

システム社会における社会科学の方法

——「社会科学のゆらぎ」から「ゆらぎの社会科学」へ——

山之内 靖

1. はじめに
2. 確実性と不確実性は相互に背反的か
3. 近代社会科学の誕生とその逆説的性格
 - A. 構造論的アプローチとエリート主義
 - B. 行為論的アプローチとエリート主義
4. 結論——システム論的アプローチとその課題

1. はじめに

山之内です。今日はお招きいただきまして、どうもありがとうございます。井上さんの今の説明を聞いて、皆さん、あれどうも難しそうな話をしそうな人間がやってきたなと警戒の念を抱かれたかと思います。確かにやさしいとは言えないことを皆さんにお伝えしようかとは思っておりますが、難しい話をやさしく話せるかどうかということが、本当に勉強が身についているかどうかの証拠になると私は思いますので、今、社会科学の先端のところではどうということが考えられ、議論されているのかということについて、なるほどそうなのかと私の話を聞いて皆さん一人一人に納得していただけますなら私も捨てたものではないなと思っております。そういう上手な話ができるかどうかちょっと不安なのでありますが、努力してみましよう。

今、井上さんからシステム論の話が出ました。現代社会についてシステム社会などと言われますね。この大学の新しい学部の名称も社会情報学部となっています。これはシス

テム論を中心にして研究する学部ということだと思われまます。システム論というのは、社会科学の大きな流れからするとどういう流れなのか。社会科学の歴史というのは溯るといくらかでも古くなりまして、例えばギリシアの時代のアリストテレスにまで遡ることもできるのですが、さしあたって18世紀のあたりまでということにいたしまして、アダム・スミスの『国富論』のあたりから考えてみたいと思います。その後ヘーゲルのいろいろな哲学上の作品があってそれが影響を与えます。そこからマルクスが出てきますね。そしてもうちょっとわれわれの時代に近いところで考えますと、例えばイギリスのジョン・メイナード・ケインズが書きました『雇用・利子および貨幣の一般理論』があります。これが1936年でしたでしょうか。こうした社会科学の流れがあるのですが、その中でシステム論というのが、いつどのようにして現れてきたのかをお話ししてみたいと思っております。

2. 確実性と不確実性は相互に背反的か

いつということと、どのようにしてということですから、システム論というのはどのような課題を背負って生まれてきたのかを考えてみたいということですが、ただこれは一つの考え方でありまして、私が今、追いかけていることの筋道からすればこういうふうに言えるということですね。ですから或いは他に説明の仕方もあるかもしれませんが、私の説明はそれなりに意味があるだろうと思っています。それを一言で言うとどういうことかと申しますと、システム論が出て来るまでの社会科学というのは、どこかに確かなものがあると想定していたということですが、つまり、社会現象の中に確実な事実があるわけですね。

「客観的」と言う言葉を使いましょう。「客観的」に存在している確実な社会現象があるはずで社会科学の理論が段々と精密なものになっていくとその確実なものをつまめることができる、解明することができるのだという立場からのアプローチがずっとあったわけですが、しかし、このアプローチだけではうまくつまえられない。つまえたと思ったら、あっちに現れる、そして今度はこっちに現れるというモグラ叩きゲームのような性質が、つまり対象がつまえ難い不可思議な変動性を持っていることが段々はっきりしてきた。

現在、システム論的な社会科学の先端を走っているドイツのニクラス・ルーマンという人がいますが、そのルーマンが或る論文の中でこんなことを言っています。従来の社会科学というのは、どこかに真理があって、その真理認識に近づくことができると考えてきたが、システム論というのはそういうことではないのだと言っています。相手が変幻自在に変わっている。ということは確実なものというのは一時的なものであって、確実なものとは不確実なものとの区別がつけにくい時代に入ったのだということですね。科学という

のは確実なものを目指してきたわけでしょう。ところが、先端の領域の社会科学では確実なものということを経験しなくなってきている。こういうことを言い始めているのです。

システム論については人によっていろいろな定義がされますが、私の理解するところでは、システム論的な新しい社会科学の潮流というのは確実なものとは不確実なものとの境目がはっきりしない事態を問題にしています。19世紀的な社会科学というのは確実な構造をつまめようとしてきたが、そうではないということになった。はっきりしないということではもう科学は成り立たないということになるのかと疑いたくなりますが、ルーマンはそうではないだろうと言います。確実なものに接近してついにそれを捉えるというものではなくて、むしろ確実なものとは不確実なものとの境目から何らかの形で社会秩序が生まれてくる、その秩序の生まれてくるプロセスを追うのがシステム論の課題ではないかということ述べています。どうも社会科学の方法に何か根本的な、コペルニクス的な転換が起こっているのではないかと私は思っていました。その文章をルーマンの論文の中に見つけたとき、ああこれだなあと思ったわけですが、

そこで19世紀以来の社会科学というのがどういう問題設定になっているのかということになるのですが、19世紀以来の社会科学は不確実なものを排除してきたわけですね。先端の社会科学は不確実なものとは確実なものとは同時存在していて、しかも排除したいものとして不確実なものがあるのではなくて、不確実なものを含んだ形の秩序の観察、考察とに向かわなければならぬと言っています。それに対して19世紀以来の社会科学は不確実なものを排除しよう、排除しようとしてきたのではないかと私は専門ではないので

くわからないのですが、自然科学の方でもそう考えてきたらしい。社会科学というのは自然科学をモデルにしてきたところが非常に強かったわけですから、たぶんそうなんでしょう。どうやって社会科学は不確実なものを排除してきたのか、そこから始めなければなりません。そしてついに排除できなくなったのはどういう経路を通してなのか、ということを考えていきますと、システム社会という我々の生きている社会の性格がわりとよくわかってくるように思います。

いろいろな対になる概念があって、その対になる概念のうち、片一方を落としていく、排除していくという手法を19世紀以来の社会科学は取ってきたのではなからうかと思えます。対になる概念は、おそらく無限に挙げていくことができると思うのですが、そのうちいくつか基本的なものを挙げてみましょう。

まず、科学の対象は「客観的なもの」でなければならぬと主張したとき、そうではない「主観的なもの」はたいへん頼りないものであり、科学的研究の対象から排除しなければならないということがあります。例えば、皆さんがお昼にごはんが食べたいということがあります。ごはんが食べたいというのは誰もが共通して経験する空腹感ですが、そのときうどんが食べたいのか、カレーライスが食べたいのか、それとも中華そばが食べたいのかは非常に「主観的」な好みの問題であって、そういう種類の問題に科学はつきあっては行かないのであって、むしろ栄養素、炭水化物だとか脂肪だとかビタミンだとかについて研究するのなら科学だということになってくる。そう考えてきたのではないかと思います。ですから「主観的なもの」は「客観的なもの」の対極にあるものだとしてはずしていく。

「理性」「感性」という軸もあります。感覚の世界というのは人によって非常に多様であり、科学の対象とはなりにくい、だからこれ

も落としましょう、これは文学とか宗教に任せましょうということになった。こうして科学というのは「理性」の世界だけを対象とすることとなった。科学は「理性的」に「合理的」に誰でもが共通して見出しうる世界に限って検討の対象としていきましょうということになった。

それともう一つ、私がどうしても考えておかなければならないと思うのは時間という領域です。さしあたり二つのタイプの時間があると思うのです。一つは社会が作り上げていった時間です。これは時計のような機械で測ってそれで動くような時間の世界です。とりわけ近代社会というのは時計で測った時間で動くようになりました。大学の授業も一時間目は何時何分から何時何分まで、二時間目は何時何分から何時何分までとなっています。一年間に取る単位というのもそれに基づいて組まれていますね。そして四年間にこれだけ取ったら卒業となっています。そういう仕組みができています。これは考えてみると随分厳密に時間の区切りを作り上げていて、大学の事務の人も教授方も、そして学生諸君もこの共通に作り上げられ、合意された時間のシステムの下で整然と動いています。それをはずれて今日は授業を受けたくない、別な時に聴きたいというようにはできないことになっています。こうして社会的な時間が作り上げられ、ほぼ時計のリズムに従って設定されるようになりました。ところが、我々の人生という立場から時間というものを考えてみましょう。我々一人一人にとって実は大学の授業がこうなっているということは社会の仕組みとして、それはそれとして存在するのですが、それとは別に人生という時間が否応なく過ぎていきますよね。これは誕生から始まって、自分の身体の成長と共に社会の時間とすり合わせます。昔は成人のための儀式があったわけですね。そしてやがては死を迎えます。

誰もが免れることのできない生物としての生理的時間があるわけです。その生理的な時間もそれなりのリズムを持っています。昔は、人生50年といっていました。今はもっと長くなって70年も80年も生きますけれど、ともかくどう考えても我々一人一人にとって大切なのはこの人生としての時間ではないかと思えます。私は歳をとるにつれてこの人生という時間の持つ重みをますます感ずるようになりました。私という人間が歳をとったということもあるでしょうが、たぶんシステム社会という現代のこのめまぐるしく変化していく有様につきあっているうちに、時代そのものが、人間というのは社会のリズムも大事だが、身体のリズム、生物としてのリズムも大事なんだぞということを見せてくれているように思えます。社会のリズムがめまぐるしく変化し、動かし難い規則を押しつけてくれるほど、逆にそういう考えが我々に浮かんでくるように思えます。どうも19世紀以来の社会科学というのは人生という生理的、身体的なものと深く結びついた時間を排除してきたのではないかと思えます。そういうことは個々の人間にとって無限に変化のあるプロセスであって、普遍的な問題ではないし、理性的な問題でもないということで排除する。そういうことだったと思えます。

それから時間ということを使ったので、もう一つ空間ということも出てくるでしょう。空間というのはいろいろな角度から問題にすることができるようですが、さしあたり、近代都市が作り上げる空間ということの問題にしてみたいと思えます。これはちょっと比喩的に言えば、建築学的空間だと言っておきましょうか。つまり、本来、自然にはなかったような空間が近代都市と共に形成されていくわけです。ところがそれとは別に地理的な空間というか、或いはエコロジカルな空間というのがあります。これは人間などが存在しなくてもそのままのものとしてありえたような

空間です。地理学的に言いますと世界の景観というのは本来、多様なのでありまして、そういう観点から空間を捉えるということがあっていいわけです。しかしここでも従来、社会科学が対象としてきた空間というのは都市を中心とした建築学的空間へと眼を集中し、例えば都市は近代の進歩していく方向を代表し、村落というのは近代化という過程で克服されていくべきものだと考えてきたように思えます。

要約してみましよう。今、我々が直面している問題というのは19世紀以来の社会科学が基準としておいてきたもの、例えば、客観性とか、理性とか、社会的時間とか、建築学的空間というような万人にとって共通するような尺度だけでは済まないのではないかということについての反省があらゆる領域において深まっているということです。それらの対概念であるもの、つまり、本来はもっと大切に扱わなければならないものを復元していきこうという動きが出てきているように思えます。これはどうしても事態を一義的に確定させてくれない状況だと思えます。抽象的に万人が共通して認めるところにだけ視点を合わせていけば、合意できる尺度ができるわけですが、そうではないような、個人、個人によって異なるような領域まで含めるということとなりますと、たいへんに不確実な要素が入ってくるようになります。19世紀以来の社会科学はそれを落としてきたし、また落とすことで厳密科学たらんとしてきたのだと思えます。そういうことですね。

これを総じて言いますと、抽象的なものと具体的なものと言っていいと思えます。抽象的なところで初めて我々は万人が認めるものについて言えることになったのですが、そのとき実は具体的なものは落としてきたわけです。もう一つ別な言葉で言うと日常性ですね。日常性の領域では万人が多様な仕方で生活を営んでいます。その日常的なものを切り落と

す。その対極は非日常性ということになる。そうすると19世紀以来の社会科学は日常的なものの方を切り落としてしまっ、非日常的なところに科学の法則性が成り立つと考えてきたのではないかと思われてくるわけです。

こうして近代の社会科学はその誕生にあたって具体的で日常的なものを切り落としてきました。と言いましても近代科学の中にもいろいろなタイプのものがあるわけで、それぞれいろいろな切り落とし方をしています。その切り落とし方の中にどういう問題があったのかを見ていくという次の話に移っていくことに致しましょう。ですが、その前に一つの事例を考えて、社会科学の領域において不確実性ということが問題とならざるを得ないのは何故かということについて一つの筋道を見ておきましょう。これはたった一つの見方であり、もっと多様な見方をしなければならぬのでしょうけれど、それはこういうことです。我々が生きている現代社会というのは非常に巨大な一つのディレンマを持っているということです。こっちを考えていくと今度はこっちがうまくいかないとか、別のところをうまくやろうとすると今度はそれとは別のところが解決不可能になるというようなことです。どうにもならない泥沼のようなところに足を踏み入れて身動きがとれなくなっているということです。そのたった一つの事例というのは巨大技術です。それはいったん機能不全に陥ったときに、社会学者の言うディスファンクション、つまり逆機能を伴って現れるということです。巨大技術というのはそもそもシステムの機能性を高めていくものとして生まれてきたのですが、その巨大技術はいったん機能不全を起こすと甚だしい破壊的な逆機能をもたらしてどうにもならなくなるということです。例えば、飛行機事故のケースがありますね。それからチェルノブイリやスリーマイルの原発事故がありました。そう

いうことがあると新聞はよくこう書きます。「絶対に起きてはならない事故が起きてしまった」と。私はそれをみる度に不思議な思いにとらわれます。事故というのは「絶対に起こるはずがない」なんていうことではないのであって、起こるべくして起きているんだということです。人間の作ったことであるからどうしても起こっちゃうということで、後から調べてみて、例えばその機械の設計が悪かったとか、半導体がよくなかったとか、その技術者がちょっとボタンを押し間違えたとかいろいろと原因が究明されます。それはいいんですけど、とにかく防げたはずだということになる。防げたはずだから確かに防ぐように努力すべきではあるのですが、問題はそういうことばかりではない。例えば、列車というのは現在ATS——これは、automatic transport systemの略称ですが——というシステムで動いているからもう事故は起こらないのだと新幹線が導入されたときに我々はさんざん聞かされたと思います。それで事故は起きないかというそうはいかないんですね。それどころかATSを入れたがために、逆に運転手がまちがいを起こして事故が起きてしまったということがあらしい。そのときどうなのでしょう。その運転手の責任だとすることもできるのだけれど、その運転手はそんなに迂闊な人間だったのか。非常に緊張してやっていたのだけれどやはりミスを起こしてしまったということかもしれない。

ともかく「絶対に起こってはならないはずの事故」が起きると破壊的な事態になります。そのとき社会システムの方はどう対応するかと言えば、作業マニュアルをものすごく精密化するということになる。幾重にもチェック機構をはりめぐらして検査するということになって参ります。こうして巨大技術を動かすために社会システムも非常に精密なものを要求するということになる。一分の狂いもない

機械のようなシステムを生み出すというディレンマが生じます。巨大技術の発展は人間の社会に豊かな機能性を持たせるはずであったのが、それとは逆に一種の身動きのとれない管理社会ができてしまう。例えば、そういうことがあります。

3. 近代社会科学の誕生とその逆説的性格

さて、そこで次に二番目の項目、近代社会科学の誕生と言うところに移ります。社会科学はこういう事態が起こるということを一切予測もしていなかったのかという問いを投げかけてみましょう。実はよく読んでみますと、近代の社会科学はその出発点において、社会科学というのは或る領域を意図的に切り落とすことによって初めて厳密科学たりうるのだということ、口がすっぱいくらいに繰り返して強調していたんだということがわかって参ります。つまり社会科学の創設者たちはいずれもこのことに気づいておりました。以下、アダム・スミス、カール・マルクス、マックス・ウェーバーの三人にだけ絞って簡単にそのことに言及致します。この三人はいずれも社会科学というのは或る領域を意図的に切り落とすことにより初めて厳密科学たりうるということを非常に力を込めて論じております。しかし、その論じ方は三人三様でありますから、それを皆さんに紹介してみたいと思います。哲学的言葉を使いますと逆説、パラドックス、或いは二律背反、アンチノミーという概念がありますが、そのパラドックスとかアンチノミーということ近代の社会科学は成立の当初から強く自覚していたということなのであります。自覚しながら切り落としてきた。それで厳密科学たろうとした。ところが、それを切り落としたままにできなくなっているところに、現代の問題が浮かんでくるということです。

そこで社会科学の流れを大きく二つに分けて考えてみましょう。分けようと思えばいくらでも細かく分けられるのですが、先程の「客観性」と「主観性」という対抗軸に関して大きく二つになります。一つは「主観性」の世界の方を切り落としながら、「客観性」の構造を探ろうとするアプローチがあります。これは構造論的認識であり、ここでは構造の理論と呼んでおきましょう。これは今日の私の話ではアダム・スミス、カール・マルクスの二人によって代表されます。それに対してもう一つ「主観性」の領域から始めて、「主観性」の世界からどのようにして「客観性」の構造が生まれてくるかを解きあかそうとするマックス・ウェーバーの方法があります。こちらは人間の行為について究明していく理論タイプですから、行為の理論と呼んでおきます。つまり、構造の理論と行為の理論とがあるわけですね。

A. 構造論的アプローチとエリート主義

まず、構造の理論の方から入りまして、アダム・スミスの『国富論』を取り上げてみます。これは1776年に書かれています。皆さんにはまずこういうことを知っていただきたいと思います。実はスミスが『国富論』を書くあたりまでは経済学という学問は存在していなかったということです。そんな学問はそれまでなかったののでして、スミス自身も経済学の先生ではありませんでした。スミスはグラスゴー大学の倫理学の先生でした。さらに彼はグラスゴー大学で倫理学以外の授業もしていたのでして、どういう授業だったかという文学、修辞学、つまりレトリックの授業もしていたのです。倫理学とか文学、修辞学の授業をしていたスミスはいったいどうして経済学者になったのだろうか。そこに大きな問題があるんだと思うのです。つまり、どうやらスミスは『国富論』を書くまでに二重にも三重にも逆説の過程をくり抜けてい

る。倫理学者スミスが経済学者になるにあたっては、倫理の世界と経済の世界との間にある決定的な質の違いということについて或る処理をしていかなければならなかったということなのです。

どういうことであるかと申しますと、イギリスのそれまでの思想史の中で、17世紀にピューリタン革命、あのキリスト教の新しい宗教改革である清教徒革命というのがありました。この革命と共に現れてくる新しい哲学を代表する人に例えばジョン・ロックという人がいます。あのニュートンという大物理学者もプロテスタント的宗教改革の影響を強く受けているということでもありますけれども、そういう17世紀のイギリスのピューリタン革命とその時代に近代科学の一つの出発点が出てきた。一方ではジョン・ロックの政治学、他方ではニュートンの物理学。スミスがその流れの中から出てきたことはもちろんまちがいない。

ところが、それとは違うもう一つの流れからも大きな影響を受けたとされています。つまりマンデヴィルという桁外れの、或る意味でたいへん柄の悪い思想家がおりまして『蜂の寓話』という本を書いて当時話題になっておりました。そこでマンデヴィルはどのようなことを言ったかと申しますと、人間の社会に何か記念すべき良いことができたとする場合、それはたいがい人間の中の悪徳心の結果としてであるという非常に皮肉に満ちたラディカルなことを言ったわけです。人間の歴史の中ですばらしい功績として残されているものをみると、ものすごく権力欲を持った人間とか他人のことは考えず専ら自分の利己的なことばかり追求する人間がそれを残しているというのですね。マンデヴィルはそういう皮肉なことを言っている。

実はスミスはこのマンデヴィルからも非常に大きな影響を受けていると言われておりますし、それはまちがいのないところです。スミ

スの『国富論』を読みますとはっきりとそういう筋道が出てきます。こういうふうに言っています。経済の領域で誰もが自分の利益を最大にしようとして一生懸命に活動する。中には最初から他人をだまして靈感の壺とか何かを売ってしまおうなどというのも出てくる。しかし、そういう悪徳者というのは意味がないものを売りつけたということで次第に淘汰されていくのですが、ともあれ、人々は自分の利益を最大にしようと思って努力する。それは社会的全体善というものを目指した活動では全くないわけです。自分の利益を増そうと思って合理的に情報を集め、その結果として社会が欲するようなものを作って売るとことでして、個々の人間の利益追求が全体善を生み出すというのがスミスの考えです。

これに対して、スミス以前の経済学説というのはどうであったかと申しますと、人間は自分の利益のみを求める悪徳を持っているから、社会はそういう人間を懲らしめるようなシステムを作らねばならないとしています。これが重商主義政策としてスミスが批判したものです。スミスはそんなものはほうっておけばいいんだと言うんですね。自分だけのことを考えて自己の利益を求めて商売すればよろしいと、各人が社会に受け入れられようとして一生懸命努力していいものを作ろうとすることが結果として最も大きな善を生み出す。各人が自己の利益を求めて行動すると自ずから自然的秩序が生まれてくる。これがスミスの言い分です。そうしますとスミスは『国富論』の中で倫理的なパラドックスを組み込んでいることになります。個人の悪徳は必ずしも社会にとって悪であるとは言えない。個人が合理的に自己の利益を追求する限り、それが社会にとって最良の善をもたらす、これをスミスは「神の見えざる手」という比喻を使って説明したわけです。

さて、「神の見えざる手」を通して社会には

自然的秩序ができるとスミスは言っているけれども、これに対してマルクスは、そのような秩序は普遍的なものなのか、現実にはひどい階級的搾取を生んでいるじゃないかと疑問を出しました。自然的秩序というスミスの言い方からするといかにも社会には自然現象と同じような整然たる秩序が、しかも時間的に言うとき永遠に続くような秩序があるように思われるけれど果たしてそうなのか、これがマルクスの言い分です。自然的時間ではない時間として歴史的時間というものがあるのではないか。これはマルクスがヘーゲルから受け継いだ考え方ですね。マルクスに言わせるとスミスが経済について自然的秩序を語ったのはまちがいのなのであって、経済の仕組みは歴史的秩序なのだということになります。だからスミスの捉えた商品経済社会というのも歴史的な一つの姿なのであって、これは変化していると考えなければならないということです。歴史的に変化していく時間とその時間的変化の秩序という発想をマルクスは導入してきたわけです。そしてマルクスは『資本論』の冒頭の商品論のところで物象化論ということを書いて述べています。これは一言で言いますと、自然的秩序と見えるものが実は歴史的に変化していくものだというのが基本的筋道です。

こうしてマルクスはスミスを批判したのですが、しかし考えてみるとマルクスの方法も基本的にはスミスの方法の延長上にあつたと思います。と申しますのは、マルクスはこう説明しているのです。この資本主義社会に生きている人間は資本家であれ労働者であれ、あたかも価格という自然的秩序に従って自分たちはまちがいに生活していると思っている。つまり、価格という自然法則のようなものに従って自分の経営を合理的に計算して、取引している。資本家であれ労働者であれ、商品経済の中に生きている人間には価格が自然的秩序であるかのように見えてしまうのであるというわけです。見えてしまうというのは錯

覚ということ、商品経済の中に生きている人間は自然的秩序があるのだという錯覚に囚われてその世界から脱却できない構造になっていると、こうマルクスは『資本論』で書いています。ですから『資本論』という著作は或る意味で心理学の著作です。意識論の著作ですね。錯覚から脱却できない構造になっていることを我々に知らせてくれる著作として『資本論』を読むこともできるということです。

さて、そこで或る一つの問題が浮かんできたことに皆さんお気づきでしょうか。スミス自身は「神の見えざる手」ということを言いました。スミスはそのような「神の見えざる手」を観察者として見出したと思ったわけですが、その観察者は自然法則のようなものを社会について外側から、社会はこんなふうに動いていますよと記述すればそれでよかったです。ところが、マルクスの場合はどうでしょう。秩序はもはや自然的にあるものではなくて、歴史的に変化していくものです。そうしますと社会学者はもはや外側に立って観察するということができなくなります。社会学者自身も観察しながら観察する対象である歴史的に変化していく時間の中にいるのだということです。しかも労働者であれ資本家であれ一般の大衆には自分がその歴史的時間の中にいるのだという錯覚が自覚できないのだと、こうなって参ります。スミスの場合にも社会学者のみが観察者になれるのであり、一般の人々はただ自己の利益だけ求めて行動して行きましたね。それとマルクスの場合にはいわゆる史的唯物論ということになってきます。やがて社会主義、共産主義がやってくる歴史的必然性を社会科学は論証できた。一般の大衆にはそうした歴史的な法則がわからないが、社会学者は歴史の構造を論証できるとなるわけです。

こうして構造論的認識のアプローチをとった社会科学はパラドックスの一方の極を切り

捨てながら、その切り捨てる過程で、結果として人間の二重構造を生み出してきたように思います。一般大衆はスミスに言わせると利己主義的に行動している、それに対して社会学者は「神の見えざる手」を見ることのできる客観的立場にいる。こうなりますよね。マルクスの場合だと資本家も労働者も資本主義の構造の中においてそのことが見えない、けれど社会学者のみは歴史的時間の法則性をつかんで社会を設計していけるんだと、こう言い始めた。スミスの場合には社会の外側に立って「神の見えざる手」を見て記述するのが社会学者の任務だったのですが、マルクス以降になってきますと指導するエリートと指導される大衆という二重構造の図式が登場することになる。知識人が大衆を啓蒙し、社会設計者になるんだということになるわけですから、こうして客観的構造認識の社会科学の中にスミスからマルクスへと移るに至って或る決定的な質の変化が生まれてきます。エリート＝知識人と大衆、つまり指導する者と指導される者という二重構造になってくる。しかし、皆さんは今、まさに我々の眼の前でこうした歴史が閉じようとしているのをごらんになっているわけです。指導する者が中央集権的に計画経済をして社会を動かしていくんだと、人民はそれを知らなくてよろしいのだという構造が崩壊しています。マルクスの予測はどうもあたらなかった。ですから構造論的認識の社会科学は危機に直面しているといえます。

B. 行為論的アプローチとエリート主義

では、もう一つのこれと対極を成すアプローチの方に移って参りましょう。行為の理論というもう一つの社会科学の流れがあるわけですね。スミスの場合には、利己的な行為をする人間として一般の人々が捉えられました。ところが、ウェーバーは、一般の人々といえども利己的な行為ばかりをしているので

はないと考えました。そうではなくて、人間の歴史の中で宗教というものの果たす役割はたいへん大きく、一般の人々の行為を方向づけているものは、宗教の世界から与えられた或る一定の倫理的動機なのだということを言いました。スミスとウェーバーでは一般の人々について出発点において描いている像が全く異なっているわけです。スミスでは利己的人間なのに対し、ウェーバーでは、例えば宗教改革のような過程を経て現れた宗教的な意識を強く持った人間です。主観的にはそういう大衆はどういう動機に基づいて行為しているかということ、宗教的に自分の魂が救われたいと考えて、魂の救済ということを求めて宗教の世界に入っていく。人間というのは、自分の行為を動機づけている領域について、一貫性を欠いているかもしれないという思いにどうしても強くとらわれますよね。自分は人にいろいろなことをしてもらいたい。しかし、他人はわがままな人間を認めてくれない。それで他人にわがままな自分を認めてもらおうとすれば、自分もまた他人に対して思いやりが必要だということになる。こうしてウェーバーに言わせると、庶民と言えども完全に利己的に行為しているのではなくて、宗教的な魂の安定性を求め、自分の行為の倫理的基礎をはっきり確立させようと努力する中で行為しているのであるということになります。

ウェーバーは『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』という著作で、宗教改革を経ることによってヨーロッパ近代には魂の救済を求めて、神によって与えられた職業に専念しようとする厚い信仰心を持った市民が生まれてきたということを述べています。こういう魂の救済を求める信仰心の深い職業人の活動、ここに近代社会を生み出していくような、伝統社会を突破していくような巨大な社会変動が始まったのだとなります。つまりウェーバーは、巨大な社会変動は、宗教の

領域から出てくる心の中の動機づけの革命から起きると考えているわけです。こうして行為の理論の立場に立つウェーバーは、社会秩序の出発点は宗教を通して与えられると強調致しました。しかし、そこで止まっているかというところではないのでして、それが肝心な点です。ウェーバーは『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の中で次のように言っています。プロテスタント的職業人がヨーロッパの中世末期に大量に生まれてきた。こういう人々が一般の手工業者や農民や商人の中に生まれてきたことの結果として、プロテスタント的職業人自身には思いもかけなかったような構造が客観的に生まれてきたとなります。ここにも「思わざる結果」というテーマが主題になって参ります。アダム・スミスの場合には、利己的行為をしている諸個人が「思わざる結果」として社会的・公共的善を生み出すとなりました。それに対してウェーバーの場合には、プロテスタント的職業人の救済を求める宗教的情熱が「思わざる結果」として近代資本主義を生み出したとなります。なぜならば、現世の仕組みに耐えてただ職業的労働に専念することを通して神の喜びたもう人間になろうとするその努力によって近代世界が生み出され、資本主義が作りだされていった。いったんその資本主義が作りだされてしまうと、はっと気づくと、もういかなる宗教的情熱をも枯れさせてしまうような一方では巨大な生産力、豊かな生活が待っている。その中で人々は人類の最高の段階に達したとうぬぼれるわけだが、しかし他方でできあがってしまった資本主義と官僚制の枠組みは脱ごうとしても脱げないような硬い鋼鉄の枠組みとなって我々を拘束していると、このようにウェーバーは語っているわけですね。

さて、そうすると行為の理論というのは確かに客観的構造論の系譜の理論とは全く逆の全く違った角度から論理を組立ててきたこと

になります。しかし、その全く逆の角度からも「思わざる結果」というパラドックスがやはり出てきます。このウェーバーの「思わざる結果」というパラドックスの使い方はどのような歴史哲学を生んだか、そこに言及しておきましょう。マルクスの方法ではどうだったかというところ、一握りの歴史法則性を認識する知識人が民衆の変革のリーダーになっていく、そして民衆にとって望ましいような公共善を実現するような社会的秩序の設計者となっていくという、エリートと大衆の二重構造の図式が生まれてきたのでした。ウェーバーの場合はどうなるかというところ、歴史は本質的に悲劇だということになりますよね。つまり、歴史と言いますのは、人間が主観的に目的として実現しようと思ったことが絶えず、客観的には「思わざる結果」によって裏切られるという一種のペシミズムによって色濃く特徴づけられているからです。ウェーバーの方法というのは根本的に見てペシスティックですね。

私自身はマルクスの方法に従う研究者として仕事を始めたのですが、次第次第に歳をとるに従いましてこのウェーバーのペシミズムが好きになって参りました。この十年来、ウェーバーに夢中になって、マルクスの方法とこのウェーバーのペシミズムとを突き合わせるというような作業をして参りました。して参りましたが、その挙げ句にウェーバーの方にもいろいろと問題があるということをおぼろげに思わざるを得なくなっております。

それはこういうことです。ウェーバーの言い分からすると、歴史というのは本質的に悲劇だということになります。人間というものは絶えず新しく出てきた問題に対して、新しい理想を抱いてその解決にあたるわけです。ところが解決にあたった理想そのものがその副産物として意図していなかった思わざる構造を生んでしまう。しかもその思わざる構造の方が意図していた目的よりも歴史を決

定してしまう。意図していたのとは別の客観的な構造が、人間の意図を裏切るような形で入れ代わり入れ代わり現れる。人間の営む歴史というのは実はこういう悲劇の過程なのだというわけです。これはウェーバーの中に多分に流れ込んだニーチェという世紀末の哲学者の強い影響であるということが最近の研究の中で次第にわかってきたのです。そうするとこうなりませんでしょうか。そういう悲劇の過程を歩んでいるのだという恐るべき事実におよそ人間は誰しものが耐えていけるのであろうかという問題が浮かんできます。普通の人間は、果たして、人間の生は全体として悲劇なのだということに耐えられるのか。

ニーチェの最初の作品は『悲劇の誕生』という著作ですね。ウェーバー社会学の作品というのはニーチェの『悲劇の誕生』の方法を社会学へと組み換えたようなものなのです。そうだとしますとウェーバーの場合にもどうやら人間の二種類区分が浮かんで来るように思います。それはどういうことかと申しますと、人間の生とか歴史とはそもそも悲劇なのだということをよくわきまえてそれに耐えていけるごく少数の人間と、そういうことに耐えられない多数の人間という二分法です。こういう人間の階層区分がどうしてもウェーバーの社会学の中には入って来ざるを得ません。

ここでは立ち入った話はできませんが、ここにウェーバーの社会学を少しでもかじった方がいらっしゃいますならば、ウェーバーがカリスマという、ちょっと他の社会学者なら思いもつかないようなおそろべきカテゴリーを使用していることにお気づきでしょう。なぜカリスマなどという概念をウェーバーは言うのか。ウェーバー以前の社会学者でカリスマという概念を使った人はいなかったし、ウェーバーが用いたカリスマという概念をそのまま継承して使っているウェーバー以後の社会学者もいません。偉大なウェーバーの

おそろべきカテゴリーとして誰もが敬して遠ざけているというのが、カリスマという概念なのです。このカリスマというのは、今申したような、悲劇に耐えうるような強靱な精神力を持った人間ということです。一般の人間にはそんなことは耐えられないということです。そうしますとウェーバーのペシミズムというのは或る種の危険な社会学的兆候を孕まざるを得ないということに皆さん、お気づきですね。ここでも「思わざる結果」というパラドックスは、社会科学の中に二種類の人間の区分を持ち込んでくる。つまり、人間の歴史が悲劇だということに耐えられるだけの覚悟を持った素晴らしい気力を持ったカリスマ的人間と、とてもそんなことには耐えられず、絶えずどこかに確実なものはないだろうかと救済を求めている多くの不安定な大衆の人間とを分けることになります。確実なものを与える、或いは確実なものはここにあると語る存在として例えば宗教があり、学者がいますね。

ウェーバーの社会学はこうして、社会科学から確実な真理を語ることを禁ずるところまで行きました。「社会科学のおよび社会政策的認識の『客観性』」という有名な論文がありますが、その中でウェーバーはこういうことを述べています。社会科学は巨大な構造を持って確実な真理を語るとしたら、——例えばヘーゲルの体系とか、マルクスの体系というものがありますが、——それはもう科学ではない、それは一つの神学であると、こう言ったわけです。つまり、ウェーバーに言わせると、ヘーゲルとかマルクスという、あの構造論的認識をトータルな歴史的時間性の領域にまで持ち込んだ体系、全時間的経過まで法則として認識できるという、そういう言い方はあれは神学であって科学ではないということになります。科学になしうるのは、ごくごく限られた範囲で一定の目的を設定した場合、その目的を実現する場合の、最も合理的

な方法は何かという程度のことだということです。小さな部分領域についてだけ科学的に厳密に語れるのだということになります。そうするとその他の領域において、つまり自らの人生という時間の流れにおいても、巨大な時間を貫く歴史のうねりということにおいても、まるで先が見えないような不確定状況に人間は絶えずぶつかるんだということになります。それがウェーバーの言い分だと思います。

全く不確定であることについてわかったかのように語ることは虚偽である。ところが、19世紀型の社会科学はしばしば、全く不確定な状況に行き当たるといった問題を切り落としてしまったがゆえに巨大な誇大理論を提供することになってしまった。ですが、ウェーバーはそういいながらそこにカリスマという概念をそれを補完するものとして入れて来るわけです。つまり、全く不確実な一寸先は闇というような状況に、我々は人生においても社会のレヴェルにおいてもぶつかる。そのときにそれを突破していけるのは科学でもなければ宗教でもない。運命を前にしたときのカリスマ的な決断なんだということです。ウェーバーの言い分というのは実はヒットラーの登場を先取りしたものなのだという非難が起こってきたのも或る点では意味なしとしないですね。もちろんウェーバーは1920年に死にましたので、ヒットラーとは何の関係もないんですが、ドイツの社会学の流れの中では、ウェーバーの社会学というのは極めて危険なのであって、一寸先の闇の中に決断を持って飛び込んで行くようなヒットラー型の政治構造を批判するような根拠を体系の中に持っていないのではないかと、と非難されることになりました。

4. 結論——システム論的アプローチとその課題

さて、私は19世紀の社会科学の筋道を駆け足で辿ってきました。実は19世紀の社会科学の行き詰まりということをして前にしてウェーバーは主観性の方向から社会科学を組立て直したともいえるわけですが、その組立て直した社会科学もまた「思わざる結果」の論理を含んでおりまして、ここでもエリートと大衆という二重構造が避けがたいものとして浮かんできたこととなります。もう時間も限られて参りまして、最後の結論についてお話しすべきことになりました。どうやら社会科学は構造論的認識から始まって、行為の理論を辿った。そして行為の理論そのものが、例えば、ヒットラーやファシズムの登場という現実突き当たり、人間の人生や社会構造の歴史が持つ巨大な不確実性に直面してカリスマを持ち出すしかないことになっていった。そこで何とかしてこの不確実性の問題をもう少し確実性の秩序の中に取り込む可能性はないものかという努力が不可避となってゆきました。私の見る限り、タルコット・パーソンズに始まり、ニクラス・ルーマンへと進んでいく現代のシステム論的社会理論というのは、確実性を求めてきた19世紀的社会科学とそれが捨象してきたがゆえに恐るべきものとして人間に復讐している不確実性、この両者を何とかしてもう一度調和させることはできないのか。そういう必死の努力の中から生まれてきたといえるわけです。

必死の努力と申しましたが、そこで私が念頭においているのはタルコット・パーソンズというアメリカの社会学者なんですね。パーソンズの処女作が『社会的行為の構造』と言う1937年の著作で、これは今でも名著と断言していいすぐれた仕事です。その中にこれは多くの社会学者が言及していることですが、「目的のランダム性」という概念が出て参ります。

つまり、諸個人の行為の次元における目的は非常にランダムであるということであり、自然科学の概念を使えば、ハイゼンベルグの言う不確定性原理の世界のことです。目的のランダム性というものを手放しにしていたのでは社会的秩序などというものは出てくるはずがないのである。社会がまがりなりにも秩序を有しているのは、ルールが人々の行為を根本において動機づけているからだと申しまして、パーソンズはそれをやはり宗教改革以来の規範の問題として論じたのであります。

こうしてパーソンズは、ウェーバーの言うほど社会システムは不確実性の復讐のようなもの、つまりファシズムに直面するということが絶えずやってくるというのではなくて、不確実性そのものを確実性と折り合わせていくような自動調整機能をそれなりに持っているのだということを論証しようとした。そういう調整の可能性をアメリカのニューディールによって生み出された体制は実際に作りだしたのだというわけです。そしてパーソンズは社会システムの自己組織性という概念を使いまして、不確実性を或る意味では原材料として使いながらそこから確実性を生み出していく自己組織的な社会システムのことを論じ始めました。その後に出てきたドイツのニクラス・ルーマンはパーソンズをさらに進めました。実はこの両者の間の差異というのは結構、大きいということもあるのですが、ここではそれについては省略致します。ルーマンは自己言及性ですとか、自己制御性ですとか、或いは自然科学の世界で言われているオートポイエシスと言う概念を入れて参ります。システム論というのは自己何とか性ということを使うのが大好きな理論であります。それから私が今、一生懸命勉強しておりますイタリアのメルッチという社会学者は自己再帰性という表現を使っています。

その自己何とか性で表現されている内容は何かと申しますと、絶えず不確実性に直面し

ながら、その不確実性そのものを排除せずにそれを新しい秩序形成の源泉として組み入れていくような、そういうものとして現代の社会は既に出来上がっているということであり、もうここらで話はやめなければなりません。私自身は19世紀社会科学が排除してきたものが、19世紀末から20世紀初頭にかけて、いわば井上さんの最近しきりとおっしゃっている言葉で言えばルサンチマンとして抑えがたく姿を現していると思います。そうした恐るべき不確実性の復讐という難題に直面してシステム論が登場することとなったわけです。その意味で私は今やシステム論的認識をぬきにした社会科学はありえないと考えております。まあミクロ的な生活世界を対象とした日常生活の現象学的社会学は別でしょうが、社会変動などを問題にするマクロ的な社会科学はどう考えてもシステム論の方向を積極的に取り入れるしかないと思っております。

そう思っておりますが、しかし実は私はシステム論に対しまして或る危惧の念を一つ抱いています。と申しますのは、この自己何とか性という言葉の乱発は、ほうっておいても社会は何とかしてくれるんだという、安易な、他人任せの考え方を社会に広げていきかねないと思うからです。いかに自己組織的、自己言及的な組織になったと致しましても、まさしく先程お話したATSの例のように、自己組織的、自己言及的な社会であること自体が人類をとんでもない方向に連れていってしまうかもしれないのであって、ハッと気づいたらもう人類は破滅するしかないというようなこともありうるのではないのか。自己組織性というシステム論のあり方を活かし、学びとりながら、しかしそうも考える必要があるでしょう。システム論の立場を受け入れる以上、我々社会学者もシステムの一部を構成していると言うしか言いようがないのですが、その中であって我々の営みの全体に歯止めをか

けるようなそういう新しい理性が必要となってくるのではないのかと思います。それではそのような新しい歯止めとなるような社会科学の発想というのは一体何だろうか。そういうことを最後に三つばかり指摘して終わりたいと思います。

第一に、今日の私の話の筋道から出て来ることですが、エリートと大衆という二分法の図式というものが、19世紀末から20世紀初頭のウェーバーの社会学まで含めて、それまでの全社会科学の流れの中にみられるということがあります。そうした社会科学の方法それ自体がエリートと大衆という図式を結果として生み出しているということです。社会科学のあり方自体が、エリートが大衆を指導するという図式を根拠づけているわけです。こうした人間の階層的二重性を前提とする社会科学のあり方を何とかして突破していく新しい社会理論を構想しなければならない。かつての組織化された労働者階級の運動に大きな期待をかけたマルクスの社会運動を19世紀型の社会運動とすれば、現在の社会運動というのはフェミニズムでもエコロジーでも、これはいったい何なんだろうというような形のものも含めて、我々の世界に不定型な形で現れています。今のところ、これらは無秩序な状態ですが、そうした新しい社会運動の中からエリートと大衆という階層的二重性を超えていくような可能性がみえてきているんじゃないか、これが第一です。

第二は、歴史的時間性というマルクスの考え方の根底にはヘーゲル以来の人間の歴史を生み出す積極的能動性という思想があります。そのマルクスは例の「フォイエルバッハ・テーゼ」の中でフォイエルバッハの受動性という考えを批判しました。ヘーゲル的な能動性の立場に立つんだということをそこで宣言致します。しかし、そもそもその「フォイエルバッハ・テーゼ」が問題だったのでありまして、フォイエルバッハの受動性の思想こそ

重要だったのだと私は思います。人間に先立って存在している自然の世界について人間が征服できるのだという考えをもう我々は断念しなければならない、そうではなくて人間に先立っている世界の様々な制約を強く意識し、自覚化していくという意味での受動性、或いは受苦性の思想をフォイエルバッハは語っていたのでした。この受苦性というのはライデンデスヴェーゼンで、そのライデンというのは悩みのこと、あのゲーテの『若きウェルテルの悩み』に出てくる悩みのことですね。人間の生の歴史というのは悩みを克服しようとしても克服し切れないし、悩みを否定し切れない。むしろ、悩みがあるからこそ意味があるんだとフォイエルバッハは言いました。マルクスは、初期の『経済学・哲学草稿』ではフォイエルバッハの受苦性の立場を受け入れていたのですが、やがて『ドイツ・イデオロギー』に至ってこの立場を放棄して、むしろヘーゲルの能動性の立場に移行してしまいます。しかし、マルクスによって批判された受苦性のモメントをもう一回積極的に見直した方がよいし、そこから新しい能動性も出てくるということです。つまり、そのような受苦性に基礎づけられた新しい能動性が必要だろうというのが第二点です。

第三は、社会科学において占めるマクロ理論の意味ということです。これまでの何か大きな巨大理論は正しい認識をもたらしたというよりは人々を誤らせてきたのではないかと考えられ始めました。巨大理論が終焉し、マルクス主義も没落してしまったと言われているわけです。これは或る意味で正しいんです。巨大理論を作りあげることで、それでまちがいないんだということになって、一つの新しい神学になるということについては私は拒否しなければならないと思います。しかし、それでも人間というのはこれが正しいらしいという——「正しい」ではなくて、「正しいらしい」ですよ——ものを求めると思います。例

えば、単に或る目的のためにと限定して、郵便局に行くにはどの道を通れば一番近いのかという言い方をすることができます。なぜ郵便局に行かねばならないのかは科学の研究対象から落としてしまう、それはもう科学の扱う問題ではないという言い方があります。ポッパー流のピースミールな問題設定というのがこれですね。或いはマートン流の中範囲の理論というのも同じです。私はこういうやり方というのは社会学者が負わなければならない責任の問題を希薄化していつているという気がしてしょうがない。社会学者はこれが正しいらしいと思ったら、ちょっと大袈裟な言い方をしますと命を賭けてでもそれを主張すべきだと思うんです。そして磔にかけられるかもしれないと言うとこれは大袈裟すぎますが……。しかし、それくらいの覚悟を持って語ることも必要だと思うんです。つまり、あらゆる理論はまちがっているわけです。これはニーチェもウェーバーも言っています。なぜならば時間の経過と共に全ては古くなるからです。そして或る意味では歴史を突破しようと思ったら、それまで正しいものを否定しなければならないわけですから、あらゆる革命的な新しい理論はまちがっているんです。これは誤謬を真実に変えていくようなものです。責任を取るという覚悟をしない

とそういうことはできない。

私が今思うに社会科学の世界で社会学者の語る言葉に次第次第に力がなくなっておきて、小さい専門の領域の中に閉じこもって、まちがいのない確実なことだけ語ろうとする傾向が強まっている。丸山真男さんの言葉で言えば、タコツボ型の研究が広がっているという気がします。その結果、社会学者の中に、自分はまちがったことを言ったかもしれない、しかしその責任を負おうという責任の感覚が希薄化しているんじゃないでしょうか。自然科学の世界ではどうなのでしょう。不確実性の問題を扱うというのは、社会科学の世界においてまちがったことを言ったかもしれない、しかしその責任を負おうという態度を復権させることにつながるだろうと私は思います。責任を避けたような社会科学というのは何のことはない。小さい安全地帯の中で確実なまちがいのないことを言う。まちがいのないことだけ言うのはこれはお役人の答弁ですね。社会科学をやる人はお役人の答弁はもうやめにしましょう、まちがってもいいから勇気を持って語ろう。そういう勇気を持った人々のコミュニケーションの中からしか真実らしいものは浮かんで来ない。そう思うのであります。

本稿は、1992年11月20日に本学に山之内靖教授を招いて行われた文化講演会の記録である。当初の演題は「システム社会の現代的位相」であったが、今回の記録では表記の「システム社会における社会科学の方法」に変更した。本講演会は全学的な行事であったが、企画と立案を社会情報学部のスタッフが進めた経緯もあり本誌に掲載することとなった。

当日の会場には学内外から多くの聴講者が訪れ、社会科学の最先端において起きていることをわかりやすく語って下さる山之内教授のお話に関心入りしていた。本当に内容の濃い文化講演会となった。非常にお忙しい中、遠方までおいで下さり、このように得難い知的刺激を私達に与えて下さった山之内教授には、改めて心から感謝申し上げたい。

なお、講演の開始前に、狩野陽社会情報学部研究委員長からの挨拶と私の講師紹介が、終了後に若干の質疑応答があったが、いずれも省略した。またこの講演会終了後には山之内教授を囲んで「社会科学のゆらぎからゆらぎの社会科学へ」というテーマの研究会（社会情報学部主催）が開催されたが、その記録については他日を期したい。（記 井上芳保）

札幌学院大学

文化講演会

演題 システム社会の現代的位相 (仮題)

講師 山之内 靖 (東京外国語大学教授)

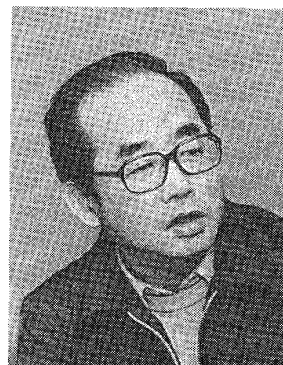
日時 1992年11月20日 (金) 13時半～

場所 札幌学院大学B号館

301番教室

〒069 北海道江別市文京台11番地

☎011-386-8111 (学務課内線3214)



入場料 無料

*講師：やまのうち・やすし (1933年東京生れ
 東京大学大学院博士課程修了 比較経済史)

これまでのマルクス主義の方法によって、われわれは果たして現代文明がもたらす生態系と人類の危機に対処できるのか？。若きマルクスはフォイエルバッハ哲学に強く魅せられたが、人間存在の受苦性という決定的一点についてはついに理解し得なかった。フォイエルバッハにとっての「疎外」とは、人間にだけ許された精神の発達が生物としての有限性を忘れ、感性から切り離されたまま自己増殖する事態だったが、理性の最も厳格な在り方に関わるそのような洞察がヘーゲルとマルクスには乏しかった。個体的所有が実現し、自由時間が拡大し、労働者が消費の王様になる状態の到来を理想とする平田市民社会論への厳しい批判から始まる山之内教授の『現代社会の歴史的位相』は根源的な問題提起に満ちた大著である。また従来、日本の社会科学が真正面から取り上げることを回避してきたウェーバーとニーチェの深い連関とその意義に関わる積極的言及、多くの社会学者が対立的と捉えているハバーマスとルーマンが或る観点からすれば実は同系譜の思想家にすぎぬ事実の指摘、階級のみをベースに現代社会を捉える方法の有効限界を説くシステム社会論、一見ソフトな装いの現代が禁欲的エートスを基底にした抑圧的社会である経緯を説く戦時動員体制論、そしてコジェーヴのヘーゲル研究の変容過程の検証等々。教授の精力的なお仕事はどれもこれも現代日本社会に生きて社会科学に携わる者にとって刺激的なものばかり。くれぐれもお聴き逃しなく。(文責 社会情報学部 井上)

山之内先生の主な業績 —— 近作を中心に

* 著書・論文等

- 1966 『イギリス産業革命の史的分析』（青木書店）
- 1969 『マルクス・エンゲルスの世界史像』（未来社）
- 1973 『社会科学の方法と人間学』（岩波書店）
- 1976-78 「初期マルクスの市民社会像」『現代思想』4-8 ～ 6-1
- 1978-81 「個体的所有範疇の再審」『経済評論』27-11 ～30-3
- 1982a 『現代社会の歴史的位相 —— 疎外論の再構成をめざして』（日本評論社）
- 1982b 「プロテスタンティズムの倫理と帝国主義の精神」岡田編『現代国家の歴史的源流』（東大出版会）：141-165
- 1986a 『社会科学の現在』（未来社）
- 1986b 「社会科学と生物学の間」『未来』242:20-26
- 1987a 「思想の言葉 —— マルクスとニーチェ」『思想』753:1-4
- 1987b 「現代社会と日本的経営」国際シンポジウム報告書『地域研究と社会諸科学』1-26
- 1988a 『19世紀「大不況」期におけるイギリス経済の構造変化 —— コンドラチェフ波動を手掛かりとする実証的研究』文部省科学研究費研究成果報告書60530039
- 1988b 「戦時動員体制の比較史的考察 —— 今日の日本を理解するために」『世界』513:81-100
- 1988c 「歴史学的形象の呪力剥奪 —— 『権力への意志』と『支配の社会学』」『思想』767:5-37
- 1988d 「コミュニケーション的行為は批判の基盤たりうるか —— ハーバースへの質問状」『クリティーク』13:7-21
- 1989a 『ヴィーコとスミス、そしてマルクス —— 木前利秋『トピカと労働の論理』に寄せて』東京外国語大学海外事情研究所報告書49
- 1989b 「アダム・スミスと古代史の知恵」『内田義彦著作集月報』6
- 1989c 「ジンメル・ルネッサンスの位相」『思想』785:4-32
- 1989d 「私家版丸山政治学解題 —— リッターリッヒカイトの問題をめぐる」『みすず』341
- 1989e 「『組織資本主義』か『プロフェッショナルリズムの台頭』か」東京外国語大学教育研究学内特別経費報告書『ヨーロッパ自由主義とその変貌』：1-23
- 1990a 「思想の言葉 —— システム社会と歴史の終焉」『思想』791:1-4
- 1990b 「『第二の産業分水嶺』の社会システム論的考察」日本福祉大学社会科学研究所年報
- 1990c 「大衆民主主義時代の比較社会学 —— 『権力への意志』と『支配の社会学』」東京外国語大学海外事情研究所年報『都市におけるエスニシティと文化』：76-90
- 1991a 「システム社会の現代的位相 上・下」『思想』804:4-35, 805:99-129
- 1991b 「市民社会派の系譜とレギュラシオン理論」海老塚・小倉編『レギュラシオンパラダイム』（青弓社）：212-229
- 1991c 「『デルフィの神託』覚書」田中他編『近代世界の変容』（リプロポート）：227-249
- 1992a 「ニーチェとウェーバー」『思想』815:97-110
- 1992b 「『歴史の終わり』論に漂うシニシズムを超えて」『週刊読書人』1992年5月11日
- 1992c 「戦時動員体制」社会経済史学会編『社会経済史学の課題と展望』（有斐閣）：308-320
- 1992d 「システム社会と歴史の終焉」山之内編『社会科学の方法』（岩波書店）近刊

* 翻訳

- 1987 R. ドーア（永易浩一と共訳）『イギリスの工場、日本の工場』（筑摩書房）
- 1989 K. レーヴィット（上村忠男と共訳）『学問とわれわれの時代の運命』（未来社）