HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	「学問的視点」とは何か
Author(s)	山田, 吉二郎
Citation	国際広報メディア・観光学ジャーナル, 6, 43-68
Issue Date	2008-03-21
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/34576
Type	bulletin (article)
File Information	P043-068yamada.pdf

Instructions for use

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

Jimcts

「学問的視点」とは何か

山田吉二郎

What Is a "Scientific Point of View"?

YAMADA Kichijiro

abstract

An introduction to jounalism studies for those who intend to be engaged in it as a branch of social-cultural sciences. The purpose of this paper is to give our students the most basic understanding of its "methodology". As for methodologies of social-cultural sciences, I have discussed here three masters of social thoughts: Leo Tolstoy, Karl Marx and Vilfredo Pareto and compared their ways of perception of reality. Although these three thinkers are so original and different from one another, they have a certain viewpoint in common: the impossibility of *immediate* understanding of concrete reality and therefore the necessity of *conceptualization*. I would like to call this a "*scientific* point of view".

0 まえがき

本論文は、2007年度前半の「広報・ジャーナリズム概論」における私の担当分（6月28日）の講義を文字によって再現したものである。若干の加筆・修正を行ったが、実際の講義でも概ねこのように話した。

「ジャーナリズム概論」でありながら私の講義でジャーナリズムについてほとんど言及されないことを不思議に思う人がいるかもしれないので、少し弁明しておきたいと思う。「ジャーナリズム論」とは何か、についてはさまざまな意見があり得る。そのうちでも、「ジャーナリズムはどうあるべきか」あるいは「よきジャーナリストはどうあるべきか」を主要な研究テーマとする実践的なジャーナリズム論はもちろん可能であり、また明白に有益である。ただし、言うまでもなく、そのためには深い実践的経験が必要で、あいにくそういうものを持たない私にできることではない。

しかし、「ジャーナリズム論」または「メディア研究」が高度実践的知識の集成であるのみならず、一つの「新しい学問」（novum organum）であるべきだとするならば、それは、いま述べた実践的なジャーナリズム論とは、多分、まったく違うものとなるだろう。もし人間の社会的行為に関するさまざまな学問（政治学、経済学、社会学その他）の新しい仲間として、21世紀初頭の今、ジャーナリズム論が加わる可能性があると信じるのであれば、先行する諸学がどうして「学問」と呼ばれるのか、その「学問性」はどこにあるのか、そして新興のジャーナリズム論がその「学問性」の水準をクリヤーできているかどうかの検証が必要であろうと思う。

ごく一般的に言って、新しい学問が必要とされるときは、社会に変化が起り、従来の伝統的な物の見方がある意味で無効となり、変容を強いられているときである。比較的最近では1970年前後にそういう時期があったとされる。いわゆる「ポストモダニズム」時代の到来である。ボードリヤールが「消費社会の神話と構造」において現代社会の変容を「消費社会」の出現と規定したのがちょうど1970年で[1]、この規定は現代社会の定義として（普及という意味で）最も成功したものとして今なお広く通用している。

マスメディア研究の分野においても、この時期に大きな変化が見られる。マクルーハンの記念碑的な作品「メディア論」[2]（1964年）以来、現代社会を論ずる際に何らかの意味で「メディア」に言及しないことはほとんどあり得ないこととなったが、その場合の「メディア」は狭義のマスメディアではなく、「人間の拡張」をもたらす一切のものを含むとされた。例えば、言葉、文字、印刷術、電信、電話、レコード、映画その他。これ以外にも、自動車、飛行機等々の輸送機関、すべての芸術、それら芸術と人々を結ぶ「場」（劇場・映画館・美術館・書店等）、さまざまな商品と人々を結ぶ「場」（デパート・スーパーマーケット・ショッピングモール等）、これらすべてのものが円滑に機能するための「社会制度」そのもの、そして、これらす

►1 日本語訳は1979年刊。ボードリヤール「消費社会の神話と構造」、今村仁司・塚原史訳、紀伊国屋書店。

►2 マクルーハン「メディア論―人間の拡張の諸相」、栗原裕・河本仲聖役、みすず書房、1987。

べてのものが集約され統合された空間である「都市」もまた「メディア」であるとされた。

マクルーハンのメディア論の顕著な特徴は、その技術中心主義にある。次のような一節を読むと、マクルーハンはメディアと技術をほぼ同一視しているような印象を受ける。

「われわれは、新しい技術とメディアによって、自分自身を増幅し拡張する。そういうメディアや技術は、……社会という身体に加えられる大規模な集団的な外科手術のようなものだ。もし手術が必要ならば、手術中に組織全体がどうしても影響を受ける」[3]（下線山田。以下同じ）

►3　同上、p. 67。

マスメディア（新聞・ラジオ・テレビその他）が技術にもとづくメディアであることは明白なので、マスメディアはつねにマクルーハン的・ポストモダン的メディア論の重要な一部であるが、しかし、あくまで「一部」であって、上述のさまざまなメディアと並行して論じられる。新しいメディア＝技術の出現は人間の変容をもたらし、次いで社会そのものの変容をもたらす（または、それが言い過ぎであるならば、社会の変容の過程を正確に映し出す）とされる。

マクルーハンが「技術」を強調したのに対して、ボードリヤールは「文化」を強調する。ポストモダニズムの研究者であるダグラス・ケルナーは、ボードリヤールおよびその同時代の思想家たちにとっての「文化」の意義についてこう書いている。

「第2次世界大戦後における消費社会の劇的な出現は、文化が現代資本主義社会の再生産において果たしている中心的役割を概念化することをより重要なものとした。ジェイムソンが述べているように、『後期資本主義』の社会構成において、文化は、……『消費社会そのものの重大要素であり、社会はかつて、この消費社会のように、記号とメッセージに充満したことはなかった』。この見方によると、文化圏（大衆文化・広告・情報通信テクノロジーなど）は、生産と経済経営においても、また社会化・教育・文化的適応・余暇においても、直接的役割を持っていた。

「ボードリヤールはこの傾向を先取りして、日常生活における文化的領域の役割を、彼の初期および後期研究の主要な焦点とした。彼の初期の3作は、文化・イデオロギー・記号が日常生活において機能する仕方に焦点を合わせたものであり、……消費社会の探究から社会生活の内部における広範囲の文化現象（特に、メディア・芸術・性・ファッション・テクノロジー、── これらはやがて商品化と消費の形態を取るようになる）の研究にまで及ぶ」[4]

►4　Douglas Kellner, *Jean Baudrillard. From Marxism to Postmodernism and Beyond*, Stanford UP, 1989, pp. 7-8.

この短い一節の中に、現代「消費」社会とそこにおける「文化現象」の重要性がほぼ網羅的に数え上げられている。「テクノロジー」が2度登場することは、現代文化がテクノロジーに支えられたものであることの強調で

あり、それは、メディアへの言及とともに、ボードリヤールとマクルーハンとの重要な共通項をなしている。

このように、ポストモダンのメディア論と消費社会時代の現代文化論とが融合することで、現代社会を解明する新しい学問が可能となるかもしれない、と考えることは理解できる。例えば、吉見俊哉氏の「メディア時代の文化社会学」[5]の提唱は私にはそのようなものとして見える。この、新しい「文化社会学」は、カルチュラル・スタディーズを基軸として、さまざまな知を融合させた新学問をめざすものであるが、吉見氏自身が認めるとおり、いまだ完成には至っていない。氏の近著「文化の社会学」の中に次のような一節がある。

「具体性を深く掘り下げることを通じて、概念としての文化を浮かび上がらせることは、もちろん可能だと思う。『文化』と呼ばれる現象が、社会のどこで成立するのか。それを『文化』として語っている主体は、社会のどこに位置しているのか。そうした現象がまさに、現象として現れる時間や空間の枠組み、その現象を担っているさまざまな行為者、そこに作用する制度、さらにはそれを問題として語る主体など、数多くの構成要素の布置の把握が必要だろう。言い換えれば、現象を支えている『場』に対する認識を入れ込まない限り、個々の事物や事件という直接的表象から、分析すべき『対象』の認識を生み出すことができない。すなわち、『理論的対象』を構成することができないのである」[6]

ここにある「文化」を「メディア」と置き換えても、考えの枠組みは変わらない。最初の下線部に書かれていることは、そうであればいいと私も思うが、残念ながら、多分それは可能ではないだろうと、今の私は考えている。文化またはメディアが社会においてどのような位置を占めるのかはきわめて重要な視点であって、それが確定できれば、真の意味で新しい「文化（またはメディア）社会学」が成立するだろうと思う。「行為者」「主体」が言及されているのは、新しい社会類型には新しい人間類型があるべきだからである。2番目の下線部に書かれていることはまったく正しい。「現象を支えている『場』」は巧みな表現ではあるが、「場」という言葉から具体的な「広場」「都市空間」を連想する恐れがあるので、簡明に「準拠枠」と言いたいところである。「『理論的対象』を構成する」ためには、「具体性」を一度完全に捨象する必要があるから、最初の下線部にある「具体性を深く掘り下げることを通して、概念としての文化を浮かび上がらせること」が、もしそういう意味ならば、正しい。あとは、「場」を構成する概念（または概念群）を「特定する」ことができれば、大きな前進となるだろう。

佐藤卓己氏の「現代メディア史」[7]は、吉見氏たちの「文化社会学」的方向とはまったく異なる、これもまた興味深い、メディア論の「学問化」の試みである。佐藤氏の立論の基礎は、やや乱暴にまとめると、2つある。1つは、各時代はその時代固有の「メディア論」をもつ、ということ。2つ

►5 吉見俊哉「メディア時代の文化社会学」、新曜社、1994。

►6 佐藤健二・吉見俊哉編「文化の社会学」、有斐閣アルマ、2007、pp. 9-10。

►7 佐藤卓己「現代メディア史」、岩波書店、1998。

目は、メディアが第一に映し出すのは、その時代ごとの「国民国家の要請」である、ということ、この2つである。佐藤氏の方法論は、学問的「言説」の変遷のうちに、学問の外に位置する大世界の「要請」を発見する、という「科学史」的方法であるように思える。氏が「パラダイム転換」[8]に言及することはその意味で当然であるが、次の一節は注目に値する。

「『メディア』は消費社会の高度化にともない、『情報』は第一次世界大戦の、『マス・コミュニケーション』は第二次大戦の総力戦体制下で、成立した概念である。こうした概念を駆使する新聞学やマス・コミュニケーション研究は、とりもなおさず総力戦体制下で体系化された学問領域〔ディシプリン〕である」[9]

問題は、この「ディシプリン」が一個の独立した「ディシプリン」であり得るかどうか、であろう。上の引用を読む限り、さまざまなメディア論は、その時代特有の「国家学」の一部であることは理解できるものの、それが「一個の独立した」ディシプリンを形成する証明にはなっていないように見える。「メディア論はメディア史である」[10]は佐藤氏が自らの方法論を簡潔に述べた印象的な表現であるが、より正しくは「メディア論はメディア学説史である」と言われるはずのものであり、その前提となるのは、その時代の学説は、前の時代の学説との闘争の結果として現われる、ということであろう。佐藤氏がメディア論の主要な概念（メディア、情報、マス・コミュニケーション）のうちに「国民国家の要請」を見て、学説間の闘争を見ないのは、それらの概念のうちに「学説」と言い得るほどのものを見ないためであろうと思う。このように、メディア論が「一個の独立したディシプリン」として確立することを願う者（吉見氏も佐藤氏もそうであり、私もそうであるが）にとって困ったことは、過去のメディア論の学説が、本当の意味での「学説」と呼べるほどの抽象性と体系性を獲得していないということである。学問にとって「抽象性」と「体系性」が必要であることを私は本論で少し触れたいと思う。

もう一人、現代日本のメディア論で取り上げておきたいのは林香里氏の「マスメディアの周縁、ジャーナリズムの核心」[11]である。林氏が依拠するルーマンの思考は私には不案内なものなので、私の理解はまったく覚束ないものであるが、丁寧に解説されているので、何とかついて行ける。クニールとナセヒのルーマン論からの引用が興味深い。

「近代はもはやあらゆる視座を結び付ける統一的な世界解釈を用意してくれるような特権的な場所を提供しない。（中略）近代社会では、自分の観察が他の観察者たちによって数多くの観察のうちの一つとして観察されるということを、つねに考慮に入れなければならない」[12]

もしこれがルーマンの思考の特徴づけとして正しいのであれば、ルーマンの考えは、マックス・ウェーバーが「職業としての学問」で述べた、現

►8 「メディア研究のパラダイム転換を確認することは、今日の視点からメディア史を論じる前提である」（同上、p. 7）。

►9 同上、p. 6。

►10 同上、p. 22。

►11 林香里「マスメディアの周縁、ジャーナリズムの核心」、新曜社、2002。

►12 同上、p. 85。これは、クニール、ナセヒ「ルーマン　社会システム理論」（舘野受男・池田貞夫・野崎和義訳、新泉社、1995、p. 168）からの引用。

代における「多神教」的状況[13]（ある「神」、すなわち「価値秩序」に仕える人間は、別の神に侮辱を与えるから、そこには闘争が絶えないことになる）と呼応し合っているように読める。特に、前半の文からそう思える。後半の文（「自分の観察が、観察の一つとして観察される」）の意味するところを的確に理解できると主張する自信は私にはまったくないが、それが特徴的であることは推察できる。またウェーバーに引きつけて解釈していいのなら、ウェーバーのいう「世界に意味を与える文化人」[14]そのものを相対化する視点の探究ということになるのだろうか。しかし、この探究には際限がないかもしれない[15]。次は、ルーマンのマスメディア観に関する林氏自身の言葉である。

「ルーマンはまた、コミュニケーションを情報・伝達・理解の三極モデルとして規定する。それは、情報の選択、多数の伝達可能性からの選択、多数の理解可能性からの選択が適切に行なわれる場合に成立し、そこで初めてシステムのオートポイエシスが産出される。それはつまり、コミュニケーションが個人の行為の結果であると捉えることを不可能にするのである」[16]

終わりの方の下線部は、もちろん、林氏が述べるように、ハーバーマスを念頭においているととるのが普通であろうが、マックス・ウェーバーであるという可能性もあろうかと思う。社会の基礎を個人の「社会的行為」とみなす点において、ウェーバーはハーバーマスよりも徹底していると私には見えるから（ウェーバーは、「行為」の個人性・主観性を強調するあまり、一切の「集団」を認めない傾向がある[17]）。ウェーバー的立場から言えば、「個人の行為の結果」を拒否して、ではなぜ「適切に」ということが言えるのか、と聞きたくなるのであるが、次の一節を読むと、ルーマンのいう「個人」は、ウェーバーに比べてはるかに「集団的」に考えられているように見える。そして、そこにマスメディアが登場する。

「ルーマンは、個人はマスメディアをとおして自己を自己観察している、という近代社会のマスメディアの機能を描出している。社会が社会を自己観察して各システムのリアリティを生む一方で、そこに生きる個人はそのリアリティのさまざまな鏡のなかで、自分の立場や自由を観察することになる。そして近代においては、マスメディアの技術とそれに付随する制度が完成することによって、自己観察という機能は安定する。というのも、個人はマスメディアをとおして、自己の存在と個人体験以上の地平との結合、そして自由の概念とを『コミュニケート』しつつ自己自身を観察するからである」[18]

「社会が社会を自己観察して各システムのリアリティを生む」という表現をウェーバーは断じて認めないだろうと思う、それは避けるべき「概念の実体化」[19]である、として。ウェーバーが不断の闘争としてイメージした

▶13 Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1968, S.603.「これまで、私はもっぱら実際上の理由から、個人的立場を人に強いることは避けるべきだと論じてきた。しかし、理由はそれだけではない。……それは原則的に無意味だからである。なぜなら、世界のさまざまな価値秩序が入り乱れて解きがたい争いの中にあるから。老ミルはかつてこう言った、……もし純粋な経験から出発するなら、人は多神教（Polytheismus）に到達するであろう、と。この言い方はあまりに平板でしかも逆説的に響くが、なお真理を含んでいる」。

▶14 マックス・ウェーバー「社会科学と社会政策にかかわる認識の『客観性』」、富永祐治・立野保男訳、折原浩補訳、岩波文庫、2001、p. 93：「世界にたいして意識的に態度を決め、それに意味を与える能力と意思とをそなえた文化人」。

▶15 林氏自身も別のところでそう述べている。ニクラス・ルーマン著、林香里訳「マスメディアのリアリティ」（木鐸社、2005）、訳者解題、p. 184。

▶16 「マスメディアの周縁、ジャーナリズムの核心」、p. 89。

▶17 例えば、「『国家』『組合』『封建制』等々といった概念は、社会学にとっては、一般的にいえば、人間の共同行為の一定のあり方のためのカテゴリーである。したがって、社会学の課題は、そうしたカテゴリーを、『理解しうる』行為へ――すなわち、関与している個々の人間の行為へと例外なく――還元することである」（「理解社会学のカテゴリー」、林道義訳、岩波文庫、1982、p. 33）。

▶18 「マスメディアの周縁、ジャーナリズムの核心」、p. 103。

▶19 ウェーバー「社会学の根本概念」、清水幾太郎訳、岩波文庫、2001、p. 43。

近代社会において、マスメディアの技術と制度が「安定」をもたらしている、という観察は実に興味深い。ただし、それは、先ほどの引用で、近代社会にはないものとされた「あらゆる視座を結び付ける統一的な世界解釈を用意してくれるような特権的な場所」がマスメディアによってある意味で再現されたことを認めることになりそうであるが、違うだろうか。

マスメディアがそういう集団的個人の「立場と観察」の集合であるとして、そういうマスメディアの「周縁」に、林氏は、集団的ではない個人の領域を認めようとしているかのようである。

「私は、今日のそうした状況では、市民に開かれたジャーナリズムというものが生きている場所は、マスメディア・システムの最周縁部分にのみ残されている、と考えている。……新聞読者の小さな声、決してゴールデン・タイムには放映されないドキュメンタリー、あるいはラジオ番組や、地方のケーブルテレビの自主制作放送や、細々と制作されるパブリック・アクセス・チャンネルなど」[20]

▶20 「マスメディアの周縁、ジャーナリズムの核心」、p. 126。

この「ジャーナリズム」は、集団的個人の「立場」とは別の、集団的でない個人（すなわちジャーナリスト）の、主観的意味を担う社会的行為と考えたくなるので、恐らく、ルーマン思想とは異質ではないかと思う。林氏の「マスメディアの周縁」という概念は、吉見氏が言う「現象を支えている『場』」のある特定としてまことに興味深いが、あげられている例（「新聞読者の小さな声」等々）があまりに具体的なので、「『理論的対象』を構成する」には至っていないようである。

先ほどの、ケルナーからの引用の初めの方に「文化が現代資本主義社会の再生産において果たしている中心的役割を概念化する」という表現があった。この「概念化」こそ学問の確立にとって重要であることを、私はこれからしつこく述べるであろう。周知のように、ボードリヤールは、現代社会における文化の「中心的役割」を「記号」という概念で表現することで準拠枠の構築ができると考えていたが、必ずしも成功しなかった。その理由は、恐らく、この概念の抽象度の不足、または「記号」は概念であると同時に、標識その他、「物」であるという、つまり概念の物象化が抽象化の当初からつきまとっていたという事情による。

ポストモダンの時代は「概念」よりも「イメージ」が優越する時代であると言われる。抽象的概念より「実感」が重んじられる。なぜなら、前者に比べて後者には嘘がないから、という。そうかも知れない。

「メディアの研究はただちに知覚の扉を開く。そしてほかならぬこの分野では、若い人たちがトップレベルの研究活動をおこなうことができる。教師はただ学生にできるだけ包括的な項目に当たるように仕向けさえすればいい。どんな子どもでも、自分の友人や仲間の生活や仕事を形づくる上で電話やラジオや自動車がどういう効果を及ぼしているか数え上げることができる。メディアの及ぼす効果を包括的に数え上げれば、認識と探究の

上で多くの思いもかけない通路が開けてくる」[21]

概念が歴史的産物であることを私たちはつねに意識していなければならないが、しかし、ここでマクルーハンが言っていることはたわ言であるとマルクスが言っていることは知っておくべきことであろう。私は本論でマルクスを引用するが、そこでマルクスが「具体的なものから出発すること」（ここでの表現でいうなら、「メディアの効果を包括的に数え上げること」）は間違いである（なぜなら、それは不可能だから）と述べていることを確認してほしいと思う。

本論における私の意図は、ポストモダニズム以前の「近代」において、時代の変化に対応して「新しい学問」構築に努力した人々の努力の過程を辿ることで、すぐれてポストモダニズム的分野である「メディア論」に対して、あえて「オーソドックスな」学問構築の手順を試してみようとすることである。その事例としたいのは社会学である。1970年あたりに一つの境界があって、ポストモダニズムが始まったことを先に述べたが、それ以前の19世紀末から20世紀初頭にかけて、やはりもう一つの境界があって、そのとき多くの学者たちの努力で社会学が確立した。この時代がどういう時代であったか、そのとき何が起こっていたかは、まさに研究するに値するテーマである。例えば、それは、ニーチェが「神は死んだ」と述べた時代であり、トルストイが自己の芸術を否定して、最後は無名の庶民として死にたいと願った時代であり、革命と戦争によって、ヨーロッパではロシア帝国とハプスブルク帝国が、東アジアでは清の大帝国が消滅した時代であった。第一次世界大戦において、飛行機・戦車が登場し、テクノロジーが戦争のありようを一変させたという意味で、すでにポストモダンが見え隠れしている。そういう情況において、社会学が作られて行った。そういう学者たちの一人であるマックス・ウェーバーが学問構築の過程で神経をすり減らし、結局学者として若死にするのも、単なる偶然ではなく、新学問創造の心労ゆえと考えられる。だから、マクルーハンが述べる「どんな子どもでも」可能な研究とは、それがどのような価値をもつものであれ、ウェーバーが求めた「科学」とは別のものである。

新しい学問とは（根本的に）「新しい物の見方」（これがnovum organumの本来の意味）であって、従来の見方に新しい要素を加えたものでは決してない。だから、ウェーバーたちの努力のうちにただちに、現代における「新しい物の見方」に関する解答が隠れているわけではないであろう。しかし、だからと言って、その解答をじかに「新しい現実」（具体性）のうちに捜し求めることも違う。道のりはまことに遠い。この講義における私の目的は、（大学院に入学して、これから研究に従事しようとしている人々のために、「新しい物の見方」探求の第1歩として）「学問とは『物の見方』である」とはどういう意味かを分かりやすく解説することに限定される。それが自明のことであると知っている人たちは、もちろん、この論文を読む必要はない。

►21　マクルーハン、前掲書、ペーパーバック版への序文、p. iv。

1 はじめに

広報・ジャーナリズム概論の1コマとして、担当分野である「メディア社会論」の紹介をするのが今日の私の役目であるが、それはむしろジャーナリズム特論の方にまかせて、今日は少し違う話をしたい。そもそも「学問とは何か」または「学問的な視点が私たちになぜ必要なのか」という、いささか漠然とした話を、しかし漠然とではなく、できるだけ明確に話してみたいと思う。

2000年4月に発足した私たちの研究科（今年から学院と呼び名が変わったので、今後は学院と言うが）にとって、現代社会におけるマスメディアをどういう視点から論じれば、正しい意味での「学問」となるかをある程度明確に提示することは大きな課題の1つであったし、8年目に入った今もそうである。「課題の1つ」といったのは、他に少なくとも3つ、「公共伝達とは何か」「広報とは何か」「メディア文化とは何か」が課題としてあったし、今もあるからである（言語コミュニケーションに関しては、少し進んでいる印象を持っている。つまり、「言語コミュニケーションとは何か」ということについては、かなり明確な解答が出ているものと期待している）。過去7年間に多くの努力がなされ、一歩一歩前進してはいるものの、新しい学問の創出には至っていない。依然として真摯な試行錯誤が続いている、と言わざるを得ないようである[22]。

これだけ努力してなお実を結ばないということは、考えてみると興味深いことで、努力の方向がよほど狂っているのか、それとも実を結ぶ直前で、もう一押しがあれば結実するのだが、その一押しがなかなか出ないという、そういう意味で危機的な状況なのか、よく分からない。だから、今日の私の話は、私が「学問」とはどのようなものであると考えているかを、私の個人的意見であることをご承知いただいた上で、できるだけ明確にお話して、8年目に入った学院の学問形成の努力が、私の考える「学問」のあるべき姿から見て、現在どのレベルにあるかを確認したいと思う。そうして、その強みと弱みを明確に見て、強みは伸ばし弱みは補い、もし発展の方向性が少しずれているのなら修正して、いま述べた「最後の一押し」が現われるきっかけにつなげて行きたいと希望している。

2 学問とは何か

私が学問をどのように考えているかをお話しするためには、私がどのような研究者であったかをお話しする必要があると思うので、少し私事にわたることになるが、お許しいただきたいと思う。

►22 「応用科学」的側面からいうと、「公共伝達論」「広報論」「メディア文化論」それに「ジャーナリズム論」の各講座は、特にIT社会における「インターネット活用」という切り口から、教育・研究の両面で、一定の（当初の予想からすれば、目覚しい）成果をあげていると言っていいと思う。ゆえに、「新しい学問の創出」がいまだなされていないということは、いかなる「成果」もあがっていない、という意味では全然ない。私が言いたいのは、それらが「応用科学」であるとするならば、それはいかなる「基礎科学」の「応用」であるか、ということで、それは当然ながら、「現代社会」とはいかなる社会であるかが定義されることと恐らく関係がある。本稿の「まえがき」で触れたように、現代社会を「IT社会」と規定することは、定義のようにみえて実は定義ではない。それは、例えば、近代社会を「鉄道社会」と規定することと同じで、現象のなぞりではあるものの、定義とは違う。これに対して、近代社会を「市民社会」と規定することは一つの定義である。なぜなら、「市民」は近代における一つの人間類型であるから。20世紀になって、「市民社会」が「大衆社会」に変質したとされる。これも一つの定義である。なぜなら、「大衆」はやはり人間類型であるから。ただし、個別的類型ではなく集団的類型である点に、「市民」類型との重大な差異がある。21世紀初頭の現代社会を定義するということは、現代人の人間類型を提示するということを意味する。それが「新しい学問」の究極の課題であろう。

「市民」類型の構成要素として「公共性」を想定することは、「公共性」を私的所有に立脚した共通の利害に関わる何かであるとする限りにおいて、理解できる。「大衆」類型においてその「公共性」が大きく後退したとするならば、それは私的所有のあり方の変化、すなわち経済過程におけ

私が大学院の修士課程に入学したのは今から35年前である。もし修士になったことをもって「研究者」の仲間入りをしたと言えるのであれば、私はこれまで35年間、研究活動を継続してきているわけであるが、この間、研究テーマが一貫して変らなかったわけではなく、途中で一度大きく変化している。すなわち、最初の25年間は文学（専門はロシア文学）を研究テーマとして、あとの10年間はメディア社会論を研究テーマとしているわけで、言葉を変えるならば、最初は「文学」という、「複雑であって、同時に完全なもの」を研究対象としていた人間が、後半は「メディア」および「社会」という、同じく「複雑でありながら、しかし不完全なもの」を研究対象としているわけで、これだけ互いに異質な研究テーマを扱っていると、「それでも私は1人の研究者である」と言えるのか、それとも、私の中に2人の研究者がいる、すなわち、最初の25年の「（完全な）文学研究者」と最近10年の「（不完全な）メディア社会論研究者」という、異質の2人がいて、それらはいつかは融合するのかもしれないが、今のところ別々の存在でいる、という、要するに、私は分裂しているのか、という問題を、私は時々考える[23]。

前半の、文学研究者でいた25年の間に、「学問とは何か」という問いに対して、私はある時、ふと次のようなことを考えた。

①「学問とは物事を体系として捉えることを言う」

それはある本を読んで、そういう言葉に出会ったというのではなく、誰かがいきなり耳元でささやいたというような感じだった。それはいつのことだったか、まったく覚えていないが、25年の文学研究者生活の前半の方であったと思う。つまり、これは長年の思索の結果としてではなく、一瞬のひらめきとして訪れたものと言えて、その種のひらめきは大抵は下らないものが多くて、すぐに忘れてしまうものが大半であるが、この言葉は、その時、何か大事なものを解き明かす言葉であるかのように思えて、記憶に残り、今でもこうして覚えているわけである。

ところで、この学問の定義が一応正しいと仮定して、それでは、そこで言われている「体系として捉える」とはどういうことなのか。それに対する答えも誰かがささやいたかのようであったが、そのささやきは少し曖昧で、あるときは②のように、またあるときは③のように聞こえた。

②「体系として捉えるとは、すべてのものを関係において捉えることを言う」

③「体系として捉えるとは、すべてのものがすべてのものに関係していることを知ることである」

②と③が同じ意味であるのかどうか、いずれにせよ、表現が微妙にゆれているということは、「体系として捉える」ということの意味を、その当

る個人の役割と集合体（国家または企業）の役割の変化によるものと考えられる。「大衆」類型の次に来る「現代人」類型において「公共性」が復活しているとするならば、それは私的所有のあり方のどのような変化にもとづくものかが示されなければならない。「大衆」がインターネットという新しいメディアを手にすることで「公共性」を回復したとする事例が豊富に見つかるならば、それは一体どうしてなのか、を私的所有のあり方に遡って考察しなければならない。その手続を踏まないと、「市民」的公共性と「現代」的公共性の違いが分からないだろうと思う。

►23　「完全な」「不完全な」という形容語は、私の感覚にはぴったりなのだが、誤解を招く表現だったかもしれない。言うまでもないことだが、これらの語に私は価値判断を含ませていない。「文学が完全」で「社会が不完全」だということは、だから、文学が研究対象としては社会より上だということを意味しない。後にも述べられているように、「文学が完全」であるのは、作者がいて、作品をある意図をもって統一しているからであり、この意味で、「完全」とは統一性のことである。これに対して、社会（現象学的に言えば、生活世界）は多元的・複合的に構成されたものであって、いかなる意味でも統一されたものではない。もし社会に統一性を与えようと思うならば、明確な方法的意識をもって、これを類型化するしかない。20世紀社会科学の創設者たち（マックス・ウェーバー、デュルケーム、パレート、パーソンズその他）の「作品」（または、作品としての社会）は、すぐれた文学作品と同様に、作者の意図にもとづく一定の統一性をもっている。社会研究は、社会にある事例を直接的に（無媒介に）研究することだと思いがちであるが、そうではなくて、（文学研究がま

さにそうであるように）すぐれた社会科学者の「作品」を媒介として研究する方法も十分あり得ることを知る必要がある。

時、私がまだ完全には捉え切っていなかったということを語っているように、今からは思えるが、当時は（つまり、最初の25年間ということだが）私は「体系とは何か」についてこれ以上考えを深める必要性を感じなかったようである。つまり、それは、②と③は多分、同じ意味だと私には思われた、ということを意味している。

先ほど、文学と社会は両者とも同じくらい複雑であるが、しかし、社会が「不完全」なものであるのに対して、文学は「完全」なものであると述べた。後の部分、つまり、文学は「完全」なものだというのは、もちろん、少し誇張であって、文学作品の中に「不完全な」ものは、当然ながら、無数にあるわけであるが、優れた作品に限って言えば、そこには「過不足のない」表現、つまり、1語として余計な言葉もないし、1語として足りない言葉もない、と言えるような表現の充足がある。そういう作品は、譬えて言うならば、レンガ造りの建物のようなもので、無数のレンガを組み上げて建てられた建物においては、どのレンガも無駄ということはなく、すべてのレンガがあるべきところにあって、自分の役目を果たしている、そのように、優れた作品では無数の言葉を1つ1つ組み上げて1つの全体としての作品が構成されている。

そういうふうに全体的に構成された作品においては、「すべての言葉を関係において捉えること」が要求される。つまり、そういう作品を正確に理解するには、「すべての言葉がすべての言葉に関係している」とすること、もう少し具体的に言うと、例えば、最初の1行と最後の1行とが深いところで呼応しあっていること（あるいは、作者によってそのように構成されていること）を知ることによって、初めて正しく理解されると考えることを意味した。

いま私は、先ほど述べた2つの命題、すなわち、②「体系として捉えるとは、すべてのものを関係において捉えることを言う」と③「体系として捉えるとは、すべてのものがすべてのものに関係していることを知ることである」が、優れた作者によって入念に構成された「完全な」文学作品においては、同じ意味となることを説明しようとしている。

なぜ文学において、「すべてのものを関係において捉える」ことが「すべてのものがすべてのものに関係している」ことと同じであるのかというと、作者がいて、そのように構成しているからだというのが、当時の私の結論だった。逆に言うと、文学作品を「完全」だと私が言うのは、それが構成されたものであるからで、さらに言うと、文学作品は構成されたものであるからこそ分析できる、と私は考えていた。これも大事なことなので、第4の命題として掲げておく。

④「構成されたもののみが分析できる」

ところで、「完全な」文学作品においては、②と③の命題がともにあてはまるとすると、②と③の命題は①の命題「学問とは物事を体系として捉えることを言う」から派生したものであるから、②③が成立する以上、そこ

には①でいう「体系」があるということになって、結局、芸術家が物事を見る見方は学問的なものの見方と（論理的に言って）基本的に同じであるということになる。

当時の私は大体このようなことを考えて、優れた芸術家が物を見る見方は、優れた社会学者が社会を見る見方と基本的に変わらないのであろう、ただし、社会は芸術作品と比較して「不完全」なものだから（つまり、社会は誰かによって構成されたものではないから）、体系を構築することにおいて芸術家の方がより優れているだろう、または、芸術家の作品の方が、社会学者の作品よりもより完全なものであろう、と考えた。

ただし、そう考えることは、文学を研究することと社会を研究することは、研究対象が異なるだけで、基本的には同じ精神の行為だ（すなわち、文学研究も社会研究も、要するに同じことだ）ということになって、私の考えはそこで足踏みを始めたような感じであった。

3 トルストイの手紙

私の専門がロシア文学であることは先ほど申し述べたが、25年間の文学研究活動の最後の時期に私が取り組んでいたのはトルストイであり、特に長編小説「アンナ・カレーニナ」の分析が最後の仕事であった。私はその詳細な分析を1997年に書き上げたが、書き上げたときに奇妙なことを感じたのを今でも明瞭に覚えている。それは「自分はこれからもトルストイ研究を続けて行きたいが、果たしてこの『アンナ・カレーニナ』分析を越えられるだろうか」という感覚だった。もちろん、同じ方法で同じような分析をすることはできる。それには何の疑いもなかった。しかし、例えば、「戦争と平和」を同じ手法で分析したところで、それに何の意味があるだろうか、と考えた。明らかに、私の文学研究は、この時点で、ある意味で完成するとともに、いま振り返って思い出してみると、ある意味で明瞭に行き詰まったものと思われる。

その当時は、このことを今のように理解することはなかったのであるが、ただ1つ、トルストイのある手紙の1節が少し気になっていた。そこには、きわめて重大なことが書かれているということはかなりはっきりと感じられたのだが、しかしそれがどういう意味なのか、うまく理解できなくて、それが気になった。いまそれを読み返してみて、それが重大であることを今ならかなり明瞭に理解できるようで、当時それを明瞭に理解できなかった人間が研究において行き詰まるのは当たり前であることに気づく。

「私が書いたすべてのもの、ほとんどすべてのものにおいて私を導いていたのは、自らを表現するために互いにからみ合っている思想を集めようとする要求でしたが、しかし、個々の思想は言葉によってばらばらに表現

されると、それがそこにあるそのからみ合いから1つだけ取り出されたとたんに、意味を失い、恐ろしく卑俗になります。しかも、このからみ合いそのものを形成するのは思想ではなく（と思う）、別の何かであり、このからみ合いの基礎を直接言葉で表現することは決してできません、できるのはただ間接的に、つまり言葉で人物と行動と状況を描写することによってです」[24]

►24　N・N・ストラーホフ宛、1876年4月26日。下線山田、以下同じ。

この手紙は日付から見ると、「アンナ・カレーニナ」完成の直前に書かれたものであるが、当時のトルストイの芸術観を語るものとして重要な文章であること、特に、最初の下線部に書かれていることは、私自身の「体系」理解と呼応するものとして、すぐ理解できた。問題は第2の下線部で言われていることで、ここで言われていることは、社会の根底にあるものは「決して言葉で表現できない何か」であるということで、これは当時の私にはまったく不可解なことだった。なぜなら、私にとってトルストイは、言葉の芸術家として、そういう「言葉で表現できない何か」を言葉で表現し得た天才であったから。一体、トルストイほどの人にとって言葉で表現できないことがあるだろうかとそう思って、ゆえに、「アンナ・カレーニナ」のテキストはすべての言葉がすべての言葉と関係していることを忘れないようにさえすれば、私のような小さな才能でも、時間をかければ最後には読み解くことが可能であろうと考えて、4、5年かけて、分析をやった。私の分析は、分析対象が「完全」なものであるゆえに、おのずから完全なものとなるはずであった。

そういうことを考えていた人間にとって、先ほどのトルストイの手紙の1節が理解できないということ、また理解できないと同時に気になるということは当然といえば当然のことであろうと思う。もしあそこでトルストイが言っていることが、次の命題、

「真理は直接言葉で表現できない」

と等しいとするならば、どういうことになるか。当時の私としても、真理が簡単な言葉で表現できるものとは全然思っていなかったが、しかし「体系」を構築することで、すなわち、「すべてのものをすべてのものに関係させる」ことで、言葉で表現することは必ずしも不可能ではない、と思っていた。トルストイにしても、手紙の最後の部分で「間接的に、つまり言葉で人物と行動と状況を描写することによって」、結局、真理は表現できる、と言っているように当時は思えたので、トルストイの作品を綿密に分析することで、彼が「間接的に」表現したことを「より直接的に」明示できるのではないかと思っていた。この理解は恐らく間違っていた。

トルストイは「アンナ・カレーニナ」以後、「すべてのものをすべてのものに関係させる」という「体系構築の文体」を捨て去ることはよく知られている。つまり、手紙にあるように、「真理をそういう言葉によって直接的に表現することはできない」とトルストイは本当に考えたように見える。

まもなくトルストイは、真理はロシアの民衆の知恵の中に体現されているところのものであり、真の文体はロシアの民衆の文体、すなわち民話の文体であるということを言い出す。「アンナ・カレーニナ」以後もトルストイ研究を継続するということは、そういうトルストイのいわゆる「転向」を論じることを意味した。いま述べたように、私は、真理を言葉で表現することは必ずしも不可能ではないと思っていたから、トルストイの「転向」の意味が本当には理解できなかったわけで、当時、本当に困惑したことを覚えている。トルストイが「体系構築」をやめたということは、対象が構成されていることを前提とする私の分析方法も役に立たないということになる。要するに、私はトルストイ研究において行き詰まったわけである。

4 マルクスの学問論

これが今からおよそ10年前に私が置かれていた状況である。私はどうすべきだったのか。トルストイが過去のすべての業績をなげうって、未知の領域に入っていったように、私もその跡を追って行くべきなのか。しかし、もし分析という方法が使えないならば、私は他に何の方法も持っていないから、私に何ができるだろうか。またゼロからスタートして新しい方法論を作り上げるという、気の長い作業を始めなければならないのかとため息が出る思いをしていた。

ちょうどそのころ、国際広報メディア研究科という風変わりな研究科ができることになって、メディアと社会に関する新しい学問をつくり上げなければならない状況になった。私は、いまから思うと、トルストイ研究を続ける自信がなかったのだろうと思うが、あっさりとトルストイ研究をやめて、書き上げた「アンナ・カレーニナ研究」は机の引き出しに放り込んで、まったく新しい研究分野に踏み入った。何も持たずに、ただそれまでの研究である程度磨き上げた「分析」という方法だけを携えて。だから、最初の方で、私は1人の研究者なのか、2人なのか、という疑問を提示したが、この時点で答えるならば、まったく別々の2人で、何の共通点もない、という、愛想のない答えしかなかった。（では、10年経った今はどうか。その答えは、実は、よく分からない。）

この10年間、私の勉強は、「社会とは何か」ということ、「社会」を研究する方法論、および「社会」の中でメディアが果たしている役割、の3つに重点を置いた勉強を続けてきた。それ以前の25年間において、私はこういう勉強をしていなかったので、まったくゼロからのスタートといってよかった。私は社会学と経済学の古典を、1冊また1冊と、読むことから始めた。私が実際にどういう人たちのどういう作品を勉強してきたか、その具体的な勉強の内容については、特論および演習の中で少しずつ取り上げて行きたいと思っている。ここでは、ほんの1、2例をあげるのみにしたい。

先ずマルクスが「経済学批判序説」（1859）の中で学問的方法論について書いている部分が心に残った。それは有名なもので、前から知ってはいたが、その深い意味が理解できるようになったのはごく最近のことである。長いものなので、少しずつ分けてご紹介したい。

「実在的で具体的なもの、現実的前提をなすものから始めること、したがって、たとえば経済学では、社会的生産行為全体の基礎であり主体である人口から始めることが、正しいことのように思われる。しかし、もっと詳しく考察すれば、これはまちがいだということがわかる。人口は、たとえば、それを構成する諸階級を無視すれば、1つの抽象である。この諸階級というものも、諸階級の基礎になっている諸要素、たとえば賃労働、資本、等々を知らなければ、やはり1つの空語である。……だから、もし私が人口から始めるとすれば、それは、全体についての1つの混沌とした表象であろう。そしてもっと詳しく規定することによって、私は、分析的にだんだんもっと簡単な概念に考えついてゆくであろう。表象された具体的なものから、だんだん稀薄になる抽象的なものに進んでいって、ついには最も簡単な諸規定に到達するだろう。

「そこでこんどはそこからふたたびあともどりの旅を始めて、最後にはふたたび人口に到達するであろう。といっても、こんどは、1つの全体についての混沌とした表象としての人口にではなく、多くの規定と関係とをふくむ一つの豊かな総体としての人口に到達するであろう」[25]

►25　マルクス「経済学批判序説」第3章「経済学の方法」、p. 627、「マルクス・エンゲルス全集13、大月書店、1970。

「人口」とはマルクス独特の言い方。普通なら「人間」とか「人々」とか言うところ。研究をそういう「実在的で具体的なもの」から始めるということは、一見正しいように見えるが、実はそうではない、とマルクスは言う。社会を構成する単位は、AさんとかBさんとかいう、具体的な個人ではなく、階級である。ところで、階級はさらに資本家階級と労働者階級に分かれるが、分かれるのは資本と賃労働という概念を設定することによってである。そういう概念を構築する手順を踏まないうちは、「人口」（すなわち、「実在的で具体的なもの」）は「全体についての1つの混沌とした表象」にすぎない。それを「分析」していくことで「だんだんもっと簡単な概念」に進んでいく。具体性がだんだん「稀薄になる抽象的なもの」になっていくが、恐れてはいけない。そうやって、「最も簡単な諸規定」にたどりつくまで進まなければならない。

そして、いったんそこにたどり着いたら、今度は今来た道を戻るようにして、ふたたび「人口」に戻らなければならない。そのとき、その「人口」は、かつての「1つの全体についての混沌とした表象」であることをやめて、「多くの規定と関係とをふくむ1つの豊かな総体」となるだろう。

最後の表現「多くの規定と関係とをふくむ1つの豊かな総体」は、命題①の「学問の定義」にある言葉で言えば「体系」ということになる。マルクスもやはり「学問とは体系である」と考えていたことになるが、しかし、何の体系であるかについては、「すべてのものがすべてのものに」などとい

う大雑把なことではなく、はるかに明確なことを言っている。すなわち、先ず「最も簡単な規定」を探す第1段階と、それを基礎として「多くの規定と関係を含む豊かな総体」を見出す第2段階がある、と。

これについては、次の部分でも述べられているので、見てみよう。

「具体的なものが具体的であるのは、それが多くの規定の総括だからであり、したがって多様なものの統一だからである。それゆえ、具体的なものは、それが現実の出発点であり、したがってまた直観や表象の出発点であるにもかかわらず、思考では総括の過程として、結果として現われ、出発点としては現われないのである。第一の道においては、充実した表象が蒸発させられて抽象的な規定にされた。第二の道では、抽象的な諸規定が、思考の道を通って、具体的なものの再生産になってゆく。……抽象的なものから具体的なものにのぼってゆくという方法は、ただ、具体的なものをわがものとし、それを一つの精神的に具体的なものとして再生産するという思考のための仕方である」[26]

►26　同上、pp. 627-628。

「具体的なもの」、いわゆる「なまの現実」がすべてのものの「出発点」であることは間違いないのだが、「具体的なもの」は「多くの規定の総括」「多様なものの統一」であるということが重要である。なぜなら、それが「具体性」（私たちの学院でよく使われる言葉で言えば「事例」）の定義だから。「具体的なもの」は「総括」「統一」であるというが、では何の「総括」「統一」であるかというと、「抽象的な規定」の、である。それを見出すのが研究の第1段階。第2段階はその逆の道で、「抽象的な諸規定」を「総括」「統一」することで「具体的なもの」を再生産する道。マルクスは第2の道を「抽象的なものから具体的なものへのぼってゆくという方法」と呼んでいる。ということは、第1の方法は「具体的なものから抽象的なものへくだってゆく方法」ということになる。これが単なる言葉のアヤでないならば、マルクスは明らかに社会の構造を、具体的な表象の下に抽象的な規定または概念が隠れているものとして考えている。具体的なものが徐々に「蒸発」していって「最も簡単な諸規定」に到達する。それが社会の土台であると見た。多くの学者たちはこの社会の土台をなす「最も簡単な諸規定」をカテゴリーと呼んでいるようで、このカテゴリーの相互関係を明確化したものが「準拠枠」である。マルクスが「最も簡単な諸規定」の例としてあげているものは「資本」「賃労働」「分業」「交換価値」「貨幣」等であり、そういう抽象的な概念から具体的なものへとのぼってきて、実在的・具体的な「資本家」「労働者」を論じようとする。

この引用の中に「思考では」「思考の道を通って」という表現があった。この限定の意味を考える必要がある。そのために、次の引用も合わせて考えてみよう。

「この思考する頭は、自分にとって可能なただ1つの仕方で世界をわがものにするのであって、この仕方は、世界を芸術的に、宗教的に、実践

的・精神的にわがものとするのとは違った仕方なのである。実在する主体は、相変わらず頭の外でその独立性を保っている。……それゆえ、理論的方法にあっても、主体は、社会は、前提としていつでも表象に浮かんでいなければならないのである」[27]

►27　同上、pp. 628-269。

「自分にとって可能なただ1つの仕方」とは、上で見た「くだってゆく方法」と「のぼってゆく方法」の組み合わせのこと。「この仕方は、世界を芸術的に、宗教的に、実践的・精神的にわがものとするのとは違った仕方」ということは、芸術家とも宗教家とも実践家とも違う、学問的方法ということになり、マルクスがいう「思考」とは「学問的思考」という意味であることが分かる。思考（考えるということ）は人間の本性の一部であり、人間固有の能力であるが、その思考能力は、ものごとを「最も抽象的な諸規定」にまで分解していって、そこから再び具体的なものに「総括」「統一」することによって初めて、具体的なものを把握できる、とするのがマルクスの考えである。すなわち、具体的なものをつかむには、「先ずくだって、それからのぼってゆく方法」による「具体的なものの再生産」による以外に方法はない、と知ることが重要である。

上の引用の最後の部分で「主体は、社会は」とあるのは注目すべきところである。この「主体」を語の普通の意味での「認識（または思考）主体」ととると、意味が通じない。マルクスが「主体」＝「社会」と言うのは、先の「人口」に関する引用部分にあった「社会的生産行為全体の基礎であり主体である人口」から分かるように、「主体」＝「社会的生産行為の主体」＝「人口」＝「社会」だからである。マルクスは「認識主体」のことをここでは「頭」と呼んで「（社会的生産行為）主体」と区別しようとしている。

5　トルストイとマルクスの比較

マルクスの学問観と、手紙に見たトルストイの芸術観を比較することは興味深い。両者には共通するところと異なるところがある。先の引用を再掲しておく。

「私が書いたすべてのもの、殆どすべてのものにおいて私を導いていたのは、自らを表現するために互いにからみ合っている思想を集めようとする要求でしたが、しかし、個々の思想は言葉によってばらばらに表現されると、それがそこにあるそのからみ合いから1つだけ取り出されたとたんに、意味を失い、恐ろしく卑俗になります。しかも、このからみ合いそのものを形成するのは思想ではなく（と思う）、別の何かであり、このからみ合いの基礎を直接言葉で表現することは決してできません、できるのはた

だ間接的に、つまり言葉で人物と行動と状況を描写することによってです」

トルストイがいう「からみ合い」、真理の基礎にあるもので、しかも「直接言葉で表現することの決してできない」あるものは、マルクスがいう「実在する主体」（すなわち現実社会）「実在的で具体的なもの」と同じものを言っているように見える。それを直接的に表現することができないので、人間固有の能力である思考は、それを「最も抽象的な」要素に一度分解して、今度はそれを組み立てることで「間接的に」それらを再構成するしかない。ここも共通している。違いは、芸術的（文学的）方法にあっては、「最も抽象的な要素」として「人物・行動・状況」を集めてくるのに対して、学問的方法にあっては、「最も簡単な概念」、すなわちカテゴリーを集めてくることにある。

こう考えると、文学と学問は、ともに体系を構築しようと努めるもので、その点ではよく似ているが、その方法論は明確に異なるものであることが理解できるようになる。

トルストイが「からみ合い」そのものは「直接言葉で表現することはできない」と言うとき、それはそういうものの存在を感じることはできるし、感じなければならないと言っているように聞こえる。一方、マルクスは「主体は、社会は、前提としていつでも表象に浮かんでいなければならない」と言う。2人が同じことを言っているとするならば、人間は、社会的現実の根底にあるもの、直接言葉で表現することはできないものを、それでもやはり把握する努力をしなければならない、ということを述べていることになる。それは、やがてフロイトが、人間の人格の根底に、「直接言葉で表現することのできない」無意識という広大な領域があることを主張することとよく似ている。いずれも、人間は「最も根底的なものを直接言葉で表現することはできない」ということから出発し、それを「間接的に」表現する方法論の探究に向かった学者たちであった、ということができる（その際の方法に関しては、すでに述べたように、いろいろあり得る）。もし私たちが社会の現象の表面の変化に翻弄されずに、社会を根底から理解しようとするならば、トルストイのような天才的な芸術家でないならば、「努力の人」であるマルクスのように、現象をいちど抽象的な要素にまで分解して、それらを組み合わせることで、現象を再生産（または再構成）するという、学問的思考方法に頼るしかない、ということになりそうである。講義の冒頭で述べた「学問的な視点がなぜ私たちに必要なのか」という問いに対する、これが答えの1つである。

6 パレートの学問論

しかし、マルクスの考え方が唯一の「学問的方法」であるというわけで

はない。それを考える意味で、イタリアの経済学者・社会学者のパレートを紹介することで今日の講義の締めくくりとしたい。今日の講義でご紹介している学者たちの生没年を比較すると、マルクス（1818-1883）、トルストイ（1828-1910）、パレート（1848-1923）、フロイト（1856-1939）となる。マルクスが完全に19世紀の人であるのに対して、他の3人は20世紀に足を踏み入れており、フロイトが活躍したのは20世紀になってからであるから、彼はどちらかというと、（完全に）20世紀の人と言える。

この4人の学者の共通点は、マルクスとトルストイについてこれまでも見てきたように、「社会の根底にあるものは直接言葉で表現できない」という認識であるが、一方、相違点（マルクスにはあまりなくて、それ以外の3人にあるもの）は、その「直接言葉で表現できないもの」は「非合理的なもの」または「感情的なもの」であるという強い予感である。トルストイが「このからみ合いそのものを形成するものは思想ではない」と述べたとき考えていたことは恐らくそういうことであろう。これからご紹介するパレートは、経済学の分野で「パレート最適」という興味深い概念で比較的よく知られているのに対して、社会学の分野ではほとんど忘れられた学者であるが、社会の根底に横たわる非合理性を指摘し続けた特異な思想家として、なお読まれるべき価値を有していると思う。

パレートは独特の概念を使うので、慣れるまで少し苦労がある。例えば、「合理的」といわずに「論理的」または「論理実験的」という。「非合理的」といわずに「非論理的」または「非論理実験的」という。あとで取り上げる「残基」と「派生」もきわめて独特の概念である。パレートの社会理論は、この「残基」と「派生」という奇妙な概念で彼が何を言おうとしているかが理解できれば理解できるのであるが、彼の説明は必ずしも明解ではないので、時間がかかる。

パレートは、社会を構成する基本的な単位は人間の「行為」であると考えた。この意味で、彼は後の行為理論の先達の1人なのであるが、パレートの特徴は、人間の行為を「論理的なもの」（合理的なもの）と「非論理的なもの」（非合理的なもの）に分類したこと、そして、前者の「論理的」行為の中心は経済的行為であるとして、この解明を経済学の任務として、残りの行為をすべて「非論理的行為」としてその解明を社会学の中心課題としたことにある。

パレートの少し難解で、かなり退屈な、しかし時々面白いテキストの講読は別の機会のテーマとしたいので、ここでは彼の考えのあらすじを述べるだけにする。引用は必要最小限度にとどめるが、行為に2種類あるというあたりから。

A　論理的行為と非論理的行為

「行為には、目的に適合した手段を用い、かつ手段と目的とが論理的に結合しているものと、こうした性質をもたないものとがある。……行為する主体のみならず、一層広汎な知識を有する人々から観て、別の言葉で言うならば、主観的にも客観的にも手段と目的とが論理的に結合している行

為を、我々は『論理的行為』と呼び、それ以外の行為を『非論理的行為』と呼ぼう」[28]

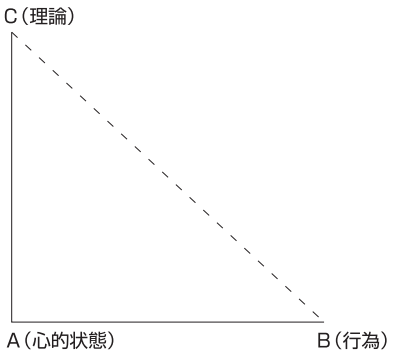
►28 パレート「一般社会学提要」、p. 18、名古屋大学出版会、1996。

さきに指摘したように、ここで言われている「論理的」は「合理的」という意味だと思って、そう読み替えると、少し理解しやすくなる。「手段と目的が論理的（合理的）に結合している行為」の典型は、パレートによれば、経済的行為であるから、金をもっと稼ごうと思って、労働時間を延長して（残業をして）働く行為とか、工場の経営者が生産性を高めるために、設備を更新する行為その他がそれに当たるわけであろう。こういう場合、「手段と目的が合理的に結合している」と言える。もちろん、経済的行為だけが「論理的」とされているわけではなく、「より多くの権力を求める」という目的に沿った政治家の行為（政治的行為）や、病気の治療をする医者の行為（医療的行為）も基本的に「論理的行為」である。

ただし、政治家が選挙に臨んで地元の神社に参拝して勝利を祈願するとか、事務所に神棚を設けるとか、医者が手術日として仏滅は避けるとかは、主観的には「士気を高める」とか「雑念を払う」とかの「目的」は想定できるものの、手段との結びつき（神棚→士気）に客観的根拠があるとは言えない。しかし、こういう行為は社会に満ちているわけで、パレートが「それ以外の行為」すなわち「非論理的行為」と呼んで解明しようとするのはこちらの方の行為である。

「非論理的」は「無意味」「ナンセンス」という意味ではないことに注意しよう。上の例で言えば、政治家が事務所に神棚やダルマを置くのは、他の人々もまたそれを欲し是認しているからであろう。医者が仏滅の日の手術を避けるのは、患者もまたそれを嫌うことを医者が知っているから、と考えることができる。このように、パレートが「非論理的行為」としてあげるものは、その「目的」とするものが宗教・儀礼・伝統・慣習に関わる集合的な「心的状態」に由来する行為である。「心的状態」とは、彼によれば、「感情や下意識等」であるが、人間は、不可思議なことに、自分の行為が「感情や下意識」から発するものとは思わずに、必ず合理化（理由づけ）を行う。「神社で祈る者に神のご加護がある」とか「仏滅にそういうことをする人はいない」とか、殆ど説明になっていない曖昧な言い方ながら、それをあえて無視する者をこの種の「推論」によって牽制しようとする根強い傾向が見られる。

「（人間にあっては）この心的状態（A）は、単に行為Bによって表現せられるだけでなく、しばしば道徳理論や宗教理論等に発展するところの感情の表現Cによっても表現せられる。



「人間には、非論理的行為を論理的行為に転化しようとする傾向がはなはだ顕著であり、この傾向がBを、『原

因』たるCの結果であると信ずるに到らしめる。かくして、2つの関係AB、ACから生ずる間接の関係の代わりに、直接の関係CBが設定される。

「時として関係CBが確かに存在しているが、それは人々が考える程多くはない。人々をして行為B（関係AB）を差し控えさせる感情は、理論C（関係AC）を創らしめる感情と同じものである。例えば、ある人は人殺しBを恐れて人殺しをしないであろう。だがその者は、神が人殺しを罰すると言うであろう。これが理論を構成している」[29]

►29　同上、pp. 24-25。

「行為」のみならず、「理論」もまた「感情」に発するというパレートの主張、より正確に言えば、「行為」と「理論」はともに「感情の表現」であるという彼の主張を記憶しておかなければならない。つまり、トルストイと同様に、パレートも「感情」そのものを直接言葉で表現することはできないと考えている。私たちが観察できるのは、その「感情」の一つの表現である「行為」ともう一つの表現である「理論」である。人間が「理論」を必要とするのは、推理し理解しようとする傾向、すなわち「非論理的行為を論理的行為に転化しようとする傾向」が人間の本性に属することだからである。人間の行為は表現し得ない感情から発する。しかし、行為の源泉が表現し得ないものであることに人間は我慢できない。そこから理論が生まれ、理論の作者である人間はそれが行為の源泉であると自ら信ずるようになる。

しかし、もしそうであるならば、人間の数だけ理論の数はあり得るわけであるが、実際はそうなっていない。すなわち、ある理論は広く受け入れられて社会集団の中に定着するが、他の理論は早々と姿を消してしまう。それは何によるのか。

人間の非論理的行為の源泉は「感情」と呼ばれる「心的状態」であるが、この「心的状態」はさまざまな要素からなる複合体であるはずで、そこには人間（「人類」と言ってもいいが）の行為の法則を構成する「基体」または「原理」が含まれているだろう。パレートは、人間の「感情」に内在するこの「原理」を「残基」という不思議な名称で呼ぼうとする。

「そうした原理（或いは残基）は、人間を取り巻く一切の条件と関連し、この条件の変化と共に原理も変化する」[30]

►30　同上、p. 57。

下線部で言われていることは、③の命題でみた「（体系とは）すべてのものがすべてのものに関係していること」と基本的には同じことを言っている。ただし、パレートの方がはるかに明確に言おうとしている。人間の「心的状態」の根源的な要素（すなわち、残基）を発見すれば、それは「人間を取り巻く一切の条件と関連し」ているはずだ、というわけである。もっとも、この「一切の条件」は「一切の社会的条件」であって、「自然的条件」は含まれないであろうが。

もし社会学が「社会現象の起源」[31]の探究であるならば、それは人間の「心的状態」の奥底に潜む「残基」の探求に他ならない、というのがパレー

►31　同上、p. 114。

トの主張である。彼は6つの「残基」を挙げ、さまざまな社会現象はこれら残基の組み合わせによる、と考えたが、6つの残基のうちの2つを最も重要なものとして詳細に論じた。

B　第1の残基「結合の本能」

その第1「結合の本能」は、パレートによれば、社会を変革する力の根源に潜むものである。

「結合の本能は人類においてはなはだ強力であり、そして恐らく文明の重要な要因である。極めて多数の現象において、残基として現れるのは、ある事物とある事物とを結合する性向である。科学者は実験室において、ある規範・仮説・見込に従って、時には合理的に、時には当てずっぽうに結合をなす」[32]

►32　同上、p. 117。

科学者の行為は基本的に論理的行為であって、パレートがここで問題にしている非論理的行為ではないのであるが、それでも、科学者もまた「仮説」という形で「結合の本能」に頼らなければ科学の進歩に貢献できないことになる。「規範・仮説・見込」は残基の表現として、残基それ自体とは区別されるもの（パレートが「派生」と名づけるもの）である。「文明の重要な要因」という表現が目につくが、人間社会が原始の状態から文明の状態に進化したのもこの「結合の本能」ゆえだというこの考え方は、マルクス主義の史的唯物論とは異なる歴史的発展の捉え方である。

「結合には、受動的な部分と能動的な部分があり、受動的な面において、人間は結合に服し、能動的な面において、結合を解釈し生み出す。……最上と考えられた結合の探究は、明らかに能動的である。それはあらゆる民族の勝負事において強力に作用している。結合の効力を信ずる傾向は、受動的であると共に能動的である。受動的な面においては、Aは必然的にBと結びついているから、Aが起ればBが続かねばならぬと人々は信ずる。能動的な面においては、人為的にAを生ぜしめると、その結果としてBも得られるというのである」[33]

►33　同上。

結合における「能動的部分」と「受動的部分」の区別は、社会における「能動的階層」（指導する人々）と「受動的階層」（指導される人々）の区別につながって行く。「あらゆる民族の勝負事」とは社会における変革の時代（主に戦争と革命）を意味しているようで、パレートはそういう歴史的事件をも残基の働きから説明しようとするわけである。

C　第2の残基「集合体の持続」

パレートが重要視する第2の残基は「集合体の持続」である。そして、この残基に関連して重要な概念「社会均衡」が語られる。

「ある結合は、単一の身体の如く諸部分が緊密に結合した1集合体を構成し、かくてそれは固有の実体を獲得し、しばしば固有の名称さえ得るに到る。……

「集合体が形成されると、力学的慣性と同じく、ある本能が事物の結合を維持して、この本能は不同の力を以って、ほかの本能によって与えられた運動に反対し、分離が不可避であれば、集合体の外貌だけでも維持しようとする。

「形成されたかと思うとすぐ消滅する結合は、一貫した個性をもった集合体を成さない。しかし結合が持続すると、しまいにはこういう特性を獲得する。

「この種の個性は、単に抽象によって付与されるものではない。更に抽象観念は客観的存在性をもたないとしても、主観的存在性をもちうる。そしてこのことは社会均衡にとって重要である」[34]

►34　同上、pp. 121-122。

「結合」の残基から「集合体」が生まれ、次いで「固有の実体」が現われ、最後に「固有の名称」が生まれるとするのがパレートの「社会現象の起源」論であるが、これは先ほど検討したマルクスの学問論、すなわち、「実在的で具体的なもの」から出発して、「だんだんもっと簡単な概念」「抽象的なもの」を経て、最後に「最も簡単な諸規定」にたどりつき、今度はそこから逆にたどって、「具体的なもの」の再構成に至るとする考え方と、共通する部分と異なる部分がある。

両者とも、一見して具体的な現象の奥底に「原理」を探究しようとしている。それは大きな共通点であるが、マルクスにとって「原理」は「抽象的で簡単な概念」であるのに対して、パレートにとってそれは「残基」と呼ばれる名状しがたい感情の「表現」であって、感情自体は抽象的なものではまったくなく、生々しいまでに具体的なものとされる。両者の大きな違いは具体的なるものの定義のうちに現われている。マルクスにとって「具体的なもの」とは、すでに見たように、「多くの規定の総括」「多様なものの統一」であるが、パレートにとってはそれは「本能」「感情」「主観的存在性」ということになる。そういうものから成立する「集合体」についてパレートが「個性」について述べ、さらに「社会均衡」に言及することは、そういうことをマルクスは言いそうにないことを考えると、大きな違いだろう。（この違いは、マルクスが「経済学の方法」を探究したのに対して、パレートが「社会学の方法」を探究したこととも関係がある。）

「社会均衡」については、例えば、このように言われる。

「社会均衡の撹乱から生ずる感情は、その社会に所属する個人によって、均衡の状態にあったとき存していた保全が、不快にして苦痛な変更を受けるという特殊の形式の下に大抵認識される。通常こういう感情は、他の諸々の残基と共に、正・不正と言われる漠然とした範疇に所属する。ある人が『このものは不正である』と言うとき、それは彼の慣れている社会均衡の状態にあるときの彼の感情に障るものだという意味である」[35]

►35　同上、p. 133。

ここでは「正・不正」の概念が「集合体の持続」の残基から説明されている。先の引用で、残基は「人間を取り巻く一切の条件と関連している」と述べられていたが、人間にとって重要なさまざまな価値観は残基のさまざまな組み合わせから説明できるはずだというのがパレートの考えであった。「正・不正」がここでは「不快・苦痛」という感情から説明されているのは功利主義的伝統であると言えるが、感情は決してアトランダムなものとはされていない。「その社会に所属する個人」とあるのは、個人と集合体の密接な相互関係を語っているわけで、個人と集合体を結ぶものは、個人の心の底に潜む「集合体の持続の残基」である。この残基は人類に普遍的なものと仮定されているから、そこに由来する「社会均衡」も普遍的、「正・不正」の範疇もある程度普遍的であるはずであるが、「結合の残基」という社会的革新力もまた人類に普遍的なものなので、この2つの残基の組み合わせの割合は集合体ごとにさまざまで、それが集合体の「個性」を形成するということになる。

D　派生

さて、最後に「派生」についてであるが、先ほどの引用のあとにこう書かれている。

「そうした原理（或いは残基）は、人間を取り巻く一切の条件と関連し、この条件の変化と共に原理も変化する。

「しかし原理の相対性・主観性・非論理性を強調するこの形式の推論は、形而上学者や神学者やまた社会事実の多数の研究者の嫌うところである。彼らは絶対的なもの・客観的なもの・論理的なものを求め、そして漠然とした語や間違った推理（派生）を用いて、必ずそうしたものを見出す」[36]

►36　同上、p. 57。

「原理（残基）の相対性」とは、「原理も変化する」と言われていることを指す。これは、より正確に言うと、残基の混合の割合が変化するということである。「原理の主観性」とは、残基の潜む場が人間の心の底であるということ、「原理の非論理性」とは、残基は感情（の表現）であるということ、である。「形而上学者・神学者・社会学者」はこれを嫌うとされているが、そういう人たちだけの問題ではなく、「絶対的なもの・客観的なもの・論理的なものを求める」のは人間の本性の一部であるので、人間は、表現できない原理をなんとか表現しようとして、「漠然とした語や間違った推理を用いて、必ずそうしたものを見出す」。元来表現できないものを表現しようとするので、「漠然とした」語がより好まれるということになり、同じ理由で推理は「間違った推理」とならざるを得ない。パレートはこの「推理」を「派生」と呼ぶ。宗教も道徳も法も、また社会に関するすべての理論も、パレートによれば「派生」である。

「これらすべての派生は、人間社会においてはなはだ重要である。これらの派生は、個人的利益と集団的利益との間に存しうる衝突を除去するこ

とを、その主な目的としているからである。この目的を達するために最もよく用いられる方法の1つは、両利益を派生によって混同することにある。即ち、両者は同じものであること、また個人がその社会集団のために図ることは、自己のためでもあると主張される」[37]

►37　同上、p. 166。

「派生」がなぜ重要なのか。それは、人間が社会的動物であるということ、個人が集まって社会を形成するというより、そもそも社会を形成しない個人を想像することはきわめて困難であるということ、ゆえに「個人的利益と集団的利益との間に存しうる衝突をいかに除去するか」はすべての個人にとって重要な問題であるというパレートの指摘はまったく正しい。そこから先は、私たち各々が考え出さなければならないことである。

7　まとめ

もう時間なので、今日の話を「総括」し「統一」しておきたい。

1. 今日取り上げた学者たちが言っているように、私たちの思考は、社会における「具体的なもの」そのものをそのまま「理解」する能力をもたない。「具体的なもの」があるということを実感することは重要なことであるが、それは「理解」することとは異なる。「理解」するとは、社会を「最も簡単な概念」に分解して、次にそれらを組み合わせて、具体的なものを「再構成」することである。

2. どのような「概念」が社会の根底にあるかというと、それにはいくつかの型がある。この型のことを「準拠枠」というが、私たちが目指す新しい学問にとって、どのような準拠枠があり得るものかの議論は重要である。マルクスがめざした「経済学の方法」では、社会の根底に経済学的カテゴリーを想定するが、パレートがめざした「社会学の方法」では、「残基」という社会学的カテゴリーの下にさらに表現できない感情を想定している。どちらがより正しいか、という問題ではない。現代社会を理解する上で、どちらがより有効か、特にマスメディアを考察する場合、どういう準拠枠があり得るか。そういうことを考える場合、先人たちの遺産はすべて貴重であるということを言いたいだけである。

3. 社会の根底にある諸概念は、社会の永遠の基礎であるわけではなく、それ自身が歴史的なものである。まして（パレートがいう）「派生」は、仮説であり政策的言説であるから、その歴史的性質を片時も忘れてはならない。もし社会の根源をなす原理そのものを研究することは不可能であり、私たちが扱えるのは「原理に関する言説」のみであるとするならば、社会

研究は広い意味でのイデオロギー研究であると言えるようである。

4. これだけの考察がすんで、ようやくメディア研究が学問の一部となるであろう。すなわち、もしメディアが（普通言われるように）「社会における言説の機能」に関わるものであることは確実であるならば、それはパレートのいう「派生」を媒介するメディアだということになりそうである。もし現代大衆社会においてマスメディアが「派生」を媒介するメディアとして唯一のもの（または最大のもの）という証明がなされれば、現代社会を「メディア社会」と呼ぶことはあるいは許されるかもしれない。そのとき、マスメディアがそういうものとなったというその歴史的特性が解明されるかもしれず、それは、時代を「相対化」することになるので、意味のあることであろうと思われる。これは、「学問的な視点がなぜ私たちに必要か」という問いの第2の答えかもしれない。

（2007年12月18日受理　2008年2月5日採択）

► 山田　吉二郎（やまだ　きちじろう）
北海道大学大学院メディア・コミュニケーション研究院教授