

1980年代：史哲研究室と〈過去の消化〉

——（4）キリスト教的主体形成から自己の解釈学へ——

吉 澤 昇

研究室紀要 第43号 別刷

東京大学大学院教育学研究科 基礎教育学研究室

2017年7月

1980年代：史哲研究室と〈過去の消化〉

——(4) キリスト教的主体形成から自己の解釈学へ——

吉 澤 昇

はしがき

「真理とは何ぞや」という新約聖書の言葉は、日本人にも知られている（ラゲ訳 ヨハネ聖福音書18章38節）。ミシェル・フーコーの遺稿である1980年度コレージュ・ド・フランス講義録「生者たちの統治」、また翌年春に、ベルギーのルーヴァン・カトリック大学で講じた「悪をなし真実を言う——司法における告白の機能」と題する7回の講義記録は、このボンショ・ピラトのキリストに対する言葉を考え直させる。フーコーの講義は、西欧キリスト者、特にフランスのキリスト教会や教育機関に対する、状況に応じた問いかけ（défi）であった。

後述するが、1980年にはまず〈2つの真理体制〉という、容易に理解できない概念による構想が、1月30日の講義から提示されている。同年秋に、アメリカ合衆国の各地で開催された講演とそれに続く討議で、〈2つの真理体制〉から〈自己解釈学〉へと連なる筋道が、キリスト教における2つの真理体制の結合と分離の歴史を基調として、聴衆とともにたどられていく¹⁾。ルーヴァンでは、2つの真理体制に代わって、「信仰の真理と自己の真理」と簡明に表現される²⁾。それはキリスト者の生活意識について、古代末期の初代キリスト教会における迫害下の信仰生活から、罪責告白を介し、さらに修道院で培われた良心の糾明を世俗化し、〈自己の解釈学〉へと至る道筋をつけている。「自己の内面を探し求めていく義務」が語られ³⁾、さらにはキリスト教の神学者が〈真理の業actus veritatis〉と呼んだ、「真理の表現（動作や言語による）において主体に帰せられる要素」の教説を媒介として、自己の解釈学や自己のテクノロジーへと、キリスト教的主体形成論が現世的主体形成論に転化していく系譜が説明される⁴⁾。

ルーヴァンでのフーコーの講義を公刊した法学や政治学の教授たちは、次のように「編集者による注記」で述べている。「フーコーは、初期から晩年にい

たるまで、真理の権力に抗して、真理の勇気を対置している」。さらにフーコーの病没の後に、カンギレームが雑誌Débatのフーコー記念特集第41号に寄せた言葉を想起している。「規範化に直面し、それに対抗して〈自己への配慮〉はある」⁵⁾。

信仰告白と罪責告白という2つの真理体制、信仰の真理と自己の真理、そして「自己の解釈学」の彼方に、フーコーは「反省的非従順」や、「自発的非隷従」に生きる主体を孕ませていたのか⁶⁾。

本稿はフーコーの晩年の思想を、講義の記録から読み取るだけでなく、社会史、特に1981年5月の大統領選挙や、サヴァリ教育法案をめぐる対立に連なるフランス社会での意識変動を考慮しつつ、考察する。しかし、文献をフランス語原典から読み直す作業もあって、今回はルーヴァン講義の時点までの考察が中心となる。1982年度講義「主体の解釈学」の再読は、フランス語原文による邦訳の検討を必要とする。その仕事は、若い世代の努力に期待したい。

雑誌Débatは、第50（1988年5月～8月）号で、フランス社会の文化変動を1981～87年について概観している。この時期の顕著な歴史的転換として、知的分野で次の3点が挙げられている。1. 社会的に宗教が再認識され、宗教的問題構成が復権したこと（ユダヤ教やイスラムについて、ポーランドの連帯運動、そして私立キリスト教系学校問題など）、2. 科学的教養の振興、3. 政治への関心が高まり、それに伴って人間と社会の学問で、パラダイム転換が生じたこと⁷⁾。ピエール・ノラやマルセル・ゴーシェがこの特集で指摘している1980年代前半の意識転換は、フーコーのいわゆる8年（1976～1984）にわたる「〈転回〉の軌跡」にも、読み取れる。1978年度までの講義でテーマとした〈司牧権力論〉批判でのキリスト教理解と、1980年度講義や1981年春のルーヴァン・カトリック大学でのフーコーによるキリスト教の学び（Il s'agirait d'étudier le christianisme・・・）との間には、いわば飛翔がある⁸⁾。

第1章 2つの真理体制 régimes de vérité——信仰告白と罪責告白

1. 1980年の1月から3月にかけて、フーコーはコレージュ・ド・フランスで、キリスト教の司牧典礼に、悔悛の秘跡としても位置付けられる告白を話題としている。初代キリスト教会下に迫害で生じた背教という大罪の告白を発端とし、西欧におけるキリスト教的主体形成の系譜となる歴史を講じている。前稿「ミシェル フーコー再読」にも引用したフレデリック・グロの俯瞰図を思い起こそう。「1980年代にフーコーは、ソフォクレスの悲劇『オイディプス王』の分析を導入して、キリスト教の告白の実践についての講義を行う。この講義は、作品の全般的な道筋の最初の転換点を指示している」⁹⁾

〈キリスト教の告白の実践〉と言うが、フーコーも2月6日の講義冒頭で、次のように注意している。「今回の講義からキリスト教を研究していきたい *étudier le christianisme*。と言っても、キリスト教のごく部分的な、ある *aspects* 見方を学ぶだけですが」¹⁰⁾。

それ故、キリスト教の告白の実践について、ある見地、フーコー独自の見方に立って、考察が示されている。一例をあげるなら、告白 *Confession* という表現から、日本人も思い起こしてしまうアウグスティヌス (354~435) のキリスト教を、フーコーは意図的に対象から、はずしている。この点は、ルーヴァンでフーコー自身が指摘している。1980年度講義でアウグスチヌスは、主に脚注に引用されるに過ぎない。それに対して主に参照されるのはカッシアヌス *Jean Cassien* (360~435) である。アウグスティヌスとはほぼ同時代人であるが、最近まで注目されてこなかった。修道院制度史でも、言及されるのは稀であった。日本で読まれる修道院の歴史は、通例ヌルシアのベネディクト (490~547) に、西欧修道院の原型を求めていた。

この点について、フーコーは説明している。「4世紀末から5世紀初頭にかけての修道生活の実践を、最も詳しく伝えているのは、カッシアヌスが著したテキストです・・・カッシアヌスの名前はある事情から、キリスト教の霊的伝統の中で相対的に忘れられていくのですが、その思想は修道院制度に結晶しています。その事情とは、カッシアヌスが・・・オリゲネス主義の伝統に染まったことです。カッシア

ヌスの死後、オリゲネス主義は禁止されます。そのため、カッシアヌスの名前も、いわば消されてしまった」¹¹⁾。またルーヴァンでの5月13日の講義では、アウグスチヌスとオリゲネスの教説相互の相違を、次のように説明している。「オリゲネス主義とは、自分自身で、また自分に霊的に働きかけることで、自らの救済と心の浄化を確保できる、という考え方です。アウグスティヌス主義は、神の恩寵 *grâce* なしの救いなどはあり得ないと考えますから、そのような考え方から、どのような霊的修練も、救いを確保する力を部分的にあるいは大半を失っていく。それ故、アウグスティヌス主義が浸透した修道院では、作業を課し、規律づけが重んじられるにつれ、(反対に) 自己浄化や自己聖化の問題や、霊的修練を通じて完徳へ至る意志を基礎とする (*volontariste*) の方向への進展は、消え去ってゆきます」¹²⁾。

ルーヴァンでの5月13日の講義で、フーコーは西欧の修道生活の歴史において、トマス・アクィナスを中心とする13世紀の転回点も指摘している。「人間と神の関係を司法的にモデル化する…悔悛の秘跡化により、完全な裁判形式が実現する…その時からアウグスティヌスがほぼ忘れ去られる」¹³⁾。さらにルターやカルヴァンの宗教改革を、この12、13世紀の自然法による制度化という動向に対する対抗改革であると見なしている。フーコー自身は、17世紀西欧社会で顕著になったアウグスティヌス主義を論じてはいない。しかし、13世紀後半からのトマス主義の勃興とそれに伴うアウグスティヌス主義の忘却、それに対する揺り返しを含む宗教改革から17世紀への展開を、キリスト教の変奏とみているのだろう。フーコーが自己の解釈学の起点としたオリゲネス主義を、変奏の果てに、今日も聞き取りうるのか、問われる。フーコーは、ルーヴァンでの5月6日の講義の終結部分で、オリゲネスやカッシアヌスの文書を例示して、西欧の〈自己の解釈学〉や〈自己のテクノロジー〉の出発点だとしている¹⁴⁾。

恩寵と自由意思を軸とする、アウグスティヌスを中心としたキリスト教理解は、フーコーの講義に含まれていない。恩寵というキリスト教の中心的な教説の用語は、フーコーが信仰を語るときにも用いられない¹⁵⁾。ただ1980年3月5日の講義で、アンブロジウスの『悔悛』(I 16, 90) を引用した時に、原文にはないのに、フーコーは用いている。(原文は、一般民衆に、赦しを乞うの意)¹⁶⁾。他に、同年2月13日

にテルトゥリアヌスの『悔悛』について論じた時に、「洗礼と信仰告白により、〈聖霊〉が魂に降り立った時に与えられる真理」という表現が、例外的に恩寵論的である。なおこの日の講義で、「パスカルならいでしょう」と発言しているのが、1980年度講義やルーヴァン講義での、ただ一度のパスカルへのよびかけである¹⁷⁾。〈恩寵の神学と人間学〉は、フーコーと同時代にエコール・ノルマルに学び、パリ・ソルボンヌの教授であったジャン・メナールのパスカルをめぐる学問である。後述するようにフーコーも霊性について論じているし、フランス思想史における霊性Spiritualitéの系列で論じられてもいる。しかし、フーコーとジャン・メナールとは対極にある¹⁸⁾。

2. 昨年度紀要に収められた小論「ミシェル フーコー再読」では、フーコーの1980年度講義『生者たちの統治』の内容を、詳細に考察していない。ルーヴァン講義の原書と邦訳、それに加えて1980年10月20日に開催された、カリフォルニアのバークレーでの講演と討議、同年11月17日のダートマス・カレッジでの講演と討議とを、1980年度コレージュ・ド・フランス講義の理解に今日活用できるようになった。今回もフーコーが1980年代初頭に描こうとした新しい問題構成とその思想的背景に、暫時立ち返り再考したい。

スネラルは「講義の位置づけ」の〈講義の構造〉で、「講義は明確に2つの部分に分かれている」と述べている。前稿で指摘したが、『生者たちの統治』邦訳で、原書の321頁が欠落している。そのため、この1980年度講義がミシェル・スネラルにより編集されているのが、邦訳ではわかりにくい。スネラルは〈講義のねらい Enjeux du cours〉を3つとしている。1980年度も12回開催された講義は、前年までの司牧権力論や国家理性論も含む、フーコーの〈知-権力論〉を、中断する幕切れの弁明でもある。フーコーは、「知-権力概念を厄介払いしている *Se débarrasser de la notion de pouvoir-savoir*」とスネラルは表現している¹⁹⁾。

「権力の行使と真理の現出化の関係のテーマを、だれの目にも見える公的な姿で提起している」ギリシャ悲劇『オイディプス王』を、フーコーは独自な読み取りで提示している²⁰⁾。小論では、前半部にあたる1980年1月の4回にわたる講義で講じられた『オイディプス王』の読み取りには、踏み込まない。フー

コーは、〈真理の現出化〉、いわゆる〈アレテュルジー〉の古典として悲劇を読み取っている。しかし、この点に疑問が残る。ルーヴァン講義のタイトル *Mal faire, dire vrai*『悪を成し真実を言う』にからめて論じれば、フーコーの悲劇読解は、あまりにもアレテュルジー〈真実を言う〉に重きを置き、〈善悪の彼岸〉に身を隠している。ギリシャ悲劇の美の世界が、「死の恐怖に直面しながらも、何らかの意味でこれに打ち克ち、これに対抗し得る美の世界」(田中美知太郎)の創作として生じたとすれば、悪も直視せねばならない。ピエル・パオロ・パゾリーニが「アポロンの地獄」で描いたギリシャは、フーコーの〈アレテュルジー〉によるギリシャよりも、人間を揺すぶる²¹⁾。

1月の講義を踏まえずとも、2月以降の講義が提出するテーマは、構成できたのか。難問であり、今は不明である。ギリシャ悲劇が演出した悪の支配にもまして、古代末期の初代キリスト教も、迫害による背教という悪の支配に直面していた。すでに引用したように、ルーヴァン講義(5月6日)で、オリゲネスやカッシアヌスの教説を、西欧の〈自己の解釈学〉や〈自己のテクノロジー〉の起点と認めている。古代末期から、中世や宗教改革期を経て、フーコーが〈キリスト教的主体形成〉を論じていくとき、教理や政治的権威の体制に、主体が服従を求められることが問題となる。そこで修道院では、服従義務を主体的に選択する自己 *sujet* が育てられていたかが、問題となる。近代社会で、2つの真理体制を結びつける蝶番いの掛け金が外れて、キリスト教の信仰が剥げ落とされると、自己は一人歩きを強いられる。自己の解釈学、自己のテクノロジーへ至る。フーコーの展望はこのように描かれている。

ギリシャ悲劇における〈真理の現出化〉との相違を認めるため、また〈キリスト教的主体形成〉から〈自己の解釈学〉が分離する、宗教改革と近代の意義を示すためにも、1980年度講義では、初代キリスト教会から中世にいたる時期について、フーコーは2つの〈真理体制〉という術語を用いたのだろう。蝶番として、キリスト教会で秘蹟とされ、規範化される告解、さらに古代異教哲学とキリスト教的主体性とを分ける自己の技術として、良心の記録づくりをフーコーは挙げている。前者は宗教改革で否定され、後者は近代で世俗化され、重視されてゆく。

3. 1月30日の講義で、actus veritatis真理の業という神学概念を手掛かりに、2つの真理の体制を説明している。1つは「忠実な信者に求められる真理の業、この場合は自己自身が熟慮されてない真理の業、つまり信仰とか、信心修業とか、信仰告白などの真理の業であります。普通キリスト教について、人間統治や真理の体制が語られる時には、このような教義の体系と信仰を思い浮かべています」²²⁾。この信仰の体制に対し、告白の体制を、フーコーは詳しく説明している。「個人が自分自身について、常に認識を保持する義務を負っていることから生ずる(真理の)体制がある。個人は、自分自身の心の奥底に、自分も気づかない秘め事を見出す義務がある。またこの隠された個々人の真理を、特定の効果、つまり知ることだけでなく、解放をもたらすような効き目がある行為で、表現させる義務がある。・・・これは信仰の行為としての真理の業というより、告白aveuの行為として、真理の業へ組織されている。信仰の体制と告白の体制は、非常に相違している」。このように2つの真理の体制の相違を強調した後で、この2つが、悔悛(告解)の秘跡によって、深く結ばれていると指摘している。つまり、「キリスト教は、本質的かつ根本的に、告解の宗教です。」と認め、「告解こそが信仰の体制と告白の体制の蝶番charnièreです」と語っている。2月以降の講義では、この2つの真理の体制の関連付けarticulationを構成しているキリスト教の三実践、つまり洗礼、悔悛、良心の糾明ないし指導について、古代教会のいわゆる教父文書に依拠して講義している。

スネラールは「講義の位置づけ」で、講義後半部である2月からの講義を次のようにまとめている。「フーコーは第5回目の講義の終わりの部分と、それに続く2回の講義を、洗礼にあてている。8回目と9回目は悔悛に、後の3回が良心の指導についてである」²³⁾。フーコー自身は、この後半部について、「講義要旨」で重要な視点を強調している。洗礼や悔悛が、エクソモロゲシスexomologesisというconfessionの概念に近いギリシャ語でまとめられている。それは行為としての信仰告白や罪責とその告白にかかわる主体の義務を表現している。それに対し、exagoreusisという別の〈真理の業〉を対置している。修道院長やほかの指導者による良心の糾明、またキリスト教特有の念祷méditationの指導による、内面生活での思念の動向の識別と修練を意味していて、

カッシアヌス以降の修道院生活で基調となった共住制修道院の特質となった。ルーヴァン講義では、〈2つの真理体制〉という概念は用いていない。『フーコー思考集成』にも収録されている第289「講義要旨」も同様である。1980年11月20日にニュー・ハンブシャー州ダートマスカレッジの講演About the Beginning of the Hermeneutics of the Selfでも、フーコーの関心が移っている。ルーヴァン講義では、7回のうち3回の講義で、exomologesisとexagoreusisとを対照させて、詳しく説明している。

邦訳では、1980年度講義もルーヴァン講義も、カタカナ表記で済ませている。読者には理解しがたい。ギリシャ語に堪能な人の解説が望ましい。敢えて訳出すれば、exomologesisは、行為の次元において、罪責を認め、贖罪を求めることである。簡略に言えば、「自己の真実の表明」である。exagoreusisは、外的行為としての罪責よりも、共住修道生活という、沈黙の世界の修業である。フーコーは、3層の構造を論じているが、簡略に言えば、「自己の思念浄化の表現」である。本論では以下、ギリシャ語のカタカナ表記ではなく、「自己の真実の表明」と、「自己の思念浄化の表現」と記していく。

「自己の思念浄化の表現」については、1980年3月の講義、特に、19日と26日の講義でテーマとされた。共住修道制、つまり共同体となった修道院での、指導と良心の糾明、それによる霊的生活での内面の識別discretioのテーマなどを、フーコーは説明している。

ルーヴァン講義では、2つの真理体制という概念を用いていない。第4回講義の4月29日に、信仰の真理と自己の真理、テキスト解釈と良心の解釈という、2項対立の形式でキリスト教における主体性の歴史が語られている。「信じる義務は、自らの内に真理を発見する義務と、どのように結びつくのか」²⁴⁾。フーコーは、この問いに答えていない。課題を次のように限定している。「信仰に専念するattachement à la foi義務ではなく、自己解釈の義務の独自性や固有性を把握すること」(同上)。5月6日には、西洋における〈主体性と真理の関係の歴史〉にとって、「根本的な重要性を持つ新たな実践が、4-5世紀の修道実践において出現した」と述べている。しかし、フーコーが敢えて答えなかった、2つの真理体制の蝶番、その形成と破綻について、小論では敢えて理解を深めておきたい。そのため次章で、先人の遺し

た信仰と贖罪のドラマを、遠藤周作の『沈黙』その他の文学作品に探し求めていく。第3章では修道生活における實際生活を考察する。

第2章 信仰の剥落と自己への回帰

1. 1981年4月29日の講義で、フーコーは、「ここはカトリックの大学ですので、皆さんには周知の話かもしれない」と断ってから、キリスト教信者にとっての〈真理表明〉のテーマを語り始めている。背信、背教者問題からである。1978年2月22日の講義でも、背教者のテーマを論じているが、中心的課題でなかった。ルーヴァンではキリスト教と自己解釈学とを結ぶ核心的課題として、迫害、殉教死、背教が論じられている。

ギリシャ悲劇から、紀元後65年に皇帝ネロの厳命で自死に処せられたストア派哲学者セネカまで、アレテュルジーといわれる古代世界特有の〈真理表明〉が、作品に存在していた。そうした真理の現出と、フーコーがキリスト教的主体形成と見なす、神と共同体に対する真理表明 *véridiction* の行為とを区別する境界を、フーコーは初代教会の信者たちの殉教死だとする。自己の真理を示す行為のモデルが、殉教であると、ルーヴァンでの4月29日の講義で明言している。さらに修道生活における禁欲 *ascétisme* や、背教者の悔い改めと信仰復帰の告白も、自らを殺す行為 *mortification* であり、殉教のミニチュア(小型)だと説明している。

初代教会、特に皇帝ネロの治下でのキリスト教徒への迫害は、シェンキエーヴィチが1896年に発表した『*Quo vadis* クオ・ワディス』に描かれている。木村彰一訳(1977年)が、岩波文庫に1995年になって、含まれた。当時、日本でも東欧の民主的社會変革を報じる季刊雑誌『クオ・クオ』が刊行されていた。学生から教室で『クオ・ワディス』について問われる時代状況であった。

シェンキエーヴィチも、邦訳文庫本下巻に記述されている迫害場面で、子どもたちの殉教の凄惨な光景を、目撃したかのように描いている。それはレオン・パジュスが『日本切支丹宗門史』(1869)で報告している、日本で生じた幼児の殉教死に通じる事件であり、教育学にとっての課題である。前者は、小説である。「生命を忘却した精神に蘇りをもたらす」物語(辻邦生の解説)であると、『クオ・ワディス』

は言われる。事実か否かは、定かでないが。

日本では、民衆芸術の題材となる心中の道行きなどが、自死の中で特に美化されている。三島由紀夫も1970年11月25日に割腹自決した。フーコーの友人であるモーリス・バンゲの『自死の日本史』は、講談社学術文庫に所収されている。西欧の殉教死者伝は、たとえば13世紀の『黄金伝説』に見られる。ルチア、アナスタシア、ステパノ、セバステリアヌス、アグネスなど。注目すべきは、中世社会の教育用図書であったこの『黄金伝説』の説話に、背教者ユリアヌス(332~263)が含まれていること、しかもフーコーの愛用するカッシアヌスの著書とされる『教父伝』によって、背教の次第が語られている事実である²⁵⁾。フーコーの講義を編集したスネラールは、背教者の問題が、ローマ皇帝デキウスによる迫害を契機として、教会内で論議されたとしている²⁶⁾。西暦250年のことである。

フーコーは〈自己の解釈学〉の原点から、その系譜を語っているルーヴァン講義で、初代教会において、2つの転換期を強調している。1つは、背教者問題が論じられた3世紀であり、次はカッシアヌスの共住修道生活が、影響力を上げた4、5世紀である。

フーコーは、4月29日の講義で、次のように主張した。「自己の真理は、何と関係して、何の作用によって、何と結びついて、真理であるのか。苦行の中で自己を殺す、つまり自己をささげることにおいて。自らを犠牲にするに対応して、自己の真理は生み出される。自己の真理を目指す自己犠牲、つまりは自己犠牲を目指す自己の真理、まさにこれが悔悛の行為で自己を表現する典礼の核心である」²⁷⁾。

2. 回顧的な余談になるが、今日では忘れられた哲学者ダンハムが書き残した『英雄と異端』(1964年)は、初代教会のオリゲネスやテルトゥリアヌスなど、自己の真理を教会の中でも主張した〈異端者〉に注目している。1953年、マッカーシー委員会による〈赤狩り〉で、大学の教職を失った哲学者ダンハムが、フーコーよりも前に、初代教会の〈背教者問題〉に注目していた。オリゲネスもテルトゥリアヌスも、日本の修道院で、異端者として私には教えられていた。しかし、第2ヴァチカン公会議後、「暗黙の裡に・・・名誉回復」がなされたという。このことは、1978年に公開されたオリゲネスの『諸原理について』

に、ネメシエギ神父がよせた序言の結尾部分に書かれている²⁸⁾。

この訳書序言の冒頭は、次のように始められている。「故有賀鉄太郎氏のすぐれた『オリゲネス研究』により、日本の読者たちは、すでに古代キリスト教の偉大な神学者の一人であるオリゲネスの思想を知り得たが、彼の著書は今日に至るまで、ひとつとして邦訳されていなかった」²⁹⁾。有賀鉄太郎著『オリゲネス研究——神学的解釈学としての——』(710頁)を、私は卒論「神・人間・社会・教育」を執筆していた晩秋、1959年11月18日、神田の古本街で、220円支払って、入手した。はしがきに次のように記してある。「本書の原稿が出来上がったのは、昭和16年10月下旬のことである・・・本書は直接、時局向きする書物ではないが、また時局に無関係であるとも言えないと思ふ。日本基督教の育成および日本基督教神学の樹立ということは、現下の日本基督教徒に課せられた最大の課題である・・・何よりも先づ大切なことは基督教の伝統、即ちキリスト教史、に対する日本人としての徹底的見直しであろう。これなしに、日本基督教神学は所詮間に合わせ的な、器用な小手先の仕事に終わってしまふ恐れがある。日本人の心がほんとうに要求しているものは、もっと根柢の深い、一時的ならざる、恒久的なものである・・・」。はしがきは、昭和18年4月の日付で終わっている。私の小学校入学の時であった。有賀氏が、その「序論 課題と方法」で説明している彼の神学的解釈学については、フーコーの学問と比して、時代状況を考察し、学ぶところも多い。しかし、本論でこれ以上、古代キリスト教世界の教父たちの文書に留まる余裕はない。遠藤周作が描くキリスト教において、フーコーを考えていく。

フーコーの2つの真理体制とそれらの蝶番としての悔悛の秘蹟という、キリスト教についての独自の見取り図が切り口であり、切り込む刃の切っ先は、蝶番の瓦解を見定める。1980年2月13日の講義で、フーコーは次のように述べて話を閉じている。「テルトゥリアヌスは、洗礼準備を、魂による真理獲得の構造と、魂がその心理において現出化する構造とが、交差し合う点を考えている。ここに、キリスト教の有する真理の体制を特徴づけると私には思われる分離の芽生え、つまり二極性の萌芽があります・・・キリスト教の歴史全体は、この二極の緊張の下にあります。信仰の極と告白の極との分離dissociation

が、テルトゥリアヌスのいくつかの著作で、ごく芽生え始めていると認められるでしょう・・・洗礼準備における〈信仰の試練probatio fidei〉という考え方は、洗礼が約束する啓示信仰とは相違する、固有な意味をおびている。禁欲的修練と啓示信仰とは相分離し始めます。従って、信仰から、告白が分離していくこととなります」³⁰⁾。重要な、フーコーの指摘である。

信仰から自己が、つまり自己の解釈学が分離してゆくドラマを、遠藤周作の『沈黙』に読み取れる。フーコーと、遠藤周作とが、合わせ鏡となるように試みて、テーマを照らし出す答えが出るか、次回も含めて考えていきたい。

3. テルトゥリアヌス (160~220) やオリゲネス (185~254) の生きた時代、キリスト教は公認されず、信者は迫害されていた。フーコーの友人ポール・ヴェーヌの著書のタイトルは意義深い。Quand notre monde est devenu chrétien (312~394)。しかも先に挙げた2人は、正統派から異端の徒として退けられ、著作は破棄された。

遠藤周作の『沈黙』は、公刊された1966年3月から、多様に読み取られてきた。当時、私はストラスブール市郊外のエスプラナードにあった学生寮で生活していた。カトリックの修道院で、小学生から駒場2年まで養育されたが、アルザスの大学ではプロテスタント神学部で学んだ。カントの『宗教論』の講読ゼミなどに出席していた。日本では、1959年の夏に、遠藤周作の友人であるネラン神父の発案で、磐梯山へ2人だけで登った日々もある。しかし、ネランさんは、遠藤周作について山で語らなかった。五色沼などに行き、彼は湖水で泳ぎ、日本の夏を楽しんでいた。

『沈黙』を読んだのは、1984年の夏、ドイツのケルン大学ゲストハウスで生活し始めた頃であった。『沈黙』は、ドイツで、福音主義教会系の出版社Verlag der evangelischen Lutherischen Missionから、1977年に出版されている。何故かSyusako Endoと誤記され、書名はSchweigenという、名詞あるいは動詞不定形で、後者とすれば動作主がだれなのかと、人を怯えさせるタイトルである。人をあやめる場合にもドイツ語では用いられる。私としては動作を感じる。

『沈黙』のドイツ語版を読んだのは、1985年1月末に、ミュンヘン大学で語った講演に、素材として活

用するためであった。このことはすでに紀要第40号所収論文にも記述してある。しかし、今回、フーコーの講義を読む機会を得て、『沈黙』で物語られている信仰告白と罪責告白との葛藤、またこれら2つのキリスト教的真理体制の分離分裂について、『沈黙』を新しく読み取ることになった。また当時の切支丹文書である、コリヤードDiego Collado (1589~1641)の『懺悔録』(岩波文庫、青814-1)も参照できた。遠藤周作も、この『懺悔録』を読んでいる。それは『文芸』の1973年10月号所収「指」に、書かれている。しかし1966年3月公刊の『沈黙』執筆前に、この『懺悔録』を読んでいたかは、不明である。『留学』を構成している遠藤周作の3作品には、コリヤードが残した、信仰告白と罪責告白とを共に合わせ論じた『Confessions、日本名こんひさん』の影響は読み取れない。教義への信仰宣言の文と告解の文と、両方を含むこのような霊的指導書は、西欧キリスト教会文書でも多くない。

『沈黙』については、新潮社が単行本発行時につけた「長編小説〈沈黙〉の問題点」に収録されている6人の論評においても、比較文化的論的批評が多い。たとえば西歐化日本の研究者として聖書を読んだ河上徹太郎の「転んだ神父たち」では、「この作品のもう一つの主題は、フェレイラのいう日本的基督教の可能性の問題である」とある。私自身も1985年にミュンヘン大学で話したときには、このテーマが核となった。しかし、フーコーが1980年の講義から没年まで、つまり1984年の3月の最終講義まで保持していた次のキリスト教理解も、『沈黙』の中で考察すべきだろう。

「キリスト教的修練主義は、自己自身における、自分自身の罪に対する、自分自身の誘惑に対する霊的な問いであると同時に、世界全体のための問いでもあります・・・その戦闘的態度は、現実の生および人間の行動様式に対する批判を構成するものであり、個人による禁欲と簡素化の中で、世界全体の変化へと導くべき戦いを進めるものです」³¹⁾。この言葉は来日した宣教師たちを想起させる。特にナポレオンの後裔であり、サン・シール士官学校卒の軍人であった、ネラン神父を偲ばせる。だが他方、フーコーは最終講義まで、キリスト教的修徳主義への批判も忘れていない。フーコーの遺言である『真理の勇氣』は、別の機会にさらに読み取る必要がある。

いずれにしても、比較文化論的限定を越えて、キ

リスト教的主体形成から〈個人の解釈学〉へ至る道程において、遠藤周作の『沈黙』を読み取るべく、立ちどまって以下、考えていく。

4. 『沈黙』の構成の特異点に注目しよう。長文のまえがきで始まる。創作を歴史に化身する「海外領土史研究所」所蔵文書がそこで紹介される。所蔵文書として想定され、1章から4章までは、ロドリゴ神父が書いた手紙の歴史的文書となっている。相手にあてた第4の手紙の中で、「神の沈黙」が、初めて文面に出る。第5章からは宛先がない。独り言か、神のみぞ知るコスモスの実写なのか。解釈は存在せず、存在するのは構造のみ。第9章は7頁のみ。孤独感が充満している。一言も会話がない章である。「ニーチェはつねにただ己れひとりて語り、己れひとりて闘い、己れひとりて苦悩する。誰に語るのでもない。誰が答えるのでもない。だが、さらに恐ろしいことには、誰も彼に耳を傾けようとしなない」(ツヴェイク『デーモンとの闘争』杉浦博訳296頁)。『沈黙』の主人公も、そして・・・も然り。

踏み絵に用いられたというピエタの写しが、遠藤周作の短編集『キリシタンの里』のカバーにある。第8章で描かれる〈信仰の剥落〉の後の文章、つまり第9章以下には私は不満を感じる。ロドリゴが岡田三右衛門になる。1970年代に上映された前作の映画『沈黙』では、大女優が主演した故か、この部分が肥大していた。『沈黙』は遠藤周作の自己弁明でもあったのか。彼は「神の存在を感じる時」という文の中で、告白している。「私は目に見えぬものに背中に手を当たられて、こっちに行くように、と押されているなという感じを持つときがあります。その時、神の働きを感じます。このことを、私は『沈黙』の最後に主人公の口を通して書きました」³²⁾。フーコーならば、自己の信念と実践的活動との一体化について、次のように応ずるだろう。「キリスト教には、神の恩寵もしくは神の召命のしるしがありますが、ここにもそれと同じ標があるのか。・・・あらかじめの標はありません。任務を担っていることは、自己自身を試練にかけた後に、初めて認められうるものとなります」³³⁾。

『沈黙』のなかで、罪責告白である告解、悔悛の秘跡が、幾度も描かれている。なお、『沈黙』で、遠藤は告悔と書いているが、公教要理、カトリック要理では告解の字を用いている。1563年の『Der Heidel-

berger Katechismusハイデルベルク信仰問答』第68問は、次のように定めている。

問 キリストは新約聖書にいくつの聖礼典を定め給いましたか。答 2つであります。洗礼と聖晩餐であります。・・・主語がキリストである！

1636年以來、日本とポルトガルの通商は絶え、オランダ商船だけが来日した。改革派教会では、罪告白は秘跡と定められなかった。救いの確実性を、カルヴァン派は次のように求めた。「禁欲的プロテスタントイズムに特徴的な、神から与えられた天職としての世俗的職業のうち、自己の宗教的救いを確証しようとするcertitudo Salutis(救いの確信)の概念がそれ(修道士の倫理に欠けていたもの)であり、だからまた、そうした宗教意識が〈industria〉に与える心理的報償がそれなのだが、こうしたものは、カトリシズムでは、救いの手段が全く別なものだったため、カトリックでは欠如してしまっていた³⁴⁾。

キチジローの性格として描かれる〈告解コンヒサン〉狂いとも言いうる告解への執着は、宗教改革と近代社会の幕開けのドラマを、人間芝居として表現している。告解しないと救われぬ、という強迫観念。そして「天国泥棒」と言われる救済にこだわる狡さへの寛容。残念ながら、キチジローの心中では、強迫観念の解消が第一で、自己の良心の糾明も、さらに自己の解釈学、自己の新しい造形や修練は、いつになっても芽生えない。

告解の情景描写は、第2章36頁、第3章48頁と52頁、第4章53頁と54頁と多い。第4章の〈キチジローの裏切りと密告〉の場面でも、ロドリゴは逮捕される直前に、キチジローに告解(悔)コンヒサンを促している(100~103頁)。第6章でも、キチジローは背教者として、〈信心戻しの告悔コンヒサン〉を、牢にいるパードレに願う(149から152頁)。それは、フェレイラとの、しかし実は自己と最終的対決を迎えているロドリゴにまで、すがりつく第8章まで途絶えない。まわりついて、叫び続けるキチジローの描写。「パードレ様に、コンヒサン願おうと、こげん後は、つけてまいりました。許してくだされやい」(214頁)。

先に『沈黙』原本の「オランダ商館員の日記」以降には不満だと書いた。『私にとって神とは』で、遠藤周作自身が「『沈黙』の最後」に言及している。どこが最後なのか、という問題もある。この満たされない気持ちになる部分(245~248頁)で、またキチ

ジローが登場し、「怒って」、彼は背教したパードレ・ロドリゴから去っていく、と遠藤は書き終えている。ドイツ語訳Schweigenはここで終了している。この部分は理解しがたい。キチジローは、背教者の司祭が、もうコンヒサンく的能力がないと感じて、怒って去ったのか。正統派的に解すれば、元神父ロドリゴ自身は、秘跡を事効論的ex opere operato的に理解すべきか、と自問したのだろう。しかし、キチジローの言にほだされて、まだ力があるex opere operantis為す人の業として、コンヒサンをキチジローに与えたのか。

西欧社会では、古くから罪人による授洗の有効性が議論された。殺人犯も、授洗できるのか。さらに中世の叙任権論争を頂点とし、秘蹟の効力について、飽かずに論じられている。宗教改革で、秘蹟が2つに減ったので、焦点は、子どもの洗礼とそれに対する「信仰洗礼」のテーマへ移った。再洗礼派が誕生し、多様な民衆運動の悲劇的現実が、美術史にも遺産として残ることになる(土方定一著作集第3巻『ブリューゲルとその時代』、永本他編『旅する教会—再洗礼派と宗教改革』を参照されたい)。秘蹟の効力をめぐる争いは今日も続く。新教出版社が昨年公刊した『戒規か対話か』は、聖餐をめぐって処分された牧師の処分撤回を求めて、日本のキリスト教教団を詰問した書である。今日でも、こんなことがと驚いてしまう。洗礼を受けていなければ、キリストのパンはいただけない！パンは誰にでもあげればよいのに！罪人にこそ！たとえユグでも！

とにかく、聖餐とか秘跡が、人を引き裂く事例がある。『沈黙』の246頁は第1行のキチジローが主張する、「だがお前様には、まだ告悔コンヒサンをきく力がおりじゃ」の言葉で始まっている。次の頁までの大部分は、ロドリゴ内面の自問自答で、それはキチジローに伝わらない。自己解釈を明かさずに、最終的答えが247頁の終わり3行に。「この国にもう、お前の告悔をきくパードレがないなら、この私が・・・」という発言になる。キチジローは怒る。「怒ったキチジローは、声をおさえて泣いていたが、やがて体を動かして去って行った」。悲惨である。もともと、キチジローにとって神はいなかったのに。パードレだけが人生の糧だったのに。彼は自分ひとりだけになった。

『沈黙』「ヨナセンの日記」(233頁~)より以降の部分は余分を感じる。というか、人生の重圧を感じ

る。ドイツのケルン市で、私の講演原稿を修正してくれた、ゲルン大学メンツェ元学長の研究室在籍Doktorandinで、博士論文執筆中の女子大学院生であったベリーフは、遠藤周作のSchweigenを「二度と読みたくない」と評していた。

ドイツ語版『沈黙』では、この「怒る、泣く、去る」の情景で、書物全巻が閉じられている。読後に残るのは、ヨーロッパのキリスト教的主体形成と日本の人情の世間とを引き裂く距離だけだろうか。

「怒り、泣く、そして去る」。キチジローだけでなく、多くの日本人が経験してきた。16、17世紀だけでなく、明治期以降も。私にとっても、ネラン神父、沢田和夫神父、その他多くのパードレ、宣教師の影が、人生に刻印されている。人間だけが。

小学校高学年から大学で卒論を書いたころまで、フランス人宣教師から、日本語の先生になるよう、私に求められていた。来日してから日の浅い宣教師の中には、川崎で労働者として働く20歳代の労働司祭もいた。朝日新聞を一緒に読んだ。そうした人生経験もあって、1968年5月には、パリ外国宣教会のデュレック神父が、突然、ディジョンの留学先に私を訪れた。美男子の神父は、日本で聖歌隊の女性たちにとって、憧れの的であった。1968年には、老境にすでに入っていた。それでも中古の車で私を誘い出し、2人でブルゴーニュの平原とジュラ山脈を越え、スイスへ国境を越えた。5月の学生運動に伴うゼネストで、国境の峠では、除雪作業も停止していた。寒村の教会で神父はミサをあげ、背教者の私は、生涯最後のミサ答への奉仕をした。どうにか、積雪の壁を避け、ジュネーブにたどり着き、神父はパリ外宣の施設での要件を果たした。帰路に遠回りして、イタリアのアオスタ近くから、Le grand St-Bernard峠を通過した。世界史に語られるアルプス越えの地である。Chanoineアルフレッド・ベルシュエが記した、グラン・サン・ベルナルの小冊子を手直し、フランシュ・コンテの田園を走り抜け、ディジョンへ戻った。1968年の私にとっての5月事件である。グラン・サン・ベルナル修道院の写真は、アルプスの山と湖水のそれとともに、今も書齋に留まっている。しかし、ネラン神父とも、沢田神父やデュレック師とも、私はキチジローと同じように、怒ることも、泣きたいこともあり、そして、彼らのもとを去っていた。多くの日本人も、キチジロー経験に生き、「信仰（啓示された真理への帰依）と告白（隠された

自己の真理を提示する）の、2極化した主体的行為の追間に」、人生を閉じた。

第3章 殉教死から修道生活における自己放棄mortificationへ、さらに観想的な生活へ

小論を書き始める前には、この第3章が後半を占める予定であった。殉教モデルと自己の真理の表現行為のテーマに、フーコーとともにこだわったので、修道生活を考察する紙数も、時間と体力もなくなった。カッシアヌスを中心にして、西欧の修道生活を代表させ、そこに西欧のキリスト教的主体形成の決定的な母胎を認めようとするフーコーを、理解し、さらに批判し、否定する作業は、現時点の条件を越えている。本年度は、いくらか、心覚えを残すだけにとどめる。1980年11月24日にアメリカのダートマス大学で、フーコーが残した講演記録を読むと、この年の3月にコレージュ・ド・フランスで語った修道生活については、描写が変容している。進展したというべきか。殉教死を継承する悔悛の生活と自己統制・克己に言及してはいる。しかし、「修道生活において、最高の善は自己統制・克己ではない。最高の善は、神の観想である」という³⁵⁾。そして観想contemplationの生活と良心の糾明とが、1980年に秋の講演では修道生活で結びつけられている。

ルーヴァン・カトリック大学で、1981年5月6日にフーコーは講義を次の言葉で閉じている。「ストア派は・・・世界について意見に流されて、間違いを起こさないよう望んでいた。しかし、今（現在のキリスト教社会）では、間違っていけないのは、自己についてです。キリスト教的靈性とその技法との生命線は、自己にあります。自己の解釈学はキリスト教の創作だと言えます・・・キリスト教が考案したもの、キリスト教が古代文化に導入したのは、思考の解釈を通して、自己の真理を表明するという原理です。・・・キリスト教は、思考の解釈を通して自己の真理を表明するという原理を導入することで、一つの主体形式を導入したと、さらに私は考えます。法律、法思想、裁判の実情は、この主体のありようになじまなかった。では、両者をどのように結び付けられるのか。それが西欧文化の大問題の一つです。修道生活における（修練の）諸テクニックで育成された、自己の真理を靈的生活において表明する主体

と、制度が当然なものとして含意している法的主体とを、どのようにして一つの統一的主体にまとめられるのだろうか」³⁶⁾。

しかしながら、4、5世紀のカッシアヌスを中心とした修道生活の指針文書と、現代フランスの社会制度の現実とを結びつけるこのフーコーの構想には、違和感を抱く人もいるだろう。フーコーの言うキリスト教的主体については、なお考えねばならない点が多い。修道生活の多様性も一例である。些細な事例であるが、標高2472mのグラン・サン・ベルナル峠にある修道院は、名前の示す通り聖ベルナルドゥス(996年~1081)が創設した。1438年からアウグスティヌスの修道生活規範に従う、ローマ教皇直属の参事会員制の共同体となる。修道士だけでなく、セント・バーナード犬も共同生活し修練している。観想ばかりしては積雪20mの底から、(雪倒れ)を救助できない。修道会は、観想修道会だけではない。

1980年3月12日の講義で、フーコーは、キリスト教と自己の解釈学の接点として、また母胎として修道生活を挙げている。「過ちを詳細に言語化することと自己自身の探求が結びつくのは何に由来するのか。それは、洗礼や悔悛のプロセスではなく、修道生活制度に始まっている」³⁷⁾。これとおなじような指摘を、フーコーは1982年度講義『主体の解釈学』で、幾度も述べている。ただしフーコーはどの講義でも、文献の選択で修道生活をその実態の描写から把握する気配はない。この点ではWolfgang BraunfelsのAbendländische Klosterbaukunst, Verlag, M. Du Mont Schauberg, Köln, 1969『西欧の修道院建築』が多くを物語っている。まさに「石が語る歴史である」。私も、シトーに数日滞在したし、ドイツではチュービンゲン近郊のペーベンハウゼンやマウルブロンのような現存の修道院だけでなく、リーダックスハウゼン、Eldenaなど、いくつもの廃墟を含めて、中世来の修道院を訪れた。特に修道院の石造りの共同寝室は、「シトウ会禁欲修道士が、平均して、僅か12年しか生きられなかった」ことを暗示する。「もし諸君が速やかに信仰を実現しようと志すならば、まず、諸君の肉体を放棄せられよ。ここにはただ魂のみが入所できる。肉体は不要である」とベルナルドゥスは言っていたと伝えられる(邦訳119頁)。

確かにフーコーも全講義を通して、霊的生活とascétisme(禁欲主義=修練主義)のテーマを、古代ギ

リシャ・ローマ思想とキリスト教徒とを対置して考察している。そこでは1982年3月10日の講義で語られた、〈教育的関係〉と〈魂の教導的關係〉との対比のように教育学研究にとっても留意すべき点がある(なお、この日の講義に編集者グロが付けた注32 邦訳書では464頁の訳文が「5、6世紀ごろの君主制度」となっている。これはしかし、原文のMonachisme修道生活制度をMonarchismeと誤読した訳出であろう)。

修道院についてのフーコーの講義論述は、カッシアヌスの文書に依拠しすぎている。ブラウンフェルスの『西欧の修道院建築』を読んだり、クリュニーやシトーの現地を訪れた者には、またジャン・ジャック・アノー監督作の映画『バラの名前』を見たり、映画のストーリー記録を読んだりした人には、修道生活の別のイメージが残る。次回(来年度紀要論文)で、こうした違和感を踏まえて、フーコーの講義録を読み直す必要がある³⁸⁾。

最後に付け足しになるが、告解、悔悛の秘跡についてフーコーが語らなかった歴史的な記録について付け加えておく。遠藤周作はコリアードの『懺悔録』について、次のように言ってその一部を短編「雲仙」に引用している(遠藤周作『切支丹の里』人文書院刊1971年)。「元来、カトリック司祭は、信者が彼にだけ打ち明けた心の秘密を、いかなる事情があっても、洩らしてはならぬことになっているのに、なぜ日本の信徒の告白をコリアード師が発表したのか、よくわからない」と。だから次に紹介する例も、史実なのか否かは明確でない。

その例は、古井由吉が書いた『神秘の人びと』に物語られている。中世ドイツ神秘主義に生きた14世紀初頭の事例である。古井『神秘の人びと』は、初出から異例で、岩波書店の雑誌『世界』に、1994年10月から連載され、1996年1月号まで続いた。当初、題名は「日暮れて道草」であった。『神秘の人びと』第9編は他の短編と同じく、マルティン・ブーバー編『神秘体験告白集Ekstatische Konfessionen』に素材を求めている。他の引用事例にも、中世末期から伝承されてきた生活意識が表現されている。第9編は「あたかも布の上に滴った油が」と題され、当時まさに教会の制度となりつつあった悔悛の秘跡での、正統的ではない、つまりは告白の〈異端的な形式〉が、物語られている。「マイスター・エックハルトの、シュトラースブルクの娘、シュヴェスター・

カトライ』にまつわる伝承である。エックハルトが残した書物を西田幾太郎や田辺元なども愛読した。『神の慰めの書』(相原信作訳)の「第3部伝説」にも、「マイスター・エックハルトの娘」が含まれている。伝承を紹介し、古井氏も、告解聴聞を、教会での司牧の職務と解している(149頁)。しかし、フォーコーが『異常者たち(1975年度講義)』で指摘したように、神秘的体験と真理の言語表現化との境界が、『神秘の人びと』で描かれている。そこには制度化された司牧権力の規範作用は機能せず、巧妙に否定されている。

古井由吉氏が読み取ったエックハルトの娘カトライと告解聴聞との関係は、コリヤードの『懺悔録』、遠藤周作の『沈黙』、エルネスト・ルナン『思い出』(杉捷夫訳 岩波文庫(上)46~51頁)などに描かれた秘蹟としての告解のドラマとは、相違する。教会内のヒエラルキーや規範機能に逆らい、それを無視した相互のコミュニケーションや、それぞれの人生の出会いとなっている。古井氏の読み取りでは、フォーコーとは異なり、次のように解している。「わたしがまだ、わたしの第1原因の内にあったときには、わたしは神というものをもち、わたしが、わたしの原因であった・・・ところが、わたしが自由な意思の決断からしてその外へ出て、創られた存在を受けた時、私は一つの神を持つに至った・・・」。紙数の限定もあり、長文の引用はできないが、フォーコーの系譜学とは相違する、キリスト教的主体形成である。

もう一つは、「言葉だけで満足して、そこから先へ進もうとしない者は」で始まる、古井氏の読み取りで、それは次の文章で終わる。「そこで魂はあらゆる名を持つ物から赤裸になり、一なるものとして、一なるもの内に立つ。すると、魂は赤裸な神性の内において前進を得る」(『神秘の人びと』164頁。『神秘の人びと』について、古井氏は『半自叙伝』62頁に、1995年の時代と己れの人生との関連を述べている)。

Confessionとは、そしてConfessionで成り立つ基督教、その教育とは、と問は続く。

(以下 来年度紀要論文に書き続けてゆきたい)

注

注は、小論の末尾までに、38か所ある。注記を簡略にするため、1980年度のコレージュ・ド・フランスでのフォーコーの

講義「Du gouvernement des vivants 生者たちの統治」は、Aと表示し、フランス語原典を先に、筑摩書房版邦訳を後にして、引用頁を示していく。1981年春に、ベルギーのルーヴァン大学で催された講義「Mal faire, dire vrai, Fonction de l'oeuvre en justice. 悪をなし信実を言うルーヴァン講義1981」は、Bと表示し、フランス語原典を先に、河出書房新社版邦訳を後にして、引用頁を示していく。1980年秋に、アメリカのダートマス大学で開催されたフォーコー講演会の記録About the Beginning of the Hermeneutics of the Selfは、2013年にパリの哲学書籍出版社Vrinが公刊したフランス語版を用いた。略号OHSと表示した。邦訳版はない。

- 1) A. p79~84, 93~99頁。OHS. p65~93
- 2) B. p90, 145頁。同趣旨の論述がp163~167, 245~252頁
- 3) B. p249~250 邦訳なし。pVII 10頁, p89, 144頁
- 4) A. p79, 93頁, p88~89, 104頁
- 5) B. pVII 10頁, Débat No.41 p40
- 6) B. pVII 11頁, なお1978年5月27日のフランス哲学協会での発表「批判とは何か——批判と啓蒙」に、次の主張がある。「批判とは自らの意志によって不服従を求める技術であり、省察を重ねたあげくに不従順になるための技術なのです」(中山元訳81頁)
- 7) Débat 50号 p157~170
- 8) 1980年2月6日の講義冒頭の言葉。この日の講義での、キリスト教の把握は多面的で、フォーコーは生前、この日に課題として列挙したキリスト教の歴史的意義について、考察を深めずに他界してしまったと、私には思われる。特に、邦訳118頁の論述など。なお「飛翔」の背景については、邦訳383~387頁を参照されたい。
- 9) 「1980年代・史哲研究室とく過去の消化」(3) ミシェルフォーコー再読」の62頁右欄
- 10) A. p91, 107頁, p99~100, 117頁
- 11) B. p127, 196~197頁
- 12) B. p172, 258頁。晩年のフォーコーとアウグスティヌスとの接近については、次回に述べる。
- 13) B. p185, 276~277頁。トマス・アクィナスの自然法とフォーコーの〈個人の解釈学〉との、分岐点についても次回に述べる。
- 14) B. p144, 221頁, p147, 224頁。
- 15) 邦訳文では、(たとえば146頁に、テルトゥリアヌスの『洗礼について』の文章に、「神の恵み」という訳語がある。フランス語の文章はbienfaitであり、原文が不明

のため、厳密に妥当か否か述べられない。しかし、フーコーの言う「2極の戯れ」(2月20日の講義、邦訳167頁)が、神と人間の2極ではなく、人の魂の内での「2極の戯れ」であることに、留意すべき。

- 16) A. p207 (p216注46)、242頁 (254頁、注46)
- 17) フランソワ・モーリヤックのCe que je crois (1962年)や『内面の記録』(1959)と対比すると興味深い。モーリヤックの息子クロード・モーリヤックを加え、3者とパスカルとの濃淡のある係り。
- 18) ジャン・メナル、「恩寵の神学と人間学——ポール・ロワヤルの作家たちをめぐって——」『思想』1989年3月号所収。Foucault et les religions (2015) 所収のJacques Le Brunによる論文など参照されたい。
- 19) A. p337~341、388~391頁
- 20) 東大ギリシャ悲劇研究会が、1958~63年に、日比谷野外音楽堂で、公演していた。その影響で、フランス留学から帰日する途次、ギリシャで、8月の一夜エピダウロスの劇場で、観劇した。軍政独裁下のギリシャだった。
- 21) 「アポロンの地獄」1969年度キネマ旬報ベスト・テン外国映画第一位
- 22) A. p81 95頁
- 23) A. p324~325、376~377頁
- 24) B. p90、145頁
- 25) ヤコブス・デ・ウォラギネ『黄金伝説』(前田敬作他訳)第一巻、331~334頁。『教父伝』20巻については、A. 320~321頁 注34の記述を参照されたい。背教者ユリアヌスについては、『辻邦生全集』(新潮社刊)第4巻が道案内となる。
- 26) オリゲネスは、235年に『殉教のすすめ Protrepticus』

を書いている。当時は皇帝マクシミヌスの治下で、地域によっては迫害が激化していた。有賀鉄太郎『オリゲネス研究』166~216頁を参照されたい。

- 27) B. p109~110、173頁 ascétismeの訳を「修養」とした邦訳は妥当といえない。
- 28) オリゲネス『諸原理について』(小高毅訳 1978年刊)Ⅷ頁
- 29) 同上 i 頁
- 30) A. p.131、153頁
- 31) フーコー、コレージュ・ドゥ・フランス講義1984年度『真理の勇氣』361頁
- 32) 遠藤周作『私にとっての神』22頁
- 33) 注31と同書 373頁
- 34) マックス・ヴェーバー『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 岩波文庫版)89頁
- 35) OHS. p.77~78
- 36) B. p150 228~229頁 この主張の背景には、カトリック教会の自然法による規範主義と、それに対する闘いの歴史がある。
- 37) A. p219~222 255~259頁
- 38) Cinema Square Magazine No. 56 (1987年12月刊)を参照されたい。

2017年5月7日

付記 第2章の結尾で、注30)で引用したフーコーの言及している「信仰の極と告白の極の分離」を、詳細に論ずる余力がなかった。次回に期す。