

近代的自由のゆくえ

——AIおよびIoTの社会哲学的研究に向けて——

The future of modern freedom

—Toward a social philosophical study of AI and IoT—

正村 俊之¹

¹大妻女子大学社会情報学部

Toshiyuki Masamura¹

¹Faculty of Social Information Studies, Otsuma Women's University

12 Sanban-cho, Chiyoda-ku, Tokyo, 102-8357 Japan

キーワード：自由，生命，メディア

Key words : Freedom, Life, Media

抄録

情報化が新たな段階を迎えつつある今日、AIやIoTに代表される最新の情報技術が人間の自由の実現に繋がるか否かが問われている。この問題を考察するための予備的作業として、近代的自由の成り立ちについて検討する。最初に、自由論の論点を整理し、自由論の「分析論的モデル」「生命論的モデルI（主客合一論）」「生命論的モデルII（主客分離＝結合論）」という三つのモデルを提示する。次に、古代ギリシャから西欧近代に至るまでの過程を辿りながら、近代的自由が「因果的必然性」「国家権力」「市場メカニズム」「近代法」という四つの構造的条件に支えられた「自由の生命論的モデルII」として成立したことを述べる。そして最後に、従来のメディア概念を拡張したうえで、近代的自由を規定する構造的条件とメディアとの関係について言及する。

1. はじめに

1990年代は、インターネットが一般に開放され、社会の情報化が進化した時代であった。1960年代に一種の未来社会論として登場した情報社会論は、90年代には社会情報学へと発展した。情報社会論の一時的な流行は過ぎ去ったが、情報技術の革新は間断なく推し進められた。今日のインターネットは、もはや1990年代のインターネットと同じではないばかりか、「Web2.0」と称された2000年代のインターネットとも異なっている。Web2.0は、SNSに象徴されるように、不特定多数の人々の間で情報の双方向的な伝達を可能にしたが、今日のインターネットは、ビッグデータ、AI（人工知能）、ブロックチェーンなどの情報技術を組み込み、さらにはIoT（モノのインターネット）としての性質を帯びている。これまで「メディア」という概念は、情報伝達媒体の意味で使われてきたが、インターネットは、今や情報伝達媒体の域を超えようと

している。

こうして近年、AIの人間労働に対する代替可能性や、IoTによる新しい産業革命の可能性が浮上してきたが、それとやらで注目されている問題が人間の自由である。例えば、ビッグデータは、未来予測に活用されているが、ビッグデータによる予測は、「予言の自己成就」的な性格をもつといわれている。社会的世界では、たとえ誤った予言であっても、人々がそれを信じて行動すると、その予言が実現されうる。ビッグデータによる予測は、こうした傾向を強めると考えられている。近代に至る過程で、未来が過去を反復するような円環的な時間意識は、時間が矢のように進む直線的な時間意識へと移行し、未来は可能性の領野として切り開かれた。ところが、ビッグデータによる未来予測が予言の自己成就のメカニズムを強めると、未来は、過去のデータを反映するかたちで予測されるために、再び円環的な性格を帯びる可能性が

ある。

人間の自由は、近代社会を構成する基本的な価値の一つである。現代の情報技術が近代的自由の拡大につながるのか否か、今それが問われている。本研究の最終的な課題は、近代的自由のゆくえを論ずることにあるが、それには「自由とはそもそも何か」「近代的自由はどのようにして形成されたのか」という問いに答えるとともに、既存のメディア論を再構築する作業を行わねばならない。本稿はこのような予備的考察にあてられ、最終的な課題に関しては今後の展望を述べるにとどめたい。

2. 自由論の系譜と論点

自由はきわめて論争的なテーマである。自由論には長い歴史があるが、大別すると、二つの系譜に分けられる。以下、それらを「哲学的自由論」と「政治学的自由論」とよぶことにしよう。哲学的自由論が古代から存在し、人間の自由を世界一般（自然的世界や社会的世界を含む）との関係のなかで考察してきたのに対して、政治学的自由論は近代以降に登場し、人間の自由を社会的世界のなかで、すなわち自己と他者の関係のなかで考察してきた。もっとも、この二つの自由論は明確に区別されるわけではなく、ホッブズ、カント、ヘーゲルの自由論のように、両方にまたがるものもある。その意味では便宜的な区別であるが、二つの自由論はそれぞれ以下に述べるような二つの論点を含んでいる。

2.1 哲学的自由論の二つの論点

哲学的自由論は、これまで一貫して人間の自由と決定論の関係を問うてきた。ただし、決定論は歴史的に変化してきた。その内実は、近代以前では、運命や全知全能の存在としての神であった。一方、近代になると、因果的必然性が想定され、因果的必然性に支配された世界のなかで人間の自由があるのか否かが問われた。

人間の自由と決定論の関係に関しては、時代を問わず、三通りの答え方がある。まず、自由と決定論は両立しないとすする「両立不可能説」があり、この説は、さらに決定論を否定する「両立不可能説I」と人間の自由を否定する「両立不可能説II」に分かれる。そして、自由と決定論の両立を説く「両立可能説」がある。

決定論をめぐる議論は古代から続いてきたが、

近代に至ると、もう一つの論点加わった。人間の自由を「意志の自由」として捉えるのか、「行為の自由」として捉えるのかという論点である。例えば、17世紀に活躍したホッブズ^[1]は、意志の自由を否定し、行為の自由を主張したうえで、因果的な必然性と人間の自由（行為の自由）の両立可能論を支持した。

2.2 政治学的自由論の二つの論点

自由論を消極的自由論と積極的自由論に分類したI.バーリン^[2]の議論は有名であるが、この二つの系譜はいずれも、ここでいう政治学的自由論に相当する。消極的自由論によれば、自由とは「障碍の欠如（～からの自由）」であり、積極的自由論によれば、自由は「自律（～への自由）」を意味する。バーリンは、前者の代表例としてホッブズ、ロック、ミルを挙げ、後者の代表例としてルソー、カント、ヘーゲルの自由論を挙げた。

政治学的自由論においても、二つの主要な論点が含まれている。一つは、バーリンが指摘したように、「障碍の欠如」と「自律」のいずれを自由の本質とみなすのかという点である。ホッブズが機械論的世界観のもとで人間の自由意志を否定したにもかかわらず、行為の自由を認めたのは、行為を行う過程で障碍がなければ、自由が実現されると考えたからである。一方、カント^[3]にとって自由とは、字のごとく「自らに由ること」すなわち自律を意味する。カントは、「～すべし」というかたちで無条件に従うべき規範を「道徳法則」と命名し、人間が自ら定立した道徳法則に自ら従うことを自由とみなしたのである。

二つの自由は一見同じに映るが、そうではない。バーリン自身は、次のような説明している。すなわち、消極的自由論が「自由の範囲はどこまでか？」に対する答えであるのに対して、積極的自由論は「自由の主体は誰か？」に対する答えであると。しかし、両者の違いは、欲望と理性のいずれを重視するのかという点にも現れている。ホッブズにとって自由は、障碍の欠如による欲望の充足を表していた。それに対して、カントが人間の自由と関連づけた道徳法則の定立は理性の働きに負っている。それゆえ、自らに対する理性的コントロールを自由の本質的条件とみなすかどうか、消極的自由論と積極的自由論を分かつ、もう一つの論点になっている。

バーリンは、理性の働きによって個人的自我を超えた「高次の」「理想的」な集団的自我が構成されると、個人の自由が集団的自我のもとに抑圧されるという理由で、積極的自由よりも消極的自由を評価した。20世紀の全体主義や社会主義は、積極的自由の観念に由来するという。この判断の是非はともかくとして、政治学的自由論に二つの系譜があることは間違いない。

3. 自由の構造：三つの理論モデル

近代自由の歴史的形成に関する説明を行う前に、ここで「自由とは何か」という問いについて若干の検討を行おう。私見によれば、自由の捉え方には、三つのモデルがある。以下、それらを①「分析論的モデル」、②「生命論的モデルI」、③「生命論的モデルII」とよぶことにする。

3.1 自由の分析論的モデル：他選択論

意志の自由であれ、行為の自由であれ、自由を他の選択可能性として捉えるのが「自由の分析論的モデル」である。このモデルに従えば、意志の自由とは、ある決定を下す際、それとは別の決定を選択する可能性、そして行為の自由とは、ある行為を行う際、別の行為を選択する可能性を意味する。もし、ある決定を下したり行為を遂行したりする際、他の選択肢がなく、一義的に決まっているならば、自由はない。「自由＝選択可能性（他でもあり得ること）」という見方は、すべての自由論にあてはまる最大公約数的な定義といえよう。

しかし、この見方は人間の自由を捉えるうえできわめて限界を帯びている。というのも、人間が意志を働かせ、行為を遂行する際の文脈的要素を捨象しているからである。人間は、時空的な広がりの中で、環境を構成するさまざまな対象と関わりながら生きている。そうした文脈性や関係性を不問にして特定の選択（意志ないし行為）を問題にしている。喩えて言えば、映画の流れを切断し、切断されたワンシーンから映画全体の内容を推し量るようなものである。その意味で、自由の分析的モデルは、自由の原子論的モデルともいえる。

3.2 自由の生命論的モデル

自由は人間に特有な現象であるとしても、生命的存在としての営みに基礎づけられている。かつ

て、生物学者のJ.ユクスキユル^[4]が指摘したように、生物はその種に特有な感覚器官と運動器官に応じた「環境世界」を生きている。客観的には同一の環境であっても、感覚器官や運動器官が異なれば、認識される環境も異なってくる。生物によって意味づけられた環境が環境世界である。人間は他の動物と違って、環境世界を社会的・歴史的に構築してきたが、人間も自らに固有な環境世界を築いてきた。ある選択を行う際、他の選択可能性は、人間が構築した環境世界に規定されており、環境世界のあり方と相関しているのである。

自由を人間の生命的営みに関連づけるならば、そこから「主客合一論」と「主客分離／結合論」という二つの生命論的モデルが導かれる。

3.2.1 自由の生命論的モデル (I)：主客合一論

主客合一論に立脚するならば、人間の自由は、時間の流れのなかで展開される対象の運動と自らの身体的運動を一体化させることによって獲得される。このような見方は、例えば、禅の影響を受けた日本の武芸に見ることができる。

大正時代に来日したドイツの哲学者O.ヘリゲルは、弓道の大家・阿波研造から薫陶を受けたとき、次のように言われた。「あなたがそんな立派な意志をもっていることが、かえってあなたの第一の誤りになっている。……あなたは無心になることを、矢がひとりでに離れるまで待っていることを、学ばなければならない」^[5]。阿波は、射手が宇宙と一体となったときに、矢がひとりでに離れ、的にあたることを教えたのである。

武芸の極意が意志の滅却による自由の獲得にあることは、剣の達人・宮本武蔵が説いたところでもある。剣の道を究めることによって自由になることを「おのづから打ち、おのづからあたる、是みな空の道也」^[6]と表現した。自由の「自ら」は、「みずから」でもあるが、「おのづから」でもある。前者が自律性を表すのに対して、後者は自発性を表している。主体と客体が合一の状態に達すると、どちらが主体で、どちらが客体であるかが不分明になる。身体が対象と一体化したとき、対象は、もはや自分の選択可能性を狭める障碍ではなく、自由を実現する条件となる。この場合、行為は、意志という意識的なコントロールのもとに置かれているのではない。

近年、脳科学の発達に伴って、自由意志の問題

を自然科学的なアプローチで解決しようとする研究が盛んになり、新たな論争を巻き起こしている。例えば、その先駆的研究となったリベットの実験では、ある状況では意志が働く前に身体的な反応が起こり、それにもかかわらず、脳内では意志の働きによって身体的反応が生じたかのような「時間的逆行による取り戻し」^[7]が見られるという。脳科学的な研究は、意志の働きを脳内の因果的過程に還元して自由意志を否定する傾向にあるが、その一方で、脳科学研究を批判して自由意志を擁護する議論もある。

自由意志論争は、未だに決着がついていないが、武芸の極意が示唆しているように、人間の行為には意志が介在しない位相があると考えられる。現前の対象と直接的な関係を保ち、一瞬の遅れを伴うことなく対象の運動に身体的動作を即応させる必要がある場面では、行為を意識的に選択する意志の働きは、かえって邪魔になる。脳科学の実験が設定している環境はこのような状況に近く、脳科学研究の知見を全面的に退けることはできない。しかし逆にいえば、脳科学研究がどれほど実験に成功したとしても、そこから意志の存在を否認することもできない。なぜなら、意志は、そもそも実験室という閉鎖的な空間では再現できない環境のなかでこそ必要とされるからである。

3.2.2 自由の生命論的モデル (II) : 主客分離＝結合論

人間は、目の前にある対象と直接的な繋がりをもっているだけではない。時間的には、過去の出来事を記憶し、未来の出来事を予想している。空間的には、現前していない無数の対象と間接的な関わりをもっている。そして社会的には、さまざまな他者との関係をとおして集団や社会を形成している。そうした広大な時空的文脈と社会的連関のもとで自分の目標を実現しようとするならば、自己と環境世界の間には主客合一とは異なる関係を構築しなければならない。自己と環境世界をいったん引き離し、環境世界を無数の対象を包含する統一的・客観的な世界として構想すると同時に、自己をそうした世界のなかで生きられる行動主体として定立しなければならない。

そのためには、記憶や理性を動員して環境世界や自己を時空的広がりの中で認識するとともに、自己の欲望をコントロールしながら意識的に行為を

選択する必要がある。そうしたプロセスにおいて記憶や理性や欲望を調整し、自己や環境世界に対する認識を自己の行為に変換していく媒介的な役割を担っているのが意志である。

その意味では、環境構想と主体定立は主客分離を前提にしており、主客合一とは対照的である。しかし、二つの生命論的モデルは、決して相対立するものではない。主客合一説の妥当性がたとえ特殊な場面に限定されるとしても、主体と客体の動的な一致は自由の本質的条件である。このことは、生命論的モデル (II) にもあてはまる。人間の自由は、単なる世界の客観化＝客体化と自己の主観化＝主体化によって達成されるわけではない。二つの生命論的モデルが究極のゴールとしているものは同じであり、その違いは、主客の分離を介さない直接的・無媒介的な方法をとるか、主客の分離を介した間接的・媒介的な方法をとるかの違いにある。

この点に関して、西田幾多郎は興味深い指摘をしている。「原始的意識の状態では自己の身体の運動と外物の運動とは同一であったであろうと思う、ただ経験の進むにつれてこの二者が分化したのである。即ち種々なる約束のもとに起こる者が外界の変化と見られ、予期的表象にすぐに従う者が自己の運動と考えられるようになったのである。しかし……外界の変化と云っている者も、その実は我々の意識経験内の変化であり、また約束の有無ということも程度の差であるとすれば、知識的実現と意志的実現とは畢竟同一性質の者となってくる」^[8]。

自由の獲得が主体と客体を分離したうえで結合することにあるならば、環境構想と主体定立は、それぞれ二つの側面を有することになる。

まず、環境構想とは、人間が従うべき外部性を備えた客観的な世界を主観的に構想することであり、「環境世界の客観化」と「客観的世界の主観的構想」という二つの側面が含まれる。哲学的自由論が論じてきた決定論、すなわち神や因果的必然性というのは、ここでいう「世界の外部性」に相当する。

自由の分析論的モデル（原子論的モデル）は、もっぱら特定の選択を行う際の選択可能性に着目していたために、自由と束縛をしばしば二項対立的に捉えてきた。ある特定の行為を行う際の選択範囲の広さが問題にされてきたからである。束縛

は、選択範囲を狭めることによって自由を阻害する。その結果として、世界の外部性と人間の自由を両立不可能とみなす両立不可能論が生まれてくるのである。しかし、世界の外部性は、自由の単なる束縛条件ではなく、自由の支持基盤でもある。もし世界の出来事がすべて偶然性に委ねられているならば、一寸先は闇となる。

世界に人間を束縛する外部性が存在するからこそ、未来の出来事を予想し、そこからさまざまな選択肢が生まれてくる。人間が地球の引力に逆らって宇宙空間に飛び出せたのは、地球に働く法則を理解し、それに従ったからである。また、交通機関を使って遠い目的地に行けるのは、交通機関に携わる人々が運行規則に従っているからである。人間は、自然の法則や社会の規則としての束縛を受け入れることによって、自分一人ではなしえない行動の自由を手に入れたのである。

要するに、環境構想を確立するためには、世界を自らの意のままにはならない外部世界として客観化しなければならないが（世界の客観化）、そのことは別の面からみれば、客観的世界を主観的に構想するということでもある（客観的世界の主観的構想）。どれほど主客の分離が進み、世界が客観化されたとしても、人間に特有な環境世界であることに変わりはない。だからこそ、外部性の認識としての決定論は、主体の側の変化とともに変遷してきたのである。

環境構想にこのような二つの側面があるのと同様に、主体定立にも二つの側面がある。まず、主体定立をはかるには、主客の分離をつうじて自己を、世界を認識する主観、そして行為を選択する主体として確立しなければならない。生命の営みには、認識を踏まえて行為し、その結果に対する認識を踏まえて行為するというフィードバックが働いているが、その際、行為の起点として認識と行為を媒介しているのが意志である。意志が「認識と行為」を媒介するには、「記憶と理性と欲求」をも媒介しなければならない。というのも、過去から未来に至る時間の流れのなかで世界を認識するには、記憶や理性を動員しなければならない、さらに認識を踏まえて行為を選択するためには、記憶や理性を欲求に結びつけなければならないからである。

先に述べたように、意志の滅却を説く弓道の理念は、非意志的な行為の位相があることを示して

いるが、同時に、身体の自然な動きから逸脱する意志の働きを浮かび上がらせてもいる。このとき、意志は、自然の働きに還元できないものとして実在性を帯びてくる。こうして、主客の分離に基づく主体定立は、意志に媒介された内的な調整機構の確立として現れる。

そして、主体定立には、主客結合という、もう一つの側面がある。自己が内的調整機構を備えた主体として成立することは、自己が世界を恣意的にコントロールしうることが意味しない。むしろ逆に、世界のなかに自己の意のままにならない外部性があることを認識し、自己と世界の動的一致をはかることによって自由が獲得される。世界の外部性は、知識として自己に受容され、自己の一部として構成されなければならないので、自己を主体として確立することは、自己自身を環境に従属しうる客体として確立することでもある。

「知識の実現と意志の実現とは畢竟同一性質の者となってくる」という、先の西田の指摘は、主観（意志）と客観（知識）がどれほど分化しても、主観を離れた客観、客観を離れた主観がありえないことを示唆している。主体定立は、単に自己を世界から切り離して主体化することではなく、自己の内部に「主体と客体」の関係、いいかえれば「支配／服従」の関係を築くことでもある。世界の外部性に従属しうる自己を確立することによって、主体は、分離された客体（他の主体）と結合しうる。

要するに、主体と客体は、「世界の客観化」と「自己の主体化」というかたちで分離し、「客観的世界の主観的構想」と「自己の環境への従属」というかたちで結合する。「世界の客観化」と「客観的世界の主観的構想」という環境構想の二つの側面は、「自己の主体化」と「環境への従属」という主体定立の二つの側面と双対的な関係をなしているのである。

自由の生命論的モデルIIにおいて注目すべきは、人間の自由が世界の外部性への従属をとおして獲得されるという逆説性である。哲学の分野では、支配と服従の間に働く逆説的なメカニズムが知られてきた。その代表的なものが、近代的主体の生成を説明したM.フーコーの「一望監視装置」論であるが、この議論を先取りしていたのがヘーゲルの「主と奴の弁証法」である。

ヘーゲルは、『精神現象学』のなかで「承認をめ

ぐる闘争」^[9]として主人と奴隷の関係を論じた。一言でいえば、主人は奴隷を支配する自立的な存在、そして奴隷は主人に支配された依存的な存在であるが、その支配関係が逆転するという議論である。この論理は、自由論の歴史的プロセスを理解するうえで重要な手がかりとなる。先に述べたように、近代に至って哲学的自由論に政治学的自由論が加わる。決定論の内実も神の全知全能性から因果的必然性に移行するとともに、意志の自由とともに行為の自由が主題化されてくる。こうした近代における自由論の転換は、「主と奴の弁証法」的なメカニズムに駆動されていた。

そこで次に、自由論の歴史に目を向けてみよう。西欧における自由論の歴史は、これまで説明した自由の三つのモデル、すなわち「分析論的モデル」「生命論的モデルI」「生命論的モデルII」が登場してくる歴史でもある。

4. 近代的自由への道：自由論の歴史の変遷

4.1 古代ギリシャ：自由と奴隷制

「自由」という概念の起源は、古代ギリシャにあるといわれている。例えば、英語の「free」はギリシャ語の「*eleutheria* (エレウテリア)」に由来している。しかし、19世紀初頭にB.コンスタンが古代人の自由と近代人の自由を区別して以来、多くの論者が両者の内容的な違いを指摘してきた。

近代の自由が何よりも個人の自由に基づいていたのとは対照的に、古代ギリシャでは、個人的自由にいかなる重要性も与えられておらず、自由はポリスという「集団権力への能動的参加」を意味した。古代ギリシャの自由概念は、奴隷ないし他の隷属状態にある人々から区別された自由民の身分、さらには外国から独立した都市国家の状態を表していた^[10]。古代ギリシャの自由は、共同体への積極的な関与や義務をその内容としていたのである。

また、ポリスが繁栄した紀元前4・5世紀には、(自由)意志の観念もまだ確立されていなかった。アリストテレスは『ニコマコス倫理学』のなかで、意識に基づく「随意的なもの」と無意識・強要・無知に基づく「不随意的なもの」を区別したうえで、「*proairesis* (プロアイレシス)」を、論理や思考を伴う随意的な選択とした。一般に「選択」と訳されるプロアイレシスは、思慮を伴いつつも目的的选择としてではなく、手段的选择として理解

されている。こうして、アリストテレスは、プロアイレシスを「われわれの力の範囲内に属することがらについての思量的な欲求」^[11]と説明した。

プロアイレシスは、「意志」概念の先駆的形態として知られているが、目的に対する手段の選択に限定されている点で「意志」概念と同一ではない。意志は、手段の選択だけでなく、目的の選択にも関わっている。とはいえ、プロアイレシスは、徳としての自由と責任に関連づけられており、ここに自由の本質を選択作用に求める「自由の分析論的モデル」を見ることができる。

4.2 古代ローマ：奴隷制と自由意志の萌芽

ギリシャのポリスは、紀元前4世紀以後、急速に衰退していったが、それとは対照的に、同じ都市国家から出発したローマは帝国へと発展した。共和政後期に、征服戦争をつうじて領土が拡大し、植民地の獲得と中小市民の没落によって大量の奴隷が発生した。地中海世界を統一したローマは、本格的な奴隷制社会を迎えたのである。

こうしたローマ社会の変容が自由の観念にも変化をもたらすことになる。自由は、「共同体への積極的な関与・義務」というギリシャ的な性質を失い、「主人の権力/権利」という意味合いを帯びるようになった。そうした変化を象徴しているのが所有権「*dominium* (ドミニウム)」概念の誕生である。

近代的自由には「表現の自由」「結社の自由」など、さまざまな自由が含まれるが、なかでも「所有の自由」は、私的所有を前提にした近代社会の根幹をなしている。18世紀のJ.ロックは、個人にとって身体は自らの所有物であり、したがって身体(的労働)によって獲得された物も所有物になるという論理に依拠して近代的所有を定式化した。こうした近代の所有権概念は、ローマ法の「所有権＝ドミニウム」に淵源している。

D.グレーバー^[12]によれば、「ドミニウム」は、「主人」や「奴隷所有者」を意味する「*diminus* (ドミニヌス)」から派生した言葉であり、少なくとも初期ローマ法においては、家長は、家「*domus* (ドムス)」のなかで、奴隷を含む家成員——ただし、父親の保護下にある妻を除く——に対して絶対的な権力を行使した。奴隷制はローマに特有な制度ではないが、ローマの奴隷制は、家庭内における主人の絶対的支配を認めた。奴隷を拷問しようと、売り

飛ばそうと、処刑しようとして、主人の自由であった。

こうしたなかで、ローマ法学者は、奴隷が人間＝物であることに着目して、主人の奴隷に対する支配関係を拡大解釈し、奴隷に適用していた論理を物的対象にまで拡張した。こうして生まれたのがドミニウムである。「主人と奴隷」の関係を「精神と身体」という個人の内的関係に置き換えると、ローマ法の所有権と近代の所有権は、共通の論理に貫かれていることがわかる。もちろん、個人（精神）が自らの身体を支配するという近代的観念は、「精神と身体」「主観と客観」を二項対立的に捉える近代的世界観を前提にしているが、そうした前提は、ローマ時代には成立していない。

そして、ポリス没落後の時代には、意志の観念に関しても一定の変化が生じていた。ストア派のように、自己と世界の一致を説く見方が現れたのである。ストア派は、ポリス崩壊後のギリシャ文化（ヘレニズム文化）とローマ文化の両方にまたがるが、その基本的な内容は、世界が「理性＝言葉」としての「ロゴス」に規定されていることを説く点にある。自然の世界は運命論的な性格を帯びているが、その必然性は言語的命題の集合として表現されうる。つまり、自然の因果的必然性と理性の論理的必然性は一致するというのである。

ポリスという政治共同体が没落し、個人と世界が直結するようになったギリシャ・ローマ世界では、個人主義や世界市民主義（コスモポリタニズム）が文化の基調をなし、ストア派も、個人の幸福と「自然に合致して生きること」を倫理的な目標とした。そして、知者＝有徳者の境地に立ったとき、「アパテイア（無感動）」が生まれ、個人の幸福が得られるとした。後期ストア派の代表的な一人で、解放奴隷としての前歴をもつエピクテトスは、意志（*proairesis*）の力によって「アパテイア」に達し、心の平安とともに自由が獲得されるとした。エピクテトスにとって「プロアイレシス」は、「手段の選択」（アリストテレス）以上の働きをするが、「無感動」「心の平静不動」という精神世界の静的な均衡を打ち立てる作用として理解されていた。

ストア派の思想は、日本の伝統思想と同じではないが、「自然との合致」「心の平静不動」を追求している。その意味で、主客合一説としての生命論的モデルIと親和的な関係にある。ストア派の思想は、西欧の思想史的伝統のなかではあまり評価

されてこなかったが、フーコー以降、再評価の動きが進んでいる。

4.3 キリスト教：自由意志の発見と展開

本格的な奴隷制社会が形成されるなかで、所有権概念が芽生え（BC1世紀）、エピクテトスの思想が現れたが（AD1世紀）、それとほぼ同時期に、自由の歴史を語るうえで欠かせない、もう一つの出来事が起こった。それがキリスト教の誕生である。ヘーゲルは「ゲルマン国家のうけいれたキリスト教においてはじめて、人間そのものが自由であり、精神の自由こそが人間のもっとも固有の本性をなすことが意識されました」^[13]と語った。キリスト教が近代的自由の形成に及ぼした影響はそれほど大きいだが、そのプロセスは、これから説明するように逆説性に満ちている。

4.3.1 意志に関するパウロの解釈

新約聖書には、すでに人間の意志に関する記述があるが、その捉え方は、ストア派の理解から懸け離れている。H.アーレント^[14]は、エピクテトスと使徒パウロの意志理解を「意志の全能」と「意志の無力」として対比した（この場合、エピクテトスにおける「意志の全能」は、外的世界からの退却、閉鎖的な内面世界での全能というネガティブな意味に解されている）。

一方、パウロの書簡とされる「ローマの信徒への手紙」を見てみると、人間に意志があることを認めつつ、意志の限界が強調されている。「わたしは、自分の内には、つまりわたしの肉には、善が住んでいないことを知っています。善をなそうとする意志はありますが、それを実行できないからです。わたしは自分の望む善を行わず、望まない悪を行っています」^[15]。

人間は意志をもっているが、意志は無力でさえある。救済は、「人の意志や努力ではなく、神の憐れみによるものです」^[16]と、パウロはいう。

4.3.2 アウグスティヌス：自由意志論の確立

意志概念の確立に大きな貢献をしたのは、4世紀から5世紀にかけて活躍し、後に「西洋の教師」と称されたアウグスティヌスである。意志をめぐるアウグスティヌスの議論は込み入っているが、ここでは以下の三点を指摘しておこう。

まず第1に、アウグスティヌスによって意志的

要素を持った諸概念が総合され、「意志 (*voluntas*)」概念がキリスト教的な枠組みのなかに位置づけられた。『三位一体論』のなかでアウグスティヌスは、神の似姿としての人間の精神が三位一体的な構造をもつことを明らかにした。

「神の似姿論」と「三位一体論」は、どちらもキリスト教の教義である。旧約聖書を聖典としていたユダヤ教が厳格な律法主義に則っていたのに対して、キリスト教は新約聖書を聖典とし、「カリタス (神への愛・神の愛)」に基づく普遍的な人類共同体を目指したが、人間が神の似姿であるという人間像は、すでに旧約聖書のなかに描かれている。「神はご自分にかたどって人を創造された」^[17]。そして、キリスト教も人間を神の似姿として捉えたのである。

また、三位一体論も、四世紀に開催された第一ニカイア公会議や第一コンスタンティノポリス公会議を経て定式化された。東方教会と西方教会では、三位一体論に対する解釈が異なるが、西方教会では、父と子と聖霊は、三つの位格 (ペルソナ) として一つの本質をなすと考えられている。聖霊は、父なる神と、その子 (人間であると同時に神でもあるイエス) を結びつける媒介的役割を担っている。ただし、父と子と聖霊は、それぞれが独立の実体として存在するのではなく、いずれも神という同一の本質をなしている。

こうしたキリスト教的な教説を踏まえて、アウグスティヌスは、神の似姿としての本質が人間の精神に内在していることを説いた。具体的には「精神・知・愛」「記憶・知解・意志」がそれぞれ三位一体的な構造をもつことを示した。「記憶・知解・意志」は、相互包摂的な関係にある。「わたしが記憶、知解、そして意志を持っていることをわたしは記憶しており、わたしが知解、意志、そして記憶を持っていることをわたしは知解しており、わたしが意志し、知解し、そして記憶していることを意志する」^[18]。

ここで注目すべきは、記憶が父、知解が子、そして意志が聖霊にそれぞれ相当する位置を与えられているということである。意志は、記憶と知解を結びつける媒介的な役割を担わされている。先に、意志は、記憶や理性や欲望を選択的に結合する媒介的な機能を担っていると述べたが、『三位一体論』のなかでも意志は、それ自身が記憶や知解によって形成されつつ、記憶や知解を選択的に形

成していく媒介項として位置づけられている。

第2に、当時、世界の運命的な力と人間の自由の関係をめぐって議論が交わされていたが、アウグスティヌスは、神の予知と人間の自由が両立可能であるとした。

アウグスティヌスによれば、運命の力を主張するストア派に対して、キケロは神の予知と人間の自由は両立不可能であるとして神の予知を否定し、意志の自由を擁護した。これに対して、アウグスティヌスは、「神の予知を認めても、意志の自由を廃棄せねばならないわけではなく、また、意志の自由を認めても、神の予知を否定する (それは不敵である) 必要もない」^[19]と主張した。哲学的自由論の論点の一つは人間の自由と決定論をめぐるとの問題であったが、彼は両立可能論の立場をとったのである。

アウグスティヌスにとって「人間の意志は人間の行為の原因」であり、意志の自由は行為の自由を伴うことが当然視されている。アウグスティヌスに限らず、中世において行為の自由よりも意志の自由が主題化されたのは、物質的世界よりも精神的世界を上位に位置づける霊肉二元論的な世界観が支配的であったからである^[20]。人間の自由の可能性は、神の予知との関係という意思決定レベルで問われたのであり、物質的世界に働きかける行為の問題は潜在化したままであった。

そして第3に、意志を両義的なものと捉えたパウロと同様に、アウグスティヌスも人間の自由意志を認めつつ、その限界を強調した。

アウグスティヌスによれば、人間は自由意志をもつものの、人間の自由意志は神の自由意志と同じではない。善なる神が創造したものはすべて善であるにもかかわらず、世界に悪が存在するのは、人間の自由意志が中間的な意志だからである。人間には、善なる意志と正反対の意志——それを「転倒した意志」とよぶ——があり、意志は、善と悪に対しても選択的に作用する。人間に意志の自由があるからこそ、転倒した意志によって悪が発生するが、善なる意志の力で悪から脱却することはできない。義の道に進むには神の恩恵が必要であるという。

この点に関して、アウグスティヌスは後年、ペラギウス派と論争するが、ペラギウス派が、自由意志による善行の達成によって神の恩恵が受けられるという恩恵功績説を唱えたのに対して、アウ

グスティヌスは、アダムの墮罪以降、自由意志は奴隷的拘束のうちにあると主張した。もしペラギウス派のいうように、人間の自由意志と善行の功績によって義が果たされるならば、神の恩恵は必要ない。そうした考え方は、人間の無知、過信、驕りにすぎないという。

両者の間で論争が交わされたのは5世紀であるが、自由意志論争はそれで終わらなかった。数百年の時を経て、ルターとエラスムスの間で展開され（16世紀）、さらにホッブズとブラモールの間で繰り広げられることになる（17世紀）。

4.3.3 ルターとエラスムスの自由意志論争

ルターとエラスムスの間で自由意志論争が起こったのは、ルターの教会批判に耐えかねたカトリック教会がエラスムスにルター批判を依頼したことに端を発している。

北方ルネサンスを代表し、西ヨーロッパ最大の人文主義者（ユマニスト）といわれたエラスムスは当初、教会に対して批判的であったが、結局、カトリック的人文主義の立場からルター批判を行った。ペラギウス派と同様に、エラスムスも人間の自由意志と善行による功績を評価した。原罪によって人間の自由意志能力は毀損しているものの根絶しているわけではない。恩恵と自由意志の「共働」によって救済されるとした。人文主義者にふさわしく、そのことを聖書（聖句）に関する文献学的研究に基づいて立証しようとしたのである。

エラスムスの主張に対して、ルターは徹底した反駁を試みた。それを著したのが『奴隷意志論』である。聖書に登場する律法・命令・約束に言及しながら自由意志の有効性を説くエラスムスに対して、ルターは、「律法によっては罪の自覚しか生じない」というパウロの言葉を引用して、人間の自由意志が自発的な力では墮落すること以外になしえないと説いた。パウロによれば、律法がなければ罪は死んでいたが、律法の登場によって罪が復活した。こうしたパウロの思想を踏まえてルターは、「自由意志は自分だけでは罪を自覚しないばかりか、それを教えてくれる教師として律法を必要とするほど盲目なものである」^[21]とした。

ルターによれば、エラスムスは、旧約と新約の本質すなわち「律法・脅迫」と「福音・信仰」の違いを無視している。聖書には、多くの律法や行いが規定されているが、信仰だけが義に至る。周

知のように、ルターの宗教改革は、「95箇条の論題」に始まり、贖宥状（免罪符）の購入によって罪の軽減を認めるカトリック規範に対する批判から始まった。中世のカトリック世界は、長い歳月の間にさまざま行為規範を生み出したが、ちょうどキリスト教が福音を唱えてユダヤ教の律法主義を打ち破ったように、信仰を中心に据えるルターの信仰義認論も、カトリック的「律法主義」の克服をはかったのである。

新約の精神を体現するパウロにとって、人間は「罪に仕える奴隷となって死に至るか、神に従順に仕える奴隷となって義に至るか、どちらか」^[22]である。ルターにおいても、真のキリスト者は「神に従順に仕える奴隷」である。とはいえ、このことは自由の否定を意味しない。ルターは、『奴隷意志論』の前に書かれた『キリスト者の自由』のなかで、二つの「相反的な原則」を提起した。それが、キリスト者は「すべてのものの上に立つ自由な主人」であり、かつ「すべてのものに奉仕する僕」であるという二つの原則である^[23]。キリスト者は、ひとえに信仰に生きることで自由と力を得るというわけである。

4.4 近代資本主義と近代的自由の逆説

ルターの宗教改革を引き継いだカルヴァンにおいては、規律的な性格——その意味では旧約的な性格——が強まるが、自由意志に関する捉え方は変わらない。カルヴァンの予定説では、人間が救済されるか否かは予め決定されており、そこに人間の意志が入り込む余地はない。17世紀にカルヴァン主義神学の教義として完成したウェストミンスター信仰告白も、次のように規定している。「人間は無罪状態においては、善であり神に喜ばれることを意志し、行なう自由と力を持っていた」（第二項）。しかし、「人間は、罪の状態に墮落することによって、救いを伴うどのような霊的善に対する意志の能力もみな全く失っている」（第三項）（日本キリスト改革派教会訳）。

意志の無力さに対する認識は、これまで見てきたように、ルターやカルヴァンの個人的独創によるものではなく、アウグスティヌスに、さらにはパウロに回帰するかたちで展開された。

しかしそれにしても、宗教改革のなかで意志の無力さが強調されたのはなぜだろうか。近代は、何よりも人間が意志をもった主体として成立する

時代である。その扉を開くきっかけとなった宗教改革において、自由意志を否定することの意義はどこにあったのだろうか。

この点について、M.ウェーバーの指摘は示唆的である。彼は、営利追求を自己目的化した近代資本主義の誕生を人間の欲望の自然な結果として捉える従来の見方を退け、宗教改革の歴史的意義を強調したが、その際、自由意志の問題にも触れている。

「もし「実践的合理主義」なものを、世界の一切を意識的に個人的自我の現世的利益に関係させ、その観点から判断するような生活態度だと解するならば、こうした生活のスタイルはまさしくイタリア人とフランス人のような《*liberum arbitrium*》「自由裁量・放縦」が血となり肉となっている諸民族の特色であった……こうしたものが、決して人間を資本主義が必要とする〈Beruf〉「天職」の思想へと結びつけていく、豊かな地盤でなかったことはすでにわれわれの確かめえたところだ」^[24]。

ここで「自由裁量・放縦」と訳されている「*liberum arbitrium*」は、「自由意志」を意味するラテン語である。近代資本主義は、自由意志を尊ぶ南欧のカトリック文化のなかからは誕生しえなかったというのがウェーバーの見解である。そして、「アウグスティヌス以来、キリスト教史の上に繰り返し現れてくる偉大な祈りの人のうちでも最も能動的で熱情的な人々のばあい、宗教的な救いの感情は、すべてが一つの客観的な力の働きにもとづくものであって、いささかも自己の感情によるのではない、という確固とした感覚に結びついて現れている」^[25]と述べている。この「客観的な力の働き」こそ、本稿でいう「外部性」に相当する。

意志は常に行為の起点として、行為を規定する規範と結びついている。規範も、個人にとって従うべき外部性を構成しているが、信仰義認論を説いたルターも、予定説を唱えたカルヴァンも、人間が自由を獲得するにあたって従うべき外部性を、カトリック的な行為規範を超越したレベルに求めた。「自由意志」の尊重は、どれほどの「放縦」を生むにせよ、その母胎となったカトリック世界の規範的な拘束から逃れることはできない。逆に、自由意志の否定は、意志と結びついた行為規範、ひいてはカトリック世界そのものに対する否定に繋がるのである。

それゆえ、自由意志の否定は、カトリック世界

を内部から打破し、新たな世界を切り開く梃子の役割を果たした。その意味で、自由意志に関して、宗教改革は逆説的な帰結を生み出した。キリスト教思想は、皮肉にも、奴隷意志としての人間の意志（ルター）、自由意志の否定（カルヴァン）という否定的な契機を介して、近代における人間の自律的な意志を準備した。キリスト教思想に決定的な刻印を残したアウグスティヌスの思想は、自由意志概念を確立しつつ、自由意志の限界を強調することによって、その後におけるキリスト教思想の逆説的な展開を導いたのである。

4.5 ホッブズとブラモールの自由意志論争

ルターとエラスムスの間に展開された自由意志論争は、約1世紀後に再びホッブズとブラモールに担われることになる。ここでの論争も、自由意志を一方が否定し、他方が擁護するという点では、これまでの論争の構図と変わらない。しかし論争の争点は、もはや恩恵か功績かという点にあるのではない。救済に代わって行為の問題が主題化されている。この変化は、16世紀から17世紀にかけて、論争を規定している社会的・文化的な文脈が変化し、外部性に対する認識が大きく変容してきたからである。

宗教上の立場でいえば、ホッブズは正統派カルヴィニズムの立場（もしくはそれに近い立場）に立ち、ブラモールは反カルヴァンのプロテスタント神学の立場に立っていたが、両者の思想的な違いは、もっと深いところにある。川添美央子によれば、ブラモールの思想的基盤をなしていたのは、中世のスコラ的な世界観、すなわち自然と社会が相互に浸透しつつ神を頂点に抱く階層的な世界観であった。そして、政治や国家を成り立たせていたのが、行為の選択能力としての自由意志である。「ブラモールにとって自由意志は社会秩序の中核を為すものであった。そして自由意志は、……本来的に一定の規範を守りうる人間像を根底から支えるものに他ならない。そして、自由意志への信頼は、人間のうちに現れている、階層的秩序をなしつつ働いている自然への信頼と結びついているものであった」^[26]。

一方、ホッブズが立脚していたのは、中世的世界観に代わって、17世紀に台頭してきた機械論的世界観である。中世的世界観は、世界の階層性を想定しただけでなく、13世紀にトマス・アキナ

スがアリストテレスとキリスト教の融合をはかって以来、アリストテレス的＝キリスト教的な目的論的な性格を帯びていた。これに対して、機械論的世界観は、そうした目的論的な要素を一切排し、世界のなかで起こる現象をすべて因果関係に還元したうえで、原因と結果の必然性を想定した。デカルトとともに、近代の機械論的世界観の確立に貢献したのが、哲学者としてのホッブズである。

彼にとっては、自然と社会を問わず、世界は因果的な必然性に支配され、人間の営みも因果的プロセスのなかに組み込まれている。人間は自己保存欲求をもち、情念という力によって運動する物体にすぎない。ホッブズによれば、情念も感覚も、最終的には運動に還元されうる。理性は言語という記号の計算であり、記号計算としての「熟慮」をつうじて正の欲求（楽しみ）と負の欲求（苦痛）が調整される。熟慮の結果として残った最後の欲求、つまり行為の直近の原因が意志である。それゆえ、「意志とは、熟慮における最後の欲求なのだ」^[27]という。

ホッブズは、こうして人間を機械論的世界のなかに位置づけることによって、人間の自由意志を否定した。ホッブズと同時代に生きたスピノザも自由意志を否定したが、それは単なる偶然ではない。自由意志は、神を超越的な存在、そして人間を神の似姿として捉えるキリスト教思想のなかから生まれた観念であり、キリスト教的世界観の没落ととともに（少なくとも一度は）否定される運命にあった。

ルターは、あくまで信仰の問題として自由意志の限界を主張したが、ホッブズの場合には、信仰の問題に限定されない。意志が欲求に還元されるかたちで、自由意志が否定されている。こうして、外部性に対する人間の従属という、もともとはパウロやアウグスティヌスに内在していた思想の側面がクローズアップされた。そして、宗教改革以降の一連の変化をとおして、人間が従うべき外部性の変容が進んだ。こうして17世紀を境に、人間の自由を規定する外部性は、全知全能の神から、全ての出来事を原因／結果の関係に還元する因果的必然性へと転換された。

4.6 近代的自由論の幕開け

ホッブズに至って、自由論は大きな転機を迎えた。それは、ホッブズの自由論が、中世的自由論

から近代的自由論への転換点であるだけでなく、さまざまな近代的自由論を導く分岐点にもなっているという二重の意味においてである。

先に述べたように、哲学的自由論には「自由と決定論の両立可能性」と「意志の自由と行為の自由」をめぐる二つの論点が内在していた。ホッブズは、意志の自由を否定し、行為の自由を認めるかたちで両立可能論を支持した。こうした彼の立場は、中世から近代に至る過程で決定論の内実が変化し、神の摂理に代わって因果的必然性が、人間の自由を規定する新たな外部性となったことを背景にしていた。

そして、この外部性の変化が意志の自由と行為の自由の区別を要請した。というのも、理性や意志は精神的な働きであるが、いかなる精神的な働きも物質的な因果過程に還元された場合には、人間の自由は、物質的世界に介入する行為の問題として捉え直されるからである。因果的必然性に支配された世界というのは、端的にいえば、物質的世界であり、社会的世界も機械論的原理のもとで理解された。

ホッブズにとって自由は、人間にも無生物にも等しく適用可能な概念である。彼は川の水を例に取り、川の水が水路を流れて自由になるとか、下る自由を持つなどと言われるように、水の流れに対する障碍の有無が自由を規定していると考えた。こうしてホッブズは、人間の自由を行為の自由として捉えたうえで、自由を「行為に対する全ての障碍の欠如」と定義したのである。

人間の自由と因果的な必然性の両立可能性は、近代以降の哲学的自由論において中心的な主題であり続けているが、近代に至ると、社会的世界は、自然的世界から区別された世界として認識されてくる。世界を社会的世界と自然的世界に分割する近代的自由論が確立されるのは、カントが登場する18世紀を待たなければならないが、ホッブズの世界観は機械論的であるとはいえ、すでに自然・社会・人間を融合的に捉える中世的世界観から脱却していた。

そして、彼の自由論は、中世的自由論から決別しただけでなく、さまざまな近代的自由論がそこから派生してくる分岐点にもなっている。社会的世界が物質的世界としての性格を孕みつつも、社会関係から構成された世界として自然的世界から区別されたとき、人間の自由は社会関係のなかで

規定されることになる。二つの世界の違いが顕在化すると、自由を規定する外部性は、もはや物質的世界に内在する因果的必然性だけでなく、それとは別種の外部性が見いだされてくる。

こうして自由論は、政治学的自由論という新たな次元を獲得した。政治学的自由論においても、「消極的自由と積極的自由」、「欲望(個人)と理性(集団)」という二つの論点が含まれていた。「障碍の欠如」というホブズスの自由の定義は、「消極的自由(～からの自由)」を意味する。そして、ホブズスは、意志を「最後の欲求」として欲求に還元したが、そのことは、裏を返せば、欲求を意志へ格上げすることでもある。実際、「提示されたものごとに対する貪欲、野心、情欲、あるいはその他の諸欲求に端緒を持つ行為だけでなく、回避にともなう諸帰結についての嫌悪や恐怖に端緒をもつ行為も、意志による行為なのだ」^[28]と述べている。

こうして「個人の自由」を基礎にした近代的自由は、因果的必然性とともな、社会的世界を形作る外部性にも規定されるようになったが、そうした外部性として、①国家権力、②市場メカニズム、③近代法が挙げられる。政治学的自由論はそれらに対応して三つのタイプに分けられる。

4.7 国家権力と自由

20世紀の代表的な社会学者 T.パーソンズが「ホブズ的秩序問題」と命名したように、ホブズは、社会科学的な視点から「社会秩序はいかにして成立するのか」という問いを初めて設定した。そして、「社会契約に基づく国家権力の成立」にその答えを求めた。「国家権力と自由」という構図のなかで人間(個人)の自由を論じたのが、政治思想家としてのホブズである。

ホブズによれば、社会契約を取り結ぶ以前の自然状態では、人々は自己保存欲求に従って振る舞うために「万人の万人に対する戦い」を帰結する。自然状態にあるときの自由が「自然的自由」であるが、自然状態は戦争状態であるために、自由を実現することはできない。そこで、人々は社会契約を結び、国家権力を誕生させる。その国家権力に服することで成立する自由が「臣民の自由」である。

人々の信約から生まれた臣民の自由は、主権権力の絶対的な権威と「法の沈黙」に依存する。法

は、例えば「人を殺してはならない」というように一定の行為に対して規制を設けるが、こうした規制がなければ、行為の選択は各人の裁量に委ねられる。そこに自由が生まれる。「法の沈黙」というのは、法的規制の対象外であることを意味しており、臣民の最大の自由は法の沈黙にあるとされる。

自然的自由も臣民の自由も、障碍の欠如すなわち非干渉(～からの自由)として理解されており、自由は束縛を受けない範囲内で成立する。ホブズは、主権権力の命令によって臣民が殺される可能性を認めつつも、「自由と必然性が両立する」ように、「臣民の自由は主権者の絶対的権力と両立する」^[29]と考えた。

先に述べたように、人間にとって世界の外部性は、自由の束縛条件であると同時に、自由の支持基盤でもある。こうした外部性のもつ両義性は、国家を主権権力として位置づけたホブズスの国家観にも見いだされる。ホブズスの国家論は、人民に対する絶対的な服従を強いる専制的な国家論とみなされる一方で、人民を主権者とする民主主義的な国家論の先駆けとして解釈されてきた。どちらに力点が置かれていたかは、論者によって判断の分かれるところだが、いずれにせよ、ホブズにおいて人間は、国家権力を誕生させる支配者であると同時に、国家権力に従属する服従者でもある。その「支配/服従」関係をとおして、人間は自然的自由を放棄する代わりに、臣民の自由を獲得するのである。

ホブズ以降、近代的自由が国家権力との関係のなかで考察されてきたのは、社会的世界が人間の自由を規定する固有の外部性を帯びてきたからである。権力と自由は対立的な構図のなかで把握されることが多いが、権力は単なる抑圧装置ではない。後でまた触れるが、強制的な性格をもつ近代的権力も近代的自由の対立物ではなく、むしろ自由の相関項になっている。

自由の生命論的モデルII(主客分離=結合論)に立脚するならば、人間の自由は、主体と客体の分離/結合という関係性のなかにある。社会的世界では、自己と他者は、正確に言えば、単なる主体と客体ではなく、主体ともう一人の主体として対峙するが、主体間の分離/結合を担うメカニズムが個人にとっての外部性となる。そうした社会的世界における外部性を規定するメカニズムの一つ

が権力にほかならない。

4.8 市場メカニズムと自由

近代に至ると、社会的世界が独自の世界として分出してくるが、社会的世界に固有な外部性との関連において人間の自由を論ずるのが政治学的自由論である。ホブズが政治学的自由論の分岐点でもあった理由は、権力論的な自由論の嚆矢という点にあるだけではない。

ホブズにとって、意志は「最後の欲求」であり、意志に基づく行為は、欲求に従った行為とほぼ同義である。意志の機能が失われれば、欲求は自らをコントロールする規範から解放される。近代以前の社会では、個人の欲求充足は、多かれ少なかれ意志を介して規範的な拘束下にあった。ホブズの社会理論は、人間の能動性を否定しているようにみえるが、結果的には、伝統的・規範的な拘束からの解放を促した。意志を欲求に格下げしたことで、欲求が意志に格上げされたのである。

こうして、自由意志を否定したホブズの社会認識は、リベラリズムの一分派となる功利主義への道を切り開いた。もちろん、ベンサム功利主義が登場してくるのは、ホブズから一世紀以上あとのことである。それは、ホブズが生きていた17世紀には、市場メカニズムがまだ十分に発達していなかったからである。

西欧社会では、すでに13世紀以降、都市を中心に市場が発達してくるが、ヨーロッパ全体に及ぶ統一的な市場圏が形成され、しかも市場が「いちば＝交換場所」としてではなく、「しじょう＝交換メカニズム」として成立するのは18世紀においてである。この時代にロックの私的所有概念やアダム＝スミスの古典派経済学が登場してくる。

主人の奴隷に対する関係を物にまで拡張したローマ法の所有概念は、中世の法学者の手によって「使用权・収益権・処分権」という三つの原理に整理されたうえで、ロックに至って近代的な所有概念へと発展した。近代という、奴隷の普遍的な廃止を求めた時代は、皮肉にも、各人が「精神と身体」というかたちで自らの内部に「主人と奴隷」の関係を築くことが普遍化した時代でもあった。

そして、私的所有の自由を前提に、市場メカニズムの原理を説明したのがアダム＝スミスである。「神の見えざる手」と呼んだように、市場には、価格変動をつうじて需要と需給を自動的に調整す

るメカニズムが組み込まれている。このような自動調整機能を内蔵する市場メカニズムは、共同体的な社会を解体しつつ、社会のなかに広範な「分業／協業」関係を創出した。分業は生産活動を多様化し、人々の社会的な分離を押し進めるが、分業をつうじて分離された人々は、協業というかたちで結合する。市場を利用すれば、生産物の交換をつうじて各自の欲求充足をはかる可能性が保証される。

こうした市場メカニズムの発達で、各人の欲求充足を善とする功利主義を育む基盤となった。市場メカニズムは、諸個人を欲求のレベルで分離しつつ結合するメカニズム、すなわち社会的世界に固有な外部性として機能するようになったのである。しかも、市場への期待は物的生産のレベルにとどまらなかった。J.ミルのような「思想の自由市場論」においては、表現・言論の自由など、精神的な自由を実現するうえでも、競争原理を内包した市場メカニズムが有効とされたのである。

過去の歴史を振り返ってみると、多くの社会は、個人の欲求充足に規範的な拘束を課していたが、近代社会が規範的な拘束を緩和させたのは、市場メカニズムの発達によるところが大きい。特に、現代のリバタリアニズムはリベラリズムと違って、国家の干渉を極力排除して個人の自由を全面的に認めようとするが、そうした主張は、諸個人の多様な欲求を連関づける——その意味で諸個人を分離／結合する——市場メカニズムに支えられているのである。

意志を欲求に還元したホブズの思想は、市場経済が発達する手前の段階に位置していたとはいえ、その機械論的・決定論的な様相とは裏腹に、規範と結びついていた意志の働きを弱体化させることによって、欲望の解放を促す思想的転機となったのである。

4.9 近代法と自由

近代社会では規範的な拘束からの解放が進んだとはいえ、規範の意義が失われたわけではない。規範には伝統、慣習、道徳、法など多様な形態が存在するが、近代に至ると、「実定法」としての近代法が近代的自由を規定する重要な要因となった。

実定法の特徴は、法の改変が法自身の規定によって、すなわち社会的成員の意志に基づいて、可能になるという点にある。西欧社会では、近代以

前にも人定法というかたちで人為的に制定可能な法領域が存在したが、法は、基本的に慣習法としてあった。神を究極の法源とし、宗教や道徳と不可分であった。しかし、近代に至る過程で、法は自然法を経由して実定法へ移行した。17世紀から18世紀にかけて、近代自然法は中世法からの転換をもたらす主導的な役割を果たしたが、19世紀に至ってその役目を終え、代わって実定法が確立された。

近代的自由は、「所有の自由」「表現の自由」「結社の自由」等、人間の自由を法的に保証したが、近代法の意義はそうした個別的な点にあるだけではない。実定法としての近代法は、その構造において人間の自由と深く結びついている。このことは、近代法を先取りしていたカントの思想に見て取ることができるが、その前に、ロックにおける自由と法の関係について一瞥を与えておこう。

17世紀から18世紀にかけて活躍したホブズ、ロック、ルソーは、いずれも社会契約論に立脚し、自然状態を想定したうえで社会について論じた。その際、「自然状態」や「自然法」に対する彼らの捉え方は同じではなかった。

ロックにとって自然状態は、ホブズが想定したような戦争状態ではなかった。人間は「生命」「自由」「財産」「健康」を不可譲の権利とし、自然の自由は「自然法のみをその掟とする」^[30]。自己の身体的労働に基づく私的所有の自由も、こうしたロックの自然権＝自然法思想に裏打ちされている。

そして、人間は、社会契約のもとに政府を設立し、自然法とともに市民法に服する。社会的な自由は、人々の同意のもとに生まれた立法権によって定立された法に従って生きることにある。自然法であれ市民法であれ、「法の目的は、自由を廃止または制限するのではなく、それを保持拡大することにある」^[31]。

ホブズと違って、ロックの場合、人間の自由には「意志の自由」と「行為の自由」が含まれる。そして、意志に従って行為する自由は、人間が理性を持つことに由来する。ただし、ホブズもロックも、イギリス経験論＝名目論の流れに属しており、人間の精神や理性に対する捉え方は、形而上学の伝統を受け継ぐ大陸合理論のそれとは一線を画している。ホブズにとって理性は名目的な記号計算にすぎないが、ロックにおいても人間の

精神は「白紙の状態（タブラ・ラサ）」であり、経験の蓄積をつうじて発達すると考えられている。

冒頭で述べたように、消極的自由論と積極的自由論は、「～からの自由（障碍の欠如）」と「～への自由（自律）」、そして「欲望と理性」のいずれを重視するの点という点で異なっていた。この違いは、経験主義的なイギリス思想と合理主義的な大陸思想の違いを背景にしている。

ロックの約百年後に登場してくるカントは、ロックに代表されるイギリス経験論と、ライプニッツに代表される大陸合理論の総合をはかった。カントは経験の役割を認めつつも、人間の精神をタブラ・ラサと見なすのではなく、主観には先験的形式が備わっていると考えた。その先験的形式として「時間・空間」と「分量・性質・関係・様態に関するカテゴリー」を挙げたが、このとき先験的形式としての「形式 (Form)」は、アリストテレス形而上学の根幹をなす「形相 (forma)」概念を踏まえている。

歴史的には、プラトンが「イデア」を独立の実体とみなしたのに対して、アリストテレスは、「イデア」概念を「形相」概念に置き換え、形相と質料が結びついて実体をなすとした。数百年に及ぶ中世の普遍論争は、形相概念が指し示す普遍（類や種）の実在性をめぐる論争であり、この論争をとおして、普遍の実在性を説く実在論に代わって、普遍の名目性（＝個体の実在性）を主張する名目論が優勢になった。この変化は、社会の個人主義化が大陸に先駆けて進んだイギリスで顕著に現れ、その帰結として登場してくるのがイギリス経験論である。

ホブズやロックにおいては、形相概念は全面的に排除されたが、大陸ではデカルト以後も、ライプニッツのように、スコラ哲学の部分的な正当性を認め、中世哲学と近代哲学を架橋する試みも現れた。そうしたなかでカントは、経験の意義を評価しつつも、「経験は、極めて相異なる二つの要素、即ち認識の質料とこの質料に秩序を与える或る種の形式とを含んでいる」^[32]として、「形相」概念を主観の先験的「形式」として批判的に継承したのである。

そして、カントの政治学的自由論も、彼自身の哲学的自由論のうえに構築されている。無条件に「～すべし」という行為形式を備えている「道徳法則」は、先に述べたように、義務としての行為

の必然性を表しており、自然法則と対比されている。中世的自然法のもとでは「道徳法」と「自然法則」が融合しており、中世的自然法の解体過程は、法と法則、社会的世界と自然的世界が分化していくプロセスでもあった。カントが生きた18世紀の時代には、道徳と法はまだ分化していなかったが、カントは、社会的世界と自然的世界が二つの異なる世界であることを洞察した。道徳法則は、必然性を表している点で自然法則と共通しているが、自然法則は物理的な必然性を、それに対して道徳法則は行為の必然性を表している。この必然性の違いは、自然的世界と社会的世界の違いを示している。

カントにとって道徳法則は、人間の自由と結びついており、一言でいえば、①合法性を帯び、②人間の目的という観念に導かれつつ、③理性的存在者の意志に基づいて定立された普遍的な規則のことである。カントにおいて人間の自由は、行為の自由と意志の自由の両方を含むだけでなく、意志の自律によって規定されている。「意志は、行為するために或る種の法則の表象に従って自分自身を規定する能力」^[33]のことであり、理性的存在者である人間に固有な能力である。

ホッブズの場合には、人間も事物と同様に、自然的世界の物理的な必然性に支配されていたが、カントの場合には、人間は自らの理性と意志に基づいて道徳法則を定立する。カント曰く、「純粹理性であると同時に実践的な理性が、このように自分自身に対して立法する〔自分自身に普遍的法則を与える〕ということは、積極的意味における自由である。それだから道徳的法則が表現するのは、純粹理性の自律すなわち自由にはほかならない」(〔内：翻訳者〕^[34])。道徳法則は、社会的世界に固有な外部性を意味するが、人間は、その外部性を自らの意志で構想・定立する。そこに自律としての自由、バーリンのいう積極的自由が成立するのである。

カントの議論は、実定法という、19世紀に確立される近代法の本質を先取りしていた。実定法は、人間が自らの意志に基づいて自らの社会を構成する近代民主主義の法的基盤である。人間にとって実定法は、それに従わなければならないという意味では自由の束縛条件であるが、同時に、自らの意志に基づいて定立し、自らの社会を創造するという意味では自由の支持基盤でもある。このよう

な社会的世界に固有な外部性としての法＝道徳法則を自由との関連において定式化したのがカントにはほかならない。

カントの思想こそ、「主観と客観」「精神と物質」の二項対立を基礎にした近代的世界観を体現するものであった。自由の生命論的モデルII(主客分離＝結合論)は、ここに近代的な形式を獲得することになる。理性の働きによって構成された集団的自我が個人の自由を抑圧するというバーリンの見解の妥当性はともかく、カントによって定式化された自由が自然的世界と社会的世界の分離、そして理性による個人間の結合のうえに樹立された人間の自由であったことは間違いない。

4.10 近代的自由の確立と揺らぎ

これまで述べてきたように、西欧における自由論は、中世から近代に至る過程で大きな転換をとげた。近代の主客二元論が確立されるなかで、客観的世界には、因果的な必然性と行為の必然性という二種類の外部性が措定された。そして、この変化は、主観的世界に着目すれば、意志の自律による、主体としての人間の誕生でもあった。自由意志論争が示していたように、近代への移行過程で自由意志は否定され、外部性に対する人間の隷属性が強調されたが、その逆説的な帰結として、新たな外部性に対応する自律的な主体が形成されたのである。

この一連のプロセスは、人間精神の内部に「主と奴」という二重性が組み込まれ、外部性に従属する自己が強調された末に自律的な自己が誕生するという、ヘーゲルが「主と奴の弁証法」と呼んだ展開を伴っている。アウグスティヌスは、人間の自由意志の限界を認めつつも、人間の自由と神の予知が両立可能であると主張した。一方、カントにとって決定論の内実は、もはや神の予知ではないが、カントも道徳法則のなかに自然法則と等価な働きを見いだすことによって人間の自由と必然性を両立可能なものとみなした。こうしてアウグスティヌス以降の長い思想的営為の果てに、人間の自由が意志と行為のレベルで再建されたのである。

そして、カントによる定式化後、近代的自由の形成を理性の展開として把握しようとしたのがヘーゲルである。「主と奴の弁証法」に関する議論は『精神現象学』に出てくるが、『歴史哲学講義』の

なかで、ヘーゲルは世界史を自由の意識が前進していく過程として描き出した。「東洋人はひとりが自由だと知るだけであり、ギリシャとローマの世界は特定の人びとが自由だと知り、私たちゲルマン人はすべての人間が人間それ自体として自由だと知っている」^[35]。ヘーゲルの歴史観は19世紀特有の単線的な進歩史観の影響を受けていたが、その意図は、主客二元論のもとで自由を定式化したカントの形式論を動態化し、自由を歴史的な文脈のなかで把握しようとしたことにある。

近代的自由論は、カントやヘーゲルにおいて頂点に達したといっても過言ではないだろう。というのも、ヘーゲルを境に、自由の論じ方が大きく転換していくからである。ヘーゲル後に登場するマルクス、アーレント等においては、もはやオプティミスティックな論調は影を潜め、逆に自由が実現されない理由や、近代的自由の限界が浮き彫りにされてくる。特にニーチェは、キリスト教とその影響下にある近代の精神を「奴隷道徳」として告発した。近代に至る過程で「主と奴の弁証法」は、奴の主への転化として作用したが、それとは逆に、主に内在する奴の隷属的な本質が暴き出されたのである。こうして、意志の自律や人間の自由を再び相対化する動きが始まった。この思想的動向に拍車をかけているのが、20世紀後半以降に進行している現代社会の構造変容であり、さらに冒頭で紹介した情報化の進展である。

5. 今後の展望

21世紀のインターネットが近代的自由に及ぼす影響を明らかにするためには、メディア論的視点を導入するとともに、メディア論自体を再構築する必要がある。ただし、ここではその見通しを述べるにとどめたい。

これまでの考察をとおして、自由の生命論的モデルとして「主客合一論」と「主客分離＝結合論」という二つの説があり——「他選択論」は、二つの生命論的自由論に内在する公約数的なモデルであり——、西欧の思想史的過程には、三つのモデルが含まれていることを確認した。近代的自由は、そのなかでも主客の分離＝結合論として確立された。その際、自由の束縛条件であると同時に支持基盤となる外部性は、自然的・社会的な世界に内在する外部性として「因果的必然性」、そして社会的世界に固有な外部性として「国家権力、市場メ

カニズム、近代実定法」という形態をとった。

メディアは、これまで情報伝達のメディアとして理解されてきたが、メディア概念を拡張解釈するならば、上記の事柄は、すべてメディアの問題として捉え直すことができる。

5.1 自由の生命論的モデルIと原基的メディア

まず第1に、メディアには他のあらゆるメディアの作動基盤となる「原基的メディア」がある。それが身体にほかならない。

身体は、物質的かつ精神的な存在であり、人間は自らの身体を介して世界と交流しうる。主客合一を可能にしているのは、この原基的メディアとしての身体である。身体は肉体と同じではないが、身体が肉体という物質性を孕んでいるからこそ、物質的世界の開示という精神的機能を担う。人間も物質的世界のなかで生きており、身体が物質的存在であることによって他の物質的存在に関わったり働きかけたりすることができる。人間の認識には言語と知覚という二つのレベルがあるが、最も原初的な働きをしているのが触覚である。触覚は、人間と対象物との直接的な接触、主体と客体の融合をもたらす。人間の精神は、触覚と他の知覚、次いで知覚と言語を連動させていくなかで発達をとげていく。

そして、身体は、人間にとって世界との繋がりを生み出す根源的な媒体として機能しているだけでなく、いつの時代においても、他のあらゆる人工的メディアが作動する基盤でもある。マスメディアであれ、最新の電子メディアであれ、それらは人間の一定の身体機能を前提にしている。この二重の意味で、身体は原基的メディアである。

5.2 自由の生命論的モデルIIと受容メディア

第2に、原基的メディアを前提にして作動するメディアの一つとして、人間と人間を媒介する「コミュニケーション・メディア」があるが、コミュニケーション・メディアは、「送り手による情報の表現・伝達」と「受け手における情報の理解・受容」という二つのコミュニケーション過程に対応して、さらに二つの下位類型に分けられる。すなわち、情報の表現・伝達の過程で作用する「伝達メディア」と、情報の理解・受容の過程で作用する「受容メディア」である。

送り手の情報は、受け手に伝達・理解されたと

しても、受容されるとは限らない。情報を受容する際、受け手には、拒否というもう一つの選択肢があり、「他選択論」のいう自由がある。このとき、情報の受容可能性を（相対的に）高める働きをするのが「受容メディア」である（このようなメディアを、N.ルーマンは「成果メディア」と呼んだが、ここではルーマンの議論から区別するために「受容メディア」とよぶ）。

受容メディアとして、具体的には、権力、影響力、愛、貨幣、真理、規範が挙げられる。これらがコミュニケーション・メディアといえる理由は、同じ内容の情報を伝達する過程であっても、これらが介在する場合としない場合では、情報の受容可能性に差が生じてくることにある。例えば、権力者が発する命令は——それが正当であるならば——、非権力者が発するよりも、被権力者に受容される可能性が高くなる。

受容メディアは、情報の受容可能性を相対的に高めることによって、送り手と受け手が結合する可能性を高める。そして、受容メディアに内在するこの結合力が、翻って送り手と受け手の分離を促進することにもなる。というのも、送り手と受け手が分離しても、受容メディアによって結合する可能性が確保されているからである。

例えば、近代においては、性愛（ロマンティック・ラブ）が親密圏を構成するメディアとして機能した^[36]。このメディアは、異性の結びつきを強化すると同時に、異性間の異質性を高めた。相手が自分とは異質な存在であるからこそ、互いに惹かれ合うという関係性を生み出した。それに類することが権力にもあてはまる。権力は、しばしば自由の対立物とみなされてきたが、権力者と被権力者における意志の一致を（必要とあらば強制的な仕方）実現することで、双方における意志の違いを許容するのである。

受容メディアは、このようにコミュニケーション主体を分離しながら結合するが、その分離作用が選択の自由を拡大することに繋がる。分業と協業をもたらす貨幣の分離／結合作用が個人の自由をもたらすことを認識したのはG.ジンメル^[37]である。彼は、物納から貨幣納への移行を例にとって生産者に自由が与えられることを説明した。ここで詳述する余裕はないが、貨幣にいたことは、他の受容メディアにもいえるのである。

生命論的モデルII（主客分離＝結合論）に依拠す

るならば、主体は、客体と分離しつつ結合するという迂回的な関係を築くことによって自由を獲得しうる。近代的自由の場合、主客を分離／結合する境界は、「自然と社会」「自己と他者」の間に設定された。そこから、「人間の自由」と「個人の自由」という二つのタイプの自由が導きだされる。主体を、社会的存在としての人間とみなすならば、人間は、自己から自然を切り離れたうえで、因果的必然性に従うる自己を創出して自然と結合する。一方、主体を、個体的存在としての個人とみなすならば、個人は、国家権力、市場メカニズム、近代実定法に媒介されながら、自己を他者から切り離しつつ他者と結合する。いずれにしても、自由は、分離と結合を介して獲得される。

近代社会は、自然と社会（人間）の間に明確な境界を設けることで社会的世界という独自の世界を分出させ、さらに社会的世界の内部で自己と他者の間に明確な境界を設けた。その際、「自然と社会に内在する共通の外部性」と「社会に内在する外部性」となったのがそれぞれ「因果的必然性」と「国家権力、市場メカニズム、近代実定法」である。

そして、これらに関連しているのが、「真理」と「権力、貨幣、規範」という受容メディアである。因果的必然性としての法則は真理として認識され、国家権力、市場メカニズムを機能させているのは権力と貨幣である。そして、真理（法則）から区別された規範（法）として確立されたのが近代実定法である。受容メディアの作動様式は歴史的な変遷をとげてきたが、近代においてそれぞれ固有な分離／結合作用を及ぼすことによって、主客分離＝結合論としての生命論的モデルIIが成立したのである。

5.3 表象メディアとインターネットの変容

そして第3に、メディアには、身体という原基的メディアを前提にして作動する、もう一つのメディアがある。それが、人間と世界を認識論的に媒介する「表象メディア」である。伝達メディアも、コミュニケーションの過程で情報の表現機能を担っているのも、二つのメディアは部分的には重なる。例えば、言語は、伝達メディアであると同時に表象メディアでもある。しかし、情報伝達ではなく、世界に対する認識や表象を主要な機能にしているメディアがある。例えば、時計や地図

である。

時間・空間は、カントにおいて主観の先験的形式であったが、メディア論的に翻訳すれば、原基的メディアとしての身体によって表象される。時計や地図で測れば「同一」の時間的流れや空間的広がりであっても、時間や空間に対する捉え方は、各個人によって、さらにはその時々体験内容に応じて異なってくる。人間は、時計や地図で時空を認識する以前に、自らの身体的体験をとおして認識しているのである。身体的な時空認識は、あらゆる個人に内在している点で先験的・普遍的だが、各人の体験内容に応じて変化する点で流動的・個別的である。そのため、このような体験的な時空認識にとどまる限り、複雑な社会関係を形成することはできない。というのも、社会関係を形成する基礎は、社会の構成員にとって同一の時間的・空間的な位置を示しうる客観的な座標系の確立にあるからである。

こうして、体験的な時空認識を前提にしつつも社会的な時空認識を可能にする表象メディアが加わらなければならない。その役割を果たしているのが時計や地図である。近代に至ると、近代的な機械時計や世界地図が生まれ、さらに世界時間やメートル法のような制度化が進んだことによって、社会的な時間・空間はグローバルなレベルで客観化された。カントとは対照的に、ニュートンは、慣性の法則を説明するための時空的枠組みとして「絶対時間・絶対空間」の観念を導入したが、近代において社会的な時空認識として確立されたのは、このニュートン的な時空観に近い「直線時間・均質空間」であった。

そして、近代的自由と同様に、近代的な時空観が今や揺らぎ始めている。21世紀におけるインターネットの変化の一つは、時空的な次元で起こったのである。

インターネットが一般に開放された1990年代において、ネット上の空間は、脱時空的かつ匿名的な世界として成立した。ネット上では、情報が時空的制約を受けることなく瞬時に地球を駆け巡るので、電子メディアによる「時空的距離の圧縮・消滅」が取り沙汰された。そして、実名的な現実社会と対比されて、ネット空間の匿名性が強調された。このような脱時空性と匿名性は、送り手や受け手の時空的位置とは無関係に、情報が送り手から受け手に伝達されたことに由来している。当

時のネット空間は、脱時空性と匿名性を帯びたバーチャル世界として、現実社会（リアル世界）と対比された。

しかし21世紀に入ると、ネット上では、情報がデータとして伝達される際、その位置情報やID情報や利用端末情報など、送り手や受け手の時空的位置に関わる情報がメタデータとして伝達されるようになった。その結果、ネット空間は、もはや単なるバーチャル空間ではなくなり、現実社会を映し出すようになった。「監視社会」論の隆盛は、こうしたネット空間の変化を背景にしている。ただし、時空性がメタデータによって表現されるからといって、メタデータ自身は、脱時空的な情報であることに変わりはない。その意味で、脱時空性と匿名性というネット空間の特徴が消滅したわけではない。

こうしてデータに対するメタデータが加わることで、今日のネット空間は、現実社会で起こった無数の時空的な出来事を反映すると同時に、脱時空的な情報として表現された出来事間の関係を再編する可能性を手に入れた。現実の世界では、出来事は時間の流れとともに生起するのであり、未来の出来事はまだ起きていないし、過去の出来事を取り戻すことはできない。しかし、ネット空間では時制の違いが取り払われ、過去も現在も未来もすべて同一平面上に並んでいる。

そして、ビッグデータやAIが組み込まれたインターネットでは、蓄積された膨大な情報のなかから必要な情報を選択し、自由に編集加工することが可能になっている。それは、現実世界で起こっている出来事をその時空的文脈から解き放ち、これまで時空的に繋がっていた出来事を切り離すとともに、これまで繋がりのなかった出来事を結びつける可能性でもある。「GAFA」と呼ばれている企業は、プラットフォーム企業の代表例であるが、プラットフォームの中核的機能の一つは、選択的結合としてのマッチングにある。

情報の選択的な「分離／結合」機能が向上すると、今度は、その影響が現実世界に跳ね返ってくる。不特定多数の人々の間で情報が双方向的に伝達されるだけでなく、現実社会のなかで起こる出来事の時空的秩序が再編されようとしている。つまり、今日のインターネットは、情報伝達メディアの域を超えて、時間と空間に対する表象メディアの機能をも担いつつある。このとき、時計や地

図が、主に「同時性」や「同所性」をつうじて人々を時空的次元で結合するのに対して、インターネットは、時空的な分離と結合の両方に作用しうる。

今日のインターネットは、ビッグデータ、AI、ブロックチェーン、IoT など、最新の情報技術を組み込むことによって、表象メディアとしての機能をも獲得しているが、今日のインターネットが近代的自由のあり方を変容させようとしているのは、時空的情報の選択的な「分離／結合」機能が、真理、権力、貨幣、規範、愛といった、近代社会のなかで「分離／結合」機能を担ってきた受容メディアの作動様式に影響を及ぼしているからである。現代社会のなかで進行しているさまざまな変化は、原基的メディアを介しつつ、「伝達メディア／受容メディア／表象メディア」の間で生じている複合的な作用の結果であるが、この点に関しては、稿を改めて論じたい。

付記

本研究は、平成 30 年度 大妻女子大学「戦略的個人研究費」の助成を受けて行った研究（S3032「AI および IoT の社会哲学的研究——社会情報学基礎論の新展開」）の成果の一部である。

引用文献

- [1] Hobbes, Thomas. "Leviathan". [水田洋訳. "リヴァイアサン". 岩波書店, 1985.]
- [2] Berlin, Isaiah. "Four essays on liberty". Oxford Univ Pr.p.viii [小川晃一ほか訳. "自由論". みすず書房, 1979.]
- [3] Kant, Immanuel. "Kritik der praktischen Vernunft". [波多野精一ほか訳. "実践理性批判". 岩波書店, 1979.]
- [4] Uexkull, Jakob et al. "Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen". [日高敏隆ほか訳. "生物から見た世界"岩波書店, 2005.]
- [5] Herrigel, Eugen. "Die ritterliche Kunst des Bogenschiessens". [柴田治三郎訳. "日本の弓術". 岩波書店, 1982.]
- [6] 宮本武蔵著, 渡辺一郎校注. "五輪書". 岩波書店, 1991.
- [7] Libet, Benjamin. "Mind time : the temporal factor in consciousness". Harvard University Press. [下條信

輔訳. "マインド・タイム : 脳と意識の時間". 岩波書店, 2005.]

- [8] 西田幾多郎. "善の研究". 岩波書店, 1979.
- [9] Hegel, Georg.W.F. "Phänomenologie des Geistes". [樫山欽四郎訳. "精神現象学(上)". 平凡社, 1997.]
- [10] Pelczynski, Zbigniew A. et al. "Conceptions of liberty in political philosophy". Continuum International Publishing Group Ltd, 1984. [飯島昇藏ほか訳. "自由論の系譜 : 政治哲学における自由の観念"行人社, 1987.]
- [11] Aristotle. "Ethica Nicomachea". [高田三郎訳. "ニコマコス倫理学". 岩波書店, 1971.]
- [12] Graeber, David. "Debt : the first 5,000 years". [酒井隆史監訳, 高祖岩三郎ほか訳. "負債論 : 貨幣と暴力の 5000 年". 以文社, 2016.]
- [13] Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. "Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte". [長谷川宏訳. "歴史哲学講義". 岩波書店, 1994.]
- [14] Arendt, Hannah. "The life of the mind". Harcourt Brace Javanovich, 1978. [佐藤和夫訳. "精神の生活". 岩波書店, 1994.]
- [15] "Bible". ["聖書 新共同訳". 日本聖書協会, 1989.] ローマの信徒への手紙 7.18
- [16] 同書 ローマの信徒への手紙 9.16
- [17] 同書 創世記 1.27
- [18] Augustine, Saint, Bishop of Hippo. "De Trinitate". [中澤宣夫訳. "三位一体論". 東京大学出版会, 1975.]
- [19] Augustine, Saint, Bishop of Hippo. "De civitate dei". [服部英次郎訳. "神の国"379-380 頁. 岩波書店, 1982.]
- [20] Pink, Thomas. "Free will : a very short introduction". Oxford University Press, 2004. [戸田剛文ほか訳. "自由意志". 岩波書店, 2017.]
- [21] Luther, Martin. "De servo arbitrio". [山内宣訳. "奴隷的意志" 239 頁. 世界の名著 18. 中央公論社, 1969.]
- [22] "Bible". ["聖書 新共同訳". 日本聖書協会, 1989.] ローマの信徒への手紙 6.16
- [23] Luther, Martin. "Von der freiheit eines Christenmenschen". [塩谷饒訳. "キリスト者の自由". 世界の名著 18. 中央公論社, 1969.]
- [24] Weber, Max. "Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus". [大塚久雄訳. "プロテスタントイズムの倫理と資本主義の精神"93 頁. 岩波

- 書店, 1989.]
- [25] 同書 151 頁
- [26] 川添美央子. “ホップズ人為と自然 : 自由意志論争から政治思想へ”37 頁. 創文社, 2010.
- [27] Hobbes, Thomas. “Leviathan”. [水田洋訳. “リヴァイアサン”111 頁. 岩波書店, 1985.]
- [28] 同書 111-112 頁
- [29] 同書 88, 90 頁
- [30] Locke, John. “Two treatises of government”. [鵜飼信成訳. “市民政府論”28 頁. 岩波書店. 1968.]
- [31] 同書 60 頁
- [32] Kant, Immanuel. “Kritik der reinen Vernunft”. [篠田英雄訳. “純粹理性批判”(上) 164 頁. 岩波書店, 1961.]
- [33] Kant, Immanuel. “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”. [篠田英雄訳. “道徳形而上学原論” 99 頁. 岩波書店, 1976]
- [34] Kant, Immanuel. “Kritik der praktischen Vernunft”. [波多野精一ほか訳. “実践理性批判”78 頁. 岩波書店, 1979]
- [35] Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. “Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte”. [長谷川宏訳. “歴史哲学講義” 46 頁. 岩波書店, 1994.]
- [36] Luhmann, Niklas, “Liebe als Passion : zur Codierung von Intimität” Suhrkamp, 1982. [佐藤勉ほか訳. “情熱としての愛 : 親密さのコード化”. 木鐸社, 2005.]
- [37] Simmel, Georg. “Philosophie des Geldes”. 1900, Duncker&Humblot. [居安正訳. “貨幣の哲学”. 白水社, 1999.]

(受付日 : 2019 年 12 月 15 日, 受理日 : 2020 年 1 月 8 日)

正村 俊之 (まさむら としゆき)

現職 : 大妻女子大学社会情報学部教授

東京大学大学院社会学研究科博士課程単位取得退学

専門 : 社会学・社会情報学. 社会情報学の視点から現代社会の研究を行っている.

主な著書 : 『秘密と恥——日本社会のコミュニケーション構造』(勁草書房)

『情報空間論』(勁草書房)

『コミュニケーション・メディア——分離と結合の力学』(世界思想社)

『グローバル社会と情報的世界観——現代社会の構造変容』(勁草書房)

『グローバルゼーション——現代はいかなる時代なのか』(有斐閣)

『変貌する資本主義と現代社会——貨幣・神・情報』(有斐閣)

『主権の二千年史』(講談社選書メチエ)