

# 「内面の自由」における精神性の進歩

## ——アライダ・アスマンとシヨアー、スターリニズム、そしてナクバ

小森 謙一郎

ですから皆さんも一緒に追跡して悪事悪行の証人になってください、昔から行われてきたことを私は嘆きつけていきます。

(アイスキュロス『アガメムノン』)

### 一 ユニークなタブー

アライダ・アスマンは『想起の文化に対する新たな居心地悪さ——一つの介入』(二〇一三年)のなかで、ホロコーストとスターリニズムの記憶が競合しているヨーロッパの現状を踏まえて、次のように述べている。

しかし、もはや追跡などできないが、これら二つの想起はなぜヨーロッパの記憶のなかでさらに脅かしあい、抑圧しあわなければならぬのか。すでに見たように、記憶は顕著な場所不足に陥っている。それゆえ、ヨーロッパにおけるこれら二つの核心的想起の抑圧競争に対する「西側・東側」双方の不安はわかる。だがホロコーストの記憶は今ではさまざまに制度化されており、もはやそう簡単に取り消すことはできない。この意味で、何がこれらの想起を一緒にすることをなお阻んでいるのか、追跡することは困難なのである<sup>1</sup>。

アスマンの議論を簡潔に要約するなら、こうなるだろう——ベルリンの壁が崩壊し、東西ドイツが統合された今日のヨーロッパにおいて、ホロコーストとスターリニズムの記憶が両立しにくいのはなぜなのか。旧共産圏の東欧諸国でも、スターリニズムはもはや過去のものになったのだから、その記憶もまたホロコーストと同様に、現代ヨーロッパ史の一章として組み入れられるべきではないか。ホロコーストもスターリニズムも、忘れられてはならない負の遺産であり、想起されるべき過去として位置づける必要があるはずだ。

事実、序文の冒頭で、ホロコーストを念頭に置きながら、アスマンはこう述べる。「本書が扱う〈想起の文化〉とは、この歴史的出来事に対する一つの応答である」と<sup>2</sup>。つまりホロコーストに対する「一つの応答」が、〈想起の文化〉にはかならない。それは「今ではさまざまに制度化されて

1 Aleida Assmann, *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur: eine Intervention*, München: C. H. Beck, 2013, S. 164 (マライダ・アスマン「想起の文化——忘却から対話へ」、安川晴基訳、岩波書店、一七六頁)。なお、アスマンは記憶をあくまでも個人の権利に——したがって個人的な「内面の自由」に——限定しようとするラインハルト・コゼレックの見解に異議を唱える形で本論を始めている。

2 *Ibid.*, S. 10 (二頁)。ここではまたフロイトを念頭に置いてタイトルが付けられていることをアスマンは説明している。

おり、もはやそう簡単に取り消すことはできない」文化である。ホロコーストを知らない者はほほいしない。誰もがジェノサイドと人道に対する罪を知っている。歴史修正主義者や否定論者はたしかに残存するものの、その修正や否定がもはや簡単には通用しないほど、ホロコーストの記憶は確固たるものとして定着した。ホロコーストという名を聞けば、今やほとんどすべてのヨーロッパ人がアウシュヴィッツやナチスを想起する。

こうした想起の文化に対する「新たな居心地悪さ」が、アスマンの本の主題である。ホロコーストの記憶があまりに強固であるために、ストーリーニズムの記憶は受け入れられにくくなっていくことだ。そこには「居心地悪さ」がある。というのも、「これら二つの想起はなぜヨーロッパの記憶のなかでさらに脅かしあい、抑圧しあわなければならないのか」、その理由を追跡して理解することができないからである。ソ連の崩壊から二〇年、三〇年と経過した今日でも、「何がこれらの想起を一緒にすることをなお阻んでいるのか、追跡することは困難」だからである。「居心地悪さ」の原因は、こうした追跡不可能性にあるように見える。

しかしながら、「困難」の理由を、実はアスマンは知っていた。「もはや追跡などできない」のは、追跡すべき対象が眼前にあるからだ。何であれ、現在まさに目の前にあるものを「追跡する」ことなどできないだろう。これは論理的な帰結であり、想起を阻んでいる何かを追跡をも阻んでいるのである。追跡不可能性に言及する直前、アスマンは次のように述べている。

ここで私たちが触れているのは、ヨーロッパにおける想起の規範的な枠組みの問題である。西側諸国では、ホロコーストの特異性というテーゼの上に、想起の枠組みが築かれている。第二次世界大戦のこの二つ

の大犯罪を比較したり等置したりすることは、深く根を下ろしたタブーなのだ〔…〕。このタブーは現今の論争にまで生き続けていて、ストーリーニズムの被害者の想起をヨーロッパの記憶のなかに受け入れるべきかどうか、たえず議論されている。それは第二次世界大戦後に広く唱えられたテーゼ、いわゆる〈全体主義テーゼ〉に遡る。これはファシズムとストーリーニズムを同一の現象の二つの変種として位置づけていた。ホロコーストの特異性と〔ほかからの〕区別に対する意識は、その後の歴史研究の過程ではじめて形成され、歴史家論争において特異性のテーゼで固められたのである<sup>3</sup>。

ホロコーストは唯一無二である。それは人類史上、並び立つものがない、比較を絶した出来事である。これが「歴史家論争」を通じて優勢になった認識であり、「ホロコーストの特異性というテーゼ」の内容にはかならない。比較を絶しているのだから、ストーリーニズムであれ何であれ、並置されるべきではない。類例のない災厄として、ホロコーストはつねに単独で想起されるのでなければならない、ということになる。

もつとも、これは「歴史研究の過程ではじめて形成された」認識論的産物であり、唯一不変の真理というわけではない。現在を起点として振り返るなら、ホロコーストとストーリーニズムは、「ヨーロッパにおける二つの核心的想起」として位置づけられる。だが、ホロコーストが絶対的で単独的な出来事であるとする〈想起の文化〉があるために、これを何かと同列に論じることは「深く根を下ろしたタブー」なのである。つまりアスマン

3 Ibid., S. 161 (一七三頁)。

の「居心地悪さ」は、このタブーに起因しているのだ。

こうして彼女の本のサブタイトルの意味が明らかになる。「一つの介入」とは、まさにこのタブーへの介入にはかならない。アスマンはそのために歴史家ベルント・ファウレンバッハが提起したルールを再導入する。それは東西ドイツの二つの独裁制を矮小化せず、ともに想起するために考案されたルールだった。しかしアスマンはこれをヨーロッパ全体の次元でも十分に通用するものと考ええる。

一、ストーリーニズムの想起はホロコーストの想起を相対化してはならない

二、ホロコーストの想起はストーリーニズムの想起を平板化してはならない<sup>4</sup>

第一のルールによって、ホロコーストの特異性は維持される。第二のルールによって、ストーリーニズムの重要性も担保される。

だが、こうした一種のダブルバインドによって確保されるパースペクティヴが、結局のところ「第二次世界大戦後に広く唱えられたテーゼ、いわゆる〈全体主義テーゼ〉に遡る」ことを、アスマンは理解していた。それは「ファシズムとストーリーニズムを同一の現象の二つの変種として位置づけていた」テーゼであり、より具体的にはハンナ・アーレント『全体主義の起原』（一九五一年）によって提示されたパースペクティヴである。

事実、アスマンは「ある新たな想起の文化の重要な先駆的思想家」とアーレントのことを呼んでいる。そして『全体主義の起原』英語版序文に見られる四つの命題を以下のように要約しながら、これらを「新たな想起の文

化の精神的基盤」と総称する。

第一に、あらゆる文明の基本構造は第二次世界大戦を境目に崩壊した。第二に、従来の人間的動機によっては説明できない絶対的な悪が全体主義の最終段階に出現した。第三に、したがって新たな政治的原理によって全人類規模で人権が保護されるのでなければならぬ。第四に、そのためには新たな倫理的な想起の文化が必要である。<sup>5</sup>

つまりホロコーストもストーリーニズムも、これまでの犯罪の動機からは理解できない「大犯罪」であり、両者の悪の絶対性をともに想起する新たな倫理が必要だということだ。そうした新たな倫理的想起こそが、すべての人々の人権を保障する新たな政治的仕組みを基礎づけることになるだろう。

そしてアスマンは、みずからのアーレント解釈をこう結ぶ。

しかしながら、この新たな想起の文化は、これらの文章が書かれた一九五〇年にはなく、三〇年から四〇年後、一九八〇年代と一九九〇年代になってはじめて築かれた。〔…〕この炯眼のカサンドラが予言したように、暴力の世紀のトラウマ的な過去は、もはやみずから消え去ることはなく、逆に振り返ってもっとよく注視するよう求めるだろう<sup>6</sup>。

「一九八〇年代と一九九〇年代になってはじめて築かれた」のは、ホロコーストに関する〈想起の文化〉である。それは「ホロコーストの特異性

4 *Ibid.*, S. 163 (一七五頁)。

5 *Ibid.*, S. 187-188 (二〇一―二〇二頁)。

6 *Ibid.*, S. 189 (二〇三頁)。

というテーゼ」という認識論的産物に帰結した。だが、そこからさらに三〇年から四〇年経過してみると、〈全体主義テーゼ〉の先駆性が逆に際立ってくる。ベルリンの壁が崩壊し、ソ連が解体された今となつては、「暴力の世紀のトラウマ的な過去」を「もつとよく注視する」必要があるのだ。ホロコーストが比較を絶した出来事だったとしても、それだけが唯一の暴力ではなかった。暴力はむしろ数多く、それらの悪事悪行を総合的に捉えるパースペクティヴが、二一世紀のグローバル化した世界では求められている。

## 二 抑圧と回避

もつとも、そうした新たなパースペクティヴの必要性を理解したからといって、「居心地悪さ」が解消されるわけではない。カサンドラもまたトロイアの滅亡を予言しただけでなく、みずから取り巻く悪と自分自身の運命を見通していた。

それゆえ、さらに一緒に追跡してみよう。ホロコーストとスターリニズムを並置した〈全体主義テーゼ〉は、「ホロコーストの特異性というテーゼ」によって抑圧された。抑圧は「歴史家論争」を通じて、「一九八〇年代と一九九〇年代になつて」顕著になつた。その経緯は全体主義の歴史家エルンスト・ノルテの論考「過ぎ去らない過去」(一九八六年)を通じて説明される。アスマンは言う。

ノルテはそのテキストで、ホロコーストという歴史的出来事が、四〇年経って次第に色あせていく代わりに、歴史化されるのを頑強に拒んでい

ると主張して、これを異常で不快なことだと評した。のみならず、彼のその論考でホロコーストに関する一つの解釈を提示して、この出来事はスターリニズムとファシズムの暴力行為が刺激・反応しあつてエスカレートしたのだというナラティヴに組み込んだ。ノルテが歴史化に向かつて突き進んだことを受けて、驚愕したユダヤ人の歴史家やそのほかの人々は、ホロコーストを神聖化するように求めた。この出来事は歴史の流れから突出しており、単なる歴史的出来事をはるかに超えるもの、すなわち人類の歴史の鍵となる出来事だというのだ。その形而上的な性質ゆえに、これは過ぎ去るべく定められてはおらず、〈文明の断絶〉としていつまでも記憶に留められなければならないのだ、と<sup>7</sup>。

四半世紀前にノルテが抱いていた腹立たしさを、今日のアスマンもまた抱いているのだろうか？ あるいは「異常で不快なことだ」とは言わないまでも、「新たな居心地悪さ」と表現することで、「ホロコーストの特異性というテーゼ」にあらためて異議を唱えているのだろうか？

アスマンの足取りは慎重だ。少なくとも『想起の文化』が刊行された二〇一三年の時点で、彼女は「ユダヤ人の歴史家やそのほかの人々」に直接対峙することを避けていた。それは「反セム主義〔反ユダヤ主義〕という非難を受けてしまうと、個人の声望を回復するのはかなり難しい」ことを知っていたからである。「深く根を下ろしたタブー」は、歴史家論争から四半世紀以上後も依然として根強く、しかも歴史という分野に限られてはいなかった。「このことを」〔…〕ギウンター・グラスは、〈言わなければ

7 *Ibid.*, S. 100 (一〇四頁)。

ならないこと」というタイトルの詩を発表した二〇一二年四月に経験しなければならなかった。その詩で彼は、イランに対するイスラエルの予防攻撃について、みずからの憂慮を表明したのだった。イスラエルの政策に対する批判は現在タブーとされるテーマであり、それはいつも反セム主義〔反ユダヤ主義〕という非難で罰せられる。同年、この非難はグラスに続いてさらにジュデイス・バトラーやヤーコブ・アウクシユタインといった様々な知識人を見舞った<sup>8</sup>。

バトラーの『分かれ道——ユダヤ性とシオニズム批判』（二〇一二年）は、ホロコーストの歴史化を明確に求める著作だった。つまり「トラウマ的な過去」を、もはや現在に取り憑く「トラウマ」としてではなく、忘れてはならない「過去」として認識すべく求める著作だった。だがノルテの論考から二五年以上経っても「ホロコーストを神聖化する」ことは依然として「イスラエルの政策」の核心にあり、これに異議を唱えれば「反セム主義〔反ユダヤ主義〕という非難」にたちまち見舞われる。アスマンはこのことを、ほかならぬドイツの知識人として熟知していた。そのため彼女は自分の言葉で考えを述べることを避け、他者の言葉を引くにとどめる。しかも論点を「非難」の方にずらし、あくまでも慎重な姿勢を崩さない。

私自身はここで神学者ロルフ・シーターの判断に与するしかない。「反セム主義」という概念を、とにかくもう使わないようにすべきときがきたのかもしれない。この概念が事柄に即しておらず、人を惑わすからというだけではない。罪を負わされた側はどうしても異端者のように感じることにになり、罪を負わず側も中世の異端審問官のように感じるようになるからだ<sup>9</sup>。

とはいえ、アスマンが引用を通じて示唆している内容は、立ち止まって考えてみるべきだろう。「セム人」とは、元来ユダヤ人とアラブ人を包含した言葉である。したがって反セム主義とは、もともとユダヤ人とアラブ人を対象とする差別的な概念だった。にもかかわらず、「イスラエルの政策に対する批判は現在タブーとされる」コンテクストにおいては、当の政策を批判する非ユダヤ人に「反セム主義〔反ユダヤ主義〕という非難」が向けられる。ドイツでは、なおさらだ。他方で、増大する反イスラーム感情<sup>イスラモフォビア</sup>については、同じ非難が向けられることはない。これは「事柄に即しておらず、人を惑わす<sup>10</sup>」。

また絶対的な権力をもった「中世の異端審問官」、とくにレコンキスタ以後のスペインの異端審問官は、些細な嫌疑をかけて多くのユダヤ人を生きたまま火刑に処した。確立されたのはひとつの政治神学であり、これに対する応答のひとつがスピノザ『神学・政治論』（一六七〇年）だった。そしてこのスピノザの著作をのちに反転させたカール・シュミット『政治神学』（初版一九二二年、第二版一九三四年）は、ナチズムの政治を擁護することになった<sup>11</sup>。だとすれば、このとき「イスラエルの政策」はどのように位置づけられるのか？

繰り返すなら、アスマンはただ自分が勤めるコンスタンツ大学に招いた

8 *Ibid.*, S. 89 (九二—九三頁)。

9 Judith Butler, *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*, New York: Columbia University Press, 2012 (大橋洋一・岸まこと訳、青土社、二〇一九年)。

10 Assmann, *op. cit.*, S. 89 (九三頁)。

11 より本格的な議論としては、Gil Anidjar, *Semites: Race, Religion, Literature*, Stanford: Stanford University Press, 2008 を参照。

神学者の言葉を引用しているだけで、こうした問いをみずから提起しているわけではない。かわりに彼女が確認するのは、より限定された歴史的経緯、つまり居心地悪い〈想起の文化〉を形成した「イスラエルの政策」の歴史的経緯である。ホロコーストの記憶は、一九四八年のイスラエル建国当初から求められていたのではなかった。国家なき民が自分たち自身の国家を持つためにまず必要としたのは、悲惨な記憶ではなく強固な意思だった。「ホロコーストを神聖化する」のはもつと後、一九六〇年代以降のことなのである。

この「建国という」課題のために必要とされたのは英雄たちであり、強固な政治的信念をもった強力な人々だった。この状況下では、ホロコーストの打ちひしがれた生存者など気にしていられなかった。それゆえ彼らの声と証言は、当初イスラエルの社会に場を持たなかった<sup>12</sup>。ホロコーストの生存者たちがその苦しみについて公然と語る機会をはじめて得たのは、「一九六一年四月から始まった」エルサレムでのアイヒマン裁判である。かくして彼らは通常の法廷証人の役割をはるかに超えて、当時まだ書かれていなかった歴史の証人になった。それ以来、生存者たちはかくも長いあいだ遠ざけてきた自分たちの過去に、あらためてよりしつかりと注意するようになった。人種差別を動機とするジェノサイドの暴力の被害者が注目と同情を集めた。六日間戦争（一九六七年）とヨム・キプール戦争（一九七三年）のあと<sup>13</sup>、イスラエルの社会はますます儀礼的な想起の共同体に変わっていった<sup>13</sup>。

イスラエル建国直後、「ホロコーストの打ちひしがれた生存者」は、

Sabimim と呼ばれた。「石鹼みたいな人々」とでも訳せるだろう。ナチの絶滅収容所で遺体から石鹼が作られたという根拠のない逸話を踏まえた一種の蔑称である<sup>14</sup>。「強固な政治的信念をもった力強い人々」が求められた時期にあつては、石鹼の泡のごとき柔弱な人々の声と証言など、「イスラエルの社会に場を持たなかった」。この時点では、〈想起の文化〉を種蒔く土地さえ整えられていない状態だったのである。

その土地がようやく整えられるのがアイヒマン裁判で、被害を受けたユダヤ人たちは「その苦しみについて公然と語る機会をはじめて得た」。のみならず、イスラエルの公用語であるヘブライ語で行われたアイヒマン裁判は、英語・ドイツ語・フランス語に翻訳されて全世界に放映された。そのため、ホロコーストの悲惨な記憶が広く知れ渡るようになった。こうして「人種差別を動機とするジェノサイドの暴力の被害者が注目と同情を集めた」からこそ、「ホロコーストを神聖化する」イスラエルの政策が奏功することになったのである。

そして第三次中東戦争で勝利したイスラエルは、エジプト、ヨルダン、シリアから、それぞれガザとシナイ半島、東エルサレムを含むヨルダン川西岸、ゴラン高原を奪った。これらの占領地は、当初打撃を受けた第四次中東戦争でも防衛された。かくして中東地域で突出した力を持つに至った

12 Carlo Ginzburg, *Nontimano, Michianelli, Pascol*, Milano: Adelphi, 2018, p. 13 (カルロ・ギンズブルグ「それども。マキアヴェッリ、パスカル」上村忠男訳、みすず書房、二〇二〇年、二頁)。

13 Assmann, *op. cit.*, S. 181 (一九四—一九五頁)。

14 Elias Khoury, "Foreword" for *The Holocaust and the Nakba: a New Grammar of Trauma and History*, edited by Basim Bashir and Amos Goldberg, New York: Columbia University Press, 2019, p. ix.

イスラエルは、「儀礼的な想起の共同体にますます変わっていった」。つまりホロコーストの記憶をユダヤ人国家としてのアイデンティティに組み込み、これを絶対不可侵のものとしたのである。自分たちは永遠にホロコーストの被害者の共同体であり、だからこそイスラエルに対するいかなる批判も許されないということになるだろう。占領地を加えて拡大された先祖伝来の地——エレッツ・イスラエル——が、やがて欧米で花開く〈想起の文化〉の土壌となったわけである。

かくして、一九七八年のキャンプ・デーヴィッド合意と一九八二年のイスラエルによるレバノン侵攻——第五次中東戦争とも呼ばれる——のあと、歴史化されないホロコーストの記憶にノルテが異議を唱えたとき、論争の帰結はいわば政治的・経済的・軍事的にあらかじめ決まっていたのだ。イスラエルは中東唯一の民主主義国家とされ、周囲のアラブ諸国とは別格に見られていた。エドワード・W・サイード『イスラム報道』（一九八一年）は、こうした状況を明確に記述している<sup>15</sup>。その頃、イスラエルよりも多くのユダヤ人口を抱えていたのは、アメリカだった。とくに第三次中東戦争以降、合衆国は一貫してイスラエルを支持してきた。米国における親イスラエルの傾向は、冷戦体制下の反共姿勢とともに培われてきたのである。『想起の文化』のうちには、今述べたようなイスラエル国家の詳細に関する説明はない。アメリカとイスラエルの連携を正面から扱った議論もない。だが、一九九三年にワシントンで開館したホロコースト・ミュージアムとグローバル化した世界におけるホロコーストの想起のヘゲモニーについて語るとき<sup>16</sup>、アスマンは「イスラエルの政策」がグローバル化したことも理解していたはずである。「ホロコーストを神聖化する」政策は、もはやイスラエルの内部にとどまっていなかった。アメリカやドイツを皮

切りに、世界のいたるところで勝利を収めていた。ソ連が解体され、冷戦が終結しても、西側諸国の姿勢に大きな変化はなかった。だからこそ、今日「記憶は顕著な場所不足に陥っている」。

こうして見ると、一九八〇年代から九〇年代にかけて『全体主義の起原』がスターリニズムとナチズムを一緒にしていると論難された背景がよくわかる。それは「歴史家論争」と通底しており、また同じ時期にマルティン・ハイデガーやポール・ド・マンの親ナチ姿勢が取り沙汰されたことも関連している。それらはすべて「深く根を下ろしたタブー」に触れていたのであり、各分野で別個に生じたわけではなかったのである。

同様に、アーレントの別の著作『エルサレムのアイヒマン』（一九六三年）をめぐる論争についても、この流れのなかで——まさにその端緒にある出来事として——よりよく理解することができるだろう。この本は、アメリカとイスラエルのユダヤ人社会で激しい反発を招いた。戦中のユダヤ人評議会がナチスに協力していたと論じたからである。アイヒマン裁判を国際的な見世物にしようとするイスラエル国家の企図についても、アーレントは批判的だった。つまり「ホロコーストを神聖化する」政策に、彼女は最初から異議を唱えていたのだ。

アスマンは『エルサレムのアイヒマン』には言及していないが、バトラーが『分かれ道』でこの本に取り組んでいたことは知っていたはずである。「炯

15 Edward W. Said, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World* (1981), Rev. ed., 1st Vintage Books ed., New York: Vintage Books, 1997 (『イスラム報道——ニュースは5かにつくられるか』、浅井信雄・佐藤成文・岡真理訳、増補版、みすず書房、二〇一八年)

16 Assmann, *op. cit.*, S. 176-180 (一八八—一九一頁)。

眼のカサンドラ」は、アスマンやバトラーにちよど五〇年先駆けて、「一つの介入」を行っていた。突き詰めれば、それは彼女自身が「新たな居心地悪さ」をすでに半世紀前に感じていたからにはかならない<sup>17</sup>。

### 三 グローバルの意味

したがって、次のように言えるだろう。「深く根を下ろしたタブー」は「イスラエルの政策」に基づき、アスマンはこれに対してアーレントを「重要な先駆的思想家」としつつ「介入」を行っているのだ、と。もともと、先述のように、アスマンは「反セム主義という非難」を警戒しており、その足取りは慎重である。アスマンのみならず、ヨーロッパやアメリカの知識人・学者の多くがそうだった（その沈黙の歴史について考えてみることもできるだろう）。だが——ようやくと言うべきか——こうした姿勢は今日変わりつつある。『想起の文化』にも、ただ一箇所だけ、しかも再び引用という形式をとりながら、問題の所在を示している箇所がある。

イスラエルの作家アモス・オズはかつて書いた。「もしも私に和平交渉での発言権があったなら——ワイ川であれ、オスロであれ、どこでもいいが——交渉当事者の一方が過去について語り始めたらずぐに

17 同じことが、クルト・ブルーメンフェルトについても言える。若き日のアーレントをシオニズムに導いたブルーメンフェルトは、エルサレム在住ながら「イスラエルの政策」に違和感を抱いていた。一九五〇年代後半からアイヒマン裁判にかけてはとくにそうだった。『エルサレムのアイヒマン』の刊行前後にブルーメンフェルトは亡くなった。その直前、アーレントは病床のブ

ルーメンフェルトを見舞っている。だが旧友にしてイスラエル国家の法務大臣も務めたビンハス・ローゼンは、『エルサレムのアイヒマン』がブルーメンフェルトを怒らせ、最後の訪問時にアーレントと決裂したのではないかという憶測を公にした。一九六四年五月のことである。これに対し、アーレントはローゼンに宛てた手紙のなかで、そのようなことは全然なかったと即座に抗議している。アーレントの没後、一九八二年に彼女の最初の伝記を刊行したエリザベス・ヤング・ブルーエルは、最後の訪問時の様子を記したアーレント本人のその手紙を引用しながら、ブルーメンフェルトは彼女と断交したのだと書いた。同時にブルーメンフェルトには会えなかったのではないかとというエルンスト・フュルストの印象も記載した。フュルストはエルサレム在住のアーレントの親戚——つまりドイツからパレスチナに移住したユダヤ人——だが、現在なお流通している伝記におけるこの明らかな矛盾については合衆国の知識人ヤング・ブルーエルは何も述べていない（そのことは一九六七年と一九七三年のアーレントに関する記述——第三次中東戦争と第四次中東戦争をめぐる間違いの多い記述——とも深く関連しているはずである）。それから三〇年後、映画『ハンナ・アーレント』（マルガレーテ・フォン・トロッタ監督、二〇一二年）の公開に際してインタヴューを受けたフュルストの娘エトナ・プロツケは、半世紀近く前の記憶を口にした。語られたのは、映画で描かれているのとは違って、アーレントはブルーメンフェルトには会えなかったという（父と同じ）印象である。当時一九歳だったプロツケ——もちろんイスラエルの教育を受けて育った——は、ブルーメンフェルトを見舞うアーレントを車で送ったのだという。しかし帰りは一緒ではなく、アーレントは一人でタクシーに乗って戻ってきた。つまりアーレントがブルーメンフェルトには会えなかったというその現場を、プロツケもまた自分の目で見てはいないのである。以上の全体における複雑さと奇妙さは、各時期とイスラエル、アメリカ、ドイツを取り巻く情勢、そしてアスマンが語る「タブー」を念頭に置いて熟考するなら、徐々に解きほぐれてくるだろう。しかし、注意しなければならぬのは、ローゼン、ヤング・ブルーエル、プロツケの言葉を鵜呑みにした場合、たちまち「イスラエルの政策」と（想起の文化）のヘゲモニーに絡めとられるという点である（それは後述する民族浄化の計画に暗黙裡に加担することを意味するが、そうした文獻は残念ながら少なくない）。なお、各点の詳細については、小森謙一郎『アーレント 最後の言葉』講談社選書メチエ、二〇一七年、第三章を参照。またヤング・ブルーエルの伝記については、小森謙一郎「サイドのために——アーレントとパレスチナ問題Ⅰ」、「武蔵大学人文学会雑誌」第五〇巻第一号、二〇一八年、三五—五四頁及び「村度、改竄、修正主義——アーレントとパレスチナ問題Ⅱ」、同第五一巻第一号、二〇二〇年、一一—二二頁を参照。



マイクを切るよう、音響技師に指示するだろう。結局のところ彼らに報酬が支払われているのは、現在と未来の解決策を見つけるためなのだからね」。残念ながら、過去を克服するという一方の問題と、差し迫った未来の課題を解決するという他方の問題は、必ずしもここで前提とされているほどはつきりと切り離せるわけではない。逆に今日世界のいたるところで想起の諸形式にきわめて固く結びついている課題とは、新たな政治構造を確立し、現在と未来に関する新たなパースペクティブを獲得することなのである<sup>18</sup>。

「和平交渉」とは、イスラエル側とパレスチナ人のそれである。「過去」とは、ホロコーストとイスラエル建国を指す。建国の父たちには「ホロコーストの打ちひしがれた生存者たち」を気遣う余裕などなかった。彼らが何よりもまず相手にしなければならなかったのは、自分たちの国家をその上に築こうとしている土地の先住民、つまりパレスチナ人だった。現在では、ダーレット計画という基本計画マスタープランの存在が知られているが、これは組織的な民族浄化の計画だった<sup>19</sup>。ターゲットはもちろん先住民にして多数派のアラブ人である。少数派のユダヤ人が自分たちの国家を建設するためには、その人口比をも考慮する必要があったのだ。要するに、パレスチナ人を追放・抹殺しなければならぬ、ということである。「強固な政治的信念をもった力強い人々」が実行したのは、まさにこうした民族浄化にほかならず、したがって先住民からみれば、「英雄たち」とは迫害者・殺戮者以外の何者でもなかった。

事実、イスラエル建国の結果、七〇万から八〇万のパレスチナ人が難民となった。虐殺された民間人も数多い。生き残ってイスラエル国内にとど

まった人々も、形式的には市民権を付与されたものの、二流市民の扱いを受けた。略奪された土地や財産は返還されず、そのことが合法化された。一九五〇年の帰還法も、世界中のユダヤ人にイスラエルへの「帰還」を認めたのに対し、先住民だったアラブ人にはまったく認められなかった。こうした状況はアイヒマン裁判後も変わらず、むしろ第三次中東戦争以降、占領地が増えたことで激化した。イスラエル建国という「過去」は、パレスチナ人にとっては破局以外のなものでもなかったのである。

ここでアスマンの引用に戻るなら、「交渉当事者の一方が過去について語り始めたらずぐにマイクを切る」というのは、イスラエル側がホロコーストの被害について語り始めたらパレスチナ人はそれを聴かないようにし、パレスチナ人がイスラエル建国の被害について語り始めたらユダヤ人はそれを聴かないようにする、ということになるだろう。和平交渉は「現在と未来」のために行われているのだから、双方ともに「過去」を持ち出すべきではない、ということである。

だが、これがあくまでもユダヤ人側の論理にすぎないことを、アスマンは「イスラエルの作家アモス・オズ」と明言することで暗示しているように思われる。というのも、一九九三年にオスロ合意という形で結実するこの交渉の裏では、前述の通り合衆国にホロコースト・ミュージアムが開館するほど、ホロコーストについての〈想起の文化〉は強固なものになっていたからである。アイヒマン裁判から三〇年後には、世界中の誰もがナチ

18 Asmann, *op. cit.*, S. 200 (二一五頁)。

19 Ian Pappé, *The Ethnic Cleansing of Palestine*, Oxford: Oneworld, 2006 (イラン・パペ『パレスチナの民族浄化——イスラエル建国の暴力』、田浪聖央・江早尾貴紀訳、法政大学出版局、二〇一七年)を参照。

スの犯罪を知っていたし、知りうる状況になっていた。他方、イスラエル建国に伴うパレスチナ人側の被害については、そこまで知られていなかった。その悲劇を示す名称さえ定着していなかった。イスラエル側とパレスチナ人のあいだには、軍事力や政治力のみならず、記憶の力についても圧倒的な格差があったのである。

こうしてアスマンが付しているコメントの意味が明らかになる。「過去を克服するという一方の問題」とは、ホロコーストとイスラエル建国という問題である。「差し迫った未来の課題を解決するという他方の問題」とは、イスラエル側とパレスチナ人の和平をどう進めていくかという問題である。これらの問題は、両者の「過去」を互いに忘れろという形では解決できず、そのため「ここで前提とされているほどはつきりと切り離せるわけではない」。逆に言えば、過去と現在と未来の問題は密接に結びついており、それゆえ「マイクを切る」のではなく、むしろ互いに話し合うよりほかにいことになるだろう。そして第三者には、双方の過去に耳を傾けて、「現在と未来に関する新たなパースペクティヴを獲得する」ことが求められる。したがって、『想起の文化』から五年後、アスマンが発表した英語論文「一つの土地と三つの語り——イスラエルにおけるパレスチナ人の記憶の場」（二〇一八年）は注目に価する。『想起の文化』では、パレスチナ人という呼称を用いることすらアスマンは控えていた（引用文中の「交渉当事者の一方」という文言で暗黙裡に示唆するにとどめていた）。だがイスラエル建国からちょうど七〇年になることを踏まえ、本格的に「タブー」に踏み込む決心を固めたのかもしれない。精神性の進歩は、ナクバについて主題的に考察していることから明瞭に窺える。

ナクバとは、イスラエル建国に伴うパレスチナ人の災厄を示す語であ

る。シリアの歴史家コンスタンティン・ズレイクが一九四八年に用いた造語に遡る。この名称はしかしアラブ人のあいだでもなかなか定着せず、ようやく一九九〇年代になって人口に膾炙するようになった。オスロ合意時の妥協により、パレスチナ人の側でも過去の悲劇を忘れようとする動きがあったが、これに反して記憶を保持しようとする動きもあったこと、そしてオスロ合意が結局のところイスラエルの支配力を高めるように働いただけで、パレスチナ人に対する収奪は以前よりも強まったことの結果である。ナクバという言葉をはじめて耳にしたときの記憶について、アスマンは註のひとつで語っている。

私が「ナクバ」という言葉にはじめて出会ったのは、一九九八年一月のことだった。ドイツ考古学協会（DAI）のペイルート支部でアングリカ・ノイヴィルトによって開催された会議に出席し、高名なパレスチナ人の学者たちからエルサレムの実家を失った話を聞いたのである。そこには一〇〇年来、彼らの家族が住んでいた<sup>20</sup>。

そして本文の方で、アスマンは次の点を明記する。

二〇一一年三月、クネセト（イスラエル議会）は「ナクバ法」を可決

20 Aleida Assmann, 'One Land and Three Narratives: Palestinian Sites of Memory in Israel', in *Memory Studies*, Vol. 11, Issue 3, 2018, p. 298. （註） 論文は彼女の新著 *Die Wiederfindung der Nation: Warum wir sie fürchten und warum wir sie brauchen*, München: C. H. Beck, 2020 にドイツ語で収録されているが、少なからぬ異同がある（たとえばこの註も削除されているが、その内容は集合的記憶に連なる証言として貴重だろう）。

した。これはパレスチナ人の強制退去についての想起を罰することで、イスラエル国家の神話をさらに固定するものだ。<sup>21</sup>

ユダヤ人は同胞の三分の一が殺害されたホロコーストから不死鳥のごとく蘇り、イスラエル国家を建設した。これが「イスラエル国家の神話」の内実であり、そこには当初「打ちひしがれた生存者」の出現幕はなかった。同様に、先住民のパレスチナ人が出る幕などあるはずもなかった。

だが、アイヒマン裁判以後、「ホロコーストを神聖化する」政策が基軸になると、生存者たちの証言は場を持つようになった。他方、パレスチナ人たちはさらなる沈黙を強いられた。建国以前のシオニストたちからすでに先住民などいまいかのように考える風潮があり、この風潮はPLOを中心としたパレスチナ人たちの抵抗運動が本格的に始まるとかえって強まった。パレスチナ人の存在そのものがしばしば無視され、一九八二年のレバノン侵攻時には、ベイルートのパレスチナ研究所が破壊された。パレスチナ人の民族的存在を証拠づける多数の歴史資料を保管していた研究所である。民族浄化の計画は、単に人々を追放・虐殺して所有物を略奪するだけでなく、そのあらゆる記憶を抹消することで完遂される。

だからこそ、オスロ合意を経て二一世紀になっても「パレスチナ人の強制退去についての想起を罰する」必要が出てくるのであり、究極的には災厄<sup>ナクバ</sup>そのものをなかつたことにすることが目指されていると言えるだろう。したがって、計画は今や漸次的な絶滅政策のようにも見えてくる。

これに対し、アスマンは『想起の文化』の延長線上で、「一つの土地と三つの語り」を書いている。延長線上では、「イスラエルの政策」への「介入」をさらに進める形でということだ。「一つの土地」とは、もちろんユ

ダヤ人とパレスチナ人の土地を指す。「三つの語り」とは、ホロコーストとイスラエル建国、そしてナクバである。

ホロコーストとイスラエル建国については、『想起の文化』でも触れられていた。「ホロコーストの特異性というテーゼ」に踏み込むことで、アスマンは実際のところ「深く根を下ろしたタブー」を破っていた。だが、「現在タブーとされる」「イスラエルの政策に対する批判」については慎重なままで、それゆえに「新たな居心地悪さ」を抱いていた。しかし「一つの土地と三つの語り」では、そのタブーをも破ることになる。パレスチナ人のバシール・バシールとイスラエル人のアモス・ゴールドバーグによって編集され、イスラエルで刊行された論集『ホロコーストとナクバ』に言及しながら、アスマンはこう述べる。

多くのイスラエルの人々にとって、ホロコーストとナクバという語を一緒に持ち出すことは、今日なおタブーである。実際のところ、必要なのは「衝突する歴史的トラウマについての新たな話法」にはかならない（これは英語で出されるバシールとゴールドバーグの本の仮題である）。そうした話法のルールのひとつは、ドイツにおける二つの独裁制の記憶に関して、歴史家ベルント・ファウレンバッハによって提起されている。ホロコーストとナクバに應用するなら、このルールは次のようになる。一、ナクバはホロコーストを相対化してはならない。二、ホロコーストはナクバを平板化してはならない。<sup>22</sup>

21 Asmann, art. cit., p. 295.

22 *Ibid.*, p. 298. なお、「英語で出されるバシールとゴールドバーグの本の仮題」は、変更されたらしい。註14を参照。

ホロコーストはユダヤ人が受けた被害であり、ナクバはパレスチナ人が受けた被害である。両者がともに災厄であることは自明だろう。だが、ユダヤ人とパレスチナ人が住む「一つの土地」では、二つの記憶は対等な関係にはない。それはヨーロッパにおけるホロコーストとスターリニズムの関係性と同じである（ただ、ナクバの記憶はもちろんより徹底した抑圧を受けている）。ファウレンバッハのルールが応用可能なのもそのためだ。

しかし、ユダヤ人問題がイスラエル建国によって解決を見たのに対して、パレスチナ問題はオスロ合意によって解決を見なかった。オスロ合意は、パレスチナ人にとっては、郷土の二割に自分たちの国家を持つことを約束するものだった。他方イスラエル側にとっては、パレスチナ人が指定区域に残り、自治権を行使することを認めたものにすぎなかった。実際、イスラエルはガザから撤退したものの、テロ撲滅を標榜した嚴重な管理と度重なる攻撃によって、パレスチナ人の居住地をゲットーに変えてしまった。西岸では、ユダヤ人の入植が増え続け、入植者専用道路、多くの検問所<sup>チェック・ポイント</sup>、そして居住地域を隔てる分離壁により、パレスチナ人の町や村は散り散りにされた。こうした状況は現在も変わらず、むしろ強化される監視システムのもとで悪化し続けている。つまりホロコーストが過去の出来事であるとは異なり、ナクバは今なお進行中の出来事なのである<sup>23</sup>。

そしてあらためて言うなら、ホロコーストは今や世界中で知られているのに対して、ナクバの方はまだそれほど知られていない。ともに一九四〇年代に起源を持つ出来事だが、ホロコーストという言葉がすでに六〇年以上用いられてきた一方、ナクバという言葉はここ三〇年ほどのあいだにようやく受け入れられるようになったにすぎない。二つの記憶のあいだには明らかな格差があり、〈想起の文化〉は実際のところナクバを平板化して

しまっている。だからこそ、より踏み込んだ「一つの介入」が必要なのであり、アスマンはもはや「ホロコーストとナクバという語を一緒に持ち出すこと」をためらわない。

かくして「一つの土地と三つの語り」の結論部で、アスマンは再び「イスラエルの作家アモス・オズ」の言葉を引用する。そして今度は明確な言葉遣いでもって、イスラエルの非政府組織ゾフロット Zochrot の活動について総括する。とりわけ第三次中東戦争以降、イスラエルでは新たな国立公園の建設が進んだ。民族浄化の一環として、元来アラブ人の村や町だったのを取り壊し、名称もヘブライ語に変更したのである。だがゾフロットのメンバーは、そうした場所へのガイド・ツアーを通じて、ナクバの記憶に人々の注意を向けようとしているのだという。

イスラエルの国家と社会に対するゾフロットの貢献は、問題のある建国神話に注意を促し、国家の公的な語りにおける明らかなギャップを是正することにある。この記憶の作業は、一つの記憶を別の記憶でもって置き換えるのではなく、イスラエルの記憶をもっと自己<sup>セルフ</sup>批判的なものにする<sup>こと</sup>、より複雑でより包括的なもの<sup>に</sup>することに向けられている。その背後にある意図は、自分の民族を傷つける<sup>こと</sup>ではなく、これに役立つ<sup>こと</sup>なのである。国家の語りのなかで忘却され削除されてしまった物事を修復し、もっと完全なもの<sup>に</sup>することで、貢献はなされる<sup>24</sup>。

23 Khoury, p. xiv.

24 Assmann, art. cit., p. 297.

そこには、バレスチナ人が存在したということを思い出すこと。つまり作者の先行「存在を想起すること。これは一義的にはイスラエルのユダヤ人に向けられた要請ではあるにせよ、二二世紀のグローバル化した世界にあっては、すべての人々に向けられた要請でもありうるだろう。イスラエルのみならず、およそ国家なるものがすべて領土を持つ以上、あらゆる国家の国民に「記憶をもつと自<sup>セルフ</sup>」——批判的なものにする<sup>クリティカル</sup>」が求められる。グローバル化した世界とは、植民地主義の帰結にほかならない。そこでは他者の先行「存在を含めた」より複雑でより包括的な「記憶が必要になる。なぜなら、根本的には、いかなる土地も誰のものでもないからだ。あらゆる時代のあらゆる地域のすべての人々は、地球の上の存在者として平等である。この限りにおいて、大地の法はつねに正義を司る。

逆に言えば、大地を分割し、所有者を取り決め、不平等を持ち込むのは、つねに人間の法なのである。地球上のあらゆる悪事悪行は、すべて人間の活動の結果であり、それ以外の何物でもない。アスマンは、Zachrotがヘブライ語のZachorの女性複数形であることに留意する<sup>25</sup>。とくに注記はないが、ザホールZachorとは「ユダヤ人の歴史家」ヨセフ・ハイム・イエルシアルミが一九八二年に刊行した著作のタイトルでもある。旧約聖書には「思い出せ」という神の言葉が一六九回も現れるという<sup>26</sup>。だがゾフロットのメンバーたちは、神の言葉でもなく建国神話でもなく、別の種類の記憶が必要だと感じた。災厄に関わる具体的な場所、したがって土地に——つまり大地に——結びついた記憶である。「国家の語りのなかで忘却され削除されてしまった物事を修復し、もつと完全なものにする」ためには、神権政治に欠けている複数の多様な声が聴き取られるのでなければならぬ。

そしてこれがとりもなおさず、「新たな政治構造を確立し、現在と未来に関する新たなパースペクティヴを獲得する」ための条件だろう。シヨアー、スターリニズム、そしてナクバ——これらを相対化もしないし平板化もしないパースペクティヴ、世界規模のグローバルなパースペクティヴである。つまり大地全体に関わるパースペクティヴであり、大地の上で振るわれたあらゆる時代のあらゆる暴力の記憶に基づくパースペクティヴである。

25 Aleida Assmann, "Dialogic Memory", in *Dialogue as a Trans-disciplinary Concept*, Martin Buber's *Philosophy of Dialogue and its Contemporary Reception*, edited by Paul Mendes-Flohr, Berlin: De Gruyter, 2015, p. 210. なお、この論考でもアモス・オズという言葉が引かれ、ゾフロットの活動が紹介されているが、ナクバについてはまだ主題的に考察されていない。

26 Yosef Hayim Yerushalmi, *Zachor: Jewish History and Jewish Memory*, Seattle: University of Washington Press, 1982; *Zachor: Erinnerung* Dichtl; *Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis*, aus dem Amerikanischen von Wolfgang Heuss, Berlin: Klaus Wagenbach, 1988 (「ユダヤ人の記憶」ユダヤ人の歴史「木村光二訳、晶文社、一九九六年。なお同じ著者の次作「フロイトのモーセ——終わりのあるユダヤ教と終わりのないユダヤ教」(Yosef Hayim Yerushalmi, *Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable*, New Haven: Yale University Press, 1991; 小森謙一郎訳、岩波書店、二〇一四年)から「シヤック・デリダ「アーカイヴの病——フロイトの印象」(Jacques Derrida, *Mal d'archive: une impression freudienne*, Paris: Galilée, 1995; 福本修訳、法政大学出版局、二〇一〇年)「ヤン・アスマン『エンブト人モーセ——ある記憶痕跡の解読』(Jan Assmann, *Moses der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München: Wien: C. Hanser, 1998; 安川晴基訳、藤原書店、二〇一七年)「やうにエドワード・W・サイード「フロイトと非ヨーロッパ人」(Edward W. Said, *Freud and the Non-European*, London: Verso, 2003; 長原豊訳、平凡社、二〇〇三年)に至る一連の論争についても、本稿で追跡している(想起の文化)と「居心地悪さ」「そして「現在と未来に関する新たなパースペクティヴ」をめぐる潮流のなかで捉え直す必要があるだろう。

実際、ホロコーストやスターリニズムがヨーロッパでは「過去」になったのだとしても、後者は少なくともアジアではまだ生きている。さらに進行中のナクバと人権者植民地主義を考慮するなら、現在まで続く極東の黒い歴史——内なる黄禍論、別なる反イスラモ感情<sup>イスラモフォビア</sup>——も想起する必要があるだろう。もはや追跡などできないが、私たちはこうしてアスマンとにも「炯眼のカサンドラ」の（全体主義テーゼ）を思い出すことになる。

アーレントが最初の主著で主題的に扱ったのは、たしかにナチズムとスターリニズムだけだった。しかし『全体主義の起原』第二版には、シオニズムと「アラブ難民」に関する議論も加筆されている。そしてトロイアの王女は自国の滅亡を予言しただけでなく、自身を取り巻く悪と異国で果てるみずからの運命も知っていた。アイスキュロスの作品のなかで彼女が最後に求めるのは、私たちがありとあらゆる悪事悪行の証人となることだった。

だとすれば、彼女はおそらく私たちの証言が「新たな政治構造を確立する」ために必要であることを知っていたのではないか？ しかもそれは大地の法——すべてを生み出し、すべてが還る大地の法——に基づくのではなく、これにより法の記憶の根本的な転換が要請されることを示しているのではないか？ 過去の記憶の位置づけを考え直すことは、別の未来につながる。

一九七五年二月四日、生前のアーレントが残した最後の紙片には、ルカヌ『内乱』とゲーテ『ファウスト』からの詩句が打ち出されていた。

勝てる大義は神々の、敗れた大義はカトーの心に適った。

己の道から魔法を遠ざけて、

呪文の言葉をすっかり忘れることができるなら、

自然よ、ただ単なる男としてお前の前に立つのなら、

ひとりの人間として存在する甲斐もあるだろうに<sup>27</sup>。

第四次中東戦争後の当時の世界において、「敗れた大義」とはパレスチナの大義にほかならなかった。現代のカサンドラもこの点には気づいてははずである。さらに進行中のナクバを勘案するなら、状況は今なお変わっておらず、むしろ悪化していると言えるだろう。事実、建国から七〇年後の二〇一八年五月、イスラエルはユダヤ人へのみ自治権を認める「国民国家法」を可決した。直近では、二〇二〇年八月以降、アメリカの仲介のもとで、アラブ首長国連邦、バーレーン、スーダン、モロッコ、ブータンと国交を結んだ。これは外交を通じてナクバもパレスチナ問題もなかったことにし、「問題のある建国神話」をそのまま温存する術策である。メディアアが伝えた国交正常化とは、「呪文の言葉」以外の何ものでもない。「勝てる大義」はつねにみずからを正当化するのであり、しかも一見妥当な言葉をもってそうするのである。

したがって、その裏にある圧倒的な暴力と人災——基本計画<sup>マスタープラン</sup>から帰結するジェノサイド——を見てとるためには、大地を分割し、所有者を取り決め、不平等を持ち込む人間の法ではなく、根源的な正義を司る大地の観点から物事を把握するのだからなければならない。人間の法はすべて「魔法」である。「ただ単なる男として自然の前に立つ」ためには、地に塗れた者

27 小森「アーレント 最後の言葉」、前掲を参照。

たちの声なき声に耳を傾け、複数のわたしの記憶に結ばれた大地の法に基づくことが前提になる<sup>28</sup>。シヨアーであれ、スターリニズムであれ、ナクバであれ、このことに変わりはない。

そしてこのときはじめて「ひとりの人間として存在する甲斐もあるだろう」とはつまり、私たちはまだ真に人間として存在しておらず、既存の人間の法もまた真に人間的な法ではないということだ。「現在と未来に開する新たなパースペクティヴ」は、大地の上で、大地とともに、拓かれる。既存のいかなる境界線も絶対的ではなく、歴史は地域によって分割されない。歴史は結局のところ一つであり、大地そのものが地平である。これがグロ、バルの意味にほかならず、分析的な眼差しには包括的な眼差しが取って代わる。

一神教の内戦と多神教の混沌を超えて、おそらくは最も古い眼差しをもって、人間の出来事を新たな仕方で見ることが、来たるべき「判断」の基礎なのである。

\*引用した文献のうち邦訳があるものについては、原著と照合の上で訳文を適宜変更した。少なからぬ変更を施した箇所もある。なお、本稿は二〇二〇年度武蔵大学総合研究プロジェクト及びJSPS科研費JP18K00111の助成を受けている。

28 プロミスキュアスな法に、と言ってもいいかもしれない。岡真理は、文学の経験と想像力の本質をプロミスキュアスなものとし、プロミスキュイティを生きたことに「真の解放」を見てとっている（『アラブ、祈りとしての文学』、みすず書房、二〇〇八年、二八七、三〇五頁）。また『ガザに地下鉄が走る日』では、イスラエルの「国民国家法」について、これがアメリカの「インディアン移住法」（二八三〇年）や「ジム・クロウ法」（一八七六年）それぞれ先住民と黒人に対する差別を合法化した法である——に繋がるもので、実際のところユダヤ人差別を明確にしたナチス・ドイツの「ニュルンベルク法」（一九三五年）の轍を踏むものだと批判するスターザン・アブルハワの議論を紹介している（みすず書房、二〇一八年、二九一頁）。

