

# 疫病国家論

——全体とおぞましきもの——

田中 希生

[Article]  
Kio Tanaka  
Pandemic State Theory: Whole and  
horrible things  
(Received 1 May 2020)

A Noon of Liberal Arts, No. 10, 2020

## 序論

天文九年（一五四〇）六月、後奈良帝は、蔓延する疫病の終息を願って書写した『般若心経』の奥書に、次のように記している。

今茲天下大疾万民多玷於死亡。朕為民父母徳不能覆、甚自痛焉。  
窃写般若心経一卷於金字、……庶幾瘡為疾病之妙薬

天下を覆う疫病で多くの民が死んだ。民の父母たるべき自分の徳でこれを覆うことができないことに心を痛めている。そこでひそかに般若心経を金字で写した。これが病の妙薬になることを願って……。この写経は二十四カ国の一宮におさめられ、いくつか現存しているが、彼は、戦国の世の喧騒のなかで、茫漠として消え失せつ

つあった《国家》なるものを、ひとり見定めようとしていたといっている。

後奈良帝の祖父、二代前の後土御門帝の代に、応仁の乱が生じた。践祚後ほどなくして起きたこの乱の余波で財源が枯渇したために大嘗祭を許されず、当然、次代の勝仁親王（後柏原帝）への五度にわたる讓位要請も、足利將軍家は認めなかった。父ですら済ませていない大嘗祭を勝仁親王のために用意する金のあるはずもなく、天皇靈てんのたまを継承すべき儀礼ぎれいとしては、当代の天皇を飛ばしてはその本来の意義はなくなる。こうして、彼は天皇のまま死ぬことになった。葬儀もおこなわれず、だから社会的に死ぬことが許されな

いまま、彼の遺体は御所に放置され、腐っていった。  
近衛政家は『後法興院記』の明応九年（一五〇〇）十一月十一日条にこう記している。

今夜旧主御葬送と云々。亥の刻許り禁裏より泉湧寺に遷幸す。

……今日に至り崩御以降四十三日なり。かくの如き遅々、さらに先規あるべからず歎<sup>か</sup>。

このとき、日本の神は死んだとわかっていい。永遠であるべき霊魂が肉体という居場所を失って流離<sup>まよ</sup>っていたころ、同時に国家の姿も霞んでいた。勝仁親王が天皇位を襲ったが、時の管領細川勝元に反対され、即位の礼は治世はじまって二十一年経つまでおこなわれなかった。誰もが自領の実力での——つまり上位権力の保証に拠らない、端的に言えば軍事力による——経営に余念がなかった一方で、国家的行事に金を出す勢力はあらわれなかったのだ。死の前年の大永五年（一五二五）には疱瘡（天然痘）大流行があった。その際には、彼も次代の後奈良帝同様に筆を取り、般若心経を書写して延暦寺と仁和寺に奉納している。国家なる、過去に霞むあるかなきかのおぼろげな地平が視界に入っていたのは、ほとんど天皇だけだったといっているし、また天皇の根拠もそのあるかなきかの場所にしかなかった。

後柏原帝は崩御後二十五日放置された。遺体は腐乱による膨張で用意された棺に入らなかったといわれる。そして後奈良帝は二カ月半放置された。

われわれがこれら三代の、その力がおそらく日本史上もっとも脆弱化していた時代の天皇を眺めて思っているのは、これら悲運の天皇が、疫病を通して民を、あるいは国家を見つめていたことである。

裏を返せば、疫病と国家の分かれ難い結びつきである。

疫病の鎮静化を求めておこなわれた、いわゆる祇園祭についても考えることができる。原型となる祇園御霊会の起源は平安時代半ばの天禄元年（九七〇）といわれるが（祇園社の記録では天延二年（九七四）、諸説あり定かではない。御霊会の記録としては、朝廷の庭園である神泉苑で催された『日本三代実録』の貞観五年（八六三）のものが最古である。前年より流行した疫病に対して、朝廷は大祓・名神奉幣・仁王経講説をおこなうが効果があがらず、各地に広がりつつあった御霊会の儀礼に頼らざるをえなかった。宣旨により苑の四つの門が開かれ、都市民が自由に参加できる異例の形式でおこなわれたとされ、朝野の双方に災厄をもたらす疫病の特徴がよくあらわれているといえる。以後も、六十六カ国の鉾をつくって神泉苑などで疫神である牛頭天王<sup>ごすてんのう</sup>を祀るなど、御霊会が朝廷主導のもとたびたびおこなわれて、臨時の儀礼から恒例の都市祭礼へと常態化した。この御霊会も、例によって応仁の乱で途絶えた。皇位継承儀礼さえ満足に許されない朝廷に、この国家行事にかかわる余地はさらさらなかったが、ただしこちらが四条室町の町衆の手で再興されているのは、有名な話である。町衆を民衆の側に配置するのか、それとも有徳の経済人として、権力者に近い側に配置するのかわかたは変わるが、いずれにしても、町衆に日本的市民社会形成の端緒を認めようとするこの観点には、それを批判するものもふくめて、林屋辰三郎<sup>★2</sup>や脇田晴三<sup>★3</sup>、川嶋将生<sup>★4</sup>や五島邦治<sup>★5</sup>、河内将芳<sup>★6</sup>などの優れた先行研究がある。

しかし、近代史家として興味を覚えるのは、もっと別の観点である。身分という前近代的な検査警戒線をたやすく超えて、民衆はもろろんのこと、貴族にも容赦なく襲い掛かる疫病と国家の結びつきは、「主権国家」についての近代史家の構想にひとつの疑義を突きつけている。

これまでわれわれは、国家に対しては、その主権者 sovereignty Ⅱ主体 subject はいったい誰なのか、という問いを発し、そのいずれに力点を置くにせよ、西欧をモデルに時間の前後に多少の差はあれ、王から民衆へいたる不可避の近代主義的ストーリーを想定するか、さもなければ、両者を構造化する公共的対話に国家の基盤を認めようとしてきた。右に述べた町衆Ⅱ市民社会形成の視座も、当然、この枠内におさまる。しかし疫病は、こうした近代的な思考の基盤自体を、揺るがせにしているように思われるのである。端的にいえば、つぎのような仮説が浮かぶ。国家の主体は、権力者や民衆ではなく疫病そのものであり、国家とは、これを恐怖する人間の、ひとつの反動にすぎない、というものである。

## 第一章 疫病——脱領土的なもの

今西玄章や秋里籬島が書き記し、近世から廃仏毀釈の時期に通説化していた興味深いエピソードがある。「四海掌握の計策」により神社をつぎつぎに破却していた織田信長が、ただし牛頭天王に神号を改めるならこれを赦したというのである。ここでは、信長の氏神

が尾州津嶋神社の牛頭天王だったから、というのがその理由とされているが、もちろん、このエピソード自体が真偽不明だから、理由も当てにならない。だが、神がかりを許さぬ合理主義者の信長と、例外的に認められた疫神牛頭天王の存在と、その両者の伝説的な結びつきには、ひとつの示唆が含まれているように思われる。すなわち、疫病の問題が、戦国期の領國的、為政者の手には余っていたということ、さらにいえば、人間を超越する存在の合理的な必要性が、疫病にかんしては戦国期にあっても認められていたことである。その他の神事はともかく、祇園御霊会だけは町衆の手で継続されたことにしても、疫病は、一度は失われた《国家》なる地平をふたたび思考するきっかけを与えるもの、という想定ができそうに思われる。しかし、結論を急ぐべきではない。

右の信長にまつわる当時の通説は、伴信友にも引用され（そもそも平田篤胤が牛頭天王の起源を仏教神話に置く議論を俗説と斥けていた）、神仏分離令において、祇園社、天王社の祀る牛頭天王はスサノオに変更、再編されている。牛頭天王をスサノオとする説は鎌倉中期の『釈日本紀』に引かれた備後国風土記逸文にある（吾は速須佐雄はやすけのおとこの神なり。後の世に疾気えびきあらば……）。スサノオは海山の神であり、流離さすらい越境する神であり、大国主命とならぶ冥府の神である。京都の地名にいまも「悪王子」として名を残すスサノオの荒魂は疫病そのものであり、国家における疫病の重要性と捉えがたさとを同時に物語っている。

疫病は流行する。病原が細菌によるにせよ、ウイルスによるにせ

よ、人間の介在なしに疫病を考へることはできない。個々の病の原因をいかに人間以外の他者に——たとえば豚や鳥などの家畜に——<sup>★7</sup> 同定しようとして、疫病は人間的なものであるかぎりて固有の意味をもつ。いいかえれば、疫病の流行は、人間の交流と一体のものであり、移動し、他人と接触する人間の条件そのものが、疫病の真の根本的な原因である。その意味で、疫病はたしかにスサノオ的なものである。

生殖にかかわる場面をのぞけば、あらゆる分野をまたがる全能性を発揮して、孤独な生を送ることが原理的に可能であるにもかかわらず、個々の人間は分業を選択し、集住することで全体を構築しようとする。そして需要にもとづく分業の偏りにより、ときに足りないものを求めて他の集団との交流をおこなう——こうして経済活動が不可避免的に発生する。こうした人間の歴史的な社会性にもとづいて、疫病は拡散するのだから、疫病が攻撃しているのは、人間身体というよりも、人間の社会性それ自体である。この点をひとまず念頭に置いておこう。

さて、網野善彦は正元元年（一二五九）の飢饉・疫病を記して、山野河海に山の幸・海の幸をもとめる人々が殺到したことを特筆している。「山海への自由な立ち入りをおさえようとする地頭の制止をこえるほどのはげしい勢いであつた。もともと山野河海には、だれでも立ち入ることができたはずである。そこに境をたてて制約を加えようとするものに対する人々の根強い反発が、この危機にあつて、にわかには表面化してきた」。<sup>★8</sup> 鎌倉幕府は自由な立ち入りを

認めるほかなかつたという。

また一方で、山の民や海の民と天皇ないし神的なものの特権的な結びつきも、別の章で指摘されている。さらには、経済活動の活性化にもなう交通路の発展を語るなかで、通行権と天皇との、同じく特権的なかかわりも指摘されている。関所は御厨や禁野などの天皇の直轄地、あるいは古代以来の国衙の管理下に立てられたのである。

網野において、こうした天皇の「支配権」について、これを古代の遺制に淵源させる姿勢が顕著だが、われわれはこれを単純に肯定はできない。むしろ、土地と密接に結びつく形で展開された鎌倉期の武家社会が、土地を離れようとする人間の別の自然な衝動をかえって強調する結果をもたらし、そこに天皇の姿があらためて、<sup>★9</sup> 事的に発見されるといふ筋道で考えたほうが、実態としては妥当であろう。つまり、古代以来の天皇の「支配権」、というほどの強固なものが想定できるわけではない。領域におよび、それどころか領域を形成しようとする中世における世俗の法あるいは地頭のもの、の及ばぬ、脱領域的な世界に流離する人間を、法的なもの内部におさまり定住する人間から異化する不可侵の神聖な記号が、天皇だったというにすぎない。脱領域的な、すなわち個々の所領を横断する人間の自然な行動を管理する術を、中世の法はもとより、古代の律令さえ、もちえないのである。

しかし、われわれはここに新たな問題を発見することができる。疫病流行の際の重要な逃走の場が山野河海であるとしても、そも疫

病の流行自体が、土地からの離散にもとづくという、ひとつの循環構造である。つまり中世的天皇の脱領域的な存立平面と、疫病の反社会的な存立平面とが一致しているのである。

古事記の上巻と中巻の分割が神と人間の分割に一致しているのは周知だが、中巻と下巻の区別が、純粹な人間が別の人間と混じり合う雑多な社会の誕生と一致しているのも周知である。仁徳帝の代に、はじめて、皇族以外の女性である磐之媛命をみずからの妻とする族外婚が成立したと記されている。奈良朝の史家は仁徳の時代に、複数の氏族の存在を前提する氏族社会の誕生を期待していたのである。

婚姻は一例にすぎない。支配する集団と支配される集団の関係にもとづくにせよ、<sup>★10</sup>いくつかの共同体間でなされる交換にもとづくにせよ、<sup>★11</sup>他の国家に対して国家が成立するという弁証法的理解にせよ、<sup>★12</sup>国家において、こうした複数性を抱え込むことは、国家学説的には必須の存立条件になっている。つまり均質な領国的なものだけでは国家を表現できないということだ。複数の項を束ねる抽象的な関係（ないし構造）に国家を見出すことは、どこでもなされてきたが、この理解には、その延長上に抽象的な「想像の共同体」や「公共空間」を、<sup>★14</sup>あるいは項を束ねる主体である「主権」やそれを抽象的に仮構する法を想定する近代的な理解が見え隠れしている。<sup>★15</sup>

しかし、われわれには、これらの見解がにわかには首肯しがたいものに映る。というのは、こうした抽象的な関係が歴史的な具体性、すなわち《出会い》なしに一足飛びに成立するとは考えられないからである。存在と存在とをつなぐ旅なしの関係は、歴史的にはあり

えない。右のごとき理解は、雑多な状態から純粹な状態に回帰しようとする国家の傾向を説明できないし、また国家成立の手前にあつて、出会いのない旅の可能性を——しかもこの可能性はアジールを見いだす反国家的なものでもある——抽象的な国家の内部に埋没させることでもある。関係にもとづこうとする国家の国家主義的理解にあつては、その極薄の隙間で国家から流出しようとする潜在的な力を取り出すことができないのである。

## 第二章 悪の力

疫病は、領土や所有の重力に囚われた為政者や学者が把握しそこなつてしまふような、つまり本質的に所有にむすびついた法や制度を超える力である。疫病には——そしておそらく飢饉や戦争にも——社会を変革する力がある。多大な犠牲を払いながら、その犠牲が社会が日頃《善》に分配しているものに起因していることに気づかされ、人間はおのれの別の本質に触れざるをえないのだ。それは、関係を切断する孤独であり、定住に反対する流浪であり、所有や交換の欺瞞を破壊する盗みである。平時には《悪》に分配されるこれらの人間的な営みが、非常時には積極的な力となる。

しかしそれらの多くのケースが、国家に——新しい国家に——帰結していくのもたしかである。歴史をさかのぼれば、そも崇神天皇の伊勢神宮にせよ、<sup>びろしなふつ</sup>聖武天皇の東大寺毘盧遮那仏にせよ、疫病に端を発して建立された。ひとは疫病のたびに、新しい神を創造し、国

家を塗り替えた。むろん、その手前で、倭姫命の旅が、行基の旅が、あつたことを忘れてはならない。そこには国家の外へ出るための開口が準備されている。領土を超えていく力と、新たに訪れた土地をふたたび領土化する力の流れのなかに、国家はおそらく存在している。訪れた場所に印をつけてまわる——たとえば恐ろしい槍を大地に突き立てておく——所有は、法的なものではあるが、国家なる奇妙な運動体のすべてがそうした法的な営みに収まるわけではなく、おそらく法は下位区分にすぎないもの、真の運動の残滓あるいは偽装したものにすぎない。それにしても、国家が運動を繰り広げる舞台は、いったいどこにあるのだろうか。

仏教には「三災」なる概念がある。四、五世紀頃、世親（ヴァスバンドウ）の記した『阿毘達磨俱舍論』護法の『成唯識論』とならび、古来必修とされた）によれば、世界は成劫（成立期）、住劫（存続期）、壊劫（破壊期）、空劫（空漠期）を繰り返すとされ、刀兵（戦争）、疾疫・飢饉を小の三災と呼び、住劫において人間を滅ぼすものである（さらに大の三災として、壊劫において起こる火・水・風があり、これは器世間（環境世界）そのものを破壊する）。たとえば、源平合戦のさなか、寿永への一一八二年の改元も、「兵革・飢饉・疫疾」が原因であり、近世の具原益軒も「多く人を殺すこと四あり」として、政治的な意思決定にもとづく「刑」（死罪）にくわえて、「兵」「歳」（飢饉）・「病」の三つをあげていた。この三つの類縁性は、現実的にもひとに意識されていたといっている。<sup>★16</sup>

俗に「唯識三年、俱舍八年」といわれ、中世の史料にもしばしば

登場する俱舍論の災害観が興味深いのは、大小の区分が自然と人間の区分でもある点である——といえば、かえって誤解を生む。ここでの自然も人間も、近代科学を介してわれわれが知った心身二元論に還元できるものではない。むしろ、自然の自然があり、人間の自然がある、といったほうが、前近代的な観点には近づくだろう。たとえば紀元前五世紀のヘーラクレイトスの自然観について語った二世紀の哲学者、セクストス・エンペイリコスの言葉、「シムンフィアースymphya」に近いかもしれない。自然と人間とは連続する、というものだ。正しいひとの許で、大地は実り、木には実がなり、羊の毛は重くなる。不正な人間の許で、早魃に襲われ、疫病が蔓延り、ひとも家畜にも子が生まれなくなる、というわけだ。

ともあれ、大小の三災は、宿業により避けられないという意味で、いずれも人間の自意識を超えている。火・水・風の三要素をもつ大の三災は、われわれのよく知る自然災害に相対的に近く（エンペドクレスが論じた四元素、すなわち風水火土を加起来かまわれないなら、地震も想定するのが日本人にはなじみやすいだろうか）、ここでは問題にしない。それに対して、小の三災はあきらかに人間にかかわる。かぎられた食料とそれにあまる人間の数、という点を飢饉に認めるならば、すべて人間それぞれ自身を災いとみなすことができる人間的な災害である。ヘーラクレイトスは「災火の炎を消さんよりは、驕慢の炎を急ぎ消すべし」といったところが、彼のいいたいのは、災火の本質はむしろ人間のほうにある、ということだ。

『俱舍論』の言を信じるなら、この三つは連続して生じるといふ（刀

兵は七日、疾疫は七カ月七日、飢饉は七年七カ月七日つづいて刀兵にもどる。つまり、これらには、大の三災と区別できるならんかの似通った点があり、すなわちそれが、人間自身が人間の敵として登場するという共通性である。あえてわかりやすくいえば、小の三災は、天災と人災のちようどあいだにあり、われわれはその点に注目したいのである。この点について、しばらく考えてみよう。

自分自身ではどうにもならないにもかかわらず、原因が人間自身にあるとき、ひとは主体的な解決以外の解決に奔走ざるをえなくなる。古代ギリシアの詩人はこれを「悲劇」といい、アナクシマンドロスのような哲学者は「必然の定め」といったが、それら運命にかかわる概念にかえて、近代においては、「無意識」なるやや複雑な概念が俎上に載せられた。そして、それと同じものが——正確に言えば、配置上同じものがずつと繊細なものに形を変えて——、前近代においては神や仏といわれた。つまり、人間ではどうにもならないにもかかわらず、人間が作り出すという意味で、神や仏はこの困難の非一解決をそのまま形にしたものである。それはおそらく、通時代的には、国家と呼ばれる。内なる自然——人間自身が人間の敵として登場するという、つまり善と悪の混濁状態アアルムこそ、国家がたえず再生産されつづける舞台——というより、工場なのではないか、こうした仮説を考えることができるかもしれない。

永続すべき古い国家に亀裂を入れる三災の非常時において、貴重な力となる孤独や流浪、盗みといった《悪》を、しかしひとは恐れる。孤独を恐れて流浪し、流浪を恐れて孤独に引きこもる。盗みを恐れ

て独占するが、その当の独占がますます盗みの必要を生み出す。しかしこれは、きわめて先鋭化・過激化した形とはいえず、われわれの経済活動そのものではないだろうか？ 日々の需要が死の恐怖に変わり、日々の供給が盗みに変わっただけのことだ。しかし——この逆接詞を三度つづけるが——、需要と恐怖、供給と盗み、これら同じものの異なる展開を明確に隔てる——つまりなにが善で、なにが悪なのかを審判する——分割線は、いったい誰が引くのだろうか？

もちろん、誰にも引くことはできない。引いたとしても、それはすべて恣意的なものにすぎない。この恣意性に国家を持ち出すべきだろうか。

否、それはできないだろう。それは現実的にも学問的にも政治的にも安易な解決であって、三災がもたらすアマルガムが求めているのは神であり、恣意性は神を表現できないし、そこでは、(古い)国家はなんの役にも立たないだろう。なにが善と悪とを、行為のアマルガムのなかから取り出し、それを決定するのだろうか。

### 第三章 死の経済

たとえば一枚のマスクがある。この一枚の布切れが、ウイルスを防ぐと信じられているのだ。実際の効能は括弧に入れるとして、ひとがこれを欲するのは、「需要」からだろうか。それとも、「恐怖」からだろうか。

恐怖には、際限がない。かつてジュリア・クリステヴァは《アブ

「おぞましきもの」ともいいかえられる、対象でも、主体でもない、この興味深い概念がよく示唆しているように、対象なき《アブジェクション》こそ、恐怖の実体、いかなれば反・実体である。

異様なものがどつと、だしぬけに出現する。それは、暗い、忘却の淵に沈んだ生活のなかでは私にとって身近なものであったかもしれないが、完全に私から切り離され、忌まわしいものとなった今は、私を責め苛む。それは自我でもなければエスでもない。だがまたゼロでもない。事物として私が認めない《何かあるもの》だ。<sup>★17</sup>

恐怖は、警戒や注意、関心と異なり、対象についてのきわめて非正確な、怪物的な非現実的対象を脳裏に思い描くことを、ひとに要請している（「汚物、屑、塵芥……痙攣や嘔吐。汚穢、掃きため、不浄……妥協、どつちつかず、裏切りの醜悪さ。……死体の分泌液、汚穢、糞便……」）。<sup>★18</sup>しかしその同じ恐怖は、現実の世界に自然史的な限界をもたないがゆえに、人間精神の現実的な行動を規定するもつとも巨大な可能性を、つまり《歴史》を、開示する。この観点から、われわれ学者がときに泥んでいる貧しい経済決定論に、ひとつの批判を加えることができる。経済的な実体（生産物）と結びついた人間の欲望をいかに量化し、計算可能なものにしたとしても、際限のない恐怖に端を発する純粋な記号作用であるアブジェクシオ

ンの前では、マーケットはなんの役にも立たない。合理的なはずの計算は恐るべき現実の前に観念と化して吹き飛んでしまう。むしろ問題は、マルクスのいう唯物論の真の現実的基底としての、剥き出しになった人間精神なのだ。

ここで作動しているのは、通常の経済ではない。死の恐怖に端を発する《死の経済》である。ひとはマスクが必要だからこれを欲すのではない。死を、限界を超えた彼方に遠ざけるといふ不可能な目標を達成するために、たんに欲するのであり、しかもいつまでたつてもなくなっていくらい、できるだけ多く確保しておきたいのである、商品がなくなる、ということにしか、この欲望には歯止めがない。価格が跳ね上がり、マーケットはコントロールを失う。価格と連動するはずの供給では需要をコントロールできず、理性や道徳、さもなければ超自我に期待できそうもない。せいせい、たんにひとつの欲望——というよりも死の不安がおさまるのを待つことくらいしかできないのではないか……。

恣意的な判断、たとえば一部にしか利益が行き届かないような判断は、かえって混乱を助長する。他人はともかく、自分は救われないかもれないという感情にひとが取り憑かれることを、この恣意的な判断はかえって促進させる。

しかし、それは驚くべきことである。ふつう、ひとは、交通事故を起こす前提で車を運転したりしないし、ほかならぬ自分が隕石に当たって死ぬかもしれないという想定をしない。その可能性に怯えるよりも、その死を潜在的に受け容れることで生活をまっとうする



生の経済が正常に作用している。理性が、その極小の可能性に怯える自我を笑うのだ。しかし人間精神に端を発する小の三災にあっては、稀な隕石に当たるともならない、その不運を心底恐れるのである。隕石に当たって死ぬほどの確率でしか対象をもたない、つまり雲ひとつない空を恐れるような、ほとんど際限のない不安である。

大の三災という実体を有する災害の脅威よりも、ずっと奇妙な独り相撲が発生する。ひとは死を恐れて人を遠ざけ、そして死を恐れて同じ場所に殺到する。黒死病の時代にそうだったように、疫病が及んでいない土地があると知れば、多くの人間がその楽園を訪れてそこを病原の培養地に変えてしまうだろう。<sup>★19</sup>

けつきよくのところ、ひとの死生にはじめから分割線を引こうとする恣意的な判断は、ここでは、ほかならぬ自分が死の側に割り振られるかもしれないという、際限のない不安を増幅させるのだから、古い国家の安易な審判は役に立たないどころか有害である。

ひとはなにを求めているのか——それは《全て》、善も悪も飲み込んでしまう《全体》である。そのためなら、疫病も、飢饉も、戦争も、許容しよう。三災のもたらす薄汚れたものが、穢れたものに格上げされる。<sup>★20</sup>全員が救われねばならないという法外な考えを拭いて去るほどの《全体》を示すことが、新たな神に求められている。

二〇世紀的な数えない統計学は、なんの役にも立たない。必要なのは、世界を遍く照らすアマテラスであり、やはり同じく世界のすべてを見渡す毘盧遮那仏であり——毘盧遮那は光明遍照を意味する——、人間の行動を数を数えるのと同じ仕方ですべてのなかに組

み込んでしまう一九世紀の古典統計学である（秀吉は天下を武力で統一したから太閤検地ができたのではない、逆である。すべての土地を検地したことが、天下なるものをそれまでとはまったく異なる新しい相貌に変えたのであり、それによって天下を彼のものにしたのである）。

問題は《全体》である。人間には解決できない人間的な問題に対処するのは、神の仕事である。しかし神は死に、それらの仕事人間の手に委ねられたときに、ひとはひとつの思想を捻り出した。すなわち、《全体主義》である。神なきこの近代世界にあって、人間に許されている唯一の全体である。

#### 第四章 大いなる神は死んだ／パンデミック

ローマ帝国二代皇帝ティベリウスの時代（後一四〇〜三七年）に、ギリシアからイタリアへ向かう一隻の船があった。船の舵取りをするのはエジプト人の男で、船客は彼を「パピルス」とか「ナイル人」などと呼んで笑っていた。船がエキーナデス諸島にちかづいたとき、すでに日は落ち、風も凪いでしまっていた。波もほとんどなく、音もない夜の海、黒い塊としかいいようのない島々のあいだをただよっていた船が、灯火もないバクソイ島のあたりにちかづいたとき、島影のほうから「タームス！」という呼び声があがった。それは船の舵を取るエジプト人の名だった。船の者さえほとんど知らぬその名が呼ばれたことに、みな仰天した。恐怖のあまり、タームスは答

えなかった。すると二度目の呼び声があった。それでも答えなかった。そして三度目、たまりかねて返事をした。するとまた声があがった。「汝、パロージェスにおもむかば、『大いなる神は死せり』と報すべし。やがてパロージェスの港にちかづいたとき、タームスは叫んだ。「大いなる神は死せり」。たちまち岸からは驚きと嘆きの叫びが湧き起こった。この事件はローマで評判となり、タームスはティベリウス帝の前でこの次第を語ることになった……。

この奇妙な事件を、ブルータルコスが書き留めてくれた(『神託の衰微について』<sup>★22</sup>)。そのおかげで、われわれ人類は、「神の死」という、本来にはありえないはずの主題を手にすることができ、ラブレールからパスカル、ニーチェにいたるまで、多くの人文学者の空想と思考とを掻き立ててきたのは周知である。ラブレールによれば、バーンとは牧神でもあり、「全て」でもある。

別の説話も引いておこう。紀元前五世紀、シケリアー(シチリア)の哲学者にして詩人・政治家・宗教家・科学者など、さまざまな顔をもつエンペドクレスは、セリヌースの町の疫病を鎮めて神と崇められた。彼は自分が神かどうかをたしかめるため、アイトゥナー(エトゥナ)山の火口に身を投じて死んだという。この説話を書き留めたのはディオゲネス・ラーエルティオスの『哲学者列伝』である。<sup>★23</sup>

ブルータルコスとディオゲネスとがそれぞれ書き記した二つの説話が、近代に入って重なり合い、ヘルダーリンの诗情をかき立て、ニーチェの思考を誘惑した。ニーチェの悲劇『エンペドクレス』

の草案はこうだ。

「世界苦」にあえぐひとびとをベストが襲う。覆面をしたエンペドクレスが参事会を訪れ、まず恐怖と同情とを禁じる。そして悲劇を上演することにより、ベストの鎮静化に成功する(「恐怖と同情」とによるベストの伝染。対抗手段は悲劇)。彼は神にまつりあげられ、ようやく民衆は落ち着きをとります。だが、「世界苦」はおさまらなかつた。人間自身が原因だからだ。民衆に「同情」したエンペドクレスは、今度はバーンを殺害し、さらには民衆の「生存衝動」を絶滅させようとする。民衆は彼の許から逃げ去ってしまう。こうして神と民衆の殺害者となった(となろうとした?) エンペドクレスは、無限の罰に値すると感じ、贖罪のため、エトゥナの火口に身を投じる。彼はそのとき、じつはすでに「再生の真理」の信奉者となっていた……。<sup>★24</sup>

それにしても、疫病とバーンとの不思議な結びつきは、最高級のものとはいえず、文学的な頭脳のなかでだけ生じていた社会的にはとるに足らない個人に帰すべきものなのだろうか。「神の死」をたしかに経験したわれわれ近代人が、バーンの語を、部分なき全体的恐慌状態を意味するパニック panic や、疫病の世界的流行を意味する語、すなわちパンデミック pandemic に変えてしまったように、その結びつきはけっして人文学者の単独的な頭脳の内部で生じたドラマというわけではない。むしろずっと広い、社会的なものである。そして実際、全体をみわたす神の歡慮を喪失した人類に残された、唯一の全体である全体主義は、ひとを淡々と数え上げる学者や官僚

の冷静な仕方ではなく、流行病のように広がったのだ。

誰かが主体というわけでも、誰かが原因というわけでもない。神がその名のもとに仕舞い込んでいた事物の輪郭がぼやけ、崩壊する。いまや、ピンポン球のような情動だけで、疫病は夜の闇を這い進む。ただ闇雲に、ひたすら世界大に蔓延することだけが目的であるかのような、主体なき社会病のなかにおいて、不思議に国家の存立基盤は揺るがなかった。むしろ、それはますます鞏固になった。その点だけから考えても、国家の諸問題を諸々の事件の主体や起点とみなす法的に定められた主権者に還元するおおかたの学者の見解が、いかに現実の分析とは異なる理想主義的なものか、さもなければ前近代の神なる至高の主体をひきずったものにすぎないか、そのことを実証しているように思われる。

理性は、醜い他者を愛せという。国家は、法的なものでも、暴力的なものでもなく、集住する——エンベドクレースの概念でいえば愛エロスによって、ニーチェの概念でいえば同情によって結合した——人間という種族にもたらされた、際限のない死の不安を独立変数とする一種の函数である。死の不安を払拭するためのいささか過剰な人間の防衛反応こそ《国家》なる表現の内容であって、国家はその死の遠ざげを実現する目的に即して、三つの手段、すなわち、神・家・軍隊をもつ。愛エロスという人間の条件そのものが、憎悪ハイトイムスと分離（ニーチェの概念なら恐怖）を促す不安の原因になる。小の三災において生じる愛と憎しみの無限循環こそが、国家の法外な力の源である。

そこで考えてみれば、ミシェル・フーコーの隔離・検疫国家論★26

に対して、若干の、部分的な批判を加えなければならないのかもしれない。疫病の完全な押さえ込みに成功しそうにみえた例外的な時代の論理として、強制的な隔離ディステーションないし規律に依拠した公衆衛生にもとづく領域国家の建設は、たしかにかなりの現実味をもっていたし、特定の時期にかぎった近代国家論としては、説得力を積極的に認めていい。また、社会の際限のない医療化は健康と病気の境界を一掃し、個人に対する診断の権利を自在かつ一方的に駆使する生政治的権力を生み出したのもたしかである。さらには、生命の歴史を蓄積した遺伝子に対する今日の社会医療のアプローチは、生命現象それ自体への国家の介入という新たな事態を生んでいるのもたしかなことである。

だが、原理的には、スサノオの被ったとき遠ざげ（追放）はありえ、また接近（恩赦）はありえても、国家内部での隔離・あるいはその延長上に築かれた公衆衛生の観念は、その永続がきわめて困難な、疫病の撲滅が前提の一次的な状態にすぎない。国家は、おのれのために、醜いもの、不潔なもの、汚穢を、むしろ必要としている。街中が殺菌され、表向きは清潔な世界が実現すればするほど、じつはいたるところに残された汚穢が国家にとって貴重なものとなる。

疫病を前提に、つかず離れず、ほんの数メートルの動的な、検疫警戒線を張り巡らせ、扇の仲骨の間から下々を眺めるがごとき、土地に格子状の網の目を敷く社会的距離戦略こそ、国家がおのれを貫徹する本質的な手段であり、人間の移動頻度・量の世界大の増大と移動経路の重要性の増大は、かえって領域国家の可能性を縮小させ

る。前近代的な「道」の概念がふたたび国家的な問題群と重なる可能性が増す一方で、「道」に結びついたテクノロジが、やはりフリーのいう生政治を規律権力とはもつと別の形で激化させる可能性を高めているといっている。

また、ハンナ・アーレントの「全体主義」概念についても、やはり若干の批判を加えなければならぬであろうか。アーレントが、全体主義について、これを、敵に対する憎悪を必要とするナチズムと区別しなかったのは周知だが、それだけではない。愛そのものが憎悪の原因であるとき、たんに憎悪すべきものを遠ざけるだけで解決にならないのは当然だが、そうはいっても、その課題に個々人で対処することはほとんど不可能である。身体的な追放が不可能であるか、さもなければ必ずから憎悪する対象から離れる逃走が不可能であれば、愛憎入り混じる他者との苦痛な同居よりも、対象を記憶から愛憎ごと消し去る精神的追放を選ぶだろう。精神的追放——要するに忘却であり、ここでは忘却はひとつの力なのである（「おぞましきものは、彼からすればさしずめ間断なく脳裏をよぎる忘却の大地である」）<sup>★29</sup>。

ひるがえって、愛と憎悪とが同じひとつの領土に同居する混沌とした状況に答えられるのは、つまり汚穢にひとつの経済Ⅱ家的な可能性をみつけられるのは、ほとんど国家だけなのだ。『平家物語』のごとき、敗者の魂を鎮める叙事詩を必要とするのはむしろ国家なのであって（むろん、この物語は、敗者の魂にふたたび火を付けるべく逆撫にしていると解釈することもできる）、隔離された被差別

民たちから力を得ていた後醍醐天皇を考えてみるだけでも、われわれは国家について、まったく新しい考えを要求されていることを認めなければならぬ。

このとき国家に求められているのは、憎悪すべき対象の隔離ではないし、愛と憎とを選び分けることでもない。平田篤胤が神々の垢にすぎぬ禍津日神に浄化の女神である瀬織津姫と同じ役割を与え、幽冥にも顕明と同じ現世という場所を与えたように、愛も憎もすべて包み込む際限のない風呂敷、西田幾多郎なら無の場所とでもいへべき、固有性的一切を欠いた《全体》である。批判するにせよ、そうでないにせよ、われわれは全体を必要とし、古い国家を裏切る新しくもおぞましいその可能性のなかに、とどまらねばならないと

## 結論

際限のない不安に対処する手段をもっているのは、いまや国家だけであり、またそのような存在として、国家は要請される。

たとえば死の経済にかんして具体的にいえば、前近代であれば古代以来の「あきかえし」にもとづく、飢饉や疫病のさなかにたびたび出された中世の《徳政》の宣言であり、近代でいえばとくに戦争に際してなされた《国債》の発行である。無には無を——際限のない恐怖に対して「無」をあてがうこれらの當為は、きわめつけの言表行為として、たえず対応する一次史料を求める実証主義者や

証拠なしには行動できない現代の鈍重な官僚が驚くような、あるいはマルクスがほとんどインチキ呼ばわりしたような、無から有を生み出す奇妙な《文学》的可能性を秘めている。

だが、ほんとうは奇妙でもなんでもない。なぜなら、そも不安には、具体的な実体が存在しないからである。むしろ奇妙なのは、意味を欠いた浮遊する記号のとき、実体なしの経済行為をそれぞれ体であつて、死の不安という徹頭徹尾精神的なものが、実際に人間の歴史を支配してきたということである。

おおかたの経済学が想定しているような、一方に実体経済を前提する、ひとびとの日常的な欲望の形づくる市場に依拠した均衡とはまるで異なる、死の不安を端緒とする国家と、通貨発行権を独占する国家が非常時に発行する国債のつくるより巨大な循環は、日常的な均衡に対してのちのちまでつづく影響——ほとんどの場合にむしろ経済を活性化させる——をもたらしつつも、経済上の諸問題を強制的に解決できることがある。

もちろん、「無」は、いつでもはたらくというわけではない。むしろそうした瞬間は稀有である。だが、人間への恐怖が人間を結合させる独特な配置が実現したとき——いいかえれば、愛と憎とが短絡する矛盾のなかで、忽然と——すなわち「無」から、国家が姿をあらわす。

たとえば応仁の乱の時期の天皇身体は、まさしくアブジェクシオンとして、神の腐る能力を白日の元にさらしたが、この嫌悪すべき汚穢に塗れた神を再発見した秀吉による新しい全体化のプロジェクト

トこそ、近世国家を誕生させたと考えていい（周知のとおり、秀吉は京都の東山にいまは跡形も残っていない大仏を建立したが、再建を繰り返したこの大仏は滅亡のときまで、豊臣家の天下を象徴する宿願だった）。

また、平田篤胤のときこの世の死を発見する禍津日神まがっびのかみ＝瀬織津姫せおりつひめの称揚、すなわち汚れの穢れへの格上げ、美と醜の混濁は、西田幾多郎の「無の場所」まで一線上に展開された近代における全体化、すなわち日本的な近代国家の未完のプロジェクトなのである。

別の観点をまじえていえば、唯一の王／神から民衆にいたる主体の歴史、理性的主体の形成史に近代化の物語を想定する、誰が主権者なのか、というおなじみの問いではなく、いったい、どういう《全体》が可能なのか、という問いを、国家に対して問うべきなのであり、おそらく疫病をふくむ三災は、この問いを顕在化させるのだ（たとえば「国民精神総動員運動」がそうだ）。つまり国家の歴史とは、その糾弾がきわめて容易な、かぎられた利権者の歴史ではなく、時代時代の全体化の問いに答える多様な努力の総体なのである。

こうした試みは、たえず内なる敵を必要とし、しかもそれを監視し、追跡し、排除しようとしつつける流れに寄り添うかぎりしか存在できないナチズムとは一線を画している。もちろん、全体主義が人間のものでしかないこと、すなわち主義にすぎないことにより、結果として汚穢を隠蔽する厄介な傾向をもつのを無視することはできない。そのことは、たしかにナチズムに必要な敵を準備していると考えることができるし、ほとんど裏腹な活動に墮落すること

もあるとはいえ、やはり、両者は区別されなければならないものである。ニーチエの言葉を借りるなら、ここでは「おお敵よ、敵がい  
ない」のである。<sup>★34</sup>

\*

それにしても、国家の領域は広大である。われわれが通常、国家に配分している領域は、多めにみつもつても、せいぜい社会というにすぎないし、あるいはそれよりもはるかに小さな、何人かの為政者たちからなる会議体を指していうにすぎない。多くの場合に、国家よりも社会のほうが大きな概念だと考えられているのである。だが、国家は、社会がふだん《忘却の大地》に除けているものにも宿り、広がっている。そこは疫病と飢饉と、そして戦争とで充滿した死のエリアである。これら汚穢の面倒をみるのは国家なのだ。忘却の大地について、われわれはその広がりを純粹に考えることが本質的に不可能なのだから、その大きさは想像を絶しているし、意識して遠ざけられるものでもない。したがって、われわれが記憶の情念から出るのが容易ではない以上に、国家の外に出るのは容易ではない。疫病は、国家の不可避性を示す最良の事例のひとつなのである。しかし、そうであるがゆえに、どうしてもひとつの可能性が残されていることになる。それは、おぞましいものアブジェクトそれ自体としての、自己である。

クリステヴァは、自我に対しては対象をあてがい、超自我に対し

てはアブジェクトをあてがっていたが、<sup>★35</sup>アブジェクトはその位置に終始とどまっているではけつてないように思われる。われわれにはかえって、アブジェクトは唯一の許されたナルシズムであるように思われるのだ。

ひとは誰もが、おのれのなかに、おぞましいものスサノオを飼っている。神の涙なみだ水みづの一滴の飛沫にすぎない、死んだ妻への悲しみの涙を出自とする姉や兄にひきかえ、兄弟のなかでもっとも醜い出自をもつスサノオは、しかただからこそ、母に抱く近親相姦の欲望とともに——それはむろん、ナルシズムの発生地点ともいえる——、おのれを愛する動機をもった唯一の子である。国家はこの醜いスサノオをさえ赦すだろうし、いずれ帰還を認めることになるだろう。こうして国家は、何度も越境を試みるスサノオ的なるものを調教し、いつでも再捕獲できると豪語してみせる。

歴史をふりかえってみると、実際、その試みはほとんどの場合に成功するかにみえるのだが、にもかかわらず、われわれはそこから逃げつつけることができるだろう。アブジェクトを嫌悪し、やがて恐怖し、ついにそこから逃げ出したはずのわれわれのほう、アブジェクトだとしたら？

醜い母と醜いおのれとを愛するスサノオ——汚穢に塗れた死を「必然の定め」と受け容れる準備のある人間にとつては、その可能性は、つねに自己に対して開かれている。今度は何れわれ自身がおぞましい《悪の力》になりかわって、ソレーヤルゲイスタンス社会的距離の格子を縦横に張り巡らせる国家から逃げなければならないのである。<sup>★36</sup>

- ★1 折口信夫「大嘗祭の本義」『折口信夫全集』第三巻、中央公論社、一九九五年。大嘗祭については、岡田精司「大王就任儀礼の原形とその展開」岩井忠熊・岡田精司編『天皇代替り儀式の歴史的展開——即位儀と大嘗祭』柏書房、一九八九年、岡田荘司「大嘗祭——『真床覆衾』論と寢座の意味」『國學院雜誌』九〇—二、一九八九年一二月など。
- ★2 林家辰三郎『京都』岩波新書、一九六二年、『町衆——京都における「市民」形成史』中公新書、一九六四年ほか。
- ★3 脇田晴子『中世京都と祇園祭——疫神と都市の生活』中公新書、一九九九年。
- ★4 川嶋将生『町衆のまち——京都』柳原書店、一九七六年、祇園祭——祝祭の京都』吉川弘文館、二〇一〇年。
- ★5 五島邦治『京都町共同体成立史の研究』岩田書院、二〇〇四年。
- ★6 河内将芳『祇園祭と戦国京都』角川学芸出版、二〇〇七年。
- ★7 ジャレド・ダイアモンド（倉骨彰訳）『銃・病原菌・鉄』（上・下巻）草思社、二〇一三年。
- ★8 網野善彦『蒙古襲来』小学館、二〇〇〇年、八〇頁。
- ★9 ジル・ドゥルーズとフェリックス・ガタリが規定した「領土化」：「脱領土化」・「再領土化」の流れを参照することができる。同『千のプラトール——資本主義と分裂症』（宇野邦一ほか訳、河出文庫、二〇一〇年）を参照のこと。
- ★10 フリードリヒ・エンゲルス（戸原四郎訳）『家族・私有財産・國家の起源』岩波文庫、一九六五年。
- ★11 柄谷行人『トランスクリティーク——カントとマルクス』批評空間、二〇〇一年、『世界史の構造』岩波書店、二〇一〇年。
- ★12 G・W・F・ヘーゲル（藤野渉・赤沢正敏訳）『法の哲学』中公クラシックス、二〇〇一年。
- ★13 ベネディクト・アンダーソン（白石隆・白石きや訳）『定本 想像の共同体——ナショナルイズムの起源と流行』書籍工房早山、二〇〇七年。
- ★14 ユルゲン・ハバーマス（細谷貞雄・山田正行訳）『公共性の構造転換——市民社会の一カテゴリーについての探究』未來社、一九九四年、（三島憲一訳）『近代——未完のプロジェクト』岩波現代文庫、二〇〇〇年。
- ★15 マックス・ウェーバー（濱嶋朗訳）『権力と支配』講談社学術文庫、二〇一二年。
- ★16 三災に注目した初期の決定的な研究として、藤木久志『飢餓と戦争の戦国を行く』（朝日新聞社、二〇〇一年）がある。同書はとりわけ自然災害と政治のかかわりを述べたものだが、本文でも述べるように、本稿は、三災が、外的な環境が歴史を決定する環境決定論としての天災というよりも、人災と天災の《あいだ》にある点に注目している。
- ★17 ジュリア・クリステヴァ（枝川昌雄訳）『恐怖の権力——アブジェクシオン試論』法政大学出版局、一九八四年、四頁。
- ★18 同前、五、六頁。
- ★19 黒死病について、筆者は「死の記憶——もうひとつの近代」（『日本史の方法』第一〇号、二〇一三年）で考察したことがある。
- ★20 穢れたものと権力の結びつきを語る前近代の論考は多いが、たとえば丹生谷哲一『増補検非違使——中世のけがれと権力』平凡社ライブラリー、二〇〇八年など。ただし、われわれが問題にするのは、どちらかといえば、神聖さを帯びた穢れ以前の「汚れ」であり、汚れが穢れにいたる流れのほうである。

★21 統計学について、筆者は『精神の歴史』（有志社、二〇〇九年）、

「統計から貨幣へ——近代国家の歴史の変遷について」（『人文学の正午』第二号、二〇一一年）で考察したことがある。問題は、悉皆調査を基礎とする一九世紀の社会統計学であり、これらとはりわけドイツで「国家学」と呼ばれていたものである。

★22 ブルタルコス（丸橋裕訳）「神託の衰微について」（『モラリア5』京都大学出版会、二〇〇九年）。

★23 デイオゲネス・ラエルティオス（加来彰俊訳）『ギリシア哲学者列伝』下巻、岩波文庫、一九九四年。

★24 フリードリヒ・ニーチェ（原佑・吉沢伝三郎訳）『生成の無垢上』ニーチェ全集別巻三、ちくま学芸文庫、一九九四年、七〇七〜七一五頁。

★25 神・家・軍隊という国家の三要素については、「国家について——その人間的条件と近代社会」（『歴史評論』八三八号、二〇二〇年二月）で不十分ながら論じている。そこでの考察をごく大雑把な形でまとめれば、国家に帰結する死の不安について、ひとはこれを三つに分析することができる。ひとつは文字通り死ぬことそれ自体への不安であり、ひとつは生殖による種の持続可能性を欠いた孤独の不安であり、そしてもうひとつは暴力に対する不安である。死の不安に対しては神を、孤独の不安に対しては家を、暴力に対する不安には警察や法、軍隊を拵えて、ひとはそれに過剰に備えたのである。本稿は、その続編として書かれたものと考えることができる。

★26 ミシェル・フーコー（小倉孝誠訳）「社会医学の誕生」（『ミツシエル・フーコー思考集成VI セクシュアリティ／真理』筑摩書房、二〇〇〇年）。

★27 ハンナ・アーレント（大久保和郎訳）『新版全体主義の起源』全三巻、みすず書房、二〇一七年。

★28 ジル・ドウルーズ&フェリックス・ガタリ、前掲書。

★29 ハンナ・アーレントは『責任と判断』（中山元訳、ちくま学芸文庫、二〇一六年）のなかで、「忘却の穴」について、以下のように論じている。「全体主義の政府が発見したことの一つに、巨大な穴を掘って、そこに歓迎できない事実と出来事を放り込んで埋めてしまおうという方法があります。これは、過去において行為者であったか、過去の事実の承認であった数百万人の人々を殺戮することによってしか実現できない一大事業です。過去はまるでなかったかのように、忘れ去るべきものとされているのです」（四八四頁）。しかしわれわれは、むしろ逆のことを考えるだろう。全体主義とは、ひとが忘れ去ろうとしているものまで記憶しようとする努力の総体である、と。嫌悪すべき記憶を唾棄することもふくめて、人間の自然な忘却を否定することはできない以上、忘却それ自身の遠ざけIIアウフヘーベン<sup>1</sup>は、国家の仕事となるほかに、やはりここでも、ナチズムと全体主義国家は区別すべきと、われわれは考える。

★30 ジュリア・クリステヴァ、前掲書、一三〜一四頁。

★31 平田篤胤『霊の真柱』岩波文庫、一九九八年。

★32 徳政については、いうまでもなく笠松宏至のすぐれた研究（『徳政令——中世の法と慣習』岩波新書、一九八三年）があるが、彼は、世に「前代未聞の御徳政」と呼ばれた亀山上皇の弘安徳政（一二八五年）について、「理屈から事実へ」という言葉で、法に先立つ事実を重視するものと理解している。文献と実態という二項を対立的に前提する歴史学者らしい意見だが、われわれはその



理解に賛同しない。第一条にある「制を土風に取らば、遅りてまた新符に類あるか、近くは寛元已後を以て、よろしくその鑑識となすべし（いちいちローカルな慣習を顧慮しているわけにはいかぬから、寛元以後（父後嵯峨院の時の例）に則って一律施行せよ）」の一句、とくに「土風」を「理屈」と解したことで、そのような意見になっているのだが、おそらくそうではなく、徳政の宣言それ自体が徳政を意味する（言葉がそのまま現実となる）、徳政、あるいは「あきかえし」なるものの本質を法的に表現したものの（言表）が、この冒頭の一句であると考えべきだろう。

★33 周知のとおり、カール・シュミットは『政治的なものの概念』（田中浩・原田武雄訳、未来社、一九七〇年）において、国家における敵の必要を強調していた。

★34 フリードリヒ・ニーチェ（池尾健一訳）『人間の、あまりに人間の！』ニーチェ全集第五巻、ちくま学芸文庫、一九九四年、三四五頁。

おそらく、そうしていつの日か悦びの刻もまたやって来て、  
誰もがこう言うことだろう。

「友たちよ、一人も友がいない！」、死にゆく賢人はそう叫んでいた。

「敵たちよ、一人も敵がいない！」と、生ける狂人である私は叫ぶ。

「おお友よ、友がいない」というアリストテレスのものとされる言葉のニーチェ的変奏。無敵のニーチェ。これとカール・シュミットの友／敵区別を比較しつつ考察したものとして、ジャック・デリダ（鶴飼哲ほか訳）『友愛のポリティクス』（全二巻）、みす

ず書房、二〇〇三年がある。

★35 ジュリア・クリステヴァ、前掲書、四頁。「私は尋ねてみたい。結局のところ、一体誰が自分をアブジェクトだと言い、アブジェクションの主体、あるいはアブジェクションの隷属者だと告白するのを受け入れるだろうか」（三一―二頁）。

★36 ジョルジュ・ルフェーブル（二宮宏之訳）『革命的群衆』岩波文庫、二〇〇七年。「革命的集合心性が意識の前面に現れるや否や、集合体は、人々を行動へと促すという意味において、とりわけ有効な作用を及ぼす。……彼らは、不安から逃れるために、行動へと急ぐのだ。つまりは、前へ逃げるのである」（六一―六二頁）。近年の日本では、「逃走」はドゥルーズ的な主題と受け取られているが、群衆 *laute* について思考した一九三〇年代の古典的な研究を無視することはできない（といっても、一九八〇年代の社会史ブームのなかで、よく参照されていたものである）。

たなか・きお（歴史学者）

