

教育社会学方法論の根本問題

青 井 和 夫

1. 方法論の3領域と科学論の復活

教育社会学を *Sociology of Education* と考えるかぎり、教育システムを対象としている点で、他の分科社会学とは異なるいくつかの特殊性をもつことは否定できないが、方法論としては一般社会学のそれと異なるものではない。そこで本稿では現在社会学方法論として問題となっているいくつかの点を指摘したい。

私はかつて社会学方法論を3つの領域に分けたことがある⁽¹⁾。その第1は「科学論」といわれるもので、社会学の科学としての性格や総合的説明の原理を論ずるものであり、第2は、理論を構築し、その正当性を確立するための論理学、第3は、データを蒐集し、それを整理分析するための調査技術論である。ある科学哲学者によれば⁽²⁾、一般に科学方法論には3つの次元が区別されるという。その第1は「実際上の手続き」の問題であり、そこでは術語の定義、実験や調査のやり方、データの処理法からはじまって、理論上の式に対する計算的操作、その結果に対する事実との関係づけ、モデルの導入と適用などに関し、あらゆる種類の技法や着眼や工夫がふくまれる。第2の次元は狭義の「認識論」の問題であり、そこでは科学の用語や命題の意味基準、理論の論理構造、検証のなり立つ条件、帰納法や因果性や確率の意味、発見や進歩ということの経緯などが取り扱われる。これに対し第3の次元は「存在論」的次元ともいうべきもので、そこでは科学的方法を行使するとき暗黙の前提とされているところの、知る主体と知られる世界との間の存在関係、客観的真理や実在ということの意味、知識と価値的なものとの関係など、要するに科学的にもものを知るとは人間のいかなるあり方なのかという問題などがあつかわれる。この3次元は私の「調査技術論」「論理学」「科学論」にはほぼ対応しているといっていよう。

戦後アメリカ社会学の影響の下に、わが国の社会学でも「調査技術論」に大きな努力がはらわれ、わけても数学とのかかわりが非常に重要視された。社会調査法→社

東京大学

教育社会学方法論の根本問題

会統計学→数理社会学という歴史的発展段階を見ても分かるように、「調査技術論」はしだいに「論理学」の領域に侵入しつつある⁽³⁾。私が実験室実験↔ケース・スタディ↔統計的調査↔現場実験↔実験室実験という有機的連関のうちに、「調査研究の戦略」の必要性を主張したのは、主として「調査技術論」の問題点を大まかに要約したいがためであった⁽⁴⁾。また特殊仮説から一般命題に至る経路として、①特殊仮説→特殊命題→一般命題という帰納法による経路と、②特殊仮説→一般仮説→一般命題という演繹帰納法による経路の2つを指摘したのは⁽⁵⁾、「論理学」の中心問題を取り上げたものである。

コントの科学のヒエラルヒーでは、最下位に数学をおき、天文学・物理学・化学・生物学と登りつめ、最上位に社会学が君臨していた。このヒエラルヒーで下位の学問になるほど、その対象は単純であり、それを支配する原理は抽象的普遍的である。これに対して、より上位の学問ほど、その対象は複雑性をまし、それを支配する原理も新しい原理がつけ加わるので、しだいに具体的特殊なものとなる。だから上位レベルの現象を説明しようとするれば、それを下位レベルの現象に還元し、還元し切れないものは、そのレベル固有の創発特性として処理するという方法がとられやすい。自然科学が社会学の理論構成や説明のし方のモデルと考えられたのも、このような暗黙の科学観から発生していたのである。

しかし山本は、物質→植物→動物→人間というヒエラルヒーを、下のレベルから出発して、それに何かがつけ加わりながら上昇していくというのではなく、逆に、上のレベルから出発して、それから何かさがし引かれながら下降していくと考えるべきではないかという⁽⁶⁾。人間にとっての対象を人間が分析し把握しようとするかぎり、人間を離れては存立しえないわけであって、人文科学はいわずもがな自然科学といえども人間の営為の産物にほかならないからである。このように考えてくると、方法論としてはまず科学論（存在論的次元）的問題を片づけ、ついで論理学（認識論的次元）に進み、最後に調査技術論（手続き的次元）を整備するというのが当然のなりゆきとなる。事実、社会学の歴史をみても、社会学がはじめて専門的社会科学として自立するために、自己の方法論を確立しなければならなかった19世紀後半から20世紀のはじめにかけては、はげしい科学論的論争がまきおこっていた。もちろん、調査技術論が進むにつれて、新しい論理学が要請され、新しい論理学が新しい科学論的争点をうみ出すという逆の流れもある。

いずれにせよ、科学論・論理学・技術論の往復運動ないしは循環運動によって、つねに振出しにもどりながら、より深い水準に科学の矛先は進んでいくと考えられよう。科学論が蒸し返される時は、いつもその科学の転換期である。

2. 現代社会学の諸潮流

実証主義的社会学、とくに機能主義的社会学が通常科学（normal science）とみ

なされていた時代には、科学論も論理学もあまり問題とされなかった。対象はことなるけれども、方法については自然科学と同じであり、その客観主義・実証主義には疑いがさしはさまれなかったからである。そしてまづ技術論の分野に大きな努力が傾注された。もちろん実証主義的社会学に対しては、古くからマルクス主義的社会学が対立しており、戦後、精神分析学も、パーソナリティや小集団や文化の社会学に大きな足跡をのこした。ところが1960年代後半から、にわかに関心をもつ社会学研究者が多くなった。

これら4つの学派はいずれも、機能主義的社会学が自然科学的客観主義の上に立ち、社会的現実の表層を追及するにすぎないとしてこれに反論しているが、反論の方向がそれぞれちがっている。それら相互の关系的布置を図示すれば、図1の如くに表示すれば分かりやすいだろう。

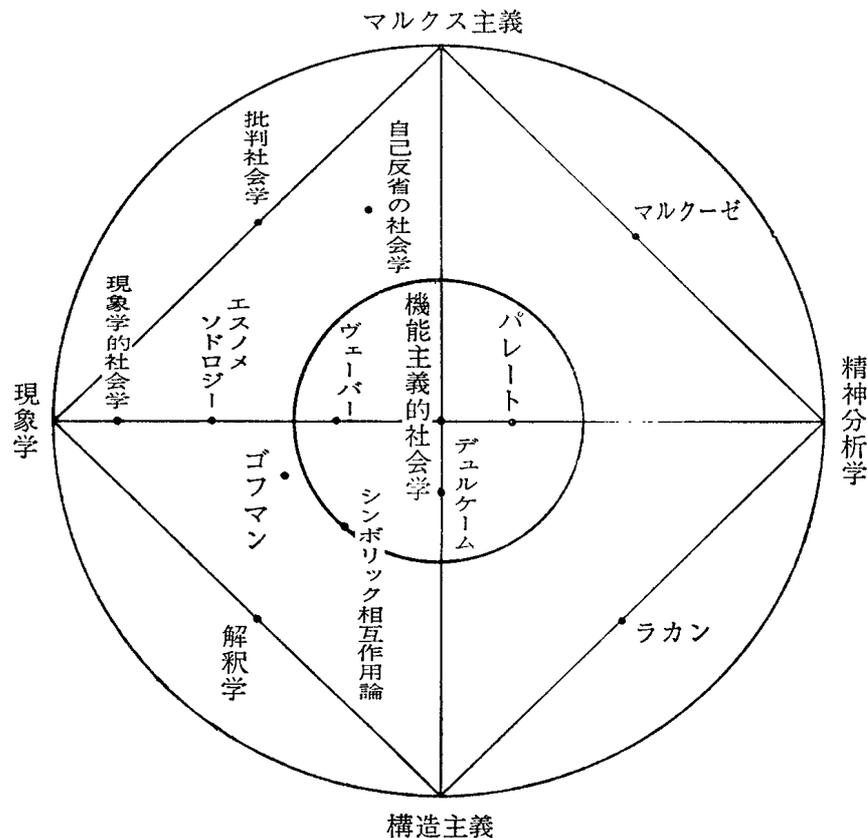


図1 諸潮流の布置関係

まずマルクス主義的社会学は、われわれの日常生活行動を資本主義という経済社会体制に還元し、日常生活意識をイデオロギー概念によって社会的存在に規定された虚偽意識としてとらえる。比喩的にいえば、人と人との関係が物と物との関係に物化されている資本主義の現実から、物財体系を支配する超意識的法則を把握しようとしたわけである。これに対してフロイトは、われわれの行動や意識を無意識の動因に還元

教育社会学方法論の根本問題

し、パーソナリティ体系の底にひそむ無意識のうごきをあばき出そうとした。

だがレヴィ＝ストロースの構造主義はこれらと少し趣をことにする。というのは人間の行動や意識を経済社会体制や無意識など他の何物かへ還元したり、機能化するのではなく、行動（たとえば婚姻）を支配している規則、シンボル（たとえばトーテミズムや神話）のもっている記号的意味をさぐろうとしているからである。文化や社会のシンタックス、つまり行動やシンボルの意味を解説（解釈）するに必要な文法（規則）を発見する試みであり、この文法（規則）を行為連関や意味連関の「構造」（より正しくは構造規則）と名づけた。このような意味において、それは文化体系の底にひそむ非意識的な構成規則（論理構造）を摘出しようとしたといえるだろう。かれの構造主義が言語論的ないしは記号論的といわれる所以もここにあった⁽⁷⁾。

これに対して、現象学は、ノエマ（志向的对象）としての超意識的法則、無意識的動因、非意識的構成規則を発見しようとしているのではない。研究者自身をもふくめたノエシス（志向作用）を問題にするからである⁽⁸⁾。それは日常生活世界の自明性を疑うことから出発して、世界の一般的定立、つまり世界のリアリティをエポケーし、われわれの意識に立ちあらわれるがままの現象（経験）を見きわめようとする。そして科学の自然主義的態度（*Naturalistische Einstellung*）もまた一定の自明性の上に立っていることを明らかにした。しかし自明性を現象学的還元によっていくらエポケーしても、最後にエポケーし切れない何物かが残る。それはエポケーしている当の主体、つまり超越的主観性とその下り立っている地平である。もし認識における自明性と実践における実用性に支配された態度を自然的態度（*Natürliche Einstellung*）と名づけ、自然的態度で接せられる世界を生活世界（*Lebenswelt*）と名づけるなら、現象学的還元をほどこす前の日常生活世界より一層深いとはいえ、この地平もまた一種の生活世界にはかならない。こうしてフッサールは、還元しても還元しても還元し切れない生活世界にふたたび帰還し、科学の理念によって覆いかくされた自然的態度の本来の機能を回復し、生の素朴性に立ちかえることをもって現象学の目的とした。この意味において、現象学の目的は通常の自明性と実用性の底にひそむあるがままの現象とその意味の発見であり、その立場は認識論的であるといえよう。

A. シュッツの現象学的社会学は、生活世界への帰還後のフッサール理論に依拠し、それを前提として出発しているので、日常生活世界（*every day life-world*）を所与とただけでなく、むしろそれを至高の現実（*paramount reality*）と考えた。そしてこの至高の現実が行為者の主観的意味と主観的意図から如何にして構成されるかを見きわめようとしたのである。したがって現象学的社会学は、社会的現実（その中核は社会体系にある）の潜在的意味の発見にあったといえるのではあるまいか。

このように配置がきまると、その他の諸潮流はそれらの間のいずれかの点に定位させることができる。たとえば自己反省の社会学（*reflexive sociology*）は、日常生活世界に埋没し、それに存在拘束されている社会学と社会学者の背後仮説（*back-*

ground assumption つまり、ある特定文化への社会化の初期の段階で形成され、性格構造の内奥に組みこまれている、情緒に負荷された認知的道具)とそれが各科学の特殊領域ごとに具体化された領域仮説 (domain assumption) をえぐり出そうとした⁹⁾。だが A. グールドナーの自己反省の社会学は、自分の立場も存在に拘束されることを認めるとはいえ、マルクスのイデオロギー論の焼きなおしであり、それを精神分析的知見・構造主義的知見・現象学的知見で着色したものであって、現象学や構造主義の深みに達していない。むしろマルクス社会学と機能主義的社会学の中間に位置するものと考えるべきだろう。

これに対して、フランクフルト学派の批判社会学は、従来の伝統的理論、すなわち啓蒙思想や合理的経験科学の、普遍妥当性の追及、思考と存在の二元論、欲求充足のための操作性、価値中立を装う専門閉塞性に批判を加え、経済と政治の癒着と科学技術の発展を特徴とする現代においては、それらが人間疎外をひきおこし、自然だけでなく人間をもその支配下におさめる道具的理性の下僕になり下がってしまったことを指摘する。そして目的合理的行為としての労働過程のほかに、人々の相互了解過程としてのコミュニケーション行為を掘りおこし、物化した世界を変革しようと試みる¹⁰⁾。だがそれは、歴史と社会の外に立ち、そこから歴史と社会を観察し計画しようとする伝統的理論の方法ではなく、徹頭徹尾歴史と社会の中に埋もれたままでという循環論に耐えながら、世界の間主観的構成の中から、政治的公共性を確立しようと模索している。だから「否定的弁証法による全体性の把握」という、一種のユートピア性と否定的性格をぬぐい去ることができない。現象学とマルクス主義的イデオロギー論の中間に定位さすべきだろう。(しかし、同じ学派の中でも H. マルクレーゼはマルキシズムと精神分析学の中間であるが)。

G. H. ミードからはじまったシンボリック相互作用論 (symbolic interactionism) は、シンボルを介して相互作用をとりかわしているダイアッドの相互了解過程と意味の再解釈・再構成過程をとらえようとはしているが¹¹⁾、そこにおける意味はあくまでも行為主体の主観的意味ないしは主観的意図にすぎず、したがって理解も意図ないしは動機の意識的理解であって、シンボルやテキストや事態そのものの、行為者の意図をこえた客観的意味の解読ではなかった。いいかえるなら、われわれが常識的に認知しているシンボル・規範・規則を前提とした日常的な自然的態度 (自明性) の上に立ったままの解釈であり、理解なのである。したがって、ヴェーバーの理解社会学と同じく、機能主義的社会学と現象学との中間に位置するものである。

これに比べると、エスノメソロジー (ethnomethodology) ははるかに現象学的社会学に近い。というのも、世界の一般的定立をカッコに入れる方法 (エポケー) を懸命に社会心理学的手法に転換しようと努力しているからである。現象学的還元の方法については、フッサールもシュッツも具体的には明示していないが、エスノメソロジーはシンボルや規範をカッコに入れ、日常生活世界の成立地盤を摘出する積極的

教育社会学方法論の根本問題

方法、つまり静的な *verstehen* ではなくて動的な *begreifen* により日常生活世界の自明性を驚きにかえる方法を開発しようとしている。たとえば自宅で下宿人の言葉づかいや態度をとってみるとか、一般大衆が当然で自明だと思っていることを根ほり葉ほり尋ねてみるとか、社会の底辺人や周辺人に身を落としてみるとか、デパートで定価のついている商品を故意に値切ってみるとか、まったくの異邦人として行動してみるなどにより、常識ある一般人の生活意識と生活態度の自明性をあばき出すことができる。そして、無意味なものに一貫性ある意味づけをし、無秩序に秩序を与え、不確実な状況に確実性を発見し、それらが納得しうるもの (*accountable*) であれば、絶対に再解釈も再定義もしようとしない一般人の日常生活態度があきらかにされるのである⁴³。こうして人間の意味付与行動および意味解釈行動の保守的性格と、日常生活世界を物化させるメカニズムが明らかになるにつれて、今まで自明だと思われていたものが驚きにかわるのである。E. ゴッフマンらのドラマ的社会学などは、シンボリック相互作用論とエスノメソドロジーの中間的性格と考えてもいいだろう。

T. ウィルソンは従来のアカデミックな社会学（中心は機能主義的社会学）の立場を「規範的パラダイム」とよび、理解社会学・シンボリック相互作用・エスノメソドロジー・現象学的社会学などの立場を「解釈的パラダイム」とよんで、両者を対立させた⁴⁴。前者は相互行為を一定の制度や規範（あるいはその内面化された役割期待や態度）に支配されているものと見、個々の出来事をその制度や規範から引き出された事例として、自然科学的な演繹法によって「説明」しようとする。これに対して後者は人間の相互行為を、そのような制度や規範の具体的あらわれとしてではなく、不断の意味創出過程としてとらえ、その中で行為の意味が変化するとともに、状況自身もまたあらたに定義しなおされ、つくりかえられるところの、相互了解過程としてとらえる。つまり従来の社会学者が自明視していた社会的現実の構成のされ方を問題とするのである。

しかし「解釈的パラダイム」には、①意味がもつ社会的・歴史的次元と、②理解のもつ存在論的次元をいずれも忘却し、社会的現実を相互行為というミクロな状況下での主体の主観的意図と主観的意味に還元しようとする態度がいちじるしい。いや、われわれが有無をいわずその中に生みつけられるところの、言語や文化、社会構造や経済体制というノッピキならない「社会的事実」の重みをつい忘れてしまうのである。この点で、山口のいう如く、「解釈的パラダイム」は「解釈学的パラダイム」に止揚されねばならない。主体の主観的意味や意図は、すでに事態の客観的意味を前提としているからである。心理的事実から社会的事実が構成されるのではなく、心理的事実の前に社会的事実がある。また解釈学と構造主義の関係についていえば、ある事態の解釈に際して、解釈学がそれを使用し、それに依拠せねばならぬその事態の構成規則を発見しようとしているのが、構造主義（シンタックス）ではないか。そしてセマンティックスには現象学が、プラグマティックスには精神分析学が大いに関係して

くるように思われる。

3. 超越論の立場

以上の議論は「理解と説明」の関係、「意識と言語」の問題にまつわる難問であった。したがって、これだけでは問題は片づかない。

まず理解と説明の関係から考えなおしてみると、説明は、あるものを「分からないもの」として、あるいは「説明さるべきもの」として理解していなければ発生のしようのないものであり、また理解がゆきづまったときはじめて要求されるものであるという意味において、つねに理解に先立たれている。どんな「説明」にも、それに先立つ「先理解（先了解）」があるといつてよいだろう。だが逆に、新しい説明をうることにより、理解は一層深まり、かつ発展していく。この意味では、「説明」が「理解」をおし進めるといってよい。たとえば、1対1の相互主観的コミュニケーションの場ではどうしても彼の言っていることがわれわれに「理解」できない精神分裂症の患者がいたとしよう。彼の使っている言語規則とわれわれのそれがちがうのであるから、われわれには彼の言っていることが全然分からない。彼の暗号文をわれわれは解釈（解釈）できないのである。しかし精神分析医が彼の言表を彼の内面のある客観的事態の兆候ないしはシンボルとして「説明」してくれるなら、この不可解な言表も「理解」しうるものになるだろう⁴⁴。だからわれわれは、「理解」と「説明」の一方にのみコミットすべきではない。一方でつかみ得ないものを、他方でつかみ得ることもあるからである。だが、理解と説明の弁証法的関係を同じ地平のものと考えてはならない。理解と説明は地平を異にしながら、両者が相俟ってより深い地平におりていくと考える方がよい。先理解→説明→解釈的理解→説明→解釈学的理解→……という循環過程をたどりながら、無限に深化していくのである⁴⁵。

しかし、あらゆる説明の前に、説明を要求するような事態についての「先理解」があるといつても、それは人間の意識と言語と論理の産物であるが故に、なぜ人間が意識と言語と論理を獲得するに至ったかの疑問は残る。このような疑問を表明すれば、解釈学者や現象学者は「それは所与の条件であり、そこからわれわれは出発せざるを得ない」と答えるだろう。あるいはまた、「意識と言語と論理の発生如何という問題提起そのものも、現在ここでのわれわれの意識と言語と論理の地平の上で立てられた問題提起なのだから、それもやはり現在ここでの意識と言語と論理を所与としていいる」と反論するかも知れない。だが、人間の意識と言語と論理の発生がうまく「説明」され、そこから現在の意識と言語と論理への歴史的経過がうまく「説明」されるなら、われわれは現在の意識と言語と論理を所与としなければならないとしても、一応の説明がつけられた後と説明のつけられなかった前とでは、事態は大きく変わっている。それに応じて「理解」の質もちがってくるはずである。それを同列に論ずることはできない。

教育社会学方法論の根本問題

では、過去に遡らずに、現在とこことを「所与」とする必要のない方法はないものだろうか。この点で私は禅の「悟り」に関心をもつ。だが「悟りとは自己の宗教経験によって体得すべく冷暖自知すべき境地であって、人の言説によって理解せらるべき性質のものではなく、軽々にもものして他を誤らしむる罪科を思うと、到底引き受くべきものではない」¹⁰⁰とか、「出会いがしらに相手の人柄は分かるはずで。言葉は末です。……老僧の悟りは僧堂へ行けばこちらの心にさし迫って来ます。……悟りについての文章を読むと、その内容が記憶され……その記憶があらわれて我が行動を内から束縛します。先輩の訓誡や体験談や斯道における哲学的論文などもかえって邪魔になり、さまたげになる」¹⁰¹として、仲々書いてもらえない。また、直接の師に質問でもしようものなら、「そんな暇があるなら黙って坐れ！」とどやしつけられるような気がして、なかなか質問もしにくいものである。

ある時、私は酒にかまけて大森曹玄老師に「悟り」について質問したことがある。老師の答えによると、見性（悟り）は坐禅で三昧（禅定）の境地に入っている時ではなく、そこからぬけ出る時だという。三昧の境地では世界が意味を失い、消え去っており、それと同時に自己も手を失い、足を失い、頭も失い、体重さえ失って、フワッと宙に浮いた感じなので、当然のことながら見性は得られない。そのような無の境地からぬけ出して、この世に帰るとき、「ハッ」とすべての疑念が一挙に氷解するのである。公案にしばられてニッチもサッチもいなくなり、世界も自己もその分節を失って「大疑」の中に没してしまっているが故に、「世界」のおのずからなる立ちあらわれと「有意味性」の出現の瞬間は、大きな驚きであり、閃光の如きものとなる。手を失った人間に握めるわけではない。頭を失った人間に視たり聞いたりすることが出来るわけではない。悟りと真理と世界と意味は、自分の内からではなくて、恩寵として外から来る。「万物来りて我を照らす」とはこのことをさすのであろう。老師の場合、この決定的瞬間は、尾籠な話だが、禅定をといて東司（便所）に行き、小便がシャーと便器にかかる音を聞いた時だったという。

「分かった!!」（これが理解の原型である）と感じたとき、喜びのこみ上げてくるのを禁ずることが出来ず、うれしさのあまり裏山に飛び出して、早く夜の参禅の時間が来ないかと、藪の中を無我夢中でさまよい歩いたという。ほとんどの禅語録の悟りの叙述に、「呵呵大笑す」としめくくられてあるのも、もっともなことである。夜坐の際、参禅のしらせに飛び込んで師に見解を披露したところ「おおやった!」と認可が与えられ、それからは残りの公案も一挙に解決したという。

見性をうる機会は一さまざまであるが、「悟りの人間像とは、物にも、心にも、仏にさえも繫縛されることなく、まったく相無くして一切の相を現じ、現じながら、現ずることによって、現じたものにも、現ずること自身にも繫縛されることなく、空間的に無辺に世界を形成し、時間的に無限に歴史を創造する絶対主体の自覚である。それはどこまでも自覚であって、外部知覚の対象にも、内部知覚の対象にもならない、

それ自身がそれ自身で覚めておる 能動的主体である」¹⁰⁹といわれているように、自分で体得する以外に方法はないものである。

しかし、そこには見性をうる過程に一定のパターンがあるように思われる。①見性をうる前に三昧の境地を何回も何回も体験しており、いつでも自力でその境地に自由に出入できるようになっていること。②見性を得る直前には、大疑の状態になっていること。③このような状況の中で、三昧の境地から出ようとする時、何らかの外からの契機にもとづいて一挙に自覚されるもので、三昧の境地に入るとき、あるいは三昧の境地の唯中で得られるものではない。これを要するに、無から有が、空から世界が、無意味から意味が生成され、たちあらわれる瞬間に立ちあって、それを見とどけることにほかならない。無の世界から出て来るのであるから、これほどの異邦人はあり得ないわけである。

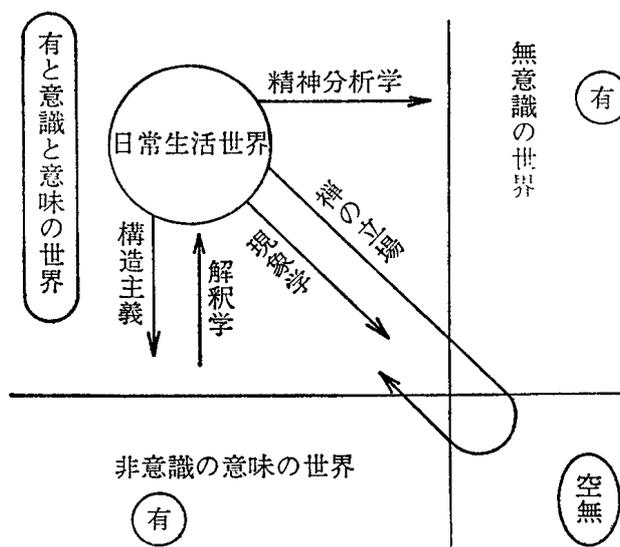


図2 他の学派と禅の立場との比較

意識を意識そのものでとらえることはできず、有で有そのものを解明することも出来ない。ところが現象学にしても解釈学にしても、いや哲学そのものが知によって知の存在根拠を求めようとしているように思われる。天文学の比喩によって表現すれば、あらゆる物質を吸い込み無化してしまうブラック・ホールに呑み込まれようとしているものを、ブラック・ホールの外にいて見とどけようとしているに等しい。むしろわれわれは、逆に自分から進んで無というブラック・ホールに入り、そこからその裏側にあるところの、あらゆる物質を生み出しているホワイト・ホールを通りながら、世界の生成と意識の出現に立ちあう必要があるのではないか。生まれ出る意識そのものになり切るのであって、西欧の哲学は分析の方向が逆なのである。図で示せば図2のようになる。

おのれが有の世界にありながら、有の生成過程とその成立根拠を見とどけようとする

教育社会学方法論の根本問題

る限り、存在被拘束性をまぬがれず、最初から有意味性の世界にいるままで、意味の根拠を尋ねるが故に、解釈学的循環論を脱することが出来ないのである。現象学が生活世界に帰還せざるをえず、解釈学が伝統の呪縛から脱することができず、ハイデッガーが「世界内存在」を前提せざるをえなかったのも、ここにその根本的原因があった。有と自己と意識と意味を前提とする限り、有と自己と意識と意味の秘密を明らかにすることはできないだろう。

このような私の議論も畢竟意識による把握ではないかと反論されるなら、たしかにそうである。だが意識と意味の立場に最初からふみ留って、そこから意識と意味の出現を見とどけようとするかぎり、見とどけられた意識は I ではなく、あくまでも Me にすぎない。しかし禅における意識のつかみ方は、見る主体が三昧の境地から出てくる I そのものになり切っているのだから、同じく「意識による把握」といっても、すでにまったくちがうものになっていることを忘れてはならない。悟りと真理は外から来るといわれる所以である。

ところで仏教の唯識論における七識（末那識）は、精神分析における個人的無意に近く、八識たる阿頼耶識はユングの集合的無意識に近い。ここまでは精神分析学に近いが、それから先が変わって来て、禅ではまだその底がある。それは鈴木大拙の「宇宙的無意識」(cosmic consciousness) であり、意識というより「生命」といった方がいいかも知れない。いや肉体といってもいいだろう。禅定に入ることは大脳皮質の働きを停止し、古皮質、いや旧皮質の活動のみにまかせ切るわけだから、「八識田中に一刀を下す」とは意識の底をプチぬいて生命と肉体の地平におり立つことを意味する。しかしまだちがった点がある。というのも、客観的に観察者(分析者)からみれば、これは意識層から無意識層に深く沈潜する過程として「説明」されるが、主体の「体験」としてみれば、意図を切り捨て、世界と自己が意味を失うにつれて妄想の噴出がみられるが、それも消え去って、すべてはまったくの空に帰するからである。この空無から有の世界におどり出ることによって、世界の生成を見とどけ、そして無により有の意味を根本的に解読しているといえよう。

図1の布置図にかえていえば、禅の立場は、フロイトの「ノエマとしての無意識」も、レヴィ＝ストロースの「非意識的な構造」も、解釈学の「先了解(先理解)」も、そしてフッサールの「ノエシスとしての超越論的意識」も突破し、その外に飛び出している。世界の消滅ともなあってハイデッガーの「世界内存在」もなく、マルクスの「超意識的な法則」もない。図1の円周内はすべて「図」としての有にすぎず、それを図なり有なりとして成立させているところの「地」としての空無は、円の外に、あるいは円の底に広々と無限に開かれている。

「悟り」は世界と自己の生成を見とどけ、かつその意味を根元的に把握している。「分かった」というのがこれである。しかし「分かった」に安住してしまうと、それはふたたび有の世界の自明性に立つことになるので、「悟った」ということそのこと

も否定し、忘れ去らねばならぬ。自明性を否定し、そして否定したこともさらに否定する絶対否定の立場に立つ。だが無限の否定は同時に無限の肯定でもある⁽²⁾。あるがままの人となり、あるがままの世界を絶対に肯定している。たとえそれが矛盾にみち、疎外に呪縛された社会であろうとも、そしてそれが意図と意味の分からない分裂症の患者の妄想であろうとも、それが世界内にあらわれている限り、それをそっくりそのまま肯定するのである。だがこの肯定は、それを真理として認め、それに固執することではない。他方で全面的に否定もしている。疎外された社会はそうであってはならないものであり、分裂症の患者はそうあってはならない人でもある。いや完全に自由・平等・博愛にみちた社会、気高く崇高な聖者であっても、それを固定化し「現状肯定」(あるがままの肯定)するとき、迷妄に陥る。それは同時に空でもある。「仏にあえば仏を切り、祖師にあえば祖師を切る」とは、このことを指すのであろう。「○○だ」と断定できるものは真理ではない。それは同時に非真理でもある。本然肯定(あるべきよりの肯定)とはこのようなものである。

このような境地に入った人から、社会と人間はどのように見えるのか？ そのような体験のないわれわれには知るよしもないが、マルキシズムでも精神分析でも、はたまた構造主義でも解釈学でも現象学でも、とらえられなかった社会と人間であるにちがいない。それは特殊な人にだけ見える世界だというなら、私は答えよう。「マルキシズムも精神分析も、構造主義も解釈学も、はたまた現象学も、もとはきわめて少数の人達の世界にすぎなかったではないか」と。また他の学説は一般人にもよく分かるが、禅の語録は到底一般人には理解できないというのなら、「ひとたびその境地を体得した人は、一般日常言語に、そして行動に、無限に表現しうるはずだ」と答えよう。解釈と説明の弁証法は、意識と無意識、意味と無意味、有と無の弁証法にまで拡大され深化されなければならない。

このような地平から教育システムを振り返るとき、新しい研究分野が開けるのではないか。教育社会学は、ほかならぬ体験・意識・言語・意味・文化・社会・コミュニケーション・社会化などを、その対象としているのだから。

〔注〕

- (1) 青井和夫「深層理論からみた社会学方法論」、『思想』岩波書店、1974年2月号。
- (2) 山本信「方法論について」『科学基礎論研究』Vol. 11, No. 4, 1974。この点については、田中一彦「現代社会心理学の方法論的課題」、日本社会心理学会編『年報社会心理学』第19号、勁草書房、1978より引用させてもらった。
- (3) 安田三郎「序論」、安田三郎編『数理社会学』社会学講座第17巻、東京大学出版会、1973年所収。なお海野道郎「訳者解説」、R. プードン『社会学のロジック』、岡本雅典・海野道郎訳、東洋経済新報社、1978年所収によれば、数学的分析手法には次の如きものがある。(1)構造分析：クラスター分析、因子分析、潜在構造分析、

教育社会学方法論の根本問題

- 多次元尺度解析, 多変量解析, グラフ理論。(2)因果分析: 三重クロスのエラボレーション, 因果推論, パス解析。(3)過程分析: マルコフ連鎖の社会移動や態度変容などへの適用, 感染ポアソン過程の小集団投票行動への適用など。
- (4) 青井和夫「教育社会学の研究方法・調査研究——研究方法の推移」, 日本教育社会学学会編『教育社会学の基本問題』東洋館出版社, 1973, 59頁。
- (5) 青井和夫「序論」, 青井和夫編『理論社会学』社会学講座第1巻, 東京大学出版会, 1974, 7頁。
- (6) 山本信「生命と物質」, 『数理科学別冊——科学の前線』, ダイヤモンド社, 1971年所収, 8—9頁。
- (7) 上野千鶴子「構造主義から記号学へ」, 吉田民人編著『社会学』日本評論社, 1978年所収をみよ。
- (8) 山口節郎「現象学と社会学」, 現代社会学会議編『現代社会学』3, Vol. 2, No. 1, 講談社, 1975年所収をみよ。
- (9) 矢沢修次郎「グールドナーの“自己反省の社会学”」, 現代社会学会議編『現代社会学』11, Vol. 6, No. 1, 1979年所収をみよ。
- (10) 批判社会学については, 佐藤嘉一「フランクフルト学派の批判的社会理論」, 現代社会学会議編『現代社会学』3, Vol. 2, No. 1, 1975年所収, および山口節郎「現代社会における国家と科学技術」, 吉田民人編著『社会学』日本評論社, 1978年所収をみよ。
- (11) 船津衛『シンボリック相互作用論』恒星社厚生閣, 1976。
- (12) 加藤春恵子「日常生活における意味付与活動」, 吉田民人編著『社会学』日本評論社, 1978年所収を参照した。
- (13) 以下の叙述は山口節郎「解釈学と社会学」『思想』1979年5月号, 岩波書店所収, および前掲論文, 山口節郎「現象学と社会学」から引用させてもらった。
- (14) 丸山高司「精神科学の理念」『思想』1979年5月号, 岩波書店, 所収。
- (15) 久米博「解釈学の課題と展開」『思想』1979年5月号, 岩波書店, 所収。
- (16) 林恵鏡「悟り(1)」, 講座禅第一巻『禅の立場』筑摩書房, 1967年所収, 29頁。
- (17) 森本省念「悟り(3)」, 講座禅第一巻『禅の立場』筑摩書房, 1967年所収, 49頁。
- (18) 久松真一「悟り(2)」, 講座禅第一巻『禅の立場』筑摩書房, 1967年所収, 47頁。
- (19) 鈴木大拙『禅と日本文化』岩波書店, 1940。
- (20) 上田閑照『禅仏教』筑摩書房, 1973。