

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

川口 茂雄

Nach einem beendigten Kriege, beim Friedensschlusse, möchte es wohl für ein Volk nicht unschicklich sein, daß nach dem Dankfeste ein Bußtag ausgeschrieben würde ...

—— Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden*

[...] à quelle condition une responsabilité est-elle possible? [...] si la seule inspection de ce concept exige l'événement chrétien (péché, don d'amour infini lié à l'expérience de la mort), et lui seul, est-ce que cela ne signifie pas que seul le christianisme a rendu possible l'accès à une authentique responsabilité dans l'histoire, *comme histoire* et comme histoire de *l'Europe?* ...

—— Jacques Derrida, *Donner la mort*

“ And sometimes I dream of discovering the edge of the World. Finding that there *is* an end. My mountain gentian always knew. But it has cost me so much.

“America *was* the edge of the World. A message for Europe, continent-sized, inescapable. Europe had found the site for its Kingdom of Death, that special Death the West had invented. Savages had their waste regions, Kalaharis, lakes so misty they could not see the other side. But Europe had gone deeper——into obsession, addiction, away from all the savage innocences. America was a gift from the invisible powers, a way of returning. But Europe refused it. It wasn't Europe's Original Sin——the latest name for that is Modern Analysis——but it happens that Subsequent Sin is harder to atone for.”

—— Thomas Pynchon, *Gravity's Rainbow*

以下の論稿は2004年9月19日に京都大学文学研究科21世紀COEプログラム「グローバル化時代の多元的人文学の拠点形成」内の研究班「新たな対話的探究の論理の構築」第13回研究会において発表された原稿に若干の修正加筆を施したものであり、研究会での発表としての文脈と性格を保持している。

※本文中、(数字)は、Jacques Derrida, *Foi et Savoir, suivi de Le siècle et le pardon*, Paris, Seuil, 2000. のページ数を指す。

はじめに

今回取り扱うのは、デリダの『世紀と赦し[世俗と赦し] *Le siècle et le pardon*』(初出 1999 年)というインタビュー形式の小論(ただし九割がデリダの文章)である。この著作は、分量的に大きいものでもなかったが、現代世界のアクチュアルな懸案事に対する考え抜かれた示唆と議論の引き締まった密度からか、ここ数年のデリダの仕事の中でも一際広く話題を呼んだ。重要な反応としては、翌年にリクールが記憶と歴史の問題に正面から取り組んだ大著『記憶、歴史、忘却 *La mémoire, l'histoire, l'oubli*』(2000) のなかでこの『*Le siècle et le pardon*』を取り上げたことが挙げられる。無論、反応は狭義のフランス哲学の世界に留まるものでもなかった。また当 COE プログラム「グローバル化時代の多元的人文学の拠点形成」内の研究班「多元的世界における寛容性の研究」の第9回研究会(2004年6月26日)においても、阿部利洋氏による発表「移行期社会と宗教の変容——南アフリカにおける和解の模索」が、『*Le siècle et le pardon*』に言及している。

加えて、別の角度からは、例えば社会学者の大澤真幸氏が著書『文明の内なる衝突 テロ後の世界を考える』(NHK出版、2002 年)の結論部において『*Le siècle et le pardon*』から引用をしているということからも気づかれるように、当の『*Le siècle et le pardon*』自体はその題名が示すとおり二十世紀の終わり 1999 年にけけにされたものであるが、しかし「赦し *pardon*」という語をめぐるこのテキストは、2001 年の＜9.11＞という出来事をきっかけとして、一層注目されるようになった、ということも指摘されうる¹。そうした文脈をも後景において視野に入れつつ、以下本論では、デリダの議論がどのような示唆を“二十一世紀”の世界に対して与えるのか幾つかの点において検討してみる。なかでも「mondialisation」という語彙／事柄と「赦し」なるものとの関わりを問いただすという点を議論の主軸に据えて、考察をすることとしたい。

ところで、以下本論で見ていくことになる「赦し」という語彙ないし概念をめくりつつ分節化されてくるデリダ的“歴史認識”は、すでによく知られているところの、近年しばしば“デリダの倫理的転回”と呼ばれてきた動きの一表出であり、それに尽きるということになるであろうか。あるいは、それは“フランス”が自らの過去の夥しい負債へと反省を強いられていったという、この冷戦以後時代の一般的な身振りの思想的表出であり、またそうであるに尽きるのだろうか。——おそらく、当面の文脈において、必ずしもそのように事柄を予め限定する必要はないと私には思われる。その具体的な内実は、以下の本論の取組みで段階を踏んで明らかにしてゆこう。ただ補足的に指摘しておくべきなのは、ヨーロッパ文化・文明の歴史、危機、その行き先に関するところのデリダの哲学的・哲学史的思索は、1962 年の最初の公刊著作『「幾何学の起源」序説』において、すなわち「ヨーロッパの理性」の「歴史」と「責任」そして「危機」をめぐる後期フッサールの仕事についての批判的読解の試みを通じて、既に口火を切られていた、という点であるかもしれない²。

ハイデガー存在史という重要かつ問題のなひとつの“ヨーロッパ観”を真正面から批判し、しかし或る意味では最も積極的にそれを継承する思想傾向のひとつでもあるデリダの哲学的試みは、よく知られているように、様々な次元での「西洋中心主義」の重さと逃れ難さをわきまえるものでもあった。そうした意味において“ヨーロッパの

歴史”とその運命は、デリダの多種多彩な——時に過剰に饒舌な——テキスト群の各々において何らかの形で見出されうる、ひとつの要素的モチーフであると言っても言い過ぎではない。筆者は、いわゆるデリディアンではない。つまり、彼の信奉者でもなければ彼の膨大な著作群に仔細に通じているわけでもないのだが、例えばこのデリダの“歴史観”にも、思想的に高く評価されるべき点が存していると認めるのに、やぶさかでない。事実、レヴィナス的言説における或る意味で極めて狭く限定されていた「他者」概念を徹底的に批判解体することによって、ヨーロッパ的文化および宗教的伝統“の外部へ”の眼差しとしての“他”というカテゴリーを鍛え上げたのがデリダであったということも念頭に置かれるべきである。同様に、西洋近代の一大帰結としてのグローバリゼーションという巨大な動きと、それに伴う諸規範・諸宗教・諸文化相互間およびそれら各々の内部における葛藤分裂の表明化という事態が、八〇年代以来のデリダ哲学の“法哲学的”問題系への傾斜³における主要動機の一つとなっていることもまた明白である。

とりわけ“アブラハムの諸一神教”(ユダヤ教、諸キリスト教、諸イスラム教)の「伝統」と「記憶」が孕む課題と限界そして逆説を稀に見る力強さで論じた『死を与える *Donner la mort*』(1992)以来一層の注目を集めるようになった、デリダ思想のこうしたひとつの深まりを、デリダの宗教哲学あるいはデリダの宗教哲学と呼ぶことも可能であろう。毀誉褒貶、賛否両論の渦であったデリダ哲学の先鋭的な営みへの評価は、少なくともここ十年來の仕事に関しては、理由とはともかく、概ね幅広く肯定的に表れているように見える。だが、その深まりがめぐっている場所、諸々の困難な事柄との格闘を続けている当の現場そのものを、より踏み込んだ仕方で輪郭づけ把握するということがなされねばならない。そうでなくとも、「赦し」という語彙にしても、哲学の思惟がそれを担おうとすることの重さないしは軽々しい危うさが直ちに予感されずにはいないのであるから。

1 「赦し」の問題性と《mondialatinisation》

——「刑法」「宗教的伝統」「外交イデオロム」との重なりと差異

デリダはここ数年来「赦し」(pardon)という語を、彼が教授を務める EHESS(社会科学高等研究院)でのセミナーの表題のうちに掲げてきた。しかしこのことは、なぜ「赦し」が問題なのか、なぜいま問題なのか、といったことはもはや自明であるということを意味しはしない。だから、デリダの文章のうちに“どのようにして赦すか／赦されるか”などといった“ノウハウ”の話題を期待していた人は、直ちに落胆させられることになる。問いの場所はそのようなところにはないからである。

Michel Wieviorka [聞き手] : あなたのセミナーは赦しの問いに関わっている。どこまでひとは赦すことができるのだろうか？ そして赦しは集合的でありうるのだろうか、言い換えれば、政治的そして歴史的でありうるのだろうか？

Jacques Derrida : 原理的には、赦しには限界がなく、尺度(*mesure*)がなく、軽減もなく、《どこまで？》というものが無い。もちろん、この語のなんらかの《固有の》意味についてひとが合意をしているとしてのこと

なのだが。さて、ひとは何を《赦し》と呼ぶのか？ 何が《赦し》を呼び求めるのか？ 誰が呼び求めるのか、誰が赦しに訴えるのか？ 赦しの尺度を測る(*mesurer*)ということは、これらの問いの射程を見定める(*prendre la mesure*)ことと同じ位、困難である。いくつかの理由によってそうのだが、私はそれらを取り急ぎ位置づけしてみたい。(103)

デリダはまず、「赦し」という語彙／事柄が「尺度[節度、範囲、措置]」(*mesure*)という観念と結びつきにくいような何ものであるということの示唆から始める。そして赦しの尺度を見出すことの困難を、さしあたり三点に分節して位置づけることを試みる。第一の点は赦しと刑法との関連、第二の点は赦しと宗教的伝統との関連、そして最も重要な第三の点は赦しと「mondialisation」との関連を、それぞれ分節するだろう。

1. 第一に、赦しというこの観念を再活性化させかつ転移させるとりわけそうした政治的諸論議において、世界中で、ひとが曖昧さを維持させているからである。ひとはしばしば、ときには計算された仕方で、赦しを隣接的な諸主題と混同する：陳謝、遺憾、恩赦⁴、時効等々。これらは多くの意義を含んでおり、そのうちの幾らかは法に、刑法に属する意義をもっているわけだが、しかし赦しは原理的には刑法に対して異質的で還元不可能であるにとどまらなければならない。(103-104)

第一点。赦しは刑法の次元でのトピックではない。それは「遺憾」あるいは「恩赦」と混同されるものではない⁵。とはいえ、実際の「政治的諸論議」においては、むしろ赦しは「隣接的な諸主題と混同され」続けている。その現実には通例行われているであろうことを敢えて「混同」とであると言い放つ点において⁶、デリダが赦しという語彙に関して採る立場が、その語彙／事柄をどこに位置づけようとしているかが、まずひとつ否定的に画定される。

2. 赦しの概念がいかに謎めいたものにとどまるとしても、實際上、ひとがそれに当てはめようと試みる場面、形象、言語活動は、或るひとつの宗教的伝統(アブラハムの伝統と言っておこう、それにはユダヤ教、諸キリスト教そして諸イスラム教が取り集められるから)に属している。この伝統——複雑で分化した、葛藤的でさえある——は、何らかの或る赦しの劇場が作動させあるいは白日にあらわすところのものを通して、特異的であると同時に、かつ普遍化の途上にある。(104)

デリダは、赦しというどこまでも「謎めいた」ものでしかない「概念」に対して、ひとがそれに当てはめ適用しようと試みる「場面、形象、言語活動」が明白に「或るひとつの宗教的伝統に属している」という事態を、対置する——これが第二の分節化である。この対置、謎めいた捉え難いものと、特定の明白なものとの対置だけですでに、赦しの「劇場」⁷の上演内容がいかに混濁した複層的なものであるかが理解される。謎めいた「尺度なき」概念が劇場的表象において現実化されるかのようなとき、ひとつの「特異的な」宗教的伝統が重ね合わせの仕方ですべて「再上演される」。だとすると、尺度の「なさ」ということ自体、実はひとつの「特異的な」立場——緊張と葛藤を内に含みつつもさしあたり「アブラハムの」という形容詞で取り集められる伝統——を“代表する”ものとなるのかもしれない。「特異的であると同時に、かつ普遍化の途上にある」という論理的に矛盾した性格が、もっと言えば一種の破

綻が、赦しという概念には刻印されている。

3. それゆえ——そしてこれは赦し(と偽証)についての私のセミナーの導きの糸の一つである——、赦しの次元そのものが、この mondialisation の過程において消え去りつつあり、そしてその次元と共にあらゆる尺度も、あらゆる概念的限界も消え去りつつある。先の戦争以来、地政学的場面において増幅してきた、そしてここ近年一層加速されてきた仕方での、あらゆる改悛の、告白の、赦しのあるいは陳謝の諸場面において、ひとはただ諸個人がそうするを見るのみならず、まさに、全体としての諸共同体が、諸職業団体、聖職位階の諸代表者、諸君主そして諸国家元首が、《赦し》を請うのを見ているのである。(104)

第三の分節化は先の二つの点よりも幾らか複雑で、段階を要する。まず確認されることは、「《赦し》を請う」という事態は、「mondialisation」の過程において、様々な個人においてのみなのではなく、まさにまた国家あるいはその代表者において、その性質においても規模としても様々である種々の共同体あるいは団体によってそしてそれらの代表者の名の下において、つまりは多種多様な単位間の関わりにおいて、様々な諸次元に跨って見出されるようになっている、ということである。一方で、「赦し」の上演の拡大と「mondialisation」とは不可分である。しかし他方、例えば“mondialisation によって本物の赦しが広まり、普及した”などということなのではないのである。ではそこで本当に進行しているのは何なのか。

そうした者達が赦しを請うのはあるアブラハムの言語活動^{ランガージュ}においてであり、それは(例を挙げるなら、JaponのあるいはCoréeの場合においては)彼らの社会の支配的な宗教のそれではなく、むしろすでに法律の、政治の、経済のあるいは外交の普遍的イディオムと化した言語活動においてである：それはこの国際化の動因であると同時に症状である。(104)

赦しを請うという事態の加速度的な増殖・展開・氾濫は、世界中で「アブラハムの言語活動」において上演されている。ただしそれは、「すでに法律の、政治の、経済のあるいは外交の普遍的イディオムと化した」ものである。普遍的イディオム、ないし——メディア形式。このことは例えばもちろん、ヨーロッパからは程遠い、イスラム圏でもキリスト教圏でもない「JaponのあるいはCoréeの場合」⁸でも、等しくそうなのだ。ところで、先にデリダが第一点目の分節において、赦しが刑法とは異質的で、刑法には還元不可能であるということを強調していたことをわれわれは見た。通常の刑法がそこで役目を果たしていないとするなら、では、その代わりに、国際化の「動因」であると同時に「症状」である「普遍的イディオム」のこうした普及のダイナミクスが、その運動の参照軸としているものは、一体何か。第三の分節化がねらう点はそれである。

ひとがここにひとつの巨大な進歩、ひとつの歴史的変容を見るにしても、あるいは、まだその限界のはっきりしない、脆い諸基礎しかもたないひとつの概念を見るにしても(両方を同時にすることもできる——私はそうするほうに傾いているが)、ひとが決して否定できないのが、次の事実である：《人類人道》に対する犯罪 crime contre l'humanité という概念が、赦しのあらゆる地政学の地平に存しているということ。この概

念こそが、そうした地政学にその言説を与え、その合法化[輸出転化](*légitimation*)を与えるのである。南アフリカの「真実和解委員会」という示唆的な例を採り上げてみよう。この例はいくつかの類似例の存在にもかかわらず唯一の(unique)にとどまるものである。[...]ところが、この「委員会」に究極的な正当性を、その公然の合法性を与えたもの、それは、国連という代表における国際社会がアパルトヘイトを《人類に対する犯罪》として定義したこと、なのである。(106)

「あらゆる赦しの地政学」は、《人類[人道、人間性]に対する犯罪》という「概念」⁹を地平としている。例えばアパルトヘイトにしても、それが「国際社会」によって《人類に対する犯罪》であるとして認定されて¹⁰初めて、国際的な赦しの地政学の内に取り込まれたわけなのである。諸々の《赦しを請う》身振りは全て、《人類に対する犯罪》という「概念」を「尺度」としている。こうして第三の分節化作業は、《人類に対する犯罪》の観念をあぶり出すに至る。

しかし、ところでデリダは、「真実和解委員会」の例を挙げ、ある“和解”の出来事が唯一であることと、《人類に対する犯罪》という「概念」の一般性との間のずれをただちに暗示していなかったか。このずれを、これまでの三つの分節化を包括的にふまえつつ、次のように定式化することで、デリダは赦しの問題性をめぐる一つの包括的なパースペクティブを提出する。

[...]もし、私が思うように、人類に対する犯罪という概念がこうした自己告発の、悔恨の、この請われる赦しの告発箇条であるならば；また他方で、もし人間的なものの聖性のみが、最終的には、この概念を正当化するというのであるならば(この論理においては、人間の人間性に対する犯罪そして人間の諸権利に対する犯罪以上に悪いものは何もない)；そしてもしこの聖性がある意味を見出すのが聖典の諸宗教のアブラハムの記憶のうちにおいてであり、かつ《隣人》もしくは《同類》についてのユダヤ的解釈、しかしとりわけキリスト教的解釈のうちにおいてであるならば；もし、それゆえ、人類に対する犯罪が、生きもののうちで最も聖なるものに対する犯罪であり、したがってすでに人間の内なる神性に対する犯罪、人間-となった-神のあるいは神-によって-神-となった-人間の内なる神性に対する犯罪であるならば(人間の死と神の死とは、ここでは同一の犯罪を暴露するのであろう)、それならば、赦しの《mondialisation》は、進行中の告白のひとつの巨大な場面に似てくることになるだろう、それゆえ、ひとつの潜在的にキリスト教的な痙攣-回心-告白(convulsion-conversion-confession)に似てくることになるだろう、つまりひとつの、もはやキリスト教教会を必要としないキリスト教化の過程に(un processus de christianisation qui n'a plus besoin de l'Église chrétienne)。(106-107)

リクールが『記憶、歴史、忘却』のなかで引用することになるのはこの箇所である¹¹。《人類に対する犯罪》を告発するという身振り、国家元首らが告白をし赦しを請うということ、そのつどの形態においてアド-ホックでありながら同時に或る種の普遍性を要請し参照するという身振り、《humanité》の称揚(=ヒューマニズム)、赦しの《mondialisation》、おそらくそれらは全て、「もはやキリスト教教会を必要としないキリスト教化の過程」を表現し、上演している。というのも、そうした「《赦しを請う》身振り等の全ては、人間についての、《隣人》《同類》についての、人間の内なる神性についてのキリスト教的解釈を、どういう仕方にせよ、つまりキリスト教教会なしにせよ、反復

するものにほかならないからである。先に第二の点において、“赦し”が特定の伝統、「アブラハムの宗教」に由来するということが分節されていた。そして、三つの分節化が合わせて明確にしたのは、赦しのmondialisationは、伝統の拡大展開、膨張、普及、浸透であると同時に希薄化、空洞化、形式化、曖昧化でもある、というこの重層的現実にはほかならない。

[...]問いただされなければならないのは、ひとが mondialisation と呼ぶもの、そして、私が他のところであだ名を付けて *mondialatinisation* と呼ぶことを提案したものである——そう呼ぶのは、今日あらゆる法律の、政治の、そしていわゆる《宗教的なものの回帰》の解釈さえも重層決定している、ローマ・キリスト教の効果を考慮に入れるためである。いかなる自称脱魔術化も、いかなる世俗化も、それを遮ることは出来ない、まさにその反対なのである。(108)

それゆえ、法的-政治的イデオロムと化したアブラハムの-ローマ・キリスト教的言語表現^{ランカニョ}を動因とし症状とする「もはやキリスト教教会を必要としないキリスト教化の過程」は、デリダの語鑄造によれば「*mondialatinisation*」、グローバル・ラテン化として進行している当のものである。言語活動と宗教的伝統に着目する限りにおいて、デリダの眼には、いわゆる“グローバル化”と呼ばれるものの本質は、もはやキリスト教教会を必要としないキリスト教化の過程としての「*mondialatinisation*」であるにほかならない。この「*mondialatinisation*」の動きこそが、希薄な、希薄化する、どこかずれた、しかしそうであるがゆえに堅牢な、他のものを暗に陽に圧倒し凌駕する、この遮られ難い動きこそが「問いただされなければならない」。

「*mondialatinisation*」は、それがはたして「脱魔術化」「世俗化」の類いであるのか、それとも「宗教的なものの回帰」であるのか、見分けが付かない。しかしこれは何か人々の認識の不足というようなことなのではない。事態の特性そのものが、少なくとも従来既存の“尺度”や観点でもってでは見分けること、区別することのできない何ものかなのである。「*mondialatinisation*」はそれ自体、デリダの語鑄造のぎこちなさがそのまま示している通り、混合的で、正体の定かでない、しかし確かに実在している不気味な運動にほかならない。

2 ジャンケレヴィチ＝アーレント的な赦しの概念化と《赦されえぬもの》

《*mondialatinisation*》という事態と《人類に対する犯罪》という概念とを浮き立たせたデリダは、次に、今度はジャンケレヴィチの著作『時効となりえぬもの *L'impréscriptible*』における「赦し」をめぐる議論を参照する。先の分節作業とは平面を変えて、他の論者との突合せへと場を転じるということである。

まさしく《時効となりえぬもの》と題されたひとつのポレミカルなテキストのなかで、ジャンケレヴィチはこう宣言する。人類(humanité)に対する諸犯罪、人間の人間性(humanité)に対する諸犯罪については、赦すことなど問題になりえない。《敵達》(政治的、宗教的、イデオロギー的な)に対してではなく、まさに人間を

人間にする当のものに対する——換言すれば赦す力そのものに対する犯罪については、赦すことなど問題になりえない、と。[…]もちろん“ショアー”が問題であったから、ジャンケレヴィチはとりわけもう一つの論拠を強調した、彼の眼にはそれは決定的なものであったのである：犯罪者達が赦しを請うていなかった場合には、赦すことはなおさら問題にならない。彼らは自らの過誤を承認しておらずそしていかなる改悛も表明していない。これが、少なくとも、おそらくいささか性急に、ジャンケレヴィチが主張したことである。
(109-110)

デリダが取り出したジャンケレヴィチの論点は主に二点である。①第一に、人類に対する犯罪は「赦す力そのものに対する犯罪」であり、それゆえ赦されえない。②第二に、赦しを請わない犯罪者を赦すということは、ありえない。赦しを請うという事態が先になければならない。これらを確認した上でデリダは、まず特に第二の点に関して「いささか性急」という診断を与える。それはなぜか。

ところで私は、この交換の条件付きの論理(logique conditionnelle)に対して異議を申し立てたく思う。この広く流布している前提に対して、すなわち、ひとが赦しを検討することが出来るのは、過誤の意識と、罪人が変容しそして悪の再来を回避するためにあらゆることをなすという少なくとも暗黙の誓いとをともに証し立てる改悛の場面の過程で、赦しが請われる、という条件においてのみである、という前提に対しての異議である。そこにあるのは、エコノミックな商取引＝示談(transaction économique)であり、それはわれわれが言うところのアブラハムの伝統を確証するものであると同時に反対するものでもある。(110)

デリダは、読者を戸惑わせるかもしれないほどに毅然とした調子で、ジャンケレヴィチが主張した“赦しを請わない者は赦されえない”という“前提”のうちに、エコノミックな交換性の原理、条件下の取引という性格を看破する。「[…]表明的に赦しを請う罪人[…]そしてその者は、それゆえ、もはや徹頭徹尾罪人であるのではなく、むしろすでに別の者(un autre)、罪人よりもよましなもの(meilleur)である。この尺度において、そしてこの条件において、ひとが赦すのは、もはやそのものとしての罪人ではない」(110)。デリダの眼には、ジャンケレヴィチの「赦しを請う者のみが赦されうる」という論理、言い換えれば表明的に“赦し”を請う者はその点においてすでにおのれの罪過からわずかにせよ一歩脱け出しているのだという論理は、しかし非常に突き詰めて言えば、ある意味でエコノミックな論理、条件付きの論理なのであり、そうであるがゆえに、現実にはそうした論理でもってしては「そのものとしての罪人」に直面对峙するという事態は取り逃されていってしまう、と考えられるのである。この箇所の議論には、のちにリクールもまた問題意識の共有——解答の共有ではなくとも——を表明するだろう。「私はここで[…]デリダの議論に合流する。罪人をその行為から切り離すこと、換言すれば、その者の行為を弾劾しつつなおその罪人を赦すということ、それは、行為をかつてなした者とは別のひとつの主体を赦すということであろう。議論は深刻で、回答は困難だ」(『記憶、歴史、忘却』)¹²。

以上の考察を受けデリダは、ジャンケレヴィチのそれとは別の赦しの概念化を、提出する。

[…]論理と常識とが、この場合には、次の逆説と一致することになる：この事実から——私にはそう思わ

れる——始めなければならないのである、すなわち、赦されえぬものがある(il y a de l'impardonnable)、ということから。そのみが、真に赦されるべきものではないのだろうか？ 赦しを呼び求める(*appelle*)唯一のものなのでは？ もしひとが、赦されうるように見えるもののみを、教会が《小罪(*péché véniel*)》と呼ぶもののみを赦す用意があるのだとするならば、それならば、赦しの観念そのものが消え去ってしまうであろう。(108)

「赦されえぬものがある」ということ、“小罪-告白-償い-赦し”というようなエコノミーには到底取り込みえぬものがあるということ、まずそこから始めなければならないのである。すなわち、

もし赦されるべき何ものかがあるのだとすれば、それは宗教的言語活動においてひとが死に値する罪(*le péché mortel*)、最悪の罪、赦されえぬ犯罪あるいは過失と呼ぶところのものであろう。赦しはただ赦されえぬものを赦す(*le pardon pardonne seulement l'impardonnable*)。ひとが赦することができるのは、あるいは赦さなければならないということは、赦しというものが——かりにあるとして——あるのは、ただ、赦されえぬものがあるところでのみのことである。こう言ってもよい、赦しは不可能なもののものとして自らを告げざるをえないのである。それは不可能なものをなすということでは可能でありえない。(108)

赦しはただ赦されえぬものを赦す。こうしてデリダは、彼自身の考える赦し概念を——全く自己破綻的な命題として——定式化したことによって、ジャンケレヴィチによる赦しの概念化における二重の不適切を指摘したことになる。「ジャンケレヴィチに対する私の賛嘆的共感にもかかわらず、また私はこの正義の怒りを惹き起こしたものをよく分かっているけれども、私は彼についていくことができない」(111)。第一に、ジャンケレヴィチは赦しを「赦しを請う」という条件とのエコノミー的相関において把握していたが、しかしそのようにしては、結局「赦されえぬものがある」という基礎的な、あるいは根元的な事態を、そのものとしては捉え損なうことにしかならない。第二に、赦す力そのものに対する犯罪は決して赦されえないというジャンケレヴィチの強い主張は、確かに或る面で正当ではあるのだが、しかしながら「赦されうるように見えるもの」のみが赦しの関わる当のものであるとするならば、ジャンケレヴィチが言うのとは反対の意味で、そもそも赦しということを問題にする必要がないことになる。つまり、赦されえぬものは赦されない。それだけのことである。——そうではなく、デリダが(彼特有の仕方で)主張するところによるならば、まさに赦されえぬもの、言い知れぬもの、「死に値する罪、最悪の罪、赦されえぬ犯罪あるいは過失」のあるところにおいてのみ、はじめて赦しというものが、しかもただ「不可能なもの」として、問題となることがありうるというのである。

《死の収容所で赦しは死んだ》、とジャンケレヴィチは言う。確かに。もし赦しが不可能に見える場合からのみ、それが可能となるのではないとしたらばである。赦しの歴史は、その反対に、赦されえぬものと共に始まるであろう。(113)

こうしてデリダは、ジャンケレヴィチのそれとは異なる状況把握——この相異は無論哲学的把握の相異である

のだが、ただし同時に当人達の意志的統御の及びえない歴史的状況・政治的文脈の相異でもあるということは、銘じておかれる必要がある¹³——を提示する。すなわち、デリダが立っている場所、それは、赦されえぬものと共に始まったひとつの歴史である。そして、もし赦しの歴史と呼べるようなものがあるとすれば、それはこの赦されえぬものの歴史以外にはないのではないかとデリダは述べているのである。

さて、以上の諸論議を要約する形で、デリダは、ジャンケレヴィチおよび『人間の条件』でのアーレントが提出していたような赦し概念の性質について、二点に纏めて指摘する。

というのも、ジャンケレヴィチは(例えば『人間の条件』のアーレントのように)次の二つのことを既定のこととみなしているように思われるのである。

1. 赦しはある人間的な可能性(*possibilité humaine*)にとどまらなければならない——私はこの二つの語を強調し、とりわけ、全てを決定しているこの人間学的特徴を強調する(というのもつねに結局のところ問題なのは、赦しがひとつの可能性であるのかどうか、さらにいえばひとつの能力であるのかどうか、それゆえひとつの主権的な《私はなしうる》、ひとつの人間的能力=権力であるのかどうか、なのであるから)。

2. この人間的可能性は罰する(*punir*)可能性の相関者である——もちろん復讐のではない、それは別のものであり、赦しとはもっと異質なものである——つまり、法に則って罰すること。アーレントは言う、《罰は赦しと共通のものとして、介入なしには無際限に継続しうる何ものかに終結を与えようとする、という契機を保持している。それゆえきわめて意義深いことは、次のことが人間的諸事象(私はここを強調する)の領域の構造要素だということである、すなわち、人間達は罰することができないものを赦すことはできないということ、そして赦されえないものとして現れるものは罰することができない、ということである》¹⁴ (112)

第一に、アーレント＝ジャンケレヴィチ的な赦しの概念化は、デリダの眼には、赦しを「人間的な可能性」のうちに押し込めてしまう、もっと言えば矮小化してしまうものに映る。第二に、対応する罰¹⁵が明確に存在するようなものとしてのそうした赦し——日本語ではむしろ“許し”とでも表記するほうがよいだろうか——は、結局、人間が何かあるいは誰かを“赦す”という身振りを、人間の能力＝可能性＝権力(*pouvoir*)を、人間の「私は…できる」を、過大評価しているのにほかならない。アーレントの「無際限に継続しうる何ものかに終結を与えようとする」という言い回しも、よくよく考えるならば、それ自体がどこかエコノミックであることを免れない。また同時に、そうした概念化は、この世に撃ち込まれた諸々の「赦されえぬもの」の途方もなさ、あるいは、「赦されえぬもの」が存在することの救われ難さを、過小評価している。それならば赦しは、誰か人間(達)がその能力において、主権においてなすことであり、またできることであることになろう。そうした傾きに対し、デリダは論理的・哲学的な違和感を表明する。

付記すると、この前後の箇所ではデリダが“ヨーロッパの白人中心主義”をも暗に喚起しようとしていることは、見識ある読者にとってはほぼ見誤りようのないものである。1999年のデリダによるアーレント及びジャンケレヴィチに対する批判を二十世紀の社会・政治的・歴史的な文脈という所から捉え直してみた場合には、抽象的な次元での哲学的議論といえども、いわば時代的制約として、当時のアーレントやジャンケレヴィチの議論は“ヨーロッパの

白人”——この語彙の指示する外延そのものをめぐる諸問題については今は立ち入らない¹⁶——内での赦す／赦さないという視野に終始し完結していた節があるということもまた、今日においては指摘されざるをえない。それゆえ、赦しおよび赦されえぬもの等々をめぐってなされる話題は全て“ヨーロッパの白人”同士の物質的・精神的エコノミーにおいて理解可能なもの、意味付与可能なもの、意味のあるものの範囲内であったことになる。まさしく「…伝統の共通のあるいは支配的な公理は結局、そして私の眼にはまさに最も問題的事実であるのだが、それは、赦しは意味を持たなければならないということである」(111)。

だが他方、再度縷説するまでもなく、デリダが赦されえぬものという話題を説き起こした場所は、「mondialisation」そして「mondialatinisation」にほかならなかった¹⁷。「赦されえぬものとともに始まったひとつの歴史」という場においては、(アーレントが『人間の条件』第三三節で語った限りでの)“赦し”に対立するところの暴力とは、狭義の「赦されえぬもの」だけなのではもはやなくなっている。ある意味で“赦し”そのものでさえが、“赦し”という語彙を語ることの暴力、意味を付与する能力＝主権を自認することの暴力、そうしたものとして露呈しかねなくなっている。別様に言おう。ジャンケレヴィチ的問題化(の時点)においては、赦されえぬものとしての“ショアー”が耐え難い衝撃であったのは、ヨーロッパ自身がヨーロッパにとって赦されえぬものとなったことの衝撃(でしかなかった)ということとなろう。しかし、むしろいまやこう言わなければならないのではないか、つまり、ヨーロッパにとってのみならず、まさしく或る意味で「ヨーロッパの／という歴史」(『死を与える』)そのものがこの世界において、この世界にとって、誰にとっても“赦されえぬ”ものとして暴露されたことこそが、蒙られ受け止められるべき衝撃であったのではないのか、と。デリダの議論を核心部で動機づけているのは、この“歴史観”である。

結論的に、アーレントとジャンケレヴィチへの参照と批判を通してのデリダの議論の焦点は、こう言い換えることが出来る。つまりそれは、赦しと呼ばれうる出来事の可能性と、赦しなるものの無条件性そして意味付与不可能性、理解不可能性である、と。「私が遺産のただなかに存するこの矛盾を、無条件的で非・エコノミックなひとつの赦しへの参照(référence)を維持する必然性を、そして交換や、贖いあるいは和解の地平さえ超えた彼方(au-delà)への参照を強調するのは、倫理的あるいはスピリチュエルな純粹主義の名のもとにはではない。もし私が、《私は君を次の条件で赦そう、赦しを請いながら、君が変わってそしてもはや同じではないという条件で》と言うとき、私は赦しということをしているのだろうか？」(113)。交換や和解の地平さえ超えた赦しとは、赦されえぬ過誤を、罪人である限りの罪人そのものを、改悛の表明もなしに、悪そのものを消去することもできずに、その赦され難さのままにおいて、赦すのでなければならないのではないか。ただし、こうした主張がなされるのは決して「倫理的あるいはスピリチュエルな純粹主義の名の下にはではない」。特定の唯一的・統一的な倫理観の下で、その当の倫理を徹底しようとする純粹主義の透明性、自己・透明性でもって、赦されえぬものという意味づけを拒む昏がりが、少しでも触れられるということはない。ヘーゲル的に言えば、犯罪は、単に法に照らしてネガティブと判断される否定判断的なものではなくて、まさしく法そのものの否定としての無限判断的存在である¹⁸。

議論のこの段階で、「誇張的」(hyperbolique)「狂気の」(fou)といった(『第一省察』由来の)語彙が伴われて登場することは、事柄からして驚くべきことではない。赦しは——そのようなものがあると仮に想定してよければのことだが——、おそらくは赦されえぬものの到来の悪しき出来事と同じ程に、いやあるいはなおそれ以上に、狂った、不条理な、狂気の沙汰としてのみ現出するのであろうか。

赦しが存在するためには、反対に、そのものとしての過誤と罪人とが赦されなければならないのではないのだろうか、両者が共に、悪と同様に不可逆に¹⁹、悪そのものとしてとどまるところで、そしてなお反復されるであろうものとして、赦されざる仕方、変容もなく、改善もなく、改悛も約束もなく、赦されなければならないのではないだろうか？ ひとはこう主張しなければならないのではないだろうか、その名に値する赦しというのは、そういうものがいつかあるとすれば、赦されぬものを赦さなければならない、しかも無条件に、と？ そしてこの無条件性もまた、その反対物つまり改悛という条件と同じく、《われわれの》遺産に書き込まれているのではないか？ かりにこのラディカルな純粋性が過剰に、誇張的に、狂気に見えるかもしれないとしても？ (114)

ここで一旦論に区切りを付けるにあたって、ひとつの点を明確にしておこう。すなわち、「赦し」に関するデリダのアーレント批判は、アーレントの政治哲学やアイヒマン裁判をめぐる彼女の洞察の総体に無効を言い渡すようなものでは必ずしもない。アーレントは裁判、そして裁判が徹頭徹尾公共的に、それゆえ正気で行われなければならないということを問題をなしており、他方デリダは、裁きや刑罰が問題であるのではない、あるいはそうしたものが無意味もしくは不可能とならざるをえない次元のことを問題にしている、ということである²⁰。(また、もちろん、『全体主義の起源』(1951)のなかで既にアーレントが「無権利者」(the rightless)に面しての「人権」概念の無効性という論点に着手し始めていたということも指摘しないわけにはいかない。)

しかしやはりデリダは、アーレントが赦しと罰とを近接的に捉える身振りについて、厳しい批判を傾ける。正気の裁判のための尺度、基準を設定することそのものに mondialisation という暗黙の動性が暴力としてすら機能してしまうという問題性において、もはやアーレントの議論は、それが限定的に正気の裁きの条件をめぐるものであるとしても、再検討される余地があると言わねばならない。かつ同時に《赦し》の狂気が書き込まれているのもまたこの mondialisation という「《われわれの》遺産」のうちにであるがゆえに、事柄は再考を要求する。

3 第三者の介入、言語の到来

以上でわれわれはデリダの“赦し論”のエッセンスとなる部分を見た。が、先ほど触れられた「意味」および理解不可能性の問題について、もう少し、考察を進める余地もある。いま一度、「真実和解委員会」の例に立ち戻ろう。ここでデリダが喚起するのは、「翻訳」という問題系である。

ところで、デズモンド・ツツは「真実和解委員会」の議長に指名されたとき、《政治的》(ここにある巨大な問題に触れることを私は断念する、それはこの委員会の複雑な構造と、他の司法的諸審級や進行すべき刑事的訴訟手続きとこの委員会との関係を分析することを断念するのと同様である)動機による諸犯罪のみを専ら扱うべき機構の言語活動をキリスト教化(christianisé)したのだった。善意と同じだけの混同をもって

——と私には思われるのだが——英国国教会大主教のツツは、改悛と赦しという語彙を導入したのである。そのことで彼は、他の幾つかの事と共に、黒人共同体の非-キリスト教徒の部分から非難を呼ぶことになった。(116-117)

このツツ大司教と言語活動のキリスト教化の例は、“和解”の活動自体をどの(誰の)言語によって遂行進展すべきかという選択の時点で既に夥しい困難が立ち上がるということの典型的な範例を与えている。無論そこで生じた問題は、「委員会」への参加や出頭の拒否が相次いだという、周知の事実に結果から分析されるべき事象とも言える。しかし、デリダは、もう少し別の角度から考えようとする。

翻訳ということのはらむ恐るべき諸々の賭け金は言うまでもない。私はいまはそれらを喚起することしか出来ないが。そうした賭け金は、言語活動に訴えることそのものと同じく、あなたの問いの第二の点に関連してくる。つまり、赦しの場面は個人的な対一の対面であるのか、それとも赦しの場面は何か制度的な媒介に訴えるのか？ という点である(そして言語活動そのものが、^{ランガージュ}言語が、ここでは最初の媒介的制度なのである)。(117)

ここでデリダは二つのことを一挙に言っている。一つは、赦しが対面であるのか、それとも媒介的第三者に訴えるものであるのかという問い。もう一つ共に指摘されているのは、翻訳ということが赦しということとどういう関連を保持しているのかという点である。

まず、第一の点について確認するならば、「原理的には、またもやアブラハムの伝統の血脈をたどるならば、赦しは二つの単独性を突き合せなければならない：罪人(南アフリカでひとが《perpetrator》と呼ぶもの)と、犠牲者とを。ある第三者が介入するや否や、ひととは恩赦、和解、補償等々について語ることはまだできるが、しかし明らかに純粋な赦しについて語ることはもうできないのである、厳密な意味では」(117)。ごく一般的に考えるならば、媒介者なき突き合せ、あるいはより広く言って、何らかの媒介なき関係性というものは、ほとんど思考不可能、実現不可能であろう。その意味で、あらゆる関係はもともと不純である。しかし、事が“赦し”ということになると、不可能であるにせよ、極端な純粋さというものを想定しなければならないという、いわば厳密かつ不条理な要求が生じるのである。というのも第三者の介入というものは、結局ある共約可能な尺度の到来による、交換の原理の再来を不可避に伴うものだからである。その意味では、南アフリカにこうした「真実和解委員会」という「媒介的制度」が存在するという自体、微妙で「非常に曖昧」である。「[...]ツツの言説は、《赦し》の非-刑法的で非-賠償的(彼はそれを《修復的》と言った)な論理と、恩赦の司法的な論理との間で、揺れ動いている」(117)。

ところでデリダは先の箇所で、「言語活動そのものが、^{ランガージュ}言語が、ここでは最初の媒介的制度なのである」と付言していた。つまり、言語活動は、その存在そのものにおいて、すでに媒介的、^{ラング}第三者的なのである。このことは、認識論的にも存在論的にも還元不可能である。言語の到来は、それ自体、すでに何事かである。しかし、「[...]第一、言語活動がそれであるところの普遍化する審級に訴えることなしに赦しは顕われうるだろうか。双方の側において、共有された言語活動なしに、赦しの場面なるものがありうるだろうか？」(122)。だからこそ、赦しの場は、^{ラング}第三者の必要性和^{ラング}第三者の不可能性との二極の間で引き裂かれたまま、見失われた場となっているのである。

ここに、先の第二の点、つまり赦しと翻訳との逆説的な関連がひとつの問題として現われてくる。

さて、デリダは、一つの出来事を参照する。

例えば、ツツは、ある日一人の黒人の女性が委員会の前で証言するためにやって来た時のことを物語っている。彼女の夫は警官達の拷問によって謀殺された。彼女は彼女の言語で語った。それは委員会で承認された11の公用語のひとつである。ツツはそれを解釈し、そしてだいたい次のように、彼のキリスト教的(英語-英国国教会的)イディオムによって翻訳した:《委員会や、政府といったものが、赦すということにはできない。私だけが、場合によっては、そうすることができるだろう。And I am not ready to forgive. そして私には赦す-あるいは赦すための準備がない》。聴き取る=理解するのが極めて難しい言葉だ。(117-118)

もちろん、ツツは犠牲者の女性の意志と感情を尊重せんがためにこのいたたまれぬ場において彼女の言葉を「翻訳」したのであって、それは善意からのものであり、またこう言って良ければ、状況に照らして適切な「技術」によるものであったはずである。そして彼女の言葉は英語として音素化され、発声され、聴かれた。しかしその解釈され英語-英国国教会的言語に翻訳された言表、「And I am not ready to forgive」、そこにデリダは、赦しの拒否という事柄ということだけではなく、さらにそれが翻訳の拒否、英語-英国国教会的言語へと「動員」されることの忌避と重層決定されているということを見て取る。

だから、翻訳の拒否というだけではない。彼女の発言は、その証言の場そのもののある種の無効性を言うものでもあった。「この犠牲者である女性は、犠牲者²¹の妻は、間違いなく次のことを喚起しようとしていたのである、すなわち、国家あるいは何らかの公的制度機関という匿名の集団は赦すということをなしえない、ということ。そのようなものはそうする権利も権力も持たない。そしてそんなことはどっちみち何の意味もない。国家の代表者(représentant)は判断する=判決を下す(juger)ことができる、しかし赦しは判断=判決(jugement)などとはまったく何の関係もない。公共的空間あるいは政治的空間とも。かりに赦しが《正しい》ものだとしても、赦しの正しさは、司法的正義、法律といったものとは何の関係もない正義の正しさであろう」(118)。委員会という匿名の第三者的存在においては、赦しとか赦すとか赦されるというようなことは、そして赦されえぬ何ものかは、現われえないのである。それは「代表者」や「主権」がその名において「判断する=判決を下す」べき対象とは本来、なりえない。だから、赦しの場合は、もしそのようなものがあるとしたら、判断できないもの、翻訳不可能なもの、交換対象にならない残余といったものの場であることになろう。

ただし、ここで不可能な赦しの不可能性と、他人の行為の予測不可能性(imprévisibilité)とを同次元に見てしまつては、デリダが言うところの理解不可能性あるいは狂気という契機を根本的に見誤ることになってしまう。理解不可能性と予測不可能性とは次元が異なる。不可能な赦しということは、他者が赦すか赦さないかというものの裁量権を操ることができまた操っている、ということを言っているのでは全然ない。赦されえぬものの到来にあって、犠牲者として、「赦す」ということがどういうことなのか思考することも、把握することも、想像することもできないということである。

ところで、こうしたことは何も、例えばアフリカの諸語と英語という別の言語間の翻訳が問題である場合に限り

そうだというようなことであるわけがない。翻訳の拒否が問題を露わにするきっかけになる場合もあれば、全く逆に、スローガ的に言葉を掲げることで、エコミックな“和解”や取引が暗黙にあるいは表明的に進行進展するということもある。

そうした裏取引が、確かに、名誉あるものに見えることがある。例えば《国民的[国家的]和解》(réconciliation nationale)の名の下に。この表現は、ド・ゴール、ポンピドゥーそしてミッテランが揃って、ドイツ占領期あるいはアルジェリア戦争時における、過去の諸負債および諸犯罪を消し去る責任を取らなければならないと思った時にそれに訴えたものである。フランスでは、政治的最高責任者は、一様に同一の言語表現を採ってきた：大赦による和解を行わなくてはならない、そしてそうすることで国民的統一を再構築しなければならない。これは、第二次大戦以来のフランスの全ての国家元首及び首相の修辞法のライトモチーフである、例外なく。[...]私はある晩、ある資料映像のなかで、カヴァイエ氏がこう言うのを聴いた、記憶で引用すれば、当時国会議員であった彼は 1951 年の大赦法に賛成投票した、なぜなら、彼は言った、《忘れることを学ぶ》(savoir oublier) 必要があったからだ。その当時、とカヴァイエは重々しく強調したのだった、共産主義の危険が最も緊急のものと感じられていたからこそ、なおさらそうする必要があったのだった。数年前には対独協力者で、あまりに厳格な法やあまりに少ししか忘却をしない粛清によっては政治的な場から排除されてしまうはずの、そういう全ての反共産主義者達を、国民的共同体のうちに復帰させる必要があったわけである。(114-115)

つねに同一の配慮がある：国民をその諸々の分裂をくぐって生き残らせるように、諸々の外傷的記憶が喪の作業に場を譲るように、そして国民国家に麻痺が蔓延しないように。しかし、ひとがそれを正当化できそうな場合においても、社会的そして政治的な健康のこうした《エコロジイ的な命法》は、《赦し》とは全く何の関係もないのである、ひとはこの語を実に軽く口にするのだけれども。(116)

“フランス”が現代の歴史において負った様々の傷、負債、「赦されえぬもの」について今詳しく立ち入る必要はない。重要な点は、例えば“共産主義の危険が外から迫ってきたから、内では積極的に忘却して、積極的に赦して、統一を再構築しよう”といった種の言説が、「国民的和解」「国民的統一」といった自明で分かりやすい言語表現の下に、それを動因とし症状とし、名誉ある“赦し”の範例的な言説として通ってしまうということ、このことが、赦されえぬものを赦す赦しというものを少なくとも構想しようとする動性をかえって一層見えにくくするということである。

そうした分かりやすさ、流通可能性は、容易に広汎に共有されうるような言語活動によっては語られえぬ残余、救われ難い悪というものの場所に滞留することなく、その場凌ぎにどんどん横滑りをしてゆく本性のものである。そうした類いの分かりやすさによってはいかなる正義も、いかなる救済ももたらされることはありえないだろう。こうした分析を経るならば、デリダがハイデガーの衣鉢を継ぐ形でつねに晦渋を辞さない言語表現、造語そして語解体に、哲学の(不可能な)可能性のみならず、倫理と正義の(不可能な)可能性さえも見出そうとしてきたということには、深く受け止められうるものがあると私には思われる²²。無論、依然として、それを道徳的アナキズムと批判することも、あるいは秘教めいた権威主義として批判することも、可能であり続ける。そうした批判にどこまで持ち堪えられるかという点に不可能な赦しの言説の意義なき意義は懸かっているであろう。

簡潔に纏めよう。純粋な狂った赦しは、もしあるとすれば、交換原理によって「統一性」の回復を志向するがためのものではないはずなのである。

4 同一性とは別様に、「主権」とは別様に

しかし、こうした赦しと統一性の回復といった事柄をめぐって、インタヴューアである EHESS 社会学教授 M. Wieviorka は、ジャック・デリダに対して次のような辛辣な質問を投げかける。

M.W. 最も怖ろしい状況下では、アフリカや、コンゴにおいて、まさに問題は、近隣の残虐行為ではないだろうか？ その場合犯罪は互いに知り合いである人々の間で仕組まれているのだ。赦しというのは、不可能さを含んではいないだろうか。犯罪の後で、先行する状況とは別のものでありながら、同時に、先行する状況の理解のうちにあるという？ (123)

Wieviorkaによるこの幾らか敢えて批判的な要素を含めたと思われる問いは、通例社会-政治の場面において前提とされているもの、“和解”や“赦し”が絶望的に見えるような事態の状況前提とみなされているものを明確化しようとするものとも言える。すなわち、おそらくこの前提によれば、例えば現実の残虐行為等によって先行する状況の回復が不可能であるような場合——コンゴ²³におけるような——には、赦しは不可能であり、たぶん断念されなければならないのである。(こうした言述に、1994年のルワンダにおけるジェノサイド、そしてそれを黙認したとしてフランス軍・政府とカトリック教会が国際社会からの弾劾を受けた事実等が『*Le siècle et le pardon*』の全論述を暗く通底していることが見て取られる。)

だが、そうした通例の前提は、「純粋な赦し」という発想からするならば、なるほど、醜悪で嘔吐を催させる現実に即してはいるが、いささかの誤解を含む。デリダは、通念からのこうした問いの投げかけに対して、あくまで、いやまさにそういう状態においてこそ、不可能な赦しについて語ることを断念すべきではないのではないか、とひるがえって問いかける。

J.D. あなたが《先行する状況》と呼んだものにおいては、実際、あらゆる種類の近さがあつたはずだろう。言語活動、近所付き合い、親密さ、家族そのもの、等々の。しかし、悪が生じるには、《根元悪》²⁴、そしておそらくはもっと悪いことに、赦されえない悪が、つまり赦しの問いを生じせしめる唯一のものが、生じるには、この親密さの最も親密なところにおいて、絶対的な憎しみが平和を遮るべく到来するのであらざるをえない。この破壊的敵意は、レヴィナスが他人の《顔》と呼んだもの、他なる同類、最も近い隣人を狙うよりほかないのである、例えばボスニア人とセルビア人との間で、同じ地域の内部で、同じ家の内部で、時には同じ家族の内部で。赦しはそれなら深淵を埋めるべきだろうか？ 赦しは和解のプロセスにおいて傷を縫合すべきなのだろうか？ [...]当然、誰も敢えて和解の命法に反対したりはしない。諸々の犯罪や分裂には終止符が

打たれるほうが良い。しかしもう一度言うならば、やはり私は赦しとこの和解のプロセス、健康のあるいは《正常性》のこの再構築とを、それらが大赦や《喪の作業》等々を通していかに必要でいかに望ましいものに見えたとしても、区別すべきだと信じる。(123-124)

決して断たれえないはずのものが断たれてしまったからこそ、「赦されえないもの」が、「悪」が生じる。論理的に言って——人間の最も弱いところに撃ち込まないような悪は、悪ではないであろう。しかし赦しは、そうした断たれてしまったものを元に戻すような力を持ってはいない。だが、ある意味では、だからこそ、赦しは、断たれてしまったものをそのままに赦すという、文字通り想像することもできない不可能な可能性のしるしで“ある”ことができるのだとも言える。

赦しは、正常な(normal)ものでも、規範的な(normatif)ものでも、正常化する(normalisant)ものでもないし、そうであってはならない。赦しは例外的で法外なものにとどまらなければならない、不可能なものの試練に耐えつつ。あたかも赦しが歴史的・時間性の通常の流れを遮るのであるかのように。(108)

通常でないもの、法外なもの。正常と“純粹”とは、別の事なのである。

デリダがインタビューを締めくくりに喚起するのは、赦しと、これまでの議論の中で何度か言及された、主権ということとの関わりである。政治的・歴史的場面における“赦し”は、つねに何らかの主権の(再-)肯定によってなされてきたものであったのだが。かつてフーコーが試みた主権と近代的主体性とをめぐり系譜学をもおそらくは視野に収めつつ、デリダは赦しと主権という問題を最後に主題化することになる。

第三者として赦しの場面に介入し、再び主体(第一のものとしての)の位置へと上昇するに至る主権。そしてそのとき、赦しの狂気は正常で理解可能なエコノミーへと回収されていくことだろう。赦しのための余白は消え去るだろう。それが現実である。赦しのようなものが、無-条件的なものが現実へと到来するには、それが陳腐で旧態依然な現実の条件的なものどもの内へと混同され利用されるということは避けられない。避けられるべきでもない。しかしそのことがどうしても純粹な赦しというものを曖昧な両義的なものにしてしまう。例えば、《人類に対する犯罪》を暗黙裡に遂行する一つの「主権」があり、しかしそれを弾劾するのもまたもう一つの「主権」であるというとき、そのような事態は“諸主権の抗争”以外の形のものにはならず、そうした所においては例えば《humanité》というようなものは抗争のために流通するひとつの貨幣以上でも以下でもないことになる。そのような時、赦しは、jus in bello や正戦論の相関者あるいは事後的正当化の道具に成り下がることだろう。そして或る意味で“有効に”機能するであろう。

最も突き詰めた意味においては、ある例外的な第三者の到来こそが赦しの出来事であるはずであろう。現実には、対面的直接的二者関係などない。そもそもの始めから“不純な”三項関係があるのみである。——しかし、そこに“純粹な二者関係”なのではなくて、まさに言わば純粹な第三者なるものが縫れ傷ついた関係のうちに“混入”してくる(あるいは、実は既に密かに混入している)という希望が、存するのかもしれない。

しかしそうした不可能な到来の出来事は、つねにすでに、法定的実定的な第三者、政治的な第三者、あるいは、主体にして主権である(ことを自負する)ものの能力、権限、判断における「私は赦す」(je pardonne)へと転移して

しまうのである。「《私は君を赦す》をときに耐え難くあるいはおぞましいものに、さらに言えば猥褻にしてしまうものとは、まさに主権の肯定(affirmation de souveraineté)である。その肯定はしばしば上から下へと自らを差し向け、自らの固有の自由を確証し、あるいは赦す能力＝権力を我が物とするのである、たとえそれが犠牲者である限りにおいてであっても、あるいは犠牲者の名の下にであったとしても」(132)。赦しが、主体であり主権である者——ほとんどの場合は具体的な政治的代表者である、しかし、たとえそれが犠牲者である者と同一である場合においても、あるいは犠牲者の名の下にそうする者ですらも——の「私はなしうる」による《私は君を赦す》の肯定、宣言となるとき、それは赦しではないだろう、たとえなお赦しという語彙によって指し示されるとしても。赦されえぬものの赦され難さは、主権が保持する「私はなしうる」の支配下に手なずけられることになる。主権にとって赦されえぬものは理解可能なものとなり、《私は君を赦す》という声は、主権にとって、自らによって発せられ、かつ、自らに対して聴こえ、現前するものとなる。

ここでひとが初期デリダが取り組んでいた根本モチーフであった「音声中心主義」(logocentrisme)批判に思い至ったとしても不思議ではない。「自分が語るのを自分で聴く」(s'entendre-parler)ことを自負する主権に対しては、決して例外的な第三者が到来することはないだろう。だからこそ音声中心主義は「自文化中心主義」そのものであると若きデリダは喝破したのであり²⁵、それゆえ、今の文脈に戻して言えば、「mondialatinisation」はそのものとして不可能な赦しの不可能な原理とはなりえないのである。赦しは、あるとすれば、まだ誰も聴いたことのない言葉とともに起こるのである。「他性が、非-同定化(non-identification)が、無理解さえが、還元不可能であるにとどまらなければならない。赦しはそれゆえ狂っている。赦しは深く沈み行かねばならない、ただし明晰に、理解不可能なものの夜へと」(123)。

無論、ここには膨大な困難が存しているということを認めざるをえない。例えばかつてカントは、『永遠平和のために』(1795年)のなかで、「終結した戦争の後で、平和条約の締結に際して、感謝祭に続いて懺悔の日(Bußtag)が定められたとしても、それは一国民(ein Volk)にとってふさわしくないことではない。天に対して国家の名の下に(im Namen des Staats)大いなる罪過の赦し(Gnade)を請うために。その罪過を人類(menschliche Geschlecht)はいまだなお責めとして負っているのであるが」²⁶と、彼らしい高邁なトーンで述べていたが、しかしいまや問題は、この「懺悔の日」をなすところの主体、なすところの権能が誰であり何に存するのかということにどうしてなってくる。「一国民」「国家」それとも「人類」？——しかし、もしわれわれがこのようにしてカント政治哲学の論旨を想い起こすならば、それとの対比において、デリダが赦しと主権とを分離する必要があるという論点に執拗に注意を喚起し続けた当の理由も、相応の程度に理解されてくる。

主権的法規の下での合法性＝嫡出性(légitimité)ではなく、非-主権＝非-嫡出児性としての、不可能な夾雑物としての“純粋な”赦し。おそらくそこには、もしあるとすれば赦しのようなことが起こるのは、ひょっとすると「赦し」という語彙すら放棄される時であるのかもしれない、ということが含まれている。何を指示しているのか理解できない狂った言語。それは、なにか迷惑なもの、であるのか。あるいは、誰も気付かない、およそ気にも留められないようなものか。こうしたデリダによる「理解不可能な赦し」の思考のうちに、また先の極めて印象的な「あたかも赦しが歴史的時間性の通常の流れを遮るのであるかのよう」にという言葉のうちに、ベンヤミンのモチーフの反響を見ることは不当ではないだろう。しかしながら、瓦礫の山、くずの切れ端を“救済”し有意義化しようとするベンヤミンの或る種の“メシアニズム”は、やはりデリダの立場からすれば、どこか主権的＝音声中心主義的(＝男性

中心主義的)に過ぎるものである。むしろ、瓦礫やくずは、あるいは、「ごみ」(litter)としての「文字」(lettre)は、何の役にも立たない、何の目的にも供さないというまさにそのことにおいて、かえって物自体としての尊厳を持つという、換言すれば「物」(Ding)としての「尊厳」(dignité)²⁷を持つという、そうしたラカン的な発想との近さのほうが、「不可能な赦し」と「主権」をめぐる場においては見て取られるように思われる。

デリダは、赦しと主権とを分離しようとする任務が必然的に立ち向かわなければならない最も困難な任務を分節化して、その語りを締めくくる。それは、デリダが最初から強調してきた赦しの無条件性、非エコノミー性を、主権なるものから分離するということである。

私が夢見ているもの、私がその名に値する赦しの《純粹さ》として考えようと試みているもの、それは、権力＝能力なき(sans pouvoir)ひとつの赦しということになるだろう：無条件的だが主権なき(inconditionnel mais sans souveraineté)赦し。最も困難な課題、必然的であると同時に不可能な課題、それは、したがって、無条件性と主権とを分離することである。そんな日が来るだろうか？ きょうあすのことではない、よく言われるように。しかし、この現前不可能な(imprésentable)課題にとつての仮定が、思惟にとつてのひとつの夢想とはいえ、自らを告げているのだから、この狂気はひょっとしたらそれほど狂ってはいないのかもしれない... (133)

* * * *

以上でデリダのテキストそのものに関する議論は一旦終え、以下では残された問題点を手短かに指摘する。

ところで、デリダのいう無条件性と主権の分離ということは、あるとすれば、一体どういう事態なのだろうか²⁸。その言わば第三の道はどこに探り当てられうるものなのか。例えばそれはカント実践哲学及び法哲学における無条件性と「立法行為」(Gesetzgebung)との深く密接な関連という構造に対して、どのような解体再構築を迫るものなのだろうか。こうした点は、国際法や国際刑事裁判所²⁹にデリダが注ぐ希望が小さからぬものであるという文脈的な見地からも、一層の展開が必要であろう。

もう一つ、重要な困難を喚起しておかざるをえない。果たして mondialisation は純粋な赦しの障害であり阻害者であるのか。それとも、無条件的に到来する赦しの似姿であり促進者であるのか。——それはひとつの二律背反であろう。このことは、「赦し」という或る意味で余りにパウロ的な語彙の、アブラハムの言語活動の存在の還元不可能性が、回避できない言わばひとつの謎として残存していることをやはり示すものでもある。もし、赦しとは赦しという語彙の放棄でさえなければならぬとするならば、赦しの時とは蔵されていた伝統の記憶が決定的に「想起」される時であるのか、それとも決定的に「忘却」され消滅する時であるのか、これもやはりいずれともつかない。

そして、「赦されえぬものと共に始まった一つの歴史」が、「もはやキリスト教教会を必要としない」歴史が、おそらくは少なくとも赦しの不在という意味で＜神の死以降の歴史＞であることをも自らの内に孕んでいるのだとするならば、やはりそこにもまた拭い去りがたい二律背反が見出されざるをえないことになる。もしかして＜神の死＞は、条件無き赦しの世界的拡大のための最後の条件であったのだろうか。それとも＜神の死＞という事態が、

人間達をして無条件的な赦しへと危うい歩みを進めることの勇気を奪い去らしてしまっているのだろうか。《人類に対する犯罪》という観念は、この二律背反の纏れた具象である。

トニ・モリスン『ベラヴド *Beloved*』(1987)の二つのエピグラフが、デリダの論稿を手になしている私の脳裏をよぎった。異様な献辞としての「Sixty millions / and more」³⁰、次のページに書き記された「I will call them my people, / which were not my people; / and her beloved, / which was not beloved. (ROMANS 9:25)」この二つの書き記された文言の間に横たわる深淵は、ヨーロッパとキリスト教の歴史の背負う重さと複雑さの深淵であろう³¹。デリダやハイデガーのいう〈ヨーロッパの歴史〉、〈ヨーロッパという歴史〉なるものにおいて、たとえばこのエピグラフに続くエクリチュールは、醜さ、危うい美しさと無情な出来事に彩られた記憶と忘却と虚構の語りは、何を印しづけることになるのか、という屈折を孕んだ問いが頭をもたげる。そしてこの、希薄に、何気なく、しかしまごうかたない仕方で「キリスト教教会をもはや必要としないキリスト教化」が進展してきた日本列島という場所から、そこになんを見ることができるのか。こうしながら、私もまた、不可避にmondialatinisationとは別様なものの記憶をいよいよ失いつつあるのではないか。しかし、逆説的にも、もし忘却することがすべて悪でしかないのなら、死すべき人間達にとってこの世は余りに救いのないものになってしまいはしないだろうか。だがいまはひとまずデリダの「それほど狂ってはいないかもしれない」狂気の夢想のかたわらに一旦論を閉じるべきである。

¹ 当然、むしろまさに〈9.11〉という出来事によって、デリダのような(あるいは、ハーバーマスのような)冷戦終結以前の思想形態がまったく無効を宣告された、と考える向きもある。本発表ではこうした方向性に関しては触れることができない。

² Cf. Husserl, *L'origine de la géométrie*. Introduction et traduction par Jacques Derrida, Paris, PUF, 1962.

³ 参照：中山竜一「20世紀法理論のパラダイム転換」、所収『現代法学の思想と方法』(岩波講座『現代の法』15)、1997年、p.93-101。また、高橋哲哉『デリダ』、「現代思想の冒険者たち」第28巻、講談社、1998年、p.184-188：「批判法学(critical legal studies)のなかでデリダの影響が強まるのは、とくに八〇年代半ばからである。[...]八〇年代も終わりにかかるころから、批判法学のなかから批判法学自身の人種イデオロギー批判の不十分さを指摘しつつ、批判的人種理論(critical race theory)を名乗るグループが台頭する。はじめは「黒人」つまりアフリカ系アメリカ人の法学者中心だったこの流れは、アジア系アメリカ人など他の人種的マイノリティをも巻きこみながら、アメリカ社会の人種・民族的多様性を根本的に認知し、人種・民族の本質主義の徹底批判に進もうとする。この潮流に属する一人キンバール・クレンショーによれば、人種主義イデオロギーはデリダの言う「現前の形而上学」を確立するために、白人／黒人の対立を極とした人種間の階層秩序的対立をたえず再生産しつつける。[...]

『法の力』の講演がこうした状況を背景に、法学者や政治学者を聴き手として行われたことに注意しよう」

⁴ 「amnistie」や「grâce」に対応する訳語の選択は法体系毎の対応の問題なので必ずしも一義的でない。例えば日本の現行刑事法内では「恩赦」が形式的な上位概念で、それのもとに大赦・特赦・減刑…といった実質的な下位区分が存在することになる。参照：恩赦法(施行昭和二二・五・三)「第一条【恩赦の種類】大赦、特赦、減刑、刑の執行の免除及び復権については、この法律の定めるところによる。」

⁵ 刑法上の恩赦等と「赦し」とを区別するときに、刑法によって定義可能な「犯罪」と、刑法による定義を乗り越えるもしくは乗り越えることを意図において欲するものとしての「テロリズム」との区別ということがデリダの思考の射程に入っていることは暗黙に見て取られる。しかし「テロリズム」ということと民族紛争、侵略行為、新国家創設、あるいは革命権の行使といった法的・物理的に暴力的な事象との連絡を考慮しなければならない場合においては、「刑法によっては定義されえないもの」という概念化・次元把握は、決定的なものであると同時に極めて危ういものとなることを免れない。デリダの言説はそうした危うさを意識したものであろう。

⁶ デリダは恩赦と“赦し”とを隔てることによってひとつの固有の次元を見出そうとしているわけなのだが、無論それは、そもそも恩赦というものの自体が極めて曖昧な身分のものであるということを踏まえての方針設定であろう。法学者アントワヌ・ガラボンが、リクールが序文を寄せている著書 *Le Gardien des promesses. Justice et démocratie*, Éditions Odile Jacob, 1996. (邦訳題: 『司法が活躍する民主主義——司法介入の急増とフランス国家のゆくえ』、河合幹雄訳、勁草書房、2002年)の中で述べているように、「まさに公共的拘束こそが、法的規則と道徳的規則とを区別する。法治国家においては、誰も《国家の恩赦》を権利要求することはできない」(p. 258)というのが建前であるのでなければならない。しかし恩赦は存在し、しばしば実行される。その意味で恩赦ということ自体が既に法的なものの限界線に位置しているものの一つであることは疑いが無い。ちなみにカントは、『人倫の形而上学 法論』のなかで、「犯罪者に対する恩赦*ius aggratiandi*は、罰の緩和であるか全面的免除であるかどちらかであるが、それは実に主権者の全ての権利のなかで最もあやふやなものであり、主権の高き光輝を証しするが、かつそうすることによってやはり甚だしい程度の不正義をなすことになる」と記述している(アカデミー版 337 ページ)。恩赦が許容されざるをえない状況の一例としてカントが挙げているのは、死刑に値する共犯者の数が余りに多く、「とりわけ処刑の光景によって人民の感情が摩滅しないように」という判断において流刑等が選択される、というものである。

⁷ 「劇場」についてのデリダの捉え方としては、例えば、*De la grammatologie*, p. 428–441 を参照。そこではルソーの『演劇について——ダランベールへの手紙』における有名な「劇場」「役者」「仮面」および大都会パリへの批判が、『社会契約論』での直接民主制論および「代表」(*représentant*)の問題等と重ね合わされていた。

⁸ この「JaponのあるいはCoréeの場合」についてのデリダの言及は、察するに1995年8月の村山首相談話、すなわち大戦時の日本軍による侵略行為・残虐行為に関するお詫び発言のことを指す。「お詫び」という語彙は、フランス(語)では「remords」と翻訳された。ところで、村山首相談話の中には事実として「赦し」という語彙は登場しない。デリダの勘違いとして片付けられるべきだろうか? とはいえ、それが九十年代という時代の全世界における一連の動きに沿ったものであるということは確かであるし、また、例えばフランスという場所から見て(デリダのような第一級の知識人から見ても)、Japonの首相の身振りを“demander «pardon»”の身振りとみなして解釈し翻訳することが少なくとも可能であるように思われるということ、そのこと自体が、いまデリダが考察している事柄だということになるのだろう。

⁹ 刑法学者Mireille Delmas-Martyは、1948年12月に国連総会において採択された「世界人権宣言」の表現を受けつつ、「人種」あるいは「生物学的人間」という概念と「humanité」とを区別することについて論じているのだが、そのことが結局「聖性」や「冒瀆」といった語彙へと流れ着き、「蒙昧主義」との非難を回避することが困難になってくる、との事情を分析している。cf. Mireille Delmas-Marty, “L’interdit et le respect: comment définir le crime contre l’humanité?” in: *Le crime contre l’humanité*, Erès, 1996.

¹⁰ 1965年12月21日国連総会採択の「あらゆる形態の人種差別撤廃に関する国際条約」、1973年11月30日採択の「アパルトヘイト犯罪の抑圧及び処罰に関する国際条約」、1977年12月1日採択の「スポーツにおけるアパルトヘイトに反対する国際宣言」等。

¹¹ Ricoeur, *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, p. 606.

¹² Ricoeur, *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, p. 638.

¹³ ジャンケレヴィチにとっては、ひたすらに犠牲者という側、立場、場所から、そしてそこからのみ語るということは、“生残り”としての自分の肩に重く課せられた絶対的に回避不可能な義務そのものであっただろう。しかし——時代は、変わった。アルジェリア戦争、ヴェトナム戦争があり、ソ連の崩壊があった。1995年、大統領ジャック・シラクは第二次大戦中のフランス警察によるユダヤ人狩り事件をついに初めて「フランス国家が犯した誤り」として認めた。またとりわけ、デリダも無論言及している“パポン裁判”以降、「強制収容所に関して無罪であるようなフランス人が一人でもあるだろうか」と自問する傾向のほうがむしろフランスの公共圏における標準的な思考傾向であると言って良い——自嘲的に「ヴィシー・シンドローム」とも呼ばれる傾向である。それゆえ、デリダがジャンケレヴィチへの本格的な批判を開始する直前に上述のシラクの発言を喚起する(112)のは、偶然ではない。そして、さらに加えて、ナチズム下のユダヤ人虐殺という出来事に関しては神経質に反応しながら現在のアフリカでの諸事態等は無視し続けるヨーロッパ旧宗主国のいわば傲慢への反省を、デリダは示唆している。

¹⁴ デリダはフランス語で引用している。cf. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1958. p. 241.

¹⁵ ただし定言命法と同害報復原則に(見せしめあるいは懲らしめのための刑罰は、罰せられる人格を“手段”として扱うものになるから)徹頭徹尾基づくカント法哲学における罰の概念は、アーレントが『人間の条件』で赦しとの関連で提出したそれとは、必ずしも重ならない。

¹⁶ 無論“白人”という観念と“ユダヤ人”という観念との関係、“ユダヤ人”と“黒人”との連帯・対立のその都度の“政治的”文脈—

—例えば 60 年代の公民権運動の経緯(およびアーレントのそれへの態度)、また、90 年のネルソン・マンデラによる PLO 支持発言——等についてもここはそれを論じるための場所ではない。

¹⁷ 『プシケー *Psyché*』(Editions Galilée, 1987) のなかにデリダは「アパルトヘイト」に関する論考を二つ収めているが、そこでも核心は“ヨーロッパ”の歴史とその帰結、mondialisation をめぐるものであった。ひとが南アフリカに注視せざるをえないのは、そこが「世界歴史の凝縮」であるからである。「ひとが諸々の受苦を、屈辱を、拷問をそして死を忘却しかねないようなときには、世界のこの地域を、ひとつの巨大な ^{タフロー} 画として、ひとつの地政学的計算機の映写幕として注視することを試みたくなるかもしれない。自らの mondialisation という謎のプロセス——自らの逆説的な消滅としての——において、ヨーロッパはこの地域に投影 = 投企しているように思われる、一項一項、その内なる戦争の ^{シルエット} 射影を、その諸々の利益と喪失の収支決算を、国益と多国籍利益との《ダブル・バインド》の論理を。弁証法的なそれらの概算 = 遺産評価(évaluation)は、一時的な均衡の暫定的鬱滞にすぎず、そしてアパルトヘイトが、今日、その値 = 報い(prix)を告げている」(p. 361)。

¹⁸ ハイデガー及びデリダによる諸々のヘーゲル批判にもかかわらず、そうした批判の原動力のうちの重要な一つですらあったかもしれないヘーゲルの「無限判断」——無論その由来はカントにある——についての詳述は稿を改めるべきことである。また、ヘーゲル自身は「無限判断」を法律の内に(デリダがここでするように“法外なもの”としてではなく)位置づけることもしていたという点に関連して、ここでは取り扱えない様々な問題もまた生じてくる。刑法および刑法史の次元に限定してのヘーゲルの「犯罪」理解の位置づけとそれの持つ困難および諸帰結に関しては、参照：高山佳奈子『故意と違法性の意識』、有斐閣、1999 年。「[十九世紀半ばの]ヘーゲル主義、ないしそれを引き継いだ保守派の刑法理論によれば、まず、刑罰法規があるから犯罪が存在するのではなく、犯罪があるから刑罰法規が存在する。犯罪の実現に向けられた意思はそれ自体として刑罰法規に直接に矛盾するものであって、故意は違法性の意識を要件としない。国家の法規の妥当は個人の意思にかかわらない以上、「法の不知」は考慮されない、とされた。国家法秩序を重視するこの立場は判例の採用するところでもあった」(p.16、強調引用者)。

¹⁹ アーレントが『人間の条件』のなかで赦しと「不可逆性」とを密接に概念化していたことが、念頭にあるのかもしれない。

²⁰ アントワヌ・ガラポンはジェノサイドと司法に関して、元実務者の法学者として具体的かつ冷静に次のように指摘する。

「想い起こされるのは、エルサレムでのアイヒマン裁判の際にニューヨークの新聞にハンナ・アーレントが記事を書いた論争点である。…[G. ショーレムに対して]アーレントはこう反論した、《われわれはその場に居合わせかつ当事者であったのでなければ、判断 = 判決は下せないという論証は、誰をも説得するに思われる。しかし、もしそれが真実であったならば、誰も司法官にも歴史家にもなれない》、と。

しかし、人類に対する犯罪は、被害者も加害者の数という問題も惹き起こす。一民族全体やその構成員の何千もを、集団的犯罪として裁くことが可能なのか？ ナチズムの崩壊の後、どうすべきだったというのか。それに関して何人かを裁くことに甘んじるべきだったのか、それとも、死の機械にどういう仕方程度にせよ関わった者全てを裁くべきだったのか？ しかしそれは何人なのか？ 同一の問いが、アルゼンチンやチリにおいて、いずれの事例においても、かなりの殺人者であったところの独裁政治が瓦解した後立に立てられたし、より一般的には、かつての共産主義諸国全てにおいて問われることになった。或る場合には国民の一部分をそっくり牢獄に入れることになるリスクを、或る場合には一握りの軍人達に全ての諸機関の犯罪を背負わせるリスクを冒しているのではないのか？ そして和解は？ そして赦し(pardon)は？

数百万人もの死者を出したカンボジアのジェノサイドにどう裁判がなされるのか？ 1 つの犯罪を裁くことは、——いや、10 件の、15 件のであっても——1000 の犯罪を裁くよりは容易だ。司法は小物の雑魚どもを怖れさせることしかできず、大物達は歴史の裁きという、人間による裁きよりも一層苦痛の少ない裁きに委ねてしまうのか？ 人類に対する犯罪の被告のほうが、通常の犯罪者よりも正義の手を逃れる機会が多いということは少しも逆説的ではないことになろう。問題は極めてアクチュアルなものである。今日ルワンダでは 30,000 人以上の者がジェノサイドの容疑で勾留されており、その内の或る者達は 10 件以上の虐殺行為に関して起訴されている、そして彼らを裁くべき司法官はほんの一握りしかいないのである。司法 = 正義は極めて高費用の(onéreuse)ものである。それは或る貧しい国々にとっては、彼らにとってはとても支払うことのできないひとつの贅沢品として映るのである。まともな裁判には、極めて質の高い人材(判事、弁護士、専門家等)が必要であり、そして時間と、金と、エネルギーの大量消費が必要である。[...]集団的犯罪の規模は、司法 = 正義に対してまさしく経費の = エコノミックな問題を突きつける」(A. Garapon, *Le gardien des promesses*, op. cit., p.159-160.)

²¹ 赦しの不可能性は犠牲者がしばしば死者であり、それゆえ赦しを請われたり証言をしたりすることが不可能であるということ

に帰着するのではないか、と考えられるかもしれない。そうした発想は間違っていないが、しかしそこから“赦し”についての議論を立ち上げる、ということは、必ずしも適切ではないように思われる。デリダはこの繊細な問題を鋭く意識しており、犠牲者性と死者性との性急な混同を留保している。「犠牲者達はつねに不在である、或る仕方。その本質からして消滅してしまっている」のであるから、犠牲者達は決して彼女ら自身絶対的に現前することはない、赦しが請われる瞬間において、犯罪の瞬間における彼女らとがそれであったものと同一的なものとしては。そして彼女らは時として身体において不在であり、さらには、しばしば死んでしまっているのである」(118-119)。——また、デリダはこの「犠牲者である女性、犠牲者の妻」に関して、ジェンダーの観点からの分析の不可欠性を指摘している。これは再度場を改めて主題化すべき事柄である。

²² そうした点を踏まえた限りにおいて、「脱構築」(デリダにおける、あるいはその追従者達におけるそれ)が“反権威”という“分かりやすく”かつ“受入れやすい”身振りのもとでの一種の迎合的方向性を孕んでしまっていたという批判もまた、有効な仕方ではなされる。例えばスローターダイクの論を参照。cf. Sloterdijk, *Die Verachtung der Massen. Versuch über die Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft*, Suhrkamp, 2000, p. 80.

²³ 旧ユーゴにとどまることを決意した人々に襲いかかる「《忘却のテロル》と《想起のテロル》」、及び、コンソヴォという困難と“ヨーロッパ”なるものとの緊張関係については、参照：國重裕「ユーゴスラヴィアと西欧のバルカン表象——ユーゴスラヴィア内戦を通して見えてくるもの——」、所収『二十世紀研究』第3号、2002。そこではハーバーマスの論「野蠻と人道——法と道徳に隣接した戦争」にみられる西欧中心的バイアスが批判的に論究されている。また別の切り口から、同じ一連の出来事に関して国際法学という見地からの事態分析は、参照：王志安「国家形成と国際法の機能」、所収『国際法外交雑誌』第102巻、2003。「そもそも、国連憲章2条4項の武力行使の禁止原則は、非国家主体とくに破綻国家における民族や部族には必ずしも機能しない。実際、コンボ紛争においてコンボ解放軍の軍事行動の抑制が国際社会の干渉行動の妥当性にかかわる大きな問題となった」(p. 394.)

²⁴ 語のカントの『宗教論』における意味ではここでは使っていないようである。

²⁵ Cf. Derrida, *De la grammatologie*, p. 11.

²⁶ Kant, *Zum ewigen Frieden*, hrsg. v. H. F. Klemme, Felix Meiner (Philosophische Bibliothek Band 443), 1992, S. 68. [Akademie-Ausgabe S. 357]

²⁷ Lacan, “Lituraterre” (1971), in: *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 11-20.; *L'éthique de la psychanalyse. Le séminaire livre VII*, Paris, Seuil, 1986, p.133.

²⁸ かりに政治に限定した言い方をすれば、「主権か、国家の消滅か、という単純な二者択一から抜け出る」(E. バリバル)ということになろう。cf. Et. Balibar, “Prolégomène à la souveraineté : la frontière, l'Etat, le peuple”, in: *Les Temps Modernes*, n. 610, sep.-oct., 2000. また、参照：松葉祥一「戦争と民主主義——ナンシーとバリバルの主権論——」、所収：関西倫理学会編『倫理学研究』第32号、2002.

²⁹ 参照：藤田久一「国際刑事裁判所構想の展開——ICC規定の位置づけ」、所収：『国際法外交雑誌』第98巻、1999年。

³⁰ 奴隷船の“積荷”となってアフリカから運ばれてくる中間航路で命を落とした人々の推測される数。cf. Walter Clemons, “The Ghosts of “Sixty Million and More””, *Newsweek*, 28 September 1987, reprinted in: B. H. Solomon(ed.), *Critical Essays on Toni Morrison's Beloved*, G.K.Hall, 1998, p.46.

³¹ こうしたヨーロッパ-キリスト教的記憶の記号であるエピソードをアフリカ系アメリカ人作家が自らの作品に付すということには、歴史と言わばひとつの伝統が存在しており、モリスンのそれもまた重層的で複雑な含意を保持していることが見て取れる。この論点に関する研究としては、参照：巽孝之『ニュー・アメリカニズム 米文学思想史の物語学』、青土社、1995年。「ちょうどこの時期[1831～1861]にアメリカ黒人の間で行われていたのは、まさしく白人的なキリスト教を黒人的な視点で本質的に読み替える作業であり、それはとりわけ白人的な「エレミヤの嘆き」のレトリックを内部解体してそれを「出エジプト記」的言説を強調したアメリカ黒人独自の選民思想へと造り替えるというプロセスを踏んだ」(p. 241)