

# 社会学的基礎概念としての自由

数土 直紀

社会の中にある個人は、自由であったり、自由でなかったりする、と一般には考えられている。しかし、ある個人が「自由である」とはどのようなことであり、そしてどのようなときに「自由である」ことが可能になるのだろうか。自由という語が日常において自明のものとして用いられるために、とりわけ社会理論研究においては、自由についてこのような反省的な問い掛けがなされることはほとんどない。しかし、この自由という概念は様々な問題を含んでおり、反省的に検討することは社会理論にとって有意義な作業となる。この論考で試みられることは、行為者が事実として「自由である」とことと個々の行為者の主観を超えて「社会がある」ということが等根源的な事態である、ということの解明である。このことを明らかにするために、まず行為者が「自由である」ということが「他者が存在する」という基本的前提の下で可能になっていることを論じる。そして、行為者が「自由である」ことを可能にする「他者」があるために、各行為者の自由にならない行為結果が必然的に産出されてしまうことを論じる。これらのことが一貫した論理枠組みによって説明されるとき、社会がなぜ個人によって創成されながら行為者の主観を超えてあるのかが明確に理解されるようになるだろう。そして、この作業は、近年、社会理論の領野において問題になっている対立する諸方法論（方法論的個人主義対方法論的集合主義、主観主義対客観主義など）の統合という問題に対して、一つの解答を与えるはずだ。

## 1 「自由である」ことの困難

この論考では、「自由」という概念について論を展開してみたい。自由という語が社会体制の説明にしばしば引用され、人々に当たり前のように用いられる一方、一般には自覚されないにもかかわらず、「自由」という概念には様々な重要な問題が含まれているからだ。そして、「自由」という概念を扱うことで、個人と社会の微妙な関係について簡単な見取図を与えること、諸方法論の折衷とは異なる、個人と社会の関係に関する一貫した説明枠組みを明らかにすること、こうしたことが可能になると論者は考

えている。

従来の社会理論は、説明の準拠点として個人を採るか、社会を採るかで、大きく二つに分けられてきた（方法論的個人主義対方法論的集合主義、主観主義対客観主義など）。しかし、自由の概念を検討することで、両者の間に因果関係を想定するのではなく、統一的に説明する枠組みが与えられる。つまり、「自由」を社会理論の基礎概念に置くことにより、'80年代以降の社会理論研究において問題にされている、対立する諸理論の統合<sup>(1)</sup>ということについても簡潔な解答を与えることができる。

自由を問題として扱うことの手始めとして、

ある個人が「自由である」と言えるためには何が前提とされていないかという、いわば「自由である」ための基本的前提を問うてみたい。どのような状態であればある個人を「自由である」と言えるのかを反省的に検討することは、自由を問題として扱う上で決して避けることのできない路である。なぜなら、「自由である」ことの適切な概念化に失敗したとき、「ある個人は「自由である」という命題は意味を失うか、あるいは誤りとして棄却せざるをえないからだ。そこで、まず、日常的な用法における自由の語義に従う限り、「自由」という概念がある種の論理的な困難に逢着し、有意味な概念として扱えないことを明らかにしようと思う。このことにより、自由が我々にとって決して自明な概念ではありえないことを示すことができるはずだ。その上で、「自由である」という言明に現実感を付与する隠された基本的前提を明らかにし、「社会」との関連において「自由」を有意味に概念化することを試みたい。

ある個人が「自由である」ためには、その個人によってある振る舞いがなされるまで、その振る舞いの生起が不確定でなければならない、と考えられている。この語義に従えば、もしその個人の振る舞いが振る舞いとして現れる前に既に生起することが決定されているのだとしたら、その個人を、少なくともその振る舞いについて、「自由である」とは見做せない。例えば、ある個人の「手紙を書く」という行為がその個人の自由の顕現であるためには、その個人によって「手紙を書く」こと以外に、「本を読む」ことも、「テレビを見る」ことも可能でなければならない。その個人が、「手紙を書く」か、あるいは「本を読む」か、不確定であったにもかかわらず、「手紙を書く」ことを選択したからこそ、その個人は自由を行使したと見做すこと

ができる。仮に、その個人が、その時、その場で、「手紙を書く」ことしか許されていないとするなら、つまり、その個人の振る舞いが予め決定されていたとしたなら、その個人を「自由である」とは言わないだろう<sup>(2)</sup>。

しかし、どのような振る舞いが生起するのかが予め決定されていないければ、その個人を「自由である」と見做してもよい、というわけではない。つまり、ある個人の振る舞いが偶有的であることとある個人が「自由である」こととは決して同じ意味ではない。その個人の振る舞いが具体的に振る舞いとして現れるまでは不確定なものとしてあることは、確かにその個人が「自由である」ための必要条件として把握されている。しかし、これは「自由である」ための十分条件だとは考えられていない。極端な話、投げられたコインは、実際に地に着くまでは、表が上になるか、裏が上になるか、決定されていない。しかし、どちらが上になるか予め決定されていないことでもって、そのコインは「自由である」とは言わないだろう。ある個人が「自由である」ためには、振る舞いが予め決定されていないだけでなく、その振る舞いを担う個人にそれ以上の何かが必要とされている、と考えられている。

ある個人が「自由である」ためには、その個人が自身の担う振る舞いを自身で決定していなければならない。これが「自由である」ことの一般的な了解になっているだろう。ある個人は、自身が介入しなければ別の振る舞いが生じたにもかかわらず、自身が介入することである特定の振る舞いを実現させる能力を有している場合に、「自由」なのである。したがって、自由な個人とは、ある意味で、自然に抗する存在である<sup>(3)</sup>。もし、まったくランダムに個人の振る舞いが生起するなら（まったくランダムである

とは結果が不確定であることを意味する)、その個人が毎夜10時に必ず手紙を書くことなどまったくありそうもないことなる。しかし、自由な個人は、このようなありそうもないことを実現させる能力を持っている<sup>(4)</sup>。そして、この能力こそが、個人が「自由である」ことを可能ならしめている。つまり、ある個人が「自由である」とは、生起する振る舞いが不確定であると同時に、その不確定性がその個人に任意に制御されうるようなものであることを意味する、と考えられている。

したがって、ある個人が「自由である」かないかを明らかにするためには、どのような振る舞いをなすかということがその個人によって決定されているかいないかを明らかにすればよい、ということになる。自身の不確定的な振る舞いを確定できる能力を保持してはじめて、その個人は「自由である」ことを認められるからだ。そして、個人の自身の振る舞いを決定する作用を意志と定義すれば（この定義は、意志の日常的な語感とそれほど相違しないはずである）、その個人が「自由である」かないかの区別は、その個人の意志に準拠してのみ明らかにされることが分かる。つまり、個人が自由意志にもとづいて自身の行為を選択するとき、そしてその個人の自由意志がなければその行為が選択されなかったとき、その個人は、少なくともその行為選択に関しては、自由を行使していたことになる。したがって、一般には、個人の自由意志の在／不在が、その個人が「自由である」かないかの決定的な指標になる。

しかし、個人が「自由である」ことの指標を個人の自由意志の在／不在に求めた瞬間に、ある個人が「自由である」ということを厳密な意味で検証することが不可能になる。なぜなら、行為を決定する意志を行為をめぐる他の諸要因

から独立して抽出することができないからだ。例えば、私は、今ここで、確かに私の意志にもとづいて手紙を書いているのだ、としよう。したがって、私は「手紙を書く」ことに関して自由なのだ、としよう。しかし、もしかすると、それはまったくの錯覚かもしれない。そして、その可能性を否定することはできない。目に見えない超人的な力（例えば運命といったようなもの）が私に作用して私に手紙を書かしめ、しかもそれがあたかも私の意志でなされているかのように錯覚させているのかもしれない。したがって、私は、私自身は「自由である」と思っているにもかかわらず、実は自由でないのかもしれない。しかも、この仮説は反証されない。意志が他のもの（例えば運命といったもの）から独立して抽出されるような対象物でないために、意志が不在であれば本当に手紙を書かなかったのかどうかを検証することができないからだ。手紙を書くことを意志することを止めて、それで手紙を書くという行為が中断されたとしても、今度は、運命が意志にそのように作用したのだ、という説明の前に、その反証が覆されてしまう<sup>(5)</sup>。しかし、だからといって、今度はそのような超人的な力、運命を自由意志から分離して扱うことができないために、すべては運命に決せられていると断言することもできない。

このような問題が生じるのは、自由意志の概念が実的な根拠を欠いているからである。「ある個人が「自由である」という事実が個人の自由意志の在／不在に準拠してのみ明らかにされるとするなら、「ある個人が「自由である」という主張が反証不可能であるが故に、その主張は原理的には無意味なものになっている。ある個人が「自由である」ことを検証する厳密な方法がないということは、ある個人を「自由で

ある」と見做してもよいし、見做さなくてもよいことになるからだ。ある個人は「自由でない」と主張しても、それを反証する決定的な事実がないのだから、その主張を誤りとして退けることはできない<sup>(6)</sup>。もちろん、ある個人は「自由である」と主張しても、それを反証する決定的な事実もないのだから、その主張を退けることもできない。しかし、確かにいずれの主張も退けることができないけれども、そうであるが故に、いずれの主張も意味を持たない。先に検討した「自由」の語義に従う限り、「自由」は有意味な概念足りえない。

にもかかわらず、我々は、宗教的に達観した者を別にすれば、絶対的な力（例えば、運命）によって社会のすべての事象を説明させようなどとはあまり考えない。やはり、人々は、各個人は何らかの程度において「自由である」のだ、と思っている。これは、人々には自覚はされていないものの、「自由である」ということの方に現実感を抱かさせるような基本的前提（世界観）を我々が分け持っているからだと考えられる。そして、実は、問題はこの隠された基本的前提なのである。

論者は、社会理論の可能性を考える上で、自由を問うという作業が必須であると考え。しかし、自由を問う作業の意義は、個人の行為選択をその個人の意志に還元して説明することには求められない。少なくとも「自由である」ことを個人の意志に還元して考える限り、ある個人が「自由である」かないか、という問題は、疑似問題として棄却せざるをえない。その個人が自身を自由な存在として規定すればその個人は自由でしかないし、その個人が自身を不自由な存在として規定すればその個人は不自由でしかない。各個人の自己規定に反駁を加える根拠がないからだ。しかし、「自由である」と考え

ることに「不自由」であると考えることにともに等しく根拠がないのだとするならば、なぜ人は運命によって全てを説明させることに非現実性を感じるのだろうか。そして、なぜ私の振る舞いが私の意志によって決定されているという感覚を抱くのだろうか。実はこのことの理由の内に、「自由」が社会学的基礎概念として彫塑される可能性が秘められている。

## 2 「自由である」と他者

自由をめぐる問題を問題として適切に扱えるようにするためには、「自由」の概念を適切に明確化し、「自由である」ことに現実感を付与している機制を明らかにする必要がある。「自由」の概念をそれとして適切に有意味化する隠された基本的前提を明らかにすることで、先に確認したアポリアがどのように隠蔽され、なぜ「自由」という概念が日常生活において齟齬なく行き交っているのかが明らかにされるからだ。しかし、予め指摘しておきたいのだが、自由を問題として扱うことがここでの最終目的なのではない。実は、自由を問うことが社会を問うことであるが故に、あえてここで自由を問題として扱おうと思っている。自由は、通常の見解と相違して、「自由である」かないかを問われる、当該の個人にのみ関与する問題ではない。ある個人が「自由である」かないかを問う問題は、実は理論が対象とすべき社会をどのようなものとして把握しているのか、という含意を持つ限りにおいて、社会に関与する問題でもある。それ故、自由は、社会の構成を考える上で、欠かすことのできない必須の理論対象なのである。そこで「自由」と「社会」との関係の解明が論の目的であることを意識しつつ、論を展開していこう。

ある個人が「自由である」かないか、という問題が当該の個人の意志に還元されて考察される限り、問題を疑似問題として棄却せざるをえない。個人の意志に還元して自由の問題を考える限り、「自由である」かないかは自己確信のありように帰着されるほかないからだ。

しかし、次のように考えてみよう。ある社会において、「自由である」ないかが問題にされるような個人は唯一人なのだろうか。当然、「自由である」かないかを問題にされるような個人は多数存在する、ということが想像される。そして、各個人は、「人間である」という限りにおいて、各々に多様な存在ではあるけれども、基本的には等質であることも予想される。実は、「自由である」かないかを問題にされているような当該の個人以外に、その個人と同等な資格でもって他者が存在すること、これが「自由である」ことに現実感を付与する基本的前提なのである。このような他者の存在を問題の前提におくことで、自由を論じる視野が劇的に変容する様子を簡単にみてみよう<sup>(7)</sup>。

まず、基本的前提として置かれている他者がどのようなものであるかを簡単に叙述しておく必要があるだろう。前提に置かれる他者は、私にとっては偶有的な存在としてある（ただし、偶有的であることと「自由である」こととはイコールではない）。つまり、他者の行為は、誰が決定しているかは分からないけれども、少なくとも私によっては確定できないような不確定性を有している。例えば、ある他者がいて、その他者が部屋の中に閉じ籠もっている、としよう。このとき、その他者は、部屋の中で、「手紙を書いている」かもしれないし、「本を読んでいる」かもしれないし、あるいは「寝ている」かもしれない。確かに、その他者は部屋の中で何かをしているのであろうが、しかしその他者

が実際に何をしているかは、私にとっては不確定的なものとしてある。もちろん、部屋の中を覗いてみれば、例えばその他者は「手紙を書いている」のだ、ということが明らかにされるかもしれない。それでもこの先十分後、その他者がなお手紙を書き続けているかは、少なくとも私には、分からない。簡単に言ってしまうと、前提に置かれている他者は振る舞いの私による決定を逃れる存在なのである。

そして、このような他者は「自由である」と見做される。当然、その他者は、あらゆるものの制約から、そしてあらゆる作用から「自由である」わけではない。しかし、その他者は少なくとも私に対しては自由なものとして現れる。したがって、仮に他者が「自由である」にしても、この事実は、私の存在に依拠しており、私の存在がなければ無化してしまうような自由である。他者の振る舞いが私にとっては不確定的であるからこそ、かつそれが私の意志とは異なる作用によって決定されていることを私が意識せざるをえないからこそ、その他者は少なくとも私に対しては「自由である」。あるいは、他者が私に対して「自由である」ということをいいかえれば、他者は少なくとも私に対して自由な何ものかが存在することを示唆する、ということになる。他者は、私に対して自由な何ものかの表象なのである。私自身が「自由である」かどうかを明らかにすることはできないけれども、他者がある限り、少なくとも「私から独立した自由な存在がどこかにある」ということは言える。

もちろん、ある個人にとって「他者は「自由である」ということが言えても、そのある個人自身が「自由である」かどうかはまた別の問題である。その限りで、問いは依然として宙に吊られたままで、答えを持つ問題として資格づ

けられていない。しかし、ここで注意すべき事実は、私と他者とは相互的な存在である、ということが既に基本的前提の内に含意されていることだ。私の視座に現れる他者にとって、他者は、当然、自分のことではない。彼にとっての他者とは、この私のことである。つまり、視座の移動に応じて、誰が他者なのか、ということが変わる。仮に世界に手紙を書いている個人と本を読んでいる個人との二人しか存在しないとしよう。手紙を書いている個人を「私」だとすれば、「私」にとって本を読んでいる個人が「他者」なのである。逆に、本を読んでいる個人を「私」だとすれば、「私」にとって手紙を書いている個人が「他者」なのである。どの個人をとっても必ず他者が存在する<sup>(8)</sup>。

そのため、どの個人も、少なくともその個人に他者として現れるような個人によって「自由である」ことを意識される。また、どの個人をとっても必ず他者が存在するのだから、全ての個人が何らかの意味で「自由である」ことを意識される。なぜなら、どの個人も、その個人に対して他者として現れる個人の視座を取れば、他者であるからだ。そして、基本的前提の相互性から、ある個人にとって他者として現れるような存在は「自由である」と意識されることを、私は意識できる。つまり、私は、他者に対して他者と現れるが故に、自由な存在であることを自覚できる<sup>(9)</sup>。

上述の議論から、次のような意外な結論を引き出される。私が「自由である」ことが可能なのは、私の振る舞いを不確定なものと見做し、かつ自身によってはそれを決定できないと見做す、他者が存在するからなのだとすれば、強く言えば、私はこのような他者を前にしては「自由である」ほかない。仮に私が何ものかに従うことで振る舞いを確定していたとしても、この

事態に変わりはない。その何ものかが他者にとって不確定なものである限り、その何ものかに従うこともまた私の自由の顕現なのである。つまり、「自由である」ことに現実感を付与する基本的前提としての「他者」を先取ると、今度は、個人は、意識に関係なく、「自由である」ほかない。

自由を意志によらずに明らかにできることを明らかにした。というよりも、自由を意志によって定義できないことを明らかにした。ある個人が「自由である」ことを確認するために必要とされるのは、意志ではなく、他者の存在である<sup>(10)</sup>。もちろん、自由意志が存在しない、と言っているのではない。しかし、自由意志をある個人が「自由である」ことの効果として見做すことはできても、その在／不在でもって「自由である」かないかを判断するような規準として用いることには原理的な困難がある。「自由である」かないかは、我々の感覚に相違して、個人の意志の問題ではないし、個人の内面に準拠することで明らかにできる問題でもない。自由は、意識の上に現れる何かではなく、意識と独立してある、いわば事実なのである。

「自由である」ことを可能にする基本的前提を追いかけて、最後に「自由」の概念を拡張した。しかし、このような自由の概念化の仕方は、奇異に受け取られるかもしれない。自由の概念は、日常においては、もっと多義的であり、規範的な側面を持っているからだ。しかし、それだからこそ、事実的な側面と規範的な側面とが矛盾した概念になってきた。ここでは、あえて自由を事実的な側面に限定して捉えることで、自由の概念を一貫させたいと思う。

### 3 行為意図と行為結果

個人が「自由である」かないかは、顕在的にであれ潜在的にであれ、社会理論の一つの争点となりうる。それ故、自由という問題を特に扱っているわけだが、しかし、自由を問題として扱う仕方に関心をつけないといけない。社会に直接に関与する個人を「自由である」と考えるか「自由でない」と考えるかは、社会の全体像を把握する方法論として何を採用するかの分岐点になってきた。個人を「自由である」と考えれば、通常理解では、社会はそういった自由な個人に創成されているのだ、ということになり、いわば方法論的個人主義の立場に立つことになる<sup>(11)</sup>。しかし、ここで明らかにしたいことは、そのような結論ではない。ここで明らかにしたいことは、逆に、個人は「自由である」、という事実が、各個人の恣意を超えた社会的事実を産出する、ということである。つまり、個人が「自由である」と個人を超出した「社会がある」とは等根源的な事実である、ということを示したい。

とりあえず「自由である」と「社会がある」との等根源性の解明に先立って、解明に必要とされる幾つかの準備作業を行いたい。ここまで確認したことは、いかなる個人も、他者の存在を前提にする限り、「自由である」ということであった。そして、社会の内に在る個人は、どの個人をとっても、他者の前に在ることについても確認した。そして、このことの帰結として、どの個人をとっても、私が「自由である」ように、他者も「自由である」こと、自由は私と他者との間で相互化されていること、これらのことが導かれる。なぜなら、私は他者を前にして「自由である」けれども、その他者

も私（という他者）を前にして「自由である」からだ。行為を選択することについて（事実として）自由な個人を行為者と定義することによろう。そして、他者の存在を暗黙の内に前提とする限り「自由である」ことは各行為者間で相互化されている、という事実が引き起こす一連の諸問題<sup>(12)</sup>に関して簡単に整理を加えておきたい。

行為者はどの行為を選択するかについては（他者に対して）「自由である」けれども、このことはその行為者が自身の予期する行為結果を引き起こしうることと同義ではない。例えば、ある行為者が手紙を書いているとしよう。しかし、その行為者の書いているものが日記でなく手紙であるのは、それが手紙として配達され、手紙として人に読まれること、こうした一連のことを、仮に暗黙の内にであれ、その行為者が予期しているからである。だが、その行為者の予期は確実に満たされるとは限らない。なぜなら、それを手紙として配達する行為者、それを手紙として読む行為者、彼らもまた「自由である」行為者であるからだ。彼らもまた「自由である」以上、彼らは、それを配達することを拒否ことができるし、読む前に捨ててしまうこともできる。つまり、確かにその行為者は手紙を書いているけれども、その行為者が手紙を書くということで期待している諸々のことが実現されるとは限らない。行為者は、行為を選択できても、予期する行為結果を確実に導出することができない。

行為者が行為選択を決定できても行為結果を決定できないのは、行為者の視野に自身とは異なる「自由である」行為者がいるからである。自由が各行為者間で相互化されている限り、行為者は自身の予期が自由な他者に裏切られる可能性を否定することができない。他者の振る舞

いは、私にとっては（原理的には）不確定的なものとしてあるからだ。それ故、行為者は、行為結果を自身の選択に対応させて操縦することが（少なくとも原理的には）できない<sup>(13)</sup>。そして、このような他者は、行為者が「自由である」限り存在することを確認しておいた。行為者が「自由である」ことは、行為者が行為結果を操縦できないことと同義である。行為者が「自由である」ことが、通例、自身の望む行為結果を実現できることと同義に見做されがちである。しかし、行為選択することと自身が予期する行為結果を実現することとは全く別のことであるから、両者を同じものとして見做すことは誤りである。そして、これは自由な個人と社会の関係とを考える際には注意すべき事実になる。

「自由である」行為者にとって行為結果が（少なくとも原理的には）操縦不能であるという事実は、行為者と行為との関係に大きく作用している。この事実は、行為は確かに行為者に選択されるけれども、ある行為がその行為である理由のすべてを特定の行為者に帰属させることの誤りを示唆しているからだ。ある行為が結果としてその行為であるのは、私と他者との間でその行為がそのようなものとして行き交ったからにはほかならない。そして、行為者は、他者の振る舞いを予め決定できないのだから、その行為が結果としてその行為である事実も決定できない。したがって、行為の組成の内、行為意図と行為結果は別々に分けて考える必要が生じる。他者を経由せず直接に予期に明らかにされるのが行為意図であり、他者を経由し反省的に明らかにされるのが行為結果である<sup>(14)</sup>。行為結果は、行為を反省的に捉え、意味的に同定することで現れるのだが、行為意図と一致することも一致しないこともありえる。例えば、手

紙を書こうとすることと手紙が書かれたという事実は、独立のものとして把握できる。この場合、手紙を書こうとすることが行為意図であり、手紙が書かれたという事実認識が行為結果である。ただし、行為意図と行為結果は、行為の異なる二側面として分けて考えることはできても、個々独立のものとして考えることはできない。それは、同じ行為の表裏なのである。

行為意図が主観的であるのは、行為が他者を前にして選択されるからである。ある行為にその行為としての意味的な同一性を与える背景が他者という「自由である」行為者によって覆されうるからこそ、その背景が意図（あるいは予期）といった主観的な領域に属していたことが明らかにされる。私が相手に読んでもらうことを前提にして手紙を書いているとき、実はその一方で相手はその手紙を読むかどうか本当は分からないからこそ、その前提を私の意図として了解することが可能になる。もし、行為意図と行為結果が常に一致するのだとすると、主観と客観とを分け隔てる境界がなく、世界は私の夢に等置される。つまり、世界から切り離された主観的な領域があって行為者が「自由である」ことが可能になるのではなく、逆に、行為者が他者を前にして「自由である」からこそ、行為者に意図（あるいは予期）といった主観的な領域が与えられる。行為者は、他者の前にあるが故に、世界から独立した意志を持っているものとして「私」の存在を自覚する。

上述のことから、行為者は、事実として「自由である」のに、「自由でない」と意識することの理由が明らかにされる。行為者は「自由である」、ということの帰結として与えられる意図（あるいは予期）といった主観的な領域は、それが実際の結果と一致しないかもしれないという可能性に存立を支えられていた。つまり、

意図（あるいは予期）によって結果を完全に制御することは、意図（あるいは予期）が意図（あるいは予期）である限り、不可能なのである。である以上、行為者は、意識においては、一般的に「自由である」ことはない。事実として「自由である」ことは、同時に、意識においては自由でないかもしれないという可能性を含意している。もちろん、意識においても「自由である」ことがどのようにして可能になるのか、ということの問題にすることはできる。実際に、これは、法哲学や道徳哲学の領域で問題にされていることである<sup>(15)</sup>。しかし、ここではこのことに関する検討は避け、「自由である」ことと「社会がある」こととの関係に焦点をあてることにしよう。

ここまでの議論を簡単にまとめておこう。ある個人に対して他者と現れるような個人の存在を前提におくと、幾つかの興味深い言明を引き出すことができた。行為者は、事実として「自由である」一方、意識においては自由でないかもしれない。また、行為を行為として把握するとき、異なる二側面から行為を把握することができる。意図に準拠して行為を行為として捉えることができるし、結果に準拠して行為を行為として捉えることができる。そして、意図に準拠した場合の行為の意味（行為意図）と、結果に準拠した場合の行為の意味（行為結果）とは、異なりえる。行為意図と行為結果とを分けて考えることで、行為者は行為意図に対しては「自由である」が、行為結果に対しては自由でない、と言うこともできる（だからこそ、行為者は不自由であることを意識できる<sup>(16)</sup>）。そして、これらのことが確認されたなら、「自由である」ことと「社会がある」ことの等根源性を論じるための準備作業が完了したことになる。

#### 4 「自由である」と「社会がある」

最終節では、自由を問う作業が社会理論に対して持つ含意を明らかにしようと思う。自由を問うことそれ自体も十分に興味深い、それ以上に、自由をめぐる問題が社会理論に対して持つ含意が興味深い。そして、このことを明らかにすることがこの論考の最終目標となる。確かに、自由を問う作業は「自由である」ことを問われる諸個人の問題であるけれども、そこに限定されてはならない。この作業は、自由が社会理論の基礎概念であることを確認し、社会そのものを問う作業にまで展開される必要がある。そうでなくとも、自由を問う作業が社会そのものの成り立ちを問うる作業なのだ、ということが論を展開する者によってどこかで自覚されていなければならない。そこで、自由を問う作業と社会理論との関係を明らかにしうる手掛かりとして、行為の組成をめぐる問題に焦点をあててみよう。社会は、個々の行為の内に既に与えられていることを示すのに好都合だからだ。

行為は、行為意図と行為結果とに分けて考えることができる。しかも、この行為意図と行為結果は、一個の行為の表裏をなしており、複数の個人が同時に在る場においては（つまり、どの個人をとっても他者が存在するような場においては）、一般的に在ることを想定できる。このことは、行為を行為として説明するとき、意図に準拠することが不可欠であるにもかかわらず、意図にのみ還元して説明し尽くすことのできない、諸々の主観が関与する公共性を想定することの必要性を意味している<sup>(17)</sup>。行為は、いわば行為者の主観を超出したものとしてもある。そして、このことは、行為者が「自由である」ことと矛盾しない。逆に、これは、行為者

が「自由である」ことの必然的な帰結なのである。行為者が「自由である」からこそ、その行為を選択した当該の行為者の意図によっては説明し尽くすことのできない、いわば行為の（私と他者とが同時に関与するという意味での）公共的領域としての行為結果が産出され、行為の内に既に主観と対置されるところの公共性を見出すことができる<sup>(18)</sup>。

諸個人が単に集まるだけでは、社会は成立しない。社会が、各行為者の思惟を超えた外的な事実として、また自身の思惑に関係なく存立する一個の全体として、行為者に立ち現れるのは、行為意図と行為結果が区別されるからである。つまり、自由な諸個人が各々の意図に従って行為選択を行うとき、行為結果を通じて社会が成立する。

公共性を有した行為結果を通じて行為が行為として認定される時、行為は、私の意図とはとりあえず独立に、私と他者との関係の中で理解され、既に社会性を付与されている。私の行為が「手紙を書いたのだ」と結果を通じて理解されるのは、私の行為が「手紙を書く」ということを成り立たしめる様々な要件（配達手段の有無、受取人の有無など）を結果として充足していたからだ。これらは、「自由である」他者が関与している限り、私にとって操作の対象の外に在る。つまり、結果が私の具体的な行為とそれに関与する他者の具体的な行為との関係の中で意味的に同定されること、私の意図を超えた諸々の前提の中で意味的に同定されること、これらが行為に付与される社会性なのである。そして、行為に社会性を付与せざるをえないのは、基本的前提としての他者を取捨する限り、行為が意図に還元できない公共性を行為の組成の内に既に含んでいるからである<sup>(19)</sup>。

「自由である」ことと「社会がある」ことが

結びつくのは、基本的前提としての他者を共有しているからである。行為は、他者の存在を前提にして構成されている。私の行為を「不確定的なるものの確定」と見做す他者が、「私が行為を選択する」という概念を有意味なもの足らしめている。つまり、ある行為が私の行為であるのは、その行為を私の行為として私に帰属させる他者が存在するからなのである。他者の存在しない私一人だけの世界においては、「私は「自由である」という言明は、仮に可能だったとしても、意味を持たない。そして、この事実が、行為者をして「自由である」ということと、行為者の主観を超えて「社会がある」ということを、同時に可能にする。「社会がある」ことを可能にするのも、また他者の存在であるからだ。行為者は、他者を前にしてはじめて「自由である」けれども、その同じ他者が私には操縦することのできない（ただし、他者にも操縦することのできない）行為結果を開示し、私が行為結果に対して自由でないことを明らかにする。

また、「自由である」ことと「社会がある」ことの結びつきを具体化するものは、行為である。行為は、「自由である」個人を産出すると同時に、社会を産出する。社会は、個人の個々の思惑を超えてあると同時に、個々具体的に選択される行為の中にある。個々具体的に選択される諸行為の総体の中に反省的にのみ捉えられる（即ち、行為意図でなく行為結果を通じて捉えられる）一連の意味連関を想定し、その総体を通じて一つの意味的な体系を見出すとき、そしてこうした作業は「自由である」私と「自由である」他者との相互関係を前提にしている限り常に私にとって（そして他者にとっても）外在的なものとしてあるのだけれども、一個の全体としての社会が立ち現れる。したがって、仮

に社会を個々人の主観を超えて存立する事実だと見做すにしても、そうした社会は個々人と独立してあるのではなく、個々人に選択される行為の中にある。行為は、意図を持った個人と、意図を超えた社会とを同時に産出し、両者を媒介している<sup>(20)</sup>。

行為意図が、行為者に帰属され、行為者の責任を問題することができるような領域であるのに対して、行為結果は、行為者にとっては自身の内面に帰属させようのない、外的な事実としてある。行為結果は、原理的には、行為者に制御できない領域としてのみ、行為意図から区別され、有意味に定義される。行為者は、行為を選択することができるけれども、選択された行為が結果として何の行為であったかを、他者がその結果に関与する可能性を否定できない限り（そして、他者の存在は「自由である」こと的前提であった）、決定することはできない。このことは、通常は意識されないものの、行為者が、なにごとかを意図して行為選択するとき、その意図の成就に関して何らかの程度においてリスクを背負い込んでいることを意味している。つまり、原理的には、個人の主観と社会は、共に行為を通じて生成されるにもかかわらず、対立する契機を孕んでいる。直観的に言えば、このような可能性を何らかの形で適切に処理でき、潜在化でき、無視することができる時、秩序立った社会が成立する<sup>(21)</sup>。

他者の存在を前提にすることで有意味化される「行為選択」という概念は、行為が「自由である」個人と「社会がある」という事実とを同時に産出していることを明らかにしてくれる。このことは、行為が自由な行為者に選択される限り、行為意図と行為結果に区別されることの反映でもある。そうであるが故に、「自由な個人」と「個々人の主観を超えて在る社会」は、

それが対立しうるものだったとしても、それが産み出される根源を等しくしている。それは、「他者」であり、「行為」であった。共に「他者」と「行為」という根源を等しくするが故に、「自由である」ことと「社会がある」ことを切り離して考えることはできない。ここに、自由を問う作業が、社会を問う作業の場である社会理論に関与せざるをえない理由がある。個人が「自由である」ことの根拠を問う作業は、「社会がある」ことの根拠を問う作業にほとんど等しい。個人が「自由である」ことを明らかにする作業は、結果として「社会がある」ことを明らかにする作業へと深められる。それ故、「自由」は、社会学的基礎概念として位置づけられる。

この論考で明らかにすることを目指したのは、次の二つの事実であった。他者の存在を前提にする限り（そして、社会を語るとは、既に他者の存在を暗黙の内に前提とすることでもある）、行為者は事実として「自由である」、という事実である。そして、もう一つは、行為者は「自由である」ことの根拠が同時に個々人の主観を超えた一個の外的事実として「社会がある」ことの根拠でもある、という事実である。

最後に、今後の議論の方向を簡単に示しておこう。

この二つの事実を通じて、社会理論において、諸々の社会事象を説明するために用いられる社会学的諸概念（例えば、合理性、規範、権力などといった諸概念）が、この論考で明らかにされた、「他者」と「行為」というごく限られた前提でもって精確に定義できるのではないか、という展望が得られる。「自由である」ことと「社会がある」こととが通底する事態であるなら、社会を説明するために用いられる諸概念も、この二つの事実の系として配置されるはずである。そして、この配置を明らかにするために用

いられる前提は、ごく限られたもので足りる。このような概念分析は、その概念でもって何が説明可能で、何が説明不可能なのか、このことを明らかにするときには不可欠なものであるし、また分析の進行に伴い、幾つかの興味深い見解を引き出してくれるに相違ない<sup>(22)</sup>。

また、自由を事実として捉えた場合、それとは別に理念としての「自由」を反省的に検討する必要が生じるだろう。「自由」という語は政治的スローガンとして用いられるけれども、「自由」という語によって何が意味され、何が目指されているのかは、必ずしも自明ではない。事実として捉えられる自由以外に、理念としての「自由」を意識して議論し、「自由」とは何であり、「自由」というスローガンによって何が目指されなくてはならないのかを、事実に「自由である」こととの関係を見定めつつ、明らかにしなければならなくなるはずだ。

#### 註

- (1) このような統合の流れを顕著に示した論集として、Alexander; Giensen; Munch; Smelser (eds) [1987] を挙げるができる。また、日本においても、こうした流れに対応した著作として富永 [1986], 間々田 [1991] 等を挙げるができる。しかし、これらは、統合というよりは、異なる方法論の折衷であり、理論的単一性という点で不満足なものに終わっている。
- (2) 実は、ベルグソンによって、こうした自由の定義が決定論と何ら違いのないことが指摘されている。ベルグソンの議論に従えば、自由がこのような定義を持つ限り、自由をめぐる問題は、アポリアに陥らざるをえない。ここでは、ベルグソンとは異なるアプローチによって、アポリアの存在を示そうと思う。なお、ベルグソンの

自由論それ自身については、「自由」を意識の問題に還元し、自由を考える上での「他者」という契機を見逃している点で、ここでは批判の対象となる。Bergson [1889] を参照のこと。

- (3) 西欧の伝統的な思考枠組みの中において（とりわけ社会思想の領野において）、問題の中心に置かれる自由は、自然に属するものと把握されるよりは、むしろ反自然的なものに分類される。したがって、社会思想の言説において、「自由である」ことは必ずしも行為者の始源の状態を意味しない。例えば、自然ということを重視したルソーですら、自由ということについて次のように述べている。

《わたしたちは、人間をして自らのまことの主人たらしめる唯一のもの、すなわち道徳的自由をも、人間が社会状態において獲得するものの中に、加えることができよう。なぜならば、たんなる欲望の衝動 [に従うこと] はドレイ状態であり、自ら課した法律に従うことは自由の境界であるからだ》 (Rousseau [1762=1954:37])

詳しくは数土 [1990] を参照のこと。

- (4) このことが十分に意識された古典的な自由論として、カントの哲学を挙げるができる。カントの自由論では、個人が自身に法則を課すこと的能力に、個人が自由であることの根拠が見出されている。ごく簡明に言えば、毎夜10時に手紙を書くことを心に決め、それを実行できる自律的な意志を持っているからこそ、個人は自由なのだ、という議論である。Kant [1788=1979], [1785 → 1786=1976] を参照のこと。
- (5) 人間が「自由である」ことを否定する極限的な議論として、例えばスピノザの議論を挙げるができる。スピノザの議論では、自由意志をなにごとかの原因と見做すことを否定する。Spinoza [1677=1975] を参照のこと。もちろん、このような議論は極端ではあるが、意志に自由

の根拠を見出すこと（したがって、行為の責任を当人の意志に求めること）に対する疑いは、例えば法哲学などの領野において、しばしば見受けられる。森村 [1989], 長尾 [1990], 坂本 [1990] などを参照のこと。

- (6) 逆に、意志に根拠を見出す自由論がそうであるように、意志そのものに直接に作用し、人々に意識されないような権力を想定する権力論は、原理的に考えれば、反証不可能という点で、端的に無意味な議論である。例えば、ルークスの提案する三次元的な権力は、実在的利害を有意味に定義できない限り、無意味な概念になる。もちろん、同工異曲のその他の権力論についても同様である。Lukes [1974], Clegg [1975], [1989] などを参照のこと。また、権力論一般に対する批判として盛山 [1988a], [1988b] を参照のこと。
- (7) もちろん、仮に他者が存在するにしても、個人がどのような過程を経て他者を知覚できるようになるのかは、大きな問題である。ここでは、この問題について詳細に検討することはできない。しかし、他者の存在が知覚される機制を明らかにすることはできないが、他者の存在を前提にして論を組立てることはできる。これが、この論考で採られる戦略である。もし、他者の問題について何らかの示唆を得ようとするれば、おそらく、大澤の遠心化作用・求心化作用の概念がおおいに参考になるだろう。大澤 [1988], [1990] などを参照のこと。
- (8) この論点は、シュッツが視界の相互性として論じたものである。シュッツは、視界の相互性を、日常生活者の自明化された実践的な思考であり、知識の社会化を可能にする基本的な条件である、と考えている。Schutz [1962=1983/1985] を参照のこと。
- (9) したがって、他者を認識する存在だけが（おそらくは人間だけが）自身を自由であると認識することができる。
- (10) レヴィナスは、「自由である」ことの根拠を、自由に先行してある、他者に対する責任においている。もちろん、レヴィナスの考える他者は、単に他の個人という以上の、神に近い含意を持っている。したがって、ここでの議論とは全く異質なものである。しかし、このような相違にもかかわらず、レヴィナスの主張は、「自由である」根拠を私の意志に見出すのではなく他者に見出す点で、注目すべき議論になっている。Lévinas [1972=1990], [1974=1990] を参照のこと。
- (11) ただし、経済学などとは相違して、社会学では、方法論的個人主義は、個人が「自由である」ことを想定する議論ではない。一般には、行動主義、シンボリック相互作用論、現象学的社会学、エスノメソドロジーなどが方法論的個人主義の立場に分類されるが、これらは、自由で合理的な個人など想定してはいない。むしろ、個々人がいかにして主体足りえているかに注目する議論である。このことは、社会学の領野に自由に関する注目すべき議論（例えば、経済学における Hayek [1973=1987] のような議論）がほとんどないことと関係があるように思われる。
- (12) ここで一連の諸問題と言ったが、この中には、当然、パーソンズの問題をルーマンが展開した二重の不確定性の問題も含まれる。二重の不確定性の問題については、Parsons [1951=1974], Luhmann [1972=1977] などを参照のこと。
- (13) これは、パーソンズによって紹介されたホッブス問題を、ここでの議論の流れに従って言い換えたものである。なお、ホッブス問題については Parsons [1937=1974] を参照のこと。
- (14) この区別は、シュッツの目的動機と理由動機の区別に対応している。このことを詳細に明らか

にする機会には別に設けるほかないが、次のようには言えるだろう。目的動機は行為者の意図であるが反省的には明らかにすることはできない。それは、行為が選択される過程の途上に現れる。反省的に明らかにされ、行為の理解・説明に用いられる動機は、理由動機である。それは、行為が選択された後、反省を通じて現れる。なお、Schutz [1932=1984] を参照のこと。

- (15) 例えば、ヘーゲルの法哲学においては、即自的に自由である段階から対自的にも自由である段階に移行する過程（即ち、直接的に自由であるだけでなく、自由であることを反省的に自覚するようになる過程）は、倫理に至るまでの過程の一部なのである。この場合、意識において自覚的に把握されるような自由は、倫理に下属する概念になっている。Hegel [1821=1978] を参照のこと。
- (16) 宮台 [1989] における権力の定義は、意図と結果におけるこの落差を利用したものと理解できる。宮台の定義する権力は、最も選好される行為結果を自由な行為選択によって実現することが阻まれるときに現れるのだから、行為者が「自由である」ことを前提にしている。つまり、権力すら行為者が事実として「自由である」ことを否定できない。
- (17) ウェーバー以来、意図・動機を明らかにすることが行為を理解することであり、ひいては社会を理解することだと捉えられてきた (Weber [1913=1990] を参照のこと)。しかし、行為意図の解明に専心し、行為結果を軽視するこの方法は、ある難点を有している。例えば、廣松は、ウェーバーを批判しつつ、次のように指摘している。
- 《例えば、或るクラスで或る科目の試験の平均点が60点だったとする。分析的考察者の見地からは、このクラスを「アチーブメント60点の平

均点生徒（という理想的生徒）」から成る集団として扱うことも許されうる。だが現実の生徒たちは、ほぼ全員が満点を志向していたであろうから、行為者たちが平均的・近似的に主観的に思念していた意味は、結果に即しての平均たる60点とはおよそ別である》(廣松 [1991:408])

- (18) このような見解は、論者一人のものではない。これは、体系的に論じられたことはないものの、真木のような社会学者によって既に明らかにされている立場でもある。

《サルトルは必然性の経験について、それは私が自由ではないからでなく、他人もまた自由であるからである、あるいは歴史における必然の経験について、それは私が歴史を作らないからでなく、他人もまた歴史をつくるからである、と語っている。私だけが主体性をもつのではなく、他人もまた主体性をもつこと、このことは実存主義者でさえ、およそ現実への感覚をもった実存主義者ならば、みとめざるをえない当然の事実である。だからこそ歴史は、個人が作るのでもないし、またぎゃくに個人とは無関係に外在する実体としての「社会」の自運動でもない》(真木 [1977:24-25])

- (19) デュルケームは、社会的事実を一種の強制力と考えた。このことに関する留保を付ければ、デュルケームが社会的事実を、組織や構造などといった形態として捉えるのではなく、行為の様式として捉えている点は注目に値する。社会は、組織や構造などといった固定物を超えて、行為の中にある、とデュルケームは考えている。Durkheim [1895=1978] を参照のこと。

《社会的事実とは、固定化されていると否とを問わず、個人のうゑに外部的な拘束をおよぼすことができ、さらにいえば、固有の存在をもちながら所与の社会の範囲内に一般的にひろがり、その個人的な表現物からは独立している

いっさいの行為様式のことである》

(Durkheim [1895=1978:69])

- (20) 社会と主体とを行為が媒介するという着想は、ギデنزの構造化理論の中にも見出すことができる。構造化理論は壮大で精緻な議論であるため、それを論じるためには相当の準備が必要であると思われるが、論者自身は、ギデنزの構造化理論の考え方がここでの議論に翻訳できるように思われる。Giddens [1984] を参照のこと。
- (21) これは、社会秩序問題である。社会秩序問題を

どのように考えるかについては社会学の領野で明確な合意があるようには思われないが、その重要性についてはかなり認識されている。例えば、ルーマンが社会秩序問題をまとめたものとして Luhmann [1981=1985], あるいは社会秩序問題に重点をおいた論集として盛山;海野 [1991] を参照のこと。

- (22) このような試みとして、作業としては不完全であるけれども、数士 [1990], [1991] を挙げることができる。

#### 文献

Alexander, J.C.; Giensen, B.; Munch, R.; Smelser, N.J. 1987 *The Micro-Macro Link*, University of California Press.

Bergson, Henri 1889 *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Presses Universitaires de France.=1990 平井啓之 訳、『時間と自由』、白水社。

Clegg, Stewart 1975 *Power, Rule and Domination*, Routledge.

—————1989 *Frameworks of Power*, SAGE.

Durkheim, Emile 1895 *Les Règles de la méthode sociologique*, Presses Universitaires de la France.=1978 宮島喬 訳、『社会学的方法の規準』(岩波文庫)、岩波書店。

Giddens, Anthony 1984 *The Constitution of Society*, Polity Press.

Hayek, Friedrich A. 1973 *Law, Legislation and Liberty Volume 1: Rules and Order*, The University of Chicago Press.=1987 矢島鈞次・水吉俊彦 訳、『法と立法と自由 I ルールと秩序』、春秋社。

Hegel, Georg W. F. 1821 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. =1978 藤野渉・赤沢正敏 訳、『法の哲学』、岩崎武雄 責任編集『ヘーゲル 世界の名著 44』、中央公論社。

廣松渉 1991 『現象学的社会学の祖型 A. シュッツ研究ノート』、青土社。

Kant, Immanuel 1785 → 1786 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. =1976 篠田英雄訳、『道徳形而上学原論』(岩波文庫)、岩波書店。

—————1788 *Kritik der praktischen Vernunft*. =1979 篠田英雄 訳、『実践理性批判』(岩波文庫)、岩波書店。

Lévinas, Emmanuel 1972 *Humanisme de l'autre homme*, éd. fata morgana.=1990 小林康夫 訳、『他者のユマニスム』、書肆 風の薔薇。

—————1974 *Autrement qu'ê tre ou au del à de l'essence*, Martinus Nijhoff. =1990 合田正人 訳、『存在するとは別の仕方であるいは存在することの彼方へ』、朝日出版社。

- Luhmann, Niklas 1972 *Rechtssoziologie 2Bde.*, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH.=1977 村上淳一・六本佳平 訳、『法社会学』、岩波書店。
- 1981 “Wie ist soziale Ordnung Möglich”, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Suhrkamp Verlag.=1985 佐藤勉 訳、『社会システム理論の視座 その歴史的背景と現代的展開』、木鐸社。
- Lukes, Steven 1974 *Power; A Radical View*, Macmillan.
- 真木悠介 1977 『現代社会の存立構造』、筑摩書房。
- 間々田孝夫 1991 『行動理論の再構成 心理主義と客観主義を超えて』、福村出版。
- 宮台真司 1989 『権力の予期理論 了解を媒介にした作動形式』、勁草書房。
- 森村進 1989 『権利と人格 超個人主義の規範理論』、創文社。
- 長尾龍一 1990 「内面の自由」、坂本百大・長尾龍一 編『正義と無秩序』、国際書院。
- 大澤真幸 1988 『行為の代数学』、青土社。
- 1990 『身体の比較社会学 I』、勁草書房。
- Parsons, Talcott 1937 *The Structure of Social Action*, McGrawHill. =1974 稲上毅・厚東洋輔 訳、『社会的行為の構造 1』、木鐸社。
- 1951 *The Social System*, The Free Press.=1974 佐藤勉 訳、『社会体系論』、青木書店。
- Rousseau, Jean-Jaque 1762 *Du Contrat social.* =1954 桑原武夫・前川貞次郎 訳、『社会契約論』(岩波文庫)、岩波書店。
- 坂本百大 1990 「自由について」 二一世紀に向けての分析視角」、坂本百大・長尾龍一 編『正義と無秩序』、国際書院。
- Schutz, Alfred 1932 *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt.* =1984 佐藤嘉一 訳、『社会的世界の意味構成』、木鐸社。
- 1962 *Collected Papers 1; The Problem of Social Reality*, Martinus Nijhoff, The Hague. =1983/1985 渡部光・那須壽・西原和久 訳、『社会的現実の問題 I、II』、マルジェ社。
- 盛山和夫 1988a 「権力と自由 : 権力論解体序説」、海野道郎ほか 編『数理社会学の展開』、数理社会学研究会。
- 1988b 「実体としての権力は実在するか」、数理社会学会『理論と方法』Vol.3 No2.
- ; 海野道郎(編) 1991 『秩序問題と社会的ジレンマ』、ハーベスト社。
- Spinoza, Benedictus de 1677 *Ethica; ordine geometrico demonstrata*, =1975 畠中尚志 訳、『エチカ(倫理学) 上、下』(岩波文庫)、岩波書店。
- 数土直紀 1990 「行為と自由 社会理論における自由の位置」、東京大学大学院社会学研究科修士論文。
- 1991 「ルール成立と行為者の自由」(第64回日本社会学会・一般研究報告)。
- 富永健一 1986 『社会学原理』、岩波書店。
- Weber, Max 1913 “Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie”. =1990 海老原明男・中野敏男 訳、『理解社会学のカテゴリー』、未来社。

(すど なおき)