

倫理から政治へ

——サルトルは何故『倫理学ノート』を放棄したのか？

堀 田 新五郎

目次

- 序 倫理学批判：イエスの場合
- 第1章 本来性の倫理：可能なる贈与
 - 第1節：サルトル倫理学の課題
(以上本号)
 - 第2節：贈与＝創造
- 第2章 歴史と革命をめぐって：贈与＝暴力
- 第3章 倫理の外部：不可能なる贈与
- 結 メシアをめぐって：再びイエスの場合

私を裸で大地に置いておくれ、そうして死んだら、人がゆっくり1マイル先まで歩いて行ける間、そのままにしておいておくれ

(アッシジのフランチェスコ)

序 倫理学批判：イエスの場合

倫理の要諦は何か。洋の東西を問わず思想史を繙けば、その答えは思想家・学派によって万別といわざるをえない。だが、倫理が人間の対他関係に関わるものであるとすれば、「他者を我有化するなかれ」という命法は、少なくとも一つの根源的な倫理ではありえよう。自己中心主義、エゴイズムへの批

論文

判である¹⁾。

ゆえに孔孟は「仁」と「惻隱」を、仏陀は「無我」を説く。ソクラテスは果て無き「ディアレクティケー」に留まり、イエスは「隣人愛」を示した。事情は近現代においても同様である。カントは他者の人格を目的としても捉えるべきことを主張し、丸山眞男は他者をその他在において理解することを訴える。実存主義、構造主義、ポスト構造主義と続く20世紀後半のフランス思想もまた「他者への責任」に貫かれており、「他者性の回収」を鋭く批判するところにその倫理的強度が認められていた。「他者を我有化するなかれ」、これは倫理の一つの要諦となりえよう。

だがその場合、倫理は人間の対他関係として成り立つのであろうか。倫理を探求し、あるべき倫理を唱えること、すなわち倫理学は、人間の営みとして根源的な自己矛盾を抱えているのではあるまいか。思うに倫理とは、少なくとも以下3つの要件を満たすものである。(a) 他者の我有化の否定 (b) 人間の対他関係 (c) 具体的実践——だが、この3要件は相矛盾し、一貫した倫理学は終に不可能と言わざるをえないのではないか。少なくともフランス実存主義のように、「人間」を、「対自存在」(l'être-pour-soi)として捉える限り。

本稿は斯様な視座をもとに、サルトル(J-P. Sartre:1905-80)の倫理学批判を考察する。サルトルは『存在と無』(1943年)の末尾で予告した倫理学を放棄した。死後3年を経て膨大な草稿が『倫理学ノート』(執筆1947-8年)として刊行されるが、そこには倫理学の自己矛盾が集約的に表現されているのである。以下本論では『倫理学ノート』を検証しサルトルの苦闘を跡付ける。だがそれに先立って、まずは問題の所在を明確化しておこう。「他者の我有化の否定」はどこに行き着くのか、何故に倫理は自壊せざるをえないのか。この問題を我々は『福音書』のうちに考察する。我有化の否定を究極まで実践した人こそ、ナザレのイエスだったからである。

イエスは一人の仏教徒であったとニーチェはいう。キリスト教的腐臭をどこであれ嗅ぎつける番犬と自らを任じていたニーチェは、しかしながら、キ

リスト教とイエスその人とを慎重に区別している。イエスは「福音」を告げた。だがニーチェによれば、「福音」を裏切りその反対物から、パウロがキリスト教を作り上げたのである。『反キリスト者』の議論を整理すれば以下のようなになる。

1. 仏教とは何か

仏教は「善悪の彼岸」に立つ。その目的は後の世における「罪の救済」ではなく、今ここでの「苦の滅却」にあり、仏陀は衛生学的観点からルサンチマンや復讐の感情を遠ざける。仏教とは「大いなる健康」の实在的实践に他ならない²⁾。「快活、静寂、無欲が最高の目標とされ、しかもこの目標が達成される。仏教は、ただ完全性の獲得をのみ熱望するような宗教ではない、すなわち、完全性が常態なのである」³⁾。

2. イエスとは誰か

イエスの「福音」もまた、神すなわち完全性との一から始まっている。『福音』の全心理学のうちには負い目と罰という概念はない、同じく報いという概念もない。『罪』、神と人間とのあいだを分かちつずれの距離関係も除去されている、——まさしくこれこそ『悦ばしき音信』なのである。浄福は約束されるのではない、それは条件に結びつけられているのではない、それは唯一の实在性なのである（…）そうした状態の結果は一つの新しい実践、本来的に福音的な実践のうちへと投影される」⁴⁾。「福音的实践のみが神へと導くのであり、この実践こそ『神』である」⁵⁾。

ここでニーチェは、イエスについて決定的なことを語っているように思われる。負い目や罪の否定、約束や条件の否定、神との距離の否定、浄福の实在性と実践——その意味するところは、この後福音書を俎上に載せ検討しよう。ここでは仏教徒と同様、イエスもまた完全性が常態であったと確認するにとどめる。福音書の中にニーチェは、完全性の反復としての実践を認め、「この実践こそ『神』である」と直言した。

3. パウロによる逆転

だがイエスの弟子たち就中パウロは、「福音の反対物から教会を築き上げてしまった」⁶⁾とニーチェはいう。「隣人愛」の実践が福音であり、イエス

は十字架においてその証を示した。すなわち、十字架にかけた者たちを恨まず、報いを与えず、悪人たる彼らを愛したのである。「本来イエスがその死でねがったのは、おのれの教えの最も強力な証拠を、証明を公然と与えるということ以外の何ものでもありえなかった…しかし彼の使徒たちには、この死を容赦することなど思いもおよばなかった、——そうすれば、最高の意味で福音的であつたらうに」⁷⁾。イエスの死は贈与である。約束や条件や報いなしの、単なる贈与である。したがって、「その死を容赦する」とは、そこに「約束」や「条件」を詮索しないことであろう。単に「有り難い」と受け入れれば良い。「有り難い」ことが有るのだから、斯様な実践を反復すれば良い。

だが、使徒たちはそこに「約束や報い」を求めた。彼らはキリストによる犠牲と贖いの物語を構成し、その死を回収したのである。「このうえなく非福音的な感情が、復讐が、ふたたび優勢となった。事態がこうした死でけりがつくことなどありうべからざることであった。『報復』が『審判』が必要となったのである（しかし、『報復』『罰』『審判』にもまして非福音的なものがなおありえようか！）。もういちど俗うけのするメシアの待望が前景にでてきた。歴史上の一瞬間が注視された、『神の国』はその敵を審くために来るといのである…かくして万事が誤解されてしまった。終幕としての、約束としての『神の国』とは！だが、福音とはまさしく、この『国』の現存、実現、現実であったのだ。まさしくそうした死こそこの『神の国』であった」⁸⁾。

「有り難い神の国」がここに有ること——イエスによる「悦ばしき音信」を、しかし彼の弟子たち認めようとはしない。「このとき以来一歩一歩と救世主の類型のうちに入りこんだものこそ、最後の審判と再臨についての教えであり、復活についての教えである。パウロはこの見解を、(…) こう論理化してしまった。『もし、キリスト死人の中より甦へり給はざりしならば、我らの信仰もまた空しからん』。——こうして一挙に福音が、全ての満たされない約束のうちの最も軽蔑すべき約束となり、人格の不滅性についての恥しらずの教えとなった…しかもパウロ自身はこの不滅性を報酬として教えたのである！」⁹⁾

4. イエス≠仏教≠キリスト教

斯様にしてキリスト教は誕生した。ニーチェはそれを以下のように評価している。「十字架での死とともに何が終わったかがおわかりであろう。一つの仏教的な平和運動への、たんに約束するだけではない事実上の地上の幸福への、一つの新しい、一つの徹底的に根源的な素地がおしまいになったのである。(…) 仏教は約束するのではなく履行し、キリスト教はなんでも約束するが、何ものをも履行することはない」¹⁰⁾。

以上、『反キリスト者』におけるニーチェのキリスト教批判を瞥見した。ここで論じられたイエスとキリスト教の相違を、以下『福音書』から確認しよう。①負い目や罪の否定、②報酬や条件の否定、③神との距離の否定、④淨福の実在性と実践、この4項目についてイエスは何を語っているのか¹¹⁾。

福音書はイエスの様々な言行を、しかも一見したところ相矛盾するそれを記してきた。ゆえに多様な解釈の体系が、キリスト教学の壮大な伽藍を構成する。ここでは、ニーチェの解釈を跡付けるために、我々がイエスの言行の精髓と認める部分のみに考察を集中したい¹²⁾。それは、偶像崇拜の禁止を徹底し、人々を宙吊り状態におくことである。イエスは、ニーチェに先立った iconoclast といえよう。では偶像とは何か。それは信仰の対象(神)が、まさに対象物(objet)として、そこに象られて現出したモノである。「神像」がその典型であることは言を俟たない。ユダヤ教の伝統もまた、偶像崇拜の禁止を信仰の基盤に据えている。だが、神に繋がる事柄を把握可能なモノへと実体化し、その「所有」を企てる試みは、すべからず偶像崇拜とはいえないであろうか。伝統をラディカルに超えていくイエスの鉄槌は、ユダヤ教の律法主義にも振り下ろされるのである。

周知のように、福音書においてイエスによる批判の多くは律法学者に向けてられている。「当時のユダヤ教では、人は律法だけから神の意志を知ることができるのであった。だから律法学者またパリサイ人は、律法を学び、正しく解釈して生活の万般に適用しようと努めたのである」¹³⁾。彼らが敬虔な信者であることは疑いえない。神意の具現化としての律法がそこに現前する。

論文

ゆえに律法学者は、モーセの戒から日常の細則まで、これを厳守してゆくのである。だがそのとき彼らは、救いへのルートを、神の国への階を、所与の客体の如く捉えてはいないだろうか。律法という形象を与えられた天への階梯が存在する。ならば信仰の問題は、畢竟その「所有」「非所有」へと収斂してしまうのではあるまいか。

一方では、律法を「所有」する学者の倨傲が存在し、他方では、その「非所有」を告解する罪人の負い目がある。だがイエス、少なくともニーチェのイエスは、その両者の心底に偶像崇拜を見出し、その欲望を解体していくのである。「非所有」については後述するとして、ここでは、律法学者への批判を瞥見しよう。

律法学者たちやファリサイ派の人々が、姦通の現場で捕らえられた女を連れて来て、真ん中に立たせ、イエスに言った。「先生、この女は姦通をしているときに捕まりました。こういう女は石で打ち殺せと、モーセは律法の中で命じています。ところで、あなたはどうかお考えになりますか。」イエスを試して、訴える口実を得るために、こう言ったのである。イエスはかがみ込み、指で地面に何か書き始められた。しかし、彼らがしつこく問い続けるので、イエスは身を起こして言われた。「あなたたちの中で罪を犯したことの無い者が、まず、この女に石を投げなさい。」そしてまた、身をかがめて地面に書き続けられた。これを聞いた者は、年長者から始まって、一人また一人、立ち去ってしまい、イエスひとり、真ん中にいた女が残った。

(ヨハネ 8:3-8 下線引用者)

律法学者たちとファリサイ派の人々、あなたたち偽善者は不幸だ。白く塗った墓に似ているからだ。外側は美しく見えるが、内側は死者の骨やあらゆる汚れに満ちている。(…)

律法学者とファリサイ派の人々、あなたたち偽善者は不幸だ。預言者の墓を建てたり、正しい人の記念碑を飾ったりしているからだ。(マタイ 23:27,29)

先にいる多くの者が後になり、後にいる多くの者が先になる。(マルコ 10:31)

これら引用には、イエスの言行が、当時の宗教理念や秩序を転倒させる様が描かれている。律法学者は戒律や法に精通するがゆえに、人々を導きそして裁く。だがそれはすなわち、彼らが「神の意志」を外部へと実体化し、所有可能な対象物と見なしているからではあるまいか。律法学者は、神意との距離を測る外在的・客観的なメジャーが存在するかの如く行為する。これに対しイエスは、外面と内面を峻別し、その上で内面の隠されたエゴイズムを暴き出すのである。人々を裁きうる者、預言者の墓を称揚しうる者の外面は美しい。しかしそこには、律法の所有、預言者の所有というヒュブリスが隠されてはいないか。イエスは彼らの内面を剔抉する。

事情を明確化するために、裏側からのアプローチを試みよう。偶像崇拜が真に禁止されているならば、事の次第はどうなるのか。その場合、神との距離は無限化され、その関係は内面化する。神意の客観的把捉は不可能となり、ゆえに裁きや称揚もまた消え去る他はない。律法や義人を同定することなどできないからである。しかしそれは同時に、「私」の救いもまた、全的不確定性のうちに漂うことを意味しよう。この軽さに耐えうるのか。耐ええないとすれば、どうすればよいのか。

ここから隠された偶像崇拜への欲望が生まれる。律法や義人を同定し、その所有可能性を開いてゆくのである。神意の実定化が始まるところ、義・不義の客観的実在による重力場が形成されよう。ゆえに、軽さもまた霧消するのである。これは、罪と贖いの確定的ルール、約束と報酬のルールが、キルケゴール的「不安」に取って代わったことを意味する。そのとき信者は傲慢な羊へと変貌するのではあるまいか。「私」は飼い馴らされた羊にすぎない。罪と律法の重さに喘いでいる。だがここでは、主客の逆転を看取すべきであろう。神が羊を所有しているのではない。逆である。罪や律法、すなわち実定化された神意の重みに喘ぐとき、その裏側では、「私」を救済するルールが確定されている。律法は羊たちに垂示する。これが罪であり、これが不義である——斯様な実在的教えの存在は、神の国への階となりえよう。ゆえにそれは道具ではないのか。律法とは、「私」の救済回路を確立するために呼び出された、道具的条件づけに他ならない。ここでは羊が神を所有するので

論文

ある¹⁴⁾。

敬虔な羊たちの内面に、イエスは隠された「我欲」を見出す。所有とはエゴイズムの発露であり、したがって醜い。たとえそれが「不安」の解消を求めた弱さの現われであるにせよ、律法学者は神意の所有という驕慢に陥り、翻って隣人を、自己の所有物を基準に裁くがゆえに醜いのである。

イエスは、我の所有欲、つまりは「我有化」の動きを抉り出した。しかし、この苛烈な批判のただ中で、イエス自身は何をしているのか。地面にかがみ込んで指で何かを書き続けている。何をしているのだお前は！律法学者とのクリティカルな問答——「あなたたちの中で罪を犯したことのない者が、まず、この女に石を投げなさい」——を知らぬ者はいない。だが、この言葉の前後に、イエスが示したこの奇天烈な動きに注目した者を知らない¹⁵⁾。

我々は次に、「我有化」を否定するイエスが、その論理を終極まで突き詰める様を確認する。その結果、我々は何処に辿り着くこととなるのか。「奇天烈」ではあるまいか。以下、再び『福音書』から引用しよう。組上に載せるのは、所謂「山上の垂訓」として知られた言葉たちである。

あなた方も聞いているとおり、昔の人〔モーセ〕は、『偽りの誓いを立てるな。主に対して誓ったことは、必ず果たせ』と命じられている。しかし、わたしは言うておく。一切誓いを立ててはならない。
(マタイ 5:33-4)

あなた方も聞いているとおり、『目には目を、歯に歯を』と命じられている。しかし、わたしは言うておく。悪人に手向かってはならない。だれかがあなたの右の頬を打つなら、左の頬をも向けなさい。
(マタイ 5:38-9)

あなた方も聞いているとおり、『隣人を愛し、敵を憎め』と命じられている。しかし、わたしは言うておく。敵を愛し、自分を迫害する者のために祈りなさい。
(マタイ 5:43-4)

施しをするときは、右の手のすることを左の手に知らせてはならない。

(マタイ 6:3)

ここでイエスは、ただ一つのことを繰り返している。「狂え」と言ったのである。では、彼の言う狂気とは何か。上に引いた例では、救済のルートが脱臼し（「一切誓うな」、感情や応報の自然が転倒し（「左の頬をもむけよ」「敵を愛せ」、神経回路が切断されている（「左手に告げるなかれ」）。かくしてイエスの言葉に従う者は、「救済・感情・応報・神経」の求心力と遠心力に引き裂かれ、結果、宙吊り状態におかれることとなる。これが狂気に他ならない。

逆に言えば、上記諸例ではすべて、「正常な回路」——「等価交換」や「互酬性」の回路——が前提にされている。イエスの狂気はそこに一撃を加えるのである。「誓い=実行=救い」「目=目、歯=歯」「隣人=愛、敵=憎」「右手の施し=左手の報酬」——ポジティブな律法学者は、この「正常な回路」に従って、救済のルートを確定せんとする。しかし我々は既に、一見「健全な」彼らの内面を確認している。そこには「我有化」による神の収奪が隠されていた。そして道具化されるのは、一人神のみではない。偶像崇拜、すなわち絶対的他者（神）の所有は、現実社会において、必ずや相対的他者（隣人たち）への支配として具体化する。律法学者は、救済の普遍的・実定的キーを握り、人々は隷従を余儀なくされるのである。

ゆえに、イエスの狂い方は倫理的である。彼は、等価交換や互酬性の回路を脱線させ続けていた。あるときは、義・不義の尺度を問い詰められ、地面にかがみ込んで指で何かを書き始める。この奇天烈な動きは、すでに正常なコミュニケーション回路を揺さぶっている。しつこく問われた後、「え、裁く資格者などいるの？」と問い返し、また地面に集中する。彼は応報の回路から、徹底してハズレ続けている。しかしそれは、実定的回路の内実が、「他者の我有化」だったからではあるまいか。イエスは我有化からのハズレに他ならない。仮にイエスがポジティブな回答をした場合、次の瞬間にはその言葉が実体化し、新たな律法が生まれよう。彼はそのメカニズムを知悉していた。よってキリスト教徒が、「山上の垂訓」を「愛の教え」として墨守するならば、それは倒錯にすぎないこととなる。イエスは、オブジェクトレベルで何かを命じたのではない。「救いは等価交換や報酬にあらず。人は宙吊り

状態にある」——イエスは、これをメタレベルで明かしたのではなからうか。

しかし翻って、ハズレがイエスであるならば、それもまた空しくはないか。「我有化の否定」は、確かに峻烈な倫理的批判性を有する。だが、その帰結がハズレであり、奇天烈であり、宙吊り状態ならば、人は有意味な実践が不可能となるのではあるまいか。また、人は狂おうとして狂える訳ではない。狂ってしまうものである。したがって「狂え」という命法は空虚と言わざるをえない。倫理が、意志や選択に基づく有意味な実践であるならば、狂気はその埒外にある。確かに、イエスの言行はネガティブな批判性において鋭い。しかしそれは、現状を撃つクリティカルな契機にすぎないのではないか。そこに、ポジティブな在り方を見出すことはできるのであろうか。

イエスの言行を追跡するとき、こうした疑問が湧いてこよう。だがニーチェは、イエスに批判的契機を見ただけではあるまい。実在的でポジティブな実践を見出したはずである。先に確認したように、ニーチェは、①負い目や罪の否定、②報酬や条件の否定、③神との距離の否定、④浄福の実在性と実践、この4項目をイエスに認めた。『福音書』を吟味する中で、これまで我々は、①②に考察を集中させてきたと言ってよい。すなわち、「罪の意識→神意の実定化→救いの条件の確定→約束や報酬としての救い」——このメカニズムへの批判である。そのときイエスは、救いの無条件性を明かしていた。救いは、「AならばB」という仮言命題において、等価交換や報酬の如く与えられるものではない。救いに条件などは存在しない。このネガティブな批判は、しかし、ポジティブな肯定に裏打ちされたものではなからうか。「条件」の否定とは、「距離」の否定だからである。ならば、救いの無条件性とは、神との合一から生まれたものとは言えまいか。そのリアリティが、浄福の実在ではないか¹⁶⁾。ここでニーチェが描くイエスは、否定から肯定へと反転する。

次に、悪魔はイエスを聖なる都に連れて行き、神殿の屋根の端に立たせて、言った。「神の子なら、飛び降りたらどうだ。」

『神があなたのために天使たちに命じると、あなたの足が石に打ち当たることのないように、天使たちは手であなたを支える』と書いてある。」

倫理から政治へ

イエスは、「『あなたの神である主を試してはならない』とも書いてある」と言われた。

(マタイ 4:5-7)

神を試すこと。甲ならば信じ、乙ならば信じないと条件を立てること。これは神からの隔たりを意味する。或いは、「神を信じる」という言表自体が、既に神からの距離を示すとも言えよう。その中には、不信の可能性もまた表現されているからである。神と交わる者、「神である者」は、もはや信者ではない。逆に、信じる者とは、信じたい者であり、不信におびえる者であり、信じ切れない者かもしれない。ゆえにニーチェは強調する。イエスは、新しい信仰ではなく、新しい実践を例証したのである¹⁷⁾。ほらほらこれが神として動くことだ。あなたがたも是非。

あなたがたの天の父が完全であられるように、あなたがたも完全な者となりなさい。

(マタイ 5:48)

完全性に与したとき、人は如何なる動きを現すこととなるのか。これは偏に神学・宗教学の課題であり、本稿の守備範囲を超えよう。したがって、ここではただ一点に絞って論じることとする。完全性の運動とは、「欠如＝欲求」(besoin) から発する行為とは、別の在り方を示すのではあるまいか。完全な者は、何か欠けているから、それを所有すべく行為するのではない。完全性の運動は完全性の反復である。何らかの欠如、劣等、ルサンチマンによる欲望からハズレて、神が神してゆく。《欠如分を所有し完全体になりたい》——この極めて人間的な欲求の外部に、完全性の反復運動が見出される。

例示しよう。有名な「善きサマリア人の譬え」を引く。律法学者とイエスは、「隣人愛」が律法の精髓であることで一致した。その上で、律法学者はイエスを試みて問いかける。

「では、私の隣人とはだれですか」

論文

イエスはお答えになった。

「ある〔ユダヤ〕人がエルサレムからエリコへ下って行く途中、追いはぎに襲われた。追いはぎはその人の服をはぎ取り、殴りつけ、半殺しにしたまま立ち去った。ある祭司がたまたまその道を下って来たが、その人を見ると、道の向こう側を通って行った。同じように、レビ人〔神殿業務を掌る下級祭司〕もその場所にやって来たが、その人を見ると、道の向こう側を通って行った。ところが、旅をしていたあるサマリア人〔当時ユダヤ人とひどく仲の悪かった〕は、そばに来ると、その人を見て、かわいそうに 思い、近寄って傷に油とぶどう酒を注ぎ、包帯をして、自分のろばに乗せ、宿屋に連れて行って介抱した。そして、翌日になると、デナリオン銀貨二枚を取り出し、宿屋の主人に渡して言った『この人を介抱してください。費用がもっとかかったら、帰りがけに払います』。さて、あなたはこの三人の中で、だれが追いはぎに襲われた人の隣人となったと思うか。」

律法学者は答えた。「その人を助けた人です。」

そこで、イエスは言われた。「行って、あなたも同じようにしなさい。」

(ルカ 10:30-7 下線引用者)

まず、律法学者の欲望を確認しよう。彼は、「愛すべき隣人」を同定し、客体として提示されることを望んでいる。隣人愛を実践する「義人としての私」——これを確定する実定的ルールが欲しいからである。したがって愛は道具にすぎない。「自己義人化のための隣人愛」「A for B」——彼は目的合理的に行爲し、他者を我有化する。結局、律法学者は欠如から始めたのである（「義人になりたい。つまり義人ではない」）。彼を突き動かすのは、距離を埋める欲望に他ならない。焦点は、自己と義人とのあいだの距離にある。傷ついたこの人ではない。

これに対しサマリア人の場合は、自己の目的合理性からハズレている。彼は、「愛すべき隣人」という客体を欲した訳でもなく、「隣人愛」の主体になろうとした訳でもない。彼は無駄に助けたのである。或いは、他の理由なく、「助けるがために助けた」「A for A」と言ってもよい。或る存在者に対する理由なしの肯定、無条件で、無駄で、不条理な肯定、だがそれが「愛」では

なかるうか¹⁸⁾。注意すべきは、斯様な「A for A」という形式に、距離がなく、欠如がないことである。「A for B」には——例えば、自己義人化のための隣人愛のように——距離と欠如が存在した。しかし「A for A」では、ただAが反復するのみである。助ける行為は助ける行為へと織り込まれ、愛する者は愛しいがゆえに愛する。ここには外部がない。それは閉じた無限であり、したがって完全性の反復運動とは言えないだろうか。

イエスのみが神と交わるのではない。サマリア人もその実践のただ中で神の国にいる。ニーチェのイエスによれば、誰もが斯様な実践において、因果の連なり——A for B for C for D……——としての時間の外部に立ち、永遠に触れることとなる¹⁹⁾。それが浄福の实在であり、この世の永生であり、福音に他ならない。ゆえにイエスは誘うのである。「行って、あなたも同じようにしなさい」²⁰⁾。

以上、福音書のイエスを考察した。そこには、ニーチェが言うように、①負い目や罪の否定、②報酬や条件の否定、③神との距離の否定、④浄福の实在性と実践を認めうる。①②からは、徹底した「我有化の否定」が導き出された。それは倫理の究極を意味しよう。「我」とその「所有」が否定され、他者への贈与が求められるからである。しかし、斯様な倫理的要請は、人間を宙吊り状態におく他はない。「我有化」の運動——《欠如分を所有し完全体になりたい》——が否定されたとき、果たして人間は、主体的に行為することが可能なのか。ただ軽さのうちに、漂うばかりではあるまいか。逆に言えば、純粋な贈与とは非人間的な在り方である。イエスは不可能を要求し、「狂え」と言った。「右手で行った施しを、左手に告げるなかれ」——だが、そのためにはどうすればよいのか。

ここでニーチェは、イエスを反転させる。神を求め、救いを求めること、すなわち信仰とは、神との倒錯的な関係にすぎない。神を向こう側におき、自己との距離を測ってはならないのである。始めなし神ありき。常に既に神であること(③)、そのとき「我」の外部、「所有」の外部でなお、行為が可能となるのではあるまいか。イエスは、我々を完全性の反復としての実践へ

と誘い出すのである (④)。

以上が、ニーチェ = イエスのメッセージではないか。そして、本稿がこの点に注目する理由は、そこに露呈された倫理の自己矛盾にある。上記の論理展開において、倫理は宗教なしに成立することはない。我有化の否定は、神との合一という神秘体験に支えられているからである。倫理の自立不可能性、それは、構成要件の相互矛盾を表してはいないだろうか。先に我々は、倫理の要件として次の3項目を提示した。(a) 他者の我有化の否定、(b) 人間の対他関係、(c) 具体的実践。だが、この3者は共立不可能のように思われる。

これまでの議論から、(a)と(b)の背反は明らかであろう。我有化の否定は、人間をその外部へと連れ出す。狂気、或いは「神 = 人」が求められているのである。逆に言えば、我有化とは、人間に必須の条件かもしれない。少なくともサルトルは、《欠如分を所有し完全体になりたい》という在り方を、まさしく人間の存在規定として提起したのである²¹⁾。したがって、(a)と(b)の両方を維持するとき、人間は宙吊り状態の不能に陥る他はない。我有化も否、非人間も否。しかし、宙吊りに留まることもまた、(c)によって否定されよう。具体的実践を欠いた倫理は、その名に値しないからである。こうして倫理は必然的に瓦解する。倫理命題(我有化の否定)に固執するならば、宗教へと跳躍するしかなく、他方で、我有化に妥協するならば、その妥協点の恣意性を免れえないからである。「ある程度の我有化は仕方がない」——だが、その基準は誰が決定するのか。基準を所有する者は、他者を裁く律法学者とはならないか。

以下本論では、サルトルが斯様なアンチノミーに如何に対処し、如何に克服していくのかを検討する。彼の倫理学は、上記(a)(b)(c)の共立へと賭けられている。彼はイエスと同じく、我有化を徹底的に排し、端的な贈与を求めた。我有化は程度問題ではない。この認識が、サルトルの倫理学を嚴格化する。そしてサルトルはまた、イエスと同じく、倫理を「教説」や「状態」とする立場を退けた。倫理は具体的な「実践」以外にはありえないからであ

る²²⁾。詳細は本論で確認するが、(a) および (c) について、イエスとサルトルは見事に一致する。しかしながら、人間と神の関係をめぐって、両者は分かれるのである。サルトルは無神論を貫き、人間の次元に留まり続ける。すなわち、(b) を堅持するのである。人間が神であることはない。サルトルによれば、人間とは神であろうと投企し挫折する「空しい受難」(passion inutile) に他ならない²³⁾。

では、この三竦みを如何に克服するのか。(a) (b) (c) を共立させるのがサルトルの倫理であるとしたら、神なしの純粋な贈与を実践しなければならない。このアポリアを解く道をどこに見出したらよいのか。論理的には一つの可能性がありえよう。それは、非宗教の、地上のメシアである。倫理が招来するデッドロックは、サルトルを追い詰め『倫理学ノート』を放棄させた。そして彼は終に、政治的メシア主義へと向かったのではなからうか。それだけが唯一、人間による純粋な贈与の実践であるとして。

本論では、サルトルが「神なしのイエス」を構想する様を確認する。それは、倫理から宗教への跳躍ではなく、政治への拘束 (engagement) を意味しよう。

第1章 本来性の倫理：可能なる贈与

第1節 サルトル倫理学の課題

まず、本稿と前稿²⁴⁾との関係を確認しておこう。前稿では、サルトルの「非・主体的決断主義」について考察した。『存在と無』と『実存主義とは何か』(1946年)を接続させるとき、「主体の決断主義」がサルトルの倫理学として浮上する。しかし我々はそのに、「可能の眩暈」(vertige du possible) というべきアポリアを見出した。主体の根源的選択によって存在に意味が附与され、新たに《世界》が形成されるとサルトルはいう。だが何を選べばよいのか。如何なる「価値」や「理」によって決断すればよいのか。無論答えはない。「価値」や「理」、すなわちあらゆる「根拠」は、無根拠な決断によってもたらされるからである。何を選んでもよい。主体はただ選択の責任をと

ればよい。これが『実存主義とは何か』で唱えられた「主体の決断主義」である。しかし全てが選択可能であるとき、果たして主体的な選択は可能なであろうか。無差異の現前——すべてがどちらでもよい——は、主体の不能を帰結させるのではなからうか。決断主義は、「可能の眩暈」というアポリアに突き当たるのである。

前稿では、『実存主義とは何か』ではなく『聖ジュネ』（1952年）に焦点を据えることで、このアポリアからの脱出路を見出した。それが「非・主体的決断」「他者からの決断」である。思うにこれが、『存在と無』から続く倫理的探求の究極であろう²⁵⁾。ただし前稿では『聖ジュネ』の立脚点、すなわち本来の主体性の倫理を放棄した50年代の立場から逆行的に『存在と無』の倫理的可能性を考察した。本稿では逆に、40年代後半のサルトルの歩みに順行して議論を展開させよう。それは『倫理学ノート』に密着し、本来性の倫理が自壊する様を内在的に跡付けることである。『存在と無』から『聖ジュネ』へ、この過程でサルトルは「本来性」と「主体」を倫理的に突き詰め、終に「倫理」そのものを批判しつつ、「政治」へと突破するのである²⁶⁾。以下まずは、大戦下に書かれた戦中日記『奇妙な戦争』（執筆1939-40年、刊行83年）から、サルトルの倫理的課題を浮かび上がらせる。『倫理学ノート』とは、何よりもそうした課題への回答だったからである。

『奇妙な戦争』において表現されているのは、倫理を思考する者が、それ故にこそ倫理の実践から遊離してしまう逆説に他ならない。これは前稿までに考察したサルトルの倫理のアポリアだが、ここでは「形式性」の問題と「反省」の問題として簡単に確認しよう。1937年12月7日サルトルは倫理学の要諦を書き記し、その写しをポーヴォワールに送った。その内実は『実存主義とは何か』で提起した倫理——「自由を目指す自由であれ」——に等しい。人間は存在論的には自由以外ではなく、全的自由であるが故に全的責任を有する。だが、差し当って大抵の人は、この「自由＝責任」から逃れようと自己欺瞞に陥っている。これが非本来的な在り方である。したがって、「なされねばならない第一の引き受けは、自らの自由の引き受け」²⁷⁾ということになる。「では、人間現実（réalité humaine）はいかなる目的にむかって行

動せねばならないのか？唯一の答え。人間現実それ自身という目的にむかって」²⁸⁾。こうしてサルトルによって、「『自由＝人間現実』を目指す『自由＝人間現実』」であることが、本来のあり方として要請される。だが斯様な倫理に対して、ポーヴォワールの反応は芳しくなかった。彼女によれば、それはカントの善き意志——自ら善き意志たらしとする意志——と同様に、内実を欠いた形式にすぎないからである。結局彼女は返信せざるをえない。「実践的モラル (morale pratique) への道が私には全く見えないわ。(…) 私が私の自由を引き受けたとき、ではその引き受けられた自由によって、私は何をしたらよいの？」²⁹⁾ 斯様な抽象性ないし非・実践性が、サルトル倫理学における「形式性」の問題である³⁰⁾。

次に「反省」の問題を確認しよう。1940年3月11日の日記には、サルトルの「生感情」(Lebensgefühl) が如実に顕れている。「反省」とは、現実世界の中で活動する自己の対象化である。その限りで反省する側の意識は、現実世界から距離をおいてこれを見るといってよい。ゆえに反省が昂じるとき、意識はジッドのいう「現実性の不足」(peu de réalité) を味わうのである。ジッドは日記の中で、自ら遭遇した自動車事故について次のように書いている。「それは、自分自身に対するある種の突発的な啓示だった。僕は些かも動揺したりしなかった。ただ僕は、ものすごく興味を引かれていた(面白がっていた、という方が正確だ)。(…) まるで現実の外にあるショーを見物しているように、この出来事を目撃していた」³¹⁾。

この日記を読んだサルトルは、自らの日記に共感を込めて書いている。「『現実性の不足』についてジッドの日記の一部を写したいと思ったのに、そうしなかったのは、私の誤りだった。彼はロジェ・マルタン・デュ・ガールに、自分にはある種の現実感覚が欠けており、この上なく重要な出来事でも仮装にみえてしまうと説明している。私もそんなふうであり、たぶん私の軽薄さもそれに由来するのだろう。(…) 結局のところジッドにとっても私にとっても、ただの一度だって取り返しのつかないことが起こったためしはない。私が取り返しのつかない何かを予感したのは、一度か二度だけだ。たとえば、私が狂人になると思ったときだ。そのときに、私にはどんなことでも起こり

うるのだと発見した。それは貴重で、本来性には必要な感情であり、私はできるだけそれを保存しようと努めた」³²⁾。

本来性には「狂気」が必要であると、サルトルはいう。そしてそれは、「私にはどんなことでも起こりうる」という感情と結びつづらい。何故か。ジッドと同様、「現実性の不足」に陥っているサルトルにとって、出来事は芝居のワンシーンのように展開する。世界から距離をとる観客者に、「取り返しのつかないこと」が生じるわけではない。ならば、すべてが結局はどちらでもよいこととして浮遊していくのではないか。これは無論、本来性とは無縁のあり方である。「あれかこれか」(entweder oder)の選択を回避する非本来性が、出来事を等価交換の連鎖として表象する。ゆえに、舞台と観客とを分かち壁が取り払われねばならない。「反省」を続けていた観客が、出来事を作り行為者となる。そのときに初めて本来性の重みを取り戻されるのではないか。

ただし、舞台と観客という図式の否定は、舞台の否定ではなくその肯定を意味する。ヴァーチャルな舞台が消え、重く揺るぎない現実が残されるわけではない。この私がアクターであり、舞台が現実世界なのである。芝居の登場人物と同様、「私にはどんなことでも起こりうる」、この私はすべてを選ぶ。だが同時に、選ばれた行為、生まれ出た事象は、取り返し不可能な現実として私と世界を作り変えていく。無限の「可能」と唯一の「現実」とを接続する瞬間・決断、これが本来的行為に不可欠な「狂気」の時ではなからうか³³⁾。

実践行為には重みがある。「形式性」は内実を欠くがゆえに軽く、「反省」は遊離であるがゆえに軽い。だが重みとは、事物として世界に埋没することではあるまい。同じく「狂気」とは、我を忘れ行為に没入することではなからう。サルトルは「反省」という契機を否定し、モノや動物の如き世界との即自的一体性を求めたわけではない。人間が対自在存在である限り、即自たることは不可能である。しかし逆にまた、「反省」がもたらす倫理はその「形式性」ゆえに、生きられた世界から遠ざかっていく。カント倫理学に現れるこうした困難を、「即自かつ対自」というヘーゲルの詐術なしに解決するに

はどうすればよいのか、これがサルトルの倫理的課題に他ならない³⁴⁾。透明な反省が充実した実践であること——しかしそのためには、常ならぬ強度が必要ではないか。サルトルによれば、本来性には「狂気」が不可欠らしい。ゆえに彼は、「できるだけそれを保存しようと努めた」という。ならばサルトルの困難とは、狂気を正気に保つことの矛盾といえよう。狂気を管理・保存する正気とは何か。それは可能なのであろうか³⁵⁾。

次節では『倫理学ノート』の内にその答えを探っていく。反省と実践、認識と行為は如何にして結合されるのか。

註

- 1) ただし「エゴイストの共生」という考えもある。そうした思想も、メタ次元では「他者性の回収」「他者の我有化」を否定しているように思われるが、本稿では触れないこととする。
- 2) ニーチェ (1994) 特に番号 20, 21 を参照。
- 3) ニーチェ (1994:190) 傍点原文。下線引用者。
- 4) ニーチェ (1994:213) 傍点原文。
- 5) ニーチェ (1994:214) 傍点原文。
- 6) ニーチェ (1994:217) 傍点原文。
- 7) ニーチェ (1994:225) 傍点原文。
- 8) ニーチェ (1994:225-6) 傍点原文。
- 9) ニーチェ (1994:227) 傍点原文。
- 10) ニーチェ (1994:228) 傍点原文。
- 11) イエスとパウロを対峙させる考えは、20 世紀の思想家にも散見される。例えば ウィトゲンシュタインとアーレントという、タイプの異なった思想家がともに、この点ではニーチェの如く語っているのである。
1937 年の断章で、ウィトゲンシュタインは次のように書く。「福音書には小屋がある。しかしパウロの手紙には教会があるのである。福音書では、すべての人間は同じであり、神自身が人間なのである。パウロの手紙では、既に序列のような或るもの——位階とか役職——が存在する」(マルコム 1998:26)。
アーレントの場合はこうである。「イエスにとって、信仰は活動 (action) と密接に結びついていた。ところがパウロにとって信仰はなによりもまず救済に係わっていた」(アーレント 1994-a:38)。
- 12) 周知のように、20 世紀の批判的聖書学の蓄積によって、福音書の記述がそのままイエスの言行を表すものではないことは常識となった。最も古いマルコ書もまた、記述者の意識——当時のエルサレム教会への批判——に則って構成されてい

る。したがって、キリスト教会の装飾を剥ぎ取った「史的イエス」を如何にレリーフするかは、それ自体大きな課題なのである。例えば、「イエス・セミナー」というアメリカの研究グループは、イエスの言葉を赤・ピンク・灰色・黒に色分けし、その真正性を明示した (cf. Funk & Hoover 1993)。

だが我々には、「史的イエス」とその後の装飾を厳密に腑分けしつつ論じる能力はない。ここでの目的は、あくまでもニーチェのイエスを組上に載せ、それを「我有化の否定」という観点から検討するところにある。よって本稿では、ニーチェ同様自由に福音書を解釈する。ルデュールが論じているように、ニーチェがキリスト教からイエスを救出しようとするのは、「史的イエス」を描くためではない。「それは、あるタイプの人間を理解し解釈する試み、つまりは、イエスの解釈学なのである。誰が『悦ばしき使者』でありうるのか？ ニーチェは、自らの方法論に忠実である。客観的と称する真理などはない。ただ解釈、価値評価があるのみなのである。彼は、ナザレのイエスの史的現実性を超えて、イエスが表現しえた事の類型論を確定しようとした。我々は、系譜学を前にしているのである」(Ledure 1973:170)。

本稿のイエス解釈は、ニーチェ系譜学の追走に他ならない。

13) 八木 (2005:77)

14) 議論を整理しよう。「罪」と「贖い」をめぐる、本稿では3つの立場を区別して論じている。第一に、ここで批判の対象となった律法学者の倨傲がある。彼ら罪の重みを訴える者は、何が罪かを知りえているがゆえに、贖いも知りうる。少なくともその可能性へと開かれている。彼ら「律法の所有者」は、あくまでもポジティブな「裁きうる者」なのである。

これに対し第二に、「全き罪人」の存在を指摘すべきであろう。すなわち、自らの罪に慄くがゆえに、贖いを知りえない者たちである。罪の第一人者であり、贖いの不能者である彼らは、(他者への)裁きとは無縁である他はない。救済については盲目なのである。ゆえに絶対他力のうちに、再臨を只管望み続けてゆく。斯様な「全き罪人」にこそ、キリスト教徒の本来的なあり方を看取すべきであろうか。ここには、徹底してネガティブな「神意の非所有」が認められるのである。

さて、これら二者が少なくとも罪については知りうる者であるのに対し、「軽さに漂う者」は、何が罪であるかすら確定的にいうことができない。自己の罪への確信さえあれば、「全き罪人」となり、逆説的な救いの道が開かれたかもしれない。しかし「漂う者」にとっては、すべてがどちらでもありえるのである。何ものも同定することはできない。罪であれ贖いであれ、神意に連なる事柄を同定することはできない。この立場からすれば、「全き罪人」ですら罪を確言するがゆえに、傲慢なポジティヴィストということになる。再臨を望む非力な罪人たち、だが彼らには確たる「罪」が与えられている。したがって、確たる「救済」を少なくとも望むことは可能なのである。しかし「漂う者」には、ただ漂うことしか許されてはいない。彼には上下左右が不明なのだ。世界の関節は外れ、もはや手足をバラバラカクカクと動かす他はない。斯様な宙吊り状態の窮迫こそ、イエス

がまずは人々に突きつけたものではあるまいか。それこそが「偶像崇拜の禁止」の必然的帰結だからである。

以下、本論で検討するように、イエスは「右の手のすることを左の手に知らせてはならない」という。だが、人間はなぜ、自らの神経回路を狂わさなければならないのか。

- 15) 思うに、福音書の最大の魅力は、ときおり垣間見せるイエスの不思議な在り方ではなかろうか。奇跡を行えたり、不発に終わったり、神の子にもかかわらず十字架で「エロイ、エロイ、レマ、サバクタニ（わが神、わが神、なぜわたしをお見捨てになったのですか）」と叫んで死んでしまったり——要するに、イエスはハズレ回っているのである。本文で確認するように、彼は何よりも教会の欲望——「イエス＝キリスト」による救済の宗教の確立——を掻き乱す。だが、それだけではない。最終的には、神との合一、浄福の实在を説くニーチェのイエス像からもまた遠ざかってゆく。死の直前、あえて神から離れ、神を問うからである。エロイ、エロイ、レマ、サバクタニ。この鋭角的な謎がイエスではあるまいか。

ならば、本文で引用したマタイ書のイエスが、律法学者を「あなたたち偽善者は不幸だ」と声高に批判するとき、このややポジティブにすぎないイエス——偽善者を裁く教会と親和的なイエス——もまた、我々の解釈からずれる謎として、愛しむべきかもしれない。ただし、田川健三によれば、律法学者やファリサイ派を「偽善者」として両断するのはマタイ神学の特徴であり、「史的イエス」とは異なるらしい（田川 1980:162-3）。

- 16) ここで言う「距離の否定」とは、距離の無化であり、神との合一を表す。したがってそれは、「神との距離の無限化」——上記註 14 で検討した「漂う者」——とは異なる。神との距離を否定するイエスは、註 14 で吟味した3つの立場すべてを批判しているのである。

これら3者の立場は、いずれにせよ、自己とは異なった神意を、自己の向こう側に措定した。そのうえで、神意との距離をそれぞれに測っているのである。①「律法の所有者」は、有能な測定士と言えよう。神意をロックオンし、こっそりと我有化する。これに対し②「全き罪人」は、神意との距離を絶対視しつつも、自己の罪だけでは確信を有する。そのかぎりでのこの者もまた、神意を微かに所有しているのである。神を所有する者は醜い。ゆえに、③「漂う者」が生まれる。これは何も所有しない。神意との距離が無限化されているからである。よって、存在の軽さに苛まれ、宙吊り状態の窮迫に追い込まれることとなる。

だが何故神は向こう側にあるのか。ニーチェのイエスは、こう語りかけるのである。神との距離の否定、つまりは神であること——その場合、神を対象物として所有することなど考えられない。同時にまた、「存在の軽さ」は、「苛まれる」べき事柄ではなく、「宙吊り状態」は「窮迫」などではない。それもまた、神の、すなわち完全性の一形態であり、反復なのである。

無論、斯様なニーチェ流神学には、様々な批判が可能である。サルトルのニーチェやバタイユに対する批判もまた、軽々と「神である」と言い切ってしまう彼

らの「新しい神秘主義」に向けられたものである。この問題は、本稿の後半で再び取り上げられるであろう。

- 17) 「〔神との距離の否定という〕状態の結果は一つの新しい実践、本来的に福音的な実践のうちへと投影される。『信仰』がキリスト者〔イエスに従う者、この場合は肯定的〕を区別するのではない。キリスト者は行為し、異なった行為によって区別されるからである。(…)キリスト者は、異郷人と同郷人とのあいだに、ユダヤ人と非ユダヤ人とのあいだになんらの区別もおかないということ（「隣人」とはもともと信仰の仲間、ユダヤ人のことである）。キリスト者は、誰にも立腹せず、誰をも軽蔑しないということ。(…)救世主の生涯はこうした実践以外の何ものでもなかった、——彼の死がまたこれ以外の何ものでもなかった…彼は、神との交わりのためになんらの定式をも、何らの儀式をもはや必要としなかった——祈祷すらをも。(…)福音的実践のみが神へとみちびくのであり、この実践こそ「神」である！(…)おのれが「天国にいる」と感ずるためには、おのれが「永遠」であると感じるためには、どのように生きなければならないかということに対する深い本能(…)このことのみが「救世主」の心理学的実在性である。…一つの新しい行状であって、一つの新しい信仰ではない。」

(ニーチェ 1994:213-4 傍点原文、下線引用者。)

- 18) 『精神の生活』の中でアーレントは、アウグスティヌスにおける「愛」を考察し、次のように結論づけている。「ものあるいは人についてこれを愛すること、すなわち、私はあなたが存在することを欲している——私は愛する、すなわち、あなたが存在するように意志する (Amo:Volo ut sis) と言うこと以上に大きな肯定は存在しない」(アーレント 1994b: 下 127)。

私があなたを愛するとき、それは無条件である。あなたが何かをしてくれるから、その対価として愛する訳ではない。あなたが何か (what)——職・地位・出自・性格 etc.——であるから、それが理由で愛するわけでもない。愛は「A for B」とは異なる。あなたは誰 (who) なのか。あなたはあなたである。この不合理的な同語反復において、ただその存在を欲すること——これが愛ではなかろうか。

- 19) これまでも繰り返し、「神との距離の否定」すなわち常態としての完全性が、ニーチェのイエス解釈の核心であることを確認した。これを時間論から言えば、「時間性の超克」、「永遠の現在」ということになろう。『反・キリスト者』においても、ニーチェは次のように書いている。

『「時刻」、時間、自然的生とその危機〔死〕などは、『悦ばしき音信』の教師にとって全然存在しない…『神の国』は、何ら待望されるようなものではない。それは、昨日をもたず明日をもたず、『千年』待ったとて来ることはない (…)それはいたるところに現存し、どこにも現存していない…」『福音的実践のみが神へと導くのであり、この実践こそ『神』である！』(ニーチェ 1994:216,214)

すなわち、福音的実践において神と合一し、時間を超え、永遠の現在を味わうのである。また、ウィトゲンシュタインの次の指摘も参照。

「永遠を時間的な永続としてではなく、無時間性と解するならば、現在に生きる

ものは永遠に生きるのである」(ウイトゲンシュタイン 2003:146)

- 20) ニーチェはまた、万人に開かれた神の国というイエスの福音を、その弟子たちが裏切ったことを罵倒する。「誰にも神の子たる資格を与えるあの福音的な平等観は、[弟子たちには] もはや我慢できなくなった。(…) ただ一つの神とただ一人の神の子、この両者こそルサンチマンの所産である (…)
- 21) よく知られているように、意識的存在者としての人間、つまりは対自存在を、サルトルは次のように規定した。「己がそうでないところのものであり、己がそうであるところのものではない」(être qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est)。対自の現実存在 (existence) とは、自己充足から常に外れざるをえない欠如態 (manque) である (= 「己がそうであるところのものではない」)。したがって、欠如分 (manquant) を埋め、回復すべき全体性 (totalité) を自らの存在 (être) として投企する (= 「己がそうでないところのものである」)。結局サルトルは、<欠如分を所有し完全体になりたい>という在り方を、まさしく人間の存在規定とした。人間とは、「即自=対自」という不可能な全体性 (= 神・存在 Être) を追う、全体化の運動に他ならない。『存在と無』の有名な一節で、サルトルは、人間を神であろうとして挫折する運動として描いている。

「おのおの人間存在は、自己自身の対自を「即自=対自」[神]に変身させようとする直接的な企てであると同時に、即自存在の全体としての世界を我有化しようとする企てである。(…) あらゆる人間存在は、一つの受難である。というのも人間存在は、存在を根拠づけるために、そして同時に、自らの根拠であるがゆえに偶然性から逃れる即自——宗教が神と名づける自己原因者——を構成するために、あえて自己喪失を企てるからである。それゆえ、人間の受難は、キリストの受難の逆である。なぜなら、人間は、神を生まれさせるために、人間としての限りでは自己を失うからである、けれども、神の観念は矛盾している。我々は空しく自己を失う。人間は無益な受難である」(EN 677-8: III 405-6 下線引用者)。

結局、カプスタンが言うように、サルトルの存在論において「すべての意識——反省の、欲望の、苦しみの、想像の意識——は、そういうものとして根源的に、『～の欠如』である。人間とはその存在において、欲望(desir)なのだ」(NoudeImann F. et Philippe G. 2004:131)。サルトルは、「欠如=欲望」を人間の存在規定としたのである。

- 22) 例えば『倫理学ノート』の冒頭で、サルトルは次のように書いている。「『モラルにかなった存在であるために、モラルを為す』という金言は嫌らしい。(…) モラルは、モラル以外の目的へと止揚されなければならない。のどが渇いた人に飲み物を与えるのは、(…) 自分が良い人であるために、ではない。渇きを癒すためである。モラルは、自らを提示しつつ抹消し、抹消しつつ提示する。モラルとは、モラルの選択ではなく、世界の選択でなければならない」(CM:11)。

サマリア人は、「良き隣人」になろうとしたわけではない。ただ、「かわいそう

に思っ^て」助けたのである。結果的に、隣人となったにすぎない。モラルもまた同じである。「善」を為すのが目的ではない。その人の渴きを癒せばそれでよい。「隣人愛」や「善」は、実定的に存在するものではなく、したがって、実践を離れては提示不可能、教説不可能なのである。実践、すなわち現在の運動であるがゆえに、モラルにおいては自己提示と自己抹消が同時となる他はない。

- 23) 先に註16でも触れたが、サルトルは神との合一、「神である」ことを否定する。サルトルの存在論によれば、それはimageとしてありえるにすぎない。ゆえに神秘主義はすべて、imageと現実を取り違える欺瞞ということになる。もし、神=完全性がありえるとしたら、それは全き充満であり、欠如の欠如であり、したがってそれは動くことができない。神の倫理、「完全性の反復としての実践」など、形容矛盾にすぎない。サルトルのニーチェ、バタイユへの批判は後に考察するとして、ここではボーヴォワールの『両義性のモラル』を引いておこう。この書は、『倫理学ノート』に先立って、『存在と無』から導出される実存倫理を提示したものである。

「もし、挫折がなかったとしたら、モラルもまた存在しない。自己自身と端的に正確に一致している者、完全なる充実にとって、『～であるべき』という概念は意味をもたない。神に、モラルを提案することはない」(Beauvoir 1947:15)。

確かに、神のモラルや神としての実践は、論理上の矛盾かもしれない。だが、神秘主義者にとって、神との合一^は一つの体験であり、論理を超えたりアリティそのものである。彼らは、神でありかつないのではないか。「二にして一、一にして二」という命題は、形式論理上は誤謬にすぎない。だが、生の体験としてはありうるのではないか。我々は、ニーチェ的人間とサルトルの人間の差異の本質を、ここに見出せるように思われる。

- 24) 堀田 (2008-a)
- 25) 倫理は、その究極において「他者からの決断」に身を委ね、倫理以外のものへと変貌する。ただしサルトル自身は、斯様な「非・主体的決断」の意義に自覚的とはいえない。『聖ジュネ』においても、こうしたダイナミズムが明示的に語られることはない。サルトルはあくまでも主体性に囚われ、立場を曖昧にし続けていたというべきかもしれない。
- 26) サルトルは『存在と無』の末尾で、「存在論は、状況のなかの人間現実に対して自ら責任をとる倫理が、如何なるものであるのかを予見させてくれる」と書いた(EN 690: III 428 傍点原文)。その倫理こそ、『倫理学ノート』の対象である。だが、「状況」の強調は、疎外や暴力の具体的・歴史的 analysis にサルトルを向かわせよう。ゆえに、存在論と地続きの倫理は、当初から挫折を余儀なくされていたのかもしれない。存在論からの倫理は、普遍を志向し、形式性に傾くからである。一貫して倫理を求め続けたサルトルは、倫理的要請——形式を排し、具体的に実践せよ——ゆえに、倫理から政治へと突破するのではなからうか。「状況」とは、政治的現実であり「状況の中の倫理」とは政治思想に他ならない。

この点につき、多くの論者が『倫理学ノート』放棄の理由を、「存在論=倫理学」

倫理から政治へ

の座礁と「歴史=政治思想」の浮上に見出ししている。例えば、ヴォルムサーは次のように論じている。『『倫理学ノート』の執筆が、歴史に対する十分な理解と両立しないことが明らかとなる。疎外と暴力の問題のために、回心と本来性は捨て去られる。疎外と暴力の問題は、『倫理学ノート』では、いまだアポリアとしてしか提示されず、それが結局、その公刊を妨げることとなるのである』（Wormser 2005:13）。

また、McBride(1991) Renaut(1993) Joannis (1997) Scanzio(2000) も同様のパースペクティヴに立つ。

27) CDG,319-320:133

28) *ibid.*,312:125

29) L1,350

30) ボーヴォワールは、サルトルの方法論には何らの瑕疵も見出しはしていない。彼女の懸念は、専らサルトル倫理の形式性に向けられたものである。ゆえに彼女は手紙で、サルトルに「続き」が読みたいと再三要求している。だが、この問題に関して、サルトルから「続き」が送られることは終になかった（cf.Scanzio 2000:90）。

31) Gide,Journal 1889-1939, (Bibliothèque de la Pléiade), Gallimard,1939,p.800 但し、訳文は Masson(1986:219) から重引して訳出した。傍点原文。

32) CDG,575:380 傍点原文。下線引用者。

33) 「人生は舞台、我々は皆役者」という認識は、周知の通りシェークスピア（『お気に召すまま』）のものである。この箴言は、特に悲劇作品において際立つのではなかろうか。悲劇には、取り返しのつかない、ある決定的な出来事が発生する。それは行為者の選択の結果であるが、同時に運命的必然の相を帯びて映じられる。観客は結末を知りながら観るからである——多くの悲劇作品において、予言や独白が出来事をあらかじめ伝えていることに注意せよ。そこでは、自由意志によって、予言が現実化していくのである。我知らず、運命が意志されたのだと言えよう。この構造に、悲劇の核心を見出すべきではあるまいか。発生した出来事の悲惨さが、悲劇を構成するのではない。偶然が必然と、自由が運命と、無限の可能が唯一の現実と、合致する在り方が悲劇的なのである。

だがこの在り方は、本文で取り上げた、実存者の決断、狂気の瞬間と同じ構造を表している。本来的に実存する者は、誰もが悲劇を生きるのではなかろうか。「人生は舞台、我々は皆役者」——この認識は、何よりも悲劇が観客に突きつける。観客もまた、実存する限り、神の視点に立つことはない。彼は選択する。そして何を選んでも、それが同時に取り返しのつかない運命となるのである。ならば「行為」は「慄き」を伴うこととなろう。だが「慄き」もまた、「行為」の推進力となりえるのかもしれない。マクベスは、ダンカン暗殺の夜に咬いている。「やってしまったことが、すべてやってしまったことになるのならば、早くやってしまうにかぎる」(第1幕第7場)。運命への意志、その誘惑が悲劇的人物を象っている。

34) カント vs ヘーゲルの図式は典型であるがゆえに、サルトル倫理学にカントを読

む論者も、ヘーゲルを読む論者もいる。例えば、スタンダールの幸福主義と比較しつつデザルマンは、「サルトルのモラルは殆ど坊主の（或いは司祭の）それである」と見なし、「各自がおのれの自由を引き受ける必然性——この種の定言命法ゆえに、我々はカントの勢力圏にいる」と論じている（Desalmand 2002:48-9）。これに対し、ヒーターは逆に「実存主義の倫理は、倫理的カント主義の一形式ではなく、ヘーゲル主義のそれとして、最も良く捉えることができる」と解釈している（Heter 2006:144）。

- 35) 本来性には、何か常ならぬ事態が必要だとする思いは、『奇妙な戦争』の至る所に現れている。例えば1939年11月22日サルトルは次のように書いている。

「ゴーガン、ファン・ゴッホ、ランボーに対して、私にははっきりとした劣等感がある。彼らはおのれを破滅させえたからだ。ゴーガンはその流謫によって、ファン・ゴッホはその狂気によって、そしてランボーは書くことさえ放棄したがゆえに彼ら二人以上に。私はだんだんと、本来性に到達するには何かが破綻しなければならぬ、と考えるようになっていく。(…)しかし、私自身は破綻から身を守っている。私は書きたいという欲望に束縛されている。戦中でさえないとか切り抜けている。なぜなら、自分が感じ、見るものを書こうとすぐに考えるからだ。自分のことを再検討してみるのはこの検討の結果を書くためだし、それに私にはよく分かるが、書きたいという欲望を再検討しようと夢見ているだけなのだ」(CDG 214-5:37 傍点原文、下線引用者)。

サルトルは書く人である。したがって出来事から距離をとり、反省し、教訓を得る。だが、こうした「認識」の立場は、サルトル自身すぐ後で書いているように、「自分の中に手つかずのものを何か残している」卑劣な立場ではないか。出来事はすべて「反省する私」の前に置かれ、私の認識を高める素材となる。ならば、現実から反省の距離をとる者は、自ら傷つかず世界を利用する卑劣な夢想者ではあるまいか。サルトルはこう書かざる（反省せざる）をえない。そして「こう書くこと」（反省）によって、さらに事態は悪化するのである。

11月28日には、サルトルを批判する女友達ワングの手紙が書き写されている。「かりにあなた〔サルトル〕が本来的になったとしても、だからといって今よりも良くなりもしないし、悪くなりもしないでしょう。それはまた別のことでしょいうね。社会的見地から見れば、あなたは価値が少なくなり、あなたの人生は外見的に、たぶんあまり成功したようには見えなくなるでしょう。でも、あなたそれ自体としては、千倍も詩的になり、千倍も純粹になるでしょう。本を書く代わりに、本の主題となることでしょう。(…)あなたはあまりに考えすぎ、自分をあまりに良く知りすぎ、そのうえ、ものを書いています。かりに人が本来性のかすかな輝きを得たとしても、ものを書けばすべてが消え失せます。(…)本来性とは、知られないもの、自らを知らないものだからです。(…)あなたはしくじりたくないものだから、遊び半分でそこに向かう。結果は、本来性についてのすばらしい本をまもなく何巻も書くだろうということ。結局のところ、あなたは本来的になろうとするなら麻薬でも飲むべきでしょうに。多少本来的だといえる数少

倫理から政治へ

ない作家は、シュールレアリストたち、それからまたしてもランボーです」(CDG 2534:73-4 下線引用者)。

28日に写されたワンドの批判は、22日に書かれた自己批判に等しい。彼女はマクベス夫人と同じく、サルトルに行為を仄めかす。

《あなたは反省の人であり、書く人であり、したがって行為ができていない。舞台上上がっては如何です。書く代わりに、あなたが主人公になれば。「汝自身を知れ」、これが知であり反省であるならば、本来性は狂気であり麻薬です。決断なさい。「やってしまったことが、すべてやってしまったことになるのならば、早くやってしまうにかぎる」のですから…》。

では、サルトルはこの誘惑に対しどう答えるのか。図式的に言えば、二元論の超克——但し非ヘーゲル的な——によってである。一方に、「反省・書くこと」が非本来性としてあり、他方に「狂気・行為」が本来性としてあるわけではない。サルトルの肯定する「狂気」とは麻薬によるそれではない。本文で論じたように、行為への即自的没入ではなく、「反省」と「行為」を接続させる特異な時間性が「狂気」なのである。これは「書くこと」についても妥当する。サルトルの企図が成功したかどうかはともかく、『文学とは何か』で彼が提起したのは「実践の文学」であり、「反省・書くこと」と「行為・実践」との結合であった。それは、『戦中日記』との決別に他ならない。「書くこと」によって「自分の中に手つかずのものを何か残している」あり方から離脱するのである。そのとき「書くこと」は、世界への自己投企、江湖への自己贈与として捉え返される。「書くこと＝創造＝贈与＝実践」、この等号の連鎖が、サルトル文学論の核心といえよう〔この点については、さしあたり拙稿(堀田2008b)を参照〕。

したがって、以下検討すべき課題は、「反省」と「実践」を主体的に繋ぐ「決断」の境位にある。果たして人間主体は、主体的に「狂気」を選び、保持することが可能なのであろうか。

[文献一覧]

ここでは、本文ならびに註において、直接引用・言及した文献に限定する。

* サルトルの著作

註においては、以下の略号を用いることとする。

邦訳のあるものについては、原則として既成の訳文を使用した。変更を加えたところも多い。よって訳文の責任は筆者にある。なお、ページ数は原文、訳文の順に示した。

CM: *Cahiers pour une molale*, Gallimard, 1983

CDG: *Les Carnets de la Drôle de la Guerre*, Gallimard, 1995

海老坂武、石崎晴巳、西永良成訳『奇妙な戦争』、人文書院、1985年

論文

- EH : *L'existentialisme est un humanisme* , Nagel (Collection Pensées) , 1964
伊吹武彦訳『実存主義とは何か』、人文書院（新装版）、1996年
- EN : *L'être et le néan : essai d'ontologie phénoménologique* , Gallimard (Collection Tel),1943
松波信三郎訳『存在と無』、人文書院サルトル全集第 18-20 巻、1956-60年
- L1: *Lettre au Castor et à quelques autres 1926-1939*, Gallimard ,1983
- SG: *Saint Genet—Comédien et Martyr*, Gallimard ,1952
白井浩司、平井啓之訳『殉教と反抗』、新潮社、1958年

* 欧文文献

- Beauvoir (1947) *Pour une morale de l'ambiguïté* , Gallimard (Folio)
- Desalmand,P (2002) *Sartre , Stendhal et la morale— ou la Revanche de Stendhal*, Pocket
- Funk,R.W., Hoover R.W., and the Jesus Seminar (1993) *The Five Gospels ; The Search for the Authentic Words of Jesus : New Translation and Commentary*, Macmillan Publishing Company
- Gide,A. (1939) *Journal 1889-1939, (Bibliothèque de la Pléiade)*, Gallimard
- Heter,T.S.(2006) *Sartre's Ethics of Engagement : Authenticity and Civic Virtue*, Continuum
- Joannis,D.G (1997) *Sartre et le problèm de la connaissance*, Les Press de L' Université Laval
- Ledure,Y. (1973) *Nietzsche et la religion de l'incroyance*, Desclée
- Masson,P,(1986)“Sartre lecteur de Gide : autenticié et engagement” ,in Burgelin,C(ed.) *Lectures de Sartre*, Presses Universitaires de Lyon
- McBride,W. (1991) *Sartre's Political Theory*, Indiana University Press
- Noudelmann,F et Philippe,G (ed.) (2004) *Dictionnaire Sartre*, Honoré Champion
- Renaut,A. (1993) *Sartre , le dernier philosophe*, Grasse
- Scanzio,F. (2000) *Sartre et La Morale : La réflexion sartrienne sur la morale de 1939 à1952* , Vivarium
- Wormser,G.(sous la direction de) (2005) *Sartre : Violence et éthique*, Parangon

* 邦文文献

- アーレント (1994-a)『人間の条件』(志水速雄)ちくま学芸文庫
(1994-b)『精神の生活』(佐藤和夫訳)岩波書店
- ウイトゲンシュタイン (2003)『論理哲学論考』(野矢茂樹訳)岩波文庫
- 田川建三 (1980)『イエスという男——逆説的反抗者の生と死』三一書房
- ニーチェ (1994)『偶像の黄昏 反キリスト者』ちくま学芸文庫

倫理から政治へ

- 堀田新五郎 (2008-a) 「『存在と無』の倫理的可能性」『奈良県立大学研究季報』第19巻第1号
- (2008-b) 「アンガージュマンの文学再考——『政治と文学』に関する一考察」『奈良県立大学研究季報』第19巻第3号
- マルコム (1998) 『ワイトゲンシュタインと宗教』(黒崎宏訳) 法政大学出版局
- 八木誠一 (2005) 『イエスと現代』平凡社ライブラリー