

アーレントのアウグスティヌス解釈

今 出 敏 彦

はじめに

アーレントは、一九二八年十一月二十八日に、彼女の博士論文である『アウグスティヌスの愛の概念』を発表している。彼女の指導教授であったK・ヤスパースによつて保管されている報告書によれば、「著者は、彼女にとつて魅力あるものでもあるキリスト教的可能性から自らの自由を正当化しようとしている」という印象を与えるものであつたという。この「キリスト教的可能性と自由の正当化」こそ、後の彼女の仕事の計画を端的に示す表現であると思われる。本論では、アーレントの博士論文と遺著において扱われているアウグスティヌス解釈を分析し、彼女の思想的営為の主たる努力が先述の表現にあることを明らかにしたい。アーレントの博士論文『アウグスティヌスの愛の概念』と、遺著となつた『精神の生』におけるアウグスティヌス解釈をカヴァーする研究は、まだまだ少ない。特に、アウグスティヌスを神学的にはなく、しかもカトリック教徒である彼の政治哲学的思索を探求するアーレントのアプローチに戸惑う研究者が多い。①そんな中で、ジュリア・クリステヴァの評伝は、従来にないアーレントのアウグスティ

又ス解釈への評価を行っており、参考になる。クリステヴァは、アーレントの博士論文に、その後の仕事の全努力がすでに描かれていることを指摘して、博士論文の問題意識には、「愛という主題を介して、生という主題が構成」されていること、つまり、「アーレントの全努力は、聖アウグスティヌスによる愛のさまざまな形を通して、生を定義することにある」という。アーレント自身、ヤスパース宛の手紙の中で、彼女がこの遠い昔の作品の中に自分の姿を認めて驚いた⁽⁶⁾、と言っている。

一 生の二重化

まず、キリスト教信者であるアウグスティヌスにとつて、生とは永遠であり、「至福に生きること」(beatum esse velle)、『絶対的な「善」は、我々の実存の外部にある「永遠」以外のものではない。愛は失われ得ない生である「最高善」(summum bene)を目指す⁽⁷⁾。しかしながら、この最高善によつて、人間は、有限性と永遠性に引き裂かれる。』というのも、最高善は、人間の外部に位置づけられておりながら、彼にとつて、それは回顧的想起によつて既知のものであるからである。生の外に生じるすべてのものは生への愛によつてのみ欲望されるのであるから、「愛が追求する『善きもの』とは生そのものである⁽⁸⁾」。

クリステヴァは、ここに「生の二重化」(a splitting of life)、『あるいは「生の弁証法」(a dialectic of life)を指摘して、「愛する者の内面へのこの外部性の導入」を強調する。「愛である神は必然的に生きることと永遠の存在を同一視するものとして現れる⁽⁹⁾」からであり、その結果、神に到達する唯一の方法は、「愛に生きること」である。神におけ

る「生きる」と永遠の存在の同一視」は、容易に軽視される現在の生と対立する。

では、実際、幸福な生とは何か。それは幸福な生を過去の中に再発見（想起）して、永遠（未来）に投影された生である。「こうした表現は、『存在』（esse）と『生きる』（vivere）との同一視を体現し、同時に切望される『永遠なるもの』（aeterna res）を明示している」⁽¹⁰⁾。クリステヴァは、このような生が、「人間を『存在』からの拒絶という運命から救い出し、『回想と告白』によって人間を再び永遠性に結び付ける」という。ただし、「生と愛が同じものなら」という条件の下で。

愛における生は、自然に依存し、「私をお創りになった方」に依存しているにも拘らず、独立性を隠し持つという。ここで、永遠なるものと和解する生というキリスト教的立場と反逆的立場との差異が生じる⁽¹¹⁾。これ以降、絶え間ない変更と移動の理想が、永遠の存在への熱望に取って代わった。クリステヴァは、アーレントの「革命」についての数々の考察において、この転換が説明可能であるという。そして、アーレントによれば、アウグスティヌスの思想のうちに、既に変更や移動の生という概念が導入されている。それは彼女がアウグスティヌスによる世界概念の屈折⁽¹²⁾と指摘するものである。ギリシア的存在、つまり全体性における「世界／宇宙」（Kosmos）概念は、人間の起源ではなく、部分としての人間を包括する全体である⁽¹³⁾。他方、ヘブライ的存在、つまり創造主は、被造物全体の起源であり、世界に先立って存在する。この二重の存在観が、アウグスティヌスの世界概念に二重性を与えるのである。

「したがって、世界とは、『世界を愛する人々』（*directores Mundi*)の意味である。世界の概念は、二重の意味を持つている。第一に世界は、あらゆる『世界への愛』（*dilectio mundi*)に先立つこと、神の『被造世界』（*Schöpfung*)

である『天と地』(coelum et terra) のことである。第二に世界とは、人々がそこに『住み』(habitare)、それを『愛する』こと(diligere)によつて構成して行く『人間世界』(Menschenvelt)のことである。世界は、『我々の意志で生起すること』(nostra voluntate geri)を通じて、第一の『天と地』という意味から、第二の意味での人間世界へと転換するのである。世界は、こうした世界の構成を通じて初めて作られるのだが、被造世界のように『無から』(ex nihilo)創造されるのではない。人間は、『神に創られたもの』(fabrica Dei)、つまり、所与の被造世界から、世界を作るのであり、自らを世界に属する者にする』(LBA, S.70)。

人間は、安定した世界の同時性の中に生まれることによって、世界の中へ時間的継起性を導入する。ここに、人間の「誕生」において生起する生が示されている。¹⁵誕生と死との間の生は、我々の意志の結果として生が営まれる場としての世界を、存在の永遠性へと引き寄せる、つまり、生が世界を構成するのである。クリステヴァはこのような新しい生の定義に注目する。この定義には、世界の中に誕生し、そこに住み、それを愛する人間が、所与の世界に新しい次元を付加するという事実が捉えられている。それが人間の「始まり」と「行為」の次元なのである。¹⁶アウグスティヌスの世界概念の屈折は、まさに、人間の生が「創造」を「世界」に変えることを適切に捉えていたのである。人間が自分自身の存在を問う可能性は、この屈折という「創意豊かな二重化」から生じるのである。始まりである限りで、誕生は前(ante)を示すが、死における終わりを超えて、愛に生きる者は、未来の持続を告げ知らせる。換言すると、人間の誕生は存在からの分離と同様に、時間を生み出すのであり、人間の生は、もはや世界との同時的存在としては捉えられなくなる。なぜなら、死後に持続する生が世界におけるその後の出生に対応するからである。「これ以降、生は一つの問いかけになる。誕生時に与えられた生は、『未だない』と『もはやない』によって脇を固められており、自

らに問いかけることによって世界を超え出る」¹⁷⁾。

アーレントが『精神の生』においても探求している、「私が私自身にとって問題となった」(quaestio mihi factus sum) というアウグスティヌスの定式は、上述の愛の経験に依存している。この経験は、存在を目指し、人間は、この目指すことから、創造主によって創られた後で、「もう一度新たに」自らを構成するのである¹⁸⁾。クリステヴァによれば、アーレントのアウグスティヌス解釈から読み取れることは、彼女の努力が、「客観的なものと主観的なものの二分法を越えること、そして、人間の自由を内的心理的な傾向に固定させるのではなく、世界内の人間の実存的性格そのものに根付かせよう」とすることにあるという。ところで、前述のように、世界内での生の展開は、存在の永遠性との和解を前にした時、重要性を失う。そこで、アーレントは、アウグスティヌスの思想の方向を、ギリシアに起源を持つコスモス的な存在ではなく、ヘブライ的、聖書的な起源を持つ創造主である神へと求めていく。被造物である人間とは絶対的な他者であるこの神は、愛するだけでなく、要求し、禁止する。「法が人間の心の中に刻み込まれる」。アーレントは、創造主である神という聖書的地位から生じる、人間の葛藤としての生を強調した。クリステヴァは、このような葛藤としての生、神との対立、そして反逆の観念から、アーレントが近代の人間の特徴を浮かび上がらせたとして、「近代の人間はそこから、この世界の様々な利益を享受したいという要求だけでなく、自ら問いかける能力を発展させる可能性をも汲み取った」という²⁰⁾。しかし、アーレントが詳細に議論していたように、葛藤と反逆に基づく意志は、パウロの『ローマの信徒への手紙』において既に扱われており、近代をその起源とするものではない²¹⁾。

誕生と葛藤に続いて、隣人がアウグスティヌスにおいて、人間の生の概念を決定的に形成する。しかし、「世界とその欲望に背を向けた信仰者にとって隣人とはどのような意義を持つか」(LBA, 523)。隣人とは、誕生と繋がりを持

つ「両親」によつて最初に代表される。それは、「アダムの末裔の巨大家族」である。しかし、永遠の生と現在の生との間における生の二重化の中にいる人間にとつて、万人に共通する原罪とキリストによる救済が問題になる。このよ
うな誕生による人間の推移は、「人類」を考慮に入れることを意味し、クリステヴァは、この人類から生まれた隣人
という概念が、アウグスティヌス以前には明示されなかつた新しい意味を持つという。「すなわち、罪深い誕生の平等性
は、共同体の中で、自由に選択された人々の共同存在になり、新たに我々各人を拘束する」。アーレントによれば、ア
ウグスティヌスは、聖書のアダムと創造主について言及する中で、単に「見知らぬ世界に投げ出された者」の生では
ない、世界内での人間の生の可能性を表現しようとしている。クリステヴァは、ここにアーレントの博士論文におけ
る問題意識を認めている。「問題は、誕生における血縁関係によつて、最も遠い過去、死、来世を共に記憶しながら、
『新たな生』としての他者を問う、家族的な生である。『ある人』の匿名性において表現されるのではなく、相互依存
関係を解消する『相互愛』(diligere invicem) において『旧来の共同体』(societas) とこの他者との結び付きは可能
か否か」。

アーレントは、アウグスティヌスの思想を手掛かりにして、この「絆」(Verknöpfung)を「隣人」のうちに探求し
たのだが、「秩序づけられた愛」や「創造者―被造物関係」においては隣人の意義が理解出来ない。隣人愛はいかなる
起源を有するのか。彼女はアウグスティヌスに別の愛の脈絡が存在することを認める。それが「社会的生」(socialis
societas)である。この思想系列において、彼女はアウグスティヌスのローマ人としての経験の脈絡を注目する。それ
は、信仰によつて見られた「一つの所与の歴史的事実性」、つまり、キリストの十字架の死が、アダム以来の共通の人
類史に起源を有する世界全体を救うという歴史的な事実性である。世界とは馴染みのない人間が、世界内に生き続け、

他者との共同の生を営むことが出来るのは、キリストにおける新しい生のために古い生を捨てることによってである。²⁴人間の共同性、出生による結合関係によって成立した地の国に対して、神の国は、キリストによる新しい共同性、キリストと共に世界へ抵抗することによって、キリストの内において世界から疎外し、新たに出現する。「このような世界疎外それ自体から、旧来の『社会』(societas)と並存しながらも、またそれに抵抗する新しい共同性の在り方、すなわち、共に生き、相互に仕え合う共同性が生まれてくる。キリストに基礎付けられたこの新しい『社会的生』(vita socialis)は、『相互に愛すること』(diligere invicem)によつて規定される」(LBA, S.119)。

アーレントの博士論文の結論では、隣人の二重の起源が明らかになる。つまり、神学的起源における創造者たる神。そして、歴史的起源においては、歴史的事実に基づく人々の共通の帰属性である。彼女は隣人の意義を次のように述べている。「こうした二重の起源に起因するこの『絆』(Verknüpfung)において初めて、隣人の意義は理解可能になる。他者は『人類』に帰属する者』として」隣人なのであり、彼はまた、個々の人間の孤立化の実現から生じる経験、つまり、この人類の中から召し出されたという召命、およびその明確な自覚のもとで隣人なのである」(ibid., S.124-125)。

クリステヴァは、隣人愛の意義を問うアーレントの思索から、人間の生についての独自の解釈が準備されていることを指摘する。「アーレントの解釈によって再び新たにされた生、その変質と二重化は、その本質的な不安が無視されることのない限り、約束と歴史的出来事の脆さを明らかにする。人間の生が『人類』と、愛の生における『新たな共生』に二重化される絆を強調して、この女性少壮学者は来るべき政治思想を準備している。キリスト教哲学から借用した、しかし、古代には知られていなかった『約束』や『赦し』の力が、彼女の全作品を通じて典拠として参照さ

れ、政治的仮説として用いられることになる」。

クリステヴァは、アーレントの遺著となった『精神の生』の第二巻『意志』においても、キリスト教的政治が洞察されていることを強調する。²⁶ しかもそれは、彼女のアウグスティヌス解釈の到達点とも言えるキリスト教理解を示している。クリステヴァも、アーレントの歴史認識の特徴を踏まえた上で、「古代ギリシアのモデルから離れることなく、しかし分断と創設の伝説を通じて機能する思想史を描きながら、アーレントはキリスト教神学において生の思考あるいは精神の生が構想されていく決定的瞬間を判読する。そこに彼女は豊かな発見と同時に困難や誤りも指摘する」。

アーレントの思考を支える時間軸は、古代ギリシア人たちの循環的時間性と対立し、哲学がそこから抽出した存在の永遠性とも対立する。この再生の時間性は、ローマ的かつ聖書的な系譜に根ざしている。このような「もう一つの始まり」が、「伝統の系の切断以来、もはや神学としてではなく、精神の生として考えられるキリスト教思想」²⁶ である。アーレントは、イエスとパウロと共に、アウグスティヌスとトマスを介して、「始まり」についての考察から生まれる、*vita activa*としての精神の生についての系譜を辿る。そこで、これまでの政治哲学の枠組みでは考えられなかった「始まりをなすこと」、つまり、人間の意志の能力が発見される。このキリスト教的な「始まり」は、自由の問題に触れながら、人間の生の二重化として現れる。一つは、内的人間の空間における生への意志が、力への意志として展開する局面である。そして、もう一つは、政治的空間における「始まり」の出現を可能とする、複数の人間からなる「公共的なもの」の局面である。クリステヴァも、この後者の局面を評価して、次のように述べている。「個人の誕生と行為の脆さという二つの鍵概念と、赦しと約束という二つの心理的政治的な介入を手掛かりとして、一種の『キリスト教的政治』、その前進と失敗の数々からインスピレーションを得て、アーレントはこの政治的領域を再生する」。

パウロによる意志の発見の衝撃は、それまでのギリシア世界の政治的なるもの、複数の人々が共に語り行為するポリスの生から関係を絶ち、律法の主体としての個人を中心とする無世界的な人間の内面性が問題となった。新しいキリスト教の教えは、退廃期にあつたローマ世界に、個人に永遠の生を約束した。それと同時に、パウロ的な内面性から、律法自体が曖昧になり、人間の意志は「私は意志する」と「私は否と意志する」の抗争において「二者の中の二者」へ転換し、自分自身の障害物を創り出すことから、乗り越えられない両義性が生まれる。³⁰⁾

アーレントは、パウロに続き、アウグスティヌスの思索を手掛かりにして、人間の意志の能力を考察するが、彼「幸福になるためということの他に哲学する理由はない」という態度は、典型的にローマ的であり、永遠の救済への期待や永遠の罰への恐れの根底にあるものである。「最高善」(summum bonum)としての永遠の生への努力と、「最大悪」(summum malum)としての永遠の死の解釈も、こうしたプラグマティックな関心によって説明され得る。けれども、アウグスティヌスにあつては、これらを内面的な自己と結合させていた点で、際立っていたという。「自分が自分自身にとって問題になつた」ということを彼は理解していたのである。意志の能力に対するアウグスティヌスの早い時期からの関心において、中心問題は、悪の原因の探求であつた。最高善を選び、永遠の生へと努力することが幸福の条件なのに、悪へと駆られるのは何故か?」というのも、悪は原因なしには生じなかつたはずだからである。そして、神は善であるが故に、神が悪の原因であり得るはずがない。彼も人間の自由意志が原因で悪が惹き起こされるのではないかと疑つた。しかし、彼は、悪が肉と霊との争いによつて生じるのではないことに気付いていた。むしろ、「意志に関わる一切の行為においては、³¹⁾私は意志し、かつ私は否と意志する」が含まれているのである」(LMA, vol.2, p.89.)。

このアウグスティヌスの見解では、一切の「肯定する意志」(volle)は、「否という意志」(nolle)に伴われているのだが、決して無制約的ではない。この点は重要である。何故なら、それは、人間の自由意志が必然的に悪と結び付いているとは言えないことを意味するからである。「否という意志」は、「一切の創造された存在が創造への反対を意志出来ないが故に、制限されているのである。というのも、この創造に反対する意志は、——自殺の場合でさえも——、へ反抗意志(counter-will)に反対しているのみならず、意志したり否と意志したりする主体の当の実存に反対しているだろうからである。意志という生ける者の能力は、『私はむしろ存在しないほうが良い』とか、『私は無そのものを好む』とは言えないのである。……何故なら、その人は、そう言っている間は、まだ生きているのだから」(EN, vol. 2, p. 96)。実際、我々が不幸と感じるのは、我々が望むようには存在しないからであり、「時間の中に存在する間にそれらは過ぎ去り、一度過ぎ去ったならば、再び実際に存在することはない」のである。我々の存在が始まることは、同時に「存在しないこと」(non-existence)へ向かうことでもある。我々はこの事実、やがては死すべき運命にあることを恐れる。しかし、この恐れは、「存在しないこと」を意志すべきであると考えさせる一切の見解よりも真実である。我々は、「否と意志」している限り、たとえそれが自らの存在の否定であっても、生きていること、つまり、自らの存在を絶対に意志しないことは不可能なのである。一切のことは、それらが存在しているというまさにその事実によって善なのであり、「悪や罪についても同じ」である。それは、「あなた自身が現に存在していることによって、あなたが絶対にいなくなることを考えたり意志したりすることが妨げられる」(Ibid., p. 91)からである。

では、肯定する意志と否定する意志が同一の精神において衝突する事態は、いかにして解決され得るのか。意志する自我の衝突は、以下の三点によって特徴付けられる。第一は、意志内部の分裂は抗争であり、対話ではない。そし

て、この分裂は意志される内容とは無関係であり、悪意も善意と同様に分裂する。第二は、意志は意志自身に言葉を向けるので、反抗意志を呼び覚ます。第三は、意志はその本性として、命令したり服従を要求するのであるから、意志が抵抗を受け、限定されるのもその本性による。このように、人間の意志には厄介な内的矛盾が存在するのだが、アウグスティヌスにおいては分裂した意志が否定も解消もされない方法で統合される。確かに、彼は、この抗争がいかにして解決されるのか、ということは言わない。しかし、彼は、最終的に人間の行為を決定する究極の統一の意志を愛として規定している。「私の重さは私の愛です。私は愛によってどこにでも、愛が運ぶところに運ばれていきます」。

意志は、自らが愛へと転換されることによって救済されるのである。愛は魂の重力であり、愛によって、意志の不安や動揺は鎮まると同時に、精神の内面に愛が刻み付けられていく。人間の精神は、愛して考察した事柄を自らのうちに引き入れることが出来るだけでなく、同時に、愛して考察した事柄のうちに存在するということである。こうして、人間は自らの本質を、愛して考察する。アーレントによるキリスト教的意志の思想を巡る論考は、意志を愛へ転換し、人間の生そのものを問うている。この論理展開は、彼女の博士論文以来、一貫するアウグスティヌス解釈、アウグスティヌスの愛概念の分析を通じて、人間の生を定義しようとする、彼女の思想的努力である。

二 誕生について

アーレント研究の中で、「誕生」というキーワードを、「始まり」と「複数性」の連関において捉えた最新の論考は、

森一郎氏の『死と誕生』である。森氏は、アーレントの生の問題を、死の問題であるに劣らず、誕生の問題であると強調し、彼女の思想を「誕生の哲学」と特徴づける。しかし、「誕生」を政治哲学の中心に据える彼女の方法論には、素朴すぎるといふ批判もあり、森氏も次のように疑問を呈する。「われわれ人間は、死すべき者どもであるばかりでなく、生まれ出づる者どもであり、各人が一個の『新しい始まり』である。それゆえ、人間誰しも『新しく始める』力を有している——これが、可死性と対をなす出生性の考え方である。問題は、この場合の『それゆえ』にある。生れ落ちたという一回かぎりの過去の事実と、当人がその後の人生において新しく何かを為しうる能力とを、そう安易につなげてよいものか」と。

森氏は、この連繫が重要なのであり、それは可死性においては決して見られないものであるという。「人は一人で死んでいくが、自分だけで生まれてくるわけではない」。それと同様に、人間はたった一人では何も行為し得ない。そこで、出生性と複数性の連関が問題になる。アーレントによる行為論の強調は、古代的英雄主義、あるいはロマン主義的誇張などではなく、二十世紀の政治的現実³⁵に直面した者にのみ成し得る醒めきつた眼で、「人間を突き放して眺める現実主義」を読み取るべきであると森氏はいう。「死の思索を徹底させることで誕生の哲学を掴みとった実存哲学者」、これが森氏のアーレントに対する見解である。

この見解に従い、アーレントの思索の出発点であるアウグスティヌス解釈を分析すると、彼女のアウグスティヌス解釈の特徴は、「アウグスティヌスのみならずパウロまで巻き込んでキリスト教の根源を問いただそう」とするものであるという。森氏は、アーレントの師であるハイデガーの影響を視野に入れて、原始キリスト教における「事象的な生の経験」の意味と、キリスト降誕の「時間と瞬間」をいかに理解するかという問いを、彼女のキリスト教理解の視

点のうちに見出そうとする。そして、使徒パウロが経験した時間の特殊性を強調して、次のように述べる。「パウロがそれを生き、宣べ伝えた時間は、終末論的(eschatologisch)にのみ解されるのではなく、終わりが同時に始まりであるような、決定的出来事のアルケーの瞬間、つまり原初論的(archaisch)なカイロスとして、まずもって理解されるべき」である。パウロにとってキリスト・イエスとは「新しい始まり」そのものであり、「原始キリスト教の『事実的な生の経験』は、原初の瞬間の反復という仕方でも継承されていったのである」。そして、この「始まり」の力に、アウグスティヌスも感化されたのであるという。問題は、キリスト教における事実的な生の経験から取り出した「新しい始まり」が、どのように人間の「始まり」に手渡されたか、ということである。

森氏は、アウグスティヌスの『神の国』第十二巻二十一章についての彼女の解釈を指摘し、「アーレントの出生性の哲学の要諦」と位置づけている。そして、この解釈は、彼女の博士論文の原著にはなかったもので、改訂版にはつきりと挿入されたことに注目している。挿入された箇所では次の一節であるという。「おのれの『始まり』もしくは起源を知り、意識し、想起することができるからこそ、人間は、始める者として活動し、人類の物語を演じることができるのである」(USA, p.55)。森氏は、この追加挿入された箇所を示されているアーレントの「始まり」についての理解を、誕生という始まりが、同じことの繰り返しを遮る「新しさ」をこの世界にもたらすものであるという点として、この新しい始まりが、「古きものの『再来』であり、かつて起こった始まりの『反復』として生じる」という点で重要なのであるという。

「始まり」がただ一つではなく、複数あることの気付きを生じさせるアーレントの「始まり」の理解は、世界の創造としての『principium』と人間の誕生としての『initium』の区別に由来しており、新しい始まりが第一の始まりの再

来でもあるような、二重性を指し示している。人間は、この二通りの始まりを区別し得る存在であり、それ故、類な可能性を持つている。この点の強調が、追加の要素であると森氏は述べる。「改訂版のアウグスティヌス論には、重要な付加説明がなされている。人間が何かを始めることができるのは、記憶にもとづいて自己の『起源(Origin)』へと遡り、それを取り返すことができるから、つまり遡行と反復の可能性を有しているからだ、との主張がそれである⁽⁴⁰⁾」。この指摘は重要である。というのも、人間は単に自らが新しい始まりであるだけでなく、自らの始まりそのものへと関わるのが問題であるような「始まりへの存在」であるということである。自らの生を問うことが、同時に始まりへと関わること、ここに人間が「始まりをなすこと」(the initiative)の特殊性が表現されている。

森氏は、アーレントの博士論文の原版にある次の一節から、始まりの二重性の意義を発見したという。「人間が自らの存在の起源に注意を向けるようになるのは、死によってはじめてである。……生の終りとしての死は、生を、自らの存在の起源へと投げ返す」(EBA, S.48)。そして、氏のアーレント理解の核心ともいうべき解釈を行っている。「死から誕生へとまなざしが『投げ返』されるのは、この終端と端緒が、へいのちくの対極として共属し合っているからにほかならない。始まりと終りは、正反対でありつつ表裏一体をなす。始まりが両義性をみなぎらせているのも、終りと踵を接しているからなのである。生は、死のふちどりをおびてこそ、誕生というもう一つの限界を照らし出す⁽⁴¹⁾」と。地上における誕生と死という生の対極の連関を洞察し、地上的生の端緒である誕生は、「最初の限界」(die erste Grenze)でもあること、そして、その「第一の始まり」へと関わるのが人間に固有であるとアーレントは思い至ったのだという。

ハイデガーの「先駆」(Vorlaufen)と「遡行」(Rücklauf)という概念を用いて、アーレントの「始まりへの遡行」

を確認する森氏は、死という終わりへの先駆からではなく、誕生という始まりへの遡行から発する時間性こそ、死を越えた復活と再臨を説くキリスト教思想の真髄に迫るものと評価する。ハイデガーの言う先駆は、「いまだない」(Nicht-ich)を先取りすることで、死へと関わりつつ今ここに生きている自己の存在肯定であるという。しかし、「死への存在に動機付けられるだけでは、行為は闇雲に空転する」のみである。遡行は、実存に「先立つ」ところの誕生へと溯って行くことであるという。そして、「もはやない」(Nicht-heit)第一の始まりに遡ることが出来るのは、我々が過去へと遡る能力としての記憶を持つているからであるという。「逆に、誕生という始まりへと関わる存在のみが、記憶を持つ。始まりへの存在とは、始まりの記憶を持つ存在なのである」。

以上、森氏によるアーレントの「始まり」への理解は、複数性との連関を、誕生と死という生の対極の間を先駆し、遡行する両義性として捉えたもので、キリスト教思想とハイデガー哲学の影響を踏まえた示唆に富む議論である。しかし、アーレントが現代の人間の生を突きはなす視点を持つているということと、死という限界において人間の生を捉えているということとは容易に同一視出来ないと思われる。アーレントの『精神の生』において、人間の生に忠実であろうとする彼女の思考からは、ハイデガーの差異と同一を巡る思索の誤謬が明らかになった。つまり、自己自身における差異の解明は、思考経験が対象に転写されただけであり、真の思考経験を捉え損ねていたこと、真の思考経験は、人間の複数性との連関の中でのみ捉えられる対話的なものであり、それは「一者の中の二者」として表現された。同様に、人間の複数性も、記憶された始源から、新しい「始まりをなす」ような自己自身の生の両義性に還元されるものではなく、この世界において共に生きている他者の存在そのものなのである。我々が「始まりをなす」刺激は、それを促す他者の存在によるとアーレントは明言しており、この点は決定的に重要である。しかしながら、アー

レントのアウグスティヌス解釈の核心を、「パウロまで巻き込みキリスト教そのものを問いたです」という点に認めた森氏は、アーレントがいかにパウロを理解したかは明らかにしていない。⁽⁴³⁾

三 アーレントのアウグスティヌス解釈

アーレントのアウグスティヌス解釈の到達点は、イエスからパウロへ手渡されたキリスト教的「始まり」が人間の意志の能力として発見された決定的瞬間を捉え、生が二重化して概念化された消息を照らし出したことである。生の二重化は、一つには、内的人間の領域における生への意志が、力への意志として展開することであり、他方、政治的領域における人間の複数性からなる公共的なものの生成である。ここでアーレントは、単にキリスト教的意志の思想への回帰を企図したのではない。何故なら、この回帰を最もラディカルに探求したが、ニーチェであったのだから。ニーチェの力への意志と永遠回帰の思想は、パウロ的な意志の葛藤やキリスト教的倫理と対立するのみならず、意志の生への変容は、意志の拒絶へと至る、つまり、意志の無力化に終わったのである。⁽⁴⁴⁾

アウグスティヌスにおける意志の葛藤の解決は、アーレントによれば、意志の愛への転換ということであった。愛は、意志とは違い、対象を享受した後にも消滅せず、安定した持続を享受出来るからである。Vita activaの二重の起源は、キリストの福音にある個人の永遠の命と、ギリシア世界の永続性に依拠した不死への努力に基づいているが、アウグスティヌスにあつても、問題は、永遠の神、「始まり」のない神が、「始めに」天と地を創造したことを、この世界に「始まり」をもたらす人間がいかに理解するのか、つまり、永続するものと有限なものとの共存可能性であつ

た。そこで、人間の時間性に焦点が当てられ、精神の広がりの中で意志が時間の三時制を精神の現在へと結び付けることが議論された。このような人間の時間化の行為によって、人間は、他の動物とは異なり、自らの「終わりに向かう始まり」(a beginning toward an end)を自覚することが出来る。我々自らが始まりを持ち、終わりに至るであろう事を知るのは、単に有限性の自覚に留まるのではない。それは、我々が、自らの生の自発性を発見出来る、つまり、自らの自由の基礎を透かし見ることが出来るということである。

当然、これだけでは森氏と同様、有限な存在である人間の「始まり」の意義を捉えたことにはならない。森氏は、複数性を偶然の問題として考察している⁴⁸。しかし、それでは、人間の複数性の社会的生の次元が捉えられない。この点こそ、アーレントの博士論文で中心となった隣人の意義であり、彼女は、(1)秩序付けられた愛、(2)創造者―被造者関係、というアウグスティヌスの思想の脈絡からは隣人の意義が明確に出来ないことを指摘したうえで、(3)社会的生の問題へと向かったのである。

アウグスティヌスは、人間を創造する神の目的とは何かという問いに対して、「始まりが存在するために、以前には誰も存在しなかった人間が創られた」という解答をしたが、それによると、人間が本性の一致のみならず、親近さの感情によっても結ばれるのなら、人間社会の統一と和合の絆とが、それによつてますます強くなることであつた。アーレントのアウグスティヌス解釈は、単なる生の問いかけの明確化ではない。終わりへの始まりを自覚することが、絶望に尽きるものではなく、幼子から成人への成長を意味すること、それは、人間行為の始まりが、より大いなる始まりと対応するからである。この対応関係が、パウロの愛による知なのであるが、それは終わりと同時に始まりをもたらすだけでなく、新しい知、明証性の次元をもたらす。「愛は決して滅びない。預言は廃れ、異言はやみ、知識は廃れ

よう。わたしたちの知識は一部分、預言も一部分だから。完全なものが来たときには、部分的なものは廃れよう。幼子だったとき、わたしは幼子のように話し、幼子のように思い、幼子のように考えていた。成人した今、幼子のことを棄てた。わたしたちは、今は、鏡におぼろに映ったものを見ている。だがそのときには、顔と顔を合わせて見ることになる⁽⁴⁶⁾」。

アーレントが我々に提示した、人間が自らの生へ問いかける意義は、私が個人として存在し、かつての幼子から成人へと成長する、一人の自由な人間であることを発見することが、同時に神の意図、つまり、神の愛によって生かされていることを知るといふ、生の両義的な、二重化された結晶過程となることである。このような結晶化された視点は、自己自身による反省によつてはなし得ない。自己反省のみで神に到達出来るという傲慢から我々を救うものが、人間の複数性なのである。彼女の博士論文の主題は、隣人の意義であり、誕生における血縁関係によつて過去と来世を共に記憶しながら、「新たな生」としての他者を問う共同性の探求であつた。このような隣人には二重の起源があつた。創造者たる神と、歴史的事実に基づく、人類共通の帰属性、つまり、原罪である。こうした二重の起源に起因するこの「絆」において初めて、隣人の意義は理解可能になる。「他者は『人類』に帰属するもの」として『隣人』なのである、彼はまた、個々の人間の孤立化の実現から生じる経験、つまり、この人類の中から召し出されたという召命、およびその明確な自覚のもとで隣人なのである」と。他者が私にとつて隣人であることが、同時に私が他者にとつての隣人でもあるという可能性は、ただ、キリストの約束においてである。

アーレントは、人間の自由の起源をキリスト教思想に訊ね、人間の「始まりをなす」能力を再発見したが、それは同時に、神からの反逆を生じさせ、世界の利益の享受を要求するだけでなく、自らの生へ問いかける能力を発展させ

る。このような生の二重化は、哲学の伝統とキリスト教の基本的信仰の圧倒的な重みと、近代の発展によって、忘れ去られたように思われる。しかし、彼女の *vita activa* を巡る論考は、現代にあっても、人間の赦しと約束の力が世界との和解をもたらすキリスト教の可能性と、人間の「始まりをなす」能力、つまり、人間の意志による自由の正当化との反響が、これからも鳴り止まないということを我々に告げ知らせようとする。

結びにかえて

全体主義研究の中で、アーレントは、全体主義的巨悪に対して、その最大の被害者であるユダヤ人自らが人間であることに恥じ入るに至るような人間理解に到達した。これは、現代における人間の罪の告白といえるものである。そして、アーレントが最後にパウロの愛の賛歌に辿り着いた時、二十世紀と向き合った彼女の全思索の過程が、浄化され、透明化されたように感じられた。明証性の逆説は、認識主体が照らし出されていることの自覚、つまり、全知全能の錯覚（傲慢）が無力の自覚（恥）に帰結する原罪の今日的状況を照らし出すだけではない。人類の理念の恐るべき意義、つまり、「人間は人間によってなされたすべての犯罪に対して、何らかの仕方て責任を負い、すべての民族は他の民族によってなされた悪の恥辱を分かち合わねばならない」という原罪状況は、すべての人々が罪人であるからこそ、神への信仰によってすべての人々が救われるというキリストの約束になるのである。

アーレントの博士論文から遺著に至る、アウグステイヌスの愛概念の分析によって彼女が目指したものは、人間の罪深さの自覚と、それへの赦しと愛をもたらすキリスト教における人間の罪の告白の可能性の探求であり、その可能

性が明らかになつたのは、キリスト教世界における伝統の崩壊の自覚によつてであるという逆説を照らし出すことであつた。つまり、キリスト教世界の人々が、自らの傲慢を告白することを強く促したのである。伝統の崩壊過程は同時にその結晶化過程でもあるというアーレントのキリスト教理解の視点が持つ意義は、単にキリスト教世界に留まらず、現代における人間の生が、傲慢から浄化される可能性を告げ知らせることであり、この新しい約束の及ぶ範囲は、まさに公共的なのである。

註

- (1) Hannah Arendt and Karl Jaspers, *Hannah Arendt: Karl Jaspers Correspondence 1926-1969*, ed. Lotte Köhler and Hans Saner, tr. Robert and Rita Kimber, San Diego, New York, London, A Harvest Book, Harcourt Brace & Company, 1992, p.689.
- (2) Hannah Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*. Berlin Wien, Philo Verlagsgesellschaft, 2003 (LBA)
- (3) アーレント研究が存在する主たるエリアは、欧米であり、しかもプロテスタント圏内の影響もあつて、アーレントの「アウグスティヌス理解は、かなり偏つて評価されて来た。」
- (4) Julia Kristeva, *Hannah Arendt: Life Is a Narrative*, tr. by Ross Guberman, Columbia University Press, 2001.
- (5) *ibid.*, p.32.
- (6) Hannah Arendt and Karl Jaspers, 1992, p.662.
- (7) LBA, S.29.
- (8) a.a.O., S.31.
- (9) Julia Kristeva, 2001, p.32.
- (10) LBA, S.34.
- (11) Julia Kristeva, 2001, p.33.
- (12) クリステヴァは、神への反逆を現代の特徴と見做すが、これは既にパウロに見出せる（後述のヨナスの分析を参照）。
- (13) LBA, S.69. 二重の基準「つまり、一方ではギリシア的世界概念と他方ではキリスト教思想に基づく行為概念の二重化が、アウグスティヌスの世界概念の屈折に由来することは重要である。」
- (14) a.a.O., S.68.
- (15) 「[註]」及び「始まりをなすこと」の連関がこゝに予告をなす。
- (16) Julia Kristeva, 2001, p.34.

- (17) *ibid.*, p.35.
 (18) *ibid.*, p.35.
 (19) *ibid.*, p.35.
 (20) *ibid.*, pp.36-37.
 (21) この点で、ハンス・ヨナスがパウロの「ローマの信徒への手紙」七・七一二五の問題を議論しており、参考になる。Hans Jonas, "The Abyss of the Will" in *Philosophical Essays From Ancient Creed to Technological Man*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1974. パウロが発見したものは「律法が『貪む』と言わなかったら、わたしは食りを知らなかったでしょう」というものだが、ここには「神の前で」(coram Deo)の人間の「自己反省性」(self-reflexivity)が表現されているように思う。自らを基礎付けようとする意志の力(volo me velle) (I will that I will this)と、自己を客観化しようとする思考(cogito me cogitare) (I think that I think)は、弁証法的に止むことがない。しかし、自由の可能性そのものは、自己の客観化を必然的にはしない。ヨナスは、自己の客観化が道徳的に必然的なものであるという。そして、ヨナスは、パウロの「ローマの信徒への手紙」における律法と罪の關係(罪は律法によって生じるが、同時に、罪を生じさせた畏と自由の可能性も律法によってもたらされる)から、人間の内的葛藤を哲学的に明確化した。

アーレントのアウグスティヌス解釈(今出)

- (22) Julia Kristeva, 2001, pp.38-39.
 (23) *ibid.*, p.39.
 (24) マッキーホ・ニーニョ。
 (25) Julia Kristeva, 2001, p.41.
 (26) *ibid.*, p.202. ナリスチヴマは「精神の生」の第二巻「意志」を「キリスト教の特性とその政治」と題して議論出来るように。
 (27) *ibid.*, p.202.
 (28) *ibid.*, p.203.
 (29) *ibid.*, p.204.
 (30) *ibid.*, p.206.
 (31) Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, Vols. 1, Thinking & 2, Wiling (LM, vol.2) San Diego and New York and London: Harcourt Brace Jovanovich, vol.2, p.95. マンクスティヌス、山田晶訳「告白」中央公論社、一九七八年、四九二頁。
 (32) アーレントによれば、意志の不安や動揺を鎮める愛は、感覚的な事物への愛ではなく、感覚的な事物が精神の内面に残していく「足跡」(footprints)への愛であるという。感覚的な事物を「精神が可想的な対象へと転換した持続する「足跡」は、愛する者でも愛される者でもなく、第三のエレメント、すなわち、愛する者たちがそれによって相互に愛することとなる愛自体である」(LM, vol.2, p.103.)

- (33) 森一郎『死と誕生 ハイデガー・九鬼周造・アーレント』、東京大学出版会 二〇〇八年。
- (34) 前掲書、二一七頁。森氏は、実存の諸相を「死への存在」のさまざまな変奏として見抜くことが、アーレントの『活動的生』の賭け金だという。これは、まさにクリステヴァのアーレント理解「愛と生の弁証法」と正反対といえよう。
- (35) 前掲書、二二三頁。
- (36) 同、二二七頁。
- (37) 同、二二九頁。
- (38) アーレントの博士論文の原著と英訳改訂版 (Love and Saint Augustine, edited and interpretive Essay by Joanna Vecchiarelli Scott and Judith Chelius Stark, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1996, LSA)との間の相違は、単なる翻訳の次元の問題ではなく、明らかにアーレント自身の増補もあり、その解釈は一義的には決定し難いものがある。原著の翻訳者、千葉真氏は、そのような変更点が原著と大きく異なることに危惧を抱き、改訂版の使用には慎重である。本論も原著を使用した。
- (39) 森一郎、前掲書、二四二頁。
- (40) 前掲書、二四二頁。
- (41) 同、二四六―七頁。
- (42) 同、二五〇頁。
- (43) 同、二三〇頁。森氏は、アーレントのパウロ理解を、「我流に輪郭を描いたもの」であると断った上で、彼女のアウグスティヌス解釈を分析しており、この点には注意が必要である。
- (44) LM, vol.2, p.158ff.
- (45) 前掲書、二九七頁以下。
- (46) Iコリント一三・八一―一二。