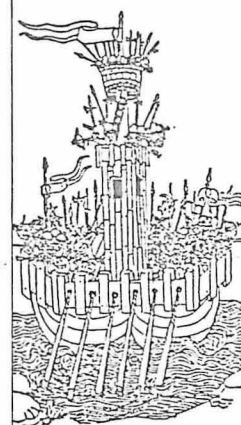


古代権力の諸相

厳密ルール主義から二王国論へ――



フーコーが権力論の文体を更新した。それ以来、彼に続けとばかり、権力を論ずるじつに多様な作業が現れたことは、目を見張るばかりである。権力の基礎論は、ずっとたち遅れていたのだから、これは喜ぶべきことだ。

けれども、フーコーの仕事は、これまでの権力学説との違いを、少し強調しすぎているのではなからうか。そのため、やみくもにフーコーのあとに従って権力を考えていくのでは、本線から外れてしまうおそれがある。

たとえばフーコーは、真理や主体など、権力を考えるうえで普遍的とみなされてきた形象が、実は、西欧的な制度のなかで効果された特殊なものだという。そして、その来歴をたどる系譜学を実証的に展開する。この着眼は、正しい。しかし、主体が告白によって近世にたちづくられたという指摘は、ひとつの重要な補助線であろうけれど、近代にいたる制

Daisaburo Hashizume
橋爪大三郎

ユダヤ民族は、バビロン捕囚の経験などから、帝国との同盟（契約）でなく、自分たちの神との契約に活路を見出した。これは新しい戦略で、人類史をふりかえると、大変な発明であったと言わなければならない。

度の堆積を、バランスよく踏まえたものと言えるだろうか。フランス・カトリシズムの土壤に、ひきずられすぎではないか。

西欧的な制度の特殊な堆積を計測しようという場合、やはり古代におけるキリスト教の出現と、ギリシャ哲学の影響とを、まずあげるのが順当だろう。ヘレニズム／ヘブライズムの二源泉。これは、通説もいいたところである。だが重要なのは、それををぐらかしてみせることなく、それを権力論の新しい文体のなかに受けとめることだ。

ギリシャ思想とユダヤキリスト教の系譜が、どのように織りあったのか。そこに、西欧の制度をとく鍵がある。ニーチェもかつて、この織り目に対して、嫌悪の唾を吐きかけたのだった。『性の歴史』のフーコーは、告白の線をさぐりな

がら、さらに主体の系譜を尋ねつつ古代のなかを往き迷うとみえる。そして中断された彼のプラン。途切れた線を先までさぐっても、よい結果がえられる保証はない。フーコーの探索ルートにこだわらなくても、いくらでも興味ぶかい図柄をひくことができそうである。そう思っ、私は、古代の法・宗教・権力のあり方について、簡単なモデルをこしらえてみた。まだほんの試作段階だが、もっと原理的な権力の話と、近代的な権力の編成原理とをつなぐ、中間の環になればいいと思っている。

1 権力への問い

権力は「力」である。人が人を動かす、ある種の「力」である。ここまではよい。ところが肝腎な、権力の作用の実質について、説明が進んでいない。

ニュートン力学の成功は、その出発点で、力の概念に明確な定義を与えることができたおかげだった。力は、位置や速度と次元の異なる、加速度に比例するものとして、運動方程式（ $F=ma$ ）のなかに登場する。

ニュートンにあやかうと、社会科学は、権力を議論の出発点に置きたくなる。力という点で同じではないかと。だがその定義がはっきりしないため、あとの議論の進展しようがない。

権力の概念規定はともかく、権力がどのような機能を担っているかについてなら、広汎な認識の一致があるようだ。大勢の人びとを一律の行為様式・行動体系に編成すること。そして、その内外からふりかかる擾乱に対して、型どおりに対処すること。権力の作用の実質が暗箱（メカニズム）がまったくわからないものだとえのままで、権力とはこうした機能を果たすものだと定義し、理解することはできる。そうすると、そうした権力の表われとして、命令だとか、指揮系統の体系といったイメージが浮かぶようになる。これは権力の通俗的な理解かもしれない。けれども権力の理論（原理的な理解）は、こうした通俗的な理解と絶縁できないらしいのだ。というのも、権力は、人びとが権力の何たるかをしっていることを経由して、作用するからである。

ここに循環が生じる。権力は力かもしれないが、力学の力と似ていない。権力は、権力がどんな働きなのか理解する人びとによって担われ、現実の権力になる。そして、現実のものとなった権力が、ふたたび人びとの理解のなかに定着していく。

権力が人びとの間で作用する独特の回路を、社会的文脈（social context）として押さえてみよう。それが、ここでの作業仮説である。権力という現象にわけに、ちょうどよい切り口ではないかと思う。

社会的文脈（以下、文脈）は、言語によっても特定しきれない背景となつて、人間の行為をとりまいてる。文脈がな

んらかの仕方で「確定」すると、行為の効力と相互配置も確定し、そこに社会関係が生ずる。権力関係も、そうしたもののひとつだ。

ならば、どのように文脈を確定し、権力関係を調達するか。これが、権力の制度のいちばんのポイントにちがいない。これを具体化するものとして、古代の法と宗教とをスケッチするのが、本稿の目的である。

2 権力の制度

権力の制度は、文脈を処理することを技術的な突破口として、展開していく。

権力は、人びと（の行為）のあいだを、微細に、多様に、多方向に満たしている。（そのメカニズムは、いま問わないことにする。）権力は、人間AとBの間で作用するだけでなく、同時にまたは相前後して、BとCやCとDの間でも作用する。これらが連動するときに、権力は遠隔に（たとえばAとDに）到達できるだろう。いかなれば、文脈が不確定であること、文脈が多義的なことなどをかいくぐる、一種の超伝導状態を達成するわけである。権力の制度は、各方向に張りめぐらされた、超伝導状態の権力の回路である。

日常の命令は、二者関係の間で発生する。その命令が効力をもつかどうかは、二人をとりまく文脈に、当然左右されるはずだ。だから、命令が幾人かの人びとの間を、効力を保つ

たまま直進していくならば、それは文脈が、そのように調整されていることを予想させる。そのための条件や具体的な関係のあり方を検討することが、権力の制度論の課題である。

いくつかの根拠から、権力の制度はまず、親族を出発点とすると考えられる。

親族 (kinship) とは、親子関係・夫婦関係・それらの複合関係といった（広義の）性関係が、多角的に展開して組みあがった、秩序ある全体である。それは、女性を交換するシステムであって、内部の社会関係（性関係）は確定している。社会は一般に、女性だけでなく、物財や言語も、多方向に流通させるものだ。けれども、いわゆる「単純社会 (simple society)」では、主な物財の交換経路が女性の交換経路と同調していて、分離しない。婚姻のネットワークの及ぶ範囲に、社会関係も権力関係も局限されている。

こういうわけで、単純社会の権力は、親族（性関係の集合）のなかに埋めこまれている。各人の間の性関係に応じて、各人の間の権力関係も配当される。ここに収まりきらない要素があっても、積分されて、せいぜい呪的なものとなるにすぎない。これは、明示的な性関係のなかに表現を持てなかった、敵意や願望が伏流する抽象的な回路である。

単純社会は、互いにあまり接触を持たず、その土地々々の生態系に密着し、均衡している。サイズの小さな社会（親族共同体）である。（この均衡が言語のなかに投影されたものが、神話的世界だ。）こうした社会の権力は、いつでも性関

係を参照しては、親族秩序を保全し、再生産するものである。権力の制度は、親族秩序と分離しないから、制度として自覚される余地も少ない。

3 文脈の抹消としての、法

これに対して、すべての古代文明とともに現われた「法」は、誰にもはつきりと目に見える、権力の制度である。

ここで法とよぶのは、多少とも明確な条文と裁定手続きをそなえ、関係ある人びとすべてに適用される社会規範のことである。（法の出現は、ある種の普遍的な権力、ないし国家の登場を予想させる。）

なぜこうした法が、出現したのか？ その法は、どのような言説技術に立脚しているのか？ 古代の人びとが直面した状況を、法のあり方に即してときどきくしてみよう。

*

大河川の肥沃な流域一帯に、古代文明は展開した。その基盤は農耕である。農耕は、生態系に根を下ろしていた人びとの生活形式を、切出し、変形し、移動可能なものにする。こうして、生産性の高いごく狭い地域に、多くの種族が集まってくる。彼らの生活形式はまちまちで、互いに両立すると限らない。しばしばのつびきならぬ対立をまねく。

いま、ふたつの異なる種族（親族共同体）A、Bが、隣接して住んでいるとしよう。Aは彼らの紛争処理法をもってい

る。その手続きは、当事者の性関係（親族関係）を参照するものにちがいない。Bも同じ。

紛争（事件）が、おのおのの親族共同体内部で生じた場合には、とりたてて問題がない。しかし、AとBの間で生じた場合は、ずつとやっかいである。

Aのメンバーaと、Bのメンバーbが、事件を起こした。

ここで問題なのは、事件を認識し記述する枠組みが、そもそもAとBでは喰い違っていることだ。もちろん、事件解決の手続きも、別々である。

Aにしてみれば、bの行動は不当である。ゆえに、なんらかの措置をとるべし、ということになる。Bにしてみれば、aの行動こそ不当である。非難されなければならないのはaのほうだ。おのおのの手続きに照らせば、そうなる。双方を満足させる解決は、見つからない。Aにとっての解決は、Bにとって不当である。逆もまた然りだ。

そこからどのような帰結が導かれるか。ひとつの可能性は、血讐（血で血を洗う復讐）の連鎖である。一方の解決行動が他方の新たな火種となり、かくして無限に続く。

もうひとつの可能性は、種族（親族共同体）同士の正面衝突であり、全殺戮戦である。相手の種族を地上から抹殺してしまえば、問題は「解決」する。古代では、都市国家（要塞化された親族共同体）がどこにでも見出されたが、それは、このような全殺戮戦がいつあっても不思議でなかったからだ。

（たとえば、旧約「ヨシヤ記」をみよう。）

*

古代ではまだ、人間は濃厚な血縁的紐帯にとらわれている。この時代の人びとが、親族共同体よりも、もっと広い範囲の統合を達成するには、どうしたらよいのか。

ここで必要とされるのが、人間の行為を、それがもともと置かれていた社会的文脈（親族共同体の背景）から切り離して、記述する視点である。この視点から、人びとの行為の両立可能性を検討し、それをもっと広い社会空間に整合的に配列することが大切だ。いふならば、「脱文脈化」の戦略が必要である。

法はこの、脱文脈化の戦略を担うものとして、登場した。

*

なぜ法が、そのような性能を発揮できるのか？

法は、とりもなおさず、言語である。社会関係のなかで、一定の規範として機能するような、言語形象である。

言語は、その意味が確定するのに、（言語的な）文脈（context）を必要とした。これを逆に言えば、文脈によってとりまかれていた（意味の）核をそなえている、ということだ。そこで、意味の核（文脈に左右されない部分）を抽出し、精錬することができる。論理や数字が、それだ。文脈にもとづかないで、ことさらに字義どおりに（機械的に）ことばを操る。言語の用法のひとつに、たしかにそういう操作がある。

もしも、親族（性関係、ならびにそれに関連している社会関係）の背景から、行為を切り離して記述しようとするなら、それには（論理的な）言語が本質的に関係しよう。その種の言語の典型が、法にはかならない。

つまり、法が実現するための条件（文脈）は、法によって顕慮されない。

(4) 最後に、以上が法的な決定だと認められ、どこからも文句がでないこと。

よく考えてみれば、裁定をくだす人間も、それを執行に移す人間も、同じ社会のなかにいる。だから、紛争の解決の仕方がもう一回紛争の種になって、もめてしまっても当然なのだ。法が法であるためには、そうした抵抗や反対を免れて、(1) (3)のプロセスが、最終的なもの（究極のもの）とみなされなくてはならない。実際問題としては、「このことが承認されるから法」なのだが、法に従う当事者に即して言う、「法だからこのことが承認される」となる。

法は、法を担う具体的な人びとの行為なしにありえない。王や神官や裁判人や……が、法を担うようになった事情は、だが、法のなかに書きこめない。暗黙のうちに承認され、自明視される以外にないことである。つまり、法が法として機能すること自体、実はやはり、かならず特定の社会的文脈に依存している。しかも、このことが深刻に問題にされると、法は法として機能できなくなる。

自分をなりたせる社会的文脈を抹消すること。これが、法の成立にとって、最後で最大のポイントである。この抹消のおかげで、法は、社会関係を調整する文脈不関与な技術として、一般性をもって展開できる。

*

親族共同体内部の法規範は、暗黙のものであった。しか

法がどのように脱文脈化を行なうかを、言説技術（discursive technique）に即して整理してみよう。

(1) まず、法は、すべての行為を（脱文脈的に）記述しなければならぬ。

誰でも、どこかの親族共同体に属している。彼の行為は、そこでそれなりの意味づけをまとうているだろう。そういうものに一切左右されない、行為の記述ができなければならない。要するに、人を殺したのなら、人を殺した。借りたものを返せないなら、借りたものを返せない、のである。行為が背景にしている（かもしれない）親族関係の文脈を、無視できるかどうか、最初の関門である。

(2) つぎに、記述された行為を、所定の規則（法規範）と照らしあわせる。

この規範は、一般的に成立している（と信じられ）なくてはならない。「一般的に」とは、誰のどの行為にも、一律に適用される、といういみだ。この規則が事前に書き出されていれば、一般的であることの有力な根拠になる。

(3) 第三には、記述された行為と規則とを照合して、裁定を下し、その結果を執行に移すように命ずることである。

裁定は、実現すべき状態をのべるものである。その状態は、ほうっておいては実現しないから、誰かが無理にでも実現しなくてはならない。つまり、裁定は、それを執行する人間に対する命令（規範）なのだが、法のなかではそれが実現することは無条件のこと（当り前のこと、ないし事実）である。

し、親族共同体と親族共同体の間に成立する法は、明瞭な言語形式をとる必要がある。そして、(1) (4)の言説技術に立脚する。

(4)の、法的言説自体を支える文脈の抹消。これには、いく通りかの作戦があるだろう。王を神と等置すること。あるいは、霊能者の言説を介在させること。あるいは、法に対する合意調達の手続（民主制）を演出すること。あるいは、これらの複合。

法が親族共同体の規範（ルール）に対して、いつでも上位に位置するなら、この戦略はむずかしいかもしれない。しかし、実際には、両者の関係はずっといりくんでいる。たとえば王権を考えてみよう。王権は、血縁関係（親族共同体のルール）によって継承される。したがって、王権が法の裁定や執行を担保しようとしても、あべこべに、王権の継承を、親族共同体の規範にそくして問題にできる。つまり、法と親族共同体の規範とのあいだに循環が生じてしまうわけで、文脈の抹消は不完全とならざるをえない。

いっぽう法秩序を、血縁原理と関係なく、権力によって担保しようとするれば、法は権力の動揺にひきずられてもつと不安定となる。

後述する、厳密ルール主義は、親族共同体の規範をそのまま、法の位置に高めるといふ行き方をとっている。動揺常ならざる古代の法・権力の状況に対処する、たいへん特異で強力な解決のひとつとみることができよう。

4 法・正義・国家

さて、法は必ず、正義の観念と結びついている。

正義 (Justice) とは何であろうか？ それは、流通する法的言説の内部に孕まれる価値である。ひとは、法にそくして思考する場合に、正義の観念を手にする。

正義を実現するには、特定の法秩序によらなければならない。しかし、法秩序がいく通りもありうることを理解すれば、特定の法秩序と離れた正義の観念をもつこともできる。そして、特定の法秩序の正義／不正義を問題とすることもできる。正義の観念は、つぎのような性質をもっているようだ。

(1) プラス価値である。つまり正義は、実現すべきこと、よいことである。

(2) 正義は、人間の行為に関係する。正義に適った行為とそうでない行為があり、正義はそれを評価できる。この評価は基本的に、どんな行為にも下すことができる。

(3) 正義は、人称に関与しない。誰の行為でも正義は正義、不正義は不正義である。

(2)・(3)の性質は、行為を脱文脈的に記述する可能性に基づいている。行為をすべて行為そのものとして見る視点は、法の出現によって研ぎすまされたものだ。ここから、正義の観念に特有な、平等、公平といった性質が導かれる。

*

ある法秩序は、その内部に（それなりの）正義を宿す。法は、行為や、それを編成したものである組織を、記述でき、正当化できる。それは、正義の行為となる。

住民の一部を戦闘集団（軍隊）に組織し、要塞化をとげた共同社会を、都市国家といおう。軍隊が、親族共同体の戦士集団と異なるのは、その組織が法によって正当化されている点である。軍隊は、習俗や慣習の歯止めにとらわれないで、戦闘行為（殺人）を正当化できるから、大変有効に全殺戮戦を展開することができる。この組織力が、法的権力の新しい段階を特徴づける「物理的実力」である。

都市国家の権力は、物理的実力と不可分である。そのいみは二重だ。ひとつには、軍隊によって安全を保障される必要があること。もうひとつには、法の執行機関（権力装置）を、合法的には構成できないこと。

後者について説明すると、こうである。法がなにかを確定するのは、法の遂行機関である。ところで、法の遂行機関が合法的であるなら、それを構成する社会関係がすべて法的言説によって記述され、正当化されなければならない。しかし、そのことは、法の遂行機関自身によって行なわれなければならないから、不可能である。すなわち、法の遂行機関の存在は、法に回収できない与件（事実性）である。

*

都市国家は互いに、異なる法空間（法共同体）として対立している。（これは、異なる宗教の対立でもある。）この対立は、法でなく、事実問題によって決着するしかない。この段

階の法空間は、そのいみで不安定なものである。法共同体と法共同体の衝突は、凄惨な殲滅戦になりうるだろう。なぜなら、正義の名で任意の人びとを動員しうるから。

こうした対立に、法共同体（都市国家）も対応を講じる。もともと単純な方策が、攻守同盟の編成である。攻守同盟は、複数の都市国家の軍事同盟（契約）のかたちで成立する。この場合、契約が履行される保証を、どうとりつけるかが問題となる。ひとつの行き方は、祭祀同盟を結んで、宗教的にも合体してしまうこと。ウェーバーによれば、ユダヤ民族のヤーウエ神の起源はこれだという。

これがもう少し進むと、帝国になる。巨大都市国家が、他の都市国家を従え、安全を保証してやる見返りに、貢納と軍役を負担させる。帝国と属国のあいだにはあつう、垂直的な宗主権契約が結ばれる。属国の自主性の度合（彼らの宗教、自治が許されるか）はいろいろだが、帝国の共通法は、原則として都市国家内部に及ばない。

帝国は、巨大な軍勢力を有するから、どんな都市国家でも破壊できてしまう。したがって、安全はふたたび、帝国相互の力の均衡に依存することになる。

多くの民族は、その時々情勢に翻弄されて、滅んでいった。しかしユダヤ民族は、注目に値する例外である。

5 ユダヤの法…厳密ルール主義

ユダヤ民族は、バビロン捕囚の経験などから、帝国との同盟（契約）でなく、自分たちの神との契約に活路を見出した。これは新しい戦略で、人類史をふりかえると、大変な発明であつたと言わなければならない。

ユダヤ教のテーマをひとくちで言う、自分たちの伝統的な生活形式を、法によってガチガチに固めてしまい、他の社会から分離してしまうことである。（ふつう「律法」というが、要するに法である。）そうやって、ユダヤ社会の存続をはかったわけだ。このように、ユダヤ教の動機そのものは保守的なものである。

そのためにはまず、①伝統的な生活形式（暗黙のルール）をのこらず法的言説によって記述すること。これが、「申命記」など、旧約教典の役割である。それが実際に「伝統的」なものかどうかは、この際あまり重要でない。要するに、テキストに記載してしまうことが大切だ。つぎに、②これが、彼らの神（ヤーウエ神）によって与えられた命令（契約）である、とすること。もちろん、命令は絶対だし、変更もできない。そのため神が、唯一であり、人間から働きかけることのできない存在であることが強調される。さらに、③法律の専門家（律法学者）を大勢養成して、人びとの生活をチェックする。生活のすみずみにまで、法のコントロールがおよぶことになり、違反は許されない。また、その時々現実に合わせて法律をどう解釈・運用すればいいかを決めるのも、彼らの分担である。（王が法を守らない場合には、特に預言者というものが出てきて、叱りつけることになっている。）

この戦略はうまくいった。ユダヤ人は、都市国家をつくれない場合でも、政治的に無権利な状態におかれても、自分たちのアイデンティティを数千年も守り通した。自分たちの生活形式を、外側から記述する言説を用意する。そしてそれを権威ある契約（制裁をともなった法）とみなすならば、この規則と規則に内属する身体を、永続的に確保できるから。なにしろ、自分たちの共同社会の法規範を守らなかつたりすれば、即、神に対する犯罪になってしまう、政治的な事件に発展してしまうのだ。

自分たちの生活形式を保守しようとするこの戦略を、「厳密ルール主義」と名付けることができるだろう。これは、ユダヤ民族の独創的な発明である。（イスラム教徒はあとで、これをもっと完成したかたちに発展させた。それは、言語ゲーム論の枠組みでいうと、「審判のいるゲーム」として、記述できる。橋爪「一九八六」参照。）

厳密ルール主義に、問題もないわけではない。

この戦略はもともと、自分たちの民俗的なルールを目印にして、その内部（自分たち）と外部（彼ら）を隔てること（分かちやすさ）を、差別することを目的にしている。規則に従わないのは、悪であり、救いたいことだ。しかも、ルールを厳密に適用すればするほど、救われる人びとの数は少なくなってしまう。実際問題として、弱者、本当に救いを必要とする者が、そこから排除されてしまうことにもなりかねない。

至ることのできない人びとは、本人にその原因があると言わなければならない。するとどうしても、職業上の差別や弱者の排斥がうまれてしまう。また、異教の人びとに対して、寛容とならざるをえない。

このような厳密ルール主義の徹底（とその行き詰まり）が、キリスト教の不可欠な前提となつていることを、見落とすべきではないであろう。

さて、イエスは、ある部分でパリサイ派を踏襲して、救済が個別のものであるとした。けれども、パリサイ派を厳しく批判して、目に見える（Ⅱ実定法的な）ルールの遵守は、救済の必要条件でもなければ十分条件でもない、と説教した。（イエスの実在を疑う説もあるが、ここでは彼がいたものとして話を進める。）

この主張は、革命的である。ユダヤ教のルールは、絶対神によつて制定されたことになつていた。そのルールの効力を停止するのは、神の権威以外にありえない。イエスが人間なら、そんなことができるはずがない。またもしも、イエスが自分を神だと言ふのなら、それは最大の罪悪である。人びとは彼を打ち殺さなければならない。イエスは自分を神だと言わなかったが、それにしては権威をもつて語った。このことが原因となつて、彼は命を奪われる。

イエスの縋みだした言説戦略。それは、嘘によつて語るこ
とだった。

また、その救済（問題解決）は、共同体単位なので、個人
の運命に即した解答を用意できないうらみもある。

ユダヤ教が普遍性を追求しようとするれば、その法（日常生活のルール）を、地上の共同社会すべてのうえに普及していくしかないことになる。この点、のちのイスラム教の運動と同様だ。けれども、はじめから普遍的なルールであることを念頭に置いたイスラム教の場合と違って、ユダヤ教のルールは、割礼に代表されるように、特殊な民俗色を拭いきつていないので、普及するといつても限度がある。

6 法からの解放…イエスの場合

厳密ルール主義内部の徹底派であるパリサイ派は、救済が個人のものであるとする見解を打ち出した。

パリサイ派は、ユダヤ教の改革をめざす。その方法論は、人びとがルールを守る能力を向上させて、救済の拡大をはかることであつた。彼らによれば、神に犠牲を捧げる祭儀などは重要でなく、ルールを守り通すことこそが、救済の必要十分条件でなければならない。そこで彼らは、教育を重視し、村々にそのための会堂を建てた。

ところで、ルールを守るか守らないかは、行為の問題（さしあたり個人の問題）だ。とすると、救済は共同体単位でなく、個別的である、と考えてもおかしくない。

このように考えるなら、ルールを守らず（守れず）救済に

法を人びとに適用するには、それを（字義どおりに）解釈しなければならぬ。しかし、イエスは言う、欲情の目で女（異性）を見る者は、すでに姦淫を犯す者である、と。また言う、上着を奪う者には、下着も与えなさい、汝を迫害する者のために折れ、と。人の心のあり方はランダムだから、このような過剰な命令（ルール）に、とても従いつづけることはできない。そこで、どうしても神に背いてしまう場所（罪のありか）が、各人のなかにあることが示される。嘘は、ルールと身体との調和に断層を生じさせ、救済の対象（霊）をめいめいの身体内部に産出するのだ。

厳密ルール主義がそもそも、こうした可能性を秘めていたことに、注意すべきだろう。ユダヤ教の法（ルール）は、行為の外形に關説し、行為を神の命令どおりに配列しようとする。けれども、その照準は、信仰にある。行為そのものに価値があるのではない。「神の命令だからそれに従う」ことに価値があるのだ。ところが、よく考えてみると、信仰（神の命令に自発的に従おうとする用意）を、命令が過去有限回従われたという事実（だけ）によつては、保証できないはずである。厳密ルール主義は、ちよつと言語ゲームの議論にいう「私的言語の不可能性」と似たような矛盾を抱えている。

イエスはこの矛盾を衝いて、ユダヤ教を「脱臼」させた。ルールに字義どおりに従わない（従えない）ままで、これまでは違った、霊の信仰共同体を構成する道を開いたのである。厳密ルール主義のテキストを、嘘として読むことで、この共同体は可能となる。イエスの言説戦略は、人びとを、

から解放した（キリスト教的主体の成立）。

それでは人びとは、地上でどのようにふるまい、社会生活を送ればいいのか。

イエスによれば、神の国は地上のものでない。地上の生活は、ただかそれまでの猶予期間（モラトリアム）である。そこには、積極的な価値が置かれていない。ただ人びとは、そこで、神の国にあることを模倣して行動するのがよいという。「汝の隣人に、汝の欲するところをなせ。」要するに、自分のしてもらいたいことを他人にもしてやりなさい。「黄金律」として知られるイエスのこの命令（隣人愛の説教）は、キリスト教の根本規範である。しかし、いざこれを実行しようとする、方程式の数がない連立方程式のように、隣人同士お互いに探りあうばかりで、各人の行動を、この規範（だけ）からでは決定できない。逆に言うと、どのような行動をとろうとも、イエスの命令に従っている（と信じる）ことができる。このため、イエスの教えは、のちのち、ローマ帝国の世俗的な法律のもとにおかれていく民衆や、ゲルマン人のあいだにも広まっていくことができた。

ユダヤ教のような厳密ルール主義の場合、彼らの伝統的な生活形式（それは『旧約』に記述されている）と合致する法秩序（をそなえた統治機構）しか、容認できないし、両立できない。それに対して、イエス以来のキリスト教は、任意の生活形式、任意の統治機構と両立できるという、顕著な特性を有することになった。人間が神の法から解放されていてこ

そ、人間は自分たちの法をつくることができるのだ。

7 パウロと二王国論

イエスが残した最大の難問は、イエス自身の死をどう理解するか、であった。

イエスを、『旧約』の預言にいうキリスト（救世主）と信じた人びとの多くは、十字架上の彼の最期をみて失望した。そのあと彼らの信仰共同体は、さまざまに分岐し、伏流していったらしいが、パウロの思想を核にして、まとまっていった。

イエスは人間として生き、死んでいったのだが、パウロは彼を神の子と考えた。神に子供がいたのでは、神は唯一でなく二人（複数）になってしまいうるが、そういうことでなく、実質はひとつである。そして、神の權威をたずさえて、契約を更改しに、人間としてこの世にやってきた、と考えた。

福音（イエスの説教）は、救済（やがて神の国に生きること）の予告である。そして、イエスが罪のないまま十字架で死んだのは、すべての人間の罪を贖う行為だ。それによって人間は、罪のあるまま、神の国に入ることができると。このことを信ずることにより、人間はやがて生まれ直して、神との靈の交わりに生きることができると。

これはその昔の親族共同体の慣行を、下敷きにした思想だと理解することができる。親族共同体の、血の報復の論理に

ロバ文明史を特徴づけるものだが、類例のないきわめて特異な構成であることに、注意すべきだろう。（これとの対比で言えば、イスラム教は「二重の幸福論」。ユダヤ教は「二王国論」と呼べばいいだろうか？）

二王国論の構成のもとでは、靈の秩序（教会）と行為の秩序（国家）は合致しない（できない）。両者の関係が、不断に問題となる。これを律する枠組みが、正統論である。

キリスト教の説く人間関係の根本原則は、隣人愛であった。汝を迫害するもののために祈れ。復讐は正当化されない。復讐をたのむことは、地上に心をおくことであり、不信仰の証明になる。ゆえにキリスト教徒の目からみれば、制裁により正義を実現する統治権力といえども、まがましいものである。いっぽう、パウロは、地上の權威はすべて神が樹てたのべ、統治権力への服従を説いた（『ローマ書』13章1-7節）。よく考えてみると、この二つのテーゼは必ずしも調和しない。アウグスティヌスも、トマス・アクィナスも、両者の調整に手をやいたふしがかえる。

それでも中世を通じて、ふたつのテーゼは一応の均衡を保った。もともと異教であったゲルマンの統治権力（諸王国）と、ローマの正統教会。分立する両者が、ふたつのテーゼの関係にみあうものとして理解される。そして両者は、社会空間の二重の中心となった。この種の二重中心性は、封建的な社会空間を特徴づけるものである。

よれば、仲間の一人を殺害された集団は、犯人がつかまらなければ、犯人の罪のない兄弟だか一人を殺害してもかまわない。それで報復はとげられたことになり、結果的に犯人が助かるのが定めであった。この論理で言うと、イエスが人間の罪のために死んだならば、イエスは人間を、自分の兄弟とみなしたことになる。おかげで、人間はイエスの義兄弟（つまり、神の養子）となって、神の国に入ることができるようわけだ。（また別に、イエスが彼自身の血の代価によって、罪の奴隷である人間を贖い、解放した、と解する説もある。）

さて、キリスト教がユダヤ教と分離し、独立の宗教として展開してきたのは、パウロの思想のおかげである。彼はイエスの死を解釈し、それが新しい救済の約束であると言う。

イエスが新しい契約（旧約と異なる新約）をもたらした。ゆえに、神の新しい命令に従う新しい共同体（教会）が成立する。ここに集まる人びとは、イエスの復活を信じ、それと同じように古い自分たちも滅んで神のもとに生きかえることを信じて、その日（最後の審判）をまちのぞむ。

ここでの問題は、契約の内容が、人間の社会的行為の外形に、関説しなくなったことである。これは、イエスの説教が、厳密ルール主義に対するアンチ・テーゼとして提出されたことだ。この結果、人間は、二つの秩序のもとに分断されることになる。ひとつは、靈を律する神の命令。もうひとつは、行為の外形を律する、世俗的な法秩序（権力）。この構成を、キリスト教的「二王国論」という。以後二千年にわたるヨ-

「王國論の伝統に転機を与えたのは、改革派の思想、特にルターの『この世の権威について』であろう。ルターはこの小冊子で、隣人愛のテーゼと『ローマ書』のテーゼを統一する画期的な解釈を試みた。いわく、なるほどキリスト者は、自分自身が迫害された場合、それを甘受せねばならぬ。しかし、隣人が迫害されたなら、剣をとって隣人のもとへ駆けつけ、迫害する者と戦うのが正しい。ゆえにキリスト者は、隣人愛を実現するために、地上に統治権力を形成すべきなのである、と。この論理によれば、同じキリスト教徒を殺害することも、信仰と愛の名のもとに正当化できる。

この論理は、正統教会の権威と切り離された場所（たとえばドイツ）で、キリスト者が自己権力を形成する際の原型となるものである。この権力は、行為の外形と信仰との運動を見てとうとうとする、特異な視線を具えることになるはずで、のちにジュネーヴで実権を握ったカルヴァンの試みにも、直結するものだ。フーコーが探索した、告白による主体形成のメカニズムの直前の段階に、このキリスト教内部における権力観の革新がある。

西欧近代のきわめて特殊な権力の制度を理解しようとすれば、少なくとも古代の厳密ルール主義とその前史にまで遡らなければならない、とする議論のスケッチを試みた。

もちろん、このスケッチは、ほんの概略にとどまる。別な角度からのスケッチが、あと幾枚も必要だろう。たとえば、

ギリシャの民主政に発する伝統。ローマ法の伝統。……。けれどもそのなかで、近代の権力観に対する改革派の影響は、やはり圧倒的だと思う。しかも改革派は、初期キリスト教への復古的な動機を大きくくし持っている。権力が内面（人格性）に触れえないとする前提（主体というドグマの重要な性質）は、ここを起源とするのだ。

古代に焦点をあてたこの論考を、ヴァージョン・アップしてやがてお目にかけることを楽しみに、稿をとじる。

文献

- 橋爪大三郎
- 一九八二 「性愛論」（未発表）。
 - 一九八五 「言語ゲームと社会理論——ヴィトゲンシュタイン・ハート・ルーマン——」 勁草書房。
 - 一九八六 「仏教の言説戦略」 勁草書房。
 - 一九八七 a 「つばん…制度なき権力多様体」『オルガン』32:13-232。
 - 一九八七 b 「文脈と権力」『クリティック』3:38-50。
 - 一九八八 「はじめての構造主義」 講談社現代新書。
 - 西阪 仰 一九八八 「非公式権力——分析的相互行為論の視角から——」（未発表）。

*小室直樹氏、八木誠一氏の「教示に感謝します」。

*"Aspects Of The Ancient Power: Strictism in Rulefollowing and the Two Kingdoms".

by HASHIZUME Daisaburo © 1988

「理性と権力」か「理性の権力」か

Junchi Takahashi
高橋順一



フーコーの権力モデルには主体が自己—物化の論理に従って析出されることを『オディセイア』の物語に即しつつ明らかにしたホルクスハイマー／アドルノの『啓蒙の弁証法』の仕事も対応していると考えることができる。

合理性」の展開・浸透として「社会的近代化」の過程を捉えると共に、そうした「社会的近代化」の過程の根底に「目的合理性の構造」に留まらない、より文化的レヴェルにおける近代化の性格をみようとする。

それは、「自然成長性を費い、反省的なものとなった伝統との関わり方、行為規範の普遍化と、拡大された選択の余地をもつコミュニケーション行為を狭く枠づけられたコンテクストから解放放つような諸価値の一般化、そして最終的には抽象的な自我—同一性へと方向づけられ、成人の個性化を強める社会化類型」といったものである。

ここでハーバーマスは、近代化を可能づけ、根拠づけてきた「普遍史的課題」（ウェーバー）の具体化である西欧近代文明の、「啓蒙」原理の発現としてのあり様を規定づ

ユルゲン・ハーバーマスは、彼の体系的著作『コミュニケーション的行為の理論』における原理的考察、すなわち「コミュニケーションの理性の復権」として方向づけられる彼の「変革解放関心」に向けた「未完のプロジェクト」の成就のもつ意味を、「近代」の歴史的位置づけと「近代」—「ポスト・モデルネ」の推移という歴史局面をめぐる様々な思想的営みの対質化を通じてより鮮明にするべく「近代の哲学的デイスクルス」という本を書いている。

この本の第一章でハーバーマスは、「資本主義的経営」と「官僚機構」の制度化によって具体的には規定される「目的