

知識社会学の根本問題

— 本編 —

橋爪大三郎

近時における資本制社会の急速な変貌は、通常「情報化」と称されている。この変貌とその帰趨とは、近代を以ての初発において方向づけた情報の言説技術の延長において捉えるとき、最も見通しのよいものとなるであろう。

近代は、もともと神学的な由来をもつ特異な情報観によって、顕著に特徴づけられるような言説の制度を、その不可分の構成素のひとつとしていた。この言説の制度に規定される、言説空間の特殊な階級相をこそ、ありうべき知識社会学は、その記述-分析的な努力の標的としなければならない。

本稿は、まず、情報活動・秘密・知識・イデオロギー・等々といった言説空間の諸事象・諸形象に、一貫した立脚点から明晰な概念規定を与えよう。こうして、「情報化」の前提をなす制度的な基座を明らかにしながら、知識現象の社会理論を再構築するにあたって欠かせない指針を、提示することを目指す。

- | | |
|----------------|-----------|
| 1. はじめに | 5. 秘密 |
| 2. 情報とは何か | 6. 知識 |
| 3. 情報の基本操作 | 7. イデオロギー |
| 4. 事実の秩序/意見の秩序 | 8. 情報化 |
| | 文 献 |

1. はじめに

知識社会学が失敗して以来、すでに久しい。

知識社会学は、マルクス主義、フロイト理論、現象学、文化史、その他を楕合するかたちで、20世紀の半ばまでにすでに一領域を画するかにみえた。この議論は、マルクス主義の公式的な議論とは一線を画したところで、人間の精神活動やその成果である観念諸形象（たとえば、知識体系、文学・芸術作品、科学、イデオロギーから時代思潮にいたるまで）を、考察の対象として設定し、それらに対して科学的な検討を加えようとする。こうした科学主義的・実証主義的態度は、かならずしも徹底したものではなかったが、それでも、知識現象に関する十分に厳密で客観的な研究を樹立するものと信じられたのである。

今日から振り返るならば、この古典的な知識社会学の難点は、方法上のものであり、また従って文体上のものであった。まず、目につきやすい文体上の問題から、みてみよう。たとえば知識社会学の、虚偽意識論ないしイデオロギー論は、検討すべき一連の観念形象を、なにかある真偽規準に照ら

し、それを根拠に批判的な論及を試みようとした。ところが、たとえばマルクス主義の側から、かかる「真偽規準」は知識社会学に付属するだけのものであって、マルシャフ・イデオロギーの産物にすぎない、という攻撃が可能である。知識社会学は、自らの営為とこの真偽規準とが互いに独立であるという保証がえられない事態、すなわち文体上の循環に直面して混乱に陥ってしまった。以来、理論上の生産性を殺まれたまま今日に至っている。知識社会学によってなされた諸批判の効力も、当然停止されたままである。（マルクス主義の攻撃に素早く応じてしまい、マルクス主義を「真偽規準」に採用する、という「左派的な」知識社会学も、むしろ存在するが、それらは、方法上互らびに文体上の難点をいささかも解消しない。）

私の見解によれば、知識社会学のこのような文体上の混乱のものをたどると、その方法上の問題点、すなわち、知識社会学が知識現象を、主/客図式の構図のもとであくまでも捉えようとしている、という問題点に溯行する。この伝統的な構図のもとでは、知識領域の諸現象は、主体-主観(subject)な客体=客観(object)に、もしくはそれらの総体であるところの世界に、関係する仕方のひとつとして理解される。たとえば、イデオロギーは、主体の把持する意識や観念が、客体から乖離する特別な場合、として理解される。真偽規準とは、主体の諸観照と客体の諸観照とを、照合する原理であるわけだ。この原理は、照合（あるいは経験）に先立つ、ア・マリオリなものであるしかない。知識社会学は、そのような規準を用意することの権利問題を、問われている。

知識社会学によるこうした理解は、知識と言語との本質的な繋がりも、正當に見逃している。あるいは、（おとろくこの時代的な制約から）言語を方法的に考察する手段を持たなかった。だが、知識現象がかならず言語とともに生起する、という事実は重大である。なぜなら、言語は、究極のところ、主体にもまた客体にも還元できない、第3項であり、社会空間を構成する独立な作用素(operator)として、知識現象を根柢的に規定しているからである。

知識社会学が、このような方法上の問題によって、その効力を停止され、学説史の陳列棚に収められようとするころ、かわって登場したのは、構造主義的なアローキである。これは、人類学における構造主義、ひいては Saussure 以後の言語学に淵源しており、言語現象や、その他の集合的な観念形象に対する、方法的に根拠づけられた洗練された分析技術をもっている。このアローキは、宗教学や文芸批判、社会史などの一角に位置を占めたあと、かつて知識社会学が専ら対象とした、現代社会の様々な知識領域にも、進出を図っている。この交番劇は、マッハ主義を經出して相対論と量子論が定着するにいたるや、自然科学の全領域から実体的な真理観が急速に退潮していったのと、ちょうど並行する現象であるとみられよう。

構造主義的なアローキは、必然的に、^{コスモロジック}宇宙論的な問題構図をとる。なぜならそれは、問題となっている領域を、その外にある何か実体的な準位（たとえば「現実の社会関係」「階級的利害」「機能的必然」「欲求」など）によって根拠づけることをせず、その領域のうへで働く固有のロジック（たとえば2項対立の原理）によって、方法的に縮減しようとするからである。しかるに筆者は、このような宇宙論的な問題構図は、われわれの社会の知識領域を論定するのに不十分であり、趣わしくないとする。アンキ・コスモロジの立場に立つ。たとえば、宇宙論的な問題構図によれば、権力現象は把捉されない。（中心/周縁図式の無制限な適用をはかる議論に反対する。アンキ・コスモロジ論については、後述があれだけ展開しよう。）それゆえ筆者は、旧来の知識社会学と、それと系諸関係のない構造主義的なアローキによって營えることをせず、その内部から根本的に改造して、再生させる途をとりたのである。

筆者は、いわゆる〈言語〉派的なアプローチから、知識現象をはじめとする、言説の集約的な領域を解明する、“言説の制度論”のアランをもちいる。本稿では、その一環として、言説分析の角度から知識社会学を再建する作業を、試みよう。この作業は、主/客図式ならざる、敗主面的・言語ゲーム論的な構造のもとで、知識現象を論定するものである。

知識社会学の課題は、知識現象の一般理論たること以上に、近代に固有な知の制度をそれとして解明することに措かれている。われわれが注目する制度とは、とりわけ、情報の言説技術(後述)である。近代は、言説空間に、特異な情報観によって特徴づけられる言説の制度を導入することによって、可能となったとみられる。本稿は、近代の言説の制度における情報観の成立に焦点をあてて、議論をすすめるが、ここで再把握される情報の概念の延長上に、目下急速にすすみつつある情報化の一連の動向も位置づけられよう。

2. 情報とは何か

20世紀の半ば以降、情報(information)の観念はきわめて人口に膾炙したものとなった。そのもっとも正統な議論によるにせよ、またもっとも俗流な議論によるにせよ、とにかくも「情報論的」な視角からものをみれば、この世界はまったく情報の集塊として(als eine „ungeheure Informationssammlung“)映じるであろう。

われわれがここで論じたいのは、Shannon流の情報理論でもなく、また奥ゆかざるまじまじの情報パラダイムや情報論的アプローチでもない。社会現象としての情報を考えるとき、かくも情報概念を濫用することは、むしろ情報という特異な社会現象の内実を見失しなわけてしまいがちであるという点で有害でさえある。そうするかわりに、われわれがさしあたり念頭におくのは、情報処理の機械技術の普及に並行して事態をおしなべて情報視する情報観が一般化する以前の、古典的な情報観、すなわち近代とともに出発し近代という制度的な運動の一画をかたちづくる、特有の情報観にほかならない。このように情報の概念を狭義に理解し、あるタイプの現象に限定するわれわれの出発点は、上述の情報観を論じにくらべて、なにか制約を受けたもののように考えるむきがあるかも知れない。しかし、実態はその逆である。現象界のなかに普遍的に情報を見出さうとする視座そのものが、いまのバタ古典的な情報観を前提とするものであり、そのなかで永年にならぬ温められ、育てられたもののひとつなのである。

情報とは、何か最近に突然出現した新奇な社会現象でもなければ、技術革新のもたらした新製品の一種なのでもない。それは、近代そのものであるような一定の言語の用法、言説の制度とともにある。したがってわれわれは、この情報にかかわる定義を、任意の手近な素材、言語の用法に関する規律・訓練を課する手帳なテキストから、選んでよいのである。それで十分に、好適な議論の出発点をなすであろう。たとえば木下是雄の『理科系の作文技術』(1981)は、つぎのような定義を採用している：

「……事実や状況について人につたえる知識、または人からつたえられる知識を情報という……」
(木下[1981:6])。

この定義は、たいへんに明快であるので、くどくどしい解説は不要であるが、いくつかコメントを加えておく。

まず、(i)情報という概念は、人間がただひとり何かの対象に直面するだけのところでは成立せず、人間と人間との間に何らかの伝達行為がなされる場面ではじめて成立するものである、と考えられている点が重要である。こうしてみると、情報という現象は、ほとんどコミュニケーションの過程一般と等置されてしまうようにもみえよう。しかし、(ii)情報は、事実関係にかんする知識である、とされている点で、憶測や、気軽なおしゃべりのたぐいから区別されている。またそれは、発話者の恣意的な価値づけや潤色(表出性向)からも、また受話者の感受性(感性)からも無縁に、それらを敗色されていなければならない。さらに、(iii)それは知識、すなわち、出来事に対して精密に対応する何らかの言語的表現の形態をとること、を要する*。つまり、情報は、形式化され客観化されたものである必要があり、誰がそれを手にするとしても一定の内容をそこから汲みとれるものでなければならない。このような客観的な、共了解性の根拠は、言うまでもなく情報が、人々の発言を通じて言語化されることに存する。

* ここでいう言語的表現とは、日常言語にかかわらず、何らかの図象表現、などを合せて、“ことば”であることをいふ。知識の概念について詳細は、第6節を参照せよ。

つづめて言うならば、近代の(古典的な)情報観にいう情報とは、事実に対応する言語表現であること、存在論的な範疇としてではなく、伝達の準位にあるものとして、それゆえ、伝達を介して張られる社会制度上の範疇として、概念化されていることが、確認に値しよう。(なお、前掲の定義にいう「状況」とは、必ずしも意味が確定できないか、「事実の複色」をさすものではないか、と考えられる。)

さて、このような情報観は、木下[1981]も驚きをこめて紹介しているように、アメリカ合衆国の初等英語(English)教育を通じて、縁りかえしかの国の児童らの頭にたたきこまれる、言語使用に関するルール(規範)なのである。この規律・訓練は、言語が人々のあいだでいかなるものである(べき)かに関する、強固なイデオロギーの存在を投影している。

このような言語観(イデオロギー)は、われわれのように日本語を使用する民衆の理解をほとんど超えた、形而上学的な、もしくは神学的な前提を背景にしている。この前提は、われわれであれば「自然」の名のもとに曖昧にして渡したる連続性を許諾するところに、大胆な切断を設定している。その第一は、ことば/出来事(世界)の切断であり、第二は、前看(ことば)における、事実/意見(判断)のさらなる切断である。切断の結果、両項は別個の秩序に服するものとみなされるが、その両項がいかなる関係をみだすべきかに関して、倫理が設定される。この倫理の獲得が、彼らの英語(English)教育の目的である、と言って言いすぎではない。

第一の、ことば/出来事(世界)の切断と対比は、それでも比較的明瞭であり、理解しやすい。ことばと世界(出来事の全体)とは、別々ではあるが、組織的に対応しており、両者の調和的な一致はあらかじめ保証されている。

ことばと出来事(世界)とは、相互に一定の自律性をそなえた、別個の秩序である、とされた。両者の対応は、少くともその細部においては齟齬を来す可能性がある。その限りで、ことばによって世界をとりえられたいと発想しても、当然である。そこでこの一致可能性を保証する方向を、極限にまでたどりきうとする哲学的努力が生ずる、たとえば初期 Wittgenstein の如き。しかるにこのような努力は、成功しがたい(一致の保証を、ことばの内部に書きとめることは、根拠を欠く)。

これに対して、(わが国のように)ことばが自律的な実在性をもたなければ、また(仏教思想の如く)出来事(世界)が実在性をもたなければ、このような齟齬がことばに困難をもたらす、ということもなくなる。しかし、そのような場所ではもはや、情報の観念は成立しがたい。それはあくまで、

実在的な世界とそれに関連する自律的なことばの空間とを必要とするのである。

このような一致を保証するのは、むしろ神学的な前提であり、ことばと世界（一切の出来事）とに先立つ神（創造者である神）の観念である。『創世記』の記載によっても、また『ヨハネによる福音書』の記載によっても、万物の創造者である神は、ことばによって世界をかくあらしめたのであって、二に両者の一致は保証されている。世界はことば通りに創造されたのであって、世界がことばをなれて自律的なものとなるのは、そののちのことばにすぎない。また、人々のことばは神のことばのとおりではないが、それをうつつしていると言えよう。なぜならば、神はわれわれに語りかけることができ、われわれと契約を結ぶことができるからである。

神の位置がこのようなものであるとすれば、この一なる神への帰依とは、さまざまの利害にとらわれ、さまざまな慣習の差異によって隔てられた人々が、それでも共通の言語形式によって送られる大域に帰属しようとする意思の、制度的な表現にほかならない。このような（言説の）制度は、実体的な神への帰依がやんだのちも、存続しうる。「神の死」が自覚されるのは、このようにして存続する言説の制度の内部において、にほかならない。

第2に、事実／意見の切断と対比。事実と意見とを峻別することが、いまわれわれの問題としていえる言説の制度にとって、基本的である。

事実と意見とは、ことばを通してみられた出来事（世界）の2つの様態であって、まったく異なる別々の秩序を構成する*。神学的な背景をもって今日に伝わるこの制度に、まず当初の神学的な表現を与えてみよう。

* 事実／意見の対比は、ことばを行使する当事者の信憑の内部では、出来事のうに設定されたものである。だが、われわれはこれを、ことばの用法における対比である、とみとるのである。言説の制度論は、このように、実体的な形而上学と、言説の実在性（それゆえ、実体の不在性）へと変換して、考察する。

事実とは、特定の出来事の生起（不生起）をいみしている。これら事実の全体が、われわれとわれわれの宇宙を構成している。ひとは、この事実を、ひとかけたりといえども、変更することができない。なんとなれば、これら事実はそのひとつをとっても、神の創造の御業に^{みわざ}もとづかざるものはなく、そのひとつひとつが神の真理の頭われであるからだ。ひとが神のもとにあり、神を信ずるためには、神について知ることが不可欠である。神の創造の御業についてひとつでも多く知ることができれば、そこから神のたいなる計画と読みとることもできよう。したがって、神のみこしたもうすべての事実について、その全貌を知ることが重要であるが、しかしこれは並み大抵の困難ではない。

これに反して、意見とは、ひとかひとの責任にもとづいて考えることの一部を、いみしている。意見は、被造物たる人間の自由な思慮にもとづくものであって、神が直接これに関与するものではない。ひとは、神に背く自由をさへもっており、それゆえに信仰をもつことができる。ひとが神にのみ従うべきであるとするならば、すなわちひとは、他のひとの意見に（無条件に）従うべきではない。福音の使徒のごとき神の権威によることばと別とすれば、いかに正当な、まともな、すぐれたひとの意見であっても、神の前ではいとわさきものである。

こうして、ひとの意見と事実とを峻別すべきものであることは、神学的な表現のもとではまわめて明瞭に受けとめられよう。事実と意見とは異なる秩序に属するのみならず、しばしば厳しく対立するものである。意見とは、つねに事実と対照させつつ維持すべきものであり、かりに意見と事実とが矛盾したなら、躊躇なく手離されるべきなのは、意見のほうである。このような原則は、あらかじめ何かが事実で何が意見かはっきり定まっているのでない^とと動きようがないのは、当然である。

事実／意見の対立は、言説の空間を直和に2分割する断片的な対立であり、相互に排他的な概念で

あるけれども、実際には事態は多少こみいってくる可能性がある。ひとがある意見をもつということとは、ひとつの出来事であり、それとしてとりだすならば立派な事実である。したがって、誰がどんな意見をもっているか、という知識は、先の定義にてらして、情報である。こう言ったからといって、事実と意見とは少しも混同されていないことに、注意してほしい。ひとが彼の意見をのべる場合、彼の言表それ自身は、（言説のなかの）意見にかざえられ、出来事としての彼の言表（こつたえの言表）は、（言説のなかの）事実にかざえられる。

ことばは本来、多様な用法とともにある。ひとはことばによって、感情を表明し、見解をのべ、挨拶を交わし、約束し、命令し、悪態をつき、詩を詠じ、そのほかまだ多くのことをする。ことばと世界との輪郭は、ぼやけており、その分離はかならずしも明瞭にならない。また、ことばの用法が、とりわけ事実と意見とのいたつの様態に整理されてしまう、ということもない、これが多くの文化の常態である。

ところがあるとき、創造者である唯一神、ことばの神、契約の神を信奉する民族の一群が現れた。彼らの信奉は、その特異な言説の制度において特徴的である。この言説の制度は、古来の普遍思想（後述）のひとつとして、出現する必然があったが、その後終多の変遷を経て、近代の初頭に、より利ぎすまされた言説の制度として、再び登場する。

事実／意見の峻別をともなうこの言説の制度は、今日われわれが（近代に棲むゆえに）つい自明と考えてしまうような、特徴的なやり方で、言説の空間を再編成する。その手順は、因子分析でたとえれば、わかりやすいかもしれない。すなわち、それはまず、さまざまの言表の分布である言説空間を、その情報観に従って再編成するため、おのおのの言表を、事実とのこつたえの度合に施じて再配置する。こうしてとりだされる第1因子が、〈事実〉である。第2因子は、これと直交するようにえらばれ、事実とのこつたえの度合には収まりきらないあらゆる分布（の残差）が、とこにおしこまれる。これが〈意見〉の軸である。第3以下の因子は、あたかも存在しないかの如くに考えられ、無視される……。

言説空間に 事実／意見の峻別（のみ）を持ちこみ、すべてをここに押しこめてしまうことは、このように相当強引な仕方であるが、各人の言表が、空間の全域にわたる言説の制度の部局=表層となるためには、必要なことであった。

以上のような構成のうち、人間の知識活動の目的があらわとなる。それは、すべての事実についての完全な知識を獲得すること、にほかならない。これは、神の創造の御業を理解しようとする神学的な動機づけが形色されたのちも、知の戦略的な課題として維持されてゆく。

しかるに、この知の戦略的な課題は、それ固有の方法抜きには達成できない。ひとは、有限な存在者であり、ひとが直接手にできる知識は限られている。二に入法論として、何らかの言説の技術論（la technique discursive）が必要である。これは、特定の1個人がより完全な知識を獲得するための工夫でなければならぬ。

そこで、少くともつぎの2つの対処が必要である——第1には、他のひとから固執にしろうる事実に関する知識（情報）へも、依存すること。第2には、こうしてともかくも知りえた僅かな事実から、未だ知りえぬより多くの事実について演繹・推論を執行する、理性へも依存すること。前者は、情報の言説技術論、後者は、真理の言説技術論が担当する。後者については別稿をあてることとし、本稿では論じない。

この2つの言説技術は、それぞれ古くから存在した。前者(情報の言説技術)は、素朴なかたちで
 ならず、およそ社会生活の営まれる限りいたるところに存在したはずである。後者(真理の言説技術)
 が純粋なかたちであられるのは、典型的には古典期のギリシャのように、特殊な場合であると言っ
 てよいかもしれない。それでもこの2つの言説技術の交錯は、相当以前からみとめられよう。だが、
 両者の相互的な位置関係が明瞭になり、融合してひとつの言説の制度へとたかまるのには、^{マニスマ}人文主義
 を経出した宗教改革期まで待たねばならなかったのである。

3. 情報の基本操作

情報の言説技術がどのように構成されるか、みてとるとしよう。

ひとがすべての事実について知ることは、不可能である。神は遍在(omnipresent)するが、ひとは
 局在する。ひとはすべての事実について立ちあうことはできない。事実とはひとつひとつが、特定の時間
 的・空間的な限定を付された生起である。あらゆる時点、あらゆる地点で、何か特定の出来事が生起
 する(しない)はずである。しからはひとは、いかにしてこれらすべての事実に関する知識を獲得すべ
 きであるか。

情報の言説技術は、こうした課題をまな、他者の証言に注目する。証言とは、ある事実に立ちあ
 ったひとが、その事実を別のひとにのべ伝える言表である。他者の証言を採用する場合、ひとは、事
 実のかわりに、“ある出来事が(いつどこで)事実生じた”とする、他者の言表をおくのである。

この対処の危うさは、いつにかかって、事実に関わる秩序に接近しようとするのに、他のひとを介
 在させるところにある。証言は、事実を代替するものであるとはいっても、事実そのものではない。
 事実との対応は蓋然的であり、しかも虚偽や錯誤がいろいろある。他者を何人か経由して間接的に獲
 られたことばは、さらに事実からずればはじめよう。こうして証言は、真実(事実的中する言説)と
虚偽(事実的中しない言説)とに束めあがられている。

そこでひとは、他者の証言一般に対して、戦略的に関わる必要がある。その戦略を具体化するため、
 情報の言説技術論は、つぎの諸点を課題とする：

(1) いかにして、空間の全域に散在する言説——ありうべき人々の証言の集合——を、ある特定
 のひと(情報の中心)の手許に、あつめるか、

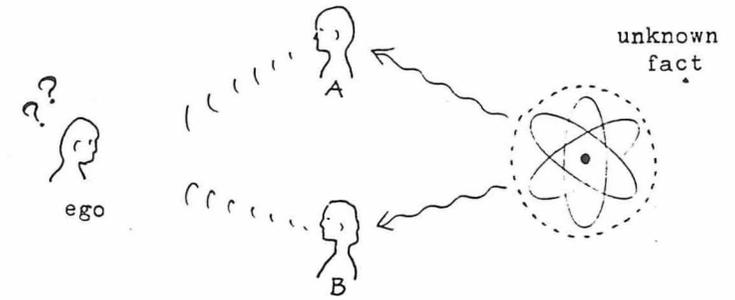
(2) いかにして、あつめられたそれら言説のなかから、真実のすべてを、としてそれのみを、え
 らびだすか。

(1)の課題はさらに、コミュニケーション(空間的な蒐集)の戦略、ドキュメンテーション(時間的
 な蒐集)の戦略、のふたつに分岐しよう。(1),(2)にさらに、真理の言説技術がつけ加われば、それ
 らの全体は知識社会学の主要領域をカバーすることになる。ここで重要なものとしてとりわけ考察
 したのは、(2)である。

(2)の課題は、要するに、情報活動(intelligence)の精髓にはかならぬ。情報活動について、
 わが国ではいろいろと誤解が多々あるが、それを正しく言説の制度のなかへ位置づけるため、
 いろいろ誤解として、その最単純のケース(the simplest case)を考えよう(次頁<図1>)。

まずモデルを説明しよう。情報の中心に立ち、ある事実についての情報を欲している情報活動の主
 体は、egoである*。egoは、件の事実について直接自分が触れうる立場にない(たとえば、その出来事は、
 egoのしらぬところでもうおこってしまった)が、どうにかしてその事実の真相を知りたい。

* ここで情報の主体
 たるegoとは、具体
 的な1個人ならずと
 も、組織体や情報
 機関など、個個人の
 集合体であってこ
 うに構わない。しか
 しここでは、証を正確
 にするため、こうした
 ケースはさしあたり、
 意識におかぬことにする。



<図1> 情報の基本操作・最単純ケース

そこでまず、egoは、件の事実に通じており、その真相に関して何らかの証言をないうる位置にあ
 る人物を捜しだし(あるいは派遣し)て、彼(ら)の報告を受けなければならぬ。もしこうした証人
 を全く見つけることができなければ、egoは件の事実に関して、なにひとつ確実な情報を手にするこ
 とができず、風聞や憶測に迷わされることになる。そしてなにより重要なことは、確実な証言をう
 ることである。証言の確実さのためには、(1)間接証言よりも直接証言が求められなければならない、し
 かも、(2)単一の証言でなく、ふたつ以上複数の、なるべく多数の証言を確保しなければならない。こ
 れらの点に鑑み、<図1>のケースは、事実がただひとつであって、証言はすべて直接であり、証人
 が最少複数(n=2)であるという11みで、「最単純」である。

第2の点——(2)——について、少々附言してみよう。証言は一般に、どれほど確実であるかのみ二つ
 信頼性のあるものであると、既述のように、事実からはなにほかに乖離している。しかし、egoに
 とっての困難は、証言のどの部分が事実から乖離しているかの知識を、まったく持たないことにある。
 この知識を確実に手にするためには、証言を事実と衝突あわせる必要があるが、そんなことがegoに
 できる位であれば、egoははじめから証人に頼るうとは考えなかったであろう。そのため、証言がた
 だひとつしかえられぬ場合、egoは、その証言に全面的に従うしかなく、証言を批判的に検討する手
 段を持たないことになる**。egoがある証言を相対化し、批判的に検討しようとするれば、その根拠は
 他の証言に求めるしかない。

** 経験的な場面では、われわれはよくただ1人の証人の証言について、「あれは信用できない」「どうも怪し
 い」などと言って、それに依拠しないことがある。しかしこれは、その証人が過去にない証言のことであった
 ことや、類似の事実からの経験的一般化とまったく合致しないことなどを、暗黙のうちに参照しているのであ
 って、ここで示した事情を反駁しようする事例ではない。

egoのもとにいくつもの報告がもたらされたとしても、それらが真に複数の証言であるといえるた
 めには、証言相互の独立性(independence)が確保されていなければならない。出所の同じ報告は、
 とれだけ逸めても、事実には近づけないからである。従ってegoは、証人が相互に連絡をとったりす
 ることのないよう、配慮する必要がある。(スパイであれば、egoはどのスパイにも、別のスパイの
 ことを秘密にしておくのがよい。) egoは証言者(ら)と、証言の独立性が確保できるように配置しな
 ければならぬ***。これは前頁(1)の課題にも、関係する。

*** 相手に独立と見せかけた繋系統からの情報と、意図的に派手なことは、諜略のちよと基本的な手口である。と
 れゆえ、Clausewitzも注意するように、あつた情報があつたに一致してひとつの事実を示す場合には、
 それを疑ってかかるべきである。という逆説的な経験則も生まれる。

他者の証言を介して親切に事実接近する、という構図は、神学・形而上学による身体の苛烈な再編を経ていないわれわれにとっては、スパイの原理そのものしかうたらないかもしれない*。しかし西欧近代本来の言説空間では、これが日常である。ひとは、言表をもっておのれに語りかける他者のいちいちを、事実から情報を中心たる自らへと至る情報経路のどこかへ、つねに位置づけつつ、彼らを、ちょうどスパイ同士のよう、相互に隣接し、また自らからもへだてながら、自らは情報の主体たるの孤絶にたえるのである。

* 日本人は、スパイ(間諜)とまくと、ぼつう(=カタギ)でない人々の手による邪悪な隠密行動を、すぐ連想してしまう傾向がある。要するに、江戸時代の忍者が隠密を想い浮かべてしまうのだ。こうしてスパイ活動とは①入手困難な特別の情報を、奇抜な方法でこっそりと手に入れることであり、②そのため、家宅侵入や窃盗など法にふれることでもせざるをえないから、道徳的にも倫理的にも悪いことであり、③あえてそのようなことをする人々は、常人の神経を持ちあわせていない特別の人種である、ということになってしまう。

しかし、スパイ活動は、決して特別な人間の特別な活動ではない。この種の情報活動は、常人が進んで実行するはずの、基本的な知識活動なのである。たとえ、近代の主体であれば誰でも、そのようであるはずである。日本人の情報観において欠落しているのは、実に、このスパイらを使役しているはずの当局、あるいは情報分析・状況判断の主体の動きを、わかごととしてとらえる視点である。

さて、実際しばしば生ずることであるが、複数の証人(AおよびB)の証言はしばしば喰いちがう。同一の事実についての誠実な報告であるならば、その大要において一致するであろうが、その一致は蓋然的であり、ときには互いに矛盾することもあるだろう。これをどう解すべきであるのか? 神の定めたもうた“真実はただひとつ”であるという、根本原理を、(ちょうど光速一定の原理のごとくに)かたくなに維持するとするれば、この解釈は、つぎのようではありえないはずである——Aの報告とBの報告とが喰いちがう原因は、そこに、証言するA、Bの意見が混入しているからである。事実は、A、Bなど証言するひとびとを介して ego にとどくあいだに、錯誤や放蕩、忘却などさまざまな歪曲・変換を被ってしまう。神は矛盾の作者ではありえない。人間がこれら雑音(noise)の源泉である。したがって、証人Aの証言は、事実(the fact)とAの意見(A's view)とを内容とし、Bの証言は、同じく事実(the fact)とBの意見(B's view)とを内容とする。一般に、証言においては、事実と意見とが輪転して伝達される、と考えられなければならない。

そこで問題は、この事実と意見とをいかに分離するかにある。情報の主体として、ego のなすべき手順は、つぎのようである:

- ① 何らかの基準・根拠にもとづいて、A、B各人の証言をば、事実に関連する部分と各人の意見にすぎない部分とに、剥離すること、
- ② ついで、おのおのの証言のうち、いま剥離された、事実に関連する(と考えられる)部分を総合して、そこから、未知の事実の‘像’を構成・確定すること、
- ③ このように事実(の像)を確定することからの反照において、Aの意見、Bの意見を確定すること。

このような一連の手順を終了した時点においては、ego は、世界に関して、それ以前よりもたしかにふりよしい知識を手中にしたことになる。彼はまず、当初関心の焦点にあった(未知の)事実がいかなるものであるかについて、情報をえた。また、そのことの副産物として、A、Bがそれぞれいかなる意見をもっているかについても、知識をえたのである*。

* A、Bの意見は、ego が②で確定した「事実」を基として、それそれの証言のそこから乖離において、与

えられる。

この試みが成功するかどうかは、①にいう「基準・根拠」として、なにをおくかにかかっている。言うまでもなく最善の解決は、問題の事実それ自身を、この基準に採用することである。しかし、はじめの設定から明らかたように、いまのケースでは、ego は(A、Bの証言よりほか)事態の真相について知るすべを持っていない。ego は、A、Bの証言に依存しつつ、A、Bの証言の一部を却下しなければならぬのである。そこでいくつかの経験則が登場する。

証言の一致はしばしば、真実の基準とみなされる。しかしそれは、たならずとも十分な根拠を与えない。たとえばp.8の注***にいうように、誤略の可能性もある。われわれのモデルでは、証言が独立になされるよう ego は十分配慮するのであるから、AとBとが共同謀議によって虚偽の証言をなし、ego をおとし入れる、というような悪意の可能性は、排除されていると考えよう。しかしそれでも、A、Bが偶然にも同一の錯誤を犯す、などの理由から、一致した証言のなかに誤った情報の含まれる可能性までも、排除するわけにはいかない。

めいめいの証言のうち、一致した部分を真実とみとめ、喰いちがった部分を各人の意見であると考える仕方は、もっとも素朴な手続きである。しかしこれでは、いまのべた、共通の思いつきにもとづく証言を真実と信じてしまう過誤ばかりでなく、逆に一方のみが語る真実を事実であるとはみなさない過誤のように、まわめて初等的なあやまりを多く生じてしまう。そこで実際には、人々はもう少し賢明な技法を採用しようとする。法廷における事実の決定の手続きなどから、こうした技法は開発されてきた。たとえば、内部に自己矛盾を含むような証言の全体を、真実として採用することはできない;あまりにも細部が粗略な、ときには逆にあまりにも細部が精緻にすぎる、証言を信用しづらい;伝聞(間接証言)は直接証言に優先しない;任意性の疑わしい自白(証言)は、信用できない;……。このような技法は、かなりの証言を巧みに整理して、順当な帰結を導くことが多いかもしれないが、もちろんそれは、保証あつたことではないのである。結局のところ、何が事実であるかを定めるのは、根拠ある明確な手続きではない。ぎりぎりのところ最終的には、情報の主体(ego)の決断である。

以上のように、〈図1〉に示した配置にはじまり、この決断で終結するひとつづきの手順の全体を、情報の基本操作(the elemental procedure of intelligence)と言おう。この操作を通じ、ego は事実が何であるかの最善の判断に到達したと信じ、以後はあたかも件の事実を‘知る’かのように行為する。もちろん ego 本人は、これが自分の決断の産物であることを自覚しており、新たな証言や証人の出現によって修正される可能性のあることもわかまえてはいるが、それでもこの事情は変わらない*。

* 事実の認定がのちに修正可能であるとは言っても、行為はとり消しの子可能なものである。ego が裁判官であつて、判決においてすぐさま死刑の執行を命じるとき、彼が冤罪や偽証の可能性が皆無ではないことを自覚しているからと11-2 彼が被告の犯行を事実であると「信じて」いない、ということがあるか。情報の主体はもと、つぎの行為のステップを適切に踏むため、情報収集せんとしたのであつた。彼の行為はかた、その前提は「事実」として実体化されている。

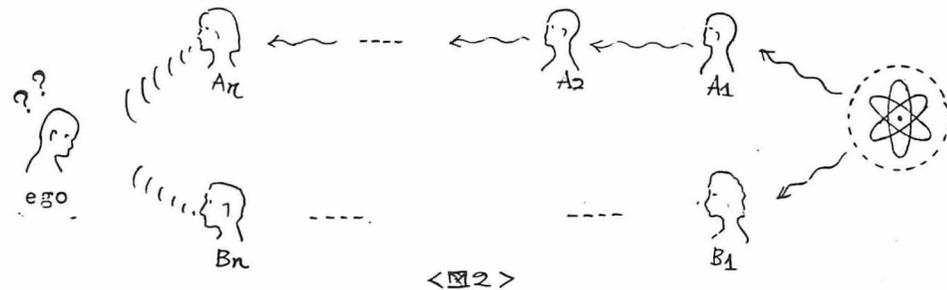
二に、注目すべき奇妙な2重性が生じている。ego が手にする事実とは、実のところ、ego の意見としてあるしかない、という2重性である。この2重性は、ego 本人においては顕在化しないが、彼の言動を見聞きする別の情報の主体にとっては、問題となる。別の情報の主体は、いまや ego を証人とみなしているのである。かゝって ego が他の証人をそう扱ったように、今度は ego の言説を、事実と意見との分離しがたい複合態とみなすのである。こうして ego は、自分自身が、社会空間のなかを

事実と意見とを騒々せながら波及する言説の、振動を支えるたんなる分子の位置にまで、おとしめられているのだ。

一般のケースが、先にのべた単純なケース（＜図1＞）にくらべて、どれほど複雑であるかを考察してみよう。

まず第1には、証人が2人ではなく、もっと多数の場合である。一般に、証言者が多数であればあるほど、総体として証言の確度は高まり、事実への接近は容易となる。また、多勢のものが同一の証言をする場合には、その独立性が確保されているならば、（多くの実験・観察結果が一致する場合と同様に）真実の蓋然性は高まる、といえる。ただし、多数者の誤謬（あるいは全員の見解）の可能性はつねに背後にひそんでいるのであって、「多数決」など証言に関してはほとんどいみをもたないことは、もちろんである。

第2には、証言が多段階である場合。egoがある事実に関して、直接証言できる人物を識らないならば、誰かが直接に証言した証言に関して報告できる別な人物を、間接証言者として、さらに間に挟まなければならぬ（＜図2＞）：



この場合、途中に何人もの人々が介在することにもとづく推察の勘案・計測は、単純な場合とくらべて格段にむかかしくなるであろう。単に伝達に伴う過誤（error）が累積する、という初歩的な理由ばかりではない。これらの人々は、いずれも情報の主体であり、その多く、彼らの意見（判断）がもともとの情報の上に、雪だるまのように付着しているからである。さらに、＜図2＞に示すような分岐した情報のルートが、いつでも確保できるとはならず、証言の独立性が保証されないこともまま生じよう。証言の独立性が確保できなければ、えられた証言から事実を確定する情報解析の手続きは、飛躍的に困難になる。

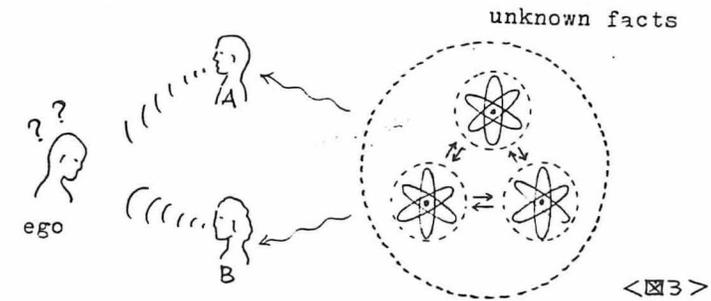
近代的な裁判制度では、伝聞（間接証言）は証拠能力なしと決め、事態を大幅に単純化している。しかし一般の情報活動では、そのような短絡的な態度は許されない。そこで、間接的な証言に対する一貫した仕組みが、必要となる。ひとつの仕方は、証言者と組織体（結社）へと組みあわせることであり、情報のルートの全体（または要所）を、専門的な要員（agent）で固めるならば、情報解析は実行できないほど困難なものではなくなると期待できる。（情報機関については、のちに再論する。）

間接的な証言とは、先行の証言者の発言に関して改めて証言し、発言の内容を引用する、という形をとる。これが証言として機能するためには、引用の形式——誰が発言したが、いつどこで発言したが、発言の内容は何であつたか、——が守られていなければならない。引用が多段階となると、引用の形式はたちまちまわめて複雑なものにふくれ上り、それを踏まえることが益々不可能となる。この場合、発言者の人権関係や発言の状況が脱落していくのであるが、こうした言説の波及の形態は、もはや証言とよぶべくもない風聞にすぎない。証言者を組織しえない場合には、情報の主体は、風聞

の溜のなかから証言の名に値する情報を拾いあつめるといふ、苦しい作業を強いられることになる。

第3に、目標として照準される事実は、単一であるとは限らない。相互に繋がりをもった一連の事実（複数）が同時に問題となるのが、むしろ通常である。（たとえば、さまざまな事実の複合である、殺人事件などを思い浮かべてみてもよい。）この場合には、各人の報告する証言の種類が増えるばかりか、その相互関係も複雑になる。事実Aに関しては証人Aの、事実Bに関しては証人Bの証言が、それぞれ信憑性の高いものとして採用になるケースがあるかもしれない。また、情報の主体（ego）は相互に矛盾する事実を真相として再構築することはできない。そのようないみで、事実の秩序（いくつかの事実が当然にみえべき相互関係）は、情報活動を行なうに際しての与件的な拘束の一となる。十分に有力な証言であっても、事実の秩序に照らして、（他の一連の証言を採用する替りとして）棄却される場合がある（＜図3＞）。

* 事実の秩序は、経験的な世界に通用する真理の概念として、egoのところにやってくる。近代の場合、それは明確な真理の言説へと純化されている。



こうして、情報の基

本操作は、一般の場合には、上述の第1～第3の契機にみあった拡張を経ているため、単純な場合に較べれば、いちぢるしく複雑となる。だがこの手続は、根本においていささかも異なる。すなわち、ここでの情報活動とは、証言を多角的に集積・分析して、次第に世界の真相へと漸近していくプロセスなのである。

情報活動を真くこの漸近の運動は、事実に向かうはずである。だが、はなはだ逆動的なことに、その事実は、情報活動を営む主体にとっては、不可知なのであった。それにもかかわらず、この運動が事実への漸近と信じられ、維持されているとすれば、それはこれがひとつの制度であるからに、ほかならない。この制度の与える規律・訓練が、ひとを情報の主体へと、成型する。この制度は、事実が存在するとの信憑を、事実／意見を断片的に分離してやまなひいりまひ（情報の基本操作）のただなかにおいて、生産する。

かくしてわれわれは、この制度における信憑とは逆に、この情報活動の累積的な運動の漸近において、（ちょうど収束点列によって極限値を定義するように）＜事実＞を定義すべきなのである。これは、事態のはるかに精緻な描述である。この定義において、事実は、その a priori な性格を脱色され、情報の主体の有限な praxis のなかに着地している。

われわれははじめに、近代の事実観・情報観が暗黙のうちに前提する問題構成に、かりとめに内属して、情報の基本操作を理解することから出発した。そしていまや、情報活動に先立つ存在であったはずの事実が、情報活動のふるまいのなかで、不断に生産されるものにすぎないこと、事実よりも第一義的に存在するのは、万人をかかざる情報活動のふるまいのなかに拡張する言説の制度にほかならないこと、を思い出した。この言説の制度は、近代をかたちづくる運動そのものとして、ひとつのうえを敷いた。全世界・全存在に対して、その事実観・情報観を妥当させようとする。

事実／意見の峻別は、実は大きな犠牲を伴う暫定的な近似であり、それをそのまま世界に妥当さ

であろうとするには系理が伴なう。この言説の制度が、その全時的な出現の当初、宗教的な改革運動の体系となり、われわれも本稿でこれを神学的な表現において記述したのは、そのためであった。人々の事実への一律な帰依をえたのは、神への信仰である。神はこのように言説の制度に伴なうもろもろの不整合を吸収する、矛盾の集積である。やがてこの実体的な塊である神が、括弧に入れられ退場したのちには、これらの不整合は、この言説の制度のなかで問題的に論じられはじめることになった。^{*}

* 近代に特有な知の形態としての哲学の変遷と、この神学時代の言説の制度の、自己問題化の推移として、書きおろすことが可能である。この組みは、『言語』と『哲学史』とを名づければ、二でそのアイデアの概略を解説してみよう。

世界がすみずみまで事実によって覆われていると考える事実観は、それら事実のすべてに関して、原理的な言及可能性 (referability)、報告可能性 (reportability) を想定している。この想定は、事実を普遍的な言説形式にみかかえる手続きを要するが、これを与えるのが Descartes の座標系である。すべての事実は「点」として記述され、これはみかかえる座標を付与される。Euclid の体系は、このような点の無数のあつまりである座標空間に、その表現を見出す。こうして、Galileo の実験・観察・数値の精神と、理性の制度とが結合をえた。この結合において展開する事理の言説は、普遍的な「法則」を記述の対象となし、Newton の自然科学においてその普遍性を確立する。Kant はかかる自然科学の普遍性 (経験的な妥当性) の根拠を追究し、その座標系 (座標・空間的諸法則) ならびに理性の制度とは、支配的な諸法則として定位した。だが近代の哲学は、事実の实在性と言説の制度への無自覚とを指摘することができず、いかにしてその批判的完成を達成することができない。Hume といった経験論は (実体にされた) 事実の言及可能性・報告可能性と、言説の制度以前に、事実 (的世界) とは自らの形式のなかに見出さうとして、果たされ。こうした形式は、言説の制度によって与えられる言説の形式であるから。また Hegel が、神学の論理場 (弁証法) と経験諸科学とを統合しようと最後に組みこみ、論理=数学は経験的世界と切り離れた自明の領域へと押しこめられている。

現代哲学は、真理の言説における相対主義 (非ユークリッド体系の出現—相対論の成功—形式主義の挫折) 以降の知的言説をさすものであるが、ここでは、現象学、および分析哲学・言語ゲーム論の注目に値しよう。現象学は、(不確かさのうちに) 情報の中心の多私性へと拘泥する一歩で、制度としての言説に対する無知あるいは不信をせらるれられているうちに、その「探知」の企画に失敗する。分析哲学・言語ゲーム論は、とくに知を支える言説の制度に照準している点は、進んでいるが、前者は対象 (たる言説) と自らの分析手法との分離を無自覚に前提している点で、破壊的である。以上の拡張した地的諸法則の失敗は、社会空間に対する『言語』派的特徴、とりわけその double reality 論と言説の制度論とによって、回収がはかられなければならない……。(『言語ゲーム論と言説の技巧』については、『言語』1984:11f, 19f] E E 参照せよ。)

この事情を、いままで説明してきた事実観・情報観の一般化に関連させて、論じてみよう。

<図1> に示す情報の基本操作を普及させた展開した (近代の) 言説の制度は、その当初において、断片的な言説の透明性によって際立っている。二は、神学的に表現すれば、ことは神のものである (人の世のなかに) という教義に相当し、事実は言表へ写しとられるとしても本質的な変化を要しないという信念を内容とする。このように言説を透明視すればこそ、ひとつとは互いに互いが証言言となつて証言を供給しあひ、共同で事実へ近近することを試みるのである。

(かかることは、ひとの行為においてこそ出現するものであり、1層の事実である。決して他の事実にはありうまじき、特種的な透明性をもつたわけはない。このようにして、神の退場とともに、

次第にことばの事実としての性格が露呈してくるにつれ、事実/意見の峻別を響きするような事実観・情報観の内部の組織が露呈しはじめる。

ことは事実の世界を構成しなれ、と信じられているあいだは、ことは透明であることができた。しかし、ことばの不透明性 (実在性) は、まず、意見において生じはじめる。意見は、直接的な表現をとることにおいて、はじめて意見としての存在をとうる。意見が世界の積極的な構成要素であるならば、ことはもまたとうでなければならぬ。

情報の基本操作を説明する際、意見の定義を与えたときに明らかであったように、意見とは、「雑音」、「余韻」ほど消極的 (negative) な規定印をまとうものであった。しかし、神が退場し、実体的な形而上学の括弧入れが完了すると (宗教的寛容)、意見は社会関係の否定すべきな領域となり、積極化=肯定化 (positivieren) される。意見は、もはや、神の前で無に等しい罪の証しではなく、言説において積極的な表現をもつ。さらに、事実に関する補外規定として、「ひとが意見をもちつということもまた事実であるから、その限りで情報となる」旨のべた。意見は、言説と互いに互いを積極的な展開をもちはじめる。これら言説は、透明なものであるどころか、ひとつひとつが事実の世界を構成してゆく。

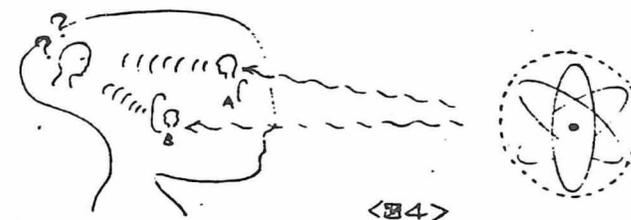
ことはを嘆くことかひとつの出来事であり、その種別にしたがって世界を構成することは、是之をみればきわめてあたり前のことである。しかしながら、言説の透明性を色濃くめこしている近代西欧の学的反省の内部では、このことばから注目されることばがなかつた (現在でも正当な位置づけをえていないとは言えない)。

ことはかみたら事実に伴仕するものではなく、事実と共に (あるいは事実の一種として) 世界をかたちづくるものである、ということになると、もうひとつの変化が、個体の内面に関して生ずる。意見は、ことばにみいで積極的な存在をもち、言説とともに展開する。とすると、思考過程 (とはじめとする個体の精神過程) は、ことばを介在させつつ営まれていると考えられなければならないだろうか?

情報の基本操作を説明した際、問題は、証言者の介在であった。情報の主体が直接事実と立会うことばでなければ、事実を知ることができないことは、当然視されていた。しかし、いまや、<図1> に示したような断片的な情報観が、個体の内面にまひみひるけられる。件の事実観・情報観は、ますますその適用範囲を拡大させたと考えよう。現象学は、近代の言説の制度の、世界との適合性を、個体の内的過程において徹底的に追及した試みである。

現象学は、科学や哲学と情報的自律活動の成果の、世界との適合性の根拠を、個体の内的過程において、情報の基本操作にのっとった教理的な根拠のもとに、探求しようとする。この試みは、当然にも、情報の主体のなかに、さらなる情報の中心 (超越論的主観性) のようなものを折出せざるをえない。

現象学の限界は、Durkheim 的な涵養から完全に見離れつつあったことにある。すなわち、現象学は、知的活動の事実 (的世界) への涵養が、言説の制度を介して (のみ) 行なわれ (う) ることを、理解しなかった。このため、現象学は、言説の制度の批判ではなく、情報の主体の批判へと向かい、情報の主体の内部に、それと相対する各私的な中心を樹立しようとする。徒勞にがられたのである。また、



<図4>

現象学は、内的過程に、件の事実観・情報観にもとづく戦略的な構図を打ちこんだものの、言説の透明性を担保できなかったために、内的過程を支配する思考の制度を主題化できなかった。Husserl がさいごに、生活形式 (Lebensform) の観念に達したとき、彼はようやく言語ゲーム論への入り口に立ったのであったが。こうして現象学の帰結は、各私的に樹立した中心を、言説の制度なしに連接させることの本来的不可可能性、すなわち他者の種別問題 (の失敗) である。このような問題種別の脱中心化 (decentralization) は、構造主義をまた反ければならなかった。

4. 事実の秩序 / 意見の秩序

前節でのバたような情報の基本操作をいたるところで出現させる言説の制度が、かつて開始された。ひとの言表は、事実の証言か、意見の表明か、いずれかでなければならぬ。この制度のもとでは、事実 / 意見のいずれであるかばかりしなかつたり、いずれでもなかつたりすることは、許されないのである。

このような言説の制度の開始とともに、言説の空間は、情報に関する一種の透明性を帯びることになる。各人は、ひとりひとりが情報活動の主体として、この言説の空間を遡るまで見渡して見ることのできる。言説の空間がこのように再編されるとき、言説の空間は、事実 (を表明する言説の部分空間) / 意見 (を表明する言説の部分空間) のふたつの部分空間へと、規範的な分解をとける。これら部分空間は、おのみの、異なる言説編成の原理 (principle of discourse formation) に服し始める。こうして、近代の言説空間は、事実の秩序 / 意見の秩序という、別箇の言説の秩序を樹立する。

このふたつの言説の秩序は、何と課題とするか？ 事実に関する言説の秩序は、諸事実の散在に対処して、それら諸事実に関する情報を適当な点へと集中することを課題とし、言説の中心化として実現される。11つ伊う、意見に関する言説の秩序は、意見と表明する諸主体の散在に対処して、それら意見を適当なひとつの主体性へと成型することを課題とし、意見の成型に携わる言説の集合的な営為の諸形態として実現される。前者は、具体的には、多くの人々をまきこむ組織的な情報活動として展開され、後者は、たとえば討論の制度のような、一連の言説に関する技法の集積において展開される。これらふたつの言説の秩序は、近代の権力に本質的な2面の様相を与えている。以下本節では、このそれぞれについてのバよう。

さて、権力を担当する組織体——権力体——のあるところいたるところに、日常的に情報を収集・集積・分析し、あるいは諜報・密告・謀略などを駆使してやまぬ、情報活動がみとめられる。権力と情報活動との結びつきは、切っても切れぬものである。権力が歴史とともに古いのであれば、情報活動もそれとともに古くへ溯ると見えよう。あるいは、むしろわれわれは、権力の所在を、言説空間におけるこのように大規模な屈曲と非対称性として、発見的に描述すべきであるのかもしれない。権力が‘支配’の名に値する活動を遂行するためには、その遂行的な言説を振りまきつつ、ひかる言説の(超)主体として、登場する必要がある。

しかし、権力と、すでにくりかえしわれわれが問題としてきた事実観・情報観との結びつきは、例外的である。近代の初頭に出現した特異なタイプの権力は、自らの情報活動を正当化してやまぬ。かかる権力の事例として、われわれは宗教改革者 J. Calvin のジュネーブでの施政に注目すべきだ

らう。

Calvin は予定説 (predestinarianism) の主唱者であると同時に、近代的反秘密警察とスパイ組織の産みの親でもあった。彼が築きあげたジュネーブ市の権力機構は、カトリック教会の崩壊のあとに採られた無軌道と混乱とを再び秩序へと収斂させるための、新たに巧妙な工夫なのであった。Calvin の情報機関は、ジュネーブ市民の精神生活と日常とに関する不断の監視の眼差を用意し、それを峻厳な規律だったものとする一方で、暇あらばジュネーブを攻略しようとする列強の野望を未然に察知し、打ち

くだき、その独立と平和を維持するために不可欠な、外交的な情報戦を行なったのである。Calvin は、政治家ではなく、一介の宗教者にすぎなかった。ジュネーブの統治は、市参事会によって担われていたが、Calvin の設置した宗教評議会が、ジュネーブ市民の宗教生活に責任をもち、そのリーダーであった彼が、統治の実権をも握るに至ったのである。こうして彼の組織は、万人が不断に万人の志向に導かれているとの前提に立ち、血天降中、すべてのジュネーブ市民の言動に目を光らせる。この権力は、各人の救済と信仰の場所、各人の聖徳を、ひとつひとつ標的とする。それは、神学的に正当化される営みであり、いわば権力の義務なのである。

Calvin の権力は、それとほぼ同時代の、カトリックの宗教裁判所における異端審問のあり方と対照すると、精緻が際立つてあろう。カトリック当局も、たしかに Calvin の場合と同様に、異端の鉄蒔や妖術の取締りなどを行なっている。そのための法的手続きは、一面できわめて合理化されており、その奇酷さや教条的に対処においても、Calvin の場合にひけをとらぬかもしれない。だが、ここに重要な差異があるようだ。カトリックの場合、異端審問手続きは、具体的な嫌疑の所在が密告などを通じて明らかとなつてはじめて、始動されたという。被疑者と被疑事実に関する情報収集は、それから開始される。カトリックとは、言うまでもないが、ローマ教会の正統性と権威とを承認するという前提を含意する。教会は、地上における福音宣布の権能を、イエス以降累代にわたって継承されており、また聖人たちの業による救済財の貯えがあつて、信徒の救済に充てることもできるはずである。このような想定のもとでは、すべての信徒に対して厳しい監視の目配りをする教義上の必然性がない。なせなら、たとえ彼らが罪深く神に背く日常を送っているとしても、自ら積極的に神を冒瀆し悪と結ぶのではない限り、教会の秘蹟による恩寵にあずかることは十分に可能だろうからである。

これに対して、Calvin 派の教会は、信徒の集合以上のものでない。信徒は、そのひとりひとりが、救済をかけた神と直通しなければならぬ。この対決の場が、各人の内面(祈り)でありまた信仰である。しかるに人間とはあまりにも罪深いものであるゆえに、不断に神を裏切らんとし、悪をめぐらし、あらゆる悪謀をめぐらすものである。このような信徒の言動をつねに監視し、かたときも悪行に陥ることのないよう厳格な規律を課しあうのが、まさに隣人愛の実践であり、信仰の最初の表現にほかならぬ。ひとは無条件で、警戒と嫌疑の対象となる。信書は開封され、人々はしばしば不意にやってくる訪問者 (組織の者) によって、日常生活のさまざまな規則違反について訪問され、申し問はなければならない。

Calvin の実験は、ジュネーブという限られた小区域で、またごくさやかな規模で、実施されたにすぎない。われわれが注意しなければならぬのは、この実験の現実性やその組織実体であるよりも、その前提が、新しい制度を創始する意図を与えていることである。ここでは、任意の他者を警戒し、監視し、取調べ、訪問することが、憎むべきこと、良からぬことではなく、許容されているばかりか、むしろ積極的に推奨されさせている。事実を、証言を、情報も、堆積する権力の機関が組み上がった。この機関は、救済の教義において、正当なものとしての位置を与えられている。各人は、この機関の代理人として、権力の作動のなかに位置づけられ、その任務を果たす。この機関の情報の中心が

罪ある具体的な人格によって占められるはずもない。この機関は、関与するすべての個人を代理人として従えるような、超人格的な情報の主体性である*。ここで、新しい権力体が誕生している。それは空間に隔なく目を配り、具体的な人格を情報の中心とし、言説の制度である。

* 実際 Calvin は、実権を握る実質上の統治者であるにもかかわらず、その張本人として公然たることを、慎重に避けている。

Calvin の指導のもとで蠢めきはじめたこの新たな権力は、カルヴァニズムという宗派（実体的な神学＝形而上学）を基体として、展開した。ここで権力は、罪がめばえ祈りの宿るべき場所、各人の内面をあくまで標的とし、内面の存在を疑いのないものとした。カルヴァニズム（とそれ以降）の情報源は、ひとびとの意見を、この内面へと帰属せしめる。この内面へと接近するため、内面以外のあらゆる要素、つまりひとびとの言動など一切の外形的行動は、規律によって拘束されなければならぬ。外形的行動の拘束とその監視によって、社会空間における、透明で普遍的な諸事実の準位が成立する。このように準位をもつ空間が、近代の絶対空間の原基である。

近代の絶対空間の完成は、多様な宗派（実体的な神学＝形而上学）のモザイク的な並存を一律に平準化する、より広大な権力作用——宗教的寛容——とともに、おとされる。宗教的寛容ののち、絶対空間はその内部の各身体に、各私的な内面＝良心を配当する。これは、権力が各身体のうに単結晶＝結晶させた、積極的な実体である。この内面は、たしかにさしあたりは、外形的行動に屈従せず、権力の到達できぬ区域、権力とは異なるカ能（良心）が作用すべき区域、という消極的な規定を有するにとどまるように見えよう。しかしそれは、透明な情報空間のなかで不透明な存在、それゆえ不可視で実体的な粒子的実在として効果され、のみならず、積極的に陳述される意見（思想、信条、権利主張、欲望の言説、……）の基盤としてありはじめるのである。

宗教的寛容は、ひとびとが苛烈な宗教戦争の果てにたどりついた、危うい妥協の均衡であり、歴史的に形成された1個の制度である。それは、制度以前のなものである、宗教に対する無関心や、宗教的混淆（syncretism）、多重信仰などは区別すべきものである。また、カルヴァニズムなど改革派の素地・基盤を与之はしたが、カルヴァニズム以前ののである、人文主義とも区別されなければならぬ。他者の内面・救済に対する干渉という形をとる、カルヴァニズムの熱狂が終息すると、干渉の標的であった相互の内面は不透明な被膜におおわれ、各人は互いが思慮たるの可能性をあえて否定しようとはしなくなる。

こうして近代の主体の制度が出現する。実体的な形而上学を排除したこの近代の制度は、もっとも端初的には、信教の自由（freedom of religion）として積極的に語られたが、それは当然、良心の自由と同義同型であり、信書の秘密、言論の自由、政治的権利としての秘密投票、などの下位制度としたがえた、複合的な言説の制度として展開してゆく。事実／意見の分離は、このような社会制度として古典的な完成をみる。そこでは、ひとがあることを“考える”ことが、意見をもつこととして抽出されており、そのような内面的な“行為”に関しては、彼は誰に対してもしかなる責任も負わなくてよい。空間と権力の再編に応じて、このように、各私的な内面の自由が成立する**。

** Calvin の監視装置の性格を、Bentham の監視装置との対比において再規定してみよう。Bentham の一層監視装置は、身体を監視する建築学的工夫であった。それに対し、もっと早い時期に試みられた Calvin の情報組織は、一種な規律をもって社会の全域を統制するという点でも、各人の内面に波及しうるという点でも、はるかに強力であり、時代に先んじているようにも思われよう。しかし、Calvin の工夫は強力にすぎず。この強力は、事実／意見のふたつの秩序が十分に分離をとりていない、前近代の段階の証しである。それは各人の内面を透明に、解消しつづけることをはかっている。

宗教改革の名で知られる神学的な熱狂は、言説の空間がその再編成へ向けて ^{カフストロス7} 破局的な移行をとりけるために必要なエネルギーであった。この熱狂にひきまわられつつ次第のうちに、事実／意見のふたつの言説秩序が分離をとりつたのである。

つぎに、意見の秩序は、どのような構成を有するであろうか？

ひとびとの意見は、いったん抱かれるや、もはや当人ならぬ他のひとには否定しようもなく、互いに変通項もないまま散在するだけであって、それらの集合にいかなる秩序ももたらすことはできず、とみえるかもしれない。しかしながら、意見は、たんにてんでんばらばらなひとびとの意見のなほではなくて、当面の言説の制度のなかで、その存在をえるものである。すなわち意見は、①事実とは区別されねばならないが、事実と調和するものでなければならず、②全体として首尾一貫したもの、あるいは少くとも、論理的矛盾を含まないもの、でなければならぬ。ここに、教得の可能性が生ずる。

教得とは、古代以来の言説の技法であって、ある人物の意見に対して他者が働きかける行為である。教得は、一方の意見が他方の意見に対して、同じ意見としての資格で働きかけるものではない。また、威嚇や泣きおとしなど、心理的・情緒的な効果を経由して働きかけるものではない。これは、問題の意見の内的構成を見とった上で、その意見の（事実的な、もしくは価値的な）前提を覆えしたり、あるいは、当人が予想しなかつた帰結を彼にかかわって算出してみせたりすることによって、その意見が維持しがたいことを示すものである。

教得における言説のふるまひは、それ自身は意見としてでなく、他者の意見を破壊しうる超意見として、はたらいている。しかしこの破壊作用は、任意の意見に、したがって自己の意見にも、及ぶものである。相互的な教得の過程は、自他の意見の相互的な破壊と再生とを伴う集合的な過程である。この過程において、おのれの意見が自他いずれに帰属するのかが、どちらでもかまわなくなる没入的な局面が現われる点が、重要である。畢竟の秩序を承認する言説の制度に内属するひとびとは、これにともなって、自らの意見を、このような集合的な過程のなかに巻きこまれざるをえない。

意見に関する言説の秩序のうち、ここではとくに、相互的な教得の過程たる 討論（discussion）の制度に目を向けよう*。

* 討論は、事実判断をめぐりても、また真理をめぐりても、たがわゆる可能性のある、幅広い言説の技法であるが、ここではそのような内容的な種差にふれないで、集団における意見一般の相互作用過程として取り扱ってゆくことにする。

近代的な討論の制度の起源（のひとつ）は、清教徒革命の折、「戦う教会」として知られた新模範軍（New Model Army）の陣営で行なわれた「パトネー論争」（1647年）に求められる（大木 [1967:127ff]）。革命の基本方針の再確認をめぐって開催されたこの討論で、兵士たちは、(1)身分階級にかかわらず、対等かつ自由に、各人の意見を述べ、(2)異なる意見を陳述する相手の主張にもよく耳を傾け、(3)討論を通じて、協同して最善の結論に到りつこうとする、会議の精神（sence of meeting）にみちていた。こうした態度は、討論を成功させるために必要な前提であり、われわれにはすでになじみ深いものであるが、この当時において希有のことであった。

「パトネー論争」を特徴づける討論の社会規範は、神学的な背景をせめていた。たとえは討論者は、わけもなく自説を譲ることは許されぬ。容易な妥協や意見の一致は、討論を破壊すると考えられている。なぜならば、神はひとりひとりにじかに語りかけるのであり、各人はおのれの神の声を聞くのであるから。討論において、各人はおのれのきいた神の声を語ると同時に、他者の主張を通じて、また別のかたちで神の声をきこうとする。このような前提のもとで、討論は、不毛な抗争とも、実力

による決着とも、取返の平行線とも異なった、ある解決をもたらすものとなる。

討論は、厳格な規律・訓練を必要とする、ひとつの制度である。たとえば、討論に不可欠な寛容を实践するためには、当然湧いてくることもあるう心情的な反響を、切り刻み、滅却しなければならない。ここで寛容とは、自分の主張を控えることでも、他者への批判を思いとどまることでも、適当なところで妥協し対立をそれ以上深追いしないことでもない。むしろこれらは寛容の反対物である。断固として自己を主張し、他者を批判し、あくまで妥協を排して原則に忠実であることは、寛容の前提である。寛容とは、他者が他者の意見をもちこたえを正当と承認すること、あるいは具体的に言えば、他者の主張する意見に耳を傾け、理由なくそれをささげず、とことん最後までそれをききとどけること、である。

討論の制度を支える厳格な規律・訓練は、事実/意見の峻別といった制度的な区分を、各人の内的な言語の過程にもち来らす。討論の制度に参入するため、ひとは、さもなければ不定形のまま漠然と流れ去ったかもしれない自らの思念のうつろいに、言語的な表現を与え、真摯な統制のもとに置くとする。言語的な表現において捉えられた思念の断片は、事実であるか意見であるかが混同されることなく判然としていなければならない、相互に矛盾したり両立できなかつたりしてはならない。こうしてひとは、自分の思考に対して、徹底して分析的に関係することを求められる。そしてまた、外的な言表と内的な思考とを一貫して区別なく統御する、言語行使の主体であることを求められる。各人は、このように分析的な言語行使に馴れ親しむ結果、ついに集合的に展開する言説過程と、自らの内的な過程とを、本質的には区別しないまでになる。

討論の制度が、その規律・訓練によって、各人をこのような言説行使の主体へと成型することは、討論が成り立つために必要な前提である。各人は、めいめいが行使する言説技術を、ひとつの集合体や組織体へと投射する。こうした言説技術の集合過程への拡大は、集合体や組織体を、討論のもとに運営し、それを言説空間における1個の主体としてあらしめることを、可能にする。討論の過程は、予見可能なアルゴリズムによって支配されるが如き機械的なプロセスではない。いかなる結論に到達するか予断を許さないといいながら、集合的な過程の特質であって、それをひとつの主体性の発現とみなしうるとは考えられぬ、という反論も考えられよう。たしかに討論は、発見的な努力であり、出発点におけるひとつの予断をも上回るどころがある。しかし、重要なのは、討論の集合的な過程と、それに参与する各言説行使の主体の内的な過程とが、同型(isomorphic)である(と信じられてくる)ことである。各個体の内的な過程も、ちょうど討論の過程がそうであるのと同じ程度には、予見可能なアルゴリズムに服している。だがそれでも、各自は言説行使の主体である。それと同型である、集合体や組織体の言説過程が、主体性の発現をなすわけがあるのか。

その当初においては神学的な必然を通じて磨きあげられた討論の技法は、神学的な衣裳をばまらされたのも、一段と強靱に活きつづける。仮しならば、それは、近代というひとつの歴史上の一運命の、もっとも中核的な部位をかたちづくるからである。たとえば、科学とは、討論の営みそのものである。科学——近代の集合的な真理の言説技術——の中心に、討論(諸仮説の対決)が位置する。またたとえば、近代がうみだしたさまざまな人為的な組織体や権力機関の、言説活動の実態は、討論である。討論の、言説の制度としての特質が、こうした言説活動に、主体性を備給する。かくみる通りに、討論の制度こそ、言説空間における、個体と集合体との同型性をもたらす当のものにほかならない。

5. 秘密

近代の言説の制度に特徴的なことのひとつは、秘密に関する権限/義務の規定である。秘密はいわば、言の言説である。秘密に関する制度を検討する作業から、逆に、言説の制度としての近代の重要な種相を浮かび上がらせることもできよう。ところが、秘密については、従来ほとんどまともな検討が加えられてこなかった。そこでまず、われわれは、秘密という現象一般についての考察から、始めなければならない。

社会は、ひとつのあいだの疏通性(Zugänglichkeit)を前提として成り立っている、いうなれば一種のゲームである。日常の理解がもたらす社会の像は、しばしば樂觀的で、その細部はいささかも精確でない。秘密を考察は、この疏通性の前提の容易さを、打ち砕いてしまう。カルヴァニズムの徹底した情報観が、各人の靈魂に照準する権力とともに登場することで、浮きだしたたのは、ひとつと相互のあいだでは、価値判断については言うまでもなく、事実判断についてさえ共有でき(るとは限ら)ない、という極端な事態であった。この極端な事態を、社会空間の相対論的互本性(the relativistic nature of social space)と、よびかまである。この空間は、情報の主体であるひとつの、多中心的(polycentral)な散在系をなす*。

* かかる散在系の相対論的互本性 ——それは、double realityとして把握するしかない——こそが、いわゆる間テクスト性(intertextualité)の基体にはかならない。

ひとつのひとりごとりが、既述の、情報の基本戦略を探りはじめると、各自の位置は、互いに異なる情報の中心として、明瞭に識別されはじめ、区別される。こうして単独する諸個人に、各私的互内面を配当する主体の形而上学として、近代の言説の制度は展開してきた。これは、超越宗教による救済の教義(アロテスタンティズム)の昇格化にほかならない。宗教的寛容は、空間の相対論的互本性も、かかる言説の制度において制度化したよとよめるものである。

空間の相対論的互本性は、きわめて承認しにくいものである。この問題の所在に、比較的よく見づかいてくるのは、今世紀の現象学である。現象学は、唯一真理の言説の名にかけて、この事態に抗おうとし、棄れたのだと言ってもよい。現象学ほど徹底でない理解は、たとえば次のように、素朴に考える——何人かのひとつの事実判断が一致せず、喧嘩かうとして、それは、同一の事実を各人が異なる視点(view point)から眺めているにすぎないで済むか? 各人に対して、共通して与えられる事実がある以上、事態を相対論的に把握するのは可怪しいではなないか? と、このように反論する向きもある。しかし、そうではない。もしもこの事態を、同一の事実に対する各人の異なった判断であると考え、各人がそれをどのように否定するかもしれないとせば、そう考えることをやめたいのだとすれば、それは以上の事態を見透す特権的な第三者の存在とその視線とを想定していることと同じである。いっぽうもしも、この事態を、このような特権的な視点に訴えることなく考えようとするれば、事実として人々のあいだに事実判断の一致が生まれることは少しも保証されぬ、と言わざるを得ないであろう。従って、誰にも否定できないものとしての事実の存在は、何らかの権威によって事実が確定されると信じられるにせよ、あるいはたんに誰にも否定できない事実なるものはなく、あるのはこうした事実が存在するとの信奉だけであるとみなすにせよ、何かあるかたちの制度ととせしむか可能ではない。現象学の一連の試み(の挫折)は、ネガティブな仕方、交通の事実判断なるものを制度以前の成り立ちさせることの不可能を証示している、と言えよう。

空間の相対論的互本性と主体の散在とにもづいて、自体的な秘密(secret en soi)が成り立つ。自体的な秘密とは、情報の言説空間のなかで各主体が占めることになる位置の差異に由来する秘密で

ある。というよりも、場所論的な差異そのものである。このように自生的に生じる秘密は、後述するような権力の作用にもとづく積極的な秘密（向自的な秘密）とは、区別されよう。

自体的な秘密とは、平仮に言えば、“自然のなりゆき(the course of nature)によって、私だけが知っているが、他の人々（必ずしも）それを知らないような事象”とのべられる。事柄の性質上、このような自体的な秘密とは、各人の身体の近傍に生起する諸事象、すなわち、各人自身に生起する諸事象（私生活）であるかあるいは各人の内面（意見）であるか、ということになる。社会を、事象の秩序として眺めたときには、各人＝諸身体の散在として捉えるべきなのであり、各人が相互に区別されるといつ事態は、言説の空間においては、このように各自の身体と内面とについて自体的な秘密が定義できる。ということにはほかならない。

自体的な秘密は、身体のみならずとも常に不断に生成しつづけ、また人々の忘却のみなたへと消滅してゆく。人は“すべてのことについて語りうる”としても、実際語りうることをすべてを語りてしまうわけではない。ひとは、言表を積極的に行い、言説の空間に参入する一者。その反作用として、このような自体的な秘密（沈黙）を導き出すのである。それは、言表によって触発され、沈黙の形式をとるに至った、身体の様である。

積極的な秘密——固有の秘密——は、これに対し、禁止の契機によって裏打ちされている。それは、単に言表されていなくともことだけではなく、禁止によって言表から入だてられており、沈黙のうちで封じこめられているのである。このような秘密は、自覚的であり、言表はされないとしても明瞭な言表のかたちで結節してあり、要するに、反物質のようなnegativeなものとして言説空間の構成系なのである。

（積極的な）秘密とは、たゞ人に逆説的な言説の形象である。それが秘密であるためには、それは言表を禁じられなければならない。だがしかし、もしそれがいかに言表の可能性をも持たないならば、それは秘密ですらないであろう。秘密とは、禁止に屈した言表である。

こうして、秘密は、漏洩と禁止のしがらみを縫って波及する、宿命を帯びる。

（積極的な）秘密は、ある情報が流布伝達される範囲と、流布伝達されぬ範囲とを、区画する。この区画は、事前的で規範的な性格を帯び、禁止というかたちで言説の波及を通路づける。秘密は、波及の方向に関する規制とともに、波及する。

禁止の区画する情報の流通圏の極小の形態は、ある1個人の内面の範囲である。この場合、彼はその秘密を、自分自身に秘かに語りかけることのできるにすぎない。しかし、情報の流通圏が拡大となり、社会全域のさしたしと一致してしまう場合には、それはもはや秘密ではないであろう。彼はいつ誰にその情報をのべ伝えようとも、勝手であるし、そこに何らの制裁も加えられるはずはないから、である。

したがって、通常の秘密においては、言説空間は、秘密を共有する人々のあいだの、秘密の情報が流通する圏域と、当該の情報＝秘密についての発言が封じられ、秘密の情報が流通しない圏域とに、2分割される。情報は、伝達の流路に関して、上流/下流(upstream/downstream)といった方向性をもっているが、この流路は、秘密に関する言表の権利を、逐次的に分配する経路でもある。秘密という現象は、第1次的には知識の問題（ある情報を誰が知っており誰が知っており誰が知っていないか）であるが、派生的には権利の問題（ある情報を、誰が誰にいつ言表してよく、また言表してはいけないのか）である。そして、積極的な秘密は、この権利問題をむしろの本質とするであろう。さらに争うには、この情報の流路に沿った禁止の配分は、権力の問題（ある情報を、誰が知って

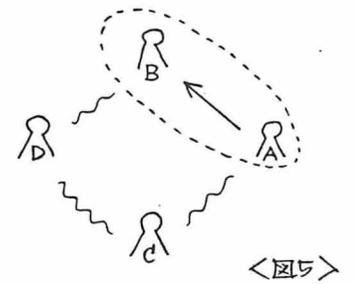
いるはずであり、誰が知っていないはずであるか）そのものであるとも、規定できよう。この、秘密が波及する流路の分岐の様相が、その源泉の側から見つかさかされている場合に、こうした言表可能性の規範的な配置は、まさしく権力の、言説空間における可視的な射影にほかならないからである。

情報が秘密であることの逆説が権力にめぐってどのようにあらわれるかを示すため、(再び)単純な例示によってみよう。

積極的な秘密とは、逆説的な言説である。それは秘密(内縮)であることを告知しつつ、禁止を身にまといながら、(そのために)かえって伝達のなかに投げ込まれるという、逆説にみちた言説である。「ここだけの話だが……」とか「……の人々には言わないでほしいのだけれど」とかいう前置きつきでなじまる情報提供は、多くの場合、その但し書きゆえに、他の情報よりもいっそうはなはだしく流布するのである。このような禁止が付されていることで、秘密は、受話者に自らが知る特権に与することを受話者に知らせ、その言説の波及の運動の渦のなかに巻きこんでいく。

このような秘密の設定は、その当初においては、情報の流布する範囲の区画・設計の様相、すなわち、情報源たる主体からする情報の主意的(voluntaristic)なコントロールの様相を帯びてみえる。少くとも、秘密にたずさわる当事者らは、つねにこのような自覚的な自問をもち、振舞ってしよう。しかし、このようなコントロールは、各人の自体的な秘密を抹消できるほど強力であることは、ありえない。いったん秘密の情報を聞きしつたうちは、秘密にあずかる各人は、別の予定されていなか、たずさる者に、問題の秘密を、「これは実は秘密なのだが……」と前置きしつつ語りてしまうかも、わからないからである。この漏洩は、逆に情報源(上流)に対しては秘密にされよう。秘密は、秘密にされつつ開示されてゆく、逆説的な言表の運動であるが、それは不断に上述のような逆流にみまわれる。こうして、権利問題としての秘密の輪郭は徐々に之し突き崩され、秘密をめぐる言説空間の全体的な様相は、権利問題をこえてむしろ権力問題とよばれるに値する問題構成のほうへと移行してゆく。

いま、〈図5〉の如くに、A, B, C, Dの4名からなる社会において、秘密とされる知識の賦存関係を考えよう。この4者のなかで、AとBとは、Aに関するある秘密を共有しており、CとDとはそれを共有していない(排除されている)。この秘密は、元来Aの独占していた情報であり、秘密とすることを条件に、Bにだけ打ち明けられたものである。Bは、Aによってもたらされた情報が秘密であることを理解しており、そのことで禁止と課せられる。すなわち、Bは、Aひとりに対してだけは、この情報を漏らしていることと前提として言表をなすことができるものの、C, Dの面前では、この秘密をのめかす発言をすることができない。



秘密は、(社会の全域を射程に収めるものではないとしても)規範的な側面を有する。それは、B→C, B→Dへの発言を、統制しよう。Bの言表は、こうして、ランダムな生起から偏倚させられており、ここに秘密＝権力の抑止が現われている。(これに対して、このケースでは、Aはこの秘密の言表に関する自由意思をもつもの、一応考えておく。) いっぽう、秘密の圏外にあるC, Dの言表は、禁止によって統制されることもなく、彼らの発意のままであってよい。しかし、Aは自らの意思により、またBは秘密を秘密としてひきうけることにより、C, Dの両者には件の情報を知らせないでいるのだから、C, Dの発言(C→A, C→B, C→D, D→A, D→B, D→C)のなかに、その情報が出現するはずがない。このような配置によって、(Aを中心とする)秘密の近傍

系(the neighbourhood system of secret)が生ずる。と云えよう。この近傍系の要素は、 $\{A\}$: 自体的な秘密、 $\{A, B\}$: 秘密をめぐり共同性、 $\{A, B, C, D\}$: 情報空間の全幅、の3つである。Aのもたらす情報が重要である度合に応じて、 $\{A, B\}$ は、秘密を通じて、 $\{A, B, C, D\} \sim \{A, B\}$ に近して優位を確保できる。

Aが自分の知識(自体的な秘密)を根拠に、Bを手下(agent)として、社会の実質的な支配を且論む場合、上のような秘密の設定は有効である。ただ、ここで困難が生じるとすれば、AのBに対する優位が、この近傍系の構図のもとでは、必ずしも保証されないことである。A、Bは、秘密を共有する一種の共同社会であり、Bはその一員としての秘密=情報を共有しているという点では、すでにAとかわりないからである。このような事態は、Bに対するAの告白の、当然の結果である。これに対する対抗措置とは、Bを排除するあるいは秘密の共同性を撤廃することである。これは、Eと云えば、さきのA→Bとは別の流路、A→Cを決定することである(図6)。

このような情報の流路の多重な配置は、ひとつの言説の空間のなかに、いっそう細密で安定した秘密の近傍系をかたちづくる。この近傍系は、情報空間に、権力の階梯に厳密に照応する場所論的な濃淡を与えるはずである。

秘密は、生産される。自体的な秘密は自然のなりゆきによってその都度刻々と生成しつづけるだけであるのに対し、(積極的な)秘密は、告白を通じて、あるいは密約によって、自覚的に指定され、生産されるのである。秘密=情報の流路とは、かかる告白と密約の連続である。

告白は、(自体的な)秘密を吐露する言表であり、自体的な秘密を解除し、抹消するはたらきのように思われよう。たしかに告白された秘密は、そのとたん、隠し手の共有するところとなり、もはや自体的な秘密ではありえない。しかし、自体的な秘密は、刻々といたるところで生成しつづけているのであり、どのような告白もこれを消滅させることはできない。告白(confession)とはむしろ、自体的な秘密を積極的な秘密に変換する操作である、と考えるべきだ。この操作は、気づかれずに不可視のまま抱えておかれていた自体的な秘密に、言語的な形を授け、可視的なものとすると同時に、それを、(秘密を共有するといふ)社会関係のなかに位置づける*。

* 告白に関連して権力の区別を認めるならば、権力には告白を強いる権力と告白を強いない権力との2種類がある。近代刑法は告白を強いる権力からの離脱のうえに變化した。これは近代の絶対空間が、その事実面を、その内部に接近不能の秘密の共同性(原理的に)含まない、という透徹した情報構造のうえに維持していることの帰結である。

密約は、告白と同時に交わされる約束であって、秘密を他人へ漏洩しないことを内容とするが、その意味は、他の約束一般の場合と同じく、蓋然的である。権力がこの約束に(反)作用し、それを補強するとき、この約束は守秘に転じていよう。

秘密とは、権力を発端しうる言説の制度である。ひとはこの制度にまよこまれるとき、否応なく、秘密の課する沈黙によって、自らを拘束する。

ひくして、守秘とは、課せられた沈黙にほかならない。ひとは、ある事実について告知することを、(状況に相応的にではあるが)禁止される。この結果、件の事実に関する情報は、稀少性をみび、社

会的な資源へと"生産"されるのだ。

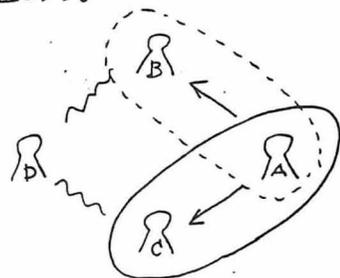
さて、この守秘をなすための禁制は、どのようにして都度相違されるのであろうか? 情報源であるAの依頼は、しばしばみうけられるケースである。また、面識圏では一応の有効性をもつであろう。しかし、これはつねに漠然たる遺漏によって脅かされている。Aの意図は、つねに裏切られるであろう。依頼が裏切られるとすれば、Aは、情報の秘匿の必要性を、より強く命令という形で伝えるかもしれない。これによって、Aの断固たる態度は、たしかにいっとう明白になる。しかるに、この命令の実効性は、どこから由来することができるであろうか? この命令が、Aの現前しないときでもつねに十分な効力を有するとすれば、それは、具体的な1人格Aから由来する命令であるとは言えない。それは、任意の発話・受話の場面を一律にとらえる拘束もしくは禁制としてしか可能ではない。それはたとえ、抽象的で普遍的な禁制=タブーでなければならぬ。

一般に共同社会の習俗は、行為に関する多くの禁忌をなぞっているが、その一部は、特定の言表に関する禁制である。われわれの社会でも、「性」にまつわるあらゆる言表は、この種の禁制と無縁ではない。この禁制は、一律にはたらくため、各人の自体的な(性的)秘密を、各人の手許にとどめておくべき積極的な秘密に転換させる、という効果を生じるのだが、またその一方で、「性」にまつわる言説の波及の射程と領域をきわめて限定されたものとし、<性>的空間の令難をうながすであろう。<性>的空間における諸事象は、親族関係の介在の介在のかたちで情報化され、当該の人々のあいだに秘密としてわけられた。

単純な社会(simple societies)の、空間編成の戦略のひとつは、諸身体を、<性>的關係を標識として配列し、<性>的空間をそのまま空間の権力的な編成へとすればよいことである。ここで生じる問題は、身体の空間への帰属が一義的であるべきなのに、<性>的關係(親子関係)の認定が父/母の2重性をつねに帯びる点である。系譜原理は、この問題の解決をもたらす権力の発動の形態である。<性>的諸關係は、権力の濃淡に契められる。系譜として採用された<性>的關係の知識は、伝承され継承されていく。空間は、いっつかの禁止の範疇と、それらの互酬性の全域とに、直交展開される。——「構造人類学」はこのようなラフ・スケッチを与えるが、つきにみとめられる問題は、この互酬性の原理のもとでは、互酬的な諸単位を統轄する権力の所在を語りえないことである。あのおの互酬的な単位は、系譜の知識を核として結果し、それを互いに秘密として括弧するかもしれないが、それら相互の關係は一般に並列的である。互酬性のサイクルが権力の階層によってひきまわされる場合には、昇嫁婚(hypergamy)や降嫁婚(hypogamy)のシステムが生ずるが、それらは多少とも変則的である。

空間の全域を権力的に編成する場合に必要なのは、<性>的互酬性から離脱した(宗教的な)形象である。この形象は、一般に了解の円環のうえに成立する権力の、事実的な作用にとほない、その中心に結ばれる。この形象のまわりにとりつき、共同社会の成立の輪郭をかたちづくる言説に、禁止が及ぶ場合には、それは、言説の組織的な編成ともなう権力の制度として、成立するにいたるのである。このとき、言表を抑制する禁制は、権力の作用と等置してもよいように思われる。この禁制にとらわれている者は、秘密の階梯とその形而上作用のなかに自らの身をおいていくのであるが、それこそとりもたず、権力の作用の証しにほかならないから。

恒常的な権力の作用は、諸身体の恒常的な配列=編成、すなわち、組織体を結成する。分業系の場合、権力の行使を分担する組織体とは、権力体とよぶならば、これは、秘密や命令その他の言表の諸様態にわたる言説の制度においてしか、成立の根拠をたない。ひとはしばしば権力体をさして、まさ権力が所在するゆえに、その組織体(=権力体)において、秘密が守られ、その他の言説の制度



<図6>

も維持されている、という具合に表象する。しかしこの順序は、逆転してもみそらくさしつかえのないものである、すなわち、まず言説の制度が作動しはじめ、その上に権力体(=組織体)が編成され、権力が所在を明らかにするにいたる、と。(宗教的な形象や、権威や、正統性にかかわる)秘密の近傍系は、権力の作用する方向を決定する。権力と言説の制度とは、並行する事態である。言説の制度は、権力を記述する際の字面と与之るのであり、権力の全般的な作用は、言説の制度の底かに、その散発的な種球素をみとめることができよう*。

* 権力論を実質的に展開するには、言説の制度論だけでは不十分であるから、ここではこれ以上たらしめることができない。別に、「3角の円環」にもつづき、権力論を早する予定である。

さて、いったん確立した権力体は、自らの保全を、その秘密の保持に求めようとする。この秘密の防衛策のもっとも素朴な形態は、箝口令のごとき命令であって、秘密の漏洩に対する組織的制裁である。ただ、この制裁の効果は、当の権力の実効性によって担保されるよりなものであるから、ここに、保証を要する当のものによって保証されている、というあわれな円環が生じてしまう。

第2に、秘密の防衛策の1つとして技術的に対処が、情報の断片化にみとめられよう。断片は、全体におけるその位置を攪乱されてしまえば、そのいくつかが洩れたとしても、全体に迫ることは不可能になる。古典的な技術であるこのマクソー化は、さまの情報の流路の分岐とともに開始される。権力体内部での分業においては、その下位部門が相互に秘密を設定しあひ、その結果、権力の中心とそれに至る位階秩序(hierarchy)がうまれつづける。権力体が自らの存在自身を秘密として防衛する秘密結社の場合には、この原則はさらに徹底して守られねばならず、組織の全貌は権力の中心以外の場所から全く蔽わかくされる。

第3には、情報が、文字そのほかの記録手段に定着することにもとづく技術がある。これは、情報の物性性に関わる秘匿技術、あるいはいわゆる物理的防衛(physical protection)と、情報の記号性に関わる秘匿技術、あるいはいわゆる暗号とに大別される。

ともての当初においては、文字それ自体が暗号の機能をはたした。文字は、音声言語と対応する2次的な記号系なのであるが、その対応の規則をしらなければ、テキストが露開されていても、識字の壁にはばまれて、ひとは情報に隣接することができない。識字が普及するにつれ、文字の守秘機能は漸減するが、それは暗号の開発によって埋めあわれめられなくなった。暗号は、書字テキストに関する変換操作であり、その操作の規約が権力体の内部で秘匿されているゆえに、情報が守秘される、というものである。これに対して、文書管理一般は、上述の物理的防衛そのものであると見えよう*。

* これら2系統の秘匿技術は、権力体とともにきわめて起源の古いものである。近頃の電子技術は、情報にかかわる秘匿技術を上の2面におい、飛躍的に進展させている。それ自体の根拠に基いて自律的に発展するこうした先端技術が、たとえは権力体の構成員といった社会空間の編成にどのような変更を与之るかは、いままだほとんど不明であるといえる課題である。

秘密が漏洩によって脅かされる関係は、エントロピーの増大則と似た宿命を帯びている。人々の知識ははずれ、守秘の網をかいくぐって、任意の秘密の内側へ入りこみはじめたのである。こうした不測の傾向に対処し、秘密への追跡をかわすには、秘密(秘匿すべき情報)が存在すること自体を、秘密にしてしまうことである。この処置によって、権力体は、自分自身の根拠を、他処から復元不可能なものとして、情報空間の底に埋没させてしまう。

素朴な権力体の編成においては、秘密の存在は、おぼろげにでもその輪郭を知られるものである。

これに対し、徹底した秘密の秘匿が行なわれるならば、その秘密は、いわば外部からうかがいしることのできない暗黒となる。秘密は、その存在が公然である(秘匿されない)場合には、可視的な秘密(visible secret)であり、秘匿されている場合には不可視の秘密(invisible secret)である。権力体は、重要な秘密のいくつかも、このような不可視のものとして隠しめつかもせられない。しかしながら、対抗権力を除外する用意のある正統な権力の行使は、公然たる権力体反目には不可能である。人々の目から、権力体の構成員のものを、そしてまた権力体を構成員とするはずの秘密の位階秩序の存在を、隠してしまふことは、得策でもないしまた可能でもない。権力体の行使する権力の源泉は、人々に秘密の存在が知られていることにもある。こうして、権力体は、可視的な秘密と不可視な秘密とのまじりによってかたちづけられた、半透明性を帯びているのがふつうである。

これに対し、近代の形式化された絶対権力は、意識論的な権力観を下敷きとして、すべての権力過程を公然化し、権力行使を可視的とする方向へと、すすんで来た。その延長上に、権力体の内蔵する秘密をすべて可視的なものにしようとする、最近の新たな動向——情報公開と総称される——を眺めとることができよう。すべての秘密には指標が付けられ、ひとびとの知る権利の監視下におかれる。

近代の特微的な事態は、知識現象一般を、物的な所有関係からの類推でとらえようとするところにある。情報は資産のごとくみなされ、誰がなにを知り(べき)かに關して、権利関係の設定が試みられる*。この文脈で言えば、秘密とは、情報の独占(的)所有にはあならない。これが権利上正当化されるためには、秘密は資産のごとく可視的となる必要があった。

* 情報を資産(の一種)とみなすことは、著作権法などの法理が示しているように、われわれの社会の制度化した視座ではある。しかし、この類推は、重大なところで当てていない。情報ははたして、物財か? そうであると同類なもので、「生産」され、「流通」し、「消費」されるのであるか? とはい、「流通」によってももの場所から消えてなくなるわけではなく、「消費」によっても消滅してしまうわけではない。この類推がなぐりつけられたのは、たまた、情報に關して権利関係を設定しようとした状況が、かつての物財の場合と並行していたからである。それ以上の含意をこの類推に求めようとする発想は危険である。

ひとびとの知る権利が画定し、あるいは同じことだが、権力体の知らせぬ正当性が画定すると、秘密に対する集合的な承認が与えられたことになる。この制度のもとでは、権力体の守秘の領域と、ひとびとの公然の領域との間に、言表の折りかえし点がかつまりのどまれることになる。だがこのような公然化の努力は、結局のところ、権力体の秘密を殊らう解除することを目指しているわけでもない。また、権力体の擁するすべての秘密を可視的にできるはずもないのであるが、こうした画定の結果、各人はまた権力体に対しても秘すべき各人の秘密の私領域(privacy)を、あたかも資産のごとくに権利上保有することになる。こうして、いかなる事実を誰がどれだけどのように情報化すべきであり、その情報は誰がどのように管理し、誰がそれを享受すべきかが、明確化される。あらゆる情報は、権利・義務関係の網の目におあわれる。

このような変化——いわゆる情報化社会への移行——は、言説空間の構成員における局所と全域の乖離と背反とを、露呈させる。そこでは、ひとりひとりの個人は、接近すべき情報の保持者として、たしかに権力によって照準されている。しかし各人の私領域を、権力と互いにも見とおすことはできない。各人は各人で、相互に視界をささげあひあひ、局所的な視野を實現するにすぎない。11つづき権力体の情報活動を、容易に全般的な視界と与えるものではない。視界とは、特定の個人が手にするものだが、権力体はその内部に個人がこのような視界を手にする余地を、入念に排除している。こうした空間において権力体が洩らす、情報の収集と集積の形態は、任意の個人による一貫性・一望性を阻んでみまがり、情報に関する言説の制度の、電子技術的な装置における実現として、それ自体が自存

しはじめている。

6. 知識

情報について、われわれはすでに十分満足できる定義を見つけたが (p.3)、知識についてはどうだろうか。知識(knowledge)とは、非常に重要な社会学的概念であるにもかかわらず、これまで周到な概念規定が与えられたとは言えない。それは、知識社会学を含め、従来の社会(科)学的な接近が、言語について十分な理解と目配りとを欠いてきたためである。

そこで本節では、知識についての明晰な概念規定と理解をうることをめざそう。その準備として、言語と知識との結びつきを明らかにするため、普遍思想のありかたに目を向ける必要がある。

古典古代に輩出した普遍思想(universal thoughts)は、発話の個別的な状況に依存せず普遍的に、すなわち、任意の時点・任意の場所において、通用する思想(=真理)をのび伝える点で、その他の思想と区別される*。かかる普遍思想は、異族相互の遭遇とそれにひきつづき種族殺戮の反復のはてに、これまで各人の思想をとらえていたものとの所与と血縁的・地縁的・土俗的拘束とともに払拭しようとする、純粋な思惟の内発性によって生まれた。

* 古典古代期の、哲学的・宗教的・科学的思想の成長は、このような普遍的通用性をもつ言説(=真理)のかたちで明確にのべられた、最初のものである。

普遍思想は、さしあたり言語的に表現されるが、その思想内容の通用性は発話の状況に依存しないものであった。三段論法の推論は誰が聞こうと、また誰が言おうと、正しいときには正しい。各人の思惟が、このような普遍的な言語表現の形式に逢着したことは、歴史上の一大事件である。

発話は一般に、発話の文脈との適切性条件をみたしてはならないと、その効力を有することができる。しかるに、普遍思想を語る言表は、その効力(内容上の通用性)を発話の状況に依存させないゆえに、いつでもどこでも発話されようとも効力を有する*。こうして普遍思想の言説は、血縁的・地縁的・土俗的拘束をかきくぐって浸透してゆき、同族・異族の諸身体をあらためて配列=編成する原理を与えようとする。

** もっとも、どうは言っても、普遍思想にかかわる事柄を、状況を無視して発話して、他者からの非難・譴責をうけることになる、というわけではない。真理の言説に関しては、然るべき発話のマトリクスがあり、これを無視すれば不都合が生じる。しかしこうした場合でも、普遍思想は、ひとに沈黙のかげに隠れた内語の概念を与えることができる、ひとは、この内語を通じて自らの思想を保存しつつ、適当な所を立ち入り自らの存念を開陳することをするのである。

普遍思想は、それに個々の言説の形態とともに、普及しはじめる。この形態とは、言表の内容が、発話者の人称性や文脈への依存性をまぬがれるものであることを、明確に表示するものでなければならぬ。普遍思想の言説の形態は、各自が各自の存念を、他者一般に了解可能なかたちで自由に表明する機会を、各人に与える。このような機会を通じて言説が形成されることか、(最も広い意味での)知的生産である、と考えておく。

歴史的にみるなら、普遍思想の言説形態は、演説形態→書字形態→活字形態へと変遷をとげてきた。この変遷は、普遍思想の普遍性にそぐわしい変遷であり、言説の物性を拡大する方向へすすんでいる。

普遍思想をのびたてた言説を、言表としての昇段から考察してみよう***。

*** 通常の接近は、普遍思想を内容主義的に理解し定義しようとするであろう。すなわちそれは、何かある具体的真理観(あるいは宗教観)に暗黙のうちにかち、こうした真理を表明する言説として、普遍思想を理解するのである。それが発する普遍的な通用性や、土俗への破壊作用などは、普遍思想の内容的な真理性に発する二次的な特性である、と位置づけられる。しかし、ここでわれわれの初める定義は、この逆の試みである。普遍思想とはまがもって、言説の波及と伝運の一形式であり、こうした波及(変換)を通じて不変である要素が、普遍思想の普遍的な部分なのである。この定義によれば、内容主義的な理解や支離的な反定は不登である。なおこの定義は、Bourbaki流の<構造>の定義と、関係している。

普遍思想は、任意の間身体的な波及に不変である言説、として定義すべきものであり、特定個人の特定の心的内容のなかにもとむべきものでない。各人は、この言説の波及に身を投ずるとき、普遍思想というひとつの運動に参加するのである。普遍思想は、その波及に巻きこまれていく各人の言表の現在において、不断に自らを更新していく。ときにはなにかしらの貢献(独創)が、各人に帰せられるかもしれない、しかし、その独創の内実は彼個人の占有に帰するものでなく、また彼の言表の内容にのみ存するものでもない。彼の独創を独創たらしめるのは、このような独創の彼岸にある、滔々たる波及の全体である。

いかなる普遍思想も、つねに幾分かの独創を触媒としてつづけなければ、言表の現在において蘇生しつづけることができない。このいみで独創は、普遍思想と切っても切れない関係にある。しかしこの事実を、普遍思想が、自らその思想内容において肯定・是認し、言説の制限のかわりにこころざしとは限らない。一途の極には、まわめて伝統主義的な態度の普遍思想があり、そこはいかなる独創も、伝承に不断に混入する雑音(もしくは個々人の意見)とみなされる。これを独創の極小の形態とすれば、それは、注釈人、さらに解説人、さらには創見人と拡大してゆき、ついにわれわれの、制度としての独創の時代へ到るといふ、一系列を考えることができる。われわれの時代は個性の時代である。独創の個人への帰属に偏執する個性の時代は、その外見と信憑の内面とにおいて、滔々たる普遍思想の集合的大河に無頓着であり、それから総録したかのような巨量を与えられたかもしれない。しかし、このような独創的個性の析出もまた、本来集合的なものである言説の制度の、特異な歴史上の一効果にすぎないのである。

さて、ここで知識(knowledge)というものを、定義しておかぬばならない。

結論的な概念規定をはじめに与えておくならば、われわれは、制度化した言説として、空間を、したがって諸々の身体のあるべき、波及する諸形態を、知識としかう。知識は、言表可能な形態でなければならぬ*。

* 知識とは、情報であり真理であり、何らかの普遍的な内容が、然るべき言語形態をとった場合である。しかし広義に考えれば、言語としての形態をとなえてはならないような場合でも、知識とよびながらふじわしいケースも、ないではない。そこで、この定義においては、言語形態でなければならぬ身体技法(art de corps)もまた、間身体的な波及をもつかきりにあつて、(最広義の)知識に含められている。これは、Foucaultのarcheologieが言説の概念を拡大したことに、みあうものである。

集合的なものよりも個性を、一次的・基底的なものと権利づけるわれわれの時代において、知識とは、個々の主体(個人)に(後天的に)帰属する、ある種の心的内容のことだと、まず考えられてしまう傾向がある。たとえば、現象学的な接近にみとめられるような、知識の権利づけの主題などは、こうした傾向を代表するものであった。また、主意主義的な社会理論や、知識の客観主義にしても、知識をあたかも物財のごとく、人が手にしたりしなかったりするものとみなしてふり、それが各人に

宿る場としての、内面(心的領域)を想定しているのである。このような知識観を、知識の心的内容主義と言え、これは、知識が、社会空間のなかをEとび交う言説の1年宙のなかの、制度的な結着点である、という事実を評定しとこねていえるように見える。かりにわたしがなにかある知識をもっているとしたら、これは、経験的な対象世界から突然わたしの心的領域にとびこめてきた内容なのではなくて、言説の制度のもとで他の人々の知識との関係において手にしたもののなのである。

それ自体としての心的内容を、知識と考えることはできない。個々人の心的内容(たとえば、感情や、気分、知覚、記憶、----)、もしくは(ことばとして発せられる以前の、単なる)言表の可能性全体は、どこまでも茫漠とした不定形なものである。それは、そのままで他者に対してまったく不可視の圏域であり、他者(の心的内容)とのあいだにいかなる共通項も設定できない、と言、てよい(自体的な秘密)。これが、他者の心的内容に写しかえられる、何らかの変換の形式と結びつけられた(と信じられる)とき、それは知識に転化する可能性を生じている*。この変換は、事前に誰かの心的内容にその可能根拠が開示されることによつて可能となる、のではない。これは、とりあえず遂行(performance)のなかで実現されはじめるしかないような、言語ゲーム的な事実性である。遂行の可能根拠は、遂行自身によつて与えられる。

* 二に介入する形式を、もっとも根源的な意味で、規範(norm)とよぶ。

知識は、他者を通じてもたらされ、あるいは他者へ語り伝えられる言説であるという点で、情報の概念にまわめて近接している。しかしながら、知識の場合には、情報と異なり、しばしばその原因者を特定することができない。情報は、具体的な座標(日時と場所)を付された出来事に関連するのに対し、知識はかならずしもそのような具体性を要しない。知識は、いかに個別に各人の能力や創造性へと回収されるとしても、根本的には、彼の他者一般・空間一般への依存をあらわすものである**。

＊ わたしの心的内容のうち、明瞭な言説の形態をとらう(とりえた)ものを、知識とよんだらう。この知識のうち、あなただけがしる断言できるものを、見つけられるであろうか? 人から教わったもの、新聞に書いてあったこと、----つまり知識の大半は、そこから除かれよう。そして、残されたものにして、そのどこからどこまでか、わたしだけに帰せられようか。昨日わたしは秘密に書きとめた日記にしても、その文法、その語彙、日記という習慣、経験を成立させるさまざまな前提、----はいずれも、わたしに起因するものではない。知識は、そのどこをどこかわたしに帰せらるうか、その反動において、大部分を社会のものに帰属させることになる。

知識の特質は、かくして、それをあるとき創案し出現せしめる個体と、それを享受する個体とか、つねに別人でありうる、という本来的な可能性にある。知識は、間身体的に波及し、流通するものである。社会の相互作用過程は、かなる知識の波及=流通の回路とみられる。

知識に(比喩的であるとはいえず)流通の局面をききうることができるのは、その生産の局面はどこに用意されているのか。

知識が社会空間のなかに賦存する形態(知識のストックの形態)に目を向けるべきである。その最も単純な段階——無文字段階——においては、それらは、身体のうち刻まれた指々の形式性、すなわち、記憶や慣習(的反復)のなかにしか、あることができない。規約的な記号など、言説の物的な定在の語形態(端的には文字)が出現し、普及するにともなう、明瞭な変化が生じる。それ以前にあっては、言説を行使する活動そのものと知的な生産とは、同一の過程であって区別されなかった。これに対して、知識が文字などのかたちで身体の外に外置され、物的な定在性をみると、言説の行使一般と、こうした物的な定在を指定する行為とか、意識において明瞭に区別されはじめる。身体に外在する知的な指形象を指定=表現する行為が、知的生産活動として、範疇的に成立とみるにいたる***。

*** 社会形象としての文字およびテキストについては、言説の制度論のなかで別途に論ずる予定である。

知識の自律的な運動は、知識がその内的な秩序にもとづいて、自らを体系的なものとしはじめるときに、開始される。知識は、この運動において、他の体系に代わられる(生活的な)諸知識から自らを分離するいっぽう、自らを純粋に増殖させる組織実体(教派・教団)を獲得する。普遍思想はこのような体制をととのえたとき、運動として開始された。

運動によつて普及されるしかないような、特定種の知識によつて、空間全体をカバーすることがめざされる場合に、社会は、社会現象をうみだす装置としてのその特質を、この特定種の知識のもとに成型してもつことになる。従つて、かかる知識を普及する運動は、イデオロギー効果とともにあるしかない。

知識の自律的な運動とは、具体的には、まづ真理の言説技術である。これは典型的には、ギリシヤ古典時代に出現し、近代においてまたふたたびかつて以上の普及をみた理性の制度である。(真理の言説技術論については、これも別途に論じる予定にしている。) さらに、布教・宣教の形態を物的に外置した、印刷術も、注目しなう。宗教改革の言説の技術を経由した、公教育や、科学・技術の制度展開についても、考察すべきことは多い。これら運動は、資本制空間における行為の資本制的な配列=編成の様式を、知識の展開のメカニズムとしていえる。

7 イデオロギー

イデオロギー現象の解明こそ、知識社会学の存在理由そのものであると、かつては考えられた。だが、古典的な知識社会学は、後述するような方法論上の不備から、イデオロギー論の立論に失敗する。これが、知識社会学の失墜の、最大の原因であったと言えよう。

本節でわれわれは、イデオロギー現象に対して明瞭な概念規定を与之、権力とイデオロギー作用との相関についてのべたい。

知識社会学の成立した当初、イデオロギーとは、実体的な形而上学の信奉に対して与えられた名称であった。これにつらなる一連の作業のなかでは、Mannheimの詳細な分類が重要である。しかしこうした初期の素朴なイデオロギー研究は、自らがイデオロギー一般から離脱しよう(離脱できなかった)との想定から自由でなかったことによつて、かえつて自らを特定のイデオロギー内部に関じこめてしまう結果となったのである。

知識社会学の成立は、マルクス主義の隆盛期に考えることができない。マルクス主義は、フルシヨフ思想の虚偽性を痛烈に攻撃する、強固な党派性を持ちながら、その一方で、体系的・包括的・全体的な知識であることを自他に公告し、科学と真理の言説を占有しようとした。知識社会学は、これとの対抗性において、人間の(集合的な)精神現象を(社会)科学的に考察する学た子の地位を、確保しようとはかる。そのためこれは、構造主義以前の段階にあつたほとんどすべての精神科学的接近、たとえばフロイトイズム、(民族)心理学、(古典)宗教学、さらには同一哲学その他を手あたり次第に糾合し、マルクス主義を中和しようとした。マルクス主義的な言説の内部では、(フルシヨフ)イデオロギーの概念は分析上の効力をもつ。しかしこれは、実体的な真理の言説たるマルクス主義には適用されない。知識社会学が、イデオロギーの概念を、マルクス主義的な根拠づけとは無関係に有効な分析概念として保持できれば、それは精神科学としての方法論的復讐を、マルクス主義に対して示しうることになる。このためにも、知識社会学は、マルクス主義をイデオロギー概念のもとに把握

する必要があった。

マルクス主義は、宗教改革派によるローマ・カトリック教会の超克運動の、あるいは、(原始)キリスト教によるローマ帝国の克服運動の、再現ないし反響としての、様相を有する。それは、20世紀における、領域権力による地表分割の時代を特徴づける近代の語制度に、再び不寛容の亀裂を与え、かつて宗教的寛容が收拾に向かわせた帰結であるこの制度を、揺るがしたからである。それは、実体的な形而上学への帰依と内属とを普及することを根拠に、語身体を再配列せしめ、空間を再編することを狙うアランを擁している(革命)。

知識社会学の動機は、これに対してもともと、かく不可視的なかたちで出現した実体的な形而上学の宣教運動を前にして、そこから(科学的な)真理の観念を保存しようとはかる、保守的なものがあった*。このような動機は、イデオロギーを可視的な形而上学として、その外郊から記述・攻撃を加える視点を設定する方向へすすむと同時に、知識社会学を自身自身の崩しえぬ根拠を、イデオロギーならざる事実の準位に、確保・別出せんとする。しかるに、イデオロギーの観念が、この企図を危うくする。イデオロギーとは、これに内属する主体を組織的な盲目のうちにおとし入れ、自らがイデオロギーにとらわれてあることを自覚できなくさせるもののはずである。イデオロギーは、これに内属する限り、不可視である(り)う。それゆえ、イデオロギーの概念規定やイデオロギーからの離脱を、すなわち知識社会学の成否可能性を、可視的なイデオロギーへの言及(関説)において確証しようという試みは、逆効果であると言え難い。ある知識(の体系)がイデオロギーたるか否かを、知識の内実を換えることにより積極的に規定しようという試みは、不全である。

* 知識社会学の左派は、自覚的にマルクス主義の一翼に立ち、マルクス主義の真理観に即して、それらの思想のイデオロギー性も暴露するという態度をとる。ここでは、知識社会学とマルクス主義との相互外在関係は、必ずしも自覚的に主題化されていない。しかし問題とするべきマルクス主義のイデオロギー性、すなわちマルクス主義に帰依・内属しないという事実を自己から、すなわち言うには、異教性(paganism)から、生じていると考へるのが、これとも、(ii)マルクス主義とそれら思想とをともに批判しようとするような、共通の規準にたつことからは、生じていると考へるのが、はたまたまなかがいである。前者では、言説の根拠は、最終的には、歴史の不可解であるところのMarxの権威にこそ帰着することになるのに対し、後者では、批判的な言説への信憑に注ぎ、知識社会学はその独自の存在を確保しようとするには、ここで後者たるほかはなく、このことに自覚的であるには、その左派的な態度を放棄しなければならなくなるはずである。スターリン批判以降、かかる左派性がほとんどその存在の糸地を奪われたのは、この辺りの事情による。

かくしてわれわれは、イデオロギーの定義を、直截に次のように与えることができよう。すなわち、何らかの意見(もしくは判断)を事実へと等置してしまう集合的な言説を、その装置としての性能において、イデオロギーという。

この定義における事実/意見の対比は、展開される言説に支えられて a priori に衝突されているのではない。いずれもが言説と相関して、出現するものである。事実とは、言説が関説すべきもの、言説が関説するはずのものであり、言表のたびに、その言表とは区別された場所(それゆえ、言語の外)にその像を結ぶ。言表は、自らが関説する事実との照合を疑問に付したり否定したりすることはできるが、事実そのものを疑うことはできない。(それは別の言表のなかでようやく可能になるだけである。)これに対して、意見は、言説の上にあられる。意見は、事実のように言説に支えられて存在する(と信憑される)のではなく、慎重にことばをえらびつつ展開する言説において、存在しはじめ。仮定ならば、意見を構成する判断とは、さしあたり、ことばの選択をめぐり判断であるから。こうして意見は、言説に表現される。

事実/意見は、ともに言説に相関的であり、言語の行儀に附着して‘生産’されるが、その場所を異にする。このように両者は交差しているはずであり、われわれの言説の制度のように、そのせいで、事実/意見の峻厳な対比として制度化したり、(古史的な)知識社会学のように、そのせいで、虚偽意識論のかたちで主題化したり、ということもそこから可能となった。しかし意見は、その場所を事実の側へズラしてゆき、当該の言説において事実と見納うものになる、ということがありうる。体系的な知識を衝突するほどの集合的な言説は、このような作用を有してはいるが、これこそわれわれの定義によるイデオロギー作用にほかならない。

イデオロギーの性能を、虚偽意識として批判することは、イデオロギー論の常套であった。この種の議論において、批判の基準として樹てられるのは、事実であり、知識は、事実と乖離することにおいて、虚偽なること、イデオロギーなることが宣告される*。このような接近は、まことに標準的であろう。しかし、こうした宣告が意味をもつためには、その宣告する主体が、なまの事実を、一切のイデオロギー的な汚染からまぬがれて、把握できる(と信じられる)のでなければならぬ。

* 事実の中する言説が真実であり、真実ならざる言説が虚偽である。イデオロギーの宣告は、このように、ある真偽規準への帰依の表明である。

ひとはたしかに、なまの事実におかれることができる。(ひと自身も、なまの事実でさえある。)しかし、ひとは、これがなまの事実である、と語ることはできない。語られたなまの事実、すでに言説と相関的(discourse-relative)であり、「なま」ではありえないからである。上述の素朴なイデオロギー論は、批判の規準として引照される事実は、言説によって生産されるものでしかないことのみをのべていよう。言説は決して言説の外にたどりつかない。言説にとっては、「なまの事実」は存在せず、「なまの事実が存在する」とのべる言表が存在するだけである。言説はこの種の言表の集積を通じて、事実へ関説しようとする態勢をつくりだす。また事実が存在して、しかるのちにこれに関説する言表が集積する、のではなぬ。言表の集積する態勢が、ひとつの事実を(言説空間のなか)に確定せしめる、のである。およそ事実を確定する手続きとは、社会的に繰り返りみられる集合的な過程であり、一連の判断の集積としてしか可能ではない**。

** この事情は、情報の基本操作について想起しただけでも、十分理解できるであろう。

言説の空間のなかには、なまの事実が存在しえない。しかし、(なまの)事実を把握しえている、という観念は存在する。言表の効力は、このような信憑返すには発揮されないのである。言説の空間において生起するすべての事実判断は、したがって、われわれの定義にてらして、何らかのいみにおいてイデオロギーである、と規定すべきことになる***。これが、知識社会学の批判的言説の効力を失墜させた、相互貶下の実態である***。

*** イデオロギーはしばしば、価値的な言明のあつまりであると言われた。批判的な態度は、事実/価値(意見)の分離から発し、イデオロギーへと向かう。イデオロギーとは、事実ならざる価値の強圧(強権)であって、これも事実の基盤へしこめてやれば、批判的解決は完了する、と批判的な文法は想定する。しかし、ここでのわれわれの理解によれば、このおなじ批判的な態度(それゆえ、知識社会学のイデオロギー論)は、またイデオロギーとしてしか可能でない。批判的な態度とは、自らの価値性をたたくに認めない態度である。この言語ゲームの内部では、規準である事実が、つねにすでに選択されてあり、しかもその価値性は不可視であり、事実の名のもとに最も堅固に防衛されている。

*** 相異なるイデオロギー論が遭遇し、互いにその批判的原理をもつが、相互のイデオロギー論の階級的な本性や歌謡性、党派性を言いたった結果、双方の言説の効力がボロボロに欠け、ついに誰に

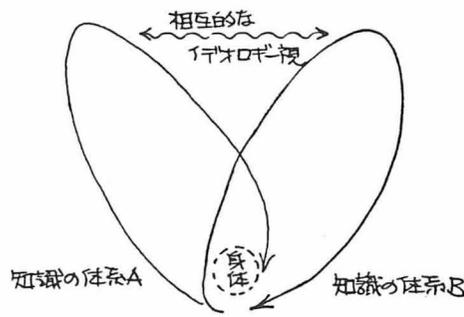
も何かが何かさっぱり判らなくなる事態を、相互貶下と言う。

すべての知識がイデオロギーなのであるか？ 知識のなかには、たしかに、事実に関連しないものも多い（たとえば、論理学、教養、あるいは音楽、……）。しかし、知識とは体系的なものである。その断片のどのひとつにしても、体系的な全体へ埋めこまれることで、そのいみを充たされていく。そして、いかなる知識の体系も、なにごとかを事実として確定しなければ、世界のなかで有効に働くことができない。このいみで、ひとは、どのような知識に關与しようとするか、たちまち（間接的に）何らかの事実の秩序への依存に担ったことになってしまう。このような依存の華加は、言語ゲームとして展開する知識の体系へ、ひとが内属するところから生じてくる。すべての知識を通じて、ひとは事実を‘生産’する言説の性能にとらえられる。知識は、それなりの体系的なものであるが、このようなイデオロギー効果とともにある。そして、このような効果をもつものは、知識の体系たる言説以外にはありえない。

こうして、イデオロギーとは、おおよそ知識がひとの知的活動をとりえるところから生まれる、ひとつの効果である、と規定できることが明らかになった。この効果は、それにひとがとらわれているが、気づかれることはない。この効果にひとが気づくためには、ひとがその知的活動を、問題の知識体系が与えていたこれまでの軌道からずらし、別の軌道をとることが必要である*。この別の軌道は、任意にとりうるものではなく、別箇の知識の体系とともにしか可能ではない。イデオロギー効果が自覚され、イデオロギーが可視的となる場面とは、したがってつねに、複数の知識体系のほゞみである。双方の知識の体系が内蔵する事実の秩序の、いわば電位差が、ひとの知的活動を奪いあって、互いのイデオロギー効果を照らし出す。

* H.L.A.Hart の、言語ゲーム論的な用語を用うならば、これは、問題の知識体系に内属する内的視点 (internal point of view) とはなれ、外的視点 (external point of view) にたつことと表現できるであろう。

イデオロギー現象が、ある個人Aと、別の個人Bとの間に、直接に顕現することはありえない。個人同士の間で生じる齟齬は、意見の喧嘩（見解の相違）である。意見は、喧嘩がうことを宿命とするが、それは逆に、同一の事実の秩序の存在を、両者に確信させるように働く。そしてときに、それは影響関係——一方の個人が、他方の判断に（断片的に）依存すること——へと高まるだけである。これに対し、真正のイデオロギー現象は、空間の全域を蔽ふとするある知識の体系Aと、別の知識の体系Bとの間に、生起する。イデオロギーが可視的となるのは、言説の空間に亀裂がもたらされ、異なる事実判断についていくつの知識の体系が、互いの下属を求めてせめき合う場合である。ひとは、一方の知識の体系Aの内属から離脱するかもしれないが、それは別箇の知識の体系に内属しはじめるが、この別箇の知識の体系のなかにおいてだけ、さきの知識はイデオロギーと判定されるのだ。形而上学 (métaphysique) なる觀念がこのいみを得るのは、形而上学とされた当の知識の体系の内部ではなく、それに対する批判的言説の内部である。



<図7>

なにゆえにイデオロギーは、名人の知的な営為をとらえてやまないのであるか？ この理由を、

知識の生産を素材に、倒解してみよう。

ある個人が知的な言説を構成しようとするとき、彼を不可避にあるイデオロギー効用がとらえる。彼はたしかに、ある事実を自ら事実であるとしてたしかめて、事実認定を行なうことができる。このことにおいて、彼はいつまでも、他者の判断に依存していない。あるいはそのようにみえる。しかしこの事実が、知識としての位置を占めるのは、それが他の諸事実や知識と整合的に組みあわせられ、ひとつの秩序へと組みあげられる場合である。こうして彼は、彼ひとりでのひそかに行なう事実認定においても、通社会的に決定される諸事実とその秩序とも、いかにしても受容するしか術はない。まさにこの点に、彼の知的生産をとらえる、イデオロギー効果が顕現している。

われわれの時代にあっては、イデオロギーは可視的である。ひとは、(特定の)イデオロギーの外に身を置いて、そのイデオロギー効果の圏外で知的生産を営む途を選ぶことができる (と信ずる) かもしれない。あるイデオロギーに対してなら、たしかに彼はそのような外的視点にたつことが可能である。しかし彼はそのため、<図7>に示すようなイデオロギー視を行なっているはずであり、このことを通じて、ある別の知識体系の課すイデオロギー的循環の内側に押し入れはじめるはずである。彼は、このようなイデオロギー視を通じて、どこまでもあれこれのイデオロギーの外へと出てゆける。しかし、その都度彼は、新たなイデオロギー効果の内部に再生するのである。イデオロギーからの覚醒において、彼は醒め直すことができない。かつてイデオロギー論を構想した知識社会学は、知識の体系でありながら、イデオロギーからの完全な覚醒にいたりうると信じた。この知識社会学は、イデオロギーとイデオロギー論をめぐる複言語ゲーム的状況についての洞察に、残念ながら、恵まれていなかったのである。

任意の知識の体系 (あるいは思想) は、ひとつの意味的な島半島をかたちづくる。思想Aは思想Bに対し、過宇宙としての相対性を演じるのである。この思想相互の相対性が、たんなる差異として現象するのみではなく、それそれの社会実体を有するとき、すなわち、それそれの社会集団が集合的に抱える諸々の事実命題における構造的な異和として互いに対立するとき、このふたつの思想は、互いにイデオロギーとして認知しあうに至る*。

* 西洋的な真理の言説は、条件法で語られ、真理と諸仮設の言表というかたちで展開する。科学という運動の内部では、諸仮設の対立が常態であるけれども、それは条件法によって、事実との実体的な対立を判断している。イデオロギーとしては現象できない。科学上の仮設が、事実に関連する知識の体系でありながら、仮設の統合がイデオロギー上の対立と混濁されるのは、以上の理由による。

知識の体系が、社会実体を有し、空間の全域にわたって有効である (とすると) ところ、イデオロギーと権力との接点が生ずる。そこでさらに議論を、権力とイデオロギーとの関係にすすめてみよう。(権力の概念規定等については、別に準備中の‘権力論’で論じる予定である。)

ある社会の、事実の秩序に関する知識の編成は、自体的なイデオロギーの性格を帯びざるをえないことを、先にのべた。「自体的」とここでも理由を、この知識の編成は、それに対等するもうひとつの知識の体系の可能性を、必ずしもしらないからである。それでもこの知識の編成は、空間の全域に、その作用素である権力が充満していることを前提としており、このいみで権力は不断のイデオロギー作用とともにある。

いっぽう組織へと編成された権力体は、当該の社会空間において、一層複層的なイデオロギー機能を発揮することができる。それは、①事実の確定に関わる権威 (authority) の確立によって、あるいは、②秘密の位階秩序の樹立によって、事実の操作可能性 (manageability) を獲得することによる。

この場合、権力は単に、諸々の身体を所定の事実の秩序へと緊縛するようにはたらくだけではない。一定の事実が、権力のみ作用によつて、権力体の内部で、生産可能なものとなっている*。権力体とはむしろ、このような言説空間における事実の秩序を、自らの操作可能性のもとへ奪取し、そのことを通じて、人々の意思を自らのイデオロギー効果の内部に包摂することを、その権力行使の効力の根拠とするようなものである。権力のもつ二面性——一方での幻想性=虚構性、もう一方での社会的な現実性——の基盤は、この事情に由来する。

* 単独の個人は、事実の操作可能性を、つくられし範囲でしか手にすることができない。彼の手にする事實は、いくばくか彼の判断を経由したものであり、その程度には、彼の思想に屈従しよう。ところが、彼の思いなした事實は、どこまでも変遷しうるものではない。彼は、事実の秩序をまたちがくる言説空間に内属しており、その内属において彼の思想を表現するわけであるから、彼の権威する「事実」が、当該の言説空間の事実の秩序から一定以上の乖離をとげると、彼は「異常」あるいは「病的」のラベルのもとに、言説空間から排斥されてしまふ。すなわちのべたように、個体はその言説空間の内部にのみ存在しとめられているためには、その事実の秩序との同調性が保たれねばならないのである。この、言語ゲーム的事実の「共有」状態をまたちがく疎通性(communicability)といふ。

権力体の場合には、このような事実の秩序への緊縛が、皆無ではない。個体(locality)はほぼ無条件に空間(globality)に屈従するのに対し、権力体は、その装置によつて、事実の秩序を再編しよう。そしてこの操作によつても、権力体は決して「異常」であるとか「病的」であるとかの規定と課せられることがない。

権力体の権力行使能力は、事実の秩序を操作可能なものとする、言説技術(discursive techniques)にもとづいている。権力体は、空間の制度化された唯一の情報の主体として登場し、情報の優位によつて他に君臨する一方、暦法(諸事実の時間的な生成に関する言及の規準)、文字(言説一般についての対象化的な言及の規準)などを尊卑におさめて、事実の秩序を構成する権能を局在化させてゆく。初期の権力体は、このようにふんばんに自体的なイデオロギーを振りまく傾向——宗教性(Religionality)——とともにあった。

しかるに、近代の政体は、権力体と実体的な形而上学から切断し、その拘束から権力体を解放する方向ですすんできた。この変化の方向は、権力体の行使する言説、権力体の言説空間における位置を追うことによって、把握できる。それはまず、真理の言説——科学・宗教——の、権力からの分解であり**、最終的には、言説空間の秩序の内部分岐(分解)として、達成される。このようにして、社会空間の内部には、ひとつひとつ、全球にわたる権力とは異なる次元で部分的にとらえる、可視的な形而上学——諸党派——が輩出しはじめる。権力体の意思決定はかかる諸党派の相対性のうえで、妥協を通じて構成されるのが適当である、との信念は、上述の言説空間の分解に後継する道徳のなかで生じてくる、と言えよう。

* ヨーロッパ中世世界の政体は、宗教的権威と世俗的権力との二重性にもとづいた、とこの言われる。しかし、聖権と俗権との関係は、権力のひとつの焦点のような対等な二重中心性ではなく、非対称な関係であり、一元性をも内包している。この「封建的」な空間を支える権力工学については、独自な解明の作業が必要であるが、本稿の行論との関係で必要な論点をのべてみよう。この空間においては、権力は、第一義的には領域的ではなく、関係的であり、従って無縁的である。特殊な権力の均衡は、授権・委任の締め目によつてもちこたえられるが、この全球において、言表の効力は普遍的でなければならぬ。契約や授権の言表の効力は、最終的な効力の最上階——権威——をもちこたえなければならない。この権力工学に内属する諸身体を包みこむ神話的な言説は、終末論的な秩序の諸導きなければならぬ。仮せぬら、その主題とは、聖書(唯一の書物)の権威と効力との自己確認であり、その宗教的在外被とみこまがしてのべれば、この現世世界における権力(おびき性)の相

対作用にかかわらず、最終的には、純粋な言語の形式性が唯一の現実となる、との信念以外のものではない。特殊な権力は、かかる信念への帰依を表明しつつ、その(宗教的)権威の中心との関係において営まれる。このような構成をとりこむという点において、ヨーロッパ中世世界の言説空間は、いま「内部分岐(分解)を経験していない」と言えるであろう。

ヨーロッパ中世世界との対照において、まわめて興味深いのは、日本の権力工学と、その「封建的」な政体の二重中心性である。この空間においては、現世世界と言語(の形式性)との関係が、ヨーロッパ世界とは全く別の原則(togethnessの優越)に服しているとみられるが、この原則が日本の政体にとつてどのように反映するかについては、稿を改めて検討したい。

近代を特徴づけるのは、このような言説空間の内部分岐(分解)である。この分解は、常態化され、承認され、制度化される。近代の政治過程は、立憲主義/代議制/ジャーナリズムへと分解し、さらに党派的な内部分岐を経ながら、統合へと向かう相互的な牽制の渦巻きであることを維持しつつ、言説の展開過程として現象する。この、言説の政治過程は、すべてを言説空間の内部で決着するかのような現象を与えるかもしれないが、その統合は、個々の言表にその効力を充たす権力の、総体としての働き振るには支えられないことを、見のがしてはならない(←橋爪ロ903頁)。

権力体は、言説の独占とをかれ、言説の政治過程のなかへ投げ出される。権力体に対する攻囲としては、上述の分解はまず、言論の自由として現われる。言論の自由は、第一に、表現の自由——各人が任意に各人の意見を言表し、言説空間にその存在を示すことへの権利——をいみし、第二に、報道の自由——空間の全球にわたる事実と意見との配置状況を、各人が識る——各人へ識らせる権利——をいみする。こうした攻囲は、権力体と、言説空間の相対性のなかにとりもどす如きではあるが、決して権力体を、解除・抹消しようとする試みではない。

権力体への攻囲は、ついで権力論にひきまがれた。近代の批判的な権力論は、権力体の権力行使を制度化し、言説の政治過程を介して限定する、という上述の行き方に、限界をみとる。それは、終末論的な形而上学の文体にしたがって、権力の終焉と(言説の勝利を)、宣揚する。このような批判的な権力論は、権力体の権力行使を正当化しえない特異な言説=思想であり、そのためか、近代の言説空間のなかで、積極的なイデオロギーとして現象することになる*。

* ここで批判的な権力論として念頭におかれているのは、言うまでもなくマルクス主義であるが、いづれにせよこの種の批判的な文体を有した権力論は、近代の権力工学——言説空間の内部分岐(分解)を伴いつつ、権力体の運行と言説の政治過程にゆだねる——に必然的に随伴する反権威の言説なのである。この反権威の言説の内部では、たとえば、マルクスの思想/マルクス主義、のイデオロギー的対立が、認識してくるが、この対立が実質的なものであるという保証は、その言説の外部にはない。むしろこの言説は、権力に関する概念的な定立に失敗している、とみえる。

権力論は、幾多の挫折と試行錯誤を経ながら、その現代的な形態、たとえば M. Foucault の考古学(l'archeologie)の試みに到達した。権力論の今日的な水準をかたちづくるこの言説を、その(脱)イデオロギー性に即して考察しよう。

近代の絶対空間は、固有の内部分岐(分解)をとともなう言説空間の内部に、秘匿の位階秩序をとともなう権威の中心として、権力体とをかならず保有している。権力体と空間とを関係づける諸制度の総体を、(近代的ないみでの)国家とよびべきであろう。さて、われわれの想定によれば、権力の所在とは、言説空間における特異な屈曲によつて、固定されるのであった。ここで、この想定のもとでは、次のような困難な課題が浮上してくる、すなわち——上述の権力体、ないしは国家(固有な曲率をとらえた空間の権力的な編成とい自体)と、その(権力的反)言説編成に抗して、記述することは

ともども (いかにして) 可能であるか?

この課題にこたえるためには、文体上の革新が必要である。Foucault の考古学は、この要請にこたえんとするものであった。『知の考古学』以降の彼の手法は、権力論を、在来の上位の形而上学の範疇から解放し、言説空間の後分符号学によって書きあらためるもの、とみてよかろう*。またその文体は、特権的な視点を要請せぬままに空間の全域性と言説のびわにうつしとるため、素材を記述したり説明したりするのではなく単に呈示する³という、行為の直接性に依拠している*。この遂行的な手法は、1個の自閉的なゲームである社会空間の、自体的なイデオロギー作用を自らの言説にひきうけなしたため、工夫であると言える。

* スラフ主義を典型とする批判的な権力論は、主体の隷属の物語として歴史を解釈する、特権的な視点を用意する(→ 橋爪 [1983b] (2): 318)。'疎外'、'禁正法'、'解放'といった記述的諸概念は、この特権的な視点にとちまう主体の形而上学によって、備給されるしかない。西欧世界の哲学的伝統は、例外なく、この特権的な視点の設定をめぐり争いとして展開しており、そのみでは、批判的な権力論もまた、伝統的な哲学的範疇からあると見てよかろう。しかし、われわれの困難は、権力という空間的作用素を total に考察する場合、いかなる特権的な視点も ア・アオリに想定可能なことである。こうした想定は、権力現象の不可復元展開に併する、方法的な直目を帰結する。

※ 後分符号学が多様体上のあらゆる接線と予想しているように、考古学は、特定の視点を想定しない、博物館的な資料の展示を遂行する。この手法において、われわれは Foucault と Wittgenstein とのあいだに並行関係をみてとることからできる(→ 橋爪 [1984]: 12f)。

このような Foucault の手法は、十分すぎるほど卓抜であるが、しかしわれわれはおそらくそれに満足すべきではない。彼の考古学が可能であるのは、空間における権力の実効性がすでに失効し、過去のものとなり、そのイデオロギー作用が退潮し、そのあとにただ事物や行為や言説の配列編成ばかりが残っているという状況において、すなわち、考古学的状況において、である。考古学は、このような考古学的状況を、言説において再現する。そのためには、考古学的な言説は、権力の作動する現在よりは、少くともほんの一瞬遅れをやってくる、という遅延が、必要である。この遅延は、考古学的な接近に依拠する権力論に、ある種の望ましからざる偏差を及ぼすかもしれない。

われわれの社会理論が、権力論を用意するとすれば、それは Foucault の手法のように、権力に裏うちされた空間の(自体的な)イデオロギー作用を巧みに離脱するものでなければならぬ。彼の方法のありうべき偏差をも補えないような仕方で、権力を、その作動の現在において把握するものでなければならぬ。そのため、われわれの権力論は、言説の制度論と連携しつつ、実証的な権力分析へと進出するであろう。

8. 情報化

von Neumann が世界最初のコンピュータを完成させたのは、ちょうど20世紀の折りがえし点であったが、その年以來、いわゆる情報化の動向は、日々その加速の度合を増しつつ、今日に至っている。そしてこの動向は、今後もさらに大規模に展開しよう。だが、遺憾なことに、このまことに大幅な時代的変貌の全体像が、論じられたことはない。本節におけるわれわれの目的は、マイクロコンピュータ、光通信網、高品位TV、……など様々の情報新技術のかたちでおとづれてくる New Media Wave の含意を、言説の制度、ならびに空間の権力的な編成に即して、考察し、一応の見直しとえること

である。

まず注意すべきは、このような新技術によって占められる手続きのひとつひとつは、すべて、かの情報の基本操作の成立以來、開発され普及してきた手続きにはかたらないことである。17世紀にはこの変化は、時計、物差し、筆記の普及によって代表され、その後の計量化=情報化の大運動の嚆矢となった*。現在進合しているのは、これらの手続きを、電子=機械的な処理のシステムとして、ひとつひとつの身体的な挙動のあとに外置することである。このようなおきかえは、基本的には探査の原理に規定されながら、既存の人的な情報処理のシステムを順次効率的に代替するようにすすむ一途、これまで存在することのできなかった新たなシステムを、情報機器の物的な配置のかたちで実現してゆく。この新たな配置は、身体的な諸行為の配列としては、(必要な作業量をこなす組織体の反尺寸のゆえに)決して実現できなかったものである。

* M. Weber の合理化論は、西近代に特有な合理化過程のメルカトルとして、似たような言説技術への取差しを用意している。

言説の制度は、こうして、情報機器の物的な配置に依存する度合が、ますます大きくなってゆく。このことの帰結を、評定してみよう。たゞしに、このような機械的な外置の結果、言説過程の間身身体的な本性が、まわめて露わとなる。機械的な過程は、それに関与するあらゆるひとつの身体的な挙動からも外置される結果、それらのひとつの思考の内部に存在をもちたない、言説の外在としての位置をえていく。

常識的な理解に即して、情報機器の性能を区分してみるならば、(1)情報の変換にかかわる、演算機能、(2)情報の記録にかかわる、集積機能、(3)情報の送達にかかわる、通信機能、の3つに区別される。これら3つの部門における、新技術の普及は、社会の言説空間としての性質を、一様で均質な普遍空間へとますます近接させている、と見えよう。これらはこれまで部門ごとにまちまちな進展をとげてきた、たとえば、書字技術、印刷技術は(1)の部門で、電信技術は(2)の部門で、という具合に、コンピュータの登場が画期をなすのは、ひとつには、(1)の演算機能をはじめに機械処理に外置したことであり、もうひとつには、これら各部門をひとつのシステムに連結し、一様な情報化の新技術の流れに巻きこんだことである。この結果、①言表され、記録される事実(=情報)の総量が圧倒的に拡大し、②それら情報を任意の場所に即時(real time)に送達し、集中させる(原理的な)可能性が技術的に保証され、③それら情報に必要機械処理を、まわめて高速度にしかも安価に、実行しうる機会を無数にひらいた。

このような変化がもたらすであろうものは、言説空間の制度的な編成の様態の変化である。言説空間の編成は、社会規範にとらえられた諸個人の言表行為(のみ)の配列=編成であることを脱し、それにかえて、情報機器の物的な配置(physical allocation)として展開する情報処理のシステムを制度の骨格に配置するようになる。このような電子=機械化された言説の制度は、かつてのように社会規範によって堅固に塗り固められた組織体を要せずに、それと同等以上の性能を發揮しうる。しかもそれは、任意の身体の間隙に一樣にのびひろがる透明な空間の媒質として位置しよう**。

** スクラムにとせられていた当時のヨーロッパ世界の言語観を、また言説の透明観として理解してみた。それに対して、われわれの"消費社会的な"、"情報社会的な"……現在を浸している特権的な見方の"なるならぬ"それはメディアの透明観と形容できるはずである。ちなみにひとか現実に注目している間は、その現実を伝えているメディアは眼に視えぬものである。メディアの伝える現実の内側から、メディアの像を構築することはできない。メディアは、雄音や情報の変遷の源泉であり、イデオロギー作用を及ぼす情報選別の装置であり、権力体の構成素であり、要するに当該空間の最も重要な社会形象である。メディアの透明観は、かかる事情を

隠蔽し去るものであり、それは自身が権力とイデオロギー作用との濃厚な徴候である。

情報技術の進展は、権力体を強化する可能性がある。権力体が、自らの秘密の位階秩序を、このような情報化によって再武装するとき、それは、かつて Bentham によって提案された一望監視装置も、ついに空間のすみずみまで全員にわたって完成させるものとなりうる。Bentham の建築学的な装置の中心には、ひとびとの視線に晒されることのない不可視の身体（否、むしろ身体の不在）が、無権力的な視点そのものとして君臨していた。それに対して、情報化による電子的な一望監視装置は、その作動のあらゆる部位からひとびとの具体的な身体を遠放するのであり、身体排斥において諸々の身体のあいだに君臨する。このような非対象な身体の側から挽回不能であるという直感を、George Orwell の悲観、とよぼう。

情報化の進展によって権力が圧倒的に強力となる、という Orwell 流の直感を、悲観と名付けた理由は、それが無条件に実現するものではないからである。機械（あるいは情報機器）とそれ自身が思考しはじめてもおらず、言説の主体として登場してもおらず、また情報の中心ともなりえていない風口、情報処理システムの物的な配置は、権力の所在に従って分泌され、権力関係を再生産することもあるとしても、それは自身が権力の源泉となることはない*。それまでの段階においては、情報化の進展は、言説空間（とりわけ情報空間）の屈曲を、さらにはなごだしくさせる逆説的な変形=写像として、働くのである。

* 情報機器の改善の行きつく果ては、社会の単位としてひと以外に「機械」が登場する、という 人-機械複合 (man-machine complex) の方向を向いている。これは、判断し推論するという、情報活動の主体としての自律的なはたらきを完全に奪った「機械」と、人間との、異種交配的 (hybrid) な言説の制度体にはかならない。この事情について、少し寄り道を試みよう。

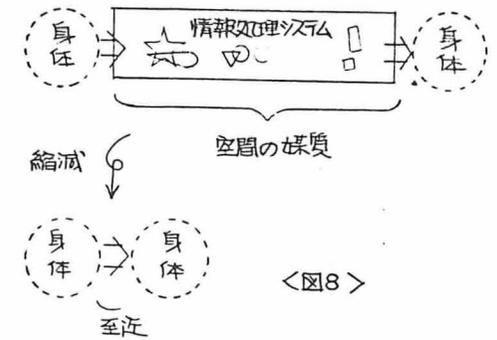
生成文法以降の、教理言語学者の美学的努力は、言語活動の機械的な再現、すなわち機械による自動翻訳やコンピュータによる作曲、その他の試みに向けられてきている。現状までのところ、それは敗れて成功していない。その原因は、(i) ソフト面（文法理論自身の未開発によるもの）と、(ii) ハード面（コンピュータ自身の未開発によるもの）との両面が考えられる。これらは、たしかに現状では、重大な障害であるが、将来にわたってこの試みは無益とするほどのものであるかという点、そうは考えられない。「機械」による言語活動の促進は、跛行的であって、言語の多様な各側面に応じて人間の能力を拡張するもの、それに及ばないものなど、まちまちであるだろうが、総じて人間の能力にいつの日か漸近するにいたるであろう。

ここで問題化するのは、人間の定義である。保守派の思想は曰く、親が人間である者の子（この頃、生物学的な出自の概念はまだ有効であったとして）を人間と固定すべきである。進歩派の思想は曰く、「機械」であるれ言語能力をもつものは、「人間」と認めべきである。そうこうするうちに、人間の言語能力の本質的部分を機械との合体によってカバーする中間種も現われ、畢竟は錯綜してくる。「機械にも人権を」という進歩派のローカルには、「これこそ居るべき人間中心主義である」という「機械」思想家の言説が対置されよう。そして最終的には、人間(身体)と機械との区別が、社会制度として維持されつづけることを理由に、どこにもない。

情報化という事態は、歴史上の段階としては、このような人間=機械観の成立するまでの、中間段階における技術的改良の動向すべてを含む。

情報処理システムの物的な配置は、情報空間の透明な媒質として、空間の隔たりを縮減させる。すなわちそれは、一方の身体を他方の身体の至近にもたらし、ただしそれは、必ずしも双方向的であるわけではなく、一方向的でありうること、また一般に、空間の各点に非対称性をもたらす結果となることに、注意しなければならない**。

* 電話のようなメディアは、双方向的であるのに、Orwell のテレスクリーンのようなものは、一方向的である。一方向的なメディア(のみ)で結ばれた空間内の二点は、互いに非対称となるが、双方向的なメディア(のみ)の配置も、非対称性をうみだすことができる。たとえば、特定人物が他の何人かとの間に相互通信回路を有し、他の人々はそれ以外の回路を有しない場合。



<図8>

情報処理システムは、通常であれば相互に近接しあうことが不可能であるような身体を、至

近にもたらし、それは身体を、したがって社会的現実の、(比喩的な意味での)拡大であり、その反作用において、空間内における身体相互の隔たりの、縮減である。このような縮減は、等方向的に、あらゆる身体に向かつて生じるわけではない。そこには、選択がある。一方の身体が、選択された身体に関して任意の情報を入手したり、また、一方の身体が任意の身体に対して選択的な情報を流したりする場合には、そこには顕著な一方向性と、それに基礎をおく非対称性が、生じている。情報処理システムの特定の物的な配置がもたらすこうした非対称性のことを、メディアの独占という。

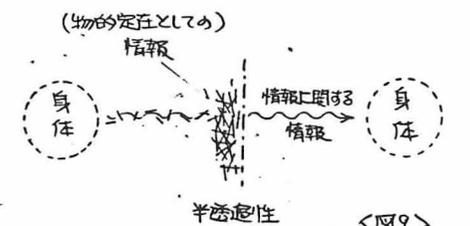
権力体が実現する情報機器は、このような非対称性をとらえたものである。情報化の動向を通じて、権力体の空間縮減は、機密に固められた諸身体の配列編成を、メディアの独占という工学装置の形態へと徐々に変化させてつづける。権力体は、その工学装置の形態においても、情報空間のなかで極大な情報の主体でなければならぬ。

11つ、12つ、これに対して、近代の権力体は、その根拠を正統性の言説のなかに緊留していなければならぬ。このため権力体は、自らの所在と自らの活動（のうち必要な部分）について、公然と言及しなければならぬ一方、権力体の外部からする批判的な言説の攻囲にも耐えなければならぬ。情報化の時代にあつては、この批判的な言説の攻囲もまた、情報処理システムの物的な配置によって、対抗的に「武装」しはじめめる。

ふたつの情報処理システムが相互を認知しあうとき、一方は他方に対して「情報の集塊」として映じはじめめるであろう。情報が集塊するということの出来事（事実）が、他方の情報活動のネットに懸かることで、再び情報化され、情報に関する情報が生じる*。情報に関する情報とは、何らかの情報の所在に外部から言及するものであって、個々の情報に何らかの指標 (index) を付し、それによって言及を試みるものである。

* いくつかの情報がある場所の、完全な具体性は、その情報が開示されている（その情報が何らかの物的定在をとり、たんにそこに在ること、を脱する）ことにおいて、明らかとなるしかない。従って、単に指標にすぎない情報に関する情報は、伝播しつつある情報が、何らかの半透透性の仕組みによって遮断され、その情報としての実態と中間に定在させたまま、その形態において波及を遂げたもの、と理解することもできる。

情報に関する情報というかたちで、指標を付された当の情報が、秘匿されると、それは合理的な秘密として現象する。情報に関する情報を手掛りにもとの情報へと溶解する可能性を、接近可能性 (accessibility) と言うが、情報に関する情報は、接近可能性



<図9>

の存在ハひびくと覚醒させる。

権力体は、自らを隠す秘密に関して、‘情報に関する情報’を拒否し、それを通じて権力の不可視性を(再)生産することができる。たしかに、権力体は一切の秘密抜きに存在することはできないという点で、これは権力(体)のもつ本来的な傾向であると言えるかもしれない。Orwellの悲観とは、この傾向を極端に拡大し、権力体の秘密への接近可能性が一切断たれるのではないかという危惧をほとんども信じようとする場合である。われわれの社会の動向は少くとも、Orwellの悲観とはまた別の途をたどっていると言えようが、それというも、Orwellの悲観こそが権力体を攻囲する自由主義的言説のひとつであり、その言説の存在がなくてはOrwellの悲観の実現を阻むことになる。という逆説的な構造とともにあるからである*。

* Orwellの悲観は、言語ゲームとしての、権力体を攻囲する自由主義的言説に内属する、自体的な信憑である。この信憑は、言語ゲームに内属する限りでは‘大まじめ’なものであるが、より広い言説空間のなかでの効力は別の通りではない。この争点は、反核の(悲観的)言説の場合と類似しているかもしれない。反核の言説は、権力体を攻囲する言説の言語ゲームの内部では、‘大まじめ’な悲観がある(しかない)が、より広い言説空間(複言語ゲーム状況)にあつては、畢竟はまた別の様相を帯びよう。それは対抗する二つの核陣営のどちらにとつても、他と單断的に対峙することの正当性を保持する所以となるのだ。すなわち、ポストハウスにとってみれば、それは抑圧に値する市民的自由の存在の証左であり、また是れは外国勢力の陰謀と画策のしるしでもある。またクレムリンにとってみれば、それは解放に値する被抑圧人民の苦難の音であるわけであるから。この争点においては、反核の叫びと、人類救済の悲願は、両核陣営の対抗にとって必要なる伴奏であり、その対立に存在理由を与えらるものである。

接近可能性の主題は、情報化にともなつて言説空間に登場することを予定していた、と言えよう。権力体を攻囲する言説は、いつに変わらぬその志向を、情報化にともない、権力体の展開する情報処理システムの物的配置への、解剖学的な接近へと振り向ける。それはまず、権力体の内蔵するさまざまな秘密を可視的なものとするように働きかけ、権力体の防衛機制との綱引きを繰り返し、最終的に可視的な秘密および接近可能性に関わる権利設定に至りつく。これが現在生じつつある変化の一半にほかならない。

権力体をめぐる言説のなかでは、正統性の言説、ないしは法的言説が最も重要である。情報化がこうした言説をどのように変化させる(させない)かは、接近可能性の主題以上に、基本的な論点である。しかし、正統性の言説論、法的言説論、あるいは権力論をまだ本格的に展開していないわれわれにとって、この論点は今後にも二すばり課題であると言えよう。すでにわれわれは、人間の言説過程の最も単純な側面から出発し、従来知識社会学が必ずしも十分に扱ってこなかった一連の基礎的諸概念にそれ相当の貫通しを与えながら、十分に遠くまで歩を進めてきた。今や筆を擱くべきときであり、再び情報化の言説論を論じ直す日のために、言説の制度論の他の諸方面に矛先を転じるべきときである。(了—本文・注185枚)

文献

- 荒井 耐 1972 『イエスと今の時代』, 岩波書店。
Foucault, Michel 1961 L'archéologie du savoir, Gallimard. =1981 中村雄二郎訳, 『知の考古学(改訂新版)』, 河出書房新社。
橋爪大三郎 1982 『性愛論』, (未発表)。
——— 1983a 『近代政治学の根本問題』, 『ソシオロジス』 7:120-128。
——— 1983b 『記号の王国: <日本>の権力分析』, (第3回日本記号学会大会シンポジウム配布原稿)。
——— 1983c 『資本: 形而上作用としての(1), (2)』, 『広田修大論集—人文編—』 24-1:127-148; 24-2:303-326。
——— 1984 『不可視の法/不可視の権力—H.L.A.Hartの法理論とその彼方—』, 『記号学研究』 4:11-23。
木下 是雄 1981 『理科系の作文技術』, 中央公論社。
久米あつみ 1983 『アルヴァン』(人類の知的遺産28), 講談社。
大木 英夫 1968 『ピューリタン—近代化の精神構造—』, 中央公論社。

CN 169 Daisaburo HASHIZUME
¥210- 1984-4-16