

# 神的暴力としての平和教育の構想

ーベンヤミン、バトラー、アガンベンの生と主権をめぐる議論に着目してー

山下 真 彌

## 1. はじめに

2025年現在、ロシアとウクライナ間の戦争及びイスラエルとイスラム組織ハマスとのガザ地区における戦闘等により、兵士、市民、子どもが犠牲になっている<sup>1)</sup>。戦争による犠牲者や難民の出現は、人間の生の条件である脆弱性が暴力によって曝け出されている証拠である<sup>2)</sup>。このような国際情勢を踏まえるならば、地球上の生の不平等の解決と永続的な平和の構築のための平和教育を検討し続けることは重要であろう。

平和教育は、「人間の生命の尊厳の思想にもとづいて、人間の生命を否定する一切の力、とくに戦争に反対し、平和を愛し、平和を築く人間を育てる教育」と定義される<sup>3)</sup>。竹内久顕は、平和教育の全体構造を明らかにし、新たな時代状況に対応する平和教育についての研究を行っている。竹内は、「今日では、戦争に関する問題を取り上げる平和教育を『狭義の平和教育』と呼び、貧困・差別・環境などの構造的暴力に関わる問題をも取り上げる平和教育を『広義の平和教育』と呼んでいる」と整理する<sup>4)</sup>。また、ヨハン・ガルトゥングの平和概念に基づいたベティ・リアドンが提唱する「包括的平和教育<sup>5)</sup>」が日本でも2000年代に入る頃から知られるようになったと述べる<sup>6)</sup>。竹内は、平和学で議論されている平和構築論や紛争解決論等の諸理論と、教育学の枠組みにおける教育方法論や発達段階論等の諸理論の成果を踏まえ、今日と未来の課題に回答できる平和教育である「平和学と教育学の接点領域としての平和教育学」を改めて提起した<sup>7)</sup>。本稿は、竹内の提起する平和教育学研究の延長線上に位置づけることができる。

### 1-1. 目的と方法

本稿は2つの目的を持つ。まず、これまでの平和教育が自明視してきた主権概念を批判的に捉え、

主権を前提としない平和教育がいかなるものかを構想する。加えて、平和を築く主体がいかなる主体かを検討する。

主権に着目する理由は以下の通りである。これまで公教育において行われてきた平和教育やベティ・リアドンが提唱する包括的平和教育は、主権や主権国家を自明視したものである。公教育の場で主権や主権国家を自明視している例として高等学校地理歴史科及び公民科（以下地歴公民科）がある。高等学校学習指導要領第2章第3節「公民」の第1款「目標<sup>3)</sup>」には「国民主権を担う公民として、自国を愛し、その平和と繁栄を図ることや、各国が相互に主権を尊重し、各国民が協力し合うことの大切さについての自覚などを深める」と記されている<sup>8)</sup>。地歴公民科の単元や学習領域は、平和教育やESD（Education for Sustainable Development、持続可能な開発のための教育）に含まれ、平和で民主的な国家及び社会を形成する主体を導く教育が既に全国の公教育の現場で推進されていると推察されるが、同時にそれらは主権を前提としたものとなっている。主権を前提としてしまうと、戦争・戦闘を繰り返す主権国家体制そのものに批判が向けられる余地がなくなり、思考停止を招いてしまう。それによって、人々の生の救済につながる教育としての機能が十分になされないことが想定される。公教育において展開される平和教育が主権を前提とし、これを自明視していることは、主権者＝国民育成を念頭に置く公教育という性質上、至極当然のことであるが、本稿ではその事実によって生じている問題及び現在の世界の秩序そのものにも批判的視線を向ける。

本稿では、主権の様態を明らかにし、その上で構想される平和教育及び平和を築く主体について検討するため、ヴァルター・ベンヤミン（1892-1940）、ジュディス・バトラー（1956-）、そしてジョルジョ・アガンベン（1942-）の生と主権をめぐる議論を読み解く。ベンヤミンは、「暴力批判論」や「歴史の

概念について」において、抑圧された生の救済について考察した。バトラーは自身のユダヤ的アイデンティティを背負いつつ、『分かれ道』においてパレスチナ問題解決の方途を探る。バトラーは『生のあやうさ』や『戦争の枠組み』においても地球上の生の平等や共生の倫理といった平和に関する議論を精力的に構築している。アガンベンも、『ホモ・サケル』において「ホモ・サケル」という古代ローマの古法の不明瞭な形象を引き出し、生と主権に関する考察を丹念に行っている。

本稿の構成は次の通りである。1－2. で教育に関する筆者の立場を記す。2－1. において主権概念の変容を確認し、2－2. においてバトラーとアガンベンの議論を参照し、主権と生の関係について検討する。3－1. において、主権が抱える問題の打開策としてベンヤミンの神的暴力をバトラーとアガンベンの解釈を踏まえて再解釈する。3－2. で神的暴力の議論を踏まえ、平和を築く主体について検討し、3－3. で神的暴力としての平和教育を構想する。4. において今後の課題を記す。

## 1－2. 教育をどのように捉えるか

主権の議論に入る前に、筆者が教育をどのように捉えているかについて述べる。というのも、高等学校の一教師として教育の現場を踏まえた平和教育を目指したいからである。筆者は、カレン・バラッドが提起する認識論的・存在論的枠組みであるエージェンシャル・リアリズム (Agential Realism、以下AR)<sup>9)</sup>の立場や現象学の立場から教育を捉えることが、教育という営みを理解する上で重要だと考えている。

公教育の現場には教師と生徒がいるが、教師が生徒に何かを教え、生徒がその教えを学び、成長するといった、型にはまった現象は、実際にはないに等しい。ある一人の生徒は、周りの生徒や教師から影響を受け、自らも影響を与えるという内部作用の中で成長していく。教育現場に様々な規範やルールが存在していたとしても、生徒はその規範に主体化＝従属化するわけではなく、その規範からも物質的次元において影響を受け、物質化<sup>10)</sup>していく。それゆえ本稿では、主体化＝従属化という意味での主体ではなく、バラッドと同様に内部作用によって生成されるという文脈で主体という語句を用いる。そし

て他者との関係による相互作用によって主体が生成されるという教育の側面に着目するため、社会を変革するというニュアンスが強いエージェンシーという言葉はあえて用いない。エージェンシーと主体についての議論は別の機会に行いたい。

教育という営みを捉える上で、現象学の立場が有効と考える理由としては、教師や生徒の生の様態に着目した議論を展開することができるからである。例えば、教師は生徒を理解することが求められるが、生徒の本質を理解することは容易なことではない。それは中田基昭のいうように、「自分自身を創りだし、そのつど自分の選択によって、自分に見合った仕方での行為を捉えつつ、自分を越えていく限り、一個の実存としての人間は、そのつどの在り方や行動傾向や性格等の根底にあるもの、という意味での本質によっては捉えられないはず」だからである<sup>11)</sup>。中田は、「子どもが育んでいくのは、それだけで自立し独立している閉ざされた潜在能力ではなく、他者と一体となった潜在能力でもある」と述べ<sup>12)</sup>、「他者を教育することは他者と関係することである」と教育という営みを定義づけている<sup>13)</sup>。本稿においては、ARや現象学の観点からの考察は、これ以上はできないが、このような教育の捉え方を前提とし、教師と生徒という他者との関係によって生徒が潜在能力を美しく開花させる過程で、平和を築く主体へと生成されることを促すような平和教育を構想したいと考えている。

## 2. 主権の様態

### 2－1. 主権概念の変容

本節では、主権概念の変容を辿り、主権国家体制が現在置かれている状況について整理する。主権 (sovereignty) の語源は「至高性」であるが、主権は多義的な概念である。駒村は、「主権論の淵源は、至高なるもの、すなわち『至高なる神 (sovereign God)』にさかのぼる」と述べる<sup>14)</sup>。駒村は、主権は英語で sovereignty であるが、その形容詞 sovereign は仏語の souverain に由来し、さらに俗ラテン語の superanus (「より上の」「他に優る」の意) にさかのぼるとされていること等から、sovereignty は、その原義においては「より上位のもの、最上位のもの」を意味しており、その点からも「主権」という、法的なニュアンスの強い訳語よりも、「至高性」と

訳す方が事の本質をつかみやすいと説明している<sup>15)</sup>。そのような日本語の問題に加え、主権の概念について田上穰治は、日本国憲法は主権の概念を政治的概念と法的概念という二重の意味に用いていると述べている<sup>16)</sup>。田上の議論を整理すると、前文第一段の「主権が国民に存する」という文脈における主権は「国の政治のあり方を最終的に決定する権力」という政治的な意味を持つ。一方で前文第三段における「自国の主権を維持し、他国と対等関係に立とうとする各国の責務」としての主権は「国際法の最も根本的な規範の一つである、主権国家間の相互的な不干渉の原則<sup>17)</sup>」と密接に関わる内容であり法的概念である。主権概念が政治的概念と法的概念に分けられるのは日本国憲法に限らない。以下では、法的概念としての主権と政治的概念としての主権の変遷について考察する。

まず法的概念としての主権の歴史を歴史学者の君塚直隆は以下のように整理している。1648年にウェストファリア講和条約が締結された。神聖ローマ帝国の構成国と周辺の数々の領土と主権が確定され、ヨーロッパ国際政治はこれら平等な各国からなる「ウェストファリア体制」として規定されるようになった<sup>18)</sup>。その後「長い18世紀」を経て「財政＝軍事国家」としての近代国家が登場し、19世紀初頭までには、人種血統の同一性や宗教や言語の共通性に基づく「国民」という概念もそれぞれの国に定着するようになり、いくつもの「主権国家」がヨーロッパに姿を現し、19世紀末までに帝国主義というかたちで、全世界に主権国家の概念が広がった<sup>19)</sup>。つまり、19世紀末までに法的概念としての主権概念が世界に波及したといえる。

主権国家の歴史の中で一つの転換期となるのがフランス革命である。フランス革命によって主権者が国王から人民に移行し、主権国家の内部における権力の保持者が変化した。アガンベン是人権宣言により、「生まれが即座に国民となる、という暗黙の虚構」がここに生じたと述べる<sup>20)</sup>。そして近代国家を基礎づけるものが“人間の剥き出しの生”であると以下のように述べ、主権の保持者が移行し、政治的概念としての主権概念が虚構となった点を考察している。

生まれの原則と主権の原則は、アンシアン・レジーム（そこでは生まれは臣民だけに関わるも

のだった）においては互いに分離されていたが、これがいまや「主権主体」の身体において撤回不可能なしかたで一つになり、新たな国民国家の基礎となる。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。それは、臣民から市民への移行において主権の原則からそのまま備給される、単なる生まれである。<sup>21)</sup>

アガンベンは、主権を保持していた臣民は政治的主体であったが、臣民から市民へと主権の譲渡が成された際、国民となった市民は政治的主体ではなかったという分析を行い、市民が保持しているされる政治的概念としての主権は虚構である点を明らかにした。では、政治的概念としての主権は誰が持つようになったのだろうか。バトラーは『生のあやうさ』の「第3章 無期限の勾留」においてグアンタナモの無期限勾留の事例を取り上げ、官僚が主権を保持するようになったと以下のように述べている。

保安警戒態勢と国家的緊急事態の名の下に、法が国の内外で実効的に停止状態とされている。法の停止状態にともなった新しい主権ソグリンティの執行が、法の埒外で生じているだけでなく、行政官僚機構の整備によって、誰が裁かれ、誰が勾留されるべきかを定め、誰かを無期限に勾留していかどうかを最終的に決定するのは役人だという状況が出来している。<sup>22)</sup>

バトラーによれば、フーコーは、法による支配に正当性を与え、それを保証する者に国家権力を代表する権利を差し出すものとしての伝統的な主権は衰退し、身体や個々人の維持や管理、住民や人口の生産と調整、それに人びとの生活を維持し制限している財の循環といったことに関わる権力様式である統治性が主権とは異なる特徴的な権力形態として出現したと分析した<sup>23)</sup>。フーコーの主権と統治性の議論を踏まえ、バトラーは衰退した主権は、国家に司法的正当性を付与する機能としての主権、あるいは国家権力の統一の場としての主権であり、主権は政治権力の統一的資源とシンボルとしての機能を喪失していると考察する<sup>24)</sup>。他方そうした機能を喪失するかわりに、統治性の文脈で時代錯誤的なものとして現

代の政治を再生するために主権が復活し、再興した主権は政府の行政部門か官僚だけに独占されていると分析する<sup>25)</sup>。バトラーは次のように述べる。

再興された主権とは、法的正統性を帯びた統一の権力としての主権ではない。つまり政治機構の代表性を保証する権力形態とは言えない。むしろそれは、無法で特権的な権力、比べるものがない「ならず者」権力なのだ。<sup>26)</sup>

このような特権的な権力としての主権が蔓延することで、人間の生が基本的な人権の適用を受けられなくなるという状況をバトラーは描いている。バトラーの議論から、「国の政治のあり方を最終的に決定する権力」である政治的概念としての主権を官僚という特権の身分が保持し、行使するようになったことが明らかになった。バトラーはさらに、「国家が法を停止し自己の目的に合わせて歪曲するという行動において主権が再導入されているのだ、ことを考える必要がある」と述べ<sup>27)</sup>、「このような仕方では、国家は自らの領域と自己の必要性を拡大し、自己正当化の手段を増幅させている」と看破した<sup>28)</sup>。ここから主権の再導入により自己防衛や領土の拡張のための戦争が正当化されることが読み取れる。つまり、平和構築を目的とした国際法の「主権国家間の相互的な不干渉の原則」である法的概念としての主権は、内政不干渉の原則が侵害される場において、戦争を正当化するものとして機能するのである。法的概念としての主権が戦争を正当化するものとして機能する際、例外状態を下す政治的概念としての主権が蔓延り、法的概念と政治的概念どちらもも含有する主権概念と戦争は正当化される。あるいは、法的概念としての主権が、ある国家や地域において生じた侵略行為やジェノサイドを阻止できないという意味で、平和に対して機能不全に陥ったとしても、政治的概念としての主権は影響を受けずに行使され続けてしまうのである。

フランス革命によって主権が市民に譲渡された際、市民は政治的主体になったわけではなかった。国の在り方を決定する政治的概念としての主権を行使するようになったのは官僚等の特権身分に限られていた。主権を侵害してはならないという法的概念としての主権は平和を維持するはずだった。しかし今日、法的概念としての主権の規範である主権国家

体制が機能不全に陥っておりガザやウクライナにおいて多くの生が犠牲となっている。政治的主体という意味を持つ政治的概念としての主権も、相互不干渉という意味をもつ法的概念の主権も、本来の意味が抜けおち、空洞化した状況にある。主権は、本来の意味が抜け落ちているのにも関わらず、特権身分の判断や戦争や侵略の正当化するという異なる文脈で機能し、戦争や紛争、迫害、ジェノサイドを再生産しているのである。

## 2-2. 主権と生

では、主権と生をめぐるアガンベンとバトラーの議論を検討してみよう。アガンベンは、権力として主権がどのように働くのかを分析し、剥き出しの生を政治の圏域に含みこむということが主権権力の中核であり、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であると述べる<sup>29)</sup>。小玉はアガンベンによる生の排除を以下のように説明する。

アガンベンはこのフーコーの生・権力論を踏まえつつ、むしろそれを逆手にとって、生・権力の生かさない側面に着目した論を展開する。すなわち、政治的な生と生物学的な生が一体化した生・権力において、人々を政治的に包摂するために生かす権力が動因されるとすれば、逆に、人々を政治的に排除するためにはその人の政治的な生のみならず、生物学的な生をも否定しなければならなくなるはずだからである。このことが顕在化したのが、ナチスの収容所におけるユダヤ人虐殺であったと、アガンベンは見る。<sup>30)</sup>

このようなアガンベンの議論において、主権は政治的な生と生物学的な生を一体化する。それゆえ、主権により政治的生の排除が生じた時に生物学的生の排除も始まる。実際、収容所の囚人や住む場所を失った「難民」の生が排除されることがこれにあたる。政治的な生と生物学的な生を一体化させる権力としての主権は、均質的な国民集団とその国民集団から排斥された者を生み出し続けるのである。これに関連して、バトラーは、主権が生にもたらす影響を次のように述べる。

わたしが、国家や領土、言語、あるいは文化に

もとづいて自分の所属するコミュニティを同定し、その上で、責任感の基礎をそのコミュニティにおくとしよう。そうだとすれば、わたしは、自分が責任を負う相手は何らかの点で自分と同じようだと認められる人々だけだという見解を、暗黙のうちに抱いているのだ。<sup>31)</sup>

バトラーは主権国家を維持する「国家」や「言語」という枠組みによって、責任の範囲が自分のコミュニティに限定され、「私たち」が責任を負う範囲が限定されていると思ひ込んでしまう問題を指摘している。ある国家の国民である者が難民問題の責任を自らは負っていないとする場合、このような主権の作用を受けていると考えられる。この主権はバトラーの主張する共生と対立する。

私たちは、自分で選んでいない相手と、私たちが社会的な意味での帰属感をいだかない相手と、生きねばならないだけではなく、彼らの生活と、彼らがその一部であるところの複数性を、保護する責務があるのだ。(略) 地上に共生することは、いかなる共同体、いかなる国民、あるいはいかなる近隣地域に対しても先行する。私たちはときに、どこに住み、誰を頼りに、誰とともに生きるかを選ぶうのかもしれないが、この地上で誰と共生するかを選ぶことはできないのである。<sup>32)</sup>

私たちは地上で誰と共生するかを選ぶことができないが、選ぶことができない他者によって私たちの人生は織りなされるため、共生している他者に対して責任を負う。しかし、主権は自分が責任を負う相手とそうではない相手がいるかのように錯覚させてしまうのである。

バトラーは、「アーレントによれば、アイヒマンは自分と党の幹部が地上において共生する相手を選んでもよいと考え、地上の人口の異種混雑性が社会的政治的生活の不可逆的な条件であることを理解しそこねた」と述べ<sup>33)</sup>、「アイヒマンの場合、共生する相手を選ぶようとする努力は、人口の一部—ユダヤ人、ジプシー、同性愛者、共産主義者、障害者、病人などを抹殺しようとするあからさまな努力そのものであり、それゆえ彼が要求した自由の行使とはジェノサイドであった」としている<sup>34)</sup>。アガンベン

とバトラーの考察を踏まえると、政治的な生と生物学的な生の包摂と排除を規定する主権は、共生という私たちの社会的政治的生活の不可逆的な条件を覆い隠し、ジェノサイドという形で壊してしまうこともあるといえる。

ここまでの議論を踏まえて、主権と生の関係について2点整理する。第一に、主権はある生を排除することによってのみ包摂される生を担保する構造である。ここで働く権力としての主権は、包摂される生と排除される生の両方を生政治の領域に含みこませる。第二に、主権は私たちの責任の範囲を限定し、共生という社会的政治的条件を覆い、破壊してしまうものとして機能する。今日のガザやウクライナで人々の共生の様態が破壊されているが、その要因の根底には主権が存在しているといえよう。

アガンベンは、「今日、国家という大構造が解体過程に入り、ベンヤミンが予兆を感じたとおり例外が規則となったときにあって、国家というものの諸限界とその原初的構造がもつ問題を新たな視点からあらためて措定する時機が熟している」と述べ<sup>35)</sup>、今日の政治を新しいものに組み替える必要性を主張する。ベンヤミンは、「歴史の概念について」の第8テーゼにおいて次のように述べている。

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 (Ausnahmezustand<sup>36)</sup>)〉が実は通常の状態なのだと、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いといけない。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。(略) ファシズムに敵対する者たちが進歩を歴史の規範と見なし、この進歩の名においてファシズムに対抗していることに、とりわけこのことに、ファシズムにとってのチャンスがあるからだ。<sup>37)</sup>

進歩を前提としない真の例外状態を到来させようとベンヤミンは呼びかけている。ベンヤミンはここで進歩主義的な歴史の認識を批判し、進歩の名においてファシズムに対抗することが、ファシズムにチャンスにあたえていると述べている。進歩も主権も神話であるならば、主権の名の下に戦争に抗することが、戦争を再生産させるチャンスを創出してしまっ

ているといえるだろう。次章では、ベンヤミンの神的暴力を検討する。

### 3. 神的暴力と平和教育

#### 3-1. ベンヤミンの神的暴力

ベンヤミンの神的暴力 (göttliche Gewalt) は、「暴力批判論」の中に登場する。柿木によれば、ベンヤミンは第一次世界大戦の終了後、「敗戦直後のドイツにおける革命の挫折と向き合い、そのなかから法の暴力に対する根底的な批判の書『暴力批判論』を世に送る」<sup>38)</sup>。アガンベンは、「暴力と法権利とを一体としている還元不可能な結びつきを容赦なくあばいたことで、ベンヤミンの『暴力批判論』は、主権に関するあらゆる探究に必要な前提」である評価する<sup>39)</sup>。「暴力批判論」は、バーンスタインのいうように世界中の思想家たちを挑発し、じつに多様な相反する解釈と評価を引き起こした<sup>40)</sup>。

ベンヤミンは、次のように法の根源としての暴力について述べている。

つまり暴力が、運命の冠をかぶった暴力が、法の根源だとすれば、暴力が法秩序のなかに現出するときの最高の形態である生死を左右する暴力となって、法の根源が代表的に実体化され、怖るべきすがたをそこに顕示していることは、想像するにたかくない。<sup>41)</sup>

ベンヤミンは、法の根源が暴力である例として死刑を取り上げ、「生死を左右する暴力を振るえば、ほかのどんな法を執行するよりも以上に、法そのものは強化される」ため、「死刑の意味は、違法を罰することではなく、新たな法を確定すること」だと述べる<sup>42)</sup>。この死刑の例からも読み取れるように、互いに強化する関係にある法措定的暴力と法維持的な暴力という二種の暴力は、相互に浸透的なのだと解釈されてきた<sup>43)</sup>。アガンベンは以下のように法措定的暴力と法維持的な暴力の両者と主権権力の関係について考察している。

例外状態が通常状態から区別されるかぎり、法権利を措定する暴力と保存する暴力のあいだの弁証法は本当の意味では断ち切れていない。それどころか主権の決定は単に、その一方から他

方への移行がなされるにあたっての媒介項として現れるだけである。<sup>44)</sup>

法措定的暴力と法維持的な暴力は国家の政治的決定として生じるので、主権の決定が両者の間に現れる。アガンベンは、ベンヤミンの神的暴力について、「確かなのは、この神的な暴力が、法権利を措定も保存もせず、脱措定する、ということだけである」と述べ<sup>45)</sup>、弁証法を断ち切る形象として神的暴力に着目する。バトラーも、「制定と維持という両面において、この法の領域に抗い、またそれを乗り越えるようなものとしてベンヤミンは『神的暴力』を措定する」と述べる<sup>46)</sup>。したがって、アガンベンとバトラーの考察から、神的暴力を主権の様態が現れる法的暴力の様態に抗い、乗り越えるものとして捉えることができる。ベンヤミンは以下のように、神的暴力を神話的暴力<sup>47)</sup>に対置する。

神話的暴力が法を措定すれば、神的暴力は法を破壊する。前者が境界を設定すれば、後者は限界を認めない。前者が罪をつくり、あがなわせるなら、後者は罪を取り去る。前者が脅迫的なら、後者は衝撃的で、前者が血の匂いがすれば、後者は血の匂いがなく、しかも致命的である。<sup>48)</sup>

バトラーは法的暴力を「破壊する」神的暴力を「非暴力的」なものとして捉えようとする。

神的暴力は恐らく、まさにそれが良き市民、良き法的主体の暴力的な法体制への忠誠を確保する罪に満ちた束縛を破壊するがゆえに、「破壊的」なのだろう。法的暴力を破壊することで、神的暴力（それは今や、非暴力的な紛争解決と翻訳の両者を通じて思考される）は、暴力を扱うが自らは非暴力的であるような、法律外的やり取りの可能性を確立する。ある視点からは、そうした法律外的やり取りが「非暴力的」と呼ばれるものであり、他方で法体制の観点からは、それは暴力的なのである。<sup>49)</sup>

バトラーは「『暴力』がそもそもある枠組みの中で定義され、常に既に解釈されて私たちに到来し、その枠組みによって『徹底操作される』」とし<sup>50)</sup>、神的暴力を非暴力的であると捉えている。しかし、法

主体の暴力的法体系への忠誠心を破壊するがゆえに「破壊的」であると述べている。アガンベンとバトラーの解釈から、法の枠外で主権の様態に抗い、法的主体への束縛を破壊するが、自らは非暴力的なものであるとしての神的暴力の様態が浮かびあがった<sup>51)</sup>。

### 3-2. 神的暴力と平和を築く主体

本節では神的暴力の議論から、平和を築く主体について検討する。神的暴力が到来する瞬間についてバトラーは、「汝殺すなかれ」という戒律との格闘の場面を想定する。ベンヤミンのいう戒律は、バトラーによれば「懲罰を伴わず、みずからが要請している行動を強いる力も欠いて」おり<sup>52)</sup>、「戒律が喚起することになるどのような恐怖も、主体を、服従を通して縛りつけることはない」<sup>53)</sup>。

この孤独な、戒律との折り合い交渉にこそ、法の基盤を破壊する一般化不可能な瞬間が宿る。その瞬間は、ほかの法によって呼び起こされる一すなわち生の名において、また法的な現状をゆるぎなく維持する強制・罪悪感・責任の外側で生きる未来への希望をもって。国家権力の破壊あるいは根絶は法措定的暴力にも法維持的暴力にも属さない。<sup>54)</sup>

戒律との交渉は、法の外側で、法措定的暴力にも法維持的暴力にも属さない場所で生じる。この戒律と格闘する場面は、レヴィナスが述べている平和が確立される場面とつながると考える。着目したいのは、レヴィナスの『存在の彼方へ』における次の文章である。

他人に対する私の責任は、どんな決断、どんな熟慮にも先だって私に命じるものだからだ。近さ、コミュニケーション、協調ないし理解、平和は近さをつうじて私に課せられるものであり、隣人がこの任から私を解放することはありえない。したがって、私の責任のもとでの平和、私を人質ないし担保とする平和、多大な危険を冒し、危険に遭遇しつつ、ひとり私のみが確立すべき平和なのである。<sup>55)</sup>

レヴィナスは平和とは、「ひとり私のみが確立すべき」ものであると述べており、個人が戒律と孤独に

葛藤する場面と重なる。バトラーは『分かれ道』においてレヴィナスの平和について次のように解釈している。

したがって非暴力はレヴィナスにとって平和な場所から生まれるのではなく、むしろ暴力を受ける恐怖と暴力を行使する恐怖との永続的な葛藤から生まれるのである。平和とは、暴力との積極的な闘争であり、平和は、それが抑止しようとする暴力なくして存在しえない。平和は、この緊張の謂なのだ。なにしろ平和は、不可避的に、ある程度は、暴力的プロセスであり、しかもそれは、非暴力の名の下に行使される暴力の一種なのだから。<sup>56)</sup>

ここから読み取れる平和を築く主体は、暴力との葛藤の場において非暴力を行使する主体である。孤独に暴力と格闘する際に神的暴力が訪れ、平和を築く主体が生成されると考えることができる。

### 3-3. 神的暴力としての平和教育

本節では神的暴力としての平和教育を構想する。この構想は、公教育において、教師が平和教育を試みることを念頭にも置いている。

神的暴力としての平和教育は、既存の枠組みに批判的視線を向けずに法的主体や主権者を生成する教育に対立する教育である。主権や法といったものを自明視した上で展開される歴史教育や政治教育のように、既存の法体系における主権者の産出を目的とする教育ではない。例えば、高等学校地歴公民科の授業の場合には、主権概念の様態がかかえる問題そのものに批判的視線を向けるという内容の授業を検討することができる。主権を自明のものとするのではなく、主権国家体制そのものを探究することで、主権という枠組みから離れることができる。主権国家が生み出す難民の問題や、国際連合をはじめとする国際社会の安全保障体制が抱えている問題の理解や興味が深まるだけでなく、教室という公的空間の議論や対話も深まり、生徒の思考力や想像力が育まれることも期待される。

また、「私たちはどのような存在か」という問いから思考を始める教育も神的暴力としての平和教育になりえると考えられる。「私たちはどのような存在か」を思考していくと、「私たちはいかに他者と密接に

結びついているか」という問いにつながる。その時間は、主権が覆い隠しているものを見るために格闘する時間となり、社会構造という目に見えない神話的暴力が書き換えてしまうものは何かを思考する時間へと私たちを導く。バトラーは「ニオベの法的主体への変身には、ある書き換えが起こっているように思われるだろう」と述べ<sup>57)</sup>、「運命によって下された暴力を、彼女自身の行動が招いた暴力、それも彼女が主体として直接責任を負う暴力へと鋳直すものだ。このような条件のもとで主体であるということは、その主体に先立って存在する暴力に対し責任を取ることであり、しかもその暴力のはたらきは、主体からは見えなくなる」と分析する<sup>58)</sup>。「私たちはどのような存在か」という問いから主権の様態によって私たちに見えていないものを見ようと試みる姿勢を育む教育が法的暴力を引き受ける主体と対立する主体を生成する。

バトラーはさらに、以下のように「行動しないこと」の有効性について述べている。

行動することが他人を犠牲として主体を再生産するとき、行動しないということは、結局のところ、再帰性の閉じた回路との関係を絶つべくふるまうひとつの方法、結びつけたりほどいたりする絆に譲歩するひとつの方法、情動を込めて平等を表明し要求するひとつの方法である。行動しないことは抵抗の様態ですらあるのだ。とりわけそれが幾度にもわたってくりかえし戦争をつくりあげる枠組みを拒絶し、その枠組みをうちやぶる時には。<sup>59)</sup>

遂行中断的な「行動しないこと」は、無血であるが、既存の枠組みを破壊しうる神的暴力と解釈することができる。これはアガンベンが重要視する非の潜勢力でもある<sup>60)</sup>。法的主体や主権者の育成を目指すことを中断する教育は、バトラーのいうように「情動を込め平和を表明し要求する」際に有効である。

さらに、他者と共生するための神的暴力としての平和教育として、バトラーが述べる倫理的実践を教育の場で実践することも有効な手立てであると考えられる。バトラーの倫理的実践は、藤高が説明するように、『「アイデンティティの妨害」、『アイデンティティのずらし』、あるいは『私』が『ずたずたにされること』に自らをさらすことを通して、そこ

に『他者と関係するチャンス』を見出そうとする倫理的実践』である<sup>61)</sup>。バトラーによれば、他者との関係こそが、「定義となる枠組みとしてのアイデンティティやネーションを超えて進むべき道程」であり<sup>62)</sup>、また、「他者性との関係が、アイデンティティを妨害するということであり、この妨害こそが、倫理的関係性の条件」なのである<sup>64)</sup>。自分とは異なる他者と関係を結ぶために、自らのアイデンティティをずらし、傷つくことを引き受ける、という倫理的実践をおこなう教育は、他者と私の共生を可能にする。教育の場におけるこの倫理的実践は、排除と包摂の構造を生産する法措定的暴力と法維持的暴力の間にある主権権力を断ち切る神的暴力としての平和教育といえるだろう。

以上から、神的暴力としての平和教育は、法的主体の生成に対して遂行中断的になり、主権という様態が見えなくするものを探究する問いにとどまる教育である。また、異質な他者との共生のための思考と他者との関係を促す教育でもある。自己は「ずたずたにされる」経験を経て、他者と共に生きるという生の様態について学び、平和を築く主体へと成長する。ここまで構想を試みたいいくつかの神的暴力としての平和教育は、生の犠牲を強いる枠組みに抗い、排除や抑圧の対象となる生を救済する平和教育といえるだろう。

#### 4. おわりに

本稿では、従来の平和教育が前提としている主権国家体制及び主権概念の批判的検討が必要であるという認識を持ち、主権の様態を明らかにした上で、生の犠牲を繰り返さない平和教育を構想した。

1 - 1. において本稿の目的と方法を述べた。現在の平和教育の動向を確認し、日本の公教育や国際的に展開される平和教育において、主権に対して批判的視座が向けられていない点を指摘した。1 - 2. において筆者の教育の捉え方を述べた。2 - 1. で政治的概念と法的概念としての主権概念の変容を確認した。バトラーとアガンベンの議論から主権を保持している生も剥き出しの生であり、自由な政治的主体ではないという主権の虚構性を確認し、さらに戦争を再生産するものとして機能する主権の様態を明らかにした。政治的概念と法的概念という二重の意味を持つ主権は、本来の意味が抜け落

ちているにも関わらず、排除や戦争を正当化する際に機能している点を指摘した。2-2.において、バトラーとアガンベンによる主権と生をめぐる議論を考察した。主権という枠組みが、均質的な国民とそこから排除される生を産出し続けること、そして私たちの共生という社会的政治的条件を覆い隠していることが明らかになった。私たちが責任を負うべき相手が限られているように思われてしまうというバトラーの指摘やベンヤミンを経由したアガンベンの新しい秩序へと現在の秩序を組み替えようという訴えを主権が抱える課題を乗り越える上で重要な指摘と呼びかけとして取り上げた。3-1.において2.で示された課題を乗り越えるために、アガンベンとバトラーの両者が着目するベンヤミンの神聖暴力について検討した。アガンベンの主権権力の分析と神聖暴力解釈及びバトラーの神聖暴力解釈を踏まえ、主権の様態を断ち切るものとして神聖暴力を解釈した。3-2.では平和を築く主体について検討し、そのような主体は、神話の暴力が産出する主体と対立する主体であり、法的主体そのものに批判的視座を向けながら、孤独に格闘しつつ非暴力を行使する主体であると捉えた。3-3.では神聖暴力としての平和教育を具体的に構想した。私と他者との結びつきの様態や、既存の枠組みが不可視化するものは何かという問いにとどまりつつ倫理的実践を引き受ける主体の生成を促す教育が神聖暴力としての平和教育といえるのではないかと結論づけた。

本稿の次なる課題として3点挙げる。1点目は、1-2.で述べた、バトラーのパフォーマティヴィティ概念を土台としたバラッドのARの立場や現象学の観点から平和教育はどのように考えることができるのかを探究することである。2点目はバトラーの他者論や共生の倫理及びアガンベンの主権の議論と平和教育を「身体」の議論にまで拡張し、議論することである。この課題は、ARの議論と共に検討したい。3点目はアーレントの複数性の議論と平和教育について検討することである。バトラーは主権を消散させるものとして複数性に着目している<sup>64)</sup>。アーレントの複数性は平和教育のみならず、公教育における生徒と教師の救済を検討する上でも鍵概念であると考えている。以上3点の課題を今後検討していく。

犠牲を強いる主権という既存の枠組みを破壊する

神聖暴力としての平和教育は、犠牲となってしまった生と未来を担う生を救う平和教育である。本稿をはじめりと位置づけ、過去、現在、未来の人々を救済する平和教育を引き続き考えていきたい。

本稿は、J-CEF（日本シティズンシップ教育フォーラム）シティズンシップ教育研究大会2024にて報告した「高等学校地歴公民科における平和教育の構想—ジュディス・バトラーの「主権」概念批判を手がかりに」を大幅に加筆・修正したものである。

## 注

- 1) 米ウォール・ストリート・ジャーナルは、2024年9月、ウクライナ侵攻によるロシア、ウクライナ双方の戦死者が100万人に達したと推計した。(JIJICOM「1097日目、死傷者100万人超 数字で見るウクライナの現状」2025年2月23日、<https://www.jiji.com/jc/article?k=2025022200387&g=int>、20250321アクセス) ロンドン大学衛生熱帯医学大学院(LSHTM)が、23年10月からのパレスチナ自治区ガザで死亡した住民の数を推定し、パレスチナ保健省はLSHTMの指摘を受け、24年10月の時点で、この期間の死亡したガザの住民は7万人を超えたと推定しているという。(CNN.co.jp「ガザの死者数、実際には7万人超と推定 地元当局の発表を大幅超過 英大学」、<https://www.cnn.co.jp/world/3528159.html>、2025年1月10日、20250321アクセス)
- 2) バトラーは、人間は誰もが傷つきやすいという意味で脆弱性(vulnerability)を持った存在であるとし、「傷つきやすさ(vulnerability)に留意すること、それが軍事力に頼らない政治的解決を主張する根拠になりえる」と述べている。Butler, Judith, *Precarious Life: The Power of Mourning and violence*, London and New York: Verso (2004). p.29.日本語訳は、ジュディス・バトラー、『生のあやうさ—哀悼と暴力の政治学』(2007) 本橋哲也訳、以文社、63頁。以下、『生のあやうさ』と略す。頁数に関しては以下より、原著が外国語のものは、29/63のように、原著/邦訳の順で記す。
- 3) 広島平和教育研究所編 (1981)『平和教育実践辞典』労働旬報社、1頁。
- 4) 竹内久顕 (2011)『平和教育を問い直す 次世代への批判的継承』法律文化社、51頁。
- 5) リアドンが提唱する「包括的平和教育」は、戦争・開発・環境・人権などを広範に取り入れた平和教育論とされる(竹内、52頁)。リアドンの包括的平和教育に関す

- る邦訳書として、ベティ・リアドン アリシア・カベスード (2005)『戦争をなくすための平和教育「暴力の文化」から「平和の文化」へ』(藤田秀雄 浅川和也監訳、明石書店)がある。本書は平和創造の方法と平和教育の実践事例がまとめられている。しかし、筆者は「包括的平和教育」も主権国家体制を自明としていることに対して批判的視線を持っている。
- 6) 竹内、前掲、52頁参照
- 7) 同上、229頁
- 8) この文言には、日本に住む日本の国籍を持たない生徒に対する排除が含まれており、筆者は主権者教育が日本の国籍を持たない生徒を排除してしまうという性質にも問題意識を持っている。主権者教育やシティズンシップ教育と主権に関する検討を別の機会に行いたい。
- 9) バラッドのARについては次の文献に体系的に述べられている。Barad,Karen, *Meeting the Universe Halfway Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press, (2007). 日本語訳は、カレン・バラッド『宇宙の途上で出会う 量子物理学からみる物質と意味のもつれ』(2023) 水田博子・南菜緒子・南見訳、人文書院。
- 10) バラッドは、「物質化とは、言説がどのようにして問題になるかということだけでなく、物質がどのようにして<sup>マター</sup>物質になるかという問題でもある。より正確に言えば、物質化とは、現象(身体=物体)が堆積し、複数の物質—言説的装置の内部作用によって動的に再構成/再形象化される、反復的物質化の内部作用のプロセスである」と述べる。(Ibid., 210/253, 強調はバラッド)
- 11) 中田基昭 (2008)『感受性を育む 現象学的教育学への誘い』東京大学出版会、66頁。
- 12) 同上、254頁
- 13) 同上、255頁
- 14) 駒村圭吾 (2023)『主権者を疑う 統治の主役は誰なのか?』ちくま新書、31頁。
- 15) 同上、31頁参照
- 16) 田上穰治 (1962)「主権の概念」一橋大学研究年報、法学研究 4、1-22、1頁。
- 17) 藤澤巖 (2014)「国際法における不干渉原則論の構図 (1) —適用問題への一視座—」千葉大学法学論集第28巻第3号、67-107、67頁。
- 18) 君塚直隆「第1章国際政治のあゆみ 主権国家の誕生—ウエストファリア体制」、村田晃嗣・君塚直隆・石川卓・栗栖薫子・秋山信将 (2009)『国際政治学をつかむ』有斐閣、16頁。
- 19) 同上、16-19頁参照
- 20) Agamben, Giorgio, *Homo Sacer il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Giulio Einaudi editore, s. p. a, Torino (1995), p.142. 日本語訳は、ジョルジョ・アガンベン、『ホモ・サケル』(2003) 高桑和巳訳、以文社、178頁、強調はアガンベン。以下、『ホモ・サケル』と略す。
- 21) Ibid., 141 /178、強調は筆者
- 22) Butler, J, op. cit., 『生のあやうさ』51/98
- 23) Ibid., 51-52/99参照
- 24) Ibid., 53/100-101参照
- 25) Ibid., 53-54/101-10参照
- 26) Ibid., 56/105
- 27) Ibid., 55/103
- 28) Ibid., 55/103
- 29) Agamben,G,op.cit.,『ホモ・サケル』9/14 参照、強調はアガンベン
- 30) 小玉重夫 (2016)『教育政治学を拓く 18歳選挙権時代を見すえて』勁草書、91-92頁。
- 31) Butler, J, *Frames of War: When is Life Grievable?*, London, New York, Verso (2009), p.36. 日本語訳は、『戦争の枠組み 生はいつ嘆きうるものであるのか』(2012) 清水晶子訳、筑摩書房、51頁。以下、『戦争の枠組み』と略す。
- 32) Butler, J, *Parting ways: Jewishness and the critique of Zionism*, New York: Columbia University Press (2012), p.125. 日本語訳は、『分かれ道—ユダヤ性とシオニズム批判—』(2019) 大橋洋一・岸まどか訳、青土社、239頁。以下、『分かれ道』と略す。
- 33) Ibid., 125/238, 強調はバトラー
- 34) Ibid., 125/238-239
- 35) Agamben, G, op. cit.,『ホモ・サケル』15-16/21
- 36) 浅井健二郎・久保哲司の訳は非常事態となっていた。ナチスドイツの政策等を踏まえ非常事態と訳されることがあるように想定されるが、本稿は例外状態の構造を維持する主権に着目しているため、例外状態と訳した。
- 37) Benjamin, W, “Über den Begriff der Geschichte”, *Illuminationen*, Ausgewählte Schriften, Frankfurt: Suhrkamp Taschenbuch (1980), pp.254-255. 日本語訳は、ヴァルター・ベンヤミン「歴史の概念について」『ベンヤミン・コレクション1 近代の意味』(1995) 浅井健二郎編訳、久保哲司訳、ちくま学芸文庫)、652頁。
- 38) 柿木伸之 (2021)『断絶からの歴史 ベンヤミンの歴史哲学』月曜社、83頁。
- 39) Agamben, G, op. cit.,『ホモ・サケル』72/95

- 40) リチャード・J・バーンスタイン (2020)『暴力 手すりなき思考』、齋藤元紀監訳・梅田孝太・大久保歩・大森一三・川口茂雄・渡辺和典訳、法政大学出版局、79頁。
- 41) Benjamin, W, "Zur Kritik der Gewalt", *Angelus Novus*, Ausgewählte Schriften2, Suhrkamp Taschenbuch (1988), p.51. 日本語訳は、ヴァルター・ベンヤミン「暴力批判論」『暴力批判論 他十篇』(2020) 野村修編訳、岩波文庫、42-43頁。以下、『暴力批判論』と略す。
- 42) Ibid., 51/43
- 43) 青木崇 (2022)「『言葉が肉となった』—ベンヤミンとアーレントの暴力批判論」『一橋社会科学』第14巻、71-87、73頁。
- 44) Agamben, G, op. cit.,『ホモ・サケル』74/97
- 45) Ibid., 72-73/96
- 46) Butler, J, op. cit.,『分かれ道』72/140
- 47) 柿木は、「国家の法的秩序の存立を支え、絶えず人間の生身の身体に行使される暴力。それは自己の歴史の継続のために絶えず犠牲を要求し、人間を『ただ一つの運命』に縛りつける」ものを「神話暴力」と捉えている(柿木、前掲書、84頁)。
- 48) Benjamin, W, op. cit.,『暴力批判論』62/59
- 49) Butler, J, *The Force of Nonviolence: An Ethico-Political Bind*, London・New York, Verso (2020), pp.129-130. 日本語訳は、『非暴力の力』(2022) 佐藤嘉幸・清水知子訳、青土社、137頁。
- 50) Ibid., 136/143
- 51) 非暴力的手段である「純粋な手段」と神的暴力の差異や、神的暴力の「暴力性」と平和の関係について、三島憲一 (1998)『ベンヤミン 破壊・収集・記憶』講談社を参照し、さらに分析を深めていきたい。
- 52) Butler, J, op. cit.,『分かれ道』83/160
- 53) Ibid., 83/159
- 54) Ibid., 85/163
- 55) Lévinas, E, *Autrement qu'être ou au-delà de L'essence*, Martinus Nijhoff, 《livre de poche》(1974), p.259. 日本語訳は、エマニュエル・レヴィナス (2023)『存在の彼方へ』合田正人訳、講談社学術文庫、378頁、強調はレヴィナス。
- 56) Butler, J, op. cit.,『分かれ道』59/117
- 57) Ibid., 79/151
- 58) Ibid., 79/151
- 59) Butler, J, op. cit.,『戦争の枠組み』184/221
- 60) アガンベンは、「潜勢力と現勢力を別のしかたで思考し、あるいはその関係の彼方で思考することに成功してはじめて、主権的締め出しから完全に解き放たれた構成する権力を思考することが可能になるだろう」と述べる(Agamben, G, op. cit.,『ホモ・サケル』51/68)。そして「しないことのできる潜勢力」にも可能性を見出している(Agamben, G, op. cit.,『ホモ・サケル』52/69)。また小玉は潜勢力を可能性、現勢力を現実と読み替えている(小玉、前掲書、98頁)。
- 61) 藤高和輝 (2020)「他者ととともにあるために—ジュディス・バトラーの責任論」、『福音と世界』(2020)、9月号、6-11頁、10頁。
- 62) Butler, J, op. cit.,『分かれ道』5/16
- 63) Ibid., 5/16
- 64) Ibid., 174/329

