

## 同情について（下）

森 一 郎

### 五 哀れみと同情（続）<sup>1</sup>

アーレントは、大審問官の章で「ドストエフスキーは、イエスの無言の同情を、大審問官の雄弁な哀れみと対比させている」<sup>2</sup>、と独自に解釈します。この喚起力に富む物語は、これまで多くの論者に好んで論評されてきましたが、アーレントの読み方は、いくつかの点で大変ユニークです。そもそも、メルヴィルの『ピリー・バッド』と並ぶ、「フランス革命のもう一つの非理論的な側面を扱った古典的な物語、つまり革命の主役たちの言葉と行為の背後にひそむ動機づけに関する物語」(OR, 85)、と表立って捉える発想からして、通例のドストエフスキー論とは相当かけ離れています（むろん『悪霊』に関してなら、革命思想との連関を云々するのは当たり前なのですが）。とりわけ違和感をおぼえざるをえないのは、「大審問官」の章を読めば誰しも、人間の「自由」が決定的に重要なテーマとされているとの印象を受けるのに、アーレントが、自由の問題にはほとんど言及せず、もっぱら「同情／哀れみ」の対比を強調している点です。自由こそ革命の中心問題なのだ、と力説していたはずのアーレントが、なぜここでは同情問題にばかり焦点を当てているのでしょうか。だいいち、『カラマゾフの兄弟』の読み方として、そういうアクセントの置き方がどこまで可能なのか——いや、的外れではないのか。

もちろん、私はここでドストエフスキー論を大々的にぶつつもりも用意ありませんが、以上のような懸念に対し

ては、アーレントの解釈路線を基本的に支持したいと思います。なぜなら、「大審問官」の章が出てくる第五編「プロとコントラ」は、その物語が始まる手前で、まさに「人類の苦しみ」<sup>3</sup>に関する議論をえんえんと展開しているからです。「大審問官」という自由の葛藤劇の導火線をなすのは、ほかでもなく同情問題なのです。

場面は、カラマーゾフ家の次男イワンと三男アレクセイ（愛称アリョーシャ）との対話という設定になっています。小説の表向きの主人公は、純真なロシア正教会見習修道僧アリョーシャというのですが、その光に対する影ともいうべき黒々として深みのある縁どりを小説全体に与えているのは、近代的懷疑精神の持ち主イワンです（小説終盤の、イワンと「悪魔」との対話のくだりは、「大審問官」に劣らぬ神々しい筆致で描かれます）。ここでも立て続けに、虚無派イワンの長広舌が続きます。この兄弟がすでに「プロとコントラ」、つまりキリスト教に対する「賛否両論」をなしているという面もありますが、話はもう少し入り組んでいます。つまり、無神論の側に立っているかに見えるイワンはべつに、神の存在を否定しているわけでも、キリスト教の教義を無視しているわけでもありません。彼の主張は、神によつて世界が創られたと認めるにやぶさかではないが、この世界を認めることは自分には到底できない、というもののなのです。「俺が認めないのは神じゃないんだよ、そこをこのことを理解してくれ。俺は神の創った世界、神の世界なるものを認めないのだし、認めることに同意できないのだ」<sup>4</sup>。問題となっているのは、来世でも永遠でもなく、この世であり、この世の現実そのものののです。

では、なぜイワンは、現にある世界を認めないのか。そう弟に尋ねられた彼が、おもむろに持ち出してくる「論拠」、それが「人類の苦悩」とりわけ「子供たちの苦悩」<sup>5</sup>です。大人たちが、「知恵の実」を食べた報いとして苦しむのは、まだ理解できるとしても、全然罪のない子供までもが、その巻き添えを食って苦しみを背負わされるのは、まったく理解できない。無垢の幼な子がいたぶられて死んでいくという、不条理な苦悩に満ち満ちた訳の分からぬこ

の世を、それゆゑ、是認するわけにはいかない。そうイワンは結論するのです。趣味で集めたと言つて彼が列挙する「幼児虐待」の事例は、どれも凄まじいものばかりですが（その病的事例が、「人が苦しんでいるのを見て喜ぶ」、あるいはもつと端的に「人を苦しめたい」「いじめたい」という、同情の反対現象をなしている点に注意）、その詳細は措き、ここで問題となっているのが、他者の苦しみに対する感受性であることは間違ひありません。イワンは事柄をはつきりさせるために、あどけない幼児がいわれなく苦しめられるケースに絞つて論を進めるのですが、一般的に言えば、この世における人類の苦悩を埋め合わせることは、どこまで可能か、というのがここでのテーマなのです。これは、哲学史上の用語を使えば、「弁神論 (theodicee)」——直訳すると「神の正義」——の問題、ということになります。あるいは、『ヨブ記』以来の神学上の大問題と言つてもいいでしょう。これに対する一つの可能な答えが、人々が苦しみを共にし互いに分かち合うこと、すなわち「共苦・同情 (compassion)」なのです。では、同情はどこまで「有効」なのか。

「大審問官」という自作の「叙事詩」<sup>6)</sup>をイワンが披露するのは、ほぼこのような文脈においてです。ですからこの物語に、同情の可能性の範囲を見定めるといふ意味での「同情批判」の趣旨が読みとれるのは、少しも不思議ではないのです。ドストエフスキーは、同情と似て、非なる、「哀れみ (pity)」を持ち出すことにより、いっそう鮮やかに同情批判を遂行していると言えます。そう考えると、この「同情／哀れみ」の対比こそ、「プロとコントラ」という標題の意味するところではなかつたか、とさえ思えてきます。

さて、いよいよこの「コン・パッション」のドラマに分け入りましょう。舞台は、異端審問全盛の十六世紀スペインのセヴィリヤ。折しも昨日、百人もの異端者が火あぶりの刑に処せられた町の広場に、「測り知れぬ慈悲心から」、<sup>7)</sup>キリストがかつてと同じ出で立ちでそつと姿を現わします。「キリストは限らない同情の静かな微笑を浮かべて、無

言のまま、人々の間を通過してゆく<sup>(8)</sup>。民衆はたちまちその正体を見破り、彼のもとへ殺到します。盲目の老人は癒され、柩に納められた少女は息を吹き返します。——イエス立ち寄りのこうしたお話を、荒唐無稽の想定と簡単に斥けることはできないでしょう。「また来るから」と言い残して去ったとも伝えられる一人の男の再訪を信じて、気がつけば二千年も待ち続けてきたのが、キリスト教の全歴史なのですから。

あたかもそうした奇蹟が演じられ、民衆がどよめいているそのとき、九十歳近い老人の大審問官たる枢機卿が通りかかります。一部始終をつぶさに観察した彼は、にわかに顔を曇らせるや、護衛たちにその男を引っ捕らえるよう、冷やかに命じます。

この序幕が続くのが、夜の牢獄でキリストと大審問官とが対面する場面です。かつてユダヤ総督ピラトが、捕らえられたイエスと面会し「あなたはユダヤ人の王か」——ヨハネ福音書ではさらに「真理とは何か」——と尋ねた故事を髣髴させます。イエスが、かつてと同じく、いやそれ以上に終始沈黙を守るのに対し、今度の相手役たる大審問官は、「お前はキリストなのか？」<sup>(9)</sup>と切り出すや、いや答えなくとも分かっている、と急いで付け加え、無言の相手に向かつて滔々と持論をまくし立てます。分量的に「大審問官」の章の大半を占めるその大演説は、思想的にも悪魔的と言えるほどの深みに達しています。そして、そう雄弁にならざるをえない大審問官の本質を、アーレントは「哀れみ」という一語でもって捉えようとするのです。

一見すると、この解釈は奇妙な気がします。「なぜわれわれの邪魔をしにきた？」<sup>(10)</sup>と言いつち、よりもよってキリストに「異端のもつとも悪質なものとして火あぶりにしてやる」とおごそかに告げる大審問官は、人間的感情のかけらもない冷血漢に見えるからです。キリストの福音を伝えるはずの教会側の人間が、生身の救い主をもう一度死刑にしようと企むとは、なんと恐るべき逆説でしょうか。じっさい彼は弁舌の途中で、「われわれはもはやお前には

なく、彼についているのだ」と、自分たちのとびきりの「秘密」を打ち明けています<sup>(1)</sup>。しかし、だからといって単純に、大審問官を悪魔の手下と決めつけても、ほとんど得るところはありません。今日もし教会関係者で、この棄教物語をそのように他人事と片付けて済ますことができる人がいるとすれば、そういう人こそ一番信用ならないのだ、と言っておきましょう。クリスチャンコードを手放さないどこかの理事会のように、既得権益にあぐらをかいている現代のキリスト教業界のお歴々は、ローマ帝政初期や異端審問全盛期に勝るとも劣らず、キリストの出現をやみに葬り去ろうとするにちがいないのです。

大審問官は、たんなる悪玉でも悪魔の化身でもありません。人類への絶大な哀れみに満ちた心優しい人物です。か弱き人びどを思いやるその憐憫の心は、果てしなく広く、それこそ大海のように深いのです。その彼からすると、今さらキリストに来てもらっても、邪魔なだけなのです。とりわけ、その闖入者が、人びどに「自由」という福音をふたたび説き回った日には。なぜなら、大審問官の見るところ、人間というのはもともと自由向きには出来ていないからです。だからこそ、彼ら人類の管理責任者は、ひとえに人間たちを「自由の重荷」<sup>(2)</sup>から解放放つてやるためにこそ粉骨碎身してきたのだ、と言うのです。「人間と人間社会にとって、自由ほど堪えがたいものは、いまだかつて何一つなかった」<sup>(3)</sup>。これが大審問官のテーゼであり、人類に対する彼の無限の哀れみの源泉にほかなりません。苦痛や懊悩の種は、取り去ってあげたほうが、人のために尽くしたことになるのです。苦の除去は公共の福祉という功利主義的原則からいって、そうなります。

愛は自由を奪う。これが大審問官の人類愛のかたちです。哀れみにもとづくこの博愛は、大地を包み込むほど、無際限に広く深いのです。「いや、大審問官が問題にしている自由とは、信仰に関するものであって、所詮われわれとは無関係だ」、と思う人があるかもしれません。しかし、たとえば次の言葉は、十六世紀のスペイン、あるいは十九

世紀のロシアにのみ、当てはまるものでしょうか。「まさしく今日、人々はいつの時代にもまして自分たちが完全に自由であると信じきっているけれど、実際にはその自由をみずからわれわれのところへ持ってきて、素直にわれわれの足もとに捧げたのだ」<sup>(15)</sup>。今日そのような奉納先が安定供給されているかは知りませんが、あり余るほどの自由を煩わしく感じ、それを放り出すことで「癒されたい」と願っている人が世にひしめいているのはたしかです。そのさいの恰好の受入先は、何も新興宗教団体とはかぎりません。たとえば、自由という真空ゆえの不安や退屈に堪えきれず、気晴らしとしての娯楽や慰みとしての労働に逃げ込む人、さらには規則を作っては嬉しそうに従う人も、わんさどいます。イワン作中の枢機卿は、レジャー産業や労務管理、法令遵守主義の大元締めでもあったのでしょうか。

それにしても、キリストと大審問官がそれぞれその「プロとコントラ」を代表しているとおぼしき「自由」とは、いったい何を意味するのでしょうか。「同情／哀れみ」の対比にしても、この自由というテーマをめぐっているかに見えます。そこで問題となる自由とはいかなるものなのか。この問いに取り組むうえで有力な手がかりとなるのが、大審問官によって入念に解釈される、マタイ福音書第四章の「悪魔の三つの誘惑」のお話なのです。『カラマーズフの兄弟』が卓越した哲学小説であるとすれば、それはまずもって、この自由論の深みゆえであると言ってよいでしょう。イワン、いやドストエフスキーも、大審問官に次のような確信に満ちた前口上を述べさせているほどです。「悪魔が三つの問いという形でお前に告げ、お前が拒否し、福音書の中で《試み》とよばれているあの言葉よりも、いっそう真実なことを何かしら言いたらどうか」<sup>(16)</sup>。いや、哲学的な叡智を総結集しても無理であろう。「なぜなら、この三つの問いには、人間の未来の歴史全体が一つに要約され、予言されているのだし、この地上における人間の本性の、解決しえない歴史的な矛盾がすべて集中しそうな三つの形態があらわれているからだ」<sup>(17)</sup>。かくして、人類史の大いなる矛盾とその解消に関する大審問官の釈義がえんえんと続きます。

マタイ福音書の記事は至って簡単なものですが、それを肉付けしてゆく大審問官の長大な解釈には、まさに悪魔的  
と言うべき抗いがたい魅力があり、これはもう各自が熟読玩味するほかないでしょう。ここでは、われわれの文脈に  
関わるポイントのみ指摘しておきたいと思えます。とくに、第一の「誘惑」——もしあなたが神の子であるなら、こ  
れらの石がパンになるように命じてごらんなさい——は、以前にふれた「革命と社会問題」というテーマにじかに  
結びついており、見落とせません。つまり、ここでの「自由」は、アーレントの用語法で言うところ、パンつまり、「必  
然」との対比で考えられているのです。なるほど、われわれは生活の必要を満たさねばならず、貧困に苦しめられれ  
ば悲鳴をあげます。しかし、開けた口にパンを放り入れられたからといってすぐ救われるほど、それほど人は奴隸的  
にできていません。人道的支援をしてやれば内戦が収まるとかテロリズムが撲滅されるとか信じるのは、そもそも人  
間を馬鹿にしているのです。魂の救済は、物質的満足とはまったく別の次元にあります。「人とはパンだけで生きる  
ものではなく、神の口から出る一つ一つの言葉で生きるものである」というイエスの答えは、そういう意味でしょ  
う。神への信仰に生きる敬虔な生とは、日々の必要にあくせくするばかりでない、地上を超えた意味を追求する人間  
的自由のかたちでありうるのだ、と。<sup>(18)</sup>

大審問官がキリストに反駁するのは、ほかならぬこの信仰、自由こそ、並みの人間にとって堪えがたいもので  
はないのか、という点なのです。なぜなら、「彼らは無力で、罪深く、取るに足らぬ存在」だからです。「お前は彼ら  
に天上のパンを約束した。だが、もう一度くりかえしておくが、かよい、永遠に汚れた、永遠に卑しい人間種族の  
目から見て、天上のパンを地上のパンと比較できるだろうか？ かりに天上のパンのために何千、何万の人間がお前  
のあとに従うとしても、天上のパンのために地上のパンを黙殺することのできない何百万、何百億という人間たち  
は、いったいどうなる？」<sup>(19)</sup> 不屈の信仰心をもつ、ごく一握りの選ばれた者たちの自由と引き替えに、圧倒的多数の

民衆が浮かばれなくてもよいのか。むしろ真つ先に救われるべきは、貧困に苦しみながらも懸命に生きている「かわいそうな人民」ではないか。——こうした弱者への配慮こそ、フランス革命以来、「社会的平等」という近代的理念の装いのもとに鼓吹されてきた美德にはかなりません。

大審問官が哀れみをかける対象もまた、少なくとも彼の文言に従うかぎり、「パンさえ与えれば(…)ひれ伏す」<sup>(20)</sup> ような、社会的弱者です。「われわれにとつては、かよいい人間も大切なのだ」<sup>(21)</sup>、弱者優先のこの博愛精神は、強者へのねたみやそねみ、晴らしがたき劣等感といったどす黒い感情を、「平等の正義」なる大義名分にくるんで肥え太らせては、「自由の重荷に堪えられる少数のエリートしか救われなないなどという〈不平等〉があつてよいのか！」と告発してやまない義憤の形で、吐き出します。ここでは、自由を鼓吹したり謳歌したりすること自体、悪質な「差別」なのです。「強い人たちが堪え忍んだことに、それ以外の弱い人たちが堪えられなかつたといつて、何がわるいのだ？ 弱い魂があんな恐ろしい贈り物を受け入れられぬからといつて、いったい何がいけないのだ？」<sup>(22)</sup> 弱者をかばうこの怨みがましい居直りが、それに同調しない者に向けられるや、「お前には苦しんでいる人々の気持ちが分からないのか！」という、あの紋切型の恫喝となるわけです。

大審問官の雄弁にひそむ論理は、キリストを難詰する次の言葉に如実に示されています。

「誓つてもいい。人間というのは、お前が考えているより、ずっと弱く卑しく創られているのだぞ！ その人間に、お前を同じことがやりとげられるだろうか？ お前は人間を尊ぶあまり、まるで同情することをやめてしまつたかのように振舞つた。それというのも、人間にあまり多くのものを要求しすぎたからなのだ。しかも、それがだ



れかと言えば、自分を愛する以上に人間を愛したお前なのだから！ 人間への尊敬がもつと少なければ、人間に対する要求ももつと少なかったにちがいない。それならもつと愛に近かったことだろう。なぜって、人間の負担ももつと軽くなつただろうからな。人間は弱く卑しいものなのだ。<sup>23</sup>」

人間に自由を説いて回つたキリストは、大審問官からすれば、彼の言う意味での「同情」、つまり「哀れみ」をかけることを怠り、弱く卑しい人間たちをいたずらに苦しめてきたただだ、ということになります。お前が体を張つて守り通そうとしている「人間への尊敬」とは、人間への愛なんかではなく、悪質なイジメ、いや拷問じゃないのか、と。このように、自由の重荷に堪えられない弱さ、卑しさを、人間の本性として認めてしまうこと、その意味での人間侮蔑（それは、ニーチェの言うように、自己侮蔑も当然含みます）こそ、大審問官の哀れみの根本前提にほかなりません。そこに漂っているのは、人間を哀れむ人間の哀れさです。

いや、大審問官ばかりではありません。今日、社会福祉や対外援助はもとより、学校や病院、教会や大学、いずこも人間の弱さをアブリオリに認めてしまふ、「哀れみ」が蔓延している、というのが実情ではないでしょうか。「苦しんでいる人々を助けてあげたい」と弱者救済に乗り出す慈善家の心暖まる人間愛のうちには、「所詮人間など無力な存在にすぎぬ」と決めてかかる厭世家のうすら寒い人間蔑視がひそんでいないともかぎらないのです。彼らの義援活動が外見上成功を収めれば収めるほど、他人に頼つて生きようとする人間の剥き出しのエゴイズムを見せつけられ、相互の人間不信と無力感はますます塗り固められていくことでしよう。「みんな辛いけれども懸命に生きています」と高らかに合唱する人間讃歌の背後には、現世憎悪の怨み節が低く響き渡っているのが聞こえてこないでしょうか。一面涙の湿地となつたこの地上に鳴り響く、ニヒリスト蛙たちの絶唱が。

イエスはピラトに対して、「わたしの国はこの世のものではない」とはっきりと答えました。少なくとも、ヨハネ福音書にはそう書かれています(第一八章三六)。しかるに、サン＝シモンの構想した「新キリスト教」は、その教えを公然と斥け、この地上における人類の救いを約束しました。<sup>(24)</sup>そしてこの「宗教革命」の精神は、弟子のコントによって創められた「人類教」に正しく受け継がれたのです。今日では、まさにこの博愛<sup>ヒューマニタリアニズム</sup>の擬似宗教が、大同連合の超党派・翼賛派として、普遍派・正統派・改革派すべてを以って任じています。世直しをわが使命と心得る、社会派の教会関係者。反戦平和運動やボランティア活動を免罪符にして売りさばく、善くて義しい人びと。さらには、復讐の精神と利他道徳との合いの子の怪物と化した、自殺テロリスト。その好敵手然と、無限の正義をグローバルに実現すべく世界内戦の泥沼に乗り出す、この世の神の国の指導者。彼ら現代における「同情の宗教」の僕たちの活躍ぶりを、大審問官が知れば、きっと、「わしと同じく、みなそろって彼についているのだ」と、そう慈悲深く言い放つことでしょう。ドストエフスキーの悪魔的想像力は、そこまでの深みに達しているように、私には思われてなりません。

## 六 「同情という」直情」

ところで、上で引用した箇所には、大審問官の雄弁な「哀れみ」と対照的な、キリストの無言の「同情」が浮き彫りにされているように見えます。前者の哀れみが、人間の卑小さをあつさり認め、無力な人類をその無力さゆえに抱擁してやまないベツタリした愛であるとすれば、後者の同情は、人間の強さ、偉大さを肯定し、各人に自由であれと要求してやまない、人間存在に対する尊敬と一体となったもう一つの愛のかたちなのだ、と。

同情のうちに「人間の尊厳」の思想を見出そうとするこの解釈は、なかなか魅力的ではありますが、残念ながら、

同情に多くを期待しすぎているようです。われわれはもっと冷やかに「情」について考察することにしましょう。自他に冷や水を浴びせかけることも、時には必要です。

ここで、問題を整理するために、アーレントの説明を見ておきましょう。

「同情とは、まるで伝染するかのように他人の苦悩に打たれることであり、哀れみとは、肉体的には動かされないままかわいそうに思うことであって、両者は同じものでないばかりか、互いに無関係ですらあるだろう。同情は、まさにその本性からして、階級全体や人民の苦悩によって触発されることはありえないし、ましてや、全体としての人類の苦悩によって触発されるなど毛頭ありえない。同情は、一個の人間がこうむった苦悩より先に進むことはありえず、依然として、そうあらざるをえない当のあり方、つまり共・苦にとどまる。同情の強さは、情念 (passion) それ自体の強さに左右されるのだが、情念というのは、理性とは対照的に、特殊なものしか把握できず、一般的なものの概念をもっておらず、一般化する能力もない。」(OR, 85)

同情に関して、くどいほど「…ではありえない」式の限界の確認がなされていることが分かります。ここには、アーレントの同情批判が如実に示されているのです。哀れみを批判するのはある意味で容易なことですが（大審問官の哀れさには誰でも気がつきます）、それと区別されたかぎりでの同情すらも批判するには、相当の非情さが必要です。

まずは、同情と哀れみとの違いの確認から。哀れみが、「かわいそう・気の毒・遺憾・残念 (sorry)」に思うだけで、本人がじつさいに苦しんでいるわけではないのに対し、「共・苦 (co-suffering)」としての同情は、誰かが苦しんでいる姿に出会って衝撃を受け、その相手の苦悩が自分自身にいわば本能的に乗り移って、みずから悶え苦しむ

「受苦・愛難 (passion)」の出来事を指します。ここには、怒りや愛憎と同じような「情念・激情 (passion)」の直接性・第一次性があり、類推や感情移入といった論証的他我認識の回路が入り込む余地はありません。「他人の痛みはいかにして知りうるか？」といった呑気な話は、ここでは通用しません(もつとも、この種の擬似問題の流行自体が、フランス革命発祥の「同情の宗教」から派生したものです<sup>23</sup>)。コンパッションとは、認識以前にまづもつて自分自身が、激しい痛みに襲われることなのです。よく、「自分のことのように、同情する」と言いますが、そういう類似性や模写性は問題になりません。むしろ「同情は我が、苦しみ」なのです。なぜそういう「伝染」が起こるのか、というメカニズムの解明は、なぜ「一目惚れ」は起こるのか、を説明するくらい困難でしょう。青天の霹靂も同然なのですから。

一目惚れに手に負えぬところがままあるように、同情も相当厄介です。第一、自制ということができません。同じく自制はできないものの、歯痛や頭痛なら痛み止めの薬の麻酔作用で散らすことができますが、同情には、哀れみをかけて紛らすという気休めは効きません。なお、哀れみが、同情と無縁な人々にとつてそれなりに気休めとなるのは、それが、第一次的な「激情 (passion)」というよりは、むしろ反省的な「感傷 (sentiment)」(OR, 88ff.)であつて、自己享樂的な陶醉感に浸ることができるところです。「感傷」のこの自己感受性がいっそう露骨に現われるのが、ニーチェの言う「反感・怨恨 (Ressentiment)」です。かよい人びとに哀れみをかける、けなげな自分自身にうつつりするのが、大審問官的自己満悦のかたちであり、自分で自分を煽るその感情の高潮は、ますますエスカレートしてゆくばかりなのです。

激情としての同情が、抑制のきかない痛みである点以上に厄介と言えるのは、肉体的な痛みが一般に自衛のためのシグナルという意味をもっているのと異なつて、同情はまさに「自滅的」だからです。直観でも直感でもない、この

「直情」に襲われた人間は、じっとしてはいられません。滅びゆく者に同情してしまった者は、それこそ、一緒に滅びるか、それとも自分が身代わりになるしかありません。たとえば、貧しい人びとに同情する者が、相手よりも裕福な境遇のままではいられるということは、定義上ありえません。それに襲われる者自身を没落させないではおかないパッションの共同生起、それがコンパッションという激情・受難なのです。

こういった「純粹同情批判」は、「共に苦しむ」ことを美化しながらもじっさいは余剰した富の再配分程度しか思いつかない吝嗇な現代人にとつて、「極端な絵空事のように聞こえるかもしれませぬ。しかし、少なくとも、イエスの生き方とはそういうものだったのです。正直言って、「人に同情するより先に、哀れんでもらったら？」と忠告したくなるほど、彼は素寒貧でした。つまり、施しを受けて生活する側の人間でした。そういう事実からして、人民の貧しさはそれほど彼の苦しみの種とはならなかったようです。それどころか、人間が死ぬことすらも、彼にとつて最悪の共苦の対象とはならなかったのです。イエスにとつては、人が神への自由な信仰を失つてしまふこと、つまり、「罪」の状態にあることこそ、死ぬほどの懊悩の的だったのであり、かくして彼はさつさとその身代わりになつて死んでいったのです。これはパウロのキリスト解釈ということになりますが、イエスを同情の人として理解するなら、そのような解釈が出てくるのは当然の成り行きでしょう。

アーレントも、ドストエフスキーにとつてのイエスは、法外な「共・苦」能力の持ち主であった、と見ています。「ドストエフスキーにとつて、イエスの神性のしるしが、一人一人の個別性において万人に同情することのできる能力、すなわち、万人を一括りにして一個の苦悩する人類といったような何らかの実体へまどめ上げることなく万人に同情することのできる能力、にあったことは明らかである」(OR, 85)。そのつどの他者の苦しみに電撃のように打たれ、一人一人に感応するのが同情であるとすれば、その及ぶ範囲はおのずと限定されてきます。だいいち、全人類の

苦しみに真摯に対応していたら、ふつう身がもちません。「へ万人に同情する」——そんなのは、君自身に対する虐待と僭主的支配ではないか、わが隣人よ」とは、ニーチエの慨嘆するところでした（『善悪の彼岸』第八二節<sup>27</sup>）。万人の苦しみをことごとく自分でも抱え込んで共に苦しむ、などということをもとにも実践していたら、これはもう身の破壊であり、自傷行為もはなはだしい、と。

じつさいイエスの場合、行き着くところまで行つたわけですが、それでも、ある程度まで身がもつたこと自体、「奇蹟」的なことでした。この尋常ならざる同情能力が、イエスをしてまさしく神の子と見えさせたのであり、その「神性 (divinity)」は、地上における「徳」の領分を優にはみ出るものでした。アーレントは、徳の人の極致であるソクラテスをおそらく念頭に置いて、こう比較しています。「不正を行なうくらいなら不正に苦しむほうが良い、と徳がいつでも主張する用意があるとすれば、同情は、他人が苦しむのを見るくらいなら自分が苦しむほうが楽だ、とまったく真摯に、それこそ素朴なほど真摯に述べることによって、徳の主張を超越する (transcend) だろう」(OR, 86)。ソクラテスが同胞の市民に高邁の徳をあくまで訴え、死すら拒まないという気前のよさを發揮してその豪傑ぶりを示したとすれば、無垢の人イエスは、それこそバカのつくほど純真な、稀有の同情に駆られるあまり、進んで「人類の犠牲」となり、人間のレベルを軽く超えてしまったのだ、と。ここには、ソクラテスの刑死とイエスの受難の謎を解くカギがありそうです。

ところで、イエスの同情が大審問官の——さらにはロベスピエールの——哀れみと似て非なる点は、ここにも現われてきます。「大審問官の罪は、彼がロベルピエールと同様に、「かよわい人々を愛した」ことにあった。なぜなら、そのような愛が権力欲と区別できないばかりでなく、彼が苦しんでいる人を非人称化して一括りにし、一つの集合体——つねに不幸な人民とか、苦しんでいる大衆とか——にまとめ上げてしまったからである」(OR, 85)。「不幸な人

民」や「苦悩する人類」といった一般概念に対して、「同情」を催すなどという芸当は、ふつうできません。それと同じく「第三世界の同胞」とか「現代のかわいそうな子供たち」とか「かよわく虐げられた女性」とかいった抽象観念も、同情の対象とはなりえません。そのような非人稱的な不特定の他者一般の苦悩を「思いやる」——もつと通りのいい別の言葉を使えば「想像する」——ことによってかき立てられるものこそ、哀れみという名の「感傷」にはかならないのです。

哀れみは、個別者にのみ向けられる同情と違って、その持ち前の「想像力」によって歯止めなく一般化され、拡大してゆきます。たとえば、「すべての他者は全き他者である」という一緒くたのスローガンや、暴力による人類の苦悩すべてに「無限の責任」を負うべし、との超誠実のモラルなど、目新しく唱えられている「他者論」などにしても、フランス革命以来の「哀れみによる一般化」路線を動いているのにすぎないのです。現代のすれっからしの良心的知識人たちには、初演を飾ったロベスピエールの崇高さはもちろんのこと、悪役に徹する大審問官の凶太ささえ、どうてい望むべくもありませんが。

ところで、哀れみと異なる同情の個別化的拘束性は、それが「情念」であることの当然の帰結であり、それをアーレントは「理性(reason)」との対比によって説明していました。特殊を普遍に包摂する知的能力である「理性」なら、目の前にいる個人がもがいているのを見て、全人類の苦悩の可能性を冷静に推論することだってできるかもしれないませんが、その結論からは、逆立ちしても「同情」は出てきません。同情は、理性とは異なる「情念」として、そういった認識作用とは別個に、いやそれに先立って、ぶつきらばうに襲いかかってくるのです。もし知・情・意という区別を使うなら、同情はそもそも「知」ではないのです。ですから、そこに「思慮分別」は存在しません。「理論理性」とは別に、人間には「実践理性」が備わっていると看做しても、それと同情とは同一平面上にないのです。「情念」

が「理性」より低次の心的能力であるかどうかはともかく、「魂」のこの二つの領域をむやみに混同することは問題です。そこに領域侵犯の越権行為がまかり通らないともかぎりません。そして、同情批判の意味もまたそこにあります。

アーレントは、一般化を駆使する理性との違いを表わす同情という情念のメルクマールを、「沈黙」のうちに見てとります。「一般化できない」というこの無能力と密接に結びついているのが、奇妙な無言、あるいは少なくとも言葉にかんする不器用さである」(OR, 85)。ビリー・バッドに吃り癖があったとされているのも象徴的ですが、ドストエフスキーの描くイエスに至っては、とにかく最初から最後まで一言も言葉を発しません。そのあまりの寡黙ぶりに、さすがの大審問官も、「どうして黙りこくって、そんな柔らかな目でしみじみとわしを眺めている？」<sup>(28)</sup>とたじろぐほどです。一般化も言語化もできない同情のこの「無能力」は、ですから、まったくの無能・無力ではありません。それどころか、沈黙と、それに伴う身振りとによって、計り知れないほど豊饒な意味を紡ぎ出すのです。アーレントの強調するイエスの「沈黙」は、無力さの痛みを分かち合う、とうたった——たとえば遠藤周作が脚色したような——「神との同情」とは、およそ異なっています。

イエスの言動のうちにみなぎっている力は、信仰の領域での「自由」へと人々を鼓舞し超出させるパワーであるはずですが、それがどこまで同情と関連しているかは、別途検討する必要があります。それにも増して留意すべきなのは、イエスが体現した「神的同情」が、政治的にはまったく「無効」であるという点です。

## 七 活動の原理としての連帯

人間並みを越えた「神的同情」については、キルケゴール『キリスト教の修練』のラディカルな考察を参照すべき



ですが、さらなる同情批判は別の機会に譲り、最後に、同情でも哀れみでもない、もう一つの共同性のあり方に着目して、ひとまず議論を締め括りたいと思います。アーレントがこの二つと対照させている「連帯 (solidarity)」がそれです。

アーレントの連帯論は、『革命について』の第二章「社会問題」の第四節第二段落に見られます。やや長い引用となりますが、彼女ならではの冷やかなままでに冷静な記述を堪能しましょう。

「哀れみが、同情の変態だとすれば、同情の対案であるのが、連帯である。ひとが「か弱い人々に引き付けられ」るのは、哀れみからであるが、抑圧され搾取された人々と同じ利害関心をもつ共同体を、熟慮のうえで、いわば冷静に (dispassionately)、確立するのは、連帯からである。その場合の共通の利害関心とは、「人間の偉大さ」とか「人類の名誉」とか「人間の尊厳」とかいったものとなる。というのも、連帯は理性に与り、したがってまた一般性に与るがゆえに、多数者を概念的に包括できるし、その場合の多数者とは、一階級や一国家や一民族にとどまらず、最終的には全人類を意味するからである。しかるに、この連帯は、受苦によって引き起こされることもあるが、受苦によって導かれることはなく、弱者や貧乏人に劣らず、強者や金持ちをも包括する。哀れみの感傷と比べると、連帯は冷たく抽象的に見えるかもしれない。というのも、連帯はあくまで「理念」——偉大さ、名譽、尊厳——に関わるのであって、それに比べればいかなる人間「愛」にも関わらないからである。」(OR, 88-89)

同情が、その直情性ゆえに政治的に無効なのに比して、同情と似て非なる哀れみのほうは、政治にしばしば侵入してきては、歯止めなく拡大し、ついには政治を食い破りかねません。そのためアーレントは、哀れみを同情の「変態・

倒錯 (perversion)」だとしています。では、同情でも哀れみでもない、人と人をつなぐ絆はないのか。この問いに答えられないかぎり、われわれは政治的領域において、情に流され、溺れるしかありません。

まさにこの文脈で、アーレントが同情の「対案・代替策 (alternative)」として持ち出すのが、「連帯」なのです。<sup>29)</sup> 同情が、公的に無効であるがゆえに「非政治的」であり、哀れみが、公共性そのものを骨抜きにするがゆえに「反政治的」であるとすれば、連帯は、それが掲げる理念を語り合ってよいがゆえに、勝れて「政治的」な現象です。同情を催しつつ沈黙を破って語り始めれば、偽善となり、哀れみを自他に強要すれば、その感傷の高潮は公論を水浸しにします。これに対して、連帯は、それについて冷静に論じ合い合意に達することこそ求められるのであり、そこに、言論にもとづく共同体が成り立ちうるのです。

それにしても、「人間の偉大さ」とか「人類の名誉」とか「人間の尊厳」とかいった抽象的「理念」が、掛け声やお題目にとどまらない、政治的実効性をもつのでしょうか。

同情が、個別化的で「私秘的」であるのに対し、哀れみは、特異な一般化的作用をもち、公的に影響力を発揮します。もっと言えば、公的領域において同情が効力をもつかに映るとき、それはもはや同情ではなく、すでに哀れみと化しているのです。ですから、連帯と真に対比されるべきは、同情ではなく、哀れみのほうです。声なき共苦でしかありえぬ同情と違って、「苦しんでいる人々を救わなければならぬ！」との絶叫は、巷に鳴り響くことができるのです。その強制力は、連帯のささやかな効力を、圧倒するかに見えます。

アーレントが、「革命家たちを動機づける最も強力でおそらく最も破壊的な情念、つまり同情という情念」(OR、2)を批判しようとするとき、それは同時に、同情の倒錯形態たる哀れみの政治破壊性を批判することであり、しかも、同情に代わる対案と解される連帯と対比して、哀れみを限界づけることにほかなりません。先の引用箇所につ

てアーレントは、哀れみと連帯とを、その政治的機能に関して次のように対照させています。

「哀れみは、肉体的に打ちのめされることがなく、感傷的距離を保つがゆえに、同情がいつも失敗するところで、成功を取めることができる。哀れみは、多数者に手を差し伸べることができ、それゆえ、連帯と同じく、市場に入ってゆくことができる。しかし、哀れみは、連帯と対照的に、幸運と不運、強者と弱者を、ともに平等な眼で眺めることができない。不運が存在しなければ、哀れみは存在することができない。それゆえ、権力への渴望が、弱者の存在に既得権益があるのとまったく同様に、哀れみは、不幸な人々の存在に既得権益がある。そのうえ、哀れみは、感傷であるおかげで、哀れみゆえに哀れみを味わうことがありうるのであり、これはほとんど自動的に、哀れみの原因である他者の受苦を讚美することにつながる。」(OR, 89)

「受苦 (suffering)」は、そのまま一般化はできないものの、哀れみという感傷の形で一種の普遍妥当性をもたせることなられます。「受苦」がいわば特権となり、おのれにひれ伏すことを万人に要求するのです。しかしこの一般化は、選り好みで激しく、「差別的」です。不幸な人々のおかげで、それを哀れむ者たちの「絆」が成り立つとすれば、その行き着くところ、苦しみや不運が称賛の的となり、それとあべこべの喜びや幸運は、糾弾の的となるのです。苦悩共同体は、それと一体化しない者たちを排除せずにおきません。

たとえば、大災害に見舞われて肉親や郷里を失う住民が多数発生したとします。その苦しみの一つ一つを自分も苦しんでいたら、誰だつて身がもちません。しかし、その報道を聞きつけた人々が、あたかも自分のことであるかのようにはしみ、その悲痛の念を一般化して、「苦しんでいる人々を救おう」と叫ぶことなられます。その思いを実践

しようと現場に駆けつけることもできません。そして、その救援行為は、実際に役立つかぎりでも、もちろん有益です。しかしその限度を超えて、不幸な人々との一体化が、公共の「善」として鼓吹されるとき、受苦を尺度とする露骨な排他性をもつのです。感傷に浸るあまり、真の問題の所在を見失う危険も生じます。災害からの復興や故郷の再建のためには、今何を為すべきかと冷静に考え、衆知を集める必要があるのに、そんな暇はないと問答無用で議論を打ち切り、手当たり次第に事を押し進めようとすれば、破綻をきたすのは必至です。何が足らないのでしょうか。苦悩への一体化強制があっても、現状を広い視野から判断するうえでの特長となる「一般的なもの」が欠けているのです。

連帯とは、そのような「普遍」を掲げる共同性のかたちです。苦しみは、人々を連帯へと促すきっかけとはなりませんが、その心情的共有が連帯の基礎となることはありえません。家族にしる友達にしる教会にしる国家にしる、苦しみの共有を専一に願う共同体は、倒錯しているからです。これは、苦しみの除去を願う場合でも同じです。苦悩を取り去って無くしてしまえば、「共通の利害関心」もまた消え去ってしまうような共同体は、はじめから共同体の体をなしていないのです。苦の欠如を求めるだけではなく、真に「善きもの」が、根底に据えられるのであればなりません。アーレントはそのような積極的目標の候補として、「人間の偉大さ」や「人類の名誉」や「人間の尊厳」を挙げています。この種の「理念」は、魅惑したり熱狂させたりすることからは程遠く、その結合力にはおのずと限界がありますが、だからこそ逆に、「際限のなさ」(OR 92)を特徴とする感傷よりも、政治的には適格なのです。それを共有する点で誰しも対等であり、その共有を誰しも高らかに肯定してよい、そしてその共有にもとづいて各人が活動へ赴くことができるような、そのような「善きもの」こそ、苦悩に満ちたこの世には求められているのです。

アーレントは、先の引用箇所をこうまとめています。「用語法から言うと、連帯とは、活動を鼓舞し指導すること

のできる原理であり、同情とは情念であり、哀れみとは感傷である」(OR, 89)。連帯は、政治における指導原理として、活動する人々の精神を「鼓舞する (inspire)」と言うのですが、この文脈でアーレントが「原理 (principle)」という語を用いる場合、それは、日本語の「初心」に近いニュアンスの、人々に共有される「始まりの志」のことを意味します。連帯とは、共同体の原点に据えられる「主観的」基礎であり、情に流されず、負のスパイラルに陥ることなく、冷静で健全な言論空間を保つことができるのです。<sup>30)</sup>

同情批判のすえに、連帯という活動の原理を共同体にとっての善き絆として取り出してくるアーレントの議論に接するとき、ふと思い起こされるのが、ニーチェがやはり同情批判の行き着いた先に見出した、かの「善きもの」です。本稿の最初のほう(前篇)で取り上げた『愉しい学問』第三三八節「苦悩への意志と同情者たち」でニーチェは、悩める人に同情をかけて助けるのは、悩める他人のためにも助ける本人のためにもなりそうにないとしつつ、それでも人を助けたいと思うのなら、おのれの「友 (Freunde)」を助けよ、と勧めていました。つまり、その友と共有することで味わうことのできる「共に喜ぶこと」を求めよ、と。この「友と喜びを分かち合うこと・同喜共歓 (Mitfreude)」<sup>31)</sup>は、「共に苦しむこと・同情 (Mitleid)」と真逆であり、それゆえ「同情の説教者」たちは理解しようとはしません。かといって彼らの罪悪視する「他人の不幸を見る喜び (Schadenfreude)」とも異なります。「シャーデンフロイデ」が秘すべき快感であるのと違って、何といっても、「同慶」は公然と表わしてよいからです。ニーチェの言う「ミットフロイデ」は、公的な結合原理でありうるものであり、それゆえアーレントの言う「連帯」に呼応するものなのです。

人々が喜びを共にでき、かつそれを隠し立てしなくてよいものにも、さまざまあるでしょう。蓄財や奢侈をあけつ

ひろげにすることは憚られますが、物惜しみしない精神によって善きものが万人に分かたれるのであれば、それもまた共通善でありえます。死すべき身の偉業が地上に達成されたことを<sup>ことば</sup>寿ぐのも、神によって人間が祝福されてあることを讃えるのも、万人にとってご同慶というべきでしょう。活動と信仰におけるこの二つの特大級の喜びに比べれば、はるかにささやかかもしれないませんが、「共に哲学すること」も、その一つではないかと、私は考えています。そう、のんびり自由に考えるのを好む友たちと共に愉しく語らうことは、「ミットフロイデ」として連帯の絆となりうるし、苦しみに満ちたこの世に救いを与えるものでさえある、と。

## 注

- (1) 本稿は、二〇〇一年一〇月三日、東京女子大学のキリスト教センターで行なった後期宗教週間オーブンレクチャー「ふたたび同情について」の原稿に、補筆したものである。前年に行なったオーブンレクチャー「同情について」(東京女子大学紀要『論集』第五一巻第二号、二〇〇一年三月、に「同情について(上)」として掲載)の続編である(付記参照)。
- (2) H. Arendt, *On Revolution*, Penguin Books, 1990, p. 85. 以下本書をORと略記し頁数を添える。邦訳は、志水速雄訳『革命についで』、ちくま学芸文庫。
- (3) 『カラマーゾフの兄弟(上)』、原卓也訳、新潮文庫、四五六頁。
- (4) 『カラマーゾフの兄弟(上)』、四五二頁。
- (5) 『カラマーゾフの兄弟(上)』、四五六頁。
- (6) 『カラマーゾフの兄弟(上)』、四七三頁以下。
- (7) 『カラマーゾフの兄弟(上)』、四七八頁。
- (8) 『カラマーゾフの兄弟(上)』、四七九頁。
- (9) 共観福音書によれば、ピラトの尋問に対して、イエスは一言、「そのとおりである」と語るのみであった。「総督が非常に不思議に思ったほどに、イエスは何を言われても、ひと言もお答えにならなかつた」(マタイ福音書第二十七章一四)。言論の人であったイエスが、ここでは沈黙の人となる。
- (10) 『カラマーゾフの兄弟(上)』、四八一頁。
- (11) 『カラマーゾフの兄弟(上)』、四八一頁。

(12)

『カラマーゾフの兄弟(上)』、四九四頁以下。強調は原文。

(13)

『カラマーゾフの兄弟(上)』、四八八頁。

(14)

『カラマーゾフの兄弟(上)』、四八六頁。

(15)

『カラマーゾフの兄弟(上)』、四八三頁。

(16)

『カラマーゾフの兄弟(上)』、四八四頁。

(17)

『カラマーゾフの兄弟(上)』、四八五頁。

(18)

ただし、アーレントが「必然」との対比で持ち出す「自由」とは、人びとが活動と言論に生きることやどる、あくまでこの世的な自由、つまり「ポリスの自由」を指し、ドストエフスキーが問題としたような「信仰における自由」と同じではない。さらに、政治的共存にみながる自由は、哲学者のめざす「自由な精神」、つまり理性の現世離脱、とも區別される。「自由」概念のこの多義性ゆえに、アーレントはドストエフスキーを論ずるさい、「自由」という言葉を口にするのを憚ったのであろう。

(19)

『カラマーゾフの兄弟(上)』、四八七頁。

(20)

『カラマーゾフの兄弟(上)』、四八九頁。

(21)

『カラマーゾフの兄弟(上)』、四八七頁。

(22)

『カラマーゾフの兄弟(上)』、四九三頁以下。

(23)

『カラマーゾフの兄弟(上)』、四九二頁。

(24)

サン＝シモンは『新キリスト教』で、「もしルターの改革が完全なものでありえたとしたら、ルターは次のような教義を提示し、布告したであろう。彼は教皇と枢機卿たちに対して、こう言ったであろう」と前置きして、端的にこう述べる。「真のキリスト教は、天上においてのみならず、地上においても、人々を幸福にさせなければならない」と(森博訳『産業者の教理問答 他一篇』岩波文庫、二七六―二七七頁。強調は引用者)。人類愛を唯一の原理とする普遍宗教のこの教えに逆らうことのできるキリスト者が、今日どれだけいるだろうか。

(25)

もう少しだけ詳しく言うと、功利主義系統の「安楽の宗教」とフランス革命発祥の「同情の宗教」を背景として生まれた十九世紀の「同情の哲学」(ニーチェはショーペンハウアーにその典型を見た)が、講壇哲学的な洗練化の過程で、「主観客観」問題の変形である「他我」認識問題に取り組み、その結果、「感情移入」論やら「共同主観性」論やら「私的言語」論やら「絶対的他者」論やらといった二十世紀哲学のにぎやかなトピックをもたらした。ニーチェによれば、同情の哲学の直観原理とは、「他者の体験を、あたかもそれがわれわれ自身の体験であるかのように眺め、受けとること」であり、同じく、同情の哲学の行為原理とは、「他者の災難を、その彼自身が苦しんでいる通りに苦しめ」である(E. Nietzsche, *Morgenstiche*, 137, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Bd. 3, de Gruyter, S. 130. 強調は原文。以下、このニーチェ全集批判的学

習版をKSAと略記。同情という名の下に、他者の苦痛経験を忠実に「なぞる」ためには、そもそも、その他者についての「正確」な認識が先行していなければならぬ、だが……というわけで、他者はいわば「超越論的対象X」と化するのである。アボリアを自分でひねり出してはその難問ぶりに悩みつづ悦に入るといえるのは、講壇哲学によくある話である（たとえれば外界の存在証明や心身問題）。

(26) 「貧しい人びとを救おう」という呼びかけは、「貧しい人たちは幸いである」と言い放った一人の素寒貧の男の教えに沿ったものではありえない。貧しさを奪ってしまったら、彼らの幸せまで奪うことになる。イエスの教えはもともとどうラディカルだった。隣人愛を実践していると自任する富裕な若者に、「それなら、あなたの財産を一切金財喜捨したらどうか」と勧告して、その優しい青年を絶望させ、「金持ちが神の国に入れるだって？ 笑わせるな」と切って捨てたのが、イエスだった。

(27) *Jenseits von Gut und Böse*, 82, in: KSA, Bd. 5, S. 88. 同情とは、破壊を呼ぶ「危険」であり油断ならぬ「誘惑」である、とするニーチェの言葉は、枚挙にいとまがない。「同情＝身の破壊」説は、『曙光』の一連の同情論でも基調となっている。なかでも、「一三四番が代表的であろう。「かりに、たとえ一日だけでも同情が支配するとしよう。すると、そのために人類はただちに破壊するであろう」(Morgenröthe, 134, in: KSA, Bd. 3, S. 128)。もう一箇所だけ、『愉しい学問』の箴言を挙げておく。「おまえの最大の危険はどこにあるか？——同情に」(Die fröhliche Wissenschaft, 271, in: KSA, Bd. 3, S. 519)。前篇で挙げた同書三三八番も、同趣旨の警戒心に貫かれている。この苦惱の大家は、他人の苦しみに鈍感だったのではない。むしろ人一倍敏感だったし、敏感すぎて同情が命取りとなりかねないことを、自分でよく自覚していたのである。

(28)

『カラマーゾフの兄弟(上)』、四九四頁。

(29)

『人間の条件』で、「救し」とは「復讐の正反対」であり、「救しの対案」であるのが「罰」だとされていたことが、こ

(30)

で思ふ起られる。cf. H. Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago Press, 1989, p. 240-241.

フランス革命において「情念や原理と違って際限のない」(OR, 89) 感傷の「まさにその際限のなきが、際限のない暴力の奔流を解き放つのを助けた」(OR, 92) のと比べて「同情が主役たちの動機づけにおいて何の役割も果たさなかった唯一の革命が、アメリカ革命であった」(OR, 71) とアレントは見る。「アメリカ革命の人々」の「健全な現実主義は、同情という試練に一度も晒されなかった。[...] 情念が同情というその最も高貴なかたちにおいて、彼らを誘惑することは一度もなかった」(OR, 95) とする、この特異なアメリカ建国論の再検討は、他日を期すこととしたい。一言だけ断っておきたいのは、アレントの議論は、アメリカ共和国の発祥における暗黒面を無視するものではない、ということである。「社会問題がアメリカという舞台には存在しなかった」というのは、結局のところ、全くの欺瞞であって、ひとを貶める卑しむべき悲惨は、奴隷制と黒人労働というかたちで至るところに存在していた」(OR, 70)。アレントが問題にしようとしたのは、革命の人々が同情ひいては哀れみに取り憑かれるとき、革命は溺死するほかないという事実であった。



- (31) *Die fröhliche Wissenschaft*, 338, in: KSA, Bd. 3, S. 568.  
(32) *ibid.*

付記―注(1)に記したように、本稿はもともと、執筆から十三年余り経過した書きかけ原稿である。その間、9・11テロ事件と3・11大震災があり、ついでに『カラマーゾフの兄弟』と『ベリール・バッド』の新訳登場もあった。反時代的というより時代遅れの旧稿を、本紀要に載せることにはためらいもあったが、これがラストチャンスと思ひ直し、印刷に付すこととした。読者諸賢のご海容を乞う。いささか回顧めくが、筆者は一九九七年から二〇〇七年まで、後期宗教週間に宗教センター(二〇〇〇年よりキリスト教センターに改称)でオープンレクチャーをほぼ毎年行ない、その原稿を、書き足してはたびたび本紀要に載せてきた。当時は、宗教委員(キリスト教センター委員に改称)のはしくれのせめてものお勤めと思つて担当してきたが、実際は自身にとつて得難き学びの機会となった。本稿のテーマ「同情について」も、見られるとおり、まだまだ研究途上である。キルケゴール『キリスト教の修練』を題材にして「神的同情」と対比した続編草稿も手許にあるが、公表は他日を期すことにする。

終わりに、ニーチェにかこつけて不遜な物言ばかりしてきた不敬虔な教員を、寛大に見逃してください。くださった本学の皆様、とりわけキリスト教センター主事の龍口奈里子先生と城倉由布子先生に、この場を借りて御礼申し上げます。在籍中にキリスト教の精神に接したことで影響を受けた「卒業生」の一人として、本学キリスト教教育の健やかな発展を願つてやみません。

キーワード

同情、哀れみ、ドストエフスキー、「大審問官」、アーレント、『革命について』、連帯