

第三の道——アーレント、ツヴァイク、モンテーニユ

小森 謙一郎

「結局、何が残るのか？ 書かれたものである。これこそ武勲に取って代わるものなのだ」
(ミシユル・ピュートル『エーをめぐるエー』)

一 死の意味

シユテファン・ツヴァイク『昨日の世界』英語版（一九四三年）に対する書評の末尾を、ハンナ・アーレントは次のような言葉で結んでいる。

ユダヤ人であることの「恥」から逃れる道はただひとつしかない——ユダヤ人全体の名誉のために闘うこと¹。

二〇年後、アイヒマン論争のなかで「民族愛」の欠如を指摘されるアーレントの態度を思い浮かべるなら、意外な印象を受けるかもしれない。愛することができるのは友人たちだけです、と彼女はゲルシヨム・シヨールムに答えたのだった。同様に、戦中のユダヤ人評議会に関する記述をめぐってアメリカの反誹謗同盟から激しく非難されても、アーレントはほとんど相手にしなかった。戦後イスラエル国家で高い地位を占めた人々が実はホロコーストに手を貸していたという『エルサレムのアイヒマン』の一節は、重大な名誉毀損とみなされたのである。

とはいえ、個人と全体の区別が可能になるのは、あくまでも「全体」の内部においてだろう。個人の単なる集合が「全体」なのではない。どれほど多くの人々が集まろうと、個々人の集合はまだ「全体」ではない。何らかの枠組みによって、それとして形成されてはじめて「全体」は成立する。だが、そのような枠組みの妥当性に関わらず、個人がもつばら「全体」の名において攻撃されるとしたら、どうすればよいのか？ しかしも当の「全体」そのものを消滅させることを目的とした暴力で、個人と

1 Hannah Arendt, "Portrait of a Period", in *Memorial Journal*, Vol. 31, 1943, p. 314, reprinted in *The Jew as Pariah*, ed. Ron H. Feldman, New York: Grove, 1978, p. 121. なお、書評のドイツ語版「Juden in der Welt von Gestern: Anlässlich Stefan Zweig, *The World of Yesterday, an Autobiography*», in *Sechs Essays*, Heidelberg: Schneider, 1948, S. 112-27; reprinted in *Die vörlorgene Tradition: Acht Essays*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976, S. 74-87（「昨日の世界のユダヤ人——シユテファン・ツヴァイク『昨日の世界』——自伝」に寄せて）寺島俊徳訳、『パリアアとしてのユダヤ人』寺島俊徳・藤原隆裕宣訳、未來社、一九八九年、一〇七—一二九頁）には、若干の異同がある。また最新の英語版「Stefan Zweig: Jews in the World of Yesterday», translated by Susanna Young-ah Gottlieb, in *The Jewish Writings*, edited by Jerome Kohn and Ron H. Feldman, New York: Schocken Books, 2007, p. 317-328（「シユテファン・ツヴァイク——昨日の世界のユダヤ人たち」齋藤純一訳、『アイヒマン論争——ユダヤ論集2』齋藤純一・山田正行・金慧・矢野久美子・大島かおり訳、みすず書房、二〇一三年、一一二—一二七頁）は、ドイツ語版からの翻訳と当初の英語版を折衷したもの——つまり英語でもドイツ語でもアーレント自身が発表したテクストではないもの——になっている。

全体の区別があらかじめ無効にされていたとしたら？

書評が発表された一九四三年一〇月、事態はまさにそうした局面にあった。

だからこそ、同年春の出来事を想起しつつ、やはり二〇年後にアーレントは言うだろう。「ワルシャワ・ゲットー蜂起の栄光や、ほかに抵抗した少数の人々の英雄的な^{ロイズム}ところは、まさにナチスが彼らに提供した比較的楽な死——銃撃隊の前やガス室の中——を拒否した^{こと}にある」²。こうした見解はヒトラーに対抗するユダヤ軍の創設を訴えていた当時のアーレントの主張とも合致する。敵の手が及ぶ限り、ユダヤ人であることとの「恥」の延長線上には「比較的楽な死」しかない。そしてこれを拒むのなら、個人もまた「全体の名誉」が賭けられた闘いに臨まざるをえなくなる。彼女が問題にしていたのは「全体主義的支配」のもとでの死の意味であり、したがって生の意味だった。

こうして執筆された書評は、「ある時代の肖像」と題されており、ツヴァイクに対してむしろ批判的に展開される。アーレントは言う、過ぎ去った時代を詳しく記録する勇氣を持った人物がいたことはたしかに喜ばしい。だが『昨日の世界』は、当の世界を隈なく描いているわけではない。作家の目には、たとえば失業問題は映らなかつた。それが第一次大戦後の最も不吉な現象で、彼が生まれ育ったオーストリアで一番脅威的だったにもかかわらず、この「ブルジョワ文士」には捉えられなかつたのだ、と。

さらにアーレントに言わせれば、ツヴァイクは自分のユダヤ性を引き受けようとしなかつた。国際的な名声がひとつの「逃げ道」になっており、彼はただ時代の基準にあわせて生きてきたにすぎない。だから「有

名なシユテファン・ツヴァイクがユダヤ人ツヴァイクになってしまった」事実を、当人は受け入れることができなかつた。政治からつねに距離をとってきた「非活動的な」人物にとつて、世界と闘うことなど最初から問題外だったのである。

したがって、アーレントの議論からすれば、こうなるだろう。今日の、世界——昨日以後の世界——で生き続けるのは彼には耐え難く、結局みずから命を絶つよりほかなかつたのだ、と。敵の手が及ばない亡命の地にあつても、存在に刻印された「恥」が消え去るわけではない。書評はとくにツヴァイクの自死の理由を論じてはいないものの、アーレントの見解は十分に読み取れる。もつとも、彼女は哀悼の意を捧げるかのように、死者のテクストに一定の敬意を払うことも忘れなかつた。結語に先立つ段落には次のように書かれている。

死の少し前に書かれた晩年の論考「大いなる沈黙」(ON4 March 9, 1942)において——この論考はシユテファン・ツヴァイクの作品のうちで最上の部類に属すると私には思われる——、彼は生涯はじめて政治的な立場をとろうとした。ユダヤ人という言葉はなおも彼には思い浮かばなかつたが、ツヴァイクはもう一度ヨーロッパを代表しようと努めたのだ。少なくとも中央ヨーロッパを、今や窒息して「大いなる沈黙」のうちにあるヨーロッパを、である。もし彼が

2 Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*.

1st ed. New York: Viking Press, 1963, p. 9-10 (『エルサレムのアイヒマン——悪の陳腐なについての報告』大久保和郎訳、みすず書房、二〇一七年、新版、一四頁)。

自身の民の恐るべき運命について語っていたなら、抑圧者に対する戦闘を通じてユダヤ人の迫害者と戦っている今日のヨーロッパの人々全員にもっと近づいていたことだろう。³

代表すること、より正確には代表して声を上げること。それはすでに「政治的」である。圧政のもとで沈黙させられている人々、声を上げる手段を持たない人々に代わって語ることは、みずからを「政治的な立場」に置くことにほかならない。とはいえ、アーレントからすれば、ツヴァイクはここでも「シユテファン・ツヴァイク」として語ったのであって、「ユダヤ人ツヴァイク」として語ったのではない。つまり「自身の民」を代表し、ナチ体制下の「恐るべき運命」について語ったわけではない。もし「ユダヤ人全体の名誉のために闘う」選択をしていたのなら、彼は目下ヨーロッパでヒトラーと戦っているすべての人々をも代表する立場にみずから置くことができたはずだろう。そこまで到達しなかったにせよ、もともと「非活動的な」作家が「生涯はじめて政治的な立場をとろうとした」点は評価されるべきであり、少なくとも全体主義的支配に窒息させられ沈黙したヨーロッパを代表しようとした点で、当の論考は「最上の部類に属する」。

こうしてみると、アーレントはいわば時代に先駆けて政治参加を要請していたのであり、ツヴァイクもまたこれを図らずも実践していたことになるだろう。

しかし、「死の少し前に書かれた晩年の論考」をさらに詳しく検討することができていたなら、アーレントの評価はもっと別のものになっていたかもしれない。付記された書誌情報からすると、彼女はニューヨーク

に事務所のあった *Overseas News Agency* 紙の一九四二年三月九日号で「大いなる沈黙 [The Great Silence]」を知ったはずである。⁴ ツヴァイクの自死は二週間ほど前の二月二日だから、論考の掲載自体に追悼の意味があったのだろう。だが、そのドイツ語原文「Das große Schweigen」は約二年前、当時パリとアムステルダムで発行されていた *Das Neue Tage-Buch* 誌の一九四〇年五月四日号に掲載されている。⁵ つまりツヴァイクは開戦までを扱った『昨日の世界』と前後して「大いなる沈黙」を執筆していたはずであり、したがって「政治的な立場」は必ずしも死

3 Arendt, "Portrait of a Period", art. cit., p. 314, p. 120-121.

4 だが当時 *Night Report* として発行されていた一九四二年三月九日号には、ツヴァイクの論考は掲載されていない。別冊や付録があったのかもしれない。あるいはアーレントの記載に誤りがあるのかもしれない。調べた限りでは、モントリオールで発行されていた *The Gazette* 紙の同一日号に論考の全文が掲載されており、著作権は *Overseas News Agency* に属することが明記されている。しかし、その中には *The Great Silence* というタイトルは見られない。

5 ちなみに言えば、これは *Radio de Paris* のトーク用原稿だったと云へ (Jeffrey B. Berlin, "The Writer's Political Obligations in Exile: The Case of Stefan Zweig," in *Stefan Zweig and World Literature: Twenty-First Century Perspectives*, edited by Birger Vanwesenbeck and Mark H. Gelber, Rochester, New York: Camden House, 2014, p. 249)。しかし、*ラジオ* では放送されなかった可能性もある (Stefan Zweig, *Tagebücher*, Hrg. von Knut Beck, Frankfurt am Main: S. Fischer, 1984 (1988), S. 469; 藤原和夫訳『ツヴァイク日記：1912-1940』、東洋出版、二〇一二年、六〇六頁)。なお、今日では他の「政治的な」テクストともに、全文が Stefan Zweig, *Erst wenn die Nacht fällt*, *Politische Essays und Reden 1932-1942. Unbekannte Texte*, Hrg. von Klaus Gräbner und Erich Schirhuber, Krens an der Donau: Edition Roesner, 2016 に収録されている。

の直前になってとられたわけではないことになる。⁶ 仮にそれが「生涯はじめて」のことだったとしても、彼にはまだ当の立場を深める時間は残されていた。

そして最晩年の論考がまさにその深められた立場を示しているとしたら？

一九四〇年六月、ツヴァイクはヨーロッパを離れる。アメリカにしばらく滞在、八月二一日にブラジルに到着した。⁷ そこから自死まではちょうど一年半、この間隔が偶然だったのかどうかはわからない。だが、四年九月、最後の居所となるペトロポリス——リオデジャネイロの北に位置する町——に移ったあとも、彼はやはり執筆活動を続けていた。昨日以後の世界で書かれたそうした原稿のなかに、モンテーニュに関する論考があった。「政治的な立場」がブラジル移住以前に獲得されたものだったとすれば、未発表のまま残された遺稿のうちにはさらなる発展が見られるのも不思議ではないだろう。

二 来たるべき経験

それにしても、なぜ今日、モンテーニュなのか？

ツヴァイクの遺稿は、まさにその説明から始まる。

生涯のどんな時期でも、どんな年齢でも、誰にでも開かれた少数の作家がいる——ホメロス、シェークスピア、ゲーテ、バルザック、トルストイなどである。他方、ある一定の時期に、その言わんとするところがはじめて腑に落ちる作家もいる。モンテーニュは後者に

属する。あまりに若すぎて経験がなく、失望したこともないようでは、モンテーニュを正しく評価することはできない。自由で揺るぎのない彼の思想が最も役立つのは、たとえば我々のような世代、渦巻く世界の激動のなかに運命によって投げ出された世代だろう。戦争と権力と専制的なイデオロギーが一人一人の生活を脅かし、当の生活の内部では個人の自由という最も貴重なものが脅かされる時代——打ち震える魂のなかで、そんな時代を生き抜かなければならぬ人々にしか分からないことがあるのだ。大衆的破局のさなか精神と道徳の独立性を守って汚さずにいるほど困難で問題含みの事象は地上になく、集团的狂気の時代にあつて最も内奥の自分に忠実なままでいるには勇気がどれほど必要か、誠実さと覚悟がどれほど必要か、ということだ。混沌とする世界のなかで一個人が模範的な姿で毅然と立っているのを行為として讃えることは、自分自身が理性と人間の尊厳に疑念を抱いて絶望したときにはじめてできることなの

6 事実、たとえば一九一八年初頭、マルティン・ブーバーに宛てた手紙のなかで、ツヴァイクは「大砲と国旗と勲章をもったユダヤ人国家への危険な夢」に対する警鐘を鳴らしている。戯曲『エレミヤ』がそうした方向性をもって制作されているのだとしたら、「政治的な立場」についてもアーレントとは別の仕方で解釈する必要があるだろう。Cf. Martin Buber, *Ein Land und zwei Völker: zur Jüdisch-arabischen Frage* (1983), Herausgegeben und eingeleitet von Paul R. Mendes-Flohr, Frankfurt am Main: Jüdischer, 1993, S. 56 (「ひとりの土地にふたつの民——ユタヤアラブ問題によせて」) 合田正人訳、みすず書房、二〇〇六年、四一五頁)。

7 *Stefan and Lotte Zweig's South American Letters: New York, Argentina and Brazil, 1940-42*, edited by Darién J. Davis and Oliver Marshall, New York: Continuum, 2010, p. 12.

である。⁸

「理性と人間の尊厳」は昨日の世界とともに失われた。

今日の世界、それは「大衆的破局」と「集団的狂気」の時代である。

全体主義的支配は「個人の自由」を脅かす。体制に異議を唱えることはもはやできない。声を上げれば逮捕と死が待っている。行政はいたるところに監視の目を張り巡らし、「専制的なイデオロギー」に奉仕する。一般市民の間ですら密告者には事欠かず、いつどこで異端の嫌疑をかけられるか分からない。かくして「精神と道徳の独立性」は地に落ち、「大いなる沈黙」が課される。

だが、こうした「失望」と「絶望」を味わったとき、はじめて理解できることもある。それは「最も内奥の自分に忠実なままでいる」という単純なことが、実は「困難で問題含み」だということだ。社会全体が画一的なイデオロギーによって支配されている以上、「最も貴重なもの」は一人一人が保持するしかない。昨日の世界ではごく普通だった状態が、今日の世界では「勇氣」が必要とされる行為となった。

こうした「経験」こそが、ツヴァイクをしてモンテーニュに向かわせたことになるだろう。二〇代の頃にも、彼は『エッセー』を読んだ。教養を積むことはできたにせよ、身に沁み入るようなところは何もなかったという。「その言わんとするところがはじめて腑に落ちる」のは、「世界の激動のなかに投げ出された」後にほかならない。「混沌とする世界のなかで模範的な姿で毅然と立っている」モンテーニュを見出すためには、自分自身が「渦巻き」に飲み込まれる必要があったのだ。そのような同時代性をツヴァイクは何度か強調している。

だが、私が今日モンテーニュに感服して没頭している理由は、ただ次の点にある。我々と似たような時代にあつて彼がいかにしてみずから内的に自由にしたか、また彼を読むことによって我々がどれほど彼を例として自分たちを強めることができるか、という点である。⁹

モンテーニュは「みずから内的に自由にした」。だからこそ彼は「模範」ないし「例」でありうる。それゆえモンテーニュはまた「感謝」を捧げるべき最初の人物でもある。

しかし我々が他の誰よりも感謝すべきは、我々と同じような非人間的な時代にあつて我々のうちにある人間的なものを強めてくれる人々、我々の持っている失うことのできない唯一のもの、最も内奥の自分を放棄しないように忠告してくれる人々である。地上の自由を保つて増やすことは、誰に対しても何に対してもみずから自由であり続ける人しかできないのだから。¹⁰

8 Stefan Zweig, *Montaigne in Europäisches Erbe*, Hrsg. von Richard Friedenthal, Frankfurt am Main: S. Fischer, 1960, S. 7 (『モンテーニュ』渡辺健訳、『ツヴァイク全集』第八巻、みすず書房、一九七四年、二六七-二六八頁)；*Zeiten und Schicksale: Aufsätze und Vorträge aus den Jahren 1902-1942*, Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Knut Beck, *Gesammelte Werke in Einzelbänden*, Frankfurt am Main: S. Fischer, 1990, S. 468.

9 *Ibid.*, S. 15 (二七八頁)；S. 477.

10 *Ibid.*, S. 19 (二八三頁)；S. 480-481.

「地上の自由を保つて増やすこと」。逆に言えば、地上の自由を減じないこと。

そのためには、まず一人一人が自由でなければならぬ。そして原理的には、地上の誰もが自由でありうる。他方、人間社会は個人の言動を制限することから成り立っている。全員が無制限に意のままに振る舞える社会は存在しないだろう。したがって問題は、どのような制限がどのくらい必要か、ということになる。

ところで、昨日の世界では、内的自由は基本的に制限されていなかった。思想、良心、信仰などの自由は認められていた。これらは歴史的に獲得された権利にほかならず、太古の昔から自明だったわけではもちろんない。だが一九世紀を通じて、こうした基準が世界に浸透していったことは事実であり、ツヴァイクもまたそのなかで生まれ育った。

しかし、今日の世界では、まさにその内的自由が脅かされている。全体主義的支配は、移動、集会、報道といった外的自由を制限するだけではない。それは「我々の持っている失うことのできない唯一のもの」に干渉する。重要なのは「個人の自由」ではなく体制の存続だとされ、「誠実さと覚悟」を個人にはなく「全体」に向けるよう強いる。

だからこそ、「最も内奥の自分を放棄しないように忠告してくれる人々」が不可欠になるだろう。そしてツヴァイクにとって、モンテーニュはそうした人々の筆頭者だった。のみならず、「彼を読むことによつて我々がどれほど自分たちを強めることができるか」を念頭に置いたとき、ツヴァイクは文字通り「我々」を代表していたはずである。少なくとも「我々のような世代」、つまり「非人間的な時代にあつて」「打ち震える魂のなかで生き抜かなければならない人々」を代表して語っていたはずで

ある。

この限りにおいて、遺稿のモンテーニュ論もまたアーレントが言う意味で「政治的」だったことになるだろう。「大いなる沈黙」と同様に、ツヴァイクの「政治的な立場」はここでも確保されている。他方、アーレントは「晩年の論考」になお残存する難点として、ツヴァイクが「自身の民」の苦境を語っていなかったことを示唆していた。最晩年の論考においても、事情は同じなのだろうか？

そのように問うことは、「我々」とは誰なのか、と問うことに等しい。ツヴァイクはここでも沈黙させられたヨーロッパの人々一般を念頭に置いていたのだろうか？ 「恐るべき運命」を実際に迎えたつあつたユダヤ人のことはまったく意識されていなかったのだろうか？

三 方法的マラーノ

答えは「我々のうちにある人間的なもの」についてツヴァイクが考えていたことから導き出される。「最も貴重なもの」を「強めてくれる人々」の筆頭がモンテーニュであり、彼こそが「模範」ないし「例」になるとすれば、モンテーニュのうちにある「人間的なもの」は「我々」のうちにもあることになる。

そして当のモンテーニュの生い立ちに関する伝記的事実を一通り叙述した後、ツヴァイクはこう述べる。

ガスコーニュの漁夫たちとユダヤの仲買人たちの間にあつた対立的なもの一切が彼において解消され、統一的で創造的なひとつの新

たな形となる。一方の血筋に負うものと他方の血筋に負うものとは完全に結合し、無理なく分離することはほとんどできない。かくして次のように言うことができるだろう。こうした混合によって、彼は中庸の人にして結合の人になるべくあらかじめ運命づけられていたのだ、と。すなわち、あらゆる面にとらわれない眼を向ける、どんな意味でも偏屈さのない「自由な思想家 libre penseur」に。自由な精神をもった寛容なる「世界の市民 citoyen du monde」に。一人種や一祖国の息子とか市民ではなく、国々と時代の彼方の世界市民に¹¹。

モンテーニュとは「統一的で創造的なひとつの新たな形」である。

それは「ガスコーニュの漁夫たち」と縁の深かった父方の血筋には還元できず、また「ユダヤの仲買人たち」にさかのぼる母方の血筋にも還元できない。モンテーニュにあつては、土着的なものと異邦的なもの、キリスト教的なものとユダヤ教的なものが「完全に結合」している。彼は「一人種や一祖国の息子とか市民」ではない。つまり彼について、アリア人だとかユダヤ人だとか言うことはできない。同様に、フランス人、ドイツ人、オーストリア人等々と言うこともできない。「国々と時代の彼方の世界市民」は、あらゆる要素に開かれていて、そのどれにも縛られない。一六世紀に生きた人物であっても、一六世紀の人物として尽きるわけではない。

ここからモンテーニュのアクチュアリティ、ツヴァイクにとつての同時代性が帰結する。宗教改革から宗教戦争にかけての時代と国民社会主義から全体主義的支配にかけての時代が同じく「非人間的」だという点

にのみ類似性があるわけではない。前述のように、ツヴァイクはヨーロッパを——したがって昨日の世界を——離れた後、亡命先のブラジルで『エセー』を手にとつた。最初の読書からは四〇年ほど経過していた。そして今、異国の地ではじめて「モンテーニュを正しく評価する」ことができると感じたのだつた。この思想家が持つ「人間的なもの」は「国々と時代の彼方」にある、と。「本当のコスモポリタン」からすれば、死ぬ場所さえさしたる問題ではないのだ、と。こうした意味において、モンテーニュは「あらゆる面にとらわれない眼を向ける」自由な人であり、しかも「どんな意味でも偏屈さのない」「中庸の人にして結合の人」なのである。

もつとも、モンテーニュ自身はつねにかトリックを名乗っていた。ツヴァイクも当然これを知っていた。そのことは「統一的で創造的なひとつの新たな形」と矛盾するように見える。しかし、まさにこの点こそ、ツヴァイクはひとつの重要な「闘い」を見出しているのかもしれない。モンテーニュにおける「最も内奥の自分」が根本的な「混合」にあると見る見解を踏まえた上で、次のようなツヴァイクの記述を読んでみよう。

内面の自由を守るためのモンテーニュのこうした闘い、それは精神的な人間がかつて行つたなかでおそらく最も意識的で最も粘り強いものだろう。だが表面的には、それ自体として悲愴的なところも英雄的なところも全然ない。「人類の自由」のために言葉をもつて

11 *Ibid.*, S. 25 (一九〇—一九一頁): S. 487.

12 *Ibid.*, S. 71 (三三三—三四頁): S. 542.

闘った詩人や思想家の列にモンテーニュを入れるのは困難だ。(…)内面の自立を自分自身のうちでみずから守ること。これだけですでにそれほど法外な課題であるか、彼はあまりにもよく分かっていた。だから彼の闘いは専守防衛に限られる。ゲーテが「城塞」と呼ぶ内奥の砦、誰もが他人の立ち入りを許さない最も内奥の区域を守るのである。外面的にはできるだけ目立たず地味にしておき、一種の隠れ蓑を着て世間を通り抜け、自分自身への道を探ることが彼の戦術だった。¹³

そしてカトリックがこの「一種の隠れ蓑」のひとつだったとしたら？モンテーニュにおける「最も内奥の区域」は、「ガスコーニュの漁夫たちとユダヤの仲買人たち」に由来する。「両者の」間にあった対立的なもの一切が彼において解消され、「ひとつの新たな形」となった。こうした「解消」、こうした「混合」、こうした「結合」こそが、モンテーニュにとっての「最も内奥の自分」である。しかし、宗教改革から宗教戦争にかけての時代にあつて、そうした自分自身を守ること自体がすでに「法外な課題」であり、一筋縄ではいかないことを「彼はあまりにもよく分かっていた」。それは「一方の血筋に負うものと他方の血筋に負うもの」を明確に把握していたからであり、周囲の「渦巻く世界」の潮流をよく理解していたからである。

かくして「彼の闘いは専守防衛に限られる」とツヴァイクは続ける。このとき「自身の民」は——少なくともその血筋は——アーレントがまったく予期していなかったであろう仕方において擁護されているのではないか？「外面的にはできるだけ目立たず地味しておく」最も有

効な手段がカトリックにほかならず、モンテーニュはそうした「戦術」をもって「内面の自由を守る」べく闘っていたのだとツヴァイクが考えていたとしたら、「内奥の砦」においては母方の血筋の痕跡もまた保護されていたことになるだろう。¹⁴「隠れ蓑」の内側、そのさらなる内側にある「他人の立ち入りを許さない」領域において、ユダヤの名もまた言及されることなしに——だからこそ一層入念に——保たれていたことになるだろう。語らないこと、よって守ることができるのは神の名だけではない。「ユダヤ人ツヴァイク」はおそらくそのことを十分に心得ていた。

他方、アーレントは「ワルシャワ・ゲッター蜂起の栄光や、ほかに抵抗した少数の人々の英雄的なところ」について記していた。彼らは「ナチスが提供した比較的楽な死——銃撃隊の前やガス室の中——を拒否した」のだ、と。ヨーロッパを席卷した人種差別的イデオロギーと全体主義的支配体制を考慮する限り、そうした抵抗はたしかに「ユダヤ人全体の名誉のために闘う」行動にほかならない。だがツヴァイク最晩年の論考によれば、「悲愴的なところも英雄的なところも全然ない」闘いもまた存在する。それは「最も意識的で最も粘り強いもの」であり、「精神的な人間」によって担われる。そして言論をもって遂行されるこの闘いには、当の言語の性質そのものにしたがって、必ずしも明示的な仕方では表現されない闘いも含まれる。「名誉」は行動や言葉の外に保つことが

13 *Ibid.*, S. 16 (二七八-二七九頁): S. 477-478.

14 母に関するモンテーニュの沈黙に「こゝは」 cf. Philippe Desan, "From Eyquem to Montaigne", trans. Jacqueline Victor, in *The Oxford Handbook of Montaigne*, edited by Philippe Desan, New York: Oxford University Press, 2016, p. 22-23 及び Philippe Desan, *Montaigne: une biographie politique*, Paris: Odile Jacob, 2014, p. 44-45.

でき、「恥」から逃れる道もまたおそらくひとつだけではないのだ。

四 非活動的、超活動的

アーレントから「非活動的」と形容されたツヴァイクは、こうして最晩年の論考において逆に最も「活動的」だったことになるかもしれない。異国の地でモンテーニュ論を執筆しながら、かつてなく「政治的」だったことになるかもしれない。「何もしないときほど活動的であることはなく、一人できるときほど孤独でないことはない *Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, nunquam minus solum esse quam cum solus esset*」。¹⁵大カトーのこの言葉をアーレントは生涯を通じて何度か引いている。それは彼女にとって「活動的生活 *vita activa*」から区別される「観想的生活 *vita contemplativa*」の特徴を言い表した言葉だが、最晩年のツヴァイクの状況をそのまま描写したかのようでもある。もっとも、ツヴァイクにしたがうなら、当の言葉はむしろモンテーニュにこそ妥当する。

自分を貸す用意なら彼にはいつでもあった——自分を与える用意は決してなかった。自分の生活がどんな形をとろうと、彼は最善のもの、自分の本質に固有なものをつねに手元にとどめていた。〔…〕気にかけていたのは一つだけ、自分自身に対して理性的であること、非人間的な時代にあつて人間的であること、集団的狂気のみなかで自由であることだった。〔…〕彼を知る最も近い人々でさえ、彼がどれだけの忍耐と賢明さと柔軟さをもつて、みずから立て

た一つの課題——単なる生ではなく自分自身の生を生きること——に人知れず取り組んでいたのか、思いもよらなかった。

こうして何も行っていないように見える者が、比類のない行為を成し遂げたのである。自分を保持して自分を記述することによって、彼は自分のうちに人間そのもの、時代を超越した裸の人間を保持したのだ。¹⁶

アーレントもまた『全体主義の起源』（一九五一年）のなかで裸性について述べている。それは「国民国家の没落と人権の終焉」と題された章においてであり、国籍を剥奪された人々は人権も喪失していると彼女は言う。つまり無国籍者や難民たちは、昨日の世界で国家によって保障されていた諸権利を今はや持つておらず、そのために今日では無権利者となる人間になってしまっている。人権宣言以来、人間が生まれながらにして持つとされた権利は事実上どこにも見当たらず、そして「人間であることの抽象的な裸性に世界はどんな畏敬の念も示さなかった」。¹⁷

15 Hannah Arendt, *The Human Condition*, 2nd ed., introduction by Margaret Canovan, Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1958, p. 324-325 (『人間条件』志水速雄訳、筑摩書房(ちくま学芸文庫)、一九九四年、五〇三―五〇四頁)及び Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978 (1981), p. vii (『精神の生活(上)』佐藤和夫訳、岩波書店、一九九四年、v頁)。

16 Zweig, *op. cit.*, S. 17 (二八〇頁); S. 478-479.
17 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (1951), New ed. with added prefaces, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973, p. 299, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*(1955), München: Piper, 1986 (2001), S. 619 (『全体主義の起原2』大島通義・大島かおり訳、みすず書房、新版、二〇一七年、三三三頁)。

たがって今日の世界に人権はない。それは「理性と人間の尊厳」とともに失われたのであり、全体主義的支配はまさに「非人間的な時代」をもたらしただのである。

だからこそアーレントは、「人間的であること」と「自由であること」を独自の仕方で問い直そうとするだろう。その結果が『人間の条件』（一九五八年）であり、これは「活動的生活」をテーマとしている。労働、制作、行為という三つの活動のうち、最も人間的なのは言論をともなった行為であり、複数の人々の間での熟議を通じて経験される政治的な自由が本来的な自由である。だが、そうしたいわば外的な行為以上に活動的な人間的営為もあつて、それは思考活動にほかならないとアーレントは言う。こうした文脈で前述の大カトーの言葉が引かれることになるのだが、それは「何もしないときほど」思考に集中できるがゆえに、「活動的であることはなく」、また思考とは内的対話、つまり自分自身との対話であるがゆえに「一人でいるときほど孤独でないことはない」からである。

かくして思考、意志、判断という三つの営為をテーマとした『精神の生活』を第二巻までほぼ書き終えて、ちょうど第三巻に着手しようとしていた一九七五年二月四日、心臓発作が彼女を襲ったのだった。

このような経緯を踏まえてみると、最晩年のアーレントが考へつたあつた当のことを、最晩年のツヴァイクがモンテーニュを通じて示そうとしていたことに気づく。つまりアーレントも「裸の人間」を目標とした。もつとも、戦後の彼女の考察は政治的な自由に向かったために「抽象的な裸性」そのものが論じられることはなかった。だが、晩年になって「何もしない」「一人でいる」人間の営為に着目したとき、「時代を超越した」

「人間そのもの」が——とりわけその「観想的生活」が——囚らずも問題になったのである。

逆に亡命者ツヴァイクの目には、政治的な自由の余地が残されているようには見えなかっただろう。「大衆的破局」と「集団的狂気」の時代にあつて言論行為が破綻しているのみならず、制作活動の産物たる芸術作品にいたっては燃やされてしまうのが今日の世界だった。しかし、たとえ世界が「どんな畏敬の念も示さなかった」としても、「人間であること」自体は残る。どれほど「恥」を押し付けられようと、まずはそれを真に受け、必要なのだ。真に受けた瞬間から「自分自身の生」は「単なる生」になってしまう。つまり計算可能な単なる人間に還元され、やがて収容所に送られる多くの人々のうちの一人、あるいは無国籍者や難民の一人以外の何者でもなくなってしまう。いずれにせよ、人間の顔を持つていながら人間的な扱いを、もはや受けられない何者かに変質してしまふのである。

だからこそ「最善のもの、自分の本質に固有なもの」を失ってはならない。同時にこれが「内面の自由を守る」意義でもあることになる。そしてツヴァイクがこのことを学んだとき、彼はまさに「一人でいるときほど孤独でないことはない」経験をしたのだった。

私が『エッセー』を手にすると、印刷された紙片は薄暗い空間のなかに消え去っていく。誰かが息づき、誰かが私とともに生きる。見知らぬ人が私のところにやってきた。それでもはや見知らぬ人ではなく、友のように身近に感じられる誰かになっている。四百年は煙のように吹き消された「...」。なぜ君はそう何もかも重く考えるの

かね？なぜ君は時代の愚拳や蛮行に打ちひしがれているのかね？
そんなものはすべて君の肌に触れるだけだ。君の内面の自分に触れ
はしない。君がみずから動揺しない限り、外部は君を動揺させるこ
とはできず、君から何も奪うことができない。「思慮ある人間には
失うものなど何もない。L'homme d'entendement n'a rien à perdre」。
〔…〕君自身以外の何ものも、君を高めたり貶めたりすることはでき
ない——内面が堅固で自由なままなら、外部からの最大の圧力でさ
えすぐに打ち消されるのだ。¹⁸

作家なるものが人称代名詞を思うままに操作できる以上、ここでツ
ヴァイクがみずからの内的対話を現実の対話であるかのように記述して
いるのも何ら驚くべきことではない。『エセー』の著者は、読者の内部で
「君」に語りかける。「君」はとくに反論することもなく、じつと耳を傾
けている。だが、この虚構の対話が——もっぱら一方が他方に語りかけ
る形だとしても——ツヴァイク自身の思考活動そのものであることは
言うまでもない。のみならず、大カトーの言葉に関するアーレントの解
釈にしたがうなら、それは労働、制作、行為以上に活動的な営為である
ことになる。一見したところ彼は読書しただけなのだが、さらに「自分
を保持して自分を記述する」ことによって、ツヴァイク自身が実際に「比
類のない行為を成し遂げた」のである。モンテーニュとアーレントの間
にあって「観想的生活」に関する両者の考察が同じであることを示し、
哲学者でもないのに高度に哲学的な問題を——同時にきわめて「政治的
な」問題を——考えるための扉を開いたのだ。

五 内的自由とは何か？

そのことは「思慮ある人間には失うものなど何もない」という引用か
ら理解される。

これに相当する言葉は『エセー』第一巻、「孤独について」と題された
章にある。

もちろん、自分自身を保つ限り、思慮ある人間には失われるもの
など何もない。ノラの町が蛮族によって破壊されたとき、その司
教だったパウリヌスは、すべてを失ったばかりか、捕虜となつてし
まった。だが、彼は神にこう祈った。主よ、この損失を感じること
のないよう、私をお守りください。あなたもご存じのように、私自
身のものにはまだ何も手をつけられていないのですから、と。彼を
富める者にしてた富、そして善き人にしてた善は、まだすべて
そのままだった。損害から免れる財宝を選ぶとはまさにこのこと、
つまり誰も行かない場所、本人にしか暴きようのない場所に財宝を
隠すのである。できるなら妻子や財産、とりわけ健康を保持しなけ
ればならない。しかしこれに執着すべきではなく、我々の幸福がそ
れらに依存するようではないけない。我々の本当の自由を確保できる
場所、およそ引き籠もつて孤独になれる場所、いわば自分専用でまっ
たく自由な店の奥の部屋をとっておく必要がある。自分自身との日
常的な対話、外部の事物が入り込む余地のない私的な対話をそこで

18 *Zweig, op. cit.*, S. 17-18 (二八一-二八二頁); S. 479-480.

行うのだ。妻や子はなく、財産もなく、従者も召使いもいないかの
ように、話したり笑ったりすること。それはこれらを失う事態がい
つか訪れても、それなしで済みますことが目新しくないようにするた
めである。¹⁹

ここで論じられているのは、信仰心ではない点に注意しよう。

特定の「神」、特定の「主」、特定の宗教が問題になっているのではな
い。

そうではなく、あくまでも「自分自身を保つ」こと、仮に「蛮族」の
襲撃を受け、「妻子や財産」を奪われ、さらに自分自身が「捕虜」の身に
なったとしても、「本当の自由を確保できる場所」をどこかに持たなければ
ならない。つまり本人以外は「誰も行かない場所」、あるいはむしろ他
の誰も行けない場所を、自分自身の内側に保持するのである。だからこ
そ、それは「本人にしか暴きようのない場所」なのであり、そこでこそ
「私自身のもの」は誰にも奪われることなく保たれる。ツヴァイクが読
み取った——あるいは聴き取った——通り、ここで問題になっている
のは「最も内奥の自分」にはかならない。この「財宝」、この「最も貴重
なもの」が守られる限り、外的な事物がいくら失われても究極的には何
も失われないのだ。

のみならず、モンテーニュはさらに「自分自身との日常的な対話」に
ついて語っている。「内面の自立を自分自身のうちでみずから守ること」
が重要なのは、この内的対話のためなのである。それは「外部の事物が
入り込む余地のない私的な対話」であり、「内面の自分」はそうした自分
自身との絶えざる対話によって支えられる。「思慮ある人間 l'homme

de sentiment」とは、知性ないし悟性を備えた人間であって、稀有な天
才とか不世出の才能を意味するわけでは必ずしもない。むしろ普通の平
凡人間だからこそ、自分自身のうちに「引き籠もって孤独になれる場
所」を持ち、そこで自己対話を行う必要があるだろう。そのような対話
自体が「思慮」にはかならず、「自分自身を保つ」には、「内奥の砦」を
確保した上で、もう一人の自分と十分に話し合うことが不可欠なのであ
る。

そしてこうしたすべては、最晩年のアールレントが「思考すること
thinking」について述べていることを完全に先取りしている。とはいえ、
『精神の生活』にモンテーニュの名は一度も出てこない。彼女の著作や
論文全体を見渡しても稀である。つまり両者はおそらくまったく別個に
同じ見解に到達したのであり、実際アールレントが念頭に置いていた「一
者のなかの二者」という内的対話のモデルはソクラテスだった。物事を
考える際、人間はしばしば自問する。問うている者は自分であり、問わ
れている者も自分である。『エッセー』の読者ツヴァイクのように、前者を
モンテーニュに見立てて「孤独でない」経験を記述することもできるに
せよ、外的現実として「一人である」ことに変わりはない。この意味で
は『エッセー』全体が自問自答の結果にはかならず、モンテーニュは自分
自身をモデルとして問うている者と問われている者を示したことになる
だろう。

19 Michel de Montaigne, *Les Essais* (1595), édition établie par Jean Balsamo, Michel Magnien et Catherine Magnien-Simonin, Paris: Gallimard, Pléiade, 2007, p. 244-245 (『エッセー』宮下志朗訳、みすず書房、二〇〇七年、一三八頁)。

しかし、それだけではない。

内的対話、つまり一人で「話したり笑ったりすること」をモンテニユが重視するのは、「これら〔外部の事物・人々〕を失う事態がいつか訪れても、それなしで済ますことが目新しくないようにするため」だった。ツヴァイクが二〇世紀の「大衆的破局」を目撃したのに先駆けて、モンテニユは一六世紀の「集団的狂気」を目の当たりにしていた。だからこそ両者は「内面の自由を守るための闘い」に従事する。他方、アーレントが着目したのは、そうした「破局」や「狂気」の内側にいた人物、現代における「蛮族」を形成し、全体主義的支配に奉仕した人物としてのアイヒマンだった。彼女はこの役人について「思考を欠いている」と評したが、その内実はここでの議論全体と一致する。つまり今日の世界の公務員には、内なる自分を保つ余地がなく、したがって内的対話も不可能で、それゆえ「思考すること」ができなかったのだ。アイヒマン個人の気質だけが問題なのではない。全体主義的支配は「内面の自由」をも支配するからこそ全体主義的なのであり、その兆候は個々人の言動にこそ現れるのである。

だとすれば、逆に「内面の自由」が外的自由の条件にほかならず、内的対話を通じて思考することが政治的自由の前提として不可欠だということになるだろう。思考を欠いていた場合、内的自由はすでに失われている。したがって政治的自由もあらかじめ失われていたことになる。後年に政治理論家を名乗ったアーレントは、おそらくこうした点に気づいたからこそ、『人間の条件』から『精神の生活』へ、「活動的生活」から「観想的生活」へ、焦点を移したのである。だが、それ以前に「内面の自由」に着目していた最晩年のツヴァイクは、やがてアーレントが提

示することになる三つの契機——思考、意志、判断——をモンテニユ論のなかで示している。全体主義的支配は、思考のみならず意志や判断も支配することで、本来は多様な個人々人を全体に奉仕させる体制を整えるのである。

誤りであり犯罪的なのはただ一つ、こうした多様な世界を原理とか体系のなかに閉じ込めようとすることである。他の人々から自由に判断する機会を奪い、彼らが本当に意志していることを妨げ、しかも彼らの頭のないことを強制するのは、誤りである。これこそ自由に対する畏敬の念を持たない者のすることだ。自分たちの「新しい考え」を厚顔にも唯一不可侵の世界真理として押しつけ、その正しさのためには何十万もの人間の血が流されようと微動だにしない精神的独裁者たちの狂乱「熱狂(Frensie)」ほど、モンテニユが嫌ったものはなかった。²⁰

「精神的独裁者たち」は「自由に対する畏敬の念を持たない」。

しかし、それはむしろ必然なのだ、とアーレントなら言うかもしれない。第一に、彼女の見地からすると、政治的な自由は共同の熟議にもとづく。そのためには複数の人々が多様な議論を交わす網の目が不可欠だが、これを廃棄するからこそ「独裁者たち」はそう呼ばれるのである。

第二に、彼らはみずからの地位を自由意志の結果だと考えている。近代以前なら神の意志、近代以後なら民衆の一般意志が想定されることに

20 *Zweig, op. cit.*, S. 60 (二三三—二三九頁); S. 530.

なるだろう。いずれにせよ、意志とはつねに未来に向けられた内的意志であり、そこに他者が入り込む余地はない。「新しい考え Neujahrten」、つまり新たな政策や新たな構想を「唯一不可侵の世界真理として押しつける」原動力は、そうした意志の力なのだ。これはパウロによって自由の力として発見され、アウグスティヌスによって自由意志として神学化され、ルソーによって一般意志として政治化された。今日の世界がヨーロッパにおけるそのような意志の系譜に基礎づけられていることは間違いない、だとするとナチスが「意志の勝利」を祝ったのも論理的な結果に見えてくる……。

そして最晩年のアーレントは、近代におけるこうした意志の支配からの突破口を求めて過去にもとづく判断について考察すべく着手したのだが、ちょうどそのとき前述のごとく急逝したのであった。

六 終わりなき対話

もつとも、「四百年」という時間を遡つても、事態はそう大きく変わらない。

ルソー以前の世界にも「多様な世界を原理とか体系のなかに閉じ込めようとする」人々は存在し、ツヴァイクによればモンテーニュはその「厚顔」に憤りを覚えていた。「何十万もの人間の血が流されようと微動だにしない」狂乱者たちは、「神」を持ち出してくるだけに厄介だ。神の意志は神のみぞ知る。だが、人間の意志も神の意志と無縁ではないと考えられていたために、世界はやはり意志の支配に従属していたことになる。だからこそモンテーニュは次のように言うだろう。

最も意志的な死、これが最も美しい。生は他人の意志次第だが、死は我々の意志次第だ。何よりも死の場合にこそ、我々は自分の気持ちに正直になるべきだ。この際、名声など関係ない——そんなものを尊重するのは馬鹿げている。死ぬ自由がないとすれば、生きるということとは仕えることである。²¹

ツヴァイクはこの箇所に着目し、最初の一文を短縮した形で引いている——「最も意志的な死は最も美しい La plus volontaire mort est la plus belle」。²² しかもこれはタイプ原稿に後から手書きで加えたものらしく、それだけいつそう彼自身の自死と深く関わっている印象を与える。²³ 「名声など関係ない」という言葉は、たしかに亡命者の心に響いたかもしれない。

しかし、「最も意志的な死」が具体的にどのような死なのかは、実際のところ判然としない。「エセー」には数多くの自死の事例があげられており、論評も加えられている。だが、モンテーニュはどれが「最も意志的」かを語っておらず、また彼自身も自死を凶つたわけでは全然ない。

こうしてみると、ある逆説に気づくだろう。つまり「内面の自由を守る」ということは「死ぬ自由」も手放さないということなのだ。「他人の

21 *Montaigne, ob. cit.*, p. 369 (『エセー』宮下志朗訳、みすず書房、二〇〇八年、四九頁)。

22 *Zweigs, ob. cit.*, S. 59 (三三八頁)。

23 杉山有紀子「モンテーニュ、ツヴァイクと自己叙述のダイナミズム——『エセー』の著者についてのエッセイをめぐる随想的試論」、『詩・言語』七九巻、東京大学大学院ドイツ語ドイツ文学研究会、二〇一四年、六五―六六頁。

意志次第」の世界にあって、死は完全に「我々の意志次第」にできる唯一のもの、いわば究極の自由であり、決して放棄すべきではない。「死ぬ自由がないとすれば、生きるということは仕えることである」。自分の意思に基づいて死ぬことができるのであれば、生には完全な自由がなくなってしまう。本当にすべてが「他人の意志次第」になってしまう。

ところが、「死ぬ自由」を保持する以上、実際には死ぬことができないのである。みずから死を選んだ瞬間、最大の自由が失われることになる。それまで保持してきた究極の「財宝」が放棄されることになる。「これが最も美しい」のは、それが最もありえないからにほかならない。つまり最後まで手放すべきでないものを手放すから、それが本当に最後までだからである。

だとすれば、本当に最後までと言えるのはどのような場合なのか？ 数多くの自死があるなかで、どのような場合に本当に最後までと言えるのか？ それが本当に最後である以上、「死ぬ自由」は本当に最後まで保持されるのであればならず、それゆえ本当に最後まで、「内面の自由を守る」のでなければならぬ。ということは、本当に最後まで、「本当の自由を確保できる場所」を維持し、本当に最後まで、「自分自身との日常的な対話」を行う必要があることになる。つまり本当に最後まで思考する必要があり、したがって自分の死そのものをも思考しなければならないということになる。

かくして『エセー』第三巻、「気持ち転じることにについて」と題された章の次のような一節は見逃せない。ここではみずから毒を飲んで命を絶ったソクラテスと比較する形で、紀元前三世紀の哲学者ヘゲシアスの弟子たちが引き合いに出されている。生よりも死が望ましいとして絶食

を説いた師の講義に感動し、弟子たちは次々に教えを実行に移したのだという。晩年のモンテーニュはこう続ける。

このような「自死した」人々は、死そのものを考察してはいない。死について判断しているわけでもない。死のところで彼らは思考を止めなかった。ある新たな存在を目指して走ったのだ。火刑台の上の憐れな人々は、熱烈な信仰心で満たされ、可能なかぎり全感覚をそこに注いでいる。与えられる教えに傾けた両耳、天に向けられた両目と両手、そして朗々と祈る声。これらは絶えざる激しい情熱とともにあり、たしかに状況にふさわしく称賛すべきことではある。信仰については、彼らを讃えるべきだ。しかし、毅然たる態度という点では、そうはいかない。彼らは闘いから逃げています。考察を死からそらしている——子供にメスを入れる際あやすように。²⁴

「火刑台の上の憐れな人々」もヘゲシアスの弟子たちと変わらない。異端とされた人々は、もちろんみずから火刑台にあがったわけではない。それどころか「自由に対する畏敬の念を持たない者」に捕えられ、処刑されようとしているのである。彼らは「非人間的な時代」の犠牲者以外の何者でもなく、殉教者、殉死者にほかならない。それゆえ「信仰については、彼らを讃えるべきだ」とモンテーニュも認める。

しかし、「死そのものを考察してはいない」点で、彼らも師の教えに従っ

24 Montaigne *op. cit.* p. 874-875 (『エセー6』宮下志朗訳、みすず書房、二〇一四年、一〇一―一〇二頁)。

て餓死した弟子たちと同様なのである。両者はともに「ある新たな存在を目標して走った」。それゆえ「死のところでは思考を止めなかった」。換言すれば、自分自身の死を超えたところに眼差しを向けていた。この意味で「彼らは闘いから逃げている」のであり、本当に最後まで思考したことはない。内面の自由を守るための闘いは、何らかの「教え」や「信仰心」を守ることにではなく、本当に最後まで「死ぬ自由」を守ることにある。どんな犠牲者、どんな殉死者であっても、「考察を死からそらしている」以上、「最も美しい」とは言えない。恐るべきものを本当に最後まで見届けるのでなければ、「毅然たる態度」とみなすことはできないのだ。

したがって、どれほど悲劇的、あるいはどれほど英雄的ヒーロイックに見えようと、「全体の名譽のために闘うこと」によってもたらされる死を過度に美化すべきではないだろう。「全体の名譽」が「死ぬ自由」に優越するのなら、最後まで手放してはならないものがすでに手放されていることになる。最大の自由、そして最大の美も、すでに失われていることになる。アーレントは「ナチスが提供した死」について語っていた。「銃撃隊の前やガス室の中」は「比較的楽」とされ、「蜂起」や「抵抗」が評価されていた。しかし、モンテーニュの観点からすれば、より困難な「闘い」は、最後まで死ぬ自由を守ることにある。つまり「全体の名譽」以前に、「内面の自立を自分自身のうちでみずから守ること」が必要なのであり、最悪の状況にあっても死から考察をそらしてはならないのである。このようにして「毅然たる態度」を貫くことは、「恥」から逃れる別の道のひとつにかならず、しかも「名声など関係ない」道だろう。

ところで、イエスの割礼に関わる作品は少なくない。幼児の視線は大

抵「メス」から背けられている。モンテーニュ自身、ローマ滞在時に割礼の儀式に立ち会っているから、「あやす」大人たちを目にしていたのかもしれない。そのことは何を意味するのだろうか？ここでの議論を踏まれば、当然こうなるだろう。恐るべきもの、無気味な光景から目をそらしてはならない。イエスの出自を直視すべきであり、自分が何者かを知るべきである、と。そのためには自分が何を知っているかを自分に問わなければならず、*Que sais-je* という問いをもって自己との終わりのなき対話が始まる。それは孤独だが活動的な「思考すること」にほかならず、これをまさに死ぬまで続ける必要がある。なぜなら死だけが思考に終わりをもたらずからであり、逆に言えば思考の終わりは生の終わりである以上、「死ぬ自由」を保持しながら「仕えること」に還元されない「自分自身の生を生きること」こそ、取り組むべき「法外な課題 *ungeheure Aufgabe*」なのである。

かくして「統一的で創造的なひとつの新たな形」としてのモンテーニュが想起される。ツヴァイクによれば、彼は「中庸の人にして結合の人になるべくあらかじめ運命づけられていた」。そして「混沌とする世界のなかで模範的な姿で毅然と立っている」。

そのように書いたツヴァイクが最後になつて本当に死を選んだとき、彼は当のモンテーニュが遂に知りえなかったこと——自分が何を知っ

25 Michel de Montaigne, *Journal du voyage en Italie* (1774), in *Œuvres complètes*,

textes établis par Albert Thibaudet et Maurice Rat, introduction et notes par Maurice Rat, Paris: Gallimard, Pléiade, 1962, p. 1214-1216 (『モンテーニュ 旅日記』関根秀雄・斎藤広信訳、『モンテーニュ全集』第八巻、白水社、一九

八三年、一三四—一三六頁)。

ているか——を知ろうとしたのだろうか？

しかし遺されたテキストは死者に代わってその理念を伝えているがゆえに、今日の生者にとってこの上なく「政治的」なのである。

*引用した外国語文献のうち邦訳のあるものは、原文と照合の上、訳文を適宜変更させていただいた。大きく変更している箇所もある。なお、本稿は平成三〇年度武蔵大学総合研究プロジェクト及びJSPS 科研費JP18K00111の助成を受けている。