

ハンナ・アーレントにおける「裁き」と「赦し」

本間 美穂

1. はじめに

何らかの行為によって人々の間に被害-加害関係が生じた場合、赦しはひとつの問題となる。被害者が加害者を赦し、加害者が被害者に赦されることによって、被害-加害関係は修復され、加害行為によって生じた一連の出来事に終止符が打たれる。犯罪や戦争・紛争などの犠牲者・被害者やその遺族らが加害者を赦すか否かといった問題や、赦しの可能性、適切な条件の探求、プロセスの解明といった赦しをめぐる諸問題は、しばしば注目されるテーマである。しかし、被害者が直面するのは赦しの問題だけではない。彼らは、加害行為によって生じた出来事をいかに判断し、加害者をいかに裁くか、という問題にも直面する。もっとも、その出来事が刑事裁判で審理される場合裁きは司法に委ねられるが、被害者らが裁判にどのように関与していくのか、そして判決をどのように受け入れるのか、といった問題は残るだろう。

ところで、人間の行為によって生じた悪を被った者にとって、赦しと裁きはどのような関係でありうるのだろうか。赦すことと裁くことは、正反対の性質をも持ちうると思われる。被害者にとって赦しも裁きもともに重要な意義をもつものであるとすれば、両者はどのように共存しているのだろうか——そもそも共存可能なのだろうか。一方が他方を妨げることはないのだろうか。

本論では、ハンナ・アーレント (Hannah Arendt: 1906-75) のテキストを手がかりに、人間が悪と対峙する際の赦しと裁きの問題について考察する。『全体主義の起原 *The Origins of Totalitarianism*』の著者として知られるアーレントは、ドイツ系ユダヤ人であり、実際に攻撃を受けた人物でもある。彼女は 1933 年にシオニスト活動に協力したために逮捕され、釈放された後パリに亡命し、1940 年にギユルの抑留キャンプに収容され、翌年アメリカに亡命した。1933 年にナチ・ドイツを逃れてから 1951 年にアメリカで市民権を得るまで彼女は無国籍であった⁽¹⁾。全体主義の暴力と対峙したアーレントのテキストには、裁きに伴う困難の一部が赦しに起因することを指摘しつつ、裁きと両立可能な赦しを求めた思考の軌跡がある。本論は、『人間の条件 *The Human Condition*』(1958 年) で展開された「赦し」論と、その背景にある赦し批判を取りあげ、アーレントの考える赦しの意義と難点および裁きとの関係を明らかにすることを目的とする⁽²⁾。

2. 赦しの両義性——『人間の条件』の「赦し」論と赦し批判

2-1 『人間の条件』における「赦し」

アーレントのテキストの中で「赦し」に関してもっともよく参照されるのは『人間の条件』

第 5 章「行為」第 33 節「不可逆性と赦しの力」である。ここで展開される「赦し」論の具体的内容に入る前に、同書における「赦し」論の位置づけを概観しよう。

『人間の条件』の主題は、日常的で一般的な経験である人間の営為 activity を再検討し、それらの政治的な意味を問うことである。アーレントは人間の基本的な営為を「労働 labor」, 「制作 work」, 「行為 action」の 3 つに分類し、いずれにせよ何かものを生産する営為である「労働」および「制作」と、「物の媒介なしに人間の間で直接行われる唯一の営為」である「行為」を区別する (HC:7)。そして、この「行為」が政治にとって最も重要な意味を持つものとされる。アーレントにとって、行為と「赦し」は次のような関係にある。まず、(i) 「赦し」は行為といくつかの共通点を有するものであり、「行為の潜在能力のひとつ」に数えられている。そして、(ii) 「赦し」それ自体が、行為において必然的に生じる「不可逆性 irreversibility」という苦境の救済策となっている。

本節では、アーレントの議論に沿って、この「赦し」と行為の二重の関係を整理する。その上で、アーレントの「赦し」論の 2 つの特徴——裁きと両立可能であり、限度を有すること——について検討する。

(1) 行為の性格と救済策としての「赦し」

はじめに、行為概念について概観しておきたい。アーレントは、「労働」, 「制作」, 「行為」という前述の 3 類型を、それぞれ「生命 life」, 「世界性 worldliness」, 「複数性 plurality」という人間の条件に対応する営為として規定している。行為の条件である「複数性」とは「地球上に生き世界に住むのが大文字の人間 Man ではなく複数の人間 men であるという事実」を意味するものであり、全政治生活の最大の条件となっている。アーレントによれば、行為が対応するのは、誰一人として過去に生きた人、現在に生きている人、未来に生きるだろう人のいずれとも決して同一ではないという事実である。そのため、アーレントは、人間が同じモデルを繰り返してできる再生産物にすぎず、本性と本質がすべて同一であり予見可能なものであれば行為は不必要なものになると考える (HC: 7-8)。また、行為が人間の本性や本質の同一性を前提としない以上、行為における平等も、神の前の平等や、死の前の平等など、人間の本性や同一性に基づく平等とは異なり、唯一無二の存在であるそれぞれの人間に絶対的な差異がありながら平等であることを指すものとなっている (HC: 215, PP: 61-62)。

アーレントの行為概念において最も重要視されているのが、何か新しいことを自発的に始めるという性格である。放置しておけば可死性の法則に従うに過ぎず、絶えず反復する生成のサイクルの中で永遠に回転する運命に対し、これに干渉するのが行為である。新しいことは統計的法則や予測の圧倒的公算に反して起こるものであり、新しいことを始める行為は、世界の進路を決定しているかに見える自動的過程からの特殊な逸脱のようだと述べられる。このような意味で、アーレントは行為を「人間の奇蹟創造能力」とさえ呼んでいる (HC: 177-179, 246-247)。

それぞれ唯一無二の人間が新しいことを始める行為には、行為者自身が「誰であるか who」を示し、行為者の「唯一の人格的アイデンティティを積極的に明らかにする」という暴露的性格が備わるものとされる。この「誰であるか」というのは、人の性質や才能や功績など言葉で表現可

能な「何であるか what」とは異なり、明白な言葉で表現しえず、行為と言論によって自ずと暴露されるものである⁽³⁾ (HC: 179-181)。アーレントは、「誰であるか」が自分が作ったり行ったりすることのできるものを偉大さや重要性の点で超えていると信じることは、人間の誇りにとって不可欠の要素である」と述べ、「誰であるか」を暴露したいという願望が打ち砕かれた場合には人間の尊厳が奪われるとしている。「誰であるか」、すなわち、行為者の人格的アイデンティティを暴露することが、人間の尊厳と誇りにとって重要な意味を持つのである⁽⁴⁾ (HC: 180-181, 211)。

このような行為にとって「赦し」が救済策とされるのは、行為において「不可逆性」という苦境が生じるからである。アーレントによれば、行為は、言論と同じく、人びとに直接向けられ、人びとの間で進行するものである。行為も言論も、人間が共生しているところではどこでも存在している「人間関係の網の目」の中にもたらされ、この網の目の中でその直接的帰結が感じられる (HC: 182 - 184)。そして、行為の本性は人間関係の網の目の中に絶えず新しい関係を樹立しようとするところにある (HC: 240)。だが、アーレントによれば、この網の目の中では、無数の意志と意図が葛藤を引き起こしているため、行為はその目的をほとんど達成しない。行為者は自分の始めた行為をなかつたことにできないし、「人間関係の網の目」の中で始められた行為のプロセスを確実にコントロールすることもできないのである (HC: 232-233)。このような苦境を理由に行為それ自体が放棄されてしまうことから守るために、アーレントは救済策を提示する。「不可逆性」という苦境、すなわち、「自分がしていたことを知らなかつたし知りえなかつたにもかかわらず、行ったことをなかつたことにできない」という苦境に対する救済策となるのが、「赦し」である⁽⁵⁾。「赦し」は人々を「自分が知らずに行ってしまったこと」から解放するものであり、互いに赦しあい、解放しあうことによって、人びとが自由な行為者に留まることを可能にするのである (HC: 236-237)。

(2) 行為の潜在能力としての「赦し」

「赦し」が「行為の潜在能力のひとつ」とされる理由は、「赦し」が行為と同じく、新しいことを始めるという性格を持ち、行為者の唯一の人格的アイデンティティを暴露し、人格的關係を築くからである。また、「赦し」は、行為と同じく、「複数性」という人間の条件に密接に対応するものである。というのも、「誰も自分自身を赦すことはできない」のであって、「赦し」は他者の存在と行為に依存するものであるからだ (HC: 237)。

「赦し」が新しいことを始めるという性格をもつことを説明するために、アーレントは復讐と「赦し」を対比する。彼女によれば、復讐は「赦し」と対極の關係にある。というのも、復讐は、「ももとの過ちに対する当然で自動的な反応」だからであり、「最初の悪事の帰結に終止符を打つどころか、あらゆる行為に含まれている連鎖反応が妨害されずに進むままにさせてしまう」からであり、「予測され計算さえされうる」ものだからである。これに対し、「赦し」は決して予測しえないものであり、「単に反 - 作用 re-act するだけでなく、それを誘発した行為によって条件づけられることなく、新しく思いがけない仕方で行為し、赦す者と赦される者とともに最初の行為の帰結から自由にする唯一の反応 reaction」である (HC: 240-241)。「赦し」は、復讐という無慈悲な自動的運動に終止符を打つという意味で、新しいことを始める行為としての性格を持つ

のである。

「赦し」と行為のもうひとつの共通点は、人格との関係にある。前述のように、行為は行為者が「何であるか what」ではなく「誰であるか who」を暴露する性格をもち、絶えず新しい関係を築く営為であった。アーレントは、『ルカによる福音書』7章47節⁶⁾を引用して「愛だけが赦す力を持つ」という一般的な確信があることに言及しつつ、赦しが暴露の性格をもち人格的關係を樹立することを説明する。アーレントにとって、愛 love は愛された人が「何であるか」——性質や短所、功績や失敗や過ち——に関心が無く、「比類なき自己暴露の力と「誰であるか who」を暴露する比類なき明晰な透視力を持つ」ものであり、それゆえ「赦しおよび赦しが樹立する関係は、(必ずしも個人的あるいは私的ではないが)いつもきわめて人格的な事柄」となる(HC: 241-242)。愛が赦しの源泉であるとすれば、愛が「誰であるか」を暴露する性格を備えているという点において、赦しと行為は共通するのである。

アーレントは、赦しが人格的な事柄であるという意味で「なされたこと what がそれを行った人 who のために赦される」と述べる(HC: 241)。『人間の条件』におけるこの一節は、後述するように、同書以後のテキストの中で、「何も赦すことなく、誰かを赦す」という理解へと修正される箇所である。すなわち、『人間の条件』においては、「赦し」が「自分がしていたことを知らなかったし知りえなかったにもかかわらず、行ったことをなかつたことにできない」という行為の苦境の救済策としての役割を担うと考えられたために、なされたことをなかつたことにする赦しが提示されたのだが、同書以後の議論の中では、なされたことをなかつたことにすることのない赦しへと訂正されている。しかし、いずれにせよ、アーレントの「赦し」の焦点が「なされたこと」ではなく、「それを行った人」にあることは一貫している。

もっとも、アーレントは、『人間の条件』の文脈においては愛を「赦し」の根拠とせず、愛を「尊敬 respect」に置き換えている。なぜなら、アーレントの言うところによれば、愛は、狭く限られた領域にとどまり、無世界的で人々の間にあるものを破壊する反政治的で脱俗的なものだからである。一方、この尊敬は世界の空間を間にはさんで眺めた人格に対する敬意であり、功績とは関係がなく、人格にのみ関わるものとされる(HC: 242-243)。しかし、アーレントにとって、愛も尊敬も人格にのみ関心をもつという点で共通するものとなっている。

(3) 裁きを前提とする「赦し」

既に述べたように、アーレントにとって、復讐は「赦し」と対極の関係にあった。しかし、刑罰は「決して赦しの対極にあるのではなく、赦しと二者択一の関係にある」とされる。その理由は、刑罰も「赦し」も「どちらも介入しなければ終わることなく続いていくであろう何かに終止符を打とうとする点で共通している」からである(HC: 241)。

アーレントは『人間の条件』第33節の中で「赦し」と裁きの関係を明記していない。だが、刑罰が裁きを前提するものであると考えるならば、刑罰と二者択一の関係にあるとされる「赦し」も、裁きを前提していると考えられる。すなわち、裁きの結果として刑罰あるいは「赦し」があるということである。もっとも、ここでの刑罰と「赦し」が二者択一の関係にあるという捉え方は、後述するように、『人間の条件』以後のテキストの中で修正されていく。とはいえ、裁きを前

提とし、裁きと両立可能な「赦し」が求められている点については、その後も一貫して保持されている。

(4) 「赦し」の限度

アーレントの「赦し」論に一貫しているもうひとつの点は、赦しに限度があるというものである。アーレントは、「赦し」のうちに行為との共通点を見出し、「復讐からの自由」と、人格的アイデンティティを暴露し人格的な関係を築くという意義を見てとった。だが、彼女の「赦し」は無条件でも無制限でもない。アーレントは「極端な犯罪と意図的な悪」を「赦し」の義務の範囲から除外し、「赦し」には限度があると主張した。そして、その主張の根拠として『ルカによる福音書』の17章1-4節を引用し、その解釈を示している。

1 イエスは弟子たちに言われた、「つまずきは避けられない。だが、それをもたらす者は不幸である。2 そのような者は、これらの小さい者の一人をつまずかせるよりも、首にひき臼を懸けられて、海に投げ込まれてしまう方がましである。3 あなたがたも気をつけなさい。もし兄弟が罪を犯したら、戒めなさい。そして、悔い改めれば、赦してやりなさい。4 一日に七回あなたに対して罪を犯しても、七回、『悔い改めます』と言ってあなたのところに来るなら、赦してやりなさい。」

アーレントは、1, 2節の「つまずき offenses (skandala)」と3, 4節の「罪を犯す trespass (hamartanein)」がギリシア語においても異なる言葉であることに基づいて、次のように解釈する。イエスは、まず、1, 2節で少なくとも地上では赦されない「つまずき」が不可避であることを指摘し、この「つまずき」について「首にひき臼を懸けられて、海に投げ込まれてしまう方がましである」と説き、3, 4節で「赦してやりなさい」と説く。これは、1, 2節で問題となっている「つまずき」が赦しの義務の範囲から除外されていることを意味するものである(HC: 240)。そのため、アーレントにとって、福音書のこの箇所は赦しが限度を有するという主張の根拠となるのである。

アーレントにとって、全体主義の暴力はこの「つまずき」に該当する。『人間の条件』において「根源悪」と呼ばれるこの暴力は、人間事象の領域と人間の潜在的な力——それは「赦し」と刑罰の力を含む——を根本から破壊するものであり、そのような力が奪われてしまったところでは「我々にできることはただイエスと共に「首にひき臼を懸けられて、海に投げ込まれてしまう方がましである」と繰り返すことだけ」だとされる。「人間は罰することのできないものを赦すことはできないし、赦すことのできないとわかったものを罰することはできない。これは、人間事象の領域できわめて重要な構造的要素である」と主張するアーレントにとって、赦すことができるものにも、罰することができる——適切な刑罰を科すことができるという意味において——ものにも限度があり、その限度を超えるものが「根源悪」と呼ばれ、前述の福音書解釈での「つまずき」に対応するものとなっている(HC: 241)。

以上見てきたように、『人間の条件』で提示された「赦し」は行為と共通点を持つものであった。行為が宿命的な自動的過程を奇蹟的に逸脱するものであるのと同じように、「赦し」も復讐の連鎖という自動的運動に終止符を打ち新しいことを始める行為であった。また、行為が行為者の唯一の人格的アイデンティティを暴露し新たな関係を築くものであるのと同じように、「赦し」も行為者の人格にのみ関心を持ち、人格的な関係を築き、「なされたこと」を「それを行った人」のために赦すものであった。同時に、これらの共通点はアーレントにとって行為と「赦し」のもつ意義でもある。また、「赦し」が裁きを前提する点と限度を有する点については、アーレントの「赦し」論の特徴であり、『人間の条件』以後の議論の中でいくらかの修正が加えられるものの、一貫して保持されていくのである。

2-2 赦しの難点

『人間の条件』において「赦し」が意義を有するものとして論じられる一方で、アーレントの他のテキストでは、ある種の赦しに対する批判が展開されている。アーレントが論難する赦しとは、その赦しによって、(i) 不正行為が罪に転化されてしまい、それにより(ii) 裁くことができなくなってしまうものであり、(iii) 平等な人間関係を破壊してしまうものである。これらの批判は1950年代初頭の『思索日記 *Denktagebuch*』に見られるが、『人間の条件』以後の1960年代のテキストにおいても継承されていると思われる。本節では、このアーレントの赦し批判について検討する。

ただし、少々煩雑になるが、1950年代初頭のアーレントが赦しと「和解」を区別し、赦し（特にキリスト教的赦し）を批判して、「和解」に意義を見出そうとしている点に注意が必要である。1958年の『人間の条件』に至るまでの間に、彼女は赦しに前節で論じた積極的な意義を見出し、「和解」という言葉で模索していたものを包含しつつ超え出る「赦し」を『人間の条件』で論じた。言い換えれば、1950年代初頭の赦し批判はその後も基本的に維持されるが、1950年代初頭に「和解」という言葉のもとに論じられた事柄に新たな意味が付加され発展され、『人間の条件』における「赦し」論となるのである。ここでは、1950年代初頭の『思索日記』における赦しに対する批判的視座および「和解」という言葉で探求されていたものを整理した上で、この視座が『人間の条件』以後のテキストにも見出されることを指摘する。

(1) 不正と罪の区別

はじめに、不正と罪の区別をめぐる問題から始めたい。アーレントは、赦しと和解の問題に取り組む中で、不正と罪を区別・分離しようと試みている。ここでの「不正」とは不正行為であり、顕在化した出来事を意味するのに対し、ここでの「罪」は原罪や人間本性上の罪深さのことを指し、潜在的なものを指す。このような意味での不正と罪が区別され分離されるべきだと考えるアーレントにとって、キリスト教的赦しは両者を区別しえないものとなっている。

人間が犯した不正は、肩にかかる重荷である。それは、人間が自分で背負い込んだからには、自分で担う他はない。これはキリスト教的罪の概念とは異なる。キリスト教

的罪の概念では、人の犯した不正は人のうちに罪として残り、既に潜在的に穢れている内部組織を汚す。人間に恵みや赦しが必要なのは、重荷を取り除くためではなく、浄められるためである。(7) (DT1: 3, 1950年6月)

キリスト教的な罪の概念が不正と罪を区別しえないのは、不正を罪に転化するからである。また、キリスト教的な恵みや赦しは、罪という穢れを浄めるためにある。これに対し、アーレントがここで提示するのは、人間が犯した不正を重荷として自分の肩に背負うという捉え方である。

アーレントにとって、不正と罪を区別する試みは可能性を現実と区別する試みと等しい。翌月の『思索日記』では、現実を可能性に転化することが批判される。

みな可能性を盾にとり、現実の衝撃から逃れようとする。生ける屍。われわれはなかったことにすることができないから現実に存在することができる、ということは明らかだ。悔い改めの不可能性。(DT1: 11, 1950年7月)

このように、アーレントは「不正／罪」、「現実／可能性」を区別すべきであって不正や現実を罪や可能性の次元に転化すべきではないと考えていた。これは、当時のアーレントが赦しと和解を区別し、赦しを論難して和解を提示した根拠のうちのひとつとなっている。

(2) 1950年代初頭における赦し批判

1950年6月の『思索日記』において、アーレントはキリスト教的赦しを論難する。ここで注意が必要なのは、アーレントが峻拒しているのは、神の赦しではなく、キリスト教的な人間の赦しだということである。「人間が自分で背負った重荷は神だけが取り除くことができる。決してキリスト教徒ではない。赦しは、根本的に分離しているところでおこなうべきことではない」(DT1: 3)。それにもかかわらず、人間が人間を赦すという場合にはどのようなことが起こるのか。アーレントは2つの側面から人間どうしの赦しに言及している。

1つ目は、不平等な関係を生む赦しである。赦しが生起するのは、神と人間、親と子供のように根本的に異質であり、絶対的な優越がある場合に限られる。そのため、対等であるべき人々の間で赦し意思表示をすると、平等な人間関係が根本的に破壊されてしまう。したがって、普段赦しと呼ばれているものは、実際には一方の人が優越している身振りをし、もう一方の人が人間にはできもしないことを要求する「見せかけの事象」に過ぎない(DT1: 3)。

2つ目は、原罪の承認に基づいた赦しである。この赦しが生起するのは、「われわれはみな罪人である」ということを明確に認める限りにおいてである。アーレントによれば、このような赦しは「誰もが何でもやりかねない」ということを主張し、「(権利の平等ではなく)本性の平等を打ち立てる」ものであり、「原罪の概念、すなわち、人間は生まれながらにして穢れているというイメージからくる負の連帯に基づいている」のである(DT1: 4)。「自分も罪があるかもしれないから報復することを断念」することによって赦す場合には、「他者がなしてしまったことは自分もしたかもしれないこと、あるいは自分もするかもしれないこと」になっている(DT1: 4-6)。これは、

赦しにおいて、現実起こった出来事が可能性の次元に転化されていることを意味している。人間の本性上の罪深さに基づいて赦すことは、赦しが原理的に限度を持たず、「本当に裁くことはできない」(DT1: 7)。

このように、アーレントは人間の赦しが (i) 不正行為を罪に、現実を可能性の次元に転化してしまうこと、(ii) それにより赦しが原理的に限度を持たなくなり、裁くことができなくなってしまうこと、(iii) 平等な人間関係を破壊することを批判した。

(3) 1950年代初頭における和解

1950年代初頭の『思索日記』で、赦しと対極にあるものとして提示されるのが、和解である。ここでアーレントがいうところの和解とは、出来事と折り合いをつけるところで生起するものであり、赦しのように、他者の重荷を取り除いたり、罪のない人を演じたりするわけではないから人間に不可能なことではないし、「見せかけの事象」でもない。和解は他者ととも罪深い者となるわけではなく、単に共に「他者の重荷を自発的に担おうとする」だけであり、他者の引き起こした不正の責任を共に担うことによって新しい連帯概念を生み出し、平等を再建する(DT1: 3-7)。これはキリスト教的赦しが既に存在する原罪という「負の連帯」に基づいていることや、平等な関係を破壊することとは正反対である。前述のように、アーレントは「不正／罪」、「現実／可能性」を区別・分離し、不正や現実が可能性や罪に転化されることを批判するが、これは和解と赦しの対象と関係する。赦しが人間の罪深い本性に基づいて罪と罪の現れである不正を赦すのに対し、和解は不正のみを対象とするのである。

このように、アーレントは不平等な関係を生む赦しや原罪の承認を基礎とした赦しを批判し、和解を肯定的に捉えている。そして、このような和解には2つの利点があると説明する。1つ目は、「民族どうしの和解が非常に容易になりうる」点である。和解から原罪の観念を取り除くことによって、被害を被った民族が「自分たちも同じことをしたかもしれないし、やるかもしれないと言わざるをえない苦痛」を逃れることができる。2つ目は、「和解には慈悲深さを伴った限度がある」点である。「決して起きてはならなかったもの」は和解することはできず、沈黙し看過することもできず、責任を取ることができない以上適切な処罰もありえないとされる。ここで想定されているのは、明らかにショアーの問題である。アーレントは、この限度は「カントが、戦争では民族間の後の平和を不可能にする行為を起こしてはならないという規制を公式化していたときに念頭においていたもの」(DT1: 7)であったとしている。

また、アーレントにとって、裁きと和解は両立可能なものとなっている。赦しが原理的に限度をもつことができず、裁くことができないものであったのに対し、和解は限度を持ち、裁きを前提とするものである。彼女によれば、裁くということは、感情移入をせず、同じことを「自分もやったかもしれない」などと可能性を前提とせず、自己反省しない場合にはじめて可能となるのである。さらに、「神がもしかするとすべてのことを全く判断しないかもしれないし、するかもしれないということをはっきりと未解決の問題にしておく」(DT1: 8)ときにはじめて人間の尺度でのみ裁くことができるのである。アーレントが求めているのは人間による人間の尺度での裁きである。

このように、1950年代初頭のアーレントにとって、和解とは(i)不正を罪に、現実を可能性に転化することなく、不正のみを対象とするものであり、それゆえ被害者が「自分も同じことをしたかもしれないしするかもしれないと言わざるを得ない苦痛」を逃れることができ、(ii)慈悲深さを伴った限度を持ち、裁きを前提とするものであり、(iii)新たな連帯概念を生み平等な関係を築くものとされる。もっとも、ここでの和解は、行為の救済策という役割を付与された『人間の条件』における「赦し」と同一のものではない。しかし、この時期のアーレントが赦しを批判した理由と和解に求めていた事柄は、『人間の条件』やその後のテキストにも継承されていくのである。

(4) 批判的視座の継承——1960年代のテキストから

では、『人間の条件』以後のテキストにおいても赦しへの批判が継承されている点について検討したい。ここでは、『イェルサレムのアイヒマン *Eichmann in Jerusalem*』(1963年)における「裁き」論を取りあげ、現実を可能性の次元に転化することによって裁きが不必要となってしまうことに対する批判が継承されていることを示す。アーレントは、元 SS 隊員でユダヤ人移送に携わったアドルフ・アイヒマン (Adolf Otto Eichmann: 1906-62) の裁判のためにイェルサレムに渡り、その報告を米国誌『ニューヨーカー』にて発表した。『イェルサレムのアイヒマン』は、その裁判報告をもとにした著作である。

アーレントは、行為とその帰結に対する責任を免れようとするアイヒマンの主張を退ける。アイヒマンは裁判の中で次のように主張する。自分は、ユダヤ人であれ非ユダヤ人であれ、一人も殺すつもりはなかった。ただ、たまたま殺す立場になっただけで、殺せという命令を受けていたら殺しただろう。いずれにせよ、罰に値するのは指導者のみである。そして、自分は指導者層に属していなかった。だから罰を受けるに値しない、と(EJ: 22)。すなわち、アイヒマンとしては、ただ人間を移送するという任務をこなすただけであり、単なる組織の「歯車」として命令に服従しただけだったのである。これに対し、アーレントは「全体主義的支配や官僚制において、人間を行政装置の単なる機能や歯車にし、非人間化することは、政治学や社会学にとって重要な問題である」としながらも、このことは裁判において単に情状として考慮されるだけであり、行った行為が犯罪である限り、組織の歯車も法廷ではひとりの人間に戻されるのだと論じている(EJ: 289-90)。

また、アイヒマンは、自分がやっていなければ誰か他の人間がやっただろう、それゆえ潜在的にはドイツ人はほとんどみなひとしく有罪であると主張した。アーレントはこの主張についても退けるべきだと主張する。アイヒマンの主張は「全員が有罪であるということは誰一人有罪でないということの意味している」ので、認められないのである。ここでアーレントが重視するのは、現実と可能性との裂け目、すなわち、アイヒマンが実際に行ったことと、他の人々がしたかもしれないこととの間にある裂け目である。「法の前では、有罪か無罪かは客観的」であり、「たとえ他の800万のドイツ人がアイヒマンと同じことをしていても、アイヒマンの言い訳にはならず、アイヒマンの主張は受け入れられない。裁判において関心があるのは、アイヒマンが為したことであって、アイヒマンの内面生活や動機に犯罪的性格がなかったかもしれないということではな

いし、他の人の潜在的犯罪でもないのである(EJ: 278)。

このように、アーレントは、裁判においてアイヒマンが官僚制の歯車でしかないと主張し、他のドイツ人も同じことをしたかもしれないという可能性を引き合いに出したことを批判した。もっとも、以上の議論は裁判という意味での裁きの問題についてのものだが、アーレントは、裁判という枠組みを超えたより一般的な裁きの問題にも論及している。彼女は、『イェルサレムのアイヒマン』の「あとがき」や、『責任と判断 Responsibility and Judgement』に収録された諸論稿をはじめとするテキストの中で、一般に裁きの問題が混乱に陥り、裁くことに対する抵抗が見られると指摘する。そして、「世論が、何人にも他人を裁く権利などないという点で、これ以上ないほど一致」していることに懸念を示す。アーレントが批難するのは、世論が「傾向とか、ある集団全体——それが大きければ大きいほど良い——とか、要するに、もはやはじめというものがつかず、もはや個々の名前など問題にならないほど一般的なもの」しか裁いたり非難したりすることを認めないこと——すなわち、責任を問われるべきは、特定の個人ではなく、例えば、「ドイツ人」、「キリスト教徒」、そして「人類」だという主張——である。また、アーレントは、「検証できる事実と個人的責任から逃れるもう一つの方法」として「時代精神からエディプス・コンプレックスに至るまでの非特定の抽象的な仮説に基づく無数の理論」を挙げ、これらがどのような行為や出来事をも説明し正当化してしまうことを批難する (EJ: 296-297)。このような主張や理論によってはもはや責任を問うことができず、裁くことが不可能になってしまうからである。

このように、アーレントは、個人の責任を回避する主張や理論が裁きを不要にすることを批判した。これは、1950年代の『思索日記』における赦し批判のうち、一部ではあるものの、不正行為を罪に、現実を可能性の次元に転化して裁きを不要にすることへの批判が1960年代のテキストにおいても継承されている証左だと言うことができよう。

3. 「裁き」と両立可能な「赦し」の探求—W. H. オーデンとの議論を手がかりに

以上見てきたように、アーレントは、一方で「赦し」の積極的な意義を提示し、他方で赦しに備わる難点を指摘し、裁きを不要にしてしまうことを批判した。では、アーレントは「裁き」と「赦し」の関係をどのように捉えていたのだろうか。ここでは、1960年頃になされた、赦しをめぐるアーレントとW. H. オーデン (Wystan. H. Auden: 1907-73) の議論を取り上げることで、赦しと裁きの両立可能性の問題を検討したい。

オーデンは、イギリスに生まれ、のちに渡米した詩人である。彼はアーレントの『人間の条件』の書評を書き、さらにシェイクスピアの『ヘンリー四世』、特にその登場人物のひとりであるフォルスタッフについての論稿を書いた⁽⁸⁾。前者は雑誌『エンカウンター Encounter』の1959年6月号に掲載され、後者は同誌の同年11月号に掲載されている。オーデンはこのフォルスタッフ論の中で赦しについて書いているが、これはおそらくアーレントの『人間の条件』の「赦し」の議論を意識したものであると推察できる。アーレントは、オーデンから電話で誕生日パーティーの招待を受けると同時に、『人間の条件』について質問を受けた⁽⁹⁾。そして、このフォルスタッフ論を読んで、一パーティーの招待に返事をするとともに一赦しについてオーデンに手紙を書いている⁽¹⁰⁾。

ここで、オーデンが論じた赦しと、アーレントが手紙の中で論じた「赦し」とを比較すると、次のように要約することができる。

	—オーデンの赦し—	—アーレントの「赦し」—
①	赦すようにという命令は無条件のものである。	赦すようにという命令は無条件のものではない。
②	赦しを要求するのは隣人愛である。	赦しは隣人愛とほど遠い。
③	赦しと司法上の赦免は根本的に異なる。	赦しと司法上の赦免は区別しうるが、両者は密接な関係にある。
④	赦しは赦す人の問題であり、赦しと善行は同じカテゴリーに属する。	赦しは双方向的であり、赦しと善行は同じカテゴリーに属さない。

以下では、この整理に従って、①赦しが無条件のものと捉えられているか否か、②赦しと隣人愛 *charity* との関係、③赦し *forgiveness* と司法上の赦免 *judicial pardon* との関係、④赦しと善行との関係、という4点について比較考察を行う。

3-1 オーデンの赦し

まず、オーデンの赦しについて、①「赦すようにという命令は無条件のものである」ことと、②「赦しを要求するのは隣人愛である」ということについて見ていきたい。オーデンによれば、隣人愛 *charity* は「敵を愛し、われわれを憎む者に善を為し、われわれを傷つける者を赦すことを要求する。そして、この命令は無条件である」。それは、「敵が心を頑にしようが、悔い改めて赦しを請おうが、無関係である」。なぜなら、敵が心を頑にしている場合は、私が赦すかどうかは気にもとめないであろうし、「赦します」などと言うことは見当違いであるからだ。また、敵が悔い改めて「私を赦してくれますか」と赦しを請い、「はい」と答える場合、それは赦す人が自分の決意を表しているのではなく、すでに存在した感情の状態を述べているのである。オーデンにとって、赦しは無条件の命令であり、第一に赦す人の感情の問題であり、したがって「赦します」と意思表示することは二次的なものであり、赦される側の人は無関係なのである⁽¹¹⁾。

次に、③「赦しと司法上の赦免は根本的に異なる」という点についてである。そもそも、ここでのオーデンの議論は演劇についてのものである。オーデンは演劇における赦しについて論じ、舞台上では赦しと赦免の区別がつかないことを認める。彼によれば、舞台上で赦しを表現するためには、敵が悔い改めて「私を赦してくれますか」と赦しを請い、「はい」と答える場面を見せなくてはならない。というのも、「沈黙と無為は劇的ではない」ため、舞台上では、赦しは「演技 *action* において顕現」されなくてはならないからである。このとき、赦す側の人々が赦していなかったとしたらしないであろうこと—たとえば、悪事を働いた人に対して「赦します」と言うこと—を相手に対してすることができる立場にいる必要がある。これは、敵が自分の意のままにあるべきだということ—たとえば、赦しを請うていなければならないということ—を意味している。し

たがって、舞台上で赦しが演じられるためには、敵が赦す側の人の意のままではならず、この場合、赦しは司法上の赦免と区別できないのである。しかし、前述のように、オーデンの理解では、隣人愛の精神にとって、赦す人が敵の意のままであろうと敵が赦す人の意のままであろうと関係がない⁽¹²⁾。すなわち、本来赦しは赦免と異なるものの、舞台上では赦していることが示されなければならない、赦免であるのか赦しであるのか区別がつかないということになる。

オーデンは、赦免と赦しを明確に区別する。彼によれば、「人だけが悪事を働かれる」のである以上、人だけが赦すことができるのであり、「法律は悪事を働かれるわけではなく、破られるだけ」である以上、赦すことはできない。すなわち、人が赦すのに対し、法律は赦すことはできないものの赦免することはできる——もっとも、赦免が可能となるのは、法律を破った者よりも法的権威が強い限りにおいてである。ここで、オーデンは、芝居において赦しと赦免を区別できない理由を、舞台上では権力、正義、愛がみな同じ側にあるからだと説明する。正義は愛が赦せと命じているものを赦免することができるため、赦しと赦免を区別しえないのである。しかし、オーデンは「愛にとって、地上の正義という権力が同じ側にあるということは偶然」であり、「福音書がわれわれに確信させることは、遅かれ早かれ、愛と正義が対立する関係になり、愛は正義の手中で苦しまなければならないということなのだ」と述べる⁽¹³⁾。

ここで、アーレントの「行為」が“action”であり、彼女が「演劇は至高の政治的芸術だ」(HC: 188)と述べていることから、オーデンの演劇における赦しと赦免の議論をアーレントの政治における赦しと赦免の議論と関連づけて考察することができよう。その場合、このオーデンの議論は、アーレントが『人間の条件』において赦免と赦しを区別していないという指摘であると読むことができる。後述するように、アーレントは——単にフォルスタッフ論から読み取ったのか、あるいはオーデンとの電話での会話の中で直接指摘を受けていたのかは不明だが——オーデン宛の手紙の中で、オーデンから司法上の赦免と赦しの間に線を引くべきだと説得された旨を記している。

最後に、④「赦しは赦す人の問題であり、赦しと善行は同じカテゴリーに属する」という点について見てみよう。オーデンは、正義と隣人愛を対比しながら、赦しが赦す人の問題であり、善行と同じカテゴリーに属するものだとしている。オーデンによれば、地上の正義は(i)不正を抑えるための権力の使用を必要とし、(ii)慎重な計算、すなわち「赦免を許可するか拒否するかを決定する場合には、犯罪者が赦免されたら罰せられるよりも良い振る舞いをするか」などといった慎重な計算を必要とし、(iii)法律と刑罰の公表を必要とする。これに対し、隣人愛は以上の3つをすべて禁止する。というのも、(i)われわれは、悪に抵抗すべきでない、(ii)もしわれわれに上着を要求するものがあつたら、マントとともに与えるべきである、われわれは明日のことを思いわずらうべきではない、(iii)われわれは密かに断食して施しをしながら、いずれもしていない人として公に現れるべきであるからである⁽¹⁴⁾。オーデンは、赦しも善行も、ともに隣人愛に基づくものとして捉えているのである。

3-2 オーデン宛の手紙におけるアーレントの「赦し」

では、アーレントの「赦し」における①「赦すようにという命令は無条件のものではない」と

いう点から始めたい。アーレントは、オーデンが赦しを無条件の命令であると論じたことに対し、「福音書がわれわれに確信させているもの」を信じようとするならば、「赦すようにという命令は無条件ではない」⁽¹⁵⁾と反論する。アーレントは、ここで、『人間の条件』におけるのと同じく『ルカによる福音書』17章1-4節を引用し、「赦し」が無条件のものではないことの根拠とする。

次に、②「赦しは隣人愛とほど遠い」という点についてである。オーデンは、赦しをキリスト教的隣人愛に基づくものとして捉え、隣人愛はすべての隣人を分け隔てなく愛することだと論じた。そして、司法上の赦免 **judicial pardon** を赦し **forgiveness** と区別し、司法上の赦免は正義と、赦しは隣人愛と結びつくものだとした。これに対し、アーレントは次のように反論する。

あなた [オーデン] は、キリスト教の隣人愛を引き合いに出しているけれども、キリスト教の隣人愛は、奇妙なことに、これらの節 [ルカ 17,1-4] とほど遠いと思いませんか。あなたは私に赦しと司法上の赦免の間に線を引くべきだと説得しました。しかし、私はこれについて考えれば考えるほど、キリスト教の隣人愛は赦しよりも司法上の赦免と多くの共通点を持っているように思えるのです。法律は、隣人愛と同じように、平等な目ですべてを見るし、区別をせず、人格を考慮に入れず、彼が悔い改めないとしても赦免するかもしれません。⁽¹⁶⁾

アーレントは、オーデンが「隣人愛はすべての隣人を区別することなく愛することである」と述べたことを否定していない。むしろ、隣人愛が区別することなくすべての隣人を愛するからこそ、隣人愛は「赦し」よりも法律あるいは司法上の赦免と共通点を多く持つと主張する。

また、アーレントは隣人愛と「赦し」の違いを次のように説明する。

確かに、私は隣人愛に対して偏見を持っています。しかし、私にこの偏見の立場を支持させてください。私は、われわれがなされたことをそれを行った人のために赦すと言ったとき、間違っていました。私は私を裏切った人を赦すかもしれないけれど、決して裏切りを黙認しようとするのではないのです。私は何も赦すことなく、誰かを赦すことができるのです。私が「もの」を赦すとすれば、それは私が不当に取り扱われたということ赦すだけです。しかし、そもそも隣人愛は実際に赦すのです。裏切られた人の中にある裏切り行為を赦すのです—もちろん、人間の罪深さに基づいて、そしてその罪人との罪深さという連帯に基づいて。⁽¹⁷⁾

アーレントがここで訂正しているのは、『人間の条件』第33節にある、赦しが「なされたことをなかったことにする」、「人が行ったことを、その人のために赦す」(HC: 241, 243) という一節である。ここでは、これらの記述が「何も赦すことなく、誰かを赦すことができる」と訂正される。一方、隣人愛は実際になされた行為を赦すのであり、それが人間の罪深さという連帯、すなわち原罪の連帯に基づいて赦すものだとされる。『人間の条件』の記述では、実際に不正行為をも赦す隣人愛に基づく赦しと、「赦し」との差異が不明瞭であった。この手紙での修正により、実際

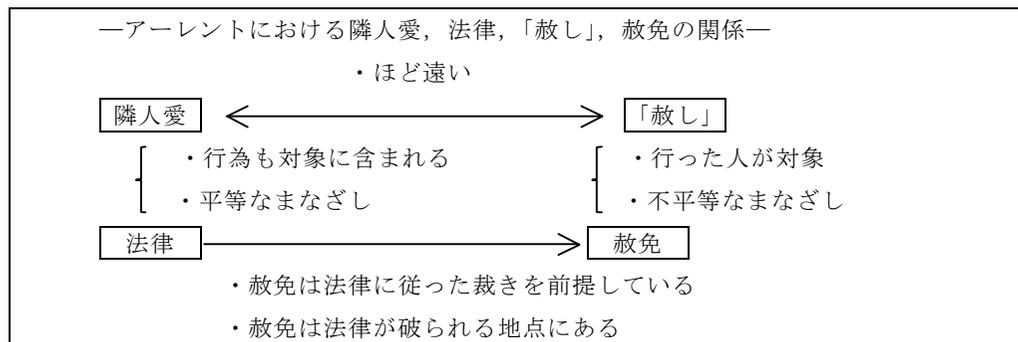
に不正行為をも赦す隣人愛に基づく赦しと、行為を黙認することなく人を赦す「赦し」とが、明確に分離・区別されている。

続いて、③「赦しと司法上の赦免は区別しうるが、両者は密接な関係にある」という点を見ていきたい。アーレントは、赦免と赦しを近いものであると捉えているものの、区別しえないと考えているわけではない。アーレントの伝記著者である E.ヤング＝ブリューエルが指摘するように⁽¹⁸⁾、『人間の条件』において「赦しと刑罰は二者択一の関係にある」(HC: 241)と述べたことについて、アーレントは見解を改め、「刑罰は必然的に司法上の赦免とだけ二者択一であるという点で、あなた [オーデン] は全く正しい (そして私 [アーレント] は間違っていました)」と述べている⁽¹⁹⁾。刑罰と「赦し」が二者択一の関係でなくなった以上、裁きと「赦し」の関係は、『人間の条件』で示唆された関係とは別様の在り方になるはずである。ただし、ここでの論旨は、「赦し」と赦免の差異化というよりもむしろ、両者が密接な関係にあることを示すこと、そしてキリスト教的隣人愛と「赦し」をはっきりと区別し、異なるものとして提示することにある。

アーレントは司法上の赦免と「赦し」の共通点について次のように論じている。

司法上の赦免が赦しと共有しているものは、司法上の赦免は犯罪を行った人のために赦免するということである。(殺人者である青髭を赦免することはほとんどできないでしょう。しかし、殺人者でなかった誰かによって殺人がなされたのであるから、情痴犯罪を赦免するかもしれません。) 愛は、その愛された人への徹底的な献身ゆえにすべてを赦すだろうというのは正しいです。しかし、愛でさえ、請われていないのに赦すならば、悪事を働いた人の完全さを冒涇します。請われていないのに赦すというとは、不適切か、あるいは少なくとも思い上がりではないでしょうか。あたかも「あなたは不当に扱おうとしたけれども、不当に扱うことはできなかった」と人が言うように——隣人愛は私を不死身にするのですか。法律と同じく隣人愛に備わる困難は、差異をならして水平にすることです。そして、この観点から見れば、司法上の赦免は法律が破られる地点であるようです。赦免を受ける人は、もはや単に法律に従って裁かれていません⁽²⁰⁾。

法律も隣人愛も、行為を対象とし、個々人の差異をならして水平にし、平等な目で見る。すなわち、法律は行為を対象とし、同じ行為であればその行為者が誰であっても同じ刑罰を下すという意味で、人々を平等なまなざしで眺める。隣人愛も、行われた行為を実際に赦すものであり、すべての隣人を区別することなく、愛し、赦す。一方、司法上の赦免も「赦し」も、いずれも「行われたこと」ではなく「行った人」を対象とし、「行った人のために」なされる——そのため、請われていないのに赦すならば、加害者を冒涇することになるのである。そして、赦免は、法律による裁きを前提としているものの、法律が要求しているような平等なまなざしではもはやなく、不平等なまなざしで見えるものである。



最後に、④「赦しは双方向的であり、赦しと善行は同じカテゴリーに属さない」という点について、見ていきたい。オーデンは、赦しを赦す人に関わるものとし、赦しも善行もともに隣人愛に基づくものであると捉えていた。これに対し、アーレントは善行と「赦し」を区別する。

あなた [オーデン] は赦しの命令を悪に抵抗するなという命令、与えよという命令、明日について考えるなという命令など一すなわち、営為として善行をなす命令と等しいものと見なしていますね。私はこれについてあなたのいうことすべてを認めますが(・・・) 赦しは同じカテゴリーに属するのでしょうか。(・・・)すべての事柄の相互性は、善行におけるすべての考察の外にとどまっています。しかし、この相互性は、赦しの行為にとって本質的なのです。(21)

『人間の条件』において、アーレントは、善行が「見られ聞かれることから隠れる性質」を持ち、「ただちに忘れられなければならない」ものであり、善を行う人は「他者とともに生きながら彼らから隠れなければならない、自分のことを証言してはならない」と述べる。さらに、「善はその張本人にすら認識されてはならない」としている(HC: 73-78)。したがって、オーデンとアーレントは、両者ともに「善を行っている」ということを示してはならず、相互的なものではないと理解している。両者の違いは、善行の理解にではなく、赦しの理解にある。オーデンはこの善行と赦しを共に隣人愛に基づくものであると理解し、同じカテゴリーに属するものとして捉えているのに対し、アーレントは「赦し」を双方向的なものとして捉えているため、善行と「赦し」を同じカテゴリーに属するものと理解していない。赦しにとって相互性が本質的であるというのは、アーレントが「赦しは関わる人々とその人々の関係の破壊ではなく修復を企図している」(22)と理解しているからである。

3-3 「裁き」を損なわない「赦し」

以上、オーデンとアーレントの議論を4点に分けて比較した。これらの点において、両者は正反対の関係にある。また、キリスト教的隣人愛と赦しを結びつけたオーデンの赦し論は、結果的

に、アーレントを説得する方向には進んでいない。むしろ、アーレントの「赦し」とキリスト教的隣人愛に基づく赦しをテキスト上でさらに明確に区別し分離することを促している。

では、これほどまでにアーレントが隣人愛と「赦し」を区別し分離する理由は何だろうか。アーレントは、このオーデン宛の手紙の中で、この理由に言及している。それは、裁く力を損うことのない「赦し」の探求である。

私は裁く私は誰であるか、という精神で赦す大きな誘惑があることを認めるけれど、私はむしろそれに抵抗したい。謙遜とうぬぼれは同じ事柄の2つの側面にすぎないし、どちらも自己反省の結果であるから間違っているのです。一方、誇り *pride* は、ここでは、裁く力が損なわれないうままであるよう要求することを意味しています。そして、この誇りは、私自身の潜在的であれ現実のものであれ、罪について自己反省という悩ましい疑念によって蝕まれていないし、赦す行為の中で破壊されていません。というのも、誇りの喪失と「個性 *personality*」の喪失はいくぶん同時に起こり、赦しは、関わる人々とその人々の関係の破壊ではなく修復を企図しているからです。⁽²³⁾

アーレントは、キリスト教的隣人愛に基づく赦しにおいて、「誇り」が喪失されることを問題視する。すなわち、誇りをもつということは裁く力を保持することを意味し、赦しは裁きと両立するものでなければならないにもかかわらず、隣人愛に基づく赦しは裁く力を損なってしまうとの懸念が示されている。一方、アーレントの「赦し」は、関わる人々とその人々の関係を修復し、人格的 *personal* な関係を築くものである以上、「個性 *personality*」を喪失しないものである。彼女によれば、「個性 *personality*」の喪失は誇りの喪失と「いくぶん同時に起こる」ものであり、個性を喪失しない「赦し」は、誇りを喪失することなく、それゆえ裁く力も損なわないということになる。

前述のように、アーレントの「誇り」は、尊厳とともに、行為者の唯一の人格的アイデンティティにとって重要な意味を持つものであった。誇りをもつことが裁く力を保持することにつながるというアーレントの主張は、裁きが、裁く主体の人格にとって重要な意味を持つことを示唆するものである。

3-4 「裁き」と「赦し」の関係

最後に、オーデンとの議論とは別のテキストで「裁き」と「赦し」の関係が論じられていることを指摘した上で、最初の問い、すなわちアーレントにとって、「裁き」と「赦し」はどのような関係にあるのだろうか、という問いに戻りたい。詩人、劇作家として知られるベルトルト・ブレヒト (Bertolt Brecht: 1898-1956) についての論稿「ベルトルト・ブレヒト *Bertolt Brecht*」(1966年)の中で、アーレントは「我々が道徳的判断においても基準として用いる法の前の平等は、絶対的なものではない」(BB: 224-225)と述べ、「裁き」と「赦し」を次のように関係づける。

あらゆる裁きは、赦しへと開かれている。裁く行為は、赦す行為に変わりうる。裁くこ

とと赦すことは、同じコインの裏表にすぎない。しかし、この裏と表は別の基準に従う。

(BB: 245)

アーレントによれば、法に従う基準は正義 *justice* であり、正義は「平等」であることを要求する。ここでの「平等」で問題となるのは「行為のみ」であって、「それを行った人物」ではない。これに対して、「赦し」が従う基準は慈悲 *mercy* であり、慈悲は「不平等」であることを主張する。ここで問題となるのは、「行われたこと」ではなく、「行った人」である。「愛によるのであれ、そうでないのであれ、我々はその人のために赦す」。ここでの「不平等」は、「人はみな、その人が行ったことや達成したこと以上のものであるし、あるはずだということ」を意味している(BB: 245)。

以上の「ベルトルト・ブレヒト」およびオーデンとの議論を併せて考えるならば、アーレントにおける「裁き」と「赦し」の関係は次のようになるだろう。アーレントにおいて、裁く行為は赦す行為に変わりうるものであり、「赦し」と「裁き」は同じコインの裏表の関係にある。両者の従う基準は異なり、「裁き」は平等を要求する正義 *justice* に、「赦し」は不平等を要求する慈悲 *mercy* に従う。「裁き」が行為を対象とするものに対し、「赦し」は人格を対象とするものであった。すなわち、「裁き」においては「何が行われたか」が重要であるのに対し、「赦し」においては「誰が行ったのか」が重要となる。行為を平等な眼差しで裁こうとする中で、「何が行われたか」から「誰が行ったのか」へと視点が移りゆき、その行為者が「誰であるか」という問いが残っているとき、裁く行為は赦す行為に変わるのである。

4. おわりに

アーレントは一貫して裁きと両立可能な赦しを探索した。それは人間の誇りや尊厳の観点から裁きの重要性を認識していたからであり、赦しが裁きを損なう難点を持つことを問題視しつつも、赦しに意義を見出していたからであった。

アーレントの議論は、全体として、人間の「複数性」に基づくものであり、人間本性上の同一性に基づくものではない。これは、何らかの被害を受けた者にとっての赦しと裁きの問題を考察するにあたって両義的である。「原罪の連帯に基づかない赦し」を求めたアーレントの発想は、加害者を同一性のもとに捉えたり、被害者が「自分も同じことをしたかもしれない」という理由で赦したりすることが困難な場合に資する可能性はある。その反面、彼女の求める「自己反省をすることのない裁き」は、果たして個人的次元においてどこまで可能だろうか。また、この是非についても問われるだろう。加えて、アーレントの「キリスト教的赦し」理解についても、検討の余地がある。更に、今回論じたのは被害者にとっての裁きと赦しであるが、これらの問題は、加害者や第三者の視点から改めて問い直されなければならない。

しかし、アーレントが裁きと赦しの間で考察した軌跡は、被害を受けた者を赦しの問題領域のみに位置づける傾向に対して疑問を呈することに繋がる点で、意義を有すると思われる。被害者と赦しとの関わりのみならず、裁きとの関わりをも、誇りと尊厳という観点から再考する必要が

あると思われる。

※ 本論は、日本宗教学会第 71 回年次大会での発表「ハンナ・アーレントにおける「赦し」論の展開」に基づいている。

※ 欧文テキストのうち、邦訳のあるものについては参照させて頂いたが、訳文は必ずしもそれに従っていない（訳文の責任はすべて本間に帰せられる）。

ハンナ・アーレントの著作と本文中の略号

HC= *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1958(1998), 『人間の条件』(志水速雄訳), 筑摩書房, 1994.

PP= *The Promise of Politics*, ed. by Jerome Kohn, Schocken Books, 2005, 『政治の約束』(ジェローム・コーン編, 高橋勇夫訳) 筑摩書房, 2008 年.

DC1= *Denktagebuch 1950 bis 1973 Bd.1*, hrsg. von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann, Piper, 2002, 『思索日記 I』(ウルズラ・ルッツ, インゲボルク・ノルトマン編, 青木隆嘉訳) 2006 年.

EJ= *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Penguin Books, 1963, (2006), 『イェルサレムのアイヒマン——悪の陳腐さについての報告』(大久保和郎訳) みすず書房, 1969 年.

BB= *Bertolt Brecht*, 1966, in Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, Harcourt, Brace & World, 1968, pp.204-46, 『暗い時代の人々』(阿部斉訳), 筑摩書房, 2005 年, pp.323-393.

註

- (1) エリザベス・ヤング＝ブルーエル『ハンナ・アーレント伝』(荒川幾男他訳) 晶文社, 1999 年, pp.161-164, 170, 221-224, 228-229, 235.
- (2) 本論においては、赦し **forgiveness** という言葉が『人間の条件』で論じられる概念を指す場合や、それとほぼ同じ意味内容を指す場合には、この言葉を「赦し」と表記し、一般的な意味で用いる場合や、アーレントの批判の対象となっているものを指す場合には、赦しと表記する。同様に、裁き **judgment** という言葉がアーレント特有の意味で用いられている場合には、これを「裁き」と表記し、一般的な意味で用いる場合には、裁きと表記する。ただし、引用する場合は、原文中の「」の有無に従う。
- (3) アーレントは、しばしば「行為 **action**」と「言論 **speech**」を並べて論じている。「ほとんどの行為は言論の様式で行われる」のであり、「自分が行為者であり、何をしているのか、何をすつものなのかを言葉によって公言することで初めてその行為が重要なものとなる」。この意味で、「行為」にとって「言論」は不可欠なものとなっている (HC: 178-179)。なお、「行為」と「言論」は、それぞれギリシア語の **praxis** と **lexis** に対応している (HC: 50)。
- (4) 誇りについては、Hannah Arendt *Personal Responsibility Under Dictatorship*, p.48

(Hannah Arendt *Responsibility and Judgment*, ed. by Jerome Kohn, Schocken Books, 2003) も参照のこと。

- (5) 一方、行為においては、「予言不可能性 unpredictability」という苦境も生じるとされる。この苦境は、人間が明日どうなるかということ今日保証することができないという頼りなさと、すべての人が同じ行為能力を持つ平等な者の共同体の内部において、行為の帰結を予見することはできないという事実から生じるものとされる。「約束」が、この苦境の救済策とされている(HC: § 34)。
- (6) だから、言うておく。この人が多くの罪を赦されたことは、わたしに示した愛の大ききで分かる。赦されることの少ない者は、愛することも少ない。(聖書は新共同訳を用いた。以下同様。)
- (7) 下線による強調はすべてアーレントによる。傍点による強調は論者による。以下同じ。
- (8) Wystan. H. Auden, *Thinking What We Are Doing*, Encounter, 12/6(1959.6), pp.72-77.
Wystan. H. Auden, *The Fallen City*, Encounter, 113/5(1959.11), pp.21-31.
The Fallen City と同一のテキストが *The Dyer's Hand and Other Essays*, Faber and Faber, 1963 (邦訳『染物屋の手』(中桐雅夫訳) 晶文社, 1973年)に収録されている。ただし、本文は完全に同一であるものの、題名が *The Prince's Dog* 「王子の犬」に変更され、題辞が加えられている。
- (9) エリザベス・ヤング＝ブルーエル『ハンナ・アーレント伝』, p.494。
- (10) 1960年2月14日のアーレントからオーデンへの手紙。Box,8, No.004864-004865。
- (11) Wystan. H. Auden, *The Fallen City*, p.28。
- (12) Ibid., p.28。
- (13) Ibid., pp.28-29。
- (14) Wystan. H. Auden, *The Fallen City*, p.29。
- (15) 1960年2月14日のアーレントからオーデンへの手紙。下線はアーレントによる強調であり、[] は、論者による注釈である。
- (16) 1960年2月14日のアーレントからオーデンへの手紙。
- (17) Ibid.
- (18) エリザベス・ヤング＝ブルーエル『ハンナ・アーレント伝』, p.497。
- (19) Ibid.
- (20) 1960年2月14日のアーレントからオーデンへの手紙。
- (21) Ibid.
- (22) Ibid.
- (23) Ibid.

“Judgment” and “Forgiveness” in Hannah Arendt

Miho HOMMA

In an engaging book “*The Human Condition*” (1958), Hannah Arendt (1906-75) puts a high value on the power of forgiving and assigns that power as a remedy for the predicament of “irreversibility” resulting from “action.” Judgment, at the same time, is also of great significance for Arendt, who criticizes certain types of forgiveness for spoiling the power of judging or destroying an equal personal relationship. In this article, I intend to indicate what Arendt considers important and difficult points of forgiveness, to clarify that Arendt consistently insists that forgiveness should be compatible with judgment in respect of human dignity and pride and to examine how she divides and relates these two human faculties.

In order to solve these problems, I focus on her texts such as *The Human Condition*, *Denktagebuch* (1950-73), *Eichmann in Jerusalem* (1963) and *Bertolt Brecht* (1966), and her argument with Wystan Hugh Auden (1907-73), who was a British-born poet who resided in America from 1939. This article elucidates that what Arendt calls forgiveness is conditional, differentiated from charity, closely related to judicial pardon and based on a mutual concern for both the forgiver and the forgiven. It also reveals that on the one hand, for Arendt, judgment takes only acts into account and follows the rule of justice which demands that all be equal, and on the other hand forgiveness takes account of actors and obeys the rule of mercy by claiming inequality, which means that forgiveness pays more attention to “who has done” rather than “what was done”.