

同情について(上)

森 一郎

一 「同情批判」の意味

ニーチェと言えば、キリスト教の仮借なき批判者として有名です。⁽¹⁾ そんな彼の思想を、よりによって「宗教週間」に「宗教センター」という場所を取り上げるのは、どう見ても不適切ではあるまいか。そんな疑念を抱かれてもおかしくないでしょう。お前は何のためにやってきたのか、キリスト教について学生に向けて啓蒙活動をするのが宗教委員たる者のつとめではないか、それなのに、ニーチェの反抗的言辞を吹聴しにやってくるとはどういう料簡だ、キリスト教主義大学の苦境という現状を分かっているのか、これだから哲学をやっている連中というのは……(ため息)、というわけです。

もちろん私は、ニーチェの口真似をして、「神は死んだ——ついでにキリスト教主義の大学も」などと言うつもりは、べつにありません(言ってしまうましたが)。かえって、「神は死んだ」だって?——そんな当たり前のことを今さら蒸し返すなんてアブナイ人たちじゃないの」とあっさり言ってますまそうとする今日の風潮には、深い憂慮をおぼえるほどです。「敬虔」という言葉が死語となりつつあることは、われわれ現代人の精神の脆弱さを表わすものでこそあれ、決して褒められた話ではないと、これでも思っています。しかしだからといって、ニーチェのキリスト教批判の意味を脇にどけておく気にはなれません。むしろ、キリスト教再生の可能性をまじめに考えようとすればするほど、

彼の鋭い問題提起には耳を傾けざるをえないのではないか、と思うのです。もう少しはっきり言うと、ニーチェからの挑戦状を真摯に受け止めようともしないでキリスト教を護持できると考えるのは、見込みちがいはなはだしい、と。だいいち、チンピラ哲学徒の挑発でいどで腰が引けてしまうのでは、キリスト者の名が泣くというものです。

さて、「ニーチェのキリスト教批判」とひとくちに言っても、さまざまな広がりがありますので、それらを逐一ここで検討するわけにはもちろん行きません。本日は、題目に掲げたように、「同情」というテーマの、そのまた一側面にしばって話を進めたいと思います。ニーチェは多くの著作のなかで、キリスト教との関連において「同情」をあれこれ論じていますが、その包括的な研究はここでは断念せざるをえません。というわけで、以下で少しばかり注目してみたいのは、ニーチェの「同情批判」の意味です。

「批判(Kritik)」——ギリシア語の *krinein* (選んで分けるの意) が語源——とは、しばしば指摘されるとおり、事柄の是非を「弁別する」というのが本来の意味であり、たんに否定し去ることではなく、意味上の境界線を引いて、認めるべきは認め、却けるべきは却けることです。言うまでもなく、カントの「認識批判」はこれを目指すものでした。まさにそれと同じ意味で、ニーチェは「同情批判」を行なったのだ、と私は考えたいのです。全否定という暴力は思考の死を意味するだけです。カントの批判哲学にならって「道徳的諸価値の批判」(『道徳の系譜学』序六、強調はニーチェ) という課題を掲げたニーチェが、「同情道徳」(同箇所にも出てくる表現) を一切合財切り捨てたとは、とても考えられません。⁽²⁾ 同情道徳に関しては、ニーチェの論難の激烈さばかりが目につくので、そこに微妙な両義性がひそんでいることが見過ごされやすいのですが、ここは慎重にテクストを読みとく心構えが必要なところです。同じことは、ニーチェのキリスト教批判全般についても言えるはずは、⁽²⁾ といえ、このように柄にもなく慎重居士を決め込むと、業を煮やして次のように不満をぶちまける人が出てくる

かもしれません。「それにしても、同情道徳をこっぴどくやつけたニーチェの思想は、しょせんキリスト教とは水と油であらざるをえないのじゃないか？」と。そこで、この疑念を払拭するために、近代においてキリスト教の問題を眞摯に考えたとされる、もう一人の哲学者の言葉を紹介することにしましょう。

トランプのすべてのひとり遊びのなかで願うことをするのが最もみじめなことであるように、同情的であることは、普通理解されている意味では、社交上のあらゆる技巧と老練のなかで最もみじめなものである。同情は悩めるものの益になるどころか、かえってその同情によって彼のエゴイズムをかばってやるようなものである。こういうことについて、われわれはさらに深い意味で考えるようなことをしないで、ただその同情によってなんとか気休めをしているのである。

ニーチェの著作のなかに出てきてもおかしくないような文章ですが、これは、キルケゴールの『不安の概念』(一八四四年刊、ちなみにこれはニーチェの生年)の一節(3)なのです。この文章が置かれている文脈(「悪魔的なもの」がテーマとなっている)はこのさい度外視することにして、一読して明らかなのは、キルケゴールがここで、同情の二とおりの意味を区別しようとしている点です。まず「普通理解されている意味」において同情は、対他関係における「最もみじめなもの」であり、悩んでいる他者のためになるどころか、その他者を甘やかし増長させるだけである、とされています。これに対して、たしかに同情には「さらに深い意味」もあるが、たいていのひとはそこまで考えることを怠っており、第一の意味の同情のレベルでお茶を濁して「なんとか気休めをしている」にすぎない、というのです。また、同書の別の箇所では、「自分がそんな人間にならずにすんだことを神に感謝するというようなめめしい同情」の

「感傷的で涙もろい仕方」が問題視されていますが、これも第一の意味の同情と考えてよいでしょう。悩んでいる人も同情する人も精神的に墮落させるような、そういう同情があたかも美德であるかのように大っぴらにまかり通っていることが、冷静に指摘されているのです。キルケゴールのこうした批判は、ニーチェの同情論と同一平面上に立っていると言えるでしょう。

では、キルケゴールは同情の第二の「さらに深い意味」をどのように解しているのでしょうか。この点については、しかしながら、今すぐに取り上げるのは差し控えることにします。というのも、同情の「エゴイズム」的な側面を徹底してえぐり返すことをせずに、他方のいわば積極的側面をすぐさま持ち出すことは、両者の「弁別」どころか「混同」を招きかねないからです。つまり「批判」というのは、却けるべきものを厳しく、却けることからこま始まるのであって、そうした容赦のない吟味をくぐり抜けることなしに曖昧さを温存したままですますのは、すべてをごっちゃにして追認することになってしまい、けっきょく元の木阿弥ということになりかねないからです。

たとえば、日本語で「同情」というと、かなりネガティブな語感を伴うのが普通です。ですから、キリスト教は同情のモラルを説く宗教だ、などと断定するや否や、いやそれは誤解というものだ、情けをかけてやるとかいった傲慢さではなく、人間としてささえ合い助け合いいたわり合う優しい心、人々の苦しみや悲しみを他人事としてではなくたがいに分かち合い思いやりながらともに生きる精神こそが求められているのであり、それを「同情」と呼ぶのは不適切もいいところだ、というお決まりの反応がたちまち返ってきます。しかし、もしこれがキルケゴールが示唆している同情の「さらに深い意味」であるとすれば、世に行なわれている「助け合い運動」や「慈善活動」のすべてが、そしてそこに脈打つ「思いやりの心情」のすべてが、そちらに属するということになってしまいうでしょう。もちろんそこには、他人の不幸を見て喜ぶとか、助けてやる代わりに隷属を強いるとかいったエゴイズムに墮する危険性もあ

るかもしれないが、それはそれはこれであって、苦しんでいる他者のために身を投げうって尽くしたいという善意そのものは、人間として当然であり、絶対に否定されてはならないのだ、というわけです。

しかし、まさにこのような擁護の仕方こそ、キルケゴールが「深く考えようとしなくて気休めをしている」と評した当の態度ではなかったでしょうか。「善意そのもの」や、その根底にひそんでいる人間性理解がいかなるものであるか、という肝腎の点には立ち入ることを自他ともに許さず、せいぜい「それはそれこれはこれ」ていどの場合分けですまそうとする、こうした問答無用の「助け合い精神」は、「批判」とは似ても似つかぬズルズルベッタリの怠惰な精神と言わざるをえません。それは、あの「普通理解されている意味での同情」を、穩便にかばうことに逆戻りすることはあっても、毅然と距離を置いて却けることには決してならないでしょう。

ですから、まず着手しなければならぬのは、冷酷と思えるほどの深層分析なのです。「普通理解されている意味での同情」の心的機制はいかなるものであるのかが暴露されて初めて、それと異なる「さらに深い意味での同情」の特異なあり方が浮き彫りになってくるのですから。そして、まさにそのような意味での「同情批判」を試みようとしたのがニーチェではなかったかと、私は思うのです。そのかぎりでは、上に引用したキルケゴールの文意は、ニーチェによってしかと引き受けられたとすら言えます。

しかも、幸運にもわれわれは、ニーチェの同情批判の精神を受け継いだとおぼしきもう一人の哲学者の分析を思索の糧とすることができのです。それが、アーレントの『革命について』の第二章「社会問題」なのです。じっさい、この章のタイトルには「——同情批判」という副題を付けることもできるほどです。どこまで自覚的であったかは定かではありませんが、アーレントは、ニーチェの問題意識を近代革命論というきわめてアクチュアルな場面で続行しているばかりでなく、まさしく同情の二重の意味を理路整然と区別してくれているのです。その非情なまでの分析の

冷たさにひるんでしまい、そこに真の批判精神が躍動していることを見抜けなかった心優しき人道主義者なら、これまでにたくさんいました。しかし、ニーチェのほうからアーレントをその悪評から救い出して、古代以来の哲学的情念論の系譜にうちに正当に位置づけてやるという課題は、いまだに手付かずのまま残っています。そしてもう一つ、アーレントの同情分析が豊饒であるのは、そもそもイ・エ・スイ・エ・スにおいて事情はどうなっていたのか、というところびきり重要な問題への示唆がそこに見出せるからです。その意味では、『革命について』第二章第三節は、『人間の条件』第一〇節および第三三節と並ぶ、もう一つの「アーレントのイエス論」であると言ってもよいテキストなのです。⁽⁵⁾

さて、前口上が少し長くなりすぎました。まずはニーチェの同情批判に親しむことから始めることにしましょう。

二 同情は悩める者の益になるか？

とはいえ最初に述べたように、ニーチェの同情批判とひとくちに言っても、さまざまな仕方ではこのテーマを論じており、なかなか一筋縄では行きません。どれをテキストとして選ぶべきか迷うほどですが、以下では、キルケゴールが先の文章で指摘していた点、つまり「同情は悩んでいる人の益になるのか？」という問題をニーチェがやや立ち入って論じている、『愉しい学問』第三三八節「苦悩への意志と同情者たち」に、さしあたっての手がかりを求めるところにしましょう。

まず初歩的な確認から始めますが、「同情」とはドイツ語で“Mitleid”^{ミルライド}と言ひ、これは文字どおりには、「共苦」つまり「共に(mit)苦しむこと(Leiden)」を意味します(なおアーレントは“compassion”^{カンパッション}という英語を用いています)。同情には、その条件として他者の「苦悩」が先行します。人が苦しんでいるとき、その苦しみを共に分かち合おうとするのが「同情者」であり、これと反対なのが、他人の苦しみを喜ぶ気持ち、つまりドイツ語で“Schadenfreude”^{シャデンフレイデ}

と呼ばれる心情です（こういう率直な語彙をもっている言語というのはいかにも「哲学的」ですな）。なかには、他人が苦しむのを見たいばかりにわざとひどい仕打ちをし、まんまと不幸のどん底に突き落として小躍りする、というやや手の込んだシャーデンフロイデというものもありますが、この場合、他者の苦悩のさらに手前に「相手が苦しむのを見たい」という欲望が先行しているわけです。しかしこれは別に例外的な心情などではなく、「復讐心」というのはすべてそういうものです。いやそれを言うなら、人の失敗を見て笑う「喜劇」という仕掛けにも、さらには人が破滅してゆくを見て楽しむ「悲劇」にさえ、多かれ少なかれこの種の欲望はちらついているわけで、その意味では、人間には他人の不幸を見て喜ぶという欲望が根源的にそなわっている、と言っても過言ではありません——それが「原罪」であるかどうかは別にして。

もちろん、他人が苦しんでいても「気にしない」で「無視する」という、もう一つの対応の仕方もありえますが、これは「中庸」とは見なされず、シャーデンフロイデとひとまとめにされたうえで、「利己主義・自分勝手」として告発されるのが（少なくとも今日では）ふつうです。逆に言えば、同情は「利他主義・自己犠牲」とされているわけです。じっさいわれわれは、自分のことを顧みず他者の苦しみをひたすら思いやる気持ちがいかに大切であるかを、子供のときから繰り返し聞かされてきましたし、大人になっても新聞やテレビを通じて——別に教会に行かなくとも——その種のモラルを日々滔々と教え込まれています。「他者のために生きよ！」は、現代人のいわば定言命法なのです。現代思想で「他者論」が流行るのも、その余波にちがいありません。

以上述べたことのうちにも思索の種がすでに含まれていそうですが、それはひとまずおき、ここで考えてみたいのは、同情することが「他者のため」つまり「利他的」であるかどうか、です。この場合、純然たる「余計なお世話」、つまり自己満足的な介入によってますます相手の苦悩を深めてしまう、という不純なケースは除くことにします。問

題とすべきは、救いの手を差し伸べて他者からその苦悩を取り去ることに成功する場合です。卑近すぎる例かもしれませんが、たとえば、失恋に悩んでいる友人の打ち明け話を聞いてあげ、慰めの言葉をかけてやることで友人を立ち直らせることができたとすれば、そうした思いやりはもちろん相手のためになった、と見なされるのが通例です。もう少しのつぴきならない事例としては、血で血を洗う凄惨な内乱に明け暮れる他国に救援隊を派遣して、みごと治安を回復し現地の住民を救うことに成功する場合などがこれに当たります。まさにノーベル平和賞ものの人道的勝利ですが、こういう場合、はたして「他者のため」になったと言えるでしょうか。

ニーチェの答えは「否」です。これは「失恋相談」の場合には、わりあい理解しやすいかもしれませんが。個人的な悩みごとというプライベートの領域に他人が干渉するのは、越権行為に等しいということが、往々にしてあるからです。たとえそのお節介が「適切」であったとしても、いやそうであればあるほど、苦悩を奪うこと⁽⁶⁾によって、尊厳を傷つけることになるという微妙な面が、われわれにはありはしないでしょうか。そういった心の綾を念頭に置くと、ニーチェの次の言い分にも納得できそうな気がします。

われわれが苦悩している者だとひとに気づかれる場合はどこでも、決まってわれわれの苦悩はうすっぺらに解釈される。他人の苦悩から本来的に個人的な面を剥奪してしまうことは、同情という情動の本質に属する。——われわれの「恩人」は、われわれの敵以上に、われわれの価値や意志を矮小化する者なのだ。不幸な人々に対して善行が示されたいの場合に、同情者が運命をもてあそぶ知的な軽佻浮薄ぶりには、われわれを憤激させるものがある。じっさい同情者は、内面的ないきさつやもつれというものを、つまり不幸が私にとって、あるいはあなたにとって何を意味するかということ、何も分かっていないのだ。私の魂のやりくりの総計と「不幸」に

よるその清算、新たな水源と必要の噴出、古傷の癒着、過去全体の却下——不幸と結びつく可能性のあるこうした一切を、おめでたい同情者は少しも気にかけてない。とにかく彼は助けたいと思う。そうして、不幸の個人的必要性といったものが存在することなど思いつきもしない。……そう、彼はなんにも知らないのだ。「同情の宗教」(あるいは「まごころ」)が、助けなさいと命ずる。すると、ひとはたちまち信じ込むのだ。何が何でもすぐに助けさえすれば、それでいちばんよく人助けをしてやったことになるのだ、と。

苦しみ悶えている人がいても、下手に思いやりなどかけないで放っておくほうが、むしろその人のためになる場合もある、ということにそれなりの真実味があることは、誰も否定しないでしょう。とくに色恋沙汰とか受験や就職の失敗とか肉親との死別とかいったありがちな人生経験の次元では。同情による人助けは、本人が内的に格闘していつしか苦難を乗り越え力強く成長してゆく、という機会を奪うことになりがちだからです。それどころか、悩んでいる人にはそれだけの強さがそなわっていないこと、つまりその人が半人前の弱い人間であることを、同情をかけることによって暗に認めてしまうという面さえあるでしょう。情けをかけてやるという優しい態度は、相手を見おろし見くだす無礼なふるまいとなりかねないのです。相手を自分と対等な一個の自立した人間と思えばこそ、距離をとって同情しない、というサバサバした付き合い方があってもいいはずです。

もっとも、今挙げた文章でニーチェが問題にしているのは、もう少しこみ入った事情です。それをニーチェは「不幸の個人的必要性」というふうに表示しています。功利主義的価値観にどっぷり浸かっているわれわれ現代人は、「苦痛は不幸であり、苦痛の除去こそ幸福であり、この二項は両立不可能である」という二分法を自明視しています。社会全体からおよそ苦痛なるものが一掃されたあかつきにこそ「最大幸福」が実現される、というのが、福祉国家——

同情共同体——の目標理念でもあるようです。しかしそのような無痛状態に生きるのがはたして「幸福」と言えるでしょうか。なるほど「快適＝幸福」という等式が厳密に成り立つとすれば、そう言えるかもしれませんが、どうも事はそう単純ではないようです。じっさい、われわれの日常生活は昔から比べればはるかに快適になりましたが、それをもってわれわれは自分たちの幸福を誇ることができでしょうか。むしろ、現代人の多くは安楽な「飼い殺し」状態に生きた心地もしないであえいでいる、というのが実情ではないでしょうか。苦しみを堪え忍ぶということには、ひそやかな、しかし否定すべくもない喜びが伴うのであり、その一抹の甘美さを欠いては、生の充足感は期待すべくありません。苦悩は生の喜悦と表裏一体であり、それが生に奥行と高揚とを与えるのです。「不幸の個人的必要性」とはそういう意味です。そのかぎり、人間にはニーチェの言う「苦悩への意志」がそなわっているとも言えます。何もこれは被虐趣味とかマゾとかいったおどろおどろしいものではありません。苦しみをあえて求めないではおれないという心の襞を、すぐにその手の異常心理に結びつけて倒錯視したがる、当世の安易な風潮は、まことに困った偏狭さだと思います。われわれはもう少し鷹揚になって、ニーチェが上の引用箇所にかけて述べている言葉に耳を傾けることにしましょう。⁽⁷⁾

あなたがた同情の宗教の信者たちが、他者に向けているのと同じ心情を、あなたがた自身にもほんとうに向けるならば、つまり、あなたがた自身の苦悩をいつときも自分に許そうとせず、ありとあらゆる不幸をたえず先回りして防ごうとするならば、つまり、一般にあなたがたの苦悩と不快を、悪しきもの、憎むべきもの、絶滅すべきもの、生存の汚点として感じるならば、そのときあなたがたは、あなたがたの同情の宗教のほかに、もう一つの宗教を心に抱くことになる。そしてそれは、おそらく同情の宗教の母なのだ。——すなわち安楽の宗教がそれで

ある。ああ、あなたがたは人間の幸福について知ることのなんと乏しいことか、あなたがた安楽で善良な者たちよ。——なぜなら、幸福と不幸とは兄弟であり、双子なのだから。両者はそろって大きく成長してゆくか、あるいはあなたがたの場合のように——そろって小さいままなのだ。

苦しみと喜び、幸と不幸は手を取り合っている、といった思想など、陳腐な処世訓にすぎない、と言われるかもしれませんが。ニーチェにしてはやけに俗っぽい人生論を説いているな、と。しかし、そのていどの知恵すら「同情の宗教の信者たち」にはすっぽり欠けているのだ、とニーチェは言っているのです。人間の幸福について少しでも考えれば分かるはずのことにも鈍感な、おめでたい知的貧困さ加減にあきれているのです。

ところで、ここまで来ると疑問を抑えきれない人が出てくることでしょう。「同情の宗教」とは何のことか、まさかキリスト教のことではないだろうな、と。「同情の宗教」などという安直なレッテルを貼ったくらいでキリスト教を分かったつもりになるとは恐れ入る、とお叱りを受けるかもしれませんね。

じつは私が問題にしたいと思っているのも、まさにそのことなのです。現代の「善良」な助け合い運動推進者の「まごころ」ならともかく、キリスト教の核心が、「思いやりこそ人の道、みんなでいたわり合おう！」式のベタベタしたモラルにあるとは、とても考えられません。もし「他者のために生きよう」と弱者救済の社会事業に殺到する連中がキリストの教えを実践しているのだとすれば、今日キリスト教は揺るぎなき繁栄を誇っているいいはずですが、ひいき目に見ても教会は信仰心の現状維持に汲々としているというのが実情です。それとも、世俗化という変形を蒙ってはいるがなおキリスト教の神髄は利他的倫理のなかで余命を保っている、と言うべきなのか。歴史的使命を終えてのちキリスト教は差別撤廃運動や途上国援助や戦争責任問題といった次元で面目を保っているのでしょうか。それもち

がう気がします。ちょうど——やや乱暴なアナロジーを使うのを許していただくと——、葬式仏教に仏教の本質を見ることが外れでしかないように。

門外漢の私でさえそう感じるのですから、キリスト教の問題にまともに取り組んだニーチェが、それを「同情の宗教」という仕方で割り切って処理した、とは思えないのです。じっさい、上に引用した文章でも、「同情の宗教」は「安楽の宗教」を母胎として生まれた、と言われていきます。この「安楽の宗教」とは、十九世紀に姿を現わした功利主義思想——その「最大多数の最大幸福」は二十世紀の福祉国家の国是ともなっています——を暗に指していると考えられます（ちなみに「安楽死」とは、苦痛をできるだけ取り除かれた死という意味です）。そういう「末人」の幸福観から発生した「同情の宗教」が、二千年の伝統を有する由緒正しい宗教と同一視されてよいはずがありません。では、このあたりの歴史的事情はいったいどうなっているのでしょうか。

三 「キリスト教的な気分の残滓」

ここで、『愉しい学問』第三三八節からいったん離れ、その前年の作『曙光』における同情批判に着目することにしましよう。ニーチェの思想の成熟を告げているこの作品には（それを出版した直後の一八八一年八月に彼が永遠回帰思想に襲われたことは余りに有名です）、第一三二節から第一四八節にかけて、利他主義的モラルに対する執拗な異議申し立てが並んでいます。なかでも、「道徳のうちに余韻をとどめつつ消えゆくキリスト教精神」と題された第一三二節は、われわれの目下の関心に近い形で、キリスト教と同情道徳との歴史的間柄について語っており、はなはだ示唆的⁽⁸⁾です。

「ひとが善であるのは、哀れみによってのみである。それゆえ、われわれのいかなる感情のうちにも、何らかの哀れみが存在していなければならぬ」——今日、道徳はこんな調子である。ではこれはどこに由来するのか。——共感的で、私心なく、公益的で、社会的な行為を行なう人間が、今日、道徳的人間として感じられていること——、おそらくこれは、キリスト教がヨーロッパにもたらした最も一般的な影響であり転調であろう。とはいえこれはキリスト教の意図でも教説でもなかった。むしろそれは、キリスト教的な気分の残滓であった。つまり、それとはおよそ対立する、厳密に自己中心的な、「一事が必要」に対する根本信仰が、つまり永遠の個人的救済の絶対的重要性に対する根本信仰が、その抛って立つ諸々の教義とともに、次第に後退していき、これにより、「愛」に対する、つまり「隣人愛」に対する付属信仰が、教会の慈悲心の巨大な実践と調子を合わせて、前景に押しやられたときの、キリスト教的な気分の残滓だったのだ。諸々の教義から離れば離れるほど、それだけひとはこの離脱のいわば正当化を、人類愛の崇拜のうちに求めたのである。

見られるとおり、ニーチェはここでキリスト教の「根本信仰」と「付属信仰」とを分け、隣人愛の教えや同情道徳というのは後者にすぎないとしています。この決めつけを意外に思う人は、たぶんキリスト教のキの字も知らない人でしょう。イエスというキーマンを介して神への絶対的帰依による魂の救済を説くのがキリスト教というものであって、弱者救済による福祉社会の実現をめざす運動ごときは、そもそも宗教とは呼ばないのがふつうですから。キリスト教の核心部分には、各個人にとっての「信じる者は救われる」という真理が鎮座しており、またその「絶対的重要性」ゆえにこそ、人は信仰の道に入るのです。ニーチェは、『ルカによる福音書』第一〇章四二の「無くてはならぬものは多くはない。いや、一つだけである」というイエスの言葉を引き合いに出していますが、説教に聞き入るあまり

手伝いを怠った妹マリヤを咎めたマルタに対してそう語ったイエスは、救いを求める気持ちを「自己中心的」であるからといって却けてはならない、とほほえましくも忠告しているわけで、じっさい、そういう切実な個人的動機に駆り立てられることがなかったら、「信仰」など初めから成り立たないのです（「他力本願」の場合でもその願いが真に自分から発するものでなければ「本願」とは言えません）。

「一事が必要」という言葉はニーチェの気に入ったと見えて、『愉しい学問』第二九〇節でも取り上げられ、「人間が自分自身に満足しうる状態に到達すること」と敷衍されています。この「自己満足」は、繰り返しますが、信仰にとつてまさに「無くてはならぬもの」です。ところが、この核心部分があやしくなってくると、別な側面が仕方なくその穴埋めとして強調されるようになります。「根本信仰から付属信仰へ」という重心移動がこうして起こってくるのです（ここには「神の死」という近代に固有な事情がひそんでいるはずですが、今は省略せざるをえません）。魂の救済への揺るぎなき確信を持たなくなった人々は「人間への愛」という、「神への愛」なくしても妥当しそうな大義名分だけは体よく温存し、それを擬似宗教にまで高めるのです。もぬけの殻というか、残りかすのような、ふやけたモラルのみが横行するに至ります。これが、ニーチェの言う「キリスト教的な気分の残滓」にほかなりません。ですから、それをあたかも本体であるかのように拝むのは、中心からの逸脱ゆえの疚しさを「正当化」する姑息さでしかないのです。

神なしにすまそうとするこうした「同情の宗教」に追随するのは、キリスト教にとって百害あって一利なしだと私は思います。この擬似宗教はさらに言う、どのような歴史的背景を有しているのでしょうか。『曙光』第一三二節の続きはこうなっています。

この人類愛の崇拜という点で、キリスト教の理想に遅れをとることなく、できるかぎりそれを凌駕することが、ヴォルテールからオーギュスト・コントに至る、すべてのフランス自由思想家たちのひそかな動機の一つであった。じっさいコントは、彼の有名な「他者のために生きる」という道徳定式でもって、キリスト教を超キリスト教化したのである。ドイツの地盤ではショーペンハウアーが、イギリスの地盤ではジョン・ステュアート・ミルが、行為の原理としての共感的情動と同情あるいは他者の利益という教えに最大の名声を与えた。だが彼ら自身は、じつは残響にすぎなかった。——それらの教えは、暴力的な推進力を伴って至るところに、最も粗野な形態をとるかと思えば最も精巧な形態をもとりつつ、ほぼフランス革命の時代以来ぐんぐんと伸長してきたものなのである。しかもあらゆる社会主義的体系は、不本意ながらも、これらの教えと共通の地盤のうえに立っていた。

「自由思想家」つまり啓蒙主義的な無神論哲学者たちは、神の代わりに「人類愛」を崇拜的としたが、その一つの帰結こそ、コントが晩年の『実証政治学体系』で提唱した「人類教」つまり「他者のために生きる(vivre pour autrui)」ことを説く教えであった、というわけです(本節冒頭の「ひとが善であるのは、哀れみによってのみである」云々も原文はフランス語であり、コントの考えを指していると思われる)。「超キリスト教化」は「脱キリスト教化」でもあったのです。ここで、コントのよき理解者でもあったミルが『功利主義論』のなかで、留保つきながら『実証政治学体系』を評価して述べている次の言葉を、参考のために記しておきましょう。「この著作は、神への助けをかりなくとも、宗教のもつ心理的な力と社会的効力が人類に役立てられることを、十分に示していると私は思う。神の助けをかりぬこの宗教が人生をつかみ、思想、感情、行動をすべて色づけるやり方にくらべると、既成宗教がどんなに権勢をふるったといっても、せいぜい標本か毒味程度にしか思われなほほどである。だからその危険は、効力が不十分な

ことではなく、強すぎて人間の自由と個性を不当に侵害する点にある」⁽¹⁰⁾。

コントと言えば「社会学の父」と称される実証科学の提唱者かつ形而上学の批判者ですが、その思想の中核に「他者のために生きよ」とのモラルが据えられていることは、銘記しておいてよいでしょう。けだし「社会学は人類愛から始まった」のです。この「父祖の教え」は、その末裔たる現代の同情あつき社会学者たちにも脈々と受け継がれているようです。そればかりではありません。「神の助けをかりぬこの宗教」は、ミルの予言どおり、現代思想の動向に深甚な影響を及ぼし続けています。たとえば、フランスにおけるその継承者としては、「他者の他者性」を殺し文句とするレヴィナスやデリダといった面々を挙げることができます。現代哲学が新しさを売り物にしている「他者論」とは、じつは、十九世紀以来えんえんと説かれてきた「同情の宗教」のなれの果てにすぎないのです。

この動向に「既成宗教」が乗り入れたとしても、「せいぜい標本か毒味程度」の惨めな役回りしか期待できそうになり、というミルの見積もりに、私も同調したいと思います。さらに——それこそ余計なお世話と言われるかもしれませんが——「キリスト教的な気分の残滓」が現代社会をおおい尽くしているからといって、「同情の宗教」のおこぼれにあずかることによって余命をつなごうとしているようでは、かつての威光の復活どころか、「尊厳死」すらままたないだろう、と言っておきたいと思えます。

さて、ニーチェはもう一人の「同情の説教者」としてショーペンハウアーを挙げていました。もともとニーチェが同情をキリスト教との連関で問題にしているのは、ショーペンハウアーの「あらゆる愛（アガペー、カリタス）は同情である」といった思想（たとえば『意志と表象としての世界』第六六、六七節を参照）への批判的応答という面があったのですが、それにしても、十九世紀の思想家たちによって同情のモラルがかくも一斉に連呼され始めたのはなぜでしょうか。この点については、上に引用したニーチェの文章に重要なヒントが隠されていると思われまます。つま

り、「ほぼフランス革命の時代以来」という年代確定がそれです。「同情の宗教」の起源はフランス革命期に遡る、とニーチェはどうかやら目星をつけていたようです。何かがその時代で起こったようだ、と。

残念ながらニーチェはフランス革命について（私の知るかぎり）散発的なコメントしか残しておらず、それどころか、近代のこの一大事件を「身の毛のよだつ、しかし近くから評価すれば余計な茶番劇」（『善悪の彼岸』第二八節）と見て、距離をおこうとしています。しかし、フランス革命の**ほぼ百年後に**ニーチェが次のように述べたとき、彼は問題の淵源に気づいていたのではないでしようか。

今日、同情が説教されるところでは——しかもよく聞けば、他のいかなる宗教も今ではもはや説教されないのだが——、心理学者は耳をそばだてて聞くがよい。これらの説教者たちに（あらゆる説教者たちと同じく）固有なあらゆる虚栄とあらゆる喧騒を貫き渡って、その心理学者は、しゃがれた、呻くような、真止の、自己軽蔑の声を聞くであろう。この自己軽蔑は、この一世紀のあいだに増大しつつある、ヨーロッパのあの陰鬱化と醜悪化に属するのである。……「近代的諸理念」をふりかざす人間、この誇らしげな猿は、自分自身に対する不満を抑えることができない。それはたしかだ。彼は悩んでいる。そこで彼の虚栄心は、彼がひたすら「ともに悩むこと」を欲するのである。

その後また百年が経ちましたが、「苦しみをとものにしよう」と平等の正義や博愛の精神をふりかざす良心的知識人には依然として事欠きません。彼らは自分本来の「必要な一事」が分からず「自己自身に満足すること」ができないので悩んでいます。そこで相変わらず同情道徳を垂れ流しては自己正当化を図ろうとします。むろんキリスト教関係者も

ご多分に漏れず、弱者救済事業に肩入れすることによって何とか「虚栄心」を満たしているわけです。もしこれが実情なら、われわれはますますこう問わねばならないでしょう。いったい二百年前に何が起こったのか、と。コントヤミル、ショーペンハウアーのみならず、ヘーゲルやマルクスさえその後裔にすぎない、近代を劃する十八世紀終わり近くあの巨怪な事件において、いかにして「同情の宗教」は生み落とされたのか。

この問いに取り組むには、ニーチェだけではなく、もう一人の屈強の同情批判者であるアーレントに援軍を頼まねばなりません。フランス革命において同情問題はどのような形で出現したのか——これが以下の課題であり、じつを言えば本論の眼目なのです。

四 革命と社会問題

以下では『革命について』の多彩な内容のうち、目下の議論にかかわるほんの一部を取り上げることになりますが、本書における最低限の概念的区別を押さえることはどうしても避けられません。とりわけ「自由／必然」という区別立てはかぎりなく重要です。

ここで「革命とは何ぞや」という大問題を呑気に熟考することができないのは残念ですが、革命の目標が「自由」である、という点については、大方の一致がやたすく得られるでしょう。革命は自由をめざします。では、その「自由」とは何か。アーレントはここで「自由(freedom)」を「解放(liberation)」とを区別します。「解放と自由は同じものではない」⁽¹²⁾。専制支配の抑圧から「解放」されたとしても、それは「自由の条件」ではあっても、「消極的・否定的」なものにとどまるかぎり、ただちに「自由」とは言えません(OR, 29)。また、解放の結果、移動や営業上の非拘束性が保障される、という意味での諸々の「自由権(liberties)」もまた、「自由」とは異なります(OR, 31 f.)。本来の「自

由」とは、形式的に言えば、「……からの自由」ではなく「……への自由」であり、その内容をなすのは、「公的事象への参加、公的領域への参入」(OR, 32)なのです。

たとえば、絶対君主の専横に苦しめられてきた人々が立ち上がり、既存の体制を打ち破ったとします。これは抑圧からの「解放」であり、その結果、市民は新しい政府のもとで「自由権」を享受できるようになるでしょう。しかしアーレントによれば、それだけでは「革命」とは呼べないのです。以前とは別の人間が「主権」を掌握し、その「支配」に全国民が服する、というのでは、たんに政権が移り変わっただけでしかありません。たとえ政権の座におさまったのが、英明で温和な君主であろうと、それどころか普通選挙で選ばれた与党の議員たちであろうと、そうです。これに対して、解放をめざして立ち上がった闘士たちが、その「パワー」を結集し、公けの舞台でみずからの行為と言葉を人々に見られ聞かれるという経験を味わうとき、その瞬間にこそ、「自由」が彼らに輝き現われるのです。そこには、「新しいことを始める」という力能が発揮されるときの高揚感と充足感がみなぎり、彼らはそこに生きがい、つまり「幸福」を見出すことでしよう。ひとたびそのような自己主張と自己実現の機会を享受した人々は、この活動の場、つまり「現われの空間」が今後自分たちに開かれたままであることを求めるようになります。そうした政治的空間を打ち建てるという「自由の創設」こそ、革命のめざすものなのです。

こういう議論を始めると、アーレントの「プラクシスの現象学」の全容を述べなければならぬはめになりそうですが、ここでは深入りは慎み、ひとまず、「自由」の反意語である「必然」と革命との関わりのほうに話を移しましょう。

フランス革命の初期に、上に述べたような意味での「自由」の出現を経験した人々は、それを許容する共和政体の樹立に向かおうとしましたが、革命本来のこのプロジェクトは急速に後退のやむなきに至りました。なぜなら、「自

由」よりもはるかに差し迫っているかに見える深刻な問題が、忽然と姿を現わし、その解決を要求してきたからです。旧体制のもとでは暗やみに放置されて見えなかった人民の生活に初めて光が当てられるや、そこにクロースアップされたのは、日々の糧にも事欠くような、多くの悲惨な貧民たちの姿でした。自由がどうの公的幸褔がどうのという以前に、とにかくパンをくれ、という切迫した要求が、革命の人々に突きつけられたのです。この切実な「生活の必要」つまり自由の対極にある「必然(necessity)」に、革命は翻弄され、変質を遂げてゆきます。

人間はかすみを食って生きてはいけません。生きるためにはどうしても最低限の必要というものがあります。この生物学的必然性が満たされない状態——飢えや渇き、凍えなど——は、端的に「苦」であり「不幸」そのものです。絶対的貧困に打ちひしがれた「苦悩する民衆」「不幸な人民」が革命の前に立ち現われたとき、「貧しい人々を救おう！」という怒声は、自由を求める「ブルジョワ的」要求を圧倒します。貧困の撲滅という「社会問題」がこうして革命の第一目標となるのです。そこにひそんでいるのは何でしょうか。もはや言うまでもないでしょう——「苦しみをともにしよう」との、やむにやまれぬ心情です。まさに「同情」の熱い血潮が、政治のうちにどくどく流れ込んでくるのです。このように、「社会問題」とは「同情問題」の別名にはかなりません。

今日、国民の「福祉」こそ政治のめざすものである、という考え方は、完全に常識と化しています。選挙のさいあらゆる政党が公約としてこれを異口同音に掲げるのは言うまでもないでしょうし、それに異を唱える政治的主張にはまずお目にかかれません。もし福祉政策を批判しようものなら、「お前には苦しんでいる人々の気持ちに分からないのか！」と一喝されるのは目に見えています。社会問題の解決こそ政治の急務である、とするこの「同情独裁」が初めて確立されたのが、フランス革命でした。ロベスピエールらジャコバン派による恐怖政治は、ほかでもなく「人民の福祉」という心優しいスローガンのもとに冷厳に執行されたのです。「テロルを解き放ち革命を滅亡に追い込んだの

は、必然つまり人民の緊急の必要であった」(OR. 60)。「革命はもはや自由をめざすものではなくなり、革命の目標は人民の幸福となってしまうのである」(OR. 61)。

革命は「同情」というパトスを抱え込んだためにおのれを見失い、自滅していった、とするアーレントの見解には、違和感をおぼえる人が多いでしょう。ましてや、恐怖政治の本質が「同情独裁」(この言葉は私の造ったものですが)にあったなど、とても信じられないにちがいありません。政治が「不幸な人々の救済」に尽くすのは当たり前であって、それ以外に政治の目標を見出す方がおかしいのだ、と。「社会問題」へのコミットメントを最優先する、この強固な発想は、今日では政治以外の領域にも広く適用されています。たとえば、学問研究というのは、どう考えても「真理」をめざす営みのはずですが、これもまた「社会貢献」という大義名分に引きつけて理解されるようになっていきます。大学のなかに閉じこもり、社会の困窮をよそに空虚な理論をもてあそんでいるのはけしからん、被災地や医療現場にみずから赴き、他人事ではなく人々と「ともに悩むこと」がこれからの学者の責務である、というわけです(近頃では「臨床哲学」という言葉さえまかり通るありさまです)。そこにひそんでいるのが同情のモラルであるのは明らかです。そして、そのことにより「真理」は二の次にされ、学問そのものが変質するのです。

そういう目で宗教の現状を見てみますと、まさに同じことが言えます。仏教にしろキリスト教にしろ、その本来めざすところは、先に述べたように、「魂の救済」のほうです。ところが、今日じっさいに既成宗教の活動家が活路を見出しているのは、またしても社会問題なのです。環境倫理とか生命倫理とか対外援助とかフェミニズムとか、そういった次元に「人々の苦しみ」を見出し、それらとともに担い抱え込むことが、宗教家の務めであり社会的役割なのだ、彼らは(そしてそれを歓迎する俗人もまた)信じて疑いません。フランス革命以来の「同情の宗教」のおこぼれにあずかろうと社会問題に群がる既成宗教は、かくして、ミルの予言どおり「標本や毒味程度」の存在になり下が

るのです。それはそうでしょう。結局のところ社会的富の再配分という特殊経済的な問題に行き着く、冷酷な現実の前では、哲学はもちろん、宗教も完全に無力だからです。これに対して、人間にとって貧困や差別といった苦悩など物の数ではないのだ、とそのレベルに拘泥するのをきっぱりと却け、それよりもはるかに高い意味と尊厳とが人間にありうるのだ、と高潔に説くのがそもそも宗教というものではなかったでしょうか。こんなことを私のごとき俗人のきわみが言い出すのは口はばったいのですが、誰も言う人がいないので言わせてもらおうと、「人はパンのみにて生きるにあらず」として悪魔の誘惑を却け、「必然」とは異なる人間の「自由」の次元を肯定した人によって、がんらいキリスト教は始まったのではなかったでしょうか。ついでに言わせてもらえれば、「お前をこの世の支配者にしてやろう」とのさらなる誘惑にも屈せず、地上の国を超えた希望を力強く語ったからこそ、その人の教えは真に救いとなり、苦しみを乗り越えて生きる勇気を人々に分かち与えたのです。

残念ながらこの種の呼びかけは、現代人には救いにも癒しにもならず、もっぱら気休めとしか聞こえません（呼びかけている人が悪いのかもしれませんが）。しかしだからといって、この「持ち場」を離れ、石をパンに変える奇蹟にすがったり、弱者救済のために現実政治に乗り出したりするのは、キリスト教にとって「身売り」も同然の自滅行為だと思います。悪魔のかどうかは知りませんが「同情の誘惑」に軽はずみに乗らないことは、一つの「試練」だと言えるでしょう——現代社会という荒野をさすらう者にとっての。

既成宗教の退潮を尻目に新興宗教の勢いが人々の関心を引いています。私が思うに、そのエネルギーの源は、かつてあらゆる宗教が本来そこから力を引き出した当のものに負っているのです。つまり「魂の救済」という「一事」がそれです。この「必要事」が、生活の必要とか人助けとかいったレベルを超えて個人にとっていかに切実なものであるか、そして時代や世代を超えて差し迫った関心事であり続けているか、を陰画のように示しているのが、各種宗

教団体の一連の騒動ではないでしょうか。この必需性を満たすこともできずに、遠巻きに良識派を決め込んで、やれボランテアがどうの差別撤廃がどうのと騒ぐことに、何か意味でもあるのでしょうか。宗教が、世の常識からすれば「急進的」で「破壊的」でさえある危険地帯に属するのは、むしろ当然なのです。もっともそれを言うなら、ほんとうは哲学だって「過激派」でなければお話にならないのですが。

さて、やや脱線が長くなりました。革命は、社会問題に首を突っ込むことによって「必然」の泥沼に陥って「自由」を見失い、自滅を遂げてゆく、というのが本題でした。なぜかといえば、政治は自由を育みはしても必然を養うことは本性上できないからです。言い換えれば、政治と経済とは別物なのです。自由はメシの種類にはならないのですから。革命が本来の目標を放棄し、社会問題の解決に猛進し始めるとき、つまり「同情独裁」が猛威をふるい始めるとき、情けをかける対象は大海のように広く底無しのように深いことが、公然と露呈します。そう、同情はかけ始めたらキリがないのです。ところでこの場合、革命において蔓延するのは果たしていかなる意味において「同情」と呼べるのか、という疑問が生じます。まさに「同情批判」ということが問題となるわけですが、これを扱っている『革命について』第二章第三節に進むべきときが、ようやく来たようです。

五 哀れみと同情

アーレントは革命論のこの箇所、ロベスピエールに大きな影響を与えたルソーの政治思想、とくにその「一般意志」論を独自に解釈していますが、ここでは立ち入ることができません。個々人の「特殊意志」もしくは「特殊利害」を、「人民」——この場合彼らはいわば分析的に「不幸かつ善良な人々」です——の巨大な全体意志である「一般意志」に對立するものと見なして敵視し、この仮想敵の撲滅を「無私性 (selflessness) (OR, 79)」という政治的徳として掲げ

る、という発想が、以後の「他者のために生きよ！」との利他道德の主要源泉となったことのみ、確認しておきたいと思えます。もっとも、ルソーのこの問題意識自体も、別に彼に始まるものではなく、私益と公益の衝突とその調停という、ホッブズ、マンデヴィルからアダム・スミス、エルヴェシウスまでの社会思想の流れに棹差しているにすぎません。「同情の宗教」の系譜は少なくともそこまで遡りうるのです。その起源が「現世的」であることに注意しましょう。たとえば、近代経済学の父と称されるスミスのもう一つの主著『道徳感情論』の第一章が「共感について」と題されているのは、きわめて象徴的です。まさに「社会科学は同情から始まった」のです。⁽¹³⁾

ともあれ、ルソーが「同胞の困苦を見るに忍びないという生来の感情」という定式化で同情の意義を強調したことは、貧富の絶対的格差によって分け隔てられていた国民を一つにまとめる連帯化の原理の欠如に悩まされたフランス革命の指導者にとって、何よりの思想的支えとなりました。「ルソーが同情を政治理論に導き入れたとすれば、それを偉大な革命的雄弁の熱烈さをもって市場に持ち込んだのはロベスピエールであった」(OR, 81)。かくして、「無私性、つまり他者の苦悩のうちに自己を失う能力」が美德そのものと同視され、逆に「利己性(selfishness)」が最も忌むべき悪徳として糾弾されることとなり(thid)、今やこの、いわば利他主義崇拜に基づく利己主義審問が、ミルの言葉を借りれば「思想、感情、行動をすべて色づける」に至ったのです。革命が混迷の度を深めれば深めるほど、それだけこの擬似宗教は情け容赦なく猛威をふるったのです。

革命の激動のなかで、何が美德であり何が悪徳か、はたまた善とは何であり悪とは何なのか、というのっぴきならぬ問題が、生死を賭けて——私心を疑われた者はギロチンにかけられたのですから——争われたことは、まさに悲劇というほかはありません。この深遠な問題を測量するに当たって、アーレントはおもむろに、「一切の活動を鼓舞する原理としての善への活動的な愛(active love of goodness)について、ヨーロッパ人がこれまでに得た、完全に正当で

完全に説得的な、唯一の経験」を、つまり「ナザレのイエスという人物」(OR, 81f)のことを、引き合いに出すのです。ただし直接にというわけではなく、フランス革命の影響下に特異な物語を創作した十九世紀の二人の「詩人」(OR, 82)に、その手がかりが求められることとなります。その一人は、『ビリー・バッド』という小説を書いた、アメリカの作家メルヴィルであり、もう一人は、『カラマーゾフの兄弟』に「大審問官」の章を挿入した、ロシアの文豪ドストエフスキーです。

メルヴィルの作品に登場する「自然的善」の体現者ビリー・バッドは、本性上の悪人クラッグートに不当な侮辱を受けこれを打ち殺します。これをアーレントは、「徳を超えた善 (goodness beyond virtue)」と「悪徳を超えた悪 (evil beyond vice)」との対決と前者の勝利、というふうに捉えます (OR, 83)。しかし問題はその先にあり、軍艦上で行なわれたこの私闘の結果、軍規に従ってビリー・バッドも絞首刑に処せられてしまうのです。現世的な「徳」の立場を守らねばならないヴィア船長は、ビリーの天使のような、いやイエスのような無垢の善良さを知りつつも、世俗的秩序を維持するために、心ならずも絶対的善人を死刑にすることを決断するのです。なぜか。「絶対者が……政治的領域に導き入れられるとき、すべての人に破滅が宣告される」(OR, 84)からです。「善」という超越的理念と「徳」という現世的価値とは本質上相容れないのであって、善は、たとえそれがどんなに崇高であろうと、徳によって成り立つ政治の世界にそのまま持ち込まれるや、これを脅かし破壊する剥き出しの「暴力」として立ち現われざるをえないのです。

フランス革命は「無私性」を政治上の「徳」と見なし、それを神聖不可侵の善性にまで高めた結果、凄惨な「徳のテロル」を生み出しました。あろうことか「善」が、政治空間に固有な「自由」を殲滅してしまったのです。メルヴィルはこの非情な歴史的事実を詩人的創作力によって反芻してみせたのだ、とアーレントは解釈しているわけです。

絶対的善を政治の次元でふりかざすことは世界を破壊するだけだ、というこの命題は、『人間の条件』第一〇節にも出てきたものですが、⁽¹⁴⁾われわれにとって興味深いのは、『ビリー・バッド』で「同情」が描き込まれている場面です。ビリー・バッドは刑死の直前、「主よ、願わくはヴィア船長に幸福を！」と気高く叫びます。⁽¹⁵⁾この一語はヴィア船長の心に深く刻み込まれたらしく、彼はのちに死の床でうなされながら「ビリー・バッドよ！ ビリー・バッドよ！」と⁽¹⁶⁾呟くのです。両者のこの関係を、アーレントはこう説明しています。「同情は、苦勞のない人間が、肉体的に苦しんでいる人間とともに悩むことではない。それどころか、犠牲者ビリー・バッドこそ、ヴィア船長に、つまり自分を死刑に追いやる男に、同情をもよおすのである」(OR, 85)。破滅を運命づけられた「善」が、地上の「徳」の非情さに対して微光のように示す「苦衷」こそ、真に「同情」の名に値すると、そうアーレントは言っているのです。もちろんこれは、「金持ちに対する貧乏人の妬み」(OR, 85)を埋め合わせるためのウラ取引めいた「貧乏人に対する金持ちの哀れみ」といった生易しいものではありません。そうではなく、無垢(なのにはなく)ゆえに生け贄にされる者が、まさに滅びゆく苦悶の瞬間に、目の前の一個の人間に対して発する、閃光のごとき慈しみの身振りと眼差し、こうした奇跡的な出来事こそが、「同情」の本来的現われ方である——アーレントの言いたいのはそういうことなのだろうと私は思います。そしてもう一つ私が思うのは、もしこれが「同情(compassion)」であるのなら、私にはそう軽々しくこの言葉は口⁽¹⁷⁾にできないだろうな、ということだと思います。何と云っても敷衍が高すぎます。「哀れみ(pity)」なら話は別かもしれません。

さて、ここでようやく「哀れみ」と「同情」という対が浮上してきました。この両者の関係をアーレントは、ドストエフスキの「大審問官」の物語を独自に解釈することによって鋭く論じています。「同情批判」の意味が、今や真に問われることとなります。

(つづく)

注

- (1) 本稿は、一九九九年一〇月二五日、東京女子大学の宗教センターにて、後期宗教週間の催しの一環として、「同情について——ニーチェとアーレント」というタイトルで行なったオープンレクチャーのために用意した原稿に、若干手を入れて成ったものである。この「発話状況」からんだ発言も、基本的に元のとおりにとどめてある。
- (2) 同じ『道徳の系譜学』第三論文の「禁欲主義批判」でも、認めるべきは認め、却けるべきは却けるといふ態度が貫かれている。ニーチェのこの批判精神を受け継ぎ、禁欲主義のネガとポジの双方に光を当てているのが、フーコーの『性の歴史』全三巻である。
- (3) S. Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, Übersetzt von H. Rochol, Meiner (Philosophische Bibliothek, Bd. 340), 1984, S. 131; 田淵義三郎訳、中央公論社版『世界の名著五一 キルケゴール』所収、三三三頁。強調は引用者。なお以下でも、くに断わりのないかぎり、引用文中の強調は引用者による。
- (4) *ibid.*, S. 56; 前掲訳書二五二頁。
- (5) その意味で本稿は、拙稿「アーレントのイエス論(上)」「同(下)」「本『論集』第四九卷第二号、一九九九年、および第五〇卷第一号、一九九九年、所収)の続編という面をもつ。
- (6) F. Nietzsche, *Die frühe Wissenschaft*, 338, in: *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, Bd. 3, de Gruyter, S. 566. 以下、この批判的学説版を KSA と略記。
- (7) *ibid.*, S. 566 f.
- (8) *Morgenröthe*, 132, in: KSA, Bd. 3, S. 123.
- (9) *ibid.*, S. 123 f.
- (10) J. S. Mill, *Utilitarianism*, ed. by R. Crisp, Oxford, 1998, p. 79; 伊原吉之助訳、『世界の名著四九 ベンサム J・S・ミル』所収、四九四—四九五頁。
- (11) F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 222, in: KSA, Bd. 5, S. 156.

(12) H. Arendt, *On Revolution*, Penguin Books, 1990, p. 29. 以下、本書をORと略記。

(13) ついでに言う、近代の社会概念を定礎したのはホッブズであるから、「社会は死の恐怖から始まった」となる。さらには、ガリレオの業績に鑑みて「科学は望遠鏡から始まった」とも言えるが、この道具は神の殺害に使われた凶器でもあった。もちろん、以上のテーゼを確証するには「近代精神の系譜学」をトータルに企てる必要がある。

(14) 絶対的善の政治破壊性は、前掲拙稿「アーレントのイエス論(上)」でも扱ったが、ここでは、より具体的な事例に照らして再考し、本論への補注としたい。すなわち、丸山眞男の近代日本政治思想研究にあえて手がかりを求めてみよう。彼の論文集『忠誠と反逆』にこんな一節がある(ちくま学芸文庫版、二七六―二七七頁、強調は原文)。

権力政治に、権力政治としての自己認識があり、国家利害が国家利害の問題として自覚されているかぎり、そこには同時にそうした権力行使なり利害なりの「限界」の意識が伴っている。これに反して、権力行使がそのまま、道徳や倫理の実現であるかのように、道徳的言辞で語られれば語られるほど、そうした「限界」の自覚はうすれて行く。「道徳」の行使にどうして「限界」があり、どうしてそれを抑制する必要があるのか。「利益線」には本質的に限界があるが、「皇道の宣布」には、本質的に限界がなく、「無限」の伸張があるだけである。

ここに出てくる「利益線」とは、一八九〇年に山県有朋が軍備拡張の必要を訴えた首相演説のさいに用いた言葉であり、「皇道の宣布」とは、一九三〇年代以降に日本軍国主義を美化する宣伝文句としてマスコミを通じて流布した美辞麗句の一つである。この両者のうちに史的貫性を見出すことは容易であろうが、丸山はむしろ、ここに「おどろくべき対照」(二七五頁)を認めるのである。前者には「国際権力政治」の中の「国家理性」のリアルな認識が見てとれるのに対し、後者にはその自覚が欠如しており、そこにただよう理想主義的ニュアンスの見かけ上の無制約性・無際限性ゆえに、そうした道徳的言辞をたれ流した「当局者」自身が、そういう宣伝の手段性の意識を失って、美辞麗句の自己陶醉に陥っていた(二七六頁、強調は原文)というのである。

ここには、いわゆる十五年戦争というあの暗い時代に、近代日本がはまり込んでいった隘路についての鋭い洞察がひそんでいる。しばしば想像されるように、この「軍国主義時代」は、悪逆非道な思想統制のみが吹き荒れる時代ではなかつ

た。もちろんそういう側面もあったにはちがいない。われわれが学ぶ戦中昭和期というのも、有無を言わさぬ軍国主義者たちの圧政に苦しむ善良な庶民たちの不幸な姿に満ちているのが普通である（あたかもナチスの横暴に翻弄される哀れなユダヤ人の群れのごとくに）。だが、むしろ問われるべきは、なぜそのような「総動員体制」が生じたのか、という点ではないだろうか。たんなる上意下達の自動的管理システムでそうなたとは考えにくいし、かといって、その支持母体として大衆の側の自発的服従という受け皿を想定するのみでは不十分であろう。無責任な支配層と浅はかな被支配層が癒着して私益に走った、というふうにも両者の「共犯」性をあばき全国民の連帯責任をえぐり出してみても、問題はいつまでたっても明らかとはならない。戦争責任を銃後の人々や学者たちにも割り振って反省（つまり「懺悔」）させる言説も同断である。そういう道徳論はせいぜい、政治一般の「原罪」性を人々の意識のうちに植えつけるという、一種の宗教教育的効果をもつくらいであろう。

丸山によれば、日本軍国主義の暴走の真の原因は、「権力行使がそのまま、道徳や倫理の実現であるかのように、道徳的言辞で語られ」たことにある。「八紘一宇の精神」「大東亜共栄圏」などの言葉は、現在でこそ悪しきデマゴギーの典型となっているが、それらが喧伝されていた当時は、むしろ「国際協力」の崇高な理念として響きわたっていたことを忘れてはならない（今日でいえば「愛は地球を救う」とか「人道的開発援助」とかいった言葉が相当しよう）。そうした大義名分は、それが道徳的、倫理的レベルでの「正義」を標榜していたがゆえに、魔法のような呪縛力で人々の現実感覚を麻痺させ、歯止めなき拡大侵略路線をエスカレートさせてしまったのである。繰り返すが、手のひらを返したような戦後民主主義の浸透以後すっかり醜悪な欺瞞語となった「皇道の宣布」なるスローガンは、ちょっと前までは、誰にも抵抗できないほどの「正論」として大手を振ってまかり通っていたのである。それだけの魔力をおびたものであったからこそ、天皇制の「大義」は最終的破局に至るまで批判にさらされることなく突っ走ったのだ。

今日のわれわれはこのような事態に対する「免疫」を有しているであろうか。侵略戦争を讚美しかつての日本人の狂信ぶりをあざ笑うことができるのだろうか。われわれもまた、たんに「国家利害」のためでしかない経済的、軍事的な対外進出を、「国際貢献」という美名のもとに歯止めなく推進してはいないだろうか。それどころか、戦争責任を断罪する良心的知識人の論調には依然として、戦中と変わらないような同情、道徳の問答無用の鼓吹が見られはしないだろうか——たとえば犠牲者の苦しみへの「無限責任」という形で。

ともあれ、丸山によって分析された近代日本の隘路とは、政治的領域のうち倫理的な「善」の観念が——いやそれどころか宗教的次元での「絶対的善」までもが——持ち込まれる、という「領域侵犯」のなせるわざであったことが分かる。侵略行為は「善行」として意識されていたのである。この美名にどうして抗うことができようか。それに異を唱えるのは「思想犯」どころか「極悪人」なのである。

そして、まさにこの点において、丸山の問題意識はアーレントのそれと結びつきうるのである。全体主義の研究を經由して、近代における「公的領域」の危機の問題に取り組んだアーレントは、各人の「徳」を競い合うべき政治の次元で倫理的、宗教的な「善」を公言することの危険性にいち早く警鐘を鳴らしていた。これを近代日本にひるがえして言えば、天皇制ファシズムの本質は、それが政治と倫理、ないし政治と宗教との癒着をはらんでいたという面から再考される余地がある、ということになる。つとに丸山は『現代政治の思想と行動』において、「それ自体「真善美の極致」たる日本帝国は、本質的に悪を為し能わざるが故に、いかなる暴虐なる振舞も、いかなる背信的行動も許容される」という驚くべき発想を、「倫理と権力との相互移入」というふうに説明していた（未来社版、一八頁、強調は原文）。それと同じ事態を、アーレントは「善と徳との混同」と表現しているわけである。

昭和恐慌のもとで貧困にあえいでいた国民を「救う」ためと称して対外侵略は正当化された。列強に搾取されていたアジアの人民を「救う」という解放戦争の名のもとに皇軍は戦地を拡大していった。そうした「救済」の観念が現実政治に持ち込まれ、擬似宗教的な正義がふりかざされるとき、一切の批判的意見は封殺され、反対勢力はすべて「非国民」扱いされてしまう。じっさいには「国家利害」でしかないものが「国体の本義」とかいった曖昧な言葉で美化され鼓吹されるのである。こうしたイデオロギー支配の根底にひそんでいるのは、閉塞せる社会を变革することによって不幸な人々を救わねばならぬとする強迫観念であり、これに取り憑かれるとき、政治が演じられるべき公的領域そのものが破壊されてしまう。アーレントによれば、近代に特有なこの悲喜劇的な反政治劇がまず最初に繰り広げられたのが、フランス大革命であった。以後の「革命精神」はすべてこの大文字の革命の負の遺産を引きずってきた。二・二六事件に一つのはげ口を見出した「昭和維新」の精神とて例外ではなかったのである。

政治的安定性をもたらす「宗教—権威—伝統」の三位一体は、近代日本において、古代以来の天皇制の存続強化という形で幸か不幸か温存、いや新設された。明治維新がそれなりの国家体制を「創設」しえた理由の一つはここにあった。だ

が、政治への社会問題の侵入という近代国民国家の宿命は、ヨーロッパ諸国とはやや違った仕方近代日本にも襲いかかったのである。天皇の御心は人民を救う、との甘美な言葉とともに。かくて、宗教と政治、経済と軍事が一体となった大日本帝国の行き着く先は、正気の沙汰とも思えぬイデオロギー統制と底なしの侵略戦争の泥沼であった。だが、その愚行に關与した「臣民」一人一人は、みな弱々しい「善人」だったのだ——おそらく天皇その人さえ。

(15) H. Melville, *Billy Budd, Sailor and Other Stories*, Penguin Books, 1985, p. 400; 坂下昇訳、岩波文庫、一六四頁。

(16) *ibid.*, p. 406; 前掲訳書、一七六頁。