソンズの考えとはまったく異なるだろう。パーソンズの場合、相互浸透は「同調と離反の図式」でとらえられることになる（規範に同調するか、離反するか、しかない） (ibid.：363)。これに対し、自己再生産するシステムの相互浸透というルーマンの図式では、意識とコミュニケーションはそれぞれの再生産のために必要だが「意識とコミュニケーションは融合することはない」。「心理システムと社会システムは別々のままであり、心理システムと社会システムの双方においてそれぞれの諸要素が、それぞれに選択的に結びつき、そのことをとおして再生産されるさいのコンテクストが別々であるということが、それぞれの再生産の前提なのである」 (ibid.：368)。

このとき「社会化」は（パーソンズにとって「ダブル・コンティンジェンシー」を解き、社会システムを可能にする基軸とされたものは）どのようにとらえられることになるのか。ルーマンは社会化を「人々の心理システムとそれによってコントロールされる人間の身体行動が相互浸透をとおして形づくられる過程」と定義しながら (ibid.：381)、こう述べる。「なによりもまず、社会化はつねに自己社会化 (Selbstsozialisation) なのである。社会化は、あるシステムから別のシステムへ意味パターンが「移転されること」によって生じるのではなく、社会化の基本的過程は、心理システムの自己準拠的再生産なのであり、心理システムがそのシステム自体を拠り所として社会化を引き起こしたり、経験したりしている」 (ibid.：382)。つまり、システムとしての「人間」が自己を社会化していくのであって、社会システムが「人間」を社会化するのではない。「すべての社会化は、人間と社会システムの相互浸透としておこなわれ、そうした人間と社会システムの相互浸透はすべてコミュニケーションとして進行している」 (ibid.：385)。情報／伝達／理解という三つの選択が次のコミュニケーションへと接続していくという過程が進行するとき、それに関与す

る者は「コミュニケーションとしてうまくおこなわれることによって社会化」する (ibid.: 386)。この過程は「誰かによって意図された行為や誰かに帰属可能な行為の有している意味に完全に還元することはできない」(ibid.: 386)。

こうして「社会化」は、「贈り手」が規範や価値や文化を誰かに与える「行為」とはみなされない。「受け手」がその理解によって次の手を接続していく「コミュニケーション」の結果として、「社会システム」と「人間」のあいだの相互浸透により生じるものとされるのだ。「人間」というコミュニケーションの外部にある別のシステムが、社会システムに自分の自由な選択で接続し続ける限りでそれは生じる。こうして、ルーマンは、パーソンズが社会秩序を「社会化の問題」としたのに対し、あくまでコミュニケーションの接続の問題とする。「人間」はつねにその「外部」に位置づけられるのであり、その「社会化」はコミュニケーション過程によって生じる社会システムとの相互浸透の結果にすぎないのである。

4. ふたつの社会性の交わる地点——現代の事例から

[1] 行為を出発点とし、贈り手による価値・規範・文化の社会化によってつくられる社会性。コミュニケーションを出発点とし、受け手の選択によって接続されることで生成する社会性。これまでパーソンズとルーマンの議論をごくわずか見ることによって（また迂回路としてヴェーバーとジンメル社会学に關説することで）、このふたつの社会性の相違をとらえようと試みてきた。おそらくルーマンがいうように、前者（20世紀前半の前提！）から後者へと社会性の比重に移動が見られることは確かだろう。だが、この節では、私たちがこのふたつを同時に生きるいくつかの地点を見ていくことにしたい。そこで私たちは新しい社会性の可能性を手にするとともに、新たな困難さとも出会っているように思われる。

このふたつの社会性の相違とそれが交わる地点をもっとも明示的に指摘したのは、北田暁大の著書『広告都市・東京』だろう。北田は現代の都市空間における携帯電話の使用を論じるなかで、「つながりの社会性」と「秩序の社会性」を区別する。すでに論じたルーマンのコミュニケーション概念から、彼は「ある行為が——誤解されようが、ともかくも——別の行為（理解）へと接続されコミュニケーションが生成する」社会性を「つながりの社会性」、これに対して「誤解の可能性を低める共同的ルール（状況の枠組み）にもとづいて行為を調整する」社会性を「秩序の社会性」と名づける。前者は「行為が行為に接続されること自体を至上課題とし」、後者は「行為の接続が第三者的な視点から見て誤解を含まないものとなることをめざす」（北田2002：153）。たとえば近代的なマスメディアは後者の代表であって「送り手」と「受け手」が同じ状況の枠組みを共有するよう制度化し、「送り手の意図・メッセージが誤解される可能性を低めるという秩序の社会性がマクロな次元で現実化したもの」（ibid.: 154）といえるだろう。送り手が誤解されないよう、「正しい解釈」ができるように状況の枠組み（パーソンズ的にいえば価値・規範）を受け手が共有することで社会が成り立つ、という社会性である。

北田によれば、アーヴィング・ゴフマンが指摘した「儀礼的無関心」は、公的領域（職場）と私的領域（家庭）という「秩序の社会性」が備わった領域のあいだにある都市空間において（これを北田は「空白の時空」と呼ぶ）、「コミュニケーションするつもりはない」ことを示すことで共在する作法ととらえられる (ibid.: 155-6)。ところがその空間に、ケータイによる「つながりの社会性」が侵入する。ケータイはいつでも接続されることが可能なメディアであり、だから接続されないこと（「つねに見られることが可能であるにもかかわらずだれにも見られない」こと）がもっとも恐れられるメディアである (ibid.: 146-7)。このメディアを手にした人々は、都市空間のなかで

「つながりを確認するためにつながろう」とし、「イマーココ」にある現実を話のネタにして、どこかにいる友だちとつながろうとする (ibid.: 163, 165)。こうして「儀礼的無関心」が存在した都市空間に、「つながりの社会性」が入りこみ、イマーココの空間的共在を支える「儀礼的無関心」に優越するようになる。このとき、「儀礼的無関心」という「秩序の社会性」が生み出したハビトゥスをもつ人たちは、苛立ちをもって「つながりの社会性」に対応することだろう。

北田による「つながりの社会性」の上昇と、ふたつの社会性のあいだの摩擦についての指摘は的確なものだろう。ケータイメールで「ダブル・コンテンツジェンシー」が起きたとき、そこではある手を打ってみて、受け手がそれに次の手を接続させるかどうかを待つしかないだろう。ここで規範の共有を求めても仕方ない。ルーマンの「コミュニケーション」の図式のように、ここでは情報／伝達／理解を「選択」する自由によって接続がなされ（またいきなり遮断され）、「相互浸透」の図式のように、コミュニケーションは自己準拠的なシステムとしてケータイ同士で閉鎖的に続いていき、「人間」はその連鎖の「外部」にいる（「もっと良く互いを理解してもいない」ブラック・ボックス!）。

北田は、つながりの社会性を「秩序の社会性以上に苛酷な社会性」だと述べる。受け手の接続のみがこの社会性を担保するのであり、つねに「接続を拒否する他者の可能性をぬぐい去れない」わけなのだから (ibid.: 161)。だが、この「苛酷さ」は他の側面からも描くことができるだろう。

[2] ここでひとつのエピソードを紹介してみよう。今年度、3年生のゼミでゴフマンの『スティグマの社会学』を講読したときのことである⁴⁾。スティグマという逸脱・排除の要因とされるものが「属性」ではなく「関係」であることを明らかにしようとし (Goffman 1963=1984: 12)、「パッシング」や「カヴァリング」 (ibid.: 153) など

逸脱をめぐる相互作用に焦点をあてたこの本についてのゼミ生の多くからの感想は、これはいまの社会にはあてはまらない、少し昔の話ではないだろうか、というものだった。ここでは「常人 (the normals)」が想定され、「われわれ常人」がスティグマを持つ人に対してとる態度が描かれているが (ibid.: 15)、「常人」と「逸脱者」という境界があることを前提にしているのはおかしいと彼らはいう。いや、ゴフマンはその境界があらかじめ存在しているのではなく相互作用によりつくられていくことを浮かび上がらせようとしたのであって、だから「すでに信頼を失った者」と「信頼を失う事情のある者」という概念を強調したのだ (ibid.: 73)、と私が述べると、そうではなくて、私たちはみんないつ信頼を失うかわからないのであって、「常人」なんか存在せず、私たち全員が「マイノリティ」なのだ、と彼らは述べる。

彼らの世界には、なにかの「属性」を排除の対象にするという規範は存在しない。あるいは、その「属性」がなんらかの相互作用の結果逸脱や排除のカテゴリーとされたということ、同じ「属性」を持っていてもある人が相互作用のなかで「信頼を失い」ある人が「失わない」ことを彼らは知っている。この世界に排除や逸脱がないわけではない。その排除や逸脱はなんらかの「規範」に基づくものではなく、逆に私が「規範」に則って「常人」だということを確認することもできない（どこにも「常人」はいない）。すべての人は、コミュニケーションによって（受け手によるその接続拒否によって）いつスティグマを持った存在になるかわからないのだ。行為にかんする規範による（それへの同調か離反かによる）排除・逸脱では（そして「正常」では）なく、コミュニケーションによる（つまり、「自由」と「偶然」に開かれた「選択」による）排除・逸脱が、彼らの世界にはある。

こうした世界を描くテキストをいくつもあげることができよう。土井隆義は『友だち地獄』において、現代のいじめの特徴として、「攻撃さ

れやすい属性」をもった特定の生徒だけが被害者になるのではなく、引っ込み思案も出しゃばりも優等生もいじめられ、被害者と加害者が容易に入れ替わる流動性がある、という。そこには従来の差別がもっていたような明確な基準はなく、いじめは「誰にでも起こりうる現象」である（土井2008：20-2）。この「地雷原」（ibid.：9）のような人間関係のなか、若者たちは繊細に友人と衝突を避けるように配慮しあい、微妙な距離感を保ちながら「共話」を接続させていく。そして、この「優しい関係」の圧力によって孕まれる対立点が表面化することを避けるために、「いじめの被害者」をつくり出してそちらにまなざしを集中させ、自分たちの関係の困難さから目を逸らそうとする（ibid.：18-9）。

この「優しさ」を、コミュニケーションによる社会性に随伴するものととらえることは容易だろう。受け手の自由と偶然による選択によって私のコミュニケーションは接続されるかもしれないし、接続されないかもしれない（その基準は「規範」によって予期することができない）。このとき、なによりもコミュニケーションが接続されることに腐心するしかない。これと重なる観察を、森真一は『ほんとはこわい「やさしさ社会」』で「きびしいやさしさ」「予防としてのやさしさ」という言葉で展開する。相手が将来苦勞したり傷ついたりしないように相手に厳しく接する（その結果相手を傷つけることがあるかもしれない）「やさしいきびしさ」から、いま私を傷つけないよう全力を尽くすことを要求し、そうしないと許さない「きびしいやさしさ」へ（森2008：16-8）。相手が傷ついてしまったことを言葉で癒そうとする「治療としてのやさしさ」から、できるかぎり相手を傷つけないようにする「予防としてのやさしさ」へ（ibid.：21-22）。現代社会において誰もが他者を「腫れもの」のように取り扱う態度が広がっていることを（ibid.：110）、森は指摘する。

この世界でダブル・コンティンジェンシーにおかれたとき、できることはブラック・ボックスで

ある相手に接続してもらえるよう繊細に配慮して「やさしく」自分の手を投げ出すことである。それに接続するかどうかを決めるのは、受け手である相手だ。ここでなんらかの「規範」に訴えてダブル・コンティンジェンシーを解決しようとしてしまうと、あいつは「上から目線」だと批判され、接続されず排除される可能性を著しく高めることになるだろう。森は「きびしいやさしさ」の世界には、「人間関係、とくに仲間うちの人間関係は、対等であるべきである」という「対等性の原則」があるという。価値観や意見を表明する人は、その意図がなくても「押しつけ」＝上位・優位を占めようとするものと受け取られ、それを聞かされる側は下位・劣位にいるように感じられてしまう。「上下関係になりそうなことがら」は強く嫌悪され、排除される（ibid.：50-1）。パーソンズ的「規範」の表明は、森がいう「上下関係の押しつけ」として忌避されるのだ。

森は、このとき「キャラ」が用いられるという。ある仲間集団のなかで「つつこみキャラ」「ボケキャラ」「キレキャラ」「かわいいキャラ」など特徴を帯びた役割を分担することで、相互の接続は容易になるだろう。恐れられることは「キャラがかぶる」こと、それにより同じキャラのふたりに上下関係が発生することである。「キャラがかぶらない」ように配慮することで、「対等性の原則」を遵守しつつコミュニケーションを接続することが可能になるだろう（ibid.：56-64）。土井は『キャラ化する／される子どもたち』で、いまや所属するグループごとに異なるキャラを演じるふるまい方のほうが一貫したアイデンティティを持つより生きやすいと指摘しながら（土井2009：24-5）、同時に「生まれもった自分へのこだわりの強さ」が発生しているという（ibid.：31）。「外キャラ」はその場のコミュニケーションの接続に依存して使い分けられるが、切り離された「内キャラ」、
「生まれもった素質」としての自分が憧憬の対象となる、というのだ（ibid.：34）。それは外から価値や規範を押しつけられ、それとの対決や葛藤

によって変化していくものではない。「どんな視点からも相対化されることのない不変不動の準拠点として、持ち前のキャラに依存する」(ibid.: 33)。コミュニケーションの接続による「社会システム」の要素として「外キャラ」があるとすれば、別の「自己閉鎖的システム」である「人間」が「内キャラ」としてその「外部」に存在する。パーソンズが考えた社会システムが規範を「人間」に内面化し「社会化」がなされるのとは異なる「社会」と「人間」の関係が、ここに成立しているように見える。

[3] では、ここで「社会化」はどうなるのだろう。たとえば、「コミュニケーションの接続」の社会性を生きている人々のなかに「文化の伝承」をもたらそうとする人が登場するとき、なにが生じるのか。ルーマンは『社会の教育システム』で、ふるまいを自明なこととして意図なく伝達するのを「社会化」、何かを問題として取り上げ「教育する意図」をもって伝達するのを「教育」と区別するが(Luhmann 2002b=2004: 62-3)、ここでは「文化の伝承」をめぐる現状として、教育についてのいくつかのテキストに事例を求めてみよう。

1964年から2001年まで公立高校の教師だった諏訪哲二は『オレ様化する子どもたち』で、1980年代半ばに「子どもが変わった」と確信したと述べる(諏訪 2005: 45)。授業中の私語を注意したとき、それ以前の生徒はしゃべるのを止めたが、これ以降の生徒は私語をしていたことを否定したり居直ったりし、注意を人格的な否定ととらえて内面を傷つけられたと「キレて」トラブルになる。諏訪はこの時期からトラブルを避けるために「○○君、しゃべっているように見える。一度注意します」と注意するようになったという。私語をしないようにと「押しつける」ことには強い反発があり、教師のサジェスションを生徒が判断するという形にしなければならなくなるというのだ(ibid.: 49-57)。また彼は、「学級崩壊」をめぐる朝日新聞・氏岡真弓の記事を引き、多くの子が

「自分に合った教師と対一の人間関係を求めるようになっていく」ことを強調する。生徒たちは「教師と生徒」という公的な役割関係ではなく対等な人間関係、「自分に合った」、「自分」にとって不快でない、「自分」が傷つけられない、つまり、教師が上位にいない関係を望んでいる」(ibid.: 100-3)。こうして教師が上から規範を押しつけようとする生徒は反発してトラブルが生じ、教師はいうなれば生徒という「受け手」に次の手を接続してもらえよう、対等を崩さず・内面に触れないように自分の手を差し出すことになる。

諏訪は、これは近代社会が「農業社会」「産業社会」から「消費社会」へと変化してきたことによるのではないかという仮説を立てる。生徒は子どもの段階で「ものを買う者(消費主体)」としておとなと同じ資格を有するようになり、学校においても「商品交換」の主体としてふるまうというのだ(ibid.: 79)。「商品交換」であれば、受け手(買い手・消費主体) = 生徒が望むものを送り手(売り手) = 教師が与えねばならず、これは「教師が指導するのではなく、生徒の学びを支援する」教育と対応するだろう(ibid.: 85)。これを諏訪は「市民社会的な教育」と呼ぶ。これに対し、それ以前の「共同体的な教育」は教師のほうに指導する優先性があり(教師と生徒は対等ではない)、教師が子どもに必要と思うものを「贈与」する関係である。「贈与」は基本的に与える側からの一方的なものであり、与えられる側に「負債」の意識を与えるだろう(ibid.: 79-80)。しかし「消費社会」における「商品交換」には上下関係があってはならない。売り手と買い手は対等であり、売り手の商品に不満ならば買い手は買わなくてもよい(受け手として「接続」をやめてしまってもよい)。

内田樹は『下流社会』で、この諏訪の議論から、生徒が「教育サービスの買い手」という立場を先取して「等価交換」をしようとしているという指摘をクローズアップする。生徒は沈黙して50分

間授業を聴くという「不快」に対し、その授業が10分間の集中に値する内容と判断すれば、40分間の私語によって「等価交換」にしようとする、というのだ。これを教師が注意すると（買い手として当然のふるまいをしているだけなので）「ほんとうに怒り」、注意による「不快」に対するにキレて教師に「不快」を与えることで「等価交換」とする。教室は「不快と教育サービスの等価交換の場」となっている（内田 2007：41-50）。

このとき、次の問かけが生徒からなされると内田はいう。「先生、これは（ひらがなを学ぶことは、算数を学ぶことは…）何の役に立つんですか？」これもまた、教室で授業を聴くという「支払い」に対しどれだけの「価値」があるのか、という「消費主体」として当然の問いである（ibid.：32-3）。そして、これに「～といういいことがある」、「～のためである」と答えようとする教師もいる（むしろ、この「等価交換」の文脈に巻き込まれない教師や親のほうが少数派だろう）。しかし、内田はこの問かけは教育にとって「答えることのできない問いには答えなくてよい」という種類の問いだとする（ibid.：34-5）。市場の等価交換においては、それを買えばいまだどれだけ効用があるかを熟知している商品を適正な対価を支払って買う、ということが成り立つだろう。ところが、なにかを学ぶとき、学ぶまえにその価値を知ることはできない（ibid.：59）。その価値は、学びという時間的プロセスによって「変化した主体」（＝「未来の私」）だけがはじめて知ることができるからである（「変化するまえの」いまの私には決してその価値はわからない）。たとえば母語を習い始めたとき、これから何を学ぶかも、その価値も意味も有用性も「言えなくて当然であり、言えないのでなければならぬ」（ibid.：63-4）。生徒はこれからどんな知識や技術を学ぶのかを知らず、知らないことについてどの先生がどれだけ知っているかを知るはずもない（ibid.：150）。消費主体であるならば、このとき誰から何を学べばいいか、選ぶことができないだろう。しかし教育

を受ける者は、自分が変化することを前提に、何を誰から学べばいいかわからないまま、学び始めることになる。

以上の「等価交換」を軸とした議論は、これまで論じたふたつの社会性の相違とそのまま重なるものではないだろう。しかし、「つながりの社会性」において「受け手」がその自由な選択によって接続するかどうかを決定するふるまいと、「消費主体（買い手）」としての態度を身につけた生徒が教師に示す態度は一定の親和性をもつだろう。彼らは等価交換になるように接続することを選択し、そうでないものには接続の拒否によって対応する。教師の「押しつけ」により私という「人間」の内面が変化させられることは忌避される。「受け手」が前の手を理解し次の手を接続するかぎりにおいて、この交換は続けられる。

ここで、「教師-生徒」という知っている者・知らない者のあいだでの（対等な等価交換ではない）「贈与」はいかにして成り立つのだろうか。パーソンズ的に、贈り手が「規範」を「押しつける」という作法は、「つながりの社会性」を生きる生徒たちに対してはほとんど不可能なものだろう。この授業を受けるのはなんのため？と問うたとき、それは（ずっと延長すると）「～のためである」と意味づけてくれる価値を「神が与えてくれる」ことは、もはやないのだ。内田が述べるように、学びという時間的プロセスにおいては、それを学ぶことによって何が得られるのか学ぶまえに知ることができない、にもかかわらず生徒が教師にコミュニケーションを接続させるということは、いかにして可能なのだろうか。

内田が『先生はえらい』において提出する答えは、生徒の側が「先生はえらい」と「誤解」すること、この私にとってあの先生は私が知らないことを学ばせてくれるに違いないと幻想することがこうした接続を可能にする、というものだ（内田 2005：18-9）。これもまた（「規範」を上位者が押しつけるのではなく）受け手である生徒の側が接続するという社会性のモデルである。しかし、こ

ここでは等価交換によるのとは異なる接続がなされるだろう。ひとつには、この誤解によって先生は「私の唯一無二性の保証人」となり、先生から学ぶことで「自分がこの世界でただひとりのかけがえのない存在であるという事実を確認」できる (ibid.: 33)。そのような「単独性」(長谷 2009: 72)⁵⁾を支えとし、結果としてそれを生み出すようなコミュニケーションの接続は、じつは私たちがしばしば経験することであろう。もうひとつには、この接続は「わかる」ことによるのではなく「わからない」ことによる。「あなたのいたいことはわかった」「この授業の価値はわかった」(これが等価交換の接続において重要な契機だった) ということは、「それ以上コミュニケーションを続ける意欲」が失せたことを意味する、と内田はいう(「もうわかったよ!」はコミュニケーションを打ち切る信号であることが多い)。これに対して、「あなたが何を言っているのか、まだよくわからない」とは、「もっと話を聞かせて」というコミュニケーションを接続する促しである(内田 2005: 101-2)。こうした接続が、生徒がなにかを学ぶことを可能にする。

諏訪が挙げる事例は、現在、このようなコミュニケーションの接続が困難な社会性が広がりを見せていることを示すのだろう。しかし、「贈り手」と「受け手」のあいだにこうした接続が成立することはありうる。「行為」を出発点として「贈り手」が規範を与えることによって生まれる社会性と、「コミュニケーション」を出発点として「受け手」が自由な接続を続けることによる社会性とが相克するあいだに、私たちはおそらく「社会化」をめぐる困難さを見出すことになるのだろうが、内田が示したような可能性が成立する条件を探る試みを行うこともまだできるのではないだろうか。ルーマンは、「教育する意図」は「知識と能力がまだない者にこれを伝達する行為」において認識されるといい、この「まだない」は(おそらく内田と同様に)時間の次元におけるパラドクスである、とする。そして、こういう。「教育者

は未来を知りえないのだから、伝達がうまくいかどうか、知りようがない。かれはただ、やってみるだけである」(Luhmann 2002b=2004: 70)⁶⁾。

5. おわりに——つくられる社会／なりゆく社会

ダブル・コンティンジェンシーに対するパーソンズとルーマンの異なる回答を出発点に、本稿はふたつの社会性の違いとその相克を描くことを試みてきた。それを本稿の標題のように「行為」の社会性と「コミュニケーション」の社会性と呼んでも、北田のように「秩序」の社会性と「つながり」の社会性と名づけても、あるいは「社会化 (socialization)」の社会性と(ジンメルを借りて)「社交 (sociability)」の社会性としてもよいだろう。また、「贈り手」による社会性と「受け手」による社会性と呼ぶこともできる。

本稿が行ったのは、ふたりの社会学者の理論的態度を、かなり乱暴に、私たちが「社会性」を日常的に生きている水準と結びつけることであった。そして、後者については、現代の都市空間、人間関係、教育をめぐるごくわずかなテキストを参照することしかできていない。また、たとえば諏訪や内田が「消費社会」に関係づけたように、このふたつの社会性の比重の移動についてなんらかの説明を与えることも本稿は行えていない。

ただ本稿は、「コミュニケーション」の社会性が覆い尽くした社会の困難さ・苛酷さを浮かび上がらせるための試論であった。もうすでに私たちは「贈り手」が支配する社会の窮屈さをよく知っているだろう。「文化の伝承」を軸に、「過去」に根差した価値や規範によって与えられるパーソンズが描いた社会性に対して、ルーマンの「神が何も与えないとしても、システムは生じる」という宣言は、私たちが偶有的な世界に生きる軽やかさを教えてくれる。この世界において「贈り手」のような立場になったとしても、できることは「ただ、やってみるだけ」である。私たちはそうする

しかないし、そうすることはできる。

しかし、この「コミュニケーション」の軽やかさが、価値や規範がもたらすとは異なる苛酷さを生むことも私たちは経験しているだろう。ジンメルの描く「社交」を私たちが楽しげに生きるとして、そこにはいつ「コミュニケーション」によって排除されるかわからない不安がある。ここでそれを決めるのは「贈り手」ではなく、「受け手」である。「贈り手」の立場をとった瞬間に（上下関係をつくったとして）接続を拒否されるようなこの社会において、もしかしたらみな「受け手」の立場を選ぼうとするかもしれない。「行為」の「贈り手」がいなくなり、誰もが「コミュニケーション」の「受け手」となろうとする社会とは、いったいどのようなものなのであろうか。

本稿の後半では、その焦点として「文化の伝承」をめぐる社会化や教育といった地点に触れることになった。だが、最後にふたたびふたりの人が向かい合って困惑している状況に戻ってみよう。ここで私たちは、ある共有した価値や規範に依拠して行為を決め、それによって「社会をつくる」という社会性に戻ることはやはり困難なのかもしれない。しかし、自由と偶然に開かれつつ互いを理解していない「ブラック・ボックス」同士がコミュニケーションを接続し合うことで「社会がなりゆく」という社会性を生き続けることは、どこまで可能なのだろうか⁷⁾。行為によってつくられる社会とコミュニケーションによってなりゆく社会のあいだにあるだろう答えを、私自身はまだ手にすることができていない。

注

- 1) 本稿は『コミュニケーションの社会学』（長谷・奥村編 2009）を作成する過程で浮かび上がった論点を書きとめた試論であり、同書の第2章・第3章「Aくんへのレッスン（1）・（2）」（奥村 2009a；2009b）と重複する部分があるが、全体の論旨は異なる。また、討論者として登壇した第82回日本社会学会大会シンポジウム「社会学理論の回顧から

展望へ」（2009年10月12日、立教大学）においても重要な示唆を得た。報告者の富永健一氏、浜日出夫氏、佐藤俊樹氏、討論者の森元孝氏、企画された馬場靖雄氏、宇都宮京子氏、西阪仰氏に深く感謝する。

- 2) ルーマンのダブル・コンティンジェンシーへの論述については、馬場靖雄による整理（馬場 2001：66-79）を参照されたい。
- 3) 以下は『コミュニケーションの社会学』におけるジンメルにかんする叙述（奥村 2009a：35-6）、および論文「ジンメルのアンビヴァレンツ」（奥村 2008）と重複する部分がある。
- 4) 2009年6月22日の立教大学社会学部社会学科「専門演習2」におけるもの。同ゼミ受講の3年生のみなさんと、TAの加藤倫子さんに感謝する。
- 5) ジル・ドゥルーズの概念を借りながら、長谷正人は「ほかとは比較できないような、ある関係やコミュニケーションが独自にもっている特徴（表情や匂いやオーラのようなもの）」を「単独性」と呼ぶ（長谷 2009：72）。内田の『先生はえらい』はこれを鮮やかに描いたものであり、『コミュニケーションの社会学』が探ろうとした方向と重なる。
- 6) 「知っている者」と「知らない者」（だから自分がなにを知らないか＝学べばいいかを知らない者）をつなぐコミュニケーションとしての「教育」について、『コミュニケーションの社会学』の第12章「教育というコミュニケーション」で論じた（奥村 2009c）。参照されたい。
- 7) 本稿を用意しながら、丸山眞男「歴史意識の「古層」」で展開された、宇宙創成神話における「つくる」「うむ」「なる」（さらには「なりゆく」）の相違（丸山 1992→1998：357-75）、およびこれに示唆を受けた木田元『反哲学史』での、ソクラテス以前の思想家の「自然」（なる）、ソクラテス以来の西洋哲学の「制作」（つくる）、ニーチェによる「自然」の復権（これを木田は「反哲学」と呼ぶ）という対比（木田 1995→2000）が念頭にあったが、これを本文で結びつけることはできなかった。しかし、パーソンズ対ルーマンの態度の相違は、お

そらくこうした区別と近似する、根源的な水準に由来するものと思われる。

参考文献

- 馬場靖雄 2001『ルーマンの社会理論』, 勁草書房.
- 土井隆義 2008『友だち地獄——「空気を読む」世代のサバイバル』, ちくま新書.
- 2009『キャラ化する／される子どもたち——排除型社会における新たな人間像』, 岩波ブックレット.
- Goffman, E., 1963, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Prentice-Hall, Inc. = 1984 (石黒毅訳)『スティグマの社会学——烙印を押されたアイデンティティ』, せりか書房.
- 長谷正人 2009『単独性とコミュニケーション』, 長谷・奥村編 2009: 67-86.
- 長谷正人・奥村隆編 2009『コミュニケーションの社会学』, 有斐閣.
- 市野川容孝 1991『死の位相——信仰は医療に優越するか』, 吉田編 1991: 114-129.
- 木田元 1995→2000『反哲学史』, 講談社学術文庫.
- 北田暁大 2002『広告都市・東京——その誕生と死』, 廣済堂出版.
- Luhmann, N., 1984, *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp Verlag. = 1993, 95 (佐藤勉監訳)『社会システム理論 (上)・(下)』, 恒星社厚生閣.
- 2002a, *Einführung in die Systemtheorie*, Carl-Auer-Systeme Verlag. = 2007 (土方透監訳)『システム理論入門——ニクラス・ルーマン講義録 [1]』, 新泉社.
- 2002b, *Das Erziehungssystem der Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag. = 2004 (村上淳一訳)『社会の教育システム』, 東京大学出版会.
- 丸山眞男 1992→1998『忠誠と反逆——転形期日本の精神的位相』, ちくま学芸文庫.
- 森真一 2008『ほんとはこわい「やさしさ社会」』, ちくまプリマー新書.
- 奥村隆 2008『ジンメルのアンビヴァレンツ』, 『応用社会学研究』第50号: 19-35.
- 2009a『Aくんへのレッスン (1) ——対話と遊戯としてのコミュニケーション』, 長谷・奥村編 2009: 23-43.
- 2009b『Aくんへのレッスン (2) ——接続とパラドックスとしてのコミュニケーション』, 長谷・奥村編 2009: 45-66.
- 2009c『教育というコミュニケーション』, 長谷・奥村編 2009: 231-50.
- Parsons, T., 1951, *The Social System*, The Free Press. = 1974 (佐藤勉訳)『社会体系論』, 青木書店.
- 1978, *Action Theory and the Human Condition*, The Free Press. = 2002a (徳安彰他訳)『宗教の社会学——行為理論と人間の条件第三部』, 勁草書房, 2002b (富永健一他訳)『人間の条件パラダイム——行為理論と人間の条件第四部』, 勁草書房.
- Parsons, T. et al., 1954, *Toward a General Theory of Action*, Harvard University Press. = 1960 (永井道雄他訳)『行為の総合理論をめざして』, 日本評論社.
- Simmel, G., 1917, *Grundfragen der Soziologie: Individuum und Gesellschaft*, Walter de Gruyter. = 1979 (清水幾太郎訳)『社会学の根本問題——個人と社会』, 岩波文庫.
- 諏訪哲二 2005『オレ様化する子どもたち』, 中公新書ラクレ.
- 内田樹 2005『先生はえらい』, ちくまプリマー新書.
- 2007『下流志向——学ばない子どもたち 働かない若者たち』, 講談社.
- 吉田民人編 1991『社会学の理論でとく現代のしくみ』, 新曜社.
- Weber, M., 1922, "Soziologische Grundbegriffe", in *Wirtschaft und Gesellschaft*, J.C.B. Mohr. = 1972 (清水幾太郎訳)『社会学の根本概念』, 岩波文庫.