Kobe University Repository : Kernel

PDF issue: 2025-05-31

身体の牢獄 : ふたたび規律権力について（特集 福祉国家・教育・統治 : 一九世紀フランス社会研究）

前川, 真行

(Citation)
社会学雑誌,39:59-94

(Issue Date)
2022-11-30

(Resource Type)
departmental bulletin paper

(Version)
Version of Record

(JaLCDOI)
https://doi.org/10.24546/0100482578

(URL)
https://hdl.handle.net/20.500.14094/0100482578

特集　福祉国家・教育・統治――一九世紀フランス社会研究

身体の牢獄

――ふたたび規律権力について――

前川　真行
大阪公立大学国際基幹教育機構教授

これまでミシェル・フーコーの規律権力は、主として産業資本主義のもと、規範の内面化を通じて作用するとされ、脱工業化時代における内面に作用しない管理型権力と対比的に理解されてきた。だが、その記述をたどるかぎり、規律権力は、身体を対象とし、計測、検査、調査といった技法によって、個体を評価、分類し、物理的装置、具体的な諸制度を通じて、それらを空間に配分するとされている。魂、精神、あるいは内面は、個体化と呼ばれるこのプロセスに随伴するかたちで人文諸科学とともに生産されるものにすぎない。一六世紀における西ヨーロッパの再宗教化とともに、古代末期における初期キリスト教に由来する語彙と意味空間を再編しつつ構成されたこの権力は、今日なお、セグリゲーションを通じて私たちを個体化しつつ、人種主義とともに、その身体を拘束する牢獄として機能している。

一　ポスト近代としての福祉国家

戦後という時代があった。ふたつの大戦が、ひとつの世紀に切れ目を入れ、その「前」と「後」において世界は不可逆的な変化を遂げたと信じられていた。膨大な数の生命の喪失、あるいは廃棄、そして数々の構造物の徹底的な破壊は、世界史的にみて、幸いなことにというべきであろうが、いまもなお例外的なできごとにとどまっている。それが自発的なものであったにせよ、他律的なものであったにせよ、私たちが紛争解決の手段として、武力の行使を永遠に断念すると宣言したこと、そしてそうした理念に国民的同意を与えたことは、この例外的な経験を抜きに考えることはできない。先進国と呼ばれた一部の国々のあいだに限定されていたにせよ、たしかに戦争は、紛争解決の手段と

しては、一定の制約を受けるようになったことはたしかである。そして戦争が、政治の延長線上にあったからだろうか。政治もまたその意味を変えた。国家は、国民の生命、また生活の安全を保証することを、みずからの責務であると宣言したのだ。

かつて人文主義者たちは、活動的な生（vita activa）に、集団的意思決定への参画という新たな意味を与え、ブルジョワジーにたいして、キリスト教によってコード化されていた伝統からの離脱を促した。[1] しかし戦後、福祉国家とともに、政治はふたたび見守り、ケアすることへとその重心を移動させる。将来への不安と生活の心配からの解放を、みずからの使命として引き受けることで、それは行政、あるいは統治、あるいはマネジメントとして、いわば工学的な意味を受け取ることになるだろう。西洋言語の伝統に従うならば、それは「家政」に似た何ものかへとその意味を変えたということである。ギリシア人たちの言葉の使い方に従うならば、動物たちの生の管理が、新たな「政治」の意味となる。

それが生命と生活の安全保証であり、そして動物としての生が、環境から取り入れた物質の代謝、メタボリズムによって成り立つかぎりにおいて、新たな意味における政治のもと、生は消費活動と等しいものとなる。そしてこの欲望する動物の集団的消費は、ケインズの見出した有効需要の原理を通じて、経済の拡張的な発展を可能にする根拠となる。消費社会と福祉国家には内在的な関係が成立している。しかしそうであるかぎりで、その幸福、その平穏は、たとえそれが救済であったにせよ、政治、公的生活から、消費、すなわち私的生活へとその位置づけを変え、政治という劇場は、みずからが参画する舞台から、生と物財の享受の場所へと変わる。

たしかに戦争とは貴族にとって、その名誉ある生の根拠ではあった。単調さと退屈さは、戦争の終結がもたらした平和、すなわち安全と結びついており、動物的な生とは、この安全のもとでの消費生活の享受に中心をおいた生を暗黙のうちに指していた。

古典的な自由主義者からすれば、国家財政の途方もない拡大をもたらさずには達成できない、こうした「幸福」は、恐れていた悪夢の到来以外の何ものでもなかったであろうし、マルクス主義者にとっても、それは偽装されたキリスト教終末論の回帰か、さもなくば、労働者を飼い慣らし、その革命的な想像力をスポイルする、資本主義の用意した最後にして最大の狡猾な罠にすぎないということになる。公的な領域が管理にとって代わられ、私的領域が消費生活へと切り詰められてしまえば、自由の領域は失われ、労働者はみずからの作り出した文明によって奪われた本質を取り戻す契機を奪われるということになる。

憂いも、不安もない生を、世俗の国家によって実現すること。それが不可能な企てである、誰もがそう思っていたからこそ、一九世紀フランスにおいて、そうした企図に摂理の国家（État providence ＝福祉国家）という嘲笑的な呼び名が与えられもした。だが、大量の死者と、未曾有の破壊という代償と引き換えに、福祉国家は現実の存在となる。不可能であったはずの試みは、焦土からの急速な経済の回復と、さらにはその後の高度成長とともに現実のものとなった。たしかに部分的なものでしかなかったとはいえ、現世における彼岸の代替物たる福祉国家の「戦後」における実現は、この時代を、それに先立つ時代から切り離す十分な理由となる。残された課題は、その完成（perfection）に向けての無限の接近ということになるだろう。

福祉国家が、資本主義の枠内にとどまりつつ、活動的な生を、人びとにたいする奉仕という中世的な意味に近づけた以上、公務労働者、そして公共企業体の労働者たちを中核として、サービス産業の拡大という結果がもたらされることはほとんど必然ですらある。商品交換の拡大としての経済成長は、社会学的観点からすれば、コミュニケーション総量の拡大、あるいは緊密化である。人間のサービスが商品として増大するならば、「コミュニケーション」の総量はさらに拡大するだろう。情報通信産業が、その投資に見合った収益を手にすることは容易かつ確実である。ただし西側先進諸国の経済発展がもたらした、こうした産業構造の変化は、社会における工業労働者の地位を変えざるをえない。福祉国家は、むしろホワイトカラーをも含めた賃金労働社会と呼ぶべき社会とともにその繁栄を謳歌することになる。[2]

二　忘却と倒錯

福祉国家は、かつて混合経済（体制）とも呼ばれ、その妥協的な性格を積極的なものとして引き受けていた。だが今日、それが左の立場をあてがわれ、新たな中間地点とされた間延びしたファシズム――右でもない、左でもない――を支える役割を果たしているのは歴史の皮肉というべきであろう。[3] だが、それは「社会的なもの」が、争うふたつの陣営の暫定的な妥協点というよりは、ひとつの固有の立場（第三の立場）としてみずからを提示してきたことの帰結でもある。たしかにその思想は、近代という時代にたいし、その後継者、ことによると最後のそれであることを（代表制民主主義とともに）いちどは自認したはずのものであったからだ。

だが福祉国家の繁栄を支えた「戦後」国際秩序の重要なパーツは、すでに七〇年代には変質を余儀なくされていた。決済通貨としてのドルの金とのリンク、それを前提とした

各国通貨との固定された交換比率、さらには資源価格の政治的コントロールもまた時を同じくして終焉を迎える。福祉国家が約束した、退屈ではあるが安定した、完成に向けての持続的な営みというビジョンはゆっくりと色褪せてゆくことになる。

現時点において振り返ってみると、八〇年代における福祉国家の「危機」は、現実の危機である以上に、むしろ危機の意識というべきものであった。[4]「以後」の意識、ひとつの「終わり」を強調した福祉国家にたいし、[5]このとき登場した思想は、みずからに「新」という接頭語を与えることになる。新保守主義が、「戦後」という以後の時代そのものの刷新を主張する主意主義的なマニフェストを掲げたとすれば、新自由主義は、端的にこの「以後」の時代、すなわち福祉国家の無効を宣言するだろう。社会主義の失効が「実証」されたからには、混合経済としての福祉国家もまた端的にその終焉が宣告されざるをえない。

もちろん、新自由主義であれ、新保守主義であれ、それは理論という以上に、政策論、あるいはそれを支える世界観というべきものでもあり、そうであるがゆえに、こうした物語につきものの単純化から自由ではない。福祉国家が、経済的には、社会主義と資本主義との混合経済であるとされ、政治的には、政府による再分配によって市場が算出した結果に修正を加えるものとされたのであれば、両者の側からの批判を、一身に受けることになるのもまた当然である。福祉国家とは偽装した社会主義であり、国家の財政の野放図な増大をもたらす、一八世紀における絶対主義の今日的な復活であると同時に、資本主義の過渡的な段階であって、その歴史的役割を終えようとしているひとつのレジームにすぎないということになる。

その過渡的性格を強調するならば、高度成長と福祉国家の時代、ときに「戦後レジーム」として語られるその時代は、ひとつの例外として語られることになる。それは産業資本主義の誕生と発展とが、西側諸国にもたらした、近代におけるひとつの挿話でしかなかったのだと。生産に基盤を置いた産業資本主義から、経済の脱工業化とともに進む、消費に基盤をおいたサービス経済への、あるいは管理通貨制度から変動相場制度への移行のなかで、さらには教育と訓練による均質な労働者の育成を通じた包摂政策から、市場メカニズムのあらゆる領域への導入に基づく、選抜と排除からなる競争政策への移行のなかで、福祉国家はその限界をあきらかにしたのだと。

ただし、こうした特徴のいくつか、とりわけサービス産業化（脱工業化）、そして大衆消費社会なるものは、すでに述べた通り、むしろ福祉国家によって可能となり、それを前提していたはずのものである。ほとんど一体のものであったといってもよい。だがそうした記憶はなかば忘れ去

られてしまう。福祉国家そのものの本来的性格でもあった両義性（「右でもなく左でもない」）についての検討を欠落させたまま、そこに資本主義についての、ある種の歴史段階論を重ね合わせた結果、私たちの歴史意識は、奇妙な混乱のもとに置かれてしまったかのように。ここでいう段階論とは、私たちの社会に一定の性格づけを与えたうえで、その変容と新たな段階への移行を語るあらゆる物語のことのである。ネオリベ（ラリズム）という標語とともに語られる、そうした物語は、そのもっとも新しいもののひとつである。そして、規律社会から管理（コントロール）社会、あるいは規律社会から安全社会への変化として語られる物語もまた、そのひとつのヴァリアントである。[6]

三　内面化、あるいはフロイトへの回帰

規律（社会）とはいうまでもなく、ミシェル・フーコーが『監視と処罰』のなかで提案した概念装置であり、[7]多くの場合、それはジェレミー・ベンサムが考案したパノプティコンと呼ばれる（はずであった）収監施設とともに語られる。最大公約数的な記述を取り出すならば、規律とは労働者の産業社会への「包摂」のための訓練であり、そのプロトタイプは監獄によって表現される。それは特殊な一施設というよりも、近代社会におけるさまざまな「装置」の意味、あるいは機能を説明するものともなっている。すなわち従順であるという意味で道徳的な労働者を作り出すことがその目的であり、その手段は監視と呼ばれる技術である。この監視という技術について、現代社会との連続性を念頭に置いた場合、二通りの物語が語られる。ひとつは端的な監視と呼ぶべきものであり、パトロール、あるいは監視カメラのショッピング・モールや街頭などへの設置である。それは近年カタカナ語でポリシング（policing）とも呼ばれる治安維持活動、つまり取り締まりの中心的な技術となっており、文字通り、監獄における囚人の監視の社会への拡大というべきものである。ベンサムの考案した装置は、たしかにその効率化にほかならない。

もうひとつの物語は、主体化と呼ばれるものであり、監視そのものではなく、監視が行なわれているという自覚、あるいは意識が、監視の有無に関わらず、囚人の行動を道徳的なそれに変えるというものである。すなわち「監禁状態で行なわれる規律訓練は犯罪者の内面に踏み込む。囚人は自室から出られないことの意味を学び、規範を内面化する」のであると。[9]内面化されるものとしては、規範に代えて「監視の視線」なるものが採用される場合もある。

なるほど、もし「視線」や「規範の内面化」や「魂の鍛錬」といったもの、それをもたらす活動が、たとえば一九世紀イングランドにおいて「道徳（＝精神）改良（moral

reform）」と呼ばれた事態を指すのであれば、それは今日私たちが教育と呼ぶものである。たとえばそれが、その世紀が終わる頃に進む心理学の助けを借りて定義される、何らかの意味で逸脱した振る舞いを矯正する行為なのだとすれば、それは私たちが治療（＝処遇 traitement）あるいは措置（mesure）と呼ぶものだということになろう。だとすれば、主体化、あるいは「内面をもった個人」を作り上げるということ、それは、あるいは大人、あるいは成人、あるいは市民と呼ばれる存在を育てる作業を指すことになる。つまりは『ポストモダンの条件』において語られる啓蒙の物語の延長線上にあるものだといってよい。[10] 伝統的には、福祉国家とは、こうした「包摂」と呼ばれる作業の制度化からなるひとつの政治体制として了解されていた。

だが、規範、あるいは視線という、両者の性格の違いを考えるならば、それらがひとしく「内面化」というプロセスの対象となるという事態は、いささか杜撰な説明といわざるをえない。とはいえ、このふたつの対象の併置を正当化するのであれば、視線なるものを受け取る心的装置が、それをきっかけとして、対象化された自己なるもの――それが自我であれ、身体であれ――に、何らかの規則、あるいは規範に則った行動を取るように強制し、それを「監視」するといったメカニズム、あるいは比喩が思いつく。ただしこの場合、「規律」の名のもとに考えられていたのは、おおよそフロイト的といって差し支えのない枠組みだったということになる。たしかに「主体」なるものを、産業社会における「市民」に重ね合わせる説明には、そうした気配がないとはいえない。だとするともうひとつの要素である抵抗、従属からの解放とは、規範に従えという内なる命令――それが意識的なものであれ、無意識的なものであれ――を拒否し、規範にたいして抗うことだということにはなる。いかにも六八年的な図式である。しかし、この時期フーコーが意図していたのは、まさにそのような図式にたいする批判であったことを思い出すならば、ここで繰り返されているのはまごうことなき反復ということになる。福祉国家批判同様、ここでも批判されるものと批判するもの、新と旧とが互いに奇妙な交差を演じている。

＊

すこし異なる角度から眺めてみよう。私たちが何らかの理由で飲酒を悪徳であると信じ、禁酒を行なうとき、私たちは「規範」を内面化したと記述されるべきなのだろうか。この場合、禁酒の理由が科学、ないしは医学に基づく場合であれば、内面化とは、外形的には、一種のダイエット（食事療法）ということになり、あるいは節制と呼ばれることになる。宗教上の理由に基づく場合は信仰と呼ばれるだろ

う。節制（禁欲）はこちらにも用いられる。ただし防がれるべきは身体ではなく、魂の堕落であるが。法によって禁止されているという理由であれば（つまり禁酒法のようなものを想定すれば）どうだろうか。この場合、内面化とは抑止（deterrence）のことを指すということになるだろう。さらに異なる例を考えることもできる。禁酒に失敗した場合はどうなるのだろうか。その場合、内面化は行ったがその実行に失敗したのか、それとも内面化は完了してなかったのか。何度も何度も失敗する累犯者（recidivist）、つまり繰り返し転落する者はどのように考えるべきなのだろうか。

この事例を昔ながらの主権者命令説へと回収することは不可能ではない。[11] そのことについては、またあとで検討することにしよう。こうした議論が、かならずしも十分に検討されてこなかったのは、結局、この規律権力が、産業社会（あるいは近代）とともに舞台の前景から退こうとしているとされてきたからである。立ち去ろうとしているものをあらためて取り上げることの意義はたしかに薄い。それに代わって前景に登場するのが、「管理（コントロール）」、あるいは「環境管理型」という名の新たな社会の編成原理である。そのもとでは、規律権力がその対象とした「内面」なるものの重要性、あるいは「内面化」なるメカニズムは、その意味を失うとされる。たしかに「発達した情報処理装置の力」が、「主体の内面に踏み込む」ことを必要としなくなるのであれば、「規範の内面化」もまた、端的に無効なものとなろう。新たな「管理社会」は、このような「センチメンタル」なものも必要としない。管理社会とは行動心理学の社会であり、行動療法の社会ということなのだろう。

内面の管理が失効すれば、先ほど述べた「取り締まり（policing）」だけが残るのは自明である。結果として、ある意味では皮肉なことに、新たな時代の管理システムは、それに先行する時代において作動していた監視の装置から、より明快でもあれば、単純な機能だけを受け継ぐことになる。事実、私たちが日々確認する現実もまた、そうした解釈を追認しているかのようでもある。

だが今日の監視が想定している図式、つまり見られているかもしれないという意識が、規範の侵犯を押しとどめるという単純な（だがありそうな）話にすぎないのであれば、それは先ほど示唆したように、威嚇による、つまり恐怖という情動を媒介とした抑止、恐怖によるコントロール以外の何ものでもない。ベッカリーア、そしてベンサムが構想した功利主義的な刑法改革の一部ということになる。ここでも新しいものが（一八世紀への！）回帰として登場している。それは「合理的」な主体にたいし、提示されたありうる損害を通じた、犯罪の抑止政策である。ただし合理的

とはこの場合、快楽と苦痛の対比、その比較考量が可能だという意味である。だが比較考量とは、文字通りの能力、伝統的には（人間的な意識を持たないとされてきた）動物に帰属させられてきた能力である。[12]そうした能力を前提に、私たちは動物や人間にたいして調教を行なってもきた。身体にたいする直接的な刺激を通じてコントロールを行なう比較的野蛮な方法もあれば（たとえば動物にたいする鞭や、電流、不快な音、あるいは固く座りづらい椅子といったものによって移動を促す方法）、人間が抽象的な表象概念を操作可能であることに着目し、何らかの記号、もしくは表象を用いて、身体的な反応を惹起するというより洗練された手段もある。一般にはプロパガンダとも呼ばれるものがそこには含まれるが、その範囲はもう少し広い。移動や停止にかぎるならば、赤や青、黄色のランプの点滅によってそれをコントロールすることもできる。

いささか話を急ぎすぎたかもしれない。ここではベッカリーアとベンサムのあいだに線を引いて、洗練された方法に限定しておこう。すると、それはまさしくフーコーが『監獄の誕生』のなかで紹介した「処罰の都市（cité punitive）」と呼ばれるものにほかならない。ル・ペルティエ、セルヴァン、そしてヴェルメイユといった一八世紀の刑法改革論者たちが構想したユートピアである。[13]それは一九世紀的なものとされた規律権力に先行する、より古い形態の権力として提示されている。この世紀が啓蒙の世紀であり、そして感覚論の世紀でもあることを想起すれば、驚くほどのことはあるまい。

「つまり、次のような選択肢がある。処罰の都市か、強制的な制度［筆者注：監獄のこと］かである。前者では、処罰権力の働きは社会空間の全体に広がっている。あらゆる場所に、舞台として、見せ物として、記号として、ディスクールとして偏在し、開かれた書物のように読むことができ、市民の精神の永遠に繰り返される再コード化である。セルヴァンがいうように「その頭脳のもっとも柔らかい繊維」に、目に見えず、そして無益なしかたで作用する。社会のネットワーク全体を駆け抜ける処罰の権力、それは各人にたいしてあらゆる地点で作用し、もはや特定の人物の特定の人物にたいする権力ではなく、各人ひとりひとりにたいする全体の直接的なリアクションとして完成するだろう。[14]」

こうして「処罰の都市」のなかでは、処罰権力は偏在して作用することになる。法制度としてすらコード化される必要もないほどに透明な権力。「市民の精神（esprit）の永遠に繰り返される再コード化」。再コード化される「市民の精神」を「内面」と呼びうるのであれば、「内面化」な

るものは、フーコーにおいては、このいかにも一八世紀的な「処罰の都市」においてみることができる。そこでは「舞台、見せ物、記号、ディスクール」すなわち「表象（représentation）」が作用している。すなわち「諸個人の利害の表象、その利益と不利益の、快と不快の表象」。ベッカリーアの一般予防と罪と罰の比例関係に基づく記号体系にも、恐怖という情動が折り畳まれていることを私たちは知っている。この「処罰の都市」における「永遠に繰り返される再コード化」が、精神の書き換えであるとすれば、私たちはいずれそれが反転したユートピアとなることを知っている。安楽な生活がもたらす人間性の喪失が、人間が動物として飼育される事態への恐怖をかき立てる。憐れみ深くも厳しい、啓蒙専制君主のパターナリズムは、素晴らしい新世界、福祉国家の似絵となる。[15] 私たちはまたもや過去に後退りしている。

そもそも規律権力とは、フーコーの図式に従うならば、この「処罰の都市」とは異なる「強制的な制度」、すなわち「矯正的な刑罰（pénalité corrective）」、「矯正院（reformatory）」あるいは文字通りの監獄において作用するはずのものであり、この処罰の都市を反転させたものであった。監獄という「強制的な制度（institution coercitive）」は、記号や表象とは異なる回路を通じて作用するはずのものである。少しだけ例外処理をしておこう。注意深く文章をたどると、たしかにフーコーはここで、身体に加えて、やはり魂にも言及している。ただし、このとき魂は「習慣（habitude）の台座であるかぎり」のそれだと限定されている。[16] さらにそれに続け、「神経系のなかに生み出される感覚（sensation）と共感（sympathie）の原理」という一節をベンジャミン・ラッシュのパンフレットから引用しているのだが、元の文章を確認すると、それが必要とされるのは、「身体的苦痛の性質、程度、持続を確認する」ためとある。[17] このとき魂とは、苦痛にまとわりついた何らかの質に与えられた名前であり、私たちが情動と呼ぶものであることがわかる。内面化なるものとはかけ離れたもの、少なくともその手前にある何かである。またもや私たちは問題を別の方向から立て直さなければならない。

四　可視的なものとしての身体

調教（dressage）、矯正（correction）、従順（＝素直 docile）。規律権力を語るさいに、家畜、家人、奴隷と主人、子供と大人の関係、つまり身分関係を示す語彙が用いられるのは、ひとつは、それが統治（gouvernement）、家政（économie）、管理経営（administration, contrôle, gestion）といった枠組みのもとにあるからだということはいまや常識となっている。そして、こうした図式を踏まえたうえで、私たちは従

属をしばしば精神の関係として理解する。しかし肉体的、物理的な従属を伴わない、純粋な精神的従属なるものをどのように想像すればよいのだろう。それをどのように従属として名指せばよいのだろう。それが、あまりに当然のことであるがゆえに、私たちは、フーコーが、一貫して問題としてきたのは、物理的、生理学的な存在としての人間、人間の身体だったということを忘れてしまう。ある種の現象学者がそう考えるように、私たちが何かを監視することができるのは、それが視覚の対象、つまり物体＝身体であると信じているからである。[18]可視性とは触知可能性であり、分析とは解剖、内部の表面化である。

「古典主義時代のどこかで、権力の対象、そして目標としての身体、それがまさに発見された。目を向ければそこかしこに、大いなる関心が身体に向けられていたしるしがある。操作され、加工され、調教され、従属し、応答し、熟達し、そのさまざまな力を増大させる身体に」。[19]

『狂気の歴史』というこの書物のなかでは、この文章に続けて、フーコーは人間＝機械についてのデカルトの発見について語るのだが、いまはこの点については措いておこう。私たちの諸世紀は、身体についての新たなアプローチによって特徴づけられるということ、彼が一貫して述べているのはこのことである。

この書物のなかで、すでにフーコーは、一七世紀――地域によって時期的なずれを伴いながら――に、監獄、感化院、あるいは病院や学校など、つまりは収容施設の起源となるものが相次いで設立されたことに注目していた。[20]彼はそれを「大いなる閉じ込め（grand renfermement）」と呼び、この時期をヨーロッパ社会の転換点として位置づけることになる。フーコーが重視しているのは、ルイ一四世によるパリへの一般施療院建設の勅令であり、その後に続く王国全土への拡大である。この時代、教会も数多くの収容施設（貧民救済 vita activa がその名目である）を建設しており、西ヨーロッパ全体で、聖俗の権力が競うようにして、これらの収容施設を建設していると続けている。フーコーはイングランドやオランダ、ベルギーなどに建設された、矯正院（house of correction）、ワークハウスといったもろもろの施設の建設に言及している。この段階において収容されていた人びとは、「一般法により有罪となった者、家庭の安寧を乱す者、もしくはその財産を浪費する者、身元保証なき者（浮浪者 gens sans aveu）、狂人」といった人びとである。つまり一般施療院などの収容施設は、このような雑多な非＝市民が、分類されることなく「同じひとつの壁のなかに追放」される場所であって、近代的な意味での犯罪

者だけが収監されていたわけではない。[21] ただし、それらは拘束のための場所であると同時に、授産施設であって、教会の関与からわかるように哀れな者にたいする慈善、あるいは救済の実践が、少なくともその建前においては、分かち難く結びついている。中世における活動的な生（＝慈悲、憐れみの心 miséricorde）の場所。ただしフーコーその人は、そうした理解を拒否し、先行する時代からの切断を主張するだろう。彼が注目するのは、閉じ込めという、その物理的＝身体的な機能である。

この時代をひとつの転換点であると考えたとき、フーコーがこの「大いなる閉じ込め」をその分析の出発点に置いたことの意味を考える必要はあるだろう。それが物理的存在である人間の集団に対する行政的な行為であったことの意味である。言葉によって表現される観念とは異なり、視覚、そして触覚によって認知される物体＝身体についてのミクロなレベルの、つまり個体についての物理学＝身体学（フィジックス）の展開として、彼は近代の思想を把握しようとしていた。「魂の機会原因」[22] にすぎなかったはずの身体が、このとき、無知と情欲を通じて、原罪以後の人間の魂を支配することを、人びとは、具体的な実践を通じて、文字通りその身で知ることになる。『監獄の誕生』が語ろうとしているのは、そうした「歴史」である。

＊

臨床医学と刑事政策（犯罪学）とが、フーコーの特権的な対象となるのは、それが身体を対象とする科学＝知、その実践だからである。『監獄の誕生』に先立ち、『臨床医学の誕生』において――とりわけその前半部分では――可視的なものが、どのように知識のなかに回収されるか、そしてそれがどのような体系に編成され、社会体にどう浸潤し、展開するかが分析される。すなわち一般施療院というひとつの構造物が、どのようにして、身体と空間とを、固有のしかたで、すなわち言語によって主導されるのではないしかたで編成し、それが成立したばかりの自由主義とどのように齟齬をきたすものであるかが、あきらかにされる。臨床医学とは、個体化と呼ばれることになるひとつの装置、私たちが病院と呼ぶものの社会空間での展開でもあった。

こうした経験をもとに、七〇年代、フーコーは身体と、身体に対して、文字通り物理的＝身体的に行使される力（権力）についての分析を集中的に行なうことになる。それが規律権力である。規律権力の行使とは、表象を媒介としない、身体についての認識（＝接触）である。

このとき彼は、哲学的なアプローチからいくばくか距離をとり、社会的な諸実践の側からのアプローチにその重心を移す。[23] その結果、規律とはひとつの「図式」であり、「消

え去ることもなく、またその固有性を失うこともなく、社会体に拡散するべきもの」となる。それはとりわけ一九世紀以降、それに基づいて社会が編制されることになるはずのものである。[24] 一八世紀、西ヨーロッパにおいて前景に登場したそれは、新たな統治の技術でもあって、たとえば狂人、たとえば浮浪者、たとえば「正しい秩序の敵」を、共同体の外部へと放逐する「排除」あるいは「周縁化」と呼ばれる技術に代わって登場する。排除のモデルとは、より古い時代において支配的だったものであり、それが共同体の浄化のための社会の側からの否定的、消極的な反応であるとするならば、規律は、その反対に、積極的な反応と呼ぶべきものであるとされる。

フーコーはこの変化を、いくつかの場所で、感染症についてのふたつのモデルとして説明している。前者が当時、レプラと呼ばれた病への対応をその典型例とするとすれば、後者はペストの管理（contrôle）によって代表されることになる。古典主義時代、すなわち絶対王政が洗練したこの「統治技法」は「規範化（＝正常化）」をその効果として生み出すことになる。[25]

フランスにおいては、おおよそ貧民、物乞い、そして浮浪者にたいする治安政策（police）として行なわれたこうした収容という措置は、すでに述べたように、近代という時代の固有の性格を物語っているとフーコーは考えていた。そして一般に語られる物語に従うならば、この刑事政策という領域において、規律権力なるものは、その残虐性をじょじょに減じつつ、つまり「文明化」を行ないつつ、身体への残酷な刑罰から、その目標を内面なるもの、つまり当時の言葉遣いでいえば、「魂」あるいは「精神（moral）」に変更しようとしていたということになる。[26]

五　パリ少年院

たしかに『監獄の誕生』は、その冒頭部分で、そのようなストーリーを提示しているように読める。書物の冒頭で、国王弑逆（未遂）犯であったダミアンの身体に対する残酷な責苦、いわゆる車裂きの刑の情景が描かれる。それに続いて紹介されるのが、経済学者でもあったレオン・フォーシェなる人物がダミアンの処刑からおよそ八〇年後に出版する『監獄改革論』からの抜粋である。[27]『監獄の誕生』という書物がもっぱらその対象としている一九世紀という時代は、パノプティコンと呼ばれる実際には実現しなかった収容所のプランによって象徴される。しかし、この書物の内在的な整理に従うのであれば、新たな時代を代表するはずのものは、フォーシェのこの書物と、そこで描かれた、一七歳以下の少年を対象としたパリ少年院の院内規則、その一日の時間割となるはずである。

簡単にその内容を要約するならば、太鼓の音によって分単位で区切られた時間割によって指示される、起床から、身繕い、そして労働、食事、最後は就寝に至る一連の行為である。それは学校を思い起こさせもすれば、初期には社宅が併設されていた工場労働を思い出させるものでもある。フーコーの示唆に従って、レオン・フォーシェの書物を紐解くならば、当時、その残酷さが批判に晒されていた監獄の、いっそう人道的でもあれば、効率的でもあるような改革プランがここで提示されていることがわかる。そしてそれは当時フランスにおいてパトロナージュと呼ばれたキリスト教道徳に基づく温情主義的な社会改良運動の一側面を証言するものでもあった[28]。

多くの場合、私たちはこの変化を次のように理解する。ひとつはすでに述べたように、公的権力によって身体に加えられる責苦（supplice）の消滅である。こうした責苦（＝肉体刑）は同時に、公共空間で行なわれる、文字通り公共＝国家の敵にたいする王の側からの反撃、戦争行為を象徴するものであった。これ以後、刑罰は監獄という閉鎖空間における、自由の拘束（自由刑）がその代替となるだろう。刑罰の温和化とも文明化とも称される事態である。それは、フーコーの言葉を借りればそれは次のような帰結を伴っていた。

「もはや刑罰一般が身体に、そのもっとも過酷な形式で加えられなくなれば、刑罰はいったいどこに手がかりを作ればいいのか。理論家たちの――こうした人びとによって、一七六〇年ごろに時代が切り開かれ、それはまだ終わってはいないのだが――回答は単純なものであり、ほとんど自明ですらある。それは問いそのもののうちに書き込まれている。というのもそれがもはや身体ではないのであれば、それは魂である。身体に向けて怒りを叩きつけることによって行われる償いのあとに、心の、思考の、意思の、傾向性（性行）の奥底でうごめく懲罰が続く。マブリーはきっぱりと次のように述べていた。「懲罰は、そう言わせていただきたいのですが、身体ではなく、むしろ魂に加えられんことを」[29]。

もし身体に加えられる責苦が刑罰と呼ばれるものであり、それが刑事裁判によって決定され、官吏によって執行されるものであるとすると、懲罰（châtiment）は、「魂」なるものを対象としている。それは今日の私たちにとっては、心（cœur）、思考（pensée）、意思（volonté）などとも、そして一八世紀においては傾向性（tendance）と呼ばれることもあったというのがここでの説明である。では、フーコーもまたマブリーと（そしてその同時代、およびそれに

続く時代の人びとと）同様に、身体に代わり、魂が刑罰の対象となると考えていたのだろうか。

＊

表面的な事実を確認しておけば、マブリーが魂にその力を行使するものを懲罰と呼んだのは、それが法的というよりも、宗教的なニュアンスの込められた言葉であったからである。そして私たちはここまで監獄という言葉を曖昧に用いてきたが、それにあたる言葉をフォーシェの書物からその分類に従って抜き出しておけば、牢（geôle）や留置所（maison d'arrêt）、監獄（prison）といった語彙が用いられている。分析の中心となる施設は、労働を重要な技法として用い、それゆえに元来、比較的若い人びとを対象とした、改悛（pénitence）という語彙をそのうちに含む改悛施設（maison pénitentiaire）である。[30] 改悛は、矯正（correction）と並んで、フーコーのこの書物でも重要な意味を担う言葉であるが、訳語では、行刑制度（système pénitentiaire）や懲治監（pénitencier）、あるいは端的に刑務所といった言葉のなかに消えてしまう。ただしこの言葉は、ボーモンとトクヴィルのアメリカの監獄についての報告書の表題（système pénitentiaire aux États-Unis）からもわかるように、[31] 普通名詞としての価値も持つ。そして懲罰がそうであるように、これもまたキリスト教的な語彙（悔い改め）でもある。

もとより、この時代の労働者の境遇改善の試みは、時代のコンテクストを前提としている。それは、西ヨーロッパと合衆国における工業化のもとで、粗暴な資本主義と、都市への人口集中がもたらす社会問題、すなわちポペリズム（都市の貧困問題）への対応として生まれたものであるといってよい。こうした運動は最終的に、この世紀の終わりになれば、労働回勅「レールム・ノヴァールム（rerum novarum）」として結実し、各国に独自の影響をもたらすことになる。ドイツにおいて、それはオルド自由主義というかたちをとり、やはりのちにフーコーが検討の対象とすることになるだろう。[32]「キリスト教道徳協会」を中心として雲のように広がったこうした運動は、国家の介入を予防しつつ、たとえばル・プレーがまさにその典型例といえるが、「国家なき社会」という枠内での、つまりは「自由主義的」でもあれば、今日の私たちには「ネオリベ的」にもみえる、社会改良を模索することになる。[33] たとえばフォーシェの書物にキリスト教的な語彙が頻出し、そして精神（＝道徳）の改良、あるいは改善を通じた社会問題の解消という図式が一貫して提示されているのは、そのためである。

「宗教的観点から見れば、改悛とは、洗礼（baptême）

や聖餐（eucharistie）がそうであるように、ひとつの秘蹟であるのだが、政治的観点からすれば、私たちの目の前に起きているのは、ほとんど同時に行われた、学校や、病院や、保護施設（asile）、そして修道院の設立であって、いずれも教壇と独房とがそれら制度体のシンボルとなっている[34]」。

ここでフォーシェが改悛を秘蹟として位置づけているのは、フランスにおいて支配的であったカトリックの伝統に従ったものではあるが、当時のこうした社会改良主義そのものにあっては、プロテスタントの熱心な活動家がむしろ中心的な役割を果たしており、フォーシェのこの書物のなかでも、「キリスト教」とは、カトリック、そしてプロテスタントの区分を超えた、「市民的＝世俗的キリスト教（christianisme civil）」として位置づけられている。かつてキリスト教が、他生（死後の生）に向けて進めてきた活動を、社会の只中で実践し、それぞれの社会において「摂理」の実現を図るためである[35]。

もちろんそれがポペリズムを背景に成立したものである以上、その手段として労働、とりわけ収容施設における労働が「改悛の訓練（＝試練 discipline pénitentiaire）」のもっとも重要な手段となることはいうまでもない。

「パトロナージュの社会は、出所した成人に仕事を与え、ひとたびはそれらの人びとを法の手のもとに委ねることになった、その悪癖からこうした者たちを保護することを目的に設立されるであろう[36]」。

そして当時における監獄改革の最重要論点、独房か労働かというおきまりの議論に触れながら進められる議論において、しかし焦点となるのは、いずれの制度が「精神＝道徳の改良（réforme morale, amélioration morale）」を進めるにあたって適切なのかという論点であることはいうまでもない。つまり、犯罪者が、この改悛施設、つまり刑務所に収容、監禁され、その自由が剥奪されるという新たな刑罰（自由刑）を通じて、そして労働と反省を通じて、「従順な身体」を作り出すプロセスであったのだとすれば、そして、それが精神＝道徳（moral/e）の改良を通じて行なわれるのであれば、さらにさらに、いずれにせよそれが簡便な比喩にすぎないのであれば、「魂」こそが、裁かれる対象であるとすることに、それほど不自然な点は見当たらないように思える。もちろん、当時のフランスにおける現実、そして議論がそのようなものではいささかもなかったという留保をつけ加えておく必要はあるだろうが[37]。

六　裁判、そして個体化

だが、現在流通している翻訳では「精神」と訳されているこの「魂（âme）」という語彙が用いられるさいに、フーコーが念頭に置いているコンテクストはかならずしもそうしたものではない。フォーシェの書物からの引用に続いて、「魂」が問題とされるのは、むしろ次のような文脈においてである。

「犯罪者の魂は、その犯罪を説明するというただそれだけのために法廷に召喚されているわけでもなければ、法律上、責任が帰属する、ひとつの要件として持ち込まれているのでもない。魂が法廷に招かれ、かくも仰々しく、そしてそれを理解したいとこれほどまでに人びとが気を揉み、これほどおおげさに「科学」を適用されるのは、つまりは、魂を裁くためであり、犯罪と同時にそれを裁くためであり、さらには懲罰という行為によって、その魂を引き受けるためである。……中略……この一五〇年から二〇〇年のあいだ、ヨーロッパは新たな刑罰のシステムを設置し、そして判事が、じょじょにではあるが、いっそう古いプロセスにしたがって、犯罪以外のものを裁くことに着手している。つまりそれが犯罪者の「魂」である」[38]。

ここで魂は、法廷における、裁き（＝判断juger）の対象として挙げられている。『監獄の誕生』でフーコー自身が「魂」について注目するのは、その前半部分、つまり改悛施設ではなく、むしろ司法の装置の検討を行なった箇所である。この書物の記述をたどるかぎり、そこで提示されている議論は、いわゆる刑法学における旧派（古典派）と新派（近代学派）の対立に至る、犯罪（crime, délit）と犯罪者（criminel, délinquant）との区別をめぐる論点、すなわち個体化（個人化 individualisation）という論点である。私たちは、こうしたコンテクストを理解しておく必要がある。

ここでは必要な範囲でのみ、この問題を確認しておこう。この論点は、フーコーのこの書物では第二部、とりわけその第一章（「一般化される処罰」）においてその展開がたどられている。一八世紀における王権による恣意的な法執行にたいする批判の高まりとともに、身体にたいする過酷な責苦、恩赦をその極端な事例とする君主の法にたいする優越、そしてその恣意的な運用が、忌むべき旧弊として批判の対象になる。革命後の九一年刑法典における刑罰の温和化はその当然の帰結である。ちなみにこのとき、罪刑法定主義の極限ともいえる裁判官の裁量の厳格な制限に加えて、「処罰の都市」を特徴づけた、表象を用いた抑止政策もまた導入される。多かれ少なかれ功利主義的な、つまり

今日の私たちであれば、ホモ＝エコノミクス的と呼びたくなるような人間観を前提としたそれである。犯罪者、そして犯罪者にたいする刑罰をその目で見る一般市民に向けた処罰の体系は今日、一般予防と呼ばれるものである。一八世紀的と呼んで差し支えなかろうが、動物＝機械論的でもあれば、感覚論的でもあるような、利害関心に向けられた「表象、そして記号」の体系としての刑法の体系がそこにはある。[39]

ただし、フーコーが検討の対象としたのは、一九世紀であり、そのかぎりにおいて注目されるべきはナポレオン刑法典である。ベッカリーア的であるよりは、ベンサム的と呼ばれるこの新たな法典は、厳罰化をはじめとしたその性格によって、一般には革命期の刑法典とは対立的なものとして捉えられている。しかしここに述べたような性格にかんするかぎり、彼がそこに深刻な切断を認めている様子はみあたらない。その峻厳さも、今日の合衆国の刑事政策がそうであるように、一八世紀の刑法思想に内在する応報思想と矛盾するものではない。もちろんそれを「ネオリベ的」と呼んで区別することは不可能ではないが。

こうした成立期の近代刑法学において、フーコーが注目している論点は別のところにある。ひとつが裁判官の「自由心証主義」と呼ばれるもの、もうひとつが情状酌量である。つまりフーコーは、有罪の決定（conviction）と刑の宣告（sentence）という、コモンローにおいては分離されているこのふたつの過程のそれぞれにおける変化に注意を向けている。[40] この自由心証主義と情状酌量について、フーコーは、コレージュ・ド・フランスにおける「一九七五年一月八日の講義」で比較的詳しく説明している。[41] 自由心証主義以前――一般には法廷証拠主義と称されるのだが――には、しばしば拷問とともに集められた証言や物証といった種々の「もの」の算術的な合算によって、有罪が決定されていた。算術的とはこの場合、証拠の確からしさに応じて、証拠の価値が決められるという意味であり、疑わしき証拠や証言も証拠としての価値を有することになる。部分的に疑わしければ、部分的に罰せられるということである。自由心証主義が依拠する「裁判官の内的な確信（intime conviction du juge）はこうした「スコラ的かつ算術的」な手続きからの解放とされる。

後者、つまり情状酌量についても、今日の私たちの常識をいくらか裏切るところがある。革命期の、より「近代的」な刑法典におけるもっとも重要な課題は、恩赦がその象徴であった君主権による恣意的な司法の運用の排除であった。証拠、あるいは証言の認定とは異なり、裁判官は量刑については、厳格に法律によって拘束されねばならない。罪刑法定主義、つまり身分に関わらずひとしく同じ基準が適用されねばならないという要請は、それを徹底するなら

ば、あらゆる主観的要素が排除されねばならないことになる。裁かれるべきは、身分や性別などの特性を付与された人間（＝個体）ではなく、犯罪行為でなければならない。しかしその徹底は、情状酌量を不可能にするだけではなく、故意や未遂といった要素の扱いも困難にし、フランス刑法学にいくつかのパズルを提供することになる。

＊

結局、帝政期において、革命期の理想主義は、修正を余儀なくされる。現実的には、情状酌量の否定と自由心証主義の組み合わせがもたらした無罪判決の増大に、当時の法実務が耐えられなかったと整理することもできる。法的根拠不在のまま、とりわけ地方を中心として情状酌量は実質的に運用されていたとされるが、三二年の法改正によって、陪審にたいしてもそれが認められる。フーコーがとりわけこの情状酌量の導入に注目するのは、それが自由心証主義によって排除されたはずの法廷証拠主義を実質的に再導入することになったと考えているからである。それをもう少し正確にパラフレーズすれば、それが一八世紀における「司法の作動のモード」の再活性化をもたらしたということになる。[42]

フーコーには、法定証拠主義の実質的な再導入が、刑法に内在していた「決疑論」の再活性化に見えたはずである。すなわち、「良心の問題（cas de conscience）」というかたちでの事態の収拾であり、カノン法を特徴づけるとされる「状況（＝情状）」と「意図（＝故意）」[43]によって構成される順列組み合わせの世界への回帰である。結果として、新たな刑法典もまた、キリスト教が、改悛という行為を「洗礼 - 秘蹟 - 改悛 - 叙階……」[44]という一連の手続きのなかに位置づけ、それをカノン法という法的形式のもとに包摂した――おそらくは当時のフーコーからすれば[45]――不可能な試みの延長線上に置かれることになる。

＊

フーコーの図式に従えば、一九世紀の終わりに再活性化した、この文字通り「スコラ的」な試みにたいして、新たな真理の体制のもとでそれになり代らんと、その反時代性を糾弾することになるのが人間諸科学、とりわけ犯罪人類学だということになる。[46]のちにそれは改悛施設としての監獄を刑法という枠組みから完全に切り離し、病院、あるいは学校へと純化させるという方向性を取ることはよく知られている。刑法学史としては、新派と旧派、あるいは古典派から新古典派を経て実証主義の登場へと至る枠組みのなかで語られ、そして刑法史としてはその歴史の外部へと排

斥されるこの一連のストーリーのなかで、問題の焦点でありながら、奇妙な場所を占めることになるのが収容施設としての監獄である。こうして魂は、個体化のプロセスとともに法廷に登場し、この改悛施設へと引き渡される。

七　身体とその影

一九世紀において、分化してゆくさまざまな収容施設のなかで、監獄が戦略的に重要な位置を占めることになったのは、おおよそふたつの理由が考えられる。ひとつには、それが対等であるはずの市民にたいして、実際に刑罰を執行する装置だということである。ほんらい刑罰は、対等ならざる関係において成立するものであった。対等であれば、それは復讐、あるいは私戦とならざるをえない。中世における刑罰の歴史をたどるなかで、イマンクが確認しているように、刑罰は当初は奴隷にたいしてのみ、すなわち家畜と等しいものにたいしてのみ許されるものでしかなかった。[47] 彼によれば、ゲルマンの部族社会において、それが自由人にたいして行使されていた形跡は確認されていない。それは垂直的な関係、すなわち私たちが権力と呼ぶものを介入させ、自由と隷属のリミットを境界づけるものとなる。多くの研究が示唆するように、刑罰の成立は、それゆえ「国家」の成立とともに語られることになる。すなわち、戦争、あるいは軍事から、治安（police）、あるいは行政への権力関係の変化を象徴するものだという点がひとつ。[48]

そしてもうひとつが、この監獄とともに、個体についての新たな知、人間諸科学が成立するという点である。法のもつ一般性は身体をその対象とすることはない。法が対象とするのは反復される行為の、いわばイデアとしての犯罪である。人間諸科学とは、近代的な刑法が、主権者＝君主にたいして戦いを挑んだ相手に向けて行使される武力としての権力行使であったならば、必要とはされなかったはずの何かである。あるいはまた物理的身体をもってはいても、所有物に対して行使される一種の処分行為であるならば、やはり必要とされなかったはずの何かである。人間諸科学とは、新たな科学であり、文芸とも、年代記とも、そして哲学とも異なる、人間についての科学である。それは個体としての人間を目の前の環境、あるいは世界から切り出し、「人間」という意味を与える科学である。非対称的であるはずの関係がそこで成立するはずのまさにその場所で、人間諸科学は人間を作り上げる。計測し、検査し、調査（尋問）し、評価し、整序し、分類することを通じて、それを行なう。それは裁判という領域において介入し、収容施設において実際に行使される。

一九世紀のこの時点において、すでに述べたように、自由心証主義、そして情状酌量という概念の導入が、法と

いう領域への人間諸科学の介入をもたらすことになった。フーコーは、このときすでに個体化（個人化）のプロセスは始まっていたのだと述べている。彼はここであえてデュルケームに否定的に言及しつつ、個体化とは、刑法の峻厳さの緩和ではなく、新たな知の編成を伴った、新たな権力関係の成立であると書きつけている。それは「新たな真理の体制」なのだと。[49]

少なくともフーコーにとって、個体化とは、法の一般性、つまり何度も何度も個体とケースを変えて反復される事象への適用可能性と、収監が近代的な刑罰において中心的な位置を占めることによって発生するあるひとつの困難、あるいはパズルにたいするひとつの不可能な回答であった。というのも、自由刑、すなわち収監は、身体の空間的自由を奪うと同時に、時間というもうひとつのアプリオリを代償として差し出すという性格を持つからである。そこには生そのものの固有性による贖いという性格がある。時間、あるいは生は、本来的に反復不可能なものである。身体が複製不可能なものであるかぎりにおいて、つまりそれが物理的（＝身体的）なものであるかぎりにおいて、個物の固有性、あるいは特殊性が、収容施設という枠組みのもとで、法（そして科学）という一般性に結びつけられる。肉体を持つ存在であるかぎり、触知可能な存在であるかぎりの、可視的なものであるかぎりの物体、その表面を通じて個体なるものが析出される。フーコーにとって収容施設とは、こうした古典的ともいえる哲学的な問題が、マルクスが価値形態論を通じて問題としたその問題が、やはり日々上演される空間である。このとき魂とは、与件としてあらかじめ存在し、対象となる何かではなく、個体の析出とともに成立する、あるいは生産される何かである。もう一度、フーコーのテキストを確認しておこう。

「それら犯罪の原因を構成する要件の背後には、影が存在し、良くも悪くもそれらが裁かれ、そして処罰されている。判決が、「情状［＝減刑理由となる状況］（circonstances atténuantes）」を経由するとき、それによって、有罪の評決に持ち込まれているのは、犯罪行為の「状況」を構成する要件だけではない。まったく別のもの、つまり法としてコード化できないものが持ち込まれている。つまり犯罪者についての知識、犯罪者についての評価、犯罪者とその過去と行なった犯罪の関係性についての知（＝科学 savoir）、その犯罪者に訪れるであろう未来である。裁かれるのはその影であり、それは一九世紀以来、医学者と法学者の間を循環するあらゆる観念の相互作用によってなされる。つまりジョルジェの時代の「怪物」、ショーミエ回状の「精神異常者」「倒錯者（変態）」、今日の専門家たちにとっ

ての「不適応者」。そしてそれが行なっているのは、犯罪行為を説明するという口実のもとに、特定の個体（＝個人）を評価＝分類（qualifier）しているのである[50]」。

「犯罪者の魂」が法廷に召喚されるとフーコーが述べるとき、しかし実際に呼び出されているのは、個物としての犯罪「者」である。魂とは、懲罰の対象として必要とされ、人文諸科学によって成立する「何か」である。ただし、「魂は幻想ではなく、イデオロギーでもない」と別の場所でフーコーは端的にそのように述べる。それは「実在し、現実のものである」と。ある種の権力関係、そして何らかの科学（＝知）がそこにおいて作動し、互いに絡み合うような場、「リファレンスの対象としての現実（réalité-référence）」なのだと。それは権力の結果として生み出され、科学の言及の対象として「身体の周囲、表面、そして内部」に存在する。魂とは「影」であり、直接に触知することのできないものである。つまり身体とともにそこに「ある」が、固有の実体をもたないもの。ここで問題とされているのは、内面化なるものとはまったく異なるプロセスである。

「魂が幻想であるなどと、あるいはイデオロギーの効果であるなどというべきではなかろう。それが存在し、現実のものとなり、永続的に生産されるのは、身体の周囲、表面、内部においてであり、処罰される人びとにたいして行使される何らかの権力の作用によってである。もっと一般的にいえば、監視され、調教され、矯正される人びとに、狂人に、子供に、小学生たち、植民地化された人びとに、生産の装置にしばりつけられ、生きているあいだずっとコントロールの対象となる人びとに行使される権力によって。このリファレンスの対象としての現実のうえで、人びとはさまざまな概念を構築し、そこから分析の領域が切り出される。つまり霊（＝精神 psyché）、主体性（subjectivité）、人格（personnalité）、意識（＝良心 conscience）などなど。その上でさまざまな技術と科学的言説が作り上げられ、そこから、人間主義の道徳的要請がくっきりと現れる。……中略……私たちは人間について語り、それを解放するように誘われるが、人間とはすでに人間それ自身よりも深い従属の効果でしかない。「魂」がこの人間に住み着き、それによって人間は存在を手にする。だがそれは一片の部品であって、権力が身体に支配を行なうことであらわれる部品である。魂、政治解剖学の効果であり道具。魂、身体の牢獄（âme, prison du corps）[51]」。

八　プラトニズムとその反転

規律権力なるものは、あるいは「魂」、あるいは「精神」、あるいは「良心」、そして「内部（内面）」と呼ばれるものをも成立させる。少なくともフーコーとともにあるかぎりで、フロイト的でもあれば、あるいは社会学の伝統のなかでは、ときにパーソンズ的であるともされる内面化という概念から出発することはできない。[52] この点においてもフーコーはウェーバーに近づくことになる。この書物の終わり近くで彼は端的に次のように述べるだろう。

「拘禁のネットワークが、権力＝知の構造を構築し、それによって人間諸科学が歴史的に可能になる。認識可能となった人間（魂、個体性、意識、行動（＝振る舞い）、その違いはここでは重要ではない）は、こうした分析による包囲の、あるいは観察による支配の結果であり対象なのである」。[53]

「その違いはここでは重要ではない」のは、それがさまざまな知と収容施設、すなわちさまざまな装置や配置によって可能となり、それとともに成立するさまざまな何かだからである。つまりそれが「人間」なのだと。その後、むしろフーコーは「告白（aveu）」と呼ばれる外在化の契機を重視することになる。[54] 中世において誓約を意味したこの言葉は、主君からの土地の保証を受けた、身元保証のある者を意味する。こうした誓約において、言葉は、吟味され、真正性を保証され、承認を受け、力と結びつくことで、はじめて通貨としての意味を持つ。[55] 知（＝科学）と権力、あるいは真理の体制と呼ばれるものが、フーコーの図式のなかで重要な位置を占めるのはそれゆえである。権力の対象として成立するある種のリアリティ（réalité）、現実そのものであり、疑いえない与件、制度に受肉した知（＝科学）である。私たちはそのような者として、集団から切り出され、個体となる。フーコーが影と呼んだその対象――魂、精神、意識、個体性、その違いはここでは重要ではない――は、たしかに私たちそのものの存在と切り離しがたく、「私」そのものの前提となっている。だがそれは罠であり、そうであるがゆえに「影」と呼ばれる。

「影」は私たちの視線を引き寄せ、その「影」のリアリティは、背後を振り返ることを妨げる。だからこそそれは牢獄となる。魂を身体の牢獄と呼ぶのは、そして哲学のもっとも古い伝統に基づいて、それを洞窟のなかで揺れ動く「影」と呼ぶのは、当時の古典学における研究動向を意識していたのだろう。[56] また同じ地中海世界において成立したキリスト教の、そのもっとも古い伝統において、霊と肉という一対の概念は、監獄と刑罰という比喩のなかで活用され、宗

教と私たちが呼ぶ領域においても、こうした哲学的伝統と相互に浸透し合っていた。[57]

＊

キリスト教においては、罪とその贖いは、たしかにその教義の中心に位置している。堕落し、肉をもった存在であることを強いられた私たち被造物が犯さざるをえない罪がまずあり、ついで神の怒りによる神罰（洪水）、そして改悛（悔い改め）と改心、それを儀礼的に上演する水による浄化（洗礼）といった一連の場面からなる物語が、その発想の基盤となっている。[58]人生において一度しか起きるはずのない真理への到達、そしてそれに基づく救済の準備として現世の生活というキリスト教の枠組みは、世俗世界との距離によって成り立っていた。

教会制度の拡大と、世俗社会への埋め込みとともに、罪とその贖い、すなわち改悛は、法が前提とする一般性、反復可能性を獲得する。だが、すでに述べたように、フーコーの図式においては、教会の改革に端を発した、ヨーロッパにおける巨大な思想運動が、改悛を、法の一般性、反復可能性からふたたび切り離すことになる。フーコーにとって、ここまで述べてきたプロセスは、新たな展開であると同時に、ひとつの回帰でもある。というのも、改悛の法的なものからの分離は、中世において成立していたはずの法と宗教との妥協が、もはや維持不可能になったことの帰結であったからだ。彼はある場所で一六世紀に始まる「根本的なキリスト教化」[59]という言い方をしている。つまり彼は、その時代を再宗教化の時代、少なくともそのインパクトのもとに置かれた時代としてみていたということになる。[60]そのもっとも重要な変化が、改悛と洗礼とについての古代への回帰である。信仰がその在り方を変え、洗礼が、それ以前と以後とを決定的に切断する、反復不可能な、一度しか訪れない出来事となるとき、被疑者あるいは有罪を宣告された者にたいする取り扱い――刑罰、あるいは処遇もまたその意味と、果たすべき役割を変えざるをえない。

改心（metanoia）の一回性を復興することは、教会によって堕落したキリスト教の本来の姿を回復することであり、初期キリスト教における洗礼の意味をとりもどすこととなるだろう。洗礼という一回かぎりの秘蹟を受けるためには、その改心が真なるものであるのか、吟味（＝検査）と試練の期間が必要とされる。初期キリスト教において、それはプロベーション（＝検査、試練 probatio）と呼ばれていた。[61]

二世紀末から三世紀にかけて、この問題が教父たちにとって深刻なものとなり、重要な文献が残されることになったのは、ローマ帝国の迫害によって、あるいは転向し、あるいは棄教したかつての信者をどのように受け入れるべ

きか、あるいは受け入れないべきかという問題が深刻な争点となっていたからである。洗礼を受け、真理に到達したのちに、なおふたたび過ちを犯したものを、どのような条件で信者の共同体に迎え入れればよいのか。その結果、悔い改めるその魂の真正性をどのようにして吟味（＝検査）するのか（probatio animae）、どのような規律に基づいて改悛を行なうべきか（disciplina paenitentiae）[62]、いったいそれは何度でも許されるのか、あるいは罪は一度だけしか許されないのかといった一連の問題が提起され、その対応が迫られることになる。一度だけなら認めよう、ただしそれは真正なる改悛、人間そのものの変化が伴われなければならない。商人が通貨を吟味するように、その改悛が真正なものであるかどうか、検査を受けなければならない。偽金であってはならず、不足があってはならない。この問題についてのもっとも基本的な議論のひとつを行なったテルトゥリアヌスはそのように問題を整理するだろう[63]。

＊

改悛による罪人の救済、あるいは改心を促す試みには、このような語彙、そして観念の結びつきが含まれている。近代的な収容施設のもっとも重要なモデルのひとつとなったペンシルヴァニアのウォルナット・ストリート・ジェイルにおいてもそうした影響は色濃く残されている。いうまでもなくクエーカー教徒たちによる、その宗教的理想に基づく、改悛＝矯正施設である。フーコーは『監獄の誕生』のなかで、この施設の構造を比較的詳しく取り上げている。彼が注目するのは、一七九〇年以降、収容者が四つのクラスに分類されたことである[64]。フーコーはティーターの研究に基づいてそれを報告しているが、この四つのクラスについては、説明の順番、そして内容にも微妙な改変が加えられている。まず第一のクラスとして分類されているのは、いわゆる一般囚にあたる者である。そして第二のそれには、いわゆる模範囚が分類され、念を押すようにして、しかも「常習的な犯罪者ではない」ことがはっきりした者という文章が但し書きのように付されている。そして理由が明示されないまま、三番目と四番目はティーターとフーコーでは順番が逆になっている。フーコーに従っておくと、三番目のクラスに「危険（Dangerous）」と称される、いわゆる累犯者が置かれ、そして「最後に、特別なセクション」としての「プロベーションのクラス」が紹介される[65]。そのクラスに分類されるのは、まずは危険な累犯者ではないという条件が満たされたうえで、その性格（character）がはっきりしない者、あるいは一般囚に分類すべきか、模範囚に分類すべきか定かでない者、つまりはそれが何者か、いまだ検査と観察が必要な者ということになる。フーコーの書

き方では、「プロベーションのクラス」が例外的なものとして置かれているが、ティーターに従うならば、例外的なものは「危険」と称されるクラスが、その前の三つのクラスとは区別されて置かれている、ということになる。

このプロベーションなるものが、まずは洗礼を受ける前の、「第一の改悛」と呼ばれる悔い改めの時期を指していることを知るならば、そして、ひとたび洗礼を受けたのち、しかし悪の誘惑に膝を屈してしまった者にもう一度だけ与えられる信徒の共同体への復帰の機会、つまり「第二の改悛」と呼ばれる魂の吟味（examen）であり試練（épreuve）において、実質的に繰り返されるものであることを思い出すならば、やはり区別されるべきは、「危険」と呼ばれるクラスとするのが自然であろう。[66]

そしてこのプロベーションという言葉は、ここから一世紀ほどの時を経て、現代的な意味を獲得することになる。イングランド、そしてウェールズにおける「一九〇七年犯罪者プロベーション法（Probation of Offenders Act 1907）」は、収容施設への拘禁という手段に代わり、フランス語で監視のもとでの自由という意味を持つ、保護観察（liberté surveillée）という技法の制度的発展の第一歩となる。一方では、警察裁判所宣教師たちの、いわばパターナリスティックな活動があり、他方、クエーカーたちを中心とし、各地の禁酒協会（節制協会）につどった慈善活動家たちの「社会的」な活動がある。それをたどることは別の機会に譲らざるをえないが、それが社会復帰をその戦略的目標とした刑罰福祉複合制度（penal-welfare complex）の発展を通じて、今日の福祉国家における刑事政策の基本骨格を形成することになったということは確認しておきたい。[67]

『監獄の誕生』が書かれ出版されるちょうどその頃、こうしたコモンロー的な発想に基づく保護観察の技法のフランスの法体系への導入が、比較法学者でもあったマルク・アンセルによって、強力に押し進められようとしていた。アンセルにとっては、英米法の技法の大陸法への導入という挑戦であり、またのちに「包摂」と呼ばれることになる政策の法的正当化でもあったその試みを、おそらくフーコーは冷ややかに見ていたのであろう。フーコーにとっては、そしておそらくはその歴史をたどるかぎりにおいても、これら保護観察の技法は、クエーカー教徒らによる、コモンローの技術の再編というべきものであり、おそらくはフーコーはそれを「法的なもの」とは考えてはいない。[68] フーコーがおそらく無意識的にプロベーションのクラスを最後に置いてしまったのは、そこに異質な性格を見ていたからだろう。それが保護観察、そして保安処分へと至る何かである。

そして今日、プロベーションは、ひとたび罪を犯したものの有罪の決定（conviction）ののち、しかし刑の宣告

(sentence) は保留され、プロベーション・オフィサーの監督のもとで社会復帰を試みる保護観察処分を意味することになる。ただし、一九七〇年代に始まる合衆国の刑法改革のもと、とりわけアフリカ系の人びとにとってそれは、ときに永遠の煉獄めいた様相を呈することになる。[69] だがそれが煉獄のようにみえるのは、こうした文脈を念頭におけば、あるいは当然のことかもしれない。たしかに反復を禁止された一回きりの刑罰＝試練とは、「掟の門前」のようなものとなるほかないからだ。

九　ふたたび規律権力について

こうして、ようやく私たちは、この論文の前半で提起した問題に戻ることができる。クエーカーを中心とした福音主義的な慈善運動のもとで進められていた精神＝道徳 (moral/e) の改良あるいは改善は、たしかに彼、あるいは彼女たちにとっての理想であり、目標であったということはできる。それを、大西洋の両岸で、こうした人びとが用いていた語彙、そして概念を用いて表現するならば、節制 (temperance) ということになろうし、もっと具体的に言えば、禁酒、あるいは節酒運動ということになる。[70] 今日風に言えば、貧民の薬物依存からの脱却である。パターナリスティックでもあれば、フィラントロピックでもある、こうした福音主義的な慈善活動は、たしかにプロベーション（検査／試練）、バプティズマ（洗礼／浄化）、ペナンス（改悛／苦行）といった語彙のもとで語られ、意味づけられる、人間の再生の試みではあった。

フーコーは同じ光景の文字通り異なった側面を見ている。それが調査、尋問、試験といった実践からなる統治技法の成立であり、それに基づく人間集団からの個体の切り出しであり、それによって人間の集団を、現実の空間に、並べ替え、配置、そして分類することである。それが規律権力と呼ばれるものであるが、そこで対象となっているのは徹頭徹尾、身体＝物体である。

見えないものを見えるようにする技術である解剖という行為に、新たな意味が付与されることの意味をたどったフーコーが、公衆衛生について、それが人間集団を検査、評価、分類し、空間的に配置する統治技法として把握したことは同じ理論的関心のもとにある。『監獄の誕生』において、ベンサムによる新たな監獄の構想が紹介されるにあたって、レプラ、ペスト、そして天然痘といった感染症にたいする、公衆衛生の技法の発展が導入として置かれているのはそのためである。それは個体に働きかけ、個体に作用する。道路を、水路を、下水を整備し、人と空気と水とを、つまり物理的存在をあるときは拘束し、隔離し、あるときは移動させ、循環させること。

「処罰の都市」がそうであったように、表象を介して情動に働きかけるか、あるいは直接に身体の接触面を通じて、快、不快、恐怖といった情動に働きかけて、それを行なう。ときに私たちはそれを無意識とも呼ぶ。もちろん、文字通り物理的な拘束を通じて、「振る舞い」を、あるいは「魂」を制御することもできる（「違いは重要ではない」）。人口はイデアであり、私の人口と呼ぶことはできない以上、こうした「処罰の都市」か、規律権力なしにはこうした制御は不可能である。

だが、従属をめぐる問いは、ときに私たちの視線を「見えないもの」、「影」に引き寄せる。かつて真理の体制が、私たちの関心を魂に、あるいは道徳に、あるいは人格に向けたように。今日における真理の体制のもとで、私たちは蠅取り紙に捕らえられた蠅のように、「影」から目をそらすことができない。私たちはそうして、あるときはキリスト者として、あるときは道徳化された主体として、あるときは規範を内面化した主体として自身を了解する。あるときは節制し、禁酒する主体であり、あるときは快楽と苦痛を比較衡量し、選択する主体として。その自明性は人間諸科学によって支えられている。私たちが「なぜ」そのように振る舞うのかという答えは、人間諸科学によって与えられ、そうして私たちは、ひとときの心の安らぎを得る。たとえそれが気休め、魂のサプリメントであると知ってはいても。[71] フーコーがこうした発想を忌避したであろうことは、ほとんど確実である。

規律権力とは一貫して、空間を区分し、そこに集団を配分する行為であった。空間的に配分するには個体としての身体＝物体に働きかけるよりほかない。その本来的な機能としてはそれ以上の意味を持たない。だが、私たちはその影を凝視する。私たちがどのような存在かを確認するためである。どのような空間に切り分けられ、整列され、配置されているかを知るためである。私たちが治癒不可能な病人、あるいは狂人、あるいは犯罪者ではないことを確認するためである。私たちがさまざまな状況と要因、受け継いだ性行によって個体化を行なうのは、異なる人種を見分けるためである。私たちはその弁別の装置としてさまざまな科学を必要とし、さまざまな装置、制度、そしてそれらを支える台座としての内面を必要としてきた。私たち人間とそうでないものを見分けるためである。今日、私たちが「告白」せねばならないのは、私たちが何者かということではない。私たちがどのような種類の人間か、どのようなクラスに分類されているのか、である。それは私たちに与えられる「保証（aveu）」の条件でもあるからだ。監獄の失敗がつねに累犯者――ティーターの分類によれば最後のクラスをめぐって発生するのは偶然ではない。監獄は分類のための装置である。その（矯正の）失敗が、同時に成功なのは、

それが「累犯者」を切り出すための装置だからである。法の持つ一般性と反復可能性、個体にたいする無関心が、人間諸科学と対立せざるをえないのは、後者が人間とそうでない存在とのあいだに線を引くことに関わってきたからである。それが奇妙なかたちで古代末期におけるキリスト教の論点を取り上げ直しているのは、それが本質なるものに関わるかぎりで、改心の一回性、そして（二度目の）改悛の反復不可能性と意味上の親和性があるからである。

そこには、ひとを――最終的には――ふたつの種類、つまり救われるべきものと、そうでないものに分けるというモメントが存在している。その意味で、人種主義は、規律権力に根ざしており、そこにはつねに真理がそれを支えるために介在してきた。今日的な物言いをするならば、その分割はつねに合理的なのである。

*

もし規律権力が人種主義を生み出すものであるとすれば、それは、時代遅れになるどころか、ふたたびの人種主義の時代である今日、以前にもまして、重要な役割を担っているはずである。かつて規律権力が、たとえば感化院、たとえば監獄、たとえば学校といった収容施設を通じてその機能を果たしていたとするならば、今日におけるそれは、どのような姿をとっているのだろうか。たしかに少なくなからぬ政治学者、社会学者が、もはや学校は規律の装置としては機能していないことを指摘している。だが規律権力は、つねにその失敗において成功する。学校がその機能を果たしていないようにみえるのは、すでにその作業の大部分が終わっているからである。[12] 今日私たちが注目すべき収容施設は、構造物としての家、マイホームと呼ばれるものであろう。人びとを測定、検査、評価し、整列させ、空間的に配分するのは、まさに住居を通じてである。そうして私たちは、負債を背負うべき資格があるか吟味され、さらにそれを解消するという試練を人生を通じて実践し、その結果、私たちは「家族」とともに物理空間において整列され、分類される。

フーコーが、監獄をひとつのモデル、「図式」であると述べたのは、それが社会全体に雲のように広がってゆくことを知っていたからである。『監獄の誕生』に先立つコレージュ・ド・フランスの講義、そしてそれを要約するものでもあったリオ・デ・ジャネイロにおける講義「真理と裁判形態」において、こうした社会全体に広まった装置について、彼はそれを「隔離措置（séquestration）」と呼んでいた。端的に言えば保安処分（＝セキュリティのための措置 mesure de sécurité）ということができるだろう。そして、コモンローの国々が導入した安全の装置、すなわちプ

ロベーション、そしてパロールといった「保護観察処分」は、その一時滞在施設をも含め、「家屋」をその収容の装置とすることを基本としていた。[73] そもそもウォルナット・ストリート・ジェイルをはじめとした初期の改悛施設そのものが、そのような家屋を改築して転用したものでもあった。[74] もとよりフーコーがかならず言及の対象とする感染症においても、隔離とはまずは自宅への収容と外出禁止であり、あるいはまた都市（もしくはその一部地域、つまりは貧困地区）の封鎖であった。

今日、合衆国において、およそ二〇〇万人の人びとが、プリズン、もしくはジェイルに収監されており、大量収監（あるいは大量投獄 mass incarcertaiton）と呼ばれている。[75] 収監という言葉によって、私たちはしばしば、プリズンやジェイルと呼ばれる監獄、刑務所に関心を寄せてしまうが、これまで見てきたように、歴史的にその成立をたどり、その機能に注目するならば、むしろ社会においてそれがどのように展開しているのかということに目を向ける必要がある。事実、六〇〇万人を超える人びとが「社会内処遇（community supervision）」いわゆる保護観察処分の状態に置かれ、監視、監督、あるいは矯正、もしくは教育といった措置の対象となっている。[76] 収監、そしてこの保護観察処分の対象者については、人種ごとの比率がきわめて偏り、また地域別にはゲットーと呼ばれる地域に偏在していることは、今日における合衆国の最大の社会問題ともなっている。かつてカラー・ラインと呼ばれ、学術用語としてはセグリゲーションと呼ばれるそれは、規律権力のもっとも古く、そしてつねに新しい形態である。[77] そして繰り返しておけば、その図式は雲のように広がっている。今日、私たちはそうしたメカニズムが、物理的な空間を覆っていることを、私たちのその身体と、その人生を通じて「知っている」。そしてその「正しさ」、その「合理性」を、他者のものではない、私たちの情動の合理性として「知っている」。情動は身体的であるかぎり、つねに合理的である。

規律権力が、身体を介して作用し、それが主体化、つまり従属化をもたらすものであるとすれば、そしてその今日的なメカニズムが、私たちの目の前で進行しつつある、退屈かつ散文的なこうした「現実」を通じて「知っている」のであれば、なぜ従うのかという問いにたいする回答を自己の心のうちに求めること、魂に問いかけることは倒錯している。マイホーム、すなわち住居と地域の選択にあたって、魂に問いかける者はいない。私たちの選択の合理性は、今日における「人間諸科学」が保証している。いくらかなりとも愚かたらざることなく、そして魂の堕落を伴うことなく、その正しさから逸脱することはできない。

＊

フーコーが用いた「隔離措置（séquestration）」という言葉は、一八世紀から一九世紀にかけて、感染症から家畜を隔離するさいに使われていた言葉であるのは偶然ではない。一九世紀フランスにおいて、累犯者を植民地へ移送するにあたって用いられた「移送措置（relégation）」という言葉が、八〇年代以降、郊外などの貧困地区のほとんど隔離といってよい差別的な取り扱いを示すために転用されたことも、おそらくはまた偶然ではない。

一九世紀、ボーモンとトクヴィルとが合衆国における監獄の状況を視察し、ペンシルヴァニアとオーバーン、それぞれのシステムの優劣についての論争に参戦し、フィラントロープがさまざまな慈善活動を組織したのもまた、都市における大量の労働者の流入状況を前にしたブルジョワジーの狼狽がきっかけであった。規律が、家畜の群れにたいする技術を転用したものであること、そしてこの技術が導入された近代都市とは、格差が空間的に、つまり住居と地域によって視覚化されるまさにそうした劇場であったこと、そして犯罪、伝染病、薬物（アルコール）、さらには廃棄物による汚染に苦しむ場所であり、その防衛の手段が、危険な階級（classes dangereuses）を切り離し、その安全を守ることだったことを思い起こすならば、今日においても規律権力が、やはり固有のしかたで空間的に作動していることは、むしろ当然のことというべきであろう。規律権力こそが、その誕生以来、保安処分、つまり安全のための措置だったということである。

「新」という接頭語とともにある私たちの新たな時代が、つねにこうした回帰を伴うのはなぜなのだろうか。この問いにたいしては次のように答えるべきだろう。私たちの世紀が、時間と空間とを、その「過去」と共有しているからであると。つまりそれが新しくも古い私たちの近代なのだと。私たちは私たちの近代を、なじみ深いその姿を見知らぬ者と見誤る程度には、まだ十分に理解できていないからだと。

註

（1）中世において vita activa とは、キリスト教徒としての行ないであり、その重要なもののひとつとして、貧しき者へのケア（miséricorde）がある。Christian Trottmann (éd.), *Vie active et vie contemplative au moyen âge et au seuil de la renaissance*, L'école française de Rome, 2009.

（2）賃金労働社会については Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard, 1995, pp. 585-620［カステル（拙訳）『社会問題の変容　賃金労働の年代記』

ナカニシヤ出版、二〇一二、四〇七 - 四三二頁］.

（3）Zeev Sternhell, *Ni droite ni gauche. L'idéologie fasciste en France*, 4ème éd., Gallimard, 2012.

（4）福祉国家を形成するさまざまな制度が、真の意味で揺らぎ始めるのは、むしろ九〇年代に入ってからである。ひとつの理由としてはそれが保守、革新の双方において支えられていた「レジーム」であったということがある。日本においても（各国においても）、保険医療制度、失業給付、年金制度等は、さまざまな改変をこうむりつつも存続している。もちろんそれが今後の存続を保障するものではない。ただし、公共事業体の解体の結果として、住宅制度は日本において（英国においても）は劇的な変化を経験する。その概観としては平山洋介『マイホームの彼方に　住宅政策の戦後史をどう読むか』筑摩書房、二〇二〇。英国の住宅政策については、豊永郁子『サッチャリズムの世紀』創文社、一九九八。この問題については論文の最後でも触れる。

（5）私たちはそうした表現の典型的なものとして「イデオロギーの終わり」という表現を知っている。ちなみにこうした発想のもっとも初期のもののひとつである、ダニエル・ベルの書物のなかではベンタムのパノプティコンが、いわば疎外論的な枠組みのなかで扱われている。すなわち「計測」（＝数字）による人間の「コントロール」として。Daniel Bell, *The End of Ideology. On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Harvard University Press, 1980 (1st ed. 1960), pp. 228-9.

（6）たとえば東浩紀「情報自由論」『中央公論』二〇〇二年七月号～一〇月号（現在は『情報環境論　東浩紀コレクションS』講談社、二〇〇七に所載）など。ただしこうした議論の多くは Gille Deleuze, « Post-Scriptum », *Pourparlers*, Minuit, 1990［ドゥルーズ「追伸――管理社会について」『記号と事件　一九七二 - 一九九〇年の対話』河出文庫、二〇一四］に依拠している。

（7）Michel Foucault, *Surveiller et Punir. La naissance de la prison*, Gallimard, 1975［フーコー（田村淑訳）『監獄の誕生――監視と処罰』新潮社、一九七七］.

（8）合衆国や韓国においては、身体への電子タグの埋め込みなども実際に行なわれており、こうした議論について流行のテーマであった。

（9）東前掲『情報環境論』四四頁。

（10）Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Minuit, 1979［リオタール（小林康夫訳）『ポストモダンの条件――知・社会・言語ゲーム』書肆薔薇の風、一九八六（水声社、一九八九）］. 拙稿「ポストモダン」井上俊・伊藤公雄編『社会学ベーシックス2　社会の構造と変動』世界思想社、二〇〇八、一七九 - 一八八。

（11）そうでない可能性ももちろんあるが、その場合は、内面化という呼ばれる事態とますます遠ざかることになる。H.L.M. Hart, *The Concept of Law with an Introduction by Leslie Green*, 3rd ed., Oxford University Press, 2012 (1st éd. 1961)［（長谷部恭男訳）『法の概念』ちくま学芸文庫、二〇一四年］を参照。

（12）条件「反射」という名称は、意識を媒介しないという意味なのだろう。

（13）Foucault, *Surveiller et Punir. op. cit.*, 115-116［前掲『監獄の誕生』一一七 - 一一八頁］.

（14）*Ibid.*, p. 133［同上，一三二頁］.

（15）拙稿「小野十三郎と田園都市。ある幻想の現在」『大阪府立大学紀要（人文・社会科学）』第六四号、二〇一六年、一七 - 三六頁。

（16）Foucault, *Surveiller et Punir, op. cit.*, p. 131［フーコー前掲『監獄の誕生』、一三一頁］.

（17）Benjmin Rush, *An Enquiry into the Effects of Public Punishments upon Criminals and upon Society*, Philadelphia, 1787, p. 13.

（18）それもまた表象であることについては、この範囲では扱わない。結局、規律権力において、視線は、そして内面に類するものも、それほど重視されないからである。

（19）Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, 1972, p. 138［フーコー（田村俶訳）『狂気の歴史 古典主義時代における』新潮社、一九七五年、一四二頁］.

（20）Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, 1972, *Ibid.*, pp. 59-67［同上、六八 - 七四頁］.

（21）*Ibid.*, p. 66［同上、七四頁］.

（22）Etienne Bonnot de Condillac, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Paris, 1798, p. 23.

（23）Foucault, « La vérité et les formes juridiques », *Dits et Écrits*, tome II, p. 538.［フーコー（西谷修訳）「真理と裁判形態」『フーコー・コレクション6　政治・統治』ちくま学芸文庫、二〇一九、一〇頁］.

（24）Foucault, *Surveiller et Punir. op. cit.*, pp. 206-210［前掲『監獄の誕生』、二〇六 - 二一〇頁］.

（25）このふたつのモデルによる説明は、論文や著作、講義録において繰り返し用いられている。目につくものを挙げれば、« La naissance de la médicine sociale », *Dits et Écrits*, tome III, pp. 217-219［（小倉孝誠訳）「社会医学の誕生」前掲『フーコー・コレクション6』、一八一 - 一八四頁］、同じく *Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, pp. 40-47［（慎改康之訳）『異常者たち　コレージュ・ド・フランス講義一九七四 - 一九七五年度』筑摩書房、二〇〇二年、四八 - 五五頁］。そして *Surveiller et Punir, op. cit.*, pp. 197-201［邦訳、一九八 - 二〇二頁］。有名なパノプティコンについての分析はこの議論を導入として行なわれている。そして *Sécurité, territoire, et population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Gallimard-Seuil, 2004, pp. 11-12［（高桑和巳訳）『安全・領土・人口　コレージュ・ド・フランス講義一九七七 - 一九七八年度』筑摩書房、二〇〇七年、一三 - 一四頁］など。最後のものでは天然痘（つまりワクチン）の議論が追加されているが、少なくともこの段階では彼はその整理をつけかねている。

（26）そしてたしかにこれは刑罰の歴史におけるひとつの有力な観点でもある。Pieter Spierenburg, *The prison experience. Disciplinary Institutions and their inmates in early modern europe*, Rutgers University Press, 1991.

（27）Léon Faucher, *De la réforme des prisons*, Angé, 1838.

（28）この時期のキリスト教道徳についてのフーコーの関心については、別のところでも触れた。拙稿「生権力と福祉国家――ミシェル・フーコーの７０年代」小泉義之・立木康介編『フーコー研究』二〇二一、四二一 - 四三九頁。また Castel, *Métamorphoses, op. cit.*, pp. 371-415［カステル前掲書、二四九 - 二八六頁］.

（29）Foucault, *Surveiller et Punir, op. cit.*, p. 22［前掲『監獄の誕生』、二一頁］.

(30) Fauchet, *De la réforme des prisons, op. cit.*, p. 4.

(31) Gustave de Beaumont et Alexis de Tocqueville, « Système pénitentiaire aux États-Unis et son application en France. suivi d'un appendice sur les colonies pénales et de notes statistiques » in *Œuvres complètes*, tom. IV, Gallimard, 1984.

(32) Foucault, *La naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Gallimard-Seuil, 2004, pp. 77-163［〈慎改康之訳〉『生政治の誕生　コレージュ・ド・フランス講義一九七八 - 一九七九年度』筑摩書房、二〇〇八年、九一 - 一九六頁］.

(33) Castel, *Métamorphoses, op. cit.*, pp. 371-415［カステル前掲書、二四九 - 二八二頁］.

(34) Faucher, « Introduction », *De la réforme des prisons, op. cit.*, p. v.

(35) *Ibid.*, p. 39.

(36) *Ibid.*, pp. 5-6.

(37) 当時の状況については、Catherine Duprat, « Punir et guérir. En 1819, la prison des philanthropes », Michel Perrot éd., *Impossible prison*, Éd. Seuil, 1980, pp. 64-122. また教科書的なまとめとして、Françoise Digneffe, « Problèmes sociaux et représentations du crime et du criminel De Howard (1777) à Engels (1845), Christian Debuyst et al, *Histoire des savoirs sur le crime et la peine I. Des savoirs diffus à la notion de criminel-né*, Larcier, 2008. もちろん、Jacques-Guy Petit, *Ces peines obscures. La prison pénale en France (1780-1875)*, Fayard, 1990. その第八章、および第九章など。日本語で読めるものとしては梅澤礼『囚人と狂気。一九世紀フランスの監獄・文学・社会』法政大学出版局、二〇一九、三一 - 八六頁のまとめを参照。

(38) Foucault, *Surveiller et Punir, op. cit.*, pp. 23-4.［前掲『監獄の誕生』、二三頁］.

(39) *Ibid.*, p. 103［同上、一〇三頁］.

(40) Marc Ancel, *La défense sociale nouvelle*, 3em éd., Éditions Cujas, 1981, p. 164. 邦訳（マルク・アンセル（吉川経夫訳）『新社会防衛論』一粒社、一九六八年）は第二版（一九六六年）を底本としている。第三版ではフーコーへの長文の「反論」が展開されている（後述）。アンセルとフーコーに同時に触れたものとして小泉義之「自由意志の罪と罰――精神の自由のために」『哲学原理主義』青土社、二〇二二、三九 - 三四八頁。

(41) Foucault, *Les anormaux, op. cit.*, pp. 8-13［前掲『異常者たち』、九 - 一三頁］.

(42) *Ibid.*, p. 11［同上、一三頁］. 内容的にはいわゆる決疑論（casuistique）の導入を指す。Michel Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, Presses universitaires de Louvain, 2012, p. 186［フーコー（市田良彦監訳）『悪をなし真実を言う。ルーヴァン講義一九八一』河出書房新社、二七八頁］.

(43) Foucault, *Surveiller et Punir, op. cit.*, pp. 101-2［前掲『監獄の誕生』一〇一頁］.

(44) Pierre Cariou, *Les idéalités casuistiques. Un directeur de conscience au XVIIème siècle en France. Jacques de Saintebeuve (1613-1677)*, Thèse présentée devant l'Université de paris I, Atlier Reproduction des thèses. Université de Lille III, p. 42.

(45) Foucault, *Mal faire dire vrai, op. cit.*, pp. 183-185［前掲『悪をなし真実を言う』、二七四 - 二七六頁］.

(46) 今日においてそれを――逆の方向に向けて――担うものがある

とすれば、それは（一八世紀への回帰としての）経済学ということになるだろう。

（47）Petrus Wernerus Adam Immink, *La liberté et la peine Étude sur la transformation de la liberté et sur le développement du droit pénal public en Occident avant le XIIe siècle*, Van Gorcum & Comp., 1971, p. 11. この書物は、フーコーの七一―七二年のコレージュ・ド・フランス講義（Foucault, *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France. 1971-1972*, Gallimard-Seuil, 2015）において重要な典拠のひとつとなっている。

（48）Foucault, *Théories et institutions pénales., op. cit.* を参照。

（49）Foucault, *Surveiller et Punir, op. cit.*, pp. 27-8［前掲『監獄の誕生』二七頁］.

（50）*Ibid.*, pp. 22-23［同上、二二 - 二三頁］.

（51）*Ibid.*, p. 34［同上、三四頁］.

（52）この点についてはフーコー自身の口によって確認することもできる。例としてひとつだけ挙げておけばFoucault, « Non au sexe roi », *Dits et Écrits*, tom. III, p. 264［〈慎改康之訳〉「性の王権に抗して」『ミシェル・フーコー思考集成Ⅵ』筑摩書房、二〇〇〇、三五五頁］など。

（53）Foucault, *Surveiller et Punir, op. cit.*, p. 312［前掲『監獄の誕生』、三〇五頁］.

（54）この点についての簡潔な見取り図としてはFoucault, « Christianisme et aveu », *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College 1980*, Vrin, 2013.

（55）Michel Foucault, *Le gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*, Gallimard-Seuil, 2012, p. 129［フーコー（廣瀬浩司訳）『生者たちの統治　コレージュ・ド・フランス講義一九七九 - 一九八〇年度』筑摩書房、二〇一五、一五一頁］.

（56）神崎繁『魂（アニマ）への態度――古代から現代まで』岩波書店、二〇〇八、三七 - 三八頁。

（57）いずれも息吹を語源とするこの霊（psyché）、精神（esprit）、魂（âme）といったいくつかの言葉と、肉体（chair）、あるいは身体（＝物体corps）との結びつきを厳密に後づけようとすると、私たちは古典学の迷宮に囚われ、抜け出すことができない。神崎前掲書、一三七頁。

（58）典型的には、「ペトロの第一の手紙」三：一八 - 二二。神崎によればそれは「ピュタゴラスやオルペウス教以来のギリシャの「魂の不死」の伝統」を「逆手に取ったもの」とされる。神崎繁『フーコー　他のように考え、そして生きるために』NHK出版、二〇〇六、八四頁。

（59）Foucault, *Les anormaux, op. cit.*, p. 164［前掲『異常者たち』一九三頁］.

（60）一六世紀と続く時代との関係についてはフーコーの記述には揺れがあり、かならずしも明快とは言い難い。

（61）フーコーはこのprobatioを訳すにあたって、examen（吟味）のほかに、近代との切断を強調するためか、preuve（証拠、証明）ではなく、épreuve（試練、検査）をもっぱら用いている。今日におけるプロベーションの意味については、拙稿「権力のエスノグラフィ、あるいは悪しき主体について」『現代思想』第四五巻二〇号、二〇一七、二二〇 - 二三七頁。

（62）Foucault, *Le gouvernement des vivants.op. cit.*, pp. 196-197［前掲、二二九 - 二三〇頁］. 詳細な議論についてここで触れることはもはやできない。この議論の後期の展開との接続につい

ては、Michel Senellart, « Le Cours *Du gouvernement des vivants* dans la perspective de l'*Histoire de la sexualité* », Daniel Lorenzini, et al., *Michel Foucault : éthique et vérité 1980-1084*, Vrin, pp. 31-51 Philippe Chevalier, *Foucault et le christianisme*, ENS Éditions, 2011 を参照せよ。

(63) Cyrille Vogel, *Le pécheur et la pénitence dans l'église ancienne*, Cerf, pp. 19-26, pp. 75-83. のテルトゥリアヌスの項を参照。テルトゥリアヌス（小寺廉太訳）「悔い改めについて」（七：一〇）『テルトリアヌス四　倫理論文集』教文館、二〇〇二二〇頁。

(64) フーコーは一七九七年としているが、一七九〇年の誤り。Negeley K. Teeters, *The Cradle of the Penitentiary. The Walnut Street Jail at Philadelphia, 1773-1835*, Pennsylvania Prison Society, 1955, pp. 59-60.

(65) Foucault, *Surveiller et Punir, op. cit.*, p. 129［前掲『監獄の誕生』、一二九頁］。フーコーは「プロベーションのクラス」と訳しているが、原文では probatory class となる。

(66) Foucault, *Gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 196［前掲『生者たちの統治』二二九頁］。ただしフーコーは、「第二の改悛」においては、真理（＝罪人であること）の開示がもとめられることに注目している。いうまでもなくのちのキリスト教社会における告白（aveu）の問題系への展開を重視するからである。

(67) 刑罰福祉複合制度については、David Garland, *Punishment and welfare*, Gover, 1985.

(68) この『監獄の誕生』が書かれたのは、マルク・アンセルの『新社会防衛論』の第二版（六五年）と第三版（八一年）に挟まれた時期でもある。フーコーはアンセルのこの書物と刑事政策の転換についての言及をいささか不自然なまでに避けているが、八一年に出版される原著第三版では、アンセルの側はかなりの紙幅を割いて、フーコーへの「反論」を行なっている。

(69) この点についてかつて簡単に紹介したことがある。拙稿、「公正と信頼のあいだ：アリス・ゴフマンのケース」『RI：Research Integrity Reports』、第二号、二〇一七、一四 - 三八頁。

(70) もちろんこれらについては大量の研究があり、古典的なものとして、Dorothy Bochel, *Probation and After-care. Its development in England and Wales*, Scottish Academic Press, 1976, David J. Rothman, *The Discovery of the Asylum. Social order and disorder in the new republic*, Little, Brown and Co. 1971.

(71) Foucault, *Surveiller et Punir, op.cit.*, p. 24［前掲『監獄の誕生』二三頁］。

(72) Sean F. Reardon "The Widening Academic Achievement Gap Between the Rich and the Poor : New Evidence and Possible Explanations," in Greg J. Duncan and Richard M. Murnane (eds.), *Whither Opportunity? Rising Inequality, Schools, and Children's Life Chances*, Russell Sage Foundation, 2011.

(73) プロベーション、パロールの成立についてはまだはっきりと分かっていないところがある。とりあえず、Maurice Vanstone, *Supervising Offenders in the Community. A History of Probation Theory and Practice*, Routledge, 2004 や、Norval Morris, *Maconochie's Gentlemen. The Story of Norfolk Island and the Roots of Modern Prison Reform*, Oxford, 2002 など。アメリカについては David J. Rothman, *Conscience and convenience. The Asylum and its alternatives in progressive America.*, Routledge, 2002 など。

(74) Teeters, *op. cit.* また Rothman, *Discovery, op. cit.*

(75) この問題についての研究は大量の蓄積があり、ほとんど加速度的にその量を増している。近年までの研究の比較的まとまった紹介としては、National Research Council, *The Growth of Incarceration in the United States: Exploring Causes and Consequences,* The National Academies Press, 2014. 問題の深刻さに比べると邦語文献はかならずしも十分なものとは言えない。問題を概観するには『アトランティック』に掲載されたタナハシ・コーツの記事がよい。Ta-Nehisi Coates, « The Black Family in the Age of Mass Incarceration », *The Atlantic,* Vol.316 (3), october 2015, pp. 60-84。同記事は、現在 Coates, *We were eight years in power. An American tragedy,* One world Publishing, 2017, pp. 223-282［コーツ（池田年穂他訳）『僕の大統領は黒人だった　バラク・オバマとアメリカの八年』下巻、慶應義塾大学出版会、二〇二〇、一七 - 八八頁］に再録されている。

(76) 数字は、U.S. Department of Justice, « Correctional Populations in the United States, 2019 - Statistical Tables », July 2021, NCJ 300655, p. 5. 今日おける保護観察の状況については、Bruce Western, *Homeword. Life in the year after prison,* Russel Sage Foundation, 2018 はパロールに限定はされているが、この論文で述べた意味での今日の規律権力とその「機能」についてのすぐれた報告である。

(77) いわゆるゲーティッド・コミュニティーをはじめ、この問題は九〇年代から日本でも紹介されてきたが、いささか過剰な装飾が施され、結果として、即物的なまでに「私たちの問題」であったんなる社会問題という側面が見過ごされてきたきらいがある。トマス・J・スグルーの古典的研究は真っ先に参照されるべきであろう。Thomas J. Sugrue, *The Origins of the Urban crisis. Race and Inequality in Postwar Detroit,* Princeton University Press, 2005(1st éd. 1996)［スグルー（川島正樹訳）『アメリカの都市危機と「アンダークラス」　自動車都市デトロイトの戦後史』明石書店、二〇〇二年］. また Richard Rothstein, *The Color of Law. A Forgotten history of how our government segregated America.* Liveright Publishing, 2017 など。

本研究は科研費（20K02115：福祉国家以前と以後の政治テクノロジー：仏一九世紀以降の刑罰・公教育・社会的保護）の助成を受けたものである。