



「赦し」とは何か : 無条件的な赦しは必要なのか

奥堀, 亜紀子

(Citation)

21世紀倫理創成研究, 8:66-83

(Issue Date)

2015-03

(Resource Type)

departmental bulletin paper

(Version)

Version of Record

(JaLCD0I)

<https://doi.org/10.24546/81009413>

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/81009413>



「赦し」とは何か—無条件的な赦しは必要なのか

奥堀亜紀子

序

「赦し？」(1965-1971)において、ジャンケレヴィッチは、「ドイツの諸々の罪が人間本質に対する罪 (crimes contre l'essence humaine)」⁽¹⁾であり、「時効になりえぬもの (l'imprescriptible)」であると強く主張している。

同著作で中心となっている問題は、第二次世界大戦後に哲学が意識し始めた問題の一つ、赦しの問題である。ドイツが行ったユダヤ人虐殺は赦されるのか、この問題を巡って「赦し」が哲学のテーマとして浮上してきたのである。例えば、この問題に対して、ジャンケレヴィッチは赦しの条件に次の二つの点を挙げている。第一の条件は、その罪が赦しえないものである場合に限って赦しが不可能であることであり、第二の条件は罪を犯した者が赦しを乞うていない場合に赦しが不可能であることである。この条件付きの赦しに批判の目を向けているのがデリダである。彼は、ジャンケレヴィッチが赦しえないものを赦すことが不可能であると主張している点に対して、無条件的な赦し (pardon inconditionnel) の必要性を主張する。たしかに、ジャンケレヴィッチは赦しえないものを赦すことを論点としていない。だが、そもそも赦しの議論とは赦しの可能性を確保することのみを目的としているのだろうか。

そこで本稿は、とりわけ赦しが可能となる場合の無条件さが必要か否かという点に注目し、とりわけデリダとジャンケレヴィッチの論争がどのような問題を扱っているのか、その詳細を確認していくことにしたい。その際に注目したいのは、ジャンケレヴィッチに対するデリダの批判をさらに批判的に論じているザルカの解釈である。本稿は、ザルカが解するジャンケレヴィッチの赦し論に基本的には同意し、第一章では、アーレント、ジャンケレヴィッチ、デリダの赦し論の複雑な議論を解きほぐし、その論点を明確化することを目指す。その上で、第二章では、ザルカの解釈をもとにデリダが指摘するジャンケレヴィッチの赦し論に含まれる宗教的伝統がどのような特徴をもっているのかという点に注目し、最終

的にはデリダとジャンケレヴィッチの赦しに関する論争が扱っている問題を明らかにしていきたい。

1. 条件的な赦しと無条件的な赦し

ザルカによれば、赦し論においてデリダはジャンケレヴィッチの誇張的倫理(éthique hyperbolique)を解体しようとした。この倫理は同時にユダヤ教的でキリスト教的な伝統をもち、しかし相容れないような性格をもっている⁽²⁾。彼はジャンケレヴィッチが用いるこの伝統を再検討する必要があるとみなし、さらにこの誇張的倫理を覆そうという意図をもって、宗教的また精神的伝統が想定されたジャンケレヴィッチの思考法に身を置いた⁽³⁾。しかしザルカは、デリダがジャンケレヴィッチの誇張的倫理を解体するどころか、結局のところ、主要な宗教的伝統を解体させようとするところでジャンケレヴィッチを繰り返すことになったと指摘している⁽⁴⁾。デリダが主張した無条件的な赦しは、その結果によって導き出された赦し論である。

本稿は、ザルカが解する宗教的伝統を前提としたジャンケレヴィッチの誇張的倫理に同意し、さらにこの解釈を追っていくことによってデリダとジャンケレヴィッチの赦し論がそれぞれどのような問題を取りあげているのかを確認し、本稿の問いである「無条件的な赦しが必要か否か」についても検討していきたい。しかし、こうした最終的な目的を果たすためには、とりわけ戦後に展開された赦しの議論がどのような問題を扱っているのか、まずはその枠組みを概観する必要がある。

1-1 条件的な赦し

デリダは、可能であるような赦しではなくて不可能な赦しこそが赦しの問題で論じられるべきだとする。この赦しと対立しているとみなされているのが、ジャンケレヴィッチとアーレントの赦し論である。デリダは、彼らの赦しの論が以下の二点を前提としていることを批判している。彼らが赦しの議論から除外する赦しの対象こそが、デリダが可能性を見出そうとした赦し論で扱われるべき対象である。

「赦し」とは何か―無条件的な赦しは必要なのか

赦しは一つの人間的な可能性にとどまらなくてはならない——この二つの言葉を私は強調する。とりわけ、なにもかも決定してしまうこの人間学的特徴を（というのも、赦しは一つの可能性であるのかどうか、さらには一つの能力、主権的な「われ能う」(je peux)、そして人間の権能であるのかどうか）が結局のところ、つねに問題になるのだから)。(5)

この人間の可能性は、罰する可能性——復讐する可能性ではもちろんない。復讐はまた別のものであり、赦しはそれとはさらに疎遠である。そうではなくて——法に則して罰する可能性の相関項である。アーレントは言う。「罰は、介入がなければいつまでも続いてしまいかねない何ごとかに終止符を打とうとする点で赦しと共通している。だから、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ということ、赦しえないことが明らかになったものは罰することができないということは非常に意味深く、人間的な事象の領域の構造的な一要素である」。(6)

A アーレント

以上のデリダの批判の論点を確認するため、第一にアーレントの赦し論を概観する。アーレントは、赦しが人間の行為と不可分であると考ええる。人間が行動する限りは何らかの失敗で誰かを傷つけてしまうこともあるが、こうした活動性は不可逆的であり、取り消すことはできない。そうだとすれば、人間は何かを為すことに対して恐れを抱き、何も行為に移せなくなってしまう。そこで、救済策としてアーレントが考えたのが赦しである。彼女によれば、人間が意図せず行った行為によって生じた悪に対しては赦しが与えられる。それゆえ、人間は恐れず行為をするべきだというのである。

しかし、アーレントは意図して行われた悪に対しても赦しが適用され则认为ているのだろうか。この問題に対して、先に挙げたデリダの批判点が向けられている。というのも、アーレントは、意図された悪が善行よりも稀であるから意図されて行われた悪は赦しの議論には適用されない、と考えたからである(7)。つまり、意図された悪は赦しえないものに属しているのである。彼女は、「人間が罰することができないものは赦すことができないし、赦しえないと思うものは罰することもできない」(8)とみなし、赦しえないものを赦すことを赦しの議論か

ら排除しているのである。この点に関して、デリダは、アーレントにとっての赦しが一つの人間の可能性にとどまらなくてはならず、この人間の可能性は罰する可能性や赦しとはさらに疎遠であると批判しているのである⁽⁹⁾。

B ジャンケレヴィッチ

では、ジャンケレヴィッチに関してデリダは何を批判しているのだろうか。本稿の冒頭でも述べたように、「赦し？」において、ジャンケレヴィッチは「ドイツの諸々の罪が人間本質に対する罪」であり、「決して時効にならない罪」であると強く主張し、この罪を「時効になりえぬもの」と呼んでいる。時効が適用されないということは、まさしく赦しが適用されないということである。このようにして、同著作において、ジャンケレヴィッチは、赦しが適用されないものがあるということを執拗に強調している。ドイツの諸々の罪が時効になりえないものであるその理由は、第一にドイツの罪が人間本質に対する罪だからであり、第二に加害者が罪を認め改悔し赦しを乞うてないからである。ジャンケレヴィッチはドイツの罪が人間本質に対する罪であり、しかも加害者が赦しを乞うていないのだから時効に適用されないと考えたのである。

デリダは、ショアーの罪のように「購いえないもの (l'inexpiable)」「償いえないもの (l'irréparable)」、すなわち罪がどんな人間的な尺度とも釣り合わないものになってしまったところでは、赦しにはもはや意味はないだろう⁽¹⁰⁾と解しているジャンケレヴィッチに対して、肯定しつつも次のような批判を向けている。

「死の収容所で赦しは死んだ」。その通りである。ただし、赦しというものが不可能に思われるときに初めて可能になるのだとすれば、話は別である。反対に、赦しの歴史は赦しえないものとともに始まることになるだろう。⁽¹¹⁾

ジャンケレヴィッチやアーレントは、赦しを人間の可能性、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のである。この点に対して、デリダは批判的な視点を投げかけているのである。両者の赦し論には、「無条件的な赦し」の可能性が失われてしまっているというのである。

1-2 無条件的な赦し

では、無条件的な赦しとはどのような赦しなのだろうか。デリダが無条件的な赦しについて論じているのは、インタビュー形式の小論（初出 1999 年）においてである。この小論の冒頭で、デリダは、「人は何を「赦し」と呼ぶのだろうか？誰が赦しを求め、誰が赦しに訴えるのだろうか？」⁽¹²⁾と切り出し、赦しを測る困難さの理由を三つ挙げている。

赦しを測る困難さの第一の理由は、「赦し」という言葉の曖昧さがこの観念を活性化させて諸々の政治的な議論の中で維持され、「陳謝」「遺憾」「特赦」「時効」などの隣接する主題と混同されていることである。第二の理由は、人が赦しに当てはめようとしている場面、形象、言葉遣いが、ある宗教的な（ユダヤ教、キリスト教諸派をまとめて、アブラハム的と言うことにする）遺産に属していることであり、第三の理由は、この宗教的伝統が世界化の途上にあり、赦しの行われている範囲はそれとともに消え去りつつあることである⁽¹³⁾。デリダにとって、赦しを測る困難さの第三の理由が赦しについて語る際の導き手となるのだが、この宗教的伝統の世界化とは具体的にどういった現象のことを指しているのだろうか。

デリダがとりあげているのは、国際的に制度化した「人道に反する罪（crime contre l'humanité）」⁽¹⁴⁾である。彼によれば、人道に反する罪は今や一般化された言葉であり、アパルトヘイトにも当てはめられ、さらに元来ヨーロッパ的でもなければ聖書的でもない文化である日本の首相が過去の数々の暴力について韓国人と中国人に赦しを求めたことにも見て取れる⁽¹⁵⁾。本来ならば人道に反する罪は、歴史のなかで限定されたある一つの日付に対して認められたのであって、「人権の再肯定の歴史、新たな人権宣言の歴史と絡み合っているが一体ではない」⁽¹⁶⁾。それにもかかわらず、現代では、アブラハム的な宗教的伝統を越えて、人道に反する罪という言葉が世界中で普遍化しつつあるのである。こうした赦しの現状についてデリダは、「赦しが正常でも規範的でも正常化するものでもあるべきではない。それは、不可能なものの試練に耐えつつ、例外的なまま異常なままであるべきである」⁽¹⁷⁾と主張している。

だからと言って、デリダが人道に反する罪は赦されるべきではないと論じているのではない。ここで思い出したいのが、ジャンケレヴィッチがドイツの罪であるとみなした「人間本質に対する罪」である。彼が言うところの罪は、まさにデリダが言うところの人道に反する罪なのだが、デリダは法律を通してこうした不

可能なものと和解を進めるのではなく、すなわち試練に耐えず赦しえないものとしてしまうのではなく、試練として耐えつつそこに生じてくるような無条件的な赦しを想定したのである。赦しとは判決とは関係がなく、法が解決する赦しの可能性は「交換の条件つき論理 (logique conditionnelle de l'échange)」⁽¹⁸⁾ なのである。

デリダは、交換なき条件なき恩寵的な贈与である赦しつまり「無条件的な赦し」が、「神によって与えられたあるいは神の教えに鼓吹された」⁽¹⁹⁾ 赦しでなくてはならないとする。フランスでは、1964年に人道に反する罪は時効にしえないという判決が下されているのだが、彼はこの判決に無条件的な赦しの可能性を見ている。つまり、フランスが人道に反する罪に時効を設定しないと決定したとき、フランスは「法のなかのある種の法の彼岸」⁽²⁰⁾ に訴えたのである。「時効になりえぬものは、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触発したのである」⁽²¹⁾。もちろん「赦しえないもの」と「時効になりえぬもの」が同じ概念ではないと断った上でだが、デリダはこのようなフランスの決定に無条件的な赦しの可能性をみる。彼によれば、アポリア的な無条件的な赦しが条件付きの赦しを触発し、不可能であるはずの赦しの可能性が開いていく。それは無条件的な赦しという神的な赦しの可能性である。

たしかに、ジャンケレヴィッチは「赦しが死の収容所の中で死んだ」⁽²²⁾ と重い言葉を発し、赦しえないものがあるということを赦しの議論の前提に置いた。しかし、このようなフランスの決定を例に出すことによって、デリダは「反対に、赦しえないものとともに赦しの歴史が始まった」⁽²³⁾、すなわち神的である無条件的な赦しの可能性が再び開いたと唱えたのである。

2. 赦しの問題に含まれる宗教性

デリダはアーレントとジャンケレヴィッチにおける赦しの見解を批判的に見ることで、自らの赦し論を展開していった。本稿は、このようなデリダの赦し論に依拠しつつ、第二次世界大戦後に浮上してきた「赦しの問題」の論点を概観してきた。その結果、とりわけ三者の論点の中心が「人間の可能性の範疇に赦しを収めるかどうか」という点に集中していることが明らかとなってきた。「赦し」と

「赦し」とは何か―無条件的な赦しは必要なのか

いう問題を考えるにあたって、この論点が非常に重要になってくるのではないだろうか。というのも、そもそもデリダが必要であると訴える無条件的な赦しは赦しの議論においてそれほどに必要なのかということ自体が疑わしいように思われるからである。もし赦しの議論において無条件的に赦すということが肯定的に語られるのであるならば、赦しの問題とは赦しが可能となるという解決のみを重要視して議論を進めていくことになる。けれども、赦しという問題が立ち上がる時に人間が抱えている複雑な感情は、たとえそれが赦しえないものと認められていたとしても、無条件的にその罪を赦すことができるようになるほどのものではないのではないだろうか。すなわち、デリダが無条件的に赦せるようになることが赦しの解決を開くと考えているということは、赦しという事態が生じてくる痛ましい過程を赦しの解決の背後に置き、それに対してあまりにも短絡的な態度を示していることにならないだろうか。

デリダが指摘するように、たしかに「赦し？」におけるジャンケレヴィッチは無条件的な赦しの可能性を見ていない。しかし、たとえ赦しが必ず可能とならなくとも、自らに起きてしまった痛ましい出来事あるいはその不幸を引き起こした者に対して、人間が自分の力でどうにか赦しを可能とするために必要な倫理的要件について、彼は真摯に考え続けていたのではないだろうか。

とりわけ、本稿はこの「無条件的な赦しが必要か否か」という問いを中心にして赦しの議論が扱う問題を確認していきたいのだが、本稿一節冒頭で紹介したザルカのジャンケレヴィッチ解釈はこの問いに答えを導いてくれることになるだろう。そこで、つづいて、前節で検討した条件的な赦しと無条件的な赦しを、さらにザルカが提示するジャンケレヴィッチとデリダの赦し論に含まれる宗教性に注目して検討していくことにする。こうした作業によって、両者が主張する赦し論のそれぞれの特徴が浮き彫りとなり、さらに「無条件的な赦しが必要か否か」の答えも導かれていくことになる。

2-1 キリスト教的な伝統における「赦し」——ジャンケレヴィッチにおける誇張的倫理とデリダにおける無条件的な赦し

まず、ザルカの議論の意図はデリダの赦し論の問題点を指摘することにあるだろう。ザルカによれば、デリダはジャンケレヴィッチの誇張的倫理に基づく赦し論に二つの宗教性が同時に介入していることを矛盾であると感じ、ジャンケレ

ヴィッチの誇張的倫理に基づく赦しを解体させようと自らその手法に身を置いた。それにもかかわらず、彼はジャンケレヴィッチを繰り返し、さらに彼が解体しようとした理論のなかに袋小路を構築してしまった。ではジャンケレヴィッチの誇張的倫理に基づく赦しとはどのような赦しなのだろうか。

ジャンケレヴィッチの赦し論が展開されている二つの著作のうち初期の『赦し』(1967)において、ジャンケレヴィッチは誇張的倫理に基づく赦しを「気の狂った赦し (pardon fou)」とも呼び、この赦しを次のように特徴づけている。

もし私たちが赦すならば、それは私たちが理性をもっていないからである。また、もし私たちが理性をもっているならば、それは言い訳であり、資格のない赦しである。赦しの理性は赦しがある理由を消し去る。⁽²⁴⁾

赦しは愛そのものではないし必ず愛に変えられるものではないのだが、愛のように無償である。しかし、私たちは赦す者を愛するに至ることがある。相手の悪意に失望した人間は自らのさまざまな試練そのもののなかに夢中になる機会を見つけるのである。反対に、私たちはすでに愛している者をより簡単に赦す。要するに、赦しの恩寵はむしろ隣人愛一般の愛なのである。⁽²⁵⁾

ジャンケレヴィッチがここで主張しているのは、赦しが理由あるいは条件によって可能になるのではなくて、愛によって可能になるということである。たとえ赦す者が極悪な罪を犯して誰かを傷つけたとしても、赦しを与える者は罪ある者が何かをしたから赦すという条件付きの赦しを与えるのではなくて、赦す可能性を模索する試練の中で相手を自分のように愛することができるようになり、無条件的に赦しの契機を迎えることができるということである。不可能なことを可能にすること、それは赦しが人間の条件の前に置く挑戦であり、またそれゆえに、それは自らの限界について自問するに至らせる⁽²⁶⁾。すなわち、まさしく赦しとは人間の条件における限界のケースであり、理性を越えて可能となるのである。赦しは無限なものへ方向づけられており、それは人間の限界をも表している。ジャンケレヴィッチが誇張的倫理に基づいた赦しを気の狂った赦しと呼ぶのは、それが理性を越えて可能になるからなのである。要するに、ジャンケレヴィッチが『赦し』において示唆した誇張的倫理、またそれを乗り越えようとして同じ道をたどっ

「赦し」とは何か―無条件的な赦しは必要なのか

たデリダが主張する無条件的な赦しは、キリスト教的な隣人愛の精神によってえられる赦しなのである。ここに、まずキリスト教的な宗教性が見出されることになる。

ザルカによれば、ジャンケレヴィッチが提示する赦しの条件とも考えられる《自明の理》とみなされている二点を再検討することで、デリダはキリスト教的な宗教性をもつ誇張的倫理を解体しようと試みた。デリダの失敗の要因はこの二点と関わっている。では、デリダはどのような失敗に陥ったのだろうか。まずは第一の自明の理とそれにより彼が陥った状況を確認したい。

デリダが言うところのジャンケレヴィッチ赦し論の第一の自明の理とは、「赦し？」においてジャンケレヴィッチがナチスの罪のような怪物と化した罪の赦しえなさを「購えないもの (l'inexpiable)」と「赦しえないもの (l'impardonnable)」という二つの表現で語り、この二つの表現を同一視している点である⁽²⁷⁾。だが、この第一の自明の理に関して、『赦し』の議論では、ジャンケレヴィッチもまた「大目に見られないもの (l'inexcusable) はあるが赦しえないものはない」⁽²⁸⁾と主張し、「赦しえないもの」が赦される可能性があることを認めている。『赦し』におけるジャンケレヴィッチは、購うことさえできない罪があるとすれば、それゆえにそれを赦す可能性が常に残されていることにもなると考えているからである⁽²⁹⁾。こうした『赦し』のジャンケレヴィッチの発言を考慮して、ザルカは、「デリダが『赦し』を隠蔽することでしか購えないものと赦しえないものの同一視の責任をジャンケレヴィッチに負わせることはできない」⁽³⁰⁾とみなし、結局のところ、彼が「ジャンケレヴィッチを繰り返している」⁽³¹⁾と批判する。この点こそが、ザルカがデリダの失敗とみなす点である。

たしかに、デリダは、『赦し』においてジャンケレヴィッチが「倫理の彼岸の倫理、赦しというものの見出しえない場所」⁽³²⁾を打ち立てようとしているにもかかわらず、なぜジャンケレヴィッチが頑なに時効になりえぬものの存在を強調し、その赦しの可能性を拒否するようになったのか驚きを隠せないと言及している⁽³³⁾。それにもかかわらず、デリダは、ジャンケレヴィッチが赦しえないものを赦す可能性を示唆した『赦し』よりも、購えないものと赦しえないものを同一視した「赦し？」を優遇したのである。ここで見逃された倫理が誇張的倫理である。

2-2 ユダヤ教的な伝統における「赦し」——「隣人による赦し」の難しさ

しかし一方で、ザルカがジャンケレヴィッチにおける誇張的倫理を説明するためにレヴィナスの『タルムード四講話』を引き合いに出していることも注目に値する。ザルカのレヴィナスに関する言及は、デリダが再検討しようとして袋小路を構築することになった第二の自明の理と関連し、さらに「無条件的な赦しが必要か否か」の答えも導いてくれることになる。

そこで、つづいて第二の自明の理とデリダがみなす点を確認したい。「赦しを与えられないということ、あるいは少なくとも赦しを与えられる可能性、赦される可能性を考慮することができないということ、もし赦しを明白にあるいは暗に要求されるにしても、こうした差異はいかなる差異ももたないということ」⁽³⁴⁾、この点が第二の自明の理である。この自明の理は、ジャンケレヴィッチが赦しえないものがあること、しかもたとえ罪ある者が赦しを要求したとしても赦されない罪があることを自明だとみなしているというでもある。ザルカによれば、ジャンケレヴィッチにとって、赦しの要求は犯された悪の再認識であり、赦しの条件であるが赦しを与えられる動機ではない⁽³⁵⁾。つまり、犯された悪の再認識は、《赦しを要求し赦しを与えるという関係》をすんなりと構築させるのではない。悪の再認識は赦しを与えようとする者と同じくらい赦しを乞う者を変容させる。赦しの動機とはならないが赦しの条件となる悪の再認識あるいは赦しの要求を必要とするこの赦しに関して、ザルカは、「無限なものに関わっているにもかかわらず、赦しの恩寵が神的ではなく人間的であり、条件を必要としている」⁽³⁶⁾と表現し、赦しが人間的であることを強調している。「どのようにして代償のない恩寵的な赦しの無限な特徴について語ることができるのか」、「どのようにして赦しが条件をもつと主張できるようになるのか」。この点こそがデリダが理解していない点であり、ジャンケレヴィッチの誇張的倫理の解体において彼が袋小路を構築することになった要因である。

ここで本稿が注目したいのは、ザルカが、「赦しは人間的であり、恩寵は条件を必要とする」と強調している点である。この点を具体的に確認していく際に、レヴィナスそしてユダヤ教的な赦しの問題が関連してくることになる。

レヴィナスの『タルムード四講話』における赦しについての言及⁽³⁷⁾は、神に対して犯された過ちに対する神の赦しが簡単であり、隣人に対して行われた過ちに対する隣人の赦しがなぜ難しいのかを分かり易く教えてくれる。レヴィナスに

「赦し」とは何か―無条件的な赦しは必要なのか

よれば、神の赦しは私たちの努力次第である。神は罪ある者に時間を与えて、その時間にその人が自らを回復させる努力さえすれば赦しを与える。しかし隣人に対する赦しに関しては、もし傷つけられた隣人が落ち着かないのならば、隣人による赦しは神的な赦しであってさえも与えられない。罪ある者は自らの間違いを認めなければならないし、罪ある者が傷つけられた者をなだめる努力をしなければ、誰も赦すことはない。こうした関係をもたない赦しは、ただのまやかしであり、その赦しは行為を忘れられないし消し去れない。その場合はただ罪を犯した者が解放されるだけなのである。⁽³⁸⁾

つまり、ユダヤ教における赦しは、神との関係では自らの努力次第で容易に赦されることが可能だが、人間同士の関係では罪ある者が赦しをえるには、罪ある者自身が傷つけた相手に責任をとらなければならない。真の赦しとは、罪ある者と傷つけられた者との関係なのであり、そこで神が罪ある者の罪を取り消すことはできないし、介入することはできないのである。神の赦しであれ隣人の赦しであれ、それはまさに「罪ある者が罪を償う努力をする」という条件に基づいて可能となるのである。ザルカによれば、レヴィナスが言うところの偽物の赦しと真の赦しは、ジャンケレヴィッチにとっても同じであり、それが人間同士の赦しの必要性を示唆している「赦し？」における赦しである。

『赦し』においてキリスト教的な赦しの可能性を示唆していたジャンケレヴィッチだが、「赦し？」における彼は、罪が赦しえないものである場合、さらに罪を犯した者が赦しを乞うていない場合には、赦しが不可能であるという条件付きの赦しも提示していた。ということは、誇張的倫理に基づくキリスト教的な赦しには、ザルカが第二の自明の理について検討する際に言及しているように、条件を設定し赦しを乞う者と赦しを与える者の倫理的な在り方を提示するような人間同士における赦しの可能性を目指すユダヤ教的な側面も含まれていることになる。ジャンケレヴィッチの赦し論には、《キリスト教的な誇張的倫理に基づいた赦し論》と《赦しえないものを赦す可能性に与しない条件的かつユダヤ教的な赦し》という二つの伝統が混合しているのである。誇張的倫理に基づく赦しの可能性を示唆する点において、彼はキリスト教的な伝統に基づいている。しかし、この赦しが不可能であり条件的な赦しを主張する点において、彼はユダヤ教的な伝統に基づいている。この同時に含まれた二つの宗教性に基づくジャンケレヴィッチの赦し論をデリダは解体しようとしたのである。

2-3 「隣人による赦し」の新たな倫理

しかし、本稿はこの二つの赦しが矛盾ではなくて、ジャンケレヴィッチがあえて提示した二つの赦しの可能性なのではないかと考える。というのも、彼において重要なのは逆説的な赦しであり、それは単なる矛盾ではないからである。彼にとって逆説とは、「すべてか無か」⁽³⁹⁾の選択であり、可能性はその二つだけである。「すべてか無か」は「自己犠牲か自我の崇拜か」⁽⁴⁰⁾とも言い換えられており、これが私たちの果たすべき、そして彼が択一と呼ぶ選択である。さらに、ジャンケレヴィッチは、逆説的な二つの可能性が背を向けた反対方向に向かうことになるが、それは同じ一つの道であり、この唯一の道を人は一方からまた逆方向から辿ることができるのだという⁽⁴¹⁾。すなわち、赦しという問題に限定するならば、どちらの赦しを選ぶにせよ、人間は赦しという同じ道を辿っており、そこへ向けた新たな行為を選択しているのである。それゆえ、二つの赦しは、ザルカの解釈によって提示された、デリダが指摘するような単なる論理的な矛盾ではなくて、ジャンケレヴィッチの赦し論にとって必要な概念となるのである。

例えば、ジャンケレヴィッチが可能とする条件的な赦しが開示されている「赦し？」において言及されている人間同士の赦しが行く道で言うならば、彼はその道のりが新たな倫理を生むことを示唆している。

同著作においてジャンケレヴィッチは、たしかにナチスの犯した行為に対して、「人間としての人間の本質を否定するとき、道徳の名において、それを無罪にする時効はそれ自体として道徳に反している。ここで赦しを引き合いに出すことは矛盾しており、不条理でさえあるのではないだろうか」⁽⁴²⁾と論じている。ジャンケレヴィッチにとって、ナチスの罪は「存在論的な悪意」⁽⁴³⁾によって犯された罪とみなされているのである。たとえドイツが謝罪をして赦しの条件が揃ったとしても、この罪は決して赦されることがない罪なのである⁽⁴⁴⁾。

ジャンケレヴィッチは、犠牲者たちを総じて「過去」と呼び、議論を続けている。歴史上起こったことは唯一の出来事であり、決して繰り返されることはない⁽⁴⁵⁾。それにもかかわらず、その唯一の出来事は特別扱いされなくなり、いつかその出来事を説明できなくなる日がくるだろう⁽⁴⁶⁾。それは、人々がその出来事の記憶を忘れかけているということである。だが、この人間の特徴について、ジャンケレヴィッチは次のような見解も示している。それは、残された人間が唯一のものである過去を忘れていく無関心な人間に対しておぞましさを感じているという点

である。彼によれば、おぞましさを感じることであがなえない事柄が新たによりみがえり、強烈にそれが生きられるようになる。それがルサンチマンであり、残された人間の「過去を清算することに対する私たちの無能さ」⁽⁴⁷⁾である。しかも、ジャンケレヴィッチは、赦しを乞う者が能動的に過去を忘れないというよりも、むしろ過去の方が彼らにそれを強いるという言い方をする。過去は私たちの記憶を必要とし、それでもって私たちは過去を忘れず思い出すことを仕事とするのである。それゆえ、私たちが過去を清算することができないという無能さは決して消極的な意味ではなく、むしろ過去を清算できず向き合い続けている積極的な態度とみなされているのである。

ジャン・ジャック・ルブリナによる『ウラジミール・ジャンケレヴィッチ』の巻末には、ジャンケレヴィッチとドイツ人の男性との往復書簡が残されている。この男性の名前は、ウィラード・ラベリンク (Wiard Raveling) である。彼はドイツに生まれたが、戦中に生きてナチスに加担したわけではない。彼の父がナチスに加担したわけでもない。しかし彼は、ドイツが犯した罪について「一晩中眠れずあれこれ考えて、まんじりとしめないことがよくある。悪夢を見て、抜け出せない。アンネ・フランクのこと、アウシュビッツのこと、「死のフーガ」のこと、『夜と霧』のことを考えてしまう」⁽⁴⁸⁾と記している。そして「自らに責任はないのか」⁽⁴⁹⁾と自問している。というのも、たしかに彼の両親はナチスに加担はしていなかったが、戦時中に数々のユダヤ人が姿を消していったことに対して苦しまなかったからである。このような両親に対して、彼は「私は両親を失った。両親、そして祖国を失ってしまった」⁽⁵⁰⁾とジャンケレヴィッチに対して綴っている。そして、彼は自分の子供にドイツが犯した罪を伝え、かつて苦しんだ人がいて、今も苦しんでいる人がおり、その人に対して心を開くように教育している⁽⁵¹⁾。

ジャンケレヴィッチは、このドイツ人の男性に対して新しい時代の始まりを感じている。たしかにドイツは赦しえない罪を犯した。しかし、この次世代は「憎しみを正面から受け止めて」⁽⁵²⁾おり、その態度は「姿を変えた自己正当化ではない」⁽⁵³⁾。ジャンケレヴィッチはこのドイツ人の男性の手紙に心を動かされ、そして彼を「春の使い (messenger du printemps)」⁽⁵⁴⁾と呼んでいる。「赦し？」において、ジャンケレヴィッチは「記憶喪失でしかない倫理観に基づく恩赦に対してルサンチマンは抗議するのである」⁽⁵⁵⁾と主張している。この言及は、ジャンケレヴィッチがナチスの罪がとりわけ他の罪とは異なり赦しえず時効になりえ

ぬものであることを表明している。しかし、ウィラード・ラベリンクを春の使いと称したジャンケレヴィッチは、少なからずドイツの罪に対する赦しに希望を見出している。それは過去の要求を見逃しがちになることのない人間が生み出す新たな倫理観の希望であり、人間同士の赦しの新たな希望である。この目指すべき新たな倫理観こそが赦しが可能となるための要件のようなものとしてジャンケレヴィッチが赦し論のなかで考え続けていた問題で、この新たな倫理観が可能となるならば、必ずしも無条件的な赦しに頼ることなく赦しえないものを赦す可能性が開いていくのではないだろうか。

結びにかえて——人間の可能性

本稿の目的は、赦しが可能となる場合の無条件さが必要か否かという点に注目し、デリダとジャンケレヴィッチの赦しに関する論争が扱っている問題を明るみにしていくことであった。

そこで最初に、デリダとアーレントそしてジャンケレヴィッチが展開する赦しの議論を紐解いていった。その結果、デリダがアーレントとジャンケレヴィッチに対して批判を向けている点が、彼ら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点であることを確認した。この「人間的可能性の範疇に赦しを限定すること」という問題を基点として、デリダは人間の力ではなく神的な触発による無条件的な赦しの可能性を模索したのである。そこで浮かんだのが、「人間の可能性を越えた無条件的な赦しが必要か否か」という本稿の問いである。

この問いを中心として、第二節ではとりわけザルカの解釈に同意し、デリダとジャンケレヴィッチの赦し論における宗教性に注目した。ザルカの解釈によれば、デリダは、ジャンケレヴィッチの誇張的倫理に基づく赦しには同時に《キリスト教的な誇張的倫理に基づいた赦し論》と《赦しえないものを赦す可能性に与しない条件のかつユダヤ教的な赦し》が含まれているとみなした。彼はこの点を矛盾と考えジャンケレヴィッチの赦し論を解体しようと試み、無条件的な赦しを提案したのだ。

しかし、本稿は、ジャンケレヴィッチにとって赦しは矛盾ではなくて逆説であると異議を唱えたい。どちらの赦しを選ぶにせよ、人間は赦しという同じ道を辿っており、そこへ向けた新たな行為を選択しているのである。ジャンケレヴィッチ

「赦し」とは何か―無条件的な赦しは必要なのか

にとって可能だと思われる赦しの道がユダヤ教的な人間同士の赦しだったのであり、それはナチスの罪が存在論的な悪意に属する罪ゆえに赦しえないと揺るぎない主張を繰り返していたジャンケレヴィッチがウィラード・ラベリンクとのあいだで交わした人間同士の赦しの新たな希望である。そこに、過去の要求を見逃しがちになることのない人間の新たな倫理観の希望も見出されることになるだろう。この目指すべき新たな倫理観が可能となるならば、必ずしも無条件的な赦しに頼ることなく赦しえないものを赦す可能性が開いていくことになるのではないだろうか。

人間が誰かを赦すという事態が生じている場面では、双方の人間に絡まった複雑な感情が芽生えているだろう。「赦す」とはそれらの感情を乗り越えることであり、神的な恩寵を望むことではない。自らに訪れた悪を克服するために、私たちは赦しの問題の前提に置かれている要件のようなものを必要としていると思われる。それが、ジャンケレヴィッチが言うところの「過去と向き合い続けていく」ということなのではないだろうか。私たちは自分が行った行為を取り消せないし、この行ってしまった、あるいは訪れてしまった事実と向き合うしかない。赦すとは解決のみに向かうのではなくて、こうした過去と向き合い続ける姿勢に対しても適用されうる言葉なのではないだろうか。こうした観点から赦しを見るならば、赦しを考えることは人間が自らの力で自らに生じた悪を乗り越えていける可能性を見つけ続けていく、その模索する態度でもある。また、その態度をなさなければならぬという状況は、犯罪の止まない現代において私たちが置かれている状況そのものでもあるだろう。

註

(1) Vladimir Jankélévitch, “Pardonner?” (orig. 1965-1971), *L’imprescriptible*, Seuil (col. *Points*), 1986, p.22 [87]. 邦訳は「われわれは許しを乞う言葉を聞いたか？」(吉田訳、青土社)を参考にした。その際は、(原著頁数)〔邦訳頁数〕の要領で記すことにする。

(2) Yves Charles Zarka, *Le pardon de l’impardonnable. Derrida en question*, Archives de Philosophie Tom77, Centre Sèvres, 2014, p. 435.

(3) Ibid., p.442.

(4) Ibid., p. 443.

- (5) Jacques Derrida, “Le siècle et le pardon” (orig. 2000), *Foi et savoir*, Seuil (col. *Points*), 2001, p.112 [95] . 邦訳は「世紀と赦し」(鶴飼訳、青土社) を参考にした。その際は、(原著頁数) [邦訳頁数] の要領で記すことにする。
- (6) Ibid.
- (7) Hanna Arendt, *Human Condition* (orig. 1958), The University of Chicago Press, 1998, pp.239-240 [375-376] . 邦訳は『人間の条件』(志水訳、筑摩書房) を参考にした。その際は、(原著頁数) [邦訳頁数] の要領で記すことにする。
- (8) Ibid., p.241 [377] .
- (9) Derrida, “Le siècle et le pardon” (op. cit.) , p.112 [95] .
- (10) Ibid., pp.112-113 [95] .
- (11) Ibid., p.113 [95] .
- (12) Ibid., p.103 [89] .
- (13) Ibid., pp.103-105 [89-90] .
- (14) Ibid., p.105 [90] .
- (15) Ibid., p.107 [91] .
- (16) Ibid., p.105 [90] .
- (17) Ibid., p.108 [92] .
- (18) Ibid., p.110 [93] .
- (19) Ibid., p.119 [99] .
- (20) Ibid., p.127 [104] .
- (21) Ibid.
- (22) Jankélévitch, “*Pardonner?*” (op. cit.) , p.50.
- (23) Derrida, “Le siècle et le pardon” (op. cit.) , p.113 [95] .
- (24) Vladimir Jankélévitch, *Le Pardon*, Aubier Montaigne, 1967, p.140.
- (25) Ibid.
- (26) Zarka, *Le pardon de l'impardonnable. Derrida en question* (op. cit.) , pp. 439-440.
- (27) Ibid., p.442.
- (28) Jankélévitch, *Le Pardon* (op. cit.) , p.203.
- (29) Ibid.
- (30) Zarka, *Le pardon de l'impardonnable. Derrida en question* (op. cit.) , p.443.
- (31) Ibid.

- (32) Derrida, “Le siècle et le pardon” (op. cit.) , p.111 [94] .
- (33) Ibid.
- (34) Zarka, *Le pardon de l'impardonnable. Derrida en question* (op. cit.) , p.442.
- (35) Ibid., p.445.
- (36) Ibid.
- (37) Emmanuel Levinas, *Quatre lectures talmudiques*, Minuit, 1968/2005, pp.31-68.
- (38) Zarka, *Le pardon de l'impardonnable. Derrida en question* (op. cit.) , p.438.
- (39) Vladimir Jankélévitch, *Le paradoxe de la morale*, Seuil, 1981, p.53 [61] . 邦訳は『道徳の逆説』（仲澤訳、みすず書房）を参考にした。その際は、（原著頁数）〔邦訳頁数〕の要領で記すことにする。
- (40) Ibid., p.107 [129] .
- (41) Ibid., p.107-108 [129-130] .
- (42) Jankélévitch, “Pardonner?” (op. cit.) , p.25 [87] .
- (43) Ibid
- (44) しかも彼は「赦すのは私たち、生き残りたちの方なのか？」（Jankélévitch, “Pardonner?” (op. cit.) , p.55 [82] .）とも問いかけている。もちろん、この問いに対する彼の答えはノーである。というのは、生き延びた者たちではなくて、死んだ犠牲者たちが赦すべきだからである（Ibid., pp.55-56 [82]）。しかし、彼らはもうこの世にはいない。それゆえ、ナチスの罪は赦されることがないということでもある。
- (45) Ibid., p.61 [85] .
- (46) Ibid.
- (47) Jankélévitch, “Pardonner?” (op. cit.) , p.62 [85] .
- (48) Jean-Jacques Lubrina, *Vladimir Jankélévitch : Les dernières traces du maître*, Josette Lyon, 1999, p.207 [185-186] .
- (49) Ibid., p. 210 [189] .
- (50) Ibid.
- (51) Ibid., p. 212 [192] .
- (52) Ibid., p. 213 [193] .
- (53) Ibid.
- (54) Ibid., p. 214 [194] .
- (55) Jankélévitch, “Pardonner?” (op. cit.) , p.62 [85] .

※本研究は JSPS 科研費 26・11214 の助成を受けたものである。

参考文献

(一次文献)

- ・ Emmanuel Levinas, *Quatre lectures talmudiques*, Minuit, 1968/2005.
- ・ Hanna Arendt, *Human Condition* (orig.1958) , The University of Chicago Press, 1998. (ハンナ・アーレント著 志水速雄訳『人間の条件』、筑摩書房、1994 年。)
- ・ Jacques Derrida, *Foi et savoir*, Seuil, 2001. (ジャック・デリダ著、鶴飼哲訳「世紀と赦し」『現代思想』2000 年 11 月号、青土社、2000 年。)
- ・ Vladimir Jankélévitch, *Le Pardon*, Aubier Montaigne, 1967.
- ・ Vladimir Jankélévitch, *Le paradoxe de la morale*, Seuil, 1981. (ウラジミール・ジャンケレヴィッチ著 仲澤紀雄訳『道徳の逆説』、みすず書房、1986 年。)
- ・ Vladimir Jankélévitch, *L'imprescriptible*, Seuil, 1986. (ウラジミール・ジャンケレヴィッチ著 吉田はるみ訳「われわれは許しを乞う言葉を聞いたか?」、『現代思想』2000 年 11 月号、青土社、2000 年。)

(二次文献)

- ・ Geoffrey Bennington, *Jacques Derrida*, The University of Chicago Press, 1993.
- ・ Jean-Jacques Lubrina, *Vladimir Jankélévitch : Les dernières traces du maître*, Josette Lyon, 1999. (ジャン＝ジャック・リュブリナ『哲学教師ジャンケレヴィッチ』(原章二訳)、青弓社、2009 年。)
- ・ Joëlle Hansel, *Vladimir Jankélévitch. Une philosophie du charme*, Éditions Manucius, 2012.
- ・ Yves Charles Zarka, *Le pardon de l'impardnable. Derrida en question*, Archives de Philosophie Tom77, Centre Sèvres, 2014.
- ・ 川口茂雄「赦し、ほとんど狂気のように——デリダの宗教哲学への一寄与」、『宗教学研究室紀要』第 2 号、2005 年。2000
- ・ 佐藤啓介「不可能な赦しの可能性— 現代宗教哲学の観点から —」、『宗教と倫理』第 4 号、2004 年。
- ・ 本間美穂「ハンナ・アーレントにおける「裁き」と「赦し」」、『東京大学宗教学年報』第 30 号、2012 年。

(神戸大学大学院人文学研究科・博士課程後期課程)