

非 - 力な言葉

——キュルパピリテ批判序説——

三河 隆之

1. 倫理学の存在意義

もし倫理学者が自らの学究において倫理的であろうとするならば、倫理探究と現実との関わり方について考える必要性から目を背けることはできないはずである¹。例えば「徳とは何か」と問うことは、徳とされる何ごとかが、たとえ仮構としてであれ措定されうとする前提に立ちながら、有徳な行為あるいは意識について言語的に規定しようとする作業となるであろう。しかし、たとえその作業が成功裡に終わったとしても、その理論的成果を反映して、人々が有徳とされる行為を行なうようになるわけではない。したがって、規範倫理的あるいは徳倫理的な追求は、誰かの行為によって別の誰かが被害を蒙るという個別的な現実や、そうした好ましくない事態が果てしなく反復されることの抑止不可能性、そして被害事実の「取り返しのつかなさ」といった問題系とは全く関わりがないのである。また、メタ倫理学は道徳に関わる言語分析を主たる手法としているが、たとえ被害事実が言語表現へと還元され分析されつくしたところで、同系の学術的関心を持つ研究者や、場合によっては被害者について何ごとかを知ることで自らの加害事実を反省したいと望む加害者にとっては朗報であっても、当の被害者にとっては何の意味も持ちえないどころか、自分が蒙った被害事実が研究のダシにされたという思いに駆られずらするのではないだろうか。つまり、従来の倫理学の趨勢は、被害者の被害者性を捉え、そのどうにもならない結果に対峙しようとするものではなかったのである。

ところで、少なくとも言葉の上での「倫理学」は日本にしかない。たとえば

¹ この冒頭の文は、あたかも倫理学者における「自らの学究」が、たとえば「自らの生活」との間に二元論を構成しているかのような印象を与えかねないしかたで記述されている。しかし、筆者はこの二元論を仮構以上のものとして認めることはできないと考える。だが、この点は本論の主題ではないので敷衍しない。

「心理学」と「*psychologie*」の関係に見られるのと違って、「*éthique*」の語は「倫理学」に相当する部分を含んでいない。エチカは人間と人間のあるべき関係そのものの名であると同時に、それについての考察に与えられる名でもあり、両者は別のものではない。だが、「倫理学」は敢えて「学」を名乗ったのである以上、自らの独自の領域を有していなければならない。ところが、仮に倫理学が「人間と人間のあるべき関係」の学にとどまるものだとすると、その独自性は法律と政治に完全に吸収されてしまうのではないだろうか。

というのは、法と政治が未来志向的な枠組みを持ったシステムだからである。法、とりわけ刑法は、将来における行為可能性に対する抑止力を発揮しうる。また、法はすでになされた行為に対して刑罰を与える根拠となりうる。政治は過去を踏まえて、将来のあるべき社会像の実現に必要な法律や、将来における行為可能性を抑止するための法律を制定することができる。しかし、これらの権能はいずれも、自らが支配権を持つ権力図式に対する現在以降における不安要因を排除するためのものであり、そうした不安要因をもたらさない者に対するものではない。つまり、法と政治は、何らかの加害が及ぼす被害事実の放置が、被害者による自分自身への不信、さらには抵抗、転覆への運動へと結実しうるのではない限り、被害者に対して直接的に働きかけることはないのである。これは、法と政治、より端的には国家が、常に自己保存の機能を自らに内在させているという性質を持つためであるが、このことの避けがたさそのものを解消することはできない。被害者が法や政治による救済を受けるためには、救済措置を講ずることが救済する側に何らかの利益をもたらすものでなければならないのである。ここでの「利益」は経済的なものでも、いわゆる「道義的責任」に関するものでも、また双方の混在したものでもありうるが、「道義的責任」が果たされるときには必ず、「道義的責任がきちんと果たされました」という事実のアピールを伴う。なぜなら、法や政治はその救済措置の正当性を、救済措置の対象でない人々、すなわち救済措置によって相対的に損失を蒙る人々に対して弁明しなければならず、また同時に、救済の対象となる人々に対しては、救済を行なった者への恩義を意識づけなければならないからである。したがって、法や政治において無償の贈与はありえず、「道義的責任」からのものとされる救済措置は、最終的には全て経済的な利害関係へと還元されるのである。ただし、

このこと自体が悪であるとは限らない。共同体内の利害関係がいかなる被害者も生まれないような絶妙なバランスを保ち続けられるならば、そのときもはや法も政治も問題化されることはないであろう。

しかし、目下のところ、そこまで楽観的ではいられそうもない。倫理学が要請されるのは、まさしくこの地点においてではないだろうか。仮に倫理学が将来のあるべき個人のありかた、人間と人間とのあるべき関係、また共同体のあるべき枠組の提示を究極目標としているのだとしても、現実はその遥か手前で、倫理学に思考することを要請しているのである²。

2. 過ちの倫理的把握

仮に、被害者が生じることは何らかの過ち³の結果であると仮定してみよう。

² ただし、本論の立場は倫理学が理想追求の学たることを否定するものではない。現状を現状として把握し尽くすことに汲々とすることは、結局は現状を追認し、現状に飽く者に加担することである。結論の先取りになるが、倫理学は被害者救済ではなく、被害者なる観念が幅を利かす力関係の秩序なしの共同体を理想とすべきなのである。だからこそ、この理想と現状がいかにかけ離れているか、その点をしっかりと捉えることから始めなければならないのである。

³ 本論では、「人間」や「過ち」の概念を、特定の地域・言語・宗教・慣習・法体系などに内属したものは想定せずに用いたつもりであるが、筆者が現代日本以外での生活経験をもたず、その他についての知見もほとんど持ち合わせていないため、極めて「現代日本的」な議論に終始してしまっている可能性は十分にある。「人間」に人類一般という普遍性を賦与する思考様式そのものが、すでにして西洋近代由来のものであることは、すでに多くの論者によって指摘されている（その明快な一例として西谷修『世界史の臨界』岩波書店、2000年）。また、本論では「過ち」の語も *faute*, *fault* といった西洋語の翻訳として捉え、また、キュルパビリティに至っては20世紀フランス思想に散見される用語を自由に援用したものであるから、（それに対する態度が論者間でどのような差異をもつのであれ）キリスト教的色彩は拭えないものであるだろう（参考文献：Paul Ricœur, *La Symbolisme du mal*, chapitre III « La culpabilité », dans *Philosophie de la volonté 2 : Finitude et culpabilité*, Aubier 1988, p. 255-300. また Vladimir Jankélévitch, *La mauvaise conscience* (2^e ed.), dans *Philosophie morale*, Flammarion, 1998, p. 41-202.)。だが、そうした由来を考慮に入れてもなお、「人間は過つ」という命題の真偽は、もはや疑いえない段階に来ている、そう述べることは許されるのではないだろうか。かつてデカルトが自己の存在および思考に対して適用した懐疑を、今や人間の行為や人工物に適用し徹底しなければならない。そうすれば、生存の絶望的状况、そして世界の破滅が今この瞬間に訪れる可能性に常に満ち満ちているという端的な事実を土台として倫理が語られなければならないことは、あまりにも明らかである。もし希望や未来がそれ

つまり、ここで本論は、人間が過つ以上、被害者がいない世の中は実現不可能だという立場を取ることになる。だが、過ちが被害者を生むことにつながらないようにする方途を考察することは無意味ではないであろう。とはいえ、過ちと被害者との関係は単線的なものではない。

そこでひとまず、人間が犯す過ちを、動機の面から三種類あると仮定してみることにする。

- 1° それが過ちであるということを知りながらすすんで犯す過ち
- 2° それが過ちであるということを知っていて、しかも行ないたくなかったにも関わらず、避けることができない事情によって犯してしまった過ち
- 3° それが過ちであると知らずに犯した過ち

1° においては「知っている」ということの含意が問題となるが、自分の行為が過ちであることについての知は、自分の行為の結果の波及についての知を含むと見なすことは妥当だと考えられる。したがって、この場合に過ちの行為者は自分の行為によって生じた被害者がいることを（その個々人を特定できるか否かの別はあるものの）理解しているし、またその行為によって自らが受けることになりそうな代償についても理解していることになる。そして、被害者もまた、このような行為者を加害者として認めることにはいささかの躊躇も必要ない。

ところが、2° については少々事情が異なる。「避けることができない事情」には、(a)自己統御の不可能によるものと、(b)他からの強要によるものの二通りがあるが、いずれも意図を伴わずに行為がなされたという点で共通している⁴。(a)における行為者は、自らの行為を支配するだけの意図すら持っていない状況下で過ちを犯したことになるが、その後、行為が自らの意図を伴わずになされていたとしても、(a1)後になって自分の過去の行為とその結果を知り、悔恨の

に見合う言葉をもちうるとしても、それはこうした土台に基づいたもの以外ではありえない。

⁴ もちろん、たとえ強要されたものだとしても、自分で自分の体を動かして行なった行為に意図が伴っていないなどは認められないとする厳格な立場もあることだろうが、そうした立場は拷問の有罪性を無化することへの加担にはならないだろうか。

念に駆られ被害者に対する責任を感じるというケースはありうるが、反対に、(a2)自分の意図に反して理性を失っていたときに行なった過ちへの責任は自分にはないと感ずるケースもありうる。(b)の場合も同様に、(b1)たとえ強要であっても、加害行為の実行者としての責任を感じる場合と、(b2)自分の意図による加害行為ではないとして、自らの責任はないものとし、逆に自らを被害者であるとするケースとがある。しかし、ここでの(a1)と(a2)の間、また(b1)と(b2)の間の差異は、被害事実そのものには何の違いいもたらさないのである。ここから、被害者による加害者に対しての謝罪および／もしくは改悛の念の要求、また加害者によるキュルパビリテ (culpabilité : 罪責意識) の有無といった倫理的問題が生じてくる。これが倫理的問題であるのは、謝罪・改悛の念・キュルパビリテが、行為事実とその結果の明証性をいささかも揺るがせにすることがないという点に関わっている⁵。

つづいて 3° について検討する。自分の過去の行為が過ちであることを後で知る場合、行為者の罪責意識の推移は次の三種に分かれるであろう：(a)直ちにキュルパビリテに見舞われそれが保持されるケース、(b)起こってしまった事実は取消不可能であるため、自分が責任を感じたところで何も変わらないとしてキュルパビリテを持たないケース、(c)自分の過ちの事実を自分の責任という観点に結びつけることそのものをしないケース。倫理的に問題となるのは(b)および(c)である。(a)においては過ちを犯した本人が自らの責任を意識しており、その意識をどのように行動に反映させるかという問題は、すでに倫理学の関心圏にはない⁶。ところが、起こってしまった事実をただ事実と認めるといふ最も

⁵ この点に鑑みれば、裁判における「情状酌量」あるいは「司法取引」という考え方は、加害者と被害者の間の関係をまったく無視した、いわば国家と加害者との共謀であるということが分かる。なされた行為とその結果は、意図の有無、キュルパビリテの有無によって変更されることがないが、被害者の苦しみはこの不変の事実に発している。にもかかわらず、意図やキュルパビリテが量刑に考慮されることは、被害者の不変の苦しみを無視しているか、少なくとも最優先してはいないことを明かしている。

⁶ もちろん、そうした罪責意識を現象学的に分析することそのものは、哲学的に重要な仕事であり、われわれはすでに優れた先行研究に恵まれている。久重忠夫『罪悪感の現象学』(弘文堂、1988年) および『非対称の倫理』(専修大学出版局、2002年)は、「私はあの人に悪いことをしたと思う」という「核表現」の様々な分節化を通じて、罪責意識の構造を哲学的に分析した労作であるが、著者は適切にも、普遍性および未来の行為を主題とする「一般倫理学」から自身の研究を区別して「倫理病理学」と位

率直な態度が、罪責意識ではなく開き直りに収斂する可能性は大いにありうるし、行為の時点で過失の意識がなかったことについて自らの責任を感じることができない者もいる。彼らは、自らの過去の行為に対して責任があると仮に他人から咎められたところで、どうしてそうなるのか理解できない。自分が過去に行なった行為の事実関係を認めており、病理学的見地から情動の機能が損傷しているわけでもなく、さらに、例えば裁判を通じて言い渡される量刑とその妥当性を理解し納得するにもかかわらず、罪責意識を持たない行為者は確かに存在する。こうした人々を無視したり例外視したりすることによって構築された倫理理論は、最も強烈な問いから逃避した無用の長物に過ぎない。

仮に、行為者が自らのした行為を過ちであると知らぬまま死亡した場合、残されるのは被害者および被害事実のみであるが、同時に被害者には「もし生きていたとしたら、加害者は赦しを請う言葉をこちらに投げかけてきたかもしれない」と想像することも許される。だが、その機会も時間もあるにもかかわらず、加害者のキュルパビリテがまったく見てとれない場合、被害者はその現実と上述の想像の可能性との葛藤に苦しむこととなる。

3. キュルパビリテの領域

こうして、過ちの結果にまつわる分析は、倫理に特有なある一つの領域、すなわちキュルパビリテの領域を析出させることになる。キュルパビリテのコードは、ある事例においては最初から作動して、起こった事実の取消不可能性を前提としながらも、被害者と加害者との融和という理想状況へと漸進するが、別の事例においては作動の可能性があるにもかかわらず作動しなかったり、作動の可能性が喪失していたりする。

すでに犯してしまった過ちに対して罪責意識をもつか否かは当人の「内面」

置づけ、それが過去の一人称的行為としての過失にまつわる現象学的分析であることを表明している（上述書 6-9 頁）。そして、本論がこの貴重な先行研究と関心を共有しつつも、立場を異にするのもまた、まさしくこの点である。つまり、悪のうちで倫理的により深刻であるのは、罪悪感を持ちえない者、罪悪感を振り切ることでできる者によってなされる悪が、罪悪感の現象学の射程を超えてしまっているということなのである。

の問題であるとされる。有期刑が確定した犯罪者においては、服務規程違反を犯さずに刑期を満了するか、あるいは執行猶予期間が過ぎれば、法的には罪を償い終えたことになる。たとえ当人に改悛の意思が皆無であっても、法は有罪者の内面に踏み込むことができない。したがって、明確な徴候が見てとれるのでない限り、有罪者が自分への有罪宣告の契機となった人物に対して出所後に行なう復讐や、共同体における再度の有罪行為をあらかじめ防止することは、法の直接的役割を超えている。さらに、終身刑で服役中の者あるいは死刑囚において、もはや罪責意識の有無は再犯可能性とはまったく相関性をもたない(恩赦・特赦および超法規的措置による釈放の可能性はここでは考えないものとする)。つまり、法と政治の次元において、終身刑に服する者や死刑囚は、共同体から遮断し、しかし生命の維持は保障しながら、死の時がくればその屍体を処分する対象以上のものではないのである。

ところが、メディアに登場する「被害者」は、しばしばこの点の妥当性を問う。加害者に厳罰を求めるばかりではなく、罪悪感を抱きそれに苦しんでいることを求め、謝罪の言葉を求める。これは事件が起こり被害者が被害者となった時点から始まり、加害者の特定、裁判の過程、さらに判決後にまで続くことが少なくない。だが、こうした被害者による糾弾や加害者の内面性は、法や政治の次元とは相容れないばかりか、それらとの間に影響関係が生じてはならないものでもある。なぜなら、もし法や政治が情を容れ、しかもそれを民が許すならば、民は法や政治に対して、個人の「内面」の管理を容認することになるからである。

とはいえ、最も警戒すべきはこの不純化そのものではない。われわれはすでに前節において、キュルパビリティのコードがまったく作動しない加害者が問題となることを明らかにしたが、ここから受け取るべき問題は、キュルパビリティを理解しない者を、それを理解しつつ拒否する者とは別に扱わねばならないということである。そうしないと、なされた行為とその結果が取り返しのつかないことであるという事実を過小評価することにつながりかねないのである。しばしば被害者は、加害者が厳罰に処されることや、謝罪の意を表わすこと、心から過ちを悔いることを求めるが、それらが実現するか否かによって、被害者自身の感情のあり方、ひいては身体状態になんらかの変更をもたらすことはあ

っても、すでに起こった出来事がなかったことになるわけでもなければ、何らかの変質を蒙るわけでもないのである。この点から、行為に対して事後的であらざるをえないキュルパビリティは、あくまで過ちという過去の事実に関して判断を下す法とはまったく相容れないことになるのである。

4. 被害者とは誰か—「忘却の穴」の陥穽

ここまででは、「被害者」の語を、特にこだわらずに用いてきた。しかし、「被害者」と広く呼ばれるところのものは、実際には曖昧かつ多義的なものである。いったんこの点を問いに付しておかなければならない。「被害者」あるいはより広く「被害者側」と呼ばれる者に含まれるのは、①加害者から直接的な被害を蒙った張本人、②①の家族親戚、③①の友人知人、④①の弁護士 and/or 支援者、さらには⑤①が属する組織・共同体全体、あるいはそのメンバー、などが挙げられる。被害者と加害者との関係において倫理的にしばしば問題とされるのは、被害者からの加害者に対する謝罪要求とその応答であるが、謝罪要求を行なう者は、直接の被害者である上述の①よりは、②～⑤であることの方がずっと多いように思われる。この傾向は加害事実の深刻さと相即する。殺人や重い傷害において、①は死亡もしくは何もできない状態にあることが多い。しかし、謝罪や応答がより強いトーンで問われるのは、むしろこうした事件の方であり、謝罪要求の声を上げることができるのは、もっぱら②～⑤であることになる。

さて、被害者②～④は、加害者に対してほんとうに謝罪の気持ち、あるいは謝罪の言葉を求めているのだろうか。先方の加害行為、そして、自分に近い者が蒙った被害の事実性、これらはけっして消えることがない。このけっして消えることのない出来事に関する被害意識が、加害者による謝罪の言葉、そして／あるいはその言葉に十分に含まれている（と、ここではみなすことにする）悔恨の念、これらを前にするだけで、赦しへと転化するだろうか。そうではないとすれば、被害者側の謝罪要求は、被害者の身分を逆手に取っていわば攻守交替を行なおうとするものとなっ**て**はいないだろうか。この懷疑が言いすぎだとするならば、被害者が加害者に謝罪を求めるとは、いったい何を**し**ているこ

とになるのだろうか。また、直接の被害者と被害者を取り巻く者たち（上記の①と②～⑤）との間で、被害者への謝罪要求のもつ意味はどのような異同をもつのであろうか。

ここで、被害者が自らの見舞われた事件について語ることの可能性をめぐって、強制収容所におけるナチスのユダヤ人殲滅計画から誰一人として生還せず証言者がいないという事態を想定してハンナ・アーレントが提出した「忘却の穴」という有名なトピックをヒントに考えてみたい。

忘却の穴に落とし込まれたかもしれない事件について、いま現に語るができるのは、その事件が実際には忘却の穴には落ち込まなかったからである。本当に忘却の穴に落ち込んでしまった事件については、もはや誰も論じることができないばかりか、その事件の是非を問うことも、調査や考察を行なうことも、あるいはその事件の存在そのものを肯定することも否定することもできず、まったく無きものとされつつけている。こうした事件の多くは、おそらくは比較的「小さな」事件ではないだろうか（ここでの「小さな」事件とは、さしあたり、上述の被害者①～④を構成する人の数が少ないという意味で用いることとする）。ホロコーストという未曾有の民族殲滅作戦は、その総体としては規模があまりにも「巨大」であったため、ナチスによる徹底的な機密化・隠蔽にもかかわらず、外部から遮断された抹殺の現場から生還し、事件を（しばしば自らの意にそぐわないながらも⁷）証言する人々を得ることができた。しかし、事件は「総体」そのものとして具体的に現前したことが、いまだかつてあったのだろうか。そのような途方もない把握は、果たしてわれわれの現実感覚の範疇に収まりきるものであろうか。あるのは、ただ具体的な個人間に取り結ばれる加害 - 被害関係だけであり、それらがさらに、加害者と別の加害者、被害者と別の被害者、加害者と別の被害者との間の多様な関係を——しばしば加害者でも被害者でもない人々を介在させながら——織りなしているのだが、その全容を描き出すことなど到底不可能であり、それを承知の上で、われわれは事件の「総

⁷ 証言者が、自らが証言することの特異性や稀少性をもつ重要性を知りつつも、実際に証言を行なうことは、古傷（トラウマ）をこじ開けられるような苦痛をしばしば伴う。クロード・ランズマン監督の映画『SHOAH』は、この問題点、すなわち、「被害者の身分を負うこと」のもつ負荷の問題を鋭く提起した。

体」を仮構するのである。たとえ「総体」としては忘却されていないと言うことができたとしても、個々の加害 - 被害関係の多くは、すでに忘却の穴に引きずり込まれてしまっているのである。このことは、忘却されずに済んだわずかな証言を基に、絶望的なまでの想像力をわれわれに要請する。これと同種の想像力を働かせれば、こうした忘却のメカニズムが、ホロコーストよりもっとずっと「小さな」事件においては、「総体」として作動してしまっていることも少なくないことは容易に察することができるだろう。

このことから知られることは、個人と集団との間に横たわる無限の差異である。加害者は被害者に害を与えるという点で、前者は後者より強いと言うことができるでしょう。だが、このことから敷衍して、単独の加害者または加害集団中の一加害者が被害者側（先述の①～⑤の総体）より強いとは言えないのではないだろうか。つまり、行為がなされる当初においては具体的な個人間の関係であった被害 - 加害関係が、被害者側や加害者側という集団性を帯びると同時に、加害事実の生じた時点とはまったく異なる力関係を導入させてしまうのである。先ほどの曖昧な「被害者」概念における①と②～④との違いがここで際立ってくる。被害者が本当に救われなければならないのは、あくまで具体的な個人としてであって、被害者側としてではない。にもかかわらず、一個人の被害者性は、被害者側として集団化されると同時に、被害者には似つかわしくない力を帯びてしまう⁸。被害者側として加害者（側）に勝利することは、被害者が救われることとは別のことであるか、少なくとも同一のことではない。

⁸ とはいえ、ここに至れば本論の記述もまた、十分に暴力的なものであると言わざるをえない。というのも、「被害者」や「加害者」といった概念の使用は、そのたびごとに生起する個々の被害者や加害者、そして複雑に織りなされる被害 - 加害関係を一般化可能なものと前提する立場に立っているからである。最も倫理的であろうとすれば、具体的な一つの事件の個別的事情や、その事件における個々の被害者や加害者の個別性のレベルでの記述に徹し、複数の事件を安易に総合しないという態度を堅持することが要請されるであろう。ここに倫理における文学と哲学の関係についての考察すべき点がある。

5. 被害者の権利

この点をさらに鮮明にするために、今までの考察をいったん逆向きにしてみよう。つまり、ここまではキュルパビリテのコードがまったく作動しないような過ちの行為者を加害者とした被害 - 加害関係をして、問題の究極としてきたのだったが、逆に、加害者が罪責意識を持っていて、なんとしても被害者に謝罪の言葉を申し述べたいと願っている一方で、被害者が謝罪の言葉を受け取ることを拒否する場合について考察するのである。さらに、このときの拒否には二通りある。一つは、被害者が忌まわしい事件を忘れたい、あるいは加害者と接触を持ちたくないことによる拒否であり、もう一つは加害者を赦したくないことによる拒否である。

まずは前者について考えよう。この場合、被害者は加害者に対して直接に赦しを請う言葉を求めているわけではない。だがこのことは、被害者の加害者に対する無関心を意味しないであろう。加害者が悔恨の念を、かつて自らが手を下した相手に伝えたいという思いそのものを否定する権利は、(受け入れるかどうかは別として) 被害者さえも有さない。だが、悔恨の念のやり取りそのものが両者の直接的な交通の復帰を意味し、被害者はしばしばこのことを苦痛に感ずる。つまり、被害者が被害者の身分から自らを逃れさせることと、被害者が加害者を赦すこととは、図式として一致するよう見えながらも、実際にはまったく別のことであるどころか、しばしば互いを斥け合う関係にあるのだ。被害者が加害者を赦すことは、あくまでも両者の直接的関係に基づく⁹。しかし、被害者が加害者を赦すとき、赦す者はあくまで被害者として、被害者という身分を保持したうえで加害者を赦さねばならない。被害者という苦痛の軛を免れたい人にとっては、この「被害者性の自己保存」に対する強い抵抗感、拒否反応、あるいはよりしばしば疲労感や抑うつ感が重荷となってしまう(裁判という制度の、深刻ながらも顧みられることの少ないアポリアがここにある)。

⁹ ベルギーのタルデンヌ兄弟が監督を務めた映画『息子のまなざし』(原題: *Le fils*, 2002年)は、職業訓練校の教官が、かつて自らの息子を殺した少年を指導する立場に置かれるというところから始まる作品であり、この点における赦しの困難を鋭く描き出すことに成功している。なお、同監督の『ある子供』(原題: *L'enfant*, 2005年)は、ある若者におけるキュルパビリテへの目覚めを主題とした作品である。

これに対して、加害者が赦しを請うている一方で被害者が赦そうとしない場合、被害者は（そう意図しているか否かにかかわらず）被害者の身分を保持しつづける道を自ら選択していることになる。ここでは、赦しを請う加害者が自らの謝罪の意と悔恨の念を届けたいという思いを遂げ、赦す側が思いを受けられるという理想的な和解の可能性が閉ざされている。さらに、このシナリオの深刻な点として、犯された罪に報いることが刑に服することへと完全に還元されてしまう点が挙げられるだろう。つまりはこういうことである。加害者が自らの犯した罪に対して悔恨の念を抱くか否か、被害者に対して赦しを請おうとするか否か、被害者側が加害者の赦しを受けられるか撥ねつけるか、あるいは加害者の接近そのものを拒むか、これらの点は、法や裁判や刑への服務といった事情とはまったく無関係である。また、法が法として機能することは、明らかに罪を犯した者に対して、その事実に相応した罰を与えることと相即する。したがって、罪を犯したという事実に対する「償い」は、司法の判断によって与えられた刑に服することをもって足りる。この論理は完全に正しいと言わざるをえない。

だが、問題はこの完全に正しいということから生じているのではないだろうか。つまり、真 - 偽、あるいは正 - 誤の軸と、善 - 悪の軸との間に見られるずれがここにあるのだ。あるいは、ジャック・デリダの用語に倣って、合法性と正義の間のずれと言うこともできる¹⁰。犯された罪に加害者や被害者がどう対処するか、あるいはしないか、この問題を扱う言葉は司法判断、つまり法律と判例のみに尽きるものではなく、例えば加害者や被害者の手になる手記や、彼らに取材したルポ、またこうした主題系を扱った文学や映像作品（その多くは創作である）が数多く見られるのは、この点に鑑みれば当然のことである¹¹。そして、この両者、判例と作品とは、けっして止揚されることはない。一方は罪の概念や被害者（性）／加害者（性）の普遍化へと飽かず邁進し、他方は個別事例の特異性の段階を維持する。また、一方が、けっして取り消すことのできない加害 - 被害の個別的・具体的な事実性を、法の裁きの名の下に捨象しようとするのに対して、他方は取消不可能な事実性が絶えず曝されている風化

¹⁰ ジャック・デリダ『法の力』堅田研一訳、法政大学出版局、1999年、40-41頁。

¹¹ 久重忠夫『罪悪感の現象学』117頁。

と忘却に抵抗しようとしつづける。

だが、こうした抵抗もまた、力なくしてはなしえない営みである。どうしようもなく無力な者は、ただ蹂躪され朽ち果てるのみなのであろうか。

6. ほとんど被害者ではないかのように

この点で、自らを被害者であると自己呈示し救済を求める者は、そのようにするだけの力を有しているのでもあるとは言えないだろうか。この「力を有している」ということ自体は悪いことでも善いことでもない。ただそれが事実だということである。被害者があらゆる点で救済の対象にあることは論ずるまでもないとして、少なくともこの自明性は、すでにそれと認められている被害者にとっては救いである。しかし、実は誰よりも被害者の名に値するはずの者が、他人から被害者として認められることも、自らを被害者として自己呈示することすらもできずにいる可能性は大いにあることに、今や思いを致すときではあるまいか。この場合、第三者が、何らかの意図によっているか否かに関わらず、被害者としての扱いがなされるに相応な者を被害者として提示するよう代弁の役割を担うこともありうるだろうが、その場合であっても、代弁を受ける当の者は、自分が被害者と呼ばれるに足るものとして自らを維持しなければならない立場に置かれることになり、これもまた一定の力を要するのである。このように、救済されるために被害者性を自ら担う力を有することすらもできない——あるいはより適切に、被害者性を自らにまとう術を知らない——者に、救済のときは訪れないのであろうか。この問いの回答には諾も否も用意できよう。諾、けだし救済はそれを願う者にこそなされるべきである。否、けだしそうした者（自らの被害者性すら知らない者）こそが最も救済されるに値する最も弱い者である。だが、これらアンビヴァレントな二回答は、相互補完的に被害者の外延を拡張する装置と成り果ててしまう。というのも、被害者の名に相応しいにもかかわらず、その名から最も無縁であることを強いられているのは、ほとんど被害者ではないかのようにである者だからである。ここでの「ほとんど被害者でないかのように」は、「ほとんど加害者であるかのように」と言い換えることはできない。加害者であるかのようにだと見なされる人物には、必ず被害者

的な面が付きまとうからであり、この点、すなわち「純然たる加害者」の不可可能性は、例えば戦犯の擁護者たちが常に誇張的に利用するレトリックである。

「ほとんど被害者でないかのような」人物は、「ほとんど加害者でもないかのような」でもあるのだ。被害 - 加害関係のコードは、それ全体が相互性の秩序を構成しているが、この秩序そのものは自らの外部をもっているという点を、顕わにしつつ隠蔽する。つまり、加害 - 被害関係のコードを帯びる人々は、現段階でそのいずれにも属していない人々を、絶えず自らの陣営へと引き込もうとしたり、対立陣営の勢力拡大を阻止しようとしたりする。ここにおいて、相互性の秩序は膨張性向を有している。

しかし反面、相互性の秩序が一枚岩であることを暴露しかねない〈外部〉としての第三者については、加害者も、そしてそれにも増して被害者が、無視しようとする傾向を持つのである。こうした第三者は、被害者であると自らを提示する力を、そして言葉を持たない。このような第三者が被害者の名を獲得するに至るには、言葉を持つ者による代弁が不可欠であるが、この代弁は壊れやすい性格をもつ。代弁は、力を得れば直接性を帯びた強者の言葉となって第三者から遊離していく。他方、代弁が鳴りを潜めてしまうと、それは代弁の効力すら失って無言へと逆戻りする。したがって、代弁が代弁でありつづけることは、非 - 力な言葉が無力にならぬままに非 - 力でありつづけることの困難を常に伴っている。

7. 非 - 力な言葉

つまり、ここでは言葉のある特異な「使用法」の擁護が試みられているのだ。ときに、言葉で言い表せない事物は存在者であることを否定されることがある。たとえば、程度が甚だしかつたり、他に類例がないために適切な言葉を適用することができなかつたりするときにこれに当たる。こうした場合、あるいは「言葉にならないほどの感動（怒り、悲しみ、等々）」という否定的なしかたで、当の気持ちを表現できているとして言語表現の次元へと回収するか、あるいはそのような（言葉で言い表したくてもできないような）事物があると当人が思い込んでいるその思いが迷妄に過ぎないとするか、いずれかの方策によって当該

の問題は解消する。しかし、少なくとも本論が問題にする被害 - 加害関係においては、被害者としての表現の位置を未だ占めるに至らない被害者、いわば「見えない被害者」の存在を認めるよう、常に努めなければならないのではないだろうか。いやむしろ、被害者として認められた被害者以上に、未だ被害者として他人から認められていない者、被害者の身分を自ら負うことができずにいる者こそが、被害者カテゴリーを自ずとはみ出す超 - 被害者なのではないだろうか。結論を率直に述べるならば、それは非 - 力な人々のことである。「非 - 力」とは、力が劣っているという意味での非力や、力のゼロである無力とは異なり、力の原理そのものにコミットする能力や権能への無関心 (indifférence) である。自らを被害者として提示することができる人々は非 - 力な人々であるとは言えない。したがって、たとえ法や政治が救済の手立てを尽くしたところで、それは非 - 力な人々にはけっして届かない。

アドルノは「アウシュヴィッツの後で詩を書くことは野蛮である」と書き、その後、あらゆる文化現象がもつ潜在的イデオロギー性を鋭く批判したのだった¹²。この批判は、すべての哲学、文学、芸術の行なうあらゆる表現行為が力の応酬の秩序へと容易に回収し尽くされてしまうという現実の端的な指摘である。だが、力とは別の言葉を生み出すことができるかもしれないと信じることすら、もはや許されないものであろうか。

(みかわ たかゆき／東京大学)

¹² テオドール・W・アドルノ『否定弁証法』(木田、徳永、渡辺、三島、須田、宮武訳、作品社、1996年) 440頁以降。