個人観念の西欧的起源と儒教的統治の個人否定構造

再考　人間の条件（Ⅱ）

大熊忠之

前稿「再考　人間の条件　西欧の政治観と儒学的統治理念の位相」では、西欧国際社会の世界化および近年のグローバリゼーションの過程で発生した西欧の普遍主義的政治観と東アジアの儒学的統治理念との葛藤の意味を考察した。その葛藤とは丸山真男の指摘した「開国」であり、サムエル・ハンチントンが提起した「文明の衝突」にほかならない。素材としてハンナ・アーレントの『人間の条件』をとりあげ、そこに示された人間像を検討した。著者が西欧的普遍主義を基礎づけるものと解した人間とは、まず人間という語を個人（人間存在）と人類（生物種）に二分し、そのうち個人を重視するものであった。ここで個人とは生計の維持になんの心配も苦労もない自由民を指し、彼らの自由な言動を実現する場を公的領域と規定した（私的領域は個人や家族などの生存に係わるものとされた）。政治は公的領域における集団的革新行動に限定している。政治は、王族・貴族、市民等の自由な創造的活動を支えるものであり、私的事項にかかわる統治を超えるものと考えられた。これに対して儒学においては、人間は個体としてよりも家族ないし親族（宗族）という通時的存在と意識されていた。血縁集団にとって血統の存続が至上の価値となる。その実現こそ統治の目的と観念され、儒家の説

く徳治が理想として長期にわたり受け入れられてきた。かくして統治（政治）は、王・侯・卿大夫士など支配者層の生来的責務として、治者の教育、とくに知育と徳育が力説された。他方、被支配者（庶人・民）は、統治の対象としてのみ位置づけられ、支配者への恭順が奨励された。納税のみならず労働の奉仕が義務づけられるとともに、精神的にも忠誠心（義務感）と秩序感（道徳）の教化が重視され、治者に依存せざるを得ないよう組織化された。治者に対しては家臣・庶人の忠誠心の度合い（権力の求心力）が善政（good governance）の指標として力説された。善政こそ統治の正統性の根拠と考えられたからである。易姓革命の観念はそれを裏付ける。公私の区別は西欧と類似し、統治に係わることがらは公的なものとされ、家族や親族に係わるものは私的事項にされた。とはいえ政治とは絶対的な異質性の組織化であるとするアーレントの言説に比し、儒学において統治は同質性の組織化を意味していた。

前稿では、主にアーレントの『人間の条件』に示される労働観を検討した。同書は、人間の行為を労働（labor）、仕事（work）、活動（action）という三つの側面から論じているが、労働に関する言説は東アジアの歴史的経験や儒学的観念からかけ離れたものであった。すなわちアーレントは、労働を生命の維持という生理的欲求（必要）に起因する動物的行為と解し、それゆえ労働を自由の障害と見なすのである。したがって労働のみに従事する人間は、自由な思考や行動を行えない存在であり、**労働する動物**（animal laborans）にすぎないとする。前稿で疑問視したのは、アーレントの述べる「生命の維持」が生命の「再生産」の維持という視点を欠いている点であった。いうまでもなく人間は生物種の一つで動物の哺乳類に属し、生殖行動を行う。人間の場合それは公的には婚姻関係という制度枠組みのなかで行われるが、**生殖する人間**という視点を加えるとアーレントの否定的労働観は再考を要するものとなる。ほとんどの個人は、家族のなかで生まれ育ち、やがてみずからも家族をつくり、家族のなかで生涯を終える。労働は、このようなライフサイクルを支えるために

不可欠なコストに他ならない。古代ギリシア・ローマの自由民は、生活のコストを奴隷の労働に転嫁、いいかえると外部化していた。アーレントは、奴隷労働について倫理的判断を明らかにしていないが、奴隷本人を含めて奴隷を所有できない人々が労働から解放され得ないことを認めている。近世以降の道具や機械の発達によって、労働という行為にともなう肉体的苦痛は軽減された。産業化とともに産業（経済）が公的領域に侵入し、労働者の政治参加も拡大した。社会や国家、国民が出現するのにともない、政治の目的が国民の福祉に向けられてきたことにも言及している。しかしアーレントは、本来私的領域に属する経済問題が公的領域を浸食し、さらに拡大しつづけている傾向を危惧している。

自由の実現という西欧的政治観に対して、東アジアの儒学的統治理念では、庶人の生活安定を基本とし、労働のインセンティヴが重視された。労働は家族生活と善政のための重要な要素と考えられたからである。とくに農業の生産向上のために農地開拓や灌漑、治山治水が最重要政策とみなされた。これに比し西欧的政治観においては、個人の自由が重視されたが、奴隷に外部化された生活コストは軽視されてきた。ハンチントンが指摘した西欧の特殊性はここにある。グローバリゼーションによって世界統治の不備が自覚されるにつれ、西欧的政治観念の限界が明らかになった。それはすべての人間の生存コストの公平な分担と資質ある治者の育成である。以上が前稿の要点である。

つぎの検討課題は、東アジアにおける個人のあり方と自然権（自由）観念である。前述のように儒学において、親族集団は統治システムの基本的組織単位として位置づけられていた。すべての個人は、その垂直的秩序（序）のなかに位置づけられた。同質性のなかでの異化（序列化）こそが制度維持の鍵であった。他方アーレントの政治概念においては、異質な存在はあくまでも異質でありつづけるものであり、それを平等という視点から組織化するものであった。そこには同化の意識は存在しない。丸山真男は「開国」において、非ヨーロッパ世界の近代化過程には、閉鎖社会から開放社会への変

容という側面をともなっていたことを指摘した。それは、同族、同郷、同胞といった同質性のなかで、絶えず個人を異化しつづけてきた伝統的社会が、平等という尺度で異質性を受容しうるシステムへいかに変身するかという問題である。本稿では、個人観念の西欧的起源と儒教的統治の個人否定構造を検討する。

一　個人意識と世界観念の西欧的源流

人間は動物の一種であるから、その生存は生物的条件を免れない。とはいえ人間は他の動物と異なり、人為的集団を形成して生活する存在である。アリストテレスのいう社会的動物とは、この事実を確認する言明であった。同様の認識は儒学でも示されている。この事実を前提として、アーレントがあげた人間の条件とは、「生命それ自体、出生と可死性、多数性、世界性および地球」である。このうち「地球」は二十世紀後半以降に出現した認識である。核兵器や人工衛星の開発など科学技術の発展と、その利用の拡大の結果、核戦争や環境破壊が人類の生存そのものを脅かしかねないとの認識が生じた。人間のみならずあらゆる生物にとって、自然環境は生命維持に欠かせない。その有限性がはじめて現実の問題として意識されたのである。本稿は思想史的検討を目的としているので、まずこれを除外して論考をすすめよう。

アーレントは労働に関わる人間の条件として「生命それ自体」をあげる。しかし生命については、個体の一回性を重視する立場と、親族という血統の連続性を重視する立場の違いがあることはすでに指摘した。人間のみならず動物の生命維持は食物連鎖のなかで成立している。この事実に注目して、殺生を罪とし、生命の輪廻を説く仏教は生命一般の絶対性を力説するもう一つの立場に立つものといえる。最近活発な言説を展開している生態学は、生命が物質循環として持続することの重要性を力説している点で、仏教に類似した関心を示しているといえる。しかしこの認識は人間の条件としての

「地球」と重複する命題になるものである。

いずれにしても人間の生命は、自然の生命過程のなかで出現し、またそれに依存している。自然環境における生命のアプリオリな存在は神秘であるとともに驚異である。このような生命の先験的実在への驚愕とともにそれを司るものへの畏怖や恩恵も感じられるようになる。原始宗教の多くは多神教として出現したが、それらが女性、太陽、巨木などをシンボルとして祭祀の対象としていたことは、生命の神秘性の意識にもとづいている。そのうえどの宗教にも、人間の生殖行動に聖性を認めようとする傾向が伺える。(1) アーレントの言及も、人間の生命が自然の生命循環に依存していることに力点がある。人間はまず生物として自己の生命を生きざるを得ない。それが第一の人間の条件として認識されている。また活動に関わる人間の条件として「多数性」に触れているが、意味内容の相違を別として、これについても東アジアの伝統的思想にもみられる観念であった。したがってここまではとくに西欧の特殊な認識とはいえないものである。しかし「出生と可死性」と「世界性」は、西欧と東アジアの違いを生じさせる視点といえよう。出生や可死性は、生命という自然現象に含まれる事態である。それを切り離して考えるということは、生命循環と個体の生命の意味づけを区別していることを示している。人間個人への関心の出発点はここにある。

『人間の条件』原書版第二版の序文で、マーガレット・ガノヴァンがアーレントは「はじまりの思想家（theorist of beginning）」であると述べているように、アーレントは出生（natality）をきわめて重視している。(2) その理由についてつぎのように記している。「人間事象は、そのまま放置しておけば、可死性の法則に従うだけだから。この法則は、生から死までの間に営まれる生命の最も確実で信頼できる法則である。この法則に干渉するのが［意志による］活動の能力である。なぜならこの能力は、日常生活の無慈悲な自動過程を妨げ…生物学的な生命過程のサイクルを妨げ、干渉するのである。

（略）自然の観点から見ると、生から死まで人間の寿命を描く直線運動は、循環運動という一般的な自然の法則からの特殊な逸脱のように見える。これと同じように、活動は、世界の進路を決定しているように思われる自動過程から眺めると、一つの奇跡のように見える」「人間事象の領域である世界は、そのまま放置すれば、『自然に』破滅する。それを救うという奇跡というのは、究極的には、人間の出生という事実」である。[3] そして出生は新しいものや新しいできごとのはじまりを内包しているというのである。そのうえ「すでに起こった事にたいして期待でないようななにかあたらしいことが起こるというのが、『始まり』の本性である。この人を驚かすという性格は、どんな『始まり』にも、どんな始源にもそなわっている」と述べている。[4] 多数性についてもアーレントは人間の同一性ではなく個別性を強調して、「人間の多数性は増殖の結果ではない」という。そして人間は、同じモデルの「際限ない繰り返しでできる再生産物にすぎず、その本性と本質はすべて同一で、他の物の本性と本質と同じように予測可能なもの」ではない。「多数性が人間活動の条件であるというのは、私たちが人間であるという点で同一でありながら、誰一人として過去に生きた他人、現に生きている他人、将来生きるであろう他人とは決して同一ではない」というのである。[5] この言明で注目すべき点は、人間の個別性のみならず予測不能性に触れていることである。

アーレントは、誕生と死（出生と可死性）がもっとも一般的な人間の条件であるとし、労働・仕事・活動という人間の三つの活動力（activities）に深く結びついているという。つづけて「とりわけ活動（action）は出生という人間の条件に最も密接な関連をもつ。というのは誕生に固有の新しい始まりが世界で感じられるのは、新来者が新しい事柄を始める能力、つまり活動する能力をもっているからにほかならないからである。この創始（initiative）という点では、活動の要素、したがって出生の要素は、すべての人間の活動力に含まれているものである」と述べる。[6] 以上からアーレントが、人間の死

より誕生に注目していることは明らかである。誕生の重視は、キリスト教の最重要行事がクリスマスであることからも分かるように、西欧の生死観の特徴である。これに対して儒教的および仏教的伝統社会では、人の誕生より死のほうが重視されてきた。東アジアの儒教的社会では古代から冠婚葬祭が四大礼式とされ、誕生は祀祝の対象に含まれなかった。最年少で祝われたのは冠、つまり成人式であった。[7] 人間個人の誕生を重視する西欧社会にあっては、新しい人間に新しいものをもたらす可能性が期待され、それが希望をも生み出すものとされてきたのに対し、儒教的社会で新人は、既存システムへの適応を求められていたのであり、成人式はその社会的認知にほかならなかった。

ここでアーレントの用語と訳語、**活動**（action）と**活動力**（activities）の違いに注意を要する。英語のニュアンスとしてaction は何らかの意図を含意し、無生物には使われないという。アーレントがその重要性を繰り返し力説するaction とは、意志にもとづく能動的行動といえよう。これに比しactivity は、何かの目的のために反復される行動一般を意味するという。これらを考慮すると、アーレントが重視する出生と、同義に使われる創始（initiative）には、新しいものや新しいできごとを生み出そうとする意志や、先駆けて新しいことを考え、実行する能力という意味が含まれると解しうる。半面この新しい事態とは予測不能性（不確実性）をともなうものであった。西欧では新たな人の誕生に期待や希望を抱いていたのに比し、東アジアではその予測不能性に対して不安や恐怖をもって迎えられたのであった。

人間が死すべき存在であることは、古代ギリシア人を悩ましつづけた現実であった。可死性についてアーレントは、不死と永遠という二つの視点から次のように述べる。「不死とは、時間における耐久性、この地上とこの世界において死ぬことのない生命のことであり、それはギリシア人の理解では、自然とオリンピアの神々に与えられていた。このような、自然の絶えず循環する生命と神々の不死不老の生命を背景にして、立っているのが人間である」。「不死にたいするギリシ

ア人の関心は、死すべき人間の個々の生命を包んでいる不死の自然と神々という彼らの経験から生まれた。宇宙では万物が不死である。しかしその中で人間だけが死すべきものであり、したがって可死性が人間の印となった[8]。死すべき人間が動物と異なるのは、死後にみずからの不死の証を残すことができるからである。しかしギリシアの哲人、とくにプラトンは、不死と永遠の二律背反に悩み、それを克服する道筋として洞窟の寓話に想着した。この経験は「人間の多数性の外部でのみ起こりうること」であるとアーレントは指摘する。「政治的にいえば、死ぬことが『人びとの間にあることを止めること』と同じであるならば、永遠なるものの経験は一種の死である。それを本物の死から区別する唯一の事柄は、その死が最終的なものではないということだけである[9]」。こうして観照（思索）という生活態度が永遠につながるものとされた。その後キリスト教の受容の結果、西欧では思索と信仰が永遠の生命を保証するものとされることになったという。「もし『生命』という言葉が世界に関連づけられ、生から死までの期間を意味するように考えられる場合には、それはまったく異なった意味をもつ。その場合、生命は始まりと終わりによって区切られ、世界における出現と消滅という二つの出来事に制限されて完全に直線的な運動を辿る[10]」。それゆえ人間は「生から死までのはっきりした生涯の物語をもつ」存在として意識されるのである[11]。

ここに人間を生物種（人類）や血縁など集合的存在としてではなく、個体、すなわち個人として自覚する立場が出現する。人間に関するこのような見方は、西欧的政治観の原点というべきものとなる。出生と可死性はほかならぬ個人の存在を可能とする条件なのだ。人間は、死という生物的生命の終焉を、現実に拒否することも、否定することもできない。死の否定として考えられた「不死（永遠）の生命」という矛盾をはらむ言明は、観念の世界の命題でしかありえない。それゆえその克服は自然を超えたものとなる。それはキリスト教の啓示や回心、仏教の悟りや解脱のような宗教的契機を内包

している。アーレントのいう「人間の多数性の外部」とは、このような事態を意味すると考えられよう。それを前提とすれば、人間個人は生物的生命とともに不死・永遠の生命をもつ存在となる。そしてお互いに畏敬・尊崇の対象となる可能性を認める関係におかれることになる。かくして人間は神性を備えた実在として現実世界に登場するのである。

人格を認められた人間は、個人としてのみ存在する。このような人間存在の意識こそ、人間を自然や宇宙から切り離す要因であった。注意すべき点は、西欧では人間の可死性が強く意識され、生命循環は人間事象というより自然現象と捉えられていたことである。これは、宗族という生命循環の仕組みによって、人間が自然の生命循環から自立できるとする儒学的立場とは異なるものである。こうして人間（個人）は、自然から分断された環境に置かれることになる。世界とは、そのような人為的環境を意味する。アーレントが人間の条件としてあげた世界性は、このような人工的環境に関わる命題である。とはいえ世界性をめぐる言明は、ハイデガーの影響を残しているせいか、きわめて難解である。[12] 個人の生命の一回性と不可逆性については、以下のように述べる。「人間の生と死は、単純な自然の出来事ではない。それはユニークで、他のものと取り換えることのできない、そして繰り返しのきかない実態である個人が、その中に現れ、そしてそこから去ってゆく世界に係わっている。世界は、絶えざる運動の中にあるのではない。むしろ、それが耐久性をもち、相対的な永続性をもっているからこそ、人間はそこに現れ、そこから消えることができるのである。いいかえれば、世界は、そこに個人が現れる以前に存在し、彼がそこを去ったのちにも生き残る。人間の生と死はこのような世界を前提としているのである」。[13]

彼女の世界についての定義はこうである。「世界とは、地上に打ち立てられ、地上の自然が人間の手に与えてくれる材料でつくられた人工的な家であり、（略）使用される物からできている。自然と地球が一般に人間の生命の条件を成して

いるとするなら、世界と世界の物は、この特殊に人間的生命が地上において安らぐための条件をなしている」[14]。別の説明として以下のようにも述べる。「『公的（public）』という用語は、世界そのものを意味している。なぜなら世界とは、私たちすべての者に共通するものであり、私たちが私的に所有している場所とは異なるからである。（略）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ついており、さらにこの人工的な世界に共生している人びとの間で進行する事象に結びついている。（略）つまり世界は、すべての介在者（in-between）と同じように、人びとを結びつけると同時にひとびとを分離させている」[15]。そしてさらにつづく。「世界とは万人に共通のもの（koinon）のことである。…。公的領域を存続させ、それに伴って、世界を、人びとが結集し、互いに結びあう物の共同体に転形するためには、永続性がぜひとも必要である。（略）公的空間は死すべき人間の一生を超えなくてはならないのである」。「共通世界は、私たちがやってくる前からすでに存在し、私たちの短い一生の後にも存在するものである。それは、私たちが、現に一緒に住んでいる人びととも共有しているだけでなく、以前にそこにいた人びとや私たちの後にやってくる人びととも共有しているものである。しかし、このような共通世界は、ただそれが公的に現れている限りでのみ、世代の流れを超えて生き続けることができる」[16]。「共通世界の条件のもとで、リアリティを保証するのは、（略）立場の相違やそれに伴う多様な遠近法の相違にかかわらず、すべての人がいつも同一の対象に係わっているという事実である」[17]。

つまり世界とは、人工的な創作物で形成され、世代を超える耐久性をもつとともに、多様な人びとに共有され、かつ公的なものとして受容される人為的環境ということになろう。ここで注目しなければならないのは、世界の耐久性に関する言及である。木田元によると、ハイデガーの世界概念は時間意識にもとづいて構成され、それが人間を動物と区別する鍵であるという。「一般に動物は、多少の幅はあるにしても狭い現在を生きることしかできず、したがって、現に与えられ

ている環境に閉じこめられることになる。そこには過去も未来もないのである。ところが、神経系の発達がある閾を超えた人間は、記憶や予期の働きによって、過去や未来という次元を開くことができるのである」。「こうして人間は…自分の生きている環境構造をそれしかないものとして受けとるのではなく、他にもありうる環境構造の可能性の一つとして、いわばそこから少し身を引き離すことができるようになる。…その参照項が（略）〈世界〉と呼ばれるのである。したがって〈世界〉とは、さまざまな環境構造を相互に関連させることによって構成される高次の〈構造〉だと言えよう」[18]。この言明は、ポリス（世界）を「一種の組織化された記憶」とみるアーレントの言説に符合する[19]。

個人が自然の生命過程から自立するには、世界という公的領域が不可欠であった。アーレントは、労働と生殖が生命過程に属するとするマルクスの論述に言及しつつ、労働の喜びや人生の幸福感は、人間の繁殖力に由来すると指摘する。そして「旧約聖書は、古典古代と違って、生命を神聖視し、その意味で、死や労働を悪としなかった」「この幸福を追求する権利は、実際は、生命の権利と同じく、否定できないものである」と述べている[20]。しかし生命過程は、肉体的拘束を受けるactivityであるから、私的なものといわざるをえないというのである。したがって労働や富[21]に係わるあらゆる経済活動を私的なものと規定する。労働における道具の発達は、生命維持と労働の苦痛を減少させたことは確かである。そして「近代世界はたしかに必要（必然）にたいして勝利を収めた。しかしその勝利は、労働が解放され〈労働する動物〉が公的領域を占拠してはじめて獲得されたものである」という[22]。人間は生命過程と労働という苦痛の軛から逃れることは不可能なのである。どれほど自由を希求しようとも、それを獲得する道は三つしかない。一つは、出家して終生独身をとおす仏教の僧侶やキリスト教の修道士のような生き方である。それにより労働からは自由になれるが、自分自身の生計はもっぱら他人の喜捨に頼るほかない。しかし生命の苦痛を超える境地を求めて修行に専念できる。この生き方は世界に背を向

け、文字どおり世捨て人としての生涯を生きることになる。第二は、労働と肉体的苦痛を他人に転嫁する方法である。奴隷の使用や一夫多妻などによって労働の苦痛を軽減するのみならず、血統の断絶という恐怖をも解消し、もっぱら快楽を追求できる。しかしこの場合、自由を享受できるのは特権をもつ人びとに限られる。第三は、**労働する動物**の重荷を負いながら、みずからも**生殖する人間**として生きる道である。この場合、それぞれの個人の求める自由は、実現できたとしても限定されたものとならざるをえない。とはいえこれがもっとも一般的な人間の生活といえよう。誰もが宗教家になることを望まないし、誰もが特権を手にすることができないからである。ということはすべての人間の自由にとって、公的領域つまり世界が重要な意味をもつのだ。

アーレントによれば、世界は自然（天然）の材料で作られた工作物で構成されている。それは使われるための物であり、長期の使用に耐えられる耐久性をそなえている。この工作物の安定性と堅牢性が、世界の客観性をもたらすのである。その製作過程は、単純労働の反復でしかない労働とは、まったく質を異にする。それを彼女は**仕事**（work）といい、それに従事する人間を**工作人**（homo faber）と呼んだ。工作人とは、職人、技術者、建築・土木や美術・工芸の作業員のみならず、法律家、官僚、経理専門家などを含むものと考えられる。仕事は「一度生産した物がそのままのかたちでずっと存在しつづける」物化（reification）という特徴をもつ[23]。製作過程の仕事は、それに先行して存在するモデルに導かれて行われる[24]。この製作過程は、目的と手段によって始めと終わりが決定される。目的は製作過程の完結をもって達せられるのである[25]。これは決して終結することがない労働とはきわめて対照的である。「モデルやイメージは製作の始まる以前から存在し、製作が終わった後にも残る。要するに、それは製作されて存在するに至ったすべての使用対象物を超越している[26]」。「世界の物は人間生活を安定させる機能をもつ」のは、モデルの永続性のお陰である[27]。アーレントは、モデルの永続性がプラト

ンのイデア論に多大な影響を与えたと述べている。

つぎに彼女が指摘したのは、製作の有益性（usefulness）の問題である。「製作の activity そのものに固有の有用性（utility）の基準につきまとう困難は、ある製作において目的と手段の関係におかれる目的であっても、別の製作においては手段となってしまう。この難問は、（略）理論的には、有用性と有意味性（meaningfulness）の区別を理解しえない功利主義の無能力からきている。（略）職人の社会に浸透している有益性の理念は、…意味の問題である」。「手段と目的のカテゴリーの内部では、そして使用対象物とその有用性の世界を支配する手段の経験の中では、あれこれのものが『目的自体』であると宣言する以外、手段と目的の連鎖に終止符を打ち、すべての目的がふたたび手段として利用されるのを防ぐ方法はない」[28]。ところが「目的自体」というのは論理的に存在しえないのだという。こうしてアーレントは〈工作人〉は、ただ仕事の activity から直接生じる手段と目的の観点だけから思考する。したがって（略）〈工作人〉は意味を理解する能力をもたない」と断じる。「もし人間をすべての使用物の尺度とするならば、世界が係わり合っているのは使用する者、手段化する者としての人間であって、言葉を発する者、行なう者としての人間、考える者としての人間ではない」[29]。仕事（work）は、人間の条件に不可欠な世界を用意するのであるが、**工作人**は、**労働する動物**と同様に、世界性を欠いていることになる。

ここで気になることは、世界と歴史との関係である。アーレントは、これについてとくに何の説明もしていない。しかし個人と世界の関係に関する彼女の言明は、人間と歴史の関連についても妥当しそうにみえる。ハイデガーは、『存在と時間』のなかで、「時間性と歴史性」に関して独特の見解を示している。まず個人の時間意識について、誕生と死の間の連関ということから論じ、すでに誕生した個人とは終末（死）へ臨む存在であるとして、生きている人間は死に向かって

実存しているとの認識を述べる。「これらの体験の持続的＝交替的な連関の存在は、無規定のままにおかれている。けれども実をいうと、人びとは生の連関をこのような形で性格づけるさいに、…なにか《時間のなかで》存在している客体的なものを…《もちろん非物的なものとして》…あらかじめ念頭においているのである」と述べている。[30] さらに「歴史性の解明は時間性にもとづき、そして根源的には、本来的時間性にもとづいておこなわれなければならない」という。そして歴史性を考えるとき、過去と現在がどのようにつながるのかを問題とする。そのうえつぎのように述べる。「祖先伝承の調度の多くがそうであるように、それらが使用されているとすれば、それらはまだ歴史になっていないというのであろうか。…何が《過ぎ去った》のであろうか。それはほかでもない、それらがかつて一定の道具立ての連関に所属して、その内部で用にそなわるものに出会い」その世界におかれている個人によって「使用されていたところの、その世界が過ぎ去ったのである」。[31] つまり「このような存在者が歴史的に存在するのは、ただそれの世界所属性にもとづいてのみ可能である」。[32] 個人が歴史的であるということは、世界意識を欠く主観が歴史性をもつのではなく、世界におかれている個人が世界を意識して存在しているときに成立するというのである。[33] 世界の永続性と変化というパラドックスは時間進行のなかに観察できることを考えると、アーレントの世界性は歴史性を含んでいるといえよう。自然の生命過程から自立した個人は、世界のなかで生涯を終える。それゆえ「人間の主観性に対立しているのは、無垢の自然の荘厳な無関心ではなく、人工的世界の客観性なのである」という言明は、世界や歴史に立ち向かって抵抗する人間存在の可能性に触れるものであった。[34]

二　公的領域の形成と暴力の止揚

すべての人間は母親から生まれ家族のなかで成長する。つまり個人の出生と成長は私的領域のなかで起こる出来事であ

る。自然権という人間の自由の問題を考えるうえで、私的領域に属する家族と公的領域とがどのような関係におかれているのかを検討することは、きわめて重要である。平凡社の『哲学事典』における家族の項は、家族の機能が五つあると指摘している。すなわち「（1）家族員の生活保障、（2）社会関係における性的関係の規制、（3）つぎの世代の形成、（4）老幼者の保護、養育、（5）心身の安定、休息の場の提供」[35]である。しかし家族と政治との関係に関する考察は十分ではない。その理由は、弘文堂版『政治学事典』の記述からも明らかである。その家族の項ではつぎのように記されている。「近代において、家族は、政治にとって『矛盾』をはらんだ領域として出現する。それは公私の分離というイデオロギーが普及したため、家族は私的領域の中核として政治的に『不干渉』の原則とともにおかれる。しかし一方では家族は、国民社会の存続にとって決定的に重要な領域、つまりコントロールしなければならない領域として存在しているからである。近代家族は、個人的、社会的に次のような機能を果たすように要請されている。個人にとっては、生活を支え合うという生活保障機能、及び情緒的な満足の場である。社会にとっては、子育てなどによる社会成員の再生産の機能、しつけや欲求不満を処理することによる情緒的な秩序維持の機能が委ねられている」[36]。この指摘から分かることは、家族はそれ自体が自発的に統制される集団であることを、社会的に要求されている点である。家族成員の生活保障、子供の養育、メンバーの精神管理という機能は、社会的責任としてリーダー役、つまり家長に課されてきた。しかし古来そのリーダーシップのあり方は往々にして暴力的であった。今日でも人権侵害は、児童虐待、老人介護の拒否やドメスティック・バイオレンスなど家族関係に起因するケースで増加しているし、セクシャル・ハラスメントも社会問題となっている。これらは、伝統的には政治の介入が許されなかった私的領域に属する問題であった。

確かに家族は自然発生的に成立する集団である。しかし半面それは人為的に形成される組織でもある。これについてアー

レントはつぎのように述べている。「人びとが家族の中で共に生活するのは、欲求や必要によって駆り立てられるからである。家族の領域の特徴がここにはっきりと現れている。この駆り立てる力は生命そのものであって、…それは個体の維持と種の生命の生存のために他者の同伴を必要とする。（略）したがって家族という自然共同体は必要［必然］からうまれるものであり、その中で行なわれるすべての行動は、必然［必要］によって支配される」[37]。この必要を充足する手段として、暴力が行使され、またそれが正当化されてきた。暴力と自由との関係をめぐるギリシアの哲人たちの言説に関して、アーレントの理解には微妙な部分がある。「必然の克服」と「自由になること」が同義とされ、暴力が正当化されたと記している点である。「ギリシアの哲学者ならだれでも、自由はもっぱら政治的領域に位置し、必然はなによりもまず前政治的現象であって、私的な家族組織に特徴的なものだと考えていた。そして力（force）と暴力（violence）がこの領域で正当化されるのは、それらが…必然を克服して、自由となるための唯一の手段であるからだということを当然なことと見ていた。すべての人間は必然に従属しているからこそ、他者にたいして暴力をふるう資格をもつ、つまり暴力は、世界の自由のために、生命の必然から自分自身を解放する前政治的行為である」というのだ[38]。生命の維持に必要なのは、衣食住に係わる物である。農業社会であれば「必要の充足」は労働によっても達成できるはずである。暴力が行使されるとすれば、それは戦争か略奪以外ありえない。古代ギリシアで戦争が絶えなかったのは史実であるにしても、略奪が横行していたとは考えにくい。したがってここでいう暴力の行使は、家族の統合維持の手段であったと考えるべきものである。当然それは家長のリーダーシップに付随していた。アーレントも別の箇所で同様の見解を示している。「ギリシア人の自己理解では、暴力によって人を強制すること、つまり説得するのではなく命令することは、人を扱う前政治的方法」なのであった[39]。すなわち「それは、家長が絶対的な専制権力によって支配する家庭や家族の生活に固有のもの」であった。つまり

「前政治的力は、家長が家族と奴隷たちを支配するためのもの」であった。そしてまた「家族は厳格な不平等の中心」であり「家族の領域の内部では自由は存在しなかった」のである。[40]

家族は、親子、夫婦、兄弟姉妹など親族のほかに使用人（古代ギリシア・ローマなどでは奴隷）を含む集団であるから、当然メンバーは均質ではなかった。そしてこの集団の存在理由は、まず第一に生存の維持にあるから、メンバーに労働を強制する必要があった。その際、年齢、体力・能力、性別などに応じて作業を割り振ったり、免除したりするのが家長の務めであった。夫婦関係における妻の役割には、婚姻制度による違いがあったが、ほぼ世界的に男性が家長となり、リーダーシップが求められた。それは究極的には暴力的に実行された。つまり家族は家長の支配する集団であった。こうした家族が、血縁関係にもとづく部族やリネージという組織に発展すると、それは統治単位として現れた。そして家長は絶対的専制権力をもつ存在となるのである。権力の出現について、アーレントはつぎのように述べる。「権力が発生する上で、欠くことができない唯一の物質的要因は人びとの共生である。人びとが非常に密接して生活しているので活動の潜在能力が常に存在するところでのみ、権力は人びとと共に存続しうる。活動の束の間の瞬間が過ぎ去っても人びとを結びつけておくもの、そして同時に人びとの共生によって存続するもの、これが権力である」。「そして権力というのは、暴力の用具のように貯蔵し、いざというときのために保存しておくことができず、ただそれが実現されている間だけ存在する」。「権力とは、常に潜在能力であって、実力（force）や体力（strength）のような不変の、測定できる実体ではない」[41]。「権力が実現されるのはただ言葉と行為が互いに分離せず、言葉が空虚でなく、行為が野獣的でなく、言葉が意図を隠すためでなく、リアリティを暴露するために用いられ、行為が関係を侵し破壊するのでなく、関係を樹立するために用いられる場合だけである」[42]。「権力は、人間本性や人間の肉体的存在の中に、物理的限界をもたない。…権力の唯一の限界は他の人びと

の存在である。しかしその限界は偶然のものではない。なぜなら人間の権力は、最初から多数性という条件に照応しているからである。同じ理由で、権力は、それを減じることなく分割することができる。そして抑制と均衡という権力の相互作用は、少なくともその相互作用が「生きている限り「いっそうの権力を生む傾向がある」[43]。

アーレントは、このような権力の特性を明らかにしたうえで、権力を体力・実力と対比している。体力は個人の肉体的耐久性に依存するから分割できず、また複数の人間の集積もできない。これに対して実力は、対象を強制する能力であるから、集積が可能である。したがって権力に対抗できるのは実力（暴力）である。暴力は権力を破壊することはできるが、決して権力を代替できない。アーレントによると、その理由は暴力の単独性にある。暴力の支配、つまり「暴政は孤立に依存しているから、けっして一つの統治形態などでなく、あらゆる政治組織形態の条件である、共に活動し語るという人間に不可欠な多数性の条件と対立している。これこそ暴政の顕著な特徴である」[44]。「暴政は明らかに、短期的にみれば利点をもっている。すなわち、安定性、安全性、生産性という点で利点をもっている」[45]。しかしとアーレントは、この短期的利点が長期的には弱点になりかねないと指摘する。暴政は、多数性からもたらされる市民の言論や活動の抑圧によって成立する。それゆえ「いかなる理由であれ、自分を孤立させ、このような共生に加わらない人は、たとえその体力がどれほど強く、孤立の理由がどれほど正当なものであっても権力を失い、無力となる」のだ[46]。

家族の場合、家長がメンバーの殺生与奪の権を握っていたために、その支配は存続した。つまり私的領域における暴力的支配は長期間にわたり持続したのである。しかし血縁集団が構成する共同体では、暴政に代わる支配の方法がとられた。アーレントの使用する**活動**（action）という用語はきわめて曖昧で分かりにくい。ここでは個人がみずから置かれている世界に対して自発的意志にもとづき関与する言動と解しておく。問題は多数性に根ざす活動の結果が、不確実な点であっ

た。「活動結果の不可予言性、活動過程の不可逆性、活動過程をつくる者の匿名性という、この活動の三重の欠点にたいする憤激はほとんど有史以来のものである」[47]。「活動の災いは、すべて人間の多数性という条件から生じているのだが、この多数性というのは、公的領域である［活動の］出現の空間にとっては必要不可欠な条件である。このために、この多数性を取り除こうとする企ては、必ず、公的領域そのものを廃止しようとする企てに等しいということになる。多数性を免れるための最も明瞭な解決策は、一人支配（mon-archy）である」[48]。こうしてギリシアに出現した「僭主政治は、市民を公的領域から追放し、市民は私的な仕事に専念すべきであると主張し、他方『支配者のみが公的問題に従事すべきである』と主張する点で、すべて共通していた」[49]。アーレントは、プラトン以来の政治哲学が、こうした専制支配を正当化してきたと批判する。それは「人びとが法的、政治的に共生できるのは、ただある人間に命令権が与えられ、他の人間は強制的に服従する場合だけである、という観念である。…それによるとすべての政治共同体は、支配する人びとと支配される人びとからなる」。そして「プラトン自身、思考と活動を区別する境界線とは、すなわち、支配者を被支配者から分ける深淵にほかならないとして、両者の関係を直接同一視した」。つまり「知を命令＝支配と同一視し、活動を服従＝執行と同一視した」のである[50]。アーレントによれば、これは action を製作に置き代えようとするもので、この傾向は反民主主義の言説によくみられるという。プラトンはイデア論で、製作過程と同様に、支配者が政治のあるべきイメージを作成し、被支配者を組織して最高の統治を実現できると説く。そして「支配者を被支配者から区別するためには、どうしても支配者に疑似的神格が必要なこと」をも熟知していた[51]。こうした専制支配とは、公的領域を消滅させ、すべてを家族という私的領域に吸収させることを意味した。西欧の中世から封建時代における世俗領域は、古代とまったく同じだったという（ローマの支配者が占有していた公的領域は、教会の支配に代わった）。

ではアーレントの探求する自由とは、どこに見出せるものなのであろうか。その鍵は古代ギリシアの都市国家、ポリスにある。家族という私的領域における統治は、生命過程に従属していた。その暴力的支配を、彼女は前政治的行為と呼ぶ。現代国家の政治の争点の多くは経済問題である。アーレントはこれも本来私的領域に属すものであるという。そして「政治はけっして生命のためではない」[52]といいきるのである。とはいえ彼女も認めているように、ポリスの政治の実態を現代の人間が捉えることは、西欧人でも容易ではない。アーレントの記述も断片的で決して明解とはいえない。引用がくどくなるが、彼女の論述を再構成することで、考察をすすめよう。

「ギリシア思想によれば、政治組織を作る人間の能力は、家庭（oikia）と家庭を中心とする自然的結合と異なっているばかりか、それと正面から対立している。都市国家の勃興は、人間が『その私的生活のほかに一種の第二の生活である政治的生活』を受取ったことを意味していた。『今やすべての市民は二種類の存在秩序に属している。そしてその生活において、自分自身のもの（idion）と共同体のもの（koinon）との間に明白な区別がある』[53]」。この共同体がポリスを指すことはいうまでもない。ポリスとは、自由の領域であり、政治が行われる公的領域であるとともに、世界であった。そこでは「すべてが力と暴力によらず、言論と説得によって決定」された[54]。ポリスにおける自由とは、二つの意味をもっていた。第一に生物学的生命過程に拘束されないことであり、第二に「支配に現れる不平等からの自由であり、支配も被支配もない」状態にあることであった。「平等は、現代のように正義と結びついているのではなく、ほかならぬ自由の本質だった[55]」。自由と平等の関係についてのアーレントの説明は分かりにくいが、同様の見解を哲学者の森有正も示している。「もし死ぬまいと思うならば、負けまいと欲するならば、深い意味で奴隷化されまいと決意するならば、有効性において少なくとも対等の生活を構成しなければならぬ[56]」。

このような自由の観念は、アリストテレスに由来するが、それゆえポリスのメンバーは限られることになる。つまり「自発的であるか非自発的であるかにかかわりなく、…自分の運動と activity を自由に処理する能力を欠いている者」は除外された。[57] 労働を強制される奴隷のみならず、利得を追求する商人もポリスの一員になれなかった。ポリスは共同行動を行う場であった。この「公的空間は城壁とか法律のような安定した保護物」を必要とした。[58] 法作成者や製造業者は、政治の舞台装置をつくる工作人であったために、市民にはなれなかった。「政治家の徳である賢明なる判断を下す能力、すなわち英知を必要とする職業と、建築、医者、農業のような公的重要性をもつ職業が自由人のものであった」のだ。[59]

アーレントは、古代ギリシア人の政治観は現代の常識からまったく乖離していると強調する。そして生命の必要を充足する行動と、力や暴力に頼る行為の一切を統治に属するものとして、政治ではない（前政治的行為）とみていたと述べる。政治はアリストテレスのいう「善き生活」の実現を目指すものであった。それは普通の生活と比べ、より良く、いっそう心労が少なく、もっと高尚なレベルという生活水準の次元を超えるものであった。「政治的領域に入った者は、だれでも、まず自分の生命を賭ける心構えがなくてはならない。生命にたいして愛着しすぎれば、それは自由を妨げたし、それこそ奴隷のまぎれもない印であった。したがって勇気はすぐれて政治的徳となった。そして勇気をもつ者だけが、その内容と目的において政治的である共同体（fellowship）に迎えられた。この fellowship が政治的であるというのは、それが生活の必要から、奴隷、野蛮人、ギリシア人を含め、万人に押しつけられる単なる共生を超越していたからである」。[60] これは「命あっての物種」という生活態度の対極にあることを意味する。[61] そして「ポリスは、激しい競技精神で満たされていて、どんな人でも、自分を常に他人と区別しなければならず、ユニークな偉業や成績によって、自分が万人の中の最良の者であることを示さねばならなかった。いいかえると公的領域は個性（individuality）のために保持されていた。それは人びとが、

他人と取り替えることのできない真実の自分を示しうる唯一の場所であった[62]」。

「ポリスは人びとの共生を価値あるものにする『言葉と行為の共有』という前ポリス的経験と評価から成長し、そこに依然として根をもっていた」。ポリスの機能は二つあった。一つは、家の中では得られない非日常的な経験を人びとに与えることであり、もう一つは、活動（action）と言論の空虚さを救う手段を与えることであった。「ポリスというのは、活動した人びとが、自分たちの行った善い行為や悪い行為を、永遠に記憶に留め、現在と将来にわたって称讃を呼びさますためのものであった」「このようなギリシア人の自己解釈によれば、政治領域は、共同の活動、つまり言葉と行為の共有から生まれてくる。このように action は万人に共通の世界の共通部分と密接な関連をもつだけでなく、そのような公的部分を構成する唯一の activity である[63]」。そこで理想とされたのが英雄という人間像であり、それがポリスで活躍する人びとの目標となった。「この人格の不変のアイデンティティは活動と言論の中に現れるが、それは触知できないものである。触知できるようになるのは、活動者＝発言者の生涯の物語においてのみである」。ポリスでの活動は個人が中心であり、「他の一切の要因を無視して、自己開示（self-disclosure）に向う衝動が強調」された。「このように理解された活動こそ、ギリシア古代の活動の原型となり、いわゆる競技精神の形で、他人と競って自己を示そうとする熱情的な衝動に影響を与えたのである[64]」。ただしこのような活動には不可逆性と不可予言性という弱点がつきまとった。「不可逆性というのは、人間が自分で行なっていることを知らず、自分が知ることができなかったにもかかわらず、自分の行なってしまったことを元に戻すことができないということである」そしてこの不可逆性の救済は、許しの能力にあった。それを発見したのは、ほかならぬナザレのイエスであったとアーレントはいう[65]。不可予言性の救済策は約束の能力にあった。約束をし、約束を守る能力は、多数の人びとの関係を安定させる。これは、契約と条約の不可侵というローマ法の原理にまで発展し、西欧

の伝統として確立した。[66]

そして「世界性という点から見ると、活動と言論と思考は、これらの一つの仕事あるいは労働と共有している以上に多くのものを相互に共有している。すなわち、活動と言論と思考は、それ自体ではなにも『生産』せず、生まず、生命そのものと同じように空虚である。それらが世界の物となり、偉業、事実、出来事、思想あるいは観念の様式になるためには、まず見られ、聞かれ、記憶され、次いで変形され、いわば物化されて、詩の言葉、書かれたページや印刷された本、絵画や彫刻、あらゆる種類の記録、文書、記念碑など、要するに物にならなければならない」[67]。そこで重要になる評価の基準についてはつぎのようにいう。「人間の行動（behavior）については、ギリシア人もすべての文明民族同様、一方では動機や意図を他方では目的や結果を考慮に入れて『道徳的』基準で判断した。しかしこのような人間の［一般的］行動と違ってactionを判断できるのは、ただ偉大さ（greatness）という基準だけである」。アリストテレスは、政治の中心問題とは、人間としての「人間の作品」であることを示したと、アーレントは述べる。作品とは「よりよく生きること」を意味し、その「偉大さ、あるいは行為者の特殊な意味は、ただ演技そのものの中にのみ存在することができ、その動機づけや結果の中にはない」。それをアリストテレスは、エネルゲイア、現存性という概念で観念化したという。[68]この現存性という概念は、形而上学的意味をもっていて、筆者の理解を超える。ここでは行為の質を指すものと解釈しておく。

以上から判明したポリスの政治の特徴は、つぎのようなものであった。第一に政治は、共同体に共通しながら、生活上の必要を超えることがらに限定されていたことである。第二に意志決定は、力や暴力を排除して、言論による個人相互の競争に委ねられていたことである。第三に参加する人間が平等の立場におかれていたことである。これは「公的領域につきものの平等というのは、必ず等しくない者の平等ということであり、これらの人びとはある点で、また特定の目的のた

めに『平等化される』必要がある」からであった。[69] そして第四に、その目的とは、ポリスの人びとの記憶に残るような非日常的な、いいかえれば革新性をもつことを創始することにあった。そして最後に、そのような個人の活動を可能とする共同の空間が公的領域として用意されていたことである。そこでは、物や言葉や行為が共有されており、そこにおいて人間の動物性からも、権力的関係性からも自立した「人間としての人間」が出現しうるのであった。

ポリスの政治が、力と暴力を超越していたのは、個人の生存に係わる統治行動を家族という私的領域に封じ込めたからである。そしてアーレントが言及を繰り返す多数性の制約も、世界性をそなえた個人によって克服されることになった。とはいえ偉業を成し遂げる英雄には、勇気以外の徳性が欠かせない。アーレントはこれについてつぎのように述べている。「徳性は、少なくとも政治的には、自ら進んで許し、許され、約束をし、約束を守ろうとすることによって、活動の巨大な危険に対抗する善意以外になんの支えもない。このような道徳律は、活動の外部から与えられるものではない。…このような徳性は、活動と言論の様式で他人と共生しようとする意志そのものから直接生まれてくるものである。したがってそれは際限のない過程を新しく始める能力そのものの中にはめこまれた統制装置のようなものである。[70]」。自由人とは、生活の心労から解放されているだけでなく、このような徳性をもつ人間であった。森有正によれば、本当の自由人とは、「自分から解き放たれ、自分自身を克服できる人」を意味するという。[71] とすれば、それは気高い精神と高潔な意志をそなえた人格にほかならない。その後の西欧の政治的伝統を象徴する Noblesse Oblige という言葉は、このような貴族精神として引き継がれることになる。アーレントは、アウグスチヌスの言葉を引用して、「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る」として、人間の誕生に自由の原点を見いだした。[72] これについて森有正はつぎのように記している。「自由は根本的には個人の自由として存在するということである。これは一見自明のようであって決してそうではない。

…それは、…人間の経験が形成されはじめる時、必然的条件として確認されるのである。経験は唯一つしかない。だからこそそこに個人というものが確認される。あるいはむしろ経験の全体が一人の人、その一つの生涯を定義するのである。また自由ということばも、経験の深まりということによって定義されるのである[73]」。

三　儒教的統治の個人否定構造

『人間の条件』には、アジアに関する言及はほとんどないが、唯一つぎのような記述が見られる。力や暴力による統治は「家長が絶対的専制権力によって支配する家族組織に似ている、アジアの野蛮な帝国に固有のもの」である[74]。西欧人にとってアジアとは、古代ギリシアではまず小アジアやペルシアに、中世以降はトルコに代表されたと考えられるが、アジア＝野蛮・未開という図式は、中国を含む東アジアにまで拡張された。子安宣邦は、その発端はヘーゲルにあり、マックス・ウェーバーやルース・ベネディクトに至る西欧のアジア観に踏襲されたと論じている。ヘーゲルは自著『歴史哲学講義』のなかで、ギリシアのペルシア戦争での勝利を、東洋的専制に対するギリシア的精神（自由）の勝利と解する見解を展開した。世界史とは、自由な人間が自己意識（精神）をみずから認識していく過程であり、東洋は世界史の展開の外部に存在する、反世界史的世界と認定された。とくに中国は、歴史上最初に成立した国家でありながら、歴史の原初的状態に停滞をつづけた国家であり、真の国家とはいえない。その停滞の原因は人間個人の自由を抑圧する専制にあると断定した。しかし子安は、ヘーゲルの判断が史実の厳密な分析にもとづく根拠を欠く、異国趣味的予断にすぎないと批判する[75]。アーレントの言明も、ヘーゲル的アジア認識の流れをくむものといえようが、子安の論点は別にある。近代日本がこのような西欧的アジア観を受け入れたために、それにもとづく近代化の進路選択は日本にバイアスを含んだアジア政策をとら

せる結果となったとして、その知的錯誤の究明を目的としていた。したがってヘーゲルの指摘した専制と停滞というとらえ方そのものに修正を示してはいない。問題は、アジアを外部から見るという視点の他者性にある。以下では、儒学的体系のなかで個人がどう位置づけられてきたのかを検討する。ここであらかじめ断っておきたいのは、儒学と儒教の違いである。儒学とは儒家が伝承し発展させてきた観念体系を意味するが、儒教とは漢代以降の東アジアにおける、統治システムの一端となった実体を指すものとする。儒学がイデオロギーとして活用されたとはいえ、現実の政治、とくに日本においては儒学以外の習俗・宗教（神道と仏教）が絡むが、これらを含んだものとして、儒教という語を使用する。

儒学における人間の自己意識のあり方について、古田博司はつぎのように記している。「デカルトのアナロジーでいえば、『我思うゆえに我在り』ではなく、『父親在り故に我在り』もしくは『男系祖先在り故に我在り』である。血は連綿とつながり、死すれば子は私を招魂してくれ、子と私の気は感応するのである。死後の私が飢えれば、子は祭壇を設け、飯を送ってくれる。私は餓鬼になることがない。この保証のために、私はかつて祖先のために生まれたのであり、子は私のために生まれた。私は『永生』するのであり、限られた漂泊の時間に個として放りだされることがないのである」[76]。すでに指摘したように、儒学における最重要原理は孝であった。それは祖先祭祀、父（母）への服従、子孫を残すことであり、それが人間としての存在価値であるとされるとともに、万人に義務づけられる規範であった。アーレントが人間の条件としてあげた「生命それ自体」とは、人間個人の生命が自然の生命循環に依拠していることに注目したものであった。それに比し儒学的観念においては、個人の生命は家族（宗族）の血統により生まれ、みずからも血統の連鎖を宿命づけられていることを意味するのである。したがって多数性は、アーレントが力説する人間としての個別性ではなく、生殖する人間の本性として当然視されていた。古田のいう「限られた漂泊の時間」を個人の存命期間と読み解けば、死すべき人間に永遠の

生命をもたらすものは、個人の思索や信仰ではなく、血統という物理的人間関係にあることになる。ただし儒学において生殖する人間は、父子関係を明確に維持する点で、動物と区別された。そして父系親族の維持と増殖こそ、労働（生産活動）の目的であった。この見方は、労働が生命維持に強要される行動にすぎず、自由の障害であるとするアーレントと、立場を異にする。このような生命観において、個人の生死に特別な意味が与えられなかったのは当然である。そしてなによりも、親の死は子どもに、世代の交代という現実と、血統の継続という義務を自覚させる機会であった。これは永遠の生命というより、死の永遠性の信仰を意味する。儒学は、宗族の維持・存続という私的秩序から、より広範な共同体の統治技術に拡張され、制度化された観念体系として実在したのである。

祖先祭祀に不可欠なのは墳墓と廟（位牌を安置し祖霊を祀る場所）であった。この人工的な建造物は、世代を超えて家族に保有された。そこで行われる祭祀儀礼は、親族と交友関係者との間に、同族・同郷意識と歴史性の共有をもたらすものであった。治者の祭礼は、さらに多くの人びとに同胞意識を生むものとなる。このような情景は、アーレントのいう世界性に合致している。これはヘーゲルの批判するアジア的専制やアーレントがたびたび言及する私的領域の暴力的支配とはまったく異なるものである。ヒトはイエ、ムラ、クニのなかに出現する。儒教的共同体における個人にとって、このような共同空間は、アーレントやハイデガーの「世界」と同じような存在として現れるのである。喪葬儀礼には、死者の霊の鎮魂と招魂という二面があり、さらに祭礼の主催は人びとの結集という機能があった。儒とは元来喪葬を業とする人びとを指し、実際の祭事を担当する小儒と、人の死に観念的意義づけを行う大儒に分かれていたという。大儒とは知識層を意味した。小儒の出身者を母にもつ孔子は、葬祭を礼の観念にまで発展させた。ギリシアでポリスが成立した前八世紀は、中国で孔子が活躍した春秋時代にあたる。周王朝が崩壊し、社会変動が進むなかで、さまざまの思想家が出現した。これ

を諸子百家というが、そのなかで礼学を掲げて勢力を拡大したのが孔子教団であった。孔子の礼学は、孟子・荀子を経ていっそう観念化・体系化された。関口順はその発展についてつぎのように説明している。「礼とはもともと祭祀を執り行うさいの用具を意味する語であったが、しだいに執り行う人の儀容の意味を獲得し、さらにそれが日常一般の行法・行動規範へと拡大されていった。儒者はこの段階にあった礼を思想化したのである。孔子は君子の養成と結びつけて礼を重視し、孟子は礼の内面化をはかり、仁・義・智と並べて人に固有する心の四つの徳とし、荀子は社会の秩序体系を考えて礼を原理化した」(77)。やがてこの教団は儒家、その知識体系は儒学と呼ばれようになり、みずからも儒者を自認するに至る。前二世紀に儒学は、前漢王朝により国教化され、五経博士の職と官僚養成の学校が設けられると、国家の主導的学問となった。以後二千二百年近くにわたり、中国を支える政治・社会、文化を支えるイデオロギーとして機能し、文教政策をとおして思想統制を担ったのである。

儒家は、夏・殷・周の三王朝の治世を理想とし、とくに周の政治の復活を目指す政治結社でもあった。しかしその活動は古典の学習を基本とした。これは孟子の言説にあるように、統治の正統性は、武断政治（覇道）にではなく、文治（王道）に認められると考えられたためであった。孔子の定めたテキスト、「詩・書・礼・楽・易・春秋」は六芸といわれ、経として整備された。前漢王朝は、楽を除く詩経・書経・礼記・易経・春秋をもって五経とした。これらの古典こそ先王の道を伝えるものであり、その実現をめざして経典の解釈が求められた。関口は、先王の道の内容には、天道論、王道政教論、修養論、家の社会論の四つの側面があるという。天道論とは、儒学の形而上学といえるもので、自然観、人間観、世界観を構成するものである。それは『周易』に由来する「天」「道」の観念に老荘学派や墨家の見解を容れながら展開された。王道政教論は、殷周革命を経た周の天命観念にもとづく統治を説くものである。天子（王）の政は、民の養と教

という天命に従う義務の実行とされた。その前提として、つぎのような認識があった。すなわち民を形成する人間個人は、天の被造物、つまり万物の一つであり、物理的な自然の一部にすぎない。こうした自然状態にある人間は、教がなければ禽獣のままに止まる。そこで王が自然に介入し、生産を促して生活保障を与えるとともに、民を自然から独立した人となすべく教化すること、それが王道とされたのである。そこで王に求められるのは仁という徳であり、徳にもとづく統治こそ理想とされた。仁徳には実力による強制がなくとも、民を動かす能力があると信じられたからである。修養論は、いわば王道論を、個人の側から捉えたものである。礼・人倫を体現する聖人・君子を目指す人格形成の道筋が論じられた。時代が下って十二世紀の宋代に、朱子学が成立し、『礼記』のなかの「大学」と「中庸」が独立の書として編纂され、それらが「論語」「孟子」と合わされ四書という、五経にならぶテキストとなる。家の社会論とは、家を宗族・国（邦）などの共同体の基礎単位と考え、そこに家族秩序と同じ孝が、一貫した原理として存在することを論じたものであった。家族と同様、国（邦）や天下（国の集合体）でも、祖先祭祀や朝廷儀礼は最重要行事とされた。[78] 前漢王朝は、儒学の中心的教義である礼と教を統治の基礎に据え、それを制度化した。皇帝権の行使、つまり国家行事の主宰、行政権の執行、司法的処理などが、複雑な礼制として整備され、皇帝を頂点とする統治機構として発展した。これを支えたのが礼学の専門家である官僚であり、文教を担当する知識階級であった。この体制は後の王朝にも踏襲され礼教国家と呼ばれるようになる。儒学はこうして儒教として実在することになる。[79]

ポリスが都市に誕生し、自由民による活動と言論が重視されたのに比し、儒教的世界（天下・国・家）は農業共同体に成立し、治者と知識人による礼と教が強調された。どちらも暴力を排除する文治（言語と知識による統治・政治）を理想とし、みずからの共同体を文明の中心と考え、外部の人びとを野蛮人ないし蛮族と呼んでいた点に共通性が見られる。し

かし儒教的世界は、庶民の生活維持を究極の目的としていたという点で、ポリスとまったく異なっていた。その顕著な特徴は徹底した世俗性にある。礼の根源は、天地神と祖霊の祭祀を行う原初的宗教にあるとされるが、世界の他の地域で一般的な母性信仰との関連は見られなかったという。(80) 人間が動物と異なる生物的個体として生存することを自覚するものの、可死性を超える存在となることは考えられてこなかった。血統の継続こそ個人の宿命であり、人生の目的であった。すべての家族の生命循環の維持、それが儒教的世界全体の存在意義であった。それは、諸家の膨大な言説のなかで、天人関係として説明されてきたが、中国思想における「天」の観念はきわめて多義的で、門外漢には難解である。人間存在という視点からみると、「天」は目的論的な存在であると解せよう。つまり儒教的世界は、あくまでも世俗的「天」の支配下にあるのだ。したがって活動の公私の領域区分はギリシアと異なることになる。中国においても、家族および血縁関係に係わることがらは私的なものとされた。しかしここでの私的領域は、ギリシアのように、生活に係わる一切を仕切る場でなかっただけでなく、他人との関係が遮断された家族全員の避難場所でもなかった。私的であるにもかかわらず、常時他人の目に曝される、つまりプライバシーのない空間であった。家が、公的秩序の基礎となりえた一因はここにある。家は、そこに生まれた個人にとって、生前から存在し、死後も存続する「世界」としての性格をもっていたといえる。他方、公的領域は、アーレントのいう社会と重なっていた。元来公とは、統治者身分の称号の一つであり、君・王など治者自身と統治に係わる事物を意味した。(81) しかし治者には民の養・教という使命が予定されていたから、公的領域は、前政治的活動と朝廷行事が行われる空間であった。ポリスが活動と言論を共有する平等な人びとの場であったのにたいして、儒教的な公的領域は、活動と言論、とりわけ言論の共有を作り出す場であった。その目的は、共同体に垂直的秩序を成り立たせる、人間の序列化にあった。礼の第一の意義はそこにある。人間の平等を前提とするポリスとの違いは明らかである。

礼の具体的内容として、『中国思想文化事典』「祭祀」の項に、『礼記』〈祭統〉からの引用がある。「人を治める道にあって、礼より必要なものはない。礼に五経あるが祭より重要なものはない」。礼の定義として古田博司は「中国社会に結集された、冠婚葬祭の儀礼作法のことである」とし、それが共同体の強制力をもつ形で、規範化したという。加地伸行は、物や数によって表示される具体的な行為であって、礼制の考え方、礼制の組み方、礼制の手順を示すものとする。[82] 以上から、礼は具体的な行動のレベルでは、祭祀、さらには個々の式典を指すと考えてよい。礼制とは、さまざまな祭祀・行事に係わるそれぞれの式典の意義づけ、参加者の選択と編成、参加者の役回りと役割分担、式典の進行順序などを細かく定めたものであった。君・臣・民の身分は、礼儀三百威儀三千という細則にしたがい、服装、旗幟・器・楽、身体作法などの違いによって、明確に識別されるようになっていた。こうしてあらゆる人びとの個人的経験が客観化され「万人に見られ、聞かれ、可能な限り最も広く公示されていた」ために、[83] 人間は公的性格をもつことになる。祭礼とは共同体行事として共演される活動、いわば演劇であった。したがって国家レベルの祭式は共同体の人びとに尊卑差等の秩序を実感させる一大政治イベントにほかならなかった。それは同時に、君臣関係や官民関係の正統性を民に教化する機会でもあった。このような祭式は朝廷に止まらず村落レベルから家のなかにまで浸透していた。とはいえこの祭式の開催だけで、社会秩序の安定的維持が十分でなかったのは明らかである。それは活動の脆弱性に起因する。アーレントはその理由をつぎのように指摘する。「活動というのは…常に、関係を打ち立てるものであり、したがって一切の制限と境界線を突破するという傾向をもっている。このような制限と境界線は、それぞれ新しい世代が自ら投入するときに仕掛けてくる攻撃に耐えるだけの枠組みを与えるものではない。人間の制度と法のもろさ、そして一般に人間の共生に係わるすべての事柄のもろさは、出生という人間の条件から生じるのである」。[84] また活動の「出現の空間は、人びとが言論と活動の様式をもっているとこ

ろでは必ず生まれる。…［しかし公的領域は］この空間を生みだしている運動が続いている間だけしか存在しない」のである。(85)

この弱点を克服する方法は共同体のメンバーの間に共通の記憶を作り出すこと以外にあり得ない。ギリシア人の解答は、ポリスの創設による政治のイベント化と記録化であった。これはアーレントのいう「活動の過程（process）的性格」に対応する。過程というのは、完成によって作業が完結する物の生産と異なり、自然循環のように恒常的につづく運動をいう。限りなく繰り返される活動を、アーレントは活動過程と呼んだ。それは物の腐敗性や人間の可死性を超える耐久性をもつ。とはいえ前述のように、活動には不可予言性と不可逆性という弱点がある。アーレントは、その解決策として、約束と許しの力が有効であると説いた。そしてギリシアでは、約束の安定化要因として、政治的指導者の徳が注目されたという。これにたいして儒教的世界の対応方法は、祭式の年中行事化であった。『中国思想文化事典』「名分」の項につぎのような件がある。「儒家は、各種の言語の意味が礼というあるべき規範のなかに実現すると考えた。礼においては、すべてがそれにふさわしい場所を区分され、位置づけられた固有の意味を分有する。これが分である。ところが調和的な礼の理想はなかなか実現しない。『小人』が存在するからである」。そこで名を正す、つまり正名が論じられることになる。「荀子によれば、正名は、人間すべてに同一である感覚と心による同異の区別にもとづき、約束による命名を行って慣習として成立するものとされた。…荀子は全員一致の約束を可能にするものとして君主の権力を要請したのだが、それでも約束の恣意性、すなわち正名の変形可能性を禁止することはできない。ここで強調されたのが史（歴史）であった」。つまり行事は、暦制に合わせて定期的な開催を予定する節句のようなものとして命名され、それを慣習として継続させたのである。慣習からの逸脱を統制するのは、史の役割とされた。慣習と歴史は、礼教的秩序の安定化要因であった。日本は、厳密にいえ

ば儒教的社会ではなかったが、祖先崇拝と垂直的秩序が維持されてきた。それを支えてきたのが、宮中と神道や仏教行事の「伝統」である。その好例は伊勢神宮の式年遷宮である。周知のように、これは二十年ごとに旧殿を廃して新宮を建造し、神殿を移動させる行事である。その活動には、木材の伐採から運搬、築造のみならず内装用部材や神器の装飾地の生産・加工に至るさまざまな活動が含まれる。多数の人員を動員して、計画的かつ組織的に行われる行事の伝統こそ、世の永遠性を保証するものとして実在してきたのである。

世界性に係わるもう一つの側面が言論である。言語の使用は人間存在の証明として意識されてきた。言語は人間が相互に共通性と差異性を認識し、また共生の意識を生みだすとともに、記憶を支えるものである。アーレントによるポリスの活動についての説明では、言論に個人のアイデンティティの表明という側面があることが強調され、活動と言論は一括して論じられていた。言語表現がすぐれて個人的事象であることが認識され、当然のこととして受け入れられていた。これは、「経験が名辞を定義する」として、言語の基礎を人間の基本的経験におく西欧の伝統的信条にもとづくものである。(86)

しかし儒教的世界では様相が異なる。その最大の理由は、言語と言論活動の意味と機能が、西欧とは、まったく違うからである。文字や言語記述を含めて〈文〉と表記されるが、意味内容には、礼の観念とともに学問・知識や教養が含まれていた。白川静によると、〈文〉は古代の神聖観念を根にもち、文身（人体につけるまじないの印）や文字を意味するだけでなく、後には中国文化の理念と伝統をも意味するようになったという。(87) 先秦時代の諸子のうち文をもっとも尊重したのが儒家であった。「儒家の思想の基本には、聖人が創作し、以来、継承されてきた文の伝統こそ、中国の中国たるゆえんであるという観念がある。…そして孔子がこの文の伝統を精練して遺したものが経書であり、経書こそ天につらなる文明の源泉を封じこめたテキストであるという観念が確立する」(88)。文は礼楽や規範を意味するために、儒家は、秩序維持と

教育手段としてこれを重視したのであった。文には感情表現を記述する詩と、道の記述を旨とする文、つまり散文に分けられるが、儒家は当初から詩にも注目していた。それは詩に「移風易俗」という社会機能があることを認めていたからである。これは、儒家の音楽観にもとづくもので、音楽が人に深い感動を与えるのであれば、音楽によって風俗を変え、人の心を変えることが可能であるという考え方である。同様に音楽と密接な関連のある、詩を正すことで人の心も正すことができるとの信念となった[89]。アーレントは詩の特性について、文の圧縮による耐久性、リズム感の内包、記憶の固定化の効力を指摘しているが[90]、儒家も同様の認識をもっていたと考えられる。しかし詩の機能の評価と利用方法は異なっていたのだ。人体と違い言語は遺伝しないから、その修得には教育が欠かせない。中国においてその役割を担ったのは学校であった。国家の指導層となる貴族・官僚の育成を目的にして、学校がつられたのは太古からであるとの伝承や、春秋時代には郷校という施設があったとの記録がある。また諸家はそれぞれ私塾を開いていた。国家規模での学制が布かれたのは、前漢中期の儒学官学化と官吏登用制度の登場による。中央に大学が地方に学校・書院が設置され、経書を教材とする教育が、組織的・計画的に継続することになる。大学を主導する博士の教典解釈が正統性と権威をもつことになっただけでなく、文体の公式モデルも制定された。感情表現である詩についてさえ、主流派の評価が詩作を先導するとともに、表現の対象となる自然の事物と風景や人間事象も、伝統の堆積とともに特定の事物や場所、歴史的光景などに限定されていった[91]。このような言語空間において、言論は個人の自己表現から乖離したまま発達した。こうして礼教制は個人の思想や感情を統制する世界を作り上げたのである。

儒教の礼教制は、その理念（大義）に相応した人間関係の網の目を形成していた。個人は無力な存在であることを運命づけられた。その理由をアーレントはつぎのように指摘している。「活動がほとんどその目的を達成しないのは、このよ

うに人間関係の網の目がすでに存在しているからであり、その網の目の中では無数の意志と意図が葛藤を引き起こしているためである[92]」。儒教的社会において公的領域は、個人の存在を容認しない場として確立した。他方、私的領域は、儒教の教義上家族のメンバーを排除することができないから、個々人にとっては過酷な環境として存在することになる。庶人のほとんどは生活に追われ、労働する動物の状態におかれていた。不孝が刑罰の対象とされ、他人の監視がつづく環境のもとで、家のなかに孝悌秩序が形成された。日々の食事の分配から、労働作業、家族の世話、教育から結婚にいたるまで、家長の意志を尊重しなければならず、老後の扶養と介護も当然の義務とされた。とくに女性は、親・夫・子に従うべき存在とされ、教育が不要とされていた。その抑圧的扱いを　肉体的に強制した極端な制度が纏足である。とくに重要なことは、儒教社会で子どもは家族に早婚を強制されてきたことである。男女を問わず、子どもは青年期早々までに親の意志により結婚させられ、その後の長期にわたる性生活の帰結として、彼らの生活は自分の子どもたちの養育に忙殺されることになる。こうして子どもたちは、血族の存続という伝統に組込まれ、その責任を与えられてきた親族組織に封じ込められるのである。被支配者にとって、このような環境を一言でいえば、それは構造的暴力の制度化にほかならない。やがて抑圧の歴史的堆積は、みずからの運命を自覚する知識人を生み出すことになった。そこでの精神の軌跡は森有正のつぎの言明から了解できよう。「経験とは、ある点から見れば、**もの**と自己との間に起る障害意識と抵抗との歴史である」。「自分の運命に忠実であるとは、自分がそこから解放されるべきものを決して忘れないことであり、自己の無知と軽薄と欠陥をいつも目の前に置くことである。そこから自由の本当の意味が出てくる[93]」。儒教的支配がもっとも長い歴史を負った中国において、自由な個人は孤独な反逆者ないし異端者でしかありえなかった。そのような思想家として、溝口雄三は、明末に活動した李贄（卓吾）の足跡を明らかにしている。李卓吾は、朱子学正統派の「天理」論に抗し、私・欲を肯定する言

説ゆえに、投獄され自殺に追い込まれた人物であった。(94)

注

（1）日本の神社のなかに男性や女性の性器をご神体として崇める習俗をもつところがあることはよく知られている。仏教においては、山本ひろ子『異神』（上下巻、二〇〇三年、ちくま学術文庫）および正木晃『性と呪殺の密教』（二〇〇二年、講談社選書メチエ）によれば、密教の儀式・修行などの宗教活動に性的要素が含まれているという。ユダヤ教とイスラム教の重要儀礼に割礼があることや、キリスト教におけるイエスの誕生が実母マリアの処女受胎によるとされていることは、これらの宗教教義の深層に性的要素が内在していることを示唆する。

（2）Arendt, Hanna; The Human Condition, 2nd edition, 1998, Chicago University Press, “Introduction” を参照

（3）ハンナ・アレント（志水速雄訳）『人間の条件』一九九四年、ちくま学芸文庫、三八四―三八五頁。以下『条件』と略。

（4）『条件』二八九頁。なおアーレントの師、ハイデガーもはじまりを重視していた。しかし彼の場合、人の誕生一般を重視したというより、哲学的思索の創始に重点があったようである。これについて木田元の解説を要約するとつぎのようになる。ハイデガーは、存在と存在者を区別し、存在は存在者の了解のうちにあるとした。しかしこの存在了解というのは、存在者がみずから行った行為の結果というより、自分を超えた力で生起したとしか考えられない事態であった。そのような出来事への驚嘆を経験したことが、思索の発端になったという。木田は、ハイデガーの著作からつぎの引用を記している。ハイデガーは「存在者が存在のうちに集められているということ、存在の輝きのうちに存在者が現れ出ているということ、このことがギリシア人を驚かせたのであり、この驚きがギリシア人を思索に駆り立てたのだが、当初その思索は、おのれのうちで生起しているその出来事をひたすら畏敬し、それに調和して随順することしかできなかったと言うのである。彼はこのようにして開始された思索を『偉大な始まりの開始』と呼ぶ」。参照、木田元『ハイデガーの思想』一九九三年、岩波新書、一五〇頁。

　ヨーロッパの精神のなかに人の誕生への驚愕が秘められていることに気づいた日本人に森有正がいる。彼の著作につぎのような記述がある。「一つの生涯というものは、その過程を営む稚い日に、すでに、その本質において、残ることなく、露われてい

るのではないだろうか。…ギリシアの神話や旧約聖書の中では、神殿の巫女たちや預言者たちが、将来栄光をうけたり、悲劇的な運命を辿ったりする人々について預言している。…稚い生命の中に、ある本質的な意味が、すでにその人々の生涯全部が含まれ、さらに露われてさえいるのでないとしたら、どうしてこういうことが可能だったのだろうか」。「バビロンの流れのほとりにて」（一九五三年十月）『森有正エッセー集成』第一巻、一九九九年、ちくま学芸文庫、七頁。

（5）『条件』、二〇―二一頁。

（6）同。

（7）日本では古くから満一歳を祝う民間習俗はあったが、誕生日を毎年祝うようになったのは明治以後だという。年齢を数え年で数える習慣が定着し、明治以後に法制化されて戦後までつづいた。この習慣ではすべての人が正月に年をとることとされ、正月が年祝いとして迎えられた。子供の成長を祝う行事として七五三も広く行われていた。長寿の祝いとして、六十歳の還暦から十年ごとに誕生を祝う行事も年祝いとして早くから定着していたという。夏目漱石が『三四郎』のなかで、登場人物に、正月がなぜめでたいのか分からないといわせている件がある。漱石はその答えに触れていないが、これは正月の意味が隠されているからであろう。正月は、すべての人にとって年をとる時であり、新しい世の始まりを迎える時である。また年をとることはそれだけ神（死後の霊）に近づくことを意味するから、そこに住む人びとにとって、年を加えた新しい世とは神の世に近づくものであったと考えられる。文部省唱歌『一月一日』の歌詞にも「終わりなき世のめでたさを」と、永遠の世界が示されている。

（8）『条件』三三頁。

（9）同書、三六頁。

（10）同書、一五二頁。

（11）同書、三四頁。この言明が、古代ギリシア・ローマの史実に妥当するか否かは疑問である。フィリップ・アリエスの著作『〈子供〉の誕生』（杉山光信・杉山恵美子訳、一九八〇年、みすず書房）によれば、近世までのヨーロッパでは子どもの死は日常茶飯事であって、親たちはさほど悲しまなかったという。子どもを多数産んで育つ子だけを育てるという態度が普通であった。そして乳児期を終えた子どもは、大人の世界のなかで暮らしながら成長した。人間の生涯を幼年、青少年、成年、老年といった時

期的に区分し、それによって一個人の生涯を捉えようという意識が生まれるのは、一七世紀のことであった。出生時における生年月日の記録が法的に義務化されたのは、一八世紀のことであったという。こうした史実から明らかなことは、ヨーロッパにおいてさえ、すべての個人の尊重という人権意識が定着したのは、近代になってからであった。同書第一部「子供期へのまなざし」、とくに第一章「人生の諸時期」および第二章「子供期の発見」結論「子供期への二つのまなざし」参照。

(12) 周知のように、ハイデガーはみずからの存在論の中心概念に「世界-内-存在（in-der-Welt-sein）」と言う用語を使用した（広辞苑によれば、岡倉天心が『茶の本』において、荘子の「処世」の英語表現として being-in-the-world を当て、そのドイツ語訳に in-der-Welt-sein が使われた。その方がハイデガーより早かったという）。この用語はつぎのような事態を示すものと考えられる。すなわち、アプリオリな環境に置かれている人間とは、自己の環境を知覚して、それを世界という人為的環境として認識（了解）しつつ、自身も世界の構成主体として存在しているということである。世界性についてハイデガーは、「『世界性』は存在論的概念であって、世界-内-存在のひとつの構成契機の構造を指すものである」と述べている。これは個人が与件としての世界に受動的に置かれながら、みずからも世界を変えうる存在であることに力点をおいた表現であると考えられる。参照、マルティン・ハイデッガー（細谷貞雄訳）『存在と時間』上下巻、一九九四年、ちくま学芸文庫、上巻第三章「世界の世界性」、引用は一五三頁。以下『存在と時間』と略。

(13) 『条件』、一五二頁。

(14) 同書、一八七頁。

(15) 同書、七八―七九頁。

(16) 同書、八一―八二頁。

(17) 同書、八六頁。

(18) 木田、前掲書、八五―八六頁。

(19) 『条件』三一九頁。

(20) 同書、一六四頁。

(21) アーレントは、財産と富を区別しているが、それについては本稿の目的から外れるので、省略する。
(22) 『条件』一九五頁。
(23) 同書、二二七頁。
(24) 同書、二二九―二三〇頁。
(25) 同書、二四五頁。
(26) 同書、二三一頁。
(27) 同書、二二五頁。
(28) 同書、二四五―二四六頁。
(29) 同書、二五一―二五二頁。
(30) 『存在と時間』下巻、第五章「時間性と歴史性」参照。引用は三〇五頁。ハイデガーの時間性の論考は恐ろしく難解である。古代から時間は永遠性と運動性（変化）の二つの観点から論じられてきた。ハイデガーも、人間の経験した時間とそれに無関係な時間という二種の時間を考えているようである。これについて分析哲学においても類似の考察がある。「…である」という言明で示される無時間的領域と、「…がある」と記述されるものの領域があり、後者については一時的（temporal）なものと無時間的なものとが区別されて論じられている。時間の非実在性は必ずしも十分に証明されていないが、時間が矛盾を含む概念であるとの認識には根拠があると思われる。これについて入不二基義『時間は実在するか』（二〇〇二年、講談社現代新書）で、「時間の場合には『矛盾がある』ことが問題なのではなくて、『矛盾がある』ことと『矛盾がない』こととが、どちらも決定的な優位性を持つことなく、繰り返されることが問題なのである」という記述がある（二三二頁）。時間の矛盾性については、中村秀吉『時間のパラドックス』（一九八〇年、中公新書）も、哲学と科学での論議をまとめている。

時間と政治の係わりについての論考は、管見ではきわめて少ない。千葉正士『法と時間』（二〇〇三年、信山社）は、時効や人間の生死の判定について、生殖医療とか脳死など実定法上の判断を求められる事例が増加傾向にあるにもかかわらず、研究が進んでいない現状を呈示している。そのうえでゲルハルト・フッセル（哲学者エドムンド・フッサールの息子。姓の表記は千葉

による）等の現象学的分析の試みや、その後の外国における研究の展開を紹介しながら、時間概念の多様性を論じている。

(31)『存在と時間』下巻、三一七頁。
(32) 同書、下巻、三一九頁。
(33) 同書、下巻、三三三頁。
(34)『条件』二二七頁。
(35)『哲学事典』一九七一年、平凡社。
(36) 猪口孝、大澤真幸、岡沢憲夫、山本吉宣、スティーブン・R・リード編『政治学事典』二〇〇〇年、弘文堂。
(37)『条件』三五頁。
(38) 同書、五二頁。
(39) 同書、四七頁。
(40) 同書、五三―五四頁。
(41) 同書、三二二―三二四頁。
(42) 同書、三二二頁。
(43) 同書、三二四頁。
(44) 同書、三二五頁。
(45) 同書、三五〇頁。
(46) 同書、三二四頁。
(47) 同書、三四八頁。
(48) 同書、三四九頁。
(49) 同書、三五〇および三五五頁。
(50) 同書、三五二頁。

(51) 同書、三五七頁。
(52) 同書、五九頁。
(53) 同書、四五頁。
(54) 同書、一四七頁。
(55) 同書、五四頁。
(56) 森有正「変貌」『森有正エッセー集成』第四巻、一九九九年、ちくま学芸文庫、六二頁。
(57) 『条件』二六頁。
(58) 同書、三一九頁。
(59) 同書、一四五頁。
(60) 同書、五七頁。
(61) この生活態度について、森有正が何かに記していたと記憶しているが、確認できなかった。
(62) 『条件』六五頁。
(63) 同書、三一七―三一九頁。
(64) 同書、三一二―三一四頁。
(65) 同書、三七一頁。許しの能力が重視されるようになったのは、ギリシアよりもローマ以後にキリスト教が受容されてからのことであったことはいうまでもない。アーレントもこの点について説明を加えている。
(66) 同書、三八一―三八二頁。
(67) 同書、一四九頁。同様のことを森有正は、別の観点からつぎのように指摘している。ヨーロッパで「共同体や公民精神や社交性が発達しているのは、一人一人が単位であるから、こういう非私的な結びつきしか出来ないからであり、個性的芸術作品を容れる教会堂や美術館が必要なように、そういう共同の廊下のようなものが必要だったからである」。「変貌」五一頁。
(68) 同書、三三〇―三三二頁。

(69) 同書、三四二頁。
(70) 同書、三八二頁。
(71) 森有正「日記」（一九七二年六月十九日）『森有正エッセー集成』第五巻、一九九九年、五〇一頁。
(72) 『条件』、二八九頁。Noblesse Oblige という言葉は、身分・地位の高い者にはそれに見合った徳義的義務や責任がともなうと解釈される。これには、率先して貧乏くじをひく高位の人ほど称讃に値するという心情が含まれているように思われる。彫刻家ロダンの作品に「カレーの市民」という群像がある。これは英仏百年戦争中の一三四七年に、フランス北部の港町カレーが、イングランド軍に包囲されたときの史実に因んだ作品である。このときイングランド国王は、カレー市民六名が、城門の鍵をもって投降するならば攻撃を中止するとの最後通告を行った。市長と町の有力者たちは、この条件をのんで町と市民を救ったという。ロダンは、町と住民を守るためにみずからの生命を賭けた人びとに贈る讃辞を、造形化したといえよう。自己統制能力について、アーレントは「プラトンと西洋の貴族的伝統において、他人を支配するために最もふさわしい適正基準は、自己自身を支配する能力である」と指摘している（『条件』三五四頁）。
(73) 森有正〈霧の朝〉（一九六六年）「遙かなノートル・ダム」『森有正エッセー集成』第三巻、一九九九年、ちくま学芸文庫、三二頁。強調は著者。
(74) 『条件』四六頁。
(75) 子安宣邦『アジアはどう語られてきたか』二〇〇三年、藤原書店、第二章「ヘーゲル〈東洋〉の呪縛」参照。
(76) 古田博司『東アジア・イデオロギーを超えて』二〇〇三年、新書館、一三三頁。
(77) 関口順『儒学のかたち』二〇〇三年、東京大学出版会、一三九頁。
(78) 同書、三〇―三七頁。
(79) 西嶋定生『秦漢帝国――中国古代帝国の興亡』（一九九七年、講談社学術文庫）によれば、儒家を排斥した秦を襲った前漢王朝においてもかなり長い間、法家の法術官僚が重用された。「もともと儒家の理想とする君主観は『王道』であり、『皇帝』という新しい性格に対応する論理は、かれらの中にはなかった。…儒家が『皇帝』観念と妥協し国家から是認されるためには、儒

家自身の思想内容と『皇帝』観念がともに変容して、両者が接近しなければならなかった」（六〇頁）。王朝の絶頂期になると皇帝権威の絶対化の追求は、皇帝の不老不死の希求を促すことになり、合理主義のみならず呪術的神秘主義が容れられることとなった。朝廷の圧力のもとで、儒家は陰陽五行説や讖緯説との接点を「春秋公羊伝」に見出し教義を拡張していった。経済、とくに商業の発展とともに起こる農民の貧困問題は、民政と帝室財政とのバランスに係わる「利」の問題として論じられた。儒教国教化後といえども朝廷の現実政治のなかで、礼制や政策は儒学原理と微妙な食い違いを見せる。経書に並ぶ緯書の重視、皇帝と天子の使い分けなど、政治の現実が以後の儒教教義の変容を促したのであった。

(80) 溝口雄三、丸山松幸、池田知久編『中国思想文化事典』二〇〇一年、東京大学出版会、「社」の項参照。儒教の世俗性については森有正の言及がある。参照「日記」（一九七一年一月二一日）『森有正エッセー集成』第五巻、三七三頁。

(81) 『中国思想文化事典』「公私」の項参照。漱石が『坊っちゃん』に書いている松山での生徒とのトラブルの話は、私事に遠慮なく介入されることに苛立つ都会人の心象風景といえる。ここでは私生活が他人と客観的に遮断されず、また公的行事にも私的趣向が際限なく侵入する様子を、転職する同僚の送別会の情景のなかに示している。

(82) 古田、前掲書、一九―二〇頁および、加地伸行『儒教とは何か』一九九〇年、中公新書、二一―二二頁。

(83) 『条件』七五頁。

(84) 同書、三〇八―三〇九頁。

(85) 同書、二二四頁。

(86) 森有正、「霧の朝」前掲書、一五頁、および『条件』一四八頁。

(87) 白川静『漢字の世界』全二巻、一九七六年、平凡社、第一巻、三一頁。上書において白川は、漢字が卜占に使われた甲骨文から発展した経緯を明らかにし、古代中国では言語の呪術性が信じられていたと述べている。言語、とくに文は天地山河など自然物の霊や祖先の霊とのコミュニケーション手段として、祭祀の重要要素であったからである。日本でも、言霊信仰は古くから存在し、言語の呪力が信じられていた。言語は個人の意志や感情の表現手段を超えたものと観念されていた。

(88) 『中国思想文化事典』「小学」の項。三六〇頁。

(89) 同書、「詩」および「楽」の項、参照。

(90) 『条件』二六七頁。

(91) 森有正は、来日中のサルトルと会ったときに、「日本では自然まで違う。自然は一つの筈だが」という発言を聞いたことを紹介し、日本人と自然の関係についてつぎのような考察を示している。サルトルの発言は、日本の自然が極端に特殊であるという指摘であると解し、「それは日本の自然は人を孤独にしない」という意味だと理解した。その理由をつぎのように述べる。「どういう風景を見ても、それと直接触れることが出来ない。そこには先人によって詠まれた和歌や俳句がすでに入りこんで来る。日本の自然は余りにも人によって見られており、また日本人はそういう温かみのある自然を求めているようである。そしてこれは人間と人間との関係がそこに投影されているのだと思う。だからそれは人を孤独にしない」（「遙かなノートル・ダム」前掲書、一〇八頁）。このような森の認識は権力の視点を欠いているといえる。

日本人と自然との関係を逆の視点から述べているのが、能楽師の安田登である。著書『ワキから見た能世界』（二〇〇六年、日本放送出版協会）のなかで、「歌語」と「歌枕」という伝統について解説している。歴史上の人物がシテとなる曲目では、その人物に係わる旧知の物語や短歌などを一部引用し、それに掛詞や縁語を加えて曲を展開するが、その連想によりイメージが拡大する。歌語という和歌の修辞技法は連想機能を極大化するものであるという。それは「記紀歌謡から万葉、古今、新古今を経て今に連なる連綿たる歌の歴史的記憶をその胎内に内在させ、それを歌の中になげこむだけで、その歴史的記憶を一瞬にして今ここに開花させる力を持つ」というのである。「歌枕」とは古歌に詠まれた名所を指し、一種の聖地とみなされていた。後にそこを訪れる歌人は、そこでみずからも詠まねばならないこととされていた。藤原実方が天皇の命で歌枕を見に陸奥に赴き客死した場所は、後年、西行と芭蕉も訪れたという。

また堀田善衛は小説『記念碑』のなかで、太平洋戦争末期の日本国内の思想統制を示すために「富士山事件」というものをもち出している。これは左翼歴のある監督が制作した映画が、治安維持法違反に当るとして、拘束された事件である。その罪状は作品が霊峰ではなく、岩だらけの火山の記録であり、富士山に対する日本人の信仰心を否定し、国民精神に影響を与え、国体を破壊するものであるというものであった。この事件が史実であったか否かを別にして、自然と人間精神のこのような在り方は、

ナショナリズムの危機感を鮮明にするものであったと考えられる。

以上を権力の視点から考え合わせると、詩歌の名作とそれに因む場所や風物との絶えざる接触をとおして、伝統が形成されることになる。それは語の連想能力を拡張し、人びとの感性の反応をある定型に鋳込んでいく力となる。こうして詩の対象や形式の定型化は人びとの感覚すら管理可能なものとなるのである。ただし能は、死者の絶対的孤独を、文学的伝統という背景のなかで演じていく点に、革新性があるように思われる。

(92) 『条件』二九八頁。儒教イデオロギー体制のもとで、まったく自由な言論ができなかったわけではない。西嶋の前掲書によると、前漢における塩と鉄の専売制に係わる塩鉄会議（前八一年）や後漢時代の儒学経典の異同と解釈の統一を目指した白虎観会議（七九年）のような大規模な議論が公的に主催されていた事実を確認できるからである。つまりイデオロギーの正統性やそれにもとづく政策論を論じる自由はある程度許容されていたが、自由について論じる自由は認められていなかったといえる。

(93) 森有正「霧の朝」前掲書、二六頁、および「流れのほとりにて」前掲書、三七一頁。強調は著者。

(94) 参照、溝口雄三『中国前近代思想の屈折と展開』一九八〇年、東京大学出版会。