

〈まなざし〉の政治社会学序説（一）

——不可視的他者と可視的他者——

富田宏治

目次

はじめに

第一章 不可視的他者の〈まなざし〉

パノプティコンにおける二つの〈まなざし〉

「主体(subject)」=「権力」における不可視的他者

不可視的他者としての「超越的絶対神」（以上、第五五巻第一号）

第二章 「可視化された帝国」としての近代日本

近代日本とフーコー的〈近代〉

「天皇のページェント」と「視覚的支配」

「可視化された帝国」と「視覚的支配」

「視覚的支配」の歴史的前提（以上、本号）

第二章 「可視化された帝国⁽¹⁾」としての近代日本

近代日本とフーコー的〈近代〉

筆者は前章において、かのミッシェル・フーコーが近代西欧社会における「権力のテクノロジー」として提示した「規律 (discipline)=権力」と「主体 (sujet)=権力」の背後に潜む〈まなざし〉の構造には、中世以来の数百年におよぶ西欧社会の歴史的経緯の刻印が深々と刻み込まれているのではないかと論じてきた。

そうであるとすれば、こうした歴史的刻印を必ずしも共有しない非西欧社会——とりわけ日本——においてもまた、その「近代化」が呼ばれる過程を通して、西欧近代社会におけるそれと同様な〈まなざし〉の構造や、それに根ざした「規律 (discipline)=権力」と「主体 (sujet)=権力」が形成され得たということだが、はたしてできるだらうかという問いが、当然のひととして立ち現れてくるのではないかと思われる。本稿における以下の課題は、こうした問いをめぐり、筆者なりの考察を試みてみることにある。

さて、フーコーをはじめとする西欧のポスト・モダニズムの思想と知見を手掛かりに、この日本においてもフーコー的な意味での〈近代〉社会が展開してきたのだと主張する数多くの論者たちが存在するならば、敢えていうまでもあるまい。⁽²⁾

こうした議論の中には、たとえば、「〈大正的な時代〉に出現した犯罪、狂氣、貧困をめぐる諸言説」の具体的な分析を通して、それらの諸言説に共通して見いだしうる「編制（装置）」の存在⁽³⁾を明らかにし、フーコーの「監獄の誕生」や『性の歴史』を、カール・ショミットの『政治神学』あるいは『憲法論』、およびフリードリ

ツヒ・ハイエクの『自由の条件』といった著作との関連において「読解する」という理論的作業を、日本の歴史的な文脈におけるケース・スタディとして提出することによって、「フーコーという箱庭の中でのお遊戯」から一步踏み出そうとした芹沢一也『〈法〉から解放される権力——犯罪、狂氣、貧困、そして大正デモクラシー——』⁽⁵⁾のような若い研究者による野心的な労作をも含めることができよう。

さらには、近代における差別の論理と近世の差別の論理の違いを強調し、「近代」こそが差別を生みだすのではないか、その『平等』こそが曲者ではないのか」という視点から近代日本における差別問題の「全体史」を志向するひろたまさき（廣田昌希）の『差別の視線——近代日本の意識構造——』⁽⁶⁾なども、こうした事例のひとつにあげができるだろう。

ひろたはこの著作において、近代日本における差別の根源を、「一君万民」の理念⁽⁷⁾——それは、「一君のもとにおしえすめられる文明開化の同質化によってかなうところの平等であり「万民」なのであって、逆にそうした同質化に反するものは排除するという衝動」を内在するのだが——によって、社会のすべての価値が「文明か野蛮かに二分され、野蛮は否定されるべき排除されるべき価値となつた」ことに見いだそうとする。⁽⁸⁾そして、こうした文明と野蛮との分割によって生みだされた差別の諸相を、「知識」「富裕」「健康」——西周がいうところの「三宝」——という文明的価値に基づいた「理性と狂氣」「富裕と貧困」「健康と病氣」の三つの軸に沿って具体的に探っていくとするのである。こうしたひろたの議論が、フーコーの『狂氣の歴史』⁽⁹⁾に深く影響されたものであることは疑うべくもないであろう。

しかもひろたは、そこからさらに進んで、こうした社会的差別の様式として、「囲い込み」「忌避」「視線」の「まなざし」の政治社会学序説（1）

論 説

四

三つを挙げるとともに、「なんらの顕著な行動が伴わなくとも嫌悪・憎悪・侮蔑・恐怖等々をもって『蔑視する』視線だけでも人を縛る力の発揮される場合」があることを指摘して、まさに近代日本における「眼差しによる権力」の問題にも迫ってゆこうとするのである。ひろたはそこで、近代日本における社会的差別の様式としての「視線」が、①文明や国民国家の論理から生みだされる社会的規範の意志や感情や感受性を肉体化したものであり、単純な個人のそれではなく、他の人びとの共犯的な「視線」であることと、②それらの「視線」には民衆自身が生みだす性格もきわめて濃厚であること、③こうした「視線」が、被差別者自身にも内面化されていき、自分自身をおとしめ、縛ってしまうとともに、その「視線」で周囲を眺め、自己救済をはかるための差別の序列化を始めていくことなどを指摘したのであった。^[11]

さて、山之内靖らとともに『総力戦と現代化^[12]』を編んだ成田龍一は、こうしたひろたの議論について、差別の概念を考えていくうえでの画期的な視点^[13]を提示したものだとしたうえで、そこには「眼差しによる権力が差別をつくりだしていく、あるいは差別を現象させていく、という考え方がある」と賞賛を惜しまない。また、筆者の関西学院大学人権教育研究室における共同研究者の一人である細見和志も、こうしたひろたの視点に、「啓蒙の弁証法」において近代の啓蒙的理性そのものに潜む野蛮を見据えたアドルノ、ヨーロッパ近代における権力と排除のメカニズムを暴き出したフーコーらの近代批判との共通した問題意識」を感じとつて、高い評価を下している。

今は亡き畏友・安保則夫の『ミナト神戸 コレラ・ペスト・スマ——社会的差別形成史の研究——』^[16]によつても実証的に補強され得るだろう、こうしたひろたの議論を、筆者もことさらに否定するつもりはない。それに

もかかわらず、本稿において筆者が問いたいことは別にあるといわなければならないのである。すなわちそれは、ひろた／成田のいう近代日本において社会的差別を現象させたこの「眼差しによる権力」——民衆自身が生みだし、被差別者自身にも内面化される、他の人ひととの共犯的な「視線」による権力——にも、近代西欧社会における「規律 (discipline) = 権力」と「主体 (subject) = 権力」の背後に潜む「まなざし」の構造——不可視の他者の監視の「まなざし」とそれを自ら引き受けて不斷に自己監視する「まなざし」という二つの「まなざし」の存在と、可視的な他者とのあいだの相互監視の「まなざし」の不在という「まなざし」の権力の構造——と同様の構造を、はたして見いだすことができるのだろうかという問いにほかならない。

同様の問いは、その著書『権力の系譜学——フーコー以後の政治理論に向けて』⁽¹⁷⁾において、さまざまのロカルな現場における権力とそれへの抵抗について論じたフーコーらの議論のインパクトを真剣に受けとめつつ、フーコー的な観点を英語圏を中心として展開してきた従来の政治理論や社会理論の視点と交叉させ、両者の接点と差異がどこにあるかを慎重に検証することを通じて、単なるフーコー主義の政治理論ではなく、フーコーに対しても距離をとり続けるような「フーコー以後の政治理論」の展開をめざすとする杉田敦に対してもまた投げかけられなければならないだろう。

杉田はこの著書の冒頭において、フーコーのパノプティコンと「規律 (discipline) = 権力」をめぐる議論の概要を手際よく提示した上で、武智鉄一の『伝統と断絶』⁽¹⁸⁾に依拠しつつ、つぎのように論じている。

日本のように遅れて「近代化」を推し進めた国では、「近代化」は西洋化としての側面をも持たざるをえ

くまなざしの政治社会学序説(1)

論 説

六

なかつたために、とりわけ多くの摩擦を伴つた。武智鉄二は、『伝統と断絶』で、明治以来の政府が日本人の身体におよぼした権力の諸相を見事に描いている。「富国強兵」を旗印とする明治政府は、早速明治六年に徵兵令を發布して、「近代的」な軍隊を組織しようとした。ところが、そうして集められ、各地の「鎮台」（軍管区）に所属したいわゆる鎮台兵たちは、旧体制側との戦いにことごとく敗れ、意外な弱さを露呈することになる。装備で勝る官軍が勝てなかつたのはなぜか。その最大の理由は、新たに兵となつた農民たちの身体の動きが、近代戦に全く適していなかつたことにあると武智は指摘する。当時の記録によれば、驚くべきことに、彼らは集団移動ができず、行進ができないばかりか、駆け足ができず、突撃ができず、方向転換ができず、匍匐前進もできなかつた。こうした動作、すなわち一定の拍子に合わせて整然と行進したり突然静止して方向を変えるといった行動は、狩猟民族ならともかく、従来の日本の農民には全く不要だつたからである。そもそも日本人は、歩き方からして西洋人とは違つていた。腕を振る反動で体を前に進め、靴は水平に前に出すだけである西洋人に對して、日本人は、ほとんど腕を振らない代わりに、一足毎に爪先で地面を蹴る傾向を持つ（この点は、現在もあまり変わりない）。さらに、出す足と同じ側の上半身が前に出る、いわゆる「ナンバ」という歩き方も広く見られたのである。日本舞踊が「ナンバ」で踊されることを想起すれば、そうした所作が、いかにわれわれの「伝統」の重要な一部を成しているかは明らかであろう。同時に、それが「近代的」（西洋的）な行軍の障害となつたことも容易に想像される。これに対して、明治政府が打ち出した対策は、学校教育全般の整備、とりわけ、整列・行進を軸とする「兵式体操」の導入というものであつた。文部大臣森有礼自らが積極的に推進したこの方策は、身体行動の改良（西洋化）を、知育・德育に

優先する義務教育の最重要課題と位置づけ、集団行動のできる日本人の育成を目指していた。同時にこれと並行して、「唱歌教育」もまた導入される。「富国強兵」の明治政府が、音楽のような一見軟弱な芸術科目を重視したのは、武智によれば、日本人の身体に四拍子のマーチのリズムを定着させるためであった。伝統音楽に存在しなかつた、この整然としたリズムを体得させることで、行進の普及に努めたのである。そして、そうして作り出された従順な身体は、軍隊のみならず、「富國」の現場としての工場でも大いに利用されていくことになる。⁽¹⁹⁾

フーコーに倣って、「空間・時間、および人間の身体の徹底した管理（規格化ないし標準化）」——すなわち、ある時刻には、どこにいて、何をしていなければならないのかが、細部に至るまで決められており、違反すれば何らかの制裁が加えられること——への衝動をこそ、「近代の生き方を特徴づけるもの」とみなす杉田にしてみれば、武智の指摘するような多くの摩擦をともないながらも、その「近代化」の過程を通じて、この日本にもフーコー的な意味での〈近代〉社会ないしは「近代の生き方」が展開し得たということは、なんら疑うべくもないものであるようみえる。

たしかに、学校教育の場における「兵式体操」や「唱歌教育」の導入等々によって、日本人の身体行動の改良、すなわち整列・行進といった集団行動のできる従順な身体の創出という「人間の身体の徹底した規格化ないし標準化」が実現していったことは疑うべくもない事実であろう。しかしそうであつたとしても、はたしてそこに、フーコーが見てとつた——そして、杉田がフーコーに倣って提示する——ような、「受刑者の身体の破壊を事と

論 説

八

する公開処刑」から「受刑者の身体の改造を目的とする監獄制度」への移行の背後にある「権力のあり方の根本的な変化」——国民を「死なせる」権力から国民を「生かす」（働かせる）権力への変化——を、西欧におけるそれと同様なものとして、見いだすことができるのだろうか。

というのも、もしそうであるとすれば、公開処刑から監獄制度への移行の背後にある「権力のあり方の根本的な変化」がともなった、もうひとつの大変化、すなわち、「可視的な国王」の「不可視化」という変化もまた、「近代化」するこの日本において展開されなければならなかつたのではないかと思われるからである。杉田自身、フーコーの議論を手際よく要約して、つきのように指摘していくはずである。すなわち、

そして刑罰の領域へのこのような打算の導入が、取りも直さず、権力のあり方の根本的な変化を示している、というのがフーコーの主張の眼目であった。公開処刑とは、国王が（あるいは人民が）国民一人一人の生殺与奪の権を握っていることを天下に知らしめることで、秩序の維持・強化を図る手法であった。そこでは、権力は自らができる限り誇示しなければならない。国王は、絢爛たる衣装や派手なパレードによつて、国民の視線を集め可視的な存在であった。これに対し、監獄においては、逆に受刑者の側が可視的な存在となる。受刑者は、その一拳手一投足までも監視され、規則通りに行動しているかチェックされ、違反した場合には懲罰を受けるであろう。一方、彼を監禁している側は、可能な限り目立たない存在に徹する。こうした手法の行き着いた究極の形としてフーコーが注目するのが、一九世紀初頭にベンサムが考案した有名な「パノプティコン」である。⁽²²⁾

杉田が正しく要約するように、フーコーによれば、公開処刑から監獄制度への移行の背後にある「権力のあり方の根本的な変化」——「規律 (discipline) = 権力」の形成——には、絢爛たる衣装や派手なパレードによって、国民の視線を集めることで可視的な存在であった「国王」の「不可視化」の過程が相伴っていた。そしてそれは、筆者が前章で明らかにしようと試みた、近代西欧社会における「規律 (discipline) = 権力」と「主体 (sujet) = 権力」の背後に潜む「まなざし」の構造——すなわち、不可視の他者の監視の「まなざし」とそれを自ら引き受けて不斷に自己監視する「まなざし」——の二つの「まなざし」の存在と、可視的な他者とのあいだの相互監視の「まなざし」の不在という「まなざし」の権力の構造——の成立を意味するものにほかならなかつたはずである。

しかし、日本における「近代化」の過程にも、このような「国王」の「不可視化」という現象を、はたして見出すことができるのだろうか。その答えは、否であろう。

それは、近代日本における「視覚的支配 Visual Domination」の構築という問題を——フーコーの「規律 (discipline) = 権力」をめぐる議論に大きく依拠しながら——、論ずる T・フジタの『天皇のページュント——近代日本の歴史民族誌から——』⁽²³⁾ を鋭く批判しつゝ、その「視覚的支配 Visual Domination」概念の批判的・発展的継承を試みようとした原武史が、その著書『可視化された帝国——近代日本の行啓幸』⁽²⁴⁾において実証的に解明したように、近代日本における「天皇」は、むしろ「絢爛たる衣装や派手なパレードによって、国民の視線を集めることで可視的な存在」としてこそ立ち現れてきたのだったからにほかならない。

そこで次節以降では、T・フジタと原武史の近代日本における「視覚的支配 Visual Domination」の構築といふ問題をめぐる議論の展開に目を転じ、この問題をあらためて検討してみることしよう。

〈まなざし〉の政治社会学序説 (1)

論

説

一〇

「天皇のページェント」と「視覚的支配」

T・フジタニの『天皇のページェント』は、ベネディクト・アンダーソンの近代ナショナリズム論⁽²⁵⁾の多大な影響のもとに、「近代の日本人を特徴づける強力な国家意識やアイデンティティーといったものは、日本列島の地質学的形成にまでさかのぼる自然環境の産物というより、むしろ近代の指導的エリートたちが戦略的動機にもとづいて推進した文化政策に起源をもつものといえる」⁽²⁶⁾のだということを論じようとした著作である。フジタニは、こうした文化政策の中でも、とりわけ近代日本の指導者たちによる国家儀礼の創造・再生とその操作の営みに注目し、つぎのように論じたのであった。すなわち、・

明治以降になると、日本の指導者たちはかつてない熱意をもって国家儀礼を創造・再生し、これを操作し、推進することになったのである。指導者たちは儀礼を通じて、それまで身分階層へと横に切断され、また多くの地域へと縦に分断されてきたこの領域を、唯一の支配者、唯一の正当性を与える聖的秩序、唯一の支配的記憶のもとに統合しようと試みたのであった。⁽²⁷⁾

日本の近代の国家儀礼のなかでやはり何にもまして壯觀だったのは、天皇と皇室、そして立憲君主⁽²⁸⁾下の天皇の政体下の文武官を民衆に直接披露する、天皇のページェントであった。一八八〇年代後半にいたるまで、公の皇室のページェントの主な形態は、天皇が地方を巡回し、日本国民となる過程にあつた民衆を観たり、また天皇が観られたりする、「巡幸」という儀礼形態であった。巡幸は一八六八年春の京都から大阪への行

幸、そして同じ年の東京への行幸にはじまった。こうした大規模な巡幸は、明治一〇年代の終り頃まで行なわれ、天皇は北は北海道、南は九州の最南端へと赴いたのであった。

ところが一八八〇年代にはいると、明治政府の公的儀礼はすっかり近代的形態をそなえるようになり、東京、またある程度までは京都が、新しく華麗で多様な皇室のページェントの公の中心舞台となつていった。皇室のページェントは古代的色彩のもつとも濃いものも含め、いずれもが西洋のモデルの影響を受けており、なかでも皇室の結婚式や結婚記念式典などはそれまでの儀礼用語にはないものであった。一九世紀の終りから二〇世紀の初頭にかけて行なわれたもつとも壯觀なページェントには、明治憲法の発布をはじめとする政治的成果を祝うものや、戦勝記念式、皇室の葬儀や結婚式、銀婚記念式などがあった。⁽²⁸⁾

ここでのフジタニの議論のポイントは、一八八〇年代にはいる頃には、天皇と皇室のページェントが「巡幸」という「時代遅れの儀礼様式」から「近代的形態」のそれへと変化したということにあり、この点に関してこそ、原武史の厳しい批判が向けられることになるのだが、それについては後に詳しく論じることとしよう。フジタニが、天皇の「巡幸」という「天皇が地方を巡回し、日本国民となる過程にあつた民衆を観たり、また天皇が観られたり」するという儀礼形態にひとたび注目しながらも、それを「時代遅れの儀礼形態」とするのは、以下のような理由によるものであった。すなわち、

天皇が各地を巡幸していた時期、全国の人々が一巡幸のある瞬間に同時に参加していると感じていたとは
「まなざし」の政治社会学序説（二）

論 説

一一一

考えにくい。日本全国を領土として掌握する儀礼としての巡幸はむしろ、主に空間的統合の論理によって作用していたといえる。天皇の身体が動くことによって、天皇の巡幸する沿道の様々な場所が——同じ時間内にではなく——時間を通して、ひとつの大空間的連続体へと形づくられていったのである。つまり、天皇は違った時間に各村々を訪れ、別の町や村に住む人々は、天皇の巡幸を同時に共有していたわけではない、ということである。したがって、遠く離れた地域共同体の人々が、巡幸の通過するさい、同じように新しい国家の象徴や慣行を数多く目にすることはできても、一国内の人間が同じ時間を生きるという時間的同一性という点からは、この様式の国家儀礼はふさわしくなかったといえる。この意味では、天皇の巡幸はやはり国民的結合の焦点とはなりにくかった。近代国家にとっては、時代遅れの儀礼様式だったのである。

これにたいし、一八八九年から新しく再構築された東京や京都ではじまった天皇のページェントは、国内の人々が同時性によって結びつけられているという想像を抱くことを可能にするものであった。人々はその居場所に関わりなく、儀礼的イベントによって刻印された、まさにその瞬間に立ち会っているという信念をもつことができたのである。⁽²⁹⁾

フジタニのこうした議論が、人びとが共通の国民共同体に属していると想像できるためには時間を共有しているという感覚が重要な前提条件であり、広大な地理空間を横切るこの共通の時間こそが、面識のない国民共同体のメンバーに同時性を共有しているという想像をあたえたのだというベネディクト・アンダーソンの議論に全面的に依拠したものであることはいうまでもない。⁽³⁰⁾要するにフジタニにとって、近代日本——少なくとも一八八〇

年代後半以降の——には、あくまでも西欧近代と同様の、「想像の共同体」としての近代国民国家が形成されたのは疑うべくもないことなのであった。

しかしそうであればこそ、逆に、原武史が実証的に明らかにしたように、「巡幸」という儀礼形式が一八八〇年代以降も途絶えることなく、一九四〇年代に至るまで繰り返されてきたという事実は、そこに「想像の共同体」とは異なる何者かが展開しつづけていたことを意味することになるのであろうが、この問題については、後のために立ち返ることとしよう。

しかしその前に、『天皇のページェント』というこの著作において「連續性という原則それ自体をある種のアブリオリ（先驗）とみなすミシェル・フーコーの系譜論的手法にならい、近代日本に天皇制が新しいものとして登場した、その歴史の亀裂・断絶の瞬間を思い出すという方法をとりたい」⁽³¹⁾として、自覺的にフーコーに依拠することを表明しているフジタニが、「天皇が日本国民となる過程にあつた民衆を観たり、また天皇が観られたり」するという国家儀礼における〈まなざし〉の問題を、フーコーの議論との関わりでどのように論じていたのかを検討しなければならないだろう。

この点についてフジタニは、天皇のページェント（公的儀礼）が「天皇と国民との間に歴史上先例を見ない視線（sight）、可視性の関係を築くように作用していた」⁽³²⁾ことを指摘したうえで、これを近代日本における「視覚的支配」あるいは「可視的支配」の問題として論じていくのだが、そこにおける彼の主張はつぎのようなものであつた。すなわち、

論 説

一四

天皇のページェントによって、近代日本の天皇が国内のいかなる差異をも越えて、すべての国民が求心的な“まなざし”を振り向けているかのような超越的主体（Subject）へとたちづくられ、また逆の「視点」からいえば、帝国のあらゆる国民が特定の地方・階級といった差別をうけずに、唯一支配的で、かつすべてを遍く見渡す君主のもとに可視化されていった、その支配の仕組みみてゆきたいのである。こうした可視化の企てがかなり成功したとすれば、そこにはまた、自己を絶えず監視される対象として内的に自覚していくような近代の国民が生み出されてゆく過程も見えてくるのではないだろうか。⁽³³⁾

明治期に創出された様々な公的儀式は、天皇とそのスペクタクルを人々の目に見えるものにしていった。

この関係においては、群集（すなわち国民）が視線の主体であり、天皇とそのスペクタクルとは彼らにまなざされる対象である。これらの儀式のなかで人々が目にしたのは、近代の政体を維持していく上で重要な、富・家族・君主・神聖さ・伝統といった一連の観念であった。……公式的イデオロギーは、儀式的パフォーマンスを通じて注意深く演出され、天皇や側近の人々の身体に入念に刻み込まれていた。……

ところがそれと同時に、天皇のページェントは、国民が天皇の視線に晒^{さら}され、見られる対象となっていく過程でもあった。この視覚の関係において実際に峻別されるのは、天皇が各地を巡幸のさい、あるいは東京の中心から全国を望むとき、天皇に可視化されていったのは国民自身であって、天皇ではない。ページェントのもつこの性格は、イデオロギーよりもむしろ規律・訓練（discipline）との関わりが深いといえる。しかし、「天皇制」と近代ナショナリズムの双方にわたることの問題については、これまでほとんど注意が払われ

てこなかつた。⁽³⁴⁾

「」でのフジタニは、ある意味徹頭徹尾フーコーの徒であるといえる。フジタニにもまた、筆者が前章において指摘した、近代西欧社会における「規律 (discipline)=権力」と「主体 (sujet)=権力」との背後に潜む「まなざし」の構造——すなわち、不可視の他者の監視の「まなざし」とそれを自ら引き受けて不斷に自己監視する「まなざし」という一つの「まなざし」の存在と、可視的な他者とのあいだの相互監視の「まなざし」の不在という「まなざし」の権力の構造——が見えていることは疑いのないところであろう。そしてその上で、フジタニは近代日本においても、近代西欧社会と同様な「まなざし」の権力の構造が構築されていったことを確認しているのである。

しかもその場合、不可視の他者の監視の「まなざし」のモメントを構成するものは、キリスト教的な「超越的・絶対神」のそれではなく、天皇のページェントを通じて、すべての国民が求心的な「まなざし」を振り向けているかのような超越的主体 (Subject) へとかたちづくられ、同時に、唯一支配的で、かつすべてを遍く見渡す君主ともなったとされる「天皇」の「まなざし」にほかならないことになるのである。それゆえフジタニの関心は、天皇をまなざす国民の視線の問題ではなく、あくまでも国民を可視化する天皇の視線のそれに向けられていくのである。そして、こうしたフジタニの関心が集中されるのは、「巡幸」という「時代遅れの儀礼形態」なのではなく、「観兵式」という祭典にほかならなかつたのである。⁽³⁵⁾

もともと、こうした議論を展開するフジタニにとっても、フーコーが叙述した「規律・訓練の社会」ないし

「まなざし」の政治社会学序説（1）

一五

論 説

一六

「監視の社会」の誕生と、自らが論じてきた「天皇を中心化される〈監視の社会〉の出現」とのあいだに、大きな相違があることは否定できかなかつたようである。なぜなら「フーコーはおおむね、規律・訓練の権力を専制君主的な権力の対極に位置するものとして扱っている」ばかりか、前者を「非＝君主的の権力（non-sovereign power）」であるとさえ述べているからであるという。⁽³⁶⁾

しかし、フジタニはこの難問を、フーコーのルイ一四世の観兵式とナポレオン一世という人物についての言及——とりわけ『監獄の誕生』⁽³⁷⁾における「この人物こそは、統治権の君主的で祭式本位な行使と、際限のない規律・訓練の階層秩序的で常設的な行使との、接合点に位置するからである。ただの一瞥でもってすべてに襲いかかる人間、だが、どんなに微細であろうといかなる細部をもけつして見逃さない人間である。……規律・訓練的な社会は、完全にその全貌を見せる花盛りの時期においても、ナポレオン一世の場合には依然として、見世物中心の権力という古い側面をとどめる。過去の王権の篡奪者であると同時に新しい国家の組織者でもある君主として。ナポレオン一世は一つの象徴的で最終的な人物像のうちに、長い過程全体を集約したのであるが、その過程をとおして、統治権の豪華な誇示が、必然的に見世物本位の権力の威示がひとつひとつ消え去ったのは、監視の日常的な行使のなかであつたし、警戒怠りない視線の交錯によってやがて太陽（太陽王ルイ一四世）をも鷹（ナポレオンの紋章）をも無用にする一望監視方式のなかであつた」⁽³⁸⁾というナポレオン一世に関するフーコーの言及——に依拠することによつて回避しようとする。⁽³⁹⁾すなわちフジタニにとって、「日本の天皇を中心とした社会の成立と歴史的にもつとも相似的な例は、フーコーの描写するナポレオンが支配権を握つたほんの短い期間にみることができる」⁽⁴⁰⁾ものにすぎないこととなるのである。

この問題をめぐるフジタニの議論の結論は、つきのようなものである。すなわち、

巡幸に始まる一連の過程を通じて、天皇はまず、すべてを見渡す君主として、つまり全国土と全国民をその視線のもとに服属させていく存在として顯示されていった。この側面における権力はけつして匿名的ではなく、むしろ明治天皇という人物を中心に顯示されていた。ところが、新しく君主の可視性が生じるその一方で、その不可視性が、さらにはその権力の対象となる国民のかつてない可視性が、事実上生み出されたのである。……すなわち、複雑に入り組んだ天皇のイメージが巧妙に操られることで、君主的権力と規律・訓練の権力の融合という、この逆説的ともいえる効果が生じたということである。ここで見てきたのは、超越的でありながらも内在的、神格的かつ人格的、女性的かつ男性的、不可視でありなお可視的である、そのような天皇像であった。明治期を通して、天皇は無限の視線をもつと考えることのできる、ほとんど目に見えない存在になつていった。⁽⁴¹⁾

さて、あくまでもフーコー的〈近代〉がこの日本の「近代化」の過程においても展開したのだとするフジタニのこのような議論に対し、実証的な批判を加えつつ、近代日本における「視覚的支配 Visual Domination」の西欧近代社会とは異質な様相を鮮やかに描き出し、フジタニが見出そうとした「想像の共同体」としての日本像ではなく、むしろ「可視化された帝国」としてのそれを提示したものこそが、原武史の『可視化された帝国——近代日本の行啓幸——』にほかならない。次節では、この原の議論をとりあげることとしたい。

〈まなざし〉の政治社会学序説（1）

論 説

一八

「可視化された帝国」と「視覚的支配」

原武史のT・フジタニに対する批判は、明治初期には天皇がしばしば全国を回っていたのに、明治二〇年代になるとそれが行なわれなくなるというフジタニの主張に、なによりもまず向けられたものである。

原によれば、こうしたフジタニの主張は、アンダーソンに影響されて明治天皇の巡幸を「時代遅れの儀礼様式」にしたいあまり、「巡幸がなくなることで、全国レベルの行幸啓そのものが全く行なわれなくなるという、無理な前提」に立つものにほかならない。⁽⁴²⁾（なおこの場合、「巡幸」とは、天皇が一ヶ所以上を回ることであり、「行幸」は天皇が一ヶ所を訪問することをいう。さらに皇太子（皇后、皇太后）のそれを「巡啓」「行啓」と呼び、天皇のそれと合わせて「巡幸啓」「行幸啓」という。）

こうしたフジタニの前提に対して、原が提示する事実はつきのようなものである。すなわち、

確かに一年ごとの行幸の件数自体は、九一年から大幅に減少しているが、それはあくまで、東京府内の政府や国家機関への行幸の減少によるものである。実際には明治後期になつても、地方行幸が依然として続けられている。不定期だった東京府外への巡幸や行幸は、陸海軍連合大演習の統監と海軍観兵式の観閲を目的とする一八九〇年の行幸以降、かえって定期的に行なわれるようになる。⁽⁴³⁾

天皇の公式の巡幸や地方行幸は、明治後期から昭和初期にかけて、大正天皇が「引退」を余儀なくされた時期を除いて、貫して続けていた。一九〇〇年から二六年までは、それに加えて、二人の皇太子（後

の大正、昭和天皇）が地方行啓を繰り返している。大正天皇は皇太子時代に沖縄県を除く全道府県と大韓帝国を訪問しており、昭和天皇も皇太子時代にすべての道府県と植民地の台湾、樺太を訪問している。このほかに、本論では言及しないものの、大正後期からは貞明皇后（一八八四—一九五二）が単独でしばしば東京府外への行啓を行ったり、秩父宮（一九〇二—一五三）や高松宮（一九〇五—八七）が植民地を含む全国や「満州国」を訪問するようになる。明治初年よりもむしろ大規模な行幸啓が、それ以降にしばしば行われているのである。⁴⁴⁾

『可視化された帝国——近代日本の行啓幸』⁴⁵⁾という全体で四五〇頁にも及ぶこの大著で原武史は、こうした明治初期から昭和初期までに至る天皇と皇太子の「巡幸啓」「行幸啓」の実態を当時の新聞や政治家の日記などの史料を駆使して克明に描き出そうとしたのであった。ただ、こうした原の実証的な作業に立ち入ることは、本稿にとって必ずしも必要なことではあるまい。

ここで確認すべきことは、原によるこうした事実の指摘によって、フジタニの『天皇のページェント』における議論の「無理な前提」は、脆くも崩れ去ってしまうということにほかならない。そうであるとすれば、こうした「無理な前提」に依拠してそもそもフジタニが築き上げようとした、少なくとも一八八〇年代後半以降の近代日本にも、ベネディクト・アンダーソンのいうような「想像の共同体」としての近代国民国家が形成されたのだとする主張もまた砂上の楼閣にすぎなかつたことになるのではないか。

そして、フジタニの築き上げた「想像の共同体」としての近代日本像が砂上の楼閣にすぎないのだとすれば、

〈まなざし〉の政治社会学序説（一）

論 説

110

「巡幸」という「時代遅れの儀礼様式」から「近代的形態」のそれへと天皇のページェントが変化していく過程を通して、すべての国民が求心的な『まなざし』を振り向けているかのような超越的主体（Subject）へとかたちづくられるとともに、唯一支配的で、かつすべてを遍く見渡す君主ともなったとされる天皇の『まなざし』に、今度は国民自身が晒され、可視化されていくことによって形成されたという、あの「天皇を中心化される〈監視の社会〉」とそこにおける「視覚的支配」なるものは、いったいどうなつてしまふのだろうか。

ところで、原によれば、彼の著書『可視化された帝国』は、近代日本の行幸啓自体を、「日本」を舞台とする一つの政治思想史として描き出そうとする試みであり、明治、大正、昭和天皇の巡幸、行幸や、嘉仁⁽⁴⁵⁾、裕仁⁽⁴⁶⁾皇太子の巡啓、行啓の分析を通して、全国規模で展開される「視覚的支配」の「場」自体に政治思想を読み込み、言説化しようとする「実験」でもあったのだとされている。すなわち、その執拗なまでの実証的な事実の提示によって、『天皇のページェント』の抛って立つ前提を突き崩したにもかかわらず、原はフジタニの「視覚的支配 Visual Domination」という概念をむしろ発展的に継承しようとしているのである。

むろん、原のいう「視覚的支配」とは、フジタニのそれとは異質なものであり、それはアンダーソン／フジタニのいう「想像の共同体 Imagined Community」におけるそれではなく、まさに「可視化された帝国 Visualized Empire」におけるそれである「はじづまでもない」。この問題とされる「視覚的支配」について、原は「なぜのように論じている。すなわち、

要するに近代日本では、時期によって後述するような段階の違いはあるにせよ、天皇や皇太子による行幸

啓を全国レベルで繰り返し、支配の主体を訪問した地方の人々、狭義の政治から疎外されていた女性や外国人、学生生徒を含む人々に視覚的に意識させることを通して、彼らを「臣民」として認識させる戦略がほぼ一貫してとられていた。フジタニが先に指摘した、「空間的統合の論理」としての巡幸の限界は、それが文字どおり植民地を含む全国各地にまで拡大することで、最終的に克服されるのである。

ここで重要なのは、抽象的に〈想像する〉のではなく、具体的に〈見る〉ということである。人々は、牧原がいうごとく、ただ一緒に万歳を叫び、君が代を齊唱するだけで「日本国民のひとり」となったのではないかった。たとえどんに住んでいようが、フジタニのいう「国家的シンボルを同時的に認識する」機会が与えられ、その生々しい体験を通して「臣民」であることを実感できたところに注目するべきである。

このような支配は、イデオロギーのような抽象的で観念的なものではない。あくまで個別の天皇や皇太子の身体を媒介とする、視覚的で具体的なものである。本書ではそれを、「視覚的支配」と呼んで重視することとした。⁽⁴⁶⁾

「視覚的支配 Visual Domination」という語は、フジタニが明治期の「ページェント」を分析する際にすでに用いている……。しかしふジタニの場合、ミシェル・フーコーの『監獄の誕生』に出てくる、本来は君主的権力の対極にあるはずの「パノプティコン」の図式をそのまま当てはめ、……天皇が直接見えなくなることで「超越的主体」なるとともに、逆に国民が天皇のもとに「可視化」されるという意味で使っている。

こうした見方が私見とは大きく異なることは、すでに述べたとおりである。本書では、行幸啓による個別

論 説

一三一

の天皇や皇太子の身体を通しての支配を指しており、具体的には後述するように、徳川体制まで含めて五つの段階に分かれるが、最終的に「可視化」されるのは国民だけではなく、天皇と国民の双方とする見方をとっている。本書を「可視化された帝国」とする所以である。⁽⁴⁷⁾

原のいう「可視化された帝国」における「視覚的支配」において、「天皇と国民の双方」が、はたして何者の「まなざし」に晒され、可視化されるのかという問い合わせ現われないことに注意する必要があるが、この問題については、まさに本稿の第四章以降で考察することとなる。

ここで確認すべきは、原のいう「可視化された帝国」における「視覚的支配」とは、あくまでも個別の天皇や皇太子の身体を媒介として、それを抽象的に「想像する」のではなく、具体的に「見る」ということを通して、実現される支配だということにほかならない。そしてそれは、原にとって、ベネディクト・アンダーソンの「想像の共同体」に対置された「可視化された帝国」における支配の様式にほかならないのであり、同時にそれは、「パノプティコン」に象徴されるフーコー的意味での「近代」社会における「規律 (discipline) = 権力」に対置されるべきものでもあったのだということである。

それでは、原の描き出す「視覚的支配」とは、具体的には、いったい何が何だったのだろうか。原はすでに見たように、日本における「視覚的支配」の展開を、徳川体制まで含めて、①明治維新以前、②維新改革期、③一八七二（明治五）年から一八九〇（明治二十三）年まで、④一八九〇（明治二十三）年から一九二一（大正十）年まで、⑤一九二一（大正十）年から一九四五（昭和二十）年までの五つの段階に区分して、分析を行なう

のだが、ここでは、「天皇は自然的身体をさらしながら政治的身体をもつた『現人神』となり、天皇と『臣民』の身体が同じ空間のもとにさらされる『可視化された帝国』が、最終的に確立される⁽⁴⁸⁾」ことになったとされる第五段階におけるそれについての原の描写を——少し長くはなるものの——例示的に引用するにとどめておこう。

どの巡幸や行幸でも、天皇は決められたスケジュールどおりに動いている。スケジュールは秒単位で綿密に定められ、厳密に守られている。……訪問場所は、大演習関係を除けば、道府県庁や裁判所、学校、軍事施設、産業施設、神社、名所旧跡に分けられる。このうち産業施設は、水俣の日本窒素肥料や福井の福井紡績、延岡の旭ベンベルグ絹糸など、民間会社の工場が多くなっている。また学校、（元）会社のグラウンドや空地、飛行場、練兵場などが、親闘式や「奉迎会」の会場として利用されている。……「奉迎会」は、六年の北海道行幸の途上での釧路と根室のみで行われ、いずれも市民および釧路、根室両支庁内の町村民が集まっている。……一方の親闘式は、三〇年までと同様に毎年続けられた。集まつたのは地元および周辺の府県の学生生徒、青年団員、在郷軍人の代表で、その数は多い順に三二年の大阪・城東連兵場＝八万人を筆頭に、三一年の熊本・帶山連兵場＝六万六千人、三六年の札幌飛行場＝四万二千人、三四年の高崎・乗附連兵場および三五年の鹿児島・伊敷連兵場＝二万八千人……と続いた。そこに一般の見物人が加わっているから、実質的には十万を超えたところもあつた。いずれの親闘式も、分列式の後に女子学生による「奉迎歌」の斉唱があり、見物人を含む全員が君が代を斉唱してから、知事の音頭により万歳三唱が行われた。この万歳三唱は、知事が「天皇陛下万歳」と叫ぶと同時に会場のあちこちで委員のもつ日の丸の大きな旗が振り上

論 説

二四

げられ、それと同時に全員が万歳を叫ぶという具合に進められた。……熊本でも、大阪でも、十万を超える「臣民」が、無言の天皇を前にして、天皇の支配が永久に続くことを願う歌とされた「国歌」を唱和している。その「大コーラス」の光景は、まことに「莊嚴無比」にして、「自ら目がしらの熱くなるのを覚える」ものであつたろう。⁽⁴⁹⁾

なおこの時期には、御召列車が運転された鉄道の沿線でも、従来とは異なる光景が展開されていた。三二年の大坂行幸では、沿線や沿道での敬礼の角度を従来の三十度ではなく、四十五度とするという告示が大阪府から出されている。……家族の代表として御召列車に敬礼すべく、父親が最寄の駅の白糠を目指して夜明け前に家を出て行つた後、掃除を済ませ、家族全員が「よそ行きの着物」をつけて列車が白糠を通過する時刻を待つてゐる。……そして列車が最寄の駅を通過するまさにその時刻に、線路の方向に向かつて家族全員が最敬礼したのである。この行為は、おそらく自主的なものであつたろう。御召列車の走行とともに、沿線だけでなく、地域社会全体の人々があたかも沿線の人々と同じ体験をしていたのである。……三六年の北海道行幸は、白糠郡上茶路という行幸の直接及ばない辺境の地にも、共時的な視覚的支配が確実に及んでいたことをさまざまと示したのである。⁽⁵⁰⁾

四〇年の「紀元二千六百年記念式典」には四万九千人が、「奉祝会」には五万人が二重橋前広場に集まつた。集まつたのは官民各階層の代表者や全国市町村長、傷痍軍人、戦死者遺族などで、朝鮮や台湾、「満洲

「國」などの代表の姿もあった。双方ともに首相の近衛文麿（一八九一—一九四五）や高松宮が「寿詞」や「奉祝詞」を読み上げた後に、全員による君が代斎唱があり、天皇による勅語の朗読、紀元二千六百年を記念して作られた歌の演奏や斎唱、そして万歳三唱と続いた。記念式典の模様はラジオで中継され、万歳三唱が行われた午前十一時二十五分には、全国で同じように万歳を唱える光景が見られた。……また「奉祝会」では、天皇と参列者がともに同じメニューの食事をする光景が現れている。⁽⁵¹⁾

一方、四二年の「戦勝第一次祝賀式」は、すでに太平洋戦争に突入し、シンガポールが陥落した三日後の二月十八日に行われた。この日の正午、首相の東條英機（一八八四—一九四八）が官邸からラジオ中継で万歳を三唱し、午後になると宮城二重橋前広場は「十数万の民草」（『朝日新聞』二月十九日）で埋め尽くされた。天皇は広場まで降りて来ず、白馬「白雪」に乗り、二重橋鉄橋上に十分間いただけであったが、人々は自発的に万歳を叫び、君が代を斎唱した。……天皇は、自然的身体をはつきりと見せながら、白馬に乗った「現人神」と化している。天皇に統いて、皇后や皇太子も二重橋上に姿を見せたが、三人がそろって人々の前に現れるのは、戦前ではこれが最初にして最後であった。⁽⁵²⁾

さて、原武史によつて、このように描き出された「可視化された帝国」における「視覚的支配」を構築する「まなざし」は、はたして何者の誰に対する「まなざし」なのだろうか。そして、このような「まなざし」によって形成される権力の構造は、ミシェル・フーコーによつて見いだされた西欧近代社会のそれとは、いかなる意

論 説

二六

味で異質なのであらうか。こうした問いに取り組むことは、本稿第四章の課題として残しておくことにしたい。

その前に次節において、原が描き出した「可視化された帝国」とそこにおける「視覚的支配」の成立に先立つ、いくつかの歴史的前提について目を向けておかなけばなるまい。

「視覚的支配」の歴史的前提

原がその『可視化された帝国——近代日本の行啓幸』における「視覚的支配」の分析を五段階の時期区分にしたがって行なっていること、そして、その第一段階として明治維新以前の徳川体制におけるそれを加えていることは、すでに見たとおりである。原は、この段階を、「明治以降の視覚的支配の歴史的前提」⁵³をなすものとしてとらえており、渡辺浩の論文「『御威光』と象徴——徳川政治体制の一側面」⁵⁴に依拠しながら、「儒教が支配イデオロギーとして定着する中華帝国や朝鮮王国とは異なり戦国の最終的な勝利者がそのまま政権をとった徳川日本には、支配イデオロギーと呼べるもののはつきりしなかつた。その代わりに、支配者の威光や格式を人々に視覚的に見せる統治技術は、泰平の時代が二百年以上続くうちにすさまじいほど発達した」⁵⁵としているのであつた。

原にとって、「可視化された帝国」としての近代日本における「視覚的支配」は、天皇が将軍から受け継ぎ、支配の主体が将軍や大名から天皇に変わりながら、全国的規模で復活した「視覚的支配」にほかなりなかつたのである。⁵⁶

そこでこの節ではまず、渡辺浩の「御威光」をめぐる議論にもとづきながら、いわば近代日本における「視覚

的支配」の「原型（プロトタイプ）」の姿を明らかにすることで、本稿第四章以降の議論の展開への手掛かりを探っていきたいと思う。

渡辺浩がその著書『近世日本社会と宋学』において、「少なくとも徳川時代初期、概ね十七世紀の終り頃まで、朱子学・宋学が、本来そうであった所の全人的な修養と教養の体系としても、その一面である、倫理と政治に關わる教義・教説としても、また自然・社会・人間を包括する物の見方・考え方としても、当時の日本社会を広く被つて、あるいはそれに深く浸透して、受容され普及していたなどと解することはできない。侍の身分に限つても同じである⁵⁸⁾」と喝破し、徳川初期における朱子学の社会的存在意義を重視した、彼の師・丸山眞男の『日本政治思想史研究』⁵⁹⁾の痛烈な批判者として登場したことは、周知のことであろう。

渡辺によれば、「戦国の最終決着として、ほとんど剥き出しの暴力によって成立した徳川の支配に、元来、理論的正統性は薄い」のだという。徳川時代の「体制教学」が儒教であったのは、ある意味で正しいとしても、その対象領域は「天下」と表現されたにもかかわらず、將軍の統治が「天命」の委託と公称されていたわけではないし、將軍も祭天の儀式など行わなかつたのであり、さらにまた、百姓町人が武士に服従したのも、武士たちが「徳」を有するがゆえに、有徳者になびき従うのは当然だと信じたからではなかつただろうというのである。⁶⁰⁾

しかし、「体制全体の論理的弁証はいかに曖昧、薄弱であろうと、現に身分格式の序列は、あらゆる場面でまことに目に明らかな『事実』として演出されていた（——傍点は引用者）」⁶¹⁾のだ、と渡辺はいうのである。すなわち、

論 説

二一八

大名は常に大名らしく、武士は武士らしく、そして百姓は百姓らしく在ったし、在らねばならなかつた。將軍、勘定奉行、八州廻り、百姓の序列を誤認する余地はなかつた。王様は決して衆目の前には裸では現れず、大城に住まう將軍の下、全秩序は一見自明な安定性を有した。その時、人と人との間の身分の差を異常、不自然と感じるのは、かえつて難しかつたであろう。その時多くの人々は、將軍は將軍だから、大名は大名だから、天下・各国を支配し、武士は武士だから民の上に在り、そして百姓は百姓だから年貢を納める、と当然視したのであろう。それはトートロジーである。しかし、それに気付き、トートロジーと見破るのは容易ではなかつた。それは、一つには、身分格式を印象付ける象徴的事物と儀礼・儀式・祭典等の種々の象徴行為が、永い「泰平」の内に異常なまでに発達し、上位者を見えざる光背で包んでいたからである。都市・建築物・家具・従者・荷物・衣装等の全てが舞台装置・大道具・小道具となつて威信の系列を表象し、それを自他に公示し、相互に確認する儀式が至る所で念入りに執行されていたからである。理屈よりも心に、知性よりも諸感覚と感性に訴える諸象徴が、不斷に機能し、体制維持の一助となつていたのである。⁽⁶²⁾

もちろん渡辺は、こうした点は徳川時代の日本では特に目立つものの、政治において儀礼・儀式・祭典や諸々の象徴的事物の果たす役割が大きいこと自体は、特殊な現象ではないことを指摘するのを忘れてはいない。にもかかわらず、徳川の儀礼は、正しく美しい「礼」において君が先んずれば、民は觀感して興起し、「善」に至るというがごとき、「道理」と結合した「礼」の感覚を欠く点において、中国・朝鮮とは大きく異なるというのである。⁽⁶³⁾

都市・建築物・家具・従者・荷物・衣装等の全てが舞台装置・大道具・小道具となつて表象される威信・威光・格式の序列における差異は、上士の騎馬に対する下士の徒步、頭百姓の家にのみ許された庇・濡縁・破風板・釣天井、大名の行列における供連れの人数・服装・槍の本数・乗り物の形式と色・挿箱の数と位置・金紋の有無・長柄傘の形等々、「目に見え、耳に聞こえ、筋肉感覚で体験」されるものであり、「生活様式の些細な一面までが当人の身分を表示し、お互の態度と心理を縛っていた」のであった。⁶⁴⁾

そのなかでも渡辺は、とりわけ「行列」の意義に特に注目し、つぎのように論じている。すなわち、

行列は支配身分の威勢を顯示し、同時に格式の序列を一層強化する。そしてさらにその進行方向によつて、行列は権力の所在、政治社会の中心を万人に示した。

周知のように、毎年全国から多数の行列が江戸へ江戸へと進んでいった。それは、しばしば指摘される大名の財政窮乏・街道筋の商業化・江戸の繁栄等、経済的影響のみをもつ現象ではない。そのこと自体、政治的意義をもつ。遠い西国の外様大名も、「国元」から「御江戸」へ、長途多人数の旅行を三世紀近くの間、反復したのである。それは、どこが政治的首都であり、誰が全国の最高権力者であるかを、疑問・反論の余地なく表示する。当然、主要街道は「江都」「東都」を起点とし、全国の町の所在は日本橋からの道のりによって表わされた。政治権力は何よりもまず有名でなければならない。その「存在」を知られ、関心の焦点となつていなければならない。首都がどこか誰も意識しないようでは政治体は続かない。そして、映画テレビなどのない社会において広範な人々に視覚的印象を与える最良の方法は、見せる側が移動巡回することであつた。

〈まなざし〉の政治社会学序説（二）

論 説

三〇

ある。全国に拡がる街道網を勿体振って進んでいく二〇〇を越える行列は、徳川による政治的統合の動く象徴であり、同時に、最も効果的な広報手段・宣伝媒体であった。……

一方、全国の中心の中心である徳川将軍は原則として江戸を離れて旅に出ることはなかった。……将軍が江戸を離れたのは、ほとんど自らの先祖の廟の参詣のためだった。……天下の中心、将軍が自ら旅して赴かねばならない相手はこの世にはなかった。ただ彼は政治体の中心を縦に貫く時間軸を神聖なる始点に向かって遡る象徴的な旅に出たのである。……「御威光」に耀く日光御社参の大行列は、正に当時の「建国神話」⁽⁶⁵⁾の儀式的再現であり、その聖なる「国体」の正確な具象化であろう。

こうした「御威光」の支配がその輝きを加えれば加えるほど、反面でひどく傷つき易いものとなつていき、ペリー來航を契機に、わずか一五年で脆くも瓦解していかざるを得なかつたという顛末をめぐつての渡辺のいとも鮮やかな描写については、ここでは描いておくこととしよう。

問題は、渡辺がこのようにして描き出したような「御威光」の支配——すなわち、威信・威光・格式の序列が、都市・建築物・家具・従者・荷物・衣装等の全てを舞台装置・大道具・小道具として表象させ、まさに日に明らかに、「事実」として演出される支配——こそが、これまで本章で見てきたような「可視化された帝国」としての近代日本における「視覚的支配」の「原型」にほかならなかつたのだということであろう。

このことは渡辺もまた、「新たな威光の光源が政治の舞台に登場しつつあった。そして維新後、『天朝様』の行列が堂々と江戸城に入り、……太陽の女神の孫、御所で女官達に囲まれていた『御内裏様』が、新たな儀礼と象

徴に支えられつつ、『亞細亞』に威光を輝やかす厳しい髭を蓄えた『大元帥陛下』として君臨する道へと、今や歩みを始めたのである⁽⁶⁶⁾」と、この論考を閉じるにあたって認めるところなのであった。

そして近代日本における「視覚的支配」が、このような「御威光」の支配を歴史的前堤ないしは「原型」として、再編され復活させられたものなのだとすれば、そこに展開していた〈まなざし〉のあり方——何者の何者に対する〈まなざし〉に誰が晒され、可視化されていたのかという問題——についても、こうした「原型」とのかわりから明らかになっていくはずである。くりかえすように、この問題についての考察こそが、本稿第四章における筆者の課題となるはずである。

こうした考察へとすすむ前に、本章の最後に確認しておくべきことは、近代日本において、このような「御威光」の支配が「視覚的支配」として再編・復活をとげざるを得ず、近代日本が「想像の共同体」ならぬ「可視化された帝国」として成立せざるを得なかつたのは、戦国の最終的な勝利者がそのまま政権をとった徳川日本には、支配イデオロギーと呼べるものがはつきりせず、その支配が「超越的な道理の支えを持た」なかつたのだとされていたのと同様に、近代日本においてもまた、理論的正統性の薄さ、超越的な道理の支えの欠如、支配イデオロギーの不明確さという共通した問題が横たわっていたからなのではないかという問題である。

この問題についてもまた、さしあたり、原武史の『可視化された帝国——近代日本の行啓幸』におけるつぎのような考察に注目しておきことにしたい。すなわち、

ではなぜ、近代日本にあつては、一貫して行啓幸が続けられたのか。この問題を考えるに当たり、明治天

〈まなざし〉の政治社会学序説（一一）

論 説

三二

皇の全国巡幸が始まる前の時点で、政府が天皇の支配を正当化するイデオロギーを確立しようとした過程を想起することは、決して無意味ではないようと思われる。

中華帝国や朝鮮王国の場合、皇帝や国王の支配を正当化するイデオロギーは、一貫して儒教であった。しかし、明治日本の場合、教育勅語が発布される中期以降は別として、少なくとも当初、それは主に復古神道に求められた。一八六九年に神祇官が設置されたのに続いて、七年には神祇官を改組した神祇省が設置されたのは、まさにこのためである。神祇官や神祇省では、津和野出身の大國隆正や福羽美静（一八三一—一九〇七）が中心となり、神道国教化運動が進められた。……

こうしたイデオロギーがしつかりしたものになつていれば、生まれたばかりの天皇の支配は安定し、天皇を人々に見せたり、各地を回ったりする必要はなかつたはずであった。だが神道国教化運動は、……七年に神祇省そのものが廃止される形で挫折した。

何よりも、明治初期にあつては、アマテラスはもとより、まだ天皇の存在すらも知らない人々が大多数を占めていたにもかかわらず、いきなり支配イデオロギーを作り出そうという発想そのものに無理があつたといわなければならない。……

神道国教化運動の挫折を見届けると、政府は復古的なイデオロギーを全面に押し出す戦略そのものを方向転換していく。神祇省が廃止されたのと同じ七二年から、明治天皇が全国巡幸を始めているのは示唆的である。……これらの巡幸（六大巡幸）を通して、天皇は「復古」ではなく、「開化」の象徴として立ち現れることになる。⁽⁶⁸⁾

こうした原の議論に疑問の余地はなかろう。ただ、西欧近代社会における「不可視の他者の監視の「まなざし」」の存在と、近代日本におけるその形成の可否にこだわりつづけてきた本稿の立場からすれば、この問題には、復古神道という復古的イデオロギーに依拠した支配イデオロギー確立の試みとその挫折という一般的な理解だけではすましてしまうことのできない内容がはらまれているようにも思われる。

というのもそこには、アマテラスを「幽界」(天皇の支配する現世としての「顕界」に対する不可視の世界)の支配者とする大国隆正の新しい神道イデオロギーや、それとは対立するものとしての、オホクニヌシを「幽界」の主宰神とする平田篤胤の神学等が、挫折に終わった支配イデオロギーの有力な候補として含まれていたという事実があるからにほかならない。

「幽界の王」=アマテラス／オホクニヌシという「不可視の他者の監視の「まなざし」」の成立の可能性が、たとえ現実性は乏しいとしても、そこにはらまれていたのかも知れないからである。しかし、この問題については、原武史がその著書『〈出雲〉という思想——近代日本の抹殺された神々』⁽⁶⁹⁾において考察を加えているところでもあり、本稿においては、以下の第二章において、簡単な素描を試みるとどめることとした。

(1) いうまでもなく本章のタイトルは、原武史『可視化された帝国——近代日本の行啓幸』、みすず書房、二〇〇一年に拠っている。

(2) こうした立場からの議論は、いうまでもなく「日本のポスト・モダニスト」ともいるべき論者たちによって、近年さかんに展開されているものである。すでに筆者が前著『丸山眞男——「近代主義」の射程』(関西学院大学出版会、二〇〇一年、第四章)でも触れたように、こうした「日本のポスト・モダニスト」たちの議論のなかには、丸

「まなざし」の政治社会学序説 (一)

三三三

論 説

三四

山眞男ら戦後日本の知的世界に大きな足跡を残した「近代主義」——と他称される——の立場への激しい批判をともなうものもまた枚挙に暇がない。こうした立場に対する一応の批判は——「丸山眞男批判」——の反批判として——筆者自身、前著で試みたところもあるし、その後にも、たとえば小林正弥らによって同様の批判が展開され得てきている（小林編『丸山眞男論——主体的作為、ファシズム、市民社會——』、東京大学出版会、1993年、参照）。

(3) 芹沢一也『〈法〉から解放される権力——犯罪、狂氣、貧困、そして大正デモクラシー——』、新曜社、1991年、一八頁。

(4) 同前、二六七頁。

(5) 同前。

(6) ひろたまさき（廣田眞希）、吉川弘文館、一九九八年。

(7) 同前、八七頁。

(8) 同前、九四頁。

(9) M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, 1972. „シェル・フーコー『狂氣の歴史——古典主義時代における——』、田村訳、新潮社、一九七五年。

(10) ひろた前掲書、111頁—115頁。

(11) 同前、二二九—二三〇頁。

(12) 山之内靖、成田龍一、J・V・コシコマン編、柏書房、一九九五年。

(13) ひろた前掲書、二二七頁。

(14) 同前、二二九頁。

(15) 細見「差別と近代——ひろたまさき著『差別の視線——近代日本の意識構造——』をめぐって——」、『関西学院大学人権研究』第三号、一九九九年、二一頁。

(16) 安保則夫、学芸出版社、一九八九年。

- (17) 杉田敦、岩波書店、一九九八年。
- (18) 武智、新装復刻版、風濤社、一九八九年。
- (19) 杉田前掲書、七一八頁。
- (20) 同前、九一一六頁。
- (21) 同前、六一七頁。
- (22) 同前、六頁。
- (23) T・フジタ、「米山リサ訳、日本放送出版協会」一九九四年。T. Fujitani, *Splendid Monarchy: Power and Pageantry in Modern Japan*, University of California Press, 1996.
- (24) 原前掲書。
- (25) Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, Revised Edition, 1991. 「ボート・クム・ドハターハ、『増補 想像の共同体』」白川哲・白川龍司、二十一出版、一九九七年、等を参照。
- (26) T・フジタ「前掲書、九一一〇頁。
- (27) 同前、一七頁。
- (28) 同前、一八一一九頁。
- (29) 同前、一一一一一一一頁。
- (30) 同前、一一一一頁。
- (31) 同前、八頁。
- (32) 同前、一四一頁。
- (33) 同前。
- (34) 同前、一四一—一四五一頁。
- 〈おながく〉の政治社会序説（11）

論 説

一一六

- (35) 同前、一四六頁以下を参照。
- (36) 同前、一六一頁。
- (37) M. Foucault, *Surveiller et Punir—Naissance de la prison*, Gallimard, 1975. „シャル・フーコー『監獄の誕生——監視と处罚』、田村値訳、新潮社、一九七七年。
- (38) 同前、一一七—一一八頁。
- (39) T・フジタニ前掲書、一六五—一六六頁。
- (40) 同前、一六五頁。
- (41) 同前、一六六—一六七頁
- (42) 原前掲書、一〇頁。
- (43) 同前。
- (44) 同前、一〇一一一頁。
- (45) 同前、四三三—四三四頁。
- (46) 同前、一一頁。なお、ここで「牧原がいうごとく」とは、T・フジタニと同様の立場に立つ歴史学者・牧原憲夫の「憲法祝賀行事は東京や大都市だけでおこなわれたのではない。新聞には各地のとりくみが競争をあおるかのように列举されており、実際どこの町村でもなんらかの記念式典が催されたはずだ。そこにはやはり『御真影』が登場し、万歳は唱えないまでも東京の方角に『拝礼』をしたところも少なくなかつた。……しかもここでは、新皇居での憲法授与式とその時間が念頭におかれており、自分たちの儀礼が全国的におこなわれている行事の一環であることも充分に意識されていた。……これ以後、紀元節・天長節のたびに小学校に住民が参列させられるが、それはまさしく『全國一斉』であることに意味があり、『君が代』をうたい『万歳』をとなえるなかで、人ひとは『日本国民』であることを実感させられることになる」(『客分と国民のあいだ』、吉川弘文館、一九九八年、一七一一七二頁)という言明を受けたものである。

- (47) 同前、三八七—三八八頁。
 (48) 同前、二六頁。
 (49) 同前、三五六—三五九頁。
 (50) 同前、三五六—三六〇頁。
 (51) 同前、三六一—三六二頁。
 (52) 同前、三六三—三六四頁。
 (53) 同前、一三頁。
 (54) 渡辺浩『東アジアの王権と思想』、東京大学出版会、一九九七年、所収。
 (55) 原前掲書、一三一一四頁。
 (56) 同前、一五一—七頁。
 (57) 渡辺浩、東京大学出版会、一九八五年。
 (58) 丸山眞男、東京大学出版会、一九五二年。
 (59) 渡辺『東アジアの王権と思想』、一八頁。
 (60) 同前、一九頁。
 (61) 同前、七頁。
 (62) 同前。
 (63) 同前、四七—四八頁。
 (64) 同前、二〇一一一頁。
 (65) 同前、二六一一七頁。
 (66) 同前、四六—四七頁。
 (67) 同前、四六頁。

論 説

(68) 原前掲書、三六七—三六九頁。
(69) 原武史、公人社、一九九六年。講談社学術文庫版、二〇〇一年。

三八