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祈りの意味
Sub Title	Le sens de la prière chez Lévinas
Author	村上, 暁子(Murakami, Akiko)
Publisher	慶應義塾大学倫理学研究会
Publication year	2010
Jtitle	エティカ (Ethica). Vol.4, (2011.) ,p.107- 134
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AA12362999-20110000-0107

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祈りの意味

村 上 暁 子

"Mourir, finalement c'est quoi ? Moi j'ai survécu, lui est mort. Personne ne peut critiquer le destin. Mais pourquoi lui et pas moi ?", s'interroge le vieil homme en continuant à essorer son linge.
Article paru dans l'édition du 09.04.11[i]

「死ぬこと、とは結局何なのでしょう。私は生き残りましたが、彼は亡くなりました。誰も運命を批判することは出来ません。でも、なぜ彼であって私でなかったのでしょうか。」
川で洗った洗濯物を絞りながら老人は自問した。

1. 導入―終わりなき問いかけとしての祈り

倫理学の歴史において、他人の苦しみに対する道徳的感情については多くが語られてきた。他人の境遇に共鳴し思いやる人間のありかたは、共感や同情、憐みといった様々な言葉でよばれ、人間社会に欠かせない概念として浸透している。しかし、他人が背負っている苦しみが余りに重いために、同じように感じることができないこともある。我が身に担うことのできない、計り知れない苦しみの重さに、ただ慄くしかないこともある。他人が苦しむ光景を前にして、何も出来ない自分を責められているように感じ、目を背けてしまうこともあるだろう。あたかも、他人が不幸を被っているのに自分は平穏な身の上にあるということで、糾弾されているかのようである。そのようなとき、「なぜ私でなく彼が苦しまねばならないのか」という問いかけが生まれるのかもしれない。

この問いは、途方もない問いである。この問いが要請するのは、通常であれば一個人の理解を超えるような事柄に関する説明であり、この問い

が問いとして成立するのは、運命を司る者に対して向けられた説明要求として理解されたときだからである。しばしば宗教は、こうした途方もない問いに答えを与える役目を期待されてきた。とはいえ、この問いに答えるのはいかに難しいことだろうか。因果応報の観点から現在の不幸の原因をつきとめ、悔い改めを促したり、一個人の苦しみを宇宙全体の救済史のうちに位置づけ、試練が与えられた理由を推し量るべきだろうか。自分が不幸に遭ったとき、ひとはこうした因果論的・目的論的説明によって自らを納得させることがあるし、それが当人の心の慰めになる場合もあるだろう。だが、他人が苦しんでいるときには、このような苦しみの正当化は許しがたいものにみえないだろうか。なぜなら、先の問い「なぜ私でなく彼が苦しまねばならないのか」は、「彼の苦しみにもかかわらずなぜ私は平穏に生きているのか」という問いの裏返しでもあるからである。この問いに答えるや否や、他人の不幸だけでなく、自分が不幸を免れたことまでもが正当化されてしまうのだ。

このことから明らかになるのは、他人の不幸によって苦しめられるとき、私は他人とまったく同じように苦しむのではないということである。他人の苦しみを介した私の苦しみは、彼と私との具体的関係に依存しているからである。彼が苦しんでいるのに、私は平穏に生きていてよいのか。この問いは、他人の苦しみを見過ごすだけで負い目を感じてしまうような関係性を告げている。彼の苦痛に対する負い目の意識は、完全に消し去ることのできないようなものである。おそらくは、この道徳的負債こそが、彼の直接的苦痛と私の間接的苦痛とを分かつのであろう。

他人が苦しまねばならない理由を特定することで、あるいはこうした疾しさが軽減することもあるかもしれない。例えば、彼に降りかかった不幸が過去の罪のせいであることが判明し、私には関わりのない理由が特定されるとしたら、苦しむ他人に対する負い目の意識は少し和らげられるだろうか。何の罪も無き他人が凶悪犯罪の被害に遭って苦しんでいるとしても、その不幸を犯罪者の責任に帰すことで、ひとは自らの疾しさを拭いう

るだろうか。責任主体を特定しえない天災によって他人が苦しんでいるとき、因果的観点から見ればそこには何の必然的理由もない。しかし可能性としてはその不幸は等しく自分にも降りかかりえたのだから、私が負い目を感じる必要などないと納得出来るだろうか。やはりいかなる原因によるものであれ、現に他人が苦痛を被っており、自分がそれを免れていることに対し、ひとはある不当さを感じてしまうのではなかろうか。そして負い目の感情を抱きつつ、問いかけてしまうのではないか。彼が苦しむのは不当であり、私がたまたま平穏な生活を享受していることも等しく不当ではないか、と。

そもそも苦痛は、心身を蝕むそれ自体の内容からして悪しきものであるが、誰かが苦しむ理由を問い質す先の問いが浮き彫りにするのは、苦痛自体の悪ではなく、苦しむことの不当さの悪である。謂われなき他人の苦しみは、不条理の悪の発現にほかならない。このような悪が存在することによって、ある事象の道義的責任を特定の主体に追及できる、秩序ある世界という幻想に基づく因果論的説明は根拠を失う。しかも先に見たように、測り知れない苦痛のうちにある他人を前に、この不条理の悪を目的論的に正当化することもまた、倫理的に不可能なのである。これがレヴィナスが「神義論の終焉」（EN, 116）と呼んだ事態である。もはや、不条理な悪について神の至善性と全能性に見合う説明を与えることは出来ない。そのようなとき、答えも無く「なぜ私でなく彼が苦しまねばならないのか」と問い続けることに果たして意味はあるのだろうか。祈りなるものが、この終わりなき問いかけであるなら、祈ることに意味はあるのだろうか。

いかなる説明によっても他人の苦しみを正当化しえない状況であっても、祈りのうちで表明される「他人のための苦しみ」には意味があるのではないか。他人の苦痛によって苦しむ私の苦しみは、他人の苦痛という形で発現した悪を取り除くべくして生じた苦痛なのではないか。論稿「無用の苦しみ」[ii]においてレヴィナスが語ったのはこのことであった[iii]。のちに詳述するように、レヴィナスによれば、他人に触発された自己の道徳的苦

痛は、「なぜ善でなく悪が存在するのか」と問いかける祈りのうちで、「他者のために／代わりに（pour l’autre）」という方向性／意味（sens）を獲得する。他者によって（par）苦しむことが、他者のために／代わりに（pour）苦しむことと化すのである。また、この祈りにおいてはじめて、悪の存在（あるいは存在の悪性）が根底的に問いただされ、悪の対立項ならざる「善性」へと結び付けられた主体が人間性へと覚醒するという。祈りはいわば、因果論的・目的論的な一切の正当化を拒む極限的な悪の只中における、「善性」の萌芽と「人間」誕生の背景をなしているのである。

本稿で検討したいのは、この祈りという現象の意味、すなわち、その内実と役割である。祈りの分析をつうじて、レヴィナスにおける善や悪、および人間性概念の具体的内容が明らかになるという見通しのもとに、以下では三つの論稿を取り上げる。まず、フィリップ・ネモのヨブ記解釈を題材に展開される論稿「超越と苦痛」（1978）[iv]を参照し、ネモとレヴィナスの間で、苦痛のうちで発される祈りにおける善の規定が異なっている点に着目するとともに、論稿「無用の苦しみ」（1982）（先掲）にも目を向け、善・悪の差異と関係性について考察する。その後、リトアニアのラビ・ハイームの著作に寄り添った祈りの分析がみられる論稿「ユダヤ教とケノーシス」（1985）[v]を取り上げ、万事と万人に対する責任を担う者としての「人間」規定が、神のケノーシス思想に関連していることを確認し、祈りが常に「他人のために」なされる理由について補足することとする。

2. 苦痛における超越

論稿「超越と苦痛」において、レヴィナスは、ネモのヨブ記解釈『ヨブと苦痛の過剰』[vi]を中心的に取り上げて、苦痛における超越の契機について考察している。悪を被ることそのものである苦痛（le mal）[vii]のうちに超越が存するという発想は、『存在の彼方へ』に代表される後期レヴィナス思想に一貫してみられる主張であるが[viii]、いかなる意味で苦痛が超越

と関わっているというのだろうか。以下、ネモの著作の中でレヴィナスが評価している苦痛の三つの規定から確認していこう。

2-1 過剰としての苦痛

ひとが善と悪という概念を抽象的に定立するとき、悪は善の不在として否定的に規定されることがある。しかし、現に苦痛のうちにある人にとってみれば、苦痛は快の不在といった否定性によって説明しうるようなものではなく、もっと積極的な事態ではないだろうか（DVI, 203）。苦しんでいるとき、苦痛には、悪しき状態へと人を陥れる底知れぬ「邪悪さ／悪意（la malignité）」（DVI, 197）があるようにさえ思われる。だがそれは他人に対し何らか論理的に説明できるものではないだろう。痛みは客観的に計量しうるものではないからである。しかも痛みは、意識が統御しうるものですらない。痛みを痛みとして把握し耐えようとする意識の試みに反して、激痛は心身を蝕み、気を失わせ、あるいは気を狂わせ、ときには死に至らしめるほどの破壊力をもっている。このように、苦痛の「悪意」は、意識の把握を逃れ出る「意識の他者」でありつづけながら、現に私を苦しめることにおいて成就してしまっている。この意味で、苦痛は意識に対し「あらゆる総合を拒む過剰」（DVI, 203）として現出するものだといえる。レヴィナスがネモに対して評価する第一の点は、この「過剰」としての苦痛規定である。

苦痛は意識の限界を超え出る[ix]。とはいえ、ここで過剰という語は、量的な意味で用いられているのではない。レヴィナスによれば、意識の限界量を超えた何らかの苦痛があるのではなく、苦痛の質そのものが、意識によって「統合しえないことそのもの」（DVI, 197）として規定されるという[x]。それゆえ、いかに些細な痛みであれ、完全に意識化し、対象として把握して説明を与え、意識に回収することはできないことになる。例えば、虫歯による歯の痛みの説明の如く、因果律によって苦痛が存在する必然性を証明する一切の試みは、無い歯が痛むという症例を前に妥当性を失う。

歯がないのだから痛むはずがないと意識したところで痛みは止まないのであるし、精神的苦痛を被る謂われはないと分かっていてもひとは苦悩するのである。つまり因果的説明は、苦痛が、意識の統御に反して、また、意識が構成する世界の内在的規則をなす因果律をも逸脱する仕方で働くという側面を見誤っていることになる。苦痛が疑いえない仕方で現実に存在していることにより、意識が信じてきた世界内的秩序の妥当性は疑問に付されることになる。

自然の秩序によって説明できないからといって、苦痛を、超自然的秩序、すなわち、世界を超越する神の怒りや正義の発露として説明する神義論（théodicée）もまた、苦痛の過剰性を量的に神に転嫁しているにすぎない。例えば、自らの被った不幸について神に訴える義人ヨブに対し、罪への罰といった神の全能と善性にふさわしい意味付けを行うことでその不幸を正当化しようとする「ヨブの友人たちの底の浅い神義論」は、この世界の秩序を構成する「報酬と懲罰の道徳」にもとづいて神の正義を思い描いている（DVI, 199）。レヴィナスによれば、苦痛のうち人間には正当な理由が見出せないものを、理解を超えた神の正義に帰するこの発想のうちには二重の誤りがある。第一に、苦痛を量的に過剰なものと誤認していること、第二に、神の正義を世界内秩序のエコノミーに摂り込み、その超越性を捉え損なっていることである。こうして、悪を説明し正当化する一切の試みが、不毛であるとして退けられることになる[xi]。

2-2 志向としての苦痛―祈りにおける悪の問題の提起

このように根拠づけられない「苦痛の邪悪さ／悪意」は、どこからか誰かに突如として襲いかかるという「志向」を有している。これが、レヴィナスがネモに対して評価する第二の規定である。先に見たように、苦痛はそれを被る者がいなければ現れえず、対象的に把握しえないため、「中立的、形式的な仕方では記述されえない」（DVI, 200-201）。苦痛は「まるで悪意があるかのように、まるで誰かがそこにいるかのように」（DVI,

200）私を標的にし、私はそこから逃れられない。つまり苦痛は、それを被る者の具体性のうちでのみ露わになるのである。ヨブ記において見事に語り出されているように、ヨブの苦痛は、災いをなす「神の邪悪さという暗鬱なパラドクスのうちの悪意として性格づけられる」（DVI, 201）ものであった。ヨブの祈りが生まれてくるのは、この具体的場面においてである。

> 苦痛は傷口において私を襲い、そこに開いた傷口から、ある意味が立ち上がり、そのようにして啓示された何者かを認識する、語ること（dire）が発される。「なぜあなたは私に永遠の至福をもたらす代わりに私を苦しませるのか。」これが最初の語ること、最初の問い、最初の哀歌、あるいは最初の祈り（la prière）となる。（DVI, 200）

ここで描かれているのは、理由なく苦しみを被ることがはじめて明確に悪として認識され、不在の「あなた」へとこの悪の不正が問い質され、善なる神の正義が呼び求められる場面である。そこで発される一つの問いかけは、「祈り」とも、レヴィナス独自の鍵語で「語ること（dire）」とも呼ばれている。ネモは、苦痛の具体性においてひとが悪の起源へと遡り、善なる神に「あなた」と語りかける祈りにおいてはじめて、「魂と神との関係」が結ばれるという。ヨブは以前から信仰に篤い義人であったが、神の前に立って自らの苦痛の不当さを訴え憐れみを請うとき、はじめてヨブの魂は神と結びついたと、ネモは解釈しているのである。

一見、こうした発想は、善・悪の二元論を退け、悪魔ですら神の許しなしにはヨブに危害を加えられない（ヨブ記 1:12）とする、一神教的文脈なしには理解しえないように見える。なぜなら苦痛のうちで明白な悪意が感じられるとしても、そこから善なる神の悪意というパラドクスに飛躍せず、二元論的に善・悪の主体を想定したり、この世界を悪の実在に支配されたものと考えるひともいるだろうからである。しかしレヴィナスは、

このような祈りを特殊なものとはみなしていない。むしろ、祈りのうちに「なぜ善ではなく、悪が存在するのか」という「最初の形而上学的問い」（DVI, 201）が存するかぎり、どのような形をとるにせよ、祈りは普遍的なものであるという。

レヴィナスによれば、「なぜ善ではなく、悪が存在するのか」という問いは、「なぜ何者かが存在し、無ではないのか」よりも人間にとって根源的な問いである。祈りにおいては、存在の悪性が俎上に載せられ、問題視される。この世が苦痛や悪に満ちているということは、単なる事実として承服し難い問題なのである。道徳的人格神なき世界、悪しき創造主に支配された世界を想定したとしても、悪意をもって迫りくる苦痛は依然として「なぜ悪が存在するのか」という問いを喚起しつづけるのではないか。この巨大な疑問符により、善・悪に関し中立的なものに留まる存在者と存在の差異と関係よりも、善と悪の差異と関係の方が重要な問題であることにひとは気づかされるのではないか。レヴィナスにとって、「祈り」における重要な契機は、この形而上学的問いの提起による「存在の脱‐中立化」（DVI, 201）に存している。存在は悪しきものであり、そのことは、幾度も問いただされるべき由々しき問題である。このような形における善悪の萌芽は、レヴィナスが評価する第三の点である、「苦痛の憎悪としての苦痛」規定にも関わっている。

2-3 苦痛の憎悪としての苦痛―ネモにおける超越

先述したように、苦痛を一つの質として、あるいは対象として捉えようとする意識の限界を超えた仕方で、苦痛は私に狙いを定め、到来する。レヴィナスによれば、このように「苦痛が過剰であるということは、それを承認することが我々には不可能だということ」（DVI, 203）である。抽象的議論では、苦痛の効用や悪の必要性を説くことはいかにも可能であるが、現に苦しんでいるとき、苦痛はつねに、捉え難く耐え難い仕方で私に襲いかかる、憎むべき、恐るべきものとして現れる。

この苦痛への憎しみがあるからこそ、善なる神への問いかけが生まれ、苦痛への憎しみは至福（la béatitude）への期待に変容する。このように、現前する悪への憎悪から、未だ来たらぬ善（le Bien）の待望への転回こそが、ネモにとって祈りにおける重要な契機であった。そうした期待は、過剰な苦痛に対応するだけの過剰な幸福が現前することを願うのではない。それでは、苦痛を上回る快適さを報酬として与え、苦痛を相殺するような神の正義を持ち出す「別の形の神義論」にすぎないだろう。そうではなく、レヴィナスのまとめによれば、この善への期待は、それがめざすものを無限に超越するものを待望する「超越の心的様態」を実現しているという（DVI, 204）。神の恩寵によってもたらされるであろう至福は、一切の限界を超えたものであり、ここでひとは「それが思惟する以上を思惟するような思惟」（DVI, 204）として、未知なるものをめざす超越の運動のうちにあるとネモは考えていたというのである。

これまでネモの著作における苦痛の三つの規定を取り上げてきたが、これらはレヴィナス自身の見解にも合致したものであった。しかしここではじめて、レヴィナスは、苦痛における超越を至福の待望のうちに見出すネモの議論に対し異論を唱える。そうした議論は最終的に、「苦痛の対立物に、すなわちどれだけ甚大であれ単なる快適さ（plaisance）という善性（bonté）」（DVI, 204）に辿り着いて終わるのではないか、という疑念を呈示するのである。苦痛の対立項とは別のものとして想定された、あらゆる期待を超え出る神の至福としての善を希求する祈りは、結局のところ、苦痛の対極にある快適さにしか達することが出来ないのではないか、それは神の顕現を成就する真の超越とは呼べないのではないか、というのである。

2-4 他人の苦痛によって苦しめられること―レヴィナスにおける超越

「なぜ私が」と問いかける祈りは、享受しうる何らかの内容を有した快を目指して発せられているのではないか。こうした祈りは現世的報いを要求するだけで、超越神と真に結び付いてはいないのではないか。神の善性

は、そこで、苦痛の対立項としての快適さを与える役割に貶められてしまうのではないか。

レヴィナスの分析によれば、このことは、ネモの著作では、自我の苦痛と他人の苦しみを身をもって味わうときの苦痛のあいだの関係が、一度として前面に現れ出てこないことと関わっている（DVI, 205）。自らの苦痛の不当さを神に訴える祈りにおいては、悪の対立項ならざる善性は明らかにならず、他人の苦痛の不当さを訴える祈りのうちでこそ、ひとは単なる快適さを超えた善、超越せる神の善性と結ばれるというのである。なぜ、自分の苦痛における祈りと、他人の苦痛に対する自己の苦痛における祈りが区別されるのだろうか。

苦痛における超越を考察するにあたり、レヴィナスは超越概念の形式的構造について議論するところから始めるのではなく、超越が現れ出る具体的場面に訴える仕方で議論を展開する（DVI, 206）。そのような方策を取らなければ、外部性や他者、或いは超越といった概念は、二項対立図式に則って、内部性や自己、内在の対義語としてしか規定出来ないだろうからである。例えば、自らの苦痛の不当さを訴える祈りにおいて問題になったのは、神の悪意が私に狙いを定め苦しめることであり、そのような理解を超えた現実から、まだ見ぬ神の至福へと赴くことこそが、ネモが考える祈りにおける超越であった。他方、他人の苦痛の不当さを訴える祈りにおいては、他人の苦痛が、それ自体私には測り知れないものでありながら、私に狙いを定め、道徳的に苦しめるということが問題になる。このように、対人関係の有無によって、超越の背景をなす具体的状況も全く異なってくる。各人が被り得るような苦痛や悪を、一つの感覚的質として抽象的に概念化する場合、私の苦痛と、他人の苦痛に対する私の苦痛を差異化している関係性は捨象されるが、苦痛や悪の概念の具体的内実を問題にするとき、その関係の有無は重要な意味をもってくるのである。

他人の苦痛に対する私の苦痛は、私には知ることの叶わない、また当人にすら把握しきれない過剰なものである他者の苦痛によって私が苦しめ

られるという特異な状況を告げている。レヴィナスはこの状況を、他人との「向かい合い／対面（face-à-face）」として形式化している。この対面は、他者が絶対的隔たりを超えて―但しその絶対的他性を失うことなく―自己同一性を保つ運動として規定される自我、同者（le Même）に関わってくる構造を取るという。

> 起源的な超越は、「顔」という具体的なもの、直截に倫理的なものに即して、意味する（signifier）。私を追尾する苦痛という形をとって、他の人間によって引き受けられている苦痛が私を傷つける。まるで私が私自身の上で安らいでいること、私の存在する努力（*conatus essendi*）を審問しつつ他の人間が私を召喚するかのように、まるで私が現世における私の苦痛を嘆くより先に他人に応答せねばならないかのように。ここにこそ、その苦痛においてこそ、私の苦痛のうちで私が専らその宛先であるところの「志向」のうちにこそ、「善」（*le Bien*）の穿孔があるのではなかろうか。（…）「苦痛/悪」（le Mal）の単なる逆転ではなく、それを高めるものである、「善」の穿孔。（DVI, 206）

つまり、レヴィナスは、他人の苦痛によって私が傷つくことのうちに、他人の「顔」が私を道徳的に苦しめるべく迫ってくるという超越のありかたを見出しているのである（DVI, 206）。私を苦しめる苦痛の「悪意」と思われたものは、レヴィナスによれば、他人の「顔」が「私が私の自己同一性のうちに安んじていることを審問に付し、他人に対する無限の責任を私に課す」（DVI, 206）超越の運動として実現する、「善」の志向なのである。

2-5 「善性」―万事と万人に対する責任への任命

こうした場面転換は、神対人の関係を人対人の関係におきかえるので

あろうか。実はそうではない。むしろレヴィナスは、他人に対する責任が神の面前において私に課せられるということに強調点を置き、他人への責任に目覚める人と超越神との間で結ばれる新たな関係性に光を当てている。

他人の苦痛に対する私の道徳的苦痛に着目すると、ヨブ記における神と人との関係もまた、別様に解釈されるようになる。例えば、先のヨブの問いかけ「なぜあなたは私に永遠の至福をもたらす代わりに苦しませるのか」に対する神の答え、「私が地の基を定めたとき、あなたはどこにいたのか」（ヨブ記 38:4）は、従来とは違った仕方で解釈される。それは、被造物であるヨブが、傲慢にも神の創られた世界に対し裁きを下し不正を問い質すことをいさめ、神の観点から世界は善いものとして創られていると確認する発言[xii]とは見なされない。むしろレヴィナスは、人間が創造のわざに共に参与していたことを想起させる言葉としてこの部分を解釈する可能性を示唆している。

この言葉は、万事と万人に対して責任があるにもかかわらず、自らの非を逃れようとする人間に向けられた「怠慢の確認（un constat de carence）」（DVI, 205）ではないだろうか。ここで神の言葉は、ヨブの孤独な苦しみを前に、悪の責任をヨブに帰す友人たちに向けられていると解釈すべきではないか。レヴィナスの言うように、このような「怠慢の確認」は、「もしも人間の人間性が兄弟として創造に連帯している、つまり、自らの自我でも自らの仕業でもないものに対して責任があるのでなければ、そしてこの万事と万人に対する連帯と責任（…）こそが霊（l’esprit）そのものなのでなければ、意味を持ちえない」（DVI, 205）ように思われる。

もちろん、後に取り上げるように、ここでレヴィナスが、タルムードの伝統に属するあるラビの発想のもとに自由に解釈していることを忘れてはなるまいが、この解釈に従えば、悪の原因でありかつ善の担い手であるはずの神は、人間には知り得ない摂理に従って、ヨブに苦痛を与えまた幸福を与えることによって善とされるのではない。神は、他人の苦しみを前に自らの存在に固執しつづける私に対し、他人の「顔」を通じて道徳的苦

痛を与え責任を想起させる役割によって、善とされるのである。約束された至福のうちにではなく、他人の苦痛によって苦しむなかで、神によって私が悪として糾弾され、責任へと召喚されることのうちにこそ、「善性」を見るべきではないか、とレヴィナスは問いかけている。確かにこのような神の善性は、享受されうる何らかの至福、期待されうる内容としての善の規定を超えたものであるといえよう。

しかしながら、私が他人への責任を果たしえずに挫折する可能性がある以上、こうした任命によって悪が贖われ、より多き善がもたらされる保証はない。むしろ、万事と万人についてのこの責任にすでに違反してしまっているからこそ、私は負い目を感じるのである。この意味で、この議論は、神の至善性と全能性を証明する神義論とはなりえない。しかし任務において挫折したとしても、他人の苦痛によって苦しみ、「なぜ私でなく彼が苦しまねばならないのか」と問いかけ、祈るかぎりにおいて、私は既に他人たちのための／代わりの責任に任命された者として、他人の苦しみに対し負い目ある臣従者／主体（sujet）となっている。そうである以上、他人たちに対する責任への任命の有意味性を消し去り、責任を無効にすることは出来ないのである（DVI, 207）。かくして、レヴィナスにおける善性とは、悪の対立項としての善ではなく、ある人間が他の人間への責任の代替不可能性に任命されるという、この選びそのものを指す語であることになる。

2-6 レヴィナスにおける善・悪規定

これまで、苦痛と超越との関係を論じるにあたり、他人の苦しみに対する私の苦しみを中心に据えることで、レヴィナスがネモとは異なる仕方で善を定義していることを確認してきた。レヴィナスの議論には、奇跡的な救いを期待したり、他人が被る害悪を神の正義によって正当化する神義論を弄することで、他人に対する自らの責任を軽減しようとする人間への戒めがある。またここには、直截的に享受される内容としての善から善性

を区別し、善性を、神・他人・私の人称的関係性の内で道徳的責任を生ぜしめる働きとして捉えなおす発想がみられる。

とはいえ、このようなレヴィナスの規定はあまりに狭義だと批判する向きもあろう。例えば、苦痛が説明を拒むという「過剰性」を強調するあまり、生理的反応として説明可能であり我々が通常納得して受け入れているような痛みを極度に誇張化していると感じるひともいるかもしれない。しかし先述したように、レヴィナスの分析は極限状態にある苦痛ではなく、一切の苦痛の顕現に必然的な出来事を扱っている。どんなにわずかな痛みであれ、それが発現するときには、把握することも説明することも出来ない仕方で誰かに襲いかかる悪意という側面を有しているからである。同様に、充足や快適さとしての幸福を、善性の意味から切り離すレヴィナスの議論では、倫理的な生の全体を扱うことは出来ないのではないか、と訝る人もいるだろう。「善性」は、いかにしてこうした具体的な質としての善と結びつくのか。次節では、苦しむ他人によって道徳的に苦しめられ、他人のために祈ることで、存在の悪性の対立項ならざる存在の彼方の善性へと結びついた主体が、どのようにして幸福や快適さといった内容をもつ善をもたらすのかを見ていこう。

3. 他人のための苦しみ

論稿「無用な苦しみ」（1982）においては苦しみ（souffrance）[xiii]が分析対象となっているが、ここでも先に見た苦痛（mal）の三つの規定が反復されている。

3-1 無用で無意味な苦しみの有意味化―正義

まず、第一の規定「過剰としての苦痛」を受けて、苦しみが一つの心理学的内容でありながらも、同時に意識によっては「引き受けることが出来ないこと（inassumabilité）」であり、性質と様態という二つの範疇のど

ちらでもありうるという曖昧さが指摘されている。次に、第二の規定「志向としての苦痛」を受けて、「意識に反して」課せられる「苦しみの受動性」（EN, 107）が語られる[xiv]。そして第三の規定「苦痛への憎悪としての苦痛」を受けて、苦痛とは、苦痛のうちに出口なしの状態で縛りつけられていることの居心地の悪さそのものであり、「生と存在との袋小路、それらの不条理」（EN, 108） を示すことが確認されている。このように、現象それ自体として内的に分析するなら、苦しみとは、意識に回収することも承認することも出来ない仕方で被られる受動的様態に他ならず、意味づけることも何かに生かすことも出来ない「無用（inutile）」で「無意味（pour rien）」（EN, 109）なものである。

しかしそれ自体としては無意味なこの苦しみは、他人の苦痛によって苦しむこの私（moi）のうちでは有意味化されるという（EN, 118）。なぜなら、レヴィナスによれば、「他人を襲う理不尽な苦しみに対する私の正義の苦しみは、苦しみのうえに間-人間的なもの（l’inter-humain）の倫理という展望を開く」（EN, 110-111）からである。この「倫理」においては、他人によって私が苦しむことに「他者のために／代わりに（le pour-l’autre）」（EN, 116）という道徳的目的が与えられ、他人の境遇の改善につながるという意義がみとめられる。このような展望において初めて、他人の苦痛によって苦しめられることのうちで私を他人への責任に任命する「善性」が、快適さや便利さといった具体的内容としての「善」をもたらすものとして認識され、有意義で有用なものとみなされるようになる。

> このような展望においては、<u>他人における苦しみ</u>（*souffrance en autrui*）と、<u>私における</u>（*en moi*）苦しみとが根底的に区別される。前者は<u>私</u>（*moi*）にとって許容できないものとして私に懇願し、私に訴えるものであり、後者は、その組成からして元来無用なものである苦しみが意味を得るような、私固有の冒険であり、誰か他の者の苦しみ—たとえそれが容赦ない苦しみであるとしても—ゆえの苦しみと化

すことで、耐えうるものと化す唯一の苦しみである。（EN, 111）

かくして、他人の苦しみに対する私の苦しみは、社会や個人の存続・健康といった「生存の価値」に立脚する「共同生活の目的論」や「政治的目的論」（EN, 112）のうちで有用とみなされ、また、進歩や信仰の理念に基づく「形而上学的目的性」（EN, 113）のうちで、「正義」という輝かしい意味を獲得することになるのである。

3-2 正義の挫折―贖いえない苦しみ

とはいえ、そうした正義は、他人たちにおける苦しみの過剰性、すなわち、「混じりけのない悪意における痛み、無意味／無目的な苦しむこと」（EN, 116）を前に、再び無用化・無意味化されざるをえない、とレヴィナスは言う。なぜなら、「苦しみと神義論の不均衡」（EN, 112）が依然として存在し続けるために、いかなる正義も、苦しみの過剰性を贖うには決して十分ではないからである。

たとえ他人の苦しみが、その苦しみによって触発された誰かの手によって取り除かれ、具体的な善によって補償されたとしても、そうした正義によって、なぜそのとき彼が苦しまねばならなかったのかを説明することは出来ない。かくして一切の理由づけを拒む過去の苦しみは、不条理なものであり続けるだろう。苦しみにおいて死に至ることなく、生き延びて結果的に幸福を享受しえたとしても、過去の苦しみを贖うことは出来ないのであるから、苦しみのうちで死んでいった者たちがいる以上、これが到底不可能であることは疑いえない。二十世紀の歴史を想起しつつ「数々の戦争、犯罪、強者による弱者の圧迫が正義を挫折させ」、「挫折した正義は自然の災禍から派生した無用の苦しみへと連れ戻される」（EN, 112）とレヴィナスが述べたように、苦しみの過剰性は正義の目的論的価値を奪い、絶望させるだろう。そこでは、苦しみや悪を克服する正義を謳う一切の言説は道徳的不可能性に直面し、神義論は終焉を迎えるだろう。

それゆえ、「他なる人間の苦しみによって息を吹き込まれた自己の苦しみ」（EN, 117）は、力強い正義というよりは、「無用でない苦しみ（あるいは愛）であるような憐憫（compassion）」（EN, 118）と呼ばれるにふさわしい。他人のための私の苦しみは、他人の苦しみを贖って余りあるような画期的な仕方で享受可能な善をもたらすのではなく、ただその贖いえない苦しみに寄り添うことで、他人への責任を思い起こさせる、微かな善の兆しにすぎないのである。

3-3 一般的知識と個別的様態の差異

しかもレヴィナスの議論は、あらゆる人間の内に他人への憐憫の可能性があることを保証する人間本性論ではない。レヴィナスは、他人の苦しみによって苦しむことが直ちに他人への責任を喚起するような、全人類に共通の特性に関する「知識」（EN, 118）を開陳しているのではなく、際限なく被るという受動性の様態があらわになる「苦しみ」が、他人の苦しみによって苦しむ私において、他者による道徳的審問という構造をとることを示したにすぎない。

そもそも、ここで知識は何の役にも立たない。知識というものが一般的に妥当する範疇に関してのみ可能であるとすれば、苦しみの具体性のうちで他人へと送り返されるという動性や方向付けはそうした知識に回収しえないものだからである。他人の「顔」による道徳的審問は、「私の知によっては接近することのできないような超越」（DVI, 206）と呼ばれている。他人のための苦しみ、憐憫、愛は、意識によって把握し回収することのできない、超越の出来事の只中における「様態」であり、ある特性を有した「性質」として把握しうるものではない。問題になっているのは、あくまで「この私」における他人への憐れみ、他人のための祈りであり、それは一般的知識ならざる具体的なものなのである[xv]。人間一般の可能性・能力・本性として把握される単なる知識としての「他者のための／代わりの」苦しみは、それが私によって担われていなければ、責任へと任命する

ような動性を持つことはないだろう。「顔」との直截的対面において、把握しえない苦しみの過剰性のうちで苦しむ私に対してのみ、他人へと向かう方向性（sens）は示されるのである。

このように、レヴィナスによれば、他人によって苦しむなかで発せられる祈りは、法や知識に先だつ、ある人間から他の人間への具体的な関係のうちでこそ意味をもつ。一般性の次元に先立つからといって、それは、「自然」状態といった仮説のうちで想定される、孤立した個人と他の孤立した個人の間にある関係ではない（EN, 119）。そうではなく、レヴィナスは、各人が同型の個人として理解されるような社会の成立に先立って、そうした社会の外で、私が他人へと責任を負う一方通行の結びつきが生まれると考えているのである。絶対的他者に対する責任を基盤とするこの関係は非対称的であり、一方向的である。他人のための／代わりの祈りとは、このような形で実現する他者への関わりであり、それを、相互に関わりあう相関性を予感させる「関係」（relation）の語で語るのはそもそも言語の濫用にすぎない。だからこそレヴィナスは、他者への関わりを、隔たっている者が再び結びつけられるという意味を込めて「宗教」（religion）と呼び、この表現を幾度も用いているのであろう（TI, 10 等）。

以上、苦痛と苦しみという事象に寄り添いつつ祈りの意味を考察してきたが、ここからは論稿「ユダヤ教とケノーシス」（1985）に即して、祈りの定義の背後にある、レヴィナスの「人間」理解に触れておきたい。

4. 神の謙譲と「人間」の祈りの役割

論稿「ユダヤ教とケノーシス」（1985）でレヴィナスは、まずタルムード[xvi]の伝統を概説し、その後、リトアニアはヴォロズィンのラビ・ハイーム（1757-1821）の著作『生の魂』[xvii]を手掛かりに、神の創造が人間の手にかかっているという聖書解釈のうちに神の謙譲（humilité）・ケノーシス（Kénose）の思想をみとめ、そこからユダヤ教における祈りの意味につい

て考察している。

4-1 問題の限定

レヴィナスによれば、神の受肉という発想はユダヤ教の伝統のうちには存在しないが、一方で、神の謙譲という発想は重要な地位を占めてきた。ケノーシスという主題は、キリスト教思想とユダヤ教思想のあいだに対話の可能性を拓くそれ自体重要な神学的問題であり、レヴィナスは 1960 年代後半からこの問いに取り組んでいるが、その全幅を問題にすることは本稿の課題ではない。本稿が問題にしたいのは、神のケノーシスに関連して人間の祈りの意義はどこに見出されるのかという一点のみである。

ただしタルムードやカバラを含むユダヤ教の伝統における祈りの分析は、そもそもレヴィナスにおける祈りの意味に焦点を絞った本稿の範囲を超える課題であるうえ、祈りの宗教的意味についてはユダヤ教について全くの素人でしかない著者には理解が及ぶべくもない。そこでここでは、レヴィナスにとって聖書釈義は聖句から倫理的意味を引き出す作業であった[xviii]ことを踏まえ、祈りの倫理的意味の背後にある「人間」理解について指摘するにとどめる。

4-2 創造の業に参与していた「人間」

先にヨブ記の解釈において、レヴィナスが、神の言葉「私が地の基を定めたとき、あなたはどこにいたのか」（ヨブ記 38:4）を「あなたはそこにいたではないか」という反語表現として解釈している点に触れた。つまりこの言葉は、その時点では創造されていなかったのだから人間は創造主の意図の全てを知りえないとたしなめるのではなく、神の創造のわざに共に居合わせていた人間が、万事と万人に対する責任を担っていることを確認する発言と解されていたのである。

実はこの発想は、ラビ・ハイームの聖書解釈に由来している。ラビは、イザヤ書における「天を延べ、地の基を築くために、わたしはあなたの口

に私の言葉を入れ、私の手の影であなたを覆う」（イザヤ書 51:16）を受けて、その節の最後の言葉であり、通常は「あなたは私の民である（*ami ata*）」と読まれる部分を母音にこだわらず読み替え[xix]、「あなたは私と共にある（*Imi ata*）」と読んでいる。この解釈に従い、レヴィナスは、神の創造のわざに「人間」が共に居合わせていたという仮説に即して議論を進めるのである。

4-3 神の謙譲の倫理的意味

ここでいう「人間」とは理性的動物ではなく、「神の像に」（創世記 1:26/5:1）創られた者、ラビ・ハイームに従えば、多様な被造物と本性を同じくする肉としての生物学的人間に神の息が吹き込まれることによって、「生ける魂」（Nefesh Hahaïm）[xx]として誕生する者のことを謂う。

魂としての人間は、「世界」あるいは「実体」と呼ばれる階層化されたあらゆる被造物に対し生命を与えつづける[xxi]魂としての神に似て （HN, 142）、あらゆる他の存在者たちと結びついている[xxii]。しかも諸「世界」の運命は、この「生ける魂」としての「人間」の手に委ねられているという。

> 上から下へ、下から上へと連なる連鎖のうちで、すべての他人と関わる一人一人の人間、主体としての一人一人の人間は、例外的な地位を占めている。人間の肉体は階梯の最下位にあり、行為や労働の秩序に、物質の水準に位置づけられるのだが、逆説的にも、このような肉体をもつ人間に、すべてがかかっているのだ。すべてが、諸世界の階梯全体に存在と光を授ける神の流出さえもが、人間の手にかかっているのである。（HN, 143）

つまり神は、「生ける魂」としての「人間」の働きによってこそ、その創造の業を成就するのである。ここでレヴィナスは、物質的空間のうちに

身体を有していながら、「生ける魂」としては全ての被造物を支える者である「人間」の働きを、倫理的責任の具体化のうちに見ている。レヴィナスによれば、神の謙譲とは、このように「ある存在が他の存在に責任を負うような倫理的秩序を媒介としてのみ統治する」ということ、「神の全能が人間の倫理的な同意に従属するということ」である（HN, 145）。

このような神の謙譲から、レヴィナスは、「人間は、自らの行いにおいて、あらゆる他の世界と他の人間達に責任がある」という「人間の行動の倫理的意味」（HN, 145）を導き出す。自らだけで創造の業を成し遂げるのではなく、「生ける魂」の自発的働きの余地を残した神の謙譲ゆえに、「人間」は、万事についての、万人に対する責任を担う「宇宙の魂」（HN, 144）となるのである。かくして、「人間的なもの（l'humain）」は、「他者のために／代わりに」という方向性／意味（sens）を有して創られた「他者 - のための／の代わりの - 一存在（un être-pour-l'autre）の可能性」（HN, 145）として定義される。彼を「人間的なもの」とするのは、「その無際限な責任」（HN, 146）であって、その他の何らかの生物学的特性でも、知的能力でもないのである。

4-4 「人間」の祈りの意味

レヴィナスによれば、この「他者のための一存在」の祈りは、自己のための何らかの善の要求ではない。というのも、「厳密に言えば、祈りは一箇の要求ではなく、一箇の自己供与（un *s'offrir*）であり、魂を注ぎだすこと（un déversement de l'âme）」（HN, 147）だからである。ラビ・ハイームにおいて、祈りとは、万事と万人のために魂を捧げることで、「創造によって諸世界を構築し廃墟を修復すること」（HN, 148）である。この地上における魂の活動が、ある肉体を通して他人に対する倫理的行動として物質的な形で具体化されることをかんがみるならば、これは、「人間」の業による連続的創造を通じた終末への展望そのものであると言ってよい[xxiii]。

以上の壮大な救済論が明らかにするのは、他人のために苦しむ者の祈りとは、他人たちのために自らを与え、身を尽くして働く「生ける魂」の発露であり、そのような祈りのうちで、あらゆる他人たちへの責任へと任命された「人間的なもの」が立ち上がるということである。「人間」とは、他人の代わりに苦しみ、他人のために自己贈与・自己犠牲するために肉をまとった「生ける魂」であり、魂の任務を倫理的行動によって具現化する者の名なのである[xxiv]。

最終的に、他人の苦しみに発する私の「祈り」は、神に対して奇跡や至福を求めることとは程遠い倫理的な意味、他者を優先し他者のために自らを犠牲にするという意味を担うことになる。

> 祈りが私にとって有する意味、それは、自分自身を救済する代わりに—ないしそれに先立って—他人たちの救済を確かなものにすることである。（HN, 148）

5. 結語—「私」においてのみ意味をもつ祈り

本稿では、他人の苦しみを前に発せられる「なぜ私でなく彼が苦しまねばならないのか」という問いかけを導きの糸に、レヴィナスにおける祈りの意味について考察してきた。そのなかで、この祈りの中核には、存在の悪性を告発し、未だ在らぬ善を希求する「なぜ善ではなく悪があるのか」という問いかけがあることが明らかになった。

しかしまた本稿においては、苦痛（mal）や苦しみ（souffrance）が、その組成からしていかなる説明も根拠づけも拒む無意味・無用なものであり、先の問いに答え、他人の苦しみとして発現する悪の存在を正当化しようとするいかなる試みも挫折せざるを得ないことも、確認された。善によって悪が贖われる未来を思い描く神義論的発想では、無意味・無目的な苦痛を有意味化し、存在の悪性を正当化することは出来ない。それゆえ祈りとは、

「なぜ私でなく彼が苦しまねばならないのか」と答えも無く問い続け、苦しむことに他ならない。このような祈りに意味は見出せるのか。

本稿で論じてきたように、レヴィナスによれば、他人の苦痛によって（par）苦しみ、他人の苦しみの意味を問いかける祈りには、「他者のために／代わりに」（pour l’Autre）というひとつの意味（sens）が与えられるという。苦しむ他人の「顔」によって道徳的に問い質されるとき、私は他人に対する責任へと任命され、私の苦しみは目的を有するものとなる。祈りにおいて、他人によって苦しめられることが、他人のために、他人に代わって苦しむことへと変容するのである。そのとき祈りのうちには、他人たちに対する責任を担った臣従者／主体（sujet）としての「人間」を誕生させる、善性の働きがみとめられる。こうした倫理的責任への召命を経た「人間」は、タルムードの伝統において、人類という生物学的規定を超えて、あらゆる他人のために自らを捧げるべくして創られた「宇宙の魂」であると考えられている。彼の「祈り」は、あらゆる被造物の連続的創造を支えており、救済は彼の手にかかっている。こうして、他人のための祈りは、「間-人間的倫理」という展望のうちで重要な役割を担うことになるのである。

ところで、ネモにおける祈りの定義と対比して見たように、このような祈りの意味は、自らの苦痛のみを気遣う孤立した個人においては明らかにならない[xxv]。彼は、他人の苦痛によって苦しむことも、他人のために祈ることもないからである。同様に、人間一般の、或いはある特殊な義人たちの能力や可能性に関する単なる知識として知られるときにも、祈りは上述の役割をもちえない。なぜなら、知識として把握しえない苦しみの過剰性のうちで、他人の「顔」の道徳的審問によって現に苦しんでいる者だけが、代替不可能な倫理的責任へと任命されるからである。つまり、祈りの効用や意義を一般化し、共同体の知恵とすることは出来ないことになる。

それゆえ、レヴィナスの議論が明らかにするのは、「なぜ善でなく悪が存在するのか」と問いかける祈り一般に普遍的意味が与えられるというこ

とではない。そうではなく、具体的な他人への関わりのうちで「なぜ私でなく彼が苦しまねばならないのか」と問いかける「私」においてこそ、祈りは個別的・特殊的な意味を得るのである。他人たちに対する責任は、この「私」にとってのみ有意味なものとなる。レヴィナスが語るように、答えも無く問い続け、苦しむ祈りに役割が与えられるのは、また、それに応じて善性および人間といった概念に具体的な内実が与えられるのは、他人に向きあうこの「私」においてのみではなかろうか。祈りの意味は、他人の苦しみによって苦しめられる「私」の祈りという具体的場面に即して、一者が他者のために責任を負うという方向性としてのみ、明らかになるのではないだろうか。

（むらかみ・あきこ　慶應義塾大学大学院文学研究科博士課程）

＊　レヴィナスの著作からの引用については、以下の略号の後に頁数を付した。訳出に際しては各種邦訳を適宜参考にさせていただいた。

EN : *Entre nous –Essais sur le penser-à-l'autre-*, Grasset & Fasquelle, Paris, 1ère ed., 1991.

DVI : *De Dieu qui vient à l'idée*, Librairie Philosophique, J.Vrin, l'edition de Poche, 1982, 2ème ed., 1992.

HN : *À l'heure des nations*, Minuit, Paris, 1988.

AE : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* [1974], Kluwer Academic, Barcelone, 5e ed, 1978.

TI : *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*, 1961, Hague, Martinus Nijhoff, 4e ed., 1984.

表記上の注意：論稿名、著作名の後の（）は初出年代である。仏語原文の強調体（イタリック）には下線、中略は（…）を用いる。

[i] http://www.lemonde.fr/japon/article/2011/04/08/un-nouveau-seisme-ravive-le-cauchemar-du-11-mars-au-japon_1504829_1492975.html（東日本大震災一月後の記事『ル・モンド紙』）

[ii] «La souffrance inutile» [1982], dans EN.

[iii] この点については、以下の論稿参照。岩田靖夫 「レヴィナス哲学における「苦しみ」の意味 ーレヴィナスの「神」再論ー」、 『思想』、岩波書店、2006 年 9 月号。

[iv] «Transcendance et mal» [1978], dans DVI. 初出は le revue *le nouveau commerce*, nº41 で、ネモやマリオンの著作の書評として書かれている。

[v] «Judaïsme et Kénose» [1985], dans HN.

[vi] *Job et l'excès du Mal*, Philippe Nemo, Paris, Grasset, 1978.

[vii] この論文タイトル「超越と苦痛（Transcendance et mal）」における mal は、害悪・災禍とも、苦悩・苦痛とも、不幸・悪とも訳しうる。実際に、ヨブの著作の英訳ではタイトルは Job and the excess of evil となっており、これを「悪の過剰」と訳すことは極めて自然である。しかし、レヴィナスは一貫して「害悪を被ること」「被られた害悪」としての mal に焦点を当てており、日本語の「悪」という表現では被られるという受動の側面が強調できないため、基本的には既存の邦訳に従って「苦痛」と訳出し、文脈により「害悪」、「悪」と訳すこととする。

[viii] レヴィナスにおける苦痛・悪（le mal）の概念に関しては、Sophie Nordmann, «Hermann Cohen, Emmanuel Lévinas et la question de la souffrance», *Cahiers d'Études Lévinassiennes*, nº7 *le mal*, l'Institut d'Études Lévinassiennes, Jérusalem, 2008.（以下 Nordmann）が参考になる。Nordmann は、レヴィナスが初期・中期から後期にかけて、悪の規定を 180 度逆転していることを指摘している。1930 年代の初期レヴィナスにおいては、悪・苦痛（le mal）とは、実存する者が自らの存在に釘づけにされており、あらゆる欠落を満たして充満する存在の過剰性の囚われ人であり、そこから逃れられない、という存在の内在性を明らかにする現象であり（一方善（le Bien）はプラトンにおける善のイデアに倣って「存在の彼方」とされる）、中期『全体性と無限』（1961）では、幸福（le bonheur）も苦痛（le mal）も、感性的主体における欲求（le besoin）の充足という内在的ありかたに関わっており、「満足と不満足の彼方」に位置づけられる他者への超越を指す欲望（le Désir）と対比されていた。それに対し、後期の論稿「超越と苦痛」（1978）と「無用な苦しみ」（1982）においては、最初期の論文「逃走論」（1935）同様、悪をひとつの過剰として定義していながら、むしろ、存在の過剰性を告げるそうした感性的受苦としての苦痛のうちにこそ超越があり、苦痛は内在性を告げると同時に超越を告げると語るようになる。そこでは、苦しむことが純粋なる受苦である以上、それは苦しみへの曝露、傷つきやすさとしてすでに他者に開かれた主体性を前提しており、ここに、他人の苦しみによって苦しむ間主体性の次元、倫理も存しているといわれるようになる（以上、Nordmann, 73-86）。Nordmann はこのような逆転の論理的裏付けに関する議論を展開していないものの、この逆転は、

『全体性と無限』でも中心的概念として作動していた「善性」（la bonté）概念と、痛み・苦しみにおける受動性の発露としての「悪・苦痛」（le mal）概念の関係性が、この時期に改めて問い直されたことと関わっていると推察される。それにより、苦痛は、存在作用による自己への繋縛、自らの皮膚のうちで苦しみから逃れられない一者の相貌であるのみならず、超越せる善性の働く場でもあると、考えられるようになったのである。そのため本稿では、苦しみのうちで発される「祈り」に注目しつつ、なぜ悪・苦痛のうちに善の萌芽が見出されるのか、いかにして苦しむことの受動性のうちに他者への超越の肯定性が見出されるのかを問うことを課題としている。

[ix] レヴィナスは、「過剰（excès）という語の接頭辞 ex」を「その起源的意味によって限界の超過そのもの、外在性（extériorité）の ex を示す」（DVI, 199）と取っている。

[x] 「過剰という観念は直ちに強度や、節度を超えた程度という量的な観念を想起させるが、実際には、苦痛はその本性そのものにおいて、過剰なのである。（…）苦痛は、受ける苦しみが激烈で、耐えうる限度を超えているがゆえに、過剰なのではない。正常で規範的な状態との断絶、秩序との断絶、（…）世界との断絶、それがすでにして苦痛の質的本質を構成しているのである。苦しみとしての苦しみは、この統合しえぬもの、正当化しえぬもの、具体的で、ほとんど感覚的な顕現である。苦痛の「質」とは、こういう表現を使ってよければ、統合することの不可能性それ自体である。すなわち、この具体的な質が、この抽象的概念によって規定されるのである。」（DVI, 197）

[xi] レヴィナスがライプニッツの神義論に対するカントの発言を重要視していた点、また、彼独自の仕方で、20 世紀における神議論の再帰を封じ込めようとした点については、Gómez（2008）の論稿が参考になる（Patricio Peňalver Gómez, «Mal radical et responsabilité infinie», traduit de l’espagnol par Marie-Paule Sarazin, *Cahiers d’Études Lévinassiennes*, nº7 *le mal*　（先掲）, 104/134.　（以下 Gómez））。Gómez は、アクィナスからライプニッツに至る伝統的神義論の形態に加え、ネモやマリオンらを「ネオ・キリスト教主義」（Gómez, 104）と位置づけ、レヴィナスは彼らの思想のうちに、「「曲がりくねった道を辿って」苦痛の過剰を補償するであろう「善」の超越を待ち望むこと、一種の勝ち誇った神の顕現を待ち望むことのうちに隠された、神義論の名残」（Gómez, 111）を垣間見て、徹底的に神義論に対抗する姿勢を取ったと推測している。

[xii] 旧約聖書研究の文脈ではこうした解釈がなされることがある。例えば、ヘブライ的人間観を紹介しつつ、並木は、ヨブ記 38－41 章で「自然界の不思議を定めた神の知恵」が強調されていることを指摘し、「ヨブに対する神の長い弁論は、創

造主のこの知恵をヨブが持ちえないという事実の承認を彼に迫るものであった」と述べている（並木浩一『ヘブライズムの人間感覚：＜個＞と＜共同性＞の弁証法』、新教出版社、1997 年、15 頁。）。とはいえ、ユダヤ教のラビでありながらそうした立場をとらず、悪の存在は神の責任に帰しえないものであり、神の全能性ではなく神の善性こそが、ヨブ記において語られているのだと解釈する人もいる（H.S.クシュナー『なぜ私だけが苦しむのか―現代のヨブ記』、斎藤武訳、岩波書店、2009 年、東京。）し、デリダもまた別様の解釈を展開しており、難解なヨブ記の解釈を一義的に定めることは不可能であるといえよう。

[xiii] レヴィナスにおける「苦しみ」（souffrance）については、Calin（2005）（Rodolphe Calin, *Levinas et l'exception du soi* , P.U.F, 2005, Paris.）の第三章で集中的に分析されている。しかしここで Calin は、初期の著作群を中心に扱い、「苦しみ」を個別化の契機と見なす Marion（2000）（J.-L. Marion, «D'autrui à l'individu», dans *Positivité et transcendance*, [2000], P.U.F., Paris, 2001.）の解釈を基本的に踏襲しつつ、「隔たりなき情動性」としての「苦しみ」が「自我（le moi）を個別化する代わりに破壊する」（Calin, 87）側面ももつという点に焦点を絞って論述しており、「苦しみ」が超越の一契機たりうるというレヴィナスの主張に関する言及は少ない。

[xiv] 「苦しみ（souffrance）という苦痛（mal）－この徹底的受動性、無力、遺棄、孤独は、引き受けられないものでもあるのではなかろうか。」（EN, 109）

[xv] 「私における苦しみはあまりに根底的な仕方で私のものなので、この苦しみがなんらかの説教の主題と化すことはあり得ない。人間性についての精神的伝統を通じて証される、歓迎される苦しみが一つの真なる観念を意味しうるのは、私における苦しみとしてであって、苦しみ一般としてではない。」（EN, 111）

[xvi] ユダヤ教において、神の意志が書き込まれたトーラーを学ぶことは重要なこととされ、とりわけレヴィナスの生まれたリトアニアにおいては、19 世紀にラビ・ハイームによって学塾イェシヴァが創設されたのち、聖句の一言一句にこだわりダイナミックな解釈を展開するラビたちの思考の痕跡を学ぶタルムード学に、重要な倫理的意味が与えられていた。市川裕「レヴィナスにおけるタルムード研究の意義」（哲学会年報『レヴィナス － ヘブライズムとヘレニズム －』、哲学雑誌 121 巻 793 号 、2006 年 9 月）参照。

[xvii] Rabbi Haïm dit de Volozine, *Nefesh Hahaïm* (Ame de la vie), traduit du hébreu par Benno Gros, Verdier, 1987.

[xviii] ラビ・ハイームの論文を扱う論稿で、Chalier は、レヴィナスにおけるタルムード解釈は、最高度の宗教的生の究極的目的を倫理へと連れ戻すことを目的としていたと分析している（Catherine Chalier, «L'âme de la vie: Lévinas, lecteur de R.Haïm

de Volozin» [1978], dans *Les Cahiers de l'Herne*, Éditions de l'Herne, Paris, 1991, 2006, 389.）。

[xix] 古代ヘブライ語には母音が存在せず、紀元後 7 世紀頃になってはじめてマソラ学者達が母音記号を作ったため、タルムードの伝統においては多くのラビがこうした自由な解釈を行ってきた。

[xx] 魂、ヘブライ語で Nefesh (נפש) は、魂、人生、自身、あるいは喉を意味する語。

[xxi] レヴィナスは、「あなたは万物に生命をお与えになる」（ネヘミヤ記 9:6）という聖句における「与える」が現在形で使われていることを字義通り受け止めねばならないと述べて、連続創造説を採用している（HN, 142-143）。

[xxii]「一番最後に創造され、神の息によって生命を吹き込まれ、階梯の最上位に高められた人間は、その存在のうちに、あらゆる水準の被造物の余剰分をはらんでいる。（…）人間的なものは、実在の全体と親和的なのである。かくして人間は、最下位におかれながらも被造物のありとあらゆる階梯と結びついている。」（HN, 143）

[xxiii] この理解からは、カバラに精通したリトアニアのラビたちの影響のもと、レヴィナスが、人間による「修復」（ツィックーン）が終末論的に重要な役割をもつというルリアの考えを踏襲していることが伺える。レヴィナス自身はカバラ主義を批判しているが、その思想にはカバラ思想の枠組みが影響しているという解釈を展開した著作に永井晋『現象学の転回―「顕現しないもの」に向けて』（知泉書館、2007 年、東京。）がある。

[xxiv] このような「責任」の具体化という意味で、レヴィナスが『存在の彼方へ』（1974）で用いる「受肉」（incarnation）という語は理解されるべきであろう。「（…）責任という感受すること（le sentir）のうちで、自己自身（soi même）は、代替不可能なものとして、責任放棄が不可能な仕方で他人たちに捧げられた者として、つまりは、「自己供与」するために―苦しむために、贈与するために―受肉した者として仕組まれる。」（AE, 167）

[xxv] 但し、論稿「ユダヤ教とケノーシス」の考察を、自己のうちで「苦しむ神のための祈りである限りにおいて、人間の祈りは「自己のための祈り」と化す」（HN, 151）という言葉で締めくくっているレヴィナスは、自らの苦痛のうちで苦しむ神のための祈りと化したときには、孤立した「人間」のうちで祈りの意味が明らかになることもありうるという点を認めている。