

信賴の倫理学

——和辻哲郎とニクラス・ルーマン——

山下和也

信賴の問題は、現実社会においても、学問の世界においても今日の課題である。日本の哲学では、信賴を主題的に扱った哲学者に和辻哲郎がいる。和辻の『倫理学』は、信賴を扱う倫理学として十分に注目に値すると思われるが、これまではもっぱら「特殊日本的」として批判され、純粹に倫理学的に解釈されることは少なかった。そこで本稿では、やはり信賴を主題的に扱っている社会学者ニクラス・ルーマンの社会システム論との比較において、和辻の信賴論の普遍倫理学的性格を明らかにしたい。ルーマンと和辻の信賴分析を比較し、共通点を明らかにすることで、和辻の分析手法のシステム論的性格を明確化し、同時に、和辻倫理学とルーマンの社会システム論の基本的な発想の類似性を検討する。

そこから社会そのものの可能性の根底としての信賴のあり方を取り出すことで、現代の信賴の問題を考える手がかりともなるであろう。

一 和辻倫理学における信賴

『倫理学』第二章第六節は人間存在における信賴と真実の意義の解明をテーマとし、「信賴とは何を意味するか⁽¹⁾、そして信賴の根拠は何かを問題にしている。そのため、和辻はまず、危急の際に救いを求めるといふ、ごく普通の振る舞いを分析する。救いが求められるのは、そこからの救いが少なくとも救いを求める者によつて期待される相手だけであるから、人は単なる他人にすぎない一般の人を「既に、初めより」(上巻四五九以下)、自分が危急の時には救いの手を差し伸べてくれるものとして信賴しているはずである。人は相互に既にこうした信賴の関係にあるのであって、だからこそ「予め」救いを期待し、またそれに応えようとするこ

ができるのである。

ここから和辻は、道を尋ねること、人ごみを歩くこと、タクシーを使うことなどを例に、日常生活において人が、他人は自分を意図的に害するものでない信頼していることを明らかにする。実際には人は人に危害を加えうるし、事実加えることもあるにもかかわらず、我々は日常的にこういうことをしているのであるから、少なくとも我々が無意識にしろ、このような信頼を日常的に抱き、それに基づいて生活しているのはまちがいない。和辻は、「人間の行為は一般にこのような信頼の上に立っていると云ってよい」（上巻四六二）と断言する。こうした信頼の表現が、それぞれの行為者がかつ「社会的な持場」であり、簡単に言えば、身分や職業など社会におけるその人の役割に他ならない。こうした役割に応じて、我々は一定の行為の仕方を期待し、また、その人がその期待に応えるだろうと信頼するわけである。和辻はそこまで述べていないが、こうした社会的役割の実体を作り出しているのが、まさしくそうした期待であり、信頼であるとすらいえるであろう。

和辻はさらにこうした信頼の根拠を問題にする。信頼を各人の理性意志に基づけることを批判した後、和辻は、信頼の根拠は自分の言葉で言えば「人間存在の理法」である、と言い切る。これは何を意味するか？『倫理学』冒頭で和辻は、まず近代哲学の個人意識の倫理学を批判し、倫理は「人と人との間柄にある」

（上巻二以下）とする。人間の存在は「主體的現実であると共に、既に実践的行為的な連関」（上巻三）であり、個人意識のみを根拠とするものではない。倫理とはこうした行為的連関の一定の仕方の秩序、理法を意味する。そして和辻は、行為的連関による人間の共同存在が、「あらゆる瞬間にその破滅の危険を蔵している」（上巻六）ことから、倫理を既に実現しているが、それでもなお実現され続けるべきものとして、当為を導き出すのである。

ここから和辻は「人間」という熟語の語源的考察を通じて、「世の中」すなわち社会であると同時にその中の個人であり、それゆえに単なる個人でもないし、単なる社会でもないという「人間の二重性格の弁証法的統一」（上巻一二）を明らかにする。和辻によれば、これこそが行為的連関としての人間の「存在」に他ならない。しかも、人間存在のこうした二重構造は、個人が全体の否定であり、全体が個人の否定であって、しかもそれが一つの運動になるという「否定の運動」を本性とする。結果として、独立自存というあり方は個人についても全体すなわち社会についても否定され、「人間存在の根源が否定、そのもの、即ち絶対的否定性であること」（上巻二七）が導き出されるが、この絶対的否定性ほただちに「空」と言い換えられる。個人にしろ社会にしろ、それを成り立たしめているのは、絶対的全体性であるこの空の否定の自己運動に他ならず、これこそが上述した「人間存在の理法」である。この際和辻が、この否定の運動に「根源的な空間性・時間

性」を見て取り、人間存在からの空間、時間の導出を語っているのは、非常に重要である。

今度は「人間存在の理法」がなぜ信頼の根拠になるのかが明らかにされねばならない。そこで和辻が注目するのが、信頼においては否定の運動により分裂した自我が合一へ向かい、しかも「未来の合一」が予め既に現前において（上巻四六六）確実となっているという、信頼の時間的契機である。

「信頼の現象は単に他を信ずるというだけではない。自他の関係に於ける不定の未来に対して予め決定的態度を取ることである。かかることの可能である所以は、人間存在に於いて我々の背負っている過去が同時に我々の目ざして行く未来であるからに他ならない。我々の現前の行為はこの過去と未来との同一に於て行われる。」（上巻四六九）

和辻によれば、行為は「主体の間の働きあい」（上巻四〇四）であり、決して独立した個人の行動ではない。それは間柄において存し、それだけに過去の間柄によって厳密に規定されているのみならず、未来の「可能的な間柄を目ざしている」（上巻四一六）。和辻は行為を個人意識の立場から説明することを抽象として否定し、行為を「人間関係の場面に於いて過去の間柄に規定されつつ未来的な間柄に動き行く運動」（上巻四一八）と定義する。この運動はまさに、絶対的否定性の否定である個人がそれをさらに否定して絶対的否定性へと帰る、つまり「本来性より出でて本来性

に還る」（上巻四七〇）、帰来的運動に他ならない。行為がもつこの時間性は、人間存在の時間性へと基づけられ、それによって未来の先取りが、つまり信頼が可能になる。

和辻は、人間関係が信頼に基づくという解釈を退け、「人間関係は同時に信頼の関係なのであり、人間関係のあるところに同時に信頼が成り立つのである」（上巻四七二）と結論づける。行為による連関である人間の間柄は、未来の間柄の先取と不可分だから、間柄と信頼も表裏一体なのである。その全体が、空の循環的運動である人間存在の理法に基づく。したがって、信頼への裏切りは、人間存在の理法への背反として、「人間存在の最も奥深い奥底から否定せられる」（同上）。逆に、信頼に込め、それに値するように行為することは、「人間存在の真相を起こらしめること」（上巻四七九）として、実践的行為的な真理である「まこと」と呼ばれ、虚偽は信頼の欠如に求められる。最終的に和辻は、「信頼に答え真実を起こらしめることが善であり、この善を起こらしめないことが、即ち信頼を裏切り虚偽を現われしめることが悪である」（上巻四九八）と結論している。しかも、これは人間存在の根底に基づく普遍道徳なのであって、社会によって善悪の規準が異なるように見えるのは、「信頼関係の範囲やその表現の仕方」（上巻五〇九）が社会によって異なり、それに応じて、悪の成り立つ範囲や程度も違っているだけである。和辻倫理学は信頼の倫理学とも呼べるであろう。

二 ルーマンの社会システム論

における信頼

ここではルーマンのオートポイエーシス論的社會システム論が確立した後の主著である『社会システム理論⁽³⁾』における信頼論を中心に論じる。

ルーマンはタルコット・パーソンズの「二重偶然 (Doppelte Kontingenz)」の概念を読み替え、「我々は、二重偶然の問題が行為の可能性の制約に属していることを確保する」(SS149)と宣言する。つまり、二重偶然があるからこそ行為が可能になるとするのである。これは、行為のような社会的なものを個人間の対称的關係とする伝統的な考え方をルーマンが否定するということである。ルーマンによれば、「自己言及的 (selbstreferentiell)」に作動するシステム間の關係の平面で、考えるならば、この關係は「複雑性の縮減」であり、「創発的 (emergent) なシステム」と理解されねばならない (SS154)。この結果が、「個人あるいは行為者のあらゆる実体的な把握の放棄」(SS155) である。

ルーマンは社会をオートポイエーシス・システムとして捉える。ルーマンが考えるオートポイエーシスとは、「それが、みずからがそれから成る構成要素を機能単位としてみずから構成し、これら構成要素のあらゆる關係のうちにこの自己構成への指示を並走させ、よってこうした仕方ですべて自己構成を進行しつつ再産出する」

(SS59) ような自己言及的システムのことである。⁽⁴⁾ このシステムは構成要素産出において完全に自己言及的に閉じており、それ以外の自己規定を許さない。そして、社会システムをオートポイエーシス・システムと見るとき、「それからこの『社会』システムが成る構成要素を産出する、社会システムの基礎的なプロセス」(SS195) がコミュニケーションである。⁽⁵⁾

ルーマンはオートポイエーシス論を社会に適用するため、「出来事 (Ereignis)」をシステムの構成要素として承認し、その「時間化 (Temporalisierung)」について語っている (SS78)。出来事は現在において同時に起きるが、「しかし、以前と以後、過去と未来の分岐として把握されることで、現在は時間となる」⁽⁶⁾。コミュニケーションは出来事であり、それを構成要素とする社会システムもまた時間化されたシステムである。

ルーマンの言うコミュニケーションは、送り手から受け手への情報などの伝達ではない。ルーマンはコミュニケーションを、意味に基づく「選択のプロセス化」(SS394) と定義する。そこで選択されるものは「情報」、「伝達」、「理解」の三つである。つまり、まず送り手によって何が情報となるかが選択され、次にどう伝達されるかが選択され、最後に、情報と伝達の区別に基づいてどう理解されるかが受け手によって選択され、コミュニケーションが成立する。伝達は意図的に生じなくてもよい、さらに「その際、理解は多かれ少なかれ広範な誤解を通常のこととして含む」

(S5196)、「つまり、受け手は送り手を誤解していてもよいということから、情報、伝達、理解の選択の間に因果的な決定関係がないことがわかる。上述した二重偶然はここに起因している。コミュニケーションは決して送り手による所作ではなく、送り手と受け手のどちらにも属していない。結局、コミュニケーションは「創発的な出来事」(同上)として、送り手、受け手の意図にも完全には従わず、自己言及的に連鎖していくことになる。これをルーマンは「人間でなく、コミュニケーションのみがコミュニケーションしうる」⁽⁸⁾と表現する。

実は、社会システム論からいえば、社会を形成するのは人間でなく、コミュニケーション⁽⁹⁾である。人間はそもそも社会には属していないし、社会システムから見てその環境となる。社会システムを含む一切のオートポイエシス・システムは、みずから「システム・環境の差異」を作り出すことによって、成立するのである。ただし、「環境はむしろシステムの同一性の前提」(S5293)であって、環境と無関係にシステムが存在するわけではない。人間は社会に属していないが、人間なしに社会は存在しえないのである。

ルーマンの定義によれば、「期待(Erwartung)」は「所与の意味状況が将来与えることを約束するものを示す」(S5339)。我々は期待によって、既存のものをどの程度未来に向けて一般化できるかを決定しているのである。社会システムの構造は、「一般化

された振る舞いの期待」(S5139)によって定義され、このシステムは、機械や技術の機能といった人間外の事象への期待を含む、多くの期待によって作動している。ルーマンは、「社会的構造は期待構造に他ならない」(S5397)とすら、言い切る。そもそも期待は、可能な意味の全体の中からのより狭い可能性の中間選択であり、それに基づいて実際の個々の意味選択が行われ、コミュニケーションにおける選択も期待に基づく。期待は「満たされることも、失望させられることもできる」(S5363)が、何より重要なのは、その時間的性格である。

「どうしても必要なのは、期待がオートポイエシス的に使用しうること、すなわち継続表象への接近を十分に先行的構造化することである。期待はそこで結果体験を期待の満足として、あるいは期待への失望として、それによって再び先行的に構造化された、さらなる振る舞いの可能性のレパートリーと共に与える。」(同上)

この「先行的構造化」という時間的先取りは、期待がコミュニケーションにおける選択の時間性に基礎づけられることを示している⁽¹⁰⁾。また、ルーマンは先述したように社会に属さない人間に対してさらなる選択のための関係点として役割を果たす期待の「コラージュ」(S5178)として対置する。普通社会的に個人といわれているのは、むしろ人格なのである。

ルーマンによれば、「二重偶然の非常に重要な帰結の一つが信頼あるいは不信の成立である」(S18c)。他者が自分の期待とは異なるように行為でき、しかもその他者が、自分がそのように期待していることを知っているゆえに、そうしうる時、それを恐れでコミュニケーションしなければ、社会システムの形成はほぼ不可能になる。この恐れを乗り越えて社会システムが形成されうるための、「にも拘らず」という戦略(同上)が、信頼と不信に他ならず、「信頼する者は、自分の行為可能性(Handlungspotential)を相当に拡大する」(S18d)。信頼することによって、不確実な前提であるものに基づいて、とりあえず行為やコミュニケーションをすることが可能になるのである。逆に、不信を抱く者も、リスクを回避することができるので、やはり次の行為やコミュニケーションが容易になる。そして、信頼するか、不信を抱くかは、両者の切り替えを含めて偶然的であり、任意でよい。

ここでルーマンが「社会的関係の構築の時間構造と逐次性」(S18f)を強調しているのは、注目に値する。信頼もまた、「先行的構造化」という、期待のもっている時間的性格を受け継いでいるのである。より明確に「信頼を示す者は未来を先取りする」とも述べられている。つまり、信頼とは自分の期待を当てにしたりあらず未来を先取りすることに他ならない。これは最終的に先述した社会システムの時間性に基づくのである。

しかも信頼は、二重偶然による構造に共通な「循環的」で、自分

自身を前提し、確証するという性格」(S18f)をもつ。こうした構造は、自分自身以外の根拠をもつことができないのであり、その意味でまさにオートポイエーシス的といえる。信頼は応えられたことによってより強いものとなり、不信もまた同様である。信頼と不信は、一方で特殊な状況における特殊な事実であるとともに、「普遍的な社会的事実」(同上)でもある。ルーマン自身はそれほど明確に述べていないが、信頼とその裏返しである不信は、二重偶然を伴う一切のコミュニケーションの、さらにはそれから成る社会の基底となっている。

三 比較

和辻とルーマンの信頼論とその背景となる社会理論を比較するならば、以下のことが明らかにになる。まず、和辻もルーマンも、社会が独立した個人から成るという近代の個人主義に明確に反対していること。社会はむしろ行為的連関やコミュニケーションといった関係的な事象から成るというのが、両者に共通する考え方である。実を言うと、社会学や社会心理学において、これは決して珍しい考え方ではない。つまり、和辻倫理学の基本的発想自体は「特殊日本的」などではまったくない。デュルケームやジンメルにも見られる、社会学における一つの思想的流れなのである。和辻の分析の対象が日本社会であるということはあるにせよ、その方法論はとて「日本的」と規定できるものではない。

この際、個人と社会の関係を否定や差異化という動的なプロセスから理解している点も両者に共通といえる。和辻では、社会の否定が個人であり、個人の否定が社会であるという弁証法的否定の関係そのものが空として、つまり否定の運動そのものを本質とするものとして理解されていたし、ルーマンでは、社会システムはオートポイエーシス・システムとして、みずからを、個人を含む自分自身の環境から差異化することによって成立するとされていた⁽¹⁵⁾。しかも、否定の運動も差異化も自己言及的で、それ自身以外の根拠をもたない。差異を作り出しその一方を自として選ぶことは、他方を自でないものとして否定することと云っていいから、ここで和辻とルーマンが言っていることは、ほとんど同じ事態を指していると考えられる。こうしたルーマンとの一致が示すように、総じて、和辻倫理学の方法論は日本的というよりむしろ社会システム論的と規定できよう。

次に、和辻もルーマンも時間との関係において、未来の先取りとして信頼と不信を理解していること。未来は不確定であり、完全な予測はできない。しかし、そこであえて将来成立するであろう関係を先取りし、それに基づいて自分の振る舞いを決定するというのが、両者の考える信頼の本質である。それは、和辻では「人間存在の理法」の、ルーマンでは「社会システム」の時間性に基づけられる。しかも、和辻にしろルーマンにしろ、信頼そのもののもつ無根拠性、任意性に気がついており、その循環的なあり方

を強調している。

最後に、和辻もルーマンも信頼を社会の基盤と見なしていることである。和辻では、信頼関係はほぼ社会関係と等置され、ルーマンでは言外に信頼が社会の可能性の条件とされる。それ自身無根拠である社会は、やはり無根拠で任意的な信頼の上に構築される他ないのである。社会の安定的な存続が信頼の維持にかかっており、現代の社会問題を解決するための有効な手段が社会的信頼の再構築であることは明らかである。和辻とルーマンの信頼論の決定的な違いは、ルーマンが信頼の社会学的分析にとどまるのに対して、和辻が信頼を具体的道徳と結びつけ、信頼に應えることを善、それを裏切ることが悪と規定している点である⁽¹⁶⁾。こうした和辻の信頼の倫理学は、近代的な個人主義の行き詰まりを見れば、今日の倫理学を考える上で、十分に再考される意味があるのではないだろうか。

- (1) 和辻哲郎『倫理学』上巻、岩波書店、一九三七年、四五八頁。以下上巻と略記。引用に際し、旧かな、旧字体は現代的に改めた。
- (2) 和辻は、ヨーロッパの道徳が「普遍的道徳」を称することを批判しつつ、「国民的道徳」としてのみ具体的でありうる「普遍的道徳」を主張する。和辻哲郎『普遍的道徳と国民的道徳』（和辻哲郎全集、第三巻、岩波書店、一九九一年）、一六二―一七六頁を参照。
- (3) Luhmann, Niklas: Soziale Systeme. Ein Grundriss einer allgemeinen Theorie, 7. Aufl. Frankfurt am Main, 1999. 以下

SSと略記。

- (4) 実は、河本英夫が指摘しているように、「オートボイエーシス」と「自己言及」は厳密には区別されるべき概念なのであるが、河本英夫『オートボイエーシス―第三世代システム―』（青土社、一九九五年、二六三頁を参照）。

- (5) 残念ながら、ルーマンのこうした表現は相当にスリリーディングであり、システムと構成素は対象的に区別されるべきで、社会システムの構成素がコミュニケーションであるとしても、社会システムがコミュニケーションという構成素から成るとするのは、厳密には誤りである。山下和也『オートボイエーシスの世界―新しい世界の見方―』（近代文芸社、二〇〇四年、二一〇頁を参照）。

- (6) Luhmann, Niklas: Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt am Main, 1997, S. 53.

- (7) 「人間」あるいは人間の志向的意識は、「コミュニケーションの創始者」から主語にならない。」Kneer, Georg/Nesseh, Armin: Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme: eine Einführung, 4. unveränd. Aufl., München, 2000, S. 68f.

- (8) Luhmann: Die Gesellschaft der Gesellschaft, S. 105.

- (9) ルーマンは明確に「社会は具体的な人間から、人間間の関係から成る」とする見方を否定する。Luhmann: Die Gesellschaft der Gesellschaft, S. 24.

- (10) ただし「心理的な意味ではなく」。Vgl. Wittenbecher, Iris: Verstehen ohne zu verstehen: soziologische Systemtheorie und Hermeneutik in vergleichender Differenz, Wiesbaden, 1999, S. 95.

- (11) Vgl. SS70f.

- (12) 傍線部は原文イタリック。以下同じ。

- (13) Luhmann, Niklas: Vertrauen. Ein Mechanismus der

- Reduktion der Komplexität, Stuttgart, 1968 S. 7.

- (14) 米谷匡史「解説」（米谷匡史編『和辻哲郎『人間存在の倫理学』燈影社、二〇〇〇年）二八五頁以下を参照。

- (15) このため、和辻倫理学はしばしば「全体への個人の埋没を批判されたし」ルーマンの社会システム論は「反人間主義（Antihumanismus）」と言われた。もちろん、いずれも妥当ではない。Vgl. Dzierwas, Ralf: Der Mensch ein Konglomerat autopoietischer Systeme? In: Krawietz, Werner/Welker, Michael (Hrsg.): Kritik der Theorie sozialer Systeme: Auseinandersetzungen mit Luhmanns Hauptwerk, 2. Aufl., Frankfurt am Main, 1992, S. 113f.

- (16) ルーマンは「道徳は、その下で諸人格が相互に、また自分自身を尊敬あるいは軽蔑しうる諸制約を指示する」としているが、その具体的内容には踏み込まない。SS121. ただし、ルーマンが「規範（Norm）」を期待に基づいていることは、注目に値する。Vgl. Luhmann, Niklas: Das Recht der Gesellschaft, Frankfurt am Main, 1993, S. 32

(やました・かずや) システム論（摂南大学非常勤講師）