

自由意志と社会学的行為主体

菅野 博史

【要旨】

社会学は多くの理論において、自由意志をもつ行為主体を前提にしており、そうした行為主体による意志的な行為に基づいた社会分析を広く行っている。このような自由意志と社会学的行為主体との関係を明らかにするにあたり、本稿ではまず脳科学による自由意志否定論を取り上げたうえで、そうした否定論が成立しない根拠を明らかにする。次に自由意志が社会学において認められると考えられる場合においても、それを行為の原因として説明するような社会学的行為論は論理的に不十分であることを示す。最後に自由意志による因果的説明という立場を取らないルーマンの社会システム論の内容を検討したうえで、ルーマンの議論においても自由意志を有する社会学的行為主体の存在が暗黙裡に組み込まれており、自由という問題をそれ以上、問えなくなっていることを指摘する。

キーワード：自由意志、社会学的行為、因果関係、自由

0. はじめに

自由意志と社会学、この両者には深い関係がある。なぜなら、社会学における現実分析の単位は多くの場合において行為者による行為であり、主体的な行為者が自らの自由意志に基づいて行為するという暗黙の前提をもとに、理論構築および現実分析が行われてきたからである。このような社会学的な行為主体から社会分析を試みる社会学的営為は、古くはテンニエスからウェーバー、そしてパーソンズやシュッツを経て、現代のアレクサンダーやギデンズ等々にいたるまで、人間とは自由意志を内に秘めた行為者であるという信憑をもとに、その議論を展開してきたのである。

しかし、この自由意志という概念は現在、脳科学の発展により危機にさらされていると考えられる。哲学においてはすでにさまざまな応答が試みられているこうした問題について、遅ればせながら社会学の立場からも議論してみたい、というのが本稿の趣旨である。始めに全体の構成を示せば、以下ようになる。まず脳科学が自由意志の存在をどのような論理で否定しているのかを示したうえで（1.と2.）、そうした議論が交叉因果という主張に陥っている事情を説明する（3.）。この交叉因果の観点から脳科学の議論を批判したうえで、自由意志を有する行為主体という社会学的な考え方がそもそもどのような理路によって生じたのかについて明らかにする（4.と5.）。そのうえで主体的な行為の因果性を前提にしないルーマンの議論を批判的に検討し、自由意志をめぐる社会学的議論の方向性についての示唆を行う（6.と7.）。

1. 自由意志と脳科学

人間は自らの自由意志に基づいて行為する。当たり前ではないか。誰かに強制でもされない限り、人間は自由に自らの行為を行うものなのであり、そうした人間が集まって集団を形成することで、社会秩序が成立するのである、云々。自由意志を内に秘めた行為主体から始めて、社会についての学を構想する社会学者たちの多くは、皆、そのように考えてきた。

しかし、本当にそうなのだろうか。そこでまず、脳科学者ベンジャミン・リベットの広く知られた実験結果（リベット 2004=2005）に基づいて、こうした問題について検証していくことから議論を始めたい⁽¹⁾。リベットによれば、ある外界の出来事、例えば人体への物理的刺激の存在をわれわれの意識が気づくためには、少なくとも 0.5 秒（500 ミリ秒）の間、その刺激が持続する必要があるために、われわれの意識による刺激への気づきは必然的に、実際の出来事が生じた時点よりもおよそ 0.5 秒（500 ミリ秒）ほど、遅れざるを得ないという（リベット 2004=2005：82-84）。これは意識による気づきが、脳の物理的活動につねにすでに遅れて現出せざるを得ないという法則を表している（この法則をリベットは、「感覚的なアウェアネスの遅延」（リベット 2004=2005：82）と名づけている）。自由意志の問題に引きつけて言えば、この実験結果は、行為者が自らの自由意志に気づいた瞬間においてすでに、脳内の神経学的過程が生起しているという可能性を示している。実際、自由意志によって手首を急激に曲げるように被験者に指示を出す実験を行うと、手首を曲げるという物理的行為の 0.55 秒（550 ミリ秒）前に、脳内にその神経学的過程がすでに現れる一方で、手首を曲げようとする自由意志、正確に言えば、手首を曲げようと自分がしていることへの気づきの時点は、当該の物理的行為の 0.15-0.2 秒前（150-200 ミリ秒前）になってやっと計測されるという結果になった。つまり、この実験結果によれば、被験者が手首を曲げようと意志する約 0.35-0.4 秒前（350-400 ミリ秒前）に、意識にとっては気づかれることのない、すなわち無意識的な脳内の神経学的過程がすでに生じてしまっているわけである（リベット 2004=2005：165）。リベットはここから、「自発的な行為に繋がるプロセスは、行為を促す意識を伴った意志が現れるずっと前に脳で無意識に起動」（強調はリベットによる）するのであり、「もし自由意志というものがあるとしても、自由意志が自発的な行為を起動しているのではない」（リベット 2004=2005：159）と述べることで、最終的に「意識を伴った自由意志は、私たちの自由で自発的な行為を起動してはいない」（リベット 2004=2005：162）と結論づけるのである⁽²⁾。

自由意志が行為を引き起こす、つまり自らの意志が引き金となって行為という出来事が引き起こされるという、意志と行為の因果関係に基づく行為把握は、社会学的行為論に深く刻み込まれた公理の一つではないだろうか。しかしながら、少し反省すれば明らかなように、すべての行為にそれを引き起こす自由意志が備わっているわけではない。われわれの行為の大半は、いちいち意志することなく（あるいはそうした意志が意識されることなく）遂行されているからである。ここに、リベットの実験結果が加わる。自由意志の発現（自由意志への気づき）に先行して、つねにすでに脳内の神経学的過程が意識に気づかれることなく進行しているのであ

(1) 実験結果の紹介にあたっては、斎藤慶典の論文（斎藤 2010）も参照した。

(2) しかしその一方でリベットは、自由意志の存在自体は否定せずに、自由意志の役割を、無意識的に起動した脳内の神経学的過程を制御することにより、実際の物理的行為が現れないようその過程をブロックしたり、拒否したりできる点に見いだしている（リベット 2004=2005：160-173）

れば、自由意志は行為の起点、つまり行為の本当の原因ではなくなってしまうことになる。むしろ、脳内の神経学的過程を本当の原因として行為を説明する方が理に適っていることになり、自由意志→行為という因果関係は行為の説明図式としては維持できなくなってしまうはずなのである⁽³⁾。

脳科学を含めた神経科学が発達することにより、人間の行為が物質的な因果関係（これには確率的な因果関係も含む）によってすべて説明可能になれば（事実そうなりつつあるが）、自由意志などといった主観的かつ科学的に不必要な夾雑物によって社会現象を説明する社会学などという学問分野は、時代遅れで非科学的な過去の遺物に過ぎなくなると考えることもできる。実際、「強硬な決定論」（hard determinism）とも呼ばれるこうした潮流は、神学的決定論が衰退した後の神なき世界における現代の形而上学として、強力なパラダイムの一つとなってきた⁽⁴⁾。従って、自由意志の問題をどう考えるのかという問題は、社会学にとっても避けることができない問いになっているとすることができるのである。

2. 自由意志という概念

まず、ある行為において自由意志をもつ、あるいはある行為を意図するとはいかなることかということについて、もう少し厳密に考える必要があるだろう⁽⁵⁾。そこで最初に指摘できるのは、先にも指摘したとおり、あらゆる行為につねに自由意志が伴うわけではない、ということである。例えば、髪を掻き上げるために手首を曲げるとき、われわれはいちいち、「手首を曲げよう」という形でそうした行為を意図しているわけではない。なぜなら、多くの状況においてこうした動作は、行為の意図が存在するとした場合においても、そうした意図が意識に上ることなく行われるものであり、そこには意識的な意図といったものが存在しないからである。すなわち、「意図する」ということに、「それを意識する」ということが伴うとは限らないのだ。」（古田 2021：24-25）さらにもう一つ、行為に意識的な意図が伴うとしても、「意図する」という意識の働きは、その意図した時点を時間的に特定可能なのかという問題も生じる。「そもそも「意図をもつ」ということに関して」、リベットの実験のように、「零コンマ何秒という瞬間的な単位で開始時間を計測することは可能なのか」（古田 2021：25）という問題である。さらには、被験者の自由意志への気づきを自由意志（の存在）そのものと等値することが果たして正しいのかということも明らかではない。こうしたことを踏まえて、哲学者の古田徹也は、次のように主張している。

リベットの実験やその解釈をめぐる問題は、「意図」とは何かということを明確にできていないにもかかわらず、その行為の前に行為者が何かを自覚的に意識した瞬間（内語した瞬間、イメージした瞬間、時計の針に意識を集中した瞬間、等々）を「意図した瞬間」として捉え、その瞬間を「意図すること」と同一視している、という点にある。実際のところ、この実験

(3) こうした議論が成り立つ前提として、脳内の神経学的過程が手首を曲げるという行動を引き起こした原因であると確実に検証されていること、自由意志が行為の本当の原因であってそれをさらに因果的に遡ることはできないということ（リパタリアンの仮定）の二つを挙げることができる。

(4) 戸田山（戸田山 2014）は、この「強硬な決定論」について詳細な解説を加えている。

(5) 本稿では、自由意志と意志、意図という言葉、特に断りのない限り、互換的に使用する。

が示したのは、被験者の手首が曲がる〇.五秒前にその人の脳の変化が観察され、その変化の約〇.四秒後（つまり、手首が曲がる約〇.一秒前）にその人が何かを自覚的に意識したという並行的な二つの事実があるということであり、それ以上のことはこの実験からは言えないのである（強調は古田による、古田 2021：26）。

リベットの実験では、被験者に気づかれている、つまり自覚的に意識されているものは「何か」とどまるのであり、それを自由意志への気づきと等値することはできないし、ましてやそれを自由意志の発現と見なすことなどできないというわけである。古田のこうした主張に従えば、自由意志や意図といった言葉の定義を明確に定めないうちは、そもそも人間に自由意志が存在するのかといった問いは、形而上学に基づく「空虚な主張もどき」（古田 2021：29）になってしまうため⁽⁶⁾、自由意志について問いたいのなら、まずはその概念整理から始めるべきだということになる。

こうした古田の批判によって、リベットの実験結果は無効になったと言えるだろうか。答えは否であるように思える。われわれがこれまでに確認してきた通り、すべての行為に自由意志、意図が必然的に伴うわけではないということは明らかである。また古田が指摘するように、行為に自由意志、意図が伴う場合でも、それがつねに意識に上るとはかぎらず、またいつどの瞬間に意識に上ったのかを通常、人は答えることができないということも、紛れもない事実である。しかしながら、自由意志なるものをきちんと定義せずに実験を行ったリベットの実験結果が、「何か」を自覚的に意識したということしか明らかにできず、それゆえに全体として否定されるとは考えにくい。

まず確認したい点は、リベットの実験が自由意志を伴う意識的な行為を対象にした実験であるという点である。従って、自由意志が伴わない行為が存在することの指摘は、この実験が限定的なものであることは示すけれども、そのことによってこの実験自体の意味が損なわれることにはならない。また自由意志が意識に上る瞬間は通常ははっきりしないので、リベットが独自に実験方法の工夫をしたのであり、これにより瞬間的な単位での自由意志の計測が可能になったという事情も合わせて指摘しておきたい。だが、問題はここ先である。というのも、リベットの实验において、自由意志、意図という言葉の意味は被験者たちに日常の自然言語のレベルで十分に理解されており、それ以上の概念的分析の必要性は感じられないように思えるからである。この点を踏まえれば、意志する、意図するという出来事の発生時点が、それに対する「意識的な気づき」の時点として定式化されていることに、大きな問題は見当たらないと考えられる。当然のことながら、これは自由意志の発動の時刻そのものではなく、それに対する気づきの時点の定式化にすぎないと言えるが、自由意志そのものを取り出して計測する術がない以上（そしてこれを仮に行う場合には、古田の言うように「意図」の正確な概念定義が必要になるだろう）、自由意志の存在に気づいた時点をその行為を意図した時点であると見なすことは、論理的に認められる近似的な手続きとして許されるに違いない。こうしたことすべてを認めるとき、自由意志を伴う意識的な行為という限定つきではあるが、自由意志→行為という社会学的な行為論に見られる因果関係を維持することはできなくなり、行為の原因の位置を自由意志に代わって脳内の神経学的過程が占めるというリベットの主張を認めざるを得なくなるように

(6) 國分の主張（國分 2017：324-325）も参照のこと。

思える。すなわち、意識的な意志的行為、さらには手首を曲げるといった単純な行為という制約のもとにおいては、行為の原因としての自由意志なるものは否定せざるを得なくなると考えられるのである。

3. 交叉因果

自由意志を伴う意識的な行為の場合、リベットの実験結果により、この意志、意図を行為の原因とする因果的説明は、少なくとも単純な行為の場合には、説明としては成立しなくなるのであった。さらに、自由意志を伴う意識的な行為以外の場合においても、意識的な形で自由意志が発動されることが少なく、その意味において自由意志なしで無意識裡に多くの行為が行われているのだとすれば、そもそも自由意志や意図なるものを持ち出して行為を説明することの意味は失われてしまうように思える。

社会心理学者の小坂井敏晶は、「手首を動かすという単純な行為だけが〔自由意志と脳内の神経学的過程が〕転倒した順序で生じるのではない」とし、「行為遂行の脳内信号が意志に先行する構図は人間の行う行為すべてに共通する（〔〕内は引用者、小坂井 2020:51）と断じて、行為の原因としての自由意志という考え方自体を完全に否定している。もしこうした断定が正しいのだとすれば、社会的行為のうちでも特殊な主体的・意志的行為を行為のモデルとして議論を展開してきた社会学の分野に関しては、壊滅的な影響が生じるように思える。

しかしながら、ここでもう一段、自由意志が行動を引き起こすという機制的成立根拠について考えを深めておく必要がある。なぜなら、ここでの問題は、自由意志といういわば精神・心に属する事柄がなんらかの物理的行動を引き起こすという因果関係、つまり心身関係をまたぐ因果関係である交叉因果に関わるものであり、こうした関係をどのようにとらえるのかということがそもそもの問題になるからである。この問題について、哲学者の大森荘蔵は知覚という場面において、脳の神経学的過程である物理的出来事が原因となって知覚像という心的過程が生じるという因果関係は、「投影の困難」が生じるがゆえに、端的に言って間違いであると主張している（大森 1994: 203-204）。そしてそれに代えて独自の「重ね描き」理論を提唱するのである。

（前略）例えば向こうに富士山が見えているという状況を、富士山から私の脳に至るまで物理的・生理学的に〔科学は〕描くのである。この同じ状況を日常語で描けば、私はここに立って東の方に眼を開いており遠くに富士山が見える、ということになる。だからこの日常描写と科学的描写は共に、一にして「同じ状況」の二通りの描写なのである。換言すれば日常描写に科学的描写が「重ね描き」されるのである。だから、原子集団としての「物」と、色あり匂いある「知覚像」とが実は一にして「同じもの」であったように、日常的に描写される風景と、科学的に描写される光波や脳細胞などは実は一にして「同じもの」なのである。この「同じもの」が一方では日常的に描写され、それに「重ねて」（時間的、空間的に重ねて）科学的描写がなされるのである（〔〕内は引用者、大森 1994: 233）。

大森が例として挙げている富士山の知覚像に則して説明すれば、脳内の神経学的過程（大森の言葉で言えば、生理学的過程）→富士山の知覚像という原因と結果からなる因果関係は、物

理的な位置づけを欠いた知覚像へ脳内の神経学的過程を因果的に投影することが不可能であるがゆえに成り立たず、そこに見られるのはただ知覚像に関する生理学的描写と日常的描写の「重ね描き」だけだということになる。同じように、意識における自由意志の存在→手首を曲げるという肉体的出来事という意志的行為をめぐる因果関係も、意識（ここでは自由意志）という物理的な位置づけを欠いたものから、物理的な場を占める肉体上の出来事（ここでは手首を曲げること）への働きかけという、そもそもカテゴリーが異なるもの同士による原因と結果の関係となっており、端的に言えば交叉因果というカテゴリー・ミステイクのうえに想定された、現実には成立不可能な因果関係だということになる。

もしこうした交叉因果の議論を認めるならば、小坂井の主張と同じように、行為の原因として自由意志を持ち出すことは明確な間違いだという結論に導かれる。そうすると、自由意志に基づく行為理論を提唱してきた社会学の議論は、その大部分が非現実的で無効なものだということになってしまうはずである。そしてまた、件の交叉因果による説明を避けつつ行為における因果関係そのものを維持するには、脳内の神経学的過程→肉体的出来事という物理的な事象の側の因果連鎖を科学的に説明することだけが認められることになり、行為に関する社会学的説明は行為の過程を脳神経学的過程として描写する脳科学へと道を譲ることになってしまう。

4. 脳科学に対する批判

こうした社会学無用論に反論するためにまず確認すべきなのは、脳内の神経学的過程→肉体的出来事という脳科学的・生理学的描写の存在論的位置づけである。通常、われわれはこれを現に存在している肉体的・物理的な過程、つまり「実在」そのものの描写だと考えている。しかし、廣松（廣松 2008）によれば、ことはそう単純ではない。廣松に倣って、われわれが体験するがままの世界を「フェノメナルな現相」と呼べば、そうしたフェノメナルな体験世界は肉体という境界を越えて世界大に広がっていると見なすことができる。そしてわれわれが感得するこうしたフェノメナルな現相が基底となって、脳科学的・生理学的描写が構成されるというのである。

「生きられた身体」に照応する「機能的状態系としての生体的過程」なるものは、かの「能知的所知＝所知的能知」としてのフェノメナルな現認という事態〔要するに、主客未分のありのままの体験という事態〕、この対自化の媒介的存在根拠として、即自態の相で Als-Halten されたものにほかならない。存在論上の身分からいえば、所謂「機能的状態系としての生体的過程（その一部としての「中枢的状态」）なるものは、ただかス様なものにすぎない（〔〕内は引用者、廣松 2008：344）。

廣松の引用を必要な論点に限って説明すれば、次のようになる。まず、自分の意識を意識するといった自己意識を議論の前提に据えることなく、人間の知覚というものを如実に吟味すれば、例えば富士山の知覚像といったものは自らの身体的境界を越えたあの場所で見えている⁽⁷⁾のであり、空間的に見ると世界大に広がりうるフェノメナルな現れ＝現相としてとらえられる

(7) 大森荘蔵の言葉で言えば、あの場所で「立ち現れている」ということになる。

ことになる。そして、まさにその知覚像の認識時に脳内で起こっている神経学的過程を科学的、生理学的に描き出したものが脳科学的・生理学的描写だと考えることができるのである。すなわち、脳科学的・生理学的描写なるものは、われわれの生きられたフェノメナルな体験を基にして、それを科学的言語という別様の仕方で描写する（大森の言葉で言えば、重ね描きする）ものとして、事後的に構成されたものだということになる。ここで重要なのは、われわれの生きられた体験が基になって、科学的言語による描写がそれに対応する形で構成されているという論理的な先後関係である。

廣松によるこうした心身問題に関する議論を認めるとき、自由意志を伴う意識的行為は脳内の神経学的過程における因果連鎖によってもっぱら明らかにされるべき事柄であり、自由意志なるものは理論的に見れば不必要な社会的虚構に過ぎないといった主張は、認められないことになる。なぜなら、自由意志の起動に先行して脳内の神経学的過程が生起しているのだとしても、その神経学的過程に対応する、意識には上らない無意識的な自由意志の構成といったものがわれわれの意識のうちにすでに存在していたのだと想定することで、脳科学による自由意志の否定論議を認めずに済むからである（斎藤 2010:49）。さらに言うと、自由意志なるものは、われわれの生きられた体験の世界において、人びとにその存在を認められているばかりか、それを前提にして現実の社会が組み立てられているものでもあるため、脳科学的な因果論によっては否定することができない社会的存在だと考えなければならない。それゆえ、自由意志と行為をめぐる問題をいかにして再構築できるのかということが、われわれの解くべき新たな課題となるように思われるのである。

5. 自由意志の生成

自動車を運転しているときに子どもが急に飛び出してきて、急ブレーキを踏んだとする。このとき、この一連の過程が生じる一瞬の間に、ブレーキを踏もうと意図して実際にブレーキを踏んだのだと主張することはできない。しかし、この運転者に何が起こったのかと尋ねれば、「子どもが飛び出てきたので、急いでブレーキを踏んだ」と答えるに違いない（リベット 2004=2005:106）。つまり、この場合、実際には意図していなかった（そもそも意図できなかった）にもかかわらず、運転者はそれが意図的行為だったと事後的に信じているのである。

もう一つ、例を挙げよう。小坂井（小坂井 2020:54-55）が取り上げている実験の例である。その実験では、脳梁を切断された患者に対して、左右両視野にそれぞれ異なる二枚の絵、ここでは左側に雪景色、右側にニワトリの足の絵を短時間だけ見せるというを行う。各々の絵の情報は（患者は脳梁を切断されているので）雪景色が右大脳半球、ニワトリの足が左大脳半球にだけ伝わる。この患者に、ニワトリ、かなづち、スコップ、トースター、リンゴなどの絵から、先に見た絵に関係するものを指さしてもらうと、右手でニワトリ、左手でスコップを指さすという結果になった。この結果自体は、右目・右手を左大脳半球が、左目・左手を右大脳半球が司っていることから自然なものだと言える。しかし患者になぜこれら二枚の絵を選んだのかと尋ねると、「ニワトリの足は当然ニワトリと関係があり、ニワトリ小屋を掃除するためにはスコップが必要だからだ」と答えたというのである。これは言語処理を行う左大脳半球に示された絵は正しく言語的に処理できたのに対して、言語処理を行うことができない右大脳半球に示された絵に関しては、左大脳半球が選んだ理由を事後的に自らの意図として考え出した

ということで説明せざるを得ない。けれども患者に則して言えば、このとき、自分が絵を選んだ意図を捏造しているという意識はまったく存在していないに違いない。つまり、この例においても、患者は正しく意図できない状況において、事後的に自らの意図を案出したにもかかわらず、その自らの意図を疑うことなく信じているわけである。

なぜこうしたことが生じるのであろうか。照準をわれわれの生きている世界に当ててみると、自由意志を社会的行為の一環として必要不可欠なものと思われ、われわれの言語ゲームのあり方が浮かび上がってくる。ではなぜわれわれの営む言語ゲームにおいて、行為には自由意志が不可欠なのであろうか。ここでは行為の定義に遡ってこの問題を考えていくことにしよう。

哲学者の柏端達也はD・デイヴィッドソンに準拠しながら、行為であること（行為性）の規準を次のように定義している。

Xの身体に起こったある出来事が行為であるのは、すくなくとも一つの記述のもとで、その身体的出来事がXにとって意図的であるときであり、そのときにかぎる（柏端 2007：148）。

この柏端の定義によれば、行為とはそれが行為であるためには行為者Xにおける何らかの意図を必要とし⁽⁸⁾、ある一つの行為に対してはその意図を少なくとも一つ以上見いだす必要があるということになる。つまり、行為とはすべて意図を伴ったもの、意図的行為であると定義しているわけである。例えば、眠っているときに身体が動いて隣にいる人を蹴ったとしても、その身体的出来事には意図が見いだせないため、それを行為と呼ぶことはできないということである。こうした行為の定義は、行為の理由に例えば「神の意志」を持ち出すような議論にはうまく妥当しないため普遍的なものではないとも言えるが、少なくともわれわれが生きている近代的、理性的世界における行為のあり方においては、相応しいものであるように思える。ここでもう一つ確認しておきたいのは、ある身体的出来事を行為者Xにおいて意図的なものとして記述することは、実質的に、そうした身体的出来事を行為者Xが行った「行為の意味」として理解・記述することに他ならないということである。そしてこうした行為の解釈は、社会学的行為論にとってもお馴染みの説明図式であるように思える。

ではなぜ、行為は意図を必要とするのであろうか。社会学者によってはあまり問われることのないこうした問いに対する答えは、われわれの営む、行為と意図をめぐる言語ゲームの基底、それ以上疑うことのできない基盤に関わってくるように思える。哲学者の青山拓央は、そうした事情を次のように説明している。

人称的に不可視な他者の内面のうちに行為の〈本当の要因〉があると信じること——実際にはなくともあると信じること——、それによって「私」は他者を自由な主体と見なす。すなわち他者を（中略）諸可能性の選択をなす自由意志をもつ者と見なす。そして自分自身をも、他者にとっての他者と見なすこと——そして他者からも他者として扱われること——によって、私は私自身を自由な主体と見なす（青山 2016：179）。

(8) 柏端の定義では、アンスコムに倣って、意図を認める権限をX自身に割り振っている（柏端 2007：146）が、われわれの議論においてはこの条件は省かれている、つまり、他者によるXの意図の認定も認める論理構成となっていることに注意されたい。

引用から明らかなように、意図＝自由意志なるものは他行為選択の能力、つまり自由とつながっている。そしてこうした自由という考えが暗黙のうちに社会生活の基底的な基盤を形成している近代社会では、あらゆる身体的出来事、つまり行動に対して意図＝自由意志の存在が社会的に要請されると同時に、その意図＝自由意志の信憑性が社会的に高いと判断されるときには、なぜあの行為ではなくてこの行為を選んだのかという、行為の〈本当の要因〉がそこに示されていると互いに信じ合う言語ゲームが営まれていると考えられるのである。

ここで確認しておきたいのは、意図＝自由意志といっても、本来的には行為者本人の内面に属する主観的なものではないということである。例えば、殺人という出来事で、「殺す気がなかった」と殺人の遂行者本人が説明したとしても、包丁でメッタ刺しにしているという状況証拠があれば、この意図＝自由意志の説明は虚偽であり、間違っていると他者によって判断される可能性が高い。この例からもわかるように、意図＝自由意志とは、社会的な基盤において本来的には他者の視点からその正しさが判定されるものなのであるが、意図＝自由意志という言葉の正しい使い方を行為者本人が学ぶなかで、それを自己に属するものとして内面化していった結果、行為者本人の内面に帰属する主観的なものと信憑されるにいたったのだと考えることができる。要するに、意図＝自由意志は、その淵源をたどっていくと、他者と自己の双方によって形成された、社会的な構築物だということになる。

他行為選択の能力、つまり自由を担保するために意図＝自由意志の存在が社会的に要請されるのだということをここまで指摘してきた。そして、そうした要請を行為者自身が引き受けるときには、自らの精神・心の内にそうした意図＝自由意志なるものが存在すると信じて行動するようになるのである。こうして自由意志に基づく意識的な行為が可能になると考えられるわけであるが、この場合においても、社会学的に見れば、自由意志を行為の〈本当の要因〉だと言いきることはできない。なぜなら、行為を引き起こした原因は、因果的にその原因をたどっていけば、他にいくらでも挙げることができるからであり、意図＝自由意志を原因とする行為の説明を特別視する理由は特に見当たらないからである。日常的には自由意志を認め合う形で行為の相互理解が行われてはいるけれども、自由意志なるものが本来的には行為に意味を与え、行為者の自由を保障するものとして社会的に要請されたものなのだとすれば、自由意志＝意図によって行為を説明する社会学的説明図式では、他にいくらでも存在し得る行為の原因を等閑視することになってしまい、現実を十分に説明することができなくなる。従って、自由意志に基づく意識的行為をモデルにして社会を説明する社会学的図式は、日常的信憑をなぞったものに過ぎず、理論的に極めて不十分なものとどまってしまうと言えるのである⁽⁹⁾。

繰り返せば、行為の原因として社会的に要請される自由意志は、行われた行為を他でもあり得たものとする、つまり自由な主体を担保するためのものであり、行為を因果的に説明するた

(9) ウェーバーの理解社会学は、中野敏男によれば、「『行為と秩序』として対になった概念構成を基盤にして、各文化領域で成立する組織形態を構成的に分析する『秩序形成の社会学』とも言うべき部分と、その担い手たちの行為動機を解明的に理解する『狭義の理解社会学』とが相対的には独立して成立しつつ、この両者の相補的な循環によって全体が構成されるもの」(強調は中野による、中野2020:258)だとされている。それゆえ、行為者の動機以外の社会的・歴史的要因もその因果性の分析では使用されることになるわけであるが、行為動機の理解を理論構成の条件としているために、「その〈意味〉〈理解〉なることが「主観的に思念された意味がそのまま実現する場合」にしか効かない形になっていること、複数当事者たちの“原子的行為”が“化合”して新しい質を独自生類的・創発的に形成するメカニズムを究明する形になっていないこと」(廣松 1991:410-411)といった難点が生じることになる。

めには極めて不十分なものでしかない。従って、主体的な行為者が自らの自由意志に基づいて行為するといった社会学にお決まりの社会学的主体を仮定する行為論は、社会における人びとの信憑のあり方を表現するものにとどまる限りにおいては意味があるが、それが行為の因果的な説明図式でもあるとされるときには、その説明能力に疑問が生じることになる⁽¹⁰⁾。それでは、社会学において自由意志と社会学的行為との関係を、因果図式の罫に嵌まらない形で扱うには、どのようにすればよいのであろうか。次に、ニクラス・ルーマンの議論をたどりながら、この点について考えていくことにしよう。

6. ダブル・コンティンジェンシーと自由意志

行為の意味を自由意志＝意図に還元することで明らかになるのは、行為者本人にとっての行為の意味であると言える。しかし、こうした行為の意味を解釈して理解するのは本来的にそもそも他者なのだとすれば、行為の意味とは本来的には他者に属するものとも言えるように思える。先ほど挙げた例で言えば、殺人という出来事において、その遂行者がいくらその意志＝意図を否定したところで、裁判の例に見られるように、その出来事が生じた状況全体を勘案して〈本当の〉意図＝意志の存在を本人に仮託して推測するのは、最終的には本人ではなく他者に他ならないからである。意志＝意図が本来的には社会的な構築物であることは先にも指摘した通りであるが、こうした考え方に従うときには、他者によって社会的な出来事がある意味をもつ行為として理解され、その後でその意味を意志＝意図によるものとして行為者に帰属させるという過程が積み重ねられることにより、そうした構図が行為者自身によって内面化されることで、いわゆる意図的行為というものが成り立つのだと考えることができる。

行為の意図、その主観的意味から社会学的な行為論を始めるのではなく、行為をまず他者の視点からとらえる議論から出発すること。こうしたアプローチ方法がまさにルーマンの理論構築のやり方であると言える。先回りして確認しておけば、それはダブル・コンティンジェンシーという状況から、行為（正確にはコミュニケーション）についての自らの議論を始める立場であると言える。そこでまず、ルーマンのコンティンジェンシー概念を取り上げて見ていくことにしよう。ルーマンによれば、このコンティンジェンシー（contingency, Kontingenzt）の概念は、様相論理学に遡るものであり、必然性と不可能性の除外としてとらえられるものだとされる。「コンティンジェンシーとは、必然的でも不可能でもないもの、つまりそのようである（あった、あるだろう）、もしくはあり得るもののことであるが、それと同時に他でもあり得るもののことなのである」（Luhmann 1984:152=1993:163）⁽¹¹⁾。このルーマンの定義では、「そのようである（あった、あるだろう）、もしくはあり得る」の部分が可能な出来事の生起を意味しているので不可能性を、「他でもあり得る」の部分が一つに定まらない出来事を意味しているので必然性を、それぞれ除外していると考えられる。そして、自我と他我がお互いに向き合う状況のなかで、こうしたコンティンジェンシーがどのように機能するのかを見ていくので

(10) パーソンズに典型的に見られるように、自由意志を行為の原因とする社会理論は、規範理論へと向かう傾向がある。なぜなら、あらゆる行為に自由意志を認めるとすれば、自由な諸個人がバラバラに行動することで社会秩序が成立しなくなるため、そうした諸個人を統合する何らかの社会規範の存在が必要となるからである。

(11) ルーマンの訳文は適宜、変更してある。以下、同様。

ある。ルーマンに従えば、「自我が他我を他者 (alter ego) として経験する」状況下では、「パースペクティブの非同値性と同時に双方の側でのこうした体験の同値性が体験される」ため、両者にとってこの状況が「規定不可能で、不安定で、耐えがたい」ものになるとされる（強調はルーマンによる、Luhmann 1984 : 172=1993 : 188）。こうした二者関係によって増幅されたコンティンジェンシー状況は、パーソンズに倣って、ダブル・コンティンジェンシーと名づけられている。そして、このダブル・コンティンジェンシー状況とは、ルーマンによれば、二者が何らかの行為を行おうと対峙し合うなかで、お互いに自分（自我）にとっての他者（他我）の行動をさまざまなものとして期待できるがゆえに、自分の側（と他者の側）でどんな行動をも取ることもできなくなってしまう、双方の行為に対する期待、予期を同一のものに収斂させることができなくなってしまう状況を指すのだとされている。

こうしたダブル・コンティンジェンシーの状況は、自我と他我によって、それぞれの他者が行う行為への期待、予期に見られる数多くの可能性が、選択され限定されることで解消されることになる（Luhmann 1984 : 187=1993 : 209）。つまり、他我の行動のあり方を自我が何らかの形で期待、予期できるようになる、すなわち他我の行動が規定可能で安定的なものになること（反対に、他我にとっては自我の行動が規定可能で安定的なものになること）によって、解決されるわけである。しかしこうした場合でも、他者の行動はつねに自我（もしくは他我）の期待、予期を超えた「他のものでもあり得る」、つまりコンティンジェントなものであって、一意的に他者の行動を予測することはできない。換言すれば、この解決策においても期待外れの可能性がつねにつきまとっているわけである。しかしながら、他者の行動が他でもあり得る余地を残しつつも一定の範囲に限定され、その意味で予測可能なものになることで、自我（もしくは他我）による現実の行為が可能になるのである。ルーマンを引用しよう。

行為の意図がいまだに未規定なままで向き合うという状況から出発すれば、基底的自己準拠（ある行為に別の行為で応えること：引用者）が意図を規定するという機能を果たすことはできない。なぜなら、他者からの行為の要請に際して、基底的自己準拠（における行為の選択）は他我を未規定なものに変えると同時に、翻って自我自身をも未規定なものとして示すことになるからである。第一に、そして特に重要なのは、行為の基底的自己準拠がショートしている状態を断ち切ったうえで、基底的自己準拠を拡張することである（〈〉内は引用者、Luhmann 1984 : 183-184=1993 : 204）。

行為の意図が未規定なままでは、二者のどちらもが行為を始めることができない。しかし、自由意志＝意図の存在は他者に対する自我（もしくは自我に対する他者）の行動期待を限定する役割を果たすことができる。なぜなら、行為の意図が未規定なままで向き合っている見知らぬもの同士は、まず互いに「状況の定義、社会的地位、そして意図といった重要な行動基盤」（Luhmann 1984 : 184=1993 : 204）をお互いに示し合いながら実際の行動を積み重ねつつ、他者についての期待構造を形成し合うことによって、ダブル・コンティンジェンシーの状況を解消することになるからである。このことからわかるように、ルーマンはダブル・コンティンジェンシー状況の解消のために、「他者の意図」の存在およびその理解が大切であると考えている。もちろん、それは他者の行為を期待、予期するための一つの重要な契機ではあるものの、他者の行動予測に絶対に不可欠なものとして扱われているわけではない。また行為者の視点に立つ

て、自由意志＝意図による行為の因果的説明を行うといった議論も、当然のことながらここではされていない。それゆえ、ルーマンの議論においては、これまで指摘してきたような、社会学的行為論に見られる自由意志＝意図をめぐる厄介な問題に巻き込まれることもない⁽¹²⁾。自由意志＝意図を伴った主体的行為は、ダブル・コンティンジェンシー状況における自他共通の期待形成に役立つものではあるが、基本的に他者の側による行為の理解をもとにして構成されるルーマンの社会システム理論においては、それ以上の意義をもたないからである。そしてそうであるがゆえに、ルーマンのシステム理論では意志的行為における動機、すなわち行為の意味には還元できない、複雑な社会的現実を扱うことができるのである。

しかしながら、ルーマンにおいても、意図をもつ他者、つまり他行為選択の能力をもつコンティンジェントな他者の存在（と同時にそうした他我に相対するコンティンジェントな自我の存在）をダブル・コンティンジェンシー状況の基盤とすることで、自由な主体という現代社会に暗黙の前提を、他なる行為を生み出す行為主体を想定する「行為者因果」という形で⁽¹³⁾、そのシステム理論のなかに取り込んでいると言うことができる。別の言い方をすれば、このことは「自由とは何か」ということを、他行為選択の能力をもつ主体があらかじめ組み込まれている理論のうちで、根本的に問うことができない構制になっているということでもある。すなわち、他行為の選択能力をもつ自由な主体、社会学の理論で当然視されてきたこうした社会学的行為主体なるものが、コンティンジェントな行為者同士がお互いにその行為を期待、予期し合うという構図のなかで、つねにすでにルーマンの理論のうちで暗黙のうちに前提とされてしまっているわけである。

7. 結びに代えて

自由意志を認める理論構成は、それが行為者本人のものであれ、他者のものであれ、他行為の選択能力という意味での自由を前提にする議論であることを確認してきた。このとき、多くの社会学における議論において、理論構成上においてすでに、他行為の選択能力をもつ主体、すなわち「自由な主体」、いわゆる社会学的行為主体が前提とされる仕儀となっており、このような他行為の選択能力がほぼあらゆる状況における社会学的行為主体に認められる限りにおいて⁽¹⁴⁾、「自由でない状態」がいかなるものかを問うことが、論理上できなくなってしまうことになる。

こうした状態を脱するためには、自由の定義を新たに考え直したうえで、自由意志の問題についても再考していく他はない。例えば、ルーマンが自我と他我の双方に読み込むコンティンジェンシー能力、つまり他行為選択の能力といったものは、本当に自由と等値できるものなのだろうかと問い直してみるのである。次の問いを考えてみて欲しい。ある人が山道を登っているとき、「Aの道に行くこともBの道に行くこともできる、だから自由である」というのは本当だろうか、と。当たり前のことであるが、この状況で現実の行為者はAの道に行くか、B

(12) ルーマンの場合、心身問題に関しても、それを社会システムと意識（心理）システムとの関係としてとらえているため、交叉因果という問題は生じない。メラーの議論（Moeller 2012=2018: 第5章）も参照のこと。

(13) 「行為者因果」説とその問題点については、美濃の論文（美濃 2008: 174-177）を参照。

(14) よほどの強制的介入がない限り、こうした能力を否定することはできないように思われる。

の道に行くかのどちらか一つの行為を実際には選択するのであり、その両方を選ぶことはできない。また、A の道に行くか B の道に行くかで決心がつかないコンティンジェントな状態を自由と呼ぶことはできない一方で、行き止まることなく山頂に続くと思われる A の道に行くことの方が、むしろ自由であると考えることができる。哲学者の田口茂はこうした考察に見合う形で、自由を「(A) ある方向性をもった動きを前提した上で、(B) それに対する障害・妨害を想定し、(C) その想定された障害を否定する、ということによって成り立つ」ものと定義している（田口 2021：44）。ルーマンのいうダブル・コンティンジェンシー状況における他者の行為に対する期待外れ、つまり期待、予期とは異なった行為が生じる際に、必ずしもこうした他者として、他行為選択の能力を備えた社会学的行為主体なるものを想定する必要がないことに鑑みれば、ルーマンにおける自由概念を別のやり方で追究する方途をここに見いだすことができるだろう⁽¹⁵⁾。しかし、自由をめぐる形而上学的議論の深みに足を踏み入れない限り、こうした理論的追究においてどのような方向性が正しいのかを、理論内在的に決めることはできないようにも思える。それゆえ、責任などの概念との接続可能性や、現実の社会についての説明能力などを基にして、社会学における自由と自由意志をめぐるさまざまな理論的立場の善し悪しを判断する作業が、今後の課題として必要とされるに違いない。いまはこのことを指摘して、とりあえずの結びに代えることにしたい。

参考文献

- 青山拓央, 2016, 『時間と自由意志 自由は存在するか』, 筑摩書房.
- 青山拓央・柏端達也, 2020, 「イントロダクション」, 青山拓央・柏端達也監修, 『自由意志スキナー／デネット／リベット』, 岩波書店.
- 古田徹也, 2021, 「自由意志の有無について考える前に考えるべきこと」, 『現代思想』(vol.49-9).
- Giddens, A., 1979, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure, and Contradiction in Social Analysis*, University of California Press. (=1989, 友枝俊雄・今田高俊・森重雄訳, 『社会理論の最前線』, ハーベスト社.)
- , 1984, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Polity Press. (=2015, 門田健一訳, 『社会の構成』, 勁草書房.)
- 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.
- , 2008, 『心身問題』, 青土社.
- 柏端達也, 2007, 『自己欺瞞と自己犠牲』, 勁草書房.
- 國分功一郎, 2017, 『中動態の世界 意志と責任の考古学』, 医学書院.
- 小坂井敏晶, 2020, 『増補 責任という虚構』, ちくま学芸文庫.
- Libet, B., 2004, *Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness*, Harvard University Press. (=2005, 下條伸輔訳, 『マインド・タイム 脳と意識の時間』, 岩波書店.)
- Luhmann, N., 1984, *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp. (=1993, 1995, 佐藤勉監訳, 『社会システム理論 (上)』, 『社会システム理論 (下)』, 恒星社厚生閣.)
- 美濃正, 2008, 「決定論と自由 世界にゆとりはあるのか?」, 『形而上学の現在』, 岩波書店.
- Moeller, H.-G., 2012, *The Radical Luhmann*, Columbia University Press. (=2018, 吉澤夏子訳, 『ラディカル / ルー

(15) これは哲学的に言えば、両立論的自由の考え方であると言える。

- マン 必然性の哲学から偶有性の理論へ』, 新曜社.)
- 中村文哉・鈴木健之(編), 2020, 『行為論から見る社会学』, 晃洋書房.
- 中野敏男, 2020, 『ウェーバー入門 理解社会学の射程』, ちくま新書.
- 大森荘蔵, 1976 → 2015, 『物と心』, ちくま学芸文庫.
- , 1994, 『知の構築とその呪縛』, ちくま学芸文庫.
- 大澤真幸, 2008, 『自由の条件』, 講談社.
- , 2010, 『生きるための自由論』, 河出書房新社.
- Parsons, T., 1937, *The Structure of Social Action*, Free Press. (=1976-89, 稲上毅・厚東洋輔訳, 『社会的行為の構造 (1) - (5)』, 木鐸社.)
- , 1951, *The Social System*, Free Press. (=1974, 佐藤勉訳, 『社会体系論』, 青木書店.)
- 斎藤慶典, 2010, 「「心・脳」問題と現象学 ——デイヴィッドソン・リベット・フッサール——」, 『思想』(1031号).
- Schutz, A., 1932 → 1960, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Suhrkamp. (=2006, 佐藤嘉一訳, 『社会的世界の意味構成－理解社会学入門』〔改訳版〕, 木鐸社.
- 田口茂, 2021, 「媒介された自由 媒介論的現象学の視点から」, 『現代思想』(vol.49-9).
- 戸田山和久, 2014, 『哲学入門』, ちくま新書.
- ウェーバー, M., 1972, 『社会学の根本概念』(清水幾太郎訳), 岩波書店.
- , 1990, 『理解社会学のカテゴリー』(海老原明夫・中野敏男訳), 未来社.

Free Will and Sociological Subject of Action

KANNO Hiroshi

Abstract

Many sociological analyses are based on subject with free will and their intentional action. In this paper, the author will discuss the relationship between free will and sociological subject of action as follows:

1. After taking up brain science theory which denies the concept of free will, I point out the reason why that discussion is not approved.
2. Admitting free will is an important concept in sociology, I explain why sociological action theory which takes free will as a main cause of an action is insufficient logically.
3. After examining the system theory of Luhmann which does not give the causal explanation using free will, I indicate the concept of sociological subject of action is also incorporated in his theory, so that it is impossible for his theory to ask more the problem of freedom.

Keywords: free will, sociological action, causality, freedom