

キリスト教と公共性 アーレントの「公的なもの」を巡って

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20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。彼女の思想的営為は、政治、哲学、宗教、文化等の多方面に亘り、生前の挑発的な物言いも影響して、毀誉褒貶相半ばする思想家である。そして、現在は、彼女の未刊行資料が相次いで出版され、次第に彼女の思想の全体像が明らかになりつつある。そんな中、従来あまり注目されてこなかった、彼女の博士論文『アウグスティヌスの愛の概念』を評価する研究が登場し、とりわけ「生命」(Life) に対する彼女の独創的な視点が取り上げられ、アーレント研究はますます精密さを増す一方、彼女の思想そのものの多層性がより明瞭になった感がある。しかし、多様化するアーレント評価の変遷に際して、それでもなお彼女の思想の核心とされるのが、「世界への愛」(amor mundi¹) である。本拙論は、この概念を手掛かりに、アーレントの「公的なもの」の特徴を分析する。従来の研究においては、アーレントが古代ギリシア・ポリスに「公的なもの」の典拠を置いていることが自明視されているが、本拙論においては、これとは別の脈絡があることを明らかにしたい。

1 . 「世界への愛」(amor mundi)

「世界への愛」の概念は、通常、キリスト教世界において二通りに理解されている。まず、人間の欲望による現世への執着を表し、キリスト教的倫理観とは対立する。一方、ヨハネによる福音書3：16にあるように、神が独り子をこの世界に遣わされるほどに世界を愛されたという、神の世界への参与が表現される。アーレントにおいて、どちらを意味するのだろうか？

研究者の間では、この概念は、世界疎外に対抗し、政治の復権を企図するものと理解されており、この「世界への愛」を最初に解釈したのが、J.ベルナウアーである²。彼によると、アーレントの「世界への愛」には3つの様相があり、1) 世界内存在としての人間の存在論的な洞察、2) 「公的なもの」としての人間の共同体の理解、3) 『精神の生』の世界内的な課題の素描、が挙げられるという³。

もちろん、このような様相を保持するアーレントの「世界への愛」もまた、様々に

解釈される。研究者の amor mundi 解釈の分岐点は、アーレントのキリスト教理解の視点を巡って、2つに大別出来る。A)アーレントのキリスト教理解を評価する立場、ベルナウアー、J.クリステヴァ等、少数の論者、B)アーレントのキリスト教理解を前提としない立場、R.ベイナー、J.ハーバーマスや多くの論者、である。A)の立場の代表であるベルナウアーによれば、アーレントにおけるキリスト教理解の最も本質的な要素は、「出生」の人格的な承認であるという。彼女は、amor mundi によって、「一人一人の出生の期待への確信と、世界への共同責任を想定する意義を人々に示唆することを企図した⁴」。それは、キリスト教信仰に基づく神の創造への世界内的な参与であるという。「アーレントの信仰は、現代の文化にユダヤ・キリスト教に根ざした伝統を導入することである⁵」と。しかし、アーレントは、世界疎外の原因としてキリスト教の超世界性を挙げており、キリスト教の公的領域への敵意を強調する⁶。ベルナウアーは、このようなアーレントの固執に対して、次のように論難する。「アーレントは、聖書における富の危険への警告には共鳴するが、貧しい人々のための正義のヴィジョンを取り上げようとしない。...もし、経済的正義を取り上げないのであれば、アーレントは単なる幻想を示すに過ぎない⁷」と。ベルナウアーは、アーレントがキリスト教を誤解していると結論づける⁸。

Bの立場において、アーレントのキリスト教理解を前提としない根拠は、アーレントのアウグスティヌス解釈にあるという見解である。アーレントの博士論文を英訳したJ.スコットは、アーレントが「アウグスティヌスのカトリック教会での役割について沈黙する⁹」ことを取り上げ、アーレントは、キリスト教と政治を明確に区分する立場を取ることを強調する。又、アーレント研究の権威であるベイナーは、アーレントとアウグスティヌスの比較において、「世界への愛」の解釈は、アウグスティヌスのキリスト教信者故の超世界性とアーレントの世界への積極的関与とは、全く正反対の立場になることを指摘し、両者の立場は、共に我々には馴染まない¹⁰と論じ、ここでも、アーレントのアウグスティヌス解釈にキリスト教と政治の関係性を見出そうとする見解は認められなかった。さらに、ハーバーマスは、アーレントのキリスト教理解については議論せず、専ら彼女の「公的なもの」の模範が古代ギリシアのポリスに由来するという古典的性格を、現代の政治的問題を批判的に浮かび上がらせる論考であると評価する一方、その古典理論への固執故に、現代の諸状況に適用出来ないと断定した。このような循環論は、近代論者に多く見られるが、アーレントを公共性論の古典と見なし、もはや彼女の思想の今日的意義を認めない研究者は、「ハーバーマスの循環論」から抜け出せないでいる。

ハーバーマスに代表される近代論的なアーレント解釈の循環論を克服するためには、D.R.ヴィラの『政治・哲学・恐怖 - ハンナ・アーレントの思想¹¹』が参考になる。ヴィラは、アーレントが提出した「世界疎外」という概念の意義を強調する。世界疎外こそ、アーレントが近代の根本特徴であると捉えた重要な事実であり、全体主義的支配を可能にしたものである。ヴィラによれば、アーレントの行為論は、アリストテレスの単なる再生ではなく、世界疎外の系譜を辿りつつ、政治思想の伝統では認められ

なかった行為の意味を「取り戻す」(recover)ものであるという¹²。アーレントのアゴーン(論争的)民主主義の概念について、ヴィラは、この概念の擁護者は、正義と認知を求める闘争が果てしなく行われる性格を強調し、主要な政治用語には論争を惹起する性格があることを主張するという。彼らは、アーレントの政治思想に、この論争的性格を見出して肯定するのであるが、同時に、その余りにもエリート主義的な側面には批判を向けるのである。具体的には、彼女の古典理論への執着ゆえに、「公」と「私」の伝統的区分法が、今日のマイノリティやフェミニズムの権利要求にとって、時代遅れであり、現代には適用出来ないものとされることである。しかし、アーレントのアゴーン民主主義は、私的利害、生命維持の必要や配慮を乗り越え、公共精神に基づいた人々の複数性に基づく政治的経験を、絶え間ない争いに墮落させることなく、人間的なものにするのである。そのような配慮が欠けているところでは、政治は単に争いに過ぎない。それゆえアーレントは、「公的」と「私的」の区別を維持したいと願うのである。彼女が「政治的なもの」の線引きを厳格に行ったのは、排除や純化に熱心だからではなく、差異を真剣に受け止めたからである。ヴィラは、アーレントが展開したアゴーン民主主義の意義を評価し、「公」と「私」の区別を維持しつつ、自由と公共精神の意義を強調するその概念は、彼女が提示した最も重要なものの一つであるという。

以上、それぞれ強調点が異なるアーレント解釈の特徴について触れたが、アーレントの「公的なもの」の模範を古代ギリシアのポリスと断定する点では、皆一致している。古典理論を公分母とする、アーレント研究者による彼女の「公的なもの」を巡る解釈からは、やはり現代への適用不可能性を裏付けたとしか言いようがない。

これらとは異なり、先行研究におけるアーレント批判の中で、有効な視点を与えてくれるものがある。高橋哲哉氏のアーレントの行為概念を巡る論考において、氏は、アーレントの独創性を次のように述べている。「アーレントの考察の独自性は、赦しをこうして徹底した世俗的・政治的経験として取り出そうとしながら、まさにその世俗的・政治的経験としての赦しの役割を発見したのは『ナザレのイエス』であったと主張する点にある¹³」と。そして、アーレントの行為概念を支える理論についても鋭い指摘を行っている。「アーレントがここで、赦しの政治的意義の発見の『萌芽』として *parcere subiectis* (敗北者を大切にすること) という『ローマ的原理』と『やはりローマ起源と思われる死刑減刑の権利』をあげ、こうした原理は『ギリシア人にはまったく知られていなかった』としていることも、問いを引き起こす。『人間の条件』全編にわたって、『活動』としての政治がギリシア・ポリスの経験 それはアーレントにとって『政治的』経験そのものである 決定的なモデルとして描き出されていることは周知の事実である。とすれば、赦しなしには成り立ちえないはずの『活動』としての政治が、赦しの意義に気づく『萌芽』さえなかったギリシア・ポリスでなぜ典型的に開花したのか、この奇妙な事態が説明されねばならない¹⁴」と。

このような批判から、アーレントの行為概念を、従来から自明視されていたその起源について再考する必要がある、そして、その分析は、彼女のキリスト教理解の分析

と不可分であるという視点が拓けてくる。高橋氏は、次のように疑問を呈する。「『活動』としての赦しのモデルがイエスの教えにあるとすれば、アーレントのいうようにイエスの教えがいわば<政治化>されるというのが本当なのか、あるいはそうではなくて、むしろそれは『活動』としての政治が固有の領域としては自己完結しえず、それが存立するためにも<宗教的なもの>への関係が不可欠であることを示唆しているのではないか¹⁵」と。

本論の目論見は、この疑問に対する一つの応答を試みることである。まず、アーレントの行為概念について、その起源が古代ギリシアのポリスにおける政治的経験と、イエスの教えに基づく赦しの力に由来するのは、人間の生が、不死と永遠の相の下で二重化して捉えられたことによるが、それは、彼女の世界概念が二重の起源を有するためであることを指摘する。そして、アーレントのキリスト教理解について分析する。行為概念における二重の起源が、彼女のキリスト教理解の視点から明らかになれば、多くの研究者が自明視していた、「世界疎外を克服する世界への愛」という枠組みは再考する必要があるだろう。そこで、以下では、アーレントの政治思想における「公的なもの」の基本的な特徴を概観し、従来の近代論者による解釈では注目されてこなかった、その概念規定の問題を確認したい。

2. 「公的なもの」

「行為」(action)

アーレントの行為の概念で最も基本的な条件となっているのは、「人間の複数性」(human plurality)である。彼女はローマの言葉である「生きる」ということと「人々の間にある」(inter homines esse)ということ、そして、「死ぬ」ということと「人々の間にあることを止める」(inter homines esse desinere)ということとは同義語であると言い、人間の複数性を強調している¹⁶。

アーレントによれば、人間の複数性には「同等」(equality)と「相違」(distinction)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。「もし人間が互いに等しいものでなければ、お互い同士を理解出来ず、自分達よりも以前にこの世界に生まれた人達を理解出来ない...しかし他方、もし各人が、現在、過去、未来の人々と互いに異ならなければ、自分達を理解させようとして言論を用いたり、行為したりする必要はないだろう。なぜならその場合には、万人に同一の直接的な欲求と欲望を伝達するサインと音がありさえすれば、それで十分だからである」(HC, pp.175-176)。

アーレントは、この人間の複数性を「類ない存在の逆説的な複数性」(the paradoxical plurality of unique beings)と呼び、自分が類ない存在であるということは、一個の物の「他性」(artelitas) (これは全ての存在に共通し、何等の属性とはならない)とは違い、

又、一体の有機的生命の「差異性」(otherness)(これは多様性を示しはするが、個性はない)とも違う、人間だけにしかないものであるという¹⁷。

我々にとって、行為と言論が人間の相違性を明らかにする。つまり、それは人間が物としてではなく、又、有機的生命でもなく、人間として世界に相互に現れる様式である。人間の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「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。「始まりがあるようにと、以前には存在しなかった人間が創られた¹⁸」とアウグスティヌスが言ったのは、人間は何か新しいことを始める能力を備えてこの世界に生まれてきたことを意味している。「これは『何か』の始まりではなく、『誰か』、つまり、始める人それ自体なのである。人間の創造とともに、『始まり』の原理そのものが世界の中に持ち込まれたのである。これは、もちろん、自由の原理が創造されたのは人間が創造されたときであり、それ以前ではないことを言い換えたいに過ぎない」(HC,p.171)。

「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)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、現と一緒に住んでいる人々と共有しているだけでなく、それまで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.180)。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、「全ての人々が同一の対象に関わっている」という事実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¹⁹、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っ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²⁰。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にではなく、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その内容が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わた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であり得るよう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²¹。しかし、19世紀における大衆の登場により、文化は娯楽へと墮落し、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(行為の脆さと世界の人間への依存性)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いる。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に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。この為に、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、目的に合わない制作物は、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ったという。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²²」。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、赦しがないならば、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.238)。

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で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²³」。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」²⁴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²⁵。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がいかにして可能かどうかである。

3. キリスト教と公共性

伝統の終焉とそのメリット

今日、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²⁶。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,pp.43-44)。このような無限性への二重の広がり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」の問題が無効化して、「ある種、地上における潜在的な不死性を成就」した

かのようなものである。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、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。

ギリシア初期の政治的経験を源としている「政治的」(political)という言葉を経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ことには注意が必要である。アーレントは次のように述べている。「『政治』という言葉は、ある極めて特殊な政治的生を起源に持ち、それに固有な意味を指し示すのであるが、その形式に、ある種の普遍的妥当性を授けている。行為は、結局のところ、政治科学における最重要で、恐らく中心的な概念の一つであるが、そこには *archein* や *prattein* のような言葉の原義についての萌芽的な痕跡だけが留められているので、我々がそれについて語ったり考えたりするときには、知ろうと知るまいと、手段と目的、支配と被支配、利害と道徳規範という範疇体系を念頭に置く。この体系はその実在を政治哲学の伝統の萌芽期に負っているのだが、その中には、かつて *archein* や *prattein* といった言葉に生命を吹き込んでいた精神、すなわち、冒険を企て、それを他者と共にその結末までやり遂げようとする精神の余地はほとんどない」(PP,p.45)。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。これが正に、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。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彼女は考える²⁷。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ことが許されるし、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と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が吸収され、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続性を保ちながら、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²⁸。

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」(PP,p.49)。ローマの創設の努力を神聖化することが、ローマ的宗教の基礎にあり、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。ローマ的宗教は、「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こないだけ

ではなく、宗教的領域に繋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為にとっ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)。

キリスト教が公的領域に与えた影響は、両義的であり、一方では、生を神聖視する教説が、政治的経験の最重要事、共同体の創設の理解を妨げてきた。他方では、キリスト教会は、公と私の間領域、つまり、公共的領域の創設を実践した。これは、ハーバースマスが市民的公共性の分析において、近代以前には存在しなかったと断定した²⁹、公共性の形成過程の源泉をなすものといえる。以下では、まず、初期キリスト教による政治の拒絶と再定義を巡る彼女の論考を確認し、アーレントの思想的努力と公共性との関連を見ておきたい。

「公的」と「私的」の間

アーレントにとってキリスト教は、世界疎外との関連で、政治・公的領域と対立するものとして、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う特殊な性格は、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の害を指摘し、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.77)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³⁰。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」ものだということであった。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、即座に偽善と化すのである」(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は、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、実際何が起こったかという、「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³¹」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」なものは、「公的」領域に代わる唯一の選択肢として理解されていたという³²。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った。キリスト教的生活様式、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「正義を实践する」(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³³。アーレントの公共性概念については、従来から、多くのアーレント論者に見られるように、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てきた。彼らは、彼女の議論は「正義」の問題を軽視しているというのである³⁴。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探り上げ、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.78)。公的事柄そのものを調節する「正義の实践」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、自由主義下の楽観的な、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³⁵を、である。

結びにかえて

クリステヴァによると、アーレントの博士論文『アウグスティヌスの愛の概念』から遺著となった『精神の生』まで一貫する思想的営為は、「愛という主題を介して、生を定義する³⁶」ことであるという。愛における生は、「私をお創りになった方」に依存しているにも拘らず、ある種の独立性を持つ。それ故、一方で「永遠の不変性に直面(回帰)」するキリスト教的和解の可能性(赦しと約束の力)を展開し、他方で、「自らの不変性を自分自身で獲得」する近代的な反逆の可能性(再生への欲望=革命・誕生「新しい始まり」)をも生じさせるという。そして、人間の生へのアーレントの洞察を、「キリスト教の可能性と自由の正当化³⁷」の弁証法と規定する。このような生の弁証法、あるいは二重化は、自明視された「生の神聖さ」を問題として扱うことを可能にするものとして評価出来る。アウグスティヌスの愛概念を主題として、人間の生を問う視点、つまり、キリスト教的意志を巡る思想史を辿り、人間の生の二重化が持つ両義性を概念化し、人間の生の経験に内在する事実、人間の自由を捉えようとした彼女の思索は、ある種のキリスト教的政治を素描するものといえる。

アーレントは、博士論文において、創造者たる神と、人類の歴史的共同性という隣人の二重の起源について論じており、世界疎外から新たな共同性を構築する可能性を模索していた。そして、彼女の愛概念も、単純な世界への愛に尽きるものではなく、博士論文から遺著に至るアウグスティヌスの愛概念の分析を通じて、人間の生を洞察する豊かな脈絡を形成している。アーレントの思想の独自性は、人間の社会的生の経験を、キリスト教思想の中から、しかも、その経験を宗教的なものとしてではなく、あくまでも政治的経験として取り出そうとしたことである。

我々は、アーレントのキリスト教理解について、その政治的な意義が、「公的」と「私的」の間の領域において、以前は公的な問題であるとされた事柄の調整を主張する「正義の実現」にあることを確認したが、その役割は公的領域とは対立しながら、逆説的に公共的であるという規範的な公共性論である。ベルナウアーには、彼女のキリスト教的政治の積極的な展開が存在することが知られていなかったと思われる。

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、1994 年)

・ 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、1994 年)

・ LBA→ *Der Liebesbegriff bei Augustin* (Berlin Wien:PhiloVerlagsgesellschaft mbH,2003,125p).

(英訳、*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 『アウグスティヌスの愛の概念』、千葉眞訳、みすず書房、2002 年、底本は、*Der Liebesbegriff bei Augustin* (Berlin:Verlag von Julius Springer ,1929,90p)を使用している)。

・ LM→*The Life of the Mind*,Vols, 1 :Thinking& 2 :Willing (San Diego and New York and London:Harcourt Brace Jovanvich,1978,521p) .

(邦訳、『精神の生活』上・下、佐藤和夫訳、岩波書店、1994 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、2008 年)

註

¹ Elisabeth Young-Bruehl.*Hannah Arendt For Love for the World*.Yale University Press,1982,p.324,アーレントは、『人間の条件』のタイトルを amor mundi (世界への愛) と呼びたいと思っていたという。

² James W. Bernauer, S. J., ed. *Amor Mundi*, Boston, Dordrecht, Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.

³ *ibid.*, p. 1.

⁴ *ibid.*, p. 18.

⁵ *ibid.*, p. 9.

⁶ 本拙論 3 . キリスト教と公共性参照。

⁷ *ibid.*, p. 20.

⁸ *ibid.*, p. 20.

⁹ Joanna Vecchiarelli Scott. “Introduction: New Beginnings”, LSA, p. 124.

- ¹⁰ Ronald Beiner, "Love and Worldliness: Hannah Arendt's reading of Saint Augustinus", *Hannah Arendt Twenty years Later*, p.281f.
- ¹¹ Dana R. Villa, *Politics, philosophy, Terror, Essays on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton University Press, 1999.
- ¹² Dana R. Villa. *Arendt and Heidegger the Fate of the Political*, Princeton University Press, 1996, p.11.
- ¹³ 高橋哲哉「赦しと約束—アレントの〈活動〉を巡って」(『哲学』1998年、法政大学出版局)、86ページ。
- ¹⁴ 高橋上掲書、87ページ。
- ¹⁵ 同、86—87ページ。
- ¹⁶ HC, p.7,, LM.vol.1, p.19.
- ¹⁷ ibid., p.176.
- ¹⁸ HC, p.177, アウグスティヌス、『神の国』第12巻・第21章の4、(『アウグスティヌス著作集 13』、泉治典訳、教文館、1981年、142ページ)。
- ¹⁹ アレントは主に二つの世界概念を使用している。第一は「自然物もあれば人工物もあり、生きたものも死んだものもあるし、一時的なものも永続的なものもある」という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付く狭義の世界である。「ここでいう世界とは地球とか自然のことではない。地球とか自然は、人々がその中を動き、有機的生命の一般的条件となっている限定的な空間にすぎない。むしろ、ここでいう世界は、人間の工作物や人間の手が作った制作物に結び付いており、さらに、この人工的な世界に共に生きている人々の間で進行する事象に結び付いている...つまり、世界は、全ての介在と同じように、人々を結び付けると同時に人々を分離させている」(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い。
- ²⁰ LBA, S.42, アレントはアウグスティヌスの『ヨハネによる福音書解』(『アウグスティヌス著作集 23』、泉治典・水落健治訳、教文館、1993年、36-7ページ)第二説教十一の「世を愛する者も世と呼ばれる」を引用し、世界の構成に、人間の世を愛する態度、つまり世界への配慮が不可欠であることを指摘している。この彼女の博士論文における「世界への愛」(dilectio mundi)の分析から、彼女の思想形成の初期段階から、世界へと関わる人間の態度が重要な位置を占めていることが分かる。
- ²¹ BPF, p.209.
- ²² ibid., p.239., ここでアレントは、ルカ 5 : 21-24、マタイ 9 : 4-6、マルコ 12 : 7-10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」にあるという。
- ²³ HC, p.185, ア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。
- ²⁴ ibid., p.237, BPF, p.45.
- ²⁵ ア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、1996、60-4ページ参照)、「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。
- ²⁶ 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、アレントの問題意識にとって重要である。
- ²⁷ 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.

- ²⁸ この点について、明確に意識しているのは、クリステヴァである（Julia Kristeva, 2001）。ギ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、キリスト教思想史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。
- ²⁹ Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Suhrkamp, 1990, S. 76.
- ³⁰ ベルナウアーは、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（序論参照）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。
- ³¹ PP, p. 138、この領域は、『精神の生』における「一者の中の二者」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。
- ³² 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。
- ³³ 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（この点は、後述）。
- ³⁴ ヴィラは、逆に、彼女が正義論を展開しなかったことを評価する。Villa, 1996, p. 59.
- ³⁵ アーレントが注目したキリスト教と公共性の関係は、法思想史においても見出されており、世俗的領域（国家）とキリスト教会との緊張関係が立憲思想の生成と展開に重要な役割を果たしたことが指摘されている（Brian Tierney, *Religion, Law, and the growth of constitutional thought 1150-1650*. Cambridge University Press, 1982）。
- ³⁶ Kristeva, p. 32.
- ³⁷ *ibid.*, p. 42.

いまで・としひこ（京都大学大学院文学研究科 非常勤講師）