

論 説

シリーズ「神なき時代の思索者たち——現代政治理論の〈解体〉」①

盲点を観ること

——ルーマンの社会システム理論への存在論的批判——

加 藤 哲 理

目次

- 第一章 「盲点を観ること」——本稿の問題設定
- 第二章 社会システム理論における道徳と宗教の源泉
 - 第一節 構成主義的認識論における道徳
 - ルーマンの道徳論から
 - 第二節 「はじめに区別があった」——ルーマンの宗教論から
- 第三章 ニヒリズムから絶対無の倫理と宗教へ
 - 第一節 悪魔としての観察者とニヒリズムの陥穽
 - 第二節 「形而上学」以後の神と神秘主義の道
- 第四章 再び「盲点を観ること」——ルーマンの理論的境界

第一章「盲点を観ること」——本稿の問題設定

わが国を代表する哲学者の一人西田幾多郎は、かつてその代表的著作『善の研究』の第二編「実在」の冒頭に以下のような言葉を残している。

世界はこのようなもの、人生はこのようなものという哲学的世界観および人生観と、人間はかくせねばならぬ、かかるところに安心せねばならぬという道徳宗教の実践的要求とは密接の関係をもっている。人は相容れない知識的確信と実践的要求とをもって満足することはできない。〔…〕。知識においての真理は直に実践上の真理であり、実践上の真理は直に知識においての真理でなければならぬ。深く考える人、真摯なる人は必ず知識と情意の一致を求むるようになる。我々は何を為すべきか、何処に

安心すべきかの問題を論ずる前に、先ず天地人生の真相は如何なる者であるか、真の實在とは如何なる者なるかを明らかにせねばならぬ¹⁾。

ところで、このような絶対的かつ根源的な「統一」を求める強烈な衝動は、これから本稿が考察対象とするニクラス・ルーマンという人物には、ほとんど無縁のもののように思われる。高名なる彼の社会システム理論が「システム／環境 (System/Umwelt)」の「差異 (Differenz)」を、その問題構成上の自明の出発点としていることはよく知られている。また、そのような彼の理論的営為そのものが、法、政治、経済、教育、芸術、宗教など、あらゆる社会を構成する部分領域が何らかの形而上学的な根拠のもとに統一されていた時代とは一線を画する機能分化した近代社会において、唯一可能な社会についての包括的な学の構想であったことに鑑みても、ルーマンの理論を特徴づけるには、むしろ差異や複雑性という言葉がふさわしいことは明らかであろう。「むしろ私たちの問題の根底には、あつたく別の種類の複雑性 (Komplexität) があるのではないか。そしてその複雑性は、私たちがこれまで駆使したことのないような、観察すること (Beobachtens) と記述すること (Beschreibens) の別の道具立てを要請することになる²⁾」。これこそがルーマンの学問の背後に一貫している問題意識であろう。

にもかかわらず、敢えてまったく方向性を異にする一節を論究の最初に引用したのは、まずもって本稿が目的とするのが、先の西田の言葉を借りるのであれば、まさにルーマンにおける「哲学的世界観」と「人生観」の統一の解明だからである。なるほど、確かにルーマンは以下のように存在論や形而上学の死を、近代社会の暗黙の前提として承認することを私たちに忠告する。

わたしが思うには、存在論において暗黙のうちに前提されているのは、社会には、社会にとって決定的に重要な「問題は何であり」「何が問題でないのか」を決定する一つの地位があるということです。〔…〕機能

1) 西田幾多郎『善の研究』、岩波書店、59-60頁、1950年。

2) Luhmann, Niklas, *Die Moral der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, S. 167. (馬場靖雄訳『社会の道德』、勁草書房、2015年、167頁)。以下MdGと略記する。以下邦訳のあるものについては適宜原典を参照し必要に応じて訳を改めている。

的に分化した体系のもとでは、学問は真／偽という特殊なコードをもち、政治や教育、法もそれぞれ別のコードをもっています。したがって、わたしたちは、どういう立場にいるか、どのような機能システムを要請するかによって複数コンテキストに社会を記述することができます。これらのコードによる区別のすべてを統合すること、存在するかしないかという意味での肯定／否定の区別をすることには、なんの意味もありません。なぜなら、社会にとって、その存在が決定的であるものを規定できる審級は存在しないからです³⁾。

複数の分化したシステムが各々に自らの基準——ルーマンの言葉を借りるならそれ自身のコード——に従って、社会を異なった角度から構成しており、そこに普遍的に共約可能な尺度は存在しない。ルーマンによれば、それが現代社会を規定する疑いようのない事実性であり、かつて宗教が果たしていたような、その全体を統括するような世界観＝人生観は、存在したとしても、その偶然性を受け入れないことはもはや不可能なのである。

しかしながら「盲点を観ること」と銘打たれた本論稿が究明しようとするのは、さまざまに区別分化した巨大な理論的構築物の背後に、文字通りに「盲点」として問われないままになっているルーマン自身の、生と存在の次元における形而上学的な統一である。私たちが目指すのは、機能分化した社会においてそれを統一する超越的な審級は存在しない、という上記のルーマンの命題にもかかわらず、そのようなルーマンの意識や社会のあり方に対する眼差しそのものが、実際には一つの実在直観に規定されていることを明らかにすることである。そうして私たちはまずルーマン自身が盲点として素朴に前提としている存在論的根拠を明らかにする（第二章）。さらに本稿はそれだけにとどまらず、そのようなルーマンの「実存論／存在論」的な立場を鮮明にしたうえで、その限界を批判し、さらにそれを突破していく道を示唆していくこと目的としている。ここでは予告するにとどめるが、その際にはルーマン自身が残した記述のいくつかが参照されることになるだろう（第三章）。そして、最後にルーマンの理論の限界に一考が加えられることで本稿は縮

3) Luhmann, Niklas, *Einführung in die Theorie der Gesellschaft*, Heidelberg: Carl-Auer-System Verlag, 2005, S. 297. (土方透監訳『社会理論入門（ニクラス・ルーマン講義録2）』、新泉社、2009年、371頁）。以下 ETG と略記。

めくられる（第四章）。

そのために具体的には、第一に私たちは、とりわけ道徳と宗教についての彼の理論的考察に着目し、その背後に、そのような彼の世界観や実在経験が、それらを可能とする確固とした根拠として横たわっていることを考察していくことになる。それによって、道徳から宗教へ、宗教から普遍的な存在論へという、彼の理論が最も拒絶したはずの「古いヨーロッパ的な（alt-europäisch）」連関が実際にはそれを根本から規定していることが示されるはずである。そして第二に、上述のごとく私たちは、そのような彼の道徳観や宗教観を一貫している形而上学を批判し、彼が批判した本質主義的な立場とは異なった仕方、倫理と宗教の究極的根拠に至る道を探求する可能性を模索していくことになるだろう。

ここで最後に、ここで本論を進める前にいま一度、本稿の意図をさらに補完しておこう。要するに、これから私たちが取り組んでいくべき課題とは、ルーマンが残した言葉を手がかりとした彼の実存開明であり、現存在分析なのである。マルティン・ハイデガーはその著『存在と時間』において現存在や実存の存在様式そのものに肉薄し、それを解明していくための道標となるべき諸概念を「実存範疇（Existenzialien）」——現存在の存在様式や構造をロゴス化したところの表現——と名づけていたが、本稿はまさに、そのようなものとしてルーマンの作品に存在論的＝解釈学的な考察を加えるものである⁴⁾。そうしてまずは一見して無機質な筆致で淡々と記されたルーマンの

4) Heidegger, Martin, *Sein und Zeit* (Gesamtausgabe Band 2), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, S. 59f. (熊野純彦訳『存在と時間 (一)』、岩波書店、2013年、234-6頁)。ルーマンが自らの伝記的事実について多く語らなかったことはよく知られているが、当然のように本稿のアプローチは、伝記的にルーマンの実像に迫ろうとするものではない（ルーマンの個人史については Jahrraus, Oliver/Nassehi, Armin, u.a. (Hrsg.), *Luhmann HandBuch: Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart/Weimar: Verlag J.B. Metzler, 2012の冒頭に所収の生涯についての論考や Blanke, Eberhard, *Niklas Luhmann "...statt dessen...: Eine biografische Einführung"*, Norderstedt: Books on Demand, 2014などを参照のこと）。本稿が論究しようとするのは、書かれた言葉のうちに自ずと必然的に発露してしまっているルーマンその人の現存在のあり方であり、そこに露呈している実在体験の境位なのである。その意味において、本論稿はある自明の前提から出発していることは最初に断わっておかねばならない。それは、規範的／経験的、価値的／事実的など、どう称しようと、いかなる学術上の構築物も、その営為を実践する人々の実存における「生命」の直観の深さから出てきているということである。理論家が自らを客観的や「学問的」と称することで、そのような問いを回避しようとするときですら、自己を見つめることを頑なに忌避するという欠如態において、科学システムの日常的な作動のなかで平均的な「ひと」として生きている当人の現存在が露わになっているに過

社会システム理論の体系それ自身が、現存在としての彼自身の世界経験や実在直観の如実に「示す」何ものかであることが明らかになることだろう。

第二章 社会システム理論における道徳と宗教の源泉

第一節 構成主義的認識論における道徳

——ルーマンの道徳論から

「人間いかに生きるべきか」。この太古以来、人類を悩ませてきた善き生への問いの執拗さの取り扱いに、ルーマン自身がまた困惑していることは、ついに彼が道徳や倫理をして、法や政治と同じように彼の理論体系における機能分化した社会の一領域として扱うことができなかつたことからもうかがうことができる。実際に公刊された『社会の道徳 (Moral der Gesellschaft)』は、「社会の～」と標題がついた理論体系の一部として構想されたものではなく、道徳についてのルーマンの論稿が死後に集成されたものに過ぎない。

道徳や倫理という現象に対するルーマンの態度は、個々の部分領域を超越する遍在性を認めながら、しかしどこまでもその根源性は拒絶するという、ある種の歯切れの悪いものとなっている。一方においてルーマンは「善／悪」というコードからなる倫理や道徳が、彼が学問的対象とするさまざまな部分システムを形成することなく、それらを「超越」する機能を果たしていることを率直に認める。

道徳コード (der Moralcode) は次の点で、機能システムの普遍主義的な二分コードからは区別される。すなわち道徳コードは、その二分コードのもとでのみ作動し自身の作動をそれによって認識するような、特定のシステムを参照するわけではない。近代社会において典型的に見られる、普遍主義と限定化の組み合わせは成り立たない。[…。]。それに対して道徳は、限定化なしの普遍主義を提示するのである⁵⁾。

ぎない。そして、その実在直観の次元における自覚と反省に深化が生じない限り、いかなる学術上の構築物もそれがいかに膨大な量となり、その方法や対象など表面上の相貌を改めようと、同じ論理のうちで空転しているのみなのである。

5) Luhmann, *MdG*, S. 192. (邦訳: 196頁)。

しかしながら他方において、アリストテレス以来の「古いヨーロッパ的な」倫理学がそうしてきたように、あたかもすべての機能分化した領域に何らかの普遍的な尺度や基礎づけを提供しうる役割を道徳に担わせることをはっきりと拒絶する。

「善い (gut)」と「悪い (schlecht)」の二元化は、どんな全体社会システムにおいても、限られた射程を有するにすぎない。それが一種の超二元 (Superdual) となって、他のあらゆる二元を構造化し、その結果として、あらゆる対立において結局のところは問題となっているのは、「善い」対「悪い」の変種に過ぎないというわけには、いかないのである⁶⁾。

そしてルーマンが何よりも警戒するのは、この伝統的思考法の誘惑に駆られて、社会学者自身が何らかの善悪を語るモラリストと化して、規範に人間学な根拠づけを与えようとする努力にやっきになってしまうことなのである。「この分野 [= 道徳や倫理学] にはすでに定まった専門用語の類が見通しきれないほどあり、これらは社会学の制御を受けずして用いられているのだが、にもかかわらずここで問題となっている対象に刻印されている。[...]。とりわけ問題となっているのは、それを扱うときには手袋をしてできるだけ滅菌した器具を使うべきであるような、感染力の強い対象である。そうしないと、自分自身が道徳に感染してしまい、科学的探求を始めたつもりが、いつの間にか道徳の使用に手を出してしまうことになる⁷⁾」。道徳や倫理を学問の対象としているうちに無意識に社会学者が

6) Ebenda, S. 116. (邦訳: 115 頁)。なお訳者の馬場靖雄はルーマンによる道徳の扱ひ方の機微を忠実に再現するために、「悪い (böse)」と「劣る (schlecht)」を訳し分けているが、本稿では一括して道徳にかかわる事柄として、「善／悪」と訳している。

7) Ebenda, S. 270f. (高橋徹他訳『社会構造とゼマンティック 3』、法政大学出版局、2013 年、322 頁。以下引用文の [] 内は筆者が補っている。あるいは以下の発言も参照のこと。「私が断固としてもっていないし、おそらくは私に欠けているものでもあるもの、それは、あなた方は本来的にあちらに進むべきだ、というための、進むべき方向についての規範的な観念なのです。それが私には確かに欠けています。私は自分自身について社会の教師や、それがどこに進むべきかよりよく知っている者ではなく、せいぜいは、いかにして変化が起こるかを観察し、例えば理論の欠陥のような欠如を見て取る人だと感じているだけです」。Luhmann, Niklas, *Archimedes und wir: Interviews*, Berlin: Merve Verlag, 1987, S. 117. (土方透／松戸行雄共編訳『ルーマン、学問と自身を語る』、新泉社、1996 年、126 頁)。

道徳の説教者へと変質してしまうことへのルーマンの警戒心はかくも執拗なものである。

このような危険を回避して社会学に固有の足場を確保するべく、彼はどこまでも道徳という現象が社会において「いかにして」機能しているか、という問いへ自らの理論的な考察を限定する。そうして捻出されるのが「尊敬／軽蔑（Achtung/Mißachtung）」という、善悪をめぐる考察に必然的に付きまとう抹香臭さを徹底的に脱臭された道徳の二分コードなのである。「すべての道徳は、最終的には、人々が相互に尊敬しているのか軽蔑しているのか、またいかなる条件でそうなるのかという問題に関連している。[…].ある社会システムにおいて尊敬と軽蔑が決定される諸条件の総体を、その社会システムの道徳と言いつつことにしよう⁸⁾」。道徳の社会における機能をこのように定義した上で、規範的契機を交えることなくそれを経験的に記述する。規範を語るのではなく、規範の機能を語る。それが社会システム理論における道徳の取り扱い方なのである。

しかし、残念ながら本稿は、こうしてなされるルーマンの歴大な記述の細部にも、また道徳がどのような系譜において分化発展してきたかを歴史的に記述する「意味論」の具体的内容にも、さしあたってまったく興味をもたない。むしろ私たちが問いかけねばならないのは、道徳や倫理に対するルーマンの態度が暗黙裡に前提としている実存論的な根拠なのである。そして、そのように問いを立てるとき見えてくるとき、浮かび上がってくるのが、彼自身が時々「ラディカルな構成主義」と呼んでいる彼の認識論／存在論的立脚点である。

あらゆる社会的ナリアリティは意味によって構成されたものである。端的にいえばその立場はこのように要約されるが、さらにそれをシステム理論の語彙へと置換するのであれば、全てのシステムはそれに固有の「である／でない」という二項の「区別」にしたがってシステムと環境を差異化し、それぞれに異なったパースペクティヴから実在する世界を構成しているということになる——例えば法システムであれば合法と不法、科学システムであれば真と偽によって。ここで重要なのは、あるシステムの作動を

8) Luhmann, Niklas, *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1984, S. 318f. (佐藤勉監訳『社会システム理論』、恒星社厚生閣、1993年、373-4頁)。以下SSと略記。

可能としている区別そのものはどこまでも偶然的で恣意的であること、つまりはかつて宗教や道徳がそうであったように——あるいは現代においてはしばしば科学がそう主張しているように——他の区別に対して自らが世界や実在の全体を「代表／表象」しているかのような超越的地位を主張することができないということである。あらゆる区別は、それが区別であるかぎり有限なものなのであり、限られた視点から世界を構成しているに過ぎないのである。

ここから先のような従来型の道徳哲学や倫理学のあり方に対するルーマンの批判が論理的に帰結するのは明らかである。このような観点からすれば、それらはどれも結局のところ善悪という限定されたコードに基づく一つの構成に過ぎないのであり、社会に存在するありとあらゆる区別が道徳という唯一無比のコードによって統合されうるなど考えてはならないのである。またさらに、道徳という領域の内部においても、他の道徳上の区別に対して特定の善悪のコードが自らを誤って普遍化することも許されないことになる。そのような普遍主義的な道徳の試みに対してはどこまでもルーマンは冷淡である。

「全人類に対して」構想される倫理学や道徳は存在している。しかし、すべての普遍主義は、条件付きの普遍主義であり、その条件によって特定することができる。理論や何らかの世界観が普遍性要求を伴って提示されているときには、それが生じている事実を、そのために適用される限定へと結びつけることがつねに可能である⁹⁾。

こうしてルーマンの道徳理論の背後には、善悪という区別のもつ偶然性や歴史性に対する透徹した意識が存在しているのがわかる。「倫理というものも、それが具体的にはどう理解されていようとも、区別の実践(Unterscheidungspraxis)である。それは行動の基準と様式との区別をつけ、たいいていの場合において道徳的な意味における善き行動と悪い、ないしは邪悪な行動として、常軌の行動と逸脱した行動の区別をつける¹⁰⁾」。そして、

9) Luhmann, *MdG*, S. 280. (邦訳: 『社会構造とゼマンティック 3』、333-4 頁)。

10) Luhmann, Niklas, *Die Realität des Massenmedien*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1996, S. 211. (林香里訳 『マスメディアのリアリティ』、木鐸社、2005 年、176-7 頁)。

道徳もまた区別であるからには、このように言うことができる。「われわれは次の事実から出発しなければならない。ひとが善く、あるいは少なくとも悪く（＝意識的に劣るかたちで）はなく行為するべきだということの、反論の余地なく善い根拠など見いだすことができないのである。〔…〕。絶対的に悪いものは、絶対的に善いものから、どのみち区別されえないのである¹¹⁾」。存在している善悪の基準を別の基準によって根拠づけようとするならば、その正当化の手続き自体が異なった善悪の基準を用いていることになる。この無限廻行に終止符をうつことを可能とする根拠を、空しくも伝統的な倫理学は探求し、しばしば最後に神に救いを求めてきたわけだが、ラディカルな構成主義の立場に立つならば、そのような試みは挫折を運命づけられているのである。また何らかの善悪のコードが自分自身によって自らを正当化するというのも「矛盾」でしかない——討議倫理による決定がなぜ正しいのか自体を討議倫理的に基礎づけることは不可能であるように¹²⁾。

このようにして道徳や規範の無根拠が自明の存在論的な条件として前提にされてはじめて、残された道として、ルーマンの社会学構想への道が開かれてくるのである。実際にその体系的著書の一つ『社会システム理論』においても、彼はこのように述べている。「古いヨーロッパの社会理論の場合とは違って、われわれは規範を前提にして出発しているのではない。つまり、デュルケームの社会学やパーソンズの社会学とは違って、社会秩序そのものの事実性や可能性の究極的な説明を、規範のうちに見いださない。ましてや、社会の規範や価値のことを顧慮しながら、自らの課題を定式化するという任務を社会学理論に課しているのではない。〔…〕。このような——理論上は派生的で、もはや〈基礎的〉でない——位置にあってはじめて、規範化の機能について適切に捉えられるのである¹³⁾」。

しかしながら本稿の関心は、何度も繰り返すように、このような「根拠」の上に展開しているルーマンの道徳理論の具体的な内容ではない。さらに

以下 RdM と略記。

- 11) Luhmann, *MdG*, S. 177. (邦訳: 179 頁)。
- 12) 「ともすれば私たちは、いまでもなお、しかしおそらくは何の甲斐もなく、決定と原理の連関に、救済をもたらす最終的定式に、カント的な意味での体系に、あるいは普遍的な、アプリアリに妥当する法則に、期待をしている。しかしあらゆる決定の最終的根拠はおそらくは原理のうちではなく、パラドックスのうち存しているのである」。Ebenda, S. 230. (邦訳: 239 頁)。
- 13) Luhmann, *SS*, S. 444. (邦訳: 602-3 頁)。

問いを一步進めていくために、私たちが次節において解明を試みるのは、上述のごとき道徳に対する態度そのものが、今度はルーマンの神に対する態度——社会現象としての宗教でなく実存的な問いにおける宗教——を源泉とするものとなっているという、より根源的な事態である。いま一度このこと確認したうえで、考察を進めていくことにしよう。

第二節 「はじめに区別があった」——ルーマンの宗教論から

ルーマンが宗教という現象に並々ならぬ興味をもっていたことは、彼が早くからその研究対象にそれを選びとっていたことや、また長期にわたって構想されたルーマンの社会理論の体系のなかにおいて——道徳とは異なり——宗教は分化した一個の部分システムを形成していることなどからも、はっきりと窺い知ることができる¹⁴⁾。しかしながら、ルーマンの学問上の問題関心は当然のように、彼自身が宗教的な救済や悟りを得ることなどではあるはずもなく、道徳に対してそうであったように、どこまでも宗教現象の社会における機能を社会学的な見地から記述することである。

ゆえに私たちは、宗教の機能への問いに対する答えとしては、あらゆる人間学的な議論を断念する。[……。]。宗教が個々人の意識や身体にどのような意味をもつにしても、社会にとってはただ、コミュニケーションの再生産の再帰的なネットワークにおいてコミュニケーションを通じて生じることだけが重要なのである¹⁵⁾。

誰かが個人的に自らの人生において宗教に救いを求めることを否定するつもりはないが、社会学は、そのような宗教的言語をめぐる遂行される

14) 宗教についてのルーマンのまとまった記述としては、『社会の宗教 (Religion der Gesellschaft)』の他に下記が挙げられる。Luhmann, Niklas, *Funktion der Religion*, Frankfurt am Main: SuhrkampVerlag, 1977. (土方昭・三瓶憲彦訳『宗教社会学: 宗教の機能』、新泉社、1989年)。また Luhmann, Niklas, *Soziologische Aufklärung 4: Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, Wiesbaden: VS Verlag, 1987, S. 240-90. (土方昭・土方透訳『宗教論: 現代社会における宗教の可能性』、法政大学出版局、1994年)。以下それぞれ FdR、SA4 と略記する。

15) *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2000, S. 139f.. 以下 RdG と略記。執筆から校正の間に邦訳が公刊されているが、本稿では参照することができていない。

コミュニケーションが、「いかにして」社会のうちに機能しているかに厳密に関心を限定する。こうして再びルーマンは道德だけではなく宗教をも無菌状態において扱う術を手にしたかのようなのである。そして、彼は得意の二項コードを用いて、宗教という「社会」現象の機能を以下のように定義する。「宗教に特有のコードにおける二つの価値の表示として、最もふさわしいのは内在と超越という区別である。コミュニケーションは、それが超越という観点から内在を考察しようとするときに、つねに宗教的なものとなるということもできるだろう¹⁶⁾」。

しかしながら、すでにおわかりのように、このような問題構成において展開されるルーマンの宗教についての記述の委細について、本稿はこれ以上関与するつもり一切ない。私たちを導いているのは、あくまでも「善悪の彼岸」において道德や宗教の機能を経験的に記述する、というルーマンの世界への態度を可能ならしめている根拠への問いである。そして、私たちが明らかにすべき事態は、彼が道德や宗教や他のあらゆる部分領域の存在論的統一を拒否しているにもかかわらず、そのような根拠が確固として存在し、しかもそれが神に対するルーマンの関係を起源としていることなのである。その目的を完遂するために、私たちは鬱蒼とした彼の体系に空しく迷いこむことなく、それを端的につかむことのできる地点から始めなければならない。そこで、かくなる彼の社会学理論の実存論＝存在論的な背景へとアプローチしていくために、再び私たちは「区別」という概念に戻ってみることにしたい。

「世界を分割し、区別が指示するものだけを観察に供することによって、区別は世界に関与するのである。このことは、世界に含まれるあらゆるものは、包括的全体によって支えられ維持されている、という存在論的な世界概念とは矛盾する¹⁷⁾」。ルーマンの構成主義的な世界観や道德観の根底にあった区別という概念、実はこの概念の背後には宗教的な含意が秘められている。たとえば区別をめぐる神と人間の布置について、以下のようにルーマンは述べる。

16) Ebenda, S. 77.

17) Luhmann, Niklas, *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1995, S. 50. (馬場靖雄訳『社会の芸術』、法政大学出版局、2004年、39頁)。以下KdGと略記。

「区別をせよ (draw a distinction)」。一つの区別を作為せよ、さもなければ何も生じることはない。もしあなたが区別するつもりがなければ、何も起こらないのです。ここには興味深い神学的側面があります。[…] 前衛的な神学、たとえばニコラウス・クザーヌスのそれにおいては、神は区別をする必要がないと言われていました。明らかに天地創造は、区別をせよ、という指図にはほかなりません。天と地との区別、それから人間と結局はやはりイヴとの区別。したがって創造は、神自身はあらゆる区別の彼方に存在するとしても、何らかの区別の証人なのです¹⁸⁾。

しばしばその名が著作に登場することからもわかるように、神を区別以前に在るものとする、この中世の神秘家の言葉をルーマンはお気に入りのようである。「たとえばニコラウス・クザーヌスのような神学者なら、神においては認識できるためには区別しなければならぬなどということは必要ではない、と答えるかもしれない。自分自身との関係においても、神はいかなる区別も必要としない。神の実存は、存在と非存在や、区別されてあることや区別されてないことの区別を含めて、あらゆる区別の外部にある¹⁹⁾」。世界を世界そのものとして、区別を交えずにあるがままに観ること、そのようなことができる存在があるとすれば、それは神しか存在しない。それに対して、意味とコミュニケーションの領域に住まう人間は、意味が不可避免的に無意味を排除して何らかの区別によって世界を分割するものである以上、そのような地点に立つことは絶対にできない。そして、世界の全体を同時に観察する神にはいかなる盲点も存在しないが、人間の認識にはそれが世界を構成する端緒そのものは常に盲点となってしまう。どうあがいても眼は眼を見ることができないのである。区別によって神を認識しようという神学や形而上学の努力が絶望的に途絶を宿命づけられていたことが象徴しているように、認識の努力によってこの始まりを認識しようという努力は、無限後退に陥っていくか、あるいは自己矛盾を引き起こすのみなのである。

18) Luhmann, Niklas, *Einführung in die Systemtheorie*, Heidelberg: Carl-Auer-System Verlag, 2002, S. 73. (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、2007年、78頁)。

19) Luhmann, Niklas, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1997, S. 929. (馬場靖雄他訳『社会の社会』、法政大学出版局、2009年、1235頁)。以下 GdG と略記。

この人間の知性の窮地に立って、ルーマンのラディカルな構成主義は、神を前にした人間の認識の限界をむしろ肯定的なものへと転ずることによって、問題を回避／解決しようとする。旧約聖書における創世記の物語との類比を示唆しながら、ルーマンはこの事態を説明してみせる。周知のとおり人間という存在は神から認識の木の実を与えられ、知と分別の世界へと転落していった。しかしながら、これはむしろ限界ではなく——ルーマンが自らの理論へとしばしば援用するスペンサー・ブラウンの言葉を借りるならば——「区別をせよ（draw a distinction）」という神から人間に与えられた命令として考えられるべきなのである。「神の栄光は最終的には、諸区別の世界を創造し、人間に関して言えば〔区別する〕自由を許したが、自分自身は区別されえないというところに存するのである²⁰⁾」。ルーマンの世界観において、神とは人間に区別する自由のみを贈与しながら、自らは不可知のものとして後景に退いている、そのような存在である。ルーマンの経験するオートポイエーシスの世界は、このような神の最初の一撃を「始まり」としている。かくなる「根拠」の存在によって、あらゆる偶然性と恣意性をともないながら、意味とコミュニケーションによって区別が産出され、増大していく社会システムの宇宙が開かれてくるのである。「始まりは、〈区別をせよ〉という命令である。これは根拠づけを必要としない。というのはこの命令こそが後続するあらゆる作動を産出するからだ²¹⁾」。神が区別以前の存在として始まりにおいて、区別すべしという定言命法を人間に課している、このような実在直観や「信仰」があって、初めてラディカルな構成主義というルーマンの立場が可能となっているのである。

こうして、ここまでの考察によって私たちは、前節で明らかにしたような道徳に対する遠近法主義的なルーマンの学問的態度が——彼が一見して根源における形而上学的な統一を峻拒しているにもかかわらず——いわば転倒したかたちで彼の宗教的なあり方に「基礎づけ」を有していることを理解できたことだろう。本稿の明らかにしたところによれば、偶発的で多元的なシステムの宇宙として経験されるルーマンの社会観も、現代社会における複雑化や機能分化を一種の「摂理」として理解するルーマンの歴史観や時代認識も実際には、上述のような仕方ですべて神という世界の究極的根拠

20) Ebenda, S. 903. (邦訳: 1203 頁)。

21) Luhmann, *KdG*, S. 73. (邦訳: 63 頁)。

への問いに答えを出している「現存在」の形而上学的な境涯の表れなのである。そして、そのような構成を喜んで恣意的で偶然的なものとして承認する彼の構成主義的な態度もまた、認識＝区別を生業として人間を創造した存在として神を理解していることに根ざしている。そうして自由な認識を許された理論家は、姿を消した神になりかわって異なった区別を創造し続けることで、異なったパースペクティブを呈示し、社会を啓蒙することを召命にするのだ。

道徳観や社会観、実在観や宗教観の形而上学的統一。「宗教、道徳、規範性、連帯といった形象は、役割分担がかなり進んでいるにもかかわらず、社会が依然として統一であることを、なんとかみようとするのに用いられる概念です²²⁾」。かくなる冷笑をもって統一を否定し、そのような統一の探求があたかも自らの理論的探求の枠外にあるかのように偽装しながら、さらにそのような統一の不在を時代の摂理と思いなす彼の認識そのものもまた、倒錯的な仕方でのような別の統一的世界観とそれを基礎づける神によって規定されていることが、これで充分に明らかになったことと思われる。

ルーマンの理論の背後に「盲点」として棚上げになっている彼の実存的境位を「示す」ものとして彼の著作を解釈し、それによって端的に彼の当体を「観る」。こうして、このような私たちの試みは完遂された。そして、ここから私たちは次の段階へと足を進めていかなければならない。次の章において私たちは、このような存在論的根拠に基礎を持つところの彼の社会システム理論を、より根源的な実在経験の次元から批判していくことで、彼が前提としたところから、彼の前提としているものを乗り越えていく道を模索していくことになるだろう。ルーマンもまた何らかの形而上学を逃れ得ていない、このことを示した後になされるべきは、その形而上学の限界を語り、正しい仕方において「形而上学」以後の倫理と宗教への道を示すことなのである。

存在論が常にめざしていたのは——私たちにすればそこにこそ論理的な困難が示されたのであるが——誤りを除けばさまざまな観察の世界が究

22) Luhmann, *ETG*, S. 236. (邦訳：306頁)。

極的な収斂していくことを証明することであった。しかしながら、存在と非存在の区別が避けがたいことであるとすれば、しかしかにはして統一性に固執することができるというのだろうか。存在を世界の〈原理〉ないし〈魂〉であると敢えて主張するものなど、もはやいないはずである。その代わりに登場してくるのは、記号の使用にも、存在と非存在の区別にも頼らないような自己の体験を意味するような、世界関係の〈直接性〉ないし〈実存〉などの概念である。そうすれば、形而上学の文脈のうち在りながら、伝統における現前性という前提やロゴス中心主義（したがって一値性や二値性）を拒絶して、それに対抗する概念を練り上げていくことができるかもしれないが、けれどもその地位はなおも不明確なままであるし、それが何に対して向けられているかを知るときにのみしか、それは本来的には理解されないであろう²³⁾。

この引用でわずかにその存在が示唆されている、実存のうちで生起する論理化されえない神の直接性。いかなる道徳や宗教——やそれを基礎とする科学、芸術、経済、政治、教育などあらゆる領域——も本来はそこから流出するものであり、そこからの遠さと近さによってその真偽が測られるべきものであるのだが、このような語りえぬ神秘を前にしたルーマンの逡巡を超えて、わたしたち自身が切り開こうとする道は、この存在／無以前にある何ものか——それが仮に「神」という名をもつならそれでもよい——を根拠とする学問のあり方なのである。

第三章 ニヒリズムから絶対無の倫理と宗教へ

第一節 悪魔としての観察者とニヒリズムの陥穽

「はじめに区別があった」。このような根本命題によって表明されるルーマンの、ある種の「反本質主義的／反基礎づけ主義」な実在理解と世界経験は、ニーチェ以後の時代を生きる私たちにおいて、彼が自負するほどにはラディカルなものではなく、もはや共通感覚となっているようにも思わ

23) Luhmann, *GdG*, S. 910. (邦訳: 1211 頁)。

れる。「事実など存在しない、あるのは解釈だけである」というニーチェの言葉を挙げるまでもなく、世界が意味やコミュニケーションによって構成される多面体であることは、人文科学や社会科学はもとより自然科学の分野に至るまで、ほとんどの理論的立場において、自明の出発点となっているとも言えるだろう。

私たちの考察が何かこの状況に資することがあるとすれば、このような「ポスト形而上学的思考」であることを自称し、一見して神なしで済ませているようにみえる理論であっても、結局のところは、「区別あれ」という命令を永遠のものとして響かせる「神」との存在論的な関係をもって、初めて可能となっているという事実を明らかにしたことであろう——だからこそ区別の恣意性や偶然性を暴き、新たな区別を作為することがアプリアリに規範的に善いと思いきまれるのである。そうして反本質主義や反基礎づけ主義もひとつの存在論的立場であり、自らの根拠や基礎を有するのである。

それでは、かくなる「形而上学」以後の「存在論」の一形態にはいかなる陥穽がひそんでいるのか。私たちは、より根源的な立場からそれを批判していく道へ進んでいかななくてはならない。そのために手がかりになるのが、ルーマン自身が区別を根拠とするところの自らの理論を、「悪魔」との類比において捉えていることだろう。例えばルーマンは世界に区別を導入する試みを、原罪という宗教的な概念と関係させながら以下のように述べている。

いかなる規定もいかなる指示も、あらゆる認識もあらゆる行為も、作動として、いま述べてきたような形式の創設を遂行しているのである。ちょうど原罪が世界に切れ目を入れて、差異を成立させたように、である²⁴⁾。

心的システムも社会システムも、着脱不能なメディアとしての意味によって初めてそれが存在可能である以上、「無標状態 (unmarked state)」の世界に区別によって亀裂を引き起こすことによってしか存在することはできない。「〈実際に私たちは、メッセージの世界しか認識できないように条件づけられており、その彼方には何もないのである。しかしながら、そ

24) Luhmann, *GdG*, S. 62. (邦訳: 55 頁)。

れと同時に、われわれだけがメッセージという形式で《世界》を読むことができるという特権をもつのだ²⁵⁾」。

ここから統一や中心を拒絶するルーマンの实在感覚が発生してくるのであるが、このことを宗教的な語彙へと換言するのであれば、ルーマンの社会システム理論は、神の観察を得ることに対する断念と、区別という人間の背負う十字架を、罪の産物ではなく祝福として率直に讃えるところに成立しているということになる。曰く、「われわれは墮罪後の世界（Welt nach dem Sündenfall）に生きていること、われわれは認識の果実を食べてしまったこと、〈区別（distinctions）〉は〈指示（indications）〉としてしかもちいることができず、象徴は悪魔的に（diabolisch）しか扱えないことを、認めなければならない²⁶⁾」のである。だとすれば裏を返すならば、社会システム理論の宇宙とは、徹頭徹尾、救いのない罪の可能性のみが存在する世界であり、ルーマンの理論的営為は、あたかもそれが人間にとって不可避であるかのように語りかけながら、際限のない恣意的かつ偶然的な区別という輪廻の世界に人びとを誘いこんでいく、悪魔の呼び声であるということになる——そして、そのような認識と知の実践によって理論や体系やモデルだけが際限なく膨張していくことになるのだ。

しかしながら、それで何が悪いというのだろうか。それを罪や悪魔という否定的な表現で呼ぼうと、認識の木の実を食べた人間には、究極的には構成主義的な世界観を選択する以外に道はないのである。だとすれば、すすんで悪魔としての観察者であれ、そうルーマンは言うであろう。あるいはまたそれ以上に、神という超越的な観察者が姿を隠して、世俗化と機能分化が自明の事実となった現代にあって、そのような世界観以外には何ら説得力をもたないと述べるかもしれない²⁷⁾（勿論繰り返すようにそのような時代認識そのものが却ってルーマンのある段階における实在経験を根拠とすることを、先に私たちは明らかにしたのであり、ルーマンの实在経験

25) Luhmann, SS, S. 240. (邦訳: 276 頁)。

26) Luhmann, Niklas, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1992, S. 525. (徳安彰訳『社会の科学』、法政大学出版局、2009年、574頁)。以下 WdG と略記。

27) 例えば以下の記述を参照。「私たちの理解するところでは世俗化とは、複数の文脈によって観察されるようになった世界に帰せられる概念であって、そこでは観察者の構成は存在や神によっては、もはや同一にはならないのである」。Luhmann, *RdG*, S. 284.

が変われば、そのような前提そのものも変化するはずなのである)。

だが、ここで道徳と宗教の源泉をめぐる考察を手がかりとして始まった本稿の観点からすれば、結局のところ、このようなルーマンの立場を真の意味において貫徹しようとならば、ひとはすすんでニヒリズムに陥ってゆくしかないのではないだろうか。「〈神は死んだ〉と主張されたが、それが言わんとするところは、〈究極的な観察者 (der letzte Beobachter) を同定することはできない〉ということなのだ²⁸⁾」。いかなる観察も、それを可能とする区別も、それが意味による構成と「縮減」である限り、すべて相対的であることを免れえない。

真理が真理の基準でありえないように、〈正当な縮減 (richtige Reduktionen)〉のための基準も存在しない。これまで行ってきた考察も、そのような基準なしで済ませてきている。[…]。すべての基準 (基準、準則、尺度、と言った概念が昔から語っていること) は、あらかじめ与えられた二値性 (Zweiwertigkeit) に従うのであり、私たちの科学の場合では、それは真／偽 (wahr/unwahr) である²⁹⁾。

すべての区別は、それぞれの観察者に応じて偶然的なものである。このようにして、あらゆる基準の偶発性を受けいれるとき、そこに残されるのは——ひとがもし終わりなき善悪の区別の創造と嬉々として戯れる超人へと飛躍することができないならば——ニヒリズムのみである。

「神がいなければ、すべてが許される (ドストエフスキー)」。素直に罪の世界を肯定してしまうルーマンの著作には、かのロシアの文豪を悩ませた神なき時代を生きる苦悩の痕跡はほとんど感じとることはできない。その最初の一撃によって区別を生業とするべく人間を創造する以外には、何ら世界に干渉することなく社会の外側に立ち去ってってしまう神。そのような人間に自由なパースペクティヴを許すのみで実質的には不在ともいうべき神を戴いているルーマンの社会では、あらゆる区別は意味構成によって相対的であるという「基準」以外に、いかなる善悪の究極的尺度も存在する余地はないだろう。実際に、それがどれほど規範的なものではな

28) Luhmann, *RdM*, S. 210. (邦訳: 175 頁)。

29) Luhmann, *WdG*, S. 463. (邦訳: 517-8 頁)。

く記述的なものであると言われようと、ルーマンの以下のような記述を読んでニヒリズムの気分を呼び覚まされないものはいないはずである。

ローマ法王だろろうがバチカン公会議であろうが、連邦議会であろうが、雑誌『シュピーゲル』であろうが、現代社会においてはそのような役割〔＝社会のモラルの水準を善き行為のほうへと引き上げる〕を果たせる審級はない。〔…〕。再生産されるのは道徳的コードのみ、つまり善い行動と悪い、あるいは邪悪な行動のあいだの差異だけである³⁰⁾。

この社会においては、ただ区別によってその都度ごとに限りなく再生産される善悪のコードが現れては消えてゆくのみである——またあらゆる分化した機能システムは道徳や宗教という規範によってコントロールされることもない³¹⁾。このような世界観は、先に述べたように超人へと飛躍するか、自らを自らの生や社会における善悪の生成の外部において、その機能する有り様を傍観する「科学者」の立場に自らを置くか、しなければ耐えられるものではなかろう³²⁾。「そこから〈決断主義〉、相対主義、あるいは《何でもあり (anything goes)》の根本的な恣意性を導き出すのは、もちろん

30) Luhmann, *RdM*, S. 64. (邦訳: 53 頁)

31) 例えば以下を参照。「それに対して今日では私たちは以下の事実を見ているし、受け入れなければならない。すなわち様々な機能システムの価値は、道徳的価値ではないのである。私たちは非所有と区別される所有を道徳的に、一方が道徳的に善く、他方が悪いというような意味で、特徴づけることに何も意味を見いださないのであろう。統治権力と反対者、健康と病気、研究の結果としての真と偽、スポーツにおける勝利と敗北などについても同じである。どんな場合においても機能システムの二値コードを、善悪という道徳的コードと等置することはできないし、ゆえに、これらの機能システムの自己組織化の全体が道徳的な統制を免れることになるのである」。Luhmann, *MdG*, S. 167. (邦訳: 166 頁)。

32) あるいはもう一つの可能性として、一方において何らかの敵対する善悪の基準を相対化する際にはそれらの偶発性を暴露するという手法をとりながら、他方において盲点として隠されている自己の善悪の基準は確固としたものとして疑わない、という理論家の存在様式もありうるかもしれない。社会に対して批判的な立場を取る何らかの理論的観察が、あらゆる区別——アイデンティティ／差異、正義／不正義、自然／不自然、男／女など——が偶然的であるという「存在論」的な根拠に立って何かを批判するならば、論理的にその理論家が批判の対象としたはずの区別ですらも、そのように構成されたものとして存在を許されることにならなければならない。この自己矛盾は、真摯に直視すれば、その理論家の営みを即座に破綻させるはずであるが、もし現実上の活動においてそうならないとすれば、その理論家は批判を遂行する自己の立脚する区別を疑いの余地なき「盲点」として批判の枠外におき、それを「観ること」を回避しながら、その自明性に安らっていることになる。

性急に過ぎる³³⁾」。このようなルーマンの言葉にもかかわらず、この神なき世界では、自らが立脚するところの存在論的根拠を認識と知という遊戯のための道具にとどめることなく、真摯に自らの実存において引き受けようとするならば、虚無の深淵へと墜ちていくことを逃れることはできないだろう。

ただし当然のように、ルーマンとて自らの社会システム理論において、まったく道徳や倫理がまったく不要であると語ったのではなかった。

規範を中心とする理論に対する懐疑的な禁欲によって、もちろんのこと、社会生活が規範なしに可能であると想像できるといっているのではない。価値や規範への自己拘束は、社会生活の全体にわたる側面である³⁴⁾。

「システムが固有の自律を構造化することできること、固有の区別統一性のパラドックスを展開できること、偶然性の必然性と折り合いをつけることができること、規範の放棄不可能性——それはシステムのオートポイエーシスなのである³⁵⁾」。

こうしてシステムの生成していく過程、オートポイエーシスの運動のうち何らかの道徳的、規範的な契機があることに言及しながら、墮罪以後の人間の立場を、自らの究極的な存在論的根拠とする地点で立ち止まったことで、彼の理論＝観想——そして盲点としてその背後に隠れている彼自身——は、世界をその最も根源的なあり方においてではなく、ニヒリズムの相貌によってしか経験することができなかった。そこから生じるのは、せいぜい社会があれば何らかの道徳が必然的に機能しているというニヒリズムと、それを傍観的に——あるときは自分の理論が前提とする区別ですらも偶然的だと承認することで自分の本性をひた隠し、あるときは自分の営みは「経験」的だと自称することでその営み自体が立脚するところの道徳的、宗教的根拠を「盲点」として不問に付しながら——区別という罪の所業によって社会を恣意的に構成して楽しむ「悪魔の観察者」の立場の

33) Ebenda, S. 240. (邦訳: 249 頁)

34) Luhmann, *SS*, S. 444. (邦訳: 603 頁)。

35) Luhmann, *MdG*, S. 245. (邦訳: 255 頁)。

みであった³⁶⁾。では、ルーマンはどこで道を誤ってしまったのだろうか。「あなたは悪魔である」と名指されて居直ることのできない良心をもっているのであれば、次節において私たちは、再びルーマン自身の言葉を手がかりにしなが、彼が切り開いていくことができなかつた仕方、いま一度道徳と宗教の源泉へと接近していく可能性を探求していかなければならないだろう。

第二節 「形而上学」以後の神と神秘主義の道

さて、前節において私たちは、ルーマンが神からの離反ないし神の不在を「根拠」として自らの体系を構想することによって、必然的に道徳的なニヒリズムに陥っていることを明らかにした。本節においてさらに考察を進めていくために端緒としたいのは、ルーマン当人はそのような究極的な意味の根拠、意味の意味が存在すること自体を否定したのではなかつたという事実である。むしろ先の挙げた区別という概念を中心におくことで彼が述べようとしたことは、たとえば存在／非存在のようなコードを特権的な頂点として認識の基礎づけを獲得しようとする「形而上学」的な努力が、いつでも挫折を運命づけられているということであった。

キリスト教的伝統は、観察者としての神という過程を存在論的な形而上学、つまりは、存在と非存在の区別から出発し、あらゆる他の区別をその後に分類する世界の記述へと結びつけてきた³⁷⁾。

ルーマンによれば、このような試みはその語彙が実体や本質、超越論的

36) ルーマンが認識論的な文脈において好んで引用を繰り返すニコラウス・クザヌスの論理的思考が、以下のような宗教的な修道や実存的な悲哀を伴って、初めて意味をなしていることは忘れるべきではない。「修道士が悲嘆しなければならないという理由は他にもたくさんあるが、特に重要なことは次の三点である。第一には、自分の過去の罪と日々の不可避の罪を悲嘆することである。なぜならば、われわれは多くのことにおいてこれらを全ての罪を犯すのであるから、その罪が許されるように悲嘆しなければならない。[...]。第三には、修道士は、自己の創造主に対して抱かねばならない大いなる愛徳と愛のゆえに、悲嘆しなければならないのである。なぜならば、彼は、現在の嘆きの谷において、またこの隠れ場においても、人祖の墮罪ゆえに創造主から離されているのである」。クザヌス『神を観ることについて他二篇』、八巻和彦訳、岩波書店、2001年、162-3頁。

37) Luhmann, *RdG*, S. 156.

自我やその働きとしての普遍的理性へと変わって脱神学化されたとしても、決して実を結ぶことはない。というのも、その試みが最終的に掴み取ろうとしている神や実在が区別以前のものであることを本質とする限り、区別に立脚するところの人間の認識によって、その究極的根拠を把握しようとしても、そこでは必然的に矛盾に陥らざるをえず、自らの区別の偶然性へ繰り返し引き戻されることになるからである。再び中世の神秘家の名前を挙げながらルーマンは以下のように述べる。

神の観察様式は、たとえばニコラウス・クザーヌスにおいて述べられているように、区別に依拠してはいない。彼曰く、神は〈異なっているもののすべてよりも先立っている (*ante omnia quae differunt*)〉。〔…〕。神は、根源でも非 - 根源でもないし、存在でも非 - 存在でもないし、区別されることでも、区別されないこともない。神は善でも悪でもないし、道徳に対して無関心であるが、しかしどこにおいてそうなるかを、私は知らないのである³⁸⁾。

二〇世紀になって、主として「形而上学」や「本質主義」などと総称されながら、批判されることになる西洋における知の傾向性は、結局のところ、人間の観察によって、このような神の観察へ至ろうとする絶望的かつ傲慢な挑戦だったのである——そもそも「神」についての「学」という意味で「神学」という言葉自体が矛盾をはらんでいるのだ。そして、このようなアルキメデスの点に立つことの不可能性の自覚こそ、機能分化をその本質とする近現代の社会の中心の特徴なのである。このように理解すれば、ルーマンの社会システム理論は、そうした「基礎づけ主義」の破産宣告のあとに、根拠をめぐる無限遡行を回避するための残された道として、敢えて縮減された意識や社会の領域のうちにとどまろうとする「形而上学」以後の一つの理論的挑戦であったともいえるだろう。それゆえ、彼が本来意図したのは、神の殺害やその不在を祝福することではなく人間の認識の限界の甘受であり、その意味では前節で私たちがしたように。ただ単純にニヒリストとして彼を糾弾するのはいささかの外れな批判かもしれない。

38) Luhmann, *MdG*, S. 207ff. (邦訳: 213頁)

しかしながら、私たちがここで考えなければならないのは、知や理性や分別によって神へと到達するという「ロゴス中心主義」や「形而上学」的な思考の終焉は、「神を観ること」の道の消失や、現代における神の不在を意味することにはならない、ということである。実際にルーマン自身もまた、その著作において、彼が批判の対象とする神学や形而上学の伝統とはまったく異なった仕方でも神の観察へと至る道が存在していることに度々言及している。その道こそ、すでに本稿にも何度か登場しているニコラウス・クザーヌスがそこに列聖される「神秘主義 (Mystik)」の伝統なのだが、ここで再びルーマンの言葉を借りることにしよう。

しかし、ここで存在論は神の存在を問うことを強いられ、否定神学 (negativen Theologie) という危険な結論に至るのである。そこではなおも神の存在ないし非存在についての問いが立てられ、次のような答えが与えられることになる。いわく神そのものはまったく無であり、そのようなものとして区別されもしないのだ、と。[...]。しかしニコラウス・クザーヌスによって次の点が明らかになってもある。区別することは（「存在／非存在」を含めて）、特殊に人間的な認識様態なのであって、その統一性について執拗に問うことはパラドックスへと至ることになるのである³⁹⁾。

有無の区別以前の「無」としての神。言葉や意味、縮減された人間の認識能力によってかくなる神の観察を得ようとする試みが袋小路に陥ることは、この中世の聖人にとって、神に対する人間の接近不可能性を意味はしていない。むしろこの究極的なパラドックスこそが、人間存在をしてその独断的な知や狭隘な分別心を超越して、神との「神秘的合一 (unio mystica)」の体験——ルーマン流の語彙でいうならば実体即機能、自己の観察の生成過程と神の観察の生成過程の完全なる一致——へ招き入れる門となるのである。「区別されざる者から区別が生まれてくる起源についての問いは、私たちの伝統においては、神への問いであった。神はすべての区別、区別されていることと区別されていないことの区別にさえ先行する

39) Luhmann, *GdG*, S. 897. (邦訳: 1196 頁)。

から、区別をしなければならない私たちにとっては、パラドックスとしてのみ定式化でき、コミュニケーションのうちに与えられうるのである⁴⁰⁾」。

「神は無である」(エックハルト)。「即心即仏、非心非仏」(無門関)。これらの言葉で代表されるように、だからこそ洋の東西を問わず、あらゆる神秘主義には、神とのコミュニケーションへと修行者を誘う門として、論理的に矛盾した表現を縦横無尽に用いる伝統がある。熱鉄丸を吞了するがごとくに「無」の一字を全身全霊をもって味わいつくす。有限なる人間と無限なる神、この両者の間にある埋めがたい懸隔は、知の力ではなく、かくなる人間の実存における矛盾を各人に徹骨徹髓まで叩きつける言葉に実参実究していった果てにある体験を通してのみ、はじめて架橋することができる。そこへいたる過程が結晶化した形態こそ、知や認識をも包みこんだ学道としての神秘主義なのである⁴¹⁾。

こうして神秘主義という伝統と比較することによって、先に述べたルーマンの理論的=観想的生活の限界がどこにあるのかが明確になってくる。彼は自らの理論の出発点にとって、この神秘主義がまったく異質のものであることを、以下のように認めている。

40) Luhmann, *WdG*, S. 529. (邦訳: 578 頁)。この箇所ですべてルーマンはクザーヌスを参照している。

41) たとえば禅における公案についてルーマンは以下のように評している。「しかしながら、〈世界〉や〈矛盾〉のような指示は、ある区別の構成要素である〈に過ぎない〉(ただしこういう必要がある。〈に過ぎない〉? 私たちが〈に過ぎない〉というとき何を見落としているのか?)。それゆえ、まさにこの指示が区別に依存していることこそ、セカンド・オーダーでの観察の方向性へとヨーロッパの発展を傾けていった問題なのである。こうして定式化してみると遙か遠く東洋の神秘主義(このヨーロッパの語彙がふさわしいものだとして)、区別の直接的な拒否によって異なった反応をしていることが鮮明になる——とりわけ禅仏教における公案というコミュニケーション的な実践の劇的な形式において。問いの背後にある特定の答えに対する期待、それは何かの指示としては常に区別を実現しており、ゆえに別の側面を伴わねばならないのであるが、期待としては打ち破られることになる——口頭によってか腕力によって。しかし、これは矛盾に向かうことはない…。むしろ、この体験は区別なきもの(das Unterschiedslose)へと直接的に関係しており、このことはファースト・オーダーのパーспекティブで生じている。このような仕方では得られないものというのは、差異を社会的に精緻化することではなく、区別しなければならないことからの解放なのである」。ただし残念ながら、ルーマンの理解は正確ではなく、そもそも禅の立場からすればファースト・オーダーとセカンド・オーダーの観察という区別自体が無意味である。観ることは即ち働くことである。ではなぜルーマンはそうのように語ることができなかったのか。この問いはルーマンの読者に対する活きた公案となるだろう。Luhmann, Niklas, *Beobachtung der Moderne, Opladen*: Westdeutscher Verlag GmbH, 1992, S. 89f. (馬場靖雄訳『近代の観察』、法政大学出版局、2003年、60-1頁)。

いずれにせよ区別がなければ、見ることはできないのである。観察不可能なものを観察する（*Beobachtung des Unbeobachtbaren*）という問題に対決してきた神秘主義は、この問題を差異論的（*differenztheoretisch*）ではなく、統一理論的に（*einheitstheoretisch*）、つまりは、自らの体験における超越と魂という根拠のうちにある無限との対応として理解してきたのであって、それが観察不可能なものの観察として行われるからには、しかしそれはコミュニケーションへの矛盾として与えられるものなのであった。〔…〕。神秘主義の言語は、それが差異論的分析を駆使しえないがゆえに、解決を有しており、それはメタファーの形式によって表現される⁴²⁾。

神秘主義は区別以前の地点、自己の観察と神の観察の究極的な統一を求め、またそこからすべてを始めようとする——ただし、それはルーマンが拒絶したような「形而上学」的な統一ではないことにはくれぐれも注意しよう！それに対して、ルーマンはそのような統一の不可能性、区別が神によって人間に許された瞬間以後からその理論を始める。先に私たちはルーマンの理論的営為が神の不在によってニヒリズムに陥っていることを明らかにしたが、この神秘主義との対照によって明白になるのは、こういった問題の根底には、存在と非存在の二項対立以前にあるものとしての——冒頭で紹介した西田幾多郎の言葉を借りるならば「絶対無」——「形而上学」以後の神、そのような神を自分自身が神秘的合一において観想し、そのような宗教的源泉から道徳などあらゆる部分領域を規範的に照らしだす、そのような道筋をルーマンが自らの理論的生活の根底に据えることができなかった点にあるということである（多くのポストモダンを自称する立場がそうであるように、「形而上学」的実体や本質を否定しようとするあまり、そのような「形而上学」以後の究極的根拠や根源的實在としての神への道までも自ら閉ざしてしまっているのである）。

42) Luhmann, *SK4*, S. 256f. (邦訳: 32-4 頁)。また以下も参照のこと。「それゆえ差異理論的な意味で理解された形式の概念は、〈無標状態〉としての世界を前提とする。この世界の統一性とは到達不可能なものであり、総和でも集積でも精神でもないのである。新たな作動の連続がそれ自身で産み出す差異によって始まるときには、その連続は盲点 (*blinden Fleck*) によって始まるのである」。Luhmann, *KdG*, S. 51. (邦訳: 41 頁)

ルーマンの学問は、そうした「盲点」にある自己を「観ること」という論理の面では矛盾を引き起こさざるを得ない体験をただ論理的矛盾として括弧の外においたまま、神との体験的なコミュニケーションを排除し、神「について」のコミュニケーションの機能を分析することに終始してしまう。そうすることで、いわばルーマンは、すでに私たちが明らかにしたように、構成主義的な認識論と規範的なニヒリズムに基礎づけを与えるものとしてのだけの「区別せよ」という「偽りの神」に対する偶像崇拜へと陥っている。そして、残念ながらその神は、絶対性や必然性や永遠性ではなく存在の相対性や偶発性や恣意性を根拠づけるという倒錯したかたちではあるが、知や認識の統一性に根拠や基礎を与えている点で、なおも皮肉にも、彼が最も批判していたはずの「形而上学」の神に過ぎないものなのである。

では、自己の観察がそのまま神の観察であるような次元、そのような根源的な地平へと眼が開かれるとき、そこにはどのような光景が広がっているというのであろうか。それについて詳述するためには別稿を要するが、ルーマンが依拠したところのオートポイエシスの理論家であるフランシスコ・ヴァレラたちが、そもそもそのような道を示唆していることをここでは紹介しておくことにしたい。

三昧／覚の伝統の倫理と、三昧／覚の伝統そのものが現代世界にとって大変重要であるとわれわれが考える理由をおさらいしよう。われわれの文化、自然科学、人文科学、社会と不確実な日常生活には無根拠性という深遠な発見がある。これは、生活に必死に意味を見出そうとする普通の人々に対し時代の預言者から伝えられた、概して否定的なものとしてみられる。否定や喪失として無根拠性をとらえれば、疎外、絶望、落胆、そしてニヒリズムに襲われるのは必定である。われわれの文化で概して支持されている治療法は、新しい根拠を見つけること（または、昔の根拠に回帰することである）。三昧／覚の伝統は、まったく異なる解決策を指摘する。仏教には、無根拠性が受容され、その究極の結論へ導かれるとき、自発的な慈悲として世界に顕現する本来の善性という無条件の感覚が生まれるというケース・スタディがあるのだ。したがって、われわれの文化におけるニヒリズムの疎外感を解決するための処方箋は、新しい根拠を見つけようとするのではなく、無根拠を追究し、無根拠へ

さらに踏み込む、鍛えられた真実の手段を見つけることである、とわれわれは考える。われわれの文化にあって傑出した地位を占めている科学も、この探究に力を貸さねばならない⁴³⁾。

ここにはただに根拠を否定するだけのニヒリズムではなく、無根拠を根拠とした新たな倫理と宗教の一例として、仏教が紹介されている。オートポイエーシスが一つの生命観である以上、このようにして、その生命観に立脚するところの道徳や宗教への道が示されてしかるべきはずであった。そこでは現象即本質、中心即周辺、永遠即瞬間、有限即無限、「無分別の分別（鈴木大拙）」の立場から、神の観察によってあらゆる観察を根拠づける新たな善き生の探求が創造されてもよいはずであった⁴⁴⁾。しかしなが

43) フランシスコ・ヴァレラ／エヴァン・トンブソン／エレノア・ロッシュ『身体化された心：仏教思想からのエナクティブ・アプローチ』、田中靖夫、工作舎、2001年、354-5頁。

44) ルーマンの社会学における根本概念を用いるならば、それは存在論的にいえば実体即機能、機能即実体ということになるだろう。しかもそれは外から対象として眺められた「存在」の性格でも、抽象的な命題でもなく、理論家の「実存」をも包みこむものであり、理論家の営為とはかくなる実体即機能の境地によって、あらゆる機能のうちに究極的な実体の働きを観るのであり、またそういう実体の顕現としてそのつど彼自身が機能として働くことである。よりこの点を明確にするために、ここでは茶道を一例として挙げてみよう。久松真一が述べているように、茶道とは、私たちが経験する「日常生活（everyday life）」の機能のすべての局面において、仏性という規範的な実体が現われている一つの生活様式なのである。そこでは、あらゆる場が中心なき中心の発露であり、「一期一会」という言葉に象徴されるように、機能を離れて実体はなく、実体を離れて機能はない。「仏教の日常生活化。これは茶道の大きな功績だと思う。普通、仏教は寺院だけにあるもの、日常生活から離れた何か特別なものと考えられがちであるが、茶道はこれを、たとえばわれわれが毎日食事をするというようなところまで浸透させ、仏教を日常生活においてあるいは在家において禅を行じることになる。茶を本当にやっていたら、著衣喫飯、行住坐臥の中に仏教が生きてくる。禅が生きてくる」。久松真一、『茶道の哲学』、講談社、1987年、247-8頁。そして観想的生活を生きる人間とは、神の観察＝人間の観察という無分別の境地から絶えず区別を創造する真に自由な主体なのである。区別の創造はその都度ごとに神からの流出でなければならず、そこには対象化不可能な規範性＝「道」があるのである。「かように名人とか達人とかは、それぞれのわざの根源を体得した人、あるいはむしろ、その根源になった人であるから、そのわざにおいて自在を得たということができる。この場合、自在を得るというのは、ただこの法則に受動的に従うことができるという意味のことでなくて、個々の法則がそこから成立してくる根源の法則、いわば法則をたてる法則を体得するということである。そのような法則の法則は、さまざまな法則を生みだしてくる創造的法則で、われわれの外にあって、われわれがそれに従ってゆくというような法則ではない」。同上、212頁。では再び読者に問おう。社会をただに中心なきものと規定し、実体と機能を二項対立的にしか思考しえなかったルーマンは果たしてこの自在の境地を根底に学問をしていたであろうか。

ら、ルーマンはこのような「ニヒリズムによるニヒリズムの超克(西谷啓治)」の境地へと自ら歩み入ることなく、その手前において偶発性の形而上学によって基礎づけられた世界をただ認識する立場にとどまってしまう。ではなぜ彼はその壁を突破することができなかつたのだろうか。その点に一考を加えることで本稿の幕を降ろす作業に取りかかることにしよう。

第四章 再び「盲点を観ること」——ルーマンの理論的境界

「哲学は我々の自己矛盾の事実より始まるのである。哲学の動機は〈驚き〉ではなくして深い人生の〈悲哀〉でなければならない」。これは冒頭に登場した西田幾多郎の言葉である。この引用が表現しているように、西田にとってパラドックスとは自らの生において体験されたものであり、自然や社会のみならず己の実存をも包んでいるものである。そして、この実存＝存在の論理をして西田は「絶対矛盾的自己同一」と呼んだのであった。

東洋的無の宗教は即心是仏と説く。それは唯心論でもなく神秘主義でもない。論理的には多と一との絶対矛盾的自己同一ということではなければならない。一切即一というのは、一切が無差別に一というのではない。それは絶対矛盾的自己同一として、一切がそれによって成立する一でなければならない。[……。]我々は自己矛盾の底に絶対に死して、一切即一の原理に徹するのが即心是仏の宗教である。しかもそれは虚幻の伴子たる意識的自己ということではなく、絶対否定的転換がなければならない。故にそれは唯心論とか神秘主義というものとは逆に、絶対の客観主義でなければならない。真の学問も道徳もこれによって成立するのである。心といっても主観的意識をいうのではなく、内亦不可得であり、無といっても、有に対する相対的無をいうのではない⁴⁵⁾。

要するに、本稿が明らかにしてきたことは、結局のところルーマンの学問は、かくなる根源へと歩まれていく道を用意することはできなかつたということである。そして、このことを科学としての社会学と生きる道の探

45) 西田幾多郎「絶対矛盾的自己同一」、上田閑照編『西田幾多郎哲学論集Ⅲ(自覚について他四編)』所収、岩波書店、1989年、80頁。

求としての宗教という関心や態度の相違として片づけているかぎり問題の本質に到達することは永遠にできない。

ここで再び西田との対照において明らかになるのは、ルーマンの記述においては、この「私たちが生きて、働き、そして死んでいく」はずの世界に、ルーマンその人が不在であるということである。ルーマンにとって、どこまでもパラドックス／矛盾は認識論的なものであり、知や論理上の操作の上には存在しない。では、このような根本的な相違はいかにして生まれてくるのか。その原因は、私たちが第二章に解明したように、結局のところルーマンが区別以後の世界＝人間の認識と知の立場にとどまってしまったことにあるように思われる。偶然性や恣意性をその「根本語」とする倒錯した形態とはいえ、区別を許してくれる神は、どこまでも人間の知と認識の根拠であった。このような立場にとどまったからこそ、オートポイエーシスとは、どこまでも彼にとっては科学者としての彼が観察する研究対象としての社会の論理であって、彼自身がその生命を生きるということは初めから排除されている。それゆえに、たとえ自らの理論の必然的帰結としての道徳的なニヒリズムが生まれてきたとしても、それに彼自身が真摯に苦悩する必要は何らなく、ただ現代社会の自明の事実としてその機能のみを記述することを平然と生業にすればそれで事足りてしまうのである。

さらに問題なのは、認識の始まりを意味構成の偶然性に委ねてしまうことで、「盲点」として隠されえた自己の恣意的な選択を不問に付して、そこに反省が働くことのないような体系を築き上げてしまったことであろう。だからこそ、たとえ彼が喜んで自分の営みも科学システムの一員であると認め、一見して自分が認識し、記述する世界のなかに自らが内在しているかのように装うことがあったとしても、結局のところルーマン自身の堅固に構築された体系の形而上学的根拠自体は、永遠の「盲点」として徹底的に問いなおされることを免れるのである⁴⁶⁾。「世界からの逃走はありえ

46) その意味において、ルーマンが自らの夜のモットーとして「よく背後に隠れるものは、よく生きる」という言葉を掲げていることは興味深い事実である。Luhmann, Niklas, *Archimedes und wir*, S. 98. (邦訳: 108 頁)。また昼のモットーとしてヘラクレイトスの「乾いた魂こそ最も智慧があり優れたものである」という格言を挙げているが、ここでいう「乾いた (trocken)」が世界に対するドライな態度ではなく、火という世界の根源に触れたという意味をもつとすれば、ルーマンはその意味を誤って解釈していることになる。以下参考までに井筒俊彦の手によるヘラクレイトスの解釈を紹介しておく。「存在の流動性は人々が冷静に、客観

ない。外部の立場も存在しない。選択肢としてありうるのは、区別を用いて世界を観察し、観察の作動それ自体が世界へと関与するその様をその区別を通して表現することだけである⁴⁷⁾。このように語りながら、彼はこのように世界へと態度を取る自己の存在様式の是非を学問的探求の外部においてしまう。どうあれ「私はシステムと環境の区別から始める」、彼にとってはそれで十分なのだ——そして、なぜその区別から始めるのかと、いう問いに対しては、その問いもまた、ある区別に立脚してしか可能とならないと応答しておくだけで容易に回避することができる。

このように自己の立脚する区別の恣意性を盲点として探求の対象外においたこと、そしてその外におかれた自己の一境位からして社会を認識対象として眺める立場にとどまってしまったこと、それこそが彼の理論的＝観想的生活の根本的な限界であった。「この種の認知的用具〔構成主義的アプローチ〕を手にしてはいる倫理そのものが、それでもなお道徳的に善いと受け止めうるかどうか、この点については疑ってみることもできる⁴⁸⁾」。ルーマンが立ち止まって真摯に対決するべきは、このような問いであった。「人間の行動すべてと同様に社会学者もまた、道徳的に判定される。この点に関しては反論の余地はありません」。このように述べながら、ルーマンはこの疑問を徹底することなく、ただの規範的／経験的というような学問研究上の態度の相違の次元に貶めることで、魂の転回のための転轍機を通過していく。「しかしながら、社会学の研究プログラムは、科学を執行しようと欲する限り、道徳のコードではなく真理のコードのもとに置かれるのです⁴⁹⁾」。こうして倫理的、宗教的要求を自らの営為からまったく排除してしまったことで、「物となって物を観ること」、オートポイエーシスの働きそ

的に、自己の外なる光景として眺めることのできるような他事ではなかった。それは存在の頼りない脆さとして、明日知れぬ生の儚さとして、すでに人々の心を深く蝕んでおり、人々の実存そのものに成りきっていた。〈万物流転〉は自然世界の客観的状态ではなくて、すでに心内の主観的主体的事態であった。[…。…限界なき心の限界に達し、底なき靈魂の底に到ることはヘラクレイトスの天才をもってしてはじめて至り得る道の堂奥なのであった。そしてこの内面の途を窮極まで辿りつめ、心の秘奥にまで分け入ることによって、内面性の限界に於いて彼がとらえたものは、ほかならぬ流動そのものの極致だったのである]。井筒俊彦『神祕哲学（井筒俊彦全集第二巻）』、慶応大学出版会、2013年、260-1頁。

47) Luhmann, *MdG*, S. 327. (邦訳：『社会構造とゼマンティーク 3』、386 頁)。

48) Ebenda, S. 167. (邦訳：169 頁)。

49) Ebenda, S. 265. (邦訳：275 頁)。

のものになり、生命の真底の自覚をもって自らが生きることとしての学問のあり方が彼に開かれてくることはなかった。代わりに生まれてきたのは、その道の途上の一つの光景に過ぎない差異と複雑性の「形而上学」を揺るぎない基礎づけとする、龐大の記述の山と難解な語彙の散りばめられた体系であった。皮肉にも彼が認識論的に依拠したはずのマトゥラーナやヴァレラの以下の言葉は、ルーマン自身に最も当てはまるように思われる。

人間のあらゆる行為は〈言語すること〉のなかで起こり、そのようなものとして社会的行為として倫理的な意味をもつ——なぜならそれは必然的に〈人間であること〉を伴っているから——のだと理解しないことは、とりもなおさず人間を生きた実体としてみていないということになる。それは——〈ぼくらはいかにして知るのか〉——を知っているいまとなっては——自己欺瞞の証拠に他ならないだろう⁵⁰⁾。

ルーマンはそのような次元の存在を知りながらも、敢えて認識や科学の立場にとどまったのだという反論や、ルーマンの問題関心に鑑みれば本稿の批判は的を射ていないという反駁は、もはや意味をなさない。なぜならそのような次元の存在を彼が体験的に覚知し、区別することや認識することが墮罪以後の所業でしかないことを実存的に痛切に自覚していたのであれば、最晩年に自らの著作を全て焼きはらうことを命じたトマス・アクィナスのように、自らの世界への態度やそれを根拠にする社会学という自身の関係のあり方自体をすぐさま放棄しているはずだからである。トマスは死の間際に執筆を止め、ルーマンは死ぬまで執筆を続けた。この懸隔はあまりに大きいのである。語りえぬものへの沈黙という点で、ルーマンをヴィトゲンシュタインに比する論者がいるが、本稿が明らかにしたのは、彼の沈黙の背後にある自己は、なおも最も根源的な宗教的世界観から遠いということである——自己という「盲点」を語ることを棚上げにしたというだ

50) ウンベルト・マトゥラーナ／フランシスコ・バレラ『知恵の樹：生きている世界はどのようにして生まれるのか』、筑摩書房、300-1頁。さらに以下のように続く。「人間であることの基本的な存在論的特性を強調するような社会的ダイナミクスについて、僕らは調べてきた。その特性とはすなわち、ぼくらはほかの人々とともに生起させる世界だけをもつのであり、それを生起させることを助けてくれるのは愛だけだ、ということだ」。

けで、彼を神秘主義者に祭りあげるのは、間違いである⁵¹⁾。本稿が明らかにしたように、彼の理論の背後にいるのは、せいぜい偶然性を世界の根本原理としている懐疑主義者である。だが、それはまだ最後の光景ではない。ルーマンは、神秘主義者に対して学問的対象として注目はしても、自分自身はそこに実参実究していない——なぜなら繰り返すように、もしそうしているならば彼の学問のあり方そのものが変わって然るべきはずだったからである。

しかしながら、それでもなお、本稿の批判が典拠とするところの思想家が駆使する概念である、「真の自己=無我」や「本来性」という概念は、それ自体が論理上は自己矛盾となってしまう——なぜならそこに真／偽、有／無ないし本来的／非本来的という区別が導入されている限り、それはどこまでも偶然的なものにとどまるのだから。などと認識の氷の上で空転し続ける人がいるとするならば、最後に再び本稿の表題を彼ら／彼女らへの「公案」として掲げて沈黙へと還っていくことにしよう。「盲点を観ること」、観察不可能なものの観察という論理矛盾でしかない一句のうちに、すべての学問がそこから出て、そこへ還るところの根源が示されているのを、私たちは観ただろうか。

51) Kaufmann, Franz-Xaver, Ein Wittgenstein'sches Schweigen, in: Rudolf Stichweh (Hrsg.): *Niklas Luhmann: Wirkungen eines Theoretikers*, Bielefeld: transcript Verlag, 1999, S. 16.