Title	逆境のメシア : ジョルジョ・アガンベンの政治神学的基礎
Sub Title	The messiah in adversity : on the political theological ground of Giorgio Agamben
Author	長島, 皓平 (Nagashima, Kohei)
Publisher	慶應義塾大学大学院法学研究科内 『法学政治学論究』 刊行会
Publication year	2017
Jtitle	法學政治學論究 : 法律・政治・社会 (Hogaku seijigaku ronkyu : Journal of law and political studies). Vol.113, (2017. 6) ,p.273- 305
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10086101-20170615-0273

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

逆境のメシア

—— ジョルジョ・アガンベンの政治神学的基礎 ——

長 島 皓 平

- 一 序 論
- 二 カール・シュミットの終末論的政治神学——アンチキリスト・カテコーン・エピメテウス——
- 三 パウロを読むベンヤミン、ベンヤミンを読むタウベス
- 四 ジョルジョ・アガンベンのホモ・サケル・プロジェクトと政治的メシアニズム
- 五 結 論

一 序 論

本論の主題となるのは、一九四二年イタリア生まれの哲学者、ジョルジョ・アガンベンである。アガンベンは、美学を自身の思索の出発点としながら言語論や歴史哲学、そして近年では政治哲学といった多様な領域において執筆を続けてきた。特に、一九九五年に発表された『ホモ・サケル 主権権力と剥き出しの生』とその後のホモ・サケルシリーズと呼ばれる一連の著作群の公刊によって世界的な注目を集めることになった。ところで、アガンベンによるホモ・サケルシリーズは二〇一五年における『スタシス』の公刊をもって完結し、二〇一六年にはこれまでのホモ・サケルシリーズを収録した『ホモ・サケル完全版』^{〔1〕}が公刊された。ホモ・サケルシリーズ完結後も、領域横断的な思索を重ね精力的に発表を続けるアガンベンであるが、これによってアガンベンの思想、とくに政治的側面に関する研究の素地がある程度整ったといえるだろう（以下、ホモ・サケルシリーズを中心とするアガンベンの政治哲学的試みをホモ・サケル・プロジェクトと総称する）。

しかしながら、これまでアガンベンの思想は多くの批判にさらされてきた。多くの批判のなかでも、本論が出发点とするのはアントニオ・ネグリによって提起された「二人のアガンベン」という問題である。^{〔2〕}ネグリによれば、アガンベンの思想には架橋し難い断絶があるという。つまり、アガンベンはミシェル・フーコーの生政治とカール・シュミットの主権理論を展開させることで、西洋政治の根源的な基礎構造を叙述する一方で、『到来する共同体』^{〔3〕}において開陳された「所属それ自体以外に、あらゆる同一性や所属の条件を有しない特異性」という理念をホモ・サケルシリーズの各所において繰り返し登場させている。ネグリは、アガンベンの議論が孕む乖離を指摘しているのだ。実のところ、多くの論者が同様の問題を指摘してきた。とりわけ、エルネスト・ラク라우によればこうした乖離を内在さ

せたアガンベンの政治的メッセージはニヒリズムに他ならないという⁽⁴⁾。社会的な不和を政治的可能性の端緒とするラディカル・デモクラシーを唱導するラクラウにとつて、アガンベンの理論は政治的なものを特異な主権理論へと還元することによって政治の可能性そのものを消尽させてしまうものと映ったのである。

しかしながら、このような批判はホモ・サケル・プロジェクトの理論的射程を捉え損なっている。本論の目的は、カール・シュミットによる政治神学プロジェクトへの批判というコンテクストを描き出すことによって、ホモ・サケル・プロジェクトの新たな側面を浮き彫りにすることで、アガンベン研究への一寄与を果たすことにある。結論から先に述べるならば、時期による多少の理論的変遷を経つつも、特異な信仰に基づき世俗的権力を絶対化する政治神学を展開するシュミットに対して、アガンベンはシュミットの主権理論を生政治と結合させることで根源化し、鋭い時診断へと結実させるのであるが、同時にシュミットが展開した問題系に対する対抗戦略をメシアニズムに依拠することによって構築するのである。しかしながら、アガンベンのホモ・サケル・プロジェクトもまた別の政治神学へと依拠せざるを得なかった、というのが本論の示すテーゼである。

冷戦が終結し、リベラルデモクラシーの勝利を確信し、「歴史の終わり」を喧伝する不気味な雄叫びが二〇世紀末に響き渡つた⁽⁵⁾。しかしながら、二一世紀がハリウッド映画と見紛うようなスペクタクルのテロによって始まったことに象徴されるように、現代においてこれまで政治理論において等閑視されてきた政治と宗教というテーマに再び焦点があてられるようになって久しい。「宗教的なもの」の⁽⁶⁾回帰やポスト世俗化社会⁽⁷⁾という問題設定として既に多くの思想家が、この主題に即して各々の思索を展開しているが、アガンベンのホモ・サケル・プロジェクトも政治と宗教というテーマへの根源的な取り組みに他ならない。シュミットとシュミットと同様の問題設定に取り組んだアガンベンにおいて国家あるいは権力に内在している神学性が明るみに出るのである。

本論では、二章において、長年にわたる研究の蓄積によって明らかにされつつあるシュミットの政治神学の骨子を

その変遷を含めて再構成し、三章においてアガンベンとシュミットの橋渡しとしてヤコブ・タウベスによる政治神学を概観する。そして四章において、アガンベンのホモ・サケル・プロジェクトを批判的に総括する。

二 カール・シュミットの終末論的政治神学

——アンチキリスト・カテコーン・エピメテウス——

本章では、本論の目的に即す限りでカール・シュミットの政治神学の内実を再構成する。ホモ・サケル・プロジェクトの出発点であるカール・シュミットの主権理論において、一体何が問題となっているのか、あるいは何故、ここにおいて政治と神学が交錯するのか、という点が明らかにされる。

カール・シュミットは一八八八年にドイツ南西部に位置するザウアーラントのプレッテンベルグのカトリックの家庭に生まれ一九八五年に同地で没した。現代においてもいまだなお多大な影響を与え続けているこの国法学者は、一九三三年以降国家社会主義へ積極的に関与したため、これまでナチスの桂冠法学者という誹りを免れ得なかった。一九三五年においては、著名な哲学史家であり後にナチスを逃れ日本へと亡命をすることにもなるカール・レーヴィットによって、シュミットは機会原因論的決定主義者、つまるところその度ごとの偶然的な政治状況における恣意的な決断を正統性の源泉とすることによって当座の権力に諂う曲学阿世の徒であると糾弾された。⁽⁸⁾とりわけシュミット研究の初期にあつては、桂冠法学者シュミットの思想的混乱を指摘する研究は枚挙に遑がなかった。⁽⁹⁾

しかしながら、本論では時期による明確な変遷を経ているシュミット思想の導きの糸として、彼の宗教的側面に光をあてる。ラインハルト・メーリングによる示唆を借り受けるならば、シュミットの思想は「作品に表立って現れることのない宗教的モチーフ」から理解されなければならないのである。⁽¹⁰⁾それはいかなる宗教性であるのか。結論を先

取りするならば、「ヨハネによる福音書」に現れるアンチキリストと、パウロの、あるいはパウロの名を語るものによるとされている「テサロニケの信徒への手紙二」において登場するその到来を抑えるもの、すなわちカテコーンというキリスト教神学における伝統的なモチーフに、シュミットは依拠しているのである。

シュミットは、どのように自身の神学的思索を詳らかにしているのか。その手がかりは最初期の一九一六年に発表された『テオドール・ドイブラーの北極光』（以下、『北極光論』と略記）にある。シュミットは、『北極光論』を読まない者は誰も私について語る資格がない」とニコラウス・ゾンバルトに告げたのであるが、実のところ、後の著作群においては冷静かつ分析的な洞察を特徴とするシュミットからは想像もつかないほどの激情をもって記されているのがこの『北極光論』なのである。

『北極光』自体は、シュミットが友人のフリッツ・アイズラーを通して知り合ったオーストリア生まれの詩人、テオドール・ドイブラーの手による三万行を超える壮大な叙事詩である。ドイブラーの『北極光』は、世界の成り立ちから、エジプトにおける太陽神信仰まで多様なテーマをモチーフにした形而上学的な試みであるが、その詳細な読解は本稿の目的からは逸れることになる。問題は、シュミットが、ドイブラーの詩作から、シュミット自身のいかなる思索を展開させているかという点である。

『北極光』は西洋そのものの詩作である。(……) この詩作は、西洋世界が引き裂かれる時に、世に生まれ、物質的かつ形而上学的な荒唐が可能になった時代に生まれた。⁽¹²⁾

シュミットの思想の根底には、一九世紀に端を発する自由主義に代表される世界像、すなわちマックス・ウェーバーが「脱魔術化された」と表現した近代への失望があった。⁽¹³⁾ シュミットはこう続ける。

この時代は資本主義的、機械的、相対的であり、交通の、技術の、組織化の時代であるのだ。(……)人間は、*『全てを知っているが何も信じることのない』*悪魔へと変容してしまった。⁽¹⁴⁾

シュミットの思想の出発点をなしているのは、このペシミスティックな時代診断である。デカルト的な機械論的世界像を特徴とする近代を、カトリック教徒であるシュミットは筆舌に尽くし難いほどの憎悪をもって迎えたのであった。なぜならば、近代的世界像は神学への伝統における神によって秩序づけられた世界という像が変容することなしにはあり得なかったからである。『北極光論』において、この形而上学的述懐に続いて展開されるのはシュミットの神学思想の核となるモチーフであるのだが、シュミット思想の神学的側面を明らかにする前に、彼の法・政治理論を概観しておくことが有益であろう。本論の目的はシュミットにおける政治学でも神学でもなく、その両極が交錯する彼の政治神学を同定することにあるからだ。

シュミットの政治理論の要諦である「主権者とは例外状態に関して決定を下すものである⁽¹⁵⁾」という広く人口に膾炙したテーゼにみられるように、初期のシュミットにおいては主権者、特に国民国家の枠組みにおける主権者が非凡な意味で正当化されることになる。シュミットは一九一二年に発表された『法と判決』において「いつ司法的決断は正しいといえるのか⁽¹⁶⁾」という問いへ取り組む。これは、当時思想界において大きな潮流をなしていた新カント主義的な命題、すなわち事実と規範の二項対立という問いに他ならない⁽¹⁷⁾。シュミットにとつて問題となるのは、単なる事実から規範は導かれないことから、この両極を架橋することとなる「法実践」である。シュミットはこの「法実践」の正しさの判断基準を考察するのであるが、重要なのは、すでに後の例外主義へと結実していくような規範と事実からの決断（法実践）の独立性なのである。一九一四年、『北極光論』と同時期に発表され一九一六年には教授資格論文と

して認定されたシュミットの『国家の価値と個人の意味』という論文において、シュミットは「法 *Recht* が権力 *Macht*、すなわち単なる事実へと化すならば、法は事実性に関するいかなる立場にも立脚することができない⁽¹⁸⁾」と述べているが、これはシュミットが『北極光論』における時代診断を前提に『法と判決』において取り組んでいた法学的関心が展開されていることの証左に他ならない。実のところ、シュミットに対する、彼の法理論が国家主義的であるという批判は、この時期のシュミットに関しては正しい。何故なら、シュミットは同書において次のように述べているからだ。

個人へと結びつけられるあらゆる価値観は、適法性の超個人的なリズムへの没入に存する。諸国家の世界においてこのあらゆる価値の現象の根本原則が最も明晰な形で明らかにされるのである。(……) 国家があらゆる人間から構築をするのである。(……) 国家が個人を捉え、国家のリズムへと差し込むのだ。⁽¹⁹⁾

このように述べる時に、シュミットはあらゆる領域に展開する自由主義的世界像の展開に対し、単なる権力へと回収しつくされ得ない法の自体性を確定する審級として国家を肯定するのである。

しかしながら、シュミットの思想において、国家という審級が常に絶対化されるわけではない。後の一九三四年に発表された『法学的思惟の三種類』において、シュミットは法思想の三類型として「規範、決断、具体的秩序⁽²⁰⁾」を挙げているが、この時にはすでに規範と事実の架橋を担う「法実践」とその決断的性格という枠組みから前進し、具体的秩序という契機が前傾化している。実のところ、シュミットが一九三八年に著した『トマス・ホップズの国家学におけるレヴィアタン』によると、一六世紀に展開した国民国家構想は、二〇世紀においてはもはやアナクロニスティックな政治秩序として棄却されることになる。シュミットは個人を包摂する審級として、ホップズのリヴァイア

サンが本来的に有していた法人格のアウラが、時代が下るとともに消失を余儀なくされたとする。しかしながら、リヴァイアサンは死しても国家は生き残った。その国家は上述の自由主義的世界像に適合した技術性優位で、単なる法実証主義的な「法治国家」へと墮落したのである。シュミットはいう。「国家は実証主義的法体系へ様変わりした。人間である立法者から機械の立法者が生じるのだ」⁽²¹⁾、と。もちろん、シュミットが「法治国家」へと墮落した国民国家を是認することはない。それ故に、シュミットにおいて具体的秩序という契機の内実は、主権国家から「広域秩序構想」へと展開するのである。⁽²²⁾

それでは、シュミットはその度ごとに任意の政治的審級を選び出し、正当化する御用学者に他ならないのであろうか。シュミットの思想的核を見出すことができれば、上述のレーヴィットの例のようにシュミットの機会主義的性質を糾弾することに終始することになる。シュミットにおける政治構想を常に神学との関係において読み解くというのが本論の出発点であった。我々は『北極光論』へと立ち戻り、シュミットがいかなる政治神学を描いているのかという当初の目的に焦点を合わせなければならない。

既に確認したように『北極光論』において、シュミットは現代を覆う機械的世界像へ牙を剥いていた。しかしながら、見落としてはならないのは彼がカトリック的キリスト教徒として、終末論的歴史像を抱いていたということである。シュミットにとって、西洋の本質は、罪にまみれた自然と神の恩寵による救済というストーリーであった。⁽²³⁾ しながら、神の創造により始まったこの世界がキリストの再臨によって歴史の終わりを迎えるという正統的な教義を信奉するシュミットは、ここにおいて「ヨハネの手紙」に登場する謎めいた形象であるアンチキリストを導入する。

逃れることのできない悪の権力への筆舌に尽くし難いほどの不安から生まれたひとつの形象が、すでに成就した予言のように浮かび上がる。アンチキリストだ。(……) 何故、彼がティムール・レンクやナポレオンのような僭主以上に恐れられなければならない

らないのか。それはアンチキリストがキリストを模倣する術を心得ており、あまりに自らをキリストに似せているため、すべての人間から魂をだまし取るからである⁽²⁴⁾。

シュミットの時代診断はここにおいて神学的意味を獲得する。シュミットによれば、自由主義的世界像においては、キリストとアンチキリストの区別はつかなくなり、神の恩寵による救済というストーリーは棄却されてしまう。現代的世界像をキリスト教的観点から真摯に精査するシュミットにとって、この事態は到底容認できるものではなかった。それ故に、シュミットにおいて重要性を獲得する概念がカテコーンである。カテコーンとは、『テサロニケの信徒への手紙 二』⁽²⁵⁾に登場する不法の者（伝統的にアンチキリストと同一視されている）の出現を抑えるものに他ならない。

実のところ、「今、彼（不法の者）を抑えているものがあることは、あなた方も知っているとおりです⁽²⁶⁾」とパウロは述べているが、カテコーンが何であるのかは誰にも分からないのである。黙示文学の代表である『ヨハネの黙示録』やさらに遡って『エゼキエル書』や『ダニエル書』といったユダヤ教的黙示録の伝統においても、カテコーンやカテコーンに類する考え方は存在しなかった。その上、パウロはこう続ける「それは、定められた時に彼（キリスト）が現れるためなのです⁽²⁷⁾」。カテコーンは不法の者を抑えているのであるが、その後キリストが到来するのであって、カテコーンはアンチキリストを抑えるとともに、キリストの再臨、すなわち救済そのものを抑えているという両義性を孕むことになる。それ故にカテコーンは、神学者たちを困惑させないではいられなかった。アウグスティヌスは「わたし自身は、パウロがどのような意味のことをいったのかよくわからないということ認めよう⁽²⁸⁾」とカテコーン理解の困難を告白した上で、こう述べる。「ほかならぬローマ帝国に関連するものと想定されるのは不適切ではない⁽²⁹⁾」、と。その他にも例を挙げるならば、ルターにとってカテコーンはカトリック教会であり、後述するペーターゾンにとってはユダヤ人であった⁽³⁰⁾。それでは、シュミットはカテコーンをどのように解したのだろうか。

シュミットにおいて初めてカテコーン概念が用いられるのは一九三二年の私的な著述においてであるのだが、一九四二年の『陸と海と』において、シュミットはこのカテコーン概念を結晶化させる。シュミットは具体的なカテコーンとしてイスラムの侵略を抑えたカール大帝と三〇年戦争の勃発を数十年にわたって抑えたルドルフ二世を挙げているが、⁽³³⁾シュミットがカテコーン概念の内実を展開させるのは一九五〇年の『大地のノモス』においてである。シュミットはいう。

ローマ帝国の連続性が有する歴史的に決定的な概念を抑えるもの、カテコーン概念である。ライヒはここにおいて、使徒パウロのテサロニケの信徒への手紙二の二章によるならば、アンチキリストの登場と現在の時間の終わりを抑えることのできる歴史的な国家を意味しているのである。(……) 根源的なキリスト教信仰にとって、カテコーン以外の歴史イメージが可能であると、私は信じない。⁽³⁴⁾

シュミットは同時期における私的な著述においてもこう述べている。

カテコーンへと。私はカテコーンを信じる。カテコーンは私にとってキリストとして歴史を理解し、有意味であるとする唯一の可能性であるのだ。パウロの教義はもはやあらゆるキリスト的存在ほどに秘められたものではない。カテコーンについてなにかを具体的に知ることのない者は、この一節を解釈することなどできない。(……) 今日の神学者たちはもはやカテコーンを知らず、また根本的に知ろうとも欲していないのだ。⁽³⁵⁾

シュミット自身が、このようにキリスト教的終末論とカテコーン概念の教えがどれほどに深く自身を規定しているのか

明らかにしている。彼においてカテコーンは理念型であり、個別的に何らかのものや人物がカテコーンとなりえても、その本質的な役割はキリスト教的な歴史表象を可能にすることに他ならないのだ。

もちろん、このような神学的、形而上学的な世界像がシュミットの法—政治理論に何の影響も及ぼさないわけがない。しかし、一体それはどのような形で彼の政治理論へと結実しているのだろうか。この点を明らかにするにあたって、シュミットにおける教会論を見ることが有益になる。古賀敬太の指摘によれば、シュミットの思想における神学と法学にはスコラ学における存在の類比といわれる関係性が存在している⁽³⁶⁾。実のところ、シュミットは初期の国家論において常に国家を教会と類比的に思考していたのであった。『ローマ・カトリシズムと政治的フォルム』において、「カトリック教徒はもはや終末論を信じてはおらず、彼らの誰も最後の審判を期待していない、と断言するのは全くの誤解である⁽³⁷⁾」と自身の議論の終末論的前提を確認した上で、次のように述べている。

教会の社会学的秘密の一つは、教会が法的形式への力を有することにある。しかし、教会が法的形式やその他様々な形式への力をもつのは、まさにそれが代表 Representation への力をもつからなのだ。教会は人類国家 *civitas humana* を代表し、あらゆる瞬間において、キリストの人性化と十字架の犠牲との歴史の結合を表現し、人格的にキリスト自身を、つまり歴史的现实の中で人間となり給うた神を代表するのである。経済的思考の時代に対する教会の優越性は、この代表の中に存するのだ⁽³⁸⁾。

キリストを代表することを通して教会は個人を包摂するのであって、これは『国家の価値と個人の意味』⁽³⁹⁾において国家が個人を包摂するのと類比的であるというよりむしろシュミットの教会論がそのままストレートに国家論へと転化されているのである。教会がキリストを代表することによって個人を包摂するのと同様に、国家は法を代表することを通して個人を包摂するのであった。このキリスト—教会—個人と法—国家—個人という二つの三幅対が彼の思想

における基礎であったのだが、他ならぬ代表の理念こそシュミットが教会論から国家論へと適用したものに他ならない。シュミットの国家論は実のところ教会論であるといっても過言ではないが、より肝要なのはシュミットの『政治神学』におけるもうひとつの重要なテーゼが、この意味で理解されなければならないということである。

「近代国家理論の重要概念はすべて世俗化された神学概念である⁽⁴⁰⁾」と述べるとき、シュミットは自身の政治神学構想を詳らかにしている。シュミットの思想においては法学が徹頭徹尾神学との類比において語られているのだ。神の奇跡によって自然法則が停止するのと類比的に、主権者は例外状態の布告に依って法秩序を停止するのである。シュミットにおいて、救済の棄却された自由主義的な終末論的世界像にあつては神と教会と類比的な主権者＝国家が前景化し、秩序の確立へと向かうことになる。シュミットの『政治的なもの概念』において定式化される「友と敵」の区別もこの布置連関において捉えられなければならない。政治的なものは自己に固有の標識を持ち合わせているのであるが、それは「道徳の領域における善悪、審美にあつては美醜であり、経済にあつては有用と有害、もしくはたとえば収益的と不可収益的である⁽⁴¹⁾」ように、政治においては友敵の区別があるとシュミットは述べる。シュミットによれば、「政治的統一体は、その本質上、全人類と全地上を包括する統一体という意味での普遍的ではありえ⁽⁴²⁾」ず、「戦争が人類の名で遂行するということは、(……) 特定国家がその戦争の相手国に対して人類と自国を同一視するために普遍的概念を僭称しようとする戦争⁽⁴³⁾」であるという。さらに実際的には、「(人類)」という名の使用は(……)敵に対して人間としての資格を拒み、敵を法外者、人類外者と宣言し、これによって戦争を極度に非人間的なもの⁽⁴⁴⁾にするという恐るべき要求に転化する、とシュミットは喝破している。シュミットにおいては、具体的秩序に基づいた友敵概念の区別こそが政治を可能にし、そうでなければ戦争は非人間的な殺戮へと変貌してしまうのである。この『政治的なもの概念』においては、実際的にも理念的にも具体的秩序としての審級が主権国家であるかそれ以外のものであるのか、揺れていたとシュミットは後年回想しているが、上述したようにシュミットにおいてこの具体的

秩序は広域秩序構想へと移行する。上述の彼のホップズ論で触れたように、国民国家における理念が形骸化していく時代状況にあつて、シュミットは具体的秩序としての国民国家をもはや信じてはいなかったのである。本論では紙幅の制約上そうした理論的変遷を追うことはできないが、肝要なのはこのようなシュミットの具体的秩序構想が終末論的歴史像から帰結する教会の役割、そして後においては終末論的歴史の抑止者カテコーンとしての役割との連関において思考されていたという点である。

最後に、シュミット自身による自己理解を手がかりとして、シュミットの政治神学構想をまとめる。周知のとおり、一九三六年以降にナチス内部において失脚を余儀なくされたシュミットであつたが、第三帝国の解体を目の当たりにしたシュミットは終戦後、自身の思想の省察を迫られることになる。シュミットは『獄中記』において、哲学者エドゥアルト・シュプランガーによって投げかけられた「お前は何者だ『Tu quis es?』」という実行的な問いに対して次のように述べている。

私の本質はあるいは完全に透明ではないかも知れません。しかし私の事例はある偉大な詩人が見いだした名をもつて呼ばれるべきものです。即ち、キリスト教的なエピメテウスの、悪しく、品位なきものであるにせよ、まぎれもない事例です。⁽⁴⁶⁾

また、シュミットは同書で次のようにも述べている。

何故、私の心がダイブラーから徐々に長い時間をかけて離れていったのかがやつとわかつた（……）ただ我が児が父の運命の秘密を知ろうとして、我が生涯の深奥の核心にあたる言葉を求めるならば、それはダイブラー詩句ではない。我が児にはプロメテウスとしてではなく、キリスト教的エピメテウスとして答えるのみである。⁽⁴⁷⁾

シユミットが、あれ程までに自身を深く規定してきたドライブラーから離れ、自身を形容するところのキリスト教的エピメテウスとは、一体何であるのか。実のところ、このキリスト教的エピメテウスという自己様式化の着想を、シユミットは『キリスト教的エピメテウス』という同名の著書を一九三三年に出版した詩人であり、芸術批評家であるカトリックの旧友コンラート・ヴァイスに負っている。ヴァイスは同時代の政治的出来事のうちに、ある救済史的な次元を見て取るうとしていたのである。それでは、キリスト教的エピメテウスとは一体何か。大竹弘二の解説によると、次の通りである。エピメテウスとは、ギリシア神話における巨人族の一人であり、神々の天上から火を盗んで人類に与えたプロメテウスの弟であり、「先に考える者」を意味するプロメテウスが思慮深く、未来を見通す賢者であるのに対し、「後から考える者」を意味するエピメテウスは向こう見ずな愚か者であるという。ギリシア神話において、エピメテウスは、プロメテウスの警告を無視して、神々が作り出した女性パンドラを妻にするが、神々の姦計によりパンドラが持参した災いの箱、「パンドラの箱」を彼女が開けること⁽⁴⁸⁾によって地上に災厄を振りまくことになってしまふ。エピメテウスは常に盲目的に行為するのである。シユミットが自身をキリスト教的エピメテウスとして自己様式化することによって言わんとすることは、未来を見通すことのない盲目的な者として、ヒトラーにカテコーンをみたことによるナチスへの積極的な加担への悔悟ではなく、結局はナチスがカテコーンの役割を果たすことなく米ソの東西対立へと展開する歴史の加速を押し進めてしまったことへの後悔なのである⁽⁴⁹⁾。

シユミットは徹頭徹尾カトリック的終末論に由来するアンチキリストとカテコーンという形象に基づいた神学によって政治を構想し続けたのであった。

三 パウロを読むベンヤミン、ベンヤミンを読むパウロ

シュミットはキリスト教神学の伝統においても評価の定まらない形象、アンチキリストとカテコーンに焦点を合わせ自身の神学を構想し、その神学を前提として政治を構築したのであった。しかし、このシュミットの政治神学構想との連関においてアガンベンのホモ・サケル・プロジェクトを考察する前に、シュミットと「政治神学が不可避である」という了解を共有しながら、互いを「生死の懸かかった論敵⁽⁵⁰⁾」であると認識し合ったヤーコブ・パウロの政治神学を確認しておく必要があるだろう。何故ならば、アガンベンのホモ・サケル・プロジェクトの根幹にあるメシアニズムはシュミットの政治神学構想に対抗しつつ、自身の政治神学を思索したパウロのパウロ読解、そしてベンヤミンの読解に少なからず依拠しているためである。

一九八七年、パウロは自らの死のわずか数週間前に、四回にわたるパウロ講義を行なった。その講義を基にし、死後出版されたのが、書くことに慎重であったというパウロの数少ない著作の一つ『パウロの政治神学』である。実のところ、このパウロ講義は、パウロによるシュミットを意識したパウロの対抗読解とでも呼ぶことができる性格を有している。パウロは『カール・シュミット 反革命の黙示録信者』という論文で次のように述べている。

カール・シュミットは黙示録的に権力について思考するのであるが、それは上からである。私は下から考える。しかしながら、我々に共通しているのは、あの猶予期間としての時間と歴史という経験であった。これはまた根源的にキリスト教的な歴史経験であるのだ。⁽⁵¹⁾

我々がこれまで確認したように、シュミットにおいては黙示録思想とそれから帰結するアンチキリストやカテコーンといった神学的理念が世俗権力、主権者を正当化するという布置連関が描かれていた。タウベスは、シュミットとキリスト教的歴史観を共有しているのであるが、シュミットが上から考えるのに対し、タウベスは下から考えるという。これはどういうことか。この意義を確認する前に、ひとつ我々の議論にとって重要なエピソードがある。

テオドル・アドルノは、一九二三年、フランクフルトに設立された社会研究所を中心にマルクス主義を基調とする研究者グループ、いわゆるフランクフルト学派の第一世代を代表する人物であった。ヴァルター・ベンヤミンは、自身の教授資格論文を取り下げざるを得なかったという経緯もあり大学での職を生涯得ることはなく、生活の資をこの社会研究所からの資金に頼っていた。実のところ、ベンヤミンとアドルノは社会研究所設立以前からの旧知の仲であるのだが、こうした事情もあってベンヤミンの生涯を通じて関係を持った人物の一人がアドルノであった。⁽⁵²⁾ ナチスから逃れる途上で自死したベンヤミンの著作集や書簡集の編纂にアドルノが関わったのも、至極当然である。しかしながら、タウベスはアドルノがベンヤミンに施した細工を告発する。タウベスによれば、一九三〇年前後という危機の時代にあつて、左翼・右翼の区別が溶解していた時期に、フランクフルト学派とシュミットの関係は密接なものであったという。それは、ベンヤミンも例外ではなかった。戦後糾弾され続けることになるシュミットに対し、ベンヤミンは一九三〇年一二月の時点でシュミットを賛美する旨の手紙を書いているのだが、アドルノはこの手紙をベンヤミンの書簡集から省いたのである。おそらく、ベンヤミンを聖人へと仕立て上げようとしたのではないか、とタウベスは推測している。⁽⁵³⁾⁽⁵⁴⁾ さらに、生涯を通じたベンヤミンの友であったユダヤ神秘学者ゲルシヨム・シヨールムによれば、アドルノが編纂したベンヤミン全集における『神学―政治的断章』の執筆時期も不正確であるという。⁽⁵⁵⁾ この点をタウベスは講義において指摘している。⁽⁵⁶⁾

何故、このエピソードが重要であるのか。それはタウベスが下から思考すると述べる時、ベンヤミンの思索を踏襲

しているからに他ならない。危機の時代にあつてシュミットとベンヤミンが緊密な思想的布置連関にあつたという事は、タウベスによるシュミットに対抗する形でのベンヤミン読解を後押ししている。タウベスは、ベンヤミンの『歴史哲学テーゼ』における第八テーゼを取り上げる⁽⁵⁷⁾。

抑圧された者たちの伝統は、私たちが生きている例外状態が実は通常の状態なのだ、私たちに教えている。この教えに適った歴史の概念を、私たちは手に入れなければならない。それを手にしたときにこそ、私たちの課題として、真の例外状態を出現させるということが、私たちの念頭にありありと浮かんでいるだろう⁽⁵⁸⁾。

『政治神学』におけるシュミットにとつて、世俗化された神学概念である主権が例外状態に関して決定を下すのであり、そのことを通して世俗の秩序を維持するのに対して、ベンヤミンを介してタウベスは、例外状態において抑圧されたものから政治神学を構想するのである。どういうことか。タウベスは先に触れたベンヤミンの『神学・政治的断章』を講義において取り上げる。

メシア自身が、すべての歴史的出来事を初めて完成する。それも、メシア的なものへの歴史的出来事との関係をメシア自身が自ら初めて救済し、完成し、生み出すという意味においてである。それゆえ、歴史的なものがメシア的なものに自ら関係することは望むべくもない。それゆえ神の国は、歴史的な可能態の目的ではない。それは目標を指定することはできない。歴史的に見るならば、神の国とは目標ではなく終わりである。他方で、もちろん心の——つまり個々の人間の内部の——直接的にメシア的な集中状態は、苦悩という意味での不幸のなかを通過してゆくことになる。(……)メシア的な自然のリズムが、幸福に他ならない。

(……)この滅びの定めを——自然という人間の段階のためにも——追求することが現世政治の課題である。その方法はニヒリズムと呼ばれねばならない⁽⁵⁹⁾。

ここではタウベスによるベンヤミン読解を仔細に検討することはできない。パウロが唱導するメシアによる救済の理念をベンヤミンは政治神学という問題系の中で展開しているということを確認しておく。端的にいつて、タウベスがベンヤミン―パウロを通して描く政治神学の核心は、シュミットとは対照的に、「世俗的な権力と精神的な権力とを分離することが絶対必要⁽⁶⁾」だというテーゼに他ならないのである。

実のところ、タウベスの講義は様々な点において曖昧な側面を残しているのであるが、他ならぬアガンベンこそが、タウベスの議論を受容し展開させるのだ。ホモ・サケル・プロジェクト、あるいはその核心であるアガンベンのメシアニズムの歴史は、ここまでである。

四 ジョルジョ・アガンベンのホモ・サケル・プロジェクトと 政治的メシアニズム

本論の出発点は、ネグリによる「二人のアガンベン」問題、すなわちアガンベンの思想における悲観的な時代診断と楽観的な到来する共同体の理念との断絶という問題であった。以下では、アガンベンがメシアニズムによってその架橋を試みているという点を明らかにしていくが、まずアガンベンのホモ・サケル・プロジェクトの出発点を示すことにする。しかし、既に指摘されているように、『ホモ・サケル』の刊行以来世界的に注目されるようになったアガンベンの思想については、近年急速に研究の蓄積が進んでおり、アガンベンの思想を要約している文献は枚挙に遑がない。それ故、以下のまとめは必要最低限にとどめることにする。

『ホモ・サケル』において、アガンベンはミシェル・フーコーによる生政治理論とシュミットによる主権理論を根源化することによって、西洋政治の法―政治的基礎構造を明らかにすることに努めている。アガンベンによれば、

「生政治的な身体を生産することは主権権力の本来の権能⁽⁶²⁾」である。どうということか。アガンベンは古代ギリシアにおいて、通例一語において理解される人間の生というものがピオスとゾーエーという二つの語に分節化されていたことに注目する。ピオスが「それぞれの個体や集団に特有の生きる形式、生きかた⁽⁶³⁾」を指しているのに対し、ゾーエーは「生きている、という単なる事実⁽⁶⁴⁾」を指し、それ故に人間のみならず動物のゾーエー、神のゾーエーということも可能であった。アガンベンは、『政治神学』におけるシュミットの主権者に関するテーゼを拡大解釈し、位相幾何学的な帰結を導く。つまり、アガンベンによれば、「主権とは、法権利が生を参照し、法権利自体を宙吊りにすることによって生を法権利に包含する場としての、原初的な構造⁽⁶⁵⁾」であるのだ。このように定義することによってアガンベンにおいて、一六世紀にジャン・ボダンによって初めて提起されたという主権の歴史性は抽象化され、主権は古代や中世にまで適用可能な関係概念へと変容するのである。例外状態とは、「法が自らの停止をつうじて生けるものを自らのうちに包摂するさいの原初的構造⁽⁶⁶⁾」であり、例外状態に関して決定を下す主権者は、例外状態の創出を通じて人間の生を法権利へと書き込むのである。ここにおいて、人間の事実的生であるゾーエーは包摂的排除という主権的締め出し関係、すなわち法秩序から排除されることによって包摂される、つまり関係しないことで関係されるという状態に置かれ、その上で政治的生であるピオスを付与されることになる。こうして主権権力によって捉えられ変容した不分明な人間の生こそが「剥き出しの生」に他ならない。

そして、この文脈でアガンベンが注目するのは、古代ローマ法における犠牲化不可能かつ殺害可能であるという形象、ホモ・サケルである。ホモ・サケルは主権権力によって原初的に締め出されることによって、合法的に殺害可能であるのだ。アガンベンは、アレントの思索を手がかりにホモ・サケルの一例として難民を挙げる。人権は遍く保証されるということの欺瞞は、実際には国民国家の法的枠組みに包摂されなければ権利を有することができないという事態に明らかである。また、別のホモ・サケルの一例が収容所のユダヤ人らである。一九三五年に制定されたニユル

ンベルク法によって、ユダヤ人その他の非アーリア人種は政治的権利を剝奪されたが故に、強制収容所における凄惨な出来事は徹頭徹尾合法であった。アガンベンは、ベンヤミンの第八テーゼを念頭に置きながら、収容所において例外状態が規則になっていると喝破する。例外状態は、本来法秩序の一時的な宙吊りであるのだが、収容所では例外状態が常態化するために、全てが可能となるのだ。アガンベンはこのような考察をもとに、「西洋の生政治的範例は、収容所⁽⁶⁷⁾」であるというショッキングなテーゼへとたどり着くのである。

ホモ・サケルはこの意味において西洋の法—政治構造を明るみに出している。主権者は人間の生を原初的に包摂し、「剥き出しの生」を生み出すことでゾーエーにビオスを付与するのであるが、この意味において西洋の政治は初めから人間の生をその対象とする生政治であった。それ故に、我々は「皆、潜在的にはホモ・サケル⁽⁶⁸⁾」あるのだ。

これが、ホモ・サケル・プロジェクトの出発点となる分析である。それではいかにしてアガンベンは、この問題への脱出口を見出すのか。どのような方法でアガンベンは、ベンヤミンの第八テーゼを手がかりに、「真の例外状態」の創出へと取りかかるのか。

ところで、我々は政治神学との関連において主権者にシュミットによって宿された神学性、カテコーンの役割を確認してきたのであった。実のところ、アガンベンによってホモ・サケル・プロジェクトにおける『スタシス』の第二論文で明らかにされるのは、既にホップズにおいて世俗の主権者、リヴァイアサンがキリスト教的終末論との関連で思索されていたということである。アガンベンは、「(……)終末論的視点が彼(ホップズ)にとつて完璧に馴染みのものだったということは確かである⁽⁶⁹⁾」と述べ、さらに「ホップズの〈キリスト教的政治〉においては、国家はいかなるしかたであれ、地上の時間の終わりを押しとどめ抑える権力という機能をもつことができない⁽⁷⁰⁾」と、主権者にカテコーンをみたシュミットとは異なるホップズの政治神学を明らかにしている。

それでは、アガンベンはシュミットの政治神学を念頭に置きながらホモ・サケル・プロジェクトをどのように展開

するのか。アガンベンがホモ・サケルシリーズにおいてメシアニズムをベンヤミンの第八テーゼに即して例外状態と接続させている議論が存在する。それは『アウシュヴィッツの残りのもの』に他ならない。アガンベンがアウシュヴィッツという人類史における特異な出来事において取り上げる問題、それは証言の問題である。証言の問題とは一体何であるのか。アウシュヴィッツの生存者であるブリーモ・レーヴィら証言者は、ある困難に直面することになる。それは、「証言のうちには欠落がある」ということに他ならない。どういふことか。強制収容所においては、「回教徒」とよばれる存在がいた。「回教徒」とは、想像を絶する過酷な状況に、人間性と言い表しうるもの全てを失い、非—人間として生命を維持しつづけるだけという状態に陥った、非—人間としての人間であることを指す。非—人間として人間であるという生の不分明な領域にいる「回教徒」は剥き出しの生の一例に他ならない。諸説あるが、そうした者たちが寒さと飢えによって自らの身体を抱き、地面にうずくまる姿がイスラム教徒の祈りに似ていたため「回教徒」と呼ばれていたという。「回教徒」は死ぬか、仮に生きて帰ったとしても証言することはなかった。レーヴィら証言者は、この「回教徒」のために証言するのである。なぜならば「回教徒」こそがアウシュヴィッツの深奥を見たのであり、生き残って証言する者は「回教徒」にならなかつたからこそ、証言可能なものであるからだ。ここにおいて、証言のパラドックスが生じる。アウシュヴィッツの証言者は、証言不可能なもののために証言しなければならぬのである。アガンベンはこの証言について次のように結論づけている。

証言とは、あるひとつの潜在する能力が語ることの無能力をとおして現勢化することであり、同時にまた、あるひとつの不可能性が話すことの可能性をとおして現存にもたらされることである。この二つの運動は、単一の主体、あるいは単一の意識のもとに一体化させることができず、交流不可能な二つの実体に分離することもできない。この分離不可能な親密性が証言である。⁽⁷²⁾

アガンベンには、証言がその構成的な不可能性によって霧消するのではなく、証言が常に欠落を孕んだものとして、証言不可能性を前にして、成立するというのだ。生き残って証言するものと回教徒は分離不可能であり、その限りにおいて証言が生じうるのである。実のところ、アウシュヴィッツの残りのものとは、「死者でもなければ、生き残った者でもなく、沈んでしまった者でもなければ、救いあげられた者でもなく、かれらのあいだにあって残っているものである」⁽²³⁾のだ。そしてこの「残りのもの」が、アガンベンにおいてメシアニズムへと接続される。

ところで、シュミットからタウベス、ベンヤミンに至るまでの政治神学をめぐる議論から、アガンベンにおいて何が問題となっているのかは明らかであろう。シュミットが神学によって政治を正当化するのに対し、アガンベンは『神学的—政治的断章』におけるベンヤミンのメシア的ニヒリズムという戦略を展開する。シュミットと対照的に、ベンヤミンはメシアの到来という契機に幸福の理念を見出し、政治神学からの決別を図るのである。これこそが政治と神学の分離を目指すメシア的ニヒリズムに他ならない。アガンベンはまさに常態化した例外状態から「真の例外状態」を出現させるにあたり、現代政治のパラダイムであるアウシュヴィッツにおいてメシア到来への道を見出すのである。

それでは、アガンベンのメシアニズムはいかなる内実を有しているのだろうか。上述の政治神学者たちと同様に、アガンベンはパウロを通して、メシアを読み解いていく。アガンベンは『スタシス』と同時期における講義を基に公刊した『残りの時』において、パウロの読解に取り組んでいる。アガンベンは、前提としてキリストというギリシア語は、油を塗られたものを意味するヘブライ語のマシアー（メシア）を翻訳したものに過ぎず、ただイエス・キリストという個人の上にメシアという形象を帰すのは、キリスト教神学における慣習であって、文献学的な根拠はないという点から出発する。

パウロにおいてまずアガンベンが注目するのは、メシア的召命である。パウロは『コリントの信徒への手紙 一』

において、「今からは、妻のある人はない人のように、泣く人は泣かない人のように、喜ぶ人は喜ばない人のように」⁽⁷⁴⁾「すべきである、と述べているがアガンベンはこの「でないもののように（ホース・メー）」に「メシア的生の形式」⁽⁷⁵⁾をみる。岡田温司によればアガンベンのメシアニズム理解に重要な概念が二つ存在するのであるが、そのうちのひとつがこのホース・メーなのである。⁽⁷⁶⁾アガンベンにとって、メシア的召命とは、「でないもののように」という呼びかけを通じてなされる「いっさいの召命の棄却」なのだ。何らかの具体的な召命ではなく、このメシア的な召命を通して、それまでの一切的事実的な召命は棄却されることになる。他ならぬこのメシア的召命によって、主体は終末の準備へと至ることになる。もうひとつの鍵概念は「カタルゲイン（働かなくさせる）」である。パウロのテキストにおいて二二回登場するこの動詞は、「働かなくし、機能不全で、もはや作動していない状態にすることによって、効力を」⁽⁷⁷⁾およぼすという。

アガンベンが「メシアの到来が意味するのは、（……）法の完成と法の全面的な消尽」⁽⁷⁸⁾であると述べるとき、何を意味しているのだろうか。それは、メシア的召命によって主権権力を働かなくさせることによって、人間の生のビオスとゾーエーへの根源的な分割を働かなくさせるということに他ならない。そして、アガンベンによれば証言の問題におけるような、残りのものこそが「イスラエルがメシア的な選びないしは出来事との関係において引き受ける内容あるいは形姿に」⁽⁷⁹⁾他ならないのである。メシア的召命を通して、パウロのコンテキストにおいてはユダヤ人と非ユダヤ人の分割を働かなくさせることによって終末、すなわちメシアの到来を可能にする概念こそが残りのものなのである。アガンベンは、主権的な生の分割を抽象化することによってパウロにおけるユダヤ人と非ユダヤ人という分割へと重ね合わせることで、パウロによる分割を無効にする残りのものという概念を主権による生の分割へと適用しているのだ。

アガンベンのメシアニズムはシュミットにおける政治神学的骨子ともいえる主権と例外状態を出発点としている。

つまり、例外状態の布告を通して主権者により法秩序へと書き込まれる人間の生は、ビオスとゾーエーという生の分割を経て、剥き出しの生へと変容するのであるが、この分割された残余としての剥き出しの生もまた残りのものなのである。すなわち、アガンベンがシュミットのカテコーン信仰への対抗戦略を他ならぬシュミットの政治神学から引き出しているのだ。アガンベンは、「どうみても、『テサロニケの信徒への手紙 二』第二章は、権力の〈キリスト教的理論〉を基礎づける」⁽⁸⁰⁾ ようにはみえないと、シュミットを皮肉っている。

アガンベンのメシアニズムが如何にして政治神学を射程に捉えつつ、「二人のアガンベン」を架橋しているのか、確認することができた。「二人のアガンベン」は、アガンベンの思想における断絶を指摘する問題設定であった。西洋の歴史を通して作用してきた人間の生を補足しビオスとゾーエーへと分割する主権権力の働きは、アガンベンの分析によれば、現代政治のパラダイムとしてのアウシュヴィッツに代表されるように、例外的なものから常態化するこゝとなつた。現代における法権利を剥奪され、法的に何でも可能となつたグアンタナモ収容所の敵性捕虜などがその一例である。しかしながら、ホモ・サケル・プロジェクトの出発点であつたシュミットの主権理論は、キリスト教的終末論に基づいていたのであつた。パウロの読解を通して終末の到来を抑えるものとして世俗の権力を絶対化するシュミットに対し、アガンベンは同じくパウロの読解を通して、メシアの到来、すなわち救済への糸口を探る。アガンベンは、パウロにおける残りのものをアウシュヴィッツにおける証言の問題と接続させることによつて、常態化した例外状態としての現代の政治において真の例外状態を見出しているのだ。それ故に、アガンベンのとつて例外状態は始めからメシアニズムの理論に他ならず、例外状態においてのみ到来する共同体という理念への道が見出されるのである。

これまで、シュミットの政治神学構想を出発点としてタウベス、ベンヤミン、そしてアガンベンのホモ・サケル・プロジェクトがどのようにしてシュミットへの対決を果たしているのかという点を明らかにしてきた。しかしながら、

冒頭に挙げた問題点として最後にひとつ、シュミットの政治神学を批判しているアガンベンもまた別種の政治神学に基づいているのではないかという点を検討しなければならない。

アガンベンの政治神学を検討する前に、もう一度シュミットに目を向けることは有益であろう。シュミットは自身最後の著作である一九七〇年の『政治神学Ⅱ』において、衰えを感じさせない筆致で主張する。

(……) 従来の一神教的政治神学に民主的政治神学が代るとか、従来の反革命的な政治神学に革命的な政治神学が代るとかということもありえない。(……) 脱神学的・脱政治化・脱法律化・脱イデオロギー化・脱歴史化、その他諸々の脱・脱化 (Ent-Entung) の行きつく先は白紙状態 (tabula rasa) である。この白紙状態もさらに脱紙化 (Ent-tabulieren) され、紙とともに消失してしまう。⁽⁸¹⁾

シュミットは、最後までキリスト教的エピメテウスであり続けた。カテコーンとしての歴史解釈を抱き続け、神学に依拠し政治を構想し続けたのであった。実のところ、この政治の脱神学化が不可能であるという主張は傾注に値する。なぜならば、アガンベンの戦略もまた政治神学を脱神学化するのではなく、別の神学に基づいて政治を構想しているからである。

コルビー・ディッキンソンは、『到来する共同体』において顕著な、アガンベンの幸福の理念を念頭に置きながら、アガンベンの思想が汎神論へと接近していると指摘する。⁽⁸²⁾ この指摘は正しいように思われる。「倫理とは (……) スピノザがよく理解していたように、幸福な生の教えである」とアガンベンが述べる時、シュミットにおいてドグマティックに政治が神学に規定されていたのと同じほど、アガンベンにおいてもまた幸福な生、あるいは世界の善性という信仰がアガンベンの政治神学を規定しているのであった。アガンベンはホモ・サケルシリーズ最終章の『身体と

使用』において次のように述べている。

(……) 倫理学と存在論が特異な収縮を起こして、正義は徳としてではなく、(世界の状態)として提示されるようになる。当為ではなくて、現実存在するものそのものに対応する倫理的カテゴリーとして提示されるのだ。⁽⁸⁴⁾

これまでと同様にベンヤミンのテクストに着想を得ながら、アガンベンがここで詳らかにしているのは、彼の世界そのものの善性なのである。この信仰こそが、ホモ・サケル・プロジェクトの基調低音に他ならず、それ故に、シュミットと異なり世俗の秩序を確立する必要もなく、メシアの到来を待望することがアガンベンにとって可能なのである。

実のところ、アガンベンのこの汎神論的政治神学は重要な問題を孕んでいる。ラクラウをはじめとする多くの思想家によって既に指摘がなされているが、アガンベンの政治神学は「政治」そのものを消尽させてしまうのである。それ故に、政治という場におけるヘゲモニーをめぐる言説の応酬や、合意形成を目指した熟議といった「政治」の可能性は度外視されている。確かに、アガンベンの思索が、政治という営みの例外的な側面に着目することによって、ユニークな視点を提供していることは確かであるが、その帰結は既存の政治理論にとつて産湯とともに赤子を流すということなのであろう。

しかしながら、一方でアガンベンによるシュミットの一神教的政治神学から汎神論的なそれへの改宗に重要な理論的意義を認めている論者もいることは注意しなければならない。⁽⁸⁵⁾ 本論では、もはやこうした議論を詳細に検討することはできないが、今後、アガンベンの政治理論に関する研究が促進され、研究が深化するであらう。

五 結 論

本論では、カール・シュミットの政治神学構想を再構成し、これまで注視されてこなかったアガンベン・サケル・プロジェクトが狙いに据える政治と神学という問題の核心を明らかにした。しかしながら、アガンベンもまた神学なしにシュミットの政治神学へと対抗することができなかつたのであり、この意味で、ホモ・サケル・プロジェクトは一神教から汎神論への改宗に過ぎないのであった。

本論は、シュミットの政治神学構想とアガンベン・サケル・プロジェクトを巨視的な視点から捉えることによつて、両者における詳細な議論を総括しつゝ議論を展開せざるを得ず、牽強附会の感も否めない。また、今もなお急速に蓄積が進むアガンベン研究を十分に網羅することができていないという点においても、不十分であろう。

しかしながら、ここにおいて争われた政治と神学というテーマの現代的意義が、昨今の状況を鑑みても減ぜられることはないであろう。同様の研究が促進され、政治神学というテーマに新たな光が差し込むことを今は願うばかりである。

- (1) Giorgio Agamben, *Homo Sacer l'intégrale*, trad de l'italien Pierre Alféri, Joel Gayraud, Marilène Raiola et Martin Rueff, Seuil, 2016.
- (2) Antonio Negri, 'The Ripe Fruit of Redemption', Review of Giorgio Agamben, 'The State of Exception, Il Manifesto—Quotidiano Comunista (26 July)', 2003.
- (3) Giorgio Agamben, *La comunità che viene*, Torino, 2001, p. 69.
- (4) Ernesto Laclau, 'Bare life or Social Indetermincy?', Matthew Calarco and Steven Deaconi (eds), *Giorgio Agamben: Sovereign*.

eignty and life, Stanford, 2007, p. 22.

- (5) Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York, 1992.
- (6) Clayton Crockett, *Radical political theology: Religion and Politics after Liberalism*, New York, 2011, p. 2.
- (7) ユルゲン・ハーバーマス他、篠田徹・金城美幸訳『公共圏に挑戦する宗教 ポスト世俗化時代における共棲のために』岩波書店、二〇一四年。
- (8) Karl Löwith, 'Der Okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt', in: *Heidegger: Denker in dürftiger Zeit. Sämtliche Schriften* Bd. 8, Stuttgart, 1984, S. 32-71.
- (9) 和仁陽『教会・公法学・国家 初期カール・シュミットの公法学』東京大学出版会、一九八九年、三七九頁。
- (10) Reinhard Mehnig, *Carl Schmitt zur Einführung*, Hamburg, 1992, S. 7.
- (11) ニコラウス・ゾンバルト、田村和彦訳『男性同盟と母権性神話』法政大学出版局、一九九四年、一四八頁。
- (12) Carl Schmitt, *Theodor Däublers "Nordlicht": Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, Berlin, 2009, S. 59.
- (13) 両者はある程度まで時代診断を共有していた。その証左としてシュミットは度々ウェーバーに言及している。すでに両者の思想的連関についてはよくつかの研究が存在するが、とりわけ次を参照のこと。Norbert Bolz, *Auszug der entzauerten Welt. Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*, München, 1989, S. 53.
- (14) Carl Schmitt, *Theodor Däublers "Nordlicht": Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, a.a.O., S. 59-60.
- (15) Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München und Leipzig, 1922, S. 11. 『カール・シュミット著作集1』長尾龍一編 慈学社、二〇〇七年、二頁。
- (16) Carl Schmitt, *Gesetz und Urteil. Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis*, München, 1968, S. 1.
- (17) 初期シュミットにおける新カント派の二元論の克服とついでに観点から、『政治神学』まひのシュミットを読み解くというニコラットの議論を参考にした。Michele Nicoletti, 'Die Ursprünge von Carl Schmitts "Politische Theologie"', in: Quaritsch, Helmut (Hg.), *Complexio Oppositorum*, Berlin, 1988, S. 109-128.
- (18) Carl Schmitt, *Der Wert des Staates und Die Bedeutung des Einzelnen*, Tübingen, 1914, S. 20.

- (19) Ebd., S. 93-94.
- (20) Carl Schmitt, *Über die Drei Arten des Rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hamburg, 1934, S. 7. 『カール・シュミット著作集1』三四六頁。
- (21) Carl Schmitt, *Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Stuttgart, 2003, S. 100. 『カール・シュミット著作集II』長尾龍一編、慈学社、二〇〇七年、八一頁。
- (22) 特に戦後におけるシュミットの理論的変遷について次の箇所を参照のこと。大竹弘二『正戦と内戦』以文社、二〇〇九年、一六五～二二三頁。
- (23) Carl Schmitt, *Theodor Däublers "Nordlicht". Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, a.a.O., S. 57-58.
- (24) Ebd., S. 61.
- (25) この箇所がパウロの手によるものかどうかという点は、長い間論争の的であった。次の箇所を参考のこと。Felix Grossheusch, *Carl Schmitt und die Lehre von Katechon*, Berlin, 1996, S. 11.
- (26) 日本聖書協会『新共同訳 新約聖書』テサロニケの信徒への手紙二(二:六)。
- (27) 同右。
- (28) アウグスティヌス、服部英次郎・藤本雄三訳『神の国』岩波文庫、一九九一年、一九五頁。
- (29) 同右、一九六頁。
- (30) 現代思想におけるカテコンを巡る議論の手引きとして、次の箇所を参考にした。岡田温司『イタリアン・セオリー』中公叢書、二〇一四年、七一～九九頁。さらに、シュミットにおけるカテコンを巡る議論の歴史として、包括的な視点を提示しているのが次の箇所である。Felix Grossheusch, *Carl Schmitt und die Lehre von Katechon*, a.a.O., S. 12-56.
- (31) Carl Schmitt, *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Stuttgart 1993, S. 19.
- (32) Ebd., S. 80.
- (33) 前述のグロスホイチによる研究によれば、既にシュミットは一九三二年においてカテコンの理論を形成しつつあった。さらに、グロスホイチはシュミットにおけるカテコンの理念をローカルなものとする普遍的なものへと分節化している。Felix Grossheusch, *Carl Schmitt und die Lehre von Katechon*, a.a.O., S. 103-107.

- (34) Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin, 1974, S. 29.
- (35) Carl Schmitt, *Glossarium, Aufzeichnung der Jahre 1947-1951*, Eberhard Freiherr von Medem (Hrsg.), Berlin, 1991, S. 63.
- (36) 古賀敏太『カール・シュミットのカトリシズム 政治的終末論の悲劇』創文社、一九九九年、三八頁。
- (37) Carl Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Stuttgart, 2002, S. 25.
- (38) Ebd., S. 31-32.
- (39) 明らかに、シュミットは代表制議会主義とつた語におけるような意味での代表を教会の中にみたわけではなかった。それ故に、このRepresentationに再現前とつた訳語を並べるべきだとつた指摘もある。和仁、前掲書、一七二頁。
- (40) Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, a.a.O., S. 49. 『カール・シュミット著作集I』、二八頁。
- (41) Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Berlin, 2002, S. 25. 同書、二五四頁。
- (42) Ebd., S. 50. 同書、二七八頁。
- (43) Ebd., S. 51. 同書、二七八頁。
- (44) Ebd., S. 51. 同書、二七八～二七九頁。
- (45) Carl Schmitt, 'Der Begriff des Politischen. Vorwort von 1971 zur italienischen Ausgabe', in: Quaritsch, H (Hg.), *Compendio Oppositorum*, S. 269-275.
- (46) Carl Schmitt, *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47*, Berlin, 2002, S. 12. 『カール・シュミット著作集II』、一三四頁。
- (47) Ebd., S. 52-53. 同書、一五六～一五七頁。
- (48) 大竹、前掲書、二四六～二四七頁。
- (49) 同書、二四九頁。
- (50) Jacob Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, München, 2003, S. 96. 『パウロの政治神学』高橋哲哉・清水一浩訳、岩波書店、二〇一〇年、一四四頁。
- (51) Jacob Taubes, *Ad Carl Schmitt. Gegenwärtige Fügung*, Berlin, 1987, S. 22.
- (52) ヘンヤミンとフランクフルト学派の関係については、ヘンヤミンの生涯を通じた友であったゲルシヨム・シヨールムによ

- を回顧録が詳し。 Gershom Scholem, *Walter Benjamin, die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt a. M., 1975.
- (53) Jacob Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, a.a.O., S. 132-133. 『パウロの政治神学』、一九九〇年、一〇二頁。
- (54) この手紙の存在が、シロニットの後で認めらる。 Carl Schmitt, *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel*, Stuttgart, 1985, S. 60.
- (55) Gershom Scholem, *Walter Benjamin, die Geschichte einer Freundschaft*, a.a.O., S. 117.
- (56) Jacob Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, a.a.O., S. 97. 『パウロの政治神学』、一四六頁。
- (57) Jacob Taubes, *Ad Carl Schmitt. Gegenstreitige Fügung*, a.a.O., S. 28.
- (58) Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in: *Gesammelte Schriften* Bd. I-2, Frankfurt a. M. 1974, S. 697. ヴァルター・ベンヤミン「歴史の概念について」久保哲司訳『ベンヤミン・クロイツェン』ちくま学芸文庫、一九九五年、六五二頁。
- (59) Walter Benjamin, *Theologisch-Politisches Fragment*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. II-1, S. 203.
- (60) Jacob Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, a.a.O., S. 139. 『パウロの政治神学』、二二二頁。
- (61) 高桑和己『アガメンの名を借りて』青弓社、二〇一六年、八〇〜八一頁。
- (62) Giorgio Agamben, *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, 1995, p. 9. ショルジヨ・アガベン、高桑和己訳『ホモ・サケル 主権権力と剥き出しの生』以文社、二〇〇三年、一四頁。
- (63) *Ibid.*, p. 3. 同書、七頁。
- (64) *Ibid.*, p. 3. 同書、七頁。
- (65) *Ibid.*, p. 34. 同書、四四頁。
- (66) Giorgio Agamben, *Stato di eccezione*, Torino, 2003, p. 7. ショルジヨ・アガベン、上村忠男・中村勝己訳『例外状態』未來社、二〇〇七年、一一頁。
- (67) Giorgio Agamben, *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, op. cit., p. 202. 『ホモ・サケル』、二四六頁。
- (68) *Ibid.*, p. 127. 同書、一六一頁。
- (69) Giorgio Agamben, *Stasis: la guerra civile come paradigm politica*, Torino, 2015, p. 66. ショルジヨ・アガベン、高桑和己訳『スタシス 政治的パラダイムとしての内戦』青土社、二〇一六年、一〇六頁。

- (70) *Ibd.*, p. 75. 同書「一二二頁」。
- (71) Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz: l'archivio e il testimone*, Torino, 1998, p. 31. ショルシヨ・アガンベン、上村忠男・廣石正和訳『アウシュヴィッツの残りのもの アルシープと証人』月曜社、二〇〇二年、四〇頁。
- (72) *Ibd.*, p. 136. 同書「一九七頁」。
- (73) *Ibd.*, p. 153. 同書「二二二頁」。
- (74) 日本聖書協会「新共同訳 新約聖書」コリントの信徒への手紙一、(七：二九～三〇)。
- (75) Giorgio Agamben, *Il tempo che resta: un comment alla lettera ai Romani*, Torino, 2000, p. 29. ショルシヨ・アガンベン、上村忠男訳『残りの時 パウロ講義』岩波書店、二〇〇五年、三八頁。
- (76) 岡田温司『アガンベン読解』平凡社、二〇一一年、一三五頁。
- (77) Giorgio Agamben, *Il tempo che resta: un comment alla lettera ai Romani*, op. cit., p. 93. ショルシヨ・アガンベン、上村忠男訳『残りの時 パウロ講義』岩波書店、二〇〇五年、一五八頁。
- (78) Giorgio Agamben, *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, op. cit., p. 65. 『ホモ・サケル』、八五頁。
- (79) Giorgio Agamben, *Il tempo che resta: un comment alla lettera ai Romani*, op. cit., p. 57. ショルシヨ・アガンベン『残りの時 パウロ講義』、九〇頁。
- (80) *Ibd.*, p. 105. 同書「一八〇頁」。
- (81) Carl Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erteilung jeder Politischen Theologie*, Berlin, 1996, S. 96-97. 『カール・シュミット著作集Ⅱ』、三二二頁。
- (82) Colby Dickinson, *Agamben and Theology*, New York, 2011, p. 168.
- (83) Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz: l'archivio e il testimone*, op. cit., p. 22. ショルシヨ・アガンベン『アウシュヴィッツの残りのもの アルシープと証人』、二六頁。
- (84) Giorgio Agamben, *L'uso dei corpi*, Vicenza, 2014, p. 83. ショルシヨ・アガンベン、上村忠男訳『身体の使用 脱構成的可能態の理論のために』みすず書房、二〇一六年、一四三頁。
- (85) 一例として次の論文を参照せよ。Oliver Marchart, 'Zwischen Moses und Messias Zur politischen Differenz bei Agamben', Janine Böckelmann und Frank Meier (Hg.), *Die gouvernementale Maschine*, Unrast, 2007, S. 10-28.

長島 皓平 (ながしま こうへい)

所属・現職 慶應義塾大学大学院法学研究科政治学専攻修士課程

最終学歴 慶應義塾大学法学部政治学科

所属学会 なし

専攻領域 政治哲学、現代思想

主要著作 「アガンベンのメシアニズム」『政治学研究』五五号(二〇一六)