

アーレントのイエス論（下）

森 一郎

II 「赦し」について——『人間の条件』第三三節を中心に——（承前）

四 「赦し」と似て非なるもの

アーレントは、活動のただなかでの例外的出来事としての「奇蹟としての赦し」にそなわる奇妙かつ注目すべき性格を、次のようにまとめています。

〔反動の最たるものである〕復讐と対照的に（…）、赦しの活動は、決して予測できない。それは、予期せざる仕方で活動するがゆえに、反動（reaction）でありながら、活動の原初的性格を何ほどか保持している唯一の反動なのである。言い換えれば、赦しは、たんに反動的にはたらくのではなく、新たに、予期せざる仕方で、そしてその誘因となった以前の行為によっては制約されずにはたらくところの、唯一の反動なのである。またそのことによって、赦す側と赦される側の両者が、誘因であった以前の行為の帰結から解放され自由になることができるのである。（HC, 241）

これだけ見ると何やらめでたしめでたしという感じで、「赦し」は非の打ちどころのないオールマイティの活動力であるように見えます。しかし、残念ながらそうはいかないところが人間事象のむずかしさだと言えるでしょう。そう簡単に「赦し」を持ち出すことは、それこそ「許されない」のです。「すべてを水に流す」などどうしてできるでしょうか。だいいち、「赦し」を気楽に連発したらどうなるでしょうか。世の人間関係というのは、「一たびなされた不正や侵害はそこでおしまいにならず、それ相応の〈見返り・報復〉があるものだ」との漠然とした、しかし強固な「応報」の観念によって成り立っているのですから、その不問の掟が「赦し」によって攪乱されたりすれば、「公序良俗の美風」そのものが破壊されかねないのです。つまり、安易な「赦し」は、「応報としての正義」を暗黙の前提としている社会全般に対する、あからさまな挑戦の様相を呈してくるのです（たとえば、選挙法違反者を対象とする「恩赦」などは、明らかにその種の危険性をはらんでいますし、えんえんと議論が続いている「戦争責任」の問題にしても、それを「赦し」の一語では到底片付けられないから、つまり「許しがたい」からこそ問題なのです）。「赦し」は決して「万能」であってはなりません。話はそれでは「済まない」のです。「奇跡としての赦し」の美談でもって「復讐の精神からの解放」を手に入れたとすぐさま思い込むのが「無責任」のそしりを免れないゆえんがここにあります⁽⁸⁾。

まず、「赦し」の是非をめぐる錯綜した事情を少し整理する必要があります。

先に、神と人間の関係において成立しうる「赦し」の宗教的形態と、それが地上における主人と奴隷の関係に転化した場合の亜種を見ました。それらは上下関係的な「憐れみ」の応答関係であることが確認されたわけですが、じつは、これとは異なる、もう一つの、いわば横並び的な「憐れみ」のかけ方がありうるのです。しかもそれは、対等な者どうしに起こりうる、イエス的な「奇蹟としての赦し」とも別物なのです。そしてそれこそは、「許し合い」という相互的・集団的な自己免責の自然的回路にほかなりません。

アーレントは、前にふれた通り、「誰も自分自身を赦すことはできない」と述べています。しかし、じつはこの命題には、「直接的には」という但し書きが必要だったかもしれません。なぜなら、自己に面と向かって、というふうにいえば「直射的」には無理でも、他者の方から折れ曲がって返ってくる、という仕方では間接的・反照的には、自己を放免することは立派に可能であるように見えるからです——少なくとも外見上は。つまり、

(a) 「私は彼を許してあげるのだから、彼も私を許してくれるはずだ」

というふうには、他者のあやまち（の可能性）を媒介にし迂回的な方途をたどることによって、或る程度までなら、ひとは自己免責の保証をこっそりと手にすることができます。相手に対する「許し」を、「思いやり」という形で先行的にいけば担保に入れることで、それと引き換えにみずからに対する「許し」を間接的に正当化する——こうした巧妙な心的機制は、「馴れ合い」とか「甘え」とかいった言葉で呼ばれている、われわれにお馴染みの光景と言えます。何事も「お互いさま」というわけです。ですから、(a)の背面にはもちろん、

(b) 「彼は私を許してくれるはずだから、私も彼を許してあげよう」

という、ウラ取引的な動機づけが、まさに表裏一体の形でひそんでいるのです。この場合、(a)と(b)の「もちつもたれつ」の関係は「反照的」であり、あくまで「連带的」に起こるので、どちらが先かほとんど見分けが付きません。というかじっさいには、(a)のように一人称単数能動形の「私は彼を許してあげる」が先行するのではなく、また(b)のよ

うに「彼は私を許してくれるはず」式の個人的な臆断が最初に来るのでもなく、まずもって、

(c)「(われわれはみな許し合わなければならない)」

といった集団的・匿名的なささやき声が、どこからともなく沸き起こるのがふつうです。(a)の「私は許す」にかろうじて現われているかに見える「内発性」も、(c)の「許し合い」のいわば連帯無責任体制にもたれかかったものでしかないのです。この場合、「赦し」の行為そのものが、あらかじめ敷かれた「約束」のルールの上を滑り動くことで骨抜きにされており、もはや個人の自発的行為とはとても言えないものになり下がっています。ですから、(c)の観点を導入することによって、(a)の免責回路をヨリはっきりと表現すれば、

(d)「私は彼を許してあげよう(なにしろ、われわれはみな許し合わなければならないのだから)。だから、私だつて許されるはずだ」

となるでしょう。ここでは、自己免責にお墨付きを与えて「私」を大目に見てくれる「主体」は、もはや「彼」という特定の他我ではなく、相手も知り抜いているであろう無名の「われわれ」の慈悲深き威圧なのです。そこでさらに、(d)にならって(b)も書き改めるなら、

(e)「私は許されるはずだ(だって、われわれはみな許し合わなければならないのだから)。だから、私も彼を許し

てあげよう」

となります。「私は許されるはずだ」といった居直りが最初に来るこの(e)の形態を、ひとまず、応酬型の「許し合い」の見本として選ぶことにしましょう。まさにそのように表現された「許しの論法」こそ、「許し合い全体主義」とも呼ぶべき相互免責の自動的回路なのです。互いに傷を舐め合い、万事穩便に済まそうとする、いたわり深い温情共同体（「ささえあいの倫理」？）が、こうして出来るのです。しかもその情け深さたるや、「オレはアイツをゆるさない」と言い張る不穩分子を力づくで封じ込め集団で排除しようとするほど、はなはだしいのです。

この(e)において、出だしが一人称単数の「受動形」になっているのは、先に引用したアーレントの説明において「リアクション」という言葉で表わされていた「反動」性格に対応していそうです。しかし違いの方が大きいでしょう。アーレントでは、「赦す」という行為が「被害」を被ったことを起点としあくまでその「反動」として生ずる、とされ、かつその特異な無抵抗性格が、「たんなる反動」としての「復讐」と対照されていたのに対し（「赦す」とは「復讐しない」というかぎりでは「無為」と言えます）、(e)においては、「赦される」という受動態が真っ先に掲げられ、そのための、つまり「復讐されない」ための合理化があとに続く、というふうには、ひたすら消極的回避のみが問題となっているのですから。さらに留意すべきは、(e)においては、加害者であるはずの「私」がそのあやまちゆえにあたかも「被害者」のそぶりをして「われわれ」の憐れみを乞おうとしている点です。「かわいいそうなのは間違いをしでかしてしまったこの私だ」というわけです。そして、この「かわいいそう」な犯罪者を「かわいい」と優しく抱擁してあげるのが、「許し合い全体主義」お得意のうるわしい博愛精神にほかならないのです。かくして、「許し合い」のこの温情あふれる母体の当然の帰結として最後に吐き出されてくるものこそ、「私も彼を

許してあげよう」なのです。このような「許し」は、アーレントの言う「活動の原初的性格」を帯びているところか、匿名ではたらく反動体制の自動的帰結でしかないのです。もちろんこの「許し」は「奇蹟」でも何でもありません。せいぜいそれは、「みんな痛みを分かち合いましょよう」とほほえんで呼びかけてくる「許し合い社会」の筋書通りの、ごくごくありふれた「小さな親切」といったところでしょう。

この場合「許し」が断じて「奇蹟」でありえないのは、それが完全に「予測可能」であるからです。「われわれはみな許し合おう」のに、こやかな総動員体制に巻き込まれるや、一切がことごとく「許し」の対象となってしまうのですから。この体制の最終形態においては、どんな極悪犯罪者であろうと——それこそ大量虐殺の責任者であろうと——すべてひとしなみに放免される幸運に浴することでしょう。こうした「無責任の体系」は、復讐に倦み疲れた人々にとってあこがれの「復讐なき理想社会」と言えなくもありません。少なくとも、各人が少しづつ痛みを分かち合うことにより「許し」を先行的に約束されている社会は、かの「応報としての正義」に抵触することなく「公序良俗の美風」を築くことができるのです。「約束された許し」とでも評すべき相互取引による相互赦免は、「借りは返したい」との報復願望を裏切らないばかりか、その損得勘定を安心して保証してもらえるような「復讐なしですます柔和な社会」を実現してくれるかのようです。

しかし、この体制が一見どれほど居心地よく見えるにしても、次の一事だけは確実に言えるでしょう——「そこには〈自由〉はなく、したがって〈活動〉の余地もない」と。最大限に「許し合い」を許容し奨励しさえする理想の社会においては、およそ公的領域なるもの、政治的なもの一切が、みごとに根絶やしにされてしまうのです。要するにそれは、完璧な「無責任体制」の別名にはかならないのですから。そのツケがいかなる形で回ってくるかは、われわれの歴史的想像力をちょっとはたらかせるだけで分かるはずで

さて、いささか回り道をしましたが、「赦し」をオールマイティと見なすことがいかにナンセンスであるか、はもはや明らかでしょう。「赦し」を一挙に問題を解決する方途としてふりかざす議論が胡散臭く見えてしまうのは、それなりにいわれのあることだったのです。そしてその「いわれ」とは、もともと「赦し」が、活動に固有の「取り返しのつかなさ」という性格を打ち消すことである以上、政治的領域の内部ではどちらかといえば奇策であり禁じ手であること、に帰着するのです。ちょうど「約束」が、「予測不可能性」という活動の本性に逆行する反則の如きものであって、「安全性」を手に入れる代わりに「自由」を狭めてしまうおそれがある (cf. HC. 244) のと同様に。「約束された許し」は、アーレントの言う意味での「赦し」とも「約束」とも似て非なるものなのです。

五 「赦し」の限界と「罰」

では、以上の考察からわれわれは何を引き出すことができるでしょうか。それは、ごく単純なことなのです。つまり、「政治的レベルでの〈赦し〉」は、伝家の宝刀でも何でもなく、一定の限界を明らかに有しており、それに過大な期待を抱くことは無益であるばかりか有害である」との教訓がそれです。あたかも一切を決着させるものであるかのよう、「赦し」を待望するのは、「奇蹟願望」のようなもので、むしろ公的領域を破壊するだけなのです。「許し合い全体主義」を理想とするような「超—福祉社会」は、もはや本来の政治的共同体ではありえません。たぶん狂信的宗教団体か何かでしょう。

アーレントが次のように、「赦し」と「罰」とを相似的な関係に位置づけるとき、そこには、「赦し」に対する過剰期待を戒める意味もこめられていると思われれます。

「復讐のように」赦しの反対物ではなく、むしろ赦しの代替物であるのが罰である。また赦しと罰とは、介入がなければ果てしなく続きかねないものを終わらせようとする点で共通している。それゆえ、〈罰することができないものをひとは赦すことはできないし、赦すことができないと判明したものを罰することはできない〉ということは、人間事象の領域におけるきわめて重要な構造的要素なのである。(HC, 241)

つまり、「赦し」に頼らずに復讐地獄から逃れるためにこそ、或る点までは「赦し」と等価と言える「罰」という「代替物・対案(alternative)」があるのだ、というわけです。もちろん、「罪」の取り消しである「赦し」と違って、「罪」の埋め合わせである「罰」は、依然として「応報」の観念を引き摺っており、「復讐の精神からの解放」というわけには行きませんが、それでも、いやだからこそ、「刑罰」というこの実効的矯正装置は、公序良俗を維持するに足る補償機構として、太古より人類によって考案・支持され、人間事象にそれなりの安定性を与えてきたのです。たしかに、「赦し」に過剰な期待をいだくよりは、「罰」でもって諸事万端に当たるほうが、よほど賢明と言えるでしょう。もっとも、「罰」の観念が拡大解釈され、「現世での生存自体が前世の〈罪〉に対する報いであり〈罰〉なのだ」といった脅し文句(あるいは宗教的勧誘?)に使われたりするのは願い下げですが。

しかし、「罰」を「赦し」の対案とするアーレントの議論に対しては、「罰はけっきょく復讐と同類ではないのか」との疑問が向けられるかもしれません。この問いの根底には「赦し待望論」と一体となった「罰消極論」がひそんでいるように思われます。そこで、この疑義に答えることで、「赦しの限界」をいっそう浮き彫りにすべく試みましょう。たしかに「罰とは合法的復讐である」と言われたりします。じっさい「罰」一般を、加害者に対する報復を被害者に委ねず一定の法秩序の下に置いて執行する「代理復讐」の意味に割り切って理解するとすれば、そうなるでしょう。

その場合「罰」は「復讐の代替物」ということになります（たとえば、被害者の心情への配慮を論拠とする「死刑存続論」はこの種の刑罰観をとっています）。しかし、アーレントはそのような単純な割り切り方には満足しません。おそらく、彼女の「罰」の観念は、アリストテレスの次の考え方に近いでしょう。「報復と懲罰は別のものである。なぜなら、懲罰はそれを受けた人のためにあるのだし、報復はそれを行なう人のためにあり、その気持ちが満足することを目的としているからである」（『弁論術』第一巻第十章、岩波文庫の戸塚七郎訳による）。

ここで「報復」がその充足を目的としている「気持ち」と言われているのは、言うまでもなく「復讐欲」のことです。⁽¹⁰⁾「懲罰」とは、これとは違い、復讐をめざしてではなく罰せられる人つまり犯罪者自身のためになされる、とアリストテレスは考えているわけです（この論点が、「罰」復讐論とは異なる、加害者本位の「死刑肯定論」を可能とすることに注意。つまり、「死刑になるほうが犯罪者にとってよい場合もある」ということ）。アーレントが先の引用文のなかで、「赦し」と並んで「罰」とは「介入がなければ果てしなく続かかねないもの（つまり復讐の無限の連鎖）を終わらせようとする」ものだとしていたのは、このアリストテレス的な「報復と懲罰の区別」において理解されるべきです。⁽¹¹⁾そういうわけで、「罰することのできないもの」赦すことのできないものとは、相手のことを顧慮して罰するなどといった斟酌そのものがナンセンスでしかないような、そして応ずるにはただただ復讐あるのみの「極端な犯罪や意志された悪」（HC, 239）——カントの言う「根源悪」（HC, 241）——のことなのです。

ですから、これには「赦しの奇蹟」は通じません。通じるはずがないのです。同様に、その種の極悪犯罪に対して「罰」が加えられたとしても、じつはそれは、アリストテレス的な区別における「懲罰」ではもはやありません。そうではなく、罰という仮名のついた「報復・復讐」なのです。⁽¹²⁾ですから、もしそれほどの悪を「赦す」ことができるほどの「超能力」をそなえた人間がいたとすれば、その人はイエス以上の「現人神」か——さもなければ、穏和な表

情の裏に「復讐したくてもできない」という無力さゆえのルサンチマンの炎がめらめら燃えている「復讐鬼」か、のいずれかなのです。

六 「赦し」の可能性の条件

さて今度は、これまでの議論を踏まえつつ、「赦し」の可能性と不可能性の境界線を測量することに努めましょう。とはいえ、「赦し」が「奇蹟」にも似た「予測不可能性」を本性とする以上、この境界確定は原理的に不可能であるほかはないのですが。

アーレントは、イエスの「赦し」の教えによせて、こう言っています。「赦しの義務にこだわらねばならない理由は明らかに〈彼らは自分のなすことを知らないから〉である」(HC, 239)。つまり、自分の行なった行為の予期せざる結果——「罪過(trespassing)」——をあとで思い知って、「悔い改める・改心する(change one's mind)」者なら、「赦す」つまり「放免する(release)」ことができる、というのが、さしあたりアーレントがイエスの教えから引き出している「赦しの基準」なのです。その顛末を予期したうえで悪業が企てられたか、という「知」のいかんが、「赦し」の可否を分かつ判別基準であって、これに適合しないとびきりの悪事——「躓き・罪悪(offense)」——は、前述の「極端な犯罪や意志された悪」の側に入り、こちらはさすがのイエスでも「最後の審判」(HC, 240)を待つほかはなかった、というわけです。

では、この基準での「赦すことのできるもの」はどのくらいあるのでしょうか。アーレントはそっけなく、「犯罪や意志された悪はまれであって、たぶん善の行為よりまれであるほどだろう」(HC, 240)と述べており、これを見るかぎり、世の中の「悪」や「罪」の大半が「赦しの可能的対象」であることになるでしょう。⁽¹³⁾しかし、もしそうだとすると、

これまで私たちが確認してきたこと、つまり、「赦しには限界があり、〈何でも赦し合える〉などというのは絵空事であるばかりか、それを理想とすることは活動の空間そのものの破壊につながる」という問題はどのようなのでしょうか。もしアーレントが「ほとんどの〈罪過〉は赦される」と言っており、それが真実だとしたら、かの「奇蹟としての赦し」は、あるいは少なくとも、赦しによる救いを切望する地上の声は、歯止めがきかずにみるみる膨れ上がり、ついには公的領域を食い破ってしまうのではないか。

この問題を考えるに当たって、まずもって注意しなければならないのは、ひとくちに「赦しの可能的対象」といっても、これには二通りの意味がある、という点です。

翻ってみれば、これまで検討してきた「赦しの可能性」は、正確には「赦しの可能性の最低ライン」とでも言うべきものでした。これは、その基準が「罰の可能性」と同じであったことから窺えます。「赦しうるもの」の範囲が「罰しうるもの」のそれに等しいからといって、世の中で現実に処罰の対象となっているものすべてが、そっくりそのまま赦免されてめでたしめでたし、ということはありません。そうではなく、「赦しの可能的対象」と見なしうる、前述のような最低基準が満たされてうえでなお、その対象がじっさいに赦されるためには、もう一段上の、より厳しい条件がクリアーされねばならないのです。では、「赦し」が現実味をおびてくるような、第二段階の「選考基準」はどこにあるのでしょうか。何によって罪は赦されるのか。

この問いに対するアーレントの答えはこうです。「〈何〉によって、ではない。〈誰であるか〉によって、なのだ」と。何らかの罪が赦されるとき、その罪状がどうの、波及効果がどうの、といった点は、じつは二の次なのです。そうではなく、およそ「その人が誰であるか(who)」こそが、最大の問題なのです。もちろんこの場合、本人がどんな職業についているかとか、どんな才能の持ち主であるかとか、社会的にどのような評価を受けているかとか、そういったこ

とはみな副次的な問題にすぎません。それらはすべて「何であるか(what)」に属するのです。この「何」と「誰」の区別は、見たところ、ハイデガーが強調した「事物的存在者の実在性」と「現存在の実存」との区別と同じであるかのようです。しかし、アーレントの「誰」の概念がユニークなのは、それが多数性に基づく活動に固有な「暴露的性格」(HC, 241)に結びつけられていることです。つまり「誰」は、本人にはなく、当人の人となりを見たり聞いたりする周囲の人々にとってのみ「現象」し感知されるのです。そのような對他関係において露呈する各人の現実存在こそ、強い意味での「赦しの可能的対象」であると、そうアーレントは言うのです。ですから、「へ赦すことのできるもの」であるか否か」という言い方は、たぶん半分くらいしか正しくなかったのです。むしろ「へ赦すことのできる人」であるかどうかこそ問題の中心なのです。したがってまた、「赦しえぬもの」という議論も、「赦しがたい人」というレベルで主に論じられるべきものであって、この論点を欠いた議論は杜撰さを免れないでしょう。

では、對他関係に現われうる、いかなる「人格」が、「赦すことのできる人」なのか。この一点に、「赦しの可能性」をめぐる議論は絞られていくはずです。

アーレントは、そのように「なされた物(what)は、それをなした者(who)のゆえに赦される」ということが「はっきりと認識されたのは、これまたイエスによってであった」としています(HC, 241)。しかも、福音書では、「愛」に基づいてイエスによって罪を赦された女性のことが記されており——「この女は多く愛したから、その多くの罪はゆるされているのである」(ルカ 7:47)——、ここから、少なくともキリスト教では、「愛だけが赦す力を持つ」とする信念が一般的となったのだ、とされるのです(HC, 242)。愛の崇高な感化力は憎き仇をも「愛すべき人」つまり「赦すことのできる人」に変えてしまう、というわけです。ところが、アーレントは、「愛」にのみ「赦しの力」を見てとろうとするキリスト教の教理には、残念なことに(?) 距離をとっています。なぜでしょうか。

七 「愛」の危険性

ここでアーレントの「愛」の概念について詳論する余裕はありませんが、二つだけ当面の議論に関係してくる性格づけを取り上げることにします。第一に、「愛は人間生活において最もまれにしか起こらない出来事の一つである」(HC, 242)。以前には、「極端な犯罪や意志された悪」は「まれ」である、とされていましたが、ここで「愛」は「まれ」どころか「最もまれ」だと言われているのです。⁽¹⁴⁾もしこの断言が本当であり、かつ「愛のみが赦す力がある」とするならば、それこそ「赦し」はまれもまれ、その頻度は絶無に限りなく近い、ということになってしまいます。これでは、「赦し」を「活動」の欠陥を補う最重要の能力と位置づけること自体がおぼつかなくなってしまうかねません。アーレントが「愛のみが赦す」という説を拒否するゆえんの一半はここにあります。

とはいえ、考えてみれば、「赦し」はもともと「奇蹟」に等しい例外的事件とされていたのですから、「愛」の天然記念物的希少性というのは、まだしも許容可能のようにも思われます。むしろ、それよりはるかに重大なのは、「愛」のはらむもう一方の問題点、つまり、「愛はまさにその本性からして非世界的である」(HC, 242)という特性なのです。「愛が非政治的のみならず反政治的であり、人間の持つすべての反政治的な強制力のうちでたぶん最も強力なのは、愛がまれであるからというよりは、むしろこうした「つまり愛が非世界的であるという」理由によるのである」(HC, 242)。アーレントは、「愛」が「赦し」を可能にする活動力として政治的領域に侵入してくるのは、政治的活動の条件たる「世界」を根底から打ち壊してしまう危険性をはらんでいるがゆえに、決して好ましいことではない、ということです。この点をもう少し考えてみましょう。

そもそもアーレントが一貫して論じているのは「活動の一樣態としての赦し」でした。その「活動」とは、がんなら

い、公共的な「世界」を舞台にして演じられるものです。つまり「世界」とは、多数の人々がそこで出会い、それを通して結びつき、またその介在によって距離をとることが総じてできるような場であり、人々の活動と言論を可能にする共通の仲介者・媒介物なのです。ところが、「愛」というのは二者間の親密で私密的な結合へと向かう傾向を帯びているため、両人のあいだに第三者が介在することをよしとせず、むしろそれを「邪魔物」として取り払おうとします。「愛は、その情熱ゆえに、われわれを他者と関係づけ他者から分離する介在物(the in-between)を破壊する」(HC, 242)。これこそ「愛」が「非世界的」と呼ばれるゆえんです。したがって、「愛」を政治上の原理とすることは、開かれた交流の場としての世界を、そしてその世界を共有する人々の自由な活動そのものを、根本から脅かさないではないのです。純文学ふうには、「惜しみなく愛は奪う——活動の余地さえも」といったところでしょうか。

アーレントのこの論定に対しては、「いやそんなことはない」と異を唱える人もいるかもしれませんが、「愛は世界を救う」というスローガンが陳腐に聞こえてしまうほど、「博愛・人類愛」——これは世界宗教の普遍的理想であると教えられたりもします——という「愛のかたち」が、立派に政治理念として喧伝されてきたことはたしかです。しかもそうした「愛」は今日、血みどろの復讐合戦にはまり込んだ敵対者間に「宥和」や「和解」をもたらす推進力として希求されさえしているようです。しかし、「活動」に固有な政治的次元を重んずるアーレントは、この大がかりな「慈善救済活動」に警告を発しているのです。くだんのほほえましきスローガンに逆らって彼女はこう忠告しているかのようです——「愛は世界を破壊する」と。この問題は、本論のⅠの最後のほうでもふれたことではありますが、ここでもう一度考えてみることにしましょう。⁽¹⁵⁾

まず、一対一の個人的・私的な関係における「愛」については、あまり問題にならないでしょう。というのも、プライベートな「親愛」というのは定義上「私的領域」に属することですから、「公的領域」における政治活動とは原

則的に無関係であり、また関係があつてはならないからです。個人的な「偏愛」を政治に持ち込むなどナンセンスですし、だいいちそのようにして現われる「私の愛する人」に関しては、許すも許さないもないのです（今日許さなくともきつと明日は、いや今晚になれば許してしまうでしょう）。もちろん、私的領域では或る程度の「許し合い」は当たり前なのですが、そういう親密な関係とは全く別のところで取り返しのつかない仕方で起こる「他者による侵害」が問題なのですから、それを個人的な「情実関係」のレベルにすり替えて議論するなどというのは、不毛かつ無意味なことです。

次に、より普遍的であると信じられている「博愛」はどうか。なるほど、親善とか親睦とかいった牧歌的次元に関するかぎり、「人類みな兄弟」という宣伝文句（あるいは我慢の一句）で何とか取り繕うこともできるでしょう。しかし、ここで問題となっているのは、人間性一般の罪深さをお互い自覚して手をつなぎましょうといったことではなく、具体的な対人関係のほころびに噴き出す、放置不可能で処罰の対象となりうる種々の侵害行為——暴行、盗み、裏切り、不当な差別、名誉毀損などなど——なのです。それらが果たして「赦し」の対象となりうるか、がそもそも問題の中心なのですから、それを「博愛精神（チャリティ）」の一語で片付けうるかはきわめて疑問です。むしろ、そんな怪しげな「愛による赦しの可能性」にうじうじ拘泥するよりは、きっぱりと「刑罰の執行」に訴えるたほうが賢明かつ健全である場合のほうがはるかに多いのです。

とくに問題的なのは、「博愛精神」のふところに抱かれた人々のあいだで「われわれはみな許し合うべきなのだ」といった掛け声が飛び交う場合です。この種の奇怪な状況についても、すでに或る程度論じたので簡単にすませますが、これは「活動としての赦し」などではなく、「活動の圧殺としての水平的な許し」にすぎないか、もしくは「宗教的次元での垂直的な赦し」であるか、のいずれかなのです（この両方向が「神の死」以後はごっちゃになって「主人亡

き後の奴隷どうしの許し合いゲーム」ともいうべき泥仕合的末期形態をとっている可能性も考えられますが)。なお、後者の「別世界的な赦し」を、今問題にしている「活動としての現世的な赦し」と同一平面で論ずることは、Iの結論として述べた「活動諸様式にはそれぞれにふさわしい場所を指定すべき」との原則に違反することであり、問題を紛糾させるだけで何らメリットはない、と私には思われます。くだいようですが、「政治において赦しは可能か」を論じているときに「神による赦し」を持ち出すのは、まじめな議論とは言えません。

しかし、ここまで来ると、つまり「愛」の神通力に頼ることなしに「赦し」を考えることの難しさに直面してしまふと、「活動に固有な次元での赦しなどそもそもありえないのではないか？」との率直な疑念が再び頭をもたげてきさうです。振り出しに戻るとはこのことか、という感じですが、そこまで行かなくとも、「赦し」に勝る「罰」の実定性を目のあたりにした場合、別のもっともな疑問が湧いてくるかもしれません。つまり、「罰だけで話は片付くのではないか？ わざわざ〈赦し〉を云々する意味そのものが今やはかなくも雲散霧消してしまうのではないか？」との重大な危惧がそれです。

見られるとおり、ここに至って幾つかの解決困難な問題が噴出してきたことは否めません。私たちはイエスによって示された「奇蹟としての赦し」という謎を前にして依然として途方に暮れるばかりです。いや、ひよっとすると、そのように呆然と立ちすくむくらいがよいのかもしれませんが——「赦し」に過大な期待をいだくよりは、「罰」程度の「復讐の精神からの半解放」で何とか我慢するほうが。だいいち、私たちはそれほど「自由」を求めているのでしょうか。活動がはぐくむ「自由」の空気を私たちはほんとうに知っているのか。それは私たちにとって「恐るべき真空」ではないのか。「罰を超えた赦しはわれわれを自由にする」などという、そんな藁だか雲だかを掴むようなお伽話など、もういい加減やめにしたらどうなのか。

このような「神霊のお告げ」を聞いてしまうと、ここで考察を打ち切りにするのが一番まともな気もしますが、アーレントの「赦し」論の最後の部分をまだ紹介していませんので、それをもってしめくりたいと思います。もちろんその場合、これまでの議論を一挙に落着させる「最後の神」に登場願えるというわけにはいきません。そんな機械仕掛けの張りぼてが降ってくるのを待ちのぞむのは、それこそ「奇蹟願望症候群」の最たるものでしょう。宗教ならともかく政治や哲学においては、安直な「奇蹟」は禁物なのです。

八 「尊敬」による「赦し」

アーレントは、じつに冷静なまなざしで「愛による赦し」という「反政治的」な可能性に一瞥を投げかけたのち、第三三節を終えるに当たって、もう一つの、そして今度こそは真に「政治的」といってよい、際立った「赦しの可能性の条件」へと目を転じています。彼女によると、それは、「尊敬(respect)」という人格的關係なのです。つまり、「活動における赦し」を可能にする本来的条件とは、赦すべき相手が「誰であるか(who)」ということに対する、言い換えれば当人の「人格・人物(Person)」に対する、「尊敬」にほかならない、という主張が、「赦し」に関してのアーレントの結論なのです。

愛というのは、それに固有な、狭く区切られた小さな分野でのみその赦しの力を行使するが、それと同じ力を、尊敬は、人間事象のもっと広大な領域において行使する。尊敬というのは、アリストテレスのフィリア・ポリテイケーつまり市民的友愛に似ていなくもなく、親密性と近親性を欠いた一種の「友情」のことである。つまりそれは、世界という空間がわれわれのあいだに置きすえる一定の距離から眺めた場合の人物への敬意であって、

この敬意は、われわれが称賛したり高く評価したりするような特性や功績には左右されないのである。〔…〕尊敬が関心を払うのはひとえに当の人物なのだから、ある人物をその人物ゆえに赦すことを促すためには、〔評価や称賛は必要がなく〕尊敬だけで十分なのである。(HC, 243. 強調は引用者)

「尊敬」とは「距離をおいた友情のようなもの」であって、それによって「赦しが促進・発動・鼓舞(prompt)される」というわけです。「赦し」論の末尾にやや唐突に出てき、舌足らずといえなくもない、この「尊敬」論に関しては、哲學史的伝統と照らし合わせて語るべきことが数多くあるでしょうが、何よりもまず求められるのは、ここでアーレントが「尊敬」と呼んで記述しているものとは一体いかなる現象のことなのか、を理解することだと思われまふ。

アーレントは「尊敬」を、「人物への敬意(a regard for the person, die Achtung vor der Person)」というふうにも言い換えています。別な訳を付ければ、「人となりのみに注目する敬意」といったところでしょう。ここで“regard”と言われているのが、ただぼんやり眺めることでも、純然たる理論的注視でもないのは明らかです。アーレントが問題にしているのは、現象学的にいえば、対象との種別的な出会いの仕方なのであり、そこに開示されてくる対象の相関的なあり方こそ、「人格」にはほかなりませ⁽¹⁷⁾ん。

「愛」の場合もそうでしたが、「尊敬」の対象がすぐれて「人格」だといえるのは、その相手が「何」であるかが総じて問題とならないからです。しかし、「愛」が二者間における媒介なしの関係であり「誰」をもっぱら問題とすることはたしかとして、「尊敬」においては、世界という中間者を仲立ちとし距離を置いた仕方で他者の存在がその「誰」の一点において開示される、というのはどういう意味でしょうか。

“regard”という言葉聞いてすぐ連想されるのは、サルトルの他者論における「まなざし(regard)」でしょう。

目下の問題との関連では、レヴィナスの「顔(visage)」の現象学との対照がとりわけ重要となってくるように思われますが、そうした検討は別稿にゆだねることにし、ここでは、次の、一見それほど関係がなさそうな「他者」論を取り上げることによって、アーレントの「尊敬」概念への手がかりを求めるとにしましょう。それは、ハイデガーの「世界内存在の現象学」における「相互共存」の形態論です。

『存在と時間』における他者論といえば、第二七節における「世人(das Man)」の分析が有名です。「誰でもありかつ誰でもない」という匿名の「ひと」一般が日常的平均的な共存のあり方を支配しており、そこでは、各人がおのれのあり方に関して「責任」を免除されてしまうという意味での「存在免責」の現象がはびこる、とするその議論が、われわれの言う「許し合い全体主義」の問題に関わってくることは明らかでしょう。ところで、これに先立つ第二六節で、ハイデガーは形式的な意味における対他関係一般を論じており、そのさい、他者に対する気遣い——これは術語的に「顧慮(Fürsorge)」と呼ばれ、道具に対する「配慮(Besorgen)」および自己自身に対する強い意味での「気遣い(Sorge)」とは区別されます——の可能性の二通りの「積極的な様態」(Sein und Zeit, S. 122)に若干言及しています(ちなみにもその直前の第二五節は、「何(Was)」と区別された「誰(Wer)」について論じています)。その一頁足らずの記述を参照することによって、アーレントの「尊敬」論を理解するためのヒントが得られそうに思えるのです。

「顧慮」のこの「二つの極端な可能性」のうちの一方は、相手自身が配慮すべき事柄を奪ってみずからその人の代わりに代行してしまう、という世話焼き型の態度であって、これは「代理する(einspringen)」という動詞で表わされます。もちろんこれは、積極的に他者に介入し「相手のことを思って尽力することなのでしようが、どんなにこちらが進んで「面倒を見る」善意であろうと、相手からすれば「厄介になる」という負債を意味しますし、それに対しては(少なくとも)感謝を捧げるといふ返礼が強制されます。この関係が不調に陥った場合、あちらは「要らぬお節介

を焼くな」と拒絶し、逆にこちらは「恩を忘れやがって」との失望を味わう、といった不幸な行き違いが起こってきます。わけても注意すべきは、この「代理する顧慮」によって相手はどうしても「依存のかつ従属的」(ibid.)になってしまう、という点です。つまりここには、たとえ暗々裡にであろうと、「支配(Herrschaft)」の関係が抜きがたく見られるのです。「親と子」(もっといえば「主人と奴隸」)の関係をモデルとするいわゆる「家父長制」的な支配形態において、被支配層が「保護」と引き換えに「隷属」を強いられるのも、おそらく、そこに「代理しつつ支配する」(ibid.)という対他関係のタイプが生じているからでしょう。

さて、この対極にあるもう一つの「積極的顧慮」の可能性とされるのが、「相手に向けてその人の実存的存在可能性に関して手本を示す(vorausspringen)」ような「率先する(vorspringen)」態度です。これは、他者からその配慮すべき事柄を奪うのではなく、かえって当人におのれの「実存」——その人の生き方そのもの——を与え返すことであり、相手がみずからの可能性に向かって「自由となる」(ibid.)よう仕向けることです。他者に自由を呼びます、こうした自立誘導型の間柄のことを、ハイデガーが「本来的相互共存」(S. 298)のかたちと考えていたことは明らかですが、ではいったい、この「率先しつつ解放する顧慮」とは、具体的には何を、してあげることなのでしょう。ハイデガーはつとめて形式的議論に終始しようとしており、この問題は自前で解釈するほかはないのですが、一つ言えることは、「率先する」態度には、「他者があるがままに放っておく(seinlassen)」(S. 298)という意味での「許容・放任」の姿勢がひそんでいる、という点です。つまり、「何もしない」ということも「積極的顧慮」のうちなのです。

たとえば、誰か友人が悩んでいるとしましょう。われわれは彼を助けてあげたい一心から、その人に駆け寄って慰めてやり、その傷ついた心を癒してあげることまでできるでしょう。こうした尽力は「積極的顧慮」の第一形式と言えますが、そこには隔たりなき親密な関係が、それどころか依存や隷属の関係さえも、生ずることでしょう。しかし、

あえて「何もしない」で突き放すというもう一つの行き方だってありうるのです——あくまで距離を置いたまま、相手の「自力救済」を待つ、という間接的な助力の作法が。本人が解決すべき問題はその人自身にゆだねて任せ、ことも、いやそのほうが、相手にとっては真の意味での「救い」となるかもしれないのです。このような「放下」の態度は、しかし全くの無為ではなく、おのれ自身の生き方の流儀を毅然と示すことで、つまり「手本を示す」ことによって、他者が自分に固有な生き方を自分で掴みとるようほのめかす、という実効的関与をも含意しうるのです。それは、相手をその「弱さ」ゆえに抱擁することではなく、逆境を克服することのできるその人の「強さ」に期待することです。ですから、他者を対等な自立的存在として遇する仕方としては、こちらの「自由放任」の方こそ、いっそう「人格尊重」の態度である、と言ってもよいほどなのです。

以上のような「代理し支配する顧慮」と「率先し解放する顧慮」の対が、アレントのいう「愛」と「尊敬」のペアにきわめて近いことは、もはや疑うべくもないでしょう。近さにおいて相手に心優しく接する「愛」が、少なくとも政治的次元では支配と従属の關係に墮しやすいのに比べ、隔たりを保ちつつ他者を他者として遇する「尊敬」は、世界を共有する市民のあいだに「同志としての自由な連帯」をたとえゆるやかにではあれ形づくるのです。ハイデガーが「本来的相互共存」のモデルとして念頭に置いていたのは、古代ポリスの自由市民たちが築き上げ後代のいわゆる民主主義の原像ともなった「対等制度（イソノミア）」であったと思われませんが、そうした公的な現われの空間を下敷きにした他者論が、アレントの活動論との親和性を有しているのは、何ら偶然ではないのです。

さて、われわれのテーマは「尊敬」一般ではなく、「尊敬による救済」でした。では、相手が不正を行なったことで悩んでいるとき、つまり悔い改めて苦しんでいるとき、「率先し解放する顧慮」は、どのようにはたらくのでしょうか。まさにここで「何もしないこと」が救いになりうるのです。「愛」の場合には、近寄って相手の弱さをいわば人間の宿

業としてともに担う、という積極的関与というかたちをとるでしょうが、「尊敬」の場合には、「あるがままに放っておくこと」しかししないのです。しかし、これはやはり無為ではありません。「復讐」も「処罰」もしない、という仕方での「赦し」は、むしろ「新しく始めること」です。つまりそれが「手本を示すこと」「率先すること」なのです。では、相手に対する「尊敬」ゆえに赦すことのできる力をもった人は、赦されるべき他者に向かって何を「率先する」のか。彼は、相手の「罪」を打ち消すことによって、取り返しのつかない過去のしこりを「一新する」のです。このイニシアティブに導かれて初めて、相手もまたみずからのあやまちから放免され「自由となる」ことができるようになります。このように「尊敬による赦し」とは、相手に自分の無力さを抱え込ませることではなく、未来に向かって当人の実存可能性を自分でふたたび切り拓く力を与え返すことなのです。そこには、人間存在の時間的被制約性つまり有限性に挑戦する力強さが、かすかにであれ輝き現われることでしょう——われわれの「自由」の紛れもなき証しとして。⁽¹⁸⁾

以上の議論によって、「尊敬による赦し」というアーレントの思想が十全に理解しうるものとなった、とはもちろん口が裂けても言えません。さらにまた、本論の冒頭で挙げたような「宗教的次元における赦し」の力強さは依然として彼方にとどまっていますし、そもそも「アーレントのイエス論」という本題からも相当逸脱してしまったことは否めません。これは、「奇蹟としての赦し」を言葉で説明するなどという無理難題にあえて取り組もうとしたことの「罰」なのでしょう。そう、ここは「許し」を安易にねだることなく、「批判」という意味での「矯正的正義」に進んで身をさらすべきでしょう。

最後に、一つだけ「尊敬による赦し」の実例とおぼしきものを挙げるのをお許し願いたいと思います。ハイデガー

はナチズムに加担した過去により死後の今日なお政治的責任を問われ続けています。これに対して、ナチズムの直接の被害者でもあったアーレントは、彼を「赦す」ことができたようです。これは、「愛」によるのではない、「尊敬による赦し」であった、と私は考えたいのです。彼女は距離を置いた関係において旧師の「人格」に対して「敬意」をおぼえていたからこそ、「愛」に流されることなく「赦しの力」を行使することができたのではないのでしょうか。もちろんこうした想定は、愛弟子たちのハイデガー免責論に与することでは断じてありません。われわれはアーレントとは異なるパースペクティヴからハイデガーの「人格」を注視せざるをえず、したがってまた、いわゆる「ハイデガー問題」もわれわれには別様に映じてくることでしょう。ただ、私としては、「赦し」を率先することによって過去のわだかまりを一新し、ハイデガーとの哲学的対決を「新しく始める」ことのできたアーレントと、彼女から力をえて哲学的省察をこれまた自由に再開することのできたハイデガーとのあいだに交わされた、あの「尊敬と友情」にみちた希有の間柄を、遠くからひそかにうらやましく想うのみなのです。

【注】

- (8) この本稿の「下」は、「上」のIIの既発表部分で論じ残した「赦し」の位相の掘り下げを試みたものであるが、そのさい、同じくアーレントの「赦し」論を扱った高橋哲哉氏の論考「赦しと約束——アーレントの〈活動〉をめぐる」(『日本哲学会編『哲学』第四九号、一九九八年四月、法政大学出版局、所収)を参考にすることができた。深謝したい。その「恩」に報いるためにも、氏の論考に盛り込まれている数々のポレミックなアーレント批評のうち、少なくとも『人間の条件』の「赦し」論に直接関連する部分については——「上」でも暗々裡にそうであったが——以下の拙論のなかでそれなりに「応答」すべく試みた(とくに後出注13を参照)。ご批判を仰ぎたいと思う。また、本稿を仕上げる段階で、小泉義之氏の学会発表原稿「責任の有限性のために」(『日本倫理学会大会報告集』、一九九八年九月、専修大学出版局、所収)を参観す

ることができた。併せて感謝したい。

(9) むしろ、(e)がこのように「反(α)」から起動する自動的回路を内蔵しているのは、ニーチェの言う「ルサンチマン」——「本来の反動である復讐行為をなしえないので、損害を埋め合わせるにもっぱら想像上の復讐をもってする連中、のいづく反感・逆恨み」(『道徳の系譜学』第一論文第十節)——と同形であると言うべきかもしれない。なお、本論におけるような「許し合い全体主義」の分析がお話にならないくらい稚拙であることは重々承知しているつもりだが、今後このテーマは、ニーチェやアーレント、さらに丸山眞男などの所論を咀嚼しつつ、私なりに仕上げていきたいと思っている。ここに「現代日本における哲学の可能性」の一つがひそんでいると考えるのは、私のたんなる思い過ぎであろうか。冷笑的黙殺ではなく批判的応答を、私としては期待したいのだが。

(10) 古代ギリシア人にとって「復讐心」とは根源的な「欲望」の一つであった。したがって、それを満たす「報復・仕返し」には強烈な「快樂」が伴うことが公然と認められていた。逆に、不正を受けて覚える「怒り」の状態は「苦痛」の最たるものとされた。たとえば、プラトンが『ゴルギアス』などで展開した一連の快樂批判の根底には、仕返しを果たしたときの味わう愉悅感という残忍な「快樂」の問題がひそんでいるのである。このような文脈を無視し、食欲かせいぜい性欲あたりを念頭に置いて古代における「快樂」論を整合的に処理してすまそうとする現代の解釈者たちは、あるいは、ニーチェの「欲望」肯定の思想を、「抑圧からの解放」の大義名分を見つけたとばかりに諸手を挙げて歓迎する評論家諸氏は、「人間性」というものに対する理解が甘すぎるように思われてならない。

(11) われわれが『弁論術』から引き出したこの「報復と懲罰との区別」は、『ニコマコス倫理学』第五巻における「応報としての正義」と「矯正的正義」の区別にゆるやかに対応していると見られる。言うまでもなく、アリストテレスはこれに先立って「配分的正義」を論じており、この「配分的正義」と「矯正的正義」の対によって「ポリスにおける正義」を定式化しているのだが(この二種の「政治的正義」に対し、「応報」の観念は、もっぱら商取引上のいわば「社会的正義」としてのみ是認される)、それでは、われわれのテーマである「赦し」は、これらのうちのどれに該当するであろうか。——明らかに、どれにも当てはまらないのである。その意味では、イエスは「赦し」という活動を発見することで、ギリシア的な「正義」論を一步——この一步が重大であったのだが——踏み越えた、と言ってよいかもしれない。アーレントがイエスを「人間事象の領域における赦しの役割の発見者」(HC, 240)と呼ぶのは、このような原理的文脈において理解されるべきで

ある。「赦し」の問題が政治哲学において決定的に重要なのは、それが「正義」という根本概念をえぐり返す衝撃力をひめているからなのである。ただし、急ぎ付言すれば、『ニコマコス倫理学』でアリストテレスは、「正義」と並ぶ政治的原理として「友愛（フィリア）」を挙げており、「赦し」の問題はむしろこちらと関連させて論じられるべきであろう。じっさいアレントもそう考えていたようである（注16を参照）。

(12) ちなみに、プラトンも『ゴルギアス』をしめくくる「来世での裁き」のミュトスのなかで、この区別に近い考え方を披瀝している。つまり、「癒される過ちを犯した者」はみずからの矯正のために罰を課されるが、「極端な不正を行なって、そしてそのような不正行為のために不治の者となってしまう者」は、もっぱら「見せしめ」のために、応報としてのまさに地獄の責め苦を永遠に受けるであろう、というのである（加来彰俊訳による）。これを承けてかは定かでないが、アリストテレスも『弁論術』のなかで、罰すること自体が意味をなさない「より大きい不正行為」がある、と論じている。「より大きいとされる不正行為とは、それに見合うだけの罰がなく、どれをとっても軽すぎる、というものである。また、埋め合わせる仕様が、不正行為もそうである。〔…〕また、被害者が裁判で相手を処罰できないような不正行為も同様である」（第一巻第十四章、戸塚七郎訳、強調は引用者）。アイヒマン裁判でアレントが立ち会ったのが、この種の不正行為、しかもそのなかでも最大級のものをおかして遇するか、という問題であったのは、言うまでもない。アイヒマンが絞首刑に処せられたのは「懲罰」ではなく「報復」であった。ここでは「矯正」という政治的正義の枠組はもはや適用不能だったのである。

(13) 前掲高橋論文は、本文中で引用したアレントの文章を取り上げて、次のような批判的注釈を加えている。「〔…〕とアレントはいうが、〈極端〉ではないが〈意図的〉であるような〈悪〉の例はいくらでもあげることができるのではないか？ 悪とは知らずに行なった行為、いわば〈過失〉だけしか赦すことができないとしたら、〈活動〉空間は無数の赦しえない悪の蓄積によって麻痺してしまうのではないか？」（『哲学』第四九号、八九頁）。これらの疑問点に対しては、私は次のように答えたいと思う。

まず、「意志された悪・意図的な悪(willed evil)」について。この語はぶっきらぼうに用いられているように見えるし、また「意志とは何か？」という厄介な議論を呼び起こしかねないが、ここではやはり、「自分のなすことを知らない」か否かという判別基準に即して解釈するのが妥当であるように思われる。つまりこれは、古代以来えんえんと議論されてきた

「やってはいけないと知りつつ、ついつい欲望や快楽に負けて悪事をはたらいてしまう、という場合の〈知〉とは何であるか？」という問題に関連しているのである。伝統的には、このような「意志の弱さ・無抑制（アクラシア）」は「無知」の一種と見なされてきた。つまりこれは「自分のなすことを知らない」ほうに入るのである。別にプラトンやアリストテレスを持ち出さなくともよい。「悔い改めた者は赦される」とイエス自身が言ってくれているのだから。したがって「自分のなすことを知らない」でなされる「罪過」とは、いわゆる「過失」よりもずっと外延の広い概念なのである。罪の重さを、漫然と知ってはいいても、その「知」が押し込められたまま事に及び、あとでそれを思い知って愕然とし、「後悔・反省」する、というのは、どこにでも見られるありふれた「犯罪者の心理」だが、言うまでもなくこれは、れっきとした「赦しの可能的対象」なのである。

では、その反対の「意志された悪」とはいったい何か。ここでカギとなるのが、先の引用文中で比較されていた「善の行為（good deeds）」である。アーレントは、前者のほうが後者「よりたぶんまれである」とこともなげに見積もっているが、一見不用意に見えるこの発言は、じつは、本論のIで扱った「絶対的善」の問題に関連しているのである。復習になるが、イエスが説いた「善」とは「ひとえに善そのもののために」なされるという絶対性を有するものであり、その意味における「善行」とは、一切の現われから隔絶された「この世ならぬ」性格を帯びた活動のことであった。それゆえ、そのような純粹無垢の「善行」を俗世の人間がなすなどほとんどありそうにないほどなのである。では「悪」のほうはどうか。これが「ひとえに悪そのものために」なされるものであるとすれば、ほぼ同じことが言えそうである。いや、その手の「悪行」にひたすら励むなどという奇特な「絶対的悪人」は、「善行の人」よりいっそう少数派ではないだろうか（そういうタイプの「根源悪」を体現している見本として、アーレントはたとえば『革命について』では、メルヴィルの『ピリー・バッド』中の「クラッガート」なる人物を挙げているが、ともかく、それが珍しい事例であるのはたしかであろう）。こう見てくれば、アーレントが軽口を叩いて放言を言い散らかしているかに見える発言は、じつは、相当の熟慮を伴った含蓄に富むコメントだということが分かる。

というわけで、「〈意志された悪〉の例をあげることにはなかなかむずかしい」とし、「いわゆる〈過失〉のみならず、意志の弱さゆえに〈悪と知ってはいいてもついでに、行なってしまう行為〉も、悔い改めるならば、赦すことは可能である」ことにならう。ついでに言うと、「〈活動〉空間が無数の赦しえない悪の蓄積によって麻痺してしまうのではないか？」という杞憂よ

りは、「〈罰はいけない、われわれは赦し合わなければ〉といったたぐいの、ため息まじりの強迫観念の蔓延によって、〈活動〉空間が骨抜きにされる」という危惧のほうがよくよほど深刻ではないか、と私には思われる。

もう少しだけ申し添えておく。なるほど、今世紀にナチズムの出現を目のあたりにした現代人は、「極端な犯罪や意志された悪」という「赦すことのできないもの」の事例を手に行っている。われわれは「公的舞台における極悪（カントの言う「根源悪」）のまれな噴出の一つにじかに曝されるに至っている」（HC, 241）と、アーレントが述べているとおりである。この「大犯罪」の事例は、まさに「ひとえに悪そのもののために」なされた「絶対悪」とでも形容するほかはないものだろう。「ひたすら悪行に励む」という、奇妙なタイプが、少数派どころか「全体主義」という形で総動員的に出現した、ということは、まことに驚くべきことではある。しかし、だからといって、この「赦すことのできないもの」をいわば「模範的ケース」として「罪過」一般を論ずるようなことがあってはならないだろう。つまり、「罰」さえも禁じ手とせざるをえない「根源悪」を理論モデルとして携えつつ現実政治に参与していこうとすれば、それこそ「〈活動〉空間が無数の赦しえない悪の蓄積によって麻痺してしまう」ことになりかねないのである。しかるに、われわれが実際の政治空間において日ごろ見出すのは、たいていは、「意志の弱さゆえに悪事をはたらいてしまう」という、嫌気がさすほど平凡陳腐な事例ばかりなのである。もちろん、だからといって、そのような「悪の陳腐さ」の問題自体が陳腐であるとは言えないし（日本における天皇裕仁を頂点とする戦争責任の問題はこの「凡庸さ」のレベルで議論されるべきではあるまいか）、別に「われわれは許し合わねばならない」と言いたいわけでもない。そうではなく、「赦し」の対案たる「罰」の実効性を強調したのである。その考量を欠く点で、「赦し絶望論」は「赦し万能主義」と紙一重ではないだろうか。「赦すことのできないもの」と「罰することのできないもの」は外延を等しくするにしても、「赦すことのできない人」と「罰することのできない人」とは同じではない。「赦しえぬ罪」を犯したとまでは言えないが、それでも「赦しがたい人」に対しては、罰することでする、という「対案」がなお残されているのである（この論点に関しては以下の本文を参照）。もちろん、刑罰の度合をどのように定めるか、についての絶対的基準が見出しがたいのはたしかだろうし、じっさいには「罰」を執行したくても、そもそもその手立てすら与えられていないことも残念ながら多い（その「補償」は別途検討に値しよう）。だが、この「罰したくても罰することのできない無力さ」を「赦しの不可能性」の議論に直結させるとすれば、それはスジ違いというものであり、その議論の全体が「無力さゆえのルサンチマン」の泥沼に引き摺り込まれるおそれなしとしないのである。

(14) これに関するアーレントの「詩人批判」はすこぶる興味深い、というか強烈である。「愛は(ロマンス)と同じくらいありふれたものである、とするありふれた偏見は、われわれがみな愛を最初は詩から学んだ、という事実起因しているのだらう。だが、詩人というのはわれわれを騙すものである (the poets fool us)。というのも、愛が決定的に重要な経験であるのみならず不可欠の経験であるのは、彼ら詩人という人種にとってだけでしかないのに、彼らはそういう彼らだけの事情にかこつけて、愛とは普遍的なものだと取り違えてすましていくからである」(HC, 242)。このアーレント流の「詩人嘘八百論」——クセノファネス、プラトン、アリストテレスからニーチェまでの奥床しき哲学史的伝統に連なるそれ——が新鮮であるのは、「愛」についての幻想に宗教だけでなく文学も加担してきたという事実を、きわめて率直に指摘してくれているからである(だが、『クォ ヴァデイス』という宗教文学にうっとりした私の感激はどうなるのだろうか)。それにしても「男ではここまで言えないな」と思ってしまうのは、私の偏見であろうか。

(15) 以下の本文の説明では、同じ「愛」の名のもとに、狭義の「愛(love)」と、いわば最広義の「博愛・慈善(charity)」の二つが挙げられ、この両者はたんに「私的」か「普遍的」かの違いで論じ分けられているすぎないが、アーレント自身は、もう少し慎重にこの二種類の「愛のかたち」を区別しており、しかも「赦し」論においては、前者の「愛情」——さらにはその帰結としての「生殖」もだが——のみを取り上げている。彼女は別の箇所で両者の異同についてこう述べている。「チャリテイは、無世界性という点では、明らかに、人間の一般的経験(?)であるラヴに対応している。だが、チャリテイが、世界と同様、人々のあいだにある何かであるという点では、同時に明らかにラヴとは区別される」(HC, 53)。これだけ読むと、少なくとも「人類をつなぐ愛の絆」としての「チャリテイ」は、政治の公的舞台たる「世界」に近いものように見えるが、決してそうではない。むしろそれは、ローマ帝国崩壊の危機という終末論的な「世界喪失」の時代を生きたアウグスティヌスによって「無世界性を説くキリスト教の主要原理に完全に適合」すべく概念化された宗教上の補完物であって、それ自体は「公的領域を創設する能力を持たない」ものなのである(HC, 53)。つまり、「チャリテイ」が、高に叫ばれるのは、そう言わざるをえないほど絶望的に「無世界性」がはびこっている時代だからなのである。

(16) 西洋哲学史における「尊敬」の議論として多くの人にまず思い浮かぶのは、カントの「尊敬」論であろうが、アーレントがそれを直接の下敷きしているとは思えない。むしろ、アーレントがふれているように、「似ていなくもない」のは、アリストテレスの「フィリア」論であろう。カントとは違って、アリストテレスはもっぱら政治的連帯の原理として「フィ

リア」を論じているからである。つまり、目上の人——カントの場合にはそれどころか「道德法則」——に對する上下運動的な「畏敬・崇敬」と、對等な市民のあいだでの連帯の絆としての「友愛・友誼」とは同列には論じられないのであり、後者のほうがアーレントの「赦す力を持つ尊敬」に近いことは明白である。しかるに、アーレントが「似ていなくもない」というふうにかけて回った言い方をしてるのはなぜか。それはおそらく、もしもアリストテレスのうちにアーレントの言う「尊敬」の萌芽が含まれているとすれば、古代ギリシアでも「赦しの可能性」は垣間見られていた、ということになつてしまい、「赦しの発見者イエス」の新しさはその分だけ薄められてしまうからである。それでもいいではないか、と思われるかもしれないが、そうは行かないのである。なぜなら、「アリストテレス＝イエスの先駆者」説をとるには、「徳」本位の古代哲学と「善」志向のキリスト教倫理とはあまりにかけ離れているからである。少なくとも、水と油のような両者を「赦し」という観点から結び合わせるには「降伏者を容赦する」というローマ的原理(HC, 239)を持つてくる必要があると、そうアーレントなら言うであろう(なお、このローマ的な「慈悲(clementia)」の觀念に関しては、『革命について』第五章第二節におけるヴェルギリウス『アエネイス』解釈のなかで再度ふれられている)。

とはいえ、私の予想では、アリストテレスの問題構成には、アーレントが示唆している以上に、「赦し」の問題とじかに結びつきうる論点が盛り込まれているように思われる。つまりそれは、「正義」論の枠内で浮上し「フィリア」論への橋渡しともなる——のみならず、「フロネーシス」論にさえ出てくる——「エピエイケイア(公正・宜しさ)」の觀念である。『ニコマコス倫理学』第五卷第十章において「エピエイケイア」——これはもっぱら人にやどるものであり、そういう人は「エピエイケイース」と呼ばれる——は、「法が一般的なるがゆえに不足している場合における法の補訂」とされる。「宜(エピエイケイース)は正(ディカイオン)であつても、しかし法に即してのそれではなく、かえつて法的な正の補訂にはかならない」(高田三郎訳に準拠)。法的正義の限界を突き破る「赦しの力」が、ここに予告されているかのごとくである。それどころか、不正に對して報復するのでも不正を法に則つて裁くのもなく、相手よりもあえて「過少をとる」ことで済ませる——法外な自己犠牲でもって贖う——というこの思想は、おのれの哲学に殉じたソクラテスよりは、義人イエスの生涯を髣髴させる。なお、この問題に関しては、岩田靖夫『アリストテレスの倫理想』(一九八五年、岩波書店)の第八章「愛」を参照。

(17) 「人格」というと、これまた古くからいろいろと議論があるところだが、アーレントは『革命について』第二章第五節で、

目下のわれわれの文脈と同じく政治的意味を有するかぎりでの「ペルソナ」について興味深い分析を行なっている。彼女によると、「ペルソナとは、そのもともとの演劇的意味では、芝居の必要上、俳優の顔にとりつけられた仮面のことであった」(On Revolution, Penguin Books, 1990, p. 107; 志水速雄訳、ちくま学芸文庫、一五九頁)。古代ローマにおいて「このペルソナという言葉が比喩となって演劇用語から法律用語に移されたとき、それを通して声が響くところの仮面という、この「つまり隠しつつ表わすという」二重の意味で理解されていた。ローマの私人とローマ市民との違いは、後者がペルソナ、つまり法的な人格とでもいふべきものを有していた点にあったのである」(ibid. p. 108; 邦訳一五八頁を改訳)。この意味での「ペルソナ」を身につけてのみ市民は公的領域におのれを現わすことが安んじてできたのであり、これを剥ぎとってしまえば、そこには自然的存在としての裸形の私人が残るにすぎなかった。ところが、フランス革命期に吹き荒れた際限なき「偽善」狩り——誠実さを政治に容赦なく要求する「徳のテロル」——は、勢いあまって「ペルソナ」の覆いまでもすっかり剥ぎとってしまい、人間は政治的存在以前のたんなる自然的存在ともっばら見なされるようになり、ついには、「むき出しの欲求と利害だけが偽善のないものなのだ、と誰もが確信するようになった」(p. 110: 一六三頁)。この時点で、「憤激」と「復讐」に駆り立てられた革命の破局的結末はもはや後戻りのきかないものとなったのだ、とアーレントは見るのである。

『人間の条件』第三三節の末尾で、「近代において「人格に対する」尊敬の念が見失われたのは「……」公的および社会的生活上の脱人格化(depersonalization)がいよいよ増大していることの明白な徴候である」(HC, 243)と述べられているのは、以上のような文脈において理解されるべきであろう。ここでも「人格」の語には、素顔の個人に市民としての最低限の身分を保障する一種の公的覆い、という意味がこめられていたのである。

(18) 「尊敬による赦しの力」を信じようとする本論のこうした「楽観的」な見方に対しては、次のような異論が投げかけられるかもしれない。「いったい加害者を〈尊敬〉などできるものだろうか? 〈尊敬〉も〈敬意〉も表わしえない相手だからこそ問題なのではないのか? とすれば、しょせん〈尊敬による赦し〉などというお伽話もまた、〈愛による赦し〉に劣らず甘ったるい幻想やイデオロギーにすぎないのではないか?」と。

この反論はある意味で事柄の本質を衝いている。「赦しの可能性」を塞いでいるのは、つまり「赦すことのできるもの」のはずなのに「赦したくても赦せない」のは、「相手が相手だから」という、ごく単純な理由なのである。そして、「あん

なヤツを赦してなどやれるものか」という非情な壁を生みだしている心の巖には、ぼっかり空いた「虚無」が、わだかまりつつ鎮座している。われわれはこれをふつつ、相手に対する「不信感」とか「拒否感情」とかいった言葉で呼んでいるが、まさにそれと同じ事態を、アーレントは「赦しの可能性の条件である尊敬の不在」というふうに説明してくれているわけである。

このように、関係が完全にこじれてしまつて相手の人格に「尊敬」の念をおぼえることができない場合には、「赦し」が生ずるはずはないし、そのことに挫折感を味わう必要もない。「尊敬」の間柄が芽生えるべく努力しなければならぬのは、もっぱら「相手」のほうなのだから。それなのに、被害者サイドが「われわれは〈本来〉赦し合わなければならぬのだ」式の十字架を背負つて「赦しの不可能性」に苛まれ「疚しい良心」を肥え太らせるだけ、というのでは元も子もない。そもそも「赦し」が「義務」や「責務」として課されているかに感じられてしまう、などということ自体ナンセンスなのである——少なくとも「活動」としては。人々に「自由」をもたらしたはずのイエスの「赦し」の教えが人々を縛りつけ、あげくは「復讐の精神」の虜を片っ端から量産するというのは、ブラックユーモアでしかないだろう。ちょうど、右の頬を殴られた人が、キリスト教の教義にひたすら従順に服して、にこやかに左の頬を差し出すのが悪い冗談であるのと同様に。

そういう「奴隷道徳」を人々に押しつける宗教が百害あって一利なしであるのは明らかである。では、イエスの場合はどうだったのか。彼は、「ひとは赦すことだつてできるのかもしれない」という可能性を身をもって示しこそすれ、「われわれは赦し合わなければいけないのだ」と訓示を垂れてその鉄鎖で人類をがんじがらめにした、とは決して言えないはずである。イエスの説いた「赦し」とは、人民を飼ひ馴らす調教手段でも、ぎくしゃくした人間関係を取り繕う小細工でも、不埒な侵略者の居直りの論理でもなかった。では何であつたのか。この問いはあくまで謎にとどまるが、一つだけたしかに言えることは、われわれがつとに確認したこと、つまり、彼の「赦し」のパフォーマンスによって人間事象に一条の新たな「自由」の光が射し込んだ、ということである。そして、そのかすかな透き間がイエスによってひとたび明け開かれたのちも、人間的自由の光芒はおよそこの地上では、いわば青天の霹靂として不意に輝くほかはない。そのわずかな余地を準備できるかどうかは、ひとえにわれわれのそのつどの行為と言葉とに懸かっているのである。

われわれは、「赦しの不可能性」を強調することで「あのとときの恨みは忘れない」との人々の復讐心をいたずらに煽り立

てるよりも、むしろこう問うべきではなかったか。「被害者の心を頑なにし救しの可能性を塞いでいる〈尊敬の欠如〉のゆえんは一体どこにあるのか？」と。そしてもしもそれが「相手が相手だから」という単純な理由であったとすれば、まずもって「尊敬」の念をかちとるような活動と言論を、加害者側としては示すのがスジというものだろう。侵略戦争の最高責任者をズルズルと許してしまうような恥知らずの国に対して被災国が友好的な感情を抱く道理などあるわけがないし、その君主の治世をあらさまに言祝ぐ旧歌を国歌として温存するような国が敬意をもって遇されるはずもない。そういった政治的に低レベルの「許し合い」体制の問題性を根底から批判することこそ「尊敬による救いの可能性」を語るための第一条件である、と私には思われる。