

につぼん…制度なき権力多様体

Daisaburo Hasbizume
橋爪大三郎



「日本で権力は、一体どのように作用するのだろうか？——これをつきとめるのは、実に至難のわざだ。なぜならそもそも、日本とはどこがどう特殊な現象なのか、はっきりした通説がない。おまけに権力が何であるのかにしても、誰にもよく解っていないから。そこでまず、権力の定義を、私流に掲げてみよう。ついで、日本を特徴づけるのではないかと思われる法則を、命題・公理のかたちで提案してみる。そのうえで、日本の権力がどのようにあらわかを、一種の思考実験として、目一杯追いかけてみたい。」

着したとみえる。ところがさにあらず。

1、権力は悪であろうか？
権力といえはありふれた日常語である。今日のわれわれは権力について、それなりに一致したイメージを抱いているはずだ。しかし、日本人は伝統的に、「権力」の明瞭な観念なしにすませてきたように思われる。

徳川将軍家が、たとえば「威光」^{注1}によって固められていたとすると、「権力」はそれをも圧倒する、もっと上位の力として外からやってきた。そこで統治者は権力を、明治憲法によってかたどろうとした。知識人は権力を、マルクス主義の言説によって捉えようとした。そしてわれわれは、権力を、戦後新憲法の国民主権条項によって教えられた。こうして、権力なるものの理解はわれわれのあいだに、一応定

近代政治思想の枠組み、それが有効に機能するための基礎構造（インフラ・ストラクチャー）が、どうも日本には欠けている。われわれは権力を積極的に正当化しようとする動機が希薄であったし、真剣にそれを排斥しようとした経験もない。そこでわれわれは、権力に対する距離感を曖昧にしたまま、権力が悪の表象を投げつける。マルクス主義もそれに手を貸した。

言うまでもないが、近代民主制の主権概念が組みあがるまでには、ひとかたならぬ経緯があった。てっとり早い見取りを与えるために、キリスト教の伝統を下敷きにしよう。これによれば、人間を支配するのはただ神のみ。人間が人間を支配するのは、本来正しくないことである。神はやがて、御自ら人間を支配しにやってくる。神の権力こそ、正しいもの、

注1 渡辺浩 1986 「御威光」と象徴——徳川体制の側面—— 『思想』740: 132-154.

危険極まる。では人びとは、それをどのようにイメージするだろうか？

民主制的国家の場合、権力のイメージは両義的なものとなるにちがいない。すなわち、まず一方で、民衆が自分たちの手に権力を握るのは、正しいこと、よいことである。その結果、ひと握りの人間が多くの人間を支配してしまうようなこともなくなる。そうした事態は、もともと神も望んでいなかったのであって、その証拠にちゃんと自然法には、人間ひとりひとりの権利が書きとめられている（天賦人權説）。この意味で、人びとは民主制の権力を誇らしく思い、それを積極的に擁護する。この態度なしに、民主制は成り立たない。

しかしもう一方で、権力はやはり踏きの石、ひとを誤らせる元凶なのだ。国家権力は、地上の平和や正義や共同利害を実現するための、手段のほゞである。ただ実際問題として、全員で権力を行使するわけにはいかないから、彼らの委託によって権力に与かる人物（権力者）が登場せざるをえない。ところがこの権力者がしばしば、いともやすやすと権力を自己目的にしてしまい、民衆の敵対者に転化する。かくも権力は毒性、魔性の強いものだ。権力はいつ牙をむくかわからぬまがましいもの、悪（必要悪）である。

もっと徹底して権力に対する嫌悪をつきつめてい

再解釈のひとつである。

人間たちがなぜかひとところに群れていて、（国家）（世俗的なこと）がらに關する共同社会を形づくっている。つぎに彼らは、自分で自分を支配しようとして、統治権力（国家機構）を樹立する。そのためにとり結ぶ協定が憲法だ。こういうことを考えつくのも、彼らがもともと（自分たちに対する）主権を具えていたからであって、その主権は、統治権力を設定したあともなくならない。主権者である国民が、法によって国家機構をコントロールするメカニズム。これが民主制（democracy）である。

これでもうまくいったようだが、実はいろいろ問題がある。そのひとつは、国家権力が、あまりにも万能であること。これまでの権力は、伝統や慣習に拘束されていた。けれども民主制には、もうこのようない歯止めがない。いまや人間は人間の主人である。だから人間は、国家を通じて主権を発動し、自分たちをひとり残らず殺してしまっても、どこからも文句の出る筋合いがない。これこそ、人類が滅亡の可能性に晒されるにいたった根本的な理由である。核兵器がどうのこうのなど、それに比べれば二の次、三の次の問題だ。

近代国家の發揮する権力は、このように、まこと

みなで待ち望むべきものだ。ただ、神の統治はいつ始まるものやらはつきりしない。そこでやむをえず、それまでの間、地上に人間の権力を樹立するの認めよう、ということになる。この権力には、正統化（II）たとえば、神に許可されている証拠）が必要だ。さて神は、地上の統治権力がどうあるべきかについて、はつきりした規定をほとんど残さなかった。これがキリスト教の特徴である。そこで各地に、正統教会と繋がりつつ、適当に世俗権力が展開したわけだが、肝腎の正統教会が必ずしも「正統」だ（II）神に代わって許可を与えている）とも言えない、ということになってきて（改革派の登場）、世俗権力をどう正統化したらいのか、むずかしくなった。

そのあといろいろと紆余曲折があつて、結局落ちていた先は、近代国民国家である。これは、宗教的寛容を踏まえたもので、信仰をあえて問わず、人びとの外形的な行為だけを問題とする。各人が自分流に神のまえに立つことは、良心の自由であつて、国家は関知しない。そのかわり、こと世俗的なことから——これは良心と関係ない——に關しては、国家は神のごとくに、絶対に君臨する。これが、近代国家の主権（sovereignty）にはかならない。

近代国家の前提として、神ははなから不在なのだから、統治権力を人間たちの間の問題として解釈し直さなければならぬ。国民主権説も、このような

く、マルクス主義やアナキズムといった立場になる。この立場からすると、権力はほとんど擁護の余地のないもので、最終的には解体しなければならぬ。マルクス主義について、少しおさらいしよう。

マルクス主義は、民主制的国家の本質を、私有財産制とそれにもとづく資本制とを維持するための、階級国家と断定する。資本制は、かたちを変えた奴隷制である。民衆をここから救出するには、彼らを閉じこめていた国家権力の檻を破壊しなければならぬ。これが暴力革命で、革命を推進する人びとは暫定的に、国家権力を解体するための国家権力を樹立する。権力はこの限りでは認められる。革命の目的は、階級関係をなくすることだから、それが成就した暁には、国家自体も死滅する予定になっている。

マルクス主義の権力観は、わが国にも深い影響を与えた。その大枠とは何かというと、疎外論である。疎外論とは、別の表現をすれば、墮罪論／救済論（註2）である。当然、ユダヤ・キリスト教と因縁が深い。この議論は、本来あるべき健全な状態を想定し、それが何かの理由で、誤った不純な状態に陥つたと考える。だから、うまく処置してやれば、もとのよい状態に復帰できる、というわけだ。マルクス主義によれば、国家などという権力の制度は、人間社会の、誤った不純な状態以外の何ものでもない。マルクス主義がこのように考えるのには、歴史的

注2 ヘーゲルが福音書研究から出発した点に注目すべきだ。三位一体説が、彼の自己疎外の弁証法の上に落とした影は大きい。「ヘーゲル初期神学論集I・II」以文社。「キリスト教とその運命」現代思潮社。

必然がある。資本制が波及するにつれ、多くの共同社会が解体の危機に瀕した。その際喚びさまされた共同体の記憶が、資本制と敵対するマルクス主義の疎外論の土壌になつてゐる。それに対して、わが国に権力を忌避し憎悪する発想が広く根づいてゐるのは、また別の文化的脈絡による想像される。

疎外論の発想から、権力を論ずること。権力を、もつばら悪として表象すること。マルクス主義の根拠が現に疑わしいのであるから、これらも同様に、いやそれ以上に疑われてしかるべきだ。疎外論の伝統から意識的に離れたところで、権力をもう一度きちんと論じ直してみたいほうがいいのではなからうか。

2、権力のモデル

権力はどのようなもので、なぜ、またどのようにして、人びとをとらえるのか。これを考えることは、結局、権力のモデルをたてることと等しい。

社会科学——少なくとも現在流布している——は、権力の取扱いが大変に苦手である。その理由はあきらかに、近代が主体の制度を前提に成り立っており、主体の存在を實體視するところから議論を始めるからだ。個々人が自己決定する自由な主体だということなら、彼らのあいだにどんな権力も成立する余地がないはずだ。権力とは、大勢の人びとに働く不可抗な

力だと観念されるものだから。だが現実には、権力の巨大な制度であるところの、国家が存在している。……

合理主義者によれば、権力とは、あるようにみえるだけのものだ。権力機関は、人びとの合意と承認なしに機能することなどできない。彼らは国家権力を、人びとの合意をあらわす契約の上に樹立すべきだと信じ、また実際に樹立することを試みた。アメリカ合衆国やフランス共和制の樹立はその典型である。ここで承認される権力は、必要不可欠で最小限のものと思はれてゐる。一方、マルクス主義者には、合理主義者の国家権力にしたところで、宗教的粉飾に蔽われた、抑圧的権力と映る。それに対してはどんな承認もありえない。だから彼らは国家権力を、現行の法規範を踏みこむ暴力革命の上に樹立すべきものと思ひ、また実際そのように樹立した。ロシア革命はその典型である。

こうした両者の見解は、表面上は正反対にみえるが、本来社会に権力は存在すべきでない、とする点で共通している。そのためどちらも、権力論を完全に構成できない。合理主義者の場合、国家権力(実定法の総体)の正統性を最終的に根拠づけることができない、という問題が生じ(憲法制定権力の問題)、マルクス主義者の場合、彼らの国家権力が権力をたしかに消滅させることが証明できない、という

問題が生じる、等。

社会科学が権力を、このようにはなはだ不器用にしか論じられないのにひきかえ、人びとは日常、権力を敏感に感じとり、権力についていっばしの理解をもち、権力的にふるまったり権力に従ったりし、要するに権力を、しつてゐる。このように、誰でもがありありと掴みとつてゐることがらを、権力についての庶民流社会学 (folk sociology) としよう。それらの内容を列挙してみれば：

- (1) 権力は、複数の人間のあいだにだけ作用する。
- (2) 権力は、一方から他方へ一方向的に働く力である。
- (3) 権力は、物理的・因果的な作用ではなく、当事者の了解を経由する作用である。

のようになるはずだ。

いくつかの注釈を加えよう。(1)は、人間でないものや、本当に単独の人間に関しては、権力を考えられないことをいっている。(2)は、権力の本質的な属性。(3)の「了解」とは、人間が世界を理解するはたらくてあつて、想像力をともしなう。権力は当事者の了解を動員する、抽象的な作用だということだ。

これらは妥当なものなので、権力のモデルをたてる際に、その内容を外さないようにしたほうがよい。

人びとがこの種の知識をわけもつてゐることは、権力が作動する前提になつてゐるほどだから。権力についての庶民流社会学を、権力の理論を検証するための、外部規準とみなしてもよい。

さてそこで、権力をつぎのように定義することを、私は提案しよう。……

〔権力〕 権力とは、対人的な相互交渉の背景をなす社会的文脈によつて、当事者の間に非対称な関係が与えられてしまう場合、文脈からその関係に及ぶ作用をいう。

ここで定義しようとする権力は、もつとも広い意味の権力である。ふつうわれわれが権力を自覚するのは、ここにいる権力が制度的に編成され、加工された場合だけなのだ。そうした権力の制度を説明するのには、権力そのもの実態を以上のように定義しておくことは、有益であると思う。

定義の意味するところを、説明すべきだろう。「対人的な相互交渉」とは、対面してゐる幾人かの人間のあいだで交わされる行為の一系列のことである。

「非対称 (asymmetric) な関係」とは、権力の特徴である、「一方向性」を、一般化した概念である。「社

成立が前提となる。そして、それらの行為もやはり、おのの社会的文脈をもっているはずだろう。そしてそれらはふたたび、行為（や関係）からなり、……

そこでおそらく、こういうことになるはずである。行為はその成立を、互いに依存しあう。おなじことだが、社会的文脈は、互いに参照しあう。ある行為は、ある社会的文脈を指し示し、ある社会的文脈は、めぐりめぐってそのなかにすべての社会的行為を包含している。——この地平を、社会的現実 (social reality) ということができるだろう。これは、人びとの了解の布置関係にはかならない。

ところが、よく考えてみると、不思議な具合になっていることに気づく。社会的現実をありありと了解し尽くすためには、他者の了解の内実を了解しなければならぬ。そして、他者の了解の内実には、自分の了解がまた現れている。これはちょうど、鏡を二枚平行に立てて覗いた場合のようで、どこまでも社会的文脈が参照しあい、無限に続いてしまう。あるいは、了解の布置のどの一部をとり出しても、了解の布置全体と同型になっている。これはいうならば、了解の布置関係が、フラクタル図形^(注3)をなしているというに等しい。ところで、フラクタル図形が描けるためには、連続濃度をもつ平面（無限集合）が必要である。全体集合と真部分集合とのあいだに

い。） AとBのあいだに安定な権力関係が実現するとしても、それは、必ずしもA、B両者が共通の了解に達していることをいみしない点に注意しよう。社会的文脈はA、B各人の了解の内部で個別に構成されるのである。だから先の定義によれば、社会的文脈の課する権力は、A、B両者に別々にはたらく。だがこの微妙な差異は、両者を隔てることがない。もう少し正確に言うと、権力のこの力線のずれを、AもBも主題化するわけにはいかない。社会的行為が発効し、彼らのあいだで流通する以上、（事後的に、すなわちその効果として、）社会的文脈は一義的に存在したことになるから。

さて、人びとがこのように社会的文脈を理解するとして、つぎに注目すべきなのは、その了解の集合的なあり方である。

ある行為（ないし、社会関係）が成立するとは、それをとりまく適切な社会的文脈が成立することと同義である。行為（や関係）とその文脈とは、一対一に対応する。ところで、ある行為の社会的文脈とは、それ自身ふたたび行為（や関係）からなるのではないか。Aが約束をしたとして、その行為が成立するためには、彼自身や別の人びとの一連の行為のてはなからうか。

実態は、おそらくこうなのである。了解の布置関係が整合していて、すべての行為を発効させていること。これを円になぞらえ、了解の円環 (the circle of understandings) とよぼう。ところがこの事実には、誰も確認できない。なぜなら、他者の了解の内実は、不在のままに了解するしかないものだから。了解の円環は、さしあたり考えることができるだけである。了解のステップは、了解の円環を指して進んでいくだろうが、そのはるか手前で途絶してしまふ。だが、そのことを了解に内在しつつ確認するべきがないのだ。ちょうどヴァイトゲンシュタインの描いた図形——白と黒の縞が灰色になる最後の一行が特定できないことを示す図形——と同じように（図2参照）すべての行為が発効しそななって失敗するのは、社会の成立する余地がない。ゆえにくつかの行為は成功しているのだが、その事実が了解のなかで増幅され、了解の円環上に位置づいていくかのように信じられるのである。

行為がさしあたり通用することは、効果として、その行為が他の一連の行為と整合していたことになることに等しい。これは、行為がルールに従って

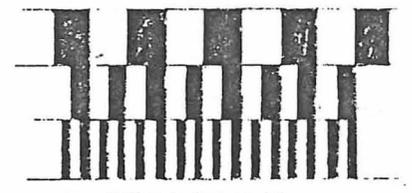


図2 (『哲学的考察』より)

会的文脈」は、行為の前提（行為が成立するための構成要件）となる。さまざまな社会的出来事をさす。わかりやすくするため、図解してみよう（図1）。人間の行為は複雑で、しかも、互いに緊密な関係のもとにおかれている。このため一般に、ある行為の成立は、その場に不在である他のさまざまな行為に依存している。たとえば約束の成立には、将来その約束を実行する（と双方が信じる）ことができるための、一連の社会的出来事（小切手を切るための預金の存在、……）が必要である。そこで、ある行為（の系列）を成立させるに必要な、その場に不在な社会的出来事の総体を、（その行為の）社会的文脈 (social context) といおう。社会的文脈をこの場に引き寄せているのは、当事者の了解作用である。

さて、ふたりの当事者A、Bのあいだに、一方向な関係があり、しかもそれが社会的文脈を経由して成立しているような場合がありうる。この特別な場合、それが、先の定義にいう権力なのだ。ここで権力の作用は、文脈からふたりの当事者の関係の方向へ向いている。その結果、AとBの間に権力的な関係が開始され、AがBに対して権力的にふるまうことが可能になっている。社会的文脈によって、AはBのたとえば上司であり、Bに命令することができ（文脈と無関係に、単にAがBを暴力で圧倒しているような場合は、ここでいう権力には含まれていな

い。） AとBのあいだに安定な権力関係が実現するとしても、それは、必ずしもA、B両者が共通の了解に達していることをいみしない点に注意しよう。社会的文脈はA、B各人の了解の内部で個別に構成されるのである。だから先の定義によれば、社会的文脈の課する権力は、A、B両者に別々にはたらく。だがこの微妙な差異は、両者を隔てることがない。もう少し正確に言うと、権力のこの力線のずれを、AもBも主題化するわけにはいかない。社会的行為が発効し、彼らのあいだで流通する以上、（事後的に、すなわちその効果として、）社会的文脈は一義的に存在したことになるから。

さて、人びとがこのように社会的文脈を理解するとして、つぎに注目すべきなのは、その了解の集合的なあり方である。

ある行為（ないし、社会関係）が成立するとは、それをとりまく適切な社会的文脈が成立することと同義である。行為（や関係）とその文脈とは、一対一に対応する。ところで、ある行為の社会的文脈とは、それ自身ふたたび行為（や関係）からなるのではないか。Aが約束をしたとして、その行為が成立するためには、彼自身や別の人びとの一連の行為の

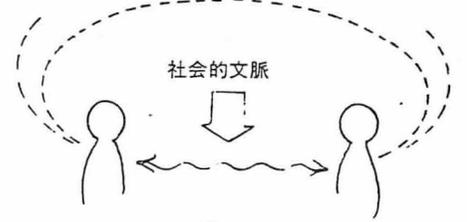


図1

注3 マンデルブロ「フラクタル幾何学」日経サイエンス。中沢新一「雪片曲線論」青土社。

注4 カントール (Georg Cantor, 1845-1918) ドイツの数学者。無限集合論を大成する。彼の業績によって、すべての現代数学は集合論によって表現できるようになった。ただし、彼の無限集合論についてのアイデアを、学界ははじめなかなか認めようとしなかった。彼は悩んでノイローゼになってしまった。

いる、ということである。ルールに従った行為は、多くの人の了解を貫いて効力をもつてであろう、と信じられる。実際には了解の円環が、いたるところで寸断されているとしても。

ルールも、了解の円環も、どこかに確認できる実質を横たえているのではない。行為が遂行されるつど、刻々更新されつづけるだけだ。

*

以上のべたことは、権力に特有の現象というよりも、もっと一般的に言えることである。そこでつぎに、ルールと権力の関係について、この段階で言えることを追求しよう。

行為がルールに従うものだといっても、それは、行為が発効し（無効を宣せられず）にさしあたり）通用している事実以上の根拠をもたない。だから、そのことは、了解の食い違いが少しでも明らかになる場合に、いたるところで疑問符を打たれる（問題とされる）ことになる。ある行為が問題とされるときには、その行為の成分——①拳動（ふるまい）と、②その社会的文脈——がばらばらにされ、衝き合わされる。そのうえで、両者を整合させるよう、修正が試みられる。

修正の方向には、ふたつしかない。ひとつは、文脈に合わせて、ふるまいを修正する方向。これが、

義してみよう。

〔権力の制度〕 権力の制度とは、権力関係が社会的文脈のうえにしかるべく配置され、了解の円環を構成している場合である。

人びとがあるルールに一样に従っているあいだは、権力の制度を構成するのはむずかしい。権力は行為をルールの軌道上にひき戻すのだが、そのとたんそれ以上権力が作用する根拠がなくなってしまう。そこで一般に、権力が恒常的に作用するためには、いくつかのルール（にもとづく言語ゲーム）が複合する必要がある。

人類がひとしく経験した、もつとも原型的な権力の制度はなにかといえば、親族現象 (Kinship) にちがいない。人間の性関係のうえに張られたこの秩序は、人びとのあいだの非対称な関係対を随所に織りこみ、しかもそれらを再生産する。

単純社会では例外なく、社会は親族現象そのものだ。親族組織が、そこで結ばれる権力の制度である。人びとはここで、かならず親族関係を背景にして出会う。相手との続き柄は、いくつかの基本的な性関係——婚姻・親子関係——の複合である。どのような関係も、親族関係として記述可能でないといけ

ルール違反の修正である。ふるまいを取り消すことができなくても、それが文脈を逸脱しており、行為として発効せず、既存の文脈を傷つけるものでないことを確認することならできると。そうすればついでに、ルールの存在もはつきりするわけだ。

あとひとつは、ふるまいに合わせて、社会的文脈を定義しなおす方向。社会的文脈が修正され、現実はいままで思いこんでいたのとは別なあり方をしていたことが明らかになる。この場合、ルールは微妙に変容するわけだが、その事実はずしも顕在化しない。

修正の方向は、このように、文脈から行為へ、あるいは行為から文脈へ及び。前者は定義上、権力の作用にはかならない。けれどもこの（ルール違反を摘発する）権力は、人びとのあいだに非対称な権力関係を設定するわけではない。誰のふるまいであろうと文脈に合致しなければ、修正を求められる。これが、法理学者ハートのいう「一次ルール」の水準における、社会的文脈と権力のあり方であろう。

*

ふつうわれわれが「権力」と聞いてイメージするのは、目に見える権力関係である。社会的文脈が権力関係を前提し、それをあちこちに織りこんでいる場合。これを、権力の制度とよび、つぎのように定

ない。そして、そのことは可能である。というのは、誰でもかならず、ある親族関係の末端に存在し始める（誕生する）からだ。人びとのあいだに後から親族関係が設定される、のではない。関係のほうが最初にあり、ひとはあとからその関係の結び目として存在をうるのだ。だから、親族関係の与える社会的文脈は、強力であり、一義的である。そして、生まれ順による自然な非対称関係（長幼の序）を、含むことができる。

親族関係の全体——親族体系——は、どのように編成されているのだろうか？ 構造人類学によれば、まず基本になるのは、婚姻を通じた女性の交換である。このルール（婚姻規則）は、社会をコミュニケーションの体系に組織する。人びとは一樣にこのルールに内属する。したがってそれは、権力の制度として機能しない。（個々の関係（与え手/受け手）が非対称であることは可能でも、それらは交換の円環のうえに縛られている。全体として、権力関係を局在させることはない。） つぎに、これとは別に、女性の与え手/受け手となる、親族集団がある。これは、前/後の世代の婚姻を関係づける、血縁原理にもとづいており、したがって、系譜関係（非対称な関係）を内蔵している。このルールは交換のルールを前提に、しかしそれと独立に設定されている。この二種類のルールの交錯のうえに、権力関係を束ね

注5 ハート (H.L.A.Hart 1971) 英国の法哲学者。主著『法の概念』みすず書房。J.L.オースティンやL.ヴァイトゲンシュタインの影響のもとに、法の体系を一次ルールと二次ルールの複合とみなすモデルを構想。特に英米系現代法学の、最大の理論支柱となっている。小著「言語ゲームと社会理論——ヴァイトゲンシュタイン・ハート・ルーマン——」勁草書房。森原康友「法・言語・行為——H.L.A.Hartの法概念論の一分析」『法学協会雑誌』98-11: 99-11: 99-4: 99-8: 100-11: ほかを参照されたい。

注6 構造人類学 フランスの人類学者レヴィ・ストロース (Claude Lévi-Strauss 1907-) が唱えた、人類学の一流派。親族研究や神話研究に、ソシュール以来の構造主義言語学の方法を適用し、重要な成果を取めた。

た親族集団が生じている。

親族現象は、空間的な限界をもっている。婚姻交換をあらゆる方向に伸ばすわけにはいかない。したがって、親族関係の極大な領域——部族——を越える人びと（異族）とは、親族関係と異なる関係を設定しなければならない。

親族関係を前提しない場合に、どのような権力の制度を設定できるのか。——これは、権力論の中心的な論点になるだろう。いまこの点に詳しく立ち回れないので、要点をひとつだけのべておく。

権力の制度は、非対称な関係（権力関係）を多く含んでいる。そのため、その制度の安定 (stability) をどう確保するかが、焦点となる。このため、権力の制度は、その正当化／承認のメカニズムと不可分の関係にある。

親族の範囲を離脱した権力の制度は、基本的に、「法」の形態をとる、と思われる。法の主題は、人と人とのありうべき相互関係を、親族関係などの文脈から切り離して画定することにはかならない。法は多様な権力関係を含む。法はこれら権力関係が機能する社会的文脈を与える。

さて、ある権力関係を正当化するのは、それ自身とても特権的な（ゆえに権力的な）行ないである。

3、〈日本〉の社会法則

私の理解によると、日本社会は、特徴的な社会法則に支配されている。それを、こねねカタカナで申し訳ないが、「トウギヤザネス（共在）の優越 (Dominance of "Togetherness")」という。この法則によってモデル化した日本社会を、〈日本〉と書くことにする。

ここで、少し注記しておけば、もちろん日本が、ぶ厚い歴史的堆積を経て、そのつど多彩に変貌してきたのは確かな事実である。これを無視するわけではない。しかし、その一次近似として、私はあえて単純な法則を提案したいのだ。

いま単純のため、ふたりの人間A、Bが出会ったところを考える。Aは、 α という社会形式に支配され、Bは β に支配されているものとする。 α 、 β は言語、風俗、習慣、なんでもよい。人間A、Bを、彼らたらしめているものだ。

さて、A、Bふたりがいつしよに生活するとして、困るのは何か。それは、両者の社会形式 α/β が、端的に両立不能 (incompatible) な場合である。たとえば、 α ＝焼畑/ β ＝狩猟・採取と考えてみよう。この場合、選択肢は、本質的につきの二つしかない、と思われる。

だから、権力関係を正当化しようとする場合のいちばんのポイントは、そもそもそうした正当化の行為が権力的であることを、いかに視えなくするかにかかっている。これにはいくつかの戦略があつて、まず、法自体が神（社会の外）から与えられた、とすること（ユダヤ教的戦略）。あるいは、法を与える王自身が神だとすること（メソポタミア的戦略）。あるいは、統治権者と法の裁定者を分離すること（ローマ的戦略）。……。これらに共通するのは、社会的文脈の分離である。正当化される権力関係は、それ相應の文脈を背景とする。正当化の言説は、これを記述し、画定する。この正当化の言説が人びとのあいだで効力をもつためには、しかし、ふたたび一定の文脈が必要はずだ。この正当化の文脈を、権力関係に付随する文脈から切り離すこと。この条件が満たされれば、権力関係は、抵抗を消去してスムーズに機能しはじめるはずだ。ちょうど、環境条件が整えられると抵抗が消失し、超電導回路が形成されるように。

権力の制度を広範囲に樹立するには、ふつう、法をはじめとする言説技術その他が必要である。ところがわが国の権力現象はいささか異なる形態をとっているようだ。

- (i) A、Bふたりのうち、少なくとも片方がその社会形式を変更させて、相手と両立できるものにする。たとえば、 α 、 β という具合に。
- (ii) A、Bふたりは、共在 (together) であること（を）をやめる。

(i)の方法は、社会形式を変更する本人にとって、ひどい痛手にちがいない。ことは各人のアイデンティティに関わるからだ。(ii)は、孤立を選びとることをいみする。極端な場合には、相手を殺害してしまうというケースもありうる。

さて、どのような社会も、人びとの集合である以上、ある種のトウギヤザネスの実現にちがいない。問題は、どのような場合に選択肢(i)、または(ii)をとるか、であろう。この点をめぐって、どの社会も固有の戦略を持っている。

日本社会の特徴は、決して(ii)をとらないで、どんな場合にも必ず(i)を取る——そういう戦略を具えていることではないか、と考えられる。これは、私の仮説であるが、そのように理解すると、符合する事実が多い。そこで、これを、「トウギヤザネスの優越」とよぼう。以下われわれは、かかる戦略を体現した社会として、〈日本〉を考察しよう。

トウギヤザネスの優越は、異族との融和の傾向を極大にした戦略である。この傾向は、極端な異族の脅威にさらされない、いわゆる未開社会では、わりとありふれた社会技術である。しかし、多少とも高度な社会になると、この戦略(だけ)ではやって行けなくなるのがふつうだ。日本のように高度に文明化された社会が、まったくこんな法則だけによってともかくも組織されているのは、極めて異例と言わなければならぬ。なぜ日本社会(だけ)が、このような特異な発展をとげることができたのか。それを支える特殊な条件がもしあるなら、それをつきとめるのは重要な課題だが、宿題として、先へ進もう。

トウギヤザネスの優越は、そのつどあちこちに人びとの機会的な集合を実現するだろう。これを、サークル(circle)と言おう。誰がそのメンバーであるかは、一定の規則(社会形式)によってきまるわけではないから、初期条件(偶然的な事情)に左右される。また、各サークルごとに、通用している社会形式は相違する。二重、三重にサークルに帰属するメンバー(たいていの人間が、そうである)は、サークルごとに自分の行動様式を変化させなければならぬ。誰もそこでは、一貫した社会形式(思想、習慣、信念、……)によって自己同一性を主張する

*

ことができないのだ。そのかわりに、どのような紛争も決定的な局面をむかえる以前に、局部的な解決をはかることができる。

このような社会法則が社会全体に行きわたった場合、つぎに問題となるのは、果たしてこれらのサークル全体が互いに整合しているかどうか、であろう。もしも社会の構成員全部が集まって大きなサークルをつくれれば、問題は解決しようだが、実際問題としてそれは無理だし、解散したとたんに問題は振出しにもどる。ではどうすればいいか？

「トウギヤザネスの優越」則のもとでは、そもそも、サークル同士の整合性など、保証されようがない。どのサークルも凝集性が高く、自己肯定の契機が強いのだが、同時に、他のどんなサークルとも共存できるものと、あまり根柢なしに楽観している。この姿勢は、架空の、すなわち、宗教的・幻想的な調停の可能性として、表現される。このための社会技術が、実は「天皇制」の原型をなしている。

これを、もう少し詳しくみていこう(図3)。

どのサークルも、自分たちの凝集性を主題とする儀式的な集会——まつり——をもつ。この集会に、そのサークルに人びとが集集することの正当性が主張されるが、その正当性は、サークルに臨在する(とされる)神格に託される。神格と言っても、啓示宗教流の超越神と違って、人びとと共食したり、贈与

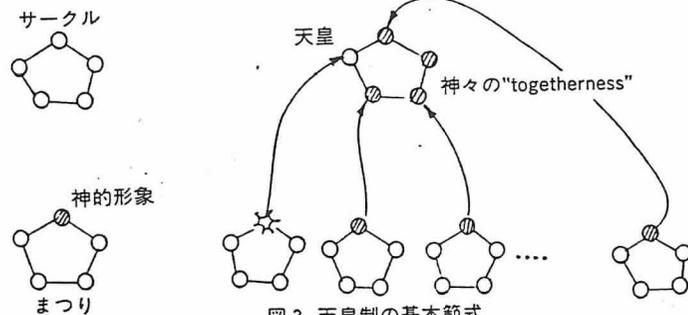


図3 天皇制の基本範式

を受け取ったり、さして人間と変わりない存在だ。(だから、人間が神の機能を代行してしまってもよい。)こうした神格は、サークルの数(八百万!)だけ存在する。

さて、天皇は、これら数多の神格が集合するもうひとつの(架空の)サークルの主宰者として、彼らを神話的に調停する。ひとつひとつの神格には、サークルの利害と正当性が託されているはずなので、もしもそれらが調停できるなら、社会全域にわたる社会形式の整合が保証されたことになる。天皇はほとんどすべてのサークルに不在(omni-absent)なままであるが、そのことかえって、神話的な調停者としての資格を獲得している。天皇が存在するおかげで、すべてのサークルはあるがままに安堵される。

*

このように「トウギヤザネスの優越」則の支配する「日本」が、どのように挙動するか、考えてみよう。

「日本」は、多くのサークルからなる。それらは、その場に共在する者の集合であるから、不在者との対応を永遠の課題とせざるをえない、不在者は、トウギヤザネスを脅かす、潜在的な敵対者である。なぜなら、彼は新しい社会形式を持ちこむかもしれない。

いから。だが、逆説的なことに、「日本」は不断に外部を必要とする。「日本」は、「トウギヤザネスの優越」則のもとにあるかぎり、自分自身の社会形式を確定できない。外部からもたらされる社会形式によって、みずからを更新するしかないのだ。そのいみで、外部(不在者)は、災厄の源泉であり、同時に、幸福のありかでもある。外部はこのように両義性を帯びている。

「日本」はかくして、つぎつぎに外部の形象を身にもとっては脱ぎ捨て、変貌しつづけなければならない。

日本歴史を一貫するテーマは、外部からどのような社会形式を移入するか、そして、それをどのような機能的に変質させ、独特のものに改造してしまうか、につづる。規範としての律令制と、それからの逸脱。規範としての立憲制と、それからの逸脱。いまたまた、規範としての戦後民主制と、それからの変容。……この無原則な変貌は、「日本」を支配する社会法則の然らしめるところだ。

「日本」の営みは、一定の規則(ルール)に従った、一種の言語ゲームとみなすことが可能だろうか？ 仏教にせよイスラム教にせよ、キリスト教にせよ、一種の言語ゲームと理解することができ(注7)る。しかし「日本」は、重要な点で、それらと異質であるように思われる。

注7 仏教やイスラム教を言語ゲームの一種とみなす分析については、小著「仏教の言語戦略」(勁草書房)を参照のこと。

ある言語ゲームは、ある規則（ルール）と一対一に対応する。これが私の理解である。社会も一種の言語ゲームなら、その実質はルールのはずである。ところが、**日本**の場合、ルール（社会形式）などはどうもよいので、とにかく仲良く共在しましょう、というのが法則になっていた。この法則は、やはり「ルール」なのだろうか？ もしもルールとみなせるのなら、普通の言語ゲームと異ならないことになる。すなわちサークルは、特定の言語ゲームに内属する人びとの集まり——ルール環——とみてよ

いはずだ。人びとが集合して、自分たちの共在を正当化しようとする場合、ふたつのやり方があるだろう…

- (1) ルールによって、自分たちの同一性を確認する（言語ゲーム型）。
- (2) メンバーによって、自分たちの同一性を確認する（サークル型）。

日本人のつくるサークルは、(2)のやり方によっている。自分たち仲良しグループでいつまでもやっていこうね」と、結束するわけだ。

(1)と(2)の違いは、はじめ、目立たない。ルールのいかんによらずメンバーを確定することは、一種のメタ・ルールとみなせようである。けれども社会は、

中断することなく、永続してゆかなければならない。いっぽうメンバーには寿命がある。だから、(2)は(1)とちがって、そのままではやがてメンバーが順番に死亡してしまい、しまいはひとりもいなくなってしまうだろう。もちろん、サークルも消滅する。したがって、**日本**で営まれているのは、(2)の純粹型ではなく、つぎの条項を加えて、修正したものである…

- (3) サークルを存続させるために、メンバーを適当に補充してかまわない。

このような修正が加わってみると、つぎのことがあきらかとなる。なんと**日本**では、どんな言語ゲームも別の任意の言語ゲームに、連続的に移行できる！ なぜならば、**日本**では、どんな言語ゲームもまず、それを営むメンバーの共在を優越させる方向で理解され(2)、つぎに、こんどはメンバーがつぎつぎに交替してしまう(3)結果、いつのまにか、ルールもメンバーも最初とまったく別物になって、しかも誰もそのことに気がつかない、ということが生じうるから。つまり**日本**では、どんな言語ゲームもその規則もろとも溶解し、雲散霧消してしまう可能性があるのだ。

以上が、**日本**の社会法則（トウギヤザネスの

優越」則）とその帰結である。この議論は実は、すでに私がのべたことの繰り返しだ（『仏教の言説戦略』参照）。残る紙幅を、**日本**の権力現象の追求にあてよう。

4、**日本**…制度なき権力多様体

最初の推測は、**日本**では権力の制度がそもそも機能しないのではないか、ということである。

この推測の根拠のひとつは、日本に明瞭な親族集団が形成されなかったことだ。中国・韓国社会は、明確な父系集団（宗族・門中）を擁している。それに対し、日本古代のウジ、近世のイエは、単系の血縁集団というより、太平洋海域の社会に分布している折系的（ambilinea）な集団に近い。これは、メンバーの輪郭があいまいで、ひとが相対的に便宜のえられる集団に潜りこめる点に特徴がある。

もうひとつ根拠になりそうなのは、日本では異族に対する融和の傾向が大きかったせい、全面的な殺戮戦が経験されなかったことだ（刃に血ぬらずの伝説^{注8}）。M・ウェーバーもこの点に注目して、日本の都市が城壁をそなえていないことを、希有のことと指摘している。非戦闘員（大多数の住民）の生存が保障されたのは、彼らが状況に応じて時の為政者の命に服し、彼らの生活様式を変容させたからにちが

いない。

2節で説明したように、権力の制度は、権力がそれを通じて作用する社会的文脈を、なんらかのかたちで確定することを核心にしている。そのためふつう準拠されるのは、法である。法が成立するための条件について、少し考えよう。

*

法的な規範が確立するための重大な条件は、法を告知する言説が、それをとりまく社会的文脈から独立（independent）となることである。

どんな社会でも、およそその名に価する社会ならみな、なにがしかの社会規範（社会生活を規制する規則）をそなえているものだ。それらの社会規範は、事例に応じて告知されよう。ただ、事例は、一般に具体的に千差万別である。たとえば違背を犯したの

は誰か、摘発したのは誰かによって、その後の対応が相違してしまうかも知れない。血縁や集団間の力関係の影響など、社会の局所的な事情を排除して、社会規範を一律に適用しようという強固な戦略が貫かれる場合に、それは法的規範の域に達している。法の重要な属性は、言語的に表明されることだ。言語は、意味の一義性、適用の一般性を調達するのに好都合だし、伝承の技術や書字技術の形で、規範の客観性を体現することができる。

注8 石井良介「天皇——天皇の生成および不親政の伝説」山川出版社。

法の存在が明瞭に意識されるのは、社会的文脈に依存しない社会規範の存在が信じられることと同義である。その種の社会規範（法）を言語的に表明することは、文脈をはなれて可能である。そのゆえに、法的言説の源泉は社会的文脈から切断されているように演出されなければならない。なぜなら、本来そのようなことは不可能だからである。

法的言説の形態をとった権力が、たとえばローマ的、ユダヤ的、オリエンタル的戦略をもって現れてくることを、さきに見た。理想的に構成された権力は、いかなる社会的文脈もそこに回付されないゆえに、社会的文脈のなかにありながら、その事実を人びとの了解のなから抹消する。むしろ、人びとがそこに文脈を回付しえないでいる、ということが、この種の権力の最大の文脈を構成する。（だれひとりとしてそこに文脈を想定しないという事態も、別の見方からすれば、やはり文脈の一種である！）

以上のような法的権力の特徴を、個条書きのかたちで確認してみよう。

- ① 法的権力は、法と権力との分離を主題とする。
- ② そのために、法的権力は、社会関係の全体に対する記述力（法的言説）を獲得する。社会関係のなかには、権力関係も含まれる。
- ③ 社会関係は全体として、法的言説のなかで正当

化をうける。権力関係も同様である。

④ 法的言説は、社会関係の総体に対して（したがって権力関係の総体に対して）外在しなければならぬ。それゆえ、法的言説の源泉は、社会関係の総体（社会的文脈）から隔離される。

⑤ 法的言説の形成は、規則（法理）に従う。それが（通常の）社会的文脈に依存する（まして、権力関係がそこに関与する）と、信じられることはない。

⑥ 法的言説の実効性を権力関係が担保し、権力関係の正当性を法的言説が保証するという循環が、一般に生ずる。

⑦ この循環は文脈依存性を免れないが、その事実を、法的言説も権力関係も、主題とすることができない。というのは、権力関係はすでに最終的な正当性を授かっており、法的言説もすでに最終的な効力を保証されたはずだからである。

⑧ 法的言説と統治権力（正当な権力関係）との循環は、法的権力の事実性として、放置される。

法的権力を一個の装置として検討すると、つぎのように理解できよう。それは、権力の作動を、言語の機能に依拠しつつ、制度化するための工夫である。それは、人間が人間に対して、不特定の文脈を背景にしなから一方的・圧倒的な力を行使することを排斥することを、強い動機としておそらく構成された

のだ。

けれども、むしろ、このような権力の制度が構成されたことの効果に、表裏の両面を見なければならぬ。一方でそれは、「不当な」権力関係を排除し、権力者に抵抗するための基盤を提供する。しかし、その反面、「正当な」権力関係が存在することは、疑えなくなる。そして、正当な権力にもとづいて社会のうえに巨大な権力機構を樹立することも、可能となろう。その種の権力は、具体的な社会的文脈のあり様にいちいちわすらわされることなく、ほとんど面識のない人びとのあいだにはたらくことができる。

*

〈日本〉の権力は、法的権力の場合とまったく対極的に編成されるはずだ。それは、正当な権力機構を樹立しようとする契機が、このほか希薄である。なぜそのようなことになるのか？ それを理解するために、まず、〈日本〉における言語の用法を、考えてみるのがよいだろう。

言語の意味内容を、簡単のため、字義的に確定する部分と、発話の状況によらなければ確定しない部分とに分けてみる。ひとが自分の社会形式を妥協せずを守っているなら、その行き方に関する彼の言語の用法は一義的であろう。彼の言わんとするところは、字義どおりに解釈すればおさえられる。けれど

も、ひとが「トウギヤザネスの優越」則に支配されているなら、彼の言わんとするところは、発話の状況（いつ、誰に対して、どんな場面であつたことか）を勘案しなければおさえられない。そもそも彼が何を言うかは、その場に居あわせた他の人びとが何を言う（言った）かに依存する。

これを、彼が自分の「真意」を押し隠している、というのと混同しないこと。あえて言うなら、彼の「真意」など、どこにもないのである。〈日本〉は、「真理の言説」を制度として構成しなかった。

これに代わるものを求めれば、「真意の言説」だと見えるかもしれない。真意の言説の格率とは、「その場の状況に相応しい発言をなせ」である。ある場合に、それは、相手の欲するところを発言すること、であるし、またある場合に、それは、その場その時の一回起ることをことばに刻みつけること、である。これは、〈日本〉的な美的感性にも通底する。

どの社会でも、ある発言は価値があり、ある発言は価値がない。それを決定するのが、発言にかかわる社会規範である。〈日本〉の場合、この規範は、発言のなされた文脈を参照しないと、適用できない仕組みになっている。象徴的に言えばこの社会では、言語がその文脈から独立（independent）しない。

言語が文脈から独立しない社会では、社会関係を記述する言語を価値づけることが困難である。この

注9 「真理の言説」を信じるには、言語の内部に世界の真実相を構成できることを信じなければならぬ。たとえば、前期ヴァイトゲンシュタインの写像理論はその典型。真理の言説は、言語と世界のあいだに一種の平行線公理を想定するものだと見える。フーコーの権力分析は、この公理をとり外すことで、言説の多様体に作用する力線を計測する微分幾何学の文法を開始した。

ため、法の成立が妨げられる。(より正確に言うと、法規範を表明する法的言語を構成しようとしても、それを文脈から独立に価値づけることができない。)法規範が存在しないわけではないが、個々の事例の具体性を離れてそれに端的に言及できる法的言説が存在するとは信じられにくいのである。

法的言説が未成立であることは、権力を法的制度によって構成することの困難と、直結しているように思われる。

権力は、どのように作動するだろうか？

権力は、了解の与える文脈を経由して、随所に権力関係を出現させる。ところが、想像力——了解のおもむく方向——は、元来、野放図であって、ひとつの枠に収まりきるものではない。各人がどのようにな了解をいくつ営むか、また、それらのなからどれを行為の社会的文脈として引き受けるかを、特定するのは無理である。

権力の制度とは、本質的に言って、人びとの置かれる状況(社会的文脈)を定義する、定義権から構成されている！もう少し詳しく言うと、権力の制度は、①任意の人に対し、②彼が置かれている社会的文脈を一義的に指定し、配当してしまうという性質を有していなければならない。すなわち、権力の

制度は、社会関係総体の可視性(visibility)を保証するものである。

言語は、社会関係およびそれらの集合態である社会的文脈を記述し、可視的に構成するという性能を本来そなえている。そのことによって、言語は法として機能するのであった。しかし、言語の意味作用が文脈に依存する事実が、あまりにあらさまに露呈する場合には、その言語は法として機能しえない。〈日本〉という社会空間は、はなはだこれに近いはずである。なぜならば〈日本〉では、「トウギヤザネスの優越」則のせいで、身体と言語(社会形式)との接合が、環境の変化に抗して絶対不変に保たれるということがない。両者は、いとも容易に剝離してしまう。そうであれば、法を法として適用する身体が、ありえないことになるから。

言語が文脈的依存的であるとしたら、たとえば、判例を形成することができるであろうか？判例は、ある状況Aとある状況Bとの同一性を指定し、状況Aにおける法的判断を状況Bにも通用させる、という形式をとる。この形式自身を法的規範にかざえることによって、判例法が形成される。法的判断は、その社会の伝統のなかに、しっかりと接続される。だから、仮にある法的判断が下されても、それがまったく文脈のなかに埋没していると信じられるだけなら、それが他の状況に回付され、判例として機能

することはないだろう。

では、正義は可能であろうか？正義とは、井上達夫の整理を借りて言えば、等しいものは等しく、異なったものは異なったように扱うことを要求する社会規範である。この規範が、判例法と同じく、状況間の同一性/差異性を指定する手続きのうえに構成されていることは、あきらかだ。とすれば同様に、〈日本〉において正義の制度を樹立することは、困難であると言わなければならない。

では、正統性は可能であろうか？ここで正統性とは、任意の判断を根拠づける連鎖の基点(源泉)をある特定のことがらに求めることについて、人びとの一致と承認があること、と定義しておく。いうまでもなく西欧において、正統性は権力の制度の根幹をなす、基本的な社会技術であった。〈日本〉ではあらゆるサークルが、自生的な正当化傾向をもつことからして、根拠づけの連鎖がそもそも生じにくい……。

このように、〈日本〉において、権力の制度を構成するための言説技術(discursive technique)が、十分に発達することが難しい。中世(鎌倉期)に、それらは特異な発達をとげはじめようにも見えなが、同時に発達して結局それらを覆い隠してしまったのは、「トウギヤザネスの優越」則の新たな形態——一揆——であった。

*

〈日本〉は、権力の制度を構成できない。それゆえ、権力の制度を外から移入したのであった。この制度はしかし、〈日本〉で、所定の性能を発揮するのであるだろうか？

ここで生じるのは、おそらく、つぎのような事態である。人びとがまず、制度の内部に配置されよう。ところがこのように集合した人びとは、さきに定義したサークルに転態してしまう。そして、そのサークル独自の機能的要請と、即自的な正当性希求とに従って、制度の与える枠をわずかずつ、しかしどこまでも、逸脱し始めるだろう。

この事情を、社会的文脈にそくして捉えかえしてみよう。制度とは、社会関係の配列があらかじめ指定された、抽象的な総体である。そこでは、あるべき社会関係がさきに記述され、人びととその行為があとからそこに充当される。具体的に誰がどの位置を占めるかは、第一義的でない。行為が置かれることとなる文脈は相互に、制度内部に関しても、制度の外部に対しても、事前に調整されている。(法が規定する社会関係は、たとえばこうしたものである。)

ところが、〈日本〉では、どのような関係(相互行為の応酬)も、その文脈をそのつど発見しなければ

注10 丸山真男は、正統性に、L正統性とO正統性の二種類があると述べている。「(開斎学と開斎学派)」「山崎開斎学派」(日本思想大系31解説)。これらは、教義上の正統性/組織上の正統性、にそれぞれ対応するものと見られる。

ならない。人びとは、誰と行為しているかをつねに問題とし、関係の具体性のなかでふるまうことを欲する。そして、面識圏(制度の内外)に多様な円環を構成する。

たとえば、「根回し」という行為様式がある。それが必要とされるのは、つぎのような理由からだ。〈日本〉では、制度的に確定された関係行為は、どうしても儀式に転化する。あるいは、その後、いっそう具体的な関係行為の実態(真実態)を想定せずにおかない。その想定が、制度からの微小な差異を生産する。この差異において、関係行為は「真情」をそなえたものとなり、共同の意志決定が機能する。〈日本〉の制度はいつでも、その内部のサークルを活性化することによって、機能する。かくして、〈日本〉では、制度からの微小(minimal)な差異が不断に生産されつつけるのだ。そこでは、行為をとりまく社会的文脈が再定義されつつけ、したがって、制度を伏流する微細な権力が、発動されつつける。それは、制度を溶解させては錆なおし、ついにはそれをまったく別な輪郭にしてみえさせる。

権力の制度のしたで、微小な差異をまとうてうごめく諸身体。〈日本〉はこのように、制度なき権力の多様体として運動する。これを、もっと精確・綿密に考証すること。世界の普遍文明のなかに、まったく系統の異なるものとして〈日本〉が現れたかにみ

えるとき、これは重要な課題ではないか。^(注11)

文献

橋爪大三郎 1985 「言語ゲームと社会理論」 勁草書房。

井上 達夫 1986 「仏教の言説戦略」 勁草書房。

志田基与師 1987 「個人主義的権力理論の可能性」 ソシオロ

グス」 11 (印刷中)。

* "Nippon: The Manifold of Power without Institution".

by Hashizume Daisaburo 1987

創文社。

注11 私が本稿を通じてやみくもに日本社会の特殊性を強調している、と誤解するむきがあるといけないので、補足しておく。最近受けのよい日本II特殊性論は、日本が外部世界からは決して理解することのできない特殊性によって成立している(だから、日本のアイデンティティを守るために、そうした特殊性を保守すべきだ)、と言いたる。しかし私に言わせれば、その程度の特異性ならとりたててめずらしいものではあるまい。むしろそれを、唯一無二の特性と信じたがることのほうが、よほど特殊である。私の〈日本〉モデルは、普遍的な要素の組合わせだから、日本を記述しつくそうとするものだ。これによって明晰に理解可能である(つまり大して特殊でない)。この結論によって、日本II特殊性論のはこびる日本に、異化作用を及ぼしたのである。われわれが日本とおのれを外部からみつめる方法的な視点を留意すること。これなしにわれわれは、日本のことを世界に表明することばを持たないであろうから。