

アーレントのイエス論^(上) (上)

森 一郎

I 「絶対的善」について——『人間の条件』第十節を中心に——

一 哲学者アーレント

みなさんはハンナ・アーレント (Hannah Arendt, 1906-75) という女性哲学者をご存じでしょうか。ユダヤ人であったことからナチス・ドイツを追われ、フランスでシオニズム運動に携わったのち、アメリカに定住の地を見出した彼女は、ナチズムおよびスターリニズムの思想的背景をえぐりだした記念碑的著作『全体主義の起源』(一九五一年)によって一躍脚光を浴び、また、ナチスの戦争犯罪を問うアイヒマン裁判を独特のかわいた語り口で報告した『イエルサレムのアイヒマン』(一九六五年)によってユダヤ人問題に一石を投じた、——というより、物議をかもしました。このような経歴から、アーレントを「ナチズムと対決した特異なユダヤ人女流思想家」というふうで紹介する向きも少なくないようです。しかし私の見るところでは、彼女をその出自で色分けして、(しばしば並べて論じられたりするエマニュエル・レヴィナスなどのように) ユダヤ思想を哲学的に彫琢した思想家として扱うのは、全く的外れと言わざるをえませんし、ナチズムによって辛酸をなめさせられた経験から、全体主義という現代史上の怪物との対決を終生の課題とした政治理論家とのみ見るのも、あまりに一面的な見方であるように思われます。むしろ、女

性だったからといって、本人は生前全く関心を示さなかった——つまり、まるで評価しなかった——「フェミニズム」の陣営に引き摺り込もうとするのは、どう見ても安易で感心しません。では、アーレントを私たちはどのように捉えたらよいのでしょうか。

彼女の主著と目されるのは、以下で扱う『人間の条件』（一九五八年）ですが、そこでは、古代以来の西洋の政治思想がいわば「総決算」されているようなところがあり、続く『革命について』（一九六三年）でも、近現代史の表舞台をなしてきた政治革命について根本的な反省が加えられており、そのせいか、アーレントは（現代における政治哲学の復権にあずかった立役者）という評価を受けたりもしています。そのことは別に間違いではないでしょうが、アーレントの思想全体には、そういったアクチュアルな面とはまた違った、はなはだ豊かな多面性が見られるということも見落とすべきではありません。政治や革命のみならず、歴史、文学、とりわけ哲学の原点を、古典古代の精神に遡って究明し、そこから、アリストテレスに範をとった「活動的生」と「精神的生」の二大区分に基づきつつ、労働・仕事・活動および思考・意志・判断といった人間のあり方を詳細に論じ、ひいては、それらの歴史的再編のうごきをおさえながら、科学革命に始まる近代の「価値の転倒」を浮き彫りにし、現代社会のかかえる、学問の意味失墜、教育や文化の危機、経済とテクノロジーの暴走、といったテーマを縦横に論ずる——というわけで、ありとあらゆる根本問題にたゆまず関心をよせ、その根源を原理的に考え抜くことを怠らなかった彼女は、言葉の真の意味での「哲学者」であった、と評するのが最もふさわしいようです。

もちろんアーレントはキリスト教にも深い関心をよせていました。ヤスパースのもとで書いた学位論文『アウグスティヌスにおける愛の概念』（一九二八年）以来、アウグスティヌスは彼女にとって非常に重要な思想家であり続けましたが、こうした関心は、もとはといえば、かつて運命的な出会いをした師ハイデガーからの影響が大きかったよう

です。この師弟関係についてはゴシップ的な興味も手伝って近年何かと取り沙汰されていますが（エティンガー『アーレントとハイデガー』、大島かおり訳、みすず書房、を参照）、ちょうど『存在と時間』（一九二七年）を準備していたころの新進気鋭の現象学者ハイデガーの薫陶を受けた愛弟子アーレントが、やがて師の問題意識を引き受けつつも根底から乗り越えようとする『人間の条件』を刊行し、現象学運動の新たな可能性を独自に拓いてゆくさまは、今世紀の思想史の最も華々しい場面の一つをなす、といっても過言ではありません。「フッサールからハイデガーへ」と並んで、批判をモットーとする哲学のあるべき継承関係が模範的に示されている両者のこの間柄については今回は割愛せざるをえませんが、ハイデガーとアーレントに共通する或る重要なモチーフについては、以下の議論とも関係しますので、ここでごく簡単にふれておきたいと思います。

『存在と時間』の或る脚注のなかでハイデガーは、この著作の核心部分を振り返って、自分がもともとその見通しを得るに至ったのは、「アリストテレスの存在論において達成された諸々の原則的な基礎を顧慮しつつ、アウグスティヌスの——すなわちギリシア的・キリスト教的——な人間学を解釈しようとする一連の試みに関連してのことであった」と述べています（M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 15. Aufl., Max Niemeyer Verlag, 1979, S. 199, Anm. 1）。ここには、彼の哲学の出生の秘密がさりげなく語り出されています。つまり、一方にはアリストテレスを絶頂とするギリシア哲学、もう一方にはアウグスティヌスに集約的に表現されるキリスト教思想、という西洋文明の二大支柱をふたたびわがものとしようとする「古代再興（ルネサンス）」の試みこそ、『存在と時間』という大著をはぐくんだ思想的母胎にほかならなかつたのです。かりにハイデガーを今世紀の最も偉大な哲学者の一人とってよいなら、その偉大さのゆえんは、彼が還帰しようとした古代の伝統に帰着するはずで

そして、まさにこの点において、アーレントはハイデガーの忠実な、いや忠実すぎるほどの弟子でした。というの

も、アーレントはハイデガーに優るとも劣らぬプラトンやアリストテレスの読み手であり、加えて、ホメロスやヘシオドス、ヘロドトスにトゥキュディデス、ソフォクレスといったギリシア文化の精髓を多岐にわたって吸収し、みずからの思考をきたえましたし、さらには、古代ローマの延長線上に花開いたアウグスティヌスらの教父哲学のみならず、旧約聖書からタルムードまでのヘブライズムの伝統を存分におのれの養分として活用してもいるのですから。そればかりではありません。間違いなく古代における価値転換の両雄でありながら、どういうわけかハイデガーが直接にはほとんど言及していない二人の最重要人物を、アーレントは果敢にも繰り返し取り上げ、その思想的意味を執拗に追究しているのです。ギリシア哲学とキリスト教について熟考するうえでそれぞれ最大の焦点であることを誰もが疑わないその不生出の主役とは、いうまでもなく、ソクラテスとイエスです。なるほど、この両人を欠いてはヨーロッパ精神史は断じてありえなかったわけですから、彼らを問題として引き受けられません。画竜点睛を欠くといわれても仕方ないでしょう。「ソクラテス問題」と「イエス問題」へのこだわりという点では、アーレントは、ハイデガーを飛び越えてニーチェにまっすぐ連なるというべきかもしれません。忠実な弟子というのは、えてして、恩師の根幹にかかわる部分のみごとにさらってゆく「忘恩」を特徴とするようです。もっとも、ハイデガー自身もフッサールには同じ態度で臨んだので——「直観」に優位を置く現象学の発想のうちにギリシア的真理概念へ肉迫する糸口を見出したという点において——、とても文句をいえた義理はないのですが。

アーレントの魅力は、真っ向から根本事象と取り組んでその問題に太い輪郭を与えるその手腕のあざやかさにあります。この特長は、ソクラテスやイエスを論ずるさいにも遺憾なく発揮されています。哲学や思想に関心のある者なら誰でも一度はとくと考えてみたい謎めいた二大巨星に真正面から挑んでいるところは、優に「女傑」の名に値します。アーレントが本質的に哲学者であったことからして当然、比重としてはソクラテスの側に置かれており、そち

らの考察を優先すべきかもしれませんが、以下では、彼女が主としてイエスを、しかもソクラテスとからめながら論じている或る注目すべき箇所を紹介したいと思います。それが、『人間の条件』第十節に見られ「イエス論」なのです。

二 「知への愛」と「善への愛」

「人間の活動諸様式の場所指定」と題された本節がこの書のなかでどういう文脈に置かれているかについては、のちにふれることにし、まずは、「イエス問題」への最初の見通しを与えてくれる次の文章をさっそく熟読することにしませう (H. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1958, p. 73-74.——以下本書をHCと略記——志水速雄訳『人間の条件』、ちくま学芸文庫)。

絶対的な意味での善 (goodness) というのは、古代ギリシア、ローマの「有能である (good-for)」や「卓越している (excellent)」という意味とは違って、それが西洋文明に知られるようになったのは、キリスト教の出現をまっけて初めてであった。それ以来私たちは、人間のなしうる活動の一つの重要なかたちとしての善行 (good works) について知るようになったのである。

これを読んで多くの人はただちに疑問に思うはずだ。「キリスト教よりも前に、プラトンは〈善のイデア〉をとってくに説いていたのではないか？」と。たしかに、「有能である・卓越している」という意味の形容詞を中性名詞化した「ト・アガトン」は、まさしく「善そのもの」を意味し、個々の「善きもの」を超越しそれらに「善性」を分かち与える「自体的善」の理想を指すものであった、といつてよいでしょう。これは哲学史の初歩に属する事柄です。しかし

ながら、「善そのもの」を「美そのもの」とともに志向するプラトンのイデア論⁽²⁾は、「美にして善なること（カロカガティア）」という理想像をめざして公然と競い合った古代ギリシア市民たちの「徳」卓越性（アレテー）」追求本位の価値観、にあくまで根ざした考え方でした。したがって、「善」といっても、むしろそれは「優秀さ・力の強さ」という意味であり、その反対は「劣悪さ・力の弱さ」にはかなりませんでした（ニーチェ『道徳の系譜』第一論文を参照）。要するに、古代ギリシアでは「善」とは、当人が「善く生きること」に、言い換えれば、各個人の自己実現としての「幸福」に、直結するものと見なされていたのです。そこに見られるのは、理想を求めてやまないギリシア人の強烈な目的志向であり、貧欲なまでのあくなき「自愛」です（そのような自己本位的な「善」の追求が、心優しくかよわい「善良な市民」であることを「美德」とする近代のモラルからすれば、はなはだ自分勝手に他人迷惑な「エゴイズム」に映ってしまうことは、おそらく避けられないでしょう）。

「ナザレのイエスの教え」(HC, 74)によって宣べ伝えられた「善」は、これとはおよそ隔たったものでした。イエスがその言葉と行為をもって教えた「善の活動」、つまり「善行」とは、各人の自己実現の向かう先でも大文字の目的性でもなく、もちろん力量の誇示でも生存の証しでもなく、いわんや名誉とか栄光とかいった公的称賛など全く受けつけない、一切の理由づけを隔絶した何かなのです。それは「ひとえに善そのもののため (for nothing but goodness sake)」(HC, 74)になされるものであり、まさにこの端的な自体性ゆえに「絶対的善」と呼ばれてよいでしょう。では、それは「独善」なのでしょうか。もしそれがいささかでもおのれを主張するのだとしたら、そうなるでしょう。しかし、善行の人は、「私が…」などとしゃばってはならないばかりか、おのれをできるかぎり「無」に帰するのだければなりません。そこにはひたすら善行という行為のみがあり、その行為主体が「誰」であったか、という人称性は一切消し去られるのです。この匿名性つまり「無私」ないし「自己放棄」こそ、善行の善行たるゆえんなのです。

これは、或る意味では「人間性」に対する恐るべき挑戦といつてよいでしょう。自分自身を大切にすることが「人間らしさ」であるとするれば、それをいささかでも身に帯びたとたん、善行はもはや善行ではなくなってしまうのですから。ギリシア人は、盲滅法に快楽を求め私利私欲に走る連中を軽蔑しましたが、精神的な意味で「自分を大切にすること」はむしろ高らかに肯定し、自己の優れた徳性を公然と主張してはばかりませんでした。これに対して、善行とは、当人が全く自分を現わさず無名にとどまってこそ成就されるものなのです。これがギリシア人の人間理解をはるかに超えたものだったことは確実であり、だからこそ、イエスは古代世界に何か全く新しいものをもたらしたといえるのです。

アーレントの説明を聞きましょう。「善には、目にされ耳にされることから隠れようとする傾向が明らかにひそんでいる。〔……〕善行は、それが人に知られ公けとなったとたん、それに特有の、ひとえに善そのもののためになされる、という善の性格を失ってしまう。善があからさまに現われるとき、もはやそれは善ではない。もっとも、組織化された慈善事業や或る種の連帯活動としてなら、依然として有益であるかもしれないが」(HC, 74)。ここには、マスコミによって華々しく演出される「慈善事業(charity)」や、国際貢献の名のもとに鼓吹される「連帯活動(act of solidarity)」等々の、うわずつた人道主義にたいする痛烈な皮肉がひそんでいます。いやそればかりか、われこそはと弱者救済を名乗り社会的正義をちらつかせ集団で殺到する「ボランティア活動」に対して警鐘を鳴らしているともとれるのです。なるほどそれらの「犠牲と奉仕」が「目にされ耳にされ」れば、けなげでうるわしくもあり、また不均等な社会的富の再配分という意味からしても「有益(useful)」であることでしょう。しかしそれは、少なくともイエスが説いた意味での「善(good)」ではないし、彼のいう「善行」とは似ても似つかぬ代物なのです。せいぜい、「富者の気前よさ」という古代的な徳目のなれの果てといったところでしょう。それは、ことと次第によると、「大きなお世話」にたちまち

転化してしまうのです。

アーレントはさらに続けます。「善が存在しうるのは、その張本人でさえそれに気がつかないときだけである。自分が善行を遂行していることをわきままえている人は、もはや善人ではなく、よくて有益な社会人、あるいは忠実な教会員どまりである」(HC, 74)。このあたりの説明は、「見てもらおうとして、人の前で善行をしないように注意しなさい」との戒めで始まる『マタイによる福音書』第六章、そのなかでもとくに有名な警句、「右の手のしていることを左の手に知らせてはならない」を敷衍したのですが、よく考えてみると、ここには「善人に自覚なし」という驚くべき逆説が語られているわけで、その価値転換のすさまじさには呆然とせざるをえません。右手と左手とがふれるとき、右手は左手の存在を覚知しつつ右手自身の存在を再認し、またその逆もいえる、という自己感受の反照性は、現象学では「反省の構造」として好んで論じられるものですが、それがここでは、善行の「無垢性」を侵犯する不純さの混入という意味で斥けられるのです。いささかきつい言い方をすると、「人は善人であればあるほど反省なしである」となります。それはともかく、「善は自覚症状がないほどはなほだしい」というのは、にわかに否定できない真理を含んでいるように思われます。(では「悪は…」の場合はどうでしょうか?)

「絶対的善」のはらむこうした過激さをアーレントは「善の奇妙な否定的(negative)性質」(HC, 74)と形容しています。たしかにそこには、おのれをぎりぎりまで「無化」しかねない「自己否定」の運動がひそんでおり、その烈しさたるや「自滅衝動」とすらいえなくないほどです。しかし、それが同時に、より積極的な意味を帯びているということも忘れてはなりません。アーレントはこれを「誰も善人ではありえない」という洞察として定式化し、かつそれを「誰も知者ではありえない」というソクラテスの洞察に重ね合わせるのです(HC, 75)。この二つは、「善人」や「知者」を自称する者たちを徹底して審問する「批判」的機能を有するとともに、その無化の果てに「善への愛」と「知への

「愛」を純化しつつ呼びさます、というふうにして、きわめて「積極的」にはたらくのです。イエスの逆説的、というよりはむしろ「反語」的な言葉、「なぜあなたは私を善人と呼ぶのか。ただ一人、神を除いて、善なる者はいない」を引いたのち、アーレントはこう述べます。「ここで私たちは〈誰も知者ではありえない〉というソクラテスの偉大な洞察を思い起こす。この洞察から、知への愛、つまり愛知(philosophy)が生まれたのである。それと同じように、イエスの全生涯の物語は、善への愛が、〈誰も善人ではありえない〉という洞察からいかにして生ずるか、ということを確認しているように思われる」(HC, 75)。

このように、アーレントは、人間における善の可能性に想到することが申し開きやら居直りやらに行き着くことなくかえって法外な「善の希求」をかき立てる、というイエスの教えの反転性を、無知の知の自覚が不可知論や相対主義に陥らずむしろ透徹した「知の希求」をはぐくむ、というソクラテス的アイロニーに結び合わせようとしています。これは、おのれを「無化」し「自滅」すら辞さなかった二人の生粋さ、その愚直なまでの求道性を積極的に解釈する試みといえますが、同時にそれは、彼らがその身にまもっていた底なしの否定性を呼び戻すことにも当然つながります。絶えざる否定を発し続けたソクラテスやイエスは、一種の「真空」状態を奇蹟的に生きていたわけですから、そのなかにわれもと入り込もうとする者は、たちまち窒息してしまいかねません。ですから、そうした虚空は一掃されなければならぬ、ということにもなるでしょう。かくして、この二人に追随する者たちによって「知」や「善」の理想が現実において「肯定」されたとたん、その「実定性」は、ふたたび「知者」や「善人」を量産する大いなる虚偽となり、ソクラテスとイエスが点した活動の灯のうえにしつこくおおいかぶさってくるのです。「知への愛と善への愛は、それぞれ哲学するという活動および善行をなすという活動様態へと変ずるが、人間は知者でありうるとか、はたまた善人でありうるとかいうふうに想定される場合にはいつでも、ただちに愛であることをやめ、いわばおのれを

抹消してしまう、という点で共通している」(HC, 75)。「大学」にしる「教会」にしる、そうした「実定性」そのものが、仲良く「愛の終わり」を告げている、というわけです。——これは、アレントが放った辛辣な皮肉というべきなんでしょうか。それとも、ソクラテスとイエスによってとっくの昔に放たれていたものが、ようやくぶり返したにすぎないのか。⁽³⁾

三 善行という名の破壊活動

さて、『人間の条件』第十節の「絶対的善」の議論にはまだこの先があります。というより、じつはこれから本論なのです。ここまでは、イエスの「善への愛」をソクラテスの「知への愛」と並列的に論ずることに重きが置かれていましたが、これ以降、「善行をなす」という活動と「哲学する」という活動を区別し、両者の相違点を浮き彫りにすることが試みられます。では、この二通りの「生き方(way of life)」は、どこが決定的に異なるのでしょうか。

「善への愛から生ずる活動様態と知への愛から生ずる活動様態とが似ているのは、ここまではである。〔……〕破壊されないためには絶対的に隠れなければならず一切の現われを避けなければならないのは、善のみである」(HC, 75)。もう一度ここで「おのれを隠す」という善行の本性が問題となってくるわけです。

知への愛に生きる哲学者が公共世界に対して背を向けたとしても、彼の内面世界には「私と私自身」(プラトン)とのあいだの反省的な「対話」の可能性が残っています。いやむしろ、「考える人」である哲学者にとっては、自己と自己自身との内的対話こそは、「思考の本質」(HC, 76)、つまり哲学のエレメントそのものなのです。彼は、たった一人でありながら、いやだからこそ、自分自身ともにもいることにくつろぎをおぼえ、考えることにひたすら集中することができなのです。「独居(solitude)にあることは、自己自身ともにもいることを意味するのであり、それゆえ思考

は、あらゆる活動様式のうちで最も独居的(solitary)であるかもしれないが、同伴者や仲間をすっかり欠いているわけでは決してない」(HC, 76)。哲学者とは「独り身」であることに自分本来の居場所を見出す人のことだと言えるほどであり、そうした「単独者」の在り方をもし居心地悪く感じるとすれば、それは哲学とは別種の活動様式に思い焦がれている証拠でしよう。⁽⁴⁾

ところが、善への愛に生きる「宗教的人間」の場合には事情は異なります。つまり、彼の生は、一人で自足しうる哲学者の「独居」の暮らしとは違って、「他者とともに、かつ他者のために」あるにもかかわらず、その善行が純粹であるためには、公的世界からの光のみならず、自己の内なる証言さえ遮断しなければなりません。善行の人には、世界とも自己とも隔離された寂寥たる「孤独」がひたすらあるのみです。「彼は独居的ではなく、孤独(lonely)なのである」(HC, 76)。もちろん、彼はこの「孤独(loneliness)」をみずから引き受けるわけですが、そのような空漠たる真空状態を生きることが、哲学的生以上に「非—人間的、超人的」であり、もはや「この世のものではない」と言わざるをえないほどです(HC, 76)。善を純粹に希求する宗教的生に見られる、このようなラディカルな現世否定的性格のことを、アーレントは、「無世界性(worldlessness)」(HC, 76)もしくは「別世界性(otherworldiness)」(HC, 74, 76)というふうに形容しています。

もちろん、これが底なしの全き「空無」であれば、それに耐えられる者はいないでしょう。またもしそうなら、かくも耐えがたき善への愛が、もともと「少数者」(HC, 76)にしか妥当しない知への愛に優にまさる普遍性を、万人のあいだで持つことなど到底ありえないはずで、それを可能にするもの——それが、絶対的善を唯一認証しうる「神」という絶対者の臨在なのです。「独居だけが哲学者のかたちにおいて本来的な生き方となりうるのに対して、孤独というはるかに一般的な経験のほうは、多数性という人間の条件にあまりにも矛盾しているので、長期にわたってはとて

も耐えられるものではなく、それが人間の実存を虚無化してしまわないためには、善行の目撃者として想像しうる唯一の証人、つまり神の同伴を必要とする」(HC, 76)。もしそうだとすれば、寄るべなき孤独をかこつ「見捨てられた(verlassen)」人々にとっては、何にもまして「神に見捨てられていること」こそ最も恐るべき事態だということになるでしょう。ニーチェが宣告した「神の死」とは、独居に安らう哲学者にとっては最悪とは言えないにしろ、孤独に苛まれるはるかに多数の人々にとっては、まさに一切を無化する「禍音」にほかならないのです。

それはともかく、善への愛という「宗教的経験」(HC, 76)は、それが過激なまでの「別世界性」を本性上はらみつつこの地上において遂行されるかぎり、公共世界に対して「能動的に否定作用を及ぼす性質 (actively negative nature)」を帯びてしまうことは否めません。おのれを隠そうとするばかりか、「プライヴァシーの領域においてさえくつろぐことがない」(HC, 78)ほどはなはだしく自己隠匿性を有する「絶対的善」の活動は、それが一たび「公的領域」つまり政治活動の舞台においておのれを主張し出すとき、必ずや、それが侵犯した領域を、そこで繰り広げられる人間事象もろとも、じわじわ破壊し始めるのです。「善は、首尾一貫した生き方としては、公的領域の範囲内においては不可能であるばかりか、公的領域そのものを破壊しさえする」(HC, 77)。しかもその場合、何といても「善」が大義名分ですから、どんなに破壊的であっても、それを振りかざす連中にはその自覚がなく、彼らの「善行」政治破壊活動には歯止めがきかなくなる恐れがあります。現実政治において「善」を唱えることほど危なっかしいことはないのです。

このように、アーレントは、宗教的次元では最も積極的な理想であるはずの「善」が、政治的なレベルでは「否定的・破壊的」にはたらいでしまう、という点にわれわれの注意を促そうとします。おのれを隠すことを本性とする「絶対的善」は、公然と現われることを本性とする世俗的な「徳」とは異なっており、前者をその美名ゆえに後者の領域

である政治の場面に持ち込むや、たちまち「領域侵犯」となり結局どちらも墮落し腐敗してしまふ、というわけです。翻ってみれば、この極端な「公私混同」の事例を挙げることにより、「人間の活動様式がそれぞれ世界のうちに固有の場所を指定されている」(HC, 73)というテーゼを例証することこそ、「人間の活動様式の場所指定」と題された『人間の条件』第十節のそもそものねらいであったのです。そしてじっさい、哲学、宗教、政治といった活動様式が、それぞれ「独居」「孤独」「多数性」という固有のエレメントを持つことが確認されているわけです。ちなみに、ここでは取り上げなかった「仕事」と「労働」は、おのおの「孤立(isolation)」と「群居」(?)を独自のフィールドとする、と言えましょう。

さて、それでは、アーレントがここで主張しているのは、政治と宗教の一般的区別の堅持、いわゆる「政教分離」の原則のことなのでしょうか。なるほど、アーレントは以上の議論を締めくくりに当たって、マキャヴェリが「徳」本位の政治理念を堅持して「いかにして善人たらざるべきか」との名言を吐き、世俗的権力に干渉して腐敗していた同時代の教会勢力を牽制しようとした、という「政教分離」の古典的教訓を挙げております(HC, 77f)。とはいえ、マキャヴェリが政治思想上異彩を放っているのは、アーレントによれば、彼が、「善をなすことがはらんでいる破滅的(ruinous)な性質」に「誰よりも鋭く気づいていた」からなのです。マキャヴェリのこの冷徹な洞察——「隠れることから生じる善が公的役割を引き受ければ、善はもはや善ではなく、おのずから腐敗し、その腐敗を至るところにまき散らすであろう」(HC, 77)——は、現代のわれわれにとって「政教分離」の原則の空疎な確認にはとどまらないアクチュアリティをなお有しているのではないのでしょうか。さらに「善」を「愛」という類義語に言い換えると、こうなります。「愛は、それに固有の無世界性ゆえに、それが世界の变革とか世界の救済とかいった政治的目的のために使われるとき、ただ偽りとなり、墮落するだけであろう」(HC, 52)。

「不幸な人々の苦しみを共に分かち合おう」とか「愛は世界を救う」とかいった善行の美名が、どれだけ多くの恐るべき「破壊活動」をもたらしてきたか、に思いをめぐらすとき、われわれは、なすすべもなくただ沈黙するほかはありませぬ。⁽⁵⁾

II 「赦し」について——『人間の条件』第三三節を中心に——

一 キリスト教と「赦し」

昔、私がまだ学生だった頃、ポーランドの作家シェンケヴィッチの『クォ ヴァデイス——ネロの時代の物語——』（一八九五年）という長編小説を読んだおぼえがあります。当時は、一九五四年以来の旧版の岩波文庫（河野与一訳）がまだ流通しており、旧字体の難しい漢字が沢山出てきて難渋したり、現代とはおよそかけ離れた古代風俗に目を白黒させたり、ということとはあったものの、美男美女のカップルのうっとりするロマンスあり、暴君ネロの主催する豪華きわまる大宴会あり、闘技場での野獣と人間との壮絶な対決あり、と見せ場たっぷりの絢爛たる一大時代絵巻に興奮しつつ、寝食を忘れて読み耽ったことが思い出されます。もっとも、迂闊にも内容をほとんど忘れてしまつて目下再読中なので（自慢ではないですが、私には小説とか映画とかのあらすじがどういふわけかほとんど記憶に残らないのです）、キリスト教学の授業の教材として親しんだりしているらしい学生のみなさんの方が、よほど詳しいかもしれません。要するに、ペテロやパウロによって指導された初期キリスト教団の人々が、帝政ローマ下の恐るべき迫害に耐えながら不屈の信仰によって連帯の絆を深めてゆく、というお話だったと思います。もちろんこんな簡単なまとめではカトリックの愛読者の方々には怒られるでしょうし、逆に現代の歴史家からは迫害や殉教の史実について

の見直しを迫られそうですが、それはそれとして、ともかくここでは、教会史の門外漢の私にも今なお際立って鮮明な印象を残している物語のヤマ場の一つを取り上げ、本日のテーマへの導入したいと思います。

脇役の一人としてキロンというギリシア出身の「哲学者」が登場するのですが、彼にはかつて、金品目当てに医者
のグラウクスを裏切って暗殺者に襲わせたばかりかその妻子を売り飛ばしてしまったという忌まわしい過去があります。そのグラウクスにローマで再会してしまったキロンは、復讐を恐れて再びグラウクスを破滅に追いやろうと企むのですが、その陰謀が露見して逆に自分が殺されそうになります。キロンのこの絶体絶命のピンチにさいし、「私がお前を赦すように、神がお前を赦されんことを」と祈りつつ救ったのは、ほかでもない、敬虔なキリスト教徒たるグラウクスその人でした。ところが、命拾いをしたキロンはその後、ネロが（じつは自分で画策した）ローマの大火のたがをキリスト教徒に押しつけようとするに及んで、皇帝に近づき、これに取り入ろうと、キリスト教を人間憎悪の邪宗として告発し、かつローマ在住のキリスト教徒の居場所を密告してしまいます。かくして、地獄絵巻を思わせるような大虐殺が開始されるのですが、その一つ、皇帝の庭園内での大がかりな火刑の現場をこわごわ見て回るキロンの目に、まさに火に焼かれようとしているグラウクスの姿が飛び込んできます。

燃え上がる柱の上から医者
のグラウクスがキロンを見ていた。「……」自分を裏切り、妻と子を奪い、暗殺者をけしかけたばかりでなく、そのすべてをキリストの名において赦してもらいながら、さらにまた死刑執行人の手に引き渡した自分の迫害者を、最後に見つめようとしているようであった。「……」ときどき煙がそれを妨げたが、風が吹いてくるとキロンはまた自分に注がれている瞳を見た。立ち上がって逃げ出そうとしたが逃げられなかった。「……」周りのすべてのもの、皇帝も宮廷も群集も消え去って、自分を取り巻く何かはての恐ろしい真つ

黒な寂寥の中に、自分を裁きに呼ぶ殉教者の眼だけが見えると感じた。「……」火の舌がキロン自身の体を焼いているように思われた。突然ゆらめくと、両手を上に差し伸べて、恐ろしい引き裂くような声で叫んだ。

「グラウクス、グラウクス、キリストの名において赦してください。」

あたりはしんとした。居合わせた人々は身ぶるいをしてすべての眼はしらすしらす上にあげられた。

「赦してあげる。…」

(河野訳岩波文庫下巻二二〇頁以下、若干表記を改変)

この場面に最初ふれたとき、私は、言いようのない畏怖というか、とにかく強烈な驚愕の念に襲われ、かくもすさまじき「キリスト教的な〈赦し〉の思想」のラディカルさに、鳥肌が立ったのを記憶しています。そうか、「赦す」とはこんなに強いことなのか、と。もちろん、当時の私のキリスト教理解などお話にならないものだったでしょうし(今でもあんまりかわりばえないのですが)、その頃のノートを開くと赤面せずにはおれませんが、それでも、キリスト教は「復讐」に代えて「赦し」を原理とする宗教である、という私のささやかな理解が、この時点ではぼ固まってしまったのはたしかです。ちなみに、この当時(一九八九年初頭)、世間ではいわゆる「自粛」から「代替り行事」へと、いう奇妙な節目の時期にあって、「天皇の戦争責任」を赦免する感情論が垂れ流されていました。なるほど天皇制も「〈赦し〉の宗教」には違いないな、と一人シニカルな気分を味わったのをよくおぼえています。もちろん、弱々しい最高責任者がよってたかって「赦される」方向に流れていく無責任体制の生温さと、惜しみなく「赦す」ことの力強い実践を教える宗教の峻厳さとは、とうてい同列には論じられません。かつてはこれでも、前者を後者との比較対照において徹底的に批判するといった野心を抱いたりしたものです。

それはともかく、私の場合、『クォ ヴァデイス』を読んでかすかに得た見通し以来、「赦し」という問題事象の掘

り下げは、その後しばらく進みませんでした。たぶん、「救す」という仕方での「救い」という課題が、お話としてならともかく、実感として感じられなかったからでしょう。問題意識の上でのささやかな転機は、思わぬところからやってきました（幸か不幸か「悔い改め」の経験ではありませんでしたが）。

二 「復讐の精神」からの解放

私がニーチェをじっくり読むようになったのは、正直に言いますと、この大学に赴任して『ツァラトゥストラはこう言った』をテキストとして扱う授業を任されることになってからでした。もちろん関心はもともとあったのですが、やはり腰を据えて読んでみると、それまでの印象とは全く違ったニーチェの思想が次第に見えてきて、感激することしきりでした。とくに、二年目に第二部を読み進めていくうちに、主人公ツァラトゥストラの思想の深化に感情移入できたような（たぶん）錯覚を覚え、クラクラするほど興奮したりしましたが、その最後近くに、「救済」と題された非常に重要な章があります。

『ツァラトゥストラ』は全編が「聖書のパロディー」と言われたりもしますが、この章はとくにその傾向が強く、冒頭から、「不具者や乞食の群れ」に取り囲まれたツァラトゥストラは、一同を代弁する「一人のせむし男」に、「あなたの教えを信じるためにも、ここは一つ奇蹟でも起こして、われわれせむしや盲や足萎えたちを治してくれないか」と呼びかけられます、答えてツァラトゥストラが言うには、「ハンディがあるからこそ、それをプラスに転化する工夫や努力も生まれる。天才と言えば聞こえはいいが、奇形という点では大同小異である。だいいち人間なんて多かれ少なかれ皆かたわでないか？」（以上の発言内容は要約。またニーチェの思想からして「差別語狩り」には従わない）。この一見暴論に見える（がしかしよく考え抜かれた）反問が、キリストの奇蹟物語に対する皮肉ともなっていること

は間違いありません。しかし問題はさらにその先にあります。ツアラトウストラは、肉体上の矯正治療や精神面での健全化などのありがちな「癒し」のレベルを超えた、真にその名に値する「救い・救済」を求めようとするのです。「すべての〈そうあった〉を〈私がそう欲した〉に作り変えること——これこそは、私が救済と呼びたいものだ」(岩波文庫の氷上英廣訳に準拠、以下同様)。これはどういうことでしょうか。

私たちは自分の現にあるあり方を肯定できず、マイナス(負)に考えてしまうことがあります。そしてそれが「負い目・負債」となって私たちの行く手にたえずおおいかぶさってくるのです。もちろん、不在の未来ならある程度自分の意志で切り拓くこともできますが、もうすでに起こってしまったこと、既在の過去の方は、いくら現時点で取り消しを叫んでも、これは全く取り返しがつきません。身体的なハンディキャップや心理的な傷がやっかいなもの、このような「過去の取り返しのつかなさ」からきています。これから自由に何かを始めたいと思っても、過ぎ去ったはずの「そうあった」が手枷足枷となって私たちにまとわりついてきます。これではいつまでたっても意志は不自由のままです。

ニーチェはこの事態を「意志はさかのぼって意志することができない」と表現します。意志とは本来「前向きに意志する」ことでしょうか、「後向きに意志する」というのはじつは矛盾もはなはだしいのですが、ニーチェはあえてこの倒錯した欲望を、意志の本心だとするのです。しかもこの野望は絶対に成就不可能です。なぜなら「意志は時間を打ち破ることができない」のですから。「時間が逆戻りしないということ、これが意志の深い忿懣である。〈そうあったという事実〉——意志が動かすことができない石の名はこれである」。この重圧を忘れることも諦めることもできないとき、何が起るでしょうか。

ニーチェはここ、つまり過去がはらんでいる本質的な「取り返しのつかなさ」への対処のうちに、「復讐」という退

行的現象の原場面を見届けようとはします。「時間、および時間の〈そうあった〉に対する意志の反感、これこそが復讐の正体である」。この場合「復讐」というのは非常に広い意味で考えられており、他者による不当な侵害に対する「返し・報復」という通常のケースのみならず、各人がおのれの負い目に何らかの意味をあてがって取り繕う、といった個人の内面における「正当化の機制」をも包含するものです。たとえば、比較的単純な事例としては「取り返しのつかないことをしてしまった」と自分で自分を責めるという意味での「後悔」もこれに含まれますし、「今私が不治の病に苦しんでいるのは、何か自分に落ち度があったからに違いない」と遡及してみずからを「罰する」場合もこれに属するでしょう（極端なケースとしては、「生きるのが苦しいのは、生それ自体が苦であり〈罰〉だからなのだ」といった「超合理化」さえありえます）。

じっさい、「復讐」というのはすべて、時間が後戻りできないことの心的補償作用とも言えます。別に加害者に仕返したからといって被害者が完全に元通りになるなどということはありえないのですが、それでも報復しないでいられないのは、被害者が受けたマイナスと同じ分を加害者にお返ししてやるのが何か精神的な意味での「埋め合わせ」になるからです。しかし、もちろんそれは現実には過去の抹消とはなりえませんし、それどころか別の「負債」を新たに背負うことにつながります。今度は、復讐された者が「(逆)恨み」を抱いてもう一度報復することをおのれに誓い、かくして復讐はさらなる復讐を呼び、この「無間地獄」はいつまでも終わることがありません。

ニーチェの復讐論の特長は、(1)ふつう対他関係において吹き出す「復讐地獄」を自己自身を肯定できない自己がとぐるを巻いてみずからを責め苛む「精神の内攻性」のうちにも見てとること（これが、ニーチェのルサンチマン論の系である「やましい良心」論の骨格をなします）、(2)「感謝も復讐の一種である」として、贈答関係のうちにも果てしなき復讐のメカニズムを見出している点（これは、報酬を予想しない「贈り与える徳」を是とするニーチェの贈与論

に結び付きます)、(3)総じて「復讐の正義」の觀念の起源を、「貸し—借り」によって成り立つ「契約」関係という原点へと差し戻すこと(ここに浮上するのが、原始的な「約束」の觀念です)、などにありそうですが、ここでは特に、(4)復讐が「過去の取り返しのつかなさ」に根ざしているかぎり、過去を背負った時間的存在であるわれわれは、その根底からして、「復讐する存在」たらざるをえない、という論点に注目したいと思います。至るところで、しかも無理難題であろうと、あえて復讐を求めてやまない、人間(神もか?)のこの傾向性のことを、ニーチェは「復讐の精神(der Geist der Rache)」(別な訳をつければ「復讐根性」「復讐魔」「怨霊」といったところでしょうか)と名付けています。この「疫病神」が地上を支配しているかぎり、人間の意志はけっきょく自由になることができません。「復讐の精神」からの解放」が「自由な精神」にとって課題とされるゆえんです。

こうした高貴な「解放・救済・解脱」の理念を、ニーチェは、先に見たように、「すべての〈そうあった〉を〈私がそう欲した〉に作り変えること」というふうに定式化しているわけです。ニーチェはこの最終的課題を「時間との和解」とも呼んでいます。しかし、それにしても、そんなことが果たして生身の人間に可能なのでしょうか。

三 「奇蹟」としての「赦し」

以上、「救済」の章を中心に『ツァラトゥストラ』の基本思想のごく一端を見てきました。ニーチェは続く第三部で、この「復讐の精神」からの解放「時間との和解」という懸案を、独居における思索の深まりのただなかでの「運命愛」世界と自己の全き肯定」という形で、解決にもたらそうとします。しかしここでは、それがいわゆる「永遠回帰思想」の試みとして結晶してくる入り組んだ道程は、残念ながら考察外とせざるをえません。その場合の「救済」とは「哲学的思索の終極的完成」という意味で一貫して追求されており、最初に掲げた「キリスト教と〈赦し〉」という今

回のテーマからは相当ずれてしまうからです。むしろ私たちは、ニーチェが聖書の奇蹟物語のなかで見落とした（あるいは見捨てた？）かに見える「奇蹟」の一側面に、あえてこだわってみることにしたいと思います。そしてまさにここにおいて、前回に扱った『人間の条件』第十節と並ぶ、アーレントのもう一つの「イエス論」——第三三節「取り返しのつかなさ」と「救す力」に見られるそれ——が問題となってくるのです。なぜならアーレントは「奇蹟のイエス」の本質を、「治療行為」ではなく「救す力」のうちに見てとるからです。

しかしそれにしても、なぜアーレントにおいて「救し」が主題となるのでしょうか。この問題を本格的に論ずるには、『人間の条件』の全体を（少なくとも第五章「活動」の骨子だけでも）きちんと紹介しなければならぬはめになり、それは本論の手に余りますから、なるべく簡単に切り抜けることにしましょう。つまり、アーレントが「救し」の可能性に想到するのは、ニーチェと同じく、「起こってしまったことの取り返しのつかなさ」という人間存在の時間的・被制約性（要するに「歴史性」という「人間の条件」ゆえなのです。ここでも「取り返しのつかなさ」は「自由の侵害」として現われるのです）。

じっさい、何をなすにも過去のしがらみからいつまでたっても抜け出せないままだとすれば、そうした被拘束性が、「新しい始まり」を切り拓くべき「活動(action)」の本分たる「自由」をそこなうおそれがあるのは明らかでしょう。もちろん、取り返しがつかないからこそ、人間の行為の偉大さは歴史として不朽に語り継がれてゆくのでしようし、それらを不動のものとするために記録や記念碑として物質化されるほどですが、歴史の取り柄のはずの抹消可能性が、かえってあだになる場合がじつは非常に多いのです。たとえば、ある国の女性が他国によって拉致され、その報復として婦女略奪をやり返す。それが（もとはといえばあちらから手を出したからと怒っている）他国の怨みを買うこととなり、復讐は復讐を生んで、ついに両国の戦争と相成ってしまう。どちらも疲弊の末、いったんは和議が

交わされるが、その交渉のちに禍根を残し、いつしか第三国も巻き込んでさらに大規模な戦争へと突入してゆく…。
怨念の泥沼めいたこんな筋書きは、ヘロドトスに始まるどんな歴史書にも、いや隣近所の縄張り争いとか友情のもつれからの決闘とかの噂話にも見られることで、つくづく「復讐の精神」というのは根強いなあ、と感心する反面、イスラエルとパレスチナの緊張関係とか、民族全体を血みどろの内紛に引きずり込む報復合戦とかいった恐るべき事例が現代世界にも満ち満ちていることを思うと、やはり慄然としてしまいます。とはいえ、これが歴史の実相なのです。

ですから、ここから「活動はすべて空しい」という全否定を結論として引き出す者がいても、一向におかしくはないのです。じっさい、古来から哲学者のなかには、「活動は災いをもたらすばかりで自由をそこなうから、一抜けた」と宣言し、おのれの絶対的な「主権」がそこでは保証されるかに見える「独居」の隠遁生活のうちに引きこもる者も少なくありませんでした（そこに「孤独」を感じてしまい「安居」できない人には、相変わらず反省・後悔・怨恨といった別種の「復讐地獄」が待ち受けているわけですが…）。ところが、アーレントによると、「活動」——人々のあいだで言論と行為を通してイニシアティブをとり公的におのれを示すことで、自由な存在たることを証しする、という人間のあり方——は、その弱みである「取り返しのできなさ(irreversibility)」を埋め合わせる「救済方法」を、じつはそれ自身のうちに内蔵している、ということになります。「取り返しのできなさ——自分が行なっていたことを知らず、知ることでもできなかつたにもかかわらず、その行なってしまったことを取り消すことが不可能であるということ——の苦境から脱する可能な救済方法は、赦すという能力である」(HC, 237)。「赦し(forgiving)」とは、活動に内属しかつ活動を救済する、それ自身れっきとした活動の一形態なのだ、というわけです。⁽⁶⁾

注意すべきは、この場合「赦し」の可能性が活動の内部にあるとは言っても、もちろんそれは、行為主体がそれぞれ自分で自分を赦すという意味では全くない、という点です。「なぜなら誰も自分自身を赦すことはできないのだから

ら」(HC, 237)。自「免責」というのは、アーレントの言うように「一人芝居」の域を出ず、それは、活動の舞台である公的領域においてはそれこそ「茶番劇」もいいところでしょう。なぜなら、公的領域——語の本来の意味での「政治的」領域——は、「多数性」つまり対等な資格で集まったメンバーの共存、なくしてはありえず、「一人よがり」は定義上ありえないからです。これに対し、その内部に自分で自分を許してしまうことを取り柄とする「みそっかす」のような無力なメンバーが居座っている組織があるとすれば、それはたぶん、政治以前の幼児集団か何かでしょう(天皇制の免責構造や、それに類するあまたの擬似天皇制を参照)。

このように、「赦される」とは「他者によって赦される」ということです。そうだとすれば、この場合の「他者」とはけっきょく「神」に帰着するのではないか、という疑問が生ずることは避けられないでしょう。神こそは人間を赦す大文字の他者であるという気もするからです。ところがアーレントは、この或る意味でもっともな疑問を斥けるのです。しかも逆説的なことに、その主張の補強のために、あえて、「ナザレのイエス」を持ち出してくるのです。この逆説の妙味を「まじめ」に理解しようとしなにかぎり、アーレントの「赦し」論を読み解くことはおぼつかないでしょう。

人間事象の領域(つまり政治的領域)で赦しが果たす役割を発見したのは、ナザレのイエスであった。なるほどイエスがそれを発見したのは宗教的文脈においてであったし、また彼がそれを明確に表わしたのは宗教的言語においてであった。しかし、それが事実だからといって、彼の発見した赦しの役割を厳密に世俗的な意味において何らまじめに考えなくてもよい、ということにはならない。(……)ナザレのイエスの教えのいくつかの側面は、キリスト教の宗教的メッセージとはもともと関係がなく、むしろ、彼の支持者からなる親密に結び付いた小規模

な共同体におけるいくつつかの経験から生じたものであって、この共同体はイスラエルのもろもろの公的権威に挑戦することへと向かっていた。だから、イエスの教えは、たとえそれがもっぱら宗教的性格を持つものだというふうに言いふらされているにせよ、彼の共同体における「本来の政治的」経験に属しているのはたしかなのである。(HC, 238f.)

アーレントが論じているのがあくまで「ナザレのイエス」であって「イエス・キリスト」ではないということがここからもうかがえますが、こう前置きした上で彼女は、さらに次のように述べています。アーレントのイエス論の面目躍如たるくぐりです。

われわれの文脈〔つまり活動を論じている目下の議論〕において決定的なのは、イエスが、「律法学者とパリサイ人」への反論として次のように主張している点である。第一に、赦す力を持っているのは神だけだ、というのは正しくない。第二に、赦す力というのは、あたかも人間ならざる神が人間という媒介を通して赦すかのように、神に由来するのではない。そうではなく、その反対に、人間が神によっても赦されることを望みうるためにも、その前に人間どうしがお互いに赦す力を動員するのだからなければならない。イエスはこう主張しているのだが、彼の定式化はさらにラディカルである。福音書において、人間が赦すゆえんは、神が赦した人間も神と「同様に」赦さなければならぬからなのだ、というふうには考えられていない。その逆に、「もしもあなたがたが心から赦すならば」、神もまたあなたがたと「同様に」赦すだろう、というのである。(HC, 239)

アーレントが引き合いに出しているテキスト（ルカ5:18-26）を見ると、じっさい「パリサイ人」は「神おひとりのほかに、だれが罪をゆるすことができるか〔むろんいるわけがない〕」と主張し、かつ彼らはそれを楯に、「人よ、あなたの罪はゆるされた」と（中風をわずらった人に）言ったイエスを、「神を汚すことをこの言う人は、いったい、何者だ〔どこのどいつだ〕」と非難しています。おそらく、伝統的な見地からすれば、「人の子は地上で〔強調はアーレントに基づく〕罪をゆるす権威〔アーレントによれば「力(power)」を持っている〕などというイエスの主張は、神に対する不埒な越権行為に等しい、まさしく掟破りの、破天荒な代物だったのでしょう。たしかにこのテキスト——それを数多い「キリストの奇蹟物語」の一つとして片付けるのは容易でしょうが——からは、人間のそれまで知られていなかった潜在能力を発見し、かつそれを遂行した一人の非凡な男に対する、ただならぬ「驚き」が聞きとれるように思います。

そして、アーレントによれば、それほどイエスの「赦し」の教えは前代未聞の新しいものだったがゆえに、それを体現している彼の活動そのものが、人々に「奇蹟」と映った、ということになるのです。アーレントは或る——香油を塗ってくれた罪の女をイエスが赦す場面を描いた——テキスト（ルカ7:36）を下敷きにも述べています。「人々に衝撃を与えているのは、イエスが奇蹟を演じてみせたことよりも、むしろ、彼が〈赦す力〉を力説したことなのである。それゆえ、〈同席の者たちは心の中で言いはじめた、罪をゆるすことさえするこの人は、いったい、何者なのだろう〉」（HC, 239）。なるほど、この箇所には「奇蹟」つまり「超人的矯正治療実演」は存在しません。しかしそれでも人々は、生身の「赦し人」イエスを目のあたりにしてひたすら驚き怪しんでいます。つまり、「赦し」のパフォーマンスそのものが、彼らの目には「意外」どころかまさに「奇蹟」と映ったのです。なぜなら、そこに証しされた「自由」は際限なき「因果応報」の連鎖につながれ「罪」にもがき苦しんでいる人々に、「別様でありうる可能性」を呼び

さまし、わだかまりやしこりからの解放と救済をもたらしたのですから。私たちはここに、「奇蹟なき奇蹟」とでも呼びたくなるような何かを見出しはしないでしょうか——人間のなかにひそむ、人間を超えた何かを。

しかし、ここまで「赦しの力」の奇蹟性を強調しますと、当惑を覚える方もきつと多いはずです。「赦しのどこが新しいのか？」と苛立ちを感じる人もいるでしょう。なるほど、たとえば「人間が神に赦しを請う」という態度なら、これは、イエスの属していたヘブライの伝統でも、あるいは古代ギリシアでも、たぶん少しも珍しくなかったでしょう。また、それに対応する「神が人を憐れんで赦す」という事態も、おそらく同じだけ語られたことでしょう。人は神に赦しを求め、神は人に赦しを与える——これは古今東西を問わず見られる光景と言えるでしょうし、そこには新しさは何ら見当たりません。

ここで、私たちが今直面している問題をはっきりさせるために、別の「赦し」の形態を引き合いに出すことにしましょう。つまりそれは、「奴隷が主人に赦しを請うこと」と、「主人が奴隷を憐れんで赦すこと」の対です。この「主—奴」の組み合わせは、先の「神—人」の場合と余りによく似ていないでしょうか。これはどういふことなのか。

もはや明らかでしようが、これらの場合、憐れみをかけて赦す側は、絶対的優位を誇っており、これに対して、憐れみをかけられて赦される側は、隷属的で完全に無力な存在に甘んじています。というより、無力だからこそ憐れみの対象となりうるのです。言い換えれば、ここでの「赦されること」とは、「無力さ」と引き換えに「憐れみ」を得た結果にほかなりません。もちろん、神と人との宗教的関係においては、この「チャリテイ」は崇高なものでありえましょう。そのことを否定するのは「人間への神の愛」という次元を否定することに等しく、私がここで差し出がましく論ずべき事柄ではありません。しかし、この超越的垂直的な「愛と赦し」のかたちをあくまで原型として携えて、この地上の人間事象における「憐れみと赦し」の場面へと降り下るとき、その関係が「主人が奴隷を憐れんで赦す」

というかたちをとらないという保証はどこにもないのです。

なるほど世俗的レベルでも、対等でない者どうしのあいだでは「許し」——と表記することにします——はたしかに頻繁に見られはしますが、その場合「寛大」な目上の者が「かわいそう」な目下の者に情けをかけて一方的に許すという構図にすっぽりおさまってしまうケースがほとんどなのです。これが実状なら、対等なはずの相手を「許してしまう」のはかえってその相手に失礼だ、ということになります。じっさい、イエス以前の古代世界では、危害を及ぼしてきた対等な相手を遇する公正な態度とは「復讐」あるのみでした。「復讐」するのは相手を見くびっていない証拠であり、さらには自分が見くびられないためにも絶対必要だったのです。なぜなら、「復讐すべきときに復讐しない」のは、「復讐したくても復讐できない」無力さと同一視されかねなかったからです。たとえばアリストテレスも、「温和」が昂じて「意気地なし」となるのは「非難される」とし、「然るべきことながらについて怒らないひとびと」は「痴呆だと考えられ」、「自分が侮辱されても我慢するし、近いひとびとが侮辱されても傍観している」ということは奴隸的だと考えられる」と述べています（『ニコマコス倫理学』第四卷第五章、岩波文庫の高田三郎訳による）。怒りも復讐もしないのは「痴呆」や「奴隸」の証拠だというわけ(7)です。たぶんこのあたりが古代自由人の一般見解に近いところだったのではないでしょう(7)か。

そして、まさにそれゆえにこそ、「不正を受けるのは不正を行なうよりはまし」（『ゴルギアス』）と宣言しあえて復讐の挙に出なかったソクラテスは、同時代人からひどく訝しがられ、場合によっては「奴隸的」と謗られさえたのです。ニーチェなら、古代ギリシア人の口吻そっくりに、「ソクラテスの奴隸根性がキリスト教的な奴隸道徳への道をつけたのだ」とでも言うかもしれません。しかし、そのソクラテスにしても、けっきょくはギリシア的な「徳」本位の価値観を出るものではなかったのです。なぜなら、彼（あるいはプラトン）の論理では、「不正を行なう者」は「憐

れんでしかるべき」無力な輩であり、そういう低劣な連中にわざわざ復讐するのは自分を貶めることにしかならないから良くないし「得策」とも「理性的」とも言えない、という評定になっていたからです。ですからソクラテスの「価値転換」は、古代的な「復讐の精神」に風穴を空けることになったものの、われわれの求めている「赦し」の思想とは決して言えないのです。

さて、以上のように考えてくれば、イエスが「赦し」を地上的な人間事象に固有な仕方では提示したときの人々の驚きが並々ならぬものであったであろうことは容易に推察されるでしょう。まさにイエスの示した意味においてこそ、アーレントの言うように「赦しは復讐の対極に立つ」(HC, 240)のです。「イエスの赦しの教えのうちに含まれている自由とは、復讐からの自由(freedom from vengeance)なのである」(HC, 241)。このように、ニーチェとは別の仕方ではイエスに随伴することで、アーレントもまた彼女なりに「復讐の精神」からの解放の可能性に思い至ったと言わねばなりません。

(つづく)

【注】

(1) 本稿は、東京女子大学の宗教センターにて一九九七年九月一日と九八年六月二二日に催された二度の「オープンレクチャー」で読み上げるために用意した口述用原稿に、若干手を入れて成ったものである。当日ご参集下さった方々、とりわけ、第一回目に参加いただき貴重なコメントを賜わった上智大学の荻野弘之氏には、この場を借りて御礼申し上げます。なお本稿は、以上の成立事情から察せられるとおり、主として学生に向けての「啓蒙活動」の一環という性格を強く帯びており、テーマとして取り上げられた宗教上の根本問題についての本格的な研究、というにはおおよそ遠いものである。おそらくは、自身「門外漢」に近い筆者がみずから「啓蒙」するささやかな機会となりえた程度であろう。それでも、「ナザレのイエス」というたぐいまれな個性にアプローチするうえで一つの有力な手がかりを提供してくれているアーレントの議論を紹介することは、全く無意味ではないと考え、冷汗赤面ものながら、このたび印刷に付すことにした次第である。

読者のご寛恕を切に請う。さらにおこがましくも蛇足を付け加えれば、筆者は、本稿（とくにそのI）のいわば「前置き」として、「古代における〈反対の一致〉——ソクラテスとイエス——」（東京女子大学宗教委員会発行「宗教センターニュース」一三五号、一九九七年六月発行、に掲載）という拙文を書いたおぼえがある。

(2) 「善のアイデア」を「美のアイデア」と同じレベルに置く本文のこの説明は、やや単純化のしすぎかもしれない。アーレントは、『国家』で展開される「善のアイデア」というプラトンの考え方が、『饗宴』等に見られる哲学的観照の本来の対象としての「美のアイデア」と違って、政治的領域へのアイデア論の「応用」として成立した、との解釈をとっており、両者を同列に論ずることには慎重であるべきだ、と考えている(HC, 225f.)。とはいえ、「善のアイデア」の思想を本来のアイデア論からの一種の逸脱と見なすアーレントのこの挑発的な問題提起についての立ち入った検討は、別稿に委ねることにしたい。

(3) イエスの「善への愛」を既成事実化することでキリスト教という「実定宗教」が成立したのだとすると、この「善行の砦」を守ろうとする人々のあいだに、もしかりにイエス本人が再臨したならば、彼は必ずや「邪魔者」として拒絶され排除されることになるに違いない。この非情な真実をあからさまに描いたのが、ドストエフスキー『カラマーゾフの兄弟』の有名な「大審問官」の章であるの言うまでもない。この壮絶で迫真的な物語のうちに、アーレントは、「絶対的善」のほらむラディカルさゆえの危険性を読みとろうとする（『革命について』第二章第三節）。現世的な徳と超越的な善とはどこまでも相容れないのであり、宗教的人間はその相剋に悩まされないではすまされないし、場合によってはそのために身を滅ぼしさえする。この点は、しかし「知への愛」においても同様なのである。既存の学問を護持しようとする「象牙の塔」に、もしもソクラテスが甦ってぶらっと立ち寄り「教師（ソフィスト）」の化けの皮を次々に剥がしにかかったとすれば、この皮肉屋が、彼に既得権益を脅かされたアカデミズムによって袋叩きに遭うことはまず間違いない。つまり、われわれは「内なるソクラテス」を殺し続けることによってしか「学者」たりえないのである。「大審問官」とはまた別の「知の悲劇」が書かれねばならないゆえんである。それとも、ソクラテス以後の哲学の総体を批判し去ろうとしたニーチェの生涯とは、その種の物語だったのであろうか。

(4) われわれは今日しばしば、「自同性を貫徹しようとする哲学の伝統は批判されねばならない」とか「自己中心主義ではなく〈他者〉に定位した〈共生〉の哲学こそ求められるべきだ」などといった威勢のいい声を耳にする。どうやら、そうした向きにとっては、「一人でいること」は非本来的なあり方以外の何物でもないらしいのである。いやそれどころか、彼らに

としては、独居における内的対話にとどまろうとすることは、弾劾されるべき「無責任さ」であり「罪」であるかのようなのである。しかし、それが「知への愛」とは似ても似つかぬ「群居への恋慕」や「大衆への迎合」から発するものであるかもしれないと疑ってみることも、ときには必要なのではあるまいか。笑うべきは、「他性」やら「共生」やらの「哲学」なるものを唱える連中が、「人々とのあいだにある」という意味での「多数性」を「活動」というあり方のエレメントとしたアーレントを、おのれの陣営に引き入れたがるふしがあることである。まるで「活動的生」のモデルによって「哲学的生」のあり方まで割り切ろうとする大義名分を彼女から得ることができるかのように。だが、アーレント自身は、思考には思考の、活動には活動の、それぞれに固有の「場所を指定してやること」(location, Lokalisierung)こそが重要だと考えているのであって、その垣根をとっばらってすべてを一緒くたにしてしまうことをむしろ批判したのである。政治に生きる活動家が「多数性」を安んじて受け入れねばならないように、思考に生きる哲学者にとっては「単独性」こそ本来の帰るべき家郷なのである。なお、以下で扱われる「独居(Einsamkeit)」と「孤独(Verlassenheit)」——この両語はハイデガー哲学のキーワードでもある——の区別が、ニーチェの『ツァラトゥストラ』(とくに第三部の「帰郷」の章)にもほぼ同じ形で見られることは、注意されてよい。

- (5) このやや唐突な「沈黙」で本論のIは終わっているが、これに続くべきは、前出注4でもふれた『革命について』第二章「社会問題」におけるアーレントの議論の再検討であろう。政治において「善」や「愛」が声高に叫ばれるのが、フランス革命を原型とする近代の「革命」運動であることは、まず間違いないからである。社会的弱者への「同情」(という名の「憐れみ」)は、「神の死」どころか「革命の時代の終焉」を迎えたかに見える今日でも依然として、政治的主張にとっての神聖不可侵の「大義名分」となり続けている(国際貢献、フェミニズム運動から、教育改革、地球環境や生命倫理の問題に至るまで、そうである)。この「社会問題」の核心をなす「同情問題」に肉迫しえているアーレントの透徹した議論が、その「非情さ」ゆえに、ほぼ完全に葬り去られてきたばかりか、「軽薄さ」のかどで追訴され悪評に塗れている実情は、はなはだ遺憾であり、抜本的再考が望まれる。言うまでもなく、「同情問題」の重要性は、つとにニーチェの指摘するところでもあった。

- (6) 『人間の条件』第五章の「活動」論は、今回取り上げた第三三節の「救し」論と、続く第三四節での「約束」論の二つで締めくくられる。この両者は互いに深く関連しており、一方を欠いて他方を論ずることは本来できない相談のだが、「救

し」と「約束」の相互連関についての包括的検討は、他日を期すことにしたい。この課題は、アーレント独自の「時間論」の現象学的解釈という形をとって、本格的に着手されなければならないように思われるからである。ここでは、どうしてそれが「時間論」と言えるのか、という点に関してのみ、以下若干のメモを記しておくことにする。

「赦し」とは、「取り返しをつかなさ」に対する救いとして、さしあたり「過去」の行為に関わる。これは、「予測不可能性」に対する救いとしての「約束」が、まずもって「未来」の行為に関わることと対照をなすものであるが、この二通りの時間的な在り方は、じつは無縁ではなく、分かちがたく結びついている。なぜなら、「赦し」というのは、過去の呪縛からの脱出を可能にする力として、未来を生きる者たち——アーレントの言う「新しき世代」——にとってこそ切実な問題となるし、逆に「約束」のほうは、未来という「不確定性の大海」に浮かんだささやかな「安定性の島々」として、過去との一定の「連続性」を行為者に保証するものだからである(HC, 237)。それどころか、「赦し」と「約束」は、過去と未来に対する補償の点でそのように対立し合いつつ、まさに「表裏一体」の関係にある。というのも、そもそも行為の結果が予測できないからこそ取り返しをつかなさが問題として浮上し、かつての行為の取り消しとしての「赦し」が求められるわけだし、反対に、いったんなされた行為が取り返しをつかないものであるからこそ予測不可能性が問題となり、未来をある程度まで確定する「約束」が求められる、というふうになっているからである。未来における「赦し」は、その予測不可能性をもって、過去の取り返しをつかなさを克服し、過去における「約束」は、その取り返しをつかなさによって、未来の予測不可能性に挑戦する。その意味では、「赦し」と「約束」は互いに打ち消し合う関係にあるということもできるが、そのつどの現在を生きる行為者は、この双方の可能性が与えられているからこそ、来し方行く末に翻弄されて萎縮することなく、時間的に制約されたおのれの存在を受け入れ「自由」を掴みとってゆくことができるのである。

以上ごく大綱みにアーレントの「赦しと約束の時間論」の輪郭を描いてみたが、この時間論がユニークであるのは、それが、(1)過去と未来との非対照性を押さえたうえで、この両契機の相互的な基づけ関係を明らかにしようとしており、「過去把持」「未来予持」、「想起」「予期」といった現象学的理論にありがちな空疎さを乗り越えていると見られる点、および、(2)過去や未来へとかかわる、しかも「活動」に固有な、いわば本来的時熟の可能的様態として「赦し」と「約束」を位置づけており、個人の実存にもっぱら定位して「被投性」や「企投」の時間的性格を分析するやり方に比べ、多数性に基づく「共存の時間性」とでもいった問題次元に歩を進めている点、であろう。

このように、アーレントの時間論は、フッサールやハイデガーのそれと比較される必要が大いにあるが、さらには、本文中でも示唆しておいたように、ニーチェの「時間論」との異同にも留意されねばならないだろう。たとえば、アーレントの「救し」に位置価値のうえで対応するものをニーチェのうちに見てとるとすれば、おそらく、「忘却」がこれに相当する、というふうにも。もちろん「忘却」は「救し」に代わることはできないが。

(7) このような「復讐肯定論」は、しかしながら、古代ギリシア人がみな復讐を全面的に「讚美」していたことを意味するわけでは決してない。むしろ、復讐の「無間地獄」を彼らほど知り抜いていた民族もまれであろう。そもそも「復讐の女神」は恐るべきイメージで描かれたし、ギリシア悲劇の傑作の多くにしても、復讐の呪いによって高貴な人々が破滅してゆく物語だったのである。いや、ギリシア史そのものが、復讐欲によって滅んだ民族の歴史として描くことさえ可能かもしれない。思えば、ニーチェが「復讐の精神」からの解放」を中心的課題としたのも、そのようなギリシア的モティーフをみずから引き受けたという面があるように思われる(その点ではアーレントも同じかもしれない)。ギリシア的人間観の根幹にかかわるこの問題は、じっくり取り組んでみるだけの値打ちがあるうが、ここでは、復讐にまつわる当時の興味深い証言として、本文中で取り上げたアリストテレス『ニコマコス倫理学』の同箇所(第四卷第五章)に見られる鋭利な人間観察を紹介しておきたい。

「〔執念深い〕ひとびとは、容易に怒りの解けがたいひとびとであり、長い間怒っている。つまり、憤激を抑圧するわけだからである。応報したときには怒りはおさまる。復讐は怒りをとどめ、苦痛に代えるに快樂をもってするのである。しかるにこれが行なわれないため、それが重荷になっている。あからさまに怒りが出ていないのだから誰もなだめ手がないし、自分の中で怒りを消化するのに時間がかかる。自分自身にとってのみならず最も親しいひとびとにとって最も始末のわるいのはこの種のひとびとである。」(高田三郎訳)

この「執念深さ」が弱者に取り憑いておのれを正当化し始めたのが、ニーチェの言う「ルサンチマン」であろう。そしてこの「復讐根性」は、近代の「革命精神」を内奥から蝕み、今日でも依然として「社会的正義」という美名のもとに怒声を発し続けている。