

# 逆説としての 権力

〈言語〉派社会学の原理論・3

橋爪  
hashizume daisaburo  
大三郎

竹田青嗣・村瀬学・小浜逸郎・橋爪大三郎著「身体の深みへ」

(21世紀を生きはじめのために③) pp. 159-216, 279-281

JICC出版局 1993. 2. 1発行

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り立ちを、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。

前々回は、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西欧近代社会と、並行して現われたものであることを見た。前回は、社会を一般的に記述するため、親族／政治／宗教といった社会空間の部分領域の定義を試みた。

今回の掲載分では、前回に続き、経済／法について考察する。そして、権力そのものを概念的に再構成するための準備として、それがどのような逆説をまとった観念なのかをまず考えてみる。

瀬尾育生

3・5 経済

【61】経済そのものについて考えることは、あまりむずかしくない。そこにはなんの秘密もないからだ。人間は、身体をそなえている。身体そのものでさえある。そして身体は、生命体としての物質的組成をもっている。身体が身体として維持されるためには、生命体であるための条件が満たされる必要がある。身体と外界とのあいだの物質代謝が、円滑に行なわれる必要がある。これは人間の、逃れられない必然だ。こうして人間は、外界の物質的世界とのあいだに、無数のつながりをもつことになる。このつながりのすべてを、もつとも根本的な意味で、経済と考えることにしてもよいのである。

「衣食住」などと言う。人間（の身体）とその外界である物質的世界とのつながりのあり方を類別したものだ。このうちではむろん、エネルギー代謝そのものである「食」が、もつとも基本的であろう。けれども人間は、単に生命体であるための条件を満たせばよいというものではない。「衣」や「住」などの「文化」も、人間は、物質的外界とのつながりのなかに織り込んできたのだ。

このことは、見方を変えれば、経済が「社会的」現象だということの確認でもある。

人間が物質的外界とのあいだに、必然的に取り結ぶつながりを、経済と考えようと思ったとする。それは間違っていない。われわれは、経済を定義できたような気になる。けれども、ではどういつながりが「必然」なのかと考えてみると、じつはそこに問題が隠れていることがわかる。そ

れこそが、経済と経済でないものを分かつ区画なのである。

もしもそれを、“人間が生命体であるための条件”という意味での必然と解釈すると、経済は狭すぎる。そもそも経済という現象を考える理由がなくなってしまふ。なぜなら、そういうふうに物質的外界のなかで“必然的に”生きている人間は、そういうふうに“必然的に”生きているチンパンジーやハイエナやバクテリアと、区別がないだろう。その物質代謝を追いかけるには、動物学や生物学があれば足りるのであり、経済学は必要ない。チンパンジーの経済学、などというものはありえない。(マルクス主義の影響を受けた一部の学派が、食物連鎖のカロリーを計算したり、生態系のエントロピー収支を計算したりして、経済学を基礎づけようとしたが、彼らの試みは見当はずれである。)

【62】ある対象(物体)を、ある人間が必要としている。そこには、必然的なつながりがある。ゆえに、経済現象が発生する余地がある。よろしい。ではその必然を、誰がどうやって判定するのか。別の誰か(観察者)がやってきて、本人の生命の維持に不可欠かどうかを規準にして、判定するかどうか。あるいはうまくいかない。それはいまのべた。では、本人の欲求を規準として、判定するとしてどうか。ある対象(物体)を、ある人間が欲しがっている以上、それを手に入れることは彼にとって必然なのだと思えることにしたらどうか。

この考え方は、明らかに利点をもっている。人間は、生命の維持と直接に関係のない、さまざまな対象を欲求しうる。なにを欲求するかは、まさしく社会的な現象だ。このように考えることでわれわれは、現実の経済に、一歩近づいたことになる。功利主義の哲学や古典派の経済学は、こうい

う方向で問題を考えていった。

けれども、この考え方には問題がある。いちばんやっかいなのは、ある人間の欲求を、別の誰か(観察者)がどのように知りうるか(そもそも、そうした欲求の存在は証明できるのか)という疑問である。この疑問には、回答のすべがない。と言うのは、観察者にとって、ある人間がどういう欲求をもっているかは、彼の外見的な行動を通して知る以外になく、“彼はこれこれの欲求を持っているから、こう行動した”と説明しても、なんの説明にもならないからである。

経済学で、欲求にあたるのは、効用(utility)である。効用とは、ある人間にそなわっていて、外部からは観察不可能な、満足の水準を表わす。三切れのパンの効用は、二切れのパンの効用よりも高く、二切れのパンの効用は、一切れのパンの効用よりも高い(効用の単調増加)。また、三切れと二切れの差は、二切れと一切れの差よりも小さい(限界効用の逓減)。

効用を数学的に表現したのが、効用関数(utility function)である。この考え方には、多くの批判があげられた。パン二切れの効用がたとえば55、などという仮定はナンセンスではないか。……。効用関数の「不可測性」(測定できないこと)や「伏在性」(観察できないこと)が問題にされたのである。

近代経済学は、一九世紀から二〇世紀にかけて、効用関数の問題点を克服しようと努力してきた。そして、効用関数→無差別曲線→顕示選好(revealed preference)へと、理論的な道具立てを洗練させてきた。効用関数は実数値の関数なので、それをまず、序数的関数(無差別曲線)に置き換え

る。つぎにそれを、順序関係（顕示選好）に置き換えた。顕示選好には公理があつて、経済主体の行動が合理的である（たとえば、循環を含まない）ことを保証する。（こういうことについて詳しく知りたいひとは、経済学の中級程度の教科書をみるとよい。）

要するに、どういふことか。これは、人間の内側に隠れている効用関数を、明示的な仮定で置き換えようといふことである。近代経済学は、効用を仮定するかわりに、行動が合理的であると仮定して、そこから出発することにした。この結果、人間は、機械的なメカニズムとして扱われることになる。人間が欲求をもっていると思定することで、経済現象をより深く掘り下げようといふ当初の課題も、いつのまにか見失われてしまった。

【63】このように考えてくると、マルクスの経済思想にも、まだ十分に評価すべき側面が残っているとと思われる。

理論体系としての柔軟性や完成度という点で、マルクス経済学が近代経済学に遠く及ばないことは、別のところでのべた（橋爪「二九九〇」）。特に労働価値説に立脚している点で、問題である。だがそのことと、マルクスが労働を経済現象の根底に据えようとしたことの評価とは、また別である。近代経済学は、マルクスほど労働についてじっくり考えていないし、それを経済学の中に取り込んでいない。マルクスの労働観のほうが、経済現象にアプローチするより広い射程を持っているとも言える。

私がマルクスの労働観について、印象的に思っていることは二つある。ひとつは、『経済学・哲学草稿』の有名な件<sup>くだ</sup>り——自然は「人間の非有機的<sup>だ</sup>身体である」（岩波文庫版95頁）——である。こ

のような言い方でマルクスは、人間と物質的外界（環境）とのあいだの代謝の関係を、正確に、かつ美しく記述した。もうひとつは、この労働が、単なる身体の運動とどのように違うかについての例示。彼は、蜜蜂をひきあいに出す。彼は言う、なるほど蜜蜂は精巧に蜂の巣をこしらえるだろう、けれどもどんな下手くそな大工でも、蜜蜂より優れているところは、家をこしらえる前に自分の頭のなかに家のイメージを描き終えている点である。つまりマルクスは、まず人間の内面にイメージがあり、それが身体的活動を通じて外化された場合に、それは労働とよぶに値する、とのべているのだ。

労働の観念も、人間の内部にある種の精神活動を想定しないかぎり、成り立たない。これは、言ってみれば当たり前のことだが、大事な点である。

さてそうすると、人間のなかに何らかの精神活動を想定している点で、労働は、さっきの欲求や効用の場合と同じであるようにみえる。でもよく考えると、違いがあることがわかる。

人間は、労働をする場合、どのように物質的外界とつながりを持つのか。

労働がどのようなものかは、ごく普通に反省すれば、誰にでもわかる。まずそれは、外界の対象を分類し識別することからはじまる。これは材料。これは道具。そしてこれは製品。あるいは、これは種子。これは雑草。そしてこれは果実。そのうえで、それを目的・手段のつながりとして把握する。最初にこうして、つぎにああして。目的・手段のつながりは、さまざまな事物のあいだの関係であるという点で空間的な関係であり、同時に、行為の先後関係であるという点で時間的な関係

でもある。労働を通じて、人間は、物質的外界を、時間的・空間的な秩序をもつ世界に作りかえる。そうした秩序のなかで、人間は労働する。労働は物質的外界を、分節し、秩序ある世界へと成形するのだ。

こうした秩序をもつ世界のなかで、材料や道具や製品は、目的・手段の連関で互いに結びついていく。材料や道具は、製品を作るためにどうしても「必要」なものであり、したがって人間とその対象とのあいだには、必然的な結びつきがある。この「必要」（目的・手段のつながり）は第三者にも確かめることのできるものだから、効用のようにまったく主観的なものではない。

いっぽう、目的・手段のつながりは、まったく客観的なものでもない。道具が手段として有用なのは、なるほど、それが（自然科学的な）因果関係を踏まえているからである。けれども目的・手段のつながりは、人間がそれを認識し、そう位置づけてはじめて存在し始める。またそれは、（自然科学的な）因果関係をはみ出してもかまわない（不必要な段取りやおまじないの類）。

要するに、労働する人間にとって、さまざまな対象とのつながりが必然的であるのは、彼がそれを必要と考えるから、である。そして、何を必要と考えるかは、労働する行為と結びついていく。マルクスは労働に注目したことで、人間の精神の活動と物質的外界をつなぐ、経済現象の根底をつきあてている。

【64】人間をとりまく目的・手段のこうした連関は、ハイデガーが考察したように、ある現存在の「配慮」にもとづく、「主観的な秩序」としても記述できそうにみえる。けれども、そう記述したのでは不完全になる。なぜなら労働は、ひとりの人間の行為のなかで完結しないで、ほかの人間の労働ともつながっているからである。

このような、労働と労働との相互関係が、協業・分業である。

協業とは、大きな石を数人で持ち上げる場合のように、同質の行為が補強しあって労働としての強度を獲得する場合。分業とは、めいめいがある製品の生産に専従し、あとで製品を交換して必要を充足する場合。工程を分割して部品を生産し、あとでそれを組み立てるのは、両者の中間である。いずれにせよ、ある社会を、物質的外界に対する集合的な働きかけというレベルで抽象すると、こうした協業・分業系を取り出すことができる。

けれどもひとは、こうした物質的外界に対する集合的働きかけを、即、経済と考えるわけではない。なぜならそれは、宗教的な儀礼でもありうるし、軍事行動でもありうるし、親族の活動でもありうるからだ。経済が、社会のなかの相対的に独立した部分空間として意識されるのには、まだ多少の準備が必要である。

分業によって、ふたりの労働が相互に関係しているところを考えよう。

Aは、木を切り倒して、薪を作っている。木を切り倒すには斧が必要だが、それはBに頒<sup>た</sup>けてもらう。Bは、砂鉄を熔かして、斧を作っている。砂鉄を熔かすには薪が必要だが、それはAに頒<sup>た</sup>けてもらう。——分業の、最単純ケースである。

Aは、目的・手段のつながりによって、自分の物質的外界を分節する。ここでは、斧が手段であり、薪が目的である。Bも同じく、自分の物質的外界を分節する。ここでは、薪が手段であり、斧

が目的である。

ここで、どういうことが起こっているか。

Aは、斧を知っている。けれどもその知り方は、薪と同じではない。薪であれば、こういう種類のこういう大きさの木を、こちら側からこう切り倒して、それから枝を払って……と、薪ができあがるまでの全工程を知っている。斧は、その工程のなかで、たかだかひとつの道具として現われてくるにすぎない。Bの場合は、それとちょうど反対である。Bは、斧ができるまでの工程をよく知っているが、薪はその材料として、位置づくにすぎない。Aの意味世界の斧、Bの意味世界の薪は、いわばよそから代入されたものである。代入されると、それがもとの場所でそなえていた意味のあらかたは剝がれ落ちてしまう。AもBも、相手がどういう労働をしているかを、自分と同じ程度によく知るのは無理なのだ。

【65】大勢の人びとからなる協業・分業系の場合、見通しはもつと悪くなる。

そこでも、目的・手段のつながりは、さまざまの事物を縦横に結びつけている。誰もがいろいろなものを必要としており、しかも互いの意味世界について無知である。ちょうど、さっきの例で、AもBも、AとBとの二人が織りなす意味世界の8の字型の相互代入関係の全貌を見通すことができなかつたように、その社会の誰もが、自分たちの意味世界の具体的な布置関係の全貌を見通すことはできない。

そのかわりに、人びとに露出してくるのは、互いが何を、どのように（つまり、引き換えに何を差し出そうという具合に）必要としているか、という現実にはかならない。斧と薪を交換すれば、

AとBの分業は維持できる。同じように、人びとが互いの必要なものを提供すれば、協業・分業系は維持できる。

さまざまな事物の安定した交換を通じて、協業・分業系が維持されている——これが、市場（market）の原イメージだ。

安定した交換は、安定した交換比率（価格）を生み出す。つまり、交換価値を生み出す。

マルクスは、ひとりの意味世界のなかである物が必要とされる度合（使用価値）と、市場である物が必要とされる度合（交換価値）とを区別し、両者のあいだに矛盾があると考えた。そしてここから、彼の経済学をスタートさせた。だが、これはおかしい。

両者が区別できること。これはいい。前者は、自分があるものを必要としていること。後者は、ほかの人びとがあるものを必要としていること、だからである。自分は一人だが、人びとは大勢である。したがって、彼らの必要は、集合的な圧力として及んでくる。この落差は本来、いかんともしがたいものである。市場は、この落差によって成立するしかない。

経済とは、人びとが集合的に物質的外界に関わり、それを分節し、秩序づけるという現象である。人びとがまったく同一の労働をするのでないかぎり、そこには協業・分業系が張られる。そして、市場の原型が生まれる。そこでは、個々人の意味世界が、そのままその社会の物質的外界の秩序（経済的なもの）になることはありえない。それは、疎外でもなんでもない。（本源的な経済がまずあり、そこに分業が介在することで、私的所有と疎外と階級対立が生まれる、という生成論の語

り口は、ドグマとしてしか可能でない。ドグマの優越を認めるのは、学問ではなくてイデオロギーである。）

私は、マルクスの問題設定に敬意を払うけれども、彼と別なところから、社会の部分空間としての経済が発券すると考えることにしよう。それは——いちばん素直な考え方だと思うが——、市場である。

【66】経済を定義するのに、だいぶ寄り道をしてしまった。最初に、市場を定義しておきたい。

〔定義〕市場とは、貨幣をメディアとする交換の場である。

ここで、貨幣もメディアも、ごく普通の意味で用いている。

「メディア」とは、コミュニケーションの媒体、という意味である。

いっぽう、「貨幣」には多くの意味がある。交換の媒体、価値の尺度、支払手段、価値の保存、信用の創造、……などと、経済学の教科書には貨幣の機能が列挙してある。教科書は、間違っていない。しかし、それらの関係がどうなっているのか、はつきり書いてあるわけでもない。

貨幣のもっとも基本的な機能は、交換の媒体となることだと考えられる。

交換の媒体とはどういうことか、説明しよう。Aはaを持っていて、bが欲しい。Bはbを持っていて、cが欲しい。Cはcを持っていて、dが欲しい。……Zはzを持っていて、aが欲しい。こうしたとき、人びとが相対で取引しようとしても、なかなか交換が成立しない。ここでもし、

誰もが欲しがらる $\mu$ があれば（それを誰が持ってもよい）、交換はスムーズに進行する。 $\mu$ を持っている人は、自分が欲しいもの（たとえばa）を持っている人（A）のところへ行く。Aは喜んで $\mu$ を受け取るから、代わりにaを手離すだろう。Aは $\mu$ を持って、今度はBのところへ行く。……以下、同様。こうして、多くの人びとがすみやかに、自分の望む交換を行なうことができる。

以上のロジック（貨幣が交換をスムーズにする理由）を、つぎのように言い換えられる。各人が何を持っているかは、可視的である。だが、何を欲しいと思っているかは、可視的でない。そこで、「誰もが欲しがらるもの」（すなわち、貨幣）が存在すれば、交換が成立するための条件をすべて、ものとの関係（可視的な関係）に置き換えることができるからである、と。

貨幣は、交換の媒体である。これは、定義にも等しい。それでは、あるものが、貨幣である（貨幣となる）ための条件はなにか。分割できる、持ち運びに便利、腐らない、……などの陳腐な条件は、言わないことにする。するとその条件は、「誰もが欲しがらる」という一点につきる。この条件を、「一般的な受領可能性」とよぼう。「一般的」とは、誰でもという意味。「受領可能性」とは、よろこんで受け取るという意味である。

マルクスも指摘しているように、「一般的な受領可能性」は循環を生み出す。ひとはなぜ、貨幣を受け取るのか。それは、ものが買えるからである。（貨幣をものと交換することを「買う」、ものを貨幣と交換することを「売る」という。）つまり、別の人間が、それを貨幣として受け取るからである。すなわち、あるものが貨幣であることの根拠は、それが貨幣であることそれ自体である。

これが、貨幣を成り立たせる（論理的な）循環である。

この循環ゆえに、貨幣と市場とは同時に成立する。市場が先で、あとから貨幣が生まれることはありえない。また、貨幣が先で、あとから市場が生まれることもない。貨幣／市場は、ある作用素／それが通用する場、という関係にある。そのことを、さきほどの定義は意味している。

こうも言える。市場は、市場以前の社会から連続的に導かれられないような、現実をそなえている。こうした現実性が成立するとともに、経済はひとつの部分空間としての姿を現わす。そこに、経済現象に言及するための手段——貨幣——がそなわったからである。

【67】市場で、貨幣と交換可能（売買可能）なもの、商品となる。（商品のなかで一般的な受領可能性のあるものが、貨幣だと考えることもできる。）逆に言えば、貨幣と交換可能でないものは、商品でない。

歴史をふり返ってみると、市場ははじめ、社会のごく一部分にすぎなかったが、それが徐々に拡大して、近代に至ると、ほとんど社会全体をすっぽり市場のなかに包みこむようになった。

市場での交換と、そうでない交換とはどのように異なるであろうか。

市場では、誰と交換を行なうかは、どうでもよい。ある商品を貨幣と、どのような比率で交換できるかだけが問題である。市場での交換は、人間と人間の面識（顔見知り）関係と関係がない。相手が誰でも、取引きは成立する。

市場（貨幣）が現われるまでは、誰と誰とが交換をするのが、決定的に重要だった。交換は、

特定の個人や集団との間に、なんらかの関係を設定する（再設定する）ことを目的としている。婚姻交換がその代表である。

いわゆる「未開社会」ではしばしば、もっぱら婚姻の際、女性の贈り手と受け手の間で交換される特別の財が登場する。こうした財は、婚姻交換の媒体として、人びとの間をぐるぐる回っている。一種の「貨幣」に見える。だから「原始貨幣（プリミティブ・マネー）」ともよばれる。だがこれらは、どんな財とでも交換できるわけではないし、誰とでも交換が可能なのではなく、一般的な受領可能性を欠いている。それは貨幣と違ったものなのである。

市場で、強いて「原始貨幣」に近いものを探せば、クーポン券であろう。

クーポン券は、商品引き換え券ともいう。食糧の配給券などが代表的である。

戦争や飢饉などで、食糧のような生活基本物資の入手がきわめて困難になることがある。それを市場の交換にまかせておくのは適切でない。そこで、そうした物資を手に入れるには、貨幣のほか（あるいは、貨幣の代わりに）クーポン券を必要とする、という制度を作る。クーポン券は市場を通さず、別途人びとに配給する。そうやって、市場と分離したもうひとつの交換システムをつくり出すことができる。

もうひとつの交換システムが市場と分離できるのは、クーポン券が貨幣と交換（売買）できないからである。もしもクーポン券が「売買」できれば、それはもうひとつの交換システムでなく、市場の一部になってしまう。

貨幣が登場し、市場型の交換システムが出現したあとでも、多くの社会は、市場と別の交換システムを多く残していた。婚姻交換や、農村共同体内部の互酬的交換の小領域である。こうして、交換システムがいくつも分立している間は、経済という完結した領域があると、その社会の人びとは思わない。それが貨幣チームでとらえられるとも、思わない。

【68】近代の重要な特徴は、市場が全面化したことであり、それにとまって、経済の部分空間が明瞭に分節したことである。人びとはつねに経済を意識し、貨幣チームで経済現象を理解するようになる。

市場が全面化するとは、その社会の物質的外界が区画され、商品（売買の対象）となったということである。この結果、単純商品市場のほかに、土地・労働力・資本の市場が成立した。これらはいずれも生産要素であり、資本主義の生産システムに投入されるための資源である。

\*

資本は、もつとも広義には、貨幣の出現に連動する運動である。マルクスの便利な記号法によれば、それは、交換の手段である貨幣（ $W-G-W$ ）が、交換の連鎖のなかで主客を転倒させ、自己増殖する運動（ $G-W-L-G$ ）に転化したものだ。（そこからさらに、一連の派生形態が生まれる。）自己目的に増殖する貨幣の運動。この定義は明快で、十分に正確である。

市場（と貨幣）があれば、必ず資本の運動が起こるのかは、何とも言えない。しかし、市場は財の移転と再配分を人びとの自由にまかせる分権的なシステムであるため、そこに生じる資本の運動を排除できない。

資本は、市場で貨幣を蓄積することによって生じる、資源動員の可能性を意味する。市場を経由しないならば、権力や宗教といった、直接に人間を支配する手段を通じて資源を動員する以外になり。資本の運動は、そういう人為的な手段と違った、自然発生的なプロセスである。それは、市場に加わる人びとの自発的な動機の集積であるため、自然でもあり、制度として柔軟でもある。

\*

ところで市場は、ほおっておけば、初期状態から均衡（パレート最適）へと向かう。市場が均衡し、その内部の差異を喰いつくして、交換を続けられなくならないために、市場は、不断に初期状態を書き換えてくれる外部を必要とする。人間の身体のある方や、環境の復元力、天然資源などが、そうした外部にかぞえられよう。市場が全面化しても、それが社会をとりまく物質的外界の全域を覆うわけではない。あくまでも、その半域を覆うにすぎない。

市場の交換にゆだねられた半域と、市場の外部にひろがる半域。この二つを接合し、しかもそこに自己拡大的な再生産のサイクルを描く——これが、資本主義の生産システムの特徴だ。この幸運な接合が、破綻をきたさないで拡大再生産のサイクルを描き続けていくものなのか、それとも、（たとえば環境問題などというかたちで）矛盾を露呈して解体にいたるものなのか、根拠のある予測はまだない。

\*

資本主義の生産システムが円滑に運行するためには、貨幣の形態もそれにふさわしく高度なものになる必要がある。これを別なところで、貨幣の「喰」の構造として、のべたことがある（橋爪

〔二九七九→一九八六〕。

【69】資本主義の生産システムが支配的になることで、市場は、政治（権力）や法や宗教と完全に分離し、純然たる経済領域になった。そこでわれわれは、部分領域としての経済を、つぎのように定義できよう。

〔定義〕経済とは、市場を通じて連結した協業―分業系の全体である。

簡単に、注釈を加えておく。

協業―分業系については、すでにのべた【64】―【65】。協業―分業系は、人びとの異質な活動（労働）を、交換を通じて調和的に連結する。その交換が、市場によっている場合が経済である。

市場によらない交換システムが優勢な社会の場合、そこに純然たる経済の領域をみとめるのはむずかしい。経済は、人間の機械的（没人称的）な結合によって維持できるのだが、市場によらない交換システムは、デュルケム風言えば「交換が連帯を生み出す」という原理で営まれているからだ。連帯は、実質的な社会関係であり、政治や親族と結びついている。

「市場を通じて連結」するとは、貨幣を媒介にするという意味である。そうして、協業―分業系を構成する諸要素がすみずみまで、貨幣によって計測可能（価格評価可能）となる。少なくとも潜在的には売買可能なものとなる。

市場では資本が運動しており、それは人的・物的資源を集積・配列して、ひとつの組織体（企

業）をかたちづくる。企業は、市場を通じて他の企業と連結することで、その存立をえ、経済現象の重要な一翼を形成している。

### 3・6 法

【70】法がわれわれの社会で、特別な部分空間をなしていることは理解しやすいだろう。それでは法は、どういう現象なのか？ どのような起源によって始まったのか？

法は一般に、「社会のあるべき状態についての言明（言語的な表明）」というかたちをとっている。「あるべき」状態を規範に、「あるがまま」の社会に言及するのだから、規範の一種だと考えてよい。そこでまず、規範というものの社会学的性質について考え、つぎにその特殊ケースとして、法の定義を与えることにしよう。

規範 (norm) を事実と峻別するのは、ヨーロッパの哲学・思想の定石である。たとえば、カントの事実判断／価値判断（≡規範的判断）の対照を思い浮かべればよい。彼によれば、この二つはまったく別々のものである。事実判断をいくら積み重ねても、価値判断にはならない。客観的な事実判断が成立することを言うのもそれなりにやっかいたが、客観的な価値判断のほうはもっとむずかしい。法は、客観的な規範の典型だから、法についてきちんと考えるのは、ヨーロッパの哲学・思想の伝統では困難なことだった。

この点で、一歩進んだ理解を示しているのは、現代ドイツの社会学者N・ルーマンである。彼は

『法社会学』(1972)で、こんな議論を展開している。

事実と規範の違いは何か。それは、人間の予期のあり方の違いだ、と彼は言う。予期(Erwartung)とは、期待とだいたい同じと考えてよい。

人間はふつう、まったく無前提に行動するわけではなくて、さまざまなことから予期しつつ行動している。今日は雨が降らないだろう。種をまけばやがて芽が出るだろう。この人に金を貸してもきつと返してくれるだろう。青信号になったから渡っても大丈夫だろう。……。これらは、行為の前提となる推測である。このように前提しないと行為は成り立たないが、よく考えてみると、どの前提にも根拠がない。したがって、前提がくつがえる(予期が外れる)ということがよく起こる。予期が外れた場合にどう対処するかに注目して、ルーマンは予期を、つぎの二種類に区別した。

- (1) 認知的予期…予期と実際の出来事が喰いちがった場合には、実際にあわせて予期を修正する。
- (2) 規範的予期…予期と実際の出来事が喰いちがった場合でも、予期を修正しないでもとのままに維持する。

芽が出ると思って種をまいても、芽が出ない。そんなはずはない、といくら思っても、どうしようもない。そこで、種が腐っていれば芽が出てこないのだなあ、と認識を修正する。腐った種↓芽が出ない、というのは、一種の因果関係である。因果関係の認識は、こうした試行錯誤の積み重ねによって、認知を修正し、より確実なものになっていく。このように予期が柔軟であって、外界の

ありよう(現実)に合わせて変化していく場合が、認知的予期である。

これに対して、規範的予期は、もっと頑固で、予期どおりでなくても変化しない。青信号で道路を渡っていたとき、車が来て危ない目にあつたとしても、やはり青信号で道路を渡るのが「正しい」。予期である以上、それは現実の出来事と一致してもらわないと困るのだが、一致しなくても、「間違っている」のは現実のほうである。予期を変更しないことで、現実が予期どおりであることを「要求」する——これが、規範的予期のあり方なのだ。

ルーマンはこのように考えることで、規範という、きわめて扱いのむずかしい問題を、人間の観察可能な外面的行動に還元しようとした。規範的予期こそが、規範の実態である。この立場からすれば、法規範も、人びとが法に関する規範的予期をそなえているということにほかならない。

【71】ルーマンは、かなりよいところを突いている。予期を、認知的予期と規範的予期に区別できること。これは正しい。また規範が、必ず規範的予期をとまうこと。これも正しい。法規範が、法に関する規範的予期をとまうこと。これも正しいだろう。

それならば、ルーマンの考えたとおりに、規範を、人びとの規範的予期に還元できるのだろうか。問題は、人びとが規範的予期を抱くかどうかではなくて、人びとの規範的予期が整合するかどうかである。人びとは自由に規範的予期を抱くことができるのだから、一般に、それらが整合する保証はない。ここが認知的予期と違う。認知的予期の場合、予期すべき対象の側に、不動の客観的実在(たとえば、自然法則のようなもの)を想定できる。それにあわせて、人びとが予期のあり方を

修正するのだから、やがてそれらがひとところに収斂していくのは当然のなりゆきである。けれども、規範的予期の場合、自然法則に相当するようなものは、とくに想定されていない。それゆえ、人びとがとりあえずてんでんばらばらに抱く規範的予期が、ほんとうにひとところに収斂していくのかどうか、何とも言えないのである。

結論として言えば、規範の存在は、人びとが規範的予期をわけもっていることと、とりあえず等置できる。しかし、人びとが規範的予期をどうする場合に共有するか、その条件をはっきりさせることができない。平たく言いなすと、こうなる。法律があることと、人びとがみな「法律ではこれが正しい」と考えていることとは、同じであるが、いちばん肝腎なのは、なぜ人びとがそろってそう考えるのか、というところなのだ。それを、ルーマンの議論はどうしても説明できないのである。結局、人びとが規範的予期をなぜか共有していることを前提にしないと、議論が始まらない。ということは、規範を最初から想定するのと、大して違わないのである。

ルーマンへの批判は、別のところでもっと詳しくのべたので、そちらを参照してほしい(橋爪〔二九八五〕)。

人間は、規範(なにかが、こうあるべきだということ)を理解できる存在である。この事実を出発点にして、議論を組み立てるのがもっとも簡単だ。つまり、人びとが規則(ルール)に従っている、という前提から出発するのである。

人びとが「ルールに従う (rule-following)」とは、どういうことか? これは、哲学者が以前か

ら論じてきた、古くて新しい問題だ。

ルール(に従うこと)について、もっとも周到な理解を示したのは、哲学のL・ヴィトゲンシュタインである。彼を受けて、法がどのようなルールなのかをもっとも周到に議論したのは、法理学のH・L・A・ハートである。このふたつを踏まえれば、法がどのようなものか、もっと正しく理解できると思う。

【72】ルールに従う——このことは、人間が言語をしゃべったり社会生活を送ったりすることの、原型的なイメージを与える。

人びとがルールに従っているかどうかは、原理上、外面的に観察可能である。人びとは、ルールに従っているか、従っていないかのどちらかで、それは第三者に判定できる。この点で、ルールの存在を仮定することは、実証的な研究の規程にならなっている。

けれども、ルールそのものの存在を証明しようとする、問題はそれほど簡単でない。なぜならルールは、従われたり、前提されたり、適用されたりするだけで、それだけを直接取り出すことはできないからである。(ルールを記述して、たとえば箇条書きに書き出すことはできるかもしれないが、それはすぐあとにのべるような、別の問題をうみだす。) それでは、人びとがみな従っているはずのルールとは何なのか? 人びとがルールを「共有する」とは、どういうことなのか?

晩年のヴィトゲンシュタインは、哲学的能力のありったけを傾けて、人間のふるまいすべてを言語ゲーム (language game) としてとらえるアイデアを掘り下げていった。

彼の言う言語ゲームと、人びとがルールに従うこととは、実態として同じことである。にもかかわらず、彼は言語ゲームと言っても、ルールとは言わない。それは、ルールを実体化して捉えてしまふという、よくある誤解を恐れたためだと思われる。

ルールが人間の外側にまふであつて、そのあとで人びとがルールに合わせて（ルールに従つて）ふるまふ、のではない。（この考え方では、ルール抜きに、人間の存在を考慮することが可能であることになる。）そうではなくて、人間をその基本的なあり方にどこまで還元していつても、そこに見出されるのは、ルールに従つたふるまいなのである。簡単に図式化すれば、

人間  $\parallel$   $\Sigma$  ルールに従つたふるまい

(3・6・1)

である。（この考え方では、ルールなしの人間も、人間のふるまいと別のところにあるルールも、考えることができないということになる。）もちろん人間は、個々のルールに、従うことも従わないこともできる。しかし、およそすべてのルールに従わない人間は、考えることができない。その意味で、人間はルール（に従つたふるまい）からできている。人間は、ルールの集積なのである。

\*  
ところで問題は、かりに(3・6・1)が正しいとしても、それを誰がどういう権利で主張する(できる)のか、である。

一般に、ルールが何であるかを反省しなくても、また、ルールを意識しなくても、ルールに従つ

てふるまふ（行為する）ことはできる。むしろそれが自然である。したがって、われわれがその事実気づかなくても、(3・6・1)が正しいことは十分にありうる。

そのうえで、この事実気づくには、人間のふるまいを「見る」以外にない。そうヴィトゲンシュタインはのべている。ルールが存在すると言るのは、それを認める人間がいるから。観察者である彼がそのルールを理解するから、なのである。

観察者（私）が、あるひとのふるまいをみて、その意味を理解したとする。そのとき私は、そこにルールがあることを、疑いえなくなる。そして、そのルールは、彼がもとも従つていたルールと、別のものとは考えられない。（それは、彼の従つていたルールと私の理解したルールとを、別に取り出して比較した結果そう結論されるというしみではない。私にとってはこの場合、ルールはひとつしかありえず、彼にとつてもルールはひとつしかありえない。そして、その両者を別のものと考える理由はどこにもない、というしみである。そのままものが進行していくのなら、それが「ルールを共有している」ということにほかならない。

人びとはこんなかたちで、ルールを前提してふるまふ。そこに、ルールが実在する。言語ゲームとはこのような、ルールをめぐる人びとのふるまいのことである。言語ゲームのあるところにはルールが、ルールのあるところには言語ゲームがある。言語ゲームとルールとは、このしみで対応している。

以上のことから、さきの(3・6・1)を書き直してみるができる。

【73】 ヴイトゲンシュタインは、おおむねこのようなことを書き残していたが、そのことは必ずしも十分に理解されなかった。

英国の法理学者H・L・A・ハートは、ヴィトゲンシュタインのアイデアの延長上で、法のモデルを構成することを考えた。『法の概念』(1961)における彼の議論の大筋を、つぎのように整理できると思う。

- (1) 社会は、さまざまなルールに従った人びとのふるまいの集積(言語ゲームのあつまり)である。
- (2) そのようなルールのなかで、責務を課すルール(にもとづく言語ゲーム)が、法の根本になっている。
- (3) 責務を課すルールは、それ自体、必ずしも目に視えるものではないが、それに言及する言語ゲームが始まると、その中で可視的になる。
- (4) 法のシステムは具体的には、法的ルール(一次ルール)をめぐる、承認/裁定/変更のルール(二次ルール)として、組みあがっている。

(1)は、ヴィトゲンシュタインがのべたことと本質的に同じである。

(2)にいう「責務(obligation)」とは、なにか起こるべきでない出来事が起こったとき、それが誰のせいであるかを決めること。たとえば、Aさんが死んでしまったのは、Bさんが殺したからなのか、それとも、病気だったのか。責務を課すルールが、それを決定する。どんな社会にもそういうプロセス(責務を課す言語ゲーム)があつて、社会の秩序を保っている。

責務を課すルール(にもとづくゲーム)は、裁判の原型であり、法現象のもっとも簡単なかたちである。この場合、裁判官にあたるひとはまだいないが、それでも人びとは協力して、社会のあるべき姿を回復させようとする。

さて、このままであれば、責務を課すルールはほかのルールのなかに埋もれて、人びとに法を意識させるとはかぎらない。しかし、なにが「社会のあるべき姿」かを問題にしなければならぬことが起こりうる。このとき、(3)「責務を課すルールに言及する」というもうひとつの新しい言語ゲームが始まる。この二番目のルール(二次ルール)にもとづく言語ゲームのなかで、最初のルール(一次ルール)は言語化されて、目に視えるかたちになる(例:「人を殺してはいけない」。けれど、二次ルールそのものは、この言語ゲームのなかでは目に視えず、一次ルール(暗黙のルール)として存在している。

(4) いったん法的ルールを言語化する方法が発見されると、①いくつもありうる法的ルールのどれが本当の法なのか、②ある法を別な法で置き換えるにはどうしたらいいのか、③ある法を誰がどうやって適用する(裁判を行なう)のか、などといった、一連の問題が生ずる。これに対応するのが、承認/変更/裁定のルールであつて、どんなに複雑にみえる法のシステムも、結局はこれらのルー

ル（言語ゲーム）が複合してできたものであると考えればよい——これが、ハートの法理論にほかならない。

法律と言えどもふつうは、文字のかたちに書きとめられた行為規範で、裁判手続きや罰則をとまらうものをイメージするだろう。それに間違いはない。けれども、なぜ一片の文字にすぎない法律が、人びとの行為を拘束することができるのか、それを説明しようとするときとむずかしかった。

ハートはこの議論の構図をひっくり返す。法律の条文は、法的ルールが記述されたものである。記述されてはじめて、そこに法的ルールがあることを意識できる。けれども、人びとの行為をとらえているのは、記述される以前の法的ルールそのものなのだ。だから、言葉にすぎない法律がなぜ人びとの行為を拘束するのか、という疑問は、転倒した疑問だったのである。

【74】ここまでの準備をへて、法をつぎのように定義できるだろう。

〔定義〕法とは、責務を課すルールに直接・間接に言及することのうえに成り立つ、人びとのふるまいの全体である。

少し説明を加えておく。

「責務を課すルール」は、ハートの言い方を踏襲したのだが、ふつうに言えば刑法である。どんな社会でも、刑法を欠くことはできない。刑法は、単純な法システムでも、複雑な法システムでも、

その核になっている。

刑法の存在がまずあらわになるのは、裁判の場面であろう。そこでは、責務を問われる行為（犯罪）の類型を列挙し、それぞれに刑罰を割り当てる必要がある。いっぽう、そういう作業を担当する、裁判所の構成も次第にかたちをなしていく。そうしたことは、責務を課すルール（刑法）の内には属さないから、法的ルールはその分だけ拡大したことになる。

こうした裁判所が、刑法以外の紛争一般も裁定するようになれば、そこから商法や民法の範疇がうまれる。また、もっぱら法を制定したり変更したりする機関が出現すれば、それは裁判所と区別されて、たとえば議会となる。それらの機関に機能を付与するルールは、ふたたび法的ルールにかぞえられる。……。このようにして、責務を課すルールから出発して、複雑な法のシステムの全体を過不足なくたどることができる。（ただし、出来上がった法のシステムは、必ずしも責務を課すルールを中心にしていない。たとえば、われわれの憲法体制は、憲法を中心に、刑法を周辺に配置するという構成になっている。）

\* 「言及する」とは、ルールの存在を、言葉で指し示すことである。これをしなければ、裁判も、立法も、不可能である。ルールに言及することで、ルールを言語化し、客観化し、論理的思考や操作の対象とすることができる。

言及は、法のシステム全体を構成する、どのルールにも向けることができる。だから、裁判所や議会の構成をめぐるルールに言及すれば、それも可視的になって、ほかのルールと同様に操作可能

になる。こうして、法的ルールは増殖していき、ついには社会の全体を覆うにいたる。

【75】社会は、言語ゲーム論の観点からみれば、ルールに覆われているとのべた。それでは、そうした社会と、法的ルールの全体（法の部分空間）との関係は、どうなっているのか？

問題を具体的に考えるため、まず、イスラム法を例にあげてみよう。

イスラム法は、イスラム教の聖典『コーラン』にもとづく法のシステムである。『コーラン』は、使徒ムハンマドを通じてもたらされた神の啓示だと信じられており、人びとが日常従わなければならない規定（法律）を多く含んでいる。イスラム法を日常生活のなかで実現するため、大勢のイスラム法学者が努力して、膨大な法解釈の体系と法理論とを發展させた。

さて、イスラム法の原則によれば、日常生活のすべての出来事に対して、法判断が可能である。法判断には、積極的に推奨されている／禁止されている／どちらでもない、の三種類がある。たとえば、毎日決められた時間に礼拝する／ひとのものを盗む／コーヒーを飲む、にはそれぞれ、上の三つの法判断が下される。人間のあらゆる行為は、いわばこの法判断という「関数」によって、三つの値に写像されるのである。この法判断は、本来神が行なうものなのだが、実際には法学者が代わって行なう。

このように、すべてのイスラム教徒のいなみ（すなわち、社会空間の全体）を法判断の対象にしてしまったという点で、イスラム法は画期的かつ徹底的なものだった。（イスラム法は一面で、ローマ法を継受したものであり、ローマ法も周到な体系性をそなえている。しかし、ローマ法の場合には、法的人格を持たない多くの人びと（奴隷）を残しており、イスラム法に較べれば、まだ不

徹底である。）

近代法も、この点ではイスラム法と同じ構造（社会空間の全体に対する法判断）をそなえている。この構造が、法の支配（rule of law）を支えている。

法の支配とは、社会空間の運行がすべて合法的でなければならぬと前提し、しかもその合法性を確認するための手続き（法判断）を明示的にそなえた体制をいう。この体制のもとでは、社会空間のなかの出来事は、かならずその表現を、法的言説のなかに持つことになる。社会空間の運行は、法の部分空間へと写像され、そのなかで完結していなければならない。

【76】法の支配を、二つの写像によって考えることができる。第一の写像は、社会空間の「法的記述」。社会のなかで起こるどんな出来事も、のこらず法的言説のかたちで表現することができる。その際、「権利」とか「故意」「過失」とかいった法律上の概念が、大きな役割を演じる。

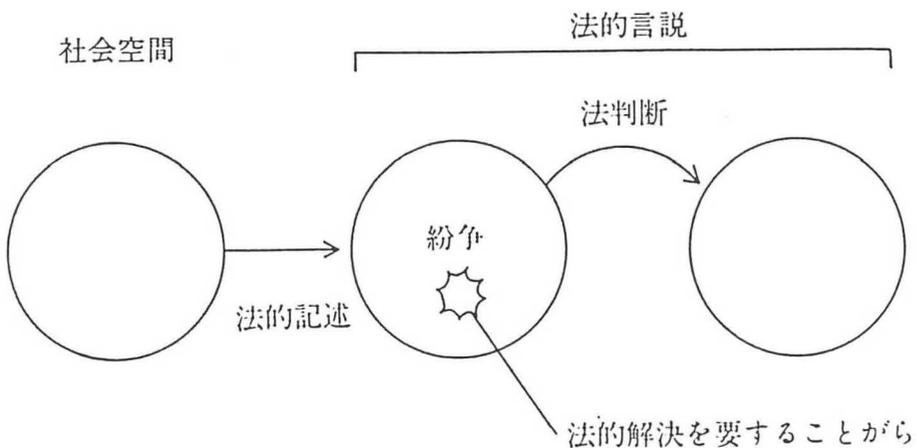


図 3・6・3

第二に、法的言説のなかに写しとられた出来事（とりわけ、紛争）に対して、法判断を下すこと。紛争とは、法的解決を要することがらのことで、通常は、複数の主体の法的立場の衝突・矛盾として現れる。法判断を下す際に、その根拠として参照されるのが、法源である。法源は、イスラム法のように、『コーラン』を頂点とするいくつもの法源の階層になっている場合もあれば、慣習法や判例法のように、自生的な星雲状の秩序になっている場合もある。いずれにせよ、すべてのケースについて、間違いなく一義的な法判断が下せるといえるのが、法の支配の前提である。

これら二段階の写像は、法的言説のなかで生じる。そして、そうした法的言説を操るのは、専門の職能をもった人びとである。法の支配を実際に支えているのは、裁判官、立法者、弁護士や検事などの法実務家、法学者……といった、法に専従する人びとにほかならない。法の部分空間が分離するとは、これらの人びとの専門的な職能が社会的承認を受け、それらの人びとの法判断が最終的な権威を確立する、ということの意味している。

\* この写像は、次のような事情によって、複雑となっている。

まず、法判断の対象となる社会空間は、のっぺりとした平板なものではなくて、それなりの構造をそなえている。これまでのべてきた親族、政治、宗教、経済、……といった部分空間を分節させているかもしれない。これに応じて、法は、家族法とか経済法とかいったサブ・カテゴリーに区分される。

それに加えて、法判断がもとの社会空間に反作用を及ぼして、何が「合法」であるかを確定して

いく、ということも起こる。たとえば、ある物件をAが所有するのかBが所有するのかで争いが起こり、その当否を法的に裁定するならば、通常の法判断である。それに対して、ある物件をAとBのどちらが所有するのかを紛争が起こる前に決定しておくならば、それは、いわゆる「権能を付与する」タイプの法である。（ハートは、責務を課すルールと並んで、この権能を付与するルールも、法の体系の主要な構成要素であるとした。）権能を付与するルールは、社会関係を新たに創出することができ、これにもとづいて、組織や経営体や、政治制度、経済制度などをかたちづくることができる。

\* 誰が法判断を下すのか、それを事前に決めておくルール（法的権能を付与するルール）が、法制度をかたちづくる。誰がそうした法的権能を付与するのかを事前に決めておくルール（法的権能を付与するルール）もつけ加わると、法制度はいっそう完全になる。

法制度の運用や法判断の手続きも、同じこの社会に住むわれわれの行なうことだから、やはり社会空間に帰属する。ゆえに、そうした法の運用それ自体をめぐっても、紛争（法的解決を要することとがら）が生じうる。それには再び、法判断を下さなければならぬ。この法判断ももちろん、法の制度の一部にかぞえられる。

こうして法の部分空間は、自分自身に対する法判断を自分自身が含むという、循環構造をそなえることになる。この循環構造が、法の部分空間を他から分離させる。このように、すべての紛争を、法判断（のみ）によって解決すること——これが、法の支配の帰結だ。

【77】法の支配は、法の部分空間をこのように自立させるわけだが、そのポイントは、法と、政治の部分空間との分離にある。

政治とは、人びとを拘束する意思決定のことだった【44】。この意思決定に先立って、関係する人びとは、さまざまな意思を抱いている。それらは互いに異なっており、矛盾している場合もある。政治的決定を下せば、そうした相違や矛盾はとりあえず解消してしまう。（なぜならば、人びとは残らずその決定に拘束されるから。）けれども、なぜそんな政治的決定に従わなければならないかという疑問を感じている人がいる限り、人びとの間にわだかまりが残る。

こうした人びとの意思の相剋があらわになれば、それは政治的な紛争である。

政治的な紛争は、政治的に解決されるか、あるいは、法的に解決される。政治的な解決は、政治的な決定について疑問を感じている人びとの意思を、無理矢理ねじ伏せて政治的な決定に従わせることにほかならないから、権力的であらざるをえず、人びとの反抗をまねく。この反抗はふたたび政治的な紛争であり、こうして矛盾はますます拡大するかもしれない。

それに対して法的な解決は、紛争を法の内部に写しとり、法判断によって裁定する。法判断は、当事者の力関係と独立に、事前に確定していたルールにもとづく判断だ。政治的紛争を政治的に解決せず、法的に解決することができれば、その分だけ政治制度は安定する。（同様に、経済的紛争を法的に解決すれば、その分だけ経済制度は安定する。）

\*  
法の支配にもとづく法の部分空間は、こうして、独特の自律性をもつ。なぜなら、政治的、経済

的な紛争を政治的、経済的に解決できるとは限らないが、法的な紛争を法的に解決することを保証するのが、法の支配だからだ。

ここで特に重要なのは、法の問題（法的な紛争）を、政治的に解決しないこと（法的に解決すること）だ。政治的な解決とは、人びとの意思の集合的な力学によって政治的な決定を下すことである。それは、事前に確定していたルールにもとづくのではない。何が正しい法であるか、誰にどんな権利があるか、などといった法的な問題が、政治的に解決されたのでは、法制度はルールの体系として完結できない。法の部分空間が全体として、政治的介入から自由になること——これが、政治と法の分離のためにいちばん重要な点である。

近代になって、市民社会が法の支配の原則を確立すると、この分離は現実のものとなった。政治／経済／法は、別々の部分空間として分節し、社会空間の分解可能性（1・1参照）を人びとが自覚しだした。そこで、それぞれの部分空間を個別に照らし出す、個別の社会科学が成立した。

\*  
しかし、そうした個別の社会科学では照らし出されない領域もある。権力の領域である。

権力はたしかに、政治の部分空間に関連が深い。けれども、政治と法が分離したことで、権力の問題は見えにくくなった。政治の部分空間における矛盾（紛争）は、法的に解決できる。法はルールの体系であるから、権力（それは事前に確定できない、現時点における集合的な圧力である）の作用と合致しない。ゆえに、法現象に内在する学問（法学、ないし法律学）からは、権力に対する本質的な洞察が生まれない。いっぽう政治制度は、法（権能を付与するルール）によっても支えら

れており、政治だけで完結できるわけではない。そして、これがいちばん大事な点だが、権力は、独自の部分空間をそなえていない。比喩的に言えば、それは、政治と法の部分空間の相互配置のなかに隠れている。このことが、権力を論ずることをむずかしくしている。

以上のような理由によって、近代の社会科学の目からみると、権力は逆説にみちた、不思議な現象であると映る。そこでつぎに、この権力をめぐる逆説そのものの成り立ちを、とりあげてみよう。

#### 4 逆説としての権力

【78】権力についてのもっとも標準的な定義は、社会学者マックス・ウェーバー (Max Weber 1864-1920) のものである。

彼はいう、権力とは「自己の意見<sup>思</sup>を他人の行動に対して押しつける可能性」である (Weber [1921 = 1922 → 1976 : 542 = 1960 : 5])。

この定義が何を意味しているかは、容易に理解できるであろう。自分 (B) がどんなに嫌だと思っても、どんなに抵抗しても、別の誰か (A) の意志するとおりに行為させられてしまうなら、それは (A) の B に対する「権力だ、と言っているのだ」。

この定義は、われわれの常識にもびったり合致しているし、大部分の社会学者にも受け入れられている。そこで、とりあえずここから議論を始めることにしよう。

すると、まず気になるのは、いったい別の誰か (A) の意志をなぜ、またどのようにして、B に

押しつけることができるのか、という疑問だ。これは誰でも抱く素直な疑問だが、これにきっちり答えるのはむずかしい。

この簡単な疑問に答えるのがむずかしいのは、その解答が、つぎの二つの条件をクリアしないといけないためである。

- (a) A (権力者) / B (被権力者) は、置き換え不可能な圧倒的な差異 (非対称性) をそなえていなければならない。
- (b) A (権力者) / B (被権力者) は、どちらも基本的に、同等な人間でなければならない。

(a) の条件は、権力が、因果関係によく似た一方向的な作用として働くための条件である。にもかかわらず、(b) の条件も成り立つ必要がある。権力をあくまでも、人間と人間との間に成り立つ一般的な社会関係だと考えたければ、どうしてもこれを前提にしないといけない。

平たい言葉で言いなおすと、こういうことだ。権力者はやはり、権力をふるうことができるだけの特別な何かを、もっているはずだ。だが、権力者とは誰かをよく考えてみると、やはりふつうの人間である。ではどうして、彼が権力者なのだろう？

(a) と (b) とは、正反対の内容をのべているようにみえる。したがって、この二つの条件をみただけ答を与えようとすると、なにか矛盾したことを言わなければならない。だから、権力について

の議論はやりにくいのである。

(a)と(b)との背理を、「権力のパラドックス・1」とよぶことにしよう。

【79】(a)の条件は、権力者(権力をふるう人)／被権力者(権力をふるわれる人)の非対称性を主張している。(b)の条件は、権力者／被権力者の同等性(対称性)を主張している。同等性を出発点にして、非対称性を導き出すことには、無理がある。

それでも、権力を、権力者(A)や被権力者(B)の外部に存在する客観的な実在(財かメディア)のように考えれば、議論を組み立てられないこともない。はじめは対等だったAとBのうち、何かのきっかけで、Aがまず権力を手に入れる。その結果、AがBに対して権力者としてふるまうようになる、と考えるのである。この議論は、たまたまAだけが貨幣を手に入れたので、AがBより金持ちになりました、という議論と構造がよく似ている。

このタイプの議論を、「権力者－権力－被権力者の三項図式」とよぶことにする。

この三項図式の難点は、権力が何であるかを、最終的に説明しえない点にある。

それはちょうど、マルクスが彼以前の経済学を、貨幣が何であるかを最終的に説明しないと考えたのと同じだ。貨幣はたしかに、人びとの外部(市場)に存在する客観的な実在のようにみえる。しかしそれは、もともと商品が姿を変えたものであり、人びとの行動のなかにその最終的な根拠をもっている。『資本論』の冒頭に貨幣論と商品論を置いたマルクスは、そうやって、彼の経済学をその人間学的、哲学的基礎と接続させたのだった。

貨幣は、自然科学の扱うような物理的な実在ではなくて、あくまでも社会的な実在だ。とすれば、マルクスのように考えるほうが、社会科学の方法に即している。権力も同様に、社会的な実在にはかならない。とすれば、それを人間の活動の所産と考えるべきだろう。あるいは、それが無理だとしてもせめて、人びとの集合的な活動との関連で、権力をとらえるべきだろう。もしも、権力が実体として存在するという前提から議論を始めることにすれば、権力を、人間の精神活動や行為といった、基本的な人間的事実と接続させて論じるみちが閉ざされてしまう。それは、社会をトータルに把握しようとする社会学にとって、はなはだまずい結果になる。

さきほどの条件(b)は、権力という現象が、ごく当たり前の人間から生み出されるものだという予想をのべている。言い換えれば、権力論の目標は、権力を、人びとのさまざまな行為の集積やその効果として記述・解明すること、ということになる。したがって、ここでは、さきほどの権力の三項図式を採らない。

【80】条件(a)と(b)(権力のパラドックス・1)を前提とし、しかも権力の三項図式(権力外部実在説)を採らないということは、ほとんど不可能に見える。このほとんど不可能な隙間をぬって進む路があるとするれば、それはたとえば、つぎのように考えることだろう。

〔命題〕権力者Aが被権力者Bに対して非対称であるのは、Aが「権力をもって

いる」という事実により、しかもそれだけによる。

(4・1)

命題(4・1)の中身を、検討してみよう。

権力者Aは、なるほど被権力者Bよりも、優位な存在のようにみえる。しかしそれは、Aがもとも特別な能力をそなえているからでも、腕っぷしが強いからでもない。ただ単に、Aが権力者というポジションについているからにすぎない。そのため、AはBに対して、ウェーバーが定義したような意味での権力をふるうことができる。「権力をふるう」から、彼は「権力者である」。そして、「権力者である」から、彼は「権力をふるう」。すぐわかるように、これはトートロジー(循環論)の構造になっている。権力(非対称性)には、たしかにそれを生み出す源泉がありうるが、それはやはり権力でしかありえない。こうした循環とともに、権力をとらえようというのが、命題(4・1)である。

もう少し、注意をつけ加えておく。「権力をもっている」という言い方は、Aと別のところに「権力」という外的実体(対象)があつて、それを「もっている」という意味だと思われやすい。それだと、「権力の三項図式」になってしまう。しかし、そうではなくて、条件(a)と(b)、それに命題(4・1)が全体として言っているのは、

- ①社会空間は、互いに(基本的には)区別のない複数の人間で出来上がっている(もともと非対称性を含まない)。にもかかわらず、
- ②そこには、権力という、非対称性が生じうる。そして、
- ③そうした非対称性は、非対称性それ自身を源泉にだけ生まれる、

ということなのだ。簡単に言えば、権力そのものが権力を生み出す、という主張である。ただし、権力それ自体を、人びとの社会関係と離れたところに観察することはできない。誰かが権力をふるう具体的な場面と別のところに、権力の実体を想定するわけではないのだ。

【81】伝統的な社会科学の枠組みのなかで権力を考えようとすると、命題(4・1)のようなことを想定するしかない。(それとは違った命題を立てて、「権力のパラドックス・1」を切り抜けるやり方もあるのかもしれないが、いまの私には考えつかない。)すると、権力論はどうしても、いくぶん不合理な性格を帯びることになる。

社会空間のなかには、さまざまな権力関係や権力の制度が成立している。そうした権力現象の全体を、理論的に解明することをめざすのが、権力論である。ここで、「理論的に解明する」とは、議論の前提を明示し、そこからの論理展開によって、現象(この場合は権力現象)の全体をなるべく過不足なく再構成することをいう。その際、議論の前提が、問題とする現象と独立(無関係)に立てられるべきなのは、言うまでもない。

ところが、命題(4・1)をみると、権力現象の全体が“自己準拠するシステム”であるという結論が導かれる。権力現象の秩序ある全体(権力のシステム)を構成する個々の要素(権力関係)は、自分自身か、または別の要素(権力関係)から生まれる。こうして、権力のシステムは、自分自身を再生産する閉じた全体である、ということになる。つまり、自己準拠するわけである。

とすると、権力のシステムを理論的に解明するのは、なかなかやっかいな作業になる。現象(権力)を再構成するのに必要な前提のなかに、やはり権力がまぎれこんでくる。権力をもって権力を

説明したのでは、解明をなしおえたことにならない。少なくとも、形式的にすっきりした合理的な理論を立てたことにはならない。(権力が自己準拠するシステムであることを、そのまま巧妙に解明する方法がありそうだが、どう論じればよいのかはオープンな課題だ。) このような権力論の困難のまえで、私はもうずいぶん長い時間、悩んできた。

\* マルクスもウェーバーもフーコーも、権力にまともな関心を抱いた理論家たちは残らず、この同じ困難を悩んできたのだと、私は思う。と言っても、何のなぐさめにもならないが、それでもいまままでと同じ方法ではだめらしいという見当はつく。

私が権力を、社会空間に直接帰属する要素として、議論の前提に含めることを考えたのは、以上のような筋道で権力を考えてきたことと関係がある。そうすることで、権力現象の全体が自己準拠するシステムであることを見通しながら、形式的に不合理でない、すっきりした議論をたてることができそうに思われた。

ただしそのためには、近代の正統社会科学において、権力が(いまのべた困難にもかかわらず)どのように論じられてきたのかを、いちど詳しく検討しておく必要がある。なぜならば、権力にまつわるパラドックスは、近代の社会科学の問題設定そのものから生まれている可能性が高いからである。それを検討したあとわれわれは、権力論の基礎概念のいくつかを、手直しすることになるだろう。

さてわれわれは、権力論のもっとも早く、また正統的なものとして、ホッブス(Thomas Hobbes

1588-1679)の理論を知っている。彼は、単に時間的に先行しているだけではない。彼の議論が、その後の権力論のスタイルを決定した、とさえ言える。このように古典的であり、しかも後代の社会学者に圧倒的な影響力をもったホッブスの『リヴァイアサン』に、注目すべきである。

【82】ホッブスの『リヴァイアサン』でまず目をひくのは、冒頭に登場する人造人間(オートマトン)の比喩である。リヴァイアサン(Leviathan)は巨大な怪物で、国家そのものである絶対権力の別名だが、それが人造人間であるというのだ。人造人間と言っても、SFに登場するアンドロイドやコンピュータでなく、当時流行していた、ぜんまい仕掛けで動くからくり人形のことである。ただ、徹底した合理主義者である彼は、生身の人間もそうしたからくり人形と変わらないと考えたのであり、要するに、絶対的な権力をそなえるに至った近世イギリス国家を、意志と生命をもった生身の人間とまったく同じものとみなそうというのである。

言葉を換えれば、これは、社会を“システム”とみる最初の自覚的な視線である、とも言える。システムとは、要素からなる全体であり、その秩序は各部分の総和で構成されている。ホッブスは、国家Ⅱ生命体Ⅱシステム、という等式を樹立し、それにリヴァイアサンの名を与えた。この視線こそ、まさしく近代のものだ。

\* ここで簡単に、『リヴァイアサン』の構成を概観しておこう。

一六五一年初版のこの書は、四部からなる。第一部は「人間について」。まず一人の人間について、その性質(身体や知力や心的性向)を明らかにする。そのうえで、そうした人間たちの集まり

が《万人の万人に対する闘争》を帰結する、と結論。これが、自然状態である。

第二部は、「コモンウェルスについて」。コモンウェルスは、共和国とか国家とか訳されるが、さきほどのべたりヴァイアサンのことである。人びとは、悲惨な自然状態を克服するため、生来の権利の一部を放棄する契約を相互に結んで、国家を形成する。第二部では、この国家と、人民との関係を論ずる。

第三部は、「キリスト教のコモンウェルスについて」。ここでは、神の主権と国家の主権が同型であること、国家の主権は教会の上に立つ絶対のものであること、などが主張される。最後の第四部は、「暗黒の王国について」。ここでも、ローマ教会の慣行が批判されている。

清教徒革命の時代、ホッブスは、王党派と目されフランスに亡命を余儀なくされた。だが、パリでは王党派との関係もこじれて、クロムウェルの存命中に許されてイギリスに帰国するなど、その立場は複雑・微妙である。『リヴァイアサン』を、特定の政治的立場と結びつけて理解すべきでない。ここでは、そうした議論を一切ぬきにして、彼の論理構成だけを追ってみよう。

そういう目で見れば、議論の力点が、第一部（自然状態、もしくは無秩序）から第二部（社会状態、もしくは国家の絶対権力の樹立）への移行にあることは明らかだ。この移行の必然を示して、近代の絶対的主権国家の存在理由を弁証すること。それが、この書物の核心である。

【83】こうした論理構成は、すぐわかるように、「権力のパラドックス・1」（【78】）を解消するかたちになっている。

まず、巨大な人造人間を想定できるならば、それが、生身の人間たちのうえに、「非対称」な主

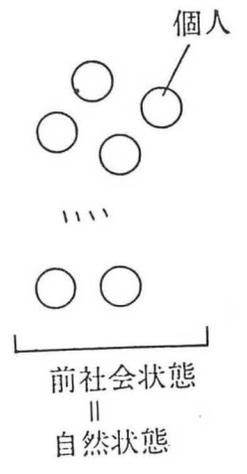
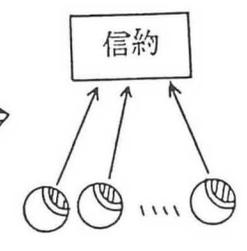
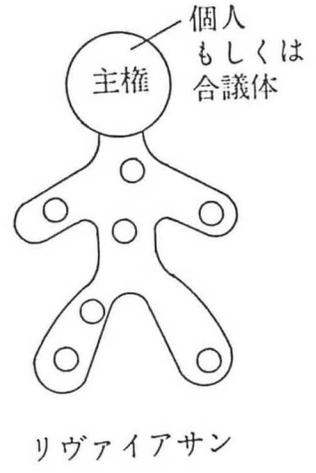


図 4・2

体として君臨する（権力をふるう）ことができるのは明らかだ。第二に、それは「人造」の人間なのだから、最初は存在していない（あとから人間の手で作られる）。議論の出发点では、対等な生身の人間だけを想定しておけばすむ。たまたまそのなかの誰かが、国家の主権者になったり、その代理人になったりして、あとで権力を手に入れるのである。

『リヴァイアサン』の論理構成は、

- (1) 自然状態……自由で同等な人びと同士（条件(b)をみたしている）
- ←
- (2) 社会契約……国家（絶対権力）を合成する手続き
- ←
- (3) 社会状態……国家主権（絶対権力）が人びとに君臨する（条件(a)をみたしている）

の三段階となっている（図 4・2 参照）。条件(a)、(b)に対応

する二つの状態を別々に想定し、両者のあいだの移行のダイナミズムを考えたところが、ホッブスのアイデアだった。こうして、最初のパラドックスは、ひとまず解消された。

自然状態は、大変に近代的な仮定である。ホッブスは、社会の「外部」にはあるけれども、何ものにも拘束されず貪欲に、対等に、自由に自分の幸福を追求する個々人を想定した。この個々人の「権利」は互いに矛盾しあっているので、「万人の万人に対する闘争」を帰結してしまうわけなのだが、これは彼が、徹底して原子論的 (atomistic) なアプローチをとったためにえられた洞察である。「万人の万人に対する闘争」は、戦禍の見聞からえられたのではなくて、彼の想像と論理的構想力の産物であると考えべきだ。

ホッブスは社会を、まったく個々ばらばらな人びとが集合して生まれるもの、とイメージする。現実には社会生活を営む人びとは、さまざまな制約を被っているため、決して自由ではないが、それを彼は、各人の「自由意志にもとづく自由意志の制限」であると理解する。もともと自由である人間が、納得のうえで自分の自由に制限を加え、協同して社会を営んでいる、と考えるのだ。

人びとが相互に自由意志を制限するよう取り決めるのが、社会契約である。これは、宗教的な契約 (たとえば、ユダヤの族長アブラハムが神と交わした契約) をヒントに、ホッブスが「発明」したものと考えてよからう。契約であるからには、そこには条件が隠されている。人びとは自由を、無条件に放棄するわけではなく、条件つきで——自分の生命、安全が保障される限りで——放棄するのだ。だから、条件がみたされなければ (すなわち国家権力が、彼らの生命、安全を脅かすなら

ば)、彼らの自由の制限 (＝主権者への服従) は取り消される (効力がなくなる) というのだ。(この考え方がのちに、ロックの抵抗権の思想に結実していく。)

リヴァイアサン (国家権力) の絶対性は、二重である。第一に、リヴァイアサンは、その実力において圧倒的である。リヴァイアサンは、一人ひとりの人間を要素として統合した全体。その全体 (国家権力) に、要素 (個人) が抗うすべもないのは当然だ。

第二に、支配／服従の正当性において圧倒的である。服従する個々人は、自分の自由意志でもって権力を生み出し、それに従うと契約したのだから、権力に抗えば自分に抗うことになる——こういうロジックを、ホッブスはしばしば駆使する。権力がまさしく権力であることが、その「正しさ」を保証している。人びとはこうして、権力に抗う拠りどころを見出すことができない。(もちろん、さきほどのべた条件、すなわち、権力が人びとの生命、安全を脅かすなら、別である。)

【84】このようにして「権力のパラドックス・1」は、いちおう解消された。だがその代わりに、ホッブスは別なパラドックスにつきあたる。

問題は、ホッブスが想定する、国家権力を合成する手続きである。彼は、この手続きによって、はじめて権力が存在しはじめると考える。それ以前の自然状態では、誰もが少しでも自分の意志どおり他人をあやつらうと争っているが、結局は誰もそれに成功せず、それどころか自分ひとりの運命すらままならない。そこでは、ウェーバーの定義したような権力 (他者に押しつけることができるほど強力な自分の意志) の成立する余地がない。

	B	権利放棄する / 放棄しない
A	権利放棄する	( 1, 1) ( -2, 2)
	/ 放棄しない	( 2, -2) ( -1, -1)

表4・3

このようにみじめで悲惨な状態にあるとき、人びとは自分の生命と安全を保障するため、自分の生来の権利の一部を放棄して、互いに契約を結び、共同で巨大な権力をうみだすことに同意するはずだ——こう、ホッブスは考えた。

この状況を、ゲーム理論で表現することができる。人びとには、生得的な権利の一部を放棄する／放棄しない、という二つの選択肢がある。簡単のため、2人ゲームで考えれば、 $2 \times 2$  4つの結果（組みあわせ）が出現しうる。ここで、（放棄しない、放棄しない）の組みあわせが自然状態、（放棄する、放棄する）の組みあわせが社会状態である。ゲームの利得行列は、たとえば表4・3のように書けるだろう。利得行列からみたゲームの構造は、いわゆる「囚人のジレンマ」ゲームになっている。社会状態がパレート最適、自然状態がナッシュ均衡である。

社会状態（放棄する、放棄する）が最善であると見通す「理性」の働きだけでは、社会状態が出現するとかぎらない。自然状態（放棄しない、放棄しない）の出現を抑止するには、人びとの選択を社会状態に釘づけにする「抑止力」が必要である。ただしそれは、ホッブスの言う権力でありえない。彼によれば権力は、社会状態（放棄する、放棄する）においてしか

成立しないからだ。

この抑止力は、「囚人のジレンマ」で言えばちょうど、互いに隔離して留置された犯人のあいだのコミュニケーションに当たる。契約を結ぶために人びとがよく相談して、社会状態が本当に実現するだろうと確信すること——これが抑止力だ。これが働かないと、人びとは「囚人のジレンマ」に陥ってしまい、社会契約を結んで社会状態に移行する（国家権力をつくる）ことができない。契約をうみだす巨大な力。権力をうみだす（それ自身は権力でない）巨大な力。ホッブスの権力論は、これを大きな謎として残した。

【85】ホッブスの議論は、国家権力を正当化することを目的にしている。

彼は、土俗的な、伝統的な、あるいは強権的な既存の権力を、そのまま正当化しようとするわけではない。人びとの契約にもとづいて創設された権力が、正当化できるといのが彼の議論である。国家権力を正当化するのは、社会契約なのである。

ところで、このような契約は、現実（本当にあったこと）なのだろうか？

ホッブスの時代には、それは現実のものと考えられたのかもしれない。『リヴァイアサン』の第三部で、ホッブスは「キリスト教のコモンウェルス」について詳細な考察を行ない、アブラハムの契約によって、神を主権者とする（地上の）神の王国が築かれた、と述べている。また、古代のギリシャ都市やローマの統治機構も、それぞれ主権国家の例であるとした。このように、契約によって創設された国家の実例を示すことによって、彼は社会契約が、地上のあらゆる国家をうみだしたはずだと強調した。

しかし、こうした契約にもとづく国家の形成は、当然のことながら、国家権力を正当化するためのフィクション（都合のよいつくり話）と理解すべきであろう。

こう解したとたんに、社会契約は現実のものでなくなる。それにもかかわらず、社会契約を考へることに意味があるのは、それが国家権力の成立を基礎づける堅固なロジックをそなえている場合に限られる。自由なばらばらの個々人が、社会契約を結んで国家を形成するにいたる論理的必然。それが示されないと、ホッブスの権力論は成功したと言えないし、国家権力の正当化もできない。ばらばらな個々人が、どのように社会状態をうみだすのか？ この問題——「ホッブスの秩序の問題」——は、その後の社会科学者たちにとってずっと、解決のつかない問題だった。

【86】アメリカの社会学者パーソンズ (Talcott Parsons 1902-1979) は、その著書『社会体系論』(1951)のなかで、「ホッブスの秩序の問題」を、社会学の根本問題だとのべている。そして、この解決に、全力を傾けた。

《社会体系は、複数の個人行為者のあいだの相互行為のパターンの持続……である。》

……具体的な行為体系は、行為の諸要素が状況と関連して一つの構造に統合されたものである。……この秩序の問題には、さらに二つの側面を区別することができる。一つはコミュニケーションを可能にするシンボル体系の秩序であり、もう一つは、期待の規範的側面にたいする自我と他我の動機指向の相互性に関する秩序（注：乱暴に言えば、二人がだんだん同じことを考えるようになる）

ということであり、「ホッブスの」な秩序の問題である。》(Parsons [1951 = 1974 : 31, 41])

議論の前提は、自然状態（めいめいの欲求や価値観をそなえた自由な個々人）である。議論の帰結は、社会秩序の成立（とりわけ、社会規範の成立）である。社会規範があるおかげで、人びとの行為は整合的なものとなり、社会秩序が保たれる。人びとは社会規範を内面化して分け持っているので、自由にふるまっても、社会秩序を破壊することがない。前提（自由な個々人）↓帰結（社会規範）を導くのが、パーソンズの目標であった。

前提から帰結を、一切の条件をつけ加えずに導くことができれば、それは「一般解」である。パーソンズはいろいろやってみたが、一般解を導くことはできなかった。そのかわりに彼は、「特殊解」で満足せざるをえなかった。特殊解とは、前提のほかにも別な条件を追加して、ある特別な場合がたしかに解になっていることを示すもの（たとえば言えば、犯人を一網打尽にする代わりに、手近かの数人を捕まえてすませること）である。

パーソンズの特解。彼は、「一般に、まったく自由な人びとが集まった場合、そこに社会秩序が生まれる保証はない。しかし、もしも人びとがあらかじめ社会規範を共有しているならば、そういう人びとの集まりは社会秩序をうみ出すはずである」と考えた。この「あらかじめ社会規範を共有している」というところが特殊な条件であり、だから特解なのである。

パーソンズの言っていることは、誤りでない。たしかに、社会規範を共有しているような人びと

が集まってくれば、彼らが自由に行動しても、社会秩序が出現するだろう。けれどもそれは、「ホッブスの秩序の問題」の解決になっているだろうか。

人びとが社会規範を共有している、ということはよくあることである。むしろ、たいいていの社会はそうである。それは、人びとがその社会に生まれ、その社会のメンバーにふさわしく成長するからだ。(これをパーソンズは、「社会化」とよぶ。) ここで起こっているのは、社会規範の成立⇓社会規範の共有(社会化)、である。そして、パーソンズの特解は、社会規範の共有⇓社会規範の成立、を主張する。結局、全体として彼のロジックは、社会規範の成立⇓社会規範の共有⇓社会規範の成立、という話になり、要するに、社会規範によって社会規範を説明する、という構造をもっている。現に社会はこうあるのだから、結局社会はこうあって当然である——こう受け取れるパーソンズの主張は、保守的と言われても仕方のないものだった。

\* パーソンズの議論が奇妙なのは、ちょうどこんな感じである。

彼が解こうとした一般解は、たとえば、ゾウリムシ(≠単細胞生物≠自由な個々人)からカエル(≠多細胞生物≠社会秩序)がどのように成立するか、という疑問だった。それに対して彼の特解は、カエルの一個一個の体細胞(≠社会規範の共有)からカエル(≠社会秩序)ができてくるのは可能だ、というものだった。後者は、当たり前である。ホッブスが考えた自然状態の個々人は、ゾウリムシのように完全に独立した主体性をそなえている。ところがパーソンズは、それを、あらかじめ社会規範を共有している人間たちに置き換えてしまった。問題はむしろ、ここでパーソ

ンズがスキップした、社会規範の共有(ホッブスの議論で言えば、契約の樹立)がどう実現されるかということなのだ。

【87】もう一度、ホッブスの議論に戻ってみよう。

『リヴァイアサン』の第一部で、彼は、人間の本性を詳しく考察している。人間の本性とは、単独で取り出して観察できる人間の特徴(感覚、体力、思考力、言語能力、生理的・心理的欲求、利害関心、……)にはかならない。それらを考察するとは、人間をひとつの自己決定的なシステム(主体)とみなすこと、社会状態に置かれなくてもその本来の姿を失わない存在とみなすこと、を意味する。これは、実定法(あちこちの社会で人為的に決められる法)の外側に、自然法の成立を認めるヨーロッパ社会の伝統に従ったものである。(しかし、言語能力をはじめとする人間の本性は、社会状態と無関係かつ独立に考察できるもののだろうか。)

いっぽう『リヴァイアサン』の第三部で、彼は、神を主権者とする人びとの集合体——神の王国——について、考察している。ここで大事なことは、これが、ひとつの自己決定的なシステム(主体)と考えられていることだ。主権者である神は、ひとつの人格だから、明確な意志をもっている。そのもとに集まる人びとは、みなその神に絶対に服従する。人びとはあたかも一個の人体のように、神の意志を体現して行動する。そこでそれを、ひとつの主体とみなすことができる。

『リヴァイアサン』の後半(第三部と第四部)は、聖書からの大量の引用を含む神学的な議論で占められている。それはなぜかと言うと、ホッブスが国家権力を、神の権力との並行関係で説明しようとしているからだ。

国家権力は、絶対であり、またひとつの主体である点で、神とよく似ている。ホッブスは、世俗の権力にすぎない国家が、教会やもろもろの宗教的権威に関係なく、人びとに対して絶対の権力をふるわなければならない理由を詳しく弁証している。キリストのあと地上には、神に代わる教会も権威も存在しない。そして、世俗的なものなかでは、契約にもとづく国家が、神のように絶対な権力を独占するべきであるという。

こうしてホッブスは、神の権力と並行する絶対的な権力を、人びとが地上で創出したという学説を編み出した。その権力は、一個の巨大な人造人間（主体）でなければならなかった。

【88】ホッブスも、最初に自由な個人があつて、そのあとで彼らが人造人間（国家権力）を構成した、と説いた。これは、彼以降の社会科学者にも、権力を考える場合の常套となっている。権力をこのように考えると、どうしても、ひとつのパラドックスが生まれてしまう。

(c)人間個々人はもともと自由な主体であつて、自分で自分のことを自由に（権力と無関係に）決定できる。

(d)権力は、有無を言わせぬ絶対の強制力であつて、個々人の意志と無関係に、自らを貫徹させることができる。

(c)は、人間が自由な存在であるという、われわれ近代人の常識（通念、もしくは信念）をのべたもの。(d)は、さきほどのウェーバーの定義と同じく、権力の概念をのべたもの。

ここで、厳密に考えるなら、(c)と(d)とは両立しないことがわかる。簡単に言えば、(c)は人間が主体であることを、(d)は権力が主体であることを、のべている。主体とは、自己決定的なシステムのことだから、両方を認めるならば、多重決定現象に陥ってしまい、(c)、(d)の少なくとも一方は成り立たなくなる。

(c)と(d)の背理を、「権力のパラドックス・2」（あるいは、逆説としての権力）とよぶことにしよう。

ホッブスの議論では、(c)の自由な個人と(d)の国家権力とは、同時でなく、相前後して現われることになっている。一方が現前しているあいだ、もう一方は現前しない。したがって、直接に矛盾が露呈することはない。しかし潜在的には、この逆説を逃れることができないと考えることができる。

社会科学が、まだ経験科学としての厳密さを要求されないで、社会契約説のような、国家権力に対する規範的な言明を行なうことが重視されていたあいだ、こうした逆説は目立たなかった。けれども、社会契約説がフィクションにすぎないことが当然とされ、社会科学が実証主義の看板を掲げた十九世紀このかた、自由な個人と絶対の権力とは、両方とも同時に、この社会の不可欠の構成要素だと信じられるようになった。その枠組みで考えていくかぎり、「権力のパラドックス・2」から逃れることはできない（たとえばさっきの、パーソンズのように）。

近代の正統的な社会科学が、満足な権力論を構成できないのは、ここに理由がある。そうした社

会科学の枠組みは、逆説として以上に権力をとらえられないのである。

【89】このパラドックスを超えて、権力についてこれ以上実質的な考察を進めるには、ホッブス以来の伝統的な社会科学の枠組みに、修正を加える必要がある。

ホッブスは、自由な個々人が、どのように国家権力をかたちづくったか、と考えた。しかし、事態はおそらく逆なのである。ホッブスははじめて、権力に抗いながら、自由に生き抜く個々人（のイメージ）を作りあげた。それと同時に、個々人を服従させてやまない権力が発見されたのだ。

自由な個々人の存在が信じられてはじめて、自由な個々人⇓国家権力、をどう演繹できるかというところが問題になる。しかし、現実存在するのは、（完全に自由であるかどうかは別にして）相対的に自立的な個々人と、（どこまで絶対的であるかは別にして）相対的に自律的な国家権力が、輪郭をはっきりさせないままに共生している状態である。それは当時も、いまも変わらない。

ホッブスはそれを、理想化されたふたつの主体（絶対に自由な人間と、絶対の国家権力と）に切り離れた。そして、自由な個々人⇓国家権力という、答えの出ようのない演繹問題を、権力論の入口に据えたのだ。

「権力のパラドックス・2」は、結局のところ、ふたつの主体（人間と権力と）の背理である。主体とは、簡単に言えば、自己決定システムのことだから、複数の主体が共存すれば、多重決定の背理を避けることができない。これを逃れるには、主体の概念でものをみるのをやめ、人間や権力を単純に自己決定的なシステムとみるのをやめることだ。

自由とはなにか。これに明確な形式的定義を与えることはできない。意志とはなにか。絶対とはなにか。同様に、これらにも明確な定義を与えることはむずかしい。こうした用語を組み合わせて、権力を記述・分析していこうとするプランには限界がある。

\*  
これまでの権力論は、権力をめぐる一連のパラドックスを超えることができなかった。それは、人間を自由な主体と記述したことに起因する。

人間が、社会に先立って、あるいは権力と無関係に、自由な主体であるということは、それほど確かでない。それよりも、人間が社会を生きていこうとすると、かならず権力に巻き込まれるというところ、どんな人間でもそういう権力というものについて、暗黙のうちにかなりなことを理解していること——そういうことのほうが、ずっと確かである。この事実を冷静に見つめるところから、議論を再出発させよう。

近代の社会科学が、どうして権力論を樹立できず、権力を逆説としてしか見られなかったのか。われわれは、その理由を追ってきた。つぎにわれわれは、権力を、これまでと違った前提から考えよう。

## 文献

Hart, H. L. A. 1961 *The Concept of Law*, Oxford University Press. = 1976 矢崎光圀監訳『法の概念』みすず

書房。

- 橋爪大三郎 一九七九「喩としての貨幣〈抄〉」→〔一九八六：25-37〕。
- 一九八五『言語ゲームと社会理論』勁草書房。
- 一九八六『仏教の言説戦略』勁草書房。
- 一九九〇『資本論』ていごがへん→〔一九九一：120-144〕。
- 一九九一『現代思想はいま何を考えればよいか』勁草書房。

Heidegger, Martin 1927 *Sein und Zeit* = 1967 辻村公一訳『有と時』(世界の大思想28) 河出書房。  
 Hobbes, Thomas 1651 *Leviathan* = 1974 水田洋・田中浩訳『リヴァイアサン』(世界の大思想9) 河出書房  
 新社。

Parsons, T. 1951 *The Social System, The Free Press.* = 1974 佐藤勉訳『社会体係論』青木書店。  
 Weber, M. 1920-1921 → 1976 *Wirtschaft und Gesellschaft* (Studienausgabe), J. C. B. Mohr = 1960 世良晃志  
 郎訳『支配の社会学』(上) 創文社。  
 Wittgenstein, L. 1953 *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell = 1976 藤本隆志訳『哲学探究』(ウイ  
 トゲンシュタイン全集8) 大修館。



アンケート

- 『スウェーデンを検証する』早稲田  
大学出版部、二月
- 『生活大図へ』丸善新書、四月
- 『スウェーデンはどうなる』岩波書  
店、二月頃?

橋爪 大三郎

(社会学)

J ICC出版局のシリーズ『21世紀  
を生き始めるために』の四巻、五  
巻を書く予定です。そのほか、約束し  
たままになっている単行本、何冊かの  
うち、書けるだけ書きます。そのほ  
か、竹田青嗣さんとの対談を一冊出す  
予定です。

岡 沢 憲 美

(比較政治学)

著書

桂 敬一

(マスメディア産業論)

大型プロジェクト研究(文部省重点  
領域研究「情報化社会と人間」  
の総括担当のため、一九九三年も、あ  
まり著作活動ができなそう。しか  
し、合い間をみて、つぎの二つくらい  
はまとめたい。

- ①「現代のジャーナリズム」  
国論二分状況をみずからつくり出  
し、戦後史の転換に追隨していった  
ジャーナリズムの現状と問題点を考  
察してみたい。これは書き下ろし。
- ②「情報化とマス・メディアの課題」  
系統的に書きためてきた論文を一冊  
にまとめ、マス・メディアの公共的  
な役割の再確立を提唱したい。編集  
者の強力な援助が欲しいところ。

もっと時間があれば、「社会情報学」  
の概論構成を試みたいのだが、これ  
は重点領域研究のメナナがついてから  
のほうがいいかもしれない。

栗原 彬

(政治社会学)

- 「社会運動と政治」
- 「田澤義輔と近代日本の青年像」

を予定しております。

○「支配と権力」

新崎 盛暉

(沖縄現代史)

昨年出版した『沖縄同時代史』(凱  
風社)に引き続き、湾岸戦争から  
PKO反対闘争の過程で書いてきた文  
章を中心に、第五巻を出す予定です。  
九三年は、いわゆる国際先住民年と  
いうことでもあり、日本の先住民族で  
あるアイヌとの実践的な面でのわか  
りもいっそう深くなりそうです。

小林 広一

(文芸評論)

昨年『天才バカボン論』(風塵社)  
を出しました。今年は、ここで展  
開した、笑い、をさらに発展させて論  
じたいと思います。

岡田 隆彦

(美術評論)

他にも、江藤淳論、ノンフィクション  
論、内向の世代論を執筆の予定です。

少 なくとも、『生きる歓び——藝術  
の生活化』(八六年から数年、『三  
田文学』に連載したもの)をまとめて  
出すつもりです。

平岡 正明

(評論)

大 山倍達、山田風太郎、三波春夫と  
相ついで仕事をしました。大山先生と  
は共著で『武道論』、山田氏について

ほかに八年近い間に書いた評論集を  
二冊にまとめること、木口木版画家・  
柄澤齊との詩画集の計画、九四年から  
頑張りたい連載の準備など。

出久根 達郎

(小説)

満洲を舞台にした長編小説を書く予  
定です。どんな内容になるか、ま  
だ混沌としており、お話しできないの  
が残念です。古本屋が出てこないの  
だけは、はっきりしております。正月か  
らとりかかります。五〇〇枚ほどにな  
るかと思えます。

山折 哲雄

(宗教学・思想史)

- 一、『般若心経を読む』(PHP研究  
所)
- 二、『巡礼論』(弘文堂)
- 三、雑誌『創造の世界』では「密教  
——空海論」を連載する予定です。

今年の執筆予定

## 視えない読者を前に

文章がどのように、読者のところに届くのかを考えてみる。

ひとにより、また文章の性質によって、いろいろな届きかたがあるにちがいない。

私の場合、論理でたどれるものはなるべく論理をたどる、という方法をとっている。論理とは、前にのべたことと後にのべたことが、三段論法のように、疑いを差し挟む隙間もなく整合的につながっていることをいう。だから、論理をたどり、論理の展開力にしたがって書いてあるあいだ、私は読者のことを思い浮かべ（る必要が）ない。論理のステップに神経を集中し、きちんと全体を構成すれば、（根気のよい）読者は必ず結論までついて来てくれるはずだ。そう信じられるのが、論理の都合のよい点である。

けれども論理は万能でない。あることから別のことからへと、論理をたどれることがこうして明らかになるとしても、そもそもどういう前提から出発して、どういう方向へ論理をたどればよいかを、論理は教えてくれない。それは、問題意識の領分である。

問題意識（なにを問題とすべきか）は論理と違い、ひとによってまちまちである。書き手がこうと思っても、読者の側ではまったく違った枠で考えていたりする。そこでどうしても、一定の読者像を想定し、そこに届くように文章を書くという配慮をせざるをえなくなる。この角度からみれば、文章はみな、このように読者に投げかけられるメッセージである。

ところが、読者に見れば、びったり自分に向けられているなあと思える文章に出会うことなど、めったにない。私もたまに読者の集まりなどに出かけて行くと、こんな人物が私の文章を読んでいたのかとびっくりする。こうした行き違いはおそらく、避けられないことなのだ。なぜなら、読者とはそもそも、年齢や考え方の幅をもった統計学的な分布でしかありえないのに、書き手のほうでは、読者として具体的なある人物像を想像するしかないからである。

そこで読者は、書き手のメッセージが、えてしてあらぬ方向に向かっていくのを目撃することになる。なるほど書き手は、こういう読者像に向かって書いていたのだな、というようなことを観察しながら、読者は文章とつきあっていく。読者の目が肥えたこの時代、たいていの書き手の手口などどつくに読まれているのであり、書き手の想定したとおりに素直に反応してくれる読者などどこを探してもみつかりそうにない。

こうなれば、書き手としても考えざるをえない。ひとつのやり方は、はっきりと具体的な読者像（たとえば、本好きな高校生）を想定し、大部分の読者がそうでないことをじゅうじゅう承知のうえで、その読者像に向かって書くというスタイルをとることである。大部分の読者は、これを外野席から高見の見物をするかたちになる。そうした外野席を横目で意識しながら、舞台のうへの読者像とのやりとりをやってみせる——こうなればもう、「芸」である。

もうひとつのやり方は、読者像を想定することなどやめてしまって、書き手が自問自答するかたちをとることである。疑いなく実在する読者は、書き手本人なのだから、このやり方は間違いない。けれども「芸」としての面白みは期待できない。

考えてみれば、私はどっちつかずに、このふたつのやり方の間をふらふらしているにすぎない。そういう私にときどきものを書く機会が与えられるのは、私の想像を絶する奇妙な「読者」——編集者という人びとのほからいにちがいない。

最後に、前巻と同じく、私の宣伝をさせていただきます。

未発表の草稿や既発表のものを含め、私がかれまでに書いた論文類数百点を、つぎの要領で入手できます。

- 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、注文用の論文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。
  - ④注文した論文のコピーと、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二十円がだいたいの目安です）を振り込む。
- 一九九二年中に書いたものだけの、セットバック（三種類）もあります。