HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	ルーマンの学問システム論をめぐる一考察
Author(s)	橋本, 努
Citation	經濟學研究, 46(3), 58-73
Issue Date	1996-12
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/32034
Type	bulletin (article)
File Information	46(3)_P58-73.pdf

Instructions for use

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

経済学研究 46-3
北海道大学 1996.12

ルーマンの学問システム論をめぐる一考察

橋本　努

1．はじめに

1－1．課題の端緒

N．ルーマンに従えば，世界を認識的に観察するシステムとしての学問（Wissenschaft）は，一方では対象を認識的に観察する観点に立ちつつも，しかし他方では学問それ自体が社会システムの一部を構成する。学問について観察するシステム，という二重に反省的な観察もまた，その観察の操作という点から見れば学問システムの一部である。反省的観察の操作は，すべて学問システムの内部の出来事であり，外部の超越的な視点ではありえない。あらゆる認識的反省を包摂する学問は，まさに機能的に分化した社会の部分システムとして存在し，システムとして再生産される。

学問システムが社会システムの部分システムであるとすれば，そのメカニズムは，他の部分システム（政治・経済・法など）と同じ特徴を備えているはずである。ところが近代における認識論は，認識という営みに特権的な地位を与え，その営みは社会（のみならず世界）から超越した場所にあると想定してきた。認識のトポスが社会システムを超えた特権をもつと想定するなら，社会に関する学問的な探求は，まず前問題（Vorfrage）としての認識論的問題を解決してから始める必要がある。認識論的問題の解決は，そこに超越的なトポスを見出すことによって，学的営為に真の特権性と権威を与えるからである。しかし認識論の特権性は，学的営為の現実に即した場合，あるいはまた社会のなかの学問の位置づけに即してみた場合にも，抗事実的な想定である。実際には学的営みは認識論から出発しないし，また学的権威（特権性）は社会における諸々の権威の一部にすぎない。とりわけ社会科学における認識論的知見は，政治思想上の見解に依存的である場合が多い。すなわち，ある一定の認識論の特権性は，一定の思想的見解によって付与される。しかし同時にまた，思想的見解は認識論的な権威に依存的でもあり，両者の正統性の依存関係には“縺れ（tangle）”が存在する。

このように，学問という営みを社会システムの一部として見た場合，昨今の学問論（とりわけ科学哲学）に対して，どのような示唆的意義を示すことができるだろうか。学問は機能的に分化した部分システムと考えられるが，そこには権威の縺れ関係が生じつつも，他のシステムから一定の独立性をもって自己言及的にシステムの再生産がなされている。このシステムの再生産の在り方を決定づけているものは何か。いかにしてシステムは再生産されるのか。さらに――われわれはこのような一連の問題をまさに学問システムの内部において提起しているのであるが――学問システムにおいてそれ自身を問題にするのは，どのような意義をもち得るのか。

N．ルーマン著『社会の学問』［1990a］は，学問の営みをシステム論的アプローチによって解明する試みとして，量的にも内容的にも膨大な考察の軌跡を残した。「社会の学問」という言葉は，他ならぬ社会が学問的探求を企てることを意味する。本稿は，この著作を批判的に検討しつつ，学問システムの存立についてルーマンよりもすぐれた別の見解を提示しようと試み

る。

1－2．認識論批判におけるルーマンの位置

とりわけ1970年代以降になるが，学問＝科学に対する見解は，認識論の特権性と普遍主義を否定することで一致しつつも，およそ三つの流れに分化してきた。第一は，相対主義，多元主義，アナーキズムなどの，普遍主義批判・ルール主義批判の立場[1]。第二は，解釈学的実践という認識(エピステーメー)批判の立場[2]。第三は，パラダイムや研究プログラムといった社会的認識論（知識の整序化についての代替案）である[3]。これらの三つの立場は，しかしいまだ十分な学問論たりえていない。おそらくもっとも重要な点は，これらの立場が純粋な認識論を批判することに主眼をおくあまり，認識という営みを学問の外部における「認知」や「知」と同等なものとして位置づけたことにあるだろう。これによって，従来のような認識と実践の区別はもはや支持しえないものとなったが，しかし他方で，学問が社会の部分システムとしてどのような種差性を持つのかについての考察が不十分なまま残されたように思われる。また，これらの企てに対抗するポパーの進化論的認識論[4]は，学問の営みがもつ特徴を生物の認知―実践行動全般にあてはめるという汎学問的なアプローチをとる点で，近代認識論批判の「主流」の対極に立つが，しかしこのアプローチの困難は，学問に種差的な特徴を特殊限定的に捉えることができない，という点にある。

これらの主張に対して，ルーマンのシステム論的学問論は，学問的な認識の営みに相応な位置を与えることによって，学問を一つの種差的な社会システムとして捉えようとしている。この企ては，学問に対するわれわれの理解を深め，かつまた，ルーマンの意図を超えて，あるべき学問についての規範的な構想へと導くだろう。学問は，特権的な観察視点でもなければ，単なるイデオロギー装置としての上部構造でもない。学問は，それ自体によって独自の意味世界を構成しつつ外部との影響関係をもつような，複雑な機能システムとして存在する。

ルーマンの大きなモチーフは，近代の認識論を超える地平を，「社会システムとしての学問」として築くことにある。しかし，なるほど近代認識論の克服という点では，ポパーの客観的知識論が一定の成功を収めており，また，社会システムとして捉えるという点では，クーンのパラダイム論（またその原型であるフレックの議論）が先駆的研究として存在する。ポパーによれば，知識は主体の意識の中に存在するのではなく，むしろ，各主体からは独立した客観的領域において存在する。近代の認識論は，知識の存在論的性格を素朴にも「主体」の所有物と捉えることにおいて誤っていた，というのがポパーの主張である。知識は意識の中に存在するのではないし，意識において所持する所有物でもないという主張は，ルーマンにおいても中心的な命題となる。しかしルーマンは，ポパーの主張する客観的知識論とは別の方向で，学問の存在性格を明らかにしようと企てている。ルーマンの意義を正当に評価するならば，学問の自律性を「批判の営み」に回収するような学問理念に対する批判，という点に着目すべきであろう。学問の自律性は，批判的態度をもって社会に臨むということにあるのではない。この主張を妥当なものとして提出するために，ルーマンは，知識の存在性格にさかのぼって論じている，と捉えることができる。われわれは，ルーマンの知識存在論を検討することによって，学問と他の部分社会システムとの関係について，いっそう豊かな考察へ進むことができるだろう。

1）Feyerabend［1982］［1986］の立場に代表される。
2）Bernstein［1983］，Taylor［1985a］，［1985b］の立場に代表される。
3）Kuhn［1970］，Lakatos［1978］，また最近の社会的認識論の展開については，『現代思想』1996.5.の特集を参照。
4）Popper［1974］，Popper and Eccles［1977］を参照。また進化論的認識論については，Lorenz［1973］も同時期に同じ結論に至っている。

また，クーンと比較するならば，学問の社会的性格という観点からルーマンの位置を評価することができる。クーンのパラダイム論は，観察の理論負荷性という点で大きな成功を収めたが，他方ではさまざまな難点が指摘されてきた。ここで重要なのは次の二つのクーン批判である。第一に，一定の理論枠組みから別の理論枠組みへの移行には「改宗＝転換」という選択行為がみられるという主張であるが，これは，悪しき相対主義に陥る危険がある。第二に，クーンはパラダイムをもって科学の存在性格としたが，この規定では，科学の営みがもつ特殊性を明らかにできない。逆に，パラダイムをつくれば科学になれる，という安易な発想を許してしまうことになる。これらの難点に対して，ルーマンは，真理メディアを科学＝学問システムの特徴とすることで答えようとしている，と捉えることができる。真理メディアを媒介にするコミュニケーションの連鎖を学問システムとして規定するならば，悪しき相対主義に対する批判になると同時に，パラダイムを持たない知識をも学問として組み入れることができる。問題は，そのような真理メディア論を妥当なものとして構築できるのか，という点にあるだろう。ルーマンの学問論は，このような観点から検討に値する。

以上の二つの課題，すなわち，「知識の存在論的探求」と「真理メディアを組み入れた学問システムの構築」という課題から，われわれはルーマンの学問論の課題を正当に位置づけることができるだろう。以下では，これらの課題を中心に検討を試みる[5]。次節では，「知識」概念について検討する。つづく第三節では「真理」概念について検討する。第四節では「学問システム」について検討する。そして最後に，以上の検討をもとにして私の代替的な見解を提示する。

2．知識について

哲学的な用語法では，「知識（knowledge＝Wissen）」という概念は，臆見（opinion）や信念（belief）と区別される「真の知識」という意味を持つ。しかしルーマンの場合，「知識」概念は日常的な知識を含めた広義の意味で用いられる。知識は，言語構造と同様に，コミュニケーションにおける前提として作動するが，しかし通常のコミュニケーションにおいて主題的に明示されることはない[Luhmann 1990a:122]。これに対して，証明や確証や反証といった学問的な営みは，知識を主題化する第二階位の観察であり，現下の知識を現実性／幻想性（虚偽性）において問題化するようにすでに方向付けられている。またこの第二階位の観察は，「真理／非真理」を判断する点で特殊なコミュニケーションであるが，コミュニケーションであるという点では，決して社会の外部に位置するものではなく，一つの自己創出的な社会システムを構成している。そこで問題となるのは，以下の事柄である。すなわち，真理という一種の価値判断が社会的に方向づけられる場合に，この真理という規準の適用範囲はいかにして特定化されるのか。またこの規準は，システムが歴史的・社会的に変化する諸条件のなかでいかにして秩序づけられているのか。このような問題に対しては，従来の認識論的な「知識」概念は答えることができない。社会学的に基礎づけられた認識論が要請される所以である。

学問（Wissenschaft）は，真理というシンボルによって知識を処理するコミュニケーション・システムとしてみることができる。学問は

5）ルーマン著『社会の学問』は，以下のような章立てからなっている。第一章「意識とコミュニケーション」，第二章「観察」，第三章「知識」，第四章「真理」，第五章「システムとしての学問」，第六章「正当な還元」，第七章「反省」，第八章「進化」，第九章「学問と社会」，第十章「学問の近代性」。このうち，主として検討するのは第三章，第四章，第五章である。オートポイエーシスを科学論に適用した例として，河本英夫［1995］その他を参照した。河本氏の議論は，科学論を「行為」論として探求しているが，しかし，以下の論考は，ルーマンの学問論を行為論に対する批判，として解釈していく。

まず，概念（Begriff）と対象の差異を区別可能なものとして利用する点で，他のコミュニケーションから区別される。また，旅行者による概念的知識の利用と違って，入念な概念性（elaborierte Begrifflichkeit）をもった知識である点で区別される［Luhmann 1990a:124-25］。

近代的な議論の地平においては，知識について次のような諸前提がなされてきたように思われる。第一に，知識は人間の知識であり，それゆえ学問は人間行為の特殊な行為として分化したという想定。第二に，知識概念の個人化，すなわち，経験的な知識であれ方法的自省に基づく知識であれ，個人において明確に知りうる知識から出発して，相互主観的な確実性に至るような，知識の社会性を方法的に構成する試み。第三に，「経験的／超越論的」という区別（経験的人間と超越論的主体の区別）から，いかにして認識は可能か，という問題を立て，意識の分析へと向かったこと。これらの三つの前提の中で，ルーマンの知識論がとりわけ批判するのは，第一の前提である。以下，この問題について検討しよう。

ルーマンの基本的な枠組みは単純である。まず，生物学的な生命のシステム，意識からなる心理システム，コミュニケーションからなる社会システム，の三つを区別する[6]。次に，知識はコミュニケーションを構成素とする社会システムにおいて現れるとする。そして第三に，知識はシステムの言及によって知でないものと区別されると捉える。それゆえ，知識は役割や職業や組織といった行為連関の特徴によって社会的に分化するのではなく，システムの言及によってのみ分化する［Luhmann 1990a:128-33］。

「システム言及」ということについては，次の二つの点が重要である。第一に，知識は，それは知識であるという言及（反省）によって選択されることを通じて，他と区別されるのみであるということ。知識は，なぜそれが知識であるのかについて知識の外部から言及しようとすると，知識を観察する可能性を損なってしまう。知識が知識であることへの言及は，ルーマンの表現では，ブラインド・スポットを指し示すこと，つまり，われわれがそれ以上言及できないかたちで知っている事柄を指し示すことで知識と非知識の区別が可能になっているということである。これを自己流に解釈すると，次のように言うことができる。反省化されていない観察はすでに「あるスポットから～へ」という操作をもつが，この操作を反省する操作もまた「あるスポットから～へ」という操作を持つ。これら二つの操作によって「知識」が確定されるとすれば，知識は反省の無限退行によって確定されたのではなく，その無限退行を不可視化するような見えない点を獲得したことを意味する。また第二に，知識はシステム言及によって他と区別される以上，外側から観察することはできない。知識は，コミュニケーションにおいて現れるものでしかない。したがって，生命や意識は，知識を限定することはない。

では，実際にルーマンの知識論を見ていくことにしよう。ルーマンが批判する近代学問論的な主張とは，知識は人間の知識であり，それゆえ学問は人間行為の特殊な行為として分化したという説である。これに対してルーマンは，次のように議論をすすめる。まず，知識を産出するシステムとしての学問は，後続するコミュニケーションのさまざまな可能性を一定の仕方で制限するために，「予期（Erwartungen）」を打ち立てなければならない。予期の形式には規範的なものと認知的なものがあり，前者は後者と違って予期が失望したときにもその予期が維持される場合の様式である。知識は，認知的に様式化された「意味」であり，これに対して規範的に様式化された意味は「法（Recht）」である［Luhmann 1990a:138］。したがって，規範的な予期と認知的な予期の分化は，学問と法の分化に対応する。次に，行為と体験（Erleben）の区

6）Luhmann［1984＝1993/1995］，［1990b］を参照。

別から知識を特徴づける。知識が近代的な学問において存立するためには，行為と区別される体験的要素を条件とする。知識そのものは，意図や動機といった行為の要素に依存した存在ではない。知識は体験の産出によって生じるのであって，特定の行為を動機づけるようなサンクションによって生じるのではない。しかしだからといって，知識は物理的な身体活動というわけでもない。知識はコミュニケーションにおいて生じるのであり，コミュニケーションにおいて体験に帰属される存在である。また，知識は体験に帰属されることから，その担い手を「匿名化」する機能をもっている。

このように，ルーマンは，規範的／認知的，法／知識，法／学問，という二分法を用いている。知識は，認知的な予期そのものではなく，認知的予期が利用するものであり，無数のコミュニケーションにおいて沈殿してきたものである。しかしこのような定義は，通常，われわれが「知っている」と捉える知識とはズレている。通念によれば，算法を知っているならば，算法を誤った場合に修正するのは，算法の適用の仕方であって，算法に関する知識ではない。この場合，算法の適用の仕方を「知識」と捉え，算法に関する知識は「法」と捉えるべきだろうか。つまり，予期が外れた場合に変更する「算術適用の仕方」が「知識」で，予期が外れても維持される「算法」は規範的なものとしての法であると捉えるべきだろうか。知識とはむしろ，広義にとって，予期を特定の方向へと導くような条件として捉えるべきではないだろうか。

これに対してルーマンは，規範や規則のゼマンティークは他者言及(Fremdreferenz)を構成すると述べている[Luhmann 1990a:146]。知識が認知においてではなく規範（規則）において言及される場合，これを「他者」の言及であると捉えるのである。しかし，他者言及とシステム言及の区別は，規範的／認知的という区別から演繹的に導かれたものであるにすぎない。明らかにすべきはむしろ，「知識」と「法」の二分法的な理解がどのような狙いをもつのか，ということであろう。かりに知識が規範的なものを含むと捉えれば，知識は人間の「行為」に帰属される可能性をもつ。予期の失敗に対してその予期を維持するという振る舞いは，その振る舞いについての理由説明を要求しうる点で，単なる反応とは区別される。理由説明を要求することのできる振る舞いは，すでに社会的な行為として認定されている，と考えられる。ルーマンとしては，知識を人間の行為に帰属するという近代の私的所有モデルを否定することが狙いであるから，このような論法は避けたいのだろう。

知識の規範的性格について議論をする前に，ルーマンの議論をもう少しフォローしておこう。ルーマンによれば，知識は人間が知ることのできる以上のものであり，各個人の活動は知識を前提とするが，同時にまた，知識はつねに使用において存在する。通常のコミュニケーションにおいては，規範的／認知的という区別は存在しない [Luhmann 1990a: 150]。法と知識の区別は，むしろ，システムの分化の結果である。知識がシステムとして分化し，そして学問として存立するならば，それはつねにカタストロフの危険をはらみながらも，人間の学習能力の発展とともに成長し，知識を絶えず修正する過程として存在する。しかし知識と法は完全に分化するわけではない。知識が規範から自由に（normfrei）確立するということは困難である。宗教や思想などにみられるコスモロジー的なコンテクストでは，多くの知識は失望に対して維持され，知識に依存しない規範的説明を与える。学問の諸前提が真実味を失えば失うほど，通常の経験的世界を排除することと社会的条件のもとで必要とされる知識がいっそう密接な関係を持つようになる。ルーマンは，このような社会的条件が増えるにつれて，学問の理論はいっそう社会学に方向づけられなければならないという[Luhmann 1990a:153]。ありそうもない知識は偶然生じたものにすぎないが，しかしそれが一定の社会的条件のもとで学問システムと

して立ち上がる。このシステムは，社会システムの一部分であるという点で，社会学の考察課題になる。

ここで問題にすべきは，知識が体系的に構造化するなかで，知識は規範から完全には自由にならないという事実が，果たして学問システムの自律性と分化を損なうものなのかどうか，という点である。ルーマンは，しかし，「知識」について新たに次のような洞察を加えている。すなわち，知識は実際に可能なオートポイエーシスの操作の要素（Komponent）であり，構造に影響を及ぼすもの，すなわち，人がそれによって瞬間と瞬間を結びつけるような，構造を変換するものである［Luhmann 1990a:154］。

ルーマンは知識を認知的なものと規定した以上，構造化された知識なるものは，もはや知識ではない。それゆえ，観察の理論負荷性という場合の理論は，知識ではない。それは「法」ないし「構造」ということになる。知識は，しかし，構造と対比される過程ではないだろう。ルーマンの規定では，過程とは，具体的な選択的出来事を不可逆的な時間のなかで結びつけるものであり，構造は，可能な選択肢を見通しうる関係態に縮減するものである[7]。これに対して知識は，一方では，コミュニケーションにおいて前提され，人間が知ることのできる以上のものであり，繰り返されるコミュニケーションにおいて沈殿してきたストックのようなものである。しかし他方では，構造と区別され，構造を変換するものである。これがルーマンの知識に対する見解である。

人間が知っているもののなかには，知識と法がある。また，人間が知ることのできる以上のもの，すなわちコミュニケーションの前提となるものの中には，知識と構造がある。さらに知識は，構造を変換するという性質を持っている。知識は，認知的予期であり，予期（認知的／規範的）の条件であり，予期を縮減する機能を持つ構造を変換するというメタ・レベルの機能を持つ存在である。

ルーマンがこのような洞察に至ったのは，知識は人間の行為の属性であると捉えた近代的啓蒙に真っ向から対決するためであろう。ルーマンによれば，「社会は，『知識の利用』として実現することは決してない。社会は，それ自体構造化されたコミュニケーションのオートポイエーシスとして実現する。……それゆえ，われわれは，社会の理性的管理という意味における啓蒙の古典的な考えに対して反対する」［Luhmann 1990a:160］。社会における知識を有効利用するために知識を集計して管理するという発想に対しては，マイケル・ポラニーのいう暗黙知や，オークショットのいう実践知，また，ハイエクの知識論が大きな対抗的意義をもってきた[8]。ルーマンの知識論も，啓蒙主義批判という点では同列にある。しかしルーマンは，「知識はまったく利用できない」という主張によって，近代啓蒙主義の対極に立とうとする。このような立場が可能なのは，知識と法の二分法をはじめとするさまざまな定義によるのであり，通常われわれが「知っている」と思念する「知識」のすべてがルーマンのいう知識であるわけではない，という抗事実的な定義を採用するときのみである。こうした定義がもつ意義は，日常的な知識についての保守的な現象記述の学ではありえない。むしろ，どのような知識をどのようにして求めるか，という問題に対する積極的な探求でなければならないだろう。通俗的な啓蒙的理性は，真なる知識を利用して社会を改革すると主張する。これに対してルーマンは，知識概念を変更し，真理概念をメディアとして捉え返すことによって応戦する。次節では，真理について検討する。

3．真理について

単純な社会では，知識と真理は区別されない。

7）Luhmann［1984:73-74＝1993/1995:69-70］を参照。

8）Polanyi［1962］，Oakeshott［1962］，Hayek

知識とは，真なる知識のことである。真理と知識の区別可能性は，真実性（Wahrhaftigkeit）という規範において進化論的に獲得される。この区別は，第二階位の観察者を前提とする。単純な社会における無媒介の観察者にとって，知識は真の知識であるか，あるいは知識でないかのいずれかである。このような観察者にとっては，「Xが存在する」という命題と「Xが存在することは真実である」という命題は論理的に等しく，後者は冗長である。第一階位における知識と非知識の区別に対して，第二階位では，真の知識と真でない知識が区別される。この「真理／非真理」というコードが十分に作動する場合に，システムとしての学問が分化する［Luhmann 1990a:170］。学問システムは，そのすべての操作を第二階位における真理と非真理の差異に還元する。また，真理に到達するという目的－手段関係についての反省は，探求の方法論への反省を生み，真のアプローチと真でないアプローチが分化する。

真理は，シンボリックに一般化されたコミュニケーション・メディアである。すなわち，真理は，何らかの対象や命題や認知の性質（Eigenschaft）ではなく，むしろ，メディアであり，これによって，起こりそうもないコミュニケーションが生起する。それゆえ，真理は，その事実によって（eo ipso）合理的なのではなく，また，理性といった源泉に参照することによって妥当可能なものとなるものでもない。観察者によって，第二階位は，真理というシンボル，すなわち，観察したコミュニケーション過程の自己確証のシンボルであり，独立した条件を超えて妥当性をもちうるものではない。真理は，コミュニケーションにおいて，コミュニケーションの目的のために発達した記号（Bezeichnung）であり，バリー・バーンズのいう「制度化されたラベル」である。真理それ自体は，「相対的」なものではない。真理はもっぱら自己言及的に利用されるのでなければならない。真理は決して他者言及を含まない。したがって，真理の外に真理を支える準拠点は存在しない。真理は，経験的に観察可能な過程において利用されるシンボルとして機能する。

真理がコミュニケーション・メディアであるということはどのような意味だろうか。メディアとは，媒介物のことである。しかしメディアは，何か特別な「もの（Ding）」ではなく，それゆえそれ自体としては観察可能なものではない。メディアは，「形式」の観察を通じて開示（erschließen）されるものである［Luhmann 1990a:180］。形式とは，メディアの構成素である。例えば，空気は音を伝えるメディアであるが，その形式は空気の分子である。この場合，空気の分子は空気の構成素である。また，コミュニケーションは，言語というメディアにおいて形式を産出するが，その形式は言葉（Wort）である。真理は，コミュニケーション・メディアである言語からさらに発展を遂げてシンボル化されたメディアであると考えられる。真理メディアとその形式である言葉によって産出されるのは，「認識」である。学問探求が求めるものは，真理そのものではなく，真理をメディアとする「認識」である。認識は，未知の自然法則を発見するという問題を立てるのではなく，むしろ，メディアと形式の新たな関係を構築することを課題とする。そこで，真理というメディアにおいて形式がどのようにくっついたり離れたりするのか，ということが問題となる。真理メディアと形式は，コードによって媒介される，というのがルーマンの説である。コードは，この場合，真理と非真理という二面性をもった形式である。コードという形式は，真理メディアと形式としての言葉を媒介する。メディアと形式の関係がコード化されているということは，形式としての言葉が，真理と非真理に割り振られるという操作において，真理をメディアとする，ということである。コード化されているということの特徴は，第一に，メディアと形式の

［1948］を参照。

結合のあり方を真理と非真理の二つに縮減するということ，第二に，それがプログラム化されていない，ということである。つまり，メディアと形式の結合関係は，あらかじめプログラムされていない以上，認識は，そのつどつねに，これは真理である，とか，これは真理ではない，と認定される必要がある。それゆえ，真理は，単なるメディアではなく，コード化されたメディアであり，第二階位において「これは真理である／ない」と認定するための観察しうる形式をもつ。真理メディアは，形式の区別という文脈において観察可能なものとなる。それゆえ，真理が反省的に捉え返されていない場合は，真理は単なるメディアにとどまる［Luhmann 1990a:181-86］。

真理に関するルーマンの理説は，さらに，真理がシンボル的に一般化されたものであることについての考察を加えている。一般化されたものであるということは，およそいかなるメディアも，多様なものの間に関係を打ち立てるという普遍性をもっているとするパーソンズの理説であり，ルーマンはこれにしたがっている。シンボルであるということは，ルーマンによれば，不可視化であり，不可視化とはパラドックスを隠すことである。しかしこの「パラドックスの不可視化」というテーゼは問題をはらんでいる。ルーマンは，シンボルということによって，新たな洞察を加えるというよりは，次の二つの問題を処理しようとする。一つは，メディアとコードの錯綜した関係を，真理はシンボルであるということによって処理している。もう一つは，学問がシステムとして持続するための「接続可能性（Anschlußfägkeit）」の問題である。このうち，問題にすべきは，前者のメディアとコードの関係である。

私が理解する限りにおいてルーマンの「真理」論におけるパラドックスを解釈してみると，次のような論理が推定される。真理をメディアとするコミュニケーションにおいては，あるものを真理（ないし非真理＝虚偽）として判断する場合に，真理と非真理の二値コードによって選択するだけでなく，その判断それ自体によって，真理をメディアとする学問システム自体を立ちあげているはずである。ある真理判断は，学問システム全体の中の一部であるにすぎないが，しかしその部分への差し示しが同時にシステム全体への指し示しを構成する。ルーマンは，このような事態を，スペンサー・ブラウンの「再参入」という用語で語っているが，この再参入を可能にするものこそ，シンボルに他ならない。真理がシンボルであるということは，このような再参入という事態を不可視化するためである。この不可視化によって，はじめて真理が象徴的に機能する。もし可視化されるなら，真理は，学問システムを作動させなくなるだろう。なぜなら，「これは真理である」という判断が，ほかならぬその判断によって真理をメディアとする学問を立ちあげるにすぎないからである。

不可視化ということが戦略なのかどうか，かりにもし戦略だとして，この戦略をやめたときにどのような問題が生じるのか，については，今ここでは問題ではない。問題は，真理がパラドキシカルな存在であるということの内実である。ある真理判断は，一方では真理をコードとして用い，非真理とのあいだの差異をもうけるという操作をしつつも，他方では，そのような操作自体が，真理をメディアとして遂行される。コード化されたメディアとしての真理。ここに問題が潜んでいる。

商品経済においては，貨幣がメディアとなって，「形式」としてのお金が取引され，システムが作動する。これと同様に，学問システムでは，真理がメディアとなって，「形式」としての言葉が交わされ，学的営みが作動する。貨幣は，しかし，コードではない。貨幣経済のコードは，価格ないし価値である。これに対して，学問システムにおいては，真理はそのままコードである。コードとは，メディアと形式の結合を媒介し，判断を可能にする知識である。価格は，商品と貨幣の結合を，安いとか高いとか手ごろだ

といった割り振りによって操作する。真理は，真理と言葉の関係を，真理である／ない，という割り振りによって操作する。コードは，このように，メディアと形式の関係をそのつど一定の仕方で割り振るための道具である。学問システムの場合のコードは，それが言葉である点で，「形式」でもある。経済システムの場合，価格というコードはお金という形式と類似しているが，価格はお金と違って支払われるものではないという差異がある。この差異を認めるならば，経済システムにおいては，コードは，メディア及び形式から独立である。しかし学問システムの場合，真理はメディアであり，コードであり，また形式でもある。「……は真理である」ということは，……が真理をメディアとして伝えられ，真理をコードとして用い，また，真理を言葉として，つまり形式として用いている。このような事態がパラドキシカルなのは，真理がメディアであると同時にコードであり，したがって，システムの作動の条件がシステムの作動操作を同時に担っているからである。例えば，空気は音を伝えるためのメディアであるが，空気そのものは，空気とその形式である分子の結合の仕方を定めるものではない。また，貨幣は商品取引を交わすメディアであるが，貨幣そのものは，貨幣とその形式であるお金の結合の仕方を定めるものではない。これに対して真理は，メディアであると同時にコードであるという点で，特異である[9)]。

以上のような考察に対して，三つの可能な立場が考えられるだろう。第一は，ルーマンのように，このようなパラドックスを不可視化するようなシンボルとしての性質を真理に認めようとする立場。第二に，真理はメディアではないとして，パラドックスを回避する立場。この場合，メディアは，他のコミュニケーションと同様に，言語であると考える。第三に，このようなパラドックスをもつ「真理」概念は，いまだ十分に分化したメディア足り得ず，したがって，コードとしても未熟であるとする立場。つまり，メディアとコードの分化が未熟なシステムだとする立場である。第一の立場と第二の立場は相いれない。また第二の立場と第三の立場も相いれない。が，第三の立場は，第一の立場と両立しうる。

ルーマンは，学問システムが高度に分化しているとみなす以上，第一の立場のみを肯定するだろう。しかし他方で，ルーマンは，真理と非真理という差異を，「正しい／偽である」という差異と区別して，後者は研究を導くプログラムの規則であると述べている［Luhmann 1990a: 197］。このプログラムとは，理論ないし方法のことであり，手続き的な規則を定める点でコードとは区別される。学問システムは，したがって，コード化された真理メディアによって作動するだけではなく，同時にプログラムによって作動する。すなわち，「認知的知識／真理コード／真理メディア」という道具だけでなく，「規範的法／理論および方法プログラム／正偽メディア」という道具によって作動する。このことは，プログラムが真理メディアの未熟性を補っているとみるべきであろうか。ここで新たに問うべきは，学問システムの分化ないし自律性という問題である。前述の第二の立場をとらないとすれば，真理の矛盾的な存在を，そのシンボリックな性質に帰するべきか，それともその未熟性に帰するべきか，という点である。節を改めて，ルーマンの学問システム論を検討しよう。

4．学問システムについて

ルーマンは，オペレーションが閉じているこ

9）空気が音を伝える場合，空気がメディアで音が形式である。この場合，空気が一定以上の音を形成しては知覚が不可能になるから，空気と音は差異化されていなければならない。このことは，メディアとしての光，形式としての客体，という関係にも当てはまる。光自体が見える客体として存在する場合には，認識は成立しない［Luhmann 1988＝1996：242-43］。これに対して，真理はメディアであると同時に，コードであるという点で言葉＝形式の一部を担う。この特異性をどのように説明するかが問題である。

との説明からはじめる。オペレーションとは，観察（ルーマンの定義では区別しながら特徴づけること）の道具であるが，しかし同時に，観察から独立した現実を指し示すものでもある。観察者のみが，観察者の独立性を観察することができるのであり，したがって，観察者のオペレーションの依存性／独立性という差異は，観察者と観察者でないものとの差異である。システムは，観察が相互に結合する場合に生じる。この結合は，選択的であり，また，再帰的である。ある一定のコミュニケーションがその情報を真理として指し示すとすれば，そこにおいて，可能的世界の任意性が制限される。しかし逆に，非真理として指し示すならば，次になすべき刺激（Anstoß）が与えられる。選択性と再帰性という二つの条件のもとでシステムは継続し，それゆえまた，環境から区別される。システムは，自らの持続を確実なものとするために，システム形成を遂げるが，その技術は，「錨留め効果（anchoring effect）」と「枠組み（frame）」である。これらの技術によって，一度生じたコミュニケーションを持続可能なものにしていく。しかし，学問システムが決定的に分化するのは，真理がコードとして設置されたときである。真理が「学問」のコードたりうるのは，それが非真理と対比される場合に限る。真理は，会話の中では，「嘘（Lüge）」に対比される場合もある。しかしこの場合は，学問のコードではない［Luhmann 1990a: 274］。

再帰性（Rekursivität）とは，以前のオペレーションの結果に対してそのオペレーションをもう一度利用すること，である。再帰性は，オペレーションの再帰という地平において，システムを外部から閉じるが，しかしこのことは，システムと環境の因果的関係を妨げるものではない。システムの閉鎖性とは，システムの状態が変化する契機（Anlaß）として，システムに固有のオペレーションのみが認められる，ということである。このような再帰性が持つ特徴は，システムに固有のオペレーションに対する鋭敏性（Sensitivität）をもち，環境の結果に対する鋭敏性をもたないということである。それゆえ，再帰的なシステムは，構造決定的なシステムである。決定的であるということは，システムの変換の原因がすでに構造によって決定されているということではなく，構造の利用と変化の順序が，その構造に依存するという意味である。観察は，構造決定的なシステムの転換というオペレーションとしてのみ，可能である。観察するということは，現実を外部からみるということではなく，ある一定の構造から再帰性によって次の状態へとシステムを導くことである。したがって，学問的な説明なるものは，因果帰属として理解されるべきではなく，むしろ，構造的に決定されたシステムの転換動態（Transformationsdynamik）として捉えられなければならない。このようなことが可能なのは，構造決定そのものが，環境の条件との継続的カップリングを遂行するからである。

オートポイエーシスとしての社会システムは，そこにおいてコミュニケーションとその媒介可能性および理解可能性が示されるような社会性において存立する。それゆえ社会システムは，外的世界の事柄に対する意見の一致に基づくのではないし，また，合意に基づくのでもない。合意／相違（Konsens/Dissens）の区別は，まさに社会において構成されるのであって，合意が社会を存立させるのではない。同様に，社会システムの部分システムとしての学問システムは，真理への到達によって成立するのではなく，知識について真理／非真理の区別を用いるようなコミュニケーションを継続することによって作動する。

合意というオペレーションそのものが社会的に構成されたものだとすれば，事実という概念もまた同じである。事実は，システムの内側から外的世界を表現したものであり，システムと環境の構造的カップリングのもとに生じる。したがって，学問システムにおけるコミュニケーションは，そのネットワークを閉じている，と

いうことができる。ネットワークが閉じているということは，学問上の事柄への言及もまた学問システムの要素でなければならない，という自己言及的閉鎖性をもっている。これによって獲得される性質は，自律性(Autonomie)である。

自律性とは，システム固有のオペレーションによって固有の統一性が確立することである。自律性は，自己言及と同時に生じる性質ではない。自律したシステムは，自己言及と他者言及を区別し，この区別を可能にするようなメタ言及（Metareferenz）を必要としている［Luhmann 1990a:290］。自律性とは，メタ言及を用いて，自己を指し示す操作であるということができる。自律性をこのように，メタ言及による統一性の獲得と捉えるならば，自律性が相対的であるとか，自律性はシステムと環境の完全な依存性と孤立性のあいだのどこかにある，という考え方を否定することができる。ルーマンによれば，自律性は，依存性と孤立性の中間的な性質ではない。システムは，孤立性の度合いにおいて自律性を獲得するのではなく，メタ言及の審級によって自律性を獲得する。

また，自律性は，閉鎖性と同様に，システムと環境の因果関係を排除するものではない。自律性が閉鎖性と区別されるのは，閉鎖性はオペレーションの接続に関わる性質であるのに対して，自律性は，オペレーションがシステムの構造を構築し，変更する，という点にある。システムが自律性をもつということは，そのままシステムが独立性をもっていることを意味しない。例えば，国民経済システムは，環境（他の経済システム）に依存的であるが，しかし自律性をもっている，ということができる。学問システムにおいては，方法およびテーマ措定（Thematik）に関する事柄が自律性である。これらは，システムが求めるべき目的を定めないが，しかし，どのように求めるべきかについて，システム自らが方向を与える。方法およびテーマ措定以外は，すべて借り物であってもよい。つまり，依存的であってもよい。ルーマンはこれを経営の自律性との類比で，融資（Finanzierung）と捉えている。経営主体は，すべての手段を融資されていたとしても，自律性を持つのと同様に，学問においても，方法とテーマ措定が自律的であれば，あとは依存的でもよいと考えられる。学問システムは，産出される知識の依存性と独立性という性質とは別に，自律性という性質を持つ。

もっとも，方法とテーマ措定をもったからといって，ただちに自律性が獲得されるわけではないだろう。例えば，方法とテーマ措定が宗教システムや政治システムのそれと実践的に区別できない場合，学問システムは自律性を獲得していない，といえる。正確に言えば，学問システムの自律性は，知識に対する関心を，他の活動から区別される「認識」に向けることによって獲得される，と考えられる。ルーマンはこの点について，学問システムは「新たな知識」へ向うと規定している。すなわち，新たな知識を古い知識から区別し，知識の剰余生産をめざすこと，知識の起源よりもその創造性に関心を持つこと，知識を時間軸において評価すること，新たな知識を生み出した人に評価を帰属させること，などの社会的な知識の構成を目指す企てが，他ならぬ「学問システム」の自律性が示す種差性である。

このようにルーマンは，学問の機能が新しい知識の産出へと向かうことが，学問システムの機能分化と連動すると主張する。そしてまた，学問システムの機能分化は，システムと環境の依存性と独立性を同時に高める，と主張する。自律性というのは，システムが分化する過程で得られる特質である。

ここで前節で問題にしたことに立ち返ってみよう。問題は，真理メディアのもつパラドキシカルな性質が，学問システムの未熟性（したがって非自律性）にあるのではないか，ということであった。しかし，ルーマンの自律性の定義によれば，学問システムは，こうした問題とは無関係に自律的である。それゆえ問題にすべき

は次の点である。すなわち，学問システムは，「認知的知識／真理コード／真理メディア」だけでは構成されず,「規範的法／理論および方法プログラム／正偽のメディア」を必要とするのだから，このことは，学問が真理メディアのシステムとして完全には「閉じていない」という主張を正当化するのではないか。

カントによれば,数学と自然科学においては,人間の理性は制限されているが，人間の理性に限界は存在しない。この洞察を，学問システムという議論に当てはめてみるなら，学問システムは，それに固有のオペレーションの継続において無限であるが，その条件としてのシステムの構造は特定している，ということができるだろう。しかしその場合，構造の特定化は，カントが人間理性に認めたような，必然的な制約性をもつといえるだろうか。ルーマンは，この問題について,システムが閉じていると主張する。しかし，以下に検討するように，この閉鎖性の主張は，問題をはらんでいる。

閉鎖性（Geschlossenheit）とは，システムが閉じていること（closure）であって，文字どおりの閉鎖性（closedness）ではない［Luhmann 1990a:303］。閉鎖性という主張は，まず第一には，外部からのインプットによって内部の構造が決定されるとするインプット／アウトプット・モデルを否定する。閉鎖性とは，システムに固有のオペレーションの継続が，オペレーションの更なる持続の条件となるということ，そしてこのことを確立するために，一定の構造が要請されるということである。そのような構造は,ルーマンによれば,コードである。システムは，コードにしたがってコミュニケーションを秩序づけることによって,自らを再生産する。コードにしたがったシステムの再生産は，再帰性という性質を獲得する。ルーマンは，次の三つの段階を区別している。①「aが存在する」という無媒介の過程，②「aが存在することを私は知っている(観察する)」という反省のレベル，③「aが存在するということは真実である」という再帰性のレベル［Luhmann 1990a:322］[10]第三の過程は，真理という記号でもって，結合可能性のオペレーターとして機能するシンボルを利用する。

ここまでは承認するとして，しかし問題は，ルーマンの次のような主張にある。ルーマンは，このような，真理をシンボルとすることによって結合する観察という文脈のもとでは，規範的な期待が形成されるという。ここで，規範という概念を三つに区別しておかなければならない。第一に，「認知的規範」という場合の規範がある。「社長秘書は女性である」という例を取り上げよう[11]。この言説は,社長秘書は女性であるべきだとまではいわないが，そのように予期されることが多いということを状況的に意味する。これは，失望において修正される期待であるという点では,価値的な規範と区別されるが，しかし，認知の様式に関するルールに従う点では，規範だといえる。第二に，真理の妥当性がもつ規範がある。すなわち，ある命題を真理であると認定することが，後続するコミュニケーションを規制する。これは，認知の方向性を規定するものである。第三に，真理の判断が抗事実的にもつ規範がある。ある命題を真であると認定することによって，一定の予期が事実と命題の乖離においても失望せずに維持される，ということがある。ルーマンがここで述べている

10) 再帰性と自省性の区別については，Luhmann［1990：333ff.］を参照。

11) この点について，大澤真幸［1988：291-92］は「社長秘書は金髪美女である」という例を挙げているが，この例は慣習的判断について問題化していない。「美女であること」「金髪であること」「女性であること」について，それぞれ予期が外れた場合，社長秘書についての予期を修正する仕方はさまざまであろう。いずれも予期を修正するという点では「認知的予期」であるが，「社長秘書はたいてい女性である」という認知的予期は，個々の場合に期待外れにおいて修正されるとしても，慣習的判断としては維持される。予期がこの種の慣習的な判断をもつかどうかによって，ルーマンのいう「認知的規範」はさまざまなバリエーションを持つと考えられる。これに対して「価値的規範」は，予期外れにおいて維持される規範である。

規範は，第三のものである。

第三の規範は，認知に抗する規範であり，したがって，ルーマンの分類では，知識および真理の特性というよりはむしろ，法の特性である。このような特質を真理に認めるということは，しかし，学問システムの閉鎖性という主張に反するのではないだろうか。この問題に対するルーマンの解決は，学問の規範的な構造化を，学問システムの分化および「統合(Integrität)」の第一次的な契機(Moment)ではなく，第二次的な契機として位置づけよう，とするものである。真理コードは不変的であるのに対して，規範的な構造は可変的であるから，規範的な構造は，学問システムの統一性を示すものではない，と考えられる。しかし規範的な構造は，可変的であるという点で二次的であるとしても，歴史的には真理コードの分化よりも先行する，ということが十分に考えられる。規範構造そのものは，どんなに変化しようと，この点において，学問システムの第一次的な契機であると考えられないだろうか。カール・ポパーは，科学の起源をギリシア哲学における批判の伝統に求めたが，そこでは，真偽と正誤の分化は生じていないにもかかわらず，知識の理論的かつ規範的な性格が現れていると考えられる。

以上の検討から，私はルーマンの理説と区別して，次のような代替説を提出してみたい。すなわち，学問システムの閉鎖性のなかにはすでに規範的な契機が入り込んでいるということ，したがって，コード化された真理メディアによって機能分化した学問システムには，それに固有の「認知」という観察だけでなく，規範的な構造を，その再帰性においてすでに利用している，ということである。学問システムの閉鎖性をみとめるとしても，その閉鎖性は，単に認知的な観察の自己創出的な継続ということではあり得ない。

学問システムは本当に認識のシステムとして自律しているのか，というわれわれの当初の疑問は，学問システムを単に真理メディアによる閉鎖的なシステムとして捉えないで，理論や方法を組み入れた，認知と規範の複合的なシステムとして捉えるべきではないか，という価値観点から生じている。この観点を強く出すならば，真理メディアそのものがすでに規範的性格をもっているという点を強調するに至るだろう。ルーマンがこの規範的性格を二次的であるとしたのは，彼のシステム論が企てる「近代批判」というプロジェクトからの要請である。もしも学問にとって規範が第一次的なものだとすれば，学問を人間行為の一類型とみなすような社会理論を許すことになる。なぜなら，規範は，それに従うことについて認知以外の理由を示すことを要請しており，判断実践を主とする行為論的観点から考察できるからである。

実際，クーンやラカトシュが示した科学的知識論は，人間行為の合理性という観点から探求されたものである。これに対して，ルーマンは，知識の行為論的な解釈を徹底して拒否するという立場に立とうとする。知識が各人の所有物ではなくて公共的な存在であるということについては，クーンやラカトシュも認めるだろうが，しかしさらに徹底して，真理メディアによる学問システムの作動にとって規範を二次的であるとする立場は，学問システムのコアに人間の選択行為を持ち込まない，という布置連関(constellation)を提示する。これは，一種の遠近法によって，学問論のラディカルな転換を図る企てである。ルーマンの企ては，このように，行為論的社会理論に対する批判(政治的には，学問システムをすべて行為論的に捉えることは，ある種の啓蒙主義的な知識管理に導く点で望ましくないという批判に結びつく)という点から位置づけることができるだろう。

5．代替的な学問システム論の提出

われわれは，たとえなしうるかぎり合理的に行為したとしても，新たな真理を獲得するに至るわけではない。一般に学問は人間のもっとも

合理的な理性の営みであると考えられているが，しかし学問を「新たな真理（正確には真理として認定される認識）を産出するシステム」という観点から捉えるならば，その作動は，人間行為の合理性には依存しない。トマス・クーン以降の科学哲学は科学の営みが合理的であるか否かという問題を論争してきたが，この論争は，科学的営為を人間理性の最高の営みとして位置づけうるかどうか，という価値関心と結びついてきた。問題は，科学的＝学問的な知識が成長することを認めるとして，この現象を人間行為の合理性から説明することができないならば，どのようにして学問システムの合理性を説明することができるのか，という点にある。この問題に対しては，合理性を認めないアナーキストや修辞論者の立場がありうるだろう。これに対してルーマンは，学問にシステムとしての合理性，すなわち自律性の獲得があることを見いだしている。ここにルーマン理論の意義がある。

しかし以上に検討してきたように，ルーマンの理説は知識の規範的側面を二次的なものと見なし，行為論的な観点を背後に押しやる点で，学問システムの性格について一つの理想的な局面を前面に押し出している。このような記述においては，学問は新たな認識の産出という局面のみに特化し，新たな認識を得ることとすでに知っている知識との関係，新たな認識とそれを生み出す作法との関係は，二次的なものとされるだろう。ルーマンにとって知識とは，「知る」ということ，すなわち認知的に予期することであって，すでに「知っている」ということ，すなわち規範的に予期される知識ではない。ルーマンの関心は，新たな認識を得るという産出過程にあり，すでに知っている知識はもはや学問のシステムの重要な部分を構成しないのである。しかし新たな認識の産出は，すでに知り得た知識との関係においてシステム化されているとする観点をとるならば，別様のシステム理論を構築する道があるだろう。私がルーマンと見解を分かつのは，知識の規範的側面を二次的なものではなく，本質的なものとして位置づける点にある。この点を認めるならば，学問システムは行為論的な側面をもつ。ルーマンは新たな知識の獲得を体験に帰属するものとして行為論を排除したのに対して，私は，たとえ知識の産出が体験レベルのことであるとしても，知識の成長のために行為することが学問システムの特徴であると考える。このことは，学問的知識の成長が探究者の行為とまったく偶然的な結びつきをもつのではなく，実践的な態度において相互にすぐれた土壌となるという見解から発している。この見解は，探究者の態度や行為に「……すべし」という当為を植えつけることが学問システムの自律や新たな認識の獲得にとって無縁ではないという考えを，理論の中心に位置づけるようなパースペクティブから発している。

こうした立場から学問システムを位置づけると，次のように記述することができるだろう[12]。学問システムをその行為の接続という観点から捉えるならば，新たな認識を得るために，言明を産出する，吟味する，受容する，探究する，という四つの行為が組織的に接続されていなければならない。学問的言明の産出の後にゴシップが接続されてはならないし，また産出のあとに産出が接続されてもならない。もしそのようなことが許されるなら，それは組織化という点で自律したシステムではない。ここで学問システムの要素（element）は，行為そのものではな

12) 以下では，橋本努［1994:ch.1］における科学システム論がルーマンの理論といかなる点で区別されるのかについて述べる。ルーマンは，科学システムの構造と機能については，立ち入って論じてはいない。これに対して拙著では，私なりにルーマンの議論を発展させて，理論を構築している。機能主義についていえば，ルーマンはある機能をシステムの要件とし，代替的な機能等価物を探究するという方向性を取ったが，拙著では，機能の重層性を明らかにしつつ，さらに，システムがある機能要件を別の機能要件へと代償することによってシステムを維持する，という可能性についても考察している。なお，科学システムの純粋性にかんする問題については，橋本努［1996］を参照されたい。

く，「行為と行為を接続する出来事」である。ルーマンはこの要素を「コミュニケーション」とし，そのネガにあたる行為については戦略的に考察対象から外していた。これに対して私の見解では，まずシステムの要素には，コミュニケーションと心的過程の二つがある。例えば，一人の個人の心理において言明の吟味，受容などが接続される場合，その接続という出来事は心理過程によって媒介されたのであって，コミュニケーションではない。私はこれを学問システムの作動として位置づける。ルーマンは学問システムを社会システムの部分システムとして位置づける以上，その要素はコミュニケーションでなければならない。これに対して私は，学問システムは社会システムの一部ではなく，意味のシステムであると主張する。学問システムは意味システムの一部であり，その要素は，新たな認識をシステムにおいて獲得するために必要な「行為」を接続する。それゆえ，システムの作動のためには行為を方向づける装置をもたなければならない。その装置は，目的手段連関を特定するものではない。新たな認識を得るという目的のための最適な手段を計算することはできないからである。むしろ装置は，いかにして新たな認識をシステムが得るかについての「作法」であるだろう。作法とは，システムをうまく接続するための戦略であり，知恵である。われわれは，この種の知識について探究することによって，学問システムが学問的な営みとどのような相互関係をもつかについて，いっそう豊かな探究に向かうことができるだろう。

参考文献

Bernstein, R. [1983] *Beyond Objectivism and Relativism : Science, Hermeneutics and Praxis*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Feyerabend, P. [1982] *Science in a Free Society*, Verso, London.

———, [1986] *Wider den Methodenzwang*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

橋本 努 [1994]『自由の論法——ポパー・ミーゼス・ハイエク——』創文社.

———, [1996]「自由の論法——補遺」『自由な社会の条件』ライブラリー相関社会科学 3 号，新世社.

Hayek, F.von [1948] *Individualism and Economic Oder*, London, George Routledge & Sons.

河本英夫 [1995]「行為の科学論——知のオートポイエーシスに向けて——」河本英夫／一ノ瀬正樹編『真理への反逆——知識と行為の哲学——』富士書店.

Kuhn, T. [1970] *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd ed., Chicago, University of Chicago Press.

Lakatos, I. [1978] *The Methodology of Scientific Research Programmes*, edited by John Worrall and Gregory Currie. Cambridge, Cambridge University Press.

Lorenz, K. [1973] *Die Rückseite des Spiegels*, München, R.Piper Verlag.

Luhmann, N. [1984=1993/1995] *Soziale Systeme : Grundriss einer allgemeinen Theorie*, 2. Aufl., Frankfurt am Main, Suhrkamp , 1984.『社会システム理論』佐藤勉監訳.恒星社厚生閣（上／下）

———, [1990a] *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

———, [1990b] *Essays on Self-reference*, New York, Columbia University Press.

———, [1996]『学問と自身を語る』土方透，松戸行雄共編訳，新泉社.

Oakeshott, M. [1962] *Rationalism in Politics and Other Essays*, London, Methuen.

大澤真幸 [1988]『行為の代数学』青土社.

Polanyi, M. [1962] *Personal Knowledge : Towards a Post-critical Philosophy* Corrected edition. Chicago, The Unviersity of Chicago Press.

Popper, K. [1974] *Objective Knowledge : an Evolutionary Approach*, London, Oxford University Press.

Popper, K. and Eccles, J. [1977] *The Self and its Brain*, New York, Springer International.

Taylor, C. [1985a] *Human Agency and Language : Philosophical papers 1*, Cambridge, Cambridge University Press.

———, [1985b] *Philosophy and the Human Sciences : Philosophical papers 2*, Cambridge, Cambridge University Press.