

照らし合う

21世紀を生きはじめするために 2

意識 まえがき

本書は、五人の著者が5回にわたり書下しの連載を書き継ぐという、めずらしい形式のオムニバス・シリーズ「21世紀を生きはじめのために」の第2巻である。

第2巻から読み始めても、わけがわからないのではないかと心配な方に、ひとこと。きっと、映画館に途中から入ったような、新鮮な体験になることを保証します。それに、そもそもどんな文章だって、いつも何かの途中から始まっているのではないだろうか？（もちろん、第1巻『試されることば』もあわせてお買いもとめくださいと、あわててここでつけ加えておこう。）

こういうシリーズを始めようよと言いつ出したのは、小浜逸郎さんである。彼は「まえがき」も順ぐりに書こうと言いつ出したので、2冊目は、前回の小浜さんを受けて、私（橋爪）が書くことになった。

編者でも企画者でもない私が、「まえがき」に何を書けばよいのかわからない。ここに文章を寄せている五人それぞれの営みが、私から見えてどう見えるか、というあたりを書いてみたい。

小浜逸郎、瀬尾育生、竹田青嗣、村瀬学、橋爪大三郎。——この五人が、何らかの意味で、日本の思想を“代表”するわけでは毛頭ないし、やっている仕事も、飛び抜けているわけでもない。誰がほかの誰かと入れ代わってもいいと思う。要するに、ほかの大勢と一緒に、一兵卒としてそれぞれの闘いをどうにか闘っているだけ、ということである。だから、この五人が並んだことに、何かの偶然以上の意味はない。

ものを考えることは、誰にだってできる。ものを書くことも、同じだ。そういうことは、とてもありふれている。それに、これだけ情報が豊かになり、メディアが発達すると、当然そうしたものは供給過剰になって、有り難みが薄れてくる。安く仕入れたものを高く売りつける、戦後の岩波・朝日文化の時代はもう終わったのだ。

情報が行きわたるのは、思想にとって歓迎すべきことだ。情報や知識を、誰でも“原価”で入手できることになるからだ。つまらない思想を高値でつかまされることはなくなった。そのかわりに、手に入れた情報や知識にどれだけの付加価値をつけ加えているかで、思想の重みがはかれるようになる。それだけ、思想の状況が成熟したということだろう。

ところで、こういう時代の思想は、どういう人びとが産み出すものなのだろうか？ この五人をながめると、めいめいがアカデミズムから微妙な位置にあるというところが、なにか共通しているような気がする。

五人のなかで瀬尾さんは、いちばん“順調”に歩んできたかに見える。彼は私と大学の同級生な

「21世紀を生きはじめのために② 照らし合う意識」(1992年4月1日発行)

pp. 1-5 JICC出版局 橋爪大三郎・竹田青嗣・村瀬学・瀬尾育生・小

ので、若い頃から知っているが、東大の大学院でドイツ文学を学び、そのあと出身地の名古屋の大学でドイツ語の先生になった。昔から詩も書いている。いわゆる「学者」になる気はさらさらないらしく、論文も（めったに）書かず、飄々と世の中を渡っている。ドイツ語に、詩に、名古屋。マインナーであることが王道だという、信念みたいなものを感じさせる彼が、どんな心の修羅を抱えているのかは知らないが、こころもち恥ずかしげな彼の文体が私は好きだ。

私も彼と同じく、大学の教員だが、89年に職をえるまでずっと、いまで言うフリーターみたいなおことをしていた。アカデミズムは大事だと思っているが、いまの大学がその名に値するとは思われない。そして、いちばん本質的な仕事は、名もない秘かな個人的努力の積み重ねの果てにしか生まれないと信じている。

小浜さんは、大学卒業後ずっと横浜に住んでいて、『ておりあ』という思想誌を編むかたわら、ご夫婦で学習塾のようなものを経営しているらしい。「らしい」と言うのは、あまりよく知らないからだ。私の経験で言っても、中高生に勉強を教えるのは、ものを書く仕事と比較的折り合いがいいのである。それにしても、かなり時間や精力をとられるはずで、そこから彼のように生産性をあげるのには、並たいていのことではない。

竹田さんは、和光大学の非常勤講師として、民族差別論のセミナーを講じている。と言っても、非常勤講師の給与など（私も和光大で一年間非常勤をしたことがあり、和光大はましなほうだが）、微々たるもので、本業は、在野の批評家である。原稿料の単価や印税から逆算してみると判るが、もの書きは割りの合わない、体力的にもきつい仕事だ。でも私は、彼のすがすがしいストリートな

感じは、こういうポジションを黙って引き受けているところから来るのだろうかと思っている。

村瀬さんとは、お目にかかったことがない。京都で、普通の職場に勤めておられると聞く。今回の連載やら、著作のいくつかを拝読して、なるべく目立たぬように職場の務めを果たしながら、夜は原稿用紙に向かうという往復を、忍耐がよく重ねている日常を想像した。そんな姿勢が、生きるというこの単純な事実をどこまで単純な言葉で語れるかという現在の課題に直結しているのではないかと、私は勝手に思っている。

このようにひとりひとりの姿を思い浮かべてみると、自分の身をどう処するかという、思想の最低限の段取りは踏まえられていると思う。けれどもそれだけでは、「21世紀を生きはじめため」の思想の課題に、十分応えていることにはならない。

思想には、規範的な性格がある。思想をのべ始めた本人の必然と離れても、その時代のあらゆる人びとのあらゆる動機をとらえる拡がりをも有していなければならぬ。

このシリーズでいちばん欠けているのは、おそらく、技術的（テクニカル）な課題とどう切り結ぶかという部分ではないだろうか。経済学なら経済学、人工知能論なら人工知能論、……。およそ学問には、テクニカルな核というものがあり、それを突破することで時代は進んでいくのだ。そして、このテクニカルな核は、大学でのトレーニングを通じて教えられている。テクニカルな課題と格闘することなしに、つぎの時代を拓く思想は生まれない、と私は思っている。

けれども、テクニカルな課題と直面しているはずの人びとが、果たして思想を産み出すかと逆に

考えてみると、あまりそういうことはなくて、重箱のすみをつくような作業にかまけ、ひたすら時代に翻弄されているだけだ。大学のような場所では、思想を産み出すのに不可欠な、生きる手応えと必然が感じられないのかもしれない。

だから、五人の仕事ぶりから感じられるのは、「真面目な素人」がどういうわけか思想の仕事をしなければならなくなってしまう、精一杯やっているのだけれども、時代の課題のほうが大きくなってやみくももがいているという構図である。これが、よくも悪くも、日本の思想界というものの現状なのだろう。読者はこの本を読んで、努力はしているじゃないかと、変に感心などしてほしくない。それより、どこがいったい不満なのか、何がまだ取り組まれていないのかをじっくり考え、それを温めて、いつの日か、つぎの時代の思想家を見出すための手がかりにしてほしい。それほどわれわれはいま、思想というものを見失っているのだ。

橋爪大三郎

社会空間の 部分領域

〈言語〉派社会学の原理論・2

「21世紀を生きはじめのために② 照らし合う意識」 (1992年4月1日発行)

pp. 221-266 JICC出版局

橋爪
daisaburo hashizume
大三郎

言語など、人間だけが操ることのできる社会形式に注目し、それを手がかりに社会を考察する立場を「言語」派という。本稿は、「言語」派の立場から、社会というものの骨格的な成立を、どう考え進めていけばよいかを試行する、連載小論である。

前回の掲載分では、社会科学のさまざまな概念が、歴史的に特殊な制度として成立した近代社会と、並行して現われたものであることを見た。そしてそれらの概念が、そのままでは社会を記述することに、問題があることを理解した。

今回の掲載分は、それに続けて、社会を一般的に記述するための、基礎的な概念を再定義することを試みる。その結果、親族／政治／宗教、といった、社会の相対的に独立した部分領域の特徴が明らかになる。ひき続き、経済／法については、次回のべる。

3 社会空間の各部分領域は、どのように定義できるか

3・1 社会空間の部分領域とは何か

【35】われわれは、社会空間の主要な部分領域について、定義を与える。それらの部分領域とは、具体的に言えば、親族、政治、宗教、経済、法、の五つの部分領域である。これらは、いずれも、日常われわれが何となく、社会のなかの相対的に区切られた、独立に考えることのできる領域とみなしているものだ。

ここまでわれわれは、二つのことをのべてきた。ひとつは、西欧近代社会が、社会空間を特殊に分節させた結果、それに見あうように社会科学の専門分化も生じていること。ゆえにそれらの社会科学の実証性は、見かけだけのものであること。もうひとつは、そうした既存の社会科学によらないで社会を記述するためには、もっと一般的で基礎的な前提から出発しなければならないこと。そのような前提として、われわれはとりあえず、性／言語／権力、の三つの基本的な作用を想定しておいた。

親族、政治、宗教、経済、法（必ずしもこの五つに限定しなくともよいのだが）といった領域は、近代社会でなくともどんな社会にも、必ず何らかのかたちで伏在しているはずであり、したがって「一般的な」概念として成立する。（ここで「一般的」とは、どんな社会にも一様にあてはまる、と

いういみである。)これらの概念を、これまでの社会科学と違ったやり方で、すなわちいまのべた性／言語／権力の三つの概念によって基礎づける形で、定義しなおさなければならぬ。そうすることで、われわれは、さまざまな社会の歴史的な現実や具体的な諸相を語る資格をうるのである。

親族など一連の社会の部分領域に、新たな定義を与えるからと言って、定義されたそれらが、もと別のものになってしまわなければならない。経験的な対象としては、これまで社会科学が考えてきたものと、ほぼ重なりあう。にもかかわらず、定義を与えなおすことには、方法的な意義がある。なぜならば、それぞれの領域が社会空間のなかで互いにどう配置され、どう連繫しているかを問題にするのは、こうした定義にもとづいてはじめて可能になるのだから。また、これまでの定義がどうしても含まざるをえなかった歪み、すなわち、西欧近代に固有なものを見方を一般的な概念であるかのように取り違えてしまふ可能性を、可能な限り排除することができるからだ。

【36】社会の部分領域とは何か？

社会の部分領域とは、性／言語／権力といった基本的作用が、特定の仕方で織り合わされた結果うまれる、ある特定の社会関係のあり方である。それは、社会空間の全体——そこでは、ありとあらゆるタイプの社会関係が可能だ——のなかの、ある限定、つぎの小部分である。

どんな社会も、このような小部分を分節させているはずである。それは、社会関係のあり方をいく通りかに限定することが、その社会を秩序づけるもつとも通常の方法だからだ。そして、どんな社会でも共通に見出される(ととりあえず考えられる)のが、親族・政治・宗教・経済・法という五つの部分領域なのだ。ただし社会ごとに、それらの部分領域が結節する強度や、その配置のされ方

が異なっている。たとえば、親族がほとんどその社会の唯一の骨格的な構造を与えるような、人類学が好んで検討の対象とするような社会(いわゆる伝統社会)もあれば、宗教と法とが密着したイスラム社会のような社会もある。そうした具体的な社会の諸相を分析的に考察することも、部分領域をひとつずつ定義しなおす作業の目的であるのだ。

ところで、われわれはまだ、性／言語／権力について、暫定的な考察を加えたにすぎない。けれども、社会の部分領域を定義するとは、それらがどういう特定の仕方によって社会関係を形づくっているかを、これらの基本的な作用との関係で明らかにすることなのだ。ということは、その定義のなかで、これらの作用をいわば無定義項(定義しなくても十分意味のわかっているもの)の如くに扱うことをいみする。だがこれも、仕方のないことだろう。どのような定義の仕方しても、いずれにせよ、何らかの無定義項を前提にするのを防ぐことはできない。それに、もしも性／言語／権力に、われわれが最終的に必要とする程度に厳密な定義を与えてしまおうとすれば、それだけで、非常に多くの紙幅を費やさねばならない。

ゆえに、われわれは、定義に進むべきなのである。

3・2 親族

【37】まず最初に、われわれが部分空間として取りあげるのは、親族である。

親族というのは、人類学の用語であり、英語では kinship という。もつと普通の日本語に直して、親戚と言ってもだいたい同じだ。親戚と言われれば、誰でもすぐイメージがわく。血のつながりの

ある人びと、あるいは結婚によってつながった人びとのことだ。

これをもう少し、厳密に定義しようとする、考えておかなければいけないことがいくつかあることがわかる。結婚とは何か、親子とは何かというようなもつとも基本的な疑問をひと通り解決しない、親族という現象を理解したことにはならないからである。

とりあえず、つぎのように定義を与える。

〔定義〕親族とは、婚姻と親子関係との複合によって張られる、性空間の秩序をいう。

この定義の意味を簡単に説明する。「婚姻」は、結婚と同じ。「婚姻と親子関係との複合」とは、任意の親族関係が、この二つの組み合わせによって必ず記述できることを言っている。たとえば兄弟姉妹関係は、(自分の)親の子。従兄弟姉妹は、(自分の)親の親の子の子。舅は、(自分の)配偶者の男親、という具合である。いっぽう、「性空間」とは、社会空間(社会関係の総体)を、身体と身体の直接的な相互関係(つまり、性関係)に還元してとらえたもの。いわば、社会空間から性現象の平面への「射影」である。

結局この定義は、親族が、性空間のうえのある種の秩序として定義されることを、のべている。どんな社会にも、親族とよぶべきであるような現象がみつかると、それらを比較してどうしても疑問に思わざるをえないのは、なぜすべての社会に、婚姻という制度があるのか、なぜどの社会の親

族の構造もこれほどまでに類似しているのか、ということだ。当たり前のようにだが、この疑問はよく考えると、深い内容をもっている。

この疑問を、なるべく正面から考えるため、人間が互いに性的な関係をとり結ぶことの根拠にさかのぼってみよう。

【38】性現象には、たしかに生物学的な根拠がある。人間は、サルやネズミと同じく哺乳動物であり、多細胞生物の一種だ。当然、人間の個体には雌雄の別があり、有性生殖によって子孫を殖やしている。生殖のため、また性愛のために接触する個体同士の関係が、性関係であるのは見やすい。

ドイツの哲学者ヘーゲルは、これを、類と個の関係だと捉えた。

生物の世界というものを考えてみると、時間を超えて存続していくのは類(種と言ってもだいたい同じ)であって、個々の個体はその契機(全体のための足がかりとなって消えてゆくもの)にすぎない。人間も同じである。一人ひとりの営々たる人生は、彼個人の自己保存という利己的な動機からは理解できない。結婚して子供をもうけ、汗水たらして働いて子供を育てても、自分は老いて死んでしまうだけ。こういうことは、個体を超えるもつと大きな必然、つまり、類というものを想定して、はじめて理解できる。人間がほかの人間と性的な関わりを持つのは、個体が類として存在しているからだ――。

この考え方は後年、マルクスに大きな影響を与えた。今日から見れば、不必要に哲学的だが、われわれもそこから多少のヒントを汲み取ることができる。

まず、性という現象を考える場合、その基礎となるのは、われわれが身体として存在している事

実である。そして、身体の最大の特徴は、それが他の身体から「生まれる」しかない点である。だから、ある身体が存在するなら、それを生み出した別の身体——親——がいるということになる。

人間が単為生殖によって殖える生物としたら、親はひとりだけ、ということになる。そして、性別の概念は意味をなさないことだろう。だが、人間は有性生殖で殖える。カンテツ（吸虫の一種）や海藻類のような複雑な世代交代があるわけではなく、雌雄の別も生涯を通じて決まっている。こういう条件のもとで、身体と身体の関係で重要なのは、①雌雄の交配関係、②親子関係、の二通りになる。前者は生殖の前提、後者は生殖の結果である。

ヘーゲルは、こうした個体間の相互作用が、そのまま社会関係の基礎になると考えたかったらしい。けれどもそこには、明らかな飛躍がある。生殖や交配といった身体間の関係なしに、たしかに性現象は成り立たない。けれどもそれらは、生物学的な概念にすぎないのであって、それらをいくらか積み重ねても、結婚や家族といった社会制度にはたどりつかない。しかるに親族は、そうした社会制度として成立しているのである。

【39】生物学的な概念である交配と、社会制度の一種である結婚とは、どこが違うのだろうか？

——この問題をきちんと考えていくと、親族がどのような秩序であるのか、はつきりする。

類人猿にあった性周期（発情期）にあたるものが、人間には欠けている。それは人間が、性愛の営みを、社会関係のなかに恒常的に組みこんでいる証拠である。

われわれは、身体と身体の直接的な相互作用の領域を、性の領域と考えた【25】。性の領域には、ふつうに考える性的な関係のほか、出産や暴力などのような身体間の関係も含まれる。だがも

ちろん、その中核となるのは、性愛による人間の結びつきである。

互いが身体であることそのものを享受する行為を、性愛行為とよぶことができる。性愛行為には、自分の身体を対象にする自己性愛や、同じ性別の人間同士の関係である同性愛も含まれるけれども、圧倒的に重要なのは、言うまでもなく異性愛である。それは異性愛が、①身体構造から考えて自然であり、②婚姻や出産に結びつくといういみで関係創造的だからだ。そこで以下、性愛と言えは、異性愛を意味するものとして話を進めよう。

* 性愛行為は、勝手に営まれてよいわけではなくて、幾重にも社会的なチェックがかかっている。

まず、(i) 当事者同士の合意。つぎに、(ii) 互いが特定の親族関係にないこと。さらには、(iii) 時間と場所が適当であること。これらの条件がみたされなくても、いちおう行為の効力は生ずるが、それが正当であるという社会的な承認はえられない。たとえば、(i) の条件が欠けていけば、強制猥褻や強姦というカテゴリーを形成してしまい、(iii) の条件が欠けていけば、公然猥褻という扱いになる。いっぽう、(ii) の条件が欠けている場合が、いわゆる「近親相姦の禁忌」にあたるわけだが、この問題は、行論の都合上、もう少しあとでのべることにする。

性愛行為は、相手が身体をもっているだけで可能な行為だから、一回だけであってもかまわない。けれども、それが反復される場合には、相手が誰かということが特に問題になっているわけで、特別の社会関係を形成している。これを、性愛行為にもとづく社会関係といういみで、性愛関係とよぼう。性愛関係は、われわれが恋愛や結婚と考えているものと、ゆるやかにではあるが、ほぼ重なる。

っている。

性愛関係は、それ以外のさまざまな社会関係と並列せずに、社会空間のなかで、特殊な小領域をかたちづくる。そして、その境界には、猥褻現象が位置する。

猥褻という現象は、人間社会にしかみられない。この現象の本質は、性愛行為が置かれるべき社会的文脈をとり違えるところから生じる。性愛行為が関係のない人びとに目撃されはてならないのは、性愛行為とそれ以外の社会的な行為一般とを区別すべきだからであって、その逆ではない。性愛行為は、慎重に他の行為から切り離される。切り離されそなうって、社会的文脈を混乱させると、それに対して猥褻という反価値的なレッテルが貼られる。猥褻は、だから、性愛関係がそれ以外の社会関係と分離すべきであるという、人間社会に普遍的な要請（分離公理）のごときものなのだ。【40】ところで、異性愛という概念が成り立つためには、男／女の性別の概念が成り立たなければならぬ。

わたしの理解によると、男／女の性別は、生物学的な概念である雄／雌の区別とは異なった水準で、社会的なカテゴリーとして成立している。性別は、女性 \parallel 産む性という機能的な等式を満たす（それゆえ、生物学的な含意をもつ）けれども、個々人を分類するもつと粗い網であり、その社会ごとの役割体系や自我の構造と密接に結びついている。男／女であることが何を意味するかは、彼（女）が具体的にどの社会に属するかを知らなければ、特定できない。たかだか言えるのは、女性であれば子供を産むだろう（男性であれば子供を産まないだろう）ということにすぎない。

婚姻と言え、男／女の恒常的な性愛関係を含意するのがふつうである。歴史的にみてもほぼ例

外なしにそうなっている。けれども、最近アメリカなどで、同性愛のカップルが結婚の権利を主張する動きがあり、いろいろ考えてみるとその可能性を排除できないことがわかる。そこでわれわれは、婚姻を、性別と切り離して定義することにした。

*
性愛行為は、ある時点で、互いの身体を独占しようとする行為である。そして性愛関係は、特定の誰かとのあいだでそれを反復しようとするものだった。どの性愛関係も、互いに引き合う関係であって、いわば自己主張をする。ゆえに、ひとりの人間のうえに複数の性愛関係が折り重なった場合、それらはどうしても互いに排他的にならざるをえない。

このような場合（三角関係はそれのもつとも単純で典型的な一例である）、そこにどういふ解決ないし均衡がありうるか？ つきつめて考えるなら、ひとつを残して他を解消するか、それらの間に序列をつけ、下位のものが上位のものを脅かさないうようにするか、どちらかしかない。特定の性愛関係があるべきでないものとして排除することは、別の性愛関係があるべきものとして肯定する場合にだけ、可能になる。こういう理由で、性愛の倫理（誰と誰が性愛関係を結ぶべきかという行動の指針）というものが生まれてくる。

このような解決が、集合的に追求される場合を考えよう。

いま、多くの人びとの間に無数の性愛関係が（可能的に）成立していて、その相当数が互いに矛盾する（両立しない）、と考えてみる。ここでも、もし解決があるのなら、それは、何らかの規準にもとづいて一部の性愛関係を選び出し、それを他と区別して正当化することだろう。もう少し具

体的に言うると、数多くの性愛関係のなかから正当化されるのは、①互いに両立可能で、しかも、②誰かがまったく性愛関係の可能性から排除されてしまったりすることのないような（つまり、自分だつて正当な性愛関係を営むことができそうだと思えるような）、一群の性愛関係である。これらは、互いが互いを正当化しあうという関係にあり、一種の均衡解のように成立している。こうして選出された性愛関係は、その社会のなかで（ちょうどランプの切り札のように）他に対して最大限の正当性を主張できる。

このようにある社会で極大の正当性を有する性愛関係を、婚姻とよぶことにしよう。婚姻とは、ふつうの言い方に直せば、結婚である。それ以上に正当なあり方がみつからないような性愛関係が、結婚なのである。

【41】このように、いわば形式的に結婚を定義するのは、男女関係の具体的な内実在即して結婚を定義することは不可能だし、不適當であると考えているからである。

結婚というと、たとえば夫婦の愛情だとか、子供の養育だとか、性愛の結びつきが排他的であることだとか、財産の共有だとか、一緒に住むことだとか、食事など家事を共同で行なうことだとか、といった具体的な内容でもって語られることが多い。たしかに、こうした特徴を寄せ集めてみると、われわれの知っている結婚のイメージが描かれる。けれども、厳密に考えようとする、こういう考え方は不十分なことがわかる。

もしもこうした特徴をすべてそなえたものを、結婚と定義することになると、ある社会で結婚と考えられているものが、その定義にあてはまらなくなる。たとえば、結婚外の性愛関係が（特定の

条件下で）認められている社会は多いし（かつてのエスキモーが遠来の客をもてなす場合など）、愛情と夫婦は別々だ、と考える社会も珍しくない（絶対王政期フランスの宮廷文化など）。そうかと言って、そのどれか一つの、もしくはごく少数の特徴の組み合わせでもって、結婚を定義しようとする、結婚ではないはずのものがかなりまぎれこんでできてしまう。人類学が教えているように、結婚の具体像は、社会ごとにより異なるのであって、それに厳密な内容的定義を与えることはほとんど不可能に思われる。

もちろん結婚は、性的な男女のつながりを意味する。けれども、結婚とそうでないものを分ける場合の規準となるのは、その正当性をどのような場合に主張するかであろう。ある社会では儀式に出席する権利が、別の社会では財産上の権利が、また別の社会では性愛行為の独占が、規準になる。とにかくある規準によって、一群の性愛関係を、それ以外のものよりも正当とみなすこと。このことによって、最初は当人同士の問題でしかなかったはずの関係が、第三者にとっても客観的に実在するとみえる関係になるのだ。

【42】つぎに、婚姻とならんで、親族のもうひとつの契機になっている、親子関係について考えよう。

親子関係と聞いて誰でもまず気付くのは、この関係が、性愛関係以上に、自然的な基礎にもとづいていることである。自然的な基礎とはもちろん、子供が親から生まれるという生物学的事実、すなわち出産のことだ。もちろん出産に先立っては、性行為によってその原因を与えた男性がいるわけであつて、それもひとつの生物学的事実であろう。この男女が、生まれた子供の父親と母親には

違いない。

このような生物学的事実でもって、母子関係／父子関係を定義することができるとしたら、話は簡単だ。しかし、少し考えてみればわかるように、親族関係として意味をもつ親子関係は、生物学的（遺伝学的）な親子関係と異なっている。養子や義理の関係を例にあげるまでもない。そもそも「父親」という観念が、生物学的事実を離れた、社会的なカテゴリーなのである。

ある子供の父親が誰になるかを決めるメカニズムは、その子供の生物学的父親を追究する手続きとは別のものである。後者は、犯罪の立証や相続の確定などの必要から、遺伝的特徴を比較することだ。そういう手続きは、ほとんどの社会で知られていない。生物学的父親という概念は、科学としての生物学を受け入れなければ成り立たないものなのである。多くの社会は、生物学や遺伝学の知識と無関係に、親族秩序を構成している。

もちろん、男女の性行為の結果子供が生まれるという、最低限の了解はどの社会にもあるだろう。けれども、それがどのように肉付けされた知識となるかは、一定していかない。われわれの社会が持っている生物学的知識も、そうした知識のひとつにすぎない。こういう特別な知識が、親族を基礎づけていると考えるわけにはいかない。

さまざまな社会の親族で、父親に与えられている位置の共通項を取り出すならば、それは「母親の夫」である。父親の決定には、婚姻が介入する。生まれた子供の母親が結婚していれば、その夫を父親とみなすというのは、親族秩序のもっとも基本的な「文法」である。父親は、このようにし

て、社会的に決定される（しかない）ものなのだ。

ということは母親も、父親と同様に、社会的に（生物学的な事実を離れて）、決定されるということの意味している。

たしかに母親は、多くの場合現実に子供を生んでいるわけだが、その事実によって母親であるのではない。人間は、ただ生まれただけでは、社会のメンバーになることができない。そのあと長い養育の期間を経て、ようやく一人前の人間となる。親であるとは、この養育の責任を引き受けるという、社会的役割のことである。父親／母親は、相補的であるが対等であって、その両者から、子供に対して血縁的な紐帯（目に見えない血のつながりのようなもの）が一本ずつ伸びている、と信じられることになる。

【43】もともと別々の自然的な基礎から出発したはずの婚姻と親子関係とが、このように連結し、協働 (coordinate) することによって、親族の代数的な特徴が生まれる。ここで代数的な特徴というのは、婚姻の相手でも親でも子でもない、もっと遠い関係にある誰かを、婚姻と親子関係（だけ）を組み合わせてたどれることをいう【37】を参照）。この特徴は、自分の周囲のある範囲の人物を残らず、婚姻と親子関係の複合によって記述しつくし、空間的に配置するために、欠かせない条件である。（男／女の性別も、代数的な対立項のひとつとして重要であるが、これについて詳しくのべるのは、機会を改めることにする。）

性愛関係と親子関係を、直接的な性関係とよぼう。そして、いまのべたように記述された関係を、間接的な性関係とよぼう。親族とは、直接的・間接的な性関係（親族関係）の全体にほかならない。

その空間的な配置は、親族呼称法 (kinship terminology) のなかに表現されている。

* 親族関係の代数学的特徴を、別の角度から見ると、それは、婚姻と親子関係が分離 (直交) すべきこと、すなわち、いわゆる「近親相姦の禁忌」を要請していることがわかる。

近親相姦の禁忌は、よく知られているように、自然的な基礎を持たない。(高等猿類のなかに、それに近い現象が認められるという報告もよくあるが、人間の場合の近親相姦の禁忌とどういう関係にあるのか、よくわからない。) 要するにこの要請は、ほかの何かによって基礎づけられる性質のものではなくて、親族秩序の根底に横たわるもっとも基本的な事実をかたちづくっている。近親相姦の禁忌は、婚姻と親子関係が異なったふたつのカテゴリーであるという、ア・プリアリな前提を与えている。もしもこの前提が満たされなければ (たとえば、親子が婚姻することが普通であれば)、この二つのカテゴリーは独立でありえず、したがってその両者の複合によっては、性関係を分節することができないだろう。

【44】親族関係が代数学的に記述されることの直接の帰結が、家族 (family) である。

家族は、人間社会に普遍的に見られる現象である。

人類学者たちは昔、家族が普遍的であることを、特定の形態の家族 (たとえば核家族) がどの社会にもみつかることを確かめて、主張しようとした。けれどもこの試みは、うまくいかないはずだ。具体的な家族集団の形態は、核家族があるかと思えばもっと大きな規模のものもあり、まちまちでありうる。家族という現象が普遍的であるのは、具体的な集団の構造という意味ではない。ある生

活集団が、親族関係全体の拡がりのなかでどういう位置を占めることになるか、という問題である。

* 家族を、ここまでの考察を踏まえて、「婚姻と親子関係とを含みうる最小の生活集団」と定義することができる。

両親とその子供からなる生活集団があれば、それをわれわれは家族とみなすだろう。その子供が結婚した場合、それも含むかたちで生活集団が形成されるのが通例であれば、それも家族であるとみなしてよいだろう。

家族よりもっと大きな範囲の生活集団が形成されるならば、それは親族集団である。親族集団は、互いに成員が重複して、機能しなくならないように、ふつう、成員の帰属に関するルールをそなえている。これは、血縁的なルールであって、父系/母系/選系 (父と母のどちらの集団に帰属してもいいが、ある年齢に達するまでに選択する)、などの種別がある。

* 親族にとって本質的なことは、親族集団が一般に、完結した集団でありえず、ほかの親族集団の存在を前提にし、それに依存しているということだ。親族集団は、親子関係の複合 (系譜) によって形成されている。それを縦糸とするなら、もう一方の横糸にあたる婚姻は、親族集団 (生活集団) のあいだをつないでいる。このような婚姻のネットワークを張りめぐらすことが、近親相姦の禁忌の、間接的な帰結である。

レヴィ・ストロースは、婚姻のネットワークの最も単純なあり方 (親族の基本構造) について考

察し、それにはただ二つのタイプ（限定交換と一般交換）がありうることを明らかにした。これらのタイプは、婚姻のあり方（交換の方向）を規制することによって、親族空間に安定した構造をもたらしている。たとえば、一般交換の場合、親族呼称法のなかで母方交叉イトコ（男性から見て、母の兄弟の娘）が配偶者（妻）のカテゴリーと等置されるのだが、このことは、親族関係が、環状の交換ループ（一般交換の径路）を形成するような曲率をもって配置されていることを示している。

【45】人類学者がさまざまな社会についてもたらず報告を読んで印象ぶかいのは、規模が小さく、したがってごく単純な政治・経済の仕組みしかそなえていない社会の場合、親族がその社会のほとんど唯一の構造的部分になっている、ということだ。人間が社会を営む場合、まずまっ先に、そしてほとんど不可避に、親族に出現させてしまうのはなぜだろうか？

この疑問に対しては、次のように考えられる。それは、婚姻と親子関係をその内部に包含できる、これ以上単純な社会組織はないからだ、と。

人間が生きていく以上、何らかの生活集団を形成しなければならぬ。また、種として存続するための生物学的な条件にもとづいて、婚姻ならびに親子関係を形成しないわけにはいかない。この二つの課題を別々に切り離すのではなく、いちどに解決するのが、親族なのだ。いわゆる単純社会（親族以外の集団や社会組織が事実上存在しないような社会）では、社会空間の全体が、性空間（直接の、あるいは間接の身体関係の全体）と等置されている。そして、性空間に与えられる秩序（親族構造）が、その社会の権力や言説の主要な回路になっている。

このような社会では、資源の移転（後述する経済の領域）や権力の行使（同じく政治の領域）が独自の部分領域を形成することなく、親族の領域と重合している。いわゆる婚姻交換（結婚の際、特定の稀少財を、男方／女方のあいだで交換する）は、こうした現象の一例である。ここでは、稀少財の贈与や消尽が、威信（その場かぎりの権力）を生むと考えられてもいて、親族構造と政治・経済構造は分離していない。

親族領域から、政治領域が分かれてくるのは、王権と呼びうる程度の権力構造がそこから分離してくる場合である。同じく経済領域が分かれてくるのは、交換が、性空間の与える社会的文脈から切断され、文脈自由な交換の一般的メディア——貨幣——によって可能になる場合である。貨幣という交換のメディアが成立する場を、市場という。

王権や市場が成立しているような社会は、すでに単純社会と言いがたい。そうした社会にもなお、（場合によってはかなり大きな規模の）親族集団が存在するだろう。けれどもその社会空間の全体は、親族と別の原理で秩序づけられているはずだ。こうして、性空間の秩序（親族）と異なった、別の部分領域が分離してくる。つぎにこれらを、順に考察することにしよう。

3・3 政治

【46】つぎにわれわれが定義したいのは、政治という領域についてである。

近代社会は、専ら政治を行なうための社会システムを分化させている。それは、議会や行政権力、選挙の制度などであるが、こうした分化が進んでいない社会についても、もっと原初的な意味での、

政治の領域を想定することができる、と考えられる。われわれは、あらゆる集団や社会関係の内部に、政治を発見できると主張したい。つまり、既存のあらゆる政治制度の根底に位置する政治の觀念を、ここで探りたいのである。

そこで、政治という現象の定義だが、われわれはつぎのように考えることにしたい。

〔定義〕 政治とは、関係するすべての人びとを拘束するような事柄を、決定することをいう。

定義の意味するところは、少し考えてみれば、容易に理解できるはずである。ただし誤解を防ぐため、いちおう注釈しておこう。

まず、「関係するすべての人びと」とは何か？

政治的決定の政治的決定たる所以は、その逃れがたい拘束性にある。たとえ何ごとかを決定したとしても、誰もがそれに拘束されないでやすやすと逃れられるのなら（あるいは少なくとも、その決定からの影響を被らないのであれば）、それは政治的決定ではない。誰も拘束しないような決定を下すことは、政治ではない。

決断とは、いくつもの選択肢のうちからひとつを選ぶことである。選ばれた選択肢が、一定の範囲の人びとを確実に拘束しはじめる場合が、政治である。これが政治の、これ以上単純にできないといういみで、もっとも基本的な構造である。

例をあげたほうが、理解しやすいだろう。ある村で、川に橋を架けようとしている。材料の丸太は一本しかない。A地点に橋を架ければ、そのそばに住んでいるAさんは便利のだが、Bさんにはひどく遠回りになる。いっぽう、B地点に架ければ、Bさんには便利だが、あべこべにAさんにとってはひどく遠回りになる。そのほかのどんな地点に橋を架けても、やはり便利になる人と不便になる人が出てくる。このように、誰もが賛成する地点はないわけだが、それでもどこかに、橋を架けないわけにはいかない。

橋を架ける場所（選択肢）を、選ばなければならない。その場所に橋を架ければ、村人（関係するすべての人びと）は皆、その橋を渡らなければならないから、影響を被る。あるいは、その決定に拘束される。（この橋を渡る必要がない、村人以外の人びとは、この決定に「関係するすべての人びと」に含まれていない。）この意味で、橋を架けることは、立派に政治であるといえる。

何を決定するかにより、影響を被る人びとの範囲は当然、広がったり狭かったりする。それでも、そのいろいろな範囲の人びとを、そのつどすべて拘束する、と考えてよいはずだ。政治は、国際社会や国民国家の命運を決定する大きな政治から、家族や小集団のようなごく小さな集団の小さな政治まで、小さくさまざまでありうる。

【47】 つぎに、政治が決定するのは、どんな「事柄」だろうか？

人びとを現実に拘束するのであれば、どんな事柄でもかまわないはずだ。

ただ、実際問題として、たとえば人びとがいつ何を考えるかを、いちいち指図するわけにはいかない。人間の思考のような、外から直接知りえないものを、政治が決定できると考えるのは馬鹿げ

ている。政治は人間の、外形的な行動に関わる事柄を決定するものであるはずだ。

さらに、外形的な行動であっても、たとえば右足から歩き始めるか、それとも左足から歩き始めるかといった、あまりに細かな行動プログラムを決定するというのも、ありそうにない。朝起きたら「お早う」と言うたぐいの、自然な風俗・習慣に類する事柄もやはり、政治的決定（選択）のリストから除かれよう。それらのどれでもない事柄——人びとが選択肢を自覚でき、そのどれかが選択されたら、その選択に従って行動できるような事柄——が、政治的な問題となりうる。

政治は、集合的な決定であり、手間ひまがかかる。だから、あまり沢山のことを決定するわけにはいかない。ほっておいても動く日常業務ではなくて、時たま起こる問題——制度をどう変更するかとか、新しい事態にどう対応するかといった——が、政治的に解決すべき事柄なのだ。

では、どのようなやり方で「決定する」のか？

これには、いろいろなケースがあるだろう。(1)ある場合には、誰かひとりが決定する。国王が決めてしまう場合。家長が決めてしまう場合。「関係するすべての人びと」は、それが政治的決定であることを承認して（あるいは少なくとも、反対しないで）、その決定に従う。この場合、決定を下す人が、その決定に「関係する人びと」に入っているとしても、いなくてもよい。(2)またある場合には、全員の合意によって決定する。関係する人びと全員が一箇所に集まり、いろいろ相談して、最後に決定する。その場合には、全員が決定したことには従うという、ルールないし慣行が成立しているよう。(3)またある場合には、人びとの代表が集まって、決定する。代議制議会などは、その典型である。

る。そのほかにも、いろいろな場合がありうる。

政治的な課題が生じた場合、それをどのように解決するか。その手順が、集団ごとにおおよそ決まっているのが普通である。それがきちんと制度化されている場合が、政治制度である。ただし、どういう政治制度を選択するかということそれ自体も、政治的な課題になりうるので、政治制度は絶対不変のものでありえない。政治制度については、また後でのべる。

【48】のこる問題。政治的な決定は、人びとをどのように「拘束する」のか？

川に橋を架けるといふ、さきほどの例では、それは物理的な制約による。A地点に橋が架かった場合、Bさんはどうがんばっても、それ以外の場所で川を渡ることはできない。それは、Aさんが命令するからでも、村人の総意だからでもない。単なる、自然的、物理的な制約である。こうした場合の拘束力は、社会関係とは異なった、別の根拠から生じている。

別の場合、それは、関係的な制約による。

これも例をあげるなら、Cさんの産んだ赤ん坊の父親が、DさんかEさんが問題になって、Dさんと決定されたでしょう。すると、Cさんと血縁関係にある人びとは、自動的に、この赤ん坊とも血縁関係にあることになる。たとえば、Cさんの兄は、赤ん坊の伯父、Cさんの姪は赤ん坊の従姉妹ということになり、いくら彼（女）がいやだと言っても、この結果を拒否することができない。それが、血縁関係に関する社会的なルールだからだ。

ある人間の血縁関係を認定したことの効果は、血縁関係の網の目を通して、それ以外の人びとも及んでいく。この逃れがたい拘束力は、自然的・物理的な制約ではなくて、社会的な性質のもの

だ。(血縁関係が、自然的なものではなく、社会的なものであることについては、3・2でのべた。)

さらに別の場合、それは、権力の与える拘束力による。

たとえば、代官が、今年の年貢を反当たり二俵と決めたとする。村人は、その決定に従わなければならない。それは、代官が、それを決定する権限をもっているからで、たとえその決定に不満でも、それに従わないことが許されないからだ。この拘束力は、権力の効果と考えるべきで、自然的・物理的なものでも、関係的なもの(カテゴリーカルな理由で拒否できないもの)でもない。

*

少し補足しておく、関係的な拘束と、権力的な拘束とは、どちらも社会的なものであるが、その水準が異なっている。

権力的な拘束に対しては、それに抗議したり、反抗したりということが原理的に可能(有意味)だ。そして、権力的な状況が変化して、政治的な決定をした人間が権力を失えば、その決定が拘束力を失うということが、十分に考えられる。それに対して、関係的な拘束は、もっと永続的である。その拘束は、権力者の意思や何らかの決定手続きにもとづいて生じるわけではないから、それに抵抗することもむずかしい。

関係的な拘束は、いわゆる社会の「構成的なルール constructive rule」に属する。それに対して、権力的な拘束は、社会の「規制的なルール regulative rule」に属する、と言える。

【49】このように、人びとが拘束される仕方は、物理的／関係的／権力的と、さまざまであるが、

とにかく、そのような拘束を人びとに及ぼす事柄を決定する。このことが、政治にとって本質的である、と思う。

もしもこのような拘束が、人びとを一切束縛しないのだとしたら、社会というものは成り立たないだろう。人びとは、互いに無関係に、てんでんばらばらに行動し、そこには何の秩序も生じない。しかし実際に、人びとが社会を生きるとは、そんなことではない。人びとは互いに必要としあい、互いを前提としあい、さまざまなかたちで束縛しあって生活している。

社会を、そのような拘束の集まりだと、眺めてみよう。すると、そうした拘束のうち一部のものは、ある原因によって生じたり、解消されたりしていることがわかる。そうした拘束を生み出す(または、解消する)集合的な決定のプロセスのことを、さきの「定義」【46】は「政治」とよんだのだった。

そこで、社会の部分領域としての政治を、いまや、つぎのように理解することができるだろう。すなわち、社会空間を、人びとの行為が相互に拘束しあっているあり方に注目して抽象する。そのうえで、そうした拘束が人為的に生み出される(解消される)プロセスを、ひとつの部分空間(射影)としてトレースすると、それが部分領域としての政治なのだ、と。

言いまわしはむずかしそうに見えるが、これは決して、むずかしいことを言っているのではない。たとえば、ある夫婦を例にとるなら、二人はさまざまな行動をしている。そのうち、相互に拘束しあっている部分(一緒に住まなければならない、一定の収入がなければならない、……)を、まず取り出してくる。つぎに、そのような拘束しあう関係のうち、誰かがそれを作り出した(夫がどこ

に住むかを決めた、妻が毎月の生活費を決定した、……)ということがあれば、それがここで言う、部分領域としての政治である。

こうしてみると、政治は、どんな社会にも、どんな集団にも、必ず見出されるに違いないということがはっきりする。政治が存在しないようにみえたとしたら、それは、政治の実質を成り立たせる集合的なプロセスが、目に見えるかたちに制度化されていないというだけのことである。

それでは、部分領域としての政治は、どのような場合に制度化され、目に見えるかたちになるのだろうか。

【50】人びとを人為的に拘束することが可能だ——この事実が気づかれることが、政治の第一歩である。

人びとが拘束される仕方に、物理的／関係的／権力的、の三種があるとのべた。けれども政治の場合、それらの拘束は、あくまでもある決断（選択）が生み出すものである。つまりそれは、人為的な原因をもっている。もっと簡単に言うなら、誰かが決めたことなのである。

こうした場合に人びとは、自分を拘束する事柄が、いったいどのようなようにして決定されたのかに関心を持つだろう。それは、誰かひとり、あるいは一部の人びと、あるいは人びと全員が決めたことである。だが、それは、どうやって？ なにゆえそれは、人びとを拘束する原因になることができるのか？

これには、理由がない。そのわけは明らかだ。外部に何の原因も持たず、それ自体を根拠にして

いる（それ自体が自己原因になっている）のが、選択ということなのだから。なぜ国王は、ある選択を行なったか？ それは、彼がそれを選択したからだ。なぜ人びとはそれを選択したのか？ それは人びとがそれを選択したからだ。選択とは、そういうものなのである。もちろん、「××だから」と、選択を正当化する理由をいくらでも見つけることはできるだろう。しかし、何を選択すべきかを一義的に決定できるほど十分な理由は見つからないに違いない。もしも見つかったとすれば、それは機械的なプロセスということになって、そもそも選択ではなくなってしまう。

人為的な選択がなされて、その結果、人びとが拘束されている事実。それを自覚するには、その選択がどういう手続きにしたがって行なわれたのかが、はっきり知られていることが必要だ。政治的選択の所在を、その社会の人びとに明らかにするのが、政治制度である。政治制度は、この手続きがますます明確になり、ついには、手続き自身が政治的権力の源泉になるまでに変化していくという過程をたどって、成熟へと歩んできたと考えることができる。

【51】ごくおおまかに考えるなら、歴史上、政治制度は、三つの段階をへて発展してきたと考えられる。

(1)まず最初は、ある人物が政治的な選択を行なう機能をもつことが、その社会のすべての人びとに認められるようになっただけの段階。彼はいわゆる、政治的なカリスマの所有者である。この権能は、彼が王となることで、制度的に安定するというのがもつとも普通のケースであった。一般に王とは、血統によって政治的な選択を行なう権能を継承していく（つまり、世襲の）首長であって、しかも、親族組織の成員にしか影響を及ぼさない族長たちとは比較にならないほど広範囲な権能を

もつ者をいう。

王権は、親族空間を母体にしながら、親族空間を超出しようとする、ある意味で逆説的な政治制度である。代々の王が王であることそれ自体は、血統（親族の原理）によって正統化されなければならない。しかし王権が政治的な支配を及ぼそうとするのは、由来の異なるさまざまな親族組織を包括する、もっと大きな範囲の人びとの集合である。

(2)王権は、王が王であるゆえんを、親族のルールによって明示できるわりに、人びとがなぜ王権に従わなければならないのかを、曖昧なままに残しているという点で、過渡的な制度である。この曖昧な空白を、法制化と官僚制化によって、王権は不断に埋めようとしてきた。法は、人びとが従うべき規準が何かを、言語のかたちで明示したものであって、政治制度を明示するひとつの方法だが、その法が法であるゆえんは、王に託されている。（法については後述する。）もうひとつの官僚制は、政治的な選択が具体化されるプロセスが、権限の委譲（意志の代行）にもとづく社会関係として展開したもの、すなわち、政治制度の組織化であるが、その権限の源泉は、やはり王に託されている。こうして、王権が王政に展開していくのが、第二の段階である。

(3)最後の段階は、政治制度が王権（根拠の明らかでない政治的権能の所在）から最終的に解放されようとする段階。

政治制度は、権限を行使する場合にその根拠を明示しようとするのであるが、この制度自体がどのように選択されたかという根拠を、とりあえず制度の外部（すなわち王）に託さざるをえなかった。王の存在を正統化できるとしても、それは先代の王であり、これをどこまでも遡ったとしても、

原初の根源的な暴力（征服）にたどりつくだけである。（王の戴冠という手続きをもつキリスト教圏の王権や、イスラム教圏の統治者など、個別の事例についてはもう少し詳しい検討が必要なのわけだが、ここでは省略する。）

そこで、新たな政治思想が登場する。この思想は、その社会の人びと全員が政治制度に参加するという事実をもって、王権よりも正統であるとする。さらに、その政治制度の運行が残らず法によって根拠づけられている点で、王政よりも正当であるとする。すなわちこれは、合法的民主政の思想である。

王政から民主政への移行は、しばしば連続的（合法）でない。合法的民主政への移行が合法的になされないというのは、おかしいようだが、よく考えてみれば当然である。そこで、合法的民主政はその端緒に、市民革命（人びと全員が政治制度の創設に参加したという事実）を理念として掲げることになる。

*

政治制度の展開をこのように理解するなら、それは、政治の部分領域が、社会空間の内部で徐々に自らを分離し、完結していく過程だと考えられる。すなわち、まずそれは、親族の領域とまったく重なりあったところから始まる。つぎにそれは、親族のルールと政治的権力との重合物（王権）を、親族領域の外部に析出させる。けれどもこの段階では、この統治権力を人びとが受け入れなければならぬ根拠を政治制度のなかに明示できないため、政治の部分領域の分離はなお不徹底である。それは、なかば親族の領域、なかば宗教の領域（後述）と、癒合したままである。政治制度が、

法によって自らを根拠づけることに成功したとき、この癒合は断ち切られる。それと同時に、政治の部分領域が、ひとつの自律的な空間として、形成される——。

【52】こうして成立する政治の部分領域が、合法的民主政であった。これは、「人びとを拘束する決定を下す」という、最初の政治の定義【46】に照らすと、どのような特徴を有すると考えられるだろうか？

まず最初の拘束は、人びとがこの政治制度（ある政治的国家）に否応なく帰属している（させられている）、という事実であろう。けれどもこの拘束は、それよりもっとゆるやかな拘束だけを与える政治制度を考えることができないという意味で、拘束であるとは考えにくい。しかもこの拘束は、この政治制度のもとで誰かが「決定を下した」ことによって始まったわけではないので、拘束であるとも見えにくい。

というような拘束があるわけだが、これは措くとしよう。それ以外の拘束を与える場合には、すべてそれらを制度的な手続きによって政治的に決定しようというのが、合法的民主政の根本的なモチーフである。この政治制度のもとでは、ひとがおよそ何に拘束され、何に拘束されないかが、はっきり確定する。言い換えるとそこでは、人びとに自由がどのように配分されているかが、明確になる。合法的民主政は、自由を実現するための政治制度であると信じられている。

* 合法的民主政の形式的な特徴をあげるとすれば、それは自己循環である。人びとは自らの意思にもとづいて、自らの行動（道路の歩き方、契約の仕方、納税額、……）を拘束する。政治制度は、

自らの決定にもとづいて、自らの行動（立法手続き、政治組織の構成、選挙のあり方、……）を拘束する。こうした拘束はすべて、法的な表現をとる。

法がこうして自らを基礎づけることで、法の循環が生じるが、それは、政治の部分領域が最終的に分離したということでもあった【9】。この循環のなかで、法、権力、政治的決定の相互関係がどのようなになっているか、最後に考察しておきたい。

政治制度を法によって構成する際、法はひとつの技術として用いられている。法は、あるべき社会事象（あるべきでない社会事象）に關説し、言及する技術なのであるが、それが言及する先にあるのは、権力の作動である。政治制度のなかで、権力がどのように行使されるかが、法的言説のなかで特定される。権力は、人びとを「拘束」する作用であるから、これはたしかに、政治のプロセスに違いない。

ところで、権力それ自体のありかは、明示的に特定できない。権力は、ある事象が起こり、それに続けて別のある事象が起こった場合に、そこに働く作用として想定できるようにすぎない。このように、権力を、事象の系列のなかにあつづけることができるとしよう。合法性とは、この事象の系列が、法によって追尾できなければならないことを言っている。権力にとって、これは外から与えられた規準（文法上の要請）である。こうした、合法的な権力の作動は、言語——後述するように、法は言語の特殊な用法である——と権力とが輻輳した^{かくそう}ものとして、われわれの社会のなかでは絶対的な拘束力を獲得する。

民主政とは、人びと（民衆）の判断（意思決定）によって、すべてを動かしているという政治制度である。このことが可能であるためには、まず人びとの判断が成立し、つぎに人びとの判断が社会的に集計され、集合的な意思として形成されなければならない。この集計と集合的な意思形成のプロセスが、選挙と代議制議会である。政治の部分領域の中心に、この制度が位置するのは当然のことだ。

民主政が機能するためには、したがって、人びとの判断を可能にするための、ジャーナリズム（マスメディア）の活動が、不可欠である。ジャーナリズムとは、単に、大規模な媒体をいみしない。それは本質的に言えば、事実／意見を分離するという、「情報の言説技術」が成立するということである。事実／意見がどのような条件下で分離し、情報の言説技術が成立するのは、知識社会学のもっとも重要なテーマであるが、ここでは単にそのことを指摘するにとどめておく。

3・4 宗教

【53】 つぎに考えてみたいのは、宗教だ。

宗教というと、われわれ日本人はともすれば、死後の世界を考えることだろうか、神を信じることだろうか考えがちである。もちろんそれは、的はずれと言えない。けれども、神や仏のような、具体的な信仰の対象を定義のなかに持ち込んでしまうと、宗教の範囲がいちじるしく狭くなつて、そこからはみ出すものが多くなる。そこで宗教を、その内容と切り離して、定義する方法を考えたい。

そこでわれわれは、つぎのように宗教を定義してみる。

〔定義〕 宗教とは、必ずしも自明でない前提にもとづいて行動する、一群の人びとの活動の全体をいう。

ここで「必ずしも自明でない前提」というのは、たとえば神の存在であるとか、死後の靈魂の存在であるとかいったものである。宗教のなかでは、そうしたものの存在が当然視される。けれども、その宗教に関わらない外部の眼から見れば、それらは彼らが単にその存在を信じているにすぎないものだ。彼らがそれを信じるからこそ、彼らはその宗教に特有の行動をするのである。それゆえこれを、「前提」と一般化しておくべきなのだ。

あることを前提として行動すると、その前提が実体化される。たとえば、神が存在すると前提して行動すると、神の存在が実体化されてくる。これ以外に、神の存在ということはあるにない。言い換えれば、神の存在とは、そのように実体化された彼らの行動前提なのだ。

【54】 このことを理解してもらうのに、ひとつの例をあげてみよう。

ノーベル賞作家の、サミュエル・ベケットの有名な戯曲に、『ゴドーを待ちながら』というのがあった。筋は実に単純で、ゴドーとディディーという名の二人組が何もない舞台のうえで、ひたすらゴドーの来るのを待っている。ゴドーとは何者なのか、彼が本当にやってくるのか、客席から見るとかぎりちつともわからないわけだが、ゴドーとディディーの芝居を見ているうちに、観客もやっ

ばり、ゴドーの存在を信じはじめた。結局ゴドーは、最後まで舞台に現われない。だが、ゴゴとデイデーが彼のやって来るのをずっと待っている（彼の存在を前提して、行動している）ので、それを観ていると、だんだん彼が舞台のそでに隠れていて、今にも現われるのではないかと思われる。てくるのだ。

ゴドーが存在するのかしないのか。それは、この戯曲のなかで、解決を与えられない。けれども、ここで明らかになるのは、存在するのかしないのかわからないゴドーを待ちつづけることで、確かにゴドーがありありと実在しはじめることだ。ゴドーは、ゴゴとデイデーにとっては、現実の存在なのである。だからこそ、それを観察する人びとにとっても、客観的に「存在」するようになる。

ある一群の人びとがあることがらを前提にしてふるまう場合に、この前提が彼らのふるまいのなかで、否定できないものとして実在し始めることを、「ゴドーを待ちながら」の原理」と言うことにしよう。

ベケットの戯曲は、このゴドーこそゴッド、すなわち神であるという、明らかかな寓意を持っている。ゴゴとデイデーが二人して待っているのは、キリストの再臨にはかならない。『ゴドーを待ちながら』とは、要するに、キリスト教の信仰のあり方の本質を記述したものなのだ。十字架にかかって死んだあと、復活し、昇天したイエス・キリストが、再びわれわれのところに来てくる。その最後の審判の日を待ち望むことが、キリスト教徒のつとめである。二千年も前に現われたキリストを、われわれの誰も見知っているはずはない。われわれは、その存在を肯定も否定もできない。

い神についての議論に深入りして、宗教を定義しそなってしまう必要はない。神は実在する、ただし、それを待つ（それを前提としてふるまう）ことの効果において。彼を待ち続けるふるまい以外のところに、宗教はないのである。

【55】行動とその前提の関係について、もう少し考えてみよう。

われわれの社会的現実、事実だと確認された出来事からだけ出来上がっているわけではない。現実ではなくても、とりあえず疑う理由のないことが、多く含まれている。たとえば、明日も太陽が東から昇るだろうこと。水が生命の維持に欠かせないだろうこと。大部分の人びとは、相変わらず社会秩序を守り続けるだろうこと……。これらのことは、これまでもそうだったからこれからもそうだろうという、根拠のない経験則にすぎない。厳密に疑おうと思えば、もちろんいくらでも懷疑しうる。けれども社会は、哲学をする場所ではない。そこは、人びとが生きていく生活の舞台だ。われわれは、とりあえず多くのことを前提して、ふるまわざるをえない。社会はそういうふるまいの集積であるために、さまざまの前提を織り込んでいく。そうした前提は、前提であるというより、もつと積極的に実在しはじめ、事実と肩を並べて、社会的現実をかたちづくる。

行動の集積である社会は、行動の前提も、その内部にとりこんでしまう。こうした現象は、宗教に特有だとは言えない。宗教に特有なのは、その前提が、人びとの日常にとって自明でないことである。

ある狩猟民の社会を考えてみよう。そこでは、たとえばクマやハゲワシといった動物たちが、め

いめい魂を持っていると信じられていたりする。あるいは、農耕民の社会を考えてみよう。そこでは、たとえばコメの精霊が、秋の実りを保証してくれると信じられていたりする。多くの伝統社会が、さまざまな神や祖霊の観念をもっているのは、よく知られた事実だ。

これらの社会が神や霊の観念を抱いているのを、宗教とみなすべきだろうか？ 宗教学——キリスト教の原型を探ろうとして始まった——は、こうした伝統社会が、宗教の本来の姿を隠していると考えた。けれどもこうした社会でみつかるのは、いわゆる宗教と、かなり違ったものだと思う。伝統社会では、たとえばクマが魂を持っていたり、人間が死後も霊として生き続けたりするのは、その社会のすべての人びとにとって当然のこと、誰にも否定できない現実なのだ。われわれには、かれらがそれを「信じて」いる、と見える。しかし、われわれの言葉の用法で「信じて」と言えば、そこにはなんらかの意味で、選択が介在していなければならぬ。たとえばAさんの言うことが本当だとも、嘘だとも考えることができる。そういう場合に、Aさんを「信じて」という言い方ができる。あるいは、神が存在するとも、しないと考えることができる。そういう場合に、神を「信じて」ことが意味をもつ。逆に言えば、あることがらを事実であるとしか考え（られ）ない場合には、そもそもそれを「信じて」ということが意味をなさない。たとえば、自分が人間であると信じるとか、自分が生きていると信じるとか、……。そこには、それ以外の考え方をする余地がない、つまり、ほかの選択肢が存在しない。そういう場合には、それは「信じて」以前の問題である。だから、もしも何ごとかを「信じて」ことを、宗教のもっとも主要なモチーフと考えるなら、伝統社会がさまざまな神や霊の観念を知っていることをもって、それを宗教だと考えることはできないのである。

【56】伝統社会では、神や霊の存在が、日常自明であったりする。神や霊の存在は、経験的に確かめられないから、事実ではない。けれども、誰もそれを疑わず、人びとがそれを行動の前提にしているという意味で、社会的現実を構成している。人びとはそれを、事実と同様のことがらとしか意識できない。

それに対して、仏教や儒教、ユダヤ教やキリスト教やイスラム教、あるいは、いわゆる新興宗教などといった、もっとも宗教らしい宗教の場合、人びとは自分がなにごとかを信じていることに、十分自覚的である。それはなぜかと言えば、彼らの信じる神や霊や……の存在が、もともとその社会のすべての人びとが疑問の余地なく信じていることではないからだ。それを信じるには、意識的な決断（選択）が必要になる。それを信じる人びとは、自分たちが何を信じているかを自覚している。それ以外の人びとは、誰がその宗教を信じているかを識別できる。宗教はこの意味で、日常的に「必ずしも自明でない」ことがらを信じる人びとの運動として、その社会のなかで可視的になっている。

どんな宗教も、必ず何らかの宗教儀礼をそなえているが、それは、自分たちが何を信じているかを、自他に明らかにすることを目的にしている。人びとが必ずしも当然だと認めない（自明でない）ことがらを前提にした行動である——これが、神に対する供え物や、祈りや、霊に対するまじないなど、あらゆるタイプの宗教儀礼に共通する要素である。ある前提（信仰の対象）を共有するかないか、その社会の人びとのあいだに、目に見える区別の線分が引かれていく。（先ほどの

伝統社会が、一個の宗教をそなえているように見えたのは、彼らと前提を共有しない、外の世界から訪れた人物（宗教学者）が、彼らと自分とのあいだに勝手に区別の線分を引いてしまったからにすぎない。

【57】われわれが典型的な宗教とみなしているものの多くは、古代社会に出現している。宗教は、人類が古代社会を迎えてはじめて直面した、深刻な課題に対するひとつの解答である。

古代社会は、大規模な農耕文明とともに歩み始める。肥沃な河川の一帯では、由来を異にする多くの民族が遭遇して、時には激しい争いを繰り広げた。争いに敗れた人びとは、皆殺しとなるか、あるいは奴隷となって、階級社会の最下層の生活を強いられることを覚悟しなければならなかった。いっぽう、いったん支配を固めた民族も、ほかの民族の挑戦を受けて、つねにその存在を脅かされるをえない。異なった民族、異なった文化を持つ集団がどのように共存できるか——これが、古代宗教が生まれた当時の、深刻な課題であった。

異なった民族や文化集団が争わなければならない構造を、根本的には、つぎのように理解することができよう。

ある民族は、固有の文化をそなえている。そこに属する人びとは、その文化を通じて自己を形成し、人間のイメージを形成している。その文化は、多くの隠れた前提に支えられているはずだが、そのことは必ずしも自覚されない。ほかの文化を有するほかの民族も同様である。ただ、両者が互いに出会った場合に、相手が特別な前提にもとづいて行動している（らしい）ことが理解され、ひるがえって、自分たちもそうではないかと漠然と意識されるにすぎない。どの民族も、自分の文化

を規準に人間を理解しているといういみで、自己中心的である。

互いの接触があまり頻繁でないあいだは、互いの文化に無関心でいられる。けれども、接触が日常化し、しかも利害が深刻に対立しあうようになると（同じ土地に住めばとかくそうなる）、自己中心性をあらわにして、自分の文化を正当化せざるをえない。自分の文化が優れており、相手の文化が劣っていると考えるゆえに、自分を正当化できるわけだ。ところがこうした正当化によって、争いはますます抜き差しならないものになる。というのは、ある民族ないし文化集団のアイデンティティをかたちづくっている前提は、自覚的に選択されたものではないために、それにこだわらざるをえず、その結果、最初は単なる利害対立だったものが、すぐに互いの全存在をかけた争い（神の争い）に転化してしまうからである。

【58】これを解決する方法のひとつが、より高次の、共通の前提を新しく考えて、そこから社会を再組織することである。古代宗教が人びとに信じさせようとしたのは、そうした新しい前提であった。そうした前提から出発するなら、異なった民族・文化に属する人びとでも平和に共存できる。仏教やキリスト教のような、どんな民族にも受け入れられる普遍宗教が求められた根本的な動機が、ここにある。

ある民族の文化を、さまざまの行為規則の集積と考えることができる。その核となっているのは、もちろん言語である。

こうした行為規則は、自覚的に選択できるものではない。たとえば、言語のことを考えてみればよい。人間は、気がついた時にはもう、ある言語共同体のなかに生み落とされている。彼はその言

語と共に否応なしに、さまざまな観念を受け取る。彼の思考も行動も、この言語によって制約される。しかし、その制約は、とりあえず制約だとは受け取られない。それ以外のどんな可能性も与えられていない（それゆえ、それが奪われたとも考えられない）からだ。

行為は、さまざまな暗黙の前提に立脚している。そうした前提が集まって、社会的現実をかたちづくっている。こうした前提のいくつかを破棄して、社会的現実を変容させることが、宗教のもっとも重大な機能である。そのことによって、もともと異なる文化をそなえていたいくつもの民族が、共存可能となるのだ。

宗教が人びとに信じさせる前提は、先の定義にあつたように、日常「必ずしも自明でない」ため、ある種超越的な性格を帯びることになる。宗教が成功するかどうかは、日常とは異なったもうひとつの現実（超越的な現実）を、人びとにどのように提示し、納得させるか、ということにかかっている。

【59】宗教は、現実をつくり変え、あるいは定義しなおし、そのことによって人びとを支配する。ではどのようにして、宗教は「もうひとつの現実」を人びとに信じさせるのか？

まず理解しなければならぬのは、ある社会の誰もが、同一の社会的現実に生きているのではないことだ。

ひとりの人間は、夢を見たり、空想や妄想を抱いたりする。あるいは、自分だけの錯覚や誤解にとらわれている。彼にとって、それはどれも真実であ（りう）るだろう。だがそれは、他者と共有できるものになっていない。それは、彼の生理的条件や心理的条件にもとづいて生まれたものなので、他者から隔絶してしまっている。

宗教の開祖と呼ばれる人びともみな、最初はこのように個人的な現実から出発する。彼にはありありと神や霊が見えていて、その実在は疑いがない。それは、現実以上の現実である。でもそれだけでは、他の人びとにもそう思わせるに足らない。

他の人びとに、もうひとつの現実を伝達する手段。それはどうしても、まず言語（言葉の力）でなければならぬ。言語は、人間の知覚や行為のあらゆる局面に浸透していて、それに形式を与えている。ゆえに、言語抜きに、どんな現実も表現できないからである。けれどもまた、それはどうしても、非言語的手段（言葉以外の力）にも依存しないわけにはいかない。なぜなら、宗教が信じさせる現実には、個人的なものにとどまらないで、当然のごとくに人びとに共有されるという迫真力を持たなければならぬからである。言葉の力と、言葉以外の力。この二つをうまく組み合わせ、人びとの間に衝撃を波及させていくことに成功した場合、宗教という運動が成立する。

宗教は、日常を生きるのに必要な最小限の前提とは違った、特別な前提を新たにつけ加えて、社会的現実を定義しなおすところに、その本質がある。

そこまでは、どの宗教でも同じだとしても、その先——言葉の力／言葉以外の力をどのように組み合わせ、宗教の運動を組織するかという作戦が、宗教ごとに違っている。

たとえば啓示宗教（ユダヤ教、キリスト教、イスラム教）の場合だと、言葉にならない神の存在をありありと感じてしまうという体験（啓示）が、まずある。けれどもその体験を、人びとが共有

できる形式に変換するために、言語テキストをただちに動員する。なぜなら、神は人間に対して、言葉をもって語りかけたとされるからであり、しかもその言葉は、法として、人間を拘束すると考えられるからだ。これを書きとめた言語テキスト（聖典）が、もうひとつの現実がどういうものであるかをあますところなく規定する。原理主義（逐条靈感主義や、厳密ルール主義）が可能なのは、宗教がこうした構成を持っている場合である。

ほかの宗教は、微妙にそれとは違っている。たとえば仏教の場合。そこでもやはり、言葉にならないもうひとつの現実をありありと感じてしまう体験（悟り）が、まずある。ところがそのことは、言語テキストのかたちに変換できないことになっている。こういう前提に立つならば、もうひとつの現実（真理）は言語に変換できないけれども、それでもそれはたしかにあるのだということを中心とする言語テキスト（経典）を構築して、それを人びとが共有するというかたちを考えるしかない。このテキストは、真理にいたるための過渡的な性格のもので、それを超えたところに真理があることになっている。だから禅宗のように、その種の言語的テキストによらないで、言葉以外の力に最大限の可能性をみようとする行き方も生じてくる余地がある。

宗教ごとに少しずつ異なっている、言葉の力／言葉以外の力の組み合わせのあり方（これを、言説戦略と名づける）を、それぞれモデル化してみると、宗教の実態にいつそう迫ることができらる。ここから先は、原理論ではなくて、宗教社会学の課題になると思う。

【60】ひとはどういう動機で、もうひとつの現実を求めるのだろうか？

人生は、つぎつぎに起こるさまざまな事実から出来ていて、ひとはそれを意味づけながら生きて

いる。

ところでこの意味づけは、閉じていない。出来事が起き続けるという点でも、それを意味づける枠組みが別のものでもありうるという点でもオープンである。言い換えれば、同じ人生をいく通りにも意味解釈することが、つねに可能である。

人生を、ひとつの充実した意味的なまとまりとして思い描くためには、だから、人生の事実が生起している場の全体にあたるものを、想定しなければならぬ。そうしてはじめて、「人生とはこんなもの」になるのである。それはたとえば、自分の人生の過去と未来（祖先と子孫）を見渡そうという、時間軸にまたがる全体化かもしれない。あるいは、他の人びとの人生との相互性を見渡そうという、空間的な全体化かもしれない。あるいは、その両方かもしれない。いずれにしても、自分の人生を超える視点をもたなければ、自分の人生に安定した意味を与えることはできないのである。

こうしてみると、人間は誰でも、もうひとつの現実を望んでやまないふたつの動機を持っていると理解できる。ひとつは人生の、与えられた事実でしかない部分を抜け出して、もっと充実した理想的な全体へ向かおうとする動機。もうひとつは、にもかかわらず、自分の経験のすべてであるそうした事実にこだわり、それに意味を与えたいという動機。この動機は、誰にも共通しているはずだから、それを共同でみやすことも可能である。

もともとは信じがたい前提にもとづいて、人びとが共に行動すること。われわれの理解によれば、宗教とは、そうしたものである。もうひとつの現実に対する動機が生き続けるかぎり、宗教は機能

文 献

橋爪大三郎 一九七五「家族・親族・社会システム——人類学的交換理論の論理とその拡張」『家族研究年報』1・12—24。培風館。

一九八一「太平洋州の交換経済」(未発表)。

一九八四「知識社会学の根本問題」(未発表)。

一九九〇「性愛のポリティクス」『エロス』(現代哲学の冒険4) 341—399。岩波書店。

* 前回掲載した文献は省略した。未発表の文献などの入手方法については、「あとがき」を参照のこと。

村瀬学さんの仕事について

村瀬さんの「ことわざの力」を読んで何より思うのは、その思索が〈生きる〉ことに密着しようとする意志に貫かれていることである。

これは容易なことではない。そして、必ずしも格好のよいことでもない。でも村瀬さんは、そうした当たり前前の、しかし困難な場所をきちんと潜らせた言葉によらなければ、思想を組み立てていくことなどできないと、きつと思いつめていたのである。村瀬さんの作業は、単純素朴に見えるけれども、それは十分に意図された「単純素朴」であり、ひとをよりよく生きる方向へ差し向ける強さをもった「単純素朴」なのだ。

連載第一回目の一〇九頁以下で、村瀬さんはこんなふうに書いている。《上司に頭ごなしにどなられる部下は「上司の前のぶざまな自分」のうしろから、上司に向かって「お前に俺が見えるのか」と舌を出している自分を感じている。ここにこうやって頭を下げている俺は、「俺」のすべてではないんだ、と。……そんな時、

あとがき
にかえて

275

276

誰かが小声でこう言ってくれる。下から出る！ んだ。……ことばは「ことわざ」という単純な形をとるだけで、おそろしい力を発揮することができたということ、そしてそれが「学問」のない世界での、人々の生きる知恵として利用されてきたということ、そのあり方を、私は私の方法で確認してゆきたいと思う。》

ここで、上司にどなられているぶざまな部下に、村瀬さん自身の姿が投影されていると考える必要は毛頭ない。けれどもこの、ぶざまな部下へのあふれるような共感から、村瀬さんの仕事が始まっていることは確かなのだ。このぶざまさは、この世のあらゆる生きにくさの象徴である。そうした圧倒的に不利な状況のもとでも、強靱なバネのように向上きに働く生きようとする力。人びとのあいだでささやかれ続けてきた言葉、「生きる知恵」として密かにキャッチボールされてきたごく短い言い回しこそ、「ことわざ」である！——この事実を、驚きをもって再発見し、その「知恵」に正当な場所を与えていくことが、「ことわざの力」という仕事の中味なのだ。

村瀬さんの仕事を、私はこのように理解したが、そうすると、ことわざの骨格が「所と身の掛け合わせ」ととらえられていることの必然もうなずける。ことわざは、単なる「言葉」ではない。さまざまな困難な状況(所)を、さまざまな解決への志向(身)に結びつけようとする、いわば戦略的な思考のイデオムである。そこには、状況の類型から解決の類型への対応が準備されているのだ。

ことわざのように、一人の人間によってはこしらえることができず、大勢の人間の手を経てようやく形をなすものを、「集会的」な現象という。社会学者は伝統的に、この種の現象に大いに関心を寄せてきた。社会のもっとも重要な部分は、おおむねそうした現象によって出来上がっているからである。

ただし、集会的な現象は、分析するのがむずかしい。村瀬さんも、そのむずかしさは十分に心得ている。《へたをしたら単なる辞典みたいに、ひとつひとつのことわざに注をつけて終わりになりかねない……》(本書68頁)

そうならないですむための、公式があるわけではない。村瀬さんの作戦は、とりあえず「所と身の掛け合わせ」ということなのだが、これが連載のなかで、これからどう展開していくか、興味を持って注目していきな

いと思う。

いくつか気になる点を、つけ加えておこう。

ことわざはひところ、迷信であるとか、非科学的である（「秋加子は嫁に喰わすな」とか、封建的だ（「長いものには巻かれる」とか言われた。そう決めつける必要はないが、だからと言ってそれが、進歩的・開明的なわけでもない。「めくら蛇におしず」や「気がいかに刃物」のように、差別感情に無頓着なことわざも、少なからず混じっている。というわけで、非常に性格の曖昧な「知恵」を、どのように純化し鋭角化して「思想」へと通路づけるのかは、かなりの難題と言えよう。

もうひとつ。ことわざは、日本語以外の言語にもある。それは、身体や状況を、日本語と別の分割線によって区切っているはずだ。外国語を学ぶメリットのひとつは、そういったことを自然に気づかせてくれ、自国語を相対化できる点にある。だから、日本語でしかことわざを考えないのでは、われわれの「知恵」の限定されたあり方を批判しにくくなってしまおう。予告によれば、村瀬さんは最後に、ブリューゲルの『ネーデルランドの諺』をとりあげてくれるらしいので、楽しみである。

われわれがどのような集合的無意識にとらわれているのか、切り出していく作業は、思想にとって本質的な課題だ。その切り口は「ことわざ」に限らない。私は私で、われわれの発想を規定している、仏教や儒教の系譜をさかのぼるといふ作業をすすめているが、それがいつの日か、「ことわざの力」と接点を持つであろうことを期待している。

* 村瀬さんへのコメントはここまでにして、前巻と同じく私の宣伝もさせて下さい。

未発表のものを含め、私がこれまでに書いた論文類を頒布するシステムが、つぎの要領で利用できます。

- ① 郵便局から、郵便振替で「横浜3150489 橋爪頒布会」宛に、二百円を振り込む。
- ② 二週間ぐらい経つと、注文用のリストが送付されてくる。
- ③ リストを見て、希望するものの番号を、頒布会に連絡する。

あとがき
にかえて

277

278

④ 注文したコピーと、計算書、振り込み用紙が届く。

⑤ 郵便局から、実費（コピー一枚につき手数料とも二〇円がだいたいの目安です）を振り込む。
一九九一年中に書いたもののセット・バック（三種類）もあります。

橋爪大三郎