共同体の諸原理と生の現象学

川瀬雅也

ミシェル・アンリの「生の現象学」は、現代哲学のなかでも、とりわけ個体性（individualité）を重視した点に特徴を持つ。だが、アンリにとって、この個体性は、けっして共同性（communauté）と対立する概念ではなかった（Henry, 1990a, p. 163 / Henry, 2000, p. 349）。個体性の価値を切り下げることのない共同性のあり方を模索すること、これがアンリ共同体論の目指したものであり、その特徴でもある。そのためにアンリは、共同体論の中心に「生（vie / Vie）」の概念をおく。

だが、こうしたアンリの共同体論は、十分、検討に値するものでありながら、彼の著書や論文においては、いくどか素描された程度で、必ずしも豊かに展開されたわけではない。また、残された思想も、それが素描であるだけに、抽象的にとどまり、具体性を欠くと言わざるをえない。

そこで、本論は、そうしたアンリ共同体論のいわば具体的肉付けを試みようと思う。アンリの共同体論を、共同体に関する社会科学的考察と付き合わせて、その具体的・実証的意味を浮き彫りにすることを試みる。また、こうした試みは同時に、これから考察する社会科学的な共同体論の成果を、哲学的な観点からより深く読み解くことにもつながるであろう。

もちろん、哲学的な共同体論は、人間の本質にもとづいて共同体の意味を原理的に追究するものとして、現実的・歴史的な共同体の成り立ちや変遷を前提にした社会科学的な共同体論とは一線を画すとも言える。しかし、いくら哲学的な共同体論といえども、少なくとも、現実の共同体について何ごとかを理解させてくれるのでなければならないはずだし、また、社会科学的な共同体論も、それが人間性の本質の解明に資するのでなければ、その意義を失いかねない。

では、アンリの共同体論は、現実の共同体について何を教えてくれるだろうか。また、社会科学的な共同体論は、アンリの思想と接続されることで、どのような奥深さを示すだろうか。ここでは、素描にとどまったアンリ共同体論を、社会科学的な共同体論に接続することで、アンリ共同体論の現実的な意義と、社会科学的な共同体論の哲学的な意義とを再確認したい。

第一節　近代以前の共同体の原理

まずは、社会科学的な共同体論について検討していくが、ここでは、それを近代以前と近代以後に分けて考察したい。いわゆる「近代化」という出来事を境にして、共同体の性質をそれ以前と以後に分けて考える立場は一般に受け入れられていると言える。とりわけ近代以後、共同体はナショナリズム運動によって国民国家化していくが、共同体が「国民（nation）」という概念で境界づけられる事態は、近代以前の共同化の原理に対して異質性を持つように思われる。[1] ここで、共同体の原理を近代以

前と以後に分けて考察するのも、こうした視点に立っている。

一　大塚久雄の共同体論

近代以前の共同体に関して、まずは大塚久雄の議論に依拠して考えてみたい。大塚は、『共同体の基礎理論』において、資本主義社会の成立を準備するものとしての近代以前の共同体の変遷を考察しているが[②]、ここでは特に、大塚が、原始社会における個人を、マルクスに倣って、「自然的個人」と規定し、それを大地および共同態（Gemeinschaft）[③]と密着した存在として理解している点に注目したい。

人間の生とは、基本的に、労働を通して、自己の生活を、また、その社会関係を再生産するものだと言えようが、大塚によれば、こうした人間の生の根底をなす労働は、原始社会においては、もっぱら「大地（Erde）」を前提していた。大地とは、「一切の生産活動がその上で展開されるところの基礎的な客観的諸条件がそのなかに原始的な形のままで包括されているところの自然そのもの」（大塚, 1955, p. 15）であり、「原始的生産諸手段の天与の一大倉庫」（*ibid.*）である。人間の生はそうした自然なる大地を離れてはありえず、「客観的な自然物の系列のうちに埋没されて現れる」（*ibid.*, p. 17）。原始社会のうちには、こうした「生きた活動的な人間とその対象条件である自然の原始的な直接的統一」（*ibid.*）があり、大塚は、この統一を生きる個人を「自然的個人」と呼んでいる。

また、人間の生産活動は、こうした自然的個人が、みずから埋没している大地を占取すること――占取された大地が「土地（Grundeigentum）」である（*ibid.*, p. 16）――で可能になるのだが、大塚によれば、こうした大地の占取は、自然的個人が「つねに前もって一定の原始的な共同態に組織されて」（*ibid.*, p. 27）いることを前提している。「諸個人はそうした共同組織の一員として『大地』を占取し、自己の労働を介してそれに関係するのであって、決してその逆ではない」（*ibid.*）。つまり、自然的個人は、まず個人として存在し、大地の占取を通して共同態を組織するのではなく、はじめから共同態に埋没しており、その自然的な本性からして、共同態と一体化しているのである。自然的個人の「自然的」のうちには、個人が自然なる大地に密着しているだけでなく、自然なる共同態に密着していることが含意されていると言えよう。

ところで、労働主体である自然的個人が共同態に密着しているかぎり、大地という一大倉庫のうちに準備された生産手段は共同態によって占取されることになる。しかし、大塚によれば、そうした生産手段を用いて、個人がそれを加工することで獲得される労働要具は、加工されずに、あらかじめ自然のうちに準備されていた生産手段とは区別されて、生産した個人によって私的に占取されるようになる（*ibid.*, p. 32）。こうして、共同態のうちに私的占取が発達する。

私的占取の発達は、分業の形成と拡大をもたらすとともに、ある特定の個人のうちへの生産手段の私的な蓄積ももたらし、それによって、共同態の各個人間に不均衡が生じることになる。性別で言えば、女性より、男性の側の蓄積が増大することになり、男性が占取の主体として登場する。こうして、原始的な部族共同態は家父長制的家族共同態へと編制替えされる（*ibid.*, pp. 41-43）。

だが、こうした編制替えは、同時に、土地の占取のあり方の変化をも意味している。つまり、共同体によって共同に占取された土地のなかに、家父長制的家族によって占取された土地（ヘレディウム）が現れ、それが家族によって永続的に私的に占取されることになる（*ibid.*, pp. 44-45）。要するに、共同体における〈土地の共同占取〉と〈労働要具の私的占取〉という矛盾が、土地の占取のあり方を変化させ、それによって、共同体の形態そのものが改変されるのである（*ibid.*, pp. 37-38）。

大塚は、こうした編制替えの展開うちに共同体の歴史的な変遷をみているのだが、ここまで確認してきたように、こうした歴史的変遷とは、本質的には、共同占取から私的占取への変化、あるいは、「個人」という観点からみれば、大地や共同体のうちに埋没した個人が、それらから解放され、分離されていく過程だと言えよう。大塚において、共同体の変遷とは、そのまま、個人が、自然および共同体との密接な関係を弛緩させていく過程として理解されていると言える。

二　真木悠介の共同体論

大塚に共通する観点は、真木悠介の議論のうちにも確認できる。真木は、『時間の比較社会学』のなかで、近代社会の根底にある時間観念――「抽象的に無限化されてゆく時間関心」と「帰無してゆく不可逆性としての時間了解」（真木，1981, p. 13）――に先立つ近代以前の時間観念の特性と諸様態を解明し、そこから、いかにして近代的な時間観念が生じたかを跡づけている。したがって、この著作自体は共同体論とは言えないが、しかし、その議論のうちには、時間論の観点に立った興味深い共同体論をみいだすことができる。

ここで注目したいのは、真木が、原始社会における人間と大地の結びつきを、時間観念との関係で論じている点である。ここで問題になる時間観念は、エドマンド・リーチが「時間に関するすべての考え方のうちでもっとも基本的でもっとも原初的なもの」（*ibid.*, p. 20）と呼んだ「反復的な時間」（*ibid.*, p. 163）[4]であり、真木はそれを「原始共同体の一般的な時間意識の様相」（*ibid.*, p. 61）だとしている。

反復的な時間の具体例として真木があげるのは、アメリカ・インディアン、アフリカやオーストラリアの先住民、上代の日本人、あるいは、エリアーデが考察した宗教的人間などに見られる時間観念である。それは、顕在的なレベルにある時間（現在、および、それに近接する過去・未来）――例えば、現在生きている人、現在の出来事、現在行われている祝祭など（俗なる時間）――を、それの起源として潜在的なレベルにある永遠なもの――例えば、祖先、トーテム、神話時代の神々など（聖なる時間）――の反復として理解する時間観念である。この時間観念からすると、その都度生きている人は、祖先・トーテムの生まれ変わりであり、新たに世代を重ねても、それは同じ祖先・トーテムの再来（反復）だとされる。また、毎年の祝祭は、神がいた神話の時間の反復であり、そのかぎりで、それぞれが神話の時間と「同時」だとされる。[5]

同様のことは、ベネディクト・アンダーソンが考察している中世キリスト教世界の人々の時間意識のうちにも確認できる。この時代の人々にとっては、自分たちが生きている「個別的世俗」の時間は、永遠なる神の世界としての「普遍的宇宙」と並存し、それを反復していると思われた。つまり、現在と起源の「同時性」が感じ取られていたのである。アンダーソンによれば、この時代の人々が、宗教画に描かれたイエスの時代の衣装と彼らの衣装とが同じであることをまったく自然なこととして受け取ったのは、こうした特異な「同時性」観念に由来している（Aderson, 1983, pp. 22-24（pp. 47-49））。

さて、反復的な時間とは以上のような時間観念を意味するが、いま注目したいのは、真木によって、こうした時間観念が、人間の大地との関わりに密接に結びついていると指摘されている点である。真木によれば、オーストラリアやアフリカの先住民にとって、大地との関わりは、一方では、同じ大地を共有する共同態との結びつきを意味するが、他方では、彼ら自身の「存在の根」との結びつきを、つまり、同じ大地に住み続けてきた祖先（真木，1981, pp. 90-91）、彼らの起源、さらには、「天地開闢の時代・生命の曙の時代」（*ibid.*, p. 25）との結びつきを意味している。大地

とは、景観として目の前に現れてくるものだが、原始の人々にとって、その景観は、起源の反復として、起源と「同時」に存在しており、したがって、大地と密着した彼らの生活は、彼らが、永遠なる起源と密接に結びついて生きていることを示しているのである。

こうした真木の議論を、先に確認した大塚の議論と重ね合わせるならば、人間が自然なる大地と結びついていることは、人間が共同体および起源と根源的に結びついていることを意味していると言えよう。自然的人間とは、自然なる大地に埋没することで、共同体との一体性、そして、起源との一体性を生きる人間だと言える。

だが、大塚が指摘していたように、社会のうちで分業が発達し、拡大するにつれて、人は、大地との直接的関係を弛緩させ、共同体との結びつきを希薄にしていく（大塚，1955, pp. 49-54）。また、真木が言うように、分業の延長線上にある近代化によって、人は大地から引き剝がされ、それによって、起源に結びついた根を絶たれることになる（真木，1981, pp. 91-93）。こうして、人は、ますます「個」として、孤立した生を生きざるをえなくなるが、それにともなって、共同体も、その原理を変質させることになる。では、近代以後、共同体はどのように変質していくのか。引き続き、社会科学の分析にもとづいて考察してみよう。

第二節　近代以後の共同体の原理

先にも述べたように、近代以後の共同体に特徴的なのは、それが「国民（nation）」の共同体（国民国家）として構築されたことであろう。ただ、周知のように、nation という概念をめぐっては、いわゆるナショナリズム論において諸説が展開され、活発に議論されている。[6] したがって、ここでは、この nation 概念の問題には深入りせず、とりわけ、近代以後の共同体の本質を原理的に特徴づける点に着目したい。

ここで着目するのは「均質化」という観点である。以下では、この均質化を、いわば「空間的」な観点と、「時間的」な観点という二つの観点から検討していく。

一　空間的均質化と高文化――ゲルナーにおける近代共同体の形成原理

「空間的均質化」という観点については、アーネスト・ゲルナーを参照する。ゲルナーが「分業がないところでは、国家について語り始めることもできない」（Gellner, 1983, p. 4（p. 6））と言うように、国家という共同体の成立にとって、分業は本質的な要素だと言える。だが、大塚や真木の議論からも明らかなように、分業はすでに原始的な共同態のうちにも生じていたし、近代以前にも国家は存在した。したがって、分業だけからでも、国家だけからでも、近代の共同体の特異性を引き出すことはできない。では、その特異性はどこにみいだされるのか。

ゲルナーは、近代の共同体の特異性を説明する原理の一つを「社会的エントロピー」という概念で表現している。ゲルナーによれば、近代以前の農耕社会は、「その相対的に固定的な専門化と、地域、血縁、職業そして位階にもとづく恒久的な集団分類とによって明確に特徴づけられる社会構造を有して」おり、「下位文化（sub-culture）」がそうした構造的差異を強調かつ強化していた（*ibid.*, p. 62（p. 107））。つまり、農耕社会においては、分業の拡大が、共同体の内外において、諸々の分類化を生じさせていたが、それらの分類は、いまだ「自然的なもの」との、つまり、大地・原始共同体・起源などに由来するものとの結びつきを維持していたのである。

だが、分業のさらなる発展・拡大は社会的エントロピーをますます増

大させる。分類化がさらに進むと、もはや下位文化による構造的差異の維持は不可能になり、分類化された諸項を隔てる垣根が低くなる。つまり、諸個人をそれぞれの分類へと振り分けていた原理としての「自然的なもの」から諸個人が分離されることで、諸個人は平均化、均一化、均質化され、それぞれが容易に立場を交換できるような社会が、つまり、「本質的に無作為で流動的であるような全体性」（*ibid.*）が形成されるのである。

これが、ここで「空間的均質化」と名づけた事態である。ゲルナーによれば、こうした社会は、それぞれの専門領域を隔てる垣根が低くなり、共同体の内外において、諸々の個人が流動的に動き、コミュニケーションが広域化する社会である。そうした社会においては、ゲルナーが「高文化（high culture）」と呼ぶ「普遍的な読み書き能力と高水準の計算・技能能力および全般的洗練」（*ibid.*, p. 34（p. 59））が諸個人に対して要求される。なぜなら、下位文化に支配された専門領域から切り離された諸個人は、全体として均質化された社会のなかで互いに交流するために、コンテクストに依存せずコミュニケーションできる能力を必要とするからである。

ゲルナーによれば、こうした事態が「国民」という共同体形成の原理をなした。つまり、読み書き能力を基礎とする高文化の教育を国家が担うことで――実際、国家以外、こうした大規模な教育を担うことはできない――、国境内に居住する諸個人は、それぞれに固有な「自然的なもの」との結びつきとは無関係に、同じ高文化を共有する共同体の一員として再構成されることになったのである。[7]

二　時間的均質化と同時性概念――アンダーソンにおける近代共同体の形成原理

次に確認したいのは「時間的均質化」と名づけうるものである。これについては、再び、真木、およびアンダーソンの議論を参照してみたい。

真木によれば、原始社会においては、時間は「具象の時間」（真木，1981，p. 28）として意識されていた。例えば、スーダンのヌアー族の牛時計がそれに該当する。牛を生業とするヌアー族においては、牧畜作業の一巡が一日の時間を規定する（*ibid.*, p. 37）。[8] つまり、既定の時間に合わせて活動が行われるのではなく、生産労働に密着した活動が時間を創造するのである。

だが、こうした具象の時間は、それを用いる共同体内でしか通用しない。したがって、ある共同体が他の共同体と交易するようになると、具象の時間では対応できなくなる。交易がいまだ二つの共同体間にとどまる場合には、双方の具象の時間を照合すれば――例えば、牛時計と馬時計の対応を考えれば――コミュニケーションできるが、交易する共同体の数が増えるとそうはいかなくなる。そこで、どの共同体にも普遍的に適応可能な「抽象の時間」、つまり、24時間制のような「一般化され抽象化された尺度としての『時間』」が新たに制定されるのである（*ibid.*, pp. 38-39）。

また、共同体内の分業が発達・拡大しても同じことが生じる。分業が拡大すると、それぞれの専門領域に独自の具象の時間にもとづいていたのでは、相互にコミュニケーションできなくなる。そこでやはり、均質的な時間、「一般化され抽象化された尺度としての『時間』」が必要になるのである。

こうした過程が、社会のうちに「時間的均質化」をもたらす。そこでは、時間は、諸個人にとって「自然的なもの」、すなわち、大地・共同体・起源との結びつきに由来するものから切り離されて、普遍的、一般的にどの個人にも適用可能なものとして制定される。そして、その自然

的な根から断ち切られることで、相互に切り離された諸個人は、この普遍的・一般的・抽象的な時間の大海を漂うものとしてイメージされるのである。

では、時間的均質化によって、普遍的・一般的・抽象的な時間の海のなかに孤立させられた諸個人を、再度、近代的な共同体のうちに、つまり、国民という共同体のうちに取り集めるものとは何か。ここでは、その答えをアンダーソンの議論のうちに探ってみたい。

先には、アンダーソンが、中世キリスト教世界の人々の時間意識として、現在と起源（過去）の同時性という特異な「同時性」概念について語っているのをみた。アンダーソンによれば、こうした同時性概念が、現在私たちが思念する同時性に、つまり、〈あらゆるものに妥当する普遍的・一般的な時間のなかでの二つの出来事の並存〉という意味での同時性に変わったことが、換言すれば、そうした新たな意味での同時性概念が創造されたことが、共同体や起源から切り離され、孤立化した諸個人を取り集め、国民という共同体を形成するための原理として働いた。

アンダーソンは、このことを説明するために、「一八世紀ヨーロッパにはじめて開花した二つの想像の様式」（Aderson, 1983, pp. 24-25（p. 50））である小説と新聞を取り上げる。つまり、これら二つの想像の様式が、新しい意味での同時性概念にもとづいた共同体をイメージさせるのに貢献したと言うのである。例えば、新聞を考えてみよう。新聞の一面には、国内で生じた、相互に関係のない出来事が並べられているが、これらのバラバラの出来事を同じ一面にまとめ上げているのは、その日付、つまり、それらの出来事の「同時性」である。また、読者は、新聞を読むことで、自分もこれらの出来事と「同時に」生きていることを実感する。小説にしても同じで、小説内の登場人物は、作品のなかでは互いにその存在すら知らないとしても、「一つの同じ社会」のうちに生きる者として描写されるし、また、それによって読者は、まったく関わり合うことのない複数の人生の「同時性」を確認しうる視点がありうることを確信するのである（*ibid.*, pp. 24-36（pp. 50-62））。

アンダーソンによれば、抽象的・普遍的・一般的な時間という観念を得た近代の個人は、それを前提にして、こうした新たな同時性の概念を獲得し、見たことも、会ったこともない他者との同胞意識を持てるようになった（*ibid.*, p. 26（pp. 51-52））。つまり、諸個人に帰属する「自然的なもの」とは無関係に、互いに同時性を意識できる人々が一つの共同体を準備できるようになったのである。

ただし、ここから直ちに国民という共同体が形成されるわけではないだろう。アンダーソンは、国民の形成には、「出版資本主義」が大きく関わっていることを論じるが（*ibid.*, p. 37（p. 76）*sq.*）、そうした標準的言語の成立を国民共同体の形成原理として理解する視点は、ゲルナーと共通したものだと言えよう[9]。

このように、近代以後の共同体の形成原理をみてくるなら、それが、近代以前の共同体の形成原理と異質なものであることが分かるだろう。原始社会においては、個人は自然的個人として、大地との根源的関係を通して、共同態や起源に密着していたし、分業の発展・拡大によって、個が自立していく過程においても、個人は、大地との結びつきを通して、起源とつながり、また、起源を通して共同体とも強く結びついていた。言い換えれば、起源との同時性を通じて、共同体との同時性を生きていたのである。

しかし、近代以後の共同体の原理はそれとは異質である。もちろん、国民という共同体の形成に、大地・原始共同体・起源などの「自然的なもの」との結びつきが皆無であるわけではないだろう。だが、それを特徴づけているのは、むしろ、空間的・時間的な均質化であり、また、均

質化された諸個人を相互に結びつける新しい概念としての「同時性」である。この同時性を想像できることが、近代以後の共同体形成の原理をなしたと考えられよう。[10]

第三節　アンリの共同体論

さて、次には、ここまで見てきた社会科学的な共同体論を、アンリの共同体論に接続することを試みる。はじめにも述べたように、それによって、アンリ共同体論に具体的肉付けを与えると共に、ここまで確認してきた社会科学的な共同体論の成果を、哲学的な観点からより深く読み解くことを試みたい。

一　大地を介した起源との統一

アンリは、人間存在の本質を主観性のうちに、とりわけ、彼が「根源的身体（corps originaire）」と呼ぶ主観的身体のうちにみている。根源的身体は、アンリによって、力、運動、努力と規定され、そのようなものとして、必然的に抵抗を伴うとされる。根源的身体が、人間の経験一般の根拠とされるかぎり、それに対する抵抗も、諸対象の具体的抵抗というよりも、諸対象が主観性に現れる根拠としての根源的抵抗を意味し、アンリは、それをメーヌ・ド・ビランの言葉を使って、「抵抗する連続体（continu résistant）」と呼ぶ。アンリはこうして、根源的身体と抵抗する連続体との根源的な相関関係をいっさいの人間的経験の基盤にすえる（Henry, 1965, chapitre II / Henry, 2000, § 28）。

アンリ身体論のこうした成果は、アンリがマルクスについて詳細に分析するなかで、人間と自然なる大地との関係として再解釈される。先に、大塚の議論を通して確認したように、自然なる大地とは、人間がそこからあらゆる生活諸手段を引き出す条件であり、人間の生の前提である。生産と消費によって営まれる人間の生は、その本質からして大地との関わりであり、人間と大地は根源的な統一――両者の間に、二項をつなぐものとしての「関係」をみいだすことすらできない統一――のうちにある（Henry, 1976, p. 104）。人間は、その本質において身体的力であるかぎり、力として実効的であるために、抵抗としての大地を必要とするし、また、抵抗としての大地も、身体的な力に与えられることで、はじめて生活諸手段の源たりうる。アンリは、マルクスがこうした統一を「所有（propriété）」（*ibid.*, p. 105）と呼んでいることを敷衍して、それを「身体－所有化（Corps-propriation）」（Henry, 2004b, p. 38 / Henry, 1987, p. 83）[11]と言い換える。大地とは、根源的に身体に与えられ、身体に所有されるのであって、労働が大地に働きかけうるのも、こうした身体－所有化を前提としてだとされる（Henry, 1976, pp. 105-106）。

だが、こうした身体－所有化にもとづく人間と大地の関係は、人間の生が経済のうちに取り込まれることで、本質的に変容される。労働、材料、道具、生産物は、資本主義社会のなかで商品とみなされると、使用価値としてではなく、交換価値として捉えられることになるが、使用価値が人間の根源的な欲求にもとづくかぎり（*ibid.*, p. 80）、こうした価値転換は、生産し、消費する人間の生を欲求から切り離すことになる。

しかし、欲求とは、アンリが身体－所有化と呼ぶのと同じ事態を指していないだろうか。生産や消費の根源にある欲求は、大地に達し、大地と関わり合おうとする欲求にほかならず、それこそ、アンリが身体－所有化と呼んだ、身体と大地の根源的統一にほかならない。ならば、生を経済のうちに取り込むことは、身体－所有化という統一を崩壊させることになるだろう。だからこそアンリは、生を経済のうちに取り込むことを、「個人のコスモス的－生的実存（existence cosmo-vitale）」（*ibid.*, p. 108）

――「コスモス的」とは〈大地に関わる〉ことを意味する――を危険にさらすことであり、「人間の自然的条件の消滅」（*ibid.*, p. 107）だとしたのだろう。

ただし、もし身体－所有化を欲求と同一視できるなら、こうしたアンリの危機意識はより根源的な意味を帯びてくることになる。先に見たように、欲求とは人間の生にとって根源的なものだが、同時に、人間は欲求を被らざるをえない。つまり、人間は、自らの根源を自ら支えることができず、自らを越えた起源のうちに根拠づけられる必要がある（Henry, 2004a, pp. 168-169）。アンリは、この人間の生の起源を絶対的〈生〉（Vie absolue）と呼ぶが、上に見たように、人間の生を経済のうちに取り込むこと、つまり、人間の生を欲求から切り離すことは、個々人の生を起源としての絶対的〈生〉から引き剝がすことを意味しよう。これは人間の生を根絶やしにすることにほかならず、先のアンリの危機意識は、こうしたより重篤な事態への危機意識をも含んでいると言えよう。

だが、こうした理解は同時に、アンリにおける身体－所有化、つまり、人間と大地の統一が起源としての絶対的〈生〉に結びついていることをも確認させてくれる。人間の生は、根源的な欲求のレベルで大地と関わりつつ、自らの起源としての絶対的〈生〉を絶えず感受しているのであり、大地を介して起源に出会っているのである。第一節では、真木の考察をもとに、オーストラリアやアフリカの先住民が、大地との関わりのうちに自らの起源の現前を感受していることを確認したが、アンリの思想のうちには、こうした報告の存在論的意味を認めることができるように思われる。

二　起源との同時性にもとづく共同体

また、先には、大塚が、大地との直接的統一のうちにある自然的個人を、つねに原始的な共同態に組織されているものとして理解していることを確認したが、同様の観点はアンリのうちにもみいだせる。大地との統一のうちにある人間の生にとって、生産は根源的なものだと言えるが、アンリは、人間が存在して以来、生を維持するための生産はつねに「共同生産（production en commun）」だったとし、また、この共同生産こそが「共同体の根拠（fondement de la communauté）」をなすと言う（Henry, 1976, p. 119）。原始において、大地から生活諸手段を得るためには、人々は協力し、共働（collaboration, co-travail）しなければならなかったはずであり、そのために生活を共にした（vivre ensemble）。つまり、「共同存在（Être-avec）は共に為すこと（faire-ensemble）であり、それにもとづいている」（*ibid.*）のである。アンリにおいても、人々が大地との統一を、したがって、身体－所有化を生きること、そして、身体－所有化を根底から支える絶対的〈生〉を感受することは、そのまま他者との共同存在として、他者と共に共同体のうちで生きることとして理解されていると言えよう。

だが、共働を共同体の根拠とみなすことはいいにしても、起源としての絶対的〈生〉の感受が共同体の形成に関わりうるのはいかにしてだろうか。ましてや、アンリにおいて、絶対的〈生〉が個体性の原理として規定されるかぎり（Henry, 1996, p. 156 / Henry, 2004a, p. 178）、この問題はアンリ共同体論にとって本質的な問いを含んでいるように思われる。

アンリにとっては、個体（individu）も共同体も決して（形式としての）時間・空間――アンリは、これらを「世界」と総称する――によっては規定されない（*ibid.* / *ibid.*, pp. 177-178）。ある個体を個体化しているのは、それが時間・空間において他の諸個体と区別されるからではないし、また、共同体も、時間・空間的に区別された諸個体の集合体ではない。従来の現象学は、諸個体を時間・空間的に切り離し、それら相互の関係を

志向性によって説明してきたが、アンリはそれを批判する（Henry, 1990a, p. 137 *sq.*）。

むしろアンリは、個体性の原理も共同性の原理もともに絶対的〈生〉のうちに認める。アンリにとって、個体を個体化しているのは、その「自己性（ipséité）」にほかならないが（Henry, 1996, p. 156）、この自己性の本質とは、「現象学的隔たり」（Henry, 1963, p. 75）なしの自己触発、情感的な自己感受であり、それが個体の存在を支えているとする。だが、個体は、決して、自ら主体的に自己を感受することはできず、この自己感受を被らざるをえない。つまり、自ら自己自身の存在を根拠づけることはできず、その起源から根拠づけられなければならない。こうして、アンリは、個体性の原理を絶対的〈生〉のうちにみいだすのである。

では、個体性の原理である〈生〉はいかにして共同性の原理たりうるのか。個体とは、本質的に、絶対的〈生〉にもとづくものだった。ということは、絶対的〈生〉とは、この個体の原理であるだけでなく、あの個体の原理でもあり、延いては、いっさいの個体の原理であると言える。アンリはここに諸個体を包む共同性の原理をみる（Henry, 2000, pp. 352-353 / Henry, 2004a, p. 159）。共同体とは、その構成員が、共通に何かを共有することを原理とするが（Henry, 1990a, p. 160）、アンリにおいて、この「共通に共有される何か」とは絶対的〈生〉にほかならず、おのおのの個体は、それらに共通した起源としての絶対的〈生〉を共有することで、共同体の構成員たりうる（Henry, 1990a, p. 178 / Henry, 2000, pp. 347-348）[12]。

さらに、アンリのうちには、こうした諸個体の共同性のあり方を特異な時間様態として解釈する議論も認められる。第一節では、真木やアンダーソンが、起源との同時性という概念を提示していることを確認したが、アンリのうちにも、これに該当する発想がみられる。

アンリが参照しているのはキェルケゴールの「同時性（contemporanéité）」概念である。例えば、キェルケゴールは、キリストの同時代者とは、キリストの時代に生きた人を意味せず、むしろ、真に信仰に生きる人こそキリストの同時代者だとしている（Henry, 2004a, p. 294 / Henry, 1990a, p. 154）。アンリは、ここから、いわばキリストという起源と「同時」であることによって、互いに「同時」に生きる人々の共同体の可能性に言及し、起源としての絶対的〈生〉を共有する人々の共同体を、こうした特異な意味で理解された「同時性」にもとづく共同体として理解するのである。だが、そうであるなら、諸個体は、それぞれが生きる場所と時間を隔てても、絶対的〈生〉を共有することで、ひとつの共同体を形成できることになる。こうしてアンリは、一般的な意味での共同体の概念を拡張し、出会ったことのない人との共同体、さらには、死者との共同体の可能性さえも語るのである（Henry. 2004a, pp. 293-294 / Henry, 2000, pp. 349-350 / Henry, 1990a, p. 154）。

さて、こうして確認してくるなら、アンリが、人間の存在を、根源的に、大地・起源・共同体と密着したものとして理解し、さらには、起源や共同体との関係を、キェルケゴール的な意味での同時性にもとづいて——すなわち、真木やアンダーソンの考察のうちに確認したのと同じ特異な同時性概念にもとづいて——解釈していることがわかるだろう。アンリは、こうした共同体を「生の共同体（communauté de la vie）」（Henry, 1990b, p. 195）、あるいは「本源的共同体（communauté originelle）」（Henry, 1990b, p. 195 / Henry, 2004a, p. 159）と呼んでいる。本源的共同体とは、〈身体的な主観性として、大地と根源的な統一のうちにある諸個人が、共通の起源を共有することで、また、起源との同時性を通して同時に生きることで、形成される共同体〉だと言えよう。

だが、アンリは同時に、こうした本源的共同体が変質され、崩壊され

て、それとは本質を異にする政治的共同体にすり替えられていく事態をも検証し、それを批判的に考察している。そうした考察は、先に第二節で確認した近代以後の共同体の原理に関する考察と重なる部分をもつとともに、そうした原理の存在論的・現象学的根拠を示してくれるものであるように思われる。次には、そうしたアンリの政治的共同体の批判を検討してみたい。

第四節　アンリによる政治的共同体の批判

一　政治的共同体の本質と個人の価値の切り下げ

アンリにおいて、本源的共同体とは、個体性と共同性に共通した起源にもとづくもの、したがって、そのうちに個体性の原理をも内包したものだとされたが、アンリが共同体を批判する視点というのも、まさにこの点に関わっている。アンリは、普遍性や一般性を優位において、個人の価値を切り下げてしまう共同体のあり方を批判するのであり、アンリによれば、それこそ「政治的なもの（le politique）」にもとづく共同体にほかならない。だが、政治的共同体は、なぜ、また、いかにして、個人の価値を切り下げるのか。

アンリによれば、政治的なものとは「一般的事柄（affaire générale）」に関わるものにほかならない（*ibid.*, p. 178 / *ibid.*, p. 147）。一般的事柄――例えば、公共の灌漑工事――は、通常、「特定の個人の事柄（affaire d'un individu particulier）」――例えば、個人の結婚や離婚――に対置されるが、アンリはそのようには考えない。一般的事柄とは「みんなの事柄」、「共通のもの」を意味し、したがって、それは諸個人みんなに関わるものであり、延いては、個人を個人として可能にしている生や欲求に関わるものだとされる――灌漑工事は諸個人の労働や生活に関わっている（*ibid.*, pp. 178-179 / *ibid.*, pp. 148-149）。ここからアンリは、政治的なもの、一般的事柄は、本来、生や欲求にもとづくものとして、それ自体ではいかなる自立性をももちえないと結論する（*ibid.*, p. 178 / *ibid.*, p. 147）。

だが、一般的事柄とは公共の関心／利益に関わる事柄であるがゆえに、特殊な個人の関心／利益を従属させるのでなければ実現されない（Henry, 2004a, p. 155）。また、一般的事柄は、諸個人の行動が全体の活動のうちに統合されることによってはじめて現実になる（*ibid.*, pp. 167-168）。そこから、一般的事柄は、特殊な個人の事柄とは独立に、抽象化されて反省されるようになり、そうした姿勢が政治的共同体の思想を主導するようになる。

アンリによれば、こうした政治的共同体の思想の中心をなすのは、公開性／公共性（publicité）、つまり、すべての人が見ることができること／すべての人に属していることである[13]。そうした観点から、本来、生や欲求に根づく一般的事柄は、別の観点から、すなわち、誰の目にも明らかで、すべての人に平等を担保しうる合理性、量化可能性、計測可能性といった観点から捉え直されて、「公共的事柄（affaire publique）」として再解釈される。そして、それにともなって、公共的事柄に対置される特殊な個人の生は、公共的な目的に資することのない衝動、取るに足らない主観的な非実在性として忘却される。

だが、アンリによれば、こうした政治的共同体の出現は、個人の価値の切り下げという重大な結果をもたらすことになる。公共的事柄の実現をめざす政治的共同体においては、あらゆる労働が公共的な目的に資するべきだとされ、その価値は、諸々の労働を相互に比較しうる合理的・客観的な方法で測られるようになる。こうして、労働は、その担い手としての個人の生や欲求から切り離されて、客観的で、計測可能な社会的・

経済的労働として規定しなおされるのである。

マルクスが明らかにしたように、社会的・経済的労働の価値は労働時間によって測られるが、質において異なる諸々の労働を労働時間という単一の尺度で評価するためには、その前提として、時間そのものが、具象の時間としてではなく、抽象の時間として、つまり、形式的・客観的な時間として表象されるのでなければならない（*ibid.*, p. 153）。つまり、労働を時間で評価できるためには、個々の労働が、あるいは、労働する個人が、量化不可能で、計測不可能な生や欲求から切り離されて、形式的・客観的な時間のなかに、その一部分を占めるものとして、また、相互に交換可能なものとして、並置されるのでなければならない。言い換えれば、個人は、生や欲求という実質を剝ぎ取られ、時間的な観点から均質化されて、同時に眺め渡すことのできるものとして並べられなければならないのである。

アンリはこうして、政治的共同体の形成が、個人の実質性の剝奪とその均質化による個人の価値の切り下げにもとづくことを明らかにするのだが、こうした観点もまた、第二節で、ゲルナーやアンダーソンを引き合いに出しつつ確認した、個人の均質化とそれを原理にする国民共同体の形成という観点に通じるものだろう。アンリの議論は、必ずしも共同体の近代化を論じたものではなく、人間の共同性の本質的変容を論じたものではあるが、それは近代以後の共同体が経た変質と相当に重なりあうものであるように思われる。

二　共同体の原理の変質と世界の現象性

また、アンリは、以上のような共同体の本質的変容を、より根源的に、現象学的な視点からも説明している。アンリの生の現象学は、現象性の様態のうちに「生」と「世界」という二元性を認めている（Henry, 1990b, p. 191 / Henry, 2004a, p. 155）。生とは、決して見えず、内面的に、情感性（affectivité）において現れることであり、世界とは、外部に開かれ、光に照らされて、見えるものとして現れることである。西洋思想は伝統的に世界という現象性しか知らず（*ibid.*, pp. 193-194 / *ibid.* p. 158）、また、世界という現象性は生という現象性を知りえない（*ibid.*, p. 192 / *ibid.*, p. 155）。アンリによれば、本源的共同体が政治的共同体へ変容したのも、根源的には、こうした二つの現象性の関係に由来する（*ibid.*, p. 191 / *ibid.*, pp. 154-155）。

世界の現象性とは、存在者を世界地平の上に並置されたものとして理解し、その存在を、世界の光に照らされていることのうちにみいだす。アンリによれば、政治的共同体の思想は、まさにこうした世界の現象性にもとづいている。政治的共同体が、個人や個人の労働を、社会的・経済的なものとみなし、公開性／公共性という光によって照らされるかぎりにおいて存在するものとするのは、それが世界の現象性を根拠にしているからだとされる（*ibid.*, pp. 193-194 / *ibid.*, p. 154）。

だが、アンリによれば、存在者が、世界・外在性・可視性の光に照らされたものとしてのみ理解されることは、存在者を本来的に存在者たらしめているその実質を奪い取ることを意味する。存在者は、その実質性においては、内面性、情感性において感受されて現出するのであり、そうした現象性を支えているのが人間の生であり、「生の〈基底〉（Fond de la vie）」（Henry, 2004a, p. 158）としての絶対的〈生〉である。しかし、生の現象性を知らない世界の現象性は、存在者を世界の光に照らされたものとして理解することで、存在者を生や絶対的〈生〉から、つまり、その存在の根から切り離してしまう。

本源的共同体が政治的共同体に変容するにともなって、個人や共同体が被る変化についても同じことが言える。世界の現象性にもとづく政治

的共同体は、諸個人の生や欲求、また、その起源を知らないために、個人の存在を公開性／公共性という光に照らされたものとして理解するとともに、自らの役割を、光に照らされて均質化された諸個人を、一般性・公共性という思想のもとで結びつけることだと理解する。こうして、生にもとづく本源的共同体は政治的共同体へと変質していくのである。

アンリが、生の現象学の視点にたって導き出す、政治的共同体の原理に関するこうした解釈は、先に見た、ゲルナーやアンダーソンによる近代以後の共同体の原理に関する考察を、哲学的・現象学的な観点からより深く掘り下げるものだと言えよう。生の現象学は、共同体の原理の本質的変容の根底に、生を知らない世界の現象性の支配をみいだすが、そうした視点は、共同体の変遷に関する社会科学的考察をより根源的な立場から見直す機会を与えうるものだと思われる。

注

① 周知のように、ナショナリズム論のなかには、nationという概念をめぐって立場の違いが見られる。ごく単純化して言えば、nationを近代以前との連続性のうちで捉えるか（永続主義、原初主義）、あるいは、近代化にともなって発明された概念として理解するか（近代主義）、という対立であり、さらには、これら二つの立場を統合させるような立場（エスノ象徴主義）も存在する。しかし、nationを近代以前から「連続」するものとして捉える立場であっても、近代のnationにもとづく共同体（国民国家）を近代以前の共同体と「同質」のものと理解しているわけではなく、したがって、これらの立場の違いにもかかわらず、近代の共同体のうちに近代以前の共同体との「異質性」を認める点については、いずれの立場も共通しているように思われる。本論で問題にしたいのは、あくまでもこうした意味での「異質性」である（アンソニー・D・スミス、『ナショナリズムとは何か』、東京、筑摩書房（ちくま学芸文庫）、２０１８年［２０１０年］を参照）。

② いわゆる「大塚史学」は現在では様々な批判にさらされているが、ここでは、大塚が主にマルクスを援用しつつ論じている、近代以前の共同体の基本原理のみに焦点をあてて取り上げる。

③ 大塚は、「共同態」を「原始共産態」の意味で使用し、また、「共同体（Gemeinde）」を、共同態を含みつつ、封建制社会の終末までつづく生産様式の土台となった共同組織の意味で使っている（大塚，1955, pp. 5-7）。

④ この時間観念は真木の著書のなかで様々に呼ばれており、エドマンド・リーチの引用がある箇所では「振動する時間」と表現されている。

⑤ 真木は、こうした現在と起源の関係を「通時のことばで語られる共時」（真木，1981, p. 50）とも呼んでいる。

⑥ 注①を参照。

⑦ これは、近代の国民という共同体に特徴的な原理を述べたものであって、決して、国民（nation）概念に自然的、エスニック的な要素が含まれていることを否定するものではない。注①も参照。

⑧ たとえば、一日の時間は「牛舎から家畜囲いへ牛をつれ出す時間、搾乳の時間、成牛を牧草地へつれていく時間・・・」などと規定される。

⑨ 注⑦を参照。

⑩ ここで説明した二つの同時性概念、つまり、起源との同時性と均質的時間の中での同時性のそれぞれは、真木が「生きられる共時性」と「知られる共時制」と呼ぶものに該当すると考えていいだろう。この二つの概念について、真木は次のように言っている。「〈生きられる共時性〉と〈知られる共時制〉、内在する時間性と外在化された時間、共同主観性としての時間と相互主観性としての時間、あるいは共同時間性と共通時間性、このようにわれわれが呼ぼうとしているものの現実的な基盤としての、共同態（ゲマインシャフト）と集合態（ゲゼルシャフト）、あるいは、直接的な共同性と媒介された共同性。そして、異質の共同体間あるいは、異質化した共同体内の、再・共同化の媒体としての、客体化された「時間」の析出。」（真木，1981, p. 87）

⑪ アンリの著書『マルクス』では、いまだこの言葉は使われていない。

⑫ つまり、アンリは、個体性の原理と共同性の原理をともに絶対的〈生〉のうちに認めるのだが、そこから分かるように、アンリにおいては、〈個

体であること〉と〈共同体に属すること〉――個人と社会――は決して対立しない（Henry, 2000, p. 349）。個体は、根源的に、大地に結びつくことで、諸個体に共通の共同体に包まれつつも、同時に、その個体に固有の自己触発のあり方、それに固有な自己性によって、徹底的に他の個体とは区別される（Henry, 1990a, p. 177）。個体が他者と共に存在するのは、それが自己自身に与えられるところにおいてでしかない（Henry, 2000, pp. 356-357）。

⑬　アンリは、こうした政治的思想が具体化な形態をとって現れたのが「都市国家（Cité）」（Henry, 1990b, p. 192 / Henry, 2004a, p. 159）だとするが、ここで「都市国家」とは、古代ギリシアの歴史上の都市国家を意味すると同時に、政治的共同体を象徴するものとして理解されているように思われる。

文献一覧

Anderson, Benedict（1983）, *Imagined Communities : Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London/New York, Verso, 1991.（アンダーソン、『増補 想像の共同体――ナショナリズムの起源と流行』、東京、ＮＴＴ出版、２００６年。）（邦訳の頁数を括弧内に記す。）

大塚久雄（１９５５）、『共同体の基礎理論』、東京、岩波書店（岩波現代文庫）、２０１２年。

真木悠介（１９８１）、『時間の比較社会学』、東京、岩波書店（岩波現代文庫）、２０１５年。

Gellner, Ernest（1983）, *Nations and Nationalism*, New York, Cornell University Press, 2008.（ゲルナー、『民族とナショナリズム』、東京、岩波書店、２０１４年。）（邦訳の頁数を括弧内に記す。）

Henry, Michel（1963）, *L'essence de la manifestation*, Paris, Puf., 1990.

Henry, Michel（1965）, *Philosophie et phénoménologie du corps, : Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, Puf., 1987.

Henry, Michel（1976）, *Marx II : Une philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard（Tel）, 1991.

Henry, Michel（1987）, *La barbarie*, Paris, Puf.（Quadrige）, 2001.

Henry, Mcihel（1990a）, *Phénoménologie matérielle*, Paris, Puf.

Henry, Michel（1990b）, *Du communisme au capitalisme : Théorie d'une catastrophe*, Paris, Odile Jacob.

Henry, Michel（1996）, *C'est moi la vérité : Pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil.

Henry, Mcihel（2000）, *Incarnation : Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil.

Henry, Michel（2004a）, *Phénoménologie de la vie, Tome III : De l'art et du politique*, Paris, Puf.

Henry, Michel（2004b）, *Phénoménologie de la vie, Tome IV : Sur l'éthique et la religion*, Paris, Puf.

（神戸女学院大学教授）