

レスプブリカとしての「公共圏」とその批判

——死を記憶／忘却する^{レスプブリカ}公共圏とその境界をめぐる——

上野 大樹

(日本学術振興会特別研究員)

金 瑛

(日本学術振興会特別研究員)

百木 漠

(日本学術振興会特別研究員)

中森 弘樹

(日本学術振興会特別研究員)

宋 偉男

(日本学術振興会特別研究員)

2012年11月



京都大学グローバル COE

「親密圏と公共圏の再編成をめざすアジア拠点」

Global COE for Reconstruction of the Intimate and Public Spheres in 21st Century Asia

〒606-8501 京都市左京区吉田本町 京都大学大学院文学研究科

Email: intimacy@socio.kyoto-u.ac.jp URL: <http://www.gcoe-intimacy.jp/>

レスプブリカとしての「公共圏」とその批判
——死を記憶／忘却する公共圏とその外部・境界をめぐる——

- 序 アーレントはなぜ近代の「親密圏」よりも古代の「公共圏」を高く評価したのか？
——ハイデガー、不死、集合的記憶 上野 大樹……………3 頁

第 I 部 アーレントにおける公共圏概念の再検討

1. ポリス的空間と集合的記憶——アーレントの記憶観をめぐる 金 瑛……………18 頁
2. 労働と公共性——アーレント労働論のピュシスの解釈 百木 漠……………28 頁

第 II 部 公共圏の外部と境界をめぐる考察

3. 「社会的死」概念の問題点とその処方箋の検討
——観察者の視点の導入による精緻化の試み 中森 弘樹……………48 頁
4. 〈立法者〉の受難と〈主権者〉の創設
——共同体の境界画定における集合暴力と構成的権力について 上野 大樹……………62 頁
5. 主権を走る境界面——アガンベン／闕／ホップズ 宋 偉男……………82 頁
- おわりに 百木 漠……………100 頁

序 アーレントはなぜ近代の親密圏よりも古代の公共圏を高く評価したのか？ ——ハイデガー、不死、集合的記憶——

上野 大樹（京都大学大学院人間・環境学研究科博士課程）

近代社会とアイデンティティ、そして実存への問い

個人のアイデンティティが核心的な問題として問われるようになったことは、近代社会の決定的な特徴のひとつである。アレクシス・ド・トクヴィルに頻繁な参照を求める今日のフランスの政治・社会理論によれば、近代社会とはアリストクラシー（身分制秩序）の崩壊の後に出現したデモクラシー（諸条件の平等）の社会である。前近代の階層社会では、人々は自分の生まれ出た階層によって全的に規定されており、諸部分に対してアプリアリに与えられた全体（コスモス）のうちに占める位置によってその本質的な目的——聖職者なら祈ること、貴族なら戦うこと、農民なら耕すこと——が定められていた。これに対して、近代社会は人間をこのような目的論的秩序から解放し、あらかじめどのような本質を規定されていない自由で平等な個人を析出した。人々は身分の鎖から解き放たれて「なにもものか *quelque chose* になること」を求められる存在となった。やがて戦後実存主義の旗手ジャン＝ポール・サルトルは、「実存は本質に先立つ」と英雄的に宣言すると同時に、「ひととは自由の刑に処せされている」と、そのことが意味する本源的な不安をも口にすることになる。

手段的で機能的な関係が支配的になるゲゼルシャフトとしての近代社会において、アリストクラシーの社会が提供するような堅固たる存在の目的なしに人々は自らのアイデンティティを問い、それに応答しなければならない。近代化の基本的な趨勢は、ゲマインシャフトへの再びの完全な埋没を許さない。つまり、個人はまず主観的な個人として、社会関係のなかでアイデンティティの問いに応えることを始めなければならないのである。その場合にも、いくつかの有力な応答の類型と領域とが考えられるが、バンジャマン・コンスタンが先駆的に定式化したリベラリズムの教義に従えば、政治という公的領域は価値観が多分化した近代にあって共通の善き価値、望ましい生き方の実現を追求する場ではなくなり、各々が各々でそれを追求するなかで、そのような人々の外的な共存の条件を準備し利害を調整するための単なる手段としての意味しか持たなくなる。私的領域こそが、各人が生の意味を追求する舞台となるのである。そのような場としてひとつ考えられるのは経済の領域であろう。競争社会のなかでの業績達成が、人々のアイデンティティを満足させるのである。しかし、高度成長が実現している期間はそれでよいかもしれないが、一定の限られたパイを奪い合うゼロサム・ゲーム的な成熟社会になると、業績達成が可能なのは一部の勝者に限定され、そこから漏れた多くの人々は自らにとって本質的なはずのアイデンティティの基盤をどこにも得ることができなくなる。その鬱屈が社会に蓄積することで、

たとえばヒステリックな形でナショナリズムが高まることにもなる¹。

流動的な近代社会で人々のアイデンティティを充足させる場として、もうひとつ有力な候補であり続けたのが、「感情革命」(ショーター)後の近代家族を中心とした親密圏である。そこでは、実はジェンダーによる分業関係を密かな基盤としつつも、母親の全人格的な「無償の愛情」が子どもに注がれ、外部の「冷たい競争社会」とは対照的な、個人を「かけがえのない唯一無二の存在」として扱う情緒的な関係が形成される(べき)場所として表象された。そこは「避難所」であり「憩いの場」であった。経済競争の激しい市民社会と違って、そこでは会社や学校での業績がどうであろうと等しく唯一無二の存在として扱われると期待されたのだから、親密圏は近代社会でもっともアイデンティティ問題の要請に応えうる場であるとみなされたのである。

アーレントの公共圏／親密圏理解

ハンナ・アーレントも、親密圏を基本的に同様の構図で捉えている。すなわち、すべてを交換可能な商品のように扱う「社会的なるもの」が台頭した近代社会にあって、ジャン＝ジャック・ルソーによってはじめて体系的に見出された親密性の理念は、唯一そのような社会の圧力から逃れて人間性を回復できる場を提供するというのである。けれども、アーレントは同時に、親密圏では人間は真の意味での唯一性 *uniqueness* を実現することはできないと留保をつける²。アーレントは、古典古代のポリス社会においては、近代社会とは対照的に公的領域こそが人々が唯一性を承認し合う舞台であったと論じる。レスプブリカに「現れ」、政治的生活のなかで言論を通じて活動(演技)する市民たちは真に人間的でユニークな存在であり、反対にポリスの表舞台に現れることなく動物としての必要(必然)に縛られた経済的生活——非近代的な家族経済であるが——を送るオイコス住民たちは、唯一のアイデンティティを獲得することがかなわない。「人間の条件」は、私的領域ではなくて公共圏にこそあったのだ。つまりアーレントは、近代の親密圏と古代の公共圏とに対して、唯一のアイデンティティの承認という基本的には等価な役割を見出しつつ、しかし前者よりも後者を価値的に高く評価しているともみることができる³。

¹ その意味で、一時流行した国民国家解体論は、当初の深みと豊かさを喪失したポストモダニズムが行き着いた上滑りの言説にすぎず、グローバル化に伴う社会の構造変化のなかで捨て置かれた(アーレントのいう「孤独 *Verlassenheit*」)と感じた人々には何ら訴えかけるところのないものであったというべきであろう。仮に彼らが惹きつけられたナショナリズムが偏狭なものであったとしても、それは決して啓蒙や合理性の不足によるものではなく、むしろ理の当然であったということは、「丸山真男」をひっぱたきたい—31歳、フリーター。希望は、戦争。」(『論座』2007年1月号)で有名になった赤木智弘の一連の発言に象徴的に表れている。

² 以下の記述を参照。「そうした時代〔「暗い時代」〕には、人びとは互いに近づき合い、親密性の暖かきのなかに公共的領域のみが投げかけることのできた光と輝きに代わるものを探し求めようとするのであり、それがいかに強力な必要であるかは見てきたとおりです。しかしこのことが意味しているのは、できるだけ人びとが論争を避け、抗争が起こりえない人びととだけ関係を取り結ぼうとする、ということです」(『暗い時代の人々』、43頁)。

³ 今日の公共圏をめぐる研究でこの概念の規定に関してもっとも頻繁に参照されるのは、アーレントとハーバーマスである。単純化すれば、ハーバーマスはこれを「ブルジョワ的公共圏」として近代社会の勃興と結びつけて理解し、国家や公権力と対立する「市民社会」の批判的機能を強調するのに対し、アーレン

その理由はなんだろうか？ この恣意的にも思える優劣の設定は、単にアーレントの古臭いギリシア趣味を反映したものにすぎないのだろうか。そのような側面も完全には否定しきれないが、まずはアーレントの論理に徹底的に内在してその理由を考察する必要がある。筆者が以前の考察で下した暫定的な結論は、次のようなものである（「公共性論の古典に親密圏の占めるべき位置はあるか？——アーレント、ハーバーマス、トクヴィル」、GCOE理論研究班第1回定例研究会、口頭発表原稿、2009年。）。古代の共和国にあって近代の親密圏にないもの、それは「死」をどのように考え、自らのアイデンティティの問いへの応答という営みに結びつけるかという問題設定ではないか——。近代の世代的連続性を喪失して核化した親密圏では、究極的にこの死の問題をどう理解するかという根本的な問いかけに向き合うことができず、死を構造的に隠蔽することで（「経験の隔離」——ギデンズ）、この実存的問いに直面することを避けるほかなかったのではないか。これに対して、古代人たちは「メント・モリ（死を想え）」という格言に象徴されるように、人間にとって死の持つ意味を考え抜いた。このことを深く考えることなしに、アイデンティティの不安を真に克服することは不可能である。

アーレントにとって、死は現存在という個の実存の先駆的決意性という問題に還元できるものではない。人間存在は、ハイデガーが公共性を本来性から遠ざかる世人の頹落の形態とみなしたのに反対して、逆に公共世界に現れて生きることこそ真性で本来的な死の理解に不可欠だと考えた。人間における死の本源的不安に直面しつつ、共同体の集団的記憶のうちに自らの名を刻むという名誉を志向することで「不死 *immortality*」を果たそうとすることにこそ、古代人にとっての真に人間的な生き方があった。これは、ハイデガーが言うように雑多な日々の生活に追われることで人間固有の死の問題から目をさらすこと、非本来的な生を送ることではない。そのような死の問題の回避は、むしろ「永遠 *eternity*」を志向することへとつながるだろう。個としての絶対的な限界としての死を、種という生物的な次元での不滅によって置き換えようとする。この永遠の循環的過程のなかで、しかし人間のみが死に向かって直線的な時間を生きる存在であるのならば、この無限の過程への一体化を志向することは、自意識を持った個としての人間のみが感じる原理的に解消しえない不安 *Angst* としての死から逃れようとするものである。

アーレントが理想化する「不死」を志向する古代ギリシアの市民たちは、そのような逃避に走ることなしに、あくまでいまこの実存においてこの絶対的な限界に向き合うのであり、しかし死に向かって生きるためには自らの有限性を越えて存続すべき共同体へと賭けなければならない。「永遠」に存在する保証などどこにもない人間の制作物としてのポリスに向けて自己の有限性を突破しようとする投企を、暗闇のなかでの跳躍を為さなければなら

トは古典古代的な意味での公共空間における政治をその範型としている。なお本グローバル COE における公共圏概念はいずれかに固定されたものではなく、いずれの意味をも含みうるような広義の用法としてひとまずは理解しておいてよいだろう。より相対的な概念として、コミュニティや権力機構としての近代国家をもこの概念に包含させるケースもある。いずれにせよ重要なのは、公共圏を客観的な分析概念ないし記述概念としては理解せず、すぐれて歴史的なそれとみなすことである。この点について詳しくは、拙編著『歴史概念としての〈公共圏〉と〈公共哲学〉』（2012年）を参照のこと。

らないのである。そのような行為 *action* や言論 *speech* は、共通世界の上で、他者たちとともに、他者たちの前で、見られ聞かれる必要がある。そしてそれが共通のリアリティを得て人々の間で物語られ、記憶されていくことで、有限な行為の不死性へ向けての可能性は初めて開かれることになる。「そこ〔自由が世界性をもったリアリティとなる領域〕では自由は、他者に聞かれる言葉に、他者に見られる行為に具体化され、そして語られ記憶され物語りに転換され、最終的には人間の歴史という偉大な物語の書に書き加えられる出来事に具体化される」（「自由とはなにか」、『過去と未来の間』、209頁）。このように論じるアーレントにとっては、ハイデガーの決意性の議論は人間の生死の問いにおいては十分なものとはいえないということになるだろう。「われわれの期待や欲求が、われわれの想起するものや以前の知識によって触発されているがゆえに、人間の実存に統一性と全体性を与えるのは——たとえばハイデガーにおける死の先駆といった——期待ではなく、記憶なのである」（*Love and Saint Augustine*（『アウグスティヌスの愛の概念』）、p. 56）。

アーレントのハイデガー批判（1）——決意性とノモスの卓越

ここで、ラフなスケッチになってしまうことは承知の上で、アーレントの公共圏に対する捉え方をハイデガーとの共通性と差異という観点から、やや立ち入って検討することにしたい。ハイデガーとアーレントの比較自体は、これまで主に政治哲学的な観点から強度のある研究が積み重ねられてきたし、それらのなかのいくつかは本研究の観点からも興味深い成果であり以下の議論でも大いに参照される。ただ、公共性／公共圏の概念について、両者の比較や相違が主題化され詳しい考察が展開されることはこれまであまりなかった。また、公共性をめぐる理論的研究のなかでアーレントが位置づけられる場合には、特に“アーレントからハーバーマスへ”という現代的系譜を想定する場合に顕著だが、明らかにアーレントの公共圏概念の中核的な特徴が捨象され、あるいは単なる古代憧憬の産物として規範的に批判されて、その理解の体系が骨抜きにされてしまうということが驚くほど多い。アーレントが理解する公共圏にとって決定的な意味をもつはずの不死と永遠、物語と記憶、ポリス／オイコス、境界としてのノモスといった概念を内在的に捉えるためには、ハーバーマスの批判理論に完成をみる潮流の過渡的な経過点としてではなくて、むしろハイデガーとの比較のなかでアーレントの議論の意味を検討することのほうが、はるかに有益だといえるだろう。

ここでの比較というのは、具体的には、あくまでアーレントの側から見たハイデガー哲学に対する解釈と批判に限定される。アーレントのハイデガー観に注目することで、彼女の公共圏理解の核心にある特質を取り出すことが主たる目的だからである。また、アーレントは晩年の『精神の生活』において新たなハイデガー批判を展開しているが、ここでは『人間の条件』（1958年）に結実する古代ポリス把握が問題となるため、考察の中心となるのは『人間の条件』執筆以前の時期である。

そうすると、取り上げるべきは「実存哲学とはなにか *What is Existential Philosophy?*」（1946

年) という論考である。そこでハイデガーの「実存哲学」は、近代の個人主義の局地であるモップ的なニヒリズムの表れとみなされている。あらゆる社会的紐帯を断ち切った近代的個人は、根無し草に陥ることでメランコリーへと至った。そのことのなかで、ハイデガーは被企投的存在者としての現存在の根源的な偶有性に眼を向ける。超越論的現象学にせよ生活世界の復興にせよ、偶有性をコントロールし解消しようとするフッサールの基礎づけ主義の試みとは対照的なこの側面を、アーレントは評価する⁴。けれどもハイデガーは、この自己の偶有性を本来的自己によって基礎づけ、死への先駆という「個体化の原理」によって現存在を再び「存在の主人」へと復帰させようとした。そのような自己は、しかしキルケゴールの不安におののく自己と変わるところがなく、自らの死という虚無へと一致してしまうのだというのが、アーレントの批判である。これは後にハーバーマスがハイデガーに対して向ける「空虚な決意性の決断主義」という論難と基本的に同様のものであろう。

いうまでもなくアーレントは、このような「無世界的」というべき意思によってではなく、共通世界の上での複数性という人間的条件においてこそ、ハイデガーの直面したものへの応答は見出されるべきだと考える。そしてたしかに『存在と時間 *Sein und Zeit*』(以下 *SZ* と略記) のハイデガーは、「公共性 *Öffentlichkeit*」の語を、平均化し画一化した大衆の非本来性や頹落といったあり方と結びつけて批判的に概念化している。けれども、ここでまず指摘しなければならないのは、アーレントの誤読の問題もさることながら、実質的にアーレントの「実存哲学」もまた師にその多くを負っているという事実である。

ハイデガーの決意性の概念は、後述するように、実際には偶有的な共同体の「歴運 *Geschick*」を引き受け直すことを通じて本来的な共同存在への脱却をも意味するものである (*SZ*, §74)。だとすればこの決意性の様態は、公共性というものに対する評価の対照性にもかかわらず、アーレントの構図のうちにも本質的に同型のそれを見出すことができる。アーレントによれば、古代社会では、ポリスとオイコスの間にも両者を確固として区分する境界線 (ノモス) が存在した。ポリスとオイコスを隔てるこの壁=法 *nomos* は、政治制度とポリスの建築物をその内実とする。ところで、当時公共圏 (共和国) への参与には、ある資格要件——それは自然的位階秩序に基づけられたアプリオリなものではなかったとするが——が課されていたという。それは具体的には、日々の労働から解放されて余暇を得て公共的活動に専念できるだけの財産・奴隷を所有していることや、さらにはマキアヴェリに認められるように垣根 (ノモス) を飛び越えて明るみへと現れ出る *appear* ための勇気と

⁴ ここで正面から取り上げる準備はなかったが、『人間の条件』刊行前の1954年のアメリカ政治学会講演でもハイデガー論を展開している (“Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought”)。デーナ・ヴィラによれば、そこでアーレントは「歴史性 *Geschichtlichkeit*」の概念に注目し、それが一面では「テオリアは全体を把握しうる視点、つまり歴史的行為者には拒まれていた洞察がそこでは可能になるような視点に立っているというヘーゲル/プラトンの想定」を拒否し、「逃れようのない理解の有限性」や「徹底的に歴史的な真理という観念」を示すものだとして評価している。つまり、「歴史性という概念の到来とともに、テオリアとか〈歴史〉に訴えて政治の偶然性や偶発性を消すことは不可能になる」というのである (pp. 386-7)。

いった徳目であった。暗闇の私的領域から明るみとしての公共領域へと現れること appearance にこそ、卓越としての徳（アレテー）の本質的な契機があったというのである。一部引用してみよう。「人間と動物のこのような区別〔動物が種の一員として不死の生命を生殖によって保証するのに対し、人間は自らの可死性を引き受けた上で不死の偉業を目指す能力を備えた存在だという区別〕は人間の種そのものの中にも適用される。だから自分を絶えず最良な者として証明する（aristeuein）最良な者（aristoi）、「死すべきものよりは不死の運命のほうを好む」者だけが、真の人間であり、逆に、自然が与えてくれる快樂だけに満足する者は動物のように生き、動物のように死ぬのである」（*Human Condition*, §3）。人間のうちに、人間の一般的な条件をより善く実現する一群の人々が見出されている様が、ここで確認できるだろう。彼らは、生物的生命過程に支配されたオイコスから、壁 nomos をよじ登って公的空間へと現れ出た市民、すなわち卓越した存在だったのである。

ハイデガーとの共通性は明らかである。アーレントが古代ギリシアのポリスに見出した人間の善き生の最高の形態は、活動であり、政治であった。政治的生活は、人間性の本来的な発露として、善きものとみなされた。しかしそれは、ただ人間として生まれさえすればオートマティックに満たされるようなものでもなければ、ある特定の階層や身分にのみ当てはまるような限定された善でもなかったとアーレントはみなす。活動・政治は、普遍的な人間の条件に根づく共通善ではあったが、しかしすべての人間がつねにすでに達成しているような状態というわけでもなかったのである。そうだとすれば、ノモスを卓越する勇気をもった有徳な存在者のみが、その本来性の実現として政治的行為の舞台への参与を許されたというべきである。死への恐怖の克服という点でも、決意性が平均性への埋没を脱する本来性のあり方である点でも、そして本来性が何らかの意味で共同存在として理解されうるという点でも、アーレントのいうノモスを卓越する美德は、ハイデガーの先駆的決意性の概念と著しく重なるものだといわなければならない⁵。

アーレントのハイデガー批判（2）——形而上学批判の次に来るもの

以上の共通性を十分に念頭に置いた上で、先行研究に依拠しながらアーレントの側から見たハイデガーとの差異やその批判的な乗り越えの試みについて、次に見てみたい。ハイデガーの存在論は、表象するもの（現象）と表象されるもの（イデア）との一致に真理を見る一般の見解を批判して、自然の暗闇から開かれた明るみのうちへと現成するところに存在の真理（アレテーア）を見出す。この点でアーレントの現れに関する見解は明らかにハイデガーからの影響を認めうるが、ジャック・タミニオーによれば、同時にハイデガー（少なくとも『存在と時間』における）のいう現れがあくまで単独の現存在にとっての

⁵ 親密性を「逃避 Flucht」の概念と結びつける点でも、両者は共通している。ハイデガーにおいて逃避とは不安からのそれであり、そのことの先には世人 *das Man* として出会う他者がいる。そこでの頹落的な在り方は、現存在と世界との日常的な親密さの崩壊に由来しつつ、そこで直面する「不気味さ（親しみのなさ）Unheimlichkeit」から再び道具連関の有意義性に囲まれることを通じて居心地の良い状態へと回帰することのうちにある（SZ, S. 187f）。

現れであってみれば、そこでの現れは「共通のもの *koinon*」たる公共領域から「自分自身のもの *idion*」たる私的領域への潜伏としての運動として現れる。これに対して、アーレントはちょうどそれとは反対の運動に現れの本質的側面を見出している (Jacques Taminiaux, *La fille de thrace et le penseur professionnel: Arendt et Heidegger*, Payot, 1992 [*The Thracian Maid and the Professional Thinker*, State University of New York Press, 1997], pp. 30-4)。

ここで特に注目したいのは、ハイデガーとアーレントが共有する——というより後者が前者から引き継いだ——形而上学批判が積極的にはどのような構想として展開されたかという点での両者の相違に関してである。同様の問題設定の下で二人の議論を詳細に検討した参照されるべき研究としては、デーナ・ヴィラの『アーレントとハイデガー』(Dana R. Villa, *Arendt and Heidegger*, Princeton University Press, 1996. 青木隆喜訳、法政大学出版局、2008年)を挙げなければならない。ヴィラもタミニオーの考察を引き継ぎつつ、アーレントの行為(活動)論が実のところハイデガーに多くを負っていることを詳細に描き出すところから始める。この点を反復することはしないが、ヴィラは仕事/行為というアーレントの区分がハイデガーの日常性/超越の区分に大きく重なることを説得的に論じている。特に世界を道具連関の総体と捉えるハイデガーの説明が、アーレントのいう工作人の生産主義的態度の説明へと、すなわち、ハイデガーの語彙を用いながら「〈のために *das Um-zu*〉が〈のゆえに *das Worumwillen*〉の実質になってしまう」という仕方で意味そのものが効用の観点から把握されるような世界理解について論じるアーレントの説明へと受け継がれている点が、ヴィラにより明らかにされている (pp. 228-230)。そして、そのような道具としての世界からの超越の可能性が、先駆的決意性や卓越した行為という形で明らかにされるに際しても、決してそれらが日常世界の全面的な否定や排除によって実現されるものではなく、反対にそのような世界のなかで/上で成し遂げられるものとして、二人が論じていたことが明確化される。ハイデガーでは、この区分が開示性/非開示性ではなくてあくまで本来の開示性/非本来の開示性として提示されていることに、またアーレントについては、仕事を作り出す世界と行為が照らし出す世界の同一性に、それぞれ注意を促す (pp. 224-6, pp. 230-2) ⁶。

目的 - 手段図式によって了解されるポイエーシスの領域存在論を不当に一般化する西洋形而上学の伝統を批判して、現象としての存在へと目を向けようとする点で、アーレントはハイデガーを継承している。だがヴィラによれば、日常的世界理解からの超越の在処について両者の見解は鋭く対立する。一言でいえば、タミニオーも指摘しているように、ハイデガーが本来の開示性の場を自己へと回帰することで求めようとするのに対し、アーレントは師が救いがたく頹落した場とみなした公共領域としての世界でこそ、それは達成されうると論じるのである。“本来性/非本来性”と“内面性/公共性”の対応は反転させられた上で、ハイデガーが大衆的世界解釈として非本来性へと結びつけた公共性は、近代の

⁶ このことによってヴィラは、ハーバーマスやR.ウォーリン、さらにはL.シュトラウスによる批判が決定的なところで見当違いであることを明らかにしている。ウォーリンは、決意性の内容が未基底であるという論点を拡張して、ハイデガーのそれは「無からの決断」というニヒリズムへと陥っていると論難する。

公共領域を支配した「社会的なもの」へと限定化されて置き換えられることになる。つまり、アーレントはハイデガーの区別を空間化あるいは外面化したのだといえる (pp. 233-4)。

ハイデガーは、その反プラトン主義的な徹底した形而上学批判にもかかわらず、ポイエーシスとテオーリアの概念に拠る世界了解に対して対置したのは、思索 *Denken* / 詩作 *Dichten* であった。これに対して、アーレントはまさにプラトンの評価を逆転させて、エピステーメーに対するところのドクサを活動的生活の中核に据える。ハイデガーの後期著作は、アーレントの視点からすれば相互的なプラクシスの可能性を不当に切り詰めるものである。1930年代にハイデガーが示した開示の詩的モデルは、アーレントの体系から見てみるならば、なおポイエーシスとしての仕事・作品の域を超え出るものではない。世界を「開く」あるいは「創設する」ものとしての芸術作品は、政治的にはポリスとしての国家であり、さらには、真理の歴史的生起は作品の中の作品である国家という場所——〈現〉*Da*——においてこそ果たされるとさえ論じられることになる。ドクサを卓越した者たちの活動と言論に結びつけてそこにプラクシスとしての政治を見出すアーレントの観点からすれば、ハイデガーは政治を作品としての国家の創設と保持に制限していると評されるだろう (pp. 366-372)。

アーレントのハイデガー批判 (3) ——記憶と名誉の共同体としてのポリス

以上のようなハイデガーとアーレントの比較は、結局のところ、死の理解との関連でポリスというものをどのように捉えるかという問題に、一面において帰着させることができるように思われる。これについても、まずはヴィラの考察を参照するところから議論を始めよう。

ポイエーシスとして理解された真理観に対照するものとして詩作を持ち出すか、それともドクサを持ち出すかという上述の対比は、ポリスというものの本質をどこに見るかという問題と深く関わっている。アーレントがポリスの本質としてアゴーン精神を強調していることは知られているが、ハイデガーも明確にそこに闘争的契機を認めている。ところが、その闘争の内実は両者で決定的に異なっている。

アーレントは、ラテン語でレスプブリカと呼ばれた「公共のもの／共通のもの」をめぐって、共通世界という舞台の上で、各々のパースペクティブを闘わせるという意味でまさに共和主義的なアゴーンの構想を展開した。卓越した者たちの自由で平等な関係にあって、ドクサこそがパースペクティブの複数性を担保するものとして現れとそのリアリティを可能にするのである。ヴィラは、「現象の存在の開示」が「徹底的に民主主義的な政治の特徴である闘争的な「共同の討議と行動」という形」を採ったのがアーレントであったと考えている (p. 257)。

これに対して、ハイデガーにあってはそれは「〈存在〉の真理を現象から取り込もうとする詩的な闘争」という形態をとる (ibid.)。「隠蔽／開示の弁証法」が「存在と現象の絶えざる争い」として理解されるとき、ハイデガーは「世界を開示する詩的活動を多数者のプラ

クススより優れたものとして特権化している」とヴィラは見ている (pp. 255-6)。この詩作がもたらす根源的な争いとは、作品が真実在の描写や表現ではない以上、それ自体として根本的に新しい何かがもたらされる過程そのものである。そこでは、「世界の開けを開いたままに保つ」ことで、「世界が不完全性や有限性から切り離されて自明の存在になる」のが妨げられる。では、そこでは何と何が争われるのか。照らし出されるべき明るみたる「世界」と、原初的な暗黒である「大地」である。作品とは、そしてポリスとは、世界の開けと隠蔽する大地との根源的な争いの場なのである。「作られたものが本質であるようなもの〔作品〕において真理として生起しようとする衝動、作品になろうとする衝動」、つまり根源的な力であるところのピュシスは、まさにそのような〈現〉にあって初めて立ち現れるのであり、「こういう世界形成こそ本来の意味での歴史である」というのである (pp. 365-9)⁷。

ここに、反ポリス的な形而上学の伝統に対する批判が向かった、ポリスをめぐる二つの理解がある。アーレントの言葉でいえば、制作・詩作に類比される英雄的な国家創設にポリスの本質を見出すハイデガーに対し、アーレントは創設された世界の上でなされる複数の相互的な活動と言論こそがポリスの核心だと見たのである。ここで、ハイデガーの根源的ポイエーシスを称揚する英雄主義が不用意にも全体主義的指導者崇拜へと至りついたことをもってアーレントのポリス論を是とするという、これまでも積み上げられてきた哲学的考察にあるまじき愚を重ねることはしない。思想やテクストの内在的読解を軽んじて、その歴史的・具体的問題状況から超越して事後的に規範的な審判を下しても、得るところは少ない。そうではなくて、アーレントの議論に潜在しているハイデガーのポリス理解への内在的な批判の可能性を取り出すということが、なされなければならない。本稿が提示したいのは、死の理解の条件に関する両者の見解の潜在的な相違こそが、このようなポリスについての理解の対照性を帰結しているのではないかという命題である。

ハイデガーは「本来的で真正な死の理解」を、「可能性としての可能性」として死を理解することだと論じた。そのような死は、決してそれが現実化する可能性との連関で考えられたところの死、表象可能な死ではありえない。まさに純粋な可能性として死を理解することに、現存在の本来的開示への可能性は賭けられているのである。ところで、このようにハイデガーが言うところの本来的な死の理解を可能にする条件として、ポリスはどのように位置づけられうるのか。ハイデガーでは、ポリスを作品として生み出した英雄の創設行為が、共同現存在の本来的な開示にとって、あるいは歴史的現存在にとって、アイデアのモデルとはまったく異なる形ではあるが「自己本来の固有の可能性」へと立ち返らせるある種の呼び声として働くものと考えられている。ヴィラの説明によれば、「根拠」ではな

⁷ このことは、その制作中心的形而上学への辛辣な批判にもかかわらず、ハイデガーがそれになお囚われていたという見解にも親和的である。たとえば、ベルナスコーニは次のように述べる。「形而上学におけるポイエーシスの決定的役割を認めていながら、ハイデガーはそれを見捨てることなく、ポイエーシスによって形而上学と折り合いをつけようと試みている」(Robert Bernasconi, "The Fate of the Distinction between Praxis and Poiesis" in *Heidegger Studies* 2, 1986, p. 122)。

い「決意と両立する唯一の権威（ハイデガーの言う「自由な実存がもちうる唯一可能な権威」）は、多くの場合忘れられた遺産のうちに埋もれている「反復しうる実存可能性」に由来し、それゆえ「反復 Wiederholung として理解される本来的行為を可能にする権威は、共同の〈歴史的運命 Geschick〉についての一つの解釈である」（op. cit., pp. 360）。

けれども、本来の開示へと導く死への先駆的決意に向けた呼びかけや、反復されるべき歴史的現存在としてのみ、他者は意味をもつのだろうか。アーレントの議論からすれば、ハイデガーが言うところの死の本来的な理解を可能にする条件として、他者はまた別の仕方でも本質的な意義をもつだろう。それは、本来の現存在と非本来の現存在との関係性ではなく、あるいは反復されるべき本来的な他者として現存在を本来性へと導き入れる存在者ではなく、本来の現存在どうしとの関係性である。『人間の条件』においては、本来的な死の理解というべきものは、「永遠」と区別された「不死」の追求であった。すなわち、人間にとっての死は、その本来的な形では自然の永続する循環的時間には還元されえないものであるが、同時に少なくとも個体の生を超えるような語り継がれうる場があらねばならない。それを待って、つまり不死への可能性——確実な「保証」ではなく——が明らかにされてはじめて、「永遠の現在」への根拠づけに陥ることなしに死を本来的に理解することが可能になる⁸。ハイデガーにあっても、英雄としての歴史的現存在の反復可能性は、そのようなことを実質的に前提せざるをえないのであり、『存在と時間』において想定されている他者との本来的な関係性は、実存主義的で個人主義的なそれのみに限定されてしまっていることになる。

卓越した行為を見られ聴かれること、そして、それらがそこにおいて記憶され想起されることで不死の名声／名誉へと変換される場としてのポリスが存立すること、そのような条件が可能性として了解される限りで、死を本来的な仕方でも理解しながら卓越した行為をそこへと露わにすることが可能となる。見られ聴かれるなかでしか、はかない行為は記憶され継承される可能性をもちえない。そして、死を永遠に存在するものによって根拠づけることなく純粋な可能性として理解し、先駆的な決意を果たす上でも、それが歴運を引き受ける形で歴史的現存在の反復として継承されなければならないとしたら、その現存在自身の決意した行為もが継承可能性・反復可能性を得なければならないはずである。記憶され物語られうるということは、アーレントにとって、本来の現存在たる同等者の共同体としてのポリスという場をもつことに他ならない。死はその限りにおいて、政治的で公共的

⁸ J.-L. ナンシーによる以下の記述も参照。「共同体は他人(たじん)の死のうちに開示される。共同体はそうしてつねに他人へと開示されている。共同体とは、つねに他人によって他人のために生起するものである。それは諸々の「自我」——つまりところ不死の主体であり実体であるが——の空間ではなく、つねに他人である（あるいは何ものでもない）諸々の私の空間である。共同体が他人の死のなかで開示されるとしたら、それは死がそれ自体、諸々の自我ではない私の真の共同体だからである。〔……〕共同体とはその「成員」に、彼らが死すべき者だという真実を呈示するものにほかならない。…ただ共同体だけが私の誕生を私に呈示し、そして私がそれを越えて遡ることも、また死を飛び越えることもできないというその不可能性を私に呈示する」（『無為の共同体』、西谷修他訳、以文社、2001年、28-9頁）。

な側面を本質的に併せ持つということになるだろう⁹。

アーレントの公共圏論に対する再検討の新視角

ここまでの考察から、アーレントが古代人たちのポリス／公共圏に拘ったことの意味、そして唯一性の相互的な承認という同様の機能が期待されるにもかかわらず、近代の代償的な親密圏に対して相対的にアーレントが低い評価を下したことの背景が、おおよそ明らかになったといえるだろう。世代を超えた共通世界の持続性へと賭ける不死の観念をその裏面とした死の理解が、人間存在の本来的なあり方にとって根源的であるとすれば、それは現れないことを本義とする私的領域に形成された親密圏によってはなしえないような理解なのである。とりわけ近代家族は、世代的な継承の側面の希薄化によって少なからず特徴づけられる以上、不死の可能性に基盤を与えうるような「世界」ではありえないだろう。いずれにせよ、アーレントにおける公共圏の特質については、従来の社会学や規範的政治理論でのアーレント研究ではほとんど看過されてきたといわざるをえない以上のような観点からあらためて検討し直す必要があるように思われる。その際にキーワードとなる記憶や物語といったアーレントの公共圏概念の基底的要素について、デュルケム学派の社会学者モーリス・アルヴァックスが創始した「集合的記憶」論の観点から再検討を行ったのが**第1章「ポリスの空間と集合的記憶」(金瑛)**である。

さらに、ここで重点的に取り上げたヴィラの議論は、アーレントの仕事／行為の区分に注目しながら公共性の理解を問い直していたといえるが、近代社会を問題とするならば、やはり労働と公共性という論点を設定することも欠かせないだろう。「労働する動物」へと成り下がった近代人の誕生は、「社会的なもの」の勃興として理解される公共領域と労働との結びつきに由来し、古代ギリシアでは対比的に理解されていたとされるポリスとオイコスとが「ポリティカル・エコノミー」として結合するという事態に、この近代の転換が象徴的に表れているとされる。この問題設定に関しては、**第2章「労働と公共性」(百木漠)**で検討がなされている。

ポリスの境界と外部をめぐる思考

死への先駆にせよ不死への希求にせよ、極限的には「自己犠牲」へと行き着くだろうこ

⁹ ハイデガーとアーレントにおいて、他者性や複数性はこのように本質的なものと理解されている一方で、先駆や決意性の只中かそのあとでしかその役割を果たさないといえる。これに対してジャン＝リュック・ナンシーは、「共・出現」の語によって、人々が共に“ある”ということ、しかもまず実体的にそれぞれの個人が存在してその上で共同するのではなく、その出現がそれ自体で共にある他ないということを指し示す。「無為の共同体 *communauté désœuvrée*」はハイデガーばかりでなく、アーレントに対する批判をも意味していよう。というのも、たしかにアーレントは政治の本質を活動に求めたが、しかしその活動が可能になるためには、また政治に参加する市民たちの対等性が実現されるためには、「制作された共同体」によって不平等の空間たるオイコスから現れの空間としてのポリスが峻厳と分離されていなければならないのであり、その意味で複数性と平等性はともに決意した存在者たちの間のそれである。ところがナンシーは、制作された境界線の脱構築されたところに見出されるような共同体の領土とは異なる「非・限域性」にこそ、共・出現の場所はあると論じるのである(『無為の共同体』、34-54頁)。ポストモダンのポリス批判は、このような文脈のなかでもあらためて検討される必要がある。

これらの不可能な突破の企ては、ひとつの集団の共同の自由を支える政治制度と生活様式への愛であった共和主義的パトリオティズムとは多少とも区別された、近代ナショナリズムの運命でもあった。その劇画的ともいえるほどに先鋭的な表現がハイデガーのうちに認められたことは、いうまでもない。人間にとっての合理的形成物としてのネーション・ステートという限界を超えて、死と破壊のイデオロギー運動となった「全体主義」は、アーレントによれば、むしろ市民がそこにおいて立ち現れるべき舞台としての（客観的な）世界を欠いた純粋に精神的な「人種」観念へと集約される。そのような共同体において語り継がれる物語とは、一体何なのか？ 古代のポリスにあって組織された記憶とは決して個人的なものではありえず、共同体にとってのそれであったとして、現代の国家のなかで個人の有限性に向き合うべくそれを超越するような共同の記憶とは、いかにして可能なのだろうか？ 現代の共同の記憶など本来の死の理解にとって何の関係もないのだとしたら、つまり真のアイデンティティの追求にとって意味がないのだとしたら、われわれはむしろそのような近代国家の外部で、あるいはその狭間で、つまりいまや「無名戦士の墓」の彼方にある共同体の死の「忘却」——記憶ではなく——のうちで、アイデンティティへの問いかけをあらためて始める必要があるのではないだろうか。それが反対にあまりに安易な「脱アイデンティティ」へと向かって満足してしまわないためにも。

近代的なアイデンティティの問いが、かつてのように磐石たる親密圏で解決されることがなくなり、しかし同時に古典古代のポリス社会のようにゾーン・ポリティコンとして生きることも困難な現代においては、死を記憶することと忘却すること、その主体としての（単なる個人ではなくて）種々の社会集団、あるいは古典的な政治的生活というものに対する問い直しなどが問題となる。近代国家という共同体にとっての集合的記憶の意味や、共同体の外部で、もしくは共同体からの忘却のうち生きるということの可能性／不可能性などについての考察も要請されよう。**第3章「社会的死」概念の問題点とその処方箋の検討（中森弘樹）**では、まさにここで扱ってきたような問いを現代社会において考えるために中心的役割を果たすべき社会学上の概念である「社会的死」をめぐって、理論的な検討作業が展開されている。注目すべきは、記憶として組織された公共圏の古典的な概念とは異なり、社会的死の捉え方によって、むしろそこから忘却されることや排斥されることに照準しながら公共圏の存立を再吟味することが可能となる点である。この概念の精緻化にあたって、同論文は観察者の視点の導入を図っているが、このことが死と共同体の問題を考える上で決定的に重要だということは、先に見てきたハイデガーの現存在分析とそれを引き継ぐアーレントのパースペクティブ論からしても明らかである。

第4章と第5章では、公共圏の境界や外部が問題として前景化するという現代の状況を見据えつつ、その来歴を明らかにするという関心から思想史的な考察が展開される。**第4章「立法者」の受難と「主権者」の創設（上野大樹）**では、政治的生活において真の自己実現が達成されるとする共和主義の伝統（シヴィック・ヒューマニズム）を少なからず受け継ぎ、個人としての自律と共同体の自律を結びつけて理念化した政治哲学を構想した

ジャン＝ジャック・ルソーが、しかしその自律の理想とは本質的に矛盾するようにも思われる異邦人の立法者による共和国の創設神話に依拠したことの意味を探究の焦点に据えつつ、長期の思想史的なスケッチを試みる。問題となるのは、強固な紐帯を形成し市民を唯一者として相互承認する共同体（共和国）とその外部としての他者・異邦人の関係であり、その意味で共同体の内と外の関係性である。この立法者の系譜学を20世紀にまであらためて延長させるならば、すでに見たハイデガーにおける芸術作品としての国家の創設という問題へと接続されることにもなるだろう。

最後の第5章「主権を走る境界面」（宋偉男）は、現代思想の旗手ジョルジョ・アガンベン（注）の例外状態論を手掛かりとしながら、政治哲学的な問題関心を明確にしつつトマス・ホッブズの主権論を読み直す試みである。この主権という政治概念こそ、古典的パラダイムにおける公共圏や共和国の観念に重大な変質をもたらした近代的概念である。主権は古典的政治学における市民的美徳の観念にも並ぶような、共同体の統一性や同一性を担保する仕組みとしてしばしば理解される。これに対して同論文では、ホッブズの人為人格の理論に注目することで、そこではそのような絶対的同一性が想定されるどころか、統一性は代表する人格のみに帰属するのであって代表される側には考ええないこと、そしてそのような統一化はむしろ主権者と被治者の分離と媒介につねにすでに先立たれていることなどが指摘される。そして、ホモ・サケルという形象にさらなる解剖を加えることで、「主権はそれ自体境界面である」という結論が導き出されることになる。

参考：本研究ユニットで参照した文献（一部）

アーレントとハイデガーの関係

- ・ Jacques Taminiaux 2006 *Arendt et Heidegger : La fille de Thrace et le penseur professionnel*, Payot.
- ・ 伊藤洋典 2001 『ハンナ・アレントと国民国家の世紀』 木鐸社。
- ・ 川崎修 1989 「ハンナ・アレントはハイデガーをどう読んだか」『思想』780号。
- ・ Jeffrey Barash 1996 “The Political Dimension of the Public World: On Hanna Arendt’s Interpretation of Martin Heidegger”, in *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, ed. By May, L. and Kohn, J., The MIT Press.
- ・ Michael Zimmerman 1990 *Heidegger’s Confrontation with Modernity: Technology, Politics, and Art*, Indiana University Press, especially pp. 197-9.
- ・ 森一郎 2008 『死と誕生—ハイデガー・九鬼周造・アーレント』 東京大学出版会。
- ・ デーナ・ヴィラ 2008 『アレントとハイデガー—政治的なものの運命』 法政大学出版局。

アーレント（とハイデガーの両者）に対する批判的検討

- Martin Jay 1978 “Hannah Arendt: Opposing Views”, *Partisan Review* vol. 45, no. 3.
- George Kateb 1984, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Roman & Allanheld.
- リチャード・ウォリン 2004 『ハイデガーの子どもたち』新書館。
- Ernest Gellner 1987 *Culture, Identity, and Politics*, Cambridge University Press.
- Benjamin Barber 1988 *The Conquest of Politics: Liberal Philosophy in Democratic Times*, Princeton University Press.
- Thomas Pangle 1991 *The Lost Spirit of Modern Republicanism* Chicago University Press. 共和主義
- Patricia Springborg 1989 “Hanna Arendt and the Classical Republican Tradition”, in *Hannah Arendt: Thinking, Judging, Freedom*. 共和主義
- フィリップ・ラクー＝ラバルト 1992 『政治という虚構—芸術そして政治』藤原書店。

ポリス／オイコス二分法とノモス概念の相対化、ソクラテス論、アウグスティヌス論

- Jeniffer Ring 1998 *The Political Consequences of Thinking: Gender and Judaism in the Work of Hannah Arendt*, SUNY Press.
- 桜井万里子 1997 『ソクラテスの隣人たち—アテナイにおける市民と非市民』山川出版社。
- Hanna Fenichel Pitkin, *The Attack of the Blob: Hannah Arendt’s Concept of the Social*, University of Chicago Press, 1998. 社会的なるもの
- Ronald Beiner 1996 “Love and Worldliness: Hannah Arendt’s Reading of Saint Augustine” in *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, ed. By May, L. and Kohn, J., The MIT Press.
- Patricia Bowen-Moore 1987 “Natality, Amor mundi and Nuclearism in the Thought of Hannah Arendt” in *Amor mundi*, ed. By Bernauer J. W., Martinus Nijhoff Publisher.
- Patricia Bowen-Moore 1989 *Hannah Arendt’s Philosophy of Natalty*, St. Martin’s Press.
- Hauke Brunkhorst 1999 *Hannah Arendt*, Beck.

ルソーの立法者、異邦人、アーレントとの理論的関連

- Bonnie Honig 2001 *Democracy and Foreigner*, Princeton University Press.
- Bonnie Honig 1993 *Political Theory and the Displacement of Politics*, Cornell University.
- ボニー・ホーニグ 2001 「アゴニスティック・フェミニズムに向かって—ハンナ・アーレントとアイデンティティの政治」同編『ハンナ・アーレントとフェミニズム—フェミニストはアーレントをどう理解したか』未来社。

第 I 部 アーレントにおける公共圏概念の再検討

第 1 章 ポリス的空間と集合的記憶——アーレントの記憶観をめぐって 金 瑛

第 2 章 労働と公共性——アーレント労働論のピュシス的解釈 百木 漠

ポリリス的空間と集合的記憶——アーレントの記憶観をめぐって

金瑛（京都大学大学院人間・環境学研究科博士課程）

1. はじめに

本稿は、『人間の条件』を中心に、ハンナ・アーレントの議論を記憶論の観点から読み解く試みである。なぜアーレントにおいて記憶の問題が重要なのか。一見した所、『人間の条件』においては、記憶という問題は主題になっていないように思われる。そこでは、三つの活動（activity）——労働（labor）、仕事（work）、行為（action）——が主題的に論じられており、どの節も記憶を主題としては掲げていない。

だが、三つの活動のうちでもとりわけアーレントが高く評価した「行為」、そしてその「行為」が行なわれる公的領域であるポリリスについての説明に注目するならば、アーレントにとって記憶の問題は殊のほか重要である。アーレントは「行為」について、「政治体の創設や維持に関与する限りにおいて、想起（remembrance）の条件、つまりは歴史の条件を創り出す」（HC 8-9=21）と述べている。そして、「行為」と密接にかかわる公的領域であるポリリスについては、「一種の組織された想起（organized remembrance）」（HC 198=319）だと述べているのである。以下本稿では、こうしたアーレントの記述に着目し、アーレントの議論を記憶論の観点から読み解いていくことにしたい。

2. アーレントの記憶観——記憶と「仕事」の関わり

「想起の条件」としての「行為」、「一種の組織された想起」としてのポリリスという記述によって、アーレントは何を言おうとしているのだろうか。このことを考えるためには、アーレントの記憶観を検討し、彼女が「想起」という言葉を使用することの意味を考える必要がある。

アーレントは「想起（remembrance）」とは別に、「記憶（memory）」という言葉も使用している。たとえば、「思考」という精神の活動について論じた『精神の生活』では、「記憶（memory）は、もはやないものは何であれ思い出（recollection）として蓄積し保持する」（LM 76=90 強調原文）と述べられている。また「記憶」とは別に、「思考することにはいつも想起が含まれている」（LM 78=92）とも述べられている。そしてこの「想起」は、「物理的に現前していないものを、脱感覚化し、精神の前に（たんに中ではなく）現前させる、より基本的な能力」（LM 86=101 強調原文）とされている。

アーレントの記述から整理するならば、「記憶」とは、もはや現前していない過去を「思い出」として蓄積・保持する思考作用であり、その思考作用には「想起」——「記憶」に

よって蓄積・保持された「思い出」を再現前（表象）する——が伴う。

ここで、それぞれの概念の含意を補足しておこう。心理学の記憶観に典型的なように、「記憶」とは記銘・保持・想起という一連の作用を指すものであるが、哲学的な記憶論の知見を踏まえるならば、「記憶」は人格の時間的な連続性・同一性を含む概念である（Ricœur 2000=2004）。また「思い出」は、作用としての「記憶」の対象となる過去の表象であり、人格的同一性としての「記憶」を構成する要素でもある。そして「想起」は、過去を表象することにより、「思い出」を再構成して新たに記銘・保持し直すことによって、同時に「記憶」それ自体の質をも変化させる。以上の解釈からすれば、一種の「想起」として定義される「行為」とポリスは、もはやなきものを再現前化させる営みを通じて、人格的な連続性・同一性としての「記憶」に決定的な影響を及ぼすものなのだ¹。

では、なぜ「行為」とポリスが「想起」と密接に関わるのだろうか。ここで重要なのが、「記憶」と「想起」を含む「思考」という活動が、ほかの活動に対してもつ関係である。「思考」は、「人間に可能な活動のなかでも最高位にあり、そしておそらくは最も純粋な活動」（HC 5=16）とされるがゆえに、物理的な世界とのかかわりが薄い。それゆえ、生命の維持にかかわる「労働」や、世界のなかで触知される物を製作する「仕事」よりも、「行為」とそれに付随する「言論（speech）」との関わりが深いのである。だが、より精神的な活動に近い「行為」と「言論」も、ほかの活動と無関係なわけではない。

世界性という観点から見れば、行為と言論と思考は、それぞれが仕事や労働と共有する以上のものを互いに共有している。それらは自ら何かを「生産」したり引き起こしたりはせず、生命そのものと同じく脆弱（futile）である。それらが世界の物——行い（deeds）、事実、出来事、思想あるいは観念の模範——になるためには、まず見聞きされ、想起され、次いで変形され、いわば具体化されて（reified）、物——詩の言い回し、書かれたページや印刷された本、絵画や彫刻、あらゆる種類の記録・文書・記念碑——にならなければならない。（HC 95=149）

「行為」「言論」「思考」のあいだに親近性があるのは、それらが非世界的であるがゆえの脆弱さを共有しているからである。そのため、これらの活動の産物が存続するには、世界のなかに物として具体化される必要がある。つまり、「仕事」を担う人々——芸術家、詩人、歴史編纂者、記念碑建設者、作家——の手を借りて、物を残す必要があるのだ²。

¹ 記憶という問題に関連する概念の検討は、主にフランス語の文脈においてであるが、金（2012）においても考察しているので参照されたい。なお、「記憶」が人格に深く関わるという点は、後に見る「誰」をめぐるアーレントの議論にとっても重要である。

² これに対して、アーレントは「労働」には否定的である。というのも、「仕事」が非政治的でありながらも反政治的ではないのに対し、「労働」は反政治的であるからだ。つまり、「労働」は、政治的な活動である「行為」と「言論」に対立するからである。この点に関して、アーレントが記憶の社会学の創始者とされるモーリス・アルヴァックスに言及しているのは示唆的である（HC 212=393）。アルヴァックスによれば、労働者は物質（matière）と専ら関わるために人々とは結びつかず、それゆえに記憶（mémoire）を

だが一方で、「仕事」と関わることで物への具体化を推し進めることは、「生きた精神 (living spirit)」が「死んだ文字 (dead letter)」になるという代償を伴う (HC 95=149-50)。活動の産物が「記憶」によって「思い出」として保持され「想起」されるためには、「行為」「言論」「思考」だけではその脆弱さゆえに心許ない。それゆえに「仕事」による物への具体化が必要となるのだが、そのことが逆に「生きた精神」としての「思い出」を「死んだ文字」へと変えてしまう。つまり、「想起」を助けるために要請される「仕事」自体に、「想起」それ自体を損なう契機が含まれているという逆説があるのだ。

以上の考察を踏まえるなら、「仕事」の手を借りた「想起」が十全なものとなるには、物への具体化による世界化を成し遂げながらも、それに伴う「死んだ文字」への劣化を免れることで活動の精神性を担保する必要がある。つまり、世界と関わりつつも、そこに従属しきらない（非世界的である）必要があるのだ。アーレントはそのような「仕事」の例として、とりわけ詩を高く評価している。

言語を素材とする詩は、おそらく芸術のなかで最も人間的かつ非世界的な芸術であり、その芸術においては、最終生産物とそれに靈感を与えた思想が最も密接な関係を保っている。詩の耐久性が凝縮によって生まれるがゆえに、最も凝縮され集中されて語られる言語は、あたかもそれ自体が詩であるかのようである。この場合、想起——ミューズの神々の母であるムネモシユネ——は、直接に記憶へと変形される。そして、この変形を達成する詩人の手段はリズムであって、リズムを介して詩はほとんどそのまま思い出のなかに固定される。この生きた思い出との親密さによって、詩は残り、印刷され書かれた書物の外部においても耐久性を保持できるのである。(HC 169=267 強調引用者)

詩という芸術は、言葉という眼に見える物を介して世界に多少なりとも関わりつつ、「思想」（「思考」が結晶化されたもの）という眼に見えないものとも密接な関係を保っているという点で、稀有な芸術である。そして詩においては、時間の持続性を担保するリズムという手段によって、不在のものを「想起」することそれ自体が「記憶」（過去を引き継ぎ蓄積・保持していくこと）になる。そのため、詩のリズムには「思い出」が宿っている。

ただ、詩のような芸術に代表される「仕事」による「想起」は、本稿の冒頭で指摘した「想起の条件」(HC 8-9=21)としての「行為」とは異なっている。それは一つの理想的な「想起」の様態ではあるが、「行為」の次元を離れ「仕事」の次元に軸がある。というのも、その主体が「誰 (who)」であるかが暴露されなければ「行為」が無意味であるのに対して、「芸術作品は、作者の名が知られているかには関係なく、その実際の価値は保持されている」(HC 181=294)からである。

では、「想起の条件」としての「行為」とはいかなるものなのか。次はその点について検

欠いた存在なのである (Halbwachs [1912] 2011)。

討しよう。

3. 「想起の条件」としての「行為」——「誰」の暴露と物語

「仕事」による「想起」は、「仕事」が詩のような優れた芸術であれば、作者の名が知られていなくても一つの理想的な「想起」をもたらすのであった。それに対し、「誰」の暴露を伴わない「行為」は無意味である。つまり、「行為」に「誰」の暴露が伴わないならば、それは「想起の条件」とはなりえない。では、ある人が「誰」であるかを暴露するとはどういうことなのだろうか。それは、ある人が「何 (what)」であるかを述べることは根本的に異なっている。

われわれは、ある人が誰か (who) を述べようとした途端、われわれの使う語彙そのもののせいで、誤ってその人が何であるか (what) を述べてしまうことになる。つまり、その人が似たような他者とのあいだで必然的に共有している性質の記述をし、類型やその語の古い意味での「性格」の記述をし始めてしまうのである。その結果、その人の特殊な唯一性は、われわれから逃れてしまうのだ。(HC 181=294-5 強調原文)

このように、「誰」と「何」は両立不可能である一方で、「誰」を語ることには常に「何」を語ることに回収される危険性が伴う。この事態を象徴的に示しているのが、「無名戦士」の記念碑である。

アーレントによれば、第一次世界大戦後に造られた「無名戦士」の記念碑は、戦争の主体が「誰」であったのかを明らかにしたいという欲求を反映するものであった。ただ、記念碑それ自体は、この欲求が挫折し、戦争の主体が実は誰でもなかったのだという残酷な事実を受け入れた結果の産物だという。つまり、「無名戦士」の墓とは、戦死者たちを「誰」として語ることでできない結果、彼らを「何」(この場合は、戦争による名誉ある死を遂げた功績者という属性)として記述するという転倒した事態を象徴するものなのである(HC 180-1=293-4)。

「無名戦士」の墓は、「仕事」によって造られる物である。そのため、墓の存在によって「想起」の具体的な基盤を人々は手にしている。だがそれは、「誰」が「何」に転倒したことによって徹底的に損なわれた「想起」である。死者たちは名前を持たず、共通の属性に還元されており、そこにはもはや「多数性」はない。この場合、死者の表象はそれを想像する人々に領有され、死者自身が唯一の「誰」という資格で人々の前に現れることはない。たとえそこに鬼気迫るような想像力が満ち、死者たちが「英霊」として表象されたとしても、そこには「誰」の資格で本質的に人間として現れる死者はいないのだ。つまり、死者たちは真の意味では「想起」されていないのだ。

では、他者との共通の属性である「何」に回収されてしまうことなく、他者と異なる唯

一の「誰」を暴露することはいかんにして可能なのだろうか。アーレントはその可能性を物語に求めている。ただそこでアーレントは物語を架空の物語と真の物語に分けており、後者に「誰」の暴露の可能性を見ていることが重要である。真の物語について、アーレントは次のように述べている。

真の物語が暴露する唯一の「人 (somebody)」は、その物語の主人公である。ところで、他者と区別される唯一の「誰」が現れたもの (manifestation) は、もともとは触知できないのだが、真の物語という媒体のなかでのみ、それは行為と言論を通じて事後的に触知可能になる。その人が誰であり、誰であったかということが分かるのは、その人自身が主人公である物語——いいかえればその人の伝記 (biography) ——を知る場合だけである。(HC 186=302 強調原文)

ここで述べられているように、真の物語とは「伝記」、すなわちビオスの物語である。つまり、ゾーエー (生物学的・物理的な生命) ではなく、ビオス (精神的な生) を語るのが真の物語なのだ。ここで重要なのは、真の物語において「誰」が触知可能になるのが「事後的に」だとされている点である。これはつまり、生前に自分自身で「誰」を知ることが不可能だということを示している。自分の背後にあるが他者にしか見えないというダイモンの例をアーレントが挙げているように、「誰」は他者の眼の前にしか現れない (HC 177-8=289-90)。だから、自分自身は物語の書き手にはなれず、真の物語は他者に託すほかない³。

では、真の物語はそれを語る他者にだけ委ねられるものなのだろうか。そうではない。誰もが死後に伝記を書かれるわけではない。真の物語である伝記が生まれるには、その死の後でもなお、他者たちがその人の真の物語を語ろうという意欲を保持していなければならない。そのためには、他者たちの眼にその人が「何」ではなく「誰」として現れていなければならないだろう。この点に関して、権安理は興味深い見解を述べている。それは、「誰」が「始まり=誕生」するのは、「何」の死を経ることによってだという見解である (権 2005)。

なぜ「何」の死が必要なのか。それは死が他者による喪の作業を促すからである⁴。ここで「行為」が重要になってくる。アーレントによれば、「行為」は「誕生 (birth)」という事実に対応し、「出生 (natality)」という人間の条件の現実化である (HC 178=289-90)。つまり「行為」は、何か新しいものをもたらす。ここでの文脈で言えば、「誰」を語ることを阻害する「何」の死をもたらすことで、「行為」は「誰」を生む。英雄的な「行為」を成

³ 「誰」が他者の前にしか現れない以上、自伝は真の物語とはいえないだろう。それは結局、「何」を語る物語になってしまうのだ。

⁴ 藤本一勇によれば、物質的・生物学的「何」の死によって「誰」を救い出すというアーレントの発想は、ハイデガーの「死への先駆」と同じ西洋思想の精神的供犠の伝統に連なる側面もあるという (藤本 2005: 23-4)。ただ、権安理も強調するように、喪の作業を死者自身が単独で行なうことが不可能な以上、ハイデガーの「死への先駆」が自閉化した固有性へと向かうのに対して、アーレントは喪による死の公共化という方向へ向かうという違いがある (権 2005)。

す人々は、しばしば肉体的な死を厭わないがゆえに、「何」という属性を抹消し、「誰」として現れることができた。つまり、ビオスを覆い隠すゾーエーを剥ぎ取ることで、ビオスの現れを可能にしたのである。それゆえに、他者がその人の「誰」を語ることも可能になったのだ。

しかし、「誰」を生む「行為」は英雄的なものだけに限られない。むしろアーレントが重視するのは、必ずしも英雄にならなくても「誰」が救い出される可能性である。ここで重要なのが、「行為」と「言論」による「誰」の暴露が前面に出てくる条件として、アーレントが「人間の純粋な共同 (togetherness)」(HC 180=292) を挙げている点である。つまりアーレントは、「人間の純粋な共同」状態が「行為」と「言論」の脆弱さを救う手段になると考えているのだ。では、「人間の純粋な共同」とは何なのか。それこそが、アーレントが高く評価する古代ギリシアのポリスである。そこで次に、アーレントのいうポリスについて考察することにしよう。

4. ポリス的空間と集合的記憶

アーレントは、歴史的に実在したポリスそれ自体を理想化し、それをそのまま現代に復興させようとしたのではない。むしろアーレントの述べるポリスは、実際のポリスとは異なるアーレント自身の理念的な意味づけを加えられたものである。それは、物理的には城壁で囲まれ外面的には法律によって保護された組織だが、見分けがつかないほど変化しない限りは、「一種の組織された想起」(HC 198=319) として現れる。

正確に言えば、ポリスというのは、ある一定の物理的場所を占める都市国家ではない。それは、共に行為し語ることから生まれる人々の組織である。そして、ポリスの真の空間は、この目的のために共生する人々の間に見出されるのであり、人々がたまたまどこにいるかとは無関係である。(HC 198=320 強調引用者)

アーレントは、ポリスを物理的にのみ捉えられる実体的な空間としては捉えていない。ポリスは、物理的な人間の集合や、それを規定する物理的な空間には還元できない。「人々の間に見出される」とあるように、それは現象として現れ出る空間性なのである。石田雅樹の指摘しているように、ポリスは「人びとが集合し共通のプロジェクトに携わること」という、『制度』以前の人間の集団的行為として現れる(石田 2009: 230)⁵。そしてそのプロジェクトや行為とは、過去と未来の間でその橋渡しをする「想起」である。

だからポリスは「一種の組織された想起」(HC 198=319) と定義されているのだ。ここで「想起」されるのは、「何」の死によって覆いを剥がされ現れた「誰」である。「想起」

⁵ 石田はこのようにして現れるポリスを、既存の社会関係の自明性が覆され、再編されるような、《祝祭性》を帯びた場所として考察している(石田 2009)。

は死によって不在となった他者を再現前させる。だがそれは、「無名戦士」の墓がそうするように「英霊」という属性を付与することではない。そのような属性を剥ぎ取った末に出てくるもの、死者の生前から「何」の背後に隠されて不在であり続けたものをこそ、「想起」は対象にしているのだ。つまり過去は、それが有用であるとか、慣習的・制度的に望ましいものとされているから「想起」されるのではない。「何」としては決して言明できない次元で、「思い出」が「想起」の主体に立ち現れること、これが「想起」なのである。

このような「想起」は、人格的な連続性・同一性としての「記憶」と密接に関わることになる。ここでいう同一性とは、単一の属性に還元できる「同一性 (sameness)」ではない。それは、それぞれの要素が唯一のものとして現れ多様性をもたらしながらも、時間的な連続性のなかではまさに一つであるという、「同一性 (identity)」である。過去の「思い出」はそれぞれが唯一のものであり多様であるが、同じ時間的な連続性のなかにあるという点で、それを「想起」する主体に「何」ではない次元で立ち現れる。ここでは、「想起」をする主体と「想起」される客体としての「思い出」という判然とした区別は消失している。もはや「思い出」それ自体が「私」なのである。そのとき「私」は自らが「誰」であるのかを知りうる⁶。真の意味での充溢した「想起」とは、まさにこのようなものだろう。

今述べたのは個人的記憶の場合であるが、集合的記憶の場合には事態はどうなるのだろうか。個人的記憶が「私」という「誰」の自己自身への現れであるとすれば、集合的記憶とは、人々がそれぞれ「誰」として現れることによって「われわれ」として現れるような連続性・同一性の現れである。これはつまり、それぞれの人格が「誰」として現れながらも、その「誰」どうしが互いに時間のなかで浸透しあい新たな「誰」を生み出す事態である⁷。そしてこの事態は、ポリスという空間、つまり、人々の間を「想起」によって紡ぐことによって現れる空間性のなかで可能になるのである。アーレントが「現れの空間 (space of appearance)」と呼んだのは、このように「想起」によって紡がれた空間なのだ。

ここで重要なのは、アーレントが「現れの空間」の基盤として「権力 (power)」を措定している点である。「権力」は、人間が「孤立 (isolation)」した状態においても所有できる「体力 (strength)」とも、物理的な力として人間に行使される「実力 (force)」とも異なる。「権力」は人々の間でしか生まれず、それゆえ「体力」や「実力」のように実体として測ることができない。このような権力は、人々の間に関係を造り出す点において、「孤立」においても可能な「体力」とは異なり、強制によって人々の間のある関係をむしろ破壊してし

⁶ ただ、「誰」は他者の前にしか現れないという『人間の条件』でのアーレントの立場からすれば、私が自分だけでこの状態に達することは不可能だということになるだろう。だが一方で、アーレントが評価するアウグスティヌスの記憶論のことを考えると、共同性として立ち現れるポリス以外の可能性をアーレント自身に探ることも不可能ではないだろう。つまり、集合的記憶の側から個人的記憶を考えるという方向ではなく、個人的記憶の側から集合的記憶を考えるという方向性である。とはいえこの点は別途検討を要する問題である。

⁷ アルヴァックスも死者からの相続について、それが「相続人と被相続人が一つの連続した人格であるかのように」行なわれると述べ、異なる人格どうしの浸透によって集合的記憶が形成されることを主張している (Halbwachs [1950] 1997: 216=1989: 186)。慣習的・制度的にたんに物質的な財産が引き継がれるだけではない、人格どうしの浸透こそが、集合的記憶を形成する相続なのである。

もう「実力」とも異なる。それは上から行使されるものでも、孤立した人間の内部から現れるものでもない。「権力」は常に人々の間から生成する力なのである。

このような「権力」を、アーレントは具体的にはどのようなものとして考えていたのだろうか。アーレントの議論からそれを抽出しようとするなら、それは法と宗教という力である。だがそれは、実定的な法律として人々を拘束する法でも、教義として人々を拘束する宗教でもない。アーレントは法と宗教に、そのような拘束を開き新たな関係を生成するような力、ポリス的空間を生成する力の源泉も見ているのである⁸。以下、簡単にではあるがアーレントの法と宗教に対する見解について述べてみたい。

アーレントによれば、法にはもともと、家庭どうしを分ける境界線を形成するという機能があった (HC 63=92)。そして法は、この境界線を創る機能によって、「行為」をするための安定した空間を確保することに貢献した (HC 194-5=313-4)。だがそれとは別に、「行為」(特に、「想起の条件」としての「行為」)によって形成される空間は、境界による固定的な区別や排除を伴うものではない。というのも、「行為」が常に関係を打ち立てるものであるがゆえに、あらゆる制限や境界を突破する力が「行為」にはあるからである。

この文脈でアーレントは、モンテスキューの法についての考え方に言及している。アーレントによれば、モンテスキューは、法それ自体ではなく法の精神が触発する行為に関心を抱き、異なるもの間にある「関係 (rapport)」として法を位置づけた (HC 190-1=389)。このように、法は人々の間に境界を越える関係を打ち立てる力なのである。

では、宗教についてはどうだろうか。アーレントは、デカルト的懐疑による信仰の喪失が「不死」やその確かさを奪ったと述べている (HC 320=497)。この点からすれば、宗教も法と同じようにポリス的な空間を生成する力と考えられていることが分かる。また、古代ギリシア人が信仰と希望を無視したことに対する不満から、許しと約束の力についてアーレントが考察していることも重要だろう。古代ギリシアのポリスのたんなる復興ではない空間の可能性が、そこから読み取ることができるからだ。

以上、アーレントの記憶観とそこから導き出せる論点を簡単にではあるが述べてきた。それを簡単にまとめれば、アーレントにとっての「記憶」そして「想起」は、異なる人々はその唯一性を保ったまま同一の時間的な連続性に共に在ることだと要約できるだろう。そしてそれを担保する空間性としてポリス的な空間が論じられ、その空間を形成する力として法と宗教をアーレントは重視したのである。

5. おわりに

⁸ それに対して、彼女の労働観に見られるように、アーレントは経済的な力には忘却の源泉を見ているといえるだろう。この点はアルヴァックスにも共通する観点である (本稿の注2も参照のこと)。アルヴァックスは、経済原理の貫徹により素早く円滑な交換がもたらされることが、人々が直近の価格の思い出しかもてなくなる事態、より古い過去の距離が隔たっていく事態を生むと指摘している。それに対し法と宗教は、集合的記憶を形成する空間の基盤となる力として評価されている (金 2012; Halbwachs [1950] 1989)。

本稿では、アーレントの記憶観とそこから導き出せる帰結について論じてきた。最後に、本稿での議論を踏まえた課題と展望を述べおく。本稿での論点のひとつは、記憶と空間の深い結びつきの問題であった。ここで重要なのが時間の問題である。アーレントは、ハイデガーの「死への先駆」に彼女の考える公的な視点が欠けていると考え、ポリス的な空間と記憶との深い結びつきを論じた。これは、ハイデガーの時間論への批判として『風土』を著した和辻哲郎や、ベルクソンの記憶論に社会的な次元への視点が欠けているとして空間に着目したアルヴァックスの問題意識とも繋がるだろう。ただ、ハイデガーとベルクソンを時間、アーレント・和辻・アルヴァックスを空間といった形で分類し、両者を先鋭に対立させるのは慎むべきだろう。時間中心の議論が必然的に空間性の問題を孕む契機、あるいはその逆の事態を読み取ることで、記憶・時間・空間の密接なつながりを導出する必要がある。アーレントたちがその学問的な師と対峙しながら空間性の問題へと行き着く過程を、丹念に辿る必要があるのだ。

また、死の問題に関して、本稿で提起した法と宗教の問題は重要である。どのような力によって死はその様態を変えていくのか。あるいは、死それ自体によってどのような力が生まれてくるのか。やはりここでも、ハイデガーやベルクソンにおける死の問題を避けては通れなくなるだろう。これらを今後の課題として、今回はこのあたりで稿を閉じることにしたい。

参考文献

アーレントの著作については、次の略号を用いて略記（略号 英書頁=邦訳頁）した。

HC: Arendt, Hannah, [1958]1998, *The Human Condition*, 2nd ed., Chicago: The University of Chicago Press. (=1994、志水速雄訳『人間の条件』筑摩書房.)

LM: —, [1971] 1978, *The Life of the Mind: One Thinking*, San Diego: Harcourt. (=1994、佐藤和夫訳『精神の生活 上』岩波書店.)

藤本一勇, 2005, 「アーレント『人間の条件』における公共性の条件」仲正昌樹編『ポスト近代の公共空間』御茶の水書房, 9-32.

権安理, 2005, 「ハンナ・アーレントにおける「死」をめぐる——判断の位置」『現代社会理論研究』15: 208-19.

Halbwachs, Maurice, [1912] 2011, *La classe ouvrière et les niveaux de vie*, dans réunis et présenté par Christian Baudelot et Roger Establet, *Le destin de la classe ouvrière*, Paris: PUF, 1-403.

———, [1950] 1997, *La mémoire collective*, Paris: Albin Michel. (=1989、小関藤一郎訳『集合的記憶』行路社.)

石田雅樹, 2009, 『公共性への冒険——ハンナ・アーレントと《祝祭》の政治学』勁草書房.

金瑛, 2012, 「集合的記憶概念の再考——アルヴァックスの再評価をめぐる」『フォーラ

ム現代社会学』11: 3-14.

Ricœur, Paul, 2000, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris: Edition du Seuil. (=2004 - 05,
久米博訳『記憶・歴史・忘却』(上・下) 新曜社.)

[付記] 本稿は、科学研究費補助金（特別研究員奨励費）による研究成果の一部である。

労働と公共性 —アーレント労働論のピュシスの解釈—

京都大学大学院 人間・環境学研究科 博士後期課程 百木漠

はじめに

「公共性」論において、常に参照される思想家の一人がハンナ・アーレントであることは言を俟たない。アーレントは主著『人間の条件』において、古代ギリシアのポリスを範型としつつ、共同体のための政治が営まれる公的領域と、個々人の生命維持活動が営まれる私的領域を区別して論じることによって、西欧政治思想における伝統的な「公共性」のあり方を簡潔に解釈するための基礎的な政治理論を提供した。アーレントはこの図式に拠りつつ、近代以降の西欧政治においては伝統的な公的／私的領域という区別が失われ、本来私的領域で営まれるべき「労働」が公的領域へ進出したために、あるべき政治（および公共性）の姿が損なわれたと主張した。すなわち、近代人は、活動 **action** によって担保される「複数性」や仕事 **work** によって担保される「世界性」という「人間の条件」を喪失し、労働 **labor** によって担保される「生命それ自体」のみを主要な関心として日々を生きる動物化した存在（労働する動物）と化しているというのである。

しかし、伝統的な公的／私的領域の区別に拠りつつ近代社会における公共性の失墜を論ずるアーレントの主張には多くの疑問も投げかけられてきた。古代ギリシアのポリスを模範として近代的政治の頹落を論じようとする彼女の政治理論が時代錯誤のかつ復古主義的なものであるという単純化された批判は措くとしても、「労働」に関する彼女の理解があまりに一面的に過ぎるのではないかという批判は現在でも有効であるように思われる。すなわち、アーレントは近代社会において公的領域に「労働」が現れ出たことを極めて悲観的に捉え、〈労働する動物〉と化した「大衆」の存在に「全体主義の起源」を見出そうとすら試みるのであるが、果たしてそのような近代政治理解は妥当なものと言えるだろうか。良かれ悪しかれ、近現代社会においては、労働は単に「生命維持の手段」以上の多義的な意味合いを持つのであるから、近代政治には「労働」が重要な政策課題として入り込まざるを得ないし、近代的労働のうちには（アーレントが想定していたのとは異なる）政治性や公共性の契機が存在すると考えるべきなのではないか。労働と政治（公共性）を対立的に捉え、本来あるべき姿として「労働」を私的領域の側に、「活動＝政治」を公的領域の側に置くような図式的理解はもはや改められるべきではないのか。敢えて彼女の公共性論を「労働」の側から批判的に捉え直せば、このような反論が可能であろう。

そこで本論文では、従来のアーレント研究では主題的に扱われることが少なかった「労働」論の観点から、彼女の政治理論および公共性論を批判的に再解釈することを試みたい。その際に重要なキーワードとなるのが「ピュシス」概念である。「労働」についての独自性に満ちたアーレントの解釈が、実は古代ギリシア哲学の「ピュシス」概念に由来するもの

であり、さらには近代社会における「社会的なもの」や全体主義運動についての彼女の思想もまた、この「ピュシス」概念をモデルとしているというのが本論文の主張である。アーレントはこれらのピュシス的要素が政治―公共性の領域に侵入することは好ましくないという強い確信のもとに考察を行なっているのであるが、そのような頑なな図式主義的態度が彼女の政治理論に欠点をもたらしているようにも思われる。あくまで伝統的な政治思想を保持しようとするアーレントの政治思想に対し、それとは対極的な政治構想のヒントを与えてくれるのはアントニオ・ネグリのマルチチュード論である。両者の対照的な政治思想を比較考察することによって、労働と政治が共存する「新しい公共性」の可能性を探ることを試みたい。

以上のような見立てに基づきつつ、本論考の前半部では「ピュシス」概念を軸としてアーレントの労働論および近代化論を再解釈し、後半分ではフーコー・アガンベン・ネグリの生政治論と議論を接続しながら彼女の政治理論の限界を探ることとする。その考察は最終的に、近現代社会における労働と公共性の関係性を再考察することへと向かうであろう。

一、「労働」のピュシス的性格

まず本節では、アーレントの労働論の概要を確認し、これをピュシス概念によって再解釈する。

アーレントの労働論の特徴は、労働を自然の循環運動および生命過程になぞらえる点にある。そもそもアーレントの定義する労働 *labor* とは、「人間の肉体の生物学的過程に対応する活動力」であり、その人間的条件は「生命それ自体」である（アーレント『人間の条件』19頁）。耐久性をもった「使用対象物」を製作することによって、安定性と永続性をもった「世界」という舞台を作り上げる役割を果たす「仕事」に対し、「労働」は人間の肉体的生命維持のための「消費財」を生み出すにすぎず、そのような消費財は人工物のうちで「世界のいかなる部分よりも早く消滅する」ために、「世界性という点から考えると、それは、最も世界性がなく、同時に、すべての物のうちで最も自然的である」（同書、151頁）。またそれは「絶えず循環する自然の運動に従って、生まれ、去り、生産され、消費される」ものである。アーレントにとっては、自然界全体が「永久に回転している疲れを知らない絶えざる循環運動」であり、「労働」もまたその自然循環に対応して生命の必要物を生み出す循環的な営みであると捉えられていた。

アーレントはこの労働の無限運動性をニーチェの「永遠回帰」にも喩えているが、さらにそのような労働の性質を最も的確にとらえていた思想家としてマルクスを挙げている。マルクスは、労働を「人間による自然との新陳代謝」と定義づけ、労働において人間と自然が一体化すると考えていた。このとき、マルクスは明らかに「生理学的に語って」おり、「労働と消費が生物学的生命の永久に続く循環の二つの段階にすぎないこと」を示していた（同書、154頁）。またマルクスは、「労働と生殖が繁殖力をもつ同一の生命過程の二つの

様式であること」を理解し、それを自分の理論全体の基礎としていたとして、「労働」がもつ余剰生産力を生命の繁殖力に喩えて理解し、「労働」とは異なる「労働力」という概念を發明した点において、近代社会における「労働」の本質を捉えていたマルクスをアーレントは評価している¹（同書、162頁）。

以上のように、労働の無限循環性と自然の循環運動性を結びつけて論ずる点にアーレント労働論の特徴が存することは先行研究の中でもたびたび指摘されてきたが、ここで注目すべきことは彼女の労働論において想定されている「自然」の理解が、おそらく古代ギリシア哲学の「ピュシス」概念に由来するものであると考えられることである。自然概念の形成史（系譜学）においてよく指摘されるように、16～17世紀の近代科学革命を経て、西洋の自然観は古代の有機的自然観から近世の機械的自然観²へと変容を遂げ、さらに近代以降は無機的自然観が中心となるのであるが、このうちでアーレントが労働と結びつけてイメージしている自然は明らかに古代の有機的自然観に最も近い。コリングウッド『自然の観念』によれば、ギリシア語のピュシス *physis* にせよ、そのラテン語訳であるナートゥーラー *nātūra* にせよ、古代西洋の自然観において自然は「生命のある有機体」として捉えられていた。その典型はアリストテレスの目的論的自然観³である。アリストテレスは『形而上学』において、ピュシスの意味を六つの項目に分けて説明しているが⁴、最終的に「各々の事物のうちに、それ自体として、その運動の始まり〔始動因〕を内在させているところのその当の事物の実体」と定義されている（アリストテレス『形而上学』上巻、163頁）。すなわち「自己自身のうちに運動と静止の原理（アルケー）をもつ」のが自然的存在物である（これに対して、人工物はその存在原理を自己の外部（製作者）の内にもつため、自

¹ カノヴァンが『アレント政治思想の再解釈』において的確に指摘しているように、『人間の条件』における労働論はアーレントのマルクスに対する両義的な評価／批判が下敷きとなって書かれたものであり、アーレントのマルクス研究は彼女の主著『全体主義の起源』と『人間の条件』を結ぶ重要なミッシング・リンクになっていると言える。

² 機械論的自然観とは、自然界は必然的法則によって機械仕掛けのように運動しているとみる考えであり、17世紀のいわゆる科学革命の成立とともに、ガリレオ、デカルト、ニュートンなどによって確立された。この自然観では、自然界の物事の運動変化はすべて必然的因果律に従っており、例外を許さぬ絶対的「自然法則」によって支配される原因－結果の連鎖の一環であると見なされた（参照、菅野礼司「IV. 機械論的自然観（<連載>自然観）」）。

³ アリストテレスは自然界の諸物にはすべて「目的」（テロス）があり、その目的に沿って質料から形相への発展（デュナミスからエネルギアへの発展）がなされる生成運動の過程を「ピュシス」として捉えた。ところで、アーレントは労働を無目的な営みと捉えた（他方で、仕事を目的－手段図式で捉えた）のであるから、彼女の労働論がアリストテレスの目的論的自然観におけるピュシス概念をモデルとしているという表現には矛盾があるように思われるかもしれない。しかしアリストテレスのいう目的（テロス）とアーレントのいう目的（end）ではその意味が大きく異なる。アリストテレスの目的（テロス）は自然界のあるべき秩序を指し示す概念であり、ピュシスとはそのテロスに従って質料から形成への発展がなされる生成運動の過程を指す。他方でアーレントのいう目的（end）は、人間「世界」を構成する耐久的な使用対象物を製作する際の end 目的＝終わりを意味する。よってアーレントのいう目的 end は基本的に「仕事」に関わるものであって「労働」に関わるものではない。むしろアーレントの「労働」は、アリストテレスの目的論的自然観における、質料から形相への生成運動としてのピュシスに親和的であることを本稿では主張している。

⁴ アリストテレスが定義する六つの項目とは、(1) 生長する事物の生成、(2) 事物がそこから生長し始める内在的な根源、(3) 自然的存在の第一の内在的始動因、(4) 自然的諸存在の根源的質料、(5) 自然的諸存在の実体、(6) 自然界に存在するあらゆる実体、である（アリストテレス『形而上学』上巻、161-163頁）。

己自身の内部には存在の原理を持たない)。つまり、ピュシスによってあるものは「自分で自分を動かすもの(自ら動くもの)」である(池田善昭編『自然概念の哲学的変遷』28頁)。このように自発的運動によって特徴づけられるピュシスは、変化と発展の過程を示す運動体である⁵。このような古代の有機的自然観に対して、ルネッサンス以降には自然を「一定の規則に従って自動的に動く機械」として捉える機械的自然観が発達し、さらに産業革命以降には自然を人間の支配や開発の対象として捉える無機的自然観が主流となるのであるが、これらの自然観はアーレントが想定する「自然の無限循環性」という性質を持つものではない。明確な始まりも終わりもなく無限運動が継続されるというアーレントの自然観および労働観は、アリストテレス的なピュシス理解に基づくものであることが推察されるのである。

アーレント自身はピュシス概念の定義について次のように述べている。「人間の助けなしに生成するというのがすべての自然過程の特徴であり、「作られる」のではなく、ひとりで自分の成るところのものに成長するものが自然的なものなのである。(これは私たちの「自然」(nature)という言葉の真の意味でもある。それを、ラテン語の「生まれる」(nasci)という語源に求めようが、ギリシア語の自然(physis)——**physis**は「あるものから成長する」、「ひとりで現われる」という意味の**phyein**からきている——に遡って考えようが、同じことである)」(アーレント『人間の条件』240頁、強調引用者)。

さらに、アーレントのピュシス概念理解において重要となるのは、ノモス概念との対立構造である。ピュシスが自己自身の内に存在と運動の原理(アルケー)をもつ「世界の根源」であるのに対し、ノモスは人為的に定められ、それゆえに自己の外部に存在の根拠をもつ「法や慣習」を意味する。アーレントが『人間の条件』においてノモスをポリスの城壁に喩えていることは有名であるが⁶、この壁としてのノモスはピュシスの要素をポリスの外界に留め、それがポリス内に侵入するのを阻み、人間の活動領域を確保する役割を持っていた。言い換えれば、人間が安定して活動したり観照したりするための領域を確保するためには、人為的なノモス=壁によって「自然的なるもの」と距離を置く必要があると考えられていた。なぜなら、ピュシス的循環運動の内に取り込まれてしまえば、人間は生命

⁵ 現代哲学において、このギリシア的ピュシス観の復活を試みた哲学者が、アーレントの師であるハイデガー(後期)であることは興味深い事実であろう。存在の本質をピュシスに見出したハイデガーに対し、意識的にか無意識的にか、アーレントはピュシスの無限運動に批判的な態度を取り、労働および自然、すなわち非人間的なるもの(動物的なもの)の本質にピュシスを見出したといえる(ハイデガー『形而上学入門』31-38頁)。

⁶ ポリスの壁の役割としてのノモスについては以下のような記述がある。「それ〔引用者注：隠された私的領域の外面的現われ〕は、家と家との境界線を通して、都市の領域に現われる。法とは、もともとの境界線のことであった。そしてそれは、古代においては、依然として実際に一つの空間、つまり、私的なものと公的なものとの間にある一種の無人地帯であって、その両方の領域を守り、保護し、同時に双方を互いに分け隔てていた」(同書、92頁)。「都市国家の法とは、まったく文字どおりに壁のことであった、それなしには、単に家屋の集塊にすぎない町(asty)はありえたとしても、政治的共同体である都市はありえなかったであろう」(同書、93頁)。特に前者の引用にアーレントは注釈を付しており(注釈62)、そこでは次のように述べている。「法を意味するギリシア語 **nomos** は、配分する、(配分されたものを)所有する、住むなどを意味する **nemein** からきている。**nomos** という言葉において法と垣根が結びついてるのはヘラクレイトスの断片の中でまったく明らかである」(同書、126頁)。

の必要性＝必然性に強制されて、自由な活動や静止的な観照を行うことが不可能になってしまうからである。

まさに「労働」がそのようなピュシスの性質をもつ営みであったがゆえに、古代ギリシア人は「労働」を私的領域（オイコス）に閉じ込め、「活動」が行われる場である公的領域（ポリス）には侵入してこないように配慮していた。アーレントはアリストテレスにならって、人為／自然の区分を明確に分け、これを公的領域／私的領域の区分に対応させている。いわば、私的領域とはポリス内における自然的（動物的）領域のことであり、その領域で行われる「労働」もまた自然的（動物的）性質を持つものであった。それゆえ、私的領域における「労働」は人間の営みのうちで最も自然的（動物的）で価値の低いものとされる。他方で、公的領域（＝人間的領域）で行われる「活動」は最も人間的で価値の高い営みである。（さらに図式化して述べれば、その公的領域という政治の舞台および私的領域と公的領域を隔てる壁＝ノモスを製作するのが「仕事」の役割である。）以上の理由から、「労働」はピュシスの性格を持つとともに、明確な始まりも終わりもなく無限に循環するという自然循環に対応する営みであるとアーレントによって解釈されていたのであった。

二、ノモスの決壊とピュシスの流入

理想的な政治が行われるためには、公的領域からピュシスの要素が排除されるべきであるというのが、古代ギリシアのポリスを参照したアーレントの基本的な考えであった。そのような彼女の公共性理解を踏まえれば、近代社会において「労働」が政治の中心課題となったことに対して、なぜアーレントが強い拒否反応を示したのかを理解することも容易になるであろう。

アーレントによれば、古代ギリシア時代以来、西欧政治思想の伝統において「労働」は軽蔑と忌避の対象であった。なぜなら、労働は生命維持の必要性（必然性）necessityに強制されて行う苦痛の営みであり、その行為は「痕跡も、記念碑も、記憶に値する偉大な作品も、なにも残さないような骨折り仕事」（アーレント『人間の条件』135頁）であるがゆえに、労働は奴隷が担うべきものであるとされてきたからである。しかし、近代に入るとこのような伝統的な労働観が転倒し、労働は「あらゆる価値の源泉」として高い評価を与えられるようになり、人間性を発揮するための本質的な営みであるとさえ見なされるようになった。近代社会とは本質的に労働者中心社会であり、労働のもつ無限運動性という性質が中心的な原理となった社会であるというのがアーレントの基本認識であった。このような労働観の転換は、古代ギリシア以来の西欧政治思想の伝統を転倒させたという意味において歴史上決定的な出来事であり、その転倒の頂点にいたマルクスは伝統的西欧思想に対する「反逆者」であったと彼女は論じている（アーレント『カール・マルクスと西欧政治思想の伝統』23・24頁）。

以上のような近代における労働の価値上昇を、ピュシス／ノモスの区別に関連づけて論

じれば次のよう説明できるだろう。近代社会において「労働」が中心的な営みとなり、そのピュシスの要素——すなわち自然の循環運動的性格——が社会の内増幅されることは、本来人間の活動領域外にあったはずのピュシスの運動体が「世界」の内に引き入れられることを意味する。このことを別の視点から捉えれば、近代社会の流動性に晒されるなかで壁＝法としてのノモスが弱体化し、人間の活動領域からピュシスを遮断する機能が低下してしまっただめに、政治的共同体であるポリスの内に「^{ピュシス}自然的なるもの」が侵入したのだと解釈することができよう。アーレントが近代社会における「労働」の拡大を問題視していた原因はここにある。つまり、ノモスによって遮断されていたはずのピュシスの運動体が人間社会の内に取りこまれることによって、世界性や複数性という「人間の条件」が失われ、最も人間的な営みである「活動」を行うことが不可能となる結果として、人間が「動物化」していく事態をアーレントは危惧していたのである。アーレントは人間の条件の一つとして肉体の生物学的過程があることを認めてはいるが、もし人間がその条件だけに対応する生物となるのであれば、それはもはや「動物」と変わりがない存在であろう。人間は人間たるゆえんを失い、「^{ピュシス}自然」の循環運動の内に取りこまれてしまうであろう。人間／動物、人為／自然の区別を強調するアリストテレスの思想を引き継ぐアーレントにとって、これが在らざるべき事態であったに違いない。以上のような危惧を有していたがゆえに、アーレントはこの労働の無限的性格と自然の循環運動を関連づけて論じつつ、近代社会における労働の前景化を批判したのであった⁷。アーレント自身は、このようなピュシスとノモスの対立構造によって、明示的に近代化の過程を語ってはいないが⁸、彼女の思考の背景には間違いなくこのような理論的思考があるものと推察される。

以上のようなアーレントの近代的労働論は、彼女の近代化論を語るうえで欠かすことのできない「社会的なもの (the social)」の論じ方にも対応している。Pitkin が指摘するように、アーレントは「社会的なもの」をまるで自律的な生き物 (モンスター) であるかのように描いており、それをピュシス的な運動原理によって捉えているからである。Pitkin はアーレントの「社会的なもの」の概念を「Blob (泡)」という独自の概念で考察し、アーレントがそれをまるで人間を攻撃し、吸収し、破壊する怪物のように描いたと述べている (Pitkin, *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*, pp.3-5)。

ここで重要なのは、アーレントがこの「社会」を「生命過程そのものの公式組織」として捉えているということである (同書、71 頁)。「社会的なもの」は、古典的な公的領域と私的領域だけでなく、近代以降に樹立された親密圏の領域をも「貪り食う」傾向をもつが、

⁷ この点に関連して、アーレントがマルクスの労働思想とダーウィンの進化論およびニーチェ・ベルグソンの「生の哲学」との同型性を指摘していることは印象的である。アーレントにとって、この三つの思想は、近代社会における労働と自然の循環運動性を捉えた点で共通の現象を扱うものと理解されていたのであった。(同書、174-175 頁)

⁸ アーレントが『人間の条件』のなかでピュシスとノモスの対比について触れているのは以下の記述のみである。「伝統的に、また近代の初めまで、<活動的生活> *vita activa* という用語は「静の欠如」*nec-otium*、*a-skholia* という否定的な意味を失っていなかった。このようなものとして、この用語は、自身で存在する一切の物 (*physei*) と存在を人間に負っている物 (*nomō*) とのもっと基本的なギリシアの区別と密接に関連していた」(同書、29 頁)。

この傾向が強力であるのは「社会的なもの」が生命過程の運動によって支えられていることによる。すなわち、「社会的なもの」もまたピュシスの運動原理をもつ自然過程の一部としてアーレントには捉えられているのである。社会的領域は私的領域と公的領域を貪り食い、両者を隔てる壁＝ノモスを破壊し、その区別を曖昧にする傾向をもつ。この働きによって、本来私的領域に押し込められているはずであった「経済的なもの」が公的領域の内に流入し、世界全体が経済的次元のもとに画一化されていくこととなるのだが、そのような経済的画一化の過程をピュシスの運動の拡張として捉える点にアーレントの近代化論の特徴がある⁹。

しかし、近代における「社会的なもの」の成長と、近代以前のピュシスの循環運動には明確な差異も存在する。それは、前者が無限に循環するだけでなく「自己増殖」する性質をもつという点にある。「社会的なもの」の発達と侵食について、アーレントは「あたかも、すべての有機体に見られる成長の要素が異常発育を遂げ」たかのように述べ、この状態を「自然的なるものの不自然な成長」（同書、72頁）と呼んでいる。つまり、近代に登場した「社会的なもの」はピュシスの性質を備えつつも、近代以前のピュシスのあり方とは異なり、「不自然な成長」を遂げる性質をもっている。逆にいえば、近代以前のピュシスの運動体は無限に循環すれども、無限に自己増殖するものではなかった。では、近代以降のピュシスの運動＝「社会的なもの」に特徴的である自己増殖的要素はどのようにして付加されることになったのか。その問いのヒントは、マルクスの「資本」概念に求められよう。

この「自然的なるものの不自然な成長」は一般的な言葉でいえば「絶え間なく加速される労働生産性の増大」のことであるとアーレントは述べているが、それはすなわち「加速的に拡張する資本主義の運動」を意味していると解釈できる。つまり、アーレントにとって「社会的なもの」の拡張とは資本主義の拡張運動と相同的な現象である。周知の通り、マルクスが主張した資本の自己増殖運動は $G-W-G'$ という定式で示される。この定式は $G-W-G'-W-G''-W-G'''-...$ という様にして無限に続き、自己増殖する。マルクスによれば、このような資本の無限自己増殖運動は、 W の位置に「労働力商品」という特殊な商品を代入することによってのみ可能であり、「資本」は労働力を媒介として実現される無限の自己増殖運動だと定義することができる。以上のようなマルクスの「資本」把握は、労働という営みを動力源として「世界」を貪り食う「社会」についてのアーレントの把握に非常に近い。むしろアーレントが、マルクスの「無限に自己増殖する運動体」という資本概念から多くの示唆を受けて、彼女独自の「社会」概念に関する考察を深めたというほうが正しいであろう。つまり、アーレントのいう「社会的なもの」がもつ自己増殖性という特徴は、近代における資本主義の勃興とともに付加された属性であったと考えることができる。言い換えれば、もともと私的領域内の「経済的なもの」がもっていたピュシスの循

⁹ このことを、家族単位の家政を管理する術としての「オイコノミア *oikonomia*」が、国家規模での市場経済を意味する「エコノミー *economy*」へ変転していく過程と考えることもできるかもしれない。

環運動に、資本がもつ無限の自己増殖性が加わることによって、自己増殖的な循環運動という「社会的なもの」の性格が決定されたと考えられる。先にも述べたように、アーレントは近代における「労働」の理想化を後押しした思想家としてマルクスを強く批判しているが、以上のような視点から捉えれば、彼女がいう「労働－消費の絶え間ないサイクル」や「自然的なるものの不自然な成長」とはまさにマルクスが批判した資本主義の運動そのものだったと捉え返すことができるだろう¹⁰。

また、アーレントは、労働のオートメーション化によって、労働が機械のリズムに飲み込まれていく現象についても、これを人間（労働者）が自然の循環運動に取り込まれていく事態であると捉えて警鐘を鳴らしている。機械制大工業の発展による危険性は、人間がその人工的要素・機械的要素に取り込まれていく点ではなく、その反対に、人間が自然的過程に取り込まれていく点にある。機械のリズムに合わせて人間が働くようになることによって、人間が自律的意志を失い、資本運動の必然性＝必要性に従属する存在となることを、彼女は危惧していたのであった。さらに資本主義の発展によって、生産面だけでなく消費面においても、人間が資本＝自然の自己増殖的運動に取り込まれていく危険性をアーレントは指摘している。「<労働する動物>の余暇時間は、消費以外には使用されず、時間があまればあまるほど、その食欲は貪欲となり、渴望的になる」（同書、195頁）。このようにアーレントは生産－消費双方の側面において、資本主義の発展とともにそのサイクルのうちに人間が取り込まれていくことを「人間の自然循環への回帰」と捉え、これを批判的に行っていたのであった。

以上のように、アーレントのいう「社会的なもの」の拡張とは、端的に言えば、資本主義の普及を意味しており、これは古代的なピュシス運動に自己増殖性という性格が付加されたものであると考えることができる。このことは、労働力がもつ剰余価値生産性を自然生物の繁殖力に喩えていた彼女の考察にも合致するものであろう。アーレントにとって、資本主義の発展は文明社会の進歩を意味するのではなく、むしろ人間世界の内部で「自然的なもの」が増殖し、人間が自然循環運動の内に取り込まれて「動物化」していくことを意味していたのである。

三、全体主義－生政治のピュシス的要素

さらに重要なのは、アーレントが全体主義という政治形態をも、近代に特有の自己増殖的なピュシス運動のモデルで考察していたということである。『全体主義の起源 3』においてアーレントが繰り返し主張したのは、全体主義が「大衆運動」であり、目標＝終着点 end を持たず、運動の継続そのものを目的とするような運動であるということであった。例え

¹⁰ この意味では、人間が資本主義の無限運動に取り込まれることに近代社会の危険性を見ており、その危険性が「労働の疎外」において現れると捉えていた点で、アーレントとマルクスの思想は共通する側面を持っていたともいえる。従来のアーレント研究においては、アーレントはマルクスを一方向的に批判し、その批判が誤解に基づくものであったと理解されていたが、上記のような観点からすれば、アーレントとマルクスの思想（労働観）は多くの点で対立的な側面をもつものの、資本主義批判および疎外された労働批判という側面においては、考えを同じくする部分をも持っていることが理解されるであろう。

ば、「全体主義の特徴を最もよく示しているのは、その運動や指導者が驚くほどすぐに忘れられ、驚くほど容易に他のものにとって替わられ得る」ということであるが、そのような「永続性のなさ」は、「運動を持続し周囲のものすべてを運動に取り込むことによるのみ自己を維持しうる全体主義運動というもののもつ病的な運動欲求」に由来するものである（アーレント『全体主義の起源 3』1-2 頁）。この「病的な運動欲求」という表現は、容易に前節までに述べたピュシスの運動を連想させるものであろう。

同じ性格は、全体主義の組織形態にも認められる。全体主義組織は絶えず新しい階層や機関をつけ加え、権力中枢を移動させるという流動的なヒエラルヒーを持っていた。例えば、1922年にナチ党自体よりも過激な組織としてSAが作られたが、1926年にはSAの内より戦闘的な精鋭組織としてSSが創設され、さらにSSのうちから行動部隊、髑髏隊、公安部、人種・移住本部などの組織が生まれる。この様にして、過激な性格をもつ組織が次々と創設され、組織として増殖を繰り返すという点に、全体主義組織の特徴がある。このような全体主義組織の流動性と自己増殖性は、前節で述べた資本主義の無限自己増殖性と同種のものであると考えることができるだろう。そうであるとすれば、無限の自己増殖という性質をもつ全体主義と資本主義はともに近代がもつ「病理」の現れであると捉えることができる。すなわち、全体主義と資本主義はともに自己増殖的なピュシス運動という近代的現象であり、この両者を架橋するのがその担い手である<労働する動物>としての「大衆」であった。

全体主義の支持者であるアトム化した「大衆」が、資本主義の担い手としての<労働する動物>であるという、「イデオロギーとテロル」論文¹¹において示された解釈は、全体主義が人種主義政策を採ったこととも深い関連をもつ。アーレントは『人間の条件』最終章において次のように述べている。社会的領域＝近代資本主義の発展にともなって、労働が近代社会の中心的な営みとなり、人間が生産－消費の無限サイクルに取り込まれていくにつれ、人間の関心は生命＝生活 life の維持へと集中していく。しかも、そのようにして近代社会における最大の価値尺度となる「生命」は、最終的には個々の生命よりも、「種としてのヒトの生命」の継続に焦点が当てられるようになったとしてアーレントは次のように述べる¹²。

社会の勃興の中で自己主張したのは究極的には種の生命であった。近代初期には、個体の「エゴイスティックな」生命が主張され、近代後期になると、「社会的」生命や「社

¹¹ 1953年に『The Review of Politics』誌にて発表。その後、『全体主義の起原』第二版のエピローグとして収録された。『全体主義の起原』第一版（1951）から第二版（1958）にかけてのアーレントの思考過程を推察するうえで重要な論文とされる。

¹² なぜ個々の生命 life 維持に関心を持っていた労働者が、最終的に「種としてのヒトの生命」の維持に関心を持つようになるのか。それは<労働する動物>と化した近代人が「根無し草」「故郷喪失者」として孤立 loneliness 状態に陥り、結果的に全体主義を支持する「大衆」へと回収されていくからである。そして大衆の一部と化した労働者は、その存在的不安から人種主義政策を採る全体主義運動に加担していったというのがアーレントの見立てである（参照、アーレント『全体主義の起源 3』）。

会化された人間」(マルクス)が強調された。(中略) 社会化された人類というのは、ただ一つの利害だけが支配するような社会状態のことであり、この利害の主体は階級かヒトであって、一人の人間でもなければ多数の人々でもない。(中略) 残されたものは「自然力」、つまり生命過程そのものの力であって、すべての人、すべての人間的活動力は、等しくその力に屈服した。この力の唯一の目的は——目的がともかくあるとして——動物の種としての人間の生存であった。(アーレント『人間の条件』498-499頁、強調引用者)

このような状態においては、人間の本質的条件である「複数性」という特徴は失われ、動物的な「単一性」という特徴こそが強調されるようになるだろう。その結果として出現するのが、「動物の種としての人間の存続そのものが目的化された」政治、すなわち、アリア人を世界最高の民族として称揚する一方で、ユダヤ人を劣等な人種として差別するというナチズムの人種主義政策であった。〈労働する動物〉にとって最大の関心事が「種としての生命維持」であり、また〈労働する動物〉が他者や共同体との有機的な結びつきを失った根無し草／故郷喪失者であるがゆえに、このような〈労働する動物〉＝「大衆」をまとめ上げる政治形態として、全体主義の人種主義政策が採用されたのである。それゆえ、〈労働する動物〉が経済面において無限の価値増殖運動と生産－消費の無限サイクル運動を両輪とする資本主義に取り込まれると同時に、政治面において人種主義政策というイデオロギーとそれを実現するテロル(暴力)を両輪とする全体主義に取り込まれていったことは、アーレントにとって必然的な出来事であったと言える。つまり、資本主義と全体主義という近代における二つの「病理」は、〈労働する動物〉という人間の定義、および「労働」がもつピュシシ的性格によって媒介されていたのである。

以上の議論を、フーコーの生権力論およびアガンベンのホモ・サケル論に接続することも可能であろう。フーコーは生権力を「人間の生物学的生を管理対象とする権力」と定義したが、このような生権力は、近代社会において人間が〈労働する動物〉となり、政治的生としての側面(ビオス)よりも動物的生の側面(ゾーエー)を強化させた結果として、「動物化」した人間を管理対象とする権力が出現してきたものと解釈することができる。また、アガンベンは『ホモ・サケル』のなかで、「ただ単に生きる」「動物的な生」のあり方をゾーエー、「よく生きる」「人間的な生」のあり方をビオスに区分し、近代に登場した生政治の本質を「ビオスの領域にゾーエーが侵入したこと」すなわち「剥き出しの生そのものが政治化されたこと」に見出している。このようなアガンベンの生権力論もまた、「社会的なるもの」が拡張した結果、公的領域／私的領域という区別が失われ、その中間領域としての「例外状態」が全般化したものとして解釈することができるであろう。

興味深いことに、フーコーはコレージュ・ド・フランス講義録『社会は防衛しなければならない』の最終講義において、「生政治」が「死政治」へと反転する契機として「人種主義」を取り上げながら以下のような説明を行なっている。

実際、人種主義とは何なのでしょう？まず、それは権力が引き受けた生命の領域に切れ目を入れる方法なのです。そうやって生きるべき者と死ぬべき者を分けるのです。人間種の生物学的連続体において、諸々の人種が現われ、人種間の区別やヒエラルキーが設けられ、ある人種は善いとみなされ、ある人種が反対に劣るなどして、権力の引き受けた生物学的な領域が断片化されていくことになるでしょう。人口の内部で、様々な集団をたがいに引き離していくわけです。要するに、まさしく生物学的領域として与えられる一領域の内部で生物学的な切り分けを行うことになるのです。（フーコー『社会は防衛しなければならない：コレージュ・ド・フランス講義 1975-76』253頁）

すなわち、生政治に「人種主義」を介在させることによって、生きるに値する人種と生きるに値しない人種を「生物学的に」切り分け、前者を「生きさせる」いっぽうで、後者を「死ぬに任せる」権力を発動することが可能になるのである。その際の区分線を引く基準として典型的に持ち出されるのが「人種」であるとフーコーは言うのである。何らかの基準でもって、[生きさせる／死ぬに任せる]の境界線を「人間の塊＝人口」の内に引き、後者の領域（＝例外状態）に存在する人間を「締め出し、遺棄する」権力。それこそが現代における「主権者」であり、生権力の保持者である、ということになる。

以上のように考えるとき、アーレントの全体主義論とフーコーの生政治論とをシュミットの主権論でもって媒介させようとするアガンベン思考図式が役だつことは言うまでもないだろう。シュミットの主権論においては、「例外状態において決定を行う者こそが主権者」であり、「主権者は、法的秩序の外と内に同時に存在する」ことができる。すなわち、主権者は必要に応じて法秩序を「宙吊りにし」、その例外状態において任意の人間を「締め出し、遺棄する」ことができるのであり、アガンベンは最終的にこのような「近代的なものの生政治的範例」を（アーレントが生涯、根源的な問題意識を持ち続けた）ナチズムにおける強制収容所に見出していた。以上のように考えれば、アーレント・フーコー・アガンベンはいずれも、近代における生政治の展開をそれぞれの思考において捉えようとしており、その中心には「剥き出しの生」が近代政治の中心的な原理として取り入れられた¹³という共通認識が存在していたのだと理解することができよう。そしてアーレントの場合には、特にこの現象が「近代社会におけるピュシシ的要素の増殖」「人間の自然循環への回帰」として捉えられていたと解することができるのである。

¹³ アガンベンのいう「剥き出しの生」をゾーエー（動物的な生）は区別されなければならない。「剥き出しの生」とは「ゾーエーのビオス」（アガンベン『ホモ・サケル』18頁）または「ゾーエー化されたビオス」とでも言うべきものであって、いわばゾーエーとビオスの境界領域＝不分明地帯における生のあり方だと考えられる。「したがって、原初的な政治的要素とは単なる自然的な生ではなく、死へと露出されている生（剥き出しの生ないし聖なる生）なのである」（同書、126頁）。

四、労働に「公共性」は存在するか？

前節までは、アーレントの労働論をピュシス概念によって再解釈することによって、彼女の政治理論・近代化論をフーコー／アガンベンの生政治論に接続することを試みてきた。彼女の主張がフーコー／アガンベンの生政治論にまで通ずる理論的応用性を持つことや、近代社会における資本主義や全体主義の自己増殖的運動を「人間世界内における自然的要素の増殖」「人間の自然循環運動への回帰」として捉えることの卓見性を認めたくえ、本節と次節では同じく労働やピュシス概念の観点から、彼女の政治理論の限界について考察することを試みたい。

その限界性とは、とりもなおさず、労働と政治を対立的に把握し、公共的営みから徹底的にピュシス的要素を排斥しようとするアーレントの政治的態度をめぐる問題である。近代社会では労働は単なる「生命維持の手段」の意味を超えて、それを通じた社会参加、他者からの承認獲得、自己のアイデンティティ形成など、様々な社会的役割を担っている。そして、アーレント自身がマルクスを批判しつつ認めているように、近代社会においては「労働」が人々の中心的な営みとなり、社会の様々な構造・制度を決定する要素となっているのであるから、近代政治において「労働」に関する諸問題が重要な政策案件となることは避けがたい現実である。それゆえ、あくまで労働を生物学的必然性の観点からのみ解釈しようとするアーレントの労働論・政治理論は、近現代社会ではもはや通用しないのではないか。むしろ、多義的な機能を担う近代的労働においては古典的徳とは異なる政治性や公共性の契機が存在するとは考えられないだろうか。

言うまでもなく、近代社会において政治のうちに「労働」の要素を積極的に取り込んだのはマルクス主義（社会主義）であった。アーレントが批判的に述べたように、「マルクスの理想社会では、労働と政治という異なる二つの概念が分かちがたく融合している」（アーレント『カール・マルクスと西欧政治思想の伝統』129頁）のであり、彼女にとってそれは「伝統的西欧政治思想への反逆」であると受け止められた。アーレントは、マルクスを全体主義の父親と見なす単純化されたマルクス主義批判についてはこれを否定するものの、「労働」という営みを積極的に評価するマルクスの思想が間接的に全体主義の出現を準備したと考えていた。なぜなら、労働を称揚するマルクスの思想は近代人の〈労働する動物〉化を促進し、そうした〈労働する動物〉としての大衆／故郷喪失者が全体主義を支持する母体となったから、というのである¹⁴。

しかし、たとえナチズムという全体主義を支持した「大衆」の多くがアーレントのいう〈労働する動物〉であったとしても、〈労働する動物〉の存在がすべからず全体主義体制を招聘するとは限らないのではないか。言葉を換えれば、〈労働する動物〉によって担われる近代的な公共性のかたちはあり得ないのだろうか？マルクス＝エンゲルスは、自身の労働力しか売らざるべきものを持たないプロレタリアートこそが未来社会における政治の担い

¹⁴ 『全体主義の起原3』第二版（新装版）に収録された「イデオロギーとテロル」論文を参照。

手であることを主張し、労働者中心社会を構想した¹⁵。現代において、このマルクス＝エンゲルスの思想を継承している代表的な思想家はアントニオ・ネグリであろう。ネグリ＝ハートは『〈帝国〉』の中で、ポスト産業社会における労働のあり方を「非物質的労働 immaterial labor」と規定し、その両義的側面について言及しつつ、新しい労働を介した協働 cooperation がマルチチュード multitude の間に成立する可能性について述べている。

あらゆる刷新の過程がそうであるように、台頭する生産様式は桎梏と化した諸条件に対抗しながら現われる。マルチチュードの生産様式は、労働の名のもとに搾取に対抗し、協働の名のもとに所有に対抗し、自由の名のもとに腐敗に対抗しながら現われる。マルチチュードの生産様式は、労働において身体を自己価値化し、協働をとおして生産的知性を再領有し、自由のもとに存在を変容させるのである。(ネグリ＝ハート『〈帝国〉』506頁)

労働を介した協働／連帯の可能性を楽観的に語ろうとするネグリ＝ハートに対しては数多く批判的な意見も寄せられている。例えば、ネグリと同じくイタリア出身の現代思想家であるロベルト・エスポジトはネグリのいう「生政治」があまりに楽観的でその否定的側面を見ていないことを強く批判している。実際にネグリの想定する「生政治」は、フーコーやアガンベンらの想定する巧妙な政治権力ではなく、むしろマルチチュードの側が〈帝国〉に対抗するためのオルタナティブな政治のあり方として規定されるものである。ネグリにとっての「生政治 bio-politics」とは、〈労働する動物〉や「剥き出しの生」としての人間を支配対象として捉えるネガティブな政治システムではなく、むしろマルチチュードの生 bio の横溢、人間が持つ潜在性の全面開花を図ろうとするポジティブな政治構想である。これは、アーレントやアガンベンが極めて否定的に捉えていた「近代社会におけるピュシス要素（自然的－動物的側面）の増殖」という現象を、逆に極めて肯定的に捉え返す方法であると言える。もちろんネグリも、フーコー／アガンベンらが告発する生政治の危険性を認識してはいるが、彼はこれを「生政治」とは異なる「生権力 bio-power」として規定することで、両者を区別しようとする。『〈帝国〉』におけるネグリの意図は何よりもまず、〈帝国〉＝グローバル資本主義が用意した権力システムを逆手に取り、これを「再領有 re-possession」することで〈帝国〉権力に対抗しようとするところにある。

以上のようなネグリの政治構想を参照するとき、アーレントが描き出す「近代社会のピュシス的転回」が必ずしも否定的な側面ばかりを帯びているとは言えなくなるのではないだろうか。政治権力が近代人の〈労働する動物〉化を新たな支配対象として捕捉しようと

¹⁵ このようなマルクス＝エンゲルスのユートピア的構想が、ソヴィエト連邦という壮大な実験の前に敗れたことは紛れもない事実であるが、ソ連や中国などの中央集権国家や計画経済がマルクスの理想を実現したものではありません。彼の理想は強権的な国家権力を排した協同社会（アソシエーション）にあったという近年のマルクス研究の成果を参照するならば、ソ連の失敗という歴史事実だけをもってしてマルクス思想の敗北と簡単に結論づけるわけにはゆかない（参照、柄谷行人『世界史の構造』）。

するならば、近代人の側も自身が<労働する動物>化したことを新たな対抗手段として利用していく他ない。ネグリのマルチチュード論や生政治論はそのようなオルタナティブな政治のあり方を模索する試みであったと評価することができる。そして、実はアーレント自身も、労働を介した新しい政治の可能性について『人間の条件』の中で一部言及しているのである。それは「活動」章の第30節「労働運動」における言及である。

1848年の諸革命から1956年のハンガリー革命まで、ヨーロッパの労働者階級は、人民の唯一の組織化された部分として、したがってその指導的な部分として、近年の歴史の最も栄光ある、おそらく最も期待される一章を綴ってきた。(中略)労働者階級の利益を擁護し、そのために闘争する労働組合は、労働者階級を最終的に近代社会へ編入し、とくに労働者階級の経済的保証、社会的名声、政治権力を著しく増大させる責務を担っている。(アーレント『人間の条件』343頁)

アーレントによれば、労働組合はけっして(マルクス主義的な意味では)「革命的」でなく、「労働者階級の政党は、多くの場合、利益政党であって、この点で他の社会階級を代表する政党となんら異ならなかった」。しかし「めったにない、しかし決定的な瞬間にだけ」、彼らにも「自分を際立たせようとする努力」が現れたという。それは、「たとえば、革命の過程で、労働者階級が、たとえ公認の党の綱領やイデオロギーに指導されていなくても、近代的条件のもとで民主主義的政治を樹立することができるという自分なりの考えを突然明らかにしたような場合である」(同書、344頁)。アーレントが評議会制度や労働運動を評価したポイントは、特定のイデオロギーや党の綱領にしたがって必然的に行動するあり方では全くない。むしろそれは、アーレントが一貫して批判の対象とした全体主義運動と同型のものである。そうではなく、特定のイデオロギーや党の綱領にしたがって動くはずの人々が、突然に「新しい統治形態」についての自分の考えを表明し、その考えに基づいて政治行動をとるような瞬間にのみ、彼女が理想とする「活動=政治」が出現した。アメリカ独立革命がフランス革命とは違って、「自由の構成」「新しい政治共同体の創設」に成功したからこそ「良き革命」であったように、労働組合や評議会制度も、それが社会的・経済的要求を行う組織ではなく、「新しい統治形態」を求める組織であった際にはじめて、優れた政治活動となることができたのである。

アーレントによれば、これらの運動が大きな潜在的権力を獲得できたのは、それが労働者にとっての経済的利益を主張するものだったからではなく、資本家や既存の権力システムに対する明確な政治闘争だったからである。既存の統治形態の「不正や偽善にたいする抗議」が「新しい公的空間の創設」へと結びついたとき、当時の労働運動に参加した人びとは「人間事象の領域にただ姿を現わし、自分を他人から区別し、自分を際立たせる」ことができた。近代以前の歴史においてはあり得なかった出来事、すなわち労働者たちが政治の領域=公的空間に姿を現わし、自分を他人から区別し、自分がどのような人間である

か (who) を示すことができる瞬間が訪れた。ネグリだけでなくアーレントもまた、このようなかたちで近代社会において「労働する動物」が政治の舞台（公的領域）に理想的に「現れ」出る可能性があることを認めていたのである。

以上のような記述を参照すれば、ネグリほど積極的ではないにせよ、アーレントもまた近代政治のうちにおいて、活動＝政治と労働が共存する瞬間がありうることを認めていたと言えるのではないだろうか。公的領域／私的領域、ノモス／ピュシス、活動／労働という明確な区別が成立しえなくなった近代社会において、新しい公共性や政治性が成立しうる可能性は「活動」と「労働」という二つの営みが一体化したところにしかあり得ないことを彼女自身も裏書していたのではないか。以上のように、アーレント政治理論の「破れ目」は意外にも労働と政治（公共性）、または公的領域と私的領域が折り重なる箇所に見出すことができるように思われるのである。

五、労働運動の「生成と腐敗」

しかし、上記に述べたような労働と政治の理想的共存はあくまで歴史の特殊状況の一瞬においてしか成立しえなかったのではないか、という疑問も残されている。アーレントが『人間の条件』を執筆した 1950 年代半ばにおいて既に、「労働運動のこの政治的、革命的役割はどう見ても終わりに近づきつつ」あったという。それは「この種の不正や偽善が、階級社会が大衆社会に変わり、日給や週給が保証つきの年給に変わるにつれて消滅した」（同書、347 頁）ためである。

今日、労働者はもはや社会の外部にはいない。彼らは社会の一員であり、他のすべての人たちと同じように賃仕事人である。労働運動の政治的重要性は、今では、他の圧力集団の重要性と同じものになっている。もし、^{ル・フーブル}人民という言葉が、住民とも社会とも違う真の政治団体と理解するならば、労働者が百年近くもその人民全体を代表しえた時代は去っている。（同書、347 頁）

アーレントによれば、「労働史上の転換点は、投票権にたいする財産資格の撤廃と共にやってきた」（同書、345 頁）。いまや労働者は投票権をもち、間接的ではあれ議会制民主政治に参加することができる。彼らは立派な社会の一員であり、「労働運動の政治的重要性は、今では、他の圧力集団の重要性と同じものになっている」。ヨーロッパ諸革命の際に垣間見えた「創設」や「現れ」の輝きはもうそこにはない。

このように、労働組合が資本主義社会のなかに組み込まれたひとつの利害要求団体になり下がってしまうという現象は、マルクス主義者たちの間でも繰り返し議論されてきた問題点である¹⁶。新しい政治体制を構成する政治運動は輝きを放ち、束の間、理想的な政治状

¹⁶ この点について、柄谷行人は的確に次のように述べている。「産業資本主義が未発達で労働組合がないような状態では、資本と労働の闘争は激烈であった。それはたんに経済的なものではなく、政治的な階級闘

態を創出して見せてくれる（構成的権力 **constituent power**）。しかしそれらの政治運動もまた、その活動に関わった人たちが政治体制（権力）の側に回ると、すぐさま硬直した政治状態へと墮してしまふのである（構成された権力 **constituted power**）。そうであるとすれば、結局のところ、アーレントが見出した労働運動や評議会制における政治のあり方とは、古い秩序が崩れ、新しい政治制度（政治共同体）が創設される際にのみ、東の間出現するユートピアにすぎないのだろうか。

『革命について』第6章「革命的伝統と失われた宝」では、「成功した革命」であったアメリカ独立革命においてさえも、多くの労働運動や評議会制の試みと同じく、年月の経過とともにその革命的な精神（公的参加への参加意志）が失われてしまったことが指摘されている。アメリカの政治史においては「自由の構成 **constitution**」に成功したという偉大な出来事が明確に概念化・理論化されなかったために、現代のアメリカ人はそれを「忘却」して「記憶喪失」状態に陥っており、独立革命の最大の成果であったアメリカ憲法に、アメリカ政治の活力の源泉であったタウンシップ制とタウン・ホール・ミーティングが織り込まれなかったために、アメリカは次第に根本の革命的な精神を失って墮落したとアーレントは嘆かわしく論じている。「思考〔想〕と記憶の失敗」によって公的自由、公的幸福、公的精神に基づく「革命精神が失われた」結果、アメリカに残されたものは「市民的自由 **liberties**、最大多数の個人的福祉、そして平等主義的、民主主義的社会を支配する最大の力としての世論」であり、これらは国民の政治参加意志を着実に衰退させてしまうものであった。「この変化は、公的領域に社会が侵入したこととまったく正確に対応している。それはあたかも、もともとは政治的な原理が、社会的価値に翻訳されたかのようなものである」（アーレント『革命について』359頁）。

アーレントによれば、当時この問題に気づき頭をなやませていた唯一の人物はジェファソンであった。「解放の暴力が自由の確固たる空間を創設しようとするいっさいの試みを挫折させたフランス革命」から教訓を学んだジェファソンは、アメリカ憲法のうちに「所定の期間ごとにそれを修正する」規定を設けることによって、世代を超えて革命的な精神を維持することを構想した（同書、378-379頁）。つまり、彼が意図したのは、「アメリカ革命のコースに伴って展開された活動の過程全体の正確なくり返し」すなわち反復革命 **recurring revolution** であった。アーレントは、ロシアや中国などの社会主義国で構想された「永続革命」を決して肯定していないが（彼女が評価したのは、あくまで革命による自由の構成、すなわち立憲的統治の樹立を達成したアメリカ独立革命である）、苦渋の選択としてジェファソンが構想した、憲法の反復修正（擬似的・形式的な永続革命）という計画に対しては一定の理解を示している。

争となった。しかし、その闘争の結果として、労働組合が合法化され拡大すると、労使の闘争はたんに経済的なものとなり、ある意味で「労働市場」の一環となる。そこから、賃労働を廃棄するというような革命運動は出てこないのである。産業資本主義が発展し深化すればするほど、そうなるのだ。その意味で、先進資本主義国では、労働者階級の革命運動を期待することがますますできなくなる」（柄谷行人『世界史の構造』432-433頁）。

この点においてもアーレントの政治理論は苦しい立場に追い込まれているように見えるが、ここでその行き詰まりに対する別の答えのかたちとしてもう一度ネグリの政治構想を取り上げよう。ネグリは、アーレントが頭を悩ませる問題を、権力の「腐敗 corruption」として定義し、これに対抗しうる概念は「生成 generation」である、と述べている。ネグリによれば、「生政治的な世界とは、諸々の生成する活動を倦むことなく織り合わせる運動であり、集団的なもの（さまざまな特異性が出会う場）がその原動力である」（ネグリ＝ハート『〈帝国〉』482頁）。「生成」は〈帝国〉時代の「第一動者」であり、「生産と再生産の基盤であり原動力」である。ここでネグリが「生成の運動」として描き出すものは、具体的にはあちらこちらで発生と消滅を繰り返すマルチチュードによる社会運動の波のようなものであろうが、重要なのは、この「生成」的な政治運動が近現代社会における「ピュシスの運動の増幅」と連動するものであろうということである。ネグリはスピノザやドゥルーズ＝ガタリらの「生の哲学」を参照しつつ、自然の生成運動をモデルとするような政治運動・社会運動を構想しているのであるが、その構想は内在的な力によって自律運動する「ピュシス」概念と親近的であり、むしろ近代社会におけるピュシスの運動のダイナミズムを逆用しようとする意図が感じられる。「ピュシス」は、自然的事物が生成する根源であり、それを成長・運動させる始動因であるというアリストテレスの定義を思い出されたい。いわば、ネグリの政治思想は「ピュシスの政治学」とも呼ぶべきものなのである¹⁷。

他方でネグリは、「生成」と対立する「腐敗」を〈帝国〉権力の側に置く。「腐敗自体が〈帝国〉の実質であり、全体性だからである。腐敗は純粋な指令の行使である」（同書、486頁）。それは、マルチチュードの諸身体を切断し、その活動を妨害しようとするものである。しかし同時に、ピュシス的な生成運動は、生権力の側にとってもその権力システムを維持するための原動力である。なぜなら〈帝国〉の生権力は、人々が潜在的／顕在的にもつ「生成」の力を権力の側に取り込み、これを搾取することによって、その権力システムの命脈を保とうとするからである。それゆえ、現代社会における〈帝国〉と「マルチチュード」の闘争は「生成と腐敗」の対抗運動として捉えることができ、ピュシス政治的な生成運動は〈帝国〉と「マルチチュード」の間で政治的活力の草刈り場となっていると考えることができよう。

もちろん、ネグリが構想するピュシス的な政治運動が必ずしも「良き政治活動」であるとは限らない。むしろネグリの政治思想が数多くの論者によって厳しく批判されていることは先にも述べた通りである。ただし、あくまで公的領域と私的領域、または活動と労働を明確に区別しようとするアーレントの政治思想に対して、ピュシス的なものとノモス的なものが混淆した「例外状態」（アガンベン）が常態化している現代社会におけるその有

¹⁷ ネグリは、ポスト・フォーディズムにおける労働を「生そのもの」として捉える。ポスト・フォーディズム社会においては、労働時間と非労働時間の区別が消滅し、生活＝生命 life 全体が「労働化」していく。このような状況の下では、アーレントが行なった公的領域と私的領域の区別はますます困難なものとなるであろう。そこでネグリは、労働化した「生そのもの」のうちに、ゾーエー的な生命力の律動とピオス的な政治運動の力の両方を読み込み、ピオスとゾーエーが重なり合う部分に〈帝国〉へ対抗する新しい公共性のあり方（「ピュシスの政治学」）を構想しようとしているのだ。

効性を問う際には、アーレントと対照的なネグリのピュシス的政治思想を参照することは、我々に有益な思考のヒントをもたらしてくれるように思われる。アーレントの政治理論の「破れ目」である「労働と政治の共存可能性」は「近代社会のピュシスの転回」と相沿う事態であり、そこには「新しい公共性」の可能性と危険性の両方が存在しているのではないだろうか。

結語

本論考では、アーレントの政治理論を「労働」論の側から、とりわけ「ピュシス」概念を軸として再解釈しつつ、その理論的限界性を探る考察を行ってきた。近代社会における「ピュシスの転回」を悲観的に捉え、近代人の〈労働する動物〉化が最終的に全体主義運動の出現に繋がるというアーレントの政治理論に対し、ビオスと一体化したゾーエー、すなわち「剥き出しの生」を管理・支配しようとする生政治（生権力）の危険性を認識しつつも、その状況を逆用することで〈帝国〉権力に対抗しようとするネグリの政治思想を参照することで、公的領域／私的領域、ノモス／ピュシス、活動／労働は本来明確に区別されるべきとする理論枠組を問い直すことが本論文の意図であった。これらの区別が曖昧化し、「例外状態」が常態化してしまった現代社会においては、アーレントが再興させようとした古典的共和主義とは異なる政治構想が求められており、その構想はアーレントの著作自体のうちにも示唆的に提示されていたのではあるまいか。しかし、「労働」と「活動」を共存させようとする「新しい公共政治」の試みは、それが容易に生権力的なく〈帝国〉システムのうちに取り込まれてしまうという危険性とも隣合わせにあることも確かであろう。古典的共和主義の不可能性とネオ・マルクス主義の困難性を併せて自覚しつつ、混沌とした現代の政治状況を切り拓く新たな「公共性」のあり方を我々は模索し続けていかねばならないのである。

参考文献

- ハンナ・アーレント『全体主義の起源 3』新装版、大久保和郎他訳、みすず書房、1981年。
ハンナ・アーレント『人間の条件』志水速雄訳、ちくま学芸文庫、1994年。
ハンナ・アーレント『革命について』志水速雄訳、ちくま学芸文庫、1995年。
ハンナ・アーレント『カール・マルクスと西欧政治思想の伝統』佐藤和夫編訳、大月書店、2002年。
ジョルジョ・アガンベン『ホモ・サケル：主権権力と剥き出しの生』高桑和巳訳、以文社、2007年。
アリストテレス『形而上学』出隆訳、岩波文庫、1959年。
ロベルト・エスポジト『近代政治の脱構築：共同体・免疫・生政治』講談社選書メチエ、2009年。
ミシェル・フーコー『社会は防衛しなければならない：コレージュ・ド・フランス講義 1975-76』石田英

- 敬・小野正嗣訳、筑摩書房、2007年。
- マーガレット・カノヴァン『アレント政治思想の再解釈』寺島俊穂・伊藤洋典訳、未来社、2004年。
- ロビン・G・コリングウッド『自然の観念』平林康之・大沼忠弘訳、みすず書房、2002年。
- マルティン・ハイデガー『形而上学入門』川原栄峰訳、平凡社ライブラリー、1994年。
- アントニオ・ネグリ、マイケル・ハート『＜帝国＞：グローバル化の世界秩序とマルチチュードの可能性』
水嶋一憲他訳、以文社、2003年。
- Hanna Fenichel Pitkin, *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*, University of
Chicago Press, 2000.
- 池田善昭編『自然概念の哲学的変遷』世界思想社、2003年。
- 柄谷行人『世界史の構造』岩波書店、2010年。
- 菅野礼司「IV. 機械論的自然観（＜連載＞自然観）」『物理教育』45(2)、101-104頁、1997年、日本物理教育
学会。

第Ⅱ部 公共圏の外部と境界をめぐる考察

- 第3章 「社会的死」概念の問題点とその処方箋の検討
——観察者の視点の導入による精緻化の試み 中森 弘樹
- 第4章 〈立法者〉の受難と〈主権者〉の創設
——共同体の境界画定における集合暴力と構成的権力について 上野 大樹
- 第5章 主権を走る境界面——アガンベン／関／ホップズ 宋 偉男

「社会的死」概念の問題点とその処方箋の検討 ——観察者の視点の導入による精緻化の試み——

中森弘樹（京都大学大学院・人間・環境学研究科博士課程）

1. はじめに

社会学が近代の自己認識の学であるとしたら、近代以降の死もまた考察の対象となるべきであろう。実際に、死の社会学として称される分野では、近代以降の死のあり方や社会的な位置付け、およびその観念等についての研究が重ねられてきた。では、死を社会的に考察するとはどういうことだろうか。この点について N. Elias は、以下のように述べている。

死という単なる生物学的な事象それ自体は決定的なものではなく、その時その時の文面段階に固有の、常に変化発展している『死についての観念』、並びに、この観念と結びついた、死に対する人間の態度こそが決定的なものなのだ。(Elias 1982=2010: 69)

この Elias の見解は、死の社会学を成立させる重要な前提であるといえる。つまり、死の社会学は死を生物学的・臨床的に判断される事象に還元せずに、私たちにどうして死とは何かを考察の対象としてきたのである。これは、「人はいつ、どのような条件を満たしたときに死んだとみなされるのか」という生死の線引きの問題として換言してもよいだろう。本稿が主題とするのは、生物学的・臨床的な生死の判断に還元されない生死の線引きを分析するために考案された、「社会的死 (social death)」の概念である。

最初に、いま「社会的死」の概念に改めて着目する理由を述べておきたい。近代以降の死を特徴付ける傾向の一つとして、P. Ariès (1975=1983) や Elias (1982=1990) が明らかにしたのは、死を前にした人間の孤独化であった。「社会的死」の概念はそのような死と孤独の関係性を——より正確に言えば、死に際して生じる周囲との関係の変化を——記述できることに特徴がある。しかし、2-2-2で述べるように、既存の「社会的死」の概念では、例えば近年新たに社会問題として浮上している「孤独死」や「無縁死」といった事態をうまく分析することができない¹⁾。つまり、既存の「社会的死」の概念では、現実には起きている死の諸現象の全てに適用することはできないのである。そして、その原因が仮に「社会的死」の概念が抱える問題にあるとしたら、その点に修正を迫る必要があるだろう。本稿の目的は、「社会的死」の概念の適用範囲を拡張し、より一般的な概念とするために、既存の「社会的死」の概念を批判し、若干の修正を試みることである。

ここで、本稿の大まかな流れを説明しておこう。「社会的死」の概念はそれをを用いる論者

によって異なる定義で用いられてきたが、本稿では既存の「社会的死」の概念を三種の分類・概観し、それぞれの「社会的死」の定義が概念としてはいずれも問題点を抱えていることを確認する（2章）。そのうえで、既存の「社会的死」の概念の問題点を克服しうる視座の導入を検討し、それに基づく修正を試みる（3章）。最後に、3章から導き出される本稿の結論と、その意義を確認しておきたい（4章）。

2. 「社会的死」概念の系譜とその問題点

2-1. 「番外の人間」と「社会的死」

2-1-1. Sudnow の「社会的死」

では、まず初めに「社会的死」の概念を初めて明確な形で提示した D. Sudnow による定義を見ていこう。

Sudnow の「社会的死」の概念を理解するためには、まずは E. Goffman (1959=1974) の「非人格」の概念を見ておく必要がある。Goffman は、ときに集団内にはパフォーマーの役割もオーディエンスの役割も取らずに、「同席していても、ときにあたかも不在であるかのように取り扱われる人びと」(Goffman 1959=1974: 178) が存在することを指摘する。Goffman はそのような人びとを「番外の人間 (non-person)」として定義し、召使や非常な若年者、非常な高齢者、病人などを一般的な例として挙げている。

Sudnow (1967=1992) はこの Goffman の「番外の人間」の概念を参照しつつ、しかし広義のそれとは区別する形で、「社会的死」の概念を提起する。Sudnow は「社会的死」を「おそらく『臨床的にも』『生物学的にも』生きているにもかかわらず、病院という環境においては、患者を本質的に死者として取り扱う時点で判別される死」(Sudnow 1967=1992: 128) として定義する。そのような事態の例としては、昏睡状態の患者が臨床的にはまだ生きているにもかかわらず、医療スタッフによって死体と同様の扱いを受けることが挙げられている。つまり、患者が周囲から死者として取り扱われた時点で、その患者は「社会的に死んでいる」ことになるのである。なお、以下では医者による身体検査によって判断される死を「臨床的死」と呼び、より広い意味で身体の所見によって判断される死を「生物学的死」と呼ぶことにする。

では、Sudnow は「番外の人間」と「社会的死」の概念をどのように区別しているのだろうか。Sudnow は、「社会的死」を迎えた患者に対する扱いと、単に麻酔をかけられて眠っている患者に対する扱いを区別すべきであると主張する。というのも、後者の場合は、「当人が本質的に死体だと考えられてはいないので、それを『社会的な死』の実践行為とはみなせない」(Sudnow 1967=1992: 129) からであるという。同様の文脈で、Sudnow は人が社会関係から極端に切り離されてしまったケースの全てを「社会的死」に含んでしまうことに注意を促している。実際に、Sudnow は「社会的死」をあくまでも「臨床的死」が認知される前後に生じるものとして限定して扱っている。以上の点から、Sudnow が「番外の

人間」のように単に「不在」のものとして扱われることと、「死者」として扱われることを厳格に区別しようとしていることが分かる。

なお、このように「社会的死」を「死者として扱われること」と同義に捉えることは、「社会的死」と「臨床的死」の二回のタイミングで同じ死が他者に認知されているように見えるかもしれない。しかし、重要であるのは Sudnow が『『社会的死』は一組の実践行為からなる』(Sudnow 1967=1992: 129) と述べている点であろう。つまり、Sudnow にとって「社会的死」とは周囲の人間の行為から観察される事態のことを指している。そして、臨床的には生きていないはずの人間を死者とみなすような行為の契機となるのが、周囲の者による「臨床的死」の兆候の認知や、その予期であったりするという点である。

2-1-2. 意義と問題点

上記の Sudnow の「社会的死」の概念は、病院内における生死の線引きが単に身体上の所見に基づいて一義的に決定されるものではないという事実を明確に示しており、その後もいくつかの実証研究で分析に用いられている。その一方で、M. Mulkay and J. Ernst (1991) は Sudnow の「社会的死」の議論がもっぱら病院内の医療スタッフに限られがちである点を批判している。この点に関しては、前述のように Sudnow が「番外の人間」と「社会的死」を明確に区別しようとしたことと無関係ではないだろう。つまり、「社会的死」を臨床的に判断される死の認知と厳密に結び付けるという前提に立つかぎり、最も明瞭に臨床的な死が把握されるのは病院というフィールドであり、そこでは「臨床的には生きていない患者を死者と同様に扱う」という行為が日常的かつ頻繁に観察されるはずだからである。とはいえ Mulkay らが指摘するように、一人の人間の死には医療スタッフ以外にも多くの者が関わっており、医療スタッフと同様にある時点から彼／彼女を死者とみなすようになる。では、ある者が周囲から死者として扱われるようになってゆく複雑なプロセスを一般的に分析・記述することはできるだろうか。

2-2. 「社会的存在の終焉」としての「社会的死」

2-2-1. Mulkay と Ernst の「社会的死」

上記の観点から、「社会的死」の概念の一般化と適用領域の拡大を図ったのが、Mulkay and Ernst (1991) であった。Mulkay らの「社会的死」の概念についてはすでに澤井 (2005) によって詳細な紹介が行われているが、ここでは本稿と関係の深い論点を中心とした検討を行うことにしよう。

まず、Mulkay らは「社会的死」を「我々の社会的存在の終焉」(Mulkay and Ernst 1991: 173) であると定義し、さらに「社会的死」を決定づける特徴として「他者の生活の中で、個人が生き生きとした活動者であることを停止すること」(Mulkay and Ernst 1991: 178) を挙げている。

では、「社会的存在の終焉」や「生き生きとした活動者であることを停止する」とは、具

体的にどのような事態を指しているのだろうか。Mulkay らは「社会的死」が「生物学的死」に先行する事例として、働き続けていた人が定年退職後に社会参加の度合いを減らし、徐々に社会から疎遠になり、そして「生物学的死」が近づく頃には病院や介護施設などの社会から隔絶された場所に置かれるといった過程を挙げている。以上の事例は現代では一般的に見られるため、Mulkay らは現代社会では「社会的死」は「生物学的死」に先行する傾向があると述べている。それに対して「社会的死」が「生物学的死」に後続する事例としては、近代以前の社会で配偶者の死後に喪の儀礼に長い時間が費やされたり、子供の突然死にあたって親や周囲の人々がその事実を認められなかったりするといったケースが挙げられている。

以上の事例から分かるのは、Mulkay らが「他者の生活の中で、個人が生き生きとした活動者であることを停止する」というとき、それは「他者」にとってある「個人」が何らかの社会的な役割を果たす存在ではなくなるという事態を指しているということである。よって、Mulkay らが定義するところの「社会的に死んでいる」とは、先に見た Sudnow の議論における「社会的に死んでいる」＝「死者として扱われること」とは異なる事態を指しているといえよう。

しかし、このように「社会的死」を定義することは、Sudnow が注意を促したように、「社会的死」の概念の厳密さを失わせることにならないだろうか。つまり、ある人物が周囲にとって何らかの社会的な役割を果たしていなくても、その者が生物学的死に瀕していない事例は多々あるわけだが、Mulkay らの「社会的死」概念はある者が社会関係から極端に切り離されてしまう事態を全て「社会的死」とみなしてしまうことにならないだろうか。この点に関して、Mulkay らは『『社会的死』の概念と、関係者による『生物学的死・臨床的死』の認知を堅く結びつける』（Mulkay and Ernst 1991: 179）という方針を述べている。つまり、他者にとってある個人が「社会的に死んでいる」と言えるのは、その他者がある個人の「生物学的死・臨床的死」を認知、または予見しているケースに限られるということになる。

2-2-2. 意義と問題点

以上の Mulkay らの「社会的死」の概念の特徴は、死をある時点を境に起こるものとして捉えるのではなく、生物学的死や臨床的死の前後で周囲との関係性が疎遠になっていたり、あるいは継続したりする一連のプロセスとして捉えているという点である。これによって、Mulkay らの「社会的死」の概念は、死者の死の前後に生じる人間関係の変化や、死者を看取る側の態度の変化を記述することを可能にしている²⁾。例えば、Ariès や Elias が指摘した、近代以降の死を前にした人間の孤独な状況は、「社会的死」が「生物学的死」に先行するケースとして記述することができる。つまり、Mulkay らの「社会的死」の概念を用いることで、死と孤独の関係性を描くことができるのである。また、「社会的死」が「生物学的死」に先行する事例に焦点を当てる傾向があった Sudnow の議論とは異なり、

Mulkay らの議論では「社会的死」が「生物学的死」に後続するケースも分析の射程に捉えている。

では、この Mulkay らの「社会的死」の概念によって、いま想定されうる最も孤独な死のプロセスを描くことができるだろうか。ここで例として、記憶に新しい 2010 年の「無縁社会」言説の流行において、「無縁社会」の象徴とみなされた「行旅死亡人」のケースを考えてみよう。NHK「無縁社会プロジェクト」取材班によれば、「行旅死亡人」とは「身寄りのない人、身元不明のまま亡くなった人」（NHK「無縁社会プロジェクト」取材班編 2010: 15）の呼称である。このような「行旅死亡人」の遺体が引き取り手のないまま放置される事態——「無縁社会」の言説では「無縁死」と呼ばれていた——の増加が、「無縁社会」の言説における主題の一つであった。

さて、たとえば A さんという人物が「行旅死亡人」となり、身元不明の A さんには身寄りもなく引き取り手も現れないままとなったとしよう。この場合、A さんは Mulkay らの用いる意味で「社会的に死んでいる」ということができるだろうか。たしかに、このような状況下に置かれてしまった A さんは、周囲の人々との関係が切れてしまっており、また周囲から忘却されていってしまっている可能性が高い。つまり、A さんは周囲にとってまさに「生き生きとした活動者であることを停止」した状態であるといえる。しかし、その一方で Mulkay らは、「社会的死」を関係者による「生物学的死・臨床的死」の認知と結びつけて考えることができるケースに限定していたのであった。ここで問題となるのは、A さんの「生物学的死」を認知もしくは予見している人物が、この状況で果たして存在しているのかという点である。もちろん、A さんの遺体の発見者は遺体の存在自体には気付いているが、A さんが身元不明である以上、それは A さんの死ではなく、どこかの誰かの死にすぎない。そして、仮に A さんの「生物学的死」はおろか、A さんの存在自体を誰も想起しないような極端な状況であったとしたら、それは一体誰にとっての「A さんの『社会的死』」になるのだろうか。そして、A さんの「社会的死」を関係者による「生物学的死」の認知と結びつけて記述できない場合、A さんの「社会的死」は、単に全ての人から忘却された状態と分析上の区別がつかなくなってしまうのである。

さて、上記の思考実験は Mulkay らの「社会的死」の概念の重箱の隅を突いているわけではない。というのも、この問題は「社会的死」を「他者の生活の中で、個人が生き生きとした活動者であることを停止すること」と定義することと、「社会的死」を関係者の「生物学的死」の認知と結びつけることが、しばしば両立しえない状況になるという点に起因しているからである。先に確認したように、「他者の生活の中で、個人が生き生きとした活動者であることを停止すること」は、より具体的には「他者」にとってある「個人」が何らかの社会的な役割を果たす存在ではなくなるという事態を指している。このような状況から、「生物学的死」の認知を介さずに、ある他者との関係が切れてしまうこと、またはある他者に存在自体を忘却されてしまうという事態が生じることは容易に想定できる。この場合、ある他者にとって当該の人物が「社会的に死んでいる」のか単に「不在である」の

かを区別できなくなり、Sudnow や Mulkay らが避けようとしていたはずの概念の曖昧性が露呈してしまう結果となるのである³⁾。そして、概念の曖昧性を避けるために Mulkay らの前提を遵守しようとする、分析の対象となる死のケースが狭まってしまう。

2-3. 孤独としての「社会的死」

2-3-1. 清水の「社会的死」

では、そのような概念の曖昧性が不可避に生じるにもかかわらず、Mulkay らが「社会的死」を上記のように定義した積極的な意義はどこにあるのだろうか。この点について示唆を得るために、ここでいったん Mulkay らの議論を離れ、これまでとは異なる「社会的死」の概念を見てみることにしよう。

Sudnow の「社会的死」の議論、および Mulkay らの「社会的死」の議論では、いずれも「社会的死」の概念を厳密なものとするために、「社会的死」は「生物学的死」「臨床的死」の前後で起こるものとして扱われていた。これに対して、清水学（1999）は Sudnow や Mulkay らの「社会的死」の議論が死の多層性を明らかにしてきたと評価しつつも、従来の「社会的死」の概念が依然として「生物学的死」に立脚して構成されている点を批判する。そして、「生物学的死」を死の第一義的存在として措定する必要性をラディカルに否定したうえで、「ある人間の存在が他人の意識や記憶から決定的に消え去ってしまったとき、彼はもはや社会的に死んでいる」（清水 1999: 32）と述べる。そして、この「社会的死」の用法に基づけば、「われわれは皆、誰かにとって社会的に死んでいる存在である」（清水 1999: 32）ことになるという。

これまで見てきたように Sudnow と Mulkay は社会関係から極端に切り離される事態一般から「社会的死」を区別してきたわけであるが、他者から忘却されることを「社会的死」の条件とする清水の議論では、むしろ前者の事態一般が「社会的死」として定義されている。清水にとっては、孤独な状況こそが「社会的に死んでいる」ことに他ならないのである。では、そのように清水が孤独を「社会的死」と捉える根拠はどこにあるのだろうか。まず、清水は「社会的生」の対概念として「社会的死」を捉えている。生物学的生の終焉が「生物学的死」であるように、社会的生の終焉——ある社会から消滅してしまうこと——も「社会的死」として位置付けられる。加えて、清水は私たちの孤独と死のイメージの密接な関係性を指摘する。この点については次項で述べることにしたい。

2-3-2. 意義と問題点

清水の議論が先に見た Sudnow や Mulkay らの議論と異なるのは、「社会的死」を「生物学的死」から完全に切り離して扱っている点である⁴⁾。このように「社会的死」を定義することで、「社会的死」の概念が曖昧なものになってしまうことはこれまで述べてきた通りであった。澤井は「社会的死」を「生物学的死」と切り離して扱う用法に対して、『『社会的死』という概念は基本的には比喩的な表現としてもちいられることになり、『死』という語

も他の語と代替可能なものとなる」(澤井 2005: 133)と指摘している。実際に、清水が「社会的死」の概念を用いて分析の対象としているのは——少なくとも一般的に死と呼ばれる事態ではなく——人が置かれる孤独な状況一般であった。澤井の指摘に基づけば、清水の議論は孤独な状況を「社会的死」という言葉で比喩的に形容したものであるともいえるだろう。

では、そのような「社会的死」の用法を単なる比喩として片づけてしまってもよいのだろうか。ところで清水の議論では、小説やエッセイなどで「他者と別れること」「他者に忘却されること」が「死」として表象されている事例がいくつも挙げられている。これらの表象の存在は、清水が「対人関係の消滅と『死』のイメージは、日常的想像力のなかで、こんなふうに大きく重なっている」(清水 1999: 15)と述べる重要な根拠となっている。もちろん、これらの表象の存在だけで「孤独=死」という図式が普遍的なものであると言い切ることにはできないが、少なくとも私たちにとって「対人関係の消滅」と「死」の区別はしばしば曖昧なものであるということができよう。そして、清水のラディカルな「社会的死」の議論には、そのような私たちの死に対するイメージを概念化したという点に特徴がある。

以上の点を踏まえると、Mulkayらが概念の厳密さを犠牲にしつつ、「社会的死」を「我々の社会的存在の終焉」と定義したことに対しても、積極的な意義を認めることもできよう。つまり、Mulkayらの議論は、Sudnowの「社会的死」の概念に、清水が指摘したような「対人関係の消滅」と「死」を重ねる私たちのイメージを反映させたものであると捉えることができるからである⁵⁾。そして、本稿の冒頭で述べたように死の社会学が私たちにとっての生死の線引きを問題にする以上、この種の死のイメージもまた無視することはできないのである。

3. 「社会的死」概念に対する修正

3-1. 三種類の「社会的死」の比較

これまで本稿では、「社会的死」の用法をその特徴に応じて三つに区分し、それぞれについて検討を行ってきた。ここで、もう一度簡単に整理しておこう。最初に見た Sudnow の議論では、「社会的死」は「患者を本質的に死者として取り扱う時点で判別される死」として定義され、「社会的死」と社会関係から極端に切り離される事態一般とは厳密に区別されていたが、概念を適用できる状況が限られていた。次に、Mulkayらの議論では「社会的死」は「我々の社会的存在の終焉」として定義され、より広い状況に適用することが可能となっていたが、「社会的死」と社会関係から極端に切り離される事態一般の区別をうまく行えないケースがあった。最後に、清水の議論では「社会的死」は「ある人間の存在が他人の意識や記憶から決定的に消え去ってしまったとき」と定義され、むしろ社会関係から極端に切り離される事態一般が「社会的死」として捉えられていた。以上のように整理を行う

と、それぞれの議論は「社会的死」に「社会関係から極端に切り離される事態」——Goffmanはそのような扱いを受ける者を「番外の人間」と呼んでいた——をどの程度含むかという点で見解を異にしていることが分かる。

もちろん、本稿ではそのような「死」と「不在」の関係をめぐる哲学的な問いに応えることはできない。ただ、本稿の目的は近年新たに浮上している死の問題を分析できるように、既存の「社会的死」の概念に若干の修正を加えることであった。そのためには、まずは上記の3種類の「社会的死」の概念の中で、本稿がどれを雛形として採用すべきであるのかを述べなければならぬ。そこで、「社会的死」の概念に求められる役割について検討するために、「社会的死」の概念によって示される生死の線引きと、他の生死の線引きがどのように関係しているのかを見ておこう。

上記の点について参照すべきは、澤井（2005）による整理である。澤井によれば、少なくとも狭義の「社会的死」の概念は、「生物学的死」「臨床的死」に還元されない生死の線引きの全てを指し示すものではないという。澤井はそのような広義の「死の社会的側面」（澤井 2005: 127）を指し示す他の概念として、戸籍の記載変更などの法的な手続きによって確認される「法的死」や、葬式など死者儀礼によって確認される「儀礼的死」を挙げている。そして、狭義の「社会的死」は、「法的死」や「儀礼的死」と同様に「死の社会的側面」の一つを指し示す概念として位置付けられるという。また、「臨床的死」の基準も一義的に決定されるものではなく、そのことは脳死の定義が孕む問題を想起すれば自明であろう。その意味で、「臨床的死」もまた「死の社会的側面」の一つであるともいえるという。

以上の澤井の大まかな見取り図を参照することで、これまで見てきた三種類の「社会的死」の概念について次のような見解を導くことができる。まず、澤井の図式では種々の「死の社会的側面」が挙げられているが、これらのプロセスは全て「生物学的死」「臨床的死」に伴って進行するものである。私たちが「生物学的死」「臨床的死」に伴う「死の社会的側面」を問題にするかぎり、「社会関係から極端に切り離される事態」を「社会的死」とみなす議論では、分析の際に分析の対象ではないものまで取り扱ってしまうことになるだろう。その一方で、Sudnowの議論における「社会的死」は、澤井の図式でいうところの社会的に決定される「臨床的死」との境界が非常に不明瞭である。この用法では、種々の「死の社会的側面」の中から、あえて「社会的死」の概念を独立して扱う必要性を十分に見出すことができない。

以上を踏まえると、「社会的死」の概念は、「生物学的死」「臨床的死」に伴って生じ、しかも他の概念が指し示していない事態を記述するものでなければいけない。これまで見てきた三種類の「社会的死」の議論の中で、この困難な条件を引き受けているのは、「社会的死」を「我々の社会的存在の終焉」として定義し、「生物学的死」「臨床的死」に伴って生じる周囲との関係の変化を記述する Mulkay らの議論であるといえる。さらに、その議論は、清水が概念化した「対人関係の消滅」と「死」を重ねる私たちのイメージを反映しつつ、そのイメージにそった事態が「生物学的死」「臨床的死」の前後で実際に生じているの

かを明らかにするものであった。よって、Mulkay らのように「生物学的死」「臨床的死」と「社会関係から極端に切り離される事態」とを関係付ける「社会的死」の議論には、私たちの多元的な生死の線引きを明らかにする上で、「法的死」や「儀礼的死」を論ずるのと同様の積極的な意味が存在するといえるのである。

しかし、「社会的死」を「我々の社会的存在の終焉」として定義することで、これまで繰り返し述べてきた「社会的死」と「社会関係から極端に切り離される事態」の区別に関する曖昧性の問題が不可避に生じることになる。この問題に対する処方箋については、次節で検討することにしたい。

3-2. 観察者の視点の導入による「社会的死」概念の精緻化

すでに2-2-2で検討したように、Mulkay らの「社会的死」の概念を用いてある特定のケースを分析すると、齟齬が生じることがあった。この齟齬は、Mulkay らが「社会的死」を「他者の生活の中で、個人が生き生きとした活動者であることを停止すること」と特徴付けたにもかかわらず、その他者が「生物学的死・臨床的死」の認知も必ず行うものとされていたことによって生じていた。もし仮にある他者にとって、「個人が生き生きとした活動者であることを停止」してしまったら、その個人の「生物学的死」はもはやその他者にとって認知しえないものになってしまう可能性がある。その場合、本来は「社会的死」の概念によって分析されるべきであるように見えるケースであっても、「社会的死」を関係者による「生物学的死・臨床的死」の認知と結びつけて考えるという分析の条件を満たさず、「社会的死」の分析対象から外れてしまうということがありうる。

この問題を、全く別のケースから指摘することもできる。Mulkay らが、「社会的死」が「生物学的死」に後続するケースも重視していたことはこれまで述べてきた通りであるが、Mulkay らはこの点を説明するにあたって、配偶者と死別した者たちが、死んだ配偶者が現前していると感じ、場合によっては配偶者と会話したり触れたりといった経験をするところがあるという事例を引用している。それらのケースでは、残された者たちは配偶者が死んでいることを十分に認知しているにもかかわらず、残された者にとって配偶者たちは存在し続け、大きな役割を果たしていることになるという。しかし、そのようなケースでは、残された者たちが配偶者たちの「生物学的死」をどこまで認知しているのか——例えば死んだ配偶者と会話しているときも、その生物学的死の認知は確かなものといえるのか——が曖昧な状況が生じること容易に想定できる。

これらの問題は、事態を分析する観察者（研究者）が、死者を取り巻く関係者の主観から「生物学的死・臨床的死」の認知と「社会的死」の両方を見出そうとしていることから生じているといえよう。決して少なくないケースにおいて、関係者の「生物学的死・臨床的死」の認知の有無を問うことは困難な作業となるのである。この問題を克服するためには、『「社会的死」の概念と、関係者による『生物学的死・臨床的死』の認知を堅く結びつける』という前提の、「関係者による」の部分を見直す必要があるのではないか。つまり、

あるケースが「生物学的死」と関わっているかどうかの判断は、当事者ではなく、分析を行う観察者が行うべきなのではないだろうか。もちろん、それによって「社会的死」の概念を適用すべきケースとそうでないケースの判断が明瞭になるとは限らない。すでに「臨床的死」の診断が下っているケースでは観察者による判断は容易であるが、「生物学的死」が現在ではなく未来に生じることが想定されるケースや、後述するような「生物学的死」が不明となるケースでは、そのケースが「生物学的死」に関わるかは観察者の裁量に委ねられることになるだろう。とはいえ、そのように「社会的死」の概念の前提を変更することで、関係者が「生物学的死・臨床的死」と「社会的死」の両方に関わる主観的な経験をするという、場合によっては不自然なものとなる二元論的前提を解消することができるのである。この場合、観察者は、自らが対象と定義したケースに対して、ある個人が「生物学的死」に際して他者の中で生き生きとした活動者であることを停止する「社会的死」のプロセスを、関係者の行為や語りから分析することになる⁶⁾。

以上の方法を用いて、従来の Mulkay らの議論をそのまま当てはめるだけではうまく分析でなきなかった、2-2-2の極端な「無縁死」のケースを記述するとどうなるだろうか。当該ケースでは、Aさんの遺体は発見されているため、「社会的死」の概念の分析対象となることは明白であろう。当該ケースの設定に基づく限り、おそらくAさんはすでに生前の家族や友人、知人の多くとの関係が切れてしまっており、その存在も忘却されている可能性が高い。よって、Aさんは「生物学的死」を迎える前にほとんどの者にとって「社会的死」を完了してしまった存在であり、そのためにAさんの「生物学的死」はいつまでも認知されないままとなっていたのである。もちろん、実際に関係者によってなされたことは2-2-2で述べた通りAさんに対する忘却に過ぎないのであるが、Aさんの生物学的死とその関係者を俯瞰する観察者の視点からは、それは「社会的死」が完了してしまったプロセスとしても捉えることができるのである。

3-3. 「社会的死」と「生物学的死」の前後関係について

Mulkay らの「社会的死」の概念の特徴は、「社会的死」と「生物学的死」の前後関係を問題にできることであった。前節のような「社会的死」の概念の用法の部分的な変更を行うことで、その特性が損なわれることはないだろうか。

ここで改めて確認しておく、Mulkay らの用法において「ある者が生物学的／社会的に死んでいるかどうか」を決定するのは、周囲の関係者たちであった。よって、ある者の「社会的死」がある関係者にとっては「生物学的死」に先行していても、別の関係者にとっては「生物学的死」に後続することもありえるわけである。つまり、Mulkay らの「社会的死」の概念は徹底的に看取る側の主観に焦点を当てた概念であるといえる。その一方で、前節で論じた「社会的死」の用法では、あるケースが「生物学的死」に関わっているかどうかの判断は観察者に委ねられることになっていた。仮に観察者が判断する「生物学的死」と、関係者が判断する「生物学的死」の時点が明確に一致できるのであれば、Mulkay らが分析

したように、その関係者の判断する「生物学的死」と「社会的死」の前後関係を問題にできるだろう。しかし、観察者が判断する「生物学的死」と、関係者が判断する「生物学的死」の時期にズレがあった場合、どちらの「生物学的死」との前後関係を問題にすべきなのだろうか。

ここで、記述の仕方に二通りの方法が生じることになる。まず、従来のように関係者が判断する「生物学的死」と「社会的死」の前後関係を分析する方法がある。しかし、観察者が判断する「生物学的死」と、関係者が判断する「生物学的死」の時期にズレがある場合、関係者の判断する「生物学的死」の時期が観察しづらい状況や、場合によっては関係者が「生物学的死」を認知しえないような状況も想定される。そのような状況の場合、観察者の判断する「生物学的死」と、関係者にとっての「社会的死」の前後関係を分析する方法もまた有効なのではないか。例えば、前節の最後に行った A さんの「無縁死」に対する分析では、観察者によって判断される「生物学的死」と、関係者にとっての「社会的死」の前後関係を記述している。このケースに関しては、後者の方法を用いることで、A さんが「生物学的死」を迎える前に「社会的死」と呼びうる状況に置かれていたと分析することが可能になっている。

上記の「社会的死」の概念の拡張に関して、もう一つ分析例を挙げておこう。例えば、自然災害に巻き込まれ、行方不明のまま長期間が経過した者がいるとする。このように生物学的生死が確認しがたい状況では、残された関係者たちはその者の生物学的死を簡単には受け入れることができず、長期にわたって非常に困難な喪のプロセスを経ることは P. Boss (2006) で詳細に分析されている通りである。このような状況における「社会的死」を前者の方法で分析する場合、関係者たちの「生物学的死」の認知もまた段階的に行われるため、その前後で生じる「社会的死」のプロセスも非常に複雑なものとして記述されるだろう。その一方で、後者の方法で分析する場合、自然災害に巻き込まれた際におそらく生じたであろう「生物学的死」の後に、「社会的死」が後続するケースの一種として事態を記述することができる。このようなケースの場合、死者の「生物学的死」をどの視点から捉えるかによって、「社会的死」もまた異なるものとして描かれることになるだろう。

4. おわりに

本稿では、既存の「社会的死」の概念を整理し、Mulkay らのように「社会的死」を「我々の社会的存在の終焉」として定義する有効性を再確認したうえで、その用法に対して若干の修正を行うことを提案してきた。その修正の内容は、次の二点である。まず、「社会的死」の概念を適用するか否かの基準となる、当該ケースが「生物学的死」に関係しているかどうかの区別は、観察者の判断に委ねる。そのうえで、「生物学的死」と「社会的死」の前後関係の分析に際しては、関係者の認知するところの「生物学的死」と「社会的死」の前後関係のみならず、観察者の視点から判断される「生物学的死」と「社会的死」の前後関係

の分析も考慮に入れる。以上の二点の修正を施すことで、「社会的死」の概念による分析をより厳密なものとすると同時に、その適用領域をさらに拡張することができるのではないだろうか。

さて、最後に「社会的死」の概念によって様々な種類の死を記述することの意義を改めて確認しておこう。Mulkay らは「社会的死」の概念を拡張した目的として、「死に関わる人々の行為の歴史的・文化的多様性の全てを網羅する」(Mulkay and Ernst 1991: 195) ことを挙げている。よって、「社会的死」の概念の適用領域をさらに拡大し、現在新しい問題として浮上している死の諸現象を分析できるようにする試みは、当初の Mulkay らの意図に沿ったものであるといえる。そして、「社会的死」という共通の概念を用いて、かつて見出された死の諸現象と比較することで、新しく見出された死の諸現象の輪郭をより鮮明に描くことができるのではないだろうか。本稿は、そのような研究の一端として位置付けることができる。もちろん、本稿の提示した「社会的死」の定義・用法だけでは対応できない死の諸現象も存在するはずであり、今後も「社会的死」の概念については更なる検討が必要となるだろう。

[註]

- 1) 特にマスメディアによって「無縁死」と呼ばれる、死が誰にも認知されないような事態を、既存の「社会的死」の概念で分析・記述しようとするとうる齟齬が生じてしまうことは、中森弘樹 (2011) で詳細に論じた通りである。本稿でもその点について後に触れることになるが、本稿の課題はその原因となっている既存の「社会的死」概念の陥穽を指摘し、それを乗り越えることにある。
- 2) Mulkay らと同様に「社会的死」を生から死へと移行する一連のプロセスとして扱う研究としては、他に H. N. Sweeting and M. L. M Gilhooly (1992) や澤井 (2005) を挙げることができる。
- 3) この点に関しては、Mulkay らの「社会的死」の概念を用いて分析を行う澤井も自覚的であり、「どこまでが生物学的・臨床的の死に連動した現象なのか、という判断をするうえでの境界線は必ずしも明白なものではない」(澤井 2005: 149) と述べている。しかし、その点に対する明確な処方箋は示されていない。
- 4) 以上の「社会的死」の用法としては、奴隷の扱いを「社会的死」の概念によって説明する O. Patterson (1982=2001) や、「社会的死」を「社会的対象でなくなるプロセス一般」として扱い、現象学的社会学の理論に基づく概念の精緻化を試みた関水徹平 (2009) を挙げることができる。
- 5) この点に関して、澤井も、「社会的死」を当人の社会的存在の終焉とみなす捉え方は「学問的研究における概念というだけではなく、一般社会でも少なくとも感覚的にはある程度共有されている」(澤井 2005: 128) と述べている。
- 6) 「他者の生活の中で、個人が生き生きとした活動者であることを停止すること」に関

しては、本稿では2-2-1で述べたように「他者」にとってある「個人」が何らかの社会的な役割を果たす存在ではなくなるという事態として扱ってきたが、「社会的死」の概念をより厳密なものとするためには、依然として曖昧さを残したままであるともいえる。関水（2009）では、「個人が生き生きとした活動者であることを停止すること」について、より詳細な検討が行われている。

- 7) たとえば、本稿で取り上げたような極端な「無縁死」のケースが、かつて Elias（1982 = 1990）が指摘した「死にゆく者の孤独」とどのように異なるのかを、「社会的死」の概念を用いて説明することができる。後者の場合、「社会的死」が「生物学的死」に先行する典型的な事態であるといえるが、前者の場合は3章で確認したように、「社会的死」が先行というよりも完了してしまったため、周囲の者にとって「生物学的死」が生じない事態であったと説明できる。

[文献]

- Ariès, Philip, 1975, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident : du moyen âge à nos jours*, Paris: Seuil. (=1983, 伊藤晃・成瀬駒男訳『死と歴史——西欧中世から現代へ』みすず書房.)
- Boss, Pauline, 2006, *Loss, Trauma, and Resilience: Therapeutic Work with Ambiguous Loss*, New York: W. W. Norton & Company.
- Elias, Norbert, 1982, *Über die Einsamkeit der Sterbenden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp verlag. (=1990, 中居実訳『死にゆく者の孤独』法政大学出版局.)
- Goffman, Erving, 1959, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Edinburgh, New York: Doubleday. (=1974, 石黒毅訳『行為と演技——日常生活における自己呈示』誠信書房.)
- NHK「無縁社会プロジェクト」取材班、2010、『無縁社会——“無縁死” 三万二千人の衝撃』文藝春秋。
- Mulkay, Michael and John Ernst, 1991, “The Changing Profile of Social Death,” *Archives européennes de sociologie*, 31: 172-96.
- 中森弘樹、2011、「無縁死概念の社会学的意義——死の社会学におけるその位置づけをめぐって」、『社会システム研究』14、157-68。
- Patterson, Orlando, 1982, *Slavery and social death : a comparative study*, Harvard University Press. (=2001、奥田暁子訳『世界の奴隷制の歴史』明石書店.)
- 澤井敦、2005、『死と死別の社会学——社会理論からの接近』青弓社。
- 関水徹平、2009、「社会的死の構図——現象学的社会学の視点から」『早稲田大学大学院文学研究科紀要. 第1分冊』55: 105-18。
- 清水学、1999、『思想としての孤独——<視線>のパラドックス』講談社。
- Sudnow, David, 1967, *Passing on: The Social Organization of Dying*, Englewood Cliff,

NJ: Prentice-Hl. (=1992、岩田啓靖・志村哲郎・山田富秋訳『病院で作られる死——「死」と「死につつあること」の社会学』せりか書房。)

Sweeting, Helen N. and Gilhooly, Mary L. M., 1992, "Doctor, Am I Dead? A Review of Social Death in Modern Societies," *Omega*, 24(4): 251-69.

[付記] 本稿は、科学研究費補助金（特別研究員奨励費）による研究成果の一部である。

〈立法者〉の受難と〈主権者〉の創設 ——共同体の境界画定における集合暴力と構成的権力について——

上野大樹（京都大学人間・環境学研究科博士課程）

0. はじめに——政治 vs 社会

1. 政治体の境界から構成的起源へ
2. ミメシスと供犠の暴力
3. 受難としての犠牲——ミシュレにおける死と記憶
4. ルソー、あるいは立法者と主権者の系譜学
5. ルソーの立法者と二つの革命——アレントの比較革命論の背後にあるもの
6. ルソーの「立法者」からシエイエスの「構成的権力」へ
7. 終わりに

0. はじめに——政治 vs 社会

近代人が社会なるものを見出したのは、何よりもまず政治という「囲い」の外部に広がる広大な領域においてであった。むしろ、近代に至るまで社会というものが知られていなかったわけではない。けれどもそれは、実践にあっても観想にあってもおよそ真面目な考察の対象とはみなされてこなかった¹。

古代ギリシア以来の伝統をもつ政治学とは異なって、社会学という学問の生誕は、どんなに早く見積もっても 19 世紀も中盤に差し掛かってからのことである。ヴェーバーやデュルケムといった現在なお頻りに参照されうる社会学の大家の登場を待つならば、さらに四半世紀は時代を下る必要があるだろう。いずれにせよ、社会学とはたかだか 200 年弱の歴史しかもたない、その意味では近代という時代に固有の学知である。あるいは学問の制度的枠組みの確立にこだわらないにしても、広く社会思想や社会哲学と呼びうる思考の出現を 17 世紀以前のヨーロッパ世界に遡って探り当てることは難しい。

集住してポリスを形成した古代人にとっては、社会とはいわば有象無象の人間の群れが雑居する空間であった。ところで彼らにとって人間とは本性上政治的動物であったから、市民たりえないこのマルチチュードは、同時にまた十全な人間ともみなしがたい存在であった。ここに垣根に^{ノモス}囲われた政治共同体としてのポリスとその外部——バルバロイであれ、

¹ 正確に言えば、対面の具体的なコミュニケーションの場である社会=社交 *société, sociabilité* と区別するために「社会的なもの」と呼ぶべきかもしれない。前者について、フランス革命前後の会話と社交をめぐる言説がどのような変容を遂げたのかを論じた富永茂樹『理性の使用』第3章「議論と会話」（みすず書房、2005年）を参照。ハーバーマス『公共性の構造転換』に端を発するような、「サロン」が公共空間として自律化し公論 *opinion publique* を生み出したとする捉え方では、この社交としての社会と *économie politique* へと結晶化する社会的なものとは区別しないために、二つの水準の違いに十分な注意が払われていないといえる。

物理的にはポリスの内部に居住しているはずのオイコスの子供であれ——との峻厳な区分を認めるのは、困難なことではない²。

古代の共和国をモデルとする政治的・市民的生活の理念は、近世ヨーロッパにおいて大々的な復興をみる。そこでもまた陶冶されざる雑多な群集が割拠する「社会」の領域からは区別された「政治」にこそ、人間＝市民にとっての本来的な価値が求められた。共和主義の系譜において、理想化されたポリス的生活からの同時代人たちの隔たりや疎外がますます強く意識されるようになったにしてもである。

このような歴史状況のなかで、「文明社会」の不可逆的な台頭にいち早く反応しながら、なおかつ原初の社会契約を理論的な基底に据えて、この無限に膨張する「欲望の相互依存的体系」の再政治化のユートピアを描き出したのが、ジャン＝ジャック・ルソーであった。すでに前世紀のイングランドには、トマス・ホッブズがいた。共和主義思想の古典的人間観に反対しながらも、彼は内乱のマルチチュードに対して恐怖を梃子に絶対的切断を持ち込んでコモンウェルスを構成すべく、思想上の革命を闘っていた。以降、無限定に拡散する社会（戦争状態）から内外の境界区分——civil state と呼ばれるもののひとつの核心はここにある——をもとに有機的身体を構成する「政治体」を創出するには、その身体が絶対的な主権を有することが必要不可欠の条件となる。そうでなければ、実はそこに利益の調和や均衡など原理的に見出だすことの叶わない「人類の一般社会」を、啓蒙のフィロゾフたちとともに夢想するほかなくなるのである。ルソーが統治者から区別された主権者は原理的に人民でしかありえないと述べたとき、そのことはホッブズに対する外在的批判であるどころか、むしろホッブズが提示した主権論的プロブレマティークの継承を意味していた。だからこそルソーは、一般意志というものは無定型の人類には想定しえずただ特定の(政治的)共同体に対してのみ帰属させうるとあれほど強調したのだ。

我々は、国家権力に抗する社会という市民的公共性の構図と同時に、文明化・商業化する社会に抗する共和国(国家)という正反対のベクトルにも注意を向けなければならない。19世紀の大規模な国民国家の形成とその下での社会科学の制度化も、この後者の要素抜きには十全に理解することはかなわないだろう。ルソー的共和国も19世紀的国民国家も、す

² とはいえ、このような公私の区分の観念に古代人の政治的思考が還元されるわけではない。ポリスの生活(ピオス)とオイコスでの生活(ゾーエー)を対照させる理解と同時に、むしろ両者を類比的に捉える言説もアリストテレスには存在しているし(富永茂樹教授の示唆に拠る)、あるいは二つの領域の峻別は近世ヨーロッパに復活した共和主義(古代共和国の政治的生活に範を求める思想)の思潮により特徴的な事態かもしれない。同じく富永教授の示唆に拠るが、『新しい学』の著者ジャンバティスタ・ヴィーコは、このような共和主義的な古代神話——戦士共同体としてのポリスに統一性や民族的土着性を見出す神話——を批判して、そこにははまれていた分裂性のモーメントを明らかにしている(cf. M. Viroli, *For Love of the Country*)。関連して、ノモスによってオイコスから厳格に峻別された、制度化された市民団の活動領域としての「デモシオス」がポリス社会の「公共領域」のすべてではなく、ソクラテスが活動したような「日常生活レベルでの公的な領域」である「コイノス」——そこには市民団からは排除された女性・奴隷・メトイコイも含まれた——の存在を指摘した研究として、桜井万里子『ソクラテスの隣人たち：アテナイにおける市民と非市民』(山川出版社、1997年)がある。コイノスは「均一で一枚岩的な統一体」ではなかったと論じる(254頁)。さらに、古代ギリシア社会にこの厳格なノモスによる分割を見出すアーレントも、古代ローマに関しては異なる見方をし、ローマ的な法観念がギリシアのそれと本質的に異なる点を指摘している。『政治の約束』(ジェローム・コーン編、筑摩書房、2008年)204-22頁を参照。

べてを圧倒して飲み込むかのように跋扈する「社会的なるもの」に対して政治的自律を再び取り戻そうとする試みとして理解できる。ところが、そのことは同時に、包摂と排除の根源的な暴力という政治体の構成にとって本質的な問題に向き合うことを避けがたくもするのである。

1. 政治体の境界から構成的起源へ——共和国創設の神話

本稿の目的は、以上に概観したような思想的伝統、すなわち社会というものが認識と実践の双方において中心的な位置を占めるようになる近代という時代にあつて精神的人格・法人 *personne morale* としての「政治体」を再び世俗の秩序の中心に据えようとする近世共和主義以来の系譜に注目して、そこでの政治体の境界画定に伴う諸問題を、時代や領域を横断して総合的に検討するためのラフ・スケッチを描いてみることにあつた（その意味で本稿は、このような問題系にアプローチする上での暫定的な準備作業の域を出るものではない）。

もちろん上の簡単な検討からも明らかなように、専ら非歴史的で規範的な関心から、開かれた社会と比べた場合の政治体の閉鎖性と排除の暴力を一方向的に裁断することなど無意味である。それはアナクロニズムの愚を犯しているばかりでなく、共和国の思想というのが、文明化と商業化の趨勢に秘められた近代的な「社会」の暴力性に対する最も有力な応答の一つとして構想されていたことを真摯に受け止めえないという点で、理論的にも貧弱な批判にすぎない。それでも、政治体としての国家・共和国を理想化する議論が原理的にはらまざるをえない境界画定とそれに伴う暴力の問題を内在的な仕方で批判的検討に付することは、やはりそれなしに済ますことのできない思想的課題である。

それでは、政治秩序にとって核心的な内部／外部の区別を問い直すことは、いかにして可能になるだろうか。フェミニズムや文化の政治学の戦略は、両者の「境界」に着目すること、しかもそれをアプリアリな分割線とみなすのではなくて現に遂行されている「線引き」という実践として再定義することであつた。ラディカル・デモクラシーを一つの極とするポストモダンの規範的政治理論は、基本的にはこの戦略の延長上に議論を展開しているといえる。だがこのような方向での立論は、ややもすると発話者たる理論家の規範的な判断を、一種の与件として安易に議論のうちに滑り込ませてしまう危険がある。たとえば、「真の公共性とは本来的にすべてに開かれた性格のものであつて、閉じられた共同体とはまったく異なるはずだ」といった与件のもとにすべての議論を組み立ててしまうというような事態である。

規範理論のこのような傾向性から自由になるための一つの典型的な方法は、思想史や概念史の角度からアプローチすることである。そうすれば、上のような当為命題も歴史的に相対化された形で理解され、たとえば共和主義的公共性の中核にはたしかに公開性や一般性を本質とする共通善・公共善のアイディアが存在する一方、公共領域と私的領域の分離と境界画定の営みとしてのノモスもまたその中心的なアイディアであることがわかるだろう。この思想史的な観点からの接近として特筆に価するのが、ジョルジョ・アガンベン

諸研究である。そこでポリス／オイコスという強固な古典的二分法（およびそれを構成するためのノモスという制作行為）は、歴史の淵に押し込められてきた「ホモ・サケル」という形象の再発見を通じて思想史の深みのうちに「脱構築」されることになる。

同じく思想的なアプローチを採る本稿が目にするのは、ルソーの『社会契約論』にその代表的な表現を見出すことのできる「立法者」のカテゴリーである。ここで言われる立法者とは、主権者との区別によってまずは定義されるような概念である。つまり、政治体の内部の空間（civil state）において、あるいは政治体の構成以後の時間（civil state）において働くような主権者（さらには統治者）とは異なって、立法者とはむしろ自然状態と社会状態 civil state の史的境界——両者を区画するものこそ社会契約である——にのみ関わるような政治的主体として理解されるのである。このルソーの立法者は、後述するように、civil state の内部にあって科学としての政治経済学に依拠して統治を实践するスコットランド啓蒙（やモンテスキュー）が描いたところの立法者とは異質なそれであった。そして、主権者や統治者と区別される立法者は、政治体の創設・構成の後にはそこにとどまることが許されないような「異邦人」として観念された。このような政治体から必然的に排除される立法者こそ、政治秩序に随伴する線引きという現在の遂行を永遠の過去（先験的過去）に遡行的に投影することで思い描かれた、ホモ・サケルに比類するもう一つの形象ではないか。本稿のねらいは、したがって、現在の遂行される政治秩序の境界画定の暴力の姿を、ルソー的な立法者の観念へのまなざしを通じて政治体の創設・構成の場にまで遡って見定めることにある。

2. ミメシスと供犠の暴力

ここまで見てきたような政治体と境界画定のメカニズムについて透徹した考察を展開している現代の思想家を挙げるならば、そこには間違いなくルネ・ジラールの名前が含まれるだろう。本稿では、まずはジラールに依拠しながらここでの問題系に関する分析のための枠組みを得ることから始めたい。ジラールが歴史に素材を取りながら描き出すのは社会の一般理論であり、ルソー的な立法者の神話もこの一般的な枠組みのなかに位置づけられることになる。さらに続く節で、ジラールの議論（神話的立法者から聖書的受難へ）に接続する形で歴史の次元に分け入るためにある歴史家の歴史叙述に検討を加える。これらの作業を経た上で、あらためてルソーの立法者概念にアプローチしたい。

ジラールは、米国で活躍するフランス出身の文芸批評家・人類学者である。フロイトのエディプス仮説の批判的検討から模倣欲望論と供犠論を展開し、独自の社会理論を構築したことで知られている。ジラールの議論の出発点にあるのは、精神分析学を踏まえた欲望に対する独特の捉え方である。一般的には欲望は主体が客体（対象）に対してもつ感情であり、欲望する主体とその対象となる事物という二つの要素から構成されるものと考えることができる。ところがジラールはそのような通念を否定し、欲望を「三角形」を成すものとして捉え返す。欲望は具体的対象物ではなく他者の欲望に対する欲望であるとされ、主

体と対象とは常に既にモデルによって媒介されていると論じられる。欲望はミメシス（模倣）なのである。

このように三項から成る欲望のもとで、主体とモデルは互いの「分身」として相互に欲望を模倣し合い、際限のないエスカレーションに至る。とりわけ、三角形的欲望は同一の対象を主体とモデルとで争奪する「内的媒介」において深刻化し、嫉妬や憎悪を増大させるという。というのも、この場合、一つの対象を主体とモデルの両者が奪い合うのであり、欲望対象の数は必然的に欲望主体のそれに対して過少だからである。

以上のようなメカニズムのゆえに、人々はやがて相互的な感染による暴力の蔓延に行き着く（ヘーゲルの言う「承認をめぐる闘争」である）。相互暴力による解体の危機に直面した共同体は、生贄を選びそのスケープゴートに全員一致の集合暴力を加えることで、内部の緊張を放逐し結束を実現する。スケープゴートは供犠に供せられることで共同体に平和をもたらしたがゆえに、同時に神聖化・伝説化されることにもなる。暴力は聖なるものを産出する宗教の起源でもあるのである。

以上のごく簡単な概観によっても、ジラールの理論が、模倣欲望による成員相互の敵対化に抗して共同体の同一性を保持すべく密かに行使された集合暴力を告発する議論になっていることがわかる。ここで共同体の自己同一性とは、「われわれ」を「他者」から区別する境界画定の実践によってはじめて可能になるものであり、したがってジラールの欲望と供犠の理論は、共同体の自己同一化 **identification** の過程において供犠の暴力が介在していることを示していると考えられるのである。このような観点からすれば、聖化された立法者の形象は、共同体のある種の自己欺瞞、もしくは無意識の代補を表しているとみなすことができよう。つまり、異邦から立法者が到来して共同体を建設したのではなくて、反対に共同体のほうで特定の人間を暴力的に排除して「異邦」化したのであり、ここで行使された集合暴力の隠蔽の試みこそが、スケープゴートを「立法者」に祀り上げこれを聖化するという作業だったのである。

ところで、ジラールは近代小説やギリシア悲劇の分析から始めて、模倣欲望が供犠へと至るといふ機制をあらゆる社会に認めるが、他方で、「神話」が迫害しつつ聖化していた供犠の犠牲者の無実と受難を意識的に描いたという点で、原罪を強調するキリスト教の聖書的伝統の固有性をも主張している（これはベンヤミンの神話的／神的暴力の区別にも照応するものだと考えられるだろう）。もっといえば、共同社会の起源を説明しようとするジラールの理論自体が、そのような告発の実践なのである。ジラールにとって、立法者の異邦性が実際には集合的暴力の存在の隠喩にすぎないことはすでに指摘したが、加えてそのリンチの対象が実は無実であること、ミメシスの増殖によって高まった共同体内の緊張を解消するために偶然に選ばれた者にすぎないことをはじめて白日の下に曝した人物こそ、イエス・キリストであった。そしてこの犠牲者の無実性は、十字架にかけられたイエスを描いた新約聖書の物語によって赤裸々に告発されることになるが、ジラールによれば、旧約聖書のうちにもこの無実性への認識自体は随所に確認できるという。このようにして、ジラールは集

合暴力の隠蔽に加担する旧来の「神話」に対して真実を開示するユダヤ・キリスト教の「聖書」を対比させ、ここに歴史の画期を見出そうとする。

キリスト教後の世界において、集合暴力の神話的隠蔽は潜在的な困難を抱えることになる。聖書による暴露は、人々が虚偽意識を持ち続けることを不可能にしてしまうからだ。とはいえ、集合暴力がいわば必要悪として模倣欲望のもたらす相互暴力を抑え込んでいたことを思い起こすならば、その効果は明らかに両義的なものである。集合的な暴力に代わって、成員間の相互的な暴力が回帰してくるだけだということにもなりかねないのだ。それでも、中世における位階制秩序のコスモロジーは、主体とそのモデルを同一の水準に置くことが稀であったために競争のエスカレーションが生じることは少なかったかもしれない。ところが、近代のデモクラシー社会では平等の観念が社会的想像力を満たすようになり、主体とモデルとは同一平面で内的に媒介されるようになり、際限のない争いが繰り広げられる危険が高まるのである。

ミメシス的対抗それ自体の超克を図るかのようにも見えるジラール自身の「赦し」をめぐる議論を別にしても、このような潜在的危機に対して近代社会が採った「戦略」に関して、いくつかの類型を考えることができる。この点に関する代表的な議論の一つとして、J.-P. デュピュイと P. デュムシエルが『物の地獄』において展開した「消費社会」論を挙げることができる。ミメシス的闘争を制御する様々な形式を開発する消費社会の機制に着目する議論である。

また、これと関連して、経済を中心とする市民社会の領域に闘争を限定化しそれが暴力的な対立のエスカレートして内乱や無政府状態にむかうことを未然に防ぐための機構として、「主権国家」という暴力独占体を構築しようとするモメントも、このような戦略の一つに数えてよいように思われる。シュミットによれば、このように暴力が手段としては除去されて限定化された形態での競争にこそ、自由主義の矛盾が集約して体现されている（『政治的なもの概念』）。またアレクシス・ド・トクヴィルも、当時のアメリカ合衆国の商業社会のうちに、やがてシュミットが看取することになる自由主義の倒錯した精神性をいち早く読み取っていたことは注目に値する（cf. P. Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie*）。

いずれにせよ、ジラールにしたがうならば、共同体の同一性の堅持、つまり内外の境界線の(再)確定のための集合暴力とスケープゴートの聖化による隠蔽という神話的メカニズムは、イエス・キリストが十字架にかけられて以降の世界において、とりわけ近代社会というかつてない形態の社会において、大きな変容を被らざるをえない。

3. 受難としての犠牲——ミシュレにおける死と記憶

近代の自己意識において、その実犠牲に供されたスケープゴートであるところの立法者の神話に取って代わりうるような形象とは何か？ ジラールの議論からそれを探すならば、「受難」をその候補に挙げることができるだろう。ところで、この受難の歴史として国民の歴史を描き出すことでフランスの近代歴史学そのものを創始した人物がいる。ジュ

ル・ミシュレである。

ミシュレは革命後の動乱の中に育ち、大革命時のような強力な指導者なしにパリの印刷工や学生の蜂起によって実現した七月革命から影響を受けて、またヴィーコの歴史哲学の影響の下、無名の民衆の立場に立脚した「国民の歴史」を描いた。全17巻に及ぶ『フランス史』は、広範な史料に基づき近代的歴史叙述の端緒を開いたと評される。ミシュレはフランソワ・ギゾーら普遍史を掲げる哲学派からも、王朝史や人物史に終始する物語派からも距離をとって、民衆文化・宗教・日常生活までも視野に収めた、のちのアナール派にも通じるような総合的通史を生み出そうとしたのである。

ミシュレは歴史をある種の進歩の過程として描き出そうとした。個別性に対して普遍性が、物質(自然)に対して精神が、力に対して理念が勝利していく過程である。際立つのは、地上での敗北、つまり物質的な力の闘争における敗北が、精神における勝利を意味するという構図である³。神聖ローマ皇帝ハインリヒ4世に対する教皇グレゴリウス7世、ヘンリ2世に対するトマス・ベケットがその典型である。グレゴリウスもベケットも、物質的にはすべてを失いながらも逆に精神の平静のうちに死を迎えるのに対し、ハインリヒとヘンリは地上において栄華を極めつつも不安と恐怖のうちに死にゆくというのである。ミシュレは、力を体現する「英雄」ではなく、無個性で凡庸な「聖人」のうちに理想を見出す。フランス王は、英雄を体現する勇ましいイングランド王とは対照的に、虐げられる聖人の範型である。ミシュレは大帝国を築き上げたカール大帝よりもその後の分裂期に不遇をみた息子のルイ1世を高く評価し、そこに無実でありながら社会の罪を償うために罰せられる聖人の姿を見ている。ここには、キリストの受難が重ね合わされているのである。

天上の精神的原理を体現する聖人たちは、民衆と深い絆をもつ者として描かれる。西ローマ帝国を滅亡させたゲルマン人は征服者としてガロ＝ロマン人の上に君臨したが、封建貴族となったゲルマン人たちの力による圧政に対して民衆を庇護したのが精神的原理を体現するカトリック教会であり、その後ろ盾となったのが王権であったとミシュレは論じる。したがって、フランスではイングランドとは異なって国王の典型は聖人王だったのであり、ミシュレはそのような人物としてルイ1世(好人物帝)や聖ルイの名を挙げる。けれども、民衆と結びついた受難の聖人として誰にも増して注目されたのは、いうまでもなくジャンヌ・ダルクであった。平民出身のジャンヌ・ダルクは、フランスの国民神話のシンボルとして19世紀になってナポレオンによって召喚され、民衆的愛国心を象徴する存在として称えられることになる。ジャンヌ・ダルクの登場によって、それまで「地方の寄せ集め、封土の広大な混沌、漠然とした大国にすぎなかった」フランスは、「一つの祖国」となったのだ。ミシュレはここにフランスの国民意識の覚醒を見出す。

ジャンヌ・ダルクは、内乱で相互に殺戮し合うフランス人たちの罪を贖うという贖罪の役割を担って、裏切られ不正な裁判で死の宣告を受けて非業の死を遂げるという点で、キ

³ この点では、エルンスト・カントーロヴィチの周知の研究『王の二つの身体』で論じられた自然的身体と政治的身体の関係性とは必ずしも重ならない二重性がここで指摘されているともいえる。

リストと重なる。ミシュレは、この受難者によってフランスは再び命を吹き込まれたのだと述べる。すなわち、フランスはシャルル 6 世の治世下で一度死に、そしてジャンヌ・ダルクが仕えたシャルル 7 世のもとで「復活」を遂げたというのである。民衆の解放を伴ったフランスの再建 **refoundation** は、受難者の犠牲によってなされたのである。

以上のように、ミシュレにとっては、民衆によってその無実が認識され記憶されるべき受難者の死を通じて初めて、相互に深い絆で結ばれたフランス国民は創始されえたのだといえる。ジラルールの区別にしたがうなら、そこには、スケープゴートを異邦の立法者へと聖化する神話的機制ではなく、その受難を明白に認める聖書的というべきプロットがたしかに認められる。けれども、ミシュレの『フランス史』において決して見逃されてはならないことは、この「国民の歴史」叙述の時代が下るにつれて、あるべき受難の不可能性こそが顕現してくるという驚くべき事態である。ここでは、フランス革命において「革命を終わらせる」ためにモンターニュ派独裁のもとで「恐怖政治」を敷いたマクシミリアン・ロベスピエールの死について一瞥しておこう。

『フランス革命史』では、見てきたような『フランス史』での中世（15 世紀まで）の叙述に認められる一方の原理が他方の原理に徐々に勝利していくという進歩のストーリーは、影を潜めているように思われる。ミシュレがフランス革命の「悲劇」を説明するために採用したのは、むしろ正義と恩寵を（相互背反的に把握するのではなく）均衡すべきものと捉え、その調和の崩壊にこの悲劇の根源を見出すという理解だといえるだろう。その最大のものが、1793 年から 94 年にかけて遂行される恐怖政治であった。

けれども、ミシュレは恐怖政治の主演であったロベスピエールを単なる革命の理念からの逸脱者として一方的に断罪することはない。それどころか、正義を体現する「清廉の士」として、その独裁の絶頂にあってさえロベスピエールの良心が疑われることはない。ミシュレはテルミドール反動によって失脚したロベスピエールの姿を、キリストのそれと重ね合わせさせる。議会でのクーデタに対して武装蜂起によって形勢を逆転しうる機会があったにもかかわらず、彼はその選択を拒み、逮捕される。この決断は肉体的な破滅と同時にしかし歴史のうちでの救済と精神的勝利をももたらし、ロベスピエールをここまで見てきたような歴史的な聖人の列に加えることになった。晒し者となってオテル・デューへと連行された際にも、ロベスピエールは怒声と侮辱の嵐を「自らの意志と熱烈な愛国心と誠実さに支えられた平静な態度」で潜り抜ける。ミシュレはこの後景を明白にキリストの十字架への行進と二重写しにしているのである。

ところが、最後の処刑の場面に至ってこの描写は唐突に挫折する。死刑執行人は群集に媚びた卑しく下劣な態度で、逮捕の際に打ち抜かれていたロベスピエールの顎に巻かれた包帯を引きちぎり、彼は血と苦痛に歪んだ表情のまま断頭台の露と消えることになるのである。聖人の受難の描写は、『革命史』の最後まで貫かれることはなく、むしろ受難の不可能性の開示こそが、フランス革命に対するミシュレの描写を特徴づけているようにさえ思われるのである。

もう一つ注目すべきなのは、この受難の挫折がディオニュソス的な熱狂に包まれた群集に伴われていることである。群集の暴力的な高揚こそが、受難の完遂を妨げたのであった。ここではもはや断頭台は受難の舞台ではなく、感情的な群集のための単なる見世物にすぎない。ミシュレがここで見出しているものは、歴史の正義を最終的に裏づけるような善良な民衆 *people* の姿ではなく、祝祭の熱情に荒れ狂う群集 *foule, multitude* の形象なのである。

4. ルソー、あるいは立法者と主権者の系譜学

ここまでの素描的な考察から、“異邦の立法者（古代）→受難を迎える聖人（中世）→受難の困難（近代）”という、きわめて粗雑ではあるが、ルソーの立法者について検討するための暫定的な枠組みを得ることができた。『社会契約論』に登場する神話的な立法者の観念は、このような枠組みのなかで占めるべき位置をもっているだろうか。あるいは、この仮説的枠組みの設定に猜疑を挟むようなケースとして理解すべきだろうか。

まずありうる解釈としては、ルソーの立法者に古典古代的な伝統——共和主義——の反響を聞き取るというものである。ルソーを民主的共和主義者と捉えるならば、外国人の立法者に重大な役割が与えられていることは一見奇妙にも思われよう。というのも、「人民の自律の基礎を築くことに捧げられたテキスト」と目される『社会契約論』のなかで、「立法者は市民たちを正統性を備えた一対の協定へと導くが、彼はまた市民たちをルソー的な正統性の観念とはあまりに食い違うような他律的關係性のなかに位置づけてしまう」からである (Bonnie Honig, *Democracy and the Foreigner*, p. 21)。それにもかかわらず、なぜこのような違和的な要素が『社会契約論』の根幹部分に存在しているのか。ありうる回答は、「ルソーが立法者の直面する諸課題に巧みに対処するための方法として異邦性を捉えていた」というものである。第一に、「異邦の立法者の異邦性によって、一般意志にそれ自身では不可能な息吹を吹き込んだり保証したりすることのために必要な距離や中立性が確保される」からであり、第二に「自らは人民の一部ではないがゆえに、立法者による法の定礎は法の前での人々の平等を乱すことはない」からである (ibid.)。けれども、「異邦の立法者が有する諸力は、創設／再建の際にはきわめて有益で必要とされるにもかかわらず、確立された体制にとっては脅威である」。「人民はある時点で彼ら自身の考案物へと委ねられなければならない」のであるから、立法者にはそこに留まることなく再び国外へと立ち去ることが求められるというわけである (ibid., pp. 22-3) ⁴。

ルソーの議論が古典古代の共和国に範をとる共和主義の伝統によって汲みつくされると

⁴ このような外在的で超越的な権威を背景とした立法者の観念は、ジョゼフ・ド・メーストルのような大革命の理論家にも通底している。ルソーに対するメーストルの批判は、そのような立法者を「異例の人」として共同体の外部へと放逐しようとする点に向けられる（次の論考を参照。桑瀬章二郎「「啓蒙」の完遂者ルソー：メーストルによる『社会契約論』批判」、富永茂樹編『啓蒙の運命』、名古屋大学出版会、2011年）。王党主義者メーストルは、「自己支配的主体の完成をめざす思想」（同上）たる啓蒙哲学に反対して、超越的権威の内在に共同体の他律性を見出し、そのような立法者は同時に主権者＝王でもあるのが常と断ずる。だが桑瀬によれば、民衆に対する外在性など両者で立法者の性格づけ自体は驚くほど共通している。

すれば、それは前節までの考察に従うなら、ユダヤ・キリスト教の聖書によってその秘められた供犠が告発される以前の神話的世界への「退行」にすぎないことになる。実際、ルソーの短い叙述のうちには、英雄主義を拒絶する受難の表象や、集合暴力の行使を示唆するような表現は特に認められない。けれども、そもそも『社会契約論』に異邦の立法者が登場することの意味を、共和主義的伝統というコンテクストに回収して理解してしまっただけのよいのかは問われなければならないだろう。たとえば第 1 節でも触れたように、ルソーの立法者が、古典的な共和主義的言説には見出すことの困難な自然状態仮説との本質的連関のなかで概念化されていたことを考えてみても、このような判断は早計だとわかる。

そもそも、共和主義の思想潮流において立法者論がどのように展開されていたのかという点にまったく触れずにはこの問題を解くことは不可能である。だが、その定義と範囲をめぐってさえ多様な解釈が乱立する共和主義に関して、その中核的でかつ論争的な構成要素である立法者概念を一義的に確定することは困難である。ここでは試みに、J.ポーコックやポーコッキアンが多くが代表的な共和主義者とみなすジェイムズ・ハリントンの立法者論を簡略に示すことで、共和主義的立法者論の範型を取り出してみよう。

ハリントンの立法者論は、同時代のほとんどすべての「共和主義者」たちの議論と同様に、自由な国制を侵害し腐敗や依存をもたらしかねない存在としてオリヴァー・クロムウェルを弾劾する政治的言説と連動して展開された。ハリントンは、「古代の慎慮」たる「法の支配」においてこそ公共の（共通の）利益は実現されるのであって、「近代の慎慮」としての特定の個人や少数者による「人の支配」の下では、その特殊で私的な利益に沿う形で統治が行われてしまうと論じた上で、人の支配ではなく法の支配を実現するために、立法者の強大な力は統治機構の設立に限定されるべきでその任が終われば政治の表舞台からは退場すべきだと唱えたのである。ジョナサン・スコットの重要な研究にあるように (Jonathan Scott, *Commonwealth Principles: Republican Writing of the English Revolution*)、大権を維持し続けるクロムウェルを「篡奪者 *usurper*」とはみなしても権力を私物化する「僭主 *tyrant*」とは考えなかった点で、ハリントンはほかの多くの共和主義者たちとは異質な例外的存在であると考えられる必要があるのかもしれない。ハリントンはむしろ、所有均衡 *balance of property* の歴史理論にもとづいて政治的な党派対立に融和をもたらす共和国の統合を果たすことを重視した。ただ、公共領域たる政治に支配 - 服従関係としての隷属性 *servitude* を持ち込みかねない恣意的権力を排除することに自由と自由な国家の基盤を認めた点では、ハリントンも他の多くの共和主義者も共通であり、立法者の果たすべき役割の限定も、この立論のなかで等しく理解することができるはずである。実際には、(ハリントンに限らず当時の共和主義者に共通する特徴として析出できるとはいえ) 17 世紀後半のイングランドのケースだけで一般化することはできないが、「自由な国家 *commonwealth* / 依存と支配」という共和主義的ダイコトミーとの連関で立法者の機能制限が語られる点に、共和主義的立法者論の一般的な特徴を見出しておそらくはよいであろう。

ルソーの立法者においても同様の構造が見出せるのは確かである。立法者は「それによ

って共和国が構成（設立）されるにもかかわらず、共和国の構成（国制）のうちに入ることはない」（*Du contrat social*, II, 7）。けれども、立法者にこのような機能制約が課されたのは、共和主義的自由観を掲げるハリントンらと同様の懸念からのことであると断定してしまっ、果たしてよいであろうか。実際には、ルソーの立法者の異邦性が、共和主義的自由に反する支配と依存の関係の導入を未然に防ぐための概念構成であったという仮説を裏づけるテクスト上の根拠は指摘されていない。それどころか、依存がもたらす政治腐敗を防ぐためには権力の集中を緩和して諸勢力の均衡状態（特に混合政体）が実現される必要があるとする共和主義者の共通見解がルソーに存在しないという点は、共和主義の系譜としてルソーの立法者概念を説明する解釈に対しても留保を付さなければならないことを示唆しているように思われる。というのも、『社会契約論』のルソーにおいて立法者の国制からの排除に続くのは、諸権力間の均衡の取れた分立によって秩序づけられた混合政体ではなくて、単一不可分の人民主権によって秩序づけられた共和国であるからだ。そのような絶対的な主権の優位の下に「主権 *souveraineté*」と「統治 *gouvernement*」の分割が要請されるのであり、『社会契約論』にあつてこの分割は、二権の抑制均衡ではなくて、主権（主権者の意思）の「一般性」が実現されるために必要な分離であると理解されなければならない。

ルソーが描く立法者の特異で神秘的とさえいえる性格は、ハリントンのような共和主義者が立法者に求めようとした完全性と具体性の混合物を少なからず引き継ぎながらも、それとはやはり異質な役割を担わせようとしたことの不可避的な帰結であったのではないか。古典的共和主義が立法者の時宜に適った退場のあとに構想したのが「自由なレスプブリカ」であったとすれば、ルソーがそこに見出そうとしたのは、「主権者としての人民 *peuple souverain*」であったと考えることができる。

5. ルソーの立法者と二つの革命——アーレントの比較革命論の背後にあるもの

ルソーの政治哲学こそがフランス革命の源泉だったのだという神話が、やがて形成されることになる。今日の実証研究の水準では、少なくとも革命の勃発においてルソーが果たした役割については、それが文字通り神話的な誇張であったことがすでに明らかになっている。けれども、当時の革命家たちの意識においてそのような認識が逆行的な仕方で形成されていったこともまたたしかである。当初ほとんど読まれていなかった『社会契約論』は、程なくしてまさに「聖典」化され、革命家たちはいつの間にか「ルソーの子」となっていたのだ。

このような革命家たちの擬制された自己意識を半ば額面通りに受け止めてルソーとフランス革命との間に近親関係を認め、他方この「解放 *liberty (liberation)*」の系譜とは異なる真の「自由 *freedom*」の実現（「自由の構成」）をアメリカ独立革命に見出そうとしたのが、ハンナ・アーレントの『革命について』である。アーレントも現代の「共和主義者」と解釈される政治思想家であり、また国制の創設や構成について多くの考察を残した以上、ルソーに対するアーレントの相対的に否定的な評価は、若干意外なようにも思われるかもしれない。

い。なぜアーレントはルソーをフランス革命と結びつけ、批判的に見たのか。まず一般的な答えをごく単純化して述べておこなれば、その理由は、ルソーは自然状態を理想化して「同情の政治」を志向した結果、政治は「社会問題」の解決に矮小化され、民衆を貧困から解放するだけで理想社会は実現されるとみなしてしまったという、アーレント独特のルソー解釈に求めることができる。アーレントによれば、そのような社会経済的な問題とは截然と区別されるべき公共領域が構成されることで、複数性をその核心とする政治と政治的自由とは初めて姿を現すとされる。ここでのルソー解釈の問題性は幾度も指摘されてきたし、その点に深く立ち入ることはしない（後に簡単に言及する）。本稿で焦点を当てるべきは、両者の間での立法者の位置づけの相違である。

アーレントは、立法者による建国を共和主義的な「政治」の本質から排除する。立法者の作為は相互性をもたない一方的な暴力の行使であるが、アーレントにとって政治とは、まさにその暴力の否定を要件としているからである。まずは主著『人間の条件』（1958年）での記述から見てみよう。

ギリシア人は、その後のすべての諸発展形態とは異なって、立法行為を政治的活動とはみなさなかった。ギリシア人の意見では、法作成者 *lawmaker* というのは、都市の城壁の建設者に似ており、政治が始まる以前に仕事にとりかかり、政治が始まる以前にその仕事を終えていなければならなかった。したがって、法作成者は、職人が建築家のように扱われ、外国から呼ばれて仕事をまかされることもあったが、その場合でも市民になる必要はなかった〔……〕。(Hannah Arendt, *The Human Condition*, p. 195)

ここには、立法を物理的なポリス建設と相同的に把握し、それらから固有の政治を区別するというギリシア人独特の理解の仕方が描かれている。この相同性は、法 *nomos* が垣根・壁 *nomos* を意味したことと同根である。法であるところの「家と家との境界線」は、古代においては「私的なものと公的なものとの間にある一種の無人地帯」(ibid., 92頁)として観念された。つまり、壁としての法は私的領域と公共領域の境界線に対応していたのであって、それは当然労働 *labor* に支配された私的領域には属さないが、同時に活動 *action* と言論 *speech* が展開される公的政治領域それ自体でもなかったのである。むしろ法律は、「都市を取り囲む城壁の如きものであって、活動の結果ではなく制作の産物であった」(ibid., p. 195)。立法と政治、あるいは立法者と市民の相違は、ここでは仕事 *work* と活動の差異に対応していると見てよいだろう。そして、古代ギリシアの伝統にあつては、立法者ではなく市民の活動にこそ真の「人間の条件」——すなわち市民の条件——の発露が見出されたのだと論じるのである。

とはいえ、アーレントは政治体の設立ということ自体を必ずしも軽視しているわけではない。それが立法者という単独者の制作の営みによって築かれた作品 *work* として理解される限りにおいてその過程を政治と自由の外部に置くが、それに代わって「始まり *principium*」

が同時に「原理 principium」でもあるような行為・活動 action としての「創設行為 constitute」が焦点となるときは、その限りではない。このような創設行為は、いわばスピノザの言う自己原因となっているのであり、自らで自らを基礎づける——原理を与える——という自己再帰的な基礎づけである点にその本質があると考えられる。このような理解は、古代ローマ人たちのものである。「領土と法律に対する態度以上にギリシアとローマの基本的違いを示すものはない。ローマでは、都市の創設とその法律の制定は偉大な決定的活動であり、それ以後のすべての行為と功績は、政治的有効性と正統性を得るためにはそれに関連づけられなければならない」（ibid., chap. 5, note. 21）。

この創設行為による立法者（＝制作者）神話の代位の意味するところは、一言でいえば政治体に外在する超越者の否認であろう。だとすれば、立法者を政治から切り離すのであれ——ギリシア的伝統——、あるいは立法を創設として理解しその後の政治的行為と関連づけるのであれ——ローマ的伝統——、アーレントの解釈が共通して堅持しようとしているのは、政治の自律性・内発性であったと理解することができるように思われる。

さて、以上のようにアーレントの立法者論をまとめるならば、立法者の形象に関する解釈という観点から、フランス革命の政治思想へ連なるものとしてルソーの人民主権論をアーレントが批判するその道筋を明らかにすることができる。結論を先取りすれば、ルソーの影響を受けたフランス革命が、政治(体)の外にそれを超越した絶対的な権力・法の源泉を見出そうとしたのに対し⁵、ローマ的伝統を再創造する形で現出したアメリカ独立革命では、市民たちによる内在的な政治行為が第一に尊重されたという対比を取り出すことができる。

アメリカ独立の場合、革命以前の政治経験が革命の基盤を提供できたとアーレントは論じる。アメリカ 13 植民地では、タウンシップを中心に市民が直接参加する形での住民自治が行われており、権力を「構成」するための政治的実践が積み重ねられ、高度な習俗・慣習が涵養されていたという。つまり、国家建設に先立って「市民社会」が十分に成熟していたというわけである。「彼らが権力の座は人民にあるというローマ的原理に忠実であったとき、それ〔権力〕を一つの虚構や絶対者としてではなく、つまりあらゆる権威を超越しすべての法を免れている国民という形で考えていたのではなく、その権力が法によって行使され、法によって制限されているところの組織された複数者という、現実に動いているリアリティの形で考えていた」のである（Hannah Arendt, *On Revolution*, p. 257）。

さらに、このような下からの内在的な権力構成に加えて、アメリカの革命は権威の樹立に関しても、外的超越性への依存が回避されているという。先述のように、創設行為それ自体が、「始まり」であるとともに「原理」ともなりえたからである。それは、「権威・伝統・宗教のローマ的三位一体」をも超えて、アメリカの独立革命が見出した文字どおりの

⁵ ただし、ルソー自身のテキストに内在してみるならば、先にみたように立法者には異邦性の表象が付与され、それがそのまま政治的権力へと転換してしまうことが厳にいさめられた点で、このような解釈よりもむしろアーレント自身の立法者理解と近いところがある。

原理＝始まりであった⁶。

対するに、ルソーの影響を受けたフランスの革命家たちは、自由 **freedom** を政治的で公共的なもの、構成されるべきものとして捉えずに、単なる抑圧からの解放 **liberty** と同一視したために、現状の政治権力を妥当すれば自ずと汚れなき人間本性が開花するだろうと思念してしまっただとアーレントは考える（その背景には、絶対王政下での市民社会の未成熟と啓蒙思想の過激化が想定される）。その典型を、アーレントはシエイエスのうちに見出す。すなわち、シエイエスは憲法制定権力 **pouvoir constituant** と憲法によって制定された権力 **pouvoir constitué** を区分した上で、前者を自然状態にある無垢な国民——「不幸な人々」——と同一視しそこに法のあらゆる絶対的な源泉を認めたというのである。このような理解は、まずルソー自身が『社会契約論』における政治体（共和国）の設立をこのような形で『人間不平等起原論』の「純粋な自然状態」のもとに基礎づけているとは言い難いこと、またシエイエスにしても代議制擁護論や君主政擁護論など複数の文脈のなかで理解するならここで言うような人民主権論に回収することは困難であり、むしろ直接民主政支持のルソー主義者との対照を重視する必要があるなどの理由で、支持しがたい。しかし、そのような立論上の問題点を置くとすると、アーレントの18世紀の革命をめぐる比較分析に部分的な妥当性を認めることも可能である⁷。そして、純粋な民衆・人民 **people** や国民 **nation** という形やそれと結びついた立法者 **legislateur** 神話という形で、現実の政治過程の外部に超越的な規範を措定する傾向がフランス革命に見出せるということは否めないとする、その複数の実証的な問題点にもかかわらず、アーレントのフランス革命に対する分析枠組みがなお有効である可能性は捨てきれない。

筆者は、アーレントの議論の本質的な問題点を、むしろ別の面に見出す。第一に、アメリカ独立革命に対する分析に見出される重大な陥穽とそれにもとづく美化の問題であり、第二にアーレントのフランス革命理解が正しいにしても、その特徴とは決定的に異なる側面がルソーの政治哲学が存在し、それが見逃されているという問題である。

前者について、先にごく簡単に述べておこう。それは一言でいえば、狭義の独立革命だけではアメリカ国制の本質を理解できず、1788年の合衆国憲法の成立までを一体として捉えなければならないということである。アーレントの古典的政治観が、1783年のパリ条約による独立戦争終結以降の政治過程のまさに「革命的」意義を、捉え損ねさせている。というのも、この間の国家連合 **confederation** から連邦国家 **federation** への移行は、すぐれて近代的な「主権」の政治というべきだからである。「まったく新しい連邦制」（A.トクヴィル）による国家主権の導入は、トクヴィルがきわめて的確に分析しているように、独立した旧英

⁶ 他方でアーレントは、「権威」の危機にこそ近代社会の特徴を見出していることも指摘せねばならない。それは独立革命後のアメリカに対する診断においても同様に当てはまる。ただしアーレントは、階層秩序を本質とする権威の観念の失墜を嘆いているというわけではない。超越的な権威の不可能性を前提として、アーレントは判断力や共通感覚の議論を展開していると考えられる。デーナ・ヴィラ『アレントとハイデガー』（法政大学出版局、2004年）の261-275頁を参照。

⁷ Lynn Hunt, *Politics, Culture, and Class in the French Revolution* (University of California Press, 1984). 特に陰謀のレトリックの出現を論じた第1章を参照。

領植民地アメリカの国制にとって、死活的な重要性を帯びていたのであり、それは単に建国の精神からの逸脱——ある種の「反革命」——として否定することはできない類のものである⁸。そして、このような射程のもとで大西洋兩岸のこの二つの革命をあらためて比較するならば、アーレントのように両者に半ば絶対的な差異を設けてこれを対比するということは不可能になる。すなわち、フランス革命は絶対主義を受け継いでかつての絶対君主の位置に国民を置き直しただけの「主権」モデルを採用したところこそすべての問題が存するといった批判は不可能であり、アメリカ独立革命についても憲法制定会議の過程まで視野を広げるなら同じ「主権国家」創設の異なるヴァリエーションという形で理解されねばならないということになるのである。主権概念の中心化は、決して形而上学的な超越性——純粹無垢の人民や神話的な立法者——の不要な混入などではない。

トクヴィルは、この点で興味深い解釈が可能なフェデラリスト＝立法者論を展開しているように思われる。トクヴィルは今日のアメリカ史研究者と同様、独立後のアメリカ連合の国制と憲法制定後のアメリカ合衆国のそれとの違いを重視し、『アメリカのデモクラシー』の第1巻第1部第8章で連邦憲法体制について詳細な検討を行っていた。ただ、(大陸会議ではなく)連邦政府を創設しそれに大きな権限を付与するフェデラリストの国制改造の試みは、独立の精神を蝕むものとして、憲法の起草過程でも制定後においても強い批判にさらされた。周知のように、連邦派とリパブリカンの反目は1801年のトマス・ジェファソンの大統領就任によって最終的に後者の勝利に終わる。

トクヴィルは、フェデラリストの敗北を、アメリカがデモクラシーの土地である以上避けがたい事態であったとみる。けれども、「その〔フェデラリストの〕なかには独立戦争が生んだ偉大な人物がほとんどすべて含まれ」、また「最初の大陸連合の崩壊のために人民は無政府状態に陥ることを恐れていた」ために、「10年ないし12年の間、フェデラリストが政治を指導し、その原理のいくつかは実行に移すことができた」。そしてトクヴィルは、敗北を運命づけられていたというべきフェデラリストが、「一時的に権力の座にあったことは、私の考えでは、アメリカ大連邦の生誕に伴ったもっとも幸運な出来事の一つである」と評する(*De la démocratie en Amérique*, I, 2, 2)。つまり、フェデラリストという「立法者」は、平時の国制において政治勢力としては完全に排除される運命にあったが、その国制の創設においては決定的な役割を果たしたのである。ここにルソー的な立法者像の残響を聴き取ることも決して難しいことではないだろう。

以上のトクヴィルの議論からは、独立から憲法制定までの一連の過程を視野に収めるならば、近代の共和国建設の構想として、アメリカのケースを考えてもアーレントよりルソーの立法者論のほうが妥当性が高いのではないかという主張を導くことができるだろう。新興国アメリカが再び解体と無政府状態の危機に陥ってヨーロッパ列強の餌食になるのを回避し、連邦制を採用した近代的主権国家として確立することができたのは、本質的に連

⁸ この点については、以下の拙稿で詳しく論じた。上野大樹「アレクシス・ド・トクヴィルの主権理論：アメリカ合衆国憲法のリアル・ポリティーク」、『四日市総合政策学部論集』第11巻、2012年3月。

邦憲法の成果である。その意味で、フェデラリストなくしてはアメリカの命運は尽きていたであろう。したがって、アーレントの想定とは違って、フランスの場合と同様アメリカにおいても何らかの形で「主権」を国制のうちに実現することが死活的な重要性を帯びたのである。そして、そのような主権者の創設を達成した立法者は、体制が確立して以降は政治過程のうちに占めるべき位置をもたず、新世紀の初めには自らが基礎づけた政治体から追放されるに至ったのであった。この軌跡こそまさに、ルソーが描いた立法者の運命そのものではないだろうか。

6. ルソーの「立法者」からシェイエスの「構成的権力」へ

アーレントの革命論でもう一点、本質的な問題をはらんでいると思われるのが、ルソーとフランス革命の連続説である。もちろん、この点についてはすでにいくつもの指摘がなされている。ここでは、ここまでの議論を踏まえて、立法者概念の変質という視角からこの論点に接近することを試みてみたい。

アーレントの読解とは反対に、『社会契約論』の自然状態論にきわめて特徴的なのは、そこには本質的にばらばらの個人しか存在せず、その基本的な動機は自己保存の追求という自然的自由の無制約の行使であって、民衆・人民であれ国民であれ、そのような集合的主体は想定しえないという点である。これは、「市民統治（政府）」から独立した「自然の共同体」を基礎に据えたジョン・ロックや、国家から相対的に自律した市民社会を文明社会史の枠組みによって基礎づけようとしたスコットランド啓蒙とは対照をなす考え方で、トマス・ホッブズの強い影響を看取することができる。

ホッブズの場合、統一を欠いたまさにマルチチュードは、それ自体では決して集合的な主体たりえず、それは統合された主権者——したがって単一の君主か少数の貴族的集団が望ましいが——の人格によって代表されることを通じて、初めて統一性を得る。ルソーも基本的にこのホッブズの線を引き継ぐ。ただ、理論上ホッブズにおいては臣民やその集合体と主権者との間に契約（信約 *covenant*）関係は存在しないとされてしまい、個々人の自己保存が主権者の絶対権力それ自体によってかつてなく脅かされてしまうという事態——これは権利上は想定しえないが事実上は存在しえる——を回避する制度上の仕組みは不在である。対してルソーの社会契約は、主権者と被治者の同一性、市民と臣民の同一性という理論的虚構をその中核的構造に据えることによって、このアポリアを乗り越えようとする⁹。

それでも問題は残る。社会契約の締結後については、この同一化のテーゼによってたしかにホッブズの議論の難点を乗り越えうるだろう。けれども、自然状態にある個人は、社会契約の核心的条項である自然的自由の全面的譲渡 *alienation totale* を行う対象をその時点では見出しえないのである。これこそ、レイ・アルチュセールが指摘した有名なパラドクスである。すなわち、ルソーの原始契約は、同時に契約主体の一方をその契約行為自体に

⁹ この点について、以下の拙稿で論じたことがある。上野大樹「ジャン＝ジャック・ルソー：「市民」であるとはどういうことか?」、大澤真幸編『3・11後の思想家 25』、左右社、2012年。

よって創り出すような類の契約なのである。

このパラドクスに対する一つの有力な応答は、カントが示した「根源的契約」論である。つまり、この契約は実在的な過去になされたものではなく超越論的なそれとして理解されるというものである。ただいずれにしてもここで注目すべきなのは、ルソーの自然状態論においては、自然的共同体であれ市民社会であれ“集合的主体”を与件として組み込むことはラディカルに拒まれているということである。これは理論的な徹底化によって自ずと導かれる事態だというべきである。

そして実はこのこととの関連で強調されるべきなのが、立法者の存在の要請である。優れた立法者の時宜に適った到来という「奇跡」があって初めて、ばらばらの個人は人民としての統一を得ることができる。つまり、驚異的な立法者の登場は、このようなアポリアのほうから要請される事態として、把握されるのである。そうであるならば、自然状態にある個人の *multitude* と *solitude* という存在様態こそが、到来すべき立法者へと転移されていると考えることができるだろう。

翻って、シエイエスはどうであったか。このように見てくるならば、アーレントの解釈とは裏腹に両者の間できわめて重大な断絶なり転換なりが生じていることが明らかであろう。ルソーにあっては、自然状態と社会状態との間には決定的な切断が持ち込まれなければならなかった（全面的譲渡の必要性はその証左である）。ルソーにとって主権者は、構成的権力として自然状態のうちに潜在しているような存在ではない¹⁰。主権者は構成されるべきものであり、あるいは再建されるべきものであって、その限りでは、敢えてシエイエスの範疇に分類すれば「構成された権力」に当たる。主権者はあくまで社会（法治）状態 *état civil* に帰属するものであって、自然状態およびそこから社会状態への移行に連関するのは、先に見たようにその時点では他方の契約主体となるべき集合的人格も存在していないため、主権者ではなくて立法者のほうなのである。

他方、シエイエスの構成的権力や革命期の主権者人民の形象は、まさにこのような特異な立法者を不要にしこれを押し退けるような形で代位した概念であったといえよう¹¹。優れて理論的であったルソーの自然状態仮説のラディカルさは後景化し、自然状態においても一種の潜勢態として国民や人民が想定されるようになって、主権者は構成される権力ではなくてむしろ構成する権力の位置に就いたのである。この変容はおそらく、「第三身分」が

¹⁰ 「内容的には『社会契約論』の帰結でありながらも、ルソーがまだ特別の権力として名づけていない観念、すなわち「憲法制定権力」の観念」に主権独裁の基礎を見出すカール・シュミットは、この点ではルソーと革命の連続性を想定しているようにも見える（C. Schmitt, *Die Dictatur*, 1921, S. 126, 146 頁）。けれども同時に、「人民が憲法制定権力の主体であるべきだという場合、人民は政治的統一体として存在し、それが前提となっていなければならない。それに対して社会契約・団体契約・国家契約の構成は、まず諸人民の政治的統一体を基礎づける」（*ibid.*, S. 61, 82-3 頁）とも述べるシュミットは、明らかにこの論点に意識的である。

¹¹ この点ではアントニオ・ネグリ『構成的権力』での見解も、これを主権概念（*puissance* ではなく *pouvoir* としての「構成された権力」に対応させられる）と区別しながらも分離なき「絶対的民主政」と結びつけるという仕方で、ルソーの直面したディレンマを迂回し革命期の理論に一足飛びに範型を求めてしまっていると考えざるをえない。このような形で——スピノザの「産出する自然」の観念に仮託して——自己立法の力を絶対化する論法は、ルソー的立法者概念の問題提起を回避してしまう。同書第5章を参照。

歴史を貫通するような動因として「再発見」された過程とも通じるところがあるだろう。さらに同時に、立法者の位置は、英国からの影響もあってのことか、自由主義的伝統のなかで次第に統治術を踏まえて諸利害を調整する「統治者」の観念——モンテスキュー的な用法——と同一化していくようにも思われる。

そして、ルソーの立法者と主権者をいわば融合させたような存在として主権者の概念が再構成されていくなかで、それはフランス革命期の「主権独裁」をその原型とするような20世紀的な「政治的なもの」の概念へも、影を落とすことになるのではないだろうか¹²。ここでの「主権者」は、カール・シュミットに顕著に見出せるように、「例外状態」をめぐる決断する者となる。つまり、「法治状態」とその外部としての「自然状態」の線引きに関して、友／敵の区分による政治体の境界画定と相同的な行為をなすのが主権者だとするならば、それはルソーの論理構成に対応させれば主権者と被治者の同一化の実践であり、そのことは同時に、あくまで法治状態の内部で一般意志の実現のために共同の力を用いるというルソ一流の主権的行為とは微妙な差異をはらむことにもなるだろう。たしかに『社会契約論』における人民集会での主権の行使は一種の革命的な権力発動に擬せられうるが、二つの状態の境界部分に本質的な関わりをもつのは、主権者以上に立法者であったのだから。

二度の総力戦と全体主義の時代経験のなかで抑圧され、ポストモダンの先鋭化とともに（マルクスを模倣したデリダに倣っていえば）亡霊のように回帰し始めた20世紀的な主権者は、法に対して内在しつつ超越するという「主権のパラドクス」（アガンベン）を抱え続けている。これに対して、ルソーの政治哲学によって提示された共和国は、このパラドクスが「立法者／主権者の二重性」へと展開されている。これはパラドクスそれ自体の解決というよりは、脱パラドクシー化の操作である。ここから、個別意志の差異の集計としての一般意志を、その意志性の契機を骨抜きにすることで一種のアルゴリズムの問題に、つまり「アーキテクチャー権力」（レッシング）の問題へと解消しようとする「一般意志 2.0」（東浩紀）のような解釈の試みも生まれてくる。ベンヤミンが描き出したようなバロック悲劇のなかの「決断しない主権者」や、アガンベンが『王国と栄光』で取り上げている「足萎えの王」の形象を、いわばリタリアン化したかのような自由主義的キメラである。さらにいえば、決して主権的権力を行使することのない主権者とは、アガンベンが言うところのオイコノミア的統治の権化であり、あるいは『アンシエン・レジームとフランス革命』でのトクヴィルがテュルゴーらの自由主義的改革に範型を見たような、絶対王政下に構築された君主よりも行政的官僚機構中心の統治形態、すなわち「後見的権力」の下での「穏やかな専制」を予感させるものであるのかもしれない。

いずれにせよ、ルソーの主権理論は、決断主義的な主権概念ばかりでなく（おそらくルソーの意図とは正反対に）政治経済的な統治概念にさえ展開しうる可能性を秘めた両義的な出発点を構成していたのであり、それはルソーの主権者が逆説的な仕方で立法者の観念と張り合

¹² ここまでの議論をラクー＝ラバルトの考察とつなげて考えてみることは興味深いですが、ここでは残念ながらそのための十分な準備はない。

わせの関係にあった——主権者の創設は立法者の受難と排除に導かれた——からであったように思われる。だとすれば、18世紀の半ばに出現した人民主権の教義が、世紀の終わりには立法者／主権者の二重性を解消してシエイエスの構成的権力へと還元され、さらには統治パラダイムの一つの臨界を早くも表明するかのようなコンドルセの公衆と世論による統治の構想へと反転していったことは、そこに探究されるべき系譜学的水脈がいまだ眠っていることを示しているようにも思われるのである¹³。

7. 終わりに

ここまできわめてラフなスケッチを重ねてきたが、最後にもう一つ、なお一層仮說的といふべき見通しを示して本稿を締め括りたい。それは「征服」の観念との関係である。よく知られているように、シエイエスが潜在的には「全て」でありながら現実的にはアンシャン・レジームを通じて「無」であり続けたと評する第三身分は、売官制の下での法服貴族の台頭を嫌悪していたブーランヴィリエのような貴族主義者によって、もともとフランク族によって征服されたガリア人（ガリ・ロマン人）に起源があるとされた存在であった（この種の見解は19世紀になってもティエリなどの歴史家に受け継がれていく）。征服という起源こそが、「無」と「全て」のドラスティックな反転を規定していたのであり、聖職者や貴族と並んで伝統的な均衡政体のなかで政治権力を調和的に分担しうる新興勢力として第三身分を位置づけようとしたミラボーらの理解と比較するならば、ブーランヴィリエとシエイエスの一見したところ対照的な第三身分理解の実質的な近さは自ずと知られるだろう。ノルマン・コンクエストの歴史をもつイングランドにおいても、ホップズは「創設によるコモンウェルス」とは別に「獲得によるコモンウェルス」を等しく重要な国家起源の政治理論として展開していた。社会契約説の思想史では当然ながら正面から論じられることの少ないこのモデルは、つまるところ征服理論である¹⁴。

この征服こそが、君主主権であれ議会主権であれ人民主権であれ、垂直的な支配を構成する絶対的な主権概念の原型を提供しているのではないか。それが歴史を遡って再構成さ

¹³ 富永、前掲書の特に終章「読む機械」を参照。

¹⁴ この問題系については、何よりもまずミシェル・フーコーによるコレージュ・ド・フランス講義録『社会は防衛しなければならない』が参照されるべきなのはいまでもない。なお、ルソーの『社会契約論』が、実は征服理論に対する論駁から説き起こされる立論構成になっている点も興味深い。すなわち、第2章「最初の社会について」と第5章「常に最初の合意に遡らなければならない」の間には、第3章「最強者の権利について」と第4章「奴隷制について」が置かれ、征服に基づく隷従が単なる事実を超えた規範的な正当性をもちえないことが弁証される。従来の政治学では、「最初の社会」である家族に見られるという支配・服従関係に準えて政治的支配が正統化されてきたが、ルソーは家族でさえ成員の自由が基底にあり、人間の社会的結合を基礎づけるのは自発的な合意 *convention* でしかありえないと反論する。そこで、「最初の合意」たる「社会契約」（それはしたがって統治契約である以前に結合契約である）に遡る形で議論が展開され、主権者や一般意志の概念規定や市民／臣民の区分、さらに社会状態における自由のあり方や占有／所有の区別などが論じられていくのである。ただ、第2編に入って主権の特質（不可譲性や不可分性など）が論じられたあとに、それとは明確に区別されてあらためて立法者が導入されている点は、本論の観点からいって見逃すことはできないだろう。この立法者は政治体に留まること——*pouvoir constitué* へと移行すること——が認められない点で明確に征服者から区別されつつ、しかし同時に主権者からも独立の資格で、社会契約による共和国の設立にある位置ならざる位置を占めるのである。

れた起源の物語であるにすぎないとしてもである。絶対的な異邦の征服者と臣民によるそれへの自己同一化こそが人民主権の核心にあるとすれば、そこからフロイトの言う「父殺し」——父の肉を喰らう息子たち——が想起されてしまうのも自然であろう。ここからさらにジラールのスケープゴート論へとつなげていくことも可能である。いずれにしても、構成的権力としての人民主権の観念は、アーレントとは別の方向に、すなわち立法者、異邦人、そして征服者といった語彙の系へと展開していくことで、より実り豊かな系譜学の可能性が切り開かれることになるのではないだろうか。

[付記] 本稿は、科学研究費補助金（特別研究員奨励費）による研究成果の一部である。

主権を走る境界面 ——アガンベン／閼／ホップズ——

宋 偉男（京都大学大学院人間・環境学研究科修士課程）

1. 主権と境界線

主権という概念は、ある意味で、国家における「公／私」区分の問題を考えるうえで不可欠なものといえる。カール・シュミットは、フェミニストが「個人的なことは政治的である」と宣言するよりはるか以前に、「政治的なもの」の存在を議論の俎上にのせた¹。すなわち、社会領域における経済や道徳といった次元での対立は、それが各集団の実存をかけた「友 - 敵」の激しい戦いにまで上昇するとき、真に政治的な抗争となる。しかしながら、彼はこのことを指摘することによって、社会的な抗争を活性化し、議会を各集団の利益実現のための開かれた場にしようとしていたわけではない。彼が「政治的なもの」について書くのは、国家が、国家の統一性（単一性）という観点から、自らにとっての「友 - 敵」を区別し最終的に対立を裁定しなければならないからである。すなわち、シュミットの立論においては、政治的な対立の果てに、「決断の独占」²という形で主権なるものが待ち構えている。

このような主権概念を基本的な足場として、現代の政治学者の多くは、主権を、「規範／例外」「国家／非国家」「公／私」「友／敵」にかんする境界線を引く、特権的な決断権能として理解している。しかしながら、まさにそのようにして主権を、決断の「権能」という制度化された権力の座へと還元することは、主権論のインパクトを削ぎ落としかねない。たしかに、シュミットは、「主権論四章」という副題をもつ『政治神学』（1922年）において、「主権主体が誰か」の問題が主権一般の問題であると明言した³。だがそれは、新しい自由主義的な憲法を有し、それゆえに権力の多元化・相対化を論理的には推し進めずにはおかないヴァイマル共和国において、絶対的な権力をまずは法的に同定しようとしていたかぎりでのことである（よく知られるように、彼は、憲法に規定された大統領の非常大権、および共和国初期におけるその活用から、大統領を主権者と解する道を開こうとした）。逆にいえば、主権——われわれは最終的にこの概念を再解釈しようと思う——が確立あるいは制度化されてしまっている状態（それがあるとすればだが）で主権主体を問うことは、それ自体では主権論にとってほとんど意味がない。つまり、主権は文字通り「危機の政治

¹ 参照、カール・シュミット「政治的なものの概念（第二版）」菅野喜八郎訳、『カール・シュミット著作集Ⅰ』（長尾龍一編、慈学社、2007年）所収。

² カール・シュミット「政治神学——主権論四章——」長尾龍一訳、『カール・シュミット著作集Ⅰ』所収、7頁。

³ 参照、同上、3頁。

理論」なのである。

われわれは、「主権という確固たる実体があって、それが自己保存則にしたがって縦横無尽に境界線を引く」というイメージをひとまず保留しなければならない。つまり、われわれは「超越的」なる形容詞を無前提に使用するあらゆる立場に反対する。そもそも、主権は自らの定義のうちに「絶対的かつ永続的な権力」という大仰な規範を含みこんでしまったがために、つねに自らの十全なる実現に向けて運動をしつづけなければならない運命にあり、現実の暴力と富の集積にもまして、それは「主権論」という言説実践なくしては存在しえないのである。

少々先を急ぎすぎてしまった。以下、われわれは「主権がそれ自体境界である」という結論に向かうために、ジョルジョ・アガンベンの例外状態論にヒントを得つつ、トマス・ホッブズの主権論をこれと照らし合わせる作業を行なう。両者は、統治者と被治者の交流様態（あるいは結合様式）を、制度化される以前の「生」の状態から語ろうとしているという点で共通している。しかしながら、われわれはアガンベンのホッブズ読解をこえて、主権を、主権論者の開く「パラダイム」という観点から捉えなおそうと試みる。したがって、議論の重心は、主権が可能にする境界線ではなく、主権を可能にするペルソナという境界面に置かれることになるだろう。

2. アガンベンの「剥き出しの生」

例外状態論

ここではアガンベンのいう「剥き出しの生」（聖なる生）の性質と、この概念を利用した彼のホッブズ読解をみていこう。

まず確認しておかなくてはならないことは、たしかにアガンベンは自らの主権論（あるいはポスト主権論）において、シュミットの「主権者とは例外状態にかんして決断する者である」という定式を利用はするけれども、その目的は、どこまでも法に優位を置くこのような思考をこえることにある、という点である。つまり、アガンベンはシュミットの純粋な弟子ではない。

アガンベンも喝破しているように、シュミット政治理論の出発点は、(『独裁』(1921年)にみられるように)「独裁」にあるのであって、翌年の『政治神学』における主権論は、この独裁論に何らかの変形が加わったものとして解さなければならない。アガンベンいわく、「プロレタリアートの独裁に関するレーニンの理論と実践にしても、ヴァイマル共和国において例外状態の活用が激増したことにして、それらは古い委任独裁のかたちをとったものではなくて、法的 - 政治的秩序の存立それ自体を問題視しかねない危険をはらんでおり、それらと法との関係をなんとしてでも救済することこそがまさにシュミットにとって

重要であったような、何か新しくてより極限的なものなのであった」⁴。共産主義者の統治や反乱（およびこれにたいする国家からの反動）が示すように、法との関係をまったく切り離された政治というものが現実化されつつあるようにみえる状況において、シュミットは、それでもこの状況が法秩序と関わりをもっているといえるような理論を模索していた。すなわち、例外状態において独裁を行なう統治権力は、規範の適用が一般的に有効となる状況を創出するために、憲法規範の適用を自らにたいしては外すが、このことが逆説的に法秩序全体を護持する、という思考である。ここから、「例外状態はアノミーの地帯を法のうちに導入する」⁵というアガンベン特有の言い方が可能となる。

以上のような、法秩序がすでに自らのうちに例外状態を取り込んでいるという立場からさらに進んで、例外状態の全般化、そして法なき「例外状態」（「剥き出しの生」）の可能性を模索することが、アガンベンの「ホモ・サケル」シリーズの意図である。その意味において、アガンベンはシュミットよりもヴァルター・ベンヤミンに多くを負っているといえるだろう。「[ベンヤミンの]「暴力批判論」の戦略が純粋でアノミー的な暴力の存在を確証することに向けられていたのに対して、シュミットの場合には、逆にそのような暴力を法的コンテクストのうちに引き戻すことが問題となる。例外状態というのは、彼が純粋暴力というベンヤミンの考えを捕捉し、アノミーをノモスの総体それ自体のうちに書きこもうとするさいに設定される空間なのである」⁶。このシュミットとベンヤミンの対比構図からも示されるように、アガンベンの戦略傾向は、第一に、統治権力が例外状態を自らの秩序に包含していることの発見、第二に、近代（現代？）における例外状態の全般化の指摘、そして第三に、帰結としての法の自己成就＝自己無化という終末論的ヴィジョン、というふうに図式化できよう⁷。

主権の参照点としてのホモ・サケル

したがって、アガンベンは（そしてシュミットもまた）、主権を語っているようでいて、実のところ、主権以後の統治へと主権概念をずらしにかかっている。そして、繰り返すように、アガンベンは、法的意味における例外状態をこえて、これを、「聖なる生」が顕現する「主権的圏域」という、宗教的な法の領域からも世俗的な法の領域からも疎外された純粹なる暴力の棲む次元へと読みかえていくのである。「犠牲化不可能であるにもかかわらず

⁴ ジョルジョ・アガンベン『例外状態』上村忠男・中村勝己訳、未來社、2007年、69頁。

⁵ 同上、74頁。

⁶ 同上、109頁。[]内は引用者。

⁷ このうち第二の段階がわれわれには難解である。アガンベンは、被抑圧者にとっては例外状態が通常状態であるというベンヤミンの言明や、ミシェル・フーコーの生政治論、そして第一次世界大戦以降のナチズムやファシズムの例外的憲政（「二重国家」）・収容所体験を例にしてこれを論証しているように思われるが、折にふれてこの第二段階が「近代」の傾向であると強調するため、近代的主権を「現代」の視点から遡及的に歪曲している観もいなめない。しかしながら、この生政治的再解釈こそがアガンベンの戦略意図であるのは間違いないだろう。このことに関して、本稿第4・5節も参照のこと。なお、とりわけアガンベンの第三の段階に照準を定めた概説をしているものとして、参照、岡田温司『アガンベン読解』平凡社、2011年。

殺害可能である生、それが聖なる生である」⁸。ホモ・サケル（聖なる人間）とは、このような生を生きる者のことである。

しかし、ホモ・サケルという形象が境界に存在するという事は、単純な話ではない。アガンベンは、たとえばどの都市の領域でもない密林地帯のような、空間上の無法地帯を話題にしているのではないのである。生殺与奪権を例にとってみよう⁹。ローマ法においては、生（vita）は、ギリシャ人のいうビオス（政治的な生）もゾーエー（自然的な生）も含む、一般的で非法学的な概念であった。しかしながら、この生（vita）が法的な意味を獲得する場合が一つだけあって、それが、生殺与奪権と関わる時である。すなわち、父親は、誕生した息子を地面から取り上げて認知した瞬間に、息子にたいする絶対的な（有無をいわさぬ）生殺与奪権を得る。そして、この父と子の関係が、行政官とローマ市民の関係へと類推される。つまり、父のもつ生殺与奪権は、行政官のもつ支配権（imperium）と同じ性質をもっている。だから、アガンベンの立論では、集団で政治的生活を営む以上、人々はつねにすでに、死へと露出された「聖なる生」を送っているということになる。

アガンベンは、主権権力の根源に、古代ローマにおける生殺与奪権の絶対性を想定している。ただし、これは「聖なる生」がホモ・サケルにのみ存しているということの意味しない。アガンベンは、古代ローマにおける葬儀の際の像（imago）の機能について、興味深い考察を行なっている¹⁰。いわく、古代ローマにおいて、生き残ったデウオトゥスの身体と、主権者の身体とは、どちらも「聖なる生」を内包している。第一に、デウオトゥスとは、都市を重大な危険から救うために自らの生を地獄の神々に捧げる者のことである。彼らは戦いにおいてちゃんと死ぬのなら、それは捧げられたということにふさわしいので何の問題もない。しかし、その身体が捧げられたにもかかわらず生き延びてしまった（ということは捧げられきってしまっていない）場合、ここに生きている身体は、世俗的な世界からは排除された、まさに「聖なる生」の現れであることになる。此岸と彼岸の境界を漂う亡霊のごとき存在によって、これらの世界の関係が乱されることに對抗して、デウオトゥスの死骸に相当するような等身像が作られ、儀式において焼かれなければならないのである。第二に、ローマ皇帝の葬儀の際にも、皇帝の似像が作られることになる。先ほどのデウオトゥスの例においては、彼らの死の不在が聖なるものを解き放ってしまったのだが、これにたいして、「皇帝の死は（遺骸が儀式にしたがって埋葬され、つまりは死骸が存在するにもかかわらず）、誓言の後に生き延びてしまった者にとってと同様に、等身像によって中和されなければならない聖なる生の補足物を解き放ってしまう〔中略〕それはまるで、皇帝が自分で二つの身体をもっているというより、自然的な生と聖なる生という二つの生が皇帝というただ一つの身体を手にしていうかのようなものである。その聖なる生のほうは、葬儀を規則どおりに遂行したとしても、自然的な生の後まで生き延び、似像の葬儀の後に

⁸ ジョルジョ・アガンベン『ホモ・サケル——主権権力と剥き出しの生』高桑和巳訳、以文社、2003年、119頁。

⁹ 参照、同上、2部4章。

¹⁰ 参照、同上、2部5章。

なっ**て**はじめて天に召され神格化される**こと**ができる」¹¹。なぜ皇帝の場合のみ、ふつうに死んでも聖なるものが残るのかについて、この記述は十分に説明していないが、いずれにせよ引き出される結論は重要である。すなわち、デウオトゥスも皇帝も、ホモ・サケルの性質を潜在的に内包しているということである。したがって、主権者とホモ・サケルの関係は、ある意味で対称性を帯びているといえる。アガンベン**は**至高な権力（主権）を、「自分自身や他の者を殺害可能かつ犠牲化不可能な生として構成する能力」¹²と規定した。

ここから、アガンベンの過激な主権論は明確な形をとることになる。というのも、あらゆる人々の関係はホモ・サケルなのである。アガンベンは、主権権力に捉えられていることの意味を、くもりなく断言している。「主権的圏域とは、殺人罪を犯さず、供犠を執行せずに人を殺害することのできる圏域のことであり、この圏域に捉えられた生こそが、聖なる生、すなわち殺害可能だが犠牲化不可能な生なのである」¹³。このような聖なるものの語源に照らせば、現代において「人権」という形をとった生の聖性という観念は、実は絶対的な死の権力に踵を接していることになり、手放しで賞賛すべきものではないことが分かる。

ホッブズ読解

アガンベンがホッブズの自然状態論を**読解**するのも、まさしくこのような「剥き出しの生」を媒介とした統治者と被治者の対峙という観点からである¹⁴。いわく、ホッブズの「人間は他の人間にたいして狼である」という有名な定式は、従来よりもいっそう、その字面どおりに理解されなければならない。それは人間と獣のあいだの不分明な地位にある狼男のことをいっているのであって、すなわちホモ・サケルの直截な表現なのである。そして、既述したように、われわれは都市生活においてつねにすでにホモ・サケルなのであるから、ホッブズのいう自然状態は、都市の創設より時間的に先行するような現実の一時期のことではない。それは神話素であり、または「〈都市〉の内部にある一つの原理であり、これは都市が「まるで解体してしまっているかのよう」であると見なされるときに出現する（したがってこれは、例外状態のようなものである）」¹⁵。アガンベンの観点からすれば、社会状態は自然状態と質的に変わりがない。

さて、そうなると、ホッブズの主権者の有する処罰権は、ローマ皇帝の有した支配権＝生殺与奪権そのものということになる。いまや、主権を、市民権、自由意志、社会契約といった用語をもちいて理解する近代人のやり方は放棄しなければならない。「ホッブズにおいては、主権権力の基礎は臣民のおこなう自分の自然権の譲渡などに求められるべきではなく、むしろ、主権者の側のおこなう、自分の望む相手に対して望むことをおこなうとい

¹¹ 同上、143-144頁。

¹² 同上、144頁。傍点は引用者。

¹³ 同上、120頁。

¹⁴ 参照、同上、2部6章。

¹⁵ 同上、150頁。

う自分の自然権の保存に求められるべきである。この権利はいまや、処罰権として姿を現す」¹⁶。社会状態にあってひとり狼男としての地位を保存された主権者は、自らの望むように臣民に暴力をふるうことができる。そして、臣民がそれに抵抗する場合、彼らもまた自らの狼男としての生をさらけ出すことになる、というわけである。「主権権力がまず直接に参照対象とするのは、この意味では、殺害可能で犠牲化不可能な生であり、その範例となるのがホモ・サケルなのである。それと同様に、主権者の人格には、狼男が、すなわち人間に対して狼である人間があり、これが国家の内に安定したしかたで住みついているのだ」¹⁷。アガンベンにあって、ホモ・サケルは主権のパラダイムを構成する。

3. ホッブズの「人為人格」

自然状態論の限界

ホッブズのいう主権は、はたしてホモ・サケルと関わっているのだろうか。これがここでの問いである。実際たしかに、アガンベンの自然状態へのアプローチは、ホッブズ理論の限界と射程を、かなりの確にえぐりだしているといえる。というのも、ホッブズが自然状態の論理的帰結として国家状態を導くやり方は、それを連続する時間の論理において理解しようとする、十分に説得的でないように思われるからである。

万人が平等な能力や欲望を有しており、それゆえに互いのあいだで（現実的な／可能的な）争いが絶えず、生命や財産の保護が確かでないような陰惨な状況（自然状態）は、そこからの脱出を人々に希望させるだろう。ここで、各人の自己保存にもっとも資するような理性の戒律としての「自然法」が持ち出されることは周知のとおりである。彼のいう基本的自然法とは、以下のようなものである。「各人は平和をかちとる望みのあるかぎり、平和へと努力すべきである。それがかちとれないばあいには、戦争によるあらゆる援助と利益を求め、かつこれを用いてもよい」。この法則の第一の部分は、最初の、しかも基本的な自然法を含んでいる。すなわち、「平和を求め、それに従え」。第二の部分は自然権の要約であるが、それは「可能なあらゆる方法によって、自分自身を守る」ということである¹⁸。ここにおいてホッブズは、無条件に平和を求めよとは述べていない。人間の目的はあくまで自己保存にある。それに役立つ方策がこの法則のうちの第一部分なのか第二部分なのかは、状況によるのである。ということは、自然状態において平和をかちとれそうにないと人が判断し、自己防衛のために戦闘態勢を解除しない場合でも、それは全体としての自然法にはかなっていないということになる。この場合には、国家状態への道は論理としては

¹⁶ 同上、151頁。傍点は引用者。

¹⁷ 同上、152頁。傍点は引用者。

¹⁸ Thomas Hobbes, *Leviathan*, London: Penguin Books, 1985, p. 190. 邦訳、『リヴァイアサン（Ⅰ・Ⅱ）』永井道雄・上田邦義訳、中公クラシックス、2009年、Ⅰ巻178-179頁。ただし、訳文については引用者が一部改変したところもある（本稿以下同様）。

閉ざされている。

いったんこの袋小路を括弧に入れて、話を進めよう。もし、各人が平和をかちとるという希望をもった場合は、そこから次々と新たな自然法が演繹されることになる¹⁹。すなわち、第二の自然法は、平和のために、各人が自らの自然権を他人の自然権と衝突しない程度に抑えることを命ずる。よって、自らの安全保障が得られそうなかぎり、各人は自然権を放棄することに同意し、相手方による履行を信頼して待つことになる。このようにタイムラグを有した契約がすなわち信約 (Covenant) である。しかしながら、もちろんこれだけでは空約束になりかねない。よって、「結ばれた契約は履行すべし」という第三の自然法にしたがい、人々はコモンウェルス (国家) を設立するのである。「契約の不履行」は不正義である。コモンウェルスは、契約者が契約を破棄しないように、そこから得られる利益を上回るほどの処罰の恐怖によって、全員に契約を履行させるような共通権力=強制力のことである。このコモンウェルスの設立をまっぴらしてはじめて、正義=「有効な契約を守ること」と所有権とが始まるとされる²⁰。この設立以降は国家状態であり、主権者の命令であるところの国法すなわち実定法体系に、臣民は服さなければならない。

以上みてきたことから分かるのは、自然状態から国家状態への移行が必然的ではないということである。ホッブズは、人間本性から信約およびコモンウェルスの生成までを必然性の糸で結びつけようとするにもかかわらず、その信約を有効化するためにはすでにコモンウェルスが存在していなければならない、という循環論に直面している。つまり、自然状態論からだけでは、各人どうしの信約と、強制力を有した主権者 (ホッブズにあってコモンウェルスはこれに与えられた別名である) の到来とを、論理的に整合的な形でつなぎあわせることができない。

代表・人格・絶対性

実のところ注目すべきは、ホッブズ『リヴァイアサン』(1651年)の要石となる部分が、自然状態論と国家論のまさに継ぎ目に当たる「人格 (Person/ペルソナ)」についての論述 (第16・17章) にあり、ここにこそホッブズ独自の工夫がみられるという点である²¹。

『リヴァイアサン』の使用している基本用語と契約論的構図が、1640年代のイギリス内戦期における議会派のそれを意識しているということについては、すでにクエンティン・

¹⁹ Cf. *ibid.*, pp. 190ff. 邦訳 I 巻 179 頁以下。

²⁰ Cf. *ibid.*, pp. 201-203. 邦訳 I 巻 197-199 頁。ただし、ホッブズの正義にかんする議論は錯綜している。コモンウェルスの設立以後にはじめて正義が「有効な契約の履行」として語られはじめるはずなのに、他方でホッブズは、いまだ契約が有効に守られていない状態のうちにも正義=「契約の履行」を定義しているからである。ワインレブは、ホッブズが道徳的行為の根拠を自然状態において否定しながらも、それを打算=慎慮の名のもとに忍びこませていることを指摘している。Cf. Lloyd L. Weinreb, *Natural Law and Justice*, Cambridge: Harvard University Press, 1987, pp. 71-73.

²¹ したがって、(将来の被治者となる)人間にかんする功利主義的考察のみによってホッブズ主権論を評価する態度は、改められなければならない。また、ホッブズ自然法論に厳格な義務論を読みこむいわゆるテイラー-ウォレンダー命題を利用して、そこに純粋なテオクラシーを発見しようとすることも、リヴァイアサンというプロジェクトの一面しか言い当てていない。

スキナーが指摘しているとおりにある²²。ヘンリー・パーカーに代表されるように、議会派は、スチュアート朝の君主の支配イデオロギーであった王権神授説に対抗して、契約論を持ち出すことによって権力の源泉が人民にあることを主張した。人民は一つの統一体 (*universitas*) を構成するのであって、王の統治=政府はこの全体としての人民が自発的に同意を与えたことに基づく (いわゆる統治契約説)。したがって、王は「個人よりは大きい全体よりは小さい (*major singulis sed minor universis*)」。人民は権力の本人 (*Author*) として、王の行為を制限することができる。もし暴君が出現した場合は、人民は自らを代表 (*represent*) してくれる議会に権威を付与する (*authorise*) ことで、暴政を阻止しなければならない。これが議会派の主張である²³。

スキナーは、*representative* という言葉を英語にはじめて導入したのが、この時期の議会派であると指摘している。彼らは自らが「王国または人民全体の名において話し行動する権利をもっている」²⁴ (すなわち、人民を代表している) と主張した。また、議会は均整がとれている。その構成員は全国からまんべんなく選ばれているし、議会自体、極端な意見を均衡化するようにできている。したがってそれは、人民全体を正しく表現・代表できしており、その決定は間違うことがないのである²⁵。

ホッブズの代表論・人格論は、あたかもこの議会派の提起した構図をそのまま踏襲したかのようである。というのも、彼は、「主権者が (すべての人間が結合された) 一つの人格を担う」という言い回しでもって、人民が権力の源泉であり、彼らの代表として君主または合議体が統治する、ということを知っているからである。ただし、「主権者」のラベルは権力の源泉としての人民にはなく、統治者の側につけられているという点が決定的に違う。以下に示されるが、ホッブズの論理構成にあつて、主権者たる統治者が「個人より大きく全体より小さい」ということは絶対にありえない。

ホッブズは、「代表する (*Represent*)」、「人格化する (*Personate*)」、「行為する=演じる (*Act*)」ということと同じ意味に捉える。重要なのは、彼による「人格 (*Person*)」の定義である。「人格」とは、「その言葉や行為が、彼自身のものであるか、あるいは、“真に” または “擬制的に” 帰属する他人や他のものの言葉や行為を代表している、と考えられるような人」のことである²⁶。したがって、二種類の人格が存在する。「それらの言葉や行為が彼自身のもので考えられるとき、彼は「自然人格 (*Naturall Person*)」と呼ばれる。それらがなにか他のものの言葉や行為を代表しているものと考えられるとき、彼は「擬装人格」もしくは「人為人格 (*Artificiall person*)」と呼ばれる」²⁷。

ただし、二種類の人格のうち、議論において活用されるのはもっぱら人為人格のほうで

²² Cf. Quentin Skinner, *Hobbes on Representation*, in: *European Journal of Philosophy*, Oxford: Blackwell Publishing, vol. 13, iss. 2, 2005.

²³ Cf. *ibid.*, pp. 155-160.

²⁴ *Ibid.*, p. 162.

²⁵ Cf. *ibid.*, pp. 162-165.

²⁶ *Hobbes, op. cit.*, p. 217. 邦訳 I 巻 221 頁。

²⁷ *Ibid.*, 邦訳同上。

ある。「人為人格についていえば、そのうちある者の言葉と行為は、彼らが代表している人々によって「自己のものとして所有されている」。このとき、この人格は「行為者＝代理人 (Actor)」であり、彼の言葉と行為を自己のものとして所有している者は、《作者＝本人 (Author)》である。このばあい、代理人は権威＝権限 (Authority) にもとづいて行為する²⁸。実をいうと、「人格」という概念がすでにして「代表」の意味を内包していることからして、ペルソナの観点からみえる世界は、基本的に人為人格で構成されており、自然人格は本人と代理人とがたまたま同一者である特殊事例でしかない、とさえいいうる²⁹。

ホブズは、この代表論・人格論を主権者の説明へと流しこみ、主権者を絶対的な「代表者」に仕立て上げようとする。いかにしてか。われわれはすでに、各人が自然法の命令にしたがって自らの自然権を放棄して契約を結び、権力による保障を必要とする事態までをみた。すなわち、各人はすでに、安全保障を提供してくれる者にたいして自発的に服従する用意がある（けれども契約の効力はいまだ真には発揮されていない）。ところで、代理人の「権威」とは「つねになんらかの行為をする権利」のことであり、「権威にもとづいてなされる」とは「その権利の所有者から、委任 (Commission)、または認可 (Licence) を得てなされること」であった³⁰。したがって、安全保障を提供する者（のちの主権者）が「代理人」として認められるのは、たがいに契約を結んだ各人が自発的に委任を行なったことに基づく³¹。「[公共的] 権力を確立する唯一の道は、すべての人の意志を多数決によって一つの意志に結集できるよう、一個人あるいは合議体に、かれらの持つあらゆる力と強さを譲り渡してしまうことである。ということは、自分たちすべての人格を担う一個人、あるいは合議体を任命し、この担い手が公共の平和と安全のために、何を行ない、何を行なわせようとも、各人がその行為をみずからのものとし、行為の本人は自分たち自身であることを、各人が責任をもって認めることである。そして、自分たち個々の意志を彼の意志に従わせ、自分たちの数多くの判断を彼の一つの判断に委ねる」³²。

重要なことは、けっして本人たる群衆 (Multitude) と代理人たる主権者とが契約を結んだわけではないということである。信約を含む「契約」とは「権利の相互譲渡」³³のことであるが、そのような契約を結んだのは群衆どうしであった。主権者は、(いまや臣民 (Subject) となった) 群衆の「代表者」としては、彼らを保護するという目的を除けば、その言動を何ものにも制約されていないのである³⁴。

このような代表者としての主権者の絶対性をさらに高める論理として、ホブズは「代表する者の統一性」という視点を導入している。「群衆がひとり人間または人格によって

²⁸ *Ibid.*, p. 218. 邦訳 I 巻 222 頁。

²⁹ 参照、中金聡「主体と臣民のあいだ——〈リヴァイアサン〉における悪の政治学——」、『悪と正義の政治理論』（太田義器・谷澤正嗣編、ナカニシヤ出版、2007年）所収、196頁以下。

³⁰ Hobbes, *op. cit.*, p. 218. 邦訳 I 巻 222-223 頁。

³¹ Cf. Quentin Skinner, *Hobbes and Civil Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 182-187.

³² Hobbes, *op. cit.*, p. 227. 邦訳 I 巻 237 頁。[] 内は引用者。

³³ *Ibid.*, p. 192. 邦訳 I 巻 183 頁。

³⁴ Cf. Hanna Fenichel Pitkin, *The Concept of Representation*, Berkeley: University of California Press, 1967, p. 31.

代表される時、もしそれが、その群衆の各人すべての同意によってそうなるのであれば、その群衆は「一つの」人格となる。なぜなら、「一つの」人格をなすのは、代表する者の「統一性 (Unity)」であって、代表される者の「統一性」ではないからである。そして、人格、しかも唯一の人格をになうのが代表者である。それ以外には、群衆のなかに「統一性」を理解することはできない³⁵。議会派の主張とは逆に、絶対主権の理論家ホッブズは、人民がすでに存在する一人格として団結して主権者に抵抗するというような可能性を残したくない³⁶。彼は、「各人が個別に主権者に権限を与え、主権者のとった単一的な言動をおのこの自分のものと見なす」という独自の論理を作り出すことで、議会派も採用していた「本人 - 代理人」という語彙は温存しつつも、統治者＝主権者の絶対性を高めることができたのである。

「ホッブズ：アガンベン」＝「人為：自然」？

ホッブズはペルソナ（人格／仮面）という切り口でもって代表論を構築した。ここに、二つの重要な特徴が現れることに注意しよう。第一に、主権者は被治者おのおのという部分を、全体として統一的に代表しているがゆえに、つねに被治者を圧倒する。上野修は、自然状態論・契約論と主権者創出との論理的隔絶性を強調し、このことを「第三項排除」と呼んだ³⁷。すなわち、契約における各人の対称的な二者的相互性から、彼らに超越し君臨する絶対的第三者を導くことの不可能性である。上野は、ホッブズがこのことの解決を、実は別の箇所に忍ばせているという。主権者設立集会がそれである。ホッブズは各人相互の契約をうたいながらも、集会における多数決投票という現実的なプロセスを記述することによって、集会内部の力学を当てにすることができる。すなわちそこでは、はじめは多数者による主権者の宣言に同意しなかった者であっても、最終的には自分以外の「残りの者」の圧倒的なプレゼンスを前にして、同意を迫られるというわけである。この指摘からも示唆されるとおり、われわれは自然状態・信約の時間的な流れをホッブズ主権論の中心に据えるとき、つねに破綻（とその弥縫）をみざるをえない。むしろ重要なのは、被治者がつねに自らをこえる過剰な他者の迫力にさらされているという点である。代表の議論に立ち戻ればこうである。被治者Aは、主権者のなかに、つねに拡大化された自分を読みこまざるをえない。というのも、主権者はその仮面のうちに（Aをも含めた）無数の人間を代表しているからである。坂部恵は、「おもて」（仮面）を「意味されるものをもたない意味するもの」と定義したうえで、それが一義性の喪失（シニフィエとシニフィアンとが一

³⁵ Hobbes, *op. cit.*, p. 220. 邦訳 I 巻 226 頁。

³⁶ 厳密に言えば、ホッブズは、群衆を代表する人為人格であるところのコモンウェルスと、その人格を「担う」主権者とを概念上区別している。Cf. David Runciman, *Debate: What Kind of Person is Hobbes's State? A Reply to Skinner*, in: *The Journal of Political Philosophy*, vol. 8, no. 2, Oxford: Blackwell Publishers, 2000. しかし、ホッブズがつねに主権者のうちにコモンウェルスを読みこんでいたことからすれば、主権者はコモンウェルスそのものであって、人為人格「である」といってよい。

³⁷ 参照、上野修『デカルト、ホッブズ、スピノザ：哲学する十七世紀』講談社学術文庫、2011年、22-36頁。

対一対応ではないこと) ゆえに逆説的に無限の多義性を帯びうることを指摘した³⁸。仮面は過剰性を帯びる。この意味において、ホッブズの「ペルソナ」による絶対主権の弁証はまさしく慧眼であった。ここから、被治者Aの抵抗権は論理的に否定されることになる。まず、自らの代理人の言動を否定することは自己否定に当たるゆえに矛盾している。さらに、Aは部分として、否でも応でも全体である主権者に屈服せざるをえないのである。

主権者の第二の特徴は、それがあくまで人為人格であるという点にある。すなわち、主権者の職務³⁹は、他者を代表するかぎりにおいて発生する。もちろん、ホッブズの論理操作によって、代理人は本人から行為の制限を受けないということになったが、だからといって臣民を保護せず平和を乱す自由があるわけではない。主権者は臣民の安全・幸福を保護することへと基本的に方向づけられている。したがって、われわれは主権者の絶対性を恣意的な生殺与奪権とただちには等置できない。たしかに、国家における法は、主権者が制定あるいは黙認したものであり、その意味では主権者の意志に服しているが、ホッブズは、主権者が明快な制定法をあらかじめ臣民に周知させることの必要性をさかんに説いている。ここからのちの罪刑法定主義や法実証主義に流れていく系譜は、しばしば指摘されるとおりである。これと関わって、いまや主権者による処罰の性質が明らかとなる。処罰とは、「ある人の行なったり回避したりしたことがらが、公的権威によって違法と判断されるものであるばあい、同じ権威者によってその行為者に科せられるこらしめのことである」⁴⁰。「処罰の目的は、復讐または怒りの発散ではなく、違反者を正すか、または彼の例によって他の人々を正しくすることにある」⁴¹。したがって、とりわけ「欠陥による諸犯罪、たとえば、ひじょうな挑発、激しい恐怖、深刻な困窮などから生じた犯罪、あるいはその行為が重大犯罪であるかどうかを知らなかったために行なわれたばあいなど、この種の犯罪については、コモンウェルスの権利を侵害することなく、寛大な処置をとる余地がしばしばあり、そのような余地があるときに寛大であることは自然法の要求である」⁴²。このような処罰は、戦争権とは区別されるべきものである。敵であると公認された者にたいして科される害は、一般の臣民にたいする処罰とは性質を異にする。ホッブズによれば、敵とは、自らの行為によっていったん臣民となりながらも、故意に反逆し、主権や法を否認する者のことであるが、このような敵については主権者が意のままに処分してもよい。このとき両者は敵対(Hostility)の関係にある⁴³。

われわれはここまでみてくると、主権者と被治者の関係にたいするホッブズとアガンベンの理解(とりわけ処罰観)が、かなり対照的であるということに気づく。つまり、一方では主権者およびコモンウェルスの人為人格=代表者としての性格が強調されるが、他方では、主権者は「聖なる生」を媒介項として被治者と向き合っている。この違いをどのよ

³⁸ 参照、坂部恵『仮面の解釈学』東京大学出版会、1976年、11-12頁。

³⁹ Cf. Hobbes, *op. cit.*, chap. 30. 邦訳Ⅱ巻30章。

⁴⁰ *Ibid.*, p. 353. 邦訳Ⅱ巻64頁。

⁴¹ *Ibid.*, p. 389. 邦訳Ⅱ巻119頁。

⁴² *Ibid.*, pp. 389-390. 邦訳Ⅱ巻120頁。

⁴³ Cf. *ibid.*, pp. 356-357. 邦訳Ⅱ巻69-70頁。

うに理解したらよいのだろうか。

アガンベンが説得的であるとすれば、彼が自然状態の非時間的性格を突き、それを国家に潜在する例外状態として解釈しなおすかぎりにおいて、従来のナイーブな社会契約論的ホブズ解釈から抜け出しているからである。とりわけ以下のホブズの言明を参照するとき、アガンベンの議論は補強されるように見える。「臣民は、ただ彼らの権利を放棄することによって、主権者が臣民全体の維持のために適当と考えるところに従ってみずからの権利を行使することを、強化したのである。したがって処罰権は彼に与えられたものではなく、彼に、しかも彼だけに残されたものである。そして、〔自然法によって彼に定められた制限を除けば、〕それはまったくの自然の状態、各人がその隣人にたいする戦争状態におけるのと同じようにそっくりそのまま残されているのである」⁴⁴。

しかしながら、まさにこう記述したとき、ホブズ自身、ある矛盾を抱えつつそれを見過ごしていたことになる。というのも、その記述の直前において「処罰」が「公的權威による懲らしめ」と定義されたことからすれば、「(自然状態にあった) 処罰権が(国家状態において) 残された」という表現は正確さに欠けるからである。ホブズは、自然状態において各人が有していた、自らを維持するために他人を傷つける権利＝自由が、国家状態における主権者の有する処罰権の根底にあると述べるが、そうだとすると、だからこそ自然権と処罰権は同一ではないとみるべきだろう。F. C. フッドは、自然権の放棄ということと主権者の人為的権利の獲得ということとは論理的に別の次元にあると述べたが⁴⁵、われわれが人格論の重要性を括弧にくくって議論を進めるかぎりにおいて、フッドの指摘はつねに正しい。

どうやら『リヴァイアサン』のうち自然状態を重視し、そこを出発点とする読み方は、ホブズの意図をうまく拾いきれていないように思われる。主権権力を理解したいのなら、それが仮面(ペルソナ)を被った統治者の権利あるいは職務であることを重くみるべきである。つまり、ホブズ主権論は人為人格(アーティフィシャル・パーソン)を思考の起点として成り立っているのではないか。よって逆説的なことに、人為人格が存在してのちに自然人格が類推されることになるのではないか⁴⁶。こう考えることによって、ホブズが「設立によるコモンウェルス」のほかに「獲得によるコモンウェルス」(これにあつては、服従を決意したという事実でもって、征服者を自らの代理人とし、かつ遡及的に契約あるいは同意を推定することになる)をも認めたことも理解できるし、何より、「自然状態から国家状態へ」という、つねに破綻にさらされてきた道をたどらないで済むようになる。ホブズが自然状態のリアリティについてそもそも真剣ではないのだとすれば、犯罪者の抵抗についての彼の折衷的な記述(犯罪者は自らを処罰する法に同意していながらも、なお

⁴⁴ *Ibid.*, p. 354. 邦訳Ⅱ巻 65 頁。

⁴⁵ Cf. F. C. Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes: an Interpretation of Leviathan*, Oxford: Clarendon Press, 1964, pp. 153-154.

⁴⁶ Cf. Connal Parsley, The Mask and Agamben: the Transitional Juridical Technics of Legal Relation, in: *Law Text Culture*, vol. 14, iss. 1, University of Wollongong, 2010, pp. 15-20.

自らを防衛するために刑罰の執行にたいしては抵抗できる、という記述⁴⁷⁾のうちに戦争状態、または「剥き出しの生」の要素を強調する解釈が、やや穏当を欠いたものであるということができよう⁴⁸⁾。アガンベンのホッブズ解釈は、「犯罪人に対する処罰」と「敵（反逆者）に対する敵対行為」というホッブズの区別を、ホモ・サケルの一言で無化してしまうきらいがある。

4. パラダイム：主権論者の秘跡

君主のカガミ

われわれは、ホッブズが人為人格の概念によって絶対主権の弁証を試みたことをみてきた。主権者の強大な権力は、彼が「生き残った狼」であることによるものであるというよりかは、彼が「代表する人格」であることから来る。

しかし、われわれがアガンベンのホッブズ読解の過誤を突いてみたところで、結局のところ主権にかんする次のような見方については皆一致しているのではないか。すなわち、主権者は正統に強大な軍事力（およびその他の権限）を行使しうるのだから、臣民はそれを批判すべきではないし、ましてや支配体制を変えようとすべきではない。そして、主権論者ホッブズはこのことを、革命的言動に走る臣民（その典型としての扇動者たち）に説伏しようとした、という見方である。そこには啓蒙主義者のはしりとしてのホッブズ像が見え隠れする⁴⁹⁾。

だが、臣民の啓蒙にしては、『リヴァイアサン』の内容と出版時期は微妙に不可解である。第一に、群衆・臣民としての読者がこの書物をはじめから読んでいった場合、やはり自然状態の論理展開は躓きの石となりうる。たとえそれを非合理的な政治神話であるといってみたとしても、統一人格としての人民の存在がさかんに説かれた当時の言論状況を考えると、人々がホッブズの誘導から外れて別の道に行く想像力も知性ももっていなかったと考えることは、（作者ホッブズにとっても）難しいだろう。第二に、同書は、すでにチャールズ一世が処刑された後の1651年という時期に革命政権下のロンドンで出版されており、翌年にホッブズは亡命先のパリから帰国している。この出版が原因で彼は亡命宮廷への出入りを禁じられることになったし、また、たしかに彼は「私は権力を持つ人々についてではなく、〔抽象的に〕権力の座にかんして述べているのです」⁵⁰⁾と認めており、同書をクロム

⁴⁷⁾ Cf. Hobbes, *op. cit.*, p. 199. 邦訳 I 巻 192-193 頁。ただしこれは、抵抗「権」を国家が積極的に認めることを意味しない。

⁴⁸⁾ フーコーは、自然状態が「戦争をしないための表象のゲーム」であり、ホッブズにあつて「主権の形成は戦争を知らない」とまで述べている。参照、ミシェル・フーコー『社会は防衛しなければならない：コレージュ・ド・フランス講義 一九七五 - 七六年度』筑摩書房、2007年、89-97頁。

⁴⁹⁾ そのような理解の例として、cf. Leo Strauss, *On the Spirit of Hobbes's Political Philosophy*, in: K. C. Brown (ed.), *Hobbes Studies*, Oxford: Blackwell, 1965, pp. 25ff.

⁵⁰⁾ Hobbes, *op. cit.*, p. 75. 邦訳 I 巻 4 頁。

ウェル体制への恭順として読めなくもない。だとすれば、ホッブズは、統治主体が誰であれ、その絶対権力への服従を臣民に説き、内乱の再発を防ごうとしたという、従来の最大公約数的な理解がやはり無難ということになる。だが、ホッブズが同書を執筆していたのは、まさに内戦期に亡命宮廷において皇太子（後のチャールズ二世）の家庭教師として雇われていたときなのである。

これらのことをふまえると、実は『リヴァイアサン』が、将来の主権者を教育するために書かれた一種の「君主の鑑」なのではないか、とするテッド・ミラーの解釈は説得力を帯びてくる⁵¹。ミラーは、『リヴァイアサン』第16章のペルソナ論において、ホッブズがわざわざ仮面・演劇の比喩を持ち出していることの意味を、当時の「宮廷仮面劇（masque）」との類比に求めた。宮廷人をその観客とした宮廷仮面劇は、典型的な構造として、「仮面劇」、「反仮面劇」、「解決」という三段階の構造をもっている。重要なことは、劇の中間において運命を阻む無秩序の状態が迫力をもって演出されるものの、最後の局面になって、それまで観客として座っていた王や王妃が舞台に上げられ、この無秩序に終止符を打つ役回りを与えられる点である。すなわち、この劇は、他の観客たちに王の支配の正統性を知らしめるばかりではなく、王自身に自らの役を象徴的に演じさせることで、支配者としての公的役割を自覚させる機会を与えているのである⁵²。

ホッブズが『リヴァイアサン』をチャールズ二世に献呈したことからして、彼が次期君主と見なしていた者を一つの読者として想定していたとするのはおかしな解釈ではない。ホッブズは同書の序言でこう述べている。「一国民全体を統治しようとするほどの者は、自分自身のなかにあれこれの個々の人間ではなく人類全体を読みとらなければならない。それがどんなにむずかしく、どのような言語あるいは科学を学ぶより困難であろうとも、私は私自身の読み方を理路整然と明瞭に書き記してみよう。そうすれば他の人に残される苦勞はただ、彼もまた自分のなかに同じものを見いださないかを検討することだけになろう。なぜなら、この種の学説はそれ以外の論証を受けられないからである」⁵³。すなわちこの書は、哲学的視点で書かれた仮面劇なのである。ただしこのことは、王権神授説をとっていたスチュアート朝の態度をホッブズが擁護していたことを示すものではない。自然状態からコモンウェルスが生成されるまでの過程は、群衆が自らを保護してくれる者の必要性を感じ、彼を代表者とすることに同意してそれに服従する過程であった。そのようにして臣民は主権者のなかに（拡大された）自己を読みこむのだが、同時に、主権者も臣民のなかに自らの正統性を見つけることになる。つまり、同書は、君主にたいしては、彼の権力は

⁵¹ Cf. Ted H. Miller, *The Uniqueness of Leviathan: Authorizing Poets, Philosophers, and Sovereigns*, in: Tom Sorell and Luc Foisneau (ed.), *Leviathan after 350 Years*, Oxford: Clarendon, 2004; また、君主教育のための書としての「君主の鑑」についての解説は、参照、柴田平三郎「トマス・アクィナスと西欧における〈君主の鑑〉の伝統」、『君主の統治について——謹んでキプロス王に捧げる』（トマス・アクィナス著、柴田平三郎訳、慶應義塾大学出版会、2005年）所収、123-209頁。

⁵² Cf. Miller, *op. cit.*, pp. 91-96. 『リヴァイアサン』の「無秩序→ペルソナ→平和」という構成には、この劇の構造を想起させるものがある。

⁵³ Hobbes, *op. cit.*, p. 83. 邦訳 I 巻 10-11 頁。

人民に由来しているのもであって、そのことの自覚が薄れて暴政へと傾いたときに内乱は起こるものであるということを示している⁵⁴。

『リヴァイアサン』を一方的説得と考えるのは妥当ではないだろう。それは、被治者にとっては統治者が理想的な自分であるかのようにみえ、統治者にとっては被治者が愛すべき者であるかのようにみえる、特殊な万華鏡（万人のカガミ）なのである。ホッブズは、ペルソナの多義性をもちいてこの戦略を遂行した。したがって、われわれは「仮面」を、「統治者の顔にはめるもの」（あるいは権力の座席）とみることから進んで、こういうこともできる。それは、統治者と被治者のあいだに引かれた閾であり、境界面である。このとき、ペルソナによって可能となる主権は、主権主体を離れ、統治における相互作用の一形式として理解されることになる⁵⁵。

パラダイムとは何か

アガンベンにとって、ホモ・サケルは西洋政治の、主権の、生政治の「パラダイム」であった。彼にあってパラダイムとは、単独の事例の提示による全体世界の開闢である。フーコーのパノプティズムがその典型例である。「パラダイムは、ただその固有の単独性を提示することで、新しい全体を理解可能にするという点において、メタファーよりもアレゴリーに似ており、所属している文脈から切り離された単独の事例である。パラダイムそれ自体が、その新しい全体の均一性を構築するのである。したがって、範例を挙げるのは複雑な行為である。というのも、そのときパラダイムの役割をはたす項が通常の使用からはずされることが前提されているのだが、それはほかの領域に移されるためではなく、むしろ逆に、ほかの方法では明らかにされえないこの使用の準則を示すためになのである」⁵⁶。パラダイムの提示は、演繹によって全体から部分へ展開することとも、帰納によって部分から全体に向かうこととも異なる。それは外在する歴史的・時間的起源を前提するのではなく、つねにアルケーを自らに内在させている。したがって、全体と部分との解釈学的循環のせいで、この循環への正しい参入の仕方が分からなくなってしまうというジレンマは、パラダイムによって無化される。「パラダイムにおいては、可知性は現象に先立たず、むしろいわば「かたわら」(*pará*)にある。アリストテレスの定義によれば、パラダイム的な身

⁵⁴ Cf. Miller, *op. cit.*, pp. 96-103. ミラーはここから、ホッブズが文面上「一個人または合議体」を主権者として認めている事実が、議会の主権への承認を示すものではなくて、王に向けた一種の教訓的な脅しであったというふう解釈している。われわれはここまで断言はできないが、傾聴に値する意見であるには違いない。

⁵⁵ ここで得た視座によって近代の主権論史を眺めなおさなければならない。だがそのためには、ルソーに代表される人民主権論（比喩的にいうならば、そこでは仮面の「表」と「裏」が反転した）や、ドイツ国法学における国家主権論（そこでは絶対主権の抽象化が極まった）に関わる膨大な議論を、ひとつひとつホッブズ的・ペルソナの論理に照らして評価しなおす作業が必要だろう。またこの作業によって、時代時代の権力観がその権力観に見合ったペルソナの論理と主権的結合の形式とを形成する（その逆もまたしかり）という事態が明らかになるのではないか。われわれはそう考えている。このことの論証は本稿の課題をこえるので、いまは示唆するだけに留めておきたい。

⁵⁶ ジョルジョ・アガンベン『事物のしるし：方法について』岡田温司・岡本源太訳、筑摩書房、2011年、27頁。

振りは〔中略〕単独から単独へと進むのだった。現象は、その認識可能性のただなかに提示され、全体を示すことで、パラダイムとなる。〔中略〕「前提されていない原理」として、パラダイムは過去にも現在にもなく、それらの範例的な布置のうちにあるのだ⁵⁷。ただし、フーコーに追従するアガンベンは、科学者共同体の構成員としての科学者という「主体」を基本要素とするトマス・クーンのパラダイム論とは袂を分かち、エピステーメーとしてのパラダイムは、主体へのいかなる準拠もない純粋な生起、ある特定の言説が与えられているという事実それ自体のうちにある⁵⁸。

かくしてアガンベンは、準拠点としての主体を否定することで、一つの決定論的思考に与しているのだろうか。否、彼は、「パラダイム性が事物のなかにあるのか、研究者の精神のなかにあるのか」という問いには意味がないという。「パラダイムのうちで問題になっている可知性は、存在論的な性格をもっている。主体と客体との認識論的な関係にではなく、存在に準拠しているのである。つまり、パラダイム的な存在論があるのだ⁵⁹。彼が『事物のしるし』と題された同書において、パラダイムの次に「しるし (signatura)」を語るのは、主体と対象、シニフィアンとシニフィエ、部分と全体といった截然なる区別自体が実は自明のことではなく、われわれの生には、それらの区別を可能とし、ゆえにそれを溶融しうるような条件が潜んでいる、ということ暴露するためである。その実践的な表れが「しるし」「秘跡」といったパフォーマンスで呪術的な（前-）言語なのである。儀式においてワインが血となるように、秘跡は、何かを表現する以上に、何かにたいして効力をもつ⁶⁰。

さてこうなれば、われわれがみてきたホップズのプロジェクトが、パラダイム的、しるしの、秘跡的な性格をもっていることは明らかだろう⁶¹。彼は「境界面としてのペルソナ」を統治者と被治者のあいだに挟むことによって、平和を創出しようとした。絶対主権のパラダイムとしてペルソナを提示したわけである。これにたいして、アガンベンはホモ・サケルを主権のパラダイムに仕立て上げた。ここからみえてくるのは、主体の地位を下げようとするアガンベンの態度にもかかわらず、「主権論者」という祈祷師たちのあいだに存在する、認識と実践をめぐる能動的な戦いである。アガンベンは、歴史的現象としての近代的主権にホモ・サケルを並立させることで、すでに主権を変質させようとしている⁶²。彼がホモ・サケル（古代）と収容所（現代）という個別事例によって主権を語ろうとするのは、純粋に現在（現在性）に関心をもっているからなのだろう。だが、このこと（自らの理論

⁵⁷ 同上、42 頁。

⁵⁸ 参照、同上、19-24 頁。

⁵⁹ 同上、49 頁。傍点は引用者。

⁶⁰ 参照、同上、2 章。

⁶¹ その意味で、早くからリヴァイアサンの神話的迫力を批判的に検討していたシュミットの業績は注目すべきである。参照、カール・シュミット「レヴィアタン——その意義と挫折——」長尾龍一訳、『カール・シュミット著作集Ⅱ』（長尾龍一編、慈学社、2007 年）所収；田中純「レヴィアタン解剖：イメージ・表象・身体」、『カール・シュミットと現代』（臼井隆一郎編、沖積舎、2005 年）所収。

⁶² これと関わって、Parsley, *op. cit.*, pp. 31-34 は、たとえば『目的なき手段』（原著 1996 年）にみられるように、アガンベンの戦略が、仮面の論理を極限まで推し進めることによって、ペルソナ概念によって想起される「外観（役割）／本性」という区分を無化し、法学的・倫理的に色づけされた「責任主体」という伝統的思考を克服しようとしている点を見抜いている。

負荷性を隠蔽しつつ根源的な現実性を語ろうとする身ぶり)によって自らのパラダイムを特権的地位へと押し上げようとするならば、それは歴史的あるいは系譜学的な条件にかんする思考を軽視し、せっかくのパラダイム論のうまみを削ぐことにもなりかねない。フーコーをまっぴらしてはじめてパノプティコンがパラダイム化したように、ホップズなくして主権のペルソナのパラダイムはありえたのだろうか。近代を克服する前に近代の可能性条件をみつめるという困難な作業に、われわれはなおも従事せざるをえない。

5. 主権という境界面

われわれは、「主権が境界線を引く」という言い回しを使うとき、すでに主権についてほとんどのことを忘れてしまっていないか。主権はその名にふさわしく現実にも絶対的に強力なのであって、あとはこの表現を使って侵略を正当化するか、排外主義に走るか、または逆にその超越性を批判することによってリベラルでアナキカルな社会を打ち立てるだけだ。そう信じてはいないか。

本稿の結論は、主権が境界面そのものであり、すなわち「和解のしるし」であるという、ともすれば耳を疑いたくなるようなものである。しかしこれを誤解してはいけない。それは、平和がいま達成されているということを確認するような **descriptive** な「しるし」ではなく、統治者と被治者のあいだに媒介として置かれ、それぞれの自制を促すような **prescriptive** な「しるし」であり、実践的なパラダイムなのである。この（日和った？）主張は主権の超越的性格に根本的に矛盾している、と反駁する者がいるかもしれない。しかし、まさに境界面（万人のカガミ）であることそれ自体が、超越的で絶対的な「畏敬」の関係を生むのであって、主権は、ただただ自由に殺してよいという自己肯定的なイデオロギーと暴力だけでは定位してはいない。この仮面は、のちに「空虚な権力の間」として名指されることになるものの原型をなしている。そしてそれは、正統性という観念に鞍替えしたり、それを根拠にして国民の生命を道徳的管理下に置いたりすることになるだろう。この変質過程についての考察は、別の機会に試みたい。

アガンベンは、個人の尊厳や生命の尊重といったリベラリズムの根本命題が、ナチズムに代表される生政治（あるいは死政治）的統治と表裏一体であるという洞察に基づき、これらをまとめて主権的圏域に把捉させ、この圏域を法からも宗教からも隔離されたものとして（再）解釈することで、すでにその言説実践において主権を変質と解体へと加速させている。その意味で、彼の志向はまさしく終末論にある。だが、それが「白い終末論」⁶³になりうる保証は、どこから、誰から来るのか。数百年前のイギリスにおいて終末論が流行ったときに、その向こうを張って統治の絶対性を弁証した哲学者が、まさにホップズであった。地上の統治（オイコノミア）をめぐるペルソナたちの戦いが、われわれの眼前に広

⁶³ アガンベン『例外状態』、114頁。

がっている。

終わりに

本冊子は、京都大学グローバル COE プログラム「親密圏と公共圏の再編成をめざすアジア拠点」次世代研究ユニットの成果の一部として、ユニット参加者のワーキングペーパーをまとめたものである。本冊子発行にあたっては、ユニット参加者および GCOE 関係者の方々から多くの協力を頂いた。この場を借りて、改めて御礼を申し上げたい。

フィールドワーク調査を中心とした研究プロジェクトが多い GCOE プログラムのなかで、本次世代研究ユニットの趣旨は、理論・思想史の観点から「公共圏／親密圏」の概念——とりわけハーバーマスに代表されるリベラル・モデルにおける公共圏／親密圏の理解——を再検討するという、いささか特異なものであった。本年度は主に、公共圏／親密圏に関する重要文献の紹介を研究会で行い、その成果は本プロジェクトで数回にわたって企画した講演記録と併せて別冊子（グローバル COE 理論研究班編『歴史概念としての〈公共圏〉と〈公共哲学〉』、2012年3月刊行）にまとめた。本冊子は、それらの文献研究を通じて得られた知見を元に、プロジェクト参加者各自の研究テーマに引きつけたかたちでその研究成果をワーキングペーパーとしてまとめたものである。主権、労働、記憶、文明論、親密圏、社会運動など、様々な関心をもつ若手研究者が「公共圏／親密圏の再検討」という共通のテーマの元に集まって議論を交わし、各自の知識・考察を交換しあうことは非常に刺激的な経験であった。本冊子に収録されているワーキングペーパーも、多岐にわたるテーマから「公共圏／親密圏」の従来的な理解を批判的に問い直すという意欲的な論考となっているように思う。

次世代研究ユニットは本年度が最後の活動となるが、今後も本研究プロジェクトから得られた知見をもとに参加者がさらにそれぞれの研究を充実していかれることであろう。本研究プロジェクトから得られた知見や人間関係は、確実にそれぞれの参加者の研究生活に活かされていくものであろうと思う。また、本研究プロジェクトがささやかなりとも GOCE プログラムに貢献できたとすれば幸いである。

「公共圏／親密圏」をめぐる研究の更なる発展を願って。

平成 24 年 3 月 31 日

京都大学大学院 人間・環境学研究科 博士後期課程

百木 漠

2011年度次世代研究「親密圏の再帰的近代化と公共性の第三の転換をめぐる研究」(研究代表：百木 漠)による成果である。

【メンバー】()内は2011年度プロジェクト時点

上野 大樹 (日本学術振興会特別研究員)

金 瑛 (日本学術振興会特別研究員)

百木 漠 (京都大学人間・環境学研究科博士後期課程)

中森 弘樹 (日本学術振興会特別研究員)

宋 偉男 (京都大学人間・環境学研究科博士前期課程)

平田 知久 (京都大学大学院文学研究科グローバル COE 研究員)