

自由という強制（二）

個人産出秩序の構造

小林

智

はじめに——本稿の構成

第一章 日本における秩序の構造転換——水林彪「近世の法と国制研究序説」から

第一節 序

第二節 概観

一 緒

二 官僚制

三 軍隊規律、喧嘩両成敗法

四 「敵討」の系統化

五 「徂徠学」、すなわち合理化

六 『葉隠』的主体をめぐって

七 赤穂事件における武士の三類型

八 帰結

第三節 問題の提起

第二章 プロテスタンティズムの倫理と囚人の心理

第一節 パノプティコン——すべてを見る眼

第二節 プロテスタンティズムとパノプティコン

一 はじめに

二 プロテスタンティズムの倫理——ヴェーバーにおける

1 恩恵による選びの教説〔予定説〕

2 世俗内禁欲〔職業労働〕

三 神と人間の関係、あるいは監獄の条件（以上本号）

第三章 ふたたび武士たちの社会へ

第四章 自由の秩序について——若干の素描

はじめに——本稿の構成

自由の秩序とはたしてどのようなものであろうか。

本稿では、まず水林彪の論考における日本の秩序の近世的構造転換の指摘を概観するところからはじめる。ここでは近世日本における官僚制の成立が扱われている部分に着目する。国家によるそうした「合理化」過程、そして武士たちに対する「規律化」がテーマとなっているが、その秩序構造が正確に捉えられていないと私は考える（第

一章)。したがって、同じく近代的な権力構造への転換に「規律化」をみたフーコー (Michel Foucault)、とくに彼によつて取り上げられた「パノプティコン」的な構造とその特質の指摘を手がかりに、批判的視点の構築を試みる。そのために、おなじく近代化を論じたヴェーバー (Max Weber) のプロテスタンティズムの倫理をめぐる議論を素材に、その構造を読み取る作業を行い、この理解図式のもちうる意義を考察する。ここでは、「規律による自由の秩序」の構造が明らかになるであろう (第二章)。翻つて、日本近世の秩序にそれをあてはめる作業を行い、水林の議論の批判的摂取を試みる (第三章)。はたして自由の秩序とは何か。以上の考察をふまえ若干の素描を試みる (第四章)。

第一章 日本における秩序の構造転換——水林彪「近世の法と国制研究序説」から

第一節 序

水林彪「近世の法と国制研究序説」は、日本近世社会の特質を扱う論考として示唆に富む。私見によれば、そのなかでもとくに「第二章 専制的家父長制的家産官僚制国家」の「第一節 官僚制と軍隊」で行われる考察は、まさしく近世において現れた、中世以前のそれとは質を異にする独特の権力形態に着眼したという点において、この論考全体の核心部分となっている。そうした権力の姿は、日本近世における制度のなかに「近代国家的機構」を見出し、それを客観的側面と主観的側面の両面から考察するという視点を導入するとともに、近世に存在した「武装自弁の戦闘者」が国家に包摂される過程を考察対象とすることによつて浮かび上がることになる。このことによつ

て可能になるのは、国家において新たに権力対象となった「内面」というものへのまなざしである。

しかし不幸なことに、この着眼点を十全に活かすような分析枠組みを水林自身はまだ見出していないように思われる。彼の用いた分析枠組みは、たしかにこの新しい権力形態やそれに基づく制度の存在を明るみに出すという点において大きな寄与を果たしたのであるが、その実態を描き出そうとするときには躓きの石となったのである。

そうした事情のために、その結論部分において当該権力作用の分析が皮相なものとなり、あるいは他の部分との整合性を欠くものになり、その意義を掘り取ることができなくなっているのは残念なことである。私は、水林が本来描こうとしたと推測されるこの権力作用の本質を描くことをひとまず試みたい。そのために、次に水林の議論の概要を見て、その問題点を指摘する。

第二節 概観

一 緒

本稿の考察対象となる一連の記述を確認する作業からはじめる。記述を順に追っていくが、以下では当該論考の節立てとは独立して、議論の進め方に適したかたちで、項目分けを行う。

二 官僚制

ここでは、水林の分析の枠組みが示される。近世国家においてはなによりも官僚制成立のためにそれを担う主体としての武士による「客観的・合理的な法規」への服従、および「客観的国家への服従」⁽¹⁾が必要となり、またその

目的に適合的な方策がとられたのだということが確認されればよい。「官吏として組織された近世の武士は、その個人的意思によつて侵すことのできない客観的に定立された規範に全き従属を余儀なくされていたのである。官吏は客観的な規範としての法規以外のなものにも従属してはならないというこの原則は、近世の知識人によつて明確に把握されていた」。

また、客観的な「国家」が「公」、「人的関係」が「私」的なものとされ、たとえば主君・家臣間の主従関係よりも非人格的な「家」への忠誠を求められるという。今後この枠組みが用いられる。官職は任命制であり、「近世の武士は、多様な人的諸関係から独立した非人格的で客観的な『国家』に対して忠誠をつくすことが要求されたのである」⁽⁴⁾⁽⁵⁾。主観的誘因の制度として、「昇進制の導入」があつたとされる。そして、彼ら近世の官僚たちの「受動的個人」としての態度が、ヴェーバーにいわゆる有名な「精神なき専門人、情熱なき享楽人」のそれに比定されている。

三 軍隊規律、喧嘩両成敗法

水林は、近世国家の軍隊は官僚制軍隊として存在していたという。「しかし重要なことは、近世においては、かかる官僚制軍隊とならんで、それとは対蹠的な、戦闘者が軍事手段を自弁することを義務づけられた軍隊が存在していたということである」⁽⁶⁾。以下にその性格を引用する。

「武官」「文官」を問わず主君から禄を授与されたすべての家臣がその石高に応じて武器と従者とを調達して構成する軍隊がそれである。近世においてはもはや戦闘者に固有の所領というものが存在せず、軍役は主君から授与される禄にもっぱら依存しているのであるから、これを武装自弁の戦闘者と規定することがためらわれるほど自弁的性格はミニマムに限定されているが、しかし、「二本の刀をさし、供をひきつれ、そして知行所を所持するこの戦闘者は、一切の軍事・行政手段から分離

された官僚制的な兵士とは、本質的には類型を異にするものとみなさねばならない。とはいえ、近世武士が軍事手段を自弁する戦闘者であったということをもつて、近世の武力は「私」的な武力として存在していたということもできない。近世武士が個々に調達する武力は、まさに国家の軍役定によってその質と量とを決定されるものの「公」的な性格をおびたものであったからである。それは、地頭の知行所がその「私」的所有地ではなく、地頭がそこから直徴する年貢が「私」的賦課ではなかったのと同様である。しかしながら、地頭の知行所支配が「公」的支配たりうるためには相應の統制が必要であったように、近世武士の個別的武力が「私」的武力に転化してしまわないためには、ここでもそれ相應の統制が必要であった。一般に、「みずから武裝をととのえ、糧食を自給し、自分のお供を引き連れて出陣する」領主は「規律という見地からみて」「官僚制的兵士とは正反對の対立物である」ということ、「戦士と戦争経営手段との分離およびこの戦争経営手段の軍事的支配者への集中がどこにおいても大衆規律の典型的な基礎の一つであった」ということを想起するならば、武裝自弁の戦闘者を一個の統一の軍事組織に編成しようとした近世国家は、それだけ困難な課題を自らに課したのであって、法と国制の歴史にとっては、まさにこの困難な課題を近世国家がどのように解決したかという点に重要な問題が存在したのである。^[7]

ここにおける「武裝的自弁の戦闘者」というものの位置づけは、「公」¹⁾「国家」と「私」²⁾「個人」の対比という構図の下になされているものであろう。たしかにそうした武力がすでに国家的な回路に媒介されている側面についての示唆がなされている。しかしここで水林が慎重にそうした限定を付しながら強調しているのは、「私」的武力³⁾「国家」に包摂されていない武力の存在である。このことを顧みれば、これ以後は、国家の外部に存在するという意味で自由な個人が、国家的秩序に包摂されるという物語が予定されていると考えてよいであろう。

それでは、武裝的自弁の戦闘者の自由とは何であったのだろうか。水林によれば、それは「喧嘩」という行為に象徴されるものである。ここでいう喧嘩とは、「前記の所領防衛のための自力救済行為とは類型を異にするところ

の、日常生活の場で偶発的に生ずる瑣細な争いのことであ」つて、「他人の侮辱的言辭や行為に対して憤怒の感情を爆発させその武力を行使する激しい闘争本能」の表れであつた。⁽⁸⁾ 国家はこうした個人を國家の統一的秩序に組み入れるという、それ以前には存在しなかつたような事業を始めようとするのである。今まさに水林の描く近世國家はその意味での「ホップス問題」に直面している。水林が「困難な課題」というのはそのことであろう。そして本稿の関心からも、これから始まる國家的事業によって当該問題が解決されるその仕方が、國家の運命を決することになる大きな要因のひとつである。

水林の方法からしてまず指摘されるのは、客観的な側面からの「喧嘩」禁止の手段である。そのひとつが「喧嘩両成敗法」である。当該禁止が「『公』的軍隊、『公』的秩序の規律を乱す『私』的行為であるという觀念によって正当化された」ということがいわれる。これは「武装自弁の武士が非國家的な自律的權力の担い手として『理非』の判断権を個々に分有していた中世的国制と、武装自弁の武士が『理』をこえる『法』を任意に發布しうる近世國家の軍隊の構成員として組織されるにいたつた近世的国制との差異」⁽¹⁰⁾を示すものであるという。当該箇所において中世的な「理非」判断の原則が近世において失われたという対比の強調によって示されているのは、要するに近世においては「喧嘩」がまさに「喧嘩」であるという理由のみによって、しかもそれに関わつた当事者双方が國家によって処罰される可能性があつた、という趣旨であらう。

またここで重要なのは、そうした「理非」の判断云々ということよりも、國家と個人の關係において、國家が個人の行為について、その意味を問い、その合法・不法、つまり「公」・「私」を判断するということを行いはじめたということである。個人の自由な行為の意味づけをめぐる最終的な判断者が國家に一元化したということが、中世との対比で大きな意味をもつところである。⁽¹¹⁾「一切の『私』權力を否定しようとした近世國家」⁽¹²⁾とは、その謂であ

ると私は考える。国家はこのとき「『公』的秩序」の維持を行いはじめたのだ。そのことと「理非」判断云々は位相を異にするように思われる。ある個人の行為の判断において適用される規準に関する問題と当該判断において最終的な判断権限を有する者が一元化されたということとは別の事柄である。

次に「軍法」はより強力な規律的「法」である。いわく、「かかる喧嘩両成敗法は、しかし、軍隊の規律のほんの一部にすぎない。これを維持するためには、喧嘩両成敗法をその一部として含むところの軍法が制定されねばならなかった。『軍隊の規律はそもそも規律一般の母胎である』といわれるほどに軍隊においては他のどの組織体にもまして規律が決定的役割を演ずる。ましてや、著しく反規律的、反組織的な武装自弁の戦闘者によって統一の軍隊を組織しようとした近世国家が、それだけ強固な軍法をもたねばならなかったのは当然であろう」¹³⁾。

以上二つの「法」（喧嘩両成敗法と軍法）の性質を観察してみると、あの「客観的・合理的な法規」への服従の主題が、軍隊という組織体においてはより強力なかたちで貫徹されていたというのが議論の趣旨であろう。しかしそれに加えて私が強調しておきたいのは、「喧嘩両成敗法」に見られる国家と個人の新たな関係性である。

四 「敵討」の手續化

いよいよ国家がそのような状況にある武士たちを主観的な側面からも掌握しようとする過程が語られる。

この規律、すなわち「受けた命令を徹底的に合理化された形で——すなわち計画的に訓練された、精確な、一切の自己の批判を無条件に排除するとき仕方——遂行するということ」、さらに、「もっぱらこの目的のみに内面的志向をたゆまず集中するということ」は、官僚制機構の場合と同様に、単に軍法という外側からの強制によって確保されるものではない。「すべて近代的な戦争指導は、軍隊の戦闘力における『道徳的』要素を、正に他の何ものにもまして重視し、あらゆる種類の情緒的

手段を利用しているし、戦闘においては『士気の鼓舞』によって、またこれよりもっと重要な手段として、被指導者を指導者の意思に『感情移入』させるように教育するという方法によって成果を納めようとしている」という命題は、そのままが国近世の軍隊にも妥当するものであった。近世の「道徳的」要素といえは、だれしもがまずは家臣の主君への忠節の精神をあげるであろう。近世の軍勢力は家臣の主君に対する軍役によって調達され、近世の軍隊は主従制的に編成された武装自弁の戦闘者の人的結合体として存在していたのだから、近世国家が忠の精神を奨揚することは、近世の軍隊をいきた運動体たらしむるための当然の措置であった。¹⁴⁾

ここでは、「武装的自弁の戦闘者」は「人的結合体」の中にあるものであることがいわれ、その「道徳」が「主君への忠節の精神」であることがいわれる。国家はその「道徳」を「奨揚する」のだという。

そうした道徳的要素として、その「主君への忠節の精神」と並んで重視されたものが「武装的自弁の戦闘者に特徴的な名譽感情」¹⁵⁾「武士道精神」なのであった。問題になるのはふたたび「喧嘩」である。「喧嘩両成敗法」の修正を提示する「紀州政事鏡」の見解が呈示される。それは「両当事者同罪の原則の否定たるや、『切掛候者』が『被切掛候者』よりも尊重されるという」ものであり、したがって「必然的に事件の子細を詮議することを前提とする」ものであった。¹⁶⁾そして、これが「武士道精神を媒介として武士階級が掌握した国家をば生きた活動体たらしめようという」企てだったという。「喧嘩」という行為について判断を下すという仕方では、個人への働きかけがなされてお

り、それが武士道精神の奨揚策であったことが指摘されていることに注目しておこう。そしてそのような武士道精神の奨揚策の一環として実施される政策が「敵討の制度」化である。近世国家は「決して武装自弁の戦闘者の武士道精神とこれにもとづくかれらの個別的武力発動を単純に否定したのではなかった。というよりも、近世国家はこれを積極的に容認しさえしたのである。たとえば、敵討の制度がそれである」¹⁷⁾。その

制度についての事例を引用する。

近世においては、たとえば喧嘩両当事者の一方が逃亡してしまった場合には、喧嘩によって殺傷された者の子弟は主君の許可を受けることによって、敵が他国へ逃亡してしまった場合にはさらに主君から幕府へ届出がなされることによって、敵討が合法的に遂行されえたのであった。紀州家においても、その詳細は明らかではないが、享保年間に、仁科平右衛門および久五郎から兄ないし叔父にあたる仁科伴五郎の敵討の願出がなされている。ここで決定的に重要なことは、かかる近世の敵討は、中世のそれのごとくに、国家権力から独立した自律的な武力行使として行なわれたのではなく、国家内的な合法律的な武力発動として存在していたということである。敵討をするものは、「此儘に致置候ては末世迄残念之心底難忍候に付、何国迄も行衛相尋討果申度段……当分御国暇被仰付被下度奉願候」というように敵討を「願」出なければならぬ。これに対して国家は、「養父只助敵成瀬万助行衛相尋討果度、依之御暇願出候に付、願之通申付候」というように、敵討すべきことを命ずる。敵討を命ぜられた以上、これを首尾よく成就することは敵討を命ぜられたものの義務であり、敵討を願出すべきものがこれを怠ったということだけで刑罰を課せられることさえあった。逆に、首尾よく敵討が果されれば、主君より褒賞が与えられるのである。かかる近世の敵討は、かのライトウルギー的需要充足の一つの例とみなすことができる。武装自弁の戦闘者をはぐくんだ家父長制的なイエが中世から近世への転換とともに国家権力に総体的に隸属するライトウルギー的強制団体に転化せしめられたことに照応して、かつての自律的な武力行使としての敵討は、国家権力に従属しこれを補完する体制内的な強力に転化せしめられたのである。¹⁸⁾

以上の記述を見れば、「個人」、「喧嘩」、「孝」、「忠」、「国家」という要素が武士道精神の奨揚策である「敵討の制度」のなかに結びつけられているのがわかる。これこそが「敵討の制度」を通して垣間見える、近世に現れた「国家権力」の姿なのである。私はこれがこの論考における最大の核心部分であると考ええる。そのことからすれば、「奉

願」「申付」は周辺のなことにすぎないように思われる。およそ身分制社会においては、そうした語法が用いられるのはごく普通の事柄ではないだろうか。

この事例を引いた後で、水林はこの制度の意義を問う。それはこれまで示された近世国家特有の権力作用への自覚と同じものと考えてよい。しかしながら、そこで水林の用いている分析枠組みの限界が明確に露呈することになる。これまでの記述のなかにも、それはすでに表れているともいえるのであるが、それがまさに決定的なカタチで表れてくることになるのである。「敵討の制度」の意義が、後退したカタチで把握されるのである。

右に掲げられた国家権力の特質は、本来であればそれを跡づけるはずの分析の過程において、その手足を切り落とされ、さらに「合理化」という皮相な表象を纏わされる。すなわち、当初は「武士道精神」を国家を支える道徳へと転換させるように思われたこの国家的事業の意義の把握は、「国家」の「法」を媒介としているためか、あの「客観的・合理的法規」への服従という主題のもつ引力に引き寄せられるかのような変換をたどるのである。この文脈で水林が用いる「公」と「私」の分析枠組みが一貫されるとすればそうならざるをえないともいえる。以下に示す二つの引用は、そこに至る変換の過程である。

實力という面にだけ着目すれば敵討の制度を設けることが全く無用なほど絶大な権力を集中した国家が、あえて、体制内ではあるがしかし敵討という非国家的な強力の存在を容認したのは、なぜなのだろうか。これに対する解答は「父之仇には共に天を不戴之理にて左も可有之儀尤至極之心底……首尾能大望相達し候上は弥其方共孝道も相立」云々とのべるある敵討の免状、前記の敵討を願出なかつたものに対する「親子之大偏復讐之申立も無之、士道不叶心得、不埒至極思召候、依之山越被御付候」という判決文のなかにさぐりあてることができよう。そこに見出されるのは、敵討の制度を媒介として「孝」をその一つとして含むところの「士道」の精神を喚起せんとする志向である。「忠臣は孝子の門に尋ねよ」なのであるから、敵討

の制度は近世国家を内側から支える主体をつくりだす一つの手段となることができるということであろう。ここに、かの喧嘩両成敗法の修正を企てたのと同じ思想が、より積極的な形で存在しているのである。¹¹⁶⁾

ここでは、一方で「敵討の制度」が「近世国家を内側から支える主体をつくりだす一つの手段」といわれることが注目されるにもかかわらず、他方において「敵討」が「体制内的ではあるが非国家的」なものであるとされてしまう。「敵討」は「国家権力に従属しこれを補完する体制内的な」ものではなかったのか。ここにおいてすでに整合性が失われている。これは問題の位相の異なるものを同列のものとして対置してしまったこと、さもないければ、ある問題についてありうる解答のひとつをふたたび当該問題に対する問いとして対置してしまったことによつてい¹¹⁷⁾る。躰³³きの原因はそこに尽きるといっても過言ではない。そしてそうした事態を促すことになったのが、「公」と「私」の図式である。

ここでの文脈でいえば、それはおそらく強固な「国家」対「道德」の対立図式であるように思われる。このような図式を前提とすると、「国家」による、武士道精神の「奨揚」¹¹⁸⁾「許容」という等号関係にならざるをえない。なぜなら、次の引用に確認されるように、またすでに確認されているように、この「国家」なる「公」的なものは、本来的には、武士道精神（戦闘者の精神）という「道德」を「私」的なものとして否定・排除しなければならいからである。「国家」はそうした「道德」をあくまでも例外的なものとして、「許容」するのである。

近世に現れたとされる「主体をつくりだす」権力構造を考察する際に、武士道精神の「奨揚」¹¹⁹⁾「許容」あるいは「容認」という両者の関連は、捉え方次第によつてはおそらく正しい。が、当該「奨揚」として呈示されることの実質が例外的な「許容」としてしか捉えられず、議論の主眼が（例外的に）「許容されてあるもの」対（本来的に）「無媒介にあるもの」の排斥的対立関係におかれるとなると、その特質を描くことは不可能となるように思わ

れる。というのも、武士道精神の奨揚策の特質は、当該政策が例外的な「許容」あるいは「容認」という以上に、またそれ以前に、「主体をつくりだす」というように、個人に対する積極的な働きかけの次元をもつという点にあるからである。

しかし、主体がつくりだされるときそのような次元は、水林の用いる図式においては捨象されるか、実質的には同じことだが、「公」による例外的な「許容」という枠組みにあてはめられざるをえない。また、自律的・道徳的な主体が存在するとすれば、それは本来的には「私」的なものとして「公」からは独立したもの、自立的なものである。「非国家的なもの」、「無媒介にあるもの」という枠組みにあてはめられざるをえないのである。したがって、武士道精神の奨揚という事態をこの図式を用いて表現しようとする際には、この「許容されてあるもの」と「無媒介にあるもの」との対立が明確な視座として表れざるをえないことになる。

中世に誕生した武装自弁の戦闘者は、たしかに、権力の本源的蓄積を敢行した近世においても、一貫して生きつづけていた。しかし、その存在形態は、中世から近世への転換とともに根本的に変化したのである。中世においては、武士は自律的な武力の主体として存在し、自己の名誉と忠あるいは孝という人的誠実さを重んずる戦闘者の精神は喧嘩や敵討において無媒介に自己を主張していたのに対して、近世においては、かれらが規律ある統一的軍事組織に編成されたことによって、かれらの自律的な個別的武力発動は「私」的武力として否定され、合理的官僚制国家によって様々な形で許容された個別的武力行使は、それをうみだす非合理的な武士道精神なる不可量物が国家をば内側から支える道徳たりうることが合理的に計算された上で、国家権力を補足するものとしてその存在を許されていたからである。そして、近世におけるこうした武装自弁の戦闘者の個別的武力の特殊なあり方は、それをうみだすところの武士道精神なる非合理的なるものに対して合理的な存在形式を付与することになった。たとえば任意の敵討事件を想起してみるがよい。復讐の念にもえる武士も、首尾よく敵討を遂

げるためには、所管の管庁へ敵討の願出をしなければならない。担当の官吏は、申請された敵討が適法か否かを法規ないし先例にてらして審査し、適法であればこれを許可して敵討の手順、作法を具体的に指示する。敵討が成就すれば敵討を行なったものはその地の役人にこれを届出で、この役人は敵討の様々な事項について取調べを行なう。敵討は単に情念によってではなく、文書行政を含む合理的な官僚制機構を媒介としてはたされるのである。「紀州政事鏡」の著者がいかに非合理的な武士道精神を評価しようとも、その評価の仕方は、「切掛候者」の跡式が三分の二、「被切掛者」の跡式が三分の一というように、数量的に客観化された合理的形式においてであった。こうして、武士道精神という非合理的な不可量物は、合理的官僚制国家の人のいかに問わない客観的行政の中に包摂されてしまうのである¹²¹⁾。

客観的合理的形式を帯びない評価というものはそもそも評価としての資格を疑われるように思われるのだが、それはあくとしても、ここでは「許容されたもの」¹²²⁾。「合理的な存在形式を付与された武士道精神」と「無媒介にあるもの」¹²³⁾。「非合理的な武士道精神」との対立図式が呈示されているのがわかる。また、「敵討の制度」¹²⁴⁾。「許容」¹²⁵⁾。「合理化」という同一視がなされているのである。その際、「制度」および「法」にかかわる主体の姿は実際のところ捨象されることになる。描かれる敵討の主体は、その制度内部で起る現象の外面的表象としての「官僚制機構」を媒介とする「法的手続」をなぞるのみなのである（そうした次元でしか、主体は描かれないのである）。そして「官僚制機構」、「法的手続」という項を手がかりに、ここでは「敵討の制度」¹²⁶⁾。「法」¹²⁷⁾。「手続」¹²⁸⁾。「官僚制」という等号関係が想定されているように思われる。これが、「客観的・合理的法規」への服従の主題の再来、それへの帰還である。こうして、実際にはもつと大きな、まさしく国家的な広がりをもっていたはずのこの制度の全体像が描かれえず、その像が「法的手続」にかかわる部分に限定されることになるのである。私が水林の分析が後退したというのは、そのようなところに理由がある。

いわゆる「法」およびその「手続」は当該制度のなかに重要な位置を占めるとはいえ、同時にそのなかの一要素であるにすぎない。そうした手続過程に視点を限定しておいて、さらにその表層しか見ないのであれば、結果としてはおよそ「合理的なもの」しか見えないのである。法的手続が制度のなかの一部として位置づけられ、制度のなかに存在する主体がそれに関わる態様を探るとき、その働きはいわゆる「客観的・合理的法規」への服従というようなものとは明らかに異なるものとして立ち現れるのではないだろうか。

その点の解明が本稿の課題となるのであるが、その理由を明らかにするためにも、水林において官僚制と官僚制軍隊というものに特徴づけられる近世国家を眺める際の基本的視座である、「公」Ⅱ「合理」対「私」Ⅱ「非合理」という対立図式によって描き出されてくる事柄を見ておかねばならない。

五 「徂徠学」、すなわち合理化

以上の記述の後、「軍法」についての説明が繰り返される。荻生徂徠および佐久間象山の軍法論を紹介し、「この軍法を一貫しているのは、個々の戦闘者を徹頭徹尾厳格な規律によって運転される軍隊という一個の巨大な装置の部分品たらしむるという精神である」、あるいは「現実においてもまた儒教の教理においてもとりわけて重視された父子関係でさえも、戦争にのぞんだ軍隊という『公』的組織体においては、とるに足らない『私』的な関係にすぎないのである。かかる軍法が、個人的関係から生ずる戦闘者間の闘争を『公』的秩序を乱す『私』的行為として禁圧したのは当然であろう」と、官僚制と併せて軍隊を考察した際に述べたのと同じ内容が繰り返されている。

こうして、官僚制や官僚制軍隊というものの、「敵討の制度」の背後にあった経営学としての「徂徠学」が導かれる。荻生徂徠は「よき秩序を生みだすところのものは、究極的には、外面的な客観的法ではなくして、内面的な主

観的精神だという認識²⁵⁾をもっていたとされる。そして彼が赤穂浪士の行為を「義拳」として評価し、いわゆる「知行所土着論」²⁶⁾においては武道の弛緩の引き締めをはかったということがいわれる。「それは決してかの自律的イエ権力が蟠踞する中世的世界を復興しようという企てではなかった。それはかの厳格な規律によって指導されるべき軍隊を内面から支える戦闘主体を形成しようとする試みにすぎないのである」²⁷⁾。ここでは、あの武士道精神の奨揚策の意義として当初見出されていたものが示されている。当該政策が、主体を「形成する」ような策として、ふたたび把握されているのである。しかしながら、それはやはり「合理化」過程と表現されざるをえない。

近世国家は独特の合理的な性格を有していた。それは、一面では近代国家とみまごうばかりの合理性であり(第一節二)、他面では本質的には人的性格を有する諸関係を能うかぎり物化し、合理的機構のうちに包摂しようとする合理性である(第一節二)。徂徠学はまさにかかる性格を有する近世国家の経営学であり、一切の諸要素を、それがたとえ非合理的な不可量物であつても、あたかも年貢量や知行高を計算することくに合理的に計算しつくすのであつて、徂徠学がいかに非合理的で人的な要素を評価しようとも、その論理は、合理的で物的な機構が非合理的で人的な諸関係を包摂するという論理と片時もはなれては存しないのである。²⁸⁾

ここにいる第一節一というのは、官僚制の分析であり、第一節二というのは軍隊および「敵討の制度」の分析にあてられたものである。要するに、これまでになされた制度の呈示はすべて、「公」||「国家」||「合理」||「法」が「私」||「個人」||「非合理」||「武士道精神」を包摂しようとする過程の描写であつたとされるのである。そしてそれが、「徂徠学」の「合理化」プログラムとして見出されるのである。

六 『葉隠』の主体をめぐる

この後の記述では、表向き、こうした「合理」と「非合理」の腑分けの下に、その対立状況が展開されることになる。「徂徠学」の「合理化」の波によっても「非合理」が覆い尽くされることはないのである。「非合理的なるものは、本質的に非合理的であるが故に、それがどんなに合理化の作用を受けようとも、自己の非合理性を頑強に主張しつづけるであろう。荻生徂徠は、自己の学問の敵対者の一つとして武士道論をあげ、これを『愚カナルコトノ頂上ナリ』（太平策）と口をきわめて非難しているが、この武士道論こそは、合理的官僚制国家にはついに吸収されなかった³⁴のである。

そして、そのような「武士道論」のひとつとして『葉隠』が引き合いに出される³⁵。水林によれば、『葉隠』が武士に要求した「行為準則」は、整理すると以下のようになる。

①「武士の法」「武士の掟」…「国家が発布した実定法なのではない。それは、きびしい喧嘩禁止立法が存在するにもかかわらず、あえてそれをおかしてまでも遵守しなければならぬ武士道のことであり、合理的官僚制機構がうみだす『規律』とはおよそ対蹠的な、強烈な『名譽』感情にささえられた武装自弁の戦闘者のあるべき精神である。常朝は、この武士の行為準則としての名譽の觀念を『恥』という言葉によって表現した」。

②人的な『誠実』義務の履行…「すでに『孝は忠に付也』という言葉が暗示しているが、『葉隠』の主従関係は、『家中下々、皆、殿様のもの』（二二・二四）というような、家臣の独立性が著しく稀薄な主従関係であつて、『本来的には奉公人が主君の世代的継統を拒否してただ一人の主君にのみ仕えるところの、特殊に個人的な関係であつた』。しかし、そこに「家臣の主君に対する受動的、没主体的服従の精神のみを見出すならば、それは『葉隠』の世界を見誤つてであろう。常朝が

描き出した武士は、そうした受動的で没主体的な人間とは正反対の能動的で主体的な個人であった」。

③「奉公」…「主君をしてよき主君たらしめてゆく家臣の主君に対する諫争が最大の奉公なのであった。『奉公の至極の忠節は、主に、諫言して、国家を治むる也』(二―一四一)。それは、官僚制機構の中にうめこまれた受動的な官吏ではなく、国家を一人で担いきろうとする能動的な政治家である」。

これが「人的結合体」の内部における「家臣」たる個人、「武装自弁の戦闘者」の「武士道」であったという。①でいう「武装自弁の戦闘者」の精神とは、「人的結合体」内部における能動的な「主君への忠節」のことである。それは②を見てもわかる。そしてそれは、「国家」に奨揚される「主君への忠節」とは別のものである。これまでの議論の展開からすれば、「国家」に奨揚される「忠」は官僚制に適合的な、「客観的・合理的法規」に従うという意味で受動的なものである。ところが、③においては、突如として「国家」が現れる。実際、これは本文において②との項目分けが行われずに、まさに突然現れるのである。このとき、①②③を総合して考えれば、この「国家」なるものは、主君・家臣の「人的結合体」のことかとも思われるが、そのような言及はない。「国家にはついに吸収されることのなかった」道徳であるにもかかわらず、そこに「国家を一人で担いきろうとする能動性がある」とは、いったいどのようなことなのであろうか。

水林はここですでに、国家に吸収されないということの意味を、「合理」と「非合理」の対立として見出され、またその対立の要素として付け加えられる、異なる側面へと横滑りさせていると考えられるのである。見出されるのは、能動性である。ここでは「客観的・合理的法規」への服従と受動性と、その反対物である能動性との対立図式が呈示されているのである。この対立図式の横滑りによって、その陰においては、「人的結合体」が暗黙裡に「国家」内部に包摂されることになる。その次元での両者の排斥的対立が解消されているかのようなのである。そして、そ

の「人的結合体」において醸成された武士道の主体が国家を担おうとする能動性をもっていることになってしまふ。「国家」の内部にはいつのまにか「客観的・合理的法規」に服従する官僚制の齒車たる受動的個人と「主君への忠」を媒介とした「客観的・合理的法規」に服従しない国家を担おうとする能動的個人が並存しているのである。さらに、後者には、前者との相関により、「官僚制国家」、「客観的・合理的法規」に対する「反抗」という方向性が与えられることになる。

このとき、『葉隠』的精神は、あの「敵討の制度」に束の間垣間見られた「人的結合体」を従属化した「国家」には包摂されていながら、その「武士道」精神の奨揚¹¹許容政策にはまったく吸収されないことによって「官僚制国家」には包摂されていない「人的結合体」、その内部における「個人」の、「人的結合体」の内部にいなながらも「国家」を担おうとする「能動性」を宿し、「官僚制国家」に反抗しそれに付帯する「受動」的「武士道」精神に反撥する、という性質をもつような「武士道」精神となるように思われる。これ自体は理解不能なのであるが、この矛盾は最後まで解消されることはない。以下の記述では、ひとまず「国家」を宙吊りにしておくしかない。

こうして見出された「能動性」対「受動性」は、「非合理」(未開的野性)対「合理化」(文明的状況)に重ねられることになる。「規律ではなく名誉、物化された機構ではなく情誼的な人的結合体、機構の部分品としての受動的個人ではなく国家を一人でも担おうとする能動的主体」――総じて、武装自弁の戦闘者の未開的野性ともいべきものの復権を語ってやまない『葉隠』は、いたるところで合理化が進行してゆく文明的近世への一つの反抗であったように思われる¹²とされるのである。

ただし、「文明的近世」に対処しようとしたのは、『葉隠』だけではない。徂徠学と『葉隠』は一見して対照的な思想ではあったが、それを育んだ土壌は同じだというのである。「近世中期にほぼ時を同じくして誕生した両者

は、貨幣経済の進行がとめどもなく武装自弁の戦闘者のエトスを弛緩させていった近世的状況に対する対応形態であったという点で共通していたのである。徂徠学は武士の知行所土着によつて『武道』の根本的再建を企て、さらにこれを合理的官僚制国家のうちに包摂しようとする雄大な制度改革を構想したのに対して、武士道論は合理的なるものに対して非合理的なるものを単純に対置したにとどまったが、しかし武士道論が、徂徠学とともに、そうした近世的状況に対する格闘の所産であったことにかわりはない³³。

両者はともに「武装自弁の戦闘者のエトス」が弛緩していく状況に対処しようとしたものであった。この指摘自体は重要であるように思われる。「武装自弁の戦闘者のエトス」とは、水林によつて再三にわたつて「武士道精神」と呼ばれているものであることを想起すれば、ここには〈弛緩した武士道精神〉という新たな項が現れていることになるであろう。そして、それとの関連において、「徂徠学」のプログラムの意義が呈示されているのである。「合理化」と「非合理」の図式によれば、両者はともに「合理化」と表現されるしかないのだが、「徂徠学」のプログラムによる〈官僚的武士道精神〉は、〈弛緩した武士道精神〉（という第三項としての「合理化」〔文明的状況〕の表象）とは別のものである、ということがいわれていると理解したい。ここでは、「合理化」というものが分裂しているのである。そして、この前者と後者の関連を見ると、後者が武士道精神の奨揚策によつて前者に転化したところに官僚のあり方が生成した、ということが示されているように思われるのである。

次には、これまでの文脈への位置づけが不可能とも思われる重要な言及がなされる。つまり、『葉隠』的武士道精神の能動性自体が、実際には限定づけられたものだったというのである。近世的状況に誕生したため、『葉隠』的武士道は、中世的なものではありえなかったのである。「合理的官僚制国家秩序に反撥する心情、実定法秩序をこえて存在する武士道精神なる超越的規範の観念が個人的な次元にとどまつて、ついに国家権力をも拘束する超越的な規

範の觀念にまで昇華しえなかつた」とされる。³⁴⁾「常朝が、赤穂浪士の『敵討』を当然の行為とみなしながら、他方では『浅野殿浪人夜討も泉岳寺にて腹切ぬが落度』とのべ、『喧嘩』の『方人』をしたものをしてその正当性を主張せしめながら同時に『早々御仕置被仰付候やうに奉願』といわしめたこと」³⁵⁾がその証左である。

これは「正当性と合法性の深い断絶」といわれる。そうしたことは、『葉隠』の主従関係にもあてはまるという。たとえば、「主君の命が気に入らぬが故に役職を辞退するというような意地の通し方は、主君をないがしろにするものであり、逆心同様であるというのである」。「孝は忠に付也」あるいは、「牢人、切腹被仰付も一つの御奉公」(序)と觀念せざるをえないような主君の権力が圧倒的に優位する近世的な権力構造が『葉隠』をしてそうあらしめたのである³⁶⁾。

ここでは、『葉隠』的武士道精神が「個人的な次元に」存在していること、そうした精神が「正当性と合法性の深い断絶」のもとにあるとされること、近世的な権力構造がこの精神を誕生させたということが重要であるように思われる。しかも、ここにおいてはいとも容易に、「国家」に関する事柄と「人的結合体」に関する事柄が同列に論じられていることが注目されてよいだろう。

ちなみに、「忠が孝に付也」というような道徳を醸成するような原理によつて「家臣」が「家」に縛り付けられ、さらにその原理が増幅されるようにして「国家」が正当化されるという主題が「近世国家」の正当化原理として重要なポイントであるということはすでに、第一章などにおいて水林自身によつて語られている。³⁷⁾ここでの記述は、近世的状況の確認であり、そこから顧みれば転倒である。官僚制の考察において、武士たちが「客観的・合理的な法規」への服従、および「客観的国家への服従」を余儀なくされていたということは、すでに確認済みなのであるから。少なくとも、「国家権力をも拘束する超越的な規範の觀念」の出来を期待するのはお門違いであろう。『葉

『葉隠』的武士道精神が、そのような規範の觀念が欠如した近世の状況に誕生した精神なのだというのであるから。また、そもそも法に違背して守られる道徳に基づく行為の正当性の主張は、その性質上、当該行為の合法性の主張になるはずもない。そうした合法性と正当性の断絶は、「近世の知識人によって明確に把握されていた」⁴⁰⁾ののではないのか。

七 赤穂事件における武士の三類型⁴¹⁾

『葉隠』的武士道精神は、以上のように限定づけられてはいたのだが、やはり「合理化」に反抗する「非合理」なものであったことが、赤穂事件に見出されることになる。

「主君浅野内匠頭長矩の切腹、赤穂城の没収、長矩の弟浅野大学長広の閉門（兄の犯罪に連坐）という幕府の処断に対して、家臣の対応は大づかみにいえば次の三つに分かれた」。

① 籠城討死を果たすべき・城明渡しとなれば早急に吉良上野介の首を討ち取ることを主張。

② 浅野家の再興を第一義とする。それがならなかったので討入り。

③ ①②に賛同しなかった。

③の人間類型が、受動的官吏のそれであり、①の人間類型が『葉隠』的武士道精神に符合するそれであったという。水林によれば、近世の状況において、③は「合理化」の波にさらわれた多数者である。①は「主君への忠節」という人的誠実関係による中世的な名誉感情につき動かされる少数者である。彼らにとつては、『家』は二義的なものである。②の人間類型は、③のような「受動的」な者とは異なるものであり、また『家』への忠誠を第一義とする点で、①とも異なるものである。

この三項の対比は、先に「合理」(未開的野生) 対「非合理」(文明的状況) の二項の対立が扱われた箇所において見られたものに似ている。ここでは、そこに見られた三項の対比が明確なたちで示されているように思われるのである。対応させてみると、③は先の対比における「弛緩した武士道精神」のあり方であり、①と②はそれと対比されるものである。そして、①に対応するのが『葉隠』的武士道精神であり、②に対応するのが「徂徠学」のプログラムによる「官僚的武士道」である。仮にこのような両者の対応関係が成立するならば、②として、『家』への忠誠の精神をもつ官僚という人間類型が現れてくるようにも思われるのである。しかもそれと①との距離はそう遠くはない。

しかし、ここで②の人間類型が主題的に扱われることはない。この人間類型の位置は曖昧なままである。明確に語られるのは、①と③の対比のみである。

八 帰結

以上の議論から、どのような帰結が導かれるのであろうか。水林は述べる。「近世国家は、すでにのべたように、武装自弁の戦闘者を保存したまま規律ある統一的軍隊の建設をめざし、この規律を内面から支える『道德的要素』を武装自弁の戦闘者に特徴的な名誉感情と主君への忠誠心に求めてこれを体制内的なものへと合理化しようとした。しかしながら、この近世国家といえども、『規律自体は、その最奥の本質においては、カリスマや身分的とりわけ封建的名誉に対して、無縁の存在として対立する』という一般原則からは決して自由ではありえなかったものであって、近世的国制においては、合理的に組織された官僚制国家の対極に、反合理的な献身の道德と憤怒と闘争の精神にみちた能動的主体が無視しがたい比重をしめて存在していたのである。それは、近世国家が広汎につくりだ

したかの受動的官吏の群に対立しつつ、かつ、近世的国制を形づくっていったところの第二の人間類型であった」⁴²⁾。
 「わが国近世の国制は、中世的『道理』を破壊した合理的に組織された官僚制機構と主君が圧倒的に優位する主従制的人的結合体との二元的構造によって特徴づけられ、武装自弁の戦闘者の個別的武力発動は、この合理的官僚制国家に包摂された『法』的な行為として、あるいは、道徳的には是認されるがしかし決して『道理』の觀念の復権をとまわらない、国家に対する不『法』な反逆として存在していた」⁴³⁾。こうした「武装自弁の戦闘者」的なエトスは、「かの近代天皇制国家とそのイデオロギーを積極的に準備するものであった」⁴⁴⁾。

第三節 問題の提起

以上概観すると、水林の分析においては、次のような二元的対立図式が用いられているのがわかる。

公≡国家≡「法」≡規律≡官僚的武士道≡「合理的機構」≡官僚制≡受動的個人

私≡道徳≡「業隠」≡的武士道≡「非合理的・情誼的な人的結合体」≡君臣関係／父子関係≡能動的個人

この二元的図式が、「近世国家」の権力構造の真の姿を覆い隠し、さまざまな矛盾をつくりだした原因であるように私には思われる。

この図式的議論に関して想起されるのは、あの「敵討の制度」である。「忠臣は孝子の門に尋ねよ」と「国家」がいよいよ「国家を内側から支える主体」をつくりだそうとするのであるが、結局のところ、当該制度によってつくりだされる「主体」は、いわば「孝」の論理といった道徳を標榜する「能動的」な主体ではなく、「国家」の「客観的・合理的法規」に受動的に服従する客体である。個人は制度上の法的手続を通り抜けることで、「法」にあたかも

感染するようにして、そうした客体になる。この点からいえば、当該制度は、「非合理的」な情念や道徳をもたないという意味で非人間的な、「合理的」人間を産出する装置である。これが「孝」の論理やそれに類する道徳を奨揚する、という目的のために実施された政策であつたとするなら、その政策にこのような結末が用意されてしまったということは、それ自体まったくの失敗であつたという結論が導き出されなければならない。しかしながら水林の議論にはそのような言及はどこにもない。むしろ、道徳の奨揚政策が、なぜかそうした道徳とは切り離された「国家」Ⅱ「法」への服従という「合理化」への政策として存在したと述べられるのみなのである。そしてそれは、官僚制に適合的なものとして「国家」に「許容」される道徳をもつ主体が「許容」されることとして把握されるのである。許容される道徳とは、おそらく、「法」に服従するべきだという道徳である。その道徳は、なぜか「法」に服従することによって調達される。

そうすると、「国家」に許容・容認される主体は「客観的・合理的法規」に服従する主体であることになりそうだが、そうではない。水林によれば、近世国家において行動原理は二つある。前節八に示された最後の文章がその「国家」の状況を物語っている。「合理的官僚制国家に包摂された『法的な行為』というのが『法』に服従する、官僚制に適合的な『武士道』の振る舞いであり、『道徳的には是認されるが国家に対する不『法的な反逆』というのが『葉隠』にみられるような『武士道』の振る舞いであろう。この二種類の『武士道』の主体が国家内部において同時に存在していたということになるのである。

武士道のこうした二元性が「国家」内部におけるひとつの制度において両立すると仮定すると、水林の議論は矛盾したものとなる。後者は、正当化されることなく「国家」内部に忍びこんだ能動的主体である。前者は、武士道という「道徳」の「奨揚」政策によって許容・容認されるが、後者はそこからいつも否定・排除され、逃れ去って

しまうはずのものだからである。この主体における能動性は「葉隠」的な「武士道」として論じられるが、その道徳は本来「国家」に媒介されたものではないはずである。当初の想定によれば、あくまでも「国家」とは切り離された「人的結合体」の内部における「奉公」だからである。しかしながら、その道徳は「国家を一人で背負うほどの能動性」に彩られている。しかし、ひとたびその能動性が発揮されるとすれば、それは「国家への反逆」というかたちでしか存在しえないのである。

そのような能動性には、そもそも「官僚制」において場所は与えられない。「官僚制国家」である限り、能動的主体に場所はないことになっているのである。しかしながら当該道徳は「道徳的に是認される」というのだ。「是認」するのは誰なのか。論理的に「国家」ではないはずである。道徳主体が「道徳的に是認する」のだろうか。それではなにも語っていることにならない。他に想定しがたいので、あえてこの「道徳的に是認する」者が「国家」であったとしよう。すると、国家に是認された「国家への反逆」という矛盾が必然的に表れざるを得ない。ところが、小林は、国家に反逆しているこの能動性がさらに「天皇制国家」への道程を準備するといっているのである。

以上の分析に対して、私は次のように考える。最初から「国家」に「反逆」している者など、ただの一人もいない。今や明らかになったこれらの諸矛盾・異物感の正体は、右に見た二元的枠組みでは捉えきれない権力の構造を、あえてこの枠組みを用いて捉えようとしたために生じた幻影である。小林は日本の近世を題材に「公」≡「合理」対「私」≡「非合理」の対立の物語を構築しようとしたために、そこには本来ありえないはずの姿や音を見聞きしてしまった。私はそのように考えるのである。

「敵討の制度」あるいは「徂徠学」のプログラムの有する「主体をつくりだす」という次元、また二つの「武士道」が並存する場所としての「国家」という、いわば第三項的なものとして垣間見られたように思われる秩序の仕

組みはいかなるものであったのか。二元的な分析枠組みの呪縛によって明確な像をわれわれの眼前に結びえなかったそれは何であったのか。それについて私の考えを提起したい。

ここにおいてキーワードは「規律化」である。私は、秩序の近代化の基本を、「それ以前の権力構造から、規律化を媒介とする秩序像への転換」というものに見出す。この転換とはいかなるものなのか。フーコーあるいはヴェーバーの近代化論を手がかりにすることによって、これまでの記述に現れた曖昧な像に纏わりつく雑音を取り除くことが可能となるであろう。そのような作業を経ることによって、この転換像の明確化を行いたい。

第二章 プロテスタンティズムの倫理と囚人の心理

第一節 パノプティコン——すべてを見る眼

フーコーは、その著書『監視と処罰——監獄の誕生』⁴⁵の中で、ベンサム (Jeremy Bentham) の考案になる監獄「パノプティコン (Panopticon)」を引き合いに出し、それを近代の権力構造の象徴としている。フーコーがこれに注目したことは、故なしとはしない。ベンサムのめざしたものは、「間接的立法 (indirect legislation)」による社会秩序形成であった。土屋恵一郎の端的な比喩によれば、それは『法』というシステムが働く場所を変更することである。犯罪に対して刑罰が課せられるといった、ピリヤードの台の上で二つの玉がぶつかりあうようなレヴェルではなく、むしろ台の下から穴をあけて玉を下に落としてしまうようなものである^{46 47}。つまり、犯罪という事柄についていえば、犯罪が起きてはじめて刑罰で対処するという以前に、そもそも犯罪自体を、いわば水際で予防してしま

うような策をとることである。これは、『監視と処罰』においてとくに刑事政策的構想の変転を軸に描かれた歴史の大枠、その基本線と一致している。そして、パノプティコンの構想はこの線上にある。⁽⁸⁵⁾ここに描かれるのが件の秩序像の転換である。

フーコーは「パノプティコン」の装置について次のようにいう。本稿の考察において、非常に重要な意義を有する記述である。

ベンサムの考えついた（「望監視施設」^{パノプティコン}）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（^{（塔から内視しに、周囲の建物（のなるを監視するわけである））}）。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、内側へむかつて一つあり、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、はつ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、そ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。一望監視のこの仕掛は、中斷なく相手を見ることができ即座に判別しうる、そうした空間上の単位を計画配置している。要するに、土牢の原理があべこべにされて、というかむしろ、その三つの機能——閉じ込める、光を絶つ、隠す——のうち、最初のを残して、あとの二つは解消されている。（「この新しい仕掛では」充分な光と監視者の視線のおかげで、土牢の暗闇の場合よりも見事に、相手を捕捉できる。その暗闇は結局は保護の役目しか果たしていなかったのだから。今や、可視性が一つの罫である。⁽⁸⁶⁾）

その点から生じるのが（「望監視装置」^{パノプティコン}）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。監視が、よしんばその働きに中断があれ効果の面では永続的であるように、また、権力が完璧になったためその行使の現実性が無用になる傾向が生じるように、さらにまた、この建築装置が、権力の行使者とは独立した或る権力関係を創出し維持する機械仕掛になるように、要するに、閉じ込められる者が自らが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。そうであるためには、囚人が監視者にたえず見張られるだけで充分すぎるか、それだけではまったく不充分か、なのだ。まったく不充分と言うのは、囚人が自分は監視されていると知っているのが肝心だからであり、他方、充分すぎると言ったのは、囚人は現実には監視される必要がないからである。そのためにペンサムが立てた原理は、その権力は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。⁵¹ 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つ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。ペンサムは、監視者が塔に居るかどうかを人には確定しがたくするために、また囚人たちには独房から一つの人影を認めることも一つの逆光を捕捉することもできなくさせるために、あらかじめ次の措置をとった。中央部の監視室の窓に、ろい戸をつけるだけでなく、さらには、その室内を直角に区切るいくつかの仕切壁を設けて、その一つの区画から別の区画へ移るため扉ではなくジグザグ状の通路をつける、という措置をとったが、それはどんなに些細な物音にも、ほんやり見える光にも、扉などを細目にあげたら洩れる明りにも、看守がそこに居るのが露見するだろうから、である。〔望監視装置〕は、見るに見られないという一対の事態を切離す機械仕掛であって、その円周状の建物の内部では人は完全に見られるが、けつ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っさいを見るが、けつ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。不均斉と不均衡と差異を確実にもたらす一つの仕組がこうして存在するわけで、したがって誰が権力を行使するかは重大ではない。偶然に採用された者でもかまわぬくらいの、なんらかの個人がこの機械装置を働かすことができる、したがって、その管理責任者が不在であれば、その家族でも側近の人でも友人でも来訪者でも召使でさえも代理がつとまるのだ。まったく同様に、その人を駆り立てる動機が何でもよく、たとえば、差出がましい人間の好奇心であれ、子供のいたずらであれ、この人間性博物館を一巡したいと思う或る哲学者の知的好奇心であれ、見張ったり処罰したりに喜びを見出す人間の意地悪さであれかまわない。こうした無名で一時的な観察者が多数であればあるほど、被拘留者にしてみれば、不意をおそわれる危険と観察される不安意識がなおさら増すわけである。〈一望監視装置〉とは、各種各様な欲望をもとにして権力上の同質的な効果を生む絶妙な機械仕掛である。

ある現実的な服従強制が虚構的な「権力」関連から機械的に生じる。したがって、受刑者に善行を、狂人に穏かさを、労働者に仕事を、生徒に熱心さを、病人に処方への厳守を強制しようとして暴力的手段にうったえる必要はない。ペンサムが驚嘆していたが、一望監視の施設はごく軽やかであつてよく、鉄格すも鎖も重い錠前もはや不要であり、「独房の」区分が明瞭で、戸口や窓がきちんと配置されるだけで充分である。城塞建築にもひとしい、古い《安全確保の施設》^{（平説）}にかわつて、今や《確実性の施設》^{（新しい装置）}の簡潔で経済的で幾何学的な配置が現われうるわけである。権力の効果と強制力はいわばもう一方の側へ――権力の適用面の側へ移つてしまふ。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^{（拘捕者）}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へ働かせる。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、自分がみずからの服従強制の本源になる。それゆえ、外側にある権力のほう

でさえも自分の物理的な重さ(施設や装置の重々しさ)を軽くでき、身体不関与を目標にする。しかもその権力がこの境界(精神と身)へ接近すればするほど、ますますその効果は恒常的で深いもの、最終的に付与され、たえず導入されるものとなる。つまり、あらゆる物理的(身体的でもあろう)な対決を避け、つねに前もって仕組まれる、永続的な勝利。⁵³⁾

私はこの装置における監視人と囚人の関係性に着目したい。とくに注目されるのは、それが「権力の自動化装置」であり、権力の効率化につながるという指摘である。この形象に対する大方の評価は、次のようなものである。⁵⁴⁾つまり、この施設において囚人たちは孤立させられる。中央の塔にいる監視人の姿を見ることができないために、彼らは不斷に見張られているという意識を植え付けられる。監視人はすべてを見渡すことができる。囚人に何か不穏な動きや行状不良があればすぐさま制裁を与えることができる。なるほど効率的である。これはそうした管理型社会の象徴である。見られているけれども見ることができない。この非対称性が孤立と相俟って不安を増幅させる。〈監視される孤立した個人〉という主題である。

第二節 プロテスタンティズムとパノプティコン

一 はじめに

プロテスタンティズムの倫理をめぐる問題設定は、単なる「倫理」の問題についてのものではない。この「倫理」というものが、なぜ資本主義的な社会を生んだとされるのか。それが近代というものであるならば、ここにも権力のパノプティコン状況が個人というものをめぐって成立したということができるのではないだろうか。私はプロテスタンティズム諸派のくわしい教義などについては関わないし、歴史的な事情等も直接的には扱うつもりはない。ヴェーバーによつて語られたことから、そこで語られる個人というものの成立およびそれに伴う秩序像の転換を読み取つてみたいのである。ここにはあの個人という「主体」をつくりだす監視および規律、その巧妙な働きという主題が表れることであらう。⁵⁴⁾

二 プロテスタンティズムの倫理——ヴェーバーにおける

1 恩恵による選びの教説〔予定説〕

ヴェーバーは、その著書『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』で、次のようなかたちで「ウェストミンスター信仰告白」を掲げている。⁵⁵⁾

第九章（自由意志について）第三項 人間は罪の状態への墮落によつて、救いをもたらすべき霊的善へのすべての意志能力を全く喪失してしまった。従つて生まれながらの人間は、全く善に背反し罪のうちに死したもので、みずからの力で悔い改めあるいは悔い改めにいたるようみずから備えることはできない。

第三章(神の永遠の決断について) 第三項 神はその栄光を顕わさんとして、みずからの決断によりある人々……を永遠の生命に予定し(precedestinated)、他の人々を永遠の死滅に予定し給うた(forcondained)。第五項 神は人類のうち永遠の生命に予定された人々を、世界の礎の据えられぬうちに、この永遠にして不変なる志向と、みずからの意志の見ゆべからざる企図と専断にもとづいて、キリストにあつて永遠の栄光に選び給うた。これはすべて神の自由な恩恵と愛によるものであつて、決して信仰あるいは善き行為、あるいはそのいずれかにおける堅忍、あるいはその他被造物における如何なることがらであれ、その予見を条件あるいは理由としてこれを為し給うのではなく、かえつてすべて彼の栄光にみちた恩恵の讃美たらしめんがためである。第七項 神はみずからの被造物に対する主権に栄光あらしめるため、聖意のままに恵みをあたえ、あるいは拒み給う測るべからざる意志にしたがい、人類の残余の人々を看過し、彼らをその罪の故に恥と怒りとに定め、こうして彼の栄光にみちた義の讃美たらしめることを喜び給うた。⁵⁶

このような教説がもつ意味はヴェーバーによつて次の言葉に集約されている。「われわれが知りうるのは、人間の一部が救われ、残余のものは永遠に滅亡の状態に止まるということだけだ。人間の功績あるいは罪過がこの運命の決定にあずかると考えるのは、永遠の昔から定まっている神の絶対に自由な決意を人間の干渉によつて動かしうと見なすことで、あり得べからざる思想なのだ」。⁵⁷

ヴェーバーによれば、これがあの「個々人のかつてみない内面的孤独化」を引き起こす。「人間は永遠の昔から定められている運命に向かつて孤独の道を辿らねばならなくなった」のである。牧師も、聖典も、教会も、神も、最終的にはあてにはならない。すべては信徒個人においてあくまでも信仰の外的な要素を構成するものであつて、内的な条件が整わなければ、救われていることにはならないのである。

しかし、実のところその個人の内面的条件さえ最終的にはあてにはならないのである。「現世の生活において

は、選ばれた者も、外面的には、捨てられた者と少しも異なるところがなく、選ばれた者の主観的な経験でさえ——『*Invidia spiritus sancti*』《『聖霊の戯れ』として——ただ信仰によって『終わりまで』』『*finaliter*』《堅忍する信頼を除いては、すべて捨てられた者にも可能なのだ。だから、選ばれた者は神の見えざる教会をなしており、かついつまでもそうでありつづける』⁵⁹。

信徒たちにとっては、「誰かが救われていて誰かが救われていない」ということだけが現実である。この段階では、いまだ信仰の内実とはそれだけである。これだけでは「合理化」はまだ起きない⁶⁰。しかし「合理化」の条件、その起動力とは、まさしくこの信仰の初期条件である。なにもかもが最終的にはあてにならないということである。

2 世俗内禁欲〔職業労働〕

したがって、「かならずや信徒の一人びとりの胸には、私はいったい選ばれているのか、私はどうしたらこの選びの確信がえられるのか、というような疑問がすぐさま生じてきて、他の一切の利害関心を背後に押しやってしまつたにちがいない」⁶²。初期条件からすればまさしくそうなのであって、物語はここから始まるのである。

ヴェーバーによれば、予定説を維持しつつこれに解決を与えるためには二つの方途があった。「その一つは、誰もが自分は選ばれているのだとあくまでも考へて、すべての疑惑を悪魔の誘惑として斥ける、そうしたことを無条件に義務づけることだった。自己確信のないことは信仰の不足の結果であり、したがって恩恵の働きの不足に由来すると見られるからだ」⁶³。そして「いま一つは、そうした自己確信を獲得するための最もすぐれた方法として、絶えまない職業労働をきびしく教えこむということだった。つまり、職業労働によって、むしろ職業労働によってのみ宗

教上の疑惑は追放され、救われているとの確信が与えられる、というのだ」⁶⁴⁾。

しかし考えてみれば、前者によつては不安は解消されない。なぜなら、悪魔の誘惑がどのようなかたちでやつてくるのがわからないからである。「王様が裸に見える」ことは「王様が裸である」ことの保証にはならない。結局のところ「確信を得るためにはあくまでも確信を持ちなさい」ということにしかない。しかしその確信自体が疑わしいものであるから困っているのである。順序はむしろ逆である。確信をもつための証拠とはなにか。

実は、今までに救われている者と救われていない者との比較の際に、取り上げられなかった要素がある。それは、救われている者が地上において「何をしているのか」ということである。教団内には救われている者も救われていない者もいる。初期条件におかれたままでは外見上見分けがつかないし、主観的にも変わりが無い。だがしかし、教団内での振る舞い方はどうなのだろうか。ちがいはないのか。「現世にとって定められたことは、神の自己栄化に役立つということ——しかもただそれだけ——であり、選ばれたキリスト者が生存しているのは、それぞれの持ち場にあつて神の誠めを実行し、それによつて現世において神の栄光を増すためであり——しかも、ただそのためだけなのだ」⁶⁵⁾。そして彼らは、当然のことながら悪魔の誘惑を斥けているはずなのである。「すべて単なる感情や気分はどんなに崇高にみえても欺瞞的なものであり、したがって信仰は、『救いの確かさ』の確実な基礎として役立つには、客観的な働きによつて確証されねばならない。つまり、信仰は『fides efficax』《『有効な信仰』でなければならぬし、救いへの召命は『effectual calling』《『有効な召命』——サヴォイ宣言の表現——でなければならぬ。もし進んで改革派の信徒に、それではどのような成果によつて真の信仰を確実に識別できるのかと問うなら、その答えはこうだろう。それは神の栄光を増すために役立つようなキリスト者の生きざまだ、と」⁶⁶⁾。

第一〇章(有効なる召命について) 第一項 神は生命に予定された人々、しかも彼らのみを、みずから定めかつ善しとし給う

た時期に、みずからの言と霊をもって有効に召命することを喜び給う。……こうして神は彼らの頑固な心を取りさつて柔順な心をあたえ、また彼らの意志を新たに⁶⁷して、その全能の力によりこれを善きことへと定め給う。

第五章(摂理について)第六項 神が正しい審判者として、その過去の罪ゆえに盲目にし給う悪しき、不信仰な人々についていえば、神は彼らに恩恵を拒み、これによって彼らの悟性が照らされ心を動かされることを無からしめ給うのみでなく、また時には彼らのもてる賜物をもとりさり、その頹廢が罪の機会を作るにいたるべき事物に近づけ、それによって彼らのみずからの欲望と世の誘いとサタンの力とに委ね給う。その結果彼らは、神が残余の人々を従順にし給うと同じ手段によってさへも、みずからをますます頑固とするのである。⁶⁷

こうして、信徒たちは神の栄光を増すために役立つよう実践をすることによって、自分が救われているのかそうではないのかという不安から逃れる術が示されたのであった。

何が神の栄光を増すことになるかは、聖書で直接に啓示されている、あるいは神の造り給うた世界の合目的な秩序(自然法 *lex naturae*) から間接に知りうる、そうした神の聖意から推し量ることができるのだ。とりわけ自分の靈魂の状態を、聖書に記されている選ばれた人々、たとえば族長たちのそれと比較することによって、自分が救われているか否かを審査することができる。選ばれた者だけが真に有効な信仰をもち、再生(*regeneratio*)とそこから生まれてくる全生活の聖化(*sanctificatio*)を踏まえて、神の栄光を、外見だけでない真実の善行によって増し加えることができるのだ。そして、自分の行為が——少なくともその根本的性格と持続的意図(*propositum obediencie* 従順の意図)からみて——神の栄光を増さんがために自分のうちに生きている、そうした力にもついでおり、したがって、神の聖意にかなうとともに、何よりも神の聖業によるものだと意識する。これによって、この宗教意識が目ざす最高の善、つまり恩恵の確信にまで到達しうるのだ。しかも、信徒がこうした確信に到達しうることは、「コリント人への第二の手紙」一三章五節によってすでに証明済みだとされた。したがっ

て、善行は、救いをうるための手段としてはどこまでも無力なものだが——選ばれた者もやはり被造物でありつづけ、その行うところはすべて神の要求から無限に隔たっているからだ——選びを見分ける印しとしては必要不可欠なものだ。救いを購いとするためではなく、救いについての不安を除くための技術的手段なのだ。こうした意味で、善行が時にはいきなり「救いのために必要」だとされたり、あるいは『*possessio salutis*』《「救いの取得」が善行につなげられたりするのだ。》ところでこれは実際には、結局、神はみずから助ける者を助けるということの意味する。つまり、往々言われるように、カルヴァン派の信徒は自分で自分の救いを——正確には救いの確信を、と言わねばなるまい——「造り出す」のであり、しかも、それはカトリックのように個々の功績を徐々に積みあげることによってではありえず、どんな時にも選ばれているか、捨てられているか、という二者択一のまゝに立つ組織的な自己審査によって造り出すのだ。

三 神と人間の関係、あるいは監獄の条件

以上のようなことからすると、実質的にここで成立するのは、個人による神の栄化の実践とそれを通した各人の個人化、この循環である。教団という組織は個人に外的であり、個人は各々が独立しており、疎遠である。神と人間との関係が個人の内面に設定されることによって、聖典の厳守を通じて、個人は日々ひたすら自分が地上における神の栄化という目的に各々邁進するのである。そのように目的へと向かう不安から逃れる術を計画的に実践していることによつて、個人は不安から逃れることができ、救いの確信を得ることができ得であろう。

個々の「個人」の内面を見つめておられる「神」。そこにはあのパノプティコンの構造がある。監視される孤立した個人。神は全視の場所、すなわち監視塔から個人をまなざすが、個人は監視塔におられるはずの神の姿を見るこ

とはできない。個人は独房に閉じ込められ、神のいる監視塔と個人の独房との間には、深遠な隔たりがある。信徒たちは、監視塔から神によつてまなざされていることを気にしながら、絶えず反省する。自分で自分を審査するのである。まなざされることのみによつて自ら神の支配に従順になってしまふ。見えざる神の栄化のために一生奉仕するのである。独房ということがより示唆的である。「独居は『恐しい衝撃』をつくりだし、そのおかげで受刑者は、悪い感化をのがれ、自己反省をおこなつて、自分の良心の底で善の声を再発見することができる」⁷⁰。

この分析は一見説得的であるが、事態を把握してはいない。なぜなら、ヴェーバーの規定したカルヴァン派の条件によれば、そもそもこの神は人間たちがいかようにしていようともお構いなしなのであるから。神はとにかく「原罪」を咎めるためにパノプティコンをつくり、番号をつけて人間たちを独房に閉じ込めただけである。時が満つれば、どんなにあくせく刑務所内労働をした者であろうとも、どれほど怠けた者であろうとも、神は囚人たちをあるいは断頭台に送り、あるいは釈放されるのである。独房に入れたときに予め決めておいたとおりに。

神にはもはや、独房のどの人間を救い、どの人間を救っていないかを改めて確認する必要などない。番号リストを忘れてしまつてもよいくらいである。囚人たちが刑務所内でどうなろうとどうしようと自分の当初の予定を変更する気などさらさらないからだ。監視塔にいてもいなくても同じである。神は最初に仕事を大方済ませてしまつていて、あとは来るべきときに仕上げをするのみである。

プロテスタンティズム（ルター派およびカルヴァン派）とカトリックにおける懺悔の秘蹟、贖宥状といった事例との対比⁷¹はここで意味をもつ。カトリックにおいては、神の「氣が変わる」（という表現が適切であるかどうかはともかく）可能性があるのだ。人間の側から神に働きかけることに意味がある。極端に単純化されたイメージが許さ

れるならば、このパノプティコンの比喩でいえば、監視塔からはすでに神の放つ光が洩れ出ていて、つまり神がいて、囚人たちが一心に祈ることによって、その内部にいるはずの神の姿を仰ぎ見ることがありうる、ということになるのか。プロテスタンティズムにおいては、それはないということなのだ。

このとおりであるならば、カルヴァン派の見方に立てば、実のところ囚人たちも独房内で品行方正である理由はない。たしかに、自分が死刑に処されるかそうでないかということについて、答えのないまま悶々として過ごすことにはなるだろうし、中央の監視塔から神に監視されているかもしれないという環境下に常に置かれることによって極度に居心地が悪いかもしれないが、だからといっておとなしくしてもしようがないし、じたばたしてもやはりどうにもしようがないということは、動かせない。仮に神に見られていたとしても、自分の行いのよさによって刑期が短縮されるというようなことはまったくありえない。どのみち運命は決まっているのである。そのことを囚人たちは知っているのだ。神はあまりに畏るべき監視人であるだけに、彼らにとつては恐れるべき監視人が本来いないのと同じ状態になってしまふのである。この状況下においては、およそ監視自体が無意味である。⁷²

しかし実際にはそうではなかった。というのも、囚人たちは囚人然とした態度をとりつづける羽目になったのである。監視人はいるが、それは神ではない。神がこの装置を完成させてから、長い散歩にでも出かけた隙に、このパノプティコンの監視塔に忍び込んだ者がいる。この神のお膳立てを利用し、「権力の自動化装置」の監視人の座に就いた者たち。それが、カルヴァン以下、宗教的な指導者たちであったのだ。

とはいえ、このままでは「権力の自動化装置」が動かないことは明白だ。囚人たちは監視人が代わったことにまったく気づかないだろう。そのように設計されているのだから。この状態のままでは、指導者たちがいくらまなざしたところで、それだけでは囚人の振る舞いは変わらない。そのように設計されているからだ。監視人が囚人を動か

すためには、囚人をこの監獄に収用する際に、自分が囚人になんらかの制裁を与える契機があるのだ、ということを知らせる必要があるのである。囚人たちは、監視と制裁の存在と両者の必然的連関を自覚していなければならぬ。

四 指導者と信徒の関係、あるいは自律の強制

さて、それでは指導者と信徒たちはいかにして「権力の自動化装置」を起動させたのだろうか。その秘密は、信徒が自分で自分の救いの確信を「造り出す」際のメカニズムにある。自分が神に救われているか救われていないかはわからないが、救われている者がこの地上にいることを知っている個人が、その神に救われているはずの者の範型に照らして地上でそれを実践する、つまり神の救いの確信を得るために働く。なるほど救いの確信を得るのはあくまでも個人である。その際に指導者はいない。あくまでも個人の働きが基準である。

たしかにそうなのだが、そのような個人だけによってこの作業が完結するかといえばそうではない。逆説的に、救いの確信を得るためには指導者が必要であるし、すでに要請されてもいるのだ。個人が救いの確信を得るためには、指導者はむしろ是非とも必要である。必要不可欠なのである。救いの確信に到達するのはあくまでも個人であり、そのことに關して、指導者の助けは何の役にも立ちはしないのだが、その個人が指導者の助力を必要としないで、すなわち独力で救いの確信に到達するということは不可能なのである。というのは、計画的であるために、ここで求められる確信は、計画的であるために、制度的・組織的に造り出す以外には存在しえないものであるから。

カルヴァン派の真の信仰は「至福 (Soligkeit)」ではなく、「確信 (Gewissheit)」である、またそうでしかない。そのために、信徒たちはこの地上において組織的にならざるをえない。このとき、彼らは組織ぐるみで「確信」を「造

り出す」のである。そのためには、神との関係においてではなく、まさしく指導者との関係において、信徒たちはあのパノプティコンの構造を創出せざるをえないのである。彼らは期せずして非常に巧妙な権力システムのなかに自主的に包摂されてしまうことになる。

注

- (1) この主題は、水林 一九七七—一九八二、第一章第三節の関心にも重なる。
なお、以下、文献引用は著者と発行年のみを表示し、書誌情報は末尾に示す。
- (2) 水林 一九七七—一九八二(二)、一三七頁。
- (3) 「この『家』は通常『藩』とよばれているものである……(中略)……ここで『家』に二重カギカッコを付したのは、個々の武士の『家』と区別するためである」(水林 一九七七—一九八二(二)、五四—五五頁、註(17))。
- (4) 水林 一九七七—一九八二(二)、二四〇頁。
- (5) この記述に前後して、「客観性」確保のために無数の「地方行政官と被支配人民の人的接触、人的支配従属関係を禁止しようとする法令」やあるいは「文書行政」、「予算制度による国家財政確立」、「主君の権力抑制の論理」が導入されたことについて紹介がなされている。
- (6) 水林 一九七七—一九八二(三)、三四五—三四六頁。
- (7) 同、三四六頁。注を省略。「みずから」「規律」「官僚制」内各引用は、Weber 1956, S.694.ウェーバー 一九六二、五一四頁。「戦士と」内引用は、Ibid. 同、五一五頁。
- (8) 同、三四七頁。

- (9) 同、三四八頁。
- (10) 同、同頁。
- (11) 水林 一九八三参照。
- (12) 水林 一九七七—一九八二(三)、三四八頁。
- (13) 同、同頁。『軍隊の』内引用は、Weber 1956, S.694. ウェーバー 一九六二、五二二頁。
- (14) 同、三四九—三五〇頁。『受けた』「もっぱら」内各引用は、Weber 1956, S.690. ウェーバー 一九六二、五〇三頁。『すべて』内引用は、*Id.* S.691. 同、五〇四—五〇五頁。
- (15) 同、三五二頁。
- (16) 同、三五三頁。
- (17) 同、同頁。
- (18) 同、三五三—三五四頁。注を省略。強調は原文のまま。
- (19) 同、三五四—三五五頁。注を省略。
- (20) それはたとえば、「古代ギリシャのポリスにおける政治は奴隸制を利用することによって成り立っていた」といったあとに、「古代ギリシャ市民は奴隸を嫌悪していたはずなのに、どうして奴隸たちを皆殺しにできなかったのだろうか」と問うようなことであると思われる。
- (21) 水林 一九七七—一九八二(三)、三五五—三五六頁。注を省略。
- (22) 民主的政体をとっているといわれる今日の日本の現実においても、法律はそうした「客観的」な条文によって埋め尽くされており、「手続」は合理的な形式において行われていることについては言をまたないであろう。たとえば「慰謝料」の算定などというものは、当事者の感情という「不可量物」を計算し尽くす合理的な解決手段であるということにならないか。たしかに現在

ある秩序が官僚制的合理化のなれの果てであるとすれば、そうした合理的な解決がなされているのは当然であり、人々はそこに埋没しているのかもしれない。しかしそれ以外にどのような制度的な保障というものが存在しうのか、現在の私にはイメージできない。

(23) 水林 一九七七—一九八二（三）、三五八頁。

(24) 同、三五九頁。

(25) 同、同頁。

(26) たとえば、水林 一九八七、三七五頁等参照。

(27) 水林 一九七七—一九八二（三）、三六三頁。

(28) 同、三六三—三六四頁。

(29) 同、三六四—三六五頁。注を省略。

(30) 『葉隠』的武士道論と徂徠学との連関・構図については、水林 一九八七、三五四—三五六頁参照。

(31) 水林 一九七七—一九八二（三）、三六五—三六八頁。注を省略。《名譽》《誠実》《規律》については、Weber 1956, ウェーバー

一九六二。

(32) 同、三六八頁。注を省略。

(33) 同、三六九頁。

(34) 同、同頁。

(35) 同、三六九—三七〇頁。強調は原文のまま。

(36) 喧嘩の方人の事例については、Ikegami 1997, pp.284-285, 池上 二〇〇〇、二八一—二八二頁にも紹介がある。「事件の現場に駆けつけた時、同僚はすでに殺されていた。彼はその場で挑戦し、直ちに同僚の二人の敵を殺した。戦いの後、争いごとで同僚

の加勢をしたのは違法だといって、奉行はサムライを非難した。サムライは誇らかに答えて、名誉の権利は法律に優先すると主張したのであった——「このあとに続く同書の引用は、城島一九六八、二九二頁、但し②内は池上による。「御法を背き、掟を破り候と仰せ聞けられ候へ共、全く法を相背かず、掟を破り申さず候（法に背き掟を破つたと非難されるが、私は法に背かず掟を破つてもいい）。其のいはれは、人間は申すに及ばず、一切の生類に命惜み申さぬものは御座無く候。私も別して命はおしく御座候（本当のところ、人間はもとより、あらゆる生き物に命を惜しまぬものはない。私も命は惜しい）。去り乍傍輩の喧嘩いたし候と申す沙汰を、空しく聞かずして罷り在り候ては、武士道を取り失ひ候儀と存じ、其の場に駆け付け候（しかしながら「同僚が喧嘩に巻き込まれた」というのに聞き流していたのでは武士道を失うことになると思ひ、その場に駆けつけたのだ）。傍輩討たれ候を見候て、おめく／＼と罷り帰り候は、命は生き延び申すべく候へ共、武士道は捨り申し候（同僚が殺されたのにおめおめと帰ってきたのでは、命は生き延びても武士道はすたつてしまふ）。武士道を相守り候て、大切の一命を捨て申し候は（私が武士道を守つて大切な命は捨てようと決心したのは）、武士の法を守り、武士の掟を背き申さざる為に候（武士の法を守り掟に背かぬためである）。一命の儀ははや其の場にて捨て置き申し候（自分の命はさつさとその場に捨てたのだ）。早々御仕置仰せ付けられ候様願ひ奉る（だから一刻も早く御仕置下さるようお願いいたします）」（pp.284-285、二八一頁）。

なお、ここでの池上の評価は次のとおり。「この個人にとつて、サムライの法は国家の法より上位にあるものだった。サムライの法は、ここでは『道理』すなわち理性の原理のことではない。この男としては、恥を受けるわけにはいかぬのでこれ以外の振舞いはできない、と主張しただけである。…（中略）…名譽志向の心情への献身を言い募ることで、この誇り高きサムライは国家役人の面前で個人主義的な道徳判断を打ち出すことができた」（p.285、二八二頁）。

(37) 水林 一九七七—一九八二（三）、三七〇頁。

(38) 同、同頁。

(39) 本稿第三章第二節参照。

- (40) 前掲注(2)参照。
- (41) 本林 一九七七—一九八二(三)、三七七—三七二頁。
- (42) 同、三七二—三七三頁。注を省略。強調は原文のまま。『規律』内引用は、Weber 1956, S.690, ウェーバー 一九六二、五〇四頁。
- (43) 同、三七三頁。注を省略。
- (44) 同、三七四頁。
- (45) パノプティコンについては、Benham 1962, pp.37-48 参照。なお、土屋 一九九三によれば、「フーコーが『監視と刑罰』のなかでパノプティコンをとりあげた時の資料は、ベンサムについてはパノプティコン・ブックの二番目の手紙の冒頭部分だけであると思える」(三九頁)。
- (46) 土屋 一九九三、一九八頁。
- (47) なお、同、一九一—二〇九頁参照。
- (48) ただし、実際にはこの監獄の構想自体は大方頓挫することになる。イギリス政府との折衝の様子などにつき、Hume 1981, 1993 参照。また監獄の実在的な様式等につき、重松 二〇〇一、二九八—三一〇頁、Summerson 1986, pp.127-14 サマーソン 一九九三、一四一—一五六頁等参照。
- (49) 「こうした組合せ」とは、①「視線」によって拘束する仕組み(階層秩序を生み出すまなざし)、②メンバーの規格化をおこなう処罰 という要素を組み合わせた「試験」という性質である(桜井 一九九六、二四二頁参照)。
- 「試験」という概念について詳しくは、Foucault 1975, p.186-196, フーコー 一九九七、一八八—一九七頁参照。私は、この「試験」というものの性質については立ち入らない。パノプティコンに関する記述に注目している。つまり、この建築様式の配置において実現される監視塔・監視人と囚人の関係性、その性質である。

- (50) Foucault 1975, p.201-202. フーコー 一九七七年、二〇二頁。注を省略。強調、○内補足、割注は和訳原文のまま。一箇所に注を付した。
- (51) 仏語原文該当箇所は以下のとおり。《Visible: sans cesse le détenu aura devant les yeux la haute silhouette de la tour centrale d'où il est épilé》(Foucault 1975, p.203 原文、文脈いずれからしても、)の中のシルエットは塔のそれであって、監視者の人影ではあるまい。
- (52) Foucault 1975, p.202-204. フーコー 一九七七年、二〇三―二〇四頁。注を省略。強調、○内補足、割注は和訳原文のまま。一箇所に注を付した。
- (53) とくに文献を挙げることはしない。
- (54) 実際、フーコーとヴェーバーを近代批判の観点を提示した思想家としてその類似性を語る見解がある。たとえば、Szakolczai 1998, Owen 1994. また、「規律化」に関して両者を扱うものに、沢木 一九九七年がある。
- (55) Alan Richardson 「信仰告白、信条主義 Confessions(s), Confessionarism」 (Richardson & Bowden 1983, pp.116-117. リチャードソン・ボウデン 一九九五、三四四頁) 参照。なお、後の引用にある「サヴォイ宣言」とはこのウェストミンスター信仰告白を指す。
- (56) Weber 1920, S.90. ヴェーバー 一九八九、一四六頁。
- (57) Id., S.93. 同、一五三頁。
- (58) Ibid. 同、一五六頁。強調は原文のまま。
- (59) Id., S.94. 同、同頁。
- (60) Id., S.103-104. 同、一七三頁。注を省略。強調は原文のまま。
- (61) ヴェーバーが一足飛びに「合理化」を述べるのは、いささか性急なのではないかと思われる。
- (62) Weber 1920, S.103. ヴェーバー 一九八九、一七二頁。注を省略。強調は原文のまま。

- (63) Ibid. 同、一七八頁。注を省略。強調は原文のまま。
- (64) Id., S. 105-106. 同、一七九頁。注を省略。強調は原文のまま。
- (65) Id., S. 99-100. 同、一六五—一六六頁。
- (66) Id., S. 108-109. 同、一八四頁。注を省略。強調は原文のまま。
- (67) Id., S. 90. 同、一四七頁。注を省略。
- (68) Id., S. 109-110. 同、一八四—一八五頁。
- (69) 土屋恵一郎は、ベンサムの記事の中の「不可視の遍在 (an invisible omnipresence)」について、「不可視の遍在とは『神』以外の何者でもない。しかも中央監視所の上にはパノプチコンのドームの下にもう一つ教会のドームが作られていて、独房から礼拝できるようになっていた。監視の権力と教会とがパノプチコンの中で重ねあわせられ、さらに、不可視の遍在という言葉によって、ベンサムのレトリックは権力の欲望を強く刺激せずにはおかない」(土屋 一九九三、四二頁)としている。
- (70) Foucault 1975, p. 125. フーコー 一九七七、一二六頁。
- (71) たとえば、Weber 1920, S. 214-119. ヴェーバー 一九八九、一九六、二〇六頁参照。
- (72) 個人と神との内面的対話ということでは信仰が完結しないということと、職業労働は神に捧げられるものではないということとを確認されたい。

〈文献〉

- Bentham, J. 1962 *The Works of Jeremy Bentham*, Vol. IV, Bowring, J.(ed.), The MIT Press.
- Foucault, M. 1975 *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Gallimard.
- フーコー、ミシェル 一九七七 『監獄の誕生——監視と処罰』(田村俣訳)、新潮社。
- Hume, L. J. 1993 *Bentham's Panopticon: An Administrative History*, in Parekh, B.(ed.), *Jeremy Bentham: Critical Assessments*, Vol.IV, Routledge.
- Hume, L. J. 1983 *Bentham and bureaucracy*, Western Printing Services.
- 池上 英子 二〇〇〇 『名誉と順応——サムライ精神の歴史社会学』(森本醇訳)、NTT出版。
- Ikegami, E. 1997 *THE TAMING of the SAMURAI: Honorific Individualism and the Making of Modern Japan*, Harvard University Press.
- 城島 正祥(校注) 一九六八 『葉隠 下』、人物往来社。
- 水林 彪 一九八七 『封建制の再編と日本の社会の確立』、山川出版社。
- 水林 彪 一九八三 「近世的秩序と規範意識」相良亨・尾藤正英・秋山虔(編)『講座 日本思想3 秩序』所収、東京大学出版会。
- 水林 彪 一九七七—一九八二 「近世の法と国制研究序説」(一)～(五)『国家学会雑誌』九〇、九一、九二、九四、九五巻所収。
- Owen, D. 1994 *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and the ambivalence of reason*, Routledge.
- リチャードソン、A・ボウデン(編)・J 一九九五 『キリスト教神学事典』(古屋安雄 監修／左柳文男 訳)、教文館。
- Richardson, A. & Bowden, J.(eds.) 1983 *A New Dictionary of Christian Theology*, SCM Press.
- 桜井 哲夫 一九九六 『フーコー——知と権力』、講談社。

- サマーソン、ジョン 一九九三 『18世紀の建築——バロックと新古典主義』（堀内正昭訳）、鹿島出版会。
- 沢木 善太郎 一九九七 『組織の社会学』、ミネルヴァ書房。
- 重松 一義 二〇〇一 『図説 世界の監獄史』、柏書房。
- Summerson, J. 1986 *The Architecture of the Eighteenth Century*, Thames and Hudson.
- Szakolczai, A. 1998 *Max Weber and Michel Foucault: Parallel life-works*, Routledge.
- 土屋 恵一郎 一九九三 『ペンサムという男』、青土社。
- ヴェーバー、マックス 一九八九 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（大塚久雄訳）、岩波書店。
- ウェーバー、マックス 一九六二 『支配の社会学 Ⅱ』（世良晃志郎訳）、創文社。
- Weber, M. 1920 *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, J.C.B.Mohr.
- Weber, M. 1956 *Wirtschaft und Gesellschaft*, 4. Aufl., J.C.B.Mohr.

