

偽誓の薄明の方へ

——ジャック・デリダ『偽誓と赦し I』を読む

西山雄二

ジャック・デリダの講義録シリーズは続々と刊行されており、2019-20 年には『偽誓と赦し』(全二巻)、2021 年には『歓待』(第一巻)¹が出版された。1997-98 年度の講義『偽誓と赦し I』では、赦しの条件性／無条件性をめぐる考察が弁解や慈悲、恩赦、贖罪、悔悛、和解といった諸概念と比較されつつ展開される。本論では、『偽誓と赦し I』の背景を繙き、デリダが取り組んだ偽誓と赦しの問いを考察する。

1. 「赦し」のモチーフ

デリダは 1997-99 年の二年分の講義で「偽誓と赦し」を集中的に扱ったが、彼が赦しを主題化するに至ったのには思想的・社会的背景がある。いかにしてデリダは赦しの主題を扱うようになったのか、そのモチーフを四つ挙げておきたい。

1) 贈与と赦し

まず、デリダ自身が言及しているように、贈与論との関連で赦しの主題が選択されている。そもそもフランス語で *don* (贈与) と *pardon* (赦し) はともにラテン語 *donare* (与える) に由来する点で類縁的である。

デリダはとりわけ『時間を与える』²以来、贈与の主題に積極的に取り組んできた。贈与はたいていの場合、交換関係に取って代わる。何かを贈り与えられた相手は負債を感じ、後日その返済を果たそうとするからだ。返礼が期待されるならば、贈与はすでに純粋な形での贈与ではない。贈与と返礼の循環のエコノミーが生じていることになる。この円環性を断ち切らなければ、贈与そのものは実践されえないだろう。交換の循環的エコノミーに収斂しない

¹ Jacques Derrida, *Le Parjure et le Pardon. Volume I. Séminaire (1997-98)*, éd. Ginette Michaud et Nicholas Cotton, Seuil, 2019 ; *Le Parjure et le Pardon. Volume II. Séminaire (1998-99)*, éd. Ginette Michaud et Nicholas Cotton, Seuil, 2020 ; *Hospitalité. Volume I. Séminaire (1995-1996)*, éd. Pascale-Anne Brault et Peggy Kamuf, Seuil, 2021.

² Derrida, *Donner le temps*, Galilée, 1991. 『偽誓と赦し I』では赦し (*pardon*) と弁解 (*excuse*) が区別され比較されているが、『時間を与える』においては、両者はまだ区別されておらず、しばしば同列に置かれている。たとえば、「弁解、赦し、無罪放免と比べると、それ以上に絶対的に、無限に許し、解放する忘却」(p. 30) など。

瞬間に贈与が可能になるとすれば、贈与は現前しえないものと考えられる。「極言すれば、贈与としての贈与は、贈与として現象してはならないのだろう。つまり、贈与者にも受贈者にも現象してはならないのだろう」³。

「贈与」のアポリアはこうした時間性の点で赦しと共通しているが、両者は過去への参照という点で異なっている。

贈与と赦し、贈与による贈与は、時間への、時間化の運動への本質的關係を備えている。だがそれでいて、ある種の仕方でも過ぎ去ることのないひとつの過去に結ばれることで、赦しは、贈与の経験、すなわち、ひとが普通どちらかと言えば現在に、現前化ないしプレゼントの現前性に一致させる贈与の経験には還元不可能な経験であり続けるのである。(28/P8)⁴

贈与は現在時においておこなわれる出来事である。贈与を受けた相手が負債を感じて返礼を考えるやいなや、贈与は未来に向けて交換の循環的エコノミーを作動させ始めることになる。それゆえ、贈与が純粹な形で贈与となるためには、負債が一瞬で忘却される「絶対的忘却」「ラディカルな忘却」⁵が必要となる。贈与したことを忘却するという心理的過程そのものが消え去らねばならず、いわば「忘却の忘却」が贈与の条件をなすのだ。これに対して、赦しは犯してしまった過去の過ちに関わる。過ちに対して、現在、いかに赦しを乞うのか、赦しを与えるのか。のちに触れるように、過ちの忘却はセラピー的な和解にすぎず、赦しの名には値しないのである。

『時間を与える』の第四章は「「贖金」II 贈与と反対贈与、弁解と赦し（ボードレールと献辞の歴史）」⁶と題されている。主に論じられるボードレールの「贖金」（『パリの憂鬱』所収）は、煙草屋の前で語り手と友人が物乞いに喜捨をする話である。友人の方はあとで「あれは贖金さ」と「自分の浪費を正当化するように」気安く告白し、語り手を落胆させる。この友人は、相手が望んでいる以上の金銭を与えて驚かせることで悦びを得るだけでなく、善行を施したと感じて慈善家的慢心を味わっていた。悪びれることのない友人の打算的な悪行を語り手は赦すことができない。「彼の計算の愚劣さを私はけっして赦すことはないだろう」と語り手は最後に断言する。「ここには贈与と赦しの場面がある。何も与えないようにみえる贈与と最後まで受け入れられない赦しの場面がある。二重の無効化、二重の循環、無効

³ *Ibid.*, pp. 26-27.

⁴ 以下、Derrida, *Le Parjure et le Pardon. Volume I, Seuil*, 2019 からの引用は丸括弧内に頁数を示す。その第一回分は『赦すこと——赦し得ぬものと時効にかかり得ぬもの』（守中高明訳、未来社、2015年）として日本語訳があるため、該当する場合はPのあとに日本語訳書の頁数を併記する。

⁵ Derrida, *Donner le temps, op. cit.*, p. 30.

⁶ « Chapitre 4. « La fausse monnaie » (II) : Don et contre-don, l'excuse et le pardon (Baudelaire et l'histoire de la dédicace) ».

化の二重の円環」⁷。贈与と贈与しないこと、赦しと赦しえないことという無効化が二重に循環するのがこの「贖金」の話なのだ。そして、この二重の循環の発端には偽誓が認められる。

「裏切り、偽誓がおそらく、二人を煙草屋から遠ざける第一歩からすでに、分配、契約、宣誓された信を脅かしている」。それゆえ、非難されているのは、友人が物乞いに贖金をつかませたという行為だけでなく、「実は、語り手がその友人に裏切られたことこそが赦しえないままなのだろう」⁸。その発端に偽誓が生じている以上、贖金の贈与（非贈与）とは異なる次元で、語り手は友人を赦してやることができないのである。

2) エクリチュールと赦し

二つ目に、赦しの問いはエクリチュールに深く関係している。デリダは1975年のブランショ論「生き延びる」ですでに「ひとは何かを書くとき、朗読するとき、つねに赦しを乞う」⁹と通りすがりに書き付けている。その後、自伝的テキスト『割礼告白』にも同様の表現が見られる。「ひとは何かを書くとき、つねに赦しを乞う。何らかの犯罪、冒涇、先在する偽誓のために書くことでついに赦しを乞うのか、あるいは、書くために赦しを乞うているのかという問いを宙づりにするべく」¹⁰。

デリダは1960年代からパロールの特権的な現前主義との関連で、エクリチュールの特質を問うてきた。話し言葉の場合、話者から聞き手へとその現場で現前するのに対して、書き言葉において書き手は不在となり、他所で誰かに読み解かれる。文字の痕跡を残すやいなや、書き言葉は書き手の存在を離れてくり返し機能し始める。話し言葉が話し手の内在、現前、一回性に基づくのに対して、書き言葉の原理は外在、不在、反復にしたがう。それゆえ、デリダによれば、文字を書いたとたんに、書き手は赦しを乞うている。かけがえのない誰かに宛てて文字を書き記した場合でさえ、書き手の権限から離れてしまった文字はその相手に届くとはかぎらない。たとえば、ラブレターでさえ相手に届くという保証はない。唯一の相手に宛てて書かれたこの秘密の手紙でさえ、他の誰かに読まれたり、失われてしまう可能性がある。「すでに私は自分が罪を犯したと告白する立場にあります。私は痕跡を残すという罪を負ったからです。明瞭であるわけでもなく、唯一の相手だけに届くわけでもありません。神であれ誰であれ、男性であれ女性であれ、ある人物に、さらにはいかなる生き物であれ、動物と呼ばれるものであれ、唯一の相手に届くわけではないのです」¹¹。赦してほしいという祈りがただちにエクリチュールに込められる。過去の過ちについて書き記すことで赦しを乞うのか、それとも、書くことで自分が責任を負えない痕跡を残してしまうことに赦しを乞うの

⁷ *Ibid.*, p. 148.

⁸ *Ibid.*

⁹ Derrida, *Parages*, Galilée, 1986, p. 189. 『境域』若森栄樹訳、書肆心水、2010年、274頁。

¹⁰ Derrida « Circonfession », *Jacques Derrida*, Seuil, 1991, p. 47.

¹¹ Derrida « En composant « Circonfession » », *Jacques Derrida – Saint Augustin, Des confessions*, Stock, 2005, p. 55.

か。エクリチュールのような痕跡を残すことと赦しには根本的な関係がある。

3) ハイデガー事件、ド・マン事件

第三の理由として、1987年に起こったハイデガー事件、ド・マン事件のことが赦しの主題化に影響している。ハイデガーのナチ加担、ド・マンによる反ユダヤ主義的主張について、彼らが犯した過ちをいかに赦すのか。彼らの思想や行動と切り離して、その当人を赦すことができるのだろうか。

1987年10月にヴィクトル・ファリアスの『ハイデガーとナチズム』のフランス語訳が刊行されるとナチスをめぐる哲学と政治をめぐる論争が沸き起こった。ハイデガーのナチへの政治参加は目新しい話題ではなく、何度もくり返されてきた問題だが、今回はフランスのハイデガー主義者、とりわけ脱構築派への非難という形で再燃した。デリダの新刊『精神について』が期せずしてこの頃に刊行されたこともあり、メディアを通じてファリアスとデリダの論争という演出が過熱し、デリダは執拗な攻撃に曝された。デリダからすれば、思想家のテキストと政治参加の事実は冷静に区別されるべきで、彼自身はハイデガーがナチ党員だったと知りながら、そのあらゆるテキストを注意して読み解いてきた。既に蓄積されてきた研究成果と比べてファリアスの調査と分析はやや粗雑であると彼には感じられた。1988年2月5-6日、ハイデルベルクでこの問題をめぐる討論会が開かれ、デリダはハンス＝ゲオルグ・ガダマーとフィリップ・ラクー＝ラバルトとともに登壇した。ハイデガーとナチ加担について、赦しは避けて通れない主題だった。

みなさんが同意している点は何でしょうか。思うに、私たちのほとんどが合意しているのは、[ハイデガーの] 1933年の政治参加とその後数年間、複雑で両義的な形で生じたいくつかの帰結を理解し説明し弁解しうるとしても、赦しえないこと（ラクー＝ラバルトの言葉です）、ブランショが言うように「思考の傷」となっているものは、アウシュヴィッツに関する戦後の沈黙です。[...] しかし、ハイデガーが何か語ったとしたら、何か語ることができたとしたら、何が起こったのでしょうか¹²。

デリダはハイデガーの沈黙と赦しの関連について注意深く語っている。ハイデガーがみずからの政治参加の不適切さについて安直に弁解したとしても、簡単に赦されるわけではないのではないか。ハイデガーがいかに赦しを乞うたとしても、たとえ誠実な謝罪に対して赦しが与えられたとしても、彼の著述と行動に鑑みて、偽誓の可能性は残り続けるのではないか。ここにはすでに赦しと偽誓の問題が含まれている。そして、デリダはさらにこう問いかけている、「ハイデガーの恐るべき、赦しえない沈黙」は、「ある遺産を残している、彼が思考し

¹² Jacques Derrida, Hans-Georg Gadamer, Philippe Lacoue-Labarthe, *La conférence de Heidelberg, Heidegger : portée philosophique et politique de sa pensée*, Lignes/IMEC, 2014, p. 81.

なかったものを思考せよという命令を私たちに残している」¹³、と。

1987年、今度はデリダの友人ポール・ド・マンに関する事件が勃発する。若きド・マンが1940-42年にベルギーの『ル・ソワール』紙に執筆した170ほどの記事のなかに反ユダヤ主義的な主張が発見され喧伝された。ド・マンは1983年に没していたので、デリダやイェール学派たちに批判の矛先が向けられた。デリダは友人の反ユダヤ主義的言説に衝撃を受けたものの、しかるべき形で公表され、歴史的文脈に即して分析されなければならないと考えた。と同時に、一文学研究者の過去の汚点から脱構築の理論がナチスやファシズムといった語彙で批判されるという低俗な攻撃に対して、論考「貝殻の奥に潜む潮騒のように——ポール・ド・マンの戦争」を公表し、反論をおこなわなければならなかった。

デリダが「もっとも我慢ならないように思えた記事」は、「今日の文学におけるユダヤ人たち」(『ル・ソワール』1941年3月4日)である。記事では、とりわけ1920年代以来、ユダヤ化によってヨーロッパ文化が退廃していると確認されるが、ユダヤ精神による侵害にもかかわらず、西洋の知識人たちの生命力はまだ衰えておらず、その本性は健全である。「さらに、ヨーロッパから離れたところにユダヤ人植民地を建設するというユダヤ人問題の最終解決は、西洋の文学的生命にとって、嘆かわしい結果を招きはしないことがわかる。この生命はあらゆる点で、全体としては、平凡な価値の個性をいくつか失うだろうが、これまでのように、その偉大な進化の法則にしたがって発展し続けるだろう」¹⁴。

この明確な反ユダヤ主義的言説をデリダは「これらの文の赦しえない暴力と乱雑さ」と表現し、畳かけるように問いを發している。「誰がこの過ちをなおも是正することができるだろうか。あるテキストがもたらす事由や紛糾が何であれ、筆者の頭のなかでさらに何が起こりえようと、この結論の効果が最悪の方向に進んでいったことをいかに否定できるだろうか」¹⁵。

1990年3月10日、国際哲学コレージュの書評会にて、デリダの『メモワール——ポール・ド・マンのために』が取り上げられた。アレクサンダー・ガルシア・デュットマンとのあいだで議論になったのは、この箇所「赦しえないもの」についてだった。デリダはド・マンとの交流は和気藹々たるものではなく、慎み深いものであり、互いの過去についても語られないまま、ある種の沈黙を介した友愛が成立していたと言う¹⁶。友が語らないこと——ポール・ド・マンの戦争——を聴き取る繊細な耳があればこそ、友愛が生じていたのだ。デュットマンはそうした友の声に注目する。一方で、語られないことによって私は友と結びつき、私に差し向けられる声を聴き取る。他方で、語られないことの中断状態こそが私を友から遠

¹³ *Ibid.*, p. 82.

¹⁴ Paul de Man « Les Juifs dans la littérature actuelle », *Le Soir*, le 4 mars 1941, cité dans Derrida, *Mémoires Pour Paul de Man*, Galilée, 1988, p. 190.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ ド・マンはかつてデリダに「もしあなたが私の人生を知りたければ、アンリ・トマの『偽誓』という小説を読んでみてください」と語ったという。この小説はのちに『偽誓と赦しII』の第八回にて論じられることになる。 *Les Papiers du Collège international de philosophie*, No. 11, 1990, p. 21.

ざけ、彼に語りかけることを可能にする。語られないことを通じて、友の声を聴き取る自由があり、またこれを中断する自由もある、私はそんな差延状態に置かれるのである。

デュットマンは先述したデリダによる「赦しえない」という表現を鋭く問う¹⁷。「他者の命題を「赦しえない」と判断するためには、聴取が中断されていなければならない。必要な忠実さが欠けているのではなく、逆である。聴取によって更新されない忠実さにこの断絶は由来するのだ」。友の声を中断する態度によってこそ、語られざることのうちに赦しえないものを判定することができる。これは友を退ける態度ではなく、友への忠実さの証しではないか。

「赦しえない命題を語る時、君は何の名において、さらには誰の名において語っているのか。来たるべき倫理にとって、「赦しえないもの」とは何か。聴取の他者性と、君に他者を非難して、彼が語ったことが「赦しえない」と言わしめる他者性とはいかなる関係にあるのか」。

この問いに対して、デリダはたどたどしい口ぶりでこう応答している。「告白——そもそも告白なるものがあるとして——を求める権利が誰にあるのか、またとりわけ赦す権利、「私は赦す」と言う権利が誰にあるのか、私にはけっしてわかりません。「私は赦す」という文は私には不可能でもあるようにみえます。あるいは、少なくとも何らかの確信をもって引き受けることが不可能な文であり、告白を求めること——そしておそらくは告白そのもの——と同じほど不可能な文なのです。とはいえ、私は「赦しえない」と書きました。うまく振る舞えたかどうか自信はありませんし、ともかく満足してはいません」¹⁸。デリダにとって、ド・マンという人物を赦すか赦さないかではなく、あくまでも彼が書き記した文を赦しえないものと判断することが重要だった。この文は弁解の余地がない言説であるが、その判断をそのまま作者に適用することは難しい。この問いは作者の意図に関わり、判断する権利や時間にも関わる膨大な問いである。この当時、デリダは「赦しは私にとってあまりにも重大で、あまりにも不確かな事象です」と告げている。

4) 赦しの世界化

最後のモチーフはとりわけ冷戦終結後の 1990 年代の世界情勢に関わるものである。「先の大戦以来、そしてこの数年加速度的に増えてきた、改悛、自白、赦しあるいは陳謝の場面の数々において、個人ばかりか共同体の全体が、職業団体、聖職位階制の代表者、君主や国家元首が「赦し」を求める姿が見られます」¹⁹。デリダがセミネール「偽誓と赦し」で議論の射程に収めているのは、「人道に反する罪」の採択（1945 年）から南アフリカ「真実と和解委員会」（1994-98 年）までである。20 世紀における植民地主義や二度の世界大戦はさまざまな形で暴力の跡を残したが、東西冷戦構造によって問題は一度宙吊りにされていた。冷戦構造

¹⁷ Alexander Garcia Duttmann, « Le non-dit et l'impardonnable », *Les Papiers du Collège international de philosophie*, No. 11, p. 12.

¹⁸ *Ibid.*, p. 25.

¹⁹ Derrida « Le Siècle et le Pardon, entretien avec Michel Wieviorka », *Foi et Savoir*, Seuil, 2000, p. 104. 「世紀と赦し」鶴飼哲訳、『現代思想』2000 年 11 月号、90 頁。

が解消されたことで、たとえば戦争被害者たちによる正義を求める証言が増加し、戦争と殺戮の記憶が掘り起こされ、政治的責任の問題と化した²⁰。デリダはヨーロッパだけでなく、アメリカ、日本（戦争責任に関する 1995 年の村山首相の談話）と韓国の事例にも言及している。デリダは 1990 年代のグローバル化の運動を「世界ラテン化 (mondialatinisation)」と呼称する。アブラハムの伝統、とくにキリスト教のパウロ主義がストア派と結びついて世界市民主義の伝統を形成したが、現代世界もその運動の延長線上にあるとされる。世界の指導者たちによる改悛や赦しに関しても、「アブラハム的な言葉遣い」でなされており、政治的・法的な次元に「世界ラテン化」は浸透している。デリダはこうした世界情勢の認識のもとで赦しを考察しており、政治と宗教の関係、今日における信の所在が問われることになる。

2. 『偽誓と赦し I』の構成と赦しの問い

1997-99 年度の講義「偽誓と赦し」は、デリダが 1991 年度から継続させた大主題「責任の問い」の一環をなしている。一連の講義では責任概念をめぐる、その哲学的、倫理的、法的、政治的な諸条件が問われ、秘密、証言、歓待、死刑、主権が分析された。

講義「偽誓と赦し I」については、全 10 回の授業からなり、単行書には 2 回分の質疑応答の記録も収録されている。デリダは例年、第一回目の講義でその年に扱う予定の参考文献表を参加者に配布した。「偽誓と赦し I」で扱われたテキストは、まず、哲学的著作として、ジャンケレヴィッチの『赦し』『時効にかかり得ぬもの』、アーレント『人間の条件』、プラトン『小ヒippias』が論じられる。また、文学テキストとして、シェイクスピア『ヴェニスの商人』『ハムレット』、ボードレールの『悪の華』、カフカ『父への手紙』、ブランショの『最後の言葉』が参照される。自伝的テキストとして、アウグスティヌス『告白』、ルソー『告白』『孤独な散歩者の夢想』が分析され、ド・マンの『読むことのアレゴリー』の解釈が批判的に援用される。聖書に関しては、キルケゴール『おそれとおののき』でのイサク奉獻、『創世記』(第 6-9 章)でのノアの洪水、『ローマ信徒への手紙』(1:20)での神の弁解、『ルカ福音書』(23:34)での神の赦しが参照され、ギリシア文化に関してダニエル・オブリオの論考「古代ギリシアにおける赦しに関するいくつかの考察」が扱われる。そして、ユダヤ人大虐殺と赦しに関して、映画『ショア』に関するクロード・ランズマンの談話が引き合いに出される。

講義では赦しの概念が類似した主題群から切り離されて、特権的に論じられている。「赦しが弁解 [excuse] でも、忘却 [oubli] でも、恩赦 [amnistie] でも、時効 [prescription] でも、「政治的恩赦 [grâce politique]」でもなく、その可能性が逆説的にも赦しえないものと釣り合うならば、この「不可能性」の「可能性」をいかに思考すればいいだろうか」(11)。これら

²⁰ こうした動向に関しては、「歴史認識」という広い視座から世界の諸事例を網羅的に考察した高橋哲哉編『〈歴史認識〉論争』(作品社、2002 年)が有益である。

以外にも、贖罪 (expiration)、悔悛 (repentir)、償い (rachat)、贖い (rédemption)、和解 (réconciliation) といった諸概念が参照され、やはり赦しはいずれの概念からも区別されている。

赦す行為は被害者による復讐心の葛藤と切り離せない。被害者は赦しに到達する前に、苦悩と不安、怒り²¹と憎しみ、悲しみと無力感など、あらゆる負の感情を経るはずである。赦すべきか赦さざるべきかという被害者の苦悶はデリダによる赦しの原理論ではさほど参照されていない²²。彼は赦しのプログラムや方法を考えようとしているわけではないからだ。また、法的な処罰は赦しの社会的条件となるが、デリダの議論には希薄である。赦しはあらゆる法権利を超えたものとされ（この論点は恩赦と関連する）、和解を導き出す法的プロセスとは異なる次元がとくに考察される²³。

『偽誓と赦し I』では、とりわけ赦しと弁解の区別に力点が置かれる。たとえば、ギリシア文化には *suggnōmē* (弁解、容赦) という言葉はあったが、ユダヤ-キリスト-イスラムの啓示宗教の文化で継承される赦しの観念はなかったと文化的相違が示される (114-115)。また、赦しと弁解の区別について定義が示され、赦しは有罪性を持ち続けたまま、過ちの赦しを乞うのに対して、弁解は過ちの因果関係を説明することで罪の責任を消し去ってしまうとされる (225-228)。そして、ポール・ド・マンの解釈を批判的に参照しつつ、ルソーが過去の過ちを告白する自伝的テキストが精緻に分析され、彼のエクリチュールが自己弁解の機械と化している点が示される (第 7-10 回)²⁴。このように赦しと弁解の区別は随所で示されているのだ

²¹ たとえば、マーサ・ヌスバウムは『怒りと赦し』(Martha C Nussbaum, *Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice*, Oxford University Press, 2016)において、加害者の復讐や処罰に固執する仕返しへの怒りではなく、社会幸福の実現に寄与する「移行的な怒り (Transition-Anger)」を提唱し、赦しの概念と結びつける。

²² とはいえ、デリダは犠牲者の立場には注意を払っていた。「私は、もし赦しがあるならば、それは人知れず、留保された、ありそうもないはずのものであって、したがって壊れやすいものにちがいない、というところまで考えを推し進めようとはしました。被害者たちの脆弱さ、その脆弱さに結びつけられる傷つきやすさは言うまでもありません。私はこのような壊れやすさを考えようとしているわけです。」(*Sur parole. Instantanés philosophiques*, l'Aube, 1999. 『言葉にのって——哲学的スナップショット』林好雄・森本和夫・中間邦雄訳、ちくま学芸文庫、2001年、211頁) 可能な赦しと不可能な赦しを同時に考察するデリダは、境界で思考することの不安定な壊れやすさにとどまり続けた。ほかにも、『条件なき大学』で大学、とりわけ人文学の無条件性が主張される時、大学の超然たる主権性（たとえば「学問的自由」）ではなく、むしろその脆弱さや傷つきやすさ、無力さに力点が置かれる。

²³ ハンナ・アーレントは『人間の条件』で赦しを復讐と罰とともに考察した。復讐は赦しとは反対の負の活動であり、罰は赦しを可能とする条件である。デリダは赦しを処罰する能力の相関とみなすアーレントに疑問を呈している。(42-43, 123-124)

²⁴ 第 7-10 回はのちに「タイプライターのリボン——有限責任会社 II」(« Le ruban de machine à écrire. Limited Ink II », *Papier Machine*, Galilée, 2001. 『パピエ・マシン』中山元訳、ちくま学芸文庫、2005年)としてほぼ同内容が公刊されている。ルソーとド・マンとデリダのテキストと解釈が複雑に入り組んだこの箇所を読み解いた研究に関しては以下を参照されたい。宮崎裕助「弁解機械作動中——ルソーの「盗まれたリボン」をめぐるポール・ド・マンとジャック・デリダ」、『思想』第 1071 号 (2013 年 7 月)、岩波書店。高波力生哉「発明としての出来事——ルソーを読むド・

が、それ以外の概念との区別は明瞭ではなく、ほとんど分析されてはいない。無条件の赦しに関しては、人間的な法を超えた慈悲や恩寵と類縁しているように見えるので、相違点へのデリダなりの注釈が知りたいところである。

デリダの赦しに関してはこれまでいくつかのテキストが公刊されている。とりわけ、「偽誓と赦し I」講義の第一回に相当する『赦すこと』²⁵、ミシェル・ヴィヴィオルカとの対談「世紀と赦し」²⁶は頻繁に参照されてきた²⁷。先行研究では主に赦しの条件性／無条件性をめぐってむしろ哲学的な考察が蓄積されてきた²⁸。この講義録が刊行されたことで、デリダの赦し論の全容が明らかになったと言える。第一巻に限って言えば、まず、文学テキストの分析が重要な役割を果たしていることがわかる。赦しの哲学的な原理論に対して、文学テキスト（赦しを書き記す行為）は具体的な事例を示しているのだ。また、赦しの文明論的な考察も踏まえられており、ユダヤ-キリスト-イスラームの三つの啓示宗教と古代ギリシア文化における赦しの社会的意味が比較される。両者の関係は「準三角形 (quasi-triangle)」と表現され、赦しと弁解をめぐって、三つの啓示宗教とギリシア文化がいかに互いに不可分であるのかが示唆される。そして、聖書やアウグスティヌス『告白』に即して、神の赦しや弁解、慈悲の間

マンとデリダ」、東京都立大学人文科学研究科フランス文学教室（修士論文）、2022年。

²⁵ *Pardoner. l'impardonnable et l'imprescriptible*, Galilée, 2012. 『赦すこと——赦し得ぬものと時効にかかり得ぬもの』守中高明訳、未來社、2015年。

²⁶ « Le Siècle et le Pardon, entretien avec Michel Wieviorka », *Foi et Savoir, op. cit.* 「世紀と赦し」鶴飼哲訳、『現代思想』2000年11月号。講義録「偽誓と赦し II (1998-99年)」の第2-3回のいくつかの部分に相当する。

²⁷ ほかに、デリダの赦し論に関して、日本語で読める文献に限ると次のものがある。「赦し、真理、和解——そのジャンルは何か？」増田一夫訳、『別冊環 ジャック・デリダ：1930-2004』藤原書店、2007年（講義録「偽誓と赦し II (1998-99年)」の第1回に相当）。「アウシュヴィッツ以後の脱構築」、西山雄二・渡名喜庸哲訳、『人文学報』514-15号、首都大学東京人文科学研究科、2018年。「正義と赦し」、『言葉にのって——哲学的スナップショット』林好雄・森本和夫・本間邦雄訳、ちくま学芸文庫、2001年。「告白する——不可能なものを『回帰』、改悛および和解、『最後のユダヤ人』渡名喜庸哲訳、未來社、2016年（講義録「偽誓と赦し II (1998-99年)」の第1回に相当）。

²⁸ デリダの赦し論に関する先行研究として、日本語で読める文献に限ると以下のものがある。佐藤啓介『死者と苦しみの宗教哲学——宗教哲学の現代的可能性』晃洋書房、2016年（とりわけ第1部第1章「不可能な赦しの可能性——赦しの解釈学」）。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』、京都大学文学研究科宗教学専修、2005年、73-95頁；『表象とアルシーブの解釈学』京都大学出版会、2012年（第5章「困難な赦し」）。杉村靖彦「悪・赦し・贈与——リクールとデリダの最後の論争」、『宗教学会報』15号、大谷大学宗教学会、33-65頁、2006年。小松原織香「赦しについての哲学的研究——修復的司法の視点から」、『現代生命哲学研究』第1号、2012年、25-45頁。奥堀亜希子「「赦し」とは何か——無条件的な赦しは必要なのか」、『21世紀倫理創成研究』第8号、神戸大学大学院人文学研究科、2015年、66-83頁。また、デリダの赦し論からの発展的な研究に、鶴飼哲『償いのアルケオロジー』（河出書房新社、1997年）、守中高明『他力の哲学——赦し・ほどこし・往生』（河出書房新社、2019年）がある。

いが分析される。神が地上になした行いを悔悛するとき、神は誰に赦しを求めればいいのか。神以外に誰が神を赦すことができるのか。そうした神学的問いは赦しのひとつの原理的な問いとなり、「ひとは自分自身とは別の誰かに赦しを求めることができるのだろうか。自分で自分に赦しを求めることができるのだろうか」(147)と地上的な問いに関連づけられる。

これまでの研究で十分に論じられてきたデリダの赦し論の主題をいくつか列挙して確認しておこう。まず第一に、赦しにおける「誰」と「何」の問いがある。

いったい誰が赦すのか、あるいは誰が誰に赦しを乞うのか、どのような瞬間に？ いったい誰にその権利があるいは能力＝権力があるのか。「誰が誰を赦すのか」。ここでの「誰」とはいったい何を意味しているのか。これこそは問いの、しかもたいていの場合は定義上解決不可能な問いのほとんど究極的形態となるだろう。(32/P15)

「罪を憎んで人を憎まず」という孔子に由来する言葉があるが、犯罪と罪人を区別することで、過度な復讐の連鎖を断ち、社会秩序の修復を保つことができる。法的・宗教的な伝統において、罪人がしかるべき形で反省した上で赦しを施される仕組みは重要である。ただ、人と罪を分離したとしても、誰がその罪を赦す能力を備えているのだろうか。被害者に赦しを与える権利があるとして、被害者が没している場合、何について誰に赦しを乞い、赦しが与えられるのか。赦しの対象と宛先は個々の事例に応じて、複雑で繊細な問いとなる。

第二に、赦しの時間性の問い、つまり、記憶と忘却の問いがある。伝統的にみて、赦しは忘却であってはならない。被害者の精神的な傷が記憶から消え去ることで事の決着に至るとするのは忘却のセラピーであろう。どんなに苛烈な被害であっても、時間を経て、その苦痛が薄れてきたから赦せるようになるというのは妥協した和解にすぎない。また、加害者の側が改悛を経て、心を入れ替えて誠実に反省した姿になったとき、そうした改心ゆえに加害者の罪を赦すこともある。倫理的プロセスとして、犯された罪に対する悔悛がなければ、被害者は赦そうという気にはならない。ただし、この場合、罪を犯した人物ではなく、改心した別の人物との和解がなされているのではないか。赦しを純粋な形で考えるならば、悪事を犯した人物とその罪を赦さなければならない。したがって、赦しがいかなる忘却とも相容れない純粋な状態であるためには、取り返しのできない悪の記憶は全面的に記憶され、「活動的な現前の完全性」(112)において保持されなければならない。「記憶の彼方に向かう純粋で完全な記憶——記憶なき記憶——という狂気です。二人のパートナー、犯罪者と犠牲者が再確認しなければなりません、「私はあの過ちの時と同じ人物です、時間は過ぎ去ってはいませんが、いずれにせよ、過ぎ去ったとしても、時間は何も変化させておらず、過ちを元に戻して贖ってはいませんが」(113)。わずかな忘却もなく、悪行をあますところなく記憶したまま、その当時の加害者当人に向き合い、それでもなお、赦しを与えること——ここには「赦しがある種の狂気」(111)が認められる。

そして第三に、赦しの相互性や尺度の問いがある。あらゆる過ちが赦されるのではなく、赦しえない（ようにみえる）過ちもある。デリダはジャンケレヴィッチによる二つの赦し論に即して、赦しの尺度を精査している²⁹。ジャンケレヴィッチが「赦しは死の収容所の数々のなかで死んだ」と断言するとき、非合理的な悪に対する赦しの不可能性が示されている。ジャンケレヴィッチにとって、ユダヤ人大虐殺という常軌を逸した犯罪に関して、責任者や関係者が赦しを乞うたことはない。加害者が赦しを乞わないかぎり、被害者は赦しを与える必要はなく、与えるべきではない。赦しには対称性・相互性の条件が必要なのである。また、人間は人知を超えた怪物的な悪を赦すことはできない。人間的な尺度には許容限度があり、非人間的な罪（そう判断するのも人間だが）に関しては赦しはありえないし、そうすべきではない。人間がその過ちを理解しうる、その過ちに対する加害者の有責性を認めうるという条件が必要である。

デリダはこうした条件付きの赦しを根本的に問い、赦しの可能性を突き詰めていく。赦しを乞う／与えるという相互性のエコノミー、人間的な理解の尺度を超えて、赦しえないものを赦すときにこそ、赦しはその意味を獲得するのではないか。加害者の悔悛や反省に応じてしか、罪と人の関係が理解されないかぎり赦しが与えられないという場合、赦しが狭義の和解とみなされていないだろうか。

赦しがあるのはただ、もしそれがあるとすれば、非-赦しえるものによってなのです。したがって、赦しは、もしそれがあるとしても、可能ではない、それは可能なるものとしては存在しない、それが存在するのは、ただ可能なるものの法からみずからを例外化することによってのみであり、それも、不可能なるものとしての不-可能なるものの無限の忍耐のなかでそうすることによってです。(71/P83)

弁解や後悔といった条件付きの赦しの諸形態に対して、相手の改悛を必要としない無条件的な赦しがある。こうした条件と無条件をめぐるアポリアはデリダの思索の随所にみられ、脱構築の要をなしている。注意すべきは、つねに、条件付きの赦しと無条件の赦しを区別し

²⁹ デリダは二つのテキストしか参照していないが、ジャンケレヴィッチ『赦し』Flammarion 社文庫版の Laure Barillas による紹介文によると、赦しの主題はさまざまな形式で考察されている。論考『徳について』(*Traité des vertus*, Bordas, 1949) や『赦し』(*Le Pardon*, Aubier-Montaigne, 1967)、1962年のソルボンヌ講義、時評的テキスト「赦しの主題への導入」(« Introduction au thème du pardon », *La conscience juive face à l'histoire : le pardon*, PUF, 1963) や「赦すこと？」(« Pardonner? » (1971), *L'imprescriptible*, Seuil, 1986)、対談形式の「赦しの困難さ」(« Difficultés du pardon », *La Vie spirituelle*, n 619, mars-avril 1977) である。ジャンケレヴィッチは一貫して、赦しの二つの条件、すなわち、加害者が赦しを乞うことと被害者自身がこの求めに応じることを主張した。他方で、デリダが指摘するように、赦しの理論的可能性を肯定するかと思えば、ナチスの犯罪に対する赦しの不可能性を訴えた。いずれにせよ、ジャンケレヴィッチの赦し論については、上記のさまざまなテキストを網羅的に検討する必要がある。

て、両者を対立させて、ましてや優劣をつけて論じないことである。赦しの条件性と無条件性は異質であると同時に分離不可能なままである。両者が互いに憑依し合ったような関係において、よりよい赦しのあり方が模索されるのである。

3. 「偽誓」の主題

「偽誓と赦し」講義録刊行による大きな成果は、偽誓の主題の重要性が示されたことである。これまでデリダの赦し論が偽誓との関連で分析されたことはほとんどなかった³⁰。

フランス語の名詞 *parjure* には「偽りの宣誓」「誓約違反」などの含意があり、人物を指して「誓いに背く人」「不実な人」の意味がある。その動詞形 *parjurer* は *jurer* (誓う、約束する、保証する、請け合う) に由来し、ラテン語 *jurare* からつくられている。*jurare* は *jus* (法) を語幹としており、法的含意があることがわかる。

デリダの著述では、*parjure* (偽誓) は *trahison* (裏切り) の一形式で、ほかにも *mensonge* (嘘)、*faux témoignage* (虚偽証言)³¹、*infidélité* (不実)、*reniement* (否認、放棄)、*profanation* (冒瀆)、*sacrilège* (瀆聖)、*blasphème* (冒瀆) などと同列に用いられることがある。*jurer* の類縁的な動詞として、*abjurer* (誓いによって放棄する)、*injurer* (侮辱する)、*conjururer* (払い除ける) も用いられる。*parjure* (偽誓) をめぐるこれらの表現に対する語彙は、*promesse* (約束)、*foi jurée* (宣誓された信)、*serment* (誓い)、*engagement* (誓約)、*pacte* (協約)、*contrat* (契約)、*alliance* (同盟、契約)、*dette* (恩義) など、いわば「法の前」³²での行為遂行的な誓いである。

偽誓をめぐる議論について、レヴィナス論「迎え入れの言葉」(1996年)³³を参照しよう。

³⁰ 偽誓に関する研究として、Charles Barbour, *Derrida's Secret: Perjury, Testimony, Oath*, Edinburgh Univ. Press, 2017 で少し言及されているが、刊行されていなかった「偽誓と赦し」講義録の資料は扱われていない。講義録を踏まえた研究としては、Ginette Michaud, *La vérité à l'épreuve du pardon*, Les Presses de l'Université de Montréal, 2018. ジネット・ミショー『赦しの試練にかけられる真理』桐谷慧訳、*Suppléments*, No. 1, 脱構築研究会、2022年。

³¹ 「嘘の歴史、すなわち虚偽証言や偽誓の歴史があるとすれば (いかなる嘘も偽誓ですから)、またこの歴史が嘘や偽誓と名づけられる悪のなんらかの根本性に触れるとすれば、それは「道徳外」の意味での誤謬ないし心理の歴史にやすやすと再び占有されるはずはないでしょう。」(*Histoire du mensonge. Prolégomènes*, Galilée, 2012, p. 16. 『嘘の歴史 序説』西山雄二訳、未來社、2017年、14頁) 『嘘の歴史 序説』の原稿は「歓待 II」講義のほぼ最終回(1997年4月30日)に相当し、この主題(嘘と偽誓)が翌年の「偽誓と赦し」講義につながっている。デリダは何度か「いかなる嘘も偽誓である」と書いており、嘘が偽誓の一種であるとしている。一方で、嘘は自分が知っていることを他人に別様に伝える意図的な行為である。他方で、偽誓はそうした意識的、意図的な仕方以外の裏切りをも含んでいる。よって、デリダにとって、偽誓が嘘を包括しているとされる。

³² デリダはカフカ論「偏見——『法の前で』」を1985年に発表しており、社会科学高等研究院での1984-88年度の限定セミナーのタイトルが「法の前での哲学の諸制度」だった。

³³ Derrida « Le mot d'accueil », *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, 1997. 「迎え入れの言葉」、『アデュー——エマニュエル・レヴィナスへ』藤本一勇訳、岩波書店、2004年。

その第一節で論じられるのは、レヴィナス哲学における他者を迎え入れる過程である。『全体性と無限』が「歓待についての計り知れない論考を私たちに遺贈する」著作とされ、他者の顔の歓待に焦点が当てられる。レヴィナスにおいては、現象学の志向的主観性が変奏され、志向する主体に先立つ他者の顔の迎え入れが重要となる。主体は他者の顔がもたらす無限なる他性を迎え入れ、みずからを開く。呼びかけに対する応答ではなく、他者を迎え入れる応答「ウイ」によって私の主観性は始まるのであり、デリダはさらに、私の決断や責任がつねに他者から到来すると解釈を加えている。

他者との倫理的な二者関係のなかに、第三者が介在してくる。レヴィナスにとって、この第三者は司法的・政治的な次元をなし、二者関係の倫理に作用する「正義」である。二者関係に社会の政治的構造が関与し、他者への暴力を回避する法権利となる。デリダはすでにレヴィナス論「暴力と形而上学」にて、顔との倫理的関係に暴力の可能性が含まれている点に注目し、倫理と暴力の不可分性を指摘していた。第三者としての正義は二者の関係をその危険から守ると同時に、この倫理的関係の純粋さを乱してしまう恐れももっている。倫理と正義のダブルバインドをデリダはさらに解釈して、偽誓の論点を提示する。

唯一者との対面によって、他者への私の応答責任という無限の倫理が、ある種の文字以前の宣誓において、無条件な尊重ないし忠実さにおいて開始される。そのとき、第三者の不可避な浮上、またそれとともに正義の不可避な浮上によって、第一の偽誓がしるされる。この偽誓は、沈黙した、受動的な、辛いものだが、しかし避けがたいものであり、それは偶然でも二次的でもなく、顔の経験と等しく根源的である。正義はこの偽誓とともに始まることになるだろう³⁴。

他者との対面は言語以前の宣誓をなし、純粋な倫理的関係をもたらす。第三者の介在はこの宣誓のうちに偽誓の可能性を忍び込ませる。宣誓と偽誓、倫理と正義の関係はそれゆえ「等根源的」である。正義の根幹において宣誓と偽誓の識別が不可能であり、「判別が生じうるのはまず最初から裏切りと裏切りのあいだにおいてである。つねにひとつならぬ裏切りがあるのだ」³⁵。他者の暴力や悪意が第三者の正義によって解消されず、むしろ、倫理と正義の倒錯可能性が偽誓によって示唆される。「倫理と正義を開く切迫は、準-超越論的あるいは根源的な、さらには前-根源的な偽誓の審級のうちにある」³⁶。他者への応答や迎え入れは、第三者の介在をとともなうかぎり、はじめから偽誓や裏切りが含まれている。これは倫理や正義を相対化するニヒリスティックな諦念ではなく、最悪の事態をも考慮したさらなる歓待をつねに思考しなければならないという命法を私たちに課すのである。そして、別な仕方での赦しもまた洗練させなければならない。「正義において、偽誓は正義を構成しており、他者とのもつ

³⁴ *Ibid.*, p. 67. 同前、52 頁。

³⁵ *Ibid.*, p. 68. 同前、53 頁。

³⁶ *Ibid.* 同前、54 頁。

とも真正な関係を構成している。この偽誓は消去されえないし、抹消されえないだろう。私が他者と関係するやいなや、赦されなければならない何か、求められるべき何らかの赦しが生じる」³⁷。

デリダの1997-98年度講義のタイトルでは「偽誓と赦し」と二つの主題が並べられている。彼は「敵対／歓待 (Hostilité/hospitalité)」（1995-97年度）、「獣と主権者 (La bête et le souverain)」（2001-2003年度）のように、否定的な主題を肯定的な主題に先行させて並置することがあった。この点についてデリダはこう説明している。

偽誓は約束や宣誓された信に突然やってくるものではありません。偽誓は宣誓された信の核心にあるのです。だから、私がいま実施しているセミナーはたんに「赦し」に関するものではなく、「偽誓と赦し」と名づけられているのです。思うに、不幸なことに、偽誓はもっとも道徳的な倫理、もっとも倫理的な倫理のまさに端緒にあるのです³⁸。

日常生活において、pardon（赦し）と比べて、parjure（偽誓）という言葉はさほど知られておらず、使用されてもいない。フランス語 pardon は、雑踏のなかで他人に道を譲ってほしいとき、電車やバスのなかで誰かにぶつかってしまったときなど、日常的に頻繁に用いられる³⁹。日本語の「すみません」のように、他の言語や文化でも赦しの日常的表現は浸透している。他方で、parjure（偽誓）の方ははるかに理解されていない言葉で、デリダは「この相違は実に深刻な問題の指標である」（108）とさえ漏らしている。この相違は一般的なものではなく、

³⁷ Derrida « En composant « Circonfession » », *op. cit.*, p. 61. ここで言及した文献以外では、たとえば『友愛のポリティックス』では、主体の責任や決断に先在する偽誓が指摘されていた。「根源的な悪、偽誓、絶対的な犯罪の可能性がなければ、いかなる責任も、自由も、決断もない。そしてこの可能性、それ自体——かりにそういうものがあるとして——は、生けるものでも死せるものでもないにちがいない」（*Politiques de l'amitiés*, Galilée, 1994, p. 247. 『友愛のポリティックス』第2巻、鶴飼哲・大西雅一郎・松葉祥一訳、みすず書房、2003年、43頁）。「人類を裏切らないこと。「人類に対するこの上ない裏切り」。ここに究極の偽誓、罪のなかの罪、原初的な誓いに反する過ちがある。人類を裏切ることとは、たんに裏切ること、徳、すなわち兄弟愛という徳が欠けていることであるだろう」（*Ibid.*, p. 303. 同前、112頁）。

³⁸ Derrida « On Forgiveness », *op. cit.*, p. 67.

³⁹ フランス語 pardon や excuse が日常的にも思弁的にも使用できるという意味の幅広さについて、デリダは授業中に具体例を挙げて自演している。乗客がバスを降りる際、混雑した車内で通り道をつくるために「excuse-moi（すみません）」と軽く声をかけるが、この日常的な意味に曖昧さはなく、万人に理解される。だが、この語を厳密に理解しようと思ひ、あらゆる誤解を避けるために、この乗客にこう尋ねたとしたらどうだろうか。「待ってください、すぐに降りないでください。あなたは正確に何と言いたいのでしょうか。excusez-moi でしょうか、pardonnez-moi でしょうか〔両方とも「すみません」の含意〕。というのも、両者は同じではないからです。pardon は元来ユダヤ・キリスト教的な観念ですが、さほど確実な言葉ではないのです。この点について私たちは議論する必要があります」。こうした寸劇を面白おかしく披露するデリダの話芸に教室は大爆笑の渦となった。

時代と社会によって異なる。たとえば、古代ギリシア社会では、「赦し」という言葉はさほど重要な意味をもっていなかったとされる。反対に、「誓約 (horkos) や偽誓 (epiorkos) は重要で根本的な位置——おそらくきわめて両義的で、決定不可能な位置（誓約はときに偽誓の端緒として疑われた）——を、また、組織力のある、避けられない位置を占めています」（116）。

一般的に考えれば、誠実な誓約や約束は赦しの条件をなしている。加害者が反省を誓うとしても、その約束がたやすく破られそうな不誠実な雰囲気や言葉遣いが感じられるなら、被害者は赦そうという気にはならない。赦しを得るためには、心からの真摯な誓約が必要である。それゆえ、赦しの行為に偽誓はあってはならず、両者は相反するものであるはずだ。デリダにとって、偽誓と赦しの関係はいかなるものだろうか。一方でデリダはこう述べている。

いかなる過ち、いかなる犯罪、赦しを与えられるべき、赦されるべく乞われるべきあらゆるものは何らかの偽誓です、あるいは、偽誓を仮定しています。いかなる過ち、いかなる悪もまず、偽誓です、つまり、何らかの約束への（明示的ないし暗黙裡の）違反、何らかの誓約への違反です。法を前にしてひとが尊重することを誓った、そうみなされている何らかの責任への違反なのです。（73/P86）

悪の端緒に偽誓が認められる。デリダが偽誓と嘘を類比させている点から言えば、日本語の諺で「嘘つきは泥棒の始まり」と言われ、英語でも *He that will lie will steal*.（嘘をつく人は盗みもするだろう）、フランス語の類似表現として *Qui vole un œuf vole un bœuf*.（卵を盗む者は牛をも盗む）と表現される。嘘とは自分の真意とは異なることを他人に害をなすように意図的に表現することだが、そうした欺瞞は社会秩序を損ねる火種となりかねない。社会的規則や倫理的慣習に基づいた約束を守れない行為は悪や過ちの発端となる。偽誓は「悪、悪意、自己欺瞞のある種の経験」（11）に関わり、「いかなる悪行も、赦すべきいかなる過ちもその核心において偽誓である」（116）。一度犯されてしまった偽誓に対して、また、偽誓が引き起こしてしまった過ちに対して、ひとは赦しを乞い、赦しを与えるのだ。だが他方でデリダはこうも述べている。

偽誓とは偶有的なものではない。事前の約束や誓いに不意に現れたり現れなかったりする出来事ではありません。偽誓はあらかじめ、約束や誓いの構造、名誉をかけた約束、正義、正義への欲望のなかに、その運命、宿命、贖いえない使命として組み込まれているのです。（73/P87）

定められた誓約を破ったときにはじめて偽誓が生じるわけではない。偽誓は誰かの悪意によって、あるいは不注意によって、たまたま生じるわけではない。偽誓という悪の火種はあらかじめ誓約の構造に含まれている。私たちが純粋な仕方でも約束を交わすことができず、言語や行為といった媒介を通じて誓約をおこなうかぎり、偽誓の可能性がつねにすでに潜んで

いることになる。偽誓と赦しは「同じ事象、同じ現象の二つの側面、裏表」であり、「赦しはつねに悪や悪行に関わる、あるいは、少なくとも暗黙裏の約束の違反を想定するもの、つまり、偽誓に関わる」(116)。

偽誓と赦しを区別することはできないのだろうか。たしかに、赦しにあらかじめ内在する偽誓の可能性と、嘘や裏切りによって現象する偽誓の行為を区別することはできる。しかし、明示的な形で示される偽誓は、「暗黙の層、いかなる悪行、いかなる過ちにも暗黙裏に含まれている偽誓と誓約された信」(117)とたやすく取り違えられることはない。「誓いがなされるやいなや何らかの偽誓が生じること、いかなる赦しも何らかの偽誓を容認していること——この普遍的でアプリアな真理によって、私たちはこの根本的な偽誓を、明示的な偽誓ないし明示的な赦しのきわめて限定的な諸形式と混同することはできないし、そうすることは認められない。つまり、私たちは薄明のなかにいるのだが、何らかの薄明である以上、ここから逃げ出してはならない」(117)。誓約と偽誓が絡み合ったアポリア的な構造をたやすく解きほぐすことはできず、ここに複雑で困難な問いがある。偽誓という悪事が起こったからこそ、次に赦しの契機が必要であるという順序なら理解はたやすい。だが、あらゆる悪事の奥底に潜む正しい誓いと悪しき誓いは明示的に識別することはできず、赦しはつねにこの「暗黙の層」に関わらざるをえない。デリダ自身は誓約と偽誓を明瞭に区別できる方法を探るのではなく、この「薄明」にとどまって思考し続ける道を選択する。偽誓にあらかじめ汚染されている以上、誓約や約束は無意味だというわけではない。誓約と偽誓のアポリア的な構造を踏まえて、それでもなお、誓約を交わし、約束を守るという試練を思考することが求められるのである。

かくして、誓約と偽誓が識別できない薄明は残る。悪の火種となる偽誓——たとえば、裏切り、嘘、不実——の可能性が潜在的に消え去らないのに、過ちを犯した他者をどうして赦すことができるのだろうか。他者の偽誓に目をつむって、それでも相手を赦さなければならぬのだろうか。いや、人間の精神はもっと奥深く尊い、相手の偽誓を承知した上で、だからこそ赦しを与えられる、そう赦した自分を十全に肯定することができるのだろうか。そうした弁証法的な和解はたしかに赦しの方法になるだろうが、デリダが示唆している無条件の赦しの場面はさらに謎めいたものに映る。『偽誓と赦し I』第 5 回ではボードレールの『悪の華』が赦しと告白の詩的経験として注釈される。「祝福」という詩において、詩人の母はその誕生を呪い、神に対して贖罪を訴える。慈悲の神は詩人の不純さをみずからの神聖さによって贖う。ボードレールはこの詩作を通じて神の赦しをもたらそうとしているが、これは「赦しのような状態 [quasi-pardonnance]」と表現される。悔悛した罪人や赦しを与える犠牲者をかならずしも必要とはしないこの「赦しのような状態」はひとつの絶対的な贈与であるが、この核心的な光景をいかに考えればいだろうか。

「赦しのような状態」という中動態は示唆しています。そんな赦しの状態、赦しの状況、赦しの効果が起こりうるのは、赦しを与えたり与えられたりする何人も、現存する

いかなる主体も、現在時にもはや現存しない場合です。実際、このことは遺言、亡霊性、痕跡の問いをもたらします、とりわけ遺言的な痕跡の文学や詩が生成するという問いをもたらします。その生産者が不在のまま、機械のごとく、それ自身で、単独で機能するように見える遺言的でテキスト的な痕跡が文学や詩となるという問いをもたらすのです。というのも、「赦しのような状態」が起こりうるのは、ひとえに、私たちがここで詩作と呼ぶもの（*poème* とは *poiésis* ではなく、詩的な行為、詩的な署名行為です）においてだからです。ただし、残余するもの、残余する仮初めで有限な、しかし生き延びる痕跡においてです。赦されるべき有罪者も赦しを与える犠牲者ももはや現存しない、現在時に生きていないところで、〈生き生きとした現在〉においてもはや現存在していないところで、自動的に、いわばほとんど機械のように、何らかの赦しを再-生産しうるテキストにおいてです。（174-175）