

許しと理解について

鈴木 幹 雄

私たちはたいてい、すまない、申し訳ないと言って詫
びて、詫びてから訳を話す。詫びられたときには、なんで
もない、大したことではないと言って許す。心にわだかま
りがあっても、訳をきき納得がいけば、そのわだかまりも
とける。理解は和解であり、許しであるといえるだろう。

もちろん、訳を言い、訳をきくことがいつも許しに必要
というわけではない。電車のなかで足を踏まれたというよ
うなときには、すまないという一言あるいは目礼なり会釈
を受けるだけで十分である。そのような過失はやむを得な
いと思われるからである。あるいは父が家出した放蕩息子
を迎えるときのように、許しはつねに与えられていて、息
子の謝罪によって顕在化するという場合もある。親しい者
同志の場合、言い訳はかえってよそよそしい感じを生みだ

しかねない。言い訳のない率直な謝罪が相手の心をうち、
同情と許しを呼びさますのである。そして言い訳は共感と
ともにきかれ、真実なものとして受け容れられる。理解が
和解をもたらしにしても、私たちの心を理解に促し、相手
の言葉に向かって開くのは許しである。言い訳をきこうと
することが、すでに許すことなのである。

しかし、許そうとして許すことができるには、やはり言
い訳が納得の行くものでなくてはならない。私たちが内的
促がしに従って許し許されたとしても、詫びる者はやはり
訳を話したいのである。許そうとしないとき、私たちはた
いてい頑なに訳をきこうとしない。そういうとき、言い訳
は言い逃れとみなされる。訳を言おうとする自発性が自己
主張であり、自己の正当化であり、謝罪の拒絶なのであ

る。だから、言い訳は相手の許しを得てされなくてはならない。相手が釈明を求めるときには、釈明しなくてはならない。頑なな沈黙は、この場合には、許しの拒絶を意味し、許そうとする者の心を苛立たせるだろう。逆にみれば、訳を言うことが許しを受け容れたしるしとなり、訳をきくことが許そうとする心のしるしとなる。詫びる者は訳がきかれ、相手がその訳に頷くのを見て、許されたことをたしかめる。許そうとする者も訳が分って本心に和解することができるのである。共感理解を助けるが、理解がうまく行かないとき、共感冷め、不信の念が生じるだろう。それ故、許しは理解を促がし、理解によって完全になるといえるだろう。

ところで、そのような理解による許しは本当に許しなのであるか。もし許しが、私たちが、すまない、申し訳ないと言って詫びるときに求めているものとすれば、許しは、すまないことについて、申し訳がないから乞われている。そうだとすれば、許しは本来、理解し得る訳のないところで、理解の及ばないところで乞われ、与えられるわけである。もちろん、すまないことが本当にすまないこと、取り返しのつかないことなのか、申し訳がないと言って、本当に申し訳がないのか、それは問題である。すまな

い、申し訳がないという言葉は、謝まるときの極まり文句であり、かならずしも事実を述べてはいないだろう。それ故、詫びられて許すとき、私たちはたいいてい、なんでもない、大したことはないと言い、また、仕方がない、やむを得ないと言って、相手の言葉を訂正ないし否定するという形で許しを伝えるのである。けれども、私たちは大したところではないから許すのだろうか。むしろ許すから、受けた痛みが大したことでなくなるのではないか。私が足を踏まれたとき、相手がそれに気付きながら無視するならば、私は腹を立てるだろう。だが、一言詫びられると、怒りはおさまる。その場合、私を激発させているのは、足を踏まれたという事実（この事実は出来てしまったことであり、過去に属して取り返しがつかない）でも、足の痛みでもなく、私に痛みを与えようとする相手の意図（敵意・悪意）である。あるいは、私の足を踏むという行為に現われている意図が、痛みの中で私を挑発し、反撃を促すのである。だから、謝罪によって意図が否定され、行為が過失であると分れば、痛みはやがて消えてしまう単なる痛みでしかなくなる。だが、相手が足を踏んだことに気づいてもそれを無視し（即ち私への加害を黙認し）、謝まれ／と言われて、仕方がないじゃないか／と謝罪を拒否する（加害を是認す

る)ならば、私への意図的な加害という事実を取り返しのかからないことになり、足の痛みが消えればすむというわけにはいかなくなるのである。従って、私の受けた痛手がどの程度のものかはいわば私自身の評価にもとづくのであり、その評価は相手の意図の有無(についての評価)に依存しているわけである。受けた痛手は否応なしに耐えなくてはならない。だが私たちがそれに耐えて、相手を許し得るのは、その痛手がやむを得ない、不慮の出来事の結果である場合である。人間の意図と行為の結果との間には、一連の因果関係があるとともに、意図との関係から見れば偶然性が介入している。従って、意図と結果の関連については様々な評価が可能である。詫びる者が申し訳ないと言うのは、その関連を一方の極限にまで純化し、意図と結果を直結し、結果を生み出したものが行為者の意志であったと認める場合である。そこに、申し訳ないという極まり文句が成立する。これに対して、その関連が偶然性の介入によって断ち切られているとみれば、行為者を免責することになる。そこに、仕方がないという許しの言葉が生まれる。

ところで、加害はやむを得ない訳があつて生じたから、相手を許すというとき、それは本当に許しなのであろうか。もし加害について責任がないならば、私たちは詫びる

義務も許しを乞う必要もなかったわけである。そして、許しを乞うということがなければ、許すということもないことになる。従って、申し訳ないと言って詫びたことも、謝罪を求めたことも誤解から生じたにすぎない。だから、訳を認めるということは許しではなく、単なる免責であるといえるだろう。私たちは、正当な訳があるなら、謝まりはしない。申し訳がないから謝まり、許しを乞うのである。では許しとはいったいなにか。

言い訳は謝罪ではない。それは正当性の主張である。申し訳ないと言った後で訳を話すことは、いわば前言の訂正であり、謝まることによって相手との間にたてた許し||許される関係を解消する試みであるといえないか。訳をきくことはこの解消の試みに同意し、同調することである。試みがうまくいけば、許し||許される関係は解消し、謝まる者と許す者とは理解し得る訳を共有することになる。理解は許すことでも許さないことでもなく、許し||許される関係の解消なのである。

ところで、言い訳が言い逃れになるのは、謝まるべき者がもともとこの関係を認めようとしないうときである。言い訳がこの関係のなかで、許す者の促がしに従って、許す者

の理解を補うためになされるとき、その限りで、言い訳は言い逃れではなく、許しへの導きとなる。私たちが言い訳をさくのは、私たちが許しを乞われて、あるいは、私たちが謝罪を求めて、互いに許しし許される関係に入ること同意した後である。この関係から出発して、許す者が自発的に訳をきこうとすること、この関係を認めずそれを否定するために訳を言うことは、同じくこの関係の解消をめざしていても、まったく違ったことである。そしてこの関係を解消しようとする、許す者の自発的な心的行為が許しそのものといえる。

「ルカによる福音書」の放蕩息子物語では、許しは許しし許される関係の解消として語られている。放蕩息子は本心に立ちかえって父に言う、「父よ、わたしは天に対しても、あなたにむかって、罪を犯しました。もうあなたのむすこと呼ばれる資格はありません」(ルカ15・21)。しかし父は息子の詫び言をきく前に、その姿を見て走り寄り、抱きしめ、詫び言をきこうとさえせずに、僕たちに息子の世話をする。息子は自分の息子としての資格を捨てることによって許しを求め、父は息子にその資格を回復してやることによって許しを与えるのである。もし父が、息子の次に言おうとしていた言葉どおり、息子を「雇人のひとり同様

に」(ルカ15・19)遇するならば、父はかれを許しているとはいえない。許しは、この場合、息子自身が放棄した息子としての資格を復活させ、息子の離反によって損われた父と子の関係を回復することによって、離反そのものを無実化する行為であり、この無実化によって、息子が父と子との間に立てようとした許しし許される関係が、根拠を失って解消されてしまうのである。父は息子の離反の理由をきいてはいない。それをきいてどうなるのか。その理由を理解し受け容れるということは離反そのものを是認することではない。それに理由などなかったのだ、息子は自分の意志で家を出たのだから。息子は、いまとなつては、その行為の帰結を確認することしかできず、自分の損ったものを償うことも、従って許しし許される関係を(かれはいまその関係のなかに進んで入ったのだから)自分で解消することもできない。ただ父だけが、憐れみの心から息子をその許しの中から引き上げ、その関係(許しの場)を解消できるのである。

もちろん、私たちがいつも物語の父のように許すことができるというわけではない。その父は許すことによって、損われた父と子の関係を再び取り戻すことができた。父に償いをする力があり、息子が許しを受け容れたからであ

る。しかし、私たちは訳もなしに許すことができるだろうか。たしかに、私たちはあの息子のように自己を否定し、無条件に相手に身を委ねることはできるかも知れない。だが、許しを乞われ、その身を委ねられたとき、もし訳がないのならば心のわだかまりはとけないだろうし、もし損われたものを元に戻すことができなければ、許しを乞う者をその場から引き上げることができない。許しを乞う者は自分のしてしまったことが償われていない事実を指して、くりかえし許しを求めるだろう。そのたびに、私たちは許しの場へ呼び入れられ、すまないことを回復することもできず、相手をどうすることもできず、仕方なくその場に立つほかないのである。許しの場が一つの痛手をはさんで傷つけた者と傷つけられた者との関係から成り立つのであってみれば、それは相互の同意によってのみ解消される。その場合、申し訳ないと言って詫びる者は、自分が与えた痛手が癒され償われてしまうのでなければ、自分を許すことができないだろう。だから、相手がなんでもない、大したことはないと言うのをきいて、その痛手の程度を推測し、相手の許しを受け容れる。これに対して、傷つけられた者は相手の意図の無実を、すなわち申し訳ないのでなく、訳があることを確かめることによって、仕返しを控え怒りをし

ずめるのである。だから、言い訳の理解が許しの場の解消をもたらす。ただし、この解消は詫びる者の言い訳を認め、その訳を共有し、許す者が詫びる者のところまで下りて来ることによって可能になったのである。

理解は痛手そのものを癒さないで、下降によって、訳の共有によって許しの場を解消する。だが、許しの場が痛手をめぐって成立するならば、理解は真にその場を解消したわけではない。言い訳を認めるということは、もともとその許しの場が相手との間にはないということに同意することである。従って理解による許しは、許しの場の解消ではなく、相互の現実の（意識された）関係からその場を除外すること、あるいは、その場からの共犯的逃避といえるだろう。そのため、私たちが時にかつての受苦を思い出し、心がふたたび痛手を感じるとき、私たちはまたも許しの場に連れ戻されることになる。和解したはずの相手を前にして、私たちの心が突然こわばり、私たちの態度がぎこちなくなるのはそういうときである。私たちは、時とともに痛手が癒され、許しの場がいつしか風化してしまうまで、くりかえし許さなくてはならないのである。だからまた、いま許せなくともやがて許せるということもある。けれども、そういったからといって、許しが心理生活の情性的な

経過に委ねられているというわけではない。それは許しを乞う者の呼びかけに答える、主体の一つの決意である。だからこそ、私たちは時に、頑なに許そうとしない人に向って、「許してあげなさい」とか「訳だけでもきいてあげなさい」と頼みもする。訳をきくことは、相手の訴えに応じて、許し許される関係のなかに入ることである。

言い訳が納得いかないとき、私たちは許しの場を解消ないし除外できない。私たちは許そうとして許し得ずに、仕方なく、その場に立つわけである。しかし、私たちが、申し訳がないからこそ謝まり、許しを乞うのだとすれば、そのような場ではじめて許しが求められているのである。それが真の許しであるとすれば、真の許しは私たちが許し得ないときに、私たちの理解の及ばないところで問題になるといえる。

許しは、許しを求められてはじめて問題になる。それは許しを得ようとする者の観点からも問題になる。おそらく、関心の切実さという点では、許しを求める者の観点がそれを与える者の観点に優先するだろう。だが、その場合の関心事はいかにして許されるかということである。しかも許しを求める者は相手に問題を投げかけはするが、それ

を自分で立てようとはしない。許しを求める者が許しを問題とすることは一つの逆説であろう。宗教的次元で、神的救済者による人間の罪の許しの問題にされるとき、明らかにその逆説が犯されている。その逆説がいかにして可能か、それについて触れるつもりはない。許しはさしあたり人間相互の間の問題であり、私たちは互いに許しを乞い、与えようとしているのだから、私たちは倫理的次元で、人から許しを求められたときに生じる問題を明らかにしておきたいだけである。だから、許しの問題は、倫理的には、許すことあるいは許し得るかの問題として提出されるだろう。

実際、許しは、私たちにとって可能な限度を越えたとき、問題になる。《……することを許してほしい》と頼まれたとき、私たちはできる範囲で（ときには条件つきで）許すだろう。そこにはなんの問題もない。問題は誰かが私を傷つけたときである。迫害され、侮辱され、なんらかの意味で理由なしに傷つけられて、私がその苦しみの中からその加害を許しがたいと感じているとき、その加害者から許しを求められてはじめて、私は許しの問題に直面する。だから私の受難と加害者の謝罪が許しの前提となる。

受難が許しの前提となるといえるのは、傷つけられることのない者は許すこともないからである。例えば、有罪の判

決を受けたソクラテスは、告発者や有罪の投票をした人々に対してひどく怒る気持はもっていない。それはソクラテスがかれらを許しているからではない。ソクラテスは自分が害つけられたとは思っていないからである。ソクラテスは言っている、「メレトスもアニュトスも、わたしに害を加えるというようなことは、何もできないからです。なぜなら、またかれはそういうことのできる者でもないでしょうからね。というわけは、すぐれた人間が劣った人間から害を受けるといふようなことは、あるまじきことだと、思うからです、なるほど、たぶん、死刑にしたり、追放にしたり、公民権を奪ったりすることはできるでしょう。しかしながら、こういうことは、たぶん、この男にかぎらず、他のひとも、たいへんな災患だと思ふことなのでしょうが、しかしわたしは、そうは思わないのです」(『弁明』300—C)。告発者がソクラテスを害しようと思つても、ソクラテスはかれらを同等の者とはみなしていないが故に、害されたとは思わない。そこには、すぐれた人間と劣った人間という序列の差違が厳然として意識され、その意識がソクラテスをあらゆる敵意から守っている。また、意志のみを残して他の一切を自然のままに委ねるストアの賢者たちも、同じように、傷つけられることはなく、従つて、許し

ということとは無縁であつたらう。かれらにとって、一切の加害行為は悪意による人間の行為ではなく、吹く風のようになつた自然現象でしかない。加害者は加害者であることを、主体的存在であることを無視されている。

道徳的合理主義者たちは加害者を無視することによって自己の自律性を維持する。そのためには、自己の存在を理性的意志にまで縮小し、受動的なものをすべて自己でないものとみなしている。このような自己に対する態度は、私たちが人を許すときに自分の痛手を無視する態度と似ている。しかしそれらは根本的に違つていふように思われる。たしかに私たちは人の敵意や過失による痛手を無視し、詫びられても応対しないことがある。それは相手を黙殺し、相手が主体であることを否定する(心的)行為である。謝罪を無視された者が、時として、謝まつているじゃないか!と言つて憤激するのはそのためである。これに対して、私たちが相手の謝罪を当然のこととして受け、時には謝まれ!と言つてそれを求めるのは、相手を主体として認めているからである。その主体は私を傷つけるものとして私の痛手において感じられている。私が足を踏まれるとき、それは足において私が踏まれている。同じように、他者がかれの足によつて踏んでいる。その足は単にある重さ

をもつ物体ではなく、他者の存在を具現しているものである。私たちが他者の所有するものに他者を認め、それに手を触れることを控えるのは、他者のものに他者の存在が現前しているからである。この場合も、足は他者の存在そのものであり、他者の存在が私の存在へいわば越境し、なんの理由もなしに、私を苦しめているのである。この存在の越境はその能動性において一つの意志的行為ではないのか。私はこの事実上の越境によって苦しみを受け、その受動性において相手の能動性を感じ、それ故、そこに一つの意志（苦痛を与えようとする悪意）を感じるのである。これは存在する者の自然な直接的反応といえるだろう。この苦痛の事実において二つの存在（実存といってもいい）が深刻な交わりを結んでいるのである。そのことは苦しんでいる者には明らかである。謝罪を求めるということはこの交わりの事実への自覚を求めることであり、謝罪は相手の苦しみへの共感によってこの事実を認めることである。逆に、謝罪の拒否はこの交わりの否認であり、ときには苦しむ存在の黙殺を意味するし、また謝罪の無視もこの交わりの否認である。従ってそこには、謝まり―許す、許し―許される関係が生まれない。その関係は苦しみの事実に結びつけられた二つの存在の関係であり、その関係においてはじめ

て許しが問題になるわけである。

実際に、真に謝まる者は、無視されることを願っているのではなく、自分が傷つけた者に対して責任を負う主体であろうとしている。申し訳ないと言うことは、加害がほかならぬ自分の意志によると認めることである。私の存在は私のものに現前し、いわば受肉しているが、私はその存在をつねに十全に意識しているわけではない。また私は個々の私のものにおいて存在を固執しているわけではない。反省によって私のものも私を私の存在から切り離し、他者に譲ることもある程度はできるだろう。だが、申し訳ないと言うことは、私が意識していなかった私の存在の部分を取り戻し、全体を回復し、遅ればせながら私の存在全体を意志しようとするものである。私がいつもそうしていれば過失など生じなかったのだ……。けれども、自分の存在の全体を回復することは、同時に、加害の意図の回復でもある。それは、過失によって生じた加害を、今度は明瞭に意志しようとするのである。だが同時に謝まるということは、現にその加害的意志（悪意）を否定していることである。悪意をすでにもたないから謝っているが、謝罪はその悪意の再演でもある。謝まる者は自分を加害的意志として、しかもそれを否定し無力なものとして、自分が傷つけた者に

委ねる。だから謝罪はかならずしも許しを乞うことでもない。自分の罪を認めた者が、言い訳をせずに、潔くあるいは頑なに沈黙して相手に身を委ねるときがある。傷つけられた者の許しがたいという気持ちに同意するからである。

謝罪はかならずしも許しを乞うことではないとすると、許しを乞うとはどういうことなのか。もし謝罪に、存在の全体の回復という主体の試みがあるとすれば、その試みは、申し訳ないと言う、過去の意図の再演によってなされた。しかし再演された意図は否定されるべきものであり、現に謝まる者は自分を否定しているのである。だが私たちは自分を本当に否定できるだろうか。否定しようとして否定できないから、相手に許しを乞うのである。そのとき私たちが願っているのは、悪意の否定ではなく、償いによって自分の悪意の無効性が示されることであろう。私たちが自分の意図の実現しなかったことを喜ぶことがあるように、すまないことが実は取り返しがついていいるならば、悪意は無力で、結局なにもできなかったわけである。許しを乞うとは、申し訳がないと知っている者が、自分のした取り返しのできないことを無実化してくれるように、相手に願うことといえるだろう。

もし許す者がすでに死んでいれば、この願いに応じる者はいないだろう。私たちが許しを乞われてそれに応じるのは、私たちの受けた痛みがなんとか償われているからである。従って、許す者にとって問題は償いではなく、申し訳ないと言って許しを乞う相手の意図の有無であろう。許しを乞う者は、申し訳ないという極まり文句とともに許し||許される関係のなかに入り、許す者に身を委ねる。だが人間の意志がその存在にどこまで力をもつか、意志がどこまで行為を支配できるかは疑問の余地がある。たしかに、痛みが意志によって生じたならば、そこには訳はないのである。私たちは悪意に直面して途方にくれることになるだろう。だが、私たちは出来事の生じた訳を理解し、さらに相手の行為の理由(性格や価値観)を理解し同意できるならば、私たちは悪意のなかったことを認めて相手を許し得るのである。もし、真の許しは「すまない」ことについて「申し訳がない」ところで問題になるとすれば、私たちは理解の試みをその限界まで進めることによって、はじめて真の許しの問題に直面できるだろう。

すまない、申し訳ないという極まり文句が実質的な意味をもつのはどういふときなのだろうか。(一九七六・一一)