

## この世界への、この世界からの超出

——ハンナ・アーレントの 아우グステイヌス 解釈

片 柳 栄 一

ハンナ・アーレントは、観想的生の優位という西欧思想の強力な伝統に抗して、実践的生の復権を強く要請した鋭敏な政治哲学者として再評価されつつある。そして通常、政治哲学者としての彼女の基本的関心は、一九三〇年代のヨーロッパでのファシズムの台頭により引き起こされた諸事件、殊にユダヤ人として彼女が心に衝撃を受けざるをえなかったトラウマ的諸事件の圧倒的な影響のもとに形成されたと見なされている。ところでR・ペイナーは、アーレントの博士論文「アウグステイヌスの愛の概念」<sup>1)</sup>について論じた論考において、こうした常識的見解に抗して、アーレントがこの博士論文において、キリスト教的愛の彼岸的要求と、社会的生の此岸性 (thisworldiness) との間の緊張に主に焦点を当てている事実を指摘し、彼女の哲学的関心の基本的構造をこの論文のうちに跡付けようと主張している。<sup>2)</sup>確かに、二〇年代に実存の孤絶性を強調するハイデガー等の思想の絶大な影響下にあった個人主義的な傾向の一ユダヤ人哲学研究者が、三〇年代の暴虐な政治的弾圧と、社会的差別の現状に直面し、人間存在の社会性に自らの思惟の関心を移していったとする、分かりやすいが、表層的な説明は、訂正されねばならないであろう。確かにこの

博士論文のうちには、アーレントの後に展開される社会哲学的思想の萌芽が見いだされうるのである。しかしペイナーが主張するようにこの書のうちに、此岸的実存の尊厳を主張した政治哲学者としてのアーレントをすでに見いだしうると言うだけでは、不十分であるように思われる。この書は、アーレントが生涯追求めた課題、人間が絶対的なものに弧絶的に面する実存性と、共同的存在として相互依存性を免れない人間の社会性とは如何に統合的に考えられ、生きられうるのかという問（アーレントはそのような問を終生心の奥底に抱いていた）に貫かれていると思われからである。そうした関心から、ここではアーレントの 아우グステイヌス理解を博士論文を中心にして見直してみたい。

## I 絶対なる「前」に直面する存在——「被造性」をめぐるアーレントの思索

アーレントのこの論文の主題は、アウグステイヌスの「愛」をめぐるものである。この百頁にも満たない書物はしかし、アウグステイヌスの多様な思想を、彼女の関心に基づく独自の視点から極めて凝縮して論じており、しかも重層的で入り組んだ構造を持っている。その全体を正確に見渡し、把握するだけでもかなりの労力を必要とするほどである。ここでは先ず、絶対的なものに面した人間の弧絶的実存についてのアウグステイヌスの理解に関して、この理解が二つの異なる伝統に由来していることを論じた第二部の「創造者—被造物」の第一章を取り上げよう。アーレントが当時深めていた実存的思索の射程を探り、彼女が選んだ方向づけを確認するためにである。

先ず脈絡を確認しておこう。第一部でアーレントは、アウグステイヌスの愛の基本的理解を「欲求 appetitus」と規

定し、対象によって規定されるこの魂の動きが、可変的な対象に向かう場合を欲情 *cupiditas* と呼び、そうした対象の脆さとこれを求める愛の根底に存する不安を自覚し、こうしたものを越えて、永遠的なものへ向かう上昇の動きを真愛 *caritas* と呼ぶ。そしてそうした自己否定的上昇をアウグスティヌスは求めてゆくののであるが、アーレントはこの宗教性が、疑似キリスト教的であると鋭く批判する（そしてこれはギリシアの伝統に由来するものである）。「疑似キリスト教的であるというのは、この自己否定が、自らの善きものを願望する愛と欲求の最後の、自らをも越え行く帰結にすぎないからである」（H. Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, Berlin 1929, S.20）。アーレントはアウグスティヌスの思想のうちに、もっと深い自己否定から淵源する愛の理解を探し出す。

そのようなアウグスティヌスのより深い愛の理解の淵源する「創造」の思想が、第二部の「創造者―被造物」の第一章「被造物の根源として理解された創造者」で問題にされる。アーレントによれば、アウグスティヌスは、人間の欲求の根底にある至福への求めにおいて、人間は自らの限界に出会っていると考える。「欲求のうちにある人間は、至福を欲することによって、自らの地上的生活の内部では決して経験することができない類の至福なる生に依存していること、そしてしかもこの至福なる生が、自らの地上的生を唯一規定するものであるということは、人間がその存在において、自らの外なる何ものかに依存しているということである。そしてこの至福なる生は想起されるのであるから、この「自らの外なるもの」は、内世界的な経験連関からのものではないとしても、「自らの前なるもの」と同一のものである。「自らの外、前なるもの」、自らの以前にすでにあったものとは、創造者である」（*ibid.*, S.34）<sup>(a)</sup>。

創造主―被造物という関係に關してのアウグスティヌスの理解の特徴を、アーレントはどのようにとらえているのであろうか。彼女によれば、創造主への人間の依存関係は「前」という言葉で適切に表現されるとアウグスティヌス

は考えていたという。創造者は存在そのものであり、このようなものとして原理的に「全てのものの前 *ante omnia*」である。創造者は如何なる可能的な被造物にも先立ち、世界の「前」なのである。世界とその内にあるものは、生成したものであり、その存在は「成る」ということによつて規定されており、「始まり」を持つている。そしてこの「前」は二重の意味を持つている。それは創られたものの「前」からあったものであり、そのように創られたものの「前」に、創られたものより後までなお存するものとしてあるのである。「だから遡及において端的に包括するものとして現れるそのような自らの根源への自己遡及は、同時に自らを目的に関わらせることとなりうるものであり、それは、自己遡及が神への還帰であったのと同じようである。そしてここで始めて、「前」ということの二重性がその本来の意味を獲得する。つまりこのものは「前」として、遡及にとつては、「そこから」であり、同時に「そこへ」でもある。存在を永遠的なものとして把えるなら、時間的に存在するものにとつて、始まりと終わりは、自らが由来する存在への関わりのうちで、交換しうるのである。存在は過去の最果ての限界であり、同時に極限の未来の限界でもある」(ibid., S.37)。

ここからアーレントの本来の問が始まる。始まりと終わりが交換可能であるということから二つの問が生じると彼女は指摘する。一つは、人間がその由来を持つ本来の存在が、始まりと終わりという二重の意味で「前」である或る包括的なものになりうるかが可能な、そのような存在概念はどのようなものであるのか、という問であり、もう一つは、この世界のうちでは経験できないようなものを、自己還帰において問うことを可能にするこの世界のうちの時間的生の特性とは如何なるものであるか、という問であるという。そしてアーレントによれば、アウグスティヌスの思想においては、この二つの間に、全く異なった伝統に由来する意図が対応するという。存在を問う問は、存在を

常住性として把えるギリシア的な概念に由来しており、この存在は後に明らかになるように、宇宙の恒常的な構造以外のなものでもない。これに対して自らの固有の存在を問う問は、キリスト教的な世界理解に対応して、いわば世界を越えて問うのである。またこの間においてアウグスティヌスは、世界と宇宙を区別し、世界とは人間的世界であり、人によって構成されたものとして考えるキリスト教独特の理解を前提しているという。そしてアーレントの課題は、創造主、永遠を二重の意味で「前」とするアウグスティヌスの規定が、この対立する二つの由来からどのように生じてきているかを説明することであるという。

アーレントは先ずアウグスティヌスの存在概念の由来をギリシアのコスモスに求める。ここにおいてコスモスは全体性であり、その部分の可変性に関わりなく、同一なるものとして恒常するのである。ここでは永遠は、同時として把握され、これに対して時間は、本来同時的であるものが、そうありえないために、順次継起することである。ここでの永遠はそれ故、宇宙の構造的な特性なのである。宇宙は端的に包括するものであり、その部分のいかなるものにも無関心である。それは不変的なものとして部分にとつて構成的であり、部分は自らの意義を、全体のうちに組み入れられていることのうちに見いだしうるのである。ここでは部分としての人間にとつて、還帰も関わりもありえない。部分は自らが還帰しうるような如何なる始まりも持っていない。その全体が部分にとつて見渡し得ない宇宙は、部分の源ではなく、包括的に秩序づけられたものであり、このうちに部分は組み入れられているのである。部分は宇宙の美のためにそこにあるにすぎず、自分自身のためにあるのではない。固有の自己は個別のものとして組み込まれ、永遠に同じくとどまる同時のうちに滅却してしまう。世界も創造者もどちらがより先というのでもない、こうした問の提起自身が意味を失う。というのも人間的生はそれが部分として把握されるなら、その具体的な可変性はもはや視

野に入らないからである。

次いで第二の問とも関連して問題になるのは、アウグスティヌスの「世界」概念である。世界は生起の場である。「世界のうちでは、何事も偶然に起こるのではない。世界が創られてからのちは、世界のうちに生起することは何でも、一部は神的に生起し、一部は我々の意志によって生起する」(Augustinus, *De div. quæst.* 83. qu. 24)。世界のうちの出来事は、世界のうちに生きている人間が共に関与しているのである。このことは次の有名なアウグスティヌスの世界についての言明によく表現されている。「世界というのは、神が創られた制作物、天地だけのことではない。……そうではなく世界に住む者たちも世界と呼ばれる。……だから世を愛する全ての者が世と呼ばれるのである」(Augustinus, *Ep. Ioan.* tr. II, 12)<sup>19)</sup>。我々の意志によって生起するというのは、世への愛によって導かれており、この愛において始めて世界、神の「制作物」は、人間にとっての自明的な故郷になるのである。被造物においては、いかに創るとはいえ、すでにあるものを見いだす (*invenire*) ことが前提になっている。神の創造とはそこが異なるのである。被造物の制作におけるこの見いだしへの依存性のうちに独特の疎遠性が現れている。人間は自ら造ったものに対して元もと疎遠であり、その外にあつて対峙するのである。「制作することそのことが世界の疎遠性を廃棄するのではなく、人間を世界に属する者にするのでもない——制作することは、人間をなお本質的に制作されたものの外部に居らせる——、そうではなく、人間が世界を明瞭に自らの故郷にし、そこからのみ、その欲求において善悪を期待する世界への愛こそが始めてそうするのである」(Arendt, S.44)。確かに人は、この世界に生まれてくるのであり、この世界から出たものであり、世界は、すでに在るといふことにより、人間にとって現前するものであるが、人間がその源をもつ本来の存在は、原理的に世界より前である。「創られてあるといふことは、世界との連関において被造物に

とって二重のことを意味する。第一に被造物は世界のうちに創られたのであり、「世界の後 *post mundum*」である。この後ということのうちに、被造物の世界への依存性、つまり世界化の可能性に基づいている。世界は或る意味で偽りの「前」なのである——このことは後に詳述されよう——。というのも第二に、世界も被造物に属し、世界自身眞の源を指し示しているその限りにおいて、被造物は、世界から出たものなのである」(H. Arendt, *ibid.*, S.45)。

アーレントはアウグステイヌスの自己固有の存在への問のうちに、二つの異なった伝統がない混ぜになつていふことを見る。自己が問となり存在の源を尋求する問は、<sup>2)</sup>人間的現存在に特有なことであり、それは至福を欲するということに由来している。制作されたものとしての世界はまったく問を持たないものとして恒常するのであり、被造物の前にも後にも存し、自らの存在の固有の問題などを知らないのである。存在の淵源を問う問において被造物は、不滅なる恒常性を求めている。ここでアーレントが鋭く批判的に取り出すのは、この問の生まれる基礎的経験が、天と地としての世界の経験であり、先ず第一に経験されているのは、神の不滅性ではなく、世界の不滅性であるということである。自らの可変性を知る中で、コスモスとしての不滅なる世界を「前」として認めるのである。アーレントはこの世界概念において、世界を人間と共なる被造物としていわば相対化して見る着手点としての世界概念が曲げられ、世界が不変恒常なる「より前」として理解される限りにおいて、コスモスとして宇宙であり、全体である世界概念が一定の役割を果たしていると見る。いわばこのコスモス的な世界概念は、可変的人間が不滅を憧れて魅了される一つの「前」であり、被造物ではなく、絶対の「前」として人を惑わす偽りの「前」になる可能性を秘めたものとして考えられている。

しかしこのような偽りの「前」を打ち破り、絶対の「前」に直面させるものをアウグステイヌスは見ていたと言う。

それは死に含まれる否定性である。人間が自らの生の淵源に気づくようになるのは、逆説的であるが死を通してである。死は人間に対して、偽りの「前」を突き抜けさせる役割を果たす。アウグスティヌスの死の理解の深さをアレントはハイデガーの問題意識に影響されながら探り当てているようである。「死は生をその固有の淵源に引き戻す、つまり世界の前に引き戻す（世界への入来の前へ）、そしてそれとともに自らの固有の「未だ無い」へと引き戻す。本来的な「前」であるこの「未だ無い」において、被造物が有した個別的な差異は消失する。死は引き戻しにおいて同じということ (idem) を創り出す。死は、もはや無い、未だ無いという二重の無を開示する。最後のなもはや無いにおいて死は、我々がすべてかつて未だ無かつたことを示し、我々のこの「未だ無い」のうちに、我々の「前」であったものうちに、死によって本質的に規定されたこの現存在の本来的肯定性も存することを示すのである。我々が存在するのは唯、我々の実存の「前」であり「未だ無い」ものに直接関わりを持つ限りにおいてである。」(ibid., S.49)。

全体として包み込む偽りの「前」を突き破る死の意義と、その死よりもれる薄光において垣間見られた真の「前」に淵源する我々の存在の肯定性を確認し、アレントは改めて先の問題に返る。つまり世界に関するアウグスティヌスの二つの異なる理解の問題である。世界をコスモスと見るギリシア的理解と、世界を被造物として見るキリスト教的理解がアウグスティヌスのうちで混交している問題である。「ギリシアの伝統に従うなら、存在は元来の意味で創造者ではない。そうではなくコスモスの永遠の構造連関である。存在するものの総体は、ミメーシス(模倣)において、永遠の存在に与るのである。自らへの帰還 *redire ad se* はもはや、世界から外に出ることではない。そうではなく神を模倣することは世界の内へ正しく組み入れられることにおいてすでに成し遂げられている。人間を包みこむも



のうちに自らを組み入れる極めて秩序づけられた人間において成し遂げられているのである」(ibid., S.51)。しかし不変なる存在を「前」として、世界に由来する存在 (de mundo sem) から区別し、こうして不変なる存在を世界概念のうちに入りこませず、世界の淵源として世界に超越させるなら、たしかにこうして還帰は逆行としての本来の意義をもつことになるが、本来の固有の存在が相変わらず、端的に変わらざるものとして理解されている限り、存在もまた相変わらず包括的なものである。というのもその永遠性は時間性を包み込んでいるからである。アーレントも死が被造物にその否定性を示すことによって被造物に対してその淵源を示す役割を果たしていることを認める。こうした機能において死は、生を世界から切り離すのである。そして人間はこのようにして自らを部分として理解するのでない場面に立たされるのである。確かに生はこのようにして死を通して、終わりにおいて、それゆえまた始めにおいて永遠に限界づけられてあることを知るのであるが、ここでアーレントは或る懸念を抱く。それはギリシア的コスモスに由来する永遠性に対する懸念である。「生がそのうちに組み込まれている永遠性の始まりへと死がなる時、生の独特の否定性は廃棄されてしまう。その時には死は、ことがそこで止む肯定的なものとなるのである。それとともに生の事実的な経過は、存在から非存在へとという、一回的な、変更不可能で不可逆的な経過ではもはやなくなり、存在から存在へ、永遠から永遠へ経過してゆくのである。終わりの意味の格下げと共に、生の経過そのものが平板化されてしまう。始まりと終わりとはもはや絶対的に区別されない。それらが——包括的なものと解かれて——同一化される限り、そうなるのである」(ibid., S.52)。アーレントはアウグスティヌスの思索の後を辿り、死を通して、偽りの「前」としての世界を突き抜けて、絶対の「前」としての創造者に直面するという思索の歩みに共鳴する。しかしアーレントはここでアウグスティヌスの思索のうちに、自らの可変性を徹底して自覚し、それを無から創られた被造性として、

創造者―被造物関係のうちに立つというのとは元来異質な思想が入り込んでいることを指摘する。それは全体―部分関係というギリシア的なコスモスとしての世界概念である。ここでは永遠の限界の「前」に立つことにおいて、始まりと終わりは一一致し、部分は全体のうちに組み込まれてとけ込むのである。アーレントはこの永遠の觀念の果てしない広がりの魅力を認めながらも（アウグスティヌスを読む者の最大の魅力の一つでもある）、これが実存の平板化につながるとして退ける。ここでアーレントは重層的なアウグスティヌスの存在理解、世界理解のうち、一つの理解を自らの未来として選択している。生の一回性という、我々の生にとつて独特の否定性を徹底的に自覚して生きる生き方を可能にする存在理解である。そして世界を全体―部分関係の中で偽りの「前」とせず、我々と共なる被造物として徹底的に相対化しようとする世界理解である。この彼女の姿勢は、彼女のその後の思想の展開を考える時、重要であると思われる。ここで探られている人間存在の本来的在り方は、人間存在の有限性を絶対なる者の前で自覚してゆくことであるが、それが全体としての永遠に包摂されてしまうような類の理解ではなく、どこまでも時間の内の一回性を消し去ることのないような「存在」の新しい理解の仕方である。彼女が後に「実践的生 *vita activa*」の復権を求める時、それは単に、我々の日常的生が何にも増して重要であるというような凡百の主張と同じものではない。そうではなく、全体―部分関係の中に溶解してしまわず（そうした淵源はギリシアのコスモスの世界理解に由来するとアーレントは考えるのであるが）、始まりと終わりに一回的に限界づけられた人間の絶対的個性を見失うことのない「この世界における生」の思想なのである。<sup>3)</sup>

## II 絶対的孤絶における隣人愛

ところでアーレントがこの論文で根本的に問題にしているのは、このように絶対的「前」に立つ者にとって、他者が隣人として意味を持つかということであり、アウグスティヌスにおいてどのようにキリスト教的隣人愛が、このような人間理解において成り立ちうるかとの問である。人は、絶対的「前」に立つことにおいて、自己を否定し、そのことよって全てのこの世界でのつながりを否定している。このような自己とこの世での条件を否認する愛の中で、全ての人が出会う。ここでは全ての人が、同じ価値を持つ、あるいは同じ無価値しか持たない。律法は「隣人を己の如く愛すべきである」と命じている。自己否定的な愛は、絶対的な差別の無さにおいて全ての人を愛する。このことは世界を荒野にする。隣人愛は、愛する者たちを、絶対的孤絶に置く。この孤絶は、隣人愛の命令の実行において、被造物がそのうちで孤立した者として生きる世界とのまさにそのかわりに置いて、実現されるのであって、廃棄されるのではない。しかしアーレントは改めて問う、この自己と世界を否定する愛において、「他者」がなお如何にして「隣人」であるのかと。ここでは他者は、直接的なつながりを断たれ、自然的にもつ依存関係、援助関係を断たれている。そのような助けを自己否定において断念しているのである。世界は人の見あたらない、人の助けを断たれた荒野なのである。「私が私のうちで、世界に執着したものとして自ら作り上げた私を愛するのではない限りにおいて、私は他者をその具体的なこの世の出会ひの中で愛するのではなく、他者のうちでその被造的存在を愛するのである。私は他者を端的單純に愛するのでなく、他者の内の、他者がまさしく他者自身からそうであるのではないものを愛するのである」(ibid., S.70f.)。ここでは隣人愛は、世界を越え出たの還帰の現実化であり、他者をも世界から越えさせる

ようにするのである。愛する者は愛される者を越え出て神に向かう。愛される者は機縁にすぎない。「個々の人間において同じ淵源が愛される。各々個人はこの同じ淵源に面しては無的なものである。このようにしてキリスト者は全ての人を愛し得る。何故なら各人は機縁であり、誰でも機縁たりうるからである。愛の強さが保たれるのは、敵でさえ、また罪人でさえ愛においてただ機縁として理解されうるといふまさにそのことにある。この隣人愛においては、本来隣人が愛されているのではなく、愛そのものが愛されているのである。我々は先にうまく整合されていないと指摘したように隣人の隣人としての重要性がそれと共にまたも廃され、個人は孤立のうちに取り残されるのである」(ibid., S.71)。

### Ⅲ 社会的生

アーレントはキリスト教の内世界的な愛が神への愛に結びついているという事実から出発して、アウグスティヌスの場合、二つの異なった伝統、つまりギリシア的伝統とヘブライキリスト教的伝統という二つの異なる伝統に由来する思想系列に属する愛の理解を描出した。そしてアーレントは、アウグスティヌスのこのどちらの愛の理解からも、本来の隣人のもつ意義、そして隣人愛の積極的理解は出てこないのではないかと問う。可変的な自己を越えて永遠性を求める欲求としての愛においても、絶対の「前」で被造物として、罪人として自らの無を自覚し、神に対しての如く、自己と隣人を愛する真愛においても、自己は絶対の孤立化のうちにある、他者をもこの孤立化へ促すことが隣人愛であった。ここでは他者、隣人はその歴史的状況の中で具体的な意味、相互依存的、相互扶助的関わりをもつてい

ない。この世界はいわば荒野である。しかしアーレントは、アウグスティヌスにおいて、隣人愛が、その繰り返される不整合性にもかかわらず、この元来そぐわれない連関において、大きな役割を果たしていることを認める。そして隣人が特有の重要性をもつ別の経験的連関があるのではないかと述べて、それを探るのである。

アウグスティヌスはキリスト教的共同体を次のように特徴づける。「彼ら（異教徒）は目で見ている。しかし我々は見えていない。しかし我々は共同のものである。何故なら共通の信仰を保持しているからである」(Augustinus, Ep. Iam. II, 3)。真の共同体は共通の信仰に基づく。それは原理的にこの世的ではないものに基づいている。他者との共同はこの世の与えられた現実の共通性に因るのではなく、或る独特の可能性、人間の極端な可能性によるのであり、それが信仰であるが、これは各自が各自の信仰 (*singulis suis*) をもつのであるが、共通の信仰である。これは、他の共同体が人間の一部の共通性に基づくのに対して、全人性を要求する。しかしまさしくこの信仰は、各自を神の面前での孤立へと駆り立てるのである。だからこの共同性は、個人にとっては重要ではないことになる。全ての人が信じる同じ神ということは、信仰の共同性を生み出すものではない。アーレントは改めて問う。「信じる者達の単純なる集合から共通の信仰が生じる、つまりそのうちであらゆる人間と、不信仰者とも兄弟に（各自が隣人である）なるような信仰そのものの共同性が生じるのはどのような視点からなのか。このような問かけが始めて我々に、次のような経験的根拠を与えてくれるのである、つまり個々の信じる者達にとって、その故にキリスト教的共同体が決定的意味を持つそのような経験的根拠をである」(H. Arendt, *ibid.*, S.76)。

アーレントは、欲求にせよ、還帰にせよ、個としての人間の固有の可能性を把握することが問題であったが、今問題になる信仰は特定の、具体的歴史的事実に結びついているという。この視点の相違は、信仰というものの二重の理解

から明らかになるという。自己固有の存在を求める問のうちでの個人の態度として考えられる信仰に対して、歴史、過去そのものの事実性に結びついた信仰の理解が対置される。「キリストの救済は個々の人間を救済するというのではなく、全世界、人間によって建てられたと解される世を救済するのである。信仰は個人をどれほど孤立させるとはいえ、信仰が信じるもの、まさしくキリストによる救済は、すでに与えられた世界にやってきたのであり、すでに与えられた社会にである。信仰が人間を世界から引き出すというのは、信仰は人間を或る特定の間人共同体、地の国(civitas terrena)から引き出すということである」(Ibid., S.77)。そしてこの地の国は、単に人々が並列的に寄り合っているというのではなく、人間が依存し、共に、そのために存している共同体である。そして地の国は、そのみがキリストの現実の、効力ある事実性を可能にしている第二の歴史的事実に、つまり共にアダムに由来するという事実に基づいているのである。人間のうちの誰もこの由来を免れる者はなく、この由来のうちに人間存在の最も本質的な規定があるとアーレントは考える。

アーレントは、アウグスティヌスが人間の自然的共同体をアダムに由来する「地の国」とする規定を、独自に解釈しようとするのである。この人間の共同体は、いかなる神の国にも先行する。個人が繁殖によつて属するこの社会は、いつもすでに与えられている。アダムに基づくこの社会において人間はその創造者から自由にされている。人は他の人に依存しており、神にはない。「人類はその淵源をアダムに持つのであつて、創造者にはない。それは繁殖によつて生成したのであり、その淵源への関わりを全ての世代を通して持つに過ぎない。人間の共同体は親戚関係に基づいており、それゆえ死者に由来する、死者と共なる社会である。ということとはつまりそれは歴史的事実である。この世界の、神からの独立性はまさしくこの歴史性にある、つまり自らの固有の正統性をもつ人類の固有の淵源にである。

人類の罪性とはまさしく、神に依存しない固有の淵源のことである。この淵源はしかし、そこから人間がそもそも人間として始めて在る（被造物―創造者）ことになる存在からの直接の由来を示すのではなく、この淵源は全人間種族の淵源であり、この淵源は個人に対して繁殖による世代を通じて間接的につながるのである。この間接性、つまり唯全ての人間を通じて、つまり歴史的になった世界全体を通じて第一の人間、由来が伝播されるというこの間接性が始めてあらゆる人間の平等性を根拠づけるのである。なぜなら一人から他の人への伝播においてだけ由来は（そしてそれと共に原罪への加担も）個人にとつて淵源なのであるから」(Ibid, 581)。我々が「その淵源をアダムに持つ」という神話的表現は、人間が直接どこまで遡ってもその淵源は他者にあるという、自然的共同性の本質を言い表すものである。そのような意味で「共同的存在」であるとは、人間を神に依存させるのではなく、すでに原理的に固有の淵源に呑み込む可能性を内に含んでいる。アーレントがアウグスティヌスの「アダムにおける原罪への我々の加担」を解釈するのも、そのような自然的共同性の魔術的力の理解からであるように思える。そしてそのような世界の、神からの独立性として歴史があるというアーレントの指摘は、人間の歴史の悲劇的深淵を垣間見せる。

アーレントは、アウグスティヌスが人間の被造性を問う場合、そこでは個人の存在が問われており、問自身がすでに全くの孤立性において提起されているのに対して、人間の直中での人間の存在を問う間は人間種族そのものを問うていることを指摘する。両方の問とも過去の極限へ向けられているが、被造物は自らを極限の過去において、世界の外部に在るものと理解するのに対して、人間は、人間自らが人間の社会に属する者である限り、その極限の過去においてもなお世に属する者として自分を理解している。世界はその内へ個人が創り込まれる全く疎遠なところではなく、縁戚関係によつてもうすでに慣れ親しんだものであり、根源的に所屬しているものである。新しくされたキリス

ト者も、自らの過去としてこの罪の過去を携えている。この世界のうちでのキリスト者の疎遠性は、いつも疎遠にするとということであり、自明的なのは、世界のうちに故郷をもつ在り方である。だから過去は單純に否定されているのではなく、かつての罪性として絶対的に背負うべきものであり、救済された新しい状況を再解釈する中で新たに経験されるべきものである。そしてこの再解釈において、アウグスティヌスにとって隣人は新たな意味を獲得しているとアーレントは指摘する。「キリストに基礎を持つ新たな社会的生は「互いに愛し合いなさい」という命令によつて規定されている。お互いの間の愛は、相互依存的在り方を廃棄する。信仰において根源的な意味で地の国としての世への所属性は廃棄される。それと共に人間相互の間の依存性も廃棄される。それと共に他者に対する関係も、依存性が与えた自明性から引き出される。自明性の廃棄は、一方で愛せよとの命令のうちに示されており、また他方この愛の独特の間接性のうちに示されている」(ibid., 586)。

アーレントによればアウグスティヌスは人間の淵源に関して問を二重に提起し、二重に答えているという。一つは個人としての人間の存在についてであり、これに対する答は、各個人の各々の淵源としての神である。ここでは個人が始めて発見されているが、隣人としての他者、我々と共に偶然的にでなく同じ世界のうちを生き、同じ神を信じる他者はなんら視野に入っていない。もう一つは、人間種族の淵源に対する問であり、これは皆に共通する始祖という答を得る。そこでは「共同性」が直接的ななれ親しさの力を持っている。これに類似して、人間は一方で孤立し、偶然にこの世にきたものとして経験され——世界は荒野——、他方繁殖によつて人間とこの自明なる世界に親しく属するものとして理解されている。

アーレントはこの二重の問に導かれた二つの異質なアウグスティヌスの思想を、一貫性のない、合い入れない矛盾



したものとは考えない。この矛盾は表面上のものでしかないとする。この指摘は重要である。アーレントはアウグステイヌスの「世からの離別」への勧めを単に否定的にのみは考えていない。その一見不首尾と見えるその底に有機的連関があるという。そしてこの二つを総合的に見る視点をえるために、アーレントは、隣人愛の教説の独特の結合に注意する。しかもこの結合は二重であると指摘して論文を終えている。「他者は人間種族に属するという理由で始めて出会うことが可能になるのであるが、神に直面しての個人の孤絶化において、この他者は隣人になるのである。つまり全ての人間が相互の下で生きている自明的な依存性から引き上げられ、他者との交わりがその人との親密さの明瞭な義務的結びつきの下でなされるようになるのである。しかし第二に、孤絶化の可能性は、事実としては人間種族の歴史のうちに行ってくるのであり（アウグステイヌスの歴史哲学によれば、キリストによる救済の以前には、アダムによって規定された人間種族しか存在しなかつたのである）、そのようにそれ自身歴史的になるのである。もちろん人間種族の歴史の内から、そして繁殖による決定的な連鎖から引き離される可能性がもたらされたのではあるが。二重の淵源に由来するこの結合において始めて隣人の重要性は理解可能になる。他者は人間種族に所属する者として隣人である。そして他者が隣人であるのは、個人の孤絶化の実現から結果する世からの引き上げと明瞭性においてもそうである。神が同じであるということに基づく信仰者の単なる集合は、共通の信仰、全ての信仰者の共同体となる。しかしそれと共に人間存在は自らを二重の淵源に由来する者であると理解するのである」(ibid., S.90)。

アーレントは他者に出会い、他者が真に問題になるのは、自然的な共同性の場であることを認める。しかし他者が隣人になるのは、人が神の前で独りにされる時に始めてであるという。アーレントは隣人という概念は、自然的依存関係ではなく、罪の過去を等しくする同等性を基盤とした、意識的な義務的關係であるとす。その由来が人間(ア

ダム)にあるが故に、原理的にいつも神から離れる可能性をもった自然的共同性そのものが、絶対的孤絶によって変貌されねばならないのである。その意味でアーレントにとって絶対的なものの前での孤絶的個別化は、隣人を見いだすために不可欠な前提なのである。しかもこの個別化は現実の歴史的生の中で為されるのであり、決してこの現実の歴史的生を離れて浮遊しているのではなく、他者が隣人となるこの生の直中においてである。アーレントが求めるのは、この世界への、この世界からの超出なのである。アーレントの博士論文のこの結論は、人間としての生の唯一の場として「実践的生」を挙げる、後の彼女の思想の地平を拓いており、その基盤をすでに整備していると言えよう。それだけでなくさらに、彼女の主張する「実践的生」の公共的空間がもつ平板でない、<sup>(2)</sup>実存的興行きと、緊張した宗教的豊かさを理解させる鍵をも用意していよう。

## 注

- (1) Hannah Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin, Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin 1929. 本論文ではアーレントの 아우グスティヌス解釈の文献学的妥当性については立ち入って論じない。それは現在の 아우グスティヌス研究の到達点から見てもあまり意味のないことである。ここで問題にするのは、アーレントの思想にわたっての博士論文の意義といふことである。
- (2) R. Beiner, *Love and Worldliness: Hannah Arendt's Reading of Saint Augustine*, in: Hannah Arendt, *Twenty Years Later* (edited by L. May and J. Kohn, Cambridge 1997). ヌィナーのこの論文では、本論文が扱ったアーレントの「被造性」に関するいわば存在論的考察については立ち入って論じていない。またハイナーはこの論文で、通常の伝記的理解の代表的なものとして次の書を挙げている。E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World* (New Haven: Yale University Press, 1982).

(3) 博士論文の英訳は E. B. Ashton によって為されながら未

公刊のままだったが、アレント自身が新たに書き加えた修正部分も含めて、Love and Augustine (edited by J. V. Scott and J. Ch. Stark, Chicago 1996) と題されて公刊された。Ashton の英訳に自ら修正した英訳の箇所を、アレントは、原文の「自らの外なる何ものか etwas aufer ihm」を「人間の条件の外なる何ものか something outside the human condition」(p.49) と訳している。これは実践的生の復権を企図した彼女の代表作「人間の条件」を考える上で重要と思われる。彼女にとつて実践的生の外に、もう一つ人間の生の可能性として観想的生があるのではなく、実践的生は人間の条件の全体であり、しかも人間はこの生のただ中で、これを越えたものに面するものと彼女は考えていたのである。

(4) アレントが最も好み、彼女の思想の核心を表したアウグスティヌスの言葉「始めが存在するために、その以前に誰も存在しなかった人間が創られた」(De civitate Dei XII, 22) についての言及は、元の博士論文にはないが、アレントは英訳で新たに書き加えて、このくだりで言及している(英訳 p.55)。

(5) 修正英訳でアレントは第三の問として、創造された人間がその内へと生まれ、それに属すると同時に属していないという世界とは如何なるものであるのか、を挙げている

この世界への、この世界からの超出(片柳)

(英訳 p.57)

(6) ハイデガーは 1929 年刊行の「根拠の本質について」(Wegmarken, Gesamtausgabe Bd.9, 1976, S.145f. 講義では 1928 年夏に既に言及、Gesamtausgabe Bd.26, S.222) の中で、このアウグスティヌスの言葉を引用しており、アレントもそのことを注 (S.42) で記している。明らかにこのアウグスティヌスの世界概念についてのアレントの解釈はハイデガーの影響を受けているが、その注にも記しているように、ハイデガーはアウグスティヌスの世界を唯人間によって構成されているという側面でしか考えていないが、アレントによればアウグスティヌスは被造物という面をも考慮にいられており、この二重性そのものを理解にもたらずことが、アレントの課題であるという。

(7) アレントはアウグスティヌスの「私が私自身に問となつた」(「告白」IV, 4, 9) と言う言葉も愛好し、「精神の生活」(The Life of the Mind, San Diego 1978) 第二部「意志」の第二章「内的人間の発見」(p.53) の冒頭に挙げている。

(8) コスモスとしての「前」でなく、絶対の「前」に直面させる死の意味をアウグスティヌスが理解していたとするアレントの解釈の正当さは、前注のアウグスティヌスの言葉が友達の死を契機として生じた混乱を叙述したものであることから、首肯されるが、アレントは引用していないが、アウグスティヌスの「魂の大きさ」の中では、魂の発

- 展の四番目の段階として「この世の煩勞と魅力 *huius mundi*、*molestia et blanditia*」に対する闘いをあげ、その原動力は「死への恐れ *metus mortis*」であると明確に述べられてゐることからもうなづけよう。こうした解釈へのハイデガーの影響は言うに及ばないであろうが、アレントがここで死の実相を神からの離反に見ているのは、より基督教の伝統（まさに「アウグスティヌス」に沿った理解であろう。ヤスバースのアレントへの影響については、Lewis P. Hinchman and Sandra K. Hinchman, *Existentialism Politicized: Arendt's Debt to Jaspers*, in: Hannah Arendt Critical Essays, edited by L. P. Hinchman and S. K. Hinchman, New York 1994, p.143-178. 及び *Love and Saint Augustine* に載せられた J. V. Scott と J. Ch. stark 共同執筆の論文 *Jaspers: Arendt and Existenz Philosophy* (p.198-211) 参照。
- (9) 「人間の条件」(*The Human condition*, Chicago 1958) 全体がそうした思想の展開であるが、彼女がこの書の第一章の第三節で突然「永遠性対不死性」(p.17-21)としようよくな、いわば宗教的とも言える問題を提起するのにも、この博士論文で提起されている「人間の有限性」の徹底的自覚という問題意識を背景にしなければ理解不能であろう。
- (10) アレントは、絶対の「前」での弧絶化の、恩恵論での深まりを、第一部第二章「真愛と欲情」で論じているが、紙数の関係でここでは省略する。
- (11) こうした「愛」の理解はキェルケゴールの愛の理解 (S. Kierkegaard, *Kjerlighedens Gjerninger*, Samlede Vaerker Bd.12, Copenhagen 1963, p.23-92) と近似しており、当時のキェルケゴール・ルネサンスの雰囲気の中で、アレントはキェルケゴールを読んでいたようだ。千葉真氏によればアレントは二七歳の時キェルケゴールの書物に接して、大衆で哲学と神学を専攻しようとしたという（「アレントと現代」岩波書店 1996年 3-4頁）。
- (12) 「精神の生活」第一部の終わり (p.202-213) でカフカを引用しながら、過去と未来という二つの無限が交差する現在という彼女の時間の考えを述べるくだりは、博士論文に示された思索のさびなる深まりを感じさせる。千葉真氏がアレントの姿勢を「『ロコス』の境界線に立ち尽くしながら、しばしば『ロコス』を越えた次元を仰ぎ見る一面」（「アレントと現代」岩波書店 1996年）と指摘した点にも似通うかと思う。