

Politische Theologie von Carl Schmitt aus der Postmodernen Perspektive

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2023-03-22 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: NAKAMASA, Masaki メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24517/00068973

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 International License.



シュミットの『政治神学』のポストモダン的な再考

仲正昌樹

一、はじめに：『政治神学』のポストモダン的な側面

カール・シュミットの初期の主要著作『政治神学』（一九二二、三四）は、オーソドックスな法哲学・政治思想史だけでなく、ポストモダン系の政治理論にも大きな影響を及ぼしているテキストである。数十頁の短いテキストだが、多様な要素を含んでおり、どこに焦点を当てるかによって様々な読解が可能だ。その多義性は既に、有名な冒頭の一文に表れている。《Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.》¹

この文の前置詞〈über〉を、ごく普通に「〜について」「〜に関して」という意味に取ると、この文は、「例外状態について決定する者こそが、主権者である」と訳せる。その場合の「例外状態について über den Ausnahmezustand」とはどういうことか？ ごく素朴に考えると、「例外状態において生じて来る諸問題について」ということだろう。だとすると、この文は、国家が危機に陥った時に、通常の法的手続きの例外をどこまで、誰の権限で認めるかをめぐる、伝統的な法学の枠内での問題に関わるものだということになる——これを解釈①とする。

この文にすぐ続く箇所では、シュミットが彼と同時代、あるいは少し前の世代の主要な法理論を、「例外状態」との関連で批判的に検討していることから、この見方は常識的であるように思われる。これに先立つ論文

1 金沢法学65巻2号(2023)

『独裁』（一九二一、二八）で、古代ローマ以来の法的制度としての「独裁」を「例外状態」と関係付けて論じていること、後に続く論文『ライヒ大統領の独裁』（一九二四）で、ワイマール憲法の四八条（緊急事態条項）の下での大統領の権限を論じていることは、この見方の傍証になろう。² 「独裁官」（実質的な）「主権者」と考えると、この文はすんなり理解できる。政治思想史では、こうした法学的理解を前提にしながら、ワイマール共和国が陥っていた現実の危機状況との関連で、このテキストに現われているシュミットの具体的な問題意識を浮き彫りにしようとするアプローチが目立つ³。

しかし、「例外状態について決定する」というフレーズをこれとは全く違う意味に解することもできる。「何が例外状態であるのか決定する」という意味だ。「例外状態」というのが、単に、滅多に起こらない国家や社会にとっての危機ということではなく、事前の想定を超えた事態、想像を超えた事態、国家が今後存続するかどうかさえ不確かであることを含意しているのであれば、憲法などで、「例外状態」に必要な権限やその限界等について決めておく、というのは不合理だ。「これは憲法や●●法で規定されている例外状態なのか：」と議論している間に、事態が進行し、国家が崩壊してしまうかもしれない。そうなると、憲法などの法規範に捕われることなく、誰かが「今が（真の）例外状態」であると決定したうえで、必要な措置を取らないといけない。シュミット自身、「この主権者は、現に極度の急迫状態（*der extreme Notfall*）であるかないかを決定すると同時に、これを除去するためにをなすべきかを決定するのである」⁴、と述べている。

当然、国家の基本的法体系で想定されていない「決定」をして、それに実効性を与えようとすれば、想定外の強い権力が必要になるだろう。更には言えば、既存の法によって予め正統性が与えられていない以上、何らかの法を超えた手段で、その権力を迅速に獲得する必要がある。この意味での「決定」は、崩壊しかかった国家の秩序を再建、あるいは新たに創造することを含意する可能性がある——これを解釈②とする。

こうした理解は、法学的なシュミット理解とは相容れないが、ドイツ語としてはこちらの意味に取る方が自然だろう。ドイツ語の文法にもう少し拘ってみよう。ドイツ語の〈liber〉には、上記の「〜について」「〜に關して」以外の意味もある。〈liber〉の後に四格（目的格）の名詞あるいは代名詞が続く場合、「〜を越えて」「〜の彼方に」といった、運動の方向性を指すことがある。この前提で訳すと、「例外状態を越えて決定する者こそが、主権者である」となる。この訳だと文学的な曖昧さが伴うことになるが、大きく分けて二つの解釈の可能性がありそうだ。(a)危機の瞬間に「例外状態とは何か」を決定して権力を行使するだけにとどまらず、その権力を、その後の秩序形成のために使う者が主権者である(b)「例外状態」という未曾有の事態に混乱させられることなく、言い換えれば、「例外状態」を超越し、その社会や国家にとってその瞬間何が必要なのか本質的な洞察をすることができる者が主権者である——(a)を解釈③、(b)を解釈④とする。

解釈②と③はいわば地続きの関係にある。②がマキャベリが『君主論』で論じているような、権力者の「力量」に関わる問題の極端なケースだとすれば、③は、憲法学で「憲法制定権力」、政治思想史やポストモダン系思想で「構成的権力」と訳される〈pouvoir constituant〉をめぐる問題だ。それは、(憲法の基礎となる)国家体制あるいは法秩序を新たに生み出す(権)力、憲法を越えた権力だ。

④は、例外状況のただ中にあっても混乱することなく、「政治」や「法」の本質とは何か、何を目的とすべきかを見据えたいうえで、その観点から見て、相応しい「決定」をすることがだが、これは経験的には実証しえない、ある意味、神学レベルの問題だ。普通の人間は、自分が置かれている身近かな環境、社会・経済情勢に囚われ、物の見方、感じ方が制限されており、自分が属している「世界」を「外」から第三者的に見ることはできない。自分の属している国家や社会が危機に瀕し、自分の生存さえ危うい時であれば猶更だ。そういう時に、全てを超越しているかのように、政治や法の本質に適った正しい決定ができるとすれば、それは神

のごとき視点を持つ存在だろう。

そうした神の視点から「政治」や「法」を捉え返すのが「政治神学」だ。ただ、この本のタイトルにもなっている、この言葉には注意が必要だ。「神学」という言い方をすると、どうしても、シュミットがカトリック的な背景を持つていたことから、伝統的なカトリック神学やカトリック系の教会法学を連想しがちである。カトリック神学との関連からシュミットの法思想自体を理解することを試みる研究もある⁵⁾。しかし、『政治神学』でシュミットが「政治神学」の例として挙げているド・メーストル（二七五—二八二）、ボナール（一七五四—一八四〇）、ドノソ・コルテス（一八〇九—一五三）はいずれも、専門的なカトリック神学者でも教会法学者でもない。市民革命を危険視し、反革命の思想を展開した政治家あるいは政治活動家だ。彼らは、反革命を正当化するためにカトリック的な秩序思考を引き合いに出したのである。

シュミットがこの三人の思想家を参照するのは、彼らが伝統的なカトリック思想の代表だからではない。「例外状態」において国家という枠を維持するには、三人の保守思想家に代表される、カトリック的秩序観についての極端な解釈に依拠するのが有効だと考えたからだろう。実際、三人の思想の具体的内実を検討している第四章でも、正統なカトリック神学との関係は問題にしていない。シュミットは、一面では、伝統的な法理論やカトリックの秩序観に依拠しながら議論しているように見えるが、穿った見方をすれば、危機を乗り越えるための道具としてそれらを利用して、更に言えば、それらを踏み台にして、独自の「政治神学」を構築しようとしているようにさえ見える。先の冒頭の一文の解釈をめぐる四つの解釈可能性に即して言えば、①のレベルの問題を起点にしながら、②③へと議論を進めていき、④を目指している、ということになる。

しかし、このように整理してみると、カトリック的な秩序観・世界観を利用することで、伝統的な法学的思考の限界を超え、ドイツ国家の危機に対処しようとしたシュミットの『政治神学』に、そもそも現代的な意義

があるのか、という疑問も生じる。シュミットの時代のドイツには、カトリックは大きな政治勢力で、中央党という政党を擁していた。現代でも、カトリックは全世界で十数億の信徒を有する巨大な宗派であるとはいえず、どこかの国で信者を本格動員して政治を大きく動かすことができる可能性は、シュミットが生きた当時のドイツよりもかなり低い。カトリック的な秩序の復権を訴えることで、「例外状態」に効果的に対処できる、と考える現代の思想家、政治学者はほとんどいないだろう。

シュミットの「政治神学」に現代的な魅力があるとすれば、それは彼が、一九世紀の「政治神学者」たちが発見した「カトリック的秩序観」の内に潜むもの、政治や法の核にあるもの、秩序を生み出す源泉としての、「*カトリックの極限*」(zum äußersten Extrem)高まつていくエネルギー」を宿した「決定 *Entscheidung*」に備わる力、神学・形而上学的な力を露わにしたように見えるからだろう。だからこそ、伝統的制度や秩序を重んじるカトリック思想や法学と対極にあるように見える、ポストモダンの思想家たち、特にポストモダン左派の論客が、合理的な理解を拒絶する「決定(決断)」の絶対性をめぐるシュミットの言説に魅せられる。

そこで、本稿の以下の部分では、『政治神学』を通してシュミットが露わにしたものは何か、オーソドックスな法学・政治学的なシュミット解釈からは離れて、シュミットを積極的に評価する、あるいは反面教師として参照するポストモダン系の思想家たちの言説との対比を通して明らかにすることを試みる。

具体的には、①法に内在する暴力を浮き彫りにしたベンヤミンの「神的暴力」論とシュミットの「憲法制定(構成的)権力」論の関係②アガンベンの「ホモ・サケル」とシュミットの「例外状態」論の関係③シュミットの秩序論・制度論における「正常性」と、ミシェル・フーコーの生権力論における「正常≡規範性」の繋がりを明らかにする。一九三〇年代の半ば以降、シュミットの法・政治思想の焦点が制度主義や具体的秩序に移っていったことが知られているが⁷、本稿では「政治神学」に絞るため、シュミットの他の著作の参照は、『政

治的なものの概念』(一九三二)など、『政治神学』と関係の深いものに限定する。

二、原初における暴力と権力

国家は、軍隊や警察などの暴力装置を備えて、自らに歯向かう個人や集団の暴力を制圧する。「例外状態」には、そうした国家の暴力装置が機能不全に陥るので、それまで国家の「権力 Gewalt」によって抑圧されていた、様々な「暴力 Gewalt」が噴出してくるのではないかと考えられる。ドイツ語の〈Gewalt〉には、国家などの制度化された機構が持つ「権力」という意味の他に、物理的・心理的な(制御されていない)力という意味での「暴力」という意味もあるが、両者の間に決定的な違いはあるのか。「例外状態」においては、その違いはかなり相対化される。国家権力自体が解体し、更には、新しい国家権力の生成へと展開していく時に、制度化された「権力」を剥き出しの「暴力」から区別する根拠はあるのだろうか。

ドイツ帝国が崩壊し、ワイマール共和政がまだ正式に発足していない、不安定な移行期に行った講演『職業としての政治』(一九一九)の中で、マックス・ウェーバー(一八六四—一九二〇)は、国家を、特定の領域内における自らの「正統な物理的暴力行使の独占 Monopol der legitimen physischen Gewaltsamkeit」を主張する「人間の共同体」として定義した。これは、「あらゆる国家は暴力を基礎としている」という、ロシアの革命家トロツキー(一八七九—一九四〇)の言明を修正し、「正統な独占」であることを強調したのだが、何をもって「正統な独占」と言うのだろうか。

通常は、その国家の法体系、特に憲法に相当する基本法によって「正統化」されるわけだが、「例外状態」には基本法自体が機能しなくなっている可能性が高い。ワイマール共和制は、SPD(ドイツ社会民主党)の

幹部で国務大臣のシャイデマン（一八六五—一九三〇）の一方的な共和国宣言によって発足したが、帝政の最後の首相を務めていたSPD党首のエーベルト（一八七一一一九二五）さえ、そのことを事前に承知していなかった。この宣言を既成事実化することで、新しい国家権力は自己を正統化することになった。当然、それを認めない政治勢力は少なくなかった。それがワイマール共和制の不安定要因になり、憲法四八条に基づく大統領緊急令を何度も出さざるを得なくなつた。

ウエーバーは国家の定義のすぐ後に続けて、国家相互であれ、国家の枠内で活動する集団同士の関係であれ、「政治」とは「（権）力 Macht」の分け前に預かるうとする、あるいは、権力の配分に影響を与えようとする努力であるとしている。最終的に「権力」を掌握したものが、国家権力を名乗り、自己が行使する暴力を正統化するようになることを、ウエーバーは暗に認めているように見える。

正統な「権力」と、剥き出しの「暴力」の違いについてシュミットはどのように考えていたのか。『政治神学』では直接的に「暴力」について語っていない¹⁰。この著作でシュミットが問題にしている「例外状態」は、「法的秩序」は崩壊していても、国家は依然として存続し、それに対応した「秩序」はあり、「アナーキーとカオス」ではないので¹¹、この意味での「例外状態」論の枠で考える限り、いかなる「権力」にも服さない剥き出しの「暴力」について考える必要はない、ということかもしれない。

しかしヒントになりそうなことは言っている。第三章でシュミットは、自らの意志で最終的に「決定」する、「人格的主権者 *der persönliche Souverän*」の表象を欠く、民主主義的国家が抱える根源的な問題を指摘している¹²。ホプズなどの近代初期の国家哲学においては、神が世界から超越し、自らの決定で世界の在り方を決めるごとくに、自らの統治する国家から超越し、立法という形で国家の在り方を決定する「主権者」が、国家の統一性を保持するうえで決定的な役割を果たしていたが、民主化された国家の主権者である「民衆（人民）」

「Volk」はどのようにして、「主権者」として決定するのか？ヘーゲル左派などの急進主義な思想家たちは、かつての「神」の位置に、「自己」に目覚めていく人類 *eine sich ihrer selbst bewußt werdende Menschheit*¹³ を押し上げたが、全ての人間を包摂する「人類」という概念が、どのようにして、人々の利害や価値観をめぐる対立に決着を付ける政治的な「決定」を行いうるのか——この点については、『政治的なもの概念』で論じられている¹⁴。

一八四八年の三月革命以降の国家論・国法学では、全ての「権力 Gewalt」は、民衆の「憲法制定権力」構成的権力」に依拠するものと見なす理論的な試みがなされるようになったが、シュミットはそうした試みは無意味と見ているようだ¹⁵。『独裁』や『現代議会主義の精神的地位』（一九二三、二六）などの近い時期の著作からも分かるように、シュミットは、様々な立場の諸個人の自由と平等を前提とする、通常の意味での「人民」主権者」論にはコミットしていない¹⁶。シュミットに言わせれば、（不特定の人間の集合体である）「民衆」あるいは「人民」を「主権者」として形式的に想定するだけで、それがどのようにして現実的な判断能力を持った具体的人格による意思決定へと至るのか定めようとしない民主主義は、最終的には、「アナーキズム的な自由 *eine anarchische Freiheit*」¹⁷ に行き着かざるを得ない。「アナーキズム的な自由」とは、ホッブズ等の社会契約論の「自然状態」のように、各人が独立した「権力（＝暴力）Gewalt」の担い手になった状態だと考えることができる。

では、「アナーキズム的な自由」とは、どのような状態なのか。ホッブズは『リヴァイアサン』（一六五一）の第十三章で、（国家が存在しない）「自然状態」の人間は、他者や家畜に対する支配、自己防衛、そして自らの誇りのために「暴力 *violence*」を使用するので、「自然状態」は「戦争状態」になると主張している¹⁸。ホッブズの「国家＝主権者」論を、自らの議論のベースにしているシュミットも、「自然状態」リアーキズム的な

自由」を同じように捉えていたのではないかと推測することができる。ド・メーストルは、『サンクト・ペテルスブルクの夜話』（一八二二）で、生物界全体にわたって「明白な暴力 *une violence manifeste*」が支配しており、人間も例外ではなく、「狂暴な人間性 *feroce humanité*」のために戦争が必然化する、と述べている。彼は、戦争は「世界の法則 *une loi du monde*」であり、それ自体として「神的 *divine*」であるとさえ述べている¹⁹。

ホッブズやド・メーストルと同様にシュミットが、「アナーキズム的な自由」を回避しようとしているのは間違いない。その反面、シュミットは、「アナーキズム的な自由」を求めた思想家たちに注目し、彼らの思考の根底にある、ある意味、神学的な要素を抽出しようとする。プルードン（一八〇九―一八五五）やバクーニン（一八一四―一七六）のようなアナーキストにとって、人は、「本性において善 *von Natur gut*」であり、「権力」がそれを歪めている。「アナーキズム的な自由」とは、権力による歪みが除去され、人間の善が全面的に開花し、相互に平和な関係を築ける理想的な状態だろう。彼らはそうした期待に基づいて革命を称揚した。それに対して、人は「本性において悪 *von Natur böse*」と考える、ポナールやコルテスのような人たちにとって、「アナーキスト的な自由」は、人々が理性によるコントロールを失い、「肉欲 *fleischliche Begierde*」に突き動かされ、各人が勝手に権力への意志を追求する悍ましい状態だ²⁰。市民革命によって従来の支配体制が揺さぶられ、あらゆる政治的正統性が疑われ、次第にアナーキーに近付いていく（かに見える）状況にあって、カトリック系の反革命の思想家たちは、人間の「悪」が全面的に解放されるのを防ぐため、教会の「權威 *Autorität*」を後盾にした「独裁 *Diktatur*」の必要性を訴える²¹。人間の「本性」を「善」と見るか「悪」と見るかで、「アナーキー」か「独裁」か、という政治への基本的スタンスが決まるわけである。「およそ政治理念はすべて、人間の「本性」についての何らかの態度決定をするものであって、人間が「本性において善」か「本性において悪」かのいずれかを前提とする」²²。

シュミット自身は当然コルテスたちの側に立っているが、人間の「本性」を「善」と見るか「悪」と見るかという神学的次元の争点を明らかにしているという点で、アナキストたちの議論は本質を突いていた、と見ているようだ。シュミットは、ブルードンを悪魔的な偉大さを持った好敵手として評価するコルテスの言明と、それに対するブルードンの敢えて悪魔を演じるアイロニカルな応答に言及し²³、彼らの対立を通して、政治の根底にある神学的性質を描き出すことを試みている。

シュミットにとって、「アナキキー（＝秩序がない状態）」はどうしても回避すべき状態である。そのためか、自然状態において各人が行使する剥き出しの「暴力 Gewalt」が、どのようにして教会や各種団体、国家等の「権力 Gewalt」へと組織化されていくのか、その過程において政治神学的な要因が一定の役割を果たしたとすれば、それはどのようにしてか、といった人類学的な問題について掘り下げて論じていない。

シュミットにとって重要なのは、諸「権力」の間にはっきりとした階層的序列が形成され、「秩序」が生み出されることであって、個々の「権力」が（「暴力」を素材として）どのようにして生まれてきたのかはさほど重要ではないのかもしれない。あるいは、「権力」の起源としての「暴力」に言及すれば、国家や教会の「権力」に正統性あるいは権威を付与するうえでマイナスになると考えたのかもしれない。霊長類の進化の過程で人間が登場したことに言及すると、人間に固有の尊厳とか人権を基礎付けにくくなると思ってしまうのと、同じような発想で。

ただ、「権力」と剥き出しの「暴力」との関係を明らかにしないと、「権力」とはそもそも何なのか、「例外状態」のような既成の権力⇨統治機構が機能停止する状態において、どのようにし、剥き出しの「暴力」と、組織化された「権力」を見分けたらいいのか分からなくなる。また、シュミットの言う「政治神学」が、コルテスやブルードンのように、「国家」や「政治」の本質をめぐって論議する理論家たちの思考枠組みにすぎ

ないのか、それだけにとどまらず、(時として、「暴力」的になる)素朴な「民衆」の情動を動員して、「権力」を生成させ、リアルな政治に影響を与えているものなのか、ということがはっきりしなくなる。後者の場合、「政治神学」自体の根底に、「暴力」が潜んでいるということになるかもしれない。

三、シュミットとベンヤミンの接点

そうしたシュミット自身が踏み込んでいない、「暴力」と「権力」、及び両者を結び付けているかもしれない、神学的あるいは宗教的な要素について、本格的に哲学的な議論を展開したが、彼と同時代のドイツの思想家ヴァルター・ベンヤミン(一八九二—一九四〇)である。彼の初期の論文『暴力批判論』(一九二一)は、この問題を正面から論じている。

保守主義的な法学者であるシュミットと、マルクス主義者やフランクフルト学派と関係の深い文芸・芸術批評家であるベンヤミンとはあまり接点はなさそうに思えるが、両者の仕事を細かく調べ、突き合わせると、複数の共通の関心があることが分かってくる。

シュミットが文学に興味を持ち、文芸批評系の著作もあり、法・哲学の論文でも随所で文学作品を参照していることは知られているが、彼のこの方面での関心と、政治哲学的関心の合流点に位置するのが『政治的ロマン主義』(一九一九、二四)だ。この著作でシュミットは、ウイーン会議以降、カトリック保守主義的な傾向を強めたとされるドイツ・ロマン派の論客、フリードリヒ・シュレーゲル(一七七二—一八二九)やアダム・ミュラー(一七七九—一八二九)を、彼らの理論的源泉であるロマン派の哲学・文学にまで遡って批判する一方で、ド・メーストルやボナールを真のカトリック保守主義者として評価している²⁴。シュミットは、「窮屈

な客観性を逃れ sich der beengenden Objektivität」現実に対する自己の態度決定を保留しようとする「ロマン主義的イロニー die romantische Ironie」を政治思想に応用することの不適切さを指摘しているが²⁵、ベンヤミンは博士論文「ドイツ・ロマン派における芸術批評の概念」(一九一九)で、「ロマン主義的イロニー」の脱近代哲学的意義を明らかにしている²⁶。

ベンヤミンはもともと教授資格論文として執筆した『ドイツ悲劇の根源』(一九二八)で、バロックの悲劇が成立した背景として、一七世紀に登場した新しい「主権 Souveränität」概念、「例外状態 Ausnahmezustand」において独裁的権力 (die diktatorische Gewalt) を行使する者としての「主権者 der Souverän」(＝君主)の絶対不可侵性 (die absolute Unverletzlichkeit) を起点とする、主権論に言及し、参考文献としてシュミットの『政治神学』を挙げている²⁷。ギリシア悲劇において人間が避けることのできない運命の力を象徴する神々に「似た」圧倒的な力を持つ存在として、主権者＝君主がイメージされるようになったことが、近代における、新しいタイプの悲劇を生み出す契機になったわけである。ベンヤミンはこれをシュミットに献本する際に添えた書簡で、シュミットの主権概念を参考にさせてもらったことに謝意を示すと共に、『独裁』などにおけるシュミットの国家哲学の探求方法と照らし合わせたことで、自分の芸術哲学の探求方法が適切なものであるという確証を得ることができたとも述べている²⁸。

シュミットの側も、カトリックとプロテスタントの対立が激化していた時代における王朝の正統性をめぐる問題という視点からシェイクスピアの『ハムレット』を読み解いた、戦後の著作『ハムレットもしくはヘカベ』(一九五八)の補論2で、ベンヤミンの『ドイツ悲劇の根源』を論じている。シュミットは、ベンヤミンがシェイクスピアの作品におけるアレゴリー(寓意)の意義を強調していることと、ハムレットの台詞にプロテスタンティズムによる神学の平板化をめぐる問題を読み取っていることを評価している反面、当時のイングリ

下の状況と大陸の状況、それに対応するイングランドの戯曲とバロックの戯曲の違いを十分認識していないことを指摘している²⁹。

両者が、近代における主権国家の台頭がヨーロッパ人の精神状況や芸術的表象に与えた影響、(悲劇に代表されるような)危機的状況から垣間見えてくる神学的あるいは神話的思考に対する関心を共有していたのは確かであろう。

ロシアでの十月革命(一九一七)の成功による社会主義政権での成立や、第一次大戦末期からワイマール初期にかけてのマルクス主義者たちによる革命の試みの挫折など、暴力革命の是非に対する関心が高まっていた時期に執筆された『暴力批判論』でベンヤミンは、「暴力Gewalt」と、法や正義の関係を根源的に問い直している。

四、『暴力批判論』の歴史的位 置

ヨーロッパ諸国の法は、個人が自らの目的を追求するために「暴力」を行使することを危険視し、「暴力」を独占することで、秩序を守ろうとしてきた。しかし、ベンヤミンに言わせると、あらゆる非国家的主体による「暴力」が禁止されているわけではない。その端的な例として彼は、「ストライキ権 Streikrecht」を挙げている。ストライキに際して労働者たちは、雇用者の指図に反して作業を停止し、雇用者側が要求に応じない限り再開しないと脅かす。そのために作業場を占拠することもある。ベンヤミンはそこに不可避的に「暴力」的な契機が含まれることに注目する。「国家の見かたとは対立する労働者の見かたから見て、ストライキ権は、なんらかの目的を貫徹するために暴力を用いる権利である」³⁰

「ストライキ権」は、ヨーロッパ諸国で一九世紀後半から次第に認められるようになったが、各国政府とも多くの労働組合が全国的な共同行動を取る「ゼネスト Generalstreik」については否定的な態度を取った。「ゼネスト」は、革命に繋がる可能性が高いからだ。実際、フランスでは、一九世紀末以降、ゼネストを通して労働者の自治の範囲を拡大して、次第に国家から権力を奪うことを目指すアナルコ・サンディカリズム（無政府・組合主義）と呼ばれる運動が盛んになった。ロシア革命はゼネストをきっかけにしていたし、ワイマールの臨時政府を転覆しようとしたローザ・ルクセンブルク（一八七一一一九一九）等が率いる共産党系のスパルタクス団の蜂起は、ゼネストを主要な闘争手段とした。国家は、「ゼネスト」の「暴力」は許容しない。

ごく平凡な考え方をすれば、小規模な労働争議に際しての組合側の暴力であれば、国家の暴力装置によって簡単に抑え込むことができるが、国家規模だとそうはいかないからだ、というスケールの話にしかないが、ベンヤミンは、ストライキに際して顕在化する、「暴力」のある機能を国家が恐れているからだ、と指摘する。ストライキにはある意味、戦争のように、法の基礎になっている人間の関係性を根本的に変化させ、「法を措定する性格 ein rechtsetzender Charakter」³¹が備わっている。ベンヤミンはこういう意味で、ストライキが「法を措定する」のか具体的に述べていないが、恐らく、雇用条件や労働環境、労使関係、組合の自治等の形で労働者相互の関係についての新しい法的関係を作り出すこと、ゼネストのように大規模になると、国家に対抗するような権力機構を作り出す可能性もあることを指していると考えられる。労働者階級にストライキ権を認めることは、この権利に伴って行使される暴力の「法措定的な性格」を承認することを含意している。その意味でストライキ権は、国家による法措定の権力の独占への挑戦になる。ストライキ権を行使する「暴力」は、法措定の「権力」に転化する可能性があるわけだ。

ベンヤミンは、「暴力」の第二の機能として、「法維持的 rechtserhaltend」³²な機能を挙げている。これは警察

や軍隊によって行使される暴力、日本語で「権力」と結び付けてイメージされることが多い、分かりやすい、暴力であるが、ベンヤミンは、この暴力の本質は、警告を発すること (Abschreckung) ではなく、「威嚇する (drohen)」ことだとしている。「警告」というのは、何をやらせたらどういふ罰を受けるか予め決めたルールを示し、翻意を促すことだ。それに対して、「威嚇」は、法による制裁を逃れることができるかもしれないが、捕まってしまうかもしれない、全ては運命 (Schicksal) 次第だというような、不確定性ゆえの不安を抱かせる。

手段としての「暴力」はこの二つの性格のいずれかを持つている。しかも、両者は時として、「不自然に結合」し、「お化けめいた結合体 *gespenstische Vermischung*」になるといふ。その端的な例が近代国家の制度としての「警察」だ³³。

警察は通常、現行の法を維持するために暴力を行使する機関として理解されているが、法的目的を自ら設定する権限 (命令権) も与えられている。具体的には、警察の様々な任務を執行するために、道路や公園の使用を許可／禁止したり、道路交通の細かいルールや、勾留した容疑者に対する生活規則の策定など、法律の運用という形で与えられている権限だ。警察が (任された領域で) 新たに「法」を措定すべく暴力を行使すると、次にはその「法」を維持するために暴力を行使することになる。自らが措定した「法」を維持するための暴力＝権力を執行するうえで支障が生じると、また別の「法」を措定する必要がある。警察の現行の権限の範囲では、それ以上の拡張が無理な場合には、政府や議会に働きかけて、新たな「法」措定へと誘導する。

当然、こうした悪循環が生じるのは、警察に限ったことではない。秩序創造・維持のために、厳格なルールの体系としての「法」を作り、それを厳格に適用しようとする、悪循環になるのは避けられない。『政治神学』でシュミットは、「主権したがってまた国家自体の本質」は、「公共の利益 *das allgemeine Beste*」をめぐる「争いに決着をつけること、すなわち、公共の秩序 (*öffentliche Ordnung*) や安全 (*Sicherheit*) とはなんであり、

いかなるときそれが乱されるのであるか等々を定められることにある、ということである³⁴、と述べているが、この言明は、主権者を頂点とする国家権力自体が、ベンヤミンの言う、「お化けめいた結合」の連鎖から成り立っていることを暗示しているようにも見える。国家秩序を保持したいシュミットが、国家というお化けめいた結合体が、自らの決定とそれに伴う暴力行使（＝法措定の暴力）によって自己を維持していることをある意味開き直つて認め、そういう冷徹な見方をするように読者に促しているとすれば、アナーキストに寄り添うベンヤミンは、そこに「法における何か腐ったもの」*irgend etwas Morsches im Recht*³⁵があると言いつち、非難の目を向ける。

しかも、これが「法」と「暴力↓権力」をめぐる普遍的な問題だとすると、既成の国家の「暴力」だけでなく、マルクス主義者やアナーキストのグループが国家に対抗して行使する「暴力」も、法措定を行つて、自己を権力化した瞬間に、この悪循環に陥る可能性がある。ベンヤミンは敢えて語っていないが、フランス革命以降のヨーロッパの歴史には、新たな体制を生み出すために強力に行使された、始原の法措定の暴力が、自らを維持する暴力を行使する過程で次第に肥大化し、革命の目的から逸脱していった例は数多くある。

「ストライキ権」に伴う「暴力」にもそうした疑念は向けられる。そこでベンヤミンは、一九世紀後半から二〇世紀にかけて活動した、フランスのアナキズム思想家ジュール・ソレル（一八四七—一九二二）の議論に注目する。ソレルは『暴力論』（一九〇八）で、フランス革命以降、人々の間の「暴力」を忌避する傾向が強まったのは、フランス革命後の恐怖政治のような事態があったからだが、そうなのは、革命を指導した勢力が依然として「国家」を崇拜し、自らが国家機構の中樞を握って「権力 *pouvoir*」を利用したからだと言及した³⁶。その点で、プロレタリアートの独裁の名の下に、ブルジョワジーが他者に強制するために行っている「力」を奪おうとしているマルクス主義の正統派を批判する³⁷。ソレルに言わせると、プロレタリアー

トの行使する「暴力 *violences*」は、国家の「強制力 *force*」とは本来無縁であり、「純粹かつ単純に戦争行為であり、軍事的示威作戦としての価値をもち、階級の切り離しを強調するのに役立つ」が、「憎悪も復讐もなく生じ」、敗者に向かって「強制力」を行使することもない³⁸。サンディカリストたちは、「強制力」のための「権力」を志向せず、もっぱら人々を闘いに動員する「プロレタリアートの暴力」を追求するという。

ベンヤミンは、ソレルが国家権力を奪取しようとする「政治的ゼネスト」と、国家権力の完全な廃絶と、労働の在り方の変革を目指す「プロレタリアート・ゼネスト」を区別していることに注目する。前者の本質が暴力 (*Gewalt*) であり、「法措定的」であるのに対し、後者は非権力的 (*gewaltlos*) でアナーキステイックであるとしている³⁹。

フランス語の〈*violence*〉に、「権力」という意味がなく、ドイツ語の〈*Gewalt*〉と意味がズレていることもあって、ベンヤミンとソレルの言葉使いにはかなりのズレがある。ソレルが闘いに向けて味方を結集するためだけに行使される力を〈*violence*〉と呼んでいるのに対し、ベンヤミンがストライキを論じる文脈で〈*Gewalt*〉と呼んでいるものは、威嚇によって相手を支配しようとする、権力的な性質の力である。それに対し、権力性を志向しない集団的営みを〈*gewaltlos*〉と形容している。〈*gewaltlos*〉は、ソレル式に言えば、〈*pouvoir* (権力)〉や〈*force* (強制力)〉を伴わない純粹な〈*violence*〉の本質ということになるだろう。この点でかなり紛らわしいが、ベンヤミンがソレルを通して、集団的な行動によって社会的関係性を変化させる「ゼネスト」という営みが、必ずしも、「法」を核とする権力形成に向かうわけではないことを認識し、そこに希望を見出したのは確かだろう。

ただベンヤミンはそれほど楽観的ではない。自然法であれ実定法であれ、「法」は「正しい目的 *gerechte Zwecke*」を想定したうえで、それを実現する「手段 *Mittel*」としての自らの「暴力」を「正当化」⁴⁰し、それ

以外の全ての「暴力」を違法なものとして排除しようとする。別の「正しい目的」を掲げる革命によって、国家権力の担い手が入れ替わっても、「法指定の暴力」⇩「法維持の暴力」の悪循環は続くことになる。「正しい目的」と「法」が結び付いている限り、この呪縛から逃れられない。

そこでベンヤミンは、「目的—手段」連関から外れ、「法指定の暴力」⇩「法維持の暴力」の悪循環を引き起こさない「暴力」、自己の維持に固執する「権力 *Gewalt*」に転化しない、純粋な「暴力」はあるのか、という問いを提起する。この問いについて掘り下げて考えるため、彼は「神話」における「暴力」に焦点を移す。

五、ベンヤミンとシュミットを結ぶ「神話」と「暴力」

いきなり「神話」に話題を移すのは、文芸批評家ならではの飛躍のようにも思えるが、ここでもソレルの議論がヒントになっていると思われる。ソレルは『暴力論』の「序論」で、民衆の「解放 *délivrance*」のための闘争で大きな「暴力」を動員するには、キリスト教における神とサタンの構図のような「神話 *mythes*」が必要であるという認識を示している。彼はド・メーストルが「サタンとの闘争 *la lutte satanique*」という、古い「神話」を復活させようとしたことにも言及し⁴¹、プロレタリアートの側も「ゼネスト」に多くの労働者を糾合するには、現代の「革命的神話 *mythes révolutionnaires*」を作り出す必要があることを示唆している⁴²。無論、この場合の「神話」とは、神々や半神、精霊、怪物などが活躍する太古の物語という意味ではなく、人々とその登場人物に感情的に同化し、自分の生き方や行動のモデルにするような物語ということだ。

興味深いことにシュミットも、論文「神話の政治的理論」(一九二三)で、神と国家に対するブルードンとバクーニンの理論的闘争を、ゼネストを鼓舞するための「神話」をめぐる議論という形で継承したソレルを評

価し、その概要を紹介している。シュミットは、「神話論の大いなる心理学、歴史的意義を否定することはできない」⁴³、と主張する。ヘーゲル（二七七〇—一八三二）の弁証法や、スタンダール（二七八三—一八四二）やボードレール（一八二一—六七）の文学作品や、マルクス（一八一八—一八八三）やエンゲルス（一八二〇—一九五）の階級論的著作などを通じて、憎むべき、醜い「敵」としての「ブルジョワジー」をめぐる神話的な「像Bild」が形成・継承され、それがロシアにおいてポリシエヴィキの革命家たちを、敵との神話的な闘争の戦士になるべく鼓舞した。シュミットは、そうした革命的な神話の影響を認めている。

その一方でシュミットは、フランス革命の余波として、ブルジョワジー打倒を目指す革命の神話と並んで、ナポレオンの侵略に対抗する形で浮上してきたナシヨナリズムの神話の影響の拡がりも指摘し、その例として、アイルランド独立運動や、イタリアのファシズム運動、ポリシエヴィキが見せるもう一つの顔、ナシヨナリズム的な顔などを挙げている。二つの神話は、アイルランド独立運動やポリシエヴィキの場合のように、コラボすることも少なくないが、両者が対立する場合は、ナシヨナリズムの方が勝利する。その結果、アナキストによる神話利用は、彼らの意図とは逆の帰結をもたらすことになる、という。「アナキズムの作家たちが権威と統一性に対する敵対から神話的なものの非合理性を発見したわけだが、そのことは、彼らが新しい権威、秩序、規律、ヒエラルキーに対する新しい感情の基礎作りのために協働することの妨げにはならなかった」⁴⁴シュミットは、アナキストたちが神話を利用して既成の国家の枠組みに挑戦し続け、結果的に、多数の神話が乱立する状態が生じれば、そこから、権威と統一性をもたらす強力な神話への希求が強まっていくと見ていたわけである。

話をベンヤミンに戻そう。ベンヤミンは、ギリシア神話や聖書において見られる、いかなる「目的—手段」に関連にも関係なく、一方的に人間にふりかかってくる運命的な「暴力」を、「神話的暴力 die mythische Gewalt」

と「神暴力 die göttliche Gewalt」に分けて論じている。前者は、何の理由もなく、新しい法を打ち立てる神々の単なる「宣言 Manifestation」の形を取る⁴⁵。例えば、ゼウスが原初の人間に火の使用を禁じる場合のように、いかなる理由もなく、神の意思＝運命として一方的に宣言され、禁を破ったものは罰せられる。この種の暴力は、法指定の暴力の原型だ。

その影響は、神話という虚構の世界に留まるものではない。ベンヤミンに言わせると、「神暴力」に現実の世界で対応するものが、「国家法」、特に、国家自体の創設に関わる法関係、例えば、国境の設定や権力者である王侯貴族への特権＝先権利(《Vorrecht》)の付与に際して不可避的に行使される法指定の暴力がそれに当たる⁴⁶。逆に言うと、「神暴力」のような有無を言わせぬ、運命的な力が作動して、様々な抵抗を一挙に排除しない限り、いかなる権力も法関係もないところに、政治体制を創出することは不可能だ。後にハンナ・アーレント(一九〇六―七五)は『革命について』(一九六三)で、モーセやロムルスなどの神話的な国家(政治共同体)創設に際して行使された暴力に言及しながら、あらゆる政治体制にとって、「暴力は始まり(beginning)であった。すなわち暴力を犯さ(violate)ないでは、はじまりはありえなかった」⁴⁷としている。

この文脈で考えると、ベンヤミンが「神暴力」という時の「神話」とは、特に国家創設や法の起源に関わる神話であり、既存の国家や法の存在を正当化し、その登場人物の行為をモデルとして、各市民＝臣民(Stadte)が――国家や法を維持するために――いかに振る舞うべきか例示する物語ということになる。神暴力とは、その圧倒的な力によって、他の諸力を抑圧して国家や法を作り出す暴力、それを正当化するために語り継がれることになる一連の「神話」の起点となる暴力ということになるだろう。(自然の摂理に介入する)神の「奇蹟 Wunder」⁴⁸との類比でシュミットがその基本的性質を描写した、「例外状態」において行使される主権者の権力＝暴力は、「神暴力」を原型とする「法指定の暴力」の部分的な現れと見ることがで

きよう。

それに対し「神的暴力」とは、法否定的（vernichtend）な性格を持つ。神話的暴力が限界を設定するのに対し、神的暴力は限界なしに否定する。前者が罪を作り、贖わせるのに対し、後者は罪を取り去る⁴⁹。ベンヤミンはその例として、旧約聖書でモーセとアロンに反逆したコラの一党をことごとく焼き尽くした神の火の猛威（Gewalt）を挙げている。現代人の感覚からすると、これは極めて理不尽な暴力、あるいは、指導者に歯向かう者には容赦しないことを象徴的に示す、法維持的な暴力のように見えてしまうが、ベンヤミンに言わせると、この暴力は、罪自体を消滅させるので、後に残った者たちに罪ゆえの負債を負わせることはないし、制度的なもの助けを借りて発動したわけではなく、文字通り瞬間的に発動し、消えていくものなので、法指定―法維持的な性格は持たない。こうした新しい法関係を作り出すことのない、国家や法を正当化するための神話を伴わない暴力に、現代社会で対応するのが、いかなる意味でも法―権力関係を新たに産出することのない、ソレルが理想とする純粋なアナーキズムの暴力だ。

無論、そうした「神的暴力」があるとすれば、それはいかなる現実的制約も受けないので、何の前触れもなく、何の意味があるのか理解できない理不尽な猛威を際限なくふり続けるかもしれない、と普通の人間は不安になる。「神的暴力」を装う、つまり未知の神に導かれているかのように演じる、あるいは自分でそう思い込んでいる指導者が出現したら、何が起ころるか分からない⁵⁰——現代人は、ベンヤミンが『暴力論批判論』を執筆した、約二十年後にドイツで起こったことを連想してしまう。『アナーキスト』が現代の偽の預言者でないという保証はない。

そもそも、「神的暴力」であるかどうかやって判定したらいいのか。その難しさについてベンヤミンは率直に認めている。

だが、ひとびとにとって、純粋な暴力がいつ、ひとつの特定のケースとして、現実に存在したかを決定することは、すぐにできることでもないし、すぐにしなければならぬことでもない。なぜなら、それとしてはつきり認められる暴力は、比喩を絶する作用力として現われる場合を除けば、神的ならぬ神話的暴力なのだから。暴力のもつ滅罪の力は、人間の眼には隠されている⁵¹。

このように認めてしまうと、アナキストの暴力が「神的暴力」の要素を持つているかどうかは、暴力が過ぎ去った後で、検証するしかないということになる。文芸批評家・哲学者であるベンヤミンにとっては、「神的暴力」の可能性が少しでもあるのならそれで十分だろうが、法学者であり、「例外状態」と「主権」をめぐるアクチュアルな論争の文脈で、「暴力＝権力」について考えているシュミットにとっては、予めどのように作用するか予見できない「神的暴力＝純粋暴力」は使えない概念だろう。シュミットが関心を持つのは、どのような「神話的暴力」が、法秩序維持に寄与するかだ。

ドイツの政治哲学者ヤン・ヴェルナー＝ミュラー（一九七〇―）は、合意に達するための手続きを規定するもの、人々に権利を与えるものとして「法」を捉えるリベラルな法理解に反対し、通常の法が機能停止する特殊な瞬間に、法の「暴力」的な本質が現れるという見方をしている点で、シュミットとベンヤミンは極めて近いところにいると示唆する⁵²。その一方でミュラーは、両者が別の面でも対局にいることも指摘する。シュミットが、政治的秩序を維持するため、最初の暴力と主権的行為に絶えず遡及し、それを再現＝表象（represent）することを重視するのに対し、ベンヤミンは、その後の反復や再現＝表象を一切伴うことなく、人々を「法の権力の循環的な構造から解放する純粋な暴力が出現するメシア的な瞬間に期待を寄せている⁵³。

ソレルのアナキスト的な神話論を反面教師にし、より強力で、人々を法に権力に呪縛する神話を求めたシュミットと、ソレルの神話論とアナキズムが矛盾なく両立する極限的な状況を想像したベンヤミン。ソレルを間に挟んで、シュミットとベンヤミンの「暴力=権力」論を対置すると、「暴力」「権力」「表象」「反復」をめぐる、ポストモダン系の現代思想における重要な問題系の輪郭が見えてくる。

六、「例外状態」と「剥き出しの生」

ベンヤミンとシュミット双方の影響を強く受けているイタリアの哲学者アガンベン（一九四二―）は主著『ホモ・サケル』（一九九五）において、シュミットの「例外状態」論に含意されている、「主権」と「暴力」の絡み合いをめぐる問題を、「ホモ・サケル（聖なる人）*homo sacer*」と関連付けて論じている。

「ホモ・サケル」とは、古代ローマ法において、神に呪われているがゆえに、あらゆる権利をはく奪され、社会から追放された存在だ。当然、当該の社会の宗教的儀礼に関与することは許されない。その人を殺しても、殺人罪にはならない。ただ、その人は、彼を呪っている神の所有物であり、他の神に生け贄として捧げることが許されない。「ホモ・サケル」は「呪われている」が、特定の神のものになっているという意味では、「聖なる」存在でもある。

「呪われている」と同時に「聖なる」ものであるという説明を聞くと、一見、両価的、プラスの価値とマイナスの価値の双方を帯びているように思えるが、アガンベンはこれをむしろ、「人間の法 *diritto umano*」からも「神の法 *diritto divino*」からも二重に排除されていることとして捉えるべきだとしている。「ホモ・サケル」を殺しても、殺人罪にならないだけでなく、彼の死を、宗教的に意味のある犠牲と見なすこともできないので

ある。この点を強調したうえで、アガンベンは、この二重の排除ゆえに不可避免的に、「聖事の圏域でも世俗的な活動でもない人間活動の圏域 (*sfera dell'agire umano*)」⁵⁴が開けるとしている。

では、それはどのような圏域か？他の動物と同じ様に扱われることになるので、権利や法、正義などとは何の関係のない、単純にヒトという動物としての生命維持活動をしているだけの圏域ということなのか？

アガンベンは「序文」で、古代ギリシア語で、生命を意味する二つの言葉、〈*bios*〉と〈*zoe*〉の意味の違いに言及し、プラトンやアリストテレスなどの古代の著述家が、ポリスの市民の「生 *vita*」について語っている時に使っている言葉は、もっぱら〈*bios*〉で、動物と共通する生命活動を意味する〈*zoe*〉とははっきり区別されていたとしている。国民の人口動態や健康の管理といった文脈での、〈*zoe*〉の管理——フーコー（一九二六―八四）の用語で言えば、「生政治 *biopolitique*」——が国家の政策的課題として浮上してくるのは、近代に入ってからのことである⁵⁵。

では、「ホモ・サケル」は、ポリスに属さない、もっぱら動物的な生を送るヒトだと理解すればいいのか？最低限の定義としてはそれでよさそうだが、どうも単純にそういう話だけではすまないようである。「ホモ・サケル」は、ポリス（政治的共同体）の法＝権利の体系から排除されているが、ポリスを生み出し、維持している「法」の「暴力」と全く無関係ではないらしい。

アガンベンは、『暴力批判論』でのベンヤミンの「単なる生（剥き出しの生）*das bloße Leben = la nuda vita*」という表現を引いて、これが、「ホモ・サケル」の生の在り方だとしている⁵⁶。ベンヤミンは、「神話的暴力」あるいは「法的暴力」と、「剥き出しの生」との複雑な関係に言及している。ベンヤミンは、コラの徒党を焼き尽くしたような「神的暴力」が、法的暴力を解消することがどのような効果をもたらすか説明する文脈で、以下のように述べている。

法的暴力の解消は、したがって、たんなる自然的生命に罪があるとされていることへも、遡及力をおよぼしてゆく。(…) たしかに、たんなる生命が終われば、生活者にたいする法の支配も終わる。神話的暴力はたんなる生命にたいする、暴力それ自体のための、血の匂いのする暴力であり、神的暴力はすべての生命にたいする、生活者のための、純粹な暴力である⁵⁷。

神話的暴力、あるいは、「神話」の形で発現する法的暴力が、「単なる生Ⅱ剥き出しの生」を罪あるものとするというのとは、どういうことか？ ベンヤミンが直接念頭に置いているのは、『暴力批判論』での議論の流れからごく普通に考えれば、キリスト教の原罪論とか、人々がある掟に従うべき理由を示す起源神話のようなものだろうが、アガンベンの描く「ホモ・サケル」の状態と見ることもできる。「ホモ・サケル」は、神の法からも人の法からも排除され、「単に生きているだけ」の状態になりながら、その一方で、呪われた存在であるがゆえに、殺しても殺人罪には問われない存在として、法的に位置付けられている。いわば、既存の法とは関係ない存在である、と「法」によって名指しされた逆説的な存在だ。ホモ・サケルにそうした逆説的なステータスを与えているのが、彼を呪われたものと宣告した「神話的暴力」であるとすれば、この暴力が、「単なる生命」を、「罪がある *schuldig*」ものと見なし、「法の支配 *Herrschaft des Rechtes*」下に置くというベンヤミンの議論と繋がってくる。

ただ、「ホモ・サケル」があくまで「例外」的な存在であり、普通のポリスの市民は、単に生きているだけで罪あるとされているわけではないとすると、「神話的暴力」をめぐるベンヤミンの言明とうまく繋がらないようにも思える。ベンヤミンは、「神話的暴力」の例外的作用ではなく、一般的な性格について語っている

ように思える。

そこで、シュミットの「例外状態ー主権者」論が、「ホモ・サケル」と、ベンヤミンの「神話的暴力ー単なる生」をよりスムーズに結び付ける蝶番の役割を果たすことになる。「例外状態」において行使される「主権者」の通常の法を超えた「権力ー暴力」は、隙さえあれば自らの欲望のままに私的暴力を行使し、ほしいものを手に入れようとする臣民たちに対し、国家権力の本質ー神話的暴力を啓示すると共に、自分たちの本性が「法」とは相容れない「悪」であることを受け入れさせる。ワイマール憲法四八条二項で、人身の自由、居住の自由、意見表明の自由など、基本的人権が停止される可能性が言及されていることに象徴されるように、「例外状態」にあつては、通常の法による保護が解除され、臣民たちは「単なる生ー剥き出しの生」に近い状態に置かれる。そこで臣民たちは、国家と自分たちの間の本来の関係、(罪深い存在である)自分たちは国家の権力に従うしかないことを認識させられる。

だとすると、「ホモ・サケル」は、「例外状態」において、全ての臣民が否応なく直視させられる事態の極限に位置していることになる。人々は、二重に排除された「ホモ・サケル」の内に、自分たちと国家との本当の関係、通常の法ー権利の体系によって覆い隠されている暴力的な支配関係を見るのかもしれない。アガンベンは、「例外」の哲学的な意味をめぐるシュミットの以下の考察に注意を向けている。

例外は通常の事例よりも興味深い。常態はなにひとつ証明せず、例外がすべてを証明する。例外は通例を裏づけるばかりか、通例はそもそも例外のみによって生きる。例外においてこそ、現実生活の力が、くり返しとして硬直した習慣的なものの殻を突き破るのである。³⁸⁾

「常態＝正常なもの das Normale」とはどういう状態なのかは、それから外れる例外、異常な (abnormal) ものとの対比を通して初めて明らかになる、というのは差別や排除の本質をめぐる議論でしばしば出てくる図式だ。障碍者や狂気に憑かれた人、犯罪者 (予備軍)、同性愛者などが例外としてクローズアップされることで、「正常な市民」の輪郭が描き出される。シュミットの「例外」論に関係付けて、アガンベンは以下のように述べている。

例外化とは一種の排除である。例外は、一般的な規範から排除された単独の事例である。しかし、例外をまさしく例外として特徴づけるのは、排除されるものが、排除されるからといって規範とまったく関連をもたないわけではない、ということである。それどころか、規範は、宙吊りという形で例外との関係を維持する。規範は、例外に対して自らの適用を外し、例外から身を退くことによって自らを適用する。したがって、例外状態とは秩序に先行する混沌のことではなく、秩序の宙吊りから結果する状況のことである。この意味で、例外はまさしく、その語源 *ex-capere* のとおり、外に捉えられているのであって、単に排除されているのではない⁵⁹。

「例外 [eccezione]」が「一般的な規範 *la norma generale*」からの「排除 [esclusione]」であるというのは分かりやすいが、「例外」が「(秩序の) 外に捉えられている」というのはどういうことか? 「例外」という意味のイタリア語の <eccezione> や英語の <exception> の語源であるラテン語の <excipere> が「外に ex-」と「捉える *capere*」に分解できるとのはその通りだが、「外に捉える」、あるいは「宙吊り *suspensione*」とはどういうことか? 「ホモ・サケル」がそういう状態にある、と言いたいのだということは、アガンベンの議論の流れから明

らかだが、だとしても、「ホモ・サケル」が法秩序の「外」で「捉えられている」とか、「宙吊り」になっているとはどういうことか？

アガンベンは「外に捉えられている」イメージの説明として、カフカ（一八八三—一九二四）の短編小説『掟（法）の前』（一九一五）を援用している。ベンヤミンがカフカから強い影響を受けており、『暴力批判論』にもカフカの作品における法のイメージが反映されている可能性があることはよく知られている⁶⁰。田舎から来た男が「掟の門」を通ろうとするが、門番が許可してくれないので、許可が出るのを待ち、門の前で門番にいろいる働きかけている内に一生を費やすことになるというエピソードは、「法」の本質を寓意的に表す物語として様々に解釈されてきた⁶¹。

この田舎から来た男は、「掟（法）の門」を通ることを禁じられているので「法の外」にはいるけれど、かといって、全く「法」と全く無関係に生きているわけではなく、むしろ、「門」の向こうにその実態があるのか分からない「法」に、「門の外」で呪縛され続けているという状態にある。アガンベンによると、「法」はこの男に対し、「自らを適用する(modo di)自らを適用し si applica disapplicandosi」男を「法の外 (fuori di se) に遺棄する (abbandonare) こと」で、彼を法による締め出しの内に保つ (lo tiene nel suo bando)」⁶²。

これを具体的にイメージしやすいように言い換えてみよう。ホモ・サケル的な人物が法から排除されると、その存在が周囲から忘れられ、無視されるようになり、本人も自分が排除された存在であることを意識することなく、動物のようにひっそりと生きるようになる、というわけではない。むしろ、その人物が、法から排除された存在であること⁶³を絶えず想起させる仕掛け、たとえば、彼にその共同体の法や儀礼の枠組みにおける何らかの位置を——たとえ負の価値のものであれ——与えてはならないこと、共同体の構成員は彼と契約などの法的関係を結んではならないこと、彼を殺しても殺人罪にはならないことが絶えず強調され、本人と共同

体のメンバーに想起させるようなメカニズムが働く。共同体を直接に支配している「法」から排除されているが、その「法」と周囲の「法外」な領域を併せて支配しているメタ・レベルの「法」の働きには捉えられており、前者の意味での狭義の「法」がスムーズに機能するための、見せしめ的な役割を、後者の「法」から割り当てられていると言うこともできるだろう。

そういうホモ・サケルの人物が担っている役割という観点から見ると、『掟の前』の田舎から来た男のように、排除されていると分かっているながら、自らの意志で、「門前」にとどまり、「法」にアクセスすることに固執し続けてくれるのが都合だろう。歴史的に言うところ、キリスト教社会から法的に（半ば）排除されながら、キリスト教社会の中で一定のステータスを占めることに拘ったユダヤ人たちが、このイメージに近いだろう。

シュミットが、法の本質を示すものとして重視する「例外状態」とは、自分は「法」の下にあると信じてきた「私たちが」、瞬間的に「剥き出しの生」の状態に置かれることを意味する。その瞬間に「私たちが」、自分たちは「通常」は辛うじて「門」の内^レにいるものの、何かのきっかけで、「門」をキープしている現行の法秩序が崩れれば、いつ「門」の外^レに押し出され、ホモ・サケルになるか分からないことを思い知らされる。

アガンベンは、第二次大戦中の真つただ中、前線での作戦遂行や強制収容所の建設・運営に力を集中させなければならぬ時、「不治の精神病患者」をドイツ全土から集めて、マニユアルに従って安楽死させる「安楽死計画」にヒトラーが拘った、生政治学的な背景として、〈Bios〉と〈Zöe〉の区別が彼にとって重要だったことを示唆している⁶³。この二つの形態を区別し、殺害可能な「剥き出しの生」を選ぶことが主権的権力の本質だとすると、国家が差し迫った危機、例外状態にある時にこそ、「ホモ・サケル」を名指しできることが必要になる。逆に言うところ、人種・民族、障害、セクシュアリティ、思想信条等を名目に、常に「ホモ・サケ

ル」を名指し、法外な存在として処理することに専心したナチス政権は、政権発足当初から意図的に「例外状態」を作り出していたと言える。

シュミットはワイマール共和国のかなり末期まで、主権的な独裁権力が暴走しないよう抑止する必要を説き、法治国家的な体制を覆そうとするナチスに反対する論陣を張っており、ヒトラーの政権掌握後、急にナチス寄り寄ったのは彼の人間としての節操のなさの現れであって、彼の政治神学から論理的な帰結ではないと見るのが、シュミット研究者の間の常識的見解になっている⁶⁴。しかし、「法の外部」に排除される者と「法の暴力」性をめぐるカフカーベンヤミン―アガンベンの議論の流れに照らして、彼の政治神学―主権論を見直すと、彼がユダヤ人や障害者をホモ・サケル化することに固執するナチスに接近したことに、一定の法理論上の根拠があったのではないかと思えてくる。

七、通常と例外、正常と異常

アガンベンは更に、シュミットの「例外状態」論と、フーコーの「生政治」論の繋がりを示唆している。「生政治」とは、近代において登場した、統計調査等に基づいて人口全体の年齢構成、健康状態、教育水準などを把握し、適正水準に保とうする政治の在り方であり、そうした全体的な管理と表裏一体で、各個人に対しては、逸脱行動を取らない、「規範 *norme*」に従って振る舞う「正常な *normal*」人間として自己形成するよう働きかける。後者の側面は「規律権力 *pouvoir disciplinaire*」と呼ばれる。

フーコーは『監獄の誕生』（一九七五）で、「規律権力」が人々の身体に働きかける具体的な装置として、囚人に絶えず監視されているという意識を植え付けると共に、その行動を細かく記録し、「正常性」の基準に

照らして評価する近代的な刑務所や、その仕組みを応用した病院、学校、工場などを挙げている。「さまざまな規律・訓練 (les disciplines) をとおして出現してくるのが、〈規格〉を旨とする権力 (le pouvoir de la Norme) である」⁶⁵。規律権力はまた、「正常さ」の基準を際立たせるため、精神障碍者、犯罪者、非異性愛者など「異常 (anormal) な人々をマークする」⁶⁶。「生政治」は、「規範」による「正常化 (normalisation)」を推進する⁶⁷。

「生政治」は、ヒトを権力の主体として法的に扱うのではなく、「人口」という集合体あるいは、ある施設に収容され監視される個々の身体として、つまり〈*zoé*〉として管理するという点で、あらゆる市民が潜在的に「ホモ・サケル」であること、法の暴力に攻撃される可能性があることを際立てる。また、先に見たように、『政治神学』における「例外状態」の記述でも、「生政治」と同様に、「正常／異常」の区別が重要な意味を持っている。「例外状態」は、生政治が日常的、官僚統制的に——統治されている「臣民＝主体」たちにはあまり自覚させない形で——実行していることを、ある期間に集約した形で、臣民たちにはつきり自覚させる形で断行する、と言えそうだ。『政治神学』の先に引用した箇所少し前の以下の箇所は、生政治的なニュアンスを感じさせる。

例外事例が、その絶対的な姿で出現するのは、法規が有効となりうる状況が作りだされたうえでのことである。いかなる一般的規範も、生活関係の正常な形成を要求するのであって、一般的規範は、事実上それに適用されるべきであり、かつそれを規範的規制に従わせるのである。規範は、同質的媒体を必要とする。この事実上の正常性は、たんに「外的前提」として、法律学者の無視しうるものではなく、それはむしろ、規範の内在的有効性の一部を構成するのである。混乱状態に適用しうる法など存在しない。法秩序が意味をもちうるためには、秩序が作りだされていなければならないのである。正常な状態が作りだされなければならない

いし、また、この正常な状態が実際に存在するかいなかを明確に決定する者こそが、主権者なのである。法はすべて、「状況に規定されている法」なのである。主権者が、全一体としての状況を、その全体において作りだし保証する⁶⁸。

この箇所でシュミットは、後のフーコーと同様に、「規範 Norm」と「正常性 Normalität」をめぐるちよつとした言葉遊びをしながら、「規範」が「正常性」を生み出す原型になっていることを示唆している。シュミットは、「法」を、現実と直接的な接点がない抽象的な「規範」の体系と見るオーソドックスな法学、特に、ケルゼンと理論的に対立している。『政治神学』自体でも、国家を「根本規範 Grundnorm」から演繹される法秩序の体系に還元し、「主権」の問題を無視しようとさえするケルゼンに矛先を向けている⁶⁹。

ただ、だからといって、シュミットは、「規範」が「法」の表面をなぞっているだけ、といって軽視するのではなく、「規範」を、より実体的なもの、「生活関係 Lebensverhältnisse」の「正常な形成 eine normale Gestaltung」を促す装置として捉え直しているわけである。「生活関係」というのは、法による規制や保護の対象になる日常生活における人間関係の諸側面ということだろう。「同質的媒体 ein homogenes Medium」というのは、法が人々を同じ様に、可能な限り平等に扱おうための警察や官僚などの国家機構とそれらに備わっているインフラのようなものだろう。フーコーも、「正常化をおこなう権力 (le pouvoir de normalisation) は同質性 (l'homogénéité) を強制する⁷⁰と述べている。

生活的諸関係が「規範」に従っている、秩序付けられているという意味での「正常な状態 der normale Zustand」が成立しているかどうかを決定し、それを「保証 garantieren」するのが「主権者」だとすれば、シュミットの「主権者」は、フーコーが「生権力」と呼んだものを全体として統括するコントロール・センターの

ように思えてくる。ただ、論文『中立化と脱政治化の時代』（一九二九）などで、政治的に「決定」すべきことが、現代人の生活の様々な局面に入り込んでいる高度に発展した「技術 [Technik]」の実情に合わせて——そうするのが、最も合理的であるかのごとく——「決定」されるようになりつつあることを問題視していたシュミットのスタンスからすると、高度に発展した技術による「正常化」を志向する「生政治」を肯定するとは考えにくい。『政治神学』では、「生活関係」とは具体的にどういふものか述べていないが、『法学的思惟の三類型』（一九三四）では、法的規範が適用されるべき「生活領域 Lebensbereich」の二つのタイプの違いに言及している。一つは、時刻表に基づく鉄道運輸や、自動式信号機による交通規制に見られるように、予測可能性 (Berechenbarkeit) が重視される、「取引的—技術的 verkehrsmäßig-technisch」に形成された領域。もう一つは、夫婦、家族、血族、ある身分層に属する同輩、国家の官吏、聖職者、軍隊の兵士などの共同生活のように、制度的に形成された領域だ。

これらの生活領域は、何が正常であり、何が正常な類型および正常な状態であるかについてののおのの概念をそれ自らのうちに持っており、その正常性の概念は、技術化された取引社会とはちがって、単に規範による規則づけの予測可能な函数であるということにつきるものではない。これらの生活領域はそれぞれ独自の法的実体を持っている⁷¹。

この箇所を見る限り、シュミットは、人々の生活実態に基づいて歴史的に形成された規範—正常性の領域と、経済・技術的効率性に基づいて形成された現代的なそれ（生政治に支配される領域）を対抗関係にあると見て、前者が後者に変質することをできるだけ抑止しようとしているように見える。主権的な権力がバランスを回復

してくれることに期待していたのかもしれない。そうした彼の問題意識は、人々が「法」による（国家のそれを含む諸暴力からの）保護を徐々にはぎ取られ、あからさまな「ホモ・サケル」になっていくことに懸念を覚え、そのメカニズムを分析したフリーコーアガンベンのそれと通じていると言える。

しかし、だとするとなおさら、主権者の直接の指令で、医学を中心とする近代的技術を応用した生権力の行使を断行し、伝統的な「生活領域」を徹底的に破壊したナチスを、彼が支持するに至ったのは、皮肉な結末だ。

八、『政治神学』のポストモダン性

「現代国家理論の重要な概念は、すべて世俗化された神学概念である」⁷²という有名な命題によって、法や政治に不可避的に備わる「神学」的、非合理的な次元があることを示唆し、規範主義・実証主義的傾向が優位になっていた当時の法学を、根底から再考しようとしたシュミットの試みは、恐らく彼自身は意図しなかった仕方で、「法」に潜むポストモダン系の問題を明るみに出した。それは、人々の権利や生命を保護するはずの法が、その目的を達成するためには、通常 (normal) の法≡権利、更には道徳や慣習を含む各種の規範 (Norm) 効力が停止する「例外状態」において、主権的権力が、「かつて」——必ずしも歴史的過去ということではなく、共同体の集合的な記憶の中で表象される——の神話的暴力を再現する必要がある、という逆説だ。

例外状態において、「剥き出し」になった人々の生が、（いかなる上位の審級にも従わない）神話的暴力と直面することで、「主権」の本質が明らかになり、主権の名において何が「正常である≡規範に適っているか normal」、その尺度を決めることが可能になる。「根本規範」が「根本規範」として実効性を持つには、そうした神話的暴力としての力を帯びた「主権」が必要だ。

しかし、近代化に伴って、価値観や人々の生き方が多様化し、様々な党派が対立し、「正常性」を確立しにくくなると、絶えず「例外状態」を宣言し、神話的暴力を繰り返し再演せざるを得なくなる恐れがある。更には、法が様々な科学技術と結び付いた現代社会では、主権的権力が自らの決断を遂行する能力（＝法維持の暴力）を強化しようとするれば、様々な技術を権力装置に組み込むことになる。その結果、シュミットが政治の機能喪失として危険視していた、ヒトの生をもつばら「剥き出しの生」として扱う生政治的な様相を露骨に呈することになる。主権的権力は自らを維持するために、ごく一部の「異常者」だけでなく、全ての市民（臣民）の生を「剥き出し」にする「例外状態」を常態化せざるを得なくなる。

そうした危険を予感していたからこそ、ベンヤミンは、法指定制のための神話的暴力と法維持の暴力を悪循環させる「法における何か腐ったもの」を消滅させる、「神的暴力」を夢想したのかもしれない。ベンヤミン、フーコー、アガンベンのテキストとクロスさせることで、シュミットの「政治神学」に秘められていた、神話的なものと生政治的な技法が結び付くポストモダン的な様相が見えてくる。

- 1 Carl Schmitt, *Politische Theologie*, 9. Auflage, Duncker & Humblot, 2009, S.13.
- 2 こうした視点から、シュミットの政治思想の特徴をまとめた研究として、田中浩『カール・シュミット』未来社、一九九二年を参照。
- 3 こうした視点からの研究の代表的な例として、牧野雅彦『危機の政治学』講談社、二〇一八年を参照。
- 4 Carl Schmitt, *Politische Theologie*, S.14（田中浩・原田武雄訳『政治神学』未来社、一九七一年、一三頁）
- 5 この方面の代表的なアプローチとして和仁陽『教会・公法学・国家』東京大学出版会、一九九〇年、特に、一七一頁以下、古賀敬太『カール・シュミットとカトリシズム』創文社、一九九九年、特に、一五九頁以下を参照。

- 6 Carl Schmitt, *Politische Theologie*, S.59 (『政治神学』, 六九頁) を参照。
- 7 Carl Schmitt, *Politische Theologie, Vorbemerkung zur zweiten Ausgabe*, S.8f. (『政治神学』, 「第二版のまえがき」, 八頁以下), ders., *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, 3. Auflage, Duncker & Humblot 2006 (加藤新平・田中成明訳「法学的思惟の三類型」: 長尾龍一編『カール・シュミット著作集』, 二〇〇七年, 三四五―三九九頁) 等を参照。
- 8 Max Weber, *Politik als Beruf*, in: *Gesammelte Politische Schriften*, 5. Auflage, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1988, S.506 (脇圭平訳「職業としての政治」, 岩波書店, 一九八〇年, 九頁) を参照。
- 9 Ebd. (同右, 一〇頁) を参照。
- 10 教授資格論文『国家の価値と個人の意義』(一九一四)では、物理的因果法則に支配される事実の次元で見れば、全ての「法Recht」は最終的に「暴力Gewalt」に依拠しているという見方にならざるを得ないが、「法」を「規範」と見る理論的な立場に立てば、事実としての力関係から「法」を導き出すことはできない、という新カント主義的な——ケルゼンに近い——二元論を取っている。そのうえで、法理論においては「国家Staat」は後者の意味での「法」を現実の世界で実現するための媒介として分析すべきであるという立場を取り、国家を成り立たしめている「最高権力 die höchste Gewalt」を「単なる最強の暴力 die lediglich stärkste Gewalt」と見せつゝを批判している。Carl Schmitt, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, 3. Auflage, Duncker & Humblot, 2015, bes., S.22ff., S.51ff., S.75ff. を参照。しかし、『政治神学』を執筆した時点でのシュミットは、新カント学派的な二元論からはっきり距離を取っているので、「暴力/権力」に対する見方も変化したと考えられる。
- 11 Carl Schmitt, *Politische Theologie*, S.18 (『政治神学』, 一九頁) を参照。
- 12 Ebd., S.51ff. (同右, 六一頁以下) を参照。
- 13 Ebd., S.54 (同右, 六七頁)。
- 14 Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, 8. Auflage, Duncker & Humblot, S.33f., u. S.50ff. (田中浩・原田武雄訳『政治的なもの概念』, 未来社, 一九七〇年, 三〇頁以下、及び六一頁以下) を参照。この点について、以下の拙著で解説した。『カール・シュミット入門講義』, 作品社, 二〇一三年, 三二九頁以下、及び、三七二頁以下を参照。
- 15 『憲法論』(一九二八)では、「民衆≠人民 Volk」を「憲法制定権力」の担い手とする議論の弱点として、「人民がそれ自身形体を持つことなくあるいは組織されることなく、その政治形体および組織の基本問題について決断しなければなら」ず、「それゆえに人民の意思表示は誤認され、曲解され、あるいは変造されやすい」ことを指摘している。Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, 10. Auflage, S.83 (阿部照哉・村上義弘訳『憲法論』, みすず書房, 一九七四年, 一〇七頁)。

- 16 『現代議会主義の精神的地位』でシュミットは、「民主主義」は、「治者と被治者の、支配者と被支配者の同一性、国家の權威の主体と客体の同一性、国民 (Volk) と議会における国民代表との同一性、「国家と其の時々に投票する国民との同一性」、国家と法律の同一性、最後に、量的なるもの(数量的な多数、または全員一致)と質的なるもの(法律の正しさ)との同一性」といった一連の同一性に基く、という独特の「民主主義」観を示している。Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, 9. Auflage, Duncker & Humblot, 2010, S.35 (樋口陽一訳『現代議会主義の精神的地位 他一篇』岩波書店、二〇一五年、二三三頁)。このように「人民 Volk」を理解したとしても、複数の人間から成る「人民」がどのように意思決定に至るのか、という疑問は残る。この問題をシュミットがどう処理しようとしたかについては、David Dyzenhaus, *Legality and Legitimacy*, Oxford University Press, 1997, pp.53ff. (池端忠司訳『合法性と正当性』春風社、二〇一〇年、八三頁以下)を参照。
- 17 Carl Schmitt, *Politische Theologie*, S.54 (『政治神学』、六七頁)。
- 18 Thomas Hobbes, *Leviathan*, Hackett Publishing Company, 1994, p.76 (水田洋訳『リヴァイアサン(一)』岩波書店、一九九二年、二一〇頁)を参照。
- 19 Joseph De Maistre, *Les soirées de Saint-Petersbourg, ou, Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence*, in: Joseph de Maistre *Oeuvres*, IV, Editions Slatkine, 1993, p.133 sqq. (岳野慶作訳『サン・ペテルスブルグの夜話』中央出版社、一九四八年、一三二頁以下)を参照。
- 20 Carl Schmitt, *Politische Theologie*, S.61f. (『政治神学』、七二頁以下)を参照。
- 21 *Ebd.*, S.55, S.61f., S.67 u.a. (同右、六八頁、七一頁、八三頁等)を参照。
- 22 *Ebd.*, S.61 (『政治神学』、七三頁)。
- 23 *Ebd.*, S.67 (『政治神学』、八三頁)を参照。コルテスのプルードンに対する関わりについて詳しくは、Valerio D'Angelo, "Ni dieux ni maître", *Anarquismo y teología política*, in: *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas* (<http://dx.doi.org/10.5209/RPUB.63888>)を参照。
- 24 拙著『カール・シュミット入門講義』、三七頁以下、及び、八六頁以下を参照。
- 25 Carl Schmitt, *Politische Romanik*, 6. Auflage, Duncker & Humblot, 1998, S.82ff. (橋川文三訳『政治的ロマン主義』未来社、一九八二年、八八頁以下)を参照。
- 26 拙著『増補新版 モデルネの葛藤』(作品社、二〇一九年)を参照。
- 27 Walter Benjamin, *Ursprung des Deutschen Trauerspiels*, in: *Walter Benjamin Gesammelte Schriften* Bd. 1 · 1, Suhrkamp, 1991, S.245f. (川

- 村二郎・三城満禱訳『ドイツ悲劇の根源』法政大学出版社、一九七五年、五八頁以下）を参照。
- 28 Walter Benjamin *Gesammelte Schriften* Bd. I · 3, Suhrkamp, 1991, S.887を参照。
- 29 Carl Schmitt, *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel*, Klett-Cotta, 6. Auflage, S.62-67, bes. S.64ff. (初見基訳『ハムレット』みすず書房、一九九八年、七五一-八三頁、特に、七九頁以下）を参照。
- 30 Walter Benjamin *Gesammelte Schriften* Bd. II · 1, Suhrkamp, 1991, S.184. (野村修編訳『暴力批判論他十篇』岩波書店、一九九四年、三六頁)。
- 31 Ebd., S.186 (同右、三九頁)。
- 32 Ebd., S.187 (同右、四〇頁)。
- 33 Ebd., S.189f. (同右、四三頁以下)を参照。ベンヤミン自身の書き方だと、「警察」限定の話のように読めるが、デリダはこの「お化けめいた結合」は、「法指定の暴力」が自らを維持するために「法維持の暴力」を必要とするため不可避免的に生じてくると指摘している。Jacques Derrida, *Force de loi, Gaïté*, 1994, p.104sq. (堅田研一訳『法の力』法政大学出版社、一九九九年、一三四頁以下)を参照。
- 34 Carl Schmitt, *Politische Theologie*, S.16 (『政治神学』、一六頁)を参照。
- 35 Walter Benjamin *Gesammelte Schriften* Bd. II · 1, Suhrkamp, S.188 (『暴力批判論他十篇』、四三頁)。
- 36 Georges Sorel, *Réflexions sur la violence*, Éditions du Trident, 1987, p.91sq. (今村仁司・塚原史訳『暴力論(上)』岩波書店、二〇〇七年、一九四頁以下)を参照。
- 37 Ebd., p.146sq. (『暴力論(下)』、二〇〇七年、六〇頁以下)を参照。
- 38 Ebd., p.93 (『暴力論(上)』、一九九頁)を参照。
- 39 Walter Benjamin *Gesammelte Schriften* Bd. II · 1, S.193f. (『暴力批判論他十篇』、五〇頁以下)を参照。
- 40 Ebd., S.195f. (同右、五三頁以下)を参照。
- 41 Georges Sorel, *Réflexions sur la violence*, p.23sq. (『暴力論(上)』、四九頁以下)を参照。
- 42 Ebd., p.29sq. (『暴力論(上)』、六三頁以下)を参照。
- 43 Carl Schmitt, *Die politische Theorie des Mythos*, in: *Positionen und Begriffe*, 4. Auflage, Duncker und Humblot, 2014, S.18. 『現代議会主義の精神的状況』の第四章で、ほぼ同じ内容のソレル論を展開している。Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, S.78ff. (樋口陽一訳『現代議会主義の精神的地位 他一篇』、八九頁以下)を参照。

- 44 Ebd., S.20.
- 45 Walter Benjamin Gesammelte Schriften Bd. II · 1, S.197f. (『暴力批判論他十篇』、五五頁以下)を参照。
- 46 Ebd., S.198f. (同右、五七頁以下)を参照。
- 47 Hannah Arendt, *On Revolution*, Penguin Books, 1990, p.20 (志水速雄訳『革命について』筑摩書房、一九九五年、二四頁)。
- 48 Carl Schmitt, *Politische Theologie*, S.43f. (『政治神学』、四九頁以下)を参照。
- 49 Walter Benjamin Gesammelte Schriften Bd. II · 1, S.199 (『暴力批判論他十篇』、五九頁)を参照。
- 50 シュミットは「殺すな」という神の「戒め」が抑止になることを示唆しているが、それと神的暴力がどう関係にあるか説明してはならぬ。Ebd., S.200f. (同右、六〇頁以下)を参照。
- 51 Ebd., S.202f. (同右、六四頁)
- 52 Jan Werner Müller, *Myth, law and order: Schmitt and Benjamin read reflections on violence*, in: *History of European Ideas* 29 (2003), p.472を参照。
- 53 Ibid., p.466及びp.470を参照。
- 54 Giorgio Agamben, *Homo Sacer, Edizione integrale* 1995-2015, Quodlibet, 2018, p.82 (高桑和巳訳『ホモ・サケル』以文社、二〇〇三年、一一九頁)
- 55 Ivi., pp.17 sgg. (同右、七頁以下)
- 56 Ibid., p.83 (同右、一一〇頁)を参照。
- 57 Walter Benjamin Gesammelte Schriften Bd. II · 1, S.199f. (『暴力批判論他十篇』、五九頁以下)
- 58 Carl Schmitt, *Politische Theologie*, S.21 (『政治神学』、二三頁)
- 59 Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, p.31 (『ホモ・サケル』以文社、二九頁)
- 60 Vivian Liska, »Eine gewichtige Pranke«: Walter Benjamin und Giorgio Agamben zu *Erzählung und Gesetz bei Kafka*, in *Benjamin-Studien*, Vol. 3 (2014), S. 217-232を参照。
- 61 筆者自身による解釈として、「カフカの『審判』から見た相模原殺傷事件」『金沢法学』三六巻一号がある。
- 62 Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, p.56 (『ホモ・サケル』以文社、七六頁)を参照。
- 63 Ivi., pp.128 sgg. (同右、一九三頁以下)を参照。
- 64 上の点について詳しくは、古賀敬太「カール・シュミットとその時代」みすず書房、二〇一九年、特に、二八九頁以下を参照。

- 65 Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Gallimard, 1975, p.216 (田村俶訳『監獄の誕生』新潮社、一九七七年、一八七頁)
- 66 「生政治」と「規律権力」を中心とする後期フーコーの権力論のコンパクトな概説として、中山元『フーコー入門』筑摩書房、一九九六年、一四〇—一九六頁。
- 67 「正常化」「規範」「正常／異常」の関係についてのフーコー自身の説明として、Michel Foucault, *Sécurité, Territoire, Population*, Seuil/Gallimard, 2004, p.58 sqq. (高桑和巳訳『安全・領土・人口』筑摩書房、二〇〇七年、七〇頁以下)を参照。
- 68 Carl Schmitt, *Politische Theologie*, S.19 (『政治神学』、二〇頁以下)
- 69 Ebd., S.26ff. (同右、二六頁以下)を参照。
- 70 Michel Foucault, *Surveiller et punir*, p.216 (『監獄の誕生』、一八七頁)
- 71 Carl Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens* (『カール・シュミット著作集』三三七頁)
- 72 Carl Schmitt, *Politische Theologie*, S.43 (『政治神学』、四九頁)