

現代における「希望」の在処

—ハンナ・アーレントと「想起の政治」—

岡野 八代

概 要

本稿では、「希望格差」社会の弊害が危惧される現代の日本社会における「希望」の在処を考えるために、西洋の政治思想史の知見を援用する。

第1章では、リベラリズムの歴史を「希望の党派」と「記憶の党派」という二つの系譜の中で読み返し、「記憶の党派」の中に民主的な変革の可能性を見いだしたジュディス・シュクラーの議論を参照する。彼女の議論を詳しく紹介することによって、希望は明るい未来にこそ宿り、記憶は過去に関わるといった単純な議論を批判する。

第2章、第3章では、上述のシュクラーの思想にも多大な影響を与えたハンナ・アーレントの政治思想を再読することによって、現代の危機の在処を明らかにしたうえで、過去の「想起」と物語る能力のなかに、その危機を克服する契機が宿っていることを明らかにする。

第4章では、筆者が実際に出会った日本軍従軍〈慰安婦〉にされた女性たちの証言について考察することによって、アーレントの物語論の現代的意味を「証言の政治」という観点から考える。そして、未来を展望するための希望の力は、現在において閉ざされている過去を新たに拓き、そのことによって現在を変革することから生まれてくることを指摘する。

キーワード

希望、ハンナ・アーレント、想起、物語、証言

はじめに—現代社会における〈希望〉の在処とは

欧州における東西冷戦が終結した90年代以降、合衆国主導の「自由」市場を強要する経済のグローバル化によって、規制緩和・合理化の名の下に、これまで市場にはなじまないと考えられてきた領域にまで経済の論理が浸透し始めた〔モーリス＝スズキ 2004：

esp. chap. 2 and 3]. 経済のグローバル化は、膨大な資本を動かし金融市場を瞬時に操作する巨大企業が個人消費者を圧倒的にコントロールする一方で、金融市場へのアクセスを個人消費者にも可能にすることで、他方では個人資本家への夢をかき立てる。圧倒的な資本の不均等な配分と資本の世界における原則的な機会の平等という両面性は、資本主義の恩恵に与らなかった者は、機会を有効利用し得なかった無能な者たちだ、という自己責任論を正当化し、そもそもの資本の不均等な配分・社会的不平等という社会構造の問題を不問に付す。

2004年に出版された『希望格差社会』において山田昌弘は、90年代以降の世界的構造変化の中で日本社会の変化を次のように捉えた。現在の日本社会は、不安定・不確定な未来への加速的な投資・投企を余儀なくされるリスク化と、ニュー・エコノミーの論理によってふるいにかけてられる層の二極化によって、経済格差よりも社会に深刻な事態をもたらす希望格差が広がり始めている、と [山田 2004].

希望格差の拡がりという山田の鋭い指摘は、政治思想史の文脈で捉えた場合、近代リベラリズムの前提に対する問題提起と受け止めることができる¹⁾。これまでとくに、フェミニズム理論によって批判されてきたように、リベラリズムの前提には、さまざまな選択肢を前にして、自らの欲望・目的を達成するためにもっとも合理的な選択肢を選ぶことができる合理的個人が存在している。すなわち、リベラリズムが構想する社会において、つねにすでに自らの欲望をしっかりと抱く能力をもつ個人が前提とされてきた。したがって、合理的個人を前提とする政治哲学は、「最初にわたしたちが一個の人格となるために相応しい機会を提供し、わたしたち自身を象徴的にひとつにまとめあげるためには、どのような条件を必要としているのか」という問いに答えられないままであった [Cornell 1995: 17-18].

個人の心的形成を法体系の中で議論できる方途を模索するコーネルによれば、わたしたちはつねに、社会に存在する規範や他者の期待を内面化しつつ、他方で自らどのような存在になりたいのかを想像し続けている。彼女の言葉を使えば、わたしたちは、「イマジナリーな領域」において未来像を投影することを無限に繰り返しながら、自らを他者と区別し一個の人格を形成し形成し直し続ける。ところが、強い社会規範や極度の不平等・不正に曝されると、ひとはもはや自分の欲望と他者・あるいは社会から強制された欲望と区分

1) 山田が指摘するリスク化と二極化といった現状に対して、自由論からの打開策を模索するのは、[齋藤 2005]である。齋藤純一の問いは、わたしたちの「生きる幅」を拡げ、「生の展望」——希望と言ひ換えてもよいであろう——をいだかせる自由とはいかなる自由なのか、という問いであり、つぎのように主張する。「自由の擁護という観点からすれば、生活保障は、人びとがそれを自らの手で私的に構築するほかはないという圧力に曝さないだけの内実をそなえていなければならないはずである。そうした圧力に曝されるならば、すでに述べたように、人びとの構想する「生の計画」は多元的なものとはなりえない」[ibid.: 108].

けする力を失い、〈こうありたい〉と夢想する力さえも奪われてしまう [Cornell 1993 : esp. chap. 2].

リベラリズムがもし、未来の自らの姿に現在の自分を投影しようとする個人の力を前提とする社会制度を構想しようとするのであれば、どうすればそうした能力をもった個人を社会の中で育成し得るのか、といった問題に直面せざるをえない。しかしながら、これまでのリベラルな政治哲学は、そうした問題を私的領域＝個人の責任の問題として回避し続けてきた、というのがフェミニズムからのリベラリズム批判である。

山田の希望格差という問題提起は、つぎのような困難にわたしたちが立たされていることに気づかせてくれる。すなわち、世界的な経済構造の変化は、個人の能力では変革しようのない経済合理性追求の論理の前に、未来のよりよき自己像に向かう力だけでなく、そもそもそのような自己像を描く力さえも多くの人びとから奪いつつある。他方で、個人から未来を構想する力が奪われていくことで、構造変革は政治的課題であり、社会構造は個々の望みを結集し、政治的なうねりを作ることによって変革可能なのだ、という展望さえも見失わせてしまう。そもそも、経済の論理を政治的領域にいち早く取り入れたのは、政治そのものではなかったか、という無力感さえ抱かせる。

ここには、社会構造と自己責任の奇妙なねじれが存在する。そもそも個々の力を越えた経済的論理の前で、個人にもたらされる帰結は「自己責任」として個人に負わされ、そうした負担の重み故に、個々の人びとの責任において本来変革可能な政治体制は、あたかもその強固な構造のために変革不可能であるかのように思わされてしまうのだ。

以上のような閉塞しつつある希望格差社会を打開するために不可欠の方策の一つは、山田も指摘するように、目標の実現と諸個人の努力の限界を架橋しうる公的な支援策を試みることであろう [山田 2004 : 240-246]。〈希望がないから、希望が抱ける社会が構想できない〉といった、失望から絶望への負のスパイラルから脱却するには、経済の論理に対抗しうる公的な施策が欠かせない。

以上の問題意識を踏まえたうえで、本稿では、現在の〈わたし〉たちは希望を抱いているのか否か、現在の日本社会に希望があるのか否か、という社会学的な問いではなく、むしろ筆者の専門とする政治思想史において「希望」がいかに語られてきたかに着目することによって、つぎの問いに答えてみたい。すなわち、つねにある（暴力的）構造に巻き込まれながら生きざるをえないわたしたちは、何処に「希望」の光を見いだしてきたのか、見いだすことができるのだろうか、という問いである。

この問いに答えるために、以下の本論はつぎのように論じられる。第一章では、西洋のリベラリズムの歴史を「希望の党派」と「記憶の党派」という二つの系譜の中で読み返し、「記憶の党派」の中に民主的な変革の可能性を見いだしたジュディス・シュクラの議論

を参照する。彼女の議論を詳しく紹介することによってここでは、希望は明るい未来にこそ宿り、記憶は過去に関わるといった単純な議論を批判してみたい。

第2章、第3章では、上述のシュクラーの思想にも多大な影響を与えたハンナ・アーレントの政治思想を再読することによって、現代の危機の在処を明らかにしたうえで、過去の「想起」と物語る能力のなかに、その危機を克服する契機が宿っていることを明らかにする。

第4章では、筆者が実際に出会った日本軍従軍〈慰安婦〉にされた女性たちの証言について考察することによって、アーレントの物語論の現代的意味を考える。そして、未来を展望するための希望の力は、現在において閉ざされている過去を新たに拓き、そのことによって現在を変革することから生まれてくることを指摘したい。

1. 希望と恐怖の政治学

1989年の論考において合衆国の政治思想家ジュディス・シュクラーは、西洋社会におけるリベラリズムの歴史的展開を分析する中で、二つのリベラリズムの系譜を抽出している [Shklar 1989]²⁾。

第一の系譜は、シュクラーによって「希望の党派 the party of hope」と名づけられる。このリベラリズムに属するのは、諸個人には生まれながら不可侵の権利が備わっており、国家の法制度は、本来的に人間に与えられている諸権利を保障するためにこそ存在すると説いたロックに代表されるような「自然権のリベラリズム the liberalism of natural rights」や、多数者の専制に埋没することない個性を陶冶するためにも少数意見を尊重することが社会全体の発展につながると考えたJ.S.ミルに代表される「人格発展のリベラリズム the liberalism of personal development」である。

他方で、シュクラーは、西洋の歴史において甚大な被害をもたらした宗教戦争の記憶を想起する能力をつねに保持しようとする「恐怖のリベラリズム the liberalism of fear」を、多様に分岐したリベラリズムの核心に据えようとする。彼女によれば、この第二の系譜は「記憶の党派 the party of memory」に属している。

リベラリズムを「希望の党派」と「記憶の党派」に分かつのは、両者が持つ政治観の相違である。第一の党派である「希望の党派」にとって政治とは、法的に保障された目的を追求するさいの公正な規則や判断に関わることであるか、個人の潜在能力を最大限にのば

2) シュクラーの論考「恐怖のリベラリズム」については、配分的正義批判という文脈において、かつて [岡野 2002: 269-280] で詳しく論じている。

すために個人が他者からの干渉なく自由に活動できる領域をできるだけ確保しようとする
ことである。それに対して「記憶の党派」にとって政治とは、つねに政治権力が不均等に
配分されてきたことの帰結に注意を払うこと、つまり不均等な権力配分ゆえに権力の配分
に与かれなかった者たちが無防備に、かつ否応なく権力の濫用に晒されてきたという歴史
から、権力の制度的配置を心がけることを意味する。

「希望の党派」が諸個人に内在する諸権利や潜在能力を育てることに政治の意義を見い
だし、未来へ投影された自らの善や目的を追求する「政治的に逞しき市民たち」の活躍を
期待しているのに対して [ibid.: 27/126], 「記憶の党派」は、過去の歴史から、国家の法
体系が残酷な帰結をもたらすことは避けがたい、という警告を発する。なぜならば、かつ
ても今も、政治生活の基礎単位は「弱き者と強き者」であり、一つの法体系の下で生きる
ことを余儀なくする社会構造こそが「貧しく弱い者にもっとも強く重荷を課す」という事
実を忘れるならば、弱き者が曝される残酷さを避け、残酷さに対する恐怖を除去するとい
う重要な役割を政治が果たせなくなるからである。

シュクラー自身は、「恐怖のリベラリズム」をつぎのように定義している。

公的な残酷さはときどきの個人的な嗜好ではない。この残酷さを可能にしているのは、さまざま
な違いをもった公権力である。いかなる統治・政府であっても、自らの本質的な機能を果たすた
めには強制の体系に依拠せずにはいられないわけだが、公的な残酷さは、かならずといってよい
ほど、この強制の体系のなかに埋め込まれている。最小レベルの恐怖はいかなる法体系にもふ
くまれているのである。だが、恐怖のリベラリズムは、公的な強制的統治・政府がいつか終焉す
るだろうなどと夢見るものではない。恐怖のリベラリズムが除去しようと望んでいるのは、恣意
的で、予期せざる、不必要な、許可なしの強制力の行使によって生み出される恐怖である
[ibid.: 29/128. 強調は引用者].

「希望の党派」は、「逞しき市民たち」が各自の目的を社会の中で互いに競争しながら達
成するための最小限のルールを設定しようとする。しかしながら、いくらそのルールが考
え得る限りにおける「最小限」であったとしても強制性は免れないし、とりわけ社会にお
ける弱き者にとっては、一つの法体系の下でみな生きることを余儀なくされることが、
「公的な残酷さ」に晒されがちになる、ということを「記憶の党派」は忘れない。

一見するとシュクラーのリベラリズム論は、「希望」と「記憶」の鋭い対置のために、
「記憶の党派」の〈希望のなさ〉を論じているかの印象を与える。たしかに、「希望の党
派」は、人の潜在能力、つまり今から発揮されるだろう新たな行為の可能性の中にひとの
本性を見いだす、という点において未来志向であり、「記憶の党派」は、今までひとびと
が被ってきた残酷さや恐怖を忘れない、という点において過去志向である。さらに言うな

らば、未来志向が forward-looking、過去志向が backward-looking と英語で表現されることから分かるように、「希望の党派」は「前向き」で、ひとの行為について肯定的な評価をつねに内包しているのに対して、「記憶の党派」は、「後ろ向き」で、人類の歴史の〈暗い〉部分にのみ眼を向け、明るい展望の下に新たな一歩を踏み出そうとするさいわたしたちに足枷をはめようとしているようにも感じられる。

しかしながら、シュクラーがその著作を通じて論じようとしているのは、過去から現在にかけて刻印されつづける公的な〈残酷さ〉に対する恐怖を除去しようとする政治こそが、変革に開かれた政治である、ということである。なぜなら、過去の残酷な行為とそれが引き起こした恐怖を想起することは、現在もなお被害にあい「苦しんでいる者たちの声を黙らせない」こと、そうした声を「変革に向けての政治的要求の一つとして受け入れる」ことを意味するからである [Shklar 1990: 85]。

すなわち、シュクラーは過去の残酷さ、被害、傷を想起することが、現在においても決して根絶しえない、弱者が被る社会的不平等や恐怖の下の脅迫を生み出す社会構造の変革に通じる道だと論じているのだ³⁾。

過去の想起こそが未来を照らす、というシュクラーの議論は、過去に教訓を求めようとする様々な政治的实践に通じており、とりわけ、日本の戦後民主主義の一翼を担ってきた平和主義における〈過ちを繰り返すな〉という標語を思い起こすならば、さほど理解しがたい議論ではない。だが、〈過ちを繰り返すな〉というかけ声だけでは、平和への展望がどんどんと見失われていくように、過去の想起はそれほど容易なことではない。逆説的なことに、過去の想起のみに未来が賭けられているような事態に陥ったときにはすでに、過去を想起する力は危機に瀕しているからだ。

さらには、山田昌弘が指摘する「希望格差」が、過去の常識や判断枠組みを否定するような構造転換と共に生じたのであれば、過去の教訓など現在において何の意味ももたないのではないか。むしろ、現状に対してなんらの指針も与えてくれない過去の教訓しか手元にないことによって、多くの人びとが「見捨てられている」と感じているのではないか。

こうした疑問を念頭におきつつ以下では、過去の想起に政治学の役割を見いだしながら、忘却の危機に抵抗しようとした思想家であるハンナ・アーレントの議論を参照しつつ、過去との断絶の経験がもたらす不安の在処と、それに対抗する思考の在り方について考えて

3) たしかに、シュクラーが「記憶の党派」に相応しい政治体制として考えるのは、「立憲民主主義」というオーソドックスな体制である。しかし、彼女が信奉する民主主義とは、現行のルールの下でさえ根絶し得ない不平等に対する不正の声を、ポジティブな変革への意志表示として受け止め直す民主主義である。つまり、既存のルールに従ってさえすれば、不正は行われていないと考えるリベラリズムに対抗し、たとえ公正なルールが存在したとしても生じる不正義を「不運なこと」として片づけてしまわない「積極的な正義」論を展開している点が、シュクラーの民主主義論の特徴である [cf. Shklar 1990: chap 2]。

みたい。

2. アーレントにおける現代の危機論—「終わり」の終わり？

ハンナ・アーレントは、ナチス・ドイツの時代を生きたユダヤ人女性としての経験を通じて、近代社会における公共性の衰退に抗する自由論・行為論を論じた思想家として、日本でも数多くの論考において論じられてきた。しかしながら、本稿で注目するのは、公共性論、自由論、行為論の下でありこれまで焦点化されてこなかったアーレント思想の一局面、すなわち、忘却されがちなひとびとの苦悩や小さな出来事に対する彼女の関心である。そして、忘却と想起をめぐる彼女の議論に光を当てることで、現代社会における希望の在処を探ってみたい⁴⁾。

ここでは、アーレントの思考課題を「概念の身元を知り、言葉の根底にある「思考の経験」」を発掘することであったと指摘する市村弘正に従って [市村 1998 : 18]、『全体主義の起原』におけるつぎの結語から、アーレントの思考の課題とその特徴を浮かび上がらせていこう。

アーレントは、全体主義の経験がもたらした過去との断絶に生きざるをえない現在の危機を「見捨てられてあることの危機」と捉え、つぎのような一種なぞめいた言葉によって『全体主義の起原』を締めくくっている。

その [見捨てられてあることの] 危機は、いたるところで終わりにさしかかっているように見えるわれわれのこの世界を、その終わりから新しい始まりが甦るひまもないうちに荒廃させようとしていることである。しかもこの始まりというものは、それ自体すべての終わりに含まれているのであり、いや、終わりというものが本来われわれに約束してくれているものだ。——「始まりが存在せんがために人間は創られた」とアウグスティヌスは言った。この始まりは常に、そしていたるところにあり、準備されている。その継続性は中断されえない。なぜならそれは一人ひとりの人間の誕生ということによって保障されているのだから [アーレント 1974 : 300]⁵⁾。

全3巻にわたり展開してきた、全体主義へと結晶化するヨーロッパの歴史の断片をつむ

4) 日本におけるアーレントに関する研究書の中で、今回筆者が主に参照したのは、[市村 1998] と [矢野 2002] である。

5) アーレントによる『全体主義の起原』は、1951年の初版以降、英語版は版を重ねる事に新たな章や、各巻への新しい「序文」が付け加えられている。この引用箇所は、[市村 1998] の翻訳を参照しており、日本語版でもこの箇所が含まれる第3巻第3部第4章「イデオロギーとテロル」はドイツ語版から翻訳されている。

ぐ中で、アーレントは、一般的に受け入れられてきた全体主義の定義とは異なる「新しさ」を強調する⁶⁾。『全体主義の起原』の第3巻である『全体主義』の冒頭でじつは、この最後の言葉につながる重要な全体主義の新しさに注意が払われている。それは、全体主義における指導者や運動のあり方が驚くほど早く忘れ去られ、すぐに他のものにとって替わられる、という事実である。「もし全体主義的な性格とかメンタリティーとかいうものがあるとすれば、この融通無碍な転向の能力と連続性の欠如こそ疑いもなくその最たる特徴」である、とアーレントは指摘する [ibid.: 2]。

こうした記憶の儚さ、永続性のなさは、『全体主義の起原』を発表する以前に、敗戦直後のドイツからの報告として1950年に著された「ナチ支配の余波」において、すでに指摘されている現象である。「ナチスの犯罪、戦争と敗戦という現実直面するか、それとも顔を背けるかは、いまだ明らかにドイツ人の生活のあらゆる枠組みを支配している。そして、ドイツ人は、かれらに与えられたショッキングな衝撃をすばやく避けるための様々な手立てを編み出している」 [Arendt 1950: 343]。アーレントにとって、敗戦後ドイツがいち早く復興を遂げ、戦時中のイデオロギーを捨て去ることができたのは、全体主義をドイツ人たちが克服したのではなく、むしろ全体主義の影響から解き放たれていなかったからであった。

アーレントが全体主義の経験を遡りながら見出した新しい現象とは、ある政治的目標を掲げてそれを達成するために手段としての暴力を行使する従来の政治現象ではなく、運動それ自体が目的化された、暴力による暴力の加速運動であり、「今日の真実が明日の虚偽となりうる絶えず変化し続ける出来事」の連鎖であった。そして、アーレントが戦後ドイツに見た全体主義の余波の中で生きる人びととは、全体主義のイデオロギーに拘泥する人びとではなく、あたかも過去のナチズムという(悪)夢から醒め、昨日のわたしと今日のわたしは別人であるかのように振舞う人びとであった。

したがって、わたしたちは、上記の「見捨てられてあることの危機」をつぎのように解することができる。見捨てられてあるのは、全体主義のテロルによってひとびとのあいだの〈異なり〉を抹消され、同じ反応を示すヒトへと貶められ、死の下の平等へと引き戻された数え切れない死者たちだけではない⁷⁾。それは、ひとびとが直視することも、担う

6) ここで、一般的な全体主義の定義として、①全体的イデオロギー、②イデオロギーへの忠誠と独裁者に率いられる唯一の政党、③秘密警察による政治・経済・社会の一元的コントロールを挙げておく [cf. Bittman 1989: 57]。

7) 戦後直後である1946年の論考において、アーレントは強制収容所を地獄 hell と表現している。ここでアーレントが表現しようとした地獄とは、ひとが突然突き落とされる暗く深い淵 the darkest and deepest abyss, 奈落を意味している。なぜならば、収容所でひとは、「潜在的な死体」として扱われ、「何者かとして」死ぬのではなく、老若男女、弱者も強者も、まったく同じように殺されたからである。彼女たち/かれらは、「死が封印するであろう顔すら持っていなかった」 [Arendt 1994: 198]。

ことも、記憶にとどめようとする事すらも避けている出来事や、そこに巻き込まれた自身の経験をも含んでいるのだ。そして、アーレントがここで現代の危機としてむしろ一般化して警告を発するのは、見捨てられてあるために、「終わり」がやってこない、終わらないために、「終わり」に内在しているはずの「始まり」がもたらされない、という事態なのだ。

ここで、さらにわたしたちは、〈始まりを内包する終わり〉とは何かを考えるために、伝統を巡るアーレントの議論に眼を向けなければならない。なぜならば、伝統とは何かを考えることは、なにが「終わりにさしかかっているように見えるわれわれのこの世界を、その終わりから新しい始まりが甦るひまもないうちに荒廃させ」てしまうか、に対する答えを与えてくれると同時に、〈始まりを内包する終わり〉と人間存在の意味との関係について、一つの示唆を与えてくれるからである。今後の議論は、「終わり」という抽象的な用語を幾度も使用するために混乱をきたすかもしれないが、注意深くゆっくりとアーレントの議論を追うことにしよう。

『全体主義の起原』の最後の言葉とは異なる文脈でアーレントは、全体主義という前代未聞の経験が決定的に一つの世界の「終わり」を告げているという。「伝統的な道德の基準で判断することも、われわれの文明の法の枠組みで裁き罰することもできない全体主義の支配が一つの既成事実となったとき、西洋の歴史の連続性は断たれた。伝統の断絶はいまや確定的な事実である。この断絶は誰かが意図した選択の結果でもなければ、今後われわれの裁量でどうにかなるものではない」[Arendt 1968a: 26/32]。

アーレント自身は、政治哲学の伝統に抗して独自の政治思想を構築しようとしたために、伝統に対しては否定的な思想家と理解されがちである。だが、アーレントにとっての課題は、事実として伝統が途絶えた後、いかなる思考が可能かを模索することであって⁸⁾、伝統じたいについては、むしろ高く評価しているといつてよい。

アーレントにとって伝統とは、文字通り過去を手渡す tradition ものである。それは、単なる過去とけっして同じではない。むしろそれは、亡羊と広がる世界と時間のなかで生きる人間にとって重要な役割を果たし、思考と認識の枠組みを形作るものである。アーレントによると伝統には二つの役割があるが、第一にそれは、一見ばらばらに見える過去の出来事を貫く導きの糸となって、新しい世代が世界を了解し経験する場合に、意識するし

8) このことに関して、1972年カナダのトロントで開催された「ハンナ・アーレントの著作」と題されたシンポジウムにおいて、メアリー・マッカーシの質問に応じてつぎのように自らの思考のあり方を語っている。「あなたは、「根拠なき思考 groundless thinking」といいました。ですが、わたしは、もう少し穏やかなメタファーを使っています。それはさほど重要ではないので決して公けにはしてきませんでした。決して忘れることのないメタファーです。わたしは、そうした思考を、欄干なき思考 thinking without a banister/Denken ohne Geländerと呼んでいます」[Arendt 1979: 336]。

ないにかかわらず、彼女たち/かれらを拘束する [ibid.: 25/31].

第二に、伝統は、過去—現在—未来という人間特有の時間概念をわたしたちに与えてくれる。なぜなら、伝統の存在によって、伝えられるべき過去が選択され、名づけられ、手渡され、保存されることによってのみ過去は時間の流れに抗し、耐える。過去が現在のわたしたちに手渡されることによって、現在のわたしたちは、過去に対して未来であることや、その過去をさらに手渡すまだ見ぬ人びとが、わたしたちにとっての未来を生きる人であることをようやく認識する。つまり、受け継がれる過去の存在しないところに、わたしを基点とする未来は出来しないのである。さらに、過去を再現しようとする精神の働きである想起は、そこになんらかの参照枠組みがなければ無力である [ibid.: 5, 94/4-5, 127].

こうした伝統は、アーレントが伝統を論じる中で幾度も言及する伝統/権威/宗教の三位一体とは何かを考えると、より豊かなイメージをもって理解することができる。なぜならば、伝統の力をまず支えていたのは、始原の経験の中に宿っていた「始まり archē」への畏敬の念であるからである⁹⁾。アーレントは、『法律』におけるプラトンの言葉を引用する。「始まりは、人びとの間に住んでいるかぎりはずべてのものを救ってくれる神のようなものだ」と [ibid.: 18/20]。伝統の力とは、つねに「始まり」に立ち返ることによって、新しい出来事と人々とを調和させる力である。未来から押し寄せてくるようなまったく新しい出来事の中にも伝統の始原に宿る経験を見出すことで、そこに意味を見いだし、理解・和解し、人々はようやく世界に安住することになるのだ。

ここによりやくわたしたちは、アーレントが危惧した危機とは何なのか、という問いに答えることができる。

まず、アーレントが人間存在にとって伝統が必要だと考えるのは、それが過去—現在—未来という時間の流れの意味をひとに伝える役割を果たすからである。伝統に備わる^{アルケー}「始まり」の力によって、時間の堆積の中からある出来事や経験を「いま」へと受け渡す。そして、受け渡された時点である「いま」において、その出来事や経験が「いま」よりも以前に生じた〈もはやない no longer〉ものとして一つの時間軸の中に位置づけられ、意味を与えられることによって、ようやく過去となり、「いま」が意義深い現在となり、〈まだない not yet〉事柄を展望することができるようになるのだ。ところが、全体主義の経験はそうした伝統の枠組みを破壊してしまった。過去に生じた出来事の意味を引き出す力

9) 市村弘正によれば、アーレントは伝統なき世界において、概念に宿った始原の経験の身元を手繰り寄せようとした思想家である。本稿においても、アーレントを「西洋文明への「回帰」や「共和主義」思想」を説き、ひとの行為の力に期待を寄せることで公共性の再興を説いた思想家としてではなく [市村 1998: 29]、むしろ、後述するように、思考の経験を積みながら、想像力を駆使することで、「出来事に向かう自由な思考を要請する時代の条件を引き受け」た思想家として理解している [ibid.: 31].

は、失われてしまった。つまり、わたしたちは、ある出来事を理解し、〈もはやない no longer〉ものとしてその出来事と「いま」との関係を作り出すことができなくなってしまったのだ。

「終わりというものが本来われわれに約束してくれている」始まりとは、その出来事・経験に意味を与えてくれる伝統に備わった「始まり」と共鳴しあうことによって初めて、もたらされるものである。すなわち、ある出来事は「いま」において理解され、意味を与えられないかぎり「終わらない」で見捨てられたままである。そして、何かが「終わらない」限り、「いま」が現在となることもなく、新しい始まりもやって来ない。市村によれば、アーレントが深刻に捉える現代の危機とは、以下の問題であった。

19世紀後半以降の世界の決定的な変質の様相を、執拗に分析し叙述してきたアーレントが、その終結部において「始まり」を強調しなければならなかったということ、それは何よりも、世界の破局的な「終わり」に対する強い危機感を示すものにほかならない。[...] 始まりを蘇生させる復元力なき終わり、創始を含まない終わり、つまりは真の「終わり」をもたらししつある「荒廃」こそが問題なのである [市村 1998 : 17].

3. 想起のカーアウグスティヌスとアーレント

全体主義の経験がもたらしたものは、伝統との断絶という取り消すことのできない事実である、とアーレントが主張するのは、だからこそ伝統へと回帰しなければならないと主張したいがためではなかった。ベンヤミンの『歴史哲学テーゼ』において「歴史の天使」が、「過去の廢墟の堆積しか見ないにもかかわらず、進歩の強風によってうしろを向いたまま未来へと吹き動かされる」ように [Arendt 1968b : 165/202], わたしたちに見えるのは、すでに粉々になった廢墟だけである。わたしたちは廢墟から顔を背けることはできないのだが、手を加えることができないために、前を向いて異なる一步を踏み出すことができずにいることは、アーレントには抗いがたい事実であった。

だが、アーレントにとって伝統との断絶という危機 crisis は、一つの転機でもあり、伝統に縛られず新しく過去と向き合う機会を与えてもいる。たしかに、伝統は、わたしたち一人ひとりが過去の諸々の出来事を選択し、それを理解するというほとんど不可能な負担からわたしたちを解放してくれた。しかし、そうであるからこそ伝統は、無数の出来事の中からほんの一握りの出来事だけを〈わたしたちにとっての過去〉として選択し、さらにそこに一面的な意味を付与する「鎖」でもあった。したがって、現代の危機は、「過去が

予期せぬ新鮮さでわれわれの前に姿を現し、これまで誰も聞く耳をもたなかった事柄をわれわれに語りかけている」転機でもある [Arendt 1968a: 94/127]¹⁰⁾。だが、それでもなお、世界が「荒廃」しつつあることは確かであり、だからこそアーレントが、世界が見捨てられ、忘却の危機に晒されている事態に抗おうとして見いだす力は、「〈新しいひと〉の誕生 natality」という、あまりに微かな望みなのである。

このような「新しい始まり」に対するアーレントの信念は、ローマ帝国の衰退に立ち会いつつも、キリスト教を変容させることで、世界を現世内の新しい始まりにふたたび結びつけた religare アウグスティヌスとの対話から学んだことだといえる。『全体主義の起原』だけでなく、アーレントの主著のほとんどで言及されるアウグスティヌスは、「魂の座は記憶にある」と述べるほどに [ibid.: 126/171-2]、ひとの記憶と想起の力の中に、ある時間軸のなかで生きるひとの実存の意味を見いだそうとした哲学者である。

1996年、合衆国の二人の研究者の手によって、新しく編集された『アウグスティヌスの愛の概念』——英語のタイトルは、*Love and Saint Augustine* である——英語版が出版されたことによって、1929年にドイツで公刊されたアーレントの博士論文は、アーレント自身が (E. B. Ashton による) 英語訳に加筆と訂正を加え、1962年には出版社と出版の契約が交わされていたことが明らかにされた。そのことから分かるように、アーレントにとってアウグスティヌスは、博士論文から彼女の最後の著作となった『精神の生活』(1978年公刊)に至るまで、彼女の思想の根幹に位置し続けた哲学者の一人であった。

ここでは、アーレントによるアウグスティヌスを通じた「想起」理解について考えてみたい¹¹⁾。そして第4節で、全体主義を経験した後のアーレントにとって「想起」の力は、現代の危機から世界を救済するために出来事を繰り返し物語るさいの重要な魂の働き、もっといえば、新たな思考の経験のための重要な力であり、アーレントとは異なる文脈においてなお伝統の崩壊を経験しつつあるわたしたちにとっても、「希望」を語るさいに大いなる示唆を与えていると論じたい。

アーレントの理解によれば、アウグスティヌスの哲学の中心にある問いとは、「わたしとは誰なのか」という問いである。かれにとって、地上の世界に愛の対象を見いだす喜びとは、その対象物の奴隷となって自己を見失い、変化する世俗世界の多様性のなかで自らのアイデンティティを見失い彷徨っている。さらにひとは、決して永遠ではない世界へと生まれ出ることによってのみ存在するという事実によって、世界から退却することを運命づ

10) パレクによれば、アーレントはヘーゲルやマルクスといった哲学者たちとある認識論を共有している。それは、「自分が生きる時代は歴史の中で認識論的に特権的な時代である、なぜなら、伝統の崩壊が世界を全く新しく見るための理想的な条件を創ったからである、という信念」であった [Parekh 1981: 69-70]。

11) 『アウグスティヌスの愛の概念』についての詳しい全体の議論については、[岡野 2001] [千葉 1994] を参照。

けられている。だからこそ、アウグスティヌスは、「わたしとは誰なのか」という問いを探求するなかで自らの存在の確からしさを取り戻そうとして神に出会うのである。

アウグスティヌスにとって、わたしとは誰なのかという問いは、わたしの起原、つまり、「わたしはどこから来たのか」という問いとなり、これ以上はさかのぼれない究極の起原、すなわち神、永遠の存在 Being、至高の善へとかれを導くことになった。神を愛することは、将来において失われるかも知れないという恐れから自由な、本来の愛である。だが同時に、神の永遠に与ることは、ひとがこの世界で享受し得る幸福ではなく、むしろ、現世を否定し、幸福な未来——来世——を切望することを意味している。

しかしここで、わたしたちは、一つの問いに突き当たる。すなわち、なぜひとは、そのような「いまだない not yet」幸福、つまり未来の幸福を現在知っているのだろうか、と。アウグスティヌスの応えによれば、世界に誕生したという事実、つまり、世界にひとが生まれてくるのは創造主 Being によってひとに存在 beings が与えられた、という事実を人びとが記憶しているからに他ならない。つまり、過去の一瞬の神の意志によって存在を与えられたという喜びの記憶こそが、未来にもまた幸福が「回帰」するよう期待することを可能にしているのである [Arendt 1996: 47-8]。

さらにまた、万物が神によって無から想像されたというキリスト教の教えは、永遠の存在を希求しながら、永遠ではない世界において生きなければならない、という事実をアウグスティヌスに突きつけ、ひとは「ある being」者ではなくむしろ、時間の中で変転を繰り返しながら「なる becoming」者であるという意識をもたらしめた。言葉を換えれば、つねにひとは、「もはやない no more 過去」と「いまだない not yet 未来」の間で生きている、つまり、ひとの一生は、世界には「いまだない状態」から、世界には「もはやない」状態となる〈間〉を意味しているのだ。アーレントはこの事態を次のように論じる。

実存 existence に招き入れられ、そしてまた過ぎ去っていくといた可変性のなかで生が捉えられるとき、つまり、まったくの存在 altogether being でも、まったくの非在 altogether not-being でもないものとして生が捉えられるとき、生は、関係性の様態のなかで実存している。この意味で、人間の生は、そこからやってくるはずの存在を保持していない [ibid.: 53]。

ここで、「関係性の様態」について説明されなければならないだろう。なぜならば、無から ex nihilo やってきて、無へと戻っていく時間的/一時的な temporal 人間の実存が、それでもなおあるアイデンティティを保ち得るのは、つねに過去の想起に関わっていることを示しているからである。そして、アウグスティヌスにおいて記憶と想起は、時間に意味をもたらすための重要な魂の働きなのである。

アウグスティヌスが、「すべての過去のものは未来のものから追い払われ、すべての未来のものは過去から継起し、すべての過去のものも未来のものもつねに現在であるものによって造られ、そこから流れ出る」と述べるのは [アウグスティヌス 1976: 109]、過去が心象として現在の記憶のなかにとどめられて初めて、過去という時間が存在することを伝えるためであった [Arendt 1996: 15]。時間内に存在するかぎり、現在がつねに未来によって「もはやない」へ追いはらわれ、そして究極的な「もはやない」へと死に急いでいるかのようなひとにとって、過去を記憶という魂の働きによって想起することは、「なによりも、集め直すこと/回顧 recollection である。つまり、「分散/散財した in dispersion わたし自身を集めること」を意味している [ibid.: 48]。

つねに過去に関わりながら生きることによって、ひとは自らのアイデンティティを保つことができる。「ある」者ではなく、変転し続ける「なる」者でありながらも、「わたしとは誰なのか」という問いに現在答えることができるのは、過去との関係づけにおいてその時々の自己を集め直し、回顧しているからなのだ。そして、この現在の記憶の中で保持されている過去の「始まり」には、神から与えられた新生 natality という恩寵が刻まれていることは、もはや繰り返すまでもないであろう。

わたしたちの期待や欲求は、わたしたちが想起するものや以前の知識によって刺激されているために、人間の実存に統一性と全体性を与えているのは——たとえば、ハイデガーのアプローチにおける死の先駆といった——、期待ではなく、記憶なのである [ibid.: 56. 強調は引用者]。

こうして、アーレントは、期待や欲求といった「いまだない」ものへの志向は、「もはやない」ものの記憶のなかに、正確に言えば、かつての出来事を現在の記憶に留めておこうとする想起の力に発することを明らかにする。

神への信仰からも権威や伝統からも断絶された世界においてもなお、「新しいひと」が誕生してくるかぎり、たしかにわたしたちの世界は「新しい出来事」に満ち、一つひとつの「始まり」を記憶にとどめておこうと想起の力を働かせようとする可能性には開かれているのだ。つまり、伝統なき世界であっても、未来には開かれている〈はず〉なのである。

4. アーレントの物語論と「証言の政治」

アウグスティヌスが伝統という導きの糸を見失って、自らの魂の働きの中に未来の幸福の在処を見いだしたように、アーレントにとっても、「救済というモチーフを担う「想起」

の営みは、喪失の後に残された世界（無世界性）の「暗さのなか」にある人間たちが、その内部における思考経験を通じて要請される」[市村 1998：26]。つまり、伝統なき後のわたしたちに課せられているのは、「新たに到来する人間」として何ものにも頼らず自らの力でもって、想起と期待の歩み——アレントにとって、これこそが思考することである——を続けなければならない、という責務である。しかしながら、伝統との断絶を経験した後にはわたしたちに要請される「想起の営み」は、二重の意味で重荷である。第一には、すでに幾度も触れているように、さらにアレントが自らの思考の特徴を「欄干なき思考」と呼んでいたように、伝統、権威、宗教、真理といった確かな指針に頼ることなく自らの力で「想起」すること——自立的思考 *Selbstdenken*——が要請されるために¹²⁾、自らの思考に対する責任は、そもそも思考することを放棄したくなるほど重い。

第二には、「もはやない」ものを想起しようとするならば、想起される対象がせいぜいその痕跡しか残していないために、想起することは、想起不可能なものを想起するよう迫る。たとえば全体主義の経験の後、当時のドイツの人々が何事も起こらなかったかのように、速やかにその経験を忘れようとしたことから分かるように、苦難・苦悩に満ちた過去を経験した者たちこそ、かつての出来事を忘れ去り、新しい人生を送り直そうとするであろう。そうであれば、彼女たち・かれらの経験は、いったい誰が想起するというのか。アレントによれば、全体主義下に生きたユダヤ人の友人たちの多くには次のような傾向が見られたという。

われわれの同胞は、自分の行為について釈明もしなければ、世界に対する告発や非難も残していない。それまで世界は、絶望した人間に何かを語らせ、まさにその最後の日まで快活にふるまうよう強いてきたものだったのだが、彼らが残した手紙は、型どおりの意味のない文章である [Arendt：58/15]

しかしながら、本稿におけるアレントの議論から明らかにされたのは、忘却こそが、世界をより暗くし、ひとの生を無意味化し、未来を閉ざす、ということであった。忘却は、ある経験や出来事を見捨てることによって、ひとびとを見捨て、ひいては世界を荒廃させ、非人間的なモノにしてしまうことを意味する。

アレントにとって、想起と期待の歩みという精神の働きは、自分以外の人びとが住ま

12) 彼女は、『暗い時代の人々』に収められている「暗い時代の人間性・レッシング考」のなかで、「自立的思考」とはいかなる思考であるかを、レッシングを例にしながらつぎのように説明している。「レッシングは思考のなかへ退却しましたが、しかし自分自身のなかへ退却したのではなく、もしかれにとって行動と思考の間に密やかな関連が存在していたとするなら […]、その関連は、行動も思考もともに運動の形態において生起するという事実、またそれゆえに自由は両者の基盤であり、それは運動の自由にはかならないという事実によって構成されていました」 [Arendt 1968b：9/23]。

う世界と切り離されて存在しているものではない。現代社会において公共性の思想家としてアーレントを際立たせているのは、外的な行為・相互行為だけでなく、ひとの内的な精神の働き・思考の歩みをも、世界——その「始まり」において異人であり、かつ、それぞれに異なる多数の人びとが住まう空間——との関わりにおいて捉えようとしたからに他ならない。

したがって、前節で見てきた想起の力もまた、「自己が世界に対して保護されている内面空間」としてではなく、「世界との相互関係においてのみ存在する機能や心や精神」の働きとして理解されており [Arendt 1968a : 146/198]、想起された出来事や経験は、物語られることによって世界の中へともたらされ、他者に見られ・聞かれない限り、意味を持ち得ない。それゆえに、アーレントの行為論の真髄である公共性をじっさいに支えているのは、物語論であるといっても過言ではない¹³⁾。

アウグスティヌスに倣いアーレントが言うように、「ひとは、かれの「始まり」すなわち起原を知ることができ、それを意識し、かつ、想起することができるので、かれは始める者として行為でき、そして、人類の物語を演じることができる」 [Arendt 1996 : 55]。しかしながら、その行為が見られ・聞かれ・記憶され・語り継がれないかぎり、過去という次元は忘却の危機から救い出されることはないのだ。端的に言えば、想起の力は一人ひとりの精神の働きであるが、その働きによって回帰する「始まり」を世界に留めておくためには、他者とともに・他者に対してその経験が物語られる必要がある。「世界はただ人間によって造られるからといって、また、ただ、世界の中に人間の声が聞かれるからといって人間的になるわけではない。世界が人間的になるのは世界が語り合い discourse の対象となったときのみである」 [Arendt 1968b. : 25/46]。

安定した世界なき現代、すなわち過去の光がしっかりと未来の道標となりうる伝統の枠組みが崩壊した現代において、それでもなお、アーレントによれば「世界は物語に、すなわち事件や出来事や奇妙な突発事に満ちあふれており、それはただ語られることを待っている」 [ibid. : 97/154]。しかも、先述したように、伝統との断絶という危機は、わたしたちに語られることを待っているかつての出来事を「予期せぬ新鮮さで」見だし得る機会を与えてくれている。だが、伝統との断絶は、本稿で何度も繰り返してきたように、「いたるところで終わりにさしかかっているように見えるわれわれのこの世界を、その終わり

13) たとえば、アーレントの行為論の代表的論考といえる「自由とは何か」の次の一節を参照。「われわれが政治的なものをポリスという意味で理解するならば、政治的なものの目的あるいは存在理由は、至芸としての自由が現れうる空間を樹立し、それを存在させることであろう。この空間は自由が世界性をもつリアリティとなる領域である。いいかえれば、そこでは自由は、他者に聞かれる言葉に、他者に見られる行いに具体化され、そして語られ記憶され物語りに転換され、最終的には人間の歴史という偉大な物語の書に書き加えられる出来事に具体化される」 [Arendt 1968a : 154-5/209. 強調は引用者]。

から新しい始まりが甦るひまもないうちに荒廃させようとしている」のである。

したがって、過去の経験則が意味を失い、未来の予測が立たない世界で、わたしたちはかつてないほどに想起の力と、想起によって救済された経験・出来事を物語ることが要請されている。アーレントが小さなひとの「始まり＝新生」に、この世界の行く末を賭け得たのは、想起と物語の力に未来の希望をほのかであれ見出していたからに他ならない。

本稿を締めくくりあたり、アーレントの思想から学びうる現代の「希望」の在処を、「証言の政治」という観点から示してみたい。

世界は出来事・経験に満ち溢れている。だが、それらは、物語ることの重荷のために、「通常は語られないままである」[Arendt 1968b: 97/154]。なぜならば、目の前にもはや存在しないものを語るには、「想像力」を働かせ、「繰り返し語り、語りなおす忍耐力」を必要とされるからである [ibid.]。しかも、そうした出来事や経験が苦難・痛み・残酷さをもたらしたならばなおさら、そうした経験を他者に語り、それを受け取る他者がその経験を理解するには、多くの困難が付きまとうことは想像に難くない。

しかしここで、第一節で言及したシュクラーの議論、すなわち、公的権力によってもたらされた恐怖を想起することが政治にとっての「改革」につながる、という議論を思い起こしたい。「戦争と暴力の世紀」であった20世紀を経た現在こそ、シュクラーのいう「記憶の党派」の意義が試されているのだ、と。

アーレントは希望という用語を使用しているわけではないが、世界がいかに荒廃しつつあっても、暗い時代に生きたじっさいのひとびとからつぎのことを学んだと述べている。

最も暗い時代においてさえ、人は何かしら光明を期待する権利を持つこと、こうした光明は理論や概念からというよりは、むしろ少数の人びとがともす不確かでちらちらとゆれる、多くは弱い光から発すること [Arendt 1968b: ix/10. 強調は引用者]。

政治学の系譜のなかに「恐怖の党派」が^{つね}に存在してきたのは、アーレントがここで論じているように、少数の人びとがともしている弱い光に目を凝らすことの政治的な重要性のためだと考えることができる。「恐怖の党派」にとって、同じ過ちを繰り返さない、無用な残酷さを避けるために、かつての恐怖を想起し続けることは、言うまでもなく重要な政治的営みである。だがそれ以上に、想起と物語は、そうした恐怖の下でも否定し得ない人間の他者との間に育まれる営み、人の生がもつ計り知れない priceless 価値をこの世界に再生させようとする行為だといえないだろうか。

アーレントが、「生涯にわたって「物語ること」への古風とも見える共感を抱きつづけた」のは [矢野 2002: 25]、よりよい社会の未来の青写真を描き、そうした青写真に適し

た人間像を理想化するような政治学を否定し、むしろ、否定しえない人間の条件——見知らぬ複数の他者との世界の共有、自己に対する世界と他者の先在性と束縛、他者によってのみ与えられる自己了解——の下で、さまざまな出来事に巻き込まれてしまう人間の被傷性 vulnerability の中から、その人のかけがえの無さ irreplaceability, 唯一性 uniqueness, 全一性 integrity をいかに救い上げるかを政治学の実践性と考えていたからといえよう。

それでは、アーレントの議論に学ぶことで、「希望格差」社会とまで呼ばれるようになった日本社会において、どのような政治的実践が可能なのだろうか。日本社会において、「光明」を投げかけている「少数の人びとがともす不確かでちらちらとゆれる弱い光」とは何なのだろうか。筆者の関心からここでは、1991年、韓国人女性である金順学さんの証言以来、政治的な議論とはなっても解決への糸口がはまだ掴まれていない日本軍〈従軍〉慰安婦問題を取り上げる。

合衆国のフェミニスト哲学者ケリー・オリバーによれば、「証言 witnessing」には、つぎの三つの含意がある。第一に、目の前で生じていることを見聞きすること observing。第二に、自分が目撃したものだけではなく、見ていないもの、見るができないものに対しても証言すること testifying。第三に、他者の証言を聞くことである listening to the testimony of others [Oliver 1998: 90]。アーレントが想起には「想像力」が必要であると論じていることに関連して、ここでは、第二の特徴のひとつである、見るができないものに対する証言という定義に注目したい。なぜならば、わたしたちが過去に関する証言を聞く場合には、そこには言葉によって表現されていること以上の「何か」が含まれていることまでをも聞き取らなければならないからである。すなわち、証言はたんなる過去の再現ではない、ということに注意しなければならない。

従軍〈慰安婦〉問題についてはすでにさまざまな研究によって指摘されているように、金順学さんの証言以前にも、戦時下に日本軍従軍〈慰安婦〉制度が存在していたことは、一部の人びとには知られていた。しかし、そこで現に生きざるを得なかった女性たち自身の「証言」にほとんどの人は耳を傾けようとはしなかったし、そもそも、日本社会の多くの人々にとっては、そうした女性たちの存在すら知られていなかった。つまり、アーレントがいう世界の荒廃を促す〈忘却〉の中で、彼女たちは見捨てられていたのである。したがって、容易に想像できるように、半世紀近くたった時点での元従軍〈慰安婦〉にさせられた女性たちの証言は、過去の経験の再現であるはずがない。また、その「証言」の中には、見るができないことも含まれているだろうし、そもそもたった一人の証言から始まったことからわたしたちが想像しなければならないのは、わたしたちが出会うことのできなかつた多くの「証人 witness」が忘却の淵においやられている〈はずだ〉ということである。

金順学さんの「証言」がわたしたちにもたらしてくれたものは、現在にとって「もはやない」彼女自身の経験だけでなく、文字通り「もはや」どこにも存在して「いない」、金さんでさえ見ていない無数の女性たちの経験や出来事である。そうした出来事や経験は、語られえないがゆえに、わたしたちは、どこか他に「本当の証人」がいたのではないかと想像せざるを得ない¹⁴⁾。過去の「証言」に耳を傾けるときに喚起される想起の力は、そうした意味で単なる記憶 memory ではなく、むしろ再現されていないもの・現前していないものを想像することを意味する。ここに、過去の「証言」が現在に未来の光を投げかける契機が存在している。先述したオリバーはデリダを引用しながら、「証言」の政治的な重要性を、それがもつ「肯定的脱構築 affirmative deconstruction」の力に見出している [ibid.: 113]¹⁵⁾。

肯定的脱構築とは、過去を脱構築するときのみ、未来が到来する、あるいは、未来を創出するためには、過去を創出しなおす必要がある、ということを伝える概念である。このことを〈慰安婦〉の例をつかって具体的にいうならば、次のようになろう。

従軍〈慰安婦〉にされてしまった女性たちは、ようやく現在になって証言をし始めることができた。彼女たちの証言以前には、彼女たちと彼女たちが被った傷——そして、彼女たちが証言しきれない「本当の証人」たち——は、〈わたしたちの過去〉にとっては存在していなかったのである。すなわち、東アジアの冷戦構造のために半世紀にもわたって、〈わたしたちの過去〉に彼女たちが到来するのが遅らされてきた。金さんの証言以前の「いま」という時にとって、彼女たちのこの到来は未だ来たらざる未来 a future yet to come であったといえる。

しかしながら、彼女たちがすでに〈わたしたち〉に到来した「現在」からすれば、過去の彼女たちは、到来〈すべき〉未来として、つねに〈わたしたち〉の過去においても存在し続けていた。ただ、彼女たちの過去における存在は、その当時の「いま」——東アジア諸国に対する日本の戦後責任が一人ひとりの日本人の責任問題としては捉えられていなかった時——が現前するために、現れることを否定され続けていたのである。

14) 「本当の証人」という表現に関しては、以下を参照。「証言は、その中心に、証言しえないものを含んでおり、それが生き残って証言する者たちから権威を奪っている。「本当」の証人、「完全な証人」は、証言したことがなく、証言しようにも証言することができなかつた者たちである」[アガンベン 2001: 47]。

15) オリバーによれば、デリダが肯定的脱構築によってなそうとしていることは、以下のことである。「いまだもたらされていない未来 a future yet to come, すなわちつねに遅らされている未来 always deferred のために書いている。そこにおいて、不可能は可能となるのだ。しかしながら、そうしたことが起こるのは、わたしたちがかつて閉じられていた可能性を新たに拓くために過去を脱構築するときだけである。すなわち、未来を創出し直すために、わたしたちは、過去を創出し直す必要がある。肯定的脱構築は、反転した因果関係を含意しており、そこでは、未来が過去を創造する。未来こそが、過去を可能にするのだ。そして、異なる未来の可能性の条件を過去の中に読み込むことによって、わたしたちは、現在に対するオルターナティブを拓くのである」[Oliver 1998: 113. 強調は引用者]。

以上のことから明らかになるのは、未来とは、現在においても過去においてもけっして現前していないものであると同時に、他方で「現在」の中に現前を否定された「痕跡」として残存し続けている、ということである。彼女たち＝未来が〈わたしたち〉に到来するためには、わたしたちは、彼女たちを否定し続けている「いま」において〈わたしたちにとっての過去〉を読み直し、書き直し、語り直さなければならないのだ。そうした過去の再創出において、「いま」のあり方が変革され、そこに新しい未来への展望が拓かれていく。こうして、わたしたちの現在を変革しうる力をもった未来は、未だ語られることのなかった過去の出来事を物語る力によって回帰してくるのである。

結語—大きな物語から、小さな光へ

本稿では、希望を抱くことに困難を感じざるを得ない現代社会において、わたしたちがどこに希望の光を見出すことができるかを考えるために、ジュディス・シュクラの議論を経由して、ハンナ・アーレントの思索に学ぼうとした。第二次大戦後合衆国で活躍した二人の女性思想家が論じようとしているのは、「暗い時代」こそ、わたしたちは小さな人びとの営み、とりわけ自らの力では抗えない大きな時代の波によって見捨てられがちな人々が被ってきた苦痛や傷を注視し、そのことを記憶し、想起し、物語らなければならないということであった。

もちろん、彼女たちの思想は、現代の日本社会にとって具体的な政策につながるような処方箋を与えてはいない。しかしながら、彼女たちが思索という小さな力で訴えようとしているのは、「暗い時代」こそ、個々の人びとの苦しみを一挙に解決してくれるような大きな力、未来への確かな指針、伝統・権威・宗教に頼らずに、過去において実際に生きた人びとの物語を、自分たちの力でつむぐ努力をしなければいけない、ということである。そうした主張は、個々人から政治的に有効な力を奪おうとする現代社会のあり方に抵抗するためには、あまりに小さな提案のように聞こえるし、個々人の思考のあり方に変更を迫っているという点では、実現への道のりは遠い。

それでもなお、本稿で試みられたのは、現在を変更しうる力をもった未来が過去の中に多く取り残されている、という彼女たちの思想の中に「希望」の在処を探ることであった。境界に頓着することなくあらゆる領域を飲み込んでしまいそうな市場経済の波に呑み込まれ、立ち止まることなく未来へと押し流されそうな今こそ、シュクラやアーレントが唱える想起の力が求められている。物質的な力を前にして精神を働かすことは、立ち止まることである。過去と未来のはざままで、いかに自らの精神を働かせるのか。この問いに、解

答はない。それは、わたしたち一人ひとりが考えなければならない、世界における重荷なのだから。

この時間の裂け目は精神の領域といってもさしつかえない。あるいはむしろ思考によって踏みならされた道といえよう。思考の活動様式は、死すべき人間が住まう時間の空間 the time-space のなかにこの非時間の小径を踏み固める。そして思考の歩み、つまり想起と予期の歩みは、触れるものすべてをこの非時間の小径に保存することで、歴史の時間と個人の生の時間による破壊から救うのである。時間の奥底そのものうちにあるこのひそやかな非一時間の空間は、われわれが生まれてくる世界や文化とは異なり、示しうるのみであって過去から受け継いだり伝え残したりはできない。新しい世代それぞれが、それどころか、人間の存在は無限の過去と未来の間に立ち現れるものであるゆえ、新たに到来する人間一人一人が、この非一時間の空間をあらためて発見し着実な歩みで踏みならさねばならない [Arendt 1968a: 13/14-15]。

参考文献

- アガンベン, ジョルジオ 2001 植村忠男, 広石正和『アウシュビッツの残りもの——アルシーブと証人』(月曜社).
- アーレント, ハンナ 1974 大久保和郎・大島かおり訳『全体主義の起原3 全体主義』(みすず書房).
- Arendt, Hanna 1996 *Love and Saint Augustine*, edited and with an interpretive essay by Joanna V. Scott and Judith C. Stark (Chicago & London: The University of Chicago Press). 千葉眞訳『アウグスティヌスの愛の概念』(みすず書房, 2002年).
- 1994 “The Image of Hell,” in ed. by Jerome Kohn, *Essays in Understanding: 1930-1954 Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt* (NY: Harcourt Brace & Company).
- 1979 “On Hannah Arendt” in ed. by Melvyn A. Hill, *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World* (NY: St. Martin’s Press).
- 1978 *The Jew as Pariah—Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, edited and with an introduction by Ron H. Feldman (NY: Grove Press). 寺島俊穂・藤原隆裕宜訳『パーリアとしてのユダヤ人』(未来社, 1989年).
- 1968a *Between Past and Future*, enlarged ed. (NY: Harcourt, Brace & World, Inc). 引田隆也・齋藤純一訳『過去と未来の間』(みすず書房, 1994年).
- 1968b *Men in Dark Times* (NY: Harcourt Brace Jovanovich). 阿部齋訳『暗い時代の人びと』(ちくま学芸文庫, 2005年).
- 1950 “The Aftermath of Nazi Rule,” *Commentary* 10 (October).
- アウグスティヌス 1976 服部英次郎訳『告白(下)』(岩波文庫).
- Bittman, Michael 1989 “Totalitarianism: the Career of a Concept” in eds. by G. T. Kaplan and C. S. Kessler, *Hannah Arendt—Thinking, Judging, Freedom* (Boston: Allen & Unwin).
- 千葉眞 1994 「愛の概念と政治的なるもの——アーレントと集合的アイデンティティの構成——」『思想』844号(10月).
- Cornell, Drucilla 1995 *Imaginary Domain: Abortion, Pornography & Sexual Harassment* (NY: Routledge).
- 1993 *Transformations: Recollective Imagination and Sexual Difference* (NY: Routledge).
- 市村弘正 1998『敗北の二〇世紀』(世織書房).
- 加藤節 2004『政治学を問いなおす』(筑摩新書).

特集 法の変革—希望としての法原理を求めて

モーリス＝スズキ, テッサ 2004 辛島理人訳『自由を耐え忍ぶ』(岩波書店).

岡野八代 2001 「人間の条件と物語論の接点——アールントのアウグスティヌス理解を中心に」『立命館法學』第274号.

岡野八代 2002 『法の政治学——法と正義とフェミニズム』(青土社).

Oliver, Kelly 1998 *Subjectivity without Subjects: From Abject Father to Desiring Mother* (NY: Rowman & Littlefield Publishers, INC).

Parekh, Bikhu 1981 *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy* (London: Macmillan Press).

齋藤純一 2005 『自由』(岩波書店).

Shklar, Judith 1990 *Faces of Injustice* (New Heaven: Yale University Press).

—1989 “Liberalism of Fear” in ed. by Nancy Rosenblum, *Liberalism and the Moral Life* (Cambridge: Harvard University Press). 大川正彦訳「恐怖のリベラリズム」『現代思想』第29巻第7号(2001年).

山田昌弘 2004 『希望格差社会』(筑摩書房).

矢野久美子 2002 『ハンナ・アールントあるいは政治的思考の場所』(みすず書房).