

# 教育信仰の曙光

——17世紀末期のニューイングランドにおける知の変容——

Dawn of Education Cult:

Shift of episteme in late 17th Century New England

Tanaka Satoshi

田 中 智 志

## 〈要 約〉

17世紀のニューイングランド・ピューリタンのしつけ・説教などは、世界にさきがけて設けられた一つの近代的な制度すなわち規律化の装置であり、子どもを無窮の自己更新にかりたてる政治的な技法であった。この規律化装置を支えていたものは、契約神学がコード化した道德化可能性であり、また個人の行為の制限（規律化）は個人の意志の自由（選択）によって正当化されるという考え方である。しかしこの規律化は、まだ救済の手段という位置にあり、救済に対抗するほどではなかった。この規律化が救済に対抗するほどの意義を認められた時期は17世紀後期であり、エピステーメのシフト、すなわちリアリズムからノミナリズムへという重心移動とともに、実践が行為／意志に分節され、言語が解釈の道具に変わった時である。〈教育はよいもの〉という教育信仰の端緒は、ここにみいだせる。

## 1 排除されたアン

17世紀のニューイングランド・ピューリタンの<sup>\*1</sup>子育て(child-rearing)・しつけ(breeding)にかんする詳細な研究(ex.Morgan 1966: 133-160; Howe 1985; Summerville 1992)を読むとき、わたしたちは、そこに、世界にさきがけて設けられた近代的な制度、規律化(discipline)をみいだせる。むろん規律化

は、「自律と愛の近代教育」を宣揚するために作られた「他律的で恐怖のピューリタン教育」というフィクション、それも色あせて久しいフィクションが語るものではない。あとで具体的にのべるが、ひとことでいえば、それは、法・家族・学校を公共化＝社会化し(socialize)、それらをすべての子どもの身体を定式化＝正常化する(normalize)手段とし、社会秩序を維持再生産しようとする政治技法である(Walzer 1967: 40; Sutton 1981: 58)。具体的にいえば、すべての人に律法を守らせるために設けられた、社会全体を覆う監視・懲罰・しつけ・説教の網である。

わたしがここで明らかにしようとするものは、まずひとつに、この規律化を支えているものである。しばしば指摘されているように、規律化が19世紀以降の「近代教育」の雛型であるなら、まずそれを支えているものを明らかにして、近代教育の基本構造を暴く手だてとしたいと思うからである。とはいえわたしは、ピューリタンの規律化と近代教育とを同一視しているわけではない。それどころか、ここで明らかにしたいもう一つのことは、規律化が近代教育の特徴を帯びる契機、すなわち‘education’とよばれる営為が普遍的な善さをともしないはじめるきっかけである。そのきっかけがどのようなものかわかれば、現在の教育という概念がはらむ、なんとも逆らいがたい〈正しさ〉の相対化につながると思うからである。

さて、ピューリタンの規律化を支えているものとして、わたしがイメージしているものは、ピューリタニズムの言説である。すなわち、ピューリタンの社会イメージを構成している社会的な規範である。しかしわたしが捉えようとするものは、この、おおよそ明らかになりつつあるピューリタンの社会的な規範の内容ではなく、その規範の背後にあるものである。すなわち、①社会的な規範を正当化しているもの、そして②社会的な規範をフォーマットしているルール(フーコーのいう「エピステーメ」)、言語／世界の関係を定めたルールである。たしかに規範の内容は大事だが、それにばかりこだわっていると、規範をもっともらしいものに仕立てあげる正当化や、根底にあるエピステーメを見失うことになるだろう。

このうちの正当化については、近年、かなり明らかになってきた。いまのべたように、ニューイングランド・ピューリタン社会は規律化で充満していたが、規律化は、〈人びとは規律化されるべきだ〉という規範の存在を示している。しかしすでに指摘されているように、同時に、その社会は、〈人びとは自由意志をもつ〉という規範も備えていた。いいかえると、このピューリタン社会は、個人の具体的な行為の自由を著しく制限していたが、同時にどのような律法（規範）を選ぶかという意志的な選択の自由、すなわち個人の意志の自由度（内面性）を認めていた。この行為の自由の制約と、意志の選択の自由とは、対立関係にあったのではなく、後者が前者を正当化するという関係にあった。つまり、かれらピューリタンは、たしかに規律化を甘んじて受けなければならないが、それによって自分たちは奴隷化するのではなく、おのれの自由意志によって自律化する、と考えていた。

たとえば、ニューイングランド・ピューリタン社会は、〈妻は夫に服従する〉としたが、〈どの男性を夫とするかは、当の女性が決める〉としていた。すなわち〈妻は夫に服従する〉という規範は、〈女性は男性を自由に選択する〉という規範によって正当化されていた（むろん、この正当化によって、強制は自律に転換し（強制の内面化）、規範の恣意性は隠蔽されるのだが）。当時のマサチューセッツ総督ウインスロップ(Winthrop, John [1587-1649])はこういっている。「女性は、みずからの選択によって特定の男性を夫とする。いちど選ばれた男性は、彼女の主人となり、彼女は彼に服従する。しかし彼女は、束縛されているのではなく、みずから望んだ状態で(in freedom)服従しているのだ」(Miller ed. 1957: 92)。

このように、規律化がどのように正当化されているのか、かなりはっきりしているが、他方のエピステーメについては、ほとんどわかっていない。以下、わたしが示そうとすることは、このエピステーメであり、とくに①ピューリタンの規律化（を正当化する自由意志）を支えていたエピステーメ、②この規律化が救済に匹敵するほどの価値を持ち、‘education’と呼ばれ始めるときのエピステーメ、この二つのエピステーメの違いである。すなわち、規律

化が教育にずれ始める端緒，近代の〈教育〉信仰の端緒をとらえよう，というわけである。まず，アン・ハッチンスン(Hutchinson, Ann[1590-1643])という異端者に注目しよう。ふだん隠されているエピステーメも，異端者が登場すると，その姿を露にするからである。

\*

アン・ハッチンスンは，1634年に，尊敬する牧師コットン(Cotton, John)がボストン教会に赴任するとともに，かれを慕って家族とともにイングランドからボストンに移住してきた。ほどなくして，ボストンの人びとは，彼女の信仰心と教養の深さを讃えるようになり，とくに婦人たちは，コットンの日曜説教の要約とそれについての彼女の批評をきくために彼女の家に集まるようになった。しかしこの信仰心あついアンは，1637年11月に植民地総会議(General Court)において騒乱罪，すなわち「コモンウェルスと教会の平安をみだす者」として公判にかけられ，有罪を宣告された。彼女は，市民権・居住権を剥奪され，植民地の外に追放された。さらに翌年の3月にボストン第一教会は，彼女を異端審問にかけ，ただちに「異端者」と認定した(Adams 1967: 236-75, 284-336; Hall 1968: 337)。

アンのなにが統治者や牧師たちを怒らせたのだろうか。ウィンスロップが記しているところによれば，アンの主張はこうである。「1. 精霊(Holy Spirit)の住むところの人のみが正当化された人である。2. [精霊による以外の] いかなる浄化も，私たちの正当性を示す確たる証し(witness)にならない」(Hosmer 1908: 195-6)。すなわちアンは，人の正当化は，牧師や聖書を媒介とした人自身の道徳的な努力によってではなく，神の触手である精霊の浸透によって直接的に達成される，と主張した。この主張は，ほんらい道徳化が可能かどうかという問題だが，じっさいの告発の理由は，それが含意する政治的な根本問題(Rutman 1965: 125-6; Morgan 1958: 139)，すなわちテオクラシーは正統か否かという問題である。

彼女の主張は，アンチノミナリズム(antinomianism)と呼ばれる考え方である。<sup>\*3</sup>アンチノミナリズムとは，反・律法(norm)，すなわち聖書に書かれ

たユダヤの規範命題をそのまま実行すること（業 work の契約）は、救済の根拠にならないという考え方である。したがってアンチノミナリズムは、キリスト教史上の大問題である律法か福音かという論争に位置づければ、すくなくとも律法に寄すものではない。このアンチノミナリズムは、〈天上にある神の絶対的な超越性／地上にある人の罪深き無力さ〉というカルヴァンのような区別を信じ、牧師や聖書による「媒介」(medium)ではなく、神と人との確かな交わりを精霊の「直接的な現れ」(direct witness)だけに求めるなら、容易に到達できる。そもそも人が神の意志をみずから語るということは、神の絶対的な超越性という設定に反し、道徳的な努力が可能であるということは、人の罪深き無力さという設定に反するからである。

牧師はともかく、聖書は神の領域に属するものだから、権威を認めてもよいのではないか、と思われるかもしれない。たしかに聖書は神のことばだが、そのことば（翻訳聖書の場合、英語）は、人に属するもの、人が使うものである。したがって聖書は、神聖な秩序(providence)を描きながら、同時にその語り手つまり神を人に帰属させている。すなわち、両極であるはずの神と人とは聖書において統合として実現していること、これが聖書のはらむ根本的な矛盾であり、この矛盾から、聖書のことばは、「象徴」(sign)すなわち「兆し」(witness)として読み手によってそれぞれに解釈されるものになった。むろんこの解釈の多様性に一定の枠をはめるために、聖書には詳細なコメンタリーが付けられた——ニューイングランドで使われた欽定版(King George Ver.)聖書のコメンタリーは30万語を超えた——が、このコメンタリーも人間のことばだから、さきの矛盾は解決されるどころか肥大するばかりである。アンチノミナリズムは、矛盾の根源である聖書を捨てることで、この増大する一方の矛盾を、いわば〈なかったことにしよう〉とした。

またアンチノミナリズムは、さきのカルヴァンのような区別にしたがって、律法を守る社会の秩序（テオクラシー）と神の定めた法（プロヴィデンス）とを厳密に区別し、プロヴィデンスによるテオクラシーの正当化を認めない。すなわちアンチノミナリズムにしたがえば、①いくら人びとが律法を遵守し

ていても、その社会の秩序は罪深き人間の作った秩序だから神の定めたプロヴィデンスではない。②また神と人とは絶対的に区別されているのだから、その社会の秩序をプロヴィデンスによって正当化すること、ましてやその正当化を聖書や牧師によって行うということは、詐欺であり詐称にほかならない——こういうことになる。アンを支持してウィンスロップに対立したヴェイン(Vane, Henry [1613-1662]: Governor of Massachusetts 1636-7)はこういっている。テオクラシーを詐称する「教会やコモンウェルスが持ちうる自由など、ありはしない。ただキリスト [= 聖霊] が与えた自由のみがある。この自由のみが神に一致している」(Hutchinson 1967: 88)。

たしかにニューイングランド・ピューリタンは、カトリックの〈教皇/国王〉という二重制度の前提、またイングランド国教会の〈国王=教会最高首長〉という一元制度の前提、すなわち特定の人間の神格化を拒否した。しかしかれらは、神格化された者の統治のかわりに、神から信託された結社 (association) の統治を認めていた。結社とは、人と人との契約団体 (社団) であり、当時、commonwealth, civill state とも呼ばれたテオクラシーの実行機関である。たとえば、1641年にシェパード (Shepard, Thomas [1605-1649]) はこういっている。「[人の] 外にある王国すなわち主の教会を媒介とした神の支配によって、キリストの力と王国が可視化される。……そしてキリストは、この外の王国をこの地上にあるかれの民の内面をつうじて統治する」。コモンウェルスは、「その法律を神から授かっている統治、神のための統治であるから、神の統治である」(Shepard 1657: 289)。アンを追放したウィンスロップはこういっている。「神のやり方は、つねに教会=会衆 (churches) をこの世(界)の外部に連れだすことである。同じように、いまわたしたちがなすべきことは、[結社によって] この世(界)ないし市民国家 (civill state) を教会の外部に打ち立てることである」(Hutchinson 1967: 101)。

ようするに、アンチノミナリズムもニューイングランド・ピューリタンも、アルミニアンのように、聖書はプロヴィデンスそのもの、結社はプロヴィデ

ンスの実践、とまで考えていない。両者はともに、聖書／プロヴィデンス、テオクラシー／プロヴィデンスを区別している。しかし、これら二項の媒介項を否定するアンチノミナリズムにとって、いかに聖書を正しく解釈しようとも、いかに結社が律法を守ろうとも、そこに現れる秩序はプロヴィデンスではなく卑しい人間の秩序にすぎない。牧師にも結社にも権威はない。これにたいしてニューイングランド・ピューリタンにとって、聖書は神／人を媒介し、結社を結ぶ契約は人／人を媒介するものであり、ともに欠かせない。かれらは、アンチノミナリズムに比べれば、神／人の区別の絶対性を緩め、それら二項を媒介する第三項（聖書・契約書）を設定している。そして確認しておきたいことは、この第三項の設定によってこそ、社会は宗教から分出し、世俗／宗教という分節が登場した、ということである。

しかしながら、もしもアンチノミナリズムのいうように、聖書（牧師）・テオクラシー（結社）とプロヴィデンスとを絶対的に分離したら、いったいだれがプロヴィデンスに一步でも近づこうとしてこの世＝社会の改革(reformation)を行うだろうか。アンチノミナリズムの立場からすると、そもそも社会を改革しようとする努力は無駄、ということになるはずである。このことを人の改革について確認しよう。

## 2 道徳化の可能性

さて、アンのほんらいの主張は、精霊による以外のどのような聖化も、私たちの正しさ(justice)を示す確たる証拠にならないということ、つまり人による人の道徳化(moralization)は不可能であるという主張である。この主張は、カルヴァン自身の教義にかぎりなく近い。カルヴァンは、①絶対的な主権は神にのみある、②再生(regeneration)していない人は神が要求する自分の罪をあがなう無垢さ・能力を欠く、③人の聖化(sanctification)は、神による義認＝正当化(justification)によってのみもたらされる、こういうからである。義認とは、①罪人である人が「恩寵をえる手段」(means of grace)を用意すること、すなわち聖書を学び、牧師による道徳的な指導を受け、おの

れの罪について黙考することであり、②神の道徳的なコードに従う生活を送ること、つまり「義認の準備」の身体化である。

ピューリタンにとって教会の権威は、教会のみがこの「義認の準備」を行えるというところにあり、万人を教化するテオクラシーの正統性も、この教会の義認権能なくしては成り立たないものだった。したがって当時のニューイングランド・ピューリタンも、回心経験そのものにつよい関心を寄せ、「回心形態学」(Morphology of Conversion)まで作っているが、わたしたちは、規律化としての義認の準備のほうに注目しよう。とくにカルヴァンのそれとニューイングランド・ピューリタンのそれとの決定的な違いを確認したい。順序として、まずすこし立ち入ってカルヴァンのいう義認の準備を確認しよう。

カルヴァンによると、罪人である人間は、再生しなければ、義認(「聖化」)されることがなく、再生は、回心(conversion)を媒介としなければ、成就されることがない。したがってまず第一に心がけるべきことは、回心の準備(義認の準備)である。カルヴァンによれば、その準備は、自己審問(self-examination)と自己否定(self-dinial)である。自己審問とは、「私は自我=我意をもっているのではないか」と自分を嫌疑にかけることであり、自己否定とは、文字どおり自我を否定することである。これらは、アウグスティヌスいらい議論されている禁欲のピューリタン版(カルヴァン版)と考えられるが、確かめておきたいことは、どうしてピューリタンの場合、自我を否定しなければならないのか、である。

カルヴァンにもとづいていえば、自我=我意が原罪であるからだ、ということになる。<sup>\*4</sup>「原罪」(peccatum originale)の意味するところは、さまざまに議論されているが、一般に人類の始祖であるアダムとイブが樂園追放のさいに負わされた罪であるとされている。しかし、すくなくともカルヴァンにとって原罪は、自我すなわち自己愛・自己追求(amore propre)である。カルヴァンによれば、律法は、たとえば「汝の隣人を汝のごとく愛せ」と命令するが、そのように他人を他人のために愛することはできない。また律法は



「神をほかのなにものにもまして愛せ」と命令するが、そのように神を神のために愛することもできない。たしかに他人のために他人を愛している、神のために神を愛していると公言している人がいるが、その人たちは、たんに自分が救われたいからそうしているにすぎない。カルヴァンにいわせれば、このように律法が守れないということこそが、原罪である。

そして、カルヴァンにとって「恩寵」ないし「福音」(evangel)とは、再臨したキリストによって世界が救われることというよりも、人びとが律法から解放されることである。だれによって解放されるのかといえば、ふたたび神である。原罪が絶対的な罪罰であるから、この神による解放も、絶対的な恩寵である。この神によって解放されるということは、人が、人間の存在の根拠はおのれの外部に絶対的なものとして与えられている、と受けとめることであり、その受けとめ、つまり自覚によって人は、おのれのものを追求する・追求せざるをえないという、律法ないし社会の掟がもたらす強制的な状況から解放されることになる。カルヴァンにいわせれば、このこと、すなわち世界・世間の外部にある〈私〉を知ることが〈キリスト者の自由〉、地上・汚濁の内部にあって〈神の下僕〉になることである。

このカルヴァン(派)の自己の形式は、神の絶対性を認め神の下僕になるために不可欠なものであっただけでなく、地上における〈服従の徳〉、すなわち主従関係、親子関係に通底する社会関係の形式であった。したがって義認の準備は、ふだんの「作法」(conduct ふるまい方)が自発的な服従をあらわしているということである。それは、たとえば、「親が会いにきたり話しかけたりするときには、子どもは、親のまえで帽子をぬいで立っていること」であり、「親がやってくるとわかったら、子どもは、親を制止して、自分から会いに行くこと」である(Cobbet 1656: 89-90)。また「愛情を感じられず、愛せない相手と結婚するように親がつよく勧めた場合」でも、「力のおよぶかぎり親の意志に沿うようにその相手に愛情をもとうと努力すること」である(Gouge 1622: 449)。単純化をおそれずにいえば、地上における〈神の王国〉とは、この衷心からの上位者への服従に満ちた社会である。

しかし、こうした義認の準備を要求するカルヴァンの神／人の関係論は、決定的な矛盾を内包したままである。①そもそも神の意志が不可知なら、人はどうやって神の意志にふさわしい道徳的な義務を知りうるのか。②「見捨てられた人」は、ただ悲嘆にくれるほかないのだろうか。それどころか、だれであれ、道徳的な努力をしても神の定めた自分の運命が変わらないのなら、人は道徳的な努力などしなくなるのではないか。③そもそも人間が原罪を背負った責任が人間自身にあるにしても、人間はもともと悪しき存在ではなかったのだから、そして現に神は人間に原罪の責任をとれといているのだから、人間には原罪を回避できるだけの力があるのではないか。むろん、早くからピューリタンたちは、こうした矛盾に気づいていた。そのかれらが、これらの問題を一挙に解決する方法として認めたものが、原罪を抑制する人間の「自由意志」(free will)、自発的な意志である<sup>\*5</sup>。

この自由意志を核として考えだされた神学が、16世紀末期から17世紀初期にかけて広まった契約神学(covenant Theology)ないしフェデラル神学(federal theology)である<sup>\*6</sup>。契約神学は、神と個人との、個人の意志にもとづく「条件付きの契約」(conditioned contract)——なお神と民族との神の意志にもとづく、条件をうんぬんしない契約はnational covenantという——という契約概念によって、さきにのべた矛盾を一挙に解消しようとした考え方である。すなわち、「見捨てられた人」であっても、かれが自分の自由意志にもとづいて神を信仰するかぎり、いいかえれば、①再生の印(seeds, signs)を内面に探究するか、②信徒の義務(召命 calling の義務)を果たすなら救済される、という考え方である。

こうした契約神学によって、契約のことばのなかに人の道徳化可能性を組み込み、神学的な教義を道徳的な義務に転換できた(Miller 1956: 74)。すなわち16世紀のピューリタンと異なり、17世紀のニューイングランド・ピューリタンは、人間の意志に無関係の神の与えた秩序ではなく「自発的な意志の選択に基礎づけられた秩序を自由意志の決定のうえにうちたてる」ことに成功した(Miller 1939: 398)。すなわち、①義務の概念を、究極的な所与(ulti-

mate datum)によって強要されたものから、人間自身が意志にもとづいて合意したものへ移行させ、②服従の概念を、神の力によって下僕(subjects)から絞り出されるものから、主体(subject)の自由意志の証しへ移行させた。服従が自由意志の証しとなるということは、人の善い行為／悪い行為が、かれがもともと善人／悪人であるためになされるものではなく、人が意志(選択)した結果であるという考え方が出現することである(Miller 1939: 399)。ようするにこれは、近代の自律的な主体の出現ではないか。<sup>\*7</sup>

たしかに自由意志は、17世紀初期に突然生みだされた概念ではない。自由意志は、初期キリスト教いらい語られ、つねに神学上の大問題でありつづけた「パッション」(passion)に含まれていた。原罪の本質は、過ちを回避できたにもかかわらず、人がパッションをもっていたために過ちを犯したということにあるからである。しかしこのパッションは、まだ自由意志／欲望というように分節されていなかった。この自由意志と欲望とをはじめて区別しコード化した神学は、契約神学である。そして、このコード化された区別を前提命題として、無限に自己更新する個人の内面性、すなわち、近代的な自己関係性がつくりだされていった。

たしかに、禁欲する自己／禁欲される自己、監視する自己／監視される自己という自己関係性は、アウグスティヌスの禁欲の思想いらい、キリスト教神学でいくども語られてきたことである。しかし、そうしたかつての禁欲の自己関係性は、無限更新しない。一方の自己が他方の自己から隔絶され、悪魔／神として永久に対立していたからである。<sup>\*8</sup>これにたいして、ピューリタンが主題化した、過ちを回避できたにもかかわらず回避しなかったという(聖書上の)事実、審判する自己が審判される自己に誘惑されてしまうこと、すなわち二つの自己が野合してしまうことを含意している。そしてこの野合してしまった自己をふたたび審判するために新しい審判する自己が定立されなければならない。これを可能とするものが自由意志である。しかし新しく定立された自己もやはり過ちをおかす、すなわち審判される自己と野合してしまう。そしてこの野合してしまった自己をもう一度審判するためにま

た新しく審判する自己が定立される。しかしこの自己もやはり……。こうして自由意志を導入した自己は、無限に自己を更新するほかなくなる。

このピューリタンの無限の自己更新は、アルチュセールのいう「主体／大主体の二重身体」の動態にひとしく、またフーコーのいう「『人間』という経験的／先験的な二重身体」の動態にひとしい(Foucault 1975)。このことは、あえてここで詳論する必要もないだろう。かれらの議論を踏まえていうなら、わたしたちは、契約神学に支えられたピューリタンの無限の自己更新こそ、道徳化可能性としての人、近代的な主体の原型である、ということができはるはずである。

しかしながら、近代的な主体を形成する規律化はそのまま近代的な教育の登場ではない。無窮に自己更新するはずのピューリタンは、これでよいという充足を欠き、しかも自己更新の業からしばしば逸脱した（親に逆らう者もいれば、我意を押し通す者もいた）ために(Rutman 1965)、ピューリタンは、この逸脱をふたたび自己更新に回収するためにさまざまな制度を考案した。しかし、それらの制度は、あくまで義認の準備にすぎない。すなわちそれらの制度は、神の救済というテロスを戴く手段にとどまり、たとえば「理想的な人間の形成」のような独自のテロスを掲げていない。またそうした規律化の制度は、近代の学校のように隔離され、相対的に自律し、視線のとどく範囲だけを監視する装置(panoptic apparatus)ではない。それは、社会に遍在し治癒をめざす空間(therapeutic community)である。

またピューリタンの規律化制度において、行為／意志は未分化のままである。ピューリタンにとって子どもは、つねに墮落の危機にたつものだから、しつけられるべきもの、すなわち「注意深くその意志と我意を抑圧し制圧されるべきもの」とされた(Robinson 1625, in Fischer 1989: 99)<sup>\*9</sup>。しかしそのしつけの目的は、内在する理性の発現でも理性による監視でもない。その目的は、神（プロヴィデンス）に服従する実践(practice)・作法(conduct)・習慣(habit)の習得である。たとえば、1620年に出版され、200年ちかく版を重ねつづけたベイリー(Bayly, Lewis)の *The Practise of Pietie* は、しつけは

なによりも「敬虔な実践」であるとしている(cf.市村 1982: 141,144)。また1622年にガウジはこういつている。「どんな場合でも子どもが習慣を忘れたなら、なによりも厳しくかれらを矯正しなければならない」(Gouge 1622: 557)。ちなみに、1693年に書かれたロックの『知性作法論』はこういつている。「実践とは、いちいち規則を反省することなく習慣を確実なものにすること」であり、「身体の諸力と同様、精神の諸力を完成性(perfection)に至らせるものは、この実践だけである」(Locke 1923: 215)。

敬虔の滋養が敬虔な実践(つまりところ敬虔の身体化)であるかぎり、ピューリタンのしつけは、常日頃から行われなければならない。しかしそうできない親もいた。ピューリタンは、隣人愛の規範によって、また、いわゆる〈腐ったりんご〉という比喩が意味している〈たった一人の墮落が全体の墮落につながる〉という考えによって、これを放置できない。ここに互いに互いを監視しあう必要性がでてくる。またかれらは、相互監視だけでなく、1630年代いらいセレクトマン(selctmen)という官吏と親権剥奪の権利を設けた。セレクトマンとは、ピューリタンが構成しているそれぞれのタウンの家族を監視し、とくに両親が子どもをしつける義務を果たしているかどうか、判定し告発することを役目とする官吏(たいてい教会員で聖徒)である。もしも'selctmen'がこのしつけの義務を怠っていると判断したばあい、その両親の養育権は剥奪され、その子どもはほかの健全な家族のもとに見習い奉公にだされた(Morgan 1966: 147-9; cf.Young 1980: 130-133)。

ところで、実践が敬虔(衷心からの服従)を確実なものにするとしても、それは何によって確かめられるのだろうか。17世紀において、その方法は、自己審問であり、その証拠は、敬虔であろうとしないでも敬虔な実践をしているという事実である。いかえれば、意志の根拠となる第三項(神、良心・理性など)ではなく、敬虔な実践をしているという現存性(actuality)である。<sup>\*10</sup>すなわち、①自分の服従が信仰(神への愛、罪への恐れ)にもとづいているという自覚、②自分の不敬な思いを懺悔し告白すること、③自分の言動・精神を自分が監視していることである(Cobbet 1656: 49-51)。いっけ

んすると、これらすべての証拠は、自己が自己を審問するときに得られる証拠であり、ひとりよがりで見えないから、確かな証拠にならないように思える。しかし、17世紀ニューイングランドには、これらの証拠が証拠といえるだけのエピステーメが前提にされていた。<sup>\*11</sup>

### 3 個人の表象する言語

さきにのべたように、再形成＝道德化を語るニューイングランド・ピューリタンの正統派神学は、プロヴィデンス／テオクラシー（結社）、神／聖書（牧師）という二項を立てている。しかしこれらの二項は、対立しているのではなく、表裏一体でつながっている。この表裏一体性は、契約神学がいう、救済される人が〈見える聖徒〉（visible Saints）でもあれば、〈見えない聖徒〉（invisible Saints）でもあるという、二重性にも表れている。見える聖徒とは、教会のメンバーとなり教会の規律を遵守し、神の定めた職につくという可視的な聖徒であり、見えない聖徒とは、再生のために信仰しているという、当人にしかわからない不可視の聖徒である（Miller 1939: c13,14; 1956: c5）。また、この本質と現れとの表裏一体の関係は、当時の実践（practice）にもみいだせる。たとえば、正統派ピューリタンは、敬虔（衷心からの服従、つまり信仰心）という本質を会得することとその証拠は、敬虔であろうと意志しないでも敬虔に実践していることである、といている。

つまり、ピューリタンの正統派神学において、本質／現れのあいだには、聖書解釈のように、〈集団が（神の意志・プロヴィデンスを）表象＝再現する言語〉しかない。さてここで、この言語形式を思想史的に位置づけるために、ルネサンス期の「器官エピステーメ」（organic episteme）と、古典主義期の「規約エピステーメ」（contractual episteme）という、よく知られた二つの概念を示しておきたい。まず器官エピステーメにおいて、言語はほんらい神の創造物であり、人間の言語は、それがプロヴィデンスを開示する（reveal）とき、価値がある。これに関連する概念として、body politic, Father's nurture, bisexuality, 人間の受動性があげられる。たいする規約エピステー

メにおいて、言語は人がものごとを分節する道具(binary code)であり、言語は、人びとがそれによって事物を表象する(represent)から、価値がある。これに関連する概念は、法(contract, positive law)の支配、教育(education)、性愛(sexualities)、自律性、人間の能動性などである。

おおまかにいえば、ニューイングランド・ピューリタンの正統派神学のエピステーメは、「規約エピステーメ」といえるだろう(なお、アンチノミアニズムのそれは、器官エピステーメである)。たしかに正統派神学は器官的な命題を掲げているが、さきにあげた例でいえば、妻の夫への服従が妻の自由意志によって正当化されていたように、正統派神学の語る器官的な命題は、規約的な命題によって正当化されている。つまり正統派神学の命題は、器官的な命題と規約的な命題の二層構造をなしているが、より基底的な命題のほうがエピステーメの名に値するだろうから、正統派神学のエピステーメは、規約エピステーメと呼べるだろう。

しかしべつの角度からみれば、正統派神学は、器官エピステーメと通底する命題を前提にしている。それがリアリズム命題である。リアリズム命題とは、プロヴィデンスと人間の言語とのうち、一なるプロヴィデンスを重視することである。いいかえれば、複数の恣意的な表象よりも、一つの社会的な表象を重視することである。広いいみでいえば、リアリズムは、アプリアリ、〈生まれつき〉、〈自然なもの〉を重視することである。したがって政治においては、選ばれた民の行うテオクラシー(また貴族制)を選び、社会においては出身や血縁などの帰属性を重視し、経済においては農業を重視することである。このことを加味していうと、正統派神学のエピステーメは、リアリズム的な規約エピステーメである。

しかしおそくとも1690年代になると、このような、いわば、〈リアリズム的な規約エピステーメ〉は揺らぎはじめた。その揺らぎを象徴する概念が、マーザー(Mather, Cotton[1663-1728])のいう「ニスマスカジム」(Nishmath-Chajim)である。ニスマスカジムは「精神／身体」の媒介項——自由意志は運命／人の媒介項である——だが、それは、プロヴィデンスつまり神の領域

に回収されない、人の領域に固有の原理、生ないし生命の力である。マーザーはこういつている。「人の身体の内には、じつに多くのモノ(Things)が存在している。それらは、機械論の規則で解明できない」(Mather 1972: 31)。「人以外のすべての機械 [=生き物] は、秩序(Order)からずれることもあるが、外部の手 [=神] が求めている(rectify)かぎり、秩序にしたがったままである。しかし人はそうではない」(Mather 1972: 32)。かれは、機械論によっても神の御技によっても説明できない人の存在原理を「ニスマスカジム」と名づけた。マーザーにいわせると、ニスマスカジムは、「なぜ心の病がたいていのばあい身体の病を引き起こすのか」という問いに答えるものであり(Mather 1972: 3)、「身体」(body, corporeal mass)と「精神」(heart, rational soul)との媒介項(middle Nature, medium)である(Mather 1972: 28)。

ニスマスカジムは医学的な色彩の強い概念だが、マーザーがこの概念を想いついたきっかけはセイラムの魔女裁判であり、ひろく1690年代の魔女信仰・悪魔つき(憑依)の検証しようとしたときである(Mather 1702, VI: 213)<sup>\*12</sup>。

「魔女信仰(や悪魔つき)という議論の余地も疑問の余地もないできごとは、多くのモノ(Things)から成り立っている。したがって魔女信仰や悪魔つきは、[機械論的に・神学的に]理解できるものではない。……しかし[モノの生まれてくる源泉である]ニスマスカジムをよく理解するなら、わたしたちは、謎を解明する偉大な鍵を手に入れることになり、魔女信仰についての学術研究を始めることができる」(Mather 1972: 34)。

しかし、じっさいにかれがそこで直面したことは、「魔女」として告発された人びとに端的に示されている、自律的で恣意的(arbitrary)な表象である。すなわち、すべての人がものごとを勝手に表象・解釈できるという表象



形式の登場である。まずこの表象形式は、これまでマイクロコスモスと考えられていた身体——body politic というときの body——から恣意的な精神を分出させ、精神／身体の対立を生みだす。これは、この対立の媒介項ニスマスカジムの登場と同時である。

「この世のすべての改善(remedies), すなわち感情の逸脱, 健康の維持, 生命の延長についていえば, いまやそうしたことと深刻な敬虔とは, 何の関係もない。たしかに多くの改善は, 徳を積むことでなされてきたが, 徳の働きを超えたものがある。すなわち, 合理的な精神(Rational Soul)の働きこそが, ニスマスカジムに強力に・素晴らしく影響する。いまやわたしたちは, 敬虔な方法として, この合理的な精神を神の平安のなかに導入し, 神と[科学と]の再調和をはかるべきである」(Mather 1972: 56)。

またこの表象形式は、これまでの、プロヴィデンスに支配されたマクロコスモスから多様性にみちた現実世界を分出させ、プロヴィデンス／現実世界という対立を加速する。17～18世紀中期にかけて、ニューイングランドのピューリタン神学は、最大の課題であった聖書／科学の再調和(reconciliation)を予型論(typology)にもとづいてさまざまに試みた。マーザーも例外ではなかったが、1700年以降、かれは予型論から世界を視ることを放棄している。たとえば、1712年に完成した *Biblica Americana* においてかれは、聖書による科学の解釈ではなく科学による聖書の解釈を試みている。1721年に出版された *The Christian Philosopher* においてかれは、かつてたびたび使った予型論的な比喩——鯨はヨナ、蛙はモーゼ、蛇はサタン——をまったく使わず、ニュートンの機械論のように、神をたんなる初期条件——時間＝歴史の始まる原因——として位置づけている。すなわち、たしかに「神は……聖なる工作者である」けれども、「神が継続的な関与しなくても、諸種に帰せられる世界全体は、運動しつづける」と(Mather 1721: 96,88)。

マーザーのこの転向は、かれが科学者でありかつ神学者であったことから説明できるだろう。すなわち科学者としてのマーザーは、1690年代以降、プロヴィデンスに回収できない現実の膨大な多様性に直面したが、神学者としてのかれは、プロヴィデンスという考えを放棄できない。あちらを立てれば、こちらが立たずである。やむなくかれは、膨大な多様性（世界）とプロヴィデンスとを両立させるために、解釈可能性のあるプロヴィデンスを解釈し、その存在を先送りしたのだ、と。いいかえるとかれは、コスモス＝ムンドス——静態システム——を時間化し、プロヴィデンスを可能性と考えるほかなくなつた。ここに時間化＝世俗化(saecularis)された世界、カントの普遍史のようなモダンな〈歴史〉が登場する。

さらにこの表象形式の登場によって、これまでプロヴィデンスを体現しているとされたニューイングランドの結社は、主体（個人）に対立する社会という様相をおびてくる。じっさいに、1670年代末期から、ニューイングランドのピューリタンたちは、新しい世代の再形成の失敗を自覚しはじめている。たとえば、1679年に、マーザー(Mather, Increase[1639-1723])は、「わたしたちは、新しい世代を支える支柱を失いつつある」といっている(Mather 1679: "notes to the Reader")が、これは、社会と個人との対立の現れである。もうすこし具体的な当時の証言を二つあげておこう。

「家族のなかを覗いてみよ。どれほどの無秩序がそこにあることか。子どもは親に逆らったまま、自律的に服従しようとしないうまま、大人になっている。……タウンを見まわしてみよ。そこにも無秩序がある。若者は年上の者を愚弄し、自分のことしか考えようとしないう」(Willard 1673: 75)。

「新しい世代の連中は、配慮を欠き、無責任で、横柄で、冷淡で、無慈悲な精神の持ち主である。……かれらは、たしかに掟を持っているが、それを担っていない。かれらは、たしかにことばを聞いているが、それに耳を傾けない。……秘蹟を受けとり聖なる実践をお

こなう [新しい世代の] 者は、ただそれを利用しているだけである。すなわちかれらは、それをたんなる慣習や儀礼とみなすだけで、心の基盤とすることもなく、ほかのすべてを審判する礎にすることもない」(Danforth 1671: 13)。

このような様相を呈した70年代末期からほぼ10年後、社会／個人の対立は、おそらくさらに加速されていったのだろう。そこには、テオクラシーに回収されるどころか、テオクラシーを揺るがし、テオクラシーの代表者であるマーザーを困惑させるほどの事態が生じていた。それは、よくいえば「世論」であり、わるくいえば「衆愚」である。1693年3月、1年前はあれほど人びとが望んだ魔女裁判も、この時期には非難の対象にすぎなくなっていた。マーザーはこう書いている。

「[以前と違って] 近ごろは、だれもがこぞってでしゃばりであり、無礼で・頑固で・おまけに傲慢な態度にでるといふ風潮が一般的である\*\*。それがために、分別のある人間は、世間がすこしでもこの呪縛から解放されないかぎり、とうてい自分の思想＝考えを存分に開陳する気になどなれないだろう」(Hansen 1970=1991: 377)。

\* \* マーザーにとってその筆頭たる人物がケイレフ(Calef, Robert)であったことは、まちがいないだろう。このケイレフこそが、250年以上のあいだ、マーザーを〈無実の女性を魔女に仕立てあげる魔女裁判の最大の擁護者〉に仕立てあげる直接的なきっかけを作った人物である。Hansen(1969=1991)を参照。

C・マーザーは、この対立をなんとか修復しようとして心を砕いている。そのことは、セイラムの魔女裁判にたいするかれの態度にはっきりあらわれている。そのいみでいえば、これまでマーザーは魔女の処刑に賛成した中世的な心性の持ち主のようにいわれてきたが、かれが処刑に賛成した理由は、中世的どころではなく、じつに近代的である。さき走らずに確認しよう。

マーザーの魔女論は、「悪魔つきの証拠」(Spectral Evidence)は信用でき

ない、と断言することから始まっている。「いうまでもないことだが、まちがいなく大いに疑うべきことがある。それは、悪魔が無垢な人格に形象 (Shapes) を与え、その者を悪魔つき状態 (Spectral Exhibitions) に陥れるということである」 (Mather 1693: xiii)。すなわちマーザーは、たしかに魔女の存在を信じていたが\*\*、「魔女」として告発された容疑者が有罪 (maleficium) である理由を、彼(女)たちが「悪魔」に魅いられていたことに求めている。なぜならその「魔女」の所行は、悪魔の所行であり、「魔女」自身は無実の者だからである。むろん人間のほうから悪魔との交わりを求めた場合は、無実とはいえない。しかしそうしたという証拠——マーザーのことばを引用すれば、「より人間的できわめて説得力のある証拠」——がないかぎり、容疑者を有罪——つまり死刑——とすべきではない (Hansen 1969=1991: 303-8)。

\* \* 1695年にマーザーはこう書いている。「ふつう『魅入られた』 (possessed) とされる人びとは、一般に悪霊にとりつかれた人びとであり、かれらの精神は、非常につよく圧迫されているために、その証言や告白は、ほとんど信憑性のないものである。とはいえ、ここまで譲歩したあとでも、なお私は、魔女が実在すると信じざるをえない。私をそうした信念に駆り立てるものは、魔女についての聖書の明白な記述、魔女についての疑いのない歴史 [的な事実]、そして個人的な体験という、三つの論拠である」 (Hansen 1969=1991: 417-8 [MHSP V47: 240-268からの引用])。

にもかかわらず、マーザーは、マーザーが「魔女」と告発された者の何人かを有罪であるというわけは、人びとが信じるべきものが、魔女とされた人の自白=告白 (confession) ではなく、社会=結社を代表するルール=〈法〉 (positive law) だからである。

「人のことを理解するためのすべてのルールは、かりに自発的で一貫性のある告白 [自白] がなされたあとでも、結局のところ、すべての年代の学識者によって、それぞれのタウンで、それぞれに作られるべきものである。したがってわたしたちは、さまざまな自白に

共通する論拠(main strokes)であっても、それを信じるべきではない」(Mather 1693: xiv)。

マーザーにいわせれば、ある人についての正しい理解は、社会的な代表者によるものであり、けっして当人によって言語化されるまえの経験の言語化されたものではない、というわけである。じっさいセイラムの魔女裁判の記録のいくつかは、主体と社会との分断を示している。ひとつ具体的な事例をあげておこう。魔女の嫌疑で告発されたスザンナ・マーチン(Susannah Martin)は、法廷で「あなたは、どのような考え(thoughts)をもっているのか」と問われてこう答えている。

「なぜ私の考えが私自身のものといえるのですか。その考えが私のなかにあるとき、それらは私自身のものです。しかしその考えが私の外にあるとき、それらはもう他人のものです」(Boyer and Nissenbaum 1977,V2: 475)。

主体の抱く考えも、いったん言語化されてしまうと、いかようにも解釈されてしまう記号になるから、それはもはや私自身のものではないというわけである。ようするに、スザンナにとって、社会的権威である教会も総督府も「たんなる記号」を「本質」と偽る存在である。

この魔女裁判のあと、マーザーはこういっている。すこしまえまでは、『聖書』が人を理解するためのただひとつのルールだったが、もはやそうではなくなった。「わたしたちが聖書、とくに『ヨハネ黙示録』(THE REVELATION)とともにあるということは、もはやたいした特権ではない」(Mather 1693: 1)。ようするに、魔女を処刑したニューイングランド・エリートたちは、中世の暗愚者どころか、個人の主体性にたいする社会の権力の優位を表明したモダニストだったのである。

このような自律的・恣意的な表象が可能になる社会的な条件は、社会空間

の均質化だろう。すなわち社会構成員がすべての人に開かれることであり、また商品市場が形成されることだろう。1680年代は、イングランド生まれの第一世代よりもニューイングランド生まれの第二世代が大多数になりはじめた時期である。第一世代は、①神に選ばれ、神と契約しているという事実によって、②また選民である自分たちを認めないイングランド社会から決別したという事実によって、自分たちを正当化できたが、ニューイングランド生まれの第二世代は、②の事実をもたず、否定すべき社会を知らないため、選民という意識をもちにくい。じっさい1680年代以降、17世紀をつうじて拮抗していた、〈社会構成員を選民に限定する／すべての人に開放する〉という二つの意見のうち、後者が支配的になっていく。多様な〈私〉、つまり大衆にアピールしなければならないデモクラシーの始まりである。

また多くの研究が、1680年代から1700年代にかけてニューイングランドに商品市場、ないしたくさん商品売らなければ成り立たない商業資本主義が形成されたことを明らかにしている。<sup>\*13</sup>これはすなわち、それぞれのタウンの差異を超えて共通する空間、つまり〈均質な空間〉が形成されたということである。この均質空間に生きる人びとは、商品売るために必要であり、また商品作るために必要である実用知識を求め、むろんそうした知識は、多様な〈私〉に訴える商品をつくり、売るための知識でもある。この知識は、涸れるどころか増える一方の知識である。

そのような状況においては、〈他人と自分とが同質である〉という規範が一般化し、価値は多くの他人が欲望するものになる。そして主体としての人びとは、私の欲望という他人の欲望に流されないようにするために、自分自身 self-identity というものを求めるようになる。多様な〈私〉は、こうして自己増殖していく。

つまり、言語形式が〈結社の表象する言語〉から〈主体が表象する言語〉にシフトするとともに、本質／現れの関係がメビウス関係から二項対立にシフトするということである。しかし、二項対立は媒介項によって調停されるというのが、つねである。うえに示したように、じっさいマーザーは、精

神／身体の媒介項としてニスマスカジムをかかけ、プロヴィデンス／世界の媒介項として〈歴史〉をかかっている。そして主体／社会の媒介項として〈法〉を要請している。

ニスマスカジムも〈歴史〉も〈法〉も、この世の恣意的な主体の闘争と妥協、破綻の危機に瀕している社会において要請されるもの、といえるだろう。同じことは教育についてもいえるだろう。事実1690年代以降にマーザーが教育論を書いた理由は、神のプロヴィデンスが後退したいまこそ、新たに社会のプロヴィデンス（社会秩序）を打ち立てなければならない、という切迫した危機意識にあった。たしかにそこでマーザーは、聖書やカテキズムの意義を説いているが、この危機意識にもとづく教育は、もはや救済のための手段ではなく、個人に対立する社会を正当化する力、つまり権力（精確に言えば権力技術）の一つである。

すこしさかのぼってみよう。たとえば、コットン(Cotton, John)は1644年にこういっている。「純粋な宗教 [=ピューリタニズム] の確立、そして宗教的に墮落を再形成(reformation)することこそが、市民の平安(civil peace)をもっともよく守ることになる」(Cotton 1968: 152-3)。1684年においても、I・マーザーはこう書いている。「人間の魂のうえに聖霊が働きかけないかぎり、宗教は、信心深い教育によって与えられたたんなる印象(impression)にすぎない」(Mather 1684: 36)。ようするに、コットンにおいてもI・マーザーにおいても、教育の目的は、あくまで〈再生した人〉regenerated manを造ることであった。

これにたいして、1692年にC・マーザーは、信心深い母親による「純真な教育」の重要性を説いている。たしかに字面のうえでは、マーザーもそこで父と同じように〈再生した人〉をめざす教育を語っているかにみえる。

「まず、子ども(little Vessels)を神の語り(Oracles)に由来する歴史と文に、つまり神のわざに導くこと、つぎに、ひめやかに天上の父に祈るための生活形式(Institutions)に導くことである。そして、

かれらを正統派のカテキズムにすっかりなじませ、できるだけ早く読み書きを教えることである」(Mather 1741: 107)。

しかしマーザーは、「再生した人」と書くべきところに、「社会的な被創造者」(sociable creature)と書き、家族は「すべての社会の養育所だ」(the nurseries of all societies)という言い方をしている(Mather 1699: 3)。また「プロヴィデンス」と書くべきところに、「市民的なルール」(rules of civility)と書いている。たとえば、「……キリストは、子どもが市民的なルールのなかでよく形成され、そのルールを内在化することを喜ぶ」と書いている(Mather 1699: 17-8)。さらにかれが1690年代以降において教育を語る時、かれは、そのテロスが再生(回心)であるなどと、書かなくなった。1711年の日記をみると、かれにとって教育がもはや再生(回心)に代わるものであるということがわかる。

「ほかのなにをおいても、まず教育(Education)の恩恵と重要さについてのいきいきとした言説(discourse)が、この地の民に与えられるべきである。それがないために、この地の民は滅びかけているし、野蛮と邪悪のなかに沈みつつある」(Mather 1957,II: 51)。

むろんマーザーは、人びとが敬虔であることを求めている。しかしプロヴィデンスが後退し、選民/非選民の区別があいまいになるなかで、敬虔を維持しようとするれば、もはや教会、すなわち信徒=選民の集まりに頼ることはできない。クレミンがマーザーの教育言説の新しさとして要約しているように(Cremin 1970: 292)、マーザーが「教育」ということばで強調していることは、教会ではなく家族による子どもの敬虔化=道德化である。マーザーは、敬虔を維持再生産するために、敬虔化の制度をこれまでの教会から家族に移すほかなかったのだろう(Mather 1967: 64-5)。そしてその制度は、もはや再形成ではなくモダンな社会化の制度である。



ちなみにニューイングランドでは、1670～1730年代に〈有徳な女性〉というイメージができあがり、それとともに、多くの牧師たちが子どもの道德化の役目を、父親ではなく母親に求めはじめている(Malmsheimer 1973; Ulrich 1976)。つまり、1530年代いらい優勢だった家父長的で規律的な敬虔化が、このころ、家庭的(domestic)で配慮的な社会化にシフトしていったということである。

ようするに、契約神学は主体を作りだしたが、主体は社会空間の均質化に後押しされながら、恣意化・多数化し、いわば〈ノミナリズム的な規約エピステーメ〉を生みだしはじめた、ということである。多様な主体がそれぞれに自律的に、つまり恣意的に意見をのべることが可能になる社会は、「ノミナリスティックな社会」とよべるだろう。ノミナリズムの含意は、要約すれば、〈一なる本質ではなく多くの個体こそが実体であり、本質を表すとされた言葉はたんなる記号にすぎない〉という前提命題である。同じように、本質／現れが〈主体が自律的に恣意的に表象する言語〉によって媒介されるとき、その知の形式を、わたしたちは「ノミナリズム的な規約エピステーメ」と呼ぶことができるだろう。

なお、主体という、モダンな教育のかかげるテロスは、ノミナリズムにたいするリアリズムの優位性であるということができる。自己がもうひとつの自己を審判し統治するというモダンな主体において、審判・統治する自己は一なるものであり、その人の本質であり、審判され統治される自己は、他人や言葉に踊らされ、あれこれ迷う多様性である。前者は「リアリズムの自己」であり、後者は「ノミナリズムの自己」である。しかしながら、ここにはもっと重要なことがある。

それは、このモダンなエピステーメのもとでは、社会秩序は、プロヴィデンスの表象＝再現、すなわちこの世の善悪を超えた規範のこの世における再現ではなくなり、多くの恣意的な表象を規制する社会的な規範、すなわちこの世の善悪に人びとを封殺する権力になる、ということである。それとともに教育は、この世界の〈外〉——善悪の彼岸——を埒外におき、この世の善

悪のなかに人びとを封殺する権力技術と化す。善悪がこの世に封じ込まれ、教育がその先兵となることを、シャーロック(Sherlock, William)は、ロック(Locke, John)の教育論を批判するなかでこうしている。「つぎのように教えることほど、宗教へのとんでもない敵対行為はない。すなわち、神や善悪についての共通で本来的な印象や観念なしに、人類が造られている、と教えることだ。もしも神や善悪についてのすべての知識がわたしたち自身によって作られたものだとするなら、無神論は、安易にもこう結論するほかない。神や善悪はただ教育(education)の結果である、と」(Yolton 1968: 61)<sup>\*14</sup>。

ここにわたしたちは、モダンな社会に蔓延している教育信仰——むろんこの言葉はさまざまな意味で用いられているが——すなわち、人びとが救済されなくても教育され主体化されればそれで安心するという心性の一つの起源をみいだせるだろう。たとえば、教育は社会移動を活性化し、民主的な社会をもたらすとか、教育は経済を発展させ、国家を富ませるとか、教育はひとを道徳化し、ヒューマニステックな人間を形成するとか、いわれてきた。そういう事実がないわけではない。しかし教育が階級構造を再生産し、自由と平等を陳腐化したことや、人びとを資格社会に封殺し、豊かな生活という貧しさに耽溺させたことは、語られない。なによりも教育の言説は、「教育愛」や「教育的配慮」の名のもとに人びとをこの世の可能性のなかに閉じ込め、また主体化し権力装置に変換することで、この世の規範に封殺しながら、そうしたポリティカルな作用を隠蔽している。わたしたちが教育を「信仰」とみなす理由は、このように教育された人びとが所与の社会の〈外〉を失い、脱政治化＝不能化されることにある（なお、誤解なきように付けくわえれば、わたしたちは、それが悪いと知っているのではない）。

\*

18世紀に、主体的な意見(opinion)が権利・義務の規準であると、公言されるようになった。その理由は、なにかを善だと考える主体の確信が、行為の善／悪を決定する規準となったからである。しかし、その主体の意志する善は、具体的な内容を欠いていたから、啓蒙哲学は、確信の原理を求め、善を

決定する権利そのものも主体にある，とした。そしてそれとともに悪霊は，所在を失っていった。だれがなにをためそうとも，その人は，事後的にその行為の背後に善意があったといえるだけの根拠を得ただけでなく，事前にその行為の善さを確信する根拠を得たからである。いいかえれば，自分の行為を事後的に善きものとして構成すること，ないし自分の行為は善であるという確信が，自分の行為を善たらしめるようになった。もはや，道德の主題は，行為がもたらす連鎖反応への配慮ではなく，主体への忠誠，すなわち自己の確信に忠実であり続けることになった。

だが，行為する者は，現実の社会のなかにいる人間である。道德規範と現実の社会とのあいだに分断・境界が生じるとき，この現実的な人間の在りようが問題になる。この問題をもっともはやく自覚した人こそ，フランクリンだろう。フランクリンにとって，道德規範は全称命題ではなかった。人は，道德規範によってすべてのことがらを判断できないのだから，道德規範は，だれが与えたものであっても，授肉化され一体化されるべきものではない。もしも道德規範が，教典やカテキズムのように書かれたものであれば，それはただの文字である（じっさいかれは，聖書に相当ひどい落書きをしている）。フランクリンにとって，倫理規範は，それが現実的に有効であるかぎりにおいて，従うべきものである。そうでなければ，ただの文字である。すなわち，従うべき倫理規範は，現実の諸連関のなかにいる現実的な人間が構築した慣習であり，その慣習が従うべきものであるわけは，それが伝統の知恵であるからではなく，それが現実的な知識であるからである。

ピューリタンの道德化つまり主体化は，教えられた者を自律させるから，最終的に教える者を不要にする。しかし商人に新しい技術や製品の知識を教えること——および役人に新しい任務を遂行のための知識を教えること——は，教える者を不要にしない。そうした知識は自己増殖する傾向にあるからである。つまり，道德／実用知識という区別は，教える者の要／不要に対応している。そして，フランクリンのような一回性の生を生きる現実主義的な人間，すなわちモダンなる〈個人〉にとって，教育の問題は，そうした実用

知識を増殖させながらも社会慣習を維持する方法、すなわち Way of Virtue に収斂していくのである。

#### 〈註記〉

\* 1 ここで「プロテスタンティズム」は、①カルヴァン派、②敬虔派、③メソヂスト派、④再洗礼派（クェーカー派・バプティスト派）をさす。また「ピューリタン」は、おもにカルヴァン派の長老派・独立派をさし、アルミニズムの色合いのつよいイングランド国教会、再洗礼派はこれにふくめない。

\* 2 公共化=社会化(socialize)の概念は J. Donzelot から、また定式化=正常化(normalize)の概念は M. Foucault から借用している。

\* 3 アンチノミナリズムの前史は、1618-1619年のドルトレヒト総会議(Synodi Dordracende, Synod of Dort)におけるヤコブス・アルミニウス(Arminius, Jacobus[1560-1609])神学への批判にまで遡ることができる。アルミニウスの影響をつよくうけた異端的カルヴァン主義神学者たちが著した“*Articuli Arminiana sive Remonstrantia*” (1610)は、①神が救済の定めを信仰心をもつすべての者に適用する意志をもち、②キリストはすべての者のために死んだのであり、③人は精霊のうちに再生するまで真の道徳に達することができず、④神の恩寵は信仰心こそが求めうるものである、と主張している(“*Articuli Arminiana sive Remonstrantia*” 1977: 545-9)。アルミニウスの思想(アルミニズム)は、エドワーズ(Edwards, Jonathan)のなかにも息づいている。ちなみに、アルミニズムのもとでは、人は自分で自分を救えるのだから、神の救済(恩寵)は基本的に必要なくなる。

\* 4 なお、ピューリタンのいう「良心」(conscience)と「理性」(reason)は、どちらも人の魂を意味し、実質的に区別されていない。

\* 5 ちなみにルターは、意志についてこうしている。「人間の意志とは、……荷を運ぶ動物のようなものである。もし神がそれに乗れば、それは神の意図するところに行こうとするだろう。……もし悪魔がそれに乗れば、それは悪魔の意図するところに行こうとするだろう。それはまた、どちらの乗り手のもとに走るか、自分で決めることもできず、どこに乗り手がいるか捜すこともできない。乗り手の方が、意志の所有と支配を求めて争うのである」(Rupp 1969: 140)。

\* 6 1658年にイングランドのピューリタン(会衆派)は、1646年のウエストminster信仰告白、つまり契約神学を正統として承認し、ニューイングランドのピューリタン(会衆派)は、1680年にこの信仰告白を承認した。

\*7 確認しておけば、この自由意志を前提にした人の道德化可能性は、18世紀後期になると、ひろく浸透しはじめた。たとえば、「ダーウィニズムと観念論とによって完全に侵食される1890年まで学問諸サークルに浸透していた」と評される道德哲学を打ち立てたウィザースプーン(Witherspoon, John)は、1770年に『道德哲学講義』*Lectures on Moral Philosophy*を著し、「道德的センス」をふくむ良心は神の道德律の痕跡であり、人はそれを「陶冶」し「義務という徳」として具体化できる、と論じている。また1835年にウェイランド(Wayland, Francis)は、『道德科学要説』*The Elements of Moral Science*を著し、道德的な義務と人間的な能力とは同一であり、神の道德律に確実に到達しうる「良心」は「陶冶」できる、と主張している。

\*8 アウグスティヌスの禁欲については、Connolly(1993)を参照。

\*9 ちなみに17世紀中期のピューリタンもこういつている。「鞭によって矯正(correction)するまえに、ことばによって矯正しなければならない」、そして「矯正は愛情(love)とともに行わなければならない」(Gouge 1622: 551,556)。また1693年にロックは『教育にかんする考察』*Some thoughts Concerning Education*を著し、わたしたちは「恐怖と畏敬によって子どもの精神を最初に支配すべきである」から、「教育によって受け取るべきもの……は、早い時期に子どもに加えるものでなければならない」といつている(Locke 1968: 146)。また1706年にマーザーは「私の子どもの教育についての要点」(*Some Special Points, Relating to the Education of my Children*)をあらわし、「子どもがひどく強情なとき、ないしとても常軌を逸しているとき以外、私は、けっして自分の子どもを殴ったりしない。……卑しむべき教育とは、怒鳴ったり、蹴飛ばしたり、嘲ったりする教育である」といつている(Mather 1706: 148)。

\*10 あいにくとわたしたちは、こう考えることが十分に妥当であるといえるだけの史料的な証拠をもちあわせていない。なお、クェーカーの場合、しつけがカルヴァン派(わたしたちのいうピューリタン)よりも穏和であり、聖書よりも心の「スピリット」に最終審級をおいているが、事態は変わらない。子どもの心のうちに「神の意志」を命令する「光」「スピリット」と、それに服従する「本性的で非合理的な」自己が生まれるからである。

\*11 なお、行為(act)と実践(practice)とは区別したほうがよい。このころの‘act’は、ほぼ意志の外在化であり、‘practice’は、意志／行為が一体となった身体のふるまいである。ちなみに、ロックのいう‘the Conduct of the Understanding’を「悟性の指導」と訳すと、内在性が外在性を統制するというモダンなニュアンスが表れ、内在性／外在性(意志／行為)が一体となった状態、ないしその状態を可能にするエピステーメを見失うことになる。この‘conduct’は「作法」に近い。

\*12 マーザーの魔女問題については、Boyer = Nissenbaum(1974: 30)を参照。

\*13 ウィンスロップいらい市場活動の規制は、ニューイングランドの確固たる倫理規範であったが、17世紀末期から、人口の増加と土地の不足を契機に経済活動が多様化し、タウンの閉じた共

同体世界が崩壊するとともに、つまりタウンが外部の市場に組み込まれていくとともに、その規範は弱体化していく。とはいってもなくなってしまったわけではなく、それは、18世紀中期以降、「自作農の倫理」(homestead ethic)に継承されていった。

\*14 ロックは、思考が人間の存在根拠を奪うことになると考えない。それゆえロックは、たとえば、ヒューム(Hume, David)が追いつめられたあげく、決意のもとに選んだこと、すなわち日常の友人との関わりに身を委ねることの真に重大な意味も理解できない。自存することなく、流れゆく感覚の瞬間の連続でしかないヒュームの自己は、ロックの自己にくらべて、徹底してよるべき孤独である。ちなみにヒュームは、〈教育〉にまったく期待を寄せていない。

#### 〈文献表〉

- Adams, C.F. 1967 *Antinomianism in the Colony of Massachusetts Bay, 1636-1638*. New York: Russell and Russell.
- Articuli Arminiana sive Remonstrantia* 1977[1610] in Schaff, P. ed., *Bibliotheca Symbolica Ecclessia Universalis: The Creeds of Christendom*, vol.3. Grand Rapids, MN: Baker Books.
- Battis, Emery 1962 *Saints and Sectaries: Anne Hutchinson and the Antinomian Controversy in the Massachusetts Bay Colony*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
- Beall, Otho T. Jr. and Shryock, Richard H. 1979 *Cotton Mather*. New York: Ayer.
- Bible (Deuterocanonicals and Apocrypha): The New Interconfessional Translation*. = 共同訳聖書 実行委員会訳 1990 『聖書』(新共同訳) 日本聖書協会.
- Bremner, R. H., et al. ed. 1970 *Children and Youth in America: A Documentary History*, Vol. 1. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Boyer, Paul and Nissenbaum, Stephen 1974 *Salem Possessed: The Social Origins of Witchcraft*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Boyer, Paul and Nissenbaum, Stephen 1977 *The Salem Witchcraft Papers*, 3 vols. New York: Da Capo Press.
- Cobbet, Thomas 1656 *A Fruitful and Useful Discourse Touching the Honour due from Children to Parents, and Duty of Parents towards their Children*. London (Ann Arbor, MN: Books on Demand UMI).
- Connolly, William 1993 *The Augustinian Imperative: A Reflection on the Politics on Modernity*. Newbury Park, CA: Sage Publications.
- Danforth, Samuel 1671 *A Brief Recognition of New England's Errand into the Wildness*. Cambridge.

- Fiering, Norman S. 1978 "Benjamin Franklin and the Way to Virtue," *American Quarterly* 30(2): 199-223.
- Fiering, Norman 1981a "The First American Enlightenment: Tillotson, Leereet, and Philosophical Anglicanism," *NEQ* 54(3): 307-45.
- Fiering, Norman 1981b *Moral Philosophy at Seventeenth-Century Harvard: A Discipline in Transition*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Fiering, Norman 1981c *Jonathan Edwards's Moral Thought and Its British Context*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Foucault, Michel 1982 "Sexuality and Solitude," *Humanities in Review* 1, D. Rieff ed. New York: Cambridge University Press, pp.3-21.
- Gouge, William 1622 *Of Domestic Duties: Eight Treaties*. London.
- Hall, David D., ed. 1968 *The Antinomian Controversy, 1636-1638: A Documentary History*. Middletown, NJ: Wesleyan University Press.
- Hansen, Chadwick 1969 *Witchcraft at Salem*. New York: George Braziller. = 飯田実訳 1991 『セイレムの魔術』 工作舎.
- Hawes, Joseph M., and Hiner, N. Ray, eds. 1985 *American Childhood: A Research and Historical Handbook*. Westport, CT: Greenwood Press.
- Hosmer, J.K., ed. 1908 *Winthrop's "History of New England," 1630-1649*. vol. 1. New York: Scribner's.
- Lea, Henry Charles 1984(1959) *Materials Toward a History of Witchcraft*. 3 vols. A.C. Howland ed., Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Locke, John 1894(1690) *An Essay Concerning Human Understanding*. 2 vols. Oxford: Oxford University Press.
- Locke, John 1923(1706) "Of the Conduct of the Understanding," *The Works of John Locke: A New Edition*, vol.3. Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, John 1968 "Some Thoughts Concerning Education," Axtell, J.L., ed. *The Educational Writings of John Locke*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, John 1989(1693) *Some Thoughts Concerning Education*. J.W.Yolton, ed. Oxford: Clarendon Press.
- Locke, John 1976 *The Correspondence of John Locke*. 8 vols. Oxford: Oxford University Press.
- Lovelace, Richard F. 1979 *The American Pietism of Cotton Mather: Origin of American Evangelicalism*. Grand Rapids, MI: Christian University Press.

- Malmsheimer, L.M. 1973 *New England Funeral Sermons and Changing Attitudes towards Womens, 1672-1792*. Ph.D.D., University of Minnesota.
- Mather, Cotton 1693 *The Wonders of the Invisible World*. Boston.
- Mather, Cotton 1699 *A Family Well-Ordered*. Boston.
- Mather, Cotton 1708 *Corderius Americanus: An Essay upon the Good Education of Children*. Boston.
- Mather, Cotton 1741 *Ornaments for the Daughters of Zion*. 3rd. edn. Boston.
- Mather, Cotton 1926 *Selected letters of Cotton Mather*. K. Silverman, ed. Ann Arbor, MI: Books on Demand UMI.
- Mather, Cotton 1957 *Diary of Cotton Mather*, 2 vols. W.C. Ford, ed. New York : Frederick Unger Pub.
- Mather, Cotton 1957a(1706) "Some Special Points, Relating to the Education of my Children," in Mather(1957).
- Mather, Cotton 1962(1702) *Magnalia Christi Americana*, 2 Vols., K.Murdock, ed. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Mather, Cotton 1967(1710) *Bonifacius: An Essay ...to Do Good*. Delmer, NY: Scholars's Facsimiles and Reprints.
- Mather, Cotton 1968(1721) *The Christian Philosopher: A Collection of the Best Discourses in Nature, With Religious Improvements*. Delmer, NY: Scholars' Facsimiles and Reprints.
- Mather, Cotton 1972(1724) *The Angel of Berthesda*. G.W.Jones, ed. Barre, MA : American Antiquarian Society & Barre Publ.
- Mather, Cotton 1976 *Paterna: The Autobiography of Cotton Mather*. R.A. Bosco, ed. Delmer, NY: Scholars's Facsimiles and Reprints.
- Mather, Increase 1962(1692) *The Autobiography of Increase Mather*. Worcester: American Antiquarian Society.
- Mather, Increase 1679 *A Call From Heaven to the Present and Succeeding Generations*. Boston.
- Miller, Perry 1939 *The New England Mind: The Seventeenth Century*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Miller, Perry 1956 *The New England Mind: From Colony to Province*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Miller, Perry ed. 1957 *The American Puritans*. New York: Doubleday & Co.



- Morgan, Edmund S. 1958 *The Puritan Dilemma: The Story of John Winthrop*. Boston: Little Brown.
- Morgan, Edmund S. 1966 *The Puritan Family: Religion and Domestic Relations in Seventeenth Century New England*. New York: Harper & Row.
- Morgan, John 1986 *Godly Learning: Puritan Attitudes Towards Reason, Learning and Education, 1560-1640*. New York: Cambridge University Press.
- Morison, Samuel E. 1935 *The Founding of Harvard College*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- MHSP *Massachusetts Historical Society Proceedings*.
- Pudaloff, Ross J. 1985 "Sign and Subject: Antinomianism in Massachusetts Bay," *Semiotica* 54(1/2): 147-163.
- Robinson, John 1851 *The Works of John Robinson*, R.Ashton ed., vol. 1. Boston.
- Rupp, Gordon ed. 1969 *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*. London: The Library of Christian Classics.
- Rutman, Darrett B. 1965 *Winthrop's Boston: Portrait of a Puritan Town, 1530-1646*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.
- Stone, Lawrence 1965 *The Crisis of Aristocracy, 1558-1641*. Oxford: Clarendon Press.
- Stone, Lawrence 1977/1982 *The Family, Sex, and Marriage in England, 1500-1800*. New York: Harper & Row / London: Penguin Books.
- Stout, Harry S. 1982 "Word and Order in Colonial New England," Nathan O.Hatch and Mark A.Noll eds., *The Bible in American: Essays in Cultural History*. New York: Oxford University Press, pp.19-38.
- Summerville, C.John 1992 *The Discovery of Childhood in Puritan England*. Athens, GA: University of Georgia Press.
- Sutton, John R. 1981 "Stubborn Children: Law and the Socialization of Deviance in the Puritan Colonies," *Family Law Quarterly* 15(1): 31-64.
- Ulrich, L.T. 1982 *Good Wives: Image and Reality in the Lives of Women in Northern New England, 1650-1750*. New York: Alfred A. Knopf.
- Vartanian, Pershing 1973 "Cotton Mather and the Puritan Tradition into the Enlightenment," *Early American Literature* 7(3): 213-24.
- Willard, Samuel 1673 *Useful Instructions for a Professing People in Times of Great Security and Degeneracy*. Cambridge, MA.

Yolton, John W. 1968 *John Locke and the Way of Ideas*. New York: Oxford University Press.

Zaret, David 1989 "Religion and the Rise of Liberal-Democratic Ideology in 17th-Century England," *American Sociological Review* 54(2): 163-179.

\*\*\*

市村 尚久 1982「アメリカにおける人間形成思想の伝統と革新」長井和雄・小林政吉・市村尚久『人間形成の近代思想』第一法規。

北本 正章 1981「ピューリタン家族における子育て意識に関する一考察——育児書・家政書・日記の分析を通して」『日本の教育史学』（教育史学会）24。

森田 尚人 1988「歴史のなかの子ども・家庭・学校——アメリカ植民地時代の経験から」宮沢康人編『社会史のなかの子ども』新曜社。