慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	H・アーレントにおける「思考」概念： 公共的生活における精神活動の意義に関する一考察
Sub Title	On Hannah Arendt's conception of "thinking"
Author	朴, 順南(Park, Sun-nam)
Publisher	慶應義塾大学大学院社会学研究科
Publication year	2007
Jtitle	慶応義塾大学大学院社会学研究科紀要：社会学心理学教育学： 人間と社会の探究 (Studies in sociology, psychology and education : inquiries into humans and societies). No.65 (2007.) ,p.87- 101
JaLC DOI	
Abstract	The purpose of this paper is to consider a meaning of conception of "thinking" in Hannah Arendt's philosophy, especially an implication for the aim of civic education. In education children are primary identified with some culture or social form, but today, in furiously changing world, it is also demanded that children should acquire competence for thinking by oneself and creating some thing new not only inscience and technology but in human affairs. How can we form such a being well ? In this paper, through considering Arendt's inquiry into human's "thinking" activity, I will attempt to suggest how the activity of "thinking" goes beyond anything given. Arendt's inquiry into "thinking" activity is mainly found in "The lifeof the mind", which has written in her later years. But I think already since 1950's Arendt has wamed seriously about the characteristic of the modern age, "thoughtlessness". On the one hand, Arendt attacked the thinking activity of philosophers as the "contemplation", but, on the other hand, she claimed that thinking activity should be taken back to everyone's task. In this paper I would like to clarify what the different conditions of two thinking activities are and how such conditions would be ensured in modern society.
Notes	論文
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00069 57X-00000065-0087

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

H・アーレントにおける「思考」概念

——公共的生活における精神活動の意義に関する一考察——

On Hannah Arendt's Conception of "Thinking"

朴　　順　南*
Sun-nam Park

The purpose of this paper is to consider a meaning of conception of "thinking" in Hannah Arendt's philosophy, especially an implication for the aim of civic education. In education children are primary identified with some culture or social form, but today, in furiously changing world, it is also demanded that children should acquire competence for thinking by oneself and creating something new not only in science and technology but in human affairs. How can we form such a being well? In this paper, through considering Arendt's inquiry into human's "thinking" activity, I will attempt to suggest how the activity of "thinking" goes beyond anything given.

Arendt's inquiry into "thinking" activity is mainly found in *The Life of the Mind*, which has written in her later years. But I think already since 1950's Arendt has warned seriously about the characteristic of the modern age, "thoughtlessness". On the one hand, Arendt attacked the thinking activity of philosophers as the "contemplation", but, on the other hand, she claimed that thinking activity should be taken back to everyone's task. In this paper I would like to clarify what the different conditions of two thinking activities are and how such conditions would be ensured in modern society.

1. はじめに

「自ら考え，自ら判断する力」。昨今，教育の課題が話題となる際に，こうした標語がしばしば好んで用いられる。もちろん，それが現代社会における教育の課題をすべて言い表しているとか，その最も重要なものであると言うわけではない。しかし，そうした標語が人口に膾炙するからにはそれなりの理由があるとも言えよう。今日，私たちの多くは，既存の知識や文化的価値をたんにそのまま植え付けることが教育であってはならないと言うであろうし，そもそも現実社会の状況そのものがそのような教育の在り方を許容しないであろう。というのも，現代社会を支える科学技術の世界では知識は目まぐるしく

* 慶応義塾大学大学院社会学研究科教育学専攻後期博士課程

変転しており，人間の交際の領域においてもまた，私たちの生活の中で単一の文化的価値が通用する範囲はますます限られてきているからである。ひょっとするとそれ以前に，もはや私たち自身が何を伝達すべき知識とするのか，何を守るべき価値として教育するのかについて，一定の社会内部においてさえ明確な共通了解を持たないことがその要因かもしれない。そうした社会の是非はともかくも，そこで子どもたちが将来よりよく生きていくために「自ら考え，自ら判断する力」，すなわち**自律的な思考や判断の力**が重要な資質とされるのはもっともらしいことである[1]。しかし当然のことながら，思考と判断という人間の精神活動全般[2]について，これをいかに育成し教育すべきかという問題は，あまりにも射程の広い問題である。私たちはこれを今日の教育の重要課題として論じる前に，まずはそうした資質が求められているという事態そのものに関して，より深い理解を持つことが必要である。

職業の専門分化がますます進み，日々の知的革新が求められる現代社会において，高度な創造的知性の育成が求められるのは必然であると言えよう。しかし，本稿の関心の中心はこうした文脈には置かれない。本稿で問題とするのは，専門的職業において求められる何らかの知的能力としてではなく，誰もが備えるべき公共的・政治的資質としての精神活動の一般的意義であり，その在り方である。上記で示唆したとおり，私たちの生きる時代は他のいかなる歴史的時代にもましてさまざまな文化的価値がせめぎあう時代であり，なおかつ，そこに生きるすべての人間の尊厳が保障さるべきことを前提とし，すべての人間が公共的生活の主体たることを求められる時代である。それゆえに私たちは誰もが，さまざまな公共的問題に関わる判断と無関係でいることはできない。公共的生活における判断とは，常に何らかの価値的問題と関わらざるをえないものであり，他者の価値基準との衝突，あるいは自己内部における価値基準の葛藤といった場面で，私たちは既知の価値尺度を超え出て「自ら判断する」必要があり，そのような判断を行うために「自ら思考する」必要がある。本稿では，現代の公共的生活を取り巻くこのような事態について一つの理解の仕方を提示するものとして，二〇世紀の思想家ハンナ・アーレントの時代認識と，人間の精神活動の意味に言及した彼女の諸論考との結びつきを検討する。その際本稿では，「判断」の前提としてまず求められるであろう「思考」の考察に焦点を合わせることにしたい。

2. アーレントにおける行為と思考

二〇世紀の政治思想家ハンナ・アーレント (Hannah Arendt 1906-1975) は，現代を「手すりなき思考 (to think without banisters)」の求められる時代であると述べた。現代人は伝統と権威の崩壊，あらゆる確かな基準の喪失に直面して，もはや既存の知識を確固たる導き手とすることなく，公共的生活を営む上で必要なさまざまな政治的判断を行なわなければならない状況に置かれている，これがアーレントの思想的営為に通底する一つの時代認識であった。とはいえアーレントにとって，そもそも政治的判断とは，真理という名の確たる知識から導出されるべきものではないと考えられていた。彼女は，ヨーロッパ世界において哲学が政治に干渉してきた長い伝統の中でこのようなカテゴリーの混同が生じた過程を吟味し，哲学的思考の産物である「真理」の専制が，本来政治の領域の条件をなすはずである人間の複数性と自由をいかにして圧殺してきたかを批判したのである。アーレントの初期の体系的著作である『人間の条件』(*The Human Condition*) の中心課題は，ヨーロッパの哲学的伝統における「精神的生 (vita contemplativa)」と「活動的生 (vita activa)」のヒエラルキーを転倒させることにあった。すなわち，プラトン以来の哲学者たちが人間の「活動」と「精神」とを対立的な位置に置き，「活動」よりも「精神」を優位に位置づけてきたのに対し，アーレントは彼らが一括りに「活動」と見なしたものをさら

に区分しながら検討を行い，とりわけその中でも「政治的行為 (action)」の意義を復権させようと試みたのである[3]。しかし，彼女はたんに哲学的思考を批判的に解体して，それを自由な政治的行為にそのまま代えることができると素朴に考えたわけではない。今日の世界ではもはや哲学がかつてのような影響力を持たないとしても，「複数性」と「自由」という政治的行為の根本的条件を阻害する新たな要因が政治的領域を常に脅かしているからである。たとえばアーレントにとって，科学的知識は哲学に代わって新たな真理の専制をもたらす危険のあるものであり，大衆消費社会における政治は（形式上では平等な参加を実現する政体ではあっても）画一的な経済原理によって人間の生を矮小化する恐れのあるものであった。政治的行為にとっての脅威は，（次節で見るように）行為を意味づける精神の働きなしには克服しえないものであると考えられた。それゆえに彼女は，伝統哲学の陥ってきた陥穽を批判した後で，再び政治＝行為と哲学＝思考を和解させるという課題に立ち戻らなければならなかったのである。

しばしば政治学分野における一般的なアーレント評価の中では，彼女の理論における政治と哲学との緊張関係が強調される一方で，哲学と政治との和解を模索するその後の「思考」概念をめぐる理論的展開が軽視される傾向にある。もちろん近年の専門研究においてはそのような問題は解消されつつあり，彼女が晩年に執筆した『精神の生活』(*The Life of the Mind*) の主題を積極的に再評価しようとする研究もますます増えている。代表的な例を挙げれば，M・カノヴァンは自身のアーレント解釈を刷新した著書の中で，アーレント思想における哲学と政治の関係をめぐる主題の重要性を見直している[4]。カノヴァンの研究は，哲学と政治の和解を目指すアーレントの思索の変転の軌跡をきわめて詳しく跡づけている点ではきわめて優れた成果であると言えるだろう。しかしそれは，哲学的思考を絶対的真理という枠組みから矯正し，真に対話的な政治哲学を実現することがいかにして可能かという問題意識に縛られるあまり，そもそもアーレントが目指していたはずの単純な事柄を見落としているように思われる。それは「思考」を職業的思想家の手から，公共世界の一員たる万人の手に取り戻すことではなかっただろうか。本稿は政治哲学の可能性という視点からではなく，一般的な公共的生活に関わる意義という視点からアーレントの「思考」概念に注目する。本稿の課題は，現代世界において思考が万人の仕事とならなければならないとするアーレントの問題意識がどこから生じてきたかを明らかにすることであり，また思考の産物たる知ではなく，われわれが日常的に行っている思考の過程そのもの，人間の思考経験に備わる公共的契機に独創的な光を当てた論考として，アーレントの「思考」論の意義を再確認することである。

3. 思考欠如

本節では『精神の生活』におけるアーレントの「思考」論を検討するに先立って，彼女の初期の著述の中で「思考」という概念が登場してくる文脈を見ていく。まずは，『全体主義の起原』につづくアーレントの第二の主著『人間の条件』のプロローグから，彼女の「思考」概念のとらえ方の背後にある問題意識の輪郭を描き出してみたい。この箇所でアーレントは，第一に，現代人が手にした科学的・技術的知識によって人間存在を取り巻くあらゆる条件を人間が自ら取り払う〔地球からの脱出，生命操作等〕ことが可能になりつつあることを指摘した上で，私たちがそのような知識をどのような方向に用いることを望むのかという政治的問いはこのような技術的知識（ノーハウ）によっては答えられないものであるということを述べている。アーレントによれば，このような政治的問いに対して回答しうるのは，「ただ一人の人間の理論的考察や意見」ではありえず，「多数者の同意」として「日々与えられている」政治

的判断であるという[5]。自らの行動の政治的意味を理解する足場を失っている科学者に対する彼女の批判は辛辣である。他方，1933 年に彼女が出くわした数々の裏切りの体験は，「知識人」たる人びとに政治的思慮を期待できないことを強く印象づけていた。それに加え，哲学をもっぱら没歴史的な分析哲学に還元してしまう当時のアメリカの知的風土に対しても，アーレントは大いなる不満を抱いていた[6]。日常的な言語や感覚に翻訳することのできない科学的真理や，行為と言論の世界を超越してしまう哲学的真理は，こうした政治的判断にとって共に役に立たない。そのような見解を示した上で，アーレントは自身が本書の課題とするところを以下のように述べている。

> これから私がやろうとしているのは，私たちの最も新しい経験と最も現代的な不安を背景にして，人間の条件を再検討することである。これは明らかに思考が引き受ける仕事である。ところが思考欠如（ノートレスネス）——思慮の足りない不注意，絶望的な混乱，陳腐で空虚になった「諸真理」の自己満足的な繰り返し——こそ，私たちの時代の明白な特徴の一つのように思われる。そこで私が企てているのは大変単純なことである。すなわち，それは私たちが行っていることを考えること以上のものではない。[7]

ここから分かるのは，アーレントが，政治的判断に先立って「思考」が引き受けるべき何らかの仕事があり，現代世界はそのような「思考」を営むことが困難な状況にあると考えていたことである。また，同書は直接何らかの政治的判断を推奨するものではく，むしろ同書の概念分析や歴史的分析そのものを彼女の考える「思考」の具体的事例であると見なすことができる。ほぼ同じ時期に執筆された小論をまとめた『過去と未来の間』(*Between Past and Futare*) の序文においても同様のことが述べられている。その諸論は「いかに思考するかの経験をつむ」ための実習の試みにほかならない，と[8]。では，そこで言われる思考が引き受けるべき仕事とは何だろうか。『人間の条件』のプロローグでは明確に述べられなかった「思考」の意義が，この『過去と未来の間』の序文では，いささか隠喩的な表現によってではあるが，詳しく説明されている。

アーレントはその冒頭で「われわれの遺産は遺言一つなく残された」[9] というルネ・シャールのアフォリズムを引用して，19 世紀以来，人びとが直面してきた歴史的リアリティからの一般的疎外を表現しようと試みている。フランス実存主義の流れの中で政治的行為への参与（アンガジェ）をスローガンとして掲げ，大戦期のフランス・レジスタンス運動に加わった詩人のルネ・シャールは，解放による政治的自由の実現を間近に感じながらこの警句を発した。アーレントはシャールの言う「遺産」を公的自由あるいは公的幸福として解釈しつつ，その「宝」の価値を伝え，指し示す伝統（＝遺言）のないところでは，そうした自由や幸福は現れやリアリティとして保持されえないのだと述べる。政治的行為そのものの中では達成されたように思われたものが，あたかも幻影のようにはかなく消え去ってしまう。まさにシャールはそのことをはっきりと予期していたのである。

確かに現代の私たちは，自由や正義，理性，責任，徳などといった多くの政治的概念＝「宝」を所有しているかに思える。しかしそれは，こうした伝統的概念の起源をなしていた精神，その根底にあった現象のリアリティからまったく切り離されながら，抜け殻のような諸概念を決まり文句のように繰り返しているに過ぎない[10]。アーレントはこのような事態を指して「思考欠如」と呼んだ。その危険を察知したシャールは，思考から行為へと逃避した後，再び行為から思考へと連れ戻された。アーレントにとって

はこのアイロニーこそが，現代世界において「思考」に課せられているアポリアであったと言うことができる。そして彼女は次のように述べる。

> 悲劇が始まったのは国全体を解放する行為が，自由というささやかで密やかな島々を運命に魅入られたかのようにほとんど自動的に破壊したときではない。そうではなく，継承し，問いかけ，思考し，想起する精神のないことが明らかになったときであった。…演じられた出来事というものはいずれも，その物語を語りその意味を伝える人びとの精神において「完成」されねばならない。行為の後で完成が思考されず，想起によって明確な表現が与えられなかったために，語ることのできる物語は何一つ残らなかったのである。[11]

こうしてアーレントは，政治的行為が意味ある出来事として完成するためには，それを意味づける精神の働きが不可欠であることに注意を促している。かつて伝統・権威・宗教というローマ的三位一体の構造がヨーロッパ社会に安定した価値と意味の準拠枠を提供してきた時代が終わり，近代哲学そのものが「神は死んだ」という命題を導入するようになって以来[12]，**人びとはもはや「遺言」に頼ることができなくなった**。その結果，たんに行為を復権させることだけでなく，その意味をめぐる「**思考**」が（少数の思考を職業とする人ばかりでなく）**万人の仕事，すなわち政治の事柄になった**のだと彼女は述べる[13]。すなわち，彼女が上で取り上げてきた二つの著書の冒頭で「思考」に求めた役割とは，行為の「意味」を理解することによって人間を歴史的リアリティへと結びつけなおすことであったと言えるだろう。

こうした示唆は，ナチズムの体験によって哲学から政治へと駆り立てられ，アメリカの共和主義の伝統に政治的自由という「宝」を見出したアーレントが，50年代に入って吹き荒れたマッカーシー主義に直面する中で，空虚化する政治に対して抱いた危惧と無関係ではなかっただろう[14]。アーレントは確かに自らがその中で教育された哲学の伝統から終生距離を置き続けはしたが，たんに政治的行為を哲学的思考に取って代えることで満足することはできなかった。この意味で，アーレントにおいて政治と哲学の関係をめぐる問題すでに50年代から自覚されており，晩年に計画された『精神の生活』において本格的に「思考」という問題に立ち向かうまで連綿と彼女の問題意識に通底し続けていたものだと言うことができるのである。

4. 哲学的思考と思考の本性

次に前節で明らかになった思考の役割すなわち「行為の意味を理解する」ものとしての思考が，アーレントの批判する哲学的思考といかなる条件のもとで区別されうるのか，あるいはその両者は根本においては共通のものなのか，という点を検討していくことにしたい。上述したように，アーレントは政治的行為が完成するためには，そこに意味を付与し，それを物語へと再構成する精神の働きが不可欠であると考えている。行為そのものは意味を生み出さず思考がそれをなしうるとすれば，思考はどのような本性から意味に関わることができるのだろうか。以下ではまず，アーレントの分析に従って行為と思考の根本的な性質の違いを明らかにしていく。

(1) 世界からの退きこもり

アーレントにおける行為概念と思考概念の性質を比較してみる場合，両者は**「現象する世界」との関**

わりの様態において根本的に異なっている。『人間の条件』における活動の三区分（労働（レーバー），仕事（ワーク），行為（アクション））と『精神の生活』における精神の三区分（思考（シンキング），意志（ウィル），判断（ジャッジ））の分析に従って見ていくと，次のように整理することができる。

まず，アーレント独特の用語法で語られる「現象する世界」は，単純に物理的世界と同一視することはできない。人間が生まれてくる世界には自然物と人工物，生きたものと死せるもの，一過的なものと永続的なもの等さまざまなものがあるが，それらはすべて人間をはじめとする生物にとって感覚的にとらえうるものである，という意味で「現象する世界」である。受け取り手がいなければ「現象」という言葉は意味をなさないがゆえに，「現象する世界」には抽象的な「人間」ではなくて，複数の「人びと」が住んでいる。人間は出生によって自らより先にあるこの世界に現象し，やがては消えていく存在である。人間は現象をとらえると同時に自らも現象することにおいてこの世界の一部であり，また，この世界は物理的延長としてではなく，相互に現象する複数の人びとの「あいだ (in-between)」で成立するものとしてとらえられている[15]。このような「世界」観は，人間はたんに生命の必要に縛られた「労働する動物」や目的-手段関係の連鎖に埋没した「工作人」には還元されえず，また，この世を超えた永遠の彼岸に立つことを究極の望みとする「哲学者」でもないことを強調するアーレントにとって，最も基本的な理論的基盤である。

アーレントに従えば，三つの活動的生のうち，「行為」は**現象する世界に最も適合的な活動**である。行為は「物あるいは事柄の介入なしに直接人と人とのあいだで行われる唯一の活動」[16] であり，その現実化のためには必ず現象の空間が必要である[17]。行為は，そのパフォーマンス以外には何ものも生み出さず，現象することそのものを目的としている。行為は，人間が物理的な対象としての「何」ではなく，比類なき「誰」として相互に現れる様式であるがゆえに，それを取り巻く複数の人びとととともにある場合にのみ可能となる。それゆえに行為は，何らかの外的な目的に従属する手段となることなく，相互に自由な人びとの純粋な交わりを実現するのである。以上のことが，「活動」全般を「製作（ポイエーシス）」のモデルでとらえてきた伝統哲学を脱構築し，忘却された古代ギリシアにおけるポリスの政治的伝統にさかのぼることによって「行為」概念の真髄を救済することを目指した『人間の条件』の中心思想の概略である。

一方，思考をはじめとする精神活動は**現象する世界から隠された**内的経験であり，「見えないこと (invisiblity)」をその基本特徴とする[18]。そして，現象しないという精神活動の性格は，精神活動に固有の平静さと自律性をもたらすという。

> なるほど，私の思考や意志，判断の対象，主題となる事柄は，この世界に与えられる，言い換えれば，この世界の私の生活から生まれてくるのだが，活動としての精神の働き自身は，このような対象によって強制されてもいなければ制約されてもいない。[19]

こうして人間は，現実には生きるために労働する必要や，仲間との付き合いの中で生じる利害によって制約されていながら，精神としては「現にある今」という身体の制約を乗り越えていくことができる。アーレントの表現を用いれば，精神の活動は現象する世界から「**退きこもる** (withdraw)」ものである。この「退きこもる」という精神の本性こそ，現に行われている間しか持続することのない行為を記憶へともたらし，より普遍的な意味へと再構成することを可能にするものなのである。ところで思考は，三つに分類される精神活動（思考，意志，判断）のうち，現象世界からもっとも遠ざかった活動として位

置づけられている[20]。アーレントは，過去のテクストの中に書き留められた「思考」の経験に関する叙述を取り上げながら，感覚的経験や想起された経験を対象とするにとどまらず，感覚に現れず想起されることもないものの理解を求めて突き進んでいくという，思考の「尋常でない」性格[21]を例示している。その究極の段階が，概念や理念やカテゴリーといった抽象的なものを思考対象とするところの哲学的思弁であるという。確かに，感覚的経験からかけ離れたところにまで原因や意味を求めていく思考の経験は，私たち自身にとってもまったくなじみのないものではないだろう。あらゆることを知ろうとする哲学者の思考は，現象世界を離脱し，そこから究極的に解放されることを望むようになる。アーレントは，天空の真理に心を奪われ井戸の穴に落ちた哲学者ターレスを笑った「トラキアの娘」の逸話を引き合いに出して，哲学者が自分たちを嘲う日常的な常識感覚に対して敵意を抱くようになった経緯を示して見せると同時に，**精神と現実を転倒させる**伝統的な哲学的思考に対して明確に否定的な態度を示しているように思われる。

(2) 退きこもりの二様態——哲学者と観察者

さて，思考の活動が上述のようにその本性からして精神世界と現象世界を転倒させてしまうものであるとすれば，公共的生活における思考の意義を探ろうとする目論見は外れることになる。しかしながら，思考という精神活動一般に対するアーレントの評価が単純に否定的なものだとみなすのは拙速である。彼女が上述の哲学の欠点を免れているとするカントでさえ，「現存の世界のために必要な思慮のいくらかを失うことによってのみ」もう一つの世界をよく知ることができると述べている[22]。またアーレント自身，「あらゆる思考は経験から生ずるが，どんな経験でも想像したり思考したりという行程を経ないと，何の意味も生まれてこないし，まとまりすらもたない」[23]としているように，思考には他の人間能力によっては代替しえない固有の機能があるはずである。そこで次に，思考の活動が上述のような転倒に陥らないための条件がどのようなものであるかを探っていきたい。

つづく節[24]でアーレントは，思考の活動のもっと古い事例として，（パルメニデスやプラトン以前の）古代ギリシア哲学の伝統に立ち戻っている。この伝統においてもやはり思考は，現実世界の労苦や利害から解放された余暇（スコレー）を条件としている点で，やはり世界から退きこもるものであることに変わりはない。しかしながらこの伝統において哲学者が探求する真理とは，決して世界を超越した高みにあるようなものではなく，「今進行していることに関与しないでそれをただ見せ物として眺める」[25]ことであったという。アーレントによれば，「観想的生 (bios theōrētikos)」という伝統哲学の根本理念の起源は，古代ギリシアにおける祝祭劇の観賞という経験にある。劇の観客たちは，俳優が劇全体の部分としてその役割に巻き込まれているのとは対照的に，直接的な関与から離れて美や正義，善，徳といった見えない意味をめぐって劇に判定を下す存在である。哲学者とこうした観察者は，行為の世界から退きこもるという点では類似しているが，前者が孤立して最高の神との直接的対話を求めるのに対し，後者が複数の観客の中の一員にとどまり，その判定が他者の見解を考慮に入れた「より包括的な考え方」を基準とする点で両者は大きく異なっている[26]。思考の活動が精神世界と現実世界の転倒という帰結に陥ってしまわないためには，思考においても（現象する世界の）**複数性という条件を損なわないこと**が一つの重要な前提となってくると考えられるだろう。

ここでアーレントは二つの異なるタイプの「退きこもり」の様態を示唆しているように見える。アーレント思想における政治的行為と思考の関係を扱った従来の研究では，しばしばこの点が一つの重要な

論点となってきた。たとえば先にも挙げたカノヴァンの研究[27]は，アーレントの「思考」概念を孤独の中で真理を志向する「哲学的思考」と，一人でありながら他者との対話を志向する「政治的思考（＝判断力）」の二つに区分できると述べて[28]，アーレントが原則的には後者を支持しながらも，「退きこもる」という思考の本性に絶えず悩まされ続けたのだと結論づけている。またJ・タミニョーはカノヴァンと類似した区分を行った上で，哲学的思考が現実的な時間・空間感覚を丸ごと廃棄してしまうのに対し，判断は固有の仕方で世界から退きこもる一方，あくまで現在の共通感覚と未来の可能な共通感覚との合間に立つことによって現象世界へと積極的に帰っていくことができる点で優位だと結論づけていると思われる[29]。両者の論考は，ハイデガー哲学に対立するアーレントの重要な理論的契機として，現象世界における「複数性」という思想を彼女の哲学の中心に据えており，それゆえに現象世界の「複数性」から根本的に隔てられた思考の活動にそれ自体として意義を見出すことには消極的である。アーレントの思想において「複数性」という概念がその中心を占めるということに関しては，確かに異論を唱えることはできない。しかし，アーレントの考える「複数性」という条件は，人間がただ現象世界にとどまり行為を行っていれば自ずと保証されるものなのだろうか。次節で見るように，ハイデガーが哲学という彼岸に埋没してナチズムに加担した一方で，アーレントがまったくの俗物と診断したアイヒマンもまた明らかにハイデガーと同等以上の罪に加担した。アーレントが『精神の生活』の第一部（「思考」）で試みたのは，哲学的思考を攻撃することではなく，むしろそれとはまったく逆のこと，すなわち哲学的思考に秘められた遺産を救いだすことであったように思われる。観察者の行うような包括的立場の思考によって人びとが全体主義を回避できたと考えたとすれば，彼女の思想はもっと単純なものであったに違いない[30]。しかし実際に彼女の前に立ちはだかった現実は，全体主義の尋常ならざるイデオロギーに吸収され，包括的な立場から思考するどころか人間として最も当たり前の良心さえ失ってしまったかに見える人間の出現であった。次節で見るように，彼女はこの悲劇が現代世界における「思考欠如」という一般的現象と密接に関わりあっていることを洞察する。そしてそれゆえに，彼女は思考の専門家たる哲学者の思考に立ち戻って，その哲学的教説の内容ではなく，書かれることのなかった彼らの卓越した思考経験そのものの中に，「思考」の本性が倫理的問題と関わる何らかの証拠を探し求めたのであった[31]。本稿の主題にとってもまた，なぜ哲学者たるハイデガーがナチズムに加担したのかではなく，なぜ人びとが全体主義に抵抗しえなかったかという点の方が重要な問題であることは間違いない。それゆえここでは，「哲学的思考」と「政治的思考」という区分に関しては留保して，『精神の生活』の理論的モティーフに再び立ち戻っていくことにする。

5. 思考と倫理

すでに示したように，アーレントにおける「思考」と「行為」の関係をめぐる問いは，すでに50年代から見られたものであった。そして，その問いが共通感覚の崩壊という近代的病理を背景とするものである点も，当時から『精神の生活』に至るまで本質的に変化したわけではない。しかしながらヤング＝ブルーエルは，『過去と未来の間』と『精神の生活』の間に生じた重要な転換を指摘している[32]。アーレントは『精神の生活』第一部（「思考」）序論で，この著作に取りかかった動機が，1961年に行われたアイヒマン裁判を傍聴した経験と密接に関わっていることを明かしている。彼女は，ホロコーストに深く関与したアイヒマンなる人間が悪魔でも怪物でもなく，きわめてありふれた俗物であることに大きなショックを受けたという。アーレントが彼の中に見て取ることができたのは，何らかのイデオロギーや

明確な悪意ではなく，たんに「思考欠如（何も考えていない）」という消極的な属性だけであった。そこから彼女は，**思考活動が「善悪の問題」と何らかの結びつきを持つのではないか**と考えた。すなわち，（アイヒマンの場合がそうであったように）悪しき行為にとって悪への意志というものが何ら必要条件ではなく，むしろたんに思考の欠如という消極的な条件が悪しき行為を帰結したと仮定するところから，逆に，「思考することは悪を行うことを抑制する条件となるのではないか」，あるいは，「実際に悪を為さないように人間を「条件付ける」ことができるのではないか」という仮説的問いが立てられたのである[33]。確かにここには，「真理」ではなく「意味」を問う思考から，「**倫理的契機**」としての思考能力へという問題の先鋭化を見て取ることができるだろう。

上記の問いに対するアーレントの回答は，全四章で構成される同書の第三章，とりわけその中でもソクラテスを取り上げた第17，18節に集約されていると言ってよい[34]。本節では主にこの部分に注目して，アーレントの提起した倫理的契機としての思考の意義とその在り方について見ていくことにする。しかしその前にここで，アーレントが「思考活動は「善悪の問題」と何らかの関わりを持つ」と述べていることに関して，誤解を招かないために若干の補足的説明を行っておきたい。筆者は上記で「倫理的契機」という用語を便宜上用いているが，アーレントは，もともと「慣習」や「習慣」を意味する倫理(ethics)や道徳(moral)と「善悪の問題」とは根本的に区別されるべきものであると述べている[35]。その点で，思考活動が「善悪の問題」と関わりを持つといってもそれは，慣習や習慣が教えられ学ばれうるように，「思考が結果として良い行いを生み出すことができるという意味ではない」[36]という。アーレントは『精神の生活』の中で「思考」と「認識」をまったく異なる能力として区別し[37]，認識がその達成に際して最後に何らかの成果を生み出す営みであるのに対し，思考の営みは人間の生そのものに付きまとう終わることのない円環運動であり，決して何の成果も生み出さないものであることを何度も断っている[38]。しかも彼女は，思考活動はすでに確立されている基準や価値，尺度を根本からひっくり返してしまう破壊的な影響力を持つとまで言い放つ[39]。アーレントがこのような理解に立ちながら思考活動を何らかの「倫理的契機」と見なすならば，そこにはどのような含意が込められているのだろうか。

アーレントは多くの哲学者の思想的営為を探求の手掛かりとしながらも，最終的に彼女が捉えようとする思考経験の直接的なモデルを提供しうるのは（伝統的哲学者の中で）ほとんどソクラテスのみであるという結論にたどりつく。他の職業的哲学者たちにとって，人間を思考に向かわせるのは，肉体的な死や混沌とした世界から離れ精神の不死や神的秩序に接近したいという欲求であった[40]。一方でソクラテスにおいては，思考し，吟味することそのものが生を有意味にするものであり，「思考が人を賢くしたり解答を与えたりすることがないにしても，思考なしの生は無意味だ」[41]と考えられた。他の哲学者たちにとっては思考活動に付随する認識や直観という帰結が重要であったのに対し，ソクラテスにあっては思考することそのものが重要であった。ソクラテスは，自らを助産婦という譬えで表現しているとおり，思考し吟味するからといって自分自身は何も産まないこと，何の真理も持たないことを自覚していたにもかかわらず，周囲の人々をアブのように刺して眠りから覚まし，正義，幸福，徳といった概念を吟味する思考へと促すことがポリスにとってよいことだと信じていた[42]。なぜなら彼にとって，思考そのものが知慧を求めるエロスの働きであり，「善く生きる」ことへの条件であると考えられたからである[43]。こうしたソクラテスの考えに即して言えば，思考と「善悪の問題」の結びつきは単純である。すなわち，「美・正義・知慧を愛していない人は思考することができないのであり，それはちょうど逆の場合に，吟味することを愛し「哲学する」人が悪をなしえないのと同じである」[44]ということになろう。

しかしながら，もちろんアーレントは自らの立てた問いの答えをソクラテスに代弁させて結論としているわけではない。ソクラテスが都市の秩序を混乱させていると危惧したアテナイの人びとと同様，アーレントもまた，思考の破壊的な本性に対しては慎重な態度を崩さない。確かに，ソクラテスの言うように思考が「吟味されないままであって思考することを妨げるような予断を除去」し，言い換えれば思考が「人々から悪を取り除く手助け」[45] をするということにアーレントは一定の共感を示しているように思われる。しかし彼女はその直後で次のようにも述べている。

> 意味を問う探求は，公認の教えや規則を容赦なく切り崩してあらたに問題にするので，その刃はつねに自分にも向けられうるのであり，古い価値を転倒させてその反対のこと「新しい価値」として公言する可能性がある。これは程度こそ異なるが，ニーチェやマルクスのやったことなのである。プラトンをひっくり返してもそれはやはりプラトンなのだということを忘れて，ニーチェはプラトン主義の転倒を行ない，マルクスはヘーゲルを転倒させながらも結局は，進展する歴史の，まぎれもないヘーゲル的体系を構築したのであった。このように考えると，思考のもたらす否定的結果は，依然と変わらぬ思考を欠いた日常の営みに使われてしまうことになる。[46]

結局彼女が述べているのは，破壊的な思考がいつまでも持続することはないということであり，その結果，思考の生み出した価値についての何らかの概念が，再び，人間が思考することを妨げるようになるというアポリアである。そして彼女自身は，このアポリアを根本的に解消することは難しいと考えていたように思われる。日常生活を営む常識的観点から見れば，人間は常に思考することを求められるわけではない。むしろ習慣の存在が人間をそのような労苦から解放してくれる。このことは，アーレントの言葉を引くまでもなく明らかである。しかし一方で，全体主義という事例は，社会的規則に従うことに慣れきった人びとが，その内実を問うこともなく新たなイデオロギーの提供する規則体系にいとも容易に吸収され，規則に従うことによって途方もない悪を為しえたということを示した[47]。現代世界における共通感覚の崩壊が，「善悪の問題」に関する安定した基準や尺度を揺るがしていると考えるならば，思考の欠如によって引き起こされる危険はたんに全体主義という極限的事例のみに当てはまる事柄とは言えない。私たちは「俗見」さえ共有していないことがしばしばありうるのであり，その場合に思考することは知的職業に与る一部の人びとだけではなく，万人に関わる事柄となるはずである。同様にアーレントにとっても，思考は限られた少数者だけのものでなく，あらゆる人間に開かれた可能性であるということを示すことが肝要であり，彼女はそのことの証拠をソクラテスのものとされる一つの言明に見出すことができると考えたのである。

ソクラテスは「哲学する」人は悪をなしえないとしているが，それは決して，美や正義といった概念について何らかの適切な知識を持っていることが悪を抑制しうるという意味ではない。というのも先に触れたように，ソクラテスは，美や正義について結局人はそれが「何でない」かということ以外には何も知りえないという結論を曲げることはないからである。それにもかかわらず「思考が悪を行なうことを抑止する」とすれば，すなわち「人が悪事をしないように仕向けるものが何か思考活動の中にある」とすれば，それは何だろうか。アーレントは，「それは対象とは無関係に活動そのものに備わった性質であるに違いない」[48] と述べて，ソクラテスの次のような言明に注目する。ソクラテスは『ゴルギアス』の対話篇の中で，まずカリクレスに対して，「**悪事をするよりはされるほうがまし**」であると主張したのだ

が，反対するカリクレスにその根拠を次のように述べている。

「世の大多数の人たちが私に同意しないで反対するとしても，そのほうが，一人であるから，私自身が私自身と不調和であったり，自分に矛盾したことを言うよりもまだましなのだ」[49]

アーレントはこの言明を何か道徳的な命題とみなすのではなくて，「知慧を愛する」哲学者の思考経験を証言するテクストとして取り扱う[50]。私は「一人」であるにもかかわらず「私自身と私自身が不調和」になるというのは，一見するときわめて逆説的な主張に見える。しかし，これを思考する私と，思考の対話相手であるもう一人の私自身という思考経験を記述したものとしてとらえるなら，この二つの結びつけられた命題は「思考」と「善悪の問題」について新たな理論的地平を提供するものとなる。つまりそれが意味するところは，（たとえ他人が悪をなしたとしても）私が悪をなさないのは，私が「善悪の問題」について何らかの信念や知識を持っているからというよりも，私が思考する存在であって，常に自分につきまとう思考の対話相手である自分自身と矛盾したくないからである，ということになる[51]。前節では，哲学者の思考が現象世界の複数性を放棄するがゆえに孤独に営まれることを見てきたが，ここで示される思考する私は「一人である」が「孤独」ではないと言えよう[52]。またアーレントによれば，こうした「**一者の中の二者**」[53] という思考の対話的構造は，人間が何らかの習慣に従って行為しているあいだには問題とならない，「他者性」すなわち「差異」を意識へともたらす[54]。つまり，（アーレント思想の最も基本的な考え方である）「人間が本質的に複数性において存在している」という事実の起源も，実は，人間が思考によって世界を自らに対する関係性において差異化するという経験にあると考えられているのである[55]。裏返せば，思考が行われなければ，根源的な二者性という契機は実践的生の中でも失われていくということが言えよう。さらにアーレントによれば，内面で自分自身の見張り番をつとめる「良心」というイメージもまた，こうした思考経験の二者性から生じる副産物である。何も考えない人間というのは与えられた規範の中に安住することで，他者との葛藤に関して盲目であるばかりか，良心の咎めさえ感じなくなってしまう恐れさえある[56]。こうしたアーレントの一連の分析を本稿の文脈に即してまとめると次のようになる。「一者の中の二者」という思考における自己対話の構造は，思考する人間を無矛盾性へと促すラディカルな強制力として機能することによって，ただただ習慣や規則に従うことでなされる無自覚的な悪を抑止する条件となりうるだろう。そして同時にここでは，「認識を目的とせず，専門化されたものでない意味での，人間生活における自然な欲求としての思考は，……少数者の専売特許ではなく，能力としては万人につねに開かれている」[57] ものであることが確かめられるのである。

こうして見てくると，現象世界から退きこもるという思考の本性は，たんに出来事から距離をとるという観察者の利点と結びついているだけではないということが分かる。むしろ人間は思考という一時的な世界からの退却の場においてこそ，矛盾と対立に満ちた実践的生における差異の経験を暴露し，再びそれを新たな統一へともたらそうとする自己葛藤を生じさせると言えるのではないだろうか。

人間が思考する存在だからこそ，人間の理性もコミュニケーションを欲しており，それが奪われれば迷ってしまいかねないのであって，人間が複数の人々の中でのみ存在するからコミュニケーションを欲するというのではない。[58]

上記の引用は，一般的な「政治理論家」としてのアーレント像からすると意外なものと思われるかもしれない。もちろん，アーレントにとって思考と政治のどちらが優先的な課題であったかなどという問いを立てることは無意味である。彼女の理論的課題は，人間がそれぞれ共約不可能な存在として自己を喪失することなく相互に共生していくために，人間の行うさまざまな種類の活動に適切な理解を施すことであったと考えるべきなのではないだろうか。

6. おわりに

以上，必ずしも十分な分析とは言えないが，少なくともアーレントの「思考」論が何を問題としてきたかということを筆者なりの言葉で多少なりとも明らかにしようと試みてきた。アーレントの言葉に即して言えば，アーレントの「思考」論自体が，自明視されている「思考」という概念への困惑から出発し，これを解体し，新たな経験の証拠を統合することによって「思考」概念を再構成する試みであったと言える。しかし，結局のところ「思考」という概念そのものは，彼女の「思考」をめぐる思考の過程を十分に明らかにはしないのである。 本稿では，アーレントの「思考」概念をめぐる思考過程をその問題意識に即してたどる傍らで，現代社会において，とりわけその公共的生活において「思考」が果たすであろう役割についても若干の示唆を行ったつもりである。そうした役割の妥当性が認められるならば，やはり今日の教育にとって「自ら考え，自ら判断する」力を育てていくことは重要な課題の一つであるということも言えよう。もちろん，アーレントにとって「思考」は決して教えることのできないものであると考えられていたことは疑いえない。ソクラテスの場合でさえ，人びとに吟味を促すために彼がなしえたことは，アブのように刺すことで人びとを自分と同じ困惑に陥れることだけだった。ひょっとすると教育はそのような課題に対して，必要な時にはいつでも思考へと向かう態度，そして思考のもたらす葛藤に耐える力といったものをただ間接的に教えることに関わることができるだけかもしれない。しかしそうであったとしても，私たちが人間の精神活動についてより多くを知ることは，決して教育学的関心にとって無意味なことではないだろう。またアーレント自身も述べていることだが，思考の破壊的性質が人間の公共的生活を危機に陥れる可能性を常にはらんでいることは決して変わることがない。たとえばこのことは，昨今のポストモダニズム的な政治哲学の傾向にも端的に表れていることがらであると思われる。しかしすでに何度も繰り返してきたとおり，私たちの社会では，ますます「自ら考える」べき場面が増えていることも疑いえない事実である。それは，価値観や利害の対立という顕著な他者経験においてのみならず，私たちが自己の内面において経験するアイデンティティの葛藤という点についても言えるのではないだろうか。 最後に，本稿はアーレントの「思考」論をその理論的モティーフという側面から整理したに過ぎず，多くの検討課題が今後のために残されている。思考の活動が具体的にどのように精神を働かせるのかという点に関するアーレントの分析については，本稿ではほとんど取り上げることができなかった。アーレントによれば，思考は対話的構造を持つとされるとおり，無言の言語＝ロゴスによって営まれるのだが，さらに思考は比喩的言語によって言い表しえないものを言葉にし，不可視のものを現象世界にあらわにしようとする性質を持つという。本稿でもたびたび問題にしてきたように，私たちが思考によって既存のものを越えていくという可能性は，そうした思考活動の性質をさらに検証することなしには十分に説明することができない。こうした点を今後の研究において明らかにすることができれば，本稿で示唆した「公共的生活における思考活動の意義」をより具体的な人間形成論の文脈と結びつけていくことも可能になるだろう。

注

1) たとえば，旧中央教育審議会が 1996 年に提出した第一次答申にある，「……我々はこれからの子供たちに必要となるのは，いかに社会が変化しようと，自分で課題を見つけ，自ら学び，自ら考え，主体的に判断し，行動し，よりよく問題を解決する資質や能力であり，また，自らを律しつつ，他人とともに協調し，他人を思いやる心や感動する心など，豊かな人間性であると考えた」という一節にも，そのような課題意識が反映されているように思われる。以下を参照，「21 世紀を展望した我が国の教育の在り方について」(中央教育審議会 第一次答申)：第一部 (3) 今後における教育の在り方の基本的な方向，文部科学省 HP (http://www.mext.go.jp/b_menu/shingi/12/chuuou/toushin/ 960701e.htm)
2)「精神」という概念に関してここで厳密な定義やその区分を行うことは困難である。本論ではアーレントの基本的定義と区分に従って考察を進めるが，ここでは少なくとも「精神活動」という表現に能動的な含意を込めて用いており，その場合「感情」や「情念」といった受動的な精神の働きを除外して考えていることをお断りする。
3) アーレントにとって「政治」とは，今日私たちが考えるような統治や政策という狭い意味ではなく，言論と行動を通じて諸個人が比類なき自由な存在として自らを他者に示し，かつこの行為を支える他者の存在を対等に承認するという，人間固有の活動の様態を意味している。この意味で，アーレントは第一に「公共性」の思想家として知られる。
4) Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her political Thought*, Cambridge University Press, 1992, chap. 7 を参照。
5) Arendt, H., *The Human Condition*, University of Chicago Press, Chicago, 1958, p. 5.（=『人間の条件』，志水速雄訳，ちくま学芸文庫，1994 年，15 頁）*以下 *HC*
6) エリザベス・ヤング＝ブルーエル『ハンナ・アーレント伝』，荒川幾男・原一子・本間直子・宮内寿子訳，晶文社，1999 年，398 頁.
7) *HC*, p. 5.（邦訳 15-16 頁）
8) Arendt, H., *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, Penguin Books, New York, 1993, p. 14.（=『過去と未来の間』引田隆也，斉藤純一訳，みすず書房，1969 年，16 頁）*以下 BPF
9) *Ibid*., p. 1.（邦訳 1 頁）
10) *Ibid*., p. 15.（邦訳 17 頁）
11) *Ibid*., p. 6.（邦訳 5 頁）
12) 伝統との断絶に関するアーレントの見方に関しては，"Tradition and the Modern Age," BPF, pp. 17-40 および "What is Authority", BPF, pp. 91-141 を参照。
13)「伝統の系がついに切れると，過去と未来の間の裂け目は思考の活動様式特有の条件であることを止め，思考を主たる仕事としている少数の者に限られた経験ではなくなった。この裂け目は，すべての人が感覚で捉えることのできるリアリティであると同時にすべての人のアポリアとなった。つまり政治にかかわる事実となったのである」。参照，*Ibid*., p. 14.（邦訳 15 頁）
14) こうした事情に関してはE・ヤング＝ブルーエル『ハンナ・アーレント伝』，372 頁を参照。
15) 現象という概念を主観的なものとしてとらえるならば，主体が死んだ後に現象としての世界は存続しえないだろう。しかし，アーレントはそうした立場はとらない。アーレントはさまざまな記述の中で「世界」概念に言及しているが，必ずしもその定義は厳密に一貫していないと思われる。ここでは主に『精神の生活（上)』の第一節の記述に基づいているが，たとえば『人間の条件』においては全般的に「世界」は「制作」の概念と結びついて「人工世界」という意味で用いられる場合が多い。
16) *HC*, p. 7.（邦訳 20 頁）
17) Arendt, H., *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1981, p. 72.（=『精神の生活（上)』，佐藤和夫訳，岩波書店，1994 年，85 頁）*以下 *LM*
18) *Ibid*., p. 71.（邦訳 84 頁）
19) *Ibid*., p. 70.（邦訳 83 頁）
20) たとえば，*Ibid*., p. 92.（邦訳 108 頁）
21) *Ibid*., p. 78.（邦訳 93 頁）
22) *Ibid*., pp. 82-83.（邦訳 97 頁）
23) *Ibid*.,p. 87.（邦訳 102 頁）

24) *Ibid.*, chap. 11.
25) *Ibid.*, p. 93.（邦訳 110 頁）
26) *Ibid.*, p. 94.（邦訳 111 頁）
27) 注 3 を参照
28) プラトンやハイデガーが前者の哲学的思考という彼岸に生きた哲学者の代表であるとすれば，ソクラテスやヤスパースが後者の代表として挙げられる。
29) Jacques Taminiaux, "Time and the Inner Conflict of the Mind," *Hannah Arendt; Critical Assesment of Leading Political Philosophers v. IV*, Ed. Garrath Williams, Routledge, NY, 2006, p. 181, p. 189.
30) アリストテレスの「賢慮（フロネーシス）」概念をモデルとする観察者の判断は，人びとの共通感覚を前提としてこそ初めて成り立つものである。あるいはカントの「反省的判断力」をモデルとするならば，（それは普遍的なものから特殊的なものを類推する「規定的判断力」とは逆に特殊的なものから出発するが，）そこでも何らかの先行する規範的事例が判断のための準拠枠となることは避けられない。しかし，まさにこのような共通感覚や準拠枠の不在こそが，本稿の第 1 節で示した現代世界のアポリアであると言えよう。
31) 同様の見解はたとえば，岩崎稔「生産する構想力，救済する構想力」，『思想』807 号，岩波書店，1991 年の以下のような記述にも見られる。「このように伝統的に観照的生活を彩ってきた転倒という関係を，アーレントはまるごと廃棄してしまうのではない。彼女の本領はそこで発揮される。彼女は，形而上学的知のこの愚行と酩酊のなかに，真正な《後退》（＝退きこもり：引用者注）の倫理の痕跡を探そうとしている。」
32) Elisabeth Young-Bruehl, "Reflections on Hannah Arendt's *The Life of the Mind*", *Hannah Arendt; Critical Assesment of Leading Political Philosophers v. IV*, p. 152.
33)『精神の生活』の執筆動機に関する本段落の記述は，第一部序論の冒頭部分の内容を要約したものである。アーレントの提起している「問い」については，便宜上一部を省略して引用している。*LM*, pp. 3-5.（邦訳 5-8 頁）
34) 同書の前半部では，すでに前節で一部触れたように，ヨーロッパ哲学の伝統の中で思考が「現象＝仮象の背後にある真理を認識する精神の能力」としてとらえられてきた経緯が説明される一方で，そうした形而上学的思考の記録であるさまざまな哲学的テクストを通じて，そこに垣間見ることのできる（認識能力とは区別される意味での）思考活動の特性について論じられている。
35) *Ibid.*, p. 5.（邦訳 7 頁）
36) *Ibid.*
37) 序論でもすでに端的にそのことが宣言されている。*Ibid.*, p. 14.（邦訳 17-18 頁）
38) たとえば，*Ibid.*, p. 124.（邦訳 144 頁），p. 176-177.（邦訳 204-205 頁）を参照。とはいえ，アーレント自身も思考が言語（「概念」）を通じて現象世界に現れることを認めている。ただしこのような「概念」それ自体は，それを形成した思考活動の内容をすべて省略した記号に過ぎず，「概念」の意味について知りうるのは再びそれを思考の中で取り扱う場合のみである。*Ibid.*, p. 171.（邦訳 198 頁）を参照。この意味で，「思考は何の成果も生み出さない」とする命題は一定の留保つきで読まれなければならないだろう。
39) たとえば，*Ibid.*, p. 174-175.（邦訳 202 頁）
40) 詳しくは，同書の 14, 15, 16 節を参照。
41) *Ibid.*, p. 178.（邦訳 206 頁）
42) *Ibid.*
43) *Ibid.*（邦訳 205-206 頁）
44) *Ibid.*, p. 179.（邦訳 208 頁）
45) *Ibid.*, p. 173.（邦訳 200 頁）
46) *Ibid.*, p. 176.（邦訳 204 頁）
47) *Ibid.*, p. 179.（邦訳 205-206 頁）
48) *Ibid.*, p. 180.（邦訳 208 頁）
49) *Ibid.*, p. 181.（邦訳 210 頁）
50) アーレントに従えば，もしソクラテスがポリスの一市民として語っているとすれば，悪を行うのが他人であれソクラテス自身であれ，それがポリスの法を犯す点ではまったく同等の意味を持つはずである。ソクラテスは何らかの道徳的な立場からではなく，「思考に身を捧げた人間」，「知慧を愛し，あらゆることについて考え吟味するという欲求にかられている」人間の立場からそのことを語っている。参照，*Ibid.*, p. 182.（邦訳 211 頁）
51) *Ibid.*, p. 187.（邦訳 217-219 頁）

52) *Ibid.*, p. 185.（邦訳 215 頁）
53) *Ibid.*, p. 185.（邦訳 214-215 頁）
54) *Ibid.*, p. 183-185.（邦訳 212-214 頁）
55) *Ibid.*, 185.（邦訳 215 頁）このアーレントの主張に関しては，より詳しい補足的説明が必要であろうが，本稿ではこれを十分に検討することができなかった。今後の検討課題としていきたい。
56) *LM*, pp. 190-191（邦訳 220-223 頁）を参照。たとえばアーレントは次のような例を示している。「（我々が自分の発言や行動を吟味する）無言の会話を知らない人は，自分自身と矛盾しても平気なのであり，自分の発言や行動を説明することができないし，そうするつもりもない，ということになる。……悪人は「後悔の念」で一杯になっているということはない」。
57) *Ibid.*, p. 191.（邦訳 222 頁）
58) *Ibid.*, p. 99.（邦訳 117 頁）