社会化：間主観性と認知発達の交錯

——共生社会の基礎理論——

紅 林 伸 幸

はじめに

「共生」とは分析概念ではない。それは、社会が異なる人々を丸ごと抱えていくために、いかなる構造を有しているのかという問題を喚起する、社会の一つの見方を意味する。本稿は、なぜ社会科学＝教育社会学において「共生」という観点が採用されなければならないのかを、社会化論の立場から検討しようという意図の下に展開される。それはリアリティ構成論の観点から社会化の両価的な機能を明らかにすることを第一の目的とするものであるが、結果的に、素朴な間主観性論の限界を提示し、ここ数年ようやく教育社会学においても注目されるようになってきたN・ルーマンの社会システム論的分析の必要を基礎づけることになるであろう。

1. 日常生活世界の構築——主観的リアリティと心的リアリティ——

私たちは普段、日々の生活を営んでいる世界の存在について、何の疑問も感じることなく過ごしている。私たちは一般に、私たちが知りうる世界を誰もが同じように持っているものとして、そして所与的で確実なものとして認識し、その信頼の上に立って行為し、生活している。しかし、現象学・認知心理学・精神分析学は、そうした自明視された世界が、実は個々の主体によって主観的に構築されたものであり、全く脆く、不確定的なものであることを明らかにしてきている。

私たちの認識上の世界、つまり日常生活世界が主観的なリアリティであるという主張は、「事実とはつねに、解釈された事実である」⁽¹⁾というテーゼをリアリティ分析の

東京大学大学院

出発点としている現象学の諸理論によって主としてなされている。リアリティを「解釈された事実」と捉えることは、解釈主体が想定されており、解釈過程が焦点化されなければならないために、リアリティの主体的な個別性を問題として喚起する。それはまず第一に、認知領野の個別性の問題として現れる。解釈主体によって認知されるリアリティは、世界の全てを網羅したものでなく、彼は彼の認知領野に入り込んだものしか解釈の対象としない。私たちが完全なものと考えている日常生活世界を構成している個々の事実は、物理的なそして普遍的な世界の断片にすぎず、私たちはそうした断片的でささやかな幾つかの事実を、私たち自身が持っているロジックを用いて繋ぎ併わせ、一つのまとまりを持ったリアリティとして体験しているのである。このリアリティ体験の特質は、解釈過程への焦点化を行った時、一層複雑な様相をとることになる。

一般的な意味での認知は、それは何なのか、という概念化がなされることによって完了する。けれどもその概念化は、その事実の全てを言い表すものではない。例えば、机を見た時にそれを「つくえ」として認知することは、机という物体の持つ「つくえ」としての機能を概念化しているにすぎない。その上に腰掛けてしまえば、それは既に「いす」としての機能を果たしているのであり、「つくえ」という認知とは相容れないものとなる。もちろん「つくえ」という概念が喚起するその対象物のイメージは、「いす」という機能の概念化にも耐えうると言うことは可能かもしれない。しかし、そうしたものが副次的なものであることは改めて説明するまでもないであろう。概念化による認知は、その概念が含む持つ、その対象物のある機能側面を対象化することでひとまず完了する。「つくえ」のイメージが「いす」の機能に対応できるのは、概念化という操作が世界の分節化（対象と地平に分かつ）を行うことであり、この場合、「つくえ」という機能を認知対象として主題化し、「いす」の機能を地平として保持しておくからに他ならない⁽²⁾。つまりそれは地平の持っている主題化可能性の保存という特質によるものであり、個々の認知は常にあくまで一面的なものに留まるのである。

この認知の一面性は、単に物理的な問題ではない。認知の性格は主体の持つ必要性によって規定されており、よって認知は主体の生活史という観点からも個別的であると考えられねばならないのである⁽³⁾。どのような文脈で、既に主体内に蓄積されているどのような知識との関連で認知行為が遂行されるのかは、全く主体個別的なものなのである。

一方、精神分析学によれば、各人のリアリティは無意識の侵入を許し、無意識と意

社会化：間主観性と認知発達の交錯

識の葛藤によって修正された幻想という性格を持つ⁽⁴⁾。このような幻想としてのリアリティを、フロイトは「心的リアリティ」として説明している。外部の現実（物理的リアリティ）は、欲望・願望興奮を核とする無意識の体系によって「心的リアリティ」に変えられ、その個人にとって掛け替えのない現実性としての位置を獲得するのである⁽⁵⁾。この「心的リアリティ」は、そもそもは神経症患者の世界を理解するために持ち出された概念であるが、全ての人間をその（神経症患者との）連続線上に考えようとし、全ての人間の全ての行為を防衛機制の内に捉えようとしたフロイトの姿勢を考えるならば、それを万人の持つリアリティの特徴として提示することは許されよう。このように各人の持つリアリティを「心的リアリティ」と捉えれば、私たちが日常生活世界を能動的に構築していることが明らかになる。認知対象と対面した時、認知主体はその対象物を無意識下での葛藤のプロセス及びその結果に鑑み、受け容れやすい形に修正した上でリアリティの構成要素としているからである。この議論は、葛藤のもつ性的側面を排除して捉え直せば、ピアジェが「同化」「調節」という概念を用いて説明したリアリティ構成のメカニズムに直結しよう⁽⁶⁾。しかし、精神分析的リアリティ構成論の要点は、リアリティの幻想的な構成原理を「性的な願望空想とそれを抑圧する自我の心的な葛藤」⁽⁷⁾という一般的な課題に求めることで、リアリティ構成の持つ防衛機制的性格を普遍的問題としてクローズアップさせたことにこそ求められねばならない。このことによって、「心的リアリティ」は単なる主観的リアリティと全く性格を異にしたものとなる。なぜなら、「心的 (psychische)」という形容が暗示している、それが「性的な願望空想とそれを抑圧する自我の心的な葛藤」から生み出されていることへの言及は、リアリティの共有可能性に決定的な疑問を投げかけることになるからである。つまり、主観的リアリティの主体個別性は、主体間の認知能力の差異、生活経験の相違といったスタティックな個々の要素に還元されるのに対して、「心的リアリティ」という時には、それが生成されるに至る一連の過程、すなわち無意識と意識の無意識的な葛藤の内に主体個別性は求められなければならないのである。リアリティの個別性がダイナミックな心的な過程の内にあるとした時、リアリティの共有可能性の危機は絶対的なものとなり、他者のリアリティは全く接近不可能なもの、確信の持てないものになってしまうのである。

2. 間主観性論概観

リアリティが全く主体個別的なものであるとしたら、私たちは次の瞬間の行為を営むことも、他者と交わることもままならなくなってしまう。だが実際のところ、私た

ちはとりたてた問題もなく、深く考えることも必要としないまま日々の生活を送ることができる。この事実、ここまで主観的なものであることを証明してきた世界が、社会的なものとなっていることを示している。なぜ主観的世界は社会的なものとして存在できているのであろうか。一般に、この主観的世界の社会性の問題は、「間主観性」という概念を用いることで解決がはかられてきた。主観的であることは同時に間主観的であり、よって主観的世界は間主観的に構成されていると言うのである。以下にこの議論を検討しよう。

(1) 間主観性が意味するもの

まず初めに、主観的世界の社会性を説明するキー概念である「間主観性」がどのようなものなのかを押さえておこう。「間主観性」とは“intersubjectivity”の訳語として用いられる現象学の中心概念である。この“intersubjectivity”が「相互主観性」「共同主観性」とも訳される⁽⁸⁾ことから明らかなように、「間主観性」とは、各認知（行為）主体がそれぞれの主観を働かせている時、その主観が各主体に共有されているということ、つまり、二人以上の行為主体が共同して共有された主観的世界を作りあげている様を指しているのである。したがって、「間主観性」の「間」は、基本的には、自他のかかわりを意味していると言える。しかし、「間」は、この意味にとどまらない。

一つには、この「間」という語は、人が「あいだ」的な存在であるということをも端的に表現している。「間主観的」な存在である人間は、まさに「あいだ」的な存在なのである。木村敏によれば「主体間の『あいだ』がそのまま主体内部の『あいだ』として生きられている」⁽⁹⁾のが人間である。彼はこのことをより具体的に、主体間の「あいだ」を統一体として捉える作用である「メタノエシスの原理」が、個々の主体の意識のノエマーノエシスの連関を生み出していると説明している⁽¹⁰⁾。このことは人間が、そもそも主体間の「あいだ」と、主体内部にあるノエマーノエシスの「あいだ」という、二つの「間」を生きていることを意味する。否、彼の論に忠実であるならば、この二つを別のものとして考えることは許されない。この二つは同一の「メタノエシスの原理」の働いている「間」なのであり、だからこそ「共同主観性」は「間主観性」と表現されることになるのである。

さらに、いま一つ、「間」の意味を考えてみよう。例えば、「これは『つくえ』です」という認知を想定しよう。机という物質と出会った時、私たちはなぜそれを「つくえ」として認知するのだろうか。私たちの認知が全く主観的なものであったとしたら、それが「つくえ」である必然はどこにもない。実際、私たちは机を物質のレベル

社会化：間主観性と認知発達の交錯

にかえって認知することが可能であるし、ただの台として認知することも可能である。あるいはそれを「いす」として認知することさえ私たちには可能である。しかし、にもかかわらず一般的な文脈に乗っている限り、それは「つくえ」として認知されなければならない。ここで重要なことは、「これは『つくえ』です」という認知が、「これは何なのか」という匿名化された他者の問いに対する回答という形をとっているということである。つまり、この認知には他者の承認が前提とされているのである。このことは2つの意味で注目に値する。一つはまさに「共同主観性」としての「間主観性」が意味する、主観的認知がどのように他者とかがわっているのかを示すものとしてである。たとえそれが独り言のようなものであったとしても、概念操作を伴う思考は本来的に他者に取り込まれており、思考化される主観的認知は初めから社会的なものとなっているのである。もう一点は、この場合、主体が対象にまなざしを注ぎ、その認知が完了する間に、認知過程において主観的な認知は間主観的なものとなっているということである。これもまた「間」なのである。それは、認知の開始から完了までの時間的な間を指すと同時に、認知主体と認知対象の空間的な間を指している。けれども、いまの要点は、単に認知における時間的な間や空間的な間の存在を指摘していることにあるのではない。その空間的、時間的な「間」において、他者の認知との交流が起きていることを確認することが主要なのだ。言い換えれば、いまの場合の「間主観性」とは、主観的認知において、主体が対象に眼差しを注ぐその間に、他者の主観的認知を取り込んでいるという状況を言い当てているのである。

「間主観性」の「間」は上に見た以外にも、多くの「間」を意味していよう。それはまさに、人間が様々な「間」を生きる存在であることを示している。それらの「間」は確かに個々に異なった間であろう。しかしながら、それらはいずれも「メタノエシスの原理」が働く場として、「あいだ」的な人間の存在様式を支えているものである。つまり、人間が社会的であるということは、「共同」ないし「相互」として表現可能な主体と主体との「間」を生きるだけでなく、同時に自分自身の I と me の「間」⁽¹¹⁾を、そして時間的、空間的な「間」を生きているということなのである。

(2) 世界の間主観的構成

では主観的世界はどうしてそのような間主観的な特徴をとることが可能なのであろうか。

まず第一に、知識の持つ間主観的な特徴が指摘できる。個々人が利用する知識が、主体間で異なったものとして認識されていたならば、その知識に基づいて社会的行為を営むことなど無理な話である。したがって、知識が誰にも共通な意味を持つもので

なくてはならない。A・シュッツは「日常生活の常識的な知識が、初めから多くの点で社会化されている」⁽¹²⁾と述べている。社会化された知識に基づいていることで、主体個別的な日常生活世界は、同時に間主観的、つまり主体間相互に共有された常識的世界となるというのである。確かに知識そのものが社会性を帯びているということは、日常生活世界の社会性を保証する重要な要件である。しかし、それはあくまで構成要素にすぎず、リアリティ構成の原理が社会性を帯びていなかったならば、構築された日常生活世界が社会性を持つと言い切ることはできない。同じ木材を使って、家を建てることも、家具を作ることも可能なのだ。シュッツもこの点に気づいていた。だからこそリアリティ構成のエージェントを「レリヴァンス体系」に求める⁽¹³⁾彼は、この「レリヴァンス体系」の間主観性を議論の俎上に乗せているのである。

シュッツの説明によれば、「レリヴァンス体系」は 1) (知識) 獲得の状況の多様な社会的性格、2) 展開のプロセスの社会的特徴、3) 知識の既得の成分であるレリヴァンスの多様な起源、の 3 点を通じて社会化されている⁽¹⁴⁾。この「レリヴァンス体系」の社会化によって、ある社会の諸成員は、リアリティ構成の原理をも、その社会の文化として主体間で共有することになる、というのが彼の主張である。こうして、シュッツ「レリヴァンス体系」論においては、リアリティの構成原理そのものが社会化され、間主観性を持つものとなり、よって日常生活世界の社会性は保証されることになるのである。

私たちは以上の展開を見せるシュッツの理論に、先の木村敏の見解との接点を見出すことができる⁽¹⁵⁾。木村は、認知のノエマ的側面、ノエシス的側面の相違に着目し、それらを支える原理を「メタノエシス的原理」と呼び、そこに間主観性の根本原理を求めた。シュッツが知識と呼ぶものは木村の扱っている認知のノエマ面のことであり、「レリヴァンス体系」の機能として描かれるものはノエシス面のことである。とすれば、木村もシュッツも同じ現象に着目しているのだと考えられる。そしてこの「レリヴァンス体系」との類推によって、木村が、「メタノエシス的原理」を、主体間の「あいだ」と主体内部にあるノエマ-ノエシスの「あいだ」という二つの異なる場面に共通して働いているものと考えていることも納得できる。なぜなら、意識のノエシス面とは「レリヴァンス体系」の機能側面であり、そのエージェントたる「レリヴァンス体系」は複数の知識間の連関の中に存在している、いや連関そのものなのであるから。

3. 不確実性の社会——間主観的世界の脆弱さ——

以上見た間主観性論に基づくなら、私たちの日常生活社会はそもそも社会的に安定して存在していなければならないはずである。しかし実際には私たちの日常的な世界は必ずしもそうではない。私たちは日常で会う様々な事象に対して、常に「なぜ」「どうして」という問いを発しながら生活しているのではないか。この疑問を感じるといふ事態こそは、私たちの日常生活世界の社会性の脆弱さを指し示しているとは言えないだろうか。

(1) リアリティの非社会的特質

私たちの世界が、素朴な間主観性論⁽¹⁶⁾によって期待されるほど安定した世界として存立していないのは、ある意味では当然のことと言える。なぜなら、私たちの日常生活世界は、主観的リアリティという形で個人が構築しているものだからである。こうした主体個別性による世界の非社会的性格は、間主観性論においても注目されていないわけではない。例えばシュッツは「主観的レリヴァンス体系は生活史的に形成されているために、それらは本質的に同一になるということはない。一中略一外から見れば、主観的レリヴァンス構造の社会化の結果は類型的なものとして理解される同時代人の行動の類似性となるが、内から見れば、そのような類似性は偶然的なものであり、社会化された人は独自のなのである」⁽¹⁷⁾と断言している。しかし、シュッツが指摘するような意味での主体個別性は、構成要素である知識の社会性、そしてその知識を通じて作られる「レリヴァンス体系」（リアリティ構成原理）の持つ社会性によって、かなりの程度まで解決されることになる。だが、日常生活世界の持つ主体個別性は、そうした形式的な構成要素の問題として解決できない複雑な問題を持っている。それは日常生活世界が、単なる主観的リアリティではなく、「心的リアリティ」と呼ばざるをえない特質を持つことによる。

リアリティは個人の内面的な過程において受け容れられやすい形に修正・歪曲され、幻想と呼ぶことさえ可能な形態を持つものとして構築されている。構成要素・構成原理に注目した主観的リアリティの主張は、知識が社会化されているならば、その社会化された知識を繋ぎ併せることで作られるリアリティは社会的なものとなると考える余地を残しているが、葛藤という心的プロセスに着目した「心的リアリティ」という観点を採用するならば、その社会化された知識もまた、心的な過程を経験し、個人的な現実として加工されなければならないことになるため、他者に対するわかりあえなさはそのまま保持されることになってしまうのである。言ってみれば、互いにわかり

あえた気になっているという日常的な事態そのものが、世界に対する一つの幻想なのかもしれないのである。

(2) 知識の否定可能性と認知の進化

ここで視点を変えてより根本的な問題に移ろう。それは知識の存在形式についてである。

ある知識は環境からある世界を浮かび上がらせる作用がある。ある世界が浮かび上がるということは、その一方で残りの部分が地平に押し留められることを意味する。知識がある世界を浮かび上がらせることを肯定的な作用とすれば、地平に押し留める作用は否定性として記述できよう。環境内の諸事象の中で、当該の知識にレリヴァントでないものは、否定されるものとして地平に追いやられ、そこで次の出番を待つことになる。このように知識の存在は、環境に対する肯定性—否定性の付与という機能（世界の分節化）を担っている。このことは、環境内の全ての事象が否定可能性に対して開かれていることを意味する。要するに、あらゆる事象がいつ否定されても不思議のない不安定なものとして存在しているのであり、その否定が実際に起こらないのは否定性を付与する知識がそこで主題化されていないからにすぎないのだ。

例えば、女性が「海を見たい」と申し出たとする。この女性の申し出は、一次的には「発言は正直な気持ちを表す」という知識によって支えられて解釈に委ねられる。しかし、「発言は正直な気持ちを表す」という知識は、「発言は正直な気持ちを表さない＝嘘である」という知識と相互補完的なものなのである。一方の知識（肯定）は常に他方（否定）を潜在的に伴って存在している。したがって、先の女性の発言は「彼女は海を見たがっているのではない」という解釈を許すことになり、メタ・コミュニケーションの一つの構成要素の地位に格下げされる。そして彼女の発言の「真意」が解釈の対象となるのである。このことは決してネガティブな評価を受けるものではない。こうした過程の存在によって、解釈者には話者の発言の意図を異なったレベルで（おそらく一般的にはより抽象化されたレベルで、または深いレベルで）把握する可能性が開かれるのであるから。メタ・コミュニケーションによって得られる一般化された知識は、一般的な事態に幅広く対処できるだけの予期構造の構築に寄与することになる。例えば上のコミュニケーションによって「彼女は自分に好意を持ってくれている」という一般化された知識が得られたとすれば、この知識を核とした予期構造が、その後の二人の具体的な相互行為の方向性を決定することになるのである。N・ルーマンが言うように、人間が根本的にこうした一般化された予期構造を必要としているのだとすれば、人間の認識がメタ・コミュニケーションに方向づけられるのは、発達

社会化：間主観性と認知発達の交錯

的（進化的）な必然なのかもしれない⁽¹⁸⁾。

ここまでの議論をまとめるならば、認識の進化を促す「なぜ」というごく一般的で、日常的な問いは、素朴な間主観性の持つ否定可能性によって可能となるものなのだということになるだろう。このことから、さらに私たちは私たちの日常生活世界について次のような仮説を持つことができる。間主観性は絶対的なものではなく、むしろ非常に不安定で脆いものなのだ。そしてこの日常生活世界の間主観性は、脆く、崩れやすいが故に、日常的に交わされる相互行為の中で、常に確認され、再構成されなければならない特徴を持つ⁽¹⁹⁾のだ、と。

(3) 認知発達と世界の複雑性増大

上の議論によって、知識はその知識の持っている内的地平（意味的地平を含む）に対して開かれており、それらと関係づけた解釈への接近は、間主観性の持つ否定可能性によって可能となるものであることが示された。そうした解釈がなされることによって、個々の知識はより一般化され、抽象化されたものとして位置づけられる。それは認知の進化がもたらすポジティブな側面と呼ぶにふさわしい。けれども、こうした過程が、世界をより複雑で、不確定なものにすることに繋がることを見過ごすわけにはいかない⁽²⁰⁾。

知識の潜在的な否定可能性によって、知識は、ある種の事象を主題化こそしても、それに価値的な評価を下すことに関しては全くと言ってよいほど効力を持たなくなってしまう。つまり、上の例に即して考えれば、純粹に考えればそれこそが決定的で絶対的なものとして捉えられるべきである発話内容が、それ自体として意味を持たず、メタ・コミュニケーションの一素材とされてしまうことになるのである。

このような状況にあって、人は自らの認知能力を更に高めていくことを要請される。メタ・コミュニケーションの一素材と化し、内的地平に対して開かれた曖昧な知識を繋ぎ併せて比較的安定してきた世界を構築するためには、当該の知識を、解釈者自身が自らの生活史の中で蓄積してきた多大な知識と照らし合わせるが必要となり、更に、その知識の生起した広範な文脈を綿密に追うことが必要となるからである。こうした作業において処理できる生活史的知識や文脈の範囲は、その主体の認知能力によって、かなりの程度規定されている。より安定し一貫した世界を構築するためには、より広範な知識と文脈を関連づけ、それらに一貫性を与えねばならないために、そうした作業に耐えうるだけの高度な認知能力が要請される。メタ・コミュニケーションが日常化すること自体、ある水準の認知能力への進化によって引き起こされるものであるが、そのメタ・コミュニケーションを成立させるために、私たちは一層認知能力

を進化させることが必要となるのである。けれども、そうしてなされた認知能力の進化によって、知識は一層広い環境に対して開放され、複雑性と不確定性を増大させることになる。当該の知識によって、無秩序な地平から主題化されてくる諸知識は、より漠然とした内的地平に開かれており、更にその個々の知識がそれぞれにレリヴァントな諸知識（広範な内的地平と文脈）を伴って存在しているからである。加えて、進化した認知能力は、反省的抽象を可能とすることで、先にあげた日常生活世界が潜在的に秘めている「心的リアリティ」としての特質（それは通常は「私たちはわかりあえている」という信頼によって巧みに隠されている）を主題化させることになる。そのことによって、「私たちはわかりあえている」という確信のもつ幻想性が暴露され、私たちが相互行為の自明的な基盤としている間主観的世界の脆弱さは露呈されることになるのである。以上のような点に注目した時、認知能力の高まり、すなわちピアジェ、コールバーグらの認知発達論者が極めて楽観的に肯定的なものとして、個人の社会に対する勝利を意味するものとして呈示した認知発達⁽²¹⁾は、決してそのような理想的世界の成立を意味しないのだということを、私たちは認識しなくてはならないのだろう。認知が高まることによって、私たちは間主観的な世界を脆弱なものとして、つまり確信の持てない「～かなみたいな」世界として体験せねばならなくなり、それ故に間主観性とは別の何ものかを相互行為の共通基盤とせねばならなくなるのである。

4. 社会化のパラドックス——共生社会の存立構造——

行為論的必然によって認知能力が高まる（認知発達する）ことによって、私たちは間主観的な世界を、確信の持てない不確実な世界として体験せねばならなくなる。それは、私たちの住む社会が様々なレベルの認知能力を持つ異なる人々を丸ごと抱えた社会であることによる脆弱さであると同時に、各主体が社会化過程を通じて獲得する高度な認知能力によって、世界の間主観的な存立基盤が根底から否定されてしまうことによる脆弱さでもある。共生の社会とは、つまりは、社会化された者から成る社会であるが故に、社会的行為の間主観的な基盤が、こうした意味で常に崩壊の危機に晒されている社会なのである。

このような間主観的世界の脆弱さの一方で、共生の社会で生活する私たちは、社会的相互行為を営むことを余儀なくされているが故に、依拠すべき、一般化され、安定した予期構造をなんらかの形で構築せねばならない。ここで必要とされる予期構造が、高まった認知能力に耐えうるものでなくてはならないということは言うまでもないだろう。そこで、こうした事態に耐えうるものとして、すなわちメタ・コミュニケーション

社会化：間主観性と認知発達の交錯

ジョンに対して優位な予期構造として、予期構造のコード化、更には制度化がなされることになるのである。予期構造のコード化及び制度化は、そこで問題となっている知識をそのものとして絶対的な効力を持つものにする。確かに時にはそれらもメタ・コミュニケーションの一素材として用いられることはあるが、たとえそのような場合でも、それらの予期構造がそれ自体として持つ効力は決して失われることはないのである。

共生の社会とは、おそらくこのようなコード化あるいは制度化された予期構造によってかろうじて安定を保っている社会なのである。社会化された者によって構成された社会とは、決して安定したものとして存在しているわけではないのだ。社会化が、価値・規範・知識の内面化を通じて、T・パーソンズが夢想したような秩序ある社会、すなわち安定した予期構造の確立への道を開く一面を持っていることは確かであるが、同時に社会化はその一方で、社会化された者に間主観的世界の存立基盤を脆弱なものとして体験させるのである。つまり、社会化された者の社会であるが故に、社会は不安定で不確実なものとして存在せねばならず、こうした事態にあってさえ社会が社会として存在していくために、共生の社会は、コード化、制度化された予期構造を供給せねばならないのだと言えよう。このことは、見方を変えれば、人間は社会化過程を通じて必然的に社会の持つ制度的諸要素への依存性を高める、ということである。しかし、ここで重要なことは、それが決してただ単にある種の価値・規範・知識が注入されることによってなされているのではない、ということであろう。ここまで見てきたように、そもそも社会化自体が、相互行為の自明視された基盤の脆弱さを露呈させるという一見パラドキシカルな機能によって、個人の社会への依存性を高めさせ、共生社会たる現代社会の存立構造を正当化し、強化しているのである。社会をこのように二重の意味で正当化する、こうした社会化機能を担っているのが他ならぬ「教育」であるとすれば、これからの「教育」研究がいかなる反省的視点を有していかななくてはならないかは、自ずと明らかとなるのではないだろうか⁽²²⁾。

<注及び参考文献>

- (1) A・シュッツ「人間行為の常識的解釈と科学的解釈」、M・ナタンソン編『社会的現実の問題I』渡部光、那須壽、西原和久訳、マルジュ出版、1983年、51頁。
- (2) 地平の機能については主としてN・ルーマンの議論に拠っている。例えば、J・ハバースマス&N・ルーマン『ハバースマス＝ルーマン論争 批判理論と社会システム理論』佐藤嘉一、山口節郎、藤沢賢一郎訳、木鐸社、1988年。
- (3) シュッツは「行為者の実際的な状況は、その歴史を有する。すなわちそれは、彼

のかつての主観的な全ての諸経験の沈澱物なのである。そのような諸経験は、行為者によって匿名的なものとして経験されるのではなく、行為者に対して、しかもその行為者のみに対して独自のものとして、また主観的に与えられるものとして経験されるのである。」(A・シュッツ「行為の企図の選択」, 前掲訳書『社会的現実の問題I』, 148頁) と言う。

- (4) 精神分析学派の「幻想」の捉え方は、E・ライト『テキストの精神分析』(鈴木聡訳, 青土社, 1987年)に詳しく紹介されている。ライトは、精神分析的テキスト論を整理する中で、フロイトの「夢判断」を「幻想」という観点を巧みに採用した精神分析的なリアリティ解釈の端緒と位置づけている。
- (5) S・フロイト『フロイト著作集 第2巻 夢判断』高橋義孝訳, 人文書院, 1983年, 507頁, 及び『同 第6巻 自我論・不安本能論』井村恒郎他訳, 人文書院, 1983年, 101-102頁。なお“psychische”の訳は「心的」で統一した(Sigm. Freud., Gesammelte Werke X, Werke Aus Den Jahren 1913-1917., Imago Publishing Co., Ltd., 1981, p. 102)。
- (6) 認知発達論者J・ピアジェは同時にリアリティ構成論者と見做されねばならない。彼のリアリティ構成論も多分に幻想的要素を孕んだものとなっている。例えば、彼が2歳から7歳にかけての子どもに顕著な思考形態とした「アニミズム的思考」は、精神分析学とは違った意味ではあるが、リアリティ構成の持つ幻想性に言及したものであると考えることができる(J・ピアジェ『思考の心理学』滝沢武久訳, みすず書房, 1986年, 38頁)。
- (7) 小此木啓吾「家族精神医学の基礎理論としての精神分析—フロイト理論とその可能性」, 加藤正明他編『講座・家族精神医学1 家族精神医学の基礎理論』弘文堂, 1986年, 80頁。
- (8) 『社会学事典』弘文堂(1988年)による。この事典の「intersubjectivity」の執筆者である廣松渉自身は「共同主観性」という訳語を好んで用いている。例えば、廣松渉『世界の共同主観的存在構造』勁草書房, 1987年。
- (9) 木村敏『あいだ』弘文堂, 1988年, 39頁。
- (10) 同上 51頁。
- (11) G・H・ミードの I と me は、自己認知のノエシス面とノエマ面を意味する。
- (12) A・シュッツ「社会科学における概念構成と理論構成」, 前掲訳書『社会的現実の問題I』, 125頁。
- (13) シュッツ「レリヴァンス体系」論については、拙稿「〈主体性〉概念の検討—行為の「主観性」と「独立性」をめぐって—」『東京大学教育学部紀要』第28巻, 1989年, 267頁を参照。シュッツ自身による説明は、A. Schutz, Reflections on the Problem of Relevance, Yale University Press, New Haven and London, 1970., A. Schutz & T. Luckmann, The Structures of the Life-World, translated by

社会化：間主観性と認知発達の交錯

R.M. Zaner & H.T. Engelhardt, Jr., Heinemann, 1974. に詳しい。実在なき「レリヴァンス体系」を自律的な機能エージェントと見做す、このようなシュッツの理論は、主体なき主体理論と特徴づけられよう。

- (14) A. Schutz & T. Luckmann, op. cit., p. 257.
- (15) 木村敏も『あいだ』の中で、シュッツの議論に簡単に触れている（40頁）が、それは「レリヴァンス体系」論に言及したものではない。
- (16) ここで、「素朴な間主観性論」という呼び方を採用したのは、間主観性論の中にもこの問題を克服しようという試みが既に幾つか認められるからである。例えば、J・ハバーマスはコミュニケーションによって生み出されるものをも「生活世界」の中に組み入れようとしており（前掲訳書J・ハバーマス & N・ルーマン『ハバーマス＝ルーマン論争 批判理論と社会システム理論』）、A・ギデンスは間主観的な世界が不断の再構造化の過程によって維持されていることを主張している（A・ギデンス『社会学の新しい方法基準』松尾精文・藤井達也・小幡正敏訳、而立書房、1987年）。彼らの論は共に、基本的には間主観性論を拡大する論理構造を持っており、間主観性論の一つと考えられるべきであると思われる。それに対して、ルーマンの社会システム論は、同じく間主観性論のこうした欠点を補うことを出発点としているものではあるが、関心が人間とシステムの関係に向けられており、すでに間主観性論の枠を越えたものとして展開されていると見做されるべきであろう。
- (17) A. Schutz & T. Luckmann, op. cit., p. 261.
- (18) N・ルーマン『法社会学』村上淳一、六本佳平訳、岩波書店、1977年、他を参照。
- (19) A・ギデンスの「構造化」論は間主観性の持つこの性格に着目したものである。
- (20) 教育学諸理論は、この重要な事実にもかかわらず目を向けてこなかった。社会科学理論もまたしかりである。「発達」という概念を嫌悪するばかりに、そうした変容が人間及び社会に及ぼす影響を主題化することを怠ってきてしまったのである。
- (21) こうした楽観的な見解は、コールバーグやハバーマスの発達段階モデルに顕著な傾向である。こうした論の対極にある（もちろん、それは悲観的という意味ではない）のが、ルーマンの社会システム論であろう。
- (22) 例えば、ここで一つの視点を呈示しておこう。学校を間主観的社会として見ようという傾向が、今日の教育社会学においてはかなり主要な立場となっているように思われる。しかし、学校は間主観的社会である以上に、共生の社会なのである。学校を共生の社会と見做す時、まず頭に浮かぶことは、学校が教師と生徒という異なった役割を担う2種類の人間の共生の場であるということだろう。確かに、このことは重要な意味を持つ。しかし、私たちはより重要な点として、学校が社会化のエージェントとして、子どもたちの認知能力を日々向上させているという事実注目せねばならない。学校にいるすべての子どもたちは同等、同質の認知能力を持っているわけではない。そのことだけとて、学校は様々なレベルの認知能力の人間

を丸ごと抱え、彼らがそれぞれの立場から社会的相互行為を営んでいる共生の社会だと言わねばなるまい。しかし、それだけではない。学校がユニークな社会であるのは、学校自身はその向上のプロセスに積極的にかかわり、そのようなことを生み出すことを最初から目的とし、予期している点である。このことは次のような意味を持つ。形式的に考えれば、生徒は学年が進むにつれて認知能力を向上させる。その生徒にとって、前学年において間主観的世界であったものは、今の間主観的世界でありえない。今の間主観的世界と来学年の間主観的世界もまた同じものではありえない。つまり、学校は個々の生徒がそうした世界の間主観的基盤の解体、再構成を絶えず繰り返している場なのである。したがって、学校自体がその不安定さと不確実さに、常に現実問題として晒されていると考えられねばならないのである。こうした状況に耐えうるだけの構造を学校は必要とし、おそらくそれを現状においても既に備えて存在しているものと思われる。否、現在の学校の全ての構造が少なからずこうした事態に対処できるだけの構造になっていると言うべきであろう。それらの構造は、こうした学校という間主観的社会の不確実性への直接的な対処であると同時に、そうした事実を巧みに不可視的なものにするという多元的な機能を備えたものであるかもしれない。ここで、そうした構造を成立させ、正当化しているのが現社会の有する党派的な権力機構ではなく、共生社会の存立機構自体がそうした機能を有しているのだということに注目することは重要であろう。それはもはや旧態依然とした権力論によっては説き明かされない。だからこそ、そうした学校の構造を説き明かすためにも、今、ルーマン社会システム論的観点に立った学校及び教育分析の必要性が強調されねばならないと思われるのである。（ルーマンの社会システム論は、対面的相互行為の予期構造だけを観点としておらず、各社会システムが独自のロジックを持っており、それに拠りながら自己生産的に変容していくものであること、各社会システムが独立を保ちながらも互いに関係性を持ち、それを成立させるために予期の伝達（交流）を可能とするコミュニケーション・メディアを必要としているなど、注目すべき点が多く、それらが総合的に捉えられた時、教育分析における意義は正当に評価されるものと思われるが、ルーマンの論自体の紹介・検討を行うことは、本論文の範囲を越えるのでこれ以上の言及は行わない。ちなみに、ルーマン社会システム論に基づく学校及び教育研究としては、ルーマン自身の手による N. Luhmann, K-E. Schorr, Reflexionsprobleme im Erziehungssystem, Klett-Cotta, 1979. の他、沖津由起「教育評価の社会的機能—システム論的考察—」（東京大学教育社会学研究室・修士学位論文, 1989.）がある。）