

## 監禁の〈実践〉と狂気の〈経験〉

－『狂気の歴史』第1部2章「大いなる閉じ込め」の方法と論理－

The Practice of Confinement and the Experience of Madness – The Method and the Logic of  
ch.2 'The Great Confinement' in "Madness and Civilization" of Michel Foucault

近藤 哲郎

要約：本稿の目的は、フーコーの『狂気の歴史』第一部第二章「大いなる閉じ込め」の複雑に絡み合う議論全体をフーコーの分析手法の観点から解きほぐし、その論理の骨格を明確に示すことにある。すなわち、本稿における方法は、フーコーの活用する歴史資料にもっぱら注意を集中し、『狂気の歴史』第一部第二章で引用されるすべての歴史的事実と言説を、余すところなく、フーコーが意図した仕方で相互に位置づけるというものである。したがって、本稿は分析手法のレベルでの『狂気の歴史』の分析的再構成であり、そこで再現されるフーコーの議論は、その一切が歴史資料の裏づけのないものはないという意味で、『狂気の歴史』の論理の骨格である。

Key Words：フーコー 狂気 監禁 系譜学

### 序

本稿はフーコーの『狂気の歴史』第一部第二章の詳解である。ところで、たとえ狂気や狂人を指示する言葉にさまざまな意味合いが含まれるにせよ、狂気を病気と見なし、狂人を治療の対象と考えることは現在において一般的である。しかし、18世紀末にヨーロッパで近代的な意味での精神医学が成立する以前には、狂気は主に道徳的欠如として認識され、狂人は矯正の対象として処遇されていた。つまり、狂気に対して必ずしも現在と同じではない仕方の認識と〈実践 (pratique)〉が存在したのであり、そのような意味で、現在とは異なる狂気の〈経験 (expérience)〉が存在したのである。したがって、狂気を《精神病》として認識し、治療の対象とし

て実践する現在の〈経験〉は決して自明なことでも普遍的な〈経験〉でもなく、むしろ歴史的に特殊な〈経験〉の様式にすぎない。このように、現在において一般的ではあるが、しかし歴史的に特殊な〈経験〉にすぎない《病気としての狂気》が、どのような歴史的過程をへて成立するに至ったのか、つまり現在の狂気の〈経験〉を可能にした歴史的諸条件とは何かを明らかにしようとするのが『狂気の歴史』である<sup>1)</sup>。

さて、本稿で扱う第二章とそれに続く第三章は、近代的な精神医学が成立する以前のヨーロッパにおいて、特に監禁の〈実践〉とそれに関連する〈経験〉の様式が問われ、『狂気の歴史』全体の中でも最も基本的かつポピュラーな部分ではある。しかしそれでもなお、利用される歴史資料は膨大で論証は精緻を極め、その理解は決して容易ではない。われわれの目的は、まずこれらの章の複雑に絡み合う議論全体をフー

コーの分析手法の観点から解きほぐし、その論理の骨格を明確に示すことにある。それゆえ、本稿における方法は、フーコーの活用する歴史資料にもっぱら注意を集中し、『狂気の歴史』が引用するすべての歴史的事実と言説を余すところなく、フーコーが意図した仕方で相互に位置づけるというものである。各章各項に付した図表は『狂気の歴史』の活用する言説と事実が歴史的に出現する時点を示し、本文はそれらの論理的位置関係を示すということができる。そのような意味で、本稿は分析手法のレベルでの『狂気の歴史』の分析的再構成であり、そこで再現されるフーコーの議論は、その一切が歴史資料の裏づけのないものはないという意味で、『狂気の歴史』の論理の骨格である。

われわれはこのような作業を通して、単にフーコーの正確な理解を期すばかりでなく、『狂気の歴史』そのものの批判的検討を可能にし、また日本の現状を理解する上でそれがどこまで、またどのように利用可能なのかを見極めたい。これが本稿の第二の、しかし主要な目的である。

### 1 《精神病者》の系譜学

まず、細部を検討するまえに、歴史の系譜学的な活用という観点から、『狂気の歴史』第一部

第二章の議論の大枠を図1に付した番号に即して明確にしておこう。われわれは狂人を精神病患者として認識する。したがって、『精神病者』という人間のカテゴリーが、現在の狂気の〈経験〉を具体的に指し示す指標となる。そこでまず第一に、①《精神病者》というカテゴリーが社会的に確立する時点にまで歴史をさかのぼり、現在の〈経験〉の歴史的起源を見極める。それが1794年、ピネルが狂人たちを鎖から解放し近代的な精神医学の誕生が告げられる時点である。ところが、②この時点では、狂人たちは鎖を解かれる一方で、他の一群の人々とともに一般施療院 (Hôpital général) へ監禁されていた。そこで、③さらに歴史をさかのぼり、狂人の制度的な監禁が開始される時点、すなわち一般施療院が創設された1656年をもう一つの重要な歴史的時点として設定する<sup>(2)</sup>。

ところで、④狂人が収容された一般施療院の創設は、1532年以来の乞食の撲滅を目的とした諸施策の最終的なものとして位置づけられる。しかし、従来乞食撲滅のための実践は主に市街地からの乞食の追放であって、一般施療院への監禁は、中世のライ施療院という古いモデルがあるにせよ、この段階では乞食問題に対する新しい解決策 (solution) であった<sup>(3)</sup>。ではなぜ《追放》ではなく《監禁》だったのか。1656年

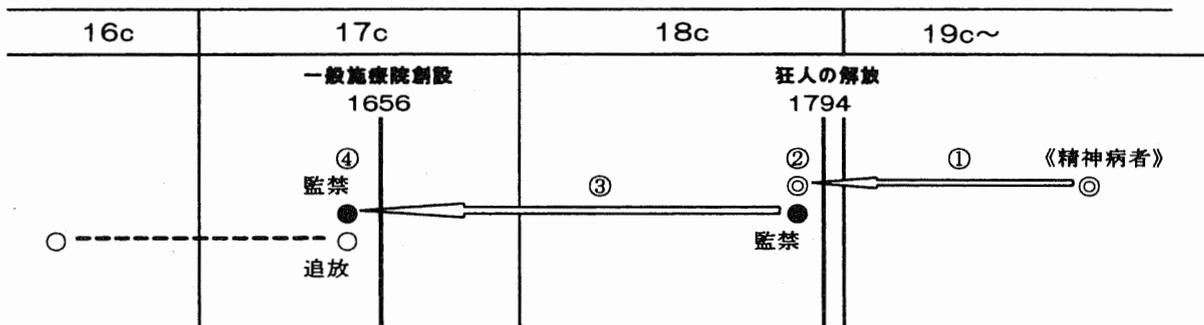


図1



図2

この時点で、乞食撲滅策として乞食の《追放》ではなく、むしろ《監禁》の実践が合理的とされ正当化されえた理由はなにか。そもそも乞食や狂人はこの時点ではどのように問題化され認識されたのか。このような問いが、監禁の〈実践〉に関連した〈経験〉の系譜学的な分析を導く問題設定の仕方である<sup>(4)</sup>。

『狂気の歴史』では、この1656年と1794年の二つの歴史的イベントを目印として、17世紀半ばから18世紀末までの150年間を古典主義時代(âge classique)と名づけ、この時代を現在の狂気の〈経験〉が歴史的に形成される過程として位置づける。『狂気の歴史』では、この古典主義時代における狂人に対する実践と認識の様式、つまり狂気の古典主義時代的な〈経験〉の様式が問われるのである。

## II 《監禁》の歴史的諸条件

それでは本題に入ろう(図2参照)。①一般施療院の創設を規定する1656年の勅令、すなわち『パリ市内および近郊の貧しい乞食の監禁のための一般施療院の設立を定める勅令』では、パリ市内外での物乞いを厳禁する(勅令9条)一方で、

貧困者を一般施療院に収容し労働に従事させることを命じている(勅令1条)。したがって、狂人の収容された一般施療院は医療施設ではまったくなく、むしろ、その院長が「パリ市内外のすべての貧困者に対する管理上のすべての権力と権威、すなわち裁判権、矯正権、懲罰権」(勅令12条)をもつような監禁施設だったのである<sup>(5)</sup>。

この一般施療院にパリ市人口の1%(5~6千人)が収容され(1661)<sup>(6)</sup>、その施設はやがてフランス全土へ普及する(フランス王国の各都市に一般施療院の設置を命ずる1676年の勅令)<sup>(7)</sup>。

また、②中世以来貧困者の救済を管理していた教会も、1602年から1780年にかけて一般施療院と同様な目的をもつ救済院(hospice)を設置していくが(1602, 1632, 1645, 1670, 1699, 1712, 1714, 1735, 1780)、それらもやはり貧困者の保護を目的としながらも拘禁独房や強制収容室を備える「聖職者による監禁施設」(古文書『サルベトリエールに関して施療院担当部局のおこなった質問への回答』1790)だったのである<sup>(8)</sup>。

しかも、③ドイツ語圏では矯正院が創設され(1620年以後)、④イギリスでも感化院(1575年以後)やワークハウス(1670年以後)が展開するように、

フランスにおいて国家と教会によって進められた《監禁》の制度化は、フランス国内は言うに及ばず、古典主義時代のヨーロッパ全体に普遍的に見られる現象であった<sup>60)</sup>。それでは、17世紀半ばから18世紀末に至るヨーロッパにおいて、貧困者（狂人）に対する監禁の実践を生み出し普及させた歴史的諸条件とは何か<sup>61)</sup>。

(1) 道徳的主体としての《貧困者（狂人）》

まず、貧困者（狂人）や貧困者の救済に関する考え方の歴史的変化である<sup>62)</sup>。すでに16世紀には、貧困者は中世のように認識されていない（図3参照）。すなわち、①中世の《貧困者》は、人々に慈善を促し魂の救済の機会を提供するために神が遣わす神の代理人であった。貧困者がそのように神秘的な存在ならば、貧困を救済する慈善もまた魂の救済を得るための神秘的な手段となるだろう<sup>63)</sup>。ところが、②カルヴァン（『アウグスブルグ信仰告白』1530、『キリスト教綱要』1536、『ジュネーブの教理問答』1541）では、貧困者も慈善も、もはやそのような積極的（positif）な意味をもっていない。貧困者は神の懲罰を示すにすぎず、慈善そのものが魂の救済のための手段となることもありえない。神の前で人々を正当化しうるのはただ《信仰》のみである。しかし、慈善は人々の信仰を証明することはできる。そして、そのかぎりでは、慈善は魂の救済に効果をもたらるのである<sup>64)</sup>。

ここから、プロテスタントの諸国では、③修道院を廃して施療院を設立するなど、教会の財産を世俗的な慈善事業に転換する傾向が生まれる（1525, 1529, 1533）。また、④貧困者の救済という慈善そのものを教会にかわって都市や国家が管理するようになり、人々に救貧税が課せられ、貧民監督官のような役人が配置される（16c）。要するに、16世紀から17世紀初頭（資料的には

1525年から1601年）にかけての慈善の世俗化（laïcisation）とよばれる現象が生ずるのである<sup>65)</sup>。

ところで、このような都市や国家の主導による慈善のもとで、⑤1575年のイギリスの法令が要請するのは、国家による貧困鎮圧への人々の積極的な協力（initiative privée）である<sup>66)</sup>。また、⑥マシュー・ヘイル（『貧民保護について』1659）も、貧困の消滅にむけて貢献することは、イギリス人の公共あるいは国家（le public）に対する義務であると主張する。この時点で、貧困者はもはや消滅させるべきものにすぎず、慈善は公共あるいは国家に対する義務となる<sup>67)</sup>。

他方カトリックでも、⑦16世紀前半のヴィヴェーズ（1492～1540）は、慈善についてのまったく世俗的な考え方を表明する。すなわち、「誰かが裸でいたり、ぼろをまったりするのを一家の父として許すべきでないように、都市の行政官（magistrat）は市民が飢えや窮乏に苦しむ状況を黙認すべきではない」<sup>68)</sup>。貧困の救済は都市や国家が責任をもつべき問題である。⑧このヴィヴェーズの主張は、その後1545年と1598年の二つのテクスト（『真の貧民の救済のためスペインの町々で説法を行なうようにとの布告』1545、『ほんものの貧者の庇護に関する演説』1598）で模倣され、⑨1607年のフランスでは、市民の税金によって貧困者に「食物と衣服と仕事と懲罰」を提供する救済院の設立が要請されるに至る（『乞食の境遇についての空想』1607）<sup>69)</sup>。

しかし、貧困者はやはり神の代理人ではないのか。⑩1657年、ヴァンサン・ド・ポール（1657年3月の手紙『書簡集』）は「彼らを養い、教育し、仕事につかせるために、すべての貧困者を適当な場所に集める」という構想（一般施療院の設立構想）を承認しつつ、それでもなお、「神がそれを望んでいるかどうか、われわれはまだ十

分には知らない」として躊躇を示す<sup>⑩</sup>。しかし、その数年後、<sup>⑪</sup>すべてのカトリック教会は1656年の勅令による貧困者の監禁を承認する。そして、この事実そのものによって、<sup>⑫</sup>貧困者はもはや神の代理人としてではなく、「その同情すべき肉体的・物質的 (corporel) な貧困よりも、人々を恐怖させる精神的な貧困 (les spirituelles) によって、社会のクズ、国家のクズ」(1670年7月10日付司教教書『トゥール大司教宛下の布告』1681)として認識され始めるのである<sup>⑬</sup>。やがて、<sup>⑭</sup>1693年、ドン・ゲヴァラ(『廃止された乞食の境遇』1693)が、一般施療院の設立以来、神の代理人は「貧しき者、つまり自らの怠惰と悪行を保持するために、・・・秩序に服従しようとしないう者の姿をとっては現れないだろう」と結論するに至って、貧困者は中世以来付与されていたその神秘的な意味を完全に失うのである<sup>⑮</sup>。

さて、この認識様式の変化、つまり神秘的な

ものから世俗的なものへという《貧困者》の変化にともなって、それはさらに二つのカテゴリーに分割される。すなわち、《善い貧困者》と《悪い貧困者》である。<sup>⑯</sup>すでにカミュ(『貧者の正当な物乞いについて』1634)は、「施しは、乞食が正当かつ誠実な態度で物乞いをする場合にのみ、真の施しとなりうる」と主張し、その分割を示唆していたが<sup>⑰</sup>、<sup>⑱</sup>17世紀末のドン・ゲヴァラは、先のテキストにおいて、一般施療院での境遇に満足し神に感謝する《善い貧困者》と、その拘束を嘆き悲しむ《悪い貧困者》を明確に区別する。一般施療院は前者にとっては《恩恵 (bienfait)》であるが、後者すなわち「正しい秩序の敵であり、・・・悪魔の言葉しか話せない」貧困者にとっては《懲罰》となる<sup>⑲</sup>。こうして、監禁される者、つまり貧困者(狂人)は否応なく道徳的な価値付与の場に置かれ、道徳的主体 (sujet morale) として取り扱われる。監禁の実

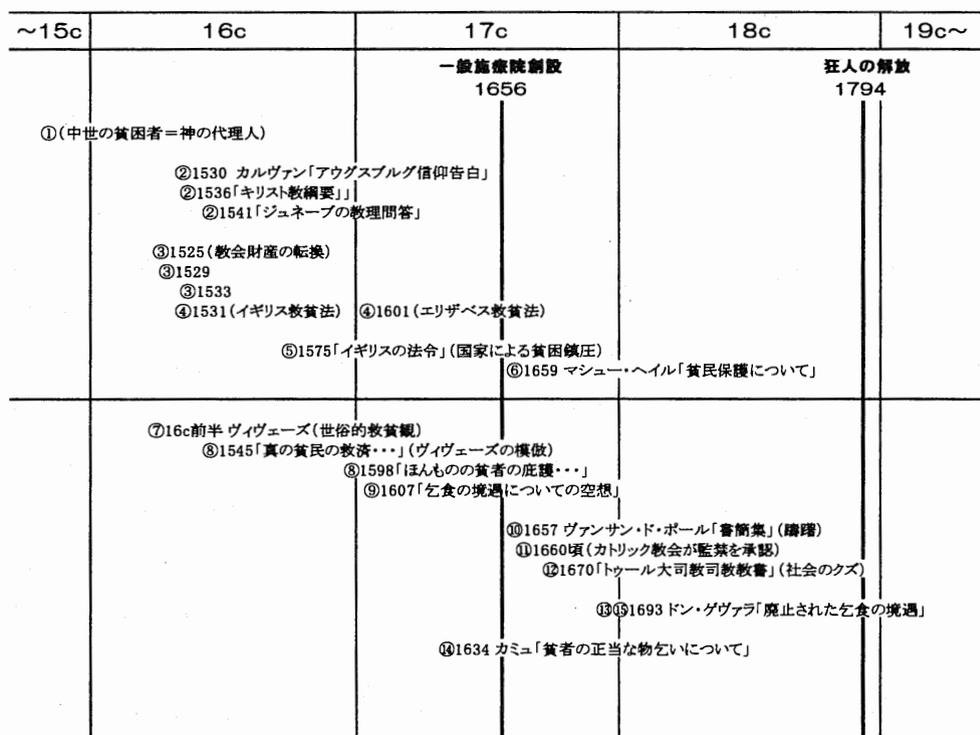


図 3

践は、道徳的主体としての貧困者(狂人)に対する《恩恵》あるいは《懲罰》として正当化されるのである。

(2) ポリスの問題としての《監禁》

監禁の実践を可能にする第二の歴史的條件は国家による乞食対策である。一般施療院の創設を定める1656年の勅令は「あらゆる無秩序の根源としての乞食と無為怠惰(oisiveté)の阻止」(勅令の前文)を目的とする。1532年以来の乞食撲滅策の最終段階として位置づけられる一般施療院だが、このような監禁の制度化は、ヨーロッパのどこにおいても、経済危機(不況)による貧困者や乞食の増大への社会的な対応策(réponse)として開始される(図4参照)<sup>98</sup>。すなわち、①1622年のイギリスでは「日々貧困者の数は増加し、・・・彼らは生きるために物乞いやスリや盗みをするので、惨めにもこの国は荒らされている」(伝デッカー『貧者のための悲痛なうめき』1622)として問題化され、②17世紀半ばのメアーも「この虫けらどもは町の中で群れをなし、公共の秩序を乱し、・・・大声をあげて物乞いする」と告発する<sup>99</sup>。③フランスでも、三十年戦争(1618~48年の宗教戦争)による経済不況で失業者が増大し各地で暴動が生起する(パリ1621, ルーアン1639, リヨン1652)という状況で、1656年の勅令は「乞食の気ままな振舞い(libertinage)は、ついに度を過ぎたものになって、罰せられなければ神の呪いを国家にもたらすあらゆる種類の犯罪にふけている」(勅令の前文)と問題化し、その解決策として民軍を用いて乞食を狩り込み彼らを一般施療院へ閉じ込めたのである<sup>100</sup>。暴動や動乱など失業や貧困のおよぼす社会的影響を回避するための予防策ということが出来るが、これは18世紀半ばの経済危機によって乞食が増大した際にも、④「パリ県を統治し騎馬憲兵隊を

統率する」ダンジャルソンは「王国内のすべての乞食の逮捕」を命じた(1749年11月30日付日記, ダンジャルソン『日記と回想』)とあるように、監禁の果たす機能の一つとして持続するのである<sup>101</sup>。

しかし、監禁の実践はなによりもポリスの中に位置づけられる<sup>102</sup>。ポリスとは、人々の生活を豊かにすることを通して国家の存続と発展をはかる国家統治の手法である<sup>103</sup>。だから、ポリスは「すべての貧困者を働かせ」(ヴォルテール, 1694~1778), 彼らの生活を豊かにすると同時に、「貧困者を公共に役立たせ」ようとする(イギリス商務局『貧民報告書』17c後半)<sup>104</sup>。もちろん、監禁の実践はこのようなポリスに対して、相対的に自立した実践領域として独自の論理や手法をもちうるだろう。しかし、そこにはポリスの論理が貫通する<sup>105</sup>。したがって、監禁の実践も、ポリスの論理に照らせば、もはや貧困者を閉じ込めることが問題なのではない<sup>106</sup>。むしろ、⑤「監禁されている者はすべて働かなければならない」という点が重要である。しかも「その労働は単に仕事をするという以上に、生産的(productif)な労働でなければならない」(『ハンブルクの矯正院の規則』1622)<sup>107</sup>。⑥17世紀半ばのジョン・ケアリーも、ワークハウスの設置を計画する際に「性別や年齢の別なく、あらゆる貧困者を(労働力として)用いる(employer)ことができる」と述べる。しかし、イギリスの場合、貧困者の労働力を活用しようとするこうした試みは、むしろワークハウスの生産性ゆえに「それは民間業者から奪った仕事を貧困者に与えることだ」(ダニエル・デフォー, 1660~1731)として非難されるようになる<sup>108</sup>。またフランスでも、⑦17世紀半ば以降、コルベール(1661年に財務総監就任)が整備した各地方の監察官(intendant)は、慈善施設の「貧困者が・・・自分の生活費の一部を稼ぎ出した

めにも、仕事日には働かなければならない」として何らかの経済性に配慮するようになるし、⑧1708年には、ある民間の事業家と慈善院との間で施設の労働力を活用する協定も成立する。また、⑨1790年の著者名のない『回想記』では、ある一般施療院を工場に変えるべく「首都パリの提供しうるあらゆる種類の工場」を試したことが報告されている<sup>93</sup>。

ところで、このような、貧困者（狂人）の施設を仕事場や工場に変え、監禁の実践に経済的意義をもたせようとする試みはおおむね失敗に終わる。イギリスでは、先に触れた民間業者との軋轢のために、次第に施設内での労働をやめるようになる。⑩その結果、「そこに閉じ込められた人々には働くためのどんな資材も道具もなく、彼らはのりくりとふしだらに時間を過ごすのである」（ハワード『監獄、施療院、留置所の状態』1777）<sup>94</sup>。フランスでも、一般施療院の労働

はほとんど採算がとれなかった。⑪1733年の大井戸掘りの計画では、その無益さがすぐさま明らかになるし<sup>95</sup>、⑫1781年の水の汲み上げ作業は、「この奇妙な仕事をさせようとする動機は何か……もし経費の節約（*économie*）が動機ならば、それはどう見ても節約どころではない」（ミュスキネ・ド・パーニュ『改革されたビセートル、または懲戒施設の設置』1789）として批判される<sup>96</sup>。⑬1790年の一般施療院を工場に変える計画も、結局「いわば万策つきて、最も費用のかからない労働（紐づくり）をするに至る」（『回想記』1790）<sup>97</sup>。こうして、⑭18世紀末、ミュスキネ・ド・パーニュ（『改革されたビセートル、または懲戒施設の設置』1789）は、一般施療院の「無秩序の根源は何か」と問うことになる。「それは無為怠惰である」。一般施療院は、イギリスの場合と同様、無為怠惰のはびこる場となるのである<sup>98</sup>。

しかし、一般施療院がついに経済的意義をも

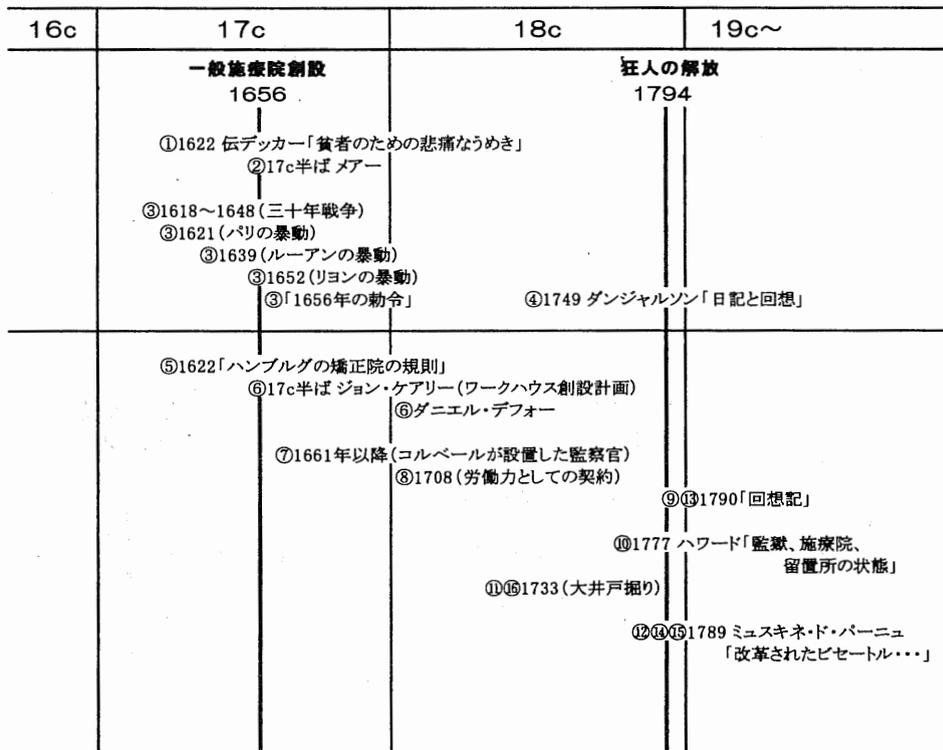


図4

ちえなかったとしても、《労働》そのものの価値は決して否定されることはない。⑮一般施療院の「無秩序の根源は何か・・・それは無為怠惰である。無為怠惰を防ぎ救済する (remédier) 手段は何か」。それはやはり「労働である」(ミュスキネ・ド・バーニュ 1789) ④。《労働》は無為怠惰を防ぎ救済するという価値をもつ。だからこそ、⑯1733年の無益な大井戸掘りも、労働を課するという目的のためだけに続行されたのである④。もはや、監禁の実践が経済的意義をもつために労働が課せられるのではない。むしろ、労働を課すべしという至上命令 (impératif) ゆえに、監禁の実践が必要とされたのである。

(3) 道徳的な義務としての《労働》

それでは、なぜ無為怠惰の救済策として《労働》を課すことが至上命令と見なされえたのか(図5参照)。これが監禁の実践を可能にした第三の歴史的條件である。ヨーロッパでは、アダムの楽園追放 (le chute) 以来、人間には懲罰としての労働が課せられた。しかしそれは、人間が生きる糧を得るために労働が必要になったという意味ではない。なぜなら、労働そのもの

が必ずしも十分な果実(生活の糧)をもたらすわけではないからである。つまり、①「人間が用心深く巧みであることによって、またその義務を十分に果たすことによって、自分の土地を肥沃にできるなどと信じてはならない。すべてを支配するのは神の恵みである」(カルヴァン『申命記についての第155の説教』1556)。また、②ボスウエ(1627~1704、フランスの聖職者、『キリスト教の神秘にもとづく魂の高揚』)も、われわれは「常に収穫を期待するが、われわれが精魂をかたむけた労働のただ一つの成果すら手に入らないこともある。われわれは天の意のままである」とする。だから、人間は物質的に報われるかどうかかわからない労働を、神の呪いの結果として道徳的に強制されるのである④。しかし、キリスト教の論理として、懲罰としての労働は、人々がそれを受け入れ経過することで、そのまま回心(神との和解 pénitence)としての価値をもつ。ヨーロッパでは、労働は罪ある状態を解消する神秘的な力(贖罪の力 pouvoir de rachat)を受け取るのである。

ところで、③もし貧困者が労働することに同意せず、ただ無為怠惰に神の助けを待ち望むな

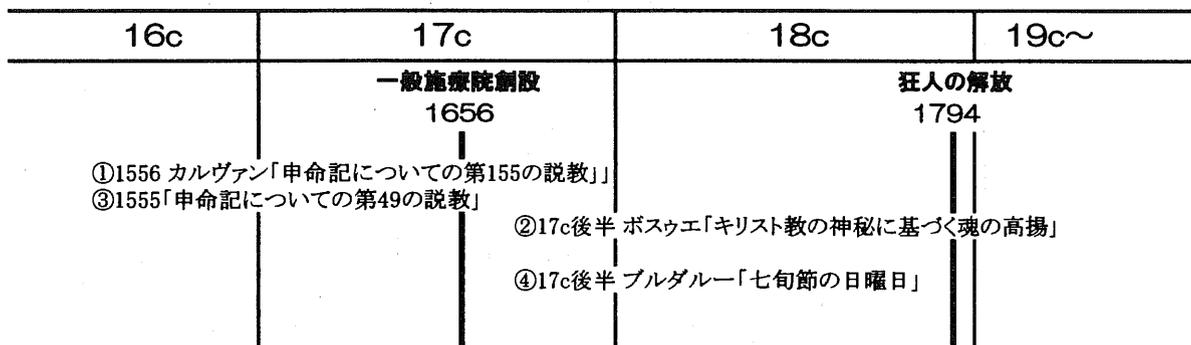


図5

らば、それは「神の力を過度に試すこと」であり、「神がわれわれの狂った欲望に仕えることを望む」(カルヴァン『申命記についての第49の説教』1555)ことである<sup>68</sup>。つまり、④「無為怠惰な生活の無秩序とは、・・・神に対する人間の第二の反抗(révolte)である」(ブルダルー、1632~1704、『七旬節の日曜日』)<sup>69</sup>。こうして、17世紀には、《無為怠惰》が人間としての最高の罪過(faute)となる。今や貧困者(狂人)は無為怠惰な者として道徳的に問題化される。そして、道徳的に問題化された無為怠惰の解決策とは、本来人間に課せられている道徳的義務としての《労働》を再び強制することでしかありえない。こうして、一般施療院は、神への反抗すなわち最高の罪過としての無為怠惰を監禁し、ないがしろにされた《労働》を道徳的に強制する場となる。一般施療院は道徳的な空間なのである。

(4) 存在理由(raison d'être)としての《矯正》

しかし、貧困者(狂人)が道徳的に問題化されるのは、その無為怠惰にとどまらない(図6参照)。①イギリスで作成された17世紀後半の貧困者に関する報告書では、貧困を生み出す源は物資の不足や失業にあるのではなく、「規律

のゆるみと道徳観念(習俗 moeurs)の弛緩」であるとされた(イギリス商務局『貧民報告書』17c後半)。また、②1656年の勅令は、「乞食の気ままな振舞い(libertinage)は、ついに度を過ぎたものになる・・・」と告発するが、この気ままな振舞いとは、「彼らのなかには結婚しないで同棲する男女があり、彼らの子供の多くは洗礼を受けておらず、彼らのほとんどすべては宗教を知らず、秘蹟(sacrement)を無視し、あらゆる悪徳を習慣的に身につけている」として問題化されるような道徳的なリベルティナージュ(libertinage)、すなわち17世紀にあつての無信仰あるいは宗教拒否である<sup>68</sup>。③ヴァンサン・ド・ポール(1581~1660)も、監禁の主要な目的に触れるくんだり、「今日若者の間に広がる無軌道な生活(dérèglement)の根源は、もっぱら精神的な事柄を理解するための教育と素直さの欠如に由来する。彼らは神聖な神の教え(inspiration)や慈愛に満ちた両親の忠告よりも、自分の邪悪な性癖に従うことをはるかに好むのである」と述べる<sup>69</sup>。つまり、無為怠惰への非難ばかりでなく、貧困者(狂人)の道徳的な欠如(vacance)そのものが《問題》とされるのである。

しかし、そうなると、一般施療院が道徳的義

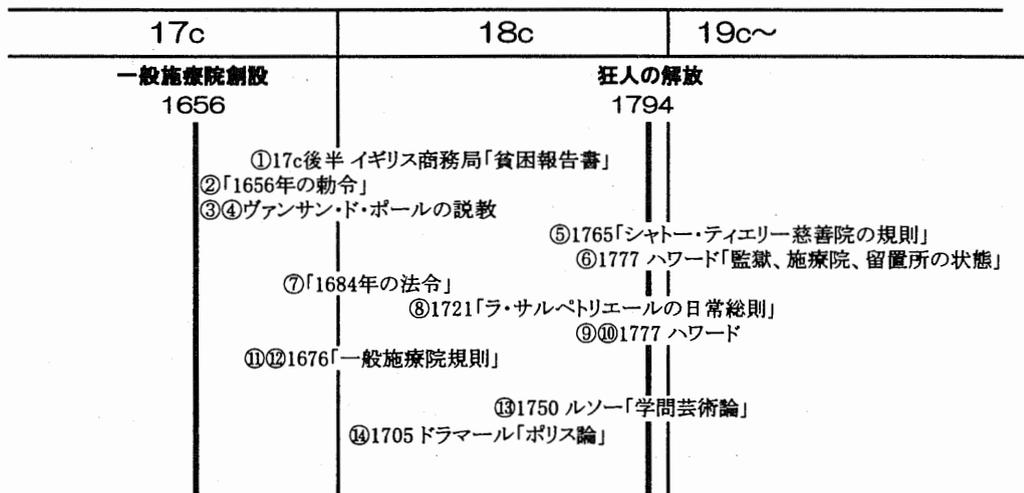


図6

務としての《労働》を課すばかりでは、もはや解決策としては不十分だろう。④被監禁者を「教育し、慰め、魂の救済を得させ」(ヴァンサン・ド・ポール1581~1660)、⑤「より善い行ないを促し」(「シャトー・ティエリー・慈善院の規則」1765)、⑥「矯正すること」(ハワード『監獄、施療院、留置所の状態』1777)にも配慮すべきである<sup>88</sup>。つまり、貧困者(狂人)の道徳的欠如が問題化される以上、貧困者の道徳的矯正をはかる手段が必要である。そこで、⑦1684年の法令は、一般施療院の一日の最も多くの時間を労働に割り当てはしたものの、必ず信仰書を読む時間を設けなければならないと規定した<sup>89</sup>。また、⑧1721年の『ラ・サルベトリエールの聖ルイ王館における日常総則』でも、厳格な一日のスケジュールのなかに労働と並んでミサ、讚美歌、沈黙、信仰書の朗読、読書、教理問答が配置される<sup>90</sup>。このような宗教教育や宗教的儀礼・訓練の活用は、ドイツやイギリスにおいても見いだされる。⑨ハンブルグの矯正院では、「教師(maître)は宗教に従って子供たちを教育し、彼らが暇な時には聖書のさまざま章句を読むように勧め励まさなければならない」とされたが、さらに「彼らが神聖な儀式に出席し、慎ましく振舞うように気をつけなければならない」(ハワード 1777)とも規定した。⑩イギリスのワークハウスの規則でも、「信仰心が厚く、節度があり、慎み深い」教師が宗教教育を施す一方で、「毎朝毎夕の定刻に、祈りを司る(支配し監督する *présider*)ことが務めと」された(ハワード1777)。つまり、被監禁者の宗教的な行動や生活態度(*moeurs*)が監視されるべきなのである<sup>91</sup>。もちろん、⑪一般施療院の規則では、あらゆる罪過(*faute*)は「ポタージュの減量や労働の増加、牢獄やその他の罰によって処罰される」(「一般施療院規則」『一般施療院の歴史』1676)から<sup>92</sup>、貧困者(狂人)に宗教教育や儀礼・

訓練を強制し、その行動や生活態度を監視し、何らかの無秩序には処罰を課すことが、問題化された道徳的欠如に対して一般施療院がとった《解決策》である。他方、道徳的義務としての《労働》はといえば、一般施療院規則は著しく抑圧的な労働を規定する。すなわち、⑫「彼らの力と彼らのいる場が許す範囲で、できるかぎり長時間、最もつらい労働を課さなければならない」。そして、そのかぎりで、この過酷な労働(*exercice*)への熱意によって「彼らが素行を改めたい(矯正されたい *se corriger*)と望む」程度を判断するのである(「一般施療院規則」1676)<sup>93</sup>。労働もまた道徳的矯正との関連で課せられる。すなわち、監禁の実践を根本的に正当化し、一般施療院の存在理由(*raison d'être*)となるべきは、《労働》の強制というよりは、この道徳的な《矯正》なのである。

それでは、なぜ《道徳》だったのか、なぜ《宗教》が解決策とされたのか。そもそもなぜ貧困者(狂人)の道徳的欠如が問題化されえたのか。貧困者の道徳的な問題化を可能にすると同時に、その道徳的矯正を目的とする監禁の実践を可能にした歴史的條件こそ、⑬管理された道徳によって秩序づけられる国家、すなわち道徳の国(*cité morale*)を夢想する政治的思考パターンである<sup>94</sup>。⑭1705年、ポリス行政官ドラマールは、国家統治の手法としての《ポリス》にとって「宗教は疑いなく第一にして根本的なものである」とした上で、「もしわれわれが宗教の命ずる一切の義務を完全に果たすほど賢明であれば、・・・他に何の配慮がなくとも、もはや習俗(道徳的な生活態度 *moeurs*)は墮落せず、節制は病気を打ち払い、勤勉と儉約と先見の明が生活に必要なものを常にもたらし、慈善が悪徳を追放し、公共の平安は確保されるだろ

う・・・」と述べ、「宗教がよく監視 (observer) されさえすれば、ポリスの他の一切の部分は実現する」(ドラマール『ポリス論』1705) と主張する。このように、宗教を監視することによって道徳

を行政的に管理し、「宗教を基礎にして国家の幸福と永続性を打ち立て」(ドラマール 1705) ようにする政治的思考パターンが、道徳の強制と道徳的矯正のための監禁の実践を成立せしめる

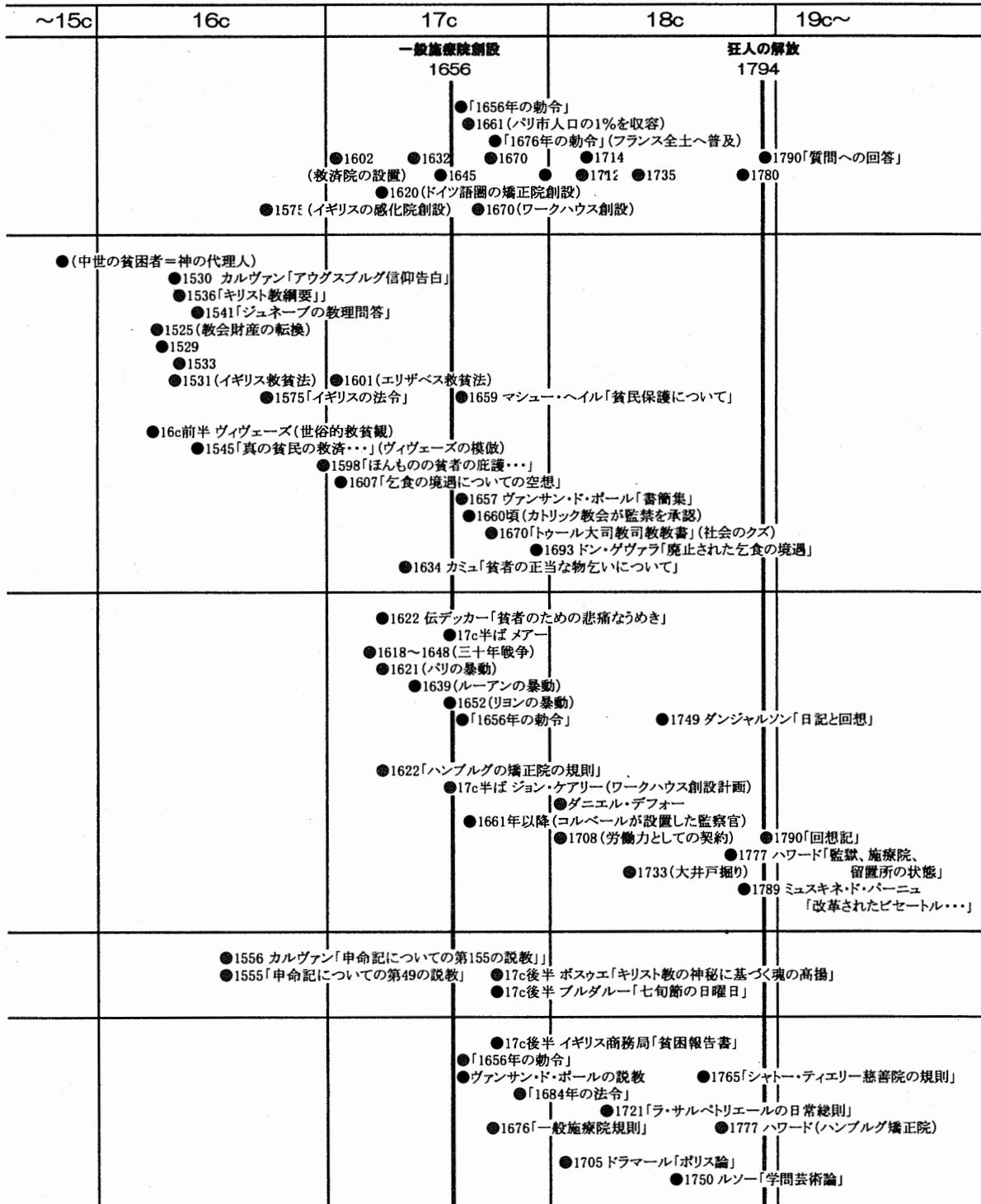


図 7

《より一般的なメカニズム》である<sup>58</sup>。そして、この同型性ゆえに、一般施療院は夢想された道徳の国の現実的なモデル、あるいは《ポリス》のあり方を最も象徴的に示すシンボルとなりえたのである<sup>59</sup>。

### III おわりに

『狂気の歴史』第一部第二章「大いなる閉じ込め」の分析的再構成は以上のとおりである。本稿を終えるにあたり、最後に二つの点を指摘したい。

まず、図7は本稿第二章の各項に付した図表（図2から図6）を一つにしたものだが、この言説と歴史的事実のコンステラシオン（constellation）、すなわちこれら資料の全体が、貧困者（狂人）の監禁に関するフーコーの議論の根本的な基盤である。そして、これらの資料を分類し、相互の位置関係を見定め、個々の言説や事実が資料全体のなかで果たす機能（あるいは意味）を把握しようとするのが、フーコーの基本的な資料の扱い方、すなわち《資料批判》<sup>(58)</sup>である。

ところで、もとより本稿は『狂気の歴史』の批判的検討を目的とするものではない。本稿の目的は、フーコーの活用した資料を示し、それらの論理的関係性をフーコーの意図した仕方で明確にするということにつける。もし、議論の論理的矛盾（単純なミス）を探し出すというようなことではなく、フーコーとは別の仕方で考える可能性までも含めた『狂気の歴史』の批判的検討を試みるならば、フーコーの活用した資料を読み、またフーコーの活用しなかった資料も読み、それらの論理的関係性を見定め、フーコーの議論が再現できるかをテストしなければならないだろう。少なくとも、これが『狂気の歴史』の批判的検討を試みる際の最も基本

的な作業であり、本稿はこのような批判的検討を可能にするための基礎作業として位置づけるのである。

第二に、図7における言説と事実のコンステラシオン（フーコーの活用した資料の全体）が明白に示すように、現在の狂気の〈経験〉を根本的に規定しているとされる《監禁》の実践でさえ、それほど単純な現象ではない。すなわち、それは、貧困者（狂人）の世俗化の流れ、乞食撲滅策の流れ、労働の道徳化の流れ、道徳によって秩序を与えようとする政治的思考パターンの流れが、歴史のある時点で合流し生起せしめた現象であって、分析的にはきわめて複雑である。それゆえ、仮に日本で同様の現象（たとえば狂人の監禁）が生じていたとしても、それが内包する意味や機能が、フーコーがヨーロッパの資料（言説と事実）に基づいて析出したものと同じであるという可能性はむしろ低い。日本社会における狂気の〈経験〉を明らかにするためには、ヨーロッパから移入された精神医学の理論や考えばかりでなく、狂気に対する実践（狂人の社会的処遇や医学的治療等）のレベルで、何が生じたか（事実）、何が言われたか（言説）に関する資料を収集し、フーコーと同様な分析を実行することがどうしても必要である。フーコーの議論が日本の現状にどこまで適用可能かという判断は、この基本的な作業をまわって、はじめて可能になるということができるだろう。

### 注

- (1) 〈経験〉や〈実践〉といったフーコーの方法論上の概念、およびフーコーの分析手法については、拙稿「フーコーの経験的分析手法—歴史を用いる社会学的経験分析の一形式」『ソシオロジ』1994-5, v. 39- 1を参照。
- (2) Foucault, M. 『狂気の歴史—古典主義時代

- における』田村俶訳，新潮社，1975，13p.
- (3) *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, 1972, 90p, 92p. (『狂気の歴史』田村俶訳，82～83p). 田村訳は常に参照し，できるかぎり活用するが，訳文はその都度変更している。
- (4) 拙稿「フーコーの経験的分析手法」，42～43p.
- (5) *Histoire de la folie à l'âge classique*, 71～73p (田村訳，69～70p)，668～671p (566～569p，付録「パリ市内および近郊の貧しい乞食の〈閉じ込め〉のための《一般施療院》設立を定める勅令」)。但し，この勅令については，林信明『フランス社会事業史研究』ミネルヴァ書房，1999年，290～297pの資料編における同勅令の翻訳も参照し活用した。
- (6) *Histoire de la folie à l'âge classique*, 93p (田村訳，84p)。
- (7) *ibid.* 74p (70～71p)。
- (8) *ibid.* 75～76p (71～72p)。
- (9) *ibid.* 77～78p (72～73p)。
- (10) 『狂気の歴史』が思考の歴史であり，監禁の実践を可能にした思考パターン（つまり監禁の実践を導入した当時の人々の動機や意図）を明らかにするために，フランスばかりでなく，ドイツやイギリスの資料を活用できるかぎり，その対象とする地域（国家）は厳密にはフランス・ドイツ・イギリスである。すなわち，思考の歴史は地域（国家）によっては限定されず，むしろ活用可能な資料によって分析対象となる地域（国家）が自ずから決定されるというべきだろう。
- (11) 「中世の狂人が神聖だったのは，結局は，それが貧困・悲惨 (*la misère*) のもつ謎の力を共有していたからである」 (*Histoire de la folie à l'âge classique*, 88～89p, 田村訳 81p) と述べられるように，『狂気の歴史』第一部第二章では，狂人は「*Le pauvre, le misérable*, 自分自身の生存に責任をもつことのできない者」 (*ibid.* 80p, 訳75p) の中に含まれる。したがって，一々指摘しないが，本稿での《貧困者》は常に《貧困者＝狂人》である。狂人はまず貧困者として認識され，貧困者と同様に処遇される。続く第三章では世俗化され監禁された貧困者（狂人）が《非理性》として認識されていることが示され，第五章でその《非理性》からの《狂気》の分節が論じられる。フーコーの主張は，《病気としての狂気》が歴史的に成立する過程に位置づけられるこのような事態が，現在の狂気の〈経験〉を規定しているという点にある。
- (12) *ibid.* 80p, 86p, 88p (75p, 79～80p)。なお，中世の貧困者については，プロニスワフ・ゲレメク『憐れみと縛り首—ヨーロッパ史のなかの貧民』早坂真理訳，平凡社，1993年の第二章「中世—貧民は必要か」を参照。
- (13) *Histoire de la folie à l'âge classique*, 80～82p (田村訳，75～76p)。
- (14) *ibid.* 82～83p (田村訳，76p)。なお，④の歴史的事実は，16世紀半ば以降展開し1572～1576年の諸立法によって実質的に完成したとされるイギリス救貧法を考えればいいだろう。言うまでもないが，その最終的形態としてのエリザベス救貧法は1601年である。小山路男『イギリス救貧法史論』日本評論新社，1962年，また大沢真理『イギリス社会政策史』東大出版会，1986年も参照。
- (15) *Histoire de la folie à l'âge classique*, 83p (田村訳，77p)。
- (16) *ibid.* 83p (田村訳，77p)。
- (17) *ibid.* 85p (田村訳，78p)。
- (18) *ibid.* 85p (田村訳，78p)。
- (19) *ibid.* 86p (田村訳，79p)。
- (20) *ibid.* 86p (田村訳，79p)。
- (21) *ibid.* 88p (田村訳，80p)。
- (22) *ibid.* 86p 注4 (田村訳，98p 注63)。
- (23) *ibid.* 87p (田村訳，79p)。
- (24) *ibid.* 93p (田村訳，84p)。
- (25) *ibid.* 93～94p (田村訳，84～85p)。
- (26) *ibid.* 91～92p (田村訳，83p)。
- (27) *ibid.* 94p (田村訳，85p)。
- (28) *ibid.* 90p (82p)。
- (29) フーコーがフォン・ユスティのものとして論じたポリスの定義である。田村俶訳「全

- 体的かつ個別的に」『現代思想』4月号、1984年、75p. ポリスについては、白水浩信『ポリスとしての教育—教育的統治のアルケオロジー』東大出版会、2004年、また同書所収の白水浩信訳『百科全書』の「ポリス」(1765)を参照。
- (30) イギリス商務局の『貧民報告書』(Histoire de la folie à l'âge classique, 103p, 田村訳 91p)の年代をフーコーは明示しないが、内容的に「貧民の有利な雇用論」が展開する17世紀後半と考えるとよいだろう。小山路男前掲書、69p以下を参照。
- (31) 拙稿前掲論文48p以下の「分析水準としてのく統治」、またフーコー『知への意志』渡辺守章訳、新潮社、1986年の第4章の2「方法」等を参照。
- (32) Histoire de la folie à l'âge classique, 95p (田村訳, 85p).
- (33) ibid. 95p (田村訳, 85p).
- (34) ibid. 96p (田村訳, 86p).
- (35) ibid. 97p (田村訳, 86~87p).
- (36) ibid. 96~97p (田村訳, 86p).
- (37) ibid. 97p 注6 (99p 注93).
- (38) ibid. 98p (田村訳, 87p).
- (39) ibid. 97p (田村訳, 87p).
- (40) ibid. 98p (田村訳, 87p).
- (41) ibid. 98p (田村訳, 87p).
- (42) 注(37)を参照。
- (43) Histoire de la folie à l'âge classique, 100p (田村訳, 88~89p).
- (44) ibid. 100p および100p 注4 (田村訳89p および99p 注100).
- (45) ibid. 101p (田村訳, 89p).
- (46) ibid. 103p (田村訳, 91p). なお、リベルティナージュ (libertinage) については、赤木昭三『フランス近代の反宗教思想—リベルタンと地下写本』岩波書店、1993年を参照。
- (47) Histoire de la folie à l'âge classique, 106~107p (田村訳, 93~94p).
- (48) ibid. 107p (田村訳, 94p).
- (49) ibid. 104p (田村訳, 92p).
- (50) 付録「ラ・サルペトリエールの聖ルイ王館における日常総則」Histoire de la folie à l'âge classique, 671~673p (田村訳, 570~571p).
- (51) ibid. 106p (田村訳, 93p).
- (52) ibid. 104p (田村訳, 92p).
- (53) ibid. 104p (田村訳, 92p).
- (54) ibid. 104~105p (田村訳, 92~93p). この政治的思考パターンが18世紀のフランス啓蒙思想であることは明らかだが、立ち入った分析はされておらず、また資料もほとんど示されていない。なお、18世紀のフランス啓蒙思想(啓蒙主義的政治思想)については、安藤隆穂『フランス啓蒙思想の展開』名古屋大学出版会、1989を参照。
- (55) ibid. 108p (田村訳, 94~95p). また、前掲白水浩信『ポリスとしての教育』138pにおけるドラマール『ポリス論』の同部分の翻訳引用も参照。
- (56) 『狂気の歴史』における議論はここまでである。つまり、監禁の実践におけるメカニズムと《ポリス》のメカニズムの同型性を指摘するにとどまる。後年のフーコーならば、監禁の実践が相対的な独自性を維持しつつもその一部となるような、より一般的な権力のメカニズムあるいは権力の《戦略》(『監獄の誕生』『知への意志』)、または、監禁の実践に内在するとともに監禁の実践を超えて広く社会全般に存在する権力関係の様式(『性の歴史Ⅱ・Ⅲ』)を追及することになるだろう。
- (57) Histoire de la folie à l'âge classique, 108p(田村訳, 94p).
- (58) フーコーの資料の扱い方については、拙稿「フーコーにおける権力分析のパラダイム—『監獄の誕生』の方法と論理」『ソシオロジ』1990, v. 34-3, 44p以下の「歴史資料のモニュマン化」を参照。