

Title	レヴィナスとリクールの思想から責任と罪責性の連関を考える
Sub Title	Penser le rapport entre la responsabilité et la culpabilité à partir de la pensée lévinasienne et de la pensée ricœurienne
Author	村上, 暁子(Murakami, Akiko)
Publisher	慶應義塾大学倫理学研究会
Publication year	2021
Jtitle	エティカ (Ethica). Vol.14, (2021.) ,p.83- 114
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AA12362999-20210000-0083

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

レヴィナスとリクールの思想から責任と罪責性の連関を考える

村上 暁子

1. 責任と罪責性の連関をめぐる疑問

現代にあつて「責任」(responsabilité) や「責任がある」(responsable) という語は、法的な定義の枠を超えて、幅広い意味で用いられている。論考「責任の概念—意味論的分析の試み」(1994年)においてリクールは、哲学の伝統においてはその起源について確定した記録が存在しないこの責任概念が、現代にあつて法律上の意味を大きく超えて「増殖・拡散」し、「弁償や懲罰を超えた実行義務」として、問いや呼びかけ、命令などに「応答する」という用法で広く用いられていること、それが「道徳哲学に支配を及ぼし、その全領野を占有」していることを指摘している¹。罪悪感や罪の意識といった「罪責性」(culpabilité) の関連語もまた、「責任」の概念と同様に広い射程をもち、とりわけ世界戦争の後にその概念の拡がり注目されたことが知られる。戦争によって生じた甚大な被害について、「誰にでも罪がある」ことが盛んに言われる一方で、そうした言説が結局のところ「誰も責任を負わない」ことの正当化に用いられてしまうという道徳的問題が指摘されることもあった²。こうした問題をめぐってヤスパ

1 RICŒUR, « Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique », (1994), in J, 42.

2 アーレントは、ナチスの恐怖政治の下における「普通の人々」の道徳の崩壊を踏まえつつ、戦後の傾向として「人類全体に罪がある」という大合唱が沸き起る一方で、誰であれ罪を犯さずにいることは不可能なのだから個別的な罪を

ースが罪の具体的な内実の区分けを試みたことは注目に値する。ナチスの犯した犯罪について「ドイツ国民全員に罪がある」という非難が世界中で沸き起こったとき、ヤスパースは四つの罪責性（Schuld）の種類（個人の法律違反について問われる「刑法上の罪責性」、国家の行為に対してその国民集団に問われる「政治的な罪責性」、自己の良心によって問われる「道徳的な罪責性」、人類の連帯性が損なわれたことによる「形而上学的罪責性」）を区別し、形而上学的罪責性が他の三つの根源であることを指摘した³。これにより、敗戦国と戦勝国とを問わず誰にも共通する根底的な罪責性があり、この根底なしにはいかなる罪もありえないこと、ただし個別的な罪責性については、異なるカテゴリーとの混同を避け、適切な尺度を用いて判定せねばならないことを訴えたのである。同様に、責任概念についても拡大解釈を退けてその外延を確定しようとする試みがしばしばなされている⁴ことから、両概念がもつ豊かな含意に対して人々が懸念を抱

咎めることはできないというアイヒマン的主張が支持されていると指摘し、そこに道徳の混乱を見出している（ARENDDT, Hannah, « Some questions of moral philosophy », (1965-1966), in *Responsibility and Judgment*, Schocken Books, New York, 2003, 59.)。

- 3 ヤスパースによれば、罪責性を問いたず非難の声は、刑事犯罪・政治的罪の場合は外部から、道徳的・形而上学的罪責性の場合は内部から聞こえてくるが、「政治的および刑事犯罪的な行為または不行為」もその根源は「道徳的無力さ」（*moralisches Versagen*）と「形而上学的脆さ」（*metaphysische Brüchigkeit*）に対する内からの非難にある（JASPERS, Karl, *Die Schuldfrage*, Piper Vwlag GmbH, München, 1946, 25-26.（以下 JASPERS（1946））。形而上学的罪責性は「言葉に表すことの全く不可能なただ一つの根源たるわれわれの罪」であるが、「道徳的過ち（*Verfehlungen*）」の方は自己の良心によって問いたずされるもので、これについてはヤスパースが「愛しながらの闘争（*liebendem Kampfe*）」と呼ぶ実存の交わりにおいてのみ互いに語り合うことができるとされる（JASPERS（1946）21）。なお、Schuld はフランス語で *culpabilité* に置き換えられることが多い（Cf. RICŒUR, « La culpabilité allemande », (1949), dans LI.）。
- 4 先掲の論文でリクールは、現代において責任の概念がもはや「過失」の観念を伴わない損害賠償、とくに被害者への賠償や、リスクの社会的管理の義務へと

いており、厳密な定義づけを求めてきたことが分かる。

それぞれ幅広い含意を持つ責任と罪責性は、私たちの日常生活において、思考や行為、感情といった複数のレベルで連関しているようにみえる。「責任がある」と考えることが罪責感情を生み出したり、「罪の意識」によって償いを自らの責任と考えるに至ることは、私たちの倫理的実践においてしばしばみられる。また、一方によって他方が修正されたり、他方によって一方が生まれたりしうるということは、両概念が指している事柄が完全に同一ではないことを告げているのかもしれない。このように、私たちの倫理的実践のうちで、責任と罪責性は連関しつつも区別されるという独特の関係を保っているようにみえる。

レヴィナスによる責任の現象学的記述を、この責任と罪責性のあいだの独特の結びつきについての特異な証言として読むことができるかもしれない。主著『全体性と無限：外部性についての試論』（1961年）（以下『全体性と無限』）と第二の主著『存在するとは別の仕方、あるいは存在の彼方へ』（1974年）（以後『存在するとは別の仕方へ』）の双方には、無限責任における主体の罪責性について「義（*juste*）であればあるほど、私はますます罪を責められる（*coupable*）」（TI 222/AE 143）とする表現が登場している。この表現はそれ自体が解釈を要するものである。「罪責性」が一般に自ら悪性の自覚を伴うとすれば、「私の義しさ」が増すにつれて「私の罪が責められること」が増していくというのは奇妙にもみえるからである。じっさいレヴィナスの *culpabilité* は日本語訳において様々なニュアンスに訳されており、そこには解釈の違いが表れている⁵。罪責性が何

拡大していることに対して警戒の念を示し、責任の根源が過失行為にある人に帰属させて勘定（*compte*）に入れる帰責可能性（*imputabilité*）にあることに注意を喚起したうえで、帰責可能性と連帯とリスクの三点のあいだに適切な距離を保ちつつ考慮する道徳的判断を要請している（J 43-46/J 70）。

- 5 *responsabilité* に「有責性」をあて *culpabilité* を「罪障性」や「有罪性」とする訳（合田訳『存在の彼方へ』）がある一方で、*culpabilité* を「有責性」とするこ

を意味しており、いかなる意味でそれが「他人に対する責任」と関連するののかに関して、現状では研究者間に定まった共通見解が存在しているとは思われないが、この点を解明しない限り、レヴィナスの責任論に対して向けられる批判に応答し、責任において語られる「倫理」や「道徳性」の内実を正しく評価することは出来ないだろう⁶。

上記の問題意識を背景に、以下では、責任と罪責性の連関の内実について、レヴィナスに加えてリクールの議論も手掛かりにしながらか考えたい。エマニュエル・レヴィナスとポール・リクールはともにフッサールの現象学とハイデッガーの存在論的解釈学の流れにあるフランス現代思想の代表的な哲学者であるが、一貫して「哲学的人間学」を軸に据えたリクール⁷と、自身の「人間主義」を哲学的人間学から断固として区別し、「人間学の手前で立ち止まろうとした」⁸レヴィナスとでは、議論の枠組みや採用している方法論に大きな違いがある。しかし罪責性と責任という主題に着目すると、両者が重なり合う問題圏において人間の責任と自由を論じていることが見えてくる。二十世紀後半の思想状況におけるリクールとレヴィナスの議論を取り上げることで、私たちの倫理的実践における責任と罪責性の連関をどう捉えるべきかについて示唆を得ることができるだろう。

こうした見通しの下、次節以降では以下のことを論じる。リクールと

とでいわゆる「罪」や「罪深さ」のニュアンスから切り離す訳（藤岡訳『全体性と無限』）もあり、研究書や論文でもその訳語はまちまちである。

- 6 レヴィナスにおいて罪責性が何を意味するのか、罪責性と無限責任の連関がどんな射程を持つのかに関する先行研究は3(2)で取り上げる。
- 7 杉村靖彦『ポール・リクールの思想』、創文社、1998年、p.133、および、第三章注(1) p.50を参照。
- 8 この言葉は以下の研究による（SALANSKIS, Jean-Michel, « Lévinas : une nouvelle philosophie de la morale », Strasbourg, 16 février 2006, dans *L'émotion éthique : Levinas vivant!*, Klincksieck, 2011, p.160.）。レヴィナス自身が「哲学的人間学」という言葉を明示的に用いた箇所では、暗にハイデッガーの議論を指していることもある（Cf. TI 77）。

レヴィナスはいずれも責任と自由の根底に罪責性を置き、罪責性を無限や超越と結びつけるが、リクールが、過剰な罪責感情は責任を担うことを困難にするとの考えから、限定された責任を引き受けることで罪責性を抑制することを重視するのに対し、レヴィナスは、主体が自ら引き受ける罪責性とは異なる「無辜な者」の罪責性を軸に、主体の自発性に回収されない道徳的命令として責任を語ろうとする。分析を通じて両議論の特徴を指摘することで、最終的に、責任と罪責性それぞれの意味と連関についての二種類の考え方が明らかになるだろう。レヴィナスとリクールの各々の思想の内容から責任と罪責性に関する論点を拾い上げるとはいえ、本稿はレヴィナスの無限責任論に対する問題意識を出発点とするものであり、両者の思想の網羅的な比較を試みるものではない。また、レヴィナスとリクールの思想が互いにどう関係し、どのような対立点や批判点があるかについては、慎重な取り扱いを要するためここでは基本的に立ち入らない⁹。結びでは、本稿の限界とさらなる検討の余地について触れる。

9 これは、レヴィナスがリクールの思想に対して断片的な形でしか見解を示しておらず、直接の言及から両者のあいだの議論を再構成することが難しいためでもある。関根氏は、リクールのレヴィナス論として最も本格的な『別様に：エマニュエル・レヴィナスの『存在するとは別様に、または存在の彼方へ』を読む』(RICŒUR, Paul, *Autrement : Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, P.U.F., 1997.) の邦訳に付された解説で、両者のあいだに対談の機会や手紙のやり取りがあり、主としてリクールからレヴィナスに対して疑問が提起されたことを指摘している(「訳者解説」、関根小織訳『別様に：エマニュエル・レヴィナスの『存在するとは別様に、または存在の彼方へ』を読む』、現代思想新社、2014年、p.82-118.)。そこには1985年に行われたリクールとレヴィナスの対談(«Entretien Lévinas-Ricœur», (1985), in *LEVINAS : Philosophe et Pédagogue*, NADIR, 1988, pp.13-28.)も一部引用されており、リクールとレヴィナスの議論がすれ違っている様子もうかがえる。

2. 責任と自由の根底にある罪責性

(1) 過ちの帰責による罪責性

リクールは『意志の哲学』第一巻の『意志的なものと非意志的なもの』(1950年)において、人間的意志の形相的な純粹記述によって「自由の本来的な無限」の解明に取り組み、この主眼に専念するため、本著では「誤ち」(faute)と〈超越〉(Transcendance)を括弧に入ると宣言している(VII 7)。こうして棚上げにされた二つの問題は、同著第二巻『有限性と罪責性』の第一部『過ちやすき人間』と第二部『悪の象徴学』(ともに1960年)の中心主題となる。そこでは、神話の解釈と純粹反省の手法によって、人間の本性的な脆さとしての有限性と人間の悪の可能性による罪責性が論じられる。その議論は幅広く複雑であるが、ここで問題にしたいのは、人間的自由の無限性が「過ち」や「罪」とどのように両立するのかである。初期のリクールにおける「過ちやすい人」「罪ある人」¹⁰の記述において、罪責性と、責任ならびに自由はどのように連関しているのだろうか。

リクールによれば、人間的意志は自由であるが、この自由は過ちの可能性と両立しうる。それは「私が自由であり、しかもこの自由が私の思いのままにならない」(VII 29)と表現されるように、困難な自由の試練という枠組みで理解できるものである。リクールは「記憶において、とりわけ悔恨の回顧において、彼の行為のただなかと同時にその行為を超えたところに、多様でもありえたしまた多様であるべきであった自我が出現する」(VII 30)と述べて、根底的自由が、自身の誤ちの自覚を通して意識され

10 久米氏はリクール初期の主題を「過ちやすい人」と「罪ある人」と呼び、後期に「能力ある人」の主題への転換がなされたと評価している(久米博『人間学としてのリクール哲学 ミュトス・ロゴス・プラクシス』、せりか書房、2016年、p.218-219。)。本節は久米氏による初期の議論の解説に多くを負っている。

ることに注意を喚起している。それによれば、「悪を自分に引き受ける自由の運動」(VI2 (HF) 15) としての「証言」によって、「個々の行為を超えた、自己の、全体的で単一な因果関係」が出現し、「行為を超えた根源的自我への回帰」(VI2 (HF) 16) が起こる。悔恨としての道徳的煩悶は、他人たちと共にある社会的文脈において特定の行為を「私」に帰属させる因果的思考を伴うものであり、これにより「誤ちの意識」において行為の主観極として自己を自覚する「責任感情」が開示されるという (VII 55-56)。

では、自由な意志はどのように「過ちの意識」を抱くようになるのだろうか。リクールによれば、「過ち」の観念は、「罪責性」(culpabilité) と「穢れ」(souillure) 「罪」(péché) の三つの契機・審級によって構成されている (VI2 (SM) 309)。それによれば、悪の起源を語るさまざまな神話において、「罪」は「神の前にある人間」の客観的現実として遺棄や神の不在、不服従のことであるが、これに対し「罪責性」は主観的契機であり、超越の前で自らの罪を自覚する関係性を含んでいる。例えばユダヤ教の預言者は、人間を呼び求める告発者としての神を語る。ここで神は人間に汝として呼びかけ、禁止の要求を向けるが、この呼びかけを受けて人は自らの罪を感じるようになる。とりわけリクールが重要するのが罪を告白する行為である。「～をしたのは私である」という帰責の判断にもとづいて自らの「過ち」を引き受け、自らを責めることで、罪は内面化され、行為と行為者のあいだの根底的結びつきが顕在化する。自らの犯した過ちを「正当化しえないもの」¹¹として表明することで、主体は自らが罪を責められるべき存在であることを受け容れるのである。この発想において罪責性は、自己への帰責による責任の引き受けと同根源的である。自らの過ちを告白して罪を自らに帰する行為が責任主体の根源的な形式であると考えている点で、リクールの議論を「過ちの帰責による責任理解」と呼ぶことができ

11 悪を「正当化しえないもの」として語るナベールの議論はリクールの悪論の重要な参照項である (NABERT, Jean, *Essai sur le mal*, Cerf, 1997.)。

るだろう。

なお、リクールの哲学的人間学において過ちの問題は、人間が本性的に過ちを犯しうることとしても取り上げられる。人間はどのようにして、個別的な過ちの有無にかかわりなく、自らを過ちやすいものとして自覚するのか。ここでリクールは「有限性を人間存在の全体的性格とする現代の傾向」(VI2 (HF) 23) から距離を取り、人間を「両極性」(polarité) (VI2 (HF) 24) のうちで規定する。「現代の傾向」という表現は、ハイデガーにおける死の不安や被投性の発想、ヤスバースにおける実存の限界状況などを想起させるものであるが、これに対しリクールは、有限と無限の間者としての人間というデカルト的主題の変奏として、無限と有限を媒介する実存における「自己と自己自身との不均衡」(VI2 (HF) 22) に注意を喚起する。それによれば、構造的欠如としての有限性とは違い、この両極性は、「自己の外でも自己自身の内でも、現実のあらゆる様態と、あらゆる次元の間の媒介を行う」(VI2 (HF) 23) ことから帰結する。そのためリクールは、「この弁証法においては、有限性は結果であって起源ではない」として、「人間学の最初の指導的概念は、有限性の概念ではない」(VI2 (HF) 152) と主張する。つまり、人間が過ちやすいということは、道徳的悪の可能性が人間の素質に刻印される根源的で原初的な事柄ではあるが、それはあくまで偶然的な「経験的真理」であり、人間の自由の「形相的真理」ではないのである¹²。

リクールの見るところでは、人間的意志はそれ自体では無限に自由であるが、経験的にはすでに情念に従い過ちに引き渡されたものとして姿を現す¹³。しかしながら、意志の自由の始まりにおいてすでに悪への誘惑が

12 「奴隷としての人間の経験的真理が、自由なものとしての人間の形相的真理に付け加えられる」(VII 29)

13 リクールには「責任ある人」とともに始まる「善」の根源性と「悪」の先在的実在性、さらには両者を結ぶ弁証法の枠組みがみられるという指摘がある (Cf. MONGIN, Olivier, *Paul Ricoeur*, éditions du Seuil, 1^{er} 1994, 2^{ème} 1998, 247-251.)。

存在し、人間が本性的に過ちやすいことは、一種の不条理にも思われよう。リクールはこの「根源悪」の問題に対し、あくまで人間の自由を起点に悪の経験に迫ろうとする。それによれば、人間が悪を定立するのはそれ自体、悪の籠絡に屈することにほかならないが、悪は人間がそれを定立しない限り世界の中に入ってこない（VI2 (HF) 17）。悪への誘惑は自由に先立つが、犯した悪を自らの過ちとして受け止め、自分事として語ることが出来る限りで、人間はそれを道徳的に反省し、責任を負うことができる。このように、リクールの人間学において、意志の無限の自由と、その過ちやすさおよび罪の可能性は両立する。過ちやすさが自覚されるときには、すでに人間は単に有限な存在ではなく、無限なものとの関係のうちでみずからの罪責性を自覚しており、責任を負いうる主体として成立している。この意味でリクールは、「神の前にいる者として経験された過ち、つまり罪」の枠組みにおいて「決意し、運動し、同意する能力としての全面的自由の核心そのものにおいて、人間が全面的に罪を負いうる」（VII 29）ことを認めることは、〈超越〉の想像と「無垢性」の想像（神話）によって、過ちを自由の成果として、また悔恨の対象として定立することでもであると述べている。

以上から、リクールにおいて罪責性が過ちの引き受けによって生じるものであり、道徳的責任における無限の自由と両立すること、また、罪責性が単なる有限性ではなく、無限と有限の媒介としての人間の実存にもとづいていることが確認できた。

（２）問いただされる自由の罪責性

レヴィナスの『全体性と無限』（1961年）における責任と罪責性の連関は、リクールの議論とは異なる特徴をもつ。というのも、レヴィナスにおいて責任という事柄それ自体が、行為の帰責性に基づくものではなく、絶対的他者としての〈他人〉（Autrui）によって自我が問いただされ「応答

する (répondre) 』よう求められる仕方、「応答可能性」(responsabilité) を指しているからである。レヴィナスは初期から本著に至る研究で、動詞として存在するだけでなく存在者として定位し、自らの存在を所有しつつそれに繋縛されるという二重性をもつ実存者が、世界にひらかれ、そこで出会う他なるものの「他性」を部分否定して掌握する「権能」によって、〈自我〉中心的に自己同一化する〈同〉として世界に住まう存在様態を、現象学的に記述してきた。こうした自我のありかたは、他なるものを自らの生きる「糧」として享受しつつも、分離した実体として自存する「幸福の構造——依存による自存性 (indépendance par la dépendance) ——あるいは私 (moi) ないし人間的被造物」(TI 87) として規定されている。ここで自我は、自己との合致としての自己同一性を保ち、他なるものを同化してもなお自己を失うことなく、他なるものを享受し、また所有するという「権能」として自由と考えられている。

しかしレヴィナスは、この自由がいまだ正当化されておらず、絶対的〈他〉である「他人」の「顔」としての表出によって、不当なものとして問いただされることに注意を喚起する。そこで指摘されるのは、西洋においては、「自己の無価値さ」を発見する「罪責性」の意識としての自己批判を「自己の弱さ」を発見する「挫折」の意識としての自己批判に従属させる伝統の優位があることである。これは「私が自分の実存を自由に選ぶことができているなら、すべては正当化されることになるだろう」(TI 55) が代弁するように、「自由の制限」だけを悲劇的なものと考え、「自由の不当さ」それ自体を問いたださない発想である。これに対しレヴィナスが重視するのは、「顔」としての他人の迎え入れにおいて「道徳的な無価値さの意識によって生み出される自発性の批判」(TI 55) である。それによれば、他人の顔の表出において、自由は、挫折の意識としてではなく、「恣意的で、罪を責められる、臆病なものとして抑制され」、「この罪責性のうちで自由は責任へと高まっていく」(TI 178)。自由が責任へと高まるとは、具体的に何を意味しているのだろうか。これをレヴィナスは、「他人の迎

え入れ」における「恥」(honte) という情動的触発として語っている。

他人の迎え入れは、その事実からして、私の不正の意識である——すなわち、自由が自分自身に対して抱く恥である。…道徳的意識において〈他なるもの〉は〈他人〉として現前するのであり、そこでは主題化の運動が逆転する。逆転と言っても、これは他人によって思念される主題として「自分自身を認識すること」に帰着するわけではない。そうではなく、ある要請に、ある道徳性に従うことである。(TI 59)

自我中心性における権能の自由は、自由を問いたず他人を迎え入れることで、自らの無価値さと不当さを恥じることになり、ここに道徳的意識が生起するのだが、道徳意識と呼ばれているのは、他人によって主題化されたものとして自己を意識し、それによって自己の弱さや欠陥を自覚する単なる反省ではない。むしろここで道徳性とは他人による命令や要請のことであり、レヴィナスはそれを「道徳的」(TI 55) なものとしての「無限の観念」によって語っている。それによれば、道徳性において他人は思考不可能なもの、「無限」として承認されている(TI 207)が、これは他人を無限として「認識」する思考ではない。むしろ他人は「内奥的で主観的な道徳性」として、「私」を責任へと選び、呼び出す機能を行使する(これは「普遍的で客観的な法則」には行使できない機能である)(TI 223)。

そうして呼び出されるのは人間一般でも自我一般でもなく、他の者では代わりになれないこの責任のうちに拘束され、そこから逃れられないことにおいて単独の者である「私」である。責任において個体化するのは自我たる「私」であるが、それは「他者のために」(pour l'autre) 応答する責任のうちに置かれているかぎりですでに脱中心化されている。自我を中心とした〈同〉の不当さが問いただされることで、応答責任の「宛先」でありかつ「対象」でもある〈他〉へと超越する方位がもたらされ、〈同〉

と〈他〉のあいだに「倫理」と呼ばれる関係が成立する (TI 13)。このように、他人の前で他人について問いただされることとしての罪責性のもとに「倫理」における責任主体の根源的な形式を考えている点で、レヴィナスの議論を「罪責性先行型責任理解」と呼ぶことができるだろう。

ではこの応答責任のうちなる「私」はいかなる意味で自由なのだろうか。レヴィナスは、意志と理性を区別しながら、意志を単に存在の欠損(有限性)として捉えるのではなく、「絶対的に他なる他者、すなわち〈他人〉と関係している分離した存在」 (TI 194) として定めることで、責任のうちに置かれた意志の自由を考察している。それによれば、「意志が自分の望む意味でこの責任を引き受けるのは自由だが、意志には、この責任そのものを拒絶する自由はないし、他人の顔が意志をそこに導き入れた有意味な世界を無視する自由もない。」 (TI 194) つまり責任のうちにはそれを自分の仕方引き受ける意志の自由の余地があるが、意志はこの引き受け以前に責任へと呼び出されている以上、責任そのものを否定する自由はないのである。さらに重要なのは、ここで問題となっているのが「意志の無限の責任」 (TI 222) であって、自由な引き受けによって果たし終わるような有限責任ではないということである。

責任の無限が言い表しているのは、いままさに責任が広大無辺であるということではなく、引き受けられるに応じて責任が増大していくということである。義務は達成されるのに応じて拡大していく。私が義務を達成すればするほど、私の持つ権利は少なくなる。私が義であればあるほど、私はますます罪を責められるようになる。(TI 222)

ここには、あたかも返済すればするほど負債が増加するかのようになり、責任を負うほど罪を責められるようになる無限責任のありかたが記されている。罪責性が責任の裏面として常について回り、責任とともに増幅していくという主張は、本著に代表される中期以降、哲学的著作のみならずユ

ユダヤ的テキストを扱う論考においてもみられる¹⁴が、ここで重要なポイントは二点あるように思われる。まず責任に限定がつけられないのはその時点での責任の量によるものではなく、責任が無限に増大していくためである。第二に、この責任を意志は自由に引き受けることができるが、どれだけ引き受けても他人の前における私の罪責性は軽減されず、むしろ罪責性はいよいよ深まっていく。この発想の内には、先に言及した無限の観念が二重の意味で現れているようにみえる。まず私が応答すべき相手であり、私が責任を負う対象である他人は無限であり、他人についての私の認識、思考は常に不十分なものとどまる。次にこの他人についての責任は、他人自身の応答要請に基づくがゆえに、私の方で範囲を限定することは出来ず、他人の道徳的命令に絶対的に服する私は無限責任のうちに呼び出される。本著の枠組みによれば、この状況下で私には他人に応答する自由があるが、応答すればするほど自我を問いただす他人との関係によって責任が増大し、私の自由がますます無価値なものとして問いただされることになる。応答すればするほど責められるというこの「責任—罪責性」の相関関係は、自我を起点とした論理でもって責任の範囲やその中身を規定することはできず、責任が具体的な他人（無限）による問いただしの尺度に応じて増幅することを告げていると考えられる。

以上から、レヴィナスにおいて責任が、個人的過ちの帰責可能性などについての反省を介することなく、他人から直接問いただされる私の自由の罪責性に根差していることがわかる。罪責性における責任とは、私が犯したかもしれない過ちの帰責可能性の彼方で、他人の前で他人について罪を問われることそのものなのである。この意味において、単なる自己意識にはとどまらない情動的触発のうちで際限なく罪を責められることは、他

14 ユダヤ的論考にはタルムードから「義であればあるほど、私はますます厳しく裁かれる (*sévèrement jugé*)」(« *une religion d'adultes* », (1957), in DL 39.) という表現が引用されており、責任への選びが無限の要求を自己に突き付けることがユダヤ教の文脈でも語られていることが分かる。

人に対する責任の回避不可能性を告げる事態として、道徳性における責任と自由を支えているといえる。

この発想において、無限である他人から分離した者としていや増す罪責性のうちにあることは、人間的意志や自我それ自体の構造的欠如（有限性）に基づくものではない。他人に対する責任への選びという道徳性における〈善〉の問題や、哲学的人間学との差異が述べられている箇所を引用しよう。

これ以降、分離を〈無限〉の単純な縮減、転落と解釈することを放棄しなければならない。〈無限〉からの分離は、〈無限〉と両立しうるのであって、〈無限〉からの単なる「頹落」ではない。有限者と無限者を形式的に抽象性の上で結び付ける諸関係よりも善い諸関係、すなわち〈善〉の諸関係は、見かけの上での縮減を通して告知される。有限性を超越のなかに——有限性はそこで〈欲望〉や善性に到達する——位置づける代わりに、抽象的思考を介して分離（および被造物）の有限性に着目した場合に限り、縮減ということが問題になる。人間的実存をめぐる存在論——哲学的人間学——は、悲愴さをもって有限性を強調しながら、こうした抽象的思考をたえず言葉を変えて言い直しているだけである。実のところ、問題になるのは、〈善〉という概念そのものが唯一意味を得る場である一つの秩序なのだ。それは社会である。(TI 76-77)

この箇所では、レヴィナスが人間の本質や本性を構造的に有限なものとして語る哲学的人間学を拒否し、「社会」において〈他〉へと赴く「欲望」、「他者のために」としての善性に達する「超越の内なる有限」に着目する理由が語られている。「人間的実存をめぐる存在論——哲学的人間学」は

ここで、ハイデガーに代表される思考¹⁵を指していると考えられるが、そうした発想をレヴィナスは無限からの「縮減」による欠如態に関する言説とみなして手厳しく批判している。これに対し、無限である〈他〉から分離した〈同〉として〈他〉との関係のうちにあることは、レヴィナスによれば単なる構造的有限性ではなく「〈同〉と〈他〉の多元性」(TI 178)である。社会におけるこの関係が「倫理」と呼ばれるのは、それが無限との隔たりにおける関係を通じて自己がより善いものとなる可能性にひらかれているからである。本著において、「私の善性」(bonté)は「他人のために存在すること」(TI 239)と定義され、「内奥的生の深化」(TI 224)に応じて「個性」として受肉すること(TI 442)でありながらも「〈自我〉の自己中心性という重心を失って空になること」(TI 439)と規定されている¹⁶。ここにおいて私であることの「単独性」(TI 441)は、自我の自己との一致としての自己同一性とは異なる意味を帯びることになる。

以上から、レヴィナスにおいて罪責性とは無限である他人による自由の問いだしによって自己の無価値さと不当さを責められることであり、この情動的触発のうちで責任へと呼び出す道徳的命令が告げられることから、罪責性が責任に先行しその根底にあることがわかる。また、罪責性が告げているのは単なる自己の構造的有限性ではなく、むしろ無限との分離

15 Cf. サランスキは、「実存」、「死」、「存在するとは別の仕方で」、という三つのモチーフをめぐってレヴィナスがハイデガーの思惟からいかに「脱線」しているかを示し、後期ハイデガー哲学とレヴィナスを接近させる解釈(特に抹消記号を付した存在の思惟と「存在するとは別の仕方で」の思想を同軸に捉える解釈)を退けている(SALANSKIS, Jean-Michel, *Le concret et l'idéal. Levinas vivant III*, Klincksieck, Collection Continents Philosophiques, 2015.)。

16 「他人のために存在すること——それは善良である(bon)ということだ。…《他人のために存在すること》は、内包が合致する概念どうしの関わりでも、自我が何らかの概念を概念化することでもなく、私の善性である。他人のために実存することで、私は、私のために実存するのとは別の仕方を実存するということ——これこそがまさに道徳性である。」(TI 239)

した関係のうちで善くある可能性にひらかれているような「道徳性」である。ここまで、道徳的責任と自由の条件としての罪責性に関するリクールとレヴィナスの議論をみてきたが、次節では、道徳を疎外したり道徳の意義を歪めかねない罪責性に対して両者がどう考えているのかをみていこう。

3. 道徳を阻害する罪責性とは別の仕方

(1) 責任の他性による主観的罪責性の矯正

リクールはその生涯を通じて繰り返し悪の問題を論じている。この主題に対し十分な検討を行うには、弁論批判¹⁷や哲学的思弁を乱す躰¹⁸としての根源悪、赦しの問題系などに目配りする必要があるが、紙幅の都合上、そのほとんどはここで扱うことができない。以下では、道徳を阻害するタイプの罪責性に関するリクールの考察のポイントを押さえることに専念したい。

前節でみたように、リクールは、過ちの意識における自己への帰責行為を、道徳的責任における自由の前提条件と見なしている。帰責判断によって、行為の主体として過去と現在を結びつけるような告白が行われるとき、悪の告白は「犯さないことが出来た」という自由の条件であると同時に、「悪に誘惑された」ありかたとしての悪に対する受動性の表現でもあ

17 リクールの悪論の独自性は悪や苦しみ、過ちを有限性に還元することを拒否したことにありとされる（AMARLIC, Jean-Luc, « Finitude, Culpability, and Suffering: The Question of Evil in Ricoeur », in DAVIDSON, Scott (ed.), *A companion to Ricoeur's Fallible Man*, Lexington Books, 2019, p. 96/186/197-198.）。

18 佐々木氏は、悪やその原因が言語的象徴によって現れるがゆえに「悪の問題に取り組む哲学は、「批判」というよりも「宗教の解釈学的哲学」とならざるをえない」とリクールが考えていたと指摘しつつ、リクールにおける哲学と神学の関に注意を喚起している（佐々木啓「リクールと神学 「哲学」か「神学」か?」、鹿島徹・越門勝彦・川口茂雄・編『リクール読本』、法政大学出版局、2016年、p.65.）。

る。そこには、犯さない自由があったはずだが、事後的には犯さざるを得なかった悪についての自己の責任と結びついて現われる「根源的な悪」の問題があるだろう。どうして自己は悪の誘惑に抵抗できず過ちを犯したのか。これに対しリクールは、原罪を持ち出して人間の自然本性があらかじめ回復不可能なまでに傷つけられているとか、自由が完全に腐敗しているとする説明を行わない。

しかしその一方で、リクールは、情念の奴隷状態、すなわち人間的自由の対極としての罪責感情についても語っている。『悪の象徴学』によれば、聖書的神話において、罪責感情は神の前での命令に対する違反という罪を内面化することで生じ、ここにおいて主体は個別化され、自己意識として生起する。しかし、罪の負荷を自分だけに引き受ける帰責行為によって主体は他から孤立し、際限のない罪悪感情に囚われてしまうことがある。とりわけその罪責感情が、罪を告発する具体的な他者を欠き無限の要求としての律法の意識と化している場合、罪責感情は自己蔑視と卑屈の感情を伴う「隷属意識」と化して悪循環に陥りかねないという (VI2 (SM) 296-297)。その場合、罪責感情に支配された主体は、責任に応答する自由をもつどころか自己の状態に囚われて何もできなくなってしまうだろう。では、自由な責任主体であり続けるためには、罪責感情とどう向き合えばよいのだろうか。

この問題に関しては、後期の対談「罪責性の感情：智慧か神経症か」(1998年)が参考になる。そこでリクールは、20世紀において人々は「過剰な罪意識」と「希薄な罪意識」の両方を経験したが、そのいずれにも問題があると述べている。それによれば、罪責感情の欠如は道徳的無感覚につながり、「過ちの概念そのものが理解しえない」ような状況を招きかねないが、一方、罪責感情には「自己嫌悪」にまで至る「自己の軽視」という精神病理学的な側面があり、傷つけられた他人の存在を忘却して自己に閉じこもってしまう傾向がある (IC 16-17)。先の引用にもあったように、後者の場合には、超越者との関係を欠くがゆえに、責任に応答する可能性

や方向性が見失われる危険がある。そこでリクールは、自責の念を「他者に対してなされた損害」(IC 33)と結びつけることで、「罪責性だけを考慮するのではなく、つねに「罪責性一責任」の組み合わせを、罪責の主観的側面と、責任の他性の側面のうちで考えること」(IC 40)を提案する。リクールによれば、「自分が「作者」であると認めることは責任の構成要素の一つ」(IC 16)であり、「他者に対して課した損害を測り、この損害を、その作者としての私との関係に置くことは、罪責性を健全で肯定的な感情にする」(IC 17)。ここには、「その人について私が責任を負う他人、しかし同時に、私に責任があると私に言う他人」(IC 34)をすでに含意している、責任による罪責感情の修正という発想が見出される。

また、対談でリクールはヤスパースのいう「形而上学的罪責」の意義を評価しつつも、こうした発想が「私が悪を犯すより前でさえ悪はすでにあり、私は事実すでにこの歴史に帰属している」(IC 23)ことを認める「原罪」の告白のようなものであることに対して警戒心を示している¹⁹。というのも、「一切について罪を責められるべきだ」と考えることには「無際限のものの捉えがたさ」があり、それに対してなし得ることが何もないと思われるような場合、結局は何についても責任を問われない無責任なものになってしまうからである(IC 24-25)。ここにも、際限のない漠然とした罪責感情にとどまるのではなく、私は何をしたのか、私に何ができるのか、といった問いを提起しそれらに自ら答えることで、有限責任を具体的に担い、「能力ある人」として罪責感情を具体的な行為可能性へと結びつけることを重視する姿勢が表れている。このように、行為の主体としての応答可能性を軸に考えられた責任は、リクールにおいて、漠然とした罪の意識や罪責感情を、他人たちと共にある社会のうちで自らに帰せられる個別具体的な罪責性へと限定する機能をもつ。

19 同じ箇所ではリクールは、ドストエフスキーの「私は万人の前で一切について罪を責められる」を引用するレヴィナスの「身代わり」の発想についても、それが無限の罪責性にまで拡張されるとして警戒心を示している(IC 25)。

以上から、リクールが自由な道徳的行為の可能性を損なう主観的罪責感情に対する警戒心を持ち、他人によって被られた損害や、私が応じるべき具体的な他人を考慮しつつ責任の対他性に重点を置くことで、責任と罪責性の連関を健全なものにしようとしていたことが確認できた。

(2) 「無辜な者」の罪責性

前節では、レヴィナスにおいて罪責性が責任に先行しており、かつ私の犯した何らかの「過ち」に起源をもたないことを確認した。この発想は、本節で取り上げる『存在するとは別の仕方』においても一貫しているが、強調点は多少変化している。本著には新たに多くの鍵語が登場しており、その論述の筋を辿ることはかえって論点を分かりにくくするため、ここからは、先に罪責性の内実に関する二つの先行研究の解釈を取り上げたうえで、本著からの引用を交えつつ別の解釈を呈示することを試みたい。

これまでにレヴィナスの責任論に対して向けられてきた批判のうち、責任と罪責の結びつきに関連するものとして「原罪」批判が挙げられる。吉永氏は、レヴィナスの語る「無限の責任が罪悪感を伴い、そこにしばしば原罪の影が見え隠れする」ことを批判し、他の原罪思想との類似性を指摘しつつ、無限責任論を「不可能だが不可避な責任論」²⁰と評価している。それによれば、『全体性と無限』では罪責性を「内面性の分離の代償」として主観性の自由とその独断に帰することができるのに対し、『存在するとは別の仕方』では、「無辜な者」であるにもかかわらず謂れなき罪を告発される出来事が「迫害」でありながらも「贖い」と呼ばれる（吉永

20 吉永和加『〈他者〉の逆説：レヴィナスとデリダの狭き道』、ナカニシヤ出版、2016年、iv/p.276。（以下吉永（2016））。吉永氏はレヴィナスとデリダの議論を「他者論の極北」と位置づけ、フランスの哲学的伝統や他の他者論との比較により「他者論の形而上学化、宗教化という問題」を指摘している（吉永（2016）348）。（吉永氏は *culpabilité* を「有罪性」と訳している。）

(2016) 88)。この点に着目しつつ、吉永氏は、後者の枠組みにおいて咎められている罪は「存在に固執しようとする努力」(吉永(2016) 76)ではないかと解釈する。そうだとすれば、この罪は先在的でどこまでいっても消えないという点で「原罪という概念に相応しい」(吉永(2016) 88)ものであり、この発想において自己は「自らに非のある不安定かつ不可能な状況において不可能な義の遂行を強いられる」(吉永(2016) 275)という点でパスカルの原罪の姿と重なるとして、レヴィナスの議論と原罪論の構造的類似を指摘している。

一方伊原木氏は、責任と罪責性の連関について別の解釈を示している。それによれば、『存在するとは別の仕方』を含む後期レヴィナスの議論においては、迫害と同様に決して自発的には引き受けられない「意図や行動に先立つ無始原的責任」が語られているが、「返済されるに応じて負債が増大する」無限責任は「ひとりの他者とのあいだの関係としては倒錯している」²¹。そこで伊原木氏は、「正義」の次元を考慮に入れることで、無限責任論を、自らが不義であることを恥じる有限的正義の「疚しさ」と同軸で捉えようとする(伊原木(2010) 176-177)。論考「自我と全体性」(1959年)の社会的罪責論によれば、「目に見えぬ第三者とのつながり」ゆえに決して「赦されない罪」が不可避的に存在する(伊原木(2010) 174/176)。これを踏まえ、伊原木氏は、無限責任に至る罪責性が複数の他人との関係性における「過ち」の不可避的必然性(伊原木(2010) 176-177)と関連して生じる情動性であって、自我や人間存在の存在論的地位に由来する存在論的なもの(原罪など)とは異なると指摘している。

21 伊原木大祐『レヴィナス 犠牲の身体』、東京、創文社、2010年、p.175/172。
(以下、伊原木(2010))伊原木氏は「宗教」と「倫理」を接近させるレヴィナスの議論を無害な道德論として読むのではなく、犠牲と身体性の問題の交錯する地点で読み解くことで、非暴力とされる「身代わり」が他者への無始原的自己曝露において「自己自身への内在的暴力を含む」ことを指摘している(伊原木(2010) 179)。

上記二つの解釈は、罪責性を、存在への固執を悪として問いただされること（原罪）として、あるいは、複数者間の「正義」の観点からみた「過ち」の不可避的必然性として理解するものである。両者はともに『全体性と無限』と『存在するとは別の仕方』の二著作において、責任と罪責性の連関が語られる仕方が変化したことに注意を喚起している。たしかに、レヴィナスは中期から後期に至る過程で数多くの新概念を導入しており、「責任」と「正義」概念の位置づけといった基本的な概念的枠組みにも変化がみられる（他にも、たとえば他人の「顔」としての表出が「痕跡」(trace) 概念を用いて「彼性」や「無限者の栄光」との関連の下に語られるようになったことや、「隔時性」(diachronic) と呼ばれる現前しない過去との時間的関係の枠組みが用いられるようになったこと、また、『全体性と無限』の言語を「存在論的言語」とみなして「倫理的言語」を用いる姿勢が鮮明にされたことなどが挙げられる)。とはいえ、現象学的記述によって自己から出発することしかできない関係の非対称性のうちなる他人との関係としての「倫理」を語り、それを「責任」に基づくものとして提示するという方針に関しては全く変更は見られない。また、無限責任において「義となるほどにますます罪を問われる」ありかたとして罪責性を捉える点でも一貫している。ただし本著においては、他人による問いただしに「隣人たち」による「迫害」や「強迫」という位置づけがなされ、罪責性が「外傷（トラウマ）」のごとき情動的触発という一種の精神病理学的な状態として語られるようになる。罪責性を「隣人に対する遅れ」として語る箇所から検討しよう。

隣人 (prochain) に接近することで、私はただちに隣人に仕える。私は隣人に対してすでに遅れており、遅刻したという罪を負っている。いふならば、私は外部から外傷としての命令を受けられるのであり、しかもその際、私に命令する権威を、表象および概念によって内面化することもない。その際私は、「一体この権威は私にとって何なのか」、

「この権威が有する命令権は何に由来するのか」、「何をしたがゆえに、私はそもそも初めから債務者であるのか」と自問することさえないのだ。(AE 110)

「遅刻したという罪」という表現にあるように、責任に召喚されるとき、私は自らの罪責性の起源を突き止めることができないままに、したがって反省によって受容することも、自由意思によって拒否することもできない「外傷としての命令」によって罪責性のうちに置かれる。「隣人」という語もこの時期から前景化する概念であるが、これは他人が絶対的な他者として無限の隔たりによって分かたれているにもかかわらず、「近さ」(proximité)において私に強迫し、そこから距離を取ることができないことの謂いであると考えられる。このような罪責性は、起源を起点にした一切の説明を拒むものとして主体に対して現象するかぎり、自らの罪を数え上げて自分に帰するような反省をまったく介さない(AE 144)。その意味でこの罪の告発は謂れなき「迫害」に等しく、無限責任とは「人質であるという無辜(innocence)の内での責任」(AE 161)であると言える。他人から突き付けられる要求は、「過ち(faute)に先立つ告発」として「無辜であるにもかかわらず」自己に反して向けられるのである(AE 144)。

こうした罪責性の特異性を明確にするのが「初発の自由」と「有限な自由」²²の区別である。先にリクールに即してみた罪責性は、意識や意志といった自由な能動作用を前提とし、その前提のもとに、犯した過ちを(たとえ悪への誘惑による無抵抗や情念への隷属によるものであっても)自ら引き受けることから生まれる。これはレヴィナスの言葉で言えば「初発の自由」(AE 160)を前提とする考え方であり、他から被ったものを引き受けることで自らの自発性のうちに回収する枠組みである。レヴィナス

22 「有限な自由」の解釈については下記を参照。FRANCK, Didier, *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, Paris, PUF., 2008, 163.

はこれを「自我に対する非自我の作用に起因するどんな苦しみも、自我によって非自我の作用があらかじめ定立されることにすぎない」とするフィヒテ的な考え方と評している (AE 160)。レヴィナスの見立てでは、人類に背負わされたものとしての「原罪」や「罪障性コンプレックス」(complexe de culpabilité) もまた、こうした「初発の自由」を前提とするものである (AE 144/160)。なぜなら、自分の生誕以前に生じた墮罪の観念も、無意識下に抑圧されながらも自由な意識的行為の妨げとなる表象の複合体も、いずれも自発性としての自由に対する「抵抗」として位置づけられており、ここでは、罪を主題化することで無害なものとして定立する自由がそれらに先立つと想定されているからである。

これに対し、「悔恨」(remords) (AE 18/180) と呼ばれる自己の同一性を蝕む情動的触発においては、「初発の自由」は想定されていない。レヴィナスにおいてこの概念は、リクールにおいて道徳的煩悶としての悔恨がそうであったように、自己の犯した悪を自己に帰する反省的思考にもとづくものではないのである。レヴィナスの表現では、犯した過ちなしに責められ、咎められ、自己を蝕む悔恨は、ネツソスのチュニカにも喩えられる「隣人に対する赦しがたい罪責性」(AE 139) である。これは他人たちの過ちやその受苦の原因を作ったのが私であるとか、それを事後的に自己に帰責できるということではない。むしろ罪責性において自己が告発される時、責められている自己自身はその罪状の起源と自分自身とを同定しえないがゆえに、無辜でありつづけるだろう。レヴィナスによれば、悔恨による自己の問いただしはむしろ「自己との合致の手前たる自己の内への放逐」(AE 138) を強いるものである。こうして自己同一性の手前に放逐された自己は、他者の触発を被ることのうちで受肉し、「私」という唯一者として個体化されている。レヴィナスが「身代わり」(substitution) と名付けるのは、こうして他者の過ちと苦しみによって苦しむことが、他者の代わりに苦しむことに転じる事態であるが、ここに意志的選択や感覚的受容の契機は存在しないのである。

ではそれは、純粋な「犠牲」を強いるような一種の自己に対する暴力なのであろうか。しかしレヴィナスは、この「身代わり」の主体性のうちに「担いきれない責任によって支えられた自由」(AE 157)としての「有限の自由」²³を見出している。重要なことは、これが「責任を担う」自由ではないということである。下記の引用に見られるように、この主体性には「責任がある」が、それは、他人たちの過ちと苦しみによって告発されるかぎりにおいてであって、責任を引き受ける「意志」の自由の余地はここにはない。

「自由に観想する」主体の決断に由来することなき責任によって強迫され、その結果として無辜でありつつも告発される、自己のうちなる主体性 (*subjectivité en soi*) は、自己への棄却である、——これは具体的には次のことを意味している。主体性は、他人たちがなすこと、他人たちが苦しんでいることによって告発されており、他人たちがなすこと、他人たちが苦しんでいることについて責任がある (*responsable*)。自己の唯一性、それは他者の過ち (*faute*) を担うという事態そのものである。(AE 142-143)

この引用にあるように、自己が担っているのはむしろ他者の過ちと苦しみである。そしてそれは、自発的な同意や受容によるものではなく、「被りうる容量を超えて被ることとしての感受性」(AE 160)の傷つきやすさ、感じやすさとして語られている。そうであるとすれば、責任におけ

23 「有限な自由は、制限された領野で作用する無限の自由ではありえない」(AE 159)という発言は、前節でみたリクールにおける無限の自由と過ちの両立論との相違を明確にしてくれるものだろう。また、ここには『全体性と無限』に登場した「挫折」の意識と「罪責性」の意識の対比と同じ構図が見出せる。レヴィナスからみれば、リクールが考える罪責性は、罪責性を挫折の意識に還元する西洋の伝統の側に帰属する発想といえるだろう。

る「有限な自由」は、いわゆる意志の自由、初発の自由とは反対に、自己に先立つものによって自己の限界を超えて被りうるという可能性に見出されていると言えるだろう。「自由を超えて責任を担うこと」(AE 157)は、自己の自由の領域を広げるのではなく、むしろ〈同〉としての自我の自己同一化作用を超えて、他人に告発されることなのである。その意味で、他人に告発され罪を責められることで自己のうちにあることとしての自己の唯一性は、『全体性と無限』で定義された〈同〉としての自我、世界のうちで恣意的暴力をふるう自我中心主義によってその実質が構成されるところの自己同一性が、ますますその実質を剥奪されていき、ますます他者のために自己のうちにあるものとなっていくことだと言える（それはすなわち他者の代わりに自己としての「身代わり」である）²⁴。先に述べたように、これは「他者のために自己が自ら責任を引き受ける」ということではないし、他人の過ちや苦しみを前に、その苦しみを引き受けることではない。むしろレヴィナスは「引き受けられた苦しみに」転嫁することのない「純粋な火傷」のごとき受動性を、「他者のための苦しみの」うちに見出している (AE 150)²⁵。つまり、他人たちの「身代わり」とは、何らかの責任を引き受けること、ないし責任を果たすことではなく、無辜にもかかわらず他人たちの過ちと受苦を私の責任として告発する隣人の強迫を被り、罪を責め苛まれ、苦しむことなのである。

24 「〈自我〉へと回帰すればするほど、私は、——迫害の外傷をこうむりつつ——、すでに構成された主体としてのみずからの自由、意志を有した帝国主義的主体たる自らの自由を剥奪され、より大きな責任を担う者として剥き出しにされる。義であればあるほど、私は罪深いのだ。他人たちによって、私は「自己のうちに」ある。心性、それは同を疎外することなき、〈同のうちなる他〉である。自己は自己へと追い詰められ、あたかもみずからの皮膚のうちにあるかのように、自己のうちにある。」(AE 143)

25 レヴィナスによれば「受肉し、無償で苦しむ〈自己〉の受動性」においてのみ感受性における「他者のための」という「意味／方位」が生起するのであって、「苦しみの引き受け」においてはこの「意味」が廃棄されてしまう (AE 150)。

レヴィナスはこうした罪責性を義人ヨブの苦しみのうちに見出し、「他者のために」という善性のうちに置かれるほどにますます罪を責められることは、「選択の自由で釣り合った功績や過ちや制裁より善きもの」(AE 157)だと述べる。「身代わり」の責任においていや増す罪責性にもかかわらず自己が義しい者であるのは、自らの意志や能力を超えた責任へと選ばれ、他人の命令に服することで〈善〉に服しているためである。しかしこの〈善〉に対する受動性は、いかなる意味においても隷従や奴隷化ではないとレヴィナスは言う。なぜなら、そこには因果的連関も主題化もなく、また目的論的連関もないにもかかわらず、〈善〉という価値が、避けることができない仕方では主体性に負わされるからである (AE 158-159)。レヴィナスにおいて他人に対する責任における「倫理」や「道徳性」は「価値」(valoir)の次元にあるが、こうした価値を認めるのは主体ではなく、むしろ価値の方が主体に対して否応なく課せられるという仕方では重きをなすと考えられている²⁶。

この論点は「身代わり」の自己の「他者のために」が「性向」や「生来の善意」のようなかたちで「本性」に還元されないという主張とも関連している (AE 157)。たとえばレヴィナスがしばしば引用するドストエフスキーの「私たち一人一人が万人を前にして、万人に対して罪を責められるが、この私は他の誰にもまして罪を責められる」(AE 186)という言葉は、この責任における罪責性が第一に〈他のすべての人々の前で他のすべての人々に対して罪を責められること〉、第二に〈人間一般でも自我一般

26 「価値を有すること、それはたしかに主体に「のしかかること／重きをなすこと」(peser)である。ただし、原因が結果にのしかかるのとも、存在が主体に対して現前しつつ主体にのしかかるのとも、目的がそれによって引き起こされる性向や意志にのしかかるのとも別の仕方では、価値は主体にのしかかる。…私たちの考えでは、この「別の仕方では」の意味は、主題化することなき感じやすさが価値に対して出来ることである。感じやすさは、自分が受け取ったものを引き受けることができない。にもかかわらず感じやすさは、自分が受け取ったものに対する責任を、自己に反して担う。」(AE 158-159)

でもなくこの「私」が罪を責められること〉であることを表現している。つまり責任における罪責性は「人間本性」に備わった一般的性質でも、「自我一般」の特性でもない。哲学的人間学であるリクールの議論とは異なり、道徳的命令に服して他人のための身代わりの主体性として脱指定された私は一般化可能な概念から厳格に区別されるのである。

とはいえレヴィナスは、個体化が同時に普遍化を伴うもので、各自性の概念もまた共同の自己性として相互性を可能にすることを十分認識しており、「身代わり」が自己の定義として〈自我〉の概念に回収される場合には「人のよさと道徳との悪しき混同」(AE 162)が生じかねないことに警告を発してもいる。だからこそレヴィナスは、「概念の外なる唯一性、一握の狂気としての心性、すでに精神病を病んでいる心性」(AE 180)といった表現を積極的に用いて、これが人間の一般的な在り方ではなく、むしろ精神病理学的な状態として疑いの目を向けられるべきものであることを強調する。というのも、私以外の他人に対して、無辜であるにもかかわらず告発することは決して正当化されえないからである²⁷。これはレヴィナスが人間学から距離を取りあくまで道徳論として自身の議論を示そうとしたことにかかわる重要な論点である。

自己同一性を蝕む悔恨が、悔恨の意識には還元されない「外傷(トラウマ)」であるかぎり意識にすら上らない触発を指すように、他人の告発において私は、単に罪責性を感じているというのではなく、他者から絶対的な仕方で被っている。何ごとかを意識し感覚を受容することは、主体の自由のうちで起きることであるのに対し、「隣人に対する赦しがたい罪責性」(AE 139)は、私のうちにあるにもかかわらず私の意のままにならない外部からの被りである。そのかぎり、感受性の根底的受動性におけるこの無償の苦しみは、「他者のための」苦しみとなるのである。この独特

27 「背理に陥ることなく告発しうるのは、この私の無辜のみだからだ。他人の無辜を告発し、他人にその借財以上のものを要求すること、それは罪を犯すことに等しい。」(AE 155)

な枠組みを用いることで、レヴィナスは「他者のための」責任における罪責性が、私の存在論的条件における欠損（原罪的罪責性）にも、私に帰することのできる過ち（帰責的罪責性）にも、私の意欲や本性そのものの欠陥（自然本性的罪責性）にも回収されえないものであり、私を「無辜の者」としたままで私に対してその「罪を責める」ような道德性の次元にとどまることを示そうとしていたように思われる。

以上から、レヴィナスが罪責性を、他人たちとの関係性のうちで、自己同一性をはみ出し自然本性にも還元されえないものとしてますます過激な仕方では語る背景には、「自己に過ちを帰すこと」にも「人間ないし自我一般にあらかじめ罪があること」にも還元されないものとして、他者によって触発され他者のためにあること、そこにおける「罪責性—責任」の連関を語る意図があることが判明した。そうであるとすれば、罪責性を、本性的に人類に課される「原罪」（有罪性）や、「過ち」の必然性のような「私」に帰せられる欠陥（有限性）に還元してしまう場合、レヴィナスの意図を捉え損なってしまうようにも思われる。無限責任とその裏面としてのいや増す罪責性の連関は、より義しく、より善いものとなることへの呼びかけとしての道德性を体現している。この特異な罪責性と責任の連関を語ることで、レヴィナスは、受容能力を超えて被る責任における心身の感受性、傷つきやすさ、感じやすさにおいて道德的価値が意味をもつことを示そうとしていたのではないだろうか。

4. 道德と宗教の関における罪責性

リクールとレヴィナスはともに、罪責性を道德的責任と自由の根底に見出し、それを人間的意志や自我存在の構造的欠陥に由来するものというよりむしろ無限との関係のありかたとして描き出していた。リクールの議論はフランス反省哲学の伝統に即した哲学的人間学として「責任ある人間」を記述するものであり、過ちを自己のものとして引き受ける証言や告白、

責められるべき者としての自己解釈、それに基づく道徳的煩悶からひらかれる行為可能性に強調点がある。この問題意識において重要なのは、人間が犯した過ちについて自らを責めることで責任を負う主体となることであるが、罪責感情には主体を孤立させて隷屬意識に囚われさせる危険があるため、他人たちと共にある社会のうちで自分が何について、誰に対して責任を負い、自分にどんな責任が果たせるのかを自問することもまた重要だと考えられている。

一方レヴィナスの議論は応答責任における唯一的な「私」の受肉をめぐる現象学的記述として、哲学的人間学とは異なる角度から展開されるものであり、他人の前で他人についての自己の罪を問われ、自発性としての自由を問いただされること（自由を超えた責任）や、この責任への呼び出しにおいて誰にも立場を代わってもらえないこと（「選り」の受動性における唯一性）の方に強調点がある。この問題意識において罪責性は、罪を自らに引き受けるのではなく、他人たちの過ちと苦しみによって告発される情動的触発に対する根底的受動性を起点に、自由を超えた責任、道徳性、善性への呼びかけが意味を成し、重きをなすことの条件と考えられている。

このように、リクールとレヴィナスはいずれも道徳的責任における自由という困難な主題に取り組み、責任や罪責性といった多義的な概念を、各々の考える道徳性の理念に整合するかたちで構想していた。本稿ではその思想の枠組みや方法論について十分な検討はできなかったが、両者の取り組みからは、悔恨や道徳的煩悶といった現象における責任と罪責性の結びつきについて豊かな示唆を得ることができる。責任と罪責性がいずれも多義的な概念でありながらも、私たちの思考や行為、感情において重要な意義をもち、他の人間達との関係のありようを考察するうえでも避けては通れないことを、両思想は告げているのではないだろうか。

最後に、道徳と宗教、道徳と政治という観点から本稿の限界を指摘し、今後の検討課題を示しておきたい。まず、両者がいずれも「義人の苦しみ」

の形象を重視して弁神論を否定していること、根源悪の問題に関して原罪論から距離を取っていることについては、悪の補償や、罪の原因措定に対する否定的な態度としてその共通点を明確にする余地がある。また、赦しの問題を検討することで、罪の本質に関する両者の立場の差異が明らかになるだろう。次に、リクールにもレヴィナスにも人間の複数性をめぐる重要な論点がある以上、責任の問題は責任にとどまることなく正義の問題とも合わせて考察する必要がある。とくにヤスパースが「政治的罪責性」と呼ぶ集団的罪責性や、アーレントが「普遍的責任」とよぶ罪から区別された責任といった、「われわれの責任」というものをどう考えるべきかについて検討の余地があるだろう。責任と罪責性に関する人間学的考察や現象学的記述が、宗教的解釈学や道徳性論、政治における正義論とどのように結びつくのかを検討することを、今後の課題としたい。

文献一覧

いくつかの著作については略称を用いる。引用に際しては、原典の頁数を付す。邦訳は逐一記載していないが、多くを引用の際に参考にさせていただいた。記して感謝したい。

LEVINAS, Emmanuel,

TI *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1961.

AE *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1974.

DL *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Albin Michel, 1963, 3e éd. revue et corrigée 1976, imprimée 1983.

RICŒUR, Paul,

J *Le juste*, éd. Esprit, 1995.

VII *Philosophie de la volonté I Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, 1950,

1988.

VI2 « L'homme faillible » (HF) et « La symbolique du mal » (SM), dans
Philosophie de la volonté 2 Finitude et culpabilité, Aubier, 1960, 1988.

L1 *Lecture 1 Autour du politique*, éd. du Seuil, 1991.

IC « Le sentiment de culpabilité : sagesse ou névrose », dans DE SOLEMNE,
Marie (éd.), *Innocence et Culpabilité*, Albin Michel, éd. de Dervy en 1^{er}
1998, 2007.

※ 本稿は 2018-2020 年度慶應義塾大学学事振興基金（個人研究）の助成
による研究成果の一部である。

（むらかみ・あきこ 慶應義塾大学文学部助教）

Penser le rapport entre la responsabilité et la culpabilité à partir de la
pensée lévinasienne et de la pensée ricœurienne

Akiko MURAKAMI

Quelle est la relation entre « être responsable » et « être coupable » ? Les notions de « responsabilité » et de « culpabilité » ont été bien discutées au vingtième siècle, surtout après la guerre, mais dans les traditions philosophiques leurs significations ont toujours été considérées comme ambiguës. Pourtant, il me paraît difficile de ne pas considérer en Éthique, puisque les deux notions semblent interreliés à de multiples niveaux de pensée, d'action et d'émotion dans notre vie quotidienne. Dans sa description phénoménologique de la responsabilité infinie, Lévinas remarque que « je » suis de plus en plus « coupable » dans la responsabilité pour les autres, mais les interprétations divergent sur le contenu de cette culpabilité. Dans cet article,

nous allons penser le rapport entre la responsabilité et la culpabilité à partir de la pensée lévinasienne et de la pensée ricœurienne. Par cette analyse, nous souhaitons révéler les caractéristiques de la culpabilité dans l'argument de la responsabilité infinie chez Lévinas et de celle dans l'argument de la responsabilité de l'imputation chez Ricœur.