

## 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

第二章 プロテスタンティズムの倫理と囚人の心理

第二節 プロテスタンティズムとバノブティコン

四 指導者と信徒の関係、あるいは自律の強制（以上一九五号）（承前）

五 監獄の誕生、そして規律と自律

第三節 個人・規律・組織

一 はじめに

二 教団

三 軍隊

四 官僚制、資本主義の精神

第四節 権力の効率化とはなにか

一 規律化への道程

二 さらになる巧妙さ (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

## 第二章 プロテスタンティズムの倫理と囚人の心理

### 第二節 プロテスタンティズムとパノプティコン

#### 四 指導者と信徒の関係、あるいは自律の強制(承前)

ヴェーバーの設定した条件下において、信徒たちが最初に指導者を必要としたのは、救われているのか救われていないのかを知るためにはどうしたらよいか、と問うたときである。その応えゆえにそれはまた、あの解決が「義務づけられた」ときでもあった。<sup>1)</sup> 指導者の与えた解決はこうであった。「われわれは、みな救われている者である。悪魔の誘惑を斥けている者であるというふうにあえて考えましょう」。こういつているかぎり、救われていない者、悪魔の誘惑に負けている者は現実には存在することになる。この解決とは、予定説を維持するための方便であるから、そうならざるをえない。「あえて考えましょう」といわれてあえてそう考えたとしても、「あえて」考える以上、信徒たちの根本的な不安を解消することにはならない。その意味ではまったく解決になっていないのである。

だからこそこの解決は「義務づけられた」というほかはない。

指導者たちは追い討ちをかけるように次のようにいう。「神に救われている人々の範型は、聖書に書いてありますから、みなさんそれをきちんと理解して実践しましょう」。なるほど、聖書は典拠として唯一無二の確かなものだ。これで信徒たちもひとまずこの地上において生きる方法が見つかった。救われていることを知る術が見つかった。

ただし、ここでは注意が必要だ。信徒たちにとって、それはやはり「確信」を得るためには何をしている必要があるかを示されたにすぎない、ということなのだ。それらはなお信徒にとっては「確信」のための必要条件に止まる。術は見つかったが、それだけなのだ。いや、実際にはそれよりも状況は悪くなったといつてよい。なまなかに術が見つかってしまった分だけ、これは追い討ちなのである。

ここで要請されていること(善行)につき、「不安を除くための技術的手段」<sup>2)</sup>といわれるが、これは微妙な言いまわしである。前提からすれば、不安を根本的に除くことは永久に不可能である。「不安を除く」とは、絶えず湧きあがる不安にその度ごとに抗してその制御に成功すること、とでもいうべきか。ところが、この時点ではまだ信徒たちはその技術的手段を対症的な手段として実践できる状態にはないのである。結局のところ、信徒たちは自分が救われているか救われていないのかはわからないままに、救われているかのように振る舞わなければならない、と「義務づけられた」というのに止まるのである。これでは問題の解決にほど遠い。

原因は主観面に關する教義にある。カルヴァンの教説において決定的であったのは、救われている者と救われていない者が主観的に変わりがない、ということであった。神秘的体験を否定してしまった。神との神秘的合一などというものはもつてのほかである。そのような体験をこそもっとも危険視しなければならぬ。

ヴェーバーによる再三にわたるルター派やカトリックとの対比、とくに前者とのそれがここにおいて意味をもつであろう。個人を単位とするならば、通常、エクスタシーとは自分で達するものであつて、他人がそこに介在するというのではないと考えられるであろう。エクスタシーに達することは、自己完結的に遂行できる。他人が入り込む余地がないのだから、その意味でいえば、私秘的な神秘的体験を認める方がよほど「個人主義的」であるように思える。神と合一することであるか、神の顕現ではないにしても神の恩恵を感得することができるか、あるいはその他の場合か、そこに偏差はあるにせよ、とにかく個人一人で真の信仰に行きつくことができるからである。それを否定してしまつた途端に何が起るのか。個人は独力では真の信仰に行きつくことはありえない、という事態の成立である<sup>(3)</sup>。

カルヴァン自身には、そのような意図はなかったかもしれない。むしろ、その神秘的恍惚の否定こそが、個人により強度の信仰を要請し、真の信仰への道となるのではなかったか<sup>(4)</sup>。しかし、人間のこの世での圧倒的卑小性に対する自覚から出発して神の意志や言葉の絶対性・恩恵の深さをより徹底して説くためであつたにせよ、このときに越えてはならない一線が踏み越えられてしまつたのである。おそらく、彼は「信じなさい、それしかない」という確信を、さらに強固なものにしようとしたのだと思われる。「恩寵のみ」および「信仰のみ」ということをルター以上突き詰めてしまつたということである。人間には、すぐにそれとわかるような、救われているという確かな証拠など、どこにもない。そうであるにもかかわらず、信じているということは、信じるということにおいては、近代宗教運動における究極の形態ということになろう。カルヴァンにとっては、それこそが個人が一人で真の信仰を生ずることの意味なのではないだろうか。

救われているということの証拠はどこにもない。救われていると確信しているカルヴァン自身には、これはおそ

らく問題ではない。すでに信じることによって信じているのだから。「信じるためには信じなさい、それしかない」。だがそうでない信徒たちにとつては、つまり確信がない者たちにとつては、それは信じるための手段がなくなってしまうことを意味する。それはそれまでになかった深い不安のうちに個人を陥れるのではないだろうか。だからこそ、客観的な振る舞いが信仰の「確信」の技術的手段——それはあくまでも技術である——として必要とされたのであった。が、問題はその先にある。個人は客観的に正しそうな振る舞いをしていれば独力でそうした「確信」に行きつくことができるのかといえば、そうではない、ということである。

救いの「確信」に行きつくためには、先ほども見たように、いわば追い討ちによって、その客観的な振る舞い自体が正しいかどうかを自分で主観的に解釈するということが必要とされてしまっている。正しそうな振る舞いが真実正しいものであることを自分で決めなければならない。聖典の厳守ということは、個人の責任において行われる。そのように義務づけられているのである。神の栄光を増すということはどのようなことなのか、「推し量る(ennehmen)」<sup>(8)</sup>ことしかできないにもかかわらず、自分で自分の振る舞いの意味を解釈しなければならない。

ここにふたたびあの疑わしさが現れてしまう。主観があてにならないうえに、「推し量る」ことしかできないとは、はたして自分の解釈は正しいのだろうか。いま自分が正しいと思っで行っていることが、悪魔の誘惑なのかもしれない。いやいや、いま行っていることを正しいと思っで行っていることが悪魔の誘惑なのかもしれない。いや待てよ、そう思っていると思わせることこそ悪魔の誘惑かもしれない。いや……。不安は解消されないのである。自分一人だけでは、どうにも「自分が救われているか否かを審査することができ」<sup>(9)</sup>ないのである。

ここに至って、信徒たちが教団に所属していることが思い出されるべきであろう。信徒たちはふたたび指導者たちに答えを求めるはずだ。「正しい聖典解釈(の仕方)を教えてください」。救われていることの「確信」を得るた

めの、少なくとも、個々の不安の来襲を多少とも鎮めるための十分条件はすなわちこれだったのだ。「確信」は信徒一人だけの力では絶対に得られない。不安の無限ループが存在するだけなのである。その解決は、実は教団に属するということであり、その教団における正しい聖典解釈に従うことによつてなされるのだ。つまり「規範(Norm)」に従うことである。「こうした禁欲的生活態度には、たえず規準としうるような確固たる規範が必要だったが、いまやそうした規範はいうまでもなく聖書から与えられることになった」<sup>10)</sup>。こうして、教団への所属は自由な選択の問題であるにも関わらず、他の選択肢の存在を許さないようなものとなる。

「個人が教団に属する」ということだけではなく、さらにそこに見受けられる従い方・従われ方に注目すべきである。信徒を導くべき教団から見れば、それは教団から信徒へ責任を転嫁することを余儀なくされる、ともいえる事態を意味する。指導者たちは信徒を導くことを、教義によれば放棄せざるをえない。あくまでも神の救いは個人を単位とするため、聖典の解釈権は究極的には信徒にあるからである。指導者たちは、たかだか参考意見を述べうるだけなのである。ところが、まさにこのことが、信徒を取り巻くパノプティコン的条件下にあつては決定的であつた。これが個人に関する初期条件と重なり合うことにより、指導者たちは信徒を導かないことによつて信徒を導いてしまうことになるのである。

この導きの驚異は、あの問い自体がすでに物語っている。「正しい規範解釈の仕方を教えてください」。これは、「自分の具体的な振る舞いが(規範に照らして)正しいのかどうかを教えてください」あるいは「(規範に照らして)正しい振る舞いとは具体的にどのようなものかを示してください」ということではない。<sup>11)</sup>信徒の側から考えてみると、具体的に正しい振る舞いを示してもらうことを求めることは不可能である。そのように求めること自体が、自分が救われていないことの証になってしまう。また、教団が個人の振る舞いについて逐一具体的に指示をす

することも不可能である。そのこと自体が、信徒を救わないことになってしまう。したがって、信徒は教団側からのむやみな干渉を拒否すべきであり、教団側も信徒からむやみに答えを求められることを拒否すべきである。信徒は自分の振る舞いが規範に照らして正しいのかどうかを、教団の補助を得つつもあくまでも自分で判断し、そのことによってのみ救いの確信に至る（はずな）のである。

これが真の解決である。信徒たちは、自分が救われているか救われていないのかはわからないまま、わからないからこそ、自らの責任で、絶えず教団の規範に照らして正しい行為を実践することによって、自分は救われているということの確信を造り出すのである。この局面を観察するかぎりにおいては、教団の側から個人への直接的・物理的な干渉は一切ない。<sup>127</sup> 指導者は「規範」を示すことだけしか許されない。このことは個人が規範に自発的に服従する、ということを含意している。反対側から見れば、指導者は信徒を服従させるに際して「規範」を示すだけでことが足りてしまうのである。これはどういふことか。結果的には、信徒は自ら教団の支配に自発的・主体的に従順になってしまふということである。これに際して、「儀式や祭式や標識は無用となる」<sup>128</sup>。この点について、ヴェーバーは次のように述べている。

ピユウリタンにとつては——その根拠は全然ちがうにしても——ユダヤ人のばあいと同様、神義論の問題だとか、他の宗教がその解決に身をすりへらしたような人生と現世の「意味」についてのあらゆる疑問は、全く排除してしまうのが当然きわまることだった。もつともある意味では、この点は、そもそも神秘主義的でないキリスト教全般について、同じように言いうることだろう。こうした力の節約に加えて、カルヴィニズムにはいま一つ同じ方向に作用する特質が具わっていた。カルヴィニズムでは、宗教的なことがらについては一切が個々人の責任に任せられていたにもかかわらず、「個人」と「倫理」の分裂（ゼーレン・キェルケゴールのいう意味での）は存在しなかった。その理由、またカルヴィニズムの政治的および経済的

合理主義にとってこの立場がもつ意味の究明は、ここでは問題としない。が、カルヴィニズムの倫理の功利主義的<sup>14</sup>性格の根源はここにあったし、また「世俗的職業を神からあたえられた天職と考える」カルヴィニズムの職業観念の重要な諸性質もここから生まれてきたのだった。<sup>14</sup>

まさに、教団は宗教的なことがらを個々人に任せることによって、「個人」と「倫理」を一致させることに成功してしまっただけである。そしてこのことが個人の教団への自発的な服従をも意味する。これこそが「力の節約」であって、権力の効率化である。「規範」を媒介にすることによって、ここに教団指導者を監視塔に、信徒を各独房に配置する、パノプティコン状況が成立してしまっただけのことなのだ。「規範」をめぐる展開される権力の巧妙さはここにおいて像を結ぶことになる。実際、個々人は、また教団と個人とは、一見疎遠でありながら、それゆえにこそ親密かつ強固であるような、非常に奇妙な関係を維持することになる。それは「証拠がないにもかかわらず信じている」ということをいわざるをえなくなった、示さざるをえなくなった者たちの悲喜劇的な営みである。

## 五 監獄の誕生、そして規律と自律

独房にいる信徒は規範を参照して振る舞い、それを規範に照らして反省する。規範を守ることによって「救いの確信」に到達する蓋然性が確保されているとはいえず、この規範に照らした振る舞いの反省、およびそれに基づく振る舞いも最終的には確実なことではない。あてにならない主観をもつ自分が当該規範を解釈するという要素が必ず存在するのである。疑わしさが必ずつきまとう。自分が間違っただけで振る舞う可能性を常に排除しない。だからこそ、信徒からすれば監視塔があること、見張られていることは実際のところ「救いの確信」を得るためには必要だということにもなってしまう。<sup>15</sup>ここで「行為主義（Werthelligkeit）」が意味をもつ。客観的な行為は監視塔から

判断できるのである。しかし、囚人たる信徒たちは監視人たる指導者に向かって単刀直入に「いま私がしているこの行為は正しいか？」と訊ねることはできない。あの監視塔と独房を隔てるブラインドは、指導者を頼ってはならないという意味で、信徒たち自身によっても降ろされることになる。監視塔など本来見てはならないはずのものである。このなんとも奇妙で悲劇的な趣をも帯びる依存関係。

このとき中央の監視塔は奇妙な役割を担うことになる。その存在は、絶えず囚人たちの抱く自らが救われているか救われていないのかわからないという不安を増幅し、自己審査を喚起する一方で、まさしくそれと同時に並行的に、囚人たちの自己審査の正しさを消極的に保証するという意味で、救いの確信に到達するための条件にもなっているのである。囚人にとっては、規範の踏み外しを指摘されないことが、自分の正しさを知るための、すなわち救いの確信を得るための条件である。逆にいえば、そのようにおぼろげなことからしか確信を得ることができない。最終的に、確信には自分で到達しなければならない。しかしそれゆえに、この確信というものは、あくまでもただか確信に止まるのであってけつしてそれ以上にはならないのである。実際のところ是不確かなものでしかない。これが確信の本性的なのだろうか。いずれにせよ、信徒は「確信でしかないような確信」を自転車操業的に造り出していかなければならないのである。

自分の振る舞いがいつ、どのように間違っているかは自分にはわからないのだが、もしも間違っていた場合には、監視塔で見張っているはずの監視人に間違っているとされるだろう。それは、自分が救われていないかもしれない、ということの意味する。通常、信徒であればそれは回避すべき結末であろう。したがって、いつも規範を参照して振る舞い、その行為を反省する。が、それはとりもなおさず、間違う可能性が常にあることを前提する営みである。行為と反省、この繰り返しである。とにかく規範を踏み外していると監視人に判断されないように、い

つも規範を参照して、いつも自分で自分を監視していなければならない。監視塔から見られることがあることは確実なのだが、いつ見られているのかはわからないからである。「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」<sup>(17)</sup>。しかも、この場合なんとも奇妙なことに、見られていることは不可欠の条件でもあるのだ。けつして気を休めることはできない。これが人生の意味を考える必要を解除するのであり、倫理と個人の一致をもたらす。これは一生続く。

ここに至って教団に属することとは、単に「外的な条件」であるはずはなく、まさしく個人の信仰にとつての核心部分をなしている。<sup>(18)</sup>個人の信仰の実現のためには、教団に属し、その規律（規範と監視）に服することが絶対に不可欠なことなのだ。こうした状況下で行われることこそ、悪魔の所業たる宗教的恍惚・神秘体験や享楽の徹底的な排除である。それらは拒否すべき「迷信」、真の信仰への到達を迷わすものなのだ。真の信仰とは、常に覚醒していることである。同時に中央の監視塔の存在を絶えず気にするという意味でも、これに覚醒していなければならない。いやむしろこの監視を気にしていることによって、真の信仰たる覚醒が——この本来気にしてはならないはずのものに——支えられてもいる。世界の呪術からの解放。ヴェーバーが指摘する異常とも思える「合理化」過程はこうした奇妙な関係性のなかに埋め込まれた不断の自己審査によって遂行されたのだ。

監視塔の指導者は、規範に照らして間違つて振る舞つてしまう信徒がいなかどうかを監視している。基本的にはそれだけでよい。その次元において個々の囚人に具体的に命令することなど不要である。「きびしく教えこむ」<sup>(19)</sup>際にも「暴力的手段にうったえる必要はない」<sup>(20)</sup>。規範として自分たちの教義（職業労働、本能的享楽の排除ならばそれ）を発信するだけでよい。実際、個々に直接的に命令することによって信徒を救うことはできないし、それこそ個人の宗教的完成への妨げとなるものだ。信徒が自発的に（教義にしたがつて）自らの救いの確信に到達しよう

としているのを見守るだけである。見守らなくても、監視塔にいらなくてもよい。信徒が勝手にやってくれている。

ただし規範を踏み外しているように思われる振る舞いをしてしている信徒がいた場合にはそれを指摘しなければならぬ。踏み外しについては、すなわち規範解釈の仕方、および当該解釈に基づく行為の仕方の誤りに関して、矯正も行われなければならないであろう。救われた者しかないはずの、すなわち正しく規範解釈を行うものしかないはずの教団内部には、規範を踏み外すような信徒はいないはずなのだから。とはいえ、この矯正もあくまでも補助的干渉に止まるべきものであって、間接的に、囚人に対して振る舞いを修正させようとするものにすぎない。実際に規範を解釈し、振る舞うのは囚人自身である。この監獄においては、少なくとも規範に照らして振る舞いを審査しようとする囚人はいない。仮にいたとしても、それはあくまでも例外的な状況であろう。<sup>24)</sup>指導者は、あくまでも規範の踏み外しの指摘と矯正の可能性を保持しつつ監視をしているだけで（場合によっては監視していない）、易々と信徒の服従状態を維持することができるのである。あの「みなを救われているとあえて考える」ということと、行為の規範妥当性に関する挙証責任の転換がこのような帰結を導いてしまうのである。「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ってしまう」<sup>25)</sup>。あの権力の自動化装置、「確実性の施設 (maison de certitude)」<sup>26)</sup>がここに現出したということである。

ビュウリタニズムの禁欲——およそ「合理的」な禁欲はすべてそうだが——の働きは、「(一時的な)感情」に対して「持続的な動機」を、とくに禁欲自体によって「修得」された持続的動機を固守し主張する能力を人間にあたえること、——つまり、こうした形式的・心理的な意味における「人格」に人間を教育することだった。禁欲の目標は、往々に一般に考えられているところとは違って、意識的な、覚醒しかつ明敏な生活をなしようということであり、無軌道な本能的享楽を絶滅することが当面の課題であって、その信奉者たちの生活態度を秩序あるものにする<sup>24)</sup>ことが、もっとも重要な手段<sup>25)</sup>となった。

一般的な規律が成立し、規範を解釈する主体ができあがってくると、さらにこの規律権力は強力になる。監視者が一挙に増殖するのだ。日常生活すべてにわたって規律が、そして監視の目が張り巡らされることになる。規律があらゆるところに適用される。これによって、秩序が慣性を伴って成立するであろう。

### 第三節 個人・規律・組織

#### 一 はじめに

以上の立論には、大きな疑問符がついたままである。指導者たちの聖書解釈がどうしてより確かであるといえるのか。それは直ちに規範定立の権限を疑問なきものとするような強烈な確かさでなければならなかったであろう。そのような確信はどのようにして生まれうるのか。実際には、カルヴァン自身の確信とジュネーヴ市の権力構造など、プロテスタント社会が織りなす実定的現実が規範の妥当性への疑問が浮かぶ蓋然性を低いものにしたであろう。が、一般的教説として、これは答えねばならない疑問である。それに対する今のところの答えは、規範妥当への疑問が浮かぶ蓋然性を低いものにする権力構造自体がプロテスタンティズムの倫理のようにパノプティコン的性格をもつ個人主義倫理が行われるところでは成立しやすい、ということである。それを考えるよすがとして、ヴェーバーによる「規律 (Discipline)」の定義を見てみよう。

「規律」とは、或る内容の命令を下した場合、習慣的態度によって、特定の多数者の敏速な自動的機械的な服従が得られる可能性を指す。<sup>26)</sup>

ここに至るまでのあいだに権力の自動化装置の存在を確認した今、ヴェーバーの定式化したプロテスタンティズ

ムの倫理はまさにこの規律の問題であつたといえるのではないか。<sup>28)</sup> プロテスタンティズムの「倫理」が近代資本主義を生んだとされる。これはしかし、単なる「倫理」の教説を観察することのみによつて解ける問題ではなかつた。つまりその「倫理」を取り巻く環境、すなわち、「倫理」を「個人」に植え付け、というよりもその二つを一致させ、増幅させ、そうした「倫理」をもつ「個人」によつてふたたび支えられる、その組織的な権力構造を確認しなければならなかつたのである。そしてここにいる「倫理」とは、規律に服する習慣的態度、自動機械的な服従を支えるところの心性・主体性のことであつたのだといえよう。

## 二 教団

プロテスタンティズムの教団の強さの秘密はここにある。<sup>29)</sup> 確認しておこう。教団側の指導者は自らの教義を維持しようとしただけである。信徒たちはあくまでも自分自身の救いの確信を得るために行動しているだけである。ヴェーバーが「功利主義的」性格に言及していることは、この観点から示唆的である。この際、信徒たちが神に直接奉仕しても、それはまったくの徒勞である。関心は神へ向かうのではなくて自分へ向かう。

自分が救われた者であるならば、当然「神の武器」となり神の栄化に奉仕しているはずだ。神の恩恵を感じているはずだ。そのように思い込もうと努力するのである。そこにおいて神の働きが現れているはずなのだ。しかし神に顕れられてしまつては困る。だから自らの「良心」と向かいあうのであつて、少なくとも「神」と真正面から相対するのではない。この「はずだ」の論理ですべてが構成される。そしてその「はずだ」ということは、あくまでも透徹した理性を以てはじめて感じる事ができるはずなのだ。と考えている自分は理性的であるはずだ／と考えている自分は理性的であるはずだ／と考えている自分は理性的であるはずだ／と考えている自分は理性的であるはずだ／

ずだ／と考えている自分は理性的であるはずだ／と考えている自分は理性的であるはずだ／と考えている自分は理性的であるはずだ／と考える。これが同時に教団に属するということである。教団に属しその規範を媒介とした「規律」に服することがもはや絶対的な条件となる。結果的に、一見バラバラの個人の行動、その主体性が、規律を媒介にして、教団というひとつの組織体に見事に結びつけられてしまうのである。「(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けである」<sup>33)</sup>。

ゼクテ (Sekte) と呼ばれる組織<sup>34)</sup>であつても、おそらく事情は変わらない。この構造を維持しているはずである。佐藤俊樹によれば、ゼクテの論理は、プロテストスタンティズムの「契約」神学という教理に端を発するものであり、自由な個人が契約によって社会秩序を形成する＝社会契約という信憑である<sup>35)</sup>。ゼクテに関しては、個人の参入／離脱の自由が確保されることによって、組織の合理性と個人の合理性を一致させることを可能にするところにその特徴がある。これが近代的な組織の論理の原形となり、個人と組織の分離の経験を生んだとされる<sup>36)</sup>。

興味深い指摘であるが、その指摘において私の関心から注目すべきと思われるのは、組織内部においては結局の

ところ個人は組織の規律に服するのだ、ということである。個人が自由に集まり成立するセクテという組織形態は、「みな規律に服しているはずだ」というあの信憑がより純化した形態であるといえようか。自由な参入／離脱の担保という信憑によって、規律への服従がより積極的、より主体的に行われることになる。ここでは次の指摘が注目される。「ヨーロッパのように、居住可能な土地が同じ文化圏の人間に先有されている状況下では、新たにセクテをつくるコストはきわめて高い。そのため、実際には既存のセクテを離れにくい」<sup>37</sup>。

この規律に服するということによって成立する個人、その個人によって支えられる組織というものの威力は、次のように表現されることになるであろう。「王制的・封建的社会は、台頭してくる市民道徳と反權威的・禁欲的な私的集会に対抗して、『享樂意欲のある者』を保護したのだが、それは今日、資本主義社会が労働者の階級道徳と反權威的労働組合に対抗して『労働意欲のある者』を保護するのに似ている」<sup>38</sup>。ここではイギリスにおけるピューリタンへの言及がなされているのであるが、しかしそうした「市民」階級が「反權威的」だったからといって、そこで「市民」を賞賛するのみであるならば、あまりに輕率というものはあろう。それこそが畏である<sup>39</sup>。

ここにいる權威とは、王權の有するそれであるが、舞台に登場している權威はそれだけではない。もうひとつの、それとは異質な、より強力な權威が存在している。彼らがどうして「反權威的」たりえたのか。その秘密はピューリタニズムの教団それ自体が「市民」に対して恐るべき權威を有していたということにある。徹底した反權威性はそのような徹底した權威性の裏返しなのである。ここで描かれているのは、「市民」たちが実のところ自らの宗教的權威に対してはすこぶる従順であった、ということがもたらした帰結なのである。

### 三 軍隊

圧倒的な権威性は、その結束力というかたちで現れる。「軍隊の規律は、そもそも規律一般の母胎」である、というヴェーバーの指摘に従って、その「市民」たちの勝利を可能にした軍隊というもののあり方をここで確認してこう。

騎士軍の猪突的猛勇に対するクロムウェルの勝利は、冷静かつ合理的な清教徒的規律に負うものであった。彼の「鉄騎隊」Eisensien、すなわち「良心の士」<sup>42)</sup> men of conscience は、跑步で固く密集して進み、しかも同時に落ち着いて発砲し、次いで敵中に切り込み、襲撃が成功した後にも——この点に「無規律な軍隊との」主たる相異があるわけであるが——密集隊形を保ち、あるいは直ちに再び隊形を整えたのであり、騎士の突進よりも、技術的に一層すぐれていたのである。ただし、疾駆の熱狂の中に攻撃をおこない、それが終れば、——あるいは敵の陣営を掠奪しようとして、あるいは、(身代金をえるために)捕虜を捕える目的で個々の敵に対して時期尚早の個人的追撃をおこなおうとして——、無規律に解散してしまうという騎士軍の慣習は、典型的には古代や中世：(中略)：にきわめてしばしばそのようなケースが見られたように、一切の成果を再び全く台なしにしてしまったからである。火薬や火薬に依存した一切の戦争技術は、規律を地盤として、また全面的には、規律を前提とする機械兵器装置を地盤として、始めてその意義を発揮したのである。<sup>43)</sup>

奴隷所有者のもつヘル権力によって規律が作り出される場合：(中略)：機械化された調教と、個々人を彼にとつて脱出不能な・彼を「共同動作」に強制するとき機構に統合すること——この機構は隊伍に編入された個々人をいわば「無理やりに」全体に統合するものであり、この統合は、規律正しく遂行される戦争においてはとりわけそうであるが、およそ一切の規律の実効力の一つの強力な要素である——とが、唯一の有効な要素なのである。しかし、これらすべても、倫理的な資質、すなわち義務と良心性とが働かない場合には、やはり常に無価値のもの caput mortuum としてどまるにすぎない。<sup>44)</sup>

すなわちクロムウエルに率いられた軍隊は、かたやもっぱら自らの名誉欲に奔走することばかりに遅しく、功を争って組織的統率から容易に逸脱するような主体（騎士）によって構成される集団でもなく、かたやもっぱら他律的服従に徹せざるをえない支配の客体（奴隸）によって強制的に編成される集団でもない。近代の軍隊に對置されたこれら二つのあり方、その内実は一見正反對のもののようにも思える。集団の構成員における圧倒的な能動性と圧倒的な受動性。前者は規律とは無縁であり、後者は規律のみである。しかしこの両極に位置するような形態には共通して欠如している要素があるのだ。それはこれら二つにおいて共通する性質を見ることによって明らかにする。つまり、騎士の集団にせよ奴隸の集団にせよ、構成員が「無理やりに」全体に統合されているという点において両者に変わりはないのである。

これら二つとクロムウエルの軍隊との対比によって浮き彫りにされる要素。それが組織の持続性なのであり、それを裏書する構成員の持続的意図なのである。この軍隊に特徴的なのは、「規律」と同時に、構成員の「義務（職務、Plicht）」と「良心性（誠実や、Gewissenhaftigkeit）」への志向が存在しているということなのである。つまり個人の組織的職務遂行能力の有無とそれがもたらす組織的凝集性の相関という観点から眺めれば、クロムウエルの軍隊と騎士の集団や奴隸の集団との間には断絶があるのだ。

これはどのようにして達成されたのだろうか。「義務」や「良心性」というような倫理的価値をクロムウエルが合理的に計算してそれらを生み出すべく統制したからであっただろうか。なるほど「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」（中略）…、戦闘において、<sup>15</sup>『士氣の鼓舞』<sup>アイゼンハワー</sup>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』<sup>アイゼンハワー</sup>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<sup>16</sup>。たしかにそ

のような側面があることを否定することはできないように思われる。ただしそのようなことは、騎士の集団においても、奴隷の集団においても行われうる。むしろ、それらを「無理やりに」組織化している以上、士気の鼓舞や指導者への忠誠は軍事システムのなかでかなり重要な位置を占めているのではないか。より正確にいえば、騎士の集団や奴隷の集団における結合の源泉はそれであると考えられる。たえず忠誠心や士気を鼓舞していなければならない。だからこそ軍楽隊を引き連れてもいるわけである。

あのクロムウェルの軍隊の不気味さは、彼らにたえず士気を喚起しなければならないと思わせるような、いわゆる「鳥合の衆」的に雑然としたところがないというところにある。勝利したからといって士気が余って掠奪に走るということもない。終始一貫して落ち着き払っているのである。ヴェーバーが「合理的」というのであれば、それはおそらくこのようなことについてなのではないか。クロムウェルが仮に合理的に計算していたとしても、それは単純に騎士たちに規律を課し、あるいは奴隷たちに倫理を植え付けるといったようなことではない。ある種の、それ以上のことがここには示されているのである。

この軍隊において重要なのは、ヴェーバーも指摘するように、次の点である。すなわち各構成員の「献身 (Hingabe)」は「事柄 (Sache)」に対してなされるということである。<sup>17)</sup>「義務」、「良心性」というのは、指導者に対するそれではない。指導者を熱狂的に崇拜している将軍が、指導者のために自らの部隊を勝手に展開し陣形を乱すというようなことでは困るのである。その突出部分から敵に突破口を開かれて、全体としては総崩れ・無惨な敗走ということにでもなれば、当該將軍の行動は結果的に蛮勇以下のものではない。そのような観点からいえば、この將軍の姿は先に掲げられた己の勇氣や名譽を示すために猪突猛進する騎士の姿とも重なる。そのような行動をとる「名譽の士」が構成員である場合には、あの整然とした斉一性は実現しない。<sup>18)</sup>

たとえば指導者との一体感というようなかたちで醸成され、あるいはそのように表現されるものであっても、その構成員の意欲や主体性の発揮は、あくまでも彼自身に割当てられた職務においてなされるということが重要なのである。「義務」や「良心性」は職務に対するそれなのである。「規律とは、内容的には、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である——遂行することと、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こと、以外の何ものでもない」<sup>50)</sup>。このようにヴェーバーが語るとき、それはそのようなことであろう。かの將軍にあつては、指導者を崇拜すればこそ、自らの部隊を指導者の命令通りに、作戦に忠実に指揮するのが正解であつたのだ。そしてそれは、奴隸の集團の例におけるように、構成員が強制的にあてがわれた枠の中で「無理やりに」全体の目的のために奉仕させられるということでもない。個人が自分の持ち場にあつて、その職務・義務を主体的・積極的に、かつ冷静な態度で (sachlich)<sup>51)</sup> 遂行するということなのである。

そうした個々人の働きが結果的に全体の目的の達成、ここではすなわち勝利につながつてしまふ。そうした分業体制が確立したということである。個々人が全体につながるというテーマがふたたび現れた。クロムウェルの軍隊にとつての核心は、それを担う個人の主体的かつ誠実な職務遂行能力である。そしてそのような個人の道徳や経験、そしてなによりもそうした個人自体が、あのプロテスタンティズムの教団における秩序原理において醸成されたということなのである。<sup>52)</sup> そしてこの軍隊の勝利によって暗示されているのは、「国家」において起きた秩序像の転換である。つまり、フーコーによつていわれるとされるところの、剥き出しの暴力による抑圧の権力構造から規律による権力構造への転換なのである。

#### 四 官僚制、資本主義の精神

「規律の最も合理的な落し子たる官僚制」<sup>53</sup>も、基本的には規律と個人の関係性において同様の特徴を備えており、さらに個人が職務遂行の倫理性を有しているはずである。もしもヴェーバーの所論を援用するのであれば、水林が官僚的武士の姿に「精神なき専門人、情熱なき享楽人」を想起するのは、大きな誤解であるということにはならないだろうか。

こうした文化発展の最後に現われる「末人たち」*„letzte Menschen“* にとっては、次の言葉が真理となるのではなからうか。  
 「精神のない専門人、心情のない享楽人。この無いものは、人間性のかつて達したことのない段階にまですでに登りつめた、と自惚れるだろう」と。<sup>54 55</sup>

右の言葉は官僚制や近代資本主義のシステムに適合的な精神を持ち、それを担う個人（末人）から、その対極に位置するはずの、すなわちそのシステムに順応できない、才気を欠いた（ohne Geist）専門人、あるいは気概を欠いた（ohne Herz）享楽人へ向けて発せられるものではないのだろうか。このことはその記述の直前に注において言及されるアメリカ人（*dry-good-man*）とドイツ人の挿話を参照することによってより鮮明になるのではないかと思われる。いささか戯画化が過ぎている感もないではないが、そこでのアメリカ人の「人格」こそが資本主義の精神を象徴しているはずである。そしてそれに対置されるドイツ人、あるいは読書をしているその妻や娘たちを享楽人の象徴と考えるのが、当該挿話の挿入位置からそこに込められた意図を推測しても妥当であるように思われる。

意欲旺盛の仕事人間からすれば、たとえば読書などをして人間性（*Menschenum*）の高みに登りつめたなどと不遜にも思い込んでいる（*sich einbilden*）のは、そうした享楽人の方なのである。おそらくあの *dry-good-man* は、あのドイツ人にいわせれば、無味乾燥な生活を続けたのではないか。それがあの個人を基礎とした秩序構造における「人

格」であつたのだ。

ともあれ重要なのは、官僚制を支える個人は自らの職務遂行に関して、少なくとも能動性をもっているという点である。その点では、あの老人に通じる精神の持ち主であるはずだ。誰に命令されるでもなく、ごく当然のように職務を遂行する精神。そうでなければ、「日々殿中へ出勤しきめられた仕事をきめられた時間だけ行な<sup>57)</sup>」うなどという芸当それ自体がそもそもなされないということなのである。そしてそれは、外見上自動機械的な光景だということである<sup>58)</sup>。

## 第四節 権力の効率化とはなにか

### 一 規律化への道程

パノプティコンはなぜ権力の自動化装置であるのだろうか。先に見たとき、それは囚人一人一人を効率的に一望の下に監視し、一人一人を効率的に規格どおりに調教できるからであつた。そうではあろう。しかし、プロテストンティズムの倫理を通して教団の権力構造を確認した今、その装置にはより巧妙な仕掛が用意されているというところが見て取れるであろう。少なくとも、囚人を独房に入れて監視するのみでは、その真の効率性は見えない。せいぜい監視の効率性が上がるだけのことであつて、けつして監視人が監視塔にいてもいなくてもよいという状況にはならないのである。ポイントとなるのは、囚人がこの関係性を積極的に維持するような策をとるに至ることである。

あの装置が作動するためには、まず囚人たちが、ただ監視塔からの視線を感じるといふよりも、そのことによつ

て、たえず自らに加えられる制裁の可能性に対する不安を喚起されるのでなければならない。自分の行為に対して逐一制裁の可能性がないのならば、四六時中監視されているというこの状況下において漠然とした不安が喚起されることはありうるが、それ以上にはならない。否定的な制裁としての暴力の契機はある。しかしこの状況下において仮に制裁が発動されたとしても、囚人にはわけがわからないはずである。制裁として意味をもつためには、さらにそれと監視されていた振る舞いしないしはその結果との関連性が自覚されなければならない。そうなることで、囚人は制裁の可能性を意識し、自らの行為をたえず省みずにはいられない状態におかれることになる。

とはいえ、それだけではいまだ不完全である。それだけでは囚人は行為することができなくなる。何が制裁発動のスイッチになるのがわからないからである。囚人たちをそのような状態に置くことが目的ならば、これで作業は完了である。もつとも、監視人の目的がそこに止まらない場合、すなわち調教への志向があるとき、この状態から特定の行為を確実に遂行するように徐々に調教していくことはありうる。囚人たちはあまりにも従順である。そして、命令外の行為を囚人が行った場合には制裁を与えて、より確実に合理的に囚人に特定の習慣を植え付けることができるであろう。しかしこれだけでは権力の自動化には到達しない。この関係性を維持し続けるかぎり、自動化というところには行きつく理由がない。というのは、監視することとそれに基づく制裁が囚人の身体に対して付与されることがここでの行為の前提となっている。因果的条件付けが丁寧に行われることによって、条件反射的な行為が導かれているだけのことである。

フーコーはこのパノプティコンという装置を「実験室」に見立てる。この条件付けの過程を切り取って見るならば、たしかにそう見えるかもしれない。またヴェーバーによって図式化されたカトリック教会、あるいは奴隷所有者の支配戦略をこの装置上にあえて置き直すとするならば、おそらくそれらはこの段階に止まる。視線の非対称性

は、支配者が効率的に監視をするということに役立ち、囚人たちの習慣的行為を担保するだろう。が、それは単にそれだけのことである。囚人たちは受動的であり命令従属的な存在である。それがここでの従属関係のすべてである。監視人たちは、監視し続けることによって囚人との関係を維持する。囚人の行為自体を合理的に管理し続けるのである。

このような利用の仕方当然ありうるのだが、監視人たちがさらに効率性を追求するのならば、状況を次の局面に移行させることが合理的であろう。効率的な管理ということからいえば、この装置の運用は、監視に基づき「個々の囚人を物理的に調教すること」に主要な目的を見出すところに止まることはない。そのような契機が付随的に存在するにせよ、この装置の配置を十全に活用することを目指すならば、「調教する手間を省くこと」が主要な目的とされるに至るのではないか。それには何をすればよいのか。ここにおいて、囚人たちに規範が与えられるのである。

これが自動化への鍵となる。囚人に行為と制裁との対照表を与えてしまうのだ。制裁発動スイッチがどこにあるのかを予め教えてしまうのである。先のカトリック教会や奴隷所有者たちは、この対照表というものを囚人に一切与えずに自らの思うままに囚人を調教していたわけである。これは支配・従属関係を必然的にするということになるだろうが、反面この関係の維持・管理は骨の折れることでもある。監視人たちは規範を独占し、隠しておくということによってその権威性を維持するのであるが、そうであるからこそ、囚人たちの行為を思い通りにするためにはその都度「調教」しなければならない。囚人たちの対応はその場しのぎにならざるをえない。条件反射の域を脱しないのはルールを知らないからだ。この情報の非対称性、被治者の無知をテコに支配・従属関係が維持されるのである。

これに対して、怠慢かつ狡猾な監視人たちは、むしろ最初からルールを教えてしまふ。あらかじめルールを教えておくことによって、囚人たちが能動的・主体的に制裁発動スイッチを回避しようようにしておく。制裁を回避したい囚人たちは、「調教」されずとも、自主的に自己制御する。彼らをして自己決定をさせるわけである。このとき、同時に囚人たちは自らの行為を一連のルール上に位置づけて理解している。行為を反省的に捉えている。囚人たちには反省が可能になるわけである。行為パターンの持続意図の淵源、人格の萌芽はここにある。監視人たちは、この点に関していちいち囚人たちの面倒をみなくてもよい。監視人の主眼は制裁を発動することではなく、囚人たちが制裁回避行動をとるように仕向けることにある。これが高度の効率性と映るものの正体である。こうして、監視塔に存在する監視人は、行為それ自体を直接に指示するのではなく、規範を管理すればよいことになった。規範の管理に必要なことを行いつつ、囚人が独房で行為を実践しているのを眺めていればよいのである。見られていと思うている囚人は、監視塔を気にしながら、規範を実践するのである。

## 二 さらなる巧妙さ

「規律化」はここで完了してもよさそうなのだ。だが、定式化されたところのカルヴァン派から派生した倫理においては、さらに巧妙な仕掛が用意されていたのである。どのようなことか。たとえば「七時起床」という規則を考えてみよう。ここで扱うのが単純化・図式化されたモデルであることはいうまでもない。

カトリック教会の監視人の戦略においては七時起床という規則自体を囚人に教えない。監視人が鐘を鳴らすなり看守を各独房に差し向けるなりして、独房にいる囚人を直接に起こす。

ルター派の監視人であれば、囚人に規則を伝えてそれを守らせるという戦略を採用する。規則が伝えられると

もに時計が各独房に設置され、囚人たちは七時に起きようと努力する。起きることができれば、囚人たちは独房の時計を見ることができ、その時点で自分が正解しているかどうかを確認することができる。不正解の場合にも、まずは自分が判断することができる。監視人からその不正解を咎められるかもしれないが、その後は、また自分の努力・心がけによって正解できるようになるであろうし、それを確認することができるであろう。

カルヴァン派の監視人の場合にはどうか。囚人たちにこの規則を伝え、守らせるといふ戦略をとることは同じである。しかしながら、独房に偏光ガラスなどによってか、とにかくなり読みづらいように文字盤を細工した時計を設置するのである（ただし、まったく読み取れないのではない）。すなわち「七時」自体を囚人自身が決定しなければならぬようにするのである。囚人には「七時起床」が正解であることはわかっている。囚人はまた、監視室に時計があるであろうことも知っている。したがって、正しい答えを監視人が知っているであろうことも知っている。しかし規則を実践するべき本人には、いつが「七時」であるかが正確にはわからないのである。囚人はそのことを知っているのである。このとき制裁の可能性は、その行為実践自体に対してはもろろんのこと、その囚人の「七時」という判断まで対象としている。時計が最後には頼りにならないということを知っている囚人は、より強く監視塔を意識せざるをえないであろう。不安の強度が増大する。それは正しい振る舞いへの、あるいはその反省への、強いドライブとなって現れることになる。ここに至って、囚人の正しい振る舞いと反省への強制であると同時に、囚人の振る舞いの正しさの保証でもあるという、あの役割を監視塔が担うことになるのである。そしてこれが「矯正」過程である。矯正の客体が自ら積極的に矯正される＝矯正する主体になるのだ。

多木浩二は次のようにいう。

ベンサムのパノプティコンにあらわれた支配する「眼」は、十九世紀の都市の計画にも見出される。ただちがうのは、囚人で

はなく民衆は、「見返すまなざし」をもったこと、したがってその都市にはたえず反乱が生じ、その反乱は「見る」ことと「見返す」ことが相争う視線のドラマとして読むことができる。<sup>(63)</sup>

ここで多木の所論に立ち入る必要はない。ただしパノプティコンにおいては、囚人も「見返すまなざし」をもっているということは確認されてよいだろう。いや、もたされるというべきか。たしかに、その囚人の視線の先には、監視人の姿はないだろう。が、重要なのは、その代わりにそこにはあの表情のない監視塔が存在するのだということであり、またそれしかないのだということである。監視人を見返そうにも見返せない。にもかかわらず、監視人たちは見(返)させるのである。ブラインド越しに。囚人に規範の具体化を自己決定させることによって。このとき、中央の監視塔は囚人たちの監視のなかにおかれることになる。見えないのに見つめさせられる、けれども見えない。見なければならぬのに見えない、けれども見なければならぬ。巧妙な配置によってこうした奇妙な関係性を作ってしまうこと、このシステム性がポイントである。そのような配置によって、監視人は囚人を振る舞わせる。囚人たちはいやでも主体的な振る舞いを獲得してしまう。それがこの装置の巧妙さなのである。忘れてはならないのは、囚人たちがあくまでも主体的に振る舞うということである。そしてそれは、規範の実践なのである。

## 注

(1) 本節二・二注<sup>(63)</sup>参照。

(2) 本節二・二注<sup>(68)</sup>参照。

(3) 古賀二〇〇一、第一章、第二章によれば、ルターにとつては、神の恩寵によって個人はようやく自律できるという人間観があったが、それは神と個人との交わりがなされることによって起こる。《聖霊》が働く個人の内面は《聖域》である(人間の内

面の不可侵性）。人間は神の《恩寵》によって《新生》しうる。一方、「カルヴァンは、この世の秩序形成において《理性》の働きを重視した。たしかに、人間の《自然的理性》は、救いのことや、天上のことに関しては、まったく無力であったが、政治を含めた地上的な事柄に関しては、十分に役割を果たしうると考えた」（同、七〇頁）。

椎名 一九九六においては、ルターにおいても職業による救いの確証の概念があり、ルターが「職業労働が救いの確証につながる」と主張したということを強調している（同、第一章）。ヴェーバーがその意義を過小評価したかどうかはともかく、この主張がここでの論旨を批判しているかは疑問である。ヴェーバーの設定した分水嶺の意義は、その「確証」を得ることが信徒において自己完遂されるかどうかというところにある、と私は考える。ヴェーバーは、ルターにおいては職業労働が救いの確証にまでつながる『自己完遂できるというところを「伝統主義」と評しているように思われるのである（たとえば、Weber 1920, 57-77, ヴェーバー 一九八九、一二一―一二三頁等参照）。「神秘的合一」あるいは「神の器」という表現の適・不適はおくとしても、「神の武器」という表現との対比において示されるのはそのことであると私は理解する。

また椎名は、カルヴァンとルターの確証概念の共通性を指摘したり（同、第二章）、カルヴァンの確証の概念がむしろ「行為において信仰を確証するという思想」から遠ざかることを指摘したりしている（同、第一章）が、カルヴァンにはなく、その教説の影響下にある「不安に陥った信徒たち」に着目するヴェーバーからすれば、まさしくその「遠ざかる」ことこそが信徒たちの不安を増幅させたのだということになっているはずである。「行為」はそれへの対処として導入されるのである。椎名は、おそらくここを見誤っている。そのため「批判」とはいいながら、その実ヴェーバーの所論を補強しているように思われる記述が多くみられる。椎名自身が次のように述べるとき、それはヴェーバーに対する「批判」ではなくして、ヴェーバーの論旨の代弁であるように思われる。要点をとらえていると思われるので掲げておく。

「各自が恐れと戦いをもつて自己の召しと選びを確実にするために、自己の行為を絶えず聖書のことはに照らして審査しなければならない。キリストは『われわれの選びを直視すべき鏡』、『われわれに対する証し人』であるというカルヴァンの『キ

リスト中心主義」からすれば、神の恵みにも拘らず『おびたらしい罪を行なう』われわれ自身の行為は、キリストの贖いに比べればとるにたらないが、それでもなお、われわれの救いにとって不可欠である。不完全であるとはいえ、われわれの善きわざ——召命のわざ（自己および隣人のための労働）と隣人愛の行ない——は、『神への服従において』、『神の御業への参加』（*participation à l'œuvre de Dieu*）として行なわれる限り、他の人びとに對するわれわれの信仰の証し、救いの確証となりうる。そればかりか、それは、『信仰の一致』（*religious consensus*）を証しする」と同時に、教会の『秩序』、『品位』を維持することを通じて、間接的にわれわれ自身の救いに役立つ。ただ、不完全であるがゆえに、われわれの善きわざはわれわれ自身の救いの自己確信（『自己信』）にはつながらない。『わたしのわざではなく、あなたの御わざをわたしのうちに認め給え』というカルヴァンのカルヴィニズムには、福音の約束の確実さと自己の行為にもとづく救いの自己確信との間に越えがたい断絶或いは『深淵』があるし、その点にこそカルヴァンの『非人間性をおびた』『超越的神性の思想』（ウェーバー）はある」（同、一四九—一五〇頁。強調は原文のまま。注を省略）。だからこそ、『堅忍な信仰』をもたない——聖書のなかに自らの救いの確証を見出しえず、絶えず『試み』（サタンの誘惑）に動揺する——不安定な会衆」（同、八七頁）は救いの確証を求めざるをえないのであつて、そのことがカルヴァン「における教会規律の重視への『方向転換』の原因ともなる」（同、八八頁。強調は原文のまま）のである。椎名によれば、カルヴァンの後継者たちもこの教義を維持する（同、第四章）。

他には、Collins 1986, 3. コリンス 一九八八、第三章参照。また、上妻 一九七六、一、二参照。

(4) 椎名 一九九六参照。

(5) Torrance 1949, トーランス 一九八〇参照

(6) Keith Clements 「恩寵のみ *Sola gratia*」 (Richardson & Bowden 1983, pp. 545-546, リチャードソン・ボウデン 一九九五、七七

頁) および同「信仰のみ *Sola fide*」 (Id., p. 545, 同、三四五頁) 参照。

(7) Weber 1920, S. 103, ウェーバー 一九八九、一七二—一七三頁参照。

(8) 本節二注<sup>68</sup>参照。

(9) 同所参照。

(10) Weber 1920, S.121-122. ヴェーバー 一九八九、二二一頁。

(11) 「カトリック教徒にとつては、救拯アンシユタルトが彼のために介入してくれるので、教理や聖書について詳しい知識をもっているということは必要ではない。彼が、救拯アンシユタルトの權威に信賴して、この後者が指示するところのものをそっくりそのまま信ずるという心構えをもっていれば、十分なのである（「暗黙的信仰」, *fides implicita*）。信仰は、ここでは、教会に対する服従の一形式なのである。教会の權威が聖書に依拠しているのではなく、逆に、教会が、信徒に対して、聖書の神聖性——この神聖性は、信徒自身は全く吟味することができない——を保証するわけである。これに反して、ユダヤ人にとつては、清教徒の場合と同様に、聖書は個々人を拘束する律法であり、彼はこの律法を知り、正しく解釈しなければならない」（Weber 1956, S.728. ヴェーバー 一九六二、六三七頁）。

(12) 近藤勝彦は、ヴェーバーの見出した禁欲の転倒（*Umwälzung*）について、次のように述べる。「『禁欲の転倒』とは、ピューリタンの禁欲がカトリック的なそれと異なり、上に立つ權威に対する『服従』によって表現されない、ということの意味する」（近藤二〇〇〇、二八頁。強調は原文のまま）。

(13) 前節注<sup>52</sup>参照。

(14) Weber 1920, S.101-102. ヴェーバー 一九八九、一六七頁。注を省略。強調は原文のまま。

(15) *Id.* S.114. 同、一九六一一九七頁参照。

(16) ここでは、権名の指摘が重要である。「一方の観点からすれば、ヴェーバーのいわゆる『ピューリタンたちの（宗教的貴族主義）は、『救いの確信、Heilsgewissheit』をみずから作り出す』孤独な聖徒たちのものであるが、他方の観点からすれば、それは『救いの確証の審査、Prüfung der Bewährung』の対象となる、目に見える、『確証をもつ聖徒たち bewährte Heilige』の宗教共同体に

よってはじめて維持される。前者のばあいには、救いの確信は自己の行為の自己審査によってえられるのに反し、後者のばあいには、自己審査や自己確信ではなく、他人による、しかも規律にもとづく審査が自己の救いの確信のために不可欠なのである。なぜなら、信団（セクテ）や秘密集会は規律なしには存続しえないからであり、『救いを求めて』信団や集会に加入する者は、『内面の孤独』に訣別する者でなければならないからである』（椎名 一九九六、一三五頁。注を省略。強調は原文のまま）。椎名は、こうしたヴェーバーにおける矛盾を批判の対象とする（同、八九頁等参照）。私見によれば、このどちらか一方ではなくて、どちらも同時に実現されないといけないような構造を、そもそも教説自体が有している。椎名は同書において、この矛盾の正体をすでに指導者の教説のなかに見ているわけである（同、第四章参照）。

信徒は、自己審査のみによっても「確信」は得られないし、かといって、他人による、規律にもとづく審査のみによっても「確信」は得られない。にもかかわらず、両者が同時にそなわったときにこそ、真の信仰に生きることになるのである（信徒にとっては、「ことになる」ことが大切である）。両者が交わるところに、それらの絡み合いのなかに、「確信」がcausingして造り出されるのである。そしてそれは「内面の孤独」に訣別した者たろうとする努力であるがゆえに、「内面の孤独」に訣別しえないということなのであり、だからこそ「内面の孤独」に訣別した者たろうとする努力なのである。

(17) 前節注<sup>52</sup>参照。

(18) たとえば田上 一九九九、第五章参照。また、椎名 一九九六参照。

(19) 本節二二参照。

(20) 前節注<sup>52</sup>参照。

(21) 「外形上の」教会には神に却けられた者もまた属しており、彼らも、救いをうるためにではなくて——それは不可能だ——教会に属してその懲戒に服し、神の栄光のためにその律法を守らねばならない」（Weber 1920, S. 94, ヴェーバー 一九八九、一五六—一五七頁。強調は原文のまま）。

(22) 前節注<sup>52</sup>参照。

(23) 同所参照。

(24) 古賀二〇〇一、第二章参照。「少なくともカルヴァンの考えからは、異なる信仰を持つものを寛容するという考えは生まれてくる余地は存在しない。自発的にキリストに従う群れのみならず、ジュネーブ市民全部を教会の構成員として受け入れ、そこに厳しい《規律》と《訓練》を課し、神の《栄光》を現そうとするカルヴァンにとって、正しい信仰を脅かし、神の《栄光》を踏み躪る異端は、政治権力の助けを借りて弾圧すべきものであった」（同、六〇—六一頁）。

(25) Weber 1920, S. 117, ウェーバー一九八九、二〇一—二〇二頁。一箇所に注を付した。

(26) 前節注<sup>52</sup>参照。

(27) 「ピューリタンは我々が考えるような人権論者や民主主義者では決してない。彼らの基本的な理念は、審判される存在としての人間である。その審判はただ真の信仰の有無、その内心のあり方にのみ目をむける。それは原理的に神とその当人だけが関係する問題であった。彼らは人間の内心を不可侵なものとしたが、それは内心を神聖視したからではない。ピューリタンにとって、人間の内心はむしろ汚れた罪深いものであった。それが不可侵なのは、それが神の絶対的な審判の対象、つまり神の領域だからである。そこに（他の）人間が関与することは許されない。もし墮落した内心をもっている人間がいたなら、それは墮落したまま放置すべきであり、手をさしのべることはむしろ神に対する冒瀆である」（佐藤一九九三、一〇六—一〇七頁）。本稿の立場からするならば、このような心理的状況が信徒各人において、周囲の他者との関係性のなかで成立していたということになる。

(28) Weber 1922, S. 28, ウェーバー一九七二、八六頁。

(29) たとえば Weber 1956, S. 724-727, ウェーバー一九六二、第九章第七節一〇参照。

(30) 「教会の理念は神のめぐみもしくは救済の施設 (Heilsmittel) としてあったのだが、カルヴァンの予定説は、こうした教会の

理念にあった威厳さをも、原則上ではないにしても事実上は剥ぎとろうとしていた。そして教会は、個々人、ならびに政治当局に働きかける統制手段「Instrument de discipline…引用者補足」としてのみ存続することになる（ここで個々人というのは選ばれた者のみならず、神に見放された者をも指す。なぜなら実践行為の中でこの二者を区別することは不可能であるからである）。より正確に言えば、それは国家の生活のキリスト教化において効果的な、一つの聖化を行う制度（Heiligungsinstitut）なのだ。教会、家族、または、国家、社会、経済、私的、公的な関係におけるすべての生活が、教会の牧師を通じて告知された（場合によっては平信徒も参列する教会会議によって確認される）聖なる御言葉と聖霊によって形づくられることになった。実際上、教会は神に見放された者たちを選ばれた者が統治し、神の栄光のためにみずからの職務を果たす機関であったのだ」（Dumont 1983, p.79, デュモン 一九九三、九三頁）。

(31) 本章第一節注<sup>(52)</sup>参照。

(32) 「この概念はキリスト教の歴史においておもに4通りの意味を持ってきた。①教会によって制定され、様々の規定や規則に盛り込まれた生活の仕方を指す。特に多くの場合そうであったように、国家権力により強制的に勵行されているものを言う。②禁欲主義、苦行など、例えば修道院などとの関連で考えられる生活形態のすべてを指す。③これから派生して、極めて厳密かつ専門的な意味で、修道院での禁欲生活において用いられた訓練の鞭、結び目を作った縄の鞭を指す。④更には、第一に掲げた意味と密接な関連を持つが、教会によって制定され、人々に対して強制された生活様式を指す。具体的例としては、ジュネーヴにおいてカルヴァンによりキリスト教共同体の生に課せられた生活規則や、スコットランド長老教会の生活規則などがある」（E. J. Tinsley 「ディシプリン Discipline」 [Richardson & Bowden 1983, p.158, リチャードソン・ボウデン 一九九五、四四三頁]）。

(33) 本章第一節注<sup>(52)</sup>参照。

(34) この概念につき、たとえば、Weber 1956, S.729-734, ウェバー 一九六二、第九章第七節一二参照。また、佐藤 一九九三、一〇二—一〇四頁参照。

- (35) 「契約」神学という教説自体が、教団の支配構造を通して個人の倫理となるという状況を設定することは可能であろう。
- (36) 佐藤 一九九三、第一章および第二章参照。
- (37) 同、一〇一頁。
- (38) Weber 1920, S.183-184. ウェーバー 一九八九、三二九頁。
- (39) 「ゼクテこそは、全社会秩序を紀律化せんとする絶対主義権力への根本的な対立者であった」(水林 一九七七—一九八二(四)、八二三頁)と指摘するとき、実は水林の近世日本における「国家における紀律化」と「業隠的能動的武士道」の対抗図式がこれに重なる。
- (40) これに関連して、封建的な法と下層民、それと新興階層とをめぐる問題状況を描くものとして、たとえば、近藤 一九九三参照。
- (41) Weber 1956, S.694. ウェーバー 一九六二、五二一頁。
- (42) ヴェーバーは、クロムウェルの言葉を引いて、近代の軍隊を担う主体を「良心の士」(man of conscience)、騎士軍を担う主体を「名誉の士」(man of honours)としている (Weber 1956, S.691. ウェーバー 一九六二、五〇四頁参照)。
- (43) Weber 1956, S.692. ウェーバー 一九六二、五〇九—五一〇頁。注を省略。一箇所注を付した。
- (44) Id., S.691. 同、五〇五頁。
- (45) ヴェーバーの「合理性」にはさまざまな意味が付与されているようである (Collins 1986, 4. コリンズ 一九八八、第四章参照)。
- (46) Weber 1956, S.691. ウェーバー 一九六二、五〇四—五〇五頁。注を省略。
- (47) Ibid., 五〇五頁参照。
- (48) 実際には利己心がまったくないとも思えないが、つまり指導者におもねるという意味で、である。

(49) 盲信が盲進につながってしまったては洒落にもならないのである（そのような契機は内包されているにせよ）。

(50) Weber 1956, S.690, ウェーバー 一九六二、五〇三頁。

(51) たとえば、柳父 一九八三、一四九—一五〇頁参照。

(52) 厳密にいえば、ここに現れる「規律」と教団に属することによつて服すべき「規律」は、相対的に見て、性質を異にするとは私  
は考えている（その相違は相対的であるので、重なりあう部分はないとはいえないであろうが）。ウェーバーにおいてはたして  
この区分が明確に解決されているのかどうかを確認する用意は現時点の私にはない。推測するに、「規律に従う主体」あるいは  
それを醸成する文化的・宗教的基盤というところに視座を固定するとすれば、これら二つにおける「規律」が同列に置かれると  
いうことはありうる。ともに「世俗内禁欲」あるいは「職業労働」の態様として捉えられる。ともかくも、ここでの関心は近代  
的な組織とそれを担う主体の関係性というところにあるため、さしあたりそこだけを確認されたい。

(53) Weber 1956, S.690, ウェーバー 一九六二、五〇四頁。

(54) Weber 1920, S.204, ウェーバー 一九八九、三六六頁。

(55) 「内の独語原文は、以下のとおり。」  
»Fuchmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz: dies Nichts bildet sich ein, eine nie vor-  
her erreichte Stufe des Menschentums erstiegen zu haben.« (Weber 1920, S.204)

(56) 「オハイオ州のある都市に住む有力な織物店主の（ドイツから移住して来た）女婿は、彼の岳父の手柄についての判断を、こ  
のように総括している。『この老人は、年々七万五〇〇〇ドルの収入があるのに、仕事が終わらないのだろうか。——できないの  
だ。こんどは倉庫の表を四〇〇フィートに広げなければならぬ。なぜだろう。——それで何もかも善くなるからだ、と彼は考  
える。——夕刻に妻や娘たちがいつしよに読書しているのに、彼はいそいで寝床に入ろうとするし、日曜日には五分ごとに時計  
を眺めて、一日がいつ終わるか待っている。——まあ、やり損なった人生だ！——この批評は『老人』の側からすればまっ  
たく不可解で、ドイツ人の無気力の徴候だと思われたにちがいない』（Weber 1920, S.204, Anm.1, ウェーバー 一九八九、三六七

—三六八頁、注（4）。

(57) 水林 一九七七—一九八二（二）、二五四頁。

(58) 通勤ラッシュのプラットホームであれ初詣であれ、マスな光景は相当に自動機械的・非人間的であるかもしれないが、そもそも命令されるわけでもなく人いきれに飛びこんで行く精神・能動性というものが当該人々の裡に存在しなければ、成立しえない光景でもあるだろう。

(59) Foucault 1975, p.205-206, フーコー 一九七七、二〇五—二〇六頁。

(60) 多木 一九八二、一二二頁。

### 〈文献〉

Collins, R. 1986 *Max Weber: A Skeleton Key*, Sage Publications.

デュモン、ルイ 一九九三 『個人主義論考 近代イデオロギーについての人類学的展望』（渡辺公三・浅野房一訳）、言叢社。

Dumont, L. 1983 *Essais sur l'individualisme: Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil.

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』（田村俊訳）、新潮社。

古賀 敬太 二〇〇一 『近代政治思想における自由の伝統——ルターからミルまで——』、晃洋書房。

近藤 勝彦 二〇〇〇 『デモクラシーの神学思想——自由の伝統とプロテスタンティズム』、教文館。

近藤 和彦 一九九三 『民のモラル 近世イギリスの文化と社会』、山川出版社。

コリンズ、ランダル 一九八八 『マックス・ウェーバーを解く』（寺田篤弘・中西茂行訳）、新泉社。

- 上妻 精 一九七六 「ウェーバーにおける職業倫理の問題」金子武蔵編『マックス・ウェーバー』所収、以文社。
- 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、九二、九四、九五巻所収。
- リチャードソン、A・ボウデン、J(編) 一九九五 『キリスト教神学事典』(古屋英雄監修／左柳文男訳、教文館。
- Richardson, A. & Bowden, J. (eds.) 1983 *A New Dictionary of Christian Theology*, SCM Press.
- 佐藤 俊樹 一九九三 『近代・組織・資本主義』、ミネルヴァ書房。
- 椎名 重明 一九九六 『プロテスタンティズムと資本主義—ウェーバー・テーゼの宗教史的批判—』、東京大学出版会。
- 多木 浩二 一九八二 『眼の隠喩』、青土社。
- 田上 雅徳 一九九九 『初期カルヴァンの政治思想』、新教出版社。
- トーランス、トマス・F 一九八〇 『カルヴァンの人間論』(泉田栄訳)、明玄書房。
- Torrance, T. F. 1949 *Calvin's doctrine of man*, Lutterworth Press.
- 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。
- ヴェーバー、マックス 一九七二 『社会学の根本概念』(清水幾太郎訳、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. 1956 *Wirtschaft und Gesellschaft*, 4 Aufl., J.C.B.Mohr.
- Weber, M. 1922 *Wirtschaft und Gesellschaft*, J.C.B.Mohr.
- Weber, M. 1920 *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, J.C.B.Mohr.
- 柳父 閑近 一九八三 『ウェーバーとトレルチ』、みすず書房。