

# 人を殺してはいけない理由を求めることの愚かさについて

——反時代的哲学入門——

森 一 郎

— 「なぜ人を殺してはいけないの？」 —

先ごろ翻訳された『アーレントとマッカーシー往復書簡』（佐藤佐智子訳、法政大学出版社、以下『書簡』と略記）には、拾い物のような発見があってなかなか楽しい。わが国の「翻訳文化」もまんざら捨てたものではないと思う。とりわけ、一九五四年八月一〇日付のマッカーシーからアーレントへの手紙と、その返信である八月二〇日付のアーレントの手紙のなかでの二人のやりとりは、まことに読みごたえのあるものである。

二十世紀を代表する哲学者の一人といってもいいハンナ・アーレントについてはともかく、メアリー・マッカーシーというアメリカの女流作家に関して、私はほとんど何も知らない。だが、アーレントが四半世紀にわたって親密な文通を続けた、この才気豊かな女性が率直に投げかけている問題提起の鋭さには、ある種感嘆を禁じえないのである。

当時小説を執筆中であったマッカーシーは、彼女の言う「ボヘミアン化した人々と無知の独善的主張」あるいは「だめになった認識論」について、アーレントの意見を求めようとする。彼女の創作した登場人物たちは、何かにつけて

「どうしてそれが分かる?」「なぜだ?」を連発し、あげくの果てに、「もし私がそうしたいと思うなら、祖母を殺してはなげいけないのか? ちゃんとした理由を教えてください」と居直る。これをマッカーシー自身、「ラスコーリニコフの古い問い」の「グロテスクなパロディ」であるとしている(以上、『書簡』七三頁。表記を若干改変、強調は引用者、以下同様)。

ドストエフスキの『罪と罰』の有名な主人公については、あとでまたふれるとして、ここでまず想起されるのは、現代日本でも、マッカーシーの作中人物のような「ボヘミアン化した人々」、つまり虚無主義者もどきには事欠かない、という点である。もっとも、ドストエフスキーやニーチェにかぶれた哲学青年が「神が存在しないなら、すべては許される」と悲壮な面持ちで呟くといった光景は、今は昔の話である。現代ではむしろ、哲学書など一行も読んだことのない子供が、大人たちに向かってこともなげに「なぜ人を殺してはいけないの?」という問いを発するのである。すると、その種の「深刻な問い」に多くの識者が「理解」を示し、その「哲学性」にしきりと感心する、といった具合である。しかも、たいていの大人はこれに答える十全な論理をまるで持ち合わせていないから、当然彼らの信用はガタ落ちとなる。かくして、子供の「正直さ」に対する大人社会の「欺瞞ぶり」が露呈する、というわけである。果ては、「人を殺していけない理由など本当にありうるのだろうか?」といったセンサーショナルな論点をダシに、自称「哲学者」や新興「倫理学者」が競って売れ線の本を書きなぐるといったありさまである。——じっさい、わが国の「文化」の現状は、こんなところなのである。

だが、私たちは、そんな場当たりの騒ぎに打ち興ずるより前に、マッカーシーの次のような突き放した見方をしてみるべきではなかっただろうか。「この質問者は本気で訊いているのではなく、精神的にいら立っているだけです。理解できると思っっているわけでもないのに答えをせがむ子供のように。この偽りの探究、もしくは愚劣な「思慮深さ」

は、現代社会ではますます一般に広がりだしたように思えます。疑い深い狡猾な平均的人間が知識人というわけですが、曲がりなりにも。この種の間人は、哲学者のパロディーのように疑い、砂糖を欲しがるように情報を欲しがります」(『書簡』七三頁)。

「なぜ人を殺してはいけないのか?」——この手の「ラディカル」な問いを弄ぶ現代人は、自分が哲学者にでもなったかのように得意になる。みんな「哲学者のパロディー」を演じるわけである。子供たちはその「答え」を教えてください。大人は大人で、懐疑的風潮が「最近の若者」のあいだに高まりつつある現状にうろたえ嘆息するばかりだし、マスコミはそこに深刻な「社会問題」を見つけ出し人々の不安を一層煽り立てる。ここに、機を見るに敏な社会学者や心理学者、教育評論家、つまり「識者」たちの出番がある。彼らの多くは、迷える若者たちの言い分にひどく同情的である。というより、まさにその「同情」こそ彼らの売り物なのである。この情勢に便乗する別一派もある。先にふれたように、今度こそ哲学の出番だとばかり商売っ気たっぷりに「過激」な議論を叩き売りのように並べる自称「哲学者」たちと、そうした破壊分子と仲良く手をつないで落穂拾い然とモラルの再建案を説いて回る新興「倫理学者」たちである。このような乱痴気騒ぎにあっては、ジャーナリスティックな議論に参加しない学者は自己の「社会的責任」を弁えておらず「非良心的」だ、と告発される始末である。

マッカーシーや彼女に同意するアレントと同じく、私はこういうのは「非哲学的」だと思う。「精神的にいら立っているだけ」の子供が「砂糖を欲しがるように」正解を欲しがってせがんでいるだけなのに、その幼稚な要求にまともに対応するのはどう見てもバカげている。ちょっと頭を冷やして考えれば、殺人者の心理になりすまして「人を殺してはならない理由などあるのか?」と平然と言い放ち、満足の行く回答を与えてくれない大人にいら立ちを隠

さない子供に理があるはずがないのは、分かり切った話である。もし教育というのが「思いやり」を事とすべきであるとすれば、その若者に対する最も適切な遇し方は、横つらをはり倒すという教育的配慮であろう。へたに相手の言い分に耳を傾けるといった平等主義を振り回したりしないことだ。ましてや相手の悩みを思いやりたりはしないことだ。ふざけた議論をふっかけてくる低レベルの連中にまともに対応するのは健全ではない。病気である。

それでもなお、つまり殴られようが水をぶっかけられようが、しつこく「なぜ？」と問い続ける者があるとすれば、そういう性懲りもない議論好きに初めて哲学への道が開けてくることだろう。「答えてくれない社会が悪い」とか何とかいって悲憤慷慨してますます増長するのではなく、安易な解答に満足せず自分で擱んだ問題をひたむきにアツケラカンと追求する健全な好奇心だけが、哲学的問いの反逆性の証しなのだ。そのような人はおのれの無知を恥じはしても、決して自暴自棄になったりはしない。これに対して、「どうせ答えなんかありっこない」と先回りして都合のいい答えを見つけてしまい、「だから本当は何でも許されるはずなのに、それを許さないのは不当な抑圧だ」とうそぶく「人権主義者」——自己の権益の歯止めなき拡大を狙う僭主的人間——は、少しも哲学者ではない。そんな放埒な輩の自己主張に理解を示すことの、どこに「教育」があろうか。

ちなみに、これと同種のいかがわしい議論として、「なぜ身を売ってはいけないの？」という少女たちの問いがある。遊ぶカネ欲しさの取り引きを正当化する口実に「哲学的反問」が乱発される、というわけである。しかも、こういう言い草をする小娘の風俗を神妙に受け止める聞き分けのいい「知識人」がいたりするからお笑いである。それどころか、あたかもこの疑問が現代社会の欺瞞性をえぐり出すディカルな問題提起でもあるかのように喧伝される愚かしさである。賃労働による享乐的消費という資本主義的発想が子供の心情のうちにもじわじわ浸透しているだけのことなのに。そもそも、「どうして自分の体を商品化してはいけないのか？」という問いは「社会」みんなが考えなけ

ればならないほどの問題ではない。家で親が子にしつける礼儀作法の問題である。つまり「恥を知れ！」と一喝すればそれで済む話なのである。

「いや、家庭でも教育現場でも子供たちに対応しきれなくなっているからこそ問題は深刻なのだ」と、さらに「社会問題」を見つけ出さないではおれない連中もいることだろう。「それゆえわれわれは、伝統的モラルをゆるがすこの現代的課題に、目をそむけるわけにいかないのだ」と。そうして、若者たちに同情を示して媚を売ることですます彼らを甘やかし僭主的人間に仕立て上げていくだけなのである。ちょうど、患者の身体に病状を認めるや、やみくもに対症療法を繰り返しその患者の抵抗力をどんどん弱めてしまう現代医学のように。病院は病人が増えれば繁盛するが、それと同じく、社会学者は社会の病弊が、心理学者は心的異常が見つければ、それだけメシの種が増えるのである。

「なぜ？」「どうして？」というおよそ哲学に固有な問い方は、それが世間の玩弄物となるや、麻薬のように人々を内側から確実にむしばんでゆく。少年少女がひとしなみに哲学的反問のパターンをマスターするなどというのは、理想どころか悪夢でしかない。ニヒリストと化した冷笑的な若者があふれかえる世の中を誰が好ましく思うだろうか。だから、そうたやすく「自由精神の普及」を奨励することはできない相談なのだ。もちろん哲学を愛する者にとっても、はた迷惑なだけである。

## 二 「儀式的懐疑」の由来

さて、マッカーシーの手紙に対して、アーレントは開口一番「あなたのお手紙は真の喜びでした」と述べ、さっそうく「問題の核心」(『書簡』七八頁)に入ってゆく。

アーレントによると、「もしそうしたいと思うなら、祖母を殺してはなぜいけないのか？」といったたぐいの質問には、じっさいは「過去にすでに答えが出ている」(同上)。だが、この確認はもちろん問題の終わりではなく、まさにそこからアーレントならではの考察が始まるのである。まず、伝統的な答え方は少なくとも二つの出所を持っている。第一に「宗教」、第二に「常識」である。「宗教的な答え」は、「なぜならあなたは地獄に墮ち、未来永劫報いを受けることになるから」であり、「常識的な答え」の方は、「なぜならあなた自身殺されたくないから」である。しかし残念ながら、「これらの答えはいずれも役に立たなくなっている」。なぜなら、「誰ももう地獄の存在を信じていない」し、「はたして自分が殺されたくないのかどうか、たとえ暴力によろうと死がそんなに悪いものなのかどうか、確信がもてなくなっている」からであり、のみならず、そもそも「信仰も常識による判断もすでに意味をなさなくなっている」からである(七九頁)。

ここでさっそく気づくことは、アーレントの説明には「もはや……でなくなっている」という現状認定が含まれている点である。つまり、「なぜ人を殺してはいけないの？」という問題意識そのものが、現代人の置かれた歴史的状況、いや苦境のなせるわざである、と考えられているわけである。だがこれは、現代日本の「識者」たちの問題把握と同じではない。彼らは口を開けば、「現代ますます価値の多様化が進んでおり、それに対応する新しいモラルの構築が急務である」と言い、「現状分析→将来展望」式のパターン化した提言を繰り返す。しかるに、その前にまずは、今日の状況のよってきたる「由来・起源」をじっくり見定めるのではないかぎり、いくら今後の打開策を打ち出そうとも、上滑りするか泥沼に陥るかに終わるのがオチではなからうか。「そんな呑気なことは言っていられない。時代の急激な変化に見合う改革をとにかく断行しなければ」と言い返されるかもしれない。だが、そのような性急な発想から浮上する改革案それ自体が、けっきょく「すでに意味をなさなくなっている」ものでしかないとすれば、どんなに力み返っ

てそれを推進してみたところで、無残にも空転するだけであろう。じっさい、われわれが今日目にするありがちな青少年教育再生案というのは、「宗教心」や「道義心」を大切にしよう、といった程度のものであるが、アーレントの見るところ、そのような対応の「いずれも役に立たなくなっている」からこそ、問題は根深いのである。

それゆえわれわれは、アーレントに手紙で問い合せたマッカーシーとともに、こう尋ねてみるべきだったのである。哲学者のパロディーじみた現代の虚無主義的な風潮は、はたして「いつ、いかにして歴史に登場したのか」、「この儀式的懷疑はいつごろから、まず哲学に、次いで大衆の思考に、浸透しはじめたのか」(『書簡』七四頁)と。

マッカーシーがこうした「系譜学的」な問いを立てていることは、前節で紹介した「本気で訊いているのではなく、精神的にいら立っているだけ」との診断の鋭さと相まって、彼女の直感が、わが国の凡百の論客にはるかに優ることを証してあまりある。しかも、マッカーシーはアーレントに対し、「自分の無知無能」におののきつつ、次のようにみずからの見通しを述べてもいる。「私はニーチェが何より重要で、彼以後真にこの問題に取り組んだ者はないと思っているのですが」(七四頁)。

マッカーシーのこの見立ては適切であろう。今から百年ほど前に「神は死んだ」と口走り「一切の価値の価値転倒」を目論んだニーチェこそ、旧来の信仰や道徳が総じて瓦解してゆく現代の恐るべき予言者であったことは、今日もはや否定すべくもないのだから。その意味では、この一世紀はニーチェが敷いた路線を忠実に進んできているのであり、われわれはみな多かれ少なかれ「ニーチェ主義者」であるとさえ言える。この勢いがとどまるところを知らないのは、極東のこの島国に「ニーチェ知らずのニーチェかぶれ」の若者が不気味に出現し、しかも大人が揃いも揃ってなすすべなく立ちつくしている現状からだちにうかがえよう。なぜ大人たちの論理がかくも無力であるのか、もここから説明される。つまり、「一切は許される」と結論したニーチェ以後をわれわれが生きている以上、いかなる宗教的・道

德的答え方もどのみち効力を失ってしまっているのである。かつて「人を殺してはならない」と命じたもろもろの権威が掘り崩されている現在、その命法の最終的根拠が見出せないのは、むしろ当然なのである。

二十世紀に入ってようやく科学として制度化されるに至った社会学や心理学が、この巨大な歴史的情勢に太刀打ちできる力量を持っているとは、とうてい思えない。従来の道徳に代わる新しいモラルを模索する新興「倫理学者」は、応用にばかり目が行って問題の根源を歴史的に問い直す方はさっぱりだから、気休め程度のニーズしか満たすことができない。何より滑稽なのは、未だにニーチェの口真似をして「世の中に〈真理〉など本当にあるのだろうか？」とナイーヴに叫んでいる自称「哲学者」たちである。彼らは、自分たちがこれまでにない「過激」な議論を展開していると思ひ込んでいるが、何のことない、そんな議論は百年以上も昔からえんえんと繰り返されてきたことなのである。要するに彼らは「ニーチェのパロディ」を演じているだけなのだ。

とはいえ、以上はまだ巨大な問題群のうちの氷山の一角でしかない。だいいち、いくらニーチェといえど、たった一人で現代の思想的状況の全体を征服したわけではあるまい。言い換えれば、彼一人で「神」を殺したとは考えがたいのである。むしろニーチェは、それまで何世紀にもわたって準備されてきた歴史的過程がようやくその臨界点に達しつつあることを的確に予知した、と見るべきだろう。現代の若者のふるまいがドストエフスキーの小説のパロディでもあることはマッカーシーの指摘するとおりだし、十九世紀には他にもキルケゴールやマルクスなど、ニーチェに匹敵する「予言者」が少なからず輩出している。この「同時代的発見」の事実、ニーチェが一連の歴史的動向の完成段階に位置していたことを告げていよう。では、この動向が始まったのはいつであったのか。

マッカーシーは、みづから「儀式的懐疑」と名付けたものの近代的形態の起源は「カントにさかのぼる」と推定している（『書簡』七四頁）。この直感にもなかなか鋭いものがあるが（『純粹理性批判』を著して伝統的形而上学の独断



性を完膚なきまでにあばき出したカントは同時代人から「破壊者」と見なされた)、アーレントはさらに哲学史をさかのぼってこう答えている。「懷疑の儀式はデカルトとともに始まり、その根源的動機は彼のなかにしか見つけることはできません。すなわち、存在の全光景の背後にあるのは善なる神ではなく悪の魔神ではないのか、という真の危惧です」(八一頁)。

近代という時代が「デカルト主義」におおい尽くされている、とする議論は多いが、その場合のデカルトとはもっぱら、「〈主観—客観〉図式」とか「精神と身体の分離」とかいった宿命的隘路へ哲学史を導き入れた「主観性の形而上学」の創始者である。この「悪しきデカルト主義の呪縛」から逃れることを哲学の課題と心得るのが、現代思想の常識となった観さえある。だが、こうしたデカルト批判は安易すぎるように思われる。なぜなら、「われ思う」——じつは「われ疑う」——という確実な真理基盤を発見したと信じたデカルトの手前には、「一切は疑わしい」として全面的な懷疑を断行したもう一人のデカルトが控えているからである。もしもマッカーシーに応答したアーレントの言うとおり、デカルトの懷疑精神こそが「まず哲学に、次いで大衆の思考に、浸透しはじめた」のだとすれば、現代の懷疑的な少年が演じているのは、ひょっとすると——ニーチェ主義の子役であるよりも先に——デカルト主義の喜劇的末路なのかもしれないのである。

「デカルトの懷疑はあくまで〈方法的〉なものであって、はじめから結末の見えている擬似冒険にすぎない」と見くびってかかる人は少なくないが、これまた安易すぎる切り捨て方である。アーレントも指摘しているように、デカルトはその懷疑の絶頂で「悪意ある魔神」を呼び出してしまった。つまり、疑いの果てに彼は、「自分が見ているもの知っているつもりのものですべてが、じつは狡猾な魔物に体よく騙されているだけの話ではなかったか?」という懷疑の渦に巻き込まれるのである。こうなればもう何も信じられるものなどない。すでにこれは精神の危機そのものである

り、かつてデリダが評したように、もはや狂氣に近い（『エクリチュールと差異』所収の「コギトと『狂氣の歴史』」参照）。「何を考えようと私は悪靈によってコケにされているだけなのだ」というキの字の地点まで行きかねない危険性をはらんでいたがゆえにこそ、デカルトは「方法的」という限定をあえて付したのである。それなのに「デカルトは不徹底であった」などと言ってすますのは、自分は一度も懷疑の泥沼に入り込んだことのない人間の言い草としか思われない（ただしデリダとわたり合ったフーコーをこれと同列に論じるつもりは私にはないが）。

だが、現代の懷疑的風潮の起源をデカルトに見出せば問題の終点に達するというわけでもない。アーレントはさらに歴史をさかのぼろうとする。それもそのはずである。「デカルトが懷疑に襲われたのはなぜか？」という問題が手付かずのまま残っているのだから。アーレントはこの重大な問いを携えて、いわゆる「科学革命」とくにガリレオの望遠鏡による発見——目に見える世界は真の世界ではなく感覚はわれわれを欺くものであること、を人類が思い知らされた十七世紀初頭の知的大事件——の意味に迫ってゆく。「私が近代性のルーツと考えているものは、感覚に対する不信です。これはおそらく、人間の感覚はあるがままの世界を明かすどころか、人を誤った方向へ導くものであることを示してみせた、自然科学の偉大な発見に直接由来するものでしょう。ここから常識・共通感覚の歪み、あるいはその感覚的性格に対する不安が生じてくるのです」（『書簡』八〇頁）。

一九五四年の私信のなかでこう述べた「近代性のルーツとしてのガリレオの望遠鏡」の問題を、アーレントは一九五八年に公刊された『人間の条件』の第六章「活動的生と近代」において大規模に展開してみせた。その長大な議論を追う余裕はもろろない。だが以上から一つだけ言えることは、現代噴出している「常識不信」の種は、今から四百年近くも前に播かれていたと考えることができるということ、これである。もしそうだとすれば、たかだか十年程度の時間的変転に右往左往している現代人は、いったい何をしているのだろうか。「ひょっとして、これもまた例の

〈悪意ある魔神〉のしわざか?」と思ってしまうのは、私だけであろうか。

### 三 ソクラテスの答え

「なぜ人を殺してはいけないのか」という当初の問いからはやや脱線したきらいがないではないので、この辺りで軌道修正することにしよう。アレントは、先にふれた宗教と常識による二とおりの答えに続けて、第二の、彼女の言う「哲学的な答え」に言及している。「ソクラテスの答え」とも呼ばれるこの解答方式は次のとおりである。「私は自分自身とともに生きていかねばならず、事実私自身は私が決して別れることのできない唯一の人間であり、永遠の道連れとしていかねばならないから、私は人殺しにはなりたくない。私は一生人殺しを道連れにはしたくないのだから」(七九頁)。

大方の人は、これを聞いて肩をすくめてこう聞き返すことだろう、「なんだそんな吹けば飛ぶような答えしか哲学にできないのか」と。なるほど、三種類の答えのなかでこれが一番迫力に欠けるように見える。じっさい、「なぜ人を殺してはいけないか」と問われて、こんなふうなソクラテスの答え方をしている人物は、現代まずお目にかかれないう。もし討論会の席上でこういう呑気な受け答えなどしようものなら、鼻であしらわれ物笑いの種にされるだけであろう。当世何が時代遅れかといって、「自己自身との思索の対話」(七九頁)に訴える論理ほど流行遅れのものはない。そうである。

のみならず、「私は私自身にとって道連れなのだから、私は人殺しにはなりたくない」という「哲学的な答え」は、そもそも答えにすらなっていないように思われる。というのも、次のようなすれちがいの可能性が濃厚だからである。

——「なぜ人を殺してはいけないのか」と問う者(これを少年Aとしよう)は、「かくかくの十分な理由により、人殺

しは許されないのだ」との一般的な答えを求めている。だから、誰かにそうした理由を説明してもらえれば、きっとAは満足するのだろう。逆に、そういう説明が誰からも与えられなければ、Aはこう結論づけるにちがいない、「そうか、人を殺してはならない理由など別になかったのだ。つまり、人殺しはよくないという大人の言い分はデタラメなのだ。ゆえに、人を殺すなと命令されるおぼえもない」。そんなAに向かって、ある人が、「私は私自身にとって道連れなのだから、私は人殺しになりたくない」と個人的に述べたとしよう。この場合、Aとしては、「そんなことをこちらは聞いているわけではない」と、口をとがらせるだけであろう。

だが、この不幸なすれちがいのうちには、見かけ以上に多くの事柄がひそんでいる。

Aは誰かから「なぜ？」に対する答えを得ようとしている。つまり、「人殺しはいけない」という「きまり」に関して、その根拠を尋ねている。だが、世のきまりにはつねに根拠があるものだろうか。なるほど、たとえば個々の交通規則には、「それを守らないと事故を招く」という合理性が何ほどかあるだろう（もしないなら、そんな規則は「どうでもいい」ことになる）。そこをさらに、「なぜ事故が起きてはならないのか？」と問えば、「人が怪我をしたり、死んだりするから」という答えが返ってくるだろう。だがもう一歩進んで、「なぜ人が交通事故で死んではならないのか？」と問う者がいるとすれば、話は厄介になる。ことによると彼は、「事故が多発すれば怖くて車やバイクに乗る人が減るだろうから、けっこうなことではないか」とか、「世の中には人が多すぎて困っているのだから、少しくらい事故で死んでもらった方がよいのではないか」とか、真顔で付け加えるかもしれない。これに対して「だっていのちは尊いのだから」と答えたとしても、今度は「なぜへのちは尊い」と言えるのか？」という問いが発せられるだろう。この最後の問いに「合理的」に答えられる者がそういるとは思えない。おそらく、「いのちは尊いから尊いのだ」と同語反復（トートロジー？）的に答えるのが精一杯であろう。「神様がお作りになったものだから」とするもう一つの答

え方を除いては。

このように、「なぜ？」という問いでもって世のきまりの「根拠」をさかのぼっていけば、必ずや「不合理」に行き着くものである。逆に言えば、「なぜ？」と問う態度には、「どこかにきつと合理的な根拠があるはずだ、いや、あつてもらわねば困る」といった思い込みがある。ところが、この合理性要求がつねに満たされるという保証は、じつはどこにもない。少なくとも、ライブニッツのように大文字の合理性、つまり神を想定しないかぎりはそうである。その意味では、いかなる合理主義も最終的には「信仰」によって支えられていると言える。しかも、ここにはもう一つ奇妙な「信念」がひそんでいる。というのも、「なぜ？」とどこまでも問うていく態度は、「へなぜ？」と問わねばならないのはなぜか？」という問いを、不問に付しているからである（この問いそのものが、不気味な自己言及性をはらんでいるのだが）。そして、この「へなぜ？」と問うのはよいことだ」という根拠薄弱な信念だけは唯一自明と見なし、残りの一切を「なぜ？」という問いの奈落に投げ込もうとする者がいるとすれば、その人は、「ありとあらゆるものに関してその根拠を問わずにいられないから」とにかく知りたいたいから」という、それ自身は無理由な衝動に突き動かされている人間、つまり「哲学者」なのである。

哲学的な問いは、常識的な理解に甘んずることなく、その皮膜をひっぺ返して、その「根拠」をどこまでも問おうとする。だから、「あなた自身殺されたくないから」というあの「常識的な答え」は、哲学的には無効なのである。もちろん「相手の気持ちを思えば殺せないはずだ」とか「社会の秩序が成り立たなくなるから」とかいった答え方もすべてそうである。「地獄の存在」を前提する「宗教的な答え」が哲学的に疑わしいのは言うまでもない。残る選択肢は、問うている者がおのれ自身の存在をかけて自問する可能性だけである——「おまえは人殺しを自分に許すことができるのか？」と。

この問いは、発問者が自分自身にあてて発しているプ、ライ、ヴェ、エ、ト、な、問、い、か、け、であるから、自分以外の誰かに代わりて答えてもらうわけにはいかない。もちろん参考のために他人の意見を徴することはあろうが、あくまで自分に納得のいく答えを自分で見出すことが第一の目標なのである。また彼には、自分が知りたいと思っっているという自発的動機以外には別に問う理由もないのだから、なかなか答えが見つからなくても、世をはかなんだり周囲に対していら立ったりはしないだろう。いや、むしろかきつけられればむしろ、それだけ楽しんで探究に没頭することだろう。逆に、すぐに「ご明答」が見つかってしまったら、彼にはちっともおもしろくないにちがいない。

以上から、少年Aが「哲学者のパロディー」でしかないことが分かってくる。

そもそもAが「なぜ人を殺してはいけないの？」という哲学者もどきの問いにとりつかれるのは、そういうたぐいの問いの発生をこれまで封じてきた伝統的な宗教や道徳の枠組が崩れ去ろうとしているからである（本論の第二節を参照）。このことは別にAの手柄でも何でもない。せいぜい時流に敏感という程度の取り柄にすぎない（ニーチェくらい明敏であったらまた話はちがってくるだろうが）。これに対して、Aが暗々裡に求めている答えは、哲学的でも何でもない。それにすがれば安心でき、もう疑念に苦しめられたりしなくて済む、権威づけられた「正解」なるものを、彼は手に入れたいと思っただけなのだから。アーレントに言わせるなら、Aが答えとして切望するような「哲学的〈情報〉」など、もともと「存在しない」（『書簡』七九頁）。答えの求め方がそもそも外的でしかない問いを発し、その外見上の深刻さによって悲壮ぶる者たちが次から次へと現われるのは、喜劇を通り越して茶番劇というべきだろう。マッカーシーはそういう大根役者たちのことを「二十世紀の道化師」（八七頁）とも呼んでいる。

哲学的な問いの向かう先と、常識的な答えの水準とのズレというこの問題については、あとでさらに検討を加えることにしたいが、その前に、かの「ソクラテスの答え」に関して、もう少し考察する必要がある。この答えはいった

い何を意味しているのか。

上で見てきたように、「なぜ人を殺してはいけないのか？」という問いを哲学的に問う者は、常識的に了解されている既成の理由づけをすべて脱落させ、ひたすらおのれ自身に向かって「おまえは人殺しを自分に許すことができるのか？」と問いかける。世間から追放されるゾとか、殺される側のことを思えとか、親兄弟が嘆くよとか、そういったぐいのおどしは、彼の耳には雑音にしか聞こえない。なぜなら、哲学者はただただ自己の思索のうちに生きたいと欲しているのだから。そのとき、彼はどうしても、「私は人殺しにはなりたくない」という自己自身の声に耳を傾けざるをえない、とアーレントは言う。いわば「私の中のもう一人の私」がそうささやいてくる、というのである。

こういう言い方をする「抵抗」をおぼえる人は少なくないだろう。いや「胡散臭さ」を感じると言うべきかもしれない。「なんだ、そりゃ〈良心〉をやっじゃないか、そんなこけおどしを信じるなんて〈哲学者〉もたかが知れてるな」というわけである。現代では「良心」に訴えるのは「常識的モラルの典型」とだいたい相場が決まっているらしい。これを「自省」という言葉に置き換えてみても、全面拒否反応を受ける点では似たり寄ったりだろう。それこそ「悪しきデカルト主義」呼ばわりされるのがオチである。

この点ではマーカーシーもご多分に漏れず、アーレントへの返信（一九五四年九月一六日付）で少し得意げにこう問いただしている。「あなたがソクラテスの答えとして出してきたもの、〈残りの人生を人殺しといっしょに暮らしたくはないから〉というのは実際は〈論点先取 *petitio principii*〉ではないでしょうか。私の仮定する現代人ならソクラテスに向かって、肩をすくめて〈いいじゃないか、人殺しのどこが悪いのか〉と言うでしょうから、ソクラテスは再び出発点に戻ってしまうことになるでしょう」（八七頁）。良き理解者マーカーシーにさえさっそく反論されてしまった、アーレントの言う「ソクラテスの答え」の、いったいどこが「哲学的」なのだろうか。

#### 四 哲学者の「良心」

まず確認しておきたいのは、マッカーシーに指摘されるまでもなく、アーレントもまたソクラテスの答えは、先の宗教的、常識的な答えと同様、「もはや役立つとはいえない」（七九頁）としている点である。それにしても、あらかじめそう断わっているのに、それでも相手に論難されてしまうのだから、この答えは現代人の目によほど論拠薄弱に映るのだろう。とはいえ、現代においてこの答えが無効化していることの理由説明としてアーレントが述べている「現状認定」は、マッカーシーの理解の仕方とはかなりちがうし、「良心」を死語と見なして却下する人々の見解ともかけ離れている。アーレントの説明はこうである。「昨今では人は誰も一人では生きていないし、一人になったら寂しさを感じる、つまり、ひとは自分自身とともに生きていくわけではないから」（七九頁）。

ここには、「一人で過ごすこと・独居(solitude)」と、「寂しく暮らすこと・孤独(loneliness)」という、アーレント特有の対概念が用いられている。ソクラテスにモデルを見出せるような「哲学者」とは、一人きりの時間にくつろぎをおぼえ自分自身との内的対話に没頭できる人間のことであり、「独居」を好む者である。これに対して、好き好んで一人でいるのではなく、むしろ人々（さらには神）から見捨てられて（いると感じて）自己に直面することを強いられている状態が、「孤独」であり、そんな一人ぼっちの寂しさから逃げ出したいと思う種類の人間は、そもそも「哲学者」ではない。現代人の大多数はこちらであって、一人静かに思索にふけることに耐えられず、その不安から逃れたいばかりに、寂しさを紛らし安心を与えてくれそうなものなら何にでも飛びつく傾向がある。——アーレントの大衆社会論のポイントはまずこんなところである。

思えば、「なぜ人を殺してはならないのか」という問題を一人でじっと抱え込むことに居心地の悪さをおぼえ、その



閉塞感から脱出するために、安心してすがることのできそうな「答え」を与えられたがっている少年Aもまた、この「孤独な群衆」の一人でしかなかったのである。彼の問いかけは、もちろん「哲学」とは似て非なる代物である。孤独を癒すよすがとなる、知ってお得な「情報」こそ、彼が欲しがっているものなのだから。そんな彼にとって、「哲学的な答え」など何の意味もないのである。

これに対して、「独居」における自己との対話に生きることを第一と心得る哲学者にとっては、自分が自分自身とうまく折り合いのつかない「不和・葛藤」の状態というのは最悪であることが分かる。このことを少し立ち止まって考えてみよう。

「なぜ？」という問いを自分のうちで発しては自問自答を繰り返す独居・閑居の生活にどっぷり浸かっている哲学者のうちには、彼自身をたえず吟味にかけようとするもう一人の自分がいる。この対話相手は思索に生きる者にとって唯一の「友・仲間」であり、アレントの言い方では「道連れ」である。つまり、この「二者における二者」のあいだで活発な問答が行なわれていること、それが「ものを考えること・思考」の経験なのである。彼にとって、自分に語りかけてくるもう一人の自分の声に耳を塞ぐことは、考えることから逃げ出すことを意味する。そのように自己との対話を打ち切ってしまうことは、自分自身から見離され思考の可能性そのものを奪われていることなのである。これが「思索者」にとって自己否定を意味することは明らかであろう。彼は自分が一番大切にしていたはずの安らかな居場所をもはや持っていない。彼はみずから失っているのである。

逆に言えば、そのような自己喪失の状態をできるかぎり回避しようとするのが哲学者なのである。彼は自分に特有な事情から、とにかく自己との不仲・矛盾を避けようとする。おのれのうちでの「首尾一貫性」をできるだけ保とうするのが、哲学者の習性だと言ってもいい。そこに不整合が生ずるのは、このうえなく居心地の悪いことなのである。

その彼が人殺しを犯したとしよう。彼はこの行為に関して自分自身に対して必死で弁明を試みるにちがいない。しかしその抗弁も空しく、ひたすら「なぜ？」の聲が押しつけがましく迫ってくると思えば、彼は考えることを放棄し、いわば敵前逃亡を試みるだろう。その場合、自己のうちなるもう一人の自己は、もはや「友」ではなく「敵」なのである。だが、いくら敵の目から逃れようとしても、彼に思索癖があるかぎり、その目をくまますことはできない相談である。かくして、彼の人生は針のむしろも同然となる。

このように哲学者というのは、おのれの思索を愛するがゆえに自己との内的対話の平安を乱す要因をできるだけ避けようとする人間なのである。そういう意味でアレントは「人殺しを道連れにしたくはないから、私は人殺しにはなりたくない」という答えを「哲学的」と形容しているのである。だから、ここでの「哲学的」とは、「考えることを好む人らしい」という意味であって、それ以上でも以下でもない。

この答え方を「良心的」と言うべきであろうか。もし「良心」という言葉が、今日理解されているごとく、他者に定位した倫理の根本語であるとしたら、口が裂けてもそうは言えない。むしろはなはだ「非良心的」というべきであろう。そもそも哲学者は自分自身の都合しか考えていないのだから。だが、この言葉の語源からすれば、哲学的な答えこそまさに「良心的」であるとも言える。がんらい“conscience”とは、「ともに—知ること」つまり「自己」といっしょに理解を深めること」なのである。このように見てくれば、哲学者が「私は人殺しになりたくない」とおのれに言い聞かせるのは、自己に対する誠実さのみを大切にすると、寡黙な自己本位の倫理に基づいている、ということが分かる。

なるほど、今日このような「自己中心主義」はすこぶる評判が悪い。ソクラテス—プラトン以来の自己同一化の論理が「理性の暴力」となって「全体主義の悪夢」を生み出したのだ、とする議論さえまかりとおるありさまである（そ

の場合の殺し文句は決まって「他者への応答＝責任」である。だが、そう安易に片付けてよいものであるか。少なくともアーレントは、自己のうちなる良心のかすかな呼びかけをそのように切り捨ててしまう現代流のやり方とは異なる解釈の可能性をわれわれに示唆している。その劣勢を強いられた方向性にもう少しだけこだわってみることにしよう。

アーレントの言うように、現代人の圧倒的多数は「哲学者」ではなく、一人で居ることを、贅沢な「独居」どころか、不幸な「孤独」と感じてしまう。だが、それを言うなら昔だってそれほど変わらなかったのではあるまいか。ひたすら考えることに生きたいと願うような呑気な人間は、いつだって人類の絶対的少数派だろうから（そうでなかったらソクラテスは殺されなかっただろう）。しかし現代には、哲学者の希少性がことさら問題とならざるをえない固有の事情がおそらくある。哲学者にとっては、何ごとにも囚われず一人でのんびり思索することのできる自由な時間（つまり「スコレー」）は何にも代えがたいほど貴重なのだが、その「天恵」が、世の多数の人々の上にはばらまかれてるのが現代の状況なのである。彼ら現代のタブーなき「自由人」には、すぎるべき権威も神もなく、何ごとでも自分で考えることを強いられる。その自由の恵みたるや、人を殺してはいけぬ理由さえみずから考え直さなくてはいけないほどなのである。哲学者なら嬉々として取り組んだかもしれないこの難問に直面し、しかも誰にも答えてもらえない「孤独」感が、現代人を責め苦のようにさいなむ。これぞまさしく「自由の牢獄」であろう。昔から人々が恐れていた「真空の恐怖」が、今や日常茶飯的な現実となった。

そのとき人はどうするだろうか。考えることからスタコラ逃げ出すのである。もともと自分で選びとったわけでもない思考の自由をできるかぎり放棄してしまうのである。そのためには、自分を虜にしてくれる「気晴らし・娯楽」（これには「労働」も含まれる）だけではまだ足りず、思考停止を命ずる有象無象の「権威」に身をゆだねたり、さら

には、にわか仕立ての「神」をありがたく信奉しさえする。それらが「救い」や「癒し」となるのは、要するに、一人で考える息苦しさを逃れさせてくれるからである。

この現代的状況を分かりやすく描くためには、何もジャーナリスティックな事件にしゃにむに飛びつく必要はない。その古典的事例なら、すでに一三〇年以上も前にドストエフスキーが驚くべき精緻さで描き切っているのだから。以下『罪と罰』に関して、目下の議論にからむ、ごく最小限の事柄のみ確認しておくことにする。

主人公ラスコーリニコフは、当時ロシアの青年層に蔓延しつつあった虚無主義的風潮の或る面における体現者である。まさしく、彼の思考において「なぜ人を殺してはならないか？」はタブーではなくなっている。生まれつき物思いにとりつかれがちな彼は、一人下宿にこもってこの問いを日夜際限なく自問する。「英雄的人間の成功のためなら老婆の命など犠牲にしたって構わないじゃないか？」「いや、そんなばかな！」「だがな」「しかし」……という具合である。この自問自答はついに答えを見出すことができない。その出口なき思考に彼の精神は衰弱するばかりである。業を煮やした主人公は、ついに考えることを止めてしまう。それが殺人という行為だったのである。ところが、その行為ののち、彼はふたたび思考の生活に舞い戻る。すると、そこに待っていたのは、「私は人殺しと一緒に暮らしたくない」と拒絶する、もう一人の自分であった。彼が思索にふけるたちであればあるほど、自己のうちなるこの「道連れ」から見離されることは、耐えがたき苦痛となる。内面におけるこの不調和は生き地獄の様相すら呈した。かくてラスコーリニコフは、自分が自分を誤解していたことを心底思い知らされたのである。

この程度の要約では、高名な原作の名を汚すことにしかならないが、それでも、ラスコーリニコフが思考と思考からの逃避のはざままで引き裂かれた点こそ彼の最大の悲劇であったということは、おぼろにはあれ理解できるだろう。孤独における思考に耐えきれなくなった彼は、行為にその救いをもとめたのだが、それは決して真の救いとはな

りえなかった。なぜならそれは自分自分を騙すことでしかなかったからである。

もはや言うまでもないだろう。「なぜ人を殺してはならないか？」を得意げに取り沙汰する現代の議論は、『罪と罰』で壮大に描きつくされた思考のドラマを一步も超え出ていない。せいぜい、かつてまだ偉大であったことが今やますます矮小化しているだけの話である。思索がちな青年が凶行に及んだ斧は、無邪気な子供のナイフとなった。ましてや、思索的反省における「良心」の問題などすっかり立ち消えとなってしまう。マッカーシーの「ラスコーリニコフのパロディー」という評はやはり正確だったのである。

## 五 プラトンの危惧

『罪と罰』の筋書きは、アーレントの「独居／孤独」の区別立ての有効性を劇的に立証してくれるが、彼女は別に十九世紀の小説に範をとっているわけではない。「ソクラテスの答え」という命名法からも察せられるとおり、アーレントはソクラテスを自己との対話に生きる哲学者の典型と見なしている。このことは、「一者のなかの二者」という現象を掘り下げ、哲学的な意味での「良心」の問題を浮き彫りにしている、『精神の生活』第一部「思考」を読めば、ただちに知られる（ちなみにこの遺著を編集したのはマッカーシーである）。とくにアーレントがそこで重視しているのは、プラトンの『ゴルギアス』に描かれているソクラテスの考え方 $\parallel$ 生き方である。「不正を行なうくらいなら不正を受けるほうが（場合によっては殺されるほうが）まし」とか「不正を行なって罰せられないよりは罰せられるほうが（場合によっては死刑にされるほうが）よい」とかいったソクラテスの逆説的テーゼはがんらい、内的対話における自己との不一致を避けようとする哲学者の良心の命ずるところであった、というのがアーレントの解釈である。なるほど、自己に対する潔白さのみを気遣おうとするこの徹底した無矛盾性要求こそ、今日最も顧みられることの少ない

「単独者の論理Ⅱ倫理」なのかもしれない。

だが、たとえ「私は人殺しを自分の道連れにしたくない」というのが哲学者ソクラテスの答えだったとしても、その声低き訴えに当時の人々が耳を傾けるといふことは残念ならなかった。その反対に、アテナイ市民たちはソクラテスを無頼の徒として告発したのである。彼は、世のモラルを手当たり次第ぶち壊すニヒリストというふうに入々の目に映った。なぜか。この哲学者が手当たり次第に「なぜ?」「どうして?」という問いを連発した結果、当時のさまざまな権威がみるみる失墜してしまっただけからである。

大胆不敵な反逆者というソクラテスのこの側面は、プラトンの多くの対話篇に描き込まれているが、その最も赤裸々な表現は、やはり『ソクラテスの弁明』であろう。ソクラテスは政治家、詩人、工匠といった当時の知識人たちのもとへせっせと赴いては、彼らの無知蒙昧ぶりを完膚なきまでに暴露してしまつた。彼らは善美の事柄についてその本質を聞かれて何一つ十分に答えることができなかったからである。赤恥をかかされた当人たちだけでなく、彼らを尊敬していた世の人々も、ソクラテスのことを憎みに憎んだ。当然であろう。たった一人の不穩分子によって良識に対する信頼感はズタズタにされてしまつたのだから。しかも市民への善意でそうしたというのだから始末に終えない。

とりわけ深刻であつたのは、青年たちへの影響である。これがソクラテス告発の主たる事由であつたことは想像に難くない。『弁明』によれば、世の識者たちの無知を次々にあばき立てるソクラテスに、いつしか良家の若者たちが興味を持って接近するようになり、今度は彼ら自身がソクラテスの「真似」をし始めて大人たちを吟味し出すに至り、「その結果、世間では、何か知っているつもりで、そのじつ、わずかしら知らないか、何も知らないという者が、むやみにたくさんいることを発見」する。「すると、そのことから、彼らによって調べあげられた人たちは、自分自身に対

して腹を立てないで、私に向かって腹を立て、ソクラテスはじつにけしからんやつだ、若い者によく影響を与えている、と言うようになった」という(23C-D。田中美知太郎訳による)。

これが、いわゆる「ソクラテス・ゲーム」の顛末である。なるほど、ソクラテス自身は市民のためによかれと思つて批判的思考の普及に努めたのかもしれないが、そのソクラテスに若者たちがやんやと喝采したのは、「知恵があると思つている人が調べられて、そうでないことになるのを、聞いているのが、面白いから」(33C)である。なぜ面白いのか。知ったかぶりをしている大人たちの化けの皮を剥がすという仕方、權威をこっぴどみじんに粉砕する破壊行為が、面白くないわけがないのである。そんな危なっかしい知の技法がお気楽なゲームとして流行し始めたら、これはもう脅威としか言いようがない。ソクラテスが世情騒乱罪で訴えられたのは、ごく当然の成り行きだった。

古代世界のこの人騒がせな事件は、どこか現代の光景と似ていないだろうか。常識の立場に言いがかりをつけては「なぜ?」「どうして?」と甘えん坊のように答えをせがむ、あの「ボヘミアン化」した懷疑主義者たちの「偽りの探究」に。「無知の知」の自覚が居直りの論理として人気を博するばかりか、ことよつたら人殺しの免罪理由にされかねないのが、現代の知的状況なのである。だとすれば、「なぜ人を殺してはならないのか?」という問いをゲーム然と投げかける今日の虚無主義者もどきの原点は、ソクラテスにかぶれたアテナイの若者たちにあった、ということになる。いや、哲学者ソクラテスこそ、この「面白い」無知暴露ゲームの発案者であった、と言わねばならない。

この事情の深刻さをつとに認識していたのは、ほかでもない、ソクラテスの弟子プラトンであった。ポリスの教育者を以て任じたプラトンは、この「青年への哲学の悪影響」問題を、「ソクラテスの弁明」というよりはもはや「プラトンの弁明」と言ったほうがいい主著『国家』の第七巻で論じ、かつその打開策をさぐっている。彼によれば「哲学的問答法」は国家の守護者の学ぶべき第一の学科なのだが、その一方で彼は、「現在この問答の技術による哲学的議論

には、どれほど大きな害悪がまつわりついているか」に警鐘を鳴らそうとする。その害悪とは、哲学的議論に「たずさわる人々が……法を無視する精神にかぶれるようになるということ」なのである(537D. 藤沢令夫訳による)。

「われわれは子供のときから、何が正しいことであり美しいことであるかということについて、きまった考えをもたされている」、「その権威に服し、それを尊重しながらね」(538C)。このような伝統的、常識的な道德教育の重要性を、プラトンは何ら否定しておらず、むしろ「保守的」な態度をとっている。逆に、そうした「権威」を蔑ろにする「甘い言葉」の畏に対して、はっきりと距離をおいている。「これと相反する生き方が別にあって、これには快樂が伴い、われわれの魂に甘い言葉で追従して、自分のほうへ引き寄せようとする。しかし、少しでも節度のある人々ならば、そのような甘言には乗せられないで、むしろ先の父祖の教えのほうを尊重し、その権威に服するだろう」(538D)。権威に服して節度ある生を生きることが必ずしも楽ではないし、そこから逃げ出して安逸をむさぼることを説く誘惑も世の中には多いが、そういう安易な態度をプラトンは自墮落として強く戒めるのである。ここでは、服従の精神こそ「強さ」の証しである。

ところが、ソクラテスが開拓したような批判精神は、世の常識への挑戦、その転倒を明らかに含んでいる。伝統的価値観を教え込まれてきた若者が、「やがて問いを受けることになって、〈美しいこと〉とは何であるかと問いかけられ、法を定めた人から聞いたとおりを答えたところ、言論の吟味にかけられて論駁されたとする。そして何度も何度もいろいろの仕方でも論駁されたあげく、自分が教えられてきたことはなにも美しいことはなく、醜いことなのかもしれないと考えざるをえないようになり、さらに〈正しいこと〉や〈善いこと〉や、これまでに最も尊重してきたさまざまな事柄についても同じことを経験したとする」。すると若者はひどく動揺し「以前のようにはそれらを尊重すべきもの、自分の血縁のものと考えすることはできず、さりとてまた真実のものを発見することもできない」ので、すっか



りシニカル、いやニヒリスティックになってしまい、「例の追従者たちが誘う甘い生活」に今度こそ引き寄せられてしまふ、というのである(538D-539A)。

まさにそうなのではあるまいか。哲学が根拠への問いを武器に従来の伝統——宗教——權威の無根拠性をむきだしにしてしまい、その廃墟のなかから各人が自由に、つまり勝手気ままにみずからの生き方を選びとるとき、そこに待ち受けているのは、歯止めなき快楽に身をゆだねることへと誘う「追従者たち」なのである。もちろん彼らは、無根拠に耐えつつ真理追求をあきらめない哲学者ではない。權威の法衣をはぎとることで喝采をかちとり、人気者になることだけにご執心の学者先生なのである。

もちろんなかには、「私は受けねらいの社会評論家とはちがう。自分の問題関心に忠実にやっているだけだ」と鼻白む、自称「哲学者」もいるだろう。だが、その彼らが「やさしい哲学」「子供のための哲学」「誰にでも分かる哲学」を売り物にしだすとき、何か狂いはじめるのだ。プラトンの危惧した「害悪」が、かくして世にまき散らされる。青年はおるか子供たちまでもが、「なぜ人を殺してはいけないの?」「なぜ身を売ってはいけないの?」「なぜ勉強しなくちゃいけないの?」「なぜ親や教師の言うことをきかなきゃいけないの?」とやりだすのである。果ては、こうした傾向を「進歩」と見なす、理解力あふれる啓蒙主義者さえ現われる始末である。「しごく哲学的でよろしい」というわけである。そうではないのだ。これは、權威への服従から逃げ出すための恰好の口実として哲学的懷疑が流用されているということなのである。哲学にとってこれほど不名誉、いや恥辱なことはない。弱さの正当化のためのお手軽な道具と化した哲学。自暴自棄の快楽追求へとはやし立てる音頭取りとしての哲学。そういう可能性にこそプラトンは深い危惧の念を表明していたのである。

さて、この「哲学の有害化」問題に関するプラトンの提案はこうである。哲学の影響によって前途有為の若者たち

が「前には法を尊重していたのに、無法者となった」りするという「いたましいことが……起こらないために」は、「そもそも若いときにはその味をおぼえさせない」ことが「重要」である。それというのも、「年端も行かぬ者たちがはじめて議論の仕方の味をおぼえると、面白半分になんかそれを乱用して、いつももっぱら反論のための反論に用い、彼らを論駁する人々の真似をして自分も他の人々をやっつけ、そのときそのときにそばにいる人々を議論によって引っぱったり引き裂いたりしては、子犬のように歓ぶ」ということになるからである(539A-B)。

哲学は「大人」のためのものであり、またそうでしかありえない、というのが教育者プラトンの見解であった。自由精神の平等主義的な大安売りは、「子犬」のようにキャンキャン権威に食ってかかる一方で安楽な生活には喜んで尻尾をふる幼稚な愚かさしか生み出さない。その程度の愚劣さによって、「哲学に関することすべてが、他の一般の人々から不信の目で見られること」(539C)を、プラトンは何よりも恐れた。もっとも、「分かりやすい哲学の教科書」がそういう害悪を招くことすらしないとしたら、そんな去勢された軟弱路線を「哲学」と呼ぶわけにはますます行かないけれども。

## 六 ニーチェの憂鬱

やや長くプラトンに付き合ってしまったが、これだけくどくど論じてくれば、「人を殺してはいけない理由」を求めることがいかに愚かであるかは、さすがに分かってもらえるのではないかと思う。だが、そういう愚かなことは一切合財やめてしまえというのが本稿の最終結論であると受けとられてしまうのは、はなはだ遺憾である。もちろん、「砂糖を欲しがるように哲学的情報を欲しがる」とか、「哲学的議論を反論のための反論に用いて子犬のように歓ぶ」とか、そういった子供騙しはもう勘弁してもらいたいものだが、だからといって、哲学に固有な「なぜ？」の問い一般

の意味までも打ち消すつもりは、私には毛頭ない。ただ、おのれの愚かさを弁えない哲学的問いは無意味であると言いたいだけである。それともう一つ、おのれ自身に突き刺さりもしない問いをもてあそんで自己正当化のダシにするのはこのうえなく醜いことだ、と言っておきたい。

遺憾ながら、そういう醜い居直りの論理がウヨウヨしているのが現状なのだが、その源泉は、少なくとも直接的にはソクラテスにはないことを、彼の名誉のために確認しておこう。現代の「子犬」が自分たちの血統書を発行してもらえると信じている当の元祖とは、先にふれたとおり、ニーチェである。じっさい、ソクラテス—プラトン以来の哲學的伝統をこきおろし、キリスト教に因縁をつけて奴隷道徳呼ばわりした、大胆不敵な反逆者ニーチェこそ、かつてソクラテスがその榮譽に浴した「ニヒリストの頭目」たる資格を十分満たしている。現代はいわば「ニーチェ・ゲーム」が大流行なのである。問題は、ニーチェ自身において事情はどうなっていたか、である。

たとえば次のような有名な遺稿断片がある。「真理とは誤謬の一種である。つまり、それなくしては特定の種類の生物が生きていることができなくなってしまうような誤謬である。生にとっての価値がけっきよくは決定するのだ」(『力への意志』四九三)。ここから、今日全盛をきわめているプラグマティックな相對主義の旗手というニーチェ像ができる。かくして、ニーチェ・ゲームをマスターした子犬たち(このゲームを習得するには別にニーチェのテキストを読む必要はない。真似の真似で十分である)は、「真理なんて存在しない。たんに人間の生存本能から来る利害関心が真理という見せかけを作り出しているだけなのだ。真理探求の夢はもう終わった」とさも嬉し、そうに結論づけるのである。だが、右の文章を書いたニーチェが、それを「結論」と考えていたとはとても思えない。この文章の自己論駁的性格を自覚もせず、真理を否定して事足りりとした物書きをどうして「哲學者」と呼びえようか。これは、せいぜい思索的内省における反問の一つにすぎないのである。そんな断片のみを都合よく抜き出して相對主義の正当化のた

めに用いるのは、ナチの御用イデオログとしてニーチェをつまみ食いするのと少しも変わらない。

別の遺稿断片集を繙くところある。「認識の愛好者よ。そういう君は、人を殺す感情というものを学び知るために、まだ人一人殺したこともないわけだ」(『生成の無垢』一三九)。この文章が語っていることは、そうたやすくゲーム化できそうにない。真理は誤謬にすぎないからと真理探求をさっさと打ち止めにしてしまふ連中には、この断片は決して理解できないだろう。もちろんこれとて、ニーチェの「結論」ではまさかあるまい。先の断片と同じく、自己との対話におけるもう一人の自己が「君」と呼びかけてきた内容を書きとめたものである。筋金入りの哲学者であろうとしたニーチェが自分に向けて放った挑発的言辭がこれなのである。「もしお前が哲学者として認識のためにどんな犠牲も厭わないというのなら、人を殺すときどんな気分を味わうかを知るために、みずから人殺しを買ってでるくらいでなければならぬはずだ。そんな経験も積んでいないようでは、まだまだ哲学者としては半人前だな」。そうささやく声をニーチェは聞いたらしい。

「人殺しをあえて犯してまで知を究めたいという認識願望は、哲学者にとって誇るべき美德というべきではないか」——さすがにここまで言われたら、どんな呑気な啓蒙主義者といえど、ほほえましいとは思わないだろう。ニーチェがとりつかれた「真理への意志」がいかに悪魔的なものであるか、思い知ろうというものである。しかも驚くべきことに、この問いかけは、「生にとつての価値が真理という誤謬を決定する」という先のテーゼと両立しないわけではないのである。というのも、「どんな犠牲を払っても真理を」という欲望のままに生きることが、まさに「生にとつての価値」であるような種類の人間が存在したっておかしくはないのだから。たとえば、自殺者の気分をどうしても味わいたいとみずから命を断った酔狂者が、人類史上いかなかったとは断言できない。

このような極限的ケースを持ち出すのは、「おのれ自身に突き刺さりもしない問いをもてあそんで自己正当化のダ

シにする」ことではないか、と反論されるかもしれない。しかしそうだろうか。われわれは、人殺しの気分を知りたいとどこかで思っているからこそ、『罪と罰』の描写に引きずり込まれるのではないか。現代は殺人事件を題材とする小説や映画に満ちてはいないか。凶悪殺人犯の心理を覗き込むニュース記事が好まれるのはなぜなのか。味わえるものなら味わってみたいというのが正直なところではないか。

このような自問自答をニーチェも経験していたように私には思われてならない。もちろん彼は人殺しの挙には至らなかった(たぶん)。だがそれは、生存権の神聖不可侵という近代の人権思想の第一原則がブレーキとなったから、ではおそろくない。ラスコーリニコフ(彼はもちろん知への愛から殺人を犯したのではない)のように自己との不和に陥ったら、のんびりと思案などできなくなってしまうからである。ニーチェもまた哲学者として「独居」を愛した。

その平穩をみずから乱すほど触手が動かなかったのである。行為ではなく思案する自由だけで彼には十分だった。

そればかりではない。わざわざ人を殺さなくとも、ニーチェは別の仕方で「殺害者」の心境を味わい尽くしているのである。そう、彼は「神殺し」に手を染めたのだ。しかも合法的に。これほどの血わき肉おどる惨殺行為がほかにあろうか。

なるほど、前に述べたように、「神の死」をニーチェ個人の手柄とするのは的外れであろう。だが、彼が少なくとも神の殺害事件に「関与」したとの嫌疑は消えないのである。この事件の内情をこれ以上詮索することはできないが、もしその調査を本格的に行なおうとすれば、『ツァラトゥストラはこう言った』第四部の「最も醜い人間」の章あたりが有力な手がかりとなるにちがいない。以下では、やや別な角度からニーチェの心境を垣間見させてくれる、同じく第四部の「影」と題された章を瞥見するにとどめよう。

「影」というのは、神殺しを自認する「最も醜い人間」をはじめとする一群の「ましな人間・高人」たちの一人であ

る。『ツァラトゥストラ』に出てくる登場人物（魔物や動物も含む）が多かれ少なかれそうであるように、この「まじな人間たち」もみな、ツァラトゥストラの、ひいてはニーチェの「分身」である。ニーチェの内面世界がいかに複雑怪奇なものであったかが今さらのように窺われるが、なかでも「ツァラトゥストラの影」を自称する謎めいた人物は、まさにツァラトゥストラ―ニーチェの「ドッペルゲンガー」そのものである。「影」はたえずツァラトゥストラに寄り添いその背後に隠れひそんでいる。その「影」とツァラトゥストラが対話を交わすが、この章の内容である。

山中で次々に不可解な「まじな人間たち」——彼らはツァラトゥストラの過激思想にかぶれ、普通の人間としては「こわれて」しまった奇人変人狂人ばかりである——に出会って気の滅入るような話を聞かされてきたツァラトゥストラは、一人きりになりたくなったところを「影」に呼び止められ、いたたまれなくなっていったんは逃げ出すが、気をとり直しておのれの「影」に向き合い、その告白を聞く。興味深いのは、その「影」の姿があまりに「弱々しく」「痩せ細って」「空虚」に見えた、という点である（訳文はおおむね水上英廣訳による）。もちろん影なのだから当たり前前といえはそうなのだが、ツァラトゥストラが「影をまじまじと見た」とき、「まるで幽霊に突然出会ったような戦慄をおぼえた」というのだから、かなりひどい姿をしていたと言わねばなるまい。われわれは、鏡に映った自分や写真の映像、録音された自分の声などに接するとき、それがあまりに情けなくて慄然とすることがある。そういう経験と重ね合わせてみればよいだろう。ふだんは強すぎるくらい強い精神力を発揮しているはずのツァラトゥストラだが、さすがにこのときは精神的に少々参っていたのではないかと思われる。

「影」の言い分によると、彼はツァラトゥストラのあとを追ってわびしい漂泊の旅をずっと続けてきたらしく、あてのない流浪の人生にかなり疲れた様子である。しかも、ただ随伴していただけではなく、みずから「あらゆる禁断のもの、最悪とされるもの」の中にはいりこもうとした、という。彼は「どんな禁制をも恐れぬ」ことを「美德」とし

て誇るのである。「あなたとともに、私は、自分がかつて心から尊敬していたものを破壊した。あらゆる境界石と偶像を打ち倒し、最も危険な願望を追い求めた。——まことに、私はありとあらゆる犯罪を一度は乗り越えたのだ」。そう「影」は言い切る。

まさにこれこそ、「知への愛のためには人殺しも辞するな」とみずからに言い聞かせ、「神を殺したのはこの俺だ！」と「最も醜い人間」に語らせた、ニーチェ自身の信条告白ではないだろうか。「自分がかつて尊敬していたもの」とは、プラトンがその重要性を説いた伝統的価値観のことであろうし、「境界石と偶像」とは、明らかに「法と権威」のことを指している（ギリシア語の「ノモス」の原義は「境界線」である）。そのような伝統——宗教——権威をことごとく葬り去ろうとしたのが、哲学者ニーチェなのである。たしかにそれは「最も危険な願望」であつたらう。大伽藍を破壊し尽くす悦びは、廃墟に佇む寂寥と紙一重である。最高価値の息の根を止めるという極上の快楽をむさぼり味わった殺戮者は、いつしか鉛のような疲労に襲われて憔悴し切った面持ちで立ち尽くす。「影」は嘆く——「ああ、一切の善、一切の羞恥、善人に対する一切の信仰はどこへ行ってしまったのか！ ああ、私がかつて持っていたあの無邪気な嘘、善人の無邪気さ、善人の高貴な嘘の無邪気さは、どこへ行ってしまったのか！」

ツァラトウストラにはなくその「影」に、破壊者の憂鬱を語らせているニーチェは、おのれの哲学によって何が失われ、どんなにすさまじい空虚がそこに現前するか、を自分自身の「道連れ」つまり自己のうちなるもう一人の自己の声によって聞かされたにちがいない。たとえその破壊行為が「知への愛」ゆえであつたとしても、それによって失われるものがおのれ自身の一部でもあつた以上は、その自傷行為がいたたまれない疼きをもたらし、最終的には自己自身を全面崩壊させないではおかないことを、どこかでニーチェは自覚していたのである。それを知りながらあえて加速度的に突き進むことの、何と「愚か」であることか。「影」の章で「愚かさ(Thorheit)」という言葉をツァラトウ

ストラが口にするのは（第六段落）、おそらく偶然ではない。「影」の愚かさは、ツァラトウストラ―ニーチェの愚かさであり、知への愛に憑かれた者すべての愚かさである。「影」は言う――「おお、ツァラトウストラ、あなたにはよく分かっている。この探求が私のわざわざだったということ。その中へ私が呑み込まれて身を滅ぼすということ」。

## 七 「真理というものはない、何をしても許される」

「影」は、ツァラトウストラ―ニーチェの最も内密の分身であった。その過剰なまでに感傷的な愁訴からは、ニーチェの内面で繰り広げられた血塗られた葛藤の様子がすけて見える。神殺しに手を染めたニーチェは、わがうちでのれの「道連れ」が自滅していくさまを目撃せずにはおれなかった。まさに「地獄へ道連れ」というべきか。そういうえば『罪と罰』のラスコーリニコフは、自分の分身としか言いようのない謎の人物スヴィドリガイロフに幾度も出会い、その自殺の報を聞いたのち最終的に自首することになる。自分のなかで何かが完全に潰え去ったことが、彼をして降伏せしめたのだろう。

だが、ニーチェはついに降伏もしなければ回心もしなかった。最終的に狂気に呑み込まれそれこそ影のようなもぬけの殻の晩年を送るまで、哲学者として生き切ったのである。もちろんこれは、神殺しの場合「自首」すべき出頭場所がなさそうだったからではない。「どんな犠牲を払っても真理を」という欲求のままに生きることが、彼の場合「本望」つまり「生にとっての価値」そのものだったからである。みごと本懐を遂げた以上、それを撤回すべきどんなわれがあるうか。

そう考えれば、「影」もやはりツァラトウストラの一分身にすぎないということが分かってくる。主人公と脇役のこ



の關係を「建前と本音」といった対で捉えるのは安易にすぎる。つまり、ニーチェは「ほんとう」は哲学から逃げ出したかったのだ、とするのは感心しない解釈である。なるほど「影」が吐く「弱音」は、哲学者も生身の人間であることを何ほどか表わしていよう。そこには、凡人にも感情移入できそうな「かわいらしさ」が見つかからないではない。だが、そのような「弱さゆえの好意」つまり「同情」こそ、ニーチェが断固拒否したものである。もし「好意的」な解釈がありうるとすれば、「影」をツァラトゥストラの「本体」ではなく、あくまでも「随伴現象」と見るのでなくてはならない。では、「影」を悲嘆に暮れさせるほど引っぱり回した、ツァラトゥストラの「本体」とは何か。——言うまでもなく「真理への意志」である。

私はいま「言うまでもなく」と言った。だが、私のこの解釈に対しては「初步的な誤りだ」との反論が寄せられるかもしれない。「だって、影自身へ真理といえるものはない」とはつきり言っているじゃないか。しかもそれはツァラトゥストラの自説なのだ。一切の真理を否定したツァラトゥストラの本体が、どうして〈真理への意志〉ということになるのか。わけが分からないとはこのことだ」と。

そう、たしかに「わけが分からない」のである。真理への態度のこの「わけの分からなさ」がニーチェなのだ。それでいて、この不可解さを弁えないではそもそもニーチェを語ることができない。真理への愛憎半ばする思い、その天の邪鬼ぶりにらめっこすることなしに、この哲学者と対峙する見込みはないのである。

たしかに、ニーチェは「影」の口を通して、「真理といえるものはない。何をしても許される (Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt)」と語っている。このやけくそのような発言は、現代の自暴自棄な「子犬」たちの口吻を思わせないでもない。いや、それでは話は逆であって、むしろ、今日増大しつつある儀式的懷疑主義者のほうこそニーチェの口真似をしているのである。それほどこの種の開き直りはポピュラーとなった。だが、この真理の大空位時代に先がけた

ニーチェ自身は、どんなことを「許された」として大々的に行なっただろうか。独居における思索の生活と、さまざまな著述活動、ただそれだけである。「欲望の赴くままに生きるか、さもなければ全く生きないか」という「影」のセリフ——ハムレットを思わせなくてもないが、ソクラテスの「ただ生きるのではなく善く生きることを云々」のほうが近いだろう——は、ニーチェにとって、「破滅するまで哲学を」という生き方しか意味しなかった。つまり、一切のタブー抜きでとことん考える自由が「許され」ていること、そのみが彼にとって快樂の泉だったのである。

「だが」と、ひとは言うかもしれない、「真理が存在しないなら、どうしてそんな無に擱みかかるような無駄なことをするのか。幻滅が待っているだけじゃないか」。なるほど「徒勞」という言葉なら「影」も口にしている。かつて真理と生きてきたものが片っ端から崩れ去っていく真理探求をあえてやめないのは、みずから拷問を買ってでる愚かさでもあろう。だが、この自己否定こそ自由精神の「自由」なるゆえんなのである。他人の無知ぶりを暴露するのが「面白」くて「なぜ？」と問うのではなく、自分自身の拠り所を一つ一つ掘り崩していき無根拠の深淵を覗き込むのが嬉しくてならないという「趣味」こそ、自由人たろうとする哲学者の徳、つまり「気前のよさ」なのだ。

自虐的としか言いようがない自由精神のこの刃は、ついに「真理」という理念そのものにまで向かう。ここでもう一度、『力への意志』の一節を思い起こそう。「真理」とは、「それなくしては特定の種類の生物が生きていることができなくなってしまう」もの、とされていた。もしそうであるなら、それを「誤謬」であると言い切ってしまうこと、それゆえ「真理といえるものはない」と述べることは、まさに「特定の種類の生物が生きていることができなくなってしまう」ことにならざるをえないのである。真理なしでは生きられない存在者が、その真理を否定することは、自己否定以外の何ものでもない。

もちろん、別な解釈も成り立たないわけではない。たとえば、「人間なんてしょせん真理と称して嘘いつわりにすが

らなければ生きていけない弱い存在なのだ」とする解釈もありうるかもしれない。この場合そう「人間」を見下している当人自身は、「真理なんて存在しない」と結論して何のさしさわりもなく生きていく自信があるらしい。だが、この種の「相対主義者」は、そういう言明そのものが「真理」を前提したうえで語らざるをえないことに鈍感なのである。彼は自分自身を批判にさらす気前のよさをもたず、世の「嘘いつわり」と都合よく折り合いをつけ居直っているだけである。

ニーチェ主義者ならともかく、ニーチェの自由精神は、残念ながらそういう居直りに甘んずることはできなかつた。「真理といえるものはない」と一方で語る自己と、それでも性懲りもなく「真理への意志」を貫こうとするもう一人の自己との内的対話に、終生明け暮れたのである。これを矛盾と呼ぶなら、たしかに矛盾のきわみかもしれない。ニーチェもまた、ラスコーリニコフとは別の意味で、絶えざる内面の葛藤を生きていたのである。そうみずからを引き裂かないでは生きた心地がしない種類の生物こそ、「哲学者」と呼ぶにふさわしい。思えば、「私は何も知らない」と死ぬまで言い続けたソクラテスのアイロニーも、これと同じ水準にあったと言わなければならない。

そうであるとすれば、「真理なしには生きられない」とされた「特定の種類の生物」とは、じつは「哲学者」のことであつた、と解するのが正しいのであろうか。それとも、すべての「人間」は真理なしには生きられない、とやはり言うべきなのか。なるほど、ニーチェによってとくに死亡宣告が下されたのちでも、われわれは、科学技術から経済成長まで、数多くの「神々」をひねり出しては、その慈悲にすがつてようやく生き永らえている。その「誤謬」ぶりに比べれば、新興宗教の狂信などまだかわいいほうかもしれない。哲学者の内面的格闘が子供のお遊びとなり、ニーチェのパロディーが巷にあふれようとしている現代の状況は、人類全体が破滅への道を歩んでいることを意味するのであろうか。現代人は、たいして気前もよくなくせに、哲学者の悲劇を見よう見真似で演じては自己否定（じ

つは自己満足)ゲームに打ち興じているのだろうか。この猿芝居は大袈裟なわりには見苦しいだけでちっとも面白くないように思われるのだが。

ツァラトウストラは自分の「影」に、こう忠告していた。「あなたに迫っている危険は小さなものではない、自由な精神にして漂泊者よ。……あなたも、とどのつまり何か狭苦しい信心や凝りかたまつた妄想などに陥らないよう気をつけるがいい。これからは、あらゆる狭くてかたくななものが、あなたを誘惑してやまないだろう」。これはニーチェ自身の自戒でもあったろうが、われわれには、彼が後代のわれわれニーチェ主義者に警告を発している言葉というふうに聞こえる。ちょうど、かつてソクラテス・ゲームの隆盛を苦々しく思ったプラトンが、その自墮落的末路に警鐘を鳴らしていたように。

現代は哲学が不人気であつて誰も見向きもしなくなつていて、とする議論は多い。だがそれは一面の真理にすぎない。現代ほど哲学が「ポピュラー」になつていく時代もまれであろう。哲学書を一行も読んだことのない少年少女が、「真理といえるものはない、何をしても許される」とニーチェ・ゲームの殺し文句を得意げに口にすることができるとどのだから。ひよっとするとわれわれは、少なくとも健全な市民の立場に立つかぎり、プラトンにならつてこう言うべきだったのかもしれない。「現代人にとりついた哲学病を食い止めるためには、青少年への哲学教育など一切禁止することが急務である」と。「哲学は〈成人〉指定にして絶対的少数者のひそかな愉しみにとどめておくべきなのだ」と。

真理のために人類が滅びるなら「本望」だろう。もっとも、そう思うのは私くらいかもしれない、幸か不幸か、それは杞憂だと言うほうが当たっているらしい。だが少なくとも、哲学者もどきの自慰行為の全面解禁のおかげでみな破滅へ向かつてまっしぐらというのは、誰だつて願ひ下げにちがいない。それが杞憂であることを私も人並みに願つて

いる。

了

後記——本稿は、ニーチェの『ツァラトゥストラはこう言った』第四部をテキストに取り上げた一九九九年基礎演習（一年次対象の初級ゼミ）を機縁として、一九九九年夏に成立したものである。発表の機会を得ないまま世紀が変わってしまったが、幸か不幸か問題状況そのものは何ら変わっていないようなので、今回ほぼそのまま印刷に付することとした。現時点での補足説明や文献に関する注釈を付すことは、「反時代的逍遙」というスタイルを重んじて断念した。このような気ままなエッセイを本誌に載せることには若干のためらいもあったが、同じ問題系に属する試論もその後できあがっており、また「哲学入門」としての啓蒙的意味も全くないわけではないと考え、今回掲載に踏み切った次第である。読者のご寛恕を切に請う。なお、原稿に対し貴重なコメントをお寄せ下さった方々、とくに小泉義之、三嶋輝夫の両氏に感謝したい。