

「差異の寄生者」としての個人——ルーマンを読む

村上 淳一

一 サヴィニーとロマン派

ディッ近代私法体系の建設者であり、私法以外の各法分野についても学説による体系化、および——一八七一年の帝国建設以降は——その体系に従つた諸法典の編纂を促し、ひいては明治以後の日本の法典編纂と法律学説の生成発展にも多大な影響を及ぼしたフリードリヒ・カール・フォン・サヴィニー(Friedrich Carl von Savigny, 1779-1861)が、若き日ロマン派の詩人クレーメンス・ブレンターノ(Clemens Brentano, 1778-1832)と親交を結び、クレーメンスの姉クリグンド(Kunigunde [Gunda], 1780-1863)を妻としたことは、よく知られてる。クレーメンスの妹ベッティーナ(Bettina [Bettine], 1788-1859)、マリーティーナの夫アヒム・フォン・ヘルリック(Achim von Arnim, 1781-1831)、「ディツのソッフォー」カロリーネ・フォン・ギュンダーローク(Caroline von Günderrode [Günderode], 1780-1806)等のロマン派詩人たちとサヴィニーとの交友関係⁽¹⁾も、人口に膾炙してゐる。サヴィニーが最初に教授職を得たマールブルク大学でかれの講筵に列したヤーコブ・カーリムのグリム兄弟(Jacob Grimm, 1785-1863; Wilhelm

Grimm, 1786-1859) や、サヴィイニーとの間の緊密な信頼関係についても、あらためて言及する必要はあるまゝ。『ドイツ法古事記』(Deutsche Rechtsaltertümner, 1828)をはじめとするゲルマン法研究により法学者としても一家を成したヤーコプ・グリムを、法学におけるロマン派の代表として位置づけることがであるとすれば、サヴィニーとロマン派との間に固い絆があつたと想像したくなる。

事実、サヴィニーは、一八一四年の「立法と法律学の今日的課題」(Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft)において、全ドイツ的統一法典の編纂を提唱するトーベー(Anton Friedrich Justus Thibaut, 1772-1840)の主張に反対すべく、法は言語と同様に民族の共通の確信と共に生成・発展するものだといふロマン派的言辞を用いてゐる。ところが、サヴィニーが法学者として実際に従事したのは、当時のドイツにおける民族の法的確信を探る仕事ではなく、千三百年以上前に東ローマ皇帝ユスティニアヌスの命により編纂された「ローマ法大全」の諸法規を手がかりとして利用しながら、すべての個人を平等な権利主体と認め、その自由な行為(とくに契約)によつて土地を始めとするすべての物を自由な流通に置くための抽象概念の体系を構築する仕事であつた。かりに、この仕事に携わつたサヴィニーを以て「歴史法学派」を代表させるとするならば、「歴史法学派はロマンティクが生み出したものではない」というヴィーアツカーの指摘に賛成せざるをえないであろう。ヴィーアツカーはこう言つてゐる。

「やはり歴史法学派に数えられる」ヤーコプ・グリムが生粹のロマン派であることは間違いない。また、歴史法学のそもそもその建設者「サヴィニー」がロマン派運動のリーダーたちとの人的つながり、不斷の意見交換によつて、かれらと幾重にも結びついていたことも、事実である。すなわち、若きサヴィニーは、ブレンターノ兄妹「クレーメンスとベッティーナ」およびアヒム・フォン・アルニムとの姻戚関係によつて、そしてマールブルク時代以来のヤーコプ・グリムとの師弟関係によつて、とくに「イエーナ系ロマン派(=前期ロマン派。ヴィーアツカーはヴァッケンローダー、ティーアク、シュレーデル兄弟、ノヴァー

リス、シェリングを挙げる)と対比される】ハイデルベルク系ロマン派「[=後期ロマン派。ヴィーアツカーはクレーメンス・ブレンター、アヒム・フォン・アルニム、ゲレス、グリム兄弟を挙げる]との多様な人的つながりを保っていた。けれども、サヴィニーの在りようは、このサークル「後期ロマン派」とは全く異質であつた。そうしたつながりは、まだ狭い範囲の文化人の間での親密な語らいや文通が盛んだったこの時代には、当然のこと、無くてはすまないものだつたのであって、サヴィニーは確かに、そのおかげで、ゲルマン法史学と提携した法学革新綱領を「民族精神に基づく法学」という旗印で飾ることができた。かれはまた、啓蒙主義的・革命的な自然法的法典編纂への反対論を、民族主義的ロマンティックの動機によつて支えることができた。しかし、……一九世紀初めに歴史と民族概念を精神科学に——それどころか民族の精神生活そのものに——君臨させたロマン派の二大発見、すなわち、有機的発展を探るゾンデを用いた歴史理解、および、文化と歴史の根源としての集団的な無意識ないし潜在意識(静かに作用する民族精神)の発見は、いずれも、サヴィニーによる法学革新に重要な関わりをもたなかつた。……サヴィニーは、むしろ、一八世紀から一九世紀への変わり目の「ヴァアイマルのゲーテによって代表される」ドイツ古典派に數えられてよい⁽²⁾。

だが、「有機的発展を探るゾンデを用いた歴史理解」と「文化と歴史の根源としての集団的な無意識ないし潜在意識の発見」を「ロマン派の二大発見」だとして、それがサヴィニーによる法学革新に大きな関わりをもたなかつたと断定することによりサヴィニーとロマンティックの——いわば内的な——関連を断ち切つてしまつてよいものだろうか。サヴィニーと、少なくともかれが親交を結んだロマン派の詩人たち(ヴィーアツカーのいう「後期ロマン派」からグリム兄弟とゲレスを除外し、ギュンダーローデを加えた、カール・ハインツ・ボーラーのいう「第二世代のロマン派」との間には、単なる友情関係にとどまらない共通の精神的前提、およびその背後にある社会構造的前提が見出されるのではあるまいか。⁽³⁾

【注】

- (1) ギュンダーローデとサヴィニーの交流を題材とする小説として、旧東独の作家クリスタ・ヴァルフの小説『居場所はない、あるいは』(Christa Wolf, *Kein Ort. Nirgends*, 1979)がある。なお、カール・ハインツ・ボーハーの『ロマン派の手紙——美的主觀性の成立』(Karl Heinz Bohler, *Der romantische Brief. Die Entstehung ästhetischer Subjektivität*, 1987)に依拠した村上「近代化と合理主義・反合理主義」(同『仮想の近代』一九九二年、所収)、および——村上論文に対する批判として執筆された——和仁陽「サヴィニー・ギュンダーローデ・クライスト——美のモデルネ対法のモデルネ?」(海老原明夫編『法の近代とポストモダン』一九九三年、所収)を参照されたい。
- (2) Franz Wieacker, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit*, 2. Aufl. 1967, S.361 ff.
- (3) フィード・カーラのロマン派理解は、ヤーコブ・グロム——セント・オルバーン・カーラー等の「第一世代のロマン派」——即ちはおぬしの、個性の主張において尖鋸化した「第一世代のロマン派」に当てはあるものではあるまご。サヴィニーとヤーコブ・グリムの歴史理解の違いがほとんど架橋不能である(村上「ヤーコブ・グリムとドイツ精神史」、谷口幸男他著『現代に生きるグリム』一九八五年、所収)のに対して、「第一世代のロマン派」の徹底した個性主張(ボーラーの「美的主觀性」とサヴィニーが構築した個人主義的法体系の間には、互いに裏表の関係があるところのが筆者の仮説である。その点、筆者は、ヴィーアッカーの見解の当否を吟味するためにはサヴィニーの著作や手紙を微細に亘つて分析し、当時の詩人・哲学者・法学者との複雑な影響関係を論ずる近年支配的なサヴィニー研究の手法をとらず、もっと田の粗い網で当時の社会構造の変貌とそれに対応する観念体系の変化を掬い取り、異質であるかに見えるさまざまの流れの共通の基盤を探る二クラス・ルーマンの研究によつて、右の仮説を根拠づけてみたい。実証的な歴史研究も何らかの枠組みなしですますことができないとすれば、時に枠組みを取り替えてみるのもよいである。「歴史家と作家は同じ記憶の泉から汲み上げたものか?、言葉という媒体によって仮想のテクストを形づくるのである」とハサウエヤル・ショトルアイスの指摘(後述一三頁)を参照されたい。

一一 帰属からの差異化へ

「差異の寄生者」としての個人——ルーマンを読む（村上）

一九九八年に没したニクラス・ルーマン（Niklas Luhmann）は、かれのシステム理論についての理論的著作——社会システムの一般理論としての『社会システム』（Soziale Systeme, 1984）、「分化」への近代の全体社会を構成する主要な機能システム（ゲゼルシャフトは社会と訳すのが普通だが、ルーマンは、機能的分化を遂げた社会と云うシステム「ゲゼルシャフト・システム」を、政治・経済・法・学術・芸術等のあらゆる機能システム「社会システム」から成るものとして）の「ゲゼルシャフトを（全体社会）と訳す」ということの「されば各種」としての『全体社会の経済』（Die Wirtschaft der Gesellschaft, 1988）、「全体社会の学術」（Die Wissenschaft der Gesellschaft, 1990）、「全体社会の法」（Das Recht der Gesellschaft, 1993）、「全体社会の芸術」（Die Kunst der Gesellschaft, 1995）、「全体社会の法」（Das Recht der Gesellschaft, 1995）——の他と、『社会学的啓蒙』（Soziologische Aufklärung, Bd.1-5, 1970-90）の題や論集の「シリーズをはじめ」として実に多くの著作を発表した。それらのなかには邦訳されたものもあるが、それも、ルーマンの業績の一部にすぎない。ところが、日本におけるルーマンの紹介がかれの社会学理論に重点を置いてくるために、かれの歴史社会学的考察が展開われて、『社会構造と意味論』（Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenschaftssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd.1-5, 1980-95）の「現代社会の構造」と「意味論」、「社会構造と意味論」を「近代の構造史と概念史」と読み替えれば、それが、ヤッター・ブルンナー（Otto Brunner）の『トーハルト・ブルンナー』（Land und Herrschaft, 1939, 5. Aufl. 1965）の「ヨーロッパ——の歴史と精神』（原著はNeue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte, 2. Aufl. 1968）及び著名な歴史

家オットー・ブルンナー、ヴェルナー・コントゥ、ラインハルト・コゼレックが編集者として名を連ねた『歴史基本概念辞典』(Brunner/Conze/Koselleck, Geschichtliche Grundbegriffe, Bd.1-8/1, 8/2, 1972-97)を批判的に継承する概念史として、じくに近代法史に多くの示唆を与えたのが知られるであろう。⁽¹⁾

『社会構造と意味論』第三巻（一九八九年）の第三章「個人・個体性／個性・個人主義」において、ルーマンは、

「**〔社会構造と意味論〕第三巻（一九八九年）の第三章「個人・個体性／個性・個人主義」において、ルーマンは、個人が一八世紀に入つてまで伝統的な個体の一種にすぎなかつたことを指摘している。難解な文体で展開されるルーマンの明快な思考を理解するために、誤解の危険を恐れず〔 〕の注解を加えながら読み進めてゆく」とにしよう。」**

「あらゆる個体は、分割できないものであつた。個体を部分に分解するなり、それは必ずや個体の破壊（部分が部分であることの破壊を含む）をもたらすであろう。」こうした概念は、とくに人間の個体性を念頭に置く関心によつて支えられたものだが、その関心が意味するところは明白であろう。人間の文字通りの「個体性」=不可分性、すなわち人間の実体の不可分性、靈魂の不可分性は、人間に——どんな形をとるにせよ——永遠の生命を保証するものであつた。分解されないものは滅びることもない。滅びるのは、複雑なもの、単純でないものだけである。したがつて、靈魂は、不可分であるゆえに不滅である。だからこそ、個々人は最後の審判において自己の責任を問われ、引き受けなければならぬ、と考えることもできたのである。……人間という個体にとつて幸せなどとは、こうした見方のおかげで、個人は、自己が他の個人から区別される特徴をどのようにして、何によつて身につけるかを、とくと考えずにはすんだ。一七世紀になつてもまだ、個人の何たるかは、他人との関係によつて、とりわけ出生身分、それによつて、また、属する国民・自己の家・その家の仕え、主君への忠誠義務によつておのずから決まるものとされていた。これらはすべて、個人を安定的で信頼できる存在と認めに足る材料であつた。……他人とのこうした関係は、比較の観点でも用いられて、貴族社会特有の卓越観念に対応するも

のとなつた。小説は、彼女は國中で最も名高く富裕な家柄の出だとか、彼女は宮廷一の美人だとかいつた特徴、時にはさらに（やはり他との関係における「好条件」^{コディション}を示すために）彼女は夫を早く喪つたとかいつた特徴を挙げるだけで済ませたのである。一五世紀以来よく見られるようになつた人文主義者の手紙のやりとりには、新たな個人主義の表現として贅沢が捧げられることが多いが、実は、そうした文通も古典古代の模範に従つて登場したもの、美辞麗句を並べ立てたものであつて、一八世紀に入つてからも遅くまで、お定まりの道徳を基準としていた。道徳が人格に関連することは当然であるが、その枠を超える人格について語られることはまずなかつた⁽²⁾（傍点村上）。

この枠を超えるためには、個人は（身分制的な）成層社会への帰属^{ショートライカッショーン}を拒否しなければならなかつた。個人は、身も心も成層社会の自然＝道徳と一体化する完形成^{ベルエクワイオール}をめざすことをやめて、差異化（疎外）^{エクスクルージョン}のことになる。差異化の図式は、まず一八世紀に、自然と文明（自然状態と文明社会）の差異^{ディフエレンツ}といふ形となる。これによつて、個人は、自然的な道徳を批判する立場に立つとともに、所有者として立ち現れる。

「自然状態においては誰もが独力で「実力行使に訴えながら」生きていた。これに対して、文明によつてもたらされた相互依存関係は、「実力行使を排除して互いの所有を保障する」秩序づけを必要とする。いまや所有者となつた個人は、法的・経済的な相互依存関係のネットに絡め取られる。個人は所有によつて独立化すると同時に従属化し、自己の欲求と享樂を高めると同時に自己自身から疎外される。自然状態は、その自由・平等・純真とともに、呼び返す術もない。……文明社会は、自己的もつ手段「國家権力」によつてのみ自己の欠陥「実力を奪われた成員の不安」に対処することができる。不正を生み出す法を用いてのみ自己の不正に対処することができる「法は、自由を制約することによってのみ自由の侵害を防止することができる」。個人は、貧富を問わず、このメカニズムに絡め取られる。……結局のところ、人間は、獨立^{ソングヘンギ}であるという幻想への従属^{アブヘンギ}状態で生きることになる。全体社会は、自分は自由だという個人の思い込みを妨げずに、個人を奴隸化する。個人が所有者

となることによつて、平等の実現は政治的目標たりえないものになる「成層社会」においては、たとえば貴族という社会層の成員は基本的に平等な状態にあり、だからこそ「比較の観念」の下で「貴族社会特有の卓越観念」が生まれることにもなつた。貴族と非貴族とは、そもそも比較しようがない。平等は個人の状態について実現されるのではなく、全体社会（それは「もはや成層化されていない」という意味で）国家と同じことである）に対する個人の関係「現実の状態の如何を問わず個人として無差別に扱われること」についてのみ実現されるものなのだ〔関係の平等、機会の平等〕。所有を基礎として自己を個別化する者（経済的成功によって自己をアイデンティファイする者）は、それを可能にしてくれる全体社会から距離をとる「直接的な（状態の平等）ではなく間接的な（関係の平等）のみを求める」場合にのみ、そうすることができる。全体社会の側から見れば、正しいといたる判断を基礎づけるのは、やはりこの距離をとった「一定の枠内での自由な活動を保障する」関係だけであつて、諸個人の具体的な状態ではない。正義とは所有の保障に他ならない。その意味で、「万人のための正義とは各人を鼓舞することだ」（Boesnier de l'Orme, *De l'esprit du gouvernement économique*, 1775, S.55）とされた。「各人を鼓舞すること」とは、諸個人の「個性」から距離を保つてその個性を尊重する」とである。これは、万人の「状態の平等」の下では許されないとであろう。

しかし、「自然から差異化された文明社会における」〈関係の平等〉は、「文明社会内部における差異化としての」不平等すなわち貧富の差異をもたらさざるをえない。……政治は、自由放任の態度をとるべきものとされる一方で、貧富の差異が極端に及んで仕事と分業を脅かすことのないように留意しなければならない。そこでは、貧富の差異は、自然状態から差異化された文明を定義づけるものとされる。貧富の差異との関連で、アルバイトは、セール(Michel Serres, *Le parasite*, 1980; dt. Übers., 1982)のいう〈閉じ〉められ締め出された第三項としての寄生者なのだ。それは、貧富の差異が明確化されたおかげで「貧富の何れからも締め出され、差異に閉じ」められたフィクショナルな第三項として】差異に寄生する。仕事する者「アルバイト」

ての個人」は、享樂する者、欲求を実感する者「それによって、自分自身であるという実感をもてる者」と違つて、自分自身ではない。かれは、貧富の差異の寄生者という機能を引き受けることによって、自己から疎外される。かれは、「自分の実感の外で」出現してくる社会秩序、貧富の差異にもかかわらず保たれる社会秩序の実現に、「知らず知らずに」ひと役買う。その社会秩序を、かれはもはや、自分の自己準拠性⁽¹⁾の実現として「成層社会におけるそれぞれの層の完結性の反映としての個人の自己完結性⁽²⁾」個体性⁽³⁾に対応するものとして受けとめることができない。〈閉じこめられ締め出された第三者〉として、かれは別の論理「成層社会の論理」⁽⁴⁾ではなく、機能的分化を遂げた近代社会の経済システムの論理、「法システムの論理」の世界に生きるわけだ。いわば経済の枠内でのこうした話に——仕事をすれば実際に富裕になれるわけではないという理由で、または、仕事は疎外を生むだけで個性化をもたらすわけではないという理由で——満足できないなら、寄生的な「差異を離れた仮構の第三者としての個人たることに甘んずる」解決から、弁証法的な「差異を超克する」解決に飛び移るしかない。貧富の差異の背後に浮上するのは、国家または革命である。「分割されない実在としての」個人である可能性を奪われた個人についての最終責任「成層社会の崩壊を前提として、個人を再び分割されない実在」倫理的存在たらしめる窮屈の責任⁽⁵⁾を、国家に負わせたのがヘーゲルであり、革命に負わせたのがマルクスであった⁽⁶⁾。

成層社会における「状態の平等」は、もとより、「関係の平等」に対する批判として後に登場する文字通り「万人の状態の平等」ではなく、成層社会のそれぞれの層における状態の平等（ルーマンのいう帰属⁽⁷⁾を前提とする平等）に他ならないが、その意味での「状態の平等」に代えるに「関係の平等」（ルーマンのいう疎外⁽⁸⁾を前提とする平等）を以てするこの転換は、かつてゲオルク・ジンメルが「量的個人主義」（ないし「單子性の個人主義」）から「質的個人主義」（ないし「唯一性の個人主義」）への転換として叙述した、啓蒙主義からロマン主義への移行に対応するであろう。そのかぎりで、一九世紀初頭のフランス民法典、オーストリア一般民法典に引き続き、『現代ローマ法体系』において「

一般的権利能力」を承認することにより経済社会としての文明社会^{ツイヴァイルグゼルシャфт}に明確にしたサヴィニーの体系（契約の自由も、自由な所有権も、「関係の平等」を前提とする）は、なお成層性を克服しえなかつた啓蒙主義ではなく、成層性からの脱出を実践しようとするとするロマン派の側に立つものであつた。もつとも、「関係の平等」の原理は、個人を成層社会への帰属から解放すると同時に、少なくとも経済に関するかぎりで（そして経済を裏打ちする実定法に関するかぎりで）個人をシステムに「帰属」させることになる。古い帰属からの解放が、新たな帰属によつて購われ、寄生者^{パラサイト}としての個人は「別の論理の世界に生きる」しかなくなる。しかし、まさにこうした展開と重なりながら、ロマン派の美学が展開されることになつた。

「幸いなことに、これ「関係の平等」は、一八世紀が個人「の解放」をめざして歩んだ唯一の道ではなく、これとは別の第二の理念展開が見られた。それはやはり、帰属する層から距離をとり、個人が自分自身は何であるかという問題についての情報を得ることができるように、一つの差異化図式を用いるものであつた。その理念展開を見せたのは、作品とくに芸術作品についての判断であり、やがて芸術理論すなわち美学である。所有が（協力であれ競争であれ抗争であれ）人間の活動を要請するのに対し、ここで物を言うのは、まずは感性であり、受容力・判断能力であり、違いを見分ける能力であり、〈心〉の感受性である。……個人は、普遍性^{アルガマイネス}と特殊性^{バシティレス}の差異の寄生者^{パラサイト}「差異があるおかげで、差異を統合できるかのように見せる者」として、普遍性と特殊性の不一致から自己の個性を獲得する。まずそれを判らせてくれたのが、芸術作品であつた。芸術作品は一回性「個別性」において自己の美「単なる特殊でも普遍でもないもの」を主張し、それを示すことができる。この思考は……生命体にあてはめられて、生命体とは全体と部分の関係が個別性の形をとつたものであり、それだからこそ生きているのだ、とされた。ついには、超越論的な「=経験的に理解することのできない」^{ベイヨント}主体概念が案出され、〈個人とは特殊的な个体における世界である〉とか、〈個人とは世界の主体である〉とかいった極端な定式を可能にした。そこから、〈世界は主

体を個人「不可分な全一体」にする」ということにもなる。世界は、別の全体の部分として把握することのできない唯一の全体なのだから。こうした個人は、さらに、「何らかの層への帰属を示唆する」趣味をも超えて、既成の美の基準の上に立つ。もつと徹底すれば、個人は、社会の外にしか存在しないポジションから趣味に基準を与える天才として自己を理解する。
……それにもかかわらず、個人とは、普遍性と特殊性の差異に寄生する者「フィクショナルな概念」である。個人は普遍性でも特殊性でもなく、「両者の差異に」閉じこめられ、「両者のいざれからも」締め出された第三者、要請された「フィクション」としての】第三者たるにとどまる。個人を説得して、〈超越論的主体が個人自身の自我なのだ、個人本来の自我なのだ、個人の自我の自我なのだ〉などと言つて聞かせても、無駄である。ロマン派の人々には、それ「こんな言い方をしても無意味であること」が判つていた。普遍性と特殊性の差異との関係での個人の論理的地位如何という問題は、ロマン派にとつての課題（個性の定義に関わる問題と言つてもよい）であり続けた。やがてマルクスが、個人が貧富の差異の寄生者でもあるとされるかぎり、つまりアルバイターとされるかぎり、この問題は解決不能だとするに至る⁽⁵⁾。

もとより、ルーマンは、マルクスとは違つて革命による差異の超克「人間的解放」が可能だと考えるわけではない。個人を貧富の差異の寄生者とする経済システム・法システムの外に視点を求めて、個人は結局のところ、「差異の寄生者」としてのフィクショナルな構成物にとどまつたというのが、ここまでルーマンの論旨であろう。そして、「差異の寄生者」としての自己理解にこそ、サヴィニーとロマン派の詩人たちとの親交が偶然ではなかつた所以があると思われる⁽⁶⁾。

【注】

(1) 法史学者のミヒャエル・シュトルアイスは、一九九七年にハイデルベルク大学で行つた講演に基づく小冊子「人工物と

しての法制史——〈概念〉と〈事実〉の不要性について」において、ローマ法ないしゲルマン法に「隠れた理想主義的的前提」を見出したロマニステンとゲルマニステンの伝統的法史学にとつて概念史がもつたインパクトを、こう述べている。「面白いことに、変化は一九六七年頃に集中して起こった。一九六七年、エーリヒ・ロートハッカーの『概念史雑誌』に一つの大プロジェクトが並んで予告されている。その一つがヨーアヒム・リッター編の『哲学の歴史辞典』であり、もう一つがオットー・ブルンナー／ヴェルナー・コンツェ／ラインハルト・コゼレックの『歴史基本概念辞典』である。……リッターが〈概念の歴史〉を目指したのは、哲学とは確かな結論の探求というよりは歴史的過程の展開（不斷に哲学すること）であると考えたからであり、これによつて、かれは無歴史性と歴史的相対化のいずれにも偏しない中道を歩もうとしたのだが、その問題設定はあまりにも哲学的であつて歴史的ではなさすぎた」。「同じ一九六七年に始まつたのが、『歴史基本概念辞典』——ドイツにおける政治的・社会的な用語の歴史語彙』編纂の仕事である。これは、その開始からほぼ二五年を経て、最近ようやく完結を見た。リッターの場合と違つて、これは〈歴史的な〉企てである。この辞典は、一七五〇年から一八五〇年にかけての、後代に多面的な影響を及ぼしたあの輝ける移行期（盛行期）における用語法の変遷を、とくに重要な〈概念〉について記述しようといふものである。取捨選択の基準は、近代にとって〈重要〉と思われる概念といえるかどうかであつた。そして、政治的・社会的な〈意味〉だけが関心の対象とされた。記述がめざすべきは、関連語群の〈意味〉の分析によつて歴史の〈現実〉をとらえるにあるとされた。意味の遷移は、政治と社会の世界における遷移の信号とみなされた」(Michael Stolleis, Rechtsgeschichte als Kunstprodukt. Zur Entbehrlichkeit von "Begriff" und "Tatsache", 1997, S.10 f.)。

むつとも、ショルアイスは、『歴史基本概念辞典』の方法について不満をもたないわけではない。まず、語と概念を区別して、語が一義的たりうるのに對し概念が多義的であり、解釈によつて〈意味〉を探る可能性を残すという捉え方が、批判される。語も多義的であることにかけては概念に劣らないから。次に、語と事物（事実）とを対置する態度が批判される。「言葉においてのみ、歴史は精神的構成物として成立する。われわれが経験し把握する世界は、言葉によつて構成されるものだから。……したがつて、歴史記述は、言葉の〈背後に〉存在する現実に直接通ずる道ではない。そ

れは、言葉によって（のみ）伝えられるメッセージを、言葉によって捉えるものでしかない。……過去の現実の社会的構成としての歴史が言葉によってのみ理解できる——それどころか、言葉によってはじめて本当に産み出される——ものだとするなら、歴史記述とフィクションの境界も曖昧たらざるをえない。……歴史家と作家は同じ記憶の泉から汲み上げたものから、言葉という媒体によって仮想のテクストを形づくるのである。……そうだとすれば、「確かな歴史記述と創作された物語の」違いは、史料によってチェックできるかどうか、騙すつもりで何でも一緒にしたりしないという学問的廉直の命ずるところに学問的に従うかどうか、という違いに還元される。作家の方がより良い歴史家だったというところになる例も多い。むろん、歴史家の方が信頼できることもある。それは、たとえば、主観的な時代体験がどれほど思い違いでありますか、表面上の因果関係がどんな思い違いをもたらすことがあるかを、示せる場合である。だが、両者ともそれぞれの世界を「創造する」こと、正確な証明可能性とは異なる（眞実）を基準として用いることに、変わりはない（Stolleis, a.a.O., S.14 ff.）。さまざまの概念について往時の意味内容を明らかにすることができれば、その時代の現実が正しく理解されるはずだという前提が、シユトルアイスによって批判されるわけである。

ルーマンもまた、すでに『社会構造と意味論』第一巻（一九八〇年）の第一章「社会構造と意味論的伝統」において、歴史家が「歴史的・政治的な【概念の】意味論」と取り組んだことの意義を認めた上で、その成果に疑問を呈している。「学術理論さえも含めた文筆文化における重要な諸概念もまた、特有の歴史性を免れない」ということは、従来よりも一層明白になった。……しかし、そのことがどんなに明白であるとしても、全体社会システムとの何らかの関係を前提とするない歴史性はありえない（さもなければ、歴史性とは何のことか理解できない）。そこで、社会構造の変化と概念史なし理念史の関連如何という問題と取り組まざるをえなくなる。しかし、この課題についての方法的または理論的に一応満足できる解答は、まだ見出されていない。「マンハイム以来の」知識社会学の遺産を受け継いだ歴史家たちは、理論的ガイドラインを欠く詳細な事実探求という仕方でこの課題と取り組んだのである。そのさい、意味論的複合は、歴史と共に変化する事実とみなされる。それによって得られるのは帰納的一般化であった。すなわち、その一般化には、あれやこれやの問題解決の歴史的過程を操る問題連関を明らかにするものと、もつと深いところにある意味論的構造を明らかに

して歴史的変遷が偶然ではないという印象を与えるものとがあったが、後者の場合も、その変遷の記述は、変遷についての理論的な説明を志すものではなかった。その代表的な例が、「旧世界の解体と近代世界の形成」に関する意味論の変遷を明らかにしようとする『歴史基本概念辞典』の問題設定である。そのさい、こうした変容は民主化とか可変化とか、イデオロギー化とか政治化とかといった観点で捉えられ、相互に関連づけられた。しかし、伝来の観念が相互に関連しながらそうした根本的変容を遂げた社会構造上の条件連関については、推測の域を出ず、十分な説明はなされなかつた。社会学理論はまだそこまで進んでおらず、歴史学は、かの転換期における事実への接近の道を開くフランス革命とか近代国家とか市民社会とかいった概念を頼りにするしかなかつた」(Luhmann, *Sozialstruktur und Semantik*, Bd.1, S.13 f.)。

これに対してもシステム理論の立場から、フランス革命や近代国家や市民社会といった概念を通底する、より抽象度の高い社会構造の変化(成層的)と身分制的に分化した全体社会から、政治や経済や法などの機能とに分化したさまざまの社会システムから成る全体社会へ)が、いわばその論理的帰結として意味論的变化をもたらすというのが、「社会構造と意味論」におけるルーマンのテーマなのである。

(2) Luhmann, *Sozialstruktur und Semantik*, Bd.3, S.175 f., 178. そのような成層社会においては「[独自の個性によつて]原理的に他人を寄せ付けないポジションがあつたわけではない。特別の手柄や運命、武勇や禁欲や神の摂理によつてのみ得られるポジションはあつたが、個人とは比較を超えた唯一無二のものだ、とされるることはなかつた。『^{アバランチ・ド・ザ・ラリ}の愛』は軽薄なこととされた。ラファイエット夫人の小説のヒロイン、クレーヴの奥方が『独自の愛』(たゞし、それは、依然として『独自の愛』により特徴づけられた社会的関係を意味した)をめざして挫折したのは、そのためである。個人にとって、個性とはすでに与えられているものであり、自分が唯一無二であることを実証することによって贏得なければならないものの、贏得されるものではなかつた」(Luhmann, a.a.O., S.182)。クレーヴの奥方は小説の上では一六世紀の物語とされているが、作者ラファイエット夫人が一七世紀の宫廷社会における許されぬ恋を描いていることは明らかである。その一七世紀において、「個人の何たるかは、他人との関係によつて、とりわけ出生身分、

それに出身地によつて、また、属する国民・自己の家・その家の仕える主君への忠誠義務によつて決まるものとされた」。「他人とのこうした関係は、比較の観点でも用いられて、貴族社会特有の卓越観念に対応するものとなつた。小説は、彼女は国中で最も名高く富裕な家柄の出だとか、彼女は宫廷一の美人だとかといった特徴、時にはさらに（やはり他との関係における〈好条件〉を示すために）彼女は夫を早く喪つたとかいった特徴を挙げるだけで済ませた」というルーマンの指摘の理解を容易にするために、生島遼一訳『クレーヴの奥方』から引用しておこう。

「……ヌヴェール公もまた戦場の功名と務めた数々の栄職によつて一生を輝かしくしている太守であつて、もう老人であるとはいえ宫廷ではやはり華々しいひとである。公に三人男の子があつて、それぞれ美男子だつた。中でも次男のクレーヴ殿といわれるのはこの継いだ名譽ある名にふさわしい立派な青年なのである。勇敢で鷹揚でしかも若さに似ぬ慎重な性質だつた」。「そのころ宫廷に一人の美しい女があらわれて、たちまちそこの人々の眼を惹きつけてしまつた。美しい容姿には見なれているそういう場所でなお感嘆されたくらいため、その完璧の美しさも想像できようというものである。そのひとはシャルトル侯と同じ家系で、フランスの国内では有数の立派な相続人であつた」。この美女が「クレーヴの奥方」になつた後、ヌムール公との秘めた恋の物語が展開されるわけであるが、「このヌムール公といふひとこそ全く自然のつくつた傑作といつていよいであつた。欠点といつては探しよがない。強いていえば最も容姿の整つた美しい貴公子だということが一番感心しない点だというより仕方がないほどである」。病に伏したクレーヴ殿が奥方の貞操に疑惑を抱きつつも結局は潔白信じて亡くなつた後、奥方はヌムール公の求婚に心を動かされながらも亡夫への忠実を守り続ける。「クレーヴの奥方は……一年の半ばは修道院に、その残りは自邸で過ごすのだが、その閉じこもつた淨らかな生活は最も厳肅な僧院にも見られないようなものであつた。こうして奥方の一生は、それはかなり短いものだつたが、ほかに類いのない貞淑の鑑としてたたえられたのである」。

所与の道徳や趣味を規準とする「××の鑑」の観念が残存するかぎり、つまり身分制的な帰属を前提とする卓越性が求められるかぎり、「個性の尊重」は中途半端にとどまるということであろう。ちなみに、一世代前までの日本の結婚披露宴では、この手の美辞麗句を連ねたスピーチを聞かされること多かつた。

(3) Luhmann, a.a.O., S.196 ff. 「独立であるところ幻想」が幻想であることを知りながらその幻想をフィクションとして使用できる場合、個人は完全な「奴隸化」を免れることができる。ルーマンがいって「アルバイター」は——「一ゲルとマルクスが引き合ひに出されてゐることからも明らかのように——経済社会としての市民社会を構成する市民を中心とする概念であり、いわゆる労働者に限定されない。「個人は、貧富を問わず、」の「経済社会＝市民社会の」メカニズムに絡め取られる」(ルーマン)。アルバイターを「労働者」ではなく「仕事する者」と訳したのは、そのためである。なお、ミシェル・セール(及川復／米山親能による邦訳『寄食者の論理』がある)の引用にもかかわらず、ルーマンは、「閉じこめられ締め出された第三者」としての「ペラジット」というセールの表現を、セールの文脈で用いてゐるわけではない。

(4) Georg Simmel, *Grundfragen der Soziologie*, 1917. 2.Aufl. 1920, S.101 f. 村上「ゲオルク・ジンメルにおける個人・社会・文化」(北岡輝夫他「古代ローマ法研究と歴史諸科学」、一九八六年)をも参照されたい。なお、ルーマンは、啓蒙の個人主義について次のように論じてゐる。「すでに見たように、かつて「自然と文明」という差異化図式の登場以前に」個人を個人たらしめた「救済と劫罰」という差異化図式は、救済をめざす努力が個別化され「個人的な信心運動」、特殊宗教的な帰属においても新たな形式が登場し「日常生活との結びつき」、第二の動機が問われはじめ「信心は見せかけではないか?」、いじへして社会的コミュニケーションに伴う諸問題が出現するに及んで、効力を失つた。一八世紀の啓蒙された人々は、地獄という観念を棄て、「もしかすると劫罰を受けるかもしけない」といふ——一七世紀においては無神論者でさえ抱いていた——心配やえ持たなくなつた。そして、個人は差別なしに善くなりうるものとされた。しかし、啓蒙主義の表層でそう言えただけのことであつた。地獄が無いなら自動的に善へと進むことになる、というだけのことであつた。それは、〈救済と劫罰〉の差異化に取つて代わる新たな差異化「個性の発見」をもたらしたわけではなかつた」(Luhmann, a.a.O., S.194 f.)。

(5) Luhmann, a.a.O., S.200, 207 f. 法的判断を普遍性と特殊性の媒介としている、法律学生に対して正しい媒介を実現するために「教養」を身につけること、「判断能力としてのリーガルマインド」の涵養に努めるといふ、「えらぶ芸術家」

と同様に尊敬される「えらい裁判官」になることを要請する類の、人口に膾炙した法学教育論は、没個性的な裁判官「層」への「帰属」を前提として「裁判官の鑑」たることを要請する『クレーヴの奥方』流の、ロマン派以前の道徳主義に近いものなのか、それとも、ロマン派的に、「社会の外にしか存在しないポジションから趣味に基準を与える天才として自己を理解する」裁判官像を指向するものか。

(6) 啓蒙主義的な「自律的個人」から出発するのが近代（法学者の口にする近代）だというなら、ロマン派の「美的モデルネ」はもとよりサヴィニーの「法のモデルネ」もまた、「ポスト近代」だったということになる。かつて筆者が「近代化と合理主義・反合理主義」で試みたのは、啓蒙主義的に理解されたサヴィニーの近代とロマン派の「ポスト近代」の対比であつた。本稿は、サヴィニーにおける「ポスト近代」の指摘による、前稿の補正を意図している。

三 「キャリア意識」と「要求的態度」

成層社会の伝統を維持してそれぞれの属する層の鑑かがみたるべきことをめざす（少なくとも、そうした鑑を礼賛する）個人が依然として見られるにもかかわらず、そして、超越論的な（尤もらしく聞こえるだけでその構造の解明に至らない）「主体性」確立の要請が繰り返されるにもかかわらず、自分が「差異の寄生者」に他ならないことを多かれ少なかれ自覚するに至つた個人は、「普遍性と特殊性の差異との関係での個人の論理的地位如何」という問題を解くために、終わりを知らぬ旅に出る。

「いまや個人には、自己の個性によって——つまり自己をすべての他者から区別するものによって——自己をアイデンティファイすること【これが自分だ】と言えること】が期待される。自己観察と自己記述は、もはや社会的な地位とか所属とか帰属とかに頼ることができず「現代の日本ではどうか?」、せいぜい外面的なこととしてそうした関係を引き合いに出せるにすぎない。……これは、何よりも、統合されたコンテクスト【たとえば、所属する家族や企業や役所】ごとに、すべての行動

についてメンバー全員が見習うべき「鑑」があること】ではなく多元的^{かがみ}なコンテクストにふさわしく行為し生活する者「親の願いに反して勉強よりもゲームに熱中する子、自社製品を使わずに海外ブランドを愛用する会社員、勤務する役所が秘密にしている情報をマスメディアに流す公務員、等々」として、自己^{じこ}を理解するということである。個人は、「多元的な」世界を相手としながら、世界からの差異化によって、自己^{じこ}のアイデンティティー「個性」を示すしかない。このようなものとして考えられる個人は、「多元的で複雑な」現実の世界はどうなつてているのかという難問に直面するばかりでなく、「そのような世界から、それぞれの関係ごとに差異化される」自己^{じこ}についてのさまざまな問題と取り組まざるをえないことになる。自我によって世界が規定される「関係ごとに、自我による差異化の線引きがなされる」とともに世界によつて自我が規定される「自分で差異の線引きをした自我が、世界からの絶えざる刺激によつて線引きの修正を迫られる」という循環によつて、個人は、未完結であるばかりでなくそもそも完結不能なプロセスとして、すなわち自己^{じこ}の内部で無限に続く追求・生成として、また、せいぜい断片的な「一時的・暫定的な」形をとるにすぎない存在として、自己^{じこ}を理解することしかできない。これは、「一八世紀末から一九世紀初頭の」ロマン派の文脈では当然のことであつて、とくに斬新な見方ではなかつた。しかし、ロマン派の見方が一時ものを言つたとしても、それが思考としての新鮮味と魅力を失つてからは（ロマン派的世界感覚は速やかに消え去る）、個人はそれぞれ自分で問題と取り組むしかなくなつてゐる。すなわち、世界との循環的な関係において自己^{じこ}決定する個人は、自己^{じこ}が背負い込む省察の重荷にどう対応すればよいのかと問わなければならぬ。^{ガゼルシャフト}全体社会はこう教えてくれるであろう。「自分で追求する努力を怠らない者に、われわれは負担を課すことができる」「天は自ら助く者を助く」の反対⁽¹⁾!」と。

負担を課せられた個人は、どのようにして、全体社会のなかで自己^{じこ}の個性ないしアイデンティティーを主張するという課題に答えてゆけるのか？ ルーマンは、右のような「自我と世界の循環」を中断し、非対称化^{アシメトロレン}する「重みを自我にかける」方途として、時間的次元では「キャリア意識」を、また、システム／環境の文脈では「要求的态度」を、例

示する。まず、前者についてのルーマンの所論はこうである。

「キャリア」というものが、社会的に見て登場せざるをえないのは、生まれも、家庭の^{しき}模も、属する社会層も、もはや、ノーマルな人生を期待できるための決め手にならないからである。むろん、思ひがけない運命に襲われることは昔からあった。しかしそれが、社会が何とか対応できる領域で起こることは稀であった〔運命として諦めるしかなかった〕。だが、「選択を許さない」成層的分化から「さまざまの機能システムごとに選択を要請する」機能的分化への移行によつて、事情は一変する。運命は、外部からの脅威、とりわけ社会にとつての脅威からどのように自己「自分が帰属する層」を守るか、という問題ではなくなる。運命とされてきたものは、いまや、（どちらが主であり従であるかは別として）自分の選択と他人の選択の組み合わせによって選び取られた出来事の連鎖から生じた結果だということになる。……それに対応した時間モデルが、キャリアと呼ばれるものである〔官庁や企業で出世することばかりではなく、ノンキャリアもキャリアであり、もちろんパートで働くこともキャリアである〕。……ゼロ・キャリア「片隅で安穏に暮らすこと」を選ぶことも可能だが、それもまたキャリアである。その選択も、やはり「キャリアが一般的な生活形式になつていてるといふ」構造のなかでの選択なのだから。ゼロ・キャリアも、キャリア上のチャンスを「それを捉えないと」という形で、たとえば榮転を辞退することによつて「確認するもの、個人史が不確実性「多元的で複雑な世界」」のなかで「選択の連鎖として」展開されることを裏付けるものである。ゼロ・キャリアも不確定的なものであつて、いつかは「出世をめざせばよかつたとして」悔やまれるかもしれない。キャリアは、「成層社会、とくに貴族社会における」^{プレジール アンニギ}快樂と倦怠を追い払い、それに取つて替わつた。そして、キャリアは、快樂と倦怠以上に、時間次元において自己のアイデンティティを見定めるために役立つ。キャリアのおかげで、個人は——個性を失わずに、すなわち高次の全体に組み込まれることなしに——（キャリア 자체が重要な出来事のフィードバックを予定している「=選択のアウトプット（結果）が次の選択にさいしてインプットされる」にもかかわらず）時間を遡つて振り出しに戻すことのできない非対称的な形式

「個性」を獲得することができる⁽²⁾」。

ここでルーマンが言う「キャリア」が現代日本の「キャリア」と異質であることは明らかであろう。ノンキャリアから隔絶した「キャリア」は、むしろ成層社会に適合する一種の「疑似貴族」であつて（天は人の上に人を造らず、人の下に人を造らず）は、せいぜい名門校受験まである）、だからこそ、パートのキャリアもゼロ・キャリアも「キャリア」となる現代においては、ますます鋭い批判に曝されることになる（「ゴー・フォン・ホーフマンスター／リヒアルト・シュトラウスのオペラ『バラの騎士』」「一九一一年初演。舞台はマリー・ア・テレジア時代（一七四〇—八〇）のヴィーン」）は、貴族の鑑⁽³⁾どころではないオツクス男爵と自分の娘ゾフィーとの縁組の成立をめざす市民ファニナルの熱望と、その――一〇世纪初頭から見た――時代錯誤を題材にしたものだが、ファニナルの涙ぐましい努力は、現代日本の「キャリア」信仰、およびそれと連動する受験教育を連想させる）。「ロースクール」を現代日本に移植しようという構想も、日本社会に根強く残存する成層的構造を市民の司法参加等によって打破する試みと結びつかないかぎり、結局は「疑似法服貴族」を生み出す時代錯誤の改革に終わり、それぞれのアイデンティティを見定めるために「キャリア」に敏感になつた市民による「キャリア」批判を増幅させる結果となるであろう。「疑似法服貴族」の道徳的訓育によつて完⁽⁴⁾成を求め、多数の「法曹の鑑」を得ること、それによつて機能的分化のなかでも疑似身分制的な砦を維持することが可能だといふなら、それは一つの解決かもしれないが、持続的な成功の見込みはないと思われる。万人の信頼をかち得る天才としての「えらい裁判官」の登場を待つことは、それ以上に非現実的であろう。

ルーマンは、次に、システム／環境の関係において非対称化をもたらす――つまり、「心的システム」としての個人に重みをかけ、その自己主張を展開する――「要求的態度」についてこう論ずる。

「アイデンティティー概念「自分が自分であること」と差異化概念「自分が他人と違うこと」の間に「鶏が先か卵が先かを問えな

いような】自己準拠的・循環的な関係があるにもかかわらず、全体社会がまず「アイデンティティの確立」を求めるにによって個性化を促すか「日本型。〈主体性の確立〉」といふ曖昧な概念は、差異化を前提としない〈和〉の世界で唱えられることによって成層社会の構造に組み込まれる」、「差異化」を求めることによってそうするか「欧米型」は、大きな違いである。情報の獲得と加工は、すべて差異化を前提とし、その差異化から出発する「他人と違った発想・行動からのみ、情報は生まれる」。……人は、どんな状況においても、尊敬や注目や欲求充足や同意等々をめざす自己の要^{アンシュラント}求が満たされること、満たされないことを体験する。……これに対して、自分が個人だということ、個人としての自分のアイデンティティを主張するということと「自己の〈主体性〉」をアピールしてみても、それだけでは何の役にも立たない。なぜなら、人は、自分のアイデンティティによってどんな情報を得ることができるかを知るために、差異化「自分はこの点で他人とは違うと言えること」を必要とするからである。……要するに、名前をもつこと、あるがままの存在だということ（伝統的な言い方によれば、どんな生まれかということ）だけではもう足りない。要求という形をとつて示されるのは、自分はこういうものとされているが、そうではない、ということである。……そのような欠如感なしには自己のアイデンティティについて省察することになるまい。また逆に、省察が、自分の本来の姿と、仮の姿との差異としての欠如感を生み出すのである。個性とは不満のことである⁽³⁾。そうだとすれば、「個性的であれ」ということは、「不満を述べよ」というに帰着する。「不満を口にせずに辛抱せよ」ということは、「要求を出すな」と言うことであり、「個性を殺せ」ということであつて、「不満を述べずに個性的なアイディアを出せ」というのは、明らかなパラドクスなのである（もちろん、不満が個性的なアイディアの十分条件だというわけではない）。しかし、各人が個性的になり、それぞれの不満を訴えて要求の実現を図るとすれば、全体社会の秩序を構想することは困難にならざるをえない。

「極端な例を考えてみよう。各個人は自分が——しかも自分だけが——他人から認めてもらうことを期待できるものとす

る。各人は自分の要求を自分で決めることができる。しかし、その要求の相手も、同じ自由を要求する。各人は、あらゆる他人がそれぞれ自分の世界、自分の利益、自分の楽しみを自分で決めるることを承認し、受け容れなければならない。他人が「自己決定権」をもつことは誰にも否定できないが（それが、「自己決定権」というものだとされているではないか）、その一方で、誰でも、他人の要求を承認するか拒否するかを決める完全な自由をもつ「たとえば、自己決定権による輸血拒否を認めるなら、輸血を拒否する患者に対する治療拒否——職業上の医療義務に優先する——人間としての医師の自己決定権として認めなければならぬかもしない」。これは、全体社会にとつてどんな結果をもたらすであろうか？

①まず、こうした状態においては、要求はますます組織「＝装置」^{アーバン}、国家、自治体、行政官庁、裁判所、企業、等々]に向けられ、法化される「法的な権利として法技術的に主張される」ものと考えなければならない。「だから、法技術に通曉した多くの法律家の養成が必要になる」。歴史的に見て新種の、自由と組織、自立性と従属性の綜合が生まれるのである。……個人は、自分の要求を、自分が見通せず監督もできない装置「ブラックボックス」としての組織。行政も司法も、もちろん企業も、放置しておけばブラックボックス化の傾向を強めるであろう】に投入しなければならない。その要求が個性的になればなるほど「つまり、多種多様な要求が複雑に絡み合いながら解決を迫れば迫るほど」、要求が実現されるための条件は不可解なものになる「行政官庁や裁判所や企業法務部で通用する専門的な論理は、一般人にとつてますます理解困難になる」。それを変えるには、買収とか、装置「＝組織」内部の友人との関係とか、互酬関係とか、パトロン関係とかに、頼らざるをえない「裁判所にそれが通用しないとすれば、それだけに一層、裁判所はブラックボックスを開く努力を迫られよう」。つまり組織の「規律の」弛緩と、個人の自己決定「に基づく要求」の抑制に、頼るしかない「要求の個性化が没個性的・技術的な法化を生み、法化が非法化を促す——それがまた、法化による組織の建て直しと、個人の要求のますます幅広い受け容れをもたらす——という循環。現在進行中の「司法改革」は、この循環をどれだけ視野に收めているのであるうか？ 改革が、組織とくに企業（経済界）の要求への対応を第一義とするならば、それは、組

織に向けられた個人の要求の一層の尖鋭化を見逃すことになりはしないか？」。

②行動に対する期待が個々の人間関係ごとに束ねられてゆけばゆくほど、全体社会には、信頼できる期待を形成する別の可能性「ブラックボックス化した組織としての官庁や裁判所の利用とは別の、たとえば市民運動への参加」が欠かせないということになる。……行動に対する期待の個別化は、さまざまの期待を同定し実現するレヴェルがいくつもあるというコンテクストでのみ実現される「市民運動の非定型性」。逆に、価値のレヴェル「たとえば、自然環境の保護と経済発展の持続の何れを重要な価値と考えるか」、プログラムのレヴェル「環境保護に努めるさまざまの役割をどのように整序するか」、役割のレヴェル「環境保護のためにどんな役割を選ぶか」、人間関係のレヴェル「それは環境運動にとっても重要である」を区別してはじめて、他の誰ももたないが特定の人だけがもつ「個性的な」期待を振り分けることが可能になる。こうした秩序は、さまざまのレヴェルを分けるものだから、行動を単純に区別して道徳的に評価することを困難にする。そのことが、全体社会の統一的な道徳の可能性についてどんな結果をもたらすかは、明白であろう。

③最後に、全体社会内部の相互交流が高度に個別化するということは、全体社会システムの内部的拘束が弛緩するということでもある。……社会的拘束の弛緩と脱規制化は、社会参加の——多かれ少なかれ偶然的な——盛衰の波をもたらす。諸個人は、自分の社会参加^{アンガッシュマン}を強めるが、手を引く可能性も強まり「たとえば、〈砂のようなく無党派層〉、信頼性が弱まる。社会システムがこうした状況に反応するには、一時的には強力だが急速に解消するような拘束という「著しく可変的な」形式をとることになるであろう。……流行が強制力をもつのは、個人がそれに抵抗してみても割に合わないからにすぎない。それに対して、集団的拘束の動搖は、はるかに根本的かつ重大な現象である。その動搖は、個人が参加しようとする気持を汲み上げ、全体社会システムの構造に作用し、その進化に影響を及ぼすが、制御できない仕方で、複雑な情報処理なしに、つまり全体社会システムの自己^{アントロポイエシス}生成「システムの自律的作動による、バランスを失わない存続・発展」の要請との合理的な調整を経ず

に、生ずるものである⁽³⁾。

それでは、個性の主張が「全体社会システムの自己塑成」と両立する可能性は全くないのか？ ルーマンは、一九八九年の「個人・個性・個人主義」（『社会構造と意味論』第三巻）ではこの問題に言及していないが、一九九七年の『全体社会^{（グゼルシャフト）}』において、主として社会システムについて次のように論じている。引用文中の「存在」を心的システムとしての個人に、また「非存在」を、個人がそこから差別化された世界の残余（心的システムにとつての環境）に読み替えてみよう。

「古典的な論理学、およびそれに対応した存在論が考えたのとは違つて、存在「ないし、分割されないものとしての個人」と非存在「分割され滅びうるもの」、プラスの作動とマイナスの作動の、始原的な区別があるわけではない。世界自体は、プラスとマイナスに割り切れないものなのである。だからこそ、何かを指示しようとするならば区別「差異化」することができるのであるし、区別しなければならないのだ。言い換えれば、区別は指示されなかつた方「非対称化にさいして重みを与えられなかつた方」を無視するどころか、それを「マークされない空間」として前提とするのである。……自己塑成的・自己準拠的なシステムは、自己の自己準拠性をシンボライズするため、しかも同時に、自己にとつて本質的な「自己と環境との」循環を中断できるように、そのような「あれかこれか」の論理によつて非対称化をもたらす「分法的な」コードを必要とする。二つの値は互いに通訳可能である。なぜなら、否定するためにはシステム「ないし個人」の積極的な作動が必要であり、「プラスの値をもつ側を」指示することはその否定を否定することと論理的に等価なのだから。しかし、この同語反復的構造は、同時に中断の用意を潜在させている。それは、システム「心的システムとしての個人も」をまず偶然に反応させ、次に自己組織化へと導く「システム自身の作動によつて、システムにとつては偶然にすぎない〈外部からの刺激〉の内部処理を図る」。自己組織化によつて、イエスと言うべきかノーと言ふべきかの手がかりが得られる。つまり、およそ全体社会^{（グゼルシャフト）}というものは「心的シス

テムとしての個人も」、言語につきものの非対称化「傍点村上」。黑白をはつきりさせないことが多い日本語についてそう言えるか？」によつて生じ、それに条件化「選択」が接続しうるのである。「プラスの」値と「マイナスの」値の関係だけでは、まだシステムにならないが、その関係が生ずるのは、それが「選択によつて」システムをさまざまに形づくつてゆく引きがねになりうるからである。……そうしたシステムは、みずから自己^(メモリ)塑成を続けてゆけるために、（スペンサー・ブラウンの言い方によれば）「記憶」^(メモリ)「区別の線引きをして一方を選び取つたという明確な意識」とへ振動^(オシレーティン)「選び取られなかつた側にも絶えず視線を向け、そこから刺激を受けとめてゆく過程」を必要とする。……大まかに見て世界の現状「ないし、個人のアイデンティティ」が継続されるということから出発しなければならないとしても、コミュニケーション「コミュニケーション・システムとしての全体社会」の未来自体「そして心的システムとしての個人の未来自体」は、「従来のとおりといわけではなく」^(オブリーク・ファンクション)発振関数を通じて初めて示される。その発振関数は、いま何が問題になつてゐるかによつて異なる様相を呈するのである。これは、言語の「二分法的」コードによつて与えられた歴史的普遍性「いつでも、どこでも見られる現象。しかし、日本では、〈振動〉の前提としての作為による区別の「記憶」が保たれているのが普通だと言えるか？」であるが、その普遍性は、現実の社会構造の如何によつて「とくに、成層的分化から機能的分化への展開がどこまで進んだかによつて」⁽⁵⁾きわめて多様な形をとりうる」。

結局、個人が個性を發揮しながらフレクシブルな社会秩序を形成してゆけるためには、自己^(セイフ)と環境との間に不斷のフィードバックの関係を保つ必要がある、ということになるであろう。それが、全体社会によつて個人に課せられた負担に耐えるということであり、そうでなければ社会秩序は全体として崩壊に向かうと予想される。裁判官を含む法律家もまた、心的システムⅡ個人としてこの負担に耐えなければならない。それと同時に、司法制度もまた、システムとしての自律性を保ちながらもその「発振関数」を高める方途を探り続けることが必要であろう。

【注】

- (1) Luhmann, a.a.O., S.215. ローハルトの個人理解を示すものとして、村上「近代化の初期主義・反初期主義」のほかに、「歴史の偶然」(2000年『仮想の近代』一九九一年、所収)がある。
- (2) Luhmann, a.a.O., S.232 ff.
- (3) Luhmann, a.a.O., S.242 f. 個人が「差異の寄生者」にすぎないと自覚すればするほど、その前提としての差異化=区別の意義は決定的に重要になる。ルーマンが、「区別せよ」という聲明を出発点に据えたイギリスの数学者スペンサー・ブラウンに傾倒するが、そのためであらかじめ、「アーチ・スペンサー・ブラウン」と「クラス・ルーマン」(桐蔭法学六卷)の「ふべくも観察」(1990年、とも所収)を参照されたら。
- (4) Luhmann, a.a.O., S.253 ff.
- (5) Luhmann, Die Gesellschaft der Gesellschaft, Bd.1, 1997, S.222 ff. 村上前掲論文参照。
(むいかみ じゅんじか・本学法学部教授)