

燔祭／ホロコーストと応答可能性

長 田 陽 一

1. ホロコーストと表象の問い

燔祭はんさいとは、元来ユダヤ教で生贄の動物を焼いて神に捧げる神聖な儀式のことであり、ヘブライ語で「オラー (olah)」と呼ばれる。『レビ記』においてモーセが定めたこの供犠の名は、後にヨーロッパに輸入されるにあたって、ギリシャ語経由でホロコースト (すべて [holo] 焼いた [caust]) と訳されることとなった。アガンベン, G. の『アウシュヴィッツの残りのもの』(1998)によると、ホロコーストという語は、たとえばヒラリウスの『詩篇注解』に「殉教者たちは信仰をあかしするために自分のからだをホロコーストとして捧げた」(65:23) とあるように、ヨーロッパのキリスト教世界で犠牲と信仰を結びつけるものとして、しばしばユダヤ教の信仰とは無関係に使用されるようになっていく。そして、周知のように現代においては、ホロコーストはナチスドイツによるユダヤ人大量虐殺を特権的に呼び起こす語として——とりわけガス室とそこに併設された焼却炉を暗示させるものとして——定着してきている。だが、この呼称が担ってきた——そして今日ますます担いつつある——奇妙な運命を辿ろうとすることは、ホロコーストの意味を明確にするというよりも、この語のきわめて両義的で矛盾に満ちた性質を浮かび上がらせることになる。ホロコーストなるものにおいて複雑に編み込まれたいくつもの結び目が読解や解釈を拒絶しているように思われる。しかし、それらは遠ざかり消え去ってゆく世界を遠ざかりそのものにおいてつなぎとめる特異な結び目となり得るだろう。そしてここには、犠牲の不可避性と希望の可能性に関する、あるいは記憶と責任=応答可能性 (responsabilité/ responsibility) の問題についての、おそら

くは一つの範例が示されることにもなるだろう。

ナチスによる犠牲の死をジェノサイドでもポグロム（ユダヤ人迫害）でもなくホロコーストと呼ぶこと。これは犠牲の死の無意味さを否定し、死にある神聖な目的を与えようとする願望（否定性の労働）にとどまるものではない。それは絶滅収容所での焼却炉を神の祭壇と見立て、ナチスをユダヤ教の祭司とし、犠牲者をユダヤの神に捧げるというきわめて侮蔑的な結びつきをも生み出してしまうのである。結果としてこの語は、ユダヤ人殲滅というナチスの「最終解決」を正当化するだけでなく、「最終解決」を他でもないユダヤ人自身に内在する宗教的な帰結とする解釈へ道を開くという危険な転倒にまわりつかれてしまう。そのためアガンベンは、「この語をあいかかわらず使う者は無知か無神経さ（あるいはその両方）を露呈している」（同書, p. 37）と厳しく糾弾する。アウシュヴィッツの生き残りであるレーヴィ, P. (1997) も、この語「ホロコースト」と一定の距離を置いていることを1984年の対談で述べている。

〈ホロコースト〉とは文字通り訳すと「すべてを焼く」という意味で、神に捧げる動物の生贄の儀式的ことを指します。この語が使われるようになった時はすごく嫌な感じがしたのですが、後日これを考えたのは他でもないヴィーゼルで、彼自身その後後悔して撤回したがったことを知りました。また、虐殺行為を預言者ぶって解釈してみせる過激な宗教家たちの言葉には腹が立ちますね。我々の犯した罪に対する罰だと言うんですからね。冗談じゃありません。これは許せませんね。（『プリーモ・レーヴィは語る』 p. 231）

レーヴィは「ホロコースト」の転倒がもたらす危険性にきわめて敏感であり絶えず警鐘を鳴らしていた。とはいえ（興味深いことに）、ホロコーストという語が喚起する強い嫌悪感にもかかわらず、レーヴィは「ホロコースト」を、「意思の疎通のため」に使っていることを、別の対談で明かしている——「言語学的には間違いなんですけど、この対話では分かってもらえればいいんで使っていますけどね」（同書, p. 267）。アウシュヴィッツの体験を伝えることを自分の使命として語り続けたレーヴィにとって、そのものとして語ることが決して

できない事態、いわば表象不可能な事態について語ろうとする際には、逆説的だが、おそらく表象のある意味での共有を呼び寄せざるをえないのである。

ホロコーストと表象の問題、これはこの語に絶えずとり憑いてきた証言のアポリアと深く関連している。ガス室や焼却炉から生還した者は一人もいないのだから、ホロコーストと呼ばれる事態を当事者として証言することのできる者は誰もいない。そして生き延びた者はガス室で行われたことを目撃していない(体験していない)のだから、やはりこれについて証言することはできないのだ。したがってホロコーストは——そしてその象徴であるアウシュヴィッツは——表象不可能な何かをその内部に刻印されているのである。ここから歴史修正主義という一つの転倒した主張(「ガス室など存在しなかった」)が生まれる(だが、これから検討していくように、おそらくこの種の転倒は「ホロコースト」に外部から降りかかってきた災厄なのでなく、むしろこの語に内在的でさえあるのだ)。

こうした錯綜した事情ゆえ、アガンベンはホロコーストから出発してアウシュヴィッツを理解しようとする従来の仕方を斥ける。そして、これに代わる新しいパラダイムとして、レーヴィや他の複数の生き残りが伝えている「回教徒(Muselmann)」という形象に積極的に焦点をあてていく。ここでいわれる「回教徒」とはいわゆるイスラム教徒のことではなく、収容所内での隠語であって、「歩く死体」、「生ける屍」、「ミイラ人間」となった人々のことを指している。彼ら回教徒について、レーヴィ(1976)はつぎのように証言している。

ガス室行きの回教徒はみな同じ歴史を持っている。いや、正確に言えば、歴史がないのだ。〔中略〕すでに体は崩壊し、何をもってしても選別や衰弱死から救い出せなくなっている。彼らの生は短いが、その数は限りない。彼らこそが溺れたもの、回教徒であり、収容所の中樞だ。名もない、非人間のかたまりで、次々に更新されるが、中身はいつも同じで、ただ黙々と行進し、働く。心の中の聖なる閃きはもう消えていて、本当に苦しむには心がからっぽすぎる。彼らを生者と呼ぶのはためらわれる。彼らの死を死と呼ぶのもためらわれる。死を理解するにはあまりにも疲れきっていて、死を前にしても恐れることがないからだ。

顔のない彼らが私の記憶に満ちあふれている。もし現代の悪をすべて一つのイメージに押し込めるとしたら、私はなじみ深いこの姿を選ぶだろう。(『アウシュヴィッツは終わらない』 p.107)

回教徒は生と死のあいだの境界に存在しているが、それ以上に重要なのは、彼らが人間と非-人間のあいだの境界を住みかとしているという点である。回教徒は死に近づいているというだけでなく、二度と引き返すことのできない「人間が人間であるのをやめる地点」を踏み越えてしまった者なのである(「回教徒は、執拗に人間としてあらわれる非-人間なのであり、非-人間的なものとの区別することのできない人間的なものなのである」『アウシュヴィッツの残りのもの』 p.108)。回教徒たちこそ「収容所の中核」なのであるが、「だれも回教徒を見ながらない」。というのも、人間と非-人間の極限的な闘を垣間見ること、死体を見るよりはるかに恐ろしいことなのだから。

回教徒に目を向けることの不可能性については、わたしたちはほかの証言からも確証を得ている。そのひとつは、間接的なものであるが、きわめて雄弁である。〔中略〕何年も前のことではないが、1945年にイギリス軍が解放されたばかりのベルゲン・ベルゼン収容所を撮影したフィルムが公開された。共同の墓穴に積み上げられたり、元看守たちにかつがれた何千という裸の死体は、正視にたえないものである。それは、SSの隊員たちさえ口にするのをはばかった惨殺死体である(あるひとつの証言から、わたしたちは、いかなる場合にも、それを「遺体」とか「死体」と呼んではならず、ただ単に **Figuren**、すなわち木像、人形と呼ぶなければならなかったことを知っている)。〔中略〕ところが、ある地点で、カメラは、まだ生きてるように見える者たち、地面にうずくまったり亡霊のように立って歩く収容者の一群に、たまたまそうしたかのように固定される。それはほんの数秒のことであった。しかし、かれらが奇跡的に生き残った回教徒であること、そうでなくとも回教徒の段階にきわめて近い収容者であることがわかるには、それで十分であった。カルピ〔ブレーラ美術学校の絵画教授アルド・カルピ〕が記憶をたよりに制作したデッサンをのぞけば、おそらくこれが、かれらについて残された唯一の画像であろう。それがである。先ほどまでは裸のまま置かれた死体や体を折り曲げながら積み上げられた恐ろしい「木像」を辛抱強く撮りつづけたカメラマンでさえ、その瀕死の者たちの光景には耐えられず、たちまちのうちに死体をフレームに収めるようになるのだ。エリアス・カネッティが指摘したように、死者

の山は昔から見なれてきた光景であって、権力者たちはそれを見てしばしば満足を覚えさせる。しかし、回教徒たちの光景はまったく新しいシーンであり、人間の目には耐えられないものなのである（『アウシュヴィッツの残りのもの』 p.64-65：太字による強調は引用者。以下同様。）

回教徒が「十分目に見えるものになってきた」のはごく最近のこと、アガンベンによると戦争終結からほぼ50年たってからのことである。回教徒の「可視性」が意味することは、「死の収容所であるよりもまえに、アウシュヴィッツは、生と死を越えたところでユダヤ人が回教徒に変容し、人間が非-人間に変容するという、これまで考えられたこともない実験場」であったということである（p.67）。こうして彼は、ホロコーストからアウシュヴィッツの本質を理解しようとする従来のやり方から、「回教徒」と呼ばれた人々の極限の生へと重心を移動させることで、たんなる「死体の工場」（ハイデガー、M.「1949年ブレイメン連続講義」とみなすよりはるかに恐るべき近代における「生政治的な範例」（『ホモ・サケル』）へと、絶滅収容所を変貌させる。アガンベンによると、回教徒という形象から出発しない限り、「わたしたちはアウシュヴィッツがなんであるのかを理解することはない」。

しかし、さらに本質的な不可視性が回教徒には備わっている。レーヴィ(1986)の記述の中にアガンベンが読み取る回教徒のもっとも重要な性質とは、彼らが「メドゥーサ(ゴルゴン)の顔を見たもの」だということである。「メドゥーサ(ゴルゴン)」を見ることは、絶対的な非-可視性すなわち死を意味する。

底まで落ちたものは、メドゥーサ(ゴルゴン)の顔を見たものは、語ろうにも戻って来られなかったか、戻って来ても口を閉ざしていた。だが、彼らが「回教徒」、溺れたものたち、完全な証人であった。〔中略〕最終段階まで行われた破壊、その完成された仕事についてはだれも語っていない。それは死者が帰って来て語らないのと同じである。溺れたものたちは、もし紙とペンを持っていたとしても、何も書かなかっただろう。なぜなら彼らの死は、肉体的な死よりも前に始まっていたからだ。彼らは死ぬ何週間も、何ヶ月も前に、観察し、記憶し、比べて計り、表現する能力を失っていた。だから私たちが彼らの代わりに、代理として話すのだ。（『溺れるものと救われるもの』 p. 93-94）

したがって、回教徒は二重の不可視性につきまといわれた形象なのである。第一は、いわば外側から回教徒を見ることの困難さ。とはいえ、彼らが「目に見えるようになってきた」のは、目をそむけてきたものに目を向けられるようになってきた、もしくは回教徒に関する証言を受けいれる思想的素地が整ってきたということであって、この意味での不可視性はなお表象の秩序にとどまっている。しかし、第二の、さらに本質的で純粋な不可視性は、死そのものが決して視覚に捉えられることがないように、絶対的な表象不可能性である。回教徒が「メドゥーサ（ゴルゴン）」を見てしまったということ、これは何かを実際に見たのではなく、「見ることの不可能性」に触れてしまったということなのである。「人間的なものの「底」には見ることの不可能性しかないということ——このことが、見た者を人間から非-人間に変容させたゴルゴンなのである。しかし、まさにこの非人間的な、見ることの不可能性は、人間的なものに呼びかけ問いかけるものであり、人間が耳を塞ぐことのできない頓呼法であるということ——このことこそが証言にほかならない」（『アウシュヴィッツの残りのもの』 p.69）。

したがって、ホロコーストを回避しつつ回教徒をアウシュヴィッツの中心に住まわすことでアガンベンが導き出す証言の可能性とは、内部に「見ることの不可能性」を穿たれた非-人間という形象を通して響いてくる呼びかけへの一つの応答可能性——アガンベンはこのような言い方をしてはいないが——なのである。そして、この純粋な死の非-可視性こそが、証言というものが未来において到来するための条件である。

一見したところでは、人間が、生き残った者が、非-人間について、回教徒について証言していると見えるかもしれない。しかし、生き残った者が証言するのは、回教徒のためである——専門的な意味で「代わりに」あるいは「代理として」である（「わたしたちは、かれらの代わりに、代理として語っているのである」）——とすれば、代理を委託された者の行為は代理を委託する者に帰属するという法律の原理にしたがって、回教徒こそが証言していることになる。しかし、このことが意味するのは、人間のもとで本当に証言している者は非-人間であるということ、すなわち、人間は非-

人間の受託者にほかならず、非－人間に声を貸し与える者であるということである。〔中略〕そこでは、言葉をもたない者が話す者に話させているのであり、話す者はその自分の言葉そのもののなかに話すことの不可能性を持ち運んでくるのである。こうして言葉をもたない者と話す者、非－人間と人間は——証言において——、無差別の地帯に入りこむ。そして、その地帯では主体の位置を割り当てることは不可能なのであり、自我という「夢想された実体」、またそれとともに真の証人をつきとめることは不可能なのである。（『アウシュヴィッツの残りのもの』 p.163-164）

証言する者と証言される者はいずれも自らの「話すことの不可能性」において補完し合うことで、証言においては、人間と非－人間の区別を厳密に維持することはできなくなってゆく（「無差別の地帯に入り込む」）。したがって、むしろ、回教徒とは亡霊なのだとと言ってもいい。回教徒とは、生者と死者だけでなく、むしろ生者と非－生者、死者と非－死者のいずれでもあり、かついずれでもない者として、「死と生との神聖不可侵性との特権的な結びつき」を破碎し、境界を侵犯し、汚染する幽霊となる。

回教徒こそは実のところ、わたしたちの記憶が埋葬することのできない幽霊、わたしたちがきっぱりと清算したくてもお払い箱にすることのできない存在なのだ。じっさいにも、回教徒は、ある場合には、非－生者として、その生が本当の生ではなくなった者としてあらわれ、またある場合には、その死を死とは呼ぶことができなくなって、死体の製造としか呼ぶことができなくなった者としてあらわれる。すなわち、生のうちへの死の領域の内接、死のうちへの生の領域の内接としてあらわれるのである。どちらの場合においても——そこでは、人間は、みずからを人間として構成しているものとの、すなわち死と生の神聖不可侵性との特権的な結びつきが粉々になるのを体験するので——、問題に付されているのは人間の人間性にほかならない。回教徒は、執拗に人間としてあらわれる非－人間なのであり、非－人間的なものと区別することのできない人間的なものなのである。（『アウシュヴィッツの残りのもの』 p.108）

回教徒による様々な境界の汚染——生と死との汚染、人間と非－人間との汚染、可視性と不可視性との汚染——の効果が、回教徒を亡霊として死なせることなく生かしておくのであり、亡霊として生かすことなく死なせておくのであ

る。そして重要なことは、アガンベンがこれ以上先へと思索を進めようとするなら、彼は回教徒に対して無^{アンディフェラン}差異となるだけでなく、さらに無^{アンディフェラン}関心とならざるをえないというアポリアに陥ってしまうのである。

アガンベンが目ざすのは、「ホモ・サケル」を中心とした、「^{ビオポリティック}生政治 (biopolitique)」の解明であり、アウシュヴィッツに関する論考もホモ・サケル・プロジェクトの一環として着手されたものである。ホモ・サケルとは、古代ローマに存在したとされる「犠牲化不可能であるにもかかわらず殺害可能」な生命である（『ホモ・サケル』 p. 119）。犠牲化不可能であるとは、ホモ・サケルが生きるに値しない無意味な存在であるため、神に捧げる生贄としての価値ももたないからである。また、殺害可能であるとは、ホモ・サケルは誰もが法を犯すことなく殺害することができたためである。したがって、ホモ・サケルは神の法からも人間の法からも締め出されることで、二重に排除された存在となる。

彼は、カール・シュミットによる「主権者とは、例外状態に関して決定する者のことである」という主権の定義を導きとして、みずから決定した例外状態において主権者は法を宙吊りにし、法的保護の圏外に投げ出された人々の「剥き出しの生 (la nuda vita)」——「ホモ・サケル (聖なる人間)」は「剥き出しの生」の純粋な形象である——に対する生殺与奪の権限を維持することが、主権権力による生政治であると考ええる。つまり、法の外で生と死を決定する権力が行使される圏域を産出することで、主権的締め出しの内側に捕捉されることになる生が「剥き出しの生」である。そして、あらゆる政治はホモ・サケルのこの「剥き出しの生」の創出とともに始まるのである。回教徒とは、現代におけるホモ・サケルの一例として捉えられる。

^{ホロコースト}「全燔祭」という語によってユダヤ人殲滅に犠牲という後光を取り戻そうとしたことは、歴史記述上、無責任な盲目だと言える。ナチズム体制下のユダヤ人は、新たな生政治的主権の特権的な否定的参照項であり、そうである以上、殺害可能かつ犠牲化不可能な生であるという意味で、ホモ・サケルの見事な事例である。したがって、これから見るとおり、その殺害は死刑執行でも犠牲でもなく、ユダヤ人の条件自体に内在する (inerisce) 単なる「殺害可能性」の現勢化にすぎない。真理は、犠牲者たち自身には

受入れがたいだろうが、我々はこれを犠牲という薄布で覆ってしまわない勇気をもたなければならない。すなわち、ユダヤ人は、気の狂った大規模なホロコーストを通じて殲滅されたのではなく、文字どおり、ヒトラーの告げたとおり「シラミとして」、つまり剥き出しの生として殲滅されたのだ。殲滅のおこった次元は、宗教でも法権利でもなく、生政治なのである。（『ホモ・サケル』 p.161）

したがって、私たちはこうした問いを提出してみることもできるだろう。ホロコーストという語を決して使わないと宣言することと、犠牲（として死に何らかの意味を付与すること）の禁止、そして収容所における殺害された人々から回教徒への重点の移動とのあいだに、緊密かつ内的な結びつきが見出されるのではないか。つまり、アガンベンにおいては、ホロコーストという語の禁止がユダヤ人を愚弄するという単にそれだけの理由からではなく、収容所に「近代的なものの生政治的な範例」を現出させるための不可欠な手続きだったのではないか。もしそうだとするなら、ホロコーストという語の禁止において、アガンベンは殺害された人々の、それぞれに唯一の特異性をも封じ込めてしまったのではないか。

アガンベンにとっては、「ナチズム」というものの範例性は、その特異性ないし単独性によるのではなく、近代において剥き出しの生が政治の空間そのものと次第に一致するようになったという謎の一つであり、「そうした謎のなかでも最も気がかりなものであるにすぎない」(p.11)。引用箇所にあるように、ホモ・サケルとしての回教徒は、ナチズム体制下のすべてのユダヤ人へと拡大される。また、奇妙なことに、アウシュヴィッツの責任者であり虐殺の指揮を執ったルドルフ・ヘスも回教徒のリストに加えられる。「ベッテルハイムから見れば、〔ヘスは〕いわば「よく肥えて、よい身なりをした」回教徒に変貌してしまう」とアガンベンは述べている。とはいえ、実際のベッテルハイムの文章は、「アウシュヴィッツの司令官になったときから、かれ〔ヘス〕は生きる屍となった。かれがけっして回教徒にならなかったのは、あいかわらずよく肥えて、よい身なりをしていたからである」、というものである。この強力な選択的指向性は、おそらく主権者とホモ・サケルが交換可能であるという彼の理論的な推論による

と考えられる。とはいえ、このようにグロテスクにすら思える彼の強引な解釈は、『アウシュヴィッツの残りのもの』がいわば「証言すること」に関する思索であるにもかかわらず、もはや思索が、回教徒のために、回教徒に代わって、回教徒とともに証言することを禁じてしまっていると言えないだろうか。ホモ・サケルと呼ばれた人間が古代ローマに実在したのかどうかという問いが彼において次第に問題でなくなっていくように、回教徒と名指された人々の実在性でさえも、もはや第一義的な重要性を失っていく。回教徒と呼ばれた人々が強制収容所に確かに実在していたとしても、極端な言い方をすれば、そもそも回教徒などいなかったか、わたしたちのすべてが回教徒だったか、のどちらかなのだ（ホモ・サケルとしての明確な形象が現代において存在しないのは、「我々が皆、潜在的にはホモ・サケルであるからかもしれない」『ホモ・サケル』p.162）。

2. 世界の沈黙

奇妙なことだが、ホロコーストという語はしばしば犠牲の内部から、それも強烈な宗教的パッション（情熱＝受苦）とともに浮かび上がってきたのである。レーヴィが驚きとともに述べていたように、この語をナチスドイツの「最終解決」へと送り返したのは、同じくアウシュヴィッツの生き残りであるエリ・ヴィーゼルであった。彼は、家畜用貨車でアウシュヴィッツのビルケナウに到着した日の夜のことを、母と姉と妹との別れとなった永遠に続く夜のことをこう記している。

「気の毒に、あんたたちは焼却炉へ行くのさ。」

彼はほんとうのことを語っているようにみえた。私たちからほど遠からぬところで穴から焰が立ちのぼっていた、巨大な焰が。そこでなにかを燃やしていた。トラックが一台、穴に近づいて、積荷をなかに落とした。——幼児たちであった。赤ん坊！そう、私はそれを見た、われとわが目で見たのであった……。子どもたちが焰のなかに。（その時以後、眠りが私の目に寄りつかなくなったとしても、いったい驚くべきことであろうか。）

では、あそこに私たちは行くのだ。もっと遠いところに、もっと広い、大人用の別の穴があるのだろう。

私はわれとわが顔をつねった。——まだ生きているのかしら。目が覚めているのかしら。どうしても、私にはそれを信ずることができなかった。人間が、子どもたちが焼かれているのに、しかも世界が黙っているなんて、どうしてそんなことがありうるのかしら。いや、みんな本当のことであるはずがない。悪夢なんだ……。いまに、胸をどきどきさせながら、不意に目が覚めるのだろう、そして、はっと気がついたら、私は自分の子ども部屋にいて、私の本が見えてくるのだろう……。

「残念だ……。おまえがお母さんといっしょに行かなかったのは残念だ……。おまえと同じ歳ごろの子どもたちが大勢、母親といっしょに行くのを、私は見たのだよ……。」

彼の声はおそろしく悲しげであった。これから私にたいしてなされることを見たくないと思っているのが、私にはわかった。父は一人息子が焼かれるところを見たくないだったのである。（『夜』 p.61）

15歳で体験した途方もないこの夜の情景に、以後ヴィーゼルは取り憑かれてしまう。1960年代の初め頃、ユダヤ人虐殺を最初にホロコーストと呼んだのは自分だというヴィーゼルの主張の当否は擱いておく。ここで重要なのは、ホロコーストにおいては、火の焼き尽くすメタファーが不可欠であること——このメタファーはやがて自分自身を燃やしはじめるだろう——、そしてこの語「ホロコースト」のユダヤ的な出自である（この観点から、フロイト、S.の『夢判断』の最終章冒頭に描かれた父親の夢を、「お父さん、わからないの？ ほくが燃えているのが？ [Vater, siehst du denn nicht dass ich verbrenne?]」という死んだ子どもの呼びかけとともに、再検討することもできるかもしれない）。

実際ヴィーゼルのエクリチュールに、『創世記』の「イサクの献供」の響きを聴き取ることは難しいことではない。ヴィーゼルは幼少の頃から恐れを伴う強い関心をもって、繰り返しこの物語を問い返してきた（「私には三人の登場人物のどれ一人として理解できなかった。なぜ神は、慈悲深い父であろうとする神は、アブラハムが非人間的行為を選ぶのを要求したのか？ なぜそこでアブラハムは受け入れたのか？ イサクはなぜあのような服従を示したのか？ 供えられるよう直接命令を受けていないのに、なぜ彼は同意したのか？」『伝説を

生きるユダヤ人』 p. 76-77)。沈黙に覆われたこのあまりに短い物語は、旧約聖書の時代から現代まで数限りない解釈を生んできたユダヤーイスラムーキリスト教の起源の物語であり、またユダヤ民族にとってのきわめて外傷的な事件（の物語）でもある。ヴィーゼルによれば、「超時間的なこの物語は最も現代的」なのであり、「^{ボクロム}虐殺、十字軍、殺戮、破局、剣による絶滅、火による清算、その度毎にまたアブラハムは息子を祭壇に連れて行く」のである。

神はアブラハムに試練を課そうとする。それは考えうる限りでもっとも過酷な試練である。神はアブラハムに呼びかけ、「愛する一人息子イサクを連れてモリヤ山へ行き、彼を焼き尽くしてわたしに捧げよ」と告げる。アブラハムは、このことを誰にも言わず、火と刃物を持ち、薪をイサクに背負わせモリヤ山へ向かう。途中で一度だけイサクが、「お父さん」と呼びかけ、アブラハムは「ここにいる。私の子よ」と答える。続けてイサクは、燔祭（焼き尽くす犠牲）のための子羊はどこにいるのか、と尋ねる。アブラハムは、「燔祭の子羊はきっと神が備えてくださる」とのみ応えて歩き続ける。

ついに彼らは神が命じた場所に着いた。アブラハムはそこに祭壇を築き、薪を並べ、息子イサクを縛って祭壇の薪の上にのせた。そしてアブラハムは、手を伸ばして刃物を取り、まさにその子を屠ろうとした。（『創世記』 22: 9-10）

アブラハムが最愛の息子に刃を振り降ろそうとする瞬間、いかなる知も失効し、倫理も責任も宙吊りにされる。というのも、なぜ自分自身の手でイサクを焼き尽くす犠牲としなくてはならないのか、その理由についてアブラハムは何も知らないのである。分かっているのは神が自分に試練を与えていることであり、神の呼びかけに応答し自分の信仰を証すること、おそらくそのためには——あらゆる律法のうちでも最も重大な「汝殺すなかれ」の律法に背くという矛盾を犯してまで——わが子を殺す最悪の殺人者となることだけである。この無知はイサクにとっても同様であり、彼は、民族の最初の族長であり自分の父でもある人物が神と何らかの関係を持っていること以外、なぜ自分が祭壇の上

で縛りつけられなくてはならないのか、そして恐怖の中、なぜ最も信頼する父が今まさに自分に刃を振りかざしているのかわからないのである。

それゆえ、アブラハムが情愛を限界まで切り詰めた苦悩の人だとしても、彼の行為はいかなる場合にも英雄視されるものではない。キルケゴールが言うように、アブラハムは「悲劇的英雄でも美的英雄でもない」（『おそれとおののき』p. 186）。つまり普遍的なものとしての倫理との関係を踏み越え、「個別者として絶対的なものとの絶対的な関係」（p. 155）に、いわば神に「あなた」と呼びかける関係に入っていくのである。アブラハムは盲目であり——神は声であり心の耳で聞きとられる、それも多くは使者や天使の声を介して——、自らの行為の理由について彼はまったくの無知のままにいます。それでいて、いやそれだからこそ、彼の試練はただ彼のみにとっての、アブラハムと神にとってのみの試練なのであり、彼ら以外の人々には共約不可能（incommensurable）なのである。

そのとき、ヤハウェの使いが天から彼に呼びかけて、「アブラハムよ、アブラハムよ」と言った。アブラハムは答えた、「はい、ここにいます」。使いは言った、「子どもに手をのばすな。彼に何もしてはならない。いま、わかった。あなたがわたしを畏れる者であることを。あなたはあなたのひとり子さえ、わたしに献げようとしたからだ」。アブラハムが目を上げると、一匹の雄羊がいて、藪に角をとられていた。アブラハムはその雄羊を捕え、その子の代わりに燔祭（焼き尽くす犠牲）として捧げた。（『創世記』22: 11-13）

こうして決定的な瞬間に奇蹟がもたらされる。ホロコーストの最初の犠牲者であり、最初の生き残りとなったイサク。彼の子孫がユダヤ民族であり、神はこの民族に以後の特別の繁栄を約束する。しかし、この物語はけっして終わることはない。ヴィーゼルにとって、アブラハムが振りかざした刃は今も空中に浮いたままであり、ユダヤのその後の歴史において、悲劇は数限りなく繰り返されている。貨物列車でアウシュヴィッツに到着したその日の夜、ヴィーゼルは子どもたちがつぎつぎに炎に投げこまれるのを見る。そして彼の父親は「一

人息子」が焼かれるという予感に釘づけにされている。子どもたちが焼かれるというのに、なぜ世界は沈黙しているのか。奇蹟はその後、未だ起こっていない。

超時間的なこの物語は最も現在的でもある。アブラハム同様、息子たちが名のない者の名の下に倒れるのを見たユダヤ人たちを我々は知っている。イサクのように供犠を自らの肉体に受けた子どもたちも知っている。なかには気が変になって、自らの父が祭壇上に、祭壇と共に、天の最高部を燃やす猛火の中に消えるのを見た者もいる。盲目になりたがった、年齢のないユダヤ人たちを我々は知っている。天の領界の不可視の聖所、大虐殺の巨大な炎に照らされる聖所で、神と人とが対立して働くのを見たがゆえに、盲目になりたがった人々を。(『伝説を生きるユダヤ人』 p.97)

ヴィーゼルは、ホロコーストという理解を超えた事態を、きわめて自覚的にユダヤ民族の信仰における起源的出来事と結びつける。それゆえ、神とユダヤ民族の特別な関係を含み込んだ「ホロコースト」が、ナチスのユダヤ人に対する殺戮を指示する語として選ばれたのである。しかし同時に、ホロコーストは語「ホロコースト」と指示対象^{レフ・フェラン}の定立を宙吊りにし、どんな代償を払っても守らなくてはならない結び目をも炎に包み込むかのようなものである。たとえば、ナチスが絶滅収容所で虐殺したのはユダヤ人だけではなく、犠牲者の約9割はユダヤ人であり、彼らはナチスにとって真っ先に排除されるべき存在であったとしても、ポーランド人政治犯やソ連軍捕虜、ジプシーと呼ばれるロマ・シンティの人々、同性愛者等も犠牲になったことを忘れてはならない(なぜユダヤ人なのかという問いは、なぜトレ布林カやマイダネクでなくアウシュヴィッツなのかという問いと同じく、だれも明確に答えることはできないだろう)。

しかし、ヴィーゼルにとって、ホロコーストはけっして許すことができない、と同時に、ユダヤ人にしか与えられることのない事件だった——「ユダヤの歴史内で、あらゆる事件は結ばれています。今日、ホロコーストの火と血の渦を経て初めて、私たちは〔中略〕ある父親が質問を投げかけた後、常軌を逸した沈黙に入ることがわかるのです」(同書、p. 7)。ヴィーゼルは、1978年、ワシントンのホロコースト博物館設立委員として、ホロコーストにおけるユダヤ人

の特殊性をつぎのように表明している。

最初から会合の中心問題になったのは、ホロコーストの特殊性と普遍性だった。追憶の義務はユダヤ人犠牲者だけなのか。ではローマ人は？ ポーランド人は？ ウクライナ人は？ 同性愛者は？ 結局、ほかの国々、ほかの民族、社会グループもナチス体制による苦しみをこうむったのだ。しかし、そうやって追憶の範囲を広げていったら、追憶を薄めることになりはしないか。〔中略〕議論に熱がこもり、会議は騒がしくなった。したたかな法律学者アーサー・ゴールドバーグは、大統領の委任はホロコーストという特別な名前を含んでいる以上、ユダヤ人の悲劇的な運命にだけ関わると主張した。委員会メンバーのうち、ポーランド、ウクライナ、リトアニア系アメリカ人たちは同意しなかった。わたしの立場？ ホロコーストというのは普遍的な意味を持ったユダヤ人の悲劇であって、単独性の内に普遍性があるという考えだった。それを薄めたり拡大する試みはすべて意味を歪曲するものでしかなかった。わたしはユダヤ人として、ユダヤ人の悲劇を打ち出した。それは、わたしの義務だった。そうすることによって、ほかの人たちもそれぞれの悲劇を想起すればいいとわたしは述べた。わたしにとって、記憶は軽減する手段ではなく、外へ開き、また内へふみ込む手段だった。記憶は深められて初めて豊かになるのだ。言い換えれば、ユダヤ人の記憶がユダヤ的であればあるほど、自己超越して普遍に至るのである。(『しかし海は満ちることなく下』 p.22-23)

したがって、ユダヤ人犠牲者の記憶の「義務」を最大限に主張しようとすればするほど、他の人々の喪＝悲哀への応答責任については「無関心」となっていくことになる(ヴィーゼルが愛の対極を憎しみでなく「無関心」とあるとして、「無関心」と闘うことを訴えたことに注意を喚起しておきたい)。しかも、ヴィーゼルにとって、「単独性の内に普遍性がある」のはユダヤ人だけに許された特権であり、犠牲を通したこのユダヤ性こそがユダヤ人をユダヤ人たらしめている。たとえばヴィーゼルは、「わたしたちだってドイツ人の犠牲者だったじゃありませんか」というポーランド人の問いかけに、「しかし、わたしたちは犠牲者の中の犠牲者だったのです」(p.33)と答えている。別の例では、委員会の開会挨拶で述べた「ユダヤ人はすべて犠牲者だったが、犠牲者は必ずしもユダヤ人ではなかった」を、彼はその後何度か「犠牲者は必ずしもユダヤ人ではなかったが、ユダヤ人はすべて犠牲者だった」と改めざるをえなかった。しかし、

「無関心 (indifférence)」と闘うことがすべての他者に向けられているのなら、彼はこの差異 (différence) の内に、それぞれの差異の差異の内に、留まらなくてはならなかつただろう。

ヴィーゼルの論理を裏返すなら、ユダヤ人以外の人々には「自己超越して普遍に至る」道は最初から閉ざされていることになる。さらには、ユダヤ人の犠牲——「ユダヤ人は自分たちがやったり言ったりしたことのせいで非難されたのではなく、歴史上もっとも古くから苦難をこうむってきた民族の息子であり娘たちであったということによって非難されたのです」(p. 28)——すなわちホロコーストは、ユダヤ人にしか理解することもできなければ追悼することもできないという、一層深刻な帰結を招くことになるだろう。ヴィーゼルにとって、ホロコーストにおけるユダヤ人の歴史的特殊性を薄めてしまうことは、死者に対する耐えがたい不正である。「自分たちの独自性意識と伝統と共同体に忠実であろうとしたために、すべてを犠牲にした大部分のユダヤ人を思えば、彼らがこだわる死後の身分まで奪い取ることが正当だろうか」(p.35)。彼が訴えるユダヤ人の特殊性を最大限に尊重しながら、しかし同時に、ホロコーストという言葉が強力に召喚し、その周囲に取りまわめていく記憶の専有という事態にどのように抵抗することができるのだろうか？

こうして、一方では(アガンベンにおいてそうであったように)「ホロコースト」という呼び名はユダヤ人を侮辱するものだとして斥けられながら、他方でこの語はユダヤ的アイデンティティ——さらに強い言い方をすればユダヤ的ナショナリズム——によって求められてもいるのである。ホロコーストが、イスラエル建国において欠くことのできない契機となったことは疑い得ないだろう。イサクの犠牲が執り行われたその地を取り戻そうとするシオニズム。この物語の領有をめぐる、神がホロコーストの場所として命じたモリヤの地——後の『歴代誌下』でエルサレムであるとされる——の領有をめぐる、啓典の民それぞれの正義を掲げた戦闘が昼となく夜となく繰り返されつつある。さらにイスラエルは、核兵器の開発と保持の理由について、つねにホロコーストの記憶に——その亡霊におびえるにせよ、飼い馴らそうとするにせよ——

訴え続けている。ホロコーストが、新たな暴力を招くのである。

3. 燔祭としての原爆

燔祭／ホロコーストという語を、自身の内的経験から析出したもう一人の人物は永井隆である。彼は原子爆弾の犠牲者として、また医者であり原子病の観察・報告者として、ヴィーゼルより遡ることおよそ15年、焼土になった長崎の浦上地区を見つめる中からこの語を——ただしホロコーストでなく燔祭として——紡ぎ出したのである。

爆心地から直線距離で500～700mしか離れていない勤務先の長崎医科大学（現長崎大学医学部）で被爆した永井は、爆発時の衝撃で右の側頭動脈を切断するという大怪我を負いつつも、次々と運ばれてくる被爆者の懸命の救護にあたる。原爆投下の2日後の8月11日、自宅があった場所に戻った永井は、妻の焼けて軽くなった骨と、そのそばに落ちていた十字架のついたロザリオの鎖を拾う。しかし、「無一文の弱り果てた者となって、幼い二人の子をかかえて焼け跡に立たされた」まさにその日、彼は、「これは何かは知らねど、愛の摂理のあらわれである、と信じて疑わなかった」（『この子を残して』p. 29）。放射線の専門医であった永井は、新たに人類の前に現れた病を究明したいという欲求とともに、激しい喜びが内から湧きあがってくるのを感じる——「原子爆弾症！ この新しい病気を研究しよう！ そう心に決めた時、それまで暗く押しつぶされていた心は、明るい希望と勇気にみちみちた」（p. 17）。その翌日、永井は三山救護所（第十一医療隊）を開設し、翌年7月に自ら原爆症のため長崎駅で倒れて病床に就くまで、次々と運ばれてくる被災者を救うための文字どおり命がけの救命活動を行う。

浦上という土地は大正9年に長崎市に編入された比較的新しい区域であり、歴史的には弾圧下で信仰を守ってきたかつての隠れキリシタン地区であった。そのため、長崎旧市街の人々から少なからぬ差別的な扱いを受けていたようである。戦中には浦上住民の約半数にあたる1万2千人がカトリック信者であっ

たが、原子爆弾によって、そのうちの実に8千人以上の人々の命が失われ、当時東洋一とまで言われた浦上天主堂は一瞬のうちに無残な廢墟と化したのである。

その約3ヶ月後の1945年11月23日、死んでいった信者を哀悼するため、永井隆は信者を代表（代理）して、浦上天主堂の合同葬で弔辞を読み上げる。これはその後、『長崎の鐘』に「原子爆弾死者合同葬弔辞」として収められた（以下、『弔辞』と表記する）。なぜ神を信じる罪なき大勢の人々が死ななくてはならなかったのか、なぜ浦上は焼き尽くされなくてはならなかったのか、そしてなぜ、われわれは生き残ったのか？ 投下予定地が天候不良のため小倉から長崎へ突然変更されたこと、三菱の軍需工場から逸れて浦上の地に落とされたこと、浦上天主堂が炎に包まれた8月9日の夜半に天皇陛下が終戦の決断を行ったこと、8月15日の終戦日が「聖母の被昇天の大祝日」であること等々のいくつもの「奇しき一致」に触れながら、永井はこの問いに一つの答えを導き出す。平和を迎えるためには後悔するだけでなく、「適当な犠牲を献げて神にお詫びをせねばならない」。神が世界大戦争に終止符を打つために、「日本唯一の聖地浦上が犠牲の祭壇に屠られ燃やさるべき潔き羔〔子羊〕として選ばれた」のだ、と。こうして、生き残ったカトリック信者へ向けて、永井は自身の内奥の情熱^{パッション}=受苦を吐露する。

終戦と浦上潰滅との間に深い関係がありはしないか。世界大戦という人類の罪悪の償いとして、日本唯一の聖地浦上が犠牲の祭壇に屠られ燃やさるべき潔き羔として選ばれたのではないのでしょうか？

智恵の木の実を盗んだアダムの罪と、弟を殺したカインの血とを承け伝えた人類が、同じ神の子でありながら偶像を信じ愛の掟にそむき、互いに憎み互いに殺しあって喜んでた此の大罪悪を終結し、平和を迎える為にはただ単に後悔するのみでなく、適当な犠牲を献げて神にお詫びをせねばならないでしょう。これまで幾度も終戦の機会はあったし、全滅した都市も少なくありませんでしたが、それは犠牲としてふさわしくなかったから、神は未だこれを善しと容れ給わなかったのでありましょう。然るに浦上が屠られた瞬間初めて神はこれを受け納め給い、人類の詫びをきき、忽ち天皇陛下に天啓を垂れ、終戦の聖断を下させ給うたのであります。

信仰の自由なき日本に於て迫害の下 400 年殉教の血にまみれつつ信仰を守り通し、戦争中も永遠の平和に対する祈りを朝夕絶やさなかったわが浦上教会こそ、神の祭壇に献げらるべき唯一の潔き^{こつじ}羔ではなかったでしょうか。この羔の犠牲によって、今後更に戦禍を被る筈であった幾千万の人々が救われたのであります。

戦乱の闇まさに終わり、平和の光さし出づる 8 月 9 日、此の〔浦上〕天主堂の大前に焰をあげたる、嗚呼大いなる燔祭よ！（『長崎の鐘』 p.145-146）

死んでいった信徒は罪による汚れのない人々だったからこそ、生贄として生きながら焼かれるにふさわしかった。また、浦上は聖なる祈りの地であったからこそ、犠牲として選ばれたのであった。（「これまで幾度も終戦の機会があったし、全滅した都市も少なくありませんでしたが、それは犠牲としてふさわしくなかったから、神は未だこれを善しと容れ給わなかったのであります」。そして、生き残った人々は、その罪深さゆえに生き延びたのであり、十字架を背負ってカルワリオの丘を登ったキリストのように、これから戦後の苦難を引き受けていかななくてはならない。

あの日あの時この家で、なぜ一緒に死ななかったのでしょうか。なぜ私たちのみ、かような悲惨な生活をせねばならぬのでしょうか。私たちは罪人だからでした。今こそしみじみ罪の深さを知らされます。私は償いを果たしていなかったから残されたのです。余りにも罪の汚れの多き者のみが、神の祭壇に供えられる資格なしとして選び遺されたのであります。（『長崎の鐘』 p.147）

永井の『弔辞』は、何よりもまず生き残った浦上の信徒たちを慰め、励ますためのものであった。彼らにとって、近親者や友人たちに与えられた死が「天罰」などでなく——長崎旧市街の人々から「原子爆弾は天罰」とまで言われ蔑まれることがあった——戦争を終結させ世界を平和にするために必要な「貴い犠牲」であったこと、そしてかろうじて生きながらえた自分たちには罪の償いを果たしていくという「希望」が与えられていることを知り、慰めと鼓舞されるような感動を覚えたに違いない。実際、信者たちはむせび泣いたという。

とはいえ、個人の信仰に基づく永井の原爆理解は、政治的な文脈においてよ

り大きな影響力を持つようになっていった。高橋眞司（1994）により提起された「浦上燔祭説」は、その最も鋭い批判の一つである。高橋によると、摂理、燔祭、試練という3つの契機を備えた永井の「浦上燔祭説」は、「日本の支配者層の戦争責任、アメリカ合衆国の指導者の原爆投下責任を問わない」ため、戦後処理において日米の支配者層にとって「都合のいい考え方」であり、「推奨に値する考え方」であった。

原爆が神の「大いなる摂理」とする永井隆の〈浦上燔祭説〉は、日本の支配者層の戦争責任、アメリカ合衆国の指導者の原爆投下責任を問わない。彼等にとってはきわめて都合のいい考え方です。戦後処理にあたる日米の支配者層にとって、戦争開始遂行責任、原爆投下責任を一切問わない。だからこそ、それは永井隆の意図をこえて政治的に引き立てられていったのであります。彼自身のことばでは、一介の「実験室の男」が「出版会の新顔」に引き立てられた。「永井氏を世におくった責任者」式場隆三郎のことばでは、「一躍ジャーナリズムの寵児」になってしまった。（『長崎にあつて哲学する』 p.224）

実際、GHQ（連合国軍総司令部）は原子爆弾被害に関する報道や占領軍に対する批判等に厳しいプレス・コード（検閲基準）をしいていたにもかかわらず、永井の作品だけは次々に公表を認められていった（『長崎の鐘』は多少の曲折はあったものの、マニラでの日本軍が犯した虐殺の記事を付け足すという条件で認められ、1949年に出版される）。同年、永井は昭和天皇の慰問という一般市民としてはきわめて異例な特別待遇を受けている。だが彼は、次第に自分が「浦上の聖者」へと祭り上げられていくことに、時折周囲に当惑を漏らすようになっていく（「僕はね、世間の人にかつぎ上げられているかも知れない。実際、上げられているんですよ。僕は自分でそれを知っているんだ。』『長崎・そのときの被爆少女』 p.155）。

高橋眞司の「浦上燔祭説」は永井という個人の批判になりがちであるが、高橋哲哉（2005）は「貴い犠牲」という観点から永井の『弔辞』を検討し、ここでの犠牲一般の構造が「国家の法の論理であり、法のレトリック」でもあるこ

とを示していく。原子爆弾が広島と長崎の軍事施設を目標としたといえ、被爆者の大部分は子どもや女性や高齢者などの民間人であり、彼らは原子爆弾についての何の知識も心構えもないまま、一瞬にして消し飛ばされ焼き尽くされたのである。これを「貴い犠牲」として追悼し顕彰することで、日本の国家は再び国家としての凝集性を得ていると言うこともできる。

さらに奥田博子（2010）は、戦後日本政府が被爆地をどのように伝え表象してきたのか詳細に検証しながら、「唯一の被爆国／被爆国民」という集合的記憶を解体していく。

戦後、日本の集合的記憶のなかで「ヒロシマ」「ナガサキ」は大日本帝国の「絶対零度」に位置づけられる玉音放送を想起させると同時に忘却させる機能を果たしてきた。なぜなら、日本は原子爆弾によって殺された人々を日本の戦争「被害」から「犠牲」へ、そして一人ひとりの生命の価値や遺された人々の悲嘆、自責、そして怨嗟といった＜私＞の感情を＜公＞の「国民感情」へと読み換えることで、＜われわれ日本国民＞というアイデンティティ／神話を構築してきたからである。原子爆弾による「ジェノサイド無差別大量殺戮」と「オーバーキル過剰殺戮」に対する「怒りの広島」と「祈りの長崎」を「国教化」することによって、日本の加害責任や戦争責任に向きあうことを先送りしてきたのである。（『原爆の記憶』「序」より）

これら3名の論者は、強調点の違いはあるにせよ、いずれも戦争責任の問題、そして戦争被害者の犠牲化による特異性ないし単独性の抑圧の問題を明確に指摘している。永井自身がどこまで意図的であったのかわからないが、「浦上燦祭説」や「犠牲の論理」が、原子爆弾の被爆者たちの死を、戦争終結と平和の実現（というヘーゲル的な否定性の労働）に捧げることで正当化し、結果的に戦争責任をうやむやにする効果を発揮したことは間違いないであろう。さらに、原子爆弾の「唯一の被爆国／被爆国民」という被害者意識の上に形成された神話が、日本国民というアイデンティティを構築するとともに、死者を讃えることで逆説的に死者の独異性を葬り去るという役割を密かに果たしてきたことも十分に頷けることである。こうした論説によって永井の人命救助や平和のメッ

セージ等の功績が相殺されたり貶められはしないことは言うまでもないが、彼が残した政治的・社会的影響は、今後も歴史的観点から冷静かつ批判的に検討されるべきであろう。とはいえ、ここでは少し違った場所から永井隆について検討していきたい。さしあたっての問いは、『弔辞』に内在するいくつかの振れであり、そこから透けて見える応答可能性としての責任である。

第一に、ヴィーゼルがホロコーストをユダヤ人へのみ限定して考えるように、永井もまた、原子爆弾によるホロコーストをキリスト教徒の共同体の内部においてのみ考えようとする。しかし、犠牲はもちろんキリスト教徒だけではない。「日本唯一の聖地浦上が犠牲の祭壇に屠られ燃やさるべき潔き羔として選ばれた」のであるとするなら、それ以外の被爆者、そして広島への原爆投下については、どんな意味があったのだろうか。結局のところ、原子爆弾は世界大戦における殺戮のなかでも最悪のものの一つであり、もっとも許し難い罪なのではないだろうか。しかも、長崎の原子爆弾は、広島が潰滅し戦局がほぼ決した後、落とされた、言うなれば余分な一発——原子爆弾の威力の検証と放射能被害の研究というアメリカの計画にとっては必要だったのかもしれないが——に過ぎなかったのではないか。

犠牲の唯一性の強調は、日本政府が表明する「唯一の被爆国」であり、「唯一の被爆国民」であるという論理の中に位置づけなおすことも可能である。もちろん、日本は「唯一の被爆国」でもなければ、「唯一の被爆国民」でもない（すでによく知られていることだが、実際には、広島と長崎の原子爆弾によって、韓国人、中国人、アメリカ人など、21カ国の人々が被爆している）。

確かに、ある意味において、広島と長崎の体験は唯一のものでなくてはならない。それは、そこで喪われたものが永遠にかけがえのないものであることと、二度と繰り返してはならないという決意の二重の意味において、唯一なのである。しかしもう一方で、広島・長崎の原子爆弾の唯一性を強調するだけでは——ヴィーゼルにおいてホロコーストをユダヤ人以外にまで拡大することは「追憶を薄める」ことであったように——他者への応答可能性としての責任を

封殺していくというディレンマを抱え込むことにもなる。

そしてこのディレンマは、犠牲者の記憶と平和へのメッセージをとともに封殺してしまうことになりはしないだろうか。なぜなら、唯一のものの唯一性とは、代替不可能性と代替可能性との交点において立ち現われてくるものだからである（長田、2009）。換言すれば、唯一であるということは、それが反復される可能性があるからこそ、言葉において想起することもできるのである。もし何か（たとえば神のような何か）絶対的に唯一であるとするなら、人はそれを保証する必要もないし繰り返し記憶に訴える必要もないだろう。あるいは——結局のところ同じことなのだが——人は絶対的に唯一のものを保証することも記憶することもできないだろう。たった一度しか生起しなかったものを、あらかじめ唯一のものに傷をつけることなしに、唯一であると言うことはできないし、「追憶」することもできないのである。唯一のものの唯一性は、その内部につねにすでに無限の分裂と反復の可能性を含んでいるのである。そうでなければ、「ノーモア ヒロシマ・ナガサキ」のメッセージが意味を持ちうることもないだろう。

第二の振れ。ここでは仮に許しの自己言及性と呼んでおくが、永井の『弔辞』の主題をなしているのは、世界大戦での争いと殺戮という人間の罪に対する神の許しである（「〔中略〕互いに憎み互いに殺しあって喜んでいた此の大罪悪を終結し、平和を迎える為にはただ単に後悔するのみでなく、適当な犠牲を献げて神にお詫びをせねばならないでしょう」前掲書）。神が許さなかったとしたら、この戦争に終止符が打たれることもなかっただろう。しかし永井が言う「奇しき一致」からうかがい知れるように、「お詫び」を要求しつつ、その「お詫び」のお膳立てをするのも、同じ神なのである。神は自分が作った人間たちが欲望のままに殺し合う姿を見て、自らの怒りを鎮めるため、もしくは悲しみをやわらげるために、原子爆弾を浦上の頭上で炸裂させた。そして、この地の一切を燔祭として焼き尽くし自分に捧げるのである。したがって、ここではすべてが神の自作自演なのだ——「〔中略〕浦上が屠られた瞬間初めて神はこれを受け

納め給い、人類の詫びをきき、忽ち天皇陛下に天啓を垂れ、終戦の聖断を下させ給うたのであります」。永井自身はこうした見解に同意しないだろうが、神は、創世記の「ノアの洪水」(6～9章)のように、人間を作ったことを後悔して被造物を潰滅しようとするも、その比類のない破壊力と人間の「正しさ」を目の当たりにして考えを改める。神は人間を許し、そうすることで人間を造りかつこれを破壊しようとした自分自身を——神を許すことができる者がいるとすれば、おそらくそれは神以外にないだろう——許そうとするかのように。

ノアはヤハウェのために一つの祭壇を築き、すべての^{きよ}潔い家畜と潔い鳥の中からとって祭壇の上に燔祭を捧げた。ヤハウェはその^{なだ}宥めの香りを嗅いでその心に言われた、「わたしはふたたび人のためにこの地を呪うことをしない。人の心の想うところは所詮若い時から悪いことのみだから。わたしは今度したようにもう二度とすべての生きものを滅ぼさない。

地の続く限り

種^{たねまき}蒔と刈り入れ、寒さと暑さ、

夏と冬、昼と夜とが

やまないであろう。』(『創世記』8:20)

しかし、神が許すのでないとすれば、一体誰が許すことになるのだろうか？ 死者たちが許しを与えることができない以上、まずそれは途方もない喪失を生き延びた人々であり、つぎに日本政府や日本国民ということになろう。とはいえ、犠牲者たちに声を貸し与え、代わりに許しを与えるということが——神が与える許し以上に——可能なのだろうか(おそらくアガンベンはこの問いそのものへ赴くことはないだろう)。そうやって与えられた許しと、死者の許しとの間には、なお無限の隔たりがあるのではないか。

これは同じく困難で不可能な問い、すなわち誰を許すのかという問いをも提起する。原爆投下の命令を下した当時の米大統領トルーマンを始めとして、歴代の米大統領がこれまで謝罪を固辞し続けていることは、犠牲者に同一化した多くの日本人にとって、死者に対する後ろめたさを抱かせている。さらには戦

後から冷戦時代を経て現代に至るまで、アメリカの核の傘のもとでの安全保障に頼らざるを得ないという事情とも相俟って、私たちは犠牲者との同一化と相反するような加害者——アメリカでは自らを加害者というよりパールハーバーの被害者であり原子爆弾をその報復とする見方の方が圧倒的なのだという状況が事態を一層複雑化する——との同一化がかなりの程度まで進行しているのである。こうした状況に、私たちは犠牲者に対する申し訳なさの感情——”許してください”——を持つのもかもしれない。許されるべきものは通常の論理では加害者と見なされる側であるはずなのだが、許しが行われるためには、まずもって死者の代理人としての私たちが許されなくてはならない。

当然のこととして、原爆投下責任を明確にするための議論の重要性と切迫性は言を俟たないし、いかなる理由があるとしても広島と長崎への原子爆弾投下を正当化できるものではない。だが、今後原爆投下責任の配分がなされ、それぞれが（これには、旧日本軍や天皇も含まれる）十分な謝罪と賠償を行ったとしても、つまり過去を清算し私たちがこれで許すことにしようと同意したとしても、許すことができないもの——誰が誰を許すことができないのかもわからないまま——はエコノミーの環の外に残ることなく残りつづける。

また別の視点から考えるなら、原子爆弾の責任追及が犠牲者の声なき声に応答しようとしながらも、その同じ身振りで、原爆は許すことができないと言うまさにその瞬間に、犠牲者の声をかき消してしまう危険を孕んでいることにもなるだろう。あたかも自分のことのように犠牲者の痛みを引き受けるという自己言及性において、人は「すまない」という犠牲者への許しを要求する代弁者の立場と、犠牲者になり代わって許しを与える／拒絶するという特権の享受との両方向へ引き裂かれざるをえない。そうであるなら、許しのプロセスは、許される者であり、許す者でもあるという目まいを引き起こすような二重性を受け入れ担っていくことのうちになされることとなるだろう。

それゆえ、かろうじて私たちにできることは、自分自身に求める許しに他者による分裂——自分自身のような他者（へ）の許し、他者のような自分自身（へ）の許し——を導きいれることであろう。おそらく、この「誰が」と「誰を」、

すなわち発信者と名宛人の、両端を閉じるのが神であり、それは多くの名を持つ神、時に国家の名を冠することになる神なのである（人が人に許しを与えようとするとき、それとは知らずに神の名が入り込んできている、といえるかもしれない）。いずれにせよ、ここでの許しは人が主体的に与えたり留保したりできるものではない。責任と許しの問題にある程度の現実的な決着をつけることができるとしたら、神の名を（それを公言するかしないか、さらには自覚しているか否かにさえもほとんど関係なく）持ちださなくてはならないのかもしれない。もしくは、未聞の問いを手探りで進もうとするなら、「誰が」と「誰を」の問い、つまりは無限の応答可能性としての責任の問いを開いたまま、神の名が意味してきた可能性、これから意味することになるであろう可能性、そして未来においてすでに意味していたことになったであろう様々な可能性を思考し続けるしかないのだろう。

4. ホロコーストのホロコースト

そして永井隆の『弔辞』における三つ目の振れ、もしくはテキストの襞。ここでの問いは書くこと一般に関わることだが、とりわけ弔辞というジャンルにおいて先鋭化されるものでもある。弔辞を読み上げ哀悼の声を発するとき、いったい人は誰に語りかけているのだろうか。語る人（永井）は、死者へ向けて語るかのように生きている聴衆に語り、聴衆に語りかけるかのようにして死者へ語っている。そして、そのいずれとも決定できない場所、死者と生者の両方へ語るという両立不可能なことが不可能なまま可能となるような（非弁証法的な）場所から、未知の読者へ向かって語っていることになる。そして、神しか知れない生と死を分かť狭間の秘密を、永井は信者の代表として、信者の代わりに語るのである。

おそらく語りのこの特異な場所は、フィクションとノンフィクションの、幻想文学と記録文学の境界線上、もしくはそれらの分割以前に位置づけられる。とりわけつぎの事情を考慮するならそうである。永井はこの『弔辞』を『長崎

の鐘』に収めるにあたって、これを読み上げる2日前のこととして、原子爆弾で妻と5人の子どもを喪った山田市太郎氏との短い会話のやりとりを『弔辞』の前後に配している。直前の箇所を引用する。

悄然として市太郎さんがあらわれる。足首を結んだ復員服の一張羅。復員して来てみたら故郷は廃墟、わが家に駆けつけてみればただ灰ばかり、最愛の妻と五人の子供の黒い骨が散らばっていた。

「〔中略〕誰に会うてもこういうですたい。原子爆弾は天罰。殺された者は悪者だった。生き残った者は神様からのお恵みをいただいたんだと。それじゃ私の家内と子供は悪者でしたか！」

「さあね、私はまるで反対の思想をもっています。原子爆弾が浦上に落ちたのは大きな摂理である。神の恵みである。浦上は神に感謝をささげねばならぬ」

「感謝をですか？」

「これは明後日の浦上天主堂の合同葬に信者代表として読みたいと思って書いたのですが、ひとつ読んでみてくださいませんか」

市太郎さんは原稿を読む。初めは声を出して元気よく読んでいたが、いつしか黙って、考え考え進む。ぼろりと涙を落とした。原稿にはこう書いてある。

そして『弔辞』を読み終えた市太郎氏は、永井に「私もあなたも天国の入学試験の落第生ですな」と言われ、2人で笑い合った後、自身の感慨を明るい顔でこう表現する。「よっぽど勉強せにゃ、天国で家内と会うことはできませんばい。確かに戦争で死んだ人たちは正直に自分を犠牲にして働いたのですからな。わしらも負けずによほど苦しまねばなりませんたい」。

この短い物語は『弔辞』を補完するものだろうか、それとも逆に『弔辞』が物語を補完しているものだろうか。この物語は、『弔辞』を補足するものとして後から付け加えられたものであると通常なら考えられるだろう。市太郎氏と会話がなされたとき、すでに『弔辞』は書かれていたはずである。しかし、『長崎の鐘』という作品からみれば、『弔辞』の方が付属物である。そして、ここで描かれる物語は『弔辞』が読みあげられる2日前のことであり、弔辞はいまだ『弔辞』として実現されていない未完の状態なのである。一方の現在が他方

の現在を互いに後から追いかけるような時間の錯乱。さらに、『長崎の鐘』に載せられている弔辞は、1945年11月23日、実際に読み上げられた後に、再度書き起こされたものである。したがって、もう一つの現在とともに、少なくとも3つの可能性としての弔辞が亡霊的に重なり合っているのである。

このことが少なくとも意味しているように思われるのは、弔辞がそれだけで一つの完結した内容を有しているように見えながらも、その両端に接合されるコンテキストによって、その意味＝方向が^サ_ン^スつねに変化するということである。言い換えれば、弔辞において人は死者と生者の間で、両方の代表（代理）として引き裂かれながら声を発しなくてはならない以上、つねにすでに脱線と漂流を運命づけられているのである。弔辞において一つの頂点をなすとはいえ、ほとんど気づかれることなく繰り返される裂開と縫合は、そしてこれら^{オペラシオン}手術の——すなわち神の^{オペラシオン}御業であり権力による暴力的な取締りでもある両端を閉じる操作の——亡霊的^{オペラシオン}なとり憑きは、とりわけ文学にとってはありきたりのことであるだろう。むしろ、これは書くという行為が成立するための根源的ともいえる条件なのである。デリダ、J. は、モーリス・ブランショの小編『私の死の瞬間』を検討するなかで、証言と文学についてつぎのように述べている。

[中略] この虚構の^{シミュラークル}可能性がなければ、この模^{シミュラークル}擬の、したがってこの嘘の、あるいは真なるものをこのように断片化する亡霊的潜在性がなければ、そういうものとしての真実を告げる証言は、どんなものであれ可能ではないでしょう。したがって、文学的虚構の可能性が、いわゆる真実の、責任ある、誠実な、現実の証言に、その固有の可能性として憑きまっています。この憑依はおそらく、すべてを言う企てとしての、文学的エクリチュールの^{パッション}受苦そのものであり、^{パッション}受苦の場であるのです——文学が自伝的である〔auto-biographique〕ようなところではどこでも、つまり至るところで。そしてどこでも文学は、自らの生－死の記述なのです。（『滞留』 p.109）

『夜』に代表されるヴェーゼルの主要な作品の多くが私小説の形式をとりつても、その事実性についてはほとんど疑問の余地がないかのように受け止められているということ、そのためには文学形式の違い以前に、記録することと虚構との

差異以前の絡み合いにおいて起ちあがってくる真実への信頼がなくてはならない。デリダが言うように、この「虚構の可能性」がなければ、「イサクの献供」もなかっただろう。というのも、この物語にはほとんど問われることのない秘密がある。それは、この事件（ホロコースト）を証言し書き伝えることができるものはイサク以外に誰もいないにもかかわらず、イサクがこの文章を書いたのではないという謎である。確かに、旧約聖書は文学というジャンルに属さない。しかし、そもそも文学と虚構の可能性に汚染され亡霊的にとり憑かれているということがなければ、すなわち誰が誰へ向けて（誰が誰のために）書いているのかという問いを宙吊りにすることがなければ、聖書でさえも存在しえなかったはずである。イサクのこの物語がその後数多くの文学作品を生み出してきたように、そしてたとえばキルケゴールの『おそれとおのき』におけるイサクの小説版「調律」が聖書理解に新しい光を投げかけてきたように、始まりから胚胎していた種子が萌え出ることである（「地の続く限り／種蒔^{たねまき}と刈り入れ、寒さと暑さ、／夏と冬、昼と夜とが／やまないであろう」『創世記』）。

原子爆弾によって焼き尽くされ、放射線による汚染のため数十年は植物も生えないといわれた大地にも、翌年には草木が芽吹き始めた。しかし、人々はこの途方もない出来事をたんに知識として知ることはできるとしても、どう記憶すべきなのかいまだ知らないし、今後も知ることはできないのかもしれない。永井は、14歳での被爆体験をその直後から手記として記述した石田雅子に、異邦の人が書くことについて——そして、書くということが異邦性においてしかなされないかのように——語っている。

「雅子さん、長崎で、原爆の著書は、あなたの本と私の本とたった二つだけなのですよ。」
 [中略]「だがね、あれだけで止めちゃいけない。もう一度、書くんですよ。[中略]しかしね、僕たちは、二人ともいわば旅人なんだ。生まれながらの長崎の人じゃないんだ。長崎の土に対する愛着が少ない。どうして土地の人が書かないんだろう」(p.154-155)。

原爆体験を書き伝えることの困難さは、喪のアポリアを際だたせるように思われる。みずからの大地にしっかりと根ざしている者にとって、その土地を焼かれた体験を言葉にすることがどうしてできるだろうか。ある意味で、それは母語を燃やし尽されることに等しいのであって、焼かれて黒く変色した土地の下には、おそらく母が横たわっているのである（長田、2009）。しかし同時に、母なる大地と母語とを焼かれることがないとしたら、人はそこで灰となったものを言葉において語ることがどうしてできるだろうか。本来的に土地と切り離された存在であるユダヤ人が、自分のものでない世界中の言語を使って話し、書くように。そして「ホロコースト」という語は、ユダヤ人虐殺が開始されるほんのわずかな手前で、ナチスドイツによる「図書コースト」、すなわち非ドイツ人が書いた本を燃やすことでもあったのである（『ホロコースト全史』 p.56）。

永井が原爆を生き延びた子どもたちの言葉を集め編纂した一冊の本のなかから、最後に辻本一二夫（被爆時5歳）の作文を引用したい。

〔……〕僕は、山里小学校に入った。いまは4年生だ。あの運動場は、すっかりかたづいて、たくさんのお友だちが、大よろこびで遊びまわっている。あの友だちは、ここでたくさんのお友だちが死んで、焼かれたことを知らない。僕も、お友だちといっしょになると、元気で運動場をとびまわって遊ぶ。けれども、どうかしたときには、ふっと、あの日のことを思い出す。そして、お母さんを焼いたその所にしゃがんで、その土を指でいじる。竹で深くいじると、黒い炭のかけらが出る。その所を、じっと見ていると、土の中にポーッとお母さんの顔がみえてくる。ほかのお友だちが、その所をふんで歩くのを見ると、腹がたつ。運動場へ出るたびに、僕は、あの日を思い出す。運動場はなつかしい。そして悲しい。〔……〕（『原子雲の下に生きて』 p.18）

ホロコーストについて書くということ、とりわけ私を作り支えてきたすべてのものの燃焼について書くということ、それはすり減らし火を生じるまでに書くことであり、燃やすというみずからの操作^{オペレーション}を燃やすことである。ホロコーストのホロコースト。思い出すためには、自分にとって唯一のものである言葉

と最愛の名を火にくべなくてはならない。

文献

- Agamben, G. (1995). *HOMO SACER il potere sovrano e la nuda vita*. Giulio Einaudi Editore S.p.A. 高桑和巳 (訳). (2003). ホモ・サケル — 主権権力と剥き出しの生, 以文社.
- Agamben, G. (1998). *Quel che resta di Auschwitz: L'archivio e il testimone (Homo sacer III)*. Bollati Boringhieri, Torino. 上村忠男 (他訳). (2001). アウシュヴィッツの残りのもの — アルシーヴと証人, 月曜社.
- Berenbaum, M. (1993). *The World must Know. The History of the Holocaust as Told in the United States Holocaust Memorial Museum*. 芝健介 (監修). (1996). ホロコースト全史, 創元社.
- Derrida, J. (1998). *Demeure /Maurice Blanchot: L'instant de ma mort*, Édition Galilée. 湯浅博雄 (監訳). (2000). 滞留 [付／モーリス・ブランショ「私の死の瞬間」], 未来社.
- Derrida, J. (1999). *Donner la mort*. Éditions Galilée. 廣瀬浩司・林好雄 (訳). (2004). 死を与える, 筑摩書房.
- Freud, S. (1900). *Traumdeutung*. 高橋義孝 (訳). (1968). 夢判断 フロイト著作集 2, 人文書院.
- Heidegger, M. (1994). *Gesamtausgabe Band 79, Bremer und Freiburger Vorträge*. Hrsg. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 森一郎 (訳). (2003). プレーメン講演とフライブルク講演 ハイデッガー全集 第79巻, 創文社.
- 石田雅子 (2010). 横手一彦 (編). 長崎・そのときの被爆少女 — 一六五年目の『雅子斃れず』, 時事通信社
- Kierkegaard, S. (1955). Frygt og Bæven, Dialektisk Lyrik af Johannes de Silentio. In *Die Wiederholung. Ein Versuch in der experimentierenden Psychologie*. Übersetzt von Emanuel Hirsch. Eugen Diederichs Verlag,

- Düsseldorf. 梶田啓三郎・前田敬作（訳）。（1962）. おそれとおののき, キルケゴール著作集 5, 白水社.
- Levi, P. (1963). *La Tregua*, Giulio Einaudi editore s. p. a., Torino. 山博英（訳）。（1998）. 休戦, 朝日新聞出版.
- Levi, P. (1976). *Se Questo è un Uomo*, Giulio Einaudi editore, Turin. 竹山博英（訳）。（1980）. アウシュヴィッツは終わらない —あるイタリア人生存者の考察, 朝日新聞社.
- Levi, P. (1986). *I Sommersi e i Salvati*, Giulio Einaudi editore s. p. a., Torino. 竹山博英（訳）。（2000）. 溺れるものと救われるもの, 朝日新聞社.
- Levi, P. (1997). *Conversazioni e Interviste 1963-1987*, Giulio Einaudi editore s. p. a., Torino. 多木陽介（訳）。（2002）. プリーモ・レーヴィは語る 一言葉・記憶・希望, 青土社.
- 永井隆（1995）. 長崎の鐘, サンパウロ.
- 永井隆（1995）. この子を残して, サンパウロ.
- 永井隆（編）（1995）. 原子雲の下に生きて, サンパウロ.
- 長田陽一（2009）. 証言の代替可能性について—犠牲と身代りに関する考察（3）, 京都光華女子大学大学院カウンセリングセンター研究紀要 第5号. 23 - 36.
- 高橋眞二（1994）. 長崎にあって哲学する 一核時代の生と死, 北樹出版.
- 高橋哲哉（2005）. 国家と犠牲, 日本放送出版協会.
- 奥田博子（2010）. 原爆の記憶—ヒロシマ／ナガサキの思想, 慶應義塾大学出版会.
- Wiesel, E. (1958). *La Nuit*, Les Édition de Minuit, Paris. 村上光彦（訳）。（2006）. 夜, みすず書房.
- Wiesel, E. (1996). *…Et la Mer n'est pas Remple Mémoires II*, Elirion Associates, Inc. 村上光彦・平野新介（訳）。（1999）. しかし海は満ちることなく下, 朝日新聞社.
- 関根正雄（訳）。（1956）. 創世記. 旧約聖書, 岩波書店.