

へまなざしへの政治社会学序説(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 不可視的他者のへまなざしへ

パノプティコンにおける二つのへまなざしへ

「主体 (sujet) 〓 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 本号)

はじめに

「へまなざしへの政治社会学」と題された本稿は、西欧近代社会と非西欧社会である日本におけるへまなざしへの権力の構造的な相違を描き出そうと試みるものである。もちろん、ここで問題とする権力とは、国家権力とい

へまなざしへの政治社会学序説(一)

一

うような実体化されたものを意味するのではない。それは、ミシェル・フーコーのひそみにならつていえば、人ととのさまざまな社会的諸関係に内在し、禁止や拒絶ないしは抑圧の役割を担わされた上部構造の位置にはなく、それが働く場所で直接的に生産的役割を持っているような権力のことである。⁽¹⁾

こうした意味で権力をとらえたとき、自己監視の「へまなざし」と相互監視の「へまなざし」との、さらには、不可視的な他者の「へまなざし」と可視的な他者の「へまなざし」との絡み合いが、このような権力を成立させる重要なモメントとなつており、そして、こうした「へまなざし」の絡み合いをめぐる相違が、西欧近代社会と非西欧社会である日本との社会の構造的なあり方の異質性をもたらしてきたのではあるまいかという問いが、本稿における問題意識の出発点である。

こうした問題意識の手がかりは、かのルース・ベネディクトの古典的ともいえる日本文化論『菊と刀——日本文化の型』における、あのあまりにも有名となった「罪の文化」と「恥の文化」の対比の試みにある。ルース・ベネディクトは、そこでつぎのように論じていた。

さまざまな人類学的研究において重要なことは、恥を基調とする文化と、罪を基調とする文化とを区別することである。道徳の絶対的標準を説き、良心の啓発を頼みにする社会は、罪の文化、'guilt culture' と定義することができる。……恥が主要な強制力となっている文化においても、人びとは、われわれならば当然だれでも罪を犯したと感ずるだろうと思うような行為を行なった場合には煩悶する。この煩悶は時には非常に強烈なことがある。しかもそれは、罪のように、懺悔や贖罪によって軽減することができない。罪を犯した人

間は、その罪を包まず告白することによって、重荷を下ろすことができる。……恥が主要な強制力となつているところにおいては、たとえ相手が懺悔聴聞僧であっても、あやまちを告白しても一向気が楽にはならない。それどころか逆に、悪い行ないが「世人の前に露顕」しない限り、思いわずらう必要はないのであって、告白はかえって自ら苦勞を求めることになると考えられている。したがって、恥の文化‘shame culture’には、人間に対してはもとより、神に対してさえも告白するという習慣はない。幸運を祈願する儀式はあるが、贖罪の儀式はない。

真の罪の文化が内面的な罪の自覚にもとづいて善行を行なうのに対して、真の恥の文化は外面的強制力にもとづいて善行を行なう。恥は他人の批評に対する反応である。人は人前で嘲笑され、拒否されるか、あるいは嘲笑されたと思ひこむことによつて恥を感じる。いずれの場合においても、恥は強力な強制力となる。ただし、恥を感じるためには、実際にその場に他人がいあわせるか、あるいは少なくとも、いあわせると思ひこむことが必要である。ところが名誉ということが、自ら心中に描いた理想的な自我にふさわしいように行動することを意味する国においては、人は自分の非行を誰一人知る者がいなくても罪の意識に悩む。そして彼の罪悪感(2)は罪を告白することによつて軽減される。

「内面的な罪の自覚にもとづいて善行を行なう」とされるルース・ベネディクトの「罪の文化」が、内面的規範により自己規律する主体的な個人によつて構成される西欧近代社会を描き出そうとしたものであり、また、内面的規範による自己規律の契機を欠いた非西欧社会・日本との対比を試みたものであることは明らかであろう。

そしてそれは、まさにその同時期に、日本の超国家主義への自己批判的分析としてなされた「超国家主義の論理と心理」(一九四六年)⁽³⁾において、丸山眞男が、

「私事」の倫理性が自らの内部に存在せずして、国家的なるものとの合一化に存するというこの論理は裏返しにすれば国家的なるものの内部へ、私的利害が無制限に侵入する結果となるのである。⁽⁴⁾

国家主権が倫理性と実力性の究極的源泉であり両者の即時的統一である処では、倫理の内面化が行なわれぬために、それは絶えず権力化への衝動をもっている。⁽⁵⁾

自由なる主体的意識が存せず各人が行動の制約を自らの良心のうちを持たずして、より上級の者(従つて究極的価値に近いもの)の存在によつて規定されていることからして、独裁観念にかわつて抑圧の移譲による精神的均衡の保持とでもいふべき現象が発生する。⁽⁶⁾

と論じて、内面的規範により自己規律する主体的個人の欠如にこそ、日本の超国家主義の「対外膨張乃至対内抑圧の精神的機動力」の特質を見出そうとしたことも相通するものであった。⁽⁷⁾

ところで、ミシェル・フーコーの『監獄の誕生——監視と処罰』⁽⁸⁾や『性の歴史I——知への意志』を経た今日、ここでルース・ベネディクトが論じた西欧近代の「罪の文化」が、パノプティコンに象徴されるような不可視の

他者による監視の「へまなざし」を背景として、「主体 (sujet) Ⅱ 権力」による自己監視の「へまなざし」がもたらす構造的な権力を指し示すものだと考えることもできるのではあるまいか。本稿の取りくむべき課題は、こうした問いからはじめられる。そして、もしそうであれば、これと対比して描かれた、「外面的な強制力」にもとづいて善行を行ない、「恥が主要な強制力となっている文化」、すなわち、「恥の文化」とは、こうした西欧近代の自己監視の「へまなざし」の権力とは異質な、可視的な他者——すなわち、実際にその場にいあわせるか、あるいは少なくとも、いあわせると思い込まれている他人——の「へまなざし」(それは、後述するように、「世間の眼」という相互監視の「へまなざし」として現われるのだが)による権力の構造を指し示しているともいえるのではないだろうか。

巷間言い旧されたかにも見えるベネディクトの古典的な「罪の文化」と「恥の文化」の対比論ではあるが、にもかかわらず、フーコーによる西欧近代社会における権力の構造主義的／脱・構造主義的な説明を経て久しい今日において、むしろそれは、西欧近代社会と非西欧社会・日本における「へまなざし」の権力の異質性を自覚することを通じて、(フーコーが自文化と自社会に対して行なったように)日本人であるわれわれが日本社会という自文化と自社会の権力構造を説明し克服していくための重要な手がかりを与えてくれるものなのではないだろうか。「へまなざし」の政治社会学と題された本稿の問題意識は、こうしたものにほかならない。

筆者は、すでに拙著『丸山眞男——「近代主義」の射程』⁽⁹⁾において、ミシェル・フーコーら西欧のポスト・モダニズムの西欧近代に対する自己批判的な知と、戦後日本における丸山眞男の知的営為との間に響くある種の共鳴関係に注目すべきであることを主張した。そこにおいて筆者は、その共鳴性を①第二次世界大戦という人類の

残虐性が余すところなく示された事態を受けて展開されたという思想としての同時代性、②自文化の特種性の自覚とその無意識的構造の発見と克服への志向、③その議論の内容における欲望・権力・自由のトリアードへの共通の関心⁽¹⁰⁾といった問題の中に探っていく試みを行ない、次のように論じた。すなわち、

両者は、(西欧と日本という)洋の東西において、同時代的な問題に直面しつつ、自文化・自社会への自己批判的考察を展開した思想として、しかもある面では陽画と陰画のごとき関係にさえ立っているものとして、相互補完的な関係に位置づけられるべきだと思われるのである。それ故、一方を他方の高みから批判することは、……決して生産的なことではなく、むしろ、両者の自己批判的考察に耳を傾けつつ、これらを西欧近代的なるものでも日本的なるもの(あるいは、アジア的なるもの)でもない、真に「開かれた社会」への道を探るための糧として真摯に受けとめていくことが必要なのだと思われる。⁽¹¹⁾

本稿は前著で提起したような、西欧ポスト・モダニズムの思想的・学問的知見と、丸山眞男ら日本の戦後政治学(ないしは政治思想史学)における「近代主義」——と他称されてきた——の潮流の思想的・学問的知見を架橋することを通じて、「開かれた社会」への道を探っていくための理論的枠組みの一端を模索しようとする試みでもある。その意味で、本稿は、拙著『丸山眞男——「近代主義」の射程』とは続編ないしは姉妹編という関係に立つものとなる。

本稿が、一方ではミシェル・フーコーという、わが国においてはいまなお現代思想の最先端とも目されている

と、いってよい思想家の議論と、他方では丸山眞男、石田雄、神島二郎、京極純一ら戦後日本政治学のすでに遠い過去に属するとされがちな人びとの議論とを——おおかたの読者が大きな違和感を禁じえないであろうようなかたちで——並列的に扱うことになるのは、こうした問題意識にもとづくものにはかならない。西欧のポスト・モダニズムと日本の「近代主義」という異質な思想と学問の成果を、へまなざし¹²の権力をめぐる「へまなざし」の政治社会学」として架橋してみることに、本稿は、このような課題に挑もうとする、筆者なりのささやかな試みである。

なお、本稿における議論が、歴史学者・阿部謹也によって提唱された「世間学」と、ある意味、多くの点で問題意識を共有するものであることのもておかなければなるまい。

周知のとおり、中世ドイツ社会史研究で知られる阿部は、中世ヨーロッパにおける「社会」の歴史的な形成過程をめぐる長年の研究を踏まえ、絶対的な神との関係の中で自己を形成することからはじまった「個人」の集まりとしての、また、こうした「個人」の意思に基づいてそのあり方が決まると見なされるものとしての「社会」が、日本には存在しないということを、近年さかんに強調するようになった。阿部によれば、日本にあるのは「社会」ではなく、所与の実態としての「世間」にはかならないのだが、「個人」や「社会」といった西洋的概念の翻訳と受容によって、とりわけ学問的世界においては、あたかも日本にも「社会」が存在するかのような錯覚が生じ、「個人」や「社会」といった概念の本来の意味と日本の実情との乖離が無視されるようになってしまったという。それゆえ、今日にいたるまで、「世間」を学問的に対象化することも、ほとんど行なわれることがなかったというのである。⁽¹²⁾

いわば世間は、学者の言葉を使えば「非言語系の知」の集積であつて、これまで世間について論じた人がいないのは、「非言語系の知」を顕在化する必要がなかったからである。しかし今私達は、この「非言語系の知」を顕在化し、対象化しなければならぬ段階にきている。そこから世間のもつ負の側面と、正の側面の両方が見えてくるはずである。世間という「非言語系の知」を顕在化することによって新しい社会関係を生み出す可能性もある。⁽¹³⁾

阿部のこうした問題提起は、一九九九年に日本世間学会の設立へとつながったが、すでにフッサールの現象学の方法を用いた佐藤直樹の『「世間」の現象学』⁽¹⁴⁾をはじめ、注目すべき研究成果も現われはじめており、また、日本史学の分野でも山本博文『武士と世間——なぜ死に急ぐのか』⁽¹⁵⁾などが、阿部の提起を受け止めつつ、近世日本における「世間」についての歴史的分析を行なっている。

筆者は、ことさらに阿部らの「世間学」に与しようとするものではないが、不可視的他者（「超越的絶対神」のへまなざし）と、これを背景とした自己監視のへまなざし）とからなる西欧近代社会のへまなざし）の権力との対比において、日本における「世間の眼」という可視的な他者のあいだにおける相互監視のへまなざし）の権力という問題を顕在化し対象化しようとする点において、また、こうした対象化と自覚化を通して、新しい社会関係の可能性を探ろうとする意図において、本稿の議論が、阿部の問題提起に少なからずインスパイアされたものであることを認めるにやぶさかではない。その意味で、本稿は、阿部のいう「社会」と「世間」との相違を、へまなざし）の権力という位相において把握しようとする試みであるといっても差しつかえはない。

いずれにせよ、本稿は筆者によるささやかな試論の域を出ないものにすぎないのであり、「序説」と銘打ったのも、そうした所以にほかならないということをおそらく申し添えておきたい。

第一章 不可視的他者の「へまなざし」

ルース・ベネディクトが「罪の文化」として描き出したもの——すなわち、道徳の絶対的標準を説き、良心の啓発を頼みにする社会、内面的な罪の自覚に基づいて善行を行ない、自分の非行を誰一人知る者がいなくても罪の意識に悩み、その罪悪感が告白によって軽減されるような社会——を、自己監視する「へまなざし」の権力の問題として、西欧近代のポスト・モダンの自己批判的な知の俎上にのぼらせたのは、言うまでもなくミシェル・フーコーであった。

フーコーは、『性の歴史I——知への意志』のなかで、「少なくとも中世以来、西洋社会は、告白というものを、そこから真理の産出が期待されている主要な儀式の一つに組み入れ」、⁽¹⁶⁾「真実の告白が、「権力による個人の形成という社会的手続きの核心に登場してきた」ことを指摘し、西欧近代の「主体(＝臣下)＝権力」の成立を次のように語った。すなわち、

告白は解放であり、権力は沈黙を強いるとか、真理は権力の領分には属さず、本来的に自由と近親性を持っているとか、こういった哲学上の伝統的命題のごとくを、「真理の政治史」は逆転させねばなるまい。真

「へまなざし」の政治社会学序説(一)

理が本来的に自由な中でも、誤謬が隷属状態であるのでもなく、真理の産出にはことごとく、権力の関係が貫いているということを示すことによってである。告白はその一つの例なのだ。

告白のこのような内在的罫に余程自分自身が引つかかっているのではない限り、検閲や、語ることを考えることの禁止に、根本的な役割を与えることはできない。権力についての全く転倒したイメージを抱かない限りは、我々の文明においてあれほど久しい以前から、自分が何者であるのか、自分が何をしたのか、自分が何を覚えているのか、何を忘れたのか、隠しているもの、隠れているもの、考えも及ばないもの、考えなかったと考えるもの、こういうすべてが何かを語れという途方もない要請を執拗に繰り返すあらゆる声が、我々に自由を語っているなどとは考えられないはずだ。西欧世界が幾世代もの人間をそれに従事させた、産出するための膨大な工事であり——その間に、他の形の作業が資本の蓄積を保証していたわけだが——そこに産み出されたのは、人間の《assujettissement》〔服従＝主体——化〕に他ならなかった。人間を、語の二重の意味において《sujet》〔臣下＝服従した者と主体〕として成立させるという意味においてである。⁽¹⁷⁾

フリーコーが、その師であるとともに友人でもあったルイ・アルチュセールのイデオロギー論における「イデオロギーは主体としての諸個人に呼びかける」⁽¹⁸⁾という問題意識を共有しつつ、『狂気の歴史』(一九六一年)⁽¹⁹⁾、『臨床医学の誕生』(一九六三年)⁽²⁰⁾、『監獄の誕生——監視と処罰』(一九七五年)等を経て、『性の歴史I——知への意志』(一九七六年)に至るまで、紆余曲折を経ながら深化させてきた権力論が、ここに凝縮的に表明されているといつてよいように思われる。

フーコーが「主体＝臣下＝sujet」の権力として描き出したものは、フーコーがのべるように、自分の犯した犯罪や宗教上の罪、自分の考えと欲望、自分の過去と自分の夢、自分の幼児期、自分の病と悲惨等々の――判事や司祭、教師や医師への――告白を、その核心的儀式として成立するものである。そして、それは同時に、その告白を可能とするために、不断に自己の犯罪、宗教的罪、欲望、情動、身体的状態等々を監視し、言説化することを準備しつづける自己監視の「へまなざし」の権力にはかならないはずである。

かつてルース・ベネディクトが「罪の文化」と名づけて、我々の「恥の文化」と対置した西欧近代社会の自己監視の「へまなざし」の権力とは、いったい如何なるものなのであろうか。本章では、ミシェル・フーコーの権力論を手がかりに、この問いについての議論を筆者なりに整理して提示するとともに、こうした西欧近代社会の「へまなざし」の権力とは異質な日本におけるそれを解明していくための予備的な作業を行なっていきたい。

もともと、本章の作業は、ミシェル・フーコーの深遠ともいえる奥行きをもった権力論を祖述しようとするものではない。残念ながら現在の筆者にはそのような準備も能力もないし、また本稿の議論にとって、それが必要だとは必ずしも思わない。というのも、もともと、フーコーの権力論は「権力のテクノロジー」の解明という観点からきわめて精緻に展開されたものであって、本稿での考察は、そうした西欧近代社会における「権力のテクノロジー」の仔細な解明という領域に立ち入ることを、直接には課題とはしていないからである。本稿の考察は、むしろ、「へまなざし」の権力という観点から、ミシェル・フーコーという巨大な知性が提示した知見との比較を手がかりとして、非西欧社会である日本における西欧近代社会とは異質な「へまなざし」の権力を析出していくことに向けられることとなるであろう。この点をあらかじめお断りしておきたい。

パノプティコンにおける二つの「へまなざし」

「へまなざし」の権力論という視点から、フーコーの権力論を眺めたときに、何よりも第一に注目しなければならぬのは、その『監獄の誕生——監視と処罰』で提示された一望監視システムIIパノプティコンをめぐる議論であるように思われる。もともと、このパノプティコンについての議論は、先に引用したような、告白を核心的儀式として成立する「主体II臣下IIsubject」の権力ないしは「牧人司祭権力 (le pouvoir pastoral)」の問題としてではなく、それとは相対的に区別された「規律 (discipline) II 権力」の問題として提起されていたはずではなかったかと指摘される向きもあろう。

確かに、近著『フーコーの思想』⁽²²⁾で緻密なフーコーの読みを提示した柳内隆も、「身体への働きかけたる、つまり身体の構成要素・動作・行為に対する計算された操作たる強制権による政治」⁽²³⁾として、十七世紀以降、学校、兵舎、病院、工場、監獄などのさまざまな領域に広がった「規律権力のテクノロジー」II「解剖—政治学」と、十八世紀に、家庭での子供と親や、病院での医者と患者、警察での取調官と容疑者などのあいだに急速に広まった、個々人に内面や行動を隠さず語らせることによって、自己の認知と保証を与え、個人を構成させる技法——個人に性や真実を告白させることによって、自己をアイデンティティーにつなぎとめる主体を構成する権力の巧妙なテクノロジー——としての「司牧権力のテクノロジー」II「生—政治学」とを明確に区別して論じている。⁽²⁴⁾

しかし、告白を旨とする権力のテクノロジーとしての「主体II臣下IIsubject」の権力ないしは「牧人司祭権力」に、告白を可能とするような不断の自己監視の「へまなざし」というモメントを読み取ることが可能であるのと同様に、身体を検分し、調教し、効果的で経済的な管理システムに組み込む手続き⁽²⁵⁾としての「規律 (discipline) II 権

力」にも、不可視的他者による監視の「まなざし」と自己監視の「まなざし」という二つの「まなざし」のモメントを見出すことができるのである。周知のとおり、『監獄の誕生』の原題は、『監視と処罰』であった。そして、そこにおける「規律 (discipline) Ⅱ 権力」をめぐる議論の中軸に据えられた一望監視システムⅡパノプティコンは、監視されるものの可視化と監視するものの不可視化によって創りだされる「まなざし」の権力の装置としてこそ描き出されていたのである。

フリーコーによるパノプティコンの描写に眼を転じてみよう。

ベンサムが考えた「^{パノプティコン}一望監視施設」は、こうした組合せの建築学的な形象である。その原理はよく知られるとおりであって、周囲には円環状の建物、中心に塔を配して、塔には円周状にそれを取巻く建物の内側に面して大きい窓がいくつもつけられる。……周囲の建物は独房に区分けされ、そのひとつひとつが建物の奥行をそっくり占める。独房には窓が二つ、塔の窓に対応する位置に、内側へむかって一つあり、外側に面するもう一つの窓から光が独房を貫くようにさしこむ。それゆえ、中央の塔のなかに監視人を一名配置して、各独房内には狂人なり病者なり受刑者なり労働者なり生徒なりをひとりずつ閉じ込めるだけで充分である。周囲の建物の独房内に捕えられている人間の小さい影が、はっきり光のなかに浮かびあがる姿を、逆光線の効果で塔から把握できるからである。独房の檻の数と同じだけ、小さい舞台があると云いうるわけで、ここではそれぞれの役者はただひとりであり、完全に個人化され、たえず可視的である。……今や、可視性が一つの罫である。⁽²⁶⁾

「まなざし」の政治社会学序説 (一)

中央部の塔に向きあう自分の個室の配置によって、各人は中心部からの可視性を押しつけられるが、しかし円環状の建物の内部区分たる、きちんと分離された例の独房は側面での不可視性を予想させる。しかもその不可視性は秩序によって保証されるのである。……密集せる多人数、多種多様な交換の場、互いに依存し共同するさまざまな個人、集団的な効果たる、こうした群集が解消されて、そのかわりに、区分された個人が集まり（という新しい施設）の効果が生じるわけである。看守の観点に立てば、そうした群集にかわって、計算調査が可能で取締りやすい多様性が現われ、閉じ込められる者の観点に立てば、隔離され見つめられる孤立性が現れるのだ。⁽²⁷⁾

その点から生じるのが「^{パノプティック}一望監視施設」の主要な効果である。つまり権力の自動的な作用を確保する可視性への永続的な自覚状態を、閉じ込められる者にうえつけること。……要するに、閉じ込められる者が自らその維持者たる或る権力的状況のなかに組み込まれるように、そういう措置をとろう、というのである。……そのためにベンサムが立てた原理は、その権力が可視的でしかも確証されえないものでなければならぬ、というのであった。可視的とは、被拘留者が自分がそこから見張られる中央部の塔の「監視者の」大きい人影をたえず目にする、との意である。確証されえないとは、被拘留者は自分が現実に凝視されているかどうかをけっして知ってはならないが、しかし、自分がつねに凝視される見込みであることを確実に承知しているべきだ、との意である。⁽²⁸⁾

「一望監視装置」は、見る＝見られるという一対の事態を切離す機械装置であって、その円周状の建物の内部では人は完全に見られるが、けっして見るわけにはいかず、中央部の塔のなかからは、人はいつさいを見るが、けっして見られはしないのである。

これは重要な装置だ。なぜならそれは権力を自動的なものにし、権力を没個人化するからである。その権力の本源は、或る人格のなかには存せず、身体・表面・光・視線などの慎重な配置のなかに、そして個々人が掌握される関係をその内的機構が生み出すそうした仕掛のなかに存している。一段と大きな権力が統治者において明示される場合の、儀式や祭式や標識は無用となる。⁽²⁹⁾

つまり可視性の領域を押しつけられ、その事態を承知する者……は、みずから権力による強制に責任をもち、自発的にその強制を自分自身に働かせる。しかもそこでは自分が同時に二役を演じる権力的関係を自分に組込んで、自分のみずからの服従強制の本源になる。⁽³⁰⁾

長々とした引用となったが、ここで重要なのは、フーコーにより描き出されたパノプティコンには、つぎのような三つの視線＝「へまなざし」をめぐる問題（二つの監視の「へまなざし」の存在と一つの「へまなざし」の不在）が描き込まれているということにほかならない。

すなわちそれは、①中央の塔にいとされる「いつさいを見るが、けっして見られはしない」監視者（すなわち、不可視的他者）の「へまなざし」の存在、②監視者から「完全に見られる」が、監視者を「けっして見るわけ

「へまなざし」の政治社会学序説（一）

一五

にはいか」ない事態を押しつけられ、不在かもしれない監視者の「へまなざし」を自ら引きうけ自己の身体を不断に監視しつづける被拘留者の自己監視の「へまなざし」の存在、そして、③独房の壁によって完全に遮られ、個人化されることによる被拘留者同士（すなわち、可視的他者）の相互監視の「へまなざし」の不在である。

①の監視者について、フリーコーがベンサムの立てた原理に言及して、「可視的でしかも確認されえない」としている点には留意すべきではあるが、それは、「パノプティック望監視装置」という装置に即したものであって、その場合、可視化されているのは中央の監視塔の存在であり、その監視塔に実際に監視者がいるのか否かもふくめ、現に自分が監視されているか否かを確認することは被拘留者には不可能でなければならぬという意味であろう。要するに、被拘留者にとって、自分を監視している監視者がたしかに存在すること、自分を監視する「へまなざし」がたしかに存在することは承知されていなければならないが、その監視者が現に自分を凝視しているか否かについては確認されてはならないのであり、その意味で、監視者は被拘留者にとって、あくまでも不可視の存在でなければならぬのである。

なお、この点に関してフリーコーが、「プリユリッド二段と大きな権力が統治者において明示される場合の、儀式や祭式や標識は無用となる」とのべていることにも、あらためて注意を喚起したい。この点は、後の行論でくわしく論じるところとなる近代日本における「31視覚的支配」をめぐる議論との関係で重要な論点となるだろうからである。

②の自己監視の「へまなざし」については、さしあたりこの「へまなざし」が、被拘留者自身の身体に対して向けられたものであることに留意する必要がある。フリーコーの描き出すパノプティコンにおける「規律 (discipline) 権力」が、不可視の監視者の前に完全に可視化された状態に置くのは、あくまでも被拘留者の外面に身体

なのであり、その不可視の監視者に代わって被拘留者が引き受ける自己監視の「へまなざし」も、さしあたりは自らの身体に及ぶものでしかない。すでに触れたように、性的欲望セクシヤリテの告白を核心的儀式として成立し、個々人の内面にこそ及ぶものである「主体 (sujet) 〓 権力」の自己監視の「へまなざし」とは、さしあたりは、明確に区別されなければならないであろう。しかし、西欧キリスト教の伝統において、身体と性的なものをふくむ欲望とが不可分のものであったことを鑑みれば、両者の「へまなざし」の隔たりは必ずしも大きなものではなく、むしろ通底しあうものであることにも留意しなければなるまい。この点に関しては、後にくわしく論じることとしよう。

③の被拘留者同士のあいだの不可視性、すなわち相互監視の「へまなざし」の不在という問題は、ともすれば看過されやすい論点ではあるが、本稿の課題との関係では、とりわけ重要である。もちろん、パノプティコンに即していえば、こうした孤立性は、「隠謀や集団脱獄の企てや将来の新しい犯罪計画や相互の悪い感化などが生じる懸念」⁽³²⁾を払拭するものとされているにすぎない。しかし、ここで示唆されている個人化の問題は、ルイ・アルチュセルの「イデオロギーは主体としての諸個人に呼びかける」という言明や、ニコス・プーランツアスの『国家・権力・社会主義』における「個人化」をめぐる議論(34)を待つまでもなく、パノプティコンに象徴される「規律 (discipline) 〓 権力」の問題においてのみならず、告白を核心的儀式として成立するとされる「主体 (sujet) 〓 権力」の問題ともかかわっていく重要なモメントであることに留意しなければならない。パノプティコンによって成立する「へまなざし」の権力において、不可視の監視者からは完全に可視化されている被拘留者は、同時に他の被拘留者たちからは完全に不可視化され、個人化されていなければならないのであり、こうした条件の下でこそ、「みずから権力による強制に責任をもち、自発的にその強制を自分自身に働かせる」ような、しかも、「そこでは

「へまなざし」の政治社会学序説 (一)

一七

自分が同時に二役を演じる権力的関係を自分に組込んで、自分がみずからの服従強制の本源になる」ような、自己監視の「へまなざし」が成立することになるとされているのである。

もつとも、フリーコーは、周知のように、パノプティコンは人間の日常生活と権力との諸関係を規定する一つの方法として、すなわち一般化が可能な一つの作用モデルとして理解されなければならないとしている⁽³⁵⁾。それは、「一望監視の図式は、消えさりもせず自分のどんな性質をも失わずに、社会全体のなかへ広がる性質をおびて、そこでは一つの一般化される機能になる傾向をもつ」⁽³⁶⁾からであり、それは、ある施設ともある装置とも同一視されえない、ある型の権力であり、その権力を行使するための道具・技術・方式・適用水準・標的をともなうある様式だからであるという⁽³⁷⁾。そして、つぎのように論じているのである。すなわち、

一方の企図から他方の企図への、前者の例外中心の規律・訓練の図式から後者の監視の一般化の図式への動きは、歴史上の変化を基礎にするのである。つまり、十七世紀と十八世紀における規律・訓練装置の漸進的な拡張であり、全社会体に及ぶその装置の多様化であり、概括して名づけようとすれば規律・訓練的な社会の形成である。⁽³⁸⁾

こうしてフリーコーは、ヴィレム・オランイエ公やグスターヴ・アドルフ王麾下の敬虔な新教徒軍に特有な諸規程がヨーロッパのすべての軍隊の規則に変わったことや、イエズス会修道士のモデル的な学校が学校における規律・訓練の一般的形式の輪郭を示すようになったこと、また、陸軍病院と海軍病院の組織化が十八世紀における病

院のあらゆる再編成の図式として活用されたことなどをあげ、規律・訓練のある一般化のすべてがこの「古典主義時代」に行われたことを強調するのである。⁽³⁹⁾

そして、こうした全社会体に及ぶその装置の多様化と規律・訓練的な社会の形成、すなわち西欧近代社会における「規律 (discipline) ≡ 権力」の展開をもたらしたのは、「すべてを可視的にするが、その場合自らを不可視的にするという条件付きでその性能をそなえた、永続的で、尽きざる、偏在的な監視」のへまなざし⁽⁴⁰⁾だとし、その具体例として、パリ市における警視、巡察官、定期的に給与が支払われる「見張り役」、日給の「密偵」、仕事の中味で支払われる密告者、そして、最後に娼婦の存在を例示したのであった。⁽⁴¹⁾

要するにここで問題なのは、パノプティコンという特定の施設や装置ではなく、先にあげた二つのへまなざし⁽³⁹⁾の存在と一つのへまなざし⁽⁴⁰⁾の不在という三つのへまなざし⁽⁴¹⁾の相互の関連なのであり、こうしたへまなざし⁽⁴⁰⁾の絡み合いによって構造化された権力の型という問題なのである。このことを確認すれば、より詳細な「権力のテクノロジー」の解明へとむかうフーコーの議論に、これ以上立ち入る必要はないように思われる。

そして、西欧と日本とのへまなざし⁽⁴⁰⁾の権力の構造的な異質性を顕在化しようとする本稿の課題とのかかわりで、フーコーのパノプティコンと「規律 (discipline) ≡ 権力」をめぐる議論から引き出されるべき、もっとも重要なモメントは、以下のような点にはかならない。すなわち、自らの身体を不断に監視し、自らを自発的にこの「規律 (discipline) ≡ 権力」に組み込んでいく自己監視のへまなざし⁽⁴⁰⁾の成立を可能とする条件が、一方では、被監視者にとってその存在が確実だと意識されているにもかかわらず、同時に被監視者からは不可視な監視者のへまなざし⁽⁴⁰⁾によって、被監視者が完全に可視化されているということであり、他方では、被監視者が、不可視の監視

者にとっては完全に可視化されているにもかかわらず、被監視者同士は個人化され、孤立化されて、お互いに不可視の状態におかれていることだとされているということである。

こうして、「規律 (discipline) Ⅱ 権力」における自らの身体に対する不断の自己監視の「へまなざし」が、不可視の他者の「へまなざし」の存在と、可視的な他者の「へまなざし」の不在を条件として、はじめて成立するのだと考えられるとすれば、はたして、「規律 (discipline) Ⅱ 権力」の自己監視の「へまなざし」とは、さしあたり明確に区別されるべき) 個々人の内面に向けられる「主体 (sujet) Ⅱ 権力」の自己監視の「へまなざし」は、いかなる条件下で成立することとなるのであろうか。次節では、この問題を検討していかなければならないだろう。

「主体 (sujet) Ⅱ 権力」における不可視的他者

「少なくとも中世以来、西洋社会は、告白というものを、そこから真理の産出が期待されている主要な儀式の一つに組み入れていた」と語りはじめるフーコーは、西欧社会において、「人間を、語の二重の意味において《sujet》〔臣下Ⅱ服従した者と主体〕として成立させるという意味」での「主体Ⅱ臣下Ⅱsujet」の権力が生み出された過程を、つぎのように描き出している。すなわち、

そもそも、「告白 (aveu)」という語ならびにこの語が指し示してきた法律的機能の変遷は、それ自体において特徴的である。他者によってある人間に与えられる、身分、本性、価値の保証としての「告白」……から、ある人間による、自分自身の行為と思考の認知としての「告白」……へと移ったのである。個人として

の人間は、長いこと、他の人間たちに基準を求め、また他者との絆を顕示することで（家族、忠誠、庇護などの関係がそれだが）、自己の存在を確認してきた。ところが、彼が自分自身について語り得るかあるいは語ることを余儀なくされている真実の言説によって、他人が彼を認証することとなった。真実の告白は、権力による個人の形成という社会的手続きの核心に登場してきたのである。⁽⁴⁴⁾

それ以来、我々の社会は、異常なほど告白を好む社会となったのである。告白はその作用を遙か遠くまで広めることになった。裁判において、医学において、教育において、家族関係において、愛の関係において、最も日常的次元から最も厳かな儀式に至るまでである。自分の犯した犯罪を告白する。宗教上の罪を告白する。自分の考えと欲望を告白する。自分の過去と自分の夢を告白する。自分の幼児期を告白する。自分の病いと悲惨を告白する。人は懸命に、できる限り厳密に、最も語るのが難しいことを語ろうと努める。公の場で、私の場で、両親に、教師に、医師に、愛する者たちに告白する。人は、他の人間では不可能な告白を、快楽と苦しみのみなかで、自分自身に向かってし、それを書物にする。人は告白する———⁽⁴⁵⁾というか、告白するよう強いられているのだ。

ところで、告白とは、語る主体と語られる文の主語とが合致する言説の儀式である。それはまた、権力の関係において展開する儀式でもある。というのも、人は、少なくとも潜在的にそこに相手がいなければ、告白はしないものであり、その相手とは、単に問いかけ聴き取る者であるだけではなく、告白を要請し、強要

へまなざし」の政治社会学序説（一）

一一一

し、評価すると同時に、裁き、罰し、許し、慰め、和解させるために介入してくる裁決機関なのである。それはまた、真理が、自らを言葉によって表明するために取り除かなければならなかった障害と抵抗とによって、自らを真理として認証する儀式である。そして最後に、そこでは、口に出して言うことだけで、それを言語化したものにおいては、それが招く外的結果とは関係なく、内在的な変化が生じるような儀式である。口に出して言うてしまうことが、その人間を無実にし、その罪を贖い、彼を純化し、その過ちの重荷をおろし、解放し、救済を約束するのである。⁽⁴⁶⁾

フリーコーが論じるように、キリスト教の悔悛・告解から今日に至るまで、性は告白の特権的な題材であり、⁽⁴⁷⁾ して告白は、性に関する真理の言説の産出を律している最も広く適用される母型であったし、現在もそうありつづけている。⁽⁴⁸⁾ 「主体 (sujet) ≡ 権力」の「権力のテクノロジー」を解明したこの書物が、「性 (sexualite) の歴史」と題されたのは、こうした所以ではあるが、引用したように、「主体 (sujet) ≡ 権力」を形成する核心的儀式としての告白は、性の問題を超えて広がるとともに、教会の儀式の場だけに限定されるという特性をも失い、子供と親、生徒と教育者、患者と精神病医、犯人と鑑識人といった一連のあらゆる関係のなかで用いられるようになった。⁽⁴⁹⁾ すなわち、「西欧世界の人間は、告白の獣となった」⁽⁵⁰⁾ というのである。

さて、ここで問題とされなければならないのは、この告白を核心的儀式として形成される「主体 (sujet) ≡ 権力」においても、前節で見た、パノプティコンに象徴されるような「規律 (discipline) ≡ 権力」を構成する三つのへまなきしゝのモメントとそれらの諸関係が、あたかも相似形のように、共通して見出されるということにはよかなら

ない。すなわち、ここには「へまなざし」の権力を構成する諸要素間の諸関係が、まさに構造として見出されるのである。

前節で確認したように、「規律 (discipline) 〓 権力」において、自らの身体を不断に監視し、自らをこの権力に自発的に組み込んでいく自己監視の「へまなざし」の成立を可能とする条件は、一方では、被監視者にとってその存在が確実だと意識されているにもかかわらず、同時に被監視者からは不可視な監視者の「へまなざし」によって、被監視者が完全に可視化されているということであり、他方では、被監視者が、不可視の監視者にとっては完全に可視化されているにもかかわらず、被監視者同士は個人化され、孤立化されて、お互いに不可視の状態におかれていることであった。そして、パノプティコンという装置は、こうした自己監視の「へまなざし」と不可視の監視者の「へまなざし」という二つの「へまなざし」の存在と、被監視者同士のあいだの相互監視の「へまなざし」の不在という三つの「へまなざし」の諸関係を構造化するものにほかならなかった。

同様に「主体 (sujet) 〓 権力」においては、告白という核心的儀式こそが、パノプティコンと同様に、この「へまなざし」の権力を構造化する装置となっているのである。

そもそも、この「主体 (sujet) 〓 権力」において、監視と告白の対象となっているものは、性的欲望 (sexualité) をはじめ、宗教上の罪や自分の考え、自分の夢、幼児期の記憶など各人の内面にかかわるものであるか、自慰をはじめとする性行為や性行動、自分の犯した犯罪行為など他の人びとの眼から隠された行為にかかわるものなのであり、それは本来的に、各人相互においては不可視なものであって、相互監視の「へまなざし」の及ぶものはありえない。ここでは、まさに「個人」という壁に隔てられることによって、パノプティコンという装置の壁

に隔てられるまでもなく、被監視者間の相互監視の「へまなざし」は不在であるわけである。それどころか、とりわけ各人の内面の問題に関していえば、それは当の本人にとってさえ、不可視なのであって、告白という装置により言説化を求められることによって、はじめて可視化されるものなのだとすらいつてもよいであろう。

すなわち、告白とは、本来各人相互に不可視であるばかりでなく、各人自身にとってすら不可視でありさえするものを可視化し、そうすることによって、自己監視の対象とするための装置であるといえよう。こうして、告白という装置によって、自己監視の「へまなざし」が成立することとなるのである。

しかし、「人は、少なくとも潜在的にそこに相手がいなければ、告白はしないものであり、その相手とは、単に問いかけ聴き取る者であるだけではなく、告白を要請し、強要し、評価すると同時に、裁き、罰し、許し、慰め、和解させるために介入してくる裁決機関なのである」⁽⁵¹⁾というフーコーの言明を引くまでもなく、告白は、司祭や教師、親や医師、あるいは不特定の読者など、可視的な他者に対して、自己監視の対象である自らの内面や性的欲望、性行為や犯罪などを言説化し、そのことによって可視化された自己を提示する営みである。だとすれば、ここでは、被監視者を完全に可視化された状態に置くことによって、自らの内面を不断に監視し、自らをこの権力に自発的に組み込んでいく自己監視の「へまなざし」を成立させるものは、不可視的な他者の「へまなざし」ではなく、あたかも可視的な他者としての告白の相手ないしは聴き手の「へまなざし」であるかのようでもある。

だが、告白が、単に自らの内面や欲望という不可視なもの、性行為や犯罪などの隠された行為を言語化するこ
とによって可視化し、聴き手という可視的な他者に提示するといっただけにとどまらず、「自らを真理として認証する儀式」として、さらには、「口に出して言うことだけで、それを言語化したものにおいては、それが招く外的結

果とは関係なく、内在的な変化が生じるような儀式」として、すなわち、「口に出して言ってしまうことが、その人間を無実にし、その罪を贖い、彼を純化し、その過ちの重荷をおろし、解放し、救済を約束する」ような儀式として成立するためには、もう一つの別の「へまなざし」のモメントが不可欠なはずである。

すなわち、パノプティコンにおいて、被監視者にとってその存在が確實だと意識されているにもかかわらず、同時に被監視者からは不可視な監視者の「へまなざし」によって、被監視者が完全に可視化されているということが、被監視者自身が自らの身体を不断に監視し、自らをこの権力に自発的に組み込んでいく自己監視の「へまなざし」の成立を可能とする条件であったのと同様に、告白という装置によって形成されるこの「主体 (subject) 〓 権力」においても、不可視でありながらその存在が確實であると意識されている何者かの「へまなざし」が背後に潜んでいるはずなのである。しかも、その「へまなざし」は、宗教的な罪をはじめとする各人の内面の問題や秘められた欲望、性行為や犯罪など隠された行為にまで確実に及ぶということが意識されているような監視の視線であるはずである。なぜならば、この「へまなざし」に対しては、自らの内面や隠された行為について、偽りをのべることもし、隠し事をすることも不可能であると意識されているからこそ、各人は告白において、真実を語ることを強要されるのであり、逆に真実を語ることによって、罪から解放され救済されることとなるはずだからである。

すなわち、告白を通して、自らの内面と隠された行為を自分自身と告白の聴き手の前に言語化し、可視化する以前に、すでに何者かの「へまなざし」によって、自らのすべてが完全に可視化されてしまっているという意識がなければ、人は告白において真実を語ることを余儀なくされるはずはないのである。

ここまでのべれば、この「へまなざし」の正体が、キリスト教的な「超越的絶対神」という不可視の他者のそれ

であることは、もはやあらためていうまでもないであろう。

少なくとも中世以来、西洋社会は、告白というものを、そこから真理の産出が期待されている主要な儀式の一つに組み入れていた。一二一五年のラテラーノ公会議による悔悛の秘蹟の規則化、それに続く告解の技術の発展、刑事裁判の手続きにおける告訴に重点を置く方式の後退、有罪性の試煉（誓言、決闘、神明審判）の消滅と訊問ならびに調査の方法の発展、犯罪の追及において国王の行政府の占める役割の増大——しかもそれは私人間の調停という方策を犠牲にして実現された——、異端審問裁判所の設置、これらすべては、世俗的ならびに宗教的権力の次元において、告白に中心的な役割を与えることに貢献してきた。⁽⁵³⁾

と語るフーコーが、告白を核心的儀式とする「主体 (subject) Ⅱ 権力」の問題を、あくまでも「権力のテクノロジー」をめぐる問題として論じようとしているのは事実である。しかし他方で、この告白という装置が、西欧中世以来のキリスト教的な「超越的絶対神」への信仰のあり方と不可分のものであることもまた誰にも否定し得ないことであろう。

もちろん、フーコーが論じているように、西欧近代社会においては、告白が、教会の儀式の場だけに限定されるという特性を失い、さらには性の問題をも超えて広がって、子供と親、生徒と教育者、患者と精神病医、犯人と鑑識人といった一連のあらゆる関係のなかで用いられるようになったことも確かであり、このことは、こうした告白の背後に、必ずしも常にキリスト教的な「超越的絶対神」の「まなざし」が意識されてきたわけではない

ことを示しているともいえよう。

だが、「規律 (discipline) ≡ 権力」における不可視の他者の「へまなざし」が、パノプティコンの監視塔にいとされる監視者のそれであっても、パリ市の警視や巡察官、あるいは「見張り役」や「密偵」、さらには密告者や娼婦のそれであってもかまわなかったように、ここで問題とすべきなのは、あくまでも「へまなざし」の権力の構造なのであり、不可視的他者の「へまなざし」と自己監視の「へまなざし」の存在と相互監視の「へまなざし」の不在というモメントと、それらの「へまなざし」のあいだの諸関係にほかならない。それゆえ、告白が教会の儀式という特定の間を離れ、さまざまな関係のなかで用いられるようになったことにより、キリスト教的な「超越的絶対神」の「へまなざし」の存在感がたとえ希薄になったとしても、ここでは、本来、告白という装置の背後に、各人の内面や欲望にまで及ぶ不可視の他者の監視の「へまなざし」が措定されていたということ自体が重要なのである。

そして、ミシェル・フーコーの知見との比較を手がかりに、日本における西欧近代社会とは異質な「へまなざし」の権力構造を析出していこうとする本稿の立場からすれば、フーコーにおいて「権力のテクノロジー」の観点から相対的に区別されていた「規律 (discipline) ≡ 権力」と「主体 (sujet) ≡ 権力」とのあいだに、共通の「へまなざし」の構造が見出されるということ、それ故、告白を核心的儀式として形成される「主体 (sujet) ≡ 権力」の背後にも——パノプティコンという装置に象徴される「規律 (discipline) ≡ 権力」と同様に——不可視の他者の「へまなざし」が潜んでいるということ、しかも、それがキリスト教的な「超越的絶対神」の「へまなざし」に——少なくとも歴史的には——由来するものであるということを確認すること、以上が今後の議論の展開のための重要な始点とされなければならないのである。

とりわけ、キリスト教的な「超越的絶対神」という不可視の他者の「へまなざし」は、一方においては、次節で検討する阿部謹也の議論に見られるように、中世以降、西欧社会を「西欧社会」たらしめた決定的なモメントとみなされるべきものであり、同時に他方では、次章以降で論じられるように、非西欧社会としての日本においては、これに代替するものの決定的な欠落が、丸山眞男などによって、とみに指摘されてきたものにほかならない。それゆえ、西欧近代社会と非西欧社会である日本における「へまなざし」の権力の構造的な相違を描き出そうと試みる本稿にとっての核心的問題の一つは、まさにこの点に存するのだとさえいえるであろう。

不可視的他者としての「超越的絶対神」

前節までに見てきたように、フーコーが、西欧近代社会における相対的に区別された「権力のテクノロジー」として描き出した「規律 (discipline) ≡ 権力」と「主体 (sujet) ≡ 権力」のあいだには、不可視の他者の監視の「へまなざし」とそれを自ら引き受けて不断に自己監視する「へまなざし」という二つの「へまなざし」の存在と、「可視的な他者とのあいだの相互監視の「へまなざし」の不在という共通の「へまなざし」の権力の構造を見出すことができるのであり、とりわけ、告白を核心的儀式とする「主体 (sujet) ≡ 権力」においては、少なくとも歴史的には、キリスト教的な「超越的絶対神」という不可視の他者の「へまなざし」が潜んでいたのではないかと考えられる。

そうであるとすれば、フーコーの問題とするような「権力のテクノロジー」としては、一七世紀以降、学校、兵舎、病院、工場、監獄などのさまざまな領域に広がったとされる「規律 (discipline) ≡ 権力」と、一八世紀に、家庭での子供と親、病院での医者と患者、警察での取調官と容疑者などのあいだに急速に広がったとされる「主

体 (sujet) 〓 権力」には、その形成に先立って、——フーコー自身も、一二一五年のラテラーノ公会議にまで告白の歴史を遡って論じているように——少なくとも一七、八世紀以前の中世西欧社会におけるキリスト教とキリスト教会をめぐる長い歴史的な背景が横たわっているのではないかと思われる。

そして、この点に関しては、本稿の「はじめに」でも言及した阿部謹也の西欧中世社会史研究と、それをふまえて提起された「社会」と「世間」との比較論が、近代西欧社会における「権力のテクノロジー」としての「規律 (discipline) 〓 権力」と「主体 (sujet) 〓 権力」に共通するへまなざし⁽⁵⁴⁾の構造の背後に横たわる歴史的背景を正面から取りあげたものとして、きわめて重要な知見を与えてくれるものとなっている。

『西洋中世の罪と罰——亡霊の社会史』⁽⁵⁴⁾において阿部は、フーコーの『性の歴史 I——知への意志』における「個人としての人間は、長いこと、他の人間たちに基準を求め、また他者との絆を顕示することで（家族、忠誠、庇護などの関係がそれだが）、自己の存在を確認してきた。ところが、彼が自分自身について語り得るかあるいは語ることを余儀なくされている真実の言説によって、他人が彼を認証することとなった。真実の告白は、権力による個人の形成という社会的手続きの核心に登場してきたのである」⁽⁵⁵⁾との言明を手がかりに、次のように論じ始める。すなわち、

ここではヨーロッパの歴史の核となる問題が語られているのみならず、日本の歴史に欠如している何かが表示されている点でも注目に値する。告白の強制によって、ヨーロッパにおいては個人と共同体との間に一線が画されることになったからである。わが国においては何らかの犯罪を犯した犯人が「世間をお騒がせした

へまなざし⁽⁵⁴⁾の政治社会学序説 (一)

一一九

ことを謝罪する」場合が今日でも多く、社会もその姿勢を重視する傾向がある。世間を騒がせたことが悪いという発想は、罪の意識が共同体と結びついてしか現れないという考え方に基づいている。ところがヨーロッパにおいては、その点で、一二、三世紀の間に大きな変化が起ったと考えられるのである。

かつてヨーロッパにおいても個人の罪は、社会⇨共同体との関連でのみとらえられていた。しかるに一二、三世紀に教会を媒介にして国家が個人の日常生活の細部にいたるまでこまかく指導し、国王が人びとの模範とならねばならないという図式が成立しており、この点は日本の天皇とかなり異なる位置にあったといわねばならないだろう。⁽⁵⁶⁾

民衆教化のために、教会は早くから告解の手引書をつくっていた。それが「贖罪規定書」である。ゲルマン古来の迷信的世界のなかで暮らす人びとの日常生活の細部にいたるまで点検し、ひとつひとつの行動を裁き、パンと水だけで過ごす償いの生活を科す、罪の告解と罰のための手引書であった。この手引書を読むと、この時代（八世紀～一三世紀）になおゲルマン古来のさまざまな呪術や魔術が生きていたことが解るのである。ひとつの宗教による政治体制がこれほど一人一人の個人の日常生活の細部にまで介入した事例は、他にはみられないのではないだろうか。この介入の仕方でも告解を強制しながら、告解をするのは個人であり、個人の人自発的意志に基づいている限りで、個人の人格を認めることを前提にしている。⁽⁵⁷⁾

このように論じ始めた阿部は、フリーコーも言及していたラテラーノ公会議での悔悛と秘蹟の規則化をはじめ、

ヨーロッパにおける一二、三世紀の間の大きな変化にこそ注目し、ここにキリスト教的絶対神との関係で形成された「個人」と、そうした「個人」によって形成される「社会」——日本における「世間」と対比されたものとしての——の源流を探っていこうとするのである。

阿部が考察の手がかりとした素材は「贖罪規定書」である。阿部によれば、「贖罪規定書」は、贖罪を必要とする罪の目録であり、その罪を償うための罰の内容をも規定した告解を聞く司祭のためのハンドブックであるが、それは、五、六世紀にまずウェールズとアイルランドで成立し、やがてフランク王国やアングロ・サクソンにも知られ、後になってフランス、ドイツ、イタリア、スペイン、スカンディナヴィア半島にも広まっていったものであるとされる。⁽⁵⁸⁾ 阿部は、そのなかでも、一一世紀初頭に成立し最も内容の豊かなものであるとされるヴォルムスのブルヒャルトの「矯正者・医者」（と題された「贖罪規定書」）の内容を逐一紹介していく。ここで贖罪を必要とする罪として列挙されていくのは、殺人／不敬／盗み／魔術／異教／悪魔／呪文／飲食／断食／暴飲／背信／儀式／偶像／穢れ／変身／迷信／密通／詐欺／裸身／挨拶／占い／人間狼／森の女／三女神／墮胎／洗礼／死体への畏怖／姦婦／虚栄心／雨乞いといった事柄に関わるおよそ二〇〇項目にもわたるものである。阿部によれば、キリスト教会が求めていたものは「ゲルマン社会の文明化」なのであり、それは血縁共同体、氏族共同体、部族共同体に代わる新しい社会の原理を提示し実現すること、⁽⁵⁹⁾ すなわち、新しい教会の共同体を作り出すことであった。そのために教会は、新しい食事に関する禁止事項や、性についての禁止事項、家族のタブーに関する禁止事項、人間と動物や植物との関係への規制など、人びとの日常生活の細部にまで介入しようとしたのだというのである。しかも、この介入は、フランク社会を革新し、再生させ、キリスト教社会とすることをめ

へまなざし」の政治社会学序説（一）

三二

さすフランク王国の国家権力とも結びつき、教会法と国王の法および学芸と教義の担い手としての聖職者によって、社会の最下層にいたるまでを教区を通じて掌握する仕組みをとまなうものでもあった。⁽⁶⁰⁾

そして阿部によれば、こうした「贖罪規定書」の全体を貫く姿勢は、人間と世界を合理化しようとする方向だったのだという。それは、すべての被造物を人間に従属するものと捉えることによって、自然を人間化しようとする試みだったのであり、自然と人間との一体性のもとで成立し、人間を自然化しようとするゲルマン民族の世界像を「魔術」として排斥しようとするものであった。⁽⁶¹⁾ すなわち、

キリスト教会は国家権力と結びついて、そのような民間信仰の世界に強い攻撃をかけた。それは伝統的な民族慣習を根絶やしにして、新しいキリスト教の教義に則して日常生活を再編成しようとするものであり、カール大帝がカロリング・ルネッサンスのなかで目的とした人民の教化の具体的な手段であった。この攻撃の最先端に立っていたのは、教区の司祭たちであり、最前線の現場の状況を知らせてくれるのが、「贖罪規定書」なのである。そのとき彼らが用いた最大の武器が罪なのであり、それは天国と地獄あるいは煉獄というイメージと結びついて、人びとの日常生活に大きな圧力をかけていた。⁽⁶²⁾

さらに阿部は、「贖罪規定書」の内容を見る限り、罰を科される行為は集団的なものであり、特に後半部で扱われている魔術やゲルマン的慣習は、本来個人の行為というよりは集団の慣習であったにもかかわらず、「贖罪規定書」では、これらのすべてが個人の罪として告発されていること、さらにはこれらの罪は個人が断食に近い食事

の制限によって贖うものとされていることに注目して、⁽⁶³⁾ここに、共同体と個人のあいだに一線が画されたという意味で、「全西欧の歴史のなかでひとつの重要な節目があった」⁽⁶⁴⁾ことを指摘するのである。そして阿部は、一二年五年のラテラーノ公会議において、悔悛の秘蹟が正式に認められ、成人は男女を問わず少なくとも年に一度は告解をしなければならぬと定められたこと、同時にこのラテラーノ公会議決議の二一章⁽⁶⁵⁾に見られるように、このころには告解が完全に秘密の営みとなっていたことを明らかにしたうえで、これらが西欧の歴史のなかできわめて大きな出来事であったことを強調したのである。⁽⁶⁶⁾

そのうえで、阿部はつぎのように結論づける。すなわち、

「贖罪規定書」にみられるような教会による日常生活への厳しい介入は公的な部分でのヨーロッパを形成するのに大きな力をもっていた。それがなかったら今日のヨーロッパはありえなかったであろう。ヨーロッパにおいては教会に代表される力が世俗権力と結んで圧倒的な力をもち、個々人の生活にも介入しながら国家や教会が団体としての人間ではなく、個人としての人間を捉えようとした点にヨーロッパ社会の独自な性格が生れる最大の原因があった。その意味で、一二年五年の告解の強制はヨーロッパ史のなかで重要な一歩だったのである。上から強制されるという形をとりながらも、ヨーロッパではそのとき以来個人の人格が認められ、共同体と個人の間に一線が画されたからである。⁽⁶⁷⁾

もちろん、阿部が随所で指摘するように、こうしたキリスト教会による日常生活への厳しい圧力と排斥にもか

へまなざし」の政治社会学序説(一)

二二二

かわらず、ヨーロッパ民衆のあいだに伝統的なゲルマン民族の世界観や生活慣習が、魔術や民間伝承という形をとって根強く生きつづけていたのであり、むしろ「贖罪規定書」の存在は、中世西欧社会におけるキリスト教的な「超越的絶対神」と伝統的なゲルマンの「神々」との闘争の歴史をこそ示しているのだともいえる。名著『ハーメルンの笛吹き男——伝説とその世界』⁽⁶⁸⁾をはじめとする阿部の主要な業績が描き出してきたものは、むしろ、まさにこうした中世キリスト教会と民衆の世界との壮絶な闘いの歴史だったのでなかっただろうか。

しかも、こうした歴史のクライマックスは、むしろ一六世紀から一七世紀の——すなわち、フーコーのいう「権力のテクノロジー」としての「規律 (discipline) ≡ 権力」と「主体 (sujet) ≡ 権力」が急速な広がりを見せる直前の——ヨーロッパにおいて、猖獗をきわめた「魔女狩り」の時代にこそ見出されなければならないのかもしれないのである。

上山安敏は、民族学、神話学、宗教学、精神分析学等の広範な学問的知見に立脚しつつ「魔女」という問題を通して異色のヨーロッパ精神史を描き出した『魔女とキリスト教——ヨーロッパ学再考』⁽⁶⁹⁾の結論部分において、「ヨーロッパの心の二重構造」に関するユングのつぎのような言明を引きながら、そこに「魔女狩り」の精神的な背景を見出そうとしている。すなわち、

キリスト教文化は驚くほど広範囲にわたって空虚であることが判明した。キリスト教文化は表面に塗られたワニスにすぎなかったのだ。人間の内面の方は指一本触れられず、それゆえ昔と何ら変るところがない。心の状態は外面的に信じられたものには一致しない。キリスト教徒はその心においては、外的発展に歩

調を合わせはしなかったのである。なるほど外側にはあらゆるものがある。眼に見えるさまざまな形として、また言葉として、教会や聖書の中に。しかしそれらは内側にはない。内側を支配しているのは、昔とまったく同様に太古の神々である。⁽⁷⁰⁾

上山によれば、「ヨーロッパの魔女について考えるさい、ある宗教体系が別の宗教体系の中に組み込まれるときには、征服される側の宗教体系の中から悪魔が形成されるということがポイントになる」⁽⁷¹⁾のであり、こうした意味では、「中世の異端審問、魔女裁判は、ケルト、ゲルマン民族の豊饒神、樹木信仰に対する闘いであった」⁽⁷²⁾ということになる。そして、より具体的に、つぎのように論ずるのである。

魔女裁判をあえて二つに分けるならば、教会改革の使命に燃えた都市教養エリート層が、無知蒙昧で異教の慣習から抜け切れない農民たちに対して、彼らを魔女として迫害する場合と、農村の共同体が崩壊し、個人主義の擡頭によって起る人間関係のきしみから、魔女を内部から告発する場合である。いずれの場合も、脱魔術化のエネルギーが魔女狩りに拍車をかけていた。当時の近代合理主義の先駆者の多くが、魔女迫害のイデオログかその共犯者の役割を担っていた。プロテスタントは、神の摂理に対する自己の誠実を自ら証明することを課されているだけに、悪へのかかわりは厳格に拒否した。……宗教社会学に取り組んだウェーバーのライフワークは『プロテスタントイズムの倫理と資本主義の精神』と『古代ユダヤ教』であった。『プロテスタントイズムの倫理』は、一六、七世紀の古典的近代にあって、市民社会のエトスを形成する自立的

〈へまなざし〉の政治社会学序説(一)

個人主義の観念で彩られている。しかし、そういう表面の倫理の水面下で、魔女の迫害が進行していた。悪魔の碑女として犠牲になった「魔女」は、「脱魔術化」を謳う歴史の中では闇の中に埋もれてしまった。⁽⁷³⁾

この節において、筆者が確認したいことは、フーコーのいう西欧近代社会における「権力のテクノロジー」としての「規律 (discipline) ≡ 権力」と「主体 (sujet) ≡ 権力」およびそれらに共通する「へまなざし」の構造が、一七世紀から一八世紀の西欧社会に形成されていく背景には、このような数百年にわたる——「魔女狩り」の猖獗に見られるように、ある時には膨大な犠牲と流血をももなった——キリスト教的な「超越的絶対神」と、少なくとも古代以来、ヨーロッパの人々の内面と生活慣習のなかに生きつづけてきたケルトやゲルマンの神々（すなわち「悪魔」）との血塗られた闘いの歴史が重く横たわっているのではないかということである。

その意味では上山が、ヨーロッパ中世の農民の持っていた恥の意識や、宮廷や騎士社会に生きつづけてプロイセン将校団やドイツの学生組合に脈々と流れている「恥の文化」に言及しつつ、「日本人とヨーロッパ人の倫理観を、『恥の文化』と『罪の文化』という対比で定型化することには躊躇する」とのべる点も、たしかに傾聴に値する⁽⁷⁴⁾ように思われる。

しかし、西欧近代社会と非西欧社会である日本における「へまなざし」の構造の異質性を描き出していくことを試みる本稿の立場からすれば、ユングのいうキリスト教徒の内側を支配する「太古の神々」の力がこれほどまでに根強いものだったからこそ、その内側をも見通す不可視の他者（≡「超越的絶対神」）の監視の「へまなざし」は、より一層、鋭く厳しいものとならざるを得なかったのであり、こうした「へまなざし」を構造化する告白という装

置もまた、ますます強化されていかざるを得なかったであろうということが重要なのだと思われる。そして、こうした鋭く厳しい不可視の他者の「へまなざし」のもとでこそ、阿部のいうように西欧近代社会を構成するときされる「個人」なるものが、数百年の歴史を背負って形成されてきたということなのである。

最後に、「規律 (discipline) Ⅱ 権力」における監視の対象である身体と、「主体 (sujet) Ⅱ 権力」における監視の対象たる個々人の内面や性的欲望との関係についても触れておかなければならないだろう。というのも、これらは、こうした西欧キリスト教的な伝統において不可分のものだったからである。

上山安敏も指摘するように、自然としての肉体と霊魂としての人間を分離し、「汝、地を従えよ」の格言のもと、人間から自然性を剥ぎ取ろうとするキリスト教には、ユダヤ教正統派以来の肉体敵視と肉感的なもの拒否という伝統が引きつがれていたのであり、そこには「自然に対する暴力、肉体と欲望への蔑視、そして自然を保持した女性に対する憎悪」という要素が流れていたのである。⁽⁷⁵⁾そして、肉体的自由や「へまなざし」を危険で低劣なものとみなす、キリスト教の自然と肉体への敵視と蔑視のもとでこそ、肉体の秘密の部分への恥じらいが強くなり、プライバシーと自己規律によって個人の矜持が持たれるようになったのであり、さらにはヨーロッパの個人主義道徳が育っていったのである。⁽⁷⁶⁾

また、身体の動作もそれに対応していたのであって、人を撫でたり、抱き締めたり、キスすることに抵抗もなく、年長者が若いものにセクシャルな姿態で接触したり、乳母や母親が赤ん坊をなだめるためにペニスに触れたりし、自慰も通常タブーではなく、婚前の性交渉も日常的であったような、キリスト教会の倫理とは相容れない中世社会の身体感覚や性感——中世の人びとに見られる、身体へのおおらかさ、衝動と情欲の単純さ——は、

まさに近代になって変っていくことになるのだというわけである。⁽⁷⁷⁾

それにとどまらず、ロベール・ミュツシャンブレが『悪魔の歴史一二―二〇世紀——西欧文明に見る闇の力学』⁽⁷⁸⁾において論ずるように、むしろ肉体への敵視や蔑視は、自己の身体への恐怖へとも繋がっていったのであり、人びとはそうした恐怖の対象としてこそ、自らの身体を監視することを強いられるようになったのだともいえるのである。すなわち、

プロテスタントが悪魔払いと個人による告解とを放棄したことにより、デーモンに対する恐怖心がさらに増大した点も指摘せねばならない。というのもカトリックによるこれら二つの実践は、悪魔への恐怖心を押しさえ込む、少なくともそれを上手くコントロールする機能を有していたからである。……他方、トリエント公会議に端を発する反宗教改革は、様々な試みの中でも、今まで以上に個人的で積極的な信仰形態に力点を置いた。……この立場は、最良の信徒たちに対し、自分自身の責任を十分に自覚すること、および自らへの正確な問いかけを行うことを通じて、信仰に於けるあらゆる揺らぎを克服することを求めている。……こうしたキリスト教徒は、自省へと促されるため、自らの罪にたった一人で対峙せねばなくなる。……すなわち、自らの身体の内部に潜んでいるデーモンと、あるいは、考え得る限りのありとあらゆる誘惑を仕掛けてくる悪魔と、全く個人的に向き合わなければならぬと確信したのである。……宗教と道徳によって、同時に文学や芸術作品によっても根付くに至った、この悲劇的な文化のゆえに、人々は己の身体を、恐れと共に眺めるようになる。と言うのも、デーモンが自らの内部に潜んでいる危険があるからである。⁽⁷⁹⁾

筆者が本節で確認したかったことは、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」とに共通する「へまなざし」の構造には、このような中世以来の数百年におよぶ西欧社会の歴史の経緯が根深く刻印されているのではあるまいかということにほかならない。

こうした歴史の刻印を共有しない非西欧社会において、そしてとりわけ日本において、「近代化」と呼ばれる過程を通して、このような西欧近代社会におけるそれと同様な「へまなざし」の構造が——そして「規律 (discipline) 〓 権力」と「主体 (sujet) 〓 権力」が——、はたして本当に形成され得たといえるのであろうか。もしそうでないとするならば、それとは異質な如何なる「へまなざし」の構造が存在することとなったのであろうか。こうした問いに答えていくことこそが、本稿における次章以降の課題となるはずである。

- (1) このような権力観については、M. Foucault, *L'Histoire de la sexualité, I, La volonté de savoir*, Gallimard, 1976. M・フーコー『性の歴史I——知への意志』、渡辺守章訳、新潮社、一九八六年、一一一—一二四頁を参照されたい。
- (2) R. Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword——Patterns of Japanese Culture*, Boston, 1946. R・ベネディクト『菊と刀——日本文化の型』、長谷川松治訳、社会思想社、一九七二年、二五七—二五八頁。
- (3) 『丸山眞男集 第三巻』、岩波書店、一九九五年、所収。
- (4) 同前、一三三頁。
- (5) 同前、一五五頁。
- (6) 同前、三三二頁。
- (7) 同前、一九頁。

「へまなざし」の政治社会学序説 (一)

- (8) M. Foucault, *Surveiller et Punir—Naissance de la prison*, Gallimard, 1975. M・フーコー『監獄の誕生——監視と処罰』、田村俶訳、新潮社、一九七七年。
- (9) 拙著、関西学院大学出版会、二〇〇一年。
- (10) 同前、一四三頁以下を参照。なお、「欲望」「権力」「自由」のトリアードに関しては、拙稿「『欲望』『権力』『自由』の近代思想史」、富田・神谷編『へ自由—社会—主義の政治学——オルタナティブのための社会科学入門』、晃洋書房、一九九七年、所収を参照されたい。
- (11) 同前、一五七頁。
- (12) 阿部謹也『「世間」とは何か』、講談社現代新書、一九九五年、参照。
- (13) 同前、二七頁。
- (14) 青弓社、二〇〇一年。
- (15) 中公新書、二〇〇三年。
- (16) M・フーコー『性の歴史I——知への意志』、七六頁。
- (17) 同前、七八—七九頁。
- (18) L・アルチュセール「イデオロギーと国家のイデオロギー装置」、柳内隆訳、アルチュセール／山本哲士／柳内隆『アルチュセールの「イデオロギー論」』、三交社、一九九三年、八一頁以下。なお、アルチュセールとフーコーとの関係については、同書の柳内論文「アルチュセールの解説」を参照されたい。
- (19) M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, 1972. M・フーコー『狂気の歴史——古典主義時代における』、田村俶訳、新潮社、一九七五年。
- (20) M. Foucault, *Naissance de la clinique—Une archéologie du regard médical*, P. U. F., 1963. M・フーコー『臨床医学の誕生——医学的まなざしの考古学』、神谷美恵子訳、みすず書房、一九六九年。
- (21) M・フーコー『性の歴史I——知への意志』、七七頁。「我々の社会は、異常なほど告白を好む社会となったのである

る。告白はその作用を遙か遠くまで広めることになった。裁判において、医学において、教育において、家族関係において、愛の関係において、最も日常的次元から最も厳かな儀式に至るまでである。自分の犯した犯罪を告白する。宗教上の罪を告白する。自分の考えと欲望を告白する。自分の過去と自分の夢を告白する。自分の幼児期を告白する。自分の病いと悲惨を告白する。人は懸命に、できる限り厳密に、最も語るのが難しいことを語ろうと努める。公の場で、私の場で、両親に、教師に、医師に、愛する者たちに告白する。人は、他の人間では不可能な告白を、快樂と苦しみの中で、自分自身に向かってし、それを書物にする。人は告白する———というか、告白するよう強いられているのだ。」

(22) 柳内隆、ナカニシヤ出版、二〇〇一年。

(23) M・フーコー『監獄の誕生——監視と処罰』、一四三頁。

(24) 柳内前掲書、五八—六〇頁。

(25) 同前、五九頁。

(26) M・フーコー『監獄の誕生——監視と処罰』、二〇二頁。

(27) 同前、二〇三頁。

(28) 同前。

(29) 同前、二〇四頁。

(30) 同前、二〇四—二〇五頁。

(31) 近代日本における「視覚的支配」に関しては、多木浩二『天皇の肖像』（岩波書店、一九八八年、岩波現代文庫、二〇〇二年）、T・フジタニ『天皇のページェント——近代日本の民俗誌から』（NHKブックス、一九九四年）、原武史『可視化された帝国——近代日本の行幸啓』（みすず書房、二〇〇一年）を参照。フジタニや原は、近代日本における「視覚的支配」の成立と展開を、日本におけるフーコー的な意味での「近代社会」の形成のモメントとして理解しようとするが、筆者はそのような立場に同意することはできない。その点については、本稿の行論のなかでくわしく

論じることとなるはずである。

- (32) M・フーコー『監獄の誕生——監視と処罰』、二〇三頁。
- (33) L・アルチュセール「イデオロギーと国家のイデオロギー装置」、八一頁以下を参照。
- (34) N. Poulantzas, *L'État, le pouvoir, le socialisme*, P. U. F., Collection Politiques, 1978. N・プーランツァス『国家・権力・社会主義』、田中正人／柳内隆訳、ユニテ、一九八四年、六四頁以下を参照。
- (35) M・フーコー『監獄の誕生——監視と処罰』、二〇七頁。
- (36) 同前、二〇九頁。
- (37) 同前、二一六頁。
- (38) 同前、二一〇—二一一頁。
- (39) 同前、二一一頁。
- (40) 同前、二二四頁。
- (41) 同前。
- (42) M・フーコー『性の歴史I——知への意志』、七六頁。
- (43) 同前、七九頁。
- (44) 同前、七六頁。
- (45) 同前、七六—七七頁。
- (46) 同前、八〇—八一頁。
- (47) 同前、七九頁。
- (48) 同前、八二頁。
- (49) 同前。
- (50) 同前、七七頁。

- (51) 同前、八〇頁。
- (52) 同前、八一頁。
- (53) 同前、七六頁。
- (54) 阿部謹也、弘文堂、一九八九年。なお、この問題に関しては、同『ヨーロッパを見る視角』、岩波書店、一九九六年も参照。
- (55) M・フーコー『性の歴史Ⅰ——知への意志』、七六頁。
- (56) 阿部『西洋中世の罪と罰——亡霊の社会史』、六頁。
- (57) 同前、七―八頁。
- (58) 同前、一六三頁。
- (59) 同前、二二四頁。
- (60) 同前、一五九頁。
- (61) 同前、二二三―二二四頁。
- (62) 同前、二二四頁。
- (63) 同前、二二一―二二二頁。
- (64) 同前、二二二頁。
- (65) 同前、二二一頁。「言葉・合図その他いかなる形であれ、絶対に罪人状態を示すことのないように注意しなければならぬ。もし助言をうるために相談しなければならぬときには、告白者の名前を出さずに相談しなければならぬ。告白場で知った罪を口外する者は司祭の任務を解かれ、償いをするために永久に修道院内に留められねばならぬ」。
- (66) 同前、二二〇頁。
- (67) 同前、二二三―二二三頁。

「まなざし」の政治社会学序説(一)

- (68) 阿部、平凡社、一九七四年。
- (69) 上山、人文書院、一九九三年、及び講談社学術文庫、一九九八年。
- (70) C・G・ユング『心理学と錬金術』I、池田絃一・鎌田道生訳、人文書院、一九七六年、二四頁。上山前掲書、講談社学術文庫、三三九頁。
- (71) 上山前掲書、三四五頁。
- (72) 同前、三四三頁。
- (73) 同前、三四七―三四八頁。
- (74) 同前、三三七―三三八頁。
- (75) 同前、一九一―一九二頁。
- (76) 同前、一九五頁。
- (77) 同前、一九五―一九六頁。
- (78) R. Muchembled, *Une histoire du diable (XII^e—XX^e siècle)*, Éditions du Seuil, 2000. R・ミューンジャンブレ、平野隆文訳、大修館書店、二〇〇三年。
- (79) 同前、九八―一〇〇頁。