

近代教育制度の成立と子ども期の発見についての一考察

— 生権力とホモ・サケル —

今井伸和

A study on the establishment of the modern education system and the discovery of childhood:

Biopower and *Homo Sacer*

Nobukazu Imai

(Received September 28, 2018)

はじめに

フィリップ・アリエスは、『アンシャン・レジーム期の子どもと家族生活』（邦題『〈子供〉の誕生』）において、近代的教育制度が確立されていく過程や近代的な家族が出現する過程で、2つの意識が生まれたと述べている。すなわち、子どもを「可愛がる」という意識と、子どもを「理性的な人間に育てる」という意識である。逆に言うと、この二つの意識が生じなかったとしたら、現今のような教育制度や家族制度は存在しなかったと言いうる。本稿の目的は、この、近代において決定的に重要な「可愛がる」と「理性的な人間に育てる」というそれぞれの意識が共存するメカニズムを明らかにすることにある。

この問いは、単にアカデミックな問題というだけではない。そうではなく、現代の学校教育や家庭教育における実践的な問題でもある。日本の、教育の目的や理念を定めている法律、教育基本法では、教育の目的は「人格の完成」とされる（第一条）。人格とは、カントに従えば、動物とは異なり、理性をもち、それゆえに自由であり尊厳を有する人間のことであろう。したがって、人格の完成を目指す日本の教育制度は、「理性的な人間に育てる」という意識に対応している。それなのに、どういうわけか、家庭や学校において、子どもに対して理不尽なことが行われていたり、子どもを動物のように扱うことが為されていたりする。その極端な例が、しつけや教育という名のもとに行われる虐待や体罰であろう。人格の完成を目指す教育が理想とされているのに、現実に行われている教育が動物的であるのは、どうしてなのか。そのわけは、子どもを動物的に扱うことが、近代に起源をもつ教育の本質に内在しているからではないのか。この問題性を考察す

るのが本稿の主旨である。

ところで、一見、「可愛がる」意識と「理性的な人間に育てる」意識は、それぞれが別々のベクトルを有しているように見える。というのも、一方は、子どもに理性があろうがなかろうか、その子どもを可愛がることを重視することであるだろうし、他方は、子どもを可愛がることは二の次であり、子どもを理性的な人間に育て上げるかどうかは何よりも重要である、とするからである。それにしても、方向性の違う二つの意識がどうして共存するのだろうか。アリエス自身も、もちろん両者の矛盾に気づいてはいる。また、それらの短絡を説明しようと試みている。

しかし、本稿では、すぐ後で見えるように（第1章第2節）、アリエスの主張とは異なる考えを示したい。本稿の仮説はこうである。すなわち、近代では、子どもを理性的な人間の萌芽として見ていたのではなく、むしろ、子どもを動物と見ることが徹底したのが近代なのではないか。この仮説を、フーコーの生権力、アガンベンのホモ・サケルの概念を用いて、明らかにする。まず、第1章では、それら2つの意識について概観し、両者の矛盾について検討する。第2章では、フーコーの生権力論にもとづき、近代の特徴が、人間の動物化への徹底であることを明らかにし、第3章では、アガンベンのホモ・サケルを用いて、本稿の仮説を裏づけてみたい。

1. ふたつの意識

(1) 子ども期の発見

周知のように、伝統的な古い社会においては、「子ども」はそれ自体としては表象されていなかった。ここでは子どもは、「小さな大人」として見なされ¹、子どもたちはすぐに — だいたい6、7歳になると —

親元から引き離された。教育は、若い大人——すなわち、子ども——と大人たちとが混在する徒弟修行によって、保証されていた²。

それに対して、17世紀末、教育の手段として、徒弟修行に学校が取って代わり、この頃から親は子どもの勉学に関心をもち、やがて19、20世紀には、子どもの勉学状況にこころを砕くことが親の習慣となった³。アリエスによれば、これは、古い時代にはなかった、まったく新しい意識である。アリエスは、そのことを「子ども期の発見」と呼ぶ⁴。

この子ども期の発見というプロセスにおいて、特徴的な、新しい2つの意識が強調されている。それは、まず「可愛がり」という意識であり、もう1つは、子どもを「理性的な人間に育てる」という意識である⁵。子どもが大人とは違う存在として見られ、子ども特有の愛らしさを可愛がるという感情や、また、大人とは違って、子どもを非理性的な未熟な存在とする見方は、大人と子どもの区別、要するに子どもの表象が生まれるのと同時に生まれたというわけである。

可愛がりという子ども期に関して第一に見られる意識は、家庭環境の中や、幼児たちを相手にするさいに出現したのだった。他方、〔理性的な人間に育てるという〕第二に見られる意識は、家庭の外部、すなわち十六世紀まではその数もわずかな教会ないしは法服貴族たち、また十七世紀にははるかに数を増した文明的で理性的な習俗を待ち望むモラリストたちに、源を発していたのである⁶。

まず、「可愛がり」の意識とはどういったものなのかを見ておこう。「可愛がり」の原語は *mignotage* であり、動詞 *mignoter* の名詞化である。なお、*mignoter* には「可愛がる」のほかに、「甘やかす」という意味もある⁷。アリエスは、セヴィニエ公爵夫人の書簡からその具体例を引用している。夫人は自分の娘宛てに孫娘の可愛らしさについて書き送っている⁸。「彼女はあなたの肖像画をなでるのですが、あんまり滑稽なしぐさでなでまわすものだから、思わず彼女に接吻せずにいられませんでした。」「あなたの娘ともう小一時間遊んでいます。本当に愛らしい子です。」こうした意識は、当然ながら、理性との関わりで言えば、子どもの理性とは何の関係もない。子どもが理性的であろうとなかろうと、子どものありのままを見て、たんに可愛がっているだけである。

一方、モンテーニュは、「可愛がり」の意識について次のような不満を述べている。すなわち、「私は、愛らしく見えはするものの、魂の動きもなく、人間ら

しい身体の線も持っていない、まだほんの生まれたばかりの子どもを抱きしめるがごとき熱情を、受け容れることはできない」、と⁹。また、セヴィニエ夫人のいところ、クーランジュは、子どもたちが甘やかされるだけで、しつけられていないことについて激昂している。

親御の目先で、他の子の皿のものを食い、親御は自分の皿をと、説教する。決して大目に見てはならぬこと、自分の皿のものを食うこと、学ぶは、決して遅きに失することなきゆえ¹⁰。

このように、子どもについて、モンテーニュやクーランジュは、子どもを「可愛がる」だけ、「甘やかす」だけではなく、社会的なルールを学んでいくことによって、子どもの精神を成熟させねばならないと考えていた。「可愛がり」と「理性的な人間に育てる」意識は、けっして友好的な間柄ではなく、後者が前者を敵視するような反目した関係であったのである。とはいえ、先の不満や激昂は、「可愛がり」の意識の出現があったからこそ、その新しい意識に対する過剰な反応であったとも言えよう。

それにしても、どうしてモンテーニュやクーランジュは激昂しているのか。彼らは何に怒っているのだろうか。それは、「可愛がる」意識に、動物としての子どもの扱いを感じ取ったからである。モンテーニュは子どもを「尾長猿と同じ」と述べているし¹¹、クロード・フルーリ（17世紀フランスの弁護士・教会史家）は、「憐れな子どもたちは、まるで子犬か子猿のように、大人たちの気晴らしにされているに過ぎないように思える」と不満を述べている。

それでも、この二つの相異なる意識は、その後も共存し続けた。17世紀末には、グソー大修道院長が次のように述べている。「子どもたちを理性的な人として扱うこと」が確実な手立てであり、「折にふれて与えられる優しさや友情のしるし」が子どもたちに感銘を与え、子どもたちを「拘束する」、と¹²。つまり、子どもは、愛に満ちた教育者の配慮によって、理性的な人間へと育てられていく。このように、「可愛がり」の意識と「理性的な人間に育てる」意識は、共存しえたのである。

さて、アリエスは、2つの意識の共存の状況を次のように説明している。

かつては自由放縦であった学校は、子どもたちをしだいに厳格になっていく規律の体制のうちに閉じこめ、この傾向は十八世紀・十九世紀には寄宿生として完全に幽閉してしまうに至る。

〔…引用者による中略…〕けれども、この厳格さも古い時代の無関心さとは異なる意識・感情を表現している。十八世紀以後に社会を支配していくことになる愛の感情がつきまとっている¹³。

それでは、われわれはこの二つの意識、つまり可愛がりのまなざしや愛の感情と、理性的な人間に育てようとする意欲や規律への傾向性とをどのように理解すればいいのだろうか。一見矛盾しているように見える両者が、どうして共存するのであろうか。これが本稿の問題設定である。

その問題の解決は簡単なようにも見える。すなわち、親や教師は、子どもを愛しているが故に、立派な人間に育てようとするのだから、両者はそれほど矛盾していない、というものである。アリエスの答えも、結局のところ、そのような類いの答えである。次節で、両者の矛盾をアリエスはいかに考えたかを見ていきたい。

(2) アリエスはいかに矛盾を説明したか

アリエス自身も、2つの意識が矛盾していることを認めている。それは、彼が次のように述べていることから明らかである。

子どもが純粹無垢であるという理解は、子ども期に関する二重の道徳的態度に帰着する。ひとつは生活の穢れから、ことに大人においては黙認されるか、さもなければ許容された性的なことから子どもの無垢を保護することであり、もうひとつは、性格と理性を発達させながらそれを強化することである。ここには矛盾がある¹⁴。

子どもが純粹無垢であり、可愛がりの対象であることと、子どもを理性的に教育していくこととのあいだに、ある種の矛盾がある。どのように両者は矛盾しているというのか。アリエスによれば、それは一方で子ども期は維持され、他方で子ども期を衰えさせようとしているからである¹⁵。少し説明が必要であろう。子どもを純粹無垢なまま手を加えずにしておこうという態度と、手を加えて理性を強化しようという態度に矛盾があるのである。敷衍して、こう言い換えてもいいかもしれない。一方で子どもの存在そのものを肯定し、他方で子どもの存在そのものを否定しているからである。

では、この矛盾をアリエスはどう調停するのであろう。アリエスの説明はとてもわかりやすい。まず、子どもが無垢であり、愛すべき存在であるのは、子どもが「天使に似ていて、かれらを愛したキリストに近い

存在だから」である¹⁶。同時に、キリストは理性的な存在そのものであるというのである。

だが、こうした関心は、子どもたちの中に依然として不確かな理性を見ようとする方向に発展し、子どもたちを理性のある人間、キリスト教徒に育て上げようとする方向に向かわしめる¹⁷。

このアリエスの説明に対して、本稿では、それとは異なる一つの仮説を提示したい。すなわち、近代では、子どもを理性的な神の似姿として見ていたのではなく、むしろ、子どもを動物（非理性・非人間）と見るのが徹底したのではないか。

なぜそう言いうるのか。アリエス本人が述べているように、家庭において子どもを可愛がり、子どもが家族の中心になっていくという意識の出現は、18世紀に生じてきた、出産を自発的に制限する意識に関連している¹⁸。それもそのはず、子どもが少ない方が、子どもに愛着が湧き、子どもの面倒をよりよく見られるからである。このように、子どもの衛生への配慮、身体的健康への配慮という新たな要素が、「可愛がる」意識に結びつけていくことをアリエス自身が指摘しているのである¹⁹。そうだとすると、「可愛がり」の意識とは、理性というよりも、まずは子どもの身体に着目していると言えよう。

われわれはここでフーコーの生権力を容易に想起するであろう。フーコーによれば、生権力は、フランス革命以前の権力とは対照的に、生を与える権力、生を配慮する権力である。しかもその生とは、動物的生にほかならないような権力であったからである。だとすると、われわれは、「可愛がる」意識と「理性的な人間に育てる」意識との短絡を明らかにするため、ここで生権力に目を向けるべきである。

2. フーコーの生権力

(1) 死を与える権力と生を与える権力

生権力とは、生を与える権力であると述べた。では、生を与える権力とは何か。それを明らかにするためには、まずはアンシャン・レジーム期の権力、すなわち死を与える権力を確認しなければならない。

フーコーによれば、フランス革命以前、君主の至上権は、生殺与奪の権力であった²⁰。つまり、それは死を与える権力であった（もっとも生かしたままにしておくという場合もあったが）。もし臣下の一人が君主に反抗して君主の権利を妨害すれば、そのとき君主はその臣下を刑罰で殺すという権力を行使できる。要するに、旧体制の権力とは、究極的には臣下の「生命を

掌握してそれを抹殺するという特権」の形式を取るのである²¹。

この死を与える権力に対して、フランス革命以後に生じるのは、生を与える権力である。

死なせるか生きるままにしておくという古い権利に代わって、生きさせるか死の中へ廃棄するという権力が現れたと言えよう²²。

具体的には、生を与える権力とは、どのような権力なのか。フーコーは、生権力には二つの軸があるという。一つは身体の規律・訓練であり、もう一つは、人口の調整・管理であり、それらはともに、17世紀から18世紀にかけて発展してきたとされる²³。それはちょうど、アリエスの言う、子どもに対する二つの意識、すなわち可愛がる意識と理性的な人間に育てる意識が出現した時期と、ほとんど重なるという事実注意到注意を向けておこう。でははじめに、規律・訓練について見ていきたい。

フーコー『監視と処罰』（邦題『監獄の誕生』）で指摘されたように、17世紀中葉に始まる古典主義時代において、軍隊や学校、工場において、身体を対象とした規律・訓練が急速に発達した²⁴。たとえば、学校であれ兵舎であれ工場であれ、人々を閉じられた空間に収容・配列し、試験や資格審査などによって序列・階層化し、そして、空間内に配置された人々を時間のうちに秩序づけ、さらには、パノプティコン（一望監視装置）によって象徴されるような、機能的で継続的な監視を行う²⁵。この技術によって可能になるのは、「身体の調教、身体的適性の増幅、身体力の強奪、身体の有効性と従順さとの並行的増強、効果的で経済的な管理システムへの身体統合」である²⁶。このように、規律・訓練は、人間を理性的な存在と見るよりもむしろ、言ってみれば、人間を動物的な存在として見なし、人間の（非人間的・動物的）身体へとアプローチするのである。

次に、生権力のもう一つの軸、人口の調整・管理について見ていこう。フーコーによれば、人口の調整・管理は、18世紀中葉に形成された。それは、「生殖、出生、死亡率、健康の水準、寿命、長寿」に着目する権力である²⁷。折しも、それはヨーロッパにおいて人口統計学という学問分野の歴史が始まる時期でもある。ドイツのジュースミルヒが『人類の出生・死・生殖から証明される神の秩序』（1761年）、フランスの人口学者モオーが『フランス人口の研究と考察』（1778年）、イギリスのマルサスが『人口論』初版（1798年）をそれぞれ出版している。

こうした技術はまさに、死を与える権力から、生を

与える権力への変化を示すものである。フーコーは次のように述べている。

政治の実践や経済の考察の場で、出生率、長寿、公衆衛生、住居、移住といった問題が出現する。つまり身体隷属化と住民の管理を手に入れるための多様かつ無数の技術の爆発的出現である。こうして「生権力」の時代が始まるのだ²⁸。

それにしても、なぜ権力が、死を与える権力から「生権力」へと変化したのであろうか。それは、資本主義が生権力を求めたからだとフーコーは言う。資本主義が発達するためには、よく規律・訓練された身体が生産機関へと組み込まれることが必要であり、人口現象を経済プロセスにはめ込むことが必要だったからである²⁹。

たとえば、学校や工場で、教員や資本家にとって都合のよい、成果が期待できる子どもや労働者は、どのような人間かを考えればよい。それは、教員や資本家に従順な動物的身体である。生権力における規律・訓練の技術は、個々の人間を時間・空間に集合的に配置する。それはあたかも養鶏場や養豚場等の動物を髣髴とさせる。従順な動物的身体を訓練することと、理性的な人間を育て上げることとは、ここでは何ら矛盾しない。それもそのはず、近代では、従順な動物的身体が理性的な人間を意味するからである。逆に、従順でなければ、それは狂気を意味する。

（2）動物的生と人間的生

この生権力は、どのような結果をわれわれにもたらすのであろうか。それは、人間が人間であるにもかかわらず人間的生から離脱し、動物的生へと徹底化することであるだろう。

たしかに、近代以前は、アリストテレスも述べているように、人間とは生きた動物でありながら、それでも政治的・社会的な存在であった。

人間は、数千年のあいだ、アリストテレスにとってそうであったものにとどまっていた。すなわち、生きた動物であり、そのうえ、政治的存在でもありうる³⁰。

たしかに、そのことは数千年続いたけれども、フランス革命以後、近代的人間は、その生それ自体が問題とされるような「動物」となったとフーコーは考える。

近代の人間とは、自分が生きて存在しているまさに生そのものが、政治の内部で問題となる

ような動物なのである³¹。

近代とは、理性的・自律的に選択し行為する人間、動物とは異なる主体である人間が出現した時代だとふつうは捉えたい。しかしながら、これまで見てきたように、奇妙なことに、近代では、理性的な存在であるはずの人間の動物化が起っていたのである。人間の「生への権利、身体、健康、幸福、欲求充足への権利」の要求に対して、政治がこれらを保証するようになり、人間の動物的な欲求が生権力の対象となったのが近代であった³²。

以上、フーコーの生権力について概観した。生権力とは、要するに、人間の生そのものが政治上の目的となってくるような権力である。そこでは、人間は政治的存在などではなく、動物的存在となっている。動物的存在としての人間を徹底していくと、どうなるか。それは、アガンベンの言うホモ・サケルにほかならない。

3. ホモ・サケル

(1) ゴーエーとビオス

アガンベンは、『ホモ・サケル』の序において、生についての、ギリシア語の二つの語から叙述を始めている。ギリシア語には「生」を意味する語が二つあった。それは、ゴーエー (zōē) とビオス (bios) である。ゴーエーは、動物園 (zoo) の語源であることからわかるように、生きているという単なる事実、剥き出しの生、動物的な生を意味している。

〔ゴーエーは〕生きているすべての存在（動物であれ人間であれ神であれ）に共通の、生きている、という単なる事実を表現していた³³。

それに対して、ビオスは、生物学 (biology) やバイオリズム (biorhythm) などの言葉にその痕跡を残している。そういう意味では、ビオスも動物的な生という意味を現代では持っているように見えなくもないが、実際はその反対に、ギリシア語のビオスはもともと、人間的な生 (活)、社会的・政治的な生を意味していた。

〔ビオスは〕それぞれの個体や集団に特有の生きる形式、生き方を指していた³⁴。

それを承けて、われわれのこれまでの問い、すなわち「可愛がり」と「理性的な存在へ育て上げる」意識とがいかに短絡するのか、という問いは、次のように

言い換えられる。動物的な剥き出しの生 (ゴーエー) は、いかに人間的な生 (ビオス) と短絡するのか、と。

一般的に考えて、両者は短絡しない、いわば、水と油のようなものだ。たとえば、アレントは、労働 (labor) という動物的な生を否定し、活動 (action) としての人間的な生を肯定する。つまり、活動こそが「人間の条件」なのである。逆に言うと、労働に従事している人間は、動物に過ぎないのである³⁵。

だがしかし、両者の短絡は、現代を生きるわれわれにとって、とても身近な喫緊の課題でもある。というのは、アレントは「労働」を否定し、「活動」を肯定するけれども、現代のわれわれの多くは、いやがおうでも「労働」に従事しているのではないか。その意味で、動物的に生きているのではないのか、と。たとえば、コンビニでのアルバイトをアレントは「労働」と見なすであろう。ロバート・B・ライシュの言葉を借りると、われわれのほとんどは、専門的なシンボル分析によって問題を発見・解決する「シンボリック・アナリスト」には、とうていなることはできず、多くが「ルーティン生産サービス」（いわゆるブルー・カラーの労働）に従事している³⁶。だとすると、アレントの「人間の条件」に照らすと、われわれのほとんどは、人間であるにもかかわらず、理想的な人間の条件を満たさず、動物的な生を生きていることになる。そのみならず、20世紀における強制収容所、現代における移民・難民は、動物的生を余儀なくされた存在、国民国家から保護されずに遺棄される存在である。これらの、動物的な生、剥き出しの生のことを、アガンベンはホモ・サケルと呼ぶのである。

(2) ホモ・サケルとは

ホモ・サケルとは、殺害が可能であり（その者を殺しても処罰されない）、かつ犠牲が禁止されている（その者を生け贄にすることは合法ではない）者のことをいう。ローマの古法に、その規定はある。2世紀後半のローマの文法家であるポンペイウス・フェストゥスは、『言葉の意味について』において、ホモ・サケルを次のように定義している。

しかし、聖なる人間（ホモ・サケル）とは、邪であると人民が判定した者のことである。その者を生け贄にすることは合法ではない。だが、この者を殺害する者が殺人罪に問われることはない³⁷。

つまり、ホモ・サケルは殺害可能であるという意味で、人間の法から排除されており、犠牲化不可能という意味で神の法からも排除されているような存在を意

味している。

ここでいくつかの疑問が生じる。すなわち、第一に、殺害可能なのに、どうして「サケル（聖）」と呼称されるのか。第二に、そもそもどうして殺害が可能なのか。第三に、どういう意味で犠牲化不可能なのか。それぞれの疑問について、アガンベン『ホモ・サケル』に即して、順次答えてみたい。

まず、殺害可能なのに、どうして「サケル（聖なる）」なのかという問いについて。殺されても殺した者が殺人罪にとわれないような存在に、どうして「聖なる」というような肯定的な意味の形容をするのであろうか。ひとつの説得力のある解釈は、イギリスの歴史学者、ファウラー（William Warde Fowler, 1847-1921）による、「サケル」の語の意味が「呪われている」とする解釈であろう。

実のところ、「聖なるものであれ」とは呪いの言葉である。そして、この呪いの言葉をかけられるホモ・サケルとは、追放され締め出された、タブー視された危険な人間である。〔…引用者による中略…〕この語はもともと単にタブーを意味していたのだろう。つまり、世俗の域外に排除されたもの、ということである。特定の神がとりわけ参照されるというわけではない。それは状況によって「神聖な」場合もあるし、「のろわしい」場合もある³⁸。

われわれは「聖なる」という形容詞とホモ・サケルの実質とに違和感を持つけれども、それはサケルの「呪われている」という、もともとの意味が実際にどう使われていたかを知らないからであろう。ホモ・サケルにおけるサケルが「呪われている」という意味を持つならば、ホモ・サケルは「聖なる」人間と訳されるよりも、「共同体により呪われ締め出された」人間と訳されるべきであろう。

では次に、そもそもホモ・サケルはどうして殺害可能なのだろうか。なぜその者を殺しても、殺した者は殺人罪に問われないのだろうか。それは端的に言って、ホモ・サケルが人間の裁判権の外に置かれるからである。ホモ・サケルの具体例として狼男が挙げられている。狼男とは、オカルト映画に出てくる怪物のことではない。もともとは、古代ゲルマン法において、市民権を剥奪され、都市を追放された者のことである。古代や中世において、狼男は平和を乱した咎で共同体から追放され、共同体の裁判権の埒外に置かれた。だから、その人間を殺しても罪に問われなかったのである。

古代ゲルマン法を基礎づけていたのは、平和

という概念と、これに対応する、悪人の共同体からの排除であるという。そのように排除された悪人は平和なき者となり、そうなる誰も殺人罪を犯さずに彼を殺害できた。中世における締め出しもまた、これに類する性格を示している³⁹。

興味深いのは、共同体から締め出された者は、動物的な呼称（狼）で呼ばれていることである。狼男は、単に動物であるだけではなく、動物と人間の間中である。狼男は人間でありつつ、動物でもあり、人間の動物化を象徴している存在である。というのも、単に狼（wolf, Wolf, loup）と呼ばれるのではなく、狼・男（wolf man, Werwolf, loup-garou）と呼ばれるのだから。

さらに言うと、狼男が存在するのは、古代や中世だけに特有の事柄ではない。ナチ体制下のユダヤ人や現代における難民は、都市を追放され、市民権を剥奪されたという意味で、現代における狼男と言えるだろう。

最後の問いは、どうして犠牲化不可能なのかというものであった。ホモ・サケルへの暴力が、人間の法において合法であったのと同様に、神の法においても、いかなる冒瀆にも当たらないことを意味したのである。

殺害が合法であるということは、ホモ・サケルに対して加えられる暴力が聖なる事物に対する場合のような冒瀆にはあたらない、ということを含意していた⁴⁰。

世俗の法に抵触しなかったとしても、宗教的な法にふれるという場合があるだろう。たとえば、戦争における殺人は合法であったとしても、戦争で人を殺した者が宗教的な罪意識に苛まれることはある。しかし、ホモ・サケルは、宗教的な法からも締め出されることによって、世俗の法にも宗教的な法にも反さずに、その者を殺害することができるのである。

以上見たように、ホモ・サケルは、何らかの理由で共同体から排除され、その剥き出しの生を顕わにした存在であり、人間的な生を剥奪され、動物的生を生きている存在である。それはちょうど、子どもを「可愛がる」（だけの）対象から、理性的な存在に育て上げ、共同体に同化させようとするのとは、逆の方向である（共同体への同化ではなく共同体からの締め出しであるのだから）。また、ホモ・サケルも子どもも、共同体への同化のための属性をもたない存在という点で共通する。たとえば、子どもは、理性とか社会性とかナシヨナリティとか人権とかの属性をもつか持たないか

曖昧である。いや、そんなはずはない、子どもであっても、少なくともナショナリティと人権は持つはずだと言われるかもしれない。この反論は、われわれの問題に深く関わっている。というのも、実は子ども（および大人）が国籍や人権を有するのは、われわれが動物的存在であるからである。次節では、フランス人権宣言や児童権利宣言を例に挙げ、近代において人間の動物化が徹底したことを示してみたい。

(3) フランス人権宣言の両義性

不思議に思うのだが、人権概念が近代から現代にかけてどのような国にも行きわたり、それをどのような人々も参照するというのに、現代においてもホモ・サケルが出現するのは、どうしてであろう。われわれはフランス人権宣言や児童権利宣言を知っているのに、人権侵害が相変わらずなくならないのは、なぜなのか。あるいは、ニュースを見ていていつも不思議に思われるのだが、国連人権理事会や国連高等弁務官事務所が、人権についての報告や勧告を行っても、人権侵害を行っている当局に対して、それほどたいした影響力を行使できないのは、なぜなのか。アガンベンはこの問題について、その名も「人権の彼方」と題される論文で、次のように述べている。ホモ・サケルとしての難民の問題が大衆現象として姿を現すたびに、どの組織であれ国家であれ、「譲渡できない人権をそれらが荘厳に参照してきたにもかかわらず、問題解決にあたって絶対的な無力さをさらけ出すのみならず、たんに適切な仕方でこの問題に立ち向かうこともできずにきた、ということである。⁴¹⁾

問題解決どころか問題に立ち向かうことすらできないのは、なぜか。それは、人権概念そのものに、なんらかの瑕疵があることに依るのだと推測できる。そこでフランスの人権宣言を参照してみよう。アガンベンは、フランス人権宣言が、ホモ・サケルを、すなわち動物的な剥き出しの生を、法的政治的次元に記入した原初的形態であると述べている。どういうことだろう。むしろ、人権宣言は、人権なき動物的な生から人間を解放し、人権を有する人間的な生を保証してくれるものではないのか。

アガンベンによれば、法権利の源泉でもあり所持者でもあるものとして姿を表すのは、自然的な生、つまり生まれという単なる事実であることが自ずと示されているという。実際に、人権宣言第一条を見てみよう。「人は、自由かつ権利において平等なものとして出生し、かつ生存する。⁴²⁾」すなわち、「出生」という単なる動物的な事実が人権の根拠となっていることがわかる。動物的な生と人間の人権が何の脈絡もなく短絡するのである。そして、第三条では、動物的な生が人間

的・社会的な生である国民へと短絡する。すなわち、「あらゆる主権の原理は、本質的に国民に存する。」

二つの項のあいだにいかなる隔たりもありえないようにして生まれが即座に国民となる⁴³⁾。

生まれが直ちに国民となること、これが近代社会の暗黙の了解であった。そこに論理的必然性がないことは言うまでもない。その意味ではある種の虚構である。

もちろん、人権概念が、きわめて重要な普遍的な概念であることに異存はない。しかし、われわれの問題は、動物的な生と人間的な生との短絡であった。この短絡は、その語源からも伺えることをアガンベンは指摘している。すなわち、「生まれる」(naître) から「国民」(nation) は派生しているのである。

十九世紀と二〇世紀の近代国家を基礎づけるのは、自覚ある自由な政治的主体としての人間ではなく、何よりもまず人間の剥き出しの生なのである⁴⁴⁾。

念のために、子どもの人権についても見ておこう。すなわち、「児童の権利に関する宣言」(1959年)の第三条である。「児童は、その出生の時から姓名及び国籍を有する。(The child shall be entitled from his birth to a name and a nationality.)」果たして、子どもの人権においても、出生とナショナリティとが短絡しているのである。

以上を考慮すると、「可愛がる」意識と「理性をもった人間に育て上げる」意識が短絡するのはなぜか、という問題に答えることができる。なお、この問題に対するアリエスの回答は、すでに述べたように、子どもは神の似姿であり、その意味で理性の萌芽を持っているからだということであった。

しかしながら、フーコーの生権力やアガンベンのホモ・サケルをふまえると、アリエスのように素朴に考えることはできない。近代に発達した生権力は、剥き出しの生に価値を与えるものであり、それと同時に無価値であることも判定するものである(たとえば、ナショナリティを持たない難民は無価値と見なされるように)。われわれは、カントと同様、人間は動物とは違って、理性的であるが故に尊厳を有し、その人権が保護されるべきだと通常考えたくなる。つまり、動物ではなく人間だからこそ、人権を有する、と。しかし実際には、フランス人権宣言で見たように、人間は剥き出しの生、動物的な生であるが故に、人権を有しているのである。動物的な生と人間的な生、ゾーエーとビオスの短絡が、すでにフランス人権宣言そのものにス

キャンダラスにも孕まれているのである。

(4) ホモ・サケルを肯定的に受け取る ― なぜわれわれは子どもを愛するのか

人間がホモ・サケルのような状態に陥ってはならない、人権が侵害されてはならない、ということが、ホモ・サケルについて考察するアガンベンの主眼ではない。だとすると、われわれは、ホモ・サケルをどのように受け取ればいいのか、ということが問題になるわけだが、アガンベンがホモ・サケルの積極的な意義をわかりやすく提示してくれているかという点、そういうわけでもない。そこで、われわれは、最後にホモ・サケルの積極的な意義について概略的に考えてみよう。次の2つの視点から考えみたい。すなわち、第一の視点はホモ・サケルは絶対的な受動性であるということ、第二の視点はホモ・サケルは何らの属性にも回収されないということ、である。

第一の視点については、わかりやすいであろう。ホモ・サケルは共同体から締め出され、共同体の保護を全く受けない。殺害されても、殺害した者は罪に問われないので、ホモ・サケルは殺害されるままに甘んじている。つまりホモ・サケルは絶対的な受動性のもとにあるのだ。ところで、われわれには、絶対的な受動性への感応にあらがえないという性質がある。どういうわけか、われわれは絶対的な受動性にある者を放っておけない。絶対的な受動性の最たる者のひとつは赤ちゃんである。われわれが赤ちゃんを可愛がるのは、この絶対的な受動性の故であろう。その意味で、ホモ・サケルは他者の感応を呼び起こす潜在性を有しているのである。

次に第二の視点、ホモ・サケルは何らの属性にも回収されないという点について。ホモ・サケルが主権者にとって問題、あるいは脅威となるのは、ホモ・サケルが当該の属性に回収されないからである。たとえば、現代政治において移民・難民の多くが種々の国民国家のアポリアとなっているのは、移民・難民のナショナリティという属性が曖昧になるからである。

では、そのことと、われわれの問題、すなわち「可愛がる」意識と「理性的に育てあげる」意識との短絡という問題と、どのように関連しているのだろうか。この問題を考えるために、子どもへの愛について以下に考察してみたい。

そもそも、われわれは、どうして子どもを愛するのであるのか。それは、子どもが可愛らしいから、純粋無垢だから、愛するわけではない。あるいは血縁関係があるとか、それゆえ自分と子どもは顔や性格がよく似ているから愛するわけでもない。たとえば、「あなたが可愛いから愛している」と言う場合、つまりその

人の属性を愛する根拠としている場合、それは同時に愛していないに等しい。それを容易に理解するために、ここでパスカルの有名な断章を想起しておこう。

だれかをその美しさのゆえに愛している者は、その人を愛しているのだろうか。いな、なぜなら、その人を殺さずにその美しさを殺すであろう天然痘は、彼がもはやその人を愛さないようにするだろうからである⁴⁵。

われわれが子どもを愛するのは、個別性の故ではない。それもそのはず、その人の個別性とはその人の属性にすぎないからだ。したがって、愛とは、何らかの理由に還元できないような或るもの、積極的な理由に回収され得ないような剰余を愛することにはほかならない。

しかしまた、われわれは、子どもが人間であるが故に理性的であり、人権を有しているといった理由から愛するのでもない。近代に由来する普遍的概念をもとに愛するの、愛したことにはならない。わたしは人道的な見地からあなたを愛すると言うならば、そう言われた相手はその人が自分を愛していないことを知る。なぜか、そのような愛であれば誰にでも妥当してしまう。それとは異なり、愛は、具体的な個人を目指しているからである。

まとめよう。まず、個別性であれ普遍性であれ、特定のあるものには回収されない何かをわれわれは愛している。またその一方で、やはり愛は具体的な個人を目指しているようにも見える。そうすると、われわれは、個別性にも普遍性にも回収されないような、具体的個人における剰余を愛していることになる。

以上述べたことから、ホモ・サケルを肯定的に受け取ることも可能になってくる。というのは、ホモ・サケルとは、近代の人間の概念に回収されないものが生き続ける存在であるからである。ある属性に回収されないもの、剰余しかないものの徹底した姿、それがホモ・サケルなのだから。われわれがホモ・サケルに相対するとき、それは子どもを愛する場合と同じ構造になっているのではないか。要するに、ホモ・サケルの積極的意義とは、われわれが何らかの特定の属性や普遍的概念に回収されないような剰余に感応し、おもわずその者にコミットしてしまうということ、これである。

おわりに

これまでの考察をふり返っておこう。まず最初にアリエスの議論に従って、近代、子どもを可愛がるとい

う意識と子どもを理性的に育て上げるという意識が生まれたことを見た。アリエス自身が認めているように、この2つの意識は矛盾している。それにしても、どうして両者が短絡するのだろうか。アリエスの答えは、子どもに理性的な萌芽を見るというものであったが、本稿では、近代とは、子どもを理性的な神の似姿として見ていたのではなく、むしろ、近代において、子どもを動物として見るのが徹底した、ということをも明らかにした。

次に、その証拠として、フーコーの生権力とアガンベンのホモ・サケルを参照した。また、動物的生と人間的理性的生との短絡の例証を、フランス人権宣言や児童権利宣言のなかに見た。

ところで、本稿では、ホモ・サケルのネガティブな側面をのみクローズアップするのではなく、そのポジティブな意義をも考察している。すなわち、ホモ・サケルが何らかの属性や普遍的な概念に回収されない剰余であると見なし、その点にもとづけば、われわれのホモ・サケルとの関係と、われわれの子どものとの関係が同じ構造であることを概略的に描いた。

以上、子どもを可愛がる意識と理性的に育てる意識の共存について、生権力やホモ・サケルの概念をふまえて考察したが、われわれが近代をどのように乗り越えていくかについては、そのヒントを得たに過ぎない。現代における教育の閉塞感を克服していけるような構想を描くことは今後の課題である。

註

¹ Philippe Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Seuil, 1973, p. 5. 杉山光信・杉山恵美子訳『〈子供〉の誕生』, みすず書房, 1980年, 1頁。

² *Ibid.*, p. 6. 同邦訳, 同頁。

³ *Ibid.*, pp. 7-8. 同邦訳, 3頁。

⁴ *Ibid.*, p. 8. 同邦訳, 同頁。

⁵ *Ibid.*, pp. 184-185. 同邦訳, 128頁。

⁶ *Ibid.*, p. 185. 同邦訳, 同頁。

⁷ 邦訳では、*mignotage* が、文脈によってであろうか、「甘やかし」と訳されている箇所がある。Cf. *ibid.*, p. 207. 同邦訳, 309頁参照。

⁸ *Ibid.*, p. 180. 同邦訳, 124頁。

⁹ *Ibid.*, p. 181. 同邦訳, 125頁。モンテーニュ『エッセー』, II-8 参照。

¹⁰ *Ibid.*, p. 182. 同邦訳, 126頁。

¹¹ *Ibid.*, p. 62. 同邦訳, 41頁。モンテーニュ『エッセー』, II-8 参照。

¹² *Ibid.*, pp. 184-185. 同邦訳, 128頁。

¹³ *Ibid.*, p. 314. 同邦訳, 386頁。

¹⁴ *Ibid.*, p. 165. 同邦訳, 114頁。下線は引用者による。

¹⁵ 同邦訳, 114頁。

¹⁶ *Ibid.*, p. 184. 同邦訳, 128頁。

¹⁷ *Ibid.*. 同邦訳, 同頁。

¹⁸ *Ibid.*, p. 8. 同邦訳, 3頁。

¹⁹ *Ibid.*, p. 185. 同邦訳, 128頁。

²⁰ Cf. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité, tome 1: La volonté de savoir*, Gallimard, 1976, pp. 177-178. 以下, Foucault, *La volonté de savoir* と略す。渡邊守章訳『性の歴史I 知への意志』, 新潮社, 1986年, 171-172頁参照。

²¹ Cf. *ibid.*, p. 179. 同邦訳, 172頁参照。

²² *Ibid.*, p. 181. 同邦訳, 175頁。

²³ *Ibid.*, pp. 182-183. 同邦訳, 176頁。

²⁴ *Ibid.*, p. 184. 同邦訳, 177頁。

²⁵ Cf. Michel Foucault, *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Gallimard, 1975, p. 148, pp. 152-153, pp. 186-187, p. 201. 田村俣訳『監獄の誕生—監視と処罰』, 新潮社, 1977年, 151-152頁, 154-155頁, 188-189頁, 202頁参照。

²⁶ Foucault, *La volonté de savoir*, p. 183. 同邦訳, 176頁。

²⁷ *Ibid.*. 同邦訳, 176頁。

²⁸ *Ibid.*, p. 184. 同邦訳, 177頁。

²⁹ Cf. *ibid.*, p. 185. 同邦訳, 178頁。人口現象を経済のプロセスにはめ込むとは、具体的にはどのようなことであろう。たとえば、よく新聞で取りあげられる合計特殊出生率（大雑把に言うと、15歳から49歳までの女性の年齢別出生率の合計）の記事を見ればよい。2018年6月1日の日経新聞では、同日に厚生労働省が発表した人口動態調査によれば2017年の出生率は1.43で2年連続の低下とのことである。こうした記事を現代のわれわれは違和感なく受け取ってしまっている。だが、それは、女性を理性的な人間、社会的な人間と見なすよりも、むしろ女性の動物的生に着目しているとも言える。

³⁰ *Ibid.*, p. 188. 同邦訳, 181頁。

³¹ *Ibid.*. 同邦訳, 同頁。

³² *Ibid.*, p. 191. 同邦訳, 183頁。

³³ 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』, 以文社, 2003年, 7頁。以下, アガンベン『ホモ・サケル』と略す。

³⁴ 同書同頁。

³⁵ ハンナ・アレント『人間の条件』, ちくま学芸文庫, 1994年, 19-20頁参照。

³⁶ ロバート・B・ライシュ『THE WORK OF NATIONS——21世紀資本主義のイメージ』, ダイアモンド社, 1991年, 241-243頁参照。

³⁷ アガンベン『ホモ・サケル』, 103-104頁。

³⁸ 同書, 113-114頁。W. Warde Fowler, "The Original Meaning of the Word Sacer", *The Journal of Roman Studies*, Vol. 1, 1911, p. 62.

³⁹ 同書, 149頁。

⁴⁰ 同書, 118頁。

⁴¹ アガンベン『人権の彼方に——政治哲学ノート』, 以文

社, 2002 年, 26 頁.

⁴² 「人および市民の権利宣言」の翻訳については、『人権宣言集』(岩波文庫, 1957 年)を参照した.

⁴³ アガンベン『ホモ・サケル』, 178 頁.

⁴⁴ 同書同頁.

⁴⁵ パスカル『パンセ』, 323 章. 『パスカル』(世界の名著 29, 前田陽一訳), 中央公論社, 1978 年, 所収.