

物象化理性と道徳性問題

——コールバーグ道徳性発達論をこえて——

日本学術振興会特別研究員 紅 林 伸 幸

Reificational-Reason and Morality

——Toward Post-Kohlberg's Moral-Developmental Theory——

Nobuyuki KUREBAYASHI

Kohlberg's Moral-developmental theory is one of the most outstanding studies of Morality at present. But it is far from being the general theory of Morality. Because it is lacking in the perspective of the theory of Society. The purpose of this paper is an investigation of the possibility that the theory of Morality regenerates as the theory of Society, it focusing on the Reification-problem which most of sociologists regard as one of the most important social-philosophical themes in the modern society. In this paper we consider M.Horkheimer & T.W.Adorno's theory, J.Habermas's, W. Hiromatsu's, and N. Luhmann's as some examples of theories about the Post-Reificational Society. Those theories require deconstruction on Kohlberg's theory.

目 次

- I. 道徳性理論の社会へのまなざし
- II. 物象化問題とコールバーグ理論の限界
- III. 物象化理性超克の試み
 - 1. ホルクハイマー&アドルノ：美的理性の可能性
 - 2. J・ハーバーマス：コミュニケーション的理性の可能性
 - 3. 廣松渉：事的世界観の可能性
 - 4. N・ルーマン：社会システム論の可能性
- IV. ポスト物象化社会の道徳性理論
 - ハーバーマスの「ディスクール倫理学」
 - 廣松渉の「事的正義」
 - ルーマンの「道徳システム論」
- V. おわりに

I. 道徳性理論の社会へのまなざし

道徳性が議論されるとき、L・コールバーグの道徳性発達論が言及されるようになって久しい。各主体が行いうる道徳判断は、認知発達の水準と役割取得の機会によって決定される「正義」に基づいており、3水準・6段階の発達モデル（1. 慣習以前の水準：第一段階・罰

と服従志向、第二段階・個人的道具主義的な効果目的志向、2. 慣習的水準：第三段階・対人的期待・関係・同調志向、第四段階・社会システムと良心維持志向、3. 慣習以後の水準：第五段階・社会契約的・功利主義的志向、第六段階・普遍的な倫理的原理志向）が設定できると主張するコールバーグの道徳性発達論¹⁾は、間違いなく、現在最も進んだ道徳性研究の一つとみなされてよいであろう。確かに、コールバーグ理論にはいくつかの卓越した観点が認められる。

第一はJ・ピアジェの認知発達論を基本的な枠組みとしていることである。このことは、彼が道徳性の発達を道徳判断という認識活動から捉えていること、しかも、段階設定にあたって何を道徳的と評価するかという判断の内容ではなく、何に基づいて評価をくだしているかという判断の形式に焦点を当てていることにはっきり表れている。コールバーグ理論の第二の要点は、彼がこうした個体発生上の認知発達の成果と道徳哲学の学問的論議の成果が等しいものを生み出すと考えていることである。彼は、一方で心理学的実験によって児童から成人までの道徳判断の実態を解明し、他方でカントからロールズにいたる道徳哲学—倫理学の主張を批判的に検討し、あらゆる道徳判断が「正義」の論理に基づいて行われて

おり、「正義」の原理こそが他の道徳哲学的な諸価値に優先するとの結論に達した²⁾。この「正義」への着目こそ、コールバーグ理論の第三の、そしてもっとも重要な特徴として指摘されるべきであろう。もちろん道徳性の中心原理として「正義」をあげるのはコールバーグだけではない。アリストテレスが『ニコマコス倫理学』の中で「正義」に関する議論に一卷を与え、アリストテレスに先立つプラトンの『国家』が正義についての副題を持つ³⁾ことから明らかなように、正義は道徳問題の伝統的中心テーマであった。その上で、コールバーグが「正義」に焦点を当てたことは、彼の理論の主要な特徴として重視されねばならない。なぜなら、彼は道徳原理として「正義」を取り扱うことで、他律-自律という形式問題に終始しなけりなかつたピアジェの議論⁴⁾を越えて、倫理学の議論と融和的な位置を持つことができている。また、「正義」という価値の独自性、すなわち行為の関連ネットワークたる「社会」の中で実践的に確認されるという特質によって、社会学の議論に対しても開かれているのである。

けれども、それでもなお、コールバーグ理論は、道徳性の総合理論たりえない。なぜなら、コールバーグ理論は、社会の理論としての観点を十分に取り入れることができていないからである。確かに、コールバーグは、被験者の道徳性を評定する際に、ピアジェの認知発達で扱いきれないものを、社会学の成果の一つである役割取得の観点を採用することで行っており、社会学理論に全く無関心だったわけではない。しかし、コールバーグの社会学的知見の採用は、あくまで個人レベルでのことであり、社会に言及しているものではないのである。コールバーグ理論に向けられた批判の一つに、コールバーグが提出したモデルの普遍性に関する疑問がある。コールバーグは、この批判に対して、いくつかの異文化社会を横断的に行った調査結果をあげ、自分のモデルがどの社会にもあてはまることを示して応えている。社会学的視野から問われる普遍性問題は、単に文化的な相対性との対決だけでなく、歴史的なパラダイムの中で理論そのものが相対化されることを要求するのであるが、彼は後者に関しては殆ど議論を展開していない。それは、彼が社会を通時態としての側面から捉える視点を持っていなかったというよりは、自らの論を歴史的観点から相対化する反省社会学的視点を採用しなかつたことの表われと言えよう。彼の社会の理論への関心は決して十全なものではなかつたのである。

道徳の理論が社会の視点を必要とするとの主張は、E・デュルケムの道徳の社会学に始まる。彼は、道徳を社

会的実在として捉え、それを社会成員間の心性の構造の中に確認することを道徳社会学の課題とした。言うまでもなく、道徳は客観的な実体として見いだされるものでなく、主観的構成物である。しかし、それは歴史性と社会性を伴った構造として存在しており、それ故に、その解明は行為主体の意志を越え、社会との関連で語られることが必要となる。こうしたデュルケム流の道徳の社会学は、一見、道徳性が既にある社会の論理によって拘束され決定されたものであることを指摘することはできても、その社会の乗り越えは志向できないかのようである。しかし、廣松渉は、デュルケムの一節をひいて、次のように語る。“道徳社会学は、もとより事実学であって、彼のいわゆる「理論的道徳」ではない。しかし、社会は「理想を内属」せしめており、理想といわれるもの自体、一個の社会的事実である。それ故、道徳社会学は、この理想を認識することによって「道徳の実在を改善する方法を提供」することができ、「われわれの行為を向けるべき方向を見出さしめ」る。さらにはまた「われわれが漫然と目指している理想を決定せしめる」。この限りで、道徳社会学は実践的指針を提示しうるのであって、決して観照的な学たるに終始するものではない。”⁵⁾

この説明の要点は、単に道徳性問題が当該社会の乗り越えの可能性をもっているという指摘に留まらず、その乗り越えが社会の論理によってなされねばならないことを示唆していることにある。社会が志向すべき道徳の理論は、それ故にこそ、社会の理論をもたねばならないのである。ここでは現代社会のもっとも重要な問題の一つとみなされる「物象化」との関係をめぐって、社会の理論たる道徳性理論の構築の道を探っていきいたい⁶⁾。

Ⅱ. 物象化問題とコールバーグ理論の限界

「物象化」と呼ばれる現象は、現代社会のもっとも代表的な特質であり、多くの論者がその克服を課題と考えている。「物象化」現象への言及は、古くはマルクスの労働-商品価値の分析に発し、それはルカーチの疎外=物象化論に引き継がれている。マルクス主義的物象化論は、近代社会に特徴的な物象化理性を、資本主義経済のもつ商品交換様式と関連づけて理解しようとしたものであり、“社会的関係が商品の価値において表現され、その限りでのみ関係が物象に体化され”⁷⁾ることを指摘している。こうした上部構造と下部構造の関係の中に物象化現象を読み取るマルクス主義の立場に対し、現象学という異なるスタンスのもとで物象化に言及しているのがバーガー&ルックマンである。彼らは、物象化を、客観

的な社会的世界が可能性として常に潜在させている意識の一つのあり方として捉えている。長くなるが、彼らの定義を引用しておこう。

“物象化とは人間的な諸現象をあたかもモノであるかのように理解すること、つまり非人間的な、あるいは、おそらくは超人間的なものとして、理解することである。いいかえれば、物象化とは人間の活動の産物をあたかも人間の産物以外の何物かでもあるように理解すること—たとえば自然的事実、宇宙の法則の結果、あるいは神慮の顕現等々として理解すること—である。物象化とは、人間が人間的世界に関して彼自身がその作者であるということを忘れ去ることができるということ、そしてさらに、創造者としての人間とその創造物との間の弁証法が意識から失われるということ、を意味している。”⁸⁾

バーガー&ルックマンにしろ、マルクス主義のものにしろ、物象化が社会の理論において問題とされるのは、物象化された世界が「人間によって疎遠な事実性として経験される」「非人間化された世界」だからである。

では、コールバーグ理論は物象化とどのような位置関係にあるのだろうか。残念ながら、コールバーグ理論には物象化との対決はみられない。コールバーグ理論は、それ自体がすっかり物象化理性に飲み込まれてしまっているために、物象化理性に対して無関心になるほかなかったのであろう。そして、この無関心によって、彼の発達段階モデルは決定的な弱点を内在させている。それはまず第一に、コールバーグがピアジェの認知発達論をベースに論を展開し、道徳判断という操作的理性に基づいた認識活動に関心を注いでいることに関連している。このスタンスによって、コールバーグが示した各段階の道徳性は、道徳的葛藤に対して操作的理性がどのように展開するのかわかるものになっているのである。第二に、彼の用いた実験が仮想的な道徳的葛藤状況を疑似体験させるものであるために、実験によって得られたデータが、そうした仮想体験能力にほとんど全面的に依拠していることが指摘されよう。このことの結果は、道徳原理に基づいた判断をしているとされるステージ6の道徳判断に端的に表れている。ステージ1からステージ5までの道徳判断は、仮想状況における葛藤を自らの体験とつながったものとして処理している。それは、それらの段階における操作的理性が、仮想状況における道徳判断を現実の行為状況あるいは自分の行為様式と完全に切り離して捉えられないことによる。それに対して、ステージ6では判断が行為から全く切り放されている。それは、行為遂行の観点に立てば、きわめて高い複雑性を生み出すことになろう。確かに、ステージ6の判断が依拠して

いる道徳原理は、第一次的には、相互行為状況における複雑性の縮減に寄与することが期待される。しかし、この原理がシステマ的な価値として機能するためには、N・ルーマンがJ・ハーバーマスのコミュニケーション的行為を批判する際に指摘したのと同様、半永久的な時間が仮定されねばならないのである⁹⁾。こうした仮定を必要とする理念モデルの設定を無意味だと言うのではない。重要なことは、半永久的な時間を必要とする道徳判断が、ステージ6において可能になるという事実である。このことは、道徳性発達の最終段階とされているステージ6の道徳判断が、それ以前のステージにおける判断と違って、行為遂行のロジックから切り離された、自律的な操作であることを示している。ステージ6の道徳判断は、完全に認知レベルで道徳的葛藤状況を想定し、観察し、処理する。これは、それ以前の判断が自らの欲求とのかけひきや行為のロジックに取り込まれていたことを考えれば、明らかに認知発達の成果とみなしうる。その限りにおいて、ステージ6の存在こそは彼の論の認知発達論たる所以であると言えるが、しかしそれは彼のモデルがステージ6に至るまで、物象化理性の枠を越えていないことの証でもある。モデル全体が物象化理性の枠を越えていないとしたら、そこに示された道徳性は「非人間的な世界」における道徳性ということになろう。道徳性がそうした物象化理性を越えた道徳性として存在することは不可能なのだろうか。物象化理性を越える可能性を、ホルツハイマー&アドルノ、ハーバーマス、廣松渉、ルーマンの論を取り上げて検討してみよう。

Ⅲ．物象化理性超克の試み

1．ホルクハイマー&アドルノ：美的理性の可能性

ホルクハイマー&アドルノの『啓蒙の弁証法』は、上で紹介したバーガー&ルックマンの『日常世界の構成』より20年早い1947年に公刊されたものであるが、そこで彼らは、マルクスやルカーチが交換価値の問題として記述した社会の物象化のプロセスを、理性一般に起源する普遍の問題へと拡張している。彼らの主張は、文明過程としての啓蒙の進化が“人間の自然利用という原始的な行為によって始まるところの、漸次的な物象化によって貫徹されるという歴史哲学的帰結であった”¹⁰⁾ことを示すものである。A・ホネットは次のように要約する。

“文明化の結果たる圧倒的な外的自然からの開放に成功した合理性は、自然の連関を相互行為の経験からなる解釈の領域より解き放ち、形式論理的な作業過程として客

観化し、技術的に支配的処理を可能とした。自然の加工は全てのコミュニケーション的感受性の遮断と引き換えに可能となる。このような形で《生命の窮乏》が加える圧力の下に形作られた道具的理性は、社会的行為の織り成す経験の連関の中へも入り込んでくるため、その結果として、内的自然の社会化は徐々に技術的自然支配へと歪んでいくのである。ここでは自然の脱社会化が必然的に社会の脱社会化をもたらす。かような物象化の過程を支える概念的に組織された理性に対して、批判理論は芸術作品に反映された模倣的認識の形式しか提供することができない。美的な知覚においてのみ概念的認識の支配は破壊され、概念的認識が排除していた特殊なるものが再び経験可能となる。”¹¹⁾

物象化はこの中で、人間による内外二つの自然支配の必然的結果として描かれている。ここで問題とされているのは、内的自然の支配が人間存在そのものの道具化であり、「人間であることの自己否定」を意味しているということである。ホルクハイマー&アドルノの批判理論は、この危機的状態（＝物象化）を対象化するために、物象化の超克可能態として美的理性＝ミメシスの認識を構想する。ミメシスとは、“主観と客観との対立が固定化される以前の現実に対する態度”¹²⁾であり、人間と自然の和解的関係を指している。そもそもは融合的なものとして存在している人間と自然は、理性的進化に伴って、対立的関係をとるようになる。人間がこの物象化世界を克服するためには、この操作的理性の働きによって切り離されてしまった自然との関係を回復する以外にない。ホルクハイマー&アドルノは、その糸口を、全体的、調和的世界構築を可能とする美的理性の中に見ようというのである。美的理性＝ミメシスの認識は、“認知的一道具的合理性の基準によらない対象把握の仕方、概念への一般化をおこなわず、個性性を損なわないような対象との関わり方である”¹³⁾。しかし、それは全く理性を介さない直観的なものではない。アドルノが述べるように、現象としての作品の本質とは矛盾しているとはいえず、“物象化は作品にとって本質的なものであり”、“作品の物としての特性は作品の直観的なところと同様に、弁証法的なものといわなければならない”のである¹⁴⁾。こうした美的理性への着目は、物象化世界を人間対自然という図式内で捉える限り、かなり有効なものと思われる。そこには人間と自然のある種の和解的関係が認められる。その意味で、それは確かに、自然を自らの外部に置き、操作的に取り扱う物象化理性（操作的理性・道具的理性）を克服する可能性を秘めているかもしれない。

しかし、以上の美的理性への着目が批判理論の立場にたつてのものであることには留意せねばなるまい。ホルクハイマー&アドルノは、世界を人間と自然に二項化し、その関係史として社会の理論を構想したため、彼らの理論は、道具的理性と美的理性を対立させるという直線的な論理構造を示すことになった。こうして位置づけられた美的理性は、社会の中に可能態として読み取られる、物象化によって必然的に導かれる新たな理性ではなく、論理的に構想されたユートピアという性格を持つ。結果的に、ホルクハイマーの“現代科学は、実証主義者が考えるように、本質的事実についての主張に関するものである。そのため、それは、一般的には、生の物象化、特殊的には知覚の物象化を前提とする。それは、世界を事実と事物の世界と見なすが、世界を事実と事物に変形することを社会過程と結びつけていない。”¹⁵⁾という批判はそのまま彼らの理論にもあてはまるのである。

2. J・ハーバーマス：コミュニケーション的理性の可能性

“世界を事実と事物に変形することを社会過程と結びつけ”ることで物象化理性を克服することに一定の成果をあげているのが、J・ハーバーマスである。ハーバーマスは、上述のホルクハイマー&アドルノの論理が主観哲学に留まっていることを指摘し、“対象を客体として表象することによって認識し行為する主体から出発した場合には避け難い合理性の一面化、理性を認知的一道具的側面へ歪小化する全面的な合理性批判”¹⁶⁾に陥っていることを批判する。こうした主観モデルは、主体－客体関係をそもそも一面的にしか捉えることができず、“社会的、内面的心理諸関係の道具化が抑圧され、歪曲された生活連関の視座よりすれば、いったい何を意味しているのかを明らかにするための、いかなる説明手段をも用意していない”¹⁷⁾。この固着性を克服するために、彼は、間主観的な生活世界の構成に着目し、“了解のパラダイム、すなわち、対話的に社会化され、互いに相手を認め合う、相互的承認を行なう個々人の相互主観的關係のパラダイム”¹⁸⁾を採用するのである。生活世界は、自明視された相互行為参加者の了解過程（＝コミュニケーション的行為）のコンテクストをなし、合意に基づく解釈パターン、規範的に信頼し合う関係のパターン、社会化過程の中で習得した能力などのすべてがそこに貯蔵されている。参加者は、行為の遂行にあたって、この生活世界に貯蔵されている資源を随時取り出し、他方、生活世界は、そこでの了解を通じてのみ確認され、再生産される。しかし、この人間と生活世界の直接的なコミュニ

ケーションが近代化の過程において疎外されているというのが彼の主張である。そこでは、システムの複合性と生活世界の合理性が増大することによって、システムと生活世界が分化しており、“生活世界の地平を越えてサブシステムとして自立化した相互行為連関は、規範から自由になった社会性という第二の自然に凝固”し、“システムと生活世界のこの分離は、近代的な生活世界の内部では、生活形態の物象化として経験される”¹⁹⁾ことになる。彼は現代社会における合理性の、技術的合理性(＝システムの合理性)と対話的合理性(＝行為の合理性)への二元化を指摘し、物象化を「システムによる生活世界の植民地化」に限定したのである。“道具的理性の概念は、認識し行為する主体の合理性がシステムによって、より高次の目的合理性にまで広がってゆく点を示唆している。したがって、システムに統合された成員の意識を無視して命令通り動いてゆく自己規制されたシステムの合理性は、総体化された目的合理性の形態をとって現れることになる。システムの合理性と行為の合理性とをこのように混同したことから、ホルクハイマーとアドルノは－ヴェーバーもそうだったが－一方における、構造的に高度に分化した生活世界の枠内での行為の方向づけの合理化と、他方における、高度に分化した利益社会のシステムの制御能力の拡大の二つを、徹底的に分離することができなくなっている。そのためにかれらは、システム合理化の物象化の暴威にまだ襲われていない自発性の生ずる場を狭く限定して、非合理的な力－指導者のカリスマ的な力か芸術や愛のミメシスな力－に求める他なかったのである。²⁰⁾

ハーバーマスは、そこで、物象化の克服可能性を美的理性にではなくコミュニケーション的理性に探る。なぜなら、形式的に組織された行為領域一般が形成される以前に、世界像の合理化の結果として既に発生している生活世界のコミュニケーション的合理性だけが、すなわち生活世界とシステムとに反省的眼差しを注ぎ、「妥当性要求」を二重に掲げるコミュニケーション的行為だけが、“独立したシステムの固有力学による生活世界の隷属化という事態に抵抗するための内的論理を与えてくれる”からである²¹⁾。コミュニケーション的理性は、合意達成の手続きへの言及によって、コミュニケーションの妥当性を対話的に再構成するが、こうして妥当性の基盤がディスクール土俵にのせられることで、世界は物象化の基盤を失い、新たな理性に対して開かれるというのである。

しかし、コミュニケーション的理性が「相互主観的の了解及び相互的承認」という点でどれほど効力を持とう

と、それが行き着く先は「こと」的な世界の構成ではない。コミュニケーション的行為は、規則の運用妥当性をディスクルの土俵にのせることで、人間がコミュニケーション過程で「モノ」化されることから救う。しかし、コミュニケーションという形式が出来事を「モノ」として認識することの原点であり、物象化理性の根源であることを回避することはできない。ディスクールそのものが、目的合理性の内にある物象化に包摂された一過程なのである。即ちハーバーマスの対話的理性の主張は、物象化理性によって物象化理性を乗り越えようとした試みとして位置づけられる。それは、彼の理論的限界というより、伝統的な科学的認識の限界かもしれない。

3. 廣松渉：事的世界観の可能性

ハーバーマスが越えられなかった伝統的な科学的認識に反省的眼差しを注いでいるのが、廣松渉である。廣松は、認識・存在・実践の3つの次元に渡って事象の関係を規制している物象化を批判的に検討し、事物を関係態として再構成することで、物的世界観を事的世界観へと根本的に変換する可能性を模索する。それは““実体”に対する「関係」を初めから物象化して「もの」的に表象してはならない。”²²⁾ことを訴えるものである。そのための彼の戦略は、ハーバーマスのように科学的理性の機能の中に物象化からの抜け道を探るようなものではなく、リアリティ構成に不可避の物象化特性である「事物の個性性」と「事象の自己同一性」を事的に再措定しようというものである。それは物象化特性を否定するものではなく、そこからこぼれ落ちた、物象化によっては語りえない「関係の第一次性」への着目を意味する。彼はその作業の切込み口に「言語」と「役割」を選んでいる。

「言語」と「役割」は、小林が指摘しているように、物象化を蒙っている²³⁾。蒙っているどころか、もっとも物象化的な事象と言ってもよいであろう。このことは、廣松自身も“言語は、社会的形象が一般にそうであるように、われわれの即自的な意識には、物象化されたVersachlicht 相で現われる”²⁴⁾と書いて認めている。しかし、こう指摘しても、それは廣松の挑戦を否定することにはならない。彼は、「言語」と「役割」が最も物象化されたものであるが故にこそ、それを再措定する必要を訴えるのである。我々の世界は、物象化された「言語」と「役割」を介して構造化されていることによって、反復可能となり、自己同一性を獲得し、物象化という錯認を許している。しかし、“伝統的な「実体－属性」という存在観における「属性」のみならず「実体」もまた、真実態においては、「関係規定」(これは単なる“客観的関

係”でも況んや単なる“主観的關係”でもなく、能知と所知とを構造的契機とする)を“内自化”し“即自化”したものであって、それ自身で存在するものではない”²⁵⁾。認識・存在・実践の第一次的な基底性は、実体ではなく、関係にあるのである。世界は「もの」ではなく「こと」として根源的には存立している。

この「こと」としての世界は、丸山圭三郎が〈身分け構造〉と呼んでいるものと合致する。しかし、丸山によれば、人間にも本能的に存在したであろう“動物一般がもつ生の機能による種独自の外界のカテゴリー化であり、身の出現とともに外界が地と図の意味分化を呈する環境世界”²⁶⁾である〈身分け構造〉は、「ことば」が生み出す〈言分け構造〉(対象をある意味として構成する限りで存在せしめている)によって侵食されてしまっている。“環境世界は常に〈生への関与性〉にもとづいた意味として現出し、それに関わる身体の方も世界を介して分節される”²⁷⁾ものであるが、人間においては“コトバによって世界と身が分節され、事物が存在を開始する”²⁸⁾のである。以上の説明は、われわれの世界が「ことば」によって物象化されていることを指摘するものである。

しかし、事象にとって基底な「関係の第一次性」を体現しているものもまた、「言語」²⁹⁾に他ならない。廣松は大野晋の、「事」と「言」はそもそもは直接的な対応関係を持っており、両者は未分化で「コト」という一つの単語で把握可能なものであったという説明に基づいて、「言語」が「もの」よりも「こと」に親和的であったと言う³⁰⁾。「言」は奈良時代以後「ことば」「ことの端」として、「事」と区別され、目的合理性の道具となり、物象化理性に絡めとられていくことになるが、「こと」の基底性までも失われたわけではない。木村敏が述べるように、“言葉も、それを人と人とのあいだの行為と見る限り、それ自体「こと」である。「ことば」が「こと」の一端しか表現しないといっても、なにか外的な事情によって限定が生じているのではない。言葉を語るということは、「こと」が「こと」自身を限定する、あるいは「あいだ」が「あいだ」自身を限定するという意味を持つ。言葉は「あいだ」自身の自己表現であり自己限定である。”³¹⁾のであって、それは本来的に事的世界観に対して開かれているのである³²⁾。

「ことば」による物象化世界の乗り越えの可能性を当の「ことば」の中に探る廣松の試みは、ハーバーマスのコミュニケーションの理性への着目に似ている。ただし、廣松は、物象化される「ことば」の中に事的世界への通路を見いだそうという、まさに事的世界観による「ことば」の捉え直しを出発点にしている点で、ハー

バーマスよりも徹底している。けれども、それが現に物象化を必要としている我々に、果してどんな道を開いてくれるのか、今はまだ可能性の提示に留まっているような印象を受ける

4. N・ルーマン：社会システム論の可能性

ここまで、物象化理性を克服すべき対象とした上で新たな理性の可能性を見いだそうとした試みを紹介してきた。最後に取り上げるのはN・ルーマンの社会システム論である。

ルーマンはコミュニケーションが理解に達するプロセスであることに注目し、社会を“コミュニケーションをコミュニケーションによって再生産する包括的な社会システム”すなわち“オートポイエシス・システム”と見る³³⁾。コミュニケーションの遂行によって、他のコミュニケーションとの選択的な結合が行われると、環境世界との間に差異が生み出され、システムが形成される。このシステムの作動に不可欠な諸要素は、当のシステム自身によって作り出され、構成される。この閉鎖性故に、システムは環境世界との間の差異を不断に認知することが可能となる(開放性)。そして、この差異の再生産を通じて、社会システム自身もまた不断のシステムの進化を果たすのである(複雑性の縮減)。こうした社会システム論の試みを物象化という問題設定を介さずに物象化問題に挑戦した一例として評価したい。物象化理性の超克という課題を持つことはそれ自体が一つのイデオロギーであり、社会学的啓蒙を主張するルーマンにとってそれは決して行なわれてはならないことである。彼は、ホルクハイマー&アドルノが、バーガー&ルックマンが、ハーバーマスが物象化の過程として捉えたものをシステムの機能的分化の過程として慎重に記述していく。機能的分化は、システムのオートポイエシス、自己生産的な弁証法的過程であり、二項図式に基づく批判理論を許容しない。したがって、それらの理論において物象化とみなされる現象も、ここでは物象化としては語られない。彼はシステム分化のプロセスの緻密な分析によって、物象化が主題化されない世界を描いたのである³⁴⁾。もちろんルーマンのシステム論もまた理論理性の産物であって、操作的に構築されたものとして、物象化理性をまぬがれるわけではない。しかし、それでありながら、彼の論は、物象化理性に対する重要なアンチテーゼとなっている。ルーマンがシステム論を展開するにあたって用いる核心的概念の多くは、オートポイエシスであれ、コンティンジェンツであれ、そしてパラドクスであれ、それらは明瞭であることを必要とする理論上の概念とはおよ

そ不似合いな、曖昧さを内在させた概念である。複雑性の縮減という機能でさえ、選択性の向上というアンビバレントな性格を持っている³⁵⁾し、彼が展開するロジックはしばしばトートロジーの形態をとる³⁶⁾。厳密に語ることを理論の唯一のよりどころとしてみれば、ルーマンは何ものも科学的に説明しえていないかに見える。しかし、ここに、廣松と同じ姿勢が認められはしないだろうか。廣松は「言語」「役割」という最も物象化理性的なものの中に事的世界を回復せしめようとした。ルーマンは理論という物的世界の中に、事的な(操作性の低い)「ことば」を持ち込んだ。事的世界観による社会の理論を構築しようなどという意図はないにもかかわらず、そうした事的な「ことば」を用いねば現代社会を説明しうる理論を構築することはできなかったのである。ここに、廣松が指摘しているように、物象化されているとみなされる世界が根源的に、物象化によっては括れない関係性を第一次的なものとしてもっていることが暗示されているのではないか。ルーマンの展開する社会の理論は、モデルの中に物象化以後の社会を措定してはいないが、物象化以後の理性の産物として理論を展開することで、事的世界観に基づく、曖昧で、不確定で、不断に揺らぎ続ける社会の存在様式を、理論の中に写し取ることになった。その意味で、ルーマンの試みは、物象化理性を克服した理論実践の一例として位置づけられるのである³⁷⁾。

Ⅳ. ポスト物象化社会の道徳性理論

ここまで、かなりのスペースを使って、物象化理性を乗り越える可能性を紹介してきたが、『物象化理性と道徳性問題』を表題と掲げる本稿において、ようやく、物象化理性に捕われない道徳性の可能性の検討に作業を移す時がきた。コミュニケーションの理性に着目するJ・ハーバーマス、事的世界観に基づく理論構築を目指す廣松渉、社会システム論のN・ルーマンから、道徳の理論は何を学ぶことができるのだろうか³⁸⁾。

ハーバーマスの「ディスクール倫理学」

ハーバーマスはコミュニケーション的行為の理論を基に「ディスクール倫理学」を展開している。コミュニケーション的行為とは、相互行為場面において、当事者たちが彼らの行為プランを合意によって調整する相互行為である。したがって、そこでは、行為調整として「命題的真理性」と「規範的正当性」という2つの妥当性請求が問題となる。コールバーグが問題にした道徳判断とは、まさにこの妥当性請求に関わっているが、彼のモデ

ルはそれがディスクルスによって確証されるという視点を欠いている。ハーバーマスは、“道徳的観点は、『第一』原理とか『究極の』根拠づけによって得ることはできない。したがって、論議自身の圏外に見出すことはできない。正当化をなしうる力を有するのは、もっぱら規範の妥当請求を確証するさいのディスクルスによった手続きだけである。そして論議がこの力を有するのは、結局それがコミュニケーション的行為に根拠していることによる。”³⁹⁾という立場にたってコールバーグのモデルの再解釈を行い、“ディスクール倫理学に根拠づけられた道徳”が“言語にもとづく了解にいわば当初から内在しているパターンに依拠している”⁴⁰⁾ことを示す。こうして描かれたモデルは、直接的な対人的リアクションにとらわれた慣習以前の水準から、道徳を社会関係への他律的な同調ととらえる慣習的水準までは、コールバーグのものと殆ど一致する。二つが違ったものになるのは、道徳を当の相互行為のプロセスにおいて相互的に実現していく慣習以後の水準、とりわけ行為規範の妥当性請求が現実の問題となるステージ6においてである。判断を主体主義的に局限化するコールバーグがそこでの判断を「普遍的な道徳原理」に基づいているとみなすに留まったのに対し、ハーバーマスは“現に存在する規範へ依存するという他律性に対抗して、行為者が彼の行為を規定する根拠として、規範の社会的通用にかえてむしろ規範の妥当性をかかげるという要請がおこなわれる”⁴¹⁾と考え、実践的ディスクルスの段階として定式化し直している。

廣松渉の「事的正義」

廣松の関心は、旧来の道徳の理論が物象化的倒錯によるものであることを指摘し、“価値判断の共同主観的一致一価値自体が客観的に存在するわけではないとはいえ、この一致には一定の主観・客観的な根拠がある—その根拠を究明し、また共同主観的一致の成立するメカニズム、遡ってはそれを可能ならしめる意識の構造、つまり cogito がよってもって cogitamus である所以の、意識の本源的な構造を解明すること”⁴²⁾である。したがって、彼は道徳的価値内容を特定化する作業には基本的に関心を示さない。“より高い目的とより低い目的という概念を立てて、より高い目的の実現条件があるにもかかわらず、そのより高い目的を実現しないのが不義で、より高い目的を追求するのが正義だと規定します”⁴³⁾という、唯一特定価値内容に言及した廣松の言葉は、客観的価値が規定された上で、現になされていることに価値判断がなされるという物象化的倒錯を排し、価値判断の共同主観的一致を第一義的なものとする彼の姿勢を端的に示し

ている。これと同じ観点は、コールバーグの提出したモデルの中にも読み込むことは可能である。コールバーグは“道德性のもっとも本質的な構造は正義の構造である”⁴⁴⁾と主張しているが、それは単に道德判断の最終段階において正義の原理が判断の指針になっているからだけでなく、6つの段階の全てに、それぞれの段階特有の論理構造によって得られる正義が認められるからである。けれども、6つの段階の判断は、判断の内容に基づいて正義か不義かが判別されるのではない。各段階が、判断の内容によってではなく、判断の形式によって区分されている以上、各段階が正義をもつということは、道德的葛藤状況において考えるかぎり最高の判断がなされているという「こと」の中に認められねばならない。しかし、コールバーグ自身はこの点に無自覚なままである。コールバーグは“構造と内容は別のものであるが、ある段階構造が特定の道德的態度を生み出す蓋然的傾向はある”⁴⁵⁾という物象化的倒錯を操作的に行なうことによって、事的正義を価値内容の問題（物的正義）へと擦替えてしまう。廣松は、コールバーグが犯した過ちに陥ることなく、物象化的倒錯という機制への反省的眼差しを武器に、道德性を「こと」の中に読み取ろうとするのである。

ルーマンの「道德システム論」

道德性問題も社会システムの問題と考えるルーマンは、道德コードを尊敬／非－尊敬の選言と捉えており⁴⁶⁾、「正義」を中心原理とみなす他の論者とは既に大きく異なっている。これは、道德システムを一般行為システムから自律的なものとして捉えるための戦略と考えてよいであろう。しかし、道德システムの独自性は、その差異を前提とした上で、再び一般行為システムとの連結を問題にすることを要請する。「尊敬と軽蔑との示唆を携える、特殊なコミュニケーションのひとつ」と考えられる道德（モラル）において問題になるのは、“コミュニケーションへの参加者として評価される限りでの、全人格”⁴⁷⁾であり、“モラルの領域は経験的に画定されるものであって、いわば一定の規範、規則あるいは価値の適用領域として定義されるものではない”⁴⁸⁾。それ故に、道德システムは理解をめざすコミュニケーションの前提として特別な位置を占めることになる。けれども、このことは、現代社会がモラルの上に統合されていることを意味しない。道德コードが他のコードと完全に一致することはいえぬのである。

“機能システムに分化した社会は、モラルの統合を断念しなければならない。しかし同時にこの社会は、ひとを

尊敬と軽蔑の条件化を通じて、人格全体とみなすコミュニケーションの実践を保持している。だからモラルを含むということはそうしたものであり、そこには社会のシステムのモラルの統合は存在しない。”⁴⁹⁾

したがって、社会の道德性問題は、他の社会システム同様、自律した道德システムのシステムの進化のプロセスとして捉えることが必要となる。それは、“モラル的なものの本質をコンフリクトの解消にみる”道德性理論ではなく、“コンフリクトを生み出すあらゆるモラルの潜在力に注意を向ける”道德性理論の提起であり、そこでは道德的コンフリクトの解消も“人的システムと社会システムとの分離”の中に記述されることになるのである⁵⁰⁾。以上のルーマンの議論は個人の道德性の発達に言及したものではない。しかし、理論的立場を全く異にしているルーマンの法規範の進化モデルとコールバーグの発達段階モデルに整合的な面が認められることは、システム論の眼差しが道德性問題に対して大きな可能性を持っていることを予感させるものとはいえないだろうか⁵¹⁾。

V. おわりに

社会の理論は、現代社会を相対化する作業を通じて、物象化以後の社会への関心を高めている。「関係の第一次性」に基づいた「こと」なる社会を「こと」なる社会として理論の中に写し取ろうというその試みは、当然、社会の理論を必要とする道德性理論にも新たな眼差しを要求する。それは、単に、物象化理性に基づきつつも、現在最も進んだ道德性理論と見なされているコールバーグ理論に新たな知見を付け加えることで完了するようなものではなく、コールバーグ理論全体を新たな眼差しのもとで再措定することをめざすものである。もちろん具体的な主張はそれぞれ異なっている。物象化理性の枠内で作業を展開しているハーバーマスがコールバーグと親和的な位置を保持しているのに対し、世界観を異にする廣松はむしろコールバーグが看過した側面に焦点をあてている。そして、物象化という問題設定自体を拒否しているルーマンの試みは、道德の機能そのものを転倒させるという独創的なものとなっている。こうした試みがいずれも可能性に留まっている現状において、それらを安易に批判したり、統合したりすることは性急に過ぎるであろう。しかし、物象化理性以後の新たな道德性の総合理論の構築に向けた、開かれた議論が期待されることはいうまでもない。本稿で行なったささやかな作業が、そうした試みの一つになれば幸いである。

(指導教官 天野郁夫教授)

〈注〉

- 1) Kohlberg, L., Appendix. The Six Stages of Moral Judgement. In Kohlberg, L. Essays on Moral Development Vol. 1. Harper & Raw, Publishers, San Francisco, 1981.
- 2) Kohlberg, L., Moral Stages and moralization : The cognitive-developmental approach. In Lickona, T. (ed.), Moral Development and Behavior : Theory, Research, and Social Issued. New York : Holt, Rinehart & Winston. 1976.
- 3) アリストテレス『ニコマコス倫理学』高田三郎訳 岩波文庫 1971, プラトン『国家』藤沢令夫訳 岩波文庫 1976
- 4) J・ピアジェ『児童道徳判断の発達』大伴茂訳 同文書院 1977
- 5) 廣松渉『世界の共同主観的存立構造』勁草書房 1972 p.256
- 6) コールバーグ理論は、A・道徳性発達と社会の進化を相同的に捉えたモデルの提示、B・異なる発達段階の人間を内包しうる社会構造の提示、C・道徳性形成に作用する社会的要因の検討、D・コールバーグ理論に内在するイデオロギー性の指摘、E・コールバーグ理論を言説として捉えての道徳研究パラダイムの提示、の5点において、社会の理論と接合可能性をもっている。これら5点は個別にとりあげる価値を有するが、その作業はコールバーグ理論を正当な道徳理論と認めることを前提とする。しかし、社会の理論として読む以上、コールバーグ理論は相対化されなければならない、その正当性を前提とすることは避けねばならない。
- 7) 小林敏明「物象化」(今村仁司編『現代思想を読む辞典』講談社現代新書 1988) p.527
- 8) バーガー&ルックマン『日常世界の構成』山口節郎訳 新曜社 1977 p.151
- 9) N・ルーマン「法史と社会システム論」(河上倫逸編『社会システム論と法の歴史と現在』未来社 1991) p.330
- 10) 佐藤慶幸『生活世界と対話の理論』文真堂 1991 p.244
- 11) A・ホネット「アドルノとハーバーマス」大野達司訳(『ユスティティア(特集)時代と教育』ミネルヴァ書房 1990) p.304
- 12) T・W・アドルノ『美の理論』大久保健治訳 河出書房新社 1985 p.189
- 13) 大貫敦子「批判的理性の可能性への問い」(藤原他編著『ハーバーマスと現代』新評論 1987) p.84
- 14) 前掲書 T・W・アドルノ『美の理論』p.168
- 15) M・ホルクハイマー『理性の腐蝕』山口祐弘訳 せりか書房 1987 p.99
- 16) 前掲論文 大貫敦子「批判的理性の可能性への問い」p.83
- 17) J・ハーバーマス『コミュニケーション的行為の理論(中)』藤沢他訳 未来社 1986 p.159
- 18) J・ハーバーマス『近代の哲学的ディスクールⅡ』三島他訳 岩波書店 1990 p.543
- 19) 同上 p.605
- 20) J・ハーバーマス『コミュニケーション的行為の理論(下)』丸山他訳 未来社 1987 p.329
- 21) 同上 p.329
- 22) 廣松渉『もの・こと・ことば』勁草書房 1979 p.39
- 23) 小林敏明「役割としての他者と物象化」(大庭他編著『廣松渉論』ユニテ 1982)
- 24) 前掲書 廣松渉『世界の構造主観的存立構造』p.74
- 25) 廣松渉『存在と意味』岩波書店 1982 p.460
- 26) 丸山圭三郎『欲動』弘文堂 1989 p.13
- 27) 同上 p.13
- 28) 同上 p.67
- 29) 廣松は、分析的記述においては「言語」、表題のような彼の主張をシンボライズする場面では「ことば」と使い分けている。
- 30) 前掲書 廣松渉『もの・こと・ことば』 p.6-7
- 31) 木村敏『あいだ』弘文堂 1989 p.166. この記述は木村の廣松理論の理解に基づく。
- 32) ことばが事象の関係性を基底としているならば、役割は人間間の関係性を基底とする「こと」として捉えられるが、その紹介は別の機会に譲る。
- 33) N・ルーマン「システム理論の最近の展開」(土方透編『ルーマン／来るべき知』勁草書房 1990) p.28
- 34) ハーバーマスは、『コミュニケーション的行為の理論』において、物象化克服の可能性がコミュニケーション的理性とシステム分化に見いだせることを認めているが、システム論が物象化論自体を理論として克服していることを認めるには至っていない。
- 35) 正村俊之「パーソナリティー・システムの生成としての自我形成ルーマンの自己指示的システムに関連づけて」(『思想』No.747, 1986.9. 岩波書店)
- 36) 馬場靖雄・上村隆広『目的システムとシステム合理性』のあとがき(N・ルーマン『目的システムとシステム合理性』勁草書房 1990) p.337
- 37) 同上 p.338 馬場はルーマンの議論が脱物象化というテーマと無関係な論理構造を持つことを指摘している。その指摘は、本稿の指摘と矛盾するものではない。他方、大庭健は著書『他者とは誰のことか』(勁草書房 1989)のあとがき(p.347)で、自分の試みが、ルーマンと廣松を関連づけようとしたものであることを語っている。
- 38) ホルクハイマー&アドルノの議論は市民社会的道徳の欺瞞性の暴露という重要な意義を持っているが、コールバーグ以後という本稿の主旨によりここでは取り上げない。
- 39) J・ハーバーマス『道徳意識とコミュニケーション行為』三島他訳 岩波書店 1991 p.252
- 40) 同上 p.253
- 41) 同上 p.251
- 42) 前掲書 廣松渉『世界の共同主観的存立構造』 p.271
- 43) 廣松渉・小坂修平『歴史的实践の構想力』作品社 1991 p.76
- 44) Kohlberg, L. (1976) op. cit. Moral Stages and moralization. p. 40
- 45) Kohlberg, L., Continuities and Discontinuities in Childhood and Adult Development Revised Again. with Ann Higgins. In Kohlberg, L. Essays on Moral Development Vol. 2. Harper & Raw, Publishers, San Francisco, 1984. p. 440
- 46) N・ルーマン『権力』勁草書房 1986 p.196(注)
- 47) N・ルーマン『パラダイム・ロスト』土方昭訳 国文社 1992 p.14
- 48) 同上 p.15
- 49) 同上 p.19
- 50) R・シュペーマン「ルーマンによる哲学への挑戦」(前掲書N・ルーマン『パラダイム・ロスト』) p.54
- 51) 前掲論文 正村俊之「パーソナリティー・システムの生成としての自我形成」