

和解から赦しへ

「和解と赦し」とのタイトルをもった本研究プロジェクトを私は、両者の差異を追求することで、現在まで様々に展開されてきた議論とは異なる次元を開きうるとの予測から進めてきた。ところが、これまで班会議に参加し発表し、質疑応答を交えてきた方々の議論が、そのつど非常に興味深いものであったのに反し、その興味深さがかえって問題設定の曖昧さを招いてきたように思われる。それは責任者としての私の怠慢に由来するものと反省している。そこで私は、現時点で問題を整理し、論点を可能な限り明確化することによって、今後の展開に寄与できればと思う。そして以下の文章を人間科学研究所のホームページに公開し、参加していただいている方々からの助言を期待し、今年度後半からの新たな展開を準備したい。

和解と赦し、逆ではない。和解とは西洋社会のみならず、古来どこの「社会」でも「紛争解決」プロセスとして不可欠であった。何らかの暴力によって傷ついた共同体の絆の修復、「われわれ」の再建プロセスである。それは個人 - 個人（例えば犯罪における加害 - 被害、あるいは「いじめ」現象）、個人 - 集団（例えば団体や国家の被害者）、集団 - 集団（例えば戦争や紛争）のあらゆる社会関係において働く。それは、「私的」レベルにおける復讐の連鎖に由来する混乱を阻止するプロセスである。後に再び参照するが、アパルトヘイト撤廃後に未曾有の和解プロセスを実現した南アフリカ共和国を調査し考察した阿部利洋が、著書『真実和解委員会という選択』で言及しているヌア一族のルールに見ることができる。エヴァンズ・プリチャードが描出して見せたヌア社会で殺人が起こると、殺人者は神聖な存在である「豹皮首長」の家に駆け込み、そこに匿われる。神聖な避難所である限り、復讐を計る被害者親族は手出しができない。その後、殺害者は死の穢れを清める手続きを踏み、その一方では首長が被害者親族との交渉を行う。その結果、たいてい賠償として数十頭の「血讐牛」が支払われ、調停が成立しうる。南アの委員会を考える上で阿部が注目しているのは、首長は司法的な権力をもった裁定者ではないことだ¹。問題は、何らかの司法的な法が存在しない社会があるかないかではなく、和解プロセス

¹ 阿部利洋『真実委員会という選択』岩波書店、2008年、164-167ページ。エヴァンズ・プリチャード『ヌア一族の宗教』上、向井元子訳、平凡社ライブラリー、1995年、第4章、203ページ以下を参照。

は司法的権力の有無にかかわらず、常に既に発動してきたことである。司法上の裁定もまた和解に参入するプロセスであることは言うまでもない。

このように、あらゆる社会には何らかの和解ルールが存在しているのが正しいとしても、必ずしも「赦し」が問われてきた訳ではない。周知のごとくこの概念は、ユダヤ・キリスト教（イスラームは今ほ措く）の伝統に属している。とすれば、「和解と赦し」という二稿を「と」によって接続することは、安易な問題設定だということになるだろう。ではなぜ、日本社会でも、おそらく他の数多くの社会でも和解に絡む形で赦しが問われ始めているのか？それは何よりも「近代化」、つまりヨーロッパの世界化に由来するであろう。明治以来この地で掲げられてきた「和魂洋才」といったスローガンにもかかわらず、知識と技術だけを「魂」を変容させない形で取り入れることはありえない。知識と技術とは、近代のものであおうとなかろうと、確実に「魂」の動きに影響を及ぼしてきた。このスローガンそのものが、近代化に対するイデオロギー的反動であった。元来『聖書』との関係の中で近代化を推し進めてきたヨーロッパ型社会があちらこちらで実現する過程で、何よりも法的・政治的な近代化の中で、赦しという問題系も、その概念と行動がなかった社会においても、社会レベルで次第に切実なものになってきたと言ってよい。

ヨーロッパの世界化に否応なしに参入せざるを得ない社会においては言うまでもなく、欧米社会においてさえ、常に和解と赦しとの関係は問われ続けている。その意味では「われわれ」もまた変わらない。困難は、和解プロセスに赦しの問いが織り込まれていることである。私は従って、戦争であれ、交通事故であれ、刑事事件であれ、暴力の「その後」ばかりでなく、特定の暴力「以前」をも視野に収めつつ、和解プロセスに織り込まれながら、実はそこからこぼれ落ちる赦しの次元を改めて問い直すことにしよう。

和解と赦し、これが従って問題設定の順序である。研究会ではそれゆえ、まず社会における和解プロセスのあり方を問う。具体的なトピスを指摘すれば、例えば刑事事件における「被害者（家族）」支援と裁判員制度、南アの他にもルアンダ、旧ユーゴスラビア、旧ソ連、真珠湾攻撃とアメリカによる原爆投下、戦時性奴隷問題等々、数え上げれば切りがない。（「切りがない」というのは無限とは異なる。）具体的な和解プロセスの中で、どのように赦しの問いが炙り出されるのかに注目しながら、今後の議論を進めたいと思う。

1. 赦しの人間学

私は再びハンナ・アレントの『人間の条件』における「赦し」の議論から出発したい。労働と制作とは区別すべき人間の行為（action）を根本的に特徴づけるものの一つは、行為の予見不可能性（unpredictability）である。もう一つの特徴は、予見不可能性にもかかわらず、行われた行為の不可逆性（irreversibility）に、すなわち時間を遡って行為を取り消すことができないところにある。これは、取り消しようのない出来事に由来するルサンチマンをいかに意志は克服しようのかというニーチェの問いを引き取っている点で極めて重要であるが、ただし問いを人間学の地平に限定していることには留保が必要である。それには後に立ち戻るが、アレントは、行為の不可逆性に対する救済策（remedy）が「赦し」（forgive）であると言う。

赦されること、われわれが行ってしまったことの帰結から解放されることがなければ、われわれの行為能力は、いわば、決して回復し得ない一回的な行いに制限されることになる。われわれは、その永遠の帰結の犠牲者のままであるだろう²。

赦しによってわれわれは、過ちを打ち消し、損害を回復し、不可逆な行為を引き戻す。復讐はその対極にある。そこでは暴力の連鎖は無限に続き、暴力の反復に終わりがなくなる。赦しこそが復讐の連鎖という地獄からわれわれを救い出す。アレントは「人間の行為の領域で赦しの役割を発見したのはナザレのイエスであった」と言う³。その上で、イエスの教えは、少なくとも一次的にはキリスト教の宗教メッセージではなく、人間関係からなる政治的経験に関わると主張するのがアレントの独自性であろう。「律法学者とパリサイ人」との論争でのイエスの言葉を参照しつつ⁴彼女は、自らのテーゼを正当化しようとしてい

² Hannah Arendt, *The Human Condition*, 2nd ed., The University of Chicago Press, 1998, p. 237; 志水速雄訳『人間の条件』中央公論社、1973年、264ページ。ただし、翻訳には変更がある。以下同。

³ *Ibid.*, p. 238; 同書、263ページ。

⁴ 『ルカによる福音書』5 イエス中風患者を癒す

20 イエスはその人たちの信仰を見て、「人よ、あなたの罪は赦された」と言った。

21 ところが、律法学者たちやパリサイ人たちは考え始め、こう言った。「冒涇を語る

る。神だけが赦す力をもつというのは正しくない。赦しの力が神に由来するわけでもない。アレントによれば、「人の息子が地上で罪を赦す力をもっている」のであり、赦す力は「人間たちによって互いに向かって動員されなければならない」、後に人間たちは神によっても赦されることを望みうる⁵。そればかりではない。彼女は、イエスの教えはさらにラディカルだと主張し、続けて『福音書』を参照しながら⁶、赦しが生起する順序に注目する。まず神が赦して、次に、人

この男は誰だ？神の他に、誰が罪を赦すことができるのか。

22 イエスは、彼らの考えを知って、彼らに答えこう言った。「あなたがたは、心の中でなぜ考えているのか？」

23 『あなたの罪は赦された』と言うのと、『起きて歩け』というのと、どちらが容易であるか？

24 だが、人の息子が地上で罪を赦す力をもっていることを、あなた方は知るべきだ。
(『マタイによる福音書』9, 4-6 も同じ)

『ルカによる福音書』8

48 その時、イエスは女に、「あなたの罪は赦された」と言った。

49 同席してテーブルにいた者たちは、自問し始めた。「罪を赦しさえするこの男は誰だ？」

⁵ *Ibid.*, p. 239; 同書、266 ページ。

⁶ 『マタイによる福音書』18

35 あなたがたの一人一人が、兄弟の過ちを心から赦さないなら、私の天の父もあなたがたを同じことをするであろう。

『マタイによる福音書』6

14 もしあなたがたが人々の過ちを赦すなら、あなたがたの天の父もあなたがたの過ちを赦すであろう。

15 しかし、もしあなたがたが人々の過ちを赦さないなら、あなたがたの天の父もあなたがたの過ちを赦さぬであろう。

『マルコによる福音書』11

25 そして、立って祈るときにはいつでも、誰かに何か反するものがあれば、彼を赦しなさい。あなたがたの天の父もあなたがたの過ちを赦して下さる。

間も同様になすべきであるがゆえに人間が人間を赦すのではない。逆に「お前が他人を赦すなら神もまたお前を赦すであろう、他人を赦さぬなら、神もお前を赦さぬであろう」という順序で、まず人間が赦し、次に神も人間を赦すというのだ。アレントにとっては従って、赦しは神を問題にするか否かにかかわらず、人間の人間に対する行為なのである。

アレントはこうして、赦しを人間の行為の次元に引き下ろす。これはまぎれもなく彼女のオリジナリティである。しかし、そこには両義性が支配している。キリスト教の聖典を読みながら、赦しを人間の次元に設定することは、キリスト教の「世俗化」であると同時に、「世俗」社会のキリスト教化なのではないか？アレントの議論を非キリスト教社会に適用した場合に、そのことは見やすくなるだろう。もちろん、キリスト教の「赦し」の概念を非キリスト教社会に持ち込むときにも。しかし、後に見るように事は単純ではない。

だが、赦しには条件がある。赦しが起こるためには、過ちを犯したものの謝罪と悔悛がなくてはならない。悔い改め、赦しを乞うことがなければ赦しもない。早速二点に留意しておく必要がある。第一に、赦しへ向けて問われているのは「過ち」であり、「何をしているのかを知らない」ままに相手に与えてしまった損害である。「過失」行為が赦しの要件なのだ。それに対して、いわゆる「確信犯」、つまり「極端な犯罪と意志的な悪」に赦しは適用されない。第二に、加害者は罪を認め、それを悔い、赦しを乞うのでなければならない。アレントが参照している『ルカによる福音書』（17）には次のように言われている。

- 3 気をつけよ。もし兄弟があなたがたに罪を犯したら、戒めよ。そして彼が悔い改めるなら、彼を赦しなさい。
- 4 そして、兄弟があなたがたに、一日に七回罪を犯したら、一日に七回返り来て「私は悔い改めます」と言うなら、彼を赦しなさい。

過失／意志、謝罪の有無、組み合わせは従って4つあることになる。アレントにとって赦しが成立するのは当然、過失行為でありそれを謝罪する場合である。過失行為は認めても謝罪しない場合には赦しの対象にはならない。考えづらい

26 しかし、もし赦さないなら、あなたがたの天の父もあなたがたの過ちを赦さぬであろう。

が、たとえ謝罪があっても意志的悪は除外される。もちろん謝罪のない場合が多いであろう。薬害など国家を被告とする訴訟に見られるように、それに過失による加害そのものに対する否認もまた、赦す対象には含まれない。「自分には過失がない」と主張する以上、謝罪することもないからだ。

第二に、アレントの言うように、赦すためには謝罪と悔悛が必要なのか？この問いを暫定的に考えておこう。罪を犯した者が「本心から」悔い改めて謝罪したら、罪人は罪を犯した時点とは別の、改まった存在になってしまっていないか？罪人が「善い人」になったのではないか？少なくとも、その道を歩み始めたのではないか？「善い人」を赦すということには意味がないであろう。赦すことに意味があるなら、罪は罪のままに、罪人は罪人のままに赦すのでなくてはなるまい。「謝らない奴は許せない」、従って「罰し得ない」のであれば、残るは復讐だけであろう。（既に指摘したように、「人類に対する罪」の概念は、この状況を国際法に組み入れたものである。）逆に、「七回罪を犯し」「七回悔い改め」たら、それを赦すのであれば、何度でも罪を犯せることになりはしないか？赦しの条件だとアレントが言う悔悛は、罪の抑止にはならないことになるだろう。しかもアレントによれば、口だけの悔悛は罪人を確信犯と見なすことを可能にするため、赦しの対象にはならない。その一方で、本心からの悔悛は赦すまでもないという事態を招く。赦しがありうるとすれば、赦し得ないものを赦すのでなくてはならない。とすれば、謝罪と悔悛は和解の条件ではあれ、赦しは別次元にあると言わなくてはならない。

アレントの赦しの議論には罰の問いが含まれる。アレントは、赦すことは無罪放免することではないと言う。加害者は罪を認めているのだから、謝罪し、罪に相当する罰を受けた後に初めて放免される。そして赦される。「人間たちは、自らが罰し得ぬものを赦すことができず、赦し得ぬと判明したものを罰することはできない」⁷。とすれば、赦し得るものと罰し得るものとは外延を正確に同じくすることになる。赦しをこう論じる上で、全くの対極にあるものとしてアレントの念頭にあるのがナチズムの罪と戦後のドイツの問題である。意志的な悪としてのナチスによる大虐殺は、人類全体の次元でも赦し得るものの範囲を超えている。何よりもそれが、対等な人間たちの間で行われたことではないからだ。アレントの分類では、それに対処しうるのは復讐だけだということ

⁷ *Ibid.*, p. 241; 同書、267 ページ。

になるだろう。だからそこ戦後、「人類に対する罪」という新たな法的概念が作られたのであり、虐殺に関与した加害者には時効がないとされたのである。そして、うまく機能するか否かは別としても、現在では国際刑事裁判所も設置されている。

ところが、罰することは復讐としての私刑に訴えることではない。そこには特異な当事者の平面を超えた何らかの法が前提されている。前に言及したヌア一族の和解手続きが、司法権力者を介して進むのではないにせよ、その手続きを定めている習慣的な法が存在することは変わらない。アレントが論じてきた一連のプロセス、不可逆的な出来事が起こり、加害者・被害者が特定され、加害者が罪を認めて赦しを乞い、被害者がそれを赦し、加害者が罪を償った後に社会復帰を果たすというプロセスは、むしろ近代社会の司法プロセスであり、そこには社会レベルでの和解と、特異な当事者レベルでの和解と赦しという要素が必然的に織り合わされている。そこに事の複雑さが由来する。

戦争後の国際関係の修復手続きはもとより、国内における刑事・民事犯罪の場合でも、非司法的なものであっても、損傷した社会関係を修復する和解プロセスとは、社会レベルでも当事者間でも give and take からなる経済に他ならない。ヌア一族の和解においても、近代社会の訴訟過程においても、法的ないし社会的レベルで締結された和解から、当事者の被害意識が取り残される場合がある。というより、レベルが違う以上、それは構造的に必然的でさえある。赦しが問われる以前であってもそうだ。例えば原爆症被害者の補償交渉で、何からの基準で補償対象者が線引きされる時、その外に残された人々が次に問題になるだろう。法的、司法的、政治的線引きは常に不可避であり、残余の生成そのことも避けようがない。「従軍慰安婦」と称されたことのある戦時性奴隷問題においても、国家間の政治取引——経済である——による和解から取り残された問題であり、そこでは国家による謝罪と賠償という、象徴経済と賠償金による経済とが重なっている。国際社会で戦争時の性的暴力を告発している彼女らに、「彼女らは金が欲しくて自ら売春した」とか「今になって金が欲しいから告発を始めた」といった中傷を投げつける行為は、さらに当事者を傷つけるであろう。ここでは賠償金もまた象徴的な次元の経済へと組み入れるために要求が起こっているわけだが、それを金銭経済に引き下げようという言語行為だからである。特異な当事者間でも、法に基づいた司法決着を被害者が受け入れたとしても、そこに経済的不満が残る可能性は常にある。赦しが問わ

れる以前のことである。常に何らかの「恨み」が当事者に残る可能性を拭い去ることはできない。近代国家の刑法に基づいた刑事裁判においては、とりわけ加害者と被害者（の近親者）の和解プロセスが設計されていない日本社会で現在、それを含めた「被害者ケア」が問われている。

ましてや赦しが問題になる時から、事はさらに複雑になるだろう。近代社会での司法プロセスを例に考えてみよう。アレントによれば、刑罰と赦しとの順序がどうあるにせよ、その二つが加害者の社会復帰を可能にする。社会レベルでの和解である。加害者が罪を認めて赦しを乞う。それは「情状酌量」につながる。しかしながら、訴訟過程においては、罪を否認し、従ってアレントのいう赦しが発動せずに「情状酌量」のないままに有罪判決が下ることがある。ここでは、アレントのいう赦しと罰とのリンクはない。とすれば、このケースだけでも「赦し得ぬと判明したものを罰することはできない」という彼女の命題は、実際の司法プロセスでは日常的に反証されていると言わなくてはなるまい。逆に、アレントの命題がパロディになっている場合もある。銃を乱射して無差別に殺人をしたあげく、自らも自殺する場合には、自らの罪を認めつつ謝罪の可能性そのものをなくすことによって、赦しの可能性も罰する可能性も消去する。「罰し得ぬものを赦すことはできず、赦し得ぬと判明したものを罰することはできない」。和解の、いわんや赦しの可能性さえ奪われたのだ。（最近の日本では、社会に対する恨みを抱きながら自殺もしえず、他者を無差別に殺害して「私を死刑にせよ」と叫ぶ犯罪が際だっている。そこではもはや、謝罪も赦しも問題になりえない。死刑を利用する犯罪という死刑のパロディである。その場合、死刑の犯罪抑止力という主張は妥当性を失っている。それでも死刑は適用されるであろう。死刑がダブルバインドに追い込まれたのだ。死刑はここでは、赦しと罰との不可能性という問題そのものをなきものにするために執行される。否認である。）

ところが、罰を科す司法プロセスにおいても、一定の条件つきで刑事罰を免除する南アの真実和解委員会のような非司法プロセスにおいても、社会的な和解が典型的に進んだ場合でさえ、それでも被害者および「被害者家族」と呼ばれる境界の曖昧な人々に突きつけられる赦しの問いという次元は常に残る。恨みと復讐心も。たとえ加害者が被害者（家族）に謝罪を表明するケースでさえ、被害者側が謝罪を「真の」「心からの」ものだと受け取れないことがあるという事実は、赦しの問いが底なしであることを垣間見させている。和解プロセス

からは特性の次元がこぼれ落ちるのだ。和解のプロセスの中に織り込まれながらも、赦しは社会の一般性には還元しえない人々の特異性において問われる。赦しながらも和解を拒否し、和解しながら赦さないという可能性を拭い去ることはできないのである。

共同性を傷つける不可逆的な出来事をなくすことができない共同体にとって、理想的な修復メカニズムがあるとすれば、それは和解の経済に赦しの問いを吸収することであろう。そこに宗教を始めとする様々な文化装置が働く。喪の労働を阻害する恨みは、特異な生にとっては苦悩であるがゆえに、苦悩からの「解放」を進め、ある種の諦め（例えば「水に流す」）に報い、それを経済化する装置である。ちなみに、阿部が言及しているヌア一族の和解プロセスにおいては「赦し」は問題にされていなかった。（真実和解委員会においては問題になる場面がある。）「赦し」という概念を持っていなかった文化・社会があると仮定しよう。そして、この仮定は真である確率は限りなく高い。しかし、地球規模の近代化、すなわち『聖書』の伝統にあるヨーロッパの司法・政治・経済・思想の世界化に伴って、赦しの問いもまた、その概念、問題系、それに伴う心理において世界化されてきたとあってよい。ハイデggerはそれを「西欧の世界化」と呼び、ジャック・デリダは「世界ラテン化」(mondialatinisation)と呼んでいる⁸。その最小限の定義を挙げれば、それは「神の死の経験としてのキリスト教と遠隔科学技術資本主義との同盟」である。財、貨幣、サービス、人、そして情報が国境を容易に通過するようになるグローバリゼーションが世界のいたるところで惹き起こしている深刻な困難は、近代をプログラム化してきたナショナリズム／インターナショナリズムの対立項では思考し得なくなっている。デリダの表現を借りれば、「現実」なるものがそうした対立項プログラムを脱構築してしまっているのだ。政治司法制度と法概念、経済体制、教育システムと日常の生活様式、さらには哲学的・学問的な概念とレトリック、そして英語がますます世界化するならば、世界化と、それが生み出す「ニヒリズム」は、アンチ・キリスト教の形態をとる動きまで含めて、キリスト教の「世俗化」の動きとして考えるべきである。そこに「世界ラテン化」という呼称の意義がある。

ヨーロッパの世界化という世界的な近代社会の構築が行なわれてきた歴史に

⁸ Jacques Derrida, "Le Siècle et le Pardon", in *Foi et Savoir*, Eds. du Seuil, 2000, p. 108.: 鶴飼哲訳「世紀と赦し」、『現代思想』、2000年11月号、92ページ。

において、それゆえキリスト教化されてきた元来はキリスト教ではない文化においても、伝統の底辺を引きずりながらも、例えば犯罪に対する評価も、さらには知覚までもが変質してきていることは否めないし、赦しが問題になり、それは不可避な問いになっていることも否めない。国家レベルにおいても、例えば「戦争責任」という形でである。和解と赦しの問いは従って、アレントが試みたように、あるいはそれとは別様にであれ、一度はユダヤ・キリスト教まで遡って考える必要がある。

2. 赦しという残余

インタビュー「世紀と赦し」においてデリダは、(著書『時効にしえぬもの』での) 哲学者ジャンケレヴィッチとアレントの原理的な構えを、1. 赦しを人間の可能性に限定すること、2. 赦すと罰するとの対称的な経済交換を設定することの2点によって特徴づけた上で、その限界を指摘する。赦しの概念と問題系とをキリスト教の神の業に限定せず、人間の事象として考察することは評価すべきであるが、その反面、それを人間に限定することには、後に見るように疑問が残る。私としても既に指摘したように、アレントの議論は赦しの問いを「脱宗教化」とすると同時に、「世俗」社会を、さらに非キリスト教社会をキリスト教化するという両刃の剣になっている。ところが、元来「世俗化」という概念そのものがキリスト教に由来する概念である。従って、「市民社会」が「世俗」であるという発想も、常に括弧つきでしか通用しない。

それゆえ、アレントのように、赦しを経済交換に吸収しようとするということにも重大な問題があるだろう。そこにあるのは、謝罪と悔悛を条件とする、それを制約にする (conditionnel) 赦しの思考であり、和解プロセスに織り込まれた赦しの契機である。和解に対する被害者の納得を生む契機である。しかし、既に見たように赦しはむしろ、経済に収まらないからこそ赦しである。デリダは、赦しを巡るヨーロッパの伝統には曖昧さがあり、その双方を手放さないことが必要だと言う。一方には、経済交換を超えた無制約の (inconditionnel) 赦しがある。(このレベルでは、現代でも神や、何らかの神的な絆を保っている「世俗的な」主権者である君主や大統領が行なう超法規的な恩赦の身分が問われる。) その一方には、アレントが標定している、謝罪と悔悛という制約条件付きの (conditionnel) 赦しの概念がある。二つの極は互いに還元不可能であ

り、和解不可能でありながら、同時に分離することもできない。それゆえ、無制約なものと同様に制約されたものとの双方を手放さずに考えなくてはならない⁹。和解という政治的、司法的なプロセスにおいて浮上する赦しの問いは、常にそのプロセスを超えた次元を特異な当事者に開くのだ。社会秩序の修復を目的とする文化的和解装置は、当事者の「諦めの代償」を、恨むことの苦痛からの解放の道を準備することによって、赦しを和解に統合しようとする。しかし、特異な当事者に無制約な赦しは問いとして残り続ける。それは和解の文化装置が支配している伝統においても、文化の余りであったであろう。「赦せない」との意識こそが、赦しが問われていることの証左であるだろう。

南アの真実和解委員会を見ても、アパルトヘイト下での暴力加害者の謝罪を条件にせず、何をしたのかの「真実」を公表することで罰則から解放することで和解から国民国家の建設を進めるというプロセスが極度の困難を孕んでいたことが分かる。和解を追求する過程で、否応なしに赦しの問題がそこに織り込まれているからであろう。

南アフリカ共和国で設置された真実和解委員会の活動は、事の曖昧さと難しさを示すことになった。多大な暴力を生んだアパルトヘイト体制の崩壊後に、復讐の連鎖を回避し「国民的和解」を目指して、「国民統一和解推進法」に基づいて訴訟過程の外部に置かれたこの委員会は、対象を「政治的動機による行為」に限定し、被害者の証言を聴く人権侵害公聴会と、加害者に質疑を行う特赦公聴会との活動を主とする¹⁰。委員会の進行を研究した阿部は、既に引用した著書『真実和解委員会という選択』の第3章「和解の逆説」で、最初から曖昧な語「和解」によって委員会の活動が運営され（阿部はそれ自体が悪いとは言っていない）、それに伴って様々な困難も生じたことを指摘し、それを4つのキーワード「心の問題」「相互理解」「儀礼」「逆説」によって整理している。ここでは阿部の省察を追うことによって論点を抽出してみよう。

阿部は、ANC 党員を殺害した IFP 党員が特赦を申請して開かれた公聴会の模様を引用している¹¹。被害者側の人々は当初、申請者、従って加害者に敵対的であったが、後者が語って行くうちに、被害者側の人々に心情の変化が起こり、

⁹ Jacques Derrida, *Ibid.*, p. 119: 同書、97 ページ。

¹⁰ 阿部利洋、前経書、65-66 ページ。

¹¹ 同書、147-149 ページ。

最終的には加害者を赦し特赦を与えることに同意したという。「敵意は小さくなり、あるいは消失し、対立双方のあいだに融和の空気が流れる」¹²ことになる。阿部はしかし、そうした「赦し」あるいは「回心」と言いうるような「心の変化を見せるケースは多くはなかったのではないかと思う」と指摘している。こうした稀なケースから出発しては「真実委員会の掲げる和解の文脈を理解しつくすことはできない」からだ¹³。その通りであろう。だが、ここにはいまだに、「赦し」が起こったのかと問う余地が残っている。後に立ち戻るが、「お前を赦す」という言語による表明と「赦し」の問いとの関係はさらに問い直す必要がある。

阿部は次に、同じ現象を当事者の視点ではなく、キリスト教的なコンテクストから理解すべきかと問うている。実際、委員長に任命された英国国教会大司教であるデスモンド・ツツは、そこに「改悛」と「赦し」というキリスト教の語彙を持ち込んだ。特赦の申請を吟味する公聴会では、その条件として謝罪や悔悟は要請されていないにもかかわらず、である。ツツによるキリスト教化はその後、徐々に除外されて行くとはいえ、そこに生まれた曖昧さは委員会そのものの地位につまとうことになった¹⁴。公聴会の初期にツツは、キャンドル点火というパフォーマンスを行い、賛美歌を斉唱させ、会場にイエスの磔像を飾るなどといったキリスト教による演出をした¹⁵。それが、非キリスト教者である主に黒人被害者たちに違和感を抱かせたであろうことは想像にかたくない。阿部によれば、ツツの主張はこうだ。被害者にとってこそ加害者を赦すことが必要だ。加害者が改心し改悛の情を示し謝罪することは滅多にない。その中で、被害者が苦しみ続けるのでは、彼らが共同体を組織して行く「主体」にはなりえない。自己をコントロールできないからだ。従って、被害者が率先して「赦

¹² 同書、149 ページ。

¹³ 同書、149 ページ。

¹⁴ 前に引用したインタビューでデリダは、そこから、特赦を得るための「赦し」の場面の演出の可能性が生まれると言っている。「赦しの次元と正義の次元の混乱に乗じ、しかしまた、それらの異質性を、また、赦しの時間が司法の過程を逃れることを濫用して、正義を逃れるために、「即時的な」、そしてほとんど自動的な赦しの場面の真似をすることはつねに可能です。この計算の可能性はつねに開かれたままであり、そのような例はたくさん挙げることができます。」(J. Derrida, *op. cit.*, p. 117; 前掲書、96 ページ)

¹⁵ 阿部、前掲書、150 ページ。

す」ことが自己解放になるというのだ¹⁶。その道はキリスト教の伝統が準備している。確かに和解は容易ではない。別のインタビューで彼はこう発言している。「和解には多くの努力が要りますし、それは対峙を引き起こします。そうでなければ、イエス・キリストは十字架の上で死ななかつたでしょう。彼は到来し、われわれを和解させることに成功しました。でも彼は他の人々に対峙し、分裂の原因になりました」¹⁷。

阿部は、加害者・被害者の証言に基づく委員会の活動には、こうしたキリスト教化を受ける側面が確かにあると言う。彼はしかし、ツツの身振りを「被害者のアイデンティティに関するひとつの見方以上のものではない」と限定をつけ、被害者が採るべき姿勢だという訳ではないが、被害者の採りうる生存戦略のひとつではあると書いている¹⁸。その上で、総体的に見た場合、キリスト教の要素が後には薄まって行ったことを考えると、もっと一般的に「宗教的」色彩をもった「癒し」や「セラピー」の観点で理解することが有効かもしれないとの仮説を立てる。彼は、「癒し」にいたった肯定的な例と、再トラウマ化という否定的な例を挙げた後、証言が「癒し」をもたらすか否かも、「癒し」が和解に繋がるのか否かも明確ではないと結んでいる¹⁹。私にはしかし、ツツによるキリスト教化に拘る必要があると思われる。その身振りは、謝罪しない相手を前に、「あんたのためだ」と「赦し」を強要する、少なくとも勧告することになり、非キリスト者からの反発を招くであろう。キリスト教の欧米とその外部との関係は、まさに「和解」(Versöhnung)の思想家である哲学者ヘーゲルを問題化することを要求している²⁰。そればかりではない。キリスト教の概念を持ち込んだということは、翻訳することに他ならない。後にもう一度見るように、和解と赦しに関して、そもそも言語とはいかに作用するのかという問いが惹起されているのである。

南アの委員会の経験から阿部が次に問い質すのは、和解とは相互理解を意味

¹⁶ 同書、151 ページを参照。残念ながら、ツツのこの主張が見いだされる文献は私の手許にはない。

¹⁷ «Pas d'amnistie sans vérité: Entretien avec l'archevêque Desmond Tutu», in *Esprit*, décembre 1997, p. 69.

¹⁸ 阿部、前掲書、153-154 ページ。

¹⁹ 同書、155 ページ。

²⁰ 差しあたり、本ホームページに公開されている拙論「行為としての「赦し」とその性格——アーレントから」の2.1「ヘーゲルとユダヤ人」を参照。

するのか否かである²¹。加害者と被害者という立場を異にする人々が対話を重ねることによって過去を正しく認識し、相互理解を深め、和解に向かって歩むという啓蒙的、教育的プロセスである。阿部はしかし、そうしたプロセスがうまく運ぶのかに対して疑念を表明している。自らの立場の正当性をぶつけ合うだけなら溝は乗り越えられない。双方の主張に変化はない。とすれば、相互理解へと進みうるためには、すでに相互理解への歩み寄りが始まっていなければならない。相互理解は和解の条件や方法ではなく、進行中の和解の一段階であるだろう。阿部によれば、時間的制約の中にある委員会のプロセスから見る限り、相互理解を育てるのは難しい。ただし、単なる「物別れ」ではなく、当事者たちは「敵対意識にみだされているわけではないが、共感にみちてもいない」という量的な差異の中にいるのだ。それでも阿部は、そこに破綻を見てはいない。新たな「われわれ」の構築のための合意を生む可能性があるからだ。もちろん、政治的な和解には、特異な当事者の一定の諦めがあり、その代価を支払っても和解をとという仮想状態についての最低の「合意」が成り立っていると考えざるを得ないからである。

阿部が言及しているヌア一族の調停・和解プロセスは既に引用した。そこに赦しの問題が入り込むことはない。儀礼的、社会的な規範によって、所定の手続きを踏んで「和解したことにする」のだ。阿部は、媒介者が司法権力ではないという点に、委員会の活動を儀礼としての和解として理解する可能性がある」と指摘しているが、詳しく踏み込んではいない。

最後に阿部は、「逆説的な和解」という側面を考察している。委員会においては和解という概念そのものは曖昧なままであった。公聴会での証言が浮き彫りにする事実は、かえって国民に苦痛と怒りをもたらし、人種間の関係を悪化させたかどで、委員会は批判を蒙ってきた。阿部によればしかし、それは「和解したのかどうか」「和解可能なのかどうか」という問いからの見方に由来する。だが、客観的基準のないゴールへの到達を問うのではなく、委員会の努力そのものからいかなる社会的現実が生じるのかと問う必要がある²²。現実には理念に反対する者はいないが、相手との和解は不可能だという意見が続出する。ところが、和解が創出する新たな「われわれ」という理念の共有を堅持しながら、通訳不可能に見える立場々々の間に、過去についてより正当な理解を提示

²¹ 同書、156-164 ページ。

²² 同書、173 ページを参照。

するための競合関係を生みながら、同時にその理解が相手の同意や共感を引き出すという新たな現実が誕生したのではないか？これが阿部の仮説である。それを彼は、予め定まったルールのない「和解の条件をめぐる一種の競合関係」と呼ぶ。その競合を考える上で彼が参照するのがルネ・ジラールである。

ジラルルの欲望の競合関係とは、ヘーゲルが『精神の現象学』の有名な相互承認論で展開した欲望論と同型の議論であり、精神分析家ジャック・ラカンがそこから引き出した「鏡像段階」の問題系と相同なものである。この関係を支える基本命題は「欲望とは他者の欲望である」というものである。いくつもの読み方を許すこの命題ではあるが、構造は同じままにとどまる。すなわち、「私の欲望」は「他者の欲望を欲望する」というプロセスだ。欲求とは区別され、名誉を欲する欲望は、特定の対象が欲しいと自己理解されるとしても、実は特定の対象を手にいれることによって、私の所有状態を他者が欲望するような事態を欲望する。典型的なのは恋愛の際の三角関係である。一人の愛情の対象を二人が競うことになるとそこに「想像的同一化」が起こり、競合する当事者においては、愛情の対象が欲しいのか、相手に勝ちたいのか分からなくなるのだ。ヘーゲルの論理においては、競合は勝者と敗者として決着がつくが、それは暫定的な結果で逆転が可能である。従って、この論理においては、求められるはずの相互承認、新たな「われわれ」は生まれない。ジラルルの議論も同じ構造を共有しており、阿部はそこに何を求めているのか？

和解という新たな「われわれ」が欲望の理念的な対象になっており、それを直接に破壊する暴力が委員会の活動の中では差し迫っていない限り、和解に向かう競合関係の中で、相手がライヴァルであると同時にモデルになるという事態である。立場を異にする人々が競って和解を実現しようとするのである。あくまでもプロセスを共有する限り委員会の活動は、曖昧な和解という目標、すなわち欲望の対象が全肯定されないままに、過去の対立とは質の違う社会関係を作り出しつつあるのだ。阿部は、そこには三つのポイントがあるという。第一に、和解の理念に曖昧さがあっても、その正しさには合意がある。その上で、「和解は赦しや相互理解のニュアンスを保ったまま用いられる」。第二に、和解という理念的な正しさはその都度さまざまな反発を受けるが、それがかえって競合関係を促進する。理性的であるよりは欲望次元に支えられて、相手との持続的な関係が築かれる。いうまでもなく、それは委員会の自覚的な目標ではなかった。第三に、欲望の対象は和解の理念そのものではなく、メタレ

ヴェルにある和解の条件をめぐる正当な視点である²³。言い換えれば、どうしたら和解による新たな「われわれ」の創出に繋がるのかという問いに突き動かされた社会関係の変化である。(だが留保を加えておく。理念そのものが欲望の対象になっていなければ、その適切な条件をめぐる競合関係もないはずである。とすれば、最終的にはやはりレフェランスである理念が最終的な対象であることに変わりはない。)

ナチズムの人種差別が終わった時から組織されたアパルトヘイト体制を崩壊させた後に、復讐の連鎖を封印しつつ「国民的和解」を目指した南アの真実和解委員会という偉大な試みの崇高さは強調して余りあるものであった。それに寄り添った阿部の業績も極めて貴重である。そのオリジナリティもまた多くのことを考えさせる。その意味では、阿部の試みはどれほど評価しても足りない水準にあると思われる。だからこそしかし、阿部の和解の考察から洩れるものとしての赦しの問題系も浮き彫りにされる。私は以下に、和解プロセスからこぼれ落ちる赦しの問いをさらに追求してみたい。

3. 赦しの場面

阿部は、同じテーマを論じるもう一つの著書『紛争社会と向き合う』²⁴で、ubuntu という語に言及している。この語は 1993 年の暫定憲法に登場する。過去の対立と分裂を乗り越えるには「復讐ではなく理解が、報復ではなく回復が、被害者化ではなくウブントゥが必要なのだ」²⁵。阿部によればそれは、英語では humanness あるいは personhood と翻訳され、日本語ではおおよそ「人間性（思いやり、共感）」と訳される。ジャック・デリダは、フランス語ではそれは「共感」(sympathie)「同情」(compassion)「他者における人間性の承認」(reconnaissance de l'humanité en autrui) のような表現に相当すると言う²⁶。阿部の説明は、用例を既に日本語に訳しているので、どれほどの語義をカバーするのか定かではないが、ここでは委員長ツツがしばしばこの語を

²³ 同書、182-183 ページ。

²⁴ 阿部利洋『紛争社会と向き合う——南アフリカ真実和解委員会』京都大学学術出版会、2007年、182-185 ページ。

²⁵ 同書、183 ページに引用されている。

²⁶ Jacques Derrida, «Versöhnung, ubuntu, pardon: quel genre?», in *Vérité, Réconciliation, Réparation*, sous la direction de Barbara Cassin et al., revue *Le genre humain*, 2004. p. 137.

使ったという点に注目しよう。デリダによればツツは、この語を用いながら、その代わりに語「修復的正義」(restorative justice)を置き換えた。ツツは、語「修復的正義」を、贖罪的正義の規定に必要なキリスト教的地盤に書き込み、キリストの例を挙げる時、それは最も好意ある形であれ、それは異文化適応させる暴力に似ている、そうデリダは言う²⁷。すなわち、翻訳そのものが和解と赦しをめぐって、既にして暴力の場になるのだ。様々に異なる「倫理」文化がこのように暴力をめぐって対話を始める時、互いに「和解し合い」、さらには「赦し合う」ことが必要になる。自らの固有言語を他者に押しつけるという暴力であり、それは不可避である。原則的には、あらゆる言語が他の言語に対して自らの固有言語を押しつけることしかできないのだから、そのレベルでは未だ、歴史的にできあがった植民地主義を云々することはできない。それにもかかわらず、すでにある文化が他の文化に対して支配的になっているところでは、支配的文化の言語への翻訳は植民地主義的な暴力として機能するであろうし、他の言語は抵抗として働くことになるだろう。ubuntu から pardonh へ、さらには restorative justice へと翻訳過程が進んで行く時、ubuntu の文化に属す人々が、全面的ではないにせよ、一方的に「赦し」を強いられることになるであろう。翻訳のせめぎ合いそのものが和解の、さらには赦しの問いを惹き起こすのである。

デリダは、公聴会での一つの出来事を挙げている²⁸。拷問を受けた果てに警官に暗殺された夫の妻である。彼女は委員会が公認している 11 の言語の一つで話した。「赦す用意はあるか」と尋ねられた彼女はこう言ったという。デリダから引用する。「どんな政府も赦すことはできません。(沈黙) どんな委員会も赦すことはできません。(沈黙) 私だけが赦すことができます。(沈黙) そして、私には赦す用意がありません。」公の団体という第三者が特異な犠牲者の代わりに赦すことはできない。デリダはしかし、この最後の文 And I am not ready to forgive に、さらなる次元を読み込んでいる。この女性が犠牲者遺族として、犠牲者と同じく犠牲者であるとしても、絶対的な犠牲者である死んだ夫に代わって赦すことはできないのだ。「生き残った者の、巨大で苦痛に満ちた経験である。誰に、消失した犠牲者の名において赦す権利があるというの

²⁷ *Ibid.*, p. 137.

²⁸ これは、次の論文から引用されたものである。Timothy Garton Ash, "Truth and Reconciliation in South Africa", in *New York Review of Books*, July 1997, traduit en français dans *Esprit*, décembre 1997, p. 57.

か？」²⁹アレントのように謝罪や改悛を条件とするにせよ、委員会のように条件としないにせよ、和解過程の内外で問われてくる赦しは、和解に還元しえない、代わる者なき、掛け替えなき特異性の次元を開くのである。

特異性、赦しが問われるのは第三者を媒介にした同じものの間ではなく、絶対的に特異な二者の間である。犠牲者が赦すことを問われているのは、悔悛を表して犠牲者と同じものになり始めた他者ではなく、悔悛を前提にしない全くの他者である。特定の機関、特定の団体としての第三者以前に、言語そのものが既に媒介する第三者の審級をなす。とすれば、特異性を普遍性によって媒介する言語の介在は、常に既に特異性の喪失過程であり、絶対的に特異な者たちの関係——そんなものがあるとすれば——を汚染する。双方が一つの言語を共有し、言葉の意味を、その共示作用を、レトリックを、指示作用の仕方を共有し、特定の罪と赦しについて互いに理解し合ったその時から、無制約の赦しは失われ、制約された、条件づきの赦しに、従って和解になり始める。「赦しの場面」とでも言うべき形で現前し、当事者は同じものとして、代替可能なものとして相互に現前する。他者が私に赦しを乞う時、他者が何について私に赦しを乞うているのかを理解しつつ、「私はお前を赦さない」といったとしても、そこには既に和解プロセスが始まってしまっている。赦しのアポリアである。

阿部が真実和解委員会の稀なケースではあれ、赦しが起こる場面があったと報告していたところに、私は留保をつけておいた。赦しは起こったのか、そう問う余地があると。当事者たちが言語を共有し、相互に理解し、謝罪と赦しが起こった場面は、特赦を除いてアレントが想定していたような結末である。ここでは犠牲者側に、ツツが望んでいたような犠牲者の「自己解放」が、「われ赦す」という「主体化」が始まっており、「喪の労働」が、「癒し」が始まって

²⁹ *Ibid.*, Cf. Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 118; 前経書、96 ページ。また、Jacques Derrida, «Versöhnung, ubuntu, pardon: quel genre?», *op. cit.*, p. 138 et sq をも参照。ここには、赦しと言語との、そして翻訳との関係という根本的な問いが賭かっているが、そこにこれ以上切り込むことは控える。しかし、何が問題なのかは再確認しておこう。女性は、デリダにも私にも理解できない言語で証言した。委員会でも英語への翻訳がなされたことであろう。デリダは、英語に翻訳された証言をフランス語への翻訳で読んでおり、私はそのフランス語を日本語に翻訳している。原則的には、和解は言語的儀式として成し遂げられ翻訳されうるが、赦しは翻訳しうる言語においてなし得るのか？

いるであろう。阿部が言及していたように、和解プロセスの既に一段階としての相互理解も。当事者双方の政治的主体化と共同体としての和解も。確かに起こったであろう。起こった場面として目撃されたであろう。しかし、それは問われている赦しではない。絶対的な特異性において問われている、全くの他者への赦しではない。純粋な赦しではない。純粋な赦しなるものがあるとするれば、それは言語さえも経由しない次元である。夫を殺された女性が証言した「場面」は既に引用した。その女性は、委員会の言語である英語とは異なる固有言語で証言し、それは通訳を介して “And I am not ready to forgive.” と翻訳された。ここでは言語が共有されていないばかりではなく、支配的な言語がある。支配的な言語に翻訳された時から、女性における赦しの問いは聞き取られなくなり、無理にも和解プロセスに組み入れようとされたのだ。ubuntu から pardon への翻訳関係からこぼれ落ちる沈黙である。

デリダによるこうした議論は、反論を招くであろう。それでは、純粋な赦しなど存在しないし、公聴会で現出し現前し、存在を確認された赦ししか存在しない、と。とすれば、「赦しの存在」という表現で何を理解しているのかが問い直されなくてはならない。誰かが（例えば私が）他者に——特異な犠牲者にもあり、唯一神にでもありうる——赦しを乞うとしよう。他者に赦しを乞うこと自体が自分の行為を、自分では取り返しが利かないものとして、赦し得ないとして理解しているからこそ他者に赦しを乞うはずである。公の場では謝罪も悔悛の表明も拒否し、赦しを乞うことをしないにせよ、その拒否を動かしているのは、自らの行為が赦されないということの無意識まで含めた否認でしかない。逆に、私が公の場で「お前を赦す」と公言した場合でさえ、「本当にそれでよかったのか？」との「内面の嘯き」を否定し得ない以上、やはり赦しは問われている。あらゆる苦しみにもかかわらず、否認せずに「絶対に赦せない」との意識を抱えている場合には、さらに分かりやすいであろう³⁰。とすれば、純粋な赦しがあるとしても、決して公には、言語には乗らないことになるだろう。

³⁰ その反対もありうる。デリダはこう言う。「自分自身が、近親者が、自分の世代あるいは先行の世代において、最悪の事態の犠牲者である人が、裁判が行われることを、罪人が出頭し、法廷によって裁かれ断罪されることを要求し——それでいながら、その心情では、赦しているということ想像することができる。」(Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 128; 103 ページ)

存在するとしても、それは秘密の裡に留まるであろう。それは存在の次元には収まらない。「存在するか否か」の問いを、従って存在論の射程を超えているのだ。デリダは純粋な赦しは不可能だと言う。この不可能性はしかし、存在のカテゴリーに収まらず、現前することもないにせよ、現前せず、存在したと目撃されずとも、公の存在も自己意識も超えたところを問い、否認を問い直し、私の存在の根底を脱底させる。純粋な赦しとは、何からの根拠・根底に基づいて、そこから導き出しうる、計算しうる可能な存在でさえない——西洋哲学の父プラトンの本質世界における真なる存在でも、それを継承したカントの規制的理念でもない。可能な存在の不可能性、「底なし」である。「そんなものがあるとすれば」と但し書きをつける所以である。しかし、存在しないからといって無であるわけではない。むしろ、条件づきの赦しという場面が何らかの意味をもちうるとすれば、それはこの不可能な次元が「ある」からでしかない。限定的な赦しの場面が現前し、政治的な和解プロセスが意味あるものとして現前するためには、赦しという不可能な場所からしか可能ではない。不可能な赦しの次元がなければ、赦しの場面が公に問われることも、現前することもない。アポリアである。

共同体的、合理的、宗教的に正当化しうる暴力の効果は、加害側であれ被害側であれ特異な生に残る。特異であればこそ、無言の裡に、他者への無制約の赦し我问われることは、他者へと赦しを乞うことは、一神教世界か否かにかかわらずどこにでも起こる。秘密の裡に起こりかつ残る。無制約なのは、時間を逆戻りさせて、暴力的な出来事以前の状態を取り戻すことができないからだ。自己と他者との生死が賭かる次元、すなわち掛け替えのない、代替不可能な次元としての赦しの特異性は、言語の一般性と概念の普遍性、そして機関としての第三者を経由する和解のプロセスには還元不可能なのだ。(ただし、社会における「個の責任」の重みが違えば、出来事の「個」の心理への影響も異なるであろう。)

赦しの無制約性、従って不可能性はしかし、事実上の回復不可能性だけに発するわけではない。以前に私は、赦しは特異な二者の間で問われると言ったが、特異な二者関係は、第三者を解することなく別な二者関係に接ぎ木されることがある。南アの場でデリダが目にした、夫を殺された女性の場合には、赦しは加害者と被害者女性の間で問われているだけでなく、特異な、代替不可能な存

在である殺された夫の代わりに加害者を赦すことの是非が問われている。特異な関係にあった掛け替えのない夫の代わりに、夫を殺した加害者との特異な関係においてその加害者を赦すことは、第一の被害者である夫に対して自らが「加害者」になることではないか？法的には認定できない加害 - 被害関係の生成である。無制約性、従って不可能性はさらに度合いを高めるであろう。

誰にも最終的な責任のない特異な状況変動の中で——原爆投下、空爆を始め、その都度「一例」ではない場合が無数にある——、「私」と特異な関係にある他者が「私」の身代わりになって犠牲になった（と「私」が思う）場合には、「無限の負債」という特定の文化発の概念によって「私」が自己理解する以前にも、無限の負債の意識が「私」を苦しめるであろう。秘密のままに。（他者の特異性が問題になっていない場合、例えば空爆やミサイルで誤爆をして他者が命を落としても、そこには特異な当事者意識は生まれまいであろう。）秘密、しかし、ここでは自分の利益のために何ごとかを隠しているわけではない。そこには隠すべきなものもないからだ。ただ、他人に言えないだけである。この点については後に立ち戻るが、ひとに言えない秘密を他人に、従って公の言葉でカミング・アウトしただけでも、他の他者からの特異な、しかし類比的な経験が噴出し、早くも秘密の特異性は失われ始めることになる。アポリアは幾重にも……

以下に私は、以上の議論をする上で参照しているデリダの文章を、必要などころには私の言葉を挟みつつ引用することにする。インタビュー「世紀と赦し」である。（ただし、インタビューであるからこそ鶴飼哲がそう翻訳している「です・ます」調を落とし、部分的には翻訳文の変更もある。）

赦しが絶対的な特異性しか関わらせてはならないはずのところさえ、赦しは第三者に、制度に、社会性に、世代を超えた相続に、生き残る者一般に訴えることなしには何らかの仕方で自ら現れ出る (*se manifester*) ことはできない。それもまず、言語がそうであるあの普遍化する審級に訴えずには。一方で、あるいは他方で共有された言語なしには赦しの場面 (*une scène de pardon*) はありうるだろうか？この共有は、単に国家語や固有言語の共有だけでなく、語の意味、その共示作用、レトリック、指示作用の狙い等々についての合意の共有でもある。そこにあるのは、同じアポリアの別の形である。犠牲者と罪人とがいかなる言語も共有せず、共通で普遍的な何ものも彼／女

らに理解し合うことを赦さない時、赦しは意味を奪われているように思われるし、われわれはあの絶対に赦し得ないものに、赦すことのあの不可能性に関わっているが、しかし、これこそが前に、逆説的にも可能なあらゆる赦しのエレメントだとわれわれが言ったものである。赦すためには、一方では、双方が、過誤の性質について理解し合っていなければならず、誰が誰に対してどんな悪について有罪なのか等々を知っていなくてはならない。既に極めてありそうもないことだ。[……] というのも純粋な赦しが、同時に自らを否認し、嘘をつき、主権を再肯定することなしにはそれ自体として現前し、意識の劇場に姿を見せることができないし、そうしてはならないとすれば、その場合、赦しとは何か、そもそもそれは起こるのか、誰が誰を、誰に何を赦すのかを、どのように知ることができるのか？というの、他方では、[……] 双方の側で、過誤の性質について理解し合っていなければならず、誰が誰に対して、いかなる悪について有罪であるのか等々を、意識において知っていなければならず、そしてそのことが既に極めてありそうもないことであり続けるのだとしても、その逆もまた真である。同時に、他者性が、非-同定 (non-identification) が、非理解さえもが実際、還元不可能であり続けるのでなければならないのだ。赦しは従って狂気 (fou) であり、知解不可能性の夜へと、しかし明晰に、没入して行くのでなければならない。お望みなら、それを無意識と、あるいは非意識と読んでよい。犠牲者が罪人を「理解する」やいなや、犠牲者が罪人と交換し、話をし、聴き理解し合うやいなや、和解の場面は始まってしまっており、それとともに、赦しを除いてすべてである通常の赦し (un pardon courant qui est tout sauf un pardon) も始まってしまっている。私に赦しを乞う誰か、私が理解し、私を理解している誰か、に私が「お前をゆるさない」と言うとしてさえ、その時、和解プロセスは始まってしまっており、第三者が介入している。しかし、もはや純粋な赦しはない³¹。

暫く伝統の曖昧さに戻る。(神によって授けられた、あるいは神的な命によって吹き込まれた) 赦しは、ある時は交換なき、制約条件なき恩寵的贈与で

³¹ Jacques Derrida, «Le siècle et le pardon», *op. cit.*, pp. 122-123; 前掲書、99-100 ページ。

なければならない。またある時は、赦しは、その最小の制約条件として、罪人の悔悛と変化を要求する。この緊張からどんな帰結を引き出すべきか？少なくとも、ものごとを単純化しない帰結である。すなわち、われわれの赦しの観念が、その絶対的な参照極を、つまりその無制約の純粹さを奪われるや崩壊してしまうが、それでも赦しの観念は、それとは異質なものの、すなわち諸々の制約条件の次元、悔悛、変化など、それが歴史、法律、政治、存在そのものの中に書き込まれることを可能にする多くの事柄と切り離すことはできない。この二つの極は、無制約なもの (*l'inconditionnel*) と条件制約的なもの (*le conditionnel*) とは、絶対的に異質であり、互いに還元不可能なままでなければならない。とはいえそれらは分離不可能である。赦しを実効的に、具体的に、歴史的になることを欲するなら、そうでなくてはならないのなら、また赦しが起こることを、赦しが場所をもってものごとを変化させることを欲するなら、赦しの純粹さが（心理 - 社会的、政治的等々）あらゆる種類の制約条件の系列の中に入り込まなくてはならない。決断を下し、責任を取るべきなのは、この二つの、和解不可能であり、しかし分離不可能な極の間である。しかし、赦しを恩赦や健忘に、免罪や時効に、喪の労働や、和解からなる何らかの政治的セラピーに、要するに何らかの歴史のエコロジーにする還元あらゆる混同があるにもかかわらず、それでも、それらすべてがある一定の、純粹かつ無制約の赦しの観念に依拠しており、それなしには、この言説はほんの少しの意味も持たないということは、決して忘れてはなるまい。

「意味」の問いを複雑にするものは、またしても前に私が示唆しておいた次の点である。すなわち純粹かつ無制約の赦しは、それ固有の意味をもつためには、いかなる「意味」も、いかなる合目的性も、いかなる知解可能性さえも持つのであってはならない。それは不可能なるものの狂気 (*folie*) なのである。このパラドクス、ないしこのアポリアの帰結を弱めることなく辿らなくてはなるまい³²。

4. 赦しの狂気

ユダヤ教、とりわけキリスト教の伝統を出自とする純粹な無制約の赦しなるものがあるとすれば、それは絶対的に特異な当事者の間で問われるものであり、

³² Ibid., pp. 119-120; 97 ページ。

いかなる第三者の媒介もあってはならない。同じ言語を共有することさえ条件にはし得ない。同じ言語で互いに互いを同定することも、取り返しのきかない暴力の一方の当事者が何について罪があるのかについて、二者の間で理解の一致があることさえ、無制約な赦しを崩壊させてしまう。同じ言語で「私は赦す」と表明しても、「私は赦さない」と表明しても同じことである。従って、誰が誰に何を赦すのかは最終的には決定し得ないのだ。起こった罪を赦すのか、特異な罪人を赦すのかも。自己を意識し、自己同一性における「私」が赦すということさえできない。私には誰が誰を何に関して 等々について意識しつくすことはできず、理解し得ない以上、「私」は赦しの主権者ではないからだ。そして、そうした赦しには「意味」がなく、「何のため」という合目的性もない。赦しには「何の意味があるのか」は分からないし、それは政治的和解のためでも、自己の癒しのためでも、喪の労働のためでもない。要するに、実際に「赦し」が起こったと言われる時には、純粋な無制約の赦しが起こったのかどうかは決定不可能であり、起こったとの合意が得られた場合には常に純粋さは失われている。従って、無制約な赦しとは不可能なるものであり、起こったとしても、起こったのか否かは特異な当事者の秘密にとどまる³³。何が起こったのかについては、部外者には想像することしか道がない。それでも、想像力が再び問題を惹き起こすであろう。

全くの他者との絶対的に特異な関係とはどのようなものか？そこで赦しが問われる時には何が起こるのか？論文「秘密（の）文学」（Littérature au secret）³⁴でデリダは、改めて「創世記」のアブラハムの息子イサクの犠牲の場面を取り上げている。「アブラハムよ」と神に呼ばれて「私はここに」と応えたアブラハムに神は、お前の愛する一人子イサクを連れてモリヤに行き、山上でイサクを燔祭に捧げよと命じた。アブラハムは命令に従って、祭壇をつくり、薪を並べ、その上にイサクを縛って載せ、剣によって今にも息子を殺そうとした時、神が遣わした天使が降臨してそれを止めたという有名な件である。その件を読

³³ デリダはこう言っている。「秘密を、政治的なものを超過するものを、あるいは司法的なものにはもはや属さないものを、政治においてもまた、尊重しなくてはなりません。それが、私が「来るべき民主主義」と呼ぼうとしているものなのです。」(Ibid., p. 129; 前掲書、103 ページ。

³⁴ Jacques Derrida, «Littérature au secret», in *Donner la mort*, Galilée, 1999, pp. 159-209; 廣瀬浩司、林好雄『死を与える』、ちくま学芸文庫、2004、273-351 ページ所収。引用をする際には、訳文を全面的に変更している。

み直すことによって、デリダは何を問い直しているのか？まさに赦しに関して？それは赦しと秘密との関係であり、公の謝罪以前に、公の言語によって他者たちの前に明るみが出る平面からはこぼれ落ちる特異性の次元で、絶対的な他者との間で、秘密裡に赦しを乞う、そして赦しを与えることがありうるという関係である。そうした「場面」を描き出しているテキストの一つが「創世記」のこの一節なのである。赦しの問題系を同じものとしての人間レベルに限定しようとしたハンナ・アレントとは異なり、それは絶対的な他者との絶対的に特異な関係において赦しを問うことを可能にする。

『畏れとおののき』の冒頭においてこの一節を音楽的、演劇的、「文学的」に翻案したケルケゴールを参照しつつデリダは、予備的な問いを立てている。ケルケゴールはそこで、「創世記」には書かれていないアブラハム内面の眩きを、声を、思惟を聞き取ろうとしている。第三節を引用しよう。アブラハムは「イサクを捧げようとしたこと、父として子に対する義務を忘れてことの罪を赦したもうようにと、神に懇願した。[……]しかし、彼は心の安らぎを見いださなかった。彼の所有する最善のもの。そのためなら彼は自己の生命をいくども喜んで投げ出したいとさえ思うほどのものを神に捧げようと思ったことが、どうして罪なのか、彼には理解できなかった。また、もしそれが罪であるとしたら、もし彼がそのようにはイサクを愛していなかったのであればとしたら、どうしてそれが赦されることができるのかも、彼には分からなかった。だって、これよりも恐ろしい罪がありうるだろうか？」³⁵

アブラハムは、神の命令に従って、最愛の息子イサクを犠牲に供しそうになったことの罪の赦しを神に乞う。彼にはしかし、どうしてそれが罪になるのか理解できない。最愛の息子だから罪なのか？では、最愛の息子ではなく、その代わりに別の息子を犠牲にしたら、同じ罪でももっと軽いのか？それなら赦されるのか？だが、神の命令に背いて、最愛の息子の代わりに他の息子を犠牲にしたら罪はもっと重いのではないか？もっと赦されなくなるのではないか？あるいは、神の言葉に背いて、最愛の息子の方を選んだら？それもまた罪になるであろう。アブラハムには理解できないというのだ。さらに踏み込んで考えればむしろ、全くの他者である最愛の息子との関係を、全くの他者である神との

³⁵ ゼーレン・ケルケゴール『畏れとおののき』、著作集 5、榊田啓三郎訳、白水社、1962年、9ページ。デリダの林訳の訳文で用いられている「許し」は「赦し」に変更し、他に仮名表記を漢字に直したところがある。以下同。

関係を選ぶことによって犠牲にする、逆に神との関係を、最愛の息子との関係を選ぶことによって犠牲にする、あるいは、神との関係を選びつつ、他者である最愛の息子を救うために他の他者を犠牲にすること、そこにここでの罪が発生するのではないか？³⁶

何れにせよ、この件を読むデリダが指摘しているように、アブラハムは自らの取り返しのつかない行為を赦し得ぬものだと判断している。だからこそ赦しを乞う。すなわち「ひとは決して、赦し得ぬものに対してしか赦しを乞わない。赦しうるものを赦すには及ばない。これが、われわれが省察する不 - 可能な赦しのアポリア (aporie du pardon im-possible) である」³⁷。ケルケゴールが「虚構的に」設定するこの場面は逆説的である。アブラハムは神に赦しを乞うのだが、神を裏切ったわけではないからだ。そうではなく、彼は神が命じたことを行うのを受け入れたことに対して赦しを乞うのである。「あなたの（ひどい、最悪の）命令に従ったことをお赦し下さい」と³⁸。この特異な二者関係

³⁶ 相同な構造は様々な場所に見いだされるであろう。阪神淡路大震災。複数の人々が倒壊家屋の下敷きになって救出を求めている状況に飛び込んだ消防士たちは、近くに火の手が上がったために、時間切れですべての人々を救出しえなかった。しかし、誰を優先するかを決定する根拠はあるだろうか？救出する側に残った最大の苦しみであった。それを「罪」という語で理解する必然性はないが、やはり赦しを乞うことは起こるであろう。ただし、この場合には、信仰の問いは措くなら、「犠牲にした」人々に赦しを乞うであろうし、神に赦しを乞うわけではあるまい。

³⁷ Jacques Derrida, *op. cit.*, p. 170; 前掲書、288 ページ。

³⁸ デリダ：「そこには、われわれが省察を止めてはならないであろうパラドクスがある。それはとりわけ、二重の秘密の法が、赦しの使命に生来の二重の拘束を露わにする。その法は決して、それ自体として姿を現すことはないが、常に次のように聞き取らせるがままにする。私はあなたに、あなたを裏切り、傷つけたかどで、あなたに悪をなしたかどで、あなたを欺いたかどで、あなたに誓約違反をしたかどで赦しを乞うているのではない。私はあなたに、あなたに悪事を働いたかどで赦しを乞うているのではない。あなたの言うことを聞いた、あまりにも忠実に、誓約した信仰にあまりの忠実さをもって聞いた、そしてあなたを愛した、あなたの方を好み、あなたを選び、あなたによって選ばれるがままになった、あなたに応えた、「私はここに」とあなたに言ったかどで赦しを乞うている——それゆえ、あなたのために他者を、私の他者〔神〕の他者〔息子〕を、他の絶対的偏愛としての私の他者の他者を、私の者を、私の家族を、私の者である最良のものを、家族の最良のもの、ここではイサクを犠牲にしたかどで赦しを乞うている。イサクはアブラハムの家族の中で彼が最も愛している者を表わすばかりでなく、それは約束そのものを、約束の子を

において、神の命令に背いてイサクを選んだとしても、アブラハムはやはり赦し難い罪を犯したことになるだろう。このダブルバインドは、今度は神に跳ね返る。(あたかもアブラハムが神に乞う赦しが、言外に「こんなひどいことをやらせたのはあなた自身だ」との告発と詰問を含んでいるかのよう。) 選択肢がないはずのところに選択肢を設定して試練を課し、アブラハムをダブルバインドに追い込んだ神には赦しようがないからだ。「お前が私の(ひどい、最悪の)命令に従ったことを赦す」と言ったらどうなるのか? 自分がひどい、最悪の命令をしてアブラハムを罪へと暴力的に追い込んだことを認めることになり、自らの許し難い罪を認めることになるだろう。(その点で、アブラハムに赦しを乞うことになるかも知れない。) では、赦さなかったらどうなるのか? 自ら相手に罪を犯させておいて、それを罰することになる。とすれば、自ら二者の関係を断ち切る、ただただ暴力的な存在でしかない。もちろん神は、赦しに関して沈黙を破ることはない。自らの「罪」に関して。それにしても、神は後に前言撤回の行為に訴えるのだが。

この場面では、神はアブラハムに不可能な試練を強要するという、「罪」ではないにせよ「過ち」を犯す。つまり許し難い「過てる」試練を課す。あたかも、神に赦しを乞うアブラハムに赦しを乞うかのようだ。アブラハムの方では、誓約した信仰へとあまりに忠実に、過度の忠実さをもって応えたという許し難い「過ち」に対して、神に赦しを乞う。「過ち」がまずあって、次に赦しのは是非が問われている。「まず……次に」は時間順序ではないが。) デリダは、誓約違反 (parjure) が誓約された信仰 (foi jurée) より古いと言う。「あたかも、誓約違反が、過ちとして、しかじかの誓約違反として赦されなければならないものより古く、かつより抵抗力があり、だが誓約された信仰の腹話術をしながら、その信仰の忠実さに己の声を貸し、己の運動を与えるものであるかのよう

も表わしているのだ。彼が犠牲にしなくてはならなかったのはこの約束そのものである。だからこそ彼は、最悪のことに対して神にさらに赦しを乞うのだ。未来に終止符を打ち、従って信仰に、誓約した信仰に、あらゆる契約の忠実さに息吹を与えるものすべてに終止符を打つことを受け入れたことに対して、である。あたかもアブラハムが、内奥の裁きにおいて語りつつ神に言うかのようだ。私を他の他者に、全くの他者に結びつける秘密ではなく、私をあなたに結びつける秘密の方を好んだことを赦したまえ。というのは、秘密の愛は、一方 [の他者] と他方 [の他者] に、私の者にと同様、私を結びつけるのだからだ。」 (Jacques Derrida, *op. cit.*, pp. 168-169; 284-286 ページ)

だ」と³⁹。実際に赦しを乞い、赦しを与えるためには、まず赦すのを赦してもらうことが前提であるかのようだ（「[悪いが] 赦しを乞う／与えるのを赦したまえ」）。誓約違反は赦しを可能にしつつ不可能にするだろう。乞い与える赦しにたどり着いたとしても赦しは、過ちを解消し赦免するどころか、過ちを引き継ぎ、赦しの自己自身と自己の自己性 (ipséité) への異議を自らの裡に導き入れることしかできないのである。

この場面においてアブラハムは、神の命令に従ったことを許し難い罪と判断し、罪の赦しを神に乞う。だが、後に検討する神の前言撤回を除いて、神は赦すとも赦さないとも言わないし、言えない。過去においても、現在においても、未来においてもである。神の遣いの天使がイサクの犠牲を止めに来ても、それが罪の許し難い本質を変えることはない。

「創世記」のアブラハムの一節を翻案するケルケゴールが設定するこの場面からデリダは、以上のように絶対的に特異な者の二者関係において赦しが問われる時に浮かび上がるアポリアを、逆説的な構造を抽出しながらも、「絶対的公理」と彼が呼ぶものに議論を集中させる。すなわち、アブラハムが沈黙を、秘密を守るということだ。神の特異な呼びかけと命令について、彼は誰にも何も言わない。最愛の息子イサクを神への犠牲に捧げるなどと誰に言えよう。そんな「不道德な」命令を受けたことを家族にも、いわんや社会にも。アブラハムは言えないのだ。もし、家族内で言葉にしようとしたら、それは神への信仰か息子への愛かを天秤にかけることになり、両項を同じレベルで比較することになる。信仰を比較選好のレベルへと引き下げることになる。また、社会一般で言葉にしようとしたら、それはまさに「不道德」の誹りを免れまい。さらには、アブラハムの苦しみを悲劇に書き表わすことはできるかも知れない。何れの場合も、彼とアブラハムとの関係の特異性を破ることになる。従って、彼は秘密を守ることしかできない。ケルケゴールにとってアブラハムの苦悩は、美的なものとも、倫理的あるいは政治的な一般性とも区別される宗教的信仰の実存なのである。ケルケゴールとは異なりデリダは、最終的には命令の「内容」まで非本質的だと見なすことになる。

デリダによれば、いつまでも赦し得ぬものにとどまる赦し得ぬものに対して

³⁹ *Ibid.*, pp. 169; 286 ページ

赦しを乞うことによって、アブラハムは、後にどんな誹りを受けようと、どんな非難を蒙ろうと、神の命令に従うという決定の責任を負う。決定といっても、彼が自ら能動的に掴み取るわけではない。それは服従からなる受動的な決定である。追いつめられた受動的決定に対してこそ、彼は赦してもらわなくてはならない。

秘密こそが、第三者を介さない、第三の次元を経由しないこの関係の特異性を成立させ維持している。ここには二つの秘密がある。第一に、神がアブラハムを呼び、絶対的契約の中で最愛の息子を犠牲に捧げよと命じたことを、アブラハムは明かしてはならない。ただし、彼はこのことを知っており、それを神と共有している。だが第二の原 - 秘密。犠牲の要請の理由、意味、目的についてアブラハムは、言葉で神に尋ねることもなく、神が率先して明かすこともない。それが彼にとって秘密のままであるがゆえに、それを秘密にしておかなくてはならない。彼は、神の秘密を、命令の「なぜ」を、「それにどんな意味が」を、「なんのために」を共有してはいないのだ。知らずに、尋ねずに――受動的かつ能動的な決定である――、神の呼びかけ（「アブラハム」）とそれに対する応え（「私はここに」――最終的には「はい」でもいいだろう⁴⁰）によって成立した絶対的な契約を、アブラハムは秘密のままにしなければならない。彼がどこまで秘密を保ちうるのか、それが試練そのものをなす。アブラハムの苦悩の「物語」ではなく、彼と神との絶対的に特異な関係を構成するのは、むしろこの原 - 秘密であるだろう。ケルケゴールとデリダの差異である。

そんなものがあるならば、互いに言葉を交わすことなく生涯続く、しかもそれを公言することなく続く不 - 倫関係のようなものであり、生死を超えて相手にそれを詫び、赦しを乞う状況であるだろう。もちろんこれはデリダの定式ではない。

特異な誰かが特異な誰かに、何かについて赦しを乞い、赦しを与えたという「赦しの公式」は、極限においては誰も分からない。ケルケゴールが「虚構的に」描いた場面において、アブラハムの乞う赦しに対して赦しを与えたのか、

⁴⁰ 呼びかけ、固有名詞、最小の応答から成立してしまう関係は、言語の内にあるのでも外にあるのでもない境界線上の「言語行為」(speech act)をなす。そこには語の「意味」ではなく「力」が働くからだ。「言語行為理論」では考察されたことのないこの次元は、その理論から出発して、言語行為の言語的境界にあると考えるべきである。拙著『レヴィナス――法 - 外な思想』講談社、1997年、4章、140ページ以下を参照。

与えなかったのか、あるいは無理難題を押しつけたはずの神がアブラハムに乞うたかも知れない赦しをアブラハムが与えたのか否か、誰にも分からない。「物語」の背後にその真理が隠されていない秘密が伝搬して行くばかりだ。「登場人物」にも「読者」にも、『聖書』の一節を「物語」と呼びうるのか否かから始めて特定の言説「ジャンル」を分類するという歴史的な問いを回避することはできないが、最低ここで確認すべきは、アブラハムを相手にした神の「物語」で言われていないことは隠されてさえいないということだ。秘密は、第三の次元をなす言語で言われていないのであって、それ以上でも以下でもない。「現実の」ととりあえず呼びうる特異な二者関係の当事者である場合にも、その一方である「私」には、「いったい私は赦された、赦されている、これから赦されるのか？」という問いに決定的な答えはない。相手との言葉のコミュニケーションがあっても、言葉の剰余をなす沈黙を「私」が埋めることはできない。いわんや、それがなければ確かめる可能性さえない。この決定不可能性が想像力の終わりなき循環に火をつける⁴¹。「私は相手を赦したのか？」「私は相手に赦されたのか？」、こうした問いが滞留する時、誰もが想像力に訴えざるを得ないのである。赦しをめぐる想像力はしかし、どのように働くのか？秘密を埋められるのか？

4. パラドクス：鏡像的同一化

Littérature au secret、秘密（のままの）文学——発禁状態にある文学ではなく秘密を体現している文学——、秘密からなる文学、文学とは秘密の体現である等々、いくつかの読み方を可能にする、従って秘密を「称えた・湛えた」文学というタイトルをもつ同じ論文でデリダは、フランツ・カフカの「父への手紙」を讀解して見せている。父親宛のこの長い手紙は、父親に宛てられているにもかかわらず届くことはなかった⁴²。父親に対する不満と不平、非難と告発を長々と展開しているこの手紙の末尾でカフカは、自らの告発に対する、ありうべき父親の反論を組み込んでいる。カフカ自身が想像する父親の返答であ

⁴¹ このレベルにまで問いを詰めて行けば、現実と虚構、リアリティとフィクションの日常的には安定していると思われる区別そのものが問い直されざるを得ない。想像力が基底にない現実がありうるだろうか？

⁴² 『カフカ全集』第3巻、飛鷹節訳、新潮社の「原注」、348ページを参照。

る。告発する父親の声を自分が貸し与えながら、告発する自分の声に反論させる。では、息子であるカフカは単に一方的に自分で自分に反論させて、それを自己正当化に使っているだけなのか？そうではあるまい。父の言葉を仮構するカフカ自身が、その場面以前から綴っている父親への非難の連鎖に、父親の影響が既に食い込んでいないか否かという問いが立つからだ。誰が誰を何について告発し、誰が誰を何について赦すのか？言葉になった赦しの闘ぎ合いである。問題は同一化である。神とアブラハムという絶対的に特異な二者関係とは対極にある場面である。同一化、同じものになる二者関係での赦しが問われているのである。

ここでは詳細にデリダのカフカ読解を辿ることはできない。赦しの問いをめぐって最小限の局面に注目しよう。カフカの「文学的」想像力が、少なくとも「文学」へと飛翔し始めている「父への手紙」の中で、男性中心社会を問い直すことなく父 - 息子の特異な二者関係の中で赦しが問われている。言葉で。

息子が想像し、描き出す父親の反論はこうだ。お前は私に同一化している。お前〔息子〕は私がお前に対する加害者だと見なしているが、私は無罪だ。だが、私の代わりにお前に赦しを乞い、私にお前が赦しを与えることによって、つまり私を赦すことによって、お前は自分に主権を授けている。最終的に「お前をゆるしてやる」立場を自分に与えることによって、場を支配する主権を手に入れる。お前は 3 つの手を打っている。まず私を罪人として告発し、次に私を赦し、最後には私を無罪放免しようとする。息子が自分を無罪にしようと思えば、自らが同一化する父親をも、一度は告発しておきながら、最後は無罪にせざるをえないからだ。

ユダヤ - キリスト教（さらにはイスラームも）の伝統の核をなす父親 - 息子の同一化は、同一化一般の範例をなすのか？それに確信はないが、デリダの議論を追うことにする。息子が描き出す父親（の法）は息子に言う。従って、息子は自分に言うのだ。お前が私を、罪人であるという私への同一化なしには赦し得ないのだから、お前は私を赦しかつ無罪にすることはできない。一般に、赦すことは相手は無罪にすることではない。悪を赦し得ないもののままに赦すことである限り、赦しが悪を、罪を帳消しにすることはありえない。むしろ、消去し得ないものにするのだ。一般に無実の者を赦すことはない。それに反して、同一化の中で他者を赦し、他者を（自己を）無罪にするとすれば、そこには既に罪が、欺瞞が潜んでいる。他者を「赦してやる」身振りが既に過ちであ

り、他者の代わりに「赦しを乞う」身振りも既に過ちである。

場面は、キェルケゴールの場面設定において、アブラハムが絶対的な他者である神に赦しを乞うことが神の告発を含んでいるのとは対極にある。同じものへの同一化の中で、赦しは別のパラドクスを生んでいるのだ。ここでは、「赦してやる」、「無罪にしてやる」という身振りが、自らの過ちを告白している。とすれば、自ら罪ある者としてしか相手に赦しを与えることができないことになる。「行間で」にであれ言葉で相手を赦すという身振りは、そこには言外に「お前を赦す行為に出ることを赦してほしい」が潜んでいることになる。無罪の私が「赦してやる」ことに、胡散臭い、さらには不正な権力奪取があるからだ。逆もまた真である。他者の代わりに、当の他者に赦しを乞う身振りもまた、同じ過ちを犯すことになる。相手に一度は罪をきせ、次に赦し、次には無罪放免することそのことが、相手に「私の過ち」を負わせ、赦しを乞わせるという過ちである。「お前に赦しを乞うこと（という罪）を赦してほしい」。

要するに、同一化の中での赦しの問いは、誰が誰を何に関して赦すのかという問いにメタ・レヴェルの、底なしの渦巻きを引き込むことになる。ここで問うべきは、赦しの問いはカフカが描き出した父親 - 息子という特別な同一化に収まるのか否かである。

現実には赦しが問われる場合、誰が加害者であり、誰が被害者であり、何について赦しが乞われ、時には赦しを与えられるのか、少なくとも言語という第三次元を媒介にして同定が相互に共有されると考えられる。理想的には、誰もがそう思っている。それは、互いが最低の相互理解を前提にしている。だが、その相互理解は同一化なくしてはあり得ない。特定の事柄について赦しを乞い、時には赦しを与える。謝罪と赦しとの対称性である。だがそこには、赦しを乞い授ける双方に、既に罪が、少なくとも過ちがあり、その場面は「否認」によってしか維持できない。ところが、「加害者」が「罪状」を否定し「居直る」場合には同一化が崩れている。そこでこそ、赦しは問われることになるだろう。被害者である私は、罪に居直り否認する相手を赦さなくてはならないだろうか？あるいは、赦す可能性を自ら自殺という形で消去した相手を？死刑を利用する相手を？あるいは世代を超えて？

しかし同一化を、相互理解を前提にした赦しの行為には、見てきたように根本的な欺瞞が忍び込まざるを得ない。既に明らかになっているとは思いますが、そこに赦しはない。「この鏡像的同一化の中で赦すとは、赦すことではない。そ

れ自体としての他者の、それ自体としての悪を赦すことではないからである。」

43

ところが、「現実には」最低の同一化と理解とを前提として「赦し」が社会問題として問われるのだとすれば、重大な問題が浮かび上がる。誰もが経験上は知っていながら、ほとんど突きつけられていない問いである。すなわち、第三者の目に見える審級である法の基準によって振り分けられた加害者・被害者の区別から出発する和解とは異なり、和解プロセスに織り込まれながらも、そこから常にこぼれ落ちる「赦しの問い」は、最終的に加害者／被害者の区別を決定不可能にする。同一化が不可避なこのレベルでは、加害・被害の立場は常に既に反転しているのだ。暴力の世代間伝播といった経験的な、時間差を含んだ現象ではなく、原理的に加害・被害の立場は、常に既に反転してしまっているし、反転し続けているのだ。これからも、原理的に常に既に、この事態はしかし、「誰でも同じだから、みんな諦めよう」とのメッセージではない。法的に加害者／被害者を決定することも、法的正当化をも妨げることはないし、実際には常に法という第三者の次元を介した決定からこぼれ落ちるところで「赦し」をめぐる反転が問われていることをも否定することはない。原因結果を特定しえない連鎖の中で恨みが残り、忘却と諦念が起こり、しかし「赦し」が問われ続ける。「残念」なのか「無念」なのか、何れにせよ「念」は残る。一言つけ加えておこう。赦しにおいて問われているのが常に喪失であり、喪の労働を発動させる出来事であるにせよ、喪の労働の「余り」が問われている。同一化の平面においては、相手を赦すことは、最終的には自分を赦すことに帰着する。とすれば、赦しの問いはことさら、存在の運命を悲劇性によって彩るわけではない。単に、存在者の有限性の帰結であると考えべきであろう。

5. 神さえも：前言撤回

私が誰かに、悪いことをしたと感じて赦しを乞うとする。しかし相手は何の被害も感じていない。従って、私が何について謝っているのか理解していない。その場合、相手は「何も被害を蒙っていないのだから赦しを乞う必要はない」と私の謝罪を無化するであろう。すなわち、実際に赦しが乞われ与えられる時には、自他の同一化が起こっている。ところが、無制約の赦しとは、他者に危

⁴³ *Ibid.*, p. 183; 同書、309 ページ。

害を加えても謝ろうともしない者を、その赦し得ぬ悪を悪のままに赦すことが問われているのであった。同一化はただちに無制約の赦しに構造的な歪みを加える。私が他者に赦しを乞い、他者が私に赦しを与える中で、少なくとも潜在的には同一化がなくてはならないとしたら、双方は同じものになってしまい、自他の間の絶対的な他者性は消失するからだ。私が他者に加えた悪を理解するために、他者に同一化して他者の代わりに想像上で体験するならば、私はそもそも他者に赦しを乞うことなどできるのだろうか？鏡像的に同一化した他者に私が赦しを乞い、その他者が私を赦すとしたら、最終的に私は自分を赦すことにはならないか？自分を赦すために他者の赦しを経由するというのは、悪くすればそれを利用する権利者を僭称することになるだろう。主権の奪取である。

絶対的な関係の特異性において赦しが問題になりつつ、同時に自らを赦すという構造が表面化するのが神である。ユダヤ - キリスト教の神自身が赦しを乞う立場に見いだされるのだ。デリダは、同じく「創世記」の「ノア方舟」を取り上げている。神は、地上の人間の乱れを根絶すると称して大洪水を起こし、ノアの家族と若干の動物とを除いて殺してしまう。洪水の後、神はノアに再び現われ、もう二度と同じことは行わないと言って自らの行為を撤回する。そこに赦しの問題系が浮かび上がる。

そもそも何が起こっていたのか？第一の場面。神は、人間たちが地上に増殖し、生まれた娘たちが美しいことに気づき、好む娘を妻に娶った。世は乱れ、暴虐が地に満ちた。起源からして人間の心には悪意が宿っている。それに気づいた神は言う。誰に？自分にであろう。「私の霊は長く人間の中に留まることはないであろう。人間＝男は肉に過ぎないのだ。人間の年は120年になるだろう」と(VI, 1-3)。女を娶る、取る、奪う、それは欲望に発する。欲望が過ちである。神はそこで思い直す。何を？神自らが、肉の欲望で行動する人間＝男を創造したことそのことを悔いて言う。誰に？自分にである。地に悪がはびこるのを見て神は、「私が創造した人間を地の表から拭い去ろう。人間も獣も、這うものも、空の鳥までも。私はこれらのものを造ったことを悔いる」(VI, 5-7)。神は自分の創造が間違っていたことを認めたのだ。

だがノアは例外であった。「ノアは主の前に恵みを得た」(VI, 8)。彼と彼の家族、そして特定の生き物は方舟に乗って被害を免れることを許されたのだ。神はノアに、「私はお前と契約を結ぼう」と言う(VI, 18)。それは、人々の中であって、ノアが正しい人だと神が認めたからである(VII, 1)。方舟を例外と

して神は、自分が犯した悪を罰するため、悪を心に抱えている人間を創造したという過ちを罰するため、人間以外の生き物をもほとんど絶滅させる。この場面を読み直すデリダは、神がノアを正しい人として恵みを与えるとすれば、それはノアが神よりも正しいからだと言う⁴⁴。神はここでは赦しを乞うべき悪をなした者だからだ。悔いる神はノアに、ノアを前に赦しを乞い、ノアに契約を与える。ただし、自らを赦すためである。

洪水が引いた後、「私はもはや二度と人ゆえに地を呪わない」と決めた神は、ノアに「地を滅ぼす洪水は二度と起こらないであろう」と約束する (XI, 11)。ノアと子供たちを祝福して神は「生めよ、増えよ、地に満ちよ」と言う (XI, 1)。そこで前の契約が更新される。反復される。ただし、その契約は人間だけを相手にしているのではない。すべての生き物をも相手にしているのだ。「またお前たちと共にいるすべての生き物、あなたがたと共にいる鳥、家畜、地のすべての獣にいたるまで、私はそれと契約を立てよう。私がお前たちと立てるこの契約により、すべて肉なる者は、もはや洪水によって滅ぼされることはなく、また地を滅ぼす洪水は、再び起こらないであろう」(XI, 10-11)。これが二度目の契約であり、ノアの二度目の「恵み」であり、神の二度目の「悔い」である。

神はこうして、ノアを経由して自らに赦しを乞い、自らを赦す。地上に悪を創造したことを悔い、地上の生命を滅ぼし、次に滅ぼしたことを悔いて、人間の悪を、従って自分を赦す。自らを赦すことによって赦しを与える主権を再確認する。それと同時に、鏡像的な同一化によって、その主権は人間に授けられる。神はノアと子供たちを祝福しつつ言う。「生めよ、増えよ、地に満ちよ。地のすべての獣、空のすべての鳥、地に這うすべてのもの、海のすべての魚は恐れおののいて、お前たちの支配に服し、すべて生きて動くものはお前たちの食物となるであろう。さきに青草をお前たちに与えたように、私はこれらのものを皆お前たちに与える」(XI, 1-3)。人間中心主義、地上の支配者人間の動物たちに対する恐るべき主権である。ただし、それに神は、肉を血のままで食べてはならないとの禁止を加える。血を流すものには報復する、人の血を流すものは血で報復する、と。それは、神が人間を「自らの形に(似せて)」造ったからである (XI, 4-6)。

ノアを相手にした反復されるこの神の契約には、アブラハムの場合とは異なり秘密がない。神はノアただ一人ではなく、子供たちにも、さらには生き物す

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 199-200,

べてにも既に拡張されているからだ。さらに鏡像的同一化が働いている限り、フランス語の *se pardonner* [「自らを赦す」]、その上、同じフランス語の *se faire pardonner*、同一化した「赦してもらおう」、あえて言えば「自己を相手に赦させる」は、二つの絶対的に特異な者の間の絶対的に特異な無制約の赦しを常に既に裏切り、歪めていることになる。少なくとも理由を説明しているからである。神さえも。洪水の後、一方では心に悪を宿している人間をも他の生き物をも赦す神は、人間にとっては絶対的な他者であり、罪ある者をそのまま赦す無制約の赦しを可能にするかに見える。その一方では、自らの創造の過ちをも自ら赦す、過ちを認め告白し、謝罪し、赦しを乞い、乞われた赦しを与えるという制約を条件とした赦しの根源であるかに見える。この矛盾した赦しが収斂するところが「神の名」なのではないか？

ノアの後、アブラハムを相手に反復され更新される契約においても、この曖昧さが反復される。神がアブラハムに課した試練は最終的に、ケルケゴールがいまだに想定していたようには、最愛の息子イサクを犠牲にするという命令の「内容」に関わるわけではない。「内容」が問題であれば、アブラハムが赦しを乞うべきは、自らの愛に背いて犠牲にしようとしたイサクに対してであろう。試練はむしろ、「内容」も意味も理由もない絶対的な契約関係を維持することではかない。そのためには、神とアブラハムとの二者関係に、絶対に第三者を介在させてはならない。従って、他の誰にも契約の秘密を打ち明けてはならない。神の呼びかけは、意味を超えた秘密への呼びかけであり、アブラハムの応え「私はここに」は、秘密への呼びかけに対する受動的であると同時に能動的である約束であり、約束の決定である。苦悩のすべては、隠すべきものをもたないこの秘密への責任に由来する。

ノアとその子供たちに対しては「血を流してはならない」と禁止する神は、アブラハムに対しては最愛の息子を犠牲にせよと命じる。アブラハムには、命令の理由が理解できない以上、神に対する鏡像的な同一化は可能ではない。むしろ、アブラハムにこそ、理不尽な命令に対して赦しが問われているように見える。その一方で神は、アブラハムがイサクの犠牲を全うしようとした瞬間に、天使を遣わしてそれを遮り、次にはアブラハムを祝福し、子孫の繁栄を誓う (XXII, 10-18)。あたかも、あたかもアブラハムを「罪」へと追い込んだ自らの命令を悔いるかのように、命令を撤回するのだ。そして祝福と繁栄を誓う。自ら、自らを前に。自らを赦すかのように。「私が自らの名において誓う」 (XXII, 17)。

以上のように、「創世記」の神は、赦しの無制約性を開示すると同時に、赦す主権を絶えず再肯定するように思われる。しかし、そのつど問われる無制約の赦しは、まさに「赦してやる」主権こそを問い直す。同一化が不可避であろうとも、同一化とは別の秘密の次元が常を開くのである。既に参照したインタビューの末尾でデリダは次のように言っている。

……時に「われ汝を赦す」(je te pardonne) を耐え難く、あるいはおぞましく、さらには猥褻にさえするものは、主権の肯定＝主張 (affirmation) である。それはしばしば、上から下へと向けられ、自ら自身の自由を確認し、あるいは犠牲者として、あるいは犠牲者の名の下にであれ、赦す権力を横領する。ところが、絶対的な犠牲者化のことも考えなくてはならない。犠牲者から生命を奪い、あるいは言葉への権利を奪い、あるいは「われ赦す」の権限付与をし (autoriser)、その立場に達することを可能にするあの自由、あの力、あの権力を奪う犠牲者化を。この場合、赦し得ぬものは、犠牲者から、この言葉への権利を、言葉そのものを、あらゆる表明の、あらゆる証言の可能性を奪うことにあるだろう。犠牲者はその時、犠牲者である以上に、赦し得ぬものを赦すことを潜在的に構想する最小の、基本的な可能性を剥奪されることの犠牲者であるだろう。この絶対的な罪は、殺害の形象でのみ到来するわけではない。

[……]

私が夢見ているもの、その名に値する赦しの「純粹さ」として私が考えようとしているもの、それは権力なき赦し、無制約ながら主権なき赦しだということになるだろう。最も困難な、必要でもあり、一見不可能にも見える努めは従って、無制約性と主権とを分離することであろう⁴⁵。

赦しの問いを追求することは主権を問い直すことに繋がる。人間なるものの主権を、神の主権を。とすれば、赦しの問いは「われわれ」を、ユダヤ教、キリスト教の伝統を超えたところにまで導くと言わなくてはならない⁴⁶。その

⁴⁵ Jacques Derrida, «Le siècle et le pardon», *op. cit.*, p. 133; 前掲書、105-106 ページ。

⁴⁶ 日本語には「済まない」「済まなかった」という、詫びる、「赦しを乞う」表現と言語

ためには、「主権」概念の構造と歴史とを改めて辿り分析し、脱構築しなくてはならないであろう。

以上に指摘してきた論点の一つ一つは、さらに詳細な展開を要する。それでもこの素描が、冒頭に述べたように、今後の一連の研究のための一里塚になればと願っている。

2009.09.01

港道 隆

行動がある。秘密とはまずは、公に被害／加害が決定する以前に、「思い」として沸き上がり、第三者を介すことなく、言語的・社会的に現前しないがゆえに自分でも忘れ去ることのある思いである。特異な人々の心理は、精神分析を参照するまでもなく、そうした葛藤を避けることはできない。精神分析を参照すれば、そうした葛藤こそが特異な個人の心理を形成していることが分かる。『聖書』の件は人間であるアブラハムと、絶対的他者である神との関係で起こる物語ではあるが、「人間同士」であっても、他者の秘密という接近不可能な次元がある以上、同じものと社会的に見なされている他者も、その特異性においては、やはり絶対的他者性にある全くの他者なのだ。動植物にいたるまで。「済まない」「済まなかった」という表現は、give and take の経済用語である限り、既に和解のプロセスに属している。しかし、「ご免なさい」という同じく経済表現が和解の決着を求めているのに対して、「済まない」は「これからも済まない」という、経済からこぼれ落ちる、決着しえない開いた未来を言い当てている。和解の表現であればこそ、「済みません——分かりました」のようなやり取りの中で二者関係においてもその都度「決済」されることがあるだろうが、特定の特異な相手に対して「済まない」との「思い」を抱き続けるのであれば、それは経済を超える次元にまで達している。「済まない」は経済では済まない残余を言い当てているのだ。ユダヤ教、とりわけその伝統を変換したキリスト教は、この「思い」を「原罪」という形で、すなわち人間は全員、最初から罪を負っているという形で、「罪の（無）意識」を文化的に言語化した。特異な二者間に生じる例えば「済まない思い」に言語表象と「罪」という概念を出発点にした。だからこそ「赦し」の問いが表面化したと言ってよい。それでも、「済まない」との秘密の思いに対する「赦し」の思いもまた、必ずしもユダヤ教、キリスト教を前提しない。とすれば、第三者によって審級を媒介されずに、秘密の裡に「赦しを乞う」「赦しを与える」ことがありうることになるだろう。