

不可能な赦しの可能性

— 現代宗教哲学の観点から —

佐藤 啓介

(大阪府立工業高等専門学校・非常勤講師)

(和文要旨)

本研究の課題は、現代宗教哲学の観点から、現代世界において希求されている「赦し」の理念を考察することである。アーレントは赦しと罰を同列に扱い、それらを復讐への歯止めとした。しかし、罰と赦しは実際には排他的二項関係には置かれない。また、ジャンケレヴィッチの考察から「赦しえないもの」の根深さが浮き彫りにされ、アーレントの赦しと罰の対は根底から覆される。だが、デリダが指摘する通り、赦しとは赦しえないものだけを赦すのであり、その無条件的な赦しこそが赦しの理念とされねばならない。そして、リクールが先鞭をつけたように、その無条件的な赦しのための範例が必要である。だが、リクールが範例とするイエスでは、無条件的な赦ししか描かれていないため、範例としては不十分である。無条件的な赦しの対をなす無条件的な復讐、そしてそこから無条件的な赦しへの無条件的なコンベルシオが描かれた範例こそが、赦しえないものの試練を経験してしまった現代に相応しい範例である。

(SUMMARY)

This paper aims to investigate the idea of “pardon” which is being needed in this world, especially from a point of view of contemporary French religious philosophy. Arendt put the pardon and the punishment side by side, and made them wedges to the chain of vengeance. But, pardon and punishment don't make up an alternative exclusively. In addition, Jankélévitch explored the depth of the “impardonnable” and ruined the Arendtian couple of pardon and punishment. But, as Derrida says, the pardon can pardon only the impardonnable, and this unconditional pardon should be an aporetic idea of pardon, in sense of Kantian Idee. Ricoeur proposes that this unconditional pardon needs an example to be

imagined. But, Jesus whom Ricœur makes an example of pardon contains only the pardon. So, it is insufficient for an example of the unconditional pardon, because we, contemporary people, have experienced the trials of the impardonnable. So, in terms of hermeneutics, we must interpret the example that describe not only the unconditional pardon, but also the unconditional “vengeance” and, moreover, the unconditional “conversion” from the vengeance to the pardon.

序

私たちは、時に他人を害してしまう。あるいは逆に、他人に害される。もしくは、自分の大事な人がそうした目に遭う。そうしようという意図がなくとも、自らのなした行為の結果の連鎖など見通せない以上、誰もその可能性からは免れられない。そもそも、私たちの心の内奥に、根元悪という、道徳法則よりも自分自身の欲求を優先させてしまう性癖がある以上、悪を犯し被る状況から完全に逃れることなどありえない。そして悪を被った側に「やられたらやりかえす」心が動くとき、復讐が始まる。そしてこの復讐は、現在この世界がそうであるように、往々にして復讐への復讐、復讐の連鎖を生む。その連鎖を止める楔があるとすれば、その一つは「被った悪への赦し (pardon)」ではないだろうか。

無論、重罪に対する赦しなど必要ないという立場もあろう。しかし、「全ての悪を赦すのか」という問いは脇に置くとして、「悪を全て赦さない」となると、恐らく私たち人間は全員が麻痺してしまうだろう。自らの行為が招いてしまった悪しき結果によって。そして、あらゆる経験の底に巣食う自らの根元悪が絶えず現勢化してしまうことによって（あるいは、現勢化させうる潜在性への疚しさによって）。そこに赦しの希望がない限り、私たちは自らの悪しきあり方に押しつぶされてしまいかねない。この赦しという概念は、キリスト教を中心として、特に宗教的文脈において論じられてきた。しかし、このように見るならば、赦しが要求される場は、必ずしも宗教的文脈には限定されるものではない。むしろ、人間が人間である以上、赦しの理念は絶えず要求されているのである。逆にいえば、宗教がこれまで論じてきた赦しの理念には、それが宗教を超えて、復讐と暴力の連鎖に満ちた現代世界へと寄与しうる可能性が秘められているのである。

しかし、悪を赦すというのは、途方もなく困難なことである。少なくとも私であれば、

仮に大切な人が殺された場合、復讐心を拭うことなどできない。「汝の敵を愛せよ」という命令を受け入れられるはずがない。のみならず、そうした命令に対し、感情的に反発するかもしれない。さらに、自分と似たような境遇にある犠牲者たちに赦しを勧められた場合でさえ、「あなたたちは赦したが、だからといって私が赦さねばならない謂れはない」と、復讐心が静まることはないかもしれない。このように考えると、赦しとは、私の中で起こる法外な出来事としか言いようがないのではなかろうか。私がおこなう権能さえ超えて、私に偶然降りかかる、不可能とさえ言ってよい困難な出来事。一体、赦しとは、どのようにして可能になるのだろうか。聖書が説くように、愛によってなのだろうか。しかしそうした答えは、赦しから愛へと言葉を置き換えただけにすぎない。私たちは、この法外な出来事が起こる、いや、起こりうる可能性の条件を、一体どこまで理解しているだろうか。

以下で私は、こうした問題、すなわち「赦しの可能性の条件」について、宗教哲学という観点から考察を施してみたい。とりわけ、赦しの問題が近年盛んに論じられている、現代フランス宗教哲学がその大きな手がかりとなる。ただし、ここで宗教哲学といっても、それは必ずしも具体的-実定的な宗教の言説のみを分析することを意味していない。ここでいう宗教哲学とは、従来宗教において論じられてきた経験を、伝統的な宗教の言葉を極力用いずに、哲学的な観点から論じる思索のことである。その思索の対象となる「従来宗教において論じられてきた経験」を、さしあたり、「私がなしうるのではなく、私をなすような働き」の経験、私の内奥において私を超える何かに触発される根源的受動性の経験として規定しておこう。そして、そのような経験の一つが「赦し」だと考えられる。そして、その経験を「哲学的な観点から論じる思索」とは、経験を現象的平面において記述することから始まり、その経験を可能にさせている条件、つまり超越論的な次元を解明していく身振りだと規定しておこう。そのため以下では、様々な論者の思索を手がかりとして、「私がなす赦し」の深奥においてその赦しを可能にさせている「私をなす働き」へと、考察を掘り込んでいくことにしたい。そうすることで、「赦しは如何にして可能か」という問いに限界まで迫っていくことを目指す。それによって、現代宗教哲学が平和に貢献するための一つの課題が見えてくるはずである。

1. 赦し・罰・復讐

話を赦しの主題に戻そう。何故、赦しが必要なのか。現代という文脈に目を向ければ、過去の様々な「負の記憶」が問題となっており、そこに赦しがないと国家間-共同体間-民

族間の関係が立ち行かないという事情がある。しかし、問題はそうした現代特有の「記憶の場」には限定されない。むしろ、人間が人間として行為する以上、赦しの問題は人間的行為と不可分である。つまり、それは人間の条件に関わる。そのような観点から赦しの問題の基本的な地平を開拓したのが、H・アーレントである。

アーレントは、人間の肉体的条件に由来する労働 (labor) や、人間が事物に関わる仕事 (work) とは区別され、人間が人間に直接関わる行為である活動 (action) 概念の特殊性を説明する際、赦しの意義に言及している¹。私たち人間の活動は、後戻りがきかない。人間は、何かを始める能力は持っているが、その何かを取り消す力は持っていない²。のみならず、たった一つの行為によって、制御も予見もできない連綿と続く行為の不可逆的連鎖過程が発生する。言わば、倒したら誰に何が起こるのか分からないドミノの最初の一コマ。こうした活動の不可逆性のため、人間は何かをすることに恐れをなしてしまいかねない。しかしアーレントは、そうした萎縮からの救済策が活動には潜在的に含まれていると言う。それが、赦しである。私たちは、赦されうるからこそ、他人へと関わる行為をなしうるのである。その意味で赦しとは、それ自体もまた活動一般の一特殊事例であると同時に、活動一般の可能性の条件である（無論、必ずしも私の行為の不幸な結果が赦されるわけではないし、また、赦しの活動がどのような結果をもたらすかも、誰にも分からないが）。

アーレントの赦し概念において注目すべきは、それが「復讐」および「罰」と関係づけられている点である。一般的に、赦しの反対語は罰だと考えられがちである。しかし、彼女は言う。「赦しは、復讐の正反対である。何故なら、復讐とは、最初の逸脱に対する反活動 (re-acting) の形で活動するからである」³。彼女はこうした復讐の過程を、まるで物理的な力の作用－反作用になぞらえるかのように、活動に対する反活動と定義することで、「活動の自然過程」として描き出す。この自然過程を止める手段は、二つある。その一つは、「赦す」ことである。ここでの赦しとは、復讐の連鎖を止めるためになされる、全く予期できず新しく始まる活動、言わば不自然な活動である。そして復讐を止めるもう一つの活動は、「罰する」ことである。こうしてアーレントは、赦しの対極だと思われがちな罰を赦しの代替物と規定し、復讐に対立する二種類の活動として、赦しと罰を並置する⁴。このように赦し・罰・復讐の三者が二対一構造をなす点に、アーレントの特徴がある。

アーレントは、そうした赦しの行為の実例をイエスに求める。ただし、そこに彼女がみた赦しとは断じて宗教的行為ではなく、広い意味での政治的行為だとされる。何故なら、「もし人の過ちを赦すなら、あなたがたの天の父もあなたがたの過ちをお赦しになる」(Mt.

6: 14) という言葉に示されるように、イエスは、神だけではなく人間も赦す力を持っていることを認め、しかも、この赦す力は神に由来するのではなく、神に赦されることを望むのであれば、まず人間同志によってこの力が動員されねばならないと主張していたからである。その上で、キリスト教が説く赦しの精神を、「愛」の精神と同一視した上で、「なされたこと (what was done) が、それをなした人 (who did it) のために赦される人格的事柄」と定式化する⁵。つまり、その人がその人だからこそ、愛し、赦されるのである。ただし、それは宗教的愛に限定されるものではない。事実アーレントは、この宗教的愛が、人間関係一般における「尊敬」へと翻訳可能だと考えている。何故なら、尊敬もまた、尊敬される人の功績、つまり「その人が何 (what) をなしたか」とは関係なく、その人の人格、「その人が誰 (who) か」にのみ関心を持つからである。この点で、イエスが宗教家であったことはアーレントにとってさしたる意味がないと言える。

以上、私たちの議論の出発点として、世俗的次元において考え抜かれたアーレントの赦し論を確認した。私たちは、彼女のこの議論を批判的に検討していくことで、赦しをめぐる宗教哲学的考察を深めていくことにしよう。

2. 赦し・罰・復讐を切り離す

アーレントの図式は、活動の不可逆性を基点として、赦しの位置が確定されていた。しかし、その明快な図式にはいくつか疑問が残る。まず、罰と復讐の関係。罰とは誰が罰するのだろうか。被害者が加害者を直接罰することまで罰と呼ぶのだろうか。その場合、罰と復讐とはどう違うのだろうか。それは、罰の名を借りた復讐であり、再び復讐の連鎖へと道を開いてしまうのではないだろうか。また赦しと罰の関係も、いささか事を単純化しすぎている。アーレントの理解では結局、赦すとは、罰を与えないという消極的行為と同義になってしまわないだろうか。罰を与えるが赦す例や、罰を与えたが赦さない例もある。つまり、赦しとは、罰とは近接しつつも別の場面で発生するのではないだろうか。

こうした二つの問題点を解きほぐすため、以下では P・リクールの政治哲学を参照してみよう。まず、前者、罰と復讐の問題から考えたい。リクールは、罰を正義（公正としての正義、あるいは裁き）と呼びかえた上で、罰と復讐が「同根」の現象であることを認める。何故なら、復讐を求める声も、罰を求める声も、それらは共に「不正 (injuste) に対する憤り」から発するものだからである。正義には個人の徳としての一面と社会制度としての一面があるとされてきたが、そうした同根性のため、個人の徳としての正義だけでは、

復讐と見分けがつかなくなりかねない。そのためリクールは、制度によって媒介させることで、正義と復讐とを徐々に分離させていこうとする⁶。

まず、単なる不正に対する憤りから正義を昇格させるのは、被害者と加害者の距離、即ち第三者の介入である。それによって、直接的復讐は行なわれなくなる。しかし、まだ第三者が直接手を下す場合もある。そのため、然るべき制度、つまり「訴訟」こそが復讐と正義を分ける大きなメルクマールとなる。そこでは、復讐の暴力の代わりに言葉による議論の応酬がなされる。そして、裁判官の肉声によって、判決が下される。こうした一連の手続きがあるからこそ、正義は復讐から区別されるのである。ただし、それでも、こうした司法制度にさえ暴力の残滓は蠢いている。第一に、判決の一方的懲罰としての側面。第二に、判決によって刑に処された加害者が被る受苦。罰とは、加害者に何らかの受苦を科すことである。結果、被害者が受けた受苦は、加害者へと科せられる受苦へと転化する。こうした受苦の系譜に、全く復讐的要素がないとは言いきれまい。「刑としての罰は、たとえそれが[制度的]媒介を経て、遠回りし、訴訟の全過程によって濾過されたとしても、それが完全に撤廃され廃棄されるわけではない以上、やはり復讐心への道を再び開いてしまう」⁷。もちろん、だからといって正義・訴訟・収監に代わる手段があるわけでもない。そのため、ここにおいて復讐を乗り越える精神として、刑期を終えた人を社会復帰させる制度の役割が強調されねばならないというのが、リクールの立場である⁸。

以上のリクールの議論を参照することで、罰と復讐の関係を明確にすることができただろう。罰と復讐は、単に明快に二分されるのではない。それらは起源を同じくするからこそ、より慎重に区別されねばならないのである。アーレントが「赦し - 罰」をその目的ないし結果に照らして組み合わせたのに対し、リクールは、「罰 - 復讐」をその原因に照らして組み合わせたとも言えよう。

続いて、アーレントの第二の問題点、赦しと罰の対について考えたい。ここでは、その問題点の根源を炙り出す目的でのみ、リクールの赦し論を見ておこう。まず確認すべきは、リクールが「罰」を「訴訟による正義」へと置き換えたことである。さて、訴訟には時間がかかる。そして、それと同じくらい、赦しにも時間がかかる。アーレントが見逃していたのは、まさにこの事実である。正義も赦しも決して一回的・瞬間的な行為ではない。そのため両者は、「罰するか、赦すか」という単純な二分法では考えられないのである。リクールは自らの赦しのモデルを、精神分析的な「喪の作業」に求める。喪の作業とは、「愛着の対象の喪失に伴う心的過程であり、それを経ることで、主体は徐々にその対象から離れ

ていくことに成功する」ような作業である⁹。それと同様、自らが受けた受苦を徐々に癒していく過程が、リクールの考える赦しなのである。そして、その過程は訴訟と共に進行していくのみならず、訴訟の中にも喪の作業を促す要素も多く含まれているとされる。

ただし、断っておかねばならないのは、喪の作業が「忘却」の作業とは決して同一視されてはならない、ということである。精神分析学における心的外傷論を借りるならば¹⁰、心的外傷を受けた被害者は、自らがそれを受けた出来事を「常に忘却している」。そして、何故だか知らないのに、その出来事を無意識のうちに身体的に反復してしまう。こうした忘却、つまり、無意識の深い澱みにトラウマが沈殿してしまっている状態において起こる症例を、フロイトは反復強迫（Wiederholungszwang）と呼んだ。そして、その症例は時間と共に勝手に薄れるものではなく、当の本人がそれを自覚し、記憶と格闘しなければ脱することができない。フロイトはそうした格闘を徹底操作（Durcharbeitung）と呼んだが、このような作業こそが喪の作業の一面をなしているのである¹¹（こうした理由で、「過去の出来事をなかつたかのものにしてしまう」恩赦制度は、記憶を必要とするはずの赦しとは正反対の「忘却の悪用」であるため、リクールは恩赦制度に強く反対している）。

とはいえ、赦しが喪の作業として理解されるからといって、必ずしも赦しが起こるわけではない。何故なら、「赦す義務」など存在しないからである。「……誰が赦しを行使するか。絶対的に言って、それは犠牲者以外にあるまい。この点で、赦しは決して義務ではない。赦しは請われる以外にないのみならず、その請願さえ拒絶しうるのだ。この限りで赦しはまず何より、赦しえないものに、つまり、無限の負債、取り返しのつかない過ちに出会うには違いない」¹²。仮に喪の作業が完了し、犠牲者に健全な記憶の回復が訪れたとしても、赦さなければならない義務はない。何故なら、赦しはその目的からして、法的なものとは関係がないからである。「赦しは、法律的次元には属していない。のみならず、権利の次元にさえ属していない」¹³。なるほど、恐らく赦しの精神は、罪人の社会復帰を押し進める重要な要素ともなろう。しかし、それでも赦す義務はない。従って、アーレントが考えた排他的な赦しと罰の対は成立しない。だからこそ、罰して赦す場合、罰して赦さない場合、罰さず赦す場合、罰さず赦さない場合がありうるのだ。

では、リクールの考える赦しの可能性の条件は何なのか。この問題は後半で再度取り上げることにし、むしろ私たちは、リクールが示唆していた「赦さない可能性」に目を向け、別の角度からアーレントの議論の問題点を明らかにしていきたい。何故なら、赦すのは果てしなく難しい。この事実を徹底して突き詰める前に「赦し」や「愛」と口にしても、そ

れは、赦しという法外な出来事の深淵を解明したことにはならないからである。

3. 赦しえないものの試練

ここで、再びアーレントの赦し論に立ち返ってみよう。そこでは赦しが発生する条件として「人格への尊敬」が挙げられていたが、実はもう一つ、赦しの重要な条件がある。それは、彼女にとっての赦しの事例・イエスが十字架上にて発した言葉に顕著に示されている。「父よ、彼らをお赦してください。自分が何をしているのか知らないのです」(Lk. 23: 34)。アーレントはこの「自分が何をしているのか知らない」ことを、「自分が意志したのではない」と解釈した上で、そのことを赦しを与えるための必要条件だと考える。しかし、仮にそれが必要条件だとするなら、高橋哲哉氏が指摘する通り、アーレントの赦しはきわめて問題を孕んだ概念となる¹⁴。何故なら、故意に悪を犯した人には、赦しを与えられないことになってしまうからである。事実、アーレントはこう述べている。「[イエスが] 赦す義務にこだわる理由は、明らかに『自分が何をしているのか知らない』からであり、赦す義務は、罪の極端なものと意図された悪(willed evil)には適用されない。……罪や意図された悪は稀であり、恐らくは善行よりも稀でさえあろう」¹⁵。つまりアーレントは、意図された悪は稀である、だからそうした悪はそもそも赦しの議論の枠内に入れる必要がないと主張しているのである。

意図された悪と極端な罪は、本当に稀なのか。そのあまりに楽観主義的な判断はどこから来るのか。私はこの一点において、アーレントには同意することができない。のみならず、彼女はこうも言う。「人間は、罰することができないものは赦すことができないし、赦しえないと思えるものは罰することもできない」¹⁶。意図された悪や極端な罪には赦しが適用されない。となると、それは赦しえないものに属するわけだから、罰することもできないことになる。となると、意図された悪や極端な悪は、罰せられないことになってしまう。それらこそが、第一に罰せられるべきではないのか。このように、アーレントの議論には完全に無理があることが理解されよう(ちなみに、この破綻の原因は、イエスの言葉を「意志してない人間」について言われたものだと曲解した点にある)。

そのためアーレントのように、「意図の欠如」を赦しと罰の条件に含めるのは、明らかに無理がある。少なくとも、罰の条件には決してなるまい。そこで私たちはアーレントから離れ、この意図的な悪や極端な罪という問題群について、赦しの問題と関連させて考えてみたい。意図的な悪、極端な罪は、赦されるのだろうか。その問題に向き合った思想家の

一人が、アーレントと同じくユダヤ系思想家であり、対独レジスタンス闘士でもあったV・ジャンケレヴィッチである。彼は、終戦から20年経ち、ナチス協力者に時効を認めようという論調がフランス国内で高まったことに激昂し、時効にしえないもの（l'imprescriptible）が存在すると強硬に主張した。前述のリクールにおける赦しと罰の分離に関する議論を想起するならば、赦しは法的次元には属さない以上、時効と赦しは実際には同じ概念ではないのだが、とりあえず私たちは、赦しえないと思わざるをえない極端な罪についての彼の思索を辿っていくことにしよう。

ジャンケレヴィッチの旗幟はきわめて鮮明である。「慣習的に一般犯罪に適用されている時効に関する全ての法的基準は、ここで失効する」¹⁷。その理由は、犯罪の法外さと特殊性である。「ドイツの罪は、あらゆる視点から見ても例外的な罪なのだ。その途方もなさ、信じがたいサディズム云々。しかし何よりその罪は、語の厳密な意味で、人道に対する犯罪（*crimes contre l'humanité*）なのである。つまり、人間の本質に対する犯罪、こういつてよければ人間一般の『人間性』に対する犯罪なのだ」¹⁸。彼の主張の一つは、「人道に対する罪は時効にしえない」という点に要約できる。そして、時効が道德の名の下に罪を赦すものであるとするなら、この場合、時効にすること自体が道德に反しているとさえ言う。

「ここで赦しを引き合いに出すというのは、矛盾的であり、不条理ですらあるのではないか？この人道に対する巨大な犯罪を忘れることは、人類に対する新たな犯罪であろう」¹⁹。その結果、彼はアーレントとは全く逆の道を歩む。即ち、赦しえないものは、時効なしに罰せられるべきだと。そして、いみじくもこう言う。「イエスが神に向けた祈りの言葉をひっくり返して、喜んでこう言おう。父よ、彼らをお赦しにならないでください。自分が何をしているのか知っているのです、と」²⁰。

しかし、以上の主張を掲げた上で、ジャンケレヴィッチはもう一つ、ドイツ国民に赦しを与えない理由を掲げる。当時彼は、ドイツ国民が後悔するのは大戦中に自分たちが犯した軍事的・外交的・商業的失敗ばかりで、罪に対する改悛は一欠けらも存在しないと感じていた。彼にそこまで言わせる理由は、次の叫びに込められている。「赦すだと！しかし我々は、これまで赦しを請われるのを聞いたことがあっただろうか？」²¹。彼がここで赦しの条件として要求しているのは、加害者が罪を認め、改悛し、その上で赦しを求めることなのである。これこそが、彼の第二の主張である。「赦しを求めるためには、留保も情状酌量もなしに、罪あることを告白せねばなるまい」²²。

最終的に彼は、虐殺によって殺された数百万の人々を想起し、人道に対する罪の例外性

を損なうことなく記憶し続けることを選ぶ。「何も『する』ことができないとき、人は少なくとも、尽きることなく強く感じる (*ressentir*) ことはできる。……我々が抱いている感情は、恨みではなく、恐れと呼ばれるものである。起こってしまったことへの乗り越えがたい恐れ、それを犯した狂信者、それを受け入れた無気力な輩、それを既に忘れてしまった無関心な輩への恐れである。それが我々の『ルサンチマン』なのだ」²³。こうしてジャンケレヴィッチは、決して赦さない立場、しかも復讐に限りなく近づきつつもそれとは異なり、忘却を告発する立場を選ぶこととなる。そして、あまりに印象的な言葉を吐く。「赦しは、死の収容所の中で死んだ」²⁴。

以上、ジャンケレヴィッチの「時効にしえないもの」をめぐる二つの論点を確認した。それが赦しえない第一の理由は、それが人道に対する罪だから（彼は、その罪が人間の人間性に対する犯罪であるため、それを「形而上学的罪」とさえ呼ぶ）、第二の理由は、ドイツ人が赦しを請うていないからだと要約できる。仮にドイツ人が改悛し、赦しを請うていたら、彼らは赦されたか。それは分からない（しかし、リクールが「赦す義務はない」と述べていたが、ジャンケレヴィッチに言わせれば、人道に対する罪には「赦さない義務がある」わけだから、彼はこの時点で赦しの道を諦めていたのかもしれない）。だが、彼の憤慨に満ちた言葉は、たとえ赦しを請われてもなお赦しえないものが存在する可能性を私たちに告げている。ここから私たちが学ぶのは、「赦しえないものの試練」の重さであり、また赦すという行為に内属する極度の困難である。

4. 赦しえないものだけを赦す

前節で、ジャンケレヴィッチの憤慨を頼りに、「罪の極端なもの」と意図された悪」の唯一無比とも言える事例における赦しの（不）可能性について考えてきた。それでは、もう少し一般的な場合、つまり、人道に対する罪ではないが意図された悪である場合、果たしてどうなるだろうか。赦しを請われない限り、私たちは赦さないのだろうか。赦しを、復讐心を抱かないことと解するにせよ、リクールの意味で喪の作業と解するにせよ、赦しを請われることは赦しの必要条件なのだろうか。むしろ、請う請われないに関わらず赦す「無条件性 (*inconditionnalité*)」こそが、赦しなるものの特質なのではなかろうか。私たちは、この赦しの無条件性について思索を進めてみよう。

ここで私たちが参照するのは、近年、赦しの問題に精力的に取り組んでいる J・デリダの思索である。私たちは、ジャンケレヴィッチとともに赦しえないものの試練に直面した。

デリダもまたこの試練から出発する。が、その行き先は全く異なる。「赦しえないものが存在するという事実から始めないといけないようだ。事実、赦しえないものだけが、赦すべきものではないだろうか？それだけが、赦しを呼び求めるものではないだろうか？……ここから、アポリアが生まれる。それを、無味乾燥で、仮借なく、容赦のない公式の中で表現することができる。『赦しは、赦しえないものだけを赦す (le pardon pardonne seulement l'impardonnable)』、と。……赦しとは、不可能なことをすることによってのみ可能となりうるのだ」²⁵。一見すると、ここでデリダは非合理的なことを口走っているようにしか思えない。ここで、ジャンケレヴィッチの赦しの第二条件を思いだそう。それは「加害者が悔い改め、赦しを請うこと」であった。デリダは、アーレントの赦しも含め、こうした赦しが立脚しているのは「交換の条件つき論理」だという。赦しを請うたから、改悛したから、裁判を受けたから、賠償金を払ったから、刑期を終えたから、意図がなかったから——だから赦す。私たちが日々経験する世界の中で出会う赦しもまた、ことごとくこうした条件つきの赦しだと言ってよい。

だが、そうした条件つきの赦しに対置させてデリダが持ち出すのが、無条件的な赦し、赦しえないものだけを赦す赦しなのである。「一方で、無条件的で恩寵的で無限で非エコノミー的な赦しという観念。しかも、同時に要求でもある観念。それは、比類なく罪ある者としての罪ある者に向けられる赦しであり、改悛もせず、赦しを要求しない人にさえ向けられる」²⁶。無論、デリダの狙いは、条件つき赦しに異議を唱え、不条理ともいえる無条件的な赦しの理念を確保することである（そのためデリダは、リクールが描いた「喪の作業としての赦し」さえ、無条件的な赦しの範疇から除外する）。しかし、何故、条件つき赦しが問いに付されねばならないのだろうか。その理由を明かにするため、まず、条件つきの赦しにおいてどのような赦しが起こるのかを考えたい。赦しとは、罪ある者を赦すことである。さて、その人が改悛したとする。すると、その人は「かつて罪を犯したが、今はそうではない人」となる。そこでデリダは言う。「その人は、もはや一貫して罪ある人というわけではなく、既に罪ある人とは別の人、それよりは善い人である。しかしこの限りで、そしてこの条件においては、もはや人が赦すような罪ある人そのものはいないのである」²⁷。また、リクール的な赦しでも同じことである。喪の作業によって、赦しを与える側は、受苦を被ったときのままの者ではなくなる。その結果、喪の作業が完遂したという条件においては、赦しを与える人がいなくなる。「もし傷が和らいでしまったら、もはやそこに赦し場はない。もし記憶が喪や変形を意味するのであれば、それ自体、既に忘却なのである」

²⁸。だが、こう反論されるかもしれない。改悛の以前と以後で加害者の状態が変化したこと、喪の以前と以後で被害者の状態が変化したことは認めよう。しかし、それは罪ある人や傷を抱えた人が世界から一人減ったののだから、良いことではないかと。確かにそうかもしれない。しかし真の問題は、「この世界には条件つき赦ししか存在しない」と考えてしまう限定にある。人間が経験的に知っている赦しに赦しの「理念 (Idee)」を限定してしまうことに、デリダは危惧を抱いているのだ。

では何故、条件つきの赦しに赦しの理念を限定することが危険なのか。私はここでデリダの意図を浮きあがらせるため、「理念」という言葉に導かれて、カントを経由したい²⁹。カントは、理念を「経験的認識の中の多様なもの全般に、体系的な統一を与える統制的 (regulatif) 原理」だと定義していた³⁰。詳しく言えば、「悟性のあらゆる規則の向かう線を一点に収斂させることを目指して、悟性のある何らかの目標へと方向付ける」よう³¹、超越論的理念を統制的に用いるべきだと述べていたのだった。この知見を赦しの「理念」に適用してみよう。赦しの理念を条件つき赦しに限定してしまうならば、(既知の) 赦しの経験に照らして (以後の) 赦しの経験を導くことになる。こうした「赦しの経験の単純再生産」とでも言える事態においては、赦しが真に必要とされている政治的現実を変革するような出来事が発生する可能性が、潜在的に剥奪されてしまうのではないだろうか。つまり、「未聞の出来事による現実の革命」が起こる火種が、前もって消されてしまうのだ。現実に関次々と起こる新たな、未曾有の惨事に屈しないためには、常に既存の政治の「彼方」によって現実が触発されなければならない——そうした意図から、デリダは無条件的な赦しの理念を死守せんとしているのである。

ただし、無条件的な赦しは単なる統制的理念ではない。何故なら、カントの統制的理念とは、悟性をそこへと向かわせることができるという点で、「視界に入っている」ものであり、かつ、それが統制的に使用できるという点で、まだ人間的能力の範疇にかろうじて内包されているからである。他方、無条件的な赦しは、慄然たるアポリアなのである。そのため、こう形容することが許されるならば、デリダのいう無条件的赦しの理念とは「超越論的理念の統制的使用それ自体を統制する超越論的アポリア」なのである。私がどうこうできる理念ではなく、私をどうこうする理念。私が使用するのではなく、私を触発する理念、しかもそれがアポリアであるが故、私を絶えず屈曲させ転覆させる理念。それが、不可能な赦しという理念なのである。そのためデリダは、ジャンケレヴィッチやアーレントが赦しを人間的可能性、つまり人間がなしうる能力の範疇内に制限しようとしたことを、

強く批判している³²。

だが、単に二種類の赦しを分離させればよいと言っているのではない。確かに両者は徹底して異質 (hétérogène) だが、同時に、無条件的赦しが条件つき赦しを触発するという点で、両者は不可分 (indissociable) でもある³³。デリダはその不可分性を、実際の歴史の中に見出す。フランスでは1964年、まさにジャンケレヴィッチが主張した通り、人道に対する罪は時効にしえないという司法判断が下されている。デリダは、「赦しえない」と「時効にしえない」は全く同じ概念ではないことを断った上で、その司法判断についてこう述べている。「時効にしえないものは、無条件的なもの、赦し、赦しえないものという超越的次元へ、ある種の無歴史性へ合図を送っている。……赦しと赦しえないものという理念、法の彼方という理念が……立法者と議員たち、法を執行する人々を刺激したのである」³⁴。彼がここで強調しているのは、アポリア的なものによる触発こそが、時効にしえないという判決を導いたという事実、つまり、アポリア的なものが現実を変革したという事実である。これが、無条件的なものによる触発である。従って、ジャンケレヴィッチの窒息しそうなまでに重たい呟き——赦しは、死の収容所の中で死んだ——を引きうけつつ、なおデリダは言う。「赦しの歴史は、赦しえないものとともに始まった」³⁵。

以上私たちは、デリダによる赦しえないものを赦すアポリア的理念の思索を辿ってきた。そこに込められた、革命の火種を絶やさないとというデリダの真意に、私は強く賛同したい。しかしそれでも二点、難点を感じざるをえない。第一に、赦しのアポリアは固持されるためには、そのままではあまりに脆すぎるのではなからうか。彼自身、「赦しの脆さは、赦しの経験の構成要素である」と述べているが³⁶、無条件的赦しはあまりに容易に、条件つき赦しと混同され、無条件性を失ってしまうのではないだろうか。何故なら、私たち人間の思惟は、アポリアを耐え忍ぶにはあまりに弱いからである。第二に、そもそもデリダ自身がどのようにアポリアを思い描きえたのか、つまり、無条件的赦しを口にできる根拠がわからないという点である。真にアポリアであれば、当のデリダにさえ思い描けず、知解しえないはずなのではなからうか。

5. 無条件的な復讐と赦しの範例へ向けて

私たちはアーレントの赦し論に対し、リクールとジャンケレヴィッチの所見を手がかりとして批判を加えることで、赦しの議論の底に蠢いている「赦しえないもの」へと足を下ろした。そして、デリダのアポリア的思考を手がかりとして、赦しの可能性の条件、厳密

にいえば不可能な赦しの可能性の条件が思考をかすめていく光景に立ち会ったのだった。同時に、そのデリダの思惟にも、二つの難点を見出したのだった。

デリダの赦し論にこうした難点を感じた一人が、近年のリクールだと言える³⁷。リクールもデリダ同様、赦しの無条件性の理念を確保せんと苦闘する。ただし、デリダとは異なり、不可能な赦しに接近する狭隘な通路を開こうとする。その隘路とは、赦しがある (il y a le pardon) ことを実際に述べているテキストである。そして、その唯一の例といってもいいのが、聖書である。リクールは、赦しがあるというその声から出発し、それを「範例」として、赦しの無条件性に対して人間の目を開こうとするのである。「原理とは、人間から出てくるものではない。そのことを、赦しの声の『ある (il y a)』は、それ独自の仕方語っているのである。こうしたわけで私は、高みからの声としてのその声について語ろう。……この声は確かにか細い声だが、沈黙した声ではない」³⁸。無条件的な赦しというアポリアを想像するためには、それに相応しい図式 (Schema) を用意する範例が要るのだ。その範例こそが、デリダに欠けていた、無条件的な赦しの理念を保持するための、そしてリクール自身が無条件的な赦しを口にするための二重の源泉、二重の確信となるのである。

さて、その範例とされるのがイエスであり、また神の赦しである。「汝の敵を愛せというラディカルな命令。その不可能な命令だけが、赦しの精神の高みに位置しているように思える」³⁹。いや、リクールは言い直す。「ほとんど不可能な命令」、あるいは「困難な赦し」と。リクールにとって、一見すると愛の掟が実現不可能だという点こそが重要となる。何故なら、「例外」を知ることによって初めて、既存の条件付きの交換の論理を根底から疑い、それを覆すきっかけが開かれるからである。そして例外とは、範例がないと知りえないのだ。この範例が、そしてそこから生まれる図式が、私たちの現実把握そのものを触発するのである。現実とは、現実的なものだけをモデルにしなければならない謂れはない。可能的なもの、つまりテキストが描き出す世界をモデルにすることも、想像力の能力には含まれているのだ⁴⁰。もちろん、ここでの範例イエスは、アーレントが実例としたイエスとは別人である。リクールにとってイエスが無条件的赦しの範例であるのに対し、アーレントにとっては、条件付きの赦しの実例にすぎなかったのだから。

私もまた、リクールの「無条件的赦しには範例が必要である」という主張には同意したい。恐らく、無条件的な赦しを思惟するため、そして、現実を変革する火種を絶やさないために残された方途は、それをおいて他にはないように思われる。ここでは、イエスのみとその特権的な範例なのかは、不問に付そう。しかし私は、少なくともリクールが描く限

りでの範例としてのイエスは、なお範例としては不適切であると主張したい。何故か？端的に言って、リクールの描くイエスの赦しは、無条件的な赦しの範例となるには「善すぎる」のだ。即ち、その赦しは、赦しえないものの試練を経っていないのだ。私たちが悪を被り、また大切な人が悪に巻き込まれたときに感じるであろう、口に出すのもおぞましいどす黒い復讐心。リクールの描く範例イエスには、それが微塵も感じられないのである。無条件的な赦しが、赦しの請願の有無に関わらず赦すのであれば、赦しの対極には無条件的な復讐があるのではないか。即ち、赦しを請う請われないに関わらず、改悛したしないに関わらず、刑を受けた受けないに関わらず、絶対に復讐するパトス。赦しえないものをも赦す「愛」の裏側にある、復讐しえないものさえ復讐する「憎悪」⁴¹。無条件的な赦しと全く同じ程度で、あらゆる人間的な能力をはみ出る無条件的な復讐。それこそが、私たちの「赦しえないもの」の経験を可能にさせているのではないだろうか。そして、リクールが聖書を解釈し、そこから描き出したイエスの赦しには、双極をなす無条件的なものうちの半面しか描かれていないのだ。リクールのイエス像は、ひたすらに「赦しの高み」のみに収斂する⁴²。そうした範例をもって、赦しえないものの試練を乗り越えることができると考えるのは、まだなお楽観的にすぎる⁴³。

デリダは「赦しは、もしそれがあるとするなら、赦しえないものがあるところにしかない」と言った⁴⁴。この言葉が正しいとするならば、無条件的な赦しとは、無条件的な復讐の底からしか可能にならない。無条件的な復讐から無条件的な赦しへの方向転換。それを描ききったものこそが、私たちに相応しい無条件的な赦しの範例、しかも、赦しえないものの試練に直面してしまった現代に残された唯一の範例となるのではないだろうか。そして、そうした範例を前にしてこそ、私たちは復讐から赦しへと自らの手で自らの向きを向け直すのではなく、自己を超える何かに触発されることによって向け直される根源的受動性を経験し、復讐の連鎖を止める一步を踏み出すことができるのではないだろうか。現代宗教哲学が世界の恒久的平和という理念に寄与せんとするならば、そうした範例を模索する解釈学的な課題を負わねばなるまい。

我々が赦しをなしうる可能性の条件は、その範例に全てがかかっている。

-
- ¹ Hanna Arendt, *Human Condition* (orig. 1958), The Univ. of Chicago Press, 1998, p. 236ff.
- ² *ibid.*, p. 232ff.
- ³ *ibid.*, p. 240.
- ⁴ *ibid.*, p. 241.
- ⁵ *ibid.*, p. 239.
- ⁶ Paul Ricœur, “Justice et vengeance” (orig. 1999) *Le juste 2*, Esprit, 2001, pp. 257–264.
- ⁷ *ibid.*, p. 264.
- ⁸ *ibid.*, p. 265.
- ⁹ J. Laplanche et J. B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse* (orig. 1967), PUF (col. *Quadrige*), 1998, p. 504. 強調は引用者。
- ¹⁰ Sigmund Freud, “Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten” (orig. 1914) *Studienausgabe Ergänzungsband: Schriften zur Behandlungstechnik*, Fischer, 1994. また、フロイトの反復強迫—徹底操作の対概念を歴史叙述の概念として転用したのものとして、以下も参照。Dominick LaCapra, *History & Memory after Auschwitz*, Cornell U. P., 1998.
- ¹¹ Freud, “Trauer und Melancholie” (orig. 1917) *Studienausgabe Bd. 3: Psychologie des Unbewußten*, Fischer, 1994.
- ¹² Ricœur, “Sanction, réhabilitation, pardon” (orig. 1994) *Le juste 1*, Esprit, 1995, p. 207.
- ¹³ *ibid.*, p. 206.
- ¹⁴ 高橋哲哉「赦しと約束——アーレントの〈活動〉をめぐる」『哲学』第49号, 1998, p. 88ff.
- ¹⁵ Arendt, *Human Condition* (op. cit.), pp. 239–240.
- ¹⁶ *ibid.*, p. 241.
- ¹⁷ Vladimir Jankélévitch, “Pardonner?” (orig. 1965–71) *Imprescriptible*, Seuil (col. *Points*), 1986, p. 21.
- ¹⁸ *ibid.*, pp. 21–22. ところで、ジャンケレヴィッチはナチス・ドイツによるユダヤ人迫害を例外的な罪だとし、それはあらゆる戦争犯罪とも比較不可能なものだとさえ言う（そのため、比較可能な例を見つけることさえもが、一種の忘却への負担とされる）。それは、1960年代当時の彼の判断であるが、この罪の位置付けは、現在の歴史学・歴史哲学の中でも常に論争となっている。そのため、ここではナチズムの罪と、同じく「人道に対する罪」と呼びうるような様々な戦争犯罪（今現在も続けられているものも含め）とが比較可能かという問いには踏み込まず（それは別の機会に譲る）、ジャンケレヴィッチの主張をあえてそのままに受け取り、彼の「時効にしえないもの」を巡る思索から「赦しえないものの試練」の厳しさを引き出すことに専心したい。
- ¹⁹ Jankélévitch, “Pardonner?” (op. cit.), p. 25. なお、この言葉に示されるように、彼は赦しと忘却を同一視しており、それはリクルールの視点からすれば、まだ吟味の余地を残しているとも思えるが、ここでは不問に付す。
- ²⁰ *ibid.*, p. 43.
- ²¹ *ibid.*, p. 50. 強調は引用者。
- ²² *ibid.*, p. 51.
- ²³ *ibid.*, p. 62.

-
- ²⁴ *ibid.*, p. 50.
- ²⁵ Jacques Derrida, “Le siècle et pardon” (orig. 2000) *Foi et savoir: Suivi de le siècle et le pardon*, Seuil (col. *Points*), 2001, p. 108. また、デリダの赦し論を宗教思想側で受容した例として、以下も参照。John D. Caputo et. al. (eds.), *Questioning God*, Indiana U. P., 2001, pp. 21-149. 同じく、宗教思想側から赦しのアポリア的性格を論じたものとして、ラディカル・オーソドクシーを標榜するミルバンクの考察も参照。John Milbank, *Being Reconciled: Ontology & Pardon*, Routledge, 2003, pp. 44-60.
- ²⁶ Derrida, “Le siècle et pardon” (op. cit), p. 110.
- ²⁷ *ibid.*, p. 110.
- ²⁸ Derrida, “Justice et Pardon” *Sur parole: Instantanés philosophiques*, L’Aube, 1999, pp. 136-137.
- ²⁹ デリダ自身、無条件的赦しと条件つき赦しを、理念的なもの (l’idéal) と経験的なもの (l’empirique) というカント的な対へと翻訳している。Derrida, “Le siècle et pardon” (op. cit.), p. 125.
- ³⁰ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B699. 強調はカント。
- ³¹ *ibid.*, B672.
- ³² Derrida, “Le siècle et pardon” (op. cit.), p. 112.
- ³³ *ibid.*, p. 119.
- ³⁴ *ibid.*, p. 127.
- ³⁵ *ibid.*, p. 113.
- ³⁶ Derrida, “Justice et Pardon” (op. cit.), p. 142.
- ³⁷ Ricœur, *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, Seuil, 2000, p. 603ff. また、以下も参照。拙稿「リクールの贈与論——倫理の源泉としての贈与の経緯」『基督教学研究』第23号, 2003, 第5節. 同「満ちあふれる論理——リクール宗教思想の根本概念」『日本の神学』第43号, 2004, 第3節.
- ³⁸ Ricœur, *La mémoire, l’histoire, l’oubli* (op. cit.), p. 604.
- ³⁹ *ibid.*, p. 624.
- ⁴⁰ Ricœur, “La Bible et l’imagination” *Revue d’histoire et de philosophie religieuses* 62, 1982.
- ⁴¹ 詳述する紙幅はないが、愛と憎悪の構造的同一性を指摘したジャンケレヴィッチの思索が、ここでは参照されるべきだろう。Jankélévitch, *Traité des vertus III: L’innocence et la méchanceté* (orig. 1968), Flammarion, 1986, pp. 6-173.
- ⁴² たとえばリクールは、過誤 (faute) の経験を赦しの高みの対極、払い難い根深さとして位置付ける。しかし、過誤を犯すのは我々のみであって、範例イエスはその過誤を内包することはない。Ricœur, *La mémoire, l’histoire, l’oubli* (op. cit.), pp. 595-603.
- ⁴³ では、イエス (ないし神) をどのように解釈することで真にふさわしい範例となりうるのか、それとも、そもそもなりえないのか、という問題は今後の課題としたいが、たとえば、西田幾多郎が最後の論文「場所的論理と宗教的世界観」(1946)において述べた、「極悪にまで下り」かつ

「悪逆無道を救う」真に絶対の神という思想は、一つの手がかりとなるかもしれない。西田幾多郎, 「場所的論理と宗教的世界観」『西田幾多郎全集』第11巻, 岩波書店, 1965.

⁴⁴ Derrida, “Le siècle et pardon” (op. cit.), p. 108.

付記 本研究は、財団法人庭野平和財団から受けた平成16年度研究助成の成果の一部である。

キーワード: 赦し、復讐、宗教哲学、範例、無条件性

Keywords: pardon, vengeance, religious philosophy, example, unconditionality