

# 国家・個人・共同体

- 複数性と差異への視点 -

今出 敏彦

## 1. はじめに

本報告では、宗教的寛容を巡る問題について、国家と宗教の関係性、特に政教分離原則の展開と、その今日的意義を踏まえて、国家・個人・共同体の関係性という観点から考察したい。まず、国家と宗教との関係性において、ロックによれば、国家とは、市民の財産を保持、促進するためにのみ存在する集団であり、一方の宗教にあっては、専ら個人の魂の救済が問題となるため、これら両者は厳密に区分されるべきである<sup>1</sup>。これがロックの基本的立場であり、ここから、政教分離原則が展開されるが、政教分離原則には、二つの意義がある。第一は、国家権力から人々の信仰を守る（信教の自由に基づく教会の保護）ということ、第二は、教会の容喙から国家を守ること、つまり、教会による公権力への不当な干渉を抑止することである<sup>2</sup>。このようなロックの政教分離原則から、後に「市民的自由」と呼ばれる自由権が結実する。

## 2. 寛容について

ロックの政教分離原則に基づく寛容のモデルには、二つの想定があるように思われる。一つには、国家権力による迫害から逃れようとする自由な個人、二つには、公権力に干渉出来るほど強力な集団の存在である。市民的自由の見地において、寛容の主要な眼目は、国家や集団による迫害や干渉から、個人の人権を擁護するものであり、無限に多様でかけがえのない個人の差異を解消させないようにすることである。しかしながら、上述の想定が今日も自明なものとして機能しているか疑わしい。いかなる迫害にあっても、信じて守り抜こうとする揺るぎない個人の信仰の姿を、我々は滅多に見かけることはないし、又、国家の存亡に関わるような甚大な干渉を行う強い集団も見かけない。むしろ、多様な価値観の下で、個人のアイデンティティが揺らぎ、集団への帰属意識も薄れ、集団も弱体化し、その存続が危ぶまれる事態を多く見かけるのが、今日の共同体と個人を巡る状況ではないだろうか。これらの事態を考慮に入れて、寛容について議論しているのが、マイケル・ウ

<sup>1</sup> 氣多雅子「寛容と対話」(『人文知の新たな統合に向けて 第二回報告書〔哲学編2〕』2004年、京都大学大学院文学研究科、所収)二二九頁参照。

<sup>2</sup> 同、二三一頁参照。

ウォルツァーである<sup>3</sup>。ウォルツァーによれば、寛容とは、人間の生そのものを支えるものであり、それは「共同の生、我々が生きている様々に異なる共同体を支える<sup>4</sup>」ものであるという。そこには、「寛容は差異を可能にし、差異は寛容を必要にする」という想定がある。彼は、寛容についての考察を進めるに際して、国家・個人・共同体の間での差異の問題を中心に据えて議論するが、以下、ウォルツァーの描写するそれぞれの特徴を見ていこう。

## 2-1. 個人

まず、ウォルツァーは、個人の態度としての寛容から議論を始める。その可能性として彼は、第一に16・7世紀における宗教上の寛容の起源を反映するものを挙げる。すなわち、平和を求めるための「差異の黙従」である。次に、「世界をつくるには、あらゆる種が欠かせない」という「受動的無関心」である。第三のものは、自らの権利の行使と同様の権利を「他者」に承認するという「道徳的自制」である。そして、第四のものは、他者に対する開けた関心の在り方、「好奇心」であり、最後に、差異が文化的な形式をとって神の創造や自然界が有する偉大さや多様性を再現するものとして受け取られる場合の、美的な是認という「差異の熱狂的是認」や、あるいは、差異が人間の開花の必要条件とみなされる場合の「機能的是認」がある<sup>5</sup>。

以上が、個人の態度としての寛容の可能性であるが、これから検討する国家・共同体の寛容については、それが寛容な体制であるか否かを特徴づけるために、それらの構成員が上述の美德のいずれかを備えておくことを必要としないという<sup>6</sup>。

## 2-2. 共同体

その主要目的は、集団の構成員における生活様式を支え、みずからの文化や信仰を次世代で再生産することである。こうした集団は、みずからの内側に焦点を当てている。リベラルな社会にあっても、このことは同じであるという。ウォルツァーは、個人の自律というリベラルな理想は、差異ある文化の存在によって、個々人に様々な選択が与えられる「多文化」社会でしか実現され得ないという主張に対して、疑問を呈する。自律的な個人は、一つの集団の内部で職業や政治的な関与、生活形態、文化的形態に対して、選択を行うことができるのであり、「自律というものは、単一の文化集団の内部では存在の余地を十分に認められないとする理由はない<sup>7</sup>」と述べている。そこで、次に、個人の自律と共同体の存続に対して、国民国家の果たす役割と問題点についてのウォルツァーの議論を見てみたい。

<sup>3</sup> Michael Walzer, *On Toleration*, Yale University Press, New Heaven and London, 1997.

<sup>4</sup> *ibid.*, X, ii.

<sup>5</sup> *ibid.*, pp.10-11 しかし、彼は、これらのうち、最後のものは考察に含めないと言う。何故なら、現に是認しているものを寛容に受け入れているとは言えないからである。

<sup>6</sup> *ibid.*, pp.11-12. そして、彼は、集団主義的な体制と個人主義的な体制のどちらがより良い体制なのか、結論づけていない。

<sup>7</sup> *ibid.*, p.10.

## 2-3. 国民国家

国民国家の呼称は、それが民族的に同質の住民から構成されているというわけではない。むしろ、現代の世界では、このような同質性は稀であろう。ウォルツァーによれば、この同質性の意味は、「優位にあるたった一つの集団が、それ自身の歴史と文化を反映する仕方で共同生活を組織し、それが意図されたとおりに運ぶ場合、それ自身の歴史を前に進め、それ自身の文化を持続させているということ<sup>8</sup>」である。国民国家における寛容の焦点は、先述の政教分離原則に見られるとおり、集団ではなく、国民国家に關与する個人である。従って、国民国家は、集団に関して寛容である場合が低い。又、集団に対して諸個人にもっと寛容であるように強制することが十分にありうる。その際に、「マイノリティ集団とのその生活様式がそなえる個別独特な在り方が、緩慢に屈服させられていく危険がある<sup>9</sup>」。伝統的な価値観に基づいた集団が自発的結社に変容されていくのである。このような危険に対して、国民国家の中で民族的マイノリティを寛容に扱うことを保証するための努力が、国際法による民族自決の概念やそれに付随する条約に見られる<sup>10</sup>。しかし、その際、条約は、権利を集団にではなく、ステロタイプのもとで捉えられた個人に帰属させてきた。ウォルツァーは、その一例として「国際人権規約<sup>11</sup>」を挙げる。「マイノリティに属する個人は、『みずからの集団の他の構成員と共同して、それ自身の文化を享受し、それ自身の宗教をもち、実践し、それ自身の言語を使用する権利を奪われてはならない』。この言葉遣いがまだ国民国家規範のうちにあることに留意しよう。すなわち、ひとつのまとまりのある団体としてのマイノリティ集団にはなんの承認も与えられてはいない。そして、個人は『と共同して』行為するのであって、民族多数派だけがひとつの共同体として行動するのである<sup>12</sup>」。

「国民国家規範」(nation-state norm)とは、多数の民族集団のうち優位にある一つの集団を共同体とみなし、かつ、その共同体に対して、その構成員への寛容を要求することで、伝統的な形態を自発的結社に変容していくものである。国民国家規範に基づく体制は、個人がそこから逃れ、あるいはそこへと向かう集団に何の承認も与えぬまま、共同体の存続と個人の自律とを同時に解決しようとするものであり、差異への寛容が、一体性と単一性に向かう衝動に置き換えられる危険がある。ウォルツァーの『寛容について』の批判の矛先は、国家と個人との間にある共同体の存在意義を認めない体制に向けられており、これこそ、現実の不寛容の姿であろう。

ウォルツァーは、この現実の姿をはっきりと描き出すために、第5章「近代の寛容とポストモダンの寛容」で、近代性の意義と問題性について述べている。彼は、ここで改めて、個人の自律と共同体の存続との関係を考察している。近代性には、二つの形態の寛容が存在するという。一つ目は、「民主政的な包含性」(democratic inclusiveness)である。これは、

<sup>8</sup> ibid., p.25.

<sup>9</sup> ibid., p.28.

<sup>10</sup> 国際法の変遷について、後述。

<sup>11</sup> 「市民的及び政治的権利に関する国際規約」(自由権規約)、日本は1978年に署名し、1979年より、効力発生。

<sup>12</sup> ibid., p.29, 国際人権規約第27条、〔少数民族の権利〕参照。

個人を古い共同体から解放し、個人を諸権利の圏内に据えること - 個人の同化である。二つ目は、「分離」(separation)である。これは、集団全体に、それ自体の政治を提供すること - 集団の承認である<sup>13</sup>。これらは相互に排他的なしかたで把握される。「個人か集団かのどちらかが迫害や不可視性から解放されるのであって、個人が解放されるのは、みずからの集団を放棄する場合に限られる<sup>14</sup>」。先述の国民国家規範は、この緊張関係を解決しようとして、差異を解消し、不寛容な体制へと傾くものであった。しかし、この緊張関係は解消されるべきものではない。強力な集団が存在しなくなったとしたら、いったい個人は何かから逃れるというのだろうか。そして、自分自身になるために信念を貫く必要がなくなったとしたら、何になるというのだろうか。個人の自律と共同体の存続との間の緊張関係は、相互に矛盾するが、しかし、決して他方を欠く事が出来ない同時的不可分な本性を持っているのである。

以上の近代性の寛容形態は、実際には、様々に異なる集団によって、さらには同じ集団内部での、さまざまに異なる構成員によって同時に追求されうる。この後者の可能性が、特に重要である。「集団のなかには、みずからの宗教的な、もしくはエスニックなメンバーシップの境界から逃げようとし、市民であることだけを要求する者もいれば、他方、まさに信仰者やエスニックな縁戚関係の組織された共同体の構成員として、承認され寛容に扱われたいと欲する者もいるからである<sup>15</sup>」。我々は、差異の寛容について、外部にあって他から異なるものだけを考察するのではなく、内にあるものへ視点を持つ必要がある、続いて、この二つの異なる様式、つまり、外部にあって他から異なるものと内にあるものについて、ハンナ・アレント<sup>16</sup>の思想を参考に、複数性と差異の問題を考察したい。

<sup>13</sup> *ibid.*, p.85.

<sup>14</sup> *ibid.*, p.84.

<sup>15</sup> *ibid.*, p.86.

<sup>16</sup> Hannah Arendt (1906-1975) は、ドイツに生まれたユダヤ人の女性政治思想家である。ナチスによる迫害を逃れ、アメリカに亡命し、その地で著した『全体主義の起源』によって世界にその名を知られるようになった。生涯を通じて全体主義との対決及び人間の自由について深く洞察した。このような人間の実践的生の復権を企図した彼女の思想的営為には、多くの政治理論家や研究者の関心が寄せられている。例えば、川崎修『アレント』講談社(一九九八)における公共性の復権、Craig Calhoun & John McGowan, ed, *Hannah Arendt & The Meaning of Politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997 における政治的なるものの探求、David Tracy, *Plurality and Ambiguity*, The University of Chicago Press, 1994 における Dialogical Theology 等。本報告では、詳細に議論出来なかったが、彼女の公共性概念についての要約は、拙論「創始としての公共」(平成 14 年度京都大学大学院修士論文) 第 1 章「公的なもの」参照。

### 3. ハンナ・アーレントの『精神の生<sup>17</sup>』の構想

アーレントの公共性概念の眼目は、人間の自由が実現し、一人一人のユニークな個性が十全に発揮されることであり、彼女はその達成を公的自由や公的幸福と呼ぶ。「公的なもの」とは、決して全体の利益を優先させるものではなく、人間の個性を輝かせるものであり、「公的なもの」は人間の自由と密接に関わるものである。

#### 3-1. アーレントの公共性概念について

アーレントの公共性概念は、「行為」(action)と「公的なもの」(the public)によって特徴づけられている。まず、「行為」(action)の概念とは、労働(labor) 仕事(work) 行為(action)からなる人間の三つの基本的な活動力<sup>18</sup>の一つであるが、それは、物の介在によらず直接人々の間で行われる活動力であり、人々は行為と言論からなるこの能力によって正に人間的な価値を生み出すことが出来る。この活動力の人間的条件は「複数性」(plurality)である。アーレントによれば、人間の複数性には「同等」(equality)と「相違」(distinctness)という二重の性格があり、このことが行為と言論の基本条件となっている。人間の行為と言論が開示するものは、その人の「正体」(who)つまり、その人が誰であるかということであり、我々にとって行為と言論が一人一人の個性を明らかにする。行為と言論の開示的性格は、人間である以上止めることが出来ない「創始」(initiative)を前提にしており、この創始は人間の始まり、つまり、人間の誕生によって促されたものである。そして、この行為と言論の開示的性格は、「人々が他者の犠牲になったり、他者に敵意を持ったりする場合にはなく、他者と共にある場合、つまり、純粋に人間が共生する場合に前面に現れる<sup>19</sup>」。

以上のように、アーレントの行為概念は、他者との共生と密接に関連しており、他者との共生の中で各個人のユニークな個性が発揮される在り方が、「公的なもの」なのである。「公的なもの」(the public)は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)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。

無言の暴力や強制ではなく、行為や言論によって人々の共生が導かれる在り方である「公的なもの」について、アーレントは古代ギリシアの都市国家ポリスを模範として議論を展開する。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)が明確に区別されていた。従って、アーレントにとって、自由であるということは、人々が共に語り行為する公的=政治的生

<sup>17</sup> Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, Vols. I: Thinking & II: Willing, San Diego and New York and London: Harcourt Brace Jovanovich, 1978 (以下 LM と略記)

<sup>18</sup> Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1958, pp.5-7, (以下 HC と略記).

<sup>19</sup> HC, pp.179-180.

活を意味している。「自由であるという状態は解放の作用から自動的に帰結するものではない。自由は、単なる解放に加えて、同じ状態にいる他者と共にあることを必要とし、さらに他者と出会う為の共通の公的空間、換言すれば、自由人の誰もが言葉と行為によって現れ得る政治的に組織された世界を必要とした<sup>20</sup>」。

アーレントの思想的営為に一貫する、人間の自由の擁護という観点は、彼女の思想の総決算と目される『精神の生』にも色濃く反映されている。彼女の思想の集成である『精神の生』の執筆動機は二つあり、一つは、1961年から始まったイエルサレムでのアイヒマン裁判の彼女の傍聴体験であった。そこでは、被告であるアイヒマンが、彼の行った巨悪に比して、全くの俗物であり、彼から唯一推察出来た特徴が、「全く消極的なものであり、愚鈍ではなく、無思考」であったということに彼女は大きな衝撃を受けた。ここから、彼女は「悪の陳腐さ」(the banality of evil)と「無思考性」(thoughtlessness)について考察し、思考活動そのものが、その対象や結果に関わりなく、人間に悪を行うことを抑制する条件になり得るか、つまり、悪に対する思考の役割を「思考とは何か」という問いに即して探求する。二つは、上述のような現実の経験から生じた道徳的問題の捉え難さであった。それは、「悪の陳腐さ」や「無思考性」という概念が、倫理学の伝統的な回答によっては対処出来ないばかりか、そもそも「思考とは何か」という問いに対して哲学や形而上学が用意してきた伝統的な回答にも反しているからである。このような思考様式の危機に対して再考することがアーレントの『精神の生』の構想であり、そこには、人間の生の経験に真であるような思考の探求と同時に、全体主義的支配によって踏み躪られた人間の尊厳の回復が企図されている<sup>21</sup>。

### 3-2. 「複数性」(plurality)と「二元性」(duality)

アーレントは「精神の生」の分析に当り、まず思考とは何かを問う。しかし、この問いは決して人間の「実践的生」(vita activa)を離れたものではない。彼女は、第一章「世界の現象する本性」において、この問いの出発点が人間の生と世界との関わりに置かれていることを強調する。「我々はこの世界へどこからともなく現象してきて、そこから、どことも知れぬところへと消えていくのであり、存在と現象は一致するのである...この世界には、

<sup>20</sup> Hannah Arendt, *Between Past and Future*, New York: The Viking Press, 1968, (以下 BPF), p.148.

<sup>21</sup> LM, vol. I, p.6. アーレントは、ここで『人間の条件』における「実践的生」(vita activa)と「観照的生」(vita contemplativa)との関係について再考しているが、vita activaという用語は、観照的生に専心した人々によって作られた言葉であり、彼らは実践的生の真の経験を歪め、同時にそれについての真の思考経験を十分に把握していないと批判する。プラトン以来の西洋哲学の伝統に遡り、「実践的生」の真の経験を抽出しようとしたのが、『人間の条件』(HC)であり、実践的生の経験に真であるような思考を探求しようとしたのが、『精神の生』第一巻「思考」での試みである。従って、彼女の形而上学批判の意図は、形而上学を無意味とするものではなく、そのうちにある意義を救い出そうとするものである。このような形而上学批判から行われる思考の分析においては、精神的生の三つの活動力、思考・意志・判断のうちの一活動力としての思考ではなく、vita activaとvita contemplativaとの関係性についての新たな地平を拓くものとしての「精神の生」の構想が企図されている。

その存在が観察者を前提していないようないかなる事物や人間もあり得ない。換言すれば、それが現象している限りは単独では存在しない。存在するものは全て誰かに知覚されることを意味しており、抽象的な人間ではなく、複数の人間がこの惑星には住んでいる。複数性が地球の法則である<sup>22</sup>」(太字は原文の大文字箇所)。このような現象世界の中で営まれる思考の特徴とはいかなるものか。現象世界とそれによって条件づけられている活動の観念からすると、精神活動の主な特徴は、「見えないこと」(invisibility)である。アーレントは、この「見えないこと」に関して、「もし我々が外部の現象に表現されている内面的生について語るならば、それは魂の生のことなのである<sup>23</sup>」という。「見えないこと」においては、精神と魂の両者は共通するが、しかし、詳しく吟味すると、この魂と精神とは異なっており、両者の区別は重要である。まず、魂は感覚と同様に、単に身体に結び付けられているだけでなく、生命維持機能とも関わりを持っているように見えるし、身体に不調や異常が現れるときにだけ個体が識別され得るという事実において、両者は共通している。そして、魂は、我々が始めるのではなくて、受動的に作用を受けて生じるものである。一方、精神は、純粹の活動であり、思いのままに始めることも止めることも出来るものである。そして、精神活動のもう一つの特徴に、現象世界からの「退きこもり」(withdrawal)があり、この点が、魂の受動的な性格には欠けている。アーレントによれば、精神活動は、現象世界から意識的に退きこもることなしには生じ得ないのであり、この退きこもりは世界そのものからというより、「世界が感覚的に現在しているということから退きこもるのである<sup>24</sup>」という。人間は現象世界の中にいながら、考える能力という機能を持っていて、これにより精神は世界を離脱することも超越することも出来ないのに世界から退きこもることが出来るのである<sup>25</sup>。複数性が現象世界における人間の生の基本的実存的条件なのであるから、「一人だけでいて、自分自身と交流することは、精神の生の際立った特徴である。精神が自分自身の生を持っているということは、精神がこの交流を実現し、そこで、実存的に言えば、複数性(plurality)が二元性(duality)に還元されているときに言われ得るのである<sup>26</sup>」。

このような精神の二元性があるために、精神活動のための内面の場所が存在するように思われる(二世界説)のだが、彼女は、「この内面が活動の場所として理解され得るだけなら、それは誤謬であろう...というのも、私は活動が持続する限りでのみ、精神の能力とその反省的性格に気付くことが出来るからである<sup>27</sup>」と指摘する。問題は、不可視の精神活動が現象世界では適切な居場所を見出せるのかどうかということである。これはかつて哲学や形而上学の領域に属する問いであった。確かに、それらを与える伝統的な回答はもはや説得的ではない。けれども、「神が死んだ」と言われるのは、神が本当に死んだのではなく、神についての伝統的な考え方が妥当性を失ったということということであり、「地球上に人間

<sup>22</sup> ibid., p.19.

<sup>23</sup> ibid., pp.30-31.

<sup>24</sup> ibid., p.75.

<sup>25</sup> ibid., p.45.

<sup>26</sup> ibid., p.74.

<sup>27</sup> ibid., p.75.

が登場したのと時を同じくする古くからの問いが無意味になったのではなく、その枠組みや答え方が妥当性を失った<sup>28</sup>」ということである。従って、アーレントの「複数性」と「二元性」を巡る思索は、形而上学的問いを無意味とするのではなく、それらの中には「思考している者にとって思考が何を意味するのかということへの手掛かりが含まれている<sup>29</sup>」ことを明らかにしようとするものなのである。

### 3-3. 思考経験そのものへ - ソクラテスの洞察

アーレントによれば、無思考と悪との間に何か関係があるということからは、ソクラテス的なエロス - 知恵・美・正義への愛 - によって鼓舞された人々だけが、思考出来るのであり、信頼出来るということ、つまり、自発的に悪をなすことはないであろう少数者の「高貴な本性」(プラトン)が結論される。しかし、このような帰結からは、悪に対する思考の役割は、少数の訓練された人々や、限られた思考対象に依存することになり、思考活動そのものが大切なのではないということになる。そこで、アーレントは、ソクラテスの対話的思考に注目して、「ソクラテスはプラトンとは違って、あらゆる主題について考え、誰とでも語り合ったので、思考出来る人は少数であり、訓練された精神の眼には見えるが、言い表しえない一定の思考対象だけが思考活動を尊厳ある適切なものにするなどとは信じていることが出来なかったに違いない。人間が悪事をなさないように仕向ける何かが思考の中にあるのならば、それは対象とは関わりなく、思考活動そのものに固有の性質であるに違いない<sup>30</sup>」と言うのである。

ソクラテスは困惑を愛した人であり、積極的な主張をほとんどしなかった。その数少ない主張の中に、相互に関連するものがある。それは、第一に、「悪事をするよりは、されるほうがまだ」という主張であり、第二は、「世の大多数の人々が私に同意しないで反対するとしても、そのほうが、一人であるから、私が私自身と不調和であり、自分に矛盾したことを言うよりもまだまだ<sup>31</sup>」というものである。ソクラテスの主張に対して通常、安易な道德化がなされるが、彼女はソクラテスの主張の中に思考経験そのものの洞察があることを強調して、「ソクラテスの二つの主張を道德に関する思索の結果と捉えるならば、重大な誤りを犯していることになる<sup>32</sup>」と言うのである。我々にとって、この点は重要である。アーレントは、あらゆる主題について思考し、誰とでも語り合うソクラテスの立場と、強者が弱者を支配することを正当化するカリクレスの立場の違いを、一方にとって良いことが他方にとっては悪いことであると言えるほどに対照的であると述べるが、その一方で、市民的、あるいは道德的な立場からは、「問題は悪がなされてきたということであって、このことから、悪事をなす者と被る者とではどちらの方が良いかということは問題ではな

<sup>28</sup> ibid., p.10.

<sup>29</sup> ibid., p.12.

<sup>30</sup> ibid., p.180.

<sup>31</sup> ibid., p.181.

<sup>32</sup> ibid., p.181.



い<sup>33</sup>」と、市民的道徳的認識においては、ソクラテスの思考経験への洞察は、十分に把握されないことを指摘するのである。従って、ソクラテスは市民としてではなく、思考に身を捧げた人間としてカリクレスに次のように語ったであろう。「もし君が私と同様に知恵を愛し、あらゆることについて思考し、吟味することを欲するのであれば分かるだろうが、もし、世界が君の想定するような、強者と弱者に二分され、『強者は自分に出来ることを行い、弱者は被らねばならないことを被るしかない』(ツキディデス)のために、悪事をなすか被るかの二つの選択肢しかないとすれば、なすよりは被るほうがましなのである<sup>34</sup>」と。そして、ここには明らかな前提がある。それは、「もし君が私と同様に知恵を愛し、哲学しているなら」というものであり、「もし君が吟味するとはいかなることかを知っているなら」ということである。この前提は、重要な示唆を与えていると思われる。それは、無思考と悪という、もはや伝統的な道徳や思考様式では対処出来ない事態に対して、道徳的思索の結果としてではなく、思考経験そのものへのソクラテスの洞察によって、人間が悪をなさないように仕向ける思考の役割を見出せるということである。

#### 3-4. 「一者の中の二者」(The two in one) ソクラテスの対話的思考

アーレントは、ソクラテスの第一の発言は、第二の発言と関連させてみると、実はこの第二の発言は、第一の発言の必要条件であるということが判ると言う。「一人であるのだから、それゆえ自分自身と不調和であるわけにはいかない」ということは、AはAであるというように、本当の意味で絶対的に一つであって自己同一的なものは、そもそも自分と調和しているとかいないとかということが有り得ない。私は他者に対してだけでなく私自身にも対しており、この後者の場合には明らかに私は単に一人であるわけではない。私の「一人であること」(being one)の中に差異が持ち込まれているのである<sup>35</sup>。この差異性について、アーレントは次のように述べる。「複数の事物の中に存在するものは単に自ら同じものとして存在するのではなく、他のものとは異なって存在している。差異があることは、事柄の本性に属している。この本性を定義しようとして、思考の中に保持しようとする場合には、他性(alteritas)あるいは差異を考慮に入れなければならない<sup>36</sup>」と。では、その内容を見ていこう。

まず、アーレントはプラトンの対話編『ソピステス』における静と動についての議論を取り上げる。「それぞれのものは〔他のものとは〕異なっているが、それ自身に対しては同一である(hekaston heauto tauton)<sup>37</sup>」(引用中の〔〕括弧はアーレント自身の補足)。この文をハイデガーも指摘しているが、その際、彼は与格のheautoを強調している。というのも、同語反復的なAはAであるという意味なら与格を用いず、「それぞれのものは〔脈絡から切

<sup>33</sup> ibid., p.182.

<sup>34</sup> ibid., p.182.

<sup>35</sup> ibid., p.183.

<sup>36</sup> ibid., p.183.

<sup>37</sup> ibid., p.183.

り離せば)それ自身は同一である (hekaston auto tauton)<sup>38</sup> (引用中の〔 〕括弧はアーレント自身の補足)となるが、プラトンはそう表現していないからである。ハイデガーはこの与格の意味を次のように述べている。「各々の何かのものそのものは、それ自らに還ってきている。即ち、各々そのものは、それ自らにとってそれ自らと同じものであるという意味である...それゆえに A は A であるという同一性の命題に対する一層適当な形式は、ただに各々の A はそれ自ら同じであることを言い表すのみならず、更にそれ自らと各々の A 自身は、同じである (Mit ihm selbst ist jedes A selber dasselbe) ことを言い表しているのである。この自同性 (Selbigkeit) のうちには『mit』(それ自らとの、と)の関係、従って媒介、連結、総合、即ち統一性への合一 (die Einigung in eine Einheit) ということが存在している<sup>39</sup>」と。

アーレントは、以上のようなプラトンの含意やハイデガーの解釈について、「他のものとの脈絡から切り離して、単にものを取り出し、その自分自身との『関係』つまり同一性だけで考えようとしても、差異性、他者性は出てこない。自分ではないものとの関係を失うと同時に、自分の実在性も失われて奇妙な薄気味悪さが残る<sup>40</sup>」と疑問を呈する。それらはゴッホやカフカの作品に見られるのと同様の構成を持っているという。彼女が例に挙げたゴッホの絵画、履き潰された農夫の靴は、ただ一足だけ、無造作に置かれている。それは、持ち主にさえ気に留められることはなく、ましてや絵のモチーフにされるような代物でもない。前述のように、「存在するものは全て誰かに見られること」を想定するが、この一足の靴は、まるでただそれだけで存在しているかのようである。その異様さに、彼女は疑問を抱くのだが、同時に、この絵の中に精神の二元性が捉えられていることを発見して、次のように述べる。「これらの芸術作品は思考された物であり、それらに意味を与えるものは - あたかも、単にそれらがそれ自身として存在するのではなく、それら自身に対して存在しているかのよう - 思考が対象を捉えたときに、対象そのものが被った変貌である。換言すれば、ここでは、思考する自我の経験が、対象そのものに転写されているのである<sup>41</sup>」(引用中太字はイタリック箇所)。プラトンやハイデガーは、ゴッホの絵画のように事物が二元的な状態にあると捉えていたが、彼らが捉えたものは、思考する自我の純粹経験ではない。単なる事物は、それら自身が、自分自身に対して存在すること、つまり二元化することは出来ないからである。二元化するのは事物ではなく、思考活動そのものなの

<sup>38</sup> ibid., p.183.

<sup>39</sup> Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957, pp.14-15.(邦訳『同一性と差異性』大江精志郎訳、ハイデガー選集 10、理想社、一九六一年、六 - 八頁)。同一性の命題は、パルメニデスの「思考と存在の一致」という暗示以来、形而上学の根本特徴をなすものであった。しかし、同一性についてのハイデガーの洞察は、もうそれ以上遡及出来ない根拠ではなく、思考そのもの、存在そのものが、そこで結び付くような、一層根底的な場所を示唆している。このようなハイデガーの洞察によって、さらなる思考の可能性が開かれ、言葉や思考対象が指し示すものへの最も内的な経験、つまり、思考する自我の経験が新たに捉えられた。アーレントの思考の特徴である、現象世界からの「退きこもり」や、その反省的性格についての洞察は、ハイデガーの思索に影響を受けたものと思われる。その意味では、彼女はハイデガーの形而上学批判の意義を評価するものと言えよう。

<sup>40</sup> ibid., p.184.

<sup>41</sup> ibid., p.185.

である。そこで、アレントは、ハイデガーの解釈を捉え直して、思考する自我の経験を次のように規定する。

「それ自身で存在すると同時にそれ自身に対して存在することが出来るのは、一者の中の二者 (The two in one) だけである。それはソクラテスが思考の本質として発見し、プラトンが概念的言語に翻訳して私の私自身との無言の対話 (eme emauto) と規定したものである<sup>42</sup>」と。この「一者の中の二者」を構成する二元性は、意識に備わったものである。しかし、意識と思考は同じものではなく、この区別は極めて重要である。意識そのものは、それが単独 (solitude) であることにおいて現実化されるまでは、単に「私は存在する」という同一性を気付かせてくれるに過ぎない。このように純粹に自己に気付いていることは活動ではない。意識は感覚経験と同様に認知的なのであるが、それに比して、「思考する自我は何かを考えるのではなく何かについて考えるのであり、この活動は対話的なのである<sup>43</sup>」。彼女は、この「一者の中の二者」を思考の本質と捉えて、そのうちに複数性という人間の実践的生の本質的条件が見出せることを強調して次のように述べる。

「人間が本質的に複数性において存在していることを、おそらく何よりも雄弁に物語っているのは、一人であることによって、高等動物も持っていると思われる端的な自己意識が、思考活動の間には二者性として具体化されているということにある。この自分自身との二者性があるからこそ、思考が真の活動たり得るのであり、私が問う者であると同時に答える者ともなるのである<sup>44</sup>」。現象世界からの退きこもりによる精神の二元性と地球の法則である複数性との関係が、ここで明らかになる。つまり、精神の二元性があるために、形而上学においては、二世界説が考えられたが、それは誤謬であり、精神は、世界そのものから退きこもるのではなく、世界が感覚的に現在していることから退きこもる、つまり、非感覚的になるのである。これにより、我々は、自らの生を感覚によって受動的に知覚するのではなく、それについて考えることが出来るようになる。これが、精神活動の役割である。そして、この精神がそれ自身の生を持つのは、人間の生の事実である複数性が精神の二元性に還元されているからであり、思考活動が私と私自身との間での対話の形態をとるのは、私が思考している間中、その内的な対話の相手によって絶えず、尋問されたり、互いに対立したりして、決して私の思い通りにならないからである。私の内的な対話の相手を支配したり、強制したりして、私の意のままに従わせることは、もはや対話ではない。それは単なる自身に都合の良い、操り人形か私のコピーとの戯れに過ぎない。私がどうしても対話の相手を捏造できないこと、ここに、人間の複数性と精神の二元性の関係の意味がある。つまり、人間の複数性とは、単なる量的多数性ではなく、思考活動によって差異あるものとして実現化した、人間の交換不可能性であり、同時にその無限の多様性を意味している。人間の生の事実、意識だけでは、その複数性という意味が捉えられない。思考による差異性の現実化によって人間化するのである。しかし同時に、思考も人間の複数

<sup>42</sup> ibid., p.185.

<sup>43</sup> ibid., p.187.

<sup>44</sup> ibid., p.185.

性を条件とすることで、人間の差異を二元化として実現化し、対話的思考になるのである。私と私自身との間での内的な対話が、意識を人間に固有な形で現実化するということは、人間の複数性、つまり、差異性と他者性は、人間が精神的な自我としても存在するための条件である<sup>45</sup>。

「思考がその尽きることのないプロセスにおいて現実化しているのは差異性であって、それは意識においては、単なる生の事実として与えられている。このように人間化されてようやく意識は神でも動物でもない人間の際立った特質になり得るのである。現象世界とその中で行われる精神活動の隙間に比喻が橋を架けるように、ソクラテス的な『一者の中の二者』は思考の孤独を癒すのである。そこに本質的に内在している二者性が向かっているのは、この地球の法則である無限の複数性である<sup>46</sup>」。

### 3-5. 人間の生に仕えるものとしての『精神の生』

以上から、悪を抑止する思考の役割とソクラテスの対話的思考の意義との連関が見出せた。それは、「もし思考したいのであれば、悪事をするよりもされるほうがまし」という彼の主張は、「真の人間の生」、つまり、人間の複数性があるところには、必ず「真の思考」、対話的思考が存在するのであり、又、「真の思考」が存在しないところでは、「真の人間の生」も有り得ないという、「真の思考」と「真の人間の生」の同時的かつ不可分な本性を意味している。全体主義的支配下にある社会では、人々は無思考性や孤独によって特徴づけられる絶望的状况にあった。一方、この世界における人間の実存的条件である複数性を、完全ではないとしても保障する共同社会では、人々は共に語り、行為し、思考による私と私自身との内的な対話、「一者の中の二者」を現実化することが出来るのである。

「伝統の崩壊」のもたらす危機の深刻さは、伝統が持っていた、我々が継受すべき人間の生に対する思考経験そのものを失い、それを復興させることが不可能なことにある<sup>47</sup>。アーレントは、このような危機に面して、思考の持つ意義を次のように述べる。「あなたが生において困難に出くわす度に、あなたの精神を新たにしなければならないということが、思考の意味である<sup>48</sup>」と。これは、我々が直面する危機や、自らの生における困難の中に、我々の精神を新たにできる可能性があることを示唆しているように思われる。彼女の『精神の生』の構想は、人間の実践的生の経験を歪めるものではなく、人間の生の経験に真であろうと努める思想的営為であり、それは、「人間の生に仕えるもの」( ancilla vitae humanae )<sup>49</sup> と言えよう。

<sup>45</sup> ibid., p.187.

<sup>46</sup> ibid., p.187.

<sup>47</sup> Hannah Arendt, *Men In Dark Times*, San Diego New York London: Harcourt Brace & Company, 1968, preface, viii-ix (以下 MD9) アーレントは、現代の破局を、「信頼の喪失」として描き出している。

<sup>48</sup> LM, vol.I, p.177.

<sup>49</sup> MD, p.86.

#### 4. 実践的な事例

差異への寛容、人間の生に仕えるものとしての「精神の生」の考察によって、我々が現在直面する不寛容や暴力に対する、平和的共存の可能性が示唆された。次に、アーレントによる「市民的不服従」<sup>50</sup>、「暴力について」での論考を取り上げ、彼女の「差異をめぐる政治的思索」と「国民国家規範への批判的考察」を見てみよう。

##### 4-1. 「市民的不服従<sup>50</sup>」

アーレントは、本考察において、60年から70年代にかけてのアメリカ合衆国で増加していた市民的不服従の問題を議論して、市民的不服従の根本意義を明らかにすることを企図している。彼女は冒頭で、ある議員の「法律に服従しない者に対して寛容な気持ちにならせるものがあるかどうかは、いかなるものであれ法律が課すであろう罰をかれが受け入れる気持ちがあるかどうかにかかっている<sup>51</sup>」という発言を掲げて、まず、市民的不服従を犯罪と同一視するのは何故かを問うが、それは、「法律は法律に違反することを正当化出来ない」という困難に起因するという。市民的不服従と犯罪者の区分を、弁護士は前者を良心的兵役忌避者（the conscientious objector）と同一視することで、道徳的次元の問題で解決しようとするが、この市民的不服従というカテゴリーが、法律家や知識人にとって明確に理論化されず、混乱を招いている原因を探って、アーレントは、「不服従者が不当な条例や政府の政策や行政命令に抗議するために、それ自体としては異議があるとは思っていない法律（たとえば交通法規）に違反する『間接的不服従』は、集団の行為を前提としている…したがって、われわれは良心的兵役忌避者と市民的不服従者を区別しなければならない<sup>52</sup>」という。それは、市民的不服従者が共通の意見と、政府に対して反対の立場をとろうという決意で結ばれた「同意」（agreement）に基づいているのに対して、個人の良心に基づく良心的兵役忌避者は、「自分の良心に尋ねて一人孤独に決定する」からである。ここで、アーレントはソクラテスの裁判を例に挙げ、市民としての同意と個人としての良心の区別を明確にしようとする。ソクラテスの裁判は、プラトンの『クリトン』に描かれており、彼が異議を唱えたのは、法律ではなく、裁判官の意見に対してであり、また、『ソクラテスの弁明』でも、彼は公の場での議論をやめるという選択肢があったのにもかかわらず、死を選んだ。「もしソクラテスが逃亡しようとしていたら、かれは自分自身との約束を守らなかった」だけでなく、あの判決は正しかったと認めることになる。それは裁判の過程で達成した全てのことを水泡に帰すことを意味する。「彼は、自分と話をしてきた市民に対してとともに自分自身に対して、その地に留まり死ななければならなかったのである<sup>53</sup>」。アーレン

<sup>50</sup> Hannah Arendt, "Civil Disobedience", *Crises of the Republic*, A Harvest Book, Harcourt Brace & Company, San Diego, New York London, 1972 (以下 CD)

<sup>51</sup> CD, p.52

<sup>52</sup> *ibid.*, p.58

<sup>53</sup> CD, p.59

トは、ソクラテスの裁判から、「市民に対して」と「自分自身に対して」という二つの動機を認める。ここでは「対話」の意義が取り上げられている。思考活動という私と私自身との対話は、「あらゆる対話と同様に、話し相手が友人であることが必要である。ソクラテスの命題が妥当であるかどうかは、それを言明する人と、語られる人がどのような人であるかにかかっている<sup>54</sup>」。ソクラテスの対話には、自己自身との対話においても「友人であること」が要件となっているのである<sup>55</sup>。

次に、アーレントは「同意」について、「公的事柄への参加」、つまり社会契約の次元で考察を進めていくが、我々はここで、ロックに再び出会うのである。アーレントは、ロックの社会契約を次のように評価する。「これがもたらすのは政府ではなく社会である—この社会 (society) という言葉はラテン語の (societas) すなわち、互いに結びつきをつくった後に自分達の政府についての契約を結ぶすべての構成員各個人の『同盟』を意味している。これを水平型の社会契約と呼ぶことにしよう<sup>56</sup>」。このような「同盟」という社会の概念は、共同体の各市民は自発的に共同体の一員になったと想定する「同意」を意味している。アーレントは、この同意を「暗黙の同意」(tacit consent)<sup>57</sup>と呼ぶ。「人は誰でもある特定の共同体の一員として生まれ、その共同体に歓迎され、そのなかでくつろげる場合にのみ生き延びることができる。新しく生まれてくるすべての人の事実的な状況には、ある同意が含まれている。言い換えれば、かれが生まれつき属している特定の集団のなかで行われている世界という大なるゲームを律しているルールにある意味で従うということが含まれているのである<sup>58</sup>」(確かに、このような擬制を批判することは可能である。ともかく存在しているものをどのように欲しうるのであるかと。しかし、異論を唱えることが分かっている人は、異論を唱えないときには同意を行っているのである)。

アーレントは、当時のアメリカ合衆国の危機を次のように分析し、「行政府は憲法に頻繁に挑戦しており、その結果、憲法に基づく手続きに対する人民の信頼が失われてしまった。言い換えれば、同意は撤回されたのである。そして、時を同じくして、全員の同意を認めようとしないう一部の住民のより急進的な態度が公然化してきたのである<sup>59</sup>」と述べている。ウォルツァーが差異への寛容の重要性を説き、集団内部での個人と集団の関係を議論していたように、彼女も、個人にとっての集団の所与性と、集団にとっての個人の同意を、相互に不可分な関係性を持つものとして理解している。構成員一人一人の「共同体の一員となる同意」こそが、政府に与えられた権力の正統性を保証するものなのであり、「市民的不服従」は、この同意の撤回を意味するのである。

<sup>54</sup> ibid., p.63

<sup>55</sup> 本拙論、第3節、アーレントによるソクラテスの対話的思考の意義の箇所を参照。

<sup>56</sup> ibid., p.86

<sup>57</sup> ibid., p.88

<sup>58</sup> ibid., pp.87-87

<sup>59</sup> ibid., p.89

4-2. 「暴力について<sup>60</sup>」

その考察の第一の主題は、暴力の本質を明らかにすることである。しかし、暴力の本質の理解は容易ではない。なぜなら、1) 政治思想の伝統において、暴力と権力とは同一視されてきたこと、2) 社会科学、自然科学においては、暴力を生物学的に解明しようとしてきたからである。これら 1) 2) のことから、公的な事柄が「支配の業務」(the business of dominion) に還元されたり、有機体的思考によって歪められたりしてきた。アーレントは、この論考によって、暴力の本質を明らかにするとともに、暴力と権力との区別の重要性を指摘し、権力の本質とは何かを問う。その思考によって、1) 2) から公的な事柄の本質への問いを解き放つこと、これが本当の主眼である。公的な事柄とは、支配の業務ではなく、共に生きることである。それは人々がめったになし得ないあり方で共に行為する、「何か新しい始まり」(the beginnings of something new) の経験であり、これらの出来事こそ、「新しい事例」(the new example) なのである<sup>61</sup>。

暴力は手段 - 目的のカテゴリーで規制される。そして、暴力は常に機器を必要とする<sup>62</sup>。「暴力は権力の最もあからさまな顕現である」という合意が、権力の現象についての政治理論に存在してきた。戦争は国家の本質に関わる活動であるという認識に対しては、国家間の関係において暴力が姿を消すと、権力の終焉を意味するのかという疑問が生じる。アーレントによれば、権力の本質が支配の道具であるという観念は、古代ギリシアの統治の諸形態（君主政、寡頭政、貴族政、民主政）における伝統に、ヘブライ - キリスト教的伝統とその「法についての命令的概念」が追加され、強化されたこと、そして、16 世紀、17 世紀のヨーロッパにおける主権的国民国家の勃興に伴う権力という観念に、人間の本性に関する近代的な科学的及び哲学的確信が追加されて一層強化されたという<sup>63</sup>。このような国民国家規範を形成してきた政治思想の伝統に比して、もう一つの伝統が存在する。「アテネの都市国家がみずからの国制をイソノミアと呼び、ローマ人がみずからの統治形態を civitas と呼んだときに、かれらの念頭にあったのは、その本質が命令 服従の関係に依存せず、また権力と支配、あるいは法と命令とを同一視しない権力と法の観念であった。これこそが、18 世紀の革命の人々が古代の文書を漁って共和政という統治形態を構成したときに範例としたものであった<sup>64</sup>」。

次にアーレントは、我々の権力への理解を助けるものとして、平和という概念について述べるが、戦争の目的は、平和か勝利である。では平和の目的とは何か？「平和は絶対的なものである。権力は同じカテゴリーに属する。いわば『目的自体』である。（これは、もちろん、政府があらかじめ定めた目標を達成するために政策を追求し権力を用いることを否定するものではない。しかし、権力構造そのものはあらゆる目標に先立って存在し、そ

<sup>60</sup> Hannah Arendt, "On Violence", *Crises of the Republic*, A Harvest Book, Harcourt Brace & Company, San Diego New York London, 1972 (以下 CR)

<sup>61</sup> 拙論「創始としての公共」(平成 14 年度京都大学大学院修士論文)第 1 章「公的なもの」参照。

<sup>62</sup> CR, p.106

<sup>63</sup> *ibid.*, pp137-138.

<sup>64</sup> *ibid.*, p.139, 本拙論、第 3 節、アーレントの公共性概念について参照。

の後も残るのであるから、権力はおよそ何らかの目的のための手段ではなくて、実際、人々の集団が手段 - 目的のカテゴリーで考え、行為するようにする条件に他ならない) また、政府は本質的に組織化され制度化された権力であるから、政府の目的とは何かという当世の問題も大して意味をなさない。その答えは、人々が共に暮らすことが出来るようにするといった改めて質問をしなければならないようなもの<sup>65</sup>」である。

権力は正当化 (justification) を必要とせず、正統化 (legitimacy) を必要とする。「権力と暴力の等置は、政府とは暴力の手段によって人による人への支配を行うものであるという理解に依拠している<sup>66</sup>」。権力の失墜は暴力をもって権力に代えようとする誘惑となる。アーレントによれば、暴力を生物学的に解明することは、「コンラート・ローレンツが動物王国において攻撃性もっている生命促進機能を発見するはるか以前」から存在し、そして「暴力は生命力の、とりわけその創造力の顕れとして賛美されていたのである<sup>67</sup>」という。これは、暴力を生物学的に正当化しようという動向であり、政治思想の伝統のうちにある最も有害な要素と密接に関連していることをアーレントは危険視する。暴力と等置される伝統的な権力概念に従うなら、権力は本性上拡張的であるとされる。「それは成長しようという内的衝動をもつが故に創造的である<sup>68</sup>」。この概念は、有機的生命の領域で妥当する事柄が人間事象、つまり、公的事柄の領域においても妥当するという考えを導く。「理論的に見て、権力と暴力が生物学的用語で解釈される、政治的な事柄をめぐる有機体的思考の伝統ほど危険なものはないと私は思う。今日理解されているところに従えば、生命と生命にあるとされる創造性とがこれらの公分母であり、暴力は創造性を根拠として正当化される<sup>69</sup>」。アーレントはこのような有機体の比喻によって欺かれる危険性が特に強い例として、人種問題を挙げている。「人種差別主義は、人種そのものとは違って、生の事実ではなく、イデオロギーであり、それに導かれる行為は反射的な行為ではなく、似非科学理論に基づいた意図的な活動である<sup>70</sup>」。同様に、政治的な事柄をめぐる創造性は、有機体の比喻によっては適切に表現されない。子をもうけて産むことが創造ではないのである。「権力も暴力も自然現象、すなわち、生の過程の顕現ではない。それらは、人間のうちの政治的領域に属するのであって、人間の事柄のうちで本質的に人間的な性質は、人間の行為の能力、何か新しいことを始める能力によって保証されている<sup>71</sup>」。アーレントは、何か新しい始まり、「新しい実例」を準備する可能性があるものとして、ゲッターでの暴動や大学構内での反乱によって、「人々がめったになし得ないようなやり方で共に行為していると感じている<sup>72</sup>」ことを挙げている。

---

<sup>65</sup> ibid., p.150

<sup>66</sup> ibid., p.151

<sup>67</sup> ibid., pp.166-167

<sup>68</sup> ibid., p.171

<sup>69</sup> ibid., p.172

<sup>70</sup> ibid., p.173

<sup>71</sup> ibid., p.179

<sup>72</sup> ibid., p.180



## 5. 結びにかえて

『寛容について』でウォルツァーは、平和的共存のために、差異への寛容が不可欠であることを強く訴えて、寛容の主題は、「様々に異なる歴史、文化、そしてアイデンティティをもつ人々の諸集団の平和的共存<sup>73</sup>」であると規定した。そこで、本報告では、国家・個人・共同体の間での差異の問題を議論した。ウォルツァーによれば、まず、個人については、個人の寛容への態度（差異への黙従、受動的無関心、道徳的抑制、好奇心、熱狂的是認、機能的是認）が取り上げられたが、要点はそれらの態度そのものにあるのではない。寛容であると呼べる個人とは、「自分が取り入れていない信仰をもつ男たち、女たちや、自分からは真似しようという気にならない慣行をもつ男たち・女たちに居場所を空けておく者を指す<sup>74</sup>」。その存在を知りえないような疎遠で見知らぬ他者との共存を是認することが、寛容についての個人的態度の要件なのである。次に、国家については、国家と個人の間にある共同体の存在意義を認めない体制が依拠している国民国家規範の問題について触れたが、集団から逃れて自律した個人だけでなく、集団へコミットしようとする個人とその集団に対しても寛容であることが重要であると述べた。そして、共同体については、本報告では詳細に扱えなかったが、個人のアイデンティティ形成が困難であり、集団も弱体化しつつある今日、ウォルツァーは、共同体と個人との関係について、移民社会をモデルに、次のように述べている。「諸個人は、固有名を持った個人として具体的に寛容に扱われ、彼らの選択は、ステロタイプによって捉えられるのではなく、個々の人格に即して理解される。今や、個々の人格に即して捉えられた集団生活とその構成員としての在り方についての異なる様式が生じている。従って、みずからが全体としての社会から寛容に扱われているという理由からだけでも、こうした在り方を、同じ集団に属する他の構成員は寛容に扱わなければならない<sup>75</sup>」と。

次に、アーレントの『精神の生』の構想について議論し、人間の生の実存的条件である複数性と精神の二元性の意義について述べたが、「真の人間の生」のあるところには、必ず「真の思考」も存在するという、両者の同時的不可分な本性について議論した。続いて、彼女の「市民的不服従」、「暴力について」での論考を扱った。彼女は、暴力についての考察において、国家の独立（外国の支配を受けない自由、つまり共同体の生存権としての自由権 - 本来の権力のカテゴリー）と国家主権（外交における拡張的権利要求—本来の支配のカテゴリー）を同一視する国民国家規範の根源を、暴力と権力との同一視、つまり公的な事柄を支配の業務に還元する理解に見て、このような同一視が続く限り、戦争の問題の理論的な解決すら考えられないと指摘して、「国家の概念を変える必要がある」という<sup>76</sup>。

先に、我々は、ウォルツァーの議論において、国際法の取り組み（条約法に関して）とその問題点（国民国家規範）について触れた（本拙論 2-3.）が、今一度、国際法における

<sup>73</sup> Michael Walzer, *On Toleration*, Yale University Press, New Heaven and London, 1997, p.2.

<sup>74</sup> *ibid.*, pp.11-12.

<sup>75</sup> *ibid.*, p.36.

<sup>76</sup> CR, p.229

国家観について簡単に触れておきたい。国際法においても、学説上、国家観について議論がある。1960年代に入り、旧植民地の独立を期に、民族自決権が認められ、従来の国民国家規範では対応出来ない事態が生じた。旧植民地が新しい国家として承認されたとしても、それまでの長い間、暴力によって自決権を奪われ続けてきたことを考えると、「当然に、『原状回復』と『補償』を求める権利がコロラリーとして導き出されるであろう<sup>77</sup>」。現代国際法には、これまで妥当してきた国民国家規範に基づく国際法規と、旧植民地のような人民自決権によって新しく独立した諸国に対して権利を回復させ、その地位を復元させる実質的・具体的な国際法規との重層性が認められるという。「これまで国内事項に閉じ込められていた統治権の実質的範囲が音を立てて狭められていることが知られるであろう。それはもはや、あれこれの条約による統治権行使の制限として片付けられるような段階ではない。より一般的に、より大規模に、人権の視点にたつ統治権行使の制限がなされているのである...それは、これまでの『国家』間の利害調節に終止した国際法規が、いまや『人』レベルに法益を拡大する過程にほかならない<sup>78</sup>」と。

国際法において国家の独立（自由権）と国家主権（支配）との同一視が破られる可能性は、アレントが指摘する暴力と権力との同一視が破られる可能性でもあり、国民国家規範に基づいた従来の国際法規に代わる新しい国際法規の可能性は、外部において他と異なるもの、内にあつて異なるものの差異を巡る論考（本拙論 3. 参照）から、国民国家規範そのものをも変革させる可能性の萌芽となり得ることを示唆していると言えよう。アレントは、次のように述べている。もし、人々が一者の中の二者における内的対話に耐え得るなら、つまり、「自分自身と交流することに耐えられるならば、他者と交流することにも耐えられるし、その覚悟も出来るであろう。他の人間に耐えられない人間は、通常、自分自身にも耐えられないだろう<sup>79</sup>」と。そして、彼女は新しい国家概念の唯一の萌芽を「連邦制度」(the federal system)のうちに見出し、評議会制度に期待する。「評議会は次のようにいうのである。我々は参加したい、議論したい、公衆に我々の声を聞かせたい、そして、わが国の政治の針路を決定しうる可能性を持ちたい。国は我々みんなが集まって我々の運命を決するには大きすぎるから、そのなかにいくつかの公的空間が必要なのだ。投票用紙を記入する小部屋は、一人用のものでしかないから、小さすぎるのは明らかだ。政党はそれにはまったく適さない。政党からみれば、われわれの大半は操作の対象である有権者ではない。しかし、たった10人でもテーブルの回りに腰掛けて、めいめい自分の意見を表明し、他者の意見を聞くならば、そうした意見の交換を通じて理性的な意見の形成がなされうる。またそこで、もう一つ上の評議会で我々の見解を述べるのにだれが最も相応しいかが明らかになるだろう。今度はそこで我々の見解は別の見解の影響を受け、訂正され、誤りがあればそれを正して、明晰なものになるだろう<sup>80</sup>」と。

<sup>77</sup> 芹田健太郎『普遍的国際社会の成立と国際法』有斐閣、1996年、二四九頁。

<sup>78</sup> 上掲書、二四九頁。

<sup>79</sup> Hannah Arendt, *Essays In Understanding*, ed, Jerome Kohn, San Diego and New York and London: Harcourt Brace Jovanovich, 1994, pp.358-359.

<sup>80</sup> CR, pp.232-233

アーレントの思想の今日的な意義は、人々が共に生きること、公的事柄の本来的な意味を明確にしようとしたことである。その際に、政治思想の伝統の問題、また、哲学的問題に触れて、暴力や支配によらない、対話や同意に基づく人間の政治的行為の概念を打ち出している。しかし、その実現可能性は、連邦制度や評議会制度に基づく公的空間の構成や、また、行為の次元が、市民的不服従という否定的な顕現によってのみ確認されるように、決して楽観的なものではない。多元的、グローバル化した現在の状況への適用可能性を視野に入れた、差異への寛容と公共性の論理の構築が探求されねばならない。それには、人々が平和と自由と正義の下に、共に生きることが学ぶ努力が不可欠なのである。

(いまで・としひこ 京都大学大学院文学研究科博士後期課程)