

法・正義・暴力——法と法外なもの

西角 純志

1. 問題の所在

フランツ・カフカの『訴訟』(Der Prozeß)に挿入されている「掟の門」という寓話は、接近不可能な物語として知られている。だが、法と「法外なもの」という視点から考察する時、有益な論点を呈示している。すなわち、法と法外なものを線引きする「境界」は何かという問題である。「法外なもの」として扱われた者たちが、自らを法の外部に追いやっている法に向き合う時、直面する問題はまさにこれである。それゆえ、「法外なもの」として扱われた者たちは、批判の対象を法それ自体に向けるのではなく、法や掟の前の社会的な偏見や差別に向けているのだ。法に対する批判が困難なのは、批判の対象である法が無傷のままに批判後も存続し続けているからに他ならない。それどころか、法にとって法の外部に追いやられた「法外なもの」こそが、非合理的であったという論理が構築されてしまうのだ。法に対する批判を困難にしている問題は、「法外なもの」は、法それ自体が産み出しているにもかかわらず、法を批判するためにこの問題を解こうとすると法が批判の対象から逃れてしまうということだ。法は、境界を画定し、境界の画定によって「法外なもの」を排除する力を行使する。この法と「法外」なもののパラドックスを見極めることこそが、法批判を困難にしている問題に対して応え、ようやく法を批判の俎上に挙げることになるのではなかろうか。この問いに答えるためにはデリダの『法の力—権威の神秘的基礎』(1994

年)』が有益だと考える⁽¹⁾。

デリダの『法の力』の議論で重要な要因となるのが「暴力」の問題である。法の「執行可能性」(enforceability)には、力が含まれているからである。すなわち、法と暴力とは不可分なものである。デリダは、法が実効性をもつものとして存在すること自体に、「法外なもの」を、法が設定する境界の外へ遺棄する力が内在しているとしている。デリダは、正義が法=権利でないとし、「正義」を決して同一の平面上に立つことのできない他者との関係で「法の脱構築」を通じて探求している。デリダは、法そのものに内在する他者を排除する力を洞察した上で、正義を「法外な他者」とのあいだでこそ語られるべきものだというのだ。

デリダにおける正義の問題を考える場合一番大きなモチーフになるのは他者の問題である。「応答可能性」や「責任」といった問題は、他者がいてはじめて問題になるからである。すなわち、正義の問題は、他者の問題である。デリダやレヴィナスのいう他者とは、本質的には了解不可能性をもつ問題である。それは、ヘーゲル的な意味での自己と他者の相互承認ではなく、自己に対してある根源的な異質性をもった存在が他者である。他者と自己の間の了解性が自己を産み出し、了解不可能な他者の存在は、同一性としての自己を根源的に脅かす。「応答可能性」(responsabilité/Verantwortung)とは、まずもって他者からの呼びかけに応答する「責任」である。「すべての他者はまったき他者」であるという開かれた単独性において眼の前の他者

との非対象的な関係へと踏む込み、誰も代わることができない仕方での呼びかけに応じることなのである。他者を眼の前にし、他者を無視することも、手を差し伸べることも他者に対する応答なのだ。すなわち、「応答可能性」とは、「応答しないことができない」ということに他ならない。言い換えれば、他者に対して、「無関係ではないこと」、「無関係でいることができない」ような状態である。デリダによると、他者に応えることは、他者がそこにいることを認め、自分が「今ここにいる」ことを表明することである。他者に対して自分がここにいることを伝えるとは、他者に対する自分の「応答可能性」を、すなわち、「責任」を表明することである。デリダは、他者に対する「責任」を引き受けることを「法の脱構築」を通じて「正義」(justice/Gerechtigkeit)へと向かう出発点と捉えている。そして、他者への応答は、「法の脱構築」という形で遂行される。つまり、他者から正義への呼びかけを聴き届け、それに応える形で既存の法を、一時停止＝宙吊りし、法に新たな正義を体現させようとすることによって、他者に対する責任が引き受けられるのである。デリダは、そのような他者に応答し、正義を実現させようとする際に避けることのできない困難を「責任のアポリア」として描いている。無限に正義であるような仕方では他者に対する責任を全うすることはできない。ある他者に対して応えようとするとき、それ以外の他者たちを犠牲にして、その他者に対して不正を働いてしまうからだ。他者に応答することを通じて、来たるべき「正義」へ向かうとは、「責任のアポリア」を耐え抜くことである。

本稿は、上記の問題関心に対して回答を与えるために次のような構成をとって探究する。まず、2.においてデリダの『法の力』(1994年)における「掟の神秘的基礎」という概念に着目

し、掟＝法には法を遵守させ、信奉させるという「行為遂行的な力」が作動していることを示す。3.ベンヤミンの『暴力批判論』(1921年)の議論を参照し、法と法外なものを画定する境界線を探る。加えて、警察と刑罰の領域における死刑について考察する。4.死刑制度をめぐるデリダとカントの議論の論点を整理し、「同害報復」の原理及びその逆説性について論じる。5.正義の法外性と神的暴力との関係を論じ、クルト・ヒラーの命題を検討する。6.最後に、正義の担い手とその可能性について考察する。

2. 掟の神秘的基礎

デリダは、『法の力』において「法の脱構築」を展開するにあたり、「掟 (loix) が信奉されているのはそれらが正義にかなうからではなく、それらが掟であるからだ」というモンテーニュの『エッセー』の言葉を引いている⁽²⁾。モンテーニュによれば、ただそれが「掟である」という同語反復的な「神秘的基礎」以外に掟の基礎はなく、掟はそれ自体として正義に基づくものではありえない。デリダは、むしろそのような掟が、「掟である」こと、すなわち法が拘束力をもった「掟」として存在することそれ自体のうちで「解釈する暴力」(violence interprétative)というべき決して正当化しえない力が働いていることを明らかにしている。デリダにとってモンテーニュのいう掟の権威の「神秘的基礎」(fondement mystique)とは、法がその存立の根底において、力や権力や暴力といったものと、より内的で複雑な関係を保ち、これらの力に保証を与えることができないことを意味する。法にこのような正当化しえない力が内在することは、法が人々の「掟」であり続ける間は決して問い質されることはない。自明の「掟」であるかぎり、その「基礎」にある力は、「神秘」で

あるに留まるのである。法の「神秘的基礎」をなす力が「解釈」であるというのは、法というものが「法解釈」が行われることによって初めて効力のある「法」として作動し始めるからである。「解釈」とは、法として語られた言葉がある状況へ適用することに他ならない。法を解釈するとは、基本的にある具体的な状況を前にして、ある言葉を、その状況に妥当するものとしてつねに新しく見出し、それを当事者に対して効力あるものとして状況に当てはめることである。デリダによると法がこのような適用としての解釈とともに、常に新たに効力ある「法」として出現する時、すなわち、法が「正義」を語り始める時、「行為遂行的な力」(force performative)を發揮するからである⁽³⁾「行為遂行的な力」とは「つねに解釈の力であり、信奉するよう訴えかける力」である。法の解釈は、その法を支配する場を現出させ、人々にそれを遵守させようとするのである。法が「正義」を語るとは何よりもまず、その法に則った特定の行動へ人々を強制する力をもつような発話行為なのだ。「法を信奉する」ことのうちには、その法が、ある状況へ向けて語り出されるその瞬間ばかりでなく、将来にわたって同じように解釈され、同じ拘束力を發揮することを要求することが含まれている。法の解釈がその法の支配下に置かれる人々に及ぼす力は、特定の行動を強制したり禁止したりするばかりでなく、その強制力をもった法が、つねに「正義」をなすものであることを信じ込ませる。すなわち、その前提を問わないことを命ずる力でもあることになる。一つの法の出現とは、その法が「自分の声を聴く」反復への約束が自明のこととして共有されることなのである。デリダによると人々に対して特定の行動を強制し、しかも自己自身の「正義」の自明性を信奉することを強いる「解釈」の力が、一つの「法」の言葉が効力あ

る法として作動しはじめる時に常に働き、人々に及んでいるというのである。ある「正義」を語る法の力とは、それ自体としては人々を正義に向かわせるものではなく、むしろ、「信奉するよう訴えかける力」として、法の自己保存に人々を有無を言わず巻き込むものだからである。だからこそデリダは、法の力を「解釈する暴力」と呼んでいるのだ。デリダが参照しているのが、ベンヤミンの『暴力批判論』(1921年)である。

3. 法と「法外なもの」の境界線

ベンヤミンの『暴力批判論』は、相互に依存しあう法と暴力を究極的には国家暴力を廃止することを目標にしている。そのために「暴力と法と正義との関係を叙述すること」⁽⁴⁾から出発している。法と暴力の関係を明らかにし、法自体を批判的に問い返そうとしているのである。法と暴力が対立的なものではなく、法そのものが他者への暴力を不可避に孕むことを論じている。正しい目的を実現する手段として用いられる限りにおいて暴力は正当化され、また暴力が適法に用いられる限りにおいて目的の正しさも保証される。これは自然法(Naturrecht)と実定法(positives Recht)から根拠づけられているものである。「自然法は、目的の正しさによって手段を『正当化』しようとし、実定法は、手段の適法性において目的の正しさを『保証』しようとする⁽⁵⁾」。すなわち、正当な目的と適正な手段とは相互依存関係にあり、互いに双方を保証しているのだ。ベンヤミンは、「自然法」と「実定法」を対置しながら、「正当な目的は適正な手段を通じて達成され、適正な手段は正当な目的に向けて用いられる」⁽⁶⁾という基本的ドグマを指摘している。

だが、「正当な目的」と「適正な手段」とが

相反する場合、解決不可能な二律背反の問題が生じる。「目的なき手段」としての法が立てられる時、適法と不法の基準に基づいて法による暴力の独占という事態が生じる。すなわち法の自己目的化である。法それ自体の目的を守るのではなく、法そのものを守る事が目的となるのだ。

ベンヤミンの『暴力批判論』によれば、法には二つの暴力がある。ひとつは、法を措定する暴力 (Rechtsetzende Gewalt) であり、もう一つは法を維持する暴力 (Rechtserhaltende Gewalt) である。両者は、「神話的暴力」(mythische Gewalt) である。人間は、神から運命を罪として科せられており、罪の償いをしなければならない。人間と神との間に境界線を引く力は、デモーニッシュな力であり、それによって罪と罰の連関が生まれるからである。すなわち、法=掟は、「神話的暴力」を顕現させ、人々を罪と罰の連関のなかに封じ込めるといったのだ。では、法を措定することが何故、暴力と機能するのか。法が新たに措定される時、何らかの合理的な根拠から論理的に導きだせるのではなく、単に無根拠な決断が下されるからに過ぎないからである。措定された法が実際に正義にかなっているという保証はないのである。だからこそ、措定された法は自らが正義にかなっているのだと解釈し、これを信奉するように訴えざるをえない。すなわち、法は正義だと宣言するという行為を遂行することで自らの正しさを基礎づける他ないのである。法を措定して正義にかなうようにしているのは、根拠なく法の正統性を宣言する「行為遂行的な暴力」に他ならないのである。

「法措定における暴力の機能は、次の意味で二重なのだ。たしかに法措定は暴力を手段とし、法として設定されるものを目的として追及するのだが、しかしその目標が法として設定された

瞬間に暴力を解雇するわけではなく、いまこそ厳密な意味で、しかも直接的に、暴力を——暴力から自由でも独立でもなく、必然的・内面的に暴力に結びついている目的を、権力の名のもとに法として設定することによって——法措定の暴力とする。法の措定は権力の措定であり、そのかぎりでは、暴力の直接的宣言の一幕にはかならない⁽⁷⁾。「法措定暴力」は、境界を設定し、固定化する。この境界線を踏み越えてしまった者は罪を犯したことになり、贖罪を要求される。ベンヤミンがその例として挙げているのが「警察」と「刑罰」の領域における「死刑」である。

「警察は、たしかに法目的のための(処分権をもつ)暴力だが、それと同時に、広範囲にわたって法的目的をみずから設定する権限(命令権)をもっている。……その非道さは、法措定暴力と法維持暴力との分離がなされなくなる。……警察暴力は法を措定する——というのは、その特徴的な機能は法律の公布ではないが、公的な効力をもつと主張するありとあらゆる命令の発動なのだから。また、警察暴力は法を維持する——というのは、法的目的の御用をつとめるから」⁽⁸⁾。

刑罰の適用は、罪が存在するからというのが法の論理である。その罪を生み出すのは法である。刑罰が適用されるがゆえに罪となるのである。だが、ベンヤミンによれば、罪があらかじめ存在していて、それに対して「刑罰」が適用されるのではなく、むしろ法を实体化する「刑罰」がまずあって後に罪が生み出されるとする。「刑罰」の目的は、法秩序を脅かす恐れのある罪から法を守ることでありとされるが、法の目的は、自己言及的である。法秩序が守られ維持されなければならない理由は、それが法であるからという以外には存在しない。ベンヤミンによると法の「神話的暴力」は、みずから「神話」であり続けるために、つまり「神秘的基

礎」の神秘性が維持されるために、自己自身の力を誇示し、それを強化しているという。そして、その例として挙げているのが刑罰の領域における「死刑」である。

「既定の法の妥当性が疑問視されるようになって以来、刑罰のなかでは死刑が、ほかの何にもまさって批判を触発してきた。たいていの場合、批判の論拠は原則的なものではなかったが、その動機は原理的なものだったし、いまでもそうである。死刑批判者たちは、死刑への論難が刑罰の量や個々の法規をではなく、法そのものを根源から攻撃するものだということを、おそらく証明はできずに、それどころか、たぶん感じる気さえもなしに、感じていた。つまり、暴力が、運命の冠をかぶった暴力が、法の根源だとすれば、暴力が法秩序のなかに現出するときの最高の形態である生死を左右する暴力となって、法の根源が代表的に実体化され、怖るべきすがたをそこに顕示していることは想像するにかたくない。……死刑の意味は、違法を罰することではなく、新たな法を確定することなのだ。というのも、生死を左右する暴力を振るえば、ほかのどんな法を執行するよりも以上に、法そのものが強化される（強調引用者）」⁽⁹⁾。

死刑は法そのものの根源的な暴力の露呈である。死刑は、法秩序の枠内で行使される殺人という最大の暴力であり、もはや刑罰の一形態であることを超えて、その度ごとに新たな法を措定する最大の暴力である。つまり、法そのものを成り立たせている根源的な暴力の実体化なのである。死刑は、法の存立そのものを再措定する暴力であり、死刑に代表される法措定暴力が、自らの法の再措定を要求するのは、法の外部から脅かされるからである。ベンヤミンは、その例として挙げているのは「大犯罪者」である。

『『大』犯罪者のすがた (die Gestalt des 《großen》 Verbrechers) は、かれのもつ目的が

反感をひきおこす場合でも、しばしば民衆のひそかな讃歎を呼んできたが、そういうことが可能なのは、かれの行為があったからではなくて、ひとえに、行為が暴力の存在を証拠だてたからである。現行法が個人からあらゆる行為の領域で奪おうとしている暴力の、危険な登場は、まだ眼には見えぬところで、法に反撥している民衆の共感を誘うのだ」⁽¹⁰⁾。既存の法が「大犯罪者」を恐れるのは法の外にある法を措定する暴力があるからであり、法の正義を脅かすからに他ならない。

デリダは、<大>犯罪者のすがたが民衆に、感嘆の気持を抱かせるほどの魅惑的力を持つ理由を、次のように述べている。「ある人がこれこれの犯罪を犯したがゆえに、その人に対して人々がひそかな感嘆の気持を覚えるのではない。ある人が、掟に刃向うことを通じて、法的秩序そのものを含む暴力を赤裸々に示すからこそ、人々はその人に対して心ひそかに感嘆するのである」⁽¹¹⁾。民衆が大犯罪者に「共感」するのは、「大犯罪者」の中に既存の法に対抗する別の法の可能性が含まれているからである。「大犯罪者」とは、前代未聞の至上の犯罪を犯した者であり、それゆえ法のなかにあり、その意味では政治的なのである。大犯罪者は、法と結合しており、それゆえ、民衆を魅了するのである。

4. 「殺してはいけない」という戒律と「さもなくば死刑に処せられる」という文言

『来たるべき世界のために』(2001年)に収められた議論のなかで、デリダは、19世紀スペインの反動的カトリック哲学者ドノソ・コルテスやカントの思想において死刑が例外的地位にあることを指摘している。例外的な地位が、真の哲学的な死刑論の焦点となるというのであ

る。「死刑措置なくして、法権利は——とりわけ刑法は——もはやないというのです。このように刑法は法権利の可能性の条件であり、いかなれば超越論的なものなのです（すなわち、死刑は刑法の一要素であり、もちろんほかの刑罰より少しばかり重いですが、ひとつの刑罰であるという点においては内的で、包含されるものです。しかしまた同時に、ひとつの基礎、可能性の条件、起源、並外れた誇張的範例性、ひとつの刑以上のもの、刑とは別のものであるという点においては外的で、除外されるものです）」⁽¹²⁾。

デリダのいう死刑の超越論化とは、死刑が刑法だけでなく、法そのものの可能性の条件となっていることである。死刑は刑法の一要素であり、法に包摂されるものであるが、同時に「法の基礎、可能性の条件、根源、並外れた誇張的範例性」であり、刑罰以上のもの、刑罰とは別のものである。死刑は、法の内部にあると同時に外部にもあり、法の可能性の根拠となっている。デリダによれば、死刑は、歴史的にはつねに宗教的権威と国家主権の同盟の結果だったという。宗教的権威によって聖なる法の冒瀆に対して死刑が下される。国家の権威が宗教的権威にとって代わり、死刑を決定し、死刑を執行するようになる。また主権は、恩赦の権力としても行使される。恩赦とは、権力者が生殺与奪権を保持するために必要な装置である。ここでの主権とは、単に殺害する権力ではなく、殺害することも赦すこともできる権力、殺害するという決定を自由に選ぶことのできる例外的な権力である。この国家の権威こそ、シュミットのな意味の主権に他ならない。

「国家主権は、君主、人民、大統領、政府などの形象において、主体＝臣民に対する生殺与奪の権利によって定義されます。つまり、例外的法権利によって、言うならば法権利の上位に

聳え立つ法権利によって定義されるのです」⁽¹³⁾。つまり、宗教的権威と結びついた主権、それが下す死刑こそが、刑法および法一般の超越論的な基礎となっているのである。死刑を含む刑法には例外もある。最終的な主権者である国家元首は、たとえ何らかの理由から罷免されることはあっても、法に基づいて処罰されることはない。元首は逆に、例外的に法を宙吊りにし、法の執行を一時停止する権限をもっている。死刑に関しても例外がありうる。それが主権者の恩赦権である。最高主権者の存在は、法を宙吊りにする権力によって定義されるのである。しかしながら恩赦が濫用されれば、それ自体が不法に陥る。恩赦は、人民の間に起こった犯罪には発動してはならない。国家および主権者に対して犯された侵害罪のみ極限されるべきだというのである。

「殺してはいけない」という戒律と「さもなれば死刑に処せられる」という文言のなかには「同害報復」の原理の逆説性がある。死刑と主権をめぐる問題が明示しているのは、死刑の特別で両義的な超越論的地位、つまり、死刑の例外的地位である。デリダがカントを引き合いに出しているのも偶然ではない。デリダが繰り返して述べていることは、カントこそが「最も厳密な」哲学的死刑擁護論を提示しているからである。カントの『人倫の形而上学』（1797年）には次のような叙述がある。

「もしある者が殺人の罪を犯したならば、彼は死ななければならない。ここでは正義を満足させるための何らの代償物もない。よしんばどんなに苦しみに充ちた生にもせよ、生と死のあいだには何らの同質性もなく、それゆえにまた、犯罪者に対して裁判を通じて執行された死、しかもこの苦しんでいる人格のうちなる人間性を奇怪なものにたらしめない一切の虐待から解放された死による以外には、犯罪と報復との何ら

の相等性もない」⁽¹⁴⁾。カントによれば、「刑罰の法則は定言命法」であるという⁽¹⁵⁾。「裁判による刑罰は、犯罪者自身にとって、あるいは市民社会にとって、他の善を促進する手段に過ぎないということは決してありえず、常にもっぱらその人が犯罪を犯したがゆえにその人に課されるものでなくてはならない。というのも人間が他の人の意図のための手段としてのみ扱われること、物権の対象と一緒にされることはできない」からである⁽¹⁶⁾つまり「刑罰の法則は定言命法」である。それゆえ刑罰は、その目的やそこからもたらされる結果に関わらず、無条件に適用されなければならない。刑罰が正当化される根拠は正義にある。公的な正義が原理と基準にするものは、一方の側にも他方の側にも傾くことのない「相等性」という原理である。他の人から何か盗めば、自分から盗むことになり、他の人を殺せば、自分を殺すことになる。殺人においては「刑罰がこのように同等であることは、裁判官が厳格な同害報復（タリオの法）に従って死刑を宣告することによってのみ可能となる」というのである⁽¹⁷⁾。カントにおける定言命法とは、絶対的かつ無条件な普遍妥当の原理であり、例外的地位はありえない。それに対して、デリダは、法に対する超越性、法外性、例外性を強調する。それは、いわば、決定不可能性であり、法の「脱構築」を提起しているのである。

デリダの脱構築の論点は、カントにおける刑罰の基本的区別である。すなわち、罪人が、あらゆる制度的な法以前に自分自身に科す内的な「自己刑罰」と外から司法機関を通じて執行される「他者刑罰」の区別である。カントの議論によれば、罪人といえども、「人間の固有性」、「人間の尊厳」のためには、罪人は判決の正しさを認めなければならず、自分自身に対して死刑判決を下す司法の正しさを認めなければなら

ない。それだけでなく、その処罰を要求しなければならない。言い換えれば、外部からのあらゆる刑罰を、自身の内部において自律的な処罰へと変化させなければならない。すなわち、罪人は、自分自身で死刑を下し「あたかも罪人が自殺するかのように⁽¹⁸⁾」死刑を執行しなければならないというのである。死刑執行は殺人であるとか、死刑は自殺といったことを意味するものではない。死刑囚の自殺は認められないのである。何故ならば、「自己処罰」よりも主権者による「他者処罰」が優先されるからである、ここで「自己処罰」と「他者処罰」のアポリアに陥る。デリダは、このようにカントの議論における内的/外的、自然的/非自然的、自律的/他律的、自己処罰/他者処罰、死刑執行/自殺といった境界線の動揺、さらには浸透性、決定不可能性を明らかにしている。

デリダによれば、法権利の秩序があらわになるのは死刑の可能性にある。「同害報復」は「反復可能性」でもあるからだ。「反復可能性」によって、法権利を基礎づける構造のなかに維持作用が書き込まれるからだ。死刑よりも一段と「亡霊じみた」姿をとることによってその証しを立てる。このような姿は法権利を維持する暴力と法権利を基礎づける暴力とを混合することによって出てくるのだ。亡霊とは「不在的現前・現前的不在⁽¹⁹⁾」という反復＝代理によって現れ、二つの暴力との間には境界線は存在しない。境界線がないということは、基礎づけ作用と維持作用が卑劣にも互いに汚染しあっているのだ。法権利を創出する暴力は現前することはないが、代理人によって取って代わられる。すなわち、代理・再現されるのである。この二つの根源的な暴力は、「差延による汚染」のなかで産出され、反復・代理の作用のなかで宿り、拡大していくのである。

5. 正義の法外性

ベンヤミンは、「神話的暴力」に「神的暴力」を対置させ、「神話的暴力」に停止を命じうる純粋な暴力のあり方を「正義」に対応する「神的暴力」(göttliche Gewalt)と規定した。「神話的暴力には神的な暴力が対立する。しかもあらゆる点で対立する。神話的暴力が法を措定すれば、神的暴力は法を破壊する。前者が境界を設定すれば、後者は限界を認めない。前者が罪をつくり、あがなわせるなら、後者は罪を取り去る。前者が脅迫的なら、後者は衝動的で、前者が罪の匂いがすれば、後者は罪の匂いがなく、しかも致命的である」⁽²⁰⁾。神話的暴力が「権力」に結びつくのに対抗し、神的暴力は、法の外にある、いわば法外な「正義」の可能性を開くのだ。すなわち、「正義が、あらゆる神的な目的設定の原理であり、権力があらゆる神話的な法措定の原理⁽²¹⁾」なのである。神話的なものが法として支配しているのに対して、神的なものは、法の外から、いわば高次のところから支配するのである。「非難されるべきものは、いっさいの神話的暴力、法措定の——支配のといってもよい——暴力である。これに仕える法維持の暴力、管理された暴力も、同じく非難されなければならない。これらに対して神的な暴力は、神聖な執行の印章であって、けっして手段ではないが、摂理の暴力と言えるかもしれない」⁽²²⁾。こうした法外なものが、法を超えた「正義」なのである。これが、デリダ=ベンヤミンのいう正義の法外性なのである。

現代社会においても、少なくとも何らかの神聖視された顕現のなかに、この神的暴力が見出される。法の外にあるものは、その現象形態のひとつである。ベンヤミンによれば、「神的暴力の形態は、神自身が直接的にそれを奇蹟として行使することによってではなく、血の匂いの

ない、衝撃的な、罪を取り除く暴力の執行、という諸要因によって——究極的には、あらゆる法措定の不在によって、定義される」⁽²³⁾。

「……<私が殺すことは許されるのか?>という問いに対しては、「あなたは殺してはならない」というユダヤ教の戒律として、動かさぬ答えが発せられる。神が、行為を生起するよりも<先にある>ように、この戒律は殺すという行為よりも先にある。しかしこの戒律は、もちろん、それを守るように促すものが決して罰に対する恐れであってはならないように、為されてしまった行為に対しては、あくまで適用できないもの、尺度を異にするものであり続ける。戒律からは、為されてしまった行為に対するどんな判決も出てこないのだ。そして、そういうわけで、為されてしまった行為に対する神の判決も、その判決の理由も、行為を為すよりも先に察知することはできないのである。それゆえ、暴力的な人間殺害に対して人間が下す有罪判決を戒律から根拠づけることは正しくない。戒律は判決の基準としてあるのではなく、行為する個人ないし共同体に対する行為原則としてあるのであって、行為する個人ないし共同体は、戒律と孤独のうちの向き合わなければならない。また、非常の場合においては、戒律を度外視する責任を己が身に引き受けなければならない⁽²⁴⁾。……『私が殺さなければ、私は決して正義の世界を築くことができない……』と知的なテロリストは考える。……しかし我々は公言する。<ひとつの存在>の幸福や正義よりも、存在自体のほうがさらに高次のものなのだ(クルト・ヒラー)。この最後の命題が誤っていて、しかもそのうえ下劣であることは確かだが、この誤った命題から逆にひとつの義務が明らかになることも、また事実である。それはすなわち、戒律の根拠をもうこれ以上、行為がその犠牲者に対して為すことのなかに探し求めるので

はなく、この行為が神および行為者自身に対して為すことのなかに探し求めなければならない(強調引用者)⁽²⁵⁾。

ここでベンヤミンが注意を喚起しているのは、「<ひとつの存在>の幸福や正義よりも、存在自体のほうがさらに高次のものなのだ」(クルト・ヒラー)という命題である。単なる存在は、正義にかなう存在よりも高いところにあるという命題は、もし存在の意味するものが「たんなる生」(das bloße Leben) という事実であるとすると、虚偽であり誤りではないかというのである。何故ならば、「人間というものは、人間のたんなる生とけっして一致するものではないし、人間のなかのたんなる生のみならず、人間の状態と特性をもった何か別のものとも、さらには、とりかえしのきかない肉体をもった人格さえも、一致するものではない⁽²⁶⁾」からである。「生きていること」は、「生かされていること」ではあるが、一つの生が「生きていること」と、「生かされていること」とは決して一致しない。「生きさせること」と「生かしておくこと」も全く別物である。ここに正義と不正、法と法外性、「汝、殺すなかれ」という戒律と「生命の尊さ」という命題、さらには「生きるに値する生」か否かといった基本的な「ドグマ」を指摘できる。それゆえ、この命題は、どれほど曖昧であろうとも、ある強力な真理に満ちているのである。「たんなる生」があるのではなく、「たんなる生」という生の状況をつくりだす法と暴力、そして正義のあり方を問題にしているのである。「神話的暴力」に内在する法の暴力が、人間の生に対して刃を向け、それを「たんなる生」へと貶める。これに対して「神的暴力」は法暴力を解体し、あらゆる生を「たんなる生」へと貶められた状態から救済＝解放するというのである。デリダは、ベンヤミンによるクルト・ヒラーの命題の解釈を受けて次のように

述べている。

「人間なるものが存在しないということは、正義にかなう人間がいまだに存在していないということ——この『いまだに存在していない』は無条件に、『たんなる』がつく——よりもはるかに恐ろしいことであろう、……言い換えると、人間やその現存在や生命を価値あらしめているものとは、正義への潜在的な能力つまり可能性を含むということである。つまり、正義の未来、人間が正義にかなっていることの未来、人間が正義にかなっておらねばならないことの未来を含むということである。人間の生命における神聖なものとは、人間の生命ではなくて、人間の生命の正義である。動物や植物が神聖であるとしても、それらの生命だけをもってそれらが神聖になるわけではないだろう(強調筆者)⁽²⁷⁾。すなわち、正義があって、人間が存在するのではない。人間から正義が生成されるのである。正義それ自体は、法権利の外部のあり、脱構築されえない。正義は、現前しているわけでも現にそこにあるわけでもない。法権利は正義のために正義に向かって脱構築されるのである。

6. 「正義」の担い手は誰か

以上みてきたようにデリダの『法の力』の議論は、法と暴力が対立的なものではなく、法そのものが他者への暴力を不可避にしているということであった。法の根源には暴力があるのだ。法は、境界を画定するものであり、境界の画定によって法外な他者を排除する力を行使するものである。既定の法であれ、新たに立てられる法であれ、それを状況に適用する解釈によって、常に新たに語り出される。この「行為遂行的な力」には、その法が繰り返して遵守することを強いる力が含まれている。法=掟の「神秘的基

礎」といわれる法の存立の根拠をなす力は、人々の行動を強制し、人々に法を自明の「正義」と信奉させるのだ。法と「法外なもの」の境界線を引く力は、「法指定暴力」であり、法指定暴力は、法権利を創設すると同時に法権利を維持しなければならない。すなわち、神話的暴力といわれる法指定暴力と法維持暴力は、表裏一体なのである。神話的暴力は、法権利を基礎づけ維持する暴力であり、その「反復可能性」が問題にされている。反復可能性とは、「亡霊の混合体」「差延による汚染」に他ならない。亡霊とは「不在的現前・現前的不在」という反復=代理によって現れ、二つの暴力との間には境界線は存在しない。境界線がないということは、基礎づけ作用と維持作用が卑劣にも互いに汚染しあっているのだ。法権利を創出する暴力は現前することはないが、代理人によって取って代わられる。すなわち、代理・再現前されるのである。この二つの根源的な暴力は、「差延による汚染」のなかで産出され、反復・代理の作用のなかで宿り、拡大していくのである。それを端的に象徴するのが、近代の警察制度であり、刑罰および暴力の最高形態である死刑制度であった。死刑の執行とともに法の力は剥き出しの暴力として姿を現わし、自分自身の権力を強化するのである。

死刑は、刑罰の領域を超えて法の存立そのものを再指定する暴力である。法指定暴力が法の再指定を要求するのは、法の外部からの攻撃を守るためである。死刑の意味は、違法を罰することではなく、新たな法を確定することなのだ。ベンヤミンの『暴力批判論』の議論は、「暴力」自体が法外なものとして原理的に規定されており、「神話的暴力」と「神的暴力」が区別されている。つまり、「神話的暴力」は暴力が法の内側に入ってきた法の暴力であり、法暴力の否定の根拠になるのが法外なものとしての「神的

暴力」である。『暴力批判論』の最後に出てくる「摂理の暴力」としての神的暴力は、破壊力のある革命の暴力であるが、神的暴力は、現代社会においても様々な形で「弱いメシア的な力 (*schwache messianische Kraft*)」⁽²⁸⁾として顕現しているのは確かだ。デリダは、『マルクスの亡霊たち』(1993年)のなかで次のように述べている。「<メシア的なもの>とは、すなわち、他者の到来、正義としての到来者の絶対的で先取りする不可能な特異性である。……この<メシア的なもの>は、マルクスの遺産の、そしておそらくは相続することの、すなわち相続経験一般の抹消不可能な——つまり抹消することもできず、またしてもならない——刻印であり続ける」⁽²⁹⁾。つまり、デリダ=ベンヤミンが正義の担い手として想定しているのは法の庇護を受けられない、法の外に追いやられた「法外な他者」なのである。この世界において最も劣悪で脆弱な存在状況に置かれたものの人々こそが積極的な「正義」の担い手でありうるのだ。強者はメシア的な力を持ち得ない。最も無権利で弱い立場に置かれているものなかにしか「正義」はないのだ。そこにこそ、救済・解放、そして「正義」の実現の可能性があるといえよう。

註

- (1) Jacques Derrida, *Force de loi : le "fondement mystique de l'autorité"*, Paris : Galilée, 1994. (『法の力』堅田研一訳、法政大学出版社、1999年) および、デリダ『(ポストモダン叢書13) カフカ論—『掟の門前』をめぐって』三浦信孝訳、朝日出版社、1986年。先行研究としては、岡野八代『法の政治学—法と正義とフェミニズム』青土社、2002年。仲正昌樹『「法」と「法外なもの」—ベンヤミン、アーレント、デリダをつなぐポスト・モダンの正義論へ』御茶の水書房、2001年がある。また、守中高明『思考のフロンティア—法』岩波書店、2005年、

- 大川正彦『思考のフロンティア—正義』岩波書店、2001年、上野成利『思考のフロンティア—暴力』岩波書店、2012年は、有益である。近年では、グンター・トイプナー編著『デリダ、ルーマン後の正義論—正義は<不>可能か』土方透監訳、新泉社、2014年。神島裕子『正義とは何か—現代政治哲学の6つの視点』中公新書、2018年。中山元『正義論の名著』ちくま新書、2011年も刊行されている。その他では、下記の文献を参照した。
- Drucilla, Cornell, *Just cause : freedom, identity, and rights*, Lanham, MD : Rowman & Littlefield Publishers, 2000. (仲正昌樹監訳『正義の根源』御茶の水書房、2002年)。吉永和加『<他者>の逆説—レヴィナスとデリダの狭き道』ナカニシヤ出版、2016年。高橋順一「法・正義・暴力—解放・救済の根源」『ヴァルター・ベンヤミン解説—希望なき時代の希望の根源』所収、社会評論社、2010年、165-183頁。同『戦争と暴力の系譜学—<閉じられた国民=主体>を超えるために』実践社、2003年参照。柿木伸之「応答から来たるべき正義へ—デリダの責任と正義をめぐる思考」『広島国際研究』10、2004年、133-150頁参照。
- (2) Jacques Derrida, *Force de loi*, op.cit., p.29. (27頁)
- (3) Ibid., p.30. (16頁)
- (4) Walter Benjamin, “Zur Kritik der Gewalt” in *Walter Benjamin Schriften*, Th. W. Adorno und Gretel Adorno (Hrsg.) unter Mitwirkung von Friedrich Podszus, Bd., 1. Frankfurt a.M. : Suhrkamp Verlag, 1955, S.3. (野村修編訳『暴力批判論他十篇：ベンヤミンの仕事』、岩波文庫、1994年、29頁)
- (5) Ebd., S.4. (31頁)
- (6) Ebd.
- (7) Ebd., S.23f. (56-7頁)
- (8) Ebd., S.13f. (43-4頁)
- (9) Ebd., S.13. (42-3頁)
- (10) Ebd., S.7f. (35頁)
- (11) Jacques Derrida, *Force de loi*, op.cit., p.84. (104-5頁)
- (12) Jacques Derrida & Elisabeth Roudinesco, *De quoi demain-- dialogue*, Paris : Flammarion, 2001, p.229. (藤本一勇・金澤忠信訳『来たるべき世界のために』2003年、岩波書店、204-205頁)
- (13) Ibid., p.233. (207-208頁)
- 高桑和巳編『デリダと死刑を考える』白水社、2018年。ジェフリー・ベニントン「エクス・レクス—ジャック・デリダの死刑論セミナー」『現代思想』所収、清水一浩訳43 (2)、2015年、154-172頁。郷原佳以「デリダにおける死刑の問題」『現代思想』36 (13)、2008年、162-179頁。松葉祥一「死刑・主権・赦し」『現代思想』32 (3)、2004年、195-205頁。港道隆「死刑の文字と精神—自律と他律と」『現代思想』32 (3)、2004年、103-123頁。高桑和巳「今日のジャック・デリダ—死刑廃止論の脱構築」『未来』(419)、2001年、8-13頁。パトリック・ロレット「供犠、暴力、正義の可能性—デリダがベンヤミンに負うもの」『思想』(1100)、吉松寛訳、2015年、50-67頁。
- (14) Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Wilhelm Weischedel (Hg.), Frankfurt am Main : Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1991, S.455. (『カント全集—人倫の形而上学』第11巻、吉澤傳三郎・尾田幸雄訳、理想社、1969年、205-6頁) カントの死刑論は以下の文献を参照した。平田俊博「カントの反・死刑廃止論—<死刑に値す>と<生きるに値しない>との狭間を求めて」『増補改訂版—柔らかなカント哲学』所収、晃洋書房、2001年、67-95頁。萱野稔人『死刑—その哲学的考察』ちくま新書、2017年。
- (15) Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, a.a.o., S.453. (203頁)
- (16) Ebd., S.453. (203頁)
- (17) Ebd., S.455. (206頁)
- (18) Jacques Derrida & Elisabeth Roudinesco, *De quoi demain*, op.cit., p.244. (216頁)
- (19) Jacques Derrida, *Force de loi*, op.cit., p.102. (131頁)
- (20) Walter Benjamin, “Zur Kritik der Gewalt”, a.a.O., S.25. (59頁)
- (21) Ebd., S.24. (57頁)
- (22) Ebd., S.29. (64-5頁) 谷徹・今村仁司・マーティン・ジェイほか『暴力と人間存在』筑摩書房、2008年参照。

- (23) Walter Benjamin, "Zur Kritik der Gewalt", a.a.O., S.26. (60頁)
- (24) Ebd., S.26f. (60-1頁)
- (25) Ebd., S.27. (60-2頁)
- (26) Ebd., S.28. (62頁)
 宇野邦一『<単なる生>の哲学』平凡社、2005年参照。
- (27) Jacques Derrida, *Force de loi*, op.cit., p.126. (164頁)
- (28) Jacques Derrida, *Specters of Marx : the state of the debt, the work of mourning, and the New international*, Peggy Kamuf (tran.), New York : Routledge, 1994, pp. 180-1. (『マルクスの亡霊たち—負債状況=国家、喪の作業、新しいインターナショナル』増田一夫訳、藤原書店、2007年、378-9頁)
 Walter Benjamin, "Über den Begriff der Geschichte" in *Walter Benjamin Gesammelte Schriften*, Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser (Hrsg.), Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, S.694. (鹿島徹訳・評註『(新訳・評註) 歴史の概念について』未来社、2015年、46頁)
 イタリア語版のベンヤミンの編集者としても知られているアガンベンは、「かすかな」と邦訳されているドイツ語の (schwache) に注目している。
 Giorgio, Agamben, *Il tempo che resta : un commento alla Lettera ai Romani*, : Bollati Boringhieri, Torino, 2000, p.129. (上村忠男訳『残りの時—パウロ講

義』岩波書店、2005年、225頁) アガンベンによれば、ベンヤミンの『歴史哲学』の第2テーゼの箇所は、「『コリント人の手紙2』12章9-10節のルター訳を暗示している」と述べている。「肉体に刺さった棘から解放してほしいとメシアに嘆願したパウロは、『力は弱さのなかでこそ完全に現われる』という答えを聞く。そして、『それゆえ、わたしは弱さ、侮辱、窮乏、迫害、そして行き詰まりの状態にあっても、救世主のために満足しています。なぜなら、わたしは弱いときにこそ、強いからです』」 Cf.Giorgio, Agamben, *Il tempo che resta*, op.cit.,pp.129-130. (226頁)。テーゼのテキストの中にパウロからの引用が隠されており、ベンヤミンは、ルター訳聖書を目の前において参照していたに違いないと述べている。そして次のように結論づけている。「ベンヤミンの『歴史哲学テーゼ』の語彙は、みたところ、すべてが純然とパウロ的なものである。また、歴史認識についてのベンヤミン的なとらえ方において中心をなす『救済』(Erlösung) という語についても、もともとは——いうまでもないことながら——ルターがパウロの『手紙』において同じく中心的な概念であるアポリュトローシス (apolýtrōsis) に当てたものであるというのも、たしかに驚くことではないだろう」。 Cf.Giorgio, Agamben, *Il tempo che resta*, op.cit., p.133. (232頁)

(29) Jacques Derrida, *Specters of Marx*, op.cit., p.28. (74頁)

