

---

## 研究

---

# ネットワーク社会における〈告白〉事情

## Circumstances of Confession in Network Society

キーワード：

告白, キリスト教, 日本近代文学, ネットワーク社会, 〈露出〉

keyword：

confession, Christianity, Japanese modern literature, network society, exposure

明治大学大学院情報コミュニケーション研究科 山口達男

Meiji University Graduate School of Information and Communication Tatsuo YAMAGUCHI

---

### 要約

本稿は、Z. BaumanがSNSやインターネットへのアップロードを「告白」として捉え、それらが日常的に行なわれている現代社会を「告白社会」と評したことに對して、批判的に検討する試みである。その際にまずM. Foucaultの議論を参照し、4～5世紀の修道院で行なわれていた「エグザコレウシス」や、中世以降のキリスト教における「告解」の特徴を整理することで、キリスト教的告白には「権力関係」「言表行為」「文脈依存」「秘密主義」という四つの特徴があることを明らかにした。次に、非キリスト教的な在り方を探るため、日本近代文学で描かれてきた告白についても言及した。そこでもやはり「権力関係」「言表行為」という特徴を見出すことができた。

他方、インターネットをコミュニケーションの技術的な基盤としている現代社会にとって、こうした特徴はすべて無効化されてしまう。「ネットワーク」の特性として「平面化」「データ化」「脱文脈化」「透明化」を挙げることができるからだ。つまり、ネットワークの特性は告白の特徴を無化してしまうのである。したがって、ネットワーク社会の現代では、SNSやインターネット上で告白するのは不可能な営みと指摘できる。むしろ、ネットワークの特性から窺えるのは、われわれのあらゆる情報がインターネット上に〈露出〉していつてしまう状況である。すなわち、われわれはインターネットに向けて何かを告白しているのではなく、ネットワークの「運動」によってわれわれの営みが露出させられているのだ。このことを踏まえると、Baumanが評したのとは異なり、現代社会は「告白社会」ではなく〈露出化社

---

原稿受付：2020年2月28日

掲載決定：2020年11月7日

会〉と称すべきだと言い得る。

#### Abstract

This paper is an attempt to critically examine Z. Bauman's description of today's society as "confessional society". He viewed our everyday uploading to SNS (Social Networking Service) or the Internet as a "confession".

First of all, referring to M. Foucault's discussion, we summarized the characteristics of *exagoreusis*, which was performed in monasteries in the 4th to 5th centuries, and "confession", which was performed in Christianity since the Middle Ages. In consequence, it became clear that religious (Christian) "confession" has four characteristics: "power relations", "speech acts", "contextual dependence", and "secrecy".

Next, in order to explore non-religious (non-Christian) confession, we mentioned it which has been drawn in Japanese modern literature. And, we are able to find "power relations" and "speech acts" there.

On the other hand, in today's society that rely on the Internet as a technical infrastructure of communication, confession's characteristics are nullified. Because the features of "network" is "flattening", "datafication", "de-contextualization", and "transparentize". These features conflict with the characteristics of confession, so we can argue that "confession" on SNS or the Internet is become an impossible activity in today's network society.

The features of the network suggests that all of information about us is "exposed" on the Internet. We do not confess anything to the Internet, but the "movement" of network is exposing our activity. Therefore, unlike what Bauman pointed out, we should say that today's society is not "confessional society" but "exposure society".

## 1 はじめに

近年われわれは他者による「告白」を見聞きすることが多い。「告白」と言っても、恋愛におけるそれではない。多くの場面で暴露と称しても良いほど明け透けで、赤裸々な発言や言動にわれわれは触れている。たとえば、電子掲示板 (BBS) やブログ (weblog), SNS (Social Networking Service) のことを想起されたい。これらには至極個人的な感情や心情・信条が書き込まれてきたし、いまや秒単位のスピードで夥しい数の投稿がなされ、その中で自己が曝け出されている。もちろん、SNSに何かを投稿する<sup>アップロード</sup>かぎり、われわれもまたネット上に告白を行なっていることとなる。こうした事態に対してZ. Baumanは「告白社会」(confessional society), すなわち「かつてプライベートとパブリックの領域を分けていた境界線を消し去り、プライベートなものを公開することを公式の徳目や義務にする社会」と評している (Bauman and Lyon 2012=2013: 48)。しかし、本当に現代は「告白社会」と言い得るのだろうか。

冒頭で断ったように、日本において「告白」は恋心を明かす行為として理解されることが多い。「告る」という省略表現があることから、この理解が人口に膾炙していることは明白であろう。また「告白本」といった語があるように、自身や他者、あるいは所属する業界の内幕を公にすることを指す場合もある。いずれにせよ、それまで隠していた想いや秘密を打ち明けること、というのが「告白」に対する代表的な捉え方である。実際、大正2年の『文学新語小辞典』では「告白」が「自分の心の中に思つてゐる事を、隠す處無く打ちあかす事」と定義されている (生田編 1913: 64)。その意味では、自身の感情や心情などを大っぴらに提示した文章や動画をネット上に<sup>アップロード</sup>投稿する行為を「告白」と捉えるBaumanの認識は、たしかに見当外れではないように思われる。

他方、「告白」は宗教的な意味も持っている。

confessionとしての告白だ。むしろ、日本においては宗教的な実践として伝わったconfessionが時代を下ることで一般化し、「隠す處無く打ちあかす事」という意味へと変容していったと考えるのが妥当であろう<sup>(1)</sup>。いずれにせよ「告白」の語は多義的であるわけだが、Baumanはそのことに対して十分な言及をしていない。前近代 (中世) における告白を「罪の告白」、近代でのそれを自己の真実性の「表明」「主張」と整理はするものの (Bauman and Lyon 2012=2013: 44)、告白<sup>そのもの</sup>が成立する要件については等閑にされている。そもそも彼は、「消費者社会」(society of consumers) における成員資格を獲得するためには自身を販売可能な商品として作り上げ、自らをプロモートしなければならないとし、そうした自己製造のツールとしてSNSが活用されていると指摘している (Bauman and Lyon 2012=2013: 49-52)。社会の成員として認定されるために必須の営為としてネット投稿を捉えているわけだが、なぜそれを告白と見立てることができるのかについてはやはり議論が及んでいない。

そこで本稿では、宗教的な実践としてのconfessionと、「隠す處無く打ちあかす事」としての告白それぞれの在り方を概観することで、告白<sup>そのもの</sup>の成立要件——両者を包括する概念としての〈告白〉の定義——をまず明確にしていきたい。その上で、インターネットへの<sup>アップロード</sup>投稿を告白と看做すことの是非を問うていく。つまり、インターネットをコミュニケーションの技術的基盤とする「ネットワーク社会」において〈告白〉行為が成立し得るものなのかを検討し、Bauman謂うところの「告白社会」がその名称に相応しい実態を伴っているのか考察していく。

## 2 エクソモロゲシスとエグザコレウシス

『岩波キリスト教辞典』では「告白」にふたつの意味が併記されている。「神がイエスを救い主

(キリスト)としてこの世に遣わされたこと、またイエスによって神の救いのわざが実現したことを信じ、公に言い表すこと」という「信仰告白」としての意味と、「神の前で自分のありのままの姿を反省し、神から罪を赦す権限を与えられた人のもとへ行って、自分の罪を告白すること」、すなわち「告解」としての意味である(大貫ほか編2002:389)。ここでは後者の系譜に注目していく。というのも、告解は1215年の第4回ラテラノ公会議において少なくとも年1回それを実践することがキリスト教徒たちに対して義務づけられた一方、信仰告白は「プロテスタント・キリスト教に属する特定の教派の固有の信仰箇条を述べたもの」(McGrath 2007=2009:245)であり、自らを詳らかにすることは直接に関係するわけではないからだ。もちろん、告解の実践に対して、悔悛者(告白する者)はどこまで罪を告白しなければならないのか、聴罪司祭(告白される者)は告白の内容をどのように受け止めなければならないのかなど数多くの議論と主張がキリスト教内部で展開されており、ラテラノ公会議以降、様々な推移を歴史的に辿っている<sup>(2)</sup>。しかし、そもそも告解はどのような営みとして位置づけられていたのだろうか。M. Foucaultが1981年に行なったルーヴァン講義での整理からそれを概観してみよう。

Foucaultによれば、告解が義務化される以前のキリスト教には告白——彼はこれを「真理陳述」(véridiction)とも称す——の形態がふたつあったという。初期キリスト教における「エクソモロゲシス」(exomologēsis)と、4～5世紀に発展した修道院での「エグザコレウシス」(exagoreusis)である<sup>(3)</sup>。前者は「授けられた教えの真理を認める」、そして「神の御前で自分が罪人であると認める行為」を指す(Foucault 2012=2015:163)。ただし、それを実践する際に言葉で何かを言うことは求められておらず、あくまで「典礼・儀式」の中で「行為」として示すことが要請されていたという。こうした言語化を

伴わない在り方は、「告白」の語からわれわれが想起するイメージとは異なっていよう。むしろエグザコレウシスの方が「告白」に対する現在のイメージに近接している。そこには「自己を究明すること」と「言語行為を通じて実際にその内容を語ること」が含意されているからである(Foucault 2012=2015:213)。

エグザコレウシスを行なうにあたっては、まず「いかなる考え、思いも隠さないこと」が本質とされ、その重点は「行い」ではなく「思い」に置かれる(Foucault 2012=2015:219)。そして、その「思い」がどのような性質のものであり、どのような起源に由来するものであるかを自らで絶えず「識別」ないし「判別」することが求められる。こうした「思い」の識別／判別によって「自己の解釈学」がはじまるとFoucaultは評するのだが、重要なのは、そこでの解釈が錯覚ではなく「真理」であると保証される必要があった点だ。つまり、「思い」を言語化することで、その解釈内容を何者かに「真理」として評価されなければならなかったのである。では、その相手とは誰か。修道院での指導者である。エグザコレウシスにおいて「真理」とは、自分自身で導出するものではなく、「他者」からの保証によって認定されるものであったのだ。修道士たちは「他者」(指導者)との「権力関係」(指導—被指導関係)に身を置くことで、真理陳述を果たしていたわけである。

このようなエグザコレウシスの在り方は、中世以降のキリスト教にも引き継がれていく。つまり、13世紀に義務化された「告解」においても、罪を告白する悔悛者と、「神から罪を赦す権限を与えられた人」である聴罪司祭の二者は、権力関係の只中に依然として位置づけられる。このことは、その義務化にあたって、聴罪司祭は悔悛者に対して「医師」「裁判官」そして「父」としての役割を果たすことが称揚されており、一方の悔悛者に対しても、医者から適切な治療を得るため傷口を詳細に見せなければならないように、罪を詳らか

に明かすことが要請されていたことから窺える (Dulemeau 1990=2000: 31-34)。エグザコレウシスないし告解はパターンリスティックな権力関係の中で実行される営みであったのだ。

ただし、エグザコレウシスにおける修道院の指導者と、告解における聴罪司祭が告白内容の真偽を見極めるからといって、彼ら自身が何らかの「真理」を保持していると考えられているわけではない。このことは、修道実践として要請される「オベディエンティア従順」の身分を得るためには、自己の「真理」(=真実)を述べなくてはならなかったという指摘 (Foucault 2012=2015: 213) や、聴罪司祭は悔悛者に自らの罪を偽りなく語らせ、真理を述べさせるための説得工作を行っていたという指摘 (Delumeau 1990=2000: 34-36) から窺える。つまり、告白内容に関する真理はあくまで告白者自身が秘めており、指導者や聴罪司祭はそれを彼らから導き出すことで真理を保証し認定するのである。

さて、その後、プロテスタンティズムの登場を経て近代に至ると「人々は告白を一連のあらゆる関係のなかで用いた。子供と親、生徒と教育者、患者と精神病医、犯人と鑑識人の間でである。人々が告白に期待する動機や効果も多様化したし、同様に、告白のとり形も、訊問、診察、自伝的記録、手紙、と多様になったという (Foucault 1976=1986: 82)。つまり、キリスト教徒の義務としてだけではなく、世間一般のあらゆる関係へと実践の場が拡大することで、西洋では宗教的告白が「コンファッション自伝行為 (l'acte autobiographique)」(葛山 2000) となっていたのである。だが、こうした移行を経てもなお、そこにはエグザコレウシスや告解と同様の構造を認めることができる。

先述したように、キリスト教においては「聴罪司祭—悔悛者」という権力関係の内部で告解は行なわれ、その内容が「真理」であるかどうかを聴罪司祭が判断した。すなわち真理を認定する特権的な存在=〈権威〉として告白される者(聴罪司

祭)は位置している<sup>(4)</sup>。

では、自伝行為となった近代の告白においてはどうか。Foucaultが指摘したように、近代の告白は「教師—生徒」「医師—患者」「裁判官—被告人」といった関係の中で行なわれる。それぞれにおける前者が「告白される者」、後者が「告白する者」である。ただし、両者の間にはキリスト教で見受けられるほどのパターンリスティックな関係が強固に存在しているわけではない。だが、近代においても告白される側は「告白を通じて、そして告白の隠れた意味を解読することによって、真理の言説を構成すること」をその機能にすると指摘されている (Foucault 1976=1986: 87)。つまり、ここでも「告白される者」たちは、告白の内容が「真理」であるか否かを判定する特権的な立場の〈権威〉として位置づけられているのである。

このように概観すると、「告白」とはその内容を「真理」と認定する〈権威〉に対して言説を述べること、と定義できよう。「権力関係」の中で実践される「言表行為」であることが「告白」の成立要件なのである。しかし、この他にもいくつかの特徴を挙げることができる。

たとえば「コンテキスト文脈」に依存するという点である。エグザコレウシスでの「自己の解釈学」においては「発話行為のなかで起きること〔……〕が解釈」になるとして、告白者が赤面したかどうか、芝居がかった言い方をしているかどうかも評価対象であった (Foucault 2012=2015: 249-250)。また12~13世紀での告白実践においても、「告解は迅速であるべし。誠実であるべし。〔……〕あるがままであるべし。すなわち対面で行なわれるべし」とされていた (Foucault 2012=2015: 279, 傍点は引用者)。つまり、告白は言説を生み出す言表行為ではあるものの、対面的状況に付随する言語以外の表情や振る舞いといった身体的な表出も伴うのであり、〈権威〉の側にとっては、それらも告白内容が真理であるかを見極める際の

手助けとなっていたのだ。近代的な告白の場である法廷においても被告人の立ち居振る舞いが裁判官の心証に影響を与えることがあるように、告白者からの非言語的／身体的メッセージが告白状況の「文脈」を規定し、それが「真理」認定の際に参照される。

また「秘密主義」という特徴もある。告解の手引書であった「贖罪規定書」では「告解は特定の間、司祭に秘密のうちに告げるものであることが前提されており、第4回ラテラノ公会議の決議でも「告解が完全に秘密の営みとなっていたことを示している」（阿部 2012：214-215、傍点は引用者）。またトリエント公会議（1545～63年）においても「聴罪司祭は打ち明けられた侵すべからざる秘密を決してもらさない」ことを司牧神学が強調していたとされている（Delumeau 1990=2000：43）<sup>(5)</sup>。さらに、医師や裁判官に守秘義務が課せられていることや、告白が創り出す〈親密性〉は「秘密保持」に対する確信を増幅させる過程だとする指摘（葛山 2000：236）からも、このことは窺える。

つまり「権力関係」「言表行為」「文脈依存」「秘密主義」が「告白」の成立要件となっていることがわかる<sup>(6)</sup>。しかし、こうした特徴はあくまでキリスト教と、それを引き継いだ西洋近代での告白観でしかない、という指摘もあろう。つまり、キリスト教に基づいた在り方からのみ告白そのものを定義づけて良いのか、という問いが生じる。すでに見た通り、日本では「自分の心の中に思つてゐる事を、隠す處無く打ちあかす事」として告白は定義されており、そこに〈権威〉や「真理」の語は登場しない。そこで次節では、西洋から離れた場における告白の在り方を探るため、日本近代文学でそれがどのようなものとして描かれたのかを見てみよう。だが、なぜ日本近代文学なのか。それは、告白をモチーフとした作品や、告白それ自体が作品になっているものが少なからず存在するからである。もちろん、日本の近代文学が西洋

の影響を受けながら成立・発展してきた過程を鑑みれば、そこにキリスト教的な観点が内包されているだろうことは否定できない。たとえば、J.J. Rousseauの『告白』が「明治中期以降の自然主義的告白文学に決定的な影響を与えたのは周知の事実である」（小西 2006：28）。ただし、『告白』の動機の底には「自分たちが生きた一回限りの生の軌跡を後世に〔……〕伝えたいという願望」が隠されているという指摘（中川 1979：176）がある一方、これから論じていくように日本近代文学から窺える「告白」にはそのような動機は見出せない。ここには日本の自然主義作家たちにとって外来思想は「技法的にのみ受入れられ、技法的にのみ生きざるを得なかった」（小林 1967：146）という事情も関連するであろう。いずれにせよ、日本近代文学で描かれる「告白」からは、キリスト教的実践やそれを引き継いだ西洋的自伝行為とは異なる独自の在り方が窺えると予想される。そして、その在り方を本節で明らかにした成立要件と比較することで、告白そのもの（＝〈告白〉）を定義し、「告白社会」の実態を解明するための準備につなげていこう（以下、キリスト教的な告白をconfessionと表記する）。

### 3 日本近代文学における「告白」

では、具体的にどのような作品からキリスト教に依らない「告白」の在り方を窺い知ることができるのか。たとえば伊藤氏貴は森鷗外『舞姫』、島崎藤村『破戒』、夏目漱石『こゝろ』、徳田秋声『仮装人物』、三島由紀夫『仮面の告白』、芥川龍之介『藪の中』で「告白」がどのように描かれてきたのか、また「告白」がどのようなものとして捉えられているのかを分析している（伊藤 2002）<sup>(7)</sup>。各作品に対してなされた議論のひとつひとつに言及する余裕はないが、伊藤がそれぞれの作品から「告白という行為一般に敷衍できる命題」（伊藤 2002：17）として抽出した特徴をま

とめると、「告白」の機制は以下ようになる<sup>(8)</sup>。

まず「告白」は「自分とは誰か」という問いから始まる。この疑問は、自らの内部に「もう一人の自分」がいることを自覚したときに生じ、人を煩悶させる。「もう一人の自分」は「新しい自己像」と言い換えることもできるが、それに自覚的になるには、自身がこれまで行なってこなかった評価が自らになされたときである。すなわち、外部から自身に対する否定的な評価が下された場合だ。だが、なぜ否定的でなければならないのか。肯定的評価では自己に対する煩悶がそもそも生じないからである。自身に対して意外な——ということは、その者にとっては少なくともポジティブではない——評価が行なわれるからこそ、われわれは自らのうちに「もう一人の自分／新たな自己像」を見出すことになる。

すると次に直面するのは、新たに見出された否定的自己像と、これまで自らに行なってきた評価に基づく肯定的自己像との間に生じる葛藤である。つまり、否定的自己像と肯定的自己像に「自己」が分裂する。もちろん、否定的自己像はその者にとっては受け入れやすいものでは到底ない。こうした「もう一人の自分＝新しい自己像＝否定的自己像」によって生じる煩悶や葛藤が告白の動機として不可欠となるのだが<sup>(9)</sup>、告白にあたっては、分裂した自己像が統一されていなければならない。というのも、否定的自己像であろうが肯定的自己像であろうが、どちらかの自己像に拠って立たなければ、そこでの煩悶や葛藤は語り得ないからだ。したがって、告白が行なわれる際は、分裂した自己像はすでに統一されている。ただし、否定的自己像への収束という形で、である。「肯定的な自己像と、新たにもたらされた否定的な自己像とに悩んだ末、結局肯定的な自己像に収束されるとすれば、告白はなされない。動揺はあったものの、またもとの、自己像に自覚的でない意識に帰ってゆくことができる」からだ(伊藤 2002: 308-309)。

だが、なぜ否定的自己像は告白を欲求するのか。それは、否定的自己像という“ありのままの自分”を他者に承認してもらわなくてはならないためである。否定的自己像を他者に承認してもらうことで、他者との「真の関係」を築くことができ、自身も否定的自己像を認めることができるようになるのだ。したがって、告白をする相手は誰であっても構わないわけではない。“ありのままの自分”＝否定的自己像を承認してもらいたい相手に告白は行なわれる<sup>(10)</sup>。

ここまでが、日本近代文学から見出せる「告白」(以下、文学的告白と表記する)の機制である。次にこれをconfessionと比較していこう。文学的告白は「外部」(他者)からの作用によって、その動機となる「煩悶／葛藤／分裂」が生じるわけだが、これは後者においても同様である。confessionもまた、制度としてのキリスト教、すなわち「外部」からの圧力を受けて行なわれる。というのも、エグザコレウシスという真理陳述の実践は修道制度において要請されており、告解もまた第4回ラテラノ公会議によって制度的に義務化されていたからだ。文学的告白にせよconfessionにせよ、「外部」から働きかけられる作用ないしは圧力によって、「隠す處無く打ちあかす」べき「内面」が“形成”あるいは“発見”されるのである<sup>(11)</sup>。

しかし、文学的告白とconfessionは、その宛先に相違がある。どちらの相手も告白者にとっての「特別な存在」ではあるものの、confessionの場合は「絶対者」たる神に対して「罪を犯した自己」の「赦し」を得るために行なわれるが、文学的告白はあくまで「新たな自己像＝否定的自己像」を「承認」してもらいたい者に対して行なわれる<sup>(12)</sup>。つまり、万物に君臨する抽象的存在ではなく、個別具体的な存在に対して文学的告白はなされる。そのため「神に向かってなされる懺悔あるいは告解とは異なり、告白は必ずしも赦しを求めるものではなく、「必ずしも罪悪を探し出さねばなら

ないわけではない」(伊藤 2002 : 288)。

以上を踏まえると、文学的告白をどのような営為だと言うことができるであろうか。繰り返すが、confessionは、その内容を「真理」と認定する〈権威〉に対して言説を述べること、というのが前節での定義づけであった。ただし、そこでの〈権威〉とは修道制や公会議で採用された各種規則などによって制度的に担保された権力関係に基づくものである。他方、文学的告白の相手とは「自己を承認してほしい存在」であって、制度の中で上位に位置する者ではない。しかし「自己を承認してほしい存在」とは、告白者にとっては自己を承認し得る「特別な存在」であり、何人にも代えがたい者だ。したがって、告白者の側から見れば、告白相手は「承認する／しない」を決する特権的な地位に位置づけられており——ということは個人レベルでの権力関係が構築されており——、告白者を告白者として認め、その者を受け入れるか否かを判断する〈権威〉と看做せよう<sup>(13)</sup>。

一方、confessionの定義の前半部分、すなわち「真理」に関する点はどうであろうか。〈権威〉が「真理」を認定し得るのもまた、制度でその役割が担保されていたからであったわけだが、「告白」における〈権威〉はあくまで個人レベルのものであり、制度として真理を云々するわけではない。むしろ、「告白の内容の真偽は、告白そのものからは証明されえない」のであり、「それが演戯ではないという保証はない」(伊藤 2002 : 313)。もちろん、様々な状況や言動などを考慮して告白内容が正しいと認められる場合もある。しかし、伊藤は「果たして告白さるべき「心理」は、告白する言葉以前に存在するのであるか」という問いを立て、それに対して「思い出さねばならない、告白される自己像はそもそも自分の裡にあったものではなかったことを」と述べる(伊藤 2002 : 314)。「告白」においては、その内容の真偽(真理か否か)は決して定められないのである。したがって、「自分の心の中に思つてある

事を、隠す處無く打ちあかす事」としての告白は「不可能」だ、と伊藤は指摘する。だが、その内容を最終的に「真理」と認定し得るかはともかく、告白する／される時点においては、やはり「真理」として言表されるのではないか。論理的にはたしかに演戯の可能性を排し切れないし、告白に至る心理状況を告白以前に見ることはできないかもしれない。けれども、告白が行なわれるまさにその段階では、告白者も告白相手もそれをひとまず「真理」と捉えているはずだ。でなければ告白者は「特別な存在」に告白することもないであろうし、告白相手の方もそれを告白だとは看做さない。むしろ、一旦は真理として言表されるからこそ、その真偽が問題になる。

このように見ていくと結局、文学的告白も〈権威〉と「真理」に深く関連していることが窺える。こうした事情を踏まえて告白そのもの、つまりconfessionと文学的告白を包括する〈告白〉を定義づけるならば、制度的あるいは個人的な〈権威〉に対して自らの「真理」を問うために言説を述べること、となるであろう。

ただし、文学的告白には、confessionに見出せた「文脈依存」「秘密主義」という特徴が必ずしも該当するわけではない。もちろん、文学作品中で告白される者たちは、告白者の身体的振る舞いを告白内容を受け取る際に参照したのかもしれない。つまり、非言語的メッセージは文学的告白にも関与するのかもしれない。だが、文学的告白はconfessionとは異なり、対面的状況でなされなければならないわけではない。手紙や手記の形で成し遂げられることもあるように、告白する者とされる者が互いに現前し合っている必要はないのだ。

秘密主義も同様である。文学的告白が制度的な権力関係に基づいていない以上、告白内容を告白された者が第三者や公に明かしてはならないとされているわけではない。たしかに、告白内容を“漏洩”することは情動的に憚られ抵抗感があるが、“漏らした”ことへの罰則はない。場合によって



は、告白を受けた者が、本来告白の宛先になるべき者にその内容を伝える方が適切な場合すらある。

とはいえ、「文脈依存」「秘密主義」の側面を〈告白〉において一切考慮しないというのも不自然であろう。confessionと文学的告白の上位概念として〈告白〉を位置づけるのならば、confessionに見出せたそのふたつの特徴も〈告白〉は兼ね備えていると考えるのが合理的だからだ。次節では、「文脈依存」と「秘密主義」を併せた上での〈告白〉の定義がSNSへの投稿にも該当し得るのか、そして現代は「告白社会」と捉え得るのか検討していく。

#### 4 〈告白〉の不可能性

現代社会がインターネットをコミュニケーションの技術的な基盤としている「ネットワーク社会」であることは論を俟たないであろう。われわれが暮している今日の社会に様々な名称が用いられているとはいえ、それらは概ねこうした理解の上で成り立っている。したがって、Bauman謂うところの「告白社会」(confessional society)もまた、告白行為がネットワーク構造の中で実践されている社会として捉えるべきである。実際、BaumanはSNSへの投稿を「告白」と看做していたのであった。そこで本節では、「インターネット」というネットワーク構造の特性を見ることで、先述した〈告白〉の特徴が維持されているのかを確認し、「告白社会」の実態を明らかにしていく。

さて、〈告白〉は制度的・個人的な〈権威〉に対して「隠す處無く打ちあかす事」であった。したがって告白される者は、告白者にとって「頂点」に位置づけられており、両者の間にはヒエラルキー的あるいは垂直的な関係が成立していると言える。でなければ、告白内容の「真理」を問う〈権威〉として告白される者は機能し得ない。だが、インターネットはそうした垂直的な関係を成り立たせない。「ネットワーク」は原理的に平面的な構

造をしており、<sup>ネット</sup>の目の結節点に位置するユーザーの間に優劣や貴賤の差があるわけではなく、同位同格だからだ。たしかに、インターネット上には“インフルエンサー”や“セレブリティ”と呼ばれる者、オピニオンリーダー、大企業の社長、政治家などがユーザーとして存在している。一見すれば〈権威〉と思われる彼らだが、それはヒエラルキー構造の内部においてのことであり、ネットワーク構造では他ユーザーと同様の存在、すなわちネットに無数とあるノードのひとつとして“格下げ”されている。つまり、ネットワーク構造には「頂点」や「中心」といった特権的な位置を占める存在が原理的に不在であり、垂直的な関係が築かれることが許されない。したがって、そこで実行されるコミュニケーションの諸関係もまた「平面化」し、<sup>フラット</sup>頂点や中心の存在を前提とするコミュニケーションは無化する。だからこそ、われわれは彼らに対して誰彼の区別なく気儘にコメントを送ることができ、場合によっては「炎上」させることすら可能なわけである<sup>(14)</sup>。そのため、コミュニケーション行為のひとつである〈告白〉においても、それがインターネット上でなされる場合、当事者(告白する者/される者)たちの間での垂直的な関係は解消され、その内容が「真理」かを問う〈権威〉の存在も無効化されることとなる。ユーザーの側にとっては「特別な存在」を想定して告白しているとしても、ネットワークの構造上そうした〈権威〉は否定されるのだ<sup>(15)</sup>。

とはいえ、われわれは「内面の吐露」「隠す處無く打ちあかす事」がSNS上で実践されているのを日常的に見聞きしている。ネットワーク構造では〈権威〉が原理的に不在になるとしても、SNSで述べられている言説の中には「真理」と思われるような何事かを隠さずに打ち明けているものもある。つまり、ネット上の言説には依然として「告白性」とでも言うべきものが残っているのではないか。だが、そうではない。「内面の吐露」がインターネット上に<sup>アップロード</sup>投稿された瞬間、それは「デー

タ」へと還元されてしまい、膨大なデータ群の中に埋もれてしまうからだ。ビッグデータは日々無際限に生成・流通しているデータが無差別かつ無目的に集まってしまった存在であるが、それが現出する代表的な場がインターネットであることからわかるように、ネット上でなされるあらゆるコミュニケーションはことごとくビッグデータを構成する「データ」として位置づけられてしまう。たとえ投稿主（告白者）にとって有意味で、ある目的を果たすための内容だとしても、ネットワーク・システムの側にとって〈告白〉は言説としては看做されず、「言表行為」とはならないのだ。

このように指摘していくと、もはやインターネット上において〈告白〉行為は成立し得ないように見えるが、もう少し掘り下げて分析してみよう。

インターネットには「脱文脈化」という特徴も挙げることができる。そこでの相互行為が非対面的な状況で行なわれるからだ。もちろん、顔文字や絵文字を使用したり、「ニコニコ生放送」や「showroom」といったライブ配信サービスなどを用いることで対面的なコミュニケーションを擬装することはできる。だがそれは身体的な現前性に基づく対面性ではなく、あくまで擬似的なものに留まる。したがって、対面的相互行為のように身体性に基づいて「文脈」を規定することは困難なのだ。つまり、「文脈依存」という〈告白〉（の下位概念であるconfession）に窺えた特徴が、ここでは見出せない。実際、Twitterのリツイート機能が典型的なように、ネット上の投稿は前後の文脈を無視して拡散されたり、コメントを付されたりすることが大半である。

さらに「秘密主義」の排却もまた、インターネットは引き起こす。というのも、聴罪司祭や医師、裁判官などへの守秘義務は制度的なヒエラルキー構造＝権力関係に基づいて〈権威〉の側に課せられたものであるが、〈権威〉ないし垂直的・ヒエラルキー的な関係を無化するネットワークにあっては、そのような要求を制度的に課すことができな

いからである。むしろネットワーク構造は、各ノードによる「共有」にこそ重きを置いている。そうすることでノード間の、あるいはネットワーク全域に及ぶコミュニケーションを活発にし、新たなノードの獲得や、ネットワークのさらなる拡張を図れるからである。このような共有への志向を「透明化」と称しても良い。ともかく、confessionに見られたような制度的権力関係に基づく秘密主義は、ネットワーク構造では瓦解してしまう。

以上のようにネットワーク構造の特性を踏まえると、「権力関係」「言表行為」「文脈依存」「秘密主義」という〈告白〉（やその下位概念であるconfession）に窺えた成立要件のことごとくが、「平面化」「データ化」「脱文脈化」「透明化」という形で否定されていることが判明する。BaumanがSNSへの投稿を告白と看做し、現代を「告白社会」と評したのとは裏腹に、〈告白〉それ自体がネットワーク社会、少なくともインターネット上では不可能になっているのである。

そうした実態があるにもかかわらず、なぜわれわれは「投稿」という形で何事かを「隠す處無く打ちあか」しているのか。もちろん、そこには様々な理由が考えられる。たとえば、自己表出や自己呈示といったパフォーマンスな実践として、または「承認欲求」（文学的告白のそれとは異なる）に駆られての行為として、あるいはアーキテクチャが押しつける「データ化のロジック（the logic of datafication）」（Szulc 2019）の結果としてSNSへの投稿を把握することも十分可能であろう。しかし、〈告白〉の成立要件を明確にし、それをネットワーク構造の特性と対比させてきた今、上述の理由とは異なる観点をここでは強調しておきたい。つまり、SNSへの投稿＝「告白」はわれわれが自発的・意図的に行なったり、何者かに強要されたりしているのではなく、むしろネットワークそのものが有する作用だと主張したい。

というのも、「ネットワーク」それ自体がコミュニケーションの維持と継続を果たすことで自身の

拡張を目指す「運動」と看做せるからだ。もちろん、こうした「運動」はインターネットだけではなくマスメディアにおいても見られる。しかし、マスメディアでは情報の送り手と受け手の役割が分化しており、情報の伝達ルートも固定されている。したがって、コミュニケーションを維持・継続するための「運動」は静的な構造の中で行なわれる。一方、インターネットは送り手／受け手が未分化であり、ルートも固定されていない。むしろ、ノードへの接続を増やすことでコミュニケーションの範囲を拡大し続けることを本質としており、その「運動」は動的に作動する。そこにこそインターネットの特異性がある。すなわち、無際限なコミュニケーションを駆動させるために、あらゆる事物をノードとして取り込み、あらゆる事象をコミュニケーションの〈素材〉にしようとする働きが「ネットワーク」にはあるのだ。また、そのようにしなければネットワークは硬直し、コミュニケーションが停滞して最終的には終焉を迎えてしまう。このような見方を反映している典型例が「モノのインターネット」(Internet of Things, IoT)である。IoTはこれまでネットワークに接続し得るノードとは看做されていなかった家電製品や自動車、住宅などをノードとして組み込んでいくことで実現している。こうした働きはネットワークの規模を拡大させているだけでなく、それらの「モノ」が無際限に生成するデータを流通させ、新たなコミュニケーションを次々に創発させる効果をも発揮している。ノードとしてネットワークに包摂された瞬間、それが保有するあらゆる情報がネット上に共有され、コミュニケーションに貢献させられていく。われわれが保有しているスマートフォンやウェアラブル端末によってGPSの位置情報、心拍数や血圧などの生体データがネット上にアップロードされているのも、こうした「運動」の一環である。

つまり、ネットワークはこれまでノードではなかった事物を包摂することで、「隠された領域」

であった非ノードをノードへと「格上げ」し、ネット上へ「公開」していくように作動しているのである。そしてもちろん、すでにノードとして包摂されているものは、つねに共有の運動の上に定位させられている。であるならば、ネットワークのノードとしてのわれわれがSNSへと投稿＝「告白」しているのは、ネットワークそのものが有する公開作用——これを〈露出化〉と称したい——によるものと言えよう。位置情報や生体データはもちろん、意図的に行なっていると通常思われている投稿も実は、ネットワークの「運動」にわれわれがノードとして巻き込まれ、〈露出化〉の作用に晒されることでなされているのである。なんということのない些細な事柄でさえも意図せず無意識的・反射的につぶやいてしまったり、立ち止まって考えればすぐに不適切だとわかる内容を投稿して非難的になったり炎上の憂き目に遭うことが絶えないのは、その証左であろう。

さて、本稿冒頭で触れたように、Baumanは「告白社会」を「かつてプライベートとパブリックの領域を分けていた境界線を消し去り、プライベートなものを公開することを公式の徳目や義務にする社会」と定義していた。プライベート／パブリックの境界線が消失するという指摘は、先ほどわれわれもネットワークの作動の在り方から導出してきた点だ。しかし、この定義の後半部分、すなわち「プライベートなものを公開することを公式の徳目や義務にする」という点はわれわれの批判の対象となる。われわれはプライベートを公開しているのではなく、公私の境界を喪失させたのと同じ〈露出化〉作用によって公開させられているのだ。つまりSNSへの「つぶやき」とは、われわれが何らかの目的のために意図的に投稿＝「告白」したものであるよりも、われわれから非意図的に〈露出〉していったものなのだ<sup>(16)</sup>。とはいえもちろん、すべてのネット投稿に意図が伴わないというわけではない。しかし、それは〈露出化〉を前提としているはずだ。たとえば、YouTuber

やインスタグラマーを“稼業”とする者たちのことを想起されたい。彼らは「いいね」の数や再生回数などに応じたインセンティブの獲得を意図して動画像を投稿するわけだが、それは〈露出化〉した自分が他ユーザーから注目され得るという期待があってこそだ。あくまで〈露出化〉の状況は、何らかの目的をネット投稿によって果たそうとする意図に先立って存するである。投稿に伴う意図は、〈露出化〉の中でいかに自己を制御していくか——どのように「盛る」か、どのように「映え」させるか——にその実現の成否が係っていると云えよう。

したがって、われわれが暮らす現代社会に対して、Baumanのように「告白社会」の名称を用いることは憚られよう。インターネットにおいてわれわれは「告白する者」なのではなく〈露出していく者〉である。その意味では、ネット上に投稿される「内面の吐露」は言説としてではなくデータに還元されてしまうとした先の指摘は、次のように言い直すべきであろう。すなわち、「内面の吐露」がデータに還元されているのではなく、そもそもデータの形で〈露出〉していったものを、われわれが事後的に「内面の吐露」と看做しているのだと。いずれにせよ、現代のネットワーク社会において〈告白〉は〈露出〉という在り方に変容しており、「告白社会」も〈露出化社会〉と捉え直すのがその実態の把握においては適切であろう。

## 5 おわりに

本稿では、Baumanが謂うところの「告白社会」という見方の妥当性を検討するため、宗教的実践としてのconfessionと、日本近代文学で描かれてきた告白の在り方を概観し、〈告白〉の成立要件を探ってきた。その結果、〈告白〉は「権力関係」の中において真実を問うための「言表行為」と定義できた。またそこには「文脈依存」と「秘密主義」という特徴も副次的に付随していた。しかし

一方で、そうした〈告白〉行為がインターネット上でなされるとき、その成立要件はことごとく否定・無化される。というのも、「ネットワーク」が有する原理的な特性として「平面化」「データ化」「脱文脈化」「透明化」を挙げられるからだ。つまり、Baumanが提示した「告白社会」において〈告白〉は不可能となる。彼が告白に見立てたネット投稿はむしろ〈露出〉と呼ぶべき事態であり、したがって「告白社会」は〈露出化社会〉と捉え直さねばならない。こうした見方は現代社会の理解に対して、たとえば監視社会論の分野に対して、一定の貢献を果たすだろう。

現在「データ監視」が監視実践の手法として主流となっているが、そこにはわれわれの参加が大きく関与している、とされている。つまり、スマホやウェアラブル端末、SNSなどを利用することで、監視の対象となるデータをわれわれが積極的に提供し、進んで監視に参加している、というわけだ。しかし、ネットワーク構造（インターネット）には〈露出化〉作用があるとした本稿の立場においては、われわれは監視に参加しているのではなく、〈露出化〉によって参加させられていると言わざるを得ない。あらゆる事象がデータとしてネットワーク上に〈露出〉してってしまう状況が先にあるのであり、監視は其中で営まれ、われわれも意図せずにそこに加担してしまっているのだ。したがって、この状況下で行なわれる監視においては、われわれの内省は無意味になる。「監視されている（かもしれない）」という意識から自らの言動を省みて、それを改めたところで結局、〈露出化〉の働きからは抜け出せず、ノードにいる限りはいつまでも監視対象となるデータを排出し続けるからだ。〈露出化社会〉において「監視」は、無尽蔵に資源を投入させられ続ける営みなのである。

ちなみにD. Lyonも「透明性」(transparency)や「可視性」(visibility)といった〈露出化〉に類似する概念を提示し、現代の監視を論じている。

彼は「透明性」を「現在の監視が、われわれの生活の細部を大企業へとかつてないほど筒抜けにしているだけでなく、お互い同士のこともソーシャルメディアを通じて筒抜けになっていること」だとし、「可視性」を「他人に対して透明になるような経験」と述べている (Lyon 2018=2019: 204)。ただし、透明性は企業が掲げる目標となっておりと同時に、個人 (ユーザー) が企業に対して要求するものでもあるとしている。また可視性に対しては「自分がどのように見られるかを選ぶこと、自分の見られ方を競うこと、このプロセスを生成し管理しようとの努力の中で、戦略的範疇に属する」としている (Lyon 2018=2019: 211)。つまり、いずれの概念も人称的、すなわち担い手がいるものとして捉えられている。一方、本稿で謂うところの〈露出化〉とは、何者の意図や作為もなく、あくまでネットワークの「運動」が持つ作用として非人称的に生じる事態を指す。したがって、Lyonが現代監視の側面として新たに指摘した「ソーシャルな監視」(social surveillance) も〈露出化〉との関連で把握していくことが今後、「監視」の理解に新たな視座を与えらると思われる。

### 謝辞

本稿は、2019年9月14・15日に開催された社会情報学会大会 (於：中央大学) での発表がもとになっている。議論に参加してくださった方々に感謝申し上げます。

### 注

- (1) 「告白」がconfessionの訳語とされたのは明治42年の『和英辞典：新訳』(井上編 1909: 885) が最初とされており、そこから先に挙げた『文学新語小辞典』へと至る4年間にその宗教的ニュアンスが脱色されていったと考えられる (伊藤 2002: 10 も参照)。
- (2) 現在「告解」は「ゆるしの秘蹟」と称され

ており、第2回バチカン公会議 (1962～65年) での決定に沿ってカトリック教会では実践されている (Dulumeau 1990=2000の竹山博英による訳者解説「告解とは何か」参照)。

- (3) 坂本尚志 (2013) はエクソモロゲシスに「儀礼的告白」、エグザコレウシスに「観想的告白」という訳をあてているが、本稿ではカタカナ表記のまま用いる。
- (4) ところで、プロテスタンティズムは告解を「必要であり、また有益なもの」(Luther 1520=2017: 297) あるいは「有意義な制度」(Calvin 1559=1963: 130) とした一方、その秘跡化と義務化は聖書の正当な解釈ではないと批判する。ただし、告解という実践自体が否定されているわけではなく、また告解を行なう場合は、神の「御言葉の仕え人」である牧師がその相手として「最も適当である」としている (Calvin 1559=1963: 130)。他方「告解を聞く人は、そこで数えあげられたことが正しく・かつ十分であるかどうか知ることができない」とされ (Calvin 1559=1963: 140)、牧師には告白の真理を認定・保証する機能が与えられていない。しかしながら、告解する者は「単にひとくちに、自分が罪人であることを告白するのではない。むしろ、そのようなものであることを真実に、たましいかけて認めなくてはならない」(Calvin 1559=1963: 139) とも述べられていることを踏まれば、告白される者 (牧師) はそれを真理とす<sup>で</sup>に認定した<sup>上</sup>で告白内容を取り扱っていると考えられる。であるならば、プロテスタンティズムにおいても、告解を聞く牧師はカトリックとは別の在り方で真理を認定する〈権威〉に位置づけられていると言えよう。
- (5) 現代においても『カトリック新教会法典』

- 第983・984条にて、告白の秘密を守ることが定められている。
- (6) ちなみにFoucaultは、エグザコレウシスの分析において「キリスト教は〔……〕一つの主体形成を導入した」と述べている(Foucault 2012=2015: 228)。また、近代において「<sup>セクシュアリティ</sup>性」(sexualité)にまつわる告白が要請されたことで権力に対する「主体化=従属化」(assujettissement)が起こったという指摘もしている(Foucault 1976=1986)。こうした主体化(あるいは個の確立)についての問題は告白の効果であるため、〈告白〉の成立要件から「告白社会」の実態を解明しようと試みている本稿では措いておきたい。
- (7) ただし『藪の中』は「いかに「真相」に到達できるか。告白という当事者の語りはどこまで「真相」に迫れるか」という問題を考察するために取り上げられている(伊藤 2002: 227)。つまり、「告白」とはどのような営みか、ではなく、「告白」(証言)と「真理」(真相)はどのような関係か、という分析が同作に対してはなされている。
- (8) 以降の記述は伊藤(2002: 306-313)に基づく。
- (9) この点がRousseauの動機との違いである。
- (10) 「承認してもらいたい相手」の典型として伊藤は『『破戒』の丑松にとっての蓮太郎』と『『こゝろ』の先生にとっての「私」』を挙げるのだが(伊藤 2002: 310)、ここで『破戒』の中で丑松が告白した相手は自身が勤める学校の生徒ではないのか、という疑問があろう。しかし、本来丑松が告白しようとしていたのは蓮太郎である。彼の死がそれを果たせなくしたため、生徒たち、ないしは社会へと「告白ける」のだが、丑松の告白欲はあくまで蓮太郎に向けられていたことは忘れてはならない。
- (11) 柄谷行人も「告白という制度が、告白すべき内面、あるいは「真の自己」なるものを産出する」と述べている(柄谷 2008: 113)。ただしこの主張は、キリスト教が近代日本の文学者たちに与えた影響を論じる中でなされていることには留意されたい。
- (12) ただし、両者ともに「自己省察」が必要な点は共通している。confessionは自らが犯した罪の反省の上でなされるし、文学的告白においても自己がどのように変容したかを反省しなければなし得ない。もちろん、こうした反省を実現させるのは「外部」から働く作用/圧力である。
- (13) ちなみに、文学的告白における告白者が「作家」、告白相手が「読者」というわけではない。日本近代文学が描いていた「告白」の担い手はあくまでも作中人物である。もちろん、その作中人物と作品を著した作家が一致すると思われる場合もあろう。実際、作家の伝記と照らし合わせることで、そうした一致を探る試みは多くなされてきた。ただし、それは読者側が様々な資料を駆使して、作中でなされている告白を作家に投影しているのであり、作品それ自体が作家の告白であるかとは別問題である。「告白する者/される者」と「作家/読者」を同一視し得る私小説が、「作品の分類というよりも読み方の分類」(伊藤 2002: 276)と指摘される所以はまさにこうした事情に依る。また、「我国の私小説は〔……〕文壇とその周囲の狭隘な読者だけを相手にせざるを得なかった」という指摘(中村 2011: 55)は、私小説を告白と認め得るとしても、それは仲間や身内に向けたものとなってしまうっており、そこに「作家-読者」関係が必ずしも認められるわけではないことを意味しよう。

- (14) もちろん、万人がコメントしたり「炎上」に“加担”するわけではないが、ここで重要なのはネットワーク構造がそうしたことを可能にするという点だ。すなわち「インターネットとは、ネットワークのノードをなす個人が、その身分や資格を問わずに発信できることを補償する構造をもったメディア」であり、そこでのコミュニケーションにおいて既存の〈権威〉は原理的に相対化せざるを得ないのである（大黒 2018：96-97）。
- (15) ここで、SNS投稿における「読み手」（＝他ユーザー）は告白を受け取る者として、告白者（投稿者）にとっての〈権威〉とはならないのか、との借問もあろう。たしかに、E. LittとE. HargittaiはSNSに投稿する者たちは意識の上で特定のオーディエンスを想定しており、そのような「想像されたオーディエンス」（the imagined audience）の中には、投稿内容の「読み手」といった「抽象的な想像されたオーディエンス」（an abstract imagined audience）が含まれるとしている（Litt and Hargittai 2016）。ただし、「読み手」という抽象的な相手が宛先として想定される場合、投稿者の重点は「誰に共有するか」ではなく「何を共有するか」に置かれている、と彼らは指摘する。つまり、SNSに投稿する者たちは、一般ユーザーをそもそも〈権威〉として見ていない。これは、インターネットにおいて各ノード（ユーザー）は「匿名」がデフォルト、という事情と関連するのだが、それはまさにインターネットの平面的構造が身分や立場などの〈権威〉を原理的に無化し、「顕名」であることを最重要視しないからである。
- (16) L. SzulcもBaumanに言及しつつ「SNSが求めていることは、単にプライベートを告白するだけでなく、プライベートを告白し

続けること、自らの生活の細部までを常にシェアすること」と述べている（Szulc 2019: 178）。ただし「告白し続けること」がSNS運営者からユーザーに要求されているという見方は、本稿と立場を異にする。ネットワーク社会において告白は、要求する／されるといった人称的な行為ではなく、あくまで〈露出〉してってしまうという非人称的な事態、とするのが本稿の主張である。

### 参考文献

- 阿部謹也（2012）『西洋中世の罪と罰——亡霊の社会史』講談社（講談社学術文庫）。
- Bauman, Z. and Lyon, D. (2012) *Liquid surveillance: a conversation*, Polity Press. = 伊藤茂訳（2013）『私たちが、すすんで監視し、監視される、この世界について——リキッド・サーベイランスをめぐる7章』青土社。
- Calvin, J. (1559) *Institutio Christianae Religionis*. = 渡辺信夫訳（1963）『カルヴァン・キリスト教綱要』（Ⅲ／Ⅰ）新教出版社。
- 大黒岳彦（2018）『ヴァーチャル社会の〈哲学〉——ビットコイン・VR・ポストトゥルース』青土社。
- Delumeau, J. (1990) *L'aveu et le pardon: les difficultés de confession XIII<sup>e</sup> - XVIII<sup>e</sup> siècle*, Librairie Arthème Fayard. = 福田素子訳（2000）『告白と許し——告解の受難 13～18世紀』言叢社。
- Foucault, M. (1976) *Histoire de la sexualité 1: la volonté de savoir*, Gallimard. = 渡辺守章訳（1986）『性の歴史Ⅰ 知への意志』新潮社。——（2012）*Mal faire, dire vrai: fonction de l'aveu en justice*, Presses universitaires de Louvain. = 市田良彦監訳、上野真道、信友建志、箱田徹訳（2015）『悪をなし真実を言う——ルーヴァン講義1981』河出書房新社。

- 生田長江編 (1913) 『文学新語小辞典』新潮社,  
<<http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/905766>>  
Accessed 2020, February 20.
- 伊藤氏貴 (2002) 『告白の文学——森鷗外から三島由紀夫まで』鳥影社.
- 井上十吉編 (1909) 『和英辞典：新訳』三省堂,  
<<http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/1869465>>  
Accessed 2020, February 20.
- 葛山泰央 (2000) 『友愛の歴史社会学——近代への視角』岩波書店.
- 柄谷行人 (2008) 『定本 日本近代文学の起源』岩波書店 (岩波現代文庫).
- 小林秀雄 (1967) 「私小説論」, 『Xへの手紙・私小説論』新潮社 (新潮文庫).
- 小西嘉幸 (2006) 『『懺悔録』の翻訳と日本近代の自伝小説——藤村の『新生』』宇佐美齊編『日仏交感の近代——文学・美術・音楽』京都大学学術出版会, pp. 28-47.
- Litt, E. and Hargittai, E. (2016) The imagined audience on social network sites, *Social Media + Society* 2(1), <<https://doi.org/10.1177%2F2056305116633482>> Accessed 2020, June 30.
- Luther, M. (1520) *De Captivitate Babylonica Ecclesiae Praeludium*. = 深井智朗訳 (2017) 『教会のバビロン捕囚について』, 『宗教改革三代文書 付「九五箇条の提題」』講談社 (講談社学術文庫).
- Lyon, D. (2018) *The culture of surveillance: watching as a way of life*, Polity Press. = 田畑暁生訳 (2019) 『監視文化の誕生——社会に監視される時代から、ひとびとが進んで監視する時代へ』青土社.
- McGrath, A. E. (2007) *Christianity's dangerous idea: the protestant revolution: a history from the sixteenth century to the twenty-first*, Harper One. = 佐柳文男訳 (2009) 『プロテスタント思想文化史——16世紀から21世紀まで』教文館.
- 中川久定 (1979) 『自伝の文学——ルソーとスタンダール』岩波書店 (岩波新書).
- 中村光夫 (2011) 『風俗小説論』講談社 (講談社文芸文庫).
- 日本カトリック司教協議会 (1992) 『カトリック新教会法典』有斐閣.
- 大貫隆ほか編 (2002) 『岩波キリスト教辞典』岩波書店.
- 坂本尚志 (2013) 「「他者の統治」から「自己の統治」へ——1980年代初頭におけるミシェル・フーコーの思想の変容」, 『関西フランス語フランス文学』19, pp.27-38.
- Szulc, L. (2019) Profiles, Identities, Data: making abundant and anchored selves in a platform society, *Communication Theory* 29(3), pp. 169-188.