慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	レヴィナスにおける「聖潔」（saint）概念について
Sub Title	The importance of the concept of 'sainteté' in the 'Ethics' of Emmanuel Lévinas
Author	村上, 暁子(Murakami, Akiko)
Publisher	慶應義塾大学倫理学研究会
Publication year	2009
Jtitle	エティカ (Ethica). Vol.2, (2009.) ,p.67- 108
JaLC DOI	
Abstract	Though Lévinas is known for his ethics of 'the Other,' he describes his major interest to be concerned with “the saintliness of the saintly.” This paper tries to account for Lévinasian 'Ethics' by interpreting this religious term, 'la sainteté.' Based on his own position that religious terms can have plural meanings and can embody a rather complex structure, this paper treats both his philosophical and religious works published after 1963, from when Lévinas has been focusing on how to talk about the relation to 'the Other' without damaging 'the saintliness' of 'the Other.' The investigation proceeds in four steps. First, contrary to Derrida' s understanding, we interpret 'sainteté' as connected to the term 'illéité,' which has a different meaning from 'the ordinary third party' . Secondly, we identify the framework in both philosophical and religious works, which differentiates 'la sacré' from 'le saint' and regards the latter as the basis of the 'ethical' relationship with 'the absolute Other' . Thirdly, we position his 'Ethics' as a form embodying the plural or multi-dimensional relationships with 'the Other.' And lastly, we interpret his conception of 'la vocation à la sainteté' as signifying the need to define humanity by the absolute ideal of 'Ethics,' which is 'la sainteté.'
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AA12362999-20090000-0067

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.

レヴィナスにおける
「聖潔」（saint）概念について

村 上 暁 子

はじめに

Emmanuel Lévinas（1906-1995）はある記録映画で「倫理という概念はあまりにギリシア的すぎて好きではない、むしろ私は、聖潔であること（sainteté）について考えたい」と語っている[1]。倫理に聖潔が対比されているのだが、ここでレヴィナスは宗教的な事柄を問題にしているのではなく、むしろ、倫理的なものの質の違い、語り方の違いを「聖潔」の語で表現しているように思われる。例えば、ギリシア的な倫理は、善を万人の望む卓越性と定義し、いかなる行為が最も善いのかを洞察し、その判断の正当性に根拠を与えるものだと概括できる。一方、レヴィナスにおいて「聖潔」の語と連関する「倫理」は、万人の相互性も存在論的基盤も前提としておらず、以上のギリシア的倫理学の範疇には当てはまらない。そのため、レヴィナスを一般的な意味で倫理学者と位置づけるのは、誤りですらあるように思われる。以上の解釈に基づき、本稿ではレヴィナスが用いる倫理という語を、括弧つきで「倫理」と表す。この論稿は、「聖潔」[2]について考察を深めることでレヴィナスがいかなる意味で「倫理学者」であるのかがより明確になるという見通しの下に、レヴィナス「倫理」を解釈していくものである。

ただしレヴィナス思想を枠にはめるのは困難であり、解釈にあたって

は多くの謎に直面せざるを得ない。例えばレヴィナスは学知の「全体性」の「暴力」を告発しているが、もしも学としての哲学、神学、倫理学とは別の次元で思索を行っている[3]とすれば、レヴィナスが「倫理」と呼ぶもの、通常の倫理学などの学の理念を超えたところに拓かれるそれは、いかなるものなのだろうか。これを考察するにあたり、レヴィナスがその生涯を通じて多領域にまたがる思索を続けてきたことに着目したい。

一貫して「他者」への関係について独自の思索を展開したレヴィナスは、それと平行して宗教的講話群を出版し、1940 年代から 33 年間東方イスラエル高等師範学校の校長を務め、亡くなる前年まで毎週ユダヤ教のラビとして教鞭をとり続けてきた。それを反映するかのように、レヴィナスの哲学的著作には多くの宗教的概念が登場する。しかしながら、宗教的講話群は彼の思想全体のうちでいかに位置づけられ、いかに解釈されるべきなのだろうかという問題は未だに解決されていないように思われる。

哲学的著作群にみられる宗教的諸概念（「神」「戒律」「顔」「預言者」「証言」「聖潔」ほか）の意味は、タルムード講話におけるこれら諸概念の定義と完全に重なるのか。その場合、レヴィナスがユダヤ的表現を用いるということは、宗教的諸概念の秘教的意味を汲み取りうるユダヤ教徒にしかレヴィナスが「倫理」と呼ぶものの全容は理解できないということだろうか。レヴィナスの宗教的・哲学的思索が実践的意味をもつとすれば、それはあらゆる読者に開かれた内容なのか。それとも、読者の宗教や文化に応じてそれぞれ異なるレヴィナス解釈がなされ、レヴィナス「倫理」の受容に差異が生じるべきなのだろうか[4]。

こうした問題意識をもちつつ、レヴィナス思想における「哲学」と「宗教」の関係を探ることで、レヴィナスが哲学・倫理学と宗教・神学の枠には収まらないものとして語った「倫理」の語の意味が明らかとなろう。なお、それにより、倫理・哲学と宗教学・神学の関係性の問題や、異宗教の徒の間での倫理的価値観の共有に伴う諸問題について、また、宗教的言語が現代思想において果たすべき役割について、有益な示唆を得られるよ

うに思われる。

そこで本稿ではレヴィナスの哲学的著作と宗教的著作の双方を、晩年に向けた思想形成の必然性を問う形で取り上げることにする。本稿は、「聖潔」の語を軸にレヴィナス後期思想を解釈する一つの道筋をつけ（1.0-1.4）、レヴィナスが「哲学」と「宗教」を差別化してはいないことを示し（2.0-2.4）、また、レヴィナスの宗教的著作群と哲学的著作群に、「聖潔」の重視という共通の問題意識が存在することを浮き彫りにし（3.0-3.5）、最後に、「哲学」と「宗教」が同軸にあるということがレヴィナス「倫理」を解釈する上でいかなる意味を持つのかについて考察する（4.0-4.5）。その際本稿は、厳密に思想的変遷を追うことよりも、レヴィナスが最重要視した宗教的概念、「聖潔であること」（sainteté）に焦点を絞り、「倫理」と呼ばれるものの性格を分析したい。

ところで、レヴィナスは、「聖」（sacré）と「聖潔」（saint）概念の区別し難さに言及している。この困難は、後に解釈するように、「聖なるもの」でありながらも「善」ではないものと、真の「善」である「聖潔なるもの」の判別が難しいということ、「他者」の「顔」に読み取られることの全てが疑わしいこと、という文脈で理解されうるものである。この文脈で理解されるとき、「聖潔」概念に対するある疑念が生ずる。

すなわち、「顔」における「痕跡」や「彼性」の概念説明に用いられる「聖潔であること」（sainteté）とは不在と消滅の隠喩にすぎず、「倫理」の実現不可能性を指示するものなのか、それとも、あるタルムード講話で「ユダヤ教が切望するもの」（SS, 89.）と定義されるように、「聖潔であること」（sainteté）とは宗教的理想であり、ユダヤ教信仰へと導くものなのか、である。もしそのいずれかであれば、レヴィナスは「他者」という概念ならざる概念を軸に否定性の上に成立する「全体性」を描き出す逆説を弄したのか、それとも超越神への信仰によって「全体性」が凌駕されるというユートピア的な希望を示したのか、という二択を解釈者は迫られるだろう。

しかしながら、レヴィナスの語る「聖潔」の語に学派を超える意味を見出しうるのであれば、従来の価値哲学[5]を断罪した後でレヴィナスが「倫理」と呼ぶのは、特定の用語を理解しうる個別宗教や現象学の枠内でのみ通用するものではないのかもしれない。むしろ「倫理」とは、いかなる人間でもその信条や文化的背景に関係なく「聖潔であること」へと呼びかけられているという「絶対性」を意味することになるのではないか。それは、論理学の限界に合わせて思惟対象を制限することなく、超越的な「善さ」に即して多元的な「意味作用」を実現する「聖潔なる思惟」が誕生する可能性を示し、「絶対的なもの」をも除外しないという「社会性」が実現された人間の思惟のありかたや生きかたを意味するものではないか。以上の問いを携えて、本稿ではレヴィナス「倫理」の方向性を探っていく。

1.0　後期レヴィナス思想とは

レヴィナスは、独自の用語に基づいて思索を展開している。『存在とは違う仕方で、あるいは存在の彼方へ』（1974）（以下『存在の彼方へ』）の冒頭には、彼が用いるいくつかの用語に関する説明がある（AE, 9.）ため、議論を始める前にそれに従って鍵語を整理したい。

レヴィナスにおいては、「存在本質」（essence）という語は「存在／存在性」（esse, être, Sein）を表現し、行為を表す抽象名詞としての意味を強調する場合には、「存在すること」（essance）と表現されることもある[6]。それ故レヴィナスは、esseの派生語を語の一般的な意味と以上のような「存在すること」の定義に基づく意味との多義性において用いる[7]。そのため「内存在性／内存在すること／利害関与」（intéressement）やその反対語「脱内存在性／内存在しないこと／脱利害」（désintéressement）は多義的な概念であり、日本語に訳す際には文脈に応じて多重の意味を／を用いて併置することにする。

1.1

さて用語を踏まえて内容に踏み込むならば、レヴィナスにおいて「倫理」（l’éthique）の語は、「存在本質」（essence）に対比される「存在の彼方」（au-delà de l’essence）や「内存在しないこと」（désintéressement）と形容されている。そのため、『存在の彼方へ』（1974）の第一章である「存在性と脱内存在性」においては、essence の具体的な様相が描き出され、そこからの離脱が記述されている。

レヴィナスによれば、「存在するという動詞によって意味されたものは、一切の語られたこと、一切の思考されたこと、一切の感覚されたことにとって不可欠」（AE, 14.）である。例えば言語における存在動詞の役割を見るならば、存在者間の差異が大きくとも、「存在する」という動詞はそれらを互いに準拠／関係し合うものへと結びつける。このような「存在」（être）は、すべてを「同じ利害関係のうちにある」（intéressement）「存在すること」（essence）という全体性に還元する「「存在すること」への固執」（AE, 15.）として遂行されるので、「「存在すること」とは「内存在すること／利害関与」である」（ibid.）と定義される。

「存在すること」とは、存在者の「存在努力」（conatus essendi）という自己への気遣い、自己同一化、拡張としての「存在」への肯定性であり、「存在」のエゴイズムであるため、そこには「他者」はいない。むしろ、「存在すること」においては、ありとあらゆる存在者が「極度の共時性」（synchronisme）（ibid.）において互いに結びつき合い、利害関係のうちに絡め取られて「全体性」を形成している。このような「存在」の「全体性」のうちでは、平和が演じられるときにもそこで働くのは関係する諸項の交易、仲裁としての「政治」である。その意味で「存在」は自己完結し自己正当化しつづける「悪無限」であり、超越的な「善」も「平和」もない「全体主義」そのものであるといわれる。

レヴィナスは、このような「存在」の「全体性」からの超越とは「「存

在すること」が「存在」とは「他なるもの」へと過ぎ越すという事態」（AE, 13.）でしかありえないという。しかし、この「存在」からの超越は、「無」へと向かうのではない。「存在」に対立する項として「無」を想定したところで、それは未だ「存在」の枠組みの内部に過ぎないからである。むしろ、レヴィナスの主張によれば超越は「彼方」へと向かう[8]。つまり「存在とは他なるもの」とは、「存在」と「無」の二項対立に還元されない第三項としての「存在（と無）の彼方」なのである。その意味で、「内存在すること」（intéressement）と対比される「他なるもの」は「無」ではなく「脱 - 内存在すること」（dés-intéres*sement*）という「彼方」であることになる。

以上の前提に基づき、レヴィナスはこの著作で、「「存在とは他なるもの」という例 - 外（ex-ception）が「存在しないこと」の彼方で「存在本質」（essence）の支配を拒絶する「主体性」ないし「人間性」、「自己自身」を意味する」（AE, 21.）ことを示そうとする。その主張の大筋を一言で言うならば、「存在」の「存在すること」は、「全体性」を強化する一元化の「暴力」であるのに対し、「存在の彼方」は「存在」と「無」の二択に還元されえない「内に存在することからの超脱」としての「人間性」であり、「絶対的平和」の可能性であるということである。

1.2

このように、『存在の彼方へ』（1974）では「他なるもの」とは「存在と無の彼方」であるとされるが、『観念に到来する神について』（1972-80）においては「「他なるもの／他者」（l’autre）、絶対的「他者」とは「他人」（autrui）である」（DVI, 32.）とも述べられている[9]。そのことは様々に説明されているが、ここでは「他人」が「聖潔なるもの」（le saint）として分離されているため倫理的に絶対不可侵であるという点を確認したい。

レヴィナスの文脈では、「他者」との「絶対的差異」は「他者」との間

の越えられない隔たりを意味しつつ、同時に「他者」から命じられる「倫理的戒律」の絶対性を意味する。というのも『全体性と無限』（1961）で、「他者」との「対面」（face à face）において把握の権能のうちから「他者」が超越することこそが、「汝殺すなかれ」という最初の「言葉」（langage/parole）として表出し、それが「他者」の「顔」（visage）（TI, 173.）であると定義されているからである。

> 「他人」（Autrui）としての人間は、外部、分離されたもの―ないし「聖潔なるもの」（saint）―「顔」からわれわれに到来する。（TI, 267.）

このように、不可侵な「聖潔なるもの」として分離された「他者」の「顔」は、「対面」する「私」に応答を求め「倫理」的責任を負わせるのである（TI, 153.）。

ここで、哲学的著作と宗教的著作（タルムード講話）の双方で用いられる「聖潔」という語の意味について補足しておきたい。「聖潔であること」（sainteté）は、「聖潔な」（saint）の名詞形であり、タルムード学者Rashiの古典的解釈に従えば、そのヘブライ語源kadosh / qādoshは、俗からの聖、不浄からの清浄の分離の意味がある。そのためレヴィナスは、「聖潔であること」を「ヌミノーゼなもの」（TI, 169.）とは関係を持たないものとして扱う[10]。レヴィナスによればsaintはフランス語では「赦免／絶対」の意味があるabsoluで表現出来る（ADV, 147-148.）ため、この「聖潔」を含意させつつレヴィナスは「絶対」（absolu）の語を用いていると考えられる。

この「他者」との関係は、その関係にとっても超越的な「聖潔なるもの」との関係でもあるという意味で、「結び目／筋立て」（intrigue）と呼ばれる[11]。この「結び目／筋立て」においては「無限者」は「相関項として具現化されるが志向性の射程を凌駕する」（AE, 144 注.）という。つま

り、「他者」への関係が、無限に逃れ出るものとしての「無限者」、「絶対・聖潔なるもの」としての「絶対者」への「結び目／筋立て」として思考されるとき、「他者」は自己意識や論理の「全体性」には摂り込まれないのである。それ故、「顔」への「応答可能性」（responsabilité）が生起するこの「責任」の「筋立て」の上では、「他者」への関係はそれ自体が「他性」（altérité）、「社会性」（AT, 113.）と呼ばれるものになる。

ここから、「倫理」という「脱内存在性」への超越は「存在」が自力で行うものではなく、「聖潔なるもの」が「顔」から「存在」を問いただすことによって成就することがわかる。この意味で、「倫理」とは通常の倫理的経験からは区別されるものであり、そこにおいてのみ「存在すること」からの超越が意味を持つような「筋立て」（intrigue）なのである（DMT, 229.）。以上から、「他者」の「顔」との「対面」が「存在すること」の「全体性」からの超越であるのは、「他者」が「聖潔なるもの」として「倫理」という「脱内存在」的関係を可能にするためだということが確認出来た。

1.3

ここからは、レヴィナスがいかに「他者」との関係である「倫理」について語っていくのかを見ていく。レヴィナスによれば「他者」は、全てのものが「現前」し、同じ「存在」のうちにある「共時性」（synchronie）とは対比される「隔時性」（diachronie）のもとでのみ思惟される。「隔時性」としての意味作用は、不可逆的時間への「敬意／差異」（dé-férence）たる「受動性」であり続けることで、各々の瞬間が一点に集摂されることのない時間の「多元性」を可能にするという。これは、「存在」には回収されない「他者」を、隔絶しているがゆえに「再現前／表象」しえない過去、「起源に先立つ、無起源な「過去／過ぎ越されたもの」（le *passé*）」（AE, 23.）として語る手法である。「現前」するもの全てが「存在すること」の「全体性」に回収されるのに対し、「「非‐現前／現

在」は不可視であり、分離されている（ないし「聖潔」である）」（AE, 25.）ため、「非現前」として、「他者」を思考する可能性は残されていることになる。

こうした方法論はある種の現象学として提示される。「他者」とは「全体性」を逃れ出る「無限なるもの」、「絶対なるもの」であるから、「絶対者」、「無限者」、「超越者」の語でも指示しうる。そこで『観念に到来する神』（1972-80）においては、「絶対的分離」によって隔たれた「神」を、「全体性」を逃れ出る「無限の観念の現象学」（DVI, 11.）において思惟する手法がとられている。

> ここで考察されるのは、「神」がいかなる現象性からも乖離しているにもかかわらず、そこにおいて｛意味する語としての「神」という語｝の意味作用がなにごとかを意味しうる、あるいは現に意味するような現象学的な具体的様相（*concrétude phénoménologique*）に他ならない。というのもこの「乖離」は、純粋に否定的な仕方で、ひとつの命題的な否定としては語りえないからである。そこで、あたかも抽象的に語られているものを具体的に「舞台上での演出」として記述するかのように、｛こうした「神のありよう」｝の現象学的な「状況」、およびその状況の「実定的／肯定的」（positive）連関を記述せねばならない。（DVI, 7.）

この著作では、「未知の状態にある「絶対者」を既知に還元することのない他の思惟（pensée autre）とは、同化吸収でも統合でもない思惟」（DVI, 9.）だと主張され、「思惟するものと思惟される対象を結ぶ関係として構築される思惟とは別の思惟」（ibid.）の必要性が説かれている。しかしこれはレヴィナス自身が認めるように背理である。思惟するものと思惟される対象が結ばれないということは、現象学においては志向性の失当をしか意味しえないからである。にもかかわらずレヴィナスは、これを単

なる志向性の失当と捉えるのは目的性の論理に囚われているからだと告発する[12]。

レヴィナスによれば、単なる否定性にとどまらず究極性と限界性にしるしづけられていない思惟へと進むためには、「目的／終末」との合致を望まない、「「無-利害-関与の／内-存在-をはなれた」（dés-inter-essement）思惟」（DVI, 10.）とならねばならない。「ある種の志向性、主題化、そして把持することへの苛立ち」（ibid.）として感じ取られるとき、このような思惟の豊かさは見失われてしまうからである。レヴィナスによれば、「無利害の／内存在を離れた」別の思惟を構想するためには、以下のようなことが、可能でありまた必須であるという。

> 探究可能であり、探究せねばならないと我々が考えるのは、「無限者」の観念の表面的な否定性を超えて、その抽象化された意味の忘却された地平を探求することである。意識の能作の目的論から「脱利害的／脱内存在的」思惟への方向転換を、その転換が「人間」において意味する際の必然的条件、状況に帰着させねばならない。（そこで「人間性」とは、おそらく「存在」のうちに固執する「存在」の「良心」（bonne conscience）を審問することにあるだろう。）すなわち、この方向転換の「上演」にあたって不可欠の舞台装置を再構築せねばならない。（DVI, 10-11.）

レヴィナスはここで、「無限者」の観念が「脱内存在的思惟」において意味をもつようになる「筋立て」を描き出そうとしている。先述したように、レヴィナスの用いる舞台装置とは「倫理」である。

以上から、「他者」の「他性」を語るにあたり、『観念に到来する神について』（1972-80）では、「筋立て」上の意味を定める方法が採られ、「倫理」のうちで意味をもつ「私における無限の観念」が分析されていることが確認出来た。ここでは「他者」は「無限者」として思惟され、「無限者

の観念」は「他者」に対する「隔時的受動性」としての「倫理」において到来するものとして描かれているのである。

1.4

以上の分析で示したように、後期レヴィナス[13]の哲学的思索は、論稿「神と哲学」（1975）や講義「神と存在 - 神学」（1975-76）に見られるように、「他者」よりも「他者への関係」についていかに語るかという問題に収斂されていく。こうした思索の背景には、レヴィナスの用いる言語の不純性を指摘し、「痕跡」概念は「消滅の現象性」を意味する逆説的隠喩でしかないとしたデリダの批判[14]があると見られる[15]。

デリダのレヴィナスへの批判は本稿で簡潔にまとめきれるものではないが、デリダが、『全体性と無限』以降にレヴィナスが探究し始めていた「他者」の「顔」における「痕跡」概念は「消滅としての現象性」（VM, 190.）をもつ哲学的矛盾だと指摘したという事実は確かである。レヴィナスにおいて「痕跡」は通常の意味での「現出」とも「不在」とも異なる「存在と無の彼方」として描かれているが、デリダは、哲学的言説のうちでは、「彼方」としての「痕跡」概念も「現出」（それが消滅としての現象性であれ）と「記号」に縛られた「言説」に還元されざるをえないと主張したのである。「痕跡」は、通常の意味での「彼」、「第三者」としてしか思惟され得ない「不在の現象」として「現出」する思惟対象なのか、それとも「第三者」とは異なる「彼方」として「聖潔」を意味する観念となるのか。この点で、レヴィナス後期の思想はデリダから分かたれるように思われる。

「痕跡」や「聖潔」は特に後期に顕著に見られる宗教的概念の一つと位置づけられるが、これらの概念の意味を探るには、レヴィナスの宗教的概念一般がいかに解釈されるべきかを検討する必要がある。ここでは詳細は省くが、以下では、レヴィナス思想のうちで「哲学」と「宗教」は明確な境界線で区切りうるものなのか、またタルムード講話の目的や方法論はい

かなるものだったのかについて述べたい。

2.0　レヴィナスにおける「哲学」と「宗教」

レヴィナスにおける「哲学」と「宗教」の関係について論じる際の困難は、出版社の異なる宗教的著作（タルムード読解）と哲学的著作の間に、「哲学」と「宗教」の境界線を引くことは出来ないという点である。

2.1

例えば後期レヴィナスの場合、哲学的著作と呼ばれるものの多くが神学者達の集まりでの講演を元にしており、そもそも発言の場としては「哲学」と「宗教」とが厳密に区別されていない。こうした事情をみると、レヴィナスは「哲学」と「宗教」の間に区別を設けてはいないようである。

しかし、レヴィナスは「哲学」の語を厳密な知的営みの代名詞として使うこともあり、例えば、神学を主題にした講演が「厳密に哲学的性格」（TrI, 7.）をもつとことわるときには、聖典に根拠を求めユダヤ教の卓越性を訴える護教的趣旨がないことを明確にするために「哲学」の語を用いている。ただし、レヴィナスが自身のタルムード講話にも護教的趣旨がないと述べている[16]ことから、この定義に従えば宗教的著作群も「哲学」的性格をもっていることになる。

実際、レヴィナスのタルムード解釈をユダヤ思想の立場から分析するある論稿[17]は、レヴィナスはタルムード研究において一貫して、伝統的解釈の立場からも歴史哲学的手法からも距離をとり続けており、方法論としては伝統的解釈学と哲学の中間に位置づけられることから、「哲学的注釈（ミドラシュ）」（Wygoda（2005）, 313.）と呼ばれうると指摘している。

またタルムード講話「イスラエルと若者」（1970）（以下SS）のなかで、レヴィナスは「哲学的思惟」と他のあらゆる思惟の間に断絶があるという考えには与せず、むしろ、あらゆる「哲学的思惟」は非哲学的源泉に由来

すると述べている[18]。ここからレヴィナスが哲学的思惟を特権視する立場にないことが伺える。しかしながらレヴィナスは、タルムード講話群を哲学的著作とは別の出版社から公表している。ここからは、レヴィナスの哲学的著作と宗教的著作（講話群）には思索の枠組みや宗教的概念使用などに共通点が多いにもかかわらず、敢えて両思索を別々に公表したのは何故かという疑問が浮かぶ。

2.2

そもそもレヴィナスは、いかなる目的のためにタルムード研究を行っているのだろうか。レヴィナスのタルムード講話の殆どは、「世界ユダヤ知識人会議フランス支部」主催の年に一度の講演で発表されたものである。『タルムード第四講話』（QLT）の序論でレヴィナスは、タルムード研究は宗教的な行ではないと語り、むしろ、こうした講演が「タルムードの智慧と西洋のユダヤ人が知るほかの知の諸源泉との出会い」（QLT, 10.）を可能にするという期待を示している。このことから、レヴィナスにとってタルムード講演は、ユダヤ教徒の間で行われる行ではなく、間文化・宗教・思想的対話を可能にする場であることがわかる。

2.3

またレヴィナスは、タルムード解釈について言及する際に、宗教的言語の特異性は多面的な意味を語りうることであり、タルムードのテクストの「複雑な構造あるいは思いがけない意味作用は、宗教的言語における言語の多面的な意味にしたがってしか、それへの諸解釈によってしか、語ることは出来ない」（ibid.）と述べている。

ではレヴィナスが哲学的著作においても敢えて宗教的含意を指示する諸概念を用いているのは、多面的な意味を語らせるためなのであろうか。宗教的概念使用が思惟の厳密さに伴う必然的要請なのであれば、多面的な意味を語りうるという宗教的言語の特異性を評価する（SS, 57.）レヴィナ

スが、タルムード研究の成果を哲学的著作にも反映していると考えられる。

ただし、そう解釈するためには、哲学的著作に登場する宗教的概念が、タルムード研究における宗教的概念と同一内容を指していることを確認せねばならない。レヴィナスの哲学的著作と宗教的著作の間に境界を設けるか否かによって、哲学的著作における宗教的諸概念（「聖潔」や「神の栄光」など）を十全たる定義にもとづく哲学的概念として理解すべきなのか、それとも多義性のままに受け容れるべきなのかという二種の解釈上の立場に分かれることになろう。

2.4

以上から、極めて概略的にではあるが、レヴィナスのタルムード研究の目的と手法について、レヴィナス自身の発言と先行研究にみられる評価を概観することができた。ここからは、いくつかの観点からレヴィナスの用いる「聖潔」／「聖潔であること」概念の分析を試みたい。

3.0 「聖潔」の語の意味 ―「彼性」と「第三者性」、「聖潔」と「聖」の峻別

以下ではまず、「痕跡」を「不在の現象性」とし、「彼性」を「第三者の第三者性」と読み解くデリダの見解から、レヴィナスによるこれらの語の位置づけを区別する。次に、タルムード講話のうちにも「聖潔」を重視する同じ姿勢が打ち出されていることを確認する。先述したように、デリダはレヴィナスの「痕跡」概念を「不在の現象性」として現前せざるを得ない矛盾概念だと評価していたが、そもそも「痕跡」の語はいかなる意味で用いられたのだろうか。

3.1

「痕跡」概念は、旧約聖書の出エジプト記の記述[19]と連関して用いられ

ている。レヴィナスは、「他者」を無限に逃れ出るもの、「無限者」、「神」の語で呼んだ上で、包含しきれないものによって徹底的に崩壊する場の様態を「痕跡」と呼び、それによって、凌駕し逸脱することで「聖潔」にとどまる「神」との「対面」を描き出している。

> 無限者は「痕跡」を残す。「無限者」の主題からの隔たり、隠遁、「聖潔であること」（sainteté）は、「無限者」が「存在を実行する」仕方ではなく、…存在と認識とは全く異なる「無限者」の「栄光」[20]なのである。（AE, 252.）

このように、絶対的「他者」が私「に対して」現れつつも私の思考「のうちに」組み込まれない事態を、レヴィナスは「彼」という語で表現している。

> 「汝」も対象の主題化も排除した「彼性」（illéité）とは、＜彼＞（*il*）（仏語）および＜それ＞（*ille*）（ラテン語）を基にした造語だが、私との結合に参入することなく私と関わる仕方を示している。…「存在の彼方」なる「彼性」とは、「彼性」が「私」に到来することで「私」は隣人に向けて出発し、隣人への運動を成就するよう強いられるという事態である。（AE, 27-28.）

しかし、「他者」を「汝」の語ではなく「彼」の語で指示することは、デリダによって新たな普遍性、新たな確実性を目指す態度だとして批判されている。デリダによれば、この「彼」が導入されるのは「レヴィナス自身中立性ということに対して批判的であるにもかかわらず、彼の考えの底にはやはり、第三者や普遍的証人を、つまり「我 - 汝」の「傲慢な精神主義」からわれわれを守る世界の相を希求する態度が潜んでいるから」（VM, 156.）であるという。

3.2

確かに「彼」を通常の意味での「第三者」と理解するならば、この第三者によって「対面」は外部から保証され、またその第三者によって二人以上の「他者たち」への配慮という公正さの次元へと連れ戻されることになるので、こうした考えを「新たな普遍性」の構想として理解することは出来る。ただし、デリダの批判においては「彼」は「第三の人間」と同義語とされているのに対し、レヴィナスにおいては、「彼」とよばれる「無限者」の第三者性と「第三の人間」の第三者性が区別されていることを忘れてはならない[21]。

レヴィナスの哲学的論稿において「彼性」（illéité）の語は、相互的関係を離れた「他者」の「高さ」と「分離」、すなわち「聖潔」（saint）をしるしづけることで、道徳的関係へと方向付けるものである。というのも、先述したように、「痕跡」において成就する「神との対面」は、「神の過ぎ越し／生起」を被る者を「他者」に対する「倫理的責任」へと召喚するという「背面」的意味をもつからである。分離しつつも結ばれるこの道徳的関係を名指す「彼」という語が、経験や思惟の対象としての「第三者」を定立するには不十分な概念であり続ける限り、「彼」が過ぎ越した様態としての「痕跡」、「神との対面」が普遍性の次元のはじまりとなることはない。ここから、レヴィナスにおける「無限者」の「彼性」は、デリダが「普遍性」と呼ぶ次元、二人以上の「他者」を各自として扱う「正義」の次元へと向かわせるためだけに設定された仮説ではないと考えられる。

ではこの「彼の痕跡」は何をもって「不在の現象性」から区別されるのか。「痕跡」を「不在」ではなく「遜り」（humilité）のあかしとして記述することによってのみ、この区別は可能である。別稿[22]で言及したため詳細は省くが、レヴィナスによれば、「「悔い改める者、遜る者とともにある」（イザヤ 57 :15）ために自ら遜る神」（EN, 73.）は、降臨するとともに超越するので、「ある現在／ひとつの現前」（un present）と化すにはあま

りに遜っており、故につねに分離されている。しかし同時に、このように「神」が「遜る」ことで生成した「痕跡」は「私の隣人の「顔」における「神」の「近さ」」（EN, 73.）でもあるという。ここから読み取れるのは、「他者の顔」には、「彼」として「分離して・絶対的に・聖潔な仕方で」遜るという副詞的な様態が刻み込まれており、「不在の神」が現出しているのではないということである。

つまり、「他者の顔」における様態としての「痕跡」とは、抹消線を記した記号によって示しうる「神」ではなく、「倫理」へと召喚する役割を通じてのみ思惟されうる「彼」なのである。レヴィナスは、「神」の名すら発言し得ないような「彼との関係」は、十分に「現前」する対象をしか経験的に認めない思惟にとっては「無神論」、「無他者論」ですらありうるが、同時に、「他者の顔」に無関心でいられずに「応答」することのうちで、すでに「超越神」との結合なき結びつきは成就され、「私」の思惟のうちに、「神の観念」が到来していることにもなるという逆説を、あくまで保持しているといえる。このレヴィナスの逆説は、「他者」における「神の痕跡」を「他者」と「神」とに分節して存在の論理でそれらを理解することを、あくまで拒むことによってのみ、単なる「不在の現象性」とは異なる「責任への通達」という意味を持ちうるものと考えられる。

3.3

ここからは、哲学的著作とタルムード講話に共通する思索の枠組みとして「聖」と「聖潔」概念の峻別を取り上げる。

レヴィナスは、哲学的著作においても宗教的著作においても「神」の「超越性」の有無によって「偶像崇拝」的様態と「ユダヤ教」的様態を区別しており、これを受けて一体化ないし融即としての「聖」（sacré）と、差異化と分離としての「聖潔」（saint）が区別され、価値づけがなされている。例えば、ソルボンヌ大学での講義「超越―偶像崇拝と世俗化」（1975）では、視覚によって天空の「高さ」が実体化され「聖なるもの」

として認識され畏れられることが、「偶像崇拝」の発端であるといわれている。もちろん、ここでは現実の偶像崇拝そのものが批判されているのではなく、天蓋の下の大地として多様なものを集める了解の理性の地平を基盤として視覚が「概念の統一性と化す」（DMT, 189.）西欧的学知が、「偶像」としての「聖なるもの」に呪縛された思考として批判されているのである。

さて、同連続講義の一講「ドンキホーテ、呪縛と飢え」（1976）において、「偶像崇拝」の世俗化の一歩とされる「技術」は、この呪縛を解く効果を有する（DMT, 193.）ものであるが、「技術」のもたらす知は「どんな「現出」にも潜む曖昧さを免れることができない」（ibid.）ので、イデオロギー、仮象、偽物の嫌疑を免れ得ないという。このように、平面化された「偶像」としての対象に基づいて把握されるためにあらゆるものが真ならざるものに見えてくるこうした思惟のあり方をレヴィナスは「全体性」と呼び、そこからの超越を目指す叩き台としている。

また『全体性と無限』（1961）においてレヴィナスは、生を享受する「感性的主体」は「全体性」から分離されており、それはすなわち生来「無神論者」でありうる可能性だと主張していた。レヴィナスによれば、このような「無神論者」は、「聖なるもの」との関係を経由せずに「絶対なるもの／絶対者」（l’absolu）を迎え入れることが出来る[23]。こうした「形而上学者の無神論」（TI, 50.）の様態は、哲学的文脈では道徳性の条件とされている[24]。では宗教的著作においてこのような「絶対なるもの／絶対者」の迎え入れの条件は、どのように描かれているのだろうか。

タルムード講話「脱聖化と脱呪術化」（1971）[25]では、呪術の定義を通じて「聖なるもの」（le sacré）から「聖潔なるもの」（le saint）が峻別されている。この部分のミシュナーでは、ラビ・アキバがラビ・イェホシュアから学んだという「呪術師がわざを行ったときは制裁を受けるが、幻覚を見せたときは許される」という戒が述べられており、続くゲマラーではそれについて様々な角度から論じられている。講話を始める前にレヴィナ

スは、このタルムードのミシュナーは「聖なるもの」について何も語っていないと述べ、そのことから以下の考えへと導かれたと述べている。

> つねづね私は、「聖潔性／聖潔であること」（sainteté）―換言するなら、分離あるいは清浄であること、混じり気のない本質、霊とも呼ばれうる、「ユダヤ教」の生命力、或いは「ユダヤ教」の切望するもの―は「脱聖化」されていない世界にとどまりうるかと問うてきた。（ここにこそ問題の核心が存すると思うのだが）世界はこの清浄性を迎え容れるほどに「脱聖化」されているだろうか。というのも「聖なるもの」とは「ユダヤ教」が恐れてやまない「呪術」の跋扈する薄明の境域でもあるからである。（SS, 89.）

レヴィナスによれば、この世界において「聖なるもの」（le sacré）は「呪術的なもの」（sorcellerie）へと必然的に頽廃してしまう。呪術とは何であろうか。レヴィナスはラビ・アキバの説を解釈によって広げ、呪術とは「真理に接近する時に守らなければならない境界を越えて、境界線を踏み越え、とどまることを知らないこと」（SS, 95.）だと述べ、「呪術」を「聖なるもの」の「脱聖化」（SS, 99.）として位置づける。ここでレヴィナスは「呪術」の問題を、「聖なるもの」への距離を無視した人間の慎みのなさに由来するものと捉え、先述した「技術」と同軸に見ている。

この講話でレヴィナスが、「曖昧なものが「謎」として感知」され「真ならざるものが超現実の「痕跡」として迎え入れられる」ような「聖なるもの」の「法悦」（extase）のうちでは「律法は宙吊りにされてしまう」（SS, 93.）という「倫理」の不可能性を問題視している点と考え合わせるならば、「呪術」とは「他者」の一体化であり、そこにおいて「聖潔」が見失われ「倫理」が不可能になってしまうような思惟形態として位置づけられるものだと思われる。というのも、「聖なるもの」の「高さ」を視覚によって概念化する「脱聖化」によって、「聖なるもの」が人間の把握し

うる「偶像」に縛られた「呪術的なもの」と化してしまい、「他性」が抹消されて恣意的に解釈されうるものとなるからである。

そのためレヴィナスは、「呪術」への退廃可能性を秘めた「聖なるもの」から恣意的に意味を引き出すことを拒否し、そこから「聖潔」を区別している。

> 「聖なるもの」はその頽廃のうちに棲まっている。頽廃する「聖なるもの」は消滅する「聖なるもの」よりもさらに劣悪である。故に、「聖なるもの」は「聖」（sacré）ならざるものであり、「聖なるもの」は「聖潔であること」（sainteté）ではないのだ。（SS, 109.）

逆説的表現ながら、これは「聖なるもの」の捉えがたさの側に宗教の本質を見いだす立場からの断絶の宣言であると考えられる。これまで見てきたように、レヴィナスの講話においては「聖」（sacré）と「聖潔」（saint）が融即と分離の形式として区別され、「聖なるもの」の「現前」を拒み「聖潔であること」という「非 - 現前」の形式を希求する律法重視の態度が語られている。このような「聖潔」の定義によって、真に「聖潔なるもの」は、「現前」することで呪術的なものとなる「聖なるもの」への同化を免れる。それゆえ、世界内の多様な「聖なるもの」（奇跡、謎、神秘など）に疑念を抱く懐疑的態度は、先述した「無神論」の形式（TI, 49.）と同様に、真に「聖潔なるもの」としての「絶対者」との関係を「現前」とは違った仕方で創設するのである。

3.4

では「聖なるもの」が「呪術」に退廃してしまう世界で「聖潔なるもの」を希求するためには、いかなる態度をとるべきなのか。レヴィナスは、不浄と清浄の区別がいかに困難でも「不浄とのぎりぎりの境界線上にある清浄性についての、客観的準則への気遣い」（SS, 118.）について教えを授

けることで倫理的準則を維持し、「他者たち」が罪を犯さないようにと配慮するラビ・エリエゼルを評価している。そもそも「聖潔なるもの」が清浄であるのは、「聖なるもの」の「呪術」への頽廃可能性から切り離されているからである。前者と後者の混同がこの世界のあらゆる現象の実態だとしても、ラビは弟子に教えを与えるために、ぎりぎりの境界線上で清浄と汚染を区別し、「聖潔であること」の可能性を示さねばならない。それなしには、倫理的な教えである戒律の全てが信頼を失い無法状態に陥るからである。「神の痕跡」から読み取れるものは多数あるにもかかわらず、恣意的な解釈を避け「聖潔」な意味を導き出そうとするラビの姿勢を、レヴィナスは評価しているのである。ここから、「聖なるもの」の「謎」としての顕現との融即を拒み、「聖潔なるもの」を「隔時的」に希求することで、「神」の意味が戒律として到来するという示唆を読み取ることが出来る。この講話でレヴィナスは、聖典という「神の痕跡」の解釈行為のうちでも、倫理的教育の存続要請に支えられて真なる「聖潔であること」の希求が可能になると主張しているように思われる。

以上から、「聖潔」という「非現前」ないし分離の形式において、偽りの「聖なるもの」と真の「聖潔なるもの」を峻別することを目指すタルムード解釈のあり方をレヴィナスが肯定的な仕方で示しており、むしろ、無意味のなかでも真の意味を求めて解釈を続ける意義を主張していることが確認できる。だからこそ、聖典（Ecriture）という「筆記／エクリチュール」の評価に関しては、非正当な無際限の解釈可能性を認めるデリダやブランショとは意見を異にしている[26]ものと考えられる。

3.5

まとめると、レヴィナスにおいて「聖潔」とは、「聖なる」現象の「退廃可能性」から断絶して「非‐現前」にこだわるある特殊な様態を名指しており、レヴィナスの用語で換言すればそれは「脱内存在性」とよばれる「倫理」の様態だといえる。再び講義「偶像崇拝と超越」（1976）にたちか

えるならば、そこでレヴィナスは、「倫理」が具体的な仕方で可能にするのは、「思考されたものを内包するにとどまることなく、超越という言葉の言わんとするところを真に思考することを可能にする思考」（DMT, 187.）だと語っている。このことからも、レヴィナスの「哲学」と「宗教」のどちらにおいても、「聖潔」の語は「分離」と「非現前」という「他者」への関係の様態を指示し、「他者」の「聖潔」を思惟する形式として「倫理」概念が位置づけられていることがわかる。

このように、「聖潔」（saint）という宗教的概念に着目することで、「現前」する「聖なるもの」から「聖潔なるもの」を峻別し、「絶対者」と関係を結ぶという共通の軸が浮き彫りになるのである。加えて、このレヴィナスの講話では、「他者」への「倫理」的責任にもとづいて「聖潔であること」の可能性を拓く思惟の営みがタルムード解釈と重ねられていることも明らかになった。このように、レヴィナスの講話においては、一元的な哲学用語の上では「存在とは他なるもの」をしか意味し得ない「他者」概念が、多彩な描写によって「聖潔」概念に見出される多義性を孕むようになり、より深められているものと考えられる。

これまで「聖潔」という宗教的概念を、何ものか（例えば「分離」や「不在」）の比喩として定義することなく、その語に含意された具体的諸様態を探るために宗教的著作を参照してきたが、その中で、ここで扱った「聖潔」概念のように、実存範疇や様態を指示する語として用いられたユダヤヘブライ由来の諸概念がレヴィナスの鍵概念として定着する理由も徐々に明らかになってきた。レヴィナスにおけるタルムード研究の狙いが制度的宗教や信仰の次元にはなく、ギリシア由来の哲学とユダヤ的思惟の間の対話を実現することにあることから、レヴィナスの「聖潔」概念分析は、レヴィナス思想全体の評価に少なからぬ意味を持つものと思われる。

これまで取り組んできた問題は、結局のところ、レヴィナスの哲学的著作と宗教的著作の双方における宗教的概念の役割についての問いに収斂する。ただし、レヴィナスが多義性と謎によって読者に考えさせるような

語り方をした以上、この問いに決定的な解答が与えられることはない。より詳細な分析を行うためには、「倫理」を語る「形而上学」を自称していたレヴィナスにおける意味作用一般の問題を扱う必要があるが、それは本稿の範囲を超えるものである。以下ではむしろ、レヴィナスにおける「倫理」を解釈する目的に立ち戻り、「聖潔であること」（sainteté）が「知解可能」になるという主張がいかなる意味を持つのかを検討することにする。

4.0　レヴィナス「倫理」における「聖潔」の重要性

別の機会に言及したためここでは詳論しないが、後期レヴィナスにおいては、「超越の／聖潔な／脱内存在的思惟」が「基礎付け的／聖なる／内存在的思惟」から区別されており、「超越の思惟」たる「倫理」が、「責任」の「通達」という独自の「意味作用」によって「社会性」を実現するという主張が見られる[27]。思惟形態としてのこのような「聖」と「聖潔」の対比は、どのような経緯で用いられるようになったのだろうか。ここからは、レヴィナス思想において「聖潔であること」が「知解可能性」と呼ばれる思惟形態であることを示し、「聖潔であること」がある規範的な意味をもつと解釈していく。

4.1

『全体性と無限』（1961）でレヴィナスは、「聖なるもの」にもとづく「全体性」を強化する「存在論」を批判して「他なるもの」を思惟する「形而上学」と呼ばれる思惟形態を評価している。ここでは「聖なるもの」の終わりを告げる思惟の様態が、「存在」が「自己同一者」と「他者」に分かれることとして語られている。

> 「多産性」（fécondité）において人格的な「私」がその優位を見出すことで、非人間的、匿名的、中立的な「聖なるもの」（le sacré）の超越

> が無と恍惚によって人間たちを脅かす恐怖に終わりが告げられる。「存在」は「多数」（multiple）として、「自己同一者」（le mêmeme）と「他者」（l'autre）に分かたれたものとして生起する。このことが、「存在」の究極的な構造なのである。「存在」とは「社会性」であり、それゆえ時間である。かくしてわれわれは、パルメニデス的な「存在」の哲学から離れることになる。（TI, 247.）

ここでレヴィナスがパルメニデスから絶縁して「多元性」（pluralité）の哲学をめざす[28]のは、エレア派が「在るもの」しか思惟し得ないと語ったように、理解作用のうちにあるもののみが「在る」とすれば、「他者」も超越的な「神」も一切思惟しえないことになるからだと考えられる。

ではいかなる思惟形態がこうした「他者」を思考することを可能にするのか。『全体性と無限』（1961）においてレヴィナスは、「他なるもの」を目指しうる作用とは、「その観念によって「思考されたもの」（*ideatum*）が思惟の容量を溢れ出すような観念が、思惟のうちで「現前」するということ」として定式化される「超越の志向性」（TI, 20.）だと述べている。一方、後期レヴィナスは、こうした「超越」による「社会性」を「存在」の「究極的な構造」（TI, 247.）や「志向性」の一形態として語ることすらせず、むしろそれを「存在」の語に縛られぬものとして自由に語っていくようになる。実際、論稿「神と哲学」（1975）の結論部でレヴィナスは、超越の「意味性（signifiance）ないし知解可能性（intelligibilité）」[29]を「倫理」として定式化するに至っている。

では何故「倫理」が、「超越」を思惟する形態だと主張されるのだろうか。以下、『全体性と無限』（1961）と論稿「神と哲学」（1975）の内容に即してこの点を確認したい。

前期のレヴィナスは、「他者」への関係において、「顔」が「暴力」なしに感化を及ぼすという「肯定的」構造を「倫理」と呼んでいた。

「顔」との関係は、「私」が包含しえない「絶対的他者」、その意味で「無限者」である「他者」との関係だが、それでもその関係は「私」の「観念」（Idée）であり、一個の交易でもある。ただしこの関係は「暴力」を生むことがなく、絶対的「他性」との平和の中で維持される。「他者」（l'Autre）の抵抗は私に「暴力」を加えるものではなく、否定的に作用するものでもない。それはむしろ「倫理」という「肯定的」な構造をもつのである。（TI, 171.）

ここでレヴィナスは、「自己同一者」と「他性」との平和的な邂逅として「倫理」的「対面」の肯定的構造について語っている。一方、論稿「神と哲学」（1975）においてレヴィナスは、「無限者」が、「現前」と「存在」の一致としての「経験」の条件を満たすことなく「聖潔」にとどまる「筋立て／結び目」（intrigue）として「倫理」の肯定的構造を語っている。

ここから、出会いの「対面」（face à face）構造で語られていた「倫理」が、後期には「結び目／筋立て」（intrigue）として語られるようになる経緯がわかる。主客の対置が容易な前者に対し、後者は「主体」の「受動性」の上に位置づけられるがゆえに、「他者」を対象化して把握し難い構造になっているのである。後期レヴィナスは、「受動性」（passivité）としての「情動性」（affectivité）において「主体」を分析した成果を、「無限者」の超越によって隣人への「責任」へと召喚される「倫理」の様態として結実させることで、「他者」が「全体性」に回収されることなく意味を持つ構造を描き出しているといえる。

4.2

では、いかなる意味作用に基づいて、「倫理」は「無限者」の超越を意味するのであろうか。レヴィナスによれば、「倫理」は、対象化や対話といった従来の意味構造には基づかず、命令の「意味作用／通達」（signification）として「無限者」への関係を表現する[30]。「倫理」は通常の

論理学によって基礎付けられるのではなく、命令の「通達」として「無限者」の超越を構造化する、「他者のための／代わりの一者」（l’un pour l’autre）（DVI, 114 注.）という「脱内存在的」な「筋立て」なのである[31]。

自らが遠ざかることによって「近き者」たる「隣人」を与える作用は、「神の観念」が「聖潔であること」のはたらきとして「彼」の名を与えられていた。ただし論稿「神と哲学」（1975）の末尾で繰り返し語られるように、「神」の超越が「おのれ自身についての証明、すなわち現象性」（DVI, 127.）を中断するため、このような「意味作用」は、「全体性」においては「曖昧さ」、「謎」としてしか思惟されないという。

「絶対・聖潔」に超越する「彼」の作用は現象性を中断するため、観照的主体の立場から俯瞰する「全体性」のうちでは「神の観念」は必然的に「現出」なきものの「曖昧な」観念と化すからである。それ故、このような「神の観念」の「曖昧さ」が意味を持つのは、「全体化」不能な「社会性」を実現しうる構造を有している「倫理」においてのみなのである。このようにして、「存在論的知解可能性」を超えた「超越の知解可能性」の次元が拓かれ、「全体性」の彼方の「倫理」において「無限者」や「神」を思考する可能性が肯定されることになる。ここに、「神」が現出することなく超越し、「無限者が聖潔であること」を隣人への「責任」という肯定性に結実させる、「脱内存在」としての「倫理」の特異性が浮上してくるのである。

まとめると、「内在」的発想のロゴスにおける意味成立の論理（現出と存在の一致法則）とは異なり、「倫理的意味作用」は「全体性」のうちに「他者」を組み込むことなく、超越する「他者」の代わりに「脱内存在」である「聖潔であること」を体現することで、「意味／戒律の通達」[32]を成立させるといえる。

4.3

これを「倫理」においては「神」、「神」に命じられた「私」、「神」に命じられた「責任」が向かうべき「隣人たち」の三者関係が無限遡行なしに思惟されると換言することも出来る。ただしこうした三つ組の構図においても、「神」は単なる「第三者」と化すことなく「聖潔」にとどまる「彼性」を保ち続けることをレヴィナスは強調している。だからこそ、この「多数者」の「社会性」の様態を「全体」を形成する「共同体」の語では呼ばず、「神の近さ」、「神とともにある社会」と呼び、このような「社会性」を「多数（multiple）の卓越」と評しているのである。

> あらゆる宗教に、善き生とは「神」との合致だと語る多くの神学者達がいる。合致とは「統一性」（unité）への帰還を意味する。反対に、「他人」への「責任」における「他人」への関係にこだわることで確証されるのは、「社会性」（socialité）に固有の卓越である。それを神学的な言葉で言うなら、「神の近さ」（proximité）、「神とともにある社会」である。（EN, 131.）

このような「他者」の「近さ」として語られる多様性や社会性は従来の社会・共同体像とは別のものを目指しているように思われる。ここでは詳論することは出来ないが、レヴィナス思想が示唆する、他者と第三者の二択には還元されえない「彼」を軸とする新たな共同体のありかたについては、複数の他者への倫理的責任の問題と関連する重要な主題であると筆者は考える。

以上で考察したように、思惟形態として語られるとき、「聖潔」概念は、「全体」化されえないものとして一般性や普遍性とは異なる「絶対性」の位相を指示し、「存在すること」としての意味の「一元性」に対して思惟の上で「多元性」を実現することを可能にする。

では、「存在の彼方」とも呼ばれる、「絶対的他者」が意味を持つ思惟様態をレヴィナスが「聖潔であること」と呼び、それを「存在の現象学」や「志向性」ではなく「倫理」の語で語る理由は何であろうか。それは、従来の意味構造や論理学の「全体性」から分かたれている「聖潔」が人間性や善さと結ばれることで規範的な意味を持つことを示すことにあるように思われる。そこで最後に、「聖潔であること」を「人間の人間性」や「倫理」といった身近な語で語る理由を考察したい。

4.4

後期の対話群でレヴィナスは「存在するとは別の仕方」という言葉が「存在とは別の秩序がある」ということを意味するのではなく、「聖潔であること」という人間の理想を意味するということを繰り返し語っている。その中でレヴィナスは「聖潔であること」を通常の意味では理解し難い二通りの仕方で位置づけている。

一つ目の定義によれば、思惟や経験の対象は、それが現象と化す時点で「存在すること」という一元化の暴力によって歪められてしまうが、「聖潔であること」は、そうしたカテゴリーには包含し得ない「絶対的」なものである。それゆえ、「「人間的なもの」の「聖潔」はいかなる範疇を起点としても語ることは出来ない。」（AT, 119.）しかし第二の定義によれば、「聖潔であることを究極の価値として、異議を申し立てられない価値として理解する人間」こそが「真に人間的な人間について語りうる」（EN, 239.）。ここでは、「聖潔であること」を思惟することが、「人間」の可能性として肯定的に捉えなおされているのである。

このように、概念の「全体性」から分離された「絶対的」なものとされる「聖潔」概念を「人間性」と結びつける狙いは何か。レヴィナスは、ローゼンツヴァイクに関する論稿で、「人間性と結び付けられることで、概念は相対的なものと化すのだが、形而上学的な「絶対」ないし「外部」としての概念が有するより以上に豊かな意味を、相対的なものと化した概

念は有している」（HM, 181.）と述べている。

しかしレヴィナスの場合、「聖潔」概念は相対的なものになるという代償を払って、有意味なものと化すのではない。レヴィナスは、自らの思想に関して述べるときには、「倫理」という「筋立て」は、「絶-対者」（l'absolu）を相対化することなく「絶-対者」と結びつく」（DMT, 227.）と主張している。ここで、「筋立て」としての「倫理的意味作用」とは、先述したように、三者関係のうちで超越する「絶対者」の「彼性」を思考することで、「絶対者」の「聖潔」が「責任」の「通達」として肯定的意味をもつ構造である。つまりレヴィナスは、関係のうちで自らを切り離す「彼性」（Illéité）の様態に基づいて、「絶対者」が相対化されない仕方で「聖潔であること」を思考した上で、そのような「聖潔」の「知解可能性」として新たに「人間の人間性」を定義しようとしているのである。

例えば対話「顔の暴力」（1985）でレヴィナスは、「人間は何であるか」にもとづいてではなく、「聖潔であること」にもとづいて「人間的なもの」を規定している。

> 私は、人間たちが聖人（saints）であり「聖潔であること」へと向かうと言っているのではない。私が言うのはただ、「聖潔であること」への召命は、いかなる「人間的」存在によっても価値として認められること、この再認が「人間的なもの」を定義するということである。（AT, 173-174.）

つまりレヴィナスは、「聖潔であること」の価値を理解しうることを「超越の知解可能性」と呼び、この理解に基づいて「人間性」を規範的に規定すべきだと主張しているのである。それ故、レヴィナスが、「人間」とは「「他の人間」の「顔」のうちに「聖潔であること」の命令をすでに聴取し、理解した存在である」（AT, 182.）と語るときには、つねにそこに規範的な意味が含まれていると考えられる。だからレヴィナスにおける

「倫理」的「責任」は抽象的で具体性を欠いているという批判に対して次のように語っているのである。

> 私は一度も、「人間」の現実を、その直接的な現れにおいて描こうとしたことはない。私が描こうとしたのは、「人間」の堕落そのものですら抹消しえないだろうもの、すなわち、「聖潔であることへの人間の召命」（la vocation humaine à la sainteté）である。私は「人間」が「聖潔であること」を肯定しているのではなく、「人間」は「聖潔であること」の至上の価値に異議を唱えることはできないと言っているのだ。（AT, 181.）

このように、「人間が聖潔であること」は人間の性質ではないが、レヴィナスにおいては「その類を超えて人間学的なものを定義する」（AE, 98.）ことになる。それ故、対話「他者、ユートピア、正義」（1988）で語られるように、「聖潔であること」に基づいて規定された「人間的なもの」が「新たな合理性と「存在の彼方」の始まり」（EN, 258.）を意味するものとなり、「存在すること」の転覆の展望のうちで重要な役割を果たすのである[33]。まとめると、「人間への召命」としての「聖潔であること」とは、「他者のための／代わりの一者」（DVI, 114 注.）として構造化される「倫理」（l’éthique）において、「絶対的」な「善さ」を知解し具現化するような「人間性」の要請であると考えられる。

4.5

以上から、レヴィナスが「聖潔であること」を「絶対的なもの」として位置づけながらも、それに即して規範的に規定された「人間性」が「聖潔であること」を具現化すべきであることをも示していることが確認出来た。つまり、レヴィナスは「聖潔であること」を抹消しえない「絶対的価値」としてうちたて、「聖潔」へとむかう「倫理」を課せられていること

を「人間の人間性」として規定したのである。

このように、レヴィナスは、「無限者の観念」を「他者」の「顔」との出会いのうちで分析することで、カテゴリーに組み込まれえないほどに「聖潔」な「絶対者のありかた／絶対性」を思考し得ることを示し、この「知解可能性」を「人間」を語るための条件として位置づけた。それによって、従来の倫理学や哲学の枠組みを超える視点を学知の「一元性」のうちに持ち込み、「倫理」の「絶対性」の「知解可能性」、「より善いもの」を思惟する可能性を拓こうとしたのだと考える。

おわりに

これまでの考察から、「倫理」とは、無根拠のさなかにおいても固有の仕方で「絶対的」な「責任」を成立させることで、「人間への召命」として「絶対性」をもつ「聖潔であること」を目指すものであると考えられる。レヴィナスは、学知の体系の「全体性」においては欠如とみなされ忘却されている「他者」への「責任」が「倫理」において知解可能になることを示し、その仕方を「存在の全体性」に依拠する学知や法の次元の「彼方」の「聖潔」と呼んでいるように思われる。

これはすなわち、レヴィナスが「倫理」とよぶものが、何らかの命題を主張するもの、たとえば殉教を勧める宗教的教義や、無私をすすめる倫理学や、難民を無条件に庇護することを求める政治哲学には回収されえないことを意味する。というのも、「倫理」は通常の命題として語られるものではなく、「分離」や「非現前」といった「聖潔」の様態を尊重する、ある意味規範的な語り方でしか語りえないものだからである。歴史哲学や政治哲学、倫理学にも回収されることなきレヴィナス「倫理」の「絶対性」はこの逆説の内に見出せるように思われる。以上の解釈に基づいて、本論ではレヴィナスが用いる倫理という語を括弧つきで「倫理」と表してきたのである。

「倫理」を通常の言語で語りえないということは、しかし「倫理」の実現不可能を告げるのではない。何故なら「人間」は、「他者のために／代わりに」身を差し出すときに「倫理」が成就され、そこで「彼」が「存在」に先立つ「善」の秩序への召喚作用として働き、教条主義や全体主義になる危険を孕んだ価値的観念よりも「より善いもの」として、「存在の彼方」で「内存在性／利害」を超えてゆく「聖潔であること」が結実する様を、「隔時的」な仕方で「知解」し具現化するべき者だからである。

このように、論理学の限界に合わせて思惟対象を制限するのではなく、概念には包含できない超越的な「善さ」を「人間」に課せられた「召命」として語ることも、「新たな倫理学」のありようだと考える。この意味で、レヴィナス「倫理」は具体的な倫理学に結実しえないものではなく、むしろ倫理学のあるべき姿を具体的に提示するものだといえよう。「他者」を語る自らの言葉が再び「存在の全体性」に組み込まれないように繰り返し思惟や言語のありかたを問い質すことで、レヴィナスは「存在の彼方の善」の「絶対性」へと近づきうる「新たな倫理学」の可能性を拓こうとしていたように思われる。

「聖潔であること」にこだわって思惟するその手法は、タルムード解釈として例示されていたことからユダヤ教由来のものだとも考えられるし、また現象しないものを還元によって語る現象学的手法に由来するものであるとも考えられるが、レヴィナスの問題提示の仕方に固有の利点は、それが宗派や学派の垣根を越えるものとして示されているところだと考える。とりわけ、宗教的著作群と哲学的著作群をその連関のうちで捉えるとき、レヴィナスが「聖潔」概念のもとで、一領域にとどまらない「絶対性」に関する考察を深めていたという印象は強まる。レヴィナス思想は、哲学という学問の外、宗教的信仰の外においてもあらゆる人間に課せられている「倫理的責任」の「絶対性」についていかなる仕方で語るべきかという問題に重要な示唆を与えてくれるものではないだろうか。

レヴィナス晩年の思索は、哲学として理解される場合にも、倫理学や

神学として理解される場合にも、解釈者に多くの謎を残すものである。こうした解釈上の困難の一部が「聖潔であること」（sainteté）という謎めいた概念に起因していると考えたことから、本稿は 1963 年以降のレヴィナス思想の方向性を「聖潔」（saint）概念に着目して探ってきた。その結果、「聖潔であること」は単なる不在でも宗教的境地でもなく、「倫理」という「他者」への関係のうちで思惟されうる「絶対的規範」であり、「人間への召命」であるという解釈に至った。

この論稿は「聖潔」概念に込められた意味を探るなかで、レヴィナスが追究する「絶対」とは、特定の意見を強化する基盤でも仮説でもなく、それらイデオロギー的なものを超越するものとして描かれていることを示した。レヴィナスにおいては、哲学、神学、倫理学のいずれにも、特定のイデオロギーを帯びたドクサの疑惑がかけられており、どこにも安全圏が確保できないなかでこそ「倫理」の「絶対性」が希求されている。このことから、哲学的著作と宗教的著作を合わせた全体としてみるならば、レヴィナス思想は、各々の信仰とは次元を異にする「倫理」的な「善さ」の「絶対性」の希求として解釈し得るものであると筆者は考える。

また本稿では、＜もの＞として対象化し得ない「聖潔であること」は、それにもかかわらず、「人間」に「知解可能」な「召命」であることも示してきた。レヴィナスは、全体主義的、教条主義的になる危険を孕んだ「普遍」や「全体」といった観念よりより善いものとして、「存在の彼方」で「内存在性」を超えてゆく「無限」や「絶対」の観念の思惟可能性を探究している。そうした「存在の彼方」が「肯定的意味」として結実したのが、この「聖潔であること」という理想ではないだろうか。

以上の考察から、レヴィナス思想は、「聖潔であること」として語られた理想の可能性を拓く「倫理」として「より善いもの」を思惟するモデルを提供するものとして読まれうるものだといえる。その意味で、レヴィナスが「倫理」とよぶのは、いかなる人間でもその信条や文化的背景に関係なく「聖潔であること」へと呼びかけられているという「絶対性」だと考

えられる。このようなレヴィナス「倫理」の特色、その「絶対性」は、レヴィナス思想の広範な領域を解釈によって狭めることなく、レヴィナスの語りをその独自性のままに受け止めてこそ際立つものであろう。

（むらかみ・あきこ　慶應義塾大学大学院文学研究科修士課程修了）

＊　一次文献

以下に示したEmmanuel Lévinasの著作については略号を用いる。論稿名、著作名の後の（）は初出年代である。表記上の注意としては、レヴィナスが独自の意味で用いている諸用語は原文に括弧がなくとも「」を付し、特別な意味ではないものの日本語として読み難い場合には〈〉を付す。仏語原文で強調体（イタリック）のものには下線、原文には存在しないが意味を補足する場合には{}を用いる。

DVI　“Idéologie et idéalisme.” (1972), “Dieu et la philosophie.” (1975), “Questions et réponses.” (1977), “Façon de parler.” (1980),　“Avant-Propos.”(1982), in *De Dieu qui vient à l’idée*. (1972-80), Librairie Philosophique, J.Vrin, l’edition de Poche, 1982, 2nd 1992.
（内田樹訳『観念に到来する神について』国文社、1997 年）

DMT　“Dieu et l’onto-théo-logie.” (1975-76), in *Dieu, la Mort, et le Temps*, Grasset & Fasquelle, Paris, 1993.
（講義録の合田正人訳『神・死・時間』、法政大学出版局、初版 1994 年、1998 年）

AE　*Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. (1969-1974), Le Livre de Poche, Kluwer Academic, 1974, 5th. 1978.
（合田正人訳『存在の彼方へ』、講談社、初版 1999 年、2004 年）

TI　*Totalité et Infini : essai sur l’extériorité*.(1961), Martinus Nijihoff, 4th. 1984.
（熊野純彦訳『全体性と無限（上）（下）』、岩波書店、2005 年）

AT　“Violence du visage.” (1985), “La proximité de l’autre.”(1986), in　*Altéité et transcendance*. (1977-89), Fata Morgana, 1995.
（合田正人・松丸和弘訳『他性と超越』法政大学出版局、2001 年）

SS “Jeuness d’Israël.” (1970), “Désacralisation et désensorcellement.” (1971), “Les dommages causes par le feu.”(1975), in *Du sacré au saint ; cinq nouvelles lectures talmudiques*. (1970-75), Minuit, Paris, 1977.
（フランス語圏ユダヤ知識人会議での講演録の内田樹訳『タルムード新五講話―神聖から聖潔へ』、国文社、1990 年）

QLT *Quatre Lectures Talmudiques.* （1963-67）, Minuit, Paris, 1968.
（内田樹訳『タルムード四講話』、国文社、初版 1987 年。1990 年）

EN “Un Dieu Homme?” (1968), “Herméneutique et au-delà.” (1977), “Dialogue sur le penser-à-l’autre.” (1986), “Philosophie, Justice et Amour.” (1982), “Totalité et Infini:Préface à l’édition allemande.” (1987), “L’Autre, Utopie et Justice.” (1988), in *Entre nous –Essais sur le penser-à-l’autre–*. (1951-89), Grasset & Fasquelle, Paris, 1991.
（合田正人・谷口博史訳『われわれのあいだでー他者に向けて思考することをめぐる試論-』、法政大学出版局、1993 年）

ADV “La nom de Dieu d’après quelques textes talmudiques.” (1969), in *L'au-dela du verset : lectures et discours talmudique*. (1969-80), Minuit, Paris, 1982.
（合田正人訳『聖句の彼方 - タルムード読解と講演 - 』、法政大学出版局、1996 年）

TrI *Transcendance et intelligibilite: suivi d'un entretien*. (1984), Labor et Fides, Centre Protestant d'Etudes, Geneve, 1984.
（中山元訳『超越と知解可能性』、彩流社、1996 年）

HM “La philosophie de Franz Rosenzweig.” (1982), in *A l’heure des nations*. (1982-1987), Minuit, Paris, 1988.
（合田正人訳「ローゼンツヴァイクの哲学」『諸国民の時に』、法政大学出版局、1993 年）

二次文献

Caruana, John. “‘Not Ethics, Not Ethics Alone, but the Holy’: Levinas on Ethics and Holiness,” in *Journal of Religious Ethics* 34.4:561-583, 2006.

Derrida, Jacques. “Violence et métaphysique: essai sur la pensée d’Emmanuel Levinas,” 1964, in *L’écriture et La différence*, Seuil, , 1967.
（若桑毅／野村英夫／阪上脩／川久保輝興共訳『エクリチュールと差異（上）・（下）』、法政大学出版局、1977 年初版、2000 年）

―― *Adieu : ā Emmanuel Levinas*, Galilee , Paris, 1997.

（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、2004 年）
市川裕「レヴィナスにおけるタルムード研究の意義」、『レヴィナス―ヘブライズムとヘレニズム―』哲学会編、哲学雑誌 21 巻 793 号、有斐閣、2006 年。
岩田靖夫『神なき時代の神：キルケゴールとレヴィナス』岩波書店、2001 年。
Janicaud, Dominique. *Le tournant theologique de la phenomenologie francaise*, L'Eclat, Combas, 1991.
（北村晋他訳『現代フランス現象学：その神学的転回』原著 1991 年、文化書房博文社、東京、1994 年）
熊野純彦『差異と隔たり―他なるものへの倫理』岩波書店、2003 年。
Malka, Salomon. *Emmanuel Lévinas ; la vie et la trace*, Jean-Claude Lattès, 2002.
宮本久雄『存在の季節：ハヤトロギア（ヘブライ的存在論）の誕生』、知泉書館、2002 年。
Murakami, Y. et Naka, Y. “Dans une culture sans Dieu ; Lévinas au Japon,” in *Cahiers d'etudes Levinassiennes. no.4. Messianisme*, Institut d'etudes levinassiennes, Gilles Hanus, 2005.
永井晋『現象学の転回』知泉書館、2007 年。
中真生「主体の被造性（créaturialité）―依存における自律」、『レヴィナス―ヘブライズムとヘレニズム―』哲学会編、哲学雑誌 21 巻 793 号、有斐閣、2006 年。
新田義弘『現象学と解釈学』筑摩書房、2006 年。
Otto, Rudolf. *Das Heilige Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Leopold Klotz Verlag, Gotha, 1925.
（花園聡麿訳『聖なるもの―神的なものの観念における非合理的なもの、および合理的なものとそれとの関係について―』、創元社、2005 年）
Saint-Cheron, Michaël. “Pour une philosophie de la sainteté,” (Michaël de Saint Cheron dialogue avec Genevève de Gaulle Anthonioz, Edgar Morin et Emmanuel Levinas.) in *Entretiens avec Emmanuel Levinas1992-1994: Levinas entre philosophie et pensée juive*, Librairie Générale Française, 2006.
斉藤慶典『レヴィナス　無起源からの思考』講談社、2005 年。
関根小織『レヴィナスと現れないものの現象学―フッサール・ハイデガー・デリダと共に反して―』晃洋書房、2007 年。
(Strasser, Stephan.) Trans. by Spiegelberg, H. “Emmanuel Levinas: Phenomenological philosophy,” in *The Phenomenological Movement*, Phaemenologica, ed.3,

Martinus Nijhoff, Hague, 1982.
（立松弘孝監修訳『現象学運動（上）（下）』、世界書院、1986 年。）
鈴木泉「顔の形而上学」、『レヴィナス―ヘブライズムとヘレニズム―』哲学会編、哲学雑誌 21 巻 793 号、有斐閣、2006 年。
Wygoda, Shmuel. “Un Midrash philosophique; À propos de la lecture levinassienne du Talmud,” in *Cahiers d'etudes Levinassiennes. no.4. Messianisme*, Institut d'etudes levinassiennes, Gilles Hanus, 2005.

1 デリダもまた、レヴィナスへの弔辞「アデュー、エマニュエル・レヴィナスへ」（1997）（以下 A）において、レヴィナスが彼に「つまるところ私の関心は倫理ではなく、倫理ばかりではなく「聖潔なるもの」、「聖潔なるもの」が「聖潔であること」である」（A, 15.）と語ったと述べている。ここからデリダは、聖所と至聖所を分かつために神が与えたとされるヴェールを想起しつつも、「聖潔であること」（sainteté）が「聖なること」（sacralité）を超越するというレヴィナスの省察は、聖書やタルムードの遺産だけでなく、ホロコーストの記憶と不可分であったのだろうと解釈している（A, 15-16.）。デリダのこの発言は、「聖潔であること」を軸にレヴィナス思想を再評価する可能性とその方向性を示唆するものである。というのも、この発言は、レヴィナスにおける「聖潔」の概念形成には、当然ユダヤ的伝統におけるその語の定義が影響していると考えられるが、レヴィナス独自の意味もこの語に込められているのではないかと示唆しているからである。以上の考えから、本稿は、「聖潔」概念を完全にユダヤ的伝統に帰属するものとして扱うことはせず、レヴィナスの記述に即して「聖潔」の語の具体的な姿に迫ろうと考えた。

2 レヴィナスにおける「聖潔」概念に関しては、カルアーナの論稿「「倫理ではなく、倫理だけでなく、聖潔」：倫理学と聖潔性に関するレヴィナスの見解」（2006）（以下 Caruana）に、英語圏の哲学・神学領域でのレヴィナス研究について、初期の翻訳においては sacred（聖）と holy（聖潔）が訳し分けられていなかったこと（Caruana, 562.）や、「聖潔」概念がレヴィナス研究にもつ重要性については殆ど言及されてこなかった点（Caruana, 561）が指摘されている。日本ではレヴィナス翻訳者・研究者の合田が「聖」と「聖潔」の語で訳し分けており、本稿もその訳に従っているが、必ずしも全ての邦訳がこれに従っているわけではないという意味では、英語圏と同じような状況にあるといえる。例えば現存する邦訳では sainteté は殆どの場合「聖性」と訳されているが、本稿では sacré との混同を避けるため「聖潔性／聖潔であること」と訳す。また内田樹訳『タルムード新五講話』においては sacré が「神聖」、saint が「聖潔」

と訳されている。

3　一般的意味における倫理学とは異次元にレヴィナス「倫理」を位置づける解釈者は多い。例えば、現象学運動にレヴィナスを位置づけるシュトラッサーによれば、レヴィナスは、価値や価値付けの概念に基づかない「新たな種類の倫理学」を構想しており、これに基づいてあらゆる学問が派生するので、これ自体は学ではない（Strasser, S.の論稿「エマニュエル・レヴィナス：現象学的哲学」（1982）『現象学運動』以下 PM, 646.）。

4　文化的背景によって解釈にある程度差異が生じることは避けられない。例えばレヴィナス年次学報にある論稿「神なき文化において：日本におけるレヴィナス像」（2005）（以下 Murakami et Naka）は、日本のレヴィナス研究においては神の問いに焦点を当ててレヴィナスを解釈する研究者が岩田靖夫だけ（Murakami et Naka, 410.）であり、レヴィナス思想を「単なる倫理として読む傾向」（Murakami et Naka, 434.）が強いと評価している。

5　「レヴィナス哲学は、存在についてのエレア派の学説をさらに後代の存在論（および価値哲学）と結び付けている、古くからの伝統を断ち切ろうとする、壮大な企てと見なすことができる。」 (PM, 643.)

6　この著作では essance は用いられていないが、『観念に到来する神について』に収められた論稿「神と哲学」（1975）では主に essance が用いられている。

7　例えば désintéressement は通常「無私／脱利害」などと訳され、「利害・関心」（intérêt）をもたないという意味であるが、「存在」（esse）に注目すると、「利害をもつ」（intéresser）という言葉はラテン語の「間にある、関わる」（inter-esse）から成立していることから、レヴィナスは、「利害関係をもつこと」と「内存在すること／存在に固執すること」の双方を否定する語として、désintéressement を用いる。

8　「「存在」とは「他なるもの」という言表―「存在とは違う仕方で」（autrement qu’être）―は、「存在」と「無」を隔てる差異のそのまた「彼方」の差異を言表する。」（AE, 14.）

9　l’autre を「他なるもの」、l’Autre を「他者」と訳す解釈者もいるが、本稿は両語とも「他者」の翻訳を用い、文脈に合わない場合のみ「他なるもの」とする。

10　宗教学者オットーによって「聖」（heilig）という形容詞（ヘブライ語のqādosch、ギリシア語のhagios、ラテン語のsanctus、「そしてより正確には」（Otto, 6.）sacer）の道徳的含意以外の余剰の意味を指す語として用いられた造語、＜ヌミノーゼなもの＞（das Numinöse）は、「全く他なるもの」（*Ganz andere*）（Otto, 28.）、知にとっての非合理性を指示するが、それは宗教的感情のうちで顕現し、「把握・認識される」（Otto, 131.）という。それに対し、レヴィナスはsanctusに

当たる「聖潔」（saint）とsacerにあたる「聖」（sacré）を区別し、前者のみに超越性を見出している。「聖なるもの」の「現前」を拒むレヴィナスにおいては、「他者」を被る「情動」において示唆されるのは「他者」の把持不可能性としての分離の形式だけである。例えばレヴィナスは、対話相手が主題と化すことはないという「言語の形式的構造そのものが、「他人」が倫理的に不可侵であることを告げ、＜ヌミノーゼなもの＞（numineux）のいかなる形跡もなしに「他人」が「聖潔であること」を告げる」（TI, 169.）と語っている。

11 「「顔」を通して「他者」によって「強迫」されること、この「強迫」はすでにして「無限者」の「筋立て／結び目」（intrigue）である。」（AE, 144 注.）

12 「志向的な狙いの不到達という単なる失当（これはまだ究極性、あるいは一つの終わりへと収斂するあの「超越論的意識」の目的論の領域に属している）と「追放」（déportation）つまり一切の終局、究極目的の「彼方」への超越とを混同してはならない。後者は「絶対者」についての思惟でありながら、そこではこの「絶対者」が到達目標となっていない。」（DVI, 10.）

13 以下では主に『観念に到来する神』（1972-80）と講義録『神・死・時間』（1975-76）を用いるが、その際本稿では 1963 年以降を後期として扱う。その理由は、1964 年のデリダの論稿に、1963 年におけるレヴィナスの記述方法の変化（「痕跡」と「彼性」）が指摘されており、この変化がデリダの論文に対する反応ではなく、それ以前にレヴィナスの思索の必然性によって要請されたものである点も確認できるためである。この記述法の変化によって、レヴィナス思想の射程は「外部性」との「出会い」、すなわち「顔との対面」の問題群から、「他者」への根源的な負い目を「痕跡」や「外傷」の様態として分析する「同における他」の問題群へと深化する。そこで本稿は『全体性と無限』（1961）と「痕跡」概念が登場する論稿「他者の痕跡」（1963）の間に境界線を引き、前期、後期と呼ぶ。

14 デリダの論稿「暴力と形而上学」（1964）（以下 VM）は『存在の彼方へ』（1974）を準備する論稿「他者の痕跡」と論稿「意味作用と意味」が公表された年に書かれ、『全体性と無限』や『困難な自由』（1961）を中心とするレヴィナス初期の主要な論文を批評した論評である。

15 例えば関根（2007）は、『全体性と無限』ではレヴィナスが己の逆説的言語を看過したのに対し、デリダの批判を受けて、『存在の彼方へ』では「おのれの逆説と密接に結びついているこの超越論的問題をもはや看過も軽視もしなくなる」（関根, 182.）と分析している。

16 レヴィナスは、タルムード研究の方法論として「信仰心に凝固した教条主義的アプローチや神学的アプローチ」（QLT, 22.）を退けている。

17　Wygoga, S.「哲学的ミドラシュ：レヴィナスのタルムード講話について」（2005）

18　「そもそも私は、哲学と単なる思索の間には根源的差異がある、という主張にはどうしても与することはできない。あらゆる哲学は非哲学的な源泉に由来するように思われる。」（SS, 58.）

19　「モーゼが、「どうか、あなたの栄光をお示しください」と言うと、主は言われた。（中略）「あなたはわたしの顔を見ることはできない。人はわたしを見て、なお生きていることはできないからである。」更に、主は言われた。「見よ、一つの場所がわたしの傍らにある。あなたはその岩のそばに立ちなさい。わが栄光が通り過ぎるとき、わたしはあなたをその岩の裂け目に入れ、わたしが通り過ぎるまで、わたしの手であなたを覆う。わたしが手を離すとき、あなたはわたしの後ろを見るが、私の顔は見えない。」」（出エジプト 33:18-23）（新共同訳に拠る）

20　ここで現れる「無限者の栄光」という概念は、先掲の出エジプト記の記述とも連関しつつ、「栄光」の過ぎ越しにおいても「神の顔」は対面不可能であり「神の背面」のみが対峙するという事態を表現している。このような「背面」としての「痕跡」が「聖潔」であるのは、そこで「神」に到達不可能だからであるが、それでも「神の背面」が意味を持つという「肯定的」な触発の事態が「栄光」と呼ばれていると考えられる。つまり「栄光」は、「神」が現前せずに過ぎ越すことで、「神」の「背面」的意味が「主体」の核を崩壊させる「責任」への召喚や通達として結実する動態を描写するものと思われる。

21　「「預言」においてこそ「無限者」は主題化ならびに対話による客体化を免れ、「彼性」（*illéité*）として三人称で意味する。しかし「無限者」の＜第三者性＞（tertialité）は「第三の人間」の＜第三者性＞とは異なる。「第三の人間」とは、他の人間の「迎え入れ」（accueil）としての「対面」を中断し、「近さ」ないし隣人の接近を断つ「第三者」であり、この「第三の人間」によって「正義」が始まるのである。」（AE, 234.）

22　修士論文「人間への召命：聖潔であること（la sainteté）―レヴィナスにおける「倫理」の絶対性について―」（2008）（以下村上（2008））、第二章第 1 節、48-53 頁。

23　「「無神論者」として「絶対者」と関係するとは、「聖なるもの」（le sacré）の暴力から浄化された「絶対者」を迎え入れることである。「絶対者が聖潔であること」が提示される高さの次元―換言するなら「聖潔であること」の分離―にあって、「無限者」（l’infini）は彼に向けられた目を焼き尽くすことはない。…「無限者」は「ヌミノーゼなもの」（numineux）ではないのである。（TI, 49.）」

24 「道徳的な存在の創造は、まさに「無神論」を前提するのだが、同時に、「無神論」を超えて、「無神論」をかたちづくる自由にまつわる恣意性に対して羞恥を覚えることをも前提としているのである。」（TI, 61.）

25 タルムード『損害篇』（ネズィキン）第四章の『サンヘドリン』67a-68b が題材に取り上げられている。

26 デリダによって「散種」と呼ばれたエクリチュールの無際限の解釈可能性との考えの相違を問われたレヴィナスは、「顔の暴力」（1985）と名づけられた対話で、彼自身はエクリチュールを起点として問題を扱っておらず、「聖典」（Ecriture）に関してデリダやブランショとは立場を異にすると語っている。（AT, 175.）

27 他の論稿（先掲 ：村上（2008））では、「倫理」のはたらきである「彼」が通常の概念には包含し得ず、語られる度に把握をすり抜けること（第二章第 1 節 43-47 頁）や、「倫理」は何ものかに基礎付けられて成立するのではなく、それ独自の意味作用によって「絶対的責任」を「知解可能」なものにすること（第三章第一節 76-86 頁）を示した。

28 「われわれが進もうと思うのは、「一元性」（unité）に融合されない「多元性」（pluralité）にむけてであり、出来ることならばパルメニデスと絶縁することである」（TA, 20.）

29 「ここで提示された論考においては、「倫理」的な「他者のための／代わりの一者」としての超越は、「意味性」ないし「知解可能性」として定式化されてきた。」（DVI, 125.）

30 「「倫理」的な意味作用は、主題化する意識の「ために／代わりに」意味するのではなく、全的に服従しており、理解に先立って服従しているような、ある「主体性」に「向けて」、「意味／通達」（signifier）する。｛それは｝認識の＜受容性＞よりも、影響を及ぼすものを受け容れる＜受容性＞よりもさらに「受動的」な「受動性」である。それ故、｛それは｝「意味作用」（signification）ないし「倫理」的契機である。｛それは｝思弁的思惟の、あるいは言語活動の、あるいは言語のいかなる予備的構造にも基礎付けられることのない「意味作用」である。」（DVI, 126.）

31 「語の徹底的な意味において「脱内存在／脱利害」（dés-intéressement）である「倫理」は、「無限者」が「有限者」と関わりつつもその関わりを通じて否定されることなく、むしろ「無限者」がただ「無限」として「目覚め」として「生起する／過ぎ越す」（*se passer*）不思議な領域を意味している。「無限者」は有限者において自らを超越し、有限者を過ぎ越し、そのとき「私」に己を曝すことなしに隣人（le prochain）を与える。」（DVI, 123.）

32 「「超越」である「無限者」は対象化も対話も拒否し、「倫理」的な仕方で意味する。「ある命令を通達する」（*signifier un ordre*）というときの意味で「意味する」、つまり「無限者」は命令する。」（DVI, 123.）

33 「{唯一性についての}この全省察のうちで、「聖潔であること」の価値が、〈人間の出来をつうじて、「存在」ならびに思考がこのうえもなく根底的に攪乱されること〉として、はっきりと示される。「存在」は、万物と万人に対して、また万物と万人に抗して、存在しようとする努力（*conatus essendi*）という第一義的本質によって「内に存在すること」（intéressement）に執着し、その場所に在ることに固執する。一方「人間的なもの」とは、「他者」への愛、隣人の「ための／代わりの」「責任」であり、場合によっては「他者のために／代わりに死ぬこと」であり、犠牲である。しかもこの犠牲は、「他者」の死が「私」自身の死に先立って、それ以上に「私」を思い悩ませることもありうるという狂気じみた考えにまで至るものである。「人間的なもの」は、新たな合理性と「存在の彼方」の始まりを意味している。それは、全「存在本質」（toute essence）よりも高みにある「善」（le Bien）が「理にかなっていること」（Rationalité）であり、「善さ」（le bon）が「知解可能であること」（intelligibilité）{の始まりである}。」（EN, 258.）