

博士論文 平成 27 (2015) 年度

レヴィナスにおける humanisme 刷新の企て

慶應義塾大学大学院 文学研究科

哲学・倫理学専攻 倫理学分野

村上 暁子

レヴィナスによる humanisme 刷新の企て

目次

目次	1
凡例	3
序	5
第 I 部 他なる人間の人間主義	13
第一章 「唯一的なもの」の意味論	13
第 1 節 現代における「人間主義」の課題	13
(1) 反ヒューマニズムの教訓	13
(2) ヒューマニズムと反ヒューマニズムを超えて	17
第 2 節 「存在論」から「倫理」へ	19
(1) 存在することの内在性	19
(2) 存在とは他なるものとの関係	24
第 3 節 「意味」の回復	27
(1) 言語の危機とヒューマニズムの危機	27
(2) 人間の唯一性	30
(3) 「顔」と「痕跡」	32
(4) 方位としての「意味」	37
第 4 節 「人間主義」の特異性	41
第二章 「創られてあること」の時間性論	45
第 1 節 人間性／主体性概念の解体	45
(1) 「起源／原理」としての存在理解	45
(2) 「享受」を起点とした主体化	49
(3) 「起源」を我有化する意識	52
第 2 節 関係概念としての主体性	55
(1) 同一性なき人間	55
(2) 「同のうちなる他」としての一者	58
(3) 「召喚」における受動性	62
第 3 節 「隔時性」としての時間	66
(1) 「無起源」における他者の触発	66
(2) 自由に先立つ責任	68
(3) 「人間なるもの」の筋立て	71
第 4 節 人間の新たな語り方	74

第Ⅱ部 無限者へと開かれた主体性-----	79
第一章 「身代わり」概念による主体性の復権-----	79
第1節 「実存」の構造-----	79
(1) キルケゴール読解の意味-----	79
(2) 「実存と倫理」-----	82
第2節 「遜り」の様相-----	88
(1) 「身分秘匿」-----	89
(2) 「顔」に遜る神-----	94
(3) 「身代わり」-----	97
第3節 「身代わり」の主体性論-----	99
(1) 主体の復権-----	99
(2) 超越の方位-----	103
第二章 神のかたどりとしての「人間なるもの」-----	107
第1節 創造主のかたち ― 責任における自由-----	107
(1) リトアニアにおけるタルムード研究の精神-----	107
(2) 「生ける魂」としての人間-----	110
(3) 開かれた内部性としての「心性」-----	114
第2節 絶対者のかたち ― 有限のうちなる無限-----	117
(1) 無限者と創造主の同一性の問題-----	117
(2) 「祈り」と「学習」における絶対者とのかわり-----	120
(3) 思惟と言語における無限性-----	124
第三章 飢え、苦しみ、祈る「魂」の身体性-----	128
第1節 心身の結びつきの問題-----	128
第2節 弁神論批判としての「祈り」解釈-----	130
(1) 無意味な「悪／苦痛」-----	130
(2) 「祈り」による「善」への超越-----	133
第3節 実体性を超えて-----	137
(1) 〈他人〉の「飢え」による覚醒-----	138
(2) 「痛み」における情動性-----	141
(3) 「人間なるもの」に宿る無限者の観念-----	146
結語-----	150
文献一覧-----	159

凡例

エマニュエル・レヴィナスの著作の引用に際しては著者名を省略する。単著については、以下に記した省略記号を用い、続けて原著頁数を記す(E.g. TA15)。単著に収められた論稿については、論文題名と初出年のみ明記し、続けて原著頁数を記す(E.g. « Humanisme et an-archie », 1968, dans HAH, 73.)。雑誌や共著の論文集、草稿等から引用を行う際には、論文ごとに省略記号を設けることとする(E.g. « De l'évasion »(以下 DE), dans *Recherches philosophiques*, N°5, Paris, Vrin, 1935, 375.)。

引用文中では、原文のイタリック部分の翻訳には下線、大文字の単語には基本的に〈 〉を付し（ただし通例大文字で表記されるものは除く：神(Dieu)や無限者(Infini)など）、中略は〔…〕、引用者による補足は {} で記してある。日本語の語感になじまない場合や特殊な意味の語には「」を付すこととする。翻訳にあたっては、既存の邦訳を参照したものもあるが用語等の統一のためすべて拙訳を用いた。そのため邦訳書を個別に記載することは控えさせていただいたことをご容赦願いたい。

著作（省略記号のアルファベット順）

- ADV *L'Au-delà du verset, lectures et discours talmudiques*, Paris, Minuit, 1982.
- AE *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Barcelone, Kluwer Academic, 1974, Paris, Martinus Nijhoff, 1978, 5^e éd. 2006(éd. de poche).
- DL *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1963, 1976, 3^e éd. augmentée 1995, 4^e éd. 2006.
- DMT *Dieu, la Mort et le Temps, texte établi par J. Rolland*, Paris, Bernard Grasset, 1993.
- DVI *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, J.Vrin, 1982, 2^e éd. 1998.
- DEE *De l'existence à l'existant*, Paris, J.Vrin, 1947, 2^e éd. augmentée 1978, 2004(éd. de poche).
- EDE *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, J.Vrin, 2^e éd. augmentée 1967, 4^e éd. 2006(éd. de poche).
- EI *Éthique et Infini, dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Fayard et Radio-France, 1982.
- EN *Entre Nous, Essai sur le penser-à-l'autre*, Paris, Bernard Grasset, 1991.
- HAH *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana, 1972(éd. de poche).
- HS *Hors sujet*, Paris, Fata Morgana, 1987(éd. de poche).
- HN *À l'heure des nations*, Paris, Minuit, 1988.
- NP *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1975, 1997(éd. de poche).
- QLT *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 1968, 2005.
- RPH *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Paris, Payot & Rivages, 1934, 1997(éd. poche).
- SS *Du sacré au saint, cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 1977.

- TA *Le temps et l'autre*, Paris, Fata Morgana/P.U.F., 1979, 9^e éd 2007.
- TI *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, Hague, Martinus Nijhoff, 1961, 4^e éd. 1984.
- TrI *Transcendance et intelligibilité, suivi d'un entretien au 2 juin 1983*, Collection Autre temps, N°4, Genève, Labor et Fides, 1984, 1996.

序

エマニュエル・レヴィナス(Emmanuel Lévinas, 1906-1995) が語る humanisme という言葉は、現代に生きる人々にとって、どんな意味を持つだろうか。

ヒューマニズムという語は、今日では幅広い含意を持つ言葉であるように思われる。それは一般に、個に重きを置くユダヤ - キリスト教の教えをその源泉の一つに持ち、各人の人格の価値を重要視する発想として知られている。日本語では「人道主義」と訳されることもあるように、ヒューマニズム思想は、専制君主に対して奴隷制度などの不当な労働条件からの解放を訴え、社会の変革を要求する際などに、その都度、あるべき人間的配慮、尊重の道を示す理論的根拠として持ち出されてきた。そのため、人間の権利を保護する目的や主張の範囲、根拠については諸説あり¹、いまだ法制度化されていない部分についても、ヒューマニズム精神に基づいたさらなる権利の拡張が目指されている。実際、多くの国家の憲法に人権尊重が謳われるようになった今でも、難民の援助や停戦の働きかけ、国内法では罪に問えない犯罪の告発や賠償請求等、国家の枠組みを超えた介入が必要とされる際には、ヒューマニズムの精神に訴えて、法的に保障された権利を超えて人間の権利を守るよう呼びかける政治的言説がみられる。

一方で、人間の生存それ自体が価値ある目的であると主張するヒューマニズムには、人間中心的世界観の形成に寄与してきた一面もある。より便利で快適な暮らしを追求することで他の動物や植物の生存が脅かされる懸念があったとしても、人間の欲望を優先し、自然および他の動物たちを人間のために役立てることを正当化するために持ち出された進歩思想がその典型である。環境破壊をもたらした産業技術や、多数の死傷者を生んだ兵器の開発が、早くからヒューマニズム思想の理論化が進んだ西欧社会において最も進んでいたことを思い起こすべきだろう。こうしたことへの反省から、大戦後には西欧社会の内側からもヒューマニズム再考の声が上がるようになった。また帝国主義的な権勢をふるった諸国の西欧至上主義への反発もあり、アジア・アフリカ圏や中東の政治的発言力が強まるにつれて、ヒューマニズムを相対化する価値観が支持を得るようになってきている。万物との調和のうちに人間を位置づけ、人間の役割を限定的なものとして捉

¹人間の権利を定める根拠によって自然法と実定法の二種があることや、法的に保障される権利の範囲が社会の変化に応じて広がり、女性や被差別者などのマイノリティの権利や環境、プライバシー等に関わる権利が認められるようになっていったことはよく知られている。レヴィナスにおける従来の権利概念の捉え直しについて論じた研究としては以下のものが挙げられる(NDAYIZIGIYE, Thaddée, *Réexamen éthique des droits de l'homme sous l'éclairage de la pensée d'Emmanuel Levinas*, Bern/Berlin/Frankfurt/New York/Paris/Wien, Peter Lang SA, 1997. / 杉村靖彦「無力における責任・「人権」の手前へ」、『哲学』、56号、東京、日本哲学会、2005年、pp.82-97。)。

える東洋の伝統的価値観を取り入れた環境保護活動が増加したことに加え、経済格差の広がる地域では宗教的な原理主義集団が存在感を増し、神への絶対的服従を命じて肥大化した人間の自由を制限する反世俗化の動きも急速に加速している。こうした現状にあって、人間を殊更重要視するようなひとつのイデオロギーを喧伝することに、どんな意味があるのか。こうした懐疑的な目をレヴィナスの humanisme に対して向ける人もいるのではないだろうか。

彼の思想がそうした人々の心に訴えかけることがあるとすれば、それはおそらく、この思想と従来のヒューマニズム思想のあいだの差異が明確に示されたときであろう。では、レヴィナスが語る humanisme とはどのようなものだろうか。それは、ヒューマニズム思想を継承するものなのか、それとも、従来のヒューマニズムとはまた別の考え方を導入するものなのだろうか。なるほどレヴィナスは、〈他者〉(Autre)だけでなく敢えて〈他人〉(Autrui)の語を重用し、事物や動物との関係にはない他人へのかかわりの特異性を「倫理」(éthique)として形式化したことから、しばしばヒューマニズムの擁護者と見做されてきた²。しかし一方でレヴィナスは、旧来の考え方からすれば、むしろ「ラディカルな反ヒューマニズム」³とも呼びうる考えの持ち主であると言われることもある。レヴィナスが、西欧の伝統的なヒューマニズム思想とは異なり、「他者」と「私」を同一の種の具体例として描いていないためである⁴。とはいえ、レヴィナスは自身の思想を humanisme の語で規定したうえで、「十分に人間的でないという理由以外の理由で、ヒューマニズムが告発されてはならない」⁵と語っている。

こうしたレヴィナスの姿勢を踏まえて、ひとまずわれわれは、彼が用いる humanisme の語に「人間主義」という訳語を充て、それをいわゆるヒューマニズムの概念から区別する必要があると考えている。彼が自らの著作のタイトルとして用いた「他なる人間の人間主義」(humanisme de l'autre homme)という言葉は、既存の何らかのヒューマニズム的主張というよりむしろ、全く新しい視座を示すものであるとの考えからである。レ

²所謂「〈他者〉の現象学」と呼ばれる思想の中でも、レヴィナスの思想は、あくまで人称的な〈他者〉との関係を特別視し、ハイデガーやマリオン以上に「人間なるもの」の要請を強く持つ点で際立っているとされる (CHOPIN, Hugues, *L'espace de la pensée française contemporaine. à partir de Levinas et Laruelle*, Paris, Harmattan, 2007, 64/71.)。

³BERNARD, Gaëlle, « Levinas et l'antihumanisme », dans R. Burggraeve, J. Hansel, M.-A. Lescourret, J.F. Rey, J.-M. Salanskis(éd.), *Recherches Levinassiennes*, Louvain/Paris, l'institut supérieur de philosophie Louvain-la-neuve, 2012, 116.

⁴ベンスサンはこの点に注意を喚起して、「レヴィナス的思惟は哲学的に言ってヒューマニズムの一種ではない」と述べている (BENSUSSAN, Gérald, *Éthique et expérience. Levinas politique* (以下 BENSUSSAN(2008)), Strassbourg, Phocide, 2008, 15.)。

⁵AE203

ヴィナスの課題は、現代においてヒューマニズムを再興することではなく、むしろ、従来のヒューマニズム思想が抱えていた問題点を克服し、反ヒューマニズム的批判にも耐えうる新たな「人間主義」のかたちを模索することではなかったかと思われる。人間的な生についての独自の洞察に裏打ちされ、倫理性や社会性、宗教性に関する重要な指摘が含まれたこの思想は、既存のイデオロギーに回帰するどころか、むしろヒューマニズムという概念を根底から覆すものなのではないか。われわれは、こうした考えに基づき、本論文において、レヴィナスによる「humanisme 刷新の企て」に光を当てたいと考えている。

レヴィナスの「人間主義」思想には様々な側面があるが、とりわけ、人間の主体性に関する考察のうちに、これまでのヒューマニズム思想にはない独自性があるように思われる。それを表す言葉として本論文で着目したいのが「人間なるもの」(l'humain)の観念である。詳しくは本論中で説明するが、ここで l'humain は形容詞の名詞化であり、単に「人間」とも形容詞的に「人間的なもの」とも訳しうる語である。われわれがこの語を「人間なるもの」と訳すのは、それを、人類全体に適用される「人間」(homme)という呼称から区別するとともに、存在者の一特性としての「人間性」(humanité)というよりも、「人間的に生きること」をその根底から規定する特殊な概念であることを示すためである。つまり、この概念は、ただ単に人間存在を指示しているわけではなく、人間の本質規定の語でもなく、人間的な生の姿をかたどった言葉、人間の人間たるゆえんを表現した言葉ではないかと考えられるのである。この意味で、レヴィナスの「人間主義」思想は、人間的な生に関する倫理的考察を含むものであるとわれわれは考えている。この鍵概念を導きの糸とすることで、「人間主義」をひとつの倫理学として読み解くことができるだろう、という見通しの下に、本論文は起稿されたのである。

もちろん、レヴィナス思想の倫理的側面に光を当てようとするわれわれの研究に対しては、反論も予想される。その反論とはすなわち、レヴィナスの語る「倫理」を通常の意味における倫理学と混同してはならないのではないか、というものである。この立場からは、第一に、倫理学は一般に規範的な言説を含み、人間の生き方に関する実践的な指針を示すものであるのに対し、レヴィナス思想は、特定の倫理的命題の正当化を行う倫理理論とは相容れないものではないか、という反論が考えられる。すでに 64 年の時点で、デリダは、レヴィナス思想は倫理学の根底にある一種の超越論的な枠組みとしての「倫理」(éthique)⁶に関する考察であって、厳密に言えばいわゆる伝統的な倫理学の範疇には入らないとの見方を示していた。実際、倫理理論としてレヴィナスを読むとその平和思想がかえって暴力性を孕むものと成ってしまうことは、多くの先行研究において指摘されてきたところでもある。

⁶DÉRRIDA, Jacques, « Violence et métaphysique. essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas » (以下 DÉRRIDA(1964)), dans *L'écriture et La différence*, Paris, Seuil, 1967, 164.

確かにレヴィナスは、あくまで私と他人とのあいだの関係の形式としての「倫理」を語り出しているのであって、特定の道徳的法則を演繹しているわけではない。とはいえそのことによって、彼の言う「倫理」を具体的な生命倫理の問題に照らして論じる⁷、あるいは、倫理的観点からその「自由」の概念を検討する⁸ような議論の有効性が損なわれるわけではないとわれわれは考える。なぜなら、レヴィナスが「倫理」や「自由」といった言葉を用いる以上、そこには、これら倫理学における伝統的な諸概念を彼独自の視点から捉え直し、また発展させる論点が含まれていると推察されるからである。これは、本論文においてわれわれが取り組もうとしている「人間主義」や「人間なるもの」という観念の位置づけに関しても同様である。確かに倫理学のうちでは、レヴィナスは特殊な宗教的背景や特異な記述法ゆえに扱いにくいものと見做されることが多く、彼の「人間主義」思想についても包括的な議論が進んでいるとは言い難い状況にある。しかし、レヴィナスの「人間主義」を、倫理学の伝統におけるヒューマンズム思想の流れから切り離して論じるなら、彼がこの手垢のついた言葉を敢えて用いる意味や、その正当性が、問われなくなってしまうだろう。その場合には、レヴィナスの主張を、倫理学という知の伝統から乖離した、根拠を欠く信念や一種の教化的言説と見做すような、誤った見方を助長してしまうのではないだろうか。こうした状況を避けるためにこそ、われわれは、レヴィナス思想に含まれる倫理的考察に光を当てる必要があると考えている。

これに対する第二の反論として、倫理学は一般に論理的に一貫した体系的な理論の形を取るのに対し、レヴィナスの思想は体系性を欠いており、首尾一貫した主張とは言えないのではないか、という意見も考えられるだろう。確かにレヴィナスの思想は多様性を備えており、扱う時期によって異なる相貌をみせる。複数の主題の登場・退場や、様々な鍵語を用いた記述法の変化に彩られ、さながら一幕ごとに雰囲気を変える劇場の如き相貌を見せるレヴィナスの思索の歩みを、通史的に筋の通ったものとして理解するのは容易なことではない。とりわけレヴィナスの「人間主義」に関して通史的理解が構築されにくい理由のひとつには、『全体性と無限：外部性についての試論』（以下『全体性と無限』）（1961年）に登場する、他人の人格の発現としての「顔」という発想が、80年代以降は広く一般に知られるようになったのに対し、その後の『他なる人間の人間主義』（1972年）（以下『人間主義』論集）等の著作における取り組みは十分に考慮されてこなかったという事情もある。『全体性と無限』以降のレヴィナスの議論としては『存在するとは別の仕方』（およびその元原稿などが収められた『フッサールとハイデガーと

⁷SEBBAH, François-David, *Lévinas et le contemporain : les préoccupations de l'heure*, Dijon, Les Solitaires Intempestifs, 2009, chapitre 10-11.

⁸HAYAT, Pierre, *La liberté inversée : Levinas*, Paris, Kimé, 2014.

ともに実存を発見しつつ』(以下『実存の発見』) 第三部が言及されることが圧倒的に多く、『人間主義』論集は過渡期の論文集として脇に置かれがちだからである⁹。

しかしわれわれは、レヴィナスの「人間主義」思想を、一つの筋の通った倫理学的主張として読み解くことができると信じている。なぜなら、その問題意識の芽生えた時期からしても、思想史的推移を見ても、最初期から晩年に至るレヴィナスの歩みは、「人間なるもの」をめぐる探究として理解されうるものだからである。つまり『人間主義』論集に見られるこの主題は、一時期に限られたものではなく、レヴィナスの生涯を通じて深められてきたものであり、他の著作群と通底する問題意識に基づいたものなのである。その限りで、個々の著作における一見ばらばらにみえる考察を結びつけ、そこに、「人間主義」という一貫した倫理学的主張を見て取ることは不可能ではない。むしろ倫理学の伝統に対する問題提起として読まれてこそ、レヴィナス思想を貫く根本問題が、より明確な姿を取って現れてくるのではないと思われる。このような考えから、われわれは、特に新概念の導入によって特徴づけられる『全体性と無限』以降の「人間主義」思想の形成過程を解明することに焦点を絞り、先に指摘した先行研究の偏りを是正したいと考えている。

ただし、本研究の対象となるのは『人間主義』論集等の哲学論文にはとどまらない。われわれは、一般に「宗教的講話群」と呼ばれ、純粹に哲学的な論稿群から区別されることの多い資料にも目を向けている。レヴィナスは、西欧哲学において長らく論じられてこなかった「他者」という契機に注意を喚起したことで知られる現象学者であるが、同時に、この伝統とは別の発展を遂げたヘブライ的伝統に属する口伝律法タルムードの釈義を行った教育者という側面を併せもっている¹⁰。そして彼が遺したタルムード講話や、宗教的な題材を取り上げた講演、論文は、哲学的論稿群とは別の出版社から数多く公表されている。これらは「宗教的講話群」と呼ばれ、レヴィナスの哲学的議論の理解にとって不可欠の資料とは必ずしも捉えられてこなかったのであるが、われわれは、とりわけ『全体性と無限』以降の 60 年代から 80 年代前半にかけての宗教哲学的議論のうちには、「人間主義」思想の形成過程を理解する上で欠かせない重要な論点が見出せるとの考えから、これらの資料群を、哲学的論稿群と同等の重要性をもつ研究対象として位置付けている。

⁹こうした状況が生じた理由の一つに、レヴィナスの著作の中では珍しく時事的な話題や政治への言及が見られる『人間主義』論集と、その二年後に出されながらも高度に哲学的で難解な議論が展開される『存在するとは別の仕方』の異質性 (BENSUSSAN(2008)74)が挙げられる。

¹⁰レヴィナスは戦後 1947 年からイスラエル連盟管轄の東方イスラエル師範学校の校長を務め、大学教員としての職を得た後も、年に一度のフランス語圏ユダヤ知識人会議(Colloque des intellectuels juifs de langue française)等で一般大衆にタルムードを講じていた。

詳しくは本論中での議論に譲るが、われわれがこのアプローチを採用するのは、一般には独立した学問分野として考えられ、またレヴィナス研究者の中でも二種の論稿群として区別されがちな「倫理」と「宗教」が根底的に結びついている点にこそ、彼の「人間主義」の独自性があると考えているためである。よく知られているように、人間の主体性や倫理に関するレヴィナスの議論には、様々な宗教的概念が登場する。「人間なるもの」の観念にも、「顔」との対面として形式化される）他人と私のあいだの関係のうちにあると同時に、（無限者の「遜り」の様相として形式化される）神と私のあいだの関係のうちにある、「身代わり」の主体性という含意が込められている。しかもここで言われる「神」は、彼において、単に哲学的な分析の主題であるのみならず、ユダヤ教の神、一神教の神をめぐる宗教的思索における重要な主題であり、戦後の宗教思想において重要な問題として取り上げられた「沈黙する神」や「神の不在」といった主題とも連関している。こうした神の観念が「人間なるもの」の観念の背後にある以上、レヴィナスにおける「人間主義」は、「倫理」だけでなく「宗教」の問題でもあったと考えられる。その意味で、「倫理」と「宗教」というこの二つの側面の結びつきを解明することは、彼のヒューマニズム刷新の企てがもつ射程を見極めるためにも必要な作業である。こうした考えから、本論文においては、レヴィナス思想と既存の宗教的伝統のあいだの関係を明らかにすることを、重要な課題のひとつと位置付けている。

本論文と近い問題意識を持つ先行研究としては、同じく「人間なるもの」の観念を読解のキーワードとするシャリエの著作¹¹を挙げることができる。シャリエは、ユダヤ教思想の専門家として、倫理的責任への「選び」によって真に人間的なものになるというレヴィナスの発想に着目し、これを、ユダヤ教の伝統を汲みつつ「人間なるもの」をめぐる展開される一種のユートピア思想として論じている。これに対し本論文では、レヴィナスの議論の枠組みに関する分析を重点的に行い、「人間なるもの」の観念によって表現される主体性理解の内実と、それを論じるに際して彼が採用した記述法についての研究を通じて、「人間主義」と従来のヒューマニズムとの差異について考察するというアプローチを採用する。具体的には、レヴィナスにおける「人間主義」の文法とも言える、人間の捉え方や意味の捉え方の独自性を浮き彫りにするために、存在論や自然本性論に基づく人間論と、記号表象作用に基づく意味論の枠組みを乗り越えようとする彼の試みに光を当てる。これにより、現代においては形骸化してしまっている伝統的ヒューマニズムと、それに対する反ヒューマニズム的批判を乗り越え、新しい「人間主義」のかたちを示そうとするレヴィナスの試みが、単に理想主義的なものではなく、厳密な方法論的刷新に裏打ちされたものであることを明らかにすることができるだろう。

以上の問題意識に基づき、本論文は二つの部によって構成される。各部では、レヴィナスの「人間主義」思想に対して異なるアプローチを採用する。第Ⅰ部では、主として

¹¹CHALIER, Catherine, *Lévinas. l'Utopie de l'humain*, Paris, Albin Michel, 1993.

方法論的観点から「人間主義」の特色を分析していくのに対し、第Ⅱ部では、記述法の面で「人間主義」の特徴として挙げられる、宗教的諸概念の使用に関する考察を行う。具体的には、第Ⅰ部で、レヴィナスの「人間主義」構想の骨組みとしてその背景、批判対象、課題および方法論を取り出し、その背後にある「意味」や「起源」をめぐる議論を明らかにする。これにより、従来のヒューマニズムとレヴィナスの「人間主義」を分かち理論的特徴を明示することが目指される。それをふまえ第Ⅱ部では、「人間なるもの」が、人と神との関係と人と人との関係を結びつける仕方で生起する主体性として描かれている点について考察する。これにより、彼の「人間主義」が諸々の宗教思想とどのように結びついているのかを解明することが目指される。

細かな論点には立ち入らないが、各章では、以下の問いや仮説を提示したいと考えている。第Ⅰ部においては、第一章で、レヴィナスのいう「人間主義」が、人間それ自体に内在する意味や価値を「人格」に基づいて語るヒューマニズム思想とは一線を画すものではないか、という問いかけを行い、続く第二章では、レヴィナスにおいて主体性が、自己意識を起点とする自我ではなく、一箇の実体的存在者たる「私」の生の「内部性」を起点に捉えられているのではないか、という解釈を示す。そして第Ⅱ部は、レヴィナスがさまざまな宗教的主題のもとで「人間なるもの」の主体性という発想を論じているのは、宗教と哲学を一体化させるためではなく、他者に関われたものとして主体性を捉え直すためではないか、そのためにこそ、宗教的諸概念の内実を哲学的に吟味しているのではないか、という見立てのもとに展開される。第一章では、レヴィナスが、キリスト教思想とヘブライ思想のあいだの緊張関係のうちに身を置きつつ、キルケゴールの発想を改鑄することで、「身代わり」の主体性という独自の発想を形作っていたのではないか、という問いを提起し、第二章では、「人間なるもの」の観念に反映された「創造主のかたち」と「絶対者のかたち」という発想を取り上げて、レヴィナスが、ユダヤ思想の焼き直しではない彼独自の問題意識に基づいて、自由と責任、そして、有限と無限についての独自の見解を示しているのではないか、という解釈の可能性を示す。そして第三章では、レヴィナス流の「人間主義」が、心身を区別して精神のうちに人間の固有性を見出す議論とは異なり、「魂」の身体性と呼びうるありかたのうちに「人間なるもの」を見出す発想なのではないか、という問いかけを行いたいと考える。

これらの考察を経ることで、レヴィナスにおける「人間なるもの」の観念の内実を明らかにし、生物学的条件から人間性を捉える、あるいは、精神や理性等の実体を措定してこれに人間性を基礎づけるようなヒューマニズムとは異なる、「人間主義」の独自性を示すことができるだろう。レヴィナスは、万人を唯一者として尊重するという唯一無二の任務への選び——召命性——を起点とする「他なる人間の人間主義」を提唱することで、ヒューマニズムを刷新しているのではないか。そして、これを行うに際して彼が呈示した「人間なるもの」という発想は、他者との関係のうちなる主体の唯一性のかたちを示すものであり、倫理的思索の伝統に一石を投じる、重要な問題提起となりうる

ものではないだろうか。こうした仮説のもとに本論文は構成されている。結論部では、以上の考察を総合し、従来のヒューマニズムと比較してレヴィナスの「人間主義」思想の独自性はどこにあるのか、という先に提起した問いに答えたいと考える。

第Ⅰ部 他なる人間の人間主義

議論を始める前に、一次資料の選択について一言述べておきたい。序でも述べたように、本論文においては、レヴィナスが一貫して「人間主義」という問題意識に基づいて思索しているという見立てに基づき、研究対象を特定の時期の論稿群に限定することなく、初期から後期に至る議論の流れに目を向けつつ、彼独自の「人間主義」思想の形成に関わる資料を取り上げる。基本的には、公刊された資料である講演録や論稿、著作のみを扱い、遺稿集や対談などは補足資料としての最低限の扱いにとどめるが、これは、われわれが文献学的研究の意義を認めていないということでは全くなく、レヴィナス自ら公刊を許可した資料のみを研究対象とすることで、ヒューマニズムを刷新しようとする彼の企てそのものに焦点を絞るためである。各章で扱う資料の選択理由については議論の中で説明するが、一つの方針として、「他なる人間の人間主義」と呼ばれるレヴィナスの「人間主義」思想の枠組みを解明する第Ⅰ部においては、なるべく「宗教的講話群」と呼ばれるタルムード講話等の資料を用いず、「人間主義」思想の記述法、とくにその宗教的諸概念の使用に関する考察を行う第Ⅱ部において、それらの資料を集中的に取り上げることにする。この選択が、「人間主義」思想の形成に関する「宗教的講話群」の重要性を認めない見地からなされたのではないことは、序において述べた通りである。

第一章 「唯一的なもの」の意味論

第1節 現代における「人間主義」の課題

(1) 反ヒューマニズムの教訓

本章では、レヴィナスの「人間主義」思想の枠組みを解明するにあたり、以下の順序で議論を進める。まず第1節でレヴィナスの「人間主義」の課題を知るために『人間主義』論集を取り上げた後、第2節では「人間主義」において批判対象となっている「存在論」の内実をみるために、初期からの議論を取り上げて、存在の存在理由をめぐる問い以上に悪の存在理由をめぐる問いを重視し、主体の「内部性」の観点を導入して存在とは他なるものとの関係である「倫理」に着目するレヴィナスの戦略をみる。そして、第3節では、この発想の転換が、動詞的存在から実体的存在者に立ち戻るためではなく、存在を、存在とは他なるものとの関係のうちで意味化する枠組みを探究するためになされていることを示すために、意味の問題を取り上げる。そして、ヒューマニズムの危機を言語の危機として捉え、構造主義的な記号表象論とは異なる仕方、「唯一的なもの」が意味を成す構造を描き出すレヴィナス独自の「意味論」に光を当てる。そして第

4節では、レヴィナスの「人間主義」の特色を改めて振り返り、同時代のヒューマニズム思想との対比を通じてその特異性を浮き彫りにする。

さて、本節で最初に扱う『人間主義』論集には、「人間主義」思想の背景にあるレヴィナスの問題意識が明確にあらわれた 61-70 年の論稿群が収められている。この著作の序文、および、「われわれの時代のヒューマニズムの危機は」¹²という言葉からはじまる論稿「人間主義と無起源」(1968 年)において、レヴィナスは、戦後のヒューマニズム批判の高まりについて語っている。一般に、ヒューマニズムには様々な形態はあるものの、人間を例外的で卓越したものであるとして他の動物から区別する点や、人間を自由なものに見做す点では一致がみられた¹³。しかし二度の戦争を経て、各人は理性を備えた人格でありそれ自体に価値があるというヒューマニズム的発想は、苛烈な批判を浴びるようになる¹⁴。レヴィナスが言うようにそれは、戦争や強制収容所で暴力の証人となった死者たちに対する負い目から、「宇宙のうちで特権的な場所を占める理性的動物という思い込み」¹⁵が虚しい錯覚に過ぎないとの自覚が深まったためであったかもしれない。人間への信頼が失われた結果、自己の内なる目的としての人間という神話は崩壊し、意志や理性、自由といった概念で表現されてきた内面性に価値が置かれなくなる「ヒューマニズムの危機」が到来することとなった。

こうした風潮にあって、人間はそれ自体で意義や価値を有するものではなく、歴史や文化、言語構造や深層心理といった外的な体系から自らの意味を借りているにすぎないという見方が浸透し、従来のヒューマニズムの手法は否定されていくことになる。つまり自らの内面性を起点に自分の言葉で語りだす一箇の自由として人間を捉えるよりも、諸々の外的な諸要因の帰結として体系のうちに配置する方が、学問の方法論としてより信憑性があると考えられたのである。レヴィナスの見るところでは、「人文科学」¹⁶の方法論は、まさにこうした反ヒューマニズム的疑念を代弁するものであった。当時フランスにおいて、従来の哲学の型を破って疑似科学的な手法を取り入れつつ、「神の死」に次ぐ「人間の死」や、主体の支配の終焉、無意識の支配などを唱えたさまざまな思想が

¹²« Humanisme et an-archie », 1968, dans HAH, 73.

¹³HAH9

¹⁴1968 年 5 月のいわゆる「五月革命」事件は、レヴィナスのみるところでは、人間性について高貴に語る「文芸」(Belles Lettres) (HAH96)の牙城である大学教育の場に対する嫌悪感と根深い不信が噴出した象徴的出来事であった(HAH122)。学生たちが大学を占拠して教育活動を機能停止させたこの事件は、当時ナンテール大学の学長であったポール・リクールを辞職に追い込むほどの混乱を招いたことで知られている。

¹⁵HAH74

¹⁶人文科学にとっては「自分自身を聴き、自分自身に触れる一箇の〈自我〉」(Ibid.) 以上に疑わしいものはない、とレヴィナスは述べている。

一世を風靡していたことを想起してもよいだろう。サルトルの「実存主義」を痛烈に批判したレヴィ=ストロースの『野生の思考』が出版された 62 年を皮切りに、文化人類学だけでなく、精神分析や象徴解釈における記号論、ヒューマニズム的な西欧マルクス主義に対抗する構造主義的マルクス主義など、「構造主義」と呼ばれる思想潮流の存在感は増していくばかりであった。人間主体に内的な視点を採用するよりも、「所与の現象を組織化する法則の総体」¹⁷としての構造に信頼を置くこうした学問手法を、レヴィナスは、人文科学の特徴とみているのである。

デリダもまた、同年 68 年の論稿「人間の目的=終わり」において、諸分野の細分化や擬似科学的手法によって特徴づけられる「人文科学」、「人間的」と言われる学」(les sciences dites humaines)」が、「人間的」というその形容に相反して、むしろ反ヒューマニズムの流れを代弁していることに注意を喚起していた¹⁸。ただしデリダはそれを、戦後フランスで「実存主義」の名のもとに君臨した思想の終焉と重ね合わせている点でレヴィナスとは異なる。彼の見るところでは、当時「キリスト教的であれ無神論的であれ実存主義の、唯心論的と否とを問わず価値哲学の、右派と左派とを問わず人格主義の、そして古典的な形をとるマルクス主義」の一種の共通地盤をなしていたのは、「その本質においてヒューマニズム的なもの」¹⁹であった。こうした観点から、デリダは、人文科学の隆盛を、かつての形而上学的ヒューマニズムや、実存主義、価値哲学、人格主義、マルクス主義のうちに残存するヒューマニズムにおける人間の特権化が遂に終焉したことを象徴する出来事として捉えている。

¹⁷ SERRES, Michel, « Analyse symbolique et méthode structurale », 1961, dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, N°157, Paris, P.U.F., 1967, 447.レヴィナスは、論稿「人間主義と無起源」において人文科学について語る際にこの論文を参照している。

¹⁸ DÉRRIDA, Jacques, « les fins de l'homme » (以下 DÉRRIDA(1968)), 1968, dans *Marges – de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, 138-139.「この時期とそれに続く時期、つまりわれわれが現にその中にいておそらく一つの変異を経験しつつある時期との、その両者の対照的な特徴を強調するためには次のことを思い起こす必要がある。すなわち今日ますます、さらには不可避免的に「人間的と言われる学／人文科学」(les sciences dites humaines)と呼ばれるようになっているものがあるが、その万能とも見えるモチーフは戦後の十年間はいまだ支配的ではなかったということだ。「人間的と言われる学」という表現を使ったのはある距離を、やはり尊重すべき距離を標記するためである。というのもヒューマニズムを問いの渦中に投げ込む現在の動きは、それどころか反対に、哲学分野の内部にあって、「人文科学」が支配的かつ蠱惑的な仕方で拡張してきたのと同時代的だからである。」(DÉRRIDA(1968)139)

¹⁹ DÉRRIDA(1968)135

一方レヴィナスは「人文科学同様、ハイデガーによっても、内部世界に対する異議が申し立てられている」²⁰との考えから、「実存」を問題化した思想潮流がすでに反ヒューマニズム的であったことに注意を喚起している。彼によれば、ハイデガーにおいて主体は、世界に対して現前してはいるが自らの内面に表現すべきものを持たない者である²¹。この「内面性の不在」ゆえに、ハイデガーが「存在の思惟」²²と呼ぶものは、「みずからのうちに目的を持つ人間という神話の廃墟」から出発し、人間の内面性よりも「匿名性そのものである、物質(matière)の名にふさわしい人間的ならざる(non-humain)秩序」²³に優位性を置くものとなるのだという。確かにハイデガーにおいて「現存在」(Dasein)とは、「そこ」(da)に存在するという様態のもとで自らをこの存在(Sein)について問いたず、存在了解をその本質的な存在契機とする存在者である²⁴。この意味で、議論の出発点に据えられるのは人間に内在する価値や目的ではなく、あくまで存在と存在者との

²⁰HAH100 「人文科学とハイデガーは、一方はイデオロギーの中の主体、人格、その統一性、その選びを抑圧するような数学的な知解可能性の勝利へ、他方は、人間がその使者であり、詩人であるような存在のうちへの人間の根付きへと到達する。」(HAH100-101)この二つの批判は、構造主義的な記号表象論に基づく意味論と、ハイデガー的「存在論」を乗り越えようとするレヴィナスの議論の中核にある。本章の第2節で後者、第3節で前者を取り上げる。

²¹HAH122

²²レヴィナスはハイデガーの思想史のうちにいわゆる「転回」を見る立場を取らず、『存在と時間』(1925年)以来の「存在論」の枠組みを代弁する語としてこの「存在の思惟」(*pensée de l'être*)という語を用いている(« Dieu et l'Onto-théo-logie », cours à la Sorbonne de 1975-76, dans DMT, 141.)。そのことから、「反ヒューマニズム」という言葉はハイデガー思想の全体に向けられた評価と考えられる。なお彼の初期からのハイデガー評価は、フライブルグ留学時の熱狂的受容の雰囲気伝える「フライブルグ、フッサール、現象学」(1931年)、存在了解を人間の本質的属性ではなくその存在様式そのものとして規定し、存在了解の出来事として時間を規定する『存在と時間』の発想の新しさを評価する「ハイデガーと存在論」(1932年)、人間と存在との関係を能動・受動といった支配の用語で記述する「存在論」に対する疑念を呈した「記述から実存へ」(1949年)など、年を追うごとに多少の変遷がみられるものの、「存在論は根源的か」(1951年)で他人との対話関係に着目し、ハイデガー的「存在論」に対抗する姿勢を明確にして以来、この点に関し解釈の変更は行っていない。

²³HAH77 レヴィナスはこれが人間的なものに拘らない形式論理ないし弁証法体系の合理性であるとして「人間的でも非人間的(inhumain)でもない秩序」(Ibid.)と呼んでいる。

²⁴HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit* (以下 HEIDEGGER(1925)), Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1925, 2006, 231(§45).

差異を通じた密接な結びつき（「存在論的差異」）であると言える²⁵。反ヒューマニズムを「内部世界に対する異議」と特徴づけるレヴィナスにとってみれば、人間をそれが置かれた状況へと差し戻しつつ規定するハイデガーの「事実性」概念は、たとえ一種の哲学的人間学として展開されていたとしても、人間をその内面性に即して捉えるのではなく、人間にとって外的な存在、それ自体は匿名的である存在を起点に語る点で、反ヒューマニズムの代表格なのである。

とはいえレヴィナスは、人間を外的要因に縮減するこうした発想を一概に非難しているわけではない。むしろ彼によれば、ヒトという類に属する個体としての人間を特権視する従来のヒューマニズムに対する反ヒューマニズムの不信は正当なものである。実際、「現代の反ヒューマニズムはおそらく、ひとつの種の、あるいは存在論的なある領域の個体として——すなわちほかのすべての実体と同様に存在へと固執する個体として——理解された人間に、その人間を現実というものの目標にするような特権を認めない限りにおいて正しい」²⁶という趣旨の発言は、『人間主義』論集だけでなく、講義録『神・死・時間』や『存在するとは別の仕方』にも見られる²⁷。

その一方で、レヴィナスは、人文科学的方法論に限界があることに注意を促してもいる。例えば彼は、主体性が利害や下部構造によって支配されていることを暴いた「精神分析や社会学、政治学によって生み出された猜疑が、人間の自己同一性に重くのしかかっている」ことを認めつつも、「人間の現実」を起点に構築されたそれらの議論は「人間なるものの条件づけられた特徴」にしか到達しえないことに注意を喚起してもいる²⁸。こうした考えから、彼の「人間主義」は、あらゆる存在者を支配するべく運命づけられた「人間」の自由や権利について美辞麗句を並べる人文主義（ユマニスム）の伝統に対する信頼が失われつつあった風潮を断罪して旧来のヒューマニズムに立ち戻ろうとするのではなく、反ヒューマニズムの教訓を生かして新たな「人間主義」の課題を設定するものとなっている。ここからは、その課題を具体的に取り上げよう。

(2) ヒューマニズムと反ヒューマニズムを超えて

²⁵この点についてはデリダも注意を喚起している。彼は、「われわれ自身がそれであるところの存在者」としての「現存在」を「存在の意味の解明のための範例的テキスト」として役立てるハイデガーの挙措は、「人間中心主義」というよりもむしろ「存在中心主義」であるにもかかわらず、ハイデガーの継承者を標榜する「実存主義者」たちがこのことを看過した結果、戦後思想は「人間中心主義」の装いを纏うことになったと考えている(DÉRRIDA(1968) 151)。

²⁶HAH89-90

²⁷DMT210/AE203

²⁸AE98

レヴィナスは、人間の尊厳を回復するための課題を以下のようにまとめている。

人間の本質(essence)は、なにものかの母胎のうちでの、あるいは存在のただなかにおける（つまり存在者の存在と呼ばれるもののただなかにおける）一者をモデルとした存在者(l'étant)の浮上にこそ懸かってくるだろう。ただし、このような要請の危険もまた見えてくる。すなわち、人間にその最も高い尊厳を返すことが問題となっていたときに、実体(substance)の、基体(support)の哲学、人間のモノ化(réification)へと回帰してしまう危険である。一体いかにして一者(l'un)と唯一者(l'unique)が存在本質のうちで立ち上がるのだろうか。²⁹

独特の表現が多いうえ論点も複数あるが、われわれはこの箇所を以下のように解釈しうると考えている。人間の内面にある特性（理性や自由意志など）によってではなく、「人間的」ならざる「物質の秩序」や、存在者を存在せしめる「匿名の存在」の働きに屈服したものととして人間を捉える反ヒューマニズム的発想から脱却するためには、「何であるか」（素材、動因、種類等）ではなく「誰であるか」（人格の単独性）によって定められる人称的存在者——存在のただなかで生起する一者を範例とする存在者——に着目せねばならない。しかし一方で、人間が「誰であるか」を定める「人格」が、それ自体何らかの実体や諸性質の基体と捉えられるならば、人間性はこの「もの」に依存したものと見做されるだろう。つまりこうした考えにおいては、人間の人称性は、言ってみればモノ化されてしまうのである。こうした問題意識から、存在者の原因でありその質料でもある「存在の匿名性」から解放された一存在者が生起し、しかもこの存在者が「〈自然本性〉(Nature)のうちに再び落ち込み解消されてしまうこと」³⁰がないよう、実体性、基体性、質料性に回収されえない「一者」、「唯一者」と化さねばならない、という二重の要請が導出されたものと思われる。

われわれのみるところでは、ここにはヒューマニズム対反ヒューマニズムの二項対立図式を乗り越えるためのレヴィナスの戦略が明確に示されている。問題は、非人称的な存在の「性起」に「現存在」を従属させるハイデガーの「存在の思惟」や、構造主義的思考によって人間を体系の一要素としてしまう「人文科学」にみられる方法論から訣別し、しかも、伝統的な人間本性論に見られる人間の本質規定——それは人間が「何であるか」という問いに実体概念を用いて答えることで人間を「モノ」と同定する——に墮すことなく、人間を語りうるかという一点にある。内面性を軽視し、体系の全体性や存在の匿名性のうちに主体を消散せしめる反ヒューマニズムに対抗すると同時に、「理性

²⁹HAH77

³⁰HAH78

的存在者」等の本質規定により主体を特権的な実体として形而上学的に措定し、結果人間をモノ化してきた「自然本性主義」的なヒューマニズムの枠組みに回帰することのない、新たな「人間」の語り方を模索せねばならないのである。

以上から、『人間主義』論集が、従来のヒューマニズムとそれに対抗する反ヒューマニズムのいずれの欠点をも克服する新たな「人間主義」という枠組みのもとで構想されていることが明らかになった。こうした発想に基づき、レヴィナスの「人間主義」は、人間が置かれた社会や環境、存在論的条件などから個別者の意味を引き出す発想を反ヒューマニズム的なものとして退けるとともに、人間的存在者の本質を実体として措定するヒューマニズム的発想にも回帰することのない仕方で、人間の尊厳を回復しようとする試みとなっている。これからみていくように、人間の本質を、存在者を在らしめる働きとしての動詞的存在のうちにみる「存在論」(ontologie)や、存在者の物質的基盤となる質料性のうちに還元する「自然本性主義」(naturalisme)とは異なる手法を用いることで、レヴィナスは、人類に属する一個体としてのヒト、「人間」に関する言説というよりも、人間を他の「もの」には還元不可能な一者、唯一者たらしめるものについての言説を展開している。われわれの見るところでは、そこで問題となっているのは、「人間」(homme)という存在者の本質を規定する「人間性」ではなく、主体を唯一的なものとする人間的な様態——「人間なるもの」(l'humain)——である。このことを念頭に置きつつ、以下では、彼の主張の枠組みをより詳しく見ていこう。

第2節 「存在論」から「倫理」へ

(1) 存在することの内在性

前節では、レヴィナスが、反ヒューマニズムに抗して新たに「人間主義」を語るために、「存在論」や「自然本性主義」とは異なる手法を導入しようとしていたことを確認した。しかしレヴィナスは、なぜ「存在論」や「自然本性主義」を乗り越えなければならないと考えていたのだろうか。その理由を詳細に至るまで理解するには、『人間主義』論集だけでなく、初期からの彼の議論を踏まえる必要があるだろう。そこで、ここからは、彼が批判対象とした考え方について考察したいと考える。本節ではとくに「存在論」批判を扱い、「自然本性主義」批判については次章で扱うことにしたい。まず本節で着目したいのは、レヴィナスが、「存在論」的な人間規定とは異なり、他人との具体的な関係性である「倫理」に基づいて「人間なるもの」——すなわち人間を一にして唯一なるものとする様態——を規定している点である。以下では、ハイデガーに対する批判の内実を検討することでこのことを明らかにしよう。

よく知られているように、ハイデガーは存在(Sein)を神という完全なる存在者と同一視する西欧の形而上学の伝統を「存在神論」(Onto-théo-logie)と呼び、これに対し、諸

存在者を在らしめる存在作用そのものに着目する自らの思索を「存在の思惟」として対置していた³¹。レヴィナスは、1975-76年の連続講義「神と存在神論」の最初の回において、諸存在者を基礎づけるものをひとりの存在者として思考するこの形而上学によって存在についての西欧哲学が神学化することになったというハイデガーの指摘を追認しつつも、「存在の思惟」も、「意味の最終的な源泉」を存在に求める点で、この伝統的形而上学と同様に誤っていたのではないかと問いかけている³²。この発言に見られるように、レヴィナスはその初期から、存在者と存在一般のあいだの差異——「存在論的差異」——に基づく「存在論は根源的か」³³と問いかけ、「存在論的差異」に着目して議論を展開したハイデガーに対抗して、他人との関係性である「倫理」を語りだしたことで知られている。

こうした議論は、存在に対する存在者の優位を主張し、ある種の存在者の形而上学の枠組み内で「倫理」を説くものであり、ハイデガーの枠組みを実のところ乗り越えていないのではないかという疑問が呈されることがある³⁴。しかし、レヴィナスが存在の「匿名性」や「物質性」を強調し、存在から存在者が分離することを可能にするような他者との関係を語るのは、存在するという動詞に対し存在者という実詞を優位に置くためではない³⁵。われわれのみるところでは、それはむしろ、外部を持たずそれ自体で完結している存在の「内在性」(immanence)によって苦しめられている一箇の存在者の「内部

³¹HEIDEGGER, Martin, « Die Ontotheologische Verfassung der Metaphysik », dans *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957.

³²DMT139/141

³³「他人との関係は存在論ではない」と述べて、それを「宗教」(religion)と呼び、対話の本質を「祈り」(prière)と規定する論稿「存在論は根源的か」(« L'ontologie est-elle fondamentale? », 1952, dans EN, 20.)は、「人間なるものは一つの権能ではないような関係においてしか与えられることはない」(EN24)という言葉で締め括られている。ここには、以下で見る「人間主義」の根本態度がすでに現れているように思われる。

³⁴そのなかには、ハイデガー的差異の両項(存在／存在者)を転倒しているだけでレヴィナスの思想もまた「存在論的差異」を前提としており、それゆえ「他者への存在論の範囲を超えない」と批判したマリオンの『偶像と隔たり』(1977年)などがある(MARION, J.-L., *L'idole et la Distance. Cinq études*, Paris, Grasset, 1977, 1989, 278.)。

³⁵1977年のマリオンの批判に対しレヴィナスは、翌年『実存から実存者へ』第二版への序文(1978年)で反論し、「『実存者』、人間的存在者のうちに、そしてハイデガーが「存在者の存在者性」と後に呼ぶもののうちに、存在の覆い隠しと「掩蔽」ではなく、〈善〉への、そして神への関係への一段階を垣間見ること、そして、諸存在者のあいだの関係のうちに「終わり行く形而上学」とは別のものを見ること」(DEE12)は、存在者を特権化することで存在論的差異を転倒させることを意味するのではない、と主張している。

性」(intériorité)³⁶を起点に、問題を立て直すためである。この点は、彼の「人間主義」思想における人間の捉え方にも関わる重要な論点であるため、以下、少し立ち止まって確認しておきたい。

ハイデガーが「存在了解」を語るのに対し、レヴィナスはその最初期から、存在が否定しがたい事実として「了解」を拒む仕方では現前し、それによって違和感や嫌悪感を掻きたてられるという情動的触発の事態に着目している。例えば、最初期の 1935 年に発表された論稿「逃走について」には、「存在がある」(il y a de l'être)という真理が「釘付けにされている」(être rivé)という感情のうちで露になるという洞察が見られる³⁷。レヴィナスによれば、存在に縛り付けられ、決して逃れられないことによって生じる「吐き気」(la nausée)³⁸という感情において、「存在それ自体の構造」³⁹が露わになる。このとき存在は、引き受けることも承認することもできず、忌避することもできない仕方——あたかも否応なく「私」の外部から内部へと侵食する「雰囲気」のように——現象する⁴⁰。

存在者としては特定できない「雰囲気」に呑み込まれるが如くに「存在する」という裸の事実が現前するこの状況は、「世界」という地平を括弧入れにすることで浮き彫りになるものである。そもそもハイデガーにおいて「現存在」は、自らが根源的に慣れ親しみ身を落ち着けている一定の「有意義性」(Bedeutsamkeit)の全体として開示されている、一つの「世界」の内部にある「世界内存在」と捉えられていた。そのかぎりにおいて「現存在」は、存在するものを、特定の用途のもとにあるものとして指示する「用具連関」(Bewandtniszusammenhang)のうちに納まった「道具」として見出すことができ

³⁶「内部性」と「内在性」は日本語の語感としては近いものの、ここでは全く異なる事態を表現している。後に見るように「内在性」は外部がなく出口がない様を表現しているが、「内部性」はむしろ、外部に対して自らを内部にあるものとして保ち、分離したものとして持ちこたえる様を表現している。なお、これまで本論文中で「内面性」と呼んできた *intériorité* に「内部性」の訳語を充てるのは、一般に内面と言うと精神的な意味に理解されがちであるのに対し、レヴィナスの用いる *intériorité* にはより身体的な含意があるためである。

³⁷« De l'évasion »(以下 DE), dans *Recherches philosophiques*, N°5, Paris, Vrin, 1935, 375.

³⁸「吐き気の中には、そこに留まることへの拒否、そこから脱出せんとする努力がある。」(DE386)「吐き気そのものにおいては、その充溢性と仮借なき現前性のうちにある存在の裸性が見出される。」(DE387)

³⁹DE388

⁴⁰こうした発想は、「環境世界」(milieu)をめぐる同時代の他の思想家の議論にも重なり合う問題圏にある(藤岡俊博、『レヴィナスと「場所」の倫理』、東京、東京大学出版会、2014 年、p.107-118。)。

る⁴¹。これに対し「吐き気」のうちにある者は、用途や意義を指示する文脈としての「世界」という地平を欠いているがゆえに、この状況を外部から意味づける術を持たない。かくして、それとして識別できるような意義をもつ「もの」がすべて消え去り、「私」と存在の区別さえもが判然としなくなる。この意味で、違和感や嫌悪感を覚えつつも、何がこの苦しみをもたらしているのかが判然としない状況こそが、「吐き気」という現象の正体であると言える。

「実詞的なもの」(substantif)の一切が消失し、存在を引き受けるような主体がいらないことから、この状況は、「存在の非人称的で匿名的だが消すことのできない焼尽(consumation)」⁴²の様相を描写する「ある」(il y a)という概念で表現されることがある。存在から距離を取れず、存在者が存在作用と渾然一体化して消え去りかねない事態は、この概念が用語化した論稿「ある」(1946 年)において、主体の主体性を脅かす「恐怖」の相貌としても描き出されている。

[...] 恐怖は主体の主体性(la subjectivité du sujet)、存在者(étant)としての主体の特殊性を転覆する。恐怖とはあるへの融即(participation à l'il y a)である。あらゆる否定のただなかで回帰するあるへの、「出口なし」のあるへの融即である。言ってみれば、あるとは死の不可能性であり、実存の無化においても存続する実存の普遍性(l'universalité de l'existence)である。⁴³

同時期の『実存から実存者へ』(1947 年)においても、レヴィナスは、「無」に対峙する「現存在」の「不安」とは異なる「存在することの恐怖」⁴⁴、諸物を識別可能にする光に照らされることのない「夜の恐怖、闇夜の沈黙と恐怖」を記述している⁴⁵。このとき「恐怖」において現前しているのは、何らかの内容を持つ存在者ではなく、「非人称の出来

⁴¹HEIDEGGER(1925)83-88(§18)/368(§70)

⁴²DEE93-94

⁴³« Il y a » (以下 Il y a), dans J. Wahl(éd.), *Deucalion : être et penser*, N°1, Paris, Revue Fontane, 1946, 150. なお、この論文や『実存から実存者へ』、『実存の発見』期の existence という語には、のちに être や essence で表される「存在すること」という動詞形の含意が込められている。ただしレヴィナスが、「実存する(exister)という動詞の他動詞的性格」(« De la description à l'existence », 1949, dans EDE, 143.)を発見し、「人間的存在の「諸々の固有性」の総体を実存分析としてやり直す」(EDE142)可能性を拓いた「実存哲学」(philosophie de l'existence)(EDE141)を意識してこの語を用いていることもまた事実であるため、本論では一貫してこの語を「実存」と訳出する。

⁴⁴DEE99「恐怖は死の不安ではありえない。」(Ibid.)

⁴⁵DEE102

事」としての「ある」という存在作用である。彼は、死してもなお在り続けることに怯える現象を分析しつつ、存在が存在するという事実が文字通り「出口なし」であることを浮き彫りにしている⁴⁶。その背景には、「無の観念は抹消された存在の観念に等しい」⁴⁷とするベルグソンの『創造的進化』の発想がある。レヴィナスは、識別しうる存在者がいないという事実すらもが存在として現前せざるを得ないという現象に着目して、存在の外に無を想定することは誤りであり、存在は、存在と無を含む一切を包括する「内在性」(immanence)、一切の「超越」(transcendence)の不可能性として立ち現れることに注意を喚起しているのである。

このとき主体は、自らの存在の「主語」(subjectif)として存在を支配下に置くどころか、自存性を保つことができぬまま存在のうちに溶けこんでしまっている。先の引用にあったように、その状態をレヴィナスは「融即」と表現している。従来、哲学的文脈では「参与」や「分有」と訳されてきた **participation** の語がレヴィナスの著作において「融即」と訳されているのは、レヴィ=ブリュールの邦訳に即した慣例である。彼が参照した『未開社会における心性』(1910年)では、一神教に対して「未開」ないし「原始的」と形容される諸宗教を分析するなかで、「恐怖」の感情において主客の反転と混同が起こる事態が、存在への「融即」として語られている⁴⁸。これを踏まえてレヴィナスは、1957年の論稿「レヴィ=ブリュールと現代哲学」において、「融即」概念を、主客未分化な情緒的総合としての世界の現れにおける存在作用との直接的接触、と規定している。この語は、「存在すること」のうちに人間の実存が絡めとられている状況を、観照とは全く異なる実存の様式である「超自然性、神秘性という範疇」⁴⁹において表現しているのである。

このことから分かるように、レヴィナスにおいて「実存」(existence)は、存在者の属性として付加される「存在性」のような静的なものではなく、「存在する」という働きそのものに存在者が従属し、存在者が存在を所有すると同時に存在によって支配される

⁴⁶レヴィナスはこの状況を例示する際に、ハムレットの独白や、ポーの小説『息の喪失』の一幕を挙げている。「ハムレットが「在らぬこと」を前にして尻込みするのは、彼が存在の回帰を感じ取っていたからに他ならない（死ぬか、眠るか——眠れば夢も見よう）。」(II y a151)「生き埋めにされることへの恐怖、それは、死が十分に死ではないのではないか、死において人は存在するのではないかとの疑念であるが、それはエドガー・ポーにとって根底的な感情であったように見える。」(II y a149)

⁴⁷DEE103

⁴⁸LÉVY-BRUHL, Lucien, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, F. Alcan, 1910, 28-29.

⁴⁹« Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine », 1957, dans EN, 57-58.

というダイナミズムのもとで捉えられている⁵⁰。それはあたかも、人間が「聖なるもの」の畏怖によって平伏させられ、否応なく触発されているかの如き様態である。その意味で、レヴィナスは、「恐怖が支配的情念であるような実存を記述するためにレヴィ=ブリュールが導入した「融即」の観念の新しさは、「聖なるもの」(le sacré)が惹起する感情を記述するためにそれまで用いられていた諸範疇を破壊したことにある」⁵¹と述べているものと思われる。

このように、「世界」という意義の地平を保留することで、レヴィナスは、「現存在／そこにあるもの」(être-là)が想定する「そこ」——時間と空間における「私」の出発点である「今ここ」——への繫縛が、存在と無の狭間に位置しているのではなく、存在者の存在への「融即」という出来事によって支えられたものであることに光を当てている。そしてさらに、「存在すること」に服することで生じる「吐き気」や「恐怖」といった情動的触発の様態を分析することで、「存在論的差異」に基づくこの存在と存在者の癒着関係を浮き彫りにしていくのである。

(2) 存在とは他なるものとの関係

近年出版されたレヴィナスの遺稿集『レヴィナス著作集Ⅰ：捕囚ノートおよび他の未編集原稿』（以下『捕囚ノート』）⁵²に収められた草稿群にも、「私」が今ここに在るとい

⁵⁰EN56-57

⁵¹Il y a 149 「聖なるもの」との関係性を「融即」の様態として否定的に捉えるこの発想は、その後もしばしば登場し、こうした様態とは別のありかたである「聖潔なるもの」との関係として他人の「顔」との関係性を規定する際にも議論の前提となっている（本章第3節(3)参照）。

⁵²レヴィナス自身のつけた題では 1940-45 年のメモということになっているが、実際には 1937-50 年までの長い期間にわたるメモが混在しているという指摘がある (*Œuvres 1: Carnets de Captivité et autres inédits* (以下 *Carnets*), volume publié sous la responsabilité de R. Calin et de C. Chalié, préface de J.-L. Marion, Paris, Grasset / IMEC, 2009, 50(Notice par R. Calin).)。博士課程を修了したのち帰化したフランスで生活していたレヴィナスは、フランス国籍を持つロシア語の通訳兵という立場ゆえにジュネーブ協定によって保護され、1940 年から 45 年にかけての長い年月の間、フランスおよびドイツの各地にて捕囚生活を送り、いまだナチスによる犯罪の全貌もリトアニアに住む家族の行方も知らぬままに、日々の労働と書庫での読書を続けていたとされる。過去について多くを語りたがらないレヴィナスの生存中はもちろん、死後も遺族のあいだで公開に関して権利問題が生じたため、長らくこの草稿の内容は知られてこなかったのだが、2011 年に公開されると、のちの思想の中核をなす多くの発想が当時すでに大方練り上げられていたことが判明した。特に『実存から実存者へ』はその大半が捕囚期に構想されていたことが明らかになっている。

う存在の「事実性」は了解することで引受けることのできるようなものではなく、むしろその無意味さによって私を圧倒し絶望させる「苦痛」や「悪」として現れる、という洞察がみられる。そこでレヴィナスは、存在を了解し、引き受けることで本来的な仕方
で実存するというハイデガーの説とは異なり、「畢竟私の実存との関係というのは、この実存を引き受けることではなく、その問いかけにすぎないのかもしれない」⁵³と述べている。遺稿ということも加味し本論ではこの資料を中心的に取り上げることは控えるが、その後公刊された諸論稿と照らし合わせるなら、この発言の背後には、「実存」に関する以下のような見解が隠されていると考えられる。

先に見たように、「今ここ」に釘づけにされているという事実に対する「吐き気」や、ただ「ある」ことに呑み込まれ自分を見失うことへの「恐怖」は、「存在することの苦痛」(mal d'être)⁵⁴という現象を告げている。このことが意味するのは、ひとりの「私」にとって「存在すること」、「実存」とは善悪無記の現象ではないということである。いかなる意味も与えることのできない匿名的な「存在すること」に全面的に曝されることで、存在者の主体性は脅かされる。「存在」は引き受け不可能な相貌を呈して「私」の主体性を脅かす重大な「問題」であって、一箇の主体によって引き受けられうるものではないのである。このことにより、一箇の存在者としての「私」が、「存在すること」のうちにあることに違和感を覚え、「実存」の無意味さに絶望する者であることが逆照射されることになる。「私」にとって存在することは「苦痛」であり「悪」である。存在するという働きのうちにありつつこの存在の意味を了解する存在者のありかたを本来の主体性で見做す「存在論」に決定的に欠けていたのは、このように、存在に服していることを「苦痛／悪」と感じる、「私」の「内部性」(intérieurité)の観点だったのである。

レヴィナスの見るところでは、この「私」にとっては、「なぜ存在があるのであって無があるのではないのか」というライブニッツの存在論的な問いよりも、「なぜ「存在すること」が苦痛でしかないのか」、「なぜ悪があるのであって善があるのではないのか」という問い、言ってみれば倫理的な問いの方が死活問題である⁵⁵。しかし先に見たように、存在が外部なき「内在性」である限りにおいて、今ここに存在するということは、

⁵³Carnets59

⁵⁴レヴィナスは、ハイデガーの「存在論的差異」という発想によって「観念論者の哲学にあっての存在の悪、質料の悪が、存在することの悪／苦痛となる」« le mal de l'être, le mal de la matière de la philosophie idéaliste, devient le mal d'être » (DEE19)と述べている。

⁵⁵この二つの問いの対比はレヴィナスの議論に繰り返し登場する。彼によれば、「なぜ善ではなく、悪が存在するのか」という問いは、「なぜ何ものかが存在し、無があるのではないのか」よりも人間にとって根源的な問いであり、「存在の脱中立化」を果たす「最初の形而上学的問い」である(« Transcendance et mal », 1978, dans DVI, 201.). この点については第Ⅱ部第三章第2節(2)で再論する。

いかなる意味も持ちえない裸の事実なのであった。それでも敢えて「なぜ「存在すること」が苦痛でしかないのか」という問いに答えようとするならば、「存在とは他なるもの」(l'autre de l'être)へと開かれること、すなわち〈他者〉(Autre)への超越が不可欠となる。存在者が存在するということは、その外部から意味づけられることなしにはいかなる意味も持ちえないためである。つまり、匿名的で物質的な存在を秩序づけるような「意味」を探求することで、「私」は、外部なき内在性であるはずのこの「存在と存在者の関係」(存在論的差異)の外部への超越を、言い換えれば「存在すること」からの「超越」ないし「救済」⁵⁶を渴望することになるのである。

こうした観点から、レヴィナスは、今ここに実存する「私」にとって重要なのは、存在と存在者の関係——「存在論的差異」——ではなく、「存在とは他なるもの」との関係——これを彼は「倫理」(l'éthique)と呼ぶ——であると主張している。そして、存在に意味を与える秩序を希求する一箇の「私」を起点とすることで、「存在論」から「倫理」への移行の必要性を示しているのである。何らかの有意義性の地平に即してではなく、「倫理」によって存在に「意味」⁵⁷が与えられるというこの考え方は、われわれのみどころでは、彼の思想全体を貫く根本主張をなしている。

ただし、既に多くの研究者が指摘してきたとおり、こうしたレヴィナスの議論は、広義の存在論と呼ぶうるものである。これまでに見てきたハイデガー的「存在論」に対する批判は、存在の意味を可能にする構造を探究するものであるという意味で、厳密に言

⁵⁶この点については、存在ならざるものによる存在からの「救済」を語る『捕囚ノート』の言葉(Carnets52)に依拠して、存在の問いから「救済」の問いへと歩を進めるものとしてレヴィナス思想を解釈するカスパーの研究を参照されたい(CASPER, Bernhard, « « Salut n'est pas l'être » : pour comprendre la confrontation de Levinas avec Heidegger, à travers les Carnets de captivité et autres inédits », traduction de l'allemand par Michèle Delale, dans HOUSSET, Emmanuel et CALIN, Rodolphe(dir.), *Levinas : au-delà du visible, études sur les inédits de Levinas des Carnets de captivité à Totalité et Infini*, Cahiers de Philosophie de l'université de Caen, N°49, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2012, 225.)。

⁵⁷「」を付したのは、次節でみるように、この語が、何らかの内容というよりも「方位」や「秩序」という含意を持つためである(「意味、存在の方位ないし統一性、思惟の他の歩みすべてと存在の歴史的生の全体がそのうちに位置づけられる原初的出来事」(HAH39))。この点については次節で検討する。

えば「存在論の拡張」⁵⁸だからである⁵⁹。先にも述べたように、レヴィナスは、存在に対する存在者の優位を唱え、存在者の実体性(substantialité)に立ち戻ろうとしているのではない。そうではなく、彼は、匿名的で無秩序な「内在性」として存在が生成することを事実として認めたうえで、一箇の主体の「内部性」を起点にこの存在を秩序付け、有意義化する枠組みとして、他者との関係としての「倫理」を描き出しているのである。

われわれの考えでは、レヴィナスの議論が広義の存在論と見做しうることを認めたとしても、「存在論」から「倫理」への移行を訴える彼の議論の有効性が損なわれることにはならない。なぜなら、彼の提示する「倫理」は、先に述べた意味における「存在論」とは明らかに異なる枠組みに基づいており、この枠組みなしには、反ヒューマニズムの批判に抗して人間の主体性のうちに「意味」を見出すことはできないからである。このことを理解する上で重要なのは、「倫理」における他人とのあいだの関係構造が、レヴィナスにおいて、従来の意味論とは大きく異なる、一つの「意味論」として描き出されているということである。次節ではこの点を明らかにしたいと考える。

第3節 「意味」の回復

(1) 言語の危機とヒューマニズムの危機

よく知られているように、レヴィナスは、国家博士論文『全体性と無限』(1961年)、第二の主要著作といわれる『存在するとは別の仕方』(1974年)、またその間に書かれた『人間主義』論集(1972年)において、一貫して言語の問題を扱っている。言語といっても、そこで問題になっているのは特定の国語(langue)の文法や語彙体系ではなく、二人称で他人に呼びかけ、一人称で自らを表現する生きた言語活動(langage)の根底にある主体性そのものである。このように、人間の主体性に関する議論と言語に関する議論が重なり合っている背景には、『人間主義』論集のなかでも最初期の論稿「意義と意味」(la signification et le sens) (1963年)でまとめられているような、西欧哲学における主観

⁵⁸CALIN, Rodolphe, « La métaphore absolue. Un faux départ vers l'autrement qu'être », dans *Levinas : au-delà du visible, études sur les inédits de Levinas des Carnets de captivité à Totalité et Infini*, op.cit., 127.

⁵⁹知による全体化からも基礎的存在論による囲い込みからも解放された「存在」の相貌に迫るものとして『全体性と無限』の存在論的読解を試みる論者もいる(MOATI, Raoul, *Événements Nocturnes : essai sur Totalité et Infini*, préface par Jocelyn Benoist, Paris, Hermann, 2012, 15-16.)。

性を起点とした意味論の問題点についての洞察⁶⁰があるものと思われる（「主体性」と「主観性」という語はいずれも同じ *subjectivité* の翻訳であるが、後者には、西欧近代の哲学理論に登場する超越論的主観としての含意が強く込められていることから、本論ではこの二つの語を訳し分けることとする）。

一般に、近代西欧哲学において、主観性は自由なものとして描かれてきたように思われる。例えば超越論的観念論の系譜においては、肉体をもち一つの場所を占める存在者というよりも、対象を構成するとともに論理的統一性を保持する枠組みとして主観が語られてきた。一切のものに意義を与える思惟主体が、同時に、特定の有意義性の地平の内部に組み込まれた行為主体でもあるということは、それ自体、主体の地位の曖昧さを、ひいては身体をもつことによるその自由の限界を露呈する一大スキャンダルとも考えられたためである。しかし戦後の主観性批判の文脈においては、思惟主体もまた自らの背景にある構造（文化や歴史、イデオロギー等の体系）によって条件づけられたものであることが指摘され、こうした主観性の自由を疑問視する声が高まってきた。

その結果、一つの問題が浮上してくる。対象を意味づける主観が、それ自体何らかの体系のうちに位置づけられるとすれば、この主観が与える「意義」(*signification*)⁶¹の正当性を定めるような審級はどこにも存在しないのではないのか、という問題である。ここには意義の「相対主義」とも言うべき状況がある⁶²。これは、真偽を定める秩序のな

⁶⁰« la signification et le sens », dans HAH, 17-61.紙幅の都合上、ここではレヴィナスの議論の流れに即した説明はできないため、そこで問題となっている事柄についてより一般的な説明を行う。

⁶¹レヴィナスにおいて *signification* は、「意味生成」(*signifiante*)(HAH40)に近い「意味作用」という動詞的な意味で用いられることもあるが、「意義」と訳される場合、それは、文脈を参照することで得られる内容を指している。認識し、発話する主体自身が文化構造のうちに組み込まれている場合、意義は、この構造のうちなる諸々の意義の相互参照のうちで定まることになる(HAH21)。

⁶²これをレヴィナスは「裁き」(*jugement*)(HAH38)の不在と呼んでいる。この点については、レヴィナスのうちに、匿名の「言説」が意味と真理の在処として個々人の発言を従属させる意義の「教条主義」と、その対極に位置する意義の「相対主義」という言語の二つの危機への警鐘を見て取る論稿と(DEWITTE, Jacques, « Une parole qui commence. Levinas et la critique de l'herméneutique du soupçon », dans FONTAINE, P. et SIMHON, A.(dir.), *Emmanuel Levinas. Phénoménologie, Éthique, Esthétique, Herméneutique*, Puteaux, Cercle Herméneutique, 2007, 199.)、普遍史の目的を目指す世界精神の歩みのうちに個々の事象を統合し評価する歴史の「教条主義」的な裁きとこの絶対的基準が喪失した後の「相対主義」という二つの問題を乗り越える、「救済論」的観点からの裁きの可能性をめぐる議論として

いままに多様な言説が乱立する状況として、「意味の危機」あるいは「言語の危機」と呼ばれうるものである。レヴィナスの見るところでは、この問題は、反ヒューマニズムの問題とも関連している。一切の意義の検証可能性を担保する主観性の喪失によって生じる「言語の危機」は、人間の固有性を全体性のうちに埋没させてしまう構造主義の台頭にみる「ヒューマニズムの危機」と同軸のものなのである⁶³。とはいえレヴィナスは、伝統的なヒューマニズムへと回帰して、かつてのような主観性を復権させようとしている訳ではない。その後の議論はむしろ、こうした主観性に支えられた意味論の構造そのものを問いたす方向へと向かっている。そのことは、『存在するとは別の仕方』において、表象作用に基づく自己意識として主体性を捉える発想と、意味の理念性に奉仕するものとして言語を捉える発想とが批判対象となっている⁶⁴ことからうかがえる。

では、いかにしてこの「言語の危機」から脱することができるだろうか。そこでレヴィナスがとる戦略は、概念が特定の文脈を参照することで指示される意味内容としての「意義」(signification)から、〈他人〉の「高さ」によって存在を秩序付ける方位としての「意味」(sens)を区別し、「文化的記号／指標」(signes culturels)に対する「意味」の先行性を主張するというものである⁶⁵。彼は、概念がそれに即して意義を持つような文脈——例えば「世界」という地平——が成立するのに先立って、〈他人〉との関係性を起点とするひとつの「方位／意味」が存在のうちに導入されると主張している⁶⁶。「意味」を

『全体性と無限』を取り上げる論稿(BOUNDJA, Claver, *Penser le paix avec Emmanuel Lévinas : Histoire et eschatologie*, Paris, Harmattan, 2009, 55-60.)を参照。

⁶³本章第1節(1)でも指摘したように、レヴィナスにとって反ヒューマニズムは「それ自身で目的である人格が存在のうちに演じるであろう優位性を否定」して、人間の「意味を諸要素の純然たる配置のうちに探し求める」(« Un Dieu Homme? », 1968, dans EN, 76.) 構造主義的な発想のうちに見出されるものであった。この引用が、宗教的題材を扱う論稿「神人？」からのものであるということから、「宗教的講話群」のうちにも同様の問題意識があることがうかがえる。

⁶⁴CALIN, Rodolphe, « La voix du soi, ipséité et le langage chez Lévinas » (以下 CALIN(1997)), dans *Alter, Revue de Phénoménologie*, N°5, Fontenay-aux-Roses, Alter, 1997, 257.

⁶⁵HAH58

⁶⁶こうした発想からは、「私があらかじめ私の可能とは別のものに命じられて／方位づけられている(ordonné)」のでなければ「意味を成す」ということが理解されることはない、というレヴィナスの主張が見て取れる(SALANSKIS, Jean-Michel, *Sens et philosophie du sens* (以下 SALANSKIS(2001)), Paris, Desclée de Brouwer, 2001, 131/134-135.)。サランスキは、このことを指摘しつつ、レヴィナスが、主観から客観に向かう志向性とは別種の、発話者から対話の宛先へと向かう矢印に着目するために、「倫理」の不可逆性を導入して「意味」を再考している、と解釈している。この指摘は、レヴィナスの「人間主義」解明のために「倫理」

ひとつの「方位」として捉えるこの発想は、われわれの考えでは、レヴィナスの「人間主義」の独自性を形作っているが、それは、通常の記号表象論からすればあまりに特異なものであるために、なかなか理解されにくいものでもある。そこで以下では、この意味論の大枠を整理し、レヴィナス流の「人間主義」の拠って立つ論理を示したいと考える。

(2) 人間の唯一性

われわれのみるところでは、これまで述べてきたような「意味」の問題は、レヴィナスにおいて、晩年の論稿「唯一性について」(1986年)に至るまで続く、各人の相対的差異性ではないような「唯一性」を思考する言語的枠組みの探究と重なり合っている。論述の仕方は変わっているが、問題意識そのものに変更はないとみられる。そこで以下ではこの論稿も参照しつつ、人間の唯一性を思考することに伴って生じてくる問題についてまとめておきたい。

一般に、個性という概念は、他のものにはないその者の独自性や単独性を表す指標として機能している。しかしレヴィナスによれば、各人がたがいに異なっているという差異性——すなわち個性——は、「類の共通性を想定した相互的で純粋に論理的な否定性」⁶⁷に過ぎず、実のところ真に唯一的なものを表現しているわけではない。この概念は、諸個人を、互いに独立した個体でありながらも同等の権利を有するものとして捉える⁶⁸発想の根底にある、「〈普遍〉と〈個別〉の論理」(*logique de l'Universel et du Particulier*)⁶⁹

の特異性を浮き彫りにしようとする本論においても重要な指摘であるが、われわれのアプローチとは少し異なる。われわれが、レヴィナスは他者との関係性（「倫理」）における主体性の動向を論じるために「意味」をめぐる議論を展開している、と考えているのに対し、この論稿においてサランスキは、他者へと赴く主体性そのものに迫るというよりも、意味を成すという事柄一般について論じているからである（例えば彼は、絶対的に他なるものである〈他者〉へと赴く運動を「作品／業(*Œuvre*)」や「典礼／公共奉仕(*liturgie*)」と名付け、「〈他者〉の時間への移行」と関連付けるレヴィナス独自の発想(HAH44-45)からは距離を置き、「発信、創造、業に対し受容、理解、捕捉を特権化する」ことで、「意味を成すこと」を「宛先に達すること」(SALANSKIS(2001)137)として解釈している。本論文の範囲を超えるため扱うことはできないが、「作品／業」概念については以下の論稿が参考になる。渡名喜庸哲「*Question de l'œuvre chez Emmanuel Lévinas*」、『フランス哲学・思想研究』、第13号、東京、日仏哲学会、2008年、pp. 118-127。）。

⁶⁷« De l'Unicité », 1986, dans EN, 209.

⁶⁸EN213-214

⁶⁹EN211

の内部で思考されうるためである。それは、個別者を一般的類に組み込むと同時に他の個別者から区別する論理であり、各人の平等な権利を保障する人権思想の多くもまた、この枠組みに則っている。

しかしこの考え方は、「われわれ」と名乗りうるひとつの集団を形成し、そこから排除される者を差別化するという問題点を含みもっている。例えば、第二次世界大戦中にユダヤ人が劣等民族と見做され、権利を有する独立した個人で構成される社会から排除されていたことや、日本にかつて存在した「非人」と呼ばれる階級の人々が、忌み嫌われ差別を受けてきたことなどを想起することができる。人間性を、特定の本性を持つ実体に限定する形而上学的なヒューマニズムは、ひとつの普遍的な類に属する個体を平等な「人間」と見做すかぎり、つねにこうした差別の問題と隣り合わせにあると言える。

これに対しレヴィナスは、人間的存在者としての〈自我〉や〈他我〉ではなく、「私」と同じ類には属していないような他人の「他性」(altérité)を起点に、別の仕方で人間の唯一性について語ろうとしている。「人間主義」の解明を旨とするわれわれの考察にとって重要と思われるのは、ここで他人が「私」と同類とは捉えられていないという点である。先に述べたように、レヴィナスは専ら「他なる人間」、つまり他人との関係のうちに人間的なありかたを見出し、自らの「人間主義」を「他なる人間の人間主義」と名付けている。しかしここで他人と呼ばれているのは、何らかの共通項に基づいて「私」と同類のものとされた者のなかで、「私」とは別の個体集合として区別される者のことではない。むしろこの語は「私」から分離した「他なるもの」であるということ、つまりレヴィナスが「他性」と呼ぶものに即して規定されている。この他人の「他性」が、単に相対的な差異性ではなく「絶対的分離」を表現しているというのが、レヴィナスの「人間主義」思想の根底にある一貫した主張である。

彼によれば、「一切の類を超越する唯一者の他性」⁷⁰は、通常われわれが用いている論理でもってしては語りえない。例えば、特定の文脈のうちに個別者を配置し、そこから意義を汲み取る発想においては、個別者の唯一性そのものは意味をもちえない。このことは、言語活動の根底にある記号表象の枠組みを考えてみれば分かることである。対象が知解可能となるのはそれが何らかの文脈のうちに配置されたときである、という記号表象の意味論に即すならば、唯一者は意味を持った途端に体系のうちに回収され、すでに唯一的なものではなくなってしまうだろう。有意義性の連関のうちでは各々の項は可逆的で交換可能なものである以上、そこには真に唯一的なものは存在し得ないはずだからである。

では、体系の全体性には還元されることのない「唯一的なもの」はどのようにして「意味」を持ちうるのだろうか。1963年の論稿「〈他者〉(Autre)の痕跡」においてレヴィナス

⁷⁰EN214

スは、他人が「他性」を失うことなく「それ自身で意味を成す」とすればいかなる構造をとるのか、という問題を提起し、それまでとは異なる仕方での構造を描き出している⁷¹。他人との出会いを描き出す際のこの記述法の変化のうちには、「意味」の問題をめぐるレヴィナス自身の思索の深化が反映されているように思われる。そこでここからは、『全体性と無限』(1961 年)やその後の論稿群において、他人の描き方がどのように変化しているのかを見ていくことにしよう。

(3) 「顔」と「痕跡」

レヴィナスは、「私」との共通点や差異に基づいて他人を規定するのではなく、他人がそれ自身で意味を成すと述べている。それによれば他人とは、性別や人種等の生まれや、職業や肩書等の社会的地位といった様々な外的表象には限定されずに、それ自身で(καθ'αυτό)顕現する者のことである。「私」の側で与えるレッテルに縛られることなく、それら全てを超えた仕方で自己表出することで、他人は「私」の認識をはみ出る。有意義性の連関のうちにある対象の意味内容が意識に対して十全に現前するのとは異なり、ここで告げられるのは、対象として意味づけられたものの全体性のうちに他人を回収することの不可能性——このことが「外部性(extériorité)の現存(présence)」⁷²と呼ばれる——である。この「余剰」によって、他人は「他なるもの」(autre)でありつづける。「他なるもの(autre)としての〈他者〉(Autre)とは〈他人〉(Autrui)である」⁷³と語られるように、レヴィナスは、際立った意味で「他性」をもつのは「絶対的分離」を告げる仕方で現象する〈他人〉だけであると考えている。

彼によれば、この「絶対的分離」こそが他人を一人の対話者たらしめ、また、独立した人称的存在者たらしめている。確かに、それが何であるかを「私」があらかじめ知っているような既知の「もの」に対しては対話は成立しないだろう。その意味で、「私」がある人に対して「あなた」と呼びかける二人称間の対話は、その人の内面に踏み込むことができず、その人自身が完全には知りえないものであるからこそ成立すると言える。また、ある人が「私」の認識対象の地位から分離した自由な人称的存在者たりうるのは、その人が「私」からの一方的な規定に対し異を唱え、これを修正するよう「私」に要請することができるからにほかならない。ここには「もの」とのあいだにはない人称間の

⁷¹EDE272

⁷²TI38

⁷³TI42-43 私見によれば、レヴィナスは小文字の autre 他なるものと大文字の Autre 〈他者〉ないし 〈他〉を使い分け、一般に autrui 他人と述べる時よりも 〈他者〉としての性格を強調する際には大文字で Autrui 〈他人〉と記している。本論では以下この原則にしたがって訳語を用いる。

関係に固有の様相、主体が第一人称の「私」として応答せねばならない相手への関係性が見出される。他なる人間が自律的な人格であり、理性に従って意志を発動させる自由を有する以上、彼を道具や手段としてのみ用いてはならず、それ自体価値ある目的としても尊重せねばならないという発想が、カント以来のヒューマニズムの伝統の根幹にあることはよく知られているが、レヴィナスの議論は、この人格の不可侵性について、それが〈他人〉に固有の「絶対的分離」に基づいていることを明らかにするものであると言える。

ただし、ここでは「絶対」(absolu)という語が「絶対権力」等の表現に見られるような「並びうるものがない」という意味ではなく、文字通り「対を絶する」、つまり「それ自体で切り離された」という意味で用いられていることに留意せねばならない。レヴィナスの場合、この語の背後にはつねに、「聖潔」(saint)と訳されるヘブライ語の観念 **קדוש**(kadósh)がある。少し立ち止まってこの点を確認しておこう。この観念はそもそも、清いものとして聖別されていることを表現する形容詞で、神を名指しすることを避けるヘブライ的伝統においては神の呼称「聖潔なるお方／聖潔として称えられよ彼は」(le Saint béni-soit-Il)⁷⁴にも含まれる語であるが、レヴィナスは、「聖潔」という形容詞を「聖なる」(sacré)という形容詞と対をなすものとして扱い、他者とのかかわりかたの異なる二様態を表現するのに用いている⁷⁵。

例を挙げよう。例えば、他人という現象の背後に不可知の他者の力、「呪い」などの認識を超えた触発や、「憑依」のような自他の分離を乗り越える一体化の可能性を認めるとき、他人は「聖なるもの」として扱われていると言える。認識の秩序において現れる仮象の奥底にある本体が、何らかの神秘的な力によって「私」に働きかけてくるこのような関係様態にあって、「聖なるもの」は、それに対面する者の自由を損なう強制的な力を行使する。先に「ある」(il y a)という存在の相貌に関連して取り上げた、「融即」(participation)の様態における主体性喪失の問題が、ここでもまた浮上するのである(注51 参照)。

他方で、こうした名づけがたい神秘的な力による暴力的な関係様態とは別に、「私」の自由を侵害することのない仕方で「私」にかかわる〈他人〉とのあいだの人格的で非暴力的な関係様態がありうる。対話相手は、語られている内容のように主題と化すこと

⁷⁴レヴィナスはタルムードにおける典拠に基づいて「聖潔」概念を規定しているが(« Le nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques », 1969, dans ADV, 147-148.)、聖書でもイザヤ書等にしばしば神の呼び名として「イスラエルの聖潔なる者」(**קדוש יִשְׂרָאֵל**)という表現が登場する(『ヘブライ語聖書対訳シリーズ 20 : イザヤ書 I (1-22 章)』、東京、ミルトス・ヘブライ文化研究所編、2002 年、p.14。)。

⁷⁵この二概念の区別に関する考察がタルムード講話「脱聖化と脱呪術化」にある(« Désacralisation et désensorcellement », 1971, dans SS, pp.82-121.)。

はないという意味で認識を超えた不可知のものではあるが、匿名的なものではなく「あなた」と呼びかけられる人称的なものである。ここで「あなた」は「私」から分離した「絶対的に他なるもの」ではあるが、この分離を強制的に解消して「私」の自由を侵害する力ではない⁷⁶。レヴィナスによれば、このとき他人は「聖なるもの」ではなく、「聖潔なるもの」として扱われている。それゆえレヴィナスは、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、また「ヌミノーズなもの」のいかなる形跡もなしに他人の「聖潔性」を告げる」⁷⁷と述べているのである。

神秘的な力でもって自他の境界を侵犯し、触発するありかたとしての「聖性」(la sacralité)ではなく、自他の分離が保たれるありかたとしての「聖潔性」(la sainteté)を重視するこの発想に基づき、レヴィナスは、『全体性と無限』において、〈他人〉との出会いの構造を、「顔」(visage)という様式として描き出している。現象としての他人の認識を超えて即自的に実在する他人本体に触れる触知とは異なり、「顔」とはあくまで「私」と対話者である「あなた」との間の「分離」(séparation)が成就する仕方である。つまり「顔」は、何らかの実体や存在者の知覚ではなく、〈他人〉が絶対的に分離した者として顕現する仕方を表現する語なのである。

この「顔」との関係は、倫理的に不可侵である者との道徳的關係であり⁷⁸、理念性を介することなき直截性として「対面」(face-à-face)とも呼ばれる。「顔」との対面においては、対象を把握し、意義連関のうちに位置づける観照的主体と対象のあいだの關係とは異なる關係が結ばれている。間接的に何らかの意味内容を指示する記号とは異なり、この「直截性／廉直さ」(droiture)において、「顔」は表象作用の欠損様態にある⁷⁹。つま

⁷⁶レヴィナスはこのような「絶対的他性」との關係を、「〈他〉、絶対的に他なるもの——〈他人〉——は〈同〉の自由を制限するのではない」、「私」は顔なき神と闘っているのではなく、彼の表現に、その啓示に応答するのだ」と表現している(TI171)。

⁷⁷TI169 彼は、ドイツの神学者オットーが、「聖なるもの」の情動的触発によって引き起こされる畏怖の感情を「神威」を意味する"numen"から取った「ヌミノーズなもの」(das Numinose) (OTTO, Rudolf, *Das Heilige Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Gotha, Leopold Klotz Verlag, 1925, 28.)という造語で規定したことに言及し、この含意を込めて「聖なるもの」(le sacré)という語を用いている(TI49)。

⁷⁸TI169

⁷⁹「顔は内容となることを拒絶することのうちに現存している。」(TI168)『存在するとは別の仕方でも「直截性／廉直さ、それは、表象が欠損して顔と化すことである」(AE146)とされている。

り「顔」は、明確な事柄は何も指示しないのである⁸⁰。「顔」において他人は一切の具体的な内容が剥ぎ取られた裸の状態であり、いかなる文脈のうちにも位置づけられない。「顔」は確かに私の面前に現存しているのだが、それはいかなるイメージも喚起することのない一つの抽象にとどまるのである。それゆえ「顔」として顕現する他人は、「私」の存在論的把握のうちに回収されることなく、存在の全体性を踏み越える「無限に超越的なもの」⁸¹でありつづける。

ただし、「顔」との対面において告げられるのは、この他人の把握不可能性だけではない。レヴィナスの考えでは、「顔」は何も意味しない曖昧なものに留まるのではなく、命令への応答を迫るものだからである。「顔」と対面するとき、「私」は、自分の意のままにならないこの他者を抹消したいという誘惑に駆られるが、同時に、その殺害を禁止する命令（「汝殺すなかれ」⁸²）を課せられる。「顔」とは、殺害に対する他人の倫理的な抵抗であり、殺人の「純粹に倫理的な不可能性」⁸³を告げるものなのである。この命令は、「私」に対して一方的に通達されているがゆえに、「私」はそれに服すほかない。ただし、この命令は強制力をもつものではなく、その対応を「私」の自由意志に委ね、「私」を「責任」(responsabilité)のうちに置き入れるものである。つまり「責任」とは、他人に対しどのように応じるかが問われ、「私」が試される場面そのものであり、応答する可能性のことなのである⁸⁴。この「責任」によって、「私」と〈他人〉のあいだには「倫理」と呼ばれる一つの道徳的關係が結ばれる。このように、レヴィナスにおいて「顔」は、「私」が把握しえないものであるだけでなく、「私」に命令を下すことで、「私」と他人とのあいだの無限の隔たりを告げるものとして描き出されている。

しかしながら、「私」に対して他人に応答する「責任」を負わせるこの命令は、どこから、どのようにして生じるのだろうか。確かにそれは他人の「顔」を起点に発せられるのだが、指示作用を持たず、一切の意味内容からの抽象であるはずの「顔」が、いかにして「私」に命令を通達しうるのだろうか。レヴィナスは『全体性と無限』以降、こ

⁸⁰「意味することが指示することと等価であるなら、「顔」は無意味であることになる。」(HAH63)

⁸¹TI168

⁸²「汝殺すなかれ」という命令は、『全体性と無限』では«tu ne commettras pas de meurtre»(TI173/191)と表記されているが、「tu ne tuera point»(EN122)と表記されることもある。

⁸³TI173

⁸⁴レヴィナスにおいて「責任」という概念は、他者に呼び出され「応答」(réponse)する可能性を表現しており、その意味で、いわゆる義務の内容を指示する責任概念とは異なるものである。このことを鑑み、以下本論文においては文脈に応じて「責任／応答可能性」という表記を用いることにしたい。

の問題に取り組んでいるように見える。この時期には、他人がそれ自身で表出し自らの「発話」(parole)に居合わせる仕方を表現する「顔」概念の使用頻度が減り、その代わりに、「彼性」(illéité)と用語化される「過去」との関係から切り離せない「痕跡」(trace)概念を用いて、このことが語られるようになる。

例えば1963年の論稿「〈他者〉の痕跡」においては、〈他人〉との出会いは、「私」と「あなた」の人称的關係が結ばれる「顔」との対面としてだけでなく、「顔」と「ある第三人称の者」(*une troisième personne*)⁸⁵——「彼」(Il)——との結びつきのもとで描き出されている。つまり、対面において「私」は「あなた」と二人きりではなく、「あなた」と「彼」との三者關係に巻き込まれていることになる。ただし、この「彼」は、二者關係を三者關係に開くために導入される「第三の人間」(*le troisième homme*)という発想からは区別されている⁸⁶。1951年の論稿「自我と全体性」にみられるように、「私」でも「あなた」でもない第三者との關係性はそれ以前から論じられていたが、そこで問題になっているのは、あくまで「あなた」としての他人が複数存在するという事態であった⁸⁷。つまり「第三者(un tiers)との關係」は、二者間の愛情に基づく親密な關係性から、複数の他人たちに対する公平性が問題となる局面を区別するために導入されていたのである。これに対し、1963年の論稿においては、他人の「他性」が、「彼」が「私」に対してあらゆる他人に応答するよう命じる枠組みのもとで記述されている。つまり「私」と「あなた」との關係は、それ自身は分離したものに留まりながら「私」を「あなた」へと差し向け、「責任」を課す者——レヴィナスの言葉では「彼」、「無限者」、「神」——との關係から切り離しえないものと考えられているのである。

とはいえ、「顔」を起点に、私に対し「顔」に従うよう間接的に命令するような廉直さを欠いた無限者⁸⁸との關係を、独立した登場人物のあいだの關係性のように思い描くことはできない。というのも、レヴィナスによれば、三者が同時的にひとつの意識に対して現前することはないからである。「彼」という語は、第三人称である限り決して直接「あなた」と呼びかけることができず、その働きを通して間接的にしかかかわることができない人称性を表現している⁸⁹。それゆえこの「彼」との關係は、そこにおいて「絶対的過去」の出来事が生起する「隔時性」(*diachronie*)と呼ばれる時間性のうちで語られている。

⁸⁵« La trace de l'Autre », 1963, dans EDE, 277.

⁸⁶AE234

⁸⁷« Le moi et la totalité », dans *Revue Métaphysique et de Morale*, N°4, Paris, Librairie Armand Colin, 1954, 361.

⁸⁸AE29

⁸⁹「彼」との關係は「あなた」を通じた「非直行的」で「側面的」な關係であるとされる(EDE277)。

以上のことから明らかになるのは、ここで問題となっている「彼」が、通常の三人称とは異なる第三人称性として、「彼性」ないし「神性」(divinité)⁹⁰と呼ばれているということである。われわれのみるところでは、この「彼」をめぐる議論には、ユダヤ教の伝統における神の観念の捉え直しという側面があり、無限者が「絶対者」として有限者とかかわる構造をめぐる宗教哲学的な問いかけと連関している（これについては第Ⅱ部第二章で扱う）。実際「彼」の観念はその後、無限者が人称性をもつ固有の仕方と定義され、「存在に汚染されざる神」⁹¹や「不在に至るほどの超越」⁹²と表現される、レヴィナス独特の超越神の観念に結実する⁹³。レヴィナスの主体性論は、本章で見るような意味論だけでなく、「神」に固有の時間性をめぐるこの議論によって独自のものとなっているように思われる。この時間構造については次章で詳述するが、隔たりとしての時間差を内包するこの三者関係において、〈他人〉に固有の意味作用がどのような構造をとるのか、63年の二論文「意義と意味」と「〈他者〉の痕跡」に即して要点をまとめておこう⁹⁴。

(4) 方位としての「意味」

先述したように、レヴィナスによれば、「顔」として「私」と向き合う「あなた」は明確な意味内容を指示するわけではないのであった。しかしここには「私」の表象／再現

⁹⁰EDE280

⁹¹AE10

⁹²DVI115

⁹³こうした用語法によって、〈他者〉の現象学を神学化して直ちに伝統的形而上学に接続することになるのではないかと懸念する声も上がっている(JANICAUD, Dominique, *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (以下 JANICAUD(1990)), Paris, l'éclat, 1990, 31.)。確かに、対話のうちで「あなた」と呼びかける〈他人〉の問題から、無限者ないし神と呼ばれる「彼」の問題へと移行し、後者を直ちに「ユダヤ・キリスト教的精神性」のようになる「啓示された神」(EDE282)に結びつける議論は、ともすれば特定の宗教的信念を擁護する教化的言説ではないかとの懸念を呼び起こしかねないものではある。第Ⅱ部では、こうした批判に対し、レヴィナスが用いる宗教的発想の背景、および、既存の宗教的伝統における教義との差異を明らかにすることで、彼の言説を神学から区別する作業を行う。

⁹⁴論稿「意義と意味」は、61年から63年にかけてコレージュ・フィロゾフィックとサンルイ大学で公表された講演に加え、ルーヴァン哲学会で1963年5月に講演され、同年9月に論稿「〈他者〉の痕跡」として別に発表された原稿を後半部に組み込む形で成立した。本節では、後半部に関しては主に論稿「〈他者〉の痕跡」を参照し、ここに含まれない部分については論稿「意義と意味」を参照している。

前化(re-présentation)⁹⁵による開示と隠蔽に基づく意味の秩序——これをレヴィナスは「存在の秩序」と呼んでいる——とは別の「人称的秩序」(ordre personnel)による「意味生成」(signifiante)があるという⁹⁶。それは、開示されるか隠蔽されることで告示されるような一切のものを超えた「高み」(hauteur)⁹⁷を起点とした命令の通達によって、「私」が「あなた」に応答する「方位」へと秩序づけられる出来事として形象化されている⁹⁸。ここには、体系のうちに配置されえず、そこから超越していく「唯一的なもの」である〈他人〉に応答することで、「私」が、表象可能なものの「彼方」である「高み」へと方位づけられる、という発想がある。以下、その議論を詳しくみていこう。

この「高み」に着目することで、レヴィナスは、sens という語に「意味」だけでなく動的な「方位」という含意を持たせている⁹⁹。彼は、記号が体系を参照して指示する内容としての「意義」から区別される「意味」という語に、〈他人〉へと向かうひとつの「方位」という含意を込めているのである。例えば、〈他人〉の「他性」に固有の意味作用において、「意味する」(signifier)という動詞は、意味内容の指示作用ではなく「一つの秩序／命令(un ordre)を通達する」¹⁰⁰作用を表現するとされる。つまり、記号が文脈や言語体系に準拠して内容を指示するのに対し、〈他人〉へと赴く「方位」は、「私」が表象する有意義なものの連関の全体性のうちでこの〈他人〉が指示する意味内容にかかわりなく通達されるのである。それゆえ「私」は、その人物が「私」にとっていかなる意義をもつとしても——大切な家族であれ何の利害関係もない異邦人であれ——、「あなた」に対して応答する責任を負っていることになる。

⁹⁵ここで「表象／再現前化」と訳したのは、フッサールの用語では *Vergegenwärtigung* であり精確には「準 - 現在化」と訳されるべき語である（齋藤慶典、『思考の臨界——超越論的現象学の徹底』（以下齋藤(2000)）、勁草書房、東京、2000年、p.385。）が、本論文では読みやすさを考慮してこの語を「表象」ないし「再現前化」と訳すこととした。

⁹⁶EDE272

⁹⁷Ibid.

⁹⁸時期は不明ながらレヴィナスの草稿には「ハイデガーにおける——存在の思惟——方位がない(pas d'orientation)！」(Carnets303)というメモもあり、この論点もまた、ハイデガーを意識したものと考えられる。

⁹⁹『全体性と無限』にもすでに、人間的身体が「高みという方位」(sens de la hauteur)によって秩序付けられている点で「純粋な自然本性」(pure nature)をはみ出ているという指摘がある(TI89)が、われわれの調査した限りでは、「高み」が意味論の鍵語として用いられるのはその後である。

¹⁰⁰EDE273

レヴィナスによれば、この意味通達は、「私」と「あなた」との関係に先立って、「私」が想起しうる過去とは異質な「記憶不可能な過去」¹⁰¹を起点に下される「彼」の命令によって生起する。命令を下す「彼」とのあいだに「人称的で倫理的な、つまり義務であって露呈することのない関係」¹⁰²が既に結ばれていることによって、「私」は、あらかじめ、あらゆる他人たちへと赴くような「秩序／命令」のうちに置かれているのである。ここには、「彼」によってあらゆる他人と「私」のあいだに倫理的関係が結ばれるという発想が見て取れる。つまり、「顔」との出会い、たった一人の「あなた」への「責任」ではなく、万人のために、万人の代わりに応答する「責任」のうちに「私」を置き入れるものであることになろう¹⁰³。

しかしながら、レヴィナスが 63 年に「彼性」と「痕跡」という新たな鍵語を導入して語ったこの「他性」の意味論に対しては、デリダの論稿「暴力と形而上学」(1964 年)において強力な批判が向けられ、その後の研究者の読解にも影響を及ぼしたことが知られている。デリダは、この論稿で、表象／再現前化による開示と隠蔽の対立軸を逃れる「第三の道」¹⁰⁴として導入される「絶対的過去」の「痕跡」なる概念が、実のところ、体系のうちで「開示でも隠蔽でもないもの」として「第三者」の地位を得ることで辛うじて機能する一つの「隠喩」¹⁰⁵にすぎず、そのかぎり、〈他者〉を二項対立の文脈に依存して意味をなす「相対的他者」へと還元する発想であると分析している。この解釈方針に基づき、その後もデリダは、記号の指示作用と〈他者〉の超越による〈痕跡〉の意味生成という、意味の二つの秩序のあいだの矛盾に満ちた関係性を「汚染」¹⁰⁶と呼ぶなどして、他者を論じる言説一般の自己矛盾的性格を鋭く暴いていく。

ただし、レヴィナスは、「痕跡」の「両義性」(équivocité)を強調する形で「メタファー」(métaphore)としての「痕跡」について論じた 1962 年の講演を除けば、超越の哲学とメタファーの哲学を混同するような発想を放棄しており¹⁰⁷、このデリダの批判は、厳

¹⁰¹EDE277

¹⁰²EDE278

¹⁰³この意味でレヴィナスは、「責任」において主体には「あたかも創造によるあらゆる構築物が私の双肩にかかっているかのような責任」(EDE273-274)が課せられる、と述べている。

¹⁰⁴DÉRRIDA(1964)276

¹⁰⁵DÉRRIDA(1964)190

¹⁰⁶DÉRRIDA, Jacques, « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », 1983, dans *Psyché : Invention de l'autre, tome1*, Paris, Galilée, nouvelle édition augmentée 1998, 191.

¹⁰⁷CALIN, Rodolphe, « La métaphore absolue. Un faux départ vers l'autrement qu'être », dans HOUSSET, Emmanuel et CALIN, Rodolphe(dir.), *Levinas : au-delà du visible, études sur les inédits de Levinas des Carnets de captivité à Totalité et Infini, op.cit.*, 125. Cf. *Œuvres 2 : Parole*

密に言えば、レヴィナス自身の議論に即した解釈ではない¹⁰⁸。むしろ 63 年の論稿において、〈他人〉に固有の意味作用は、主観性を起点とした意義付与の図式が「彼」によって攪乱され、「私」が自己配慮によって構成される「私の時間地平」から解放されて「〈他者〉の時間」¹⁰⁹へと結びつけられる出来事として語られている。つまり、「痕跡」は、「隠喩」として否定的な指示作用を持つ記号として語られているのではなく、断絶した過去との間の結びつきにおいて生起する主体性の出来事として語られているのである。

この発想に基づき、その後の議論において、レヴィナスは、「私」の主体性を〈他者〉との「近さ」(proximité)——ここで「近さ」は、空間的隣接性ではなく「他性」によって触発されるような関係性を表現している——のうちにあるものとして描いている。例えば、『存在するとは別の仕方では』では、「他者が隣人であるような関係」を起点とするならば、他者は「人間という種の個別化(individuation)、理性的動物や自由意志、或いは何であれ何らかの存在本質」であるより前に「被迫害者」であり、この迫害に関して「私」には責任があると述べられている¹¹⁰。ここで他人は、何らかの認識に基づく本質把握によってではなく、他人が「近き者」として「私」との間に取り結んでいる関係性によって規定されている。同じく、『人間主義』論集においても、レヴィナスは、人間の究極の「意味」ないし「知解可能性」(intelligibilité)——ここで「知解可能」という語は必ずしも対象の把握可能性を意味しない——は、記号体系のうちではなくこの〈他者〉の「近さ」のうちに存している、と述べている¹¹¹。

また、この時期の論稿においては、他人との間の分離を介した人称的關係性が、「私」の主体性そのものを構成するものとして語り出されている。例えば、他人の痛みや苦しみに触発されて「私」が苦しむ場面といった感受性の次元が、対話の場面には限定されない〈他者〉との「近さ」を示す例として挙げられている。そして、レヴィナスによれば、この「近さ」は、時間的隔たりを含む出来事として生起する。絶対的差異で隔てられた「一者」と「他者」が「責任／応答可能性」によって結びつけられる仕方は、静的

et Silence et autres conférences inédites au Collège philosophique(以下 Parole et Silence), Paris, Bernard Grasset / IMEC, 2009, 11.

¹⁰⁸思惟と言語における「他性」の地位をめぐるレヴィナスとデリダの捉え方の違いについては他所で論じたことがある(村上暁子「レヴィナスにおける〈彼〉の人称的秩序による他性の意味論—デリダの批判をめぐる—」、『フランス哲学・思想研究』、第 17 号、東京、日仏哲学会、2012 年、pp. 142-150。)

¹⁰⁹EDE268

¹¹⁰AE98

¹¹¹HAH14 なお、レヴィナスによれば「{存在}がその正当な「意味／方位」(sens)をもつのは「近さ」を起点としてである。」(AE33)

な体系のうちへと両者が配置されることなく、「彼性」による間接的な仕方での召命によって「他者のために代わりに」ある主体性が生起する出来事なのである。この特異な時間論と結びついた「唯一的なもの」の意味論が、レヴィナスの「人間主義」思想の背後に存していることを鑑みるなら、それは、各個体の個性を「〈普遍〉と〈個別〉の論理」（本章第3節(2)参照）で語るような旧来のヒューマニズムとは大きく異なるものであると言わねばなるまい。

以上、本節でわれわれは、レヴィナスにおいて、「意味」という語が、記号表象が文脈を参照することで指示される「意義」ではなく、有意義なものの全体性の彼方へと赴く「方位」を表現していることに着目して、彼の「人間主義」思想の根底にある独自の意味論の構造を示してきた。あらためて、これまでの議論を振り返っておこう。本節ではまず(1)対象を意味づける主観性の枠組みが崩壊したことによる意味の「相対主義」の問題を乗り越えるために、「唯一的なもの」が意味を持つ可能性を追求するレヴィナスの戦略を紹介した後で、(2)この主題が晩年まで一貫していることを示すために1986年の論稿「唯一性について」に目を向け、人間の唯一性をとりわけ他人の「他性」に見る独自の観点を際立たせた。そして、(3)他人がそれ自身で意味を成す仕方についての議論として「顔」と「痕跡」、および、(4)「彼」による命令通達の構造を取り上げて、方位としての「意味」というレヴィナス独自の発想を明らかにした。この発想に着目することで、ヒューマニズムの危機を克服するという彼の課題が、言語の危機を克服するという課題と結びついていることが明らかになったのではないかと考える。本章を締めくくりにあたり、最後に、レヴィナスの方法論の特異性に改めて注意を喚起しておこう。

第4節 「人間主義」の特異性

本章で見てきたような、唯一者の「意味」を回復するという課題に即したレヴィナスの「人間主義」の試みは、「ヒューマニズムの再興」という表現から予想されるような議論からは大きく隔たっているように見える。実際、各人を同型のものと捉える発想から脱して、自他の非対称性を起点に人間の「唯一性」を語る彼の方法論は、同時代のフランスにおける他のヒューマニズム思想（例えばデュフレンヌの自然的人間論、ラクローワの「カント主義」、ムーニエのペルソナリズム）と比べても、極めて特殊なものである。

68年に著書『人間のために』を公表したデュフレンヌは、レヴィナスと近い問題意識から出発しながらも、人間性および意味の問題について全く異なるアプローチを採用している。デュフレンヌも、言語や文化体系の如き「無名の主体性」に人間主体の特権を

移しかえる発想を反ヒューマニズムのモデルと捉え¹¹²、『全体性と無限』の発想を踏襲しつつ、人間の言語の特殊性を、世界から距離を取りうる「内面性の表現」¹¹³にみている。しかし彼は、人間性が他人との出会いにおいて「人格(*personne*)の価値」¹¹⁴として認識されうるとした点で、反ヒューマニズムの批判を重く受け止めていたレヴィナスとは発想を異にしている。こうしたことから、レヴィナスは、デュフレンヌの自然的人間論¹¹⁵を、その「自然本性主義」故に限界を有するものとして取り上げている¹¹⁶。

同様のことが、人間をその人格の自由、平等、友愛の相のもとに描き出すヒューマニズム思想を展開したラクロワについても言える。そこでも人格の価値は認識可能であり、相互的であるとされる¹¹⁷うえ、存在に究極的意味を与える〈理性〉の力に対する信頼から、ひとたび人間の意味が見出されるやいなや、人間は理性的人格として存在論的に規定されると主張されている。レヴィナスは、人間性を存在論的に規定する場合には反ヒューマニズムが批判したような形而上学的人間観が回帰してしまうとの懸念から、こうした考え方に対し警戒の念を示している。彼は、近代の学的精神にも聖書的精神にも先立つ「人間学」を構築するラクロワの「カント主義」はひいては「新たな神学」を再興せんとする試みに陥りかねないと述べて、人格の価値を「存在の真理」と見做す発想に対して「人間なるものの意味は存在についての究極的言表に対し独立したものにとどまる」¹¹⁸のではないかと問いかけている。

¹¹²DUFRENNE, Mikel, *Pour l'Homme* (以下 DUFRENNE(1968)), Collections « Esprit », Paris, Seuil, 1968, 24-25.

¹¹³DUFRENNE(1968)151

¹¹⁴DUFRENNE(1968)195

¹¹⁵〈中性的なもの〉の哲学としての〈存在〉の哲学に対し〈全き他者〉の哲学を対置するレヴィナスとの違いを強調しつつ、デュフレンヌは自身の哲学を「その原動力がひとつの倫理学であると同時に美学でもあるような〈自然〉の哲学——自己を表現する存在者の哲学——」(DUFRENNE(1968)154)と呼んでいる。彼は、人間本性を万人において現実化された自然本性と捉える立場から、レヴィナスの戦略を、類比説をとらず「他者経験を〈全き他者〉の「啓示」と読み替える」(Ibid.)ものだとして非難している。

¹¹⁶HAH119

¹¹⁷ラクロワにおいては「他人を、自由にしてそれ自身で存続する「他なるもの」として、真の「自我自身」であり、同じ人格であり尊厳において等しいとみとめる」(LACROIX, Jean, *Crise de la démocratie, crise de la civilisation*, Chronique sociale de France, Lyon, 1965, 95.)ことが重視されている。

¹¹⁸« Kant et le Kantisme », notes critiques sur J. Lacroix, dans *Revue Métaphysique et de Morale*, N°4, Paris, Librairie Armand Colin, 1966, 483.

人間性を自然本性と捉えるにせよ、理性を備えた人格と捉えるにせよ、それを認識可能な価値として措定し、自己と他者とのあいだの類比に基づく相互性を前提にしている点で、これらのヒューマニズム思想は、レヴィナスの観点からすれば、反ヒューマニズムの教訓を忘却してしまっている。こうした反省から、彼は同時代のヒューマニズム思想とは一線を画す仕方で「人間主義」思想を展開したものと考えられる。これまで見てきた特徴は、ムーニエやネドンセルといったフランスにおけるペルソナリズムの思想家たちにも共通する人間観をなしており¹¹⁹、一般にヒューマニズム思想の基本的主張とされているが、レヴィナスにとっては、そうしたヒューマニズムについての自明の理こそが問いただされるべきであり、それなくして「人間主義」の復興はありえなかったのである。

これまで本章では、「唯一的なもの」の意味論という観点からレヴィナスの発想の独自性を明らかにしてきた。ここであらためて、彼の「人間主義」の課題を確認しておこう。彼によれば、新たに「人間主義」を語るためには、以下二点の課題を乗り越えねばならない。第一に、人間の内面性を軽視し、主体性を存在の匿名性や体系の全体性といった外的なものへと回収する反ヒューマニズム的発想に対抗して、存在者の「内部性」を起点に人間を「一にして唯一なるもの」として規定すること。そして第二に、人間の内面を不可侵の領域として実体化し、これに基づいて一群の存在者を特権化するかつての形而上学的ヒューマニズムから脱却し、人間の人称性をモノ化するヒューマニズムよりも「人間的な」人間の語りかたを模索すること。この問題意識に則り、彼は、存在者を在らしめる作用のうちに人間の固有性を見出す「存在論」や、存在者を構成している質料に基づいて人間性を規定する「自然本性主義」とは異なる手法を導入したのであった。

レヴィナスは、存在するという働きのうちにありつつこの存在の意味を理解する存在者のありかたを本来的主体性に見做すハイデガー的「存在論」には、「存在すること」のうちに閉じ込められていることを「苦痛／悪」と感じる人称的な「私」の観点、つまり「内部性」の観点が決定的に欠けているとの考えから、「存在論」ではなく「倫理」に基づいて人間の主体性を規定している。そして、本章で示したように、存在者が存在せしめられているという事実在即した存在論的可能性ではなく、「私」が「存在とは他なるもの」、すなわち〈他者〉に対する「責任」に応答するという倫理的可能性に目を

¹¹⁹ ムーニエのペルソナリズムにおいても、人格とは、自他の内部にある「人格化の運動」として、対象ではなく「唯一の実在」として把握されるものである (MOUNIER, Emmanuel, *Le Personnalisme*, Paris, Quadrige/P.U.F., 1949, 2010, 9-10.)。ネドンセルも、諸々の意識が同時的なものとして現れる場面に着目して、人格を相互性の相のもとで捉えている (NÉDONCELLE, Maurice, *La réciprocité des consciences : essai sur la nature de la personne*, Paris, Aubier, 1942, 10-47.)

向ける彼の発想は、〈他人〉の命令が通達される構造を、記号表象論とは異なる仕方で描き出す特異な「意味論」に支えられたものである。この意味論は、個々の要素がともに意識に対して現前する構造とは異なる、「隔時性」(diachronie)と呼ばれる特異な時間性に支えられている。われわれは、この独自の意味論が要請する時間構造を、「創られてあること」の時間性と呼びうると考えている。次章では、主体性の「起源」の問題を手がかりに、この時間性について考察しよう。

第二章 「創られてあること」の時間性論

第1節 人間性／主体性概念の解体

(1) 「起源／原理」としての存在理解

前章において確認したように、レヴィナスの「人間主義」の課題は、同時代の思想界の反ヒューマニズム的な流れに抗しつつも、旧来のヒューマニズムに立ち戻ることなく、新しい仕方で人間を語るための文法を発明することであった。彼は、反ヒューマニズムの形態として「存在論」と「構造主義」を挙げ、それらを標的とした議論を行っているだけでなく、各人を同じ類に属する個体として捉えるヒューマニズムの形態として「自然本性主義」を挙げ、それを乗り越えようとしている（第Ⅰ部第一章第1節(2)）。この発想においては、人間の唯一性は、各個体の差異性としての個性に縮減されてしまうが、これに対しレヴィナスは、以下の反論を示したのであった。「私」による一方的な理解を拒み、把握を逃れ出ることによって「私」に対して応答を迫る「顔」のうちで露わになる他人の「他性」——相対的な差異性ではなく絶対的な分離——によって告げられるのは、人間の唯一性が、ヒトという類に属する存在者が有するような一特徴ではないということではないか。この観点から、レヴィナスは、唯一的なものがそれ自身で意味を成す仕方を探究する独自の「意味論」を展開して、「倫理」と呼ばれる関係性のうちで他人が私に対してひとつの「意味」を通達する枠組みを示したのであった。これにより、レヴィナスは、人間を他の「もの」には還元不可能な一者、唯一者たらしめる様態としての「人間なるもの」について考察しているように思われる。

本章では、人間存在の「意味」をめぐるこの議論を踏まえ、さらにレヴィナスの「人間主義」思想の枠組みを解明するべく、人間存在の「起源」の問題を取り上げたい。具体的には、以下の順序で議論を進める。まず第1節では、レヴィナスの「自然本性主義」批判が、自らの本質を「起源」あるいは「原因」としてもつ人格という発想を問いただし、西欧哲学における人間性概念および主体性概念を解体する発想であることを示すために、40年代後半から70年代に至る主体性論を取り上げる。次に第2節では、自己同一的に実体化する〈自我〉との対比のもとで倫理的主体性としての〈自己〉の成立を語る、60年代後半から70年代にかけての議論を取り上げ、レヴィナスが主体性概念を関係概念として規定しなおしていることを浮き彫りにする。第3節では、主として『存在するとは別の仕方で』期の議論を参照しつつ、こうした主体性概念が、他者によって選ばれ、召喚された者として創られているという特異な時間構造に基づいて語られていることについて考察する。そして第4節では、第Ⅰ部全体の成果として、レヴィナスにおける人間の語り方の特徴をまとめる。

先に、存在と存在者のあいだの差異に基づく連関のうちに人間の本来的ありかたを見出すハイデガーの「存在論」に対するレヴィナスの批判を検討した（第Ⅰ部第一章第2節(1)）。われわれのみるところでは、この批判は、人間の動因や質料として立てられる存在を人間の「本質」(essence)として措定する「自然本性主義」的探究に対する問題意識に裏打ちされている。例えば、1949年の論稿「記述から実存へ」において、「存在論」批判は、「人間存在」(l'être humain)の「原因」ないし「起源」として存在を理解してきた西欧哲学の伝統に対する問題提起と結びつけられている。

しかし人間と存在との連関はもっぱら存在論なのだろうか。それは了解ないし了解不可能性から分かち得ないほどに混ざりあった了解、すなわちわれわれが存在を支配することのただなかにおけるわれわれに対する存在の支配なのだろうか。換言すれば、支配を介して実存は成就するのだろうか。例えば創造の観念が示唆するような関係は、未だ古代の宇宙論的顧慮が支配的であった中世哲学において考えられていたような原因の観念によって汲み尽くされてしまうのだろうか。あるいはそれは、人間から世界及び自己自身を統御する支配力を奪ってしまうような了解不可能な起源の観念によって、汲み尽くされてしまうのだろうか。被造物としての人間、あるいは、性的存在としての人間は、存在とのあいだに、存在に対する権能による関係や隷属関係、あるいは能動性と受動性としての関係とはまた異なる関係を保持しているのではないだろうか。¹²⁰

ここに「創造」の観念への言及がみられるのと同様に、『存在するとは別の仕方』においてもレヴィナスは、西欧哲学において「創造」の観念が「存在論の用語で、つまり、先在する不壊の一質料の関数として」¹²¹考えられてきたことを批判している。両議論を踏まえるなら、彼には以下のような洞察があったのではないかと推察される。人間が自らの起源として存在を了解するとき、人間はこの存在によって因果論的に支配された構図のもとに位置づけられる。しかも存在は、伝統的に存在者の本質や本性として措定され、生成消滅するものの第一質料と考えられてきた。このように、存在のうちに人間の原因をみるなら、個々の存在者の生成は、この普遍的な存在からの個別化という観点から説明され、人間の「無からの創造」(la creation ex nihilo)¹²²について問うことは意味をなさなくなるだろう。しかしながら、こうした因果論的発想においては、人間的存在者の唯一性や単独性が見失われてしまうのではないだろうか。レヴィナスが、人間的「実存」における「始まり」という契機について、存在と存在者のあいだの差異性であ

¹²⁰« De la description à l'existence », 1949, dans EDE, 151.

¹²¹AE174

¹²²DEE16

る「存在論的差異」ではなく「存在とは他なるもの」との関係に着目して論じているのは、こうした問題意識ゆえではないかと思われる。

引用文中の「被造物としての人間、あるいは、性的存在としての人間」という表現が示すように、彼が着目するのは、「創造」によって創られた者とその創り主のあいだの差異性である「被造物性」と、男性と女性という二つの性のあいだの「性差」——神が人間を男と女に創ったという聖書の記述を鑑みればこれも被造物性の一側面ではあるが——である。この「創られてあること」という論点は、「自然本性主義」を批判して「存在とは他なるもの」との差異性を語り出すレヴィナス思想の根底にある考えではないかと思われる。そこでまずは、それまで西欧哲学の伝統においては問題化されることの少なかった以上二つの主題の扱われ方を確認しておこう。

他なるものとの差異性を「女性的なものの他性」(*altérité du féminin*)¹²³との関係として形象化する 1946-47 年の講演録、『時間と他なるもの』後半部の議論は、この二つのうち「性差」の問題系に属するものである。この主題は『全体性と無限』(1961 年)に引き継がれ、新たなものを産出する「多産性」(*fécondité*)¹²⁴としての時間性をめぐる第四部の議論に結実するが、その後さらに展開されることはなかった¹²⁵。一方、『実存から実存者へ』(1947 年)において「始まりの瞬間」をめぐる議論のうちで登場していた「無からの創造」¹²⁶の主題は、無から創られたものとして人間を捉える「被造物性」の問題

¹²³TA85 とりわけ「エロス」と「多産性」と名付けられた項目を参照されたい (TA77-89)。『捕囚ノート』によれば 1943 年には「欲求の理論」と題された一連のメモが遺されており、いくつかの論点は「性差」の問題をめぐるのちの考察に直結している (Carnets119-120/123)。この議論は「女性的なもの」を〈他者〉とし、自らを男性的視点に立つ主体と見做す男性優位な発想にも見えるが、『実存から実存者へ』等にも見られる「女性的なもの」とのエロスの関係という主題は、その後タルムード講話等で論じられたのちに、『存在するとは別の仕方』(1974 年)において、〈他者〉を内に孕む「母性的身体」として主体性を形象化する際に生かされており、必ずしもレヴィナスが主体を男性性として規定していたとは言えない (合田正人『レヴィナス』、東京、筑摩書房、2000 年、p.339。)。本論ではジェンダーの問題に踏み込むことはできないが、生物学的ジェンダーを前提に語られたものではないとしても、文学的想像力を喚起するという意味でこうした表現に暴力性があることは事実であり、彼の言説には読者の敏感な感受性に対する配慮が欠けていたように思われる。

¹²⁴TI244

¹²⁵「エロスの関係」の枠組みは、その後は「他者」との倫理的関係を際立たせるために否定的な仕方でも参照されるようになる。Cf. 「〈善〉が存在するところのこの受動性は、みずからをエロスとすることはない」(HAH88)「エロスなき愛である隣人愛」(DVI13)

¹²⁶DEE16 そこで「創造の瞬間」の出来事は、始原の問題を原因の問題として捉えてきた哲学的分析を免れる「被造物の時間の神秘」として分析されている(DEE131)。

系に属するものであるが、この主題は、被造物と創造主の絶対的分離ゆえに「全体性のうちには統一されない多数性」¹²⁷を形成する社会の創設をめぐる『全体性と無限』の議論へと展開されたのちに、創造の出来事という「記憶しえない過去」と結びついた主体性についての議論としてさらなる発展をみることになる。例えばこの著作の結論部の「創造」と題された一節において「多数性に本質的な無起源(anarchie)」¹²⁸と呼ばれていた、自らの始原／原理(principe)において自己を掌握しうるような特権的平面の不在という発想は、その後の『人間主義』論集や『存在するとは別の仕方』において、主体が自らの起源としては把握しえない「絶対的過去」と結びついていることを表現する「無起源」(An-archie)という発想に結実している。

このように、「被造物性」の問題は、「創造」の出来事という「記憶しえない過去」と結びついた主体性についての議論としてさらなる発展をみることになるが、このことは、65年頃に同時に現前しえない複数の項の隔たりを介した結びつきを表現する「隔時性」(diachronie)¹²⁹という概念が登場し、原因とその帰結の関係性としては思考しえない被造物と創造主のあいだの関係性が、時間構造としてより一層詳細に語られるようになったこととも関連しているものと思われる。こうした議論を通じて、レヴィナスは、西欧哲学において「創造」が第一質料としての存在に個々の存在者を従属させる形で説明されてきたことに対して異を唱え、「創られてある」という人間のありかたを別の仕方でも語り出すための文法——「隔時性」としての時間性——を考案しているように見える。この時間性論については次節以降で検討することとし、ここではまず、人間本性論に基づく旧来のヒューマニズムの発想を転換するレヴィナスの議論の特徴として、人間性と主体性という二つの語の位置づけに触れておきたい。

『存在するとは別の仕方』の議論を一読して、そこで主体性と人間性という二つの語がしばしば並置されていることに気づかれた方もいるのではないだろうか¹³⁰。通常「主観性」という訳語で示される近代西欧哲学の専門用語と、人間の本質規定の語として理解される「人間性」は、別の事柄を指していると思われるが、ここでは双方の表現が殆ど同じ範疇として用いられているのである。これを見る限り、レヴィナスは、人間性を自然本性に基づいて説明し、主体性を人間的存在者に固有の意識の様式（主観性）と見做す西欧近代哲学の発想を覆しているのではないかと思われる。本節では、レヴィナスにおけるこうした人間性／主体性概念の解体について考察していきたいと考える。

¹²⁷「[...]「無からの創造」の観念が表現しているのは、全体性には統一されることのないような多数性である。」(TI78)

¹²⁸TI270

¹²⁹EDE285

¹³⁰Cf.「自己自身としての主体性ないし人間性」(AE21)

前章でも触れたように、レヴィナスの「人間主義」思想は、「自己自身を目標とした自由な人間の人格が存在の意味に対して優位性を持つことを否認する現代の反ヒューマニズム」¹³¹の正当性を認め、その教訓を踏まえたものであった。彼は以下のように述べている。「現代の反ヒューマニズムの見事な直観の本義は、自分自身の目的であると同時に自分自身の起源でもあるような人格の観念を放棄したことにある。というのもこの人格の観念においては、自我は依然として一箇の存在であるがゆえに依然としてもの(chose)にすぎないからである。」¹³²つまり、「起源」として措定されるような「人格」に依拠して人間を説明するヒューマニズム思想は、実のところ人間をモノ化する発想であり、人間の真に人間的なありかたを捉えきれていないというのである。ここからうかがえるように、レヴィナスは、自らの本質を「起源」あるいは「原因」としてもつ「人格」という伝統的なヒューマニズムの根本概念を放棄することで、本質を規定するためにアルケー（起源／原理）を探究する哲学の根幹にある考え方そのものを問いに付しているように見える。われわれのみるところでは、この洞察の背後には、「主体化」(subjectivation)の出来事をめぐる初期からの議論がある。人間性／主体性概念の解体を行う理由をよりよく理解するため、次にこの議論に目を向けよう。

(2) 「享受」を起点とした主体化

前章で見たように、レヴィナスは、存在者の主体性を脅かすような匿名的な「存在すること」の現前を「ある」(il y a)と呼んでいた（第Ⅰ部第一章第2節(1)）。彼はこの存在者なき存在作用のただなかにおける一箇の「主体」(sujet)の誕生を、「現在」に「定位」(position)する「瞬間」の出来事として描き出している¹³³。それによれば、主体は、世界内で何らかの活動に従事するより前に、「ここ」に踏みとどまりもちこたえるその静止、「内に立つ構え／瞬間」(in-stance)によって成立している。1946-47年の講演録『時間と他なるもの』の表現を借りれば、「ここ」に場を占めるものの実存様式は、他動詞的ではなく自動詞的(intransitif)である¹³⁴。対象への志向性を有する他動詞的様態ではなく、「何ものか」として実体的に在るという自動詞的な様態に着目することで、主体が、場所を持たずに精神世界を浮遊する実体のないものではなく、「今ここ」に定位する身体を所有していることが浮き彫りになる。

¹³¹AE203

¹³²Ibid.

¹³³DEE124/133

¹³⁴「私は完全にひとりである。だからこそ、私の内なる存在、私が実存するという事実、私が実存すること(exister)は、決して他動詞的ではないエレメント、志向性なき連関なき「何ものか」を構成するのである。」(TA21)

またレヴィナスは、身体として定位する存在者のありようを分析した『全体性と無限』第二部の「内部性」をめぐる議論において、欲求を充足することで「幸福」たりうる唯一の存在を「人間存在」(être humain)¹³⁵と呼び、自らの欲求充足を気遣う実存様態を「人間的エゴイズム」¹³⁶と名付けている。健康を害するまでに飽食してもなお欲求がやまないこともあるように、この気遣いは個体の生命維持や体力の増強といった目的をあらかじめ備えているわけではない。本能的な栄養の摂取——他の動物や植物にも見出せる自然の営み——から区別された「糧」の「享受」(jouissance)は、何らかの質を楽しみ幸福を食ること以外には何の目的も持たない、人間存在に固有の生のありかたを表現している¹³⁷。

なぜ「享受」が人間存在に固有の生のありかたなのかと言うと、快それ自体を目的として享受できるということは、他のものから分離して生きられるということでもあるからである。レヴィナスによれば、自らの外にある何らかの目的論的秩序に従うことなく純粋に「快」を享受する生の自存性は、存在から存在者の「内部性」(intérieurité)が分離しているという事実を告げている。それに依って生きられうる生の「内容」、言ってみれば、生きる「糧」を獲得することで、主体は、享受するその一瞬のうちで自らの内側に避難所を得て、前章で見たような存在への埋没様態（「融即」）から脱することができる。このとき主体は、存在者の個別性を無化する存在作用から分離して、一箇の個体と

¹³⁵TI124 なお humain という語は、『全体性と無限』においては形容詞としての用例が殆どあり、「人間なるもの」(l'humain)という名詞化した形で登場することは少ない(Cf. CIOAN, C et HANSEL, G (éd.), *Levinas Concordance*, Dordrecht, Springer, 2005, 352-354.)、名詞化されている場合でも、その意味合いは、次節で見るような「他なる人間の人間主義」の文脈におけるものとは異なっているように見える（注 137 参照）。

¹³⁶TI89

¹³⁷「何の役にも立たないのに、純粋な損失として、見返りもなく、他の何ものにも差し向けられることなく、純粋な消費において享受すること(jouir)——それが「人間的なもの」(l'humain)である。」(TI107)レヴィナスは、「理性の体系」と「本能の体系」双方から同等に分離されたこの純粋な「享受することの幸福」(TI107)に着目することで、「人間と動物の差(décalage entre l'animal et l'humain)」(TI123)を描き出している。ただし、次節で見るように、この発想はその後の著作でさらに展開され、享受によって自己同一の実体と化す存在者としての「人間」では十分に「人間的でない」という主張が前面に現れるようになる。これについては次節で検討する。

してある¹³⁸。これにより、終わりも始まりもない存在作用を中断する「分離」¹³⁹が成し遂げられ、「今ここ」に定位する身体を起点とした「主体化」が生起するのである。

その意味で、レヴィナスは「享受」の生を「人称的」(personnelle)な生と呼び¹⁴⁰、存在を「了解」し存在者に「配慮」する主体ではなく、幸福を「享受」する主体こそが一箇の独立した存在者(étant)であると主張している¹⁴¹。

存在者はつまり、「存在了解」ないし「存在論」によって正当化されるのではないことになろう。人が存在の主人／主体(sujet)となるのは、存在を引き受けることによってではなく、幸福を享受することのうちで、享受を内部化すること(intériorisation de la jouissance)によってなのである。そしてこの享受の内部化はいまひとつの高揚であり、「存在の彼方」(au-dessus de l'être)である。存在者は存在に対して「独立して」いる。それは存在への「融即」ではなく、「幸福」(bonheur)である。卓越した意味における存在者とは、人間(homme)である。¹⁴²

そしてレヴィナスは、この「享受の幸福」のうちに、「～に依って生きる(vivre de...)」¹⁴³ことで存在から分離される「依存における自律」の様態を見出している。自らとは他なるものに依って生きながらも、この他なるものの外部性に対して自らの同一性を保つこの「幸福」の構造は、形式論理においては矛盾なしには表面化しえないものであるという。外部に対して開かれていると同時に閉じているようなこの「分離した存在」(être séparé)¹⁴⁴は、〈他なるもの／他〉(Autre)の「外部性」に対して自己を「内部性」として保ち、〈同一のもの／同〉(Même)として自己同一化する〈自我〉(Moi)中心性の——その

¹³⁸40年代後半の議論のうちで、「ある」と呼ばれた存在一般のうちから一箇の主語を有する個別的なものが立ち現れる出来事は、動詞から名詞へと位相を転換するという意味で「イポスターズ／位相転換」(hypostase)と名付けられている（「実存者が自らの実存することを引き受ける出来事を、私はイポスターズと呼ぶ。」(TA22-23)「{瞬間としての現在の} 儚さは、その主体性の対価、存在するという純粋な出来事の只中で出来事が実詞へと変貌することの、イポスターズの対価である。」(DEE125))。

¹³⁹『実存から実存者へ』において、この「分離」の事態は、自らのうちに立ち止まるという意味で「瞬間」(in-stance)と呼ばれる「内的出来事」(DEE118)として形象化されている。

¹⁴⁰「生が幸福であるがゆえに生は人称的である。」(TI88)

¹⁴¹「幸福とは個別化の一原理である。[...] 享受の幸福のうちで、自己の個別化、自己人格化(auto-personnification)、実体化(substantialisation)、独立が起こる [...]。」(TI121)

¹⁴²TI92

¹⁴³TI86-87

¹⁴⁴TI122

意味で「エゴイズム」と呼ばれる——構図をもつ。また、こうして成立する主体は、意識の働きによって概念化され、実体的に在るひとつの「もの」、一箇の〈実体〉(Substance)と見做されうる。つまり諸々の質を支える基体、「支え」(support)をもつ存在者(étant)が成立するのである¹⁴⁵。

以上で見てきたように、レヴィナスは、人称的主体が生起し、自己同一的な実体と化する仕方について、様々な論稿で現象学的観点から記述している。ただし、そのすべてを追うことは本論の趣旨ではない。なぜなら、先に第一章第1節(2)でみたように、レヴィナスにおける「人間主義」の課題は、こうした実体、基体としての人間の語り方から脱却することでもあるからである。このことを念頭に置きつつ、ここからは、この自己同一の実体としての主体を支える意識の働きを、われわれなりに再構成しておきたい¹⁴⁶。

(3) 「起源」を我有化する意識

一般に、現象学において意識(conscience)とは、存在についての意識である限りにおいて志向性であり、この志向性の狙いは、対象が自己に対して現前することによって充実するとされる。意識はこの自己への「現前／現在」(présence)のうちに一切のものを回収し、自己自身をもこの「現在」を「起源」とする「自己意識」(conscience de soi)として表象／再現化することができる¹⁴⁷。意識がこの「現在」を「起源」としうるのは、意識にとっては原理上この「現在」の外には何ものも存在しえないからである。自己に対して現前するもの、たとえそこに現前していないとしても現前しうるものだけが、意識にとって「現象するもの」であり、「存在するもの」として措定されうる。つまり存在の全体性がこの意識の「現在」のうちにあるのである。レヴィナスは、自らの定位する「今ここ」を中心に対象を構成し、「自己への現前／現在」を一切のものの「起源」とするこの働きに基づいて、意識を規定している。

このように、対象を志向し実体を措定する権能をもつかぎりにおいて、意識とは、他からの一切の影響を忘却して自らを「起源」にあるものとして把握する可能性そのものであると言える。この意識は、たとえ自らが何らか他の動因によって生じたものであったとしても、自己への現前のうちで完結した一つの全体性として自己自身を事後的に構成することで、この「過去」を自らの出発点たる「現在」のうちに回収することができ

¹⁴⁵TI135

¹⁴⁶本論では、「人間主義」に関する議論に焦点を絞るため、『実存の発見』論集の後半に収録された多くの現象学的考察に言及する代わりに、その集大成であり、レヴィナスの人間性／主体性理解がより統一的な形で示されている『存在するとは別の仕方』への参照を優先的に行っている。

¹⁴⁷AE160

るためである。過去や未来の出来事を表象／再現前化する意識にとっては、何ものかによって「創られる」出来事も、この世界に「生み出される」瞬間といった時間的諸相も、「現在」のうちに集約されうるものでしかないのである¹⁴⁸。

しかし、「把持」(retention)と「予持」(protention)によって時間的諸位相を現在として集撮する¹⁴⁹働きとしての意識を起点に統一された時間性のうちで、「私」は「存在すること」(essence)——この語は後に動詞的働きを強調して *essance* と記される¹⁵⁰——の一契機として回収され、その主体性を失うことになる。このことは、「意識と存在本質の統一性」¹⁵¹を示す事柄として語られている。レヴィナスによれば、「現象性——存在の存在することが真理のうちで露わになること——が西欧哲学の伝統の恒常的な前提である」¹⁵²がゆえに、意識の「現在」のうちに現れるものはすべて「存在すること」のうちに現出せざるをえない。それゆえ、主体そのものも、自己意識としてこの「現在」のうちに顕現することで、存在の現象性のうちに摂りこまれた一対象として分析されるものとなる¹⁵³。つまり、〈自我〉は、能動的かつ自発的な表象／再現前化作用でありながら、存在を顕現せしめる働きとして、「存在すること」の展開の一契機を構成するものと化すのである。ここには、「享受」において存在から分離することで成立する主体が、意識の働きによって一切のものの「起源／原理」を所有することで、結果的に、自己意識として「存在すること」のうちに回収されてしまうという、一種の皮肉な状況が描き出されている¹⁵⁴。

レヴィナスのみるところでは、西欧近代哲学が行き着いた主観性としての〈自我〉の概念とはまさしくこのようなものであった。その代表格として挙げられるのは、第一に、

¹⁴⁸「状況内の意識が自らの選択によって抽出したものすべてを用いて形成する連繋にあっては、諸項は共時的なものないし共時化可能なもので、記憶ならびに予想によって、これらの項は過去と未来の地平のうちに集約される。そこでは、彼方は、無意味なものとして、否定的にのみ意味を有するに過ぎない。」(AE215)

¹⁴⁹AE209

¹⁵⁰AE9/210 本論文では *essence* を文脈に応じて「本質」、「存在本質」、「存在すること」等に訳し分けている。

¹⁵¹AE51

¹⁵²AE206

¹⁵³「存在の出来事に融即する(participer)ものとしての主体もまた顕現する(se manifester)。存在を開示する機能それ自体が開示されるのである。これこそ、自己意識としての意識であろう。存在の一契機として、主体性は自分自身に対して現出し、人文科学にその対象として委ねられる。こうして死すべき者——〈自我〉が概念化される。」(AE210-211)

¹⁵⁴「理念的始原(principe)——主題として曝露されたアルケー——を起点に、自己を失い、自己を再び見出すことで、存在は、存在するというその運行を進める。」(AE157)

ヘーゲルにおける「概念の、思考の、絶対的存在本質の一契機に還元された主体性」¹⁵⁵である。また彼は、「存在の関数として主体を考える」¹⁵⁶ハイデガーの存在論においても「経験並びに経験する主体は、[...]、存在本質が自らを成就する、すなわち自らを顕示する様式そのものを構成する」¹⁵⁷ことに注意を喚起している。いずれにおいても、主体は普遍的存在本質を自らの「起源／原理」として内包する存在者、この存在本質の個別的顕現と見做されている。つまり、「存在すること」と「主体であること」のあいだの差異は捨象されているのである。

ヘーゲルとハイデガーは意味作用における主体と存在のあいだの区別を一掃しようとした。彼らは存在のうちに時間を導入することで、存在本質には還元しえない主体性という観念を破棄し、主体と対象の不可分性よりも強い主体と存在の連関と、彼らが考える人類学を、存在の一樣態に還元したのである。¹⁵⁸

ここにみられるように、レヴィナスは、彼らの発想が、反省する自己意識を起点に人間性を存在本質に還元するひとつの「人類学」でもあることを指摘し、「存在ならびに存在しないことを究極的な基準とみなし、両者の関数として人間(homme)を考えてはならない」¹⁵⁹と述べて、こうした発想を退けている。このことから、彼の「人間主義」思想は、存在本質の一契機としての「主観性」の構造に基づく「人類学」に対抗して生み出されたものと考えられる¹⁶⁰。次節で論じるように、レヴィナスは、自らの「起源／原因」を回収する意識の働きによっては再現前化しえないものへと開かれている可能性としての「無起源的なもの(anarchique)の次元」¹⁶¹を手がかりに、こうした人間性／主体性概念を乗り越えようとしているように見える。

¹⁵⁵AE34

¹⁵⁶Ibid.

¹⁵⁷AE34-35

¹⁵⁸AE34

¹⁵⁹AE30

¹⁶⁰ハイデガーにおいては現にこの世界という文脈のうちで与えられている事実性が存在の多様な顕現形態の一例と捉えられているのに対し、レヴィナスにおいては、「人間なるもの」の意味が匿名的な「ある」の働きに服する様態との対比から探究されていることから、レヴィナスの「人間主義」を、所謂文化人類学的な問題設定から解放されたものとみる論者もある(DE BAUW, Christine, *L'envers du sujet: Lire autrement Emmanuel Levinas*, Bruxelles, OUSIA, 1997, 271.)。

¹⁶¹AE44

以上、本節ではまず(1)レヴィナスの「自然本性主義」批判が、人間主体をその「起源」ないし「原因」としての存在との関係に基づいて規定する発想を問いに付す 40 年代後半の問題意識と連動していることに着目し、その時期に導入された「被造物性」という主題が、のちに「無起源」と呼ばれる着想に結実して、人間を、その起源や原因のうちに回収することなく語るための枠組みとなっていくことに注意を喚起した。そして、(2)ひとつの「内部性」として成立する主体性をめぐる『全体性と無限』までの議論を分析したうえで、(3)意識の「起源」という観点から、西欧の近代哲学が行き着いた主観性概念が、存在本質のうちに人間主体を回収する枠組みであることを暴き出す『存在するとは別の仕方』の議論に光を当て、レヴィナスが従来の人間性／主体性概念を解体していることを示した。次節ではレヴィナス自身による主体性概念の定義を明らかにしたいと考える。

第2節 関係概念としての主体性

(1) 同一性なき人間

前節でみたように、『全体性と無限』(1961 年)においては、他なるものを「享受」することで「幸福」を追求する様態が「人間的エゴイズム」と呼ばれていた。一方、『人間主義』論集の中でも最も後年の論稿「同一性なしに」(1970 年)には、依存において自律する個体のこの両義的な分離よりも根底的な「他律」の様態、あらゆる他人の「人質」ないし「身代わり」に取られているという様態を起点に、人間を思考する必要があると述べられている。

内部性なき唯一性(*unicité sans intériorité*)、自己のうちに安らうことなき私、全ての人の人質、自己への回帰の運動の度ごとに自己から逸らされる自我——それは同一性なき人間(*homme sans identité*)である。一つの類に属する個体として、あるいは一つの存在論的領野に位置づけられた一存在者として理解された人間、あらゆる実体同様に、存在のうちに執拗に存続せんとする人間は、人間を現実の目的として確立するようないかなる特権も有してはいない。しかしこれは、実体の自己保存(*conatus*)あるいは内的な同一化よりももっと古い「責任／応答可能性」(*responsabilité*)から出発して人間(*homme*)を考えねばならないということでもある。すなわち、常に外へと呼び出しつつ、まさしくこうした内部性を攪乱する「責任／応答可能性」から出発して人間を考えねばならないのである。自らの意図に反して万人の位置に身を置き、その代替不可能性そのものを通じて万人の身代わりになる自己から出発して、人間を考えねばなら

ない。人質(otage)——あらゆる他人の〔…〕人質——という条件ないし条件ならざるものから出発して人間を考えねばならないのである。¹⁶²

この引用には、先に見た「享受」の内部性や、自我による自己の再現前化に基づく自己同一化「よりももっと古い」ものとして「責任／応答可能性」が語られている。あらゆる他人の「人質」たる「同一性なき人間」¹⁶³という発想からは、実体概念ではなく関係概念として主体性／人間性を規定するレヴィナスの戦略が読み取れる。各人の人格に依拠して人間を語るときには、一群の実体的存在者が問題になっている。この点にこそ反ヒューマンイズムの批判が向けられたのであってみれば、新たな「人間主義」においては、各人の同型性を担保する概念である〈自我〉ではなく、この「私」に固有の主体性に目を向けなければならない。レヴィナスはこうした考えから自他の類比説を退け、「存在者としての主体の特殊性」という意味における主体性ではなく、他者とのあいだの非対称な関係のうちにある主体性について考察しているものと思われる。

ただしここで「関係」とは、万人に適用可能なコミュニケーション形式の如き一般的なものではない。万人の「人質」としての「責任」は、他の誰でもないこの「私」のみにかかわる事柄だからである。この関係性においては、「私」に対する他人たちの責任についてすら「私」は最終的には、そしてはじめから、責任がある」¹⁶⁴ために、「私」が他人の代わりになることはできても、他人が「私」の代わりになることはできない。彼の考えでは、この一方的な「責任／応答可能性」によって相互交換が不可能になり、「私」は誰も身代わりにはなれない万人に対する「責任」を負う者として、その「唯一性」のうちに召喚される。つまりここで「私」(Je)という語は、万事に、万人に責任を負う私はここに (*me voici*)を意味する」¹⁶⁵のである。その意味で、レヴィナスは「この補足的な責任を通してこそ、主体性は〈自我〉(Moi)ではなく私(moi)である」¹⁶⁶と述べている。この発想に基づき、彼は、〈自我〉の概念をはみ出る「私」(moi/je)という発想を示している。

彼によれば、他者に呼び出され応答する責務の代替不可能性によって、「私」は一般化不可能なものとなる。しかしながら、通常、単独のものは、他のものとの関係性によ

¹⁶²« Sans identité », 1970, dans HAH, 110-111.

¹⁶³HAH110

¹⁶⁴HAH111

¹⁶⁵AE180-181 「私はここに」という言葉は、聖書の「私はここにおります、私をお遣わしてください。」(イザ 6:8)からの引用であり、この含意を含んでいる(AE228)。

¹⁶⁶HAH111 このことを述べる際に、レヴィナスはしばしばドストエフスキー『カラマーゾフの兄弟』から「私たち一人一人が万人を前にして、万人に対して罪を負うが、この私は他の誰にもまして罪を負う」(Livre VI. II a.)という言葉を用いている(AE228)。

って一般化されてしまうと考えられているように思われる。関係を結びつつも自己と他者の唯一性が損なわれることなく、両者が一般化されないとすれば、そこにはどのような関係があるのだろうか。「人間なるもの」の観念の内実を理解するためには、「人質」と化すことによって逆説的にも主体が「一にして唯一なるもの」となるような他者との関係とはどのようなものなのかを明らかにする必要があるだろう。そこで本節では、先に見た自らの「起源」ないし「原理」を回収する自己意識としての主観性との対比により、この関係性の内実に迫りたいと考える。

さて、先に自己意識とは「何ものかについての意識」として自らを措定する働きであることを確認した。レヴィナスによれば、この自己意識は、自らが定位する場としての「現在」に執着し、それを自らの「起源」とすることで、自己同一性を保つ一箇の実体的存在者である。つまり「私」が「私」であるということは、自己を表象／再現前化する意識の働きによって確証され、「私」は自らの存在の「主語」として君臨することで、分離された「内部性」を有する一箇の存在者として実体性を保つのである。これに対し、先に「人質」と表現された主体性は、意識によって措定されるのではない¹⁶⁷。それはむしろ、他者によって応答するよう命令され、この命令に臣従するもの、「下に置かれたもの」のありかたを指している¹⁶⁸。この主体性は、逃れられない仕方では他者によって召喚されていることによって、「そもそもの初めから、人質として身代わりになること」、他者の代わりに下に身を置くこと、すなわち「臣従」(sujétion)という関係性によって構成されているのである¹⁶⁹。

その意味で、自己に対して現前するものの一切を統御し、自らを「起源」として位置付ける主体の自己同一性は、あらかじめ他者によって解体されていると言える。

人質としての主体性。この主体性の概念は、自己への自我の現前を哲学の始まらないし哲学の成就と見做す立場を覆す。この現前とは同における合致であり、かかる合致において、私は起源であるかさもなければ記憶によって起源を取り戻すのだが、この現前はそもそもの初めから他によって解体されているのである。¹⁷⁰

¹⁶⁷レヴィナスによれば「人質」としての「主体の措定はすでにして脱措定であり、存在することへの固執 (*conatus essendi*)ではない」(AE202)。

¹⁶⁸AE228

¹⁶⁹「存在のうちなる自己、それはほかでもない、いかなる一般性も目指すことなき召喚から「逃れることはできない」ということである。私と他人たちに共通の自己性なるものは存在しない。他人たちとの比較がなされるや否や、比較のこの可能性から排除されること、それが私である。したがって自己性とは、〈自我〉ではなく私を選ぶ、正当化しえない特権ないし選びなのである。選ばれた唯一者たる私。臣従による選びである。」(AE201)

¹⁷⁰AE202

この引用にあるように、とりわけ『全体性と無限』以降の議論においては、〈他者〉に対峙する〈自我〉——〈同〉と〈他〉(le Même et l'Autre)の関係性——を起点にするのではなく、自己同一化する〈自我〉として〈同〉と呼ばれる自己意識としての主観性概念を転倒して「身代わり」であり「人質」であるような〈自己〉を成立させる他者との結びつきとしての「責任」——これが〈同のうちなる他〉(l'Autre dans le Même)の形式として説明される——を起点に主体性が語り出されている¹⁷¹。そして、他者への「責任」によってあらかじめ実体としての自己同一性が解体されているというこの発想に基づき、自己意識としての〈自我〉(Moi)は、あらゆる他人の「人質」たる者——レヴィナスはこれを〈自己〉(Soi)と呼ぶ——に対して、二次的なものとされるのである。

これまで、他人たちの「人質」として唯一的なものになる主体性というレヴィナス独自の発想を確認してきた。しかし、ここで、「人質」として「他者の身代わりになること」により誕生する自己性は、一箇の実体的存在者たる〈自我〉と、構造としてどれだけ異なっているのか、という疑問が浮上する。なぜ「人質」の主体性は、自らの「起源／原理」を取り戻す意識によって措定される「人格」とは違って、モノ化、実体化されないのだろうか。1975-76年の連続講義「神と存在神論」によれば、「身代わり」(substitution)という語は各々の存在者の「単独性」(singularité)とは異なる、「脱モノ化」(dé-réification)され「脱実体化」(désubstantification)¹⁷²された主体の「唯一性」(unicité)を表現している¹⁷³というが、唯一的なものが何ものかの代理、「身代わり」であるという主張は、それ自体、論理的に矛盾した表現であるように思われる。以下では、一見背理にも見えるこの表現の内実を明らかにしたいと考える。

(2) 「同のうちなる他」としての一者

レヴィナスによれば、「責任」において〈他人〉へと応答するよう召喚されているのは自己同一的な〈自我〉ではなく、いかなる二重性も孕まない「一者」である。彼は、この「一者」の到来を、フランス語では「自らに～する」「(人に)～される」という被りを表現する再帰動詞のなかに登場する「対格」(accusatif)の se のように、他者の呼びかけに応じてその都度生起する「自己自身(soi-même)の再帰」¹⁷⁴として語り出している。

¹⁷¹「主体性は、〈同のうちなる他〉として、意識とは異なる様相で構造化される。」(AE46)

¹⁷²DMT209 同様に、『存在するとは別の仕方でも』でも、レヴィナスは、「人質」の主体性という発想により、「主体の脱実体化、脱モノ化」(AE202)を考えねばならないと述べている。

¹⁷³「身代わりの概念によって確証されるのは、私の単独性ではなく私の唯一性である。」(DMT210)

¹⁷⁴AE166 等

これは〈自我〉の自己同一性とは異なるものとして様々に説明されているが、なかでも「老いゆくこと」(*vieillessement*)¹⁷⁵の例が分かりやすいように思われる。以下、要点のみまとめよう。

老いることで、それまでの「私」は離散消失して別の人格になるわけではない。しかしそれはやはり何らかの自己同一性の喪失ではある。レヴィナスはこの矛盾した事態を、「老いゆく主体性は唯一無二で代替不可能であり、この私であって他の私ではない。にもかかわらず、それは〔…〕逃亡の余地なき服従のうちに意に反して存在している」¹⁷⁶と表現している。目に見えぬ仕方で押し寄せる年波に曝され、この年月の重みに従わされることで「私」は老いる。レヴィナスの見るところでは、この「老いゆくこと」における触発は、因果論的には説明のつかない「一切の自己同一化の手前で被られる外傷」としての「他者による一者の息の吹き込み」(*inspiration de l'un par l'autre*)である¹⁷⁷。つまりそれは、あらかじめ自己のうちに植えつけられた何らかの原因によって定められた運命ではなく、——そうであるならばそれは因果論的に説明できるのだが——、他者によって一者が触発される構造なのである。しかも老いゆくことは、先ず自己同一的な〈自我〉があつて、それが他者によって解体されるのとは違い、——そうであるならばそれは主体の疎外そのものなのであるが——、内側から他者によって息を吹き込まれることで絶えず異化され、その度毎に自己同一性を失いつつも、〈他者〉の息吹に応じて新たに〈自己〉として誕生する出来事であるという。

これと同様に、「人質」の様態における「自己自身の主体性」は、自己同一性を失いゆく絶えざる変容のうちにありながらも、「責任」の代替不可能性によって、「自己の前総合的で前論理的な、そしてある一定の意味で原子的な——換言すれば不分割の (*individuelle*)——統一性」を保つとされる¹⁷⁸。レヴィナスによれば、ここには、意識による自己同一化とは異なる、「絶対的に受動的／情動的な「総合」」¹⁷⁹がある。その意味で、

¹⁷⁵AE87

¹⁷⁶AE88

¹⁷⁷「他者によって一者が触発されること——それは無起源的な外傷、他者によって一者が息を吹き込まれることであつて、機械的な仕方でその動因に従属させられる質料に刻印される因果性ではない。」(AE196)

¹⁷⁸AE169

¹⁷⁹AE66 この「受動的総合」という語が示すように、レヴィナスの議論は、フッサール現象学における「原印象」(*Urimpression*)の問題を継承するものである(Cf. AE56-60)。論稿「志向性と感覚」(1965年)では、フッサールが時間を構成するものとして語った絶対的意識流が、「存在すること」からの自己同一的主体の出現の出来事として語りなおされている(Cf. 齋藤(2000) 283-290/385)。レヴィナスは、『全体性と無限』と『存在するとは別の仕方で』のあいだの時期に「原印象の現象的不在」(DRABINSKI, John E., *The Sensibility and Singularity. The*

対象を「自己への現前」のうちに回収し、主観としての自分自身をもその「現在」のうちに措定する意識とは異なり、他者からの触発を被り続ける「忍耐」(patience)の受動性における主体は「自己同一性を欠くが唯一無二の一者」¹⁸⁰と呼ばれている。こうして、疎外ならざる仕方でも「自我」の自己同一性を解体する触発によって、いかなる二重性も含まない単一性としての「一者」が誕生するのである。

このとき「自己」の統一性を支えているのは「自我」の「実体性」(substantialité)を支えていた自己同一化作用ではなく、レヴィナスの言葉では「一者」の実定性(positivité)¹⁸¹である。一般に positivité は積極性や肯定性とも訳される語であるが、ここでは、分割しえない「自己」の単一性が架空のものではなく、事実であることを表現しているとの考えから、実定性の訳を用いている。何らかの総合によって自己同一性が保たれるのとは異なり、他者の触発を被る「自己」は——決してこの触発から逃れることはできないという意味で——物質の最小分子である原子の如き単一性のうちにある。しかも、この単一性はただ想定されているだけではなく、「自己」が置かれている現実そのものである。この意味でわれわれは positivité を「実定性」と訳しているのであって、実証主義や実定法などの学問的立場と関連付ける意図はない。むしろわれわれの考えでは、レヴィナスにおいてこの概念は、存在のただなかで存在者が一つの身体として定位すること(position)、つまり一定の場所を占めるものとして自らを置く(poser)働きに関連付けられており、具体的に肉化しているという身体性を表現している。つまり先の文脈において「実定性」とは、何もない空虚を他者の息が吹き抜ける働きがあるというだけでなく、他者の息吹を受けつつそれを耐え忍ぶ「一者」が具体的に肉化していることを表現しているものと思われるのである。

レヴィナスによれば、「一者」は、このように、内側から放棄することのできない絶対的単一性のうちにあるがゆえに、唯一「老いの浸食」という「永続的な自己喪失」¹⁸²によってのみ変容しうる。彼は、「召喚された者が自らに反して忍耐しつつ死に続け、その瞬間のうちに持続し「老いゆく」忍耐の同一性」のうちには、他者からの触発に曝され、傷つけられ、苦しむ「一者」の「供物の、苦しみの、外傷の可能性そのものとし

Problem of Phenomenology in Levinas (以下 DRABINSKI(2001)), Albany, State University of New York Press, 2001, 202.)という発想を導入することで、この「原印象」を一度現前したもの(把持されたもの)の再現前と見なして観想的志向の優位性を保つフッサール(DRABINSKI(2001)195)に対し、それを現前化不可能なもの、「前現象的」な「起源に先だつ起源」と捉える(DRABINSKI(2001)202)発想を示し、「フッサール現象学の純化」(DRABINSKI(2001)196)を試みているとされる。

¹⁸⁰AE90

¹⁸¹AE169

¹⁸²Ibid.

ての受肉」があると述べている¹⁸³。つまり「一者」は、自己への自我の現前としての「主題化」(thématisation)のうちにある〈自我〉の概念から不可逆的な仕方では剥離し、他者への「曝露」(exposition)のうちで具体的な一箇の肉として表出させられているのである¹⁸⁴。この意味で、レヴィナスが語る「身代わり」(substitution)という語は、代替するという言葉では語り尽くせない、「他人のために代わりに苦しむよう捧げられた身体性を持つこと」という「実定的な」意味を持っていると言える。

こうした発想に基づき、レヴィナスは、志向性の相関関係とも対話の相互的關係とも異なる〈同のうちなる他〉(l'Autre dans le Même)という構造のうちに、感応性(susceptibilité)、可傷性(vulnérabilité)、感受性(sensibilité)そのものとして受肉する「一者」の相貌を描き出している¹⁸⁵。他なるものの外部性に対して自らは内部にあるものとして分離されていることで、他なるものを「糧」として「享受」する一箇の存在者にとって、他者との関係性は、自らの同一性を脅かすものではなく、むしろ自らを〈同〉として確証する契機であった(本章第1節(2)参照)。これに対し、主体性の根底に〈他者〉の働きを宿す〈同のうちなる他〉という様態においては、自らの「起源」を掌握する意識による自我中心性の構図は崩壊してしまっている。「もの」として実体化する存在者たる〈自我〉は内側から解体され、他者の働きを被り、その命令に服すことにおいてその都度唯一的なものと化す〈自己〉にとって代わられるのである。この他者からの触発のうちには、理念的同一性なき、自我と自己の同一性なき「一者」の実定性、その単一性がある。その意味で、レヴィナスにおいて「身代わり」の主体性とは、被ることを耐え忍ぶ一箇の身体性であるかぎりにおいて、自己同一の実体として固定化されモノ化された様態とは異なる、他者の触発のうちで生起する動態であると言えよう(「身代わり」が神の「遜り」と関連づけられていることについては第Ⅱ部第一章で論じる)。

なお、この主体性が実体として固定化しえないのは、それが、他者へと赴く方位を担う動態として、言語活動を開始する「贈与」そのものであるためでもある。彼の議論において、「責任」という語が、他者に応答するよう呼び出されるという「応答可能性」の意味で用いられていることは先に指摘した¹⁸⁶。それと同様に、レヴィナスによれば、

¹⁸³AE86

¹⁸⁴「一者は、自分を傷つけるものに曝された皮膚のように、自分を打つ者に対して差し出された頬のように、他者に対して曝される。」(AE83)

¹⁸⁵「主体性とは〈同のうちなる他〉であり、対話において対話者たちが互いに対して現前する様相とも異なる。対話において対話者たちは平和裡に共存し、互いに合意している。これに対し主体性の〈同のうちなる他〉は〈他〉によって不安を掻き立てられた〈同〉の動揺である。志向性の相関関係ではないし、互いの本質的な相互性のうちで存在本質を証示されるような対話の相関関係でもない。」(AE46-47)

¹⁸⁶注 84 参照。

「一者が他者の身代わりになること […] は、自己同一的〈自我〉から剥離して他者へと接近すること、第一人称の「私」として「あなた」へと語ることであり、この〈他人〉への方位づけとして「意味作用」(signification)である」¹⁸⁷。つまり「身代わり」たる〈自己〉として受肉することは、この身体のうちに閉じこもって完結する運動ではなく、それ自体が、他者へと向けてさらに自己表出するよう方位づけられた運動なのである。

(3) 「召喚」における受動性

以上で見てきたような〈同のうちなる他〉としての「一者」の統一性を、レヴィナスは、自己意識における自己同一化の背後で引き起こされる「純然たる選びの自己同一性」¹⁸⁸と呼んでいる。「選び」というこのユダヤ的表現には、「召喚」(assiguation)の受動性の含意が込められている。「召喚」という言葉には、(裁判に証人として召喚される場合のように) 何らかの役割を割り当てられた者として呼び出されるという含意があるが、ここでは他者の命令に応じて生起する〈自己〉が、自分では引き受けることのできないものを課せられていることを表現しているものと思われる。普通、裁判に証人として召喚された者は、自ら出頭して証言するかぎり、その役目を引き受けることになる。しかし「責任／応答可能性」に関しては、それを引き受けるかどうかという選択肢は存在しない。なぜなら「責任」は、応答する者を呼び起こす働きそのものだからである。本節の最後に、「身代わり」としての〈自己〉を生起させるこの働きについて考察したいと考える。

レヴィナスによれば、「責任」のうちにある「身代わり」の主体は、「関与せる主体」(sujet engagé)ではない¹⁸⁹。「関与」(engagement)という語には、偶然降りかかった出来事でさえも自らの運命として引き受け、そこに積極的に係わっていく姿勢、「能動的引き受け」によって自らが受動的に被ったものを選択的に意志し、承認する態度を匂わせるところがある。それは、「被ることがつねに同時に引き受けることでもあるような志向性」¹⁹⁰によって支えられているために、いかなる出来事であれ「つねにすでに予見され同意された経験」として受け入れ、それを意識の「起源」としうような主体の「受容性」を表現しているからである。

今ここにある「私」を起点に具体的に考えてみよう。「私」が特定の出自をもち、特定の歴史や文化的背景をもって生まれてきたこと、そしてそれゆえ現在特定の言語使用

¹⁸⁷AE29

¹⁸⁸AE227

¹⁸⁹「関与とは全く異なるある仕方によって、一者は、他人のために身代わりになる一者に内包されている。」(AE215)

¹⁹⁰AE160

や考え方をしているということは、当然ながら「私」の選択のみによってもたらされた帰結ではない。しかし「私」は、これらの経緯を辿り、現在の「私」を構成する過去の要因のひとつひとつを余すことなく意識することができるし、それに基づいて先々まで予想を立てることもできる。たとえ意に沿わない出来事が降りかかったとしても、そのことを意識し、自分の現状を省みる余裕が残されているかぎりにおいて、「私」は、その運命を「私」の人生の構成要素として受け入れ、能動的に「関与」することができるのである¹⁹¹。ここで「私」の人生という全体像を構成する主導権は、あくまで意識する「私」の側にあり、意識化しえないような記憶／予測不可能な事態は、そもそも「存在していなかった」ことにされる。「私」の人生は全体として意識によって統御され、この「私」の意のままになる一箇の対象としての身分を有しているのである。このとき一切の経験を可能にしているのは、事前に、また事後的に、出来事を表象／再現前化する意識と、それを承認する意志のはたらきである。一箇の独立した「精神」としての主観性はこのようなものとして考えられているように思われる。

これに対し、例えば1975-76年の講義では、「私」の唯一性が〈他者〉に対する「責任／応答可能性」によってもたらされる仕方が、志向性による他者の適合化なき時間的出来事として、「経験ならざる筋立て(*intrigue*)」と呼ばれている¹⁹²。ここで *intrigue* は、時間的な幅をもつ物語の「筋立て」(*intrigue*)を表現しているだけでなく、断絶する〈他者〉と〈自己〉という登場人物のあいだの「結び目」(*intrigue*)を表現しているように思われる。「責任」を課せられてあらゆる他人の「人質」になるという出来事は、後から遡って引き受けることのできるような「経験」ではない。「召喚」は、表象／再現前化作用によって自分の「経験」として所有することのできないような過去——他者の過去——のうちで生起するからである。その意味で、「責任」のうちで一者が召喚される「筋立て」は、他者とのあいだの関係の「結び目」として、「他性」との隔たりがもつ現象学的な具体性を表現していると考えられる。

この出来事を語るために、レヴィナスは、想起の時間性とは異なる、「隔時性」(*diachronie*)としての時間性に固有の論理を用いている。前者は意識によって表象／再現前化されることで「現前」のうちに絶えず取り戻されるのに対し、後者は、一切の集撰に抵抗する回収不可能な時間の断絶を含む時間構造である¹⁹³。レヴィナスの見るところでは、時間差を回収する意識の働きは、何ものかを何ものかとして思念すること

¹⁹¹「関与は、——それが先行的な可能性であれ事後的な可能性であれ——すでにして何事かを能動的に引き受ける可能性としての観想的意識を前提としている […]」(AE214)

¹⁹²DMT227

¹⁹³CALIN(1997)261/271「この〈同〉に対する〈他〉の現前なき〈同〉への〈他〉の内属は、関係する諸項の還元不可能な非合致／非同時性(*la non-coïncidence*)ゆえに、時間性である。」(DMT223)

(meinen)——このフッサールの用語は「言い張る／主張する」の含意のある *prétendre* で訳され「宣布的」(*kerygmatische*)¹⁹⁴と呼ばれている——としての「同定」(*identification*)に基づいている。これに対し、時間の「断絶」を語る言語それ自体は、何ものかを何ものかとして同定する記述的言語ではありえない。「過去」を何らかの形で「同定」しようとすれば、それは意識の「現在」のうちに回収されることになるためである。こうした観点から、論稿「言語と近さ」(1967年)では、現象から断絶する「顔」を起点に「経験」を記述する現象学の臨界点を語るために「倫理的言語」を用いると述べられている¹⁹⁵。この「倫理的言語」は、何らか特別な道徳的「経験」を記述しているのではなく、意識の表象作用に基づく「経験」とは全く異なる出来事、時間の断絶を内包するような主体性の出来事の「筋立て」を表現しているのだという。

レヴィナスの説明によれば、あらゆる他人たちの「身代わり」となる使命への「選び」は、意識によって再現前化しえないような「記憶不可能な過去」において、直接呼びかけることのできない「彼」に命じられることによって成立するものである。この〈他者〉による触発は、後からやってきて出来事の全体を「現前／現在」のうちに囲い込もうとする意識の志向性を凌駕する。意識は、どのようにしてこの「私」が選ばれたのかを把握することができず、そこには「謎」(*énigme*)が残されてしまうのである¹⁹⁶。ただし迫り来る「顔」によって問いただされ、自分の記憶にない罪で告発され、応答するよう選ばれているということは、「私」にとって否定することのできない事実である。「責任」から逃れることのできない単一性のうちで、「私」はすでにこの「筋立て」に巻き込まれているのである。この意味で、〈他者〉に対する受動性は、「想起」によって「起源」的出来事のうちに回収されることで受動が能動に転じるような主体の「受容性」からは区別されねばならない。

ただしこの枠組みによれば、万人の「人質」に任命された主体においても、意識の初発の自由は一度も破られていないことになる。「私」を選び出す他者の命令を意識によって把握することも、その出来事を記憶することもできないとすれば、この「召喚」は、自由な主体に対し他者が強制的に「暴力」を加える構図を取ることはないためである。隷属が成立するためには、「規定するものが規定されるものを規定し、規定されるものと同時的であったその現在の記憶を保持するのとなければならない」¹⁹⁷。これに対し、他者による触発を意識化することのできない仕方で一者がこの触発に曝されていると

¹⁹⁴AE62

¹⁹⁵「現象学は、顔を記述することのうちで、主題化から倫理へと逆転していく道程を辿ることができる。倫理的言語のみが、現象学が突如投げ入れられているこの逆説に見合ったものでありうる。」(« Langage et proximité », dans EDE, 327.)

¹⁹⁶この点については論稿「謎と現象」(1965年)の説明が参考になる(Cf. EDE298)。

¹⁹⁷HAH84

きには、この触発自体が意識にとっては「存在しない」。前節で論じたように、意識によって表象／再現前化されない出来事はそもそも現象ではないのであり、存在の現象性である「存在すること」の全体性のうちに回収されることはないからである。つまり、他人たちの身代わりとして「私」が選ばれる出来事は、存在することの外部、「存在の彼方」にあることになる。その意味で、ここには、いかなる暴力性もなき「命令の通達」が成立していると言える。

レヴィナスはこの出来事を「私のうちへの不法侵入であるような召喚」¹⁹⁸と呼んでいる。〈他者〉の「召喚」によって誕生した「一者」は、この「召喚」の出来事に対してつねに一步遅れており、この「絶対的過去」の出来事を表象／再現前化しえない。「一者」は、自らが「他人の代わりに／ために」応答するよう方位づけられていることを事後的に意識化し承認するための距離——自己意識が「～についての意識」という志向性の構造をもつ限りにおいて有していた対象との隔たり——を取りえないほどに、全面的にこの命令に服してしまっているからである（第Ⅱ部第三章第3節(2)で見ると、これは心身の「痛み」に曝され「苦痛」を被る場面で浮き彫りになるものである）。〈他者〉から負わされる「責任」が、〈他者〉への「応答可能性」として〈自己〉を構成しているという仕方で、〈同〉のうちに〈他〉が侵入してしまっているのである。レヴィナスは、この「召喚」に固有の時間性を、「アプリアリ「よりも先行する」先行性」に対する受動性としての「強迫」(obsession)¹⁹⁹と表現しているのではないかと思われる。

ただし、こうした「倫理的言語」を用いた説明に対しては、なぜレヴィナスは「表象／再現前化しえない絶対的過去」との関係を語りうるのか、という反論がありうる。確かに、もしもレヴィナスが「私」を起点に他人との関係を語る現象学的分析の手法を棄てて、「彼」と呼ばれる創造主の視点を取り込むことで、俯瞰するような形で「私」と他人たちのあいだの関係を語っているのだとすれば、そうした創造主の实在や、創造主による「召喚」が実際に生じたことの存在論的証明がなければ、この議論は破綻してし

¹⁹⁸AE227 これは「預言」(prophétisme)の構造でもある。神の命令に応じて「私はここに」(me voici)と答えたアブラハムが引き合いに出されるように、「私はここに」と一人称で語り出す際の me という対格の代名詞が表現するのは、「息を吹き込まれつつ語ること」(dire de l'inspiration)の様態である (AE222)。第Ⅱ部第一章で見ると、レヴィナスは、「人間なるもの」としての主体性が生起する出来事を、神が姿を現すことなく身分秘匿のままに命令を通達し、命令される者の口から発せられる命令を通じて語るという、無限に外的なものが「内なる」声と化す「啓示」の出来事として捉えている。

¹⁹⁹「アプリアリ「よりも先行する」先行性。この形式が表現するのは、いかなる仕方でも、自発性によって包囲されることのない仕方で触発されることである。そこで主体はこの触発の源泉が再現前化の主題となることのない仕方で触発される。われわれはこの、意識には還元しえない関係を「強迫」と呼んだのである。」(AE159)

まうだろう。しかしながら、レヴィナスの議論はあくまで、応答するよう迫られる状況下に現に置かれている具体的な「私」の「内部性」を起点とするものではないかと思われる。われわれの考えでは、それは、他人の他性を告げる「顔」が論理的な説明を拒むものであることを認めたとえ、この「顔」によって問いただされる仕方「私」が応答を迫られている状況を説明するものである。そのためにこそ、レヴィナスは、距離を取って分析することのできない状況をその内側から描き出すことを可能にする、他者との関係性の言語、「倫理的言語」を採用したのではないだろうか。「彼」との関係もまた、他人の「顔」のうちに「痕跡」——表象／再現前化の不可能性を告げる意味作用——を見て取るこの「私」を起点に語られる、一つの人称的・倫理的关系性である限りで、神の存在をめぐる一切の問題から独立に語られうるはずである。これは、〈自我〉が「顔」によって方向転換して他者のために代わりに在る者と化している状況を、その関係性の言語で説明するものであって、「選び」をなんらか証明可能な事実として同定するものではない。

あらためてこれまでの議論をまとめておこう。本節では、(1)自己同一性を保つ実体としての〈自我〉ではなく、他人たちの「人質」ないし「身代わり」としての「一者」に着目するレヴィナスの戦略を確認したうえで、(2)唯一無二の「一者」が、自己同一性を欠くにもかかわらず、一つの場所に定位し肉化しているという事態を明らかにした。そして、(3)こうした「一者」を生起させる「召喚」の出来事が、主体自ら引き受けることができないような受動性のうちで生起するために、記述的言語では語りえないということ、代わりに、時間の断絶を語る別の言語（倫理的言語）が要請されることを確認した。しかしながら、意識によって自らの「起源」として回収することのできないもの、すなわち「起源」以前のものに触発されるとはどのような事態だろうか。アプリアリ／アポストリアリの二項対立には組み込まれないこの「先行性」を理解するためには、従来の哲学的枠組みとは別様に主体の時間性を規定するレヴィナスの議論に目を向けなければならない。

第3節 「隔時性」としての時間

(1) 「無起源」における他者の触発

先に見たように、意識は、実際には他のものによって生み出されたものであったとしても、自らが位置している「現前／現在」がすべての「始まり」とであると自称することができる。一切のものをこの「自己への現前」のうちで把握することで、意識は「起源」を我有化することができるのである。しかし、表象／再現前化し得ないがゆえに意識の「現在」のうちに摂りこむことのできないものに対しては、これは無効である。レヴィナスは、「現前しないもの」(non-présent)は「起源」と化することがない、「無起源的」

(anarchique)²⁰⁰である、と述べている。anarchie という語は本来、無秩序やアナキー、無政府主義といった意味をもつ語であるが、レヴィナスはこの語を、秩序(ordre)に対立するような無秩序(désordre)ではなく、アルケー(archée)すなわち「起源／原理」そのものを欠いた様態を表現するのに用いているように思われる²⁰¹。一般に、「原因」や「起源」という語は、因果関係を辿って遡ることができる最初のものを指している。これに対し、レヴィナスによれば、「責任」のうちに一者を召喚する命令は、遡りえない「絶対的過去」のうちにある。意識の「起源」である「現在」に回収しえないにもかかわらず、すでに「一者」を生起させることにおいて成就してしまっているこの命令は、この意味で「無起源的」である。つまりそれは、意識が自らの「起源／原理」と見做しえない時間性のうちで生起するがゆえに、主体の「原因」にも、主体の本質を規定する「原理」にもなりえないものである。

この「無起源」という発想は、レヴィナス流の「人間主義」において、重要な役割を担っているように見える。彼は、形而上学的ヒューマニズムの欺瞞を暴いた反ヒューマニズムの試みには、「無起源」が人間と結びついている可能性を追究しえなかった点で限界があるという考えを示唆している²⁰²。ここからは、自らの「起源」にあると自称する意識の働きを逃れ出る他者の触発に着目して、「無起源的なもの」とのかかわりにおける時間性を描き出すレヴィナスの議論の狙いが読み取れるように思われる。レヴィナスにおいて、主体性が、意識によって措定される「起源」の手前、「始まり」に先立つ時間と結びつく構造は、一切のものが同時的に集約され現前する事態としての「共時性」(synchronie)というソシュールの用語に対比して「隔時性」(diachronie)と呼ばれている²⁰³。このことを踏まえ、本節では、この時間性論の特色を明らかにしていきたい。

レヴィナスによれば、「隔時性」とは、「一者が、自分自身と同時的な一つの実体として、超越論的な一つの〈自我〉として、自己に再び合流し、自己と同一化することを妨げる」²⁰⁴ものであり、〈自我〉の自己同一性とは異なる、他者によって選ばれた「一者」の主体性を構成する時間性である。先に述べたように、刻一刻と「老いゆくこと」において、「私」はこの触発を意識によって再現前化することも意志によって回避することもできないのであった。それと同様に、「責任／応答可能性」は、「私」を「他者のために代わりになる一者」として召喚し、受肉させる働きでありながら、意識によって「起源」のうちに回収しえない出来事——「無起源」における〈自己〉の「創造」という出

²⁰⁰AE25「現前しないもの」は「聖潔」(saint)とも形容される(第I部第一章第3節(3))。

²⁰¹AE159-160

²⁰²「歴史と秩序の中で迷える人間のうちに、前歴史的で無起源的なこの「語ること」の痕跡を見出さなかった点で、現代の反ヒューマニズムは正しくないのかもしれない。」(HAH91)

²⁰³« Énigme et phénomène », 1965, dans EDE, 285.

²⁰⁴AE95

来事——でありつづける。この意味で、「責任」における主体性は、老いゆく主体性と同様、意識の生においては決して追いつくことのできない「絶対的過去」と結びつき、自らの「起源」として把握しえないものへと開かれる「起源以前の感応性」(susceptibilité préoriginale)²⁰⁵であると言える。

こうした記述法を用いることで、レヴィナスは、従来の西欧哲学においては存在からの個別者の「生成」として捉えられてきた主体の「創造」(本章第1節(1)参照)を、「存在とは他なるもの」に対する「責任／応答可能性」——すなわち、他者に呼び起され応答する枠組み——として捉え直しているのではないかと思われる。「今ここ」という点的な「現在」を自らの「起源」とみなしている「私」は、他人の「顔」によって応答するよう迫られることで、この意識の「現在」には回収しえない「過去」との結びつきに立ち戻らされる。「絶対的過去」を起点とした命令の通達により、「私」はあらかじめ他者へと方位づけられてしまっているのである。こうして、それ自体ではいかなる方位も持たない「内在性」そのものである「存在すること」のただなかに、「〈他者〉のために／代わりに」(pour l'Autre)応答するというひとつの「方位／意味」が与えられることになる。第I部第一章第3節で述べた他人の他性に固有の「意味作用」は、この時間論によって支えられているのである。

このように、レヴィナスは、コギト(思惟主体)によるアルケー(起源／原理)の認識を基盤としたロゴスの構造そのものが、把握を免れる「他性」として「私」に係わってくる〈他人〉によって問いただされる時間的出来事を描き出している。「存在する」という事実を起点に規定される存在者とは異なり、「あなた」へと応答する方位を担う第一人称の「私」は、自然本性(nature)でも存在本質(essence)でもなく、〈他者〉に対する「責任／応答可能性」によって成立している。つまり主体性は、隔絶した「過去」と「現在」のあいだの癒着なき結びつきの秩序である「倫理」という人称的秩序のうちで生起するのである。このとき、なぜ他ならぬこの「私」が「万人のための／代わりの責任」へと召命され、自らの意志に反して他人たちのために代わりに苦しみを担うのかを、把握による同化、原因による結果の支配に基づいて考えられた「存在論」の用語で説明することはできないという。では、「因果性によっては汲み尽くされない他者との関係」²⁰⁶である「倫理」の枠組みを用いることで、主体性は、どのようなものとして描き出されることになるのだろうか。次にこの点を見ていこう。

(2) 自由に先立つ責任

²⁰⁵HAH83

²⁰⁶HAH105

存在と存在者の差異に基づく癒着関係からみるならば、存在者としての「私」のありかたは、存在によって支配される構図のもとにある。「私」は自らの「原因」であり「起源」である存在によって、存在しないことの論理的な不可能性のうちに縛られている。「存在すること」の内在性への繫縛という厳然たる事実を前にして「吐き気」を覚え、あるいは「恐怖」し「絶望」する現象に着目して語られたように、存在しないことの論理的不可能性は「悪／苦痛」の現象において露わになるものであった（第Ⅰ部第一章第2節(2)）。これに対し、あらゆる他人たちの身代わりに応答せよ、という命令は、「私」を疎外して主体性を奪うのではなく、「私」を代替不可能な「責任」を負う唯一無二者とすることで、「臣従すること」をその使命とするこの主体性を内側から支えている。ここには強制や隷属の意識は存在せず、〈同のうちなる他〉として生起する「一者」は、何ものにも同化されることのない「唯一性」をもつとされたのであった。

しかし、なぜこのようなことが可能になるのだろうか。レヴィナスによれば、〈他者〉の命令が、あくまでこの「私」の人称性を尊重する「人格的命令」だからである。前節でも論じたように、〈他者〉による命令は、唯一者の自由を侵害するような「暴力」ではなく、〈他者〉と〈自己〉のあいだに結ばれる倫理的関係性に根差したものである（第Ⅰ部第一章第3節(3)参照）。それは、この命令に違反することが直ちに「責務不履行」になってしまうような「倫理的不可能性」として抹消しえないものであるが、存在者が存在せざるを得ないという事実によって浮き彫りになるような「存在論的不可能性」ではない²⁰⁷。それゆえ、他者の命令によって「私」の自由が毀損されてしまうわけではないのである。

確かに、他人たちのために代わりに「私」を呼び出す「召喚」それ自体は、認識することも、意志によって抵抗することもできないという点で、「私」の自由に先立つものである。他の誰でもなく「私」ただひとりを選ぶこの命令は、意識によって想定されるアプリアリ「よりも先行する」過去のうちで、既に成就してしまっている。つまり「私」は、自らの知らぬうちに、自らの意に反して万人の「身代わり」に任命されてしまっているのである。とはいえ、〈自我〉が、〈他人〉のために代わりに苦しむよう〈自己〉を選び出すような命令は存在しないと言い張ることは可能である。この命令は、意識の「現在」のうちに回収されない以上、現象しない、存在しないものだと言えるからである。

しかしいくら〈自我〉がこの命令を否定しようと試みたところで、それはこの命令に対する違反にしかない。他者の代わりとなるために「代替不可能な者として召喚さ

²⁰⁷この命令に違反することの「純粋に「倫理的な」不可能性」とは、「責務不履行なしには、誤ることなしには、罪を犯すことなしには不可能である」ことを表現するのであって、「現実の(réelle)不可能性」、すなわち「存在論的必然性」(nécessité ontologique)ではない (AE213)。

れ引き起こされたこの私」²⁰⁸は、この命令を帳消しにすることはできないためである（前節(3)参照）。このように、レヴィナスにおいて主体性は、「その自己同一性のうちで「主格」(nominatif)として定位された者ではなく、初めから「～を余儀なくされている」(asitreint à...)者、「告発された者／対格」(accusatif)として、逃れることができずに直ちに応答せねばならない者」²⁰⁹として規定されている。「余儀なくされる」という語は、意識による対象化も意志による承認も免れる仕方では「命令の通達」という〈他者〉の触発が成立してしまっている²¹⁰という時間の不可逆性を表現しているものと思われる。被造物から遡って創造の瞬間を取り押さえることができないように、召喚された「私」は、この命令が下された時点に遡ってそれを表象／再現前化することはできない。だからこそ、「私」には他人たちの「身代わり」として「私」を呼び起こすこの召喚命令を取り消すことはできないのである。

むしろ、他人に応答するかぎりでは唯一無二の一者、唯一者たりうる者——「人間なるもの」——として呼び起こされた〈自己〉にとって、この命令に違反することは、「人間なるもの」としての「私」の存在理由を否定し、まさしく「人としての道」に背くことになる。この意味で、「責任／応答可能性」とは「人間なるもの」に固有の倫理的使命である。本章第2節(1)で引用した、「実体の自己保存(*conatus*)あるいは内的な同一化よりももっと古い「責任／応答可能性」(*responsabilité*)から出発して人間(*homme*)を考えねばならない」²¹¹という言葉は、こうした意味で理解されうるように思われる。

レヴィナスの議論によれば、「責任」は、〈自己〉を真に唯一的なものたらしめる契機であり、それによって「私」は自由な者たりうる。彼は、「顔」として現象する〈他人〉との間で通達される人格的命令によって創設されるこの「自由」を、「有限な自由」²¹²と呼んでいる。先の議論に従うなら、他人に対し何の負債もないと自認するような一箇の自由な主体は、自らのあずかり知らぬところで〈他者〉によって触発され、他人たちのために代わりに応答するというこの「無起源的」な「責任」に捲き込まれているのであった。しかしこれは主体の自由が失われた様態ではなく、「有限な自由」であるという。なぜなら「責任」は「非自由」ではなく、どんな「現在」よりも古きものに対する受動

²⁰⁸「責任においては、〈同〉、〈自我〉は、代替不可能な者として召喚され引き起こされたこの「私」であり、かくして、責務不履行(*carence*)になることなしには逃れることのできない者が置かれた至上の受動性のうちで、「唯一的なもの」として告発されている。」(AE212-213)

²⁰⁹AE135

²¹⁰実はこの構造は、存在作用の現前である「ある」(*il y a*)と同じである（第一章第2節(1)参照）。「身代わり」の様態と「ある」への「融即」様態が区別されるのは、存在論的不可能性か倫理的不可可能性かという点においてのみなのである。

²¹¹HAH110

²¹²AE194-205

性として、「〈善〉の無起源であるような、自由ならびに非自由の「手前」」²¹³だからである。他者に応答を迫られることではじめて、「私」として自らを表出する一箇の人称的主体が生起しうる。つまり、「私」が自由でありうるのも、不自由でありうるのも、他者によって召喚された者として、今この場所にあるからなのである。この意味で、「責任」は自由と対立するようなものではなく、自由に先立つ次元にあると言える。

ただし、この「有限な自由」は、単に限界のある領野で行使される無際限な自由ではない。レヴィナスによれば、自分で引き受けた覚えのないような「責任」によって他者の「人質」に取られる状況は、それ自体としては限界を持たないはずの自由の一部が制限されている様態ではなく、自由そのものの成立に関わる根底的な事態である²¹⁴。「私」は、他人に応答しないことの「倫理的不可能性」によって、自由な者として召喚される。ここには、「他者によって」傷つき、被ることが同時に「他者のために」代わりになることでもあるような主体性、すなわち、他者を「支えること」(supporter)²¹⁵によって構成される主体性に固有の「自由」という発想があるように思われる。レヴィナスは、能動と受動の二項対立図式における受動性とは異なる仕方で、他者に対する受動性に根差しているような「自由」概念を呈示しているのではないだろうか（この自由の概念については、ここでは形式的な指摘にとどめ、第Ⅱ部第二章第1節で再論したいと考える）。

レヴィナスは、「存在論は根源的か」という初期からの問いかけを通じて、ある現象を何らかの存在者によって基礎づけ、さらにその存在者を存在するという働きによって基礎づける西欧哲学の方法論そのものを問いただしてきた。この問題提起に即して、彼は、「責任／応答可能性」へと召喚する命令に応じて「一者が他者の身代わりになる」形式としての「倫理」の秩序に開かれたありかたとして、「人間なるもの」を規定しているように見える。ここでは人間の「自由」もまた、あらゆる他人たちに対する「責任／応答可能性」という人称的かつ倫理的な関係を起点に、他人たちを支える可能性として捉え直されているのである。

(3) 「人間なるもの」の筋立て

本章でわれわれは、レヴィナスが語る「倫理」が、対象と主観のあいだの関係とも、同本質を持つ二つの人格のあいだの相互的關係とも異なる、断絶せる〈他者〉とのあいだの結びつきを表現する「創られてあること」の時間性として形象化されていることに

²¹³AE120

²¹⁴「[...] 人質というこの条件ないし無条件は、少なくとも自由に本質的な一つの様態であろう。それは、それ自体としては至上のものであるような〈自我〉の自由に生じた経験的偶発事ではなく、第一のものなのである。」(AE203)

²¹⁵AE199

について考察してきた。そもそも彼が初期から用いてきた「被造物性」(la créaturité)という概念は、そのうちに、能動性と受動性、自由と強制といった二項対立図式を不可能にするような逆説を孕む概念である。何ものかによって「創られる」という発想は、自然発生的に「生まれる」という発想にはない受動性を含意している。しかしこの受動性は、創る者が創られた者に内在する「原因」ないし「原理」として回収される場合には問題の俎上にさえ上らないものである。だからこそレヴィナスは、決して遡ることのできない「絶対的過去」のうちにあり、そのかぎり「原理／起源」(アルケー)として把握されえない「創造主」の観念を自らの議論に取り入れることで、自らの起源に先立つものによって生かされる出来事を語っているものと思われる。人間本性の第一原因を措定するのではなく、創造主の超越性に基づく「選び」の枠組みで人間を語るこの手法は、人間の本質を先在するものとして措定し、「起源」としての存在による存在者の支配の構図を想定する「自然本性主義」を乗り越える、レヴィナス流の人間論の特徴ではないかと思われる。

近代以降の西欧哲学の諸潮流においては、多くの場合、主体性が、対象を再現前化する意識の働きに基づいて捉えられてきた。このことを踏まえ、レヴィナスは、意識を、想起や予期（現象学の用語では「把持」と「予持」）によって時間的位相差を解消し、時間の流れを一貫したものとして構成する主観として描き出している。ここで意識は、自己に対する「現前／現在」のうちに定位し、一切のものの「起源」を我有化するありかたとして捉えられていた。これに対し「創造」とは、意識が定位する「現在」のうちに回収される「起源」的出来事とは異なり、「私」という主体性を成立せしめる「過去」の出来事でありながら、意識が自らの「起源」とはみなしえないもの——「無起源」——であるとされる。一度再現前化され「現在」のうちに回収されたものは、現象として「存在すること」のうちに現出するのに対し、「創造」とは、想起して追体験することのできない絶対的な「過去」の出来事なのである。このことを語るために、レヴィナスは記述的言語ではなく「倫理的言語」を用いて、「過去」と「現在」のあいだの断絶を介した結びつきを可能にする「隔時性」と呼ばれる特異な時間性論を展開したのであった。

この時間性のうちで、主体性は、「責任／応答可能性」へと召喚され、この代替不可能な選びによって他人たちの「身代わり」が成立する出来事のうちに新たに定義されることになる。ここで主体性は、外在的な要因に基づいて規定されているのではない。先に見たように、「責任」は、他者の触発によって自己であることが可能ならしめられている様態であり、〈同のうちに他〉という構造によって主体の「内部性」を構成するものだからである。それは、人間に固有の営みを、人間の内面に措定される実体に基づいて説明する発想とも異なる。「責任」とは、あくまで他者に呼び出され応答するという動態であって、固定化しうるものではないからである。先に指摘したように、こうしたレヴィナスの議論は、主体性の出来事を、一種の演劇的筋立てとして語るものである。実際彼は、「結び目」や「筋立て」と訳される *intrigue* という言葉を用いている。この

言葉が示すように、レヴィナスにおいて「人間なるもの」としての主体性は、自己と他者が断絶を介して結びつけられるような時間（隔時性）のうちで生起するものである。そこで以下では、レヴィナスの思索の歩みの中でこうした時間性論が生まれてきた経緯を振り返っておこう。

前章で見たように、最初期のレヴィナスは、存在者が存在作用によって情動的に触発され、存在の「内在性」のうちに埋没した様態——「融即」と呼ばれる存在作用の「全的現前」の事態——を「悪／苦痛」の様態として描き出すところからその思索を始めたのであった。彼は、人称的主体が不在であるようなこの無秩序で無名の存在からの分離を告げる「聖潔」という発想を重視し、自らの議論の中核にこの概念を据えている（第Ⅰ部第一章第3節(3)）。「聖なるもの」との合一の如き存在との癒着関係に対し、「分離」(séparation)や「絶対化」(absolution)の動性を含意するこの「聖潔」概念を対置することで、レヴィナスは、匿名的で物質的なものによって支配され、自他の分離が消失してしまう状況から、自他のあいだの分離が保たれる人称的な関係性を区別したのである。

ただし「聖潔なるもの」の「分離」が生起する時間構造についての説明は、1960年代の記述法の変化に伴ってより前面に現れるようになっていく。例えば『全体性と無限』(1961年)においては、表象／再現前化に基づく思惟が「遅れてきたのに先立つ」(antérieure postérieurement)²¹⁶ものとして世界から距離を取り、自らを分離すると述べられていた。そこでは自我は、他者に遅れて出頭するにもかかわらず、この遅れを忘却することによって、あたかも自らが「起源」にあるかのごとくに定位するとされたが、この「遅れ」そのものについての明確な説明は見いだせなかった。これに対し、『人間主義』論集(1972年)や『存在するとは別の仕方』(1974年)、講義録『神・死・時間』(1975-76年)に結実するその後の議論においては、この他者に対する自己の「遅れ」がより詳細に説明されるようになっていく。遡りえない絶対的過去との関係性としての「彼性」(illéité)や、〈他者〉の表象／再現前化不可能性そのものを告げる「痕跡」(trace)といった63年頃に登場する概念、また、その後登場する「無起源」(anarchie)や「隔時性」(diachronie)の概念は、この特異な時間構造を説明するために導入されたものとみられる。

自らのアルケー（起源／原理）を把握する意識という発想を転倒することで、因果関係によって結ばれていないもの——「無起源」にして「聖潔」なるもの——によって選ばれ、召喚されるような仕方「創られている」という「人間なるもの」に固有の時間構造を描き出すレヴィナスの試みは、主体性論としては極めて特異なものである。前章の考察によれば、他人の「他性」とのかかわりは、表象作用に限定されない「意味通達」の様式として生起するのであった。この議論に従うなら、主体性は、超越者「彼」による命令が他人たちへと赴く「意味／方位」として通達され、「倫理」と呼ばれる形式と

²¹⁶TI144 レヴィナスによれば「想起とはまさしくこの存在論的構造の成就である」(Ibid.)。

して社会性が具現化する時間性のうちにあることになる。そして、本章で見てきたように、「今ここ」にある「私」の実存に「方位／意味」を与えるこの「意味作用」は、「私」の主体性を生起せしめる出来事でもある。この意味で、主体性は、単独で成立するものではなく、「彼」と「あなた」と「私」という複数の登場人物が絡み合い交差するなかで、複数の時間にまたがって演じられる出来事として生起すると言える。

ただしこの議論は、例えば自己同一的に実体化する〈自我〉に、あらゆる他人の「身代わり」の〈自己〉として召喚されるという前史が「ある」ことを証明しようとする議論ではない。そうではなく、それは、「私」が意志することも承認することもできない〈他者〉の働きに曝され、応答するよう迫られている状況下で、この現実を「経験」ならざる一つの「筋立て」によって説明し、そのうちで「他者のために／代わりに」あるというひとつの「方位／意味」が成立していることを示そうとするものではないだろうか。第Ⅰ部第一章第2節(2)で考察したように、他者との関係である「倫理」は、無意味な「存在」を秩序付け、有意味化する一つの枠組みとして呈示されている。その意味で、レヴィナスの時間性論は、他人たちに対する「責任／応答可能性」を何らかの存在論的条件によって基礎づける試みではなく、「責任」における主体性、人間性を語るための文法を発明する試みであると言えよう（記述的言語と「倫理的言語」の違いについては前節(3)を参照されたい）。

以上、これまで本節では、(1)レヴィナスが、自己への「現前」のうちに回収されない「無起源」という発想を示し、(2)他人たちに応答せざるを得ないという倫理的不可能性によって「自由」が成立すると主張することで、(3)一箇の主体の成立を絶対的過去との関係性によって規定する「筋立て」という発想を導入し、旧来のヒューマニズムの「自然本性主義」を乗り越える人間性／主体性規定を示していることを明らかにしてきた。次節では、第Ⅰ部の議論を終えるにあたり、レヴィナスにおける人間の語り方の特徴をあらためて振り返っておこう。

第4節 人間の新たな語り方

以上の議論から、レヴィナスの「人間主義」が人間的存在者の価値を形而上学に主張する旧来のヒューマニズムではないことは明らかであろうと思われる。彼は、人間の内面性を軽視し、物質性ないし質料性へと人間性を還元する傾向をもつ「反ヒューマニズム」の問題点を克服し、別の仕方で人間的主体性について語るために、「存在論」や「自然本性主義」といった従来の人間論の枠組みを乗り越えようとしてきた。そのために、〈他者〉によって召喚されているという「召命性」を起点に、「人間なるもの」としての主体性を、その倫理的可能性／不可能性——「応答可能性／責任」——に即して規定したのである。「自然本性主義」的ヒューマニズムにおいては、各人に共通の本性ないし本質を「起源」ないし「原理」として据えたうえで、これに基づいて各個体を説明する

因果論的な発想が支配的であった。これに対しレヴィナスは、自らのうちに「起源」をもつ存在者として人間を規定するのではなく、他者との関係のうちで生起する動態として「人間なるもの」を語ることで、因果論とは異なる説明を試みている。彼は、存在者の「起源／原理」としては措定されえない「存在とは他なるもの」による唯一者の「召喚」という枠組みに訴えて、万人に対する「責任」によって他人と立場を交換しえない唯一無二の役割を担う「私」(moi/je)の主体性のうちに、人間を「一にして唯一なるもの」とする人間的様態——「人間なるもの」——を見出している。それは、自我が自己に対して現前する形式としての「自己意識」によって措定される〈自我〉(Moi)の概念ではなく、他者の「身代わり」として置かれた〈自己〉(Soi)のうちに、「一者をモデルとした存在者」²¹⁷の姿を見出す試みであった。

前節で見たように、「責任」への「選び」による主体性の誕生は、一見時系列的な主体の変容とも見えるが、実のところ、自らの「起源」を掌握する〈自我〉であるより前から万人のために代わりになる〈自己〉として召喚され、「人間なるもの」たるべく選ばれているという「創られてあること」の時間性を告げている。ここで、召命に応じて「私はここに」(me voici)²¹⁸と語りつつ万事と万人に対する「責任」に応答する主体性は、命令を聴き理解するよりも前に命令に従ってしまっているような時間性のうちにある。1964年のタルムード講話「誘惑の誘惑」でも、命令を理解するよりも前に命令を遵守しているような「絶対者に捕らえられた主体性」²¹⁹の構造が語られているように、これ以後、「哲学的論稿群」においても「宗教的講話群」においても、複雑に絡み合った関係の「筋立て／結び目」として構造化されるこの主体性概念が頻繁に登場するようになる。

このように、人間性を一つの普遍的概念に帰属させることなく、他者との関係のうちなる唯一的主体性として描き出すレヴィナスの発想は、ヒトという類の生物学的本性や、政治的権利主体としての個人の概念には依拠することのない、新しい人間の語りかたを示しているように思われる。ただし注意すべきことは、この発想が、他人を人類に属する存在者に限定し、さらには形而上学的実体としての神との関係づけによって限定する主張とは相容れないものだということである。これまでの議論の中で見てきたように、レヴィナスの「人間主義」思想は、神の実在を前提とするものでも、他人と私を別箇の実体として措定するものでもなく、今ここにある存在の無意味性や悪の問題によって苦しめられている一箇の「私」の「内部性」を議論の出発点に置くものである。彼は、他人や神がいかなる内在的規定にも還元されないとの考えから、絶対的に分離した他なるものである〈他者〉との人称的關係性に即して「人間なるもの」を規定している。この「人間主義」思想の中核にある〈他者〉との関係としての「倫理」、そしてその枠組みで

²¹⁷HAH77 第I部第一章第1節(2)で引用した箇所を参照されたい。

²¹⁸AE228

²¹⁹« La tentation de la tentation », 1964, dans QLT, 104.

ある「唯一的なもの」の意味作用と「創られてあること」の時間性は、人間的なありかたを構成している要素ではあっても、人間一般の存在論的条件を示すものではない。むしろレヴィナスの議論は、いかにして善との結びつきが生まれ、人間のうちに意味を見出すことが可能になるのか、という倫理的問いに対する答えを与えるものではないかと思われる。こうした観点から、われわれは、レヴィナスの「人間主義」思想を、存在論的主張としてではなく、一つの倫理的な主張として解釈しているのである。

このことを踏まえ、第Ⅱ部では、「宗教的講話群」における考察にも目を向けて、より多角的に「人間なるもの」の観念の内実を分析していきたいと考える。そこで、この考察に入る前に、なぜ「宗教的講話群」の議論を検討する必要があるのか、という点に関して、本論文の立場を明確にしておきたい。というのも、宗教と哲学に二極化したレヴィナス受容がなされている現在の研究状況では、本論文のアプローチに対する反論が予想されるからである。その反論とはすなわち、レヴィナスの用いる宗教的概念を真に受けるなら、彼の思想を厳密に哲学的な議論として読み解くことは不可能になるのではないか、というものである。

序論でも述べたように、レヴィナスは、西欧哲学において長らく不在であった「他者」という契機に注意を喚起した現象学者であると同時に、ユダヤ教の口伝律法タルムードの釈義を行った教育者でもある。こうした特殊な宗教的背景ゆえに、また、『全体性と無限』に代表される厳しい西欧哲学批判の論点ゆえに、レヴィナス思想は、ユダヤ教思想との親近性という観点から読まれ²²⁰、ときには彼の思想の全体がユダヤ教の立場を代弁するものと見做されることもある²²¹。これに対し、レヴィナスの思想は厳密に哲学的なものとは言えず、神学的な主張によって歪められたものなのではないか、という先に述べたような疑惑も生まれている²²²。こうした事情から、なかには、レヴィナスが神学

²²⁰Cf. HANSEL, Georges, *De la Bible au Talmud, suivi de l'itinéraire de pensée d'Emmanuel Levinas*, Paris, Odile Jacob, 2008, 330. ジョルジュ・アンゼルは数学者・タルムード学者として活躍するレヴィナスの娘婿であり、その息子ダヴィドとその義理の娘ジョエル(e.g. HANSEL, Joëlle(éd.), *Levinas in Jerusalem: Phenomenology, Ethics, Politics, Aesthetics*, Amsterdam, Springer, 2010.)と共に、SIREL(la Société Internationale de Recherche Emmanuel Levinas)というレヴィナス研究組織の活動に深く関与している (Cf. *Levinas*, coffret 2 DVD, proposé par HANSEL, David et MORGENSZTERN, Isy, Paris, Montparnasse Editions, 2013.)。

²²¹分析哲学者パトナムは 20 世紀の偉大なユダヤ人宗教哲学者のうちの一人にレヴィナスを数えており、この観点から彼を「ユダヤ哲学」を代表する論者として扱っている(PUTNAM, Hilary, *Jewish Philosophy as a Guide to Life: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*, Bloomington, Indiana University Press, 2008.)。

²²²「現象学が、自らの名を明かすことを欲しない神学によって人質に取られている」(JANICAUD(1990)31)とレヴィナス思想を評したジャンコーの発言はとりわけ有名である

者ではなく現象学者であることを強調するために、その「宗教的講話群」と「哲学的論稿群」を別々の議論として完全に切り離し、後者のみを考察対象とする論者もいる。こうした論者の目からは、レヴィナス哲学は西欧の哲学的伝統、特に超越論的主観をめぐる議論の流れに位置づけられ²²³、ユダヤ的伝統からの影響について正面から論じられることは少ない。

しかしながら、レヴィナス思想をユダヤ神学や現象学などの枠にはめようとする研究者のあいだで意見が分かれている現状²²⁴は好ましいものではない。なぜなら、これまでに論じてきたように、レヴィナスにおいて、「人間なるもの」の観念が、「あなた」と呼びかけられる他人との関係のみならず「彼」と呼ばれる神との関係のうちで規定されている以上、「倫理」と「宗教」の結びつきを問題化しない限り、彼の「人間主義」という発想の内実は解明されないままになってしまうからである。なぜレヴィナスは、倫理的主体性を語る際に宗教的概念を多用するのか。彼の語っていることは、神に関するユダヤ教の教え、あるいは一神教の教えを前提としないことには成立しないのだろうか。彼

が、われわれは「レヴィナスは現象学者か、神学者か」といった問題設定自体がこうした誤った理解を助長していると考えている。ひとまずここではレヴィナスのうちに哲学と神学の混同を見出すことの誤りについて指摘した論稿(BANON, David, « la tentation de la théologie ? », dans COHEN-LEVINAS, Dannielle, et TRIGANO, Shumuel(éd.), *Emmanuel Levinas et les théologies*, Paris, IN PRESS éditions, 2007, pp.31-44.) を挙げるにとどめ、「人間主義」と神学的教義の差異については結論部で再び取り上げたい。

²²³超越論的観念論の系譜にある現象学者としてレヴィナスを取り上げる論者には、ブノワ(BENOIST, Jocelyn, « Le COGITO lévinassien: Lévinas et Descartes », dans *Positivité et Transcendance*, Paris, P.U.F., 2000, pp.105-122.)やシュネル(SCHNELL, Alexander, « Au-delà de Hegel, Husserl et Heidegger : une lecture phénoménologique de Totalité et Infini », dans *Lire Totalité et Infini d'Emmanuel Levinas : études et interprétations*, Paris, Hermann, 2011, pp.27-40.)らがあり、レヴィナスの息子ミカエルの妻であるダニエル・コーエン＝レヴィナスが中心となって活発な研究活動を行っているソルボンヌのレヴィナス研究センター(Centre Emmanuel Lévinas de l'Université Paris-Sorbonne)との関係が深い。

²²⁴注 220 で述べた組織 SIREL と注 223 で述べた組織レヴィナス研究センターは、それぞれユダヤ教と哲学に特化したコロックを多数開催しているが、このように研究が二分化した背景には、レヴィナスの親族間の係争という事情もある。レヴィナスの創作物の知的著作権は本人の遺志により長男ミカエル(音楽家)に託されたが、長女シモーヌが異を唱えたためこの妥当性を巡って話し合いが近年まで続き、その間、ミカエルの妻ダニエルとシモーヌの息子ダヴィドが別々のイベントを並行して立ち上げるという異様な状況が生じたためである(Cf. <http://www.jpost.com/Arts-and-Culture/Books/No-heir-apparent>, <http://utcp.c.u-tokyo.ac.jp/blog/2009/01/post-186/>)。

の「人間主義」思想を正当に評価するためには、こうした疑問に答え、これまで曖昧なままに批判の矛先を向けられてきた彼の宗教思想と倫理思想のあいだの関係、また、彼の思想と既存の宗教的伝統のあいだの関係を明らかにすることが不可欠であろう。こうした考えから、本研究では、「哲学的論稿群」と「宗教的講話群」に共通する議論の枠組みに着目して、レヴィナスにおける倫理思想と宗教思想の結びつきの内実を解明しようとしているのである。第Ⅱ部では、この観点から、レヴィナスにおける「人間なるもの」という発想がもつ宗教哲学的射程について考察したいと考える。

第Ⅱ部 無限者へと開かれた主体性

第Ⅰ部で見たように、レヴィナスは、戦後のヒューマニズム批判への応答として新たに「人間主義」を規定している。その特徴としてわれわれが着目した「人間なるもの」の観念は、意識よりも根底的な自己性、創られてあるという受動性のうちなる主体性を表現するものであった。彼は、意識によって仮初に措定される〈自我〉の「起源」に先立って、「私」を他人たちの「身代わり」の〈自己〉として召喚する〈他者〉との関係性を問題にすることで、主体性を、「彼」と呼ばれる無限者、神に対して開かれた者として描き出しているのである。このことを踏まえ、第Ⅱ部では、倫理的思索だけでなく宗教哲学的思索にも光を当てることで、レヴィナスの「人間主義」の内実をさらに明らかにしたいと考える。

第Ⅰ部の末尾で述べたように、われわれは、主体性規定として用いられる一神教由来の様々な宗教的諸概念の内実を理解するためには、既存の宗教思想とレヴィナス思想のあいだの関係を明らかにせねばならないと考えている。そこで第Ⅱ部では、所謂「宗教的講話群」における思索も取り上げつつ、主体性、人間性の規定に際して用いられるさまざまな宗教的発想の源泉について考察する。議論は以下の順序で進む。第一章では、「身代わり」の観念を取り上げて、キリスト教思想とレヴィナスの主体性論の連関を精査し、第二章では、「神のかたどり」という発想に着目して、ユダヤ教思想がどのように受容されているのかを分析する。宗教的概念を用いる狙いを明らかにするためのこれらの考察を経て、最終章では、無限者の観念を担う主体性の具体的な輪郭を浮き彫りにするために、レヴィナスにおける心身の結びつきの問題の解明に取り組みたいと考える。

第一章 「身代わり」概念による主体性の復権

第1節 「実存」の構造

(1) キルケゴール読解の意味

レヴィナスの宗教的概念のなかでも、「身代わり」という概念ほどに、ユダヤ教徒からもキリスト教徒からも大きな反響をもって受けとめられた発想はないのではないかとと思われる。この発想は、第二の主要著作といわれる『存在するとは別の仕方』(1974年)では中心的主題として第四章の表題にもなっているが、『全体性と無限』(1961年)には見られない。そこにも substitution の語自体は二度現れているが、「代替」と訳さる意味でしか用いられておらず、主体性の様態と関連付けられてはいないのである²²⁵。

²²⁵TI60/274

主体性理解として「身代わり」概念が登場するのは、64年10月のタルムード講話「誘惑の誘惑」からであり²²⁶、このことから、レヴィナスが60年代にこの新たな主体性概念を構築する途上にあったことがうかがえる。

こうした記述法の変化はどのようにして生じたのか。実は、この主体性論の形成には、キルケゴール読解がかかわっている可能性がある。後に論じるように、レヴィナスは、キルケゴールの神人論を参考にしつつ、主体性における「身代わり」の契機を強調し、前面に打ち出しているように見える。本章でわれわれは、この仮説をもとにこの時期のレヴィナスの思索を解明していくが、それにあたり、まずはキルケゴールとレヴィナスという二人の思想家の共通点と差異を概観しておこう。

この二人の思想家のあいだに、共通点と差異の混在する一種の錯綜した結びつきが存在していることはかねてより指摘されてきた²²⁷。なるほど両者は生まれた時代も思想的

²²⁶QLT107 これに対し、60-61年のタルムード講話をもとにした論稿「メシア的テキスト」には、他人たちの苦しみを担うがゆえに〈自我〉たりうるようなメシアの観念(« textes messianiques », 1961, dans DL, 120.)が登場しているものの、「身代わり」概念は登場しない。この講話は、1959年のエラノス会議でのショーレムのメシア論「ユダヤ教におけるメシア的観念の理解に向けて」に触発されて書かれたとされるが、そこにはメシア的時間性についてのレヴィナス独自の発想も見られる(市川裕「ユダヤ教の現代メシア論—ショーレムとレヴィナスの対話—」(以下市川(2010))、『宗教学年報』XXVII、東京大学宗教学研究室、東京、2010年、p.3/8)。このように、60年代には、『全体性と無限』の末尾で示唆されていた「メシア的時間」(TI261)の問題が徐々に深められつつあり(61年の「メシア的テキスト」にも「創造以前」の時間を表現するヘブライ語の名詞 *yinon* と正義の観念の関連性を巡る指摘などがある(DL116))、この時間性論が詳細に展開されるにつれて、「身代わり」の主体性という発想が前面に現れるようになったのではないと思われる。先の64年のタルムード講話後の65年頃にも重要な鍵語が登場していることを鑑み、本章では、68年頃に「身代わり」の主体性概念が一応の完成を見たという見立てのもとに考察を行う(68年4月の講演「神人」(« Un Dieu Homme? », 1968, dans EN.)と、のちに『存在するとは別の仕方』に収められる68年10月の論稿「身代わり」(« la substitution », dans *Revue philosophique de Louvain*, Montpellier, Charité, août 1968, pp.487-508.)がこの時期に発表されているが、ここでは前者を取り上げてキリスト教思想との関連について論じる)。

²²⁷キルケゴールに対するレヴィナスの関係のうちに「親密さと疎遠さの特異な混じり合い」(BREZIS, David, *Levinas et le tournant sacrificiel* (以下(BREZIS(2012))), Paris, Hermann, 2012, 215.)をみとめるブレジスは、「彼 {レヴィナス} の晩年の思想はどこかユダヤ的というよりもキルケゴール的な靈感を受けている」(BREZIS(2012)251)のではないかと自問している。同様の指摘は、長年キルケゴールを論じてきたコレットにも見られる(COLETTE, Jacques,

背景も大きく異なっている。19 世紀半ばにヘーゲルの観念論が隆盛を極めたなかでキルケゴールが単独者の主体性を擁護したのに対し、レヴィナスは、20 世紀も後半になって、構造主義が台頭した時期に主体性の復権を標語として掲げ、「他なる人間の人間主義」思想を展開した。しかし二人の思想家はともに主体と超越とのかかわりについて思考することで、全体性には還元しえないものとして主体性を擁護したことで知られている。そのなかで彼らは、何が主体を還元し得ないものたらしめているのかについては異なる見方を示している。レヴィナスは、神の前に立つ単独者の「実存」のうちに主体の還元不可能性を見出すキルケゴールとは異なり、他人たちとの関係である「倫理」のうちでこそ主体は還元不可能なものになると考えている。しかも彼は、「信仰」における「自己との緊張関係」²²⁸としてのキルケゴール的主体性概念から着想を得ながらも、〈他者〉による審問のうちで「受肉」する万人の「身代わり」という全く異なる定義を主体性に与えているのである。

例えば 1968 年 4 月にパリで開かれたカトリック知識人の会合において、レヴィナスは「神人？」という題目のもとで「受肉」(incarnation)の概念を分析しつつ、特異なメシア的主体性概念を呈示している。キリスト教の最重要教理のひとつである受肉の問題をユダヤ人であるレヴィナスが直接扱うのは、生涯においてこの場のみであり、それは極めて例外的なことであった。ユダヤ人が神のケノーシス（遜り）について公に語ることは自体稀であり、その点でユダヤ圏から批判まで受けたと後年レヴィナスが告白している²²⁹ことから、この講演は当時驚きの念をもって受け止められたものと推察される。しかし彼の議論の主眼はキリスト教的受肉の概念を扱うことにあったのではない。むしろその焦点は、「受肉」を、「遜り」(humilité)と「身代わり」(substitution)という二つの逆説を含みもつ一つの「問題」として哲学的に論じることにあつた。結果としてこの講演は、「身代わり」の主体性という彼に固有の着想を展開する機会となったのである。

なぜレヴィナスは、唯一還元不可能な主体性を他人たちの「身代わり」になるメシア的様態として、また「受肉」——それはキリスト教においてはイエスに見出される神の御言葉の宿りであった——として語ったのだろうか。先取りの述べてしまえば、われわれは、この問いに答えることで、キリスト教的用語に彩られているこの時期のレヴィナスの思想が、キリスト教思想を受容しているというよりも、それを哲学的に捉え直すことで独自の仕方主体の復権を試みるものであることを明らかにしようかと考

« Lévinas et Kierkegaard : emphase et paradoxe » (以下 COLETTE(2002)), dans *Revue philosophiques de Louvain*, vol.100, N°1-2, Louvain, Peeters, 2002, 8/23.).

²²⁸« Existenz und Ethik »(以下 EE), dans *Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur*, N°43, Zürich, Gesellschaft Schweizer Monatshefte, 1963-64, 171. / « Existence et Ethique », 1963, traduction du ce texte allemand en français par E. Levinas, dans NP, 78.

²²⁹Tr157

えている。この見込みのもと、以下本章では、「実存」、「遜り」、「身代わり」という三つの概念を軸に、キルケゴール読解を通じて自らの主体性概念を練り上げていくレヴィナスの思考の筋道に光を当てることを試みる。本節ではキルケゴール的「実存」に対する批判を取り上げ、第2節で「遜り」という発想を改鑄して「身代わり」の主体性概念へと結びつける議論をみたうえで、第3節において、「身代わり」という発想に基づくこの特異な主体性論の狙いを明らかにし、キルケゴールに見るキリスト教思想とのあいだの差異を明らかにしたいと考える。

(2) 「実存と倫理」

戦後のフランス思想界において、キルケゴールが一種格別の存在感をもっていたことはよく知られている。64年4月には生誕150周年祝いに大規模なコロックが開かれ、その記録はユネスコから『生けるキルケゴール』(1966年)という一冊の本として出版されている。このコロックの発表者にはサルトル、マルセル、ヴァール、ヤスパース、ゴルドマン、ハイデガー(ボフレによる代読)らが名を連ねており、二日間にわたる公開討議にはレヴィナスも出席していた。前年にドイツ語でキルケゴール論を発表していたレヴィナス²³⁰は、そこで自らの見解を二度ほど表明したが、当人によれば、討議録にはそれらが「発言を歪曲するような形で」²³¹収録されていた。すぐに訂正を訴えたが原稿の差し替えはなされぬままであったため、レヴィナスは、自らのキルケゴール解釈を正確に伝えるべく、論文集『固有名』(1976年)に63年の独語論稿を自ら仏訳して公表し、討議における発言も再収録した。本節で扱う60年代前半のキルケゴール論は、こうした経緯から世に知られるようになったものである。

²³⁰フランスでは30年代から既にキルケゴールの熱狂的受容が始まっているが、レヴィナスは、37年、46年のコロックや、55年の書評で部分的に言及してはいるものの、キルケゴールに関する自らの解釈を明確に打ち出すのは戦後であり、論稿としては63年が初めてである(MOYN, Samuel, « Transcendence, Morality, and History : Emmanuel Levinas and the Discovery of Søren Kierkegaard in France », dans *Encouter with Levinas*, N°104, Yale, Yale French Studies, 2004, pp.22-54.)。

²³¹NP99 例えば、レヴィナス自身は他人に対する責任について「この要請は無限である」と語ったと主張している部分が、キルケゴールにおける「有限性の運動」の趣旨と勘違いされてか「有限である」と記録されている(UNESCO(éd.), *Kierkegaard vivant* (以下 KV), colloque organisé par l'Unesco à Paris du 21 au 23 avril 1964, Paris, Gallimard, 1966, 234)。

コロックでの発言が誤って記録されていたことからもうかがえるように、レヴィナスのキルケゴール解釈はあまり理解されず、共感を得ることは少なかったようである²³²。とりわけ、レヴィナスがキルケゴール的「実存」を「エゴイズム」²³³として描き出したことは、一面的で不公正だとして現在に至るまで多くの批判を受けている²³⁴。確かにレヴィナスの議論には、キルケゴールに限らず先人の思想を敢えて批判を喚起するような大胆な仕方で図式化する傾向が見られる。それは個人的な批判の枠を超えて、より広い視野のもとで問題を捉えなおすための方策であったと思われるが、この姿勢がかえって反発を生みキルケゴール研究者の怒りを買ってしまった部分はあるだろう。こうした事情を踏まえ、以下ではまず、63年5月のキルケゴール論「実存と倫理」における「実存」批判の背後に隠された問題意識を垣間見ることで、レヴィナスの主張を捉えることに努めよう。

レヴィナスによれば、キルケゴールが西欧思想にもたらした「実存」の観念は、主体が内面性の深みに永久に言表しえない秘密を抱えていることによって、ありとあらゆるものを包括し存在せしめる思惟作用の外に、分離して存在する事態を表現している²³⁵。キルケゴールによれば、主体を苦しめるこの秘密の名は「罪」であり²³⁶、〈自我〉(Moi)

²³²こうした無理解は、レヴィナスの論じ方そのものにも起因しているように思われる。実際彼はキルケゴール自身のテキストを引用することなく、殆どの場合、フランスにおけるキルケゴール研究の大家として知られていたヴァールの主題や形式化を再度取り上げ、その読解を暗に批判するばかりであった(COLETTE(2002) 6)。63年のレヴィナスのキルケゴール論と同号にもヴァールの論稿「キルケゴールと時間の問題」(« Kierkegaard und das Problem der Zeit » dans *Schweizer Monatshefte*, op.cit., pp.197-198.)が掲載されており、両者の意見の対立は翌年のコロックでも表面化している(KV234-235)。

²³³EE172/NP80

²³⁴本邦のキルケゴール研究誌においても、「レヴィナスの批判には一面的なところがあることは否めない」(鶴真一「他者へのかかわりとしての言語：キルケゴールとレヴィナス」(以下鶴(2002))、『新キルケゴール研究 第二号』、キルケゴール協会、2002年、p.74。)、
「レヴィナスの批判はキルケゴールの思想にもまた『おそれとおののき』という著作にも公正を欠いている」(本田誠也「信仰における隣人の他性：レヴィナスによるキルケゴールの宗教性批判に答えて」、同書、p.39。)といった厳しい意見が目立つ。

²³⁵EE171/NP78

²³⁶Søren Kierkegaards *Samlede Værker* (以下SV²), udgivne af A.B.Drachmann, J.L.Heiberg og H.O. Lange. Anden Udgave, København, III 182. 本文中のキルケゴールからの引用はすべて下記邦訳の全集が底本とする『キルケゴール全集』第二版を参照し、巻数(Ⅱ「不安の概念」/Ⅲ「おそれとおののき」/Ⅳ「受け取りなおし」/Ⅴ「哲学的断片」/Ⅵ「後書」)および頁数を付した。この版に基づく各種独訳および仏訳を参照し、邦訳としては『キルケゴール

はこの「肉の内なる棘」²³⁷によって〈自己〉(Soi)に釘づけにされることで、「単独者」として真に「実存」するとされる。このようにキルケゴールは、思惟一般のうちに個別的存在を還元してしまうヘーゲルの観念論に抗して、「罪」の内面性に基づいて「実存」の還元不可能な地位を擁護したのである。ここからレヴィナスは、キルケゴール的「実存」を、苦悩のうちでの「自己との緊張関係(*Selbstspannung* / « *tension sur Soi* »)としての主体性」と規定している²³⁸。

レヴィナスが批判的眼差しを向けているのは、第一に、「罪」によって規定されるこの「実存」が、一般的規則に従属する「倫理的段階」に優越する「宗教的段階」に位置づけられる、という点である²³⁹。例えば、『おそれとおののき』(1843年)においてキルケゴールは、イサク奉獻という神命を担いながらそれを家族にすら告げえなかったアブラハムの物語から、「神に対する絶対的義務」²⁴⁰ゆえに「倫理的なものの目的論的停止」²⁴¹がみとめられるならば、神に対する義務について周囲の人々に語ることは出来ず、語る義務も存在しないという解釈を引き出している²⁴²。レヴィナスの理解では、このことのうちには「キルケゴールの暴力」²⁴³が存している。「実存」が他人たちとの関係から切り離された内面性として特権視される場合には、それは普遍的な法に従って他の人々と共存する社会とは相容れないものとなり、我々の社会生活を脅かす危険を孕むためである。それゆえ、「実存」の情熱は狂気と紙一重であり、「(たとえ救済の渴望の如き崇高なものであっても)主体のエゴイズム」²⁴⁴であるという。

問題なのは、ここで「エゴイズム」という言葉が何を意味しているのかであるが、このことを論じる前に、まず一般的に言ってキルケゴール思想は果たして「倫理」を軽視するようなエゴイズムの発想なのかという点について少し述べておきたい。一見して、エゴイズムの問題がキルケゴールの思想そのものから生じるとは考えにくいからである。多くのキルケゴール研究者が指摘しているように、単独者の「実存」は必ずしも「倫

ル著作全集 原典訳記念版第三卷(上)(下)』、大谷長監修、創言社、2010年、および『キルケゴール著作全集 原典訳記念版第六卷／第七卷』、大谷長・訳、創言社、1989年、を参照したが、翻訳については文脈に応じて適宜私訳を用いたことをお断りしておきたい。

²³⁷EE171/NP78

²³⁸Ibid.

²³⁹KV234

²⁴⁰SV² III133

²⁴¹SV² III 119

²⁴²SV² III179

²⁴³KV233

²⁴⁴EE172/NP80

理」と無関係ではない²⁴⁵。例えばキルケゴールにおいては、主体的思惟の「間接伝達」の問題として、実存者同士のかかわりにおける「倫理的なもの」の重要性が認められている²⁴⁶うえ、「倫理的なもの」という表現は、先の『おそれとおののき』の文脈におけるように、「宗教的なもの」によって乗り越えられるようなものとして消極的な意味で用いられるだけでなく、主体になるという課題をあらゆる人に命じる積極的な意味でも用いられる²⁴⁷。また、キルケゴールの思想を宗教的主体性の称揚と捉えるのではなく、美的なもの、倫理的なもの、宗教的なものとして形象化される複数の要素の相互作用のうちに人間的「実存」を位置づける試みと捉えることも可能である²⁴⁸。このように考えると、レヴィナスのキルケゴール批判は、やはり一面的で不公正なものにも見える(注 234 参照)。

しかし以上のことが正しいとしてもなお、レヴィナスの批判はその鋭さを失わないように思われる。なぜなら彼の批判は、キルケゴールだけでなく、ニーチェにも遡る「実存主義」(existentialisme)に共通する問題構成である「存在論」、すなわち、他人との関係を捨象して各存在者をその存在との排他的関係のもとで捉える哲学的方法論そのものに向けられているからである。レヴィナスによれば、「私」が一人の〈自我〉として存在する仕方に即して捉えられたとき、主体性は「エゴイズム」としての相貌を顕わにする。ここで「エゴイズム」という語は「A が A として同定されること」が「A のために A のことを心配すること」(die Unruhe von A für A)²⁴⁹ として成立する様、すなわち、ただ在るという作用に身を委ねるのではなく、己の存在について配慮することで、「私」が存在に対し主格の地位に立ち、自己同一性を持つ一主体、〈同〉(le Même)として存続しようとする動向を表現している(第 I 部第二章第 1 節(2))。「実存」の主体の根底に潜むこの自我中心性の構図のうちに、対人的規範の逸脱よりも重大な「エゴイズム」の形態があるというのである。実際、デリダも指摘しているように、レヴィナスの言う「エゴイズム」は、「私」が在ることそのものに内在する「存在論的エゴイズム」であり、他人を無視した自己中心的な行動において非難されるようないわゆる道徳的エゴイズ

²⁴⁵KV234-235, J.Wahl. ここでもレヴィナスのキルケゴールへの論及の仕方が問題となる。実際レヴィナスは 1977 年の論稿「解釈学と彼方」を除けばキルケゴールの著作の中でこの「おそれとおののき」にしかきちんとした言及を行っていないのだが、レヴィナスの批判に対してキルケゴールを擁護する研究者の多くが「後書」や「愛のわざ」に依拠しているからである(COLETTE(2002) 31)。

²⁴⁶鶴(2002)66

²⁴⁷濱田恂子『キルケゴール 主体性の真理』(以下濱田(1999))、東京、創文社、1999 年、p.284。

²⁴⁸BREZIS(2012)251

²⁴⁹EE171/NP79

ムではない²⁵⁰。それゆえこの「エゴイズム」は、キルケゴール的「実存」だけでなく、ハイデガー的現存在の各自性やスピノザ的自己保存の法則のうちにも見出されている²⁵¹。この観点からみるならば、神の面前で自らの罪によって苦しめられる「実存」は、それが自己の内面性の保持に努める形式である²⁵²かぎりにおいて、「自我中心主義／エゴイズム」の枠組みを逃れられていないことになる。

以後鍵概念となる二つの表現、「痕跡」と「彼性」を導入する同年9月の論稿「〈他者〉の痕跡」においても、自らの赦しを追い求める実存様態が「救済のエゴイズム」と呼ばれ、他人との倫理的関係に閉じた主体性として批判されている²⁵³ように、この主張は様々な仕方で繰り返されている。その中核にあるのは、〈他人〉へのかかわりのうちにおいてこそ人間は還元不可能な唯一者たりうるという、第I部でも言及したレヴィナス固有の発想であるように思われる。存在と存在者の結びつきには外部がなく、無意味にして脱出不可能な相貌を呈するのではないか。存在との関係に根差した「実存」によっては、人間に還元不可能な「意味」が与えられることはないのではないか。第I部第一章第2節(2)で取り上げたこのような問題意識に基づき、レヴィナスは、「存在論的差異」ではなく「存在とは他なるもの」との差異に着目して、「一切の他なるものを同じものに還元する思惟によっても〈他人〉(Autrui)を還元することはできないという不可能性」²⁵⁴を起点に、体系に回収されることのない主体の還元不可能性を語り出しているのである²⁵⁵。この意味で、「実存」に重きを置く発想一般を問いただす彼の議論の背景には、先に見た「存在論」批判の問題意識があると言える。

またレヴィナスは、この「エゴイズム」の様態において「肉の内なる棘」の如く自我を自己に釘づけにする緊張を、実存者のうちに救済への渴望を刻み込む一種の「哲学以前の経験」²⁵⁶とみなしている。彼によれば、この根源的経験は「実存の哲学にも思弁的哲学にも共通の」²⁵⁷根である。先述した自我と自己の間の緊張関係としての「実存」の構造ゆえに、実存者は「緊張／期待」(attente/tension, Spannung)の様態で外界に向き合うことになる。しかしレヴィナスの見るところでは、自我が自己へと回帰することで同

²⁵⁰DÉRRIDA(1964)163

²⁵¹EE173/NP82「存在への固執」(conatus essendi)や「自己保存」(conatus)がこの「エゴイズム」を代弁する表現として用いられるのはそのためである。

²⁵²SV² VII 65

²⁵³EDE274

²⁵⁴EE175/NP85

²⁵⁵『全体性と無限』(1961年)でも、「体系を拒むのは、キルケゴールが考えたように私であるのではなく、〈他者〉である」(TI10)と言われている。

²⁵⁶EE170/NP77

²⁵⁷EE171/NP79

一的なものと化し、主体として存在から自らを分離するこの構造は、「存在本質(das Wesen)が自らを産出するひとつの仕方」²⁵⁸を反映しているにすぎない。先に述べたように、実体的存在者の主体化の出来事は、それ自体が存在の顕現のうちに回収されうるものだからである(第I部第二章第1節(3))。存在と存在者とのあいだの内在的で根底的な癒着ゆえに、主体は存在が生起する出来事のうちに縛りつけられているのである。

レヴィナスは、存在との癒着のカテゴリーとして「実存」を描き出すこの発想には、哲学的な主体性概念を超えて「キリスト教的経験へと、さらにはその異教的源泉へと」回帰する傾向があるとして警鐘を鳴らしている²⁵⁹。一見このような表現はあまりに挑発的で根拠を欠くように見える。しかしこの批判の真意を理解するには、レヴィナスがその初期から、特異な意味で「異教」(paganisme)という語を用いていることを考慮せねばならない。少し立ち止まってこのことを確認しておこう。

「異教」概念は、彼の議論において、「融即」の様態と関連して用いられている²⁶⁰。「融即」概念は、存在者と存在作用のあいだの癒着関係を表現しているが、とりわけ、レヴィナス思想に根底的な以下二つの様態²⁶¹を代弁している。第一に、一切の存在者の根底にあり、光なき暗闇の如く諸存在者の個別性や差異を無化する純粋な存在作用の現前の事態。無規定にして匿名的な存在が、実存者がそれとの根源的合一の回復を憧憬するような一種の「聖なるもの」、「ヌミノゼなもの」と化すこの状況においては、実存者はその人称性を失い、存在するという根源的出来事のうちに還元されてしまう。レヴィナスはここに主体性喪失の危機を見て取っていた(第I部第一章第2節(1)(2))。第二に、この匿名の存在から分離する主体が、意識の働きによって「存在すること」という現象プロセスのうちに組み込まれるという事態(第I部第二章第1節(3))。前者では、存在者なき存在の全的現前(「ある」(il y a))が問題になっているのに対し、後者では、ヘー

²⁵⁸Ibid. この部分はフランス語訳が« une façon pour un être de se produire »となっており、ドイツ語の« für das Wesen eine Art, sich hervorzubringen »に比べて「存在本質」が強調されていないが、das Wesen は l'essence と訳してもいい単語だと思われるため以上のような形で私訳することにした。

²⁵⁹EE171/NP78-79

²⁶⁰レヴィ=ブリュールに由来する「融即」(participation)概念とレヴィナスの用いる「異教」(paganisme)概念が密接に結びついていることに関しては以下の論考を参照(藤岡俊博「未開」心性と異教：レヴィナスのレヴィ=ブリュール読解、『Résonances』第四号、2006年、pp.160-166.)。

²⁶¹これらはレヴィナスにとって「悪」の二つの形象でもあったとされる(CHALIER, Catherine, « ontologie et mal », dans Emmanuel Lévinas. *L'éthique comme philosophie première*, Paris, Cerf, 1993, 71.)。

ゲルやハイデガーにおける主観性が、自己に対する現前を通じて存在本質の顕現の一契機と化す構造をもつことが問題になっているのであった。

先の文脈において「救済のエゴイズム」と呼ばれた「〈自我〉と〈自己〉との緊張関係」としての「実存」は、後者の意味における存在への「融即」であり、そのために「異教」的と形容されているものと思われる。というのも、神の「全的現前」(*présence totale*)における「融即」を語ったカトリックの思想家、ルイ・ラヴェルについてのレヴィナス初期の論稿²⁶²を考慮するなら、レヴィナスは、「キリスト教的経験」という表現によって、存在そのものであるような神との一致を表現しているのではないかと推察されるためである²⁶³。「罪」の内面性を保持する「実存」が、神(=存在)との一致へと歩みを進めるための一時的な分離に過ぎないのだとしたら、結局は「単独者」も存在の自己成就を目指す道行きのうちに組み込まれることになるだろう。このような観点から、レヴィナスは、こうした「実存」理解を「異教」的と表現しているのではないかとと思われる。

以上の点を踏まえるなら、レヴィナスの狙いが、特定の宗教を批判することにあるのではなく、存在との排他的関係のうちに囚われた主体性理解を問題化することにあることが理解されるだろう。ここでも批判は、存在とのあいだに取り結ばれる内密な関係によって主体性を定義することに向けられている。その意味で、キルケゴール批判として語られた以上の議論は、厳密に言えば、キルケゴールを標的としたものというよりは、「存在の思惟」としてのハイデガーの思想を意識してより広い哲学的文脈に向けられた問題提起であったと考えられる。実際レヴィナスは、ハイデガー哲学へのアンチテーゼとなる場面においてはキルケゴールの発想を高く評価している。とかく強烈な批判の方に注目が集まりがちではあるが、キルケゴールとレヴィナスの真の争点は、両者の対決する場面よりもむしろ、レヴィナスがキルケゴールの発想を評価し、継承する仕方のうちで明らかになるように思われる。例えばこの 63 年の論稿において、レヴィナスは、キルケゴールは誰よりも厳密な仕方です「十字架に架けられた真理と相関的な純粹信仰」²⁶⁴の現象学を展開した哲学者であったと述べている。そこで次節では、「信仰」のうちに在る「真理」の地位をめぐる議論で登場する神の「遜り」という観念に着目して、レヴィナスがキルケゴールの考察を自らの主体性概念にどのように反映しているのかを明らかにしたいと考える。

第2節 「遜り」の様相

²⁶²« *La présence totale*, Louis Lavelle », 1934, dans *Recherches philosophiques*, IV, Paris, Vrin, p. 392-395.

²⁶³Cf. HANSEL, Joëlle, « Autrement que Heidegger: Levinas et l'ontologie à la française », dans *Levinas: de l'Être à l'Autre*, Paris, P.U.F, 2006, pp.37-54.

²⁶⁴EE173/NP82

(1) 「身分秘匿」

先述したように、キルケゴールにおいて主体の主体たるゆえんは内面性の秘密である「罪」のうちに求められているが、この「罪」の概念は「真理」の概念と密接に関連している。キルケゴールにおいて実存者は、時間性のうちに出現した永遠の真理にしてその教え手でもある「人格的真理」としての「神人」イエスキリストに教えられることによって始めて、自らが罪の存在であることを自覚する²⁶⁵。これにより、実存者は、多くの知識を有していたとしてもなお自らが非真理のうちに釘づけにされた存在であることを自覚させられ、真に自らのものであるような真理、「主体的真理」²⁶⁶を渴望するようになる。しかしこの「真理」は、観察や推論によって与えられる客観的知識とは異なり、自力では獲得されえないという。なぜならそれは、「神人」という「絶対的逆説」²⁶⁷、つまり神が遜って人の肉を取り、迫害を被るという「受肉」に対する「信仰」によってのみ、受け取り直しが可能になるものだからである²⁶⁸。つまり、神が人となりながらも同時に神でありつづけるという背理がなければ、「罪」のうちに在る主体が「真理」と結びつくことはありえないことになる。ここから、キルケゴールにおける「真理」の概念が、「神人」イエス・キリストにおける神性と人性の神秘的結合への「信仰」の成立可能性の問題から切り離しえないことが見て取れよう。

レヴィナスの見るところでは、キルケゴールにおいて「信仰」の観念は、「現前すると同時に不在でもある一人の〈人格〉との——苦しみ、死にゆくことで自らが救う人々を絶望に委ねるような遜った神(einem erniedrigten Gott)との——〈関係〉」²⁶⁹を表現している。重要なのは、ここで現前と不在の両義性が語られていることである。「治癒不可能な貧困」ないし「絶対的な飢え」とも呼ばれる「罪」のうちに許しと救済を渴望する「信仰」は、レヴィナスの解釈では、現前するものとのみかかわっているのではない。「信仰」の対象である「神人」は、神が一人の人間のうちに遜って「人格的真理」と化した様態であるがゆえに、意識のうちに十全な仕方で現前し、対象として把握されることはないからである。だがそのことは、「信仰」が単なる客観的真理の墮落態、「不確実な真理」であることを意味するのではない。むしろレヴィナスによれば、それは、現前

²⁶⁵RAE, M.A., *Kierkegaard's Vision of the Incarnation: By Faith Transformed*, Oxford, Clarendon Press, 1997, 214/221.

²⁶⁶SV² VII 13

²⁶⁷Ibid.

²⁶⁸濱田(1999)104

²⁶⁹EE172/NP81

と不在の両義性のうちで総合を拒否する矛盾として成立する「真理の新たな様相」²⁷⁰を告げている。彼曰く、絶対的な疑わしさと共存する確信としてのキルケゴール的「信仰」は「この真理の新たな様相に見合っている」²⁷¹。ユダヤ人には躓きでありギリシア人には愚かさであるとされる「絶対的逆説」のうちにあるこの真理の観念を、レヴィナスは「苦しみ、迫害された真理」²⁷²と呼んでいる。それ自体としては決して露わにされえず、つねに世界の秩序に屈する仕方ではしか顯れえないという意味で、これは、「覆いを取る
こと(dé-voilement)ならざる真理」²⁷³とも呼ばれ、ハイデガー的な「開覆」の真理と暗に
対比させられている。レヴィナスにとっては、この真理の観念こそがキルケゴール哲学
において最も斬新な点であった。

この発想は、第 I 部第二章第 3 節で取り上げた特異な時間性論を形成する際に生かされているように思われる。レヴィナスは、64 年のコロックにおいて、キルケゴールにおいて「迫害された真理」が「二つの時間にまたがって働く」²⁷⁴ことを指摘しており、さらに翌 65 年の論稿「謎と現象」では、「迫害され誤認されるかぎりでのみ自らを啓示するようなキルケゴール的神」の観念こそが、「現象の位相差なき同時性」を破って時間性のうちに断絶を刻み込む「真理」のありかたを表現していると述べている²⁷⁵。ここでは「超越的真理」がその否認を通してのみ知られるような時間構造が、複数のものがひとつの現在のうちに集約される「共時性」(synchronie)という語の対義語として用いられる「隔時性」(diachronie)概念によって説明されている。このことを鑑みるなら、キリスト教思想における宗教的主題であったはずの「神人」ないし「受肉」の逆説は、レヴィナスにおいて、「真理」の概念およびその時間性についての哲学的議論の中で生かされているのではないかと思われる。では、レヴィナス自身の思想において、神の「受肉」によってもたらされるこの「真理」はどのような役割を担っているのだろうか。以下この点を確認していこう。

彼は、64 年のコロックにおいて、キルケゴールにおける「迫害された真理」という逆説に即すならば「身分秘匿(incognito)が啓示の様態そのものでなければならぬのではないか」²⁷⁶と問いかけている。ここで身分秘匿とは、重要なことが啓示されるやいなや、あたかも何も啓示されなかったかのような事態を表現している。この大胆な解釈は、討論会に参加していた神学者たちにより、一神教の教理に即していないだけでなく、キ

²⁷⁰NP92

²⁷¹EE172-173/NP81

²⁷²EE172/NP81

²⁷³NP91

²⁷⁴NP92

²⁷⁵« Énigme et phénomène », 1965, dans EDE 291-292.

²⁷⁶NP91

ルケゴールの「啓示」理解に見合った解釈でもないとして直ちに反論を受けた。例えばカトリックの神父でもあるコレットは、「啓示というものは真理の責め苦の如く到来するものではない」²⁷⁷と述べて、レヴィナスの見解は一神教の教説における一般的な立場ではないことを示唆している。確かに、「身分泌匿」(incognito)を超越神による啓示一般に適用されうる様態として語っている時点で、レヴィナスはすでにキルケゴールの忠実な読解の枠を踏み越えている。そもそもキルケゴールにとって「十字架に架けられた真理」は、イエスの受難という唯一的出来事のうちに「神的なものの顕現そのもの」²⁷⁸を体現していた。十字架にかけられたキリストは、地上に降りた神でありながら死の屈辱を受けたことで逆説の極みにある。もちろん、十字架の上で苦しむイエスのうちに神の徹底的な「遜り」を見出し、「栄光に満ちたキリスト」よりも「低められたキリスト」により強い共感を寄せるキルケゴールの発想がキリスト教を代弁する唯一の立場ではない²⁷⁹にせよ、それはいまだキリスト教的な「受肉」の発想を代弁していると言える。これに対し、「遜り」概念を「啓示」一般に拡大適用するレヴィナスのような見方は、キリスト教神学の立場からは到底受け入れられないものであったものと思われる。イエスにおける「受肉」を成立させる神の「遜り」が、啓示一般における神の働きと同列のものと思われる場合には、神のひとり子としてのキリストの特異性が失われてしまいかねないためである。

先の発言を見るかぎり、レヴィナスは、「信仰」における「真理」の問題を、キリストの「受肉」に関する神学的な枠組みから切り離して、神の「啓示」一般を特徴づけている「迫害された真理」の様態として理解しているように思われる。ここで彼は、「神人」という宗教的概念から神学的な含意を剥ぎ取り、哲学的に論じようとしているように見えるのである。実際、レヴィナスは、講演「神人？」の冒頭においても、自分はキリスト教徒でないために「神人」という概念の究極の意味を理解することはできず、そ

²⁷⁷KV301, R.P.J. Colette コレットは、キルケゴールの『後書』には「真の宗教性はひそかなる内面性という点でそれと知られ、神の遍在は目に見えないという点でそれと知られ、啓示は、ひそかであるという点でそれと知られる」(Ibid.)という考えがみられることを指摘しつつ、「啓示」における神の「現前」よりもその「不在」を重視するレヴィナスの見解は、キルケゴールに即した解釈とは言えないという見方を示している。

²⁷⁸EE172/NP81

²⁷⁹KV311-312, F.Brunner. 十字架のキリストでさえ栄光を受けたものと見做す教義上の必要性を唱える立場もあると思われるため。一方で、神の「遜り」の分析を通じて、レヴィナスがキリスト教神学のうちにはおさまきれないキルケゴールに固有の問題意識を捉えていたとの見方もできる。この点については、レヴィナスとキルケゴールの双方を、神なき時代の神について論じた思想家として取り上げる以下の論考を参照(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、東京、2001年、p.31-32。))。

れを論じることが出来ない」と断っている。むしろ彼の議論の主眼は、受肉概念をひとつの「問題」として捉えなおし、その哲学的意義を明らかにすることにあるのだという。このように、レヴィナスにおいて、キルケゴール由来の「迫害された真理」の観念が代弁する神の「遜り」および「受肉」の問題は、教義的問題を超えた哲学的問題として扱われている。この点を念頭に置きつつ、以下では 63 年の論稿からこの 68 年の講演²⁸⁰に目を移し、レヴィナスが神の「受肉」を「啓示」の問題として論じる過程を見ていこう。

この講演でレヴィナスは、自らの試みを、受肉概念が示唆する多様な意味のなかでもとりわけ二つの逆説的概念の射程を哲学的に吟味することに限定している。その二つの逆説とは、神がその能動性によって受難を被る受動的地位にまで自らを引き下げる「遜り」と、唯一的なものが全人類の代わりになるという「身代わり」である。

「人神」(Homme-Dieu)という問題は、一方では、至高の存在が自らに課す「遜り」(humiliation)の観念、〈創造主〉の〈被造物〉の水準への降下、つまり、最も能動的な能動性による最も受動的な〈受動性〉への吸収の観念を含んでいる。その問題は他方、〈受難〉(Passion)においてその極限にまで推し進められたこの受動性によって引き起こされるかのように、他人たちのための贖いの観念、つまり、身代わり(substitution)の観念を伴っている。卓越して同一的なもの、交換不可能なもの、すぐれて唯一なるものが身代わりそのものであることになろう。²⁸¹

ここで一見神学的に見える「遜り」や「身代わり」という観念は、いずれも「われわれの表象に属する諸範疇を覆す」²⁸²発想として取り上げられている。レヴィナスによれば、これら二つの概念によって、表象／再現前化作用に基づく思惟を乗り越え、絶対的に他なるものによる「啓示」を理解することが可能になる。例えば彼は、「神の遜り」

²⁸⁰講演「神人」でレヴィナスは「人神」(Homme-Dieu)と「神人」(Dieu-Homme)の二つの表現を用いている(EN69)。引用文中では、上述のようにハイフンを省略した訳を用いるが、意味内容としては若干の違いがある。導入部で登場する Homme-Dieu は「神たる人」、つまり神の受肉を受け入れた人間の側に着目する表現であるのに対し、身代わりの主体性概念が導入された後に登場する Dieu-Homme では、むしろ「人たる神」、すなわち身代わりの主体において受肉する神の側に強調点があるようにも見える。ただし、いずれも「神人」という同じ事柄を表現する語として登場している以上、殊更両概念の違いを詮索するのは適切ではないように思われるので、ここではひとまず同一の内容を指す表現として扱うことにしたい。

²⁸¹EN69

²⁸²EN70

という発想によって「超越との関係を、無思慮や汎神論の用語とは別の用語で思考することがある程度可能になる」²⁸³と述べている。ここで「無思慮」と「汎神論」という表現は、超越神を語ろうとするわれわれの思考様式が陥らざるを得ない二者択一を象徴しているという。レヴィナスによれば、「無思慮」とは「神話」²⁸⁴において神々が人間の姿をとることでその神性を失い、世界に吸収されてしまう状況を、「汎神論」は、それ自身で自足する者として神を語ることで、すべての個物がこの一者のうちに組み込まれてしまう事態を表現している。神と人間世界との交わりを、一方を他方に吸収することで説明するこうした考え方においては、関係のうちにありながらも、一方が他方に対して自由な存在でありつづける可能性は閉ざされてしまう。

では、このように、「一切が神であるか、一切が世界であるような世界に反して、二つの秩序の間の伝達をどのようにして維持できるのだろうか。」²⁸⁵レヴィナスの考えでは、絶対的に他なるものによる「啓示」という事態を思考するためには、「神」と「世界」が隔たりを介して共存するような関係性を思い描かねばならないのだが、二つの項の関係性をその項の外から記述することで多数のものを一つの体系に回収するわれわれの思惟の枠組みにおいては、そうした関係性を思考することは出来ない。つまり人間と超越神が真に対面する「啓示」は考察されぬままとなってしまうのである。こうした洞察から、レヴィナスは、自らを尺度に対象を測り十全に現前させられないものを不十分な現象性に見做す伝統的な意識の哲学は、真に超越せるものとしての神を思考しえなかったと分析している。現象を記述する観照的主体を軸に据えるかぎり、絶対的に他なるものとしての神とのかかわりを思考しえないのであれば、神との「対面」や「近さ」について哲学は何も語りえないのではないか。「われわれの表象に属する諸範疇を覆す」とされる「遜り」の観念は、この問題に対するレヴィナスなりの解決策を示しているのではないかと思われる。

ちなみに、この点に関し、68年の講演にはそれまでとは異なる発想がみられる。先に見た64年のコロックでの発言においては、「啓示」が神の「身分秘匿」としての「遜り」のうちで生起するという側面に強調点があったのに対し、68年の講演においては、「遜り」によって「身代わり」の主体性が生起し、人間を起点とした「啓示」が可能になると主張されるようになる²⁸⁶。以下では、この変化の内実を詳細に分析することで、レヴ

²⁸³EN70 一方「身代わり」の概念は、ある一定の様態に従うならば「主体性の理解に欠かせないもの (Ibid.)とされるが、この点については次節で検討しよう。

²⁸⁴『存在するとは別の仕方』においても、「神話」においては「諸事物および諸存在の起源にしてからすでに諸事物および諸存在に到来した歴史の帰結に過ぎず、しかも、これらの事物および存在が威圧的な要望をした神々と呼称されている」(AE213)と述べられている。

²⁸⁵EN71

²⁸⁶EN73

ィナスが「遜り」の概念から「身代わり」の主体性概念を導き出す思考の筋道に迫りたいと考える。

(2) 「顔」に遜る神

68年の講演「神人？」でレヴィナスは、「私の隣人の「顔」のうちでの神の近さ」²⁸⁷を「痕跡」(trace)と呼んでいる。第Ⅰ部第一章第3節(3)で触れたことではあるが、ここであらためて「顔」に関するレヴィナスの議論を振り返っておこう。レヴィナスによれば、「顔」という語は、「責任」を負わせ、応答するよう呼びかける〈他人〉の現象性を表現している。講演では、この「顔」の顕現は、高さ／高潔さ(hauteur)と、貧しさ／慎ましさ(pauvreté)という両極的形容詞を用いて一種の「両義性」(ambiguïté)として描き出されている²⁸⁸。レヴィナスによれば、「顔」の「貧しさ／慎ましさ」とは、他人が、意義連関の秩序を構成する「世界」の内部に配置されることで与えられるような肩書きを持たない者であることを表現している。他人は、「世界」の内在的意義連関のうちに場所をもたない異邦人として、裸のままに顕現するがゆえに、現象的には「貧者」なのである。

しかしレヴィナスによれば、他人は、いかなる恥辱を被っていたとしても、この不当な処遇に対し異を唱え、「私」に対して責任を取るよう要求するかぎり、つねに「高み」に位置する者、仮象の彼方に存する「高き者」でもある。同じ人間としての親しみを感じることも、共感することもできないような姿に身をやつした「貧者」が、この仮象を脱ぎ捨てて「私」に呼びかけ、「汝殺すなかれ」と命令する。先にも述べたように、この命令は、殺害者の手を止める強制力を持つ働きかけではなく、具体的な対応をこの「私」の自由意志に委ね、そのかぎり「私」を他人に対する「応答可能性／責任」(responsabilité)のうちに置き入れるものである。この人格的で道徳的な命令が通達されることで、「私」が他人に対する責任を負う倫理的関係性が成立し、他人の優位性が告げられる。

このとき「私」は、他人についての「責任」を他人に対して負わされているがゆえに、憐憫によってではなく債務者としてその人に応じねばならなくなる。63年の論稿「実存と倫理」によれば、「顔」の「高さの次元」は、「その人について」と「その人に対して」が一致する「責任の二重の運動」によって告げられる²⁸⁹。つまり他人は裁き手であ

²⁸⁷EN73

²⁸⁸Ibid.

²⁸⁹EE176/NP86

り、原告でもあるのである²⁹⁰。このように、応答すべき相手として他人が常に私よりも高みに位置するというのもまた、「顔」という現象に固有の事柄である。

ただし講演で語られているように、この「顔」の現象性は、「彼」と呼ばれる神、無限者と絡み合った関係性のうちにある。それによれば、神が「顔」へと遜ることで、「私」は他人についての「責任」へと召喚されるという。一見、「責任」を命じる神の「遜り」という契機によって、他人の「高さの次元」は損なわれてしまうように思われる。今や「私」は神に対して他人についての「責任」を負っていることになり、他人に対して責任を負っている訳ではないからである。しかしこの状況が生じることはない。なぜなら、レヴィナスによれば、「顔」を通じて「責任」を命じる神は自らの身分を明らかにしないため、その命令はあたかも「私」の眼前にいる「あなた」に由来するかのように発されるためである。つまり、神は命令を下す者として「顔」のうちに臨在しているわけではなく、現象的には「貧者」でありつづけるのである。レヴィナスにとって、神の「遜り」とは、このように、他人の「顔」を通じて命令が下されるにもかかわらず、命令を下す者がそれ自身に見合った姿を纏うことなく、「身分秘匿」にとどまる仕方を表現するものではないかと思われる。世界に組み込まれることなく世界の秩序に働きかけるこの奇妙な現象性について、レヴィナスは「遜る者は絶対的に／断絶する仕方であらう(absolument)攪乱する」²⁹¹と語っている。

遜る者として、敗者の、貧者の、追放された者の味方として顕現すること、それこそがまさに秩序のうちに復帰しないということである。このような敗北主義のうちで、思い切って敢行することなき遠慮のうちで、厚かましく懇願することがなく、無遠慮さの欠如そのものであるような請願によって、頭を休める場所をもたない乞食や無国籍者のこの請願、彼を迎え入れる者の諾否のなすがままになるこの請願によって、遜った者は断絶せる仕方であらうと攪乱する。彼は世界には属していないのである。遜り(humilité)ならびに貧困(pauvreté)は存在のうちに身を持するひとつの仕方、「存在論的(あるいは非存在論的(mé-ontologique)) 様態」であって、社会的条件ではない。²⁹²

ここで神は、顕現するやいなや既に世界を逃れ出ているような現象性のうちにあるものとして捉えられている。「釈放される」(s'absoudre)という動詞に従い、レヴィ

²⁹⁰『存在するとは別の仕方である』にも同様の記述がある：「[...] 私は顔を前にして(あるいは顔に向けて [...]) 応答すると同時に、顔に対して責任を負っている。顔は謎であり例外(exception)である。裁き手であり原告である。」(AE26)

²⁹¹EN71

²⁹²Ibid.

ィナスが分離の意味で用いる *absolu* の語が表現しているように、神は啓示を下すが、それによって超越性を失い、われわれの思惟のうちに回収されてしまうわけではない。顕現が同時に隔たりであるような「遜り」の運動において、神は「同化不能な他性」²⁹³を失わないのである。このように、レヴィナスの着眼点は、「遜り」概念を、遜った結果生じる静態としての「謙遜」と捉えるのではなく、動態として捉えるところにある。

実際、彼の時間論によれば、神の「遜り」は「参入に先立つ撤退」として生起するため、思惟の文脈や意識の時間地平のうちには組み込まれない。このとき神の世界への到来と世界からの退去は分かちがたく結びついて一つの現象性を構成している。「いまだかつて現在であった／現前した(*présent*)ことのない過去」²⁹⁴として神の退去が刻まれるこの事態、それは、超越という能動的働きによって「痕跡」(*trace*)を残す神に固有の様態なのである。ここから、キルケゴールにおける「目に見えないという点でそれとして知られるような神の遍在」²⁹⁵としての *incognito* とは異なり、レヴィナスが「身分泌匿」と呼ぶのは、一度たりとも現前したことのない「絶対的過去」における「彼」の超越の様態であることが分かる。このとき、「顔」のうちに残されているのは、超越する者の「不在」の「痕跡」、それを残した者を指示することも暗示することもない「痕跡」であることになろう²⁹⁶。

こうした神の超越性、絶対性ゆえに、「顔」は、レヴィナスの表現では「聖なるもの」(*le sacré*)ではなく「聖潔なるもの」(*le saint*)である。第Ⅰ部第一章第3節(3)で見たように、彼は、「聖なるもの」として認知されることがないほどに超越し、分離しているものに対して「聖潔」という表現を用いたのであった。「高み」への超越によって「汝殺すなかれ」という命令を下す神の栄光は、虐げられた者の痛みや苦しみに寄り添う現象的慎ましさと一体となっており、その両義性のうちにあるからこそ、一切の呪術的で魔術的な神とのかかわりから区別される「聖潔性」として際立つ。つまり「聖潔性」は、神的なものの臨在の証しとして凡庸な諸現象の中で際立つ「奇跡」のような現象のうちにあるのではなく、反対に、神々しさとはかけ離れた者たち、底辺に置かれた貧者や寡婦、孤児の嘆きや苦しみのうちなる「顔」にこそ見出されるのである。こうした神理解は、ユダヤ・キリスト教的伝統に特徴的な発想であるように思われる。

²⁹³EN74「秩序を攪乱する「他性」(*altérité*)が直ちに秩序のうちへの「融即」(*participation*)と化さないためには […]、顕現の遜りはすでにして隔たりでなければならない。」(EN73)

²⁹⁴EN73

²⁹⁵KV301, R.P.J. Colette (注 277 参照)

²⁹⁶こうした(指示内容を持たない)空虚な指示作用と、他者へと赴く方位を告げる命令の通達作用という二重性のうちで規定される「痕跡」概念に対して、デリダが、「痕跡」は結局「彼」と呼ばれる神をその不在のうちで暗示する「隠喩」にならざるをえない、とする解釈を示してレヴィナスに反論したことについては、第Ⅰ部第一章第3節(4)を参照されたい。

(3) 「身代わり」

ただしレヴィナスは、神の「遜り」によって「私」が他人たちに対する「責任」へと召喚される枠組みを、一神教の「信仰」に基づくものとして語っているわけではない。むしろそれは、「私」の側の一切の自発性、「私」の認識や意志などとは無関係に成立する出来事として語られている。彼によれば、「顔」との対面は、主体が否応なく他人たちの苦しみと過ちを担わされ、彼らの過失にまで「責任」を問われ、その咎で迫害を受ける〈受難〉(Passion)²⁹⁷の出来事として形象化される。〈他人〉の「顔」は、対象化して把握するための距離すら取れない程に主体に強迫し、「エゴイズム」のうちに存立する自我を告発、迫害するために、この「迫害的告発」²⁹⁸において、「私」は認識主観としての地位を奪われ、自らが犯しうるような一切の過ちに先だつ「責任」²⁹⁹へと召喚されるという。つまり、神の「遜り」はそれとして「知られる」ことなく「私」を触発し、他者によって傷つけられ、他者のために応答するよう迫られる「人質」の主体性を成立させるのである。

この出来事は、一見近代的主体像の第一条件である主観の地位から〈自我〉が放逐される疎外状況に他ならないように思われる。しかしレヴィナスにおいて、この出来事はむしろ新たな主体性の誕生として捉えられており、そこに疎外はないのであった³⁰⁰。と

²⁹⁷EN69

²⁹⁸EN75

²⁹⁹『存在するとは別の仕方では以下のように言われている。「他人に対する責任は、ある〈主体〉に生じる偶発事ではなく、〈主体〉における〈存在本質〉(Essence)に先立っている。そのため他人に対する責任は、そこにおいて他人に対する関与がなされるであろうような自由を待つことなく課される。私は何もしなかったのに、私は常に審問され続けてきた。つまり迫害されているのである。自己同一性につきもののアルケーなき受動性における自己性とは、人質のことである。[……] {他人たちに対する責任に応じて誕生するこの私の} 再帰は、自己同一性の境界を、私のうちなる存在の始原(principe)を炸裂させることによって、自己同一性と化す。」(AE180-181)

³⁰⁰「[……] 〈同のうちなる他〉は、代替不可能な者として私を召喚する責任／応答可能性に即して、私が他人の身代わりになることである。「他者によって」であるとともに「他者のために代わりに」であるのだが、ここに疎外はない。ここで私は息を吹き込まれているのである。心性とは息の吹き込みである。だが心性とは、同を疎外することなき同のうちなるこの他性を、受肉の相のもとに、「皮膚の内側にあること」として、「自らの皮膚の内側に他者を宿すこと」として意味しうるのである。」(AE181) この点については第Ⅰ部第二章第2節(2)／第3節(2)を参照されたい。

いうのも、そこで〈自我〉は、「主格」から「対格／告発される者」(accusatif)の地位に置かれた「自己」(soi)³⁰¹へと連れ戻されるからである。ここでは「他人たちの苦しみと過ちが課す重みに曝されるという事実が〈自我〉の自己自身(soi-même)を定立する」³⁰²。レヴィナスによれば、このとき「自己自身は、自己への放逐に加えて受肉した一箇の私なのではない。この受肉が、自己への放逐であり、侮辱への、告発への、苦しみへの曝露なのである」³⁰³。つまり、「自己」は〈他者〉のために代わりに苦しみを被ることとして「受肉」するのである。一者が他者のために代わりに苦しみを担うことを「身代わり」と呼びうるとすれば、ここで「自己」は、「身代わり」によって成立していると言えよう。

以上から、「顔」の切迫による自己の問いただしの様態において、「私」は、罪に苦しめられた「実存」として「内面性」のうちに閉じこまるのでも、他人たちと共にある社会のうちで一般化されるのでもなく、他人に応答することで代替不可能な「責任」を負う「一者」、「唯一者」と化すことが分かる（「身代わり」の「一者」については第Ⅰ部第二章第2節(2)参照）。このように、レヴィナスにおいて主体は、内面性のうちなる孤独な苦しみによってではなく、他人たちに対する「応答可能性」によって、還元不可能なものとなる³⁰⁴。ここには、キルケゴールともヘーゲルとも異なる、他人たちとの関係概念があるように思われる。「実存」と「倫理」の乖離を問題視していたレヴィナスは、「私」を唯一無二の「責任」へと召喚する〈他者〉との一般化不可能な関係性として「倫理」を規定することで、「ヘーゲルだけでなくキルケゴールにも抗して」³⁰⁵個別的なものと一般的なものとの二項対立図式を乗り越えようとしていたのではないかと思われる。

本節における考察から、68年の講演において、「遜り」が、「身分泌匿」の様態において超越する神の捉え難さ以上のことを意味していることが理解されうるだろう。むしろレヴィナスは、キルケゴールから着想を得て、神の現象性として「遜り」を規定したうえで、それをさらに自分なりに発展させて「遜り」論から「身代わり」の主体性論へと移行している。そこには、神の「遜り」によって、〈自我〉が主観として他なるものを知の内部に包摂する認識の枠組みそのものが転覆され、他人たちを支える「自己」の構

³⁰¹Ibid.

³⁰²EN76

³⁰³EN75

³⁰⁴レヴィナスにおいて「私」は他人に「責任」を負うからこそ唯一単独なものとなるのに対し、キルケゴールにおいてはむしろ、各々の主体が単独であるからこそ神に対する責任、他人たちに対する責任が生じてくる構造になっている(Cf. JANIAUD, Joël, « « me voici ! » Kierkegaard et Levinas : les tensions de la responsabilité », *Archives de Philosophie*, N°60-1, Paris, Centre Sèvres, 1997, 107.)。

³⁰⁵EE175/NP85

造によって置き換えられる出来事が描き出されている。この主体性の出来事が、自我と自己との緊張関係ではなく、他者による自己の一般化でもない、自己による他者の「身代わり」によって構成されている限りにおいて、エゴイズムの「実存」を乗り越えつつも、人間の主体性のうちに還元不可能な唯一者の成立を見出すことが可能になるものと思われる。最終節では、この「身代わり」としての主体性概念を用いて、レヴィナスが主体の復権を試みていることを明らかにしたいと考える。

第3節 「身代わり」の主体性論

(1) 主体の復権

前節で見たように、レヴィナスは、68年の講演において、「遜り」の観念によって超越について表象とは別の枠組みで思考しうるようになる、と主張していたのであった。これに加えて、彼は、「身代わり」の観念が主体性理解にとって不可欠である、と主張している（注 283 参照）。まずはこの主張がみられる箇所を引用しよう。

「神人」(Dieu-Homme)の観念は、〈創造主〉の被造物へのこの実体変化(trans-substantiation)において、身代わりの観念を確証している。同一律に対するこの打撃の射程はある程度——ただし、まさしくどの程度そうなのかを理解すべきだが——主体性の秘密を表現したのではないか。観照以外の実践を精神に認めることなく、意識に還元された人間の人間性を、対象の諸構造の単なる鏡に帰してしまうようなわれわれの時代の哲学のうちで、身代わりの観念は、その自然本性主義(naturalisme)のうちで「人間なるもの」(l'humain)の特権をすぐさま見失ってしまった自然本性主義的ヒューマニズムがなしえなかった、主体の復権を可能にするのではないだろうか。³⁰⁶

この箇所からは、「身代わり」の観念が現代において主体性の復権を可能にする、というレヴィナスの考えが読み取れるように思われる。主観として一切のものを意識のうちに再構成する自我論からはじまり、意識の反映であるのみならず下部構造でもあるような全体性としての無意識や社会構造、言語の分析へと進んだ近現代の哲学潮流にあって、キルケゴール言うところの主体性の秘密は見失われてきた。あたかも人間の人間性が意識に還元され、次いで意識もまたそれを包括する全体性へと集約されるなかで、人間の内面性に目が向けられなくなったかのようである。第Ⅰ部第一章で扱ったように、

³⁰⁶EN74

こうした事態を、レヴィナスは「現代の反ヒューマニズム」³⁰⁷という枠組みで捉えていたのであった。キルケゴールが近代における多識ゆえの内面性の欠如について嘆いていた³⁰⁸ように、レヴィナスも同時代の哲学的状況に対し同様の懸念を抱き、主体の「内部性」を起点に全体性のうちなる主体の疎外や埋没の危機を克服しようとしていたのである。

しかしレヴィナスはキルケゴールと同じように主体性を擁護したわけではない。先に見たように、その主体性理解は明らかにキルケゴール的発想とは異質のものであった。例えばキルケゴールにおいて、自我を自己へと釘づけにし、苦悩のうちで真の内面性の次元を開くのは、最終的には人類に固有のものとして各人が背負っている原罪であった。それに対しレヴィナスは、他人たちの過失にまで「責任」を問われ、それによって苦しめられる「受難」の出来事のうちに主体性を位置づけている。ここで主体性の中核に据えられるのは、人類全体に負わされる原罪ではなく、他人たちに対する罪および他人たちの罪の「身代わり」である。この意味で、レヴィナスにおける「身代わり」の主体性は、各人の様態ではなく、万人の代わりの「責任」というメシア（救済主）的役割を担う者のありかたとして規定されていると言える。

この使命は、可能性としてはあらゆる人間のうちにありうるが、現実には「責任」に応じるよう召喚されて「私はここに」(me voici)と名乗り出る「私」においてのみ成立するものである（第Ⅰ部第二章第2節(1)）。この「私」にしか担うことのできない唯一無二の「責任」によって、他者と自己とのあいだには不均衡が生まれるためである。レヴィナスによれば、「責任」に応じて万人の代わりとなる「対格」としての新たな「自己」に結び付けられることで、「身代わり」の主体は、普遍性の法則が適用されない例外者、還元不可能な唯一者となる。そのため、キルケゴールの主体性論においては各人が単独者として真に「実存」することが問題であったのに対し、レヴィナスの「身代わり」の主体性論においては、いかなる一般化も免れる「私」という唯一者に固有の様態が問題になっている³⁰⁹。

両者の立場の違いは、第一に、先の引用でも言及されている「自然本性主義」の放棄という点に起因している。キルケゴールとは異なり、レヴィナスは二度の世界大戦を経験し、徹底的な主体性批判の後に自らの議論を展開した。この時期、哲学史の内部では、

³⁰⁷EN76（注 27、注 63 参照）

³⁰⁸SV² IV451

³⁰⁹「[...] 問題となっているのは〈自我〉ではもはやなく、「私」である。任意の私(un moi)ではなく、この私が「私」であるような主体は、一般化されえず、主体一般ではない。つまり結局のところ、〈自我〉(Moi)から他の私ではなくこの私であるような私(moi)へと移行したことになるのだ。実際、この主体の自己同一性は、責任から逃れることの不可能性によって、他者の重荷を担うことによって支えられている。」(AE29)

主体性批判によってそれ自身の目的として存立する「人格」概念の存在論的根拠に対して疑問が投げかけられたが、現実世界においても、ある人種に属するという理由による大量虐殺が法的に正当化されるような近代国家が生まれ、不可侵の人格といった形而上学的主張がもはや何の実践的意味も持たない状況が生じた。人間に劣るものと見做され「下等市民」や「非人間」として扱われた者たちに人権の保護を適用する際の障害となっていたのは、われわれの共通項に基づいて形而上学的に人類の定義を定める伝統的なヒューマニズムの理論的限界そのものであったのではないだろうか(第Ⅰ部第一章第3節(2)参照)。「身代わり」の主体性という発想には、こうした疑問を代弁した「反ヒューマニズム」の教訓が刻印されているように思われる。

「身代わり」概念が、万人の代わりに罪を担う使命への「選び」という発想と結びついているのは、上述の事情による³¹⁰。「選び」という語は、この主体性が、主体に固有の本質や属性ではなく、他者に触発される関係性として成立していることを端的に表現している(第Ⅰ部第二章第2節(3))。先の議論によれば、「身代わり」は、隣人が「顔」として限りなく切迫し、「私」が謂われなき咎で告発される「強迫」(obsession)の受動的様態のうちで生起するのであった。このとき、〈自我〉の自己同一性は、他者によって絶えず課せられる「責任」を支えきれずに解体されるという³¹¹。先に「エゴイズム」の存在論的様態として取り上げた「主格」の〈自我〉は解体され、様々な変容を被りながらも一貫して自らを〈同じもの〉(le Même)に保つ自己同一性の代わりに、無限に再帰する「責任」のうちでその都度「対格」に置かれる者の唯一性が生起するのである。

この意味で、人間の主体性を擁護しているとはいえ、レヴィナスの議論は、各々の自我主体の自己同一性の擁護とは程遠いものであると言える。しかも、他人の「顔」のうちへの「遜り」は身分秘匿のままに生起する出来事であるがゆえに、このメシア的使命への「選び」にはいかなる客観的保証もない。それゆえ「万人への責任」は、それがこの「私」によって担われているときにのみ真実であるような「主体的真理」であり、客観的に確証しうるものではないと言える。ここでメシア的主体性は、その成り立ちからして謂わば「僭称者」(Samo-Zwanetz)³¹²たらざるをえない者として描かれているので

³¹⁰レヴィナスによれば、「身代わり」とは厳密には主体の能動的行為ではなく、主体の意に反して「一切の決断に先だって〈世界〉についての全責任を担うよう選ばれた者」(EN76)によって生起する事柄である。

³¹¹EN75

³¹²DL120 60-61 年のタルムード講話「メシア的テキスト」に現れるこの言葉は、メシアを自称する者が現れるたびに「偽メシア」として批判を受けてユダヤ教から離れたものとなっていった過去のメシア運動における歴史的事実を踏まえたものである(市川(2010)5)が、この語はレヴィナスにおいて、〈他〉によって触発される仕方成立する「私」の自己性に特異な構造を明確化するために用いられている(Cf. アンナ・ヤンポルスカヤ「サモツワネツ(僭

ある。万人に対する「責任」を命じる神の「遜り」が確証しえない「謎」にとどまるということは、本章第2節(1)で見た「現前と不在の両義性」としての「迫害された真理」の概念によって示されたことでもある。この論理ゆえに、「万人の身代わり」は他人のうちには見出されえず、この「私」においてのみ成立するものとなるのである。

「実存主義」と呼ばれた諸々の思想においてもなお、各人の共通性である「実存」の構造は前提とされていた。これに対しレヴィナスは、人間に関する客観的真理を定めるという哲学的方法を放棄しているように見える³¹³。実際、第I部第一章第1節(2)で論じたように、彼は、この68年の講演と同年の論稿「人間主義と無起源」において、人間性を回復するために、普遍的「人間」概念ではなく「一者」、「唯一者」としての「人間なるもの」について語るという課題を自らに課している。こうした議論を通じて、レヴィナスは、各人の本質としての人間性や、自我主体の本来的構造としての主観性ではなく、多数者の結びつきのうちで生起する様態として「人間なるもの」の主体性を語りだしているのである。この意味で、ルネサンス以降の西欧哲学において主要な流れを築いたヒューマニズムと同じ語を用いてはいても、レヴィナスの「人間主義」は人類信仰や人間中心主義にはとどまらない射程を有していると言えるだろう。彼の議論によれば、主体を何ものにも還元されえないものとするのは、人間的個体が有する何らかの特性ではなく、この「私」に「責任」を通達して「万人の身代わり」たらしめる神の「遜り」である。これは、「責任」の代替不可能性という召命性に基づいて人間的なありかたを規定する、脱自然本性主義的発想であると言える。

以上の考察から、レヴィナスの議論が、キルケゴールの主体性概念を「身代わり」としての主体性概念へと改鑄することで、新たな「人間主義」思想へと歩を進める試みであることが浮き彫りになったのではないと思われる。このように解釈するなら、彼の議論は、一般的な主体性論とは趣が異なるものの、フランスにおけるキルケゴール受容や、人間主体の意味についての解釈学的探求と無関係に生じてきたものではないと言えるだろう。むしろレヴィナスは、キルケゴール以降の主体性の意味の探求を踏まえた上で、別の仕方では主体の復権の可能性を模索していたのではないだろうか。主体の復権とはいっても、それは人間の行動の核をなす基体の指定ではないし、各人に備わった超越論的統覚のような働きを想定するものでもない。それはむしろ〈他者〉への関係性とし

称者)：自らメシアを名乗ること、おのれを〈私〉であると主張すること—第四回フランス語圏ユダヤ知識人会議におけるレヴィナスとジャンケレヴィッチとの間の〈ロシア的〉討論—、山脇裕毅訳、pp.314-321、『現代思想』所収、三月号増刊号、第40巻第3号、青土社、東京、2012年。)

³¹³この点についてはデリダの以下の発言が確証している。「主体的実存というキルケゴールの概念を拒むことで、レヴィナスは結局主体的実存の本質と真理という概念までも追放せねばならなかっただろう。」(DÉRRIDA(1964)163)

て主体性を規定することで、実在論にも観念論にも与しない新しい仕方で、人間主体の唯一性について思考する試みであったのではないかと思われる。

(2) 超越の方位

レヴィナスがキルケゴールとは別様に主体性概念を規定した背景には、第二に、「受肉」概念の解釈上の差異が存しているものと思われる。そもそもキルケゴール的主体性概念の根幹にあったのは、神人イエスキリストにおける受肉の逆説であり、その逆説に対する信仰のうちでみずからの罪と向き合う単独者のありかたであった。それに対しレヴィナスは、神は他人の「顔」に遜ることで「責任」を命じながらも、そこから絶対的に分離すると主張している。つまりここには、通常理解される意味における受肉、すなわち神が肉をまとして地上にとどまる事態は存在しないのである。しかし先に引用したように、彼は、「身代わり」の出来事を通じて、創造主が被造物のうちに「実体変化」(trans-substantiation)³¹⁴する運動を「受肉」と呼んでいたものであった。人間的主体性のうちに神が「受肉」しつつも、その完全なる「身分秘匿」を破ることなく超越的他者であり続けるとは一体いかなる事態を指しているのだろうか。

われわれのみるところでは、この点を理解するには、レヴィナスが、神そのものが人となるというキリスト教的発想とは異なり、神の言葉が具体化すること、つまり命令に応じる主体性が生起することとして「受肉」を捉えていることに留意せねばならない。さらに、68年の講演で、「啓示の最初の言葉は人間から到来せねばならない」³¹⁵と述べられていることも念頭に置かねばならないだろう。通常、啓示とは神から人間へと向けて発せられるものであるが、ここでは、逆説的にも、人間を起点とした「啓示」に光が当てられているのである。われわれは、人間を起点とした「啓示」として彼が思い描いているのは、〈他者〉によって被る受動性から〈他者〉のために応答する可能性へと差し向けられる主体性の動向ではないかと考えている。先に「意味」という語が、文脈に即して得られる意義や諸記号の構造化によって指示される意味内容には還元されることのない「方位」の含意を持たされていることについて論じたが(第Ⅰ部第一章第3節(4))、この特異な意味論は、〈他者〉の「被り」を「責任／応答可能性」へと転じせしめる命令の通達作用の構造に基づいている。人間を起点とした「啓示」という発想の背後には、このように、「私」が応答することで他者の命令が通達されたことが初めて明らかになるという構造があるように思われる³¹⁶。

³¹⁴EN74

³¹⁵EN73

³¹⁶この時期の「意味」をめぐる考察は、「証言」(témoignage) (72年の論稿「開示の真理と証言の真理」参照(« Vérité du dévoilement et vérité du témoignage », dans CASTELLI,

第 I 部で考察したように、他人たちのための「身代わり」となることで、「私」は、「私」とは違う何ものかに変容するのではなく、〈他者〉に召喚されて応答するというこの超越の方位を体現し、そうしてその都度〈他者〉へと赴くひとつの「方位／意味」を表現する「自己自身」(soi-même)と化すのであった(第 I 部第二章第 2 節(2))。それゆえ『存在するとは別の仕方では』では、「受肉」の出来事が、一者が実体変化して別のものになり新たな自己同一性のうちに安らうことではなく、一者の自己同一性が裏返されるような仕方では〈他者〉へと向けて表出する「意味作用」(signification)³¹⁷として規定されている。この発想にもとづいて、レヴィナスは、「受肉」を、「私」が「他者のために代わりに」(pour l'Autre)という「方位／意味」を担うことで神の命令を結実させる出来事として規定しているものと思われる。

以上のことを鑑みるなら、事態はレヴィナスが後期に「キリスト教化」³¹⁸したか否かというような単純なものではないと言えるだろう。そもそも神の遜り(ケノーシス)とイエスの復活という二つの問題に即して、キリスト教とユダヤ教の考え方は以下のように異なっている。まずケノーシスに関しては、キリスト教ではパウロの言説に従い、人として受難を被ったイエスのうちに神の遜りを見るのに対し、ユダヤ教では一般に、イザヤ書 53 章に描かれる「ヤハウエの僕」の苦難と死の描写を参照することが多い。メシアが復活するという約束は、キリスト教においてはすでにイエスにおいて成就した現実であるのに対し、ユダヤ教においては未だ待望されるべきものであり³¹⁹、この「神の僕」が誰であるのかについても現在に至るまで意見が分かれたままである³²⁰。一方レヴィナスは、61 年の論稿「メシア的テキスト」において、メシアは誰かという問いに対し

Enrico(éd.), *Le témoignage*, Paris, Aubier, 1972, pp.101-110.)) や「預言」(prophétisme) (Cf.AE220-238)といった宗教的含意を持つ鍵概念によって表現されている。こうした「意味通達」の構造については次章で詳述する。

³¹⁷AE29-30

³¹⁸レヴィナス後期思想のうちに「キリスト教的逸脱」をみる立場については、ブレジスが訂正の必要性を訴えている。彼によれば、憐憫や犠牲を重視する「キリスト教的」傾向もまた、メシア的熱狂を抑制し正義を重視する「ユダヤ教的」傾向と同様、ユダヤ的伝統のうちに内在する立場 (BREZIS(2012)263)である。レヴィナス思想はこの両極の間の揺れ動きを代弁しており、後期には前者に傾いているとはいえ、それは「キリスト教化」というよりもキリスト教的感受性の「再ユダヤ化」(BREZIS(2012)243)に近いという。

³¹⁹この点に関してはメシア論争(CHALIER, Catherine, et FAESSLER, Marc, *judaïsme et christianisme l'écoute en partage*(以下 JC(2001)), Paris, Le Cerf, 2001, 105-119.)と復活の問題(JC(2001)229-236)を巡るシャリエの説明を参照されたい。

³²⁰河村兼次郎「ユダヤ教におけるイザヤ書 53 章の解釈史」、『神学研究』58 号、関西学院大学、2011 年、p.23。なおレヴィナスはイザヤ書から頻繁に引用している(Cf.EN73(イザ 57:15))。

自分なりの答えを与えている。それによれば、メシアとは「〈世界〉の全責任を担うために身を捧げると自ら約束した者」のことであり、この約束によって自らを規定する限りで「全ての人がメシアである」³²¹。こうした発言を見る限り、レヴィナスはキリスト教的なメシア観からは距離を置いていた、と考えざるを得ないように思われる³²²。

以上から、68年の講演「神人？」が、キルケゴール的「実存」の主体性とは別の仕方で規定される「身代わり」としてのメシア的主体性概念を呈示するものであることが明らかになった。「実存」と「倫理」の関係に異論を唱える63年の論稿「実存と倫理」の論点を再び取り上げつつ、「遜り」に伴う神と人間のあいだの関係性の変化をキルケゴールとは別様に規定するレヴィナスの議論は、忠実な解釈というよりも換骨奪胎とも言うべきものである。とりわけ両者の主体性理解のあいだの隔たりを浮き彫りにするのが、受肉の観念の捉え方であった。レヴィナスの枠組みにおいては、「受肉」の可能性と、類を超越する唯一者による「身代わり」、すなわち、いかなる全体性にも還元し得ない「人間なるもの」としての主体性が成立する可能性の双方が、密接に関連している。つまり神の「受肉」の可能性は、「私」による「責任／応答可能性」にかかっているのである。客観的には確証不可能な仕方で神の命令を担う人間的主体性のうちに「受肉」を見出すこの特異な発想は、厳密に言って、キリスト教的発想ではない。むしろそれは、「受肉」という出来事を、人間を起点とした「啓示」の業（「預言」や「証言」）に連なる事態と捉えている点で、神の聖潔性、すなわち、その分離の絶対性を厳密に保持してきたとされるユダヤ的伝統を継承し、その「選び」の思想の発展形として自らの主体性論を位置づけるものではないかと思われる。

しかしながら、大戦後苛烈なキリスト教批判を展開していたレヴィナスが、この時期から積極的に交流の場に足を運び、キリスト教的諸概念の再規定に取り組んでいることもまた事実である。このことを鑑みると、教条主義的神学とは別の角度から「受肉」の問題を掘り下げた68年の講演は、この二つの精神的伝統のあいだの対話の豊饒さを示す事例たりえているのではないかと思われる。レヴィナスのキルケゴール論は、ユダヤ教とキリスト教のあいだの隔たりと近さを意識しつつ、一貫して哲学的問題を論じようとする彼の姿勢を浮き彫りにしてくれるものではないだろうか。この点を想起し、キリスト教徒との対話の場であった講演や論稿の数々を取り上げなおすことは、ユダヤ思想家として語られることの多いレヴィナス像を修正し、彼の実像に迫るためにも必要なことではないかとわれわれは考えている。

³²¹DL120 だからこそメシア性は僭称者性と一致するのである（注312参照）。

³²²とはいえレヴィナスはユダヤ的発想をそのまま継承しているわけでもない。むしろ彼は、ユダヤ的発想を活用しつつ、独自の仕方で、人と神との結びつきを描き出している。次章では、あるラビの思想との対比によりこのことを示したいと考える。

本章で見てきたように、キルケゴールから神の「遜り」の論点を引き継いだレヴィナスは、その後この発想を自らの主体性論に反映して「身代わり」における主体性概念を練り上げていく。その意味で、万人の身代わりに受難を被る神人キリストというキリスト教的発想が、万人に対して責任を負い、身代わりになる主体性というレヴィナスの発想に影響を与えているというのは間違いではない。ただしそれは、キリスト教思想そのものの取り込みというよりもむしろ、レヴィナス的な改鑄を経て全く別の意味を持たされた「受肉」や「身代わり」概念の採用であった。こうしたレヴィナスの主体性概念には、ユダヤ教思想から取り入れられたと思われる「神のかたどり」という論点も存在する。そこで次章では、タルムード講話や宗教的題材を扱う 69-80 年の論稿群を収めた論文集『聖句の彼方』(1982 年)を取り上げ、「人間なるもの」の観念がユダヤ教における神の観念とどのように連関しているのかを解明したいと考える。

第二章 神のかたどりとしての「人間なるもの」

第1節 創造主のかたち — 責任による自由

(1) リトアニアにおけるタルムード研究の精神

前章で見たように、レヴィナスは、宗教関係者の多く集まる場（講演「神人？」はカトリック知識人の多い会合で発表された）においても、自身の問題意識に基づいて「受肉」といった宗教的発想に新たな形式化を与えている。神の「遜り」における超越の方位を、他人たちへと「私」を差し向ける動向のうちに見出し、「身代わり」概念によって主体の復権を企てるレヴィナスの議論は、超越神との関係と他の人間たちとの関係を一続きのものとして捉える発想に基づくものである。この発想は、ユダヤ教思想という源泉にも結びついているのではないかと考えられる。そこで本章では、レヴィナスの故郷リトアニアのタルムード研究の伝統を体現するあるラビの思想についての彼の考察を取り上げたい。

議論は以下の順序で進む。第1節では、時代的背景を振り返ったうえで、このラビの「神のかたどり」という発想を取り上げるレヴィナスの論文「神にかたどって——ヴォロズィンのラビ・ハイムによる」(1978年)³²³を分析し、彼が「人間なるもの」独自の構造を「創造主のかたち」として捉えていることを明らかにする。そして、「生ける魂」としての「人間的心性」という発想が、主体性の回復を目指す「人間主義」思想の中核にあることを示すために、主として60年代に書かれた哲学的著作と照らし合わせる。続く第2節では、このラビの用いる「ツィムツーム」というカバラ的発想が、人間の思惟と言語のうちに「絶対者のかたち」を見出すレヴィナス自身の試みに生かされていることを示すために、先の論稿に加えて、69年の宗教的言語に関する分析「タルムードの諸節による神の名」³²⁴を考察の対象とする。われわれは、以上の考察により、『存在する

³²³ « à l'image de Dieu », d'après Rabbi Haim Voloziner », 1978, dans ADV.

³²⁴ « Le nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques », 1969, dans ADV. この論稿は1969年にローマで行われたコロックの記録に「神学的言語の分析」という題で一度収録されている(« L'analyse du langage théologique », dans les actes du Colloque organisé par le Centre international d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome en 1969.)が、この原稿が入手できなかったため、本論文では1982年に論文集『聖句の彼方』に収録された原稿を用いる。この章では主に先掲のラビ・ハイム論とこの神の名をめぐる論稿をもとにレヴィナスにおける「神のかたどり」という発想の解明を試みる。なおラビ・ハイムに関する論稿としては、他に論稿「ユダヤ教とケノーシス」(1985年) (『諸国民の時に』所収) があるが、これについては次章で取り上げる。

とは別の仕方』(1974 年)に結実した 60 年代の思索、および、レヴィナス第三の主著とも言われる論文集『觀念に到来する神について』(1982 年)に収められた 70 年代の思索にも通底する問題意識を「宗教的講話群」のうちに見出すことが可能になるのではないかと考えている。

リトアニア出身のヴォロズィンのラビ・ハイムとレヴィナスのあいだには、同郷であるというだけではない思想的親近性があるように思われる³²⁵。あるタルムード講話において、レヴィナスは、ラビ・ハイムの著作は西欧の哲学的人間観の常識を覆す「逆説的人間学」を原動力としてしていると述べて、自然本性からの脱却のうちに「人間なるもの」(l'humain)をみてとる彼の発想を、「存在への固執、人間の本質を体現する自己保存の努力(conatus)」を力説してやまない西欧哲学の伝統に対置している³²⁶。このように、人間本性や存在本質のうちには収まり切れないひとつの「逆説」として「人間なるもの」を規定する発想は、レヴィナス自身の「人間主義」思想にもみられるものであるが、とりわけラビ・ハイムの著作『生の魂』³²⁷における「神のかたどり」という觀念のうちには、レヴィナスが語る「人間なるもの」の觀念と共通する発想がみられる。両者の共通点と差異について考察することで、「人間主義」思想がユダヤ教における神理解とどのような関係にあるのかを明らかにすることができるのではないかと考えるから、本章では、レヴィナスにおけるラビ・ハイム思想の受容について考察したいと考える。

まずは両者を結びつけた歴史的背景に触れておこう³²⁸。18 世紀以降の東欧においては、近代化や同化を積極的にすすめるユダヤ啓蒙主義(ハスカラー)に対する反発から、直接体験を重視して独自の典礼を生み出したハシディズム(敬虔主義とも呼ばれる)が

³²⁵レヴィナスのラビ・ハイム読解のうちに両者の親近性を見て取る先行研究としてはシャリエの論稿が参考になる(CHALIER, Catherine, « L'âme de la vie. Lévinas, lecteur de R. Haïm de Volozin » (以下 CHALIER(1978)), dans *Les Cahiers de l'Herne*, Paris, Éditions de l'Herne, 1978 / 1991 / 2006, pp.387-398.)。ただしユダヤ思想史家でもあるシャリエは短い中にハシディズムとの関係についての示唆など多くの主題を盛り込んでおり、個々の主題についての説明は必ずしも十分とは言えない。本章ではこの研究を踏まえつつ、両者の親近性からレヴィナスの「人間主義」思想に関する示唆を引き出すべく、さらなる明確化を試みている。

³²⁶« Les dommages causés par le feu », 1975, dans SS, 167.

³²⁷RABBI HAÏM dit de Volozine, *l'âme de la vie : Nefesh ha-haïm* (以下 NH), traduit du hébreu par Benjamin Gross, Paris, Verdier, 1987. ヘブライ語原文のタイトルである *Nefesh ha-haïm* は、「生の魂」だけでなく、著者である「ハイムの魂」という意味にも読むことができる。

³²⁸東欧のユダヤ教の精神性については、以下の諸論考を参照した(市川裕「タルムード期のユダヤ思想」、『岩波講座東洋思想 1 ユダヤ思想 1』、岩波書店、1988 年／「レヴィナスにおけるタルムード研究の意義」『哲学雑誌：レヴィナス—ヘブライズムとヘレニズム』121 巻 793 号、有斐閣、2006 年。等)。

流行していた。とりわけブーバーを輩出したガリツィア地方（現在のウクライナ南部を含む）においては、神秘的傾向をもつハシディズム運動の一派が、ラビ的正統主義の権威から離れつつあったといわれる。こうした神秘的熱狂に対し距離を置いたことから、リトアニアのユダヤ教は、反対者を意味する「ミトナグディーム」と呼ばれていた。

ハシディズムに対して破門を宣告し、西欧哲学に頼る同化ユダヤ人のあり方にも異を唱えたヴィルナのガオン（ラビ・エリヤーフ）（1720-1797 年）はこの系譜の立役者である。彼は、リトアニアにタルムード学院（イエシヴァ）を開き、学問を重視することでラビ的正統主義を刷新したとされる。そもそもユダヤ教は、啓示法であるトーラー（戒律／律法）に従う宗教であるが、書かれた律法である聖書に加え、紀元後 200 年以降には、聖典解釈をめぐるラビたちの議論を口伝の教えとして年代別また地域別に書き記した口伝律法が編纂された。これを正統と認めた一派がタルムードの伝統を形成し、のちにラビ的正統主義と呼ばれるようになるのだが、ヴィルナのガオンは、当時の人々の神秘主義への傾倒に警鐘を鳴らし、この伝統を復活させたことで知られている。

その高弟であるヴォロズィンのラビ・ハイム（1757-1821 年）もまた、1802 年にヴォロズィンに学院を開き、タルムード教育を改革したことで知られる。彼はハシディズムに対する態度を緩和させることで、若者たちの多くを正統主義へと呼び戻した。その理由の一つと考えられるのが、カバラ思想にもタルムードにも精通した博識で知られる師ヴィルナのガオンから受け継いだ深い見識である。カバラ思想は 12 世紀以降西ヨーロッパより離散したユダヤ人の思想的支柱となっていたが、ラビ・ハイムはカバラの中心的文献である『ゾーハル』の造詣が深く、個々の律法規定をめぐる議論に飽き足らずより思弁的な思索の糧を求めていた若者たちに訴えかけることができたのである。最晩年に彼はタルムード文献としては珍しい体系的な本、『生の魂』を学生たちのために執筆したが、この著作は当人の望みによって没後まで公開されず、1824 年にリトアニアのヴィルニウス（現在は首都、当時の呼称はヴィルナ）で遺稿として出版された。

レヴィナスは早くからこの著作に注目していたようで、1985 年にヘブライ語からフランス語に翻訳されるより前にラビ・ハイム論（前掲）を発表しており、翻訳版の出版にあたっては前書きを書いている。レヴィナス自身は、カバラやハシディズムといった神秘的傾向を持つ流派から距離を置くと述べているが、その一方で、ラビ・ハイムのカバラ的創造理解や神の名についての議論を重要視しているように見える。ただし、1906 年にリトアニアのカウナスに生まれたレヴィナスは、このタルムードの伝承に直接触れていたわけではなかった。彼はストラスブール大学に入学後フランスに帰化し、戦時中はフランス軍の通訳兵として参戦したため、凄惨な迫害に遭いほぼ全員が亡くなったとされる故郷リトアニアの親族³²⁹と同じ運命をたどった彼の地のユダヤ共同体と

³²⁹レヴィナスの親族は、ともにパリに移住し戦時中は修道院に匿われて難を逃れた妻と娘を除いて（レヴィナスの母は戦時中パリで行方不明になった）ほぼ全員がカウナスの住居の一

の接点は持たなかったのである。幼年期よりヘブライ語聖書に親しんでいたとはいえタルムード学校で専門教育を受けたことのなかったレヴィナスは、戦後にこの伝統への関心を抱くようになり、1947年より数年間、エリ・ヴィーゼルも学んだ放浪のラビ・シュシャーニ師なる人物³³⁰から個人的に教えを受けた。また彼は戦後、イスラエル東方師範学校の校長を長年勤め、1957年に設立されたフランス語圏ユダヤ知識人会議では1960年より毎年タルムードを講じている³³¹。こうした事情から、故郷リトアニアの失われたユダヤ共同体の伝承を伝える数少ない資料の一つであるラビ・ハイームの著作に対し、レヴィナスには特別な思い入れがあったのではないかと察せられる。

以上簡略ながら一世紀ほどの時代的隔たりを超えて両者を結びつけた背景を振り返ってきたが、この間にユダヤ人を取り巻く社会環境が大きく様変わりしたことは言うまでもない。ユダヤ共同体における啓蒙主義（ハスカラー）と神秘主義（ハシディズム）との狭間でタルムードの伝統の復興を試みたラビ・ハイームと、そうした共同体の殆どが壊滅して国家イスラエルが誕生した後であらためてユダヤ的思索の源泉へと遡ろうとするレヴィナスのあいだの隔たりは、そのまま両者の問題意識の差異となって表れているように思われる。この点に留意しつつ、ここからは、「神のかたどり」という主題に関する議論を見ていこう。

(2) 「生ける魂」としての人間

著作『生の魂』でも述べられるように、創世記では、神が人を自らにかたどって創ったという記述が、二度繰り返されている³³²。ヘブライ語では *tselem* と *demut* という単語で表現される神との類似は、ギリシア語訳由来の翻訳版聖書では像と似姿／象などと訳出され、一方を潜勢力、他方をなりゆくべきあり方の意味に取るなど一応の区別がなさ

角で殺害されたと言われているが、現在、彼の地の資料館にもレヴィナスの生家跡にも彼の親族の最後に関する記録はない。

³³⁰Monsieur Chouchani 実名、年齢ともに不明。レヴィナスの経歴に関して事実関係を精査した以下の著書を参照 (LESCOURRET, M.-A., *Emmanuel Levinas*, Paris, Flammarion, 1994, 142-145.)

³³¹毎年の講演は何冊かの本にまとめられ出版されている。タルムード講話群は哲学系の論稿群とは別の出版社から出されており、一応の区別はなされているが、両者には同一の鍵概念の使用や内容的重なりがみられること、またレヴィナス自身哲学的思惟と宗教的思惟が相容れないという考えには与せず、両者を同根源的なものとみていること(SS155-156)から、われわれは、彼の宗教的思索と哲学的思索を完全に別のものとして区別するのではなく、相補的な資料として取り扱っている。

³³²創 1:26/5:1

れることもあるが、ユダヤ的伝統においてこの二つの語のあいだにはそこまで明確な区別はないとされている³³³。このことを踏まえ、本論では、フランス語では *image* と *ressemblance* と訳されているこれらの語を一貫して「かたち」と「かたどり」と訳出することにしたい。

さて、ラビ・ハイムは神のかたどりという表現を字義通りに形態的類似と捉えるのではなく、ある特定の側面における類似と捉え、同様のことがかたちについても言えると述べている³³⁴。そこでは、神のかたちないしかたどりは理性や知性といった本性的類似ではなく、一時的な活動のレベルにおける類似と解されている。そのため、人間が似るのは、創造の業により被造物に関わってくるかぎりにおける神、すなわち創造主であることになる。ラビ・ハイムがこうした限定をつけた背景には、カバラ思想の登場とともにユダヤ教のラビ的正統主義の伝統にも影響力を持つようになった、神の二側面に関する議論があるものと思われる。少し立ち止まって確認しておこう。

本来子音文字だけで構成されるヘブライ語にあって、神の固有名とされるテトラグラム、至聖四文字(יהוה)は発音を禁じられた語であった。この四文字は母音記号をうってヤハウエ(יהוה)と呼ぶことができるのだが、この名を呼ぶことは不敬に値すると見做され³³⁵、「主」を意味するアドナイ(אֲדֹנָי)と読み替えられてきたのである。唯一神の真の名前についての思索は禁じられ、人々は神の一般名エロヒーム(אֱלֹהִים)やアドナイといった、人間との関係性によって定められる呼称を用いてきた。しかし中にはこの禁忌を犯しても神自身の本質に迫りたいとの考えから、こうした呼び名に加えてエン・ソーフ(אֵין סוּף)という名を考案した人々もいた。「無限」を表すこの語を用いて展開された思弁的議論の総体は、法規の適用をめぐる伝統的な律法解釈の議論から区別されて「カバラ思想」³³⁶と呼ばれている。

このカバラ的発想に抛りつつ、ラビ・ハイムは、エロヒームとは「多様な諸世界における一切の力」を支配する、創造的な「諸力の主」(*maître des forces*)³³⁷に与えられた措辞であると述べている。彼の議論には、「世界」、「力」、「魂」といった形而上学的な

³³³ALTMANN, Alexander, « Homo Imago Dei, in Jewish and Christian Theology », *The Journal of Religion*, Chicago, The University of Chicago Press, 1968, pp.235-259.

³³⁴NH92-93 訳者グロスによれば、これは、マイモニデスを踏襲する手法である(NH437)。

³³⁵モーセの十戒にも、みだりに主の名を唱えてはならない(出 20:7)とする項目がある。

³³⁶カバラ思想は 13 世紀の末に南仏の学塾で書かれた『ゾーハル』により体系化が進み、16 世紀にエルサレムで再興され、先に述べたルリアによって最盛期を迎える。盲目のラビ・イツハクによってエン・ソーフの概念が考案されたのも 13 世紀末頃とされている。これについてはウアクニンの入門書を参照 (OUAKNIN, Marc-Alain, *Tsimtsoum: Introduction à la méditation hébraïque* (以下 OUAKNIN(1992)), Paris, Albin Michel, 1992.)。

³³⁷NH93

言葉遣いが多く登場するが、ここで「力」という語は、「世界」と呼ばれる個々の諸要素を内側から生気づけ、賦活するものを表現している。こうした宇宙論的構造については、「エロヒーム、諸力の主」や「諸世界の連鎖」と名付けられた節³³⁸でカバラ文書『ゾーハル』やその他の多くのラビの言葉を引用しつつ説明されているが、議論の前提が複雑で筋を辿りにくい部分もあるため、この点についてはレヴィナスの解説を参照してまとめることにしたい。

ユダヤ教のカバラ思想の主流派として幅広い影響力を持つルリア³³⁹に従うなら、被造物の階梯において、多様な諸「世界」は「その上位の「世界」がまとう衣服であり、一方、下位の「世界」に対してはその魂ないし力である」³⁴⁰ように配列されている。例えばピラミッド状の階層構造を上から眺めるとき、高い部分は内側にあり、低い部分はあたかも「衣服」のようにそれを取り囲んでいるように見えるだろう。これと同じように、諸「世界」の内的連鎖において「より高きものはより低きものにつねに内在して」おり、「高さと内面性は合致する」³⁴¹のである。このとき下位の「世界」を賦活する「内面性」として働く「力」ないし「魂」である上位の「世界」は、「魂であり生命であり一切の諸力の根源のなかの根源である」³⁴²エロヒームの創造的力に結びついているとされる。つまり「諸力の主」エロヒームは、あらゆる瞬間に被造物に生命を与える「万物の魂」³⁴³として、諸「世界」の内的連関を司る者なのである。

しかし人間は、他の被造物とは違って創造主の「かたち」に創られているがゆえに、この宇宙的位階のなかでは例外的な位置を占めているという。聖書によれば、「主なる神は、土（アダマ）の塵で人（アダム）を形作り、その鼻に命の息を吹き入れられた。人はこうして生きる者となった。」³⁴⁴この箇所の子明の意味は、土から創られた身体に

³³⁸NH92-94/99-105

³³⁹ラビ・イツハク・ルリア(1534-1572 年)は、エルサレムに生まれたアシュケナジ系のユダヤ人で、カバラ文献『ゾーハル』の研究に励み、弟子たちと共に一種の秘密主義的な研究サークルを形成した。没後 50 年が経ってから弟子たちを通じて世に知られることとなった彼の思想は瞬間にヨーロッパのカバリストのあいだに広まり、流出の理論を説明するそのグノーシス主義的な理論によってカバラ思想はより体系的なものとなったと言われる。1625 年頃にはルリア派のカバラはユダヤ教のカバラ思想の主流派となり、国境を超えて幅広い影響力を持つこととなったとされる。Cf.ゲルショム・ショーレム『ユダヤ教神秘主義』、東京、法政大学出版局、1985 年、pp.322-380。

³⁴⁰ADV189

³⁴¹Ibid.

³⁴²Ibid.

³⁴³NH102

³⁴⁴創 2 :7

生命の息が吹き込まれることで運動や発話のできる生きた人間となる、というものである。しかしラビ・ハイムは、ヘブライ語原文によれば最後の一文は「息が人の中で「魂」になる」³⁴⁵ではなく「人が「生ける魂」と化す」であることに注意を喚起し、聖書の該当箇所を「諸「世界」よりも高く、またそれらの「内面」にある「生ける魂」が人間に吹き込まれたとき、「人間はこれら諸「世界」にとっての「生ける魂」となった」³⁴⁶という意味に解釈している。つまり、神の息を吹き込まれることで、人間は諸「世界」を内側から生気づける役割を担う「世界の魂」(âme du monde)³⁴⁷と化し、活動レベルにおいて創造主に類似するといっているのである。他の諸存在の存続を支えるこの「役割」ゆえに、人間は、動物同様あくまで被造物の位階の底辺に位置づけられるにもかかわらず、万物を支えるものと化す。かくして人間には、諸力を支配する一種の権能が授けられ³⁴⁸、定められた序列を超えて、あらゆる階梯を自在に横断して働く自由が与えられるのである。

ラビ・ハイムは、人間と創造主との結びつきを可能にするのがネフェシュ（生気／魂）、ルアッハ（霊／語り）、ネシュマー（息吹／呼吸）と呼ばれる「魂」の三層ないし三様態であり、これら三つの原理が人間において現実化したのがふるまい、発話、思考であるとする発想をもとに、以上のことを論じている³⁴⁹。ラビ・ハイムにとっては、この「魂」の三つの存在様式において神の創造的力と結びつき、あらゆる被造物に働きかける自由こそが、他の動物にはない人間の固有性であり、人間における「創造主のかたち」であった。レヴィナスは、この見解によって、「人間と諸世界の本性の共通性」を強調しつつも、「人間とエロヒームとの格別な親密さ／近さ(proximité)」³⁵⁰を説明することが可能になるとして、以下のように述べている。

ここからエロヒームと人間の類似が生じる。人間はほかならぬエロヒームと同様に「世界の魂」であるのだ。被造物の位階のなかでは、数多の世界、非物質

³⁴⁵モーセ五書のアラム語訳、タルグム・オンケロス(Targum Onkelos)による訳(NH101)。

³⁴⁶NH105 ルリアの弟子ラビ・ハイム・ベン・ヨセフ・ヴィタル（1543-1620年）の、人間の魂はあらゆる諸「世界」にとっての「内面性」であるとの解釈に依拠したもの。

³⁴⁷NH94 ここで言う「世界の魂」はあくまで個々の諸「世界」を内側から賦活する働きとしての魂のことを指しており、個々の人間の魂を包み込む全体としての宇宙靈魂を指す、新プラトン主義的な「世界靈魂」とは異なる概念であることに注意されたい。

³⁴⁸NH95

³⁴⁹NH218 一見、非常に実体論的な発想に見えるが、ラビ・ハイム自身は「魂と身体との関係というメタファー」(NH242)に従うことで先人たちは神について語りえたのだと述べるなど、『ゾーハル』の記述を基本的に隠喩として読み解いている。なおこの三者は言語の位相においては子音、母音、強調点に対応するとされる。訳者グロスによる一覧を参照(NH466)。

³⁵⁰ADV190

的で完全な——天使の如き——数多の存在が人間に優っている。にもかかわらず、階段の最も低きところに位置すると同時に「玉座よりも高くに」根付いてもいる、「人間なるもの」(l'humain)独自の構造ゆえに、これらすべてが人間に委ねられる。人間のふるまい、言葉、思考——これら三つの存在様式はその三つの「魂」である、生氣(nefesh)、霊(ruah)、息吹(neshama)から生じるのだが、——それらはみな、人間的存在を位階の頂上と結びつける糸の結び目であって、そのようなものとして被造物の諸世界と「力」に働きかけるのである。³⁵¹

ここでレヴィナスが「人間なるもの」という語を用いているのは偶然ではない。われわれのみるところでは、他のものの支えとなる役割によって「魂」の「内面性」を特徴づけるこの発想は、彼自身の「人間主義」思想における主体性規定のうちに引き継がれている。先にみたように、レヴィナスは、人間本性論や形而上学的実体規定に基づく従来のヒューマンイズムの発想と、それに対する「存在論」や構造主義の側からの反ヒューマンイズムの批判の二項対立を乗り越えるために、人間の唯一性について思考するという課題を自らに課している（第Ⅰ部第一章第1節(2)）。人類に属する一被造物でありながら、逆説的にも、類を超越した唯一者として万物を支える可能性に開かれているという先の「生ける魂」の定義は、新たな「人間主義」思想における人間性の定義にふさわしいものであったと考えられる。

(3) 開かれた内部性としての「心性」

ただし、ラビ・ハイムとレヴィナスでは解釈の違いもある。例えば、シャリエも指摘しているように、レヴィナスは、万物を支配する権能が人間に与えられていると述べるよりも、人間に固有の万物に対する倫理的「責任」³⁵²について語ることを好む³⁵³。「生ける魂」としての人間が他のものに対して能動的に働きかけうるのは、創造主エロヒームに息を吹き込まれているからなのだとすれば、このとき、人間の能動的自由は創造主に対する受動性によって支えられていることになるだろう。レヴィナスは、このように、創造主から万物に対する「責任」を任されるという受動性から被造物へと自らの「力」を及ぼす能動性へと反転する構造こそが、「創造主のかたち」を体現する「人間なるもの」に固有のありかたであると考えているように見える。加えて彼は、能力や権能といった支配の用語よりも、他のものたちの代わりに苦しむにはいられないという「傷つ

³⁵¹ADV191-192

³⁵²「宇宙に対するその責任ゆえに人間は内面性である。」(ADV195)

³⁵³こうした意味で、シャリエはレヴィナスのラビ・ハイム読解を「倫理的読解」と評している(CHALIER(1978)393-394)。

きやすさ」を強調する感受性の用語を用いることで、人間の無力さを際立たせている。例えば『他なる人間の人間主義』に収められた論稿「同一性なしに」(1970年)では以下のように言われている。「人間の人間性、主体性とは、他人たちへの責任であり、極限的な可傷性である」³⁵⁴。この考えによれば、人間の自由は、その「傷つきやすさ」ゆえに他人たちのために代わりに苦しむ「内部性」となり、全被造物の連関の秩序から分離する可能性——全体性から分離して唯一性を獲得する可能性——のうちに存している。

他のものへの「責任」を自己の「自由」の根底に置くこうした発想に基づいて、レヴィナスは、自己決定能力に基づいて自由を捉える見方を脱して、自由と強制という従来の二項対立図式を相対化する「責任における自由」という発想を示している。西欧哲学の伝統において自由の概念は、自己支配や自己決定能力に基づく積極的自由や他者からの強制や制限がないという消極的自由に基づいて、基本的には能動性を基盤に捉えられてきたが、その場合には、他者との関係は必ず自由の相克として捉えられてしまう。これに対しレヴィナスは、他者から被るという受動性によって応答する可能性が開かれる構造(〈同のうちに他〉)として人間的主体性を捉え直すことで、発想の転換を促しているように見える。

先に「老い」の現象分析によって浮き彫りにしたように、意識によって自己を統御する可能性をもとに人間の自由を捉える発想は、時間のうちで生起する主体に固有の自己同一性の喪失という事態を捉えきれていないのであった(第Ⅰ部第二章第2節(2))。一瞬ごとに老いゆく自分自身を一貫した同一性のもとで捉えたとしても、一瞬前の「私」に対し、意識化する「私」は決定的に遅れている。自我による自己の同一化に基づく人格の同一性という発想は、この「遅れ」を捨象している点で、そもそも虚構なのである。こうした観点から、レヴィナスは、〈自己〉の主体性がはじめから〈他者〉に対して開かれているという見方を示し、主体の自由を能動性や自発性に基づいて捉える考え方を退け、他者による触発によって主体が根底から規定されていると言わば「他律」の様態から出発して、他者によって傷つけられ、他者に負わされた責任に応答することで万人を支えるありかたのうちに、自由を見出しているのではないかと思われる(第Ⅰ部第二章第3節(2)も参照されたい)。

先にも述べたように、〈同のうちに他〉という時間構造として主体性を規定することで、レヴィナスは、自他の自由の相克によって疎外や隷従が生じるような論理とは異なる語り方で、自己と他者との関係性を語り出している(第Ⅰ部第二章第2節(2)(3)第3節(2))。『存在するとは別の仕方』(1974年)においても、〈他者〉に息を吹き込まれ、〈他人〉たちの苦しみにによって傷つけられるという感受性、受動性が、決して疎外や強制ではなく、「私」を自由たらしめる「内部性」の賦活であり、絶えざる創造の業によ

³⁵⁴ « Sans identité », 1970, dans HAH, 109.

る主体の「選び」であるということが、「心性」(psychisme)という概念で表現されている³⁵⁵。

心性が意味するのは、同と他の論理学の彼方で、両者の和解することなき敵対関係の彼方で、〈他〉によって〈同〉に要求がつけられ、〈同〉に息が吹き込まれることである。それは〈同〉のうちで形成された〈自我〉の実体的核の核分裂である。主体の「内部性」という「不可思議な」核は、応答せよというこの召喚によって、いかなる避難所もいかなる脱走のチャンスも残すことなきこの召喚によって、そしてそれゆえ、自我に反して、より正確に言うならこの私に反してなされる召喚によって分裂するのだが、この召喚は無意味／不合理とは正反対のもの、疎外なき変質ないし選びである。³⁵⁶

ラビ・ハイム論でも「人間的心性」³⁵⁷という語が用いられていることを鑑みるなら、レヴィナスは、人間の主体性を論じる74年の『存在するとは別の仕方』の延長線上で78年のラビ・ハイム論を展開しており、両者のあいだには断絶よりも密接なつながりがあると言えるのではないと思われる。とはいえわれわれは、そのことによってレヴィナスの哲学的議論がユダヤ教の宗教的教義に基づく宇宙論に支配されていると言いたいわけではない。むしろレヴィナスの議論からは、創造主の息吹の動性を主体性論のうちに反映することで従来の自我論を乗り越えようとする、彼に固有の問題意識が浮き彫りになるように思われる。実際、彼は、ラビ・ハイムが論じる「創造のエコノミー一般のうちなる」³⁵⁸人間の役割よりも、現象学的な発想により「私」を起点に捉えられた人間的主体性の方に関心をもって論じている。こうした論じ方の違いはおそらく、レヴィナスが、ラビ・ハイムに見られるような秩序だった宇宙論的ビジョンから距離を置いていることと関連している。本節の最後にこの点を確認しておこう。

レヴィナスによれば、「もっとも力のない被造物が被造物の総体のために代わりに (pour)あるということ」³⁵⁹によって、一切の「力」の主としてエロヒームがその全能を行使するような秩序は断絶へと追い込まれる。その場合救済は、上から下へと一方的に流出する神の「力」ではなく、「人間なるもの」の働きにかかっていることになり、この分離した自由な存在の応答次第では、失敗に終わる可能性も生じてくるからである。実のところ、人間が神によっても代替不可能なほどに重大な「責任」を担うことで、神

³⁵⁵AE111-116/220-222 他

³⁵⁶AE221-222

³⁵⁷ADV198

³⁵⁸ADV185

³⁵⁹ADV195

を起点とする諸「世界」の連繋が破られることになるとする発想は、レヴィナスにおいて、前章でみた神のケノーシス（自己無化／遜り）についての洞察とも結びついて、必ずしもユダヤ教の正統的見解とは呼べない主張を形作っている³⁶⁰。神が徹底的に身を低くされたがゆえに、救済の道行きにおいて人間が果たすべき役割が決定的なものとなるのではないかという、ともすると神の全能性を否定しかねない問いかけは、アウシュヴィッツ以降のユダヤ人に共通するものであったと言われるが、ここには、19 世紀も半ばには没したラビ・ハイームと 20 世紀という「戦争の世紀」を生き抜いたレヴィナスのあいだに横たわる断絶が、如実に表れているように思われる³⁶¹。こうした問題意識の違いもあり、レヴィナスの神理解は、ラビ・ハイームとは異なり、神が「遜る」という動性に着目することで、人間にとって神が「絶対者」となる契機を重視するものとなっている。次節では、この点についてより詳しくみていきたい。

第2節 絶対者のかたち — 有限のうちなる無限

(1) 無限者と創造主の同一性の問題

先に見たように、ラビ・ハイームは、創造主エロヒームと人間のあいだには類似があるが、無限者エン・ソーフと人間のあいだにはそのような類似は存在しないと考えていた。創造主は現象界に顕現して人間と関係を結ぶのに対し、無限者はその外部に他の存在を持たない単一性であり、そもそも現象界から分離されているとされるためである。実際、ユダヤ的伝統において神と訳される聖書のヘブライ語は、みな本質ではなく関係、何性よりも存在様態を名指している³⁶²。神の啓示された側面と隠された側面について語るカバラ文書『ゾーハル』に依拠するなら、テトラグラムやエン・ソーフという名ですら、厳密に言えば、神の本質を定義する名ではなく、われわれが神の本質に達しようとする仕方を表現しているにすぎない³⁶³。つまり神の名においてもなお神自身の本質には触れえないことが前提とされているのである。この触れえない神の本質を表現する語と

³⁶⁰レヴィナスのケノーシス理解は、「〈至高者〉は「人間なるもの」の倫理的協力と結びつくことなしには諸世界を創造することが出来ない」という意味で「遜り」を理解する点で際立っているとされる (FASSLER, Marc, «Kénose», pp.143-153, dans *Emmanuel Levinas et les théologies*, Pardès, N° 42, In Press, 2007, 149.). Cf. OMBROSI, Orietta, « Humilité de Dieu, prière de l'homme », Idem., pp.155-169.

³⁶¹次章で詳論するが、レヴィナスにおける弁神論批判については、論稿「無償の苦しみ」(1982 年)でも言及されている (« La souffrance inutile », 1982, dans EN, 116-117.).

³⁶²ADV147

³⁶³NH175

してエン・ソーフという名が考案されたのであるが、この名自体も「有限」に否定辞を加えた表現である以上、否定的にしか無限者を表現してはいない。人間との関係性から超越した神の本質を捉えようとしても、「いかなる名称によっても限定しえないもの」としか規定できないのである³⁶⁴。このように、哲学的概念として突き詰めて考えるなら、無限者エン・ソーフは、現象界から分離された絶対的一者として、律法を受ける創造主エロヒームから乖離した純粹に思弁的な概念、すなわち、ユダヤ的超越神でないだけでなく宗教的神の概念ですらない、無規定の抽象的な概念と化してしまう³⁶⁵。

レヴィナスの見るところでは、ラビ・ハイムが「ツィムツーム」というカバラ的発想を導入するのは、神性の二側面のあいだの根底的矛盾にもかかわらず、無限者が律法の神であることを示すためであった。これは、先にも言及したカバリストのルリアが、『ゾーハル』における神の流出論の曖昧な点を補足し、神の一性を論証するものとして導入した発想である。「ツィムツーム」は「集中／収縮」の意味を持ち「退去／撤退」とも訳される³⁶⁶が、これは、一言で言えば、創造以前に無限者エン・ソーフが自ら収縮することで、その無限性を損なうことなく自らの外に被造物のための空間を創造したとする説である。自らの「外」とはいっても、それはそもそもこの無限者のうちから収縮によって余剰として生まれたものであり、このかぎりでは被造世界の一切は無限者の「内」にある。しかし無限者は、有限なる空間から引き退くことによって、人間にとって絶対的に分離した「絶対者」、人間に相対する他なるもの、〈他者〉として現象する。この発想により、ラビ・ハイムは、被造物との間に契約を結び歴史に関わっていく創造主は、無限者の引き退きによってもたらされた一側面であり、この無限者と別のものではない

³⁶⁴マイモニデスも、聖書には神の働きの帰結から間接的に創造主を規定する行為的属性と否定的属性しかないため、そこから神自身についての肯定的規定に至ることは不可能と考えていたとされる。(Cf.井筒俊彦「中世ユダヤ哲学史」、『岩波講座東洋思想第二巻 ユダヤ思想2』、岩波書店、1988年、東京。)

³⁶⁵「徹底的に考え抜かれたがゆえに、ついにはそれを示唆していた律法の外へ、その彼方へと導くに至ったエン・ソーフの思想〔…〕、それは、宗教的な神の観念の不可能性である。」(ADV200)

³⁶⁶OUAKNIN(1992)31

ということを示している³⁶⁷。そして、人間が「祈り」と「学習」という宗教的实践³⁶⁸をつうじて無限者エン・ソーフとかかわりうることを明らかにすることで、律法を学び典礼を遵守するラビ的伝統の重要性を再確認しているのである。

この発想を踏まえ、レヴィナスもまた、創造主との契約によって特徴づけられるユダヤ教の宗教的实践が、絶対的単一性としての無限者エン・ソーフと無縁でないことを、自分なりに論証しているように見える。とりわけ重要だと思われるのは、ラビ・ハイムが「ツィムツーム」というカバラ的観念に託した発想が、人間の思惟と言語のうちで無限者がそれ自身で「意味」を持つ構造として捉え直されていることである。これから見ていくように、創造以前に無限者が引き退き、被造物のための空間を残したとするツィムツーム（収縮／退去）の運動は、レヴィナスにおいて、無限者が有限なる人間の思惟へと到来した退去する「遜り」の働きとして捉え直され、無限者に達することの不可能性そのものが無限者の「絶対性」として有限者に命令を傳達するという、逆説的な「意味」(sens)の可能性を肯定する議論へと接続されている。

われわれのみるところでは、論文集『観念に到来する神について』(1982年)で展開される「無限の観念の現象学」³⁶⁹は、人間の思惟と言語のうちで神の絶対性が告げられる構造を探究する、こうした考察の延長線上にある。神について思考することのうちで露わになる、神の「不在と化すほどの超越」³⁷⁰を主題化するこの論文集を視野に入れることで、レヴィナスの「人間主義」思想が、無限の観念の現象学的な具体性に迫ろうとするものであることがより明確になるだろう。ただし考察の幅を広げることで、レヴィナスの「人間主義」思想を解明するという本論の目的から逸脱するおそれもある。そこでここからは、本章で検討してきた78年のラビ・ハイム論と69年の講演に基づく論稿「タルムード諸節における神の名」に依拠しつつ、ラビ・ハイムが挙げた「祈り」と「学習」という二つの宗教的实践の構造についてレヴィナスの意味論に即して説明を加

³⁶⁷ラビ・ハイムの著作の第三部「人間と無限者」では、神的観点と人間的観点の差異に基づいてこの二つの神性の結びつきが説明されている。なお、紙幅の都合上個別に論究することはできなかったが、この第三部には、「聖潔なる者、讃えられよ彼は」(le Saint, béni soit-il)という神の呼称、慎み深さとしての「遜り」の様態規定、偶像崇拜と一神教の区別、絶対者への異議申し立てとしての「呪術」といった主題など、レヴィナスの発想のうちに継承されたと思しき論点が多く見られることを指摘しておきたい。

³⁶⁸この点については「エン・ソーフとの近さのうちで：祈りと学習の純粋性」と題された節を参照(NH272-275)。

³⁶⁹DVI11 この論文集では、無限者が人間的主体性に息を吹き込む仕方が、「忍耐」や「待望」の時間性として描き出されている。

³⁷⁰DVI115

えることで、彼が人間と無限者との結びつきをどのように捉えていたのかを示すにとどめることにしたいと考える。

(2) 「祈り」と「学習」における絶対者とのかかわり

まず「祈り」に関するラビ・ハイームの説明に目を向けよう。いわゆる「大集会」（第二神殿時代の初期ユダヤ教の立法を司る組織、前 450-200 年頃）の人々によって定められた典礼を、ラビ・ハイームは「息を吹き込まれた預言」³⁷¹と見なして重要視していたが、この古代ユダヤ教の典礼³⁷²には、祈る際には、神に対して最初は二人称で「あなた」と呼びかけるものの、発音を禁じられた神の固有名(יהוה)が登場した後は、三人称の「彼」でもって呼びかけねばならないという規則がある。この規定は一見奇妙にも見える。というのも、「彼」という人称は一般に、「私」にとって「あなた」のように直接呼びかける関係のうちにはない者を表現するが、祈るとき、人は神を主題化することはないとも、少なくとも神に向けて語りかけていると思われるからである。この祈りの規則から、ラビ・ハイームは、祈る際にはつねに、「宇宙のうちで〈唯一の者〉、唯一なる〈主〉、エン・ソーフ」³⁷³の方にのみ心を向けねばならない、という教えを引き出している。しかしながら、思い描くことも直接呼びかけることもできない者を表現する無限者エン・ソーフへと心を向けることなど想像できるだろうか。「祈り」が、実体のない抽象的な観念を思惟するだけでなく、無限者との間に具体的な関係を創設するのだとしたら、それはどのようなものであろうか。

レヴィナスは、この「主題化する理論や呼び掛ける対話の彼方」³⁷⁴にまで向かう「祈り」の構造について、独自の見解を示している。彼の見るところでは、「祈り」において「あなた」を「彼」という代名詞で置き換えることのうちには、有限なる人間の言語のうちへの無限者の収縮と、そこからの無限者の退去という一連の運動が反映されている。「あなた」と呼びかけられる者は、この「私」との関係に参与するやいなやそこから離脱して、関係の外なる「彼」と化してしまう。その契機となっているのが神の固有名である。レヴィナスは、ここには名によって受肉する者の「脱肉化」(désincarnation)³⁷⁵と呼ばれる「遜り」の運動性がある、と述べている。「〈名〉のうちで〈あなた〉が〈彼〉

³⁷¹NH464 訳者グロスの解説

³⁷²NH179

³⁷³NH180 ラビ・ハイームの著作第二部「神学」においては、この「祈り」という発想を起点とした神の概念の分析が行われている。

³⁷⁴ADV198

³⁷⁵ADV150

となる」³⁷⁶この奇妙な「遜り」ないし「受肉」と「脱肉化」の動性により、主題化することも対話することもできない「彼」としての神への「祈り」は、「名づけえない神への擬似準拠(quasi-référence)」によって、「いかなる関係のうちにもその項としては参入しないものを探究する仕方」³⁷⁷となるのだという。

このようにレヴィナスは、私に対して現前するひとつの相関項として具現化された途端に、この「私」の意識の狙いをはみ出してしまう無限者の「絶対性」を表現するものとして、第三人称の「彼」という代名詞を理解している³⁷⁸。ここで「絶対」(absolu)という語は、単に、関係に相対的でないというだけではなく、有限者から分離され解放されるという動性を表現している。先に指摘したように、この概念は、しばしば ab-solu と表記され、レヴィナスにおいて、「から(ab)解き放たれた(solutum)」という動的な意味をもたされている(第Ⅰ部第一章第3節(3))³⁷⁹。無限者は、人間の思惟において、自らを分離するその絶対性に即して「絶対者」として——あるいはその「彼性」に即して「彼」として——思考されうる。そうであるとすれば、「収縮／退去」によって「無からの創造」を可能にし、被造世界から自らを差異化する無限者エン・ソーフの観念は、人間にとって無意味な抽象的概念ではありえないだろう。主題化することも対話することもできない「彼」へと捧げられた「祈り」は、無限者が「私」には支えきれないものとして超越する運動の形式として、「絶対者」とのかかわりを表現しているからである。つまり「祈り」のうちで、無限者の観念は「絶対者」として「意味」をもっているのである。

以上、「祈り」における絶対者とのかかわりについてみてきたが、ここからは、こうした「絶対者」の「意味」の構造をより明確にしてくれるものとして、もう一つの例である「学習」を取り上げたいと考える。ラビ・ハイムは、「トラーそれ自体を目的としてなされるトラーの学習」³⁸⁰のうちでも無限者エン・ソーフとの関係が結ばれうる、と述べている。しかしながら、「無限」という語それ自体が否定辞であるとすれば、無限者は否定的な仕方ではしか書かれたもののうちには顕れえないはずである。人間は、書かれた律法を起点に、どのようにして無限者と結びつくのだろうか。この点について、レヴィナスは詳しく解説しているわけではない。しかし、ここで検討している二つの宗教的論稿が収められた『聖句の彼方』(1982年)の序文には、以下のような示唆的な言葉がある。

³⁷⁶ADV151

³⁷⁷ADV197

³⁷⁸『存在するとは違う仕方』においても、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」(AE144)ものとして語られている。

³⁷⁹ADV147-148 Cf. 岩田靖夫『神の痕跡—ハイデガーとレヴィナス』、岩波書店、1997年、東京、p.124。

³⁸⁰NH304

神の御言葉は被造物が自分たちの間で用いる語りのうちに宿りうるものであるということ、それを認めることがこの原則{「トーラーは人間の言葉を話す」というラビ・イシュマエルの原則}の偉大な教えである。無限者の驚異的な収縮である。デカルトの言う「神の観念」においてと同様に、「最大」は「最小」のうちに、無限者は有限者のうちに棲みつく。そこから、読者にとっては意味の謎めいた過剰があることになる。読解のうちに既に暗黙の釈義——そして釈義への呼び掛け——が孕まれていることになるのである。³⁸¹

われわれは、この時期の言語論を手がかりに、この引用における「学習」の構造を以下のようなものとして描き出すことができるのではないかと考えている。超越神の御言葉は、それを預かる人間の思惟と言語を通じて、はじめてこの被造世界に到来する。この意味で、神の啓示である聖書は、すでにして人間の言葉に媒介されたひとつの読解であり釈義であると言える。このことは何を意味するのか。レヴィナスによれば、このことは、人間の有限な思惟と言語のうちに宿る「無限者の驚異的な収縮」³⁸²を意味している。この「収縮」ゆえに、人間は神の御言葉を預言し、その読解に取り組むよう命じられるのだという。人間によって媒介されることで、神の御言葉は、有限者の理解しうる言葉へと限定される。しかし聖書が自らの言語では担いきれない「意味」を担っているということ、それゆえ「謎」を含んでいるということによって、逆説的な仕方で、書かれた言葉の有限性を凌駕する神の無限性が証しされる。つまり、聖書の記述が不十分であり、更なる解釈を必要としており、そこに「読者にとって意味の謎めいた過剰がある」³⁸³のは、有限な言葉のうちに無限者が宿ったからなのである。

だからこそ、解釈行為へと召喚する神の「遜り」の動性は、トーラーの学習を通じて人間がこの召命に応答することで、はじめて証しされる。レヴィナスによれば、このとき無限者は、「絶対者」として現象世界で「意味」を持つ。意義連関の体系への配置によって指示される概念の意味内容としての「意義」(signification)から、人格的關係のうちで〈他者〉へと赴く方位が通達されることとしての「意味」(sens)を区別する、レヴィナスの特異な意味論については先に論じたが(第I部第一章第3節)、ここでも問題になっているのは後者、「方位としての意味」である。それによれば、いかなる体系のうちにも参入しえない無限者は、記号の指示作用によって言語体系を参照し、その体系から意義を借り受けるのではなく、絶対的に他なるものとして「私」に対して応答を迫ることで、「私」を方位づける命令を通達する。つまり記号体系には依存しない代わり

³⁸¹ADV7

³⁸²Ibid.

³⁸³Ibid.

に、無限者の「意味」は、人称的関係性——「彼」の命令に「私」が応じるという「責任」に基づく関係性——に依存しているのである。

このように、現象界に顕れることのない無限者の「意味」、この「隠れた神の意味」³⁸⁴は、解釈者を通じて事後的に明らかになるとされる。有限者たる人間の解釈行為によって、無限者の「意味」は、「絶対者」による「責任」への召命性として露わになるのである。この役割ゆえに、レヴィナスは、人間の有限性のうちには「無限者(l'Infini)と律法(la Loi)を一括して思考する可能性、両者の連携の可能性そのもの」³⁸⁵がある、と述べているものと思われる。こうした考えから、彼は、「人間なるもの」が、有限者でありながら無限者の「絶対性」を告げる特異な構造をもつと述べている。

ゆえに「人間なるもの」は単にそれに対して啓示がなされるような被造物なのではない。「人間なるもの」によって、神の「絶対」がその意味を明かすのである。無限者を思い描けないという人間の不可能性はまた、「意味すること」(signifier)の新たな可能性でもある。³⁸⁶

しかしながらこれは、神の二側面のうちで創造主よりも無限者へのかかわりを重視し、抽象的な神概念の優位性を定める発想ではない。人間が、「祈り」や「学習」のうちで無限者エン・ソーフが「絶対者」として「意味」を持ちうることを証しすることができることはすなわち、無限者が絶対化するこの「遡り」の運動それ自体が、万物を創造し、人間に啓示を下し、律法を与える契約の神、創造主の働きから切り離しえないことを示しているからである。人間は、神に呼びかけ、祈り、神の言葉を預言し、また解釈するその言語的営みをつうじて、「私」を創造し、またあらゆる瞬間に「私」を生気づけている創造主エロヒームが無限者エン・ソーフであるということを表現することができる。このようにレヴィナスは、無限者が有限者のうちに収縮し退去する「遡り」の動性が刻印されたもの、「絶対者(Absolu)の新たなかたち」³⁸⁷として、人間の思惟と言語に積極的な意味を見出している。

このように、無限者の観念を「絶対者」の現象性——切り離されること——と結びつけて考える点に、レヴィナスに固有の着想があるとわれわれは考えている。彼は、〈他〉から到来し〈他〉へと赴く無限者の息吹に固有の触発形式に即して、人間的主体性が〈同のうちなる他〉の構造として成立すると語っている。レヴィナスの考えでは、人間は認識上は無限者を捉えることはできないが、無限者の観念が人間の主体性のうちに〈絶対

³⁸⁴ADV200 ラビ・ハイームはイザヤ書 14 章に言及しつつこの言葉を用いている。

³⁸⁵Ibid.

³⁸⁶ADV198-199

³⁸⁷ADV200

的に他なるもの〉として「内在」していることを表現することができる。無限者の観念を単に限界がなく無際限であるような様態から区別し、無限者が有限者のうちには収まり切れない「絶対者」として有限者のうちに宿りうると考えるこうした発想は、明らかに、「最小のうちなる最大」として無限の観念を捉えたデカルトの系譜にあるものである³⁸⁸。ただしレヴィナスにとってこの無限者は、「私」を万人に対する「責任」に命じ、「私」の内側から「魂」の働きを生気づける創造主でもある。「私」に呼びかけるが「私」からは直接呼びかけることのできない神は、無限に遠ざかる絶対者であると同時に、「あなた」と呼びかけるような他人の「顔」から切り離せないものとして「私」に切迫し、情動的に触発する近き者でもあるのである。ここには、ラビ・ハイムにおける無限者と創造主の同一性の問題を引き継ぐ論点が見出せる³⁸⁹。

以上の議論からは、西欧哲学の伝統のみならず、ユダヤ教の宗教的伝統においても重要な主題として論じられてきた無限者の観念をめぐる考察を引き継ぎ、無限者が有限者によって「意味」をもつ可能性を新たに論じようとするレヴィナス独自の問題意識が浮き彫りになるように思われる。本節の最後にこの点を確認しておこう。

(3) 思惟と言語における無限性

本節(2)で論じたように、レヴィナスにおいては、遡る神への「祈り」は、そのまま他人たちへの「責任／応答可能性」に結びつく構造になっている。〈他人〉の「顔」における神の「遡り」は、遡る神が「身分秘匿」のままに超越してしまっていることにより、「私」が〈他人〉に対して〈他人〉についての「責任」を負う構造として具現化されるのである（第Ⅱ部第一章第2節(3)）。前章でも述べたように、こうした神理解は、現前と不在が共存する「遡り」の現象性を時間論的に捉えるレヴィナス独自の発想に由来して

³⁸⁸デカルトの発想との差異については次章で論じる。

³⁸⁹レヴィナスにおける無限者の観念は、デカルトのそれを継承しつつ変容させたものであるだけでなく、これまでに見てきたラビ・ハイムにおけるエン・ソーフとエロヒームの両概念を踏まえたものである。以下の論稿は、この点をデカルトに関して明らかにしているが、ラビ・ハイムに関しては、そのエン・ソーフの観念の位置づけを十分に考慮しえていないように思われる(ARBIB, Dan, *La lucidité de l'éthique : études sur Levinas* (以下 ARBIB), Paris, Hermann, 2014.)。アルビブは「ヴォロズィンのハイムとデカルトは、レヴィナスとキアスム（交差）の関係にある。デカルトは無限をよく解していたが責任を解さなかった。他方ヴォロズィンのハイムには責任は解されていたが無限が欠けていた」(ARBIB247)と述べているが、むしろレヴィナスは、ラビ・ハイムのツィムツームという発想を取り入れることで、無限の存在者性を有する実体としてのデカルト的な無限の観念から距離を置き、「責任」を命じる「絶対者」の働きとして無限の観念を捉え直しているように思われる。

いる。この発想によれば、神は「参入に先立つ撤退」という逆説的な仕方では他人の「顔」のうちに遜る。このことは一方で、神の遜ったあとでそこに神を認識し、呼びかけることは決してできないこと、神の参入を再現前化しえないことを意味する。しかし他方でこのことは、「私」が、他人の「顔」を通じて、それと知らずに、万人に対する「責任」へと召喚されていることを意味しているのである。

このように、〈他人〉の「顔」のうちで絶対的なものとなることで「私」に命令を傳達する「彼」としての神との関係に着目することで、レヴィナスにおいて「無限者の観念」は、単に理論的なものであるだけでなく、「私」を他人たちに対する「責任」に命じる人格的で道徳的なものとして描き出されている³⁹⁰。無限者それ自身は志向性の射程から逃れ出て絶対化してしまう——分離してしまう——のであるが、「無限者の観念」は、人称的關係のうちで「私」を「あなた」へと差し向ける倫理的な「意味」を持ちうるのである³⁹¹。だからこそ、神の無限性は、無際限に広がる混沌として茫漠とした質料性の如き単なる無限定性——それは「ある」(il y a)という表現で初期からレヴィナスが語ってきた存在者の存在作用への埋没様態において浮き彫りになる事態であるが——から区別され、「倫理」という人称的秩序をもたらしものとして捉えられているものと思われる³⁹²。

以上の議論から、レヴィナスにおいて「祈り」という語が、ラビ・ハイムにおけるような祈祷の典礼として理解されているのではなく、〈他人〉へと自己表出する働きとして「語り」や「意味作用」とも呼ばれる運動を指していること、つまり「人間なるもの」としての主体性の様態を代弁していることが明らかになるように思われる。絶対的に分離した者でありながら「私」に命令を下し、自らの存在を超えて全被造物へとのかか

³⁹⁰『全体性と無限』(1961年)で述べられるように、レヴィナスによれば、全体性(totalité)の観念が純粹に観想的なものであるのに対し、無限(infini)の観念は道徳的なものである(TI55)。

³⁹¹こうした発想はそれ自体、神の単一性と単独性を、その人称性と結びつけて解釈してきたユダヤ的伝統に即したものであるが、とりわけ、単一性と同一性の範疇を混同したことで神の単一性から神即自然の汎神論的発想に至ったギリシア以来の「存在論主義」的誤謬を批判し、神の人称性を起点に神の「存在」を捉えなおしたコーヘンの問題意識と重なるものであるとの指摘がある(村岡晋一『対話の哲学 ドイツ・ユダヤ思想の隠れた系譜』、東京、講談社、2008年、p.46-49。)

³⁹²レヴィナスは、初期から一貫して、無限者を、無際限にして無限定のもの(アペイロン)から区別している(TI115)。両者の差異は、後者が、「享受」の「糧」となる「原基的なもの」(élément)のように自他の区別を無化する「接触」において与えられている——それゆえひとを魅了しかつ戦慄させるヌミノーズなもの(注77参照)である(TI49)——のに対し、前者は、「聖なるもの」(le sacré)との癒着関係と対比される、「聖潔」(saint)なる者との分離を介した人格的かかわりに固有の絶対性を備えていることにある。

わりゆくよう「魂」を生气づける人格神の息吹を証言する「祈り」は、それ自体が「人間なるもの」としての主体性を構成する運動である。同様に、「聖典解釈」ないし「学習」という表現においても、なにものかをなにものかとして解釈する人間の営みそのものが問題になっていると考えられる。つまり、ユダヤ教の宗教的实践だけが問題になっているのではなく、言葉を用いて思考する人間の営み一般が問題になっているのである³⁹³。

これまで見てきたように、レヴィナスのラビ・ハイム解釈は、その思想を単に紹介するにとどまらず、彼自身の哲学的主張と結びついて、「人間なるもの」と呼ばれる唯一的主体性を呈示するものとなっている。彼は、創造主との契約によって特徴づけられるユダヤ教の宗教的实践が無限者と無縁ではないことを論証するラビ・ハイムの議論を継承しつつ、それを、「人間であるということ」をその根底から捉え直す哲学的議論へと変容させているように見える。そこで「神のかたどり」という語は、眼前の「あなた」へのかかわりのうちで万事と万人に対する「責任」へと召命される「応答可能性」としての主体性を表現する言葉として、新たな解釈を与えられている。それによれば、創造主が主題化することも対話することもできない絶対性のうちにある無限者でもあるがゆえに、「私」はあらかじめ、他人たちへと赴くよう方位づけられてしまっている。この「人間なるもの」の「筋立て」(intrigue)により、エロヒム(創造主)とエン・ソーフ(無限者)という互いに矛盾する神性の二側面は一体のものと見做されうるのである。

以上、本章では、「人間なるもの」の観念の背後にある神との関係性について、「神のかたどり」という発想に即して考察してきた。レヴィナスは、無限者が「絶対者」として現象する出来事を、断絶を介して一者と他者が結ばれる特異な時間性のうちで描き出す議論を通じて、「神のかたどりとしての人間」という聖書的伝統における旧来の定義に新たな意味を与え返し、人間の固有性を、神学的規定とも、生物学的規定とも異なる仕方で捉え直していたのではないだろうか³⁹⁴。「人間的心性」のうちに神の「遜り」の運動を見出すレヴィナスの「人間主義」は、神学的教義を前提とすることなく、「祈り」や「学習」と形式化される人間に固有の営みを起点に超越神の観念を再構築するものであり、それは、「神の死」に次ぐ「主体の死」を叫ぶ反ヒューマニズムに抗して、「人間

³⁹³この意味で、レヴィナスの議論はユダヤ教に関する議論というよりもより広く一般に向けられた議論として理解されうるものである。なおユダヤ教の宗教的实践についてのレヴィナスの見解は初期の論稿に示されている(« La signification de la pratique religieuse », dans *L'Univers israélite*, N°37, Paris, L'Univers israélite, 1937, pp.569-570.)。

³⁹⁴レヴィナスが西欧の伝統的なヒューマニズムとは異なり、人類学とも神学とも異なる枠組みを用いていることは、サランスキによっても指摘されている(SALANSKIS, Jean-Michel, *L'humanité de l'homme. Levinas vivant II*, Paris, Klincksieck, 2011, 161/194.)。

なるもの」と「神」という語を共に救い出そうとする議論であるように見える。この議論の立て方ゆえに、レヴィナスの言説は、ユダヤ的解釈学の単なる焼き直しではなく、無限者の働きかけに人間的主体性が支えられている時間構造を解明する哲学的議論たりえているのではないかと思われる。前章での考察も踏まえるなら、キリスト教、ユダヤ教それぞれの発想を生かしつつ、神の無限性やその人間への働きかけの様態を描き出すレヴィナスの議論は、ユダヤ教や一神教の信徒だけでなく、人間の人間性について思索するすべての人に開かれたものだと言えるのではないだろうか。

こうした解釈に対しては、当然ながら、信仰を超えたところで神との関係が生起することなどありうるのか、という疑問が呈されるであろう。確かに、創造主から負わされる責任に応答する自由や、絶対者によって自らの有限性を自覚させられつつさらに無限者へと心を向ける主体性の動向として描かれる「神」との関係が、神を忘れたかの如くに日常を送っている人間の生において、いかなる具体性をもって迫ってくるものなのかという問題は、レヴィナスにおける「宗教」と「倫理」の結びつきを理解する上でも重要である。一見非常に精神的で抽象的にも見えるこうした神とのかかわりは、他人と共に生きる具体的な生において、どのような仕方ですべて結実するのだろうか。例えばそれは、第Ⅰ部第二章第1節(2)で見た、「享受」によって自らの実体性を確証し、一つの身体を所有する存在者として生きる人間のありかたとどうかかわっているのか。こうした観点から、次章では、いかにして、無限者の観念を担う様態が、飢え、苦しみ、祈る人間の具体的な生のうちに結実するのかを解明したいと考える。

第三章 飢え、苦しみ、祈る「魂」の身体性

第1節 心身の結びつきの問題

これまで第Ⅱ部では、キリスト教やユダヤ教の発想を取り入れているように見えるレヴィナスの言説が、実定宗教から一定の距離を取りつつ、人間の主体性を、無限者に対して開かれたものとして描き出すものであることに光を当ててきた。本章では、こうした彼の言説が抽象的なものではなく具体的なものでもあることを示すために、心身の結びつきの問題を取り上げたいと考える。心身結合の問題は哲学・倫理学の伝統における重要な主題であるが、20世紀の初頭に生まれたレヴィナスが学び、また自らその一翼を担った現象学においてもこの問題への取り組みが見られる。とりわけレヴィナスは、感覚において生起するような「意識の身体性」³⁹⁵を問題化したフッサール現象学を高く評価している。彼によれば、フッサールにとって身体は、「志向から行為へと移るとともに前もって描かれた構造の限界を踏み越えることで権能に変ずる、現実自由であるような観照の器官、卓越した超越の器官」³⁹⁶である。それは自らの信念を反省する意識だけでなく、知覚をもとに外界に働きかける意志に着目する発想であった。この発想により、身体が、感覚を受容して自発的に対象に働きかける一連の運動を可能にするものとして、はじめから意志に結びついていることが示されたのである。

こうした議論の背後に、デカルトに遡るコギトの着想があることはよく知られている。デカルトは『省察』において、「私」が実在するものを正しく認識しうるのかを問うために、「私」の認識の全てが単純に誤りである可能性、「私」がここに在るという信念ですら悪しき霊の見せる幻覚にすぎない可能性を想定する方法的懐疑を行った。しかし翻って懐疑そのものに目を向けると、この思いまでもが存在しないと想定することはできない。疑う度毎に、「私」が疑っていること、疑う「私」が存在することはますます確かに思われるからである。この、思惟する限り「私」は在る³⁹⁷という確信から、一人称の思惟作用を本質とする実体としての「私」すなわち「コギト」という規定が生まれたのであった。精神／身体の二分法を問い直す仕方で主体性を論じるレヴィナスの議

³⁹⁵« Intentionnalité et sensation », 1965, dans EDE, 217.

³⁹⁶EDE222

³⁹⁷DESCARTES, René, *Méditations Métaphysiques, objections et réponses suivies de quatre Lettres* (以下 MM), originellement paru en 1961, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, version imprimé en 1992, MM2:72-73. 本文中でデカルトを参照する際にはこの羅仏二カ国語版を参照し、MM に続けて何番目の省察であるのかを示し、次いで頁数を付した。邦訳に際してはデカルト『省察・情念論』の井上庄七・森啓訳（中央公論新社、2009年、2002年初版、東京）を参照した。

論も、このデカルト的コギトの系譜に位置づけられるものである。フッサールの「統覚」(Apperzeption)やメルロポンティの「間身体性」(intercorporeité)の概念を批判し、主体の自我中心性を糾弾する〈他者〉とのかかわりについて語るレヴィナスの思想は、一見して上述のような「コギトの哲学」³⁹⁸の伝統に対し批判的なものと映るかもしれない。しかし多くの研究者によって指摘されているように、レヴィナス自身、「コギト」をひとつのモナドの如く捉える实在論とも、超越論的枠組みと捉える観念論とも別様に、「今ここ」に場を占める一箇の身体として成立する「感性的コギト」として描き出している³⁹⁹。

第Ⅰ部でも論じたように、レヴィナスは、感性的経験を起点としてこそ、主体がすでに受肉したものとしてあること、意識であるだけでなく身体を持つことが明らかになるという考え⁴⁰⁰から、一貫して主体の「内部性」(intériorité)を問題化してきた。ここで「内部性」という語が、「内面性」という邦訳から一般に想像される精神的なものだけでなく、身体的な含意を持つことについては、先に述べた通りである(注36参照)。しかもレヴィナスの見るところでは、心身の結合は、「自分の身体に結びつけられるに先立って他人たちに結びつけられている」ような「自己統覚よりも広い筋立て(intrigue)のうちに受肉の結び目」⁴⁰¹によって仕組まれている。こうした発言を見る限り、レヴィナスは、デカルトにおける「コギト」という発想そのものを否定しているのではなく、その

³⁹⁸ BARASH, Jeffrey Andrew, « Le corps de l'autre : Levinas lecteur de Merleau-Ponty », *Levinas à Jérusalem*, Klincksieck, 2007, 53.

³⁹⁹ サランスキは「イポスターズとしての主体(le sujet-hypostase)がここ(ici)として、身体(corps)として、また現在(présent)として無媒介的に規定されている」という点にレヴィナスの主体規定の特徴をみている(SALANSKIS, Jean-Michel, « Levinas et Heidegger : le grand écart », R. Burggraeve, J. Hansel, M.-A. Lescourret, J.F. Rey, J.-M. Salanskis (éd.), *Recherches Levinassiennes*, op.cit., 168.)。ブノワは、レヴィナスが、ひとつの「もの」でもなければ純粹意識の漸消に縮減されうるようなものでもない「コギト」に着目することで「超越論的感性論」としての現象学の可能性を開いたと解釈している(BENOIST, Jocelyn, «Le COGITO lévinassien: Lévinas et Descartes», dans J.-L. Marion (dir.), *Positivité et Transcendance*, Paris, P.U.F., 2000, 110/117)。そのためレヴィナスの立場はむしろ、デカルト的心身結合に対するライプニッツの批判に近いものだとする指摘もある (FRANCK, Didier, *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, Paris, P.U.F., 2008, 74.)。

⁴⁰⁰ 「受肉とは、主体が自らに表象する世界の只中に位置づけられる主体の超越論的操作ではない。身体の感性的経験は、つねにすでに受肉している。」(AE123)

⁴⁰¹ Ibid.

身体の捉え方に対して実体性や情動性、他者との関係性という観点から修正を加えているように見える⁴⁰²。

そもそも、苦痛以上に「私」の内奥にある親密なものはないとデカルトも述べているように⁴⁰³、『省察』の出発点となる「私」は、つねに飢えや渇きに悩まされ、生きている限りそうした苦しみから逃れられない者である。この事実をあらためて考察の起点とすることで、レヴィナスは、自発的運動の起点としての身体性だけではなく、痛みや苦しみを被る情動性として顕になる身体性に光を当てていたのではないかと思われる。とりわけ、他人の飢えや苦しみに触発されるなかで発せられる「祈り」の構造をめぐる考察のうちには、「魂の身体性」とでもいうべき特異な感受性、情動性理解がみられる。こうした考えから、本章では、心身の結びつきをめぐるレヴィナスの思想を明らかにしたいと考える。

議論は以下の順序で進む。本節では、デカルトのコギトに始まる近代西欧の自我論の文脈のうちに、主体の「内部性」に着目するレヴィナスの試みを置きなおした。第2節では、初期からのレヴィナスの思索を特徴づけていた「悪」の存在をめぐる問いかけに対し、「祈り」という発想によって答えが与えられていることを示すために、70年代後半から80年代前半にかけての「悪」の被りをめぐる議論を取り上げる。そして第3節では、「私」の皮膚のうちなる「痛み」が代弁するような「内部性」が、他者への超越の条件としての自己贈与の形式をとることを示そうとするレヴィナスの議論を分析するべく、『存在するとは別の仕方では』（1974年）に加えて75-76年の連続講義における「飢え」に関する議論を参照する。そして、論稿「ユダヤ教とケノーシス」（1985年）⁴⁰⁴にも目を向けて、レヴィナスの思想が、飢え、痛み、祈る「魂」の身体性のうちに無限者の観念を見出す試みであることを浮き彫りにしたいと考える。

第2節 弁神論批判としての「祈り」解釈

(1) 無意味な「悪／苦痛」

悪を被るという現象は、痛みや痛み、絶望といった様々な主体の様態において実現されるという意味で、感受性や情動性の構造から切り離し得ないものである。レヴィナ

⁴⁰²レヴィナスはデカルトにおける心身結合をこう評している。「デカルトにおいては、魂と身体は結合は、殆どありそうにない第三項の介入を前提としていた。なぜならデカルトは、表象の合理性に即しつつ、魂と身体は結合を、区別された項の集合ならびに同時性として探究し、——しかもその際、魂は主題化する思考と解されていたからである。」(AE222)

⁴⁰³MM6:182-183

⁴⁰⁴« Judaïsme et Kénose », 1985, dans HN.

スがネモの著作『ヨブと悪の過剰』⁴⁰⁵の書評として著した論稿「超越と苦痛」(transcendance et mal)(1978 年)には、弁神論批判という形でこの主張が表れている。ネモは晩年のレヴィナスと対談⁴⁰⁶したことで知られるが、この著作では、キリスト教および現象学の立場からヨブの問題を論じている。それに対しレヴィナスは、悪を論ずるにあたって、弁神論のように苦しみという現象を超越的観点から俯瞰することを拒み⁴⁰⁷、むしろ悪を被る主体に内的な観点から問題化しようとしている。

レヴィナスはそこで、悪を被るという現象を (a)「逆向きの志向性」(intentionnalité inverse)、(b)「過剰」(excès)、(c)「苦痛の嫌悪」(haine du mal)という三通りの仕方で規定している。議論においては悪と苦痛の両方を含意する le mal と苦しみや被りを指す la souffrance の語が混在しているが、レヴィナスの分析は両概念の幅広い意味内容にかかわるものである。同時期の論稿「無償の苦しみ」(La souffrance inutile)(1982 年)においてもこの三つの規定が反復されていることから、レヴィナスが一般概念としての悪ではなく、「害を被ること」や「被られた悪」について考察していることが分かる。日本語の「悪」という表現ではこの被られるという受動の側面が強調できないため、以下では場合に応じて苦痛や悪、不幸などと訳し分けつつまとめることとしたい。

(a)悪は、幸福や快の不在として否定的に規定されることがある。確かに、飢えの苦しみが満腹することでもたらされる快楽の対極にあるように、不幸や苦しみはなにものかの欠如態として捉えられる。しかし幸と不幸が対概念であるとしても、現に不幸な境遇で苦しんでいる人にとってみれば、自身が被っている悪は、快の不在といった否定性よりももっと積極的な事態ではないかと思われる。心身の痛みに苦しむとき、そこには快楽の欠如だけでなく、悪しき状態へと人を陥れる底知れぬ「悪意」(la malignité)⁴⁰⁸があるようにさえ感じられる。「私」は痛む身体へと釘付けにされており、そこから逃れら

⁴⁰⁵NEMO, Philippe, *Job et l'excès du Mal*, Paris, Grasset, 1978.なおこの著作の英訳が *Job and the excess of evil* であるように、フランス語の le mal は害悪・災禍とも、苦悩・苦痛とも、不幸・悪とも訳しうる語である。

⁴⁰⁶« Éthique et Infini, dialogues avec Philippe Nemo », enregistrés et diffusés par France-Culture en février-mars 1981, dans EI.

⁴⁰⁷レヴィナスは、ライプニッツの弁神論に対するカントの発言を重要視し、アキナスからライプニッツに至る伝統的弁神論の形態に加え、ネモやマリオンといった現代の思想家のうちにも「弁神論の名残」(GÓMEZ, P. P., « Mal radical et responsabilité infinie » (以下 GÓMEZ(2008)), traduit de l'espagnol par Marie-Paule Sarazin, dans *Cahiers d'Études Lévinassiennes*, N°7 *le mal*, l'Institut d'Études Lévinassiennes, Jérusalem, 2008, 111.)を垣間見て、そうした「ネオ・キリスト教主義」に徹底的に対抗し、彼独自の仕方で 20 世紀における弁神論の再帰を封じ込めようとしていたとされる(GÓMEZ(2008)104/134)。

⁴⁰⁸« Transcendance et mal », 1978, dans DVI, 197-199 他。

れずに苦痛を耐え忍んでいる。この現象は、「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」「私」を標的にするという一種の「志向」(intention)を有している⁴⁰⁹。「私」から対象へと向かう志向性とは逆向きに作用するこの悪の志向は、それを被る者がいなければ現れえず「中立的、形式的な仕方では記述されえない」⁴¹⁰という特徴をもつ。

(b)しかし「私」を狙い撃ちにすることこの現象は、意識が統御しうるものではない。痛みを痛みとして把握し耐えようとする試みに反して、激痛は心身を蝕み、意識を失わせたり気を狂わせるほどの破壊力をもたらす。苦痛を被ることのうちで、苦痛は意識の内容を超え出てしまっているのである。ただし苦しむことは量的な意味においてのみ意識の限界を超えるのではない。歯の痛みのような些細な苦痛であれ、説明のつかない仕方では現象する限りにおいて把握を逃れ出るものであることに変わりない。例えば存在しないはずの歯が痛むときや、謂われのない罪の意識によって苦悩するとき、ひとは自分を苦しめるこの悪が、どこから到来するのかも何であるのかもわからないということに当惑するだろう。このように、悪は、悪を一つの質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は「私」に狙いを定め苦しませるという意味で、「あらゆる総合を拒む過剰」⁴¹¹と呼ばれうる。

(c)レヴィナスによれば、このように「悪が過剰であるということは、それを承認することがわれわれには不可能だということ」⁴¹²である。抽象的議論において、悪の必要性や苦痛の効用を説くことはいかにも可能である。しかし現に苦しんでいるとき、悪はつねに、捉え難く耐え難い仕方では「私」に襲いかかる、憎むべき、恐るべきものとして現れるだろう。つまり、苦痛を被ることにおける苦しみは、この苦痛への憎悪として、さらに増幅するのである。出口なしの状態に縛りつけられていることの居心地の悪さとして現象する苦痛は、その意味で、決して肯定し得ないものとして「意識に反して」⁴¹³課せられると言える。

以上の分析から、悪とは意識に回収することも、意志によって引き受けることも出来ない仕方ではふりかかるものであり、意味づけることも何かに生かすことも出来ない「無益／無償」(inutile)で「無意味」(pour rien)⁴¹⁴な事象であるという結論が引き出される。苦しむ様態から逃れ出て、この現象に意味を与え、承認するための距離すら取れないほどに、「私」は悪の力に圧倒され、屈服している。苦痛のうちで確かなものとして告げ

⁴⁰⁹DVI200

⁴¹⁰DVI200-201

⁴¹¹DVI203

⁴¹²Ibid.

⁴¹³« La souffrance inutile », 1982, dans EN, 108.

⁴¹⁴EN109

られるのは、この悪に対する受動性と、悪に対する憎悪として顕になる意識の無力な抵抗なのである。

実はこうした発想は、ネモの議論を受けてはじめて形成されたものではない。レヴィナス最初期の 1934 年の論稿にはすでに、痛みから逃れられないという絶望によって告げられる苦痛の「出口のなさ」への言及がみられる⁴¹⁵。こうした発想を起点に、彼は、悪を存在（善）の欠如と見做す神学的発想とは反対に、悪という現象を存在の充満によるものとして語りだしていく。「存在することの苦痛／悪」(mal d'être)⁴¹⁶を考察の起点とする姿勢はその後一貫しており、『全体性と無限』や『存在するとは別の仕方』に代表されるレヴィナスの思想はこの前提のうちに成り立っていると言っても過言ではない。しかしながら、注目すべき変更点が存在する。レヴィナスは後に、悪を被ることのうちに超越が存すると主張するようになるのである⁴¹⁷。それによれば、苦しみは存在の過剰性を告げる現象でありながら、同時に「超越」を告げる現象でもある。なぜ苦しむことのうちに超越が見出されるようになるのだろうか。この問いに答えるため、次にネモの議論とレヴィナスの議論を対比して見ていきたい。

(2) 「祈り」による「善」への超越

ネモの議論では、聖書のヨブ記における神への「祈り」が取り上げられている。ヨブは信仰篤き者であったが、いかなる罪も身に覚えがないにもかかわらず、突然最愛の者も財産も失い、重い皮膚病で苦しむことになる。そのとき友人たちに、苦しみを与えられたのは罪を犯したからだとして悔い改めを迫られたヨブは、神の前で身の潔白を訴えた。超越せる神がヨブを苦しめるという事態における悪の「志向」と、それに対するヨブの訴えについて、レヴィナスは以下のように述べている。

⁴¹⁵ 「{身体的痛みの出口のなさのうちで病いが存在の分割し得ない単一性として経験されるのではないか、という先の} 分析によって明らかにされたのは、痛みのうちには痛みに対する精神の敵対があり、反抗があり、そこにとどまることの拒否があり、それゆえ痛みを乗り越えんとする試みがあるということだ、と言われるかもしれない。しかしこの試みは、つねにすでに絶望的なものとして特徴づけられているのではなかろうか。反逆精神は痛みのうちに閉じ込められたまま逃れられないのではなかろうか。そしてこの絶望こそが痛みの基底を構成しているのではないか。」 « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme », 1934, dans RPH, 17.

⁴¹⁶ DEE19 注 54 参照。

⁴¹⁷ NORDMANN, Sophie, « Hermann Cohen, Emmanuel Lévinas et la question de la souffrance », *Cahiers d'Études Lévinassiennes*, N°7 *le mal*, op.cit., 73-86.

それ〔悪〕はひとつの傷口において私を襲い、その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みとめるひとつの「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めるのか。」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」(prière)である。⁴¹⁸

ヨブ記では、創造主に向けられた問いかけによって、悪の存在が単なる事実としては承服し難い「問題」として俎上に載せられている。レヴィナスによれば、悪の起源へと遡るこの問いを発することは「存在の脱中立化」⁴¹⁹における重要な契機である。存在の悪性が告発されることで、「存在とは他なるもの」としての「善」、超越神の正義が希求されるからである（第Ⅰ部第一章第2節注55）。この意味で、ヨブの「祈り」は、無意味で純粋な被りとしての「悪」から脱して、未だ来たらぬ「善」を待ち望む超越の様態となるのだという⁴²⁰。

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⁴²¹とする一神教的文脈なしには成立しえないようにも見える。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、この世界を悪の実在に支配されたものとする人もいるだろうからである。しかしレヴィナスは、この「祈り」を一神教に特殊なものとはみなさない。彼によれば、そこに「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かけ」⁴²²があるかぎり、どのような形をとるにせよ「祈り」は普遍的なものである。明らかに、ここで「祈り」という語は、特定の神へのかかわりとして神学的に規定されるものとは異なる意味で用いられている。彼の定義する「祈り」は、誰もが一度は発するであろう、悪が存在する意味をめぐる普遍的な問いを射程に含める概念であり、その意味で、実定宗教の教義的意味を超えた事柄を表現しているのである⁴²³。この意味で、「祈り」における「超越」の問題は、意味もなく苦痛を被る「存在

⁴¹⁸DVI200

⁴¹⁹DVI201

⁴²⁰DVI204

⁴²¹ヨブ 1:12

⁴²²DVI201

⁴²³前章でも述べたが、レヴィナスにおいて「祈り」という語は、倫理学的問いかけが〈他者〉に救いと援助を乞う要請と化す特異な言語(AE45)として規定されることもあるように、特定の宗教的実践の枠には収まり切れない概念である。それは例えば、パスカルの断片 723 のように、祈りの目的を、神がその被造物に「因果性の尊さ」(PASCAL, Blaise, *Pensées*, Édition de Michel Le Guern, Gallimard, Saint-Amand, 1977, reproduit en 2007, 466.)を教えることと

すること」の内在性のうちで、この「悪」に意味を与えるべき秩序として「存在とは他なるもの」である「善」が希求される事態として捉えなおされていると言える（第Ⅰ部第一章第2節(2)）。

しかし「報酬と懲罰の道徳」⁴²⁴に基づいて神の正義を思い描いたヨブの友人たちのように、苦しむ犠牲を払った代償として至福を求める場合には超越は果たされない、とレヴィナスは言う。それは悪を欠如と捉え、その欠如を埋めるべき善を想定することで釣り合いを取ろうとする弁神論が陥りがちな発想であるが、その場合には、善も悪も存在に内在的であることになるからである。むしろレヴィナスの言う〈善〉(le Bien)とは、悪の単なる対義語ではなく悪を超えたものである。このことを示すために、レヴィナスは、ネモの例とは異なり、「私」が他人の苦しみにによって傷つく場面を取り上げる。誰かによって被られている具体的な苦痛が問題である以上、他人の苦しみと、それによって傷つく「私」の苦しみは別様に規定されねばならない。実際他人の不幸によって苦しめられるとき、「私」は他人と同じように苦しむのではない。他人が背負っている苦しみ之余りに重いために想像することすらできず、ただ慄くしかない場合もある。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て目を背けてしまうこともあるだろう。このような場面で「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。誰かが苦しむ理由をめぐるこの問いかけ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。心身を蝕むことからして苦痛は悪しきものだが、苦しみはそれに加えて不条理の悪の発現でもあるからである。

謂われなき他人の苦しみ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しうる因果論的秩序という幻想は崩壊する。しかも現に苦しんでいる人を前に、こ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である。先の問いそのものが、「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。他人にだけ試練が与えられ、「私」がそれを免れた意味を推し量ることは、何らか許しがたいことに感じられないだろうか。ここから、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が浮き彫りになる。他人の直接的苦痛と「私」の間接的苦痛とを分かちこの負い目ゆえに、他人の苦しみにによって傷つけられた者が、あたかも他人を苦しめる悪についてただちに責任があるかのような状況が生じる。このことをレヴィナスは「顔」という語で表現している。

するキリスト教神学の発想とは相容れないものであるし、前章で見たラビ・ハイム語る「祈祷」というユダヤ教の典礼と完全に合致する概念でもない（第Ⅱ部第二章第2節(3)参照）。

⁴²⁴DVI199

「顔」は私の自己同一性による充足を問いただし、他人に対する無限の責任を強いる。起源的な超越は、「顔」という具体的なもの、初めから倫理的なものに即して意味を成す。私を追尾する苦痛のうちで、他なる人間を苦しめている悪／苦痛(*le mal*)が私を傷つけるということ、{この悪／苦痛が}、私が私自身の上で安らいでいること、私の存在することへの固執(*conatus essendi*)を審問しつつ、他なる人間が私に対して直ちに訴えかけてくるかのように、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、私に衝撃を与えるということ、ここにこそ、その悪／苦痛のうちにこそ、私の苦痛のうちで専ら私だけを標的とするその「志向」のうちにこそ、〈善〉の穿孔(*percée du Bien*)があるのではなかろうか。⁴²⁵

第Ⅰ部第一章第3節(3)および第Ⅱ部第一章第2節(3)でみたように、「顔」との対面において、「私」は、他人に対する責任を追及され、自我中心的に自足するありかたを問いただされる。これは「私」の構成する全体性のうちには回収しえない他人の他性、その「超越」が「意味を成す」働きによって生じる事態であるが、それは何らかの意味内容を「私」に対して表象する働きではないのであった。「顔」は内容を剥ぎ取られた全くの裸であり、「世界」という有意義性の文脈からの抽象である。にもかかわらず、「顔」は、この引用箇所と言われる意味においてまさしく「具体的なもの」でもある。つまり、それはいかなる内容も開示しない空虚な指示作用でありながらも、「私」の内奥に触れ、「私」を動揺させる具体的な「苦痛」を伴うものなのである。「顔」との対面において、他人を苦しめる「悪／苦痛」は、他人によって「私」が「責任」を問われているかのような仕方で現象し、「私」をめがけて迫り来るという「志向」をもつ。この関係性ゆえに、他人の被る苦しみをひとつの「問題」と捉え、起源に遡ってその意味を問いかける「祈り」には、決して答えが与えられることはないものと思われる。自他の非対称性ゆえに、他人が被る「悪／苦痛」を、神の至善性と全能性に見合う仕方で正当化することは道義的に許されないからである。かくして、他人の苦しみは「私」にとって、いかなる意味も目的ももちえない純粋な被り、「無益な／無償の苦しみ」にとどまり続けることになる⁴²⁶。

では、苦しむ他人によって傷つき、「私」が「祈り」を捧げることそれ自体にも、何の意味もないのだろうか。レヴィナスによればそうではない。他人を苦しめる悪が存在する意味を問う「祈り」のうちで、「私」の苦しみは他者のための／代わりの苦しみに

⁴²⁵DVI206 *signifier* は通常目的語を持つ他動詞であるが、二つめの文は « *Transcendance originaire signifiant dans le concret, d'emblée éthique, du visage.* »であるため、*signifier le sens* という意味に取り、「意味を成す」という自動詞的な表現で訳出した。

⁴²⁶この洞察ゆえに、レヴィナスは「弁神論の終焉」を唱えたものと思われる (EN116)。

転化する可能性があるからである⁴²⁷。「祈る」ことで、「私」は、他人の不幸に何ら意味や目的がないことを知ると同時に、不幸を免れた自分の境遇にも何の権利も正当性もないことを知る。そのようにして自らを道徳的に問いただされることで、「私」は、他人へと応答せねばならない「責任」を担っていることに気づかされる。こうして、他人の苦しみによって傷つけられ、その不条理に絶望する苦しみのただなかに、他人へと応答する可能性——すなわち「責任」(responsabilité)——の次元が開かれ、無意味にして無益の苦しみのうちにひとつの「方位」あるいは「意味」(sens)が到来する(第Ⅰ部第一章第3節)。この意味で、先に述べた苦しみのうちなる「超越」の様態とは、レヴィナスにとって、超越神による奇跡的救済としての善を待望することではなく、この「私」の「被り」そのものが他人の「身代わり」(substitution)という意味を帯び、他人のために代わりになる可能性へと開かれることであると言える。「他人によって」(私のために)苦しむことが「他人のために代わりに」苦しむことへとその「方位／意味」を変えることで、「悪」の内在性を超えて他者へと赴く超越の方位が告げられ、「倫理」という関係の秩序が成立する。その意味でレヴィナスは、ここには「〈悪〉の単なる逆転でなくひとつの高揚であるような〈善〉の穿孔」⁴²⁸があると述べているものと思われる。

これまでにみてきたのは、「私」が苦痛を被るという出口のない現象が、その現象の外なる〈他人〉へと差し出された「身代わり」という「意味」を帯びることによって、ひとつの超越を果たすという事態であった。このように、「苦しみを被ること」は、他者のための献身として捉え直されることによって、他人を助けるような一切の倫理的行いの根底にある贈与と見做されうる⁴²⁹。他者のために代わりになるという犠牲を主体性のうちにみとめるこの「身代わり」の発想は、一見極めて高い精神性を要求する主張にも見える。しかしそれは、レヴィナスによれば、「食べること」のような極めて日常的な行為にみられる身体性から切り離せないものでもある。次節では、他人の飢えによる独我的幻覚からの覚醒をめぐる議論を取り上げて、この点について論じたいと考える。

第3節 実体性を超えて

⁴²⁷EN116

⁴²⁸DVI206

⁴²⁹他人への具体的な贈与の条件となるこの根源的贈与としての「被り」は、自らを贈与するような寛大な行為ではなく、留保なく犠牲にされるという徹底的受動性として〈受難〉(Passion)とも呼ばれている。捕囚生活を終えたばかりのレヴィナスが、「祈りの意義」について自問しつつ、ユダヤ教を苦しみのうちなる選びの経験として語っていることから、こうした発想が「イスラエルの受難」をめぐる考察と結びついているとみる研究者もいる((BREZIS(2012)263-264)。

(1) 〈他人〉の「飢え」による覚醒

先に、「私」が有する一切の信念が悪しき霊によって欺かれているとしても、少なくとも誤りの可能性を疑うかぎり「私」は間違いなく存在しているというコギトの確信に言及した。しかし、疑う「私」は、その思惟作用によって自らを生み出す出発点ではなく、デカルトによれば、自分以外の何者かによって創られた者である。それゆえ省察には、悪しき霊の懷疑から抜け出して真理を認識しうることを確信するために、この何者かが無限者たる神であり、「私」がこの無限者の観念を有していることを示す別の道（第三省察）が必要であった。レヴィナスは連続講義「神と存在神論」（1975-76年）で、セルバンテスの著書『ドン・キホーテ』の第一部にも「デカルトの悪しき霊が現前している」⁴³⁰と評している。この著作の一場面で、主人公ドン・キホーテは「生身の人間」ではなく「夢の中の想像上の幽霊」に囲まれ城に閉じ込められていると信じ込んでいる⁴³¹。彼は、視覚に基づく自らの認識がイデオロギーや仮象、偽物ではないかという嫌疑を払い去ることができないのである。このように、何ものも確かでなく、真でないように見える状態から脱するためにデカルトは無限者の観念に訴えたのだが、ドン・キホーテはそれとは別の仕方覚醒する。レヴィナスによれば、主人公が、自らの幻覚のうちに安息するドグマ的な眠りから醒めて城を去らねばならないと決意するのは、飢え困窮した者たちの声⁴³²によってである⁴³³。他人たちが飢えに苦しんでいるのに、私はここで安穏としていてよいのか。この問いかけにより、主人公は、自分が幽霊に囲まれて一人きりでいるのではなく、外には私を待っている生身の人間がいるということを実感する。

この覚醒は、認識における真理把握の可能性とは質の異なるものである。現実には宿屋で一夜を過ごしているのに自分は城にいると思い込んでいる時点で、ドン・キホーテはいまだ誤った認識を持ち続けているからである。この気づきはむしろ責任主体の成立にかかわるものである。主人公は、物質的欲求のうちに見棄てられた者たちの苦しみに思い至ることによって、入れ替わり立ち替わり現れる幻影に惑わされる状況から脱して、他人たちを助ける騎士としての主体性を取り戻す。レヴィナスはこのことを「私」の唯一性とは絶えることなき責任から逃れることの不可能性の痕跡であり、ドン・キホー

⁴³⁰DMT194

⁴³¹DMT193

⁴³²DMT195

⁴³³該当箇所は第一部 16-17 章と思われる。レヴィナスが参照したのがスペイン語原典、仏語版、露語版のいずれなのかは判然としないが、邦訳では「自分の庇護と援助を必要とするもの」（セルバンテス『ドン・キホーテ〈前篇一〉』、牛島信明訳、東京、岩波書店、2001年、p.302。）であり、飢えという語はみられない。

テは呪縛されながらもなおもそのことを思い起こしていた」⁴³⁴と語っている。レヴィナスはかねてより、論証によって思惟する主体の第一原因に至りうるとするデカルトの主張に対し、神の存在証明へとすすむ省察の議論が「際限なく否定する働き」をつづけ決して肯定に至ることのない無限遡行の道行であり、それを停止しうるのは唯一〈他人〉だけである、という主張を展開していた⁴³⁵。同様に、ここでも彼は、他人たちの飢えによって傷つけられうるというその情動性によって主体が独我的幻覚から覚醒すると語っている。

なぜ「私」は、他人たちと同じ一つの身体を共有しているわけでもないのに、彼らの飢えによって傷つけられるのだろうか。この構造を把握するためには、まずレヴィナスが「飢え」という現象をどのように捉えていたのかを理解せねばならないだろう。飢えは、欠乏とそれに伴う欲求を内に抱える者にとってしか存在しない。その意味で、飢えは欠如に由来するものである。しかしレヴィナスは、飢えのうちには単なる欠如よりも積極的な事態としての「悪／苦痛」の被りがあるとみている。苦しみに絶望することで、悪の存在を問いたず「祈り」が生まれてくるように、飢えのうちにも、自らの欠乏そのものに絶望し、その意味を問いかける「祈祷に先立つ祈り」⁴³⁶が存しているためである。欲求に取り憑かれ、糧を摂取しないことには生きられないことに絶望するとき、「私」が存在するということの「実体性」が告げられる。無論それは、概念のごとく自立した不変のものではなく、つねに他からその実質を摂取しなければ壊れてしまう、ひとつの形式としての実体性であろう。「飢え」という現象は、このように実体性のうちに閉じ込められていることに絶望するひとつの仕方と捉えられているように見える。

この身体の実体性を構成しているのが、先に論じた「享受」(jouissance)という契機である。レヴィナスは「享受」という主題に早くから着目している。彼は、食糧難が現実の問題となっていた戦時下に、「享受」を「世界に対する主体の根本態度」⁴³⁷とする着想を抱いていた。そして、呼吸したり散歩したりする我々の日常的行為が、その行為自体を「糧」として楽しむ「享受」として成立していると指摘していたのである。そこからレヴィナスは、何ものかを「享受」によって摂取することで、存在から分離された「内部性」をもつ存在者として存立するという着想を練り上げていく。例えば『全体性と無限』においては、一箇の抽象的精神としての主観ではなく、生を「糧」として「享受」

⁴³⁴DMT197

⁴³⁵TI65-66 この点に関するまとめとして伊原木大祐 『レヴィナス 犠牲の身体』、創文社、東京、2010年、p.71-72を参照。

⁴³⁶DMT196

⁴³⁷SOKULER, Zinada, « La possession, la chose et le sujet : la théorie du besoin dans les Carnets de captivité », dans *Levinas : au-delà du visible, études sur les inédits de Levinas des Carnets de captivité à Totalité et Infini, op.cit.*, 207. (Cf.Carnets110-120)

する感性的存在者が「人間」(homme)と呼ばれている⁴³⁸。『存在するとは別の仕方』によれば、「糧」を「享受」する主体にとって、「感性的なものの直接性」とは「元基的なものの深さへと沈み込むこと」の「快樂」である⁴³⁹。ここで「元基的なもの」(élément)とは、意識による同一化を拒む無規定のもの(アペイロン)であり、これへと没入することで主体の主体性は失われてしまうのであるが、にもかかわらず、感性的主体はこの「接触」を求めてやまない⁴⁴⁰。このように、質を感受することそのものを目的とする生のことを、レヴィナスは「人間的エゴイズム」と表現していたのであった(第Ⅰ部第二章第1節(2))。

またレヴィナスは、食べる現象において顕になる主体の実体性を起点に、他なるものとの差異性や外部性について語り始めている。通常、ものを食べることににおいては自分と食物とのあいだの区別が消失する。「私」が「享受」した諸々の質(「糧」)は、「私」のうちに摂りこまれるからである。これに対し、「他人の苦しみを苦しむこと」や「他人の喜びを喜ぶこと」においては、他者とのあいだの二元性が消え去ることはない。「私」は他人の感覚と一体化することはできず、そこには差異が残るためである。この他人へのかかわりは、それ自体が何らか「糧」とは別の仕方「享受」されているのではない。こうした観点から、性差という二元性に基づくエロスの欲望が充足を拒むものとして立ち現れる場面についての考察が展開され⁴⁴¹、それがのちに、他人との人称的関係性をめぐる議論へと結実したのである。このことから、人間的主体性に固有の相貌に迫るレヴィナスの分析においては、抽象的な純粹精神ではなく、感性的主体である実体的存在者が問題となっていることが分かる⁴⁴²。

先に見たように、レヴィナスは、「飢え」の苦しみによって、「糧」を「享受」することで実体性を保つこの主体の根底にある受動性が告げられると考えている。このように、「享受」のうちに〈他者〉によって傷つけられうるという一種の深淵があることを浮き

⁴³⁸TI92

⁴³⁹AE104

⁴⁴⁰「自殺するときにも生を愛する、生の自己満足」が主体の「我性(égoïté)そのもの、その実体性」を確証するとレヴィナスは述べている(AE105)。

⁴⁴¹性差をめぐる考察は、二元性(dualité)にもとづいて人間の身体性の問題を掘り下げるレヴィナスの基本姿勢を浮き彫りにしてくれるものである(注123参照)。

⁴⁴²この点にブーバーとの差異が存している。レヴィナスによれば、ブーバーにおいては他人との出会いの場面が時間も空間も捨象された一種の「エーテル」のうちに位置づけられるために、他人に対して「あなた」と語りかけることが、同時に「裸の者に服を着せ、飢えた者に食物を与えること」であるような「ユダヤ的物質主義」の精神が失われてしまっている(«La pensée de Martin Buber et le judaïsme contemporain », 1968, dans HS, 31.)。

彫りにするのが、「無意味による意味の凌駕」と呼ばれる「痛み」(la douleur)⁴⁴³である。ここからは「痛み」における情動性の構造を明らかにしたいと考える。

(2) 「痛み」における情動性

前節で述べたように、他人の苦しみゆえの道徳的煩悶は、「私」が生を享受し、安逸な日々を送っていることを問いただす仕方では現象するものであった。ここで「苦痛」を被るという現象は、意識の内容を超え出しまわっている。「私」は、「私」を苦しめているものが何であるのかを把握できないままに、苦しみを被っているからである⁴⁴⁴。これと同じように、「飢え」における苦しみも、表象しえないものを感じる「被り」の次元を告げるものである。表象作用によって構成される生の内容を「経験」と呼びうるとすれば、「飢え」における「私」の心身の「痛み」は「経験を超えたもの」とであると言える。

もちろん、一般に情動的事態は「情動的経験」⁴⁴⁵としても捉えられる。「その希求が快楽のうちで満たされうるが、苦痛のうちでは満たされないままであるような傾向性として情動性が捉えられる限りにおいて、情動性が表象作用に基づいているとする解釈が成り立つ」⁴⁴⁶からである。「経験」には、事前にまたは事後的に自分の身に引き受けることのできる一切のことが含まれる（第Ⅰ部第二章第2節(3)）以上、空腹による「苦痛」を満足の欠如態として「同定」し、能動的に引き受ける主体がいる場合には、それは「情動的経験」と見做されうる。このように、「飢え」における情動的触発は、この触発が主体の傾向性に基づく欲求充足図式で理解される場合には、表象された「経験」のうちに回収されることになる。

しかしレヴィナスによれば、観照的志向性においては、対象を空虚に目指す狙いを直観が充実させるのに対し、「飢え」の欠如、空虚は「～についての単なる意識」の埒外にある「欲望」(désir)⁴⁴⁷である。「欲望」は、あくまで一つの「志向」として他なるものを目指していくのであるが、〈他者〉によって「欲望」を穿たれるという受動性として「可傷性」(vulnérabilité)の形式をとるがゆえに、この「飢えの狙い」(visée de la faim)⁴⁴⁸

⁴⁴³AE93

⁴⁴⁴レヴィナスによれば、他人による道徳的審問という触発は、「私の知識によっては接近しえないような超越」(DVI206)である。

⁴⁴⁵DMT243

⁴⁴⁶Ibid.

⁴⁴⁷AE107

⁴⁴⁸AE116

は決して満たされることはないという⁴⁴⁹。「飢え」の「苦痛」を「享受」による「快樂」の欠如と捉えるときには、「飢え」の欠如が決して満たしえないものであるというこの事実が見落とされているのである。それゆえレヴィナスは、「飢え」における情動的触発としての「被り」を、表象作用に基づく「経験」の図式から区別しているものと思われる。

このように、他なるものに依存すると同時に一箇の分離した存在者として自律するという両義性のうちにある実体的主体の存在様式は、根底において「表象しえないもの」に対する受動性に支えられている。「飢え」の苦しみは、「享受」の生の根底に穴が開いているかのような仕方で他者の触発を「被る」という次元を垣間見させてくれる現象なのである。言い換えれば、人間の身体性は、外部から到来するものを受容することで自己同一化する一箇の実体的存在者でありながら、同化吸収しえない他者に曝され、自らの受容能力を超えた他者の働きを被りうることになる。このことを示すために、レヴィナスは、人間の「心性」を、「同のうちなる他性」(*altérité-dans-le même*)、「同に息を吹き込む他」による「主体性の」転覆⁴⁵⁰によって、自己のために自己に対して存在するものが、他者のために代わりにあるものへと向けかえられる構造として描き出しているものと思われる。

[...] 感受性あるいは可傷性の形をとった他者のための／代わりの一者、それは純然たる受動性ないし感応性であり、自らが、息を吹き込まれること、同における他性そのものと化してしまうほどに受動的であることであり、魂によって賦活される身体の「向き／転義」(*trope*)であり、自らの唇からもぎ取られたパンまでも与えるようなひとつの手の姿をした心性(*psychisme*)である。ひとつの母性的身体としての心性である。⁴⁵¹

⁴⁴⁹ 「欲望」(*désir*)の概念は『全体性と無限』(1961年)でも登場しているが、それが志向性であると同時に他者に対する「可傷性」の形式でもあることについては、『存在するとは別の仕方で』(1974年)で集中的に論じられている。1965年の論稿「謎と現象」でも述べられているように、この二つの著作のあいだの時期には、『全体性と無限』で〈他者〉へと赴く〈欲望〉と呼ばれていたものが、傾向性に基づく欲求充足図式から区別されつつも、観照的志向性に属するのでもない「触発の志向性」(*intentionnalité de l'affectif*)として分析されている。ここには『顕現の本質』におけるアンの分析(HENRY, Michel, *L'essence de la manifestation*, Paris, P.U.F., 4ème éd. 2011, 707-757.)に対抗して、「内在性」(*immanence*)における主体を成立させるこの「触発」を、ひとつの超越として描き出そうとする問題意識が見て取れる(EDE285)。

⁴⁵⁰ AE105

⁴⁵¹ AE109

この引用において *trope* という語は「転義」という一般的な意味のみならず、その語源 *trópos* 「向き、仕方、旋律、言い回し」の動詞形 *trépein* の「向ける」という意味を汲み、転向すること、また転向したその「方位／意味」(*sens*)を含意しているものと思われる。レヴィナスは、「他者によって」被ることで「他者のために代わりに」被ることへと差し向けられる「責任／応答可能性」の構造を、この言葉で表現しているのである⁴⁵²。引用文中にある「母性的身体」という語は、「私のうちなる他者」(*autre en moi*)によって「被りうる容量を超えて被るという感受性」⁴⁵³を表現しているとされる。それは、迫害されている者が「迫害者が迫害することに対する責任をも担う」ような「孕み、担うことの最たるもの」である⁴⁵⁴。この「迫害」における「責任」とは、レヴィナスによれば、自分の犯したことのない罪に対する責任を問われ、応答する責任を課されることである⁴⁵⁵。欲することも意志的に選ぶこともなかったもの——自分から敢えてかかわろうとはしなかった異邦人たる他人たち——によって傷つけられ、彼らのために傷つくという事態は、何の罪も咎もなく告発され迫害される「人質」の様態そのものではないだろうか。こうした発想に基づき、レヴィナスは、人間性／主体性を「人質」という様態を起点に規定していたのである（第Ⅰ部第二章第2節(1)）。

ただしレヴィナスによれば、「糧」を「享受」する実体的主体だけが、飢えに苦しむ〈他人〉の「身代わり」になりうる⁴⁵⁶。ここで「身代わり」とは単に形式的な事柄ではなく、一者が受肉して他者の身代わりになるという実質的な事柄であり、「私が食べるパンまでも与える」ような自己贈与によって表現される事態である。このとき他人へのパンの贈与は、このパンがすでに「私」という心身を構成する「糧」として享受されているときにはじめて、真の「身代わり」の表現たりうる⁴⁵⁷。なぜなら、そのとき初めて、

⁴⁵²別の表現ではこれは「移送／転移」(*transfert*)とも呼ばれている。「他者によって被ることが絶対的忍耐となるのは、この「他者によって」がすでに「他者のために代わりに」であるときのみである。この移送／転移——利害とは他なるもの、「存在するとは別の仕方」——が主体性そのものなのである。」(AE175-176)

⁴⁵³AE198

⁴⁵⁴AE121

⁴⁵⁵「迫害における責任とは、自我が欲しなかったものに対して、言い換えれば、他人たちに対して私が負っている責任である。」(AE181)

⁴⁵⁶「食べる主体だけが他者のために代わりにありうる、つまり意味しうる。意味作用——他者のために代わりになる一者——は肉と骨を持つ諸存在の間でしか意味を持たない。」(AE119)

⁴⁵⁷「[...] 他者の代わりの存在の受動性は、私が食べるパンまでも与えるような事態のもとでしか可能ではない。しかしそのためには予め自分のパンを享受していなければならない。

一切れのパンの贈与は、このパンを欲する「私」の「欲求」(besoin)を凌ぐ〈他者〉への「欲望」(désir)の表現として、「他者のために代わりにある一者」(l'un-pour-l'autre)という「方位／意味」を告げる「意味作用」となるからである⁴⁵⁸。

この意味で、自らの飢えを満たす必要のないロボットや天使は、決して他人の「身代わり」になるような贈与をなしえないと言える。というのも、この「贈与」は「自己供与する寛大さ」のような「能作」(acte)ではなく、むしろ「留保なしにすでに供されてしまっていること」(avoir-été-offert-sans-retenu) ⁴⁵⁹を前提とするものだからである。「私」の身体があらかじめ他人たちのために代わりに捧げられているからこそ、「私」は他人たちの「飢え」や「苦しみ」によって触発される情動性のうちにあり、他人たちのために代わりになる自己贈与をなしうるのである。「留保なく」という表現は、この他者への献身に関して「私」には決定権がないこと、それがすでに成就してしまっていることを告げている。ここには、〈他者〉によって傷つけられうるという純然たる受動性でありながらも、主客の関係性として——例えば〈他〉から〈同〉への「暴力」という形で——構図化しえない〈同のうちなる他〉の時間構造がみられる。主体の「感受性」はそもそもこのような時間構造として成立しているのである⁴⁶⁰。このように、『存在するとは別の仕方では』において、他者への「曝露」や「近さ」として露わになる「感受性」は、自らに固有の質料性が、他者のために供与されたものと化すような主体性として解釈されている⁴⁶¹。

〔…〕 主体性は感受性である——他人たちへの曝露であり、他人たちの近さにおける可傷性であり責任／応答可能性であり、他者のために代わりになる一者、すなわち意味作用である——〔…〕 主体は血肉を備えており、飢え、また食べ

パンを与えるという手柄を得るためではなく、その贈与において自分の心を与えるために、つまりパンを与えることで自己を与えるために。享受は感受性に不可欠な契機である。」

(AE116)

⁴⁵⁸第Ⅰ部第二章第2節(2)で論じたように、「身代わり」とは、他人に対し「私」として応答し、「あなた」へと語りかけることで自己表出する「意味作用」でもある。

⁴⁵⁹AE120

⁴⁶⁰「留保なしにすでに供されてしまっていることという過去の不定詞形は、感受性が非現在／現前しないものであり、感受性に始まりがないこと、イニシアティブがないことを際立たせている。」(AE120)「感受性とは現象しないものによる触発であり、原因の介入に先立って、他者の現れに先立って、他者の他性によって審問されることである。」(AE121) この〈同のうちなる他〉としての〈自己〉の主体性の構造については第Ⅰ部第二章第2節(2)を参照。

⁴⁶¹AE120

る人間であり、皮膚のうちにある臓腑であり、だからこそ自らの口からパンを引き剥がして与えることが、自らの皮膚を贈与することができる。⁴⁶²

先に述べたように、レヴィナスは、「飢え」のうちには、自らの欠乏そのものに絶望し、その意味を問いかける「祈祷に先立つ祈り」⁴⁶³が存していると考えている。この「祈り」において、「私」の「内部性」——すなわち皮膚のうちなる苦痛——は、究極的にはそれ自体が〈他者〉に捧げられたものと化す。苦しみを「被る」——つまりいかなる仕方でも同化吸収しえないものに曝される——という受動性に気づかされることで、苦しむことの孤独が、他人たちへと方位づけられた者の社会性に転じるのである。飢え、苦しみ、祈ることのうちで、「私」は、自己の内奥に決して満たされることのない「欲望」が穿たれていること、またこの「欲望」が、決して表象／再現前化しえない他者によって、他人たちに応答する可能性（「責任」）へと方位づけられていることに気づかされる。苦しむことのうちで、「享受」における孤立は中断され、「私」は実体的に自己充足した様態から引き剥がされるのである⁴⁶⁴。

以上の考察を踏まえるなら、先のドン・キホーテ的一幕（本節(1)参照）は、他人の「飢え」によって傷つくことで、他人に対する「責任」の自覚が芽生え、「他者のために代わりに」（pour l'autre）あるという「方位／意味」（sens）が生成する出来事として解釈されうる。このように、「飢え」の苦しみのうちで無意味を「意味」に転ずる「超越」が生起するという意味で、レヴィナスは、「非常に遡った次元で、飢えという遡りのうちで、人間たちの身体性を起点とする、存在論的でない一つの超越が描き出される」⁴⁶⁵と述べているものと思われる。飢えた他人の「顔」によって苦しめられる出来事により、「私」が、対象の質を「享受」する実体的なものとして自らの身体に釘づけにされているだけでなく、他人の「飢え」の苦しみに触発されてしまう、他者のために代わりに捧げられた身体性を有していることが浮き彫りになる。レヴィナスはここに、「心身の結合」を理解しようと気遣う全体主義的で体系的なひとつの思考」が想定する「共時的で（synchrone）相互的な」関係には還元されない、「絶対的な差異を横切って結ばれる関係」

⁴⁶²AE124

⁴⁶³DMT196/197

⁴⁶⁴「苦痛は、「享受」という孤立そのものを中断し、そのようにして、私を私から引きはがすものとして到来する。」（AE93-94）

⁴⁶⁵DMT195 「飢えにおける超越」の意味作用の構造を描き出すということは、かなり前からレヴィナスの念頭にあった問題意識であった。彼は、1961年頃に書かれたメモにおいて、いかなる状況であっても他人を飢えさせたまま放置することは許されないこと、他人の飢えの前では、「私」は不可避免的に他人を養う義務へと任命されてしまうことを指摘し、このような「意味」が成立する構造について考察している（Parole et Silence376）。

を見出している⁴⁶⁶。こうした議論を通じて、彼は、反省によって見出される「内面性」とは異なるものとして、身体性に根差しつつも「自己からの純然たる剥離」⁴⁶⁷として他者へと赴く超越の様態にあるような逆説的な「内部性」を描き出しているように見える。

(3) 「人間なるもの」に宿る無限者の観念

これまで、「悪／苦痛」の意味を問いかける「祈り」という倫理学的主題を導きの糸に、痛みに耐えることや飢えに絶望することといった悪の被りについて考察してきた。それによれば、他人の苦しみのために祈る「私」は、奇跡的にその苦しみを取り去るような神の恩寵を見出す代わりに、自らが他人に対し負い目ある者、応答する責任を課せられた者であることに気づかされるのであった。レヴィナスは、それ自体としては「無意味」であるような苦しみを被る孤独な主体が、「悪」の意味をめぐる問いかけとしての「祈り」を発することによって、他者のために代わりにあるという超越の「方位／意味」を授かる構造を、無限者の観念の形式と捉えている。本節の最後にこの点を確認しておきたい。

デカルトにおいて無限者の観念は、有限者の自覚を「私」に与え、自らの信念を「疑うこと」を可能にするものであった。「私」が正しく疑いうるのは、それに照らして自らの有限性を知るところの無限者の観念が「私」に生得的だからである。その本質からして欺瞞者であるといった欠陥をもちえない無限者⁴⁶⁸が、「私」を創造する際に自らの観念を植え付けたのでなければ、正しい認識が可能になるはずはない。これをレヴィナ

⁴⁶⁶AE114

⁴⁶⁷「{責任に基づいて捉えられた私(*je*)}は、自己を所有し自己を承認しつつ自己を定立するのではなく、自己を蕩尽し、自己を引渡し、自己を引きはがし、自らの場所を失い、自己を追放し、自己のうちに放逐され、そればかりか、自分の皮膚さえも存在のうちに身を隠す一つの仕方に過ぎないと言わんばかりに、傷と侮辱に曝され、非場所のうちに自己を一掃し、ついには他者の身代わりと化し、自己の追放の痕跡にのみあるかの如くに自己のうちに身を持している。[…]ただし、自らを引き渡す、自らを蕩尽する、自らを追放するといった動詞がその再帰動詞形によって示唆しているのは、自己反省、自己配慮といった能作では全くない。それらは[…]受動性の様態、それも、身代わりによって一切の受動性の彼方に追いやられた受動性の様態を示唆している。「私」は自己の追放の痕跡のうちにあるが如くに自己のうちにある、つまり自己からの純然たる剥離の状態にある。その点で「内部性」(*intériorité*)である。」(AE216-217)

⁴⁶⁸デカルトは、神はそれ自身が無限であり自己原因的であり全知全能なる実体であるのだから、欺瞞者であるといった欠陥を有することはできないとしている(MM3:130-131)。

スは、「デカルトにおけるコギトが神という〈他者〉、魂のうちに無限者の観念を置き […] それを教える〈他者〉に支えられている」⁴⁶⁹と評している。

これに対し、レヴィナスにおいて無限者の観念は、「祈る魂」の「心性」を支える「息の吹き込み」(inspiration)の動性として立ち現れてくる。われわれは、この「祈り」の概念には、前章で取り上げた、ヴォロズィンのラビ・ハイームの著作『生の魂』におけるカバラ的発想が取り入れられているのではないかと考えている。例えば、論稿「ユダヤ教とケノーシス」(1985年)において、レヴィナスは、ラビ・ハイームの著作によれば「祈り」とは厳密に言って「ひとつの要求ではなく、自己供与(un s'offrir)、魂を注ぎだすこと(un déversement de l'âme)」⁴⁷⁰であると述べている。つまり「祈り」とは、神による救済を要請するものではなく、他人たちのために身を尽くして働く「魂」の運動そのものなのである。それは、孤立した身体に宿るような精神ではなく、他者によって息を吹き込まれ、他者へと赴く〈同のうちなる他〉としての「心性」を表現している。レヴィナスによれば、この「祈り」を通じて、主体は実体としての存在様式を超え出ていく。主体は欲求を抱え、実体的に場を占める一箇の身体性なのであるが、他人たちの代わりに苦しむ「他者のための／代わりの一存在(un être-pour-l'autre)の可能性」⁴⁷¹と化すことで、その実体性は変容させられるのである。その意味で、「祈り」とは「魂」の本質や偶有性ではなく、〈他者〉へと超越することで、自らの存在に固執する実体としてのありかたを脱する仕方であると言える⁴⁷²。

こうした「祈る魂」の規定は、前章で見たように、人間が神の息を吹き込まれ、万物の創造と修復に従事することで「創造主のかたどり」になるというカバラ的発想を継承するものであるように思われる。そこで「魂」という語は、ただ単に一箇の存在者の「内側にあること」としての内面性ではなく、創造主の役割を担うことで、全被造物を「内側から支えること」という意味で用いられているのであった(第Ⅱ部第二章第1節(2))。つまり「祈る魂」は、あらゆる被造物を生気づける無限者の息吹に鼓舞されて他の者たちへ向けて自己超出し、彼らを支える様態と化しているのである。この意味で、レヴィナスにおいて「祈る魂」は、他なる人間の身体的苦痛に無感覚な一箇の精神ではないが、自らの物理的身体の延長空間にのみ知覚の領野を限定する身体でもない、「人間なるも

⁴⁶⁹TI58 他所でもレヴィナスは、「延長と同様、創られた実存(existence)である思惟は、神——本質が実存を含む唯一の存在——が手を引けば無に陥る危険を孕んでいる。この意味でコギトの明証性は神の実存の明証性に依存している」と指摘している(DEE136-137)。

⁴⁷⁰« Judaïsme et Kénose », 1985, dans HN, 147.

⁴⁷¹HN145

⁴⁷²「祈りは、神へと宛てられたひとつの要求を意味するどころか、魂にとって、犠牲の煙が立ち上るように上昇すること、その魂を高みへと解放すること——語の語源的な意味で「脱内存在化すること／存在への固執を脱すること」(se dés-inter-esser)——にある。」(HN148)

の」に固有の「心性」を代弁しているように見える。「祈り」は単に神学的な意味で規定されるような人間の実践の一つではなく、主体性を内側から——「同のうちに他」として——支え、有限者でありながら無限者に開かれている様態、神の息吹に触発される様式を体現する現象であり、他人たちのために代わりに自らを供与する主体性の運動なのである。この意味で、主体性のうちに結実する無限の観念というデカルト的発想は、レヴィナスにおいて、単に内面的で精神的な働きかけではなく、他人たちへと赴く社会性を持つ具体的な「一者」、「唯一者」としての「人間なるもの」(humain)を創造する業として捉え直されていると言える。

ただし注意すべきことは、この無限者の触発は決して確実な認識を保証するものとはなりえないということである。人間の情動性は、自らの傾向性以上のものを被る可能性に開かれうるが、ここではすべてが曖昧模糊としていて何ものも明晰判明ではない。ドン・キホーテの狂気のように、「私」は独我的幻覚のうちにありと同時にその幻覚の外から来る呼びかけに開かれている。ひとりきりで苦しみに耐えることのうちに、なおもその苦しみの外へと超越する可能性が開かれうるとすれば、それは、この両義的な仕方においてのみなのである。レヴィナスは、この曖昧で謎めいた様態こそが、無限者の息吹が主体性のうちに具現化する仕方、「私における無限者の観念」であると考えているのではないかと思われる。

本章における議論を通じて、「人間なるもの」の観念が、レヴィナスにおいて、〈他者〉に対する感受性や情動性であると同時に、〈他人〉にかかわりゆくことで「他者のために／代わりに」というひとつの「方位／意味」を表現する精神性や道徳性でもあるような主体性を表現していることが明らかになってきたように思われる。なるほど人間の主体性は、物理的身体に結び付けられた一箇の精神、それ自体は外部からの作用を被ることなき自由の原理の如く捉えられることもある。しかし、このように心身を区別して精神のうちに人間の固有性を見出す議論とは異なり、レヴィナスは、苦痛に曝され快を享受するものとして「今ここ」に在る身体性を起点に、この身体性そのもののうちに超越の方位を見出している。各人に備わった精神／身体を扱う場合には、自他の関係性は、同型の孤立した個体間の相互的交流の問題として捉えられるだろう。しかし他人の被っている悪／苦痛ゆえの苦しみに逃れられずに「祈る」現象においては、「私」が外部性に触発されるひとつの「内部性」として成立しており、他者のために代わりになる「責任」へと応答する可能性が開かれていることが告げられる。本章で見てきた「祈る魂」という発想は、このように、心身の二元性だけでなく、自他を分割する個体性をも踏み越えるような仕方でも成立する超越の動性を告げているように思われる。

このように、「悪／苦痛」を被る現象について考察することで、レヴィナスは、ここからだ、自己と他者のあいだの結びつきを、能動と受動の二項対立にはとらわれない仕方でも考え直す哲学的な問題提起を行っていたのではないだろうか。第Ⅰ部でみたように、レヴィナスは、初期から一貫して「存在すること」の内在性を「悪」として問題

化することで、存在の彼方の〈善〉へと超越する可能性を追求してきた⁴⁷³。そして、唯一者が「意味」を持つような人称的關係性に着目し、またその時間的構造を描き出すことで、「他なる人間の人間主義」と呼ばれる独自の「人間主義」思想を展開したのである。さらに第Ⅱ部でわれわれは、人と神との關係についての宗教哲学的考察が、レヴィナスの「人間主義」思想における主体性概念の再定義の試みを根底から支えていることを浮き彫りにしてきた。彼が語る「人間なるもの」の「筋立て」に従うなら、自らは顕現することなく「私」を方位づける無限者の命令によって、「私」は、万人のために代わりに捧げられた者として他人たちへと赴くよう差し向けられる。無限者の息吹によって鼓舞される「祈る魂」は、あらゆる他人たちとのあいだに具体的な關係を創設するひとつの自己贈与として、「倫理」という社会性を成立させるのである。

人間は、欲求を抱え、苦痛を被り、実体的に場を占める一箇の身体でありながらも、「存在すること」の内在性の外部たる〈他者〉によって触発されることで、自らの存在に固執し「今ここ」に実体的に場を占める存在様式を超え出ていく可能性に開かれているのではないか。本章で見てきたレヴィナスの議論からは、こうした問いかけが読み取れるように思われる。このことを踏まえるなら、レヴィナス流の「人間主義」とは、ただ生きるだけではなく、「存在すること」の「意味」について問いかけ、「倫理」に従ってより善く生きる仕方を追究する試みとして解釈されうるものではないかと思われる。〈他者〉によって生かされ、他人たちへと応答するよう召命されているという「倫理的可能性」に基づいて規定される「人間なるもの」の觀念は、このことをわれわれに告げているのではないだろうか。

⁴⁷³『実存から実存者へ』(1947年)の前書きには、「存在の彼方に〈善〉(le Bien)を位置づけるプラトンの形式」に従い「存在からの脱出」を思考するという言葉が見出される(DEE9)。

結語

レヴィナスの「人間主義」思想は、現代社会がヒューマニズムの危機に曝されているという問題意識のもとに展開されたものである。彼は、ハイデガーを筆頭とする 20 世紀の思想が人類に属する存在者に特権的地位を認める旧来のヒューマニズムを覆したことに意義を認めたうえで、あらためて「人間主義」を思索の課題として引き受けている。非人間的な暴力の吹き荒れた 20 世紀という戦争の世紀を経て、ヒューマニズムが鋭い批判に曝されたことはわれわれの記憶に新しい。しかしながら、人格の至上の価値を訴え、主体の自由に重きを置くヒューマニズムが現実から乖離した机上の論理に過ぎないことが暴かれたとはいえ、人間と動物の間の境界線が存在しなくなったわけではない。現に知的活動や言語活動の有無は、ヒトの生を単なる動物の生から区別する指標として機能している。しかし果たしてそれらは人間の人間たるゆえんを捉えきれているだろうか。「十分に人間的でないという理由以外の理由で、ヒューマニズムが告発されてはならない」⁴⁷⁴と語るレヴィナスの議論は、こうした素朴な疑問を起点とするものであるように思われる。

彼の「人間主義」思想の最大の特徴として、人間の還元不可能な唯一性を、存在本質や自然本性ではなく「倫理」と呼ばれる他者との非対称な関係の形式に即して規定する点を挙げることができる。自他の共通項に基づいて人間性を規定する発想を退け、他人が他なるものとして分離されていることがもつ意味について考察し、他者によって創られるという時間的出来事に即して人間的主体性を規定する彼の議論は、従来のヒューマニズムの定石を覆す独自の方法論に基づいている。こうした見立てに基づき、われわれは第 I 部において、「人間主義」の課題と方法論を検証し、この思想が、各人をその存在との排他的関係のもとで捉える「存在論」とも、各人をその本性によって因果論的に規定されたものと捉える「自然本性主義」とも異なる、他にはない独創的な枠組みを呈示するものであることを明らかにしてきた。

彼の「人間主義」は、人間それ自体に内在する意味や価値を「人格」に基づいて語るヒューマニズム思想とは一線を画すものである。このことを示すため、第 I 部第一章においては、「ヒューマニズムの危機」と「言語の危機」を同軸のものと捉え、この危機を克服するために、「意味」という概念を他者へと赴く「方位」として捉え直すレヴィナス独自の意味論を解明した。彼は、「倫理」と呼ばれる他人との関係性によって、「私」が意味もなくただ存在する匿名的な様態から脱して「人間なるもの」と化す構造を描き出している。このように、今ここにある「私」の生が他人へと赴く「方位／意味」(sens)を授かることで立ち現れてくるありかたとして人間の固有性を規定することで、彼の「人間主義」は独自のものとなっている。

⁴⁷⁴AE203

またレヴィナスの「人間主義」は、近代的な主観性概念の根底にある自己意識ではなく、「今ここ」に場を占める一箇の実体的存在者たる「私」の生の「内部性」を起点とするものである。これにより、彼の議論は、意識の及ぶ範囲で規定される「私」のありかた（いかに生きるか）のみならず、「私」のありかたを根底から規定している構造（いかに在らしめられているか）を視野に入れるものとなる。第Ⅰ部第二章ではこの点に着目し、自らの「起源」に先立つものによって規定されるという特異な時間性概念を用いて従来の主体性概念を解体し、それを関係概念として新たに定義するレヴィナスの取り組みを分析した。この時間性論を採用することで、人間の「内部性」を、閉じられた一箇の「もの」としてではなく、他者へと開かれた動態として描き出すことが可能になる。ここには、「人間なるもの」を実体化せず一者の唯一的様態として捉えなおす彼独自の着想があると思われる。

このように、方法論的観点から見て例のないものであるレヴィナスの「人間主義」思想は、記述法の面から見ても特異なものである。彼の記述をとりわけ特徴的なものに行っているのが、宗教的含意を持つ諸概念の使用であるように思われる。彼の著作には、「汝殺すなかれ」や「私はここに」といった聖書からの引用はもちろん、「顔」や「身代わり」、「啓示」や「受肉」といった様々な宗教的概念が鍵語として用いられている。こうした語彙ゆえに、彼の思想は一神教由来のものとみられることもあるが、実のところその議論は個別宗教の教義に依拠した神学的主張とは異なり、一貫して哲学的な問題意識に貫かれている。このことを明らかにするために、第Ⅱ部では、さまざまな宗教的テーマのもとで深められている「人間なるもの」の主体性概念に目を向け、宗教的考察と倫理的考察のあいだの関係を明らかにすることが目指された。

まずわれわれは、『全体性と無限』（1961年）から『存在するとは別の仕方』（1974年）のあいだの時期に登場する「身代わり」概念が、キルケゴールのキリスト教的発想の影響下で発案された可能性があることに着目した。この着眼点に基づき、第Ⅱ部第一章では、ともに現代における主体性の復権という企図を抱いていたキルケゴールとレヴィナスのあいだの共通点と差異を明らかにすることを試みた。「実存」を重視する発想一般に対し、他人とのかかわりの重要性を理解せず、各々の主体を自己自身との排他的関係のもとで捉える点を批判しつつも、レヴィナスは、遡る神との関係性のうちで主体の単独性を語るキルケゴールの手法を用いて、主体性概念の改鑄を試みている。ユダヤ人でありながら、神の「遡り」によって誕生する「身代わり」の主体性によって「啓示」と「受肉」が成就すると語る彼の身振りは、一見、キリスト教に接近しているようにも見える。しかしながら、彼の議論の主眼は、宗教的諸概念の内実を哲学的に吟味し、従来の神学用語とは別の仕方規定することで、人間の主体性を新たに定義することにある。このことを示すことで、われわれは、キリスト教思想とヘブライ思想のあいだの緊張関係のうちに身を置きつつ、神の「身分秘匿」をめぐるキルケゴールの発想を自らの時間

性論、主体性論に生かし、新たな「人間主義」思想へと歩を進めるレヴィナスの姿を浮き彫りにすることができたと考えている。

続く第Ⅱ部第二章では、ユダヤ教の伝統における神の二側面に関するカバラ的議論を引き継ぐ形で「人間なるもの」の観念に反映された、「創造主のかたち」と「絶対者のかたち」という発想を取り上げた。レヴィナスの人間論は、リトアニアのラビ的正統主義の伝統を体現するヴォロズィンのラビ・ハイム「神のかたどり」という発想に触発されたものと思われるが、そこにはユダヤ教思想の焼き直しではない彼独自の問題意識がある。第一に、彼は「創造主のかたち」を、創造主によって課せられる「全被造物に対する責任」に応答する自由として解釈することで、自由と強制という従来の二項対立図式を相対化する「責任における自由」という発想を示している。他者から被るという受動性によって応答する自由がもたらされるという「人間的心性」の構造に着目することで、西欧哲学の伝統において能動性を基盤に考えられてきた自由概念に対し、発想の転換を促すことが可能になる。第二に、彼は、西欧哲学の伝統のみならず、ユダヤ教の宗教的伝統においても重要な主題として論じられてきた無限の観念に関する考察を継承しつつ、「絶対者のかたち」を、無限者が「絶対者」として「私」にかかわっていることを証言する人間の思惟と言語の可能性として解釈する独自の見解を示している。無限者が有限者によって「意味」をもつ可能性について論じるその姿勢からは、哲学的問題意識に即してユダヤ的発想を活用するレヴィナスの思考の特徴が明らかになったように思われる。

そして最終章では、レヴィナス流の「人間主義」が、心身を区別して精神のうちに人間の固有性を見出す議論とは異なり、苦痛に曝され快を享受する身体性そのもののうちに「人間なるもの」を見出す発想であることを示すことを試みた。彼は、他人が被る悪の意味を問いかける「祈り」という倫理学的主題を導きの糸に、「私」が苦痛を被るという出口のない現象が、その現象の外なる〈他者〉へと差し出された「身代わり」という「意味／方位」を帯びることによって、ひとつの超越を果たす事態を浮き彫りにしている。それによれば、飢えや外傷によって苦しめられる情動性において露わになるのは、他人を助けるような倫理的行為の根底にある自己贈与の形式、他者の代わりに苦しむ形式である。このことに注意を喚起することで、レヴィナスは、実体的に場を占める感性的主体が〈他者〉によって触発されることでその実体性を超えていく形式として「祈り」を規定し、このありかたのうちに、「人間なるもの」に固有の「心性」をみとめている。反省によって見出されるような「内面性」とは異なり、この「心性」は、あらかじめ他者の触発に開かれた身体性であるような「内部性」である。最終章では、この点を解明することで、こころとからだ、自己と他者、人と神のあいだの結びつきを、能動と受動、内部と外部の二項対立にはとらわれない仕方的思考するレヴィナスの「人間主義」の独自性を示すことができたのではないかと考える。

以上の考察を通して、レヴィナスが、実体的に定位する身体性を有しつつも己れの受容能力を超えたものへの感受性を有し、他人たちとのあいだの社会性として時間的に生起するその具体性のもとで人間的主体性を捉えていることが明らかになったように思われる。そこで「人間なるもの」の観念は、飢え、苦しみ、老いる一箇の身体でありながらも、自他の苦しみに触発されて自らが生きる意味を問いただされ、他人たちのために自己を捧げる方位へと差し向けられる「魂」のありかたとして、「人格」の観念とは全く異なる仕方で規定されている。このように、レヴィナスは、人間性をその生物学的条件に還元することも、精神や理性等の実体を措定してこれに基礎づけることもなく、他人と神と「私」のあいだの複合的結びつきのもとで描き出すことで、ヒューマニズム／反ヒューマニズム双方の思考様式を覆しているものと思われる。

ただしわれわれは、人間的主体性において倫理性と宗教性が結びついていることを示すこうした発想は、学問領野としての哲学・倫理学と神学ないし宗教哲学のあいだの関係性を変更しようとするものではないと考える。確かにレヴィナスは倫理学と宗教思想の垣根を超えて思索し、倫理的なものと宗教的なものの双方を視野に入れつつ人間の唯一的側面に光を当てているが、それはどちらかの学問分野に根差してもう一つの学問分野を取り込もうとする姿勢でも、両分野の方法論的差異を完全に無視して両者を一体化しようとする姿勢でもないからである。これまでの議論を踏まえるなら、彼にとって重要なのは、自他が一体化してしまうことなく分離が保たれるという意味で「聖潔性」(sainteté)⁴⁷⁵とも「宗教」(religion)⁴⁷⁶とも呼ばれる〈他者〉への関係様態のうちに人間に固有のありかた——「人間なるもの」——を見出すことであって、倫理理論を打ち立てることで、神学理論を補強することでもないと考えられる。一神教的諸概念の持つ射程を哲学的に検証し、それらを新たに形象化することで、無限者とのあいだの宗教的関係性と他人とのあいだの倫理的関係性の結びつきについて考察する、さまざまな宗教哲学的議論は、この新たな「人間主義」の輪郭を明らかにするために要請されたもので

⁴⁷⁵レヴィナスの没後にデリダが行った弔辞「アデュー、エマニュエル・レヴィナスへ」(1997年)によれば、レヴィナスはかつて彼に「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、聖潔の聖潔性である」(DÉRRIDA, Jacques, *Adieu. à Emmanuel Levinas*, Paris, Galilee, 1997, 15.)と語ったことがあるという (Cf. 村上暁子「レヴィナスにおける聖潔(saint)概念について」、『エティカ』、慶應義塾大学研究会、東京、第2号、pp.67-108、2009年。)

⁴⁷⁶注33でも述べたが、「宗教」という語は、個別の既存宗教よりも上位の概念、分離した他者と私を結びつける関係そのものを表現するのに用いられている(「宗教、あるいは、〈同〉と〈他〉のあいだに、〈全体〉の不可能性——無限の観念——にもかかわらず存続する関係こそが、{存在の}究極の構造である。」(TI53))。この意味で、彼にとっては、対話相手たる眼前の「あなた」との関係もまた、それが他人の「他性」、唯一性を尊重するものである限りにおいて「宗教」と呼びうるものである。

はないだろうか。レヴィナスが自らの議論を、個別宗教の教義を前提に護教的目的のもとで論じられる神学から明確に区別し、十分な哲学的検討を経て提示していることを踏まえるなら、倫理思想と宗教思想の狭間で展開される彼の「人間主義」思想を「神学」として批判するのは見当違いではないかと思われる。

以上、本論においてわれわれは、「人間主義」をひとつの倫理学的主張として読解するための道筋を示してきたが、無論、この解釈によってレヴィナス思想に対する疑問のすべてに答えられるというわけではない。両義的な表現を好み、逆説的な論理構成を持つ彼の議論のなかには、本論では扱いきれなかった論点もある。その一例として、他者による情動的触発が「顔」を起点とした「意味」の通達とどのように結びつくのか、という問いを挙げることができる。『全体性と無限』において、「私」を他人に応答する「責任」へと任命する「顔」とのかかわりは、言語活動における対話の場面を起点に描き出されており、主体の「内部性」ともつながる超越的他者の「享受」の問題は、——「愛」ないし「エロスのなもの」と名付けられて——「顔の彼方」と題された第四部に置かれていた。両者は、言ってみれば、言語的様態と情動的様態として区別されていたのである。これに対し、本論で集中的に取り上げた 60 年代以降の議論においては、「顔」を前にして「私」が他者によって傷つけられるという「被り」の契機が前面に現れている。そこでは、自分の傾向性や受容能力を超えた他者の触発に曝されることで、他者へと向かう「欲望」が穿たれ、他者のために代わりになる主体性が生起する場面が語られており、「内部性」としての身体に根差した情動的様態が、他者へと赴く「方位／意味」が成立して言語活動が開始されるための条件と見做されている。

こうした変化に伴って浮上するのが、他者との差異そのものを「糧」として味わい、幸福を「享受」する契機と、絶対的に分離した他者による「被り」を通じて、自己充足的な実体性を破って他人たちへと超越する契機とを区別することの正当性の問題である。レヴィナスは「エロスの関係」とは異なるものとして他者による「被り」を語っているが（注 125 参照）、「飢え」の例に見られるように、「被り」の次元は、ものを食べる主体の「享受」の根底に穴が開いているような仕方で垣間見られるものでもある。そうであるとすれば、他者との関係性そのものを「享受」することのうちに、他者によって「被る」という契機があらかじめ含まれていることになるのではないだろうか。他者を愛し、享受する可能性をめぐるこの問題は、この時期に「性差」の問題系が後景化した理由や、キリスト教的な神への愛、享受概念との関連を考えるうえで重要な論点ではないかと思われる。本論文の範囲を超えるためここでは扱えないが、この点に関してはさらなる探究を行う余地が残されている。

これまで、倫理学的見地から、レヴィナスの「人間主義」の独自性と、そこにおける宗教性と倫理性の結びつきについての考察の成果を述べてきたが、最後に、この発想の政治哲学的射程にも一言触れておかねばならない。レヴィナスは、「人間主義」的観点に基づいて、なぜ「私」が他人たちの生に配慮せねばならないのか、人間的社会とはい

かなるものか、国家が実現すべき正義とはなにかといった問いにも一定の回答を与えているように見える。彼が提示する、万事と万人のために代わりに応答する「私」の代替不可能な「責任」や、一者が他者のために代わりに苦しみを担うありかたとしての「人間なるもの」、そして、この「身代わり」の主体性を起点とした社会のうちで希求される「正義」といった概念は、これまでにない新しい発想を含むものである。しかしこの思想は、各人を類比的なものと捉える発想を放棄して、「私」と他人たちのあいだの関係の不可逆性を強調している点で、個別の政治的局面に適用しうるような普遍的法則たりえないものでもある。最後に、この問題について補足しておきたい。

なるほどレヴィナスは、二者関係の親密さに対し第三者に開かれた社会を対置するなど、一貫して政治的次元を視野に入れつつ倫理的な事柄を語っており、「倫理」と呼ばれる他人たちとの関係性に基づいて「正義」を実現すべき国家を構想している。しかしながら、「人間なるもの」の観念が示すように、彼の「人間主義」は、存在論的な、あるいは本性主義的な根拠づけを拒む「召命性」を起点とする発想である。存在本質や自然本性に基づいて人間性を規定する発想とは異なり、レヴィナスは、「責任」という関係様態によって自他の交換が不可能になる局面に目を向けている。しかし「責任」における唯一者の相貌は、各々の〈自我〉の構造とは異なり、この「私」を起点としないことには語りえないものであり、普遍的命題とはなりえないものである。この「私」を言葉によって概念化すること自体、それを一般化することである以上、彼の言説そのものが、一種の「逆説」たらざるをえない。だからこそレヴィナスは、記述的言語とは異なる「倫理的言語」を用いると宣言して、さまざまな宗教的概念を駆使し、また、「人間主義」が拠って立つ論理を、普遍と個別の論理とは異なるひとつの「意味論」としての「唯一的なもの」の論理として語っているのではないかと思われる。

しかしながら、序文で述べたように、従来のヒューマニズム理論の強みはその理論的根拠よりもむしろ、現実には起きている事柄に対応して理論を強化する柔軟性や、政治に対して具体的に働きかけるその実践的価値のうちに見出されてきたのであった。これに対し、レヴィナスの「人間主義」は、万事に適用しえないという点で「脆弱な」理論にも見える。実際、レヴィナスの議論が理論として成功しているかという点に関しては、とりわけ政治哲学の分野で否定的な見解が多く見られる。例えば、彼の正義論に対しては、これまでに、メタ政治学的観点と具体的な政治への眼差しが一種混同されており、倫理と政治、倫理と法権利の境界が曖昧であるとの批判がなされてきた⁴⁷⁷。この批判はレヴィナスの言説そのものの普遍性の問題とも関連している。彼の議論には特殊主義や

⁴⁷⁷PETROSINO(2012)104 こうした評価の背景には、個別的なものと一般的なものとの間の「汚染」関係のうちにレヴィナスの言説の「一種の超越論的ないし前倫理的暴力」(DÉRRIDA(1964)188)をみるデリダの解釈の影響もあるとみられる。

普遍化主義の疑惑、つまり、イスラエル国家という特殊な政治的形態を正当化しかねない危険な言説との疑念が向けられてきたのである。

確かに、「人間主義」に基づく「正義」の国家の政治的構想は、「メシアニズム」の「具体的普遍性」という逆説的な表現で示される、「ユダヤ的普遍主義」⁴⁷⁸の觀念によって支えられている。しかし果たしてこの発想は「ユダヤ的単独性」⁴⁷⁹を普遍化するような危険な政治理論に結びつくものなのだろうか。レヴィナスは、いわゆる一般化可能性とは異なる仕方で「普遍性」概念を規定することで、誰とも立場を交換しえない唯一無二の「私」の具体性を起点としつつも、あらゆる他人たちにかかわりゆく「政治的なもの」について語る可能性を追究しているように見える。もしそうであるとするならば、先に見たレヴィナス批判の多くが前提としている二項対立、すなわち、超越論的な枠組みの一般性、普遍性と、個別的事象の特殊性、個別性という図式によって、「人間主義」という発想の政治哲学的射程を測ることはできないように思われる。その意味で、「正義」をめぐるレヴィナス自身の議論の枠組みを明らかにすることで、従来の政治哲学的観点からの批判を退けることができるかもしれない。ただし、この問題について論じるには、時事的かつ政治的な主題を意識して語られた様々な言説、とりわけ歴史、宗教、国家についての議論を検証する必要がある⁴⁸⁰、それは、「人間なるもの」という独自の人間性／主体性概念に着目して「人間主義」思想の倫理的意義を解明することを主旨とする本論の範囲を超えることである。それゆえ、彼の思想の政治哲学的射程に関わるこの論点についてはここで結論を出すことを控えたいと考える。

以上のことを鑑みるなら、レヴィナスの「人間主義」がかつてのヒューマニズムへと回帰する懐古主義的発想ではないということが明らかになったとしても、現段階では、それが実現不可能なユートピア的発想ではないのかという疑念は拭いきれない、という事実を認めざるを得ないように思われる⁴⁸¹。しかしながら、倫理学における「存在論」

⁴⁷⁸レヴィナスが語る「正義」概念は、普遍／個別の論理とは異なる枠組みを表現する「ユダヤ的普遍主義」(DL127 等)という発想と連動している。

⁴⁷⁹普遍性と個別性の双方から区別されたものとして「ユダヤ的単独性」を規定するレヴィナスの議論の枠組みについては以下の論稿を参照(SALANSKIS, Jean-Michel, *Levinas Vivant*, Paris, Les Belles Lettres, 2006, p.85-128.)。

⁴⁸⁰この独自の「普遍性」観は、世界史のうちでユダヤ教の「聖史」がもちうる位置についての歴史哲学的考察や、タルムード研究を通じて普遍的なものに開かれる可能性についての解釈学的議論、そして、特定の地に場を占めつつもあらゆる人に対して開かれているような正義の形を模索する国家論、といった多様な言説のうちで構築されているためである。

⁴⁸¹レヴィナスは、自らの語る人間性、主体性理解に対しては「ユートピア的」(utopique) (AE258)との批判が向けられるであろうと述べている。ただし問題はこの「ユートピア」という語をどのように解釈するかにかかっている。政治哲学的見地から、レヴィナス思想を、

や「自然本性主義」的発想を問いただし、従来の倫理学の枠を超えて宗教哲学の問題にまで踏み込む彼の思想の真価は、倫理・政治理論としての実効性よりも、「倫理学とはなにか」という問いを新たにつきつけるところにあるのではないと思われる。万事に適用しうる理論を構築するよりも、今ここに在る「私」にとって真に迫るものである他人の「顔」との関係を描き出すことを——たとえそうした言説が、いかなる存在論的条件にも基礎づけられないものだとしても——選んだことで、レヴィナスの思想は、旧来のヒューマニズム思想においては十分に論究されてこなかった、人間の唯一性やその倫理性、宗教性に光を当てて、人間的なありかたとしての主体性——「人間なるもの」——を追究するものとなっているのではないだろうか。

こうした考えから、われわれは一貫して「人間主義」を倫理学に対する一つの問題提起として受け止めることの意義を強調してきた。一人の人称的存在者「私」として「今ここ」に在ることの「意味」を徹底的に追究し、〈他者〉とかかわりゆく「時間」のうちで主体性を規定することで、レヴィナスは、伝統的な自我論や主体性論、人間本性論の枠組みを根底から覆している。このことを鑑みるなら、彼の発想の強みは、その汎用性よりも、哲学における常識を180度転換するその発想の斬新さや思考の徹底性のうちにあるのではないかと考えられる。新たな思惟と言語の枠組みを発明することで、従来の枠組みでは語りえない事柄について思考する可能性を拓いたという点で、彼は他に代わる者のない業績を残したと言えるのではないだろうか。

本論で見たように「人文科学」を反ヒューマニズムの代表格として挙げるレヴィナスは、自身の思索においても、人間の生に関わる事柄を、社会学や経済学のように実証主義的に論じる手法を退けている。確かに、より多くのデータに基づき、誰もが納得するような現状分析を行うこともひとつの学問的態度ではある。しかし、様々な現象を分析し、他の人々へとことばを語り出すわれわれ自身の思惟や言語の構造そのものに潜む限界を炙り出し、そのパラダイムを転換することでしか見えてこない真実もあるだろう。倫理学において探究される規範的な事柄、善さを目指すためにあるべき生のかたちもまた、統計には上ることのない真実、われわれの生のうちでこそリアリティをもつような真実なのではないだろうか。その意味で、レヴィナスが、現象を記述する言語によっては決して表現しえない事柄を語るために「倫理的言語」を用いたのは単なる偶然ではないように思われる。彼は、他者のために代わりに応答する「責任」が、「人間なるもの」の倫理的可能性／不可能性——「なしうる」という権能ならざる、「なさねばならない」という使命、責務であるような可能性——のうちに含まれていることを示している。こ

死ではなくユートピアを起点に時間性を捉え直す(DMT115)ことで歴史の全体性の外部と結びついた「救済論」的観点をもたらすものとして、むしろ高く評価する研究者もいる(ABENSOUR, Miguel, *L'homme est un animal utopique. Utopiques II*, Arles, Les éditions de la nuit, 2010, 45/253.)。

のことを鑑みるなら、彼の「人間主義」思想は、人間的存在者が置かれている偶然的な諸条件に拘泥することなく真に普遍的なものを探究する、哲学・倫理学に固有の思考の「強靱さ」を備えたものではないかと思われる。

レヴィナスの「人間主義」は、人間的主体性のうちで倫理的精神性と宗教的感受性が結びついていること、人と人との関係が人と神との関係から切り離されては成立し得ず、逆もまた然りであることを浮き彫りにする、一神教的な発想を刻印された思想である。こうした考え方は、宗教的発想を普遍性を欠く個別的な事柄とみなし、万人に共通の普遍的な倫理学を、世俗化され一般化されうる原則に基づいて思考する近代的な発想からみると、前近代的なものと映るかもしれない。しかし、だからこそ彼の思想は、世俗的な法に則って一国家に所属し、政治参加することを公的な生、制限なく自由な信条を実践することを私的な生、として二分する政教分離の発想に慣れたわれわれの思考の範疇を問い直すものとなりえているように思われる。この思想は、自由な市民としての個人を人間の最小単位とみなし、他者の自由を侵害しないことを唯一の対他的配慮の規範とする自由主義的な道德観や、自己と他者が同じ人間であるという素朴な自然本性論に依拠する人権活動は、果たして真の人間主義に根差しているだろうか、という問いをわれわれに突きつけるものである。この鋭い問題提起の力こそが、レヴィナスが多くの文化圏で、また様々な分野の研究者に読まれてきた理由ではないだろうか。政教分離の理念が揺るがされ、政治と宗教の関係性を巡る考察がこれまでにないほど至急の責務と化しているこの現代社会に生きるわれわれに対し、既存の常識を問いただす可能性を示すその力のうちにこそ、レヴィナスの「人間主義」思想の現代的意義が宿っているのではないかと思われる。

文献一覧

一. レヴィナスの作品（初出年代順）

（一）レヴィナスの著作

- LÉVINAS, Emmanuel, « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme », 1934, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Paris, Payot & Rivages, 1997(éd. poche).
- « De l'évasion », 1935, dans *De l'évasion*, Paris, Fata Morgana, 1982(éd. de poche).
- « Le temps et l'autre », conférences en 1946/1947, dans *Le temps et l'autre*, Paris, Fata Morgana/P.U.F., 1979, 9^e éd 2007.
- De l'existence à l'existant*, Paris, J.Vrin, 1947, 2^e éd. augmentée 1978, 2004(éd. de poche).
- Noms propres*, recueil d'articles entre 1947 et 1973, Montpellier, Fata Morgana, 1975, 1997(éd. de poche).
- En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, recueil d'articles entre 1949 et 1965, Paris, J.Vrin, 2^e éd. augmentée 1967, 4^e éd. 2006(éd. de poche).
- Difficile liberté*, recueil d'articles entre 1949 et 1975, Paris, Albin Michel, 1963, 1976, 3^e éd. augmentée 1995, 4^e éd. 2006.
- Entre Nous, Essai sur le penser-à-l'autre*, recueil d'articles entre 1951 et 1990, Paris, Bernard Grasset, 1991.
- Sur Maurice Blanchot*, recueil d'articles entre 1956 et 1975, Montpellier, Fata Morgana, 1975/2004.
- Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, Hague, Martinus Nijhoff, 1961, 4^e éd. 1984.
- Humanisme de l'autre homme*, recueil d'articles entre 1961 et 1970, Paris, Fata Morgana, 1972(éd. de poche).
- Quatre lectures talmudiques*, recueil de conférences entre 1963 et 1966, Paris, Minuit, 1968, 2005.
- Altérité et transcendance*, recueil d'articles entre 1967 et 1989, Paris, Fata Morgana, 1995(éd. de poche).
- Hors sujet*, recueil d'articles entre 1968 et 1985, Paris, Fata Morgana, 1987(éd. de poche).
- Du sacré au saint, cinq nouvelles lectures talmudiques*, recueil de conférences entre 1969 et 1975, Paris, Minuit, 1977.
- L'Au-delà du verset, lectures et discours talmudiques*, recueil d'articles et de conférences entre 1969 et 1980, Paris, Minuit, 1982.

- De Dieu qui vient à l'idée*, recueil d'articles entre 1973 et 1980, Paris, J.Vrin, 1982, 2^e éd. 1998.
- Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Barcelone, Kluwer Academic, 1974, Paris, Martinus Nijhoff, 1978, 5^e éd. 2006(éd. de poche).
- Nouvelles lectures talmudiques*, recueils de conférences entre 1974 et 1989, Paris, Minuit, 1996/2005.
- Dieu, la Mort et le Temps*, deux cours à Sorbonne en 1975/1976, textes établis par J. Rolland, Paris, Bernard Grasset, 1993.
- « Éthique et Infini, dialogues avec Philippe Nemo », enregistrés et diffusés par France-Culture en février-mars 1981, dans *Éthique et Infini, dialogues avec Philippe Nemo*, Paris, Fayard et Radio-France, 1982.
- À l'heure des nations*, recueil d'articles entre 1982 et 1987, Paris, Minuit, 1988.
- Transcendance et intelligibilité, suivi d'un entretien au 2 juin 1983*, Collection Autre temps, N°4, Genève, Labor et Fides, 1984, 1996.

(二) 雑誌等に公刊された論文・講演録等

- LÉVINAS, Emmanuel, « Martin Heidegger et l'ontologie », dans L.Lévy-Bruhl(dir.), *Revue de la France et de l'Étranger*, N° 26, Paris, Félix-Alcan, janvier-juin 1932, pp.395-431.
- « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme », dans E.Mounier(dir.), *Esprit, Revue Internationale*, N° 26, Paris, Édition Française, novembre 1934, pp.199-208.
- « *La présence totale*, Louis Lavelle », 1934, dans *Recherches philosophiques*, N°4, Paris, Vrin, p. 392-395.
- « La signification de la pratique religieuse », dans *L'Univers israélite*, N°37, Paris, L'Univers israélite, 1937, pp.569-570.
- « Il y a », dans J.Wahl(éd.), *Deucalion : être et penser*, N°1, Paris, Revue Fontane, 1946, pp.141-154.
- « L'ontologie est-elle fondamentale ? », dans *Revue Métaphysique et de Morale*, N°1, Paris, Librairie Armand Colin, en juillet-septembre 1951, pp.88-98.
- « Le moi et la totalité », dans *Revue Métaphysique et de Morale*, N°4, Paris, Librairie Armand Colin, en octobre-décembre 1954, pp.353-373.
- « Existenz und Ethik », dans *Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur*, N°43, Zürich, Gesellschaft Schweizer Monatshefte, 1963-64, pp. 170-177.
- « la signification et le sens », dans *Revue Métaphysique et de Morale*, N°2, Paris, Librairie Armand Colin, en avril-juin 1964, pp.125-156.
- « Liberté et commandement », dans *Revue Métaphysique et de Morale*, N°2, Paris, Librairie Armand Colin, en juillet-septembre 1964, pp.264-272.

- UNESCO(éd.), *Kierkegaard vivant*, actes du colloque organisé par l'Unesco à Paris du 21 au 23 avril 1964, Paris, Gallimard, 1966.
- « Kant et le Kantisme », notes critiques sur J.Lacroix, dans *Revue Métaphysique et de Morale*, N°4, Paris, Librairie Armand Colin, octobre-décembre 1966, pp.483-484.
- « Humanisme et an-archie », dans *Revue Internationale de Philosophie*, N°3-4, Paris, Gallimard, 1968, pp.323-337.
- « Un Dieu Homme? », reproduit d'un exposé lors de la Semaine des intellectuels catholiques, mars 1968, dans *Qui est Jésus-Christ « Recherches et Débats »*, N°62, Paris, DDB, 1968, pp.186-192.
- « la substitution », dans *Revue philosophique de Louvain*, Montpellier, Charité, août 1968, pp.487-508.
- « Au-delà de l'essence », dans *Revue Métaphysique et de Morale*, N°3, Paris, Librairie Armand Colin, juillet-septembre 1970, pp.265-283.
- « Vérité du dévoilement et vérité du témoignage », dans E.Castelli(éd.), *Le témoignage*, Paris, Aubier, 1972, pp.101-110.
- « De la signifiante du sens », 1982, dans *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, P.U.F., 2009, pp.259-268.

(三) レヴィナスの未公開草稿（手紙等含む）

- LÉVINAS, Emmanuel, « Deux lettres d'Emmanuel Levinas à Jacques Derrida », 1964/1965, lettres retranscrites par D.Cohen-Levinas, dans *Lire Totalité et Infini d'Emmanuel Levinas: Études et interprétations*, textes réunis et présentés par D.Cohen-Levinas, Paris, Hermann, 2011, pp.213-220.
- Œuvres 1: Carnets de Captivité et autres inédits*, volume publié sous la responsabilité de R.Calin et de C.Chalier, préface de J.-L.Marion, Paris, Bernard Grasset/IMEC, 2009.
- Œuvres 2: Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*, Paris, Bernard Grasset/IMEC, 2009.
- Œuvres 3: Éros, Littérature et philosophie, inédites*, Paris, Bernard Grasset/IMEC, 2013.

(四) 用語索引

Levinas Concordance, C.Cioan et G.Hansel(éd.), Dordrecht, Springer, 2005.

(五) インタビューを含むDVD

Levinas, coffret 2 DVD, proposé par D.Hansel et I.Morgensztern, Paris, Montparnasse Éditions, 2013.

二. レヴィナス以外の参考文献（著者名（姓）のアルファベット順）

（一）レヴィナスに関する著作

- ABENSOUR, Miguel, *Emmanuel Levinas, l'intrigue de l'humain: entre métapolitique et politique, Entretiens avec Danielle Cohen-Levinas*, Paris, Le Bel Aujourd'hui, 2012.
- ARBIB, Dan, *La lucidité de l'éthique: études sur Levinas*, Paris, Hermann, 2014.
- BAILHACHE, Gérard, *Le sujet chez Emmanuel Levinas: fragilité et subjectivité*, Paris, P.U.F., 1994.
- 馬場智一『倫理の他者 レヴィナスにおける異教概念』、東京、勁草書房、2012 年。
- BENSUSSAN, Gérald, *Le Temps Messianique: Temps Historique Et Temps Vécu*, Paris, Vrin, 2001.
- Qu'est-ce que la philosophie juive ?*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003.
- Éthique et expérience. Levinas politique*, Strassbourg, Phocide, 2008.
- BOUNDJA, Claver, *Penser la paix avec Emmanuel Lévinas: Histoire et eschatologie*, Paris, Harmattan, 2009.
- BREZIS, David, *Levinas et le tournant sacrificiel*, Paris, Hermann, 2012.
- CALIN, Rodolphe, *Levinas et l'exception du soi*, Paris, P.U.F, 2005.
- CHALIER, Catherine, *Lévinas: l'utopie de l'humain*, Paris, Albin Michel, 1993.
- La Trace de l'infini. Emmanuel Levinas et la source hébraïque*, Paris, Le Cerf, 2002.
- CHOPIN, Hugues, *L'espace de la pensée française contemporaine: à partir de Levinas et Laruelle*, Paris, Harmattan, 2007.
- CHRÉTIEN, Jean-Louis, *L'appel et la réponse*, Paris, Minuit, 1992.
- COURTINE, Jean-François, *Lévinas: la trame logique de l'être*, Paris, Hermann, 2012.
- DE BAUW, Christine, *L'envers du sujet: Lire autrement Emmanuel Levinas*, Bruxelles, OUSIA, 1997.
- DEL MASTRO, Cesare, *La métaphore chez Levinas: une philosophie de la vulnérabilité*, Bruxelles, Lessius, 2012.
- DÉRRIDA, Jacques, *Adieu: à Emmanuel Levinas*, Galilee, Paris, 1997.
- DRABINSKI, John E., *The Sensibility and Singularity: The Problem of Phenomenology in Levinas*, Albany, State University of New York Press, 2001.
- ELLA, Elvis, *Emmanuel Levinas: Des droits de l'homme à l'homme*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- FAESSLER, Marc, *En découvrant la transcendance avec Emmanuel Lévinas*, Cahiers de la revue de théologie et de philosophie, N°22, Genève/Lausanne/Neuchâtel, 2005.
- FERON, Etienne, *De l'idée de transcendance à la question du langage: l'itinéraire philosophique d'Emmanuel Lévinas*, Grenoble, Jérôme Millon, 1992.
- FRANCK, Didier, *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, Paris, P.U.F., 2008.

- 藤岡俊博『レヴィナスと「場所」の倫理』、東京、東京大学出版会、2014 年。
- 合田正人『レヴィナス 存在の革命へ向けて』、東京、筑摩書房、2000 年。
- 合田正人（編）『顔とその彼方 レヴィナス『全体性と無限』のプリズム』、東京、知泉書館、2014 年。
- HANDELMAN, Susan A., *Fragments of Redemption. Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem, and Levinas*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1991.
- HANSEL, Georges, *De la Bible au Talmud, suivi de l'itinéraire de pensée d'Emmanuel Levinas*, Paris, Odile Jacob, 2008.
- Politique d'Emmanuel Levinas*, Paris, Sandre, 2010.
- HANSEL, Joëlle(éd.), *Levinas in Jerusalem: Phenomenology, Ethics, Politics, Aesthetics*, Amsterdam, Springer, 2010.
- HAYAT, Pierre, *La liberté investie: Levinas*, Paris, Kimé, 2014.
- HOUSSET, Emmanuel(éd.), *Levinas : au-delà du visible, études sur les inédits de Levinas des Carnets de captivité à Totalité et Infini*, Cahiers de Philosophie de l'université de Caen, équipe de recherche *Identité et Subjectivité*, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2012.
- 伊原木大祐『レヴィナス 犠牲の身体』、東京、創文社、2010 年。
- 岩田靖夫『神の痕跡 ハイデガーとレヴィナス』、東京、岩波書店、1997 年。
- 『神なき時代の神 キルケゴールとレヴィナス』、東京、岩波書店、2001 年。
- JANICAUD, Dominique, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, l'éclat, 1990.
- La phénoménologie éclatée*, Paris, l'éclat, 1998.
- 熊野純彦『レヴィナス 移ろいゆくものへの視線』、東京、岩波書店、1999 年。
- LESCOURRET, Marie A., *Emmanuel Levinas*, Paris, Flammarion, 1994.
- MARION, Jean-Luc, *L'idole et la Distance, Cinq études*, Paris, Grasset, 1977, 2^e éd. 1989.
- Réduction et donation: Recherches sur Husserl Heidegger et la Phénoménologie*, Paris, P.U.F., 1989.
- Figures de Phénoménologie, Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida*, Paris, Vrin, 2012.
- MINTOUME, Siméon C., *L'éthique comme philosophie première ou la défense des droits de l'autre homme chez Emmanuel Levinas*, Paris, l'Harmattan, 2011.
- MOATI, Raoul, *Événements Nocturnes: essai sur Totalité et Infini*, préface par J.Benoist, Paris, Hermann, 2012.
- MURAKAMI, Yasuhiko, *Lévinas Phénoménologue*, Grenoble, J.Millon, 2002.
- 永井晋『現象学の転回 「顕現しないもの」に向けて』、東京、知泉書館、2007 年。

- NDAYIZIGIYE, Thaddée, *Réexamen éthique des droits de l'homme sous l'éclairage de la pensée d'Emmanuel Levinas*, Bern/Berlin/Frankfurt/New York/Paris/Wien, Peter Lang SA, 1997.
- PEREZ, Félix, *D'une sensibilité à l'autre dans la pensée d'Emmanuel Lévinas: ce n'est pas moi, c'est l'autre*, L'Harmattan, Paris, 2001.
- PETROSINO, Silvano, *La scène de l'humain, pensée grâce à Derrida et Lévinas, traduit de l'italien par Francis Guibal*, Paris, Cerf, 2012.
- PONZIO, Augusto, *Sujet et altérité sur Emmanuel Lévinas, suivi de deux dialogues avec Emmanuel Lévinas*, Paris, Harmattan, 2000.
- PUTNAM, Hilary, *Jewish Philosophy as a Guide to Life: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*, Bloomington, Indiana University Press, 2008.
- REY, Jean F., *La mesure de l'homme: L'idée d'humanité dans la philosophie d'Emmanuel Levinas*, Paris, Michalon, 2001.
- ROLLQND, Jacques, *Parcours de l'autrement: Lecture d'Emmanuel Lévinas*, Paris, P.U.F., 2000.
- 齋藤慶典『思考の臨界 超越論的現象学の徹底』、東京、勁草書房、2000年。
- 『力と他者 レヴィナスに』、東京、勁草書房、2000年。
- SALANSKIS, Jean-Michel, *Sens et philosophie du sens*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001.
- Levinas Vivant*, Paris, Les Belles Lettres, 2006.
- L'humanité de l'homme. Levinas vivant II*, Paris, Klincksieck, 2011.
- SALOMON, Malka, *Emmanuel Lévinas, la vie et la trace*, Paris, Jean-Claude Lattès, 2002.
- SCHNELL, Alexander, *En face de l'extériorité: Levinas et la question de la subjectivité*, Paris, Vrin, 2010.
- SEBBAH, François-David, *Lévinas et le contemporain: les préoccupations de l'heure*, Dijon, Les Solitaires Intempestifs, 2009.
- L'épreuve de la limite: Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, Paris, P.U.F., 2001.
- 実存思想協会(編)『レヴィナスと実存思想 実存思想論集〈22〉』、東京、理想社、2007年。
- 関根沙織『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——』、京都、晃洋書房、2007年。
- WALDENFELS, Bernhard, *Phänomenologie in Frankreich*, Berlin, Suhrkamp, 1983.
- WELTEN, Ruud, *Phénoménologie du Dieu invisible. Essais sur Emmanuel Lévinas, Michel Henry et Jean-Luc Marion*, traduit de l'anglais par S.Camilleri, Paris, l'Harmattan, 2011.

(二) レヴィナスに関する論文

- ABENSOUR, Miguel, « Mal élémental », dans *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme, suivi d'un essai de Miguel Abensour*, Paris, Rivages poche, 1997, pp.27-103.

- « Penser l'humain », dans *Europe: revue littéraire mensuelle*, N°991-992, Paris, EUROPE, novembre-décembre 2011, pp.21-48.
- BARASH, Jeffrey A., « Le corps de l'autre: Levinas lecteur de Merleau-Ponty », *Levinas à Jérusalem*, Paris, Klincksieck, 2007, pp.45-56.
- BATNITZKY, Leona, « Levinas Between German Metaphysics and Christian Theology », dans K.Hart et M.A.Singer(éd.), *The Exorbitant: Emmanuel Levinas between Jews and Christians*, New York, Fordham University Press, 2010, pp.17-31.
- BENOIST, Jocelyn, « Le COGITO lévinassien: Lévinas et Descartes », dans J.-L.Marion(dir.), *Positivité et Transcendance*, Paris, P.U.F., 2000, pp.105-122.
- BENSUSSAN, Gérard, « La précession de l'Éthique sur la Justice : face-à-face et pluralité », dans *Les Cahiers Philosophiques de Strassbourg: Lévinas et la politique*, Paris, Vrin, 2003, pp.9-19.
- « De la « Signification corporelle du temps » », dans E.Housset et R.Calin(dir.), *Levinas: au-delà du visible, études sur les inédits de Levinas des Carnets de captivité à Totalité et Infini*, N°49, Cahiers de Philosophie de l'université de Caen, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2012, pp.315-324.
- BERNARD, Gaëlle, « Levinas et l'antihumanisme », dans R.Burggraeve, J.Hansel, M.-A.Lescourret, J.-F.Rey, J.-M.Salanskis(éd.), *Recherches Levinassiennes*, Louvain/Paris, l'Institut supérieur de philosophie Louvain-la-Neuve, 2012, pp.111-124.
- BREZIS, David, « Messianisme et pensée sacrificielle », dans *Europe: revue littéraire mensuelle*, N°991-992, Paris, EUROPE, novembre-décembre 2011, pp.242-268
- CALIN, Rodolphe, « La voix du soi, ipséité et le langage chez Lévinas » dans *Alter, Revue de Phénoménologie*, N°5, Fontenay-aux-Roses, Alter, 1997, pp.257-280.
- « La métaphore absolue. Un faux départ vers l'autrement qu'être » dans E.Housset et R.CALIN(dir.), *Levinas : au-delà du visible, études sur les inédits de Levinas des Carnets de captivité à Totalité et Infini*, Cahiers de Philosophie de l'université de Caen, N°49, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2012, pp.125-142.
- CAPELLE-DUMONT, Philippe, « Le temps dramatique et son au-delà. Emmanuel Levinas et Léon Bloy », dans *Levinas et l'expérience de la captivité*, Colloque du 4 octobre 2010, Paris, Lethielleux, 2011, pp.95-103.
- CASPER, Bernhard, « « Salut n'est pas l'être »: pour comprendre la confrontation de Levinas avec Heidegger, à travers les *Carnets de captivité et autres inédits* », traduction de l'allemand par M.Delale, pp.213-228, dans E.Housset et R.CALIN(dir.), *Levinas: au-delà du visible, études sur les inédits de Levinas des Carnets de captivité à Totalité et Infini*, Cahiers de Philosophie de l'université de Caen, N°49, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2012, pp.215-228.

- CHALIER, Catherine, « L'âme de la vie. Lévinas, lecteur de R.Haïm de Volozin », dans *Les Cahiers de l'Herne*, Paris, Éditions de l'Herne, 1978/1991/2006, pp.387-398.
- « ontologie et mal », dans J.Greisch et J.Rolland(dir.), *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première*, Paris, Cerf, 1993, pp.63-78.
- CIARAMELLI, Fabio, « Levinas et la « séparation liante de la société ». Pour une phénoménologie de la socialisation », dans P.Fontaine et A.Simhon(dir.), *Emmanuel Levinas. Phénoménologie, Éthique, Esthétique, Herméneutique*, Puteaux, Cercle Herméneutique, 2007, pp.139-150.
- COHEN, Richard, « Against Theology, or « The Devotion of a Theology Without Theodicy » : Levinas on Religion », dans K.Hart et M.A.Singer(éd.), *The Exorbitant: Emmanuel Levinas between Jews and Christians, Perspectives in continental philosophy*, séries édités par J.D.Caputo, New York, Fordham University Press, 2010, pp.74-89.
- COLLETE, Jacques, « Lévinas et Kierkegaard: emphase et paradoxe », dans *Revue philosophiques de Louvain*, vol.100, N°1-2, Louvain, Peeters, 2002, pp.4-31.
- DÉRRIDA, Jacques, « Violence et métaphysique, essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas(premier partie) », dans *Revue Métaphysique et de Morale*, N°3, Paris, Librairie Armand Colin, juillet-septembre 1964, pp.322-354, et « Violence et métaphysique, essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas(deuxième partie) », dans *Revue Métaphysique et de Morale*, N°4, Paris, Librairie Armand Colin, octobre-décembre 1964, pp.425-473, recueillis dans *L'écriture et La différence*, Paris, Seuil, 1967, pp.117-228.
- « les fins de l'homme », 1968, dans *Marges – de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, pp.138-139.
- « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », 1983, dans F. Laruelle(éd.), *Textes pour Emmanuel Lévinas*, Paris, J.M.Place, 1980, pp.21-60.
- DEWITTE, Jacques, « Une parole qui commence. Levinas et la critique de l'herméneutique du soupçon », dans P.Fontaine et A.Simhon(dir.), *Emmanuel Levinas, phénoménologie, éthique, esthétique et herméneutique*, Puteaux, Le Cercle herméneutique, février, 2007, pp.193-222.
- FAESSLER, Marc, « Kénose », dans D.Cohen-Lévinas, S.Trigano(éd.), *Emmanuel Lévinas et les théologies*, revue *Pardès*, n° 42, Paris, In Press, 2007, p. 143-153.
- FERON, Etienne, « Intérêt et désintéressement de la raison: Lévinas et Kant », dans M.Dupuis(éd.), *Lévinas en contrastes*, Bruxelles, De Boeck Université, 1994, pp.83-105.
- GÓMEZ, Patricio P., « Mal radical et responsabilité infinie », traduit de l'espagnol par M.-P.Sarazin, dans *Cahiers d'études lévinassiennes*, N°7 *le mal*, l'Institut d'études lévinassiennes, Paris/Jérusalem, 2008, pp.99-136.
- GREISCH, Jean, « En chemin vers le sens du langage », dans E.Housset et R.Calin(dir.), *Levinas: au-delà du visible, études sur les inédits de Levinas des Carnets de captivité à Totalité et*

- Infini*, N°49, Caen, Cahiers de Philosophie de l'université de Caen, Presses Universitaires de Caen, 2012, pp.161-180.
- HANSEL, Joëlle, « Autrement que Heidegger: Levinas et l'ontologie à la française », dans *Levinas De l'Être à l'Autre*, Paris, P.U.F, 2006, pp.37-54.
- HANSEL, Georges, « Éthique et politique dans la pensée d'Emmanuel Levinas », dans *Levinas à Jérusalem*, Paris, Klincksieck, 2007, pp.151-190.
- HANUS, Gilles, « Le mal, entre facticité et théodicée », dans P.Fontaine et A.Simhon(dir.), *Emmanuel Levinas. Phénoménologie, Éthique, Esthétique, Herméneutique*, Puteaux, Cercle Herméneutique, 2007, pp.51-64.
- 本田誠也「信仰における隣人の他性：レヴィナスによるキェルケゴールの宗教性批判に就いて」『新キェルケゴール研究』第2号、東京、キェルケゴール協会、2002年、pp.37-58。
- 藤岡俊博「「未開」心性と異教：レヴィナスのレヴィ=ブリュール読解」『Résonances』第4号、東京、東京大学大学院総合文化研究科、2006年、pp.160-166。
- 藤岡俊博、小手川正二郎、渡名喜庸哲「新しくレヴィナスを読むために」『現代思想』第40巻第3号、東京、青土社、2012年、pp.225-257。
- 市川裕「レヴィナスにおけるタルムード研究の意義」哲学会編『レヴィナス——ヘブライズムとヘレニズム』第121巻793号、東京、有斐閣、2006年、pp.1-19。
- 「ユダヤ教の現代メシア論——ショーレムとレヴィナスの対話——」『宗教学年報』第17号、東京、東京大学宗教学研究室、2010年、pp.1-15。
- JANIAUD, Joël, « « me voici ! » Kierkegaard et Levinas: les tensions de la responsabilité », *Archives de Philosophie*, N°60, Paris, Centre Sèvres, 1997, pp.87-108.
- 河村兼次郎「ユダヤ教におけるイザヤ書53章の解釈史」『神学研究』第58号、兵庫、関西学院大学、2011年、pp.9-23。
- 小手川正二郎「L'intériorité et la chose du sujet : le cartésianisme levinassien」『フランス哲学・思想研究』第15号、東京、日仏哲学会、2010年、pp.113-122。
- DE LAUNAY, Marc, « Le « miraculeux surplus ». Les notes de Levinas sur la métaphore », dans *Levinas et l'expérience de la captivité*, Colloque du 4 octobre 2010, Paris, Lethielleux, 2011, pp.51-60.
- MARION, Jean-Luc, « Note sur l'indifférence ontologique » dans *Emmanuel Levinas: l'éthique comme philosophie première*, Paris, Cerf, 1993, pp.47-62.
- 「D'autrui à l'individu », dans J.-L.Marion(dir.), *Positivité et transcendance*, Paris, P.U.F., 2000, pp.287-308.
- 「la substitution et la sollicitude. Comment Levinas reprit Heidegger », dans *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, issu d'un colloque en mars 2006 au Collège

- international de philosophie à l'initiative de D.Cohen-Levinas et de B.Clément, Paris, P.U.F., 2007, pp.51-72.
- MOSÈS, Stéphane, « L'idée de l'infini en nous. Pour Emmanuel Lévinas », dans J. Greisch et J. Rolland(dir.), *Emmanuel Levinas. L'éthique comme philosophie première*, Colloque de Cerisy-la-Salle, Paris, Le Cerf, 1993, pp.79-101.
- MOYN, Samuel, « Transcendence, Morality, and History. Emmanuel Levinas and the Discovery of Søren Kierkegaard in France », dans *Encounter with Levinas*, N°104, Yale, Yale French Studies, 2004, pp.22-54.
- MURAKAMI, Yasuhiko et NAKA, Mao, « Dans une culture sans Dieu. Lévinas au Japon », dans *Cahiers d'études levinassiennes*, N°4 *Messianisme*, Paris/Jérusalem, Institut d'études levinassiennes, 2005, pp.409-438.
- NORDMANN, Sophie, « Hermann Cohen, Emmanuel Lévinas et la question de la souffrance », *Cahiers d'études levinassiennes*, N°7 *le mal*, Paris/Jérusalem, Institut d'études levinassiennes, 2008, pp.73-98.
- OMBROSI, Orietta, « Humilité de Dieu, prière de l'homme », dans *Emmanuel Levinas et les théologies*, Pardès N°42, Paris/Jérusalem, In Press, 2007, pp.155-169.
- PAZARAITE, Ausra, « La violence et le sacré. Emmanuel Lévinas et René Girard », dans R.Burggraeve, J.Hansel, M.-A.Lescourret, J.-F.Rey, J.-M.Salanskis(éd.), *Levinas autrement*, Louvain/Paris, Peeters, 2012, pp.45-154.
- PETROSINO, Silvano, « L'intrigue du Tout-Autre. Dieu dans la pensée de Lévinas », traduit de l'italien par G.Iannella, dans J.Rolland(éd.), *Les Cahiers de la nuit surveillée. Emmanuel Lévinas*, Lagrasse, Verdier, 1984, pp.194-210.
- ROLLAND, Jacques, « Un chemin de pensée. Totalité et Infini – Autrement qu'être », dans *Rue Descartes*, N°19, Paris, Quadrige/P.U.F., 1998, pp.39-54.
- SALANSKIS, Jean-Michel, « Levinas et Heidegger: le grand écart », dans R.Burggraeve, J.Hansel, M.-A.Lescourret, J.-F.Rey, J.-M.Salanskis(éd.), *Recherches Levinassiennes*, Louvain/Paris, l'institut supérieur de philosophie Louvain-la-neuve, 2012.
- SCHNELL, Alexander, « Au-delà de Hegel, Husserl et Heidegger : une lecture phénoménologique de Totalité et Infini », dans *Lire Totalité et Infini d'Emmanuel Levinas : études et interprétations*, Paris, Hermann, 2011, pp.27-40.
- SIMHON, Ari, « Sens unique. Notes sur la question de l'interprétation chez Levinas », dans P.Fontaine et A.Simhon(dir.), *Emmanuel Levinas, Phénoménologie, Éthique, Esthétique, Herméneutique*, Puteaux, Cercle Herméneutique, 2007, pp.223-243.
- SOKULER, Zinada, « La possession, la chose et le sujet : la théorie du besoin dans les *Carnets de captivité* », dans E.Housset et R.Calin(dir.), *Levinas: au-delà du visible, études sur les inédits de Levinas des Carnets de captivité à Totalité et Infini*, N°49, Cahiers de

- Philosophie de l'université de Caen, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2012, pp.196-214.
- 杉村靖彦「無力における責任・「人権」の手前へ」『哲學』56号、東京、日本哲学会、2005年、pp.82-97。
- 渡名喜庸哲« Question de l'œuvre chez Emmanuel Lévinas »『フランス哲学・思想研究』第13号、東京、日仏哲学会、2008年、pp.118-127。
- 鶴真一「他者へのかかわりとしての言語：キェルケゴールとレヴィナス」『新キェルケゴール研究』第2号、東京、キェルケゴール協会、2002年、pp.59-76。
- WYGODA, Shmuel, « Un Midrash philosophique. À propos de la lecture lévinassienne du Talmud », dans *Cahiers d'études lévinassiennes*, N°4 *Messianisme*, Paris/Jérusalem, Institut d'études lévinassiennes, 2005, pp.313-352.
- « Levinas et la tradition juive lituanienne », dans R.Burggraeve, J.Hansel, M.-A.Lescourret, J.-F.Rey, J.-M.Salanskis(éd.), *Levinas autrement*, Louvain/Paris, Peeters, 2012, pp.403-460.
- ヤンポルスカヤ、アンナ「サモツワネツ（僭称者）：自らメシアを名乗ること、おのれを〈私〉であると主張すること——第四回フランス語圏ユダヤ知識人会議におけるレヴィナスとジャンケレヴィッチとの間の〈ロシア的〉討論——」『現代思想』第40巻第3号、山脇裕毅訳、東京、青土社、2012年、pp.314-321。

(三) 主題に関連する著作

- ABENSOUR, Miguel, *L'homme est un animal utopique. Utopiques II*, Arles, Les éditions de la nuit, 2010.
- ARENDT, Hannah, *The human condition*, avec introduction de M.Canovan, Chicago/London, University of Chicago Press, 1958, 2^e éd. 1999.
- BUBER, Martin, *Ich und Du*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2005.
- CAPELLE-DUMONT, Philippe(dir.), *Dieu en tant que Dieu: la question philosophique*, Collection Philosophie et Théologie, Paris, Le Cerf, 2012.
- CHALIER, Catherine, et FAESSLER, Marc, *judaïsme et christianisme l'écoute en partage*, Paris, Le Cerf, 2001.
- DÉRRIDA, Jacques, *Le voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, P.U.F., 1967, 3^e éd. 1976.
- L'animal donc je suis*, Paris, Galilée, 2006.
- DESCARTES, René, *Méditations Métaphysiques, objections et réponses suivies de quatre lettres*, originellement paru en 1961, Paris, Garnier-Flammarion, 1979, version imprimé en 1992(Bilingue). (ルネ・デカルト『省察・情念論』、井上庄七・森啓訳、東京、中央公論新社、2002年初版、2009年。)

- ドストエフスキー、フョードル『カラマーゾフの兄弟』〈上・中・下〉、原卓也訳、東京、新潮社、1978年改版、1978年。
- DUFRENNE, Mikel, *Pour l'Homme*, Collections « Esprit », Paris, Seuil, 1968.
- GIRARD, René, *La Violence et le sacré*, Paris, Hachette, 1972/1999.
- GREISCH, Jean, *Qui sommes-nous ? Chemin phénoménologiques vers l'homme*, Louvain/Paris, l'institut supérieur de philosophie Louvain-la-Neuve, 2009.
- 濱田侑子『キルケゴール 主体性の真理』、東京、創文社、1999年。
- HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1925, 2006.
- HENRY, Michel, *L'essence de la manifestation*, Paris, P.U.F., 4ème éd. 2011.
- HOUSSET, Emmanuel, *La vocation de la personne, l'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*, Paris, P.U.F., 2007.
- L'intériorité d'exil. Le soi au risque de l'altérité*, Paris, Le Cerf, 2008.
- HUSSERL, Edmund, *Méditations cartésiennes: Introduction à la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1947.
- KIERKEGAARD, Søren, *Søren Kierkegaards Samlede Vaerker*, A.B.Drachmann, J.L.Heiberg et H.O.Lange(éd.), Kjøbenhavn, Gyldendal, 1901-1906. (『キェルケゴール著作全集』原典訳記念版第三卷(上)(下)、大谷長監修、福岡、創言社、2010年。『キェルケゴール著作全集』原典訳記念版第六卷／第七卷、大谷長・訳、福岡、創言社、1989年。)
- Crainte et Tremblement. Lyrique-dialectique par Johannès de Silentio*, Traduit du danois par P.-H.Tisseau, Introduction de J.Wahl, Collection philosophique de l'esprit, Paris, Aubier.
- LACROIX, Jean, *Crise de la démocratie, crise de la civilisation*, Lyon, Chronique sociale de France, 1965.
- LÉVY-BRUHL, Lucien, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, F. Alcan, 1910.
- MOSÈS, Stéphane, *Figures philosophiques de la modernité juive*, Paris, Le Cerf, 2011.
- MOUNIER, Emmanuel, *Le Personnalisme*, Paris, Quadrige/P.U.F., 1949, 2010.
- 村岡晋一『対話の哲学 ドイツ・ユダヤ思想の隠れた系譜』、東京、講談社、2008年。
- NÉDONCELLE, Maurice, *La réciprocité des consciences: essai sur la nature de la personne*, Paris, Aubier, 1942.
- NEMO, Philippe, *Job et l'excès du Mal*, Paris, Grasset, 1978.
- NORDMANN, Sophie, *Du singulier à l'universel: essai sur la philosophie religieuse d'Hermann Cohen*, Paris, Vrin, 2007.
- Phénoménologie de la transcendance : création, révélation, rédemption*, Dol-de-Bretagne, d'écarts, 2012.
- OTTO, Rudolf, *Das Heilige Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Gotha, Leopold Klotz Verlag, 1925.

- OUAKNIN, Marc-Alain, *Tsimtsoum, introduction à la méditation hébraïque*, Paris, Albin Michel, 1992.
- PASCAL, Blaise, *Pensées*, Saint-Amand, Édition de Michel Le Guern, Gallimard, 1977, reproduit en 2007.
- RABBI HAÏM dit de Volozine, *l'âme de la vie: Nefesh ha-haïm*, traduit de l'hébreu par B.Gross, Paris, Verdier, 1987.
- RAE, M.-A., *Kierkegaard's Vision of the Incarnation. By Faith Transformed*, Oxford, Clarendon Press, 1997.
- RICŒUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- ショーレム、ゲルショム『ユダヤ教神秘主義——その主潮流』、山下肇ほか訳、東京、法政大学出版局、1985年。
- セルバンテス、ミゲル・デ『ドン・キホーテ』〈前篇一〉、牛島信明訳、東京、岩波書店、2001年。
- WAHL, Jean, *Kierkegaard. L'Un devant l'Autre*, Paris, Hachette Littératures, 1998.
- 『ヘブライ語聖書対訳シリーズ 20』イザヤ書 I (1~22 章)、東京、ミルトス・ヘブライ文化研究所編、2002年。

(四) 主題に関連する論文

- ALTMANN, Alexander, « Homo Imago Dei, in Jewish and Christian Theology », *The Journal of Religion*, Chicago, The University of Chicago Press, 1968, pp.235-259.
- DUFRENNE, Mikel, « Brève note sur l'ontologie », dans *Revue Métaphysique et de Morale*, N°4, Paris, Librairie Armand Colin, octobre-décembre 1954, pp.398-412.
- GREISCH, Jean, « De la question « Qu'est-ce que l'homme ? » à la question : « Qui sommes-nous ? » Les métamorphoses herméneutiques de l'anthropologie philosophique », dans P.Capelle-Dumont(dir.), *Confiance dans la raison*, conférence inaugurale de Pape Benedetto XVI, originellement intitulé *Fiducia nella ragione*, traduit de l'italien par S. Garoche, Paris, Université pontificale du Latran, 2010, Éditions Parole et Silence, 2012, pp.135-160.
- HEIDEGGER, Martin, « Die Ontotheologische Verfassung der Metaphysik », dans *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957, pp.19-42.
- 市川裕「タルムード期のユダヤ思想」『岩波講座東洋思想 第一巻』ユダヤ思想 1、東京、岩波書店、1988年。
- 井筒俊彦「中世ユダヤ哲学史」『岩波講座東洋思想 第二巻』ユダヤ思想 2、東京、岩波書店、1988年。
- RICŒUR, Paul, « Individu et identité », dans *Sur l'individu*, Colloque de Royaumont sur « Individu », 1985, Paris, Seuil, 1987, pp.54-72.

- « Sympathie et Respect, phénoménologie de la seconde personne », dans *Revue Métaphysique et de Morale*, N°4, Paris, Librairie Armand Colin, en octobre-décembre 1954, pp.380-397.
- SERRES, Michel, « Analyse symbolique et méthode structurale », 1961, dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, N°157, Paris, P.U.F., 1967, pp.437-452.
- WAHL, Jean, « Kierkegaard und das Problem der Zeit », dans *Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur*, N°43, Zürich, Gesellschaft Schweizer Monatshefte, 1963-64, pp.197-198.

(五) 参考URL

<http://www.jpost.com/Arts-and-Culture/Books/No-heir-apparent> (« No heir apparent », Article par TALYA HALKIN, dans le site de *The Jerusalem Post*, 2 Sep, 2006.)

<http://utcp.c.u-tokyo.ac.jp/blog/2009/01/post-186/> (西山雄二「【現地報告@パリ】遺産相続と出版—ブランショとレヴィナスをめぐる出版研究動向」、東京大学大学院文化研究科・教養学部附属 共生のための国際哲学研究センター (UTCP) ホームページ、2009年1月25日。)