

## 責任の無限

——レヴィナスの思想について——

伊原木 大祐

△論文要旨▽ 責任が無限であるという発想は、常識では理解しがたいものであり、最悪の場合、宗教的ファナティズムの暴力と結合してしまう危険性がある。二十世紀フランスの哲学者エマニュエル・レヴィナスの思想は、こうした危険を乗り越えつつ、無限責任という観念に新たな積極的意義を与えようとしていた。レヴィナスの試みはまた、独特な仕方で罪責観念を構築する営みにも通じるものであり、純粹にセキユラーな観点からの接近を拒むような内実を含んでいる。以上の論点を主要な対象とする本稿は二つの部分に分かれる。第一に、責任および暴力という観点からレヴィナスのキエルケゴール批判を捉え返し、その背景には「信仰の逆説」に代わる逆説的神論が潜んでいたことを明らかにする。第二に、デリダが鋭く指摘した責任の内在的アポリアを、レヴィナス正義論の立場から照射することで、無限責任の理解へと至る新たな方途を模索する。この最後の道程には「疚しさ」という観念の復権が伴っている。

△キーワード▽ レヴィナス、キエルケゴール、責任、絶対他者、疚しさ

## はじめに

無限責任という概念は、それが法律上の定義にとどまる限り、明らかに一定の限界を有している。この法概念は、実際には有限であるからこそ、現実の社会で何の問題もなく機能しているのである。だが、その語を文字通り「限界の無い (illimite)」責任として、しかも真に「無限な (infini)」責任として考えようとするれば、ひとはたちまち

困惑に陥る。こうした場合には、無限責任という言葉が奇妙な威圧感をもって立ち現われてくる。もしも「無限責任」なるものの履行において、ある「絶対他者」に対するファナティックな帰依が正当化され、永続化されるとしたら、いったいその果てにはどんな事態が待っているだろうか。極限事例である自爆テロの異様さは、他者のために死をも厭わない純粋な責任感と、別の他者に加えられた無慈悲な殺傷行為とが結びついて点にある。

けれども、単なる狂信とは別の視点から、無限責任や絶対他者といった語に積極的な意義を見出すことは可能であるように思われる。この可能性をフランスの哲学者エマニュエル・レヴィナス（一九〇六—一九九五年）の思考の内に探ってみることが、本稿の課題である。一般にレヴィナスは独自の倫理思想を提示した哲学者として知られているが、彼の用いる「倫理 (ethique)」という語は、特定の宗教的伝統によってその意味を変えてしまっており、ギリシア的習俗（「エートス」）の中から立ち上げられたポリス共同体の倫理とは断絶した側面がある。以下では、この断絶点を強調すべく、レヴィナスにおける無限責任の観念を、最終的には罪責という問題に絡めて読み解くことが目指される。その準備段階として必要なのはまず「責任」概念の分析である。責任というテーマに関わる範例として、アブラハムによるイサク献供の場面（『創世記』第二章）を取り上げておこう。信仰ゆえに息子を犠牲に捧げるといふ、この常軌を逸したエピソードに対し、思想史上最も情熱的な省察を行ったのがキェルケゴールであることは論を俟たない。それゆえ、こうした読解の常套ではあるが、彼の解釈を本論全体の出発点に定めることにしたい。

## 一 神と人とのあいだで

### 1 人倫の逆説的超克——キェルケゴールによる解釈——

最愛の息子を全焼の生贄として捧げるよう神から命じられたアブラハムの物語は、父アブラハムに中心的・主体的な視点を置いてみた時、二つの相対立した責任状況を記述したものととして読まれうる。一方には、一人の人間に対する責任、つまり、自分以上に愛すべき息子に対する責任がある。その責任を当為の形で表すならば、「父は子を愛すべし」「子の生命を守るべし」とでもなるうか。このような責任ないし義務を、キェルケゴールは「倫理的なもの」、あるいはヘーゲル的な人倫の圏内に位置づける。倫理的なものはまた「普遍的なもの (das Allgemeine)」でもある。なぜなら、倫理的なものは、自己の個性に対する執着を一段乗り越えて、他の人間にもあまねく妥当する領域に自己を組み入れることによって実現されるからである。少なくともこの論理に従うならば、家族内の直接的な愛情関係も、社会や国家において現れる秩序を通じて、普遍的なものに属していると考えてよいだろう。これとは別に、他方で神すなわち絶対者に対する責任が存在する。その責任を命題化して、「神を愛すること」は私の義務である」と言うことにしよう。しかし、ここでの神という語を「まったく抽象的な意味で」受け取るならば、この命題は単なる同語反復に終わってしまうとキェルケゴールは警告している。<sup>2)</sup>つまり、神を絶対の神そのものではなく、普遍妥当性に裏付けられた義務を象徴するもの、そのような意味で「神的なもの」と解するならば、「義務を愛することは私の義務である」という意味にしかならない。それは神への責任を再び人倫の閉域に押し込めてしまうものである。

結果として、二つの責任は両立しえない。神の命令に従えば、息子に対する極度の無責任が発生し、アブラハムはただの人殺しとして人倫の指弾を受けるほかない。逆にもしも愛する息子の命を優先させたならば、絶対者たる唯一の神を裏切ることになってしまう。良き家庭人ではあるかもしれないが、神への畏れを保持する「信仰の父」ではない。このような限界状況にあって、アブラハムは前者の道、つまり信仰の道を選んだ。キエルケゴールはその事態に「倫理的なものの目的論的停止」を看取する。通常、個別者は限定された個として、普遍的なものの下位に属している。逆から言うと、倫理的なもの（＝普遍）は一個人の内面（＝個別）よりも上位にある。しかしながら、キエルケゴールの信仰においては、個別者があくまでも個別の立場から絶対者と向き合うことで、倫理的なものの外にいつそう高い目的（「テロス」）をもち、普遍の段階を飛び越えてしまう。ここに至って倫理的なものは停止する。こうして、本来は下位にあるべき個別者＝単独者が普遍よりも上位に来るという「信仰の逆説」が生まれるのである。この逆説にとどまる限り、信仰は感情や気分の直接的な内面性と同一視できない。それは今や、外的な普遍によって包括されることのない、一つの新たな内面性となっている。

そうした逆説の中に敢然と飛び込んでゆく単独者のことをキエルケゴールは「信仰の騎士 (Glaubensritter)」と呼ぶ。ヘーゲルが批判的に戯画化していた「徳の騎士 (Ritter der Tugend)」を思い起こさせる言い方だが、キエルケゴールにとって信仰の騎士はあくまでも讚美の対象である。ここでポイントになるのは、信仰の騎士と「悲劇的英雄」との間に設定された厳密な区別だろう。例えば、娘を犠牲に捧げるアガ멤ノン（『アウリスのイピゲネイア』）やエフタ（『士師記』第一章）も、また息子たちを死刑にするルキウス・ユニウス・ブルートゥスも、子供への責任と別の責任との間で板挟みになりながら苦渋の決断を下したという点では、アブラハムと何ら変わらない。しかし、

子供への愛に背く別の責任がいかなる種類のものであるかという点で大きな違いがある。

怒れる神を宥めて国の企てを成就せんとするアガメムノン、民の勝利を祈願して神に犠牲を誓うエフタ、国法に従うことを最優先するブルートゥス、彼ら「悲劇的英雄」の目的は、すべて人倫との関わりにおいて設定されており、それゆえ「いまだ倫理的なものの内部にとどまっている」<sup>(3)</sup>。そこに葛藤はあつても、逆説はない。涙を誘うことがあつても、おそれとおののきを引き起こすことはない。国家や民族のために家族を犠牲にすること、それはせいぜい普通の限界内における高次への移行、結局は全体性への帰順でしかない。キエルケゴールの表現によると、悲劇的英雄は「いつそう確実なもののために確実なものを放棄する」<sup>(4)</sup>。つまり、なおも別の型の安心を追い求めているのだ。これに対してアブラハムはどうか。彼は普遍的なものの全体を放棄する。その神に対する関係は、いかなる普遍をも媒介とせず、孤独と沈黙の中に隠れながら築いた純粹に私的な関係である。したがって、こうした関係の中で神を愛し神に従うことは、誰もが容易に理解する人倫上の義務ではなく、むしろそのような義務の断念を要請する「絶対的義務」なのである。そこにもまた信仰の逆説がある。だが、神への絶対的義務を前にして、他のすべての人間に対する責任が「普遍」という名のもとに留保されてしまうとしたら、それは個別者のひどく非人道的な行為までも肯定することになりはしないか。信仰という「最高の情熱」は、ある種の原理主義的テロリストの心情に近づきはしないだろうか。

## 2 超越としての倫理——レヴィナスによる批判——

実際、愛児の犠牲を命じた神は「絶対者」ではなくて「絶対者の猿真似師の一人」ではなかったのかと疑うことも可能である。その場合、倫理的なものの停止は最悪の偶像崇拜に帰着するとも言えよう。かのマルティン・ブー

バーがこのようにキェルケゴールを批判したことはよく知られている<sup>(5)</sup>。しかし、われわれはブーバーの方向には進まず、若干異なる立場からの反応に耳を傾けることにしたい。そのような反応の一つにレヴィナスのものがある<sup>(6)</sup>。彼は、アブラハムによるイサクの供犠をそのままの形では決して正当化しえないと考え、以下二つの観点からキェルケゴールに異論を唱えている。

第一に、「キェルケゴールの暴力」ないし「テロリズム」(ZP, 106, 112) に対する異議である。暴力に抗する言説の構築は、レヴィナス哲学の根本動機であると言っても過言ではないが、この文脈で特に想起されるのは、『全体性と無限』の中で「聖なるものの暴力」(TI, 49; cf. DL, 28) と呼ばれていたものとの連関である。威力をもって人を直接圧倒し戦慄させる「聖なるもの」の聖性、典型的にはルドルフ・オットーが「ヌミノーズ」という語によって特色づけていたような聖性は、レヴィナスからすれば暴力の側に振り分けられる。それに対して、人間としての他者が要請してくる倫理的关系そのものに秘められた宗教性は、「聖潔(=聖人であること) (sainteté)」と呼ばれ、非暴力と平和に連なるものであるとされる。したがって、ここでは明らかに、「聖なるもの (le sacré)」が「聖潔なもの(=聖人) (le saint)」に比して相対的に下位の宗教性を指示することしかできない。レヴィナスの思考においては、人間同士の関係に帰着しえないものはすべて、「宗教の高度な形態ではなく、宗教の永遠に原始的な形態を表す」(TI, 28) ののである。少なくともこの観点に立てば、倫理的段階を踏み越えることで神との私的な関係に入る「信仰の騎士」は、聖なるものの暴力に魅せられて、身近な他人に対する責任の放棄を我知らず正当化してしまっていることになるだろう。興味深いことに、終戦直後の田辺元はキェルケゴールの『おそれとおのき』から「政治的革命に於ける非合法活動」の合法化を導き出している。田辺の意向を汲むのであれば、ここで言われる「非合

## 責任の無限

法活動」を野蛮な暴力的テロリズムと同一視するわけにはいかないが、それでもこの推論自体は、キエルケゴールの着想を強力な一源泉としたカール・シュミットの決断主義思想に道を開くものでもある。<sup>(7)</sup>

第二に、倫理という語を普遍性の枠組みから引き離そうとする戦略が取られる。すでに見たように、キエルケゴールにとって、人間同士の関係に根ざした「倫理的なもの」は普遍のカテゴリーに分類されるべきものであった。しかし、レヴィナスは逆に、倫理の内こそ究極的な個別化の可能性を見出す。他人に対する責任意識としての「倫理的なもの」は「あなたがたを普遍の内に解消するどころか、あなたがたを単独化し、唯一のユニークな個人として、〈我〉として定立する」(NP, 113) と言うのである。仮にこうしたカテゴリー変更を受け入れるとすれば、先のエピソードをめぐる解釈上の重心も同時に変化するだろう。アブラハムは神の命令に従ってイサクを犠牲に捧げようとした。しかし、彼はその命令を翻す御使いの声にも心を留めることができたのであり、その卓越した聴取力がアブラハムの個性を保証している。レヴィナスによると、イサク献供物語の要点は、アブラハムが第二の声（犠牲の禁止）を聞くのに十分な距離を第一の声（犠牲の命令）に対して取っていた点にある。実は、この場面でイサクの命を実際に救いうるのは、神でも御使いでもなく、また後に残された従者でもなく、父のアブラハムただ一人であって、彼の代わりにこの責任を担いうる者は誰一人いない。その切迫した事実がアブラハムをこの上なく単独的な人間として、真の「我ここに〔ヒネーニ〕」として、唯一選び出された者として定立する。レヴィナスは、数少ない義人たちのために単身で「とりなし」を試みるアブラハムの姿（『創世記』一八章一六節以下）がキエルケゴールの視界に入らないことを嘆いていた（cf. NP, 109, 113）が、確かにその姿にも、他の人間たちに対する倫理的行為を通じた単独化の様子が垣間見られると言えよう。

以上のような解釈の背景には、レヴィナス哲学に固有の神理解が潜んでいたと考えられる。ここで参照したキェルケゴール論「実存と倫理」と同じ一九六三年に発表された論文「他者の痕跡」において、レヴィナスがようやく神の特性を「彼の彼性」として定式化したことはその証左である。この論文を手がかりに、レヴィナスによる哲学的神論のエッセンスを掴んでおきたい。

すでに一九六一年の『全体性と無限』の中で、絶対的に他なるものとしての「他人」は「顔」という表出様態を取るものとされていた。その場合の「顔」とは、一言で言えば、自我の意識を道徳的に審問しつつもその意識には包括されることのない過剰な意味作用であり、それゆえに不可逆的な仕方私に責任を命じてくる様態のことである。だが、もしも顔としての他人がこうした絶対的他性を帯びていたら、それは神の絶対的他性と区別がつかなくなる。ここでは人間が神のようになり、その限りで神は逆に人間化されてしまう。神と人の区別はいつたどこに見出せるのか。これら「絶対者」同士の混同を避けるために導入された語が「彼性」である。彼性とは、第三人称の代名詞「彼」によって表現されるような超越性格のことである。この「彼」は、私に向かって直行的に到来する対面相手——二人称の「きみ (Tu)」や「あなた (Vous)」——ではない。つまり、神は「顔」を見せることなく通り過ぎてしまう（『出エジプト記』三三章一八節以下を参照）。そこに私・他人とは異なる第三の位相、「他人とは異なる他者」の位相が開かれる。このような他者は、私の現在においてはすでに不在であり、痕跡によってしか示現しない。したがって、正確にはもう存在せず、現出もしないが、かといって無ではないし、隠れているわけでもない。一九六三年の論文において肝心なのは、他人の顔がこのような彼性の痕跡の内にあるとされている点である。言い換えると、一人一人の他なる顔は、二度と元には帰ってこない〈彼〉の通り道と重なり合っている。人間とし

## 責任の無限

ての他者が「意味する」絶対的で不可逆的な他性はそこに由来する。だが、こうした場合、神への従順とはいかなる行為を指示するのであろうか。もはや追跡しえない〈彼〉へと向かうには、どうすればよいのか。以下がその結論部である。

われわれのユダヤキリスト教的精神性における啓示された神は、人格的秩序そのもの内にある自らの不在のまつたき無限を保存している。『出エジプト記』の第三章にあるように、神は自らの痕跡によってしか自らを示さない。〈彼〉に赴くこと、それはこの痕跡を追跡することではなく（痕跡は記号ではない）、〔彼性の〕痕跡の内を身を保持する〈他の者たち〉へと向かうことなのである。(EDE, 202; HAH, 69-70)

ここでレヴィナスは、人とは異なる神の超越の独自性を示唆しつつも、それと同時に、徹底した人間主義的神解釈を繰り返している。これによると、神との宗教的關係はそのまま、複数の他人に対する倫理的関係へと送り返されることになる。後にレヴィナスが、「神の国 (régne de Dieu)」に言及した文章の中で、「ある存在が他の存在に責任を負うような倫理的秩序を介してしか神は君臨 (régner) しない」(AHN, 145) と言ったのも同じ意図に基づく。また別の言葉によると、「〈無限者〉は、私に自らを露出することなく、顔としての『隣人』に従うことを私に命じる」(AE, 191) のである。こうした考えは、キリスト教の「この世性」を強調するプロテスタント神学者デイトリッヒ・ボンヘッファアの超越観とも比較可能なものである。<sup>(9)</sup> もちろん、神との直接的交流が語られている族長時代の物語に、既述のごとく洗練された現代的な神観念（痕跡論を典型とする）をそのまま適用することは不可能だろう。実際、レヴィナスはそのような愚を犯していないし、本論述の狙いもそこにはない。ただ、次のことだけは指摘しておこう。キエルケゴールに抗って、倫理的秩序への回帰にこそ「このドラマの最も高度な契機」(NP, 109)

を見るレヴィナスの逆転的な解釈は、「神よりもトローラー〔律法〕を愛する」<sup>(10)</sup> ことによって成り立つ逆説的な神信仰と一体のものであった。そこでは、神との内密な交わりよりも、人への道徳的な配慮を上位に置くことが、「神の不在」の時代にあつて神へと至るための唯一の通路として捉えられていたのである。

## 二 有限者における無限責任

### 1 責任のアポレテイク

前節では、『おそれとおののき』の思考に逆らうレヴィナスのユダヤ・ヒューマニズム的解釈を押し進めることで、結局、以下のような考えに行き着いたのだった。すなわち、神との関係は、単独者の内面的な決断というよりも、(身内をも含めた) そのつと特異な他人への責任を介して成就する。それゆえ、イサク献供の物語においては、犠牲を命じる第一の声よりも、それに待ったをかける第二の声に高い価値を見出す必要がある、というものである。だが、これはかえつて不徹底で妥協的な解釈だと言えはしまいか。ここでは、神への責任と息子への責任との間で引き裂かれるアブラハムの極限状況が無視されているし、また、第二の声を重んじるべきだという主張にしても、この物語を完全に事後的な見地から見てそう判断しているだけで、責任と責任とが拮抗する瞬間を真剣に考慮したものではない。キエルケゴールによる読解の非凡さは、彼がまさしくその「瞬間」における苦悩を消去しなかつたことに由来する。そこには、単に暴力的であると言つて切り捨てることのできない真摯な問題提起がある。

ここで参照すべきは、個人的にも思想的にもレヴィナスと親しかった哲学者ジャック・デリダの論であろう。なぜなら、デリダは、キエルケゴールとレヴィナスを深い地点で理解しながら、両者とは違う切り口から「他者に対

## 責任の無限

する責任」のアポリアを突き詰めることのできた、ほとんど唯一の哲学者だからである。彼の立場は「全く他のもの／全ての他者 (tout autre)」の問題において先鋭化されている。<sup>(11)</sup> 各々の他者ないし全ての他者は、「全く他のもの」、つまり私とは絶対的に異なった特異な他者である。たとえ愛する息子であつても、イサクはアブラハムにとつて「全くの他者」である。このような個別の他者に対する責任が「倫理的なもの」として問題になる場合、キエルケゴールの前提に反して、それは普遍性の枠を突破する。この点でレヴィナスは正しい。倫理においては、唯一無比の単独的な他者に対する私の単独責任が生成するからである。とはいえ、神もまたイサクと同じく「全く他のもの」、比類のない他者ではないか。こうして、レヴィナスの言う「倫理的なもの」でさえもが「宗教的なもの」へと連れ戻されることになる。デリダによると、二つの段階の境界線はどこまでも曖昧であり、それらを截然と区別することはできないのである。

先に概観したように、レヴィナスはその人間主義的神解釈を背景として、神への責任と人への責任との矛盾衝突を回避し、後者を優先することで責任の宛て先の一元化を図ったのだ。その思考の中では、神への方向づけがそのまま「顔」としての他人へと跳ね返ってゆくため、イサク献供の命令における二つの責任間のアポリアもある意味ではすでに解消されている。

仮にそのような神の意義づけが可能であつたとしよう。では、もしもこの責任の試練が、ある他人と別の他人との間で課せられたものとしたら、どうであろうか。要するに、一方に対して責任を果たすことが他方に対する無責任を惹起するという同じ状況の中で、両方の他者をどちらも「人間」として想定するのである。その時、レヴィナスの倫理が責任の二者択一を避けることは不可能になるはずだ。しかも、このような事態は決して不条理なもの

ではない。それは人々が日々体験していることである。デリダは自分自身の例を引き合いに出しつつ、フランス人哲学教師としての責務を遂行する瞬間が、それ以外のあらゆる責務を裏切ることになると述べている。そもそも、誰か一人の他者のために責任を果たすということは、(その時間に果たしえたかもしれない)別の他者に対する責任を犠牲にすることなのである。だからこそ、イサク献供の話は、例外的な異常事態であるどころか、「責任の最も日常的で最もありふれた経験<sup>(12)</sup>」として受け止められる。デリダはこの視点をさらに拡張し、驚くべきことに、他の「猫」たちに対する責任にまで言及している。「全ての他者は全く他のものである」とすれば、当然、猫であれ雄羊であれ、全く他のものとしての動物をも忘れることができない。その成否はともかくとして、ユダヤキリスト教および西洋哲学一般において前提とされている人間の特権性をあらためて問題化しようとした点で、デリダの試みは貴重なものだろう。残念ながら、一貫して人間中心主義的なレヴィナスの思考(もちろん、これには然るべき多くの理由がある)には、動物の問題を本格的に考究するだけの理論的基礎が欠けている。けれども、デリダが強調するようなアポリア的な責任の問いに関しては、レヴィナス自身がすでに別の仕方でも検討していた。その際の軸となっていたのが、『存在の彼方へ』における「正義」という概念である。

## 2 問いとしての正義

『存在の彼方へ』は、不可逆で過剰な責任を私に課してくる他人のことを「隣人」と呼び、そのような隣人との非対称的な関係を新たに「近さ」という用語で表していた。この近さは、レヴィナスによると、ただ日常的・経験的に意識されている他人との近しさよりも根底的なものであり、知や意識の手前ですでに私を巻き込んでいるような他性との関係を意味する。したがって、近さそれ自体は、通常の対話や対面における相互関係に還元されず、む

## 責任の無限

しるこうした相互関係を受け入れるための前提条件であるような「感受性」ないし「傷つきやすさ」によって構成されている。言い換えると、近さは、他者によって一方的かつ無条件的に触発された私自身、の情動的受動性を内包している。近さが「連関」にして「この連関の項」(A.F. 108)でもあると言われるのはそのためである。

「近さ」概念の革新的な意義は、自他間の差異を一般に考えられているよりも厳格化する点にある。近さにおいて、近さとして、私は他人に責任を負っているのだが、そのことから即座に他人の（「他人」である私に対する）責任を導き出すことはできない。他人は決して私ではなく、私はどこまでも私でしかないからだ。こうした非相互性・不可逆性に担保された近さの中では、弁証法的論理を支える再帰性が欠落するため、自他間の差異が激化する。実は、レヴィナス的な絶対他者の「絶対」とは、この厳格な差異性を示すための表現にすぎないのではないか。われわれはこれまで絶対という語を半ば無規定なままに使ってきたが、レヴィナスの文脈に従う限り、それはフランス語の限定的意味において考えられねばならない。つまり、その場合の「絶対者」(Absolu)とは、完全かつ無制約で他を圧倒する最高存在者のことではなく、むしろ、癒合や総合、相似や類比から絶えず離脱し、この離脱を保持したまま私に関わってくるような単独他者を意味している。<sup>(13)</sup>してみると、レヴィナスの「絶対的に他なるもの」という表現は、他との比較を絶して差異化された、そのつど唯一の他人を端的に示すものとして受け取ることができよう。

さて、こうした他者との関係は見かけほど単純ではない。責任がたった一人の絶対他者へと向かうだけのものでは、さほど問題はないだろうが、複数の他人に対する責任を考えるならば、必然的にさまざまな責任間の比較考量が問われてくる。ある他人への責任と、それとは別の他人への責任とが不可避的に衝突するのである。こうし

て、それぞれに絶対的特異性を帯びていたはずの複数の他者は、この次元においては互いに相対化されてしまうようにも見える。すなわち、他者がその「顔」を剝奪される (de-visage) ののである。こうした事態をレヴィナスは、「責任における問いの潜在的誕生」(AE, 200) と呼び、近さから正義への移行過程として記述していた。「正義」とは一転して、人間同士の比較と均衡、平等と同時に重んじられる領域であり、そこでの原初的な判断作用こそが知と意識の生成 (さらには現象、表象、ロゴス、客観性などの確立) を準備する。だとすれば、先に見たデリダ的なアポリア論はこの「正義」の中ですでに遊動していたと考えられる。レヴィナスの記述によれば、私と隣人との不均衡な二者関係に「第三の人間」が介入してくると同時に、責任や近さが問題と化し、「比較しえないものの比較」というアポリアが突きつけられる。ただし、第三者の介入とそれに伴う正義の発生は、場合によっては回避しうる経験的事実ではなく、近さの中で責任が生じた時から一挙に示現されている必然的な事態である。それゆえ、責任の概念には、たとえそれが「絶対他者」に対する「無限責任」であるとしても、あらかじめ自壊の要因となりかねないような矛盾が内に刻まれていることになる。<sup>(14)</sup>

ここで一つの疑念が生じる。もしも上述のような正義概念に訴えたとすれば、レヴィナスが積極的に打ち出した「近さ」における不可逆的責任も、最終段階においては、一般常識にかなうべく意識的に計量された普通の義務概念に落ち着いてしまうのではないか。レヴィナスの思考圏において、正義は近さから生じ、近さに準拠するものとされている。また正義は、近さにおける責任の「軽減、制限」(AE, 203) などでは少しもないと言われている。正義に関するいかなる言説も、「他の人間の顔が呼び求める、他人のための責任・慈悲・善意の名において」(EN, 259) 作動するからである。このように正義概念をその発生源である「近さ」や「責任」に結び付けようとするレヴィナ

## 責任の無限

スの努力は複数のテキストから読み取ることができよう。しかし、その努力にもかかわらず、関連づけはまだまだ不明瞭なままである。近さから正義へ、「責任から問題へ」(AF, 205)の道は示されたとしても、逆の方向がもつ論理的な脈絡、つまり、正義における比較可能性がいかにして責任の独自性を有意味化しうるのかという反対の流れについては十分説明されているとはいいがたい。とはいえ、ある程度までデリダの着想に戻りつつ、レヴィナスが実際に定義している無限責任の意味を考え抜くことによって、この逆方向の論理を明確化することは可能であるように思われる。その試みをもって本論文の締めくくりとしたい。

## 3 正義における(無)責任

レヴィナスが「無限責任」と言う時、それは、自分の全財産でもって債務を支払うべき法的責任のことではないし、また他人の無限な数に応じた社会的責任の総量を指しているわけでもない。とりわけ『全体性と無限』および『存在の彼方へ』において持ち出されていた奇妙な定義が存在する。

〔応答への〕勧告が〔私の〕単独性を高揚させるのは、まさにそれが無限責任に差し向けられているからである。責任の無限とは、その現実上の広大さを表しているのではなく、責任が引き受けられるにつれて増大することを表している。義務は果たされるにつれて拡大してゆく。私が義務を果たせば果たすほど、私の権利は少なくなる。正しければ正しいほど、それだけ私は罪を負っている。(TI, 222)

「責任が引き受けられるにつれて増大する」という命題は、一見当たり前のようだが、後続の文章と併せて読むならば、たちまち異常な出来事として現れてくる。常識の観点あるいは計量的観点から言うと、義務を果たすことは、今後果たされるべき義務の軽減、ひいては自己の権利の増大につながるはずだ。借金の返済と同様である。仮

に責任の受容が善であり義であるとすれば、人は責任を引き受けるたびに、このような善や義へと徐々に接近していることになるだろう。しかし、無限責任のプロットにおいては、そうした漸進的目的論の可能性が転覆されてしまう。この引用文から約十年後のレヴィナスにとってもまったく同様に、無限を表す責任の「積極性」においては「責任を取るにつれて責任が増えてゆく」、言い換えると、「返済されるに依じて負債が増大する」(ARF 14)のである。そうである以上、私はいつまで経っても義人たりえない。この発想はなるほど、レヴィナスが批判し続けた「潔白な意識 || 良心 (la bonne conscience)」を防ぐという意味合いをもつだろう。自分はそれなりの責務を果たしたのだから(責務を果たしていない者よりは)十分善良なのだと安心してしまふ自足的態度は、ここではもはや不可能となる。しかし、だからといって無限責任を責任の逆説的高進として評価すれば、悪しきポストモダニズムの見本とも言える非合理主義へと後退してしまうのではないか。

そこで、この説を純粹に思弁的な命題として受け取るのではなく、逆に、実際の経験に照らし合わせて考えてみることにしよう。アブラハムは、神とイサクの間で、また別の場合にはサライイサクとハガルイシユマエルの間で、どちらのために行動するのかを決定しなければならない。レヴィナスの言う「正義の時」(EN, 259)である。本来比較し得ないはずの「絶対他者」同士を比較する状況は必ずやってくる。そこで実際に、ある一人の人間に対して「私」が何らかの責任を取ったとしよう。ところが、この責任を取った瞬間、義務を遂行した瞬間、「私」はそれ以外の他人に向けられたかもしれない責任や義務を放棄してしまっている。特定の他者に対する責任の受容が、それとは別の多様な他者に対する無責任を惹起するのである。再びデリダの言い方を借りると、「私は他方の者〔他者〕を犠牲にすることでは、一方の者(あるいはへ一者)すなわち他者に応えることができない」<sup>(15)</sup>。責任

## 責任の無限

の具体的・経験的遂行には、いわばアプリアリオリな構造的無責任が伴う。そして、この必然的な犠牲の構造は、容易には制御できないほど現実の世界システム内に浸透している。事実、「隣人」としてのイスラエル国民にしか関心を向けないレヴィナスの政治的言説は、多くのパレスチナ人に対してこの上なく無責任である。他方で私は、私の愛する少数の日本人のために時間と労力を割くことによつて、それ以外の日本人を、外国人を、さらには飢えと病に苦しんでいる第三世界の人々をそのつどすでに犠牲にしている。デリダも言っていたように、こうした恐るべき無責任をその不可避性ゆえに正当化してしまうことは決してできない。つまり、私は、私が責任を果たすたびに生じてゆく無責任に対してなおも責任を負っている。

正義における主体の行動射程が限定されているために、それだけいつそう主体に無責任が増し加わり、同時にその無責任への責任が無限化する。逆説的だが、私はまさしく有限者であるがゆえに、自らの内に無限（の責任）をやらんでいるのだ。筆者の考えでは、これが「無限責任」の重要な一側面である。<sup>16</sup>ある他人への責任を取れば取るほど（別の他人たちへの）無責任が生じ、その無責任が私の新たな責任としてフィードバックしてくるのである。比較における限界こそが比較しえない者たちへの有責任性を強化する。このテーゼは、責任を「いかなる受動性よりも受動的な受動性」と見なすレヴィナスの考えにも接続可能なものだろう。必然的無責任を踏み台とした剰余責任は、ただの無気力や受け身の態度よりも根源的な受動性として、実は私が行動する前からその能動性の意味方向を規定している受動性として、有限な主体の倫理的構成素をなすからである。「応答すればするほど、ますます私には責任がある」という『存在の彼方へ』の表現は、自己自身の底にあって増大する「受動負債 (passif)」(AE, 119)の仕組みをあらかじめ指示しているようにも見える。この負債に対して、一九八〇年代のレヴィナスはある時代錯

誤な名称を与えていた。「疚しい意識＝良心 (la mauvaise conscience)」という名である。

## 結びにかえて

ニーチェの影響を強烈に受けたフランス現代思想にとって、「疚しい」意識とは「悪しき (mauvais)」状態ではない。疚しきや負い目といった道徳上の諸観念を反動的ルサンチマンの印として攻撃したジル・ドゥルーズはもちろんのこと、キリスト教信仰との深い関わりの中で思索を展開したポール・リクールやミシェル・アンのような哲学者もまた、この語をポジティブな意味で用いるような真似はしなかった<sup>(17)</sup>。それだけに、疚しきの価値を繰り返し擁護する八〇年代レヴィナスの反時代性は十分注目に値する<sup>(18)</sup>。ただし、彼の言う「疚しい意識」は、いわゆる不幸な意識でも無力な悔恨でもない。前章で素描されていたように、それは、あらゆる意図と志向に先立つ「受動性」と結ばれている。けれどもまた、レヴィナスによると、こうした受動性が「非志向的なものの『疚しい意識』を描くというより、むしろ受動性の方がこの『疚しい意識』によって描かれる」(EN, 148, 165, etc.) のであって、その言い方には、疚しきという概念の(受動性概念に対する)優位性が暗示されている。つまり、彼の思想においては、最下層の感性的受動性などといった、どんな事象にでも応用できてしまう形式的・認識論的な規定ではなく、自己を極限の受動たらしめている実質の方が常に問題なのである。そして、この実質は、「私には存在する権利があるのか」という苛烈な自己審問を伴った「他人の死に対する畏れ」として言い表される。それは、偶然に生じた特定の罪状に対する特殊感情のレベルを越えたものである。

あるラビが考えていたように、もしも他人を飢えたまま放置しておくことが、故意であるかどうかに関わらず

「過ち」になるとすれば (cf. TI, 175)、われわれは今も刻一刻と「過ち」を犯し続けていることになる。「自我は憎むべきものである」というパスカルの言葉をレヴィナスは頻繁に引用していた。その自我とは、多くの他人の居場所を押しつけてそこに現存在せざるをえないわれわれ自身のことである。確かに、このような想定は妄想じみている。しかし、その重要な狙いの一つは、人々を絶望や自害に追い込むことではなく、現実的・有体的な接触を欠いた他人の生命にまで「自我」の倫理的関心を拡張する点にあったのではないか。これによって、「現象性の欠如そのもの」(AE, 112)である「顔」は、複数の見知らぬ他人たちへの通路として、責任の多様な宛て先として機能し始めるだろう (顔の脱領域的な性格は明確に政治的な射程をもつ)。そこに認められるのは、伝統的な原罪観やハイデガー的な「負い目 (Schuld)」概念と一定の思想史的連関を有しつつも、そこから決定的な距離を取った、ある分散的罪責観念の形成である。

## 略号

Emmanuel Levinas の著作からの引用には以下の略号を用いた。引用文中の傍点はすべて原文イタリック体の箇所である。

- AE *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1991 [1974]. (『存在の彼方へ』と略称)
- AHN *À l'heure des nations*, Paris, Minuit, 1988.
- DL *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme* (3 éd.), Paris, Albin Michel, 1976.
- EDE *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1967.
- EN *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991.
- HAH *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Le livre de poche, 1987 [Montpellier, Fata Morgana, 1972].
- NP *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976.
- TI *Totalité et Infinité. Essai sur l'extériorité*, Le Haye, Martinus Nijhoff, 1961. (『全体性と無限』と略称)

- (1) Cf. Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas* (Paris, Galilée, 1997), pp. 15, 113. ジャック・デリダ (藤本一勇訳) 『アデュー——エマニュエル・レヴィナスへ』岩波書店、二〇〇四年、七頁および九三頁。
- (2) Cf. Søren Kierkegaard, *Gesammelte Werke, Vierte Abteilung: Furcht und Zittern* (übersetzt von Emanuel Hirsch, Disseldorf, Eugen Diederichs Verlag, 1962), S. 74. 「おそれとおののき」(榎田啓三郎訳『キルケゴール著作集 5』白水社、一九六二年)、一一四頁。
- (3) *Ibid.*, S. 63. 邦訳、九九頁。
- (4) *Ibid.*, S. 65. 邦訳、一〇二頁。
- (5) マルティン・ブーバー「かくれた神」(三谷好憲・山本誠作訳『ブーバー著作集 かくれた神』みすず書房、一九六八年)、一六〇—一六七頁を参照。
- (6) ミドラシユとタルムードに依拠しつつ、イサク献供物語をレヴィナス思想に沿って再解釈しているものとして、次の論文が有意義である。Cf. David Banon, “Résistance du visage et renoncement au sacrifice,” in *Cahier de l’Herne: Emmanuel Lévinas* (Paris, Editions de l’Herne [Le livre de poche], 1991), pp. 461-474. 作家のエリ・ヴィーゼルもまたミドラシユを活用しながら、レヴィナスと親和的なユダヤ・ヒューマンニズムの線上でこの物語を読んでいる。Cf. Elie Wiesel, “Le sacrifice d’Isaac: histoire de survivant,” in *Célébration biblique* (Paris, Editions du Seuil, 1975), pp. 67-92.
- (7) 田辺の『実存と愛と実践』(『田辺元全集 第九巻』筑摩書房、一九六三年、三一—頁)には以下のように書かれている。「キエルケゴールが『恐れ戦き』(Furcht und Zittern, 1843)に於てとりあげた、旧約のアブラハムとイサクの伝説に見るが如く、父が子を殺すといふやうな反倫理的命令も、神から発せられ得るのである。しかもこれは単に倫理を否定するものではなく、いはゆる絶対否定に於て、倫理を転倒し倫理を否定することが、却て倫理を滅して倫理を生かし、新しき倫理を古き倫理の破壊に於て、その例外法として、創造することを意味するのである。政治的革命に於ける非合法活動も、この例外法の倫理によって合理化せられ、新しき合法性の生産として根拠付けられる」。なお、ナチス政権への関与で知られるシュミットがキエルケゴールから多分に恣意的な仕方では保守革命政治の正統性を引き出していた点については、レーヴィットの啓発的な論文「シュミットの機会原因的決定主義」(C・シュミット、田中浩・原田武雄訳『政治神学』付録、未来社、一九七一年、八九—一六三頁)を参照。これに対して、田辺がキエルケゴールの「孤独的」ではあつても「社会的」ではなかつた実存主義に限界を見ていた点(『田辺元全集 第九巻』、三七三頁)は銘記されるべきである。ちなみに、『実存と愛と実践』とはほぼ同時期の著作『政治哲学

- の急務』には、シュミットの「友敵」理論を援用する箇所がある（『田辺元全集 第八巻』筑摩書房、一九六三年、三六八頁）。
- (8) 「彼性 (Illeité)」という語には、ラテン語の三人称指示代名詞「Ille（そのの、あの）」の意味も含まれている。だとしても、なぜ神の第三人称から女性形は排除されたままなのか。後述のデリダは、フランス語の三人称女性形 Elle、レヴィナスの頭文字 E.L.、神名エルの間で戯れつつ、レヴィナス哲学における女性性および性的差異の従属化を問題視する。 Cf. J. Derrida, "En ce moment même dans cet ouvrage me voici," in *Psyché. Inventions de l'autre* (Paris, Galilée, 1987), pp. 159-202. これに類した問題系をめぐって、デリダよりも直截に反省を促しているのは、近年のユルゲン・モルトマンである。フェミニズム神学や解放の神学との出会いから思考を練り上げなおす彼の言説は、神学ばかりか宗教哲学の場に対しても刺激的な問いを投げかけている。 J・モルトマン（沖野政弘訳）『組織神学論叢 6巻 神学的思考の諸経験——キリスト教神学の道と形』新教出版社、二〇〇一年を参照。
- (9) 「神に対するわれわれの関係は、考えられる最高・全能・最善の存在——これは真正の超越ではない——に対する『宗教的な』関係ではなく、『他者のためにいること』における、すなわちイエスの存在への参与における新しい生である。手の届かない無限の課題ではなく、そのつと与えられる手の届く隣人こそが、超越者なのである」。 Dietrich Bonhoeffer, *Werke Band 8: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* (Gütersloh, Chr. Kaiser Verlag, 1998), S. 558. 倉松功・森平太訳『ボンヘッファー選集 V 抵抗と信従』新教出版社、一九六四年、二七三頁。
- (10) このように題された短い談話の中でレヴィナスは以下の重要な発言をしている。「そこからヨセル・ベン・ヨセルの言葉——独白全体の絶頂であり、タルムード全体に反響するものだ——が出てくる。『私は神を愛しているが、それ以上に神のトーラーを愛している。(……) だから、たとえ神に失望したり、誤りに気付いたりするようなことがあったとしても、それでも私はトーラーの戒律を遵守するだろう』。瀆神的な言葉だろうか。少なくとも、理性を介することなくへ聖なるものへに直接触れる狂気から身を守る言葉ではあるだろう。(……) 神よりもなおトーラーを愛すること、それはまさしく人格的な神へと近づくことである。このような神に対しては反抗することができる。言い換えると、この神のために死ぬこともできる」(DL, 192-193)。レヴィナスはトーラーという語を、「教え」としての律法の意に加えて、「他人の承認」(AHN, 202) を象徴するものとして比喩的に使用することが多い。
- (11) デリダは「Tout autre est tout autre」という多義的な文を挙げ、それが少なくとも相反する二つの意義に読めると言う。一方で、「全く他のものは〔やはり相変わらず〕全く他のものだ」と読めば、唯一の他者だけに無限の他性を割り当てることが可能となる。他方で、「いかなる他者も全く他のものだ」と読めば、それはすべての他者に無限の他性を認める文章となる。 Cf. J.

- Derrida, *Donner la mort* (Paris, Galilée, 1999), p. 116. 廣瀬浩司訳『死を与える』ちくま学芸文庫、二〇〇四年、一七二頁。
- (12) Ibid., p. 97. 邦訳、一四一頁。
- (13) フランス語の *absolu* は、ラテン語の形容詞 *absolutus*、動詞 *absolvere* にまで遡る。この動詞が「完成する・仕上げる」という意味をもっているために、「絶対」には「完結した・完全無欠な」といった完全性のニュアンスが纏いつく。これに対してレヴィナスが強調するのは、*absolvere* の別の意味、すなわち「離す・解く・釈放する」の方である。それは、レヴィナスがたびたび *s'absoudre de* : 「くから赦免される」自らを解き離す」という関連表現を使用していることから推定される。既出の論文「他者の痕跡」では、他者の「顔」が *absolument* 「絶対的に」、*absolution* 「赦免」、*abstrait* 「抽象的な」、*abstraction* 「抽象化」、*absence* 「不在」といった言葉で説明されているが (cf. EDE, 194-198)、ここでは各語の通常の意味よりもむしろ「分離・離脱」を表す接頭辞 *ab* (s) の共通性に着目すべきであろう。他者の離脱的絶対というモチーフは、自我の分離性格 (cf. TI, 49-50) と相関関係にあり、ヘブライ的な「聖」(コーデシュ) 概念および「パリサイ人」の戦略的復権という意図に深く根ざしたものである (いずれも語源的には「分離」のニュアンスの可能性があったとされる)。
- (14) この主題に関しては、本稿が以下で展開する道筋とは異なるものの、次の二つの考察から教えられるところが多かった。斎藤慶典『力と他者——レヴィナスに』勁草書房、二〇〇〇年、第四章「国家と他者」、一四五—一八三頁、杉村靖彦「無力における責任——『人権』の手前へ」『哲学』五六号、二〇〇五年)、八二—九七頁を参照。
- (15) Derrida, *Donner la mort*, p. 101. 邦訳、一四七頁。
- (16) 「無限責任」の逆説性を繊細かつ具体的なテキスト解釈に基づきながら読み解いたものとして、熊野純彦「レヴィナス——移ろいゆくものへの視線」岩波書店、一九九九年、七五頁以下がある。「全体性と無限」の正義概念を軸に展開される熊野氏の正当な解釈に対し、本稿の意図は敢えて、『存在の彼方へ』における「凡庸な」正義概念を経てもなおそのことでもますます責任が重層化し有意味化してゆく事態を抽出する点にあった。
- (17) 「疚しさ」への批判という一点に限っては、リクールもアンリもニーチェの議論に追隨している。P・リクール(久米博訳)『他者のような自己自身』法政大学出版局、一九九六年、四二五頁以下、およびミシエル・アンリ(山形頼洋ほか訳)『精神分析の系譜——失われた始源』法政大学出版局、一九九三年、三一九頁以下を参照。
- (18) 例外として、レヴィナスと同じユダヤ系フランス人哲学者のヴラジミール・ジャンケレヴィッチは以前から「疚しさ」を評価していた。Cf. Vladimir Jankélévitch, *La mauvaise conscience* (Paris, Aubier-Montaigne, 1966).