

## 社会という不条理／社会という無根拠

奥村 隆

### 1. はじめに——社会の「蒸発」・「液状化」 によせて

社会が「蒸発」している、あるいは「液状化」している、という。こうした言明に、共感を覚える人も多いだろう。だが、これはどのような事態をさすのだろうか。そして、この事態が生じているとするならば、このとき「社会学」はなにをすることになるのだろうか。本稿は、こうした現代的な問いかけに対する、ひとつの応答である<sup>1)</sup>。

字義通りとれば、社会が「蒸発」しているはずもない（「蒸発」したら私は生きていないだろう）。では、「液状化」したとすれば、これまで社会が「固体」だったということだろうか。この言葉を提起したジグムント・バウマン『リキッド・モダニティ』を見てみよう。彼は、近代史の現段階を「液状化」や「流動性」という比喩で表現するとすぐ次の反論が起こるだろう、という。「近代は最初から「液状化」のプロセスではなかったのか。「堅固なものの溶解」は、近代のどの段階にもみられる重要な習慣、主要な業績ではなかったのか。……近代とははじめから、つねに「流動的」だったのではないか」（Bauman 2000=2001:5）。そして、これは正しい反論だと認めざるをえない、とバウマンはいう。

そう認めつつ彼がこの比喩を用い続けるのは、そもそも「流動的」な近代と異なるなにかがいま生起しているらしいことを、やはり示しているのだろう。ではそもそものモダニティに対し、なにかが消滅したのだろうか、なにかが過剰になった

のだろうか。バウマンはこういう。「溶かされかけているのは、……個人的生活と、集団的政治行動をつなぐ関係と絆である」（Bauman 2000=2001:9）。「われわれの生きる近代は、同じ近代でも個人、私中心の近代であり、範型と形式をつくる重い任務は個人の双肩にかかり、つくるのに失敗した場合も、責任は個人だけに帰せられる。そして、いま、相互依存の範型と形式が溶解される順番をむかえている」（Bauman 2000=2001:11）。この「社会の液状化」への診断に、私はほとんど付け加える言葉をもたない。

このバウマンの時代の最先端を見つめる態度に対して、私は正反対の古風な態度で考え始めてみたいと思う。ここでは社会が溶かされ、見えなくなることが論じられている。しかし逆に、社会が「社会」として立ち現れるとはどういうことかを考えてはどうか。おそらく人々が生きるかぎり社会は存在したのだろうが、それが「社会」として立ち現れるのはむしろ稀なことではないか。それが立ち現れる条件とはなにか。ここから始めることで、「社会」が立ち現れなくなる事態についてなにかを考えることができるのではないか。

たとえば「社会学」ができたとき、あるいはオーギュスト・コントにとって「社会」が立ち現れたとき（なんと古風な！）、それはいかなる条件でのどんな事態だったのだろうか。そこからバウマンが描く現代まで、なにが変わったのか。もちろんあまりにも多くが変わったのだが、この地点から考え始めることで（この地点を想定しないときには見えないような）「蒸発」や「液状化」につ

いての別の有効な論じ方が可能になるのではないだろうか。

本稿は、以下、次節でコントにとっての「社会」を論じ、第3節ではそれと対照的な現代のある例を検討する。第4節では、このふたつの地点のあいだにある「反転」をいくつかの周知の社会学上の議論を参照することで、より明確にする。そして最終節で、冒頭の問いに戻って、本稿での暫定的な回答を試みることにしたい。

## 2. 社会という「不条理」——「社会」が立ち現れるとき

いつ、どのような地点で社会は「社会」として立ち現れ、いかなる姿で立ち現れるのか。これは現在の私たちにおいても、各々の異なる地点で、異なる形で答える問いであろう。だが、ここではまず、「社会学」という言葉を作り出した人、オーギュスト・コントにとって「社会」がどう立ち現れたかを見ることから始めたい。

しかし、この社会学の祖について以下いくつかのテキストにあたるものの、全体像をとらえることは私の能力を超える。ここでは、ある社会学者の論文を参照することにしよう。1962年に学会発表され、20年以上たった1984年にアムステルダム社会学雑誌に発表されたノルベルト・エリアスの論文「社会学の社会発生について」である<sup>2)</sup>。この論文で、エリアスは、「社会学」という学がいかなる社会的条件のもとで発生したか、という素朴な問題意識から問いを始める。それは「社会」と名指されるような経験が、どんな条件のもとで成立しうるかという問いとほぼ等しいだろう。

いうまでもなく、「社会学」の出現以前にも「社会」を人々は経験していた。たとえば、ランドル・コリンズが社会学の歴史を辿った著書で、経済学、歴史学、心理学、人類学のあと「そして最後に社会学」が成立した、と述べたように(Collins 1985=1997: 34)。エリアスも「社会学」以前の「社会」という経験を論ずるが、彼がとく

に参照するのは経済学であり、なかでもフランスの重農主義者で『経済表』(1758年)の作者フランソワ・ケネー(1694~1774)のいた地点である。

宮廷医だったケネーが、『経済表』を作ることになったのはなぜか。それは、個人の意志を越えた思い通りにならない「法則(les lois)」を経験したことによる、とエリアスはいう。アンシャンレジームの当時の社会において、王や宰相など為政者が「よい意志」によって「法」を制定しても、意志通りにならない「法則」が繰り返し経験されたというのだ。フランス社会の経済的發展により余剰生産物が増加して「市場」が拡大し、それまでのように「法」による制御ができなくなった。ここで「法」=「意志」ではなく、為政者のよい意志・悪い意志とはかかわりない「内在的規則性」が経験される。このとき「経済」概念は個人の家計管理から国家の家計管理(political economy)へと移行し、その解明には哲学的信念ではなく経験的データが必要になってくる(Elias 1984: 24-6)。

ケネーら宮廷にいる市民たちは、まるで自然法則のように、「国家」や「政府」の意志が届かない「社会」の法則を見なければならぬと考える。それは、宮廷医ケネーにとって、よい意志をもっていても身体の「法則」を知らなければ治療できないのと同様であった。ただしこれは勇気のいることである。「法」と独立した「法則」があると指摘するのは、「法」を制定する為政者が全能でないと主張することを意味し、権威への攻撃になるから。だが、「法則」をアドヴァイスすることで「統治の技法」を高めることが王のためと考えた彼らは、意志を超えたものとしての社会の「法則」を研究する科学的アプローチを始めた。これが「社会科学」、ここでは「経済学」の誕生である、とエリアスは考える(Elias 1984: 27-30)。

こうして、「国家」・「政府」とは異なる「社会」の概念が、個人の行為に依存するものでありながら、自律した法則をもつもの(ここでは、「市場」の内在的規則性)として成立する。意志を超え

た・意志には思い通りにならない領域が、「社会」として経験されるのだ。

この経験はフランス革命後より厳しいものとなる、とエリアスは考える。アンシャンレジームでの諸問題は、市民が主人公になり、政府がよき意志によりよき法を作れば解決するはずだった。しかし、「フランス革命中とそれ以降、人々はだれか名指しできる人の計画や意図の結果として説明しようがない社会の変動に繰り返し直面」したのであり、エリアスはこれを「社会という謎 (enigma of society)」と呼ぶ (Elias 1984: 41)。重農主義者たちは、計画・決定する権力を持つ王や宰相が啓蒙され、「法則」を知れば社会はよくなると考ええた。しかし、革命と「民主化」は、よき意志によるよき社会の実現という期待とはむしろ正反対に、人々が各々の意志で行動し、どの意志も決定的ではないからだれも制御できない、という状態を生み出す。これは個々人に制御不能の「自然」と同じような力を持ち、政府が計画・立法を繰り返しても結果は意図から隔たったものになってしまう。

エリアスは、初期社会学者たちは「なにか共通の経験を「社会」と概念化した」(Elias 1984: 38)という。それは、民主化が進めば進むほど生じる、個々人の意志では説明できない(啓蒙によっては制御できない)「意図せざる結果」のことであった。この思い通りにならない水準、(本稿なりの呼び方をすれば)「不条理」の経験が、「社会」を発見するということであり、その「法則」の認識への要請が「社会」の科学としての「社会学の発生」である、とエリアスは考える。フランス革命以降、人々はだれも意図していないように機能してしまう非人間的秩序、すなわち「社会」を経験する。そしてこれが、王党派カトリック家庭出身の市民オーギュスト・コント(1798~1857)が経験した「社会」であった。

この経験を「社会という不条理」と呼ぶことにしよう。この経験によって、「社会」が発見され「社会学」が始まる。そのようすを、以下コント

自身のテキストから見てみよう。

若きコントの「社会再組織に必要な科学的作業のプラン」(1822年)は、この「不条理」にどう向き合うかのマニフェストである。彼は序論で、こんにちの社会に「組織破壊の動き」と「組織再建の動き」があり、このふたつが社会を動揺させているという。「この動揺する状況に終止符を打ち、日一日と社会を侵している無政府状態を喰いとめる」ためにどうすればよいか (Comte 1822=1980: 51)。考えられるひとつは「国王」による再組織だが、これは「封建的・神学的組織」の再興であり、時代逆行的である (Comte 1822=1980: 52)。つまり、「王の意志」では、「社会」を制御することなどはできない。

もうひとつは「人民の考えた社会再組織」だが、これは国王によるそれに劣らず有害だ、とコントはいう。アンシャンレジームへの批判、啓蒙精神から生まれたこれは、「再組織の基礎とはなりえない純粋な批判精神」に由来しており、「封建的・神学的組織を破壊するに役立った批判的原理を、そのまま組織の原理」とするからである (Comte 1822=1980: 55-6)。これは、30年間に10種類もの憲法が作られるという事態を見ればわかるだろう。コントはこう述べる。「数ヶ月で、あるいはまた数年でも、とにかく全社会組織を、総合的、決定的な形態に一気に作り上げるなどという主張は、微力な人間精神とは絶対に両立しない夢のような幻想である」(Comte 1822=1980: 64)。

「一般的に言って、人間がある影響を及ぼしたように見える時も、それは、その人自身の力によるものではない。人間の力など、実は極めて微々たるものにすぎない。それは常に、その人間にはどうすることもできない法則に従い、その人間に代わって作用する外力によるのである」(Comte 1822=1980: 97)。人間にはどうすることもできない外力の法則の存在。しかしこの法則を、人間は観察して知る力がある、とコントはいう。「人間の力は、その知性にある。知性が、観察によ

てこの法則を知る力、その結果を予見する力、したがってまた、外力をその性質にふさわしい方法で用いる限り自己の目的を達成するのに役立つ力を、人間に与えているのである」(Comte 1822 = 1980 : 97-8)。

ここから、1844年の『実証精神論』の有名な標語、「真の実証的精神は……「予見するために見る」まではきわめて近いだろう (Comte 1844 = 1980 : 158)。ただし、この言葉の直前の、次の叙述を確認しておこう。彼がいう「実証的研究」とは、「事物の最初の起源や最終の目的」を追求・発見することを断念して、「観察された諸現象間の恒常的關係」すなわち「法則」のみを追求するものであり、決定不可能な前者から後者に移ることが「人間の知性の成熟期を示す根本的革命」とされる (Comte 1844 = 1980 : 156)。そして彼はこういう。「実証的な現象研究は、決して絶対的になってはならないのであって、常に人間の内的組織や外的状況に対して「相対的」でなければならない。……人間のさまざまな思考手段の必然的不完全さを認めるならば、すぐにわかるように、人間は、いかなる実際の存在も完全に研究し尽くすことができないばかりでなく、たとえ非常に表面的であっても、すべての現実的存在を検証できる可能性すら、少しも保証できない。これら存在の大部分は、おそらく人間には全くとらえられないものなのであろう」(Comte 1844 = 1980 : 156-7)。

清水幾太郎『オーギュスト・コント』によれば、晩年1854年の『実証政治学体系』でコントは、「一切は相対的であり (Tout est relatif)、それが唯一の絶対的原理である」との信念を1817年に表明した、と記す (清水1978 : 66)。また、コントの著作に「ウンザリするほど頻繁に出てくる表現」に、「精神の無力 (la faiblesse de l'esprit)」という言葉があるという (清水1978 : 92)。「微力な人間精神」「精神の無力」は、「社会という謎」のまえにいつも挫折する。「一切は相対的である」と自覚しながら (この自覚が「実証主義」

である)、この思い通りにならなさ・わからなさ・不条理を、観察により「法則」を知ることでひとつずつ埋めていくことしかできない。こうして、「社会」は「謎」として、「不条理」として経験される。エリアスがいう、「社会」と概念化される「共通の経験」=「社会という不条理」は、「一切は相対的」とする「無力な精神」の向こう側に立ち現れるのである。

この「社会という不条理」を経験する態度は、現在、どのように存在しているのだろうか。こうした形で「社会」は経験されているのであろうか。この問いに全面的に答えることは留保しながら、次節では、視線を現在に近い地点にいったん移してみよう。

### 3. 社会という「無根拠」——「精神の無力」の先取り

コントが発した言葉の群れを前に、私はある既視感を覚える。「一切が相対的である」という言葉、「精神の無力」という態度。私たちは、じつはいま頻繁にこれを耳にし、これに出会っているのではないだろうか。

たとえば私が大学1年生のゼミの教室で、ある文章を学生たちと読み、それに対して意見を求めたとき。その文章に同意する学生も、しない学生もいる。ただ、多くの場合、学生は周到にこう付け加える。「私はこう思うけど、でも人それぞれだと思います。」

「人それぞれ」、すなわち、「一切が相対的である」という態度を、ここに(も)発見することができるだろう。そして、この態度は、コントが「社会という謎」あるいは「不条理」に挫折し続けたのに対して、むしろこの「謎」「不条理」と出会わないようにする、おそらく対照的といえる態度であるように思われる。

このような例を、ふたつの文献から引いておこう。アラン・ブルームの『アメリカン・マインドの終焉』は、予期せぬベストセラーになった当時

の大学教育についての批判の書である。その本文冒頭にこう記される。「大学教授がこれは絶対に確実だと言えることがひとつある。大学にはいつてくるほとんどすべての学生は、真理は相対的だと信じていること、あるいはそう信じている、と言うということ。……誰かが真理は相対的なりという命題を自明ではない、と見なしでもしようものなら、あたかも  $2+2=4$  に疑問を差しはさまれているかのように、学生は驚く」(Bloom 1987=1988:17)。「相対主義」は「寛大 (openness)」にとって不可欠であり、これが「さまざまな人間たちを前にして、人がとりうる道理のありそうなただ一つの態度」なのであって、「大切な点は、誤りを正すことや実際に正しいことではなく、そもそも自分が正しいとは思わないことである」(Bloom 1987=1988:18)。

そして、大学で教えることも、学生がすでに持つ「相対主義」と同じ方向である。「われわれが現に学生に教えているのは、排他性に対する寛大 (openness to closedness) なのである」(Bloom 1987=1988:31)。ブルームは、若いときにある心理学の教授と戦わせた議論を思い出す。学生の偏見を除くのが務めだという心理学教授に対し、彼は「こうやり返していた。個人的に私は学生に偏見を教えるように努めている、というのは、あなたの方法がひろく成功をおさめた今日では、学生は何かを信じもしないうちから、すでに信念を疑うことを習得しているからだ、と」(Bloom 1987=1988:35)。すべての者が「いかなる真理も相対的」といい、「精神の無力」を認める社会。そこでは、どの精神も真理であるとの根拠を持たず、根拠について争うこともない。ただ、自分と違う精神の存在を、そのまま寛大に認める(争うことも交わることもなく)だけである。

チャールズ・テイラーの『〈ほんもの〉という倫理』は、近代特有の「不安」を論じた著作であり、個人主義と意味喪失の不安、道具的理性による目的喪失の不安、このふたつに由来する自由喪失の不安の三つをあげる (Taylor 1991=2004:

1-14)。テイラーは、第一の不安を論じるのに『アメリカン・マインドの終焉』をあげ、これにアンビヴァレントな評価を下す。一方で、この本(ベルの『資本主義の文化的矛盾』やラッシュの『ナルシズムの時代』も)が記す憂慮と非難に肯ける点があるとテイラーはいう。これらの本で描かれるのは「相対主義」であり、他人の価値観には口をはさむべきではない、それはその人の選択であり、尊重されてしかるべきとする道徳上の立場である。この相対主義は、ある種の「個人主義」から派生している。人は自分がほんとうに重要で価値があると思うことに基づいて自分の生を発展させる権利をもつ。そして何をもって自分自身とするかは、最終的に自分自身が決めなくてはならず、他の人はその中身を指図することはできないし、すべきでもない (Taylor 1991=2004:18)。これらの本は、この態度に憂慮の念を示す。「この個人主義は、一方でひとびとの目を自己に釘付けにし、そこから他方で、宗教的なものであれ政治的なものであれ、あるいは歴史的なものであれ、自己を超えたところにあるもっと大きな問題や大切なことがらを見えなくさせたり、あまつさえそうした問題やことがらがあることにさえ気づかないようにしてしまう。その結果として生は偏狭な、平板なものになってしまうのだ」(Taylor 1991=2004:19)。テイラーも、この相対主義は、「根本的に誤って」おり、「自分を愚か者にしてしまう」とする (Taylor 1991=2004:20)。

だがテイラーは、これらの本が(とくにブルームのそれが)この態度の背後に「力強い道徳的理想が息づいていること」を理解せず、この点が「受け容れがたい」とも述べる (Taylor 1991=2004:20)。それは「自分自身に忠実であれ」という理想であって、これが道徳的な力を持つことを理解しなければならない、と彼はいう (Taylor 1991=2004:20-3)。ただし、この理想を擁護しようとする「穏やかな相対主義 (soft relativism)」に近づき、なんらかの道徳的理想を強力に弁護することができなくなる (Taylor 1991

=2004:23)。そして、この「穏やかな相対主義」を支えるものとして、「道徳的主観主義」の存在をテイラーは指摘する。道徳上の立場は理性なり本性なりに基礎づけられるわけではなく、「各人各様に採用しただけ」で、そもそもは「自分がその立場に惹かれているようだからそうしただけ」である。だから、「理性には道徳上の論争を裁定する力などない」(Taylor 1991=2004:25)。

こうしてテイラーも「一切が相対的」とする態度の広がりを見出す。『理性は道徳を裁定する力などない』という言明は、「精神の無力」を明確に自覚した態度といえるだろう。人それぞれの精神は（「私」の精神も）各々の立場によるにすぎず、それは無力である。その主張は理性に根拠づけられたものではなく、「無根拠」である。他者にも自分にも「無根拠」を発見する態度がいま広がっていることを、ブルームもテイラーも指摘するのだ<sup>3)</sup>。

しかし、おそらく繰り返すまでもなく、この「精神の無力」と「一切は相対的」とする態度は、コントがこの言葉を記したときの態度とはほとんど正反対のものといえるだろう。精神が「無力」である領域と——コントが思い通りにならない「不条理」・「謎」とした領域と——どう向き合うか、を考えてみよう。コントは、その精神によって「謎」を実証的に解明しようとするが、それが精神によって解きえないことをつねに発見し、「精神の無力」に直面する。比喩的に述べれば精神は「失敗による無力さ」を経験し、「一切は相対的」との言明もこの失敗を経て事後的に発せられる。これに対して、この節で例にしている「学生」は、そもそも私の精神も他のだれかの精神も根拠などない「無力さ」「無根拠さ」を持つと考え、だから各々の精神を尊重して、あらかじめ「無力」を先取りする。ここには失敗によって発見される「無力」や「相対主義」ではなく、あらかじめ先取りして失敗しないように囲い込んだ「無力」と「相対主義」が存在する。この精神は、先取りして「無根拠への退却」を敢行する。ここ

で、「社会」は「謎」「不条理」として自己の無力を思い知らせるというよりも、あらかじめ「無根拠」なものとして見出され、それぞれを自己の精神の無力に（もしかしたらとても安全に）囲い込ませるものとして出会う。

「社会という不条理」に出会い、失敗することで事後的に「精神の無力」と「相対主義」に出会う態度。あらかじめ「精神の無力」と「相対主義」を先取りし、社会を「無根拠」としてしか出会うまいとする態度。19世紀の社会学の祖と20世紀末（また現在の私の教室）の学生の乱暴な対比から、同じ「精神の無力」と「相対主義」の位相差と、「社会」がどう立ち現れるかの相違を抜き出してみた。この大きな距離は、本稿冒頭の社会の「蒸発」・「液状化」と関係するものだろうか。この距離を作り出したものはなんなのだろうか。

しかし、ここで次に、この大きすぎる距離のあいだを埋める作業を行っておこう。コントと学生のあいだにあるのと似た反転が、社会的な議論のあいだでも「不条理」と「無根拠」をめぐって見てとれるように思うのだ。次の対比もまたきわめて乱暴なものであるが、だれもが知っている社会学のいくつかの議論を、この反転に位置づけてみたいと思う。

#### 4. 「不条理」と「無根拠」のあいだ——ある反転

「不条理」に挫折する態度を、「無根拠」を先取りする態度へと置き換えること。この反転は、コント以降として成立した「社会学」に見られるある態度変容としても論じうるのではないだろうか。本節では、きわめて大雑把なふたつの対比を行う。ひとつはヴェーバー、もうひとつはデュルケムと、現代の社会学の態度とを対比してみようと思うのだ。

第一に、マックス・ヴェーバーの社会学を取り上げよう。それをここでは、現代の「感情社会

学」と対比し、「感情」に対する態度の変容を見ることにする。

『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)と定義するヴェーバーは、理解における明確性を「合理的なもの」と「感情移入による追体験的なもの、すなわち、エモーショナルな、芸術鑑賞的なもの」に分ける(Weber 1922=1972:10)。そのうえで、後者は「まず、行為の純粹目的合理的過程を觀念的に構成した上で、それからの偏向として」研究すると明瞭になる、という(Weber 1922=1972:11-2)。彼によれば、純粹目的合理的な行為には「明確な理解可能性と合理性に基づく明白性」がある。だからこれをまず理念型として構成しよう。このとき、「感情や錯誤など、あらゆる非合理性の影響を蒙る現実の行為を、純粹合理的行動に期待される過程からの偏向として理解」できる、と彼は考える(Weber 1922=1972:13)。

「社会的行為の種類」の節で彼は行為の四類型をこう区別する。まず「目的合理的に行為する人間」は、「目的、手段、附随的結果に従って、自分の行為の方向を定め、目的と手段、附随的結果と目的、更に諸目的相互まで合理的に比較秤量し、どんな場合にも感情的(特に、エモーショナル)或いは伝統的に行為することのない人間のことである」(Weber 1922=1972:41)。前段のように理念型として第一に構成すべきこれからすると、第二の「価値合理性」は「つねに非合理的」である。「純粹価値合理的に行為する人間というのは、予想される結果を無視し、義務、体面、美、教義、信頼、何によらず、自分に命ぜられているものの意義を信じるがために行為する人間」で、この「価値」により強く心を奪われると「ますます行為の結果を無視するようになる」からである(Weber 1922=1972:40-1)。

しかし、残りふたつの行為は目的合理性からさらに遠く、「意味的方向を意識的に持つものの限

界にあり、限界の彼方にあることも多い」(Weber 1922=1972:40)。「純粹感情的行動」は、「異常な刺激に対する無思慮な反応」であることがあり、「直接の復讐、直接の享受、直接の帰依、黙想による直接の浄福、或る直接的感情——粗野なものにしろ、繊細なものにしろ——の発散」を満たす。これは、行為の意味が「結果でなく、特定の行為そのものにある」点で価値合理的行為と共通だが、後者が行為の究極的目標を意識化し計画的に目指すことによって区別される(Weber 1922=1972:40)。そして「純粹伝統的行為」は、「見慣れた刺激に出会った途端に、以前から身に付いた態度のままに生じる無意識の反応に過ぎぬ」(Weber 1922=1972:39)とされ、目的合理的行為からもっとも遠くに置かれる。

ここで「感情的行為」の扱いに照準するならば、ヴェーバーの位置づけはこうである。社会的行為を考えるのに、もっとも「合理的」なものから始めよう。すると、この理念型による理解が及ばない「限界」ないし「限界の彼方」の領域で(前節までの表現によれば、「合理性」の範疇では「思い通りにならない」、「不条理」として)「感情的行為」は出会う。合理性によって思い通りになる領域が、目的と手段の比較秤量によって統御されるのに対し、この行為はそこからみ出た「直接」性により支配される。

そして、ヴェーバーが考える「社会」にとって、この「限界」ないしその「彼方」にある「不条理」は、決定的に重要である。たとえば、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』において、資本主義という目的合理性の体系を作り出す原動力となったのは、予定説への信仰という価値合理性に導かれた「救いについての不安」(Weber 1904-05=1989:185)の感情であった。周知のように、この目的合理性の体系は、意味の喪失と自由の喪失を孕む「鉄の檻」を帰結する(Weber 1904-05=1989:365)。そして『支配の社会学』で、この官僚制的合理化の対極に置かれるのは「カリスマ」だった。それは、規則や伝統

一般を破碎し、「いまだかつて存在せざりしもの、絶対的に無類なるもの、したがって神的なるもの、に対する内面的服従を強制する」ことで、被支配者の「中枢的「心情変化」による「革命的力」を發揮する（Weber 1921=1962：Ⅱ 413）。合理性の彼岸にある「不条理」な力としての感情が、目的合理性の体系を作る原動力として、かつ、この体系を変革する原動力として見出されるのだ（それが「カリスマの日常化」によって、合理性の範疇に繰り返し回収される過程を経るにしても）<sup>4)</sup>。

こうしてヴェーバーが「不条理」の領域に置いた「感情」は、では、こんにちどう扱われるのか。感情社会学の嚆矢であるアーリー・ラッセル・ホックシールド『管理される心』を想起すれば、その対照的な位置はすぐ理解されるだろう。周知のようにホックシールドは、フライトアテンダントの研修を事例としながら、そこに「気持ちを事実上〈変更する〉方法」が存在することを指摘して、こう述べる。「感じるということ、一時的に生物学的現象に身を委ねることとしてではなく、内部の感覚に注意を向け、状況を定義して、それらを管理して私たちが「行う」行為、と考えるならば、感情というものが変形技術に対していかに柔軟でかつ影響されやすいかということが一層はっきりする」（Hochschild 1983=2000：29）。彼女は、表層演技と深層演技という「感情を管理する」方法を3章で（Hochschild 1983=2000：39-40）、それを統御する「感情規則」をどう認識するかを4章で論じる。いわく、「それは、自己が自身の感情をどのように査定しているのかを調べ、他人が自分の感情表現をどのように査定しているのかを推測し、そして自分自身や他人が発するサンクションを確認することによってである」（Hochschild 1983=2000：65）。

こうして、感情は「不条理」の領域から徹底的に合理的に統御される（比較秤量される！）領域へと置き直される。この本の後半でホックシールドが「公的生活」における感情を論じるとき、そ

の方向にさらに踏み込んでいるといえよう。すなわち、「デルタ航空の目的は利益を得ること」（Hochschild 1983=2000：105）であって、資本という「目的合理性」（ヴェーバーの言葉を使うならば）のためにフライトアテンダントたちは感情労働・感情管理を要求される。「資本主義は感情管理の利用価値を見出し、そしてそれを有効に組織化し、それをさらに先に推し進めたのである」（Hochschild 1983=2000：213）。また、感情を「有効に組織化」した人々は、「自発的で「自然な」感情」、「管理されない感情生活」に価値を与え、求めるようになる（Hochschild 1983=2000：218）。しかし、この「自発的な感情」は「心理療法」によって探求され、それを見出すための「〈努力〉の仕方<学ぶ〉」ことで発見されることになる（Hochschild 1983=2000：220）。感情は「資本主義」によって管理され、変更され、統御される。そこで「管理されない感情」が求められるが、それは「心理療法」によって探求され、ある意味でふたたび管理されたものとして見出される。

ホックシールドの議論において、感情は書き換え可能な「無根拠」として発見されるといってまちがっていないだろう。それは思い通りにならない「不条理」ではなく、「変更する」方法、管理する「資本」、「心理療法」で学んだ努力によって、いかようにも書き換えられる。いまある感情を抱いたとしても、思い通りにならないと思う必要はない、作られたものだから書き換えうるのだ。あるいは、私はある感情を抱いているが、それは作られた書き換えうるもので、「自発的」かどうかわからない。このような「無根拠」であることの自由さと不安を、ヴェーバーが感情を位置づけた「不条理」と正反対の場所に、ホックシールドは見出しているように見える。

この議論とすぐ繋がる地点から、第二の対比を行おう。それは、エミール・デュルケムと「構築主義」のあいだの距離にかかわる。いま感情について述べた、作られたものだから書き換えうる、



との言明は、「構築主義的」なものといつてよいだろう。そして、構築主義のひとつの源泉にデュルケムの社会学があることもまた、指摘するまでもないだろう。

キツセとスペクターの『社会問題の構築』は、社会問題が客観的に同定できるものではなく、クレームという言語行為によって構築されたものとし、構築までの相互作用過程を問いの対象とする視座転換を行った (Kitsuse, Spector 1977 = 1990)。ここで、社会問題は構築されたもの、構築によって別のものでありえたもの、書き換えうるものとして、つまり「無根拠」なものとして扱われる (「同性愛」の定義を想起すればよい (Kitsuse, Spector 1977 = 1990 : 22-34))。また、彼らが批判的に継承したレイベリング論は、社会が規則を作り「逸脱者」というレイベリングがなされることで逸脱者が生産されること、レイベリングが支配集団・従属集団に対し異なる基準でなされ (「セレクトィヴ・サンクション」)、恣意的だと論じていた (Becker 1963 = 1978 : 17, 25-9)。逸脱が行為自体の特性ではなく、いかに恣意的な、つまり書き換えうる「無根拠」な基準によって構築されているかが、ここでも強調される。そして、この議論の源泉にデュルケムの『社会分業論』での次の言葉がある。「ある行為は、犯罪的であるから共同意識を傷つけるのではなく、それが共同意識をそこなうから犯罪的だといわなければならない。われわれは、それを犯罪だから非難するのではなくて、われわれがそれを非難するから犯罪なのである」 (Durkheim 1893 = 1971 : 82)。犯罪の基準は、われわれの非難 = クレーム、非難を生み出す共同意識により、いかようにも書き換えられる「無根拠」なものである。この命題はこう読んで間違いないだろう。

これは、『社会学的方法の規準』に記される次の寓話でも同じである。デュルケムが挙げる「聖人たちからなる……模範的で非のうちどころのない一社会」では、「いわゆる犯罪というもの……起こらないかもしれない」。しかし、俗人の

社会では許容されるような過ちが「犯罪的とされ、そのようなものとして扱われるに違いない」 (Durkheim 1895 = 1978 : 155)。これは、僧院のほうは「集合的感情」が強く、俗世界ではわずかにしか感じられない侵害により強く反応してより激しい非難の対象とし、たんなる道徳的過誤ではなく犯罪として扱うことになる、と説明される (Durkheim 1895 = 1978 : 154-5)。ここでも、なにが犯罪かの基準は、恣意的に構築され書き換えられる「無根拠」と描かれているといえよう。

しかし、これはこうも読めるだろう。たしかに、なにを犯罪とするかの基準は共同意識・集合的感情により構築される「無根拠」なものといえよう。しかしながら、なにかを逸脱として構築する過程、それを共同意識・集合的感情が必要とする事実、けっして「無根拠」ではない。聖人の社会は無根拠にある行為を犯罪と定めるが、なにかを犯罪としたれかを犯罪者とするという事実は (デュルケムの有名な表現を借りれば) 「必然的かつ必要なもの」なのだ (Durkheim 1895 = 1978 : 157)。いかえれば、犯罪者を作り出すという事実は、個々人の意志がどうであろうと社会が社会であるかぎり (あるいは「共同意識」「集合的感情」を保持するかぎり) 発生する、思い通りにならない「不条理」な事実である。

『社会分業論』に戻ろう。そこで、「集合意識または共同意識」は、「同じ社会の成員たちの平均に共通な諸信念と諸感情の総体は、固有の生命をもつ一定の体系を形成する」ものと定義される (Durkheim 1893 = 1971 : 80)。この「体系」は、刑罰という「激情的な反作用」によって脅威になるものを破壊し、自衛行為を行う。デュルケムは、こんにちの刑罰はかつてのように復讐のためではないように見えるが、復讐と同じ役割を果たしており、復讐は「知性を欠いた激情的な動きであり、不条理な破壊欲」によるとする (Durkheim 1893 = 1971 : 87)。刑罰の反作用力は、「共同意識そのものを維持するのに役立つ」もので、共同意識をおびやかす行為を排除・攻撃しなければ、これは

「畏敬と権威」を弱めてしまう (Durkheim 1893 = 1971: 102)。刑罰のほんとうの機能は「共同意識にその全生命力を保たせて、社会的凝集を無疵のままに確保しておくことである」(Durkheim 1893 = 1971: 105)。

これを、「贖罪的儀礼」として論じることでもできるだろう。『宗教生活の原初形態』では、「儀礼上の違犯」が集合体にとって脅威であり、激怒を生む、とされる。あるいは、集合体を脅かす不幸によって、集合体は不安や苦悩を経験し、この感情を確認・共有することによって「これらの感情は、高揚し、情熱化し、一定の激烈な度合いに達し、……人は恐ろしい叫びを発し、憤怒し、裂き、壊す欲求を感じる」。これは悦ばしい儀礼と同様、「あらゆる活動力の動因および外的エネルギーの奔流を意味する興奮状態を示す」(Durkheim 1912 = 1942: 305-7)。このいわゆる「集合的沸騰」の状態において、社会の共同意識は生き生きとし、逆にこの沸騰なしには共同意識が衰弱することは確認するまでもないだろう。その意味でも、刑罰という儀礼は(繰り返しだが)「必然的かつ必要」である。

こうして、犯罪と刑罰をめぐるデュルケムの議論は、ふたつの位相に分割できるだろう。ひとつは、なにを犯罪とし、どんな刑罰を与えられるかの基準が社会的に構築されたものであり、その基準は書き換え可能な恣意的で「無根拠」なものである、という位相である。これは、レイベリング論から構築主義へと引き継がれる議論の位相といえるだろう。そしてもうひとつは、なにかを犯罪・逸脱とし、刑罰という儀礼によって共同意識の沸騰が発生する位相であり、共同意識・集合的感情がこうした犠牲者を発見したときの「エネルギーの奔流」、社会がこの激情的な儀式的遂行を必要とするという事実は、ほとんど思い通りにならない(個々人の意志で統御できない)「不条理」として立ち現れる。そしてこれは、モースやバタイユ、ジラルルなどの「供犠の社会学」へと引き継がれていく位相といえよう(竹沢 2006)<sup>5)</sup>。だ

れがいけにえになるかは恣意的に構築された「無根拠」であり、書き換えられうる。しかし、社会が社会であるかぎりだれかが供犠の対象になるのであり、これはいけにえ自身やいけにえを屠る個々人の意志を超えた「不条理」である。

ヴェーバーとデュルケムは、ともに「不条理」な領域に向き合い続けたといえるだろう。彼らは「社会という不条理」を経験し、その社会学はこれを描き続ける。これに対し、感情を扱うホックシールド(彼女はヴェーバーの議論を引き継いだわけではないが)、逸脱を扱う構築主義的社会学(それはデュルケムの議論をまさに継承している)はこれらを「不条理」から「無根拠」へと置き換える作業を行ってきた。改めて確認するならば、この作業は、「不条理」=書き換え不能と思われたものを、「無根拠」=書き換え可能とすることで、大きな可能性を開く。しかしながら、次のような疑問も浮かぶだろう。この作業によって「無根拠」に置き換えられた「社会」が孕む「不条理」は、しかしすべてが「無根拠」に解消されるはずもなく、どこかから議論の外に放置されてしまうのではないか。あるいは、「不条理」に出会い続けたヴェーバーやデュルケムの「精神の無力」が、「無根拠」を発見することに自らを囲い込む現代的な「精神の無力」に置き換えられるとき、「社会」の孕むなにかが見えなくなってしまうのではないか。そして、この「不条理」から「無根拠」への反転は、冒頭に述べた「社会の蒸発」「社会の液状化」、つまり社会が社会として立ち現れなくなる事態と相関する事態、ないしこの事態そのものなのではないだろうか。

## 5. おわりに——消滅と過剰

冒頭に戻ろう。社会が「蒸発」・「液状化」しているといわれる事態をどう考えればよいのか。この問いに、むしろ「社会」が立ち現れる条件から始めて接近しようとした本稿は、まずコントの経験において社会が「不条理」として経験される事

態を見た。これに対し、第3節では現在の「学生」の地点に社会を「無根拠」へと置き換える態度を見出し、前節ではヴェーバーやデュルケムの社会学が「不条理」に出会い続けたことと、現代の社会学がほぼ同じ場所に「無根拠」を発見することを対比する試みを行った。この行論は、冒頭の問いにこう答えることになるだろう。社会の「蒸発」・「液状化」とは、「社会という不条理」に「不条理」として（「不条理」のまま）出会う態度の消滅と、それを「無根拠」に置き換える態度の過剰にある、と。そして、この態度変容は、これまで社会学が社会を見る回路において見たが、おそらく社会が社会自身を見る回路においても観察されるだろう。

仮説的に述べるならば、それを「再帰性」の過剰ないし徹底と呼んでもよいだろう<sup>6)</sup>。アンソニー・ギデンズが強調するこの概念は、自己とその行為を反省し、選択と自己決定の対象とする事態をさす。再帰性が「見境もなく働く」近代（Giddens 1990 = 1993 : 56）において、過去の伝統という基準でも他者（もっとも超越的な他者としての神）の命令でもなく、「他に選択肢があるなかで自分がこれを選んだ」という基準からのみ行為と自己が選び直される。しかし、この基準はもっとも根拠あるものに見えながら、つねに「そのときはこれを選んだが他もありえたかもしれない、基準は自分が選んだ事実だけ」という「無根拠さ」（Giddens 1991 : 80）に晒される。過去も他者も、およそ自己の「外部」を廃し、「再帰性」を徹底させた「純粋な自己」（奥村 2005）は、本稿で述べたように、つねに先取りするように「無根拠」を発見するだろう。「モダニティの有す再帰性で中軸的な位置を占める」（Giddens 1990 = 1993 : 54）社会学が（本稿で扱った感情社会学や構築主義的 sociology が）、繰り返し「無根拠」を見出すのは、けだし当然であるのかもしれない。

そして、この「再帰性」の過剰・徹底において、「不条理」に「不条理」として出会うことはできない。なぜなら「不条理」=「思い通りにならな

い」「ままならない」こと、「わけのわからない」「選べない」ことは、反省により「わけがわかる」もの、「選べる」ものにする「再帰性」の作動のつねに「外部」にあるからだ。純粋な自己は、それを生真面目に「再帰性」の届く領域に置き換える（そして「無根拠」だったと発見し続ける）だろう。しかし、「再帰性」の範囲内に回収しえないとき、それは「再帰性」の「外部」に放置せざるをえない。「精神の無力」があらかじめ届かない、「一切は相対的」な領域に。この「外部」=「不条理」と出会う回路は、「再帰性」の内部には見出せない。社会が「再帰性」を徹底させることは、この回路を痩せ細らせることを意味するだろう。

「社会という不条理」と出会う回路、「再帰性の外部」と出会う回路。ヴェーバーやデュルケムの社会学はこれを維持していた。ヴェーバーは、「目的合理的行為」を基準としつつ（目的と手段を比較秤量するこの合理性は「再帰性」の軸といえるだろう）、「価値合理的行為」、「感情的行為」、「伝統的行為」という、この基準からはみ出し、自己反省・自己選択が及ばない「再帰性の外部」を考ええた（考えざるをえなかった）。デュルケムもまた、集会的沸騰を「必然的かつ必要」なものとして経験し、「無根拠」な基準によるにもかかわらずだれかをいけにえにし続ける共同意識・集会的感情の奔流という社会的事実を記述した。これもまた、反省と選択の届かない「不条理」として立ち現れる。

これは、彼らが生きていた近代において、「再帰性」が現在より徹底していなかったことによるともいえるだろう。だが、彼らの社会が「再帰性」以外の回路を残存させていた、ともいえる。たとえば「伝統」という、「再帰性」と相反する回路がこの近代化途上の社会には存在していた（これに対しギデンズは「ポスト伝統社会」（Giddens 1994 = 1997）、ウルリヒ・ベックは「再帰的近代化」（Beck 1986 = 1998 : 9-11）と、伝統が消滅し再帰性の「外部」が消滅した現代社会を呼

ぶ)。また、「不条理」を再帰性に回収せずに「不条理」のまま生きるための装置である「宗教」なるものが、その生命を衰えさせながらも存在し続けていた。論証抜きに述べるならば、ヴェーバーやデュルケムが直面したのは、「伝統的なもの」と近代的な「再帰性」との緊張、「宗教的なもの」と「再帰性」の緊張であるだろう。

コントがいた地点もこの緊張に覆われていたことは、指摘するまでもない。彼は「社会という不条理」の「法則」を「実証的精神」によって知ろうとし、そのつど「精神の無力」に直面し続けた。そして、周知のように、彼はその後期に「人類教」に転向する。コントによれば、1830年から42年に刊行された『実証哲学講義』全6巻を支配するのは「精神」であるが、1851年から54年の『実証政治学体系』を支配するのは「感情であり、それが新しい宗教の根源」である（清水1978：175）。彼は「不条理」にひとつひとつ挫折して「精神の無力」と出会う立場から、「不条理」をそのまま生きるための宗教という装置に飛び移る。この「再帰性の外部」への回路との緊張のなかで、コントは社会を「不条理」として発見し続けた、といえるのだろうか<sup>7)</sup>。

社会を「無根拠」へと置き換える回路の過剰と、「不条理」のまま出会い続ける回路の消滅。本稿が最後に論じた、社会の「蒸発」・「液状化」への回答は、仮説の段階にとどまるといわざるをえない。しかし、いくつかの対比から導かれたこの仮説は、現代の社会と社会学が失いつつあるものものありかを示す手がかりにはなるかもしれない。

## 注

- 1) 本稿は、早稲田社会学大会のシンポジウム「『社会』の蒸発——液状化する社会の諸相」（2004年7月3日）での報告に加筆したものである。司会の長谷正人氏、報告者の山田真茂留氏、土井隆義氏、討論者の正岡寛司氏、高橋順一氏に感謝する。また、『社会学評論』の同様の問いかけに応じた奥村（2002）では、本稿と異なる回答を試みた。

- 2) この論文は、エリヤスが1962年に国際社会学大会で発表し、要旨集に「編集委員会の水準以下」として掲載されなかったものである。奥村（2001：307-10）を参照。
- 3) 両者はともに政治哲学者で、ブルームは「自認するように……『保守主義者』」（「訳者あとがき」、Bloom 1987=1988：426）、テイラーはイギリスでニューレフトの立場から出発し、カナダに帰国後コミュニタリアンとなった（「訳者あとがき」、Taylor 1991=2004：166-71）。
- 4) ヴェーバーが見出す「不条理」については、奥村（2000）で「支配」をめぐるエリヤスの社会学と対比した。奥村（2001：130-140）も参照。
- 5) 竹沢尚一郎は、デュルケム晩年の宗教社会学が第一次大戦の混迷から求心力と統合を可能にする「聖」を求めたとし、こう述べる。「社会的統合と価値体系の再確立という合理的な目的の実現のためにデュルケムが呼び寄せたのは、祝祭のなかで実現される非合理的な（あるいは超合理的な）熱狂と世界像の創出だった」（竹沢2006：88）。
- 6) 奥村（2004）（2005）でもこれを論じ、この論旨と本稿の以下は重なる。
- 7) 本稿の作成には、西欧と北米の社会学史を論じた奥村（2006）の内容を反映している。

## 参考文献

- Bauman, Z., 2000, *Liquid Modernity*, Polity Press. = 2001（森田典正訳）『リキッド・モダニティ——液状化する社会』、大月書店。
- Beck, U., 1986, *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp. = 1998（東廉・伊藤美登里訳）『危険社会——新しい近代への道』、法政大学出版局。
- Beck, U., Giddens, A., Lash, S., 1994, *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Polity Press. = 1997（松尾精文・小幡正敏・叶堂隆三訳）『再帰的近代化——近現代における政治、伝統、美的原理』、而立書房。

- Becker, H. S., 1963, *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*, Free Press. =1978 (村上直之訳)『アウトサイダーズ——ラベリング理論とはなにか』、新泉社。
- Bloom, A., 1987, *The Closing of the American Mind*, Simon & Schuster. =1988 (菅野盾樹訳)『アメリカン・マインドの終焉』、みすず書房。
- Collins, R., 1985, *Four Sociological Traditions*, Oxford University Press. =1997 (友枝敏雄他訳)『ランドル・コリンズが語る社会学の歴史』、有斐閣。
- Comte, A., 1822, *Plan des travaux scientifiques necessaries pour réorganiser la société*. =1980 (霧生和夫訳)「社会再組織に必要な科学的作業のプラン」、清水幾太郎責任編集『世界の名著 46 コント・スペンサー』、中央公論社、47-139。
- , 1844, *Discours sur l'esprit positif*. =1980 (霧生和夫訳)「実証精神論」、清水幾太郎責任編集『世界の名著 46 コント・スペンサー』、中央公論社、141-233。
- Durkheim, E., 1893, *De la division du travail social*, P. U. F. =1971 (田原音和訳)『社会分業論』、青木書店。
- , 1895, *Les règles de la méthode sociologique*, P. U. F. =1978 (宮島喬訳)『社会学的方法の規準』、岩波書店。
- , 1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie*. =1942 (古野清人訳)『宗教生活の原初形態』(下)、岩波書店。
- Elias, N., 1984, "On the Sociogenesis of Sociology", *Amsterdam Sociologisch Tijdschrift*, 11 (1): 14-52.
- Giddens, A., 1990 *The Consequences of Modernity*, Polity Press. =1993 (松尾精文・木幡正敏訳)『近代とはいかなる時代か? ——モダニティの帰結』、而立書房。
- , 1991, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in Late Modern Age*, Stanford University Press.
- , 1994=1997「ポスト伝統社会に生きること」、(Beck et al. 1994=1997: 105-204)。
- Hochschild, A. R., 1983, *The Managed Heart: Commercialization of Human Feelings*, University of California Press. =2000 (石川准・室伏重希訳)『管理される心——感情が商品になるとき』、世界思想社。
- Kitsuse, J. I., Spector, M. B., 1977, *Constructing Social Problems*, Cumming Publishing Company. =1990 (村上直之他訳)『社会問題の構築——ラベリング理論をこえて』、マルジュ社。
- 奥村隆、2000、「ふたつの「支配の社会学」——ノルベルト・エリアスとマックス・ヴェーバー」、『現代社会理論研究』第10号、37-50。
- 、2001、『エリアス・暴力への問い』、勁草書房。
- 、2002、「社会を剥ぎ取られた地点——「無媒介性の夢」をめぐるノート」、『社会学評論』第52巻4号、4-21。
- 、2004、「没頭を喪失した社会——「社会学」の位置をめぐる」、『応用社会学研究』第46号、33-56。
- 、2005、「「純粋な自己」という病——近代と自己をめぐるラフ・スケッチ」、『社会学研究科年報』、第12号、9-24。
- 、2006、「社会学の歴史(1): 西欧世界の社会学史」、宇都宮京子編、2006、『よくわかる社会学』、ミネルヴァ書房、194-203。
- 清水幾太郎、1978、『オーギュスト・コント——社会学とは何か』、岩波新書。
- 竹沢尚一郎、2006、「「聖なるもの」の系譜学——デュルケーム学派からエリアーデへ」、竹沢尚一郎編、2006、『宗教とモダニティ』、世界思想社、49-104。
- Taylor, C., 1991, *The Ethics of Authenticity*, Har-

vard University Press. = 2004 (田中智彦訳)  
『〈ほんもの〉という倫理——近代とその不安』、産業図書。

Weber, M., 1904-05, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. = 1989 (大塚久雄訳) 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』、岩波書店。

——, 1921, *Wirtschaft und Gesellschaft*. = 1962 (世良晃志郎訳) 『支配の社会学』Ⅱ、創文社。

——, 1922, *Soziologische Grundbegriffe*. = 1972 (清水幾太郎訳) 『社会学の根本概念』、岩波書店。