

監視社会における近代的個人をめぐる構図

—D.ライアの「キリスト教的人格」を中心に—

野 尻 洋 平

1. 問題の所在

社会の「現在」を指し示す、あるいは現在の「社会」を総称する概念として、近年の社会学では「後期近代」という語が頻繁に使用されるようになった。ディシプリンの垣根を取り払い、やや過去にさかのぼるならば「ポストモダン」という概念が、その語のはらむ多義性や問題性に多くの疑念が突きつけられてきたにせよ、いまなお有力な候補としてしばしば使用されている。

そのような後期近代／ポストモダン社会論として、監視社会論という研究領域がある。周知のように、監視社会論は英米を中心に1990年前後から徐々に浮上してきた現代社会論のひとつで、日本ではD.ライアの『監視社会』(Lyon 2001=2002)が邦訳されて以来、その議論が一般に認知されたといえる。隣接する同時代の研究領域であるリスク社会論では「リスクのモニタリング(監視)」(今田2007:2)という文脈で、社会の監視化について言及されている。また、情報社会論では、情報化がもたらすネガティブな側面として監視社会が取り上げられ(山口2007:81)、(ポスト)福祉国家論ではネオリベラリズムと共振するセキュリティの上昇の表れとして、監視化が語られている(酒井2001)。

これまで監視社会論は、多くのディシプリンによって、多くの論点について、さまざまな水準において記述されてきた(野尻2008:124)。監視社会を理論化する作業をおこなっている先行研究を、最近の日本社会学にかぎって参照するならば、

監視社会の内的な作動原理を理論的に記述した鈴木謙介(鈴木2005)、「社会的なもの」の終焉という問題設定のもとで、社会の監視化によって規律と連帯が喪失していると論じた三上剛史(三上2007)、広く現代社会の全般的な趨勢や現状のなかで社会の監視化を「ポストモダンの実在的兆候」として指摘した新睦人(新2008)などを挙げることができる。前者は日本における監視社会の内的原理を理論社会的に記述した業績として、後二者は、理論的精密さと博学な文献サーベイによって、監視社会(論)を現代社会学のなかに位置づけた業績として、大きな意義をもつといえるだろう。

本論では、ライアにならいつつ、監視を「個人の身元を特定しうるかどうかはともかく、データが集められる当該人物に影響を与え、その行動を統御することを目的として、個人データを収集・処理するすべての行為」(Lyon 2001=2002:13)と定義し、そのような行為が生み出す文化的環境の総体を、監視社会として捉えておこう。

ところで、ライアは、監視社会をめぐる取り上げられる広範な事例やその議論の射程の広さから、さまざまな先行研究において頻りに引用されている。しかしここでは、引用者自身の議論を補強するために部分的に言及されることが多く、ライアの独特な議論のもつ理論的意義が十分に理解されてきたとはいえない。たとえば、近代社会および社会理論の基底な構成要件である「近代的個人」にたいして、社会の監視化がいかなる影響を与えるとライアは考えているのか、

そしてそのような事態にたいするかれの批判的な構想理論とは何なのかについて、論理的な一貫性をもって抽出する作業が十分におこなわれてきたかといえば、けっしてそうとはいえない。本論がおこなうのは、そのような理論的な試みである。

すなわち本論の目的は、ライアンが監視社会にたいする批判的な議論において提起した規範的な人間像について主題的に検討することである。その方法として、まずライアンの議論を理論内在的に再構成することで、上述の人間像の思想的・理論的背景を明らかにする。つぎに、ライアンと対比的に位置づけられるいくつかの議論を外在的に比較する。これらの作業をとおして、監視社会における「近代的個人」をめぐる議論の構図を浮かび上がらせる。そしてそこでのライアンの位置を確認することで、かれの議論がなぜ監視社会論として広い射程をもったのかを理論社会学的に明らかにすることが本論の課題である。

2. D. ライアンにおける「キリスト教的人格」

(1) 宗教的建築物としてのパノプティコン

前述したように、監視社会研究はD. ライアンの体系的な議論によってその見取り図が描かれたといてよい。本章では、ライアンの監視社会にたいする問題認識とその方法、そしてそれらの帰結としての規範的な主張を検討することによって、かれが監視社会批判において提起した人間像を再構成する。

ライアンが監視社会の問題群を理論的に把握するさいに出発点としたのは、J. ベンサムのパノプティコンにたいする再解釈である。監視社会論に限らず、社会学の文脈においてベンサムのパノプティコンが登場するのは、M. フーコーの『監獄の誕生——監視と処罰』におけるパノプティコン解釈を敷衍して言及されるのが一般的な傾向である。しかしライアンは、フーコーとは異なるパノプティコン解釈によって、監視社会批判の糸口を

見出していくのである。まず、フーコーの議論におけるパノプティコンの位置を確認する。

周知のように、フーコーは『監獄の誕生——監視と処罰』において、監視と処罰の歴史過程を素材に、規制する身体をもとにして個人性を造りだす規律・訓練という権力技術と知の関連を浮かび上がらせることによって、「近代ヒューマニズムにおける人間」(Foucault 1975 = 1977: 147)の誕生を描き出した。この「人間」とは、キリスト教的な原罪を背負った精神とは異なり、「むしろ、処罰・監視・懲罰・束縛などの手続から生まれ出ている」近代<精神>が住みついた「人間」である(Foucault 1975 = 1977: 33)。そして、その近代<精神>を生み出す権力技術の「建築学的な形象」(Foucault 1975 = 1977: 202)として、ベンサムの考案した一望監視施設であるパノプティコンに言及する。

フーコーによれば、パノプティコンの主要な効果は「権力の自動的な作用を確保する可視性への永続的な自覚状態を、閉じ込められる者にうえつけること」であり、「閉じ込められる者が自らその維持者たる或る権力的状況のなかに組み込まれる」ことである(Foucault 1975 = 1977: 203)。また、パノプティコンは「日常生活と権力との諸関係を規定する一つの方法」として、「一般化が可能な一つの作用モデルとして理解されなければならない」(Foucault 1975 = 1977: 207)。このような権力の装置が漸進的に拡張し、多様化することによって「規律・訓練的な社会」が形成されるのである(Foucault 1975 = 1977: 211)。

以上のフーコーのパノプティコン解釈にたいして、ライアンはつぎのような指摘から議論を説き起こし、フーコーとは異なる解釈を提示していく。ライアンによれば「多くのユートピア主義者の構想と同じように、パノプティコンは宗教的源泉をもっていた」(Lyon 1991: 599)。ベンサムにとってパノプティコンとは、キリスト教という外皮を奪われ世俗化した社会において、社会秩序を維持するための宗教の代替物なのである(Lyon

1995: 308)。

ベンサム『パノプティコン』の序文には、つぎのようなエピソードがある。「あなたは私の歩みも休みも知っておられる。私のすべての道を熟知なさっている。暗闇だけが私を囲み、まわりの光が夜になればと私に言っても、あなたの御前では暗闇も暗闇ではなく、夜も昼のように明るい」(Lyon 1991: 599)。これは、旧約聖書の『詩篇』139篇「創造者の全知と偏在」の一節である。ライアンは、ベンサムが『パノプティコン』の序文にこの一節をエピソードとしてもちいていることに注目し、「ベンサムは、パノプティコンの骨子を構築するにあたって、神の全知にかんする自身の理解をもとに自由に描き出した」と指摘する。すなわち、「宗教よりも合理性にもとづいた社会についてのベンサムの探究は、キリスト教の中心的な核を拒絶したが、一方でその内容は保持した」のである(Lyon 1991: 599)。

では、パノプティコンにおいて表れている、ベンサムが拒絶したキリスト教の中心的な核とはなにか。ライアンによれば、『詩篇』139篇が示しているのは「神の全知は規律の可能性だけでなく、人格的な配慮(personal care)と密接な関係がある」という点である(Lyon 1995: 309)。しかし、功利性の原理を基礎に道徳哲学を構築したベンサムは、宗教性を排し、合理的な管理という目的においてのみパノプティコンを構想したことで、宗教的な教義のもつ豊かなコンテクストである「配慮」の側面を見落としている、とライアンは指摘する。ベンサムは、(神ではなく)人間が「すべてを見渡す」ことを可能にするという欲望によって、人間の有限性を否定している(Lyon 1995: 309)。啓蒙主義の倫理思想を継承し、イギリス経験論の伝統に立つ功利主義者ベンサムにとって、形而上学的・神学的思考を排除することは必然的な帰結であると考えられるだろう¹⁾。このように、ライアンはパノプティコンそのものを換骨奪胎することによって、フーコーのパノプティコン解釈をベースにした議論の文脈から離れるこ

とで、監視社会論を構築していくのである。

『詩篇』139篇を導きの糸とすることによって、ライアンは「知る／知られる(見る／見られる)ことの相互性(the mutuality of knowing)」について指摘し、それが「管理」としての側面のみならず「配慮」としての側面をもつと述べる(Lyon 1993: 674)。「道徳的な服従を促進する手段としての本質的な人間の知識は、思いやりのある配慮の土台としての知識と分離することはできない。後者は、恐怖ではなく信頼を喚起する。また、それは寛容や受容、そして相互性の可能性にもとづくのである」(Lyon 1995: 309)。

ライアンの現代社会における監視の問題認識、すなわち「監視はふたつの顔をもつ」(Lyon 2001=2002: 14)という「監視の両義性」(野尻2009)にかんする叙述は、以上のようなパノプティコンの理論的解釈によってもたらされたものにほかならない。監視の両義性のうち「管理」の側面が前面化していくような事態が、監視社会なのである。パノプティコンをめぐる、ベンサムが歴史から神を取り除き、フーコーが人間性を告発した(Lyon 1991: 607)のだとすれば、後述するように、ライアンはキリスト教的な人間観に立ち返ることで、監視社会にたいするオルタナティブな規範的原理を提唱していくのである。

(2) キリスト教的人格

前節では、ライアンのパノプティコン解釈およびそれを通じた監視社会の問題認識について検討した。そこで明らかになったのは、監視のもつ両義性のうち、「管理」に傾いているのが現代社会の特徴であるという点であった。それでは、そのような監視の問題にたいして、ライアンはどのような理論的対応を考えているのだろうか。推察されるように、それは監視の両義性のもう一方である「配慮」の次元に目を当てることである。「パノプティコンを神の全知の世俗的な模倣として捉えることは、いくつかの重要な批判の構成要素をもたらす」(Lyon 1993: 675)。パノプティコン解

釈および監視の両義性テーゼから導出される監視批判の主張を見てみよう。

ライアンによれば、監視にたいする批判的な理論は「生身の人間についての、完全な知覚という文化的な強迫観念についての、そして監視の政治学を導く倫理についての、首尾一貫した見解から与えられなければならない」(Lyon 2001: 124)。それはつぎのような規範的な原理を出発点とする。

人間は本質的に社会的である。したがって、コミュニケーションは不可欠である。ここにはふたつの含意がある。第一に、コミュニケーションの倫理において、対面性の概念が特権視されなければならない。……第二に、他者への配慮は人間性に由来する根源的な要求である。(Lyon 2001: 125)

第一の含意から導出されるのは「人間の再身体化 (re-embodiment persons)」という論点であり (Lyon 2001: 151)、第二の含意から導出されるのが「他者への配慮 (care for the Other)」という論点である (Lyon 2001: 153)。ここで示されているのは、キリスト教的な規範的価値をまとった人間像であり、それはライアンの倫理的姿勢、また価値的立場 (Lyon 2001: 151) として考えることができる。

監視研究の第一作目の著書である *The Electronic Eye* では、ライアンは自身の監視批判への姿勢について、その導きとしてアウグスティヌスの『神の国』に言及し「人間性というものは、アウグスティヌスによって非難され、そして、今日プライベートにかなする言説においてよくささやかれるような、自己所有の個人主義としてではなく、連帯や尊厳、そして責任に重きを置く神の似姿 (the *imago dei*) > として理解される」と述べている (Lyon 1994: 222)。ライアンはまた、『監視社会』の注において「神学的には、社会的存在としての人間 (persons-as-social) という概念は、三位一体 (Trinity) の教義に起源をもつ。イマー

ゴ・デイ、すなわち神の似姿としての人間には、その源泉が有する、本質的に社会的な性格が反映している」(Lyon 2001: 173) として、キリスト教神学的な水脈を引き込み、議論の補強をはかっている。

これらの記述を考慮するならば、ライアンの監視社会のオルタナティブとして提出されている「人間の再身体化」と「他者への配慮」というふたつの論点は、三位一体論などを背景としたキリスト教思想に基づいていると考えることができる。パノプティコンにたいして『詩篇』139編の含意から「管理」のみならず「配慮」としての側面をも読み込んでいく理論的解釈とは、ディストピアとしてのパノプティコンそれ自体をポジティブに捉え返すことによって、監視社会にたいするオルタナティブを引き出そうという試みの裏書きであったといえるだろう。そのような理論的解釈は、監視社会の記述理論であるとともに、規範的な社会理論として、ライアンの議論の背景に存在しているのである。

ライアンによって監視社会にたいする問題解決の規範的原理として提唱された人間概念、すなわち近代的な「自律した個人 (autonomous individual)」ではなく「闘争ではなく慈悲によって、理性ではなく信仰によって到達することのできる、責任ある人間」(Lyon 1994: 213) を、本論では「キリスト教的な人格」と呼ぶことにする。それは「自らの『自由意志』によって『善』を選ぶことを通して、天使や人間は、自らが神によく似た善なる存在であることを証明する」(仲正 2007: 189-90) ような、アウグスティヌス以来のキリスト教思想を理論的背景としてもつ人間像なのである。

(3) 科学技術の人間観に抗して

ライアンが「キリスト教的な人格」を背景にもつ人間像を導出するさいに述べていた「完全な知覚という文化的な強迫観念」(Lyon 2001: 124) という指摘について、本節では若干の説明をくわえ

ることで、ライアの監視社会認識のもうひとつの背景的な文脈を明らかにしておく。

社会の監視化の背景について、リスク管理の興隆やそれを可能にする監視技術の性能の向上があることは、あらためていうまでもないことであるが、それだけでは監視化という現象は説明できないとライアは指摘する (Lyon 2001: 124)。人びとが監視技術を肯定し受容していくこと、すなわち現代における「この技術文化的な要請には、宗教的なルーツがある。超越的な基準を参照することなしに社会的な問題を解決できるとする、人間の能力にたいする誤った西欧的な信仰である」(Lyon 2001: 113) という。また、「技術」についてライアは別の箇所でも、M. ハイデガーの「技術の本質は技術的なものではない」という指摘を引用しながら、つぎのように述べる。「ヒューマニズムは技術の対立物ではない。そうではなく、事物の中心に人間を措定することから派生する制御的かつ支配的なアプローチを技術は表現している」(Lyon 1994=1996: 24-5)。

近代社会は「理性の役割を強調し、神の介入を貶めることによって、神の摂理の世俗版ともいえるべき進歩の観念の種が蒔かれた」(Lyon 1994=1996: 17)。そのような「進歩への信仰」にもとづいた近代的世界観は、人間の自由や幸福を増大すると考えられる科学技術の膨大な発展を生み出した。現代における「シミュレートされた監視」はそのような科学技術を背景として作りだされ社会的に普及したものであるが、その土台には「完全な知識という夢」というイデオロギーがある (Lyon 2001: 86)。このイデオロギーは、「道徳」を「確率」にすり替えるような、「道徳的な基準、たとえば寛容や罪悪感、そして公正を実質的に代替する功利主義的な道徳計算」(Lyon 2001: 10) を推し進めていく。ライアにとって監視社会とは、このような近代における「科学技術の人間観」への信仰をその駆動力とすることによって、道徳(的行為)の主体である自律的な「近代的個人」の輪郭がぼやけていくような、逆説的な事態

なのである。

本章では、ライアの監視社会の理論的な問題認識と、それにたいして提起される「キリスト教的な人格」をもつ人間像を中心に検討してきた。このようなライアの批判的／規範的な理論の射程をどのように評価することができるだろうか。以下、2章および3章では、ライアとは異なる視座と方法によって異なる結論を導いているいくつかの議論を検討することで、かれの議論のもつ射程を明らかにするための足がかりとしてみたい。

3. 擬制としての「近代的主体」

前章で検討したライアにたいして、法哲学者の大屋雄裕は、監視社会においては個人の主体性(およびそれを前提として立ち上がる自由)が切り縮められているとして、近代リベラリズムが前提としてきた「主体の論理」を再建することが必要であると主張する(大屋 2004, 2007)。

まず、大屋の監視社会にたいする問題認識およびその視座と方法から確認していこう。日本社会において監視という問題領域が徐々に可視化し批判的な議論がはじまった当初、法(哲)学者による監視国家批判と市民的自由の擁護がそこでの重要な論点だった。メディア法学者の田島泰彦をはじめとする、国家対市民社会という理論枠組みからの監視批判はその代表例である(田島・斎藤・山本編 2003)。とくに米国同時多発テロ以降、国家主導で空港などに導入された、虹彩スキャナーなどの監視システムを鑑みるならば、現代においてもそのような国家権力批判の重要性は依然として失われていない。しかし大屋も指摘するように、「監視への欲望は国家の独占物ではない」(大屋 2004: 214)。むしろ、監視の技術が社会全体に広く浸透し、企業や地域共同体、あるいは個人がそれらの技術を利用するようになった事態こそ、ライアをはじめとした論者が指摘している監視社会なのである。そこで大屋は、社会の監視化という問題を論じるために、近代的個人を成り立たせ

ている「自由」について、原理的に再検討することから出発する。

大屋はI. バーリンの自由論、積極的自由と消極的自由というふたつの自由概念の区別を出発点として、このバーリンの区分にたいする井上達夫の批判を参照しつつ、自由概念を再検討していく。周知のように、消極的自由とは外的な強制が欠如していること、すなわち「干渉の不在」として定義され、積極的自由とは「自己支配」、すなわち理性的存在の自律性を意味している（齋藤 2005: 27）。このふたつの自由概念のうち、バーリンの消極的自由の概念では、他者の意思にもとづくのではない「自然的障害」による制約が定義上排除されているという。すなわち「故意なき干渉、そもそも不可能であるという事実などは、自由を制約することにならない」のである²⁾（大屋 2004: 218）。そして、この自然的障害として大屋が注目するのが「アーキテクチャ」である。

アーキテクチャとは、L. レッシグ（Lessig 1999）がインターネット空間における規制を主題的に論じて以降、注目を集めるようになった概念で、われわれの行動を物理的に制約する構造のことをさす。大屋は、法や規範などの従来まで主流であった規制手段と、アーキテクチャを決めるコードによる規制との違いを「規制手段への意識を、それらが必要とするかどうか」という点にあると指摘する（大屋 2004: 218）。すなわち、法や規範が機能するためには「われわれが法や規範の存在を認識し、内面化する必要がある」のにたいして、アーキテクチャを決定するコードは「支配されている対象を主体として想定しなくとも機能する」のである（大屋 2004: 218-9）。こうしたアーキテクチャの権力が作動することの帰結として大屋が問題化するのは、われわれの行為可能性およびそれを前提に成立する自由が削がれていき、人びとが「対象としてのみ扱われることによって、行為の主体としての性格を喪失していく」という点である（大屋 2004: 221）。

さらに、アーキテクチャにたいする認識が制約

され、個人の意識を経由せずにアーキテクチャが作動するということが意味するのは、主体がみずからの認識にもとづいた批判的な検討がおこなわれないということである。すなわち、アーキテクチャの設計にかんする自由をも奪われていると考えることができるだろう。そして、アーキテクチャを通じて、危険を排除するためにわれわれの行為可能性をソフトに奪っていく「親切的な社会」に現れている論理を、大屋は「配慮の論理」と呼ぶのである（大屋 2004: 222）。

「配慮の論理はわれわれの主体性を排除し、そこにおいて人間はさまざまな属性の集合体へと還元されてしまう。『自由な自己決定』あるいは『自律』という観念は、その前提を失うことによって空疎化してしまう」（大屋 2004: 223）。このような配慮の論理にたいする批判的な論理として大屋が提示するのが「主体の論理」である。

この「主体」とは「自らの行為の帰結に自覚的であり帰責可能性を持つ」存在である（大屋 2004: 224-6）。すなわち、フーコーがパノプティコンをもちいて描いた、制限＝規律・訓練への意識を基礎に成立する自由をもつ近代的「個人」の特性である。大屋にとって情報化社会（がもたらす監視社会）における個人の自由の問題点とは、アーキテクチャによって行為選択が狭められることではなく、「さまざまな行為選択の可能性がわれわれの前からあらかじめ隠されてしまうことによって、このような制限が不可視のものになること」なのである（大屋 2004: 226）。そして「情報化社会における自由の命運を左右しているのは、主体の論理と配慮の論理のいずれを取るべきかという問題」であり、「そこにおけるわれわれの課題は、リベラリズムが前提としてきた主体の論理を再建することにある」と結論する（大屋 2004: 226）。このような、大屋が監視批判として提唱する主体を、本論では「リベラルな主体」と呼ぶことにする。

4. 社会の統治手段としての「人格」

(1) 「人格」亡きあとのリベラリズム

前章で検討してきた大屋の「近代的主体」の再建、すなわち「リベラルな主体」の擁護という主張にたいして、同じく法哲学者である安藤馨は、現在の社会の監視化という状況について、功利主義リベラリズムという分析視角からまったく異なる結論を下す。それは、自律的で人格的な個人は、監視技術の発達した現代においてはもはや無用である、という結論である（安藤 2007a、2007b）。安藤は、ライアンが監視批判を導き出すために立ち返った、パノプティコンの構想者であるベンサム以降の功利主義という道徳哲学を現代的に再構成し、その論理的な帰結として、そのような結論を提出するのである。

安藤は功利主義を、おもに統治理論の側面からの理論的再構築をはかることによって、J. ロールズ以降の現代のリベラリズムという政治理論を立ち上げることを試みる。そして、功利主義を「諸個人の善き生の構想とは独立の、快苦ないし欲求充足の社会全体における最大化を基準とすることによって統治決定を行うことを命じている正義の論理」であると定義する（安藤 2007b: 33）。安藤によれば、人格を意識主体の予期と愛着のパターンと同視するという時点主義的人格観をもつ統治功利主義は、人格の自律や自由、あるいは人格それ自体については内在的な関心を持っていないという（安藤 2007a: 269、280-1）。これについて安藤は、D. パーフィットの人格論をひきながら、つぎのように説明する。

功利主義に対して寄せられるお決まりの批判として、功利主義は人格の個性性に充分配慮していない……といったものが挙げられる。……しかし、人格の個性性がなぜ道徳的に重要なものなのかは論証さるべき事柄であって、議論の前提ではない。……我々の人格はそれを構成する各時点での各意識としてのみ道徳的重要性を

持つに過ぎない。重要なのは人格ではなく各時点での意識である。（安藤 2007a: 227-8）

すなわち、功利性の増大を目的とする統治功利主義にとって、人格とは「目標達成上の純然たる手段」（安藤 2007a: 242）であり、もし統治コストの低減をはかることのできる別の統治技術や統治能力があれば、その統治単位が自律性を有する人格的な個人である必然性はないと論じる。そのような統治技術として挙げられるのが、アーキテクチャである。安藤の例を引用するならば、赤信号で車を止めるのは、意識主体が交通法規という規範を内面化しそれに服従するからである。しかし、赤信号になったときに自動的に車が止まるように車が設計されているならば、車を止めるか否かといった判断はわれわれの意識にはのぼらないし、そのような規範を主体が内面化する必要もない（安藤 2007a: 274）。

統治功利主義にとって、現在進行しつつある統治技術の発達とともに、その統治単位が縮小していくことを拒否する理由はない。「家族を統治単位とした時代から個人を統治単位とする時代へと移行した後に、ついには各利那ごとの意識主体の切片を統治単位とする時代が来ること」（安藤 2007a: 277）は何ら不思議なことではない。「必要なのは『自律的主体』の行方に関する漠然たる不安などではなく、監視という形で発達しつつある統治技術が功利主義にかなう形で用いられること」を保証し、J. オーウェルのなディストピアをいかに防ぐかを考えることである³⁾（安藤 2007a: 277）。

現代におけるアーキテクチャ型権力＝統治技術の発達が高い功利性を保障するならば、『「人格」やその自律、それらを前提とする近代的な『個人』はもはや無用である』と結論する（安藤 2007b: 35）。これが安藤のいう、統治の原理としての古典的功利主義を現代的に再構成した「人格亡きあとのリベラリズム」である。

(2) 人間管理と「自己」のゆくえ

安藤の社会分析について、宮台真司は、効用計算の準拠枠であるパラメーターが置き換わってしまった、すなわち「主体という準拠枠をベースにして効用を集計することで規則やシステムの合理性を論じうるといふ信念が、無意味になってきた可能性がある」と要約している（浅田・東・磯崎・宇野・濱野・宮台 2009: 64-5）。

このような統治技術に着目し主観的に論じた研究として、社会思想史研究の重田園江による先駆的な業績がある⁴⁾（重田 2003）。重田は、「人間」という存在を成立せしめる認識枠組みそのものへの着眼というフーコー的な方法論をもちいて、「福祉国家とは別のタイプの新しい統治実践」（重田 2003: 17）を描き出す。その事例として挙げられるのは、犯罪者プロファイリング（offender profiling）や GIS（Geographic Information System）である。

たとえば前者では「犯罪行為を理解するために、個人としての犯罪者の特異なパーソナリティに踏み込み、それを追体験するといった知のあり方は、統計プロファイリングでははっきり拒否されている」（重田 2003: 254）。自己意識や個性以前の人間の表面的な行動パターンが統計的なデータとして処理され、知と統制の対象となる。また後者では「人間が空間内にその他の対象物とともに置かれ、その配置が時間を通じていかに変化するかが記録され、分析される」（重田 2003: 218）ことによって、従来とはまったく異なった人間管理がおこなわれていく。ここでの分析の焦点は、急速に発達し普及を遂げているコンピュータ技術（および統計的手法）が生み出す、新たな社会的リアリティやそうした現実認識にもとづく秩序の構築という点にあるといえる。

では、新たな統治テクノロジーによって構築される社会において、個人や自己が消滅するののかという、そうではないと重田は論じる。たとえ統治の単位が分割された行動パターンの統計データに縮小したとしても、人間の自己意識そのもの

で溶解するわけではなく、そのような諸データの束として自己を知覚するようになるわけでもないからである（重田 2003: 255）。問題はむしろ、意識主体としての自己が「実感する」ことのできるリアリティの範囲と、人間管理のあり方との乖離がますます進んでいくことにある。断片化されたデータが自己へと差し戻される回路を失い、自己統治を存立せしめた規律化への抵抗やあつれきが消失することによって、自己やアイデンティティはとめどなく膨張していく可能性がある。それは「自己認識と人間の統治との間で接点や摩擦点が生み出され、他者関係と社会関係の変化」という新しい問題なのである（重田 2003: 256）。

安藤が挙げた、赤信号で自動的に停止するような車が設計されるような、監視という形で発達しつつある統治技術、また重田が挙げた、人間の行動パターンを地図上にプロットするような人間管理の技法、これらの技術が社会にあまり存在するような社会のことを、ユビキタス（神が遍在する）社会として敷衍することができるかもしれない。それはライアの指摘していた、あらゆる知識や情報を管理可能なかたちで手中におさめようとする、科学技術の人間観がもたらす監視社会にほかならないのである⁵⁾。

5. 結びにかえて

本論では、「キリスト教的人格」をもつ人間像をその理論的背景とするライアの批判的な監視社会論を一貫したかたちで内在的に再構成し、これと対比的に位置づけると考えられるいくつかの議論を検討してきた。最後に、2~4章で検討してきた議論をあらためて整理することで、ライアの監視社会論のもつ射程を明らかにしてみたい。

アーキテクチャをはじめとする環境管理の監視技術は、「セキュリティ」を確保することで、人格的な配慮の不要な状態（without care）を作り

出す。大屋はそのような社会を、アーキテクチャを通じて危険を排除する「配慮の論理」が作動する「親切的な社会」であると指摘し、カント的な自由および責任概念を理論的背景にもつ「リベラルな主体」の再建を説いた。これにたいして、安藤は、監視という形で発達する統治技術の浸透によってもたらされる社会をディストピア／ユートピアとして捉えるかどうかは「慣れ」の問題であり、「近代的個人」はもはや無用であるとして、功利性の原理を据えた「人格亡きあとのリベラリズム」を提唱した。これらの対比的な議論の構造を抽象するならば、監視社会における近代的個人をめぐる議論の構図が浮かび上がってくるだろう。すなわち、人々が監視技術を受容することによって、主体性や人格、自律、自由などの近代的個人をめぐる構成要件が変容しはじめているのではないか、という論点をめぐって議論が展開されていると考えることができるのである。

このような構図を念頭に置いたうえで、あらためてライアンが「キリスト教的な人格」を捉え返してみよう。「スーパーパノプティコン」(Poster 1990=2001: 205) というべきアーキテクチャの監視技術が生み出す監視社会を、ライアンは科学技術の人間観にたいする人びとの強迫観念／信仰が支える社会として捉え、そのアンチテーゼとして「キリスト教的な人格」をもつ人間像を提起した。それは『詩篇』139 篇から導出された、「恐怖ではなく信頼を喚起する」人間像である。このことが意味するのは、神のような超越的な配慮者を想定しそれを人格概念と結びつけることによって、大屋のように「リベラルな主体」に戻るわけでも、安藤のように個人の人格や自律を無用のものとするわけでもなく、自律的な「近代的個人」という擬制＝フィクションに抵触せずに方法的な解決を導きうる「信頼」の立場を示した、ということである。すなわち、大屋や安藤が、監視社会における近代的個人の主体性や自由といった概念をどのように価値づけるかという地平で議論を展開しているのにたいして、ライアンはそうした地平には

立っていないのである。

では、ライアンが監視社会における近代的個人を捉えようとするとき、かれはいかなる地平に立っているのか。それは、自己／他者関係という位相、「コミュニケーション」という地平ではないだろうか。本論の2章を振り返るならば、筆者が「キリスト教的な人格」と呼んだライアンの人間観とは、監視を「見る／見られることの相互性」において捉えることでそこに「管理」のみならず「配慮」としての側面を見出し、さらに監視社会における人間を「コミュニケーション」において捉えることで監視にたいする批判的な理論を導くものであった。すなわち、ライアンは、監視を個人の主体性や自由を切り崩すもの(監視は個人にとって是か非か)として捉えるのではなく、それを「コミュニケーション」において(「管理」かつ「配慮」として)捉えることによって、前者とは別の角度から監視社会を論じる地平を切り開いているのである。そして「コミュニケーション」という地平の思想的背景にあるのがキリスト教的な人間観であり、この方法的な立場をとることこそが、監視社会にたいするライアンの規範的な態度表明なのである。

近代主義の生み出す監視(技術)を近代的個人の外側に対置するのではなく、監視を「コミュニケーション」において捉え、監視という「コミュニケーション」を可能にする技術に社会的な位置づけを与えること。これが、技術を社会の超越的な審級の座から引きずりおろし、主体とともにあるようなかたちで技術を飼いならすためにライアンが採用した、方法的な戦略であるといえるだろう。大屋と安藤、そしてライアンの、監視社会における近代的個人をめぐる構図から明らかになるのは、以上のようなライアンの監視社会論のもつ理論(社会学)的な射程なのである。

ライアンの方法的／理論的な解決は、技術への信仰という近代的な原理が生み出す、監視社会という問題にたいするひとつの有効な解釈枠組みであるといつてよいだろう。しかし、監視社会を捉

えるために用意された「コミュニケーション」という地平は、一神教的な「神」への信仰を共有する（キリスト教的な）人格的共同体のみをその思想的な背景として成立しているわけではない。監視社会という問題枠組みは、本論の冒頭で触れた三上の提起する「社会的なもの」の終焉という現代社会認識とも問題意識を共有しつつ、重田がいうような新たな他者関係／社会関係のかたちとして、より一般的なコミュニケーション論の文脈においてさらに問いを深めていく必要がある。

注

- 1) 「かれがつくり出そうとしたのは、人間本性についての観察可能な事実（とかれが見なしたもの）と一致しているうえに、宗教的または神秘的な諸観念に少しも頼らなくてよい道徳理論であった」（Dinwiddy 1989=1993: 35）。強調は原著者。
- 2) イギリスの政治哲学者J. グレイは、バーリンの消極的自由にかんして、行為者の自由の大きさをその行為者の欲望と関連させることによって「欲望とそれを満たす機会が常に一致するように完璧に設計された『すばらしい新世界』（brave new world）には、自由の欠如はありえないという結論を導き出してしまう」と指摘する（Gray 1989 = 2001: 85）。
- 3) 安藤はまた、A. ハックスリーの『すばらしい新世界』の方が功利主義のユートピア／ディストピアに近いと指摘し、「だが、はっきりいって我々がそれをディストピアだと思うかどうかは多分に慣れの問題であるだろうと思う」と述べる（安藤 2007 a: 277）。
- 4) ただし、重田の論考では本論の1章で扱ったような、キリスト教の文化的背景と深くかかわる西欧近代における主体や自己については考察から除外されている（重田 2003: 20）。
- 5) ここで述べてきたことは、技術に疎い人文学者の杞憂ではない。たとえば日本のユビキタス・コンピューティングの第一人者である坂村健は、RFID、いわゆるICタグ等の利用にかんして「人間に

RFIDを付けるのではなくて、人間が環境に付けられたuコード（ユビキタスコード引用者注）の状況を読み取るというように、情報の流れる方向とサービスに対する主体性を重視すべき」だとして、同様の技術を「人間」の自動認識へ転用することの危険性を警告している。（坂村 2007: 131）。

文献

- 安藤馨, 2007a, 『統治と功利——功利主義リベラリズムの擁護』勁草書房。
- , 2007b, 「統治と功利——人格亡きあとのリベラリズム」『創文』494(1/2): 32-5.
- 浅田彰・東浩紀・磯崎新・宇野常寛・濱野智史・宮台真司, 2009, 「アーキテクチャと思考の場所」『思想地図』3: 12-75.
- 新睦人, 2008, 「現代社会論の現在」『社会学評論』59(1): 16-36.
- Dinwiddy, John, 1989, *Bentham*, Oxford: Oxford University Press. (=1993, 永井義雄・近藤加代子訳『ベンサム』日本経済評論社.)
- Foucault, Michel, 1975, *Surveiller et Punir: Naissance de la Prison*, Paris: Gallimard. (=1977, 田村俣訳『監獄の誕生——監視と処罰』新潮社.)
- Gray, John, 1989, *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*, Oxford: Routledge. (=2001, 山本貴之訳『自由主義論』ミネルヴァ書房.)
- 今田高俊, 2007, 「リスク社会への視点」『リスク学入門4 社会生活からみたリスク』岩波書店, 1-11.
- Lessig, Lawrence, 1999, *Code and Other Laws of Cyberspace*, New York: Basic Books. (=2001, 山形浩生・柏木亮二訳『CODE——インターネットの合法・違法・プライバシー』翔泳社.)
- Lyon, David, 1991, "Bentham's Panopticon: From Moral Architecture to Electronic Surveillance", *Queen's Quarterly*, 98(3): 596-617.
- , 1993, "An Electronic Panopticon?: A Sociological critique of surveillance theory", *The Sociological Review*, 41(4): 653-78.
- , 1994, *The Electronic Eye: The Rise of Surveil-*

- lance Society, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- , 1995, “Whither Shall I Flee? Surveillance, Omniscience and Normativity in the Panopticon”, *Christian Scholar’s Review*, 24(3): 302-12.
- , 2001, *Surveillance Society: Monitoring Everyday Life*, Buckingham: Open University Press. (= 2002, 河村一郎訳『監視社会』青土社.)
- , 2003, *Surveillance after September 11*, Cambridge: Polity Press. (= 2004, 田島泰彦・清水知子訳『9. 11 以後の監視——<監視社会>と<自由>』明石書店.)
- 三上剛史, 2007, 「『社会的なもの』の純化か終焉か? ——<連帯の喪失>と<道徳の迂回>: システム分化と統治性」『社会学評論』57(4): 687-707.
- 仲正昌樹, 2007, 「『自由』は定義できるか」バジリコ株式会社.
- 野尻洋平, 2009, 「D. ライアンの『監視』概念再考——『監視の両義性』テーゼの成立過程とその方法的背景」『現代社会学理論研究』日本社会学理論学会, 3: 124-136.
- 田島泰彦・斎藤貴男・山本博編, 2003, 『住基ネットと監視社会』日本評論社.
- 大屋雄裕, 2004, 「情報化社会における自由の命運」『思想』965: 212-31.
- , 2007, 『自由とは何か——監視社会と「個人」の消滅』筑摩書房.
- 重田園江, 2003, 『フーコーの穴——統計学と統治の現在』木鐸社.
- Poster, Mark, 1990, *The Mode of Information*, Oxford: Blackwell. (= 2001, 室井尚・吉岡洋訳『情報様式論』岩波書店.)
- 齋藤純一, 2005, 『自由』岩波書店.
- 酒井隆史, 2001, 『自由論——現在性の系譜学』青土社.
- 坂村健, 2007, 『ユビキタスとは何か——情報・技術・人間』岩波書店.
- 鈴木謙介, 2005, 「監視批判はなぜ困難か——再帰的近代におけるリスク処理の形式としての監視」『社会学評論』55(4): 499-513.
- 山口節郎, 2007, 「情報化とリスク」『リスク学入門4 社会生活からみたリスク』岩波書店, 81-108.