赦しと約束の力

——ハンナ・アーレント『人間の条件』再考

今 出 敏 彦

The Power of Forgiveness and Promise — A Reinterpretation of Hannah Arendt's *The Human Condition* —

Toshiko Imade

The present situation of Hannah Arendt study shows increasingly elaborate and diverse aspects. However, I think that there is common understanding about her originality. That is her effort to treat each human birth as an invocation of new beginning to the world and fix this "Birth" on the central category of her political thinking. The aim of this study is to clarify the center position of Arendt's thought by surveying *The Human Condition* which is one of her major works. From three keywords (World Alienation, Life, Action), to begin with, we find out where she had an awareness of the issues, especially Christianity involved. Secondly, we argue about her analysis of the Totalitarianism, from which her new keyword "irresponsible co-responsibilities" emerged. Then we conclude from our consideration that the today's significance of Arendt's thought consists in her vantage point of viewing Christianity.

文 論

はじめに

ハンナ・アーレント (Hannah Arendt 1906-1975) は、ドイツに生まれ、ナチスの迫害を逃れてアメリカに亡命し、その地で活躍したユダヤ人の政治思想家である。彼女は二十世紀の全体主義的支配との思想的対決を通じて、人間の自由と共生について深く思索した。彼女の思想的営為は、政治、哲学、宗教、文化等の多方面に亘り、生前の挑発的な物言いも影響して、毀誉褒貶相半ばする思想家である。五〇年代は、『全体主義の起源』で一躍有名になり、政治思想の名著である『人間の条件』によって、民主主義や政治参加など、「政治的なもの」(the Political)の意義を力強く主張した。一方で、民衆の貧困に対する冷淡な態度や大衆民主主義への批判から、「エリート主義」や「保守主義」との非難も受けた。特に、六〇年代の『イエルサレムのアイヒマン』におけるユダヤ人評議会のナチス協力についての暴露は、ユダヤ人同胞から痛烈な非難を浴びることになった。それから、彼女の死後二十年経った九〇年代は、アーレント・ルネッサンスと呼ばれる再評価の時期を迎えた。冷戦の崩壊により、イデオロギー対立の構造が根底から覆った時、生前からマルクス主義を批判していたアーレントの独自性に注目が集まったからである。そして、二十一世紀からは、ポスト・モダンティの潮流の中で、「世界疎外」(World Alienation)という彼女のキーワードから、アーレントの思想の再読とも言える新たな解釈が盛んに行われ、普遍的前提なしの対話、ラディカル・デモクラシーの可能性が模索されている。そして、現在は、彼女の未刊行資料が相次いで出版され、次第に彼女の思想の全体像が明らかになりつつある。そんな中、従来あまり注目されてこなかった、彼女の博士論文『アウグスティヌスの愛の概念』を評価する研究が登場し、とりわけ「生命」(Life)に対する彼女の独創的な視点が取

り上げられ、アーレント研究はますます精密さを増す一方、彼女の思想そのものの多層性がより明瞭になった感がある。

しかしながら、以上のような研究状況の中で、共通理解がないわけではない。それは、アーレントの思想の独自性、つまり、一人一人の人間の「誕生」(Being)を、この世界への「新しい始まり」の導入として扱うことであり、この「誕生」を彼女の政治的思考の中心カテゴリーに据えたことである。⁽¹⁾「始まり」(beginning)の本性は、「すでに起こった如何なる事柄からも、期待出来ないような何か新しいことが起こること」であるという(HC, pp.177-178)。

本論の目論見は、ハンナ・アーレントの政治思想における主著である『人間の条件』の問題意識を探り、多層的でキーワードの並存する彼女の思想を貫く視点を明確化することである。その際、通奏低音のように響いているのが、彼女のキリスト教理解の視点である。そこで、本論では、『人間の条件』におけるアーレントの問題意識の所在を、三つのキーワード(一 世界疎外、二 生命、三 行為)を踏まえて確認し、二十世紀の全体主義的支配と闘った彼女の思想の今日的意義と可能性が、彼女のキリスト教理解の視点にあることを明らかにしたい。

一 現代世界の出現——「世界疎外」(World Alienation)

アーレントは、『人間の条件』のプロローグにおいて、現代世界の出現を告げる二つの出来事から議論を始めている。まず、一つ目は、一九五七年の人工衛星打ち上げ成功である。二つ目は、一九四五年の原子爆弾投下である。これらの出来事が象徴しているのは、地球を物体として扱い、人間を全滅する力を入れた、科学の視点である。

もはや、人間と地球に拘束されないこの視点から眺められた人間とは一体何であろうか。彼女は、その著作を結ぶ際、同じような視点から、次のように述べている。「我々は、自分自身の人間存在から遠く離れてしまったかのように、この社会で眺め生きている」(HC, p.323)。彼女はいかなる視点で現代と向かい合ったのだろうか。まず、現代を成立させた背景としての近代を彼女がどのように理解し、問題意識を形成したか、近代の出発点をなした出来事の意味について、彼女の分析を辿りつつ、確認したい。

アーレントによれば、近代の出発点をなす三つの偉大な出来事(一アメリカの発見、二宗教改革、三望遠鏡の発明)が近代の性格を決定づけているという⁽²⁾。これら三つのうちで最も注意を引かなかったのは、星を眺める以外には役に立たない、小さな科学器具の発明であつたに違いない。しかし、星を眺め、宇宙を発見しようとする人間の実験的第一歩は、ついには地球の表面全体を覆うに至り、その最終的な限界は、地球そのものの限界と同じになった。「こうして、過去、人間を誘惑したり拒絶したりしていた無限の地平も集められて、一つの円球になった。そして今、人間は、この地球の威厳ある外観と表面を、まるで自分の掌のように詳しく知っている。しかし、利用可能な地球の空間が無限であると思えた途端、今度は周知のような地球の縮小が始まった」(HC, p.250)。このような地球上の距離の縮小は、人間と地球との間に決定的な距離を置き、地球の直接的な環境からの「疎外」(alienation)という代償を支払つてのみ獲得出来るものである。

望遠鏡の発明によつて、それ以前と何が根本的に違うようになったのか。それは、望遠鏡を使って宇宙を覗き見たことが、古代や中世と全く異なる世界観を切り拓いたことである。その光景は、最初はすぐに人間の感覚に調節されたが、望遠鏡が顕わにしたものは、「人間の感覚を超えて必ず永遠に存在する」ものであり、それを地上の人間が実験で明らかにしたということは、次のような仮説を可能にした。「同じ種類の外部的な力は、地上における落下

にも、天体の運動にも同様に現われる」(HC, p.258)。

ガリレオが行ったこと、つまり、それ以前の誰も行い得なかったことは、望遠鏡を使って、宇宙の秘密が、「感覚的知覚の確実さをもって」認識されるようにしたことであった。「ガリレオの発見によって、人間の感覚、リアリティを受け止める人間の器官そのものが人間を裏切るのではないかという古代の恐れと、世界の蝶番を外すために地球の外部に支点を求めたアルキメデスの願いが、同時に現実のものとなった。願いの方は、我々がリアリティを失うことよってのみ、叶うことが許され、恐れの方は、この世のものとも思えぬ力を得るという代償によって頂点に達したかのようである」⁽³⁾。

近代科学は、宇宙的観点から自然を眺め、自然に対して完全な支配権を獲得した⁽⁴⁾。これに対し、今日の科学は、真に「宇宙的」(universal) 科学となった。それは、あえて自然を破壊し、それと共に自然に対する人間の支配権をも破壊するという明白な危険を冒してまで、自然の中に宇宙過程を導入している。この場合、我々が念頭に置いているものは、一日で地球を破壊出来る様な人間の圧倒的な破壊力である。しかし、アーレントは、これに劣らず恐ろしく、扱いにくいものとして、むしろ、この破壊力に匹敵する「新しい創造力」を強調する。今や我々は自然には決して見られない新しい元素を生産出来、質量とエネルギーの関係を自在に操り、放射線を物質に転換出来る。同時に、人工の星によって地球の周りの空間に人間を住まわせ、人工衛星という新しい天体を創造した。さらに、彼女が最も注目するのは、我々が遠くない将来に、「生命の奇蹟を創造し、再創造するという、以前には自然の最も偉大で最も深く、最も聖なる秘密と見られていた事柄」を実現出来るだろうと期待していることである(HC, p.269)。

このような考えは「冒瀆的」(blasphemous) に響くかも知れない。しかし、アルキメデスの点の発見は、全く合理的であり、宇宙の観点から見れば、地球は「相対的な」事例に過ぎない。アーレントは、「宇宙的」という言葉が既

にガリレオの時代から、科学者の間で「我々の太陽系を超えて有効な」という特殊な意味を持ち始めていたという。そして、これと似たようなことが哲学に起源を持つ言葉、「絶対的」(absolute)という用語にも起こっており、この「絶対的」という言葉と対になっているのは、「相対的」(relative)であるという⁽⁵⁾。哲学的に言えば、場所を変えずにこのように宇宙の普遍的立場を取り得る人間の能力は、人間が宇宙起源の存在であると考えられる明白な証拠となろう。しかし、今日の科学の発展において、一方では、哲学者が考えもしなかったような、普遍的立場から実際に地球に働きかけることが出来るようになった。他方、人間は、宇宙的・絶対的観点から考える想像力を失ってしまったのである。

近代の哲学は、デカルトの懐疑から始まった。ここに言う懐疑とは、思考の誤りや幻覚を防止しようという人間の自制心や、ある時代の偏見に反対するものでもなく、もつと根本的なものであるという。デカルトの懐疑は、もともとガリレオの発見が与えた影響、つまり、新しい現実に対する反応であった。それは、「二つの悪夢」として特徴づけることが出来る。第一の悪夢は、人間生活のリアリティと同様に、世界のリアリティが疑われている。つまり、我々がリアリティだと考えているものは、全て単なる夢に過ぎない。第二の悪夢は、人間は自分の感覚と理性を信じる事が出来ないという新しい発見によって明らかにされたもの、つまり、「欺く神」(Dieu trompeur)の悪戯である。「この悪霊の途方もない所業は、真理の概念を抱く被造物、人間を創造しておきながら、その人間に、真理に到達出来、確かなものを手に入れることの出来る能力を何一つ与えずにおいたということである」(HC, p.277)。それは、現代科学が陥っている悪循環にも当てはまる。「科学者は、まず実験を準備するために仮説を立て、今度は逆に、その仮説を実証するためにこの実験を用いるという悪循環である……今や、物質的な物でさえ、非物質的な【物】と同じように、『想像不可能』だということである。感覚的に与えられる世界の消滅と共に、超越的世界も消

滅する。そしてそれと同時に、観念と思考を用いて物質的世界を超越する可能性も消え失せる」(HC, pp.287-8)。
デカルトの懐疑は、物理学そのものの中心部に達した。問題は、物理的宇宙が、純粹な推理によっても想像することが出来ず、思考することも出来ないということである。それが明らかになったとき、人間は、世界から自らの精神内部への逃亡を完結する。

アーレントは「人間の条件」の中で、現代をもたらした近代の道程を、歴史的に跡付けようとした。我々は、本論のはじめに、現代世界の開始となる出来事を取り上げ、地球や人間を根本的に破壊する力と、人間の生を単なる有機物の生命と見なし、人間自らの「生命」を再創造する可能性を手に入れつつある科学の視点について取り上げた。これが、アーレントの問題意識を読み解く上で重要な視点であることは、今までの議論で明らかになったと思われる。

二 最高善としての「生命」(Life)

以上、近代の発展全体の出発点において、望遠鏡の発明がもたらした甚大な影響について議論してきたが、もはや観照的生は無意味となり、実践的生が勃興することとなった近代において、古代世界で形成された観照的生の優位というヒエラルキーは逆転した。アーレントは、その結果を、「近代の転倒」⁽⁶⁾と呼んだ。では何故、この時、「労働」が実践的生のヒエラルキーの最上位に位置づけられたのか。彼女は問う。「人間能力の最高位に昇格することになったのが、ほかならぬ労働の活動力であったのは何故か。別の表現を使えば、さまざまな人間能力を含む多様な人間の条件の中で、他の考慮を一切無視したのが、ほかならぬ生命であったのは何故か」(HC, p.313) ㉗。

そして、次のように答える。「人間の個体の永遠の生命を説くキリスト教的福音が、人間と世界の間の古代的關係を転倒させ、それまで宇宙が占めていた不死の地位に、最も可死的なものである人間の生命を押し上げた」(HC, p.313) からである、と。キリスト教が生命の神聖さを強調したのは、ヘブライ人の信条の継承と言える。古代人の態度は、労働や出産など、生命が人間に押し付ける苦しみに対して軽蔑を抱くものであり、一番特徴的なのは、「自殺が重荷になった生命を逃れる高貴な振る舞いである」という信条¹⁾に現れている。確かに、ヘブライ人は、古代人に比べると、現代に近いと思われる。しかし、アーレントが指摘するように、十戒の中で、殺人の罪は他の罪と同列に置かれていることから、生命維持が特別重要視されたとは考えにくい。

キリスト教的不死は、地上に誕生することにより、類ない生を始める人格に与えられており、地上の生命の重要性を著しく高めた。ここで重要なのは、人間の生が「始まり」(beginning) を持っているということを強調している点である。

「地上の生命は、永遠の生命の最も惨めな段階であるに過ぎないかもしれない。しかしそれは、やはり生命であって、死において終るこの生命がなければ、永遠の生命もありえない。これが、個体の生命の不死が西洋人の中心的信条になったという明白な事実を説明する理由であろう」(HC, p.316)。

キリスト教が生命の神聖さを強調した結果、実践的生内部における古代人の区別や分節化が平板化される傾向が生じた。古代の奴隷に対する軽蔑が、キリスト教時代に至って弱められることになり、労働活動の解放を手助けすることになった。しかしながら、キリスト教が労働を賛美することはなかった。²⁾アーレントは、次のように述べる。「教会の教父たちが原罪の罰として労働を正当化しようと思えばできたはずなのに、そういうのはつきりとした根拠さえ少しも利用していないのに驚かされる。たとえば、トマスはこの点ではためらうことなく聖書よりはアリストテ

レスに従って、『肉体労働を強制するのはただ生存する必要だけである』と主張している」(HC, p.317)。

怠惰の危険を防止する手段として労働を用いることは、キリスト教の発見ではなく、すでにローマではありきたりの道徳性になっていた。キリスト教が生命の神聖さと生き続ける義務を強く主張したのにも拘わらず、積極的な労働哲学を發展させなかったのは、「あらゆる種類の人間的活動力を超えて、観照的生が文句なく優位に立っていた」からである。このような信条は、イエスの教えには見られないものである。アーレントは、この点を強調する。「もし中世哲学が福音の精神にもっと近かったなら、労働を賛美するいかなる理由も見出すことはなかったであろう」。

近代は伝統的な信仰と概念をラディカルに修正し、批判した。しかし、キリスト教が古代世界に導入した根本的な転倒に対しては、挑戦しようとはしなかった。「近代の思想家たちが、いかにはつきりと、またどれほど意識的に伝統を攻撃したにせよ、生命はあらゆるものに優越するという観念は、彼らにとって『自明の真理』であった。そして、そのようなものとして、この観念は、我々の現代世界にも生き続けている。現代世界そのものはすでに近代全体を抜け出し、労働社会を賃労働人の社会に変え始めているというのに」(HC, pp.318-319)。

もし、生命ではなく世界がまだ人間の最高善であったもう一七〇〇年も前にアルキメデスの点が発見されていたとしたら、その後の發展は全く違った方向を歩んでいただろう。⁽¹⁰⁾ アーレントが殊更問題視するのは、キリスト教世界において、「生命の不死ではなく、生命が最高善であるということ」である。確かに、この仮定の起源はキリスト教にある。しかし、キリスト教信仰にとって、それは結果として生じたものに過ぎない。⁽¹¹⁾ アルキメデスの点がキリスト教の勃興以前に発見されていたら何が起こったか。ルネッサンスの偉大な覚醒がこの出来事によって妨げられていなかったらキリスト教の運命がどうなったか。これは、誰にも分からない。しかし、近代の出发点から、現代世界の出現までを見通すアーレントの視点から、確実に言えることは、次のことである。

「キリスト教による生命と世界の転倒が、その後起こった行為と観照の転倒と重ね合わされたとき、それが近代の発展全体の出発点となった。実践的生は、観照的生という原理を失ったとき初めて、全く文字通り実践的生となった。そしてこの実践的生がその唯一の原理として生命に結び付けられていたからこそ、生命そのもの、つまり人間が労働を通じて行う自然との新陳代謝が、実践的となり、生命の繁殖力を完全に解放することが出来たのであった」(HC, p.320)。

三 「行為」(Action) の条件

アーレントの『人間の条件』において「政治的なもの」の中心となるのは、間違いなく行為概念であるが、彼女の行為概念で最も基本的な条件となっているのは、「人間の複数性」(human plurality)である。⁽¹²⁾彼女はローマの言葉である「生きる」ということと「人々の間にある」(inter homines esse)と⁽¹³⁾いうこと、そして「死ぬ」ということと「人々の間にあることを止める」(inter homines esse desinere)と⁽¹⁴⁾いうことは同義語であると言う。彼女によれば、人間の複数性には「同等」(sameness)と「相違」(distinctness)という二重の性格があり、このことが行為と言論の基本条件となっている。「もし人間が互いに等しいものでなければ、お互い同士を理解出来ず、自分達よりも以前にこの世界に生まれた人達を理解出来ない……しかし他方、もし各人が、現在、過去、未来の人々と互いに異なっていなければ、自分達を理解させようとして言論を用いたり、行為したりする必要はないだろう。なぜならその場合には、万人に同一の直接的な欲求と欲望を伝達するサインと音がありさえすれば、それで十分だからである」(HC, pp.175-176)。

行為と言論は、我々が人間として世界に相互に現われる様式である。人間の行為と言論の開示的性格は、人間である以上止めることが出来ない、「始まりをなすこと」(the initiative)を前提にしており、この「始まりをなすこと」は、他者の存在によって促されたものであり、存在論的には、人間の誕生に基づいているという⁽⁹⁾。具体的には、我々が新参者として、他者と共に住む世界の中に出現 (revelation) し、人々の間で関係を創設することである。このような彼女の行為概念は、人々に向けられたものであり、人々の間で交わされるものである。人々が共に行為し語りあうことから直接的に生じるその交わりは、「人間関係の網の目」(the web of human relationships)と呼ばれる。この人間関係の網の目は、行為と言論の生きた流れによって生じるため、何ら触知出来る「物」ではなく、その存在をただ人間にのみ負っている。その為、非常に脆く、又、見逃されがちである。

アーレントは、このような行為の脆さに注目して、二つの顕著な特徴を挙げている。第一は、その「不可逆性」(irreversibility)であり、第二は、その「予言不可能性」(unpredictability)である。まず、不可逆性であるが、人間事象の領域内で営まれる行為は、常に他者との関係を持つ為、始められた一つの行為はそれに対する反動によって影響を受け、この反動も一つの新しい始まりであるから、又、次の反動によって影響を受ける。行為とその反動の影響は、二人の人間の間に留めておくことは出来ない。つまり、一旦行為が始まると、もはや元に戻すことは出来ないのである。「この環境の中では、一つ一つの反動が一連の反動となり、一つの過程が新しい過程の原因となる。この為、行為の結果には限界がない……行為というのは、それがどんな特殊な内容のものであっても、常に関係をうち立てるものであり、従って、一切の制限を解き放ち、一切の境界線を突破するという固有の傾向を持っている」(HC, p.190)。

制作の場合ならば、失敗し、目的に適わない制作物は、破壊することが出来る。しかし、一旦行われた行為を破

壊することは出来ない。従って、行為の不可逆性には、それに固有の救済が求められねばならない。それは、赦しの力である。この力により人間は、自らの行為の結果から解放される。アーレントによれば、人間事象でこの赦しの力が果たす役割を発見したのは、ナザレ人のイエスであったという。彼女が注目するのは、赦しの力に対するイエスの理解である。「第一に、神だけが赦しの力を持つというのは真実ではない。そして、第二に、この力は神に由来するものではない」(HC, p.239)。つまり、赦しの力は、何か超越的な力ではなく、我々の日常の生にとって不可欠なものであり、赦しが必要れば、人々はたった一つの行為から永遠に解放されない。従って、「生を営むためには、赦しと赦免が必要であり、人々を、彼らが知らずに行った行為から絶えず解放しなければならない。人々は、このように自分の行った行為から絶えず解放されることによってのみ、自由な行為者に留まることが出来るのである」(HC, p.240)。

では実際に何を赦すかと言えば、「罪」が赦されるのであるが、アーレントはこの「罪」を、赦しの対象になる「罪」(trespass)と、赦すことが出来ない「罪」(offense)とに区別している。⁽¹⁵⁾前者の罪は、過失による他者への侵害のように、社会的生の中で営まれる行為の本性として、日常的な出来事であり、我々が生活を続けていく為には赦しが必要なのである。後者の罪は、極端な犯罪や意図的な悪についてである。⁽¹⁶⁾これは、もちろん、全体主義的な巨悪を指すと思われる。アーレントは、カントの「根源悪」(radical evil)の概念を用いて次のように述べている。「このような悪は、罰することも赦すことも出来ず、従ってそれは、人間事象の領域と人間の潜在的な力を超えているだけでなく、それが姿を現すところでは、人間事象の領域と人間の潜在的な力が共に根本的に破壊されてしまう」(HC, p.241)。極端な犯罪や意図的な悪を除外するアーレントの赦しの規定は、現実の社会に蔓延る犯罪を前に、非現実的だという批判⁽¹⁷⁾を免れないように見える。しかし、このような批判は、パウロの教義、「罪が増したところに

は、恵みはなおいっそう満ちあふれる」を「義が生じるために罪をしよう」と結論づけるようなものであろう。⁽¹⁸⁾ アーレントがナチズムの巨悪を赦すことも罰することも出来ない、人間の力を超えた事態であると捉えたことは、上記のような批判を越えたところで、その真意を探るべきである。アーレントの「罪」の区分は、犯罪の構成要件を巡る議論を展開しようとしたのではなく、ナチズムの悪の前例のなさを浮かび上がらせようとするためのものである（この問題は四で論じる）。

次に、予言不可能性は行為の生きた流れに由来するという。アーレントによれば、この生きた流れは、人間の生から死に至る「類ない生の物語」(the unique life story)として世界の中に現れてくる。そして、行為の結果であるこの物語は、さらに大きな人類の物語である歴史の中へと繰り入れられていく。このように「歴史が存在するのは、確かに人間のお陰であるのに、歴史を『作る』のは明らかに人間ではない」(HC, p.237)。人間が始める過程はただ一つの行為や出来事によってはっきりと完成しない。そして、行為のほかならぬ意味は、行為者にとっては全く明らかでなく、行為が終わってからようやく明らかになるのである。このような「予言不可能性」の救済は、約束の力である。何故なら、「約束の履行に拘束されることがなければ、我々は、自らのアイデンティティを維持することが出来ないであろう。我々は、頼るものも、進む方向もなく、各人が孤独な心の暗闇を彷徨うべく運命づけられ、矛盾と曖昧さの中に捕縛される」(HC, p.237)からである。誰も自分自身とだけ交わした約束に、その実行の拘束を感じることは出来ない。我々は相互に約束を交わすことによって、未来を現在であるかのように扱うことが出来る。そして、共同体の創設や維持のために、人々が互いに結ぶ契約の実質的な内容は約束である。赦しの力とは対照的に、約束の力は西洋の伝統では良く知られている能力である。⁽¹⁹⁾

赦しと約束の力は、共に人間の複数性に依存し、他者の存在と行為に依存している。この二つの能力は、自分と

の関係では決して味わうことの出来ない、つまり我々にとって前例のない経験に基づいているのである。

四 組織的犯罪と普遍的責任

——「帰責能力のない共同責任」⁽²⁰⁾ (irresponsible co-responsibilities)

アーレントによる全体主義的支配の分析の中心は、その巨悪の前例のなさへの理解にあるが、恐怖政治それ自体は全体主義的支配の発明ではない。他の恐怖政治は、政敵を破滅させたときに自らの終幕を迎えるが、全体主義的支配においては、まさに、政敵の破滅と共に、その本領を発揮するのである。罪のない人々をその犠牲者に仕立てる時、「全てが可能」というテーゼに信憑性が与えられ、全体主義的支配が可能になる。⁽²¹⁾

アーレントによれば、全体主義的支配の原則は、「無法的」(lawless)ということである。しかし、それは単に恣意的ということではない。アーリア人種の優位とプロレタリアート独裁の実現を、第三帝国の野望に仮託したその運動は、自らを歴史法則や自然法則と見なし、法の權威の源泉であると主張することで、実定法を無視することである。⁽²²⁾ その最大の悪は、人間の握る権力には限界がないことを証明し、人間の尊厳には何ら本来的なものや、永遠的なものもないことを証明するためにテロルを用いることである。「不変の自然権や神の永遠の戒律、あるいは永遠の慣習や歴史の伝統を翻訳し実現するために、立憲的統治における実定法が必要とされるのと同様に、歴史あるいは自然の運動法則を生きた現実に実現し翻訳するためにテロルが必要とされる」(EU, p.341)。全体主義の目標は、歴史法則、自然法則のイデオロギーが真理であることを「事実」によって照らし出すように、人類及び世界を作り出すことである。アーレントは全体主義的支配の究極目標を次のように定義する。「特定の人種が支配する社会にせ

よ、階級や国家がもはや存在しない社会にせよ、いかなる個人といえども、人類という種の標本に他ならないであろう社会を形成して維持することである」(EU, pp.305-306)。

次に、アーレントによる、ナチズムの巨悪とドイツ国民の責任という観点からの分析を見ておこう。この問題に最初に直面したのは、「連合国」(the Allies)であった。連合国は、ドイツ国民のうち、いずれがナチか否かを決定出来なかったという⁽²³⁾。最も広義において、この責任を負うべき人々には、ドイツ国内外で、ヒトラーのシンパであり続けた人々が含まれるはずである。しかし、厳密な意味では、こうした人々はいかなる罪も犯していない。

「彼らは、ナチスの最初の共犯者、そして最良の協力者であったが、自分が何をしているか、どのような者達と関係しているのかを本当に知らなかったのである」(EU, p.126)。

強制収容所に象徴される、行政的な大量殺戮の機構を作動させる為には、数万人の殺人者では足りず、国民全体が必要だと考えられ、実際、国民全体が利用された。このような組織的犯罪を実行するために、ナチスは国民に事実を隠すだけでなく、イデオロギーとテロルによって、人間事象の過去から未来に至るまで、一切を必然的に仕立て上げ、国民を反抗出来ないようにした。このような全体主義的支配によって、人々の間では密告が横行し、互いに意見を交わすことが出来ず、自ら思考し、判断する自由が失われていった。彼らは、命令に従っただけで、命令が殺人命令であることを知らなかったという⁽²⁴⁾。では、彼らのうち、事実を知った者はどうしたのか。彼らに残された途は反抗ではなく、自殺であった⁽²⁵⁾。強制収容所による行政的な大量殺戮という事態は、国民全てに責任があり、従って誰も戦争犯罪人に適用されないという「帰責能力のない共同責任」を浮き彫りにした。

五 赦しと約束の力を再考する

二十世紀の全体主義的支配の悪夢を経験した我々には、もはや赦しと約束の力が何の役にも立たず、今後、このような事態が起こらないと誰も保証することは出来ないように思われる。通常、赦しの反対は罰と考えるが、アーレントによれば、「罰」(punishment)は赦しの代替物であるという。赦しと罰は、干渉がなければ際限なく続く何かを終わらせようとする点で共通しているからである。彼女は、むしろ、赦しの対極は「復讐」(vengeance)であるという。復讐は、最初の罪に対する当然の自動的反応であり、この場合、最初の罪の結果を終わらせるところか、その反応が予期され、計算され得るものであるから、さらなる反応を生じさせ、復讐の連鎖が際限なく続くことになる。これに対して、赦しは決して予見出来ないものであり、イエスの赦しの教えに含まれている自由は、復讐という絶えることのない自動反応からの自由である。「赦しは、単に反動(ressentiment)するだけでなく、それを誘発した行為によって条件付けられずに新しく、そして、予期しない仕方で行為し、従って、赦す者も赦される者も共に、その結果から自由にする唯一の反応である」(HC, p.24)。誰も自分自身を赦すことは出来ない。従って、お互いに赦し合うことで、再び出発点に戻ることが出来、何か新しいことを始める大きな力を与えられるのである。赦しの力は復讐の連鎖を断ち切ることが出来る、真正の政治的行為なのであり、赦す者も赦される者も共に自由にする、正に一つの奇蹟といえよう。

では、このような人間の奇蹟を作り出す力は、現在においても可能であろうか。赦しについてのイエスの教えの強調点は、赦しの力は神だけの力ではなく、「人間の力」であり、この力は神に由来するものではないということだ

あった。それ故、イエスは「悔い改め」(repentance)による赦しの重要性を説いているのである。福音書においては、神からの赦しが人間の赦しに先行するものではなく、「あなたがたの一人一人が、心から兄弟を赦さないなら、わたしの天の父もあなたがたに同じようになさるであろう」⁽²⁷⁾。そして、「二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」⁽²⁸⁾という。赦しは、神が人間を媒介する行為ではなく、むしろ、人間が神によつて赦されることを望むなら、その前に、人間が相互に赦し合わねばならないのである。人間は「自分が何をしているか知らない」⁽²⁹⁾のだから、知らずに行つたことの結果から解放されなければ、社会的生は存続出来ない。イエスが赦しの義務に固執する理由は、ここにある。そして、赦しが神の命令ではなく、人間の力に基づくのなら、赦しには何等必然性はない。これは、赦しの力がそれ自身脆いもの、つまり行為に属するということである。アーレントは、赦しと罰の関係で次のように述べている。「人間は自ら罰することの出来ないものは赦すことが出来ず、明らかに赦すことが出来ないものは罰することが出来ない」(HC, p.24)。⁽³⁰⁾これは、赦しと約束の力の政治的意義を示唆しているように思われる。政治的には、つまり、法と行為の関係においては、人々の行為が自由で予言不可能であるため、法は人々の行為を導く原理、つまり、「道徳性」(morality)を打ち立てることは出来ず、行為に制限を課することが出来るだけである。そこで、アーレントは赦しと約束の力をこの「道徳性」との関係において述べている。「道徳性は、伝統によつて強固にされ、協定に基づいて有効とされている習慣や行動基準の総計以上のものである。伝統や協定は、時代と共に変化するものだから。そうである限り、道徳性は、少なくとも政治的には、進んで赦し、赦され、約束し、それらを守るという用意があることによつて、行為の巨大な危険に対抗する善意志以外に何の支えも持たない。……このような道徳性は、行為と言論の様式で他者と共に生きようとする意志から直接生じてくる。従つて、それらは、新しく始める能力と終わりのない過程の中に

嵌め込まれた統制機構のようなものである」(HC, pp.245-246)。

行為の脆さを救済する赦しの力が、脆い人間の行為に他ならないということは、行為の可能性の条件は行為の他にはないことである。このことは、人間の「始まりをなす」能力が、その前例のなさにおいて、「全体主義的巨悪」にも、「赦しの奇蹟」にもなり得る両義性を持つことと密接に関連している。アーレントの問題意識は、人間の「始まりをなすこと」に固有の両義性、つまり、「出生」(natality)という人間の条件そのものの予言不可能性を救済する「新しい約束」を発見することである。

六 人類の理念

ここで、再びドイツ国民の責任問題に戻ろう。アーレントが出会ったドイツ人の中に、「ドイツ人であることが恥ずかしい」と言う人々がいて、それを聞いた彼女は「人間であることが恥ずかしい」と答えたくなったことがしばしばあったという⁽⁹⁾。彼女は、両者に共通するものを「原初的な恥」(the elemental shame)と呼び、我々の国際的な連帯感にとつて最後に残されたものであるという。しかし、これはまだ純粹に個人的な、非政治的な表現に留まっている。そこで、アーレントは、「人類の理念」(the idea of humanity)を用いることで、この「恥」の感覚が意味するものを示唆しようとする。彼女によれば、キリスト教世界の人々は、これまで「人類の理念」に魅了されてきたが、彼らは「人類は単一の起源を持つ」というユダヤ・キリスト教的な信条に内在する恐ろしさを考えてもみなかったという⁽¹⁰⁾。しかし、時代と共に、人々は互いを良く知るようになり、人間に内在する潜在的な悪の可能性をますます自覚するようになってきた。結果として人々は人類の理念から後退していった。それは、人類の理念には普遍

的な責任という義務が含まれていることを人々が感じ取ったからである。原初的な恥の感覚は、この義務への反応なのである。

「人類の理念は、人間は人間によってなされた全ての犯罪に対して、何らかの仕方では責任を負い、全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きわめて深刻な帰結を持つ」(EU, p.13)。政治的に見れば、人類の理念は、「いかなる人々も例外とせず、一人だけに罪を帰するのではない」ものとして、我々に次のような保証を与える。「いずれかの『優越人種』が強者の権利という『自然法則』に従って、『生きるに値しない劣等人種』を絶滅させる義務を負うなどと考えてはならない」(EU, p.13)ということ。

ナチズムの巨悪に対して、その本当の恐ろしさを知らなかったドイツ国民にとって、「帰責能力のない共同責任」は、正に無責任であった。一方、ナチズムの巨悪に対して、その恐れと慄きの中で、最終的には人間が何をなし得るかを自覚した者にとって、この責任は普遍的責任となる。

結びにかえて——新しい約束

近代と現代を隔てる「新しさ」とは、感覚的に与えられた世界の消滅と共に、観念と思考を用いて物質世界を超越する可能性も消滅したことである。今や、「共通なるもの」は、実際に近づいて、他者と分かち合うことの出来る世界ではなくて、2+2=4という常識的推論における人間精神の構造のみとなった。アーレントは、世界疎外に置かれた現代の人間の状況を、自分自身の人間存在から外部の視点から、この社会で眺め生きていると結んだ。

次に、全体主義的支配とその責任の分析から、「帰責能力のない共同責任」という概念が浮かび上がった。この概

念の両義性そのものに目を向けると、政治的には、一つの判断がもたらされる。つまり、無責任か普遍的責任かという二者択一を前にして、単に大勢に黙従するのではなく、立ち止まって思考し、自ら判断するということである。これは、我々が行為を再び新しく始める可能性を表現している。そして、前述のように、人間の「始まりをなす」能力は、「奇蹟」にも、「全体主義的巨悪」にもなり得る両義的なものであった。「全体主義的巨悪」が明らかにしたことは、人間の生の神聖さや不可侵性を自明視することの破綻であり、それは、人間の自己破壊という危険を孕むのである。そして、アーレントは、この危険への自覚に、我々が行政的自動機構や復讐の連鎖に巻き込まれることを拒否し、人類の理念という普遍的責任を引き受ける国際的連帯の可能性を認めた。「このような自覚を持つ者は、復讐の機構の一部としてはほとんど用をなさないだろう。このことは確かである。人間が犯し得る逃れ難い罪に対して真正正銘の恐れを抱く人々、そのような人々だけに、人間が惹き起こし得る計り知れない悪に抗して、あらゆるところで妥協せずに敢然と闘わねばならない局面が訪れる時、人は信頼を置くことが出来るのである」(EU, p.132)。

以上から、アーレントの問題意識が、単に世界疎外を克服すべき悪と見なして、世界への愛によって人間の共存、共生を目指すような理想論を掲げることにあるのではないことが分かる。⁽³⁹⁾ 彼女が、「生の神聖さ」を今日の問題として、我々に投げ掛けたのは、決して、生の価値を否定するためではなく、それは、生の優先が、「自明の真理」となつて、人間の生に対して、我々自ら問いかける能力が奪われていることを指摘するためである。彼女の問題意識は、神聖視された「生」から、我々各自が、自らの生に問いかける精神と世界を構成する行為によって、人間の生を取り戻すことである。キリスト教世界にとって、これまで神聖視されてきた人間の生の価値が、歴史的に新たに形成されたものであることを認めること、そして、この価値が人間自らの手によって脅かされていることについて考えることがいかに困難であるか、正にこれがアーレントの全著作に通底する問題意識、彼女のキリスト教理解の

視点といえる。⁽³³⁾

アーレントは、『人間の条件』における考察の目的を、次のように述べている。それは、彼女の生きた時代の最も新しい経験と、最も現代的な不安を背景とした「人間の条件の再考」を通じて、「新しく、未だ知られていない時代の出現によって圧倒されたまさにその瞬間に発展し、姿を現した社会の本性を理解する」(HC, p.6) ことであると。『人間の条件』の分析から、彼女の問題意識を辿ってきた我々にとって、彼女の思想の中に、もはや「神は死んだ」と宣告された、新しい時代の出現によって、キリスト教世界が圧倒されたまさにその瞬間に発展し、姿を現したキリスト教世界の本性、つまり、キリスト教そのものを理解する地平が拓かれているといえよう。

我々が知らずに行ったことの最大のものは、この世界に「出生」したことであり、人間は、自らの出生を他者から赦されることで、再び新しく生きることが出来る。このとき、人間は、世界に赤裸々な自分という事実を挿入し、それを自ら引き受ける。アーレントは、これを「第二の誕生」(a second birth)と呼ぶ。「そのはずみは、我々が生まれたときに世界の中に持ち込んだ『始まり』から生じている。この『始まり』に対して、我々は自らが始まりをなす何か新しい『始まり』によって反応する」(HC, p.178)。つまり、「出生」から新しい「始まりをなすこと」が人間の条件なのである。彼女は、このことをアウグスティヌスの「始まりがあるようにと、以前には存在しなかった人間が創られた」⁽³⁴⁾という言葉から発見した。

奇蹟にも巨悪にもなり得るといふ人間行為の両義性が、予言不可能な人間の「出生」に基づいているということ。それは、この世界への、一人一人の人間の誕生が、単なる歴史の繰り返しのためではなく、全く新しい、奇蹟としか呼びようのない出来事であるという事実によって、人間行為の両義性が保証されていることを意味する。アーレントは、ここに新しい約束の福音を聴いている。

「究極的には、その奇蹟は人間の出生という事実であり、行為の能力も存在論的にはこの出生に基づいている。換言すれば、それは新しい人々の誕生であり、新しい始まりであり、人々が誕生することによって行い得る行為である。この能力の完全な経験によつてのみ、人間事象に信仰と希望が与えられる。……福音書がその『喜ばしいこと』を告げたとき、限られた言葉の中で、最も栄光に満ちた、最も簡潔な表現で出会うものは、世界に対するこの信仰と希望である。『私たちのもとに子どもが生まれた』と」(HC, p.247)。

参考文献 (アールレントの著作の本文中の引用には略号を用いる)

- Hannah Arendt. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958. (HC) (邦訳『人間の条件』志水速雄訳、筑摩書房、一九九四年)
- Hannah Arendt. *On Revolution*. New York: Penguin Books, 1962. (OR) (邦訳『革命について』志水速雄訳、筑摩書房、一九九五年)
- Hannah Arendt. *Essays in Understanding 1930-1954*. New York: Schocken Books, 2005. (EU)
- Hannah Arendt. *The Origin of the Totalitarianism*. New York and London: Harcourt Brace Jovanovich, 1966. (OT)
- Julia Kristeva. *Hannah Arendt*, trad by Ross Guberman, Columbia University Press 2001.
- Dana R Villa. *Arendt and Heidegger the Fate of the Political*, Princeton University Press, 1996.
- Max Horkheimer, Theodor W. Adorno. *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am main: Fischer Verlag, 1969. (邦訳『啓蒙の弁証法』徳永恂訳、岩波文庫、二〇〇七年)

註

- (1) Françoise Collin, "Birth as Praxis" *The Judge And The Spectator*. Joke J. Hermesen & Danna R. Villa (eds), Leuven, Belgium: Peeters, 1999. において、アーレントが人間の「誕生」を他の生物との種差として際立たせていることを強調している。そして、『誕生と死——ハイデガー・九鬼周造・アーレント』（森一郎、東京大学出版会、二〇〇八年）において、アーレントの「出生」を手掛かりに、現代の「新しい始まり」の問題を批判的に扱っている。
- (2) HC, pp.248-249.
- (3) HC, p.262. 今日、科学者が指摘するところでは、地球が太陽の周りを回転していると仮定しても、逆に太陽が地球の周りを回転していると仮定しても、どちらの仮定も同様に有効であり、違いは、ただ選択された引証点の違いに過ぎないとされる。このことは、天文学者が単なる仮説を扱っていた時代のコペルニクスの立場に戻ることはない。我々がアルキメデスの点を、地球も太陽も宇宙の中心ではないような宇宙のある一点へと、さらに遠くに移動したと言えよう。
- (4) ホルクハイマーとアドルノは、近代科学を「自然に対する支配」という視点から洞察し、その帰結を「新たな野蛮状態」(eine neue Art von Barbarei)と規定した。Max Horkheimer, Theodor W. Adorno., 1969.
- (5) HC, p.270.
- (6) アーレントは『人間の条件』の中で、近代において、もはや真理や永遠の探究（観照）は人間の生にとって無意味となり、科学的な実験活動（制作）の成果が圧倒的なリアリティを持つに至ったと述べた。そして、同時に、科学の作りあげた人工のリアリティもまた無意味になりつつあることを指摘した。HC, 42 The reversal within the vita activa and the victory of homo faber.
- (7) ヘブライ人の信条は、一方で異教徒のいう世界の不死と異なり、他方で個人の生命のキリスト教的な不死とも異なる民族の潜在的な不死性を強調している (HC, p.315)。

- (8) アーレントは、パウロが労働について述べるのは、私的生活一般を規定し、これを強め、政治活動について警告するためであったという (HC, pp.316-317)
- (9) *ibid.*, p.318 アーレントは、この信条が、イエスの教えには見られないもので、ギリシア哲学の影響によるものであることを強調している。
- (10) 「そうならば、西洋人が依然としてキリスト教世界に生きていくはずだということにはならない」 (HC, p.319)。この点のアーレントの指摘は重要である。
- (11) HC, p.319, この点の洞察は、既に彼女の博士論文『アウグスティヌスの愛の概念』 (*Der Liebesbegriff bei Augustin*, Philo Verlagsgesellschaft gmbH, Berlin Wien, 2003) から彼女の哲学とキリスト教理解の基本的態度として打ち出されている。
- (12) HC, p.7.
- (13) *ibid.*, p.7.
- (14) *ibid.*, p.177, この自発性の意義については、拙論『行為の源泉としての意志』(『基督教教学研究』第二十六号、京都大学基督教学会、二〇〇六年)を参照。
- (15) HC, p.240, これは、ルカー七・一―五で赦しの対象となる「罪」(*trespass-hamartanein*)と、赦すことが出来ない「罪」(*offense-skandala*)とに区別していることに基づいている。
- (16) 刑法学においては、犯罪の「構成要件」(*Tatbestand*)を客観的事実に限定する説と、主観的要素をも含むという説があり、アーレントは厳密ではないが、後者の説に従っていると思われる。
- (17) 高橋哲哉「赦しと約束——アーレントの〈活動〉を巡って」(『哲学』一九九八年、法政大学出版局) 八九頁。
- (18) ロマ書五・二〇。もちろん、アーレントは、このことに気付いている (LM, vol.2, pp.89-90)。
- (19) 例えば、ローマの法体系が示すように、「合意は守らなければならない」(*pacta sunt servanda*)の原則は、条約法に

関するウィーン条約（条約法条約——一九六九年五月二三日採択、一九八〇年一月二七日効力発生）の前文に明記されており、現在の国際法においても効力を持っている。また、共同体の契約の意義については、OR, p.170ff.

(20) EU, p.136, ここで言う「帰責」(Zurechnung)とは、自由意思に基づく行為をその主体である行為者の行為であるとする判断を意味する。

(21) EU, p.354.

(22) OT, p.460f.

(23) EU, p.123, 敗戦が明らかになるにつれて、ナチスは党員以外の者たちにも党員である証明書を大量に発行し、戦争犯罪が裁かれる時、国民のいずれがナチスであるか判別出来ないようにしたという。

(24) *ibid.*, p.130ff.

(25) *ibid.*, p.130, ドイツでは実際、多くの人が自殺の途を選んだという。

(26) 戦争犯罪人は、戦時国際法違反の罪、平和に対する罪、人道に対する罪、に違反した者をいう。相手側交戦国が原則として死刑をもって処罰することが出来る。

(27) マタイ一八・三五。

(28) ルカ一七・四。

(29) マタイ一八・三五、ルカ二三・三四。

(30) EU, p.131.

(31) この点について、クリステヴァが明確に指摘している (Julia Kristeva, 2001, chapter1)。

(32) このような観点から、アーレントが近代市民社会を否定的に扱っているという単純な批判も疑問視せざるを得ない。近代論者によるアーレント理解を批判するものとして、Dana R. Villa のポスト・モダン的なアーレント解釈が優れている。しかし、Villa は、世界疎外の問題意識を、直ちにポスト・モダンの形而上学の脱構築として解釈するが、そ

れでは、本論において議論した、「生」の問題が見えてこない。

(33) この点は、Julia Kristeva がアーレントの博士論文『アウグスティヌスの愛の概念』における「生」の探求に着目して議論している。しかし、世界疎外の問題意識における「生」の問題には触れていない。

(34) アウグスティヌス『神の国』一二・二一・四（『アウグスティヌス著作集』第三巻、泉治典訳、教文館、一九八一年、一四二頁）。

* 本論文は、日本基督教会第五回学術大会（二〇〇七年九月二〇日―二一日、京都大学）における研究発表「赦しと約束の力——ハンナ・アーレントの行為概念再考」を改題の上、加筆・修正を施したものである。