

## ハンナ・アーレントの『公的なもの』の概念（一）

今出敏彦

はじめに

ハンナ・アーレント (Hannah Arendt 1906-1975) は、ドイツに生まれ、ナチスの迫害を逃れてアメリカに亡命し、その地で活躍したユダヤ人の政治思想家である。彼女は二〇世紀の全体主義的支配との思想的対決を通じて、人間の自由と共生について深く思索した。彼女の思想の独自性は、政治哲学の伝統を批判し、ユダヤ・キリスト教思想を援用しつつ、「公的なもの」(the public) の概念形成を展開したこと、つまり、一人一人の人間の「誕生」(Birth) を、<sup>(1)</sup>世界への「新しい始まり」の導入として扱い、この「誕生」を彼女の政治的思考の中心のカテゴリーに据えたことである。

このようなアーレントの「公的なもの」の概念は、古典的な地位が与えられているが、古代ギリシア・ポリスをモデルとした彼女の「公的なもの」は、近代市民社会の公共性とは大きく性格を異にすること、「誕生」や「始まり」のキリスト教的な性格が自由に挿入され、およそ現実政治への応用が難しい錯綜したものであり、それはもはや現代的な意義を持ち得ないという批判も多い。

しかし、アーレント研究の現状は、むしろ以前より活況を示しており、二〇世紀的巨悪と対峙した彼女の洞察は、今日においても示唆に富むものである。そこで、本論の目論見は、まず、公共性論の古典と目されるアーレントの「公的

なもの」の基本的特徴を概観し、その概念規定の問題を分析することから始め、次にアーレントのカント論を取り上げ、近代市民的公共性との差異を確認したい。その上で、アーレントの「公的なもの」に込められた問題意識を指摘し、その今日的意義を明らかにしたい。

### 1 「公的なもの」(the public)

「公的なもの」は、アーレントによれば、二つの現象を意味しており、第一は、万人によって見られ、聴かれ、可能な限り最も広く公示される「現れの空間」(the space of appearance)<sup>(2)</sup>であり、それは人々の関心が集まるような鮮やかに照らし出された舞台である。第二は、「世界そのもの」(the world itself)を意味する。それは、我々全ての者に共通するものであり、我々が私的に所有しているものとは違うものである。我々全ての者に共通する世界の共通性は「私たちがやってくる前から既に存在し、私たちの短い一生の後にも存続するものである。それは、私たちが、現に一緒に住んでいる人々と共有しているだけでなく、以前にそこにいた人々や私たちの後にやってくる人々とも共有しているものである」(HC, p. 186)。従って世界の共通性は、人間の地上での相対的な永続性をも意味している。

まず公的なものの第一現象である現れの空間とは「私が他者の眼に現れ、他者が私の眼に現れる空間であり、人々が単に他の生物や無生物のように存在するのではなく、その現れをはっきりと示す空間である……人間にとって世界のリアリティは、他者の存在によって、つまり他者の存在が万人に現れていることによって保証される」(ibid., p. 50)。ここに言う世界のリアリティとは、私の目前にある机の物質的な確かさを意味するのではない。それは、この世界において、立場の相違やそれに伴う多様な視点の相違にも関わらず、「全ての人が同一の対象に関わっている」という事実<sup>(3)</sup>に根ざすものといえる。

公的なものの第二現象である世界そのものは非常に広義の概念であるが、この世界の主要な意義は、客観性、共通性、

相対的永続性であり、このことは人間の生にとつてきわめて重要である。「人間の生と死は、単純な自然の出来事ではない。それは類ない、他のものと取り換えることの出来ない、そして繰り返しのきかない実体である個人が、その中に現れ、そしてそこから去ってゆく世界に関わっている。世界は、絶えざる運動の中にあるのではない。むしろ、それが耐久性を持ち、相対的な永続性を持っているからこそ、人間はそこに現れ、そこから消えることが出来るのである。言い換えれば、世界は、そこに個人が現れる以前に存在し、彼がそこを去った後にも残存する。人間の生と死とはこのような世界を前提としているのである」(HC, pp. 198-199)。

以上のように、公的なものの二現象は、密接に関連してはいるが、全く違うものである。そして、それぞれが他方に還元され得ない固有の問題を持っている。現れの空間を構成する行為と言論は「物」という媒介を欠き、人々が共に行為し、語り合うことで直接的に生じるものであり、「この空間を生み出している運動が続いている間だけしか存続しない」非常に脆いものである。他方、世界は、その客観性、耐久性、相対的永続性にも関わらず、それ自体で存続し得るものではなく、その内に住まう人間の態度に大きく依存する。アーレントはこの点について、世界に対する人間の態度をはっきり示すものとして「芸術」を挙げている。「耐久性という観点だけをとれば、芸術作品は明らかに他のあらゆる事物を凌駕している。芸術作品は他の何にもまして世界のなかに永くとどまる以上、一切の事物のうちで最高の世界性を具えている……厳密に言えば、芸術作品は人間のためではなく、死すべきものの寿命や世代の流転を超えて存続すべき世界のために制作される」(HC, p. 199)。例えば、宗教芸術におけるカテドラルの美が宗教的関心や世界性を持つリアリティへ変換するように、人間が、この世界の事物に幾世紀にも亘って存続し得る力を吹き込むのである。このような人間の態度は生命の必然性から解放され、人々が世界に対して自由になって初めて経験し得るもの、つまり「利害関心なき喜び」(uninteressiertes Wohlgefallen) と呼ばれた<sup>(4)</sup>。しかし、一九世紀における大衆の登場により、文化は娯楽へと墮し、必要に急迫された消費社会の絶えず増大する欲望によって、世界の耐久性は蝕まれてしまった。このよ

うに世界も又、その存続は、そこへと関わる人間の態度如何にかかっているのである。では、ここで、公的なものの二現象の問題（行為の脆さと世界への依存性）について、アーレントの行為論における解決を確認しておこう。

彼女は行為の脆さについて二つの顕著な特徴を挙げてゐる。第一は、その不可逆性 (irreversibility) であり、第二は、その予言不可能性 (unpredictability) である。まず、不可逆性であるが、人間事象の領域内で営まれる行為は、常に他者との関係を持つ為、始められた一つの行為はそれに対する反動によって影響を受け、この反動も一つの新しい始まりであるから、又、次の反動によって影響を受ける。行為とその反動の影響は二人の人間の間で留めておくことは出来ない。つまり、一旦行為が始まると、もはや元に戻すことは出来ないのである。「この環境の中では、一つ一つの反動が一連の反動となり、一つの過程が新しい過程の原因となる。この為、行為の結果には限界がない……行為というのはそれがどんな特殊な内容のものであっても、常に、関係をうち立てるものであり、従って一切の制限を解き放ち、一切の境界線を突破するという固有の傾向を持っている」(HC, p. 204)。制作の場合ならば、失敗し、目的に適わない制作物は、破壊することが出来る。しかし、一旦行われた行為を破壊することは出来ない。従って、行為の不可逆性には、それに固有の救済が求められなければならないのである。それは赦しの力である。アーレントによれば、この力により人間は、自らの行為の結果から解放される。そして、人間事象の領域でこの赦しの力が果たす役割を発見したのは、ナザレ人のイエスであつたという。彼女が注目するのは、赦しの力に対するイエスの理解である。「彼は、第一に神だけが赦しの力を持つというのは真実ではなく、第二にこの力は神から来るものではないと主張しているのである。つまり、赦しは、神が人間を媒介にして赦すというものではない。むしろ、人間が神によって赦されることを望む前に、人間がお互いに準備しなければならないのである」<sup>(5)</sup>。このことは、人間関係の網の目の中では、誰もが行為者であると同時に受難者であるような行為の不可逆性にとって重要であると思われる。赦しの力は、何か超越的な力ではなく、我々の日常の生にとって不可欠なものであり、赦しがなければ、人々はたった一つの行為（それは際限のない過程の中

に巻き込まれる)から、永遠に解放されない。従って、「生を営む為には、赦しと放免が必要であり、人々を、彼らが知らずに行った行為から絶えず解放しなければならない。人々は、このように自分の行った行為から絶えず解放されることによってのみ、自由な行為者に留まることが出来るのである」(HC, p. 236)。

予言不可能性は行為の生きた流れに由来するとアーレントはいう。彼女によれば、この生きた流れは、人間の生から死に至る「類ない生の物語」(the unique life story)として世界の中に現れてくる。そして、行為の結果であるこの物語は、さらに大きな人類の物語書である歴史の中に繰り入れられてゆく。このように、「歴史が存在するのは確かに人間のお陰であるのに、歴史を『作る』のは明らかに人間ではない<sup>(6)</sup>」。それは、物語が制作物ではなく、生きた人間の行為の結果であるが故に、物語(彼の生涯)の主人公(彼自身)は、物語を作ることは出来ない(作者たり得ない)ということである。さらに、我々が自己の物語の主人公であっても、その作者たり得ないもう一つの理由は、歴史の主体が人類という人間の複数性であり、その最終結果は、最後の人間が亡くなる迄明らかにならないからである。これが予言不可能性の理由である。

自分の明日さえ分からず、しかも自分の行為の結果を予見することすら出来ぬ我々にとって救済をもたらすのは、約束する能力である。「約束の履行に拘束されることがなければ、我々は、自らのアイデンティティを維持することが出来ないであろう。我々は、頼るものも、進む方向もなく、各人が孤独な心の暗闇を彷徨うべく運命づけられ、矛盾と曖昧さの中に捕縛されるからである。この暗闇を追い散らすことが出来るのは、他者の存在によって公的領域を照らす光だけである。何故なら、この他者は、約束する人とそれを実行する人とが同一人物であることを確認するからである」(HC, p. 240)。

次に、世界の人間への依存についてであるが、ここでは、世界の客観的永続性を実現しているものとして、アーレントが示す、古代ギリシアの都市国家、ポリスについて見よう。彼女によれば、ポリスにはこれを実現する機能があり、

それは、人々に公的行為を経験する機会を永続的に付与することであった。確かにポリスは、「最も個人主義的で最も画一的ではない政治体」<sup>(7)</sup>であり、激しい競技精神で満たされた政治体であった。公的領域は個性の為に保持されており、それは、人々が他者と取り換えることの出来ない真実の自分を示し得る唯一の場所であった。確かに、このような過度に個人主義的な共同体では、他と競い合い、自らの卓越性を示そうとするだけの闘争的行為が傑出しており、それだけでは、他者と共に生きていこうとする意志と相容れないように思われる<sup>(8)</sup>。しかし、ポリスで注目すべきは、その構成員の徳性にある。「各人が、司法や防衛や公的問題の管理などの重荷を多かれ少なかれ進んで引き受けていたのは、真実の自分を示すというこのチャンスの為であり、政治体への愛の為であった」(HC, p. 41)。最も個人主義的で画一的でない政治体、ポリスは、一見逆説的であるが、個々人の卓越性が最大限発揮される政治体への、そこに集う極めて個人主義的な人々の愛によって支えられて初めて存続し得た、比類無き輝ける場所であった。

以上、アーレントの「公的なもの」について、その二現象の特徴及び問題性、そして、彼女の解決を確認したが、この解決には見逃せない困難がある。それは、行為の脆さの救済は、その起源をキリスト教の福音に求めるのに対して、世界の永続性は、その模範を古代ギリシア都市国家のポリスに尋ねており、これらは明らかに起源を異にしているということである。アーレントの実践的生 (Vita Activa) は、人間の生を規定する用語として考案されたのであるが、一方でキリスト教の福音における個人の永遠の命に基礎付けられ、他方、古代ギリシア的な世界の永続性を前提にした人間の不死への努力をその源泉とする概念なのである。問題は、単に、この概念の異なる由来から生じる生の両義性にあるのではなく、むしろ、その両義性にも拘らず、生の生存だけの「社会」が志向されるに至った、近代の文字通りの実践的生に、再び人間の生を問題に出来るような公共の次元を拓くことである。

人間の行為と言論の前提となる「始まりをなすこと」(the initiative) という自発性そのものは、言い表し得ない人間の心的状態である。<sup>(9)</sup>そして、ボリスにおいては、この「始まりをなすこと」がリアリティを持ち、他者に見られる行為へと具体化されたが、その際、行為者の至芸が自ずと世界に出現したのではない。行為者とそれを眺め、判断した観察者との協働によって、至芸の独創性、その新しさが出現したのである。「公的なもの」は、単なる共同性を意味するのではなく、新しさを出現させる空間として樹立されたのである。では、この「公的なもの」とは具体的にはいかなるものか。通常、共同体の拡張、刷新という政治的現象は、改革という概念によって説明される。アーレントにとって、共同体の中に新しさを出現させることは革命なのである。そこで、アーレントは『カント政治哲学講義』の中で、カントのフランス革命における態度と思索のうちに、この世界に新しさを出現させる公共性への手掛かりを得ようとする。通常、我々は、観照と行為の相違を、理論と実践との関係によって考える。しかし、カントは明らかにそれらの区別とは異なる観点から考えていた。彼にとって、政治的事柄における理論と実践の区別と対立は、観察者と行為者との区別である。そして、驚くべきことに、観察者の優位を主張する。フランス革命を、この世界に「新しい始まり」をもたらした、まさに人類史上の出来事とし、忘れられるべきではない現象にしたのは、行為者ではなく、観察者であった。

カントは著名な哲学者の中で、唯一、纏まった政治哲学の書物を著さなかった。だが、アーレントによれば、この問題についてのカントの考えは、『判断力批判』<sup>(10)</sup>を通してもっとも良く知ることが出来るという。その中でカントは、芸術作品の制作について、作品の良し悪しを判断する趣味との関係で論じている。美学的判断力を論じる際に、彼は天才と趣味との間に区別を立てる。芸術作品の制作には天才を必要とするが、しかし、その良し悪しを判断するには、趣味以上の何も必要ではない。カントは二者のうち、芸術を美的芸術と判断する際に人が頼らねばならぬ不可欠の条件はどちらであるかを問う。そして、次のように答える。

美にとって観念が豊富で独創的であることは、構想力が自由に働きつつ、「趣味と呼ばれる」悟性の合法則性と調

和していることほどには必要でない。何故なら、構想力がいかに豊富であつても、無法則的自由のもとでは無意味以外の何ものをも産み出さないのに対して、判断力は構想力を悟性へ適合させる能力だからである。趣味は判断力一般と同様、天才の訓練となる。つまり、趣味は天才の翼を切り詰めて…指針を与え…、「天才の思想に」明晰性と秩序をもたらず。また趣味は諸観念を永続的かつ普遍的に受け入れられるようにし、他者がそれを継承することを可能にし、そして文化の不断の進歩を可能にする。その際、芸術作品のうちでそれら二つの資質の衝突が生じ、犠牲にされねばならないとすれば、それはむしろ天才の側であらう。<sup>(11)</sup>

カントによれば、精神は天才が諸観念のために表現を見出すことを可能にするものである。そして、「このことによつて諸観念がもたらす主観的な心的状態は…他者に対して伝達可能になる<sup>(12)</sup>」。精神の本質は、「心的状態の言い表したい要素」を表現することにあるが、我々はそれを表現する言葉を持たず、天才の助力が必要なのである。我々にとつて、天才の独創性、つまり、その新しさは、そうした心的状態を「普遍的に伝達可能に」することである。だが、この「伝達可能性」(communicability)は、天才の作品が単にそこに在るというだけで、自ずと現実化されるわけではない。この伝達可能性を現実化する能力が趣味あるいは判断力である。「美的対象の実在にとつての不可欠条件は、伝達可能性である。つまり、観察者の判断力が、それを欠いてはいかなる美的対象も全く現象出来なくなるような空間を創出するのである。公共的領域は演技者と制作者によつてではなく、批評家と観察者によつて構成される。しかもこの批評家と観察者の要素は、どの演技者と制作者のうちにもある」(LKPP, p. 63)。判断力を欠くなら、演技者または制作者は観察者から孤立し、認められなくなるであらう。

## 人類Ⅱ世界市民？

次に、この判断力の分析に入る際、カントはこの能力が趣味の感覚、つまり、味覚や嗅覚に基づくというが、これは



驚くべきことである。何故なら、視覚や聴覚、触覚といった他の五官に比して、味覚や嗅覚は、全く私的に伝達不可能な内的感覚だからである。味や匂いに関して、私が快または不快を感じることは直接的で抵抗することが出来ない。こうした難題の解決は、構想力 (imagination) 及び共通感覚 (common sense) という二つの別個の能力によって示されている。

構想力は現存しないものを現前させる能力であるが、この構想力によって対象は、私が直接対面する必要のないもの、私が或る意味で内面化したものへと変形される。カントによれば、知覚において快を与えるものは、満足感を与えはしても美的とは言えない。「美的なものは表象において快を与える」という。構想力は美的なものを用意し、私がそれについて反省出来るようにするからである。これが「反省の作用」(the operation of reflection) である。フランス革命の実際の行為に巻き込まれなかった観察者たちのように、人が直接的な現前によって触発されるとき、ただ表象の中で心に触れ、触発するもののみが、判断の対象になり得るのである。この時、人は対象との間に適当な距離を確立するが、この距離が、「是認や否認のために不可欠の、あるものをその固有の価値において評価するために不可欠の隔たりであり、非関与性、没利害性である。対象を除去することで、人はそこに公平性 (impartiality) のための条件を確立するのである」(LKPP, p. 67)。問題は、我々がいかにして是認や否認の間の選択をするかということである。ここで一つの尺度が推測されるが、それは、伝達可能性あるいは公共性であり、さらにそれを決定する基準が共通感覚である。

共通感覚について、カントは非常に早くから、最も私的に主観的な感覚のように見えるものうちにも、実は非主観的な何かがあることに気づいていた。「美的なものは、社会のうちにある場合のみ、興味を掻き立てる」<sup>(13)</sup>。また、趣味に関して、他者に気に入られるために、「自分の好みを断念しなければならぬ」。そして、最も徹底して、「趣味においてエゴイズムが克服される」という。感覚の感覚は、普遍的に伝達可能である。何故なら、我々は誰もが自分と似た感覚を持っていると想定出来るからである。しかし、これは個々の感覚についてまで前提出来ることではない。それ

らについて、我々はただ受動的であり、自発的になることは出来ない。

では、この「共通感覚」は、いかにして他の感覚から区別されるのか。カントはラテン語の *sensus communis* を用いることによって、それまでとは異なった、我々を共同社会に適合させる特別な感覚を表現しようとする。「*sensus communis*」の下に、我々は万人に共通した感覚という観念を含めなければならない。それは、いわば自分の判断を総体的人間理性と比較するために、反省において他のあらゆる人間の表象の仕方を思想のうちで（ア・ブリオリに）考慮するような判断力である……このことは、自分の判断を他者の現実的判断とよりは、むしろ可能的判断と比較することによってなされ、あるいは、自分自身の判断に偶然に付随する種々の制限を捨象しながら、あらゆる他者の立場に身を置くことによってなされる<sup>14</sup>。

道徳の問題において、行為が行為者の意志の質を証言するように、判断は、共通感覚に規定されたこの世界の諸事象に対するその人の「考え方」(Denkungsart)を証言する。カントの共通感覚とは、私的感覚から区別されたものとしての「共同体感覚」(*sensus communis*)である。「この共同体感覚は万人のうちで判断がそれに訴える当のものであり、そしてこの可能的な訴えこそが、判断にその特殊な妥当性を与えるのである。一個の感情として全く私的で非伝達的にみえる『私が快または不快を感じる』こと」は、実際、この共同体感覚に根ざしており、従ってそれは、全ての他者とのこれらの人々の感情とを考慮に入れるところの反省によって一度変形されると、伝達可能になる」(EKPP, p. 72)。人々は判断を下すとき共同体の一員として判断を下す。我々は自分の感情や快や、利害を離れた喜びなどを伝達することによって、自分の選択を告げ、自分の仲間を選択する。

ところで、この「共同体感覚」は、一見、「常識」(*common sense*)と同一視されがちであるが、常識は思考を妨害することもあり、両者の区別は重要である。ここに言う共同体感覚とは、共同体への無批判的な追従を要求するものではなく、共同体の中で私が自ら考え、判断することの前提となるものである。カントの生きた啓蒙の時代とは、「自ら

の理性を公共的に使用」する時代であった。カントにとって最も重要な政治的自由は、言論及び出版の自由である。しかし、通常、言論及び出版の自由とは、我々が理解しているように、思考及び良心の自由、つまり、精神的自由を意味しており、決して、自由な行為や結社を意味する政治的自由ではない。だが、カントは全く違ったふうに考える。彼は、正に思考能力そのものが、公共的使用に依存すると考えているのである。「言論や執筆の自由は当局者によって我々から奪われることが有り得るが、しかし、思考の自由は当局者によって奪われることは有り得ない、と言われる。しかし、もし我々が、自分の思想を他者に伝達し、また他者も彼らの思想を我々に伝達するような、そのような他者との共同体の中で思考しなかつたとすれば、我々はどれほど良く、またどれほど正しく思考するであろうか。従って我々は、人間からその思想を公共的に伝達する自由を奪う外的権力は、同時にその者の思考する自由をも奪う、と言って差し支えないであろう。その思考する自由は、市民生活において我々に残された唯一の財産であり、これによってのみ、現下の状態における一切の害悪に対する療法が講じられ得るのである」<sup>(15)</sup>。

思考する自由は、単に他者から受け取った学説や概念、そして人が何等疑いなく引き継いでいる偏見や伝統に対して適用されるだけではない。正確には、「批判的な諸基準を自分自身の思想へと適用すること」(LKPP, p. 42)なのである。人は、この適用を、公共性なしには、すなわち、他者の思考との接触から生じる吟味なしには、学ぶことが出来ないのである。我々は、他者の考えを考慮に入れるだけ、自分の考えを拡張出来る。この「精神の拡張」が、『判断力批判』において決定的役割を演じるのである。そして、これを可能にする能力は構想力と呼ばれる。思考する自由は、全ての他者の立場が検査に対して開かれている場合にのみ可能である。確かに、それは単独のうちに行われるが、しかし、「構想力によって、他者を現前させ、可能的に公共的であり全ての面へ開かれている空間の中へ入る。思考する自由はカントの世界市民あるいは世界観察者の立場を採用している」(LKPP, p. 43)。

啓蒙された個人がある立場からまた別の立場へと動くことが出来る領域が拡大すればするほど、その領域が広がれば

広がるほど、その人の思想は一層「普遍的」となる。しかし、この普遍性は、概念の普遍性ではない。それは、「特殊な事柄、すなわち、人が自分自身の『普遍的立場』に達するために通らねばならぬ、様々な立場の特殊の事情と密接に結び付いている」(LKPP, p. 44)。この普遍的立場が、公平性である。それは、人間事象を反省するための観点である。

一つの共同体において生起することだけを考慮するのではなく、次第にこれらの出来事が地球上の全国民に及ぶ広がりをも考慮する人、つまり世界観察者にとつて、革命—この世界に「新しい始まり」を出現させること—は「果てしない時間の眺望」を開示しているのである。この点において、『判断力批判』は、永遠平和のうちに生きる連合した人類についてのカントの考察と結び付く。「快あるいは没利害的満足感の」普遍的伝達に対するこうした考慮を、「もし」万人が万人に対して期待し、かつ要求するならば、「我々は」人類そのものによって命じられた根源契約が「存在するかどうかのような地点に達することになる」<sup>(16)</sup>。

ここで、注意が必要なのは、カントが語っているのは、いかにして他者を考慮に入れるかということであつて、行為するために他者と結び付くかということではない。アーレントは、この断絶に注目して、次のようにカントの世界市民の問題を指摘する。「カント自身のうちには次のような矛盾がある。無限の進歩は人類の法則である。ところが同時に、人間の尊厳は、人間（我々のうちの各個人）がその特殊性において見られ、またそのようなものとして——しかし比較を絶し、時間とは独立して——人類一般を反省する者と見られることを要求する。換言すれば、まさしく進歩の観念そのものが——もしそれが環境の変化や世界の改善以上のものであるとすれば——カントの考える人間の尊厳という概念に矛盾するのである。進歩を信じることは人間の尊厳に反する。さらに、進歩とは物語が決して終らぬことを意味する。物語そのものの終りは無限の彼方にある。我々が静かに佇み、歴史家のもつ後ろ向きの眼差しで歴史を回想するような、いかなる地点も存在しないのである」(LKPP, p. 77)と。

今日、歴史過程全体の最も深い意義を理解することによってリアリティと和解するというカントやヘーゲルの方法が

自明なものであると考えることは出来ない。では、アーレントは、「公的なもの」の概念を担う人類をどのように考えているのだろうか？

### 三 キリスト教と公共性

#### 伝統の終焉とそのメリット

伝統の終焉が叫ばれて久しいが、伝統の終焉は歴史の終焉とは別である<sup>(17)</sup>。では、我々には何が終わったと感じられるのだろうか。たとえばローマ帝国の建国やフランス革命は、世界史上の明確な起点として大きな意味を持っていた。しかし、我々の歴史意識は、もはやこれらの出来事を起点として時間を意識することはない。終わったのは、創世神話やキリスト生誕という明確な起点から世紀を数え上げる旧来の習慣である。「今や過去と未来の両方が時間の無限性に繋がってゆき、そこで我々は未来と同様に過去も増し加えることが出来る」(PP, p. 43-44)。このような無限性への二重の広がり是我々の歴史意識に合致するものと言えるが、これでは、歴史的時間における「始まり」の問題が無効化し、まるで地上の潜在的な不死性を成就したかのようである。

アーレントは伝統と歴史の関係をどのように考えていたのであろうか。古代における人間の経験、そして思想や行為は、我々にどのようにして伝わってきたかという点、伝統が定める範疇や標準に従って概念化され、明確な表現が与えられて伝承された。伝統の範疇や標準に当てはまらない経験や思想や行為は、常に忘却の危険に晒されている。古代のように詩や宗教によって忘却は免れえたとしても、概念化されないものは、曖昧なままに留まる。アーレントは「政治的」という言葉の特殊な意義を取り上げ<sup>(18)</sup>、ギリシア初期の政治的経験を源としているこの言葉を概念化した政治哲学の伝統の始まりが、ギリシアの政治的生が破綻し始めたときであったという<sup>(19)</sup>。政治哲学の伝統は、行為者の英雄的な理想が立法者としての政治家の理想に取って代わられた後で始まったといえよう。従って、その伝統は、自らの枠組みに適

さない経験を、その始まりの段階から排除してきた。

伝統の持つ巨大な排除の力は同時に、自らと相容れない新しい経験から伝統を守る働きにもなる。これがまさに、伝統そのものを理解しようとするときに、西洋人が直面している事態なのだ。アーレントは、政治思想の終焉に面して、人間の生の直接的な経験は、政治哲学の伝統の枠組みでは捉えられなかったと考える。<sup>(20)</sup>しかし、その伝統は無意味ではなく、経験の洞察への手掛かりがある。初期ギリシアの政治的経験は、歴史の起源をなすものであり、そこでは、不死の名声に値しないものは、ただ忘却されるだけであった。けれども、伝統には先述の通り、忘却以上の力が働いている。つまり、枠組みに適さないものを排除し、伝統自体を守ろうとする。この力故に伝統の中身は吟味されてこなかった。伝統の終焉のメリットを、彼女は、次のように述べている。「伝統に束縛も指導も受けることなしに新しい目で過去を見るのが許されるし、生の経験という巨大な富について、その宝をどうすべきかという指示に拘束されないで取り扱うことができる」(LM, vol. 1, p. 12)。

アーレントによれば、その伝統はローマの創設に由来し、政治思想史において十分に顧みられなかった、ローマの政治的経験に基礎を置くものだという。彼女は、ローマ的経験の中心をなす「創設の聖性への確信」(the conviction of the sacredness of foundation) について触れているが、この確信を通じて、ローマ史はギリシア史との繋がりを深めることが出来、さらに非ギリシア的な政治的経験を取り込むことに成功したという。つまり、ローマ史において、ギリシア思想が排除したギリシアの植民地建設の経験を吸収され、その創設信仰をローマ建国に結び付けると同時に、ギリシア人がトロイアで直面した、家族と家庭の聖性に基づく心情が、家族と都市を守る「家庭守護神」(the penates) 、「つまりローマ的「宗教なるもの」の敬虔な心情へと育まれていったのである。彼女は、その消息を『アエネイス』の建国伝説に認めて、次のように述べている。「つまり、放浪の結末は故郷への帰還ではなく新しい家庭の創設であり、それによって創設と家庭は共に新しく鮮明な力を持って台頭したのである」(PP, pp. 48-49)。ローマの創設がギリシアとの連

統性を保ちながら、しかし、西洋の伝統の「始まり」をなしたこと。これこそが、政治思想の伝統において十分に吟味されてこなかった点であり、アーレントの行為論が「始まり」を強調する背景なのである。<sup>(21)</sup>

ローマの創設が、ギリシアの植民地建設と明らかに一線を画すのは、ギリシアのポリスが植民地の建設過程で自らの創設を反復出来るのに対して、ローマの創設は、唯一無二にして反復不可能であるということである。つまり、「ローマの全歴史は、永遠の始まりとしての、この創設に基礎を置いている。永遠のために創設されたからこそ、ローマは今尚、我々にとって唯一の永遠なる都市であり続けている」(P.P. p. 49)。ローマの創設の努力を神聖化することが、ローマの宗教の基礎にあり、ここでは政治的活動と宗教的活動が一体であったといえる。ローマの宗教は、「創設に基づき、祖先や偉人たちから受け継いだものを守る」ということを神聖な義務とした。従って、伝統は神聖視され、権威を帯びることとなった。しかしながら、このようなローマ的三位一体に表現されているローマ的精神の威力が発揮されるのは、ローマ帝国が衰退してからであり、この時に登場するのが、キリスト教会である。当時のキリスト教会は「キリストの復活を、もう一つの永続的な制度が創設されるための隅の親石として再解釈」するほどに全くローマ化されていた。キリスト教会はローマの政治的宗教概念を受け継いだ公的制度として、ローマ特有の三位一体を温存し続け、ローマの後継者となった。このような伝統が宗教改革によって中断されたが、宗教改革が否定したのは、カトリック教会の権威だけであり、伝統そのものを否定したわけではない。ローマ的三位一体が破滅したのは、近代の始まりとともに、過去の創設を神聖視する古い信念が、無限の進歩の観念に取って代わられたときであった。

政治思想の伝統の基礎が、ローマの政治的経験にあるにも拘わらず、何故、その経験が概念化されなかったのか。アーレントは、ローマの創設が神聖視され、ローマ自身の政治的経験が十分に解釈されなかったためと考える。そして、このような伝統の欠陥の重要な一因として、キリスト教思想においてスコラ学が主要な政治的経験を沈黙のうちに放棄したことを挙げ、その際、アリストテレス的ヒエラルキー、*Vita Activa* に対する *Vita Contemplativa* の優位及び二

分法の図式<sup>(22)</sup>がこれに収まらない経験を排除したことにより、以下のような重大な帰結をもたらしたと主張する。

プラトンやアリストテレスの政治哲学において概略されている二分法の図式に収まらないような経験は、いかなるものであれ、単に政治理論の領域に入っていないだけではなく、宗教的領域に緊ぎ止められたままであったということであり、それらの経験は次第に行爲にとつてのあらゆる意義を失い、世俗主義が台頭してからは、ついには敬虔な凡庸さとなった (PP, p. 56)。

### キリスト教と公共性

アーレントにとつてキリスト教は否定的に評価されているように見える。実際、『人間の条件』においては、キリスト教の世界疎外、無世界性、そして公的領域への敵意が扱われ、イエスの教えの善性は、決して「公的」なものにはなり得ないと主張されている。「ただ善のためにのみなされるといふ特殊な性格は、公にされると失われる」。特に、教会が世俗的問題そのものに加わることを害を指摘し、宗教の世俗的支配が救いようのない二者択一を迫られると警戒している。「公的領域が宗教団体を腐敗させ、公的領域自体も腐敗するか、あるいは宗教団体が自ら腐敗しないまま、公的領域を完全に滅ぼすかの二者択一を迫られる」(HC, p. 76)と。そして、厳密にキリスト教を公的領域から排除し、私的領域に押し留める。このような厳格な二分法に対して多くの批判があるが、しかし、アーレントが、キリスト教と公的領域との関係性を巡る議論を展開したことを正当に評価する論者は非常に少ない<sup>(23)</sup>。では、アーレントは自らが規定した、キリスト教の反政治的性格から、どのような政治的意義を見出そうとするのか。

まず、キリスト教の世界疎外、つまり、政治からの自由は、アーレントによると、哲学者による脱政治よりもラディカルなものであるという。「すなわち初期キリスト教による公的・政治的領域の拒否は、現にある政治的空間から分離された新しい空間の創設と密接な関係を持っていた」(PP, p. 136)という。この新しい空間に信者が集まり、教会を形



成したのである。公的領域に関連して、キリスト教信者にとって大切なことは、少数者のための空間を多数者のための空間に対抗して創設することではなく、「公的」であることそれ自体が、「公的であるがゆえに耐え難い」ものだったことであつた。力点が「公的」に置かれているのである。この点に関して、アーレントは、興味深い指摘をする。初期キリスト教による公的事柄への関与拒否に対して、我々はそれを自明であるかのように理解することに慣れている。「しかしそれは、キリスト教の使信における反政治的真意と、その基調をなす人間の共同的生に対する本質的経験を、我々が捉え損ねているということである」(ibid. p. 137)。これは、彼女がキリスト教の政治的意義を示唆する重要な指摘であると思われる。では、その意義とはどのようなものか。

イエスによる善の教えは、ただ善のためになされるという本性のゆえに、隠されねばならず、イエスの教えに従うコミュニティは、聖性、すなわち、その高潔性を行動規範と見なすが故に、「公的」領域から慎重に退かねばならない。「何故なら、見られたり聞かれたりすることは、どんなに避けようと努めても、一切の聖性は不可避免的に外見上の栄光を帯びてしまい、即座に偽善と化する」(ibid. p. 137)。しかしながら、初期キリスト教徒たちは、哲学者たちが政治から退いたように、政治に背を向けたわけではない。何故なら、人間事象からの完全な撤退は、イエスの教えに矛盾するからである。では、実際何が起ったかという点、「キリスト教の使信は、人々の生活様式を規定」したのである。「キリスト教的な生活様式の下で、人間事象は公的領域から完全に引き離されて、一人ともう一人の間の個人特有の領域に移されたのである。この個人間に生じる領域は「公的」領域とは明らかに対立していたので、私的領域と同一視され、恐らくは混同された<sup>(24)</sup>という。アーレントによれば、古代ギリシア・ローマ時代を通じて、「私的」なもの、「公的」領域に代わる唯一の選択肢として理解されていた<sup>(25)</sup>という。二つの領域を区別する要素は、「公的」に示されること(自由)と家庭内に秘しておくこと(必然)とのコントラストであつた。キリスト教的な生活様式、つまり、「公的」領域と「私的」領域との間の領域は、そのコントラストからは見えてこない。彼女が注目するのは、次の点である。

「政治的に決定的な要素は、キリスト教がそのような隔離された領域を捜し出し、その隔離された内側から、以前は公的な問題であった事柄の調整を主張したことである」(ibid., p. 138)。キリスト教徒の慈善行為とは「慈悲」(Charity)というより「正義を実践する」(Practice justice)行為なのである。それは極めて政治的な行為でありながら、「公的」にされてはならないという逆説的な性格を持つ。

アーレントは、このようなキリスト教の意識的で根本的な反政治的性格を捉えて、ある種の「キリスト教的政治」(Christian Politics)と呼ぶ<sup>(26)</sup>。多くのアーレント論者に見られるように、彼女の議論は「正義」の問題が軽視されると批判されてきた<sup>(27)</sup>。一方では彼女の古典的議論の現代への適用不可能性を、他方では、社会的なものを完全に排除する彼女の公共性論が現代批判の力を著しく弱めていることが指摘された。これは重要な指摘ではあるが、しかし、アーレントが、古代ギリシア・ローマの政治的経験を採り上げ、ある種のキリスト教的政治に注目した立場は、見過ごしてはならない彼女の公共性概念に込められた一貫した視点であると思われる。「それぞれの政治的共同体は、Vita Activaの活動力のうち、どの活動力は公に示されるべきか、どの活動力は私的生活のうちに隠されるべきかを決定した。政治的共同体の歴史的判断が活動力それ自体の本性に合致していることを示すために、我々は慈善行為という明らかに極端な例を選んだ。それが極端なのは、この行為が私的領域においてさえ相応しい場所を見出せないからである」(HC, p. 28)。公的事柄そのものを調節する「正義の実践」のためには、「公的」に示されてはならないというキリスト教的政治の意図の下に構想されたアーレントの公共性概念は、近代市民社会における公共性論とは明らかに一線を画すものである。それは、自由主義者の樂觀的な、ブルジョワ的財産主と端的な人間との同一視を暴露しつつ、しかも大衆の貧困から自由が必然的にもたらされるというマルクス主義の矛盾をも批判し得るような公共性が目指されている。正に、近代市民社会の公共性の源泉を透かし見る公共性を、である。

#### 四 人類の理念(二)——時代の重荷

赦しと約束の力を再考する

二〇世紀の全体主義的支配の悪夢を経験した我々には、もはや赦しと約束の力が何の役にも立たず、今後、このような事態が起こらないと誰も保証することは出来ないように思われる。ではアーレントは、赦しにおいて実際に何を問題にしているのか。それは、「罪」が赦されるのである。アーレントはこの「罪」を、赦しの対象になる「罪」(offense pass)と、赦すことが出来ない「罪」(offense)とに区別している。<sup>(29)</sup>前者の罪は、過失による他者への侵害のように、社会的生の中で営まれる行為の本性として、日常的な出来事であり、我々が生活を続けていく為には赦しが必要なのである。後者の罪は、極端な犯罪や意図的な悪についてである。<sup>(30)</sup>これは、もちろん、全体主義的な巨悪を指すと思われる。アーレントは、カントの「根源悪」(the radical evil)の概念を用いて次のように述べている。「このような悪は、罰することも赦すことも出来ず、従ってそれは、人間事象の領域と人間の潜在的な力を超えているだけでなく、それが姿を現すところでは、人間事象の領域と人間の潜在的な力が共に根本的に破壊されてしまう」(HC, p. 24)。<sup>(31)</sup>極端な犯罪や意図的な悪を除外するアーレントの赦しの規定は、現実の社会に蔓延る犯罪を前に、非現実的だという批判を免れないように見える。しかし、このような批判は、パウロの教義、「罪が増したところには、恵みはなおいっそう満ちあふれる」を「義が生じるために罪をしよう」と結論づけるようなものであろう。<sup>(32)</sup>アーレントがナチズムの巨悪を赦すことも罰することも出来ない、人間の力を超えた事態であると捉えたことは、上記のような批判を越えたところで、その真意を探るべきである。アーレントの「罪」の区分は、犯罪の構成要件を巡る議論を展開しようとしたのではなく、ナチズムの悪の前例のなさを浮かび上がらせようとするためのものである。

通常、赦しの反対は罰と考えるが、アーレントによれば、「罰」(punishment)は赦しの代替物であるという。赦し

と罰は、干渉がなければ際限なく続く何かを終らせようとする点で共通しているからである。彼女は、むしろ、赦しの対極は「復讐」(vengeance)であるという。復讐は、最初の罪に対する当然の自動的反應であり、この場合、最初の罪の結果を終らせるところか、その反應が予期され、計算され得るものであるから、さらなる反應を生じさせ、復讐の連鎖が際限なく続くことになる。これに対して、赦しは決して予見出来ないものであり、イエスの赦しの教えに含まれている自由は、復讐という絶えることのない自動反應からの自由である。「赦しは、単に反動(react)するだけでなく、それを誘発した行為によって条件付けられずに新しく、そして、予期しない仕方で行為し、従って、赦す者も赦される者も共に、その結果から自由にする唯一の反應である」(HC, p. 211)。誰も自分自身を赦すことは出来ない。従って、お互いに赦し合うことで、再び出発点に戻ることが出来、何か新しいことを始める大きな力を与えられるのである。赦しの力は復讐の連鎖を断ち切ることが出来る、真正の政治的行為なのであり、赦す者も赦される者も共に自由にする、正に一つの奇蹟といえよう。

では、このような人間の奇蹟を作り出す力は、現在においても可能であろうか。赦しについてのイエスの教えの強調点は、赦しの力は神だけの力ではなく、「人間の力」であり、この力は神に由来するものではないということであった。それ故、イエスは「悔い改め」(repentance)による赦しの重要性を説いているのである。イエスが赦しの義務に固執する理由は、人間が「自分が何をしているか知らない」<sup>(33)</sup>からである。赦しが神の命令ではなく、人間の力に基づくのなら、赦しには何等必然性はない。これは、赦しの力がそれ自身脆いもの、つまり行為に属するということである。

行為の脆さを救済する赦しの力が、脆い人間の行為に他ならないということは、行為の可能性の条件は行為の他にはないということである。このことは、人間の「始まりをなす」能力が、その前例のなさにおいて、「全体主義的巨悪」にも、「赦しの奇蹟」にもなり得る両義性を持つことと密接に関連している。アールントの問題意識は、人間の「始まりをなすこと」に固有の両義性、つまり、「出生」(natality)という人間の条件そのものの予言不可能性を救済する現

代の福音を発見することである。

### 人類の理念

アーレントが出会ったドイツ人の中に、「ドイツ人であることが恥ずかしい」と言う人々がいて、それを聞いた彼女は「人間であることが恥ずかしい」と答えたくなることがしばしばあったという。<sup>(34)</sup> 彼女は、両者に共通するものを「原初的な恥」(the elemental shame)と呼び、我々の国際的な連帯感にとって最後に残されたものであるという。しかし、これはまだ純粹に個人的な、非政治的な表現に留まっている。そこで、アーレントは、「人類の理念」(the idea of humanity)を用いることで、この「恥」の感覚が意味するものを示唆しようとする。彼女によれば、キリスト教世界の人々は、これまで「人類の理念」に魅了されてきたが、彼らは「人類は単一の起源を持つ」というユダヤ・キリスト教的な信条に内在する恐ろしさを考えてもみなかったという。<sup>(35)</sup> しかし、時代と共に、人々は互いを良く知るようになり、人間に内在する潜在的な悪の可能性をますます自覚するようになってきた。結果として人々は人類の理念から後退していった。それは、人類の理念には普遍的な責任という義務が含まれていることを人々が感じ取ったからである。原初的な恥の感覚は、この義務への反応なのである。

人類の理念は、人間は人間によってなされた全ての犯罪に対して、何らかの仕方で責任を負い、全ての民族は他の民族によってなされた悪の恥辱を分かち合わねばならないというきわめて深刻な帰結を持つ(BU, p. 131)。

政治的にみれば、人類の理念は「いかなる人々も例外とせず、一人だけに罪を帰するものではない」。ナチズムの巨悪に対して、その本当の恐ろしさを知らなかったドイツ国民にとって、それは正に無責任であった。一方、ナチズムの巨悪に対して、その恐れと慄きの中で、最終的には人間が何をなし得るかを自覚した者にとって、この責任は普遍的責任となる。

このような自覚を持つ者は、復讐の機構の一部としてはほとんど用をなさないだろう。このことは確かである。人間が犯し得る逃れ難い罪に対して正真正銘の恐れを抱く人々、そのような人々だけに、人間が惹き起し得る計り知れない悪に対して、あらゆるところで妥協せずに敢然と闘わなければならない局面が訪れる時、人は信頼を置くことが出来るのである (EU, p. 132)。

「全体主義的巨悪」が明らかにしたことは、人間の生の神聖さや不可侵性を自明視することの破綻である。それは、人間の自己破壊という危険を孕むのである。そして、アーレントは、この危険への自覚の中に、我々が行政的自動機構や復讐の連鎖に巻き込まれることを拒否し、人類の理念という普遍的責任を引き受ける国際的連帯の可能性を認めたのである。

### 結びに代えて

近代と現代を隔てる「新しさ」とは、感覚的に与えられた世界の消滅と共に、観念と思考を用いて物質世界を超越する可能性も消滅したことである。今や、「共通なるもの」は、実際に近づいて、他者と分かち合うことの出来る世界ではなくて、2 + 2 = 4のような常識的推論という、人間精神の構造のみとなった。アーレントは、世界疎外に置かれた現代の人間の状況を、自分自身の人間存在から外部の支点より、この社会で眺め生きていると結んだ。彼女が、「生の神聖さ」を今日の問題として、我々に投げ掛けたのは、決して、生の価値を否定するためではなく、それは、生の優先が、「自明の真理」となって、我々が人間の生に対して問いかける能力が奪われていることを指摘するためである。彼女が目指すものは、神聖視された「生」から、我々各自が、自らの生に問いかける精神と世界を構成する行為によって、人間の生を取り戻すことである。キリスト教世界にとって、これまで神聖視されてきた人間の生の価値が、歴史的に新たに形成されたものであることを認めること、そして、この価値が人間自らの手によって脅かされていることについて

考えることがいかに困難であるか、正にこれが彼女の全著作に通底する問題意識といえる。<sup>(36)</sup>

アーレントは、『人間の条件』における考察の目的を、次のように述べている。それは、彼女の生きた時代の最も新しい経験と、最も現代的な不安を背景とした「人間の条件の再考」を通じて、「新しく、未だ知られていない時代の出現によって圧倒されたまさにその瞬間に発展し、姿を現した社会の本性を理解する」(HC, p. 6) ことであると。彼女の問題意識を辿ってきた我々にとって、彼女の思想の中に、もはや「神は死んだ」と宣告された、新しい時代の出現によって、キリスト教世界が圧倒されたまさにその瞬間に発展し、姿を現したキリスト教世界の本性、さらには、そこから現代の人間存在の状況が透かし見えるような、人間による人間存在の自己理解を可能にする地平が拓かれているといえる。

アーレントが現代に響かせる「公的なもの」は、人間の自由と共生の在り方が、西欧政治哲学の伝統における支配形式に回収されることへの「否」であり、同時にキリスト教思想が安易に政治と結び付き、十字軍回帰に墮する<sup>(37)</sup>ことを抑止するものである。彼女の思想の独自性は、単にキリスト教世界に留まらず、現代における人間存在を大きく揺さぶると同時に、人間の生を肯定する可能性を告げ知らせることであり、この現代の福音が及ぶ範囲は、正に公共的なのである。

略記(引用中、アーレントの主要著作は略記し以下のように記す)

例 (HC, p. 50) → The Human Condition, p. 50.

BPF → *Between Past and Future* (New York: The Viking Press, 1968, 306p). (邦訳『過去と未来の間』、引田隆也・斎藤純一訳、みすず書房、一九九四年)。

EU → *Essays in Understanding 1930—1954* (New York: Schocken Books, 2005, 458p).

HC → *The Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958, 333p). (邦訳『人間の条件』、志水速雄訳、筑摩

書房、一九九四年)。

LBA→*Der Liebesbegriff bei Augustin* (Berlin: PhiloVerlagsgesellschaft mbH, 2003, 125p). (邦訳『Love and Saint Augustine, Edited and Interpretive Essay by Joanna Vecchiarelli Scott and Judith Chelius Stark, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1996, 233p. (邦訳『ラウヴス・ヌマヌスの愛の概念』千葉真訳、みすず書房、二〇〇二年、底本<sup>24</sup>』*Der Liebesbegriff bei Augustin* (Berlin: Verlag von Julius Springer, 1929, 90p) を使用して)。

LKPP→*Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed and with an interpretive essay by Ronald Beiner, (The University of Chicago Press, 1982, 174p). (邦訳『カント政治哲学の講義』浜田義文訳、法政大学出版社、一九八七年)。

LM→*The Life of the Mind*, Vols. 1: Thinking & 2: Willing (San Diego and New York and London: Harcourt Brace Jovanovich, 1978, 521p). (邦訳『精神の生活』上・下、佐藤和夫訳、岩波書店、一九九四年)。

PP→*The Promise of Politics* ed, Jerome Kohn, (New York: Schocken Book, 2005, 218p). (邦訳『政治の約束』高橋勇夫訳、筑摩書房、二〇〇八年)。

註

文献からの引用においては、邦訳が存在するものについては、邦訳が参照された。しかし、引用に際しては、その邦訳の一部を改変した場合があることを、お断りしておきたい。

(1) Margaret Canovan, *Hannah Arendt a reinterpretation of her political thought*, Cambridge University Press, 1994.

Françoise Collin, "Birth as Praxis" *The Judge And The Spectator*. Joke J. Hermesen & Danna R. Villa (eds), Leuven, Belgium: Peeters, 1999. (邦訳『アレントが人間の「誕生」を他の生物との種差として際立たせていることを強調している。』

そして、森一郎『誕生と死 ハイデガー・九鬼周造・アレント』東京大学出版会、二〇〇八年、において、アレントの「出生」を手掛かりに、現代の「新しい始まり」の問題を批判的に扱っている。

(2) HC, p. 501.

(3) アーレントは主に二つの世界概念を使用している。第一は包括的な世界性である。そして第二は人工物や人間事象に結びつく狭義の世界である (HC, p. 52)。本論では、専らその客観性、共通性、そして相対的永続性のみを問題とする為、このどちらかに



は限定しなう。

- (4) BPF, p. 209.
- (5) HC, p. 239, ここでアールレントは、ルカ五：二一―二四、マタイ九：四―六、マルコ二：七―一〇に触れて、これらの箇所ではイエスが「人の子は地上で罪を赦す権威を持っている」ということを証明する奇蹟を行っており、その際の強調が「地上で」であるという。
- (6) *ibid.*, p. 185, アールレントの歴史についての見解は、BPF, “The Concept of History” で詳細に議論されている。
- (7) *ibid.*, p. 237, BPF, p. 45.
- (8) アールレントのこの点についての批判とそれへの応答は、千葉氏が既に指摘されており（千葉真、『アールレントと現代』、岩波書店、一九九六年、六〇―四ノジ参照）、「闘争」的行為の個人主義的、反民主主義的側面にのみ捕らわれては、彼女の公的なものの意義を、過小評価することになる。
- (9) 人間である以上止めることが出来ない「始まりをなすこと」(initiative)を前提にしており、この「始まりをなすこと」は、人間の始まり、つまり、人間の誕生によって促されたものである(HC, p. 177)。
- (10) Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft Meiner*, Philosophische Bibliothek, 1990 (following, KU). (邦訳、篠田英雄訳、『判断力批判』(上・下)、岩波書店、一九六四年)。
- (11) a. a. O., S. 175.
- (12) a. a. O., S. 172.
- (13) a. a. O., S. 148.
- (14) a. a. O., S. 144-145.
- (15) Immanuel Kant, “Was heißt: sich im Denken orientieren?”, *Was ist Aufklärung?: ausgewählte kleine Schriften*, Meiner, Philosophische Bibliothek, 1999, S. 58.
- (16) KU, S. 148.
- (17) PP, p. 43, 「歴史には多くの終りと始まりがあり、それぞれの歴史の終りは新しい歴史の始まりとなり、新しい歴史の始まり度」に、それまでであったものは終わりを迎える」。このような歴史の終りと始まりの連関は、アールレントの問題意識にとって重要で

ある。

- (81) BPF, pp. 154-155.
- (91) PP, p. 45.
- (20) これが『精神の生』の執筆動機の一つとなっている。LM, vol. 1, introduction.
- (21) この点については、明確に意識しているのは、クリステヴァである (Julia Kristeva, *Hannah Arendt: Life Is a Narrative*, trad. by Ross Guberman, Columbia University Press, 2001)。<sup>9</sup> キリシア思想とローマの政治的経験のギャップについて、詳細な議論をしているアーレント研究者は見当たらない。その一因が、政治思想や政治理論とは別の、キリスト教思想的なアーレント理解があまり重要視されて来なかった為だと思われる。
- (22) HC, pp. 30-32, 古代ギリシアの都市国家では、自由な市民によって構成されたポリスの生活圏 (公的領域) と各個人に固有な家族の生活圏 (私的領域) が明確に区分されていたという。
- (23) ヘルナウアーは、先駆的にアーレントとキリスト教の関係性を評価している (James W. Bennamer, S. J, ed. *Amor Mundi*, Boston, Dordrecht, Lancaster: Martinus, Nijhoff Publishers, 1987) が、本論で述べるような世界疎外から積極的な意義を認める議論は展開していない。彼も、もっぱら、世界疎外を克服するものとしての世界への愛とキリスト教の関連のみを扱う。
- (24) PP, p. 138, この領域は、『精神の生』における「二者の中の二者」と複数性との連絡を可能にさせる領域であり、公的領域と私的領域との間にある市民的公共性の実例に相当するものと思われ、非常に重要である。
- (25) HC, p. 30f, 古代ギリシア・ローマ時代に共通することは、公的領域と私的領域との間に横たわる深淵であったという。キリスト教による個人の永遠の命の評価に伴う私的領域の上昇は、近代のような公共的領域の発生をもたらさず、来世への関心となった。
- (26) PP, p. 138, アーレントは、この概念を展開はしなかったが、彼女の思想において「キリスト教的政治」の特徴が一定の役割を果たしていることを指摘する論者は、クリステヴァである。
- (27) 例として Hanna Finichel Pitkin, "Justice: On Relating Private and Public", *Hannah Arendt Critical Essays*, ed. Lewis P& Sandra K, State University of New York, 1994, pp. 271-272.
- (28) アーレントは、ここで「有罪」(guilty) という言葉を用いているが、私人間の「不法行為」(民法七〇九条、債権発生原因)

と刑罰規定である「犯罪」(刑罰を科することによって防止する必要がある、市民の生活利益を侵害する行為)を区別していない。(29) HC, p. 240. これは、ルカによる福音書一七:一一五で赦しの対象となる「罪」(trespass-hamartanein)と、赦すことが出来ない「罪」(offense-skandalata)とを区別していることに基いている。

(30) 刑法学においては、犯罪の「構成要件」(tatbestand)を客観的事実に限定する説と、主観的要素をも含むという説があり、アーレントは厳密ではないが、後者の説に従っていると思われる。

(31) 高橋哲哉「赦しと約束—アーレントの〈活動〉を巡って—」(『哲学』一九九八年、法政大学出版社局)、八九頁。

(32) ローマ信徒への手紙五:二〇。もちろん、アーレントは、このことに気付いている(LM, vol. 2, pp. 89-90)。

(33) マタイによる福音書一八:三五、ルカによる福音書二三:三四。

(34) EJ, p. 131.

(35) この点については、クリステヴァが明確に指摘している(Julia Kristeva, 2001, chapter 1)。

(36) この点は、クリステヴァがアーレントの博士論文『アウグスティヌスの愛の概念』(LBA)における「生」の探求に着目して議論している。

(37) 八塚春児『十字軍という聖戦』、日本放送出版教会、二〇〇八年。十字軍の当初からの目的は、純粋な宗教的情熱のみに基づくのではなく、政治的な戦略意図が色濃く反映されていた。

(付記) 本稿は、京都大学大学院文学研究科に提出された博士論文「ハンナ・アーレントの『人間の条件』再考」の未発表箇所に加筆修正を施したものである。

(筆者 いまで・としひこ 京都大学文学部非常勤講師／キリスト教学)

# The concept of Hannah Arendt's "the Public", Part 1 glad tidings of our times

by

Toshihiko IMADE

Part-time Lecturer

Kyoto University

The present situation of Hannah Arendt study shows increasingly elaborate and diverse aspects. However, I think that there is common understanding about her originality. That is her effort to treat each human birth as an invocation of new beginning to the world and fix this "Birth" on the central category of her political thinking. The aim of this study is to clarify the center position of Arendt's thought by surveying the concept of her "the Public" which is recognized as her contribution to contemporary political theory. To begin with, we analyze the basic structure of her "the Public". Secondly, we appreciate the difference between her "the Public" and the concept of modern Publicness. Then we demonstrate that the today's significance of Arendt's thought consists in her vantage point of viewing Christianity.

---

## 「翻訳の不確定性」を理解する

鈴木 真

南山大学社会倫理研究所研究員

『言葉と対象 *Word and Object*』以来、W. V. クワインは翻訳の不確定性を支持する議論をしてきた。この主張は文の意味などというものがないという含意をもつとされていたので大論争的になったが、この翻訳の不確定性テーゼでクワインは実のところ何を意味しており、何がどのように翻訳を決定しないというのだろうか。翻訳の不確定性は、科学理論の非決定性と質的に異なるのだろうか。もしそんな相異があるとしたら、それは何に存するのだろうか。翻訳の不確定性について数多くのコメントが書かれてきたけれども、こうした解釈上の論点は未だに残っている。この論文