

ヤスパーズとアレントにおける 「偉大さ」の意義について

平野明彦

Akihiko HIRANO. Significance of “Greatness” described in Jaspers and Arendt’s literature— . *Studies in International Relations* Vol.37, No.2. February 2017. pp.33-41.

Hannah Arendt was one of the distinguished political theorists in the United States in the 20th century. She studied European philosophy in Germany under the deep influence of one of the leading philosophers, Karl Jaspers, before the World War II .

In this paper, first, I attempt to show Jaspers’ definition and meaning of “greatness”. Secondly, I will clarify Arendt’s idea and meaning of “greatness” especially centering around her “Human conditions” (vita activa). Finally, comparing and contrasting Arendt’s meaning of “greatness” with Jaspers, I will explain the essential significance of “greatness” described by two philosophers.

はじめに

これまで「偉大さ」という語はさまざまな意味で論じられており、しかもほとんどすべての分野(ジャンル)に及んでいる。たとえば、偉大な出来事や作品や業績や人物を想定するだけでも、およそ千差万別であり、十人十色という印象はぬぐえない。のみならず、少なくとも自然科学や学問の領域において、今日それはほとんどその本来の意義を奪われ、意識されることすらまれであるように思われる。したがって、当然次の疑問が生じるとしても、驚くには当たらない。すなわち、そもそも〈偉大さ〉という概念を学問的に論じることなど可能なのだろうか、と。

しかしながら、20世紀ドイツの代表的哲学者の一人であるカール・ヤスパーズも、20世紀アメリカの代表的政治思想家の一人であるハナ・アレントも、幾つかの重要な著作において「偉大さ」という概念を取り上げ、それにある特別な意義を付与している。それどころか「偉大さ」の意味が変質し、その本来の意義が消滅しつつある現代において、両者ともにその本来の意義に着目し、それを本気で再生しようとしているのである。

そこで本稿では、まず、「偉大さ」に関する二人

の主張を取り上げ、その基本的意味を確定し、次に、両思想の共通点と相違点を明らかにする。そして最後に、ハイデルベルグ大学でアレントがヤスパーズに師事して以来師弟関係にありながら、終始親密な交友を交わし続けた二人の〈偉大な〉思想家にとって、現代における「偉大さ」の復権の試みが本当には何を意味していたのかを示唆したい。

1. ヤスパーズにおける「偉大さ」の意味

(1) 『哲学』における「偉大さ」の特徴

少なくとも、前期の主著『哲学』に、すでに「偉大さ」(Größe)に関する重要な指摘が見出される。『哲学』の「客観性の諸形態」の中で、「偉大さ」が主に精神科学や史学的研究の対象となると前置きし、ヤスパーズは、「偉大さ」という理念のもつ緊張関係を際立たせる。換言すると、一方で偉大さは、ときにそれがいかなる観点においてであれ、究極的なものとして確定され絶対化されるならば、われわれを欺き墮落させる元凶となりうる。歴史上の個人的業績や所業は言うまでもないが、ここでのヤスパーズにとって「人格的偉大さ」でさえもその例外ではない。他方で、われわれが「人間

的偉大さを知って、それに直面するとき」それは「私なりの本質と私の実存的衝動の力」をうむ。しかもそうした人間的偉大さは、生きている人間にのみ特有の性質ではない。「死者でさえもなお、その時々に応じて、私にとって生き生きとした仕方で現前したり、あるいは、しなかつたりする。諸々の個人が私の内に生きている」のである¹⁾。

以上のように、客観的に認識されることも一義的に解釈されることもできない、いわば一人ひとりの掛け替えのない「実存」の意義を強調していた『哲学』において、「偉大さ」は実存（本来的自己）の生成をめぐる両極性の一因（契機）とみなされている。つまりここでヤスパースは、基本的に実存の生成との関係において、「偉大さ」という理念を捉えているのである。さらに重要なことは、本当の「偉大さ」はいかなる学問や科学によっても確定されえないばかりか、どこまでも未確定であり続ける、という指摘に他ならないだろう。それゆえまた、「このようなものとして実存的真理は、他者および不可解な反対者に耳を傾けるし、また歴史のなかで挫折したものの言葉に傾聴する」とも言われる²⁾。

（2）『真理について』における「偉大さ」の特徴

すでに『哲学』で、「偉大さ」がその不確定性や浮動性ととも、ヤスパース固有の理念である「実存」との連携において考察されていたのであるが、後期の主著『真理について』では、その特徴がより先鋭化されて描かれている。そこで偉大さが、第3部の「真存在の完結」の「根源的な諸見解の内での真理の完結」において取り上げられ、いわゆる「悲劇論」の中で主題化されている³⁾。

『真理について』の第3部、第3節「真存在の完結」において、悲劇の成立にとって不可欠な要素として、「ある種独特の悲劇的な雰囲気」、「争いと衝突」、「勝利と屈服」、「負い目（責め）」、「真理」とともに、「挫折の内にある人間の偉大さ」が数えられる。それは次のようなものである。

悲劇的な知は、人間をより一層大きく見るようにならなければ深まることはできない。人間が神でないということが、人間を小さく

没落させる、—その人間が人間的な可能性をぎりぎりのところまで追い求めて、その限界のところから自らそれと知りつつ没落することができるということが、人間の偉大さである⁴⁾。

このことと関連してヤスパースは、オイディプス王とハムレットという二つの悲劇作品を例に挙げ、両作品ともに、一方で途方もない運命的な悲劇に見舞われながらも、他方でどこまでも自分自身に誠実でありつつ、真理を追い求める人物のなかに、人間の「偉大さ」をみる⁵⁾。つまり、ここでも、業績や所業や才能の偉大さではなく、むしろ抗いがたい運命を引き受け、悩み苦しみながらもどこまでも真実を追い求める一人の実存が念頭に置かれているのである。それゆえ、前述した『哲学』同様『真理について』においてもまた、実存という本来的自己との内的連関のうちで「偉大さ」が重要な役割を演じていると言えよう。換言すると、悲劇作品において挫折や没落を余儀なくされている〈偉大な主人公たち〉を単なる観客として眺めたり、あるいは単に感情移入するだけでなく、主人公と自己とを同一視し、あたかも自分自身のごとくに共に苦しむことで、悲劇を鑑賞する観客自身がその都度自らの固有の「限界状況」（Grenzsituation）に直面するためのきっかけが与えられる。ただし、悲劇の鑑賞を通して得られるアリストテレス的なカタルシスを経験することで、直ちに限界状況へと導かれるわけではなく、あくまでそれは一つのきっかけに過ぎない、ということが忘れられてはならない。

（3）『偉大な哲学者たち』における「偉大さ」の意味

ヤスパースにとって、『哲学』においても『真理について』においても、「偉大さ」が実存の生成にとって重要な一契機となりうることが示唆されてはいたものの、同時にそこでは、絶えずある種の保留と緊張とを伴うものであった。すなわち、両作品ともに、偉大な業績や人間自体が絶対化される危険性だけでなく、そうした何らかの「偉大さ」を賛美し、陶醉する自己へのある種の批判が常に

重要な役割を担っていたのである。ところが、晩年の挑発的な大著『偉大な哲学者たち』（1957年）の中では、そうした緊張は背景へと追いやられ、むしろ「偉大」という理念自体が全面的に取り上げられ、哲学的な鍵概念として主題化されている。そこで最後に、『偉大な哲学者たち』におけるヤスパース固有の「偉大さ」の意味を明らかにして行きたい。

妻がユダヤ系ドイツ人であったこともあり、12年に及ぶナチスの独裁体制の下、幾度も生命の危機に瀕したヤスパースにとって、現存する人間や現行の組織の〈偉大さ〉には少なからぬ注意が払われてきたのであるが⁶⁾、もはや生きてはいない、過去の偉大な人々に対して彼は、その「偉大さ」をできる限りはっきりと余すところなく描写しようと試みる。その際、古今東西の幾多の偉人たちの中から、あまりにも有名な例の4人の偉大な人々が選別されるのである。それは、ソクラテス、仏陀、孔子、イエスに他ならない。さらにこの4人を、ヤスパースは人類に対して「基準を与える人々」と呼び、偉大な哲学者のはじめに位置付ける⁷⁾。しかもこの選別は、たとえば同時代の、ヨーロッパ（西洋）中心主義の代表的哲学者の一人ハイデガーのそれと比較するだけでも、特別な意味をもっているように思われる。というのも、20世紀の半ばにおいてもなお、ソクラテスという西洋哲学を代表する人物と、キリスト教の開祖とも言われるイエスや、インドにおける仏教の聖人仏陀や、中国で儒教の教えを説いた孔子を「偉大な哲学者」として同列に論じることなど、到底考えられないことだったからである。

しかし、ここでそれ以上に重要なことは、ヤスパースがこうした過去の偉人たちをあたかも「永遠の同時代人」とみなし、生きている人々と語り合うかのように、主体的に彼らと「交流」(Umgang)することを目指している⁸⁾、という指摘であろう。ナチスによって実際に行われたように、時の権力者や国家が過去の「偉人」を特定し押しつけることは一人ひとりの実存や人格を破壊することにもなりかねないのであるが、ここでヤスパースは、およそ哲学するために不可欠な要素として、多くの「偉大な哲学者たち」の名を列挙する。しかも

驚くべきことに、ここで選定された〈哲学者〉のなかには、例えばシェークスピアやゲーテやドストエフスキーといった文学者、ケプラーやガリレイ、アインシュタインといった科学者、さらにはランケやブルクハルトのような歴史家、アショーカ王、フリードリヒ大王といった政治家も含まれているのである⁹⁾。したがって、彼自身の地理的・言語的・文献的制約はある程度無視できないものの、このことから少なくともヤスパースが、東西の垣根だけではなく、文学・自然科学・政治といった多様な分野（ジャンル）の垣根をも取り払って、できる限り広範に「偉大な」人物を選別していたことは明らかであろう。

次に、アレントへと目を転じる。

2. 「偉大さ」に関するアレントの見解

(1) 『人間の条件』における「偉大さ」の定義

ヤスパースの『偉大な哲学者たち』が出版された翌年、1958年に刊行された『人間の条件』の中で、アレントは「偉大さ」を「活動」する人間の根本特徴として挙げている。そこでまず、一見すると見慣れた言葉のように思われるものの、実はアレント特有の概念である「活動」(action)の基本的意味について、簡単に触れておきたい。

プラトン以来の *vita contemplativa* (観想的な生活) に対して、ここでアレントは、人間としての人間が生きていくうえで不可欠な *vita activa* (活動的な生活) の意義を強調している。周知のようにそれは、次の3通りの仕方に分類される。第一は「労働」(labor) であり、いわば動物としての人間が最低限生命を維持するために必要な活動を意味する。第二は「仕事」(work) であり、ただ生きるだけでなく、ある程度文化的・文明的な生活を送るために必要な活動を意味する。「仕事」のおかげでわれわれは、世界のどこにいても同じような文明を享受できるのであり、そのための道具を提供することがここでの目的となる。これら二つは、通常他者を必要とするものの、原理的には一人でも可能である。それに対して、最後の「活動」(action) だけが、絶対に他者なしには成立しえないものであり、人間にとって最も人間らしい重要

な営みとされるのである¹⁰⁾。そこで次に、最後の action (活動) の特性について略述する。

アレントによると、活動はさらに「言論」(speech) と「活動」(action) (パフォーマンス) とに分かれ、その成立には複数の他者を必要とし、「活動する者」は、聴衆や観衆の前での自由な言論やパフォーマンスを通して自分自身を顕わにする。しかもそこで暴露されるのは、本人の言説 (主張) や技量や才能や目に見える特徴だけではない。それは、目に見えない、本人にはわかりえないその人の本性をも暴露する¹¹⁾。さらにアレントは、こうした活動の領域を「私的領域」から峻別し、本来の意味での〈政治〉という「公的領域」とみなし、そのモデルを古代ギリシャのポリスに求める¹²⁾。すなわち、こうした活動を通して、誰も一人の対等な人間として、不特定の聴衆や観衆の前で世界に新しい何ものかをもたらすのであり、いわばそこから新しい「創始」(initiative)¹³⁾が生じるのである。さらに公衆の面前で行われた言動は、無数の網の目を通して拡散し、時に予期せぬ結果を引き起こす。活動の結果は、不可逆的であり、しかもあらかじめ予測することなどできないからである。したがって、活動をする者には「勇気」(courage)¹⁴⁾と「偉大さ」(greatness)が不可欠となる¹⁵⁾。自分が活動した結果引き起こされた事柄に対する責任も無視できないが、むしろここでより重要なのは、世界にまったく新しい何事かを生み出す勇気であり、それをあらかじめ引き受ける内面の「偉大さ」に他ならない。

以上、アレントにとって重要なのは、ヤスパースのような実在した、あるいは架空の偉人や英雄たちの偉大さではなく、むしろ活動する個々人のその都度その都度の決意と勇気であり、いわば個人の内なるエートスに他ならない。それゆえここでは、ヤスパースのように、過去の「偉大な哲学者たち」が比類なきものとみなされ、ある種特別な役割を演じることはない。というのもそれは、公的な活動を演じるすべての人に等しく要求される性質だからである。

ただし、誰も自分自身では確認できない自己の「偉大さ」や「物語」を確定し、いわば共通の世界の中に固定化するためには、〈芸術家〉や〈歴史家〉

によるもう一つの〈物語〉を必要とする。しかも意外なことに、次第にアレントは、公的領域において活動する人間の行為そのものよりも、それを確定させ一つの物語へと紡いでゆく芸術家や歴史家の視点の方に重心を置くようになる¹⁶⁾。例えば『過去と未来の間』では、次のように述べられている。

言葉や行いの束の間の偉大さは、美がそれに付与されるかぎりでのみ、世界の中でときの移り変わりに耐えることができる。美なくしては、すなわち、潜在的な不死性を人間の世界のなかで明示する輝かしい栄光なしには、人間の生全体が不毛であろうし、どのような偉大さも時の移り変わりに耐えることはできないだろう¹⁷⁾。

(2) アイヒマンの「悪の凡庸さ」における〈偉大さ〉の欠如

『人間の条件』の中では、活動する人間の「偉大さ」が積極的に定義されていたのであるが、アレントの思想的な分岐点とも言われる『イェルサレムのアイヒマン』(1963年)においては、反対に「偉大さ」を欠いている人間の特徴が描かれている。多くのユダヤ人を殺害したナチスの一官僚として上官の命令に忠実に従ったアイヒマンは、アレントの見るところ英雄でも殺人鬼でもなく、一人の中年男、それも取り立てて何の特徴もないただの「凡庸な」男に過ぎなかった。しかも、殺戮命令の是非について自ら逡巡することも判断することもなく、命じられるままに淡々とノルマをこなしたアイヒマンの思考停止状態に遭遇したアレントは、その悪の特徴を「偉大さ」の片鱗もない「凡庸さ」(banality)と命名したのである¹⁸⁾。

ここでは、敢えてその両極にある凡庸さの特徴を際立たせることによって、人間的な真の「偉大さ」を間接的に浮かび上がらせようとしているとも言えよう。換言すると、一部の兵士や民間人だけではなく、ユダヤ民族全体を世界から抹殺しようという「人類に対する犯罪」¹⁹⁾を遂行したアイヒマンには、その犯罪の重大さ(深刻さ)に見合う個人的な特性が全く欠けていたのである。

3. 『偉大さ』に関する二人の見解をめぐって—

(1) 二人の「偉大さ」の基本的な比較

既に述べたように、ヤスパースにとってもアレントにとっても、基本的に「偉大さ」とは、一般にイメージされているような、歴史上の〈業績〉や〈作品〉や〈人物〉や〈思想〉などに備わる外的性質を指すものではなく、むしろ人間的・人格的・内的なエートスを指示するものであった。より正確には、ヤスパースにとってそれは、今ここに生きている一人ひとりの実存の生成に関係しており、そのための絶えざる緊張関係の内にある。他方でアレントにとってそれは、公的な活動に従事している一人ひとりの主人公（パフォーマー）に固有の内的なエートスを意味しており、決して歴史上の〈偉大な〉人物を意味するものではなかった。それゆえ両者ともに、歴史上の特定の人物を神格化し崇拝することの危険性を十分自覚し、細心の注意を払って、真の「偉大さ」に新たな光を当てようとするのである。

ただし、例えば『暗い時代の人々』において、レッシングやヤスパース、さらにブロッホやベンヤミン等の偉大な思想家たちが俎上に挙げられているのであるが、アレントには〈偉大な人々〉を主題化した本格的な作品は存在しない。それに対して、前述したように、晩年の『偉大な哲学者たち』においてヤスパースは、歴史上の特定の人物を選別することの危険性を十分自覚していたにもかかわらず、敢えて歴史上の〈偉大な人々〉を等しく「哲学者」として取り上げている。ここでのヤスパースの意図とは、〈偉人たち〉を祭り上げて神格化することなどではなく、古今東西の過去の人々の人格的・哲学的偉大さを「転化吸収」（Anverwandeln）し、その都度自分自身の思索と実践を通して、いわばそれを新たに己に固有の何ものかとして再生する（「我がものとする」（Aneignen））ことであった²⁰⁾。他方でアレントの場合には、自分と同じような「共通感覚」を具えた不特定の他者の立場に立って、その都度世界に新しい何ものかをもたらし続けることに、人間の「偉大さ」をみる。

そこで最後に、「偉大さ」に関する二人の見解の本質的意義について考察する。

(2) アレントにおける「偉大さ」の本質的意義

まず、アレントから見てゆく。前述した『人間の条件』において、三つの「活動的生活」の中で、複数の他者なしには成立しえない最後の「活動」（action）が人間としての人間が生きる上で最も重要な営みとみなされていた。しかしながらアレントによると、特に近代以降「仕事」や「労働」によって「活動」の領域が侵食され、その自律性を維持することができないばかりか、むしろ「活動」自体の存続が危ぶまれている、ということになる。換言すると近代の大衆社会では、ギリシャのポリスにおいて厳格に区別されていた公的領域と私的領域とが曖昧にされただけでなく、社会全体が画一的なものとなり、質よりも量が重視されるようになり、その結果社会で起こるおおよそすべての事象が統計的に予測可能なものとなった²¹⁾。その代表的な分野として、経済学が引き合いに出される。しかもアレントにとって、近代の画一主義や統計学的数量化は、とりわけ政治的領域において以下のような深刻な事態を引き起こしている。

統計学が存在するのは、偉業や出来事が日常生活や歴史の中ではまれにしか起こらないからである。それにもかかわらず、日常的な関係の有意味性が顕になるのは、日常生活においてではなく、まれな偉業の中においてである。したがって、歴史的時代の意味も、それが示されるのは、その時代を明るみに出すわずかな出来事においてのみである。だから、対象が多数であり、しかも長期にわたるものを対象とする法則を、政治や歴史に適用することは、政治や歴史の主題そのものを意図的に抹殺すること以外、何事も意味しない。日常的な行動や自動的な傾向以外は、すべて価値のないものとして取り除かれているのに、政治に意味を求め、歴史に重要性を発見しようとしても、うまくゆくはずはない²²⁾。

少なくとも近・現代において、画一的に一定の行動パターンに従い、かつての奴隷のような労働や仕事に従事する人びとにとって、日々の生活はただルーティンをこなすだけの退屈なものであり、そこで日常の意味を支えているのは、もっぱら毎日繰り返される目的と手段の一連の关系到すぎない。それゆえそこには、もはや数量へと還元される成果の是非や効率性や功利性以外には、いかなる意味も入り込む余地はない。つまり、ここでの歴史的な出来事の意味は、ただ、技術の進歩や経済成長に代表されるような近代社会の発展という観点に従って理解されるにすぎない、ということにならざるをえない。ところがヴェーバーも指摘しているように、こうした近代の合理性とその発展の全体は、歯車の一部としてそれを担っているわれわれ一人ひとりには到底予測することも見通すこともできないのであり、ただ無意味な日常に耐える以外には術がないのである²³⁾。

以上のように、人間とその生をことごとく何らかの手段へと還元し、一人ひとりの個の存在意義を相対化する大衆社会に対して、そうした目的・手段関係へと絡め取られることのない、政治という「活動」の領域を想定し、そこで一人ひとりの個が対等に互いの自己を明らかにし、互いの個性を披歴することを可能にすること、少なくともそうした場を確保することこそ、アレントの狙いだったと言えよう。そして、まさしくそうした領域の復権を通して、数少ない歴史の分岐点において成し遂げられた英雄たちの偉業とエートスのもつ〈偉大さ〉に代わって、一人ひとりの個のエートスのもつ「偉大さ」に新たな命を吹き込もうとしたのである。というのもアレントのみるところ、ここでは等しく誰もが、その全体を見通すことのできない〈進歩発展〉を目指して邁進する〈人類〉の一員としてではなく、複数の他者の前で絶えず新たな何事かを〈開始する〉一人の〈個〉として、初めて自らの活動と人生とに、ある新たな意味を付与することができるからである。

次に、ヤスパースにおける「偉大さ」の意義について考察する。

(3) ヤスパースにおける「偉大さ」の本質的意義

前述したようにヤスパースは、晩年の未完の大著『偉大な哲学者たち』において、例の4人の偉大な人々をはじめとした古今東西の〈哲学者たち〉の「永遠の王国」に集うことによって、現代に生きる誰もが、単なる「現存在」的な利害集団や「意識一般」的な知的集まりや、「精神」的な理念の結合、もしくは諸々の信仰上の繋がりではなく、むしろそうしたあらゆる相違や対立を超えて、互いに根源的に交わることを目指していた。しかしながらこうした試みは、『偉大な哲学者たち』に遡る『歴史の起源と目標』(1949年)の中ですでに示唆されており、そのための根源として一つの軸が想定されている²⁴⁾。ここでヤスパースは、紀元前800年から紀元前200年の間に、それ以降の人間を人間たらしめるような、人類全体の軸とも言うべき特別な出来事が西洋のみならず東洋(中国とインド)においても生じたと推定し、それを「基軸時代」(Achsenzeit)と呼び、その中心的人物として以下の〈偉人たち〉を挙げている。すなわち、中国における孔子、老子、墨子、荘子、列子らの生誕、インドにおけるウパニシャッドとブッタ、イランのゾロアスターたちの誕生、パレスチナのエリア、イザイア、エレミアといった予言者たちの出現、さらにはギリシャにおけるホメロスやパルメニデス、ヘラクレイトス、プラトン、ならびに悲劇詩人やツキジデス、アルキメデスらの活躍である²⁵⁾。

他方で、アレントと同様ヤスパースにとっても近代は人類史的に見ても画期的な時代であり、その特徴は科学(技術)の飛躍的な進歩発展ということになる²⁶⁾。近代科学の全世界的な普及と展開は、文字通り世界のすべての空間をグローバル化しただけではない。それは、経済、政治、芸術、スポーツ、娯楽等、およそ人間に関係するほとんどすべてのジャンルに及んでいる。しかもヤスパースによると、たとえどれほど輝かしい成果に彩られていようとも、近代科学(技術)は決して人類に便利な生活とバラ色の未来を約束する魔法の道具などではない。むしろそれは、人間を目に見えない巨大な機械の一部へと、つまり交換可能な道具へと駆り立てるだけでなく、今日、人類そのも

のを絶滅させうる「原子力エネルギー」をも生み出すほどの怪物に成長したのである²⁷⁾。

こうした科学技術の支配する現代において、ヤスパースは、何ゆえにアナクロニズムとも捉えかねない「基軸時代」などというものを考えたのだろうか。基軸時代という人類に共通する〈偉大な〉根源を想定することで、彼の狙いとは、いかなるものだったのだろうか。それは、ほかでもない「際限のない交わりの促進」²⁸⁾であり、次のように述べられている。

こういった交わりの要請は—（中国、インド、西洋という）三様の起源があるという歴史的事実のおかげで一ひとつの信仰が真理を独占しているとの迷誤（die Irrung）を防ぐ最良の手段である。何ゆえならば信仰とはいっても、歴史的事実において無制約的である以外になく、科学的真理のように、言表可能という点で万人に普遍妥当的でありえないからである。真理独占の要請、この手段としての狂信、人間的傲慢、権力意志による自己欺瞞、ことさらには、もろもろの教義的哲学やいわゆる科学的世界観のごとき、あらゆる俗化した形で現われている独占の要請が西洋に及ぼした害悪、このようなものはまさしく、神は歴史的に幾通りもの姿で現われ、神への道を数多く開いた、という事実によって克服可能となる²⁹⁾。（ただし、カッコ内は筆者による補足）。

ここで注目すべきは以下の点に、つまり、全人類の基軸となるべき偉大な時代と人々とは、決して特定の権威や真理や思想や信仰の正当性の証しでもなければ、そのための根拠でもなく、むしろ多様な真理や信仰や世界観を保証するための指針であり、根源である、という点にある。換言すると、ここで〈偉大さ〉という理念を掲げるヤスパースの意図とは、歴史上・政治上の偉大な出来事や業績、あるいはノーベル賞級の偉大な功績や理論、もしくは芸術的・思想的・宗教的な〈偉大さ〉というような、特定の何ものかを絶対化したり神聖化したり、偶像化することを徹底的に排除するこ

とに他ならない。そしてそのことを前提に、初めて、さまざまな根源に由来する多種多様な思想や信仰の持ち主が本当の意味で互いに耳を傾けあい、際限なく交わる（コミュニケーションする）ことが可能となるのである。

注

- 1) Jaspers, Karl, *Philosophie II*, Serie Piper, 1932, 1994, S.405. カール・ヤスパース, 草薙・信太訳, 『実存開明』〔哲学II〕, 創文社, 1981年, 457頁。
- 2) *ibid.*, S. 403. 前掲書, 454頁。
- 3) Vgl. Jaspers, *Von der Wahrheit*, Serie Piper, 1947, 1991, S.915ff. ヤスパース, 小倉, 松田訳, 『真理について5』, 理想社, 1985年, 102-192頁参照。
- 4) *ibid.*, S.933. 前掲書, 137頁。
- 5) 拙論, 『ヤスパースにおける悲劇論について』, 日本大学国際関係学部研究年報, 第22集, 平成13年2月, 59-69頁参照。
- 6) Vgl. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, Serie Piper, 1948, 1981, S.100ff. ヤスパース, 林田新二監訳, 中山, 平野, 深谷訳, 『哲学的信仰』, 理想社, 1998年, 159-164頁参照。
- 7) Vgl. Jaspers, *Die großen Philosophen*, Serie Piper, 1957, 1988, 1995, S.46ff. いわゆる「偉大な哲学者たち」の中でも、この4人をヤスパースがいかに重要視していたのかは、たとえば、そのアメリカでの英語版の出版にあたって、4人の箇所を短縮したほうがよいのではというアレントの提案に対して、1957年9月24日付のアレント宛の手紙において次のように反論していることから明らかであろう。「私にとってはこの4人は重要なのです。予断をもたない読者には強い印象を与えるだろうと思っています—ばかげた思い込みかもしれませんが。これらの生をともに考えることが、哲学することそのものへの根底へと導く。この基盤が不可欠のように思います。—中略—とくにイエスはすべての西洋人にとって重要で、私はそこで神学者による教えを超えたもの、

- ふつうは人がなかなか耳にすることがないようなものをさえ、語ったつもりなのです。ソクラテスはなんといっても全古代哲学の聖人です。孔子は私にひじょうに強い印象を与えました。私は彼をおおたの中国研究者ですらやっているような陳腐化から守りたかっただけではない。それどころか彼はわれわれに与えるものを豊かにもっていると思ったのです。仏陀はいちばんなじみの薄い人です。しかし彼なしにはナーガルジュナはありえず、そしてナーガルジュナは現代の記号論理学につながる—この学に哲学があるかぎりにおいてですが。だからここでは4人の人物をつうじて、人間存在全体の世界的コミュニケーションの可能性がひらけるのです」。Hannah Arendt, *Karl Jaspers, Briefwechsel, 1926-1969*, herausgegeben von Lotte Köhler und Hans Saner, Piper, 1985, 1987, S. 360f. L. ケーラー / H. ザーナー編, 大島かおり訳, 『アレント=ヤスパース往復書簡, 1926-1969, 2』, みすず書房, 2004年, 110-111頁。
- 8) Vgl. Jaspers, *Die großen Philosophen*, S. 9f.
- 9) Vgl. *ibid.*, S. 48f.
- 10) Cf. Arendt, Hannah, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1958, 1998, pp.7-11. ハンナ・アレント, 志水速雄訳, 『人間の条件』, ちくま学芸文庫, 1994年, 1999年, 19-25頁参照。
- 11) Cf. *ibid.*, pp.179-180. 前掲書, 291-293頁参照。
- 12) Cf. *ibid.*, pp.22-28. 前掲書, 43-49頁参照。
- 13) *ibid.*, p.176. 前掲書, 287頁。
- 14) *ibid.*, p.186. 前掲書, 302頁。
- 15) *ibid.*, p.205. 前掲書, 330頁。
- 16) Cf. Villa, Dana R., *Politics, Philosophy, Terror*, Princeton University, Press, 1999, p.90. デーナ・リチャード・ヴィラ, 伊藤, 磯山訳, 『政治・哲学・恐怖』, 139頁参照。
- 17) Arendt, *The Crisis in Culture, in: Between Past and Future*, Penguin Books, 1968, p.216. アレント, 引田・斎藤訳, 『過去と未来の間』, みすず書房, 2005年, 295頁。
- 18) Cf. Arendt, *Eichmann in Jerusalem, A Report on the Banality of Evil*, Penguin Books, 1963, 1964, 1991, 1992. アーレント, 大久保和郎訳, 『イエルサレムのアイヒマン—悪の陳腐さについての報告—』, みすず書房, 1969年, 2000年参照。
- 19) Cf. *ibid.*, p.255. 前掲書, 197頁参照。
- 20) Jaspers, *Philosophie I*, Serie Piper, 1932, 1994, S.285. ヤスパース, 武藤光朗訳, 『哲学的世界定位』[哲学I], 創文社, 338-339頁。さらにヤスパースは, 次のように述べている。「我がものとするということとは, 可能的実存がその中で他の実存の自己存在と出会うことを求めるところの過去のものを, 固執することである。自己存在は, もはや伝統の流れに単に従うだけでなく, この流れが運んでくる黄金の宝を掴むため, この流れに抗する足場を獲得する。過去からの最も微かな言葉でもこの自己存在を覚醒させることができるであろうし, 最も重厚な伝統もこの自己存在とは無縁なものとしてこれと対照され得るであろう」(*ibid.*, S.285. 前掲書, 339頁)。
- 21) Cf. Arendt, *The Human Condition*, pp.38-49. アレント, 『人間の条件』, 59-74頁参照。
- 22) *ibid.*, pp.42-43. 前掲書, 66頁。
- 23) Vgl. Weber, Max, *Wissenschaft als Beruf*, Philipp Reclam, 1919, 1995, S. 19ff. マックス・ウェーバー, 尾高邦雄訳, 『職業としての学問』, 岩波文庫, 1990年, 33-35頁参照。
- 24) Vgl. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Serie Piper, 1949, 1983, S.19. ヤスパース, 重田英世訳, 『歴史の起源と目標』, 理想社, 1964年, 21-22頁参照。人類全体の歴史的根源として「基軸時代」を想定することの是非をめぐる議論については, 翻訳者の重田氏の解説を参照されたい。(前掲書, 519-589頁参照。)また, 比較的最近では, ホーレンシュタインによって, ヤスパースの基軸時代の前提となる世界史的な分類自体に対して, おそらく無視することのできない疑問が提起されている。(Vgl. Holenstein, Elmar, *Die Kulturgeschichte der Menschheit. Ihre Konzeption*

bei Hegel (bis 1831), bei Jaspers (1949) und heute (1999), in: Wiehl, Reiner und Kaegi, Dominic (Hrsg.), *Karl Jaspers – Philosophie und Politik*, Universitätsverlag C. Winter, 1999, S.163-184.) ただし、この本におけるヤスパーズの意図が、人類の史実的な発展史の客観的叙述にあるのではなく、むしろ、それ自体唯一の基準として誤って正当化され、絶対化されてきた歴史的な根源を相対化し、異なる根源に由来する者同士が真に交わりを結ぶことを可能にすることにあったことが想起されるべきであろう。というのも、ヤスパーズにとって何よりも重要なのは、こうした交わりのため一つの〈根源と目標〉とを設定することであったからである。

- 25) Vgl. *ibid.*, S.19f. 前掲書, 22-23頁参照。
- 26) Vgl. *ibid.*, S.109ff. 前掲書, 153-156頁参照。
- 27) Vgl. *ibid.*, S.129f. 前掲書, 184-185頁参照。
- 28) *ibid.*, S.41. 前掲書, 53頁。
- 29) *ibid.*, S.41. 前掲書, 53-54頁。