

二〇一八年三月
「倫理学紀要」第二十五輯 抜刷

哀歌の哲学的理解に向けて

田 島 卓

哀歌の哲学的理解に向けて

田 島 卓

問題設定

本稿の主たる目的は、近年の「哀歌」研究において、文芸学的研究の試みとして一つの傾向を形成している「生き延びの文学」としての哀歌研究を取り上げ、それらに含まれる問題群のうち、未決性と復讐という概念に注目し、これらの概念が与える示唆について展開を試みることに、および、これまであまり考慮されてこなかったと思われる「生き延び」概念それ自体への反省を踏まえて、「生き延びの文学」としての哀歌を再考するための条件を確認することである。

哀歌の未決性

近年の哀歌研究の動向においては、文学批評的アプローチによる解釈が顕著になってきている。すなわち、ホロコーストに代表される二〇世紀から二一世紀にかけての種々の苦難の体験を主要な問題意識とし、テキストと

の対話に臨むというアプローチである。

全体的に陰鬱な色彩で語られる哀歌にあつて、第三章 19・24、25・39 節には例外的に希望が語られる。全五章から成る哀歌の中心に置かれたこの箇所をもって、神にある希望を釈義の肯綮とし、一世代前の注解者たちが、どちらかといえば穩健に神への信頼や信仰をなんとか読み取るうとしてきたとすれば、近年の研究においては、むしろそういった神学に挑戦するテクストとして哀歌を読むものが多い。すなわち、近年の哀歌研究において注目されるものは、神義論、あるいはむしろ反神義論や、悪の問題、神の暴力、神の不在という問題群である。

とはいえ、先に例外的と述べた第三章 19・24、25・39 節に見られる希望の表白などを素朴に読む限り、かなり率直な信仰の告白にも見え、また第一章、第三章、第四章のそれぞれの末尾に置かれた復讐表現は、世界と歴史の主なる神による、エルサレムを破壊した敵に対する報復への信頼を歌つたものと読むことも不可能ではないはずである。そのような素朴な信仰、応報原理に訴えるような読みを避けなければならない必然性は何だろうか。

この疑問に対する回答の一例として、T・リナフェルトによる哀歌五章 22 節、すなわち哀歌全体の末尾に置かれた節の読みについての提案を確認しておきたい。この節は「キー・イム」という形で、「理由」や「強調」などを表す接続詞「キー」と「条件」を提示する接続詞「イム」とが組み合わされたことばによって開始されている。そしてこの箇所の解釈について、翻訳者たちは一致していない。これまでに提案されてきた解釈としては、「それとも」「しかし」「たとえ」としても「など根拠に乏しいものをいわば苦肉の策として採用するものがある²。文法上最も説得力のあるようなものは、「キー・イム」を「もし」でないかぎり」として 21 節と関連づけるものだ。しかし、この意味での「キー・イム」には否定的な言明が先行していることが普通であるのに、哀歌五章 22 節の場合、そのような先行節がない。

これらの問題に対し、リナフェルトの提案は、「キー・イム」を素直に「for if…」と理解することである³。

すなわち、リナフェルト自身による哀歌五章22節の英訳は「For if truly you have rejected us, raging bitterly against 51」となり、哀歌全体の末尾は「帰結節なき条件節」を提示して、最終的な結論に対し、意図的に開かれた状態のままで終えられていることになる。

リナフェルトの提案は、哀歌全体の構成意図を考えると、整合性の取れる解釈を提示している。なるほど、中心部に置かれた第三章の、しかもその中ほどには希望の表白とその黙想が書き込まれてはいる。しかし、第三章のアルファベット・アクロスティック⁵は希望にとどまらず、これを溢れ出て、悔い改めにもかかわらず神が赦さなかったという嘆きと告発、哀願と復讐へと流れ落ちてゆくのである。アルファベット・アクロスティックの形式が導くこの流れは、結局のところ、神における希望や神の摂理をことごとく退けてしまう。それゆえ、第三章の形式が意図しているのは、むしろ、嘆きをある神学的秩序のうちに落ち着かせることへの拒否だということになるだろう。そうであれば、同様に、哀歌全体の末尾を形成する五章22節もまた、あらゆる神学的言説に反して、最後の言葉を語ることへの抵抗を示しているとすべきだろう。ここには哀歌の持つ未決性がある。

この未決性から与えられる示唆をいくつか挙げてみよう。第一に、哀歌の語る苦難を何らかの形で決着させようとして、あるいは何か別の要素へと還元したりすることは避けられなければならない。言い換えれば、罪の報いとして苦難を解釈したり、あるいは、苦難を通じての人間の成長・社会的発展を認めるような、苦難に教育的機能を付与したりする道は退けられなければならない。もちろん、時として、神の絶対性の表現が人間によるあらゆる自己中心化を砕く聖性としてありうることは認めざるをえないにせよ、少なくとも、哀歌において、神の絶対性を持ち込んで理解しようとすることは、哀歌の嘆きの中核を逸してしまふ危険がある。

第二に、神との和解も、軽々しく述べられることはできない。苦難を報いとして理解することと同様、苦難からの救いの到来に希望を置くこともまた困難である。なるほど、たしかに哀歌の章句に希望のかけらを見つ

ことはできるかもしれない。だが、それは最終的な希望ではありえない。むしろ、哀歌において、神はつねに不在である。希望のかけらのような表現が垣間見られるにせよ、それが最終的な強調点ではありえない。

哀歌における希望が最終的な強調点ではありえないことは、哀歌の文学類型からも窺われる。F・W・ダブス II オルソップの研究が明らかにしている通り、哀歌は、元来、古代メソポタミアに流布していた都市滅亡歌というジャンルから影響を受け、これを改変して作られたと考えられる。⁷ ところで、この都市滅亡歌においては、「神(々)の帰還」と「都市の復興」は欠くべからざる構成要素であった。しかし、都市滅亡歌において中心的な役割を果たしていたこれらの希望的要素は、哀歌では意図的に削がれている。⁸ とすれば、いかに断片的に希望的な語句が見えようとも、その主題においては、むしろ「神の帰還」と「都市の復興」の希望の不在こそが目されているのである。したがって、この希望の不在を儂い希望の断片によって置き換えることはできない。

この未決性、閉じられることのない嘆きのゆえに、哀歌は軽々しく癒されることのできない傷を持っている。そして次なる問題は、この傷を癒すことが、あるいは癒そうとすることが、果たして適切な態度であるのかどうか、ということだ。

T・リナフェルトがW・ブルッゲマンから受けた学恩を振り返りつつ述べているように「あまりに性急に第二イザヤにおけるあの答え(イザヤ書四九15)に移るべきではないこと。哀歌の著者(たち)はあれらの最後の問いを答えのないままにしておくことと決めたこと。そして我々は読者として、あれらの問いを前にしての神の完全な沈黙と賛美へと移行することをこの書が拒むことによつて表されている信仰の危機に敬意を払わなければならないということ」に、我々も留意しなければならない。

もし、安易に回答を与えることがあれば、これは哀歌が語ろうとしている事柄に対する背信となるだろう。むしろ、我々は、答えなきその嘆きの微細な襞にとどまり続けることが求められている。

とはいえ、嘆きにとどまり続けることは、我々にとつていかにして可能なのだろうか。あるいは、そもそも哀歌の嘆きに接近することはいかにして可能なのだろうか。おそらく、我々に求められていることは嘆きを理解することですらないはずだ。もしも、未曾有の破局を生き残った記憶に対して、安易に理解と共感を示すことがありうるとすれば、未決のままに留め置かれた、癒し難いはずの開かれた傷跡をやはり安易に癒そうとする暴挙に他ならないはずだ。嘆きに接近してゆくための道が探されなければならない。この点について、左近豊による分析を参照しよう。

哀歌における復讐の願望

左近豊は哀歌に関する文芸学的分析を行った論文「嘆きの果てに——哀歌における *imprecation* について」において、興味深い指摘をしている。

哀歌には第一章、第三章、第四章末尾に復讐の願望をありありと示す、*imprecation* と呼ばれる箇所が存在する。左近による説明を引用するなら、「*imprecation* は、嘆きの詩編、あるいはメソポタミアの都市滅亡哀歌にも散見されるものであり、旧約詩編では、単に感情的に報復を願うだけではなく、神による秩序の回復（詩五八・一一・一二、五九・一四）、敵からの解放（詩七・一七、三五・八、二六）、そして神の正義の実現（詩七）を願う言葉として理解されてきた」¹⁰ものである。

そのように、詩編とも共通に存在する復讐表現の形式が、しかし、左近によれば、哀歌の場合には独特の効果を持つようになる。すなわち、詩編の場合であれば、「詩一〇九編では、哀歌一・二一・二二の場合と異なって、詩人が苛まれている苦難を、自らの犯した罪と関連づけることはない。すなわち苦難にある者たちは義人であり、彼

らの過ちや罪責に言及されることはない。詩人は、自らを貧しい者と同定し、義人の苦難を強調する¹¹。ところが、「哀歌の imprecation」においてシオンは、自分の犯した罪責に言及し、詩編詩人のような苦しみにある義人としてのアイデンティティーは表明されない。哀歌詩人は苦しみにある罪人であるがゆえに単純明快に敵対者の非のみを問題にはできない。罪を犯したがゆえに、その報いである苦しみを受忍しつつ、シオンに対する神の仕打ちが度を越していることを訴えるものとならざるをえない（哀歌一 8、14を参照）。そして神は裁き手であられると同時に訴える者となられ、さらには敵となられた（二 4・5）ところに哀歌詩人の深い苦悩と哀しみがある¹²のである。それゆえ哀歌における罪責と報いの応報関係はいささか歪んだ形をしめす。罪責に対する報いとしての苦しみを甘受しつつも、しかし、苦しみが過剰であることを訴えることにおいて、「哀歌テキストは、罪責と苦難を因果関係に置くことも、苦難のいかなる正当化も、理由づけも拒む」¹³。

哀歌第一章の提起する問題は応報思想に対する拒絶にとどまらない。左近が明らかにしているとおり、この苦しみや哀しみはすぐれて伝達不可能なものだということを、哀歌第一章の表現は強調している¹⁴。「私の敵」（21節）は詩人の苦しみを聞いて喜ぶが、それは単に敵対者である詩人の苦難を見て溜飲を下げるというだけではな^い。むしろ、神がそのわざわいを下したことによって、神からの苦しみの承認という、敵たちに有利な正当化が下ったからでもある（21節）。敵だけではない。すでに愛人たちや友人たちもシオンを裏切っている（2、19節）。おそらくは共感を求めて、関係のないはずの道ゆく人々に¹⁵ささ^え訴えかけるが（12節）、当然のように応答はない。苦難の最後の砦であるはずの神に「見よ」（9、11、20節）、「直視せよ」（11節）と言わねばならぬほど、神もまたこの苦しみを理解していないかのごとく嘆かれるのである。それほどまでに、この苦しみ、この哀しみは共有されない。

このような伝達不可能な苦しみの経験を、かろうじて伝えることを目指したものが、左近の見るところでは、

imprecation という復讐表現に他ならない。「人知も表現も超えた峻厳な神の裁きによる苦しみと痛みを、自分同様に、それを受けるに相応しい敵もまた味わうことで、罪責と苦難を共有し、痛みの共感を得る」¹⁶ことを復讐表現は求めているのだということになる。

では、そのような、およそ伝達不可能な痛みの内実について、これを精緻化することはできるだろうか。左近が手掛かりとするのは哀歌三章65節「メグナー」という語である。これは旧約中一度しか用いられない単語であり、解釈が難しい。解釈の方向性としては、第一に「恥知らず」とするもの、第二に「(心の)覆い」とするもの、第三に保護という意味ではなく、閉ざされた状態、すなわち心の頑なさを示すものがある。¹⁷

既存の邦訳では第二、第三の意味で訳されることの多いこの語について、左近は積極的に文芸学的な読み込みを行う。すなわち、広島・長崎やアウシュヴィッツを生き延びた人々の「心」の状態から示唆されるような、「恥も外聞もかなぐり捨てて生き延びざるを得なかったことへの罪責」¹⁸、あるいは「生き延びるために助けを求め、声や手を振り払い、見殺しにし、露にされた『剥き出しの生』を、そして内なる獸性を、すなわち shameless に生き延びたことへの「恥ずかしさ」を抱えて崩壊後生き延びていることへの深い嘆き」¹⁹を、エルサレム崩壊後にこの詩を語る「男」(三二)が経験したものに読み込み、「メギッター・レーブ」を shamelessness of heart と解釈する提案を彼は行っている。²⁰

哀歌第一章末尾、第三章末尾の復讐表現に加えて、第四章末尾に置かれた、イスラエルと兄弟関係にある民族エドムへの復讐表現も同様に、伝達不可能なもの伝達を願うものと解されることになる。つまり、近いはずの人々もまたシオンの苦しみを理解せず、エドムがシオンの苦しみを理解するのはただ、「あなたにもまた」(四二)回ってくるはずの苦難の杯を味わうことよってであり、そのとき、かろうじて「シオンはもはや独り恥じるものではなくなるのである」²¹。

以上のように見てきた左近による研究から学ぶべき視点として、第一に、一見、応報思想に基づくものと見られる哀歌の復讐表現は、しかし、苦難の過剰さを訴えること、言い換えれば、まさにその嘆きという表出形態において、応報思想の内部から応報思想自体を転倒させるダイナミクスを持っている。

第二に、応報思想的な表現、とりわけエドムへの審判の宣告に付して述べられるようなシオンの苦しみの完結（四二二）を、救済の託宣のように読むことはできない。文脈上の唐突さもさることながら、復讐表現の求めるものが伝達不可能な苦難の伝達というあたりにあるのであれば、この復讐表現は神学的秩序の維持やこの秩序への信頼などではなくってしまふ。さらに第一の点として確認したように応報思想内部からの転倒が考えられる限り、この復讐表現に救済への希望を読み取るといったような、神学的秩序を取り繕う解釈を選択することは困難である。もしそこに救済らしきものを読み取ることができるのであれば、裏切った愛人たち、友人たち、敵や傍観者たち（あるいは神も）²²が同じ苦しみを得て、共苦の共同性が開かれることを期待するという、儂く、しかも不道徳な期待というかたちの救済がかるうじてあるにすぎない。

第三に注目するべきは、哀歌における復讐表現は、復讐への思いではなく、むしろ伝達不可能な事柄を伝達することへの願望であり、その底にはむしろ哀しみが流れているという左近の指摘である。現代の崩壊を生き延びた者たちの「証言」テキストと共鳴しつつ、「生き延びた者たちは未曾有の共同体崩壊を経て罪責、恥、そして孤高を抱えており、言葉を超えた極限体験を味わった哀しみが他者に伝わることの困難を味わってきた。その哀しみが沈黙を破って溢れ出すかのように『原爆がもう一度おちればいい』『もう一度津波が来て、みんなが俺たちと同じ目に遭ってほしい』という *implication* となって表出する。それは恨みや報復を願う言葉ではなく、むしろ不当な苦しみへの共感を求める叫びとなって崩壊を生き延びた幾多の、そして代々にわたるテキストの間に響きあうのである」²³。

犠牲者意識の連帯

未曾有の犯罪・災害のあとで、犠牲者たちの苦しみを理解することは困難である。この困難さは何よりも、犠牲者たちの共感を求める声が、しかもおそらくはそれらのうちの最も真実な声が復讐や報復の嘆きであることに端的に現れている。復讐や報復の願いは、それ自体、不可避的に暴力を内在させてしまうし、新たな犠牲者と新たな排斥を産み出さざるを得ない非倫理的なものにとどまらざるをえない。だが、この復讐や報復という表現形式でしか苦しみや哀しみという伝達不可能なものの伝達がなされないのだとすれば、ここには不可避的に次のような逆説が含まれることになる。他者を傷つけようとする暴力においてしか、苦しみへの共感の途が開かれてこないという逆説である。

このことは犠牲者たちに慰めを与えることなどできないという絶望的な認識に逢着するほかないのだろうか。必ずしもそうでなく、かえって別の仕方の開けを可能にすると本稿は主張したい。そのために、現代における犠牲者の記憶の問題について瞥見しておきたい。

哀歌やホロコースト、ジェノサイドやテロリズム、あるいは三・一一といった、本来容易に共有されないはずの犠牲者の記憶は、しかし、現実には、奇妙なことに、安易に結びつきあうことがある。そのような事態をイム・ジヒョン（林志弦）²⁴はいくつか報告しているが、彼によれば、グローバリゼーションがもたらした予想外の帰結として、「歴史の展開過程のなかでは互いに無関係にかけ離れていた記憶が、（…）特定の国家や集団の境界の内側に閉ざされていた破片化した記憶が、移住した異郷の地でめぐり合い、競合したり、励まし合い和解決し共存したりしながら、トランスナショナルな記憶空間で結びつくようになったのである」²⁵。この現象をイムは「内面的グローバリゼーション internal globalization」と呼ぶが、これはさらに対照的な二つの結果を招く。一つには、

ある一つの国家の内側に閉ざされていた記憶を「脱領土化」することがある。つまり、苦しみの記憶はある固有の共同体に閉ざされたものではなく、世界に開かれたものになる。もう一つには、異なる共同体の記憶が出会うと、その共同体を超える連帯意識が働き、「再領土化」することがあるというのである。すなわち、「他者の犠牲者意識 (Victimhood) を参照することによって高揚した自己の犠牲者意識がナシヨナリズム (Victimhood nationalism) を促すことがある。つまり、国際社会の世論形成において、無辜の被害者に対して世論はより同情的になるという傾向を逆手に取り、「民族言説の中心が英雄主義から犠牲者意識へと移った脱英雄時代に、自民族の道徳的眞正性を泣いて訴え、国際社会に認めてもらおうとする努力の産物」として「だれがより多く苦痛を受けたかといういやらしい競争」が行われてしまう。こうした犠牲者という立場を利用したナシヨナリズム、あるいは「事実か否かを問わず『犠牲者』という崇高な歴史的的地位を歴史的行為者たちに付与し、その記憶を通じてナシヨナリズムを正当化するメカニズム」が「犠牲者意識ナシヨナリズム (victimhood nationalism)」と呼ばれる。

イムによれば、興味深いことに、第二次大戦後、犠牲者意識を必要としたのは戦勝国ではなく、むしろ枢軸国の国民であったという。勝者の記憶文化においては、戦争の英雄を讃えるという、いわば英雄主義的な傾向が強く、この英雄主義は「戦後ユダヤ人の公的な記憶を支配するコードでもあった」²⁹が、皮肉なことに、この英雄主義のゆえに犠牲者たちの記憶は抑圧され、周辺化されることになる。

これとは対照的に「戦後の最初の十数年間、みずからを犠牲者とみなす語りは、枢軸国の平凡な人びとの戦争とジェノサイドその他の残虐行為に対する責任を無化し、かれらの過去のおこないに免罪符を与える機能を果たした」³⁰のである。免罪符としての犠牲者意識に休心しようとする人々にとって、その加害者性、共犯性を暴こうとするあらゆる試みが不当なものに映り、これを徹底的に排除しようとする力学が働くことは、極めて取りやすい道理であるだろう。

ここに、犠牲者たちの苦しみに対する安易な共感が避けられなければならない理由が存在する。自己正当化を底意に持った犠牲者意識は、犠牲者の苦しみに安易に共感した態度を示してしまう恐れがある。

だからこそ、我々は哀歌の復讐表現に注意を向けなければならぬ。被害者たちによる、復讐への思いに肉薄する嘆きが、我々に共感することを、あるいはむしろ共苦を求めているとしても、しかし我々には、短絡的に共感し、ともに苦しむことは閉ざされている。³¹なぜなら、我々は哀歌詩人にとって、端的に傍観者であり共犯者であるからだ。彼らの苦しみも嘆きも我々には閉ざされている。もし、我々が彼らとの共苦のコンムニオに参与することが許されるようなことが考えられるとするなら、その参与の仕方は復讐の思いを哀しみという感情や共感の求めといったかたちに和らげることなく、我々にこそ向けられた復讐の思いとして受け止めることでしかないだろう。すなわち、彼らの受けた傷を我々が受けること、同じ被害に遭い、かつ、彼らと同じように、死んでいく他者たちを押しつけて自らのために命を奪い取るという生き延びの暴力と罪責を経由することでしかないはずだ。

暗く自閉した復讐の思いを通してしか共苦のコンムニオは開かれてこないというパラドクスは、自己正当化のための犠牲者意識という欺瞞を砕きうるという点において、逆説的な開けを可能にするはずである。

さて、とはいえ、犠牲者が共感を求める声が復讐の思いを通してのみ聞かれる、というのはいやほやり行き過ぎではないのだろうか。もつと素朴でナイーブな同情と共感の呼び声を考えても良いはずでないか、という異論は当然考えうる。もちろん、そのような善意の犠牲者の声を信じることはできる。だが、しかし、我々はあまりに性急に犠牲者を無条件的に善なるものとして同定してきてしまったのではないだろうか。³²そのこと自体は限りない共感と同情への思いゆえであったとしても、しかし、その同定は、結果的に、犠牲者たちの率直な復讐の思いとその表白を抑圧してきてしまったのではないだろうか。また、そもそも、「犠牲者」という言葉自体が、本質

的に意味を持たないはずの苦しみを被った「被害者」を英雄的に祭り上げ、何らかの目的・秩序のもとに配置してしまつてはいいのだろうか。さらに、犠牲となつた死者たちこそが、我々、あるいは我々の社会が招いた犯罪と災害のゆえに苦しみを被つたものたちである以上、我々の社会に仇なす悪霊となることが彼らの本懐であつたかもしれないのに、彼らを「犠牲者」と呼び習わす無意識的な鎮魂によつて、生者の世界の中では善なる死者としてしか記憶されないようになってしまつてはいいのだろうか。

「犠牲者」という言葉によつて、「死者」と「生き延びた者」が混同されてしまつたかもしれない。死者たちの言葉がほとんど接近不可能なものとなる以上、ここではともかく生き延びた者たちの言葉を手掛かりとして考察を進めるほかない。なぜなら、哀歌のようなテキストであつても、結局は「生き延びた者」が書き残したテキストであり、また、そのようなテキストの「生き延び」の結果、現在に伝えられたものであるからだ。

生き延びの文学としての哀歌の展開可能性

リナフェルトや左近が主張するように、哀歌は「生き延びの文学」と見做すことができる。とはいえ、旧約における生き延びの文学は哀歌だけには限らないだろう。同様の主題を取り扱う、嘆きの詩篇、エレミヤの告白録、あるいはヨブ記でさえも、生き延びの文学として解釈され直される余地がある。

しかし、ここで確認しておきたいのは、「生き延びの文学」は短絡的に肯定されるような、無垢なものではありえないということだ。もちろん、哀歌における *implication* は、報復への思いではないと分析した左近は正しい。なぜなら、哀歌詩人は絶対者たる神の報復を信じているわけではないからだ。彼らの報復の思いは応報信仰ではなく、むしろ伝達不可能なものについての伝達への希望（あるいはむしろ欲望）であるという点において、左近

に反論したいわけではない。また、報復への思いを表白する者たち自身が、癒しがたい傷を負った存在であるという点においても、左近の洞察に同意せざるを得ない。しかし、復讐を願う者たちの復讐の思いが深い哀しみであるという表現において、見逃されてしまうもの、あるいは緩和されてしまうものがある。復讐を願う者たちの復讐の思いを哀しみに還元してしまうなら、実は、そのことによって傷を受けなかつた者たち、すなわち共犯者傍観者たちの充実した生の世界に資するために、あるいは、彼らの充実した生の世界に受け容れられやすくなるために、生き延びた者たちの一面を切り捨てる暴力を犯してしまいかねない。生き延びた者たちの全体性と未決性を容易に解消しようとするあらゆる試みに注意が払われなければならない。

そのうえで、一方では深い哀しみを内に秘め、それに対する共感を求めつつも、他方では復讐は共感を拒み、自閉し、かつ暴力を行使するということにも十分な注意が払われなければならない。「生き延び」の概念を用い、とりわけ「は本質的に暴力を内在させてしまう」という点が看過されてはならない。「生き延び」の概念を用い、とりわけ「デリダの翻訳論を参照しつつ、聖書学への適用可能性を論じた、ポスト構造主義的な試みにおいても、「生き延び」に内在する暴力性と罪性を見逃してしまい、「生き延び」を楽観的な希望として見なしてしまった例がある。

「生き延び」への楽観的態度

文芸批評的な読み、またはポスト構造主義的な読解における「生き延び」については、リナフェルト以前に、R・デトワイラー³⁴による議論がある。デトワイラーによれば、「生き延び (survival) は実際、ポスト構造主義に内包された主題 (subtext) ではなく、ポスト構造主義の超テクスト (super-text)」³⁵なのであり、ますます危急の度を増していく世界の環境の中でいかに生き残るかという問題において、ポスト構造主義の中核的なもの

として提唱されている。デトワイラーが「生き延び」、あるいは「生き残り」を「Survival. Sur-vival. Überleben. Overliving. To live above. To live again.」³⁶と言った換えていくとき、彼は、天国や生まれ変わりとといった神話的な概念をポスト構造主義的な仕方でも翻案し、生き延びの思考が止むを得ず表現され、抑圧された文脈において、いかに人間および地球環境の生き残りを考えるかという問題を考えている。すなわち、デトワイラーの目指そうとするところは、「テキストの生き残りについて反省すること生き残りについて考えること」³⁷なのであり、西欧文明における聖なるテキストであるヘブライ語聖書や新約聖書の生き残り (survival) 、生き延び (overliving) を確認するために、これらのテキストを翻訳し、そうすることで我々がどうにか生き残ることなのである。³⁸

こうしてデトワイラーの戦略は生き残り概念を聖書テキストの翻案としての翻訳作業として解していくことであるが、そこでの理論的支柱はデリダ的な散種である。すなわち、絶対的なものの意味は痕跡においてしか看取されないが、しかし痕跡を表現するエクリチュールは絶えざる追加^{||}代補による散種によって繁殖していく。³⁹この繁殖としての翻訳・翻案はもちろん過剰なものだが、デトワイラーの見るかぎり、生き残りとはこの過剰さなのである。⁴⁰

こう見てゆくとき、デトワイラーの生き残り概念の問題は、少なくとも二つある。一つは彼自身が自覚的に撰択しているように、⁴¹発掘 (Freilegung) や釈義 (Auslegung) よりも、堆積 (Auflegung) というイメージによって読み込みを行うということだ。それはしかし、まさにテキストの発掘や釈義という内在的契機を軽視してしまふことによって、テキストの内包している世界を拡張する⁴²という彼の意図に反して、単なる牽強付会に墮してしまふ。そして、第二に、より重要なことは、デトワイラーの視野には、「生き残り」「生き延び」概念それ自体の吟味が不在だということだ。テキストが生き残ることを考察するにしても、その考察が、彼においては結局我々の生き残りのためという目的に帰着してしまふが、そのような生き残りは果たして無条件に肯定されるべきもの

だろうか。むしろそれが批判されるべきものではないのだろうか。

デトワイラーの考える生き残り概念には、結局のところ、生命の充実しかない。そして、彼において、生命の充実是不死性とほとんど等価なものになってしまっている。なるほど、たしかに生き残りが問題となるような場面では、危機もまた存在しなければならないが、デトワイラーのこの議論において、危機は外在的な次元に留まっている。だが、そのような危機に対して、生き残りは自らの純粹な生存を主張するに過ぎず、そのような生き残りはあらゆる死なるものを排した、充実した生そのものになってしまっている。ところが、このような充実した生こそは、デリダにおいて絶対悪 (mal absolu)⁴³ となるはずのものである。「生き延び」を考察するためには、生の充実とはまったく別の仕方が模索されなければならない。

「生き延び」の悪性

「生き延び」の暴力性を極端な形で描き出したのはやはりレヴィナスであっただろう。自身の収容所体験を踏まえた上で、レヴィナスによれば、生き残った者たちこそが、死んでいった者たちを押しつけて生き延びた罪人なのだということになる。「存在はみずからの限界と無以外に悪性を抱えてはいないのだろうか。存在の積極性そのもののうちに何かしら根本的な禍悪があるのではないだろうか」⁴⁴。あるいは端的に「存在とは、存在するという禍いなのだ」⁴⁵。

生き延びの事実は無垢なる祝福と憐憫の享受ではなく、むしろ生き延びた「わたし」への責めとなるはずである。タルムードのメシア的テキストを解釈の中で、キリスト教的な代理贖罪という犠牲理解を退けながらレヴィナスは次のようにも語っていた。「『わたし』としての『わたし』は、おのれの身に『世界』の苦しみを引き受けつ

つ、その役目に、おのれただひとり指名します。そのように自己を名指すこと、決して責務を逃れることがないように、呼びかけの音が響くより先にすでに返答をすること、それが『わたし』であるということです。⁴⁶

そしてまた、レヴィナスは正義の到来を素朴に待ち望む者たちを非難しつつ、こう語る。「メシアの到来の夢、あるいは単に人間たちが気楽に待ち望んでいる正義の夢でさえ、そこには必ず苦い目覚めが待っています。というのは、人間は不正の犠牲者であるばかりでなく、その原因でもあるからです」。⁴⁷

もはや古典的な議論になった感もあるこれらの指摘は、しかし「生き延び」てしまった者たちに与えられがちな生温い共感と同情を払いのけ、生き残った後での苦悩の深淵を指し示す力をまだ持っている。少なくとも、レヴィナスの後では、「生き延び」を楽観的な希望として見なすことはできない。

レヴィナスとは別の仕方で生き延びの暴力性を指摘している近年の研究として、M・ヘグルンドが挙げられる。ヘグルンド自身の問題設定は、脱構築を否定神学的に捉えようとするK・ハートやJ・L・マリオン、あるいは後期デリダに宗教的・倫理的転回を認めようとするカプートやデ・ヴリースらに対する反論だが、ヘグルンドによるこの反論の軸となる論点のうちの 하나가、まさに「生き延び」なのである。

デリダを否定神学的に読解すると、神は超越的な審級として保存されてしまう。だが、そのような超越的な審級という概念はすでに、時間的な有限性によって条件づけられており、倫理的な悪が混入しており、むしろ死すべき有限性こそが超越性に先行しているという「ラディカル無神論」こそが、デリダの一貫した問題意識だったとヘグルンドは主張する。「ラディカル無神論の論理を展開することで、いわゆる不死への欲望が生き延び[survival]への欲望を偽装していることを主張しよう。この生き延びへの欲望は、不死の欲望に先立ち、内側からそれに反抗しているのである」。⁴⁸

「無限な有限性」という言い方で、徹頭徹尾時間的な有限性を強調しようとするラディカル無神論にとって、否

定神学は真つ向から対立するものとなる。なぜなら、否定神学の表現において、神にあらゆる述定を与えることを避けるのは、あらゆる時間的・空間的・存在論的規定を超えている神の超越性を保証せんがためであるからだ。このような否定神学的な表現系においては、たとえば「神は死んでいる」という表現においても、この有限な言語を超えて、むしろ神が不死であることが意図されることになるだろうが、これに対して、ラディカル無神論においては文字どおり「神とは、死である(Cod is death)」すなわち「不死性という理念——マリオンの言葉を借りれば『神』について我々が形作らさずにはいられない理念——が絶対的な死という理念と不可分であるということ」が主張される。⁴⁹

つまり、ヘグルンドのラディカル無神論において、神における不死とは「死すべき生の時間を否定」⁵⁰してしまふもの、言い換えれば、時間性それ自体を否定してしまふ絶対的な現在性に等しいものとなる。そうして、この絶対的な現在性においては、時間は流れず、したがって、不可避的に時間に条件づけられているはずの現実の生、我々の有限な生を生きることができない。それゆえ完全な不死性は完全な死と等価なものとなってしまふのである。⁵¹

こうして、『ラディカル無神論』において展開される生き延びという観念は「不死と相容れるものではない。なぜならこの観念が示しているのは、本質的に有限であり、時間によって内在的に分割されている生だからだ」⁵²。

そのようなヘグルンドにおいて、「生き延び」は次のようにも表現されている。「生き延びの肯定は決して無垢なものではない。というのも、生き延びの運動の結果としてつねに、生き延びないものは抹消ないし根絶されてしまふからだ」⁵³。

レヴィナスが、「わたし」という在り方で生き延びている者の有責性を指摘しているとすれば、ヘグルンドは不死性という概念自体が「生き延び」という概念に先行されており、この「生き延び」自体に内在的に有限性と

暴力性が刻印されているということを指摘している。そしてそのような「生き延び」は、不死性という言葉で指し示されるような、充実した生の在り方に真つ向から対立する。純粋無垢な生存ではなく、むしろ、死すべき生であるからこそ初めて可能になるような「生き延び」は、必然的に、自らを死すべき者であると告白することになる。そしてこの告白において、彼岸的な不死性が退けられることによって、死すべき者の「生き延び」は未決性のうちに留め置かれるのである。

レヴィナスとヘグルンドを経由することで見えてきた「生き延び」の思考は、楽観的で望ましいものとしての生の在り方などではない。むしろ、次のようなことだ。生き延びることにおいて、我々は密かに死すべきものとしての告白を伏在させており、生き延びるかぎり、逆説的に、生き延びないものを抹消しつつ生きてしまっている。そして、完全に充実した不死性という概念さえもが、生き延びという有限性を通してしか接近できない以上、我々は未決のこの生き延びにとどまらざるをえない。

そして、有限性の自覚が有限な存在としての「わたし」において感得されるのであるなら、レヴィナスがつとに指摘していたように、有限な生き延びに備わっている暴力性や有責性を「わたし」は引き受けなければならぬことになる。我々はすでに生き延びてしまっている。そして、生き延びている限り、我々は死者たちを押しつけ、死者たちの遺言を曲解して和らげ、平和や慰め、共感への願い求めとして改鑄してしまう。そのような暴力性を帯びてしか、生き残ることはできないのだ。

むすびにかえて、哀歌と生き延びの思考

では、レヴィナスやヘグルンドから示されてきたような「生き延び」概念は、果たして、リナフェルトや左近

が提示する「生き延びの文学」としての哀歌に適用可能なものだろうか。

第一に、哀歌5章22節の「帰結なき条件節」の存在とその帰結は、神の絶対性や、苦難を罪の報いとして解釈することを退ける。哀歌の末尾の開かれた条件節において、救いは到来しない。また、苦難を罪の報いとして解釈するような応報原理の拒絶は、苦難の事実を和らげず、むしろ、苦難の「被り」としての事実をどこまでも突きつけてくる。そのような「嘆き」の在り方は、否定神学が密かに内包している神への讚美とは異なつて、この世における生の現実的定位されており、未決性のままに留め置かれている。

第二に、哀歌の「生き延び」が示すものも、レヴィナスやヘグルンドが指摘していた種類の暴力性なのである。哀歌詩人において、擬人化されたシオンがかううじて生き延びたのは、「自分の宝を食物に換え」（一11）ていたからだ。宝という言葉の内実にさらに踏み込んで言えば、「自分の胎の実を、養い育てた幼子を食べ」（二20）だからである。我々がまさに生き延びているという事実の背後に、この残酷な過去が潜んでいることを哀歌は突きつけているのではないのだろうか。

こうした問題意識を持つて哀歌に対峙するかぎり、「生き延び」の概念はおそらくテキストの豊穡な読解——かといつて一方的で牽強付会な読解とは別の仕方——に資するものとなることが期待される。

「生き延び」それ自体のうちに未決性が明るみに出されている以上、哀歌の読解のために、神学的次元へと飛躍することは、改めて戒められなければならない。一方で、「生き延び」に有限性と暴力性が刻印されている以上、ともすれば無垢な者の嘆きとしてこの嘆きを受け取ることも差し控えられなければならない。その限りで、哀歌は神義論に異を唱えているテキストであるとともに、人義論にも異を唱えているテキストでもあることに注意が喚起されなければならない。

そのうえで、さらに問題としなければならないことは、生き延びたはずの声においてさえ、実は死者の声は響

いていないのではないかということだ。どれほど凄惨な犯罪・災害であっても、その消息を伝えるのは、その場を生き延びてしまった者の証言でしかない。その場を生き延びることができなかった者たちの声は、端的に我々には伝えられない。最も幸福な場合であっても、灰のような痕跡でしか伝えられない。生き延びて我々に伝えられることが可能であったテクストは、忘却の穴のなかに落ち込んでしまうこともまた可能であった。とすれば、生き延びのテクストとして哀歌をとらえようとするなら、その裏面で、生き延びることすら許されなかった者たちの灰が残されている（あるいは残されてすらいない）という怖れとともに読まざるをえず、生き延びた者によって成立したテクストも、またそのテクストの生き延びそれ自体もナイーヴに寿ぐことは許されないと洞察へも導かれてゆくことになる。

あるいは、ヘグルンドが見逃した神の姿において、死者たちの証言と出会う場所がかるうじて残されているかもしれない。波多野精一は『時と永遠』のなかで、永遠性の偽りの形態となる「無終極性」（348、349）や、その変種としての「不死性」（364、370）、「無時間性」（389、407）⁵⁴ について論じていたが、ヘグルンドが対手として想定し拘泥していた不死性は、せいぜいのところ、波多野が「無時間性」として規定していたものとどまり、この無時間性は、波多野の見る限り、身体性の捨象によって成り立つ、抽象的なものにすぎない。そして、そもそも「受苦」や「被り」の基礎的条件の一つに身体があるということ、さらにヘブライ的思惟において身体性は軽視すべからざる重みを持っており、⁵⁵ また、キリスト教においてさえ、なおもキリストの受肉が中心的な教理であることを踏まえるなら、ヘグルンドとは別様の時間理解に基づいて、別様の「生き延び」について考察することは可能であるだろう。

- 1 Linafelt, T., 'The Refusal of a Conclusion in the Book of Lamentations', JBL 120-2, 2001, pp.340-343.
- 2 さらに問題があるが、採用されたことのある翻訳としては、「〜ない」という否定を読み込むものや、「イム」を削除してしまう読みがあるが、いずれも根拠に欠ける。
- 3 Linafelt, 'The Refusal of a Conclusion, 342f.
- 4 Linafelt, 'The Refusal of a Conclusion, 342.
- 5 哀歌はいずれも各連の最初の文字がヘブライ語のアルファベット順になっており、これが哀歌の形式に統一性を与えている。とくに第三章は各連の含む行頭の文字も統一されている。
- 6 苦難に教育的機能を認める立場は、エイレナイオス型神義論、あるいはM・ヴェーバー的な「苦難の神義論」に接近するが、このタイプの神義論の問題についての率直な疑問の表明としては、佐藤啓介『死者と苦しみ
の宗教哲学——宗教哲学の現代的可能性——』、晃洋書房、二〇一七年、131・134頁を参照。
- 7 F・W・ダブス＝オルソップ（左近豊訳）『現代聖書注解 哀歌』、日本キリスト教団出版局、二〇一三年、29頁以下。
- 8 F・W・ダブス＝オルソップ『哀歌』、35頁以下。
- 9 Linafelt, T., 'Surviving Lamentations (One More Time)', in *Lamentations in Ancient and Contemporary Cultural Contexts* (eds. N.C. Lee and C. Mandolfo; Atlanta: SBL, 2008), p.58.
- 10 左近豊「嘆きの果てに——哀歌における imprecation について」『旧約学研究』第10号、日本旧約学会、二〇一三年、45頁。
- 11 左近豊「嘆きの果てに」、47頁。
- 12 同。

- 13 同。
- 14 左近豊「嘆きの果てに」、48・49頁。
- 15 あるいはここでは読者自身が呼びかけられている。左近豊「苦難としての恥 哀歌第1章の文学的研究」『聖学院大学論叢』22(2)、二〇一〇年、25・27頁。
- 16 左近豊「嘆きの果てに」、49頁。
- 17 左近豊「嘆きの果てに」、50頁参照。
- 18 左近豊「嘆きの果てに」、51頁。
- 19 同。
- 20 同。
- 21 左近豊「嘆きの果てに」、54頁。
- 22 哀歌一章12・15、二章参照。さらに、左近が述べるように「敵への *imprecation* が同時に神への *imprecation* でもある」(左近豊「嘆きの果てに」、55頁)。
- 23 左近豊「嘆きの果てに」、56頁。
- 24 イム・ジヒョン(林志弦)「グローバルな記憶空間と犠牲者意識 —— ホロコースト、植民地主義ジェノサイド、スターリニズム・テロの記憶はどのように出会うのか——」『思想』二〇一七年、4月号、55・73頁。
- 25 イム・ジヒョン「グローバルな記憶空間と犠牲者意識」、56頁。
- 26 同。
- 27 同。
- 28 イム・ジヒョン「グローバルな記憶空間と犠牲者意識」、70頁以下、註(4)。

- 29 イム・ジヒョン「グローバルな記憶空間と犠牲者意識」、59頁。
- 30 同。
- 31 佐藤啓介による次の洞察にも注目したい。「犠牲者がお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」。佐藤啓介『死者と苦しみの宗教哲学』、56頁。
- 32 佐藤啓介『死者と苦しみの宗教哲学』46・49頁。
- 33 エマニエル・レヴィナス（合田正人・谷口博史訳）『われわれのあいだで 《他者に向けて思考すること》をめぐる試論』、法政大学出版社、一九九三年、130頁。
- 34 Detweiler, R., 'Overliving' in *Semeia* 54, Society of Biblical Literature, 1992, pp.239-255.
- 35 Detweiler, *Overliving*, p.240.
- 36 *Ibid.*
- 37 *Ibid.*
- 38 *Ibid.*
- 39 Cf. Detweiler, *Overliving*, p.242.
- 40 Cf. Detweiler, *Overliving*, p.241.
- 41 Detweiler, *Overliving*, p. 243.
- 42 *Ibid.*
- 43 ジャック・デリダ（増田一夫訳）『マルクスの亡霊たち』、藤原書店、二〇〇七年、358頁。高橋哲哉『デリダ脱構築と正義』講談社学術文庫、二〇一五年、274頁以下。

- 44 エマニュエル・レヴィナス（西谷修訳）『実存から実存者へ』、ちくま学芸文庫、二〇〇五年、27頁。Levinas, E., *De l'existence à l'existant*, 2nde Edition augmentée, Paris, Vrin, 2004, p. 20.
- 45 レヴィナス『実存から実存者へ』、42頁。Levinas, *De l'existence à l'existant*, p.28.
- 46 エマニュエル・レヴィナス（内田樹訳）『困難な自由 ユダヤ教についての試論』、国文社、二〇〇八年、151頁。
- 47 レヴィナス『困難な自由』、155頁。
- 48 マーティン・ヘグルンド（吉松覚ほか訳）『ラデイカル無神論』、法政大学出版社、二〇一七年、3頁。
- 49 ヘグルンド『ラデイカル無神論』、17頁。強調ヘグルンド。
- 50 ヘグルンド『ラデイカル無神論』、5頁。
- 51 この点に関する反論としては、本論の末尾を参照。
- 52 ヘグルンド『ラデイカル無神論』、3頁。
- 53 ヘグルンド『ラデイカル無神論』、268頁。
- 54 波多野精一『時と永遠』からの引用は、全集版第四卷（第二刷、岩波書店、一九八九年）の頁数を用いる。
- 55 ヘブライ的な霊肉二元論を提唱した古典的研究としては Pedersen, J., *Israel: Its life and Culture I-II*, London, Oxford University Press, 1926(1940), pp. 99-106, 170-179.