

謝罪と赦し、それで終わるものと後に残るものあるいは償いと継続的コミットメント

伊勢俊彦

はじめに

個人や集団のあいだの紛争を解決し、関係を正常化する過程で必要なことがらの一つが、一方が他方に与えた損失や被害の存在を確認し、それを生じさせた側がその責任を認め、損失や被害を受けた側に対して、償いの行為を行なうこと、そして、損失や被害を被った側も、責任の承認と償いの行為を受け入れ、双方が、紛争の解決を確認することである。こうした、加害の側による責任の承認と償い、被害の側によるそれらの行為の受け入れは、典型的には、謝罪と赦しというかたちをとると考えられる。

西洋近代の哲学的伝統では、謝罪と赦しは、主に、個人と個人のあいだの対等で平和的な関係を構築し維持する行為として考えられてきたと言える。

ホッブズは、人々がその自己保存のために遵守すべき自然法の一つを、つぎのように述べている。「将来の時の配慮にもとづき、人は、過去の加害をなした人々が悔い改め (repent)、赦しを欲する (desire) ときは、その加害を赦す (pardon) べきである。」(Leviathan, Part 1, Chap. 15, Hobbes 1996, p. 106)

対等な諸個人が共存する空間を構築し維持するための条件として、赦しを位置づける考え方は、ハンナ・アーレントに至るまで踏襲されてい

る。アーレントは、公共的な空間における自由な活動 (action) の欠点の一つとして、いったんなされたことをなかつたことにできないという不可逆性をあげ、赦しこそが、その欠点を救う活動であると述べる。「不可逆性の苦境から人を救うことができるのは赦し (forgiving) の能力である。」(Arendt 1998, p. 237)

ここでは、人間の行為が他の人間に与える損失や被害とともに生じる社会的関係の毀損を修復する行為として、損失や被害を被った側による赦しが想定され、赦しによって修復されるべき社会的関係とは、対等な個人のあいだのそれであると考えられている。

しかし、個人や集団が、自分たちの受けた損失や被害を訴え、それに対する適切な処置を求める具体的なケースを取り扱おうとすると、本来の対等であるべき個人のあいだでの謝罪と赦しというモデルでは十分でない場合が多い。

まず、損失や被害の訴えを受け止めるべき側として、損失や被害を与える行為を実行した個人が特定でき、被害者と加害者が対等な個人として対面し合うことができないケースが考えられる。例としては、損失や被害が、国家や企業等の主体による、集団的・組織的な行為の結果として生じる場合があげられよう。

このように、被害者と加害者の関係が非対称的であるのは、加害主体が組織や集団である場合に限られない。奴隷制や植民地支配など、組織

的な人権侵害を行なう体制の下で、適法で正当なものとして行なわれた個人の行為が、のちに、不当や損失や被害を与えたものとして告発されることは、十分に考えられる。その場合、当初、一方は被害を訴える立場になく、他方は加害の責任を負う立場にないとみなされた両者の関係が、被害を訴え、加害の責任を負うのに適格な者どうしの関係へと変化する。

こうした、被害者と加害者の関係の非対称性や、被害者と加害者の地位の変化に伴う損失や被害についての認識の変化の問題は、対等な諸個人によって作られる公共的空間を前提とする理論にそのまま収めることはできず、それにいかに対処するかが問われることになる。

これらの問題については、本稿の後半で扱うことにする。

本稿の前半では、こうした具体的な困難に目を向ける前にすでに現われてくる、人による謝罪と、人による赦しに伴う、原理的な問題を検討する。そのことが、迂遠なようであるが、謝罪や赦しが可能になる空間が、継続的な実践に支えられるものであることを明らかにするであろう。

その原理的な問題とはこれである。加害者が真に悔い改め、被害者が真に赦したことを公共的になしかたで確定することは困難、いや原理的に不可能でさえあるのではないか。

謝罪と赦しは、悔い改めを「表明」し、赦しを「与える」という言語行為である。と同時に、悔い改めと赦しは、人の内面の感情でもあり、悔い改めと赦しの感情を伴わない、謝罪の言葉や赦しの言葉だけで、加害者と被害者の関係が真に修復されるとは言えないであろう。しかし、何をもって、悔い改めと赦しの感情を真正のものと認める基準となしうるのか。

本稿は、こうした問題について、まず、ホッブズをはじめ英国の古典

的社會哲学に見られる、公共的な責任や責務と個人の内面の関係への言及を参照し、公共的な行為と私秘的な心的作用とのギャップがはらむ問題の整理を試みる。

これらの哲学者のうち、言語行為と内心の事実との関係を主題的に取り上げているのはヒュームである。ヒュームは、約束という言語行為とそれによる責務の成立基準を、約束を履行する意志という心の作用ではなく、一定の言語形式の使用におく。言語行為と心的作用とのこの関係は、赦しには当てはまらないように見える。約束と赦しのつながりを見出すための鍵は、唐突と思われるかもしれないが、ハンナ・アーレントの議論のうちにある。それによれば、約束と赦しは、人間の活動が行なわれる公共的な空間の継続性にかかわっている。そこから、ヒュームの議論を、単に一回一回の約束だけでなく、約束という実践への継続的な参加を視野に入れて見直すことで、約束と赦しとのパラレルな関係が確認される。こうして、まず公共的な空間が存在して、約束や赦しが可能になるというよりは、約束や赦しの実践という歴史的行為の継続を通じて、公共的な空間が、その都度新たに構築され、維持されることが明らかになる。

もともと、ホッブズらの議論は、形式上は非歴史的な自然法論的枠組みによるものではあっても、それらが形成された背景には、革命や内戦を経た社會の再統合という歴史的問題があった。しかし、現代においては、国際的な場合も国内的な場合も、武力紛争や体制転換を経た後の正義を考える場合、近世の哲学者が想定していないさまざまな問題を視野に入れる必要がある。そこには、先に述べたように、被害者と加害者が非対称であることや、被害者と加害者の相対的地位が変化可能であることと並んで、大規模で組織的な暴力や人権侵害が、しばしば、被害者の尊厳を破壊し、被害者に回復不可能なトラウマを与えるという問題が含ま

まれる。発表の後半は、これらの特徴をすべて含む事例として、日本軍「慰安婦」問題と言われる戦時性暴力を取り上げ、それについて誰がどのように責任を負い、被害者の訴えに答えるべきかという問題を扱う理論的枠組みを検討する。

法と人間の内面についての

ホッブズ・ロック・ヒュームの考察

ホッブズによれば、人々のあいだの平和と各々の自己保存のための自然法は、悔い改めと赦しの法を含む。そして、自然法は外的な法廷ではなく、各人の内心の法廷において従われねばならない。つまり、悔い改めと赦しは、真正の感情を伴わねばならない。

「第六の自然法は、かくのごとくである。「将来の時の配慮にもとづき、人は、過去の加害をなした人々が悔い改め(Repent) 赦しを欲する(Desire) ときは、その加害を赦す(Pardon) べきである。」^① というのは、赦しとは、平和を認めることに他ならない。敵意を持ち続ける人々に赦しを与えるなら、それは平和ではなく、恐怖となる。しかし、将来の時に配慮する人々に赦しを与えないのは、平和を嫌悪する標であり、それゆえ自然法に反する。」(Leviathan, Part I, Chap. 15, Hobbes 1996, p. 106)

「自然法が責務を課すのは、内なる法廷において(in foro interno) である。すなわち、自然法は、それらが行なわれるようにという欲求へと拘束する。一方、外なる法廷において(in foro externo) 、「つまり、法を實際に行なうように、常に拘束するわけではない。というのは、慎ましく、従順で、ほかの誰もが約束を実行しないようなときや場所でも、自分の約束をすべて実行する人は、自ら進んでほかの人々の餌食になり、自らの確実な破滅を招くだけであり、これは、人間存在の保存に資するとい

う自然法の根拠に反するのである。[...]

また、なんであれ、法が内なる法廷で拘束するものに対する違反は、法に反する事実(即ち実行行為) だけでなく、事実においては法に従っていても、反対の考えを持つ場合にもなされうる。というのは、この場合のその人の行ないが法に従っていても、その目的は法に反しているであり、責務が内なる法廷に属する限り、その行ないはやはり違反なのである。」(Ibid., p. 110)

悔い改めと赦しのなされる前提の一つは、言うまでもなく、加害の行為が、誰のものであるかということが確定していることである。行為を自分のものとして認めることは、ロックの人格の同一性の問題の中心をなす。ロックによれば、何を誰がなしたと認めるかの最終的な基準は各人の意識にある。しかし、人間の法廷はその基準に従うことはできず、外的な証拠によって行為の責任を帰属せざるをえない。行為の責任の、真の、最終的な帰属は、最後の審判において、すべての人の魂の秘密が暴かれるのを待たねばならないのである。

「人間の法は、これら(酔っているあいだや眠っているあいだのことを自分のことと意識していない人々) 双方を罰するが、それは、それらの法が物事を知るしかたに相応の正義をもつことなのである。なぜなら、こうした場合に、法は何が真実で何が偽りか確実には区別できず、酔っていて、あるいは眠っていて、自分は知らないというのは、言い訳として認められないからである。処罰が加えられるのは一個の人物にであり、一個の人物とされるのは、一つの意識を持つものなのであって、酔漢はしたことを意識しないかもしれない。しかし、人間の司法がこの人を罰するのは正当である。なぜなら、事実の立証はこの人の不利になるが、意識が欠けていることを立証して、この人の有利とすることはできないのであるから。しかし、最後の審判の日には、すべての心の秘密が明らか

になるから、ここでは、誰も自分が知らないことについては責任を負わされず、自分の意識が自らを有罪とするか無罪とするかにしたがって裁きを受けると考えるのが道理にかなうであろう。」(Essay, Bk. II Chap. 27, Sect. 22, Locke 1975, pp. 343f.)

ロックはまた、自然法を侵害し自分に危害を加えようとする者から自分を防衛することの正当性にかかわっても、「最後の審判」に言及している。

「それについては、私自身が私自身の良心において裁き手となりうるのみであり、それは、私が最後の審判の日に、すべての人間の至高の裁き手に答えるとおりののである。」(Two Treatises, II, Chap. 3, Sect. 21, Locke 1988, p. 382)

ホブズとロックはこのように、法の執行の正しさの最終的基準を、人間の内面における事実に求めているように見える。ただし、ロックは、「人間の法」による裁きにおいて、行為の帰属の基準を厳密に意識に求めることはできないと考えているようである。ヒュームはこの点さらに踏み込んで、法は社会の利益のための考案であるから、その執行の適切さの基準は、そう厳格なものではありえないと明言している。

ヒュームは、約束を論ずるにさいして、約束の言語表現とそれが表出する心の動きについて、やや込み入った考察を行っている。そして、約束は、履行の誠実な意図がなくても、言語表現の使用によって履行の責務を生じさせるとし、この点で約束は、宗教的儀式とはっきりした対照をなす。ヒュームによれば、例えば聖職者の叙任は、儀式を行なう者の誠実な意図なしには無効となるが、約束についてこのような厳格な基準を想定することは、社会にとつてとつてもなく不都合であるという。

「明らかに、意志がそれだけで責務を生じさせるとは考えられず、誰にであれ、意志が束縛を課するには、それが言葉や標によって表現(表出)

されねばならない。表現がひとたび意志に付き従うものとして導入されると、それはやがて約束の主要な部分になり、たとえ人が自分の意図を密かに異なった方向へ向け、決意も、責務を負う意志も放棄したとしても、自分の言葉に同じように拘束されるのである。」(Treatise, 3.2.5, Hume 2007, p. 336)

「約束の責務は社会の利益のための考案であるから、その利益が要求するだけの多くの異なったしかたで変形され、その目標を見失うくらいなら、真つ向からの矛盾を犯しさえもする。しかし、他方の奇怪な(宗教的)教説は、単なる聖職者の考案であり、公共の利益を視野に入れないから、新たな障害によって進行を妨げられることがそれほどない。認めなければならぬのは、その出発点は不合理だが、その後は、これらの教説の方が理性と良識の流れにまっすぐに従うことである。神学者らからはつきり見て取ったことだが、言葉の外的な形式は、単なる音声であるから、それが何らかの効力を持つようには、意図が必要であり、ひとたびこの意図が必要な条件とみなされたなら、それが欠けていけば、同様に、効果は停止するでなければならず、それは、意図の不在が誠実に公言されていても、欺きによって秘匿されていても同じである。これにより、彼らが共通して決定したのは、聖職者の意図が秘蹟を成り立たせるのであり、聖職者が意図を放棄したときは、その者自身が重大な罪を負うのであるが、やはり、洗礼も、聖体拝領も、聖職叙任も無効となるということである。この教説の帰結は恐るべきものであるが、それが通用する妨げにはならなかった。他方、約束について同様の教説をとつた場合の不都合のため、そうした教説は確立しなかったのである。」(Ibid., 336f.)

赦しと約束

ここまで見てきた近世英国の哲学者たちの考察のうち、直接に赦しに言及しているのは、ホブズのものだけである。ロックの議論は、本人（と神）だけが知る内面の事実と「人間の法」のギャップを指摘している点が興味深い。約束にかんするヒュームの議論は、「人間の法」による責務の成立基準を、公共的な言語行為にのみ求めるものである。最初にも述べたように、謝罪と赦しの場合には、真正の感情が伴うことが必要であり、単なる言語使用のみによっては有効とならないという強固な直観が存在するため、ヒュームの議論は赦しの問題には関連性を持たないと考えられるかもしれない。しかし、赦しと約束のあいだには、実は高い関連性がある。

ハンナ・アレントは、『人間の条件』で、公共的な空間における活動（*labor*、仕事 *work*、と区別される意味での *action*）の欠点を救済する特殊な活動として、赦しと約束を位置づけている。その欠点とは、不可逆性と予測不可能性である。

「不可逆性の苦境から人を救うことができるのは—その苦境とは、人は、自分が何をしているのか知らず、また知ることが不可能であったにもかかわらず、自分のしたことをなかつたことにできないというものが—赦し（*forgiving*）の能力である。予測不可能性、つまり未来のカオス的な不確実性の対策は、約束をし、約束を守る能力のうちにある。」（Arendt 1998, p. 237）

こうして、赦しと約束は、公共的な空間の持続的な存立、その中で人間の活動の継続を可能にするのだという。（高橋 1998, pp. 84f.）

また、注目すべきことに、アレントは、赦しを、神による保証を必要とする宗教的行為とすることなく、あくまで、人間と人間との関係に

おいて考察している。いささか逆説的だが、彼女はこの主張をイエスの教えによって例証している。（高橋 1998, p. 86）

「われわれの文脈で決定的なことだが、イエスが「律法学者やパリサイ人」に反対して主張したのは、第一に、神のみが赦す力をもつというのは正しくないこと、第二に、この力は神に由来する—まるで人々ではなく神が、人間の媒介をつうじて赦すともいうように—のではなく、逆に、人間によって、おたがいに對して発動されねばならない。そうしてはじめて、人は神によっても赦されると望むことができる。」（Arendt 1998, p. 239）

しかしその場合、赦しが適切であり、有効であることの保証は何に求められるのであろうか。ヒュームは、「約束する」という一定の形式の言語の使用によって、約束の責務が成立するという。同様に、「赦す」という言葉の使用が「赦しの主要な部分となる」と考えられるだろうか。赦しと約束の対称性を正しく把握するためには、もう少し視野を広げた考察が必要である。

ここで、約束が破られる場合についてヒュームの述べるところを見てみよう。

「人が「あることを約束する」というとき、彼は実際、それを実行する決意を表現（表明）する。そしてそれとともに、この言葉の形式を使うことによって、実行を怠った場合に、もう二度と信頼されないという罰を自らに科すのである。」（*Treatise*, 3.2.5, Hume 2007, p. 335）

人が互いに約束を交わす関係にあるあいだは、「約束する」という言葉の形式によって、約束の責務が成立する。そして、その責務が果たされない場合は、たがいに約束を交わすことを可能にしていた条件自体が崩れる。こうした事情を、ヒュームの論述から読み取ることができよう。そしてその条件とは、なかならず、たがいの「信頼」である。

ヒュームは、約束の責務を含む、人間社会の基本的秩序が、人間の人為に依存すると認めながら、その秩序を、人類社会に普遍的なものとして、「自然法」と呼んでいる。一方、この自然法への違背によって人間どうしの関係が損なわれたさいに、その修復がいかにして行なわれるべきかについて、ヒュームは少なくとも『人間本性論』の正義論の文脈では何も語っていない。

これに対して、ホッブズは、過去の加害によって損なわれた人間関係を修復し、加害者と被害者が自然法の下で共存できることを可能にする行為として、悔い改めと赦しを構想していると見ることができ。『リヴァイアサン』が書かれた当時のイングランドの状況を考えると、ホッブズの議論は、革命や内戦の後の、社会再統合を念頭においたものとなしてよいであろう。(神崎 2017, Dyzenhaus 2012) ホッブズに比べると、ヒュームの時代はジョージアン王朝のもとで比較的な政治的安定を享受していたと言えるが、名誉革命による王位継承の正統性に対する疑義や、スチュアート家支持派の反乱の危険は、けっして過去のものではなかった。してみると、約束にかなするヒュームの議論も、約束を可能にする人間関係の持続を、自明のこととして前提しているのではなく、その人間関係が損なわれる事態を一方で視野に置きながら、われわれは、約束とその履行という実践をつうじてそれを維持していくべきであるという規範的含意を持つと言えるのではなからうか。

つまり、ヒュームの議論は、「約束する」という一定の形式の言語の使用によって約束の責務が成立するという事実の問題を述べているだけではない。約束の不履行は、不誠実な約束をなした者が、実は約束を交わし合うという人間関係にはいるには不資格であり、それゆえに、約束は実は有効ではなかったことを示す。もちろん、これはその人が約束をなした責任を免れるということではなく、その人が、「二度と信頼されない

という罰」を受けることを意味している。また、この罰を受けることによって、罪が償われ、この人がもう一度約束をなすのに適格となるわけではない。

ヒュームはこのように、約束の不履行がもたらす直接の害に加えて、約束の不履行が、約束を交わし合う関係そのものを不可能にするという、より深いレヴェルの害を視野に収めていた。一方、約束を交わし合う関係は、人間社会に普遍的な基本的秩序であり、人はそこから排除されたまままで人として生存することはできないはずである。そこで、損なわれた人間関係を修復する行為として、悔い改めと赦しが必要となる。こうしたしかたで、約束にかなするヒュームの議論と、悔い改めと赦しの問題とが接続しうると考えられる。

ホッブズ、アーレント、赦しの限界

先にも述べたとおり、悔い改めと赦しにかなするホッブズの議論は、革命や内戦のあとの社会再統合を念頭においたものと見られる。そこでは、悔い改め、赦しを与える主体は、基本的に対等な個人であることが想定されている。

しかし、現代において、体制の転換や植民地支配からの独立、内戦、対外戦争等の後に、いかに旧体制下や武力紛争の過程で生じた人権侵害による被害を償い、秩序を回復ないし確立するかという問題を考えるには、対等な個人どうしの謝罪と赦しという枠組みでは十分ではないであろう。こうした状況においては、被害を生じさせるのは国家や武装集団の集団的・組織的行為である場合が多い。また、独裁的な体制や植民地支配が崩壊したのちには、旧体制における支配従属関係のもとで適法で正当とされていた行為が、不法な人権侵害として告発されることもあり

うる。さらに、これらの状況における集団的・組織的な人権侵害による被害は、単にそこで生じた損失に対する補償を行なうということによっては解決することのできないしかたで、被害者の生命や尊厳への侵害を含んでいる場合がある。今日、国際司法の場で「人道に対する罪」と規定される行為から生じた被害がそれにあたる。「人道に対する罪」には、組織的に、政策推進過程で行われた殺人、殲滅、奴隷化等と並んで、「性奴隷制としての人道に対する罪」が含まれる。(前田 2016, pp. 182, 188)「人道に対する罪」について「赦し」を語ることははたして適切、いや、そもそも可能であるのだろうか。

実際アーレントは、「根源悪 (radical evil)」と呼ばれる加害について、こう述べる。

「われわれが知っているのはただこれだけである。われわれはそのような加害を罰することも赦すこともできない。それゆえ、それらは人間のあいだのことがらの領域と人間の力の潜在的可能性を超越しており、この2つは両方とも、それらの加害が姿を現わすところでは、根源的に破壊されるのだ。」(Arendt 1998, p. 241)

ここで「根源悪」と呼ばれるのは、ナチズム体制、およびスターリニズム体制による組織的な暴力と人命の抹殺である。(高橋 1998, pp. 88;) さらに、「赦しうること」の次元を超えた巨大な被害をもたらした組織的な暴力や人権侵害の事例は、この二つに限られない。二〇世紀後半におけるジェノサイドや民族浄化の事例としては、カンボジア、旧ユーゴスラビア、ルワンダが直ちに思い浮かぶ。旧ユーゴスラビア国際刑事法廷およびルワンダ国際刑事法廷においては、「人道に対する罪」の有罪判決が数多く下された。(前田 2016, p. 182) カンボジア特別法廷でも、旧政権幹部らに「人道に対する罪」の有罪判決が下されている。こうした事例を前に、我々は、このような被害からの人間の回復の条件を、いかに構想

すべきなのであろうか。

アーレント、ロック、最後の審判

アーレントは、人間による赦しの限界を超えたものについて、イエスの教えに拠りながら、このようにも述べている。

「そのようなものは、神によって、最後の審判の日に決着がつけられるであろう。その裁きは地上の生では何の役割も果たさないし、最後の審判の特質は、赦しではなく、正しい報い (retribution) なのである。」(Arendt 1998, p. 240)

しかし、二〇世紀の歴史は、ジェノサイドや民族浄化など「人道に対する罪」を、人間の司法によって裁き、罰することを不可避にし、その帰結として、裁きうるものの限界を拡張してこうした事態に対処する国際司法の実践が積み重ねられてきたと言える。アーレントもまた、アイヒマンの裁判にかかわっては、「人道に対する罪」を裁く国際法廷の必要を認めている。(Arendt 1977, p. 269)

アーレントが、公共的な空間における人間の行為の適切さの根拠を、あくまで人間の手の届く領域に求めるのに対し、ロックはしばしば、最終的に神だけが知りうるような、個人の意識や良心の事実を訴えているように見える。

もちろん、ロックが言うように、意識や良心の事実という基準に照らせば、「人間の司法」は誤りうる。しかし、ここでの議論のためにより重要なのは、ロックは、人間の司法が、酔漢が、自分のしたこととは認められないことについて、彼を罰するのは正当であると述べていることの方である。この場合、なにゆえにそれは正当なのか。

このような司法のあり方が正当なのは、司法の実践の継続性を可能に

するには、確証不可能な私秘的な事実に正当性の基準を置くことはできず、公共的に確認できることがらのみを根拠として人を罰する以外にないためである。われわれは、それ以上のことを言うことができないと思われる。必要なのは、到達不可能な絶対的確実性を求めることではなく、人間に到達しうる限りの蓋然性の範囲で、人間的に可能な実践を継続することである。それはまた、人間が相互に行為する公共的な空間の持続性を確保する上でも必要なのである。

ヒュームが、約束と宗教的儀式を対比している議論も、この観点から理解することができよう。宗教上の秘蹟は神の業であり、その有効性は、最終的に、儀式を執り行なう聖職者の魂の秘密を知る神の力に依存する。これに対して、約束は人間の業であり、その有効性の基準は、あくまで公共的な空間のうちになくはならない。約束をなすものの内心の事実が、公共的になしかたで確認し得ない以上、約束の有効性は、暫定的に、一定の言語の使用という公共的な行為によって確保される必要がある。暫定的に、と言うのは、約束が破られた場合、偽りの約束をなした者は、公共の場において約束をなす資格を失い、約束の実践から排除されるからである。その場合でも、その人に約束による責務がなかったことにはならない。ただし、その責務が果たされないことで、もとの約束は、事後的に、約束として適格でなかったとされる。逆に、約束による責務を果たすことよって、人は、約束という実践に参加する者として適格だということ証しを立てる。ただしこの場合も、そうして証しを立てることは、一回限りですむことではなく、約束の実践に継続的に参加する中で、人は、繰り返し、自らの適格性を示すことになるのである。こうして、約束という実践の行なわれる公共的な空間の継続が可能になるのである。

ホッブズにおける、「内なる法廷」と「外なる法廷」についてはどうであろう。自然法の支配する公共的な空間は、自然法の実行によって確立

されると同時に、自然法の継続的な実行を可能にする。人は、公共的な空間を維持する真摯な意志を持たねばならない。これが内なる法廷における責務の内容ではなからうか。これに対して、外形的に法に従うことは、それが、公共的な空間を維持する意志によらず、単に法を自己利益のために利用する行為であるとすれば、そのような行為をなす者は、公共的な空間における行為者としての適格を持たない。ホッブズの議論をこのように理解することができないのではないか。もちろんこれは、自ら法に従い、またそれによって、法の実行を可能とする公共的な空間を維持する意志の存在を、個人の心の内を覗き見ることによって確認するという不可能なことを要求するものではない。このような意志は、法に従う継続的な実践に人が参加し続けることをつうじて示されるのみなのである。

このように、公共的な空間の持続的な存立、その中での人間の活動の継続という観点を導入することによって、一見ばらばらに見えるホッブズ、ロック、ヒュームの主張のうちに、共通のモチーフを見出すことができると思われる。そしてこのことは、唐突に見えたかもしれないが、赦しと約束についてのアーレントの議論を、これらの哲学者たちを論じる文脈で取り上げた理由でもある。

以上の検討から見えてとれるもうひとつのことは、道徳的責任、赦しや裁きの問題を、人間の心、ないし魂についての形而上学や、神の裁きをめぐる神学の議論から解放し、社会における実践のうちで取り扱うという方向性である。これは、あとで取り上げるピーター・ストローソンの議論にもつながっていく論点となるであろう。

和解によって確立維持されるべき公共的な空間とは

ホッブズの赦し、ヒュームの約束にかんする議論を、公共的な空間の持続的存立と活動の継続という観点から理解することが妥当であるとしてみても、彼らが生きていた時代に、再統合され、維持されるべき公共的な空間として具体的に想定されるのは、ほぼ、イングランドの社会に限られていたであろう。ホッブズの場合、革命や内戦のあとの対立する党派の和解が念頭にあったとしても、ホッブズの自然法で、悔い改めや赦しの直接の対象になるのは、個人の個人に対する加害である。ヒュームの場合も、名誉革命体制の正統性への疑義、党派対立の危険性が意識されていたとしても、直接に論じられているのは個人と個人とのあいだの約束である。

これに対して、現代において、謝罪とその承認をつうじた和解が問題になるのは、必ずしも個人と個人のみならず、和解によって確立維持されるべき社会的関係も、国境で区切られた単位の社会内部のものとは限らない。

内戦や体制転換にかかわっては、実際に加害行為を行なった個人だけでなく、権力機構や集団の責任、また、被害側としても、民族、宗教等のアイデンティティを持つ集団としての告発や訴えがあり得るのである。戦争や植民地支配下での暴力や人権侵害については、加害者、被害者としての個人に加えて、政府と政府、政府と個人の関係を考慮に入れなければならない。

ここでは、そうした加害者と被害者の多様なあり方と関係を網羅的に整理する枠組みを示すことはできない。それに代えて、具体的な事例に即して、被害の訴えの性質、その訴えが差し向けられるべき加害者、あるいは加害責任を継承する者の性格、問題の解決によって当事者の間に

確立されるべき関係がいかなるものかを考えてみたい。

「慰安婦」問題

二〇一五年一月に発表された「慰安婦」についての日韓合意^②について、被害者の一人、吉元玉氏は、このように語ったという。

「心から謝罪し、法的に賠償してはじめて真正なお詫び（サグア謝過）となる。このようなかたちのお詫びなら、百億（ウォン）だろうと一十億だろうと、補償金を受け取らない。」（吉澤 2016, pp. 10f.）

戦後、日韓両政府の間の関係の法的枠組みを確定したのは、一九六五年に締結された日韓基本条約（日本国と大韓民国との間の基本関係にかんする条約）、およびそれに付随する諸協定であり、ここに日韓請求権協定（財産及び請求権に関する問題の解決並びに経済協力に関する日本国と大韓民国との間の協定）も含まれている^③。この協定において、日韓両国およびその国民のあいだの財産、権利、および利益、ならびに請求権の問題が、「完全かつ最終的に解決されたこととなることを確認する」と規定されており、これが、日本政府が「慰安婦」問題や徴用工問題についてとっている「解決済み」論の根拠とされている。

しかし、これらの条約や協定によって、日本軍「慰安婦」をはじめ、植民地支配と戦争の被害にかかわる「過去の克服」がなされなかったことは、条約締結直後から被害者や支援者によって指摘され、とくに韓国の政治的民主化以降は、被害者や支援者による真実究明や補償を求める運動が盛んとなっている。

韓国政府は、従来基本的に「解決済み」論に立っていたが、二〇〇五年、盧武鉉政権が、「日本軍慰安婦問題など日本政府と軍隊など日本の国家権力が関与した反人道的不法行為は請求権協定で解決したとみなすこ

とができない」という公式見解を発表し、植民地支配・戦争被害の問題に政府自ら取り組んでいく姿勢を示した。(太田 2016, pp. 25f.)

一九九一年、加藤紘一官房長官は、定例記者会見で、「慰安婦」問題への日本軍の関与を認め、「衷心よりお詫びと反省の気持ち」を表明した。またこの時期以降、歴代の政府首脳は、一九九五年の村山談話をはじめとして「植民地支配責任」を認める発言を繰り返し行っている。その一方で、日本政府は、被害に対する補償の問題は、請求権協定によってすべて「解決済み」という立場を崩していない。

二〇一五年の日韓合意においても、日本政府は依然「解決済み」の立場に立っており、そこで合意された日本政府からの資金の拠出は、賠償という性格のものではなく、安倍首相が表明した「日本政府の責任」も、法的責任ではなく、道義的責任ではない。(金 2016, pp. 85ff.)

被害者が求める「真正なお詫び（サグア謝過）」とは

日韓両政府のあいだには日韓条約と請求権協定の解釈をめぐる相違があるが、ここで考察したいのはその問題ではない。先に引用した被害者の発言で、「真正なお詫び（サグア謝過）」と言われているのは何か。被害者が求める正義とはいかなるものか。それをここでは検討したい。

岡野は、二〇一五年の日韓合意に先立つ一九九五年の「アジア女性基金」についてのマーガレット・アーバン・ウォーカーの議論を引きながら、同じ論点が日韓合意についても当てはまるとして、日韓合意の失敗の原因を三点にまとめている。(岡野 2018, Walker 2010, p. 23ff.) それは、第一に、性奴隷制という被害の本質を認めていないことであり、第二に、被害者との直接対話を怠避していることであり、第三に、「最終的解決」の名のもとに、被害の事実を記憶に止めることを拒絶し、忘却への道を

開こうとしていることである。

道徳的関係への参加と道徳的な傷つけられやすさ

ウォーカーの議論の理論的枠組みをなすのは、ピーター・ストロロンが示した、道徳的関係への参加についての考え方である。

ストロロンによれば、誰かを非難したり、責任を問うたりする行ないは、その人に対する「参加者としての反応的態度」を前提とする。(Strawson 1974, p. 9) そのような態度は、人と人との道徳的な関係への参加によって生じる。道徳的な共同体とは、そのような関係のネットワークからなると言えるであろう。

こうした描像は、アーレントによる、人間の活動の場としての公共的空間の描像にも親和性がある。ウォーカーは、参加者としての反応的態度を出発点に、「道徳的な償いなし回復 (moral repair)」を論じている。

ウォーカーは、ある個人あるいは集団の不当な行為によって他の個人あるいは集団の受けた損失や被害の責任の所在を確認し、それに対する謝罪や補償を経て、それら個人や集団どうしのあいだに公正な関係を確立する一連のプロセスを *moral repair* と呼ぶ。それは、必ずしも謝罪や補償によって完結するのではない。また、*moral repair* は、それらの個人や集団どうしのあいだに最初から平等で公正な関係が存在し、それを修復するというのではなく、体系的な支配や抑圧の関係を廃棄して平等で公正な関係を作り出す場合を想定に入れている。それゆえ、それを単純に「償い」とか「修復」と呼ぶことは適切でない。ここでは、十分ではないが、「償いなし回復」という言い回しを用いることにしよう。

体系的な不平等の関係から公正な関係への移行を必要とする事例としては、ジェノサイド、組織的な性暴力、奴隷制や植民地支配、人種差別

や性差別など歴史的な不正があげられる。こうしたケースについてウォーカーはつぎのように述べている。

「大半の社会的・道徳的な秩序において、社会的・道徳的関係の「参加者」がすべて平等であるわけではない。[...]償いや回復 (repair) は、原状への復帰を意味するのではなく、道徳的に損なわれ、破壊された関係を道徳的に十分なかたち近づけることを目指さねばならない。」(Walker 2006, pp. 26f.)

「道徳的な償いや回復の課題は、人間どうしのあいだに明らかに道徳的と見てとれる関係を保つ基礎的な要素を修復あるいは安定化し、そしてある場合には作り出すことである。」(Op. cit., p. 23)

しかし、こうした公正な道徳的な関係への要求は時には退けられ、被害者たちは、公正な関係への参加者としての地位を否定される。こうした要求の却下、地位の否定の可能性にさらされる状態を、ウォーカーは「道徳的な傷つけられやすさ (moral vulnerability)」と呼ぶ。(Walker 2014, p. 112)

このような却下、否定は被害者に対する侮辱、さらなる被害につながる。これがまさに「慰安婦」被害者に起こったことなのである。

植民地支配の責任は「解決済み」か

ウォーカーは、「アジア女性基金」の名称が、「女性たちの受けたひどい虐待の実際の性格をまったく認めそこなった婉曲語法」であると指摘し、こう述べる。「この名称は「アジアの女性」の状況を改善することを目標にした慈善事業を思わせるが、それが無視しているのは、被害者の大多数が朝鮮半島の女性だということであり、この無視は偶然ではない。そしてそれは、この問題と並行して、朝鮮半島を植民地化する歴史の

上で行なわれた残虐行為と隷従化を日本が執拗に否定してきたことをめぐる長く続いてきた闘争をより深刻なものにしている。」(Walker 2010, p. 24)

戦時性暴力は、それ自体、被害者の尊厳を破壊し、深いトラウマを残す行為である。「慰安婦」問題の場合は、ここにさらに、植民地支配における系統的な人権侵害の被害が重なってくる。そのため、「慰安婦」問題の否定は、多くの場合、植民地支配と侵略戦争の責任の否定と結びついている。日本政府は、植民地支配に対する責任の問題は、韓国政府との関係では、日韓基本条約と日韓請求権協定で、法的に「解決済み」という立場をとり、植民地支配下で生じた個人への被害についての請求を退けている。その上で、「慰安婦」問題について「アジア女性基金」などの限定的な対応を行なってきた。このような対応は、植民地支配の責任の問題を最初から回避している点で、被害者が訴える被害の本質を認めたものとは言えない。植民地支配下の戦時性暴力の被害を現に背負っている当事者が求めているのは、植民地支配の責任を現在も続く問題として受け止めた上での謝罪であろう。⁴⁾

一人一人の被害者の声を聴く

ウォーカーは続いて述べる。「最近になって、性暴力は国際法の下での重大な犯罪であり、実際、組織的で広範な場合は、人道に対する罪であることが認められるようになった。」それに伴って、償いと回復のプログラムの中でますます重要性が認識されるようになったことの一つとして、ウォーカーが医療処置や経済的補償と並んであげるのが、「被害者のニーズについて被害者と話し合うこと」である。(Walker 2010, p. 24)

被害者が、被害の事実の確認を求め、償いを要求する場の必要性は、

「道徳的な傷つけられやすさ」に関係している。「道徳的な傷つけられやすさ」は、被害を訴える側にとって、訴えが受け止められ、加害側によってその責任が引き受けられるかどうか自体が不確定にする。このような場合、被害に対する償いがなされるプロセスは、被害の訴えが聴かれる場の確保から始まる必要がある。

しかし、性暴力については、被害の訴えが聴かれる場の確保自体が困難になりがちである。しばしば、家父長制と女性に対する構造的な差別によって、被害を受けたことがステイグマとされ、それを知られることが恥とされる。戦時性暴力の場合、この困難はいっそう大きい。東アジアの戦争に伴う戦時性暴力の犠牲者は、朝鮮半島出身の「慰安婦」にとどまらず、日本を含む他の地域出身の「慰安婦」とは別のかたちでの日本軍の性暴力被害者、戦後の日本人女性の性暴力被害者等、多数いたはずである。しかし、韓国を中心に、相当の数の「慰安婦」被害者が名乗り出たのに対して、それ以外の戦時性暴力被害者が、自分の受けた被害を明らかにした事例はまれである。(上野・蘭・平井編著 2018)

韓国において「慰安婦」問題が、社会運動とも結びついた大きな広がりを持つ端緒を開いたのは、一九九一年、金学順氏が被害者として名乗り出したことにある。その後も多数の被害者が自ら被害を訴え始めたが、これを可能にした条件の一つは、韓国の政治的民主化によって、それまで語る機会を奪われていた過去の政治的暴力の被害が、改めて認知され、語られることになった状況であろう。しかし、そうした政治的状況のなかでの意味づけは別としても、「慰安婦」被害の実態が具体的に明らかになかったのは、被害者一人一人と身近に接しながらの聴き取り作業による。(山下 2018)

戦時性暴力被害の訴えが公的に聞き届けられるまでの過程は、ローカルな状況での被害者との対話によって、被害が語りうるもの、語るべき

こととして認知されることに始まり、その語り人が人を動かすことをつうじて、加害責任が公的に認められる状況が作られ、償いが約束されるという道筋をたどるのである。「慰安婦」被害者の訴えは、多くの人々を動かし、政治的な力となつていくが、加害責任を問われる側が、一人一人の被害者に直に応答するには至っていない。被害者たちは、訴えが聞き取られたという納得を得ることができていないと言える。

「最終的解決」か、継続的コミットメントか

ウォーカーの論述は続く。「償いの行為は、過去の不正義を認めるといふだけでなく、将来の健全な関係へのコミットメントを含意するものと見られるのではない限り、一回限りのやりとりとなる。[...]償いに向かう身振りは、被害者と、責任を負う相手方との関係のモデルであり、その関係は、将来に向けて、信頼の新たな基礎を作り出す種類のもののである必要がある。不正がなされた状況では、まさにこれが欠けていたのである。」(Walker 2010, p. 25)「償いはコミットメントを含意し、約束をなす」(Op. cit., p. 26) 岡野が言いたのは、日韓合意の掲げる「最終的解決」は、この将来へのコミットメントを欠いた、一回限りのやりとりにほかならないということであろう。

日韓合意を発表した日韓外相の共同記者会見で、日本の岸田文雄外務大臣は、問題の「最終的かつ不可逆的」解決に言及した。この背景には、日韓合意に先立つ、安倍晋三首相の「戦後七〇年談話」における、「あの戦争には何らかかわりのない、私たちの子や孫、そしてその先の世代の子どもたちに、謝罪を続ける宿命を負わせてはなりません」という発言があると考えられる。このことは、一九九三年の「河野談話」が「歴史研究、歴史教育をつうじて、このような問題を永く記憶に止め、同じ過

ちを決して繰り返さないという固い決意」を表明したことからの後退と指摘されている。(金 2016, pp. 88ff.)

これに対して、被害者の求める「真正なお詫び(サグア謝過)」は、将来に向かう継続的なコミットメントを示し、被害の訴えに応答する継続的責任を表明するものである。

結論

本稿の前半では、ホッブズからアーレントにいたる「赦し」をめぐる議論を、公共的空間を絶えず形成し直し維持する継続的な実践という概念を軸に整理した。そこで維持されるべき公共的空間は、たがいに対等な立場にある諸個人から構成される。

現代において、体制の転換や植民地支配からの独立、内戦、対外戦争を経て、過去の人権侵害を償い、人々のあいだに安定した関係を確立しようとする活動もまた、公共的空間を形成し直し維持する試みと言える。ただしこの場合、最初から対等な個人どうしの関係が想定されるわけではない。ここでは、被害を訴えるようとする人々は、しばしば訴えの資格を否定され、訴えの差し向けられる相手側は、応答責任を拒絶する。訴えが責任者に聞き届けられるためには、被害を訴える当事者と、身近にあつてその訴えに耳を傾ける人々の協同した活動によって、被害者の置かれた社会的道徳的立場を変化させ、訴えの適格性を認めさせなければならぬ。

本稿ではこうした状況の一事例として、日本軍「慰安婦」制度に対する被害の訴えを取り上げた。この問題が、とくに、日本政府の責任が問われる問題として顕在化したのは、上述のように一九九〇年代になってからであり、それまで、被害者には、被害を訴える資格自体認められて

いなかったと言える。この問題の解決に必要なのは、一回限りの処置としての経済的補償ではなく、被害者の、尊厳ある社会的道徳的地位の確立であり、その地位を補償する公共的空間の維持へのコミットメントであろう。こうした過程を通じた被害者の社会的道徳的地位の確立は、他の多くの組織的な人権侵害の事例においても必要と考えられる。

注

- ① ここでホッブズは、「悔い改める (repent)」「欲する (desire)」と、必ずしも言語による表出を伴わない内心の動きを記述する言葉を用いている。しかし、これらの内心の動きが赦しを引き出すためには、言語による表出を伴わなければならないことは、ことがら自体として明らかである。
- ② 日韓合意時の日韓両外相共同記者発表の内容等は、日本外務省ウェブサイトに掲載されている。 https://www.mofa.go.jp/mofaj/a_o/na/kr/page4_001664.html
- ③ 日韓基本条約、請求権協定の全文は、サン・フランシスコ講和条約とともに、吉澤編著 2016 の巻末に資料として収録されている。
- ④ 植民地支配とその下で生じた加害への責任を追求する動きは、一九九〇年代以降世界の各地で顕著になっており、その一つの画期となったのが、二〇〇一年の「人種主義、人種差別、排外主義、および関連する不寛容に反対する世界会議」(「ダーバン会議」)である。この会議の宣言文書は奴隷制と奴隷貿易を「人道に対する罪」と規定した。しかしそれはあくまで現在形の一般論であり、植民地旧宗主国は、過去の植民地支配の責任を現在の問題として引き受けようとはしていない。歴史上の事実として、過去形で語られるのは「悲劇であった」ということである。(永原 2009 pp. 9f.)

参考文献

- Arendt, Hannah (1977), *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil*, Penguin Books.
- (1998), *The Human Condition*, Second Edition, The University of

- Chicago Press.
- Dyzenhaus, David (2012), 'Leviathan as a Theory of Transitional Justice', *Transitional Justice*, ed. by Melissa S. Williams et al., New York University Press, pp. 180-215.
- Hobbes, Thomas (1996), *Leviathan*, ed. by Richard Tuck, Cambridge University Press.
- Hume, David (2007), *A Treatise of Human Nature*, ed. by David Fate Norton and Mary J. Norton, Oxford University Press.
- 神崎繁 (2017) 『内乱の政治哲学 垣却と制圧』講談社。
- 金昌祿 (2016) 「韓国過去精算」また終わるというなら「請求権協定」を中心として」吉澤編著 2016, chap.3, pp. 79-97.
- Locke, John (1975), *An Essay concerning Human Understanding*, ed. by Peter H. Niddich, Oxford University Press.
- (1988), *Two Treatises of Government*, ed. by Peter Laslett, Cambridge University Press.
- 前田朗 (2016) 「植民地支配犯罪論の再検討 国際法における議論と民衆の法形成」吉澤編著 2016, chap. 8, pp. 181-191.
- 永原陽子 (2009) 「序」植民地責任論」とは何か」永原陽子編著 『植民地責任』論脱植民地化の比較史』青木書店 pp. 9-37.
- 岡野八代 (2018) 「道徳的責任とはなにかー日韓合意と「平和の碑」をめぐる」牟田和恵(編著)『架橋するフェミニズム』松香堂書店(電子ブック) chap. 8. (本学文学部教授)
- 太田修 (2016) 「日韓財産請求権協定で解決済み」論を批判する」吉澤編著 2016, chap. 1, pp. 25-49.
- Strawson, P. F. (1974), 'Freedom and Resentment', *Freedom and Resentment and other essays*, Methuen, pp. 1-25.
- 高橋哲哉 (1998) 「赦すの約束 トーメントの活動とさるべし」『哲学』49, pp. 84-95.
- 上野千鶴子・蘭信三・平井和子(編著) (2018) 『戦争と性暴力の比較史へ向かう』岩波書店
- Walker, Margaret Urban (2006), *Moral Repair: Reconstructing Moral Relations after Wrongdoing*, Cambridge University Press.
- (2010), *What is Reparative Justice?*, Marquette University Press.
- (2014), 'Moral Vulnerability and the Task of Reparations', *Vulnerability*, ed. by Catrina Mackenzie, Wendy Rogers, and Susan Dods, Oxford University Press, pp. 110-133.
- 山下英愛 (2018) 「韓国」慰安婦」証言聞き取り作業の歴史」上野ほか編著 2018, chap. 8, pp. 35-64.
- 吉澤文寿 (2016) 「序論」吉澤編著 2016, pp. 9-22.
- 吉澤文寿(編著) (2016) 『五〇年目の日韓』ながら直し 日韓請求権協定から考える』社会評論社。