

暗い記憶の行き場

— 復讐から宗教と倫理を考える —

佐藤 啓介

(京都大学・文学部 非常勤講師)

(和文要旨)

本研究の課題は、記憶に対する関心が高まる現代において、犠牲者たちの記憶と如何なる関係を切り結ぶかを、現代宗教哲学の観点から考察することである。ただし、ここでいう記憶とは、暗い記憶、生者への復讐を願うような記憶のことである。そうした記憶に対する応答として現代流布しているのが、テロに代表される復讐行為である。そうした復讐には、同等の受苦を求めるという要求に加え、復讐者が犠牲者の記憶に対して忠実であるという要求、ならびに、復讐者が犠牲者の記憶を代理できるという要求が前提として作用している。しかし、そうした要求のうち、後者の要求を掲げることは、最終的には犠牲者の立場を占有することにつながり、結果、犠牲者に対する忠実さを損なうことになる。故に、代理的復讐行為は内在的に矛盾を来す。現代においては、復讐とは異なる仕方で、犠牲者への忠実さを保ちつつ、かつ、犠牲者を代理しないで、暗い記憶を現臨させることができる記憶の場を思惟すべきである。

(SUMMARY)

From the point of view of contemporary religious philosophy, this article investigates how we should construct the relationship with the memory of victims in the contemporary era when the interest on memories is increasing. Among many memories, my focus is brought on the dark memory of the dead, that is, the memory that hopes to inflict vengeance on the living. We regard the actual vengeance including the recent terrorism as a kind of response to this dark memory. The vengeance has the three claims as its preconditions: the equality, the fidelity to the victims, and the right or ability to represent the victims. The last precondition of representation, however, leads to the occupation of the "place" of the victims, and it loses another precondition, the fidelity to the victims. Therefore, as to the vengeance, representation is incompatible with fidelity. What we should take seriously is the possible site/place of memory where the dark memories of victims are present so that the fidelity to them can be maintained and at the same time the livings cannot represent them.

付 記：

本論文は、2005年3月開催された第19回国際宗教学宗教史会議世界大会 (IAHR 東京大会) のシンポジウム「記憶と忘却の倫理—21世紀と宗教哲学のための一展望」において発表したものに、大幅に加筆・修正したものである。なお、本研究の一部は、21世紀 COE プログラム「グローバル化時代の多元的人文学の拠点形成」によるものである。同じく、財団法人庭野平和財団から受けた平成16年度研究助成の成果の一部である。

はじめに

本論文では、近年関心が高まりつつある「死者の記憶」という主題を、宗教哲学という観点から取り上げたい。特に、数多くの死者たちの中でも、昨今争点として浮きあがっている「殺された死者たち」の記憶とどう付き合っていくべきかを¹、「復讐」という問題系を手がかりとして考察していく。すなわち、生者との関係を問う倫理ではなく、死者との関係を問う（それ自体として法外な）倫理を扱うのが、本論文の主眼である。

だが、この主題に分け入っていくに先立ち、記憶一般（ならびに記憶論）への関心が現代どのような様相を呈しているか、概観しておくのがよいだろう。

1. 記憶の場から

近年、様々な領域において、「記憶」が盛んに論じられている。現代という時代そのものが、あらゆるものを記録し記憶し保存しようと志向していると言っても過言ではない。歴史家 P. ノラは、記憶に対する関心の高まりを、「歴史の加速」という現象によって捉えようとした²。歴史の加速とは、家族、学校、国家など、価値を保持し伝達することを保証した「記憶と一体化した共同体」（そして、土地や景観といった視覚的体制）が近年、グローバル化の中でその形態の変容・均一化と解体を被った結果、過去が急速に失われ、全てが消え去りつつあると感じられるようになったという現象を指す。記憶が存在しなくなりつつあるからこそ、記憶への関心が反比例的に高まっている、というわけである。

¹ 本来であれば、「殺された者」と同時に「殺した者」をも内包するような死者の記憶を論じるべきなのだが、紙幅の都合上、前者にのみ話を限定する。

² Pierre Nora, “Entre mémoire et histoire: La problématique des lieux”, *Les Lieux de mémoire I: La République* (dir. sous Pierre Nora), Gallimard, 1984, p. XVII.

こうした記憶への関心は、近年、記憶の場、すなわち「記憶がそこで結晶化し、そこへと避難する場」へと向かう結果となった³。たとえば、顕彰の場やモニュメント、祝祭日などである（ここでいう場とは、必ずしも空間的に限定されたものである必要はなく、それが帯びている象徴性こそが重要である）。記憶と一体化した共同体が消滅しつつある現在、記憶と一体化しようと見なされる物質的かつ象徴的な場へと、記憶への関心は逃避しているのである。そして、その場においておこなわれるメモレイションを通じて、記憶との失われた一体性の代理物を産出しようとしている。記憶の場への関心の高まりとは、記憶の力が弱体化し、記憶のあり方の構造に質的变化が起こったことの裏返しといえる。

こうした関心の高まりを受けて、近年、哲学や歴史学を中心として、記憶論に関する膨大な議論が積み重ねられつつあることは、言うまでもない。従来、「記憶」と「歴史」という二つの概念は、「意識的・分析的・客観的・集合的な歴史と本能的・自然的・主観的・個人的な記憶」というある種の二分法で語られがちであった⁴。だが、岩崎稔氏はそうした安易な二分法を避け、現代において記憶を考える場合、以下の4つの視点に留意すべきだと指摘する⁵。

- (1) 記憶とは歴史学にとって単なる一次的な資料・素材ではなく、歴史叙述と同様、物語的に構成されていること。
- (2) 記憶が問いになることで、過去の表象の存立可能性のレベル、ひいては出来事そのものの存在論的次元のレベルから歴史を再考せねばならないこと。
- (3) 歴史学的な操作に逆らい、記憶は不随意的であり、歴史学的理性を攪乱する働きをなすこと。したがって、「記憶を語るのではなく、記憶が語りだすという局面こそが問題」となる⁶。
- (4) 記憶という視点によって、様々な文化的装置が解読可能になること。そして、祝い、悲しみ、反復的に記念する行為が、如何に過去をめぐる人々の（多様な）アイデンティティを創出し変換していくのかを明らかにすること。

以上、昨今における記憶への関心の高まりとその背景、ならびにそれに対する研究の状況は概観できた。さて、その「記憶」の中でも、日本語圏において（他の言

³ Nora, *op. cit.*, "Entre mémoire et histoire", p. XVII.

⁴ 小関隆 「メモレイションの文化史のために」『記憶のかたち——メモレイションの文化史』（阿部安成ほか 編），柏書房，1999，pp. 12-13.

⁵ 岩崎稔 「歴史学にとっての記憶と忘却の問題系」『現代歴史学の成果と課題 1980-2000年 I 歴史学における方法的転回』（歴史学研究会 編），2002.

⁶ *ibid.*, p. 275. 強調原文。

語圏でもさして大差ないが) 何よりも問題となっているのは、先の大戦に関する記憶、「戦争の記憶」である。岩崎氏の言葉を引用しよう。

記憶をめぐる論争は、何よりもまず「戦争の記憶」をめぐる生じている。それは.....日本社会における、周縁化された被害と加害の記憶である。それとともに、いわば死者の記憶、もはや代行者の口を通して語りようのない死者の声である。とくに後者は、「喪の仕事」と呼ばれる死者を悼む作業を求めているが、そこでは、誰が、どのような資格で、どのような技法を通じてそうしうのかということまでも問われずにはすまされない⁷。

この指摘からも伺えるように、死者の記憶をめぐる研究は、断じて中立的で無色な研究に止まることはできない(戦争の記憶だけがそうなのではなく、そのことを戦争の記憶の問題が顕著に示しているのである)。それは、倫理的な負荷を強く帯びた研究である。そして、そこにこそ、宗教と倫理とが関係を切り結ぶ地点が立ちあがってくるのである。伝統宗教という「記憶と一体化した共同体」が失われ、死者の記憶が過ぎ去りつつある今、その記憶とどう接するべきなのか——たとえば、記憶の場へと物質化させるべきなのか——、それを考察することが一つの課題たりうるのである。

2. 暗い記憶——救われない死者に面して

以上から、記憶の問題を「宗教」と「倫理」という観点から取り扱う意義については明らかになったであろう。死者たちの記憶、分けても殺された者たちの記憶を前にして、人は如何なる態度を取ってきたか、そして取るべきか。そして、その記憶との付き合い方が集合的になされるとき、過去においてコメモレイションが誰のどのようなアイデンティティを構成してきたか、そして、現在、そして今後、そのアイデンティティをどのように再構成/解体/多様化させるか、が問われているのである。こうした状況の中では、犠牲になった(そして忘却された)他者たちを記憶することで、ナショナルなアイデンティティを崩していく一種の義務のようなものが共有されている、とさえ言うことができるだろう。

しかし、ここに論者の一抹の違和感を覚える。それは、死者について語り、死者について生者が記憶する義務が説かれる一方で、死者自身の記憶、すなわち死者自

⁷ *ibid.*, p. 265.

身から見た出来事の捉え方が論じられることは少ない、ということである。端的に言えば、記憶の場に死者自身は記憶の主体としては登場してこないのである。その代わりに登場するのは、死者を悼み送り弔い顕彰する生者たちであり、その結果、犠牲者たちをナショナルなアイデンティティ昂揚の中で弔うにせよ、大きな物語に回収せずに個別、個別の共同体の中で慰霊するにせよ、はたまた、より受苦に満ちた犠牲者の記憶のために糾弾するにせよ、ともあれ、「死者の記憶の場」は生者のアイデンティティ-ポリティクスに係争点となっているのである。この点で、戦没者供養の現状についての川村邦光氏の指摘は的確である。

何が問われているのだろうか。戦死者の弔い、慰霊のあり方だろうか。戦死者そのものだろうか。戦死者が政治的な抗争の舞台へと迫り上げられていることだけは確かだ。その舞台では、戦死者は語ることも笑うこともなく、不在なのだが、そのことがどれだけ踏まえられているのだろうか。誰がどのように不在の戦死者を代理＝表象するのかをめぐって、抗争の舞台が立ち上げられ競われている。このことがともかく現状の最も根底的な様相であろう⁸。

だが、そのように死者の記憶の場を、生者のアイデンティティ-ポリティクスという角度からのみ思索しようとすることは、死者の記憶に対する恣意的な改変の温床となるばかりか、死者の「忘却」につながりかねない。岩崎氏の表現の中に、「記憶を語るのではなく、記憶が語りだすという局面こそが問題」だという一節があったが、まさに、死者を語るのではなく、死者が語るような位相から死者の記憶を論じることこそが求められているのではないだろうか。事実、生者による死者の記憶の篡奪に対する抵抗の萌芽もまた、宗教の内外において現われ始めている⁹。寺尾寿芳氏が指摘するように、「総じて、哲学者が担ってきた死の思索から宗教者的な死者への退歩が見られる」のである¹⁰。ただし、寺尾氏が直ちに注意を促しているように、そのような萌芽をもって、直ちに宗教者、宗教研究者が伝統的な宗教の役割を自己顕彰する正当性を付与されたと考えるのは間違いであり、むしろ、「われわれは死者との関係を宗教と非宗教との間で構築できるかいなかを問われている」と

⁸ 川村邦光 「はじめに——「戦死者のゆくえ」に向けて」『戦死者のゆくえ——語りと表象から』（川村邦光 編），青弓社，2003，p. 10。

⁹ たとえば、以下を参照。寺尾寿芳 「現代カトリック教会宣教論の霊性倫理的展望——死者が偏在する状況から」『和歌山信愛女子短期大学 信愛紀要』第41号，2001年。大川正彦 「親密圏とニーズ——生きている場、死なれた他者，死なせた他者」『親密圏のポリティクス』（齋藤純一 編），ナカニシヤ出版，2003年。

¹⁰ 寺尾寿芳 「死体とともにある寛容——親密圏からの宣教学」『和歌山信愛女子短期大学 信愛紀要』第45号，2005年，p. 4。

というのが¹¹、問うべき事態の根底であると考えられる。繰り返そう、死者の記憶を語るのではなく、死者の記憶が語るような局面。それが、現代において宗教と倫理が交錯する一地点なのである。

だが、なるほど、死者の記憶を死者が語るような思索が求められるとはいえ、また、事実、そうした思索の営みがなされ始めているとはいえ、ここには一つの陥穽が待ちうけている。それは、私たちがこの記憶の場に登場することを期待している死者、或いは、実際に稀に登場している死者が、「記憶されることだけを求める」死者である、ということである。自らの記憶を語り、それを継いでもらうことだけを求め、そのために自らを証し、証言を遺す死者。こうした死者の表象においては、いわば「死者の善化」とでもいうべきプロセスが稼働している。要するに、死者は「善い人」として想起される。だが、果たして死者は、世界を、そして生者を恨んではないのだろうか。死者は、記憶されること以上のもっと「暗い何か」を求めていることはないのだろうか。池上良正氏の言葉を借りれば¹²、「安らかな死者」とは区別される「浮かばれない死者」たち——ねたみや恨みの感情を抱いて祟る死者、障る死者、成仏・往生できずに苦しんでいる死者¹³——の存在を、そしてその記憶を、私たちは真剣に考えているだろうか。

だが、死者たちが恨み苦しみ無念を抱いていると仮定するならば、私たちは、その暗い記憶と、どのように付き合うべきなのか。それらを単純に「記憶せよ」というわけにはいかない。何故なら、恨む死者、苦しむ死者を表象することは、私たちの生を脅かしかねないからである。池上氏によれば、伝統的に国内においては、そうした暗い記憶に対処するために、二つの宗教的システムが機能してきたといわれる¹⁴。それは、〈崇り- 祀り/穢れ- 祓い〉システム（祟る死者は丁重に祀り、穢れた死者は祓いのける行動様式）と、〈供養/調伏〉システム（仏教的な功德を苦しむ他者に廻施して、救済を援護する追善供養と、厄介な霊障霊威を力づくで撃退・排除する調伏とを使い分ける行動様式）である。

もちろん、近年でも殺された死者の暗い記憶に対処するため、こうしたシステムが機能していないわけではない。だが、昨今ではこうした繊細なシステムに代わって、ある意味では非常に単純明快ともいえるショートカットシステムとして機能し

¹¹ 寺尾 「現代カトリック教会宣教論の霊性倫理的展望」（前掲），p. 35。

¹² 池上良正，『死者の救済史——供養と憑依の宗教学』，角川選書，2003年，p. 20ff。

¹³ *ibid.*，p. 20。

¹⁴ *ibid.*，pp. 27-34。

ているのが、テロ行為に顕著に見られる「復讐」という行為だとは言えないだろうか。死者の暗い記憶を祓ったりそれを静めたりするのではなく、むしろ、その記憶を引き継ぐことで死者に同一化し、「無念を晴らす」行為としての復讐。もちろん、復讐一般と、現代においておこなわれるテロとの間には、多くの差異も存在する¹⁵。復讐は衝動的暴力ともなりうるのに対し、テロは明確な戦略的暴力、しかも現実を構成している構造的暴力に抵抗するという政治的目的を有したそれである。故に、安易な一般化は慎まねばならない。だが、誰かが殺され、その記憶を受け継ぐからこそ、別の誰かが復讐をおこなうというこの構図は、頻発する多くの現実的事件においても広く看取しうるものであると思われる。

このように考えるならば、私たちは、テロに代表される復讐行為を、単純に批判すればよいというわけにはいくまい。復讐は、仮にそれが暴力という形態を取るにせよ、私たちが圧殺してきた暗い記憶に対する、一つの真摯な応答たりうるからである。むしろ、それが浮かばれない死者たちの「暗い記憶」に対する一つの態度である可能性を仔細に検討し、復讐というシステムは如何に作動しているのかを理解することが重要であろう。そして、その上で復讐という行為の問題点を明らかにし、「記憶の場」という視点から、「暗い記憶」を考え直す。これが、本論文の以下での目標である。

3. 主題としての復讐

既に述べたように、誰かが殺され、その死者の無念を晴らそうとする別の誰かがいるとき、復讐の可能性が生じる。しかし、復讐の萌芽はそうした局所的- 極限的事例に限定されるものではなく、私たち人間が他人と関わりつづける限り常に伏在している、より一般的なものだとして理解すべきであろう。私たちは、他人と被害- 加害関係に置かれる可能性から、いつ何時といえども免れえないからである。ここに、復讐の潜在的 가능성이潜んでいる。

もちろん、こう言うや否や、すかさず「復讐はいけない」という声上がるだろう。しかし、あえてこう切り返そう。何故、復讐はいけないのか、と。これに対し

¹⁵ 現代において発生するテロ行為の理解については、以下を参照。馬淵浩二「対抗暴力としてのテロ——暴力とテロの差異について」『差異のエチカ』（熊野純彦・吉澤夏子 編）、ナカニシヤ書店、2004年。

て、様々な理由が挙げられよう。最もよく耳にする言葉は「復讐は何も生まないから」。しかし、それでは何も生まないことをしてはいけないのだろうか。また、「法で禁じられている」とも言われよう。しかし、それならば法の下にいることを拒絶し、その承認と引き換えでなされる復讐ならよいのだろうか (ヘーゲル的な法への反-措定)。法学者 M. ミノウは、復讐を禁じる理由をより厳密に考察し、次の理由に集約する。「復讐は被った被害に対して過剰な反応であり、さらなる復讐の連鎖、憎悪の連鎖を生むから」¹⁶。しかし、その理由でも、まだ二種類の反論ができてしまう。第一に「過剰でない復讐ならばよいのか」。第二に、よりおぞましい反論、「復讐の連鎖が起きないように、相手を殲滅する復讐も存在しうる」。

もちろん、私は何も「復讐せよ」と言いたいわけではない。私が言いたいのは、「復讐はよくない」を無根拠に振りかざしている限り、私たち自身が被害者の側に置かれた際、いつ復讐する側に転じてもおかしくない、ということである。復讐が禁じられるべき理由を、復讐という行為に寄り沿い、その内部から明らかにしない限り、私たちは復讐から手を切ることができないのではなかろうか。

しかし、復讐という問題を単独で扱っている限り、その考察は先に進まない。むしろ、人間が人間として行為する以上、復讐の問題は人間的行為と不可分である¹⁷。つまり、それは人間の条件に関わる。そのような観点から復讐の問題の基本的な地平を開拓したのが、H. アーレントである¹⁸。彼女は、人間が人間に直接関わる行為である「活動 (action)」概念を説明する際、復讐に言及している。人間が他の人間に関わる以上、人間の活動は悪しき結果を生む可能性、そして、その結果を被った側に復讐が生まれる可能性から免れることができない。アーレントは、こうした復讐を、物理的な力の作用-反作用になぞらえ、悪しき結果を生んだ活動に対する「反-活動 (re-acting)」であり、極めて自然な過程であるとさえ考えられている。だが他方で、この自然過程を止める手段が二つあるといわれている。その一つは、「赦す」ことである。ここでの赦しとは、復讐の連鎖を止めるためになされる、全く予期できず新しく始まる活動である。もう一つの手段は、「罰する」ことである。こうしてアーレントは、赦しの対極だと思われがちな罰を赦しの代替物と規定し、復讐に対立する二種類の活動として、赦しと罰を並置した。

¹⁶ Martha Minow, *Between Vengeance & Forgiveness: Facing History after Genocide & Mass Violence*, Beacon Press, 1998, pp. 9-24.

¹⁷ 本節は、以下での議論を一部要約したものである。拙稿「不可能な赦しの可能性——現代宗教哲学の観点から」『宗教と倫理』第4号, 宗教倫理学会, 2004年, pp. 66-69.

¹⁸ Hanna Arendt, *Human Condition* [orig. 1958], The Univ. of Chicago Press, 1998, p. 236ff.

だが、アーレントの図式には、不明瞭な点が残る。その最も大きな点は、罰の内実が分からないという点である。罰とは、誰が罰するのだろうか。被害者が加害者を直接罰することまで罰と呼ぶのだろうか。その場合、罰と復讐とはどう違うのだろうか。ここで重要なのは、P. リクールによる復讐理解である¹⁹。彼は、罰を正義と呼びかえながら、罰と復讐が「同根」の現象であることを認める。何故なら、復讐を求める声も、罰を求める声も、ともに「不正 (injuste) に対する憤り」から発せられるものだからである。だからこそ、現代においては、司法制度という媒介を経ることで、被害者と加害者の間に「正しい距離」を挿入し、復讐が罰へと昇華するよう慎重な手続きが踏まれているのである。

したがって、罰と復讐の対立は、単なる対立ではない。それらは、「不正への叫び」という起源を同じくするからこそ、より慎重に区別されねばならないのである。では、もう少し考えを進めて、こう問おう。そうした声が、声を挙げた瞬間に霧散してしまわず、「残る」のは何故か。受苦を被った者がその声に駆り立てられて復讐に走ったり、裁判に訴えたり、誰かがその声を聞き届けるのは何故なのか。そうした疑問に答えるための鍵となるのが、「記憶」という語である。

4. 復讐と記憶——復讐の三要件

記憶と復讐の関連を問う場合、まず私たちは、「誰が」復讐するのかを考えねばなるまい。ここでは、両者の連関を浮きあがらせるため、復讐に第三者が介入する場合に話をあえて限定し、復讐における「誰」が交錯する事例、すなわち、「AがBによって何かをなされ、CがAのためにBに復讐をおこなう」事例について考えていきたい。しかも、より厳密に、「(自分が)復讐する立場に立つ最小限の可能性さえをも、潜在的に奪われた人が存在する」条件下における復讐について考えたい(殺人への復讐など)。

そのような復讐について、こう問おう。何故、復讐するのか。その最も根本的な理由は、罪を犯した者への「憎悪」に他なるまい。しかし、それだけでは何も述べたことにはなるまい。そこで、その憎悪を可能にさせ、さらに憎悪を持続させているものが何なのかを見定める必要がある。そのため、より正確に問い直そう。何故、

¹⁹ Paul Ricœur, "Sanction, réhabilitation, pardon" [orig. 1994], *Le juste 1*, Esprit, 1995. "Justice et vengeance" [orig. 1999], *Le juste 2*, Esprit, 2001.

自分とは異なる誰かが犠牲者なのに、第三者である自分が復讐をおこなうのか、と。恐らく、その理由として挙げられるのは「犠牲者の無念を晴らすため」ではなかろうか。だが、実はそうした理由を理由たらしめるには、いくつか前提が必要とされる。

第一に、被った受苦は、相手にも同等のものが要求されねばならないという「同等性」の前提。文字通りの同害復讐。この前提は、同等性要求とでも呼ぶことができよう。

第二の前提は、「犠牲者が、同等性の要求を求めているであろう」という前提である。それを、こう言い換えよう。「自分は、犠牲者の正しい記憶を引き継いでいると任じている」、と。これを「正当性」要求と呼んでおこう。ただし、この正しい記憶とは、犠牲者が頭の中に抱いていた中身と合致するという意味での正しさとして理解する必要はない。死者の記憶など、そもそも直接的に肉声として生者には届くことはないし、仮に届くとすれば、様々な媒介（物語的変容など）を被った形でしかない。したがって、正しい記憶の引き継ぎとは、実際の形態としてはいわば「不純さ」に塗れたものであろう。むしろ、その正しさとは、犠牲者に対する、そして過去そのものに対する生者の「忠実さ (fidélité)」という意味での正しさとして理解すべきである。犠牲者に、そして過去に忠実たらんと思わない者は、復讐をおこなおうとは考えないだろうからである。

最後に第三の前提、それは「犠牲者に代わって、自分が復讐をおこなう立場にいる」という前提である。この前提はこう言い換えられる。「自分が、犠牲者の正しい記憶を引き継いでいると任じている」、と。つまり、犠牲者の代理を務められるという自己認識である。この前提は「代理性」要求と呼んでおこう²⁰。

これら三つの前提のうち、第一の同等性要求は、復讐のみならず、罰をも可能にさせていることは容易に理解されよう。リクールは、復讐も罰もともに不正への叫びが起源だと述べていたが、不正とは同等性が失われている状態のことだからである。よって、正当性要求と代理性要求、つまり記憶に関わる二つの要求が復讐行為を特徴づけている。私たちはしばしば、復讐という事態を、まるで一種のエネルギー保存の法則に基づき、理解可能だと考えることがある。そうした理解は、憎悪と

²⁰ さらに言えば、この代理性要求には、付随的な要求として、「他の人よりも自分のほうが復讐する人間たるに相応しい」という自己認識も含まれている場合があるだろう。この自己認識は、復讐の必要条件というわけではないが、「正統性要求」とでも呼ぶことができよう。復讐という行為は、犠牲者－復讐者－加害者という狭い人間関係には限定されない一面も有している。

いう感情だけに基づく、感情の錬金術ならぬ「感情の算術」とでも形容できよう²¹。しかし、その感情の等式が成立してしまうのは、復讐者の前提、つまり、同等性要求のみならず、正当性要求と代理性要求をも暗黙のうちに受け入れているからなのである。

ちなみに、正当性要求、すなわち過去への「忠実さ」とは、リクールが記憶論や証言論において最も重視した概念であり、それこそが、歴史的作業全体の最根底に置かれるべき倫理的概念だとされた²²。しかし、皮肉にも復讐もまた、その忠実さによって可能になっているのである。犠牲者に忠実であることは、必ずしも倫理的行為を生むとは限らないのだ。

5. 復讐するは誰にあり？

以上より、第三者による復讐という限定がつくにせよ、復讐を支える諸前提は明らかになったであろう。復讐者は単に同等の罰を求めているのではない。もう自分では復讐しえない者に代わり、その記憶を引き継ごうとしているからこそ、復讐するのである。それは、犠牲者の暗い記憶に真摯に応答せんとする、ある意味で法外な倫理に属しさえする。

しかも、第三者を復讐に駆り立てるほどである以上、この記憶は、いわばしつこい記憶、放棄することが不可能な記憶である。私たちは忘れたいことを忘れることができない以上、憎悪をかきたてるような事件の記憶を忘れようとする、それは記憶の抑圧という形態を取りかねない。そして、フロイトが述べたように、記憶の抑圧とは「[忘れたものや抑圧されたものを] 記憶として再生するのではなく、行為として再生し、知らず知らずのうちにそれを反復してしまう」という状態²³、いわゆる「強迫反復」へとその人を追い込んでしまいかねない。したがって、その第三者は、やはり何とかして犠牲者の記憶を引き継ごうと思うだろう。こう言ってよければ、もはや自分では復讐しえない犠牲者の行き場のない暗い記憶が、何とかして救済されることを欲するだろう。この暗い記憶は、果たしてどのように救済され

²¹ 「感情の錬金術」とは、以下における重要概念である。高橋哲哉 『靖国問題』, ちくま新書, 2005年。

²² Ricœur, "La marque du passé", *Revue de métaphysique et de morale* 105, 1998, p. 17ff. *idem*, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, 2000.

²³ Sigmund Freud, "Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten" [orig. 1914], *Studienausgabe Ergänzungsband: Schriften zur Behandlungstechnik*, Fischer, 1994, pp. 209-210.

うるのだろうか。復讐以外に手があるというのだろうか。

ただし、救われず、行き場のない記憶の救済といっても、オリゲネス、ベンヤミン、カッチャーリらを魅了した、かの概念、救われずに見捨てられた被造物たち全てが神によって天へと救済される「アポカタスタシス（帰還）」のようなものを考えているわけではない。私としては、犠牲者の記憶の救済をそうしたモデルで考えることは不適切だと言わざるをえない。その理由は、「ただ一人救いうる神」を立てることによって、その神に対して「主権性 (souveraineté)」が付与されてしまうからである²⁴。事実、キリスト教神学者、ラディカル・オーソドクシーの旗手ミルバンクは、記憶の救済を神による赦しに求め、その理由をこう記している。「何故なら、神のみが、我々全員を代表することができる適切な主権的権威だからである」と²⁵。だが、「(自分が) 復讐する立場に立つ最小限の可能性さえをも潜在的に奪われた人」とは、同時にあらゆる主権性をも奪われた者であるはずだ。その座に、その記憶を引き継ぎ、それを救済することができると思えるものが登場するのは、たとえそれが神であれ、奪われた者の立場を略取することではないのだろうか。それは記憶の救済ではなく、むしろ、最も決定的にして最終的な形態を纏った記憶の忘却に他ならないのではないだろうか。

こうした批判に照らすならば、実は、「犠牲者に代わって復讐する」代理性要求そのものが、根本的に問いただされねばならない。要するに、犠牲者に代わって復讐したことが、犠牲者の記憶を引き継いだことになるのか。犠牲者がもはやなしえなくなったことをその犠牲者の名の下になすことは、その犠牲者の立場を密かに占有することなのではないか。私はこうした理由から、犠牲者の名の下になされる復讐は、本質的に犠牲者への忠実さを裏切る行為だと考える。つまり、代理性要求を掲げると、正当性要求を掲げると根底において相容れない。この点に、本論文の一つの問題設定「復讐という行為の内側から復讐を禁じる理由を明らかにすること」の帰着点がある。復讐が禁じられる理由とは、犠牲者に代わることが、復讐する能力さえ奪われた犠牲者に最後に残されている場——復讐する能力が奪われているという立場——さえをも占有し、犠牲者を「なかった」ものにする忘却の最後の閃を打ち込むからなのである。

²⁴ 記憶と主権性の関係については、デリダの著作から着想を得た。Jacques Derrida, "Le siècle et pardon", *Foi et savoir: Suivi de le siècle et le pardon*, Seuil (col. Points), 2001, pp. 132-133.

²⁵ John Milbank, *Being Reconciled: Ontology & Pardon*, Routledge, 2003, p. 60.

6. 眠らない記憶の場

しかし、第三者による復讐が原理的に成立しないからといって、復讐の念に駆られたその人には、一体何ができるのか。行き場のない暗い記憶を忘却するのでもなく、誰かが代わりに引き継ぐのでもなく、一体、どうしたらよいのか。

ここで思い出されるのが、アーレントも言及し、また近年、宗教哲学をはじめ方々で主題とされている「赦し (pardon)」という、キリスト教的光彩を強く帯びた概念かもしれない。だが、これまで復讐について考えてきたことは、赦しにも当てはめるべきである。犠牲者以外の第三者によって赦しがなされる場合、それは犠牲者が失った赦す能力を占有することと同義であり、それは記憶の引き継ぎの名を騙った記憶の抹消の最終宣告となってしまう。厳密な意味で赦しうるのは、まさにその赦す能力を奪われた犠牲者当人なのである。デリダが赦しについて述べた言葉は、そうした意味において解されるべきである。

赦しえないものが存在するという事実から始めないといけないようだ。事実、赦しえないものだけが、赦すべきものではないだろうか？……赦しとは、不可能なことをすることによってのみ可能となりうるのだ²⁶。

それでは、復讐の念に駆られるほどの第三者にできることは何なのか。その第三者が赦すことではない。「犠牲者の記憶」への忠実さ (=正当性要求) を保持しつつ、その記憶を占有の形態のもとで引き継ぐのではなく、現在へとそのまま「目覚めさせておく」ことではないだろうか。それはすなわち、復讐する可能性も赦す可能性も奪われた犠牲者に、その可能性を返してやることである。これこそが、第三者が主権性を占有することのない、記憶の救済と呼びうる事態ではなかろうか。

この点で、近年の宗教学の分野における「死者」再考の動きは、注目に値する。たとえば、末木文美士氏はこう言う。

……はたして生者の記憶の継承だけで、本当に死者たちを受け継いでいけるのだろうか、という疑問は率直に提示されうる。生者の力をそれほど信頼してよいのであろうか。生者だけで記憶を維持し、新たな未来を築きうると考えるのは、あまりに生者の傲慢ではないだろうか²⁷。

²⁶ Derrida, *op. cit.*, *Foi et savoir*, p. 108. 「不可能な赦し」については、以下を参照。拙稿「不可能な赦しの可能性」(前掲)。

²⁷ 末木文美士 「《暴力—破壊と秩序》序論」『岩波講座 宗教8 暴力—破壊と秩序』, 岩波書店, 2004年, p. 16。

こうして末木氏は、慰霊碑の問題などを死者の観点から捉え直すことを提起しつつ、その方法として「死者の現象学」の可能性に思いを馳せている。私たちの語法に翻訳すれば、その現象学とは、復讐する立場に立つことを奪われた者自身に、もう一度その可能性を返してやる思惟の営みである。

だが、記憶を目覚めさせておくとは如何にしてか。かつてなら、降霊術などがその役を引きうけていたのだろうが、現在、そうした文化的構想力は失われて久しい。また、第2節において、これまで宗教が発明してきた暗い記憶との付き合い方の二種類のシステムを挙げたが、そうしたシステムにさえ、そうした「暗い記憶を目覚めさせておく」営みは収まりきらないように思われる。

ここにおいてこそ、第1節で触れた「記憶の場」の概念が、根本的に再考されねばならない。既に見たように、現在、追悼・慰霊の場は、生者のアイデンティティ-ポリティクスの空間として作用している。つまり、死者たちの記憶の場を、生者が占有しているのである。そこに作用しているのは、他ならぬ、復讐における「記憶の占有」と全く同様の「場の占有」である。つまり、「代理性要求」が卓越的に機能しているのである。

しかし、だからといって、それではその場を死者たちにまるごと返してやればよいかといえ、それはそれで、苦しむ死者たちの暗い記憶を忘却の風雨に晒すことになってしまうだろう。たとえば、都市の一部を埋葬空間として隔絶し、通常は生きる者が立ち入ることのない「死者の空間」を堅牢に築くことで、私たち生者は死者とは無関係だという顔をするかの如く。いや、より厳密に言うならば、二つの空間を分離させることで、苦しむ死者の暗い記憶は向こうの空間に追いやり、生者に扱うことの可能な死者の観念だけをこちら側に抽出しているのである²⁸。私たちは、こうした空間の分離において、暗い記憶に関する正当性要求を喪失する。

私たちが再考せねばならないのは、こうした場の観念、「場の占有」の観念である。暗い記憶を前にして、代理性要求を掲げることなく、正当性要求を保持しうるような形で、死者と場を分有することが果たして可能か²⁹。「同一の空間は同時に二つのものが占めることができない」とはフロイトの言葉である³⁰。私たちもまたそ

²⁸ 以下も参照。小泉義之『弔いの哲学』、河出書房新社、1997年。

²⁹ 分有の問題を最も徹底的に思考した思想家として挙げられるのは、J.-L. ナンシーであろう。だが、ナンシーにおいても、「死の共同体」（個人が死を通じて共同体と一体化し、共同体が完成するあり方）が批判の俎上にあげられるだけで、「死者との共同体」といった主題は思考されていない。Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois Éditeur, 1986.

³⁰ Freud, "Das Unbehagen in der Kultur" [orig. 1930], *Studien Ausgabe Bd. IX: Fragen der*

うした当然の見解に基づき、死者の空間と生者の空間を分離させて考えている。しかし、美術史家の田中純氏は、縄文環状集落に関する認知考古学的な知見を素材としつつ、生者と死者のテリトリーを区別しないような都市構成、さらに言えば、「生者と死者による二重の占有に耐えうる空間」の存在可能性を示唆している³¹。こうした「二重の占有」が可能な場を現代においても考えることは不可能なのだろうか。私たちがそこを占めながらも死者の記憶が目覚めたままの空間を思い描くことはできないのだろうか。たとえば、追悼施設なるものを死者の安らかな眠りを祈る場ではなく、死者が目覚めている場として捉え直すことで。少なくとも、私たちは、代理でも忘却でもない仕方で、救われぬままの暗い記憶と付き合う新しい形を模索すべきであろう。

このような点で、最近、寺尾寿芳氏が教会という場を「死者とともにある親密圏」として規定し、そこに死者の記憶を現臨させんとする主張をおこなっている点は、極めて注目に値しよう。「親密圏は本来的に互いの傷をなめあうような自己確認の場ではない。……意図的にせよそうでないにせよ徹底した剥奪を経た死者の記憶が未生の間へと言わば暴力的に譲渡刻印される場所とあってよいのである」³²。本論文は、復讐という問題を内在的に分析することで、寺尾氏のこうした神学的な教会論を宗教哲学的に理論化し、それを特定宗教に限定されない問題へと開いたものだとすることもできよう。ともあれ、本論文が目指したかったのは、暗い記憶の場に対する思索への「端緒」を開くことである。

ただし、そうした「暗い記憶の場」において目覚めたままの記憶が、必ずしも加害者を赦すとは限らない（そもそも、赦さねばならない義務はない）。赦すのと等しく、復讐する能力も返還されるからである。死者たちは、加害者を、生者を、世界を恨んだままなのかもしれないのだから。「目覚めたままの犠牲者」が赦しと復讐のいずれを選ぶのか、私はその問いを開いたままにせねばなるまい。ただ言えることは、私たちは、単に彼ら彼女らを記憶するのではなく、彼ら彼女ら自身の暗い記憶によって記憶され、それに晒されている存在なのだ、ということである。

Gesellschaft / Ursprünge der Religion, S. Fischer, 1994, p. 203.

³¹ 田中純 「心の考古学へ向けて——都市的無意識のトポロジー」『10+1』No. 35, INAX 出版, 2004年, pp. 10-11. また、関連して以下も参照。田中純 『死者たちの都市へ』, 青土社, 2004年。

³² 寺尾, 「死体とともにある寛容」(前掲), p. 3年。

キーワード：

死者倫理、復讐、記憶の場、暗い記憶、宗教哲学

KEYWORDS:

Ethics for the dead, Vengeance, Place of Memory, Dark Memory of Victims,
Religious Philosophy