

# レヴィナスにおける主体について

2017年3月

新潟大学大学院

現代社会文化研究科

浦上 麻衣子

## 〈目次〉

凡例.....	5
序論.....	7
はじめに.....	7
1. 本論の主題.....	8
2. 本論の構成.....	11
第1章 初期論考における主体.....	16
第1節 「逃走について」における主体.....	16
1. 自己充足性としてとらえられた存在の同一性.....	17
2. 自己充足から自己繫縛へ.....	17
a. 充足から逃走へ.....	17
b. 逃走欲求.....	18
3. 繫縛性と身体.....	20
a. 羞恥.....	21
b. 吐き気.....	22
4. 結論.....	23
第2節 『実存から実存者へ』における主体.....	26
1. 引き継がれた問題.....	26
a. 倦怠.....	27
b. 怠惰.....	28
c. 疲労.....	28
2. 〈ある〉と基体化.....	29
a. 〈ある〉という出来事——曖昧さと恐怖.....	30
b. 基体化と定位における主体の誕生.....	32
3. 身体という定位における繫縛性.....	34
a. 現在への繫縛.....	35
4. 結論.....	36
第3節 多元的な存在の探求.....	39
1. 現在から未来へ.....	39
a. 現在における救済の希望.....	39

b. 現在の復活としての未来 .....	40
2. 対面関係における他人 .....	41
3. エロスの関係における〈他なるもの〉 .....	43
4. 繁殖性における超越と自我の保存の問題 .....	46
a. 主体の死とその克服 .....	46
b. 父性および繁殖性 .....	48
5. 結論 .....	50
第2章 『全体性と無限』における《同》としての主体 .....	53
第1節 享受する主体 .....	54
1. 享受の根源性と享受の構造 .....	55
a. 糧と道具 .....	55
2. 享受する主体と世界との関係 .....	57
a. 享受における〈他なるもの〉への依存 .....	57
b. 享受における〈他なるもの〉との直接的な関係 .....	57
3. 〈他なるもの〉への依存と〈他なるもの〉への融解 .....	58
4. 享受における主体の生起 .....	60
a. エゴイズムと幸福 .....	60
b. 享受と身体的自我 .....	62
5. 結論 .....	64
第2節 家に住まう主体 .....	66
1. 家に住まうこと .....	66
2. 家に住まう主体と世界との関係 .....	68
a. 〈もの〉と享受の繰り延べ .....	68
b. 家に住まう主体における〈ある〉の回帰 .....	70
3. 家に住まう主体における〈他なるもの〉との関係 .....	72
4. 結論 .....	74
第3節 家における〈女性的なもの〉 .....	76
1. 家と集約 .....	76
2. 家における〈女性的なもの〉と《他》 .....	78
3. 家における〈女性〉と経験的女性 .....	80
4. 〈女性的なもの〉という他性が示す意味 .....	82

第3章 『全体性と無限』における《他》と主体	86
第1節 顔の次元における主体	86
1. 視覚モデルにおける顔の認識不可能性	87
2. それ自体として存在する顔	89
3. 顔と言語	91
4. 《他人》による《同》の自由の問いただし	92
a. 師としての《他人》による問いただし	93
b. 異邦人としての《他人》による問いただし	94
5. 言語的關係から開かれる普遍性あるいは平等性	96
第2節 エロスあるいは愛の次元における主体	99
1. 愛の両義性と〈愛される女性〉	100
a. 〈愛される女性〉の他性とエロスのなものの曖昧さ	101
b. エロスの曖昧さにおける非存在という未来	102
2. エロスの關係における〈愛される女性〉と主体——官能から繁殖性へ	104
3. 繁殖性における超越と自我の保存	106
4. 結論	108
第3節 顔の次元とエロスの次元との關係性	110
1. 〈顔の彼方〉の意味	110
2. エロスと顔との關係性	112
3. 愛における官能にみる自我の維持	114
4. 子という接点	115
第4章 『存在するとは別の仕方』における主体	119
第1節 『存在するとは別の仕方』という著作について	119
1. 『存在するとは別の仕方』の構成	119
2. 先行研究における『存在するとは別の仕方』の位置づけ	120
3. 引き継がれた問題とその展開	121
a. 存在の同一性	121
b. 存在の同一性からの解放、あるいは《同》と《他》との關係	123
c. 誇張法	124
第2節 『存在するとは別の仕方』における《同》と《他》に関わる記述	127
1. 《同》についての記述	127
a. 享受から可傷性へ	127

2. 《他》についての記述 .....	129
a. 〈語ること〉と顔 .....	129
b. 隣人の顔 .....	131
c. 隣人の記述のうちに含まれるエロスの次元 .....	133
第3節 『存在するとは別の仕方』における《同》と《他》の関係 .....	135
1. 母性 .....	135
2. 再帰から〈身代わり〉へ .....	137
結論 .....	141
参考文献 .....	147

## 〈凡例〉

・レヴィナスの著作を引用する際は以下に示した略号を用い、/ の後に邦訳の頁数を併記した。引用は既存の邦訳文献を参照したが、訳語を一部変えた箇所もある。

・レヴィナスの著作のうち、再版時に大幅な改訂があったものについては、初版の出版年の後に / で第二版の出版年を記し、参照したテキストの版は ; の後に記した。また、論文集や著作として後にまとめられた論文については、タイトルのあとに ( ) で初出年を示した。

*TIPH: La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), Paris: Vrin, 1994; 2001.

MO: “Martin Heidegger et l'ontologie” (1932), in *DEHH*.

EV: “De l'évasion”, *Recherches philosophiques*, n°5, 1935-1936, pp. 373-392.

EE: *De l'existence à l'existant* (1947), Paris: Vrin, 1981; Livre de poche, 2004.

TA: *Le temps et l'autre* (1947), Montpellier: Fata Morgana, 1979; Paris: PUF, 2007.

*DEHH: En découvrant l'existant avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin, 1949/1967; Livre de poche, 2006. [ポッシュ版は 1967 年版に対応]

EIRI: “État d'Israël et religion d'Israël” (1951), in *DL*.

MT: “Le Moi et la totalité” (1954), in *EN*.

JF: “Le judaïsme et le féminin” (1960), in *DL*.

TI: *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1961; Livre de poche, 2006.

*DL: Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris: Albin Michel, 1963/1976; Livre de poche, 2007. [ポッシュ版は 1976 年版に対応]

*AE: Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1974; Livre de poche, 2006.

*EI: Éthique et infini*, Paris: Fayard, 1982; Livre de poche, 1994.

*EN: Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris: Grasset, 1991; Livre de poche, 2007.

*Œ1: Œuvres 1, Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*, Paris: Grasset/IMEC, 2009.

*Œ2: Œuvres 2, Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*, Paris: Grasset/IMEC, 2009.

・レヴィナスからの引用については、イタリックには傍点を付し、大文字で始まる語は《 》で示し、「 》は「 」で示した。〈 〉は語句を際立たせるために使用している。〔 〕は筆者による補足である。



## 序論

### はじめに

エマニュエル・レヴィナスは 20 世紀を生きたフランスのユダヤ人哲学者である。(20 世紀) と (ユダヤ人) という二つの言葉はレヴィナスを象徴する言葉である。レヴィナスは 1906 年にリトアニアのカウナスで生まれ 1995 年にパリで亡くなった。その間、1930 年にフランスに帰化しているが、第二次世界大戦中にナチスによって故郷カウナスにいた親族のほとんどすべてを虐殺されている<sup>1</sup>。一方でレヴィナスの人生は、華々しくも目まぐるしく変化する 20 世紀フランス哲学とともにあった。サイモン・クリッチリーは「20 世紀フランス哲学の歴史は、20 世紀の最初の 10 年間に指導権を持っていた新カント派から 1930 年代まで非常に影響力を持っていたベルグソン主義、1930 年代におけるコジューヴのヘーゲル主義、1930 年代と 40 年代における現象学、戦後時代の実存主義、1950 年代と 60 年代における構造主義、1960 年代と 70 年代におけるポスト構造主義、1980 年代における倫理学と政治哲学への回帰をつうじて、諸々の傾向と運動の継承として記述される。レヴィナスはこれらの発展すべての至る所に居合わせており、それらによって影響を受け、フランスにおけるそれらの受容に影響を及ぼした」<sup>2</sup>と述べている。このようにレヴィナスは、20 世紀の光と闇のなかに身を置きながら、自らの哲学を練り上げ、思索を深めていった。「しかしながら」とクリッチリーも述べているように「これらの運動におけるレヴィナスの存在はむしろ儚い、それどころか時として影のよう」<sup>3</sup>であった。

レヴィナスはフッサール現象学の研究者として、そのキャリアを 20 世紀初頭から開始させていたが、彼の思想が本格的に注目を集め始めたのは 1961 年に発表された『全体性と無限』からであると言っていい。『全体性と無限』が注目されるにいたったのは、1964 年に『形而上学および倫理学雑誌』〔*Revue de Métaphysique et de Morale*〕において発表されたデリダによる批判<sup>4</sup>が影響していると言われている。それゆえ、これまでの『全体性と無限』の理解は無自覚的にデリダによる読解の枠組みに沿ってなされてきたという指摘もある<sup>5</sup>。本邦では、おそらくレヴィナスの著作の最初の翻訳であると思われる『フッサールとハイデガー』<sup>6</sup>が 1977 年に丸山静によって上梓された後、1980 年代頃から合田正人をはじめとする数々の研究や翻訳によって徐々にレヴィナスは受容され始め、1989 年に『全体性と無限』の翻訳が刊行された。『全体性と無限』が刊行された 1964 年は、クリッチリーによれば構造主義とポスト構造主義が隆盛を極めた時代であるが、レヴィナスの思想が構造主義とポスト構造主義に分類されることはまれである<sup>7</sup>。その理由として考えられるのは、レヴィナスが自らの思想的源泉をヘレニズムにではなくヘブライズムに置いているという点にある



ように思われる。レヴィナスはしばしば、哲学的著作のうちで自らが提示する重要な概念の源泉を明確に示していない。そのことが原因で、レヴィナスの思想が独断的なものと見なされてしまう場合もある。だが、そうした諸概念と類似したものがレヴィナスのユダヤ論考や旧約聖書に見出せることが多々ある。また、レヴィナスは西欧哲学が属するヘレニズム的な源泉を批判し、つねに改鑄しようと試みている。こうしたことから、レヴィナスの思想とヘブライズムとの親和性が自ずと見えてくる。このようなヘブライズムとヘレニズムという思想的な源泉の相違が、フランス現代思想と言われる思想家たちとの対話を困難にしていると考えられる。それゆえ、レヴィナスは、フランス現代思想とは距離をおいた所で議論されているように思われる。たとえばジャンコウは「現われないものの現象学」という新たな枠組みを作り出し、レヴィナスをそのなかに位置づけている<sup>8</sup>。セバーは、レヴィナスを、現象学において主体性を創出した<sup>9</sup>者として、アンリ、マリオン、デリダとともに分類している。また、レヴィナスの思想をユダヤ思想から考察しようとする研究も多くある<sup>10</sup>。だが一方で、レヴィナスの思想を安易にユダヤ教へと還元してしまうことへの抵抗は根強くある。レヴィナスのユダヤ思想にも目を向けた上でレヴィナスをあくまで哲学者として位置づける姿勢をとっている研究<sup>11</sup>や、レヴィナスの現象学者あるいはフッサールおよびハイデガー研究者という側面を強調し、フッサールやハイデガーとの思想的な対比をもとにレヴィナスの思想を考察しようとする研究<sup>12</sup>などにおいては、レヴィナスの思想を哲学の領域に位置づけて粘り強く思考しようという姿勢が貫かれている。こうした試みは他の哲学者との思想的対比をとおしてもなされており、ブランショ、アンリ、リクールといった哲学者たちとの比較研究が行なわれている<sup>13</sup>。

## 1. 本論の主題

レヴィナスの思想は《他 [l'Autre]》の絶対的優位を主張する他者論として人口に膾炙し、主に倫理の枠組みで捉えられてきた。しかし、レヴィナスの思想は倫理に結びつけられるものの、どこか倫理学や道徳哲学の枠組みにはそぐわないところがある<sup>14</sup>。たしかにレヴィナスは、対面という日常的な状況や顔<sup>15</sup>という一般的な言葉を使って《他》との倫理的关系を描写しているため、一見すると現実に生じる他人との道徳的な関係の問題にそのまま応用することが可能であるように見える。だが、最終的には、《他》の絶対性、《他》からの命令、その命令に理由もなく従ってしまうという主体、といったレヴィナス独特の主張に直面することにより、《他》と他人の定義が極めて曖昧なものとなって、具体的な倫理的存在あるいは道徳的状況への応用への途は頓挫してしまうことになる。

《他》についての思考を挫折させる一因は、レヴィナスが述べる《他》そのものにある。

レヴィナスが提唱する《他》の独特の地位が障壁となり思考を中断させる。レヴィナスの提唱する《他》は〈絶対的他〉と言われるが、かといって日常的な他人と全く異なるものでもない。《他》は目の前の他人を起点に考えられる。だが、必ずしも日常的な他人と同一のものではなく、神のような超越的な側面も持つ。レヴィナスが提唱する《他》についてただ言えるのは、《他》が主体あるいは自我とは全く〈他なるもの〉であり、このように言ってよければ、自我とは次元を異にするような〈他なるもの〉であるということだけだ。しかも《他》の他性は徹底しており、主体は《他》を存在としてはもちろん概念としても把握することができない<sup>16</sup>。

このようにレヴィナスは主体が把握できないものとして《他》を提示する。そのため《他》を実践的な場面に応用するのは困難をとまなう。結論から言えば、レヴィナスの《他》はそれ自体が倫理の原理のようなものとして働いている。《他》は定言命法のような原理に従属するものでもないし、倫理を基礎づけるそのような原理を主体とともに探求する仲間でもなく、倫理を基礎づけている原理そのものである。このことは《他》から来る命令が十戒の一つである「汝殺すなかれ」であることから明らかである。しかも《他》からの命令に主体は背くことができない。いや、正確に言えば、十戒のように、〈きつと背くはずがない〉<sup>17</sup>。こうしたことから、《他》は主体に対して超越しており、しかも倫理の原理として主体の倫理的なあり方を基礎づけてもいる。だからわれわれは他人と対面するたびに、望む望まないに関わらず倫理の原理を教えられ、《他》という原理に必ず応答する〔応答しないはずがない〕。それは必ずしも倫理的態度をとることへはつながらないかもしれないが、応答はするのである。

しかし《他》を倫理の原理であると位置づけることは、他人の個別性を損なうことになるのではないか。もし、《他》から他人という具体的な側面が欠けてしまえば、《他》はイデアのようなものとして位置づけられることになり、内容のない空疎な概念と成り下がってしまうだろう。よって、《他》が主体と具体的な仕方に関わるためには《他》における他人という側面は拭い去ることができない。だが、他人を《他》という原理としてみなすこともまた、他人を概念のような抽象的なものにしてしまうことであり、個々の他人の個別性を無化してしまうことになるのではないか。また、そのことにより他人の人間としての個別性が軽んじられ、目の前の人間に人格的なものを認めないような態度が促進されてしまうのではないか。一人の人間との情動的な関係を起点に、人間一般に対する親密さや慈愛といったものも生まれるはずであるのに（反対に恐怖や猜疑心などが生まれる場合もあるが）、ただの非人称的な原理とみなされた他人とのあいだでは、こうした情動的な関係を築くこともできなくなるのではないだろうか。

しかしながら、レヴィナスは《他》を倫理的な原理であると最初から明言しているわけ

ではない。レヴィナスの思想において《他》という原理は、主体の変容をとおして徐々に明らかにされていく。《他》が原理であるということは、具体的な他人との関係における主体の変容をとおして論じられているのである。それゆえ、あくまで目の前の他人との具体的関係が起点となっているのであり、レヴィナスの思想は他人そのものの個別性を否定することを目的としているのではない。また、主体の変容をとおして《他》を語るという方法は、《他》自体については語るができないというレヴィナスの思想の特徴上、必然的に決まってくるものでもある。《他》そのものについて語ることはできないため、主体の側の変容として語るしかないのである。それゆえ、レヴィナスの他者論、あるいは《他》という原理から組み立てられる倫理は、必然的に主体の側の記述、すなわち自我論となる。それも、主体の変容をとおして《他》を語るという形での自我論となる。こうしたことから、本論では、〈他なるもの〉との関係のなかで様々に変容していくレヴィナスの主体概念について論じる。

主体の変容は、主に《同》としての主体における変容ということになる<sup>18</sup>。それは、《同》の内部での変容である場合もあるし、《他》との関係における《同》それ自体の変容である場合もある。主体の変容についての記述は初期論考<sup>19</sup>、『全体性と無限』、『存在するとは別の仕方』のあいだで異なっているように見える。その理由は主に用語法の著しい変化による。たしかにレヴィナスはしばしば新しい言葉を登場させる<sup>20</sup>。とはいえ、初期論考と『全体性と無限』とに関しては、主体の成立やエロスの議論など、構造上の類似点を指摘できる部分は多い。しかしながら、後期においては主体の定位が表立って論じられなくなるだけでなく、初期論考から登場しつづけていたエロスについても論じられなくなるため、それまでのレヴィナスの著作との構造上の類似性を指摘することが困難になる。だが、構造上の類似性が見えにくくなったとは言え、初期論考から『全体性と無限』に至るまでレヴィナスの主体についての議論を支え続けてきた《同》としての主体の定位やエロスの文脈が、『存在するとは別の仕方』において完全に放棄されたとは考えがたい。エロスに限って言えば、エロスに属する〈女性的なもの〉という概念が、主にフェミニストたちから手厳しい批判を受けたのはたしかである。だが、そうした批判は、〈女性的なもの〉の地位の確立と肯定に過度な関心を寄せるあまり、レヴィナスの思想の内部における〈女性的なもの〉の位置づけを冷静に見極められていない場合もあり、必ずしも適切な批判となっているとは言えない。したがって、フェミニストたちによる批判だけを理由に、これまで中心的な軸となっていたエロスの文脈をレヴィナスが簡単に手放してしまうとは考えづらい。

『全体性と無限』と『存在するとは別の仕方』とのあいだの断絶は早い時期から指摘されてきたが、近年ではその断絶も部分的なものであるという見方や、断絶よりもむしろ連続性を支持する見方が優勢で、両著作間の断絶を指摘する声は次第に弱まりつつある。

というのも、これまでは、レヴィナスにおける存在論的言語の問題を指摘したデリダによるレヴィナス批判が『全体性と無限』以降のレヴィナスの思想に決定的な影響を与えていると考えられていたが、近年の研究で、デリダの批判が発表された時期とレヴィナスの執筆状況から、デリダによる批判に先だってすでにレヴィナスは『存在するとは別の仕方』へつながる思考を開始していたことが徐々に明らかになってきているからである。デリダの批判によってレヴィナスが自身の思想を決定的に変えたわけではないのであれば、両著作間にはゆるやかな連続性があるはずである。そしてその指標はデリダによる批判のうちにはなく、レヴィナスの著作のなかに見出すことができるはずである。

したがって、本論が示そうとするのは、様々な用語法の変遷にも関わらず、レヴィナスの主体概念は初期論考から『存在するとは別の仕方』に至るまで一貫しているということである。本論では、レヴィナスの主体概念の一貫性を示すため、初期論考から時系列で主体の形成過程を追う。そしてレヴィナスの主体概念を問う上で躓きの石となるであろう個々の問題について、適宜論じている。第2章第3節では、家における〈女性〉の問題をとりあげ、〈女性〉が主体の内部に位置づけられることを示すことで、〈女性〉を自我のうちなる自己と見なすという解釈の可能性を開く。第3章第3節では、エロスの次元と顔の次元との関係について取り上げ、両者の関係の結節点が生にあることを示すことで、両者の関係性に対する一つの回答を提示する。第4章では、『存在するとは別の仕方』におけるエロスの文脈の残存を示すことで、『全体性と無限』と『存在するとは別の仕方』における緩やかな連続性を明らかにする。レヴィナスの主体概念の一貫性を示すことにより、レヴィナス思想における諸概念をより大胆に結びつけて論じることができるようになるだろう。

レヴィナス思想の初期、中期、後期における主体概念の内実について個別に論じた研究は無数にあるが、そのなかでも『全体性と無限』における主体性について包括的に論じたものとしては、アレクサンドル・シュネルによる研究がある<sup>21</sup>。また、『存在するとは別の仕方』における主体概念についての広範で詳細な研究が、ディディエ・フランクによってなされている<sup>22</sup>。

## 2. 本論の構成

本論は4章構成で、第1章では「逃走について」、『実存から実存者へ』、『時間と他なるもの』といった初期論考を、第2章と第3章では『全体性と無限』を、第4章では『存在するとは別の仕方』を取り上げる。

第1章ではレヴィナスが生涯にわたって問い続けた、自己同一的な主体の〈他なるもの〉

への解放という問いが、すでに初期論考の時点で登場し、論じられているという点について確認する。第1章ではまず、《同》の主体の原型を提示するために、〈ある〉における基体化から生じる自己繫縛的な自我について、その構造と成立過程について論じる。第1節では、自我が自己自身に繫縛されているという事実が日常的な現象から明らかになることを示し、主体はそうした自己同一的なあり方からの逃走欲求をつねに抱えていることを示す。第2節では、自己繫縛的な自我が、〈ある〉と呼ばれる非人称的な存在一般のただなかで基体化することによって生じることを示す。第3節では、多元的な主体の原型を提示するために、基体化によって生じた自己繫縛的な自我という一なる主体が、対面関係における〈君〉やエロスの関係における〈女性的なもの〉といった〈他なるもの〉との対面によって多元性へと開かれていくことを論じる。

第2章と第3章では、初期論考で素描された主体の成立と解放の議論が、『全体性と無限』のなかでいかに展開されているかについて論じる。『全体性と無限』においては、初期論考において基体化と定位によって生じた自我が、《同》として捉えなおされるのだが、第2章ではそのような《同》としての主体の構造について、享受、家、家における〈女性〉といった観点から論じる。第1節では、志向性をはじめとする意識の働きには還元しえず、またそうした働きに先立つ次元としての享受について論じ、形なき〈元素〉を享受するさなかで《同》としての主体が生起することを示す。第2節では、享受において生じた主体が家という仕方では世界内に定位する過程を、享受から所有へ、〈元素〉から〈もの〉へといった移行をつうじて示す。第3節では、家における〈女性〉について論じる。まず、〈女性〉が、享受によって生じた主体が家として集約することの条件として提示されていることを確認したあとで、〈女性〉という概念の根拠をレヴィナスのユダヤ論考のうちに求め、家における〈女性〉が主体の内部性に関わるものであることを論じる。

第3章では、初期論考において自己同一的な主体をその自己同一的なあり方から引き離す役割を担っていた〈他なるもの〉について論じる。このような〈他なるもの〉は、『全体性と無限』において《同》に対する《他》として規定され、《同》と《他》との関係のなかで明らかにされていく。第3章では《他》を、顔の次元における《他》とエロスの次元における《他》とに分類した上で、それぞれの次元における《同》と《他》との関係について論じている。まず第1節では、顔の次元における《他》が〈師〉という高みと〈異邦人〉という栄光に満ちた低さを意味していることを確認した上で、このような《他》は、《同》としての主体における享受や所有といった自己同一的な運動に対する抵抗として現われるということを示す。そして、《他》からの抵抗によって、自らの自己同一的なあり方を問いただされた《同》は、《他》への贈与へと開かれるとともに、正義という平等性のなかで位置づけられるということについて論じる。第2節では、エロスの次元における〈愛される

女性)としての《他》との関係における《同》としての主体の変容について論じ、性的な他性つまり異性である〈愛される女性〉との関係のなかで、男性性として特徴づけられた《同》としての主体が、女性的で柔らかなものへと、すなわち自己とは〈他なるもの〉へと変容していくことを示す。そして、女性的な他性との官能的な関係が、父子関係によって構成される繁殖性の議論へとつながり、そこで自我は自らの生を時間へと解放しようということを示す。第3節では、『全体性と無限』における顔の次元とエロスの次元とのあいだの関係性について、エロスの次元が顔の次元を補完しているという点から明らかにする。

第4章では、初期論考と『全体性と無限』において論じられてきた、《同》としての主体とその変容という問題が、『存在するとは別の仕方』においていかに継承されているかについて論じる。第1節では、『存在するとは別の仕方』においても主要な問題は引き継がれているが、誇張法によって書き換えられていることを示すことで、誇張法に関わる記述のなかにエロスの文脈が潜んでいるのではないかという見解を提示する。第2節では、『存在するとは別の仕方』における《同》と《他》に関する記述から、『全体性と無限』における《同》と《他》という枠組みがどのように展開されているかを示す。《同》の記述については、『全体性と無限』において《同》の主体の生起に関わっていた享受が、〈可傷性〉へと誇張されていることを示す。《他》の記述については、『存在するとは別の仕方』における顔の記述のなかに、『全体性と無限』における顔の次元とエロスの次元とが混在していることを示す。第3節では、〈身代わり〉という概念のなかに子との類似性を見出すことで、〈身代わり〉と繁殖性とを関係づける。

また、本論の問題系についても触れておきたい。本論は主に以下のような問題系から成り立っている。①《同》に関わる問題系、②《他》に関わる問題系、③《同》と《他》のあいだに位置づけられる問題系である。①に関わるものとしては、基体化をつうじて誕生する自己繫縛的な主体(第1章第2節)、享受と家をつうじて誕生する主体(第2章第1節、第2節)を挙げることができる。②に関わるものとしては、『全体性と無限』において〈師〉あるいは〈異邦人〉として登場する《他人》(第3章第1節)と、その前段階に位置づけられる〈君〉としての他人(第1章第3節)、そして『全体性と無限』では〈愛される女性〉として登場している〈女性的なもの〉(第3章第2節)と、その原型として位置づけられる初期論考における〈女性的なもの〉(第1章第3節)が挙げられる。また、『存在するとは別の仕方』における〈隣人〉もここに含まれる(第4章第2節)。③に関わるものとしては、顔との関係(第3章第1節)、エロスの関係(第1章第3節、第3章第2節)が挙げられる。本論の構成が、レヴィナスの著作の年代に基づいたものとなったために、これらの問題系は各章、各節のあいだをまたぐ形で提示せざるをえなかった。

レヴィナスは用語の変遷が多く、一見すると各著作において新たな概念を産出しているように見える。しかし、レヴィナスの過去の諸概念とすりあわせることなしに、新たに登場する概念の新規性にばかり注目すれば、レヴィナスの思想は、統一性を欠いたまとまりのないものであるだけでなく、深みのない扁平なものと映ることだろう。本論では、レヴィナスが各年代で展開した諸概念を、諸概念間の差異を全体化しないよう注意を払いながら、レヴィナスの主体概念および、主体に関わる諸問題が初期から後期に至るまで一貫しているという立場を提示する。

<sup>1</sup> 合田正人『レヴィナス——存在の革命へ向けて』ちくま学芸文庫、2000年、264頁。しかし、レヴィナスはホロコーストについて公に語ることは極めてまれであった。イーグルストーンは、ポストモダニズムがホロコーストの応答であることを示そうとした著作において、レヴィナスをデリダとともにポストモダン思想として位置づけ、レヴィナスの著作のうちにホロコーストの痕跡を探ろうとしている（ロバート・イーグルストーン『ホロコーストとポストモダン——歴史・文学・哲学はどう応答したか』田尻芳樹・太田晋訳、みすず書房、2013年、352-390頁〔第9章〕）。

<sup>2</sup> Simon Critchley, “Introduction”, in Simon Critchley and Robert Bernasconi (eds.), *The Cambridge Companion to Lévinas*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 1.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Jaques Derrida, “Violence et métaphysique”, in *L'écriture et la différence*, Paris: Édition du Seuil, 1967, Livre de poche. (『暴力と形而上学』『エクリチュールと差異(上)』若桑毅・野村英夫・阪上脩・川久保輝興訳、法政大学出版局、1977年)

<sup>5</sup> 小手川正二郎『甦るレヴィナス——『全体性と無限』読解』水声社、2015年、18-19頁。

<sup>6</sup> 『フッサールとハイデガー』丸山静訳、せりか書房、1977年。1949年版のDEHHを底本とし、「フッサールの業績」と「ハイデガーと存在論」の二つの訳が収められている。

<sup>7</sup> ジョン・レヒテはレヴィナスを、バタイユ、ドゥルーズ、デリダ、フーコーとともにポスト構造主義の思想として分類している（ジョン・レヒテ『現代思想の50人』山口泰司・大崎博監訳、青土社、1999年）が、多くの場合レヴィナスは、アンリやリクールらとともに分類されている（久米博『現代フランス哲学』新曜社、1988年を参照）。

<sup>8</sup> ドミニク・ジャンコー『現代フランス現象学——その神学的転回』北村晋・阿部文彦・本郷均訳、文化書房博文社、1994年。ジャンコーの現象学の定義が不十分なものであるとし、レヴィナスを「現われなものの現象学」という形で現象学の再定義と変革を実行した者として位置づけ、レヴィナスの思想を現象学との関連から検討したのとして、関根小織『レヴィナスと現れなものの現象学——フッサール・ハイデガー・デリダと共に反して』晃洋書房、2007年がある。また、小手川は、レヴィナス独自の現象学を、「神学的転回」として批判する立場からも、「現われざるものの現象学」から擁護する立場からも区別して考えている（小手川正二郎『甦るレヴィナス——『全体性と無限』読解』水声社、2015年、37-56頁〔第1部第1章〕参照）。

<sup>9</sup> ここでセバーが述べている主体性の創出とは以下のような意味である。「斬新な、創出された主体性、それは、この著者たち〔アンリ、レヴィナス、マリオン〕がそれまで存在しなかったものを出現させたというような意味で創出されたのではなく、それまで見るができなかったもの、近代的主体によって消去されてきたが、それでもなおその主体のうちで生き延びてきたものをわれわれに見させてくれたという意味で創出されたのである」（フランソワ＝ダヴィッド・セバー『限界の試練——デリダ、アンリ、レヴィナスと現象学』合田正人訳、法政大学出版局、2013年、199頁）。

<sup>10</sup> Hilary Putnam, “Levinas and Judaism”, in Simon Critchley and Robert Bernasconi (eds.), *The Cambridge Companion to Lévinas*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002. (『レヴィナス——我々に要求されていることについて』『導きとしてのユダヤ哲学』佐藤貴史訳、法政大学出版局、2013年) 市川裕「レヴィナスにおけるタルムード研究の意義」『哲学雑誌』第793号、有斐閣、2006年。宮本久雄「レヴィナスにおける解釈学のヘブライ的契機——気(ルーアッハ), psychisme, inspiration」『哲学雑誌』第793号、有斐閣、2006年。永井晋『現象学の転回——「顕現しないもの」に向けて』知泉書館、2007年。

<sup>11</sup> 小手川はレヴィナスを哲学者としてとらえる理由について以下のように述べている。「レヴィナスを第一に哲学者とみなすことは、レヴィナスの思想が内包するユダヤ的要素を削ぎ落とすことを意味しない。むしろレヴィナスが展開する論理を徹底して究明するなかで初めて、彼が言わんとする「ユダヤ的なもの」を理解し、彼の議論に孕まれる「ユダヤ的」要素を鮮明にすることができる」（小手川正二郎『甦るレヴィナス——『全体性と無限』読解』水声社、2015年、19-20頁）。

<sup>12</sup> フッサールとの思想的対比からレヴィナスの思想をあぶり出そうとしているものとしては、John E. Drabinski, *Sensibility and Singularity: The Problem of Phenomenology in Levinas*, Albany: State University of New York Press, 2001 や Rudolf Bernet, “Levinas’s Critique of Husserl”, Dale Kidd (trans.), in Simon Critchley and Robert Bernasconi (eds.), *The Cambridge Companion to Levinas*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002 がある。レヴィナスの思想の形成におけるハイデガーの影響については、近年、様々な研究において盛んに指摘されている。レヴィナスとハイデガーとの思想的連関について概観できるものとしては John E. Drabinski and Eric S. Nelson (eds.), *Between Levinas and Heidegger*, Albany: State University of New York Press, 2014 がある。フッサール、ハイデガー、デリダとの影響関係について論じたものとしては、関根小織『レヴィナスと現れないものの現象学——フッサール・ハイデガー・デリダと共に反して』晃洋書房、2007 年がある。

<sup>13</sup> レヴィナスとブランショについては、上田和彦『レヴィナスとブランショ——〈他者〉を揺るがす中性的なもの』水声社、2005 年があげられる。リクールとの関係については、久米博「「選ばれた者の尊厳」をめぐって——レヴィナスとリクール」『思想』第 874 号、岩波書店、1997 年、久米博「現代フランス哲学における二つの他者論——レヴィナスとリクール」『立正大学人文科学研究年報、別冊』第 13 号、立正大学人文科学研究所、2003 年を参照。アンリについては、伊原木大祐「レヴィナス、アンリ、反宇宙的二元論」『宗教哲学研究』第 30 号、宗教哲学会、2013 年、伊原木大祐「E・レヴィナス「エロスの現象学」における二元性の問題」『基盤教育センター紀要』第 23 号、北九州市立大学基盤教育センター、2015 年を参照。

<sup>14</sup> とりわけ、自我と他人とを同一の地平上に置くような考えから出発する他我問題やコミュニケーションの問題とは相容れない。

<sup>15</sup> 顔は《他》の顕現であるとされるが、同時に目の前にいる他人の顔でもあるという両義性を持っている。

<sup>16</sup> このような《他》を思考できるのかという問題があるが、それについてレヴィナスは無限という観念に訴えている（*II*, pp. 39-45/上 73-84 頁〔第 1 部第 A 章第 5 節〕参照）。したがって、かりに《他》を思考しようとするならば、無限という観念を思考するような仕方でも思考するという手だてしかないだろう。

<sup>17</sup> 十戒は正確には、十の「戒め」ではなく十の「言葉」を意味し、禁止命令ではなく内的な自発的規制を表わしていると言われている。「聖書的、ラビの術語では、十戒は「戒め」と呼ばれることは全くありません。十戒のユダヤ教の術語は「アセトハ・デブロット」、すなわち、「十の言葉」です。このことは、私たちが、いわゆる十戒の禁止命令を、どう理解するか、影響を与えます。ストレートな戒め——「あなたは a、b、あるいは c をすべきではない」——の代わりに、その意味するところは、「あなたは神との契約関係に入ったので、これらのことをもはやしようとは思わないでしょう」というようなものとなります。それ故に、強調は、「上」からの、「何々をすべきではない」、という「命令」から、ある種の内的、自発的規制に切り替わることとなります。「きっと、あなたは殺人をしないでしょ。姦淫をしないでしょ」、等々の語りかけとなります」（ジョナサン・マゴネット『ラビの聖書解釈——ユダヤ教とキリスト教の対話』小林洋一編、新教出版社、2012 年、18-19 頁）。

<sup>18</sup> 《同》という表現は『全体性と無限』において確立されるが、《同》と同じような意味を持つ主体については初期論考の段階ですでに論じられている。

<sup>19</sup> 本論ではレヴィナスの思想を、「逃走について」、『実存から実存者へ』、『時間と他なるもの』を初期、『全体性と無限』を中期、『存在するとは別の仕方』を後期という仕方でも便宜的に分類している。

<sup>20</sup> レヴィナスが新語を導入する際、造語が用いられる場合もあるが、ほとんどは日常的な言葉が用いられている。その場合、元の言葉が喚起するイメージに基づいて、語に新たな意味が付与されている。

<sup>21</sup> Alexander Schnell, *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*, Paris: Vrin, 2010.

<sup>22</sup> Didier Franck, *L'un-pour-l'autre: Levinas et la signification*, Paris: PUF, 2008. (『他者のための一者——レヴィナスと意義』米虫正巳・服部敬弘訳、法政大学出版局、2015 年)



## 第1章 初期論考における主体

第1章では「逃走について」、『実存から実存者へ』<sup>1</sup>、『時間と他なるもの』<sup>2</sup>という初期論考を中心に、レヴィナス思想における主体の問題の萌芽を見る。第1節では「逃走について」を取り上げ、レヴィナスの思想の根幹をなしている存在の同一性からの逃走という問題の萌芽を見る。つづく第2節と第3節では、「逃走について」で提起された存在からの逃走という問いを巡って『実存から実存者へ』と『時間と他なるもの』において展開された議論をたどり、レヴィナスがどのように存在の同一性からの解放への道を引き出しているのかを確認する。

### 第1章第1節 「逃走について」における主体

「逃走について[De l'évasion]」<sup>3</sup>は『哲学研究[Recherches philosophiques]』第5巻(1935/1936)に発表された論文である。『哲学研究』は、1931年から1937年にかけて計6巻が刊行された、刊行年数、刊行数ともに短い雑誌だが、1930年代のフランスにおける現象学研究の導入と展開に貴重な役割を果たした雑誌であると言われている<sup>4</sup>。1930年代はフランスにとって現象学研究が本格的に展開されるようになった時期である<sup>5</sup>。1929年にソルボンヌで行なわれたフッサールによる講演<sup>6</sup>を皮切りに、1930年にはレヴィナスの『フッサール現象学における直観の理論』<sup>7</sup>をはじめとするフッサール現象学に関する研究書が発表されはじめた。『哲学研究』は、フランスにおける現象学研究の気運が徐々に高まりつつあった1930年代前半から後半にかけて、「ドイツの現象学をフランスに紹介し、またフランス人(外国からフランスに帰化した者を含めて)の現象学研究を発表する場として[……]機能していた」<sup>8</sup>。フランスにおいて現象学研究の気運が高まっていたまさにその頃に発表された論考が「逃走について」である。レヴィナスは『フッサール現象学における直観の理論』の他にも、「逃走について」以前にすでにいくつか現象学に関する研究を発表しているが、いずれの研究もレヴィナス自身の思想を打ち出すというよりはむしろフッサール現象学やハイデガー存在論の入門書のような色合いが強い<sup>9</sup>。それにひきかえ、「逃走について」はレヴィナス独自の問題意識にもとづいた哲学的思索が繰り広げられている。「逃走について」においてレヴィナスの思索の独自性や存在論が初めて開陳されたと見る論者は多いが<sup>10</sup>、とりわけレスクレーやアンゼルの、後のレヴィナス思想の萌芽をもこの論考のなかに読み取っている<sup>11</sup>。以下では、「逃走について」の概要を把握しながら、主体に関わるレヴィナスの後の主題群がどのように萌芽しているのかを見ていく。

## 1. 自己充足性としてとらえられた存在の同一性

〔……〕自己充足〔suffisance〕というこのカテゴリーは諸々の〈もの〉がわれわれに提供する存在のイメージにもとづいて構想されている。諸々の〈もの〉は存在する。諸々の〈もの〉の本質や諸特性が不完全であるということはあるが、存在という事実そのものは完全と不完全の区別の彼方に位置づけられている。存在という事実の横暴さは絶対的に充足しており、他の何ものにも準拠して〔réfère〕いない。存在は存在する。われわれが一存在のなかにその存在すること〔existence〕しか見ない限り、この表明に付け加えるべきものは何もない。この自己自身への準拠〔référence à soi-même〕こそまさに、存在の同一性〔identité de l'être〕という言い方で語られていることなのである。同一性は存在の特性ではないし、それ自身が同一性を前提としているような諸特性の集合体に存することもできないだろう。同一性は存在するという事実の充足についての表現であり、その絶対的で決定的な性格にだれも疑問を付すことはできないように思われる。(EV, p. 374/55-56 頁)<sup>12</sup>

レヴィナスは、存在の充足性を「自己自身への準拠」として解釈し、これが存在の同一性であると考え<sup>13</sup>。ここで存在の同一性として語られていることは、ハイデガーにおける現存在の統一性を指していると考えられる。レヴィナスは「マルティン・ハイデガーと存在論」で現存在の構造の統一性について述べている。現存在の構造における統一性とは、現存在においてはその本質が存在と一致しているということである。「現存在の固有性は、現存在の何性は同時に現存在の存在する仕方である、すなわち現存在の本質は現存在の存在〔existence〕と一致する、という仕方存在すること〔exister〕に存する〔……〕」<sup>14</sup>。このような現存在の統一性をレヴィナスは「現存在の自己の存在〔existence〕への被拘束性〔engagement〕」<sup>15</sup>と呼んでいる。

## 2. 自己充足から自己繫縛へ

### a. 充足から逃走へ

レヴィナスが述べるように「平和と安定〔équilibre 均衡〕という西欧哲学の理想は存在の自己充足を前提としていた」<sup>16</sup>。しかしそれは、存在が自己充足に結びついているかぎりでのことである。レヴィナスは、存在のうちに重荷的性格を見出す。「存在——価値と重みを持つ存在——がある〔il y a de l'être〕という基本的真理が、存在の横暴さと真摯さを測るある深みのなかで開示される」<sup>17</sup>。そして、存在の同一性は自己充足としてではなく自己繫縛

として捉えなおされる。

われわれは、満足が欲求を鎮めるという事実を少しも無視するつもりはない。ただし平和というこの理想が欲求の最初の諸々の要請のなかにあるのかどうかは知っておく必要がある。われわれは居心地の悪さ〔malaise〕という現象のなかに平和とは別の、そしておそらくそれよりもっと上位の要請を認める。それは、満足によってはわれわれがそこから解き放たれえないような、われわれの存在の基底にある一種の無用な重みである。

(EV, p. 381/66 頁)

存在が重みとなることで、存在における欲求は存在を目指さなくなる。なぜなら、欲求は自らを満足させるものを目的としているからだ。重みとしてのしかかる存在はもはや自己を満足させない。むしろ自己は存在と同一化したがらず、存在から逃避しようとする。したがって欲求は、存在との同一化を目指し存在へ向かうことから、存在からの逃走へと、方向を真逆に転換させる。

存在が重みになることで、欲求の満足はむしろ逃走欲求と等価なものとなる。レヴィナスはそのことを、満足によって生じる快感のうちすでに逃走への希望が書き込まれていることを示すことによって明らかにする。

〔……〕われわれは快感のなかに放棄、自己自身の喪失、自己の外への脱出、忘我〔extase〕を認めるわけだが、これらはいずれも快感の本質が含む逃走への兆しを描写している。快感は受動的状態として現出するどころか、欲求の満足のなかに一つの次元を切り拓くのであり、この次元において居心地悪さは逃走を予見するのである。〔……〕快感の運動はまさに居心地悪さの解決である〔……〕。(EV, p. 382/68-69 頁)

欲求が満足よりも逃走を意味している根拠として、欲求の満足によって生じる快感が持ち出される。欲求が満足されることで快感が生み出されるが、快感のなかにはすでに逃走の希望が兆している。それゆえ満足のなかに逃走は予見されている。欲求を満足ではなく、存在とは異なる方向へのあくなき逃走としてとらえるレヴィナスの考え方は、後に提示される《他》への〈渴望〔désir〕〉という概念の萌芽とみなすことができるだろう。

## b. 逃走欲求

では逃走欲求とは何を指すものなのだろうか。

逃走欲求にとって、存在はたんに、自由な思惟が乗り越えなければならない障害としてや、退屈なルーティンへ促しつつ独自のものたらんとする努力を要求する硬直性として現われるだけでなく、そこから脱出すべき監禁状態として現われる。存在〔existence〕は他の何ものにも準拠することなく明確に現われる絶対的なものである。それは同一性である。しかし自己自身に対するこの準拠のなかに、人間は一種の二元性を見抜く。存在〔existence〕の自己自身との同一性は、論理的あるいは同語反復的な一形式という性格を失い、われわれがこれから論証していくように、劇的な形式をまとう。自我の同一性において、存在の同一性は繫縛〔enchaînement〕というその本性を曝露する。というのも、存在の同一性は苦痛〔souffrance〕という形をとって現われ、逃走を促すからである。したがって、逃走は自己自身の外へ脱出したいという欲求であり、言い換えれば、もっとも根源的でもっとも容赦ない繫縛性を、すなわち自我が自己自身であるという事実を断ち切りたいという欲求なのである。(EV, p. 377/60-61 頁)

レヴィナスは存在を重みとしてとらえることで、存在を「そこから脱出すべき監禁状態」としてみなす。それは、このような存在が、主体の同一性のうちで、主体に対する自己自身への繫縛という苦痛として現われるからだ。存在の同一性を自己充足としてとらえる見方においては、主体は自己自身との関係のうちにまどろんでいた。しかしながら、いまや存在の同一性は繫縛性として捉えなおされており、存在の同一性は「自我が自己自身であるという事実を断ち切りたいという欲求」へと姿を変える。こうして存在からの逃走という欲求が生じる<sup>18</sup>。

レヴィナスは存在の同一性を主体の自己自身に対する繫縛性として捉えなおし、それによって逃走欲求が促されると考えている。存在からの逃走とは、死を意味しているのだろうか。しかしながら逃走欲求とは、死へのノスタルジー<sup>19</sup>ではない。すなわち存在者という有限性、あるいは制限性からの脱出という欲求を意味するものではない。「逃走が逃げようとしているのは存在そのもの、「自己自身」なのであって、その制限性からでは決してないのである」<sup>20</sup>。レヴィナスは逃走を「過越〔excedence〕」<sup>21</sup>という言葉で表わしている。逃走欲求とは、存在することで自己自身へと繋がってしまうような存在の仕方からの逃走欲求であり、言い換えれば、自己自身にのみ準拠した存在というあり方からの逃走欲求である。

逃走欲求をかきたてる、主体の自己自身への繫縛性はより具体的に「居心地の悪さ」として現われるとレヴィナスは考える。

欲求はそれが苦痛に転化するときだけに尊大なものとなる。そして欲求を特徴づけてい

る苦痛の独特の様態は、居心地の悪さ〔malaise〕である。

居心地の悪さは、たんに受動的でそれ自身に休らっている状態ではない。居心地が悪い〔être mal〕という事態は、本質的に動的〔dynamique〕である。居心地の悪さは、とどまることの拒絶として、耐え難いある状況から脱出しようとする努力として現われる。しかしながら、居心地の悪さの際立った特徴を構成しているものは、まさに、この脱出を計画している目的が不明確であることなのだが、これは積極的特徴として指摘されねばならない。それはどこへ行くのか知らずに脱出しようという試みであり、この知らないということがこの試みの本質そのものを規定している。(EV, p. 380/65 頁)

自我が自己自身に繫縛されていることとして規定された存在の同一性は、「居心地の悪さ」という苦痛として現われ、逃走欲求を促す。居心地の悪さは、とどまることの拒絶、耐え難い状況からの脱出を促す。だが「居心地の悪さ」に特徴づけられている欲求は、今の状態から脱出したいという欲求であり、この脱出の目的にもその到達点にも無関心である。逃走欲求が示しているのは、どこでもいから存在の同一性というこの居心地の悪さから逃れたいという欲求なのである。

### 3. 繫縛性と身体

繫縛性と化した存在の同一性が苦痛として捉えられていることからわかるように、レヴィナスにおける存在への繫縛を考える上で重要となるのが身体性である。先行研究では、「逃走について」における存在への繫縛は「ヒトラー主義に関する若干の考察」において論じられた身体への繫縛を読み替えたものであるという見方がなされている<sup>22</sup>。藤岡が述べているように、レヴィナスにおいて存在の重荷的性格が明らかになるのは身体的苦痛においてであり、身体的苦痛は存在への繫縛をあらわにするだけでなく、同時に、自我は自己自身であるという根底的な繫縛性という事実をも明らかにする<sup>23</sup>。「逃走について」および『実存から実存者へ』で展開されるこうした身体的苦痛の分析は、馬場によって、存在の繫縛を開示する気分として分析された「身体的情態性」として捉えられており、ハイデガーとの関連についても指摘されている<sup>24</sup>。このように初期論考からすでに、後のレヴィナス思想においても重要な位置を占めることになる身体性という主題が登場していることがわかる。

レヴィナスにおける居心地の悪さ、あるいは苦痛についての分析を詳しく見ていこう。居心地の悪さという苦痛の分析は、〈羞恥〔honte〕〉と〈吐き気〔nausée〕〉という身体的苦痛の考察によって行なわれる。アンゼルによれば、羞恥と吐き気は、自給自足的な自我の

監禁、幽閉状態を表わすものであり、自己繫縛的な自我を表わすものである<sup>25</sup>。レヴィナスはこれらの考察をとおして、〈純粹存在の経験そのもの〉を明るみに出し、主体がいかになして逃走へと駆り立てられていくのかを明らかにする。

#### a. 羞恥

まずは羞恥から見ていきたい。レヴィナスは、羞恥とは隠したいが秘めておくことができないという意味であり、このような羞恥の意味は他人に対してよりもむしろ、自分自身に対して隠せないことにあることを指摘する。そして、羞恥が「われわれの存在の存在そのもの [l'être même] に、すなわちわれわれの存在の存在そのものが自己自身と断絶しえないことに依存している」<sup>26</sup>と論じている。

[……] 恥じ入る裸体 [la nudité honteuse] の意味とは何か？ それは、他人だけでなく、自己自身に対しても隠したいということである。この側面はしばしば認められていない。羞恥においてはその社会的な側面が検討されており、羞恥のもっとも奥深い諸々の表出が著しく個人的な事柄であることは忘れられている。羞恥がそこにあるのは、隠したいと思うものを隠せないからである。隠れるために逃げなくてはならないということは、自己からは逃げることはできないということによって挫折させられる。羞恥において現出するのは、したがって、まさに自己自身へ釘づけにされているという [d'être rivé] 事実、自己自身から隠れるために自己から逃げることの根本的な不可能性、自我の自己自身への容赦ない [irrémissible] 現前である。(EV, p. 385/72 頁)

羞恥とはまさに、隠しておきたかった自分の恥ずかしい部分がさらけ出されてしまったときに生じるものであるが、羞恥において曝露される自己の現前をレヴィナスは「親密さ [intimité]」と表現している。言い換えれば、羞恥とは自己自身との親密さが曝露されてしまうことなのだ。このようにレヴィナスは、羞恥を「われわれの親密さ、すなわちわれわれのわれわれ自身に対する現前」<sup>27</sup>を明らかにするものとして捉えている。それゆえ、レヴィナスが述べているように、たとえ裸体が衆目のもとに曝されている場合でも、そこで身体と自己とが親密に結びついていなければ羞恥は生じない。「身体がその親密さという性格、つまりその自己自身の存在すること [existence] という性格を失えば、身体は恥じ入るようにならなくなる」<sup>28</sup>。だから、一般的には、ボクサーや、きわどい衣装を身に着けて踊る踊り子たちが恥じらうことはないし、彼あるいは彼女らを見て顔を赤らめることもない。それは、彼あるいは彼女らの身体がスポーツや踊りという「外部性 [extériorité]」によって覆い隠されているからだ<sup>29</sup>。そして、羞恥によって明るみに出されるこのような自己自身との

親密さは、自己自身への釘づけや自己からの逃走不可能性として表現される。

## b. 吐き気

吐き気の分析においてはさらに、以上で述べたような羞恥における逃走不可能性が存在の重みとしてより鮮明に描き出されている。

吐き気は〔……〕われわれに密着している。〔……〕

吐き気のなかには、そこにとどまる〔demeurer〕ことの拒否、そこから外に出ようとする努力がある。だがこの努力は、すでに絶望として特徴づけられている。この努力は、いずれにせよ、行動しようとしたり、思考しようとしたりするあらゆる試みに対して絶望として特徴づけられているのである。そして、この絶望、この釘づけにされているという事実が、吐き気のすべての苦悩〔angoisse〕を構成している。吐き気——それは、人が今ある状態でありつづけることの不可能性である——のなかで、人は同時に、自己自身へ釘づけにされ、窒息しそうな狭い輪のなかに閉じ込められている。人はそこにいる、そしてはやなすべきことは何もなく、われわれは完全に引きわたされ、あらゆることは完遂されたというこの事実につけ加えることも何もない。これが純粹存在という経験そのものであり、われわれが本論考の始めから言ってきたことである。しかし、この「もはやなすべきことが何もない」は一つの極限状態の徴であり、そこにおいてはあらゆる行為の無益性があとと脱出するしかないという至高の瞬間を正確に指し示している。純粹存在の経験は、その内的葛藤の経験であると同時に、そこから不可避免的に導き出される逃走の経験でもある。(EV, pp. 386-387/74-75 頁)

吐き気において、われわれは吐き気から逃れることができない。というのも、吐き気はわれわれに密着しているからだ。われわれはそこで、吐き気の外へ出られないという無力感や絶望をあげつつも、それでも吐き気から逃れようとする。レヴィナスは吐き気が外部からやってくるものではなく内部からかき立てられるものであると述べる際、〈胸がむかつく〔avoir mal au cœur〕〉<sup>30</sup>という表現を使っている。吐き気からの逃走不可能性は、この〈胸がむかつく〉すなわち〈心に悪を持っている〉という表現における〈悪〔mal〕〉からの逃走不可能性であると言えるだろう。言い換えれば、〈居心地が悪い〔être mal〕〉ことからの、自己自身に繋がれていることからの逃走不可能性である。レヴィナスは吐き気のなかで自己自身に釘づけにされているこの状態を「純粹存在の経験」と呼ぶ。ここで、自己自身と存在と悪とが関連づけられる<sup>31</sup>。吐き気における逃走あるいは逃走不可能性とは、自己自身に釘づけにされた存在を悪とみなし、そこから抜け出そうと欲する人間のあり方を

示していると言える。

以上見てきたように、羞恥と、羞恥の一形態としての吐き気という具体的な状況を考察することでレヴィナスは、身体的苦痛のうちに自我の自己自身への繫縛性を見出している。また、「自分自身によって押し潰されている存在のこの重み——それをわれわれは居心地の悪さという現象に即して解明してきたわけだが——この自己自身であることへの封殺」<sup>32</sup>と述べられているように、身体的苦痛の考察をとおしてレヴィナスは存在の重みを曝露している。

#### 4. 結論

身体的苦痛の分析において明らかになった存在の重み、自己繫縛性は、存在するという事実そのものである。存在するとは、自己措定的である。「存在する [exister] という事実そのものは自己にしか依拠しない。この事実によってあらゆる権能、あらゆる属性が自己措定する」<sup>33</sup>。自己措定的な存在とはすなわち、自ら始まる存在である。自ら始まる存在とは、存在し始める存在であり、それは始まりの瞬間において存在の重みを引き受ける者と重みそれ自体とが分離不可能だということである<sup>34</sup>。身体的苦痛の分析において明らかになった存在の重みによって、存在との同一性は繫縛性へと姿を変える。よって、逃走が「この自己措定という事実の内的構造として現われる」<sup>35</sup>。存在者が存在するとは存在者が存在の重みを引き受けざるをえないという繫縛性となり、逃走をかき立てるものとなる。ゆえに、存在するという自己措定はもはや自己に充足することではなく逃走の欲求となるのだ。このように「逃走について」においては、存在が逃走として告知されている<sup>36</sup>。こうして、「逃走について」においては、存在の重荷的性格や身体的苦痛の分析をつうじた存在への繫縛性が明らかにされることで、存在の同一性からの逃走を渴望するというレヴィナスにおける主体の問いが萌芽していることがわかる。

<sup>1</sup> 原題は *De l'existence à l'existant*。本論では *existence* と *l'existant* をそれぞれ「存在」と「存在者」と訳しているが、タイトルのみ慣例にのっとり『実存から実存者へ』とする。

<sup>2</sup> 原題は *Le temps et l'autre* で、既存の邦訳では『時間と他者』となっているが、「他者」という語は *autrui* の訳語としても使用される場合があるので、本論では『時間と他なるもの』とした。

<sup>3</sup> 「逃走について」はジャック・ロランの長大な序文がつけられて 1982 年に著作として再版されている (*De l'évasion*, Montpellier: Fata Morgana, 1982)。

<sup>4</sup> 箱石匡行「フランス現象学前史 (II)」『岩手大学教育学部研究年報』第 43 巻第 1 号、岩手大学教育学部研究年報刊行委員会、1983 年、2 頁。『哲学研究』と 20 世紀初頭のフランスにおける現象学受容については箱石による以下の一連の研究も参照。箱石匡行「フランスにおける現象学の受容」『岩手大学教育学部研究年報』第 40 巻第 1 号、岩手大学教育学部研究年報刊行委員会、1980 年。箱石匡行「フランスにおける現象学の展開」『岩手大学教育学部研究年報』第 41 巻第 1 号、岩手大学教育学部研究年報刊行委員会、1981 年。箱石匡行「フランス現象学前史 (I)」『岩手大学教育学部研究年報』第 42 巻第 2 号、岩手大学教育学部研究年報刊行委員会、1983 年。箱石匡行「フランス 1930 年代の現象学研究の一面——『哲学探究』年報について」『岩手大学教育学部研究年報』第 48 巻第 1 号、岩手大学教育学部研究年報刊行委員会、1988



年。箱石匡行「フランス 1930 年代の現象学研究の一面」(続)——『哲学探究』年報について『岩手大学教育学部研究年報』第 49 巻第 2 号、岩手大学教育学部研究年報刊行委員会、1990 年。箱石匡行「ヘーリングとフランスの現象学運動——序説 ヘーリングの経歴と業績」『岩手大学教育学部研究年報』第 53 巻第 3 号、岩手大学教育学部研究年報刊行委員会、1994 年。

<sup>5</sup> 箱石によれば、フランスでフッサールに関する論文が発表されはじめたのは 1910 年代に入ってからであるが、数が少ない上、フッサール現象学を十分に理解していると言える研究もなく、現象学はほとんど研究されていないに等しいような状況だった。1920 年代にはジャン・ヘーリングらによる本格的な研究が進められ、1930 年代に入るとフランス独自の現象学的諸研究が展開されるようになった(箱石匡行「フランス現象学前史 (I)」『岩手大学教育学部研究年報』第 42 巻第 2 号、岩手大学教育学部研究年報刊行委員会、1983 年)。

<sup>6</sup> この講演と、その直後にストラスブールで行なわれた講演と討論がのちの『デカルト的省察』のもととなったと言われている(浜渦辰二「訳者解説」、エトムント・フッサール『デカルト的省察』浜渦辰二訳、岩波文庫、2001 年、352 頁)。

<sup>7</sup> *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), Paris: Vrin, 1994; 2001. (『フッサール現象学の直観理論』佐藤真理人・桑野耕三訳、法政大学出版局、1991 年) この著作は、1929 年にストラスブール大学第 3 課程博士論文として提出されたものである。

<sup>8</sup> 箱石匡行「フランス 1930 年代の現象学研究の一面——『哲学探究』年報について」『岩手大学教育学部研究年報』第 48 巻第 1 号、岩手大学教育学部研究年報刊行委員会、1988 年、7 頁。

<sup>9</sup> 代表的なものとしては、1929 年の「エトムント・フッサール氏の『イデー』について」(“*Sur les Ideen de M. E. Husserl*”, in *Les imprévues de l'histoire*, Montpellier: Fata Morgana, 1994. (『歴史の不測』合田正人・谷口博史訳、法政大学出版局、1997 年所収)) や 1932 年の「マルティン・ハイデガーと存在論」(MO を参照) が挙げられる。また、レヴィナスは 1930 年代には多くの書評も残している。ここでは「逃走について」のみを取り上げるが、こうした初期の論考や書評のなかにレヴィナス思想の形成に関わる萌芽的なものを見出すとする諸研究の重要性は強調すべきである。例えば馬場は、「マルティン・ハイデガーと存在論」においてすでに存在了解の解釈をめぐってレヴィナス特有の関心が現われていることを指摘している(馬場智一『倫理の他者——レヴィナスにおける異教概念』勁草書房、2012 年、295 頁)。また藤岡は、ルイ・ラヴェルの『全的現前』の書評のうちに、「逃走について」や『実存から実存者へ』において主題化される存在の重みや物質性の萌芽を読み取っている(藤岡俊博『レヴィナスと「場所」の倫理』東京大学出版会、2014 年、39 頁)。

<sup>10</sup> 「レヴィナスの思索の独自性がはじめて開陳された論文」(藤岡俊博『レヴィナスと「場所」の倫理』東京大学出版会、2014 年、38 頁)、「独自の存在論を展開した初めての論考」(馬場智一『倫理の他者——レヴィナスにおける異教概念』勁草書房、2012 年、294 頁)。アンゼルの「逃走について」においてすでにレヴィナスは、フッサールとハイデガーの注釈者という域を超えて、哲学的な活動を開始していると指摘している(Joëlle Hansel, “*Autrement que Heidegger: Levinas et l'ontologie à la française*”, in Joëlle Hansel (ed), *Levinas. De l'Être à l'Autre*, Paris: PUF, 2006, p. 39)。

<sup>11</sup> レスクーレは具体的には示していないが「逃走について」が『全体性と無限』の萌芽を含んでいると指摘し(Marie-Anne Lescouret, “*Homo philosophicus*”, in Joëlle Hansel (ed), *Levinas. De l'Être à l'Autre*, Paris: PUF, 2006, p. 32)、アンゼルの後のレヴィナスの主題群が萌芽していると指摘している(Joëlle Hansel, “*Autrement que Heidegger: Levinas et l'ontologie à la française*”, in Joëlle Hansel (ed), *Levinas. De l'Être à l'Autre*, Paris: PUF, 2006, p. 37)。

<sup>12</sup> 以下すべて「逃走について」からの引用は『哲学探究』に掲載されたものを参照している。“*De l'évasion*”, *Recherches philosophiques*, n°5, 1935-1936, pp. 373-392.

<sup>13</sup> アンゼルの、自己充足という存在モデルを観念論、さらには観念論に基づく存在論のものであるとしたうえで、ここでは自己充足的な存在モデルに対する疑念という形で、レヴィナスが生涯にわたって続けた観念論批判および観念論に基礎づけられた存在論の否定が提示されているという見方をしている。アンゼルのよれば、レヴィナスの観念論批判は「逃走について」以前から開始されており、「逃走について」においてはさらに拡大され強化されている(Joëlle Hansel, “*Autrement que Heidegger: Levinas et l'ontologie à la française*”, in Joëlle Hansel (ed), *Levinas. De l'Être à l'Autre*, Paris: PUF, 2006, p. 41)。

<sup>14</sup> MO, pp. 104-105/147 頁。

<sup>15</sup> MO, p. 105/147 頁。

<sup>16</sup> EV, p. 374/56 頁。

<sup>17</sup> EV, p. 375/57 頁。

<sup>18</sup> 馬場がすでに指摘しているように、レヴィナスが存在を繫縛性としてとらえる背景には、ハイデガーにおける存在了解に対するレヴィナスの否定的な解釈がある。馬場によれば、レヴィナスは、己自身の存在を気遣うという形で己の存在に関わりゆく現存在の存在了解を、「己の存在へと関わりゆくことが問題にな

---

るような仕方では存在出来ないという否定的な相の下に理解」している（馬場智一『倫理の他者——レヴィナスにおける異教概念』勁草書房、2012年、298-299頁）。

<sup>19</sup> EV, p. 377/60 頁。

<sup>20</sup> EV, p. 377/61 頁。

<sup>21</sup> EV, p. 377/60 頁。『哲学研究』に掲載されている「逃走について」では *ex-cendence* となっており、内田訳でも「過-越 [*ex-cendence*]」となっているが、ここで挿入されているハイフンはおそらく改行にもなって挿入されたものであると考えられる。再版された著書の『逃走について』においては当該箇所が *excendence* となっていることから、本節では *excendence* ととる。

<sup>22</sup> 藤岡俊博『レヴィナスと「場所」の倫理』東京大学出版会、2014年、38頁。藤岡によれば「ヒトラー主義に関する若干の考察」において繫縛性は身体を経験として現われている。そこでレヴィナスはヒトラー主義を、身体的苦痛において顕著な身体との解消不可能な結びつきを不可避な根源的繫縛として受け入れることで、身体への繫縛に積極的価値を見出している。そしてヒトラー主義に含まれているこのような「具体的なものの神秘主義」を拒絶している（同書、36-37頁）。

<sup>23</sup> 同上、42頁。

<sup>24</sup> 馬場智一『倫理の他者——レヴィナスにおける異教概念』勁草書房、2012年、304-307頁。

<sup>25</sup> アンゼルの羞恥と吐き気のほかに欲求も加えている（Joëlle Hansel, “Autrement que Heidegger: Levinas ET l’ontologie à la française”, in Joëlle Hansel (ed), *Levinas. De l’Être à l’Autre*, Paris: PUF, 2006, p. 45.)。

<sup>26</sup> EV, p. 384/71 頁。

<sup>27</sup> EV, p. 385/73 頁。

<sup>28</sup> EV, p. 385/72 頁。

<sup>29</sup> EV, p. 385/73 頁。

<sup>30</sup> EV, p. 386/74 頁。

<sup>31</sup> レヴィナスにおける「存在は悪である」というテーゼについては以下を参照。小手川正二郎『甦るレヴィナス——『全体性と無限』読解』水声社、2015年、118-123頁。この研究では、「存在は悪である」は「もし存在だけしかないなら悪い」と読み換えることができると指摘されている。

<sup>32</sup> EV, p. 389/78 頁。

<sup>33</sup> EV, p. 378/63 頁。

<sup>34</sup> EV, p. 389/79 頁。

<sup>35</sup> EV, p. 378/63 頁。

<sup>36</sup> EV, p. 379/64 頁。

## 第1章第2節 『実存から実存者へ』における主体

前節では、「逃走について」において萌芽した主体の問題について確認した。そこでもっとも特徴的だった点は、存在を重みとしてとらえるという点であった。存在を重みとしてとらえることで、存在の同一性は充足ではなく繫縛へと姿を変えた。それにより、欲求は存在との同一化を求める充足から、存在からの離脱を求める逃走へと変わった。別の言い方をすれば、欲求は存在から逃走することに満足を見出していた。したがって、欲求は存在からの逃走欲求となり、それは自我の自己自身への繫縛性からの解放を求めるものとして示された。そして自我の自己自身への繫縛性は、居心地の悪さとして表現され、身体的苦痛をつうじて明らかにされた。

「逃走について」で示された存在からの逃走という問題は、『実存から実存者へ』と『時間と他なるもの』に引き継がれている。『実存から実存者へ』は「逃走について」から10年以上経った1947年に発表された。この間にレヴィナスは、ドイツ語およびロシア語の通訳兵として召集されたのち、捕虜として収容されている。『実存から実存者へ』は大部分がこの捕囚生活のなかで執筆されたものだが、この著作のための研究は戦前から行なわれていたようである<sup>1</sup>。したがって、問題意識は戦前の論考から引き継がれていると考えられる。『時間と他なるもの』は『実存から実存者へ』と同時期の著作で、1946年から1947年にかけて哲学学院〔Collège Philosophique〕において行なわれた同名の講義をまとめたものであり、「選択、世界、実存」と題された1947年の『哲学学院研究手帳〔Cahiers du Collège Philosophique〕』に論文として掲載された<sup>2</sup>後、1979年に書籍化されている。

第2節では「逃走について」で提示されていた、繫縛された主体の展開を見る。第3節では、「逃走について」で示唆されるにとどまっていた、存在の同一性からの逃走という道がどのように展開されているのかを確認する。

### 1. 引き継がれた問題

「逃走について」でレヴィナスは存在の同一性を自我の自己自身への繫縛としてとらえていた。こうした自我と自己との二重性は、羞恥の考察において「親密さ」と言い表わされていた。『実存から実存者へ』でもこうした自己充足に基づく自我と自己との二重性および親密さという考え方は引き継がれている。

存在する〔exister〕という事実は二重性である。存在〔existence〕は本質的に単純さを欠いている。自我はひとつの自己を所有しており、自我はそこに自らを反映させるだけ

でなく、それと伴侶あるいは相棒のように関わっている。すなわち、親密さと言われる関係を持っている。(EE, pp. 37-38/52 頁)

存在するということは、自我と自己という二重性を抱えている。それゆえ、存在するという動詞のうちに「ひとは自らを存在する」という再帰動詞の性格を露呈させるのである<sup>3</sup>。だが、自己とは自我にとって親密な伴侶である一方、同時に重みでもある。そして自己という重みはそれが親密なものであるがゆえに背負わざるをえないものとなる。存在は自己自身という重みを背負い、その重みのために、存在は純粹でまっすぐなものではありえず、屈折し、それ自身のうちでぬかるみにはまっている。

「逃走について」においてレヴィナスは、自我と自己との解消しえない繫縛性を、羞恥と吐き気の考察をとおして明らかにしていたが、『実存から実存者へ』では、〈倦怠 [lassitude]〉、〈怠惰 [paresse]〉、〈疲労 [fatigue]〉という身体的苦痛の考察からあぶりだされる<sup>4</sup>。これらの経験は「もともと生み出されたときから拒絶の出来事としてあるもの、自らの存在 [existence] に他ならない存在 [existence] を前にしての後ずさり」<sup>5</sup>であるとされ、こうした拒絶をとおして自我と自己との二重性、親密性、繫縛性、つまり存在の同一性が明らかになる。

#### a. 倦怠

まず、倦怠という現象が取り上げられる。倦怠のなかにあるとき、何かをしなければならない、着手しなければならない、追求しなければならない、という解約不能の契約の責務が、避けようのない「しなければならない」としてのしかかってくる<sup>6</sup>。

この避けようのない「しなければならない」が、行動し着手する必要性の奥底にある魂のように現前し、その必要性を強調する。それにもかかわらず倦怠は、この最終的な責務を無力に拒絶している。(EE, pp. 31-32/45 頁)

倦怠とは、「しなければならない」という責務の拒絶なのだが、倦怠が不可能な拒絶であるということは、この最終的な責務に属している。この責務は避けようがなく、拒絶することが不可能な拒絶である。というのも、その根底には「存在しなければならない」があるからだ<sup>7</sup>。このことから、倦怠とは「存在 [existence] そのものを目指す拒絶」<sup>8</sup>であるとされ、倦怠は「存在すること [exister] の拒絶という現象が成就されうる仕方そのもの」<sup>9</sup>であるとされる。「拒絶は倦怠のなかにある」<sup>10</sup>。倦怠においては、存在することの拒絶によって、より正確に言えば、存在しなければならないという責務を拒絶することの不可能性

によって、存在の同一性が明らかになる。

#### b. 怠惰

次に、怠惰という現象が取り上げられる。怠惰は、実行するのにさほど困難をとまなわないような行為と、それを実際に行なうということとのあいだに位置づけられる。『実存から実存者へ』では、例として起き上がることが挙げられており、怠惰は、起き上がらなければならないという義務と起き上がるという行為とのあいだに位置づけられている<sup>11</sup>。レヴィナスは怠惰が行為の始まりに結びつけられている点を強調し<sup>12</sup>、怠惰とは行為の始まりの不可能性であると述べる<sup>13</sup>。では、怠惰において行為の開始の足枷となるものとは何であろうか。

レヴィナスは、行為は存在への登録であると述べる<sup>14</sup>。一度始めてしまった行為は存在へ書き込まれてしまい、取り消すことができない。人が起き上がれば、起き上がることは存在する。また、人は起き上がることで起き上がることに帰属する。

行為の運動は、目的に向かうと同時に自らの出発点の方へと屈折し、そのことによってこの運動は存在すると同時に自らを所有する。(EE, p. 36/50 頁)

このように、行為の始まりには存在と所有が含まれている。怠惰とは、「行為を前にしての後ずさり」、「存在〔existence〕を前にしてのためらい」、「存在すること〔exister〕をおっくうがること」である<sup>15</sup>。すなわち、怠惰は、存在を請け負うことの拒否、所有することの拒否、専心することの拒否である<sup>16</sup>。このように、怠惰においても、倦怠におけるのと同様に、存在することの拒否をつうじて存在者なき存在という次元が浮上するのだが、怠惰においてはさらに進んで、存在は重荷となって現われる<sup>17</sup>。そして、このような重荷としての存在が行為の開始の足枷となっているのだが、怠惰もまた、存在への登録を拒否するという形で存在の同一性を証し立てている。

#### c. 疲労

最後に、疲労という現象が取り上げられる。疲労における存在者の分離は、「脱臼〔luxation〕」として説明される。

もはや自己に従わず、自己からはずされて——自我の自己に対する脱臼において——瞬間のなかで自己に重なることができないままなお永久に瞬間に拘束される〔est engagé〕、そんな一存在の孤独 (EE, p. 50/66 頁)

倦怠や怠惰と異なり、疲労においてはすでに行為は始められている。疲労において存在者は行為のさなかでありながら、行為を拒否している。それは存在者が存在することに疲れてついていくことができなくなり、存在することに遅れてしまう状態であると言える。言うなれば、疲労とは、あたかも脱臼を起こしたときのように、存在者が存在からずれることだ。疲労とはこの「ずれ [décalage]」なのだ。脱臼した状態というのは、関節部分の骨がはずれたり、ずれたりするだけで、基本的にはまわりの筋肉や腱などは繋がったままである。脱臼してははずれた腕は、重く垂れ下がり、自由自在に動かすことも儘ならないが、そのことによりわれわれは腕の存在をありありと感じる。疲労における存在者も、脱臼のように、完全に切り離すことはできない自己を引きずりながら存在している。「疲労は、存在 [existence] のなかでの一存在者 [un existant] の出現である」<sup>18</sup>。疲労においては、このような遅れやずれによって存在者が不意に出現することで、存在者と存在との同一性が明らかになる。

以上で示されたように、倦怠、怠惰、疲労において、存在することは拒絶されるものとして現われる。そして、存在を拒絶するということが、逆に、存在との解消しえない繫縛性を証し立てている。

## 2. 〈ある〉と基体化

以上で見てきたように、存在の同一性とその拒絶は『実存から実存者へ』においても引き継がれていることがわかる。こうした存在との同一化の拒絶は、存在の重みに起因していた。『実存から実存者へ』ではこの存在の重みがより詳細に論じられている。

「逃走について」においてレヴィナスはすでに、存在するという事実を「存在がある [il y a de l'etre]」と il y a という表現を使用して述べていた。『実存から実存者へ』では、「逃走について」で提示された重荷的性格を付与された存在は〈ある [il y a]〉として提示され、〈存在一般〉として明確に提示されるようになる<sup>19</sup>。レヴィナスは〈ある〉について以下のように述べている。

非人称的で匿名の、しかし鎮めがたい存在のこの「焼尽」、無そのものの奥底でざわめくこの焼尽を、私たちは〈ある〉という用語で書き留める。〈ある〉は、人称的形態をとるのを拒むという点において、「存在一般」である。(EE, pp. 93-94/122 頁)

レヴィナスは重みとして捉えられた存在を非人称性として特徴づける。〈ある〉は非人称的

で匿名の存在、人稱的形態を拒む存在として捉えられる。人稱的形態を拒むということは、〈ある〉という存在が、〈存在者の存在〉といった同一的な仕方で存在者のもとにあるような存在形態を拒む〈存在者なき存在〉であるということの意味している。このような非人稱的な〈ある〉の領域をレヴィナスは、ハイデガーの〈被投性〉という概念のうちに潜む存在と存在者との分離をあぶり出すことによって明らかにする。

ハイデガーには、〔存在と存在者との〕<sup>ゼイン</sup><sup>ゼインデ</sup> 区別はあっても、分離はない。〔……〕それにもかかわらず、ハイデガーには、普通、放擲〔*déréliction*〕とか遺棄〔*délaissement*〕とか訳されている被投性〔*Geworfenheit*〕〔……〕という概念がある。そこで、この被投性から帰結することを強調してみることにしよう。この被投性は、存在〔*existence*〕……「のうちに-投げられて-ある-こと〔*«fait-d'être-jeté-dans»*〕」と訳さなければならない。あたかも、存在者〔*l'existant*〕は存在者〔*l'existant*〕に先立つ存在〔*existence*〕のうちにしか現われないかのように、存在〔*existence*〕は存在者〔*l'existant*〕から独立しており、存在〔*existence*〕のうちに投げられている存在者〔*l'existant*〕は決して存在〔*existence*〕の主人にはなりえないかのように。まさしくそれゆえにこそ、そこに遺棄と放棄〔*abandon*〕とがあるのだ。こうして、われわれなしで、主体なしで生起するところの存在すること〔*un exister*〕、存在者なき存在すること〔*un exister sans existant*〕、という観念が明らかになる。(TA, pp. 24-25/12-13 頁)

レヴィナスは、ハイデガーもまた存在者なき存在することなどは認めないだろうが、と前提しておきながらも、被投性という概念を分析すると、〈存在のうちに投げられてあること〉という意味が浮かび上がってきて、存在者に先立つ存在という次元が現われると述べる<sup>20</sup>。レヴィナスは「マルティン・ハイデガーと存在論」において、〈存在者〔*das Seiende*〕〉と〈存在者の存在〔*das Sein des Seienden*〕〉との区別をハイデガーにおける独創性として評価していたが<sup>21</sup>、ここで重要なことは、レヴィナスが存在と存在者との区別ではなく分離を強調していることである。レヴィナスは、存在を非人稱的なものとすることによって、存在を存在者という人稱的なものから分離させることで、存在者と同一化することなき非人稱的な〈ある〉という存在の次元を浮かび上がらせようとするのである。後に述べているように、レヴィナスは、存在を〈ある〉として捉えなおすという点に、ハイデガーとの相違点を見出している<sup>22</sup>。

#### a. 〈ある〉という出来事——曖昧さと恐怖

われわれは、存在者の存在のうちに〈ある〉を垣間見るといふ以外の仕方で、〈ある〉に

近づぐことはできるのだろうか。われわれは、非人称的な〈ある〉という存在そのものへより直接的な仕方で接近することは可能なのだろうか。レヴィナスは夜の経験のうちで〈ある〉へと接近することができる<sup>23</sup>。

諸々の〈もの〉の形が夜のなかに溶解するとき、一個の対象でもなく対象の質でもない夜の闇が、ひとつの現前のようにあたりに広がる。夜——われわれはこの闇に縛りつけられているのだが——のなかで、われわれはもはや何ものにも関わっていない。しかしこの無は、純粋な虚無の無ではない。これやあれはもはやない。すなわち「何か」はない。だが、この普遍的な不在は、翻ってひとつの現前、絶対的に不可避の現前である (*EE*, p. 94/123 頁)

夜においては形ある〈もの〉はすべて闇のなかに消え去ってしまう。光なき夜の闇のなかでは明確に輪郭を持った対象は現前しない。それらは、夜の闇のなかにのみこまれて、夜の闇と境界を曖昧にしている。夜の経験における、何かはないが何ごとかは起こっているという状態が〈ある〉として表現されている。

レヴィナスは〈ある〉を、思考によって捉えられないものであるがゆえに、無媒介的にそこにあり、本質的に匿名的なものととらえる<sup>24</sup>。〈ある〉が思考によって捉えられないのは、自我もまた〈ある〉にのみこまれてしまうからだ。自我が〈ある〉にのみこまれてしまうということは、自我が〈ある〉においては機能しえないということを意味する。レヴィナスは〈ある〉におけるこのような自我の溶解を〈不眠〉として特徴づけている<sup>25</sup>。よって、〈ある〉においては認識主体を定立することができないことになり、認識対象も存在しえないことになる。

自我も〈もの〉もともに〈ある〉のなかに呑みこまれることにより、両者の区別は曖昧になる。よって、〈ある〉においては自我の内部性が確立されないことになり<sup>26</sup>、自我の内部と区別された外部も確立されない。つまり、〈ある〉には自我と対象とを隔てる距離がないのである。これが〈ある〉の充溢として表現されていることである。このように〈ある〉は外部や内部といった区別を曖昧にしてしまう<sup>27</sup>。

自我と呼ばれるものそれ自体が、夜によって浸され、夜によって侵蝕され、人称性を失い、窒息している。いっさいの〈もの〉の消滅と自我の消滅は、消滅しえないものへと、存在という事実そのもの——この存在するという事実そのものへ、ひとはいやおうなく、いかなる主導権も持つことなしに、匿名のものとして融即するのだが——へと連れ戻す。存在は、存在を遠ざける否定のただなかに、そしてこの否定のすべての段階に立ち戻り



ながら、力の場として、誰にも属することのない重苦しい雰囲気〔*ambiance*〕として、しかし普遍的なものとしてとどまる。(EE, p. 95/124 頁)

〈ある〉において自我は消滅するわけではない。〈ある〉において自我は消滅することなく、消滅しえないものへと連れ戻されるのである。〈ある〉における自我は、言わば、身動きが取れず死ぬことも許されないまま無理やり生かされているような生殺しのような状態にある。〈ある〉へと引きわたされた自我はすべてをさらけ出されているがゆえに内部を失い、もはや自己のうちに閉じこもって安息することはできない。こうして、〈ある〉における存在と存在者との関係は自己充足的で平和的な関係ではなく、恐怖として特徴づけられることになる。

レヴィナスは〈ある〉の恐怖を、無への恐怖に対置させる形で存在への恐怖と呼び、ハイデガーにおける無の不安と区別している<sup>28</sup>。レヴィナスが述べているように、〈ある〉における恐怖とは、存在の否定としての無すなわち死ではなく、存在から抜け出すことも死ぬこともできないという「出口なし」の恐怖である<sup>29</sup>。〈ある〉は否定しても否定しても繰り返し甦ってくるため、決して否定できるものではない。かりに死によって〈ある〉を否定することができるならば、死はレヴィナスにとって恐怖ではなくむしろ救いであろう。だが、無も無であるかぎり、言い換えれば無という〈何か〉であるかぎり、〈ある〉のなかへのみこまれてしまう。それゆえ、無も〈ある〉においては非人称の出来事と化してしまう<sup>30</sup>。そのため、根本的に〈ある〉を否定することができず、〈ある〉に出口を穿つことはできない。したがって、〈ある〉を否定しようとする無は〈ある〉に対しては無力である。レヴィナスは無に存在の否定とは異なる意味を見出している。それは、〈ある〉の否定ではなく、〈ある〉を中断させる間隔としての無である<sup>31</sup>。レヴィナスにおける主体の定立は、〈ある〉を中断するこのような無から始まる。

#### b. 基体化と定位における主体の誕生

では、〈ある〉を中断する無において、主体はどのように生起するのだろうか。〈ある〉における主体の誕生をレヴィナスは、存在が自らの存在を掴み取る絶え間のない作用<sup>32</sup>として捉え、「基体化〔*hypostase*〕」という言葉で表現している。基体化についてレヴィナスは以下のように述べている。

実詞の出現を指示するために私たちは、哲学史において、動詞によって表現される行為が実詞によって示される存在となるその出来事を指し示していた、基体化という言葉をつたたび採用することにした。(EE, pp. 140-141/174 頁)

「実詞 [substantif]」とは、実体あるいは基体を意味する名詞である<sup>33</sup>。基体化によって、非人称的であるがゆえに名づけることのできない、純粹な動詞としての〈ある〉のさなかに、実詞が出現する<sup>34</sup>。言い換えれば、基体化とは〈ある〉の中絶のさなかで、〈ある〉という基底の上に存在者が浮上することであり、私的な領域が出現することである<sup>35</sup>。

ここで、基体化という言葉についてその語源的意味に遡って少し考えてみたい。基体化という語については、『実存から実存者へ』の訳注において、その語源から成立そして消滅に至るまでの込み入った歴史が神学および哲学的観点から詳述されている<sup>36</sup>。レヴィナスが基体化という語にその歴史的背景をどの程度含ませているかを明確に知ることは難しいが、基体化という語が含み持つ意味についていくつか示唆することはできる。

レヴィナスが用いる基体化という語の意味について坂口は、とりわけ基体化という言葉の持つ、液体のなかの沈殿物、濃いスープ、膿といった、「液体と固体の間のようなどろどろしたもの」<sup>37</sup>という意味との関連を指摘している。坂口は、「沈殿とは流動的な液体が固体化したもの」であり、「レヴィナスが使うイポスターズにも、この「液体の中に固体が現われてくる」というイメージは生きている」と述べている<sup>38</sup>。レヴィナスは〈ある〉に侵蝕されている状態を不眠と表現し、眠ることを基体化による主体の定位であるとしているが<sup>39</sup>、沈殿によって固体が現われてくるという基体化のイメージは、レヴィナスが取り上げているこのような眠りとしての定位と合致するように思われる。〈ある〉の「ざわめき [bruissement]」<sup>40</sup>は粒子が水中を舞っているような状態に比することができ、粒子が徐々に底に沈殿していく有り様は、夜のざわめきのなかで徐々に眠りに落ちるような状態としてとらえることができる。また、基体化の瞬間における諸存在が「いまだ運動でありながらすでに実体である」<sup>41</sup>という、運動でありつつ実体でもあるという曖昧な形で存在していることが示されている箇所からは、液体と固体の中間に位置するものであるという基体化の語源的意味との繋がりが感じられる。このように、動いているものが静止することで存在者が生起するというイメージや、凝固、収縮によって自我が生起するといったイメージは、人称的な主体の生起を描く際にレヴィナスが初期論考以後でも頻繁に使用し続けるものである。

このような基体化という出来事は、先にも述べたように、眠りに関して考察されている。眠りという定位はレヴィナスにとって、「横たわる」ことで「存在 [existence] を場所に、位置にとどめること」である<sup>42</sup>。ここでもレヴィナスは横たわるという身体性に訴えている。

身体が定位されるのではなく、身体が定位 [position] である。身体はあらかじめ与えられた空間に位置を占めるのではない——それは、匿名の存在における局所化という事実そのものの侵入 [irruption 出現] である。(EE, p. 122/153-154 頁)

場所とは、横たわることによって生じる<sup>・</sup>ここである。身体であるということは世界内で局所化された場所を占めるということであり、主体の措定はこのような位置取りとともにある。「主体が主体として措定される [se pose] のは、土台に支えられているという事実による」<sup>43</sup>。そして「身体はその定位によって、内面性すべての条件を成就する」<sup>44</sup>とされているように、身体という定位によって、〈ある〉という曖昧なものの中に内部性と外部性が、すなわち主体の私的領域が生じはじめる。しかもこの定位は、接触の間隔や土台の認識以上のものであるような地に支えられているという事実であり、「意識がここに存在する [est] という条件である」<sup>45</sup>。このようにレヴィナスは、定位の<sup>・</sup>ここを主体の出発点として考えている<sup>46</sup>。そして<sup>・</sup>ここが主体の出発点であるのは、主体が身体性をともなっているからである。

### 3. 身体という定位における繫縛性

定位としての身体が、意識が存在する条件であることが明らかになった。すでに先行研究で指摘されているように、この点についてレヴィナスはデカルトの〈思惟するもの〉という考え方に強く影響を受けている<sup>47</sup>。

デカルト的懐疑から締め出された身体、それは対象としての身体 [corps objet] である。コギトは、「思惟がある [« il y a de la pensée »]」という非人称的な位置に達することはなく、「私は思惟する一つのものである [« je suis une chose qui pense »]」という一人称現在形に帰着する。<sup>・</sup>ものという語はここでは見事なまでに厳密である。デカルトのコギトのもっとも深い教えは、まさしく思惟を実体として、すなわち措定された何ものか [quelque chose qui se pose] として見出している。(EE, p. 117/147-148 頁)

レヴィナスは身体という定位と主体の開始との関わりを、デカルトのコギトにおける〈思惟するもの〉の<sup>・</sup>もの性に見出している。〈思惟するもの〉は<sup>・</sup>ここに定位されている。しかし、思惟するものは、はじめから〈思惟するもの〉として<sup>・</sup>ここに定位しているのではない。すなわち、〈思惟するもの〉は、私が思惟するに先立ってすでに〈思惟するもの〉として<sup>・</sup>ここに定位しているのではないということだ。「眠りの可能性、それは思惟の行使そのものによってすでに提供されている。眠りの可能性は、まずはじめに思惟であって、そのあとで<sup>・</sup>ここであるのではない。それは、思惟として<sup>・</sup>ここなのであり、すでに永遠性と普遍性から守られている」<sup>48</sup>。定位と思惟することとは同時的である。このことは、〈私が思惟すること〉は同時に、〈私は思惟するものでもある〉ということを示している。したがって、このような意味で、定位は「意識がここに存在する」という条件である」と言われうる。こ

のように、〈ある〉のさなかで定位することで、主体は〈思惟するもの〉すなわち自我となり、人称的な主体として成立する。

#### a. 現在への繫縛

主体はここに定位することで自我として成立する。この場合、ここに定位するということは空間的なここだけを意味しない。ここは、空間的に局所化された場所であると同時に、時間的に局所化された現在でもある。こうして、ここに定位した思惟するものとしての主体は、現在と強く結びつくことになる。

それ自身から発して存在すること。存在の瞬間にとってのこのような仕方、それが現在であるということだ。現在とは歴史を知らないことである。現在のうちで、時間の無限性ないし永遠の無限性は中断され、そして再開される。したがって現在とは、ただ存在一般だけがあるのではなく、ひとつの存在が、ひとつの主体があるような、存在における一状況なのである。(EE, p. 125/156 頁)

〈ひとつの主体があるような現在〉としての現在のうちにレヴィナスは、時間の中断と再開を看取している。時間的なここである現在との関係性のなかでは、〈ある〉は永遠性もしくは無時間性として捉えられる。現在による中断と再開は、〈ある〉における永遠の無限性の中断と、ここから開始される新たな時間の再開、すなわち存在者が存在し始めること<sup>49</sup>を示している。

現在はレヴィナスにおいて「原初的出来事 [événement primordial]」<sup>50</sup>として位置づけられ、他の諸瞬間から際立たせられている<sup>51</sup>。始まりの瞬間であることで、現在は、過去にも未来にも準拠しない絶対的な自己準拠として捉えられる。現在が自己準拠的であることによって、現在は他の諸瞬間からは自由になることができる<sup>52</sup>。しかし一方で、現在の自己準拠的なあり方は、現在を自己自身へと繫縛してしまう。現在の自由は絶望へと一変する。「自由の思考ないし希望は、存在 [existence] における関わり合い [engagement] を現在において特徴づけている絶望を説明する」<sup>53</sup>。それゆえ、「現在の自由は恩寵のように軽やかではなく、重み、責任」<sup>54</sup>であり、「現在において主体は苦しむ」<sup>55</sup>。現在の自己準拠的な性格は、こうした現在における苦しみを容赦ないものにしてしている。というのも、現在は自己と等価な他の諸瞬間と関係づけられないがゆえに、自己の苦しみを一身に背負い込まなければならないからである。自己繫縛性の苦痛は、このような現在の自己準拠性から導出される。このように現在は、〈ある〉の中断と自己自身への繫縛、すなわち自由にして不自由である<sup>56</sup>という両義的な性格を持っていることがわかる。そして〈ある〉の中断であると同時に、

そこから主体が始まる点として明らかにされた現在が、存在の同一性を証し立てている<sup>57</sup>。

しかしながら、基体化および定位によって〈ある〉から解放されるわけではない。たしかに、動的な〈ある〉のなかで静止するという出来事である基体化によって主体は始まる。基体化によって、主体は、非人称的な存在を自らの土台とし、それによって支えられることで定位する。だが主体は、その土台を〈ある〉に浸し続けている<sup>58</sup>。したがって、眠りあるいは定位とは、「存在〔existence〕への関わり合いを破棄することなく身を引こうとする〔se retirer 退却する〕主体性の瞬きそのもの」であり、存在からの一時的な遁走でしかなく、「存在の「充溢」そのもののなかに生ずる自由」でしかない<sup>59</sup>。このように〈ある〉における主体の基体化および定位は、自我という主体を成立させるものではあるが、自己自身への繫縛や〈ある〉から解放するものではない。

#### 4. 結論

以上見てきたように、『実存から実存者へ』においては、「逃走について」で示された、存在の重荷的性格に基づいて繫縛性としてとらえられた存在の同一性に、〈ある〉の非人称性、主体の基体化および定位といった事柄から説明が与えられ根拠づけが行なわれている。『実存から実存者へ』では、〈ある〉のさなかでの主体の基体化および定位が描かれることで存在からの逃走が画策された。存在の同一性からの逃走の試みは、「逃走について」と同様、存在からの逃走不可能性へと至り中断されてしまうが、『実存から実存者へ』そしてとりわけ『時間と他なるもの』においては、さらなる逃走への道が探求されることになる。

<sup>1</sup> *CEI*, pp. 27-28/33-34 頁。

<sup>2</sup> *TA*, p. 7.

<sup>3</sup> *EE*, p. 38/53 頁。

<sup>4</sup> 小手川によれば『実存から実存者へ』で取り上げられる諸経験は、ハイデガーが『存在と時間』において世界内存在の欠損的諸様態として特徴づけた、「中止〔Unterlassen〕」、「怠惰〔Versäumen〕」、「断念〔Verzichten〕」、「休息〔Ausruhen〕」から取り上げられたものであるとし、レヴィナスはこれらを欠損的ないし副次的であるとは見なさず、〈もの〉としての身体性を垣間見させる契機として考えていると述べている（小手川正二郎『甦るレヴィナス——『全体性と無限』読解』水声社、2015年、95頁）。馬場は『実存から実存者へ』における具体的な身体的諸現象に関わる分析を、「逃走について」における身体的情態性分析の延長上に位置づけ、繫縛開示的情態性（倦怠、怠惰、美観的経験）、繫縛隠蔽的情態性（睡眠、存在了解成立の条件としての隠蔽）、開示から隠蔽への移行（疲労、就寝）という三つに分類している（馬場智一『倫理の他者——レヴィナスにおける異教概念』勁草書房、2012年、307-318頁）。

<sup>5</sup> *EE*, p. 31/44 頁。

<sup>6</sup> *EE*, p. 31/45 頁。

<sup>7</sup> *EE*, p. 41/55 頁。

<sup>8</sup> *EE*, p. 31/45 頁。

<sup>9</sup> *EE*, p. 32/46 頁。

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> 「ウィリアム・ジェイムズの有名な例におけるように、怠惰は起き上がるという明らかな義務と、ベッドマットの上に足を置くこと〔起き上がること〕とのあいだに位置している」（*EE*, p. 33/47 頁）。

<sup>12</sup> *EE*, p. 33/47 頁。

- <sup>13</sup> *EE*, p. 34/48 頁。
- <sup>14</sup> *EE*, p. 37/51 頁。
- <sup>15</sup> *Ibid.*
- <sup>16</sup> *EE*, p. 38/53-54 頁。
- <sup>17</sup> *EE*, p. 38/54 頁。
- <sup>18</sup> *EE*, p. 51/66 頁。
- <sup>19</sup> 『実存から実存者へ』に先立ってレヴィナスは 1946 年に「ある」という論文を発表している。論文「ある」の内容は、多少の異同はあるものの『実存から実存者へ』の序論 (*EE*, pp. 15-18/21-24 頁) と「世界なき存在 [existence]」章の「存在者 [existant] なき存在 [existence]」節 (*EE*, pp. 93-105/122-135 頁) にほぼ対応している。
- <sup>20</sup> レヴィナスはハイデガーの Sein [存在] と Seiendes [存在者] を、être [存在] と étant [存在者] とはせず、口調の理由から exister と existant と訳すと述べている (*TA*, p. 24/11 頁)。だが、すでに『実存から実存者へ』訳注でも指摘されているように (『実存から実存者へ』31 頁)、レヴィナスが Sein の訳語として être ではなく exister を選んだ理由はたんに口調の問題だけではなく、être では〈存在する〉という動詞と〈存在する〉という動詞の意味を持つ名詞とが区別できないということも理由の一つであると思われる。つまり、存在 (〈存在する〉を表現する動詞) / 存在 [存在すること] (〈存在する〉を表現する名詞) / 存在者は、ドイツ語では sein / Sein / Seiendes と書き分けることができるが、フランス語の être では être / être / étant となり、動詞の〈存在〉と動詞の意味を持つ名詞の〈存在〉とを書き分けることができない。だが、exister ならば exister / existence / l'existant と書き分けることができる。のちに『存在するとは別の仕方』においてレヴィナスは、存在の動詞の意味を表現する名詞として essence を採用し、être / essence / l'étant という書き分けに成功している。本論では、ハイデガーが実存 [Existenz; existence] を人間という特有の存在者にだけ当てているのに対しレヴィナスは人、物の区別なく存在者にはすべて l'existant、存在には exister ないし existence を用いている (上田和彦『レヴィナスとブランショ——〈他者〉を揺るがす中性的なもの』水声社、2005 年、291 頁 [注 51]) という指摘を考慮して、実存、実存者と存在、存在者とのあいだに区別を設けず、すべて存在、存在者と表記する。ただし、引用文でレヴィナスが exister / existence / l'existant を使用している場合は、「存在 [exister]」というように示す。
- <sup>21</sup> *MO*, pp. 81-82/122 頁。
- <sup>22</sup> 「われわれはハイデガーと同様に、存在するという動詞——*Sein*——と、実詞的存在、すなわち存在者——*Seiendes*——とを区別する。おそらくわれわれがそれほどハイデガーに従わなくなるのは、存在するというこの行ないを、非人称的で無名の出来事として、すなわち [……] 〈ある〉として特徴づけるときである」 (*CE2*, p. 78/77 頁)。
- <sup>23</sup> *EE*, pp. 94-96/123-125 頁。
- <sup>24</sup> *EE*, p. 95/123-124 頁。
- <sup>25</sup> レヴィナスの不眠とハイデガーの不安の分析とは一致する点が多いが、ハイデガーの不安においては、存在者全体の無化のさなかでも現存在が残るという点に両者の差異があると上田は指摘している (上田和彦『レヴィナスとブランショ——〈他者〉を揺るがす中性的なもの』水声社、2005 年、98-102 頁。とくに 101 頁)。
- <sup>26</sup> 藤岡は〈ある〉を内部そのものが成立しない全体として捉えている (藤岡俊博『レヴィナスと「場所」の倫理』東京大学出版会、2014 年、80-81 頁)。
- <sup>27</sup> *EE*, p. 94/122-123 頁。
- <sup>28</sup> *EE*, p. 102/132-133 頁。
- <sup>29</sup> *EE*, pp. 102-103/131-133 頁。
- <sup>30</sup> *EE*, pp. 104-105/134-135 頁。
- <sup>31</sup> *EE*, p. 105/135 頁。
- <sup>32</sup> *EE*, p. 30/43 頁。
- <sup>33</sup> substantif については、末松壽「ポール・ロワイヤルの『文法』および『論理学』における形容名詞」『山口大学哲学研究』第 6 巻、山口大学哲学研究会、1997 年、1-34 頁を参照。末松によれば、20 世紀以前、少なくとも古典時代には、フランスにおいて「形容名詞 [adjectif]」と「実体名詞 [substantif]」という二つの品詞が存在し、それらが「名詞 [nom]」という上位の類を形成していた。このとき実体名詞は、「実体ないし基体 [substance]」を意味していた。C. ランスロー、A. アルノー著、ポール・リーチ編序『ポール・ロワイヤル文法 (一般・理性文法)』南館英孝訳、大修館書店、1972 年、37-41 頁も参照。
- <sup>34</sup> *EE*, p. 140/173 頁。
- <sup>35</sup> *EE*, p. 141/174 頁。
- <sup>36</sup> *EE*, 204-213 頁。
- <sup>37</sup> 坂口ふみ『〈個〉の誕生——キリスト教教理をつくった人びと』岩波書店、1996 年、116 頁。

---

<sup>38</sup> 同上。同様の見方をしているものとして、岩田靖夫「レヴィナスにおける死と時間——ハイデガーとの対比において」『思想』861号、岩波書店、1996年、34-35頁があげられる。

<sup>39</sup> *EE*, pp. 109-111/141-143 頁。

<sup>40</sup> *EE*, p. 109/141 頁。

<sup>41</sup> *EE*, p. 169/216 頁。

<sup>42</sup> *EE*, p. 119/149-150 頁。

<sup>43</sup> *EE*, p. 120/151 頁。

<sup>44</sup> *EE*, p. 124/155 頁。

<sup>45</sup> *EE*, p. 120/151 頁。

<sup>46</sup> *EE*, p. 122/153 頁。

<sup>47</sup> 以下を参照。藤岡俊博『レヴィナスと「場所」の倫理』東京大学出版会、2014年、101-102頁。小手川正二郎『甦るレヴィナス——『全体性と無限』読解』水声社、2015年、93-95頁。

<sup>48</sup> *EE*, p. 118/148-149 頁。

<sup>49</sup> *EE*, p. 170/217 頁。

<sup>50</sup> *EE*, p. 48/63 頁。

<sup>51</sup> このように現在が際立たせられるのは、レヴィナスがラヴェルにおける「現在の復権」に影響を受けているからではないかという指摘もある (Joëlle Hansel, “Autrement que Heidegger: Levinas et l’ontologie à la française”, Joëlle Hansel (ed.), *Levinas. De l’Être à l’Autre*, Paris: PUF, 2006, pp. 45-53.)。

<sup>52</sup> *EE*, p. 135/167-168 頁。

<sup>53</sup> *EE*, p. 152/186 頁。

<sup>54</sup> *EE*, p. 150/183 頁。

<sup>55</sup> *EE*, p. 153/188 頁。

<sup>56</sup> *EE*, p. 135/168 頁。

<sup>57</sup> レヴィナスは基体化として現在のほかに、私 [je]、意識、定位を挙げている (*EE*, p. 141/175 頁)。これらもまた〈ある〉の中断であるとともに主体の始まりを表わしていると言えるだろう。

<sup>58</sup> 上田は、自我は自らが繫縛されている存在をとおしてつねに〈ある〉に脅かされ続けているため、基体化は〈ある〉からの解放にはならないと述べている (上田和彦『レヴィナスとブランショ——〈他者〉を揺るがす中性的なもの』水声社、2005年、120頁)。だが、基体化の解消もまた〈ある〉への融即の危険性を含んでいる (同書、122頁)。さらに上田は、〈ある〉がレヴィナスの後期思想においても引き継がれる問題であり、その無意味さによって主体は脅かされ続けると述べている。『存在するとは別の仕方』における〈ある〉の乗り越えについては、同書、131頁、153頁、242頁等を参照。

<sup>59</sup> *EE*, p. 152/186 頁。

## 第1章第3節 多元的な存在の探求

前節で見たように、『実存から実存者へ』では、主体の定位において現在と結びつけられることで時間的な観点が導入されていた。レヴィナスは存在の同一性からの逃走を、時間をつうじて記述しようとしている。時間とはレヴィナスにとって、〈孤独で単独な存在 [l'existence isolée et seul]〉<sup>1</sup>から〈他なるもの〉とともにある存在 [l'existence avec l'autre]〉へという主体の解放を意味する。これは一元的な存在から多元的な存在への解放と言い換えることができるが、こうした主体の解放は、後にレヴィナスが展開することになる〈存在とは他なるもの〉へ赴くという主題の萌芽と見るのが可能である。本節では、『実存から実存者へ』および『時間と他なるもの』において展開されたエロスと繁殖性の議論のなかで、初期論考でレヴィナスが多元的な存在をどのように記述しようとしたかを概観する。

### 1. 現在から未来へ

#### a. 現在における救済の希望

レヴィナスは存在の同一性すなわち繫縛性を現在の自己準拠性として明らかにし、絶望として特徴づけ<sup>2</sup>、そこから解放される道を探っている。未来はこのような現在において希望として現われる。レヴィナスは、未来を、現在という絶望からの主体の解放、すなわち救済であると考え、現在における救済としての未来とはどのようなものなのだろうか。また、現在に繫縛された主体を解放する道はどのように見出されるのだろうか。

現在における希望とは、現在に繋ぎ止められた主体が現在の苦しみから解放されることを願うことであると言える。希望を抱くとは通常、未来に向けてなされることである。したがって、現在において苦しむ主体は、現在におけるこの苦しみが未来において償われるということを望んでいる。現在の苦しみを未来が肩代わりするというこのような代償が可能になるのは、現在の瞬間が未来の瞬間において代替可能であるような時間においてである。現在の瞬間が未来の瞬間と等価であり、それゆえ代替可能であるような時間においては、現在の苦しみは未来によって慰められ、償われ、押さえつけられ、埋め合わされ、和らげられる<sup>3</sup>からだ。

だが、レヴィナスにとって現在とは、過去や未来といった諸瞬間から切り離されたことであるため、他の諸瞬間と等価なものではない。したがって、現在に繋ぎ止められている主体は、現在の重みを一身に背負わざるをえず、現在における苦しみからも解放されない。「未来は、現在において苦しむ主体に、慰めや償いをもたらすことができるが、現在の苦しみそのものは、そのこだまが空間の永遠性のうちに永久に響きわたることになるであろう



う叫びのように留まりつづける」<sup>4</sup>。こことしての現在にとっては、未来は救済ではなく、たんなる慰めでしかない。だが、現在が主体の基体化の場であり、その独立性が維持されなければならないかぎり、現在の苦しみは未来において相殺されるわけにはいかない。というのも、逆に言えば、現在における苦しみが消滅されえないということは、現在を、現在と等価で代替可能な他の諸瞬間のうちに溶解させないということであり、こことしての現在の独立性を保証することでもあるからだ。つまり、こことしての現在の限定性は、主体の基体化を保証するものでもあるのだ。よって、現在の特権的な地位を維持したまま現在の苦しみからの解放を望むということは、「償いえないものために希望すること」であり、「現在のために希望すること」である<sup>5</sup>。現在が特権的であるかぎり、現在の苦しみは何によっても代償不可能なのである。

では、こことしての現在において未来はいかなる仕方で開かれうるのだろうか。現在における苦しみからの解放すなわち救済は、現在の特権的地位を確保しつづけようとするかぎり、代償を与えることによっては成就しない。レヴィナスは、現在における苦しみからの解放は、苦しみの瞬間に立ち戻り、苦しみの瞬間を蘇らせ、苦しみのその瞬間に関わることで可能になると考える。こうして提起されるのが、現在における現在の復活としての未来である<sup>6</sup>。

#### b. 現在の復活としての未来

現在の復活としての未来という考え方においては、現在がここに繋ぎ止められていることが第一の条件となる。時間は『実存から実存者へ』では「エコノミーの時間」<sup>7</sup>と呼ばれるものと、ここという現在を起点とする時間とが登場するが、レヴィナスが重要とみなしているのは後者の時間である。前者についてレヴィナスは、「私 [je]」がそれに対して外部的であるような一連の瞬間によって構成されたわれわれの具体的な存在〔existence〕の時間」<sup>8</sup>と表現し、そこにおける主体を「時間のなかを巡回する「私」」<sup>9</sup>と表現している。それに対し後者における主体は、「現在における時間の素因としての、時間の活力としての「私」」<sup>10</sup>であるとされる。

現在の復活としての未来は後者の時間において可能になる。後者の場合、こことしての現在に位置づけられている主体が時間の素因あるいは活力となって時間が開始されることにより、ここへと繋縛されている主体はここから解放され、自己とは〈他なるもの〉へと自らを結びなおす。そして、「次の瞬間」<sup>11</sup>として、すなわちここである現在とは〈他なるもの〉である未来として、自らを復活させる。したがって、定位した主体を起点とする時間においては、現在は、主体が繋縛されているここという瞬間であり、未来とはこことは〈他なるもの〉であると言うことができる。そして未来という〈他なるもの〉を目指す

ことが、ここに繫縛された主体にとっての希望となる。時間とはその希望に応えるものである。「時間は〔……〕現在のなかで現在——そしてそれは現在と等価な「私」をまさに表現するのだが——のための希望に対する応答である」<sup>12</sup>。ここに繫ぎ止められているということが〈他なるもの〉への渴望を活性化させる。そして、すでにここに繫ぎ止められている定位した主体は、すでに〈他なるもの〉への渴望を抱えている。

存在の「人称性」とは、存在がそれによって〈他なるもの〉として再開するような瞬間そのものにおける奇跡的な繁殖性を渴望しているかのようにして、時間を渴望することである。(EE, p. 159/194 頁)

存在の人称性は時間を渴望することである。存在の人称性は、基体化し定位することで可能になることから、こことしての現在に置き換えて考えることができる。こことしての現在は、自己とは〈他なるもの〉が、自己の未来であるような時間を渴望する。それは、あたかも繁殖性を渴望するかのようである。このように『実存から実存者へ』では、時間と繁殖性が類比的に論じられる。繁殖性は『全体性と無限』において詳しく論じられることになるが、初期論考では時間との結びつきがより明確に示されており、繁殖性の議論が主体の時間に関わる議論であることがよくわかる。ここに繫縛されている現在が、次の瞬間に〈他なるもの〉として再開されることは、「奇跡的な繁殖性」であるとレヴィナスは述べる。繁殖性として時間を渴望することが存在の人称性のうちに書き込まれているということは、基体化し定位した主体のうちに兆している、同一的なあり方からの逃走を意味するに他ならない。したがってレヴィナスは、存在の同一性からの逃走を、繁殖性としての時間のうちに求めていると言える。

## 2. 対面関係における他人

定位した主体と、それが渴望する時間との関係を、レヴィナスは他人という〈他なるもの〉との関係から明らかにする。

実際、単独の主体のうちにどのようにして時間が出現するのだろうか？ 単独の主体は自らを否定することができず、無を持っていない。他の瞬間の絶対的他性は——ともかくも時間が足踏みという錯覚でないとすれば——決定的に自分自身〔*définitivement lui-même*〕である主体のうちには見出しえない。この他性が私にやってくるのは他人〔*autrui*〕からだけである。(EE, pp. 159-160/195 頁)

定位した主体において渴望されている時間は、当然ながら主体のうちにはない。決定的な自己自身への繫縛から主体に解放をもたらすのは他人からやってくる他性であるとレヴィナスは述べる。他人の他性は、他人との対面関係においてもたらされる。他人との対面関係という言葉でレヴィナスが表現しているのは社会性である。社会性によって他性がもたらされることで、主体の単独の現在に時間が、未来がもたらされる。言い換えれば、社会性によって、主体の決定性を打ち破るような他性が主体にもたらされる<sup>13</sup>。主体が自力では自己自身から解放されえないことから、レヴィナスは、現在の自由は自己否定や自己自身との対話といった自己完結的な仕方によっては成就されないと述べる。現在の自由は「他人がそれによってわれわれを解放する対話」<sup>14</sup>によって成就される。こうして、他人との対面関係という社会性における対話が、現在としての主体に時間という解放をもたらす。

他人からやってくる他性によって主体が解放されるためには、他人は主体とはまったく異なるものである必要がある。そのため、他人の非対称性は主体の解放に際して必ず維持されなければならない。他人は他人としての他人であると言われ、私との非対称性が強調される。「他人としての他人は、ただたんに他我なのではない。他人は私がそれではないものである」<sup>15</sup>。このように他人とのあいだに差異を維持した関係は、〈私-君〉という間主観的な対面関係として表現される。

仲間の集団に対して、われわれはそれに先行する〈私-君 [moi-toi]〉の集団を置く。この集団は第三項——仲介者、真理、教理、活動、職業、関心、住居、糧——への融即ではない、言い換えれば、この集団は合一ではない。〈私-君〉の集団は、仲介なき、媒介なき関係のおそるべき対面 [face-à-face] である。したがって間人間的なものは無関心な自己のうちの [en soi 即自的な] 関係ではなく、互換性のある相互的關係ではない。  
(EE, p. 162/197-198 頁)

レヴィナスは仲間という関係を、自他の異質性を喪失してしまいかねない関係ととらえている。例えば、仲間の集団とは、ともに真理を探求するような集団であり、そこで各存在者は他人と並列している。彼らが向き合っているのは他人ではなく、また自己でもなく、真理という第三項である。このことが示しているのは、各存在者が真理という第三項に融即してしまいかねないということであり、言い換えれば、真理へと向かう存在者は〈ある〉と同様の状態へと回帰してしまう可能性があるということである。各人が各人の真理を探究しているという意味で、それは自己のうちの [en soi 即自的な] 関係であるとも言えるが、最終的には真理という共通で非人称的なものへと行き着く。したがって、真理を探究するような仲間の集団においては、他人だけでなく自我という主体も、非人称的なものへと溶

解してしまう。

また、相互性という観点からも仲間の関係は退けられる。真理を目指して横並びになっている存在者は、誰もが真理に面しているというかぎり、それぞれが等価なものとなる。存在者たちが等価な個体となれば、それらは交換可能なものとなり、相互に交換可能であるという意味で相互的なものとなる。したがって、第三項に向かうことによって打ち立てられる相互的な関係性が、存在者から個別性を失わせてしまうということからも、仲間の集団を自他関係の根幹に据えることはできないのである。

レヴィナスはこのように、他人と対面しえない仲間の関係に対し、〈私-君〉という対面関係を先行させる。レヴィナスは〈君〉という呼称に含まれるさまざまな意味を考慮している<sup>16</sup>。〈私-君〉の関係は、〈君〉という呼称の多様性から、『全体性と無限』において自他のさまざまな関係性を描き出すことになる。だが、ここでは〈私-君〉の関係は自他の非対称性を強調するにとどまっているように思われる。また、〈私-君〉という関係はブーバーにおける〈私-君〉<sup>17</sup>の関係を想起させるが、レヴィナスはブーバーにおける〈私-君〉の関係を、その相互性、形式的構造、排他性の点から批判し区別している<sup>18</sup>。このことから、レヴィナスにおける〈私-君〉の関係は、ブーバーにおける〈私-君〉の関係とは距離をおいて解釈する必要がある。

対面〔face-à-face〕という言葉から、『全体性と無限』における顔〔visage〕の議論が想像されるが、『実存から実存者へ』においては顔という語はまだ出てこない。『時間と他なるもの』においては対面という語だけでなく、顔という語も登場しているが、登場しているだけでほとんど論じられていない<sup>19</sup>。後に見るように、顔は『全体性と無限』において、対面関係における自他の非対称性を特徴づける語として使用されている。だが、『実存から実存者へ』や『時間と他なるもの』においては、対面関係における自他の非対称性そのものについて掘り下げられることはない。そのかわり、エロスの関係が対面関係における非対称性をより根源的な水準で規定している次元としてとりあげられ、自他の非対称性、すなわち他人の外在性の根源性という点に焦点が当てられている。

以上見てきたように、レヴィナスは社会性を仲間の集団ではなく〈私-君〉の集団から生じる非対称的な他人との対面関係として考え、そうした社会性における他人との関係から主体を解放する時間を捉えようとしている。

### 3. エロスの関係における〈他なるもの〉

他人との対面として規定された社会性において、〈私-君〉の関係は非対称的な間主観的關係である。レヴィナスはこうした社会性の起源をエロスのうちに看取し<sup>20</sup>、自他の非対称

性を含み持つ間主観的關係はエロスによって与えられると考える<sup>21</sup>。先行研究でもエロスが存在からの逃走に関わっていることが指摘されている<sup>22</sup>。では対面という間主観的關係における自他の非対称性あるいは差異は、エロスの關係における〈他なるもの〉との關係からどのように明らかにされるのだろうか。

エロスの關係において現われる〈他なるもの〉は〈女性的なもの [le féminin]〉と呼ばれる。〈女性的なもの〉としての〈他なるもの〉はレヴィナスによって独特な地位を与えられている。

私が思うに、絶対的に相反する相反者、その対立が相反者とその相関者とのあいだに打ち立てられうる關係からはいかなる点においても何ら影響を受けてはいないような相反者、その項が絶対的に〈他なるもの〉にとどまることを可能にする対立、それが女性的なものである。(TA, p. 77/84-85 頁)

ここで注意したいのは、対面においては〈他人 [autrui]〉という語が使われていたのに対し、エロスにおける〈女性的なもの〉については〈他なるもの [l'autre]〉という語が使われているという点である。〈他人〉という語は、『全体性と無限』における顔の記述をはじめ、対面關係について語られるときに頻繁に使用されている。レヴィナスにおける〈他人〉あるいは〈他なるもの〉を表現する語、l'Autre、l'autre、Autrui、autrui についてはそれぞれのあいだに区別を設けるかどうかで議論がわかれている。本節では初期論考で主に登場する l'autre と autrui についてのみ述べるが、上記で示したように、両者のあいだには使用される場面に差があることから、ここでは autrui を主に対人關係において現われる他人と見なし〈他人〉と訳すことにする。また、l'autre については、自我とは根底的に異なったものという意味合いを込めて〈他なるもの〉と訳し、autrui とは区別する。

〈女性的なもの〉は、「比類なき〈他なるもの〉 [l'autre par excellence]」<sup>23</sup>、「〈他なるもの〉としての〈他なるもの〉」<sup>24</sup>、「本質的に〈他なるもの〉」<sup>25</sup>であると言われる。それゆえ「われわれのものになったり、われわれになったりするような対象ではない」<sup>26</sup>。レヴィナスによれば、〈女性的なもの〉は〈他なるもの〉であるがゆえに主体に対して現前しえず、主体に認識されえないものである。それは、いまだ知りえないという意味で認識されえないのではなく、根本的に認識されえないという意味で認識されえないのであり<sup>27</sup>、主体が認識し理解できるという可能性に対してまったく開かれていないものである。主体に認識されえないということは、言い換えれば光から身を隠しているということであり、このことからレヴィナスは〈女性的なもの〉としての〈他なるもの〉を「恥じらいによって定義される神秘」<sup>28</sup>として表現する。

だが、〈女性的なもの〉が認識されないということには積極的意味もある。「〔〈女性的なもの〉という用語は〕「意識」と同列のものではあるが、しかし、「意識」とは相反する意味の用語である」<sup>29</sup>とされているように、レヴィナスは〈女性的なもの〉の超越を意識の動きと同じ水準にある「逆向き」<sup>30</sup>の運動として捉えている。〈女性的なもの〉の超越の運動によって、意識とは相反する仕方である「ある背後世界が世界を延長する」<sup>31</sup>。意識とは定位した主体に生じるものであるから、意識の運動は存在の同一性に縛られたものである。それに対し〈女性的なもの〉は意識とは逆向きの運動を持っていることで、存在の同一性には縛られない仕方である主体に働きかけることができる。したがって、〈女性的なもの〉は意識には還元されえない別の領域を示唆するものであり、主体に存在の同一性から脱却しうる可能性を指し示すものでもある。

以上から、〈女性的なもの〉としての〈他なるもの〉の他性は、主体の認識においては現れないこととして定義される。〈女性的なもの〉としての〈他なるもの〉のこのような神秘的なあり方を、レヴィナスは近さをつうじて明らかにする。

〔……〕間主観性は他人との近さにおいて完全に距離——その悲壮さがこの近さという出来事であると同時に、諸存在者〔二者〕のこの二重性という出来事でもあるような距離——が保持されている。(EE, p. 163/198-199 頁)

間主観性には、二者間の合一を妨げるような近さが維持されている。近いということは、それがたとえ限りなく近いものだとしても、必ず両者間に距離が存在し隔たりがあるという、二者間の「悲壮さ」を意味する。そこでは主体と〈他なるもの〉との二重性が維持され続けており、両者はそもそも合一しえない。したがって、近さは合一ではなく、合一への途中経過でもない<sup>32</sup>。このように、〈他なるもの〉とのあいだは近さという埋めることのできない距離によって隔てられ続ける。

こうした考えは、レヴィナスの愛の捉え方に起因する。レヴィナスは愛を合一ではなく隔たりとして考えている。このことは言い換えれば、〈女性的なもの〉としての〈他なるもの〉は差異としてしか現前しえないということである。レヴィナスはエロスの関係における二者間の差異を愛撫<sup>33</sup>によって表現している。愛撫はエロスにおける交渉〔communication〕の挫折として描かれる。「〔愛の挫折における〕この〈他なるもの〉の不在はまさしく〈他なるもの〉としての〈他なるもの〉の現前である」<sup>34</sup>。愛撫はエロスの関係における〈他なるもの〉、すなわち〈女性的なもの〉を目指す。だが、〈女性的なもの〉が〈他なるもの〉であることで、自我の愛撫は〈他なるもの〉へ到達することができず、常に挫折する。愛撫によって逆に際立つのは、主体と〈他なるもの〉との差異である。このようにエロスの

関係における〈女性的なもの〉としての〈他なるもの〉は、主体にとって差異や不在として現われる。愛の関係を二者間の合一ととらえるかぎりでは、こうした〈他なるもの〉との関係は挫折以外の何ものでもない。だがレヴィナスは、エロスの関係における挫折を、〈他なるもの〉の他性を維持しうるものとして、むしろ積極的に捉えている。〈他なるもの〉が〈他なるもの〉として維持されているからこそ、愛撫という探求も活性化する。

このような愛撫によって現在と未来との関係も記述されうる。レヴィナスは、現在の苦しみからの解放に関わる箇所でも愛撫について述べている。そこにおいて愛撫は、現在の苦しみの瞬間そのものに関係し、現在の苦しみをどこか他所へ誘い、現在の再開であるような未来を告知するものとして規定されている<sup>35</sup>。愛撫が現在に自己自身からの解放という希望を与えるのも、愛が隔たりであり、〈他なるもの〉の他性が維持され続けているからこそである。

このように、時間の渴望は、近さが維持され続けるような他人との間主観的關係のうちで明らかになる。近さとは言い換えれば隔たりであり、この縮めることのできない隔たりはエロスの関係における愛撫によって明らかになる。隔たりはまた、この愛撫を活性化しうるものでもある。こうして〈女性的なもの〉としての〈他なるもの〉へのあくなき探求、すなわち愛撫によって、間主観性を特徴づける近さが明らかにされ、主体における時間への渴望が説明される。

#### 4. 繁殖性における超越と自我の保存の問題

##### a. 主体の死とその克服

このようにレヴィナスは他人との間主観的關係から、主体における時間の渴望を明らかにしている。ではエロスの関係によってもたらされる時間への渴望は、どのようにして主体を時間へと解放していくのか。もう一度、主体がそこへと解放されるような時間について確認しておこう。定位した主体は奇跡的な繁殖性を渴望するかのようにして時間を渴望している。そして奇跡的な繁殖性とは、定位した主体すなわち現在が、〈他なるもの〉として再開されることを意味している。エロスの関係によって主体にもたらされた時間への渴望は、こうして、繁殖性によって成就される。

一なる主体を多元性へと開く繁殖性において問題となるのは、主体の死とその克服である。主体の死が意味するのは、存在の同一性に繫縛された主体の死である。こことして定位する主体の死が必要とされる<sup>36</sup>のは、現在が〈他なるもの〉として再開されなければならないからである。また、主体の死の克服が必要とされるのは、主体が主体として再開されなければならないからである。しかも、この主体の再開は、存在に繫縛された主体の再開

であってはならず、存在の同一性に縛られない形での主体の再開でなければならない。

レヴィナスは繁殖性における主体の死とその克服の問題を、超越と自我の保存の問題として立てている。レヴィナスが超越と自我の保存の問題を、死すべきものとして存在する自我との関連で提示しているため、まずは死と存在との関係について述べなければならない。死すべき存在としての自我を語ることでレヴィナスが示そうとしていることは、主体はその存在することのなかですでに死と直面しているにも関わらず、主体であり続けることができているという、神秘的とさえ思われる事実がそこには含まれているということである。

死は主体にとって〈他なるもの〉であろう。「死は、主体がその主人〔*maître* 支配者〕ではないような出来事、主体がそれに対してもはや主体ではないような出来事を告知している」<sup>37</sup>と述べられているように、死において主体は「もはやできることをなすえない」という一切の可能性が不可能になるような状況にあり、「存在者の存在すること〔*l'exister de l'existant*〕が疎外されている」<sup>38</sup>。このかぎりでは死は〈他なるもの〉である。

だが、レヴィナスは死を存在の対極に、レヴィナスの言葉で言えば「われわれがそれについてまさに何も知らない死という無」<sup>39</sup>として位置づけるのではなく、「われわれ自身がそこに囚われているような状況」<sup>40</sup>として位置づける。死は存在の苦悩として、すでに存在のうちに入り込んでいる。人はすでに死すべきものとして存在している。すなわち死は現在のうちに入り込んでいる。死が「先取りされえず、すなわち捉えられえず、現在のうちに入り込みえない、あるいはそこに入り込むことのないものとして現在のうちに入り込む」<sup>41</sup>のは、神秘としか言いようがない。これは死という未来がすでに現在のうちに入り込んでいるという驚くべき事態である<sup>42</sup>。しかしそれはすでに存在のうちに生じている。主体は自らの可能性を否定するような死との関係にありながら、それでも自己を保持し続け、自我として存在し続けることができる。

したがって、死すべきものとして存在する主体は、死との関係のうちにありながらも人称性を保持している。このことにより、自らの可能性を否定されつつも、人称性を保持しているという主体のあり方が示されている。このように、死すべきものとして存在する主体においては、主体の死とその克服がすでに成就されている。しかしそれは謎に包まれている。

こうして、死すべきものとして存在する主体あるいは自我から、超越と自我の保存という問題が提起される。

捉えられえない出来事が、なおかつどうして自我に到来しうるのだろうか？ 〈他なるもの〉と存在者〔*l'étant*〕との、存在者〔*l'existant*〕との関係は、いかなるものであり



うるのだろうか？ 存在者 [l'existant] は、いかにして死すべきものとして存在し [exister]、またそれにもかかわらずその「人称性」を固持し続け、匿名的な〈ある〉に対する征服を、主体としての支配を、主体性の征服を、保持しうるのだろうか？ 存在者 [l'étant] は、〈他なるもの〉によってその自己自身を打ち砕かれることなしに、〈他なるもの〉との関係に入り込みうるのだろうか？

このような問いが何よりもまず提起されなければならないのは、それが超越における自我の保存 [conservation] の問題そのものだからである。孤独からの脱出が、自我がそこへと自らを投企する項 [terme] への自我の吸収とは別のものでなければならないとすれば、他方でまた、主体が、対象を引き受けるようには、死を引き受けえないとすれば、このような自我と死との両立は、どのような形で成り立ちうるのだろうか？ 一つの可能性として死を引き受けることがないにも関わらず、それでもなお、どうして自我は死を引き受けることができるのだろうか？ 死に直面すると、人はもはやできることをなしえないのであってみれば、どうして人は、死が告知する出来事を前にして、なおまだ依然として自己であり続けることができるのだろうか？ (TA, pp. 65-66/69 頁)

死の前で主体は「もはやできることをなしえない」。死に直面することで、主体は自らの可能性をすべて奪われてしまう。しかしながら、主体は、死すべきものとして死と関わり合いながらも、依然として自己を、その人称性を誇示し続けることができる。死とは、主体が「〈もの〉や対象を迎え入れるようには、それを迎え入れることのない」<sup>43</sup>出来事、「それを引き受けることなく、それに対してできることを何もなしえない」<sup>44</sup>ような出来事である。だが、それにもかかわらず主体は、そのような出来事である死の面前で、自我であり続けることができる。他人もまた、〈女性的なもの〉としての〈他なるもの〉によって示されたように、主体にとってはあたかも死のようなものとして現前する。〈女性的なもの〉もまた死と同様、主体の権能によっては引き受けられないものである。それにもかかわらず、主体は他人の前であっても自我であり続けることができる。

このようにして、死と存在との関係から導き出された超越と自我の保存の問題は、他人を面前にしてもなお人称性を維持し続ける自我の問題へと至り、エロスにもとづく繁殖性として解き明かされることになる。レヴィナスは繁殖性としての時間を超越と自我の保存とを成就する時間としてとらえ、主体の死とその克服および再開を提示する。

#### b. 父性および繁殖性

レヴィナスは「死を克服すること、それは出来事の他性に対してなお依然として人称的なものでなければならない関係を保ち続けることである」<sup>45</sup>と述べている。主体の死の克服

はこのように、超越における人称性が維持されることで可能になる。すなわち、これが超越における自我の保存の可能性を問うものである。レヴィナスは自らの死を克服し再開する主体について、「可能であることすべてが不可能であるところで、もはや何もしないところで、主体はなおエロスによって主体である」<sup>46</sup>、「私 [je] は愛のうちで生き延びる」<sup>47</sup>と述べており、エロスにおいてその人称性を固持することができるという見方を示している。「エロスのうちでこそ超越は根源的な仕方でも思考され、存在に囚えられ、宿命的に自己へと回帰していく自我にその回帰以外のものをもたらし、自我をその影から解放することができる」<sup>48</sup>。自己繫縛的な主体の死とその克服はエロスによって可能になる。というのも、エロスにおいて奇跡的な繁殖性としての時間が可能になり、そこで主体の死が乗り越えられるからだ。では繁殖性においてどのようにこのような人称性の維持が可能になるのか。

レヴィナスはこの問いに対する唯一の答えが「父性 [la paternité]」であると論じている<sup>49</sup>。「父性とは、他人でありながらも自我であるような異邦人との関係である。自我と自我自身——とはいえ、自我とは異質であるような自我自身——との関係である」<sup>50</sup>。父性は息子との関係をとおして論じられる。一なる主体の解放が、こことしての現在からの解放を意味しているかぎり、父性の記述は、主体が渴望した繁殖性としての時間において述べられていた再開される現在との関係、すなわち、〈他なるもの〉として開始される瞬間としての現在との関係に即して考える必要がある。「他人でありながらも自我であるような異邦人との関係」という記述は、〈次の瞬間〉でありながらも〈現在〉であるような〈未来〉との関係として書き換えることが可能であり、「自我と自我自身——とはいえ、自我とは異質であるような自我自身——との関係」という記述は、〈現在と現在そのもの〉——とはいえ、〈現在〉とは異質であるような〈現在そのもの〉との関係、と書き換えることが可能である。

このように父性あるいは繁殖性における主体の人称性の維持について、レヴィナスは「私は私の息子である」ということから説明している。

私は、私の息子を持つのではない。私は、いわば、私の息子である。ただし、「私は～である [« je suis »]」という言葉は、ここでは、エレア派的ないしプラトンの意義 [signification] とは異なる意義を持っている。この〈存在する [exister]〉という動詞のなかには、多様性と超越 [……] がある。(TA, p. 86/94 頁)

レヴィナスは息子を、「他人でありながらも自我であるような異邦人」、「自我とは異質であるような自我自身」といった矛盾と曖昧さに満ちた仕方でも表現しているが、このことをレヴィナスは「私は私の息子である」という表現によって端的に示している。レヴィナスはこの表現に含まれる「私は～である」のうちに、多様性と超越という意味を含ませている。

レヴィナスはこのように父性のうちに多様性と超越とを見出すことによって、超越と自我の保存の問題を繁殖性によって示そうとしている。

しかしながらレヴィナスが父や父性といった語をどのような意味で使用しているのかについては何も説明が与えられていない。父は生物学的な意味としても、霊的な意味すなわち神という意味としても考えることができるが、レヴィナスは父をそうした特定の意味に限定しようとしな。したがって、父という語を明確に定義することはできない。このことは息子や〈女性的なもの〉という語に対しても言える。先行研究では、こうしたエロスの語の意味を特定することよりも、エロスの語で語られているということ自体が重要視されている。たとえばテイズは、レヴィナスはエロスのな用語法を用いて論じることによって、従来の哲学用語では表現しえない事柄について言及しようとしていると指摘している。「人間の人間性をエロスによって可能になった解釈の枠組みのなかで考えることは、類や原因といった概念を使用する古典的な用語法——それらはエロスのな非対称性と繁殖性という出来事を含む力がない——を役に立たないものにする」<sup>51</sup>。このような指摘は、エロスのな出来事に訴えることで初めて、主体を一なる存在の仕方から多元的な存在の仕方へ解放することが可能になるのだということを教えてくれる。このようにレヴィナスは、父性および繁殖性から、存在の人称性のうちに書き込まれた時間への渴望を明らかにし、父というカテゴリーにしたがって、存在の同一性にとらわれた主体に真の自由を与え、時間へと解放し、現在とは異なる未来へとすなわち多元性へと向かわせる。

## 5. 結論

レヴィナスにとってエロスと繁殖性の議論は、いかにして主体が自らの人称性を維持しながら、〈他なるもの〉へと関わっていくことができるかという問いに対する唯一の答えである。レヴィナスの立場は、主体の存在の外部で、すなわち存在する主体を放棄して〈他なるもの〉と関わることを主張するものではない。レヴィナスの主体は存在することを手放さないし、〈他なるもの〉との関係はあくまで主体の存在のうちで考察される。レヴィナスは、主体の変容について述べているが、それは主体が自らとは〈他なるもの〉へと変身することではなく、主体そのものの存在の仕方が変容することであり、〈別の仕方存在すること〉を目指すものであると言える。このようにレヴィナスは初期論考において、同一的な仕方存在している自我が、自らの同一的なあり方から離れ、自らの人称性を保持しつつ、同一的な仕方とは別の仕方存在しうることを示そうとする。そしてそのために必要とされるのがエロスと繁殖性の議論なのである。

- 
- <sup>1</sup> レヴィナスの表現では *un sujet isolé et seul* (*TA*, p. 3/17 頁)。
- <sup>2</sup> *EE*, p. 152/186 頁。
- <sup>3</sup> *EE*, pp. 153-154/188-189 頁。
- <sup>4</sup> *EE*, pp. 153-154/188 頁。
- <sup>5</sup> *EE*, p. 156/191 頁。
- <sup>6</sup> *EE*, p. 157/191-192 頁。
- <sup>7</sup> *EE*, p. 154/188 頁。レヴィナスにおけるエコノミーの時間については *EE*, pp. 153-157/187-192 頁を参照。
- <sup>8</sup> *EE*, p. 158/193 頁。
- <sup>9</sup> *Ibid.*
- <sup>10</sup> *Ibid.*
- <sup>11</sup> *EE*, p. 157/192 頁。
- <sup>12</sup> *EE*, pp. 157-158/192 頁。
- <sup>13</sup> *EE*, p. 145/179 頁。
- <sup>14</sup> *EE*, p. 161/196 頁。
- <sup>15</sup> *EE*, p. 162/198 頁。
- <sup>16</sup> *CEI*, p. 68/81 頁。
- <sup>17</sup> 通常は〈我-汝〉と訳される。
- <sup>18</sup> *TI*, pp. 64-75/上 121-122 頁、*TI*, p. 166/上 313-314 頁を参照。また以下の論文も参照。Philip N. Lawton, Jr., “Love and Justice: Levinas’s Reading of Buber”, *Philosophy Today*, 20(1), 1976; reed., in Claire Katz and Lara Trout (eds.), *Emmanuel Levinas: Critical Assessments of Leading Philosophers (Volume III: Levinas and the Question of Religion)*, Abingdon: Routledge, 2005.
- <sup>19</sup> 顔の記述が登場する箇所は *TA*, p. 67/71 頁。
- <sup>20</sup> *CEI*, p. 68/79 頁。
- <sup>21</sup> *EE*, p. 163/198 頁。
- <sup>22</sup> ベンスーサンはレヴィナスにおける存在からの逃走を「エロスのな逃走」と述べている（ジェラルド・ベンスーサン「両義性と二元性——レヴィナスにおけるエロスのなものについて」平石晃樹訳、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』知泉書館、2014年、218-219頁）。
- <sup>23</sup> *EE*, p. 145/179 頁。
- <sup>24</sup> *TA*, p. 78/86 頁。
- <sup>25</sup> *Ibid.*
- <sup>26</sup> *Ibid.*
- <sup>27</sup> *TA*, p. 63/66 頁。
- <sup>28</sup> *TA*, p. 80/88 頁。
- <sup>29</sup> *TA*, p. 81/89 頁。
- <sup>30</sup> *Ibid.*
- <sup>31</sup> *EE*, p. 145/179 頁。
- <sup>32</sup> *EE*, p. 163/199 頁。
- <sup>33</sup> 愛撫については *EE*, p. 156/190-191 頁を参照。
- <sup>34</sup> *EE*, p. 163/199 頁。
- <sup>35</sup> *EE*, p. 156/190-191 頁。
- <sup>36</sup> *EE*, p. 157/192 頁。
- <sup>37</sup> *TA*, p. 57/58 頁。
- <sup>38</sup> *TA*, p. 63/65-66 頁。
- <sup>39</sup> *TA*, p. 58/58-59 頁。
- <sup>40</sup> *TA*, p. 58/59 頁。
- <sup>41</sup> *TA*, p. 65/ 68 頁。
- <sup>42</sup> 現在における先取りされえない未来としての〈他なるもの〉の包含という事態を〈他なるもの〉の懐胎ととらえると、後期レヴィナスにおける母性としての主体の片鱗をここに見出すことも可能である。
- <sup>43</sup> *TA*, p. 67/70 頁。
- <sup>44</sup> *TA*, p. 67/71 頁。
- <sup>45</sup> *TA*, p. 73/80 頁。
- <sup>46</sup> *TA*, pp. 81-82/90 頁。
- <sup>47</sup> *TA*, p. 82/90 頁。
- <sup>48</sup> *EE*, p. 164/200 頁。
- <sup>49</sup> *TA*, p. 85/93-94 頁。
- <sup>50</sup> *TA*, p. 85/94 頁。

---

<sup>51</sup> Jean-Luc Thaysse, *Eros et fécondité chez le jeune Levinas*, Paris: L'Harmattan, 1998, p. 190.

## 第2章 『全体性と無限』における《同》としての主体

第1章では、存在の同一性からの逃走を渴望し、その方途を時間のなかに見出した主体について見てきた。このとき、時間への逃走を促したのは、女性的な〈他なるもの〉に基礎づけられた他人との対面関係であった。レヴィナスにおける主体は、このように〈他なるもの〉との関わりをとおして形づくられていく。第2章では、レヴィナスの初期論考において萌芽した主体の問題のうち、基体化と定位に関わるものを中心に上げ、『全体性と無限』におけるその発展および深化について論じる。

『全体性と無限』は1961年に国家博士号請求論文として提出されたレヴィナスの第一の名著である。レヴィナスは初期論考で提示された諸問題を、『全体性と無限』が出版されるまでの14年間のうちに発表した諸論文や、哲学学院での講演<sup>1</sup>をつうじて展開させている。そして、そうした個々の成果が『全体性と無限』のうちに結実している。その意味で『全体性と無限』は、初期論考から徐々に形成されていったレヴィナスの哲学的主張が体系的に示された初めての著作であると言える。

『全体性と無限』では、新たに〈全体性 [totalité]〉という概念が登場する。この概念は、戦争や暴力によって特徴づけられている。戦争は外部性と内部性をともに暴力によって破壊する<sup>2</sup>。外部性と内部性を破壊されることで、存在は全体性という一つの秩序のもとで支配される。そこで「人格の連続性は中断され」、「それぞれの同一性に繋ぎ止められていた諸存在」や、「絶対的なもの」は失われてしまう<sup>3</sup>。

全体性を打ち破るために提示されるのが〈無限 [infini]〉である。レヴィナスは以下のように述べている。「全体性の経験から出発して、全体性が破砕されるような状況へと遡ることが可能であるのだが、この状況は、全体性そのものを条件づけている。そのような状況とは外部性の炸裂、あるいは他人の顔における超越の炸裂である。こうした超越の概念が厳密な形で展開されるなら、それは無限なものという語によって表現される」<sup>4</sup>。無限なものは全体性に先立ち、全体性を条件づけ、そして全体性に外部性の炸裂をもたらすことで破砕させるものとして提示される。『全体性と無限』というタイトルで掲げられているこうした二つの概念は、以上のような関係にある。

『全体性と無限』において主体は、〈無限〉と関係づけられる。レヴィナスは『全体性と無限』を、「無限なものの観念において基礎を与えられた」主体性を擁護する一書であると述べており<sup>5</sup>、《他人 [Autrui]》を迎え入れるものとしての、歓待性 [hospitalité] としての主体性を提示する<sup>6</sup>。歓待性としての主体性は、「具体的には《他》によって《同》が問いただされること、すなわち倫理として生起する」と言われる<sup>7</sup>。無限なものの観念において基礎を与えられた歓待性としての主体性は「自分の同一性のうちに固定され分離された存在、

すなわち《同》、《自我》が、にもかかわらず自己のうちに〔en soi〕ただ自分の同一性の力によるだけでは含みこむことも、受け容れることもできないものを含みこむ<sup>8</sup>という不可能な要求を実現するものである、とレヴィナスは主張する。

このような主体性を実現する主体は、《同》と《他》との関係をつうじて探求される。このうち、第2章では、《同》として成立する主体について論じる。『全体性と無限』における《他》については主に第3章で取り上げるが、『全体性と無限』が提示する《同》と《他》との基本的な関係と、主体の人称性について簡単に示しておきたい。レヴィナスは《同》としての《自我》を以下のように規定している。

《他》の他性、《他》の根底的な異質性は、その本質が出発点にとどまり、関係における入り口として役割を果たし、相対的ではなく絶対的に《同》である項に対して、《他》が他である時にのみ可能である。ある項は、《自我》としてのみ、関係の出発点に絶対的にとどまることができる。(TI, p. 25/上 45 頁)

このように、自我が《同》であることを本質とするかぎりにおいて、《他》が可能になる。『全体性と無限』が取り扱うのは、自我として関係の出発点にとどまりつづける絶対的な《同》である。《同》は全体性から区別された同一化の働きであり、《他》との関係が開始される出発点として、さらには《他》との関係を可能にしうる出発点として重要な役割を果たす。したがって《同》としての自我は、《他》との関係を開くための条件として重要な地位を与えられている。

《同》としての主体は、初期論考において提示された基体化し定位した主体がさらに深められたものと見なすことができる<sup>9</sup>。《同》としての主体は、享受と家に関する具体的な記述をとおして明らかにされる。享受と家とはそれぞれ、基体化と定位に対応していると考えられるが、享受と家においてはより世界との関係が重視されている。第2章では、第1節で享受を取り上げ、享受が主体の根源的な生起に関わっているという点と、享受における元素との関係性を明らかにする。第2節では〈住まうこと〉を取り上げ、住まうことで可能になる世界との関係性について明らかにするとともに、住まうことで開かれる家という非場所について論じる。第3節では、家における〈女性的なもの〉について明らかにすることを試みる。

## 第2章第1節 享受する主体

『全体性と無限』における享受は、初期論考で述べられていた主体の基体化に対応して

いると考えられる。『全体性と無限』においては、初期論考では別に論じられていた世界に関する記述<sup>10</sup>とともに基体化が論じられることで、世界内で生起する主体がより具体的な仕方  
で示されている。『全体性と無限』においては、享受、家、顔、エロスのそれぞれの次元において、主体は〈他なるもの〉と関わりながら形成されていくが、享受において示されるのは欲求によって関わる〈他なるもの〉との関係である。

## 1. 享受の根源性と享受の構造

### a. 糧と道具

レヴィナスは〈享受 [jouissance]〉を主体と対象との根源的な関係としてとらえている。享受が「～によって生きる [vivre de ...]」<sup>11</sup>と表現されていることからわかるように、享受とは生の次元に属している。すなわち、意識に先立つ次元<sup>12</sup>を指す。したがって、主体と対象との関係を享受としてとらえるということは、主体と対象との関係を意識に先立つ感受性の次元においてとらえるということの意味している。

対象との関係が生という根源的な次元に位置づけられるということを明らかにするためにレヴィナスは、ハイデガーが提示した対象との道具的關係を引き合いに出し、対象との根源的な関係は道具的關係ではなく享受であることを以下のように主張している。

たとえ私が用具としての対象を掴み、それを道具 [Zeug] として操作するとしても、いっさいの対象は享受——経験の普遍的なカテゴリー——に対して提供される。道具を操作し利用すること、生に対して道具的に役立つすべてのものに頼ること——それは他の道具を製造したり、〈もの〉を接近可能にしたりすることに役立つ——は享受することに終わる。(TI, p. 140/上 262 頁)

対象との関係を享受としてとらえるとき、レヴィナスは対象を〈糧 [nourriture]〉と見なし  
ている。レヴィナスは初期論考からすでに糧としての対象との関わりについて述べていた<sup>13</sup>。  
対象には、そもそも糧であるものとそうでないものがある。そもそも糧であるものとし  
てはパンやタバコがあげられる。たとえばパンは、木炭デッサンのときに消しゴムとして  
使用されることもあるが、基本的には食べるものであり糧である。タバコは、パンのよう  
に食べるものではないが、〈タバコをのむ〉という表現もあるように、糧のように享受され  
るものである。レヴィナスは、こうしたそもそも糧である対象だけでなく、道具のような、  
通常は糧としては見なされないような対象にまで、糧というカテゴリーを広げる。たとえ  
ば、フォークやライターは、食べるために存在する道具、あるいはタバコを吸うために存



在する道具といった、〈～を目標にして [en vue de...]〉存在する道具であり、糧となるものをわれわれに近づけるための道具であり、糧に関係してはいるがそれ自体は糧ではない。また、書くためのペンや釘を打ち付けるためのハンマーにいたっては、糧に関係さえしていない道具である。こうした道具は、それが目指す目標に向かっているだけでなく、享受にも供されているということが次のような仕方で明らかにされる。すなわち、フォークもライターもペンもハンマーも、食べることや書くことや釘を打ち付けることだけに向かっているのではなく、「その営みに苦勞したり、喜んだりすることへも」<sup>14</sup>向かっている。こうした事例をもとにレヴィナスは、あらゆる対象との関係は〈～を目標にして〉という指示体系としての道具的關係である前に、「役に立たず、無駄に、無償に、他の何ものにも送り返すことなく、純粋な浪費として享受すること」<sup>15</sup>に基づいていると述べ、道具的關係に対する享受の關係の根源性を主張する。このようにして、対象との關係は享受へと還元されうるものであることから、享受の根源性が明らかになる。

『全体性と無限』においてレヴィナスは享受の基本的なモデルを提示している。享受において自我が生起する仕方をレヴィナスは、螺旋というモデルを用いて以下のように示している。

享受することの自己充足はエゴイズムを、あるいは《エゴ》と《同》の自己性 [ipseité] を際立たせる。享受は自己への退却であり、内旋 [involution] である。[……] 自我は感情 [sentiment] の収縮 [contraction] そのものであり、享受によって巻きつき [enroulement] と内旋が描かれる、螺旋の極である。すなわち、曲線の中心が曲線の一部になっている。享受が作動するのはまさに「巻きつき」としてであり、自己へと向かう運動としてである。(TI, p. 123/上 230 頁)

初期論考において主体の生起は凝縮や沈殿として表現されていたが、ここでも「収縮」や「巻きつき」という類似したイメージで捉えられている。螺旋モデルにおいて強調されているのは、「ただ享受することにおいてだけ自我が結晶する」<sup>16</sup>ということである。すなわち、享受に先立って、あらかじめ実体として措定された抽象的で空虚な主体が存在しているのではない。享受において生起する自我は「享受によって巻きつきと内旋が描かれる、螺旋の極である」と言われるように、螺旋の極は享受とともに生じてくる。以上から享受する自我の自己生成的な側面が明らかになる。また、螺旋モデルは、享受が享受そのものを目的としており、他の何も指示せず、他の何も目指していないことを表わしている。

## 2. 享受する主体と世界との関係

### a. 享受における〈他なるもの〉への依存

享受の螺旋モデルで示された自己生成的な主体は、観念論における自給自足的な自我モデルを彷彿とさせるものでもあるが、何かを巻き付けることによって生成するという、自己とは〈他なるもの〉による依存という側面によって、観念論的なモデルからは区別される<sup>17</sup>。レヴィナスが享受について語る際に用いる〈～によって生きる〉という表現は、〈～によって〉という依存の意味と〈生きる〉という自存の意味とを含んでいる。享受における依存の側面は〈～によって〉という部分に端的に表われているが、主体が自分とは〈他なるもの〉に依存しているという側面は、主体が〈他なるもの〉を享受し、自らの生のうちに消化することで解消されている<sup>18</sup>。というのも、「～によって生きるとは至高性へと転じる依存であり、本質的にエゴイスティックな幸福へと転じる依存」<sup>19</sup>だからである。

レヴィナスは、享受における〈他なるもの〉との関係を、ハイデガーの「被投性」〔*Geworfenheit*〕における〈他なるもの〉との関係と比較する。ハイデガーの被投性は、「観念論的な自由が他性に苦しむのと同様に、それを制限し、否定する〈他なるもの〉のうちでとらえられた場合、その他性に苦しむことになる」<sup>20</sup>。それに対して享受は、〈他なるもの〉に「同意し楽しむ〔*agrément*〕」<sup>21</sup>。「或るものによって生きる」という逆説は「……」まさに生が依存しているものに対する好意のうちにある」<sup>22</sup>。享受における依存はそのうちに支配を含んでおり、こうした依存と支配との同時性が好意〔*complaisance*〕となって、幸福へとつながる。すなわち、享受における依存は生を育む幸福と一体化することで無化されている。パンを例にとるならば、私はパンを美味しく食べることで自らの生を育む。私の生はパンに依存しているが、そのことで私の生が制限されるわけではない。むしろ、パンへの依存は私の自存を手助けするものであり、もはやそこでは私がパンに依存しているという否定的意味は打ち消されてしまう。〈他なるもの〉を享受することにおける、〈他なるもの〉への「同意あるいは楽しみのうちで、能動性と受動性の区別が混じり合い」、享受は至高性へと転じる<sup>23</sup>。このように、享受においては自存性によって依存という側面が弱められていることがわかる。だが、この依存という側面は、享受における〈他なるもの〉との関係が明確になるにつれて徐々に際立って現われてくる。

### b. 享受における〈他なるもの〉との直接的な関係

享受における〈他なるもの〉とはどういったものなのか。享受において主体が依存している〈他なるもの〉とは、主体を楽しませたり苦しませたりすることで主体を満足させる糧である。ここから、主体が依存する〈他なるもの〉は私の情動性に関わるものであると

ということが引き出される。「なにかによる生である生が、幸福である。生とは、情動性であり感情である」<sup>24</sup>。このことから、享受において主体が関わる〈他なるもの〉とは「感覚的な質 [les qualités sensibles]」<sup>25</sup>であり、感覚的な世界であることがわかる。この葉の緑やこの夕日の赤さといった感覚的な質は、認識されるのではなく生きられると言われ<sup>26</sup>、享受は感受性の次元に位置づけられる<sup>27</sup>。それゆえ、享受において主体が依存している〈他なるもの〉とは、感性的な次元で関わるような感覚的な質である。

〈他なるもの〉が感覚的な質であるということから、享受される感覚的な質は少なくとも形を持った〈もの [chose]〉ではないということがわかる。形を持つということは、〈もの〉とのあいだに隔たりを生むことで、〈もの〉を〈もの〉として境界づけることである。それゆえ、享受における〈もの〉が感覚的な質であるということは、享受における〈もの〉が享受する主体とのあいだに隔たりを持っておらず、主体にとって外部的な〈他なるもの〉ではないということを意味する。このことから、享受における主体は感覚的な質と隔たりなく直接的に関係していることがわかる。レヴィナスはこのような感覚的な質との直接的関係を、〈元素 [éléments]〉との関係として明らかにしている。元素とは、「大地であり海であり光であり、あるいは都市」であり、〈もの〉ではなく、〈もの〉がそこから到来する背景あるいは環境として規定される<sup>28</sup>。そして、享受における主体は元素という環境に「浸る」<sup>29</sup>という仕方で、感覚的な質と無媒介的に関係しているということが示されている。

享受における〈他なるもの〉との関係はしたがって、〈もの〉との関係ではない。それゆえ、〈他なるもの〉の所有を意味するものでもない。享受において〈他なるもの〉は、所有されることなくただひたすら享受されるのみで、形のないまま主体に到来し、主体の生のうちに消え去っていくようなものである。

### 3. 〈他なるもの〉への依存と〈他なるもの〉への融解

以上から、享受における主体と元素との直接性が明らかになった。だがここで〈～によって生きる〉という自存性に逆転が生じる。主体が元素に浸っているということは、主体が元素に内在しているということを意味する<sup>30</sup>からである。これまで享受において主体は〈他なるもの〉を同一化し無化しているように見えた。しかし享受の瞬間<sup>31</sup>に立ち止って観察してみると、享受の主体は、自分が同一化したと思っていたものに逆に取り囲まれていることが明らかになる。

享受の主体が〈他なるもの〉へ依存しているということが示しているのは、享受の主体が〈他なるもの〉へ従属しているということであり、言い換えれば、享受の主体は自らの運命を〈他なるもの〉に左右されてしまうということである。もし〈他なるもの〉が主体

によって構成されたものであれば、主体はその〈他なるもの〉の主人であり、〈他なるもの〉に従属することはないだろう。しかしレヴィナスは、享受を表象に先立つ感受性の次元に位置づけているため、享受が〈他なるもの〉を構成することはありえない。

〈もの〉たちがそこから私に到来する環境は、相続人不在の状態で横たわっている。環境は、共通で、所有されえず、本質的に「だれにも」属していない基底あるいは場である。つまり、大地、海、光、都市である。いっさいの関係と所有は、所有不可能なもの——それは内含され包括されることなく、包括し内含する——のただなかに位置している。われわれは、この所有不可能なものを元素的なものと呼ぶ。(TI, p. 138/258 頁)

元素は、享受において同化されうるものではあるが、主体によって自発的に構成されたものではなく、それゆえ思考によって作り出されたたんなる概念でもない。それどころか、元素はどこからやってきたかわからないものである。主体が享受する元素には「知られていない側面」<sup>32</sup>があり、「測りしれない深さ」<sup>33</sup>がある。「～によって生き、～を享受するかぎり、《自我》は自分を養う元素において確証を受け取るのであって、他のどこからもこの確証を受け取ることはない」<sup>34</sup>とあるように、たしかに享受する自我は自らが依存する元素から自己の確証を得ている。しかし、元素から来る確証は元素の不確定性のためにいつ途絶えるかわからないという危険性をともなっている。そのため、「糧は幸福な偶然のように到来する」<sup>35</sup>だけで、享受が永続的に続くということは保証されない。「質の元素的な性格、なにものでもないところからの到来は〔……〕質の脆さ〔……〕を構成する」<sup>36</sup>。このように、享受における〈他なるもの〉との直接的な関係によって、享受する主体の〈他なるもの〉への従属が明らかになる。そしてこの従属から、享受における主体もまた〈他なるもの〉の不確定性に巻き込まれていることが明らかになる。

しかしながら、〈他なるもの〉が主体とは別のどこかに由来しているということは、享受の具体性を維持する上では重要となる。というのも、かりに享受が主体と出所を同じくする〈他なるもの〉を享受することであるならば、享受の働きは〈私は私である〉といった観念論的な同語反復と同様に、空虚で抽象的なものになってしまうからである。主体が一方的に〈他なるもの〉を規定する働きをレヴィナスは「表象の優位」<sup>37</sup>として批判している。それによれば、表象における《同》の働きとは、《他》が《同》を規定することなく、《他》が《同》によって規定されることであり、そのような《同》は「自我ではないものに対立する自我の消失」<sup>38</sup>さえ含んでいる。これに対し享受における《同》の働きは、「外部性への固着」<sup>39</sup>であるとされ、《他》に規定されながら《他》を規定するものであり、同じ《同》であっても主体の自存を促進するものとして肯定的にとらえられる。したがって、享受に

おける主体が、自分とは根源を別にする〈他なるもの〉と関わっているということは、享受という出来事に具体性を与えるという積極的な意味を持ち合わせているとともに、表象の優位に対するレヴィナスなりの批判的回答でもあると言える。

#### 4. 享受における主体の生起

##### a. エゴイズムと幸福

だが、このような状況下でいかにして自我は生起しうるのだろうか。また、自らが依存しているものに従属しているという関係性は、生物的な生においても見出すことができるが、生物的な生と人間における享受はどのような点で区別することができるのだろうか。

こうした二つの問いに答えるものが、享受のエゴイズムとそれにともなう幸福であると考えられる。享受における自足が示すエゴイズムは「自己へと向かう運動」<sup>40</sup>として規定されている。そこでまず、レヴィナスが「自己へと向かう運動」としてのエゴイズムをどのようなものとして考えているか確認しておきたい。

享受において、私は絶対的に私のために存在する [je suis absolument pour moi]。他人への関わりを欠いたエゴイスト——私は孤独であることなしに、たったひとりであり、無邪気にエゴイストなのであり、たったひとりである。(TI, p. 142/上 266 頁)

享受における「私のために存在する」とは、徹底的に自己のために生きるというエゴイズムを意味しており、その徹底性は擁護するものはばかられるほどのものである。たとえば、自己へと向かう運動としての享受の自己充足は、自分のパンのために人を殺しうるようなときに現われる〈自己のために〉というあり方であり、見せかけの博愛主義者が自分の食い扶持を確保した上で飢えた人々を哀れむときに見られるような〈自己のために〉というあり方である<sup>41</sup>。したがって、享受における主体のエゴイズムとは、このような非人道的ともとれるような極めてエゴイスティックな働きであることがわかる。

しかしながら、享受におけるエゴイズムを倫理的な価値観のもとで断罪するのは適切ではない。というのも、元素との直接的関係において述べたように、享受は外部性を一切欠いているため、自他の区別がなく、そもそも倫理的な観点を持ち込むことができないからだ。

享受とはもっぱら私のものであり、私を孤立化させる。[……] 欲求およびその満足の「自己のために」は、私にしか関わらず、諸々の〈他なるもの〉には関わらない。それ

〔孤独〕<sup>42</sup>は、「諸々の〈他なるもの〉はなく、私」とか、「我関せず」として体験されることすらない。孤独はここで、「空腹に耳なし」のように、諸々の〈他なるもの〉に耳を貸すことは絶対にない。(CE2, pp. 162-163/164-165 頁)

享受における孤独とは、共同体の欠損状態ではなく、どんな共同体も前提することなしに、たったひとりで存在しているということだ。こうした自己にのみ関わる享受のあり方は、「自我と全体性」の記述においても見られ、人間的な享受が、生物においてより顕著に認められる本能的な生と並べて論じられている。たとえば、生物は自分を一つの全体性としなしているため、内部しかなく、外部を欠いている<sup>43</sup>と述べられているが、こうした記述は享受における主体のあり方と類似している。したがって、享受におけるエゴイズムは、生物が持つ〈生きる〉という揺るぎない本能をモデルにしていると考えられる<sup>44</sup>。それゆえ、享受の次元には倫理の前提となる自分や他人といった領域が存在せず、享受のエゴイズムを倫理的な価値観によって否定することはできない。よって享受のエゴイズムは悪意のない無邪気なものであると考えられる。

享受は〈生〉という生物にとって最も基礎的な次元で生じるものであることから、生物的生とのあいだに類似点を見出すことは可能である。しかし逆に、人間的な生を生物的生から区別しうる点はどこに見出されるのか。レヴィナスは人間的な生を生物的生から区別しうる点を享受と幸福に見出している。生物的生は、〈自己の保存〉に至る存在を究極的な目的としているため、糧はその目的を成就させるための手段にすぎない。それに対し、人間的な生においては存在へ向かうことよりもまず糧の享受が優先される。享受において「糧への欲求は存在〔existence〕という目的へ向かっているのではなく、糧そのものへ向かっている」<sup>45</sup>。享受においては、結果として享受することが存在へとつながるとしても、存在は究極的な目的ではない。そして、享受は享受そのものためにある<sup>46</sup>と言われるように、糧を享受することは存在という目的に至るための手段ではなく、それ自体が目的となっている。享受とはそもそも目的のない戯れ<sup>47</sup>であり、享受すること以外を目指してはいないからだ。享受とは、ただひたすら〈自己のために〉享受して満足することであり、そこでは存在することや自己の維持は、享受に付随する偶然的な要素であるにすぎない。したがって、人間的な生においては、存在すること、〈自己の保存〉よりもまず、糧を享受し幸福になることが目指されるという点で、生物的生からは区別される。

ひとは、存在を引き受けることによってではなく、高揚あるいは「存在を超えて」でもある享受の内部化によって、幸福を享受することで、存在の主体となる。〔……〕存在者は存在への融即を示しているのではなく、幸福を示している。特別な意味で存在者で

あるのは、人間である。(TI, p. 124/上 232 頁)

享受において存在するとは幸福のうちにあることを意味する。享受における自我は、まず享受することによって満足し、幸福になり、その幸福のただなかで存在しているのである。言い換えれば、享受する自我は、存在を目指すよりも前に幸福をめざしており、幸福のうちで凝縮している<sup>48</sup>。生の次元では、考えること、食べること、眠ること、読むこと、働くこと、ひなたぼっこすることといった自分を満足させてくれる生の内容との関係の方が、存在との関係に先だっているのである。それゆえ、生において「究極的な関係とは、享受であり幸福である」<sup>49</sup>。

このように、享受にともなう幸福が人間的な生と生物的な生とを分かち。生は幸福であるがゆえに、生は人称的である。人格の人称性、自我の自己性は、原子と個人の個別性以上のことであり、享受の幸福の個別性である<sup>50</sup>。『実存から実存者へ』では、主体の人称性は思惟するものとして定位することのうちに、すなわち意識の段階にあった。それに引きかえ、『全体性と無限』では、思考に先立つ享受の次元に主体の人称性が位置づけられている。レヴィナスは、幸福の自存性において自我という人格の概念が定立されると考えるが、そこで自我の唯一性が、種や非人称的な生といった「個人を超出するもの」へ融即し消失してしまうようなことはない<sup>51</sup>。それゆえ、幸福のうちに自我の生起が位置づけられることで、自我は生物的な生と区別されるだけでなく、非人称的な概念一般として定立されることをも免れている。こうして《同》としての主体は《自我》となる。

#### b. 享受と身体的自我

以上から、享受にともなう幸福のうちで自我が生起し、その人称性あるいは唯一性を獲得することがわかった。だが、幸福のうちで自我が生起してもなお、それが享受によるものであるかぎり、いまだ元素との直接的関係のうちにある。〈他なるもの〉を享受することによって養われている自我は、たんに幸福であるだけでなく、享受しながら大地の上に自らの身を支える身体でもある。享受から出発してこのように世界内にとどまることをレヴィナスは〈わが家 [chez moi]〉と表現し、元素との直接的関係のうちにある身体について以下のように述べている。

享受することの至高性は、享受の自存性を、〈他なるもの〉への依存によって養う。享受することの至高性は、裏切られる危険を冒している。享受がそれによって生きている他性は、すでに享受を樂園から追放している。生とは身体であるが、たんに自己充足がそこで指し示される固有の身体であるだけでなく、物理的な諸力の交差点、効果として

の身体でもある。生は、その深い怖れにおいて、主人としての身体から奴隷としての身体への、健康から病いへの、いつでも可能なこの反転を証拠立てる。身体であること、それは、一方ではとどまること〔*se tenir*〕、自己の主人であることだが、他方では、大地の上にとどまること、〈他なるもの〉のうちに存在することであり、そのことによって自らの身体を塞がれることである。(TI, p. 177/上 335 頁)

これまで述べてきた、元素との直接的関係において生起する主体についての記述は、『実存から実存者へ』における基体化の根源的な次元の記述の深化として読むことができる。このことから、享受における身体性の記述は、『実存から実存者へ』で指摘されていた身体の両義性、すなわち物質的であると同時に主体の私的領域を世界内に生み出すものでもある身体の記述に接続可能であると考えられる。だが、享受の記述においては、いまだ思惟の次元が登場していないため、身体の物質的側面がより強調されている。

享受において自我が元素と直接的な関係を結ぶためには、そもそも自我が元素と関係を結びうるような次元に位置づけられている必要がある。それが身体の物理的側面である。身体の物理的側面については、すでに『実存から実存者へ』で身体の両義性の一面として指摘されていた。身体は物理的側面を有していることで、〈他なるもの〉の影響を受けざるをえない状況に置かれている。享受する自我は幸福な生を謳歌すると同時に、「環境に浸っているがゆえに、影響をこうむる」<sup>52</sup>こともある。そして「生に影響を与えるものが、甘美な毒物として生に浸透する」<sup>53</sup>ことがあるように、享受は自我を高揚させるだけでなく自我を蝕む場合もある。自我が蝕まれるということは、究極的には死であり、身体の肉への、すなわち物質への回帰を意味する。〈もの〉が最終的には元素へと回帰するように、物質と化すことで身体は元素へ回帰してゆく。レヴィナスは元素の背後に〈ある〉を認めていることから<sup>54</sup>、身体の物質的な側面は享受における主体が〈ある〉へと回帰するという可能性を示唆している。よって、享受の自我は、元素に浸っていることで、どこかわからないところへ引き去られ、享受のエゴイズムを中断され、〈ある〉に繰り延べられていくという可能性を持ち続けている。享受が中断され〈ある〉へと引きわたされることで、自我は人称性を失い、物質として、すなわちたんなる肉として存在する。そこで身体は自我という個別性を有した一つの出来事から、他の物質と見分けのつかない、非人称的な物質一般へと化す。そこにはもはや生や感受性といった、個別性が維持される豊かな次元は一切なく、匿名的な物質性だけが広がっていることだろう。したがって、元素に浸っている享受する身体は、身体であることで、つねに自らの生が阻害される不安に曝され続けている。



## 5. 結論

以上から、享受の次元では主体はつねに元素との直接的関係に曝され続けていることがわかる。元素との直接的関係から身を引き離すためには、避難所に引きこもる必要がある。これをレヴィナスは家に住まうこととして表現する。〈住まうこと〉によってどのようにして元素との直接的関係から引き離されるのかについては次節に譲ることとし、ここでは享受の意義について指摘し、享受の積極的意味を提示したい。

享受の記述においては、享受の根源性と徹底性が強調されていた。享受の次元では、主体の生を養い、主体に同化可能な〈他なるもの〉しか登場しない。享受はそのような〈他なるもの〉を徹底的に同化しにかかる。だが、もしその同化に抵抗するものが現われたとしたら、どうだろうか。その抵抗は相当強いものとなるに違いないだろう。享受が徹底的であればあるほど、その享受に対して抵抗するものが現われたとき、その強さが示される。享受の根源性と徹底性の強調は、同時に、享受に抵抗するものの根源性と徹底性とを裏付けるものとなる。このように享受の次元は、《同》に与しない《他》という徹底的に分離された次元を保証していると考えられる。

---

<sup>1</sup> *CE2* に収録された講演の数々によって、初期論考から『全体性と無限』に至るまでのレヴィナスの思考の足跡を辿ることができる。

<sup>2</sup> *TI*, p. 6/上 14-15 頁。

<sup>3</sup> *TI*, p. 6/上 14 頁。

<sup>4</sup> *TI*, pp.9-10/上 21-22 頁。

<sup>5</sup> *TI*, p. 11/上 24-25 頁。

<sup>6</sup> *TI*, p. 12/上 26 頁。

<sup>7</sup> *TI*, p. 33/上 62 頁。

<sup>8</sup> *TI*, p. 12/上 26 頁。

<sup>9</sup> 《同》としての主体の起源は『実存から実存者へ』において基体化により定位した主体にあるということがすでに指摘されている（藤岡俊博『レヴィナスと「場所」の倫理』東京大学出版会、2014年、104頁）。

<sup>10</sup> *EE*, pp. 53-80/75-111 頁 [「世界」章]。

<sup>11</sup> *TI*, p. 112/上 211 頁。

<sup>12</sup> レヴィナスは享受を、意識に属する表象の次元に先行する感受性の次元に位置づけている。

<sup>13</sup> 藤岡俊博『レヴィナスと「場所」の倫理』東京大学出版会、2014年、68頁参照。藤岡は初期論考と『全体性と無限』において「世界内の事物を道具ではなく糧として解釈する核心部分に関しては一貫している」（同書、70頁）と述べている。初期論考における糧についての記述は、*EE*, p.65/86 頁、*TA*, pp. 45-49/42-47 頁、*CE2*, pp. 155-172/157-175 などに見られる。

<sup>14</sup> *TI*, p. 140/上 263 頁。

<sup>15</sup> *TI*, p. 141/上 264 頁。

<sup>16</sup> *TI*, p. 154/上 289 頁。

<sup>17</sup> このことは、享受の主体が全体性批判に基づいているということからも示すことができる。関根は、レヴィナスが批判する全体性を「全体性 A（自己拡大型全体性）」と「全体性 B（自己消失型全体性）」とに分類した上で、享受における主体の自力による発生が、こうした全体性と合致することのない主体性の考察と結びついていることを指摘している（関根小織『レヴィナスと現れないものの現象学——フッサール・ハイデガー・デリダと共に反して』晃洋書房、2007年、35-81頁 [第1部第2章]）。

<sup>18</sup> *TI*, p. 118/上 220 頁。

<sup>19</sup> *TI*, p. 118/上 221 頁。

<sup>20</sup> *TI*, p. 176/上 333 頁。

- 
- <sup>21</sup> *Ibid.*
- <sup>22</sup> *TI*, p. 118/上 221 頁。
- <sup>23</sup> *TI*, p. 176/上 333 頁。
- <sup>24</sup> *TI*, p. 118/上 222 頁。
- <sup>25</sup> *TI*, p. 143/上 268 頁。享受における〈もの〉が感覚的質であることは藤岡によって指摘されている（藤岡俊博『レヴィナスと「場所」の倫理』東京大学出版会、2014 年、160 頁）。
- <sup>26</sup> *TI*, p. 143/上 268 頁。
- <sup>27</sup> 享受を感受性の次元に位置づけると同時にレヴィナスは、感受性を表象から解放し、逆に享受という感受性から表象を基礎づけようとしている。
- <sup>28</sup> *TI*, p. 137/上 257 頁、*TI*, p. 138/上 258 頁。
- <sup>29</sup> *TI*, p. 139/上 260 頁。
- <sup>30</sup> *TI*, p. 138/上 259 頁。
- <sup>31</sup> 享受を瞬間としてとらえている表現は *TI*, p. 155/上 292 頁、*TI*, p. 156/上 294 頁に見られる。
- <sup>32</sup> *TI*, p. 153/上 288 頁。
- <sup>33</sup> *TI*, p. 153/上 289 頁。
- <sup>34</sup> *TI*, p. 165/上 311 頁。
- <sup>35</sup> *TI*, p. 151/上 283 頁。
- <sup>36</sup> *TI*, p. 150/上 282 頁。
- <sup>37</sup> *TI*, p. 127/上 238 頁。
- <sup>38</sup> *TI*, p. 129/上 242 頁。
- <sup>39</sup> *TI*, p. 133/上 250 頁。
- <sup>40</sup> *TI*, p. 123/上 230 頁。
- <sup>41</sup> *TI*, pp. 122-123/上 229-230 頁。
- <sup>42</sup> *CE2*, p. 162/165 頁にある編者側注 a による。
- <sup>43</sup> より詳しく言えば、生物にとっての外部の不在は思考の不在と相関的に述べられている（*MT*, pp. 23-24/20-21 頁）。
- <sup>44</sup> 藤岡は『全体性と無限』でレヴィナスは欲求、糧、享受といった概念に訴えることで、人間のうちにみられる生物的な側面を強調していると指摘している（藤岡俊博『レヴィナスと「場所」の倫理』東京大学出版会、2014 年、149-150 頁）。
- <sup>45</sup> *TI*, p. 142/上 266 頁。
- <sup>46</sup> *CE2*, p. 165/167 頁。
- <sup>47</sup> *TI*, p. 141/上 265 頁。
- <sup>48</sup> *TI*, p. 122/上 229 頁。
- <sup>49</sup> *TI*, p. 116/上 217 頁。こうした生の次元に属する享受は、生存を目的とするような存在の次元にとっては剰余となる。それゆえ、レヴィナスは、幸福の自存性は存在を超えていると述べる。「享受は、存在において私を維持することではなく、すでに存在を超えている」（*TI*, p. 116/上 218 頁）。
- <sup>50</sup> *TI*, p. 119/上 222-223 頁。
- <sup>51</sup> *TI*, pp. 124-125/上 233-234 頁。ここでレヴィナスが想定している「個人を超出するもの」とは、クルト・シリングの著作において述べられている、諸個人に先行する生の出来事としての個性と社会性である。
- <sup>52</sup> *TI*, p. 177/上 334 頁。
- <sup>53</sup> *Ibid.*
- <sup>54</sup> 元素を〈ある〉と同一視する見方もある（例えば、馬場智一「根源への思考としての「住むこと」とパガニズム批判——レヴィナスとハイデガー」『一橋論叢』第 132 巻第 2 号、日本評論社、2004 年、124 頁）。だが、「元素は〈ある〉のなかに潜んでいる」（*TI*, p. 116/上 212 頁）といった記述や、『貨幣の哲学』の巻末におさめられたビュルグラウヴの質問⑤(1)①-②に対するレヴィナスの回答（Roger Burggraeve, *Emmanuel Levinas et la socialité de l'argent*, Leuven: Peeters, 1997, p. 98. [エマニュエル・レヴィナス『貨幣の哲学』ロジェ・ビュルグラウヴ編、合田正人・三浦直希訳、法政大学出版局、2003 年、140 頁]）などから、元素と〈ある〉とのあいだには厳密には区別があると考えられる。

## 第2章第2節 家に住まう主体

前節では、主体が感性的質あるいは元素という〈他なるもの〉との関係のなかで主体として生起するのを見た。享受における主体は、感性的な次元において、元素に〈浸る〉という仕方では自己とは〈他なるもの〉と関わっていた。享受という出来事のうちに見られた〈他なるもの〉とのこうした直接的な関係は、《同》としての主体における〈住まう〉というもう一つの側面において変化する。〈住まうこと〉において主体が関わる〈他なるもの〉とは、〈もの〉すなわち対象と〈女性〉である。

本章では享受することと家に住まうこととを別々の節で論じているが、このことは《同》という主体が享受と家という別々の段階を経て成立するといった見解や、享受と家とのあいだに時系列的な流れがあるといった見解を主張するものではない。すでに指摘されているように、享受することと家に住まうこととは同時的である<sup>1</sup>。「人間は住居〔domicile〕から出発して元素のなかに飛び込む」<sup>2</sup>と言われているように、家に住まいつつ享受へと回帰することもできる。このことから、享受することと家に住まうこととは一つの同じ身体において同時に生じうることであることがわかる。しかしながら、「～によってたんに生きること、元素に自発的に同意し楽しむことは、いまだ住まうことではない」<sup>3</sup>といったレヴィナスの記述が示しているように、享受と住まうこととは何らかの仕方で区別されている<sup>4</sup>。そして、享受と住まうこととのあいだの区別は、『全体性と無限』において家という概念が主題化されたことで、より明確になっているように思われる<sup>5</sup>。

本節では、対象すなわち〈もの〉としての〈他なるもの〉との関係をつうじて、家における《同》としての主体の形成を明らかにする。さらに、享受との差異を示しながら、いかに家が享受と相互的に《同》としての主体を成立させているのかについて論じ、家が享受、世界、《他》といった異なった方向性を包含する一つの結節点であることを明らかにする。

### 1. 家に住まうこと

住まうことについてレヴィナスは以下のように述べている。

住まうことは、とどまること〔*se tenir*〕の様式そのものである。尾を噛むことで自分をとらえる有名な蛇のようにとどまるのではなく、自分にとって外部的な大地の上で自らを支え〔*se tenir*〕、何かをなしうる〔*peut*〕身体としてとどまる。「わが家」とは容器ではなく、私が何かをなしうる場所であり、他なる實在に依存しながら、その依存にもか

かわらず、あるいはその依存のゆえに私が自由であるような場所である。(TI, p. 26/上 48-49 頁)

「身体はたんに元素に浸っているものであるだけでなく、滞在するもの、言い換えれば住まい所有するもの」として規定される<sup>6</sup>。住まうことで主体は、ウロボロスの蛇のような自己完結的なあり方から脱し、「自分とは外部的な大地」の上にとどまるものとして規定される。これは享受における元素との関係とは対照的である。享受における内部性とは一種の全体性を思わせるものであり、そのため享受における主体は一切の外部性を欠いていた。つまり、享受における主体は自己に対する外部を持っていないがゆえに、外部に対する内部も持っていなかった。それに対し、住まうことにおいては、主体が大地の上でどとまることによって大地が外部的なものとなる。「家は、分離された存在を、元素との植物的な交流のうちに置いておくために故郷に根づかせるものではない。家は、大地、大気、光、森、路、海、川といった、匿名的なものに対して身を退いたところに位置している」<sup>7</sup>。身体は「住みかのうちに住まうことあるいは《家》」[*habitation dans une demeure ou une Maison*]<sup>8</sup>として具体化されることで、大地にとどまり、自己という内部性に対する外部性を持つようになる。

住まうことで元素のなかに家という場所が拓かれることにより、享受を延期するための隔たりが生のうちで生み出され、元素から身を退き、享受を繰り延べ延期する<sup>9</sup>ことが可能になる。言い換えれば、家という場所の創設によって、自我は元素から撤退することができ、享受あるいは生の不確かさから逃れることができるようになる<sup>10</sup>。だが、実際には家は場所としては規定されていない。

家の本源的な機能は、建物を建築することで存在を方向づけ、場所を発見することにあるのではなく、元素の充実と手を切って、その充実のうちで、「私」がわが家に住まいながら自分を集約する非場所を拓くことにある。(TI, p. 167/上 315-316 頁)

家は内部と外部の境界に位置する「非場所 [utopie]」であると言われる。非場所に位置づけられる住みかとしての家は、「元素の充実」という享受の内部性のうちで拓かれるものであり、客観性を前提とした物理的あるいは幾何学的延長から理解されるものではない<sup>11</sup>。家は分離という体制であり、家自体が位置を持つという原初的な出来事として捉えられているのだ。分離とは、《同》と《他》との超越的な関係を示す概念であり、この場合《同》としての主体が《他》とは根底的に隔たった仕方で自律的に生起する仕方を意味している。それゆえ、家とは、自らとどまることによって客観性に先立って生起する。家にとどまる

ことによって位置を持つということが生起し、家は場所を占めるという特権的な始まりとして理解される。それゆえ、空間的延長という場所のほうが逆に、家という分離によって条件づけられていると言える。

原初的な位置取りという意味を持つ家は、初期論考で述べられていた基体化として考えることができる<sup>12</sup>。基体化とは〈ある〉からの避難であり、眠ることであった。基体化により意識が生じる。意識とは志向性であり、世界と隔たりを介して関わることを意味する。「志向によって世界内のわれわれの現前は隔たりをとおしたものとなり、われわれは志向の対象から、なるほど越えることはできるかもしれないが隔たりには違いない隔たりによって分離している」<sup>13</sup>。対照的に、レヴィナスが出発点としていた存在と存在者との関係においては「距離を置いて存在する代わりに、存在〔existence〕は自我に密着している」<sup>14</sup>。したがって基体化は、〈ある〉からの避難であり、意識を持つこと、すなわち隔たりを作ることの意味する。家もまた隔たりを作って元素の享受から退避することである。初期論考において、基体化へとつながり、私的領域を開くのは、〈ある〉の中断あるいは間隔としての無<sup>15</sup>であった。非場所としての家もまた、「大地の連続性のうちに隙間〔interstice〕を穿つ」<sup>16</sup>と言われる。こうした非場所としての家の〈治外法権〔l'extra-territorialité 脱-領域性〕〉<sup>17</sup>により、「自然に侵されることも、環境や雰囲気にも浸されることもなくなる」<sup>18</sup>。よって、基体化と家はともに自らが浸っているものとのあいだに隔たりをつくること、すなわち意識となって世界と関わり始める起点であると言える。では、これまでは元素であった〈他なるもの〉との関係は、家においてどのように変化するのか。

## 2. 家に住まう主体と世界との関係

### a. 〈もの〉と享受の繰り延べ

住まうことによって〈他なるもの〉との関係は、元素から〈もの〉へと変化する。〈もの〉との関係には、享受ではなく〈労働〉と〈所有〉が関係している。労働とは本源的な「掌握〔la prise〕」であり<sup>19</sup>、所有は労働によって達成される<sup>20</sup>。ここからわかるように労働も所有も手を中心とした活動である。享受においても所有と表現されている箇所があるが、それは手をつかみとることのない所有であり、手をつかんで所有するという意味を持つ家における所有とは異なる意味を持つ。

家から出発し労働によって生起するさまざまな〈もの〉の所有は、享受における〈私ではないもの〉〔le non-moi〕との直接的な関係からは区別される。すなわち、感受性——それは元素のうちに浸り、つかみとることなく「所有する」——が享受する獲得なき所

有からは区別される。[……] 住みかから出発する所有は、所有される内容から区別され、その内容を享受することからも区別される。所有するためにつかむことによって労働は、享受する自我を運び去っていくが高揚させもする元素において、元素の自存性を、つまりはその存在を宙づりにする。[……] 所有は、この宙づりから存在者の存在を包摂し [com-prendre]、ただその包摂によってのみ〈もの〉を浮かび上がらせる。(TI, pp. 169-170/上 320-321 頁)

この箇所では、家によって可能になる労働および所有が享受の働きとは区別されており、所有が〈包摂すなわち理解 [comprendre]〉という思考の働きへと結びつくことが示されている。家においては〈もの〉の恒常的な所有が可能になる一方、享受においては恒常的な所有はありえない。「享受において、自我はなにも引き受けることがない。ただちに、自我は～によって生きる。享受による所有は、享受と混同される。どのような能動性も、感受性に先立ってはいない。むしろ逆に、享受しつつ所有するとは、所有されること〔取り憑かれること〕でもあり、元素の測りがたい深さに、言い換えれば不安に満ちたその未来に引きわたされていることでもある」<sup>21</sup>。享受においては一時的な所有はあっても、すぐさま主体を養う糧として享受され、消え去ってしまう。それにひきかえ、住まうことにおいては享受に比べればいくぶん恒常的な所有が可能になる。労働という手による掌握の働きによって可能になる所有は、手をつかんだものを住居のなかに持って入ることとして具体化される。すなわち、労働によって〈もの〉はそれが根づいていた元素から引き剥がされることで、運搬可能なものとなり、家のなかに運び込まれて所有される<sup>22</sup>。このようにして、住まうことによって〈他なるもの〉は元素から〈もの〉へと変容する。主体は元素という〈他なるもの〉から遠ざけられるかわりに、今度は、〈もの〉として現前してくる〈他なるもの〉と関係することになる。

労働という本源的な把持や掌握といった働き、すなわち手をつかみとる運動によって、元素から〈もの〉が生じ、世界が発見される。「世界の潜在的な誕生は、住みかから出発することで生起する」<sup>23</sup>。家における世界の見つけは、手による労働によってなされる。労働に関与する手が「視覚を欠いた」「つかみ把握する器官」<sup>24</sup>であることから、家における世界の見つけは視覚にもとづく観想的な把握とは区別されなければならない。それはあたかも、暗闇のなかで手探りをするようなものである。境界がなく自分がどこにいるのかを把握することもできないような、視覚を欠いた暗闇のなかでは、何かを手にするによって、自分とは他なる何かの存在に気づき、同時に自分という境界を感じることができる。そのようにして手による把握は一つの世界を発見するのであり、「一つの世界を接近可能にする」<sup>25</sup>。こうして手による〈もの〉の浮上から、主体の客観的世界への接近可能性が開かれる。

労働と所有によって、主体は〈もの〉を〈自由に〉取り扱うことができるようになる。この場合の〈自由〉とは、〈私の意のままになる [à la disposition du moi]〉という意味であり、〈～できる [pouvoir]〉という権能そのものの発露である。享受においてはこのような自由は生じない。というのも、享受においては主体が元素に浸り、所有が享受と一体化しているだけでなく、主体が元素によって宙づりにされているからだ。だが住まうことにおいては逆に、元素のほうが宙づりにされてしまう。このように労働が元素を統御することで、元素の不確定な未来もが統御されることになる。

享受が元素において予想していた測りしれない深みは、労働——それは未来を統御し、〈ある〉の匿名的なざわめきを、つまり享受のただなかにある者までをも不安にさせるような、元素的なものの制御不能な混乱を鎮める——に対して従属する。(TI, p. 171/上 324 頁)

労働は元素を〈もの〉として把持することによって、元素からやってくる予見不可能な未来を意のままにすることができる。換言すれば、労働によって元素の未来が保証される。そうすることによって元素に一定の永続性が与えられ、元素は不動の実体すなわち〈もの〉として所有される。このように、住まうことによって可能になる労働や所有から開かれた〈もの〉との関係により、享受が繰り延べられる。

#### b. 家に住まう主体における〈ある〉の回帰

たしかに、住まうことによって享受は繰り延べられる。だが、住まうことで主体は享受から完全に切り離されるわけではない。このことは、〈もの〉の実体性が非永続的なものであることと関わっている。たしかに、〈もの〉は食用に供されるものではなく「道具、実用品、仕事の用具、つまり財」<sup>26</sup>であり、もはや感受性あるいは享受に従属してはいない。だが、「〈もの〉の実体性は、掌握し、持ち運ぶ手に対して現われるその固体性のうちにある」<sup>27</sup>と言われるように、〈もの〉の実体性は掌握し獲得する手に依存しており、労働や所有と相関関係にある。〈もの〉は、一握の砂のように、形のない元素が手にかたどられることで固体化し、〈もの〉となるが、手から離れればその固体性は失われてしまう。したがって、〈もの〉が〈もの〉として存在しているのは、手によって掌握されているある一定の期間でしかない<sup>28</sup>。

労働は〈もの〉という持続する実体を発見するが、その自存性は家によって基礎づけられる所有によって宙づりにされる<sup>29</sup>。

自体的に〔en soi 即自的に〕存在しないから、〈もの〉は交換され、したがって比較され  
量化されることができる。すなわち、自分の同一性そのものをすでに喪失し、貨幣のう  
ちに自分を映し出すことができる。(TI, pp. 174-175/上 330 頁)

〈もの〉はだれかに所有されているものであり、その同一性は所有に依存しているため、〈も  
の〉は「自分の同一性そのものをすでに喪失し」ている。すなわち、〈もの〉は「自体的に」  
存在していない。だから〈もの〉は貨幣のように交換可能なのだ。「対象を私の家のうちで  
財産として位置づけることで、所有はその対象に、純粋な現われという存在を、つまり現  
象的な存在を付与する」<sup>30</sup>。こうした、それ自体では同一性を持ちえない〈もの〉は、「絶  
対的に現前する」<sup>31</sup>存在ではなく、現象として規定される。これが、〈もの〉としての〈も  
の〉のあり方である。

〈もの〉の実体性が非永続的であることについて考えるために、ここで再び享受の根源  
性に目を移してみる必要があるだろう。身体は〈住まう身体〉であるとともに〈浸る身体〉  
でもあるという両義性を有している。こうした身体の両義性は、固有の身体と物的身体<sup>32</sup>と  
して、あるいは〈他なるもの〉のうちで〈他なるもの〉に塞がれているとともに自己の主  
人であること<sup>33</sup>として表現されている。たしかに、身体は住まうことで分離を達成する。だ  
が、住まうことはつねに享受によって支えられているという事実から切り離すことはでき  
ない。言い換えれば、分離を達成する住まう身体も依然として物的身体へと陥る危険性を  
秘めているということである。身体にとって、享受が根源的な出来事であり、自己自身と  
は別のものによって生きているという依存の側面を拭い去ることができないかぎり、〈住ま  
う身体〉は〈浸る身体〉へと反転する可能性を持ち続け、〈もの〉もまた最終的には享受へ  
と回帰する。つまり、〈もの〉は元素のうちで物質性へと回帰しうる可能性を持ち続ける。  
このような享受への反転可能性から、〈もの〉の実体性の非永続性を理解することができる。

根源的な次元で身体が元素へ従属していることは、《同》としての自我の分離を妨げるよ  
うに見えるが、実際には、労働を可能にするという肯定的な側面としてとらえることがで  
きる。「元素的な実在の一要素であるこの身体はまた、世界をつかみ、労働することを可能  
にするものである」<sup>34</sup>。レヴィナスは分離を超越から区別し<sup>35</sup>、労働からも超越を排除して  
いる<sup>36</sup>。そのため、労働による〈もの〉の把持は何らかの超越的な運動ではなく、元素との  
手を介した接触を必要とする。手は〈もの〉を「分離された存在を浸し溺れさせる、始ま  
りも終りもない元素から」<sup>37</sup>引き剥がす。このことから、元素に対する労働が可能になるた  
めには、元素に接触する手が元素と同じ次元に属している必要がある。このように身体が  
元素に関わり続けているということが、身体の元素への接触を可能にするとともに、元素  
を労働によって〈もの〉あるいは世界へと変容させることを可能にする。したがって、〈も



の)を生起させる労働は、身体と元素とのこのような関わりによって規定されていると考えられる。

### 3. 家に住まう主体における〈他なるもの〉との関係

主体は家にとどまることで、労働によって外的諸力の「効果を遅らせ [retarde l'effet]」<sup>38</sup>、生の不確定性を乗り越えようとする。だが、身体が両義的なものであり、物質的な側面を抱え続けているかぎり、主体は物質へ反転する可能性を、すなわち〈ある〉へと回帰する可能性を持ち続けている。このことから、〈私ではないもの〉との関わりを絶対的に超出したところに主体を位置づけようとするさらなる試みが生まれる。

[……]《家》の迎え入れを創設する所有そのものから私が解き放たれ、〈もの〉をそれ自体においてみることができるために、言い換えれば〈もの〉を自分に表象し、享受と所有とを拒否することができるためには、自分が所有しているものを私が贈与することができなければならない。こうしたことからようやく、〈私ではないもの [non-moi]〉における私の関わり合いを絶対的に超えたところで、私は位置を獲得することができるはずである。(TI, p. 185/上 350 頁)

〈私ではないもの〉とは、主体がそれによって生きているような〈他なるもの〉のことであるが、そのような言わば主体と相対的に〈他なるもの〉との関係から抜け出すためにレヴィナスは贈与に訴える。贈与は、絶対的な《他》との出会いを前提としている。絶対的な《他》についての記述は本論第 3 章に譲ることとし、ここでは家においてすでにこうした《他》との関係が兆しているという点を確認するにとどめる。レヴィナスによれば、絶対的な《他》との関係は、「身体の高まりとして身体のうちに刻まれている」<sup>39</sup>。すなわち、「下から上へ立てられた人間の身体」<sup>40</sup>のうちにすでに印づけられている。このことから、絶対的な《他》との関係はすでに家から開かれていることがわかる。そして絶対的な《他》との関係は家にとどまりながら抱く渴望によって開かれる。では、渴望はどのようにして開かれるのだろうか。

自らの欲求を物質的な欲求として、言い換えれば自らを満足させうるものとして認めることで、自我は、自分に欠けていないものへ向かうことができる。自我は、物質的なものを精神的なものから区別して、《渴望 [Désir]》へと開かれる。(TI, p. 121/上 226 頁)

欲求は、「人間と人間が依存している世界とのあいだに挿入される隔たり」<sup>41</sup>としての身体によって形づくられる。このような身体にとって欲求とは、いわば物質的な欲求であり、欲求の対象は身体に同一化可能なものである。欲求によって主体は《同》として構成され、身体は「それによって私が生きざるをえないものの他性そのものを乗り越えてゆく」<sup>42</sup>。だが主体は、充足可能な欲求を経験することで、そうした充足可能なものでは充足しえない欲求という、さらなる欲求に気づく。それが、物質的な欲求から区別された精神的な渴望である。したがって、主体が絶対的な《他》へ開かれうるためには、主体はすでに満たされた状態で家にとどまっている必要がある。言い換えれば、欲求が満たされ充足している満腹した自我においてのみ渴望は開かれうると言える。

家が絶対的な《他》に開かれているという家にとってのもう一つの可能性は、言い換えれば「分離された有限な存在を出発点として拓かれる」<sup>43</sup>。分離されていることは、自我であること、無神論的であること、わが家にあること、幸福であること、創造されたものであることと同義であるとされている<sup>44</sup>。「分離、無神論といった否定的な観念は、諸々の肯定的な出来事によって生じる」<sup>45</sup>とされているが、諸々の肯定的な出来事〔*événements positifs*〕とは定位〔*position*〕を指していることから、分離とは幸福やわが家にあるという仕方で自我が定位していることとして理解できる。したがって、分離はエゴイズム、享受、感受性といった内部性あるいはエコノミー的な生によって組み立てられている<sup>46</sup>。レヴィナスにとって、分離や分離を生起させるエコノミーの根源性は真理である<sup>47</sup>。そして、絶対的な《他》との関係はエコノミーの内部で作動しなければならないとレヴィナスは考える。

顔としての顔の「ヴィジョン」は、家に逗留する或る仕方であり、あるいはより一般的な仕方で言うなら、エコノミー的な生の或る形である。どんな人間的あるいは間人間的関係も、エコノミーの外部で作動することはできないし、どんな顔も、何も持たない手や閉じられた家をもってしては近づきえない。《他人》に対して開かれた家における迎え入れ——歓待性——は、人間的な迎え入れと分離の具体的で最初の実事であり、そうした迎え入れは絶対的に超越した《他人》の《渴望》と一致する。(II, p. 187/上 354 頁)

こうしたことから、家における分離された自我の極めて両義的なあり方が明らかになる。すなわち家において主体は、「外部への扉が開かれていると同時に閉ざされていなければならない」<sup>48</sup>。外部に対して閉ざされていなければならないのは、分離の無神論的なあり方、つまり「自分がそこから分離している《存在》に融即することなく、分離された存在がまったく単独に存在〔*existence*〕であり続ける」<sup>49</sup>ためである<sup>50</sup>。一方、外部に対して開かれていなければならないのは、「享受が穿つまさにその内部性において、それ自体として動物

的なこの喜びとは他なる運命へ向かわせる他律が生起しなければならない」<sup>51</sup>からである。以上から、享受に支えられながらも、労働や所有へ開かれる可能性、そして《他》という高みへと向かう可能性をも有した結節点としての主体が、家によって具体化されることがわかる。

#### 4. 結論

家という非場所はそこから享受へと遡ることができ、またそこから高みへと向かうこともできるという人間のさまざまな可能性が開始される点である。言い換えれば、人間は家という非場所に位置づけられる限り、生物的で無知な現象でありつづけることもできるし、思考を持ち《他》と関係を結びうる一つの存在でありつづけることもできるということだ。家に住まうことは、享受において生起した主体をある一定の期間維持することができるが、家に住まうこと自体が主体を生起させるわけではない。主体の生起はあくまで享受において生じる。そして、家に住まうことは、《同》としての主体の維持に関わる。したがって、享受と家は、主体の生起と主体の維持をそれぞれが担うことで《同》としての主体を形づくっているとと言える。

<sup>1</sup> 馬場は享受と住まうことは同時的であると指摘している（馬場智一「根源への思考としての「住むこと」とパガニスム批判——レヴィナスとハイデガー」『一橋論叢』第132巻第2号、日本評論社、2004年、125頁）。

<sup>2</sup> *TI*, p. 139/上 260 頁。

<sup>3</sup> *TI*, p. 166/上 313 頁。

<sup>4</sup> 享受と住まうことを区別している研究としては、村上靖彦「眩暈と不眠——レヴィナスの精神病理学」『現代思想』第40巻第3号、青土社、2012年があげられる。このなかで村上は、初期論考で「眠り」として登場した「基体化」をレヴィナスが享受と住まうことという二つの水準に分割していると考え。そして、「生きている実感と主体の「今ここ」という位置の生成」を享受に、「不安を遠ざける安心感の現象」を住まうことへ割り当てている（同書、228頁）。

<sup>5</sup> 1950年に哲学学院で行なわれた「糧」と題された講演の原稿（*CE2*, pp. 166-167/168-169 頁）において、レヴィナスはすでに『全体性と無限』における家と同じような意味で、家あるいはわが家について述べている。この記述においては享受と家との相互関係がより強調されており、両者の区別はまだ見えにくい。

<sup>6</sup> *TI*, p. 145/上 272 頁。

<sup>7</sup> *TI*, p. 167/上 315 頁。

<sup>8</sup> *TI*, p. 161/上 303 頁。

<sup>9</sup> *TI*, p. 167/上 316 頁。

<sup>10</sup> *TI*, p. 164/上 309 頁。

<sup>11</sup> *TI*, p. 182/上 344 頁。

<sup>12</sup> この点については、藤岡俊博『レヴィナスと「場所」の倫理』東京大学出版会、2014年、164頁から示唆を得た。

<sup>13</sup> *EE*, p. 72/94 頁。

<sup>14</sup> *EE*, p. 73/94 頁。

<sup>15</sup> *EE*, p. 105/135 頁。

<sup>16</sup> *TI*, p. 184/上 348 頁。

<sup>17</sup> *TI*, p. 174/上 329 頁。

<sup>18</sup> *TI*, p. 184/上 348 頁。

<sup>19</sup> *TI*, p. 173/上 327 頁。

- 
- <sup>20</sup> *TI*, p. 170/上 322 頁。  
<sup>21</sup> *TI*, p. 169/上 320 頁。  
<sup>22</sup> *TI*, p. 170/上 322 頁。  
<sup>23</sup> *TI*, p. 168/上 317 頁。  
<sup>24</sup> *TI*, p. 170/上 322 頁。  
<sup>25</sup> *TI*, p. 168/上 317 頁。  
<sup>26</sup> *TI*, p. 173/上 328 頁。  
<sup>27</sup> *TI*, p. 173/上 327-328 頁。  
<sup>28</sup> *TI*, p. 173/上 328 頁。  
<sup>29</sup> *TI*, p. 168/上 318 頁。  
<sup>30</sup> *TI*, p. 174/上 329 頁。  
<sup>31</sup> *TI*, p. 174/上 330 頁。  
<sup>32</sup> *TI*, p. 178/上 337 頁。  
<sup>33</sup> *TI*, p. 177/上 335 頁。  
<sup>34</sup> *TI*, p. 179/上 338 頁。  
<sup>35</sup> *TI*, p. 158/上 299 頁。  
<sup>36</sup> *TI*, p. 171/上 323 頁。  
<sup>37</sup> *TI*, p. 170/上 322 頁。  
<sup>38</sup> *TI*, p. 178/上 337 頁。  
<sup>39</sup> *TI*, p. 121/上 227-228 頁。  
<sup>40</sup> *TI*, p. 121/上 226 頁。  
<sup>41</sup> *TI*, p. 120/上 224 頁。  
<sup>42</sup> *TI*, p. 121/上 226 頁。  
<sup>43</sup> *TI*, p. 158/上 298 頁。  
<sup>44</sup> *Ibid.*  
<sup>45</sup> *Ibid.*  
<sup>46</sup> *Ibid.*  
<sup>47</sup> *TI*, pp. 187-188/上 354-355 頁。  
<sup>48</sup> *TI*, p. 159/上 300 頁。  
<sup>49</sup> *TI*, p. 52/上 98 頁。  
<sup>50</sup> *TI*, p. 159/上 300 頁。  
<sup>51</sup> *Ibid.*

## 第2章第3節 家における〈女性的なもの〉

本節では、家における〈他なるもの〉のうち、〈女性〉としての〈他なるもの〉との関係について論じる。『全体性と無限』の序文においてレヴィナスは、この著作が無限なものの観念に基礎を与えられた主体性の擁護として提示されており<sup>1</sup>、その擁護されるべき主体性は《他人》を迎え入れること、すなわち歓待性として提示されるであろうと述べていた<sup>2</sup>。歓待性としての主体性に関する議論のなかで鍵となるのが、『全体性と無限』第2部において登場する〈女性的なもの〉である。先行研究では、レヴィナスの著作において〈女性的なもの〉は少なくとも三つ<sup>3</sup>あるいは四つ<sup>4</sup>の形態をとって登場すると言われている。前者の分類の場合、一つ目は『時間と他なるもの』におけるエロスの文脈で登場する〈女性的なもの〉であり、二つ目は『全体性と無限』における家における〈女性的なもの〉あるいは〈女性〉であり、三つ目は『存在するとは別の仕方』における〈母性〉である。後者の分類の場合、四つ目として『全体性と無限』第4部における〈愛される女性〉が加わる。これらのうち歓待性に関わるのは二つ目に当たる、家における〈女性的なもの〉である。本節でとりあげるのは、主体における絶対的な《他》すなわち《他人》の迎え入れにおいて重要な役割を果たしている、家における〈女性的なもの〉である。

だがこの概念については、これまで主にフェミニストたちから家父長制主義的あるいは男性優位主義的であると多くの批判に曝されてきた<sup>5</sup>。こうした批判に対する擁護として、先行研究では、〈女性的なもの〉という概念をなるべく経験的女性から引き離して論じるという方策がとられてきた。たしかに〈女性的なもの〉を経験的女性と区別すればフェミニスト的な批判をかかわすことはできるかもしれない。だが〈女性的なもの〉を、経験的女性を全く参照することなしに理解することは可能なのだろうか。そもそも、家における〈女性的なもの〉は家父長制主義的あるいは男性優位主義的なものなのだろうか。本節では、こうした問いから出発し、家における〈女性的なもの〉という〈他なるもの〉との関係について考察する。最終的には、家における〈女性的なもの〉が主体の内面性に関わることからであり、主体の成立条件の一つとなっていることを示す。

### 1. 家と集約

家としての主体の成立に関わるのが「集約 [recueillement]」である。「家が集約し保管しうる家財」<sup>6</sup> [傍点筆者] といった表現からは、家というものがまずあり、すでに存在している家へ何かが集約されるかのような印象を受ける。だが「集約は [……] 《家》として具体的に生起する」<sup>7</sup>、「集約は [……] 家として成就される」<sup>8</sup>という記述からも明らかなよ

うに、家は集約されることと同時に成り立つ。したがって、「自我は自らを集約しながら存在する〔existe〕〔……〕経験的に言えば、自我は家のなかへ避難する」<sup>9</sup>という表現も、すでに成立している主体が家へ避難することによって新たな主体が生じるということではなく、主体は集約することで家として成立するということであると理解できる<sup>10</sup>。

労働は家に条件づけられているが、正確にはこのような家における集約を前提としている。

こうした本源的な把持、労働によるこの掌握〔元素から〈もの〉を引き剥がすことで世界の覆いをとって発見すること〕は〔……〕住みかにおける自我の集約を前提している。

(*TI*, p. 168/上 317 頁)

自ら集約することではじめて、「元素の絶えざるざわめきが把持する手に提供される」<sup>11</sup>。集約が、自然に対して働きかけることを可能にし、それによって自然は世界として描き出される<sup>12</sup>。家は、集約によって元素と享受の次元から離脱し、漂泊するものとなる。それゆえ、集約することで家は定住としてではなく漂泊として特徴づけられる<sup>13</sup>。事実、「家において集約されたものが根こそぎにされているという根底的な性格」<sup>14</sup>とあるように、家において集約されたものは大地に根づいていないことが明かされている。その結果、思考が生じ、自然は世界として表象されるようになる。こうした集約により、家は領域を脱した非場所での分離を達成する。

自ら集約することで家に住まう主体の分離が達成されるのだが、集約は女性的な他性によって条件づけられているとレヴィナスは述べる。レヴィナスによればまた、〈女性的なもの〉は集約だけでなく主体における歓待性をも可能にする。集約と歓待性を可能にする〈女性的なもの〉とはどのようなものなのか。〈女性〉は家における集約の条件でもあり、歓待性でもあるものとして以下のように提示されている。

現前が慎み深くも不在であり、不在という現前から、比類なき歓待的迎え入れ——それは親密さ〔intimité〕の領域を描く——が達成されるような《他》とは、《女性〔Femme〕》である。女性は集約の条件であり、《家》という内部性の、住まうことの条件である。( *TI*, p. 166/上 313 頁)

〈女性〉は家の条件としてだけでなく、「比類なき歓待的迎え入れ」の条件としても働いている。

〈女性〉は家の集約の条件として、家における親密性を形づくる。〈女性〉は迎え入れる者

としてあらかじめ家に住まっており、自我を迎え入れ、そうすることによって自我が世界へと接近するために必要とする私的領域を開く。そして、家における〈女性〉との親密性から出発して、世界との親しみ〔*familiarité*〕が生まれる。このように家の集約の条件としての〈女性〉は、世界との親しみに先立って、世界との親しみを実現するものとして位置づけられる。家に集約されることで、主体は《同》として分離し、《他》へと向かうことができるようになる。

## 2. 家における〈女性的なもの〉と《他》

家における〈女性〉も《他》であると言われる。だが、家における〈女性〉としての《他》は、家に集約された《同》が向かう高みとしての《他》とは区別されている。先行研究でもこの点については指摘されていて、シュネルは『全体性と無限』第2部における〈女性的なもの〉はもはや『時間と他なるもの』において〈女性的なもの〉が担っていたような他性の具体化としては働いていないと述べている<sup>15</sup>。サンドフォードは、家における〈女性的なもの〉が〈私-君〉の関係における〈君〉と同等に見なされている点を挙げ、〈女性的なもの〉としての《他》を〈君〉と並べることは、〈女性的なもの〉としての《他》が「真の」《他》ではないことを承認するに等しいと述べている<sup>16</sup>。〈君〉が「真の」《他》ではないというのは、『全体性と無限』においてはもはや〈君〔*tu*〕〕という語が、初期論考においてそうであったように、自我と非対称的な他人を表現していないからである。『全体性と無限』においては初期論考における〈君〉の地位が〈あなた〔*vous*〕〕に取って代わられる。

親密さのなかで迎え入れる《他人》は、高さという次元において啓示される顔としてのあなたではなく、まさに馴染み深さとしての君である。すなわち、教えなき言語、沈黙の言語、語なき合意〔*entente*〕、秘密に充ちた表現である。ブーバーが間人間的な関係のカテゴリーを見てとっていた〈私-君〉は、対話者との関係ではなく、女性的な他性との関係である。その他性は言語とは別の地平に位置しており、欠損のある、たどたどしい、なお初歩的な言語を表わしているのではまったくない。まったく反対に、女性的な他性の現前の慎み深さは、他人との超越的な関係の一切の可能性を含んでいる。この慎み深さは、十全な人間的人格という基底によってのみ了解され、内部化というその機能を発揮するが、女性においては、内部性の次元を開くために、十全な人間的人格がまさに留保されることがありうる。そしてこの留保においてこそ、新たな、還元不能な可能性、存在の内部での甘美な減退、優しさそれ自体の源があるのである。(TI, p. 166/313-314 頁)

このようにレヴィナスは、親密さのなかで迎え入れる《他人》すなわち家における〈女性的なもの〉を、〈あなた〉ではなく〈君〉であると述べている。初期論考においてレヴィナスは、〈私-君〉の関係を、仲間の関係に先立つ対面関係として規定していた。そして、〈私-君〉の関係は、女性的な他性という卓越した〈他なるもの〉との非対称的關係、すなわちエロスの関係として、社会性の起源に位置づけられていた。初期論考の段階ではまだ、社会性における他人との対話の關係に関する議論が十分に確立されておらず、〈私-君〉の關係は、ブーバーにおける〈私-君〉の關係と同様に「対話者との關係」ではなかった。ここではこのような「言語とは別の地平に位置」する〈私-君〉の關係が、「女性的な他性との關係」として言い換えられている。女性的な他性はさらに、高みにある《他》との超越的な關係を含みながらも、高さの次元をともなった顔としての〈あなた〉としては現われず、高さという次元を欠いた〈君〉として現われる。集約という迎え入れが生起するのはまさに、この高さを欠いた次元においてである。したがって、サンドフォードが指摘するように、レヴィナスは確かに〈女性的なもの〉を、自我と非対称的な《他人》とは区別していることがわかる。

レヴィナスはこのように家における〈女性的なもの〉を〈あなた〉としての《他人》から区別する。だが、こうした仕方が主にフェミニストたちから批判される。この箇所については、「十全な人間の人格がまさに留保されることがありうる」という記述や、「言語とは別の地平にある」という記述から、レヴィナスが女性を動物的で幼稚な次元へと貶めているという批判がある。また、家における〈女性的なもの〉についてのレヴィナスの主張は、家父長制主義的あるいは男性優位主義的であると批判される。こうした批判は主に、レヴィナスが述べる〈女性〉を、経験的な女性と混同してしまうことから生じていると考えられる。だがレヴィナスは、家における〈女性〉が経験的な女性あるいは妻 [femme]<sup>17</sup>であるとは言っていない。

ここで問題なのは、あらゆる家は実際に、女性を前提としているという経験的な真理あるいは反真理を、滑稽さをものともせず主張することではない、と何らかの仕方につけ加えなければならないだろうか？ この分析において〈女性的なもの〉は、内部的な生が位置する地平の中核的な論点の一つとして見出された。だから、ある住まいにおける「女性的な性」を持つ人間存在の経験的な不在は、女性性という次元——それは住みかのみさに迎え入れることそのものとして、住みかのうちで開かれ続けている——を何も変えはしない。(II, p. 169/上 319 頁)

以上の引用では、家が〈女性〉を前提にしているということは、住まいに「女性的な性」



を持つ人間存在」が経験的に存在しているかどうかとは無関係であると述べられている。そして、家における〈女性〉が「女性性という次元」を意味していると言われている。

### 3. 家における〈女性〉と経験的女性

では、レヴィナスは家における〈女性〉について述べる時、経験的女性を一切排除しているのだろうか。たしかに、〈女性的なもの〉は比類なきものとして規定されていることから、男性という種と相補的な関係性にある女性からは除外されていると考えられる。内田は、女性と男性は経験的な意味ではなく、現象的な次元を指し示すものであるとし<sup>18</sup>、とりわけ〈女性〉については「誰か」が、「他」のために、「場所を空けて、慎み深く姿を隠す」ときに、「場所を空ける機能」であると述べている<sup>19</sup>。また、小手川はレヴィナスのいう〈女性的なもの〉が「私」を私的領域に位置づけ、「私」に「居心地のよさ」を感じさせてくれるものである<sup>20</sup>ことから、〈女性的なもの〉を、例えばわが家にある馴染みのある家具といった馴染みのある〈もの〉にまで敷衍させることが可能だと考える<sup>21</sup>。だが、サンドフォードが指摘するように「人は、隠喩としての女性的なものという比喩表現が、経験的に存在する女性に対し、少しも繋がりを持たず、言語的あるいは文化的参照もまったく持たないと主張することはできない<sup>22</sup>」のではないだろうか。また、〈女性的なもの〉を〈女性的なもの〉と呼びうるためにも、経験的女性への参照は多少なりとも必要なのではないだろうか。

レヴィナスは家における〈女性的なもの〉の記述を経験的女性と同一視しうるとは確かに考えていない。しかしながら、別の意味で、経験的女性に訴えていると考えられる。それは、ユダヤ教あるいは聖書的な意味において経験的女性である。レヴィナスはユダヤ教あるいは聖書的な意味における経験的女性にもとづいて、〈女性的なもの〉を存在論的カテゴリーとして示している。

〈女性的なもの〉を存在論的カテゴリーとする考え方は、「ユダヤ教と女性的なもの」<sup>23</sup>という著作において述べられている<sup>24</sup>。レヴィナスが述べているように、この著作では「ユダヤ教思想における女性についてのささやかな考察」<sup>25</sup>がなされている。

まず、『旧約聖書』に描き出されたユダヤ女性の特徴が、東洋的な女性観と比較される。「われわれは東洋の偶発事から遠く離れている。そこでは男性的な文明のただなかで、女性性は男性的な専制のもとに従属し、あるいは男性たちの過酷な生を和らげ、喜ばせる状態へ追い込まれているからである」<sup>26</sup>。レヴィナスがここで東洋的な女性観として挙げているものは、まさに家父長制主義的、男性優位主義的なものだ。レヴィナスは、ユダヤ教思想における女性観はこのような東洋的な女性観とは異なるものであると述べている。続いて

レヴィナスは、『旧約聖書』に登場する女性たちの特徴や描かれ方について述べる。ここでは、『全体性と無限』における〈女性的なもの〉の記述を彷彿とさせるような記述がなされている。たとえば「内部性の次元そのものを描き、この世界をまさに居住可能なものにするこの『旧約聖書』に登場する]母たち、妻たち、娘たちの、密やかな、極端な場合には消えゆく現前 [……]、現実の深みと厚みの静かな足音 [……]」<sup>27</sup>という記述は、『全体性と無限』における「女性的な存在の、この静かな往来——それは自らの足音で存在の密やかな厚みを響かせる」<sup>28</sup>という記述に対応しているように見える。さらに、「《家》、それは女性であるとタルムードは私たちに教えるだろう」<sup>29</sup>という記述は、家と女性との結びつきがタルムードによって教えられたものであり、ユダヤ教思想を源泉としているということを明らかに示している。〈女性的なもの〉の源泉は、具体的には、すぐ後でレヴィナスが取り上げているように、『旧約聖書』における「箴言」の最終章<sup>30</sup>に見られる「「あでやかさや美しさ」を顧みることなく、家の守り神的存在として現われ、まさしくそれによって男性の公的生活を可能にする女性」<sup>31</sup>にあると考えられる。レヴィナスはこの「箴言」の箇所について、「倫理的範例として読まれうる」<sup>32</sup>可能性を示す<sup>33</sup>。そして「ユダヤ教において倫理はつねに存在論的な基礎の射程を持っている」<sup>34</sup>ことから、今度はそれを存在論へと導く。こうして、ユダヤ教思想に導かれながら、『旧約聖書』の記述を倫理に基づく存在論へと広げることで、レヴィナスは〈女性的なもの〉を《存在》のカテゴリーのうちに登場させる<sup>35</sup>。

このようにレヴィナスはユダヤ教あるいは聖書的な次元における経験的女性を参照して〈女性的なもの〉を記述していることがわかる。「ユダヤ教と女性的なもの」をさらに読み進めると、存在論のカテゴリーとしての〈女性的なもの〉を基準に、家における〈女性的なもの〉の記述が形成されていることを確認することができる。

レヴィナスが示そうとしている存在論的カテゴリーとしての〈女性的なもの〉は、「アダムを手助けする女」という聖句の意味に対する、「男性は小麦を家へ引き入れる——彼は小麦を噛み砕くだろうか？ 彼は亜麻を持ち帰る——彼は亜麻を身に纏うことができるだろうか？ 女性は彼の目を輝かせる。彼女は彼を再び引き起こす」<sup>36</sup>という預言者の答えの解釈をとおして記述されている。レヴィナスは、この預言者の答えのうちに「女性の下女的な地位を確証すること」<sup>37</sup>なく、「よりニュアンスに富んだ解釈」<sup>38</sup>を提示する。レヴィナスによれば、男性とは普遍的で征服的な理性あるいは思考を意味する。男性は、「優しさと善さの完全性の起源的な表出、柔らかさそのもの、地のすべての柔和さの起源」である〈女性的なもの〉なくしては、わが家へ帰還することはない。

女性は [……] 普遍的なものにおける孤独に、人間的なものがすでに自然を従属させたときに再び出現し、思考にまで増長した非人間的なものに答えている。世界を支配する

思考の不可避的な根無し状態が、休息——わが家への帰還——に同意するためには、無限で冷酷な空間の幾何学のうちに、柔和さという奇妙な減退が生じなければならない。その名は女性である。(JF, pp. 60-61/61 頁)

ここで〈女性的なもの〉は、普遍的で非人間的なものへまで昇華してしまった理性を地につなぎとめる役割を担っていると言える。〈女性的なもの〉は「征服せざるもの」<sup>39</sup>として、男性を家へ集約する。それゆえ女性においては男性が担うような労働や所有といった征服的な働きは留保される。このように、〈女性的なもの〉における集約としての迎え入れには、主体における男性的な機能を地へと結びつけ、家そのものを高さの次元から切り離す働きがあると考えられる。

#### 4. 〈女性的なもの〉という他性が示す意味

以上から、レヴィナスが、ユダヤ教的あるいは聖書的な意味での経験的な女性を参照することで、家における〈女性的なもの〉という存在論的カテゴリーを抽出していることが明らかになった。レヴィナスがユダヤ教的あるいは聖書的な次元における経験的な女性を参照していることから、どのようなことが帰結するだろうか。

家をモデルとして考えていると、あたかも家のなかに女性的主体や男性的主体といった複数の存在が共存しているように見える。だが、享受からはじまり家へと至る一連の記述は主体の生起に関する記述である。このことから、家に属する〈女性〉は、主体の内部に位置づけられていると言える。一なる主体の内部性の次元における〈女性的なもの〉という〈他なるもの〉について、どのようなものとしてとらえることができるのだろうか。

レヴィナスは「ユダヤ教と女性的なもの」において、男性を家の外側、女性を家の内側に位置づけ、それぞれが家の成立には欠かせないものであり、両者は同じように価値を有していると主張する。男性が小麦や亜麻を自然から引き剥がし持ち帰るという働きと同等に、女性が小麦をパンにし、亜麻を服に仕立てるといふ働きは家の成立にとって重要なことである。したがって家のモデルは、〈女性的なもの〉としての家に男性的主体が住まうという入れ子構造ではなく、主体において男性的次元と女性的次元が共に働いていることを示していると考えられる。レヴィナスは家における二元性を婚姻関係になぞらえて以下のように述べている。

婚姻の結びつきは、それゆえ社会的な結びつきであると同時に、自己意識に目覚める契機、すなわち一存在者が自らを同一化し、自らを見出す仕方である。口伝はそのことを

強調している。神はアダムという名を、結ばれた男性と女性に対して与えたのではないだろうか？ あたかもその二人が一人であるかのように。あたかも人格の統一性は、その固有の本質のうちに書き込まれた二元性によってのみ、待ち伏せしている危険に打ち勝つことができるかのように。(JF, p. 61/62 頁)

ここからわかるように、レヴィナスは男女の二元性を一存在者における二元性としてとらえようとしている。したがって、家における〈女性的なもの〉とは、主体を構成する二元性のうちのひとつであると理解できる<sup>40</sup>。このことから、家における〈女性的なもの〉という〈他なるもの〉は、主体の内部性に属するものであると言える。こうした主体の内部における二元性を、初期論考における自我-自己の二重性構造と照らし合わせて考えてみると、〈女性〉という〈他なるもの〉は自我に対する内なる〈他なるもの〉としての自己としてとらえることもできるかもしれない<sup>41</sup>。実際に、自我に対する自己の関係と、家における〈女性的なもの〉との関係はともに、〈親密さ [intimité]〉という語で表現されている。

このように、『全体性と無限』における家での〈女性的なもの〉は、《同》に対する《他》として関わるのではなく、むしろ《同》の内部で主体の成立に関わり、《他》と関係するための地盤を形成していると言える。『全体性と無限』では、主体の定位が家として捉えなおされることにともない、主体の成立のうちに性差に基づく二元性が挿入されたと考えられる。こうして家は女性的な内部性と男性的な外部性の二元性によって支えられることで成立し、《他》を迎え入れる歓待性の次元を開くことができる。

しかしながら、ユダヤ教的あるいは聖書的な意味における経験的な女性を参照するということが妥当であるかどうかという問題は残る。レヴィナスが家の内部に住まう〈他なるもの〉をなぜ〈女性的なもの〉と呼ばなければならなかったのかという点について疑問を呈し、家の議論が問題含みの考え方であることを認めている論者もいる<sup>42</sup>。サンドフォードも、『全体性と無限』における〈女性〉の記述については「神経に障るほどに家父長制主義的である」<sup>43</sup>と述べている。だが、ユダヤ教的あるいは聖書的な次元に基づいて形成された存在論的カテゴリーとしての〈女性的なもの〉をひとまず受け入れたうえで、レヴィナスの議論の道筋を追いかけることも重要である。

<sup>1</sup> *TI*, p. 11/上 24-25 頁。

<sup>2</sup> *TI*, p. 12/上 26 頁。

<sup>3</sup> Claire Elise Katz, “From Eros to Maternity: Love, Death and “the Feminine” in the Philosophy of Emmanuel Levinas”, in Claire Katz and Lara Trout (eds.), *Emmanuel Levinas: Critical Assessments of Leading Philosophers (Volume III: Levinas and the Question of Religion)*, Abingdon: Routledge, 2005, p. 192.

<sup>4</sup> Alexander Schnell, *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*, Paris: Vrin, 2010, p. 76.

<sup>5</sup> こうした批判は「暴力と形而上学」の最後の注におけるデリダの記述 (Jaques Derrida, “Violence et métaphysique”, in *L'écriture et la différence*, Paris, Édition du Seuil, 1967; rééd., Livre de poche, 2006, p. 228. [「暴力と形而上学」『エクリチュールと差異 (上)』若桑毅・野村英夫・阪上脩・川久保輝興訳、法政大学出版

局、1977年、356頁])を活力源としていると内田は指摘している(内田樹『レヴィナスと愛の現象学』せりか書房、2001年、184頁)。

<sup>6</sup> *TI*, p. 168/上 318 頁。

<sup>7</sup> *TI*, p. 161/上 303 頁。

<sup>8</sup> *TI*, p. 162/上 306 頁。

<sup>9</sup> *TI*, p. 164/上 310 頁。

<sup>10</sup> この点については内田から示唆を得た。内田は、家と主体とを、主体が家のなかに入るというような内包関係としてとらえるのではなく、家に引きこもるということと主体の成立が同時的であることに注意を促している(内田樹『レヴィナスと愛の現象学』せりか書房、2001年、188頁)。

<sup>11</sup> *TI*, p. 176/上 332 頁。

<sup>12</sup> *TI*, p. 162/上 306 頁。

<sup>13</sup> *TI*, pp. 187-188/上 354-355 頁。

<sup>14</sup> *TI*, p. 184/上 347 頁。

<sup>15</sup> Alexander Schnell, *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*, Paris: Vrin, 2010, pp. 72-73.

<sup>16</sup> Stella Sandford, "Levinas, Feminism and the Feminine", in Simon Critchley and Robert Bernasconi (eds.), *The Cambridge Companion to Lévinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 146.

<sup>17</sup> 小手川は *femme* を「妻」と訳している(小手川正二郎『甦るレヴィナス——『全体性と無限』読解』水声社、2015年、106頁)。

<sup>18</sup> 内田樹『レヴィナスと愛の現象学』せりか書房、2001年、192頁。

<sup>19</sup> 同上、201頁。さらに「その収縮によってできた「空隙を満たす機能」を「男性」と呼ぶ」と述べ、これがレヴィナスの性差の定義であるとしている。

<sup>20</sup> 小手川正二郎『甦るレヴィナス——『全体性と無限』読解』水声社、2015年、111頁。

<sup>21</sup> 同上。とはいえ、親密な他人との関係を第一のものとしており、最終的にはこうした馴染みある他人の現われ方が〈女性的なもの〉であると述べている。

<sup>22</sup> Stella Sandford, "Levinas, Feminism and the Feminine", in Simon Critchley and Robert Bernasconi (eds.), *The Cambridge Companion to Lévinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 153-154.

<sup>23</sup> "Le judaïsme et le féminin" (1960), in *DL*.

<sup>24</sup> 〈女性的なもの〉の存在論的カテゴリーとしての位置づけが「ユダヤ教と女性的なもの」において見出されるということについては、すでにデリダ (Jaques Derrida, "Violence et métaphysique", in *L'écriture et la différence*, Paris, Édition du Seuil, 1967; rééd., *Livre de poche*, 2006, p. 228 [「暴力と形而上学」『エクリチュールと差異(上)』若桑毅・野村英夫・阪上脩・川久保輝興訳、法政大学出版局、1977年、356頁])をはじめとする多くの論者によって指摘されている。

<sup>25</sup> *JF*, p. 57/58 頁。

<sup>26</sup> *JF*, p. 58/58 頁。

<sup>27</sup> *JF*, p. 58/59 頁。

<sup>28</sup> *TI*, p. 167/314-315 頁。

<sup>29</sup> *JF*, p. 58/59 頁。

<sup>30</sup> 「箴言」31: 10-31。

<sup>31</sup> *JF*, pp. 58-59/59 頁。

<sup>32</sup> *JF*, pp. 59/59 頁。

<sup>33</sup> 聖書やタルムードに倫理的範例を求めるという考え方は、例えば、以下のような箇所に見られる。「聖書とタルムードによって描かれた政治的、社会的状況は、律法によって人間的なるものとされた状況の範例である。人はそこからあらゆる状況に対する正義を推論することができる」(EIRI, p. 328/294 頁)。

<sup>34</sup> *JF*, p. 59/59 頁。

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *JF*, p. 59/60 頁。

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *JF*, p. 60/61 頁。

<sup>40</sup> 女性性と男性性が人間における二元性であるという考えは、レヴィナスの以下のような発言からも見て取ることができる。「おそらく [……] 男性的なものと女性的なものとの存在論的な差異に関するこのような諸々の暗示はすべて、もし、それらが人間性を二つの種(あるいは二つの性)に分けるのではなく、男性的なるものと女性的なるものの分有〔融即〕がいかなる人間存在にも固有のものであるということの意味するならば、さほど古めかしいものとは思われないでしょう。これが「創世記」第1章第27節の謎にみちた一節、「神はこれを男と女に創造された」の意味なのではないでしょうか」(*EI*, p. 61/84-85 頁)。

<sup>41</sup> レヴィナスは『実存から実存者へ』において、自我であることを「自己とともに存在すること」(*EE*, p.

---

150/184 頁) であると述べ、このような自我のあり方を「二人であることの孤独」(EE, p. 151/185 頁) と表現している。さらに、自我における自己に対して「自我とは〈他なるもの〉」(EE, p. 151/185 頁) という表現も用いている。

<sup>42</sup> 藤岡俊博『レヴィナスと「場所」の倫理』東京大学出版会、2014 年、170-171 頁。

<sup>43</sup> Stella Sandford, “Levinas, Feminism and the Feminine”, in Simon Critchley and Robert Bernasconi (eds.), *The Cambridge Companion to Lévinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 147.

### 第3章 『全体性と無限』における《他》と主体

『全体性と無限』第2部では享受あるいは家における〈他なるもの〉との関係をつうじて成立する《同》としての主体が論じられていた。『全体性と無限』第2部では主に主体の成立について論じられていたのに対し、『全体性と無限』第3部では主体の解体とでも言うべき方向へと向かっていく。本章では、《同》として成立した主体を揺さぶる《他》について論じる。本章第1節では、顔という《他》との関係を、第2節では〈愛される女性〉と〈息子〉という〈他なるもの〉との関係を論じる。顔は初期論考ではまだ十分に論じられていなかった概念だが、〈愛される女性〉と〈息子〉は、すでにエロスあるいは繁殖性として初期論考のうちで述べられていた。『全体性と無限』では初期論考において描かれていた〈女性的なもの〉との関係が、より具体的に記述されている。第3節では顔とエロスの次元の関係性について論じる。

#### 第3章第1節 顔の次元における主体

本節ではまず、《同》として成立した主体に対して顔として現出する《他》との関係について見ていく。顔という概念は、そこにおいて《他》が顕現するものであるとされ、レヴィナスの概念のなかでも最も有名な概念の一つとして、レヴィナス研究の初期の段階から注目を集めてきた。レヴィナスの顔概念が関心を持たれた主な理由として、その特異な現出の仕方が挙げられる。顔は『全体性と無限』において、自我の面前に現出するが認識はされないという両義的な側面を持って登場する。言うまでもなく、通常、われわれは他人の顔と呼ばれるものを見たり認識したりすることができる。しかしレヴィナスは、他人の顔は認識されえないと述べる。

このように、顔の現出をめぐる記述は、一見すると矛盾しているかのようにも見える。また、こうした顔の曖昧なあり方が顔という概念の理解を困難なものにしているのも事実である。だが、レヴィナスが視覚や認識に《同》の働きを見てとっているという点を念頭において、顔をめぐると記述を改めて捉えなおしてみると、顔の認識不可能性がわれわれをただいたずらに理解不可能なものへと陥らせようとするものではないことがわかるだろう。レヴィナスによれば、顔はたしかに認識不可能であるし、理解不可能である。しかし、その理解不可能性には《同》を倫理的な次元へと開き変容させるという積極的な意味が含まれている。

## 1. 視覚モデルにおける顔の認識不可能性

顔は《同》に対する《他》、すなわち絶対的な《他》に位置づけられる。顔はひとつの現象でありながらも、《同》に掌握されない仕方であふれ出していく。レヴィナスは顔について以下のように述べている。

自我のうちにおける《他》の観念を超えて《他》が現前する様式、我々は実際それを顔と呼ぶ。こうした仕方は、私の視線のもとに主題として姿を現わすことには存していないし、ひとつのイメージを形づくる諸々の質の総体として自らをひけらかすことにも存していない。《他人》の顔は、それが私にゆだねる可塑的なイメージを絶えず破壊し、あふれる。すなわち、私に適合した観念、その観念されたもの〔*ideatum*〕に適合した観念、つまり十全な観念を絶えず破壊し、あふれる。顔はその諸々の質によって現出するのではなく、それ自体として〔*καθ'αυτό*〕現出する。顔は自ら表現する。(TI, p. 43/上 80 頁)

ここでは顔が、自我のうちにある顔の観念を超えて現出すること、視覚によって捉えられるものではないということ、何かに付随する「質」として現出するのではなく、「それ自体として現出する」ことが主に述べられている。まず顔の視覚による掌握不可能性が何を表わしているのかについて考えてみよう。

対象すなわち〈もの〉は、視覚によってとらえることができる。「視覚は掌握することへと変容する」<sup>1</sup>と述べられているように、レヴィナスにとって視覚は《同》による所有や労働といった掌握の働きへとつながるものである。「手によって、対象は結局のところ理解され、触れられ、掌握され、他なる諸対象へ持ち運ばれて、関係づけられ、他なる諸対象との関係によって意味作用をまとう」<sup>2</sup>。視覚によって掌握されることによって、〈もの〉は《同》の領域に位置づけられ、把握され、理解され、他の〈もの〉と関係づけられ、意味を獲得する。「視覚は超越ではない。視覚は、それが可能にする関係によって意味作用を貸し与える〔*prête*〕。視覚は、《同》を超えて絶対的に〈他なるもの〉である何ものも、言い換えれば自体的〔*en soi*〕である何ものも開示しない」<sup>3</sup>。したがって視覚は「あらゆる存在の彼方から出発する存在に出会うことはない」<sup>4</sup>。このことから、顔は視覚では捉えられないというレヴィナスの主張は、顔は〈もの〉のように《同》によって掌握されるようなものではないということを含んでいると言える。また、顔は、「《同》を超えて絶対的に〈他なるもの〉であり、「自体的〔*en soi*〕である」何かであり、「あらゆる存在の彼方から出発する存在」であることから、顔がそもそも《同》の領域に属さないものであることがわかる。



顔の視覚による掌握不可能性には、視覚のうちに含まれている「理論の図式」<sup>5</sup>も関係している。視覚は、「眼（見る者）」と「対象（見られるもの）」とを必要とするが、これに加え、対象を見るための「光」も必要とする。〈もの〉を見るためには、対象に輪郭を与え、対象を視覚でとらえることが可能な〈もの〉という形へと照らし出すための光が必要である。対象は「何ものか [quelque chose]」であるが、光そのものは見られることがないため「何ものか」ではないもの、すなわち「何ものでもないもの [rien]」である。したがって、視覚とは「何ものでもないもの」、つまり「空間という「無 [rien]」」との関係のなかで確立される「何ものか」との関係である<sup>6</sup>。視覚は、このような「何ものでもないもの」としての光によって「明けわたされた [vide]」、空間的な「空虚 [vide]」を媒介とすることで可能となる。視覚によって捉えられるということは、こうした「何ものでもないもの」としての光という第三項を介して認識されるということ、すなわち理論や知の図式に基づいて捉えられるということである。

理論 [théorie] は [……] 認識する存在との関係において認識される存在の他性が消失してしまうような仕方で、認識される存在に接近することを示している。[……] 認識される存在からその他性を奪うこうした仕方は、認識された存在が、それ自体は存在ではない第三項——中立的な項——をとおして狙われるときにのみ成就されうる。(TI, p. 32/上 60 頁)

認識は、理論あるいは知の図式に基づいているとレヴィナスは考える。レヴィナスによれば、理論の図式に基づいている認識は、存在からその他性を消失させてしまうような仕方で存在を認識する。理論は観想とも訳されるが、観想とは物事をいわば神のような高みから俯瞰的に見て理解することを言う。このとき諸事物は、定点観測者 [理論] に基づいて理解される。それは、諸存在を一つの理論のうちに一般化してしまうことであるだろう。このことから、理論あるいは知に基づいて存在を認識することは、目の前に存在している個別的なものを概念という一般的なものへ、すなわち思考へ還元することに等しい<sup>7</sup>。そして個別的な存在者は一般的な「何ものでもないもの」のうちに置かれることで中立化され、一つの概念として《同》のうちへ取り込まれる。このように、「認識するとは無から出発して存在を掴むこと、あるいは無へ連れもどすこと、存在からその他性を剥奪することへと帰着する」<sup>8</sup>。認識においては、存在は第三項をつうじて《同》へと還元されてしまい、認識された時点ですでに存在はその他性を失っている。したがって、視覚は、理論や知に基づいた認識という側面を含んでいるという点からも、顔を掌握することができない。このように顔は、分離された《同》としての自我に、認識とは別の仕方で顕現する仕方である。

## 2. それ自体として存在する顔

レヴィナスが述べている顔とは何を意味するのだろうか。顔は何かの質としてではなく、それ自体として〔καθ'αυτό〕現出する存在であるとされる。それ自体として存在するものとしての顔とは、「自我との関係によって存在するのではないような存在」、「それが完全に自己との関係においてあるかぎりにおいてのみ自我との関係を取りむすぶような存在」であり、対象が現出する際にまどっているような形式や体系を顔は一切脱ぎ捨てているという意味で「完全に裸形の存在」である<sup>9</sup>。「それ自体として現出するということは、〔現出する〕存在にとって、存在に対してわれわれがとる一切の位置とは独立に、われわれに対して自ら語ることに、自ら表現することにある」<sup>10</sup>。それゆえ、それ自体として存在する顔は、《同》には還元されない形で自ら表現するために、それ自体として意味を持つ存在でなければならない。

レヴィナスは、顔の、自ら表現するという現出の仕方を、作品が作者の内面を表現するような仕方と比較し、そこから区別している。レヴィナスは、自ら表現するためには、存在がつねに自らのもとに居合わせていることが条件であると考えているが、作品はそのようなあり方をしていないからである。顔がつねに自らに居合わせている存在であるのに対し、作品において作者はつねに居合わせているわけではない。作品とはすでに出来上がったものであり、「自我とは独立な運命を有し」<sup>11</sup>、その背後に作者は不在である。作品は作者を象徴するだけで作者そのものを現出させるわけではない。作品はすでに作者の手を離れており、貨幣のように交換可能である。

作品が貨幣のように交換可能であるのは、作品がそれ自体で意味を持っていないためである。たとえば、芸術作品や文芸作品などであれば、作品は鑑賞する人々によって個々に鑑賞され、意味を与えられる。また、古代の遺跡などであれば、それを発掘した人々によって説明づけられる。作品は、そこに作者が居合わせていないことにより、作者の意図を正確に伝えることがない。そればかりか、作品は、他人にその意図をねじ曲げられ、「横領されうる」<sup>12</sup>ことさえあり、作者の意図を守りつづけることができない。このように、作者がつねに居合わせていないようなあり方をレヴィナスは「現象 [phénomène]」と呼ぶ。

現象とは、出現しながらも不在でありつづけるような存在のことである。現象とは仮象ではなく、実在を欠いた実在、自らの存在からなお無限に遠い実在である。(TI, pp. 197-198/上 374 頁)

作品によって示されるのは「存在の不在における現出すなわち現象」<sup>13</sup>である。すなわち、

自らの表現において自らが居合わせていないような存在のあり方である。

レヴィナスは作品や現象と対照的に、顔の存在様態を「物自体 [chose en soi]」として表現している。物自体としての存在は、その現出が存在の不在を示すようなものではない。レヴィナスは物自体のあり方について以下のように述べている。

存在つまり物自体とは、現象との関係で隠されたものではない。存在あるいは物自体の現前は、その発話のうちで現前する。物自体を隠されたものとして定立することは、物自体が現象に対して存在するというを、現象が仮象に対して存在することと想定することに帰着する。開示の真理はたかだか、諸々の仮象の背後に隠された現象に属する真理である。物自体が有する真理は開示されることがない。物自体は自らを表現するのである。表現は、存在の現前を示すが、たんに現象の覆いを払いのけることでそうするのではない。表現はそれ自体として顔の現前であり、したがって呼びかけと教えであって、[《他》が] 自我との関係——つまり倫理的関係——に入ることである。(TI, p. 198/上 375 頁)

物自体としての存在は、仮象に対する現象のように、現象の背後に身を隠し、開示によって明らかにされる真理のようなものではない。「開示された存在はわれわれとの関係において存在するのであって、それ自体として存在するのではない」<sup>14</sup>とされているように、開示されるものは開示する者に属し、開示する者の地平に結び合わされている。それゆえ、もし物自体が開示によって明らかになるならば、物自体は開示する者の主観に結び合わされることになる。すなわち、《同》の領域に属することになる。だが、物自体としての存在は、主観的な運動の一切から独立に現前するものであり、物自体の真理も開示されることはない。こうした物自体としての存在は「対話者」として規定される<sup>15</sup>。「対話者だけが、他人がそれ自体としてとどまりながら関係のうちに入るような純粋な経験の項、すなわち、われわれがある「観点」から借り物の光のなかで他人を開示することなしに、他人が自らを表現する純粋な経験の項である。[……] あらゆる主観的な運動から独立に現前するもの、それは、その様式が自己から出発することに、異邦人であることに、したがって自我に対して自ら現前することにあるような対話者である」<sup>16</sup>。対話者に属する「発話」はつねに現在のなものである。対話者は発話することによって今、ここに居合わせている。それゆえ、つねに自らを表現することが可能であり、他の解釈から自分を守ることができるのである。このように物自体は、現出するために何か他のものを必要としたり、仮象をまったりすることなく、それ自体で現出する自体的な存在である。そして、自体的な存在は、〈呼びかけ〉、〈教え〉として自我と関わる。

以上から、顔は、視覚や認識に代表される《同》の掌握に対しては現出しえないものであり、何ものにも頼ることなく、主観的な運動の一切を免れて現出する〈対話者〉であることが明らかになった。顔は対話者として自我との関係に入り倫理的関係を創設する。その際、顔は呼びかけあるいは教えとして関わる。《同》による掌握には現出しえないこうした顔の顕現について詳しく見ていこう。

### 3. 顔と言語

顔との関係の特徴づけるのは、顔の顔としての顕現を否定してしまう《同》による掌握ではなく、〈言語 [langage]〉である。言語に基づく関係において、「諸項は関係から自分を絶対化する [s'absolvent] ——すなわち関係のうちで絶対的なものでありつづける」<sup>17</sup>。逆に言えば、言語は「関係の諸項の間に共通性が欠けているところにおいて」<sup>18</sup>可能となる。このような言語によって顔との関係が説明される。

ここで述べられている言語と、活動あるいは行為として見なされる言語との差異について、レヴィナスは指摘している<sup>19</sup>。言語を行為や振る舞いとして見なすこともできるが、言語をそのようなものと見なした場合、言語は主観的な《同》の働きを帯びてしまうことになり、そこで《他》は知の働きにより構成され、《同》へと還元されてしまう。言語を行為としてとらえることは、顔を視覚による対象としてとらえることと同様、顔の自体的な存在を否定することになってしまうのである。

レヴィナスは、言語の関係において本質的なものは「呼びかけ、呼格である」<sup>20</sup>と述べる。対話は、主題について語ることよりもまず、目の前の対話者に語りかけることから始まる。つまり対話においては、〈何か〉について語るのに先立ち、すでに〈誰か〉に語りかけている。もちろん、目の前にいる誰かを主題として、すなわち、あたかも〈何か〉について語るかのように〈誰か〉について語るということができるし、その意味で対話者が〈何か〉に変容し対象のごとく取り扱われうるということはある。だが、言語をたんに《同》に基づくそうした行為としてとらえるかぎり、顔との関係に入ることを可能にする言語の本質的な働きは見落とされてしまう。言語において語りかけられる〈誰か〉は、言語とともに開始する対話者としての地位にとどまりつづける。レヴィナスにおいて言語は、他人を〈誰か〉という対話者の地位にとどまらせ、対話者同士が互いに分離を保ったままで関係に入ることを可能にするものである。

#### 4. 《他人》による《同》の自由の問いただし

言語において非対称的なものとして現出する《他人》についてレヴィナスは以下のように述べている。

他人としての《他人》は、高さとは低さ——栄光に満ちた低さ——の次元に位置している。すなわち、他人としての《他人》は貧しい者、異邦人、寡婦、孤児の側面を有していると同時に、私の自由を任命し、正当化するよう要請された〔appelé〕師の側面も有している。(TI, p. 281/下 158 頁)

他人としての《他人》とは、「《他》とは《他人》である」<sup>21</sup>といったように、《他》であるということから自らの同一性としているような《他人》のことである。この同一性は、同一平面上に位置づけられた A と B が、共通の平面という基準をもとにそれぞれ同一化する場合に見られるような同一性ではない<sup>22</sup>。小手川は l'Autre〔《他》〕と autrui〔他人〕あるいは Autrui〔《他人》〕の意味を区別している。小手川は l'Autre を「その意味内実がいまだ不明瞭なまま」の「《同》に対する《他》あるいは「自我とは根底的に異なる他性」を示すものであるとし<sup>23</sup>、autrui を「言語活動を通じて係わる」「個別性を持った具体的な他人」、Autrui を l'Autre として現われる他人としている<sup>24</sup>。このような小手川の見方に従うなら、「《他》とは《他人》である」という一文においては、《他》の意味内実が《他人》によって充実されているとみなすことができる。つまり《他人》の同一性とは、他性そのものを属性としていることであり、それ自体で《他》であるということであると考えられる。

このような《他》としての《他人》は、〈師〉という高みの側面と〈異邦人〉等といった低さの次元を兼ね備えていると言われる。師としての《他人》とは、《同》に対してつねに優越している《他》のあり方を指している。また、異邦人としての《他人》とは、共通の祖国が存在しない《他》としての《他人》であることから、自我と共通する概念に属さない個体としての《他人》のあり方を指している<sup>25</sup>。

こうした非対称的な《他人》が顔として現出することによって《同》が受ける影響とは何か。それは自我の自由の問いただしである。《他人》の顔が問いただしのような《同》の自由とは、一言でいえば《同》の働きに基づく自由である。それは「〈他なるもの〉との一切の関係にもかかわらず、〈他なるもの〉に対抗して自らを維持して、自我の自給自足性〔autarcie〕を確証すること」<sup>26</sup>であり、自己のうちに閉じこもり「自己のために〔pour soi〕」存在するような《同》の帝国主義にもとづく主体の自由<sup>27</sup>である。

問いただしされることで《同》は、〈自己のために〉存在するという自らのあり方を恥じ入

る。《他人》との関係において、こうした羞恥が引き起こされることにより、主体は《同》にもとづく自由なあり方から離れていく。では《他人》は《同》との関係において、どのように《同》の自由を問いただすのだろうか。

a. 師としての《他人》による問いただし

まず、《他》としての《他人》のうち、師としての《他人》との関係について見ていきたい。言語学的関係において《同》と《他》が非対称的であるということはすでに見た。だが、《同》と《他》との言語学的関係はたんに非対称的であるだけでなく、《他》に優位性があるとされる。そしてこのような《同》と《他》との関係性は不可逆的であるとされる。

私に発話し、諸々の語をとおして私に自らを提示する者は、私を裁く他人という根底的な異邦性を保持し続けている。われわれのあいだの関係は、だから決して可逆的なものではありえない。[……]

[……] 言語の内奥の本質は、《自我》と《他》とのあいだの関係が不可逆的なことのうちに、《師》の《他》という位置と外部性という位置に対応する、《師 [Maître]》の《統御 [Maîtrise]》のうちにあるのである。言語は、実際、対話者がその語りのはじまりであり、したがってまた体系を超えたものであり続け、自我とは同じ平面上に属していない場合にのみ発話することができる。(TI, p. 104/上 197-198 頁)

師としての《他人》は言語を語ることをとおして現出するが、そのとき《他人》は、自我に対して優越している〈あなた〉として現出する。「対話者は《君 [Toi]》ではなく、《あなた [Vous]》である」<sup>28</sup>。かつて師は〈君〉と呼ばれていた<sup>29</sup>。レヴィナスが『全体性と無限』で師を〈あなた〉と呼ぶのは、レヴィナスが《他人》のうちに〈高み〉という次元を付与したためだと考えられる。

言語がやって来る次元をレヴィナスは「教え」によって表現している。「言語がそこから到来する高さを、われわれは教えという語によって示す。[……] 教えは、外部性というまったき無限なものを意味する」<sup>30</sup>。言語はたんに外部からやって来るだけでなく、高みからやってくる。言語の高みとは「《師》の顔における高み」<sup>31</sup>である。高みからやって来ることで、自我は問いただされる。自我の問いただしには、こうした《他》の外部性と高さが必要とされる。師としての《他人》は高みに位置することで、支配者にも似た地位へ位置づけられる。だが、言語が「教え」であることで、《他》による《同》の支配は、《同》を蹂躪したり否定したりするものではなく、《同》の自己性を保持しつつ、《統御 [Maîtrise]》という仕方になされる。

また、発話することの現在性も《同》の問いただしにとって一つの条件となる。発話される言葉は音の領域に属すものであり、とどまっていることがなく、瞬間とともに消え去る。それゆえ、発話される言葉は、書かれた言葉のように過去のものとなることがない。書かれた言葉は、作品がまさにそうであったように、書き手のもとから離れていってしまう。書かれた言葉のうちに書き手は不在であるため、書かれた言葉はそれを認識する者の主観において捉えられ、《同》によって構成されてしまうことになる。それに対し、発話される言葉は発話者を離れて存在することはできず、つねに発話者とともにある。したがって、発話する言葉は、つねに《同》に掌握されることなく《同》の外部に位置することができ、《同》の自由を問いたすことができる。

こうして師としての《他人》は、高みから〈教え〉として現出し、発話することによって、自我における《同》の自由を問いたす。そして、自我における全体性の閉じた回路を破壊し<sup>32</sup>、社会性へと開く。

#### b. 異邦人としての《他人》による問いたし

異邦的な《他》としての超越的なものの現前は、異邦人という《他人》の顔の現前として考えられている。《同》に対する《他》の次元は、「高さ」や「形而上学的関係」といった表現などから考えても、神的な次元を示唆しているのは疑いえないように思われるが、レヴィナスがここで強調するのは、そうした超越的な次元の遠さではなく、栄光に満ちた低さとして表現される《他人》の近さである。レヴィナスは、超越的な《他》との関係が、身近な人間の顔との関係において創設される、社会的あるいは倫理的な人間関係から開かれていくということを重要視する。そうした《他人》の人間的な近さとしての側面が、異邦人に代表される《他人》の顔として表現されている。

神的なものの次元は人間の顔から開かれる。《超越的なもの》との関係——それにもかかわらず《超越的なもの》の支配のすべてから自由な関係——は、一つの社会的関係である。社会的な関係にあつてまさに、《超越的なもの》、無限な《他》が、われわれに懇願し [sollisiter]、呼びかける。《他人》の近さ、隣人の近さは、存在することにおいて避けがたい啓示のモメントであり、自分を表現する絶対的な（言い換えれば一切の関係を脱した）現前のモメントである。《他》の顕現は、《異邦人》の、寡婦の、あるいは孤児の顔におけるその悲惨さによってわれわれに懇願することのうちにある。(TI, p. 76/上 144 頁)

顔は《他》の顕現であるとともに、〈もの〉としての、すなわち質料としての側面も有して

いる。顔が感覚的なものとして現出すれば、顔は享受へと差し出され、《同》の権能によって掌握されてしまうことになるだろう。それにより顔は理解され《同》へと同化される。それは《他人》の他性を無化すること、つまり殺人に等しい。このことから、顔に対して《同》が権能をふるうということは殺人をおかすという意味になる。だが顔は、感受性において所与として現出しつつも、《他》の顕現であることにより、私物化することによってはその存在を中断できないような存在として、殺人に抵抗する<sup>33</sup>。したがって、人間の顔における《同》の自由の審問は、殺人に対する抵抗として現出する。

《他人》が私に対置するのは〔……〕権力のうちの最上級のものではなく、まさに《他人》の超越という無限なものである。この無限なものは殺人よりも強いのであって、《他人》の顔においてすでにわれわれに抵抗しており、この無限なものが《他人》の顔であり、本源的な表現であり、「汝殺すなかれ〔君は殺人を犯さないだろう〕」という最初のことばなのである。無限なものは殺人に対するその無限な抵抗によって権能を麻痺させる〔……〕。(TI, p. 217/下 41 頁)

《同》の自由の審問は、人間の顔において「汝殺すなかれ」という「ことば〔mot〕」として現われる。「汝殺すなかれ」とは十戒のうちの一つであるが、これをレヴィナスは「君は殺人を犯さないだろう〔tu ne commettras pas de meurtre〕」と訳し、殺人の不可能性を未来形で表現している。ここでレヴィナスは、強い意味での殺人の不可能性を表わしていると言える。こうした殺人への抵抗は認識されることはない。もし認識されてしまえば、これは、「殺人を犯さないこともある」といった弱い意味での否定となってしまう、殺人を肯定することへ転じてしまうからだ。ここでの意味は、「私は《他人》を殺さないという倫理的な不可能性」<sup>34</sup>である。こうした殺人の不可能性は、殺人における他なる人格の所有不可能性から説明することができる。殺人が他なる人間に対する所有欲であるとすれば、他なる人間を殺すことで所有できるようになるのはその人間の肉体だけである。他なる人間の人格は、殺人をもってしても所有することはできない。むしろ、殺人によってその人格は無化されてしまう。殺人においてはこのように《他人》が消滅してしまうことを表わしている。「君は殺人を犯さないだろう」という殺人の不可能性を訴えかける顔が、自我の権能を問いただす。無限で超越的な神的なものの次元が、異邦人が訴える悲惨さから開かれる。自我は異邦人に対して義務を負っている<sup>35</sup>。その義務は負えば負うほどに無限に増大していく<sup>36</sup>。だがそのことによって自我は《同》としてのエゴイズム的な巻き付きを徐々にほどこいていくのである<sup>37</sup>。



## 5. 言語的關係から開かれる普遍性あるいは平等性

殺人の不可能性は、同時に《同》の自由を問いただし、主体のうちに羞恥を引き起こす。「私の自由を問いただすことこそが、《他人》を迎え入れること、道徳的意識のはじまりである。無限なものの完全性によって自らを測るこの仕方は、したがって、観想的な考慮ではない。それは、羞恥——そこで自由は自由の行使そのものにおいて自らが殺人者であることを発見する——として達成される」<sup>38</sup>。このような《同》の自由に基づいて主体は世界を所有しているのだが、《他人》とのあいだに打ち立てられる言語が、こうした自由に基づく所有を問いただすとともに、主体によって所有された世界を普遍性へと解き放つ。

他人を承認するとは、したがって、所有された諸々の〈もの〉の世界を横切って他人に到達することであるが、同時に、贈与によって共通性と普遍性を創設することである。言語が普遍的であるのは、それが個体的なものから一般的なものへの移行そのものであるからであり、言語が私のものである諸々の〈もの〉を他人に提供するからである。発話するということは世界を共通なものとするのであり、共通の諸々の場を作り出すことである。言語は諸概念の一般性にもとづくのではなく、それはかえって、共通の所有に対して基盤を与える。言語は、享受という譲渡されえない所有権を廃絶する。語りにおいて世界はもはや、分離——一切が私に与えられているわが家——という形で存在する世界ではなく、私が贈与する世界であり、伝達可能なもの、思考されたもの、普遍的なものである。(TI, p. 74/上 140-141 頁)

レヴィナスは個別的なものを一般化するという言語の働きに着目する。すでに見たように、《同》としての主体は享受を軸に分離され、孤独なエゴイストとして生起した。そこでは世界は主体に対して形づくられ、主体の幸福だけに依拠している。《他人》の発話によって、対話者として語りのただなかに連れ込まれることで、主体は《他人》に対して語り出す。《他人》に対して語り出すことで、「享受という譲渡されえない所有権」<sup>39</sup>が廃絶される。「言語は自我のうちに先在する表象を外在化しない——言語はそれまで私のものであった世界を共通のものにする」<sup>40</sup>。主体は、自ら所有する世界を《他人》に対して語り、贈与することで、所有していた世界を共有可能で普遍的なものにすることができるようになる。そうすることにより、世界は個体的なものから一般的なものへ移行し、共通の場が作り出される。

このように顔という言語による問いただしは、《同》を外部へと開くだけでなく、《同》と《他》とのあいだに共通性を打ち立てる。それには、《他人》の顔に兆している「第三者」が関わっている。「顔において避けがたい第三者の啓示は、顔をとおしてのみ生起する」<sup>41</sup>。

この場合の第三者とは、《同》と《他》とを包括することで等価なものとしてしまうという意味での第三者<sup>42</sup>ではない。顔における第三者の現前とは、「われわれを見つめるすべての人間性」<sup>43</sup>の現前であり、自我が正義へと開かれることを意味する。「第三者は、《他人》の眼のなかで私を見つめている——言語は正義である」<sup>44</sup>。言語は《同》を審問するだけでなく、《同》と《他》とを正義のうちに、すなわち社会性という等しさのうちに位置づける。「《他人》の顔がわれわれを第三者と関係づけるのに応じて、《自我》から《他》への形而上学的な関係は《われわれ》という形へと流れ込み、普遍性の源泉となる国家を、諸制度を、諸々の法を希求する」<sup>45</sup>。小手川によれば、《他人》の顔は、その発話のうちで「第三者」という公的次元、すなわち「正義」を告げるかぎり、自我への倫理的呼びかけ、あるいは審問となる<sup>46</sup>。このように、顔との対話において、《他人》との非対称性と平等性が共存している。非対称的な《同》と《他》は言語によって創設される共通性において結びつき、「兄弟関係 [fraternité]」<sup>47</sup>と呼ばれる平等性が成立する。《同》と《他》との不等性を起点とした、絶対的に分離している対話者同士の関係は、こうして《他人》の顔のうちに兆す「正義」によって「兄弟関係」に置かれる。

以上のような《他人》との関係から開かれる《他》との関係は、存在者から存在へというレヴィナスの主張が忠実に現われたものであると考えられる。こうした個別的人格同士の関係はすでに『全体性と無限』以前から論じられていたが、『全体性と無限』ではこうした間人格的关系に「高さ」と「低さ」が新たに設けられ、それによって《他人》から自我へという《他》を起点とした関係がより鮮明に打ち出されている。《他人》が高みから自我に語りかけ、低さから自我に懇願することで、自我の自由は審問される。そしてこの間人格的な審問をつうじて、自我の権能がゆるみ、自我は正義へと開かれる。自我は正義へと開かれることで、あらかじめ設定された理性という概念のもとに包括された諸個人としてではなく、一つの理性としての《他人》と関わる。そして理性としての《他人》と関わることで、自我は自らの理性としてのあり方に気づき、ともに理性を共有する者同士として、自我と《他人》とのあいだに普遍性を見出すことになるのである。

<sup>1</sup> *TI*, p. 208/下 23 頁。

<sup>2</sup> *TI*, p. 208/下 24 頁。

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *TI*, p. 209/下 24-25 頁。

<sup>5</sup> *TI*, p. 39/上 73 頁。

<sup>6</sup> *TI*, p. 206/下 19-20 頁。

<sup>7</sup> *TI*, p. 32/上 60 頁。

<sup>8</sup> *TI*, p. 34/上 63 頁。

<sup>9</sup> *TI*, p. 71/上 134-135 頁。

<sup>10</sup> *TI*, p. 60-61/上 115 頁。

<sup>11</sup> *TI*, p. 191/上 362 頁。

<sup>12</sup> *Ibid.*

- 
- <sup>13</sup> *TI*, p. 194/上 366 頁。  
<sup>14</sup> *TI*, p. 59/上 113 頁。  
<sup>15</sup> *TI*, p. 63/上 119 頁。  
<sup>16</sup> *TI*, pp. 62-63/上 119 頁。  
<sup>17</sup> *TI*, p. 59/上 112 頁。  
<sup>18</sup> *TI*, p. 70/上 134 頁。  
<sup>19</sup> *TI*, p. 62/上 118-119 頁。  
<sup>20</sup> *TI*, p. 65/上 123 頁。  
<sup>21</sup> *TI*, p. 281/下 158 頁。  
<sup>22</sup> *Ibid.*  
<sup>23</sup> 小手川正二郎『甦るレヴィナス——『全体性と無限』読解』水声社、2015 年、64 頁。  
<sup>24</sup> 同上、64-65 頁。  
<sup>25</sup> *TI*, p. 28/上 52 頁。  
<sup>26</sup> *TI*, p. 37/上 68 頁。  
<sup>27</sup> *TI*, p. 86/上 162 頁。  
<sup>28</sup> *TI*, p. 104/上 198 頁。  
<sup>29</sup> *CE2*, p. 93/92 頁。  
<sup>30</sup> *TI*, pp. 185-186/上 351 頁。  
<sup>31</sup> *TI*, p. 186/上 351 頁。  
<sup>32</sup> *TI*, p. 186/上 352 頁。  
<sup>33</sup> *TI*, p. 216/下 39 頁。  
<sup>34</sup> *TI*, p. 86/上 163 頁。  
<sup>35</sup> *TI*, p. 237/下 79 頁。  
<sup>36</sup> *TI*, p. 274/下 149 頁。  
<sup>37</sup> *TI*, p. 274/下 150 頁。  
<sup>38</sup> *TI*, p. 82/上 156 頁。  
<sup>39</sup> *TI*, p. 74/上 141 頁。  
<sup>40</sup> *TI*, p. 189/上 358 頁。  
<sup>41</sup> *TI*, p. 341/下 268 頁。  
<sup>42</sup> *TI*, p. 281/下 159 頁。  
<sup>43</sup> *TI*, p. 234/下 74 頁。  
<sup>44</sup> *TI*, p. 234/下 73 頁。  
<sup>45</sup> *TI*, p. 334/下 257 頁。  
<sup>46</sup> 小手川正二郎『甦るレヴィナス——『全体性と無限』読解』水声社、2015 年、203 頁。  
<sup>47</sup> *TI*, p. 236/下 76 頁。

### 第3章第2節 エロスあるいは愛の次元における主体

前節では、《同》としての主体と《他》との対面から、存在者同士が互いに分離を保持したまま関係することを可能にする言語的關係について述べた。言語は、師あるいは異邦人としての《他人》の顔として、《同》としての主体のあり方を問いただすとともに、主体を社会性へと開く役割を担っていた。言語はたしかに《同》のエゴイズムのあり方を審問する。だが、言語は《同》を現在において問いただすがゆえに、《同》はいまだ自己性を維持しつづけ現在にとどまっているように思われる。

本節で論じる〈エロス〉という主題は、かなり古くからレヴィナスが考察してきた主題であり、早くも「捕囚ノート」において登場していることが指摘されている<sup>1</sup>。本論第1章で示したように、すでに初期論考のうちでエロスの議論は形づくられており、『全体性と無限』第4部で登場するエロスの議論も初期論考の流れを汲んだものであると言える。初期論考で提示されたエロスの議論を簡単に振り返っておこう。

エロスが要請される背景には、存在の同一性からの解放という渴望があった。初期論考ではエロスは〈私-君〉という対面関係における非対称的な間主観性——これはこことしての現在に縛りつけられた主体を時間へと解放するために要請される——を基礎づける次元として提示されていた。エロスは対面関係における非対称性を〈女性的なもの〉という現われることなき〈他なるもの〉との関係によって根拠づける。〈女性的なもの〉の光から身を隠す神秘的なあり方は、主体による愛撫という探求——決して認識には至らない働き——によって明らかにされ、そうした〈女性的なもの〉の愛撫をつうじて徐々に主体は、意識や光といったあり方から離れ、絶対的な未来へと誘われていった。そして現在は、〈自己とは〈他なるもの〉である現在〉として、すなわち未来として自らを更新する。このようにして現在は時間へと解放される。この過程には現在の死とその克服の問題、すなわち超越と自我の保存の問題があるが、この問いは、父性によって提示される両義性、すなわち多数性と超越を含んだ繁殖性によって答えられていた。このようにして、エロスは存在の同一性からの解放を示すものとして提示されていた。

レヴィナスは『全体性と無限』第4部の展望として、「善さと顔の超越とを条件づける無限な時間」<sup>2</sup>の探求、「いまだない」という現象がそこに根ざしている時間の原初的な現象」<sup>3</sup>すなわち「父性」<sup>4</sup>にまで遡ること、それによって時間を、無限な直線や永遠のイメージから解放し、自我が生き延びる主体性の「繁殖性」として捉えなおすこと<sup>5</sup>を掲げており、概ね初期論考におけるエロス論と同じような議論を展開しようとしていることがわかる。本節では初期論考におけるエロスと繁殖性の議論に基づいて、『全体性と無限』第4部で提示された〈愛される女性 [l'aimée]〉としての〈他なるもの〉との関係における主体について

考察する。

## 1. 愛の両義性と〈愛される女性〉

初期論考で〈女性的なもの〉として記述されていたエロスの関係における〈他なるもの〉は、『全体性と無限』第4部においては〈愛される女性〉として描かれる。初期論考におけるエロスの議論もまた、愛という観点を含むものであると考えられるが<sup>6</sup>、愛という観点が明確に議論のなかに取り入れられているわけではなかった。『全体性と無限』第4部では、愛という観点がエロスの議論のなかで明確に導入されている。そして、〈女性的なもの〉は〈愛される女性〉として愛の両義性に基づいた仕方でも語られるようになり、そのことによってエロスにおける主体と〈他なるもの〉との関係についての議論はより深化している。

〈愛される女性〉は、愛の両義性に基づいて非常に両義的な仕方でも語られている。まず愛の両義性について見ておこう。愛は、人にも〈もの〉にも向かうという両義性を持っている。レヴィナスが述べているように「愛の志向は《他人》へ、友へ、子供、兄弟へ、最愛の人へ、両親へと向かうものである。だが、何らかの〈もの〉、抽象的なことから、本といったものもまた、ひとしく愛の対象でありうる」<sup>7</sup>。愛とは《他人》という超越したものへ向かうものであると同時に、事物や概念といった享受によって内在化する対象にも向かうものである。すなわち、愛は超越と内在の両方へと向かうという両義的な性格を持つものである。こうした愛の両義性が、「愛は他人との関係であり続けながら欲求へと急転する」<sup>8</sup>という事態を引き起こす。両義性を持つ愛は、「超越的なものを享受する」という「ほとんど語義矛盾」であるような関係として定義される<sup>9</sup>。

〈女性的なもの〉は〈愛される女性〉として示されることで、このような愛の両義性に基づいて考察されることになる。すなわち、〈愛される女性〉は自我に対して超越している《他人》であると同時に、自我が享受しようと望む対象でもあるという両義性を持つものとして提示される。愛の両義性に基づいて超越的でもあり享受へと曝されるものでもある〈愛される女性〉が自我に対して示すこのような曖昧さが、エロスのもののあり方として規定される。

《他人》がその他性を保持しながら欲求の対象として現出する可能性、さらには《他人》を享受する可能性、語りの手前と彼方とに同時に身を置く可能性、対話者に到達するとともに対話者を過ぎ越すこの位置、欲求と渴望、官能と超越とのこの同時性、あかしうるものとあかしえないものとのこの接点、こうしたものがエロスのものの独特なあり方を構成する。エロスのものとは、その意味で際立って曖昧なものなのである。(TI, pp.

『全体性と無限』における〈女性的なもの〉としての〈他なるもの〉との関係は、〈愛される女性〉のエロスの曖昧なあり方に基づいて論じられていく。

a. 〈愛される女性〉の他性とエロスの曖昧さ

初期論考では、〈女性的なもの〉が、光から身を引いたものとして提示され、恥じらいという神秘によってその他性が定義されていた。〈愛される女性〉もまた「秘められたあり方 [clandestinité]」とか「本質的に隠されたもの」といった仕方で定義されており<sup>10</sup>、それが〈愛される女性〉の他性として提示されている。初期論考と異なる点は、こうした光から身を引いたあり方が、享受や世界を加味する形で、より具体的に「柔らかさ」あるいは「傷つきやすさ」から考察されている点である。

《愛される女性》の顕現は、柔らかさ [tendre] という《愛される女性》の体制とひとつのものになっている。柔らかさという様式は、極度の毀れやすさ、可傷性のうちにある。柔らかさは、存在することと存在しないこととの境界に現われる [……]。そのように逃げ去ることのうちで《他》は《他》であり、世界にとって異邦的なものである。世界は《他》にとってあまりにも肌理があらく、《他》を傷つけてしまう。(TI, p. 286/下 168 頁)

〈愛される女性〉は柔らかさと可傷性によって、その他性が定義される。〈愛される女性〉はこうした柔らかさあるいは可傷性のために、あまりにも肌理があらすぎる世界においては現出しえない。それゆえ〈愛される女性〉は世界とは異邦的である。このことから、〈愛される女性〉は世界に対して、秘められたあり方をしていると言われる。

本質的に秘められたあり方をしている〈愛される女性〉は、開示によっては発見されない。開示とは物事を光によって照らし明るみに出すことで発見することであり、開示によって対象は世界のなかに位置づけられ、理解され、内在化されるが、そのような開示においては〈愛される女性〉の傷つきやすく、隠されたあり方は消失してしまうからである。「秘められたものは、覆いをとられたとしても、開示されたものという身分を獲得することはない」<sup>11</sup>。〈愛される女性〉は、このように開示によって示されるものではない。

開示によっては発見されえないものであるがゆえに、ここでも初期論考同様、〈愛される女性〉は愛撫をつうじて主体に示される。愛撫は「見えないものへの歩み」だからである<sup>12</sup>。だがさらに進んで、〈愛される女性〉は愛撫によって到達される官能のなかで発見される。

官能は〈愛される女性〉を「隠されたものを隠されたものとして発見する」<sup>13</sup>。官能のなかでの〈愛される女性〉の発見は、冒瀆であり、蹂躪であると言われるが、それは〈愛される女性〉が本質的に秘められたあり方をしている限り、そのように表現されざるをえない。というのも、もともと秘められたあり方をしているものにとっては、秘められたあり方こそが本来的なあり方であるのであり、発見されるということ自体が非本来的なあり方であるからだ。それゆえ本来的に秘められたあり方をしている〈愛される女性〉を発見することは冒瀆となる<sup>14</sup>。「発見することがここで意味しているのは、秘密を開示することよりも、むしろ蹂躪することである。この蹂躪が自分の大胆さを取り戻すことはない。冒瀆することによってまつわる羞恥が眼を伏せさせ、その眼が発見されたものを探ることはないであろう」<sup>15</sup>。官能において発見されたとしても、〈愛される女性〉に対して目は伏せられ、目で探られることはないため、官能が開示に至ることはないが、官能は〈隠されたものを発見する〉という限りで冒瀆として特徴づけられる。しかしながらレヴィナスは、この「秘められたものと発見されたものとの同時性」<sup>16</sup>として定義される冒瀆の曖昧さのうちにエロスのものあり方を見て取っている。「冒瀆は曖昧さのうちにあらわれる。だが、冒瀆が曖昧さを可能にする——曖昧さとは本質的にエロスのものである——のであって、その逆ではない」<sup>17</sup>。〈愛される女性〉はこのようなエロスの曖昧さによって提示される。また、レヴィナスは、秘められたものを〈恥じらい〉として、秘められたものが覆いをとられて発見されることを〈恥じらいのなさ〉として定義していることから、〈愛される女性〉のエロスのあり方は、恥じらいと恥じらいのなさという両義性として、具体的に記述することができる。

#### b. エロスの曖昧さにおける非存在という未来

〈愛される女性〉は、「秘められたものと発見されたものとの同時性」という曖昧なあり方をしていることがわかった。ここからは〈愛される女性〉がさらに未来として位置づけられることを愛撫の記述から確認する。すでに述べたように、エロスのものと主体との関係は、初期論考と同様、愛撫という探求によって描かれている。愛撫の探求により、エロスのものの境位が徐々に露わになる。

接触としての愛撫は感受性であるから、〈愛される女性〉は愛撫という仕方で享受へと曝されている。しかしながら「愛撫は感覚的なものを超越していく」<sup>18</sup>。

愛撫とは、何ものも把持しないことにあり、自らの形から未来——決して十分に未来ではない未来——へ絶えず逃れていくものを懇願することであり、あたかもいまだ存在しなかったかのように自らを隠すものを懇願することにある。(TI, p. 288/下 171 頁)

愛撫は、主体にエロスのなもの〈いまだ存在しない [ne-pas-être-encore]〉というあり方を明かす。〈いまだ存在しない〉というあり方は、エロスのものの非実在的な、すなわち秘められたあり方を示すものとして「超物質性 [ultramatérialité]」という語を用いて以下のように表現されている。「無遠慮で」「率直な」存在 [existence]、「意味することのない」生の厚み、度を越えた超物質性 [……] 超物質性という語によって示されているのは [……]——顔の率直さよりもいわば遠いところから到来する——度を越えた現前の、露出症的な裸形である。その現前は、それがまるで禁じられた秘密をこじ開けたかのように、すでに冒瀆的なものであり、また完全に冒瀆されたものでもある<sup>19</sup>。愛撫によって探求される〈愛される女性〉は、「対象と顔の彼方に、かくてまた存在者 [l'étant] の彼方に」<sup>20</sup>位置づけられる。〈愛される女性〉の〈いまだ存在しない〉というあり方は、「無以下のもの」<sup>21</sup>である。

レヴィナスはかつて無を、ハイデガーにおける〈不可能性の可能性〉に対置させる形で、〈可能性の不可能性〉と表現していた。レヴィナスにおいて可能性とは、主体における〈～できる〉という権能を意味するものであることから、〈無以下のもの〉とは、一切の可能性すなわち権能の外部に位置づけられたものと解することができる。「いまだ存在しないことは、他の諸々の可能なものよりもただ遠くにあるような、一つの可能なものでは少しもない」<sup>22</sup>。〈いまだ存在しないもの〉は、そもそも可能性の範疇に属していないことから、可能性へと移行することもなければ、可能性の否定すなわち無でもない。それゆえ、〈無以下のもの〉として規定される〈いまだ存在しないこと〉とは、「可能なものの彼方」<sup>23</sup>であり、主体の権能のもとで支配されえないものであることがわかる。したがって〈愛される女性〉は、主体に対しては「不在」<sup>24</sup>であり、「非存在 [non-essence]」<sup>25</sup>であり、「もはや「存在者 [un « étant »]」の身分を有していない」<sup>26</sup>。それゆえ、何ものも把持することのない愛撫によって探求されうるのだ。

〈愛される女性〉は〈存在者の彼方〉に位置づけられることで、もはや人格でも〈もの〉でもなくなる。主体の権能は、主体が定位している現在において発揮されるが、〈愛される女性〉は主体の権能から逃れ続けるものであることから、未来として定義される。「官能による接触そのものにおいて、つまり現在においては触れえないもの——未来」<sup>27</sup>。しかしながらこの未来は、可能なものの彼方であることから、可能的なものという未来ではない。このことから〈愛される女性〉は初期論考における〈女性的なもの〉と同じように、現在に対して絶対的に〈他なるもの〉であるような未来として位置づけられていることがわかる。



## 2. エロスの関係における〈愛される女性〉と主体——官能から繁殖性へ

初期論考では愛撫が〈女性的なもの〉を目指すなかで、主体は死に、さらにその死を克服していた。この構図もまた維持されている。愛撫を目指す〈いまだ存在しない〉として位置づけられる〈愛される女性〉を「柔らかさ」として表現し<sup>28</sup>レヴィナスは以下のように述べている。

形の定まらない〈自我ではないもの〔non-moi〕〉が、自我を絶対的な未来——そこにおいて自我は自己から逃走して、主体というその地位を失う——に運び去る。自我の「志向」はもはや、光、意味あるものへと向かうことがない。すみずみまでが受苦と化して、自我の志向は、柔らかさの受動性、その苦しみ、その漸消に同情する。その志向は柔らかさの死によって死に、その苦しみによって苦しむ。感傷、つまり苦しみを欠いた苦しみとして、その志向は、自分の苦しみのうちで悦に入りつつ、すでに自ら慰安している。感傷とは自己満足する憐れみであり、快であって、幸福に転じた苦しみ、すなわち官能である。(TI, p. 290/下 176 頁)

愛撫が引き起こす官能によって主体は未来へと運び去られる。「[……] 官能とは他人を目指すのではなく、他人の官能を目指すものであり、官能は官能の官能であり、〈他なるもの〉の愛を愛することである」<sup>29</sup>。すなわち、他人の苦しみを苦しむことであり、他人が私へ向ける愛を愛することであり、官能は存在者を目指すのではなく、他人の官能を目指している。「私は、他人が私を愛する場合にしか十分に愛さないが、それは《他人》による承認が私にとって必要だからではなく、私の官能が《他人》の官能を享樂するものであるから[……]である」<sup>30</sup>。官能とは他人の苦しみを憐れむことで悦に入るという自己満足である。こうした自己満足のうちで、自我は自己から遠ざかっていく。本論第2章で見たように、『全体性と無限』では主体は享受することで《同》として分離し、自らを支えている。他人の官能を享受することで生じる官能の次元は、このような《同》としての主体に帰属する享受の働きによって開かれていると考えられる。

享受する自我は、享受することによって〈他なるもの〉から分離していたが、《同》としての主体のこうした側面が官能においても働いている。官能とは、自我が他人の快樂ないし苦痛を享受することであるが、自我が他人の快樂ないし苦痛を享受することは同時に《同》としての分離も示している。したがって、官能は自我が他人のうちにとけ込んで消失してしまうことを意味しない。官能とは分離された二者間における関係である<sup>31</sup>。官能とは分離した二つの存在者において〈他なるもの〉の官能を官能することである。「自我の快

楽、自我の受苦は、共感や同情によってそうであることなしに、〈他なるもの〉の快樂についての快樂であり、あるいは〈他なるもの〉の苦痛に対する快樂である<sup>32</sup>。〈他なるもの〉の官能を官能すること、それは〈他なるもの〉の自己のうちに自らを見出すことに他ならない。「官能における主体は、〈他なるもの〉の自己（これは対象や主題を意味しない）として自らを再び見出すのであって、たんに自己自身の自己として見出すのではない<sup>33</sup>。このように官能においては《同》による享受が働いているが、この場合は自我と〈他なるもの〉との関係は、糧のような関係にあるのではなく、他人という同化不可能なものとの関係にある。自我が官能において享受しているのは、他人の官能であり、他人そのものではない。それゆえ《同》と《他》との分離が維持されており、つねに差異が保たれている。

愛あるいはエロスの関係における官能をつうじて、主体が〈他なるもの〉を、自己のうちに同一化することなしに自己のうちに見出すということを、レヴィナスは「英雄的で男性的な自我 [moi héroïque et viril]」<sup>34</sup>が女性化することとして表現している。「英雄的で男性的な自我」とは、「定位によって生じた主体性」、「自己措定することで〈ある〉の匿名性を停止し、光を開く存在 [existence] の様相を規定する」<sup>35</sup>主体性である。こうした男性的主体は、初期論考における現在に繋ぎ止められた自己繋縛的な自我としても考えられることから、男性的主体の死の議論は、時間へと超越する際に死ぬ現在と同じ文脈でとらえることができると考えられる。愛撫をつうじて〈愛される女性〉としての〈他なるもの〉を探し求めるなかで、男性的主体は、こゝとしての現在が徐々にその自己繋縛的なあり方から離れて絶対的な未来へと誘われていくように、〈いまだ存在しないもの〉としての未来へと、言わば死にゆくのである。

官能における男性的主体の死は、肉的で柔らかなものによる動揺として描かれる<sup>36</sup>。「動揺とは主体の感傷であり、主体の女性化である。[……] エロスの関係のうちには、定位から生じた主体性の独特の反転 [……] 男性的で英雄的な自我の反転がある」<sup>37</sup>。主体は自己から出発して、自己へ回帰することなく他へ突き進む。主体は官能において自らの同一性から徐々に引き離され、男性的主体から〈女性的なもの〉へと変化していく。レヴィナスはこのような変容を別のところで変身ではないと述べている<sup>38</sup>。エロスによって男性的な自我は、自己による二重化や自由と責任との一致といった詰め込みから解放され、自己回帰を停止させるが、それによって自我が消滅するわけではない。レヴィナスが官能において語ろうとしている主体の変容とは、男性的なあり方の内ではなく、女性的なあり方のうちに、自己を見出すということであり、言い換えれば、自我が、〈他なるもの〉のうちに自己を見出すということである。官能において、自我は、自らの男性的なあり方から脱却し、女性的なあり方という〈他なるもの〉へと誘われる。このような女性的な〈他なるもの〉との関係のうちで超越し実体化すること、すなわち超実体化が、自己同一的なあり方

からの解放であるとされ、「子を産むこと」と呼ばれる<sup>39</sup>。エロスの関係をとおして「〈他なるもの〉との私の関係における支えという、この語の語源的意味での主体〔……〕息子」<sup>40</sup>が誕生する。

### 3. 繁殖性における超越と自我の保存

エロスの関係をつうじて生まれる子との関係は、初期論考においては繁殖性の議論として提示されていた。初期論考において提示されていた繁殖性の議論は、『全体性と無限』においてもほとんど変化なく引き継がれている。

秘密を蹂躪する冒瀆は、顔の彼方でこの顔が表現するはずの、もうひとつのより深い自我を「発見する」のではなく、子を発見する。全面的な超越——超-実体化という超越——をつうじて、自我は子のうちで〈他なるもの〉となっている。(TI, p. 299/下 192 頁)

冒瀆、すなわち〈愛される女性〉という神秘的なものとエロスの仕方で関わることによって子が生まれ、子のうちで自我は〈他なるもの〉となる。用語法上で変化はあるものの、〈女性的なもの〉との関係において自我が自己をある意味では維持したまま〈他なるもの〉となるという構図は、レヴィナスが初期論考で繁殖性と呼んでいたものと同じである。

『全体性と無限』では、〈愛される女性〉との官能をとおして子を産む関係が「繁殖性〔fécondité〕」と言われる。子とは、〈愛される女性〉としての〈他なるもの〉との出会いをつうじて形づくられる「自我の未来」のことで解することができる<sup>41</sup>。繁殖性において生み出された子としての未来とは、たしかに自我の未来である。だがおそらくレヴィナスは、このことによって生物的な父子関係について述べているのではない。小手川が指摘しているように、繁殖性において示されている父子関係は、自我の変容を示していると考えられる<sup>42</sup>。繁殖性において提示される自我のあり方は、〈老い〉に対する〈若さ〉として記述される。レヴィナスは老いと若さとをそれぞれ以下のように定義している。

光のうちに身をおくこと、つまり見ること——つかむことに先立ってつかむこと——〔……〕それは、自己へと立ち戻ること、より老いた自己へと、言い換えるならば自己を詰め込まれた自己へと立ち戻ることである。(TI, p. 301/下 196 頁)

無限に存在することとは、つねに起源にあり、自らの実体を更新してゆく際にいかなる足枷——自分の同一性そのものに由来するものであれ——も見出さないような、自我の

諸相のもとで生起することを意味する。哲学的な概念としての若さはこのように定義される。(TI, p. 301/下 196-197 頁)

老いとは「未規定な未来へと身を投じながら、自分の足下に立ち返り、自己へと釘づけにされ、超越——そこにおいて自由は宿命しか描くことはない——がたんに幻想でしかなく、ことをあかしてしまふ」ような「自我の反復」、「怠惰な繰り返し」である<sup>43</sup>。これは初期論考で述べられていた自己繫縛的な主体のあり方であり、『全体性と無限』において男性的主体として規定された主体のあり方を意味している。老いにおいては、主体が自己へと回帰してしまうことから、主体は同一的なものであり続ける。だが、若さ、あるいは子であるということは、〈いまだない〉という、自己とは〈他なるもの〉へと誘われることだから、主体は自己へと回帰しえず、同一的なものではなくなる。それゆえ〈愛される女性〉との関わりの後に生じる、子としての再生においては、主体の同一性は維持されていない。〈愛される女性〉との関わりのなかで父と子との関係が始まるが、同時に〈愛される女性〉との関わりのなかに、父と子との断絶が刻まれている。

自己に囚われた主体のあり方を示す老いに対して、若さは、繁殖性がもたらす自我の更新として定義される。若さとして定義された自我の更新は、「無限に存在すること」として定義される。繁殖性は、子の汲み尽くすことのできない若さによって、老いを生むことのない歴史を継続させ、無限な時間を紡ぐ<sup>44</sup>。それに対し、老いとは「死すべき老いてゆく存在の生成」<sup>45</sup>である。それは存在の無限性を制限するものであり<sup>46</sup>、〈他なるもの〉との関係によってその都度生み出される新たな瞬間からなる非連続的な時間とは対照的な時間である。老いは一なる主体に基づいて考えられるような主体における時間の経過を表わしている。それゆえ、老いにおいては若さとは異なり、未来は絶対的な未来ではなく「可能なものの未規定性」でしかない。老いにおいては、何も新たなものが到来せず、すべては同じことの繰り返しである。そして主体は更新されない連続的な時間のなかで老いていくのである。繁殖性において、「自我は〈他なるもの〉であり、若々しい」<sup>47</sup>。若さとはこのような瞬間の再開である<sup>48</sup>。繁殖性において老いを生むことなき歴史が継続する<sup>49</sup>。

〈愛される女性〉を渴望する官能のなかで、自我がその主体性を欠くことなく再開し続けること、それが若さである。愛の関係においては〈愛される女性〉とのこの二元性が維持され続けるため、渴望は止むことがない。それゆえ、自我は無限に未来へと向かい続ける。繁殖性において示されるのは、〈他なるもの〉を介した連続性と断絶によって形成されるこのような主体のあり方である。

#### 4. 結論

レヴィナスは「《エロス》から生起する主体性の同一性の構造は、われわれを古典的な論理学の諸カテゴリーの外へと連れ出す」<sup>50</sup>とし、『全体性と無限』において主体性の同一性の構造をエロスによって書き換えようとした。レヴィナスがエロスによって示そうとするのは、自我は権能の主体や基体という意味だけには限定されえないということである。レヴィナスはエロスにおいて自我の意味を以下のように書き換える。「女性性 [la féminité 女性的なあり方] における《他人》との関係によって、自らの同一性から解放され、起源としての自己から出発して〈他なるもの〉であることができること、それこそが、自分自身として、まさに《自我》としてあるということなのである。《自我》という諸相のもとで、存在は無限に再開するものとして、言い換えれば、厳密な意味で無限なものとして、生起することができる」<sup>51</sup>。エロスにおいて、自我であること、自己自身であることがこのように捉えなおされる。〈他なるもの〉との関係のなかで自我が自らの同一性から解放され〈他なるもの〉へと誘われるというエロスの構造は、顔の次元において提示された構造とよく似たものである。次節では、両者の関係とはいかなるものなのかを考察する。

<sup>1</sup> ジェラルド・ベンソーサン「両義性と二元性——レヴィナスにおけるエロスのなものについて」平石晃樹訳、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』知泉書館、2014年、216-217頁。

<sup>2</sup> *TI*, p. 277/下 155 頁。

<sup>3</sup> *TI*, p. 277 下 156 頁。

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *TI*, p. 277/下 155 頁。

<sup>6</sup> ベンソーサンは「捕囚ノート」における記述から、レヴィナスが初期論考以前からエロスと愛を結びつけて考えていたことを明らかにしている。また、エロスと愛との同義性についても指摘している（ジェラルド・ベンソーサン「両義性と二元性——レヴィナスにおけるエロスのなものについて」平石晃樹訳、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』知泉書館、2014年、218頁）。

<sup>7</sup> *TI*, p. 284/下 165 頁。

<sup>8</sup> *TI*, p. 285/下 166 頁。

<sup>9</sup> *TI*, p. 285/下 166-167 頁。

<sup>10</sup> *TI*, p. 287/下 169 頁。

<sup>11</sup> *TI*, p. 291/下 177 頁。

<sup>12</sup> *TI*, p. 288/下 171 頁。

<sup>13</sup> *TI*, p. 291/下 176 頁。

<sup>14</sup> レヴィナスは発見と冒瀆の同時性を *découverte-profanation* と表現している (*TI*, p. 291/下 177 頁)。

<sup>15</sup> *TI*, p. 291/下 177 頁。

<sup>16</sup> *TI*, p. 287/下 170 頁。

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *TI*, p. 288/下 171 頁。

<sup>19</sup> *TI*, p. 287/下 168-169 頁。

<sup>20</sup> *TI*, p. 289/下 173 頁。

<sup>21</sup> *TI*, p. 288/下 172 頁。

<sup>22</sup> *TI*, p. 290/下 175 頁。

<sup>23</sup> *TI*, p. 299/下 193 頁。

<sup>24</sup> *TI*, p. 288/下 172 頁。

- 
- <sup>25</sup> *TI*, p. 287/下 169 頁。「非存在」は *non-être* (*TI*, p. 289/下 173 頁)、*non-existence* (*TI*, p. 290/下 174 頁) とも表現される。
- <sup>26</sup> *TI*, p. 290/下 175 頁。
- <sup>27</sup> *TI*, p. 289/下 173 頁。
- <sup>28</sup> *TI*, p. 290/下 175 頁。
- <sup>29</sup> *TI*, p. 298/下 190 頁。
- <sup>30</sup> *TI*, p. 298/下 191 頁。
- <sup>31</sup> *TI*, p. 302/下 198-199 頁。
- <sup>32</sup> *TI*, p. 304/下 201 頁。
- <sup>33</sup> *TI*, p. 303/下 199 頁。
- <sup>34</sup> *Ibid.*
- <sup>35</sup> *TI*, p. 303/下 200 頁。
- <sup>36</sup> *TI*, p. 303/下 199 頁。
- <sup>37</sup> *TI*, p. 303/下 199-200 頁。
- <sup>38</sup> *CE2*, pp. 97-99/96-98 頁。
- <sup>39</sup> *TI*, p. 298/下 191 頁。
- <sup>40</sup> *CE2*, p. 98/98 頁。
- <sup>41</sup> *TI*, p. 301/下 194 頁。内田は子を「男性的・英雄的主体がエロスの経験をつうじて、おのれの根源的な受動性、被造性の覚知に至ったときにはじめて結実する「私の未来」」（内田樹『レヴィナスと愛の現象学』せりか書房、2001 年、299 頁）と理解している。
- <sup>42</sup> 小手川は「自我と「子」の関係を具体的な親と子（二人の人間）とみなす解釈は困難を孕んでいる」としたうえで、「レヴィナスが言う「親と子」は、あくまで「真理」に係わる主体性の根本的な変様（他人の他性と係わる前の「私」と係わった後の「私」）として理解されねばならない」（小手川正二郎『甦るレヴィナス——『全体性と無限』読解』水声社、2015 年、222 頁）と述べている。また、子との関係すなわち繁殖性である《他》の関係について述べた「*L'autre que je serai*」（*TI*, p. 300-301/下 195 頁）という箇所を「私は時と共に他なるものとなる」と訳していることから、合田・渡名喜も繁殖性における子を自我の未来としてとらえていることがわかる（ジャン=ミシェル・サランスキ『『全体性と無限』の諸地平』合田正人・渡名喜庸哲訳、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』知泉書館、2014 年、7 頁）。
- <sup>43</sup> *TI*, pp. 300-301/下 195-196 頁。
- <sup>44</sup> *TI*, p. 301/下 196 頁。
- <sup>45</sup> *TI*, p. 315/下 224 頁。
- <sup>46</sup> *TI*, p. 311/下 215 頁。
- <sup>47</sup> *TI*, p. 301/下 196 頁。
- <sup>48</sup> *TI*, p. 315/下 224 頁。
- <sup>49</sup> *TI*, p. 301/下 196 頁。
- <sup>50</sup> *TI*, p. 305/下 204 頁。
- <sup>51</sup> *TI*, pp. 305-306/下 205 頁。

### 第3章第3節 顔の次元とエロスの次元との関係性

『全体性と無限』は「顔と外部性」と題された第3部のあとに「顔の彼方」と題された第4部が来るよう構成されている。第3部の後に第4部が来ることの驚きをサランスキは以下のように述べている。「エマニュエル・レヴィナスの主著『全体性と無限』を読み直す者は、私が思うに、第3部での「顔と外部性」についての枢要な議論の後に、「顔の彼方へ」と題された第4部が始まるのを目の当たりにしてある種の驚きを禁じえないはずである。実際、はじめてこの主著を読んだときの記憶では、顔との対面関係という倫理的筋立てに関わる要素の総体が、この書物がたどり着く終着点ないし完成地点として抽出されていた。〔……〕だとすれば、どうして「顔の彼方」というものが存在しなければならないのか。顔の教えこそ、真の外部性をもたらし、われわれを「彼方に」位置づける——すなわち、古典的な現象学の彼方、存在をテロスとする哲学の彼方に位置づけるのではなかったか<sup>1</sup>。

主体を彼方へと誘う顔について論じた第3部のあとに、さらなる彼方を提示するこの第4部をどのように位置づけるかについてはいまだ議論が続いている。これはレヴィナスにおける顔とエロスの、言い換えれば倫理と愛の次元の位置づけについての議論であるとも言える。このように『全体性と無限』において第3部と第4部とのつながりが問題になるのは、初期論考では提示されていなかった顔という次元が『全体性と無限』で挿入されたからだと考えられる。顔とエロスの位置づけについては、エロスの次元が顔の次元を支えているという見方<sup>2</sup>が提示されているが、その内実はいまだ明らかになっていないと言いがたい。顔は兄弟関係を開き、エロスは父子関係を打ち立てる。そして子において兄弟関係と父子関係が結びついている。言い換えれば、子という点が倫理と愛の次元をつなぐ接点となっている。本節では「顔の彼方」の意味を探りつつ、父子関係と兄弟関係との結びつきを明らかにすることで、顔とエロスとの繋がりを明らかにすることを試みる。

#### 1. 〈顔の彼方〉の意味

『全体性と無限』においてレヴィナスは、愛と繁殖性の次元を「自我が死の彼方におもむき、しかも自我の自己への帰還からも離れるような次元〔plan〕<sup>3</sup>と呼び、初期論考と同様、主体における自己の死の克服と、主体の多元的な存在様態の維持に関わるものとして導入している。レヴィナスは「主体性が、弁明を沈黙に帰する理性の暴力に抗しながらも、黙することを受け入れるだけではなく、暴力なしに自己を自ら放棄し、自分で弁明を中止する」<sup>4</sup>ことを愛と呼んでいる。そしてこのような愛の次元は「顔における《他人》の顕現を前提するとともに超越している次元」<sup>5</sup>であると述べられている。

このように、エロスの次元は〈顔の彼方〉に位置づけられている。この場合〈顔の彼方〉とはどのような意味を持っているのか。顔とエロスとを比較してみると、両者は対照的な位置づけをされていることがわかる。顔が意味するものであるなら、エロスは無意味なものであるし、顔がそれ自体表現であるなら、エロスは表現をやめた表現<sup>6</sup>であるし、顔が社会性であるなら、エロスにおける官能は非社会的関係<sup>7</sup>である。このように顔とエロスは非対称的なものとして位置づけられている。

小手川は〈彼方〉の意味を、「端的に異なる」<sup>8</sup>とか「無関係」<sup>9</sup>という意味で捉えているが、たしかにこのような顔との非対称性を見るかぎりでは、エロスは顔とは端的に異なるものであるという意味で〈顔の彼方〉に位置づけられていると考えることができる<sup>10</sup>。したがって、こうした小手川の見方は妥当なものだろう。

他方で、エロスにおける愛の段階と繁殖性の段階のいずれかを〈顔の彼方〉として位置づける見方もある。エロスと呼ばれる次元には、異性間における愛の段階と愛の関係から生じる繁殖性の段階があった。愛の段階では、〈愛される女性〉としての〈他なるもの〉との官能をとおして、主体が、現在、意識、権能といったものによって特徴づけられた男性的なあり方から脱却する様が描かれていた。そして、繁殖性の段階では、子という無限に更新され続ける時間性によって、そうした男性的主体性からの脱却が完遂され、新たな主体が確立された<sup>11</sup>。〈顔の彼方〉を愛の段階として解釈するのであれば、〈愛される女性〉との関係が〈顔の彼方〉であろうし、繁殖性の段階として解釈するのであれば、子との関係が〈顔の彼方〉であろう。例えば内田は、〈顔の彼方〉としてのエロスを「私が他者の「顔」に出会うという根源的な形式をさらに基礎づける」男女の対面的な出会い<sup>12</sup>と捉えていることから、〈顔の彼方〉を愛の段階に位置づけているように思われる。他方、檜垣は〈顔の彼方〉を「私は子である」ということから開かれる「無限の「いのち」の増殖」<sup>13</sup>として捉えている。檜垣によれば、子とは、「まずは自分の子供として描かれるが、それは子供の子供、子供の子供の子供、以下無限につづく子供をも包括する形で描かれる「未来の他者」のこと」<sup>14</sup>である。檜垣は、子が、こうした「未来の他者の無限増殖」<sup>15</sup>であるかぎり、私は子の顔と対面することはなく、この意味で子とは〈顔の彼方〉を意味していると考えられる。したがってこのような解釈においては、繁殖性の段階が〈顔の彼方〉として解釈されていると言える。

このようにレヴィナスのエロス論を愛と繁殖性の段階に区別して考えることは、エロス論をより詳細に理解する上では重要であると思われる。だが、〈顔の彼方〉を愛の段階か繁殖性の段階のどちらか一方にしぼることはできないのではないだろうか<sup>16</sup>。というのも、〈顔の彼方〉は愛の段階と繁殖性の段階の両方をつうじて至るものであるからだ。すでに指摘されているように、愛の段階は繁殖性の段階なくしては理解しえないし、繁殖性の段階な



くしては愛の段階は無意味なものとなってしまいうだろう<sup>17</sup>。二つの段階はともに結びついてエロス論を形成しているだけでなく、協同して〈顔の彼方〉を指し示している。

以上から、愛の段階も繁殖性の段階も含んだエロスの次元が、顔とは異なるものとして〈顔の彼方〉に位置づけられていることがわかる。だが、エロスが顔とは異なる次元であるとは、エロスの次元が顔の次元とまったく無関係であることを意味しない。顔という次元における関係も、エロスという次元における関係も、ともに《同》としての主体を揺さぶるという重要な共通点を持っている。では、〈顔の彼方〉に位置づけられるエロスの次元は、いかにして顔の次元と関係しているのだろうか。

## 2. エロスと顔との関係性

『実存から実存者へ』と『時間と他なるもの』においてレヴィナスは、自他の非対称的關係をエロスによってのみ示していた。レヴィナスは、エロスにおける非対称性から社会性の非対称性を説明し、エロスの次元から対面における自他の非対称性を説明していた。レヴィナスがなぜそこで顔の次元を導入しなかったかについては、レヴィナスがエロスの記述で十分だと感じていたからかもしれない<sup>18</sup>、たんに顔の次元に気づいていなかったからかもしれない、推測の域を出ない。仮に、レヴィナスが顔の次元を導入していたと考えるなら、おそらくそれは〈対面〉という記述においてであろう。対面を顔の次元としてとらえるならば、初期論考ではエロスの次元が顔の次元における二元性を基礎づけていると言える。『実存から実存者へ』と『時間と他なるもの』においては、まだ顔の次元が確立されていないため、エロスの次元と顔の次元との関係性を探ることは難しいが、同時期の講義録である「発話と沈黙」においてはエロスと顔との関わりについての記述がある。レヴィナスがエロスと顔との関係性について述べている箇所を提示してみよう。

〔……〕 エロスの関係はそれ自体、〈他なるもの〉が人間である場合にのみ——言い換えれば、他人の全面的他性において私が自分に似たもの〔semblable〕を認める場合にのみ——可能である。このことは、多様性〔diversité〕のもとでの同一的な主体という観念には帰着しない。そうではなく、性差という根本的差異と似たものの同一性とを保持することであり、これはまさに、実際には私の理性でしかないような非人称的理性に反する、私と君との差異における理性の概念である。しかし、性の差異そのものの背後にある人間の顔のこの必然性は、エロスの関係に含まれる時間性の問いを立てることで示すことができる。(AE2, p. 98/98 頁)

ここではエロスの関係の成立条件として、「他人の全面的他性において私が自分に似たものを認める」ことが挙げられている。すなわちエロスの関係は、顔の次元に含まれる、他人との同胞関係あるいは兄弟関係といわれる平等性を成立条件としていることがわかる。また、「性の差異そのものの背後にある人間の顔のこの必然性」という記述から、エロスの次元に顔の次元が先立っていると考えることができる。さらに、顔の必然性は「エロスの関係に含まれる時間性の問いを立てることで示すことができる」という箇所からは、顔の必然性がエロスの次元によって示されることがわかる。「エロスの関係に含まれる時間性」は繁殖性に基づく父子関係を意味していると考えられることから、「性の差異そのものの背後にある人間の顔のこの必然性」は繁殖性をつうじて明らかにされると述べられていることがわかる。

このことから、エロスの関係は、顔の次元を前提しつつ、顔の次元を説明しうるものとして位置づけられているということが出来る。エロスの関係は性差に基づく全面的他性から始まるが、エロスの関係には顔の関係が前提されている。だが顔の関係が前提されているということは、繁殖性をつうじてでなければ明らかになることはない。言い換えれば、繁殖性は、エロスの関係が前提とする顔の平等性を説明するために要請されているということだ。

エロスの関係に顔の関係が前提されているという図式は、『全体性と無限』でも引き継がれているように見える。たとえばそれは、「〈女性的なもの〉による顔のこの反転において——顔に関わるこの歪み[défiguration 形を変えること]において——、顔の意味[signifiante]のただなかで無意味が生じる」<sup>19</sup>という記述や「エロスの裸形の無意味は、顔の意味に先行するものではない」<sup>20</sup>という記述のうちに、エロスの無意味に対して顔の意味の先行性が示されるという仕方で見ることができる。また、エロスの次元と顔の次元との曖昧な関係についても引き継がれている。

[……] 顔における《他人》の顕現を前提するとともに、それを超越しているなんらかの次元が示されなければならない。自我が死を超えて赴き、しかも自己への回帰[retour]からも抜け出すような次元がそれである。その次元とは、愛と繁殖性の次元であって、そこで主体性は、愛と繁殖性の運動のうちに自己措定する[se poser]。(TI, p. 284/下 164 頁)

ここでは「愛と繁殖性の次元」が〈顔の手前あるいは彼方〉として示されている。「愛と繁殖性の次元」において自我は、「死を超えて赴き、しかも自己への回帰[retour]からも抜け出す」。こうした記述は、超越における自我の保存の問題を思い起こさせる。〈顔の手前あ

るいは彼方)として提示された「愛と繁殖性の次元」とは、《同》としての主体が顔によって問いただされることで死に、《同》とは他なるあり方として再開することを意味する。したがって、エロスの次元は、〈顔の手前あるいは彼方〉という顔との曖昧な関係のなかで、主体を維持する役割を担っていると考えられる。

### 3. 愛における官能にみる自我の維持

『全体性と無限』の冒頭で述べられていたように、《同》と《他》は、《他》が《他》であるためには《同》を必要とし、また《同》が《同》であるためにも《他》を必要とするといったような仕方で相互に条件づけ合っている。したがって、《同》は《他》を可能にするためにつねに《同》であり続ける必要がある。だが《同》は顔という絶対的他性と出会うことで自らの《同》としてのあり方を審問され、揺さぶりをかけられる。言い換えれば、顔において自我の《同》としてのあり方が問いただされる。しかし顔によって審問されるとしても、自我は《他》を維持するために《同》であり続けなければならない。以上から、一つの考え方として、エロスの次元は、〈自己のために〉を意味するような《同》とは〈他なるもの〉である自我を、《他》に対して維持することを提示していると見ることができる。

《同》としての主体の生起について『全体性と無限』において重要な役割を担っていたのは享受であった。享受は、同化可能な〈他なるもの〉にのみ行使され、顔という絶対的な他性が顕現する《他人》に対しては中断される。だが、《同》が《同》であり続けるためには、享受が必ずどこかで継続していなければならないのではないか。享受は《他人》には行使されないが、愛における官能としてならば、〈愛される女性〉としての他人とのあいだにも見出すことができる<sup>21</sup>。すでに述べたように、愛においても他人は自我に同化されることのない〈他なるもの〉であるため、官能は他人を享受することではなく、他人の官能の官能であった。愛における官能においては、他人そのものが享受されえず逃れ去ってしまうことにより、享受と享受から開始される所有がともに挫折する。そしてその挫折によって、主体の《同》としてのあり方は弱められていく。官能のなかで主体は、〈他なるもの〉によって影響を受けながら《同》とは〈他なるもの〉へと変容していく。しかしながら、愛における〈他なるもの〉との関わりがまさに官能という享受であることによって、《同》は《同》であり続けているのではないか。愛と繁殖性の次元はこのように、他人との関係における《同》の維持として考えられる。

檜垣も似たような見方を示しており、繁殖性の次元を、顔による《同》の中断や、主体が現在にとどまることの否定の後での、自我の再開、すなわち自我が未来へ生きることを実現するものであると考えている<sup>22</sup>。顔に中断された主体がエロスのなかで別の仕方再生

しつつ生き延びる。だが、このような考え方は、平等性の議論まで考慮に入れなければ、自我の延命に集中するあまり、《他》を排除してしまう恐れがあるのではないだろうか。そうすれば、エロスの次元における自我の再生は、《同》のエゴイズムと変わらぬものとなってしまうだろう。エロスの次元は、繁殖性に含意された平等性の議論において完成され、顔の次元と結びつくと考えられる。

#### 4. 子という接点

愛の段階と繁殖性の段階を含むエロスの次元は、顔とは別の次元に位置しながらも、顔と関係している。これについて顔の次元とエロスの次元との関係についてサランスキは、顔の次元が第一のものであり、エロスの次元は顔の次元を補完するものであると考える。サランスキの結論としては、エロスの次元すなわち愛と繁殖性は、顔の次元すなわち社会を「親性という時間構造でもって触発する」<sup>23</sup>のであり、顔の次元における兄弟関係を肯定する。「繁殖性は〔……〕兄弟たちの、あるいは兄弟関係の社会空間を規定するのであり、この空間において諸個人は、いわば全体性を禁ずる超越の様態に即して互いに結びつくのである。繁殖性から導出された家族における選びが社会的な多様性に付け加えるのは、選びの分有、つまり、全体化ならざる要請たる兄弟関係と平等性であって、それゆえ、顔の呼びかけと顔が召喚する開かれた二元的な紐帯によってあらかじめ構造化された倫理的なヒマラヤの、外部性における多様性は、兄弟関係と平等性によって補完的に構造化されているのである」<sup>24</sup>。サランスキは、エロスの次元が、顔の次元における兄弟関係すなわち平等性を、それが全体化ではないことを証し立てるという仕方で補完しているということを明らかにしている。このことから、エロスの次元と顔の次元との結節点が見えてくる。

では『全体性と無限』において、繁殖性と顔との接点はどこにあるのだろうか。繁殖性と顔とが結びつく点は、以下の引用文のうちに示されている。

〔……〕繁殖性において自らの同一性そのものから解放された自我は、自分の唯一の子のうちで自分の未来と互いに結び合うならば、その未来に対して分離を維持することができない。だから唯一の子は、選ばれたものとして、同時に唯一的であるとともに、唯一的ではない。父であることは無数の未来として生起し、産み出された自我は、世界内で唯一的なものとして存在する〔*existe*〕と同時に兄弟たち〔*frères* 同胞たち〕の一人としても存在する〔*existe*〕。私は自我であり、選ばれたものであるが、選ばれた〈他なるものたち〉のあいだ、同等なものたちのあいだからでなければ、いったい私はどこで選ばれうるというのだろうか。自我としての自我は、したがって、〈他なるもの〉の顔へ

と倫理的に向けられ続けている——兄弟関係とは顔との関係そのものであり、そこで私の選びと同等性が、言い換えるなら《他》によって自我に行使される統御 [maîtrise] が、同時に達成される。自我の選び、自我の自己性そのものが、特権と従属として明らかになる——というのも、選びは自我を、選ばれた諸々の〈他なるもの〉のあいだに置くのではなく、彼らに奉仕するためにまさしく彼らの面前に置くからである。そして自我の諸々の責任のひろがり、なにもものも自我に代わって測ることができないからである。

(*TI*, p. 312/下 217-218 頁)

とりわけ、「父であることは無数の未来として生起し、産み出された自我は、世界内で唯一的なものとして存在すると同時に兄弟たちの一人としても存在する」という箇所、エロスと顔との接点が見てとれる。子は同等なものたちのあいだから選ばれる。子は同等なものたちのなかから選ばれるという時点ですでに多数性のなかにいる。このことから子が平等性ないし兄弟関係を前提していることが示される。また、子は選ばれていることで、〈他なるもの〉の顔へすでに倫理的に指し向けられている。このことは、子がすでに責任へと召喚されていることを示している。つまり《他》によって統御されているのであり、唯一的なものとして存在していることを示している。このように、子の選びにおいて、兄弟関係と唯一性が共存しており、子は社会性と唯一性をともに備えた存在となる。エロスの次元はこのように子を産み出す次元として働いていることになる。

子であること、繁殖性において生じる自我は、選ばれているという点で、すでに顔の次元に開かれている。選ばれたものとしての子は、顔と対面して統御される自我と同じ位置にいる。したがって、子は、顔において問いただされた《同》としての主体の再開であると考えられる。だが同時に、子は平等性のうちに置かれていることによって、自己同一的ではない多元的なあり方を示している。

子としての自我における平等性は、顔の次元における平等性に接続することなしに、エロスの次元でどのように見出されるのだろうか。子の平等性は、子が自我として再開すると同時に生じる。子における自我の再開が、父のうちに含まれた多様性の実現であると考えれば、子においては自我であることと、自我とは〈他なるもの〉であることという多様な出来事が同時に生じていると考えられる。このことから、子の平等性は、〈女性的なもの〉という〈他なるもの〉の未来と、男性的な主体の未来とが等しく実現しているという意味でとらえることができると考えられる。このように、繁殖性によって形成される自我の同一性と多数性が、顔を前にした自我の同一性と多数性を支えている。

以上から、エロスの次元と顔の次元とは、子という接点によって関係づけられることが明らかになる。サランスキが考えるように、たしかに『全体性と無限』の議論は第 3 部の

顔の次元を頂点としているが、エロスの次元はそのような顔の次元における主体の維持に関わり、顔の次元を背後から支えている。また、エロスの次元も顔の次元を前提としており、両者は相互に協同し合っている。顔の次元とエロスの次元は、『存在するとは別の仕方』においてはそれぞれの垣根を外され、より協同して主体概念を示すものとなる。

<sup>1</sup> ジャン＝ミシェル・サランスキ『全体性と無限』の諸地平 合田正人・渡名喜庸哲訳、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』知泉書館、2014年、3頁。

<sup>2</sup> サランスキは繁殖性の議論が顔の議論を補完していると考えている（ジャン＝ミシェル・サランスキ『全体性と無限』の諸地平 合田正人・渡名喜庸哲訳、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』知泉書館、2014年、24-25頁）。檜垣もまた『全体性と無限』の第4部に繁殖性の議論が置かれていることを重要視しており、繁殖性の議論を「倫理的言説の底に存在する質料性の議論」として位置づけている（檜垣立哉「顔の彼方の生」『哲学雑誌』第793号、有斐閣、2006年、94-95頁）。

<sup>3</sup> *TI*, p. 284/下 164頁。

<sup>4</sup> *TI*, p. 284/下 163頁。

<sup>5</sup> *TI*, p. 284/下 164頁。

<sup>6</sup> *TI*, p. 295/下 184頁。

<sup>7</sup> *TI*, p. 296/下 188頁。

<sup>8</sup> 小手川正二郎『甦るレヴィナス——『全体性と無限』読解』水声社、2015年、224頁。

<sup>9</sup> 同上、227頁。

<sup>10</sup> 小手川は、エロスと顔という対比ではなく、愛と対話という仕方に対比させており、さらに愛は対話を前提としていると考える（同上、224頁）。

<sup>11</sup> 根無は、愛の段階を他性に関わるもの、繁殖性の段階を主観性に関わるものとして、それぞれ分類している（根無一行「レヴィナスにおけるエロスと子を生むこと〈父性〉をめぐる一試論——救済の問いに向けて」『宗教学研究室紀要』第8号、京都大学文学研究科宗教学専修、2011年、23頁）。

<sup>12</sup> 内田樹『レヴィナスと愛の現象学』せりか書房、2001年、280-281頁。

<sup>13</sup> 檜垣立哉「逆向きの幽霊としての子供——デリダに対抗するレヴィナス」『現代思想』第40巻第3号、青土社、2012年、153頁。根無も同様の捉え方をしている（根無一行「レヴィナスにおけるエロスと子を生むこと〈父性〉をめぐる一試論——救済の問いに向けて」『宗教学研究室紀要』第8号、京都大学文学研究科宗教学専修、2011年、23頁）。

<sup>14</sup> 檜垣立哉「逆向きの幽霊としての子供——デリダに対抗するレヴィナス」『現代思想』第40巻第3号、青土社、2012年、153頁。

<sup>15</sup> 同上、153頁。

<sup>16</sup> エロス論を性愛と繁殖性とに区別するという考え方について伊原木は、『時間と他なるもの』第4講における記述の流れや、『全体性と無限』第4部において「エロスの現象学」と「繁殖性」とが節を別にして論じられていることから首肯しうるものであるとした上で、こうした区別は便宜的なものに過ぎないとし、エロス論を「繁殖性」から捉え返そうと試みている（伊原木大祐「E・レヴィナス「エロスの現象学」における二元性の問題」『基盤教育センター紀要』第23号、北九州市立大学基盤教育センター、2015年、16頁）。

<sup>17</sup> 例えば、佐藤は、〈女性的なもの〉と主体との関係としての未来と、子と主体との関係としての未来とを、前者は隠喩的であり、後者はより社会的現実根ざしているという点で区別しているが、「女性的なもの」の「未来」と繁殖性の「未来」という二つの未来は連続しており、「女性的なもの」との出会いがなければ、繁殖の結果である子という未来もない」という理由から、両者が密接に関連していると述べている（佐藤香織「レヴィナスにおける時間性と自他の関係」『論集』23、東京大学大学院人文社会系研究科・文学部哲学研究室、2005年、281頁）。サランスキは、『全体性と無限』におけるエロスに関する節（第4部第B章の「エロスの現象学」）は、繁殖性という地平に基づいて正当化され、繁殖性という地平に対する媒介者となっているとし、両者の結びつきを強調している（ジャン＝ミシェル・サランスキ『全体性と無限』の諸地平 合田正人・渡名喜庸哲訳、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』知泉書館、2014年、7頁）。

<sup>18</sup> ベンスーサンによれば、初期のレヴィナスは「あらゆる存在論的な統一性に対する二者関係の時間的な先行性」および「二元性の根本的で損なわれることのない原初性」をエロスの二元性によって特徴づけていた（ジェラルド・ベンスーサン「両義性と二元性——レヴィナスにおけるエロスのものについて」平石晃樹訳、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』知泉書館、2014年、224頁）。ベンスーサンの理論に従えば、初期論考においてレヴィナスは、エロスの関係に入るとのことだけで《同》と《他》の関係が可能になると考えていたことになる。

---

<sup>19</sup> *TI*, p. 294/下 183 頁。

<sup>20</sup> *TI*, p. 292/下 179 頁。

<sup>21</sup> 檜垣もまた愛撫と享受との類似性について指摘している（檜垣立哉「顔の彼方の生」『哲学雑誌』第 793 号、有斐閣、2006 年、90 頁）。

<sup>22</sup> 同上、94 頁。

<sup>23</sup> ジャン=ミシェル・サランスキ『『全体性と無限』の諸地平』合田正人・渡名喜庸哲訳、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』知泉書館、2014 年、30 頁。

<sup>24</sup> 同上、24-25 頁。

## 第4章 『存在するとは別の仕方』における主体

### 第4章第1節 『存在するとは別の仕方』という著作について

『存在するとは別の仕方、あるいは存在の彼方へ』〔本論では『存在するとは別の仕方』と表記〕はレヴィナスの第二の主著とされている著作で、『全体性と無限』から13年後の1974年に出版された。この著作には五本の論文が含まれているが、すでに先行研究で指摘されているように、この著作はもともと別々のものとして成立した五本の諸論文を一つにまとめた論文集のようなものではない。『存在するとは別の仕方』はもともと一つの体系的な著作であり、そこから切り離される形で五本の論文が作成されている<sup>1</sup>。そして五本の諸論文が別々に発表されたあとで、改めて一冊の本にまとめられたものが『存在するとは別の仕方』という著作である。本節では『存在するとは別の仕方』においてそれまでの著作で取り上げられていた問題がどのように引き継がれているかを確認する。

#### 1. 『存在するとは別の仕方』の構成

『存在するとは別の仕方』という著作の構成内容は、かなり特異なものとなっている。リクールは『存在するとは別の仕方』という著作の構成の特異性について以下のように述べている。「この本の議論〔*argument*〕にはどのような目に見える前進も見受けられず、連続する各章も順を追って結びついているわけではない。すべては「梗概〔*Argument*〕」という題をふられた第1章の箇所（p.13-42）で語られていて、しかも本の最後の数頁の簡潔な箇所できくに興味深い題を持つ第6章「別様に語られると〔*autrement dit*〕」では、いわば繰り返しがなされている<sup>2</sup>。そして第2章から第5章までの「論述〔*ex-position* 展開〕」においては、「梗概」の最後に位置する「10. 道程」という箇所ですべてに提示されたものが展開されている。リクールの言葉を借りれば、「〔論述〔展開〕〕というこの言葉は、「梗概」の彼方への前進というよりも（ある意味でこの「梗概」は完結しているので）むしろ折りたたまれたものを広げること〔*dé-ploiement*〕、責任という倫理、つまり身代わりという主要な折目を披露する折目広げ〔*dépli*〕だということを示している<sup>3</sup>。

この折目広げとしての論述〔展開〕においては、登場する諸概念は相互に呼応し合っている<sup>4</sup>。

超越を語ろうとする試みを起こさせる様々な概念は呼応し合っている。これらの概念を主題化して語らなければならないということによって、章の分割が定められているのだ



が、これらの概念を現前させる諸主題は、直線的に連なっているわけではないし、これらの概念がまったく孤立していて、互いにそれらの影や反映を投げかける可能性もないということでもない。(AE, p. 37/60 頁)

たとえば、〈近さ〉という概念ひとつを取り上げてみても、〈語ること〉や〈身代わり〉といった概念と互いに呼応し合っている。さらにこれらの諸概念は相互に呼応し合っているだけでなく、レヴィナスが『存在するとは別の仕方』において目指す主体性である〈他のための一者〉へもつながっていることが示される。こうした仕方はたとえば、〈近さ〉とは〈語ること〉であり、〈語ること〉は〈身代わり〉であり、〈身代わり〉とは〈他のための一者〉である、といったような仕方で述べられる。諸概念は〈他のための一者〉という主体性の折目広げであるため、最終的にはどれもが〈他のための一者〉へと行き着くのであるが、問題は諸概念の結びつきである。諸概念は互いに連結し合って〈他のための一者〉への論述を形成しているため、『存在するとは別の仕方』においては、個々の概念を単独に取り出して論じることが難しくなっている。だが逆に言えば、諸概念を単独で取り出すことが困難であるということは、主体性は単独の概念によっては説明しえないということを示している。したがって、〈他のための一者〉という主体性は、諸概念の密接な連関をつうじてこそ記述しうるものであると言える。

## 2. 先行研究における『存在するとは別の仕方』の位置づけ

『存在するとは別の仕方』においては目新しい用語が多く登場することから、一見するとレヴィナスは『存在するとは別の仕方』で新たな用語法を確立し、これまでとは異なる思想を語り出しているように見える。デリダによるレヴィナス批判や、『全体性と無限』のドイツ語版にレヴィナスが付した序文などを根拠に、事実、かなり早い段階で、『全体性と無限』から『存在するとは別の仕方』のあいだには断絶があるとする「転回解釈」が提示されていた<sup>5</sup>。また、「暴力と形而上学」におけるデリダによる批判が『全体性と無限』以降のレヴィナスの思想に影響を与え、『存在するとは別の仕方』における思想の転換を促したとする解釈が支配的であったことも、両著作間の断絶が支持される一因となっていた。このように『存在するとは別の仕方』はこれまで、『全体性と無限』との断絶という前提のもとで読まれていた。

しかしながら最近では、これら両著作間での断絶は徹底的なものではないという見方がなされている。関根は、デリダによる批判の影響は、発表された個々の論文が『存在するとは別の仕方』へ編集、構成される際に<sup>6</sup>加筆された部分（「正義」と「懐疑論」）のうち

に見出されるとし、『存在するとは別の仕方』における転回は認めながらも、転回はごく一部にとどまっているという見方を示している<sup>7</sup>。藤岡は『存在するとは別の仕方』においては『全体性と無限』からの転回があるのではなく、『全体性と無限』における思想が展開されていると見なし、両著作間の関係性を「二つの巨大な弧峰を形成しているというよりは、むしろ緩やかな稜線で連続的に結ばれている」<sup>8</sup>として、両著作間には連続性があるという見方を示している。藤岡は、60年代初頭から『存在するとは別の仕方』に至るまでのレヴィナスの執筆状況を詳細に確認した上で、デリダの批判以前からすでに『全体性と無限』の思想の展開が開始されていたことを指摘している。さらに、レヴィナスがデリダから「暴力と形而上学」を献呈された際にデリダへ宛てた返信を取り上げ、その返信のなかでレヴィナスがすでに〈痕跡〉や〈謎〉といった概念を用いていることなどから、「暴力と形而上学」におけるデリダの批判はレヴィナスの思索の方向転換の決定的動因として働いたというよりはむしろ、『全体性と無限』出版後の展開が模索される過程で、それをさらに推進させる『全体性と無限』の優れた読解として現れたと判断すべきだろう」と述べている<sup>9</sup>。小手川もまた、両著作間における転回よりも連続性に着目し、『存在するとは別の仕方』を『全体性と無限』との連続性において読むことを推奨している。小手川は、『全体性と無限』との連続性のもとにおかれてこそ、『存在するとは別の仕方』の議論の前提が理解され、それがいかなる点で深まっているのかを考察することが可能となる。両著作のあいだには確かに形容の仕方や力点の置き方に様々な変化が認められるし、『存在するとは別の仕方』のうちで『全体性と無限』の議論を訂正している箇所も散見される。しかし、そこにはいかなる転回も放棄もなく、あるのは両著作間での議論の「深化」だけである<sup>10</sup>と述べ、『存在するとは別の仕方』においては、これまでの思想の「深化」があるという見方を示している。このように、先行研究では『全体性と無限』と『存在するとは別の仕方』とのあいだに連続性があるという見方が優勢的である。

『全体性と無限』と『存在するとは別の仕方』とのあいだにあるとされる連続性はどこに見出せるだろうか。初期論考から連綿と問い続けられてきた、レヴィナス思想におけるもっとも根源的な問い、すなわち存在の同一性とそこから逃走という問題は『存在するとは別の仕方』においても引き継がれているように思われる。まずはその点から考察をはじめよう。

### 3. 引き継がれた問題とその展開

#### a. 存在の同一性

レヴィナスにおいて最も根源的な存在の領域は〈ある〉という非人称的で匿名的な重み

としての存在一般である。〈ある〉は不断のざわめきのような〈存在すること〉であり、このような〈ある〉のさなかではすべてが存在のうちに飲み込まれてしまうため、個別的な存在は存在することができない。したがって、初期論考における人称的な主体は、〈ある〉の中断としての基体化という出来事によって定位した。『全体性と無限』における《同》としての主体もまた、基体化や定位を具体化した享受や家によって、〈ある〉から身を退いた形で成立していた。

いずれにおいても主体は、自らを同一化することで〈ある〉から距離をとり、自らの立場を確保している。ただし、基体化や《同》はあくまで〈ある〉の一時的な中断にすぎず、依然として主体は〈ある〉から解き放たれてはいない。人称的な主体は、〈ある〉という非人称的で匿名的な存在一般を自己の存在として同一化し、自らの存在として所有することで、〈ある〉のなかに自らの立場を確立する。だが、非人称的な存在を自己の存在として同一化することで、存在一般のなかに自我という私的領域を維持することは、同時に〈ある〉の重みを引き受けることでもあり、その場所に縛られることでもある。主体は自らの同一化の過程で、自らの存在の同一性に落ち込んでいくことになる。したがって主体は、〈ある〉を一時的に中断して自我として存在し始めると同時に、自らの同一性に縛られてしまう。このように存在の同一性とは、まさに主体が存在することで同一的なあり方に陥ってしまうこと、つまり一なる仕方存在することを意味していた。

これまで見てきたところでは、主体はこのように〈ある〉のなかで自己を同一化することによって確立していた。そして、そのような《同》としての主体が《他》との関係の条件として提示されていた。

『存在するとは別の仕方』でも〈存在〉あるいは〈存在すること〉は同一性として捉えられているが<sup>11</sup>、存在の用語法においては変化がある。初期論考では、〈存在〉は *exister*、〈存在者〉は *l'existant*、〈存在すること〉は *existence* と表記されていた。『存在するとは別の仕方』では〈存在〉が *être*、〈存在者〉が *l'étant*、〈存在すること〉は存在するという行為を示す抽象名詞という意味を込めて *essence* という語で表わされている。このうち *existence* は存在者が同一化している限りでの、すなわち存在者に帰属する存在することを主に指しており、〈ある〉とは区別されていた。

しかしながら『存在するとは別の仕方』で *essence* として表現される〈存在すること〉のうちには、〈ある〉もまた含まれているように思われる。というのも、〈存在すること〉は〈ある〉によって表現される「存在することへの不屈の固執」として記述されているからだ<sup>12</sup>。ここでまず〈存在すること〔*essence*〕〉は「存在することへの不屈の固執」という意味を帯び、〈ある〉を含む。つぎに〈存在すること〔*essence*〕〉は「内存在〔*interesse* 内に存在すること〕」であり、「存在する努力〔*conatus*〕」であると定義される。こうしたことか

ら〈存在すること〔essence〕〉は、内へ存在することへの不屈の固執として定義される。

このように、〈存在すること〔essence〕〉においては〈ある〉と existence との境目が曖昧になっている。「存在することのこのような遂行を中断する無の間隔さえ、存在することによって塞がれてしまう」<sup>13</sup>。存在することを中断する無の間隔とは、基体化が生じる場であり、〈ある〉からの離反が可能になる場であった。〈存在すること〔essence〕〉においては、そのような基体化さえも〈ある〉の不断のざわめきによって埋められてしまう。そしてレヴィナスはここで、基体化と〈ある〉をともに〈存在すること〔essence〕〉という一つの語で表わしている。

したがって、これまで〈ある〉を一時的に中断するものとして肯定的に捉えられていた基体化や《同》として成立する主体のあり方は、『存在するとは別の仕方』においてはこれまでのように際立った形では述べられなくなる。『存在するとは別の仕方』の冒頭部分では存在者の存在することが、主体の定位を思わせる「肯定性〔positivité〕」として記述されてはいるが<sup>14</sup>、この肯定性はすぐさま「存在することへの不屈の固執」というあり方を示すものへと移行してしまう。このように〈存在すること〔essence〕〉という語は、基体化や定位あるいは《同》といった主体のあり方だけでなく、『存在するとは別の仕方』以前ではこうした主体のあり方からは区別されていた〈ある〉という意味も含んでいる。それだけではなく、〈存在すること〔essence〕〉においては〈ある〉が纏っている存在することへの固執といった性格が、定位する主体としての意味を凌駕している。

#### b. 存在の同一性からの解放、あるいは《同》と《他》との関係

『全体性と無限』において主体は《同》として形成されていたが、その成り立ちがすでに《他》との関係を規定していた。《同》は自ら同一化することによって成立し、《同》は自存していることで《他》から分離されていた。つまり、《同》の自存性が《他》との分離を、言い換えれば《他》の絶対的他性、《他》の超越性、《他》の外部性をしるしづけていた。このような《他》は、《同》に対してつねに〈渴望〉の対象として提示され、《同》の一なるあり方を問いただし解放へ導くものであった。そして《同》はエロスと繁殖性をつうじて自己とは〈他なるもの〉へと、自身のあり方を変えていった。

初期論考から続いていた存在の同一性からの解放という主題は『存在するとは別の仕方』においても引き継がれており、それは「存在とは〈他なるもの〉」を目指すこととして規定される<sup>15</sup>。この構図自体は『全体性と無限』における《同》が《他》を目指すという構図とさほど変わりはない。しかしながら、『存在するとは別の仕方』では、《他》を目指す方法が「存在するとは別の仕方」であるという点に強調がおかれている。レヴィナスが注意を喚起しているように、「存在するとは別の仕方」は「別の仕方存在すること」

ではない。「別の仕方存在すること」とは《他》を探求する際に『全体性と無限』においてとられた手法である。『全体性と無限』では「存在〔exister〕は存在の彼方へ向かうことができる」<sup>16</sup>と述べられており、存在することにおいて存在の彼方が目指されている。『全体性と無限』ではこのような存在することが《同》として定義され、《他》を迎え入れる入り口となっていた。つまり、存在することのうちで《他》が探求されていた。それに対し『存在するとは別の仕方』では、〈存在すること〔essence〕〉は内存在への固執として定義されている。すでに述べたように、〈存在すること〔essence〕〉には基体化あるいは定位の場がない。主体は基体化して定位することで《他》を迎え入れる素地を形成することができていた。〈存在すること〔essence〕〉にはそのような場がないのである。したがって、〈存在すること〔essence〕〉には《他》を迎え入れる余地がない。ゆえに、たとえ〈別の仕方〉であっても、存在することのうちではもはや《他》は探求されえない。だから『存在するとは別の仕方』では〈別の仕方存在すること〉ではなく〈存在するとは別の仕方〉が要請されるのである。

『存在するとは別の仕方』において《同》は、『全体性と無限』における《同》とは異なり、内側から脱措定されていくことにより唯一性を得る。《他》もまた『全体性と無限』とは異なる働きであり、《同》を自己の外部へと誘うのではなく、自己の内部へ追いつめる働きを付与されている。ロゴザンスキーがすでに指摘しているように<sup>17</sup>、『全体性と無限』と『存在するとは別の仕方』においては、自我と《他》との関係はともに、自我のなかの《他》と表現される。たとえば、『全体性と無限』においては、〈私のなかの無限の観念〉と表現され、『存在するとは別の仕方』においては《同》のなかの《他》と表現される。だが〈～のなかの〉というこれらに共通した表現は、意味としてはまったく異なる方向性を持っている。前者は《他》への自我の溢出、後者は《同》のなかへの《他》の侵入を表わす。これら二つは、同じような外見をしていても、《同》から《他》へ、《他》から《同》へという正反対の働きをしているのである<sup>18</sup>。

### c. 誇張法

〈存在すること〔essence〕〉における定位から存在することへの固執へという意味の変質、《同》のなかの《他》という表現における《同》から《他》へ、《他》から《同》へという意味の変質は、レヴィナスが『存在するとは別の仕方』において多用する誇張法の一つではなからうか。『存在するとは別の仕方』においては諸概念の複雑で密接な連関をとおして主体性が記述されるのだが、レヴィナスは諸概念を記述する際、誇張法という表現方法を使用している。誇張法においては現象が過度に解釈されることで、通常の意味よりも過剰な意味が現象に付与される。誇張法は、『存在するとは別の仕方』における大きな一

つの特徴となっている。

誇張法によって諸概念の意味が変質するという点については、ロゴザンスキーが指摘している。ロゴザンスキーは誇張法を「思考の行き過ぎ」として特徴づけ、このような「思考の行き過ぎ」によって『存在するとは別の仕方』においては、これまでの著作でとりあげられた諸概念の意味が変質していると指摘する。例えば、顔による倫理的命令は、極めて度を越えた法外な命令であることから、『存在するとは別の仕方』においては誇張法を用いて、極めて過剰な〈善〉の暴力として表現され、迫害等として定義される。ここでは誇張法が用いられることによって、顔は師として顕現するものから迫害するものへと著しく変質する。しかしながら、誇張法は、顔と同じ語によって記述されているため、顕現における《他》の外部性という意味と迫害における《他》の内部性という意味の差異を隠してしまう。

誇張法による諸概念の変質があるということは、逆に言えば、『存在するとは別の仕方』で提示されている諸概念のうちに、それまでの著作において提示されていた概念の様々な位相が含まれているということを証し立てている。したがって、レヴィナスが『存在するとは別の仕方』で提示した諸概念のうちに、それまでの著作で提示された諸概念が含まれていると理解することが可能である。このことから、初期論考から『全体性と無限』において述べられていたにも関わらず『存在するとは別の仕方』では消えてしまった諸概念を、『存在するとは別の仕方』において提示されている諸概念のうちに見出すことができると考えられる。以下では、誇張法が使用されている箇所を中心に、レヴィナスが『存在するとは別の仕方』以前のどのような概念を再考しようとしているか、また取り上げられた概念がどのように変質しているかについて明らかにすることを試みる。

<sup>1</sup> 小手川は *AE*, p. 10 に対する合田訳を修正することでこうした見方を提示している（小手川正二郎『甦るレヴィナス——『全体性と無限』読解』水声社、2015年、237頁および316頁〔第10章注13〕）。藤岡もまた、『存在するとは別の仕方』の草稿がこれら五本の論文に先行しているという同様の見解を示している（藤岡俊博『レヴィナスと「場所」の倫理』東京大学出版会、2014年、226頁）。

<sup>2</sup> Paul Ricœur, *Autrement. Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, Paris: PUF, 1997; 2006, p. 3. (『別様に』 関根小織訳、現代思想新社、2014年、11頁)

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> サランスキーはこのことを以下のように表現している。「レヴィナスは、自らが教え伝えるべきあらゆる要素が共存し、連帯し、同時に存在しているような、いわば哲学のフレスコ画のなかに住んでいる」（ジャン＝ミシェル・サランスキー『『全体性と無限』の諸地平』合田正人・渡名喜庸哲訳、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』知泉書館、2014年、27頁）。

<sup>5</sup> 最初に転回解釈が打ち出されたのはシュトラッサーの以下の著作においてであると言われている。

Stephan Strasser, *Jenseits von Sein und Zeit*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1978, pp. 220-222.

<sup>6</sup> 関根は、別々に発表された五本の論文が最初であって、後に『存在するとは別の仕方』としてまとめられたという見方をしている。たとえば関根は論文「〈語られたこと〉と〈語ること〉」を「初出」と見なし、『存在するとは別の仕方』第2章はその「再録」であるとしている（関根小織『レヴィナスと現れないものの現象学——フッサール・ハイデガー・デリダと共に反して』晃洋書房、2007年、165-166頁）。

<sup>7</sup> 同上、x頁および181頁。

<sup>8</sup> 藤岡俊博『レヴィナスと「場所」の倫理』東京大学出版会、2014年、225頁。

---

<sup>9</sup> 同上。

<sup>10</sup> 小手川正二郎『甦るレヴィナス——『全体性と無限』読解』水声社、2015年、250頁。

<sup>11</sup> *AE*, p. 30/49 頁。

<sup>12</sup> *AE*, p. 15/23 頁。

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> サランスキも指摘しているように、「存在するとは別の仕方」に向かう傾向が、レヴィナスにおいて『存在するとは別の仕方』という著作から始まるということはまったく明白でない（Jean-Michel Salanskis, *L'humanité de l'homme. Levinas vivant II*, Paris: Klincksieck, 2011, p. 121.（「レヴィナスに対する諸反論について」小手川正二郎訳、『現代思想』第40巻第3号、青土社、2012年、144頁））。

<sup>16</sup> *TI*, p. 336/下 261 頁。

<sup>17</sup> Jacob Rogozinski, “De la caresse à la blessure: outrance de Lévinas”, *Les temps modernes*, n°664, 2011, pp. 126-127.（「愛撫から傷へ——レヴィナスの行き過ぎ」小倉拓也訳、『現代思想』第40巻第3号、青土社、2012年、257-258頁）

<sup>18</sup> ロゴザンスキーはこの点に『全体性と無限』と『存在するとは別の仕方』との相違点を見てとり、前者を第一倫理学、後者を第二倫理学と区分している（Jacob Rogozinski, “De la caresse à la blessure: outrance de Lévinas”, *Les temps modernes*, n°664, 2011, p. 124.（「愛撫から傷へ——レヴィナスの行き過ぎ」小倉拓也訳、『現代思想』第40巻第3号、青土社、2012年、256頁））。

## 第4章第2節 『存在するとは別の仕方』における《同》と《他》に関わる記述

### 1. 《同》についての記述

#### a. 享受から可傷性へ

『全体性と無限』における《同》については、感受性のなかでもとりわけ享受において論じられていた。《同》は享受によって生起し、家として定位することで《他》を迎え入れる歓待性としての主体性として成立し、《他》の顔によって問いただされることで自己とは他なるあり方へと誘われ、エロスと繁殖性によって自己とは他なるあり方を成就していた。だが、『存在するとは別の仕方』において感受性は、享受から可傷性へと変質している<sup>1</sup>。このことが《同》としての主体にどのように影響するのかを以下で見えていく。

まず享受の記述を見ていく。享受については『存在するとは別の仕方』のうちにも記述がある。享受は味覚を例に論じられている。享受においては、主体と対象との隔たりが消失するということが示される。対象が物質性へと回帰していくこと、享受がひたすら享受することへと向かうエゴイズムの運動であるということが示される。このような仕方では享受における自我の生起が述べられる。ここまでは『全体性と無限』における享受の記述とあまり変わりはない。問題は、享受が可傷性として捉えなおされることである。享受は『全体性と無限』においてと同様、エゴイズムの運動である<sup>2</sup>一方、『存在するとは別の仕方』においては〈他なるもの〉への曝露として論じられている可傷性<sup>3</sup>の条件として働いている。

感受性が可傷性、〈他なるもの〉への曝露、《語ること》でありうるのは、感受性が享受だからだ。傷の受動性——〈他のための [pour-l'autre]〉「出血」——は、享受のさなかで味わう口から一口のパンを引き剥がすことである。(AE, p. 119/181 頁)

可傷性とは、〈他なるもの〉への曝露であり、贈与である。だが贈与が意味を持つのは「自己に反して自己から引き剥がされること」<sup>4</sup>においてである。そして、自己に反して自己から引き剥がされるのが意味を持つのは、「享受における自己満足から引き剥がされること」<sup>5</sup>においてである。レヴィナスはこのような贈与の条件を「自らの口からパンを引き剥がすこと」<sup>6</sup>と表現している。このように享受が可傷性の条件となっている。

享受における可傷性の側面については、『全体性と無限』においても見出すことができる。可傷性は『全体性と無限』ではエロスの関係における〈女性的なもの〉の特性の一つとして登場していたが、おそらくここで意味する可傷性とは異なる。享受の裏面としての可傷性とは、世界内で享受する主体がつねに影響をこうむっていることを示している。



感受性の次元、すなわち享受において主体が確立していくことを論じる際、レヴィナスはつねに身体性という観点から離れることがなかったが、その際、身体は両義的な側面を持つものとして提示され、一方では主体を世界内に定位させるものとして、他方ではその物質性という側面において《同》としての主体のほころびを露呈させるものとして提示されていた。このように、身体として世界に定位しているということは、同時に世界から影響を被るものでもあるということを含意していた。身体が影響を被るということは、身体が疎外され、傷つけられる可能性があるということを含意していることから、可傷性とは、享受する身体に必然的にともなう、こうした影響を被るという側面であると考えることができる。そして、享受に付随する可傷性という側面が『存在するとは別の仕方』においては注目され、引き継がれていると考えることができる。

『存在するとは別の仕方』において享受はこのように、可傷性の条件として働いている。レヴィナスの関心はもはや享受にはなく、可傷性に向けられている。可傷性は、《他》への曝露として規定されている。可傷性とは、《同》の側から述べれば、享受のさなかで、自らの享受そのものに与えられる打撃あるいは中断である。このとき、《同》は自らを養っているものを自らの口から引き剥がし《他》へと贈与するよう要請される。贈与は意識の自発性によってなされるのではなく、まったく受動的になされる。このように『存在するとは別の仕方』においては享受のあるいは感受性の次元ですでに主体は《他》へと曝されている。

身体の感性的経験はすでに受肉している。感性的なもの——母性、可傷性、危惧——は、自己統覚よりも広範な筋立てにおいて受肉の結び目を結ぶ。この筋立てにおいては、私は私の身体に結びつけられる前に諸々の〈他なるもの〉に結びつけられている。(AE, p. 123/186 頁)

『存在するとは別の仕方』においては享受の次元に新たな筋立てが加わる。それは、「私の身体に結びつけられる前に諸々の〈他なるもの〉に結びつけられている」という筋立てである。感受性の次元において自我はすでに〈他なるもの〉へと結びつけられている。可傷性は、意識の手前で身体に受肉している。そして可傷性の身体への受肉は〈他なるもの〉の領域で行なわれる。可傷性ととも挙げられている「母性」、「危惧」はいずれも〈他なるもの〉に結びつけられている仕方を表している。危惧は「現出することなき〈他なるもの〉による強迫としての危惧」<sup>7</sup>であり、母であることは「〈同〉における〈他〉の懐胎」<sup>8</sup>、「優れた意味での抱えること [porter]」<sup>9</sup>、「他人による強迫」<sup>10</sup>である。このようにレヴィナスは可傷性として身体を提示することで、身体がすでに《他》との関わりを孕んでい

ることを示している。

以上から、『存在するとは別の仕方』においては享受が可傷性として記述されることにより、主体は享受という根源的な次元からすでに〈他なるもの〉へと曝されていることが明らかになった。享受において自らを養うはずのパンは、自己の存在へとつながる手前で、口からひきはがされ〈他なるもの〉へと与えられる。『存在するとは別の仕方』における可傷性は、このように、《同》が成立する過程ですでに《他》に曝されていることを示している。

## 2. 《他》についての記述

以上から、享受のさなかで《他》へと曝される《同》のあり方が明らかになった。続いては《他》についての記述に目を移してみよう。顔は『全体性と無限』において「発話 [parole]」あるいは「言語 [langage]」として論じられていたが、『存在するとは別の仕方』においても同様に、言語的な次元と関連づけられている。『全体性と無限』において顔は《他人》のうちで《他》が顕現する仕方として登場していた。そして、高きところから《同》を統御する〈師〉、低きところで《同》を問いただす〈異邦人〉、現われなき現われとして《同》を変容させる〈女性的なもの〉といったように、いくぶん区別された形で記述されていた。それにひきかえ、『存在するとは別の仕方』において顔は「隣人 [prochain]」の顔として一元化されている。《他人》が隣人として論じられているのは、『存在するとは別の仕方』において《他》が「近さ [proximité]」という概念を中心に論じられているためであると考えられる。以下では、まず〈語ること〉と顔との関係について述べ、次に隣人として述べられる顔の記述について考察する。

### a. 〈語ること〉と顔

〈語ること〉は *le dire*、〈語られたこと〉は *dire* の過去分詞形である *dit* を用いて、*le dit* と表現される。〈語ること〉と〈語られたこと〉との相違は時間的に説明すれば、現在と過去、品詞的に説明すれば動詞と名詞という関係性でとらえることができる。〈語ること〉は現在においてなされる動詞的な行為であり、〈語ること〉は語られるとともに〈語られたこと〉と化し、すでに言表されたものとして名詞化し不動化する。このように〈語ること〉と〈語られたこと〉とは、一般的には相互的な関係のうちにある。

〈語ること〉と〈語られたこと〉との相互関係は、一方では〈語ること〉の〈語られたこと〉への還元を意味し、〈語ること〉をそれ自体として取り出すことを不可能にしてしまう。しかしながら、〈語ること〉それ自体を取り出すということが、〈語ること〉それ自体

を現出させることにあるならば、それは根本的に不可能な試みであると言わざるをえない。というのも、そもそも〈語ること〉は〈語られたこと〉を介してでなければ現出しえないからだ。〈語ること〉は、言表され、〈語られたこと〉と化すことで初めて現出するのであり、理解される。

だが、レヴィナスは〈語られたこと〉と相関的な〈語ること〉ではなく、〈語られたこと〉とは無関係の〈語ること〉について考察している。言い換えれば、〈語られたこと〉に還元されざる〈語ること〉について述べようとしているのだ。現出しえないものについて語るというレヴィナスの試みは、顔について述べる際にも見られたものである。顔もまた、一般的な意味においては現象であり、認識しうるものであって、〈語られたこと〉と化すことが可能であるが、レヴィナスの考えにおいては決して〈語られたこと〉と化すことのないものであった。このように比較すると、顔と語られたことなき〈語ること〉とは同じ水準に位置していることがわかる。

レヴィナスが、語られたことなき〈語ること〉を論じることによって何を示そうとしているのかを、『存在するとは別の仕方』における、語られたことなき〈語ること〉への接近方法から考察してみたい。レヴィナスは、〈語られたこと〉のうちにある〈語ること〉の痕跡から語ることへと近づこうとする。すでに述べたように、〈語ること〉は通常、語られると同時に〈語られたこと〉へと還元され、〈語られたこと〉として現出する。存在の両義性という観点からこのことを考えてみると、〈語ること〉という動詞が〈語られたこと〉という名詞としてしか現出しえないというのは、〈存在する〉という動詞が〈存在者〉という名詞をとおしてしか現われないことがないというのと同様である。動詞は名詞として不動化することで、言語体系へと参入し、われわれに理解可能なものとなる。だが、〈存在する〉という動詞は、〈存在者〉が〈存在する〉という動詞の意味として理解することが可能である。

陳述——赤が赤になる——あるいは A は A である——は、実在を二重化しているのではない。賓述においてのみ、赤の存在すること [essence] ないし存在することとしての赤くなることが理解される。賓述においてのみ、名詞化された形容詞は、存在することとして、そして厳密な意味での時間化として理解される。(AE, p. 69/104 頁)

〈存在する〉という動詞は、言語体系のなかへ組み込まれる際に名詞化されることを余儀なくされるが、名詞化されたうちでも自らの動詞性を響かせている。そして〈語られたこと〉のうちで〈存在する〉という動詞として、時間化として理解される。これは言い換えれば、「陳述において、時間化は存在することとして響いている」<sup>11</sup>ということである。だ

が、陳述においては、〈語ること〉は〈語られたこと〉と化してしまう。それゆえ、陳述における時間化とは、理解されるかぎりでの時間化であり、同一的なものにおける時間化であることから、〈存在すること〉は動詞として響くも、たちまち同一的な時間のうちに取り込まれてしまい、そのことで名詞化してしまう。

〈語ること〉は〈語られたこと〉に吸収されてしまうにもかかわらず、それでもレヴィナスは〈語ること〉の探求を〈語られたこと〉から開始する<sup>12</sup>。というのも、レヴィナスは陳述のうちで響きつづける〈存在すること〉という動詞性にふたたび立ち戻り、そのなかに〈語ること〉の痕跡を見てとっているからである。

存在する——命題における動詞——はたしかに主題ではあるが、それは、存在することを支え、存在することを生む《語ること》の罅を完全に消すことなく、存在することを響かせる。(AE, p. 79/122 頁)

〈語ること〉は〈語られたこと〉に吸収されるが、〈語られたこと〉のうちに自らを刻みつける<sup>13</sup>。「[……]《語られたこと》——そこで《語ること》は主題化される——から開始される《語ること》の表出は、《語ること》固有の意味することをいまだ隠蔽していないし、決定的に「歪曲」してもいない。《語られたこと》のうちに吸収される《語ること》の筋立てが、この吸収において枯渇することはない。《語ること》の筋立ては、主題化に自らの痕跡を残す [……]」<sup>14</sup>。こうしてレヴィナスは〈語られたこと〉を起点として〈語られたこと〉の手前に遡り、〈語ること〉を探求しようとしている。

こうした帰結を顔に当てはめて考えてみると、現象として現われることのない、《他》の他性としての顔も、現象として目の前に現われる他人の顔のなかに痕跡として残されているということだ。『存在するとは別の仕方』においてレヴィナスは顔を《他》の痕跡として提示している。

## b. 隣人の顔

次に、『存在するとは別の仕方』における隣人の記述を見ていく。レヴィナスは「隣人は出現しない」<sup>15</sup>と述べ、隣人を現われえないものとして規定する。そして隣人の顔について以下のように述べている。

隣人の顔は表象から逃れる。隣人の顔は現象性の欠損そのものである。あまりにも粗暴すぎるため出現できないのではなく、ある意味では、あまりに脆弱で、現象「以下」のものであるがゆえの非現象であるからだ。(AE, p. 141/212 頁)

ここでレヴィナスは顔の現象性を否定している。これは、顔が開示によって曝露されるものであることの否定であると考えられる。『全体性と無限』の作品について述べた箇所ではレヴィナスは、現象を、仮象という覆いを取り開示することで明らかになるものであるとし、現象を顔と対比させていた。顔は意識的な働きによって開示されることで明らかになるものではない。すなわち、顔は意識的な働きには還元されえない。それゆえ、表象から逃れる。このような顔の記述は、『全体性と無限』における〈愛される女性〉にも共通するものである。「隣人は出現することなきその独占的な特異性によって私に関わる」<sup>16</sup>。顔は意識的な働きに依存して出現することによって開示されるのではなく、何ものにも依存することなく自らを表現する。こうした顔の直接性は『全体性と無限』における顔の記述から引き継がれている。

《他人》の顔の直接性は、『全体性と無限』においては《同》の自由を問いたす「呼びかけ」あるいは「召喚」として記述されていた。『存在するとは別の仕方』における隣人の記述のうちにも、「召喚」の記述は維持されている。

隣人の極度の〔extrême〕特異性、それはまさにその召喚〔assignation 呼びかけ〕である。私が隣人をこれなるあるもの〔τόδε τι〕として指示するに先立って、隣人は私を召喚する。(AE, p. 138/208 頁)

隣人による召喚は「知の様態ではなく強迫の様態」<sup>17</sup>であるとされ、新たに「強迫」という様相を帯びるようになるが、自我の核を取り去るもの<sup>18</sup>であることに変わりはない。隣人の顔は、師や異邦人の顔がそうであったように、自我とは別のところから自我へと到来し、自我の《同》としてのあり方を揺さぶる命令である。『全体性と無限』では《他人》による召喚によって兄弟関係が開かれるが、隣人との関係においても同様である<sup>19</sup>。だが、より正確には、召喚によって兄弟関係が開かれるというよりも、召喚において兄弟関係が確認されると言うべきだろう。『全体性と無限』においては、はじめに《同》と《他》との非対称性が強調されていたために、兄弟関係としての人間の平等性が前提されていたにもかかわらず、《他人》の隣人という要素がいくぶん薄らぎ、それゆえあたかも人間の平等性が召喚によって事後的に導き出されているように見える。それにひきかえ『存在するとは別の仕方』においては、〈近さ〉を起点に考察することで、既存の平等性を確認するという図式がより明瞭になっている。《他人》を隣人すなわち近しい者として設定し、近しい者からの召喚によって、兄弟関係と呼ばれる人間同士の近さが確認される。

c. 隣人の記述のうちに含まれるエロスの次元

以上のような隣人についての記述は『全体性と無限』における顔の記述に類似したものである。ところで、『全体性と無限』では顔とエロスは別々の箇所でも論じられていた。そして『存在するとは別のしかたで』においてはエロスの議論は捨て去られたと考えられている。だが、『存在するとは別のしかたで』における隣人の記述には、エロスに関わる記述も含まれている。それは近さの直接性についての記述のうちに見られる。近さの直接性は「意味することであり、〈他のための一者〉であり、自己を〈他なるもの〉に曝すことであり、愛撫ならびに語ることの接触における直接性であり、——皮膚および顔の直接性なのだ。つねに顔の変容であるような皮膚の直接性、皮膚の重みを課せられた顔の直接性なのだ」<sup>20</sup>とされており、〈語ること〉や顔の直接性としてだけでなく、愛撫や皮膚の直接性としても規定されている。

さらに、近さの直接性は、『全体性と無限』においては主にエロスの現象学のなかで、「愛される女性」に対する愛撫として登場していた「接触」として述べられる。

時計によって刻まれる共通の時間、それは、隣人がそのイメージにおいて開示され引き渡されるような時間である。けれども、隣人がもはや近き者ではないのは、まさしくそのイメージにおいてである。そのときすでに、隣人は「我関せず〔自己配慮〕」、諸々の隔たりを私に許し、共約可能なもの、私の権能ならびに私の現在——そこにおいて私は「～できる状態にある〔à même de…〕」、つまり私の同一性によってすべてを説明しうる——に見合ったレベルにとどまる。接触は断たれる。他人が形あるイメージにおける存在者として私に現われる時、私は、増殖しうるもの——それは私が他人について作り上げる諸々の複製の無限性にもかかわらず、無償の〔*intact*〕ままである——と関係している。そして私は、語ることのうちで自らを引き渡すことなく、他人のイメージに見合った諸々の語で事足りりとする事ができる。時計が刻む共通の時間——それは遭遇を可能にする——に、近さは組み込まれない。近さは擾乱である。(AE, pp. 141-142/213-214 頁)

接触は、隔時性において隣人と関わることを表現する。隣人としての《他人》を共時化してしまうことで、《他人》との接触が断たれるということ、「語ることのうちに身を投じることがない」と表現していることから、接触は『存在するとは別の仕方』においては《語ること》と関連づけられていることがわかる<sup>21</sup>。こうしたことから、「接触」という語においても、『存在するとは別の仕方』においてはエロスの次元と顔の次元とが重なり合っているとことを垣間見ることができる。

近さにおける接触により、「～についての意識が有する隔たり」<sup>22</sup>が消失し、隣人は形あるイメージをとおして現われることなく、直接的に、ただし隔時的に、主体と関わる。このことから、近さとは『全体性と無限』において提示された、志向性に基づく意識に先立つ感受性の次元に位置づけることができるだろう。感受性における近さのなかで「共通の現在なき隔時性の隔たり」が開かれることで、すでに主体は自らの意識のうちに隣人が現われるのに先立って隣人に曝されており、内なる同一性の核は崩壊させられている<sup>23</sup>。それゆえ、近さにおける接触において、主体は意識化に先立って隣人と関わってしまっていることになる。言い換えれば、主体は自己同一的である前に、すでに隣人に対して責任を負い、隣人に対して無関心であることができず、隣人に曝し出されている。以上から、『存在するとは別のしかたで』においては顔と隣人の記述のなかに、エロスの次元と顔の次元とを同時に垣間見ることができることがわかる。

<sup>1</sup> 関根によってすでに感受性の二側面については指摘されている。関根は感受性を享受と受動性とに分類している（関根小織『レヴィナスと現れないものの現象学——フッサール・ハイデガー・デリダと共に反して』晃洋書房、2007年、66頁）。

<sup>2</sup> *AE*, pp. 118-119/179-180 頁。

<sup>3</sup> *AE*, pp. 119-120/180-182 頁。

<sup>4</sup> *AE*, p. 119/181 頁。

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *AE*, p. 121/183 頁。

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *AE*, p. 121/184 頁。

<sup>10</sup> *AE*, p. 123/186 頁。

<sup>11</sup> *AE*, p. 69/105 頁。

<sup>12</sup> *AE*, p. 76/116-117 頁。

<sup>13</sup> *AE*, p. 64/97 頁。

<sup>14</sup> *AE*, p. 79/121 頁。

<sup>15</sup> *AE*, p. 137/208 頁。

<sup>16</sup> *AE*, p. 138/208 頁。

<sup>17</sup> *AE*, p. 138/209 頁。

<sup>18</sup> *AE*, p. 142/214 頁。

<sup>19</sup> *AE*, p. 138/209 頁。

<sup>20</sup> *AE*, pp. 134-135/203-204 頁。

<sup>21</sup> 上田は、『他』と私との倫理的関係において生じる言語活動が、『全体性と無限』では記号体系を介したものであるのに対し、『存在するとは別の仕方』においては、記号体系を介さない接触として捉えられている点（責任を負うよう他人が私を召喚する際、『全体性と無限』においては記号を介して私に呼びかけていたのに対し、『存在するとは別の仕方』においては私に何も言うことなく取り憑くという点）に、両著作の差異を見出している（上田和彦『レヴィナスとブランショ——〈他者〉を揺るがす中性的なもの』水声社、2005年、237頁）。

<sup>22</sup> *AE*, p. 142/214 頁。

<sup>23</sup> *Ibid.*

#### 第4章第3節 『存在するとは別の仕方』における《同》と《他》の関係

第1節と第2節では『存在するとは別の仕方』における《同》と《他》の記述についてみてきた。そのなかでこれまでの流れと異なる点は、《同》の成立過程ですでに《他》が関わっていることと、《他》の近さであった。本節ではこのような《同》と《他》との関係を詳しく見ていき、〈身代わり〉という概念が繁殖性に代わるものであることを明らかにすることを試みる。

〈身代わり〔substitution〕〉は、「隣人の身代わり」という表現が用いられることから、《他》のために《同》が身代わりなることとして考えることができる。だが、〈身代わり〉とは、通常考えられているように、《他》のために《同》が自らを賭して、《他》のために《同》が消滅するような悲劇的な自己供与だけを含むものなのだろうか。〈身代わり〉とは、《他》との関わりをとおして、《同》がその主体性を、〈自己のために〉から〈他のために〉へと〈置き換えること〔substitution〕〉であり、そのことによって自我の主体性を刷新するものなのではないのか。このように、〈身代わり〉という概念を、《他》との関係をつうじて自我が自我とは〈他なるもの〉になること、そして《同》という主体性とは他なる主体性を持った主体として、自らを再生させることであると考えれば、〈身代わり〉という概念と繁殖性という概念とのあいだに関連性が見えてくる。

たしかに、『存在するとは別の仕方』における〈身代わり〉という概念においては、性差に基づく他性とのエロスの関係についても、そうしたエロスの関係のうちで誕生する子についても言及されているわけではない。だが〈身代わり〉という事態が繁殖性そのものと類似していると考えられるのは、〈身代わり〉という概念が、自己を放棄するというまさにそのことによって主体であり続けるような主体を描き出しているからである。繁殖性として達成される主体は、死を超えて維持される多元的な主体であった。つまり、主体のイニシアチブの彼方でなおも存続しうる主体の可能性を示唆するものであった。〈身代わり〉においてもまた、イニシアチブを放棄し、それでも存続しうる主体が示される。本節では〈身代わり〉という概念のうちに、『全体性と無限』における繁殖性の議論が息づいているということを明らかにすることを試みる<sup>1</sup>。

##### 1. 母性

まず、〈身代わり〉を準備する〈母性〔maternité〕〉についてみていく。母性は、すでに可傷性を論じる際に触れたように、《同》が《他》を孕んでいること、すなわち《同》のなかの《他》という主体性の形式を表わしている。



防御物と覆いの不在をしるす零点の手前で、感受性は、原因の介入に先立ち、〈他なるもの〉の現われに先立っている、非-現象による触発であり、〈他なるもの〉の他性による喚問である。すなわち、前起源的な「自己に休らわないこと」、迫害された者の動揺 [inquiétude] ——「どこに存在しよう?」、「どうやって存在しよう?」——言い換えれば、苦痛の諸々の狭窄な次元、手前という予想外の次元におけるねじれである。自己から引き離されること、無以下のもの [moins que rien とるに足りないもの]、ネガのなかへの——無の後ろへの——投棄、母性、〈同〉のなかでの〈他〉の懐胎である。(AE p.121/183 頁)

《同》が《他》を孕むという形式は、一見すると、『全体性と無限』における《同》の形式、すなわち《他》と分離した《同》とはまったく異なっているように見える。だが、『全体性と無限』における《同》のうちに、《他》との関係が兆していると考えれば、『全体性と無限』における《同》と《他》も母性と同じように記述できるのではないだろうか。このように考えると、『全体性と無限』における父性や現在もまた、〈子としての未来〉を孕んだ父性や、死の未来を孕んだ現在として、母性に類似した形で記述することができると考えられる。また、父と子、あるいは死の未来と現在は、直線的に表現されるようないわゆる通常の時間系列とは異なる時間を提示するものであったが、構造上の類似性から、母性のうちにおける《同》と《他》の関係においてもまた、多元的な時間が含まれていると考えられる。

母性という形式において、《同》は《他》を孕んでいるが、このことは《同》が《他》を所有しているということの意味しない。そのため、《同》が《他》を孕むということのうちに《同》のイニシアチブは働いておらず、母性は、その自己性を、《他》を自己同一化するという仕方にも負っているわけではない。《同》による所有の場合、作用の方向は《同》から《他》へと働くが、それとは反対に、母性において作用は《他》から《同》へと働いている。そればかりか、母性において《同》は《他》に迫害されている。だが、《他》による迫害は《他》への隷属を示しているのではない。

どんな隷属も、「《他》のために」である《同》の疎外のなかには含まれていない。責任において、《同》、《自我》は、代替不能なもの [irremplaçable かけがえのないもの] として召喚され、引き起こされた自我であり、したがって [……] 至上の受動性において唯一的なものとして告発された [accusé] 自我である。(AE p.212/309 頁)

母性における《同》の疎外は、《同》が《他》に対して責任を負っており、その責任から免れることができないということを示している。そして、責任の回避不可能性は責任を負わされた主体の代替不可能性を意味する。すなわち、母性は、迫害と同時に、責任の唯一性をも示しているのである。逆説的ではあるが、《他》に迫害されるというまさにそのことによって、主体は自己性、唯一性を獲得するのであり、一者となるのである。すなわち母性は、《他》に迫害され、《同》としてのあり方を審問されることで、一者であり続けることができるような主体を表わしている。

こうした母性としての主体性が〈身代わり〉において遂行される。言い換えれば、母性として提示された多元的な時間が、〈身代わり〉において多元的に時間化する。そこで主体は、自己の存在に固執する一者という形式を放棄して、自己とは〈他なるもの〉へと変容し、〈他のための一者〉としての主体性を纏うことになる。

## 2. 再帰から〈身代わり〉へ

では、母性を遂行する〈身代わり〉とはどういったことであろうか。〈身代わり〉は、自己の「再帰 [récurrence]」と密接に結びついている。再帰とは、意識において自己が回帰するのは異なる仕方で、自己が作り変えられることと解することができる。まず、再帰を意識における自己回帰と比較してみよう。意識における自己回帰とは以下のようなものである。

志向的意識において、そして志向的意識によって成就されるものは、未来把持あるいは過去把持におけるずれをつうじて自己同一化され所有されるために、未来把持に身を捧げ、過去把持において自己から遠ざかる。存在におけるこの戯れは意識そのものである。すなわち、自己喪失であると同時に、真理における再発見でもある差異による、自己に対する現前。意識の自己のために [対自] はしたがって、存在が自分自身にふるう権能そのもの、存在の意志、存在の始原性である。意識の自己のために [対自] において、存在は自分に対して自らを等しいものとし、自らを所有する。(AE p.161/238 頁)

これに対し再帰する自己は意識の外部にある。

再帰における項はここで、意識と意識の戯れの彼方で——あるいは先立って——、意識が主題化する存在の彼方あるいは手前で、存在の外部で、したがって追放されているような自己のうちで探求されるだろう。(AE p.163/240-241 頁)

再帰する自己は、意識の手前に位置づけられている。そして意識の手前に位置づけられた自己は《自己》自身と言われる。「《自己》自身は、諸々の〈他なるもの〉に対する責任において、ほどくことができない仕方で結ばれている」<sup>2</sup>。可傷性と同様、再帰もまたすでに主体がこうむってしまっているものとして語られる。それゆえ、再帰する自己が位置づけられる意識の手前も過去として語られる。だが、この場合、意識の手前としての過去は意識化されえない過去である。「再帰は思い出すことのできるあらゆる過去よりも、現在に変換可能なあらゆる過去よりも過ぎ去っている」<sup>3</sup>。意識の手前で、現在と化すことがなく、したがって意識化されることもない過去という《他》の領域に、《自己》自身は位置づけられる。

意識の自己についての反省、《自己》を知覚する《自我》は、自己自身の先立つ再帰にも、自己自身のどんな二重性もなき一者にも似ていない。この一者は、一挙に自己へと追いつめられ、壁に押しつけられ、自らの皮膚のうちでねじれ、自らの皮膚のうちで苦しみ [mal]、すでに自己のうちにありながら自己の外にある。(AE p.164/243 頁)

再帰とは、意識によって主題化される存在、すなわち自己意識としての自己のように、自己自身へと回帰し合致することで一者となることではない。再帰とは、自己が内へ内へと追いつめられ、ねじれ、内にありながらも外にあるという逆説的な自己の様態を表わしている。この場合の「自己の外にある」とは、《他》に対する責任への召喚を意味している。そして召喚されると同時に主体は自己のうちへ送り返される。「頼るもの [recours 依存] も祖国もないまま私は召喚され、すでに私自身に送り返される」<sup>4</sup>。再帰は、こうした責任への召喚と自己のうちへの送り返しとを同時に含んでいる。

再帰における「自己のうちに [en soi]」は責任への召喚であることから、自己のうちに身を落ち着けることではない<sup>5</sup>。再帰において自己は「動揺 [in-quiétude 非-平穩]」<sup>6</sup>のうちにあり。レヴィナスは再帰における《自己》の一者としてのあり様を「一挙に自己へと追いつめられ、壁に押しつけられ、自らの皮膚のうちでねじれ、自らの皮膚のうちで苦しみ」というように誇張法を用いて述べている。二重性なき一者、《自己》自身としての一者、再帰する《自己》としての一者は、〈他のための一者〉という条件付きの一者である。このような再帰における〈自己のうちに〉というあり方をレヴィナスは「迫害 [persécution]」とも呼んでいる。《他》に対する責任において召喚されるということは、《他人》によって受苦することであり、《他人》の苦しみを引き受けるということである。受苦することで主体は〈自己のために〉としてのあり方からどんどん遠ざかっていき、自己から迫害されてい

く。迫害において主体はますます《他》に曝され、剥き出しにされ、自己へと追いつめられる。

レヴィナスは再帰が自己喪失にまで至ると述べている<sup>7</sup>。この場合の自己喪失とは、〈自己のために〉としてある自己の一掃であると考えられる。そして〈自己のために〉としての自己が一掃され、代わりに〈他のために〉としての《自己》がとって代わる。こうした〈自己のために〉の〈他のために〉による代替が〈身代わり〉であると考えられる。「再帰、そこにおいて自己の外へ自己を追放することは、〈他なるもの〉に対する自己の身代わりである」<sup>8</sup>。再帰における《自己》のうちで「私は私の出発点の手前に自らが投げ出されているのを見出す」<sup>9</sup>。出発点の手前にまで追いつめられるということ、つまりそれはもはや自己ではないもの、すなわち《他》と化すほどまでに追いつめられるということと解される。「《自己》のうちでの——《自己》の自己同一性の手前での——《他》における《自我》の隠遁」<sup>10</sup>。「自己のために」の自己をつきぬけると、それは自己の贈与となり、「自己のためにあるのではなく、すべてのもののためにある存在の創設——この場合、存在は存在であると同時に無関心ならざること〔desinteresment〕でもある——」<sup>11</sup>へといたる。

このように、〈他なるもの〉との関わりの中かで自らのあり方を〈他なるもの〉へと変える〔〈自己のために〉から〈他のために〉へ〕という点で、〈身代わり〉は繁殖性における子と類似している。『全体性と無限』においては、エロスの次元で生じた子は、平等性ないし兄弟関係と唯一性とを兼ね備えることで、顔の次元との結節点となっていた。子はすでに兄弟関係のうちに置かれているため、第三者を含む社会性のうちにあり、正義とつうじ合っている。だが同時に、子の唯一性を徴づけているのは、子が責任へとすでに召喚されているからでもある。

〈身代わり〉にも同様の構造は見出せるだろうか。先に見たように、〈身代わり〉へといたる再帰において、自己はすでに責任へと召喚されていた。しかしながら、そこに正義の文脈はなかった。正義は、近さのうちに含まれている。「近さのうちに、そもその初めから正義は現出しており、したがって正義は、意味の意味することから、〈他のための一者〉から、意味から生まれる」<sup>12</sup>。近さは、身代わりを準備する母性ととも分類されていることから<sup>13</sup>、〈身代わり〉の前段階に位置づけられる。このことから、〈身代わり〉はすでに正義を含んでいると考えられる。以上から、〈身代わり〉と子との類似性から、〈身代わり〉と繁殖性との関連性を指摘することができる。

---

<sup>1</sup> レヴィナスにおけるエロスと繁殖性の問題を取り扱ったものとしてはテイズによる研究があるが、この著作のなかでテイズは『存在するとは別の仕方』を除外している。テイズは『存在するとは別の仕方』が逃走というテーマにおいては『全体性と無限』よりも初期論考に近いところにあるとしながらも、『存在するとは別の仕方』は動機、構造、用語法などの点で明確に異なっていることから、『存在するとは別の仕方』を加えるのには慎重な態度を取っており、論じる対象には含めていない (Jean-Luc Thaysse, *Eros et*

---

*fécondité chez le jeune Levinas*, Paris: L'Harmattan, 1998, pp.15-17)。

<sup>2</sup> *AE*, p. 167/246 頁。

<sup>3</sup> *AE*, p. 165/244 頁。

<sup>4</sup> *AE*, p. 163/241 頁。

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *AE*, p. 170/251 頁。

<sup>7</sup> *AE*, p. 175/257 頁。

<sup>8</sup> *AE*, p. 175/258 頁。

<sup>9</sup> *AE*, p. 182/268 頁。

<sup>10</sup> *AE*, p. 183/269-270 頁。

<sup>11</sup> *AE*, p. 184/270 頁。

<sup>12</sup> *AE*, p. 248/361 頁。

<sup>13</sup> 母性は、可傷性、近さ、責任、接触と同列に置かれている。これらはすべて感受性として提示されている (*AE*, p. 122/185 頁)。

## 結論

これまで述べたことをまとめると、以下のようになる。

「逃走について」において、存在することは他の何ものにも準拠することのない自己準拠として捉えられ、これが存在の同一性と見なされる。レヴィナスはこの自己充足的な存在の同一性のうちに、存在の重荷的性格を見出す。存在は重みとして捉えられ、主体にとっては苦痛となり、存在は自己を満足させるものから、たちまち、自己がそこから逃れたいくなるようなものへと転化する。主体は、存在の重みに囚われていることを重荷に感じ、存在との同一的なあり方からの逃走欲求を抱く。逃走欲求とは、ただそこから逃れたいという欲求であり、この存在の重みから逃れること以外は何も目指していない。存在の同一性とは、自我が自己自身であるという繫縛性である。このような自己繫縛性は、居心地の悪さ、具体的には羞恥や吐き気といった身体的苦痛として示される。そしてこれらの現象は、自己繫縛性からの逃走不可能性をも指し示している。羞恥においては、隠したいものを自己自身に対して隠すことができないという羞恥の意味から、自己繫縛性が明らかになると同時に、自己からの逃走不可能性が明かされる。吐き気においては、吐き気から逃れることができないという事実から、自己からの逃走不可能性がより鮮明に描き出される。このようにして、存在の同一性からの逃走欲求と逃走不可能性が、主体において示される。

『実存から実存者へ』においても、自己繫縛的な主体のあり方について引き続き考察がなされる。自我と自己との解消しえない繫縛性は、倦怠、怠惰、疲労という身体的苦痛からあぶり出される。これらの現象はそれぞれ、存在することの拒絶を含んでいる。倦怠は〈存在しなければならない〉の拒絶として、怠惰は存在することのためらいとして、疲労は存在することへの遅れとして捉えられ、これらの現象のうちで自己繫縛的なあり方が如実に現われる。さらに、存在の重荷的性格は新たに〈ある〉という概念のもとで捉えなおされる。〈ある〉とは非人称的で匿名の存在一般であり、〈存在者の存在〉といった存在者のもとにあるような存在形態を拒む〈存在者なき存在〉として規定される。〈ある〉は、夜の闇においてはすべての形あるものが溶解してしまうという夜の経験と類比的に語られ、その性格が記述される。〈ある〉とはそこから逃れることのできない出口なしの恐怖として示される。このような〈ある〉のさなかで人称的な主体が生起する仕方は〈基体化〉と〈定位〉として描かれる。基体化は動詞の実詞化として、定位は身を横たえることとして、具体的に記述される。定位によって自我は、意識、身体、すなわち空間的・時間的意味を持つ〈こことしての現在〉として生起することで、〈ある〉を中断する。だが主体は、基体化や定位によって再び自己自身に縛られることになり、自己繫縛的なあり方へと陥ってしま

う。

自我の〈こことしての現在〉への準拠は絶望として捉えられることから、〈こことしての現在〉からの解放、すなわち救済の道は未来に求められる。〈こことしての現在〉は自己準拠的であるため、自らと同等な諸瞬間とは関わっていない。それゆえ、自らの苦しみをだれにも肩代わりしてもらうことができない。このような現在に救済の道を開くのが、現在の復活としての未来である。現在の復活としての未来は、ここに繋ぎ止められた現在を条件に成立する、現在とは〈他なるもの〉である。そしてそれは〈他なるもの〉としての現在の復活でもある。現在の復活としての未来は繁殖性として考察される。〈他なるもの〉としての未来は、〈私-君〉という非対称的な間主観的關係における他人との対面關係によってもたらされると考えられる。対面關係における他人との非対称性は、エロスの關係における〈女性的なもの〉としての〈他なるもの〉との關係から明らかにされる。〈女性的なもの〉は、主体によってとらえることも見ることもできない、本質的に〈他なるもの〉として位置づけられる。〈女性的なもの〉に属する根本的に認識されえないというこうしたあり方は、光から身を隠すという意味で〈恥じらい〉として定義される。主体はこのような〈女性的なもの〉と、意識とは別の水準で関わる。〈女性的なもの〉との關係は、近さであると同時に決して合一しえない悲壮さでもある。つねに自我の把持から逃れゆく〈女性的なもの〉との關係は、愛撫として示される。愛撫において、自我が抱える現在の苦痛はどこか他所へ誘われ、現在の復活であるような未来が告知される。〈女性的なもの〉との關係において渴望される現在の復活としての未来は繁殖性において実現される。繁殖性においては、〈他なるもの〉への超越〔現在が未来であること〕と、そこにおける自我の保存〔未来が現在の復活であること〕が問題となる。この問題は父性によって回答される。父であるとは、他人でありながら自我でもあるような〈子〉との關係であり、そこには多様性と超越とが含まれている。繁殖性としての時間は、〈私は私の息子である〉という表現によって端的に示される。

『全体性と無限』においては、主体は《同》として規定される。《同》としての主体は〈享受〉の次元で生起する。享受とは〈～によって生きる〉という根源的な生の次元である。享受における主体は対象を糧と見なし、糧を享受することによって自我として生起する。享受とは生という生物にとってもっとも基礎的な次元で生じるものであることから、生物的な生と類似しているように見える。だが、生物的な生においては生命の維持に至る存在が究極的な目的とされるのに対し、人間的な生においては存在よりもまず糧を享受し幸福になることが優先される。享受における〈他なるもの〉は〈元素〉という感覺的質であり、形ある〈もの〉ではない。自我は享受のさなかで元素に浸り、元素に依存しつつ自存している。享受においては自我と〈元素〉との境界は曖昧であり、自我はつねに〈元素〉の影

響をこうむり続ける。

享受の次元で〈基体化〉した《同》としての主体は、〈家〉の次元において〈定位〉する。家に住まうことによって主体は、元素との直接的な関係から距離を置くことができるようになる。家に住まうことで主体のあり方は享受から掌握へと変化する。それにともなって、主体が関わる対象も感覚的質から形ある〈もの〉へと変化する。対象が〈もの〉になることで、主体は〈もの〉を把持し、理解し、ある一定の期間、所有することが可能となる。また、〈もの〉を自由に取り扱うことができるようになることで、主体は権能の発露としての自由を獲得する。家に住まうことによって享受は繰り延べられるが、家の次元は享受の次元から切り離されているわけではない。あらゆる〈もの〉は享受へと回帰する。〈もの〉の所有は永遠的なものではなく、形ある〈もの〉もいずれは元素へと溶解していく。家における掌握といった《同》の働きは、主体を〈ある〉から解放するものではない。家の分離が達成されるのは、家が迎え入れる《他》によってである。家においては歓待性という《他》の迎え入れが兆している。家とは、《同》へも《他》へも開かれているという分離された自我の極めて両義的なあり方を表わしている。

家における集約と歓待性は〈女性〉を条件としている。家における〈女性〉は、絶対的な《他》からも、経験的に家のなかにいる女性からも区別される。家における〈女性〉が示すのは一種の存在論的カテゴリーである。〈女性〉の源泉は、ユダヤ教あるいは聖書的な世界における経験的な女性に求められる。〈女性〉は、労働や所有といった主体における男性的機能を地に結びつけ、家の次元そのものを《他》の次元から分離させるために働き、男性的な主体性ととも主体を構成する。家における〈女性〉は主体の内部における二元性を表わしていることから、初期論考における自我-自己の二重構造と照らし合わせて考えることができる。このことから、家における〈女性〉という〈他なるもの〉を、自我の内なる〈他なるもの〉として解釈する可能性が開かれる。

『全体性と無限』において《他》は《他人》の〈顔〉として顕現する。《他》の顕現である〈顔〉は、認識対象の一つではなく、認識を超越した次元から《同》の自由を問いただす。《他人》の顔は、〈師〉という高みの次元と、〈異邦人〉に代表される低さの次元という両義的な次元を備えている。師としての顔は、高みから言語を語ることによって《同》を問いただすとともに、《同》と《他》との非対称的關係に《他》の高さを付け加える。師の顔は高みから言語を語ることによって《同》を支配するよう見えるが、師の言語は〈教え〉であるため、《同》の蹂躪や否定にはつながらず、《同》の自己性を維持したまま統御する。師が《他》の高みという次元を示していたのとは対照的に、異邦人は《他》の身近さを示す。異邦人の顔は、《他人》を掌握する《同》の権能の否定、言い換えれば殺人の否定として《同》の自由を問いただす。《同》が権能によって《他人》を掌握することは、《他



人》の他性を無化すること、つまり殺人に等しい。異邦人の顔は、主体に「汝殺すなかれ」と訴えることで主体のうちに羞恥を引き起こし、《同》としてのあり方を徐々にほどいていく。顔による問いただしにより、《同》としての主体は自らが所有する世界を《他人》へ語り出し、贈与することで、普遍性へと開かれていく。また、顔においては第三者という公的次元も告げられているため、主体は外部へと開かれていくと同時に、正義へも開かれていく。そしてその正義によって《他人》との兄弟関係のうちに置かれる。

初期論考で論じられていたエロスの関係は、『全体性と無限』においては、愛の関係が強調され、〈女性的なもの〉が〈愛される女性〉として捉えなおされる。〈愛される女性〉は愛の両義性に基づいて、超越的でもあり享受へと曝されるものでもあるという曖昧さを持つものとして提示される。〈愛される女性〉のこのような曖昧さが〈愛される女性〉のエロスのあり方として規定される。〈愛される女性〉のエロスのあり方は、愛撫という関係において現われる。愛撫から生じる官能という享受のなかで、〈愛される女性〉の他性あるいは超越性が現われる。〈愛される女性〉の他性は〈いまだ存在しないもの〉という、主体の権能や可能的なものを越えたところに位置づけられる。これは〈愛される女性〉としての未来と、主体としての現在との差異を示している。主体は、愛撫によって引き起こされる官能のなかで、〈愛される女性〉のうちに自己を見出し、《同》としてのあり方から《同》とは異なるあり方へと誘われる。〈愛される女性〉としての〈異なるもの〉とのエロスの関係のうちで、自らの自己同一的なあり方から解放されるとともに実体化する自我は、〈子〉と呼ばれる。子は繁殖性がもたらす自我の更新を示している。主体は子であることによって、自己繫縛的なあり方を断ち切るとともに、〈異なるもの〉としての瞬間を再開させ、つねに若やいだものとして自己を再開させる。

顔の次元とエロスの次元はともに、《同》としての主体を《他》が問いただすという構造を持っている。エロスの次元は〈顔の彼方〉として、顔の次元と端的に異なる次元として位置づけられながらも、顔の次元に含まれる《他人》との同胞関係あるいは兄弟関係といわれる平等性を成立条件としていることから、顔の次元を前提している。エロスの次元は〈顔の彼方あるいは手前〉から顔の次元を支えている。エロスの次元は、顔の次元において問いただされた《同》を、顔とは別の次元で維持する仕方であり、それによって顔の次元における《同》と《他》との関係を支えている。顔の次元とエロスの次元の結節点は子に見出される。子は選ばれたものであり、子は選ばれたものであることによって、平等性ないし兄弟関係のうちに位置づけられると同時に、《他》に対する倫理的な責任へと召喚されている。顔の次元において問いただされた主体は、子であることによって、自らの平等性ないし兄弟としてのあり方、ひいては正義へと開かれたあり方を補完している。

『存在するとは別の仕方』において主体の《同》としてのあり方は、〈ある〉に即した

形で、内存在性への不屈の固執として規定される。これまでは《同》を出発点として《他》が探求されていたのに対し、『存在するとは別の仕方』においては、《同》とは別の仕方、すなわち存在するとは別の仕方《他》が探求される。《同》と《他》との関係は、《同》が自己の外部に超越することで《他》へと至るという関係から、《同》が《他》と化すほどに自己の内部に追いつめられることで《他》へと至るという関係へ変容する。

『存在するとは別の仕方』において、主体の《同》としてのあり方を支えていた享受という概念は、〈可傷性〉という概念の条件として働く。享受は『全体性と無限』と同様、主体を生起させるエゴイズム的な運動であるが、可傷性へと反転することによって、《同》の《他》へと曝されたあり方を明らかにする。可傷性によって、《同》のなかの《他》という主体の構造が示される。また、倫理的な次元における《他》の顕現を表わしていた顔という概念には、エロスの次元における〈愛される女性〉という意味が付加される。さらに、自己とは〈他なるもの〉との関係における自我の更新を意味していた繁殖性という概念は、〈身代わり〉という概念のうちに見出される。

以上から、レヴィナスの主体概念における一貫性は以下のように示すことができる。

主体概念の探求は、存在の自己同一性にに基づく自己繫縛的な自我というモデルから開始されている。自己に繫縛されているという否定的なニュアンスを帯びた自己同一的な自我モデルは、初期論考で提示されたあと、《同》としての自我と言い換えられ、後期に至るまで引き継がれている。その生成や成立の仕方は、初期論考で提示された〈基体化〉と〈定位〉を基礎としており、基体化は〈眠り〉や〈享受〉によって、定位は〈こととしての現在〉や〈家〉として具体化される。自己同一的な自我は、『全体性と無限』において、主に享受の議論をとおして、《他》との関係を開始するために欠かすことのできない出発点として肯定的に捉え直されるが、『存在するとは別の仕方』においては再び、内存在性への固執として否定的なものとして位置づけられる。

以上から、自己同一的な自我は、否定的に捉えられるにせよ肯定的に捉えられるにせよ、《他》との関係を始めるために必ず必要とされ、初期から後期に至るまで変わらず、主体概念の探求の入り口として機能していることがわかる。

自我を自己同一的なあり方から解放する〈他なるもの〉については、初期論考における〈対面〉の記述において萌芽した後、『全体性と無限』における顔の議論において絶対的に〈他なるもの〉としての《他》として仕上げられている。初期論考において対面関係はエロスの関係によって説明されていたが、『全体性と無限』においても顔の次元はエロスの次元によって補完されている。エロスの次元における〈女性的なもの〉との関係は、『全体性と無限』において〈愛される女性〉との関係としてより詳細に論じられるようになるが、

構造的には同じものである。また、自己同一的な自我が《他》によって問いただされることで自らを更新していくという繁殖性の議論については、初期論考から『全体性と無限』に至るまでは、〈こことしての現在〉の復活である未来として、父性とともに論じられている。『存在するとは別の仕方』においては、繁殖性という語も父性という語も消え去るが、《他》との関わりにおいて自我が自己とは〈他なるもの〉へと置き換えられるという意味を持つ〈身代わり〉という概念のなかに息づいている。

《他》の領域は、師、異邦人、愛される女性、隣人といった形で様々に具体化されるが、その現われは単独で記述することができず、つねに《同》との関わりの中かで記述される。このような〈関係性としての《他》〉は『存在するとは別の仕方』において、《同》の外部性としての《他》から、《同》の内部性としての《他》として変化しているように見える。だが、このような変化は《他》の他性についての語られ方の違いであり、《他》との関わりの中かで自我が自己同一的なあり方を更新していくという基本的な主張の枠組みは保持されている。

したがって本論では、レヴィナスにおける主体概念は初期から後期に至るまで、存在の同一性からの解放という枠組みの中かで問い続けられており、その枠組みの中かで探求される主体は、自己同一的な自我を起点に《他》との関係へと開かれることで自己を更新するという点で、構造的に一貫したものであることが明らかになった。しかしながら、構造上の一貫性にも関わらず、なぜ各時期において主体概念に関わる諸概念の語り方が変化しているのかという問いはなお残されたままである。とりわけ、『存在するとは別の仕方』における語り方の変化の意味については、それ以前の著作との関わりをより明らかにするためにも、引き続き探求されなければならない。また、本論ではレヴィナスにおける主体概念の構造的な一貫性を示すことへ強く導かれるあまり、具体化というレヴィナス独自の現象学的手法によって取り上げられた諸現象の意味について深く考察することがおろそかになってしまった。これらを今後の課題とし、本論の結びとしたい。

## 〈参考文献〉

### ( I ) 一次文献

〈エマニュエル・レヴィナスの著作および論文〉

*La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), Paris: Vrin, 1994; 2001. (『フッサール現象学の直観理論』佐藤真理人・桑野耕三訳、法政大学出版局、1991年)

“Martin Heidegger et l'ontologie” (1932), in *DEHH*. (「マルティン・ハイデガーと存在論」『実存の発見——フッサールとハイデッガーと共に』所収)

*De l'évasion* (1935), Montpellier: Fata Morgana, 1982; Livre de poche, 1998. [本論では “De l'évasion”, *Recherches philosophiques*, n°5, 1935-1936, pp. 373-392 を使用] (「逃走について」内田樹・合田正人編訳『超越・外傷・神曲——存在論を超えて』国文社、1986年、所収)

*De l'existence à l'existant* (1947), Paris: Vrin, 1981; Livre de poche, 2004. (『実存から実存者へ』西谷修訳、ちくま学芸文庫、2005年)

*Le temps et l'autre* (1947), Montpellier: Fata Morgana, 1979; Paris: PUF, 2007. (『時間と他者』原田佳彦訳、法政大学出版局、1986年)

*En découvrant l'existant avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin, 1949/1967; Livre de poche, 2006.

(本論では『実存の発見——フッサールとハイデッガーと共に』佐藤真理人・小川昌宏・三谷嗣・河合孝昭訳、法政大学出版局、1996年〔1967年版に対応。ただし「時間的なものにおける存在論」と「哲学と無限の観念」は割愛されている〕を使用した。他に、1949年版を底本にし「エトムント・フッサールの業績」と「マルティン・ハイデガーと存在論」のみを訳出した『フッサールとハイデガー』丸山静訳、せりか書房、1977年がある)

“État d'Israël et religion d'Israël” (1951), in *DL*. (「イスラエル国とイスラエルの宗教」『困難な自由』所収)

“Le Moi et la totalité” (1954), in *EN*. (「自我と全体性」『われわれのあいだで』所収)

“Le judaïsme et le féminin” (1960), in *DL*. (「ユダヤ教と女性性」『困難な自由』所収)

*Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1961; Livre de poche, 2006.

(『全体性と無限 (上)』熊野純彦訳、岩波文庫、2005年／『全体性と無限 (下)』熊野純彦訳、岩波文庫、2006年)

*Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris: Albin Michel, 1963/1976; Livre de poche, 2007. [ポ

ッシュ版は1976年版に対応] (本論では、1963年版に対応する『困難な自由』内田樹訳、国文社、2008年を使用した。他に、1976年版に対応する『困難な自由』合田正人・三浦直希訳、法政大学出版局、2008年がある)

*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1974; Livre de poche, 2006.

(『存在の彼方へ』合田正人訳、講談社学術文庫、1999年〔初版の国文社版は1990年刊〕)

*Éthique et infini*, Paris: Fayard, 1982; Livre de poche, 1994. (『倫理と無限』西山雄二訳、ちくま学芸文庫、2010年)

*Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris: Grasset, 1991; Livre de poche, 2007. (『われわれのあいだで』合田正人・谷口博史訳、法政大学出版局、1993年)

*Œuvres 1, Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*, Paris: Grasset/IMEC, 2009. (『レヴィナス著作集1——捕囚手帳ほか未刊著作』ロドルフ・カラン／カトリーヌ・シャリエ監修、三浦直希・渡名喜庸哲・藤岡俊博訳、法政大学出版局、2014年)

*Œuvres 2, Parole et Silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*, Paris: Grasset/IMEC, 2009. (『レヴィナス著作集2——哲学コレージュ講演集』、ロドルフ・カラン／カトリーヌ・シャリエ監修、藤岡俊博・渡名喜庸哲・三浦直希訳、法政大学出版局、2016年)

## (II) 二次文献

### 〈外国語文献〉

Bernet, Rudolf, "Levinas's Critique of Husserl", Dale Kidd (trans.), in Simon Critchley and Robert Bernasconi (eds.), *The Cambridge Companion to Lévinas*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Burggraeve, Roger, *Emmanuel Levinas et la socialité de l'argent*, Leuven: Peeters, 1997. (『貨幣の哲学』合田正人・三浦直希訳、法政大学出版局、2003年)

Critchley, Simon, "Introduction", in Simon Critchley and Robert Bernasconi (eds.), *The Cambridge Companion to Lévinas*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Derrida, Jaques, "Violence et métaphysique", in *L'écriture et la différence*, Paris: Édition du Seuil, 1967, Livre de poche. (『暴力と形而上学』『エクリチュールと差異(上)』若桑毅・野村英夫・阪上脩・川久保輝興訳、法政大学出版局、1977年)

———, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris: Galilée, 1997. (『アデュー』藤本一勇訳、岩波書店、2004年)

Drabinski, John E., *Sensibility and Singularity: The Problem of Phenomenology in Levinas*, Albany: State University of New York Press, 2001.

Frank, Didier, *L'un-pour-l'autre: Levinas et la signification*, Paris: PUF, 2008. (『他者のための一

- 者——レヴィナスと意義』米虫正巳・服部敬弘訳、法政大学出版局、2015年)
- Hansel, Joëlle, “ Autrement que Heidegger: Levinas et l’ontologie à la française ”, in Joëlle Hansel (ed), *Levinas. De l’Être à l’Autre*, Paris: PUF, 2006.
- Katz, Claire Elise, “ From Eros to Maternity: Love, Death and “the Feminine” in the Philosophy of Emmanuel Levinas ”, in Claire Katz and Lara Trout (eds.), *Emmanuel Levinas: Critical Assessments of Leading Philosophers (Volume III: Levinas and the Question of Religion)*, Abingdon: Routledge, 2005.
- Lawton, Jr., Philip N, “ Love and Justice: Levinas’s Reading of Buber ”, *Philosophy Today*, 20(1), 1976; reed., in Claire Katz and Lara Trout (eds.), *Emmanuel Levinas: Critical Assessments of Leading Philosophers (Volume III: Levinas and the Question of Religion)*, Abingdon: Routledge, 2005.
- Lescourret, Marie-Anne, “ Homo philosophicus ”, in Joëlle Hansel (ed), *Levinas. De l’Être à l’Autre*, Paris: PUF, 2006.
- Llewelyn, John, “ Levinas and Language ”, in Simon Critchley and Robert Bernasconi (eds.), *The Cambridge Companion to Lévinas*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Marion, Jean-Luc, “ Note sur l’indifférence ontologique ”, in Jean Greisch et Jacques Rolland (dir.), *Emmanuel Lévinas. L’Ethique comme philosophie première*, Paris: Cerf, 1993. (「存在論的無差異についての覚書」合田正人・高橋聡一郎訳『思想』第 874 号、岩波書店、1997 年)
- Moati, Raoul, *Événements nocturnes: Essai sur Totalité et Infini*, Paris: Hermann Éditeurs, 2012.
- Mosès, Stéphane, “ L’idée de l’infini en nous ”, in Jean Greisch et Jacques Rolland (dir.), *Emmanuel Lévinas. L’Ethique comme philosophie première*, Paris: Cerf, 1993. (「われわれのうちなる無限の観念」谷口博史訳『思想』第 874 号、岩波書店、1997 年)
- Putnam, Hilary, “ Levinas and Judaism ”, in Simon Critchley and Robert Bernasconi (eds.), *The Cambridge Companion to Lévinas*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002. (「レヴィナス——我々に要求されていることについて」『導きとしてのユダヤ哲学』佐藤貴史訳、法政大学出版局、2013 年)
- Ricœur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil, 1990. (『他者のような自己自身』久米博訳、法政大学出版局、1996 年)
- , *Autrement. Lecture d’autrement qu’être ou au-delà de l’essence d’Emmanuel Levinas*, Paris: PUF, 1997; 2006. (『別様に』関根小織訳、現代思想新社、2014 年)
- Rogozinski, Jacob, “ De la caresse à la blessure: outrance de Lévinas ”, *Les temps modernes*, n°664, 2011. (「愛撫から傷へ——レヴィナスの行き過ぎ」小倉拓也訳『現代思想』第 40 巻第 3 号、青土社、2012 年)

- Salanskis, Jean-Michel, “ Sur des objections à Levinas ”, *L’humanité de l’homme. Levinas vivant II*, Paris: Klincksieck, 2011, pp. 101-123. (「レヴィナスに対する諸反論について」小手川正二郎訳『現代思想』第40巻第3号、青土社、2012年)
- Sandford, Stella, “ Levinas, Feminism and the Feminine ”, in Simon Critchley and Robert Bernasconi (eds.), *The Cambridge Companion to Lévinas*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Schnell, Alexander, *En face de l’extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*, Paris: Vrin, 2010.
- Strasser, Stephan, *Jenseits von Sein und Zeit*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1978.
- Thayse, Jean-Luc, *Eros et fécondité chez le jeune Levinas*, Paris: L’Harmattan, 1998.

〈日本語文献〉

- イーグルストン、ロバート『ホロコーストとポストモダン——歴史・文学・哲学はどう応答したか』田尻芳樹・太田晋訳、みすず書房、2013年
- 市川裕「レヴィナスにおけるタルムード研究の意義」『哲学雑誌』第793号、有斐閣、2006年。
- 伊原木大祐「レヴィナス、アンリ、反宇宙的二元論」『宗教哲学研究』第30号、宗教哲学会、2013年。
- 、「E・レヴィナス「エロスの現象学」における二元性の問題」『基盤教育センター紀要』第23号、北九州市立大学基盤教育センター、2015年。
- 岩田靖夫「レヴィナスにおける死と時間——ハイデガーとの対比において」『思想』861号、岩波書店、1996年。
- 上田和彦『レヴィナスとブランショ——〈他者〉を揺るがす中性的なもの』水声社、2005年。
- 内田樹『レヴィナスと愛の現象学』せりか書房、2001年。
- 岡田篤志「レヴィナスにおける〈自己〉について」『関西大学哲学』第18号、関西大学哲学会、1998年。
- 、「レヴィナス言語倫理学の生成と構造(1)」『関西大学哲学』第25号、関西大学哲学会、2005年。
- 、「レヴィナス言語倫理学の生成と構造(2)」『関西大学哲学』第26号、関西大学哲学会、2008年。
- 木元麻里「レヴィナスの主体論——モナドロジーに関するルノーの解釈を手がかりとして」『人間文化論叢』第7巻、お茶の水女子大学大学院人間文化研究科、2004年。

- 熊野純彦『レヴィナス——移ろいゆくものへの視線』岩波書店、1999年。
- 久米博「「選ばれた者の尊厳」をめぐって——レヴィナスとリクール」『思想』第874号、岩波書店、1997年。
- 、『現代フランス哲学』新曜社、1998年。
- 、「現代フランス哲学における二つの他者論——レヴィナスとリクール」『立正大学人文科学研究所年報、別冊』第13号、立正大学人文科学研究所、2003年。
- 合田正人『レヴィナス——存在の革命へ向けて』ちくま学芸文庫、2000年。
- 小手川正二郎『甦るレヴィナス——『全体性と無限』読解』水声社、2015年。
- 坂口ふみ『〈個〉の誕生——キリスト教教理をつくった人びと』岩波書店、1996年。
- 佐藤香織「レヴィナスが「差異」について語るしかた」『論集』22、東京大学大学院人文社会科学系研究科・文学部哲学研究室、2004年。
- 、「レヴィナスにおける時間性と自他の関係」『論集』23、東京大学大学院人文社会科学系研究科・文学部哲学研究室、2005年。
- 佐藤義之「「顔」は何を訴えているのか」京都大学大学院人間・環境学研究科総合人間学部『人間存在論』刊行会編『人間存在論』第8号、2002年。
- サランスキ、ジャン=ミシェル「『全体性と無限』の諸地平」合田正人・渡名喜庸哲訳、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』知泉書館、2014年。
- ジャンコー、ドミニク『現代フランス現象学——その神学的転回』北村晋・阿部文彦・本郷均訳、文化書房博文社、1994年。
- 末松壽「ポール・ロワイヤルの『文法』および『論理学』における形容名詞」『山口大学哲学研究』第6巻、山口大学哲学研究会、1997年。
- 杉村靖彦「倫理的主体性をめぐって——レヴィナスとナベール」『哲学研究』第565号、京都哲学会、1998年。
- 関根小織『レヴィナスと現れないものの現象学——フッサール・ハイデガー・デリダと共に反して』晃洋書房、2007年。
- セバー、フランソワ=ダヴィッド『限界の試練——デリダ、アンリ、レヴィナスと現象学』合田正人訳、法政大学出版局、2013年。
- デコンブ、ヴァンサン『知の最前線——現代フランスの哲学』高橋允昭訳、TBSブリタニカ、1983年。
- 中敬夫「〈一なき多〉の場の自己経験としての〈多なき一〉——レヴィナス多元論の批判の試み」『愛知県立芸術大学紀要』第28号、愛知県立芸術大学、1999年。
- 、「他性と神——現代フランス現象学に於ける「超越」の問題をめぐって」『宗教哲



- 学研究』第30号、宗教哲学会、2013年。
- 中真生「レヴィナスにおける自己保存の努力（conatus）について」『論集』18、東京大学大学院人文社会系研究科・文学部哲学研究室、1999年。
- 、「レヴィナスの「他者にとり憑かれる自己」において、「共感」のありかを考える」『論集』19、東京大学大学院人文社会系研究科・文学部哲学研究室、2000年。
- 、「主体の被造性（créaturalité）——依存における自律」『哲学雑誌』第793号、有斐閣、2006年。
- 、「レヴィナスにおける「無限の観念」と「内在の超越」」『論集』24、東京大学大学院人文社会系研究科・文学部哲学研究室、2006年。
- 永井晋『現象学の転回——「顕現しないもの」に向けて』知泉書館、2007年。
- 庭田茂吉「レヴィナスの倫理思想——主体性と他者」『倫理学研究』第21集、関西倫理学会、1991年。
- 根無一行「レヴィナスにおけるエロスと子を生むこと〈父性〉をめぐる一試論——救済の問いに向けて」『宗教学研究紀要』第8号、京都大学文学研究科宗教学専修、2011年。
- 、「レヴィナスとSSの顔」『宗教学研究』第31号、宗教哲学会、2014年。
- 箱石匡行「フランスにおける現象学の受容」『岩手大学教育学部研究年報』第40巻第1号、岩手大学教育学部研究年報刊行委員会、1980年。
- 、「フランスにおける現象学の展開」『岩手大学教育学部研究年報』第41巻第1号、岩手大学教育学部研究年報刊行委員会、1981年。
- 、「フランス現象学前史（I）」『岩手大学教育学部研究年報』第42巻第2号、岩手大学教育学部研究年報刊行委員会、1983年。
- 、「フランス現象学前史（II）」『岩手大学教育学部研究年報』第43巻第1号、岩手大学教育学部研究年報刊行委員会、1983年。
- 、「フランス1930年代の現象学研究の一面——『哲学探究』年報について」『岩手大学教育学部研究年報』第48巻第1号、岩手大学教育学部研究年報刊行委員会、1988年。
- 、「フランス1930年代の現象学研究の一面（続）——『哲学探究』年報について」『岩手大学教育学部研究年報』第49巻第2号、岩手大学教育学部研究年報刊行委員会、1990年。
- 、「レヴィナスの思想とフランスの現象学」『岩手大学教育学部研究年報』第50巻第1号、岩手大学教育学部研究年報刊行委員会、1990年。
- 、「ヘーリングとフランスの現象学運動——序説　ヘーリングの経歴と業績」『岩手大学教育学部研究年報』第53巻第3号、岩手大学教育学部研究年報刊行委員会、1994年。
- 馬場智一「根源への思考としての「住むこと」とパガニズム批判——レヴィナスとハイデ

- ガー』『一橋論叢』第132巻第2号、日本評論社、2004年。
- 、『倫理の他者——レヴィナスにおける異教概念』勁草書房、2012年。
- 浜渦辰二「訳者解説」、エトムント・フッサール『デカルト的省察』浜渦辰二訳、岩波文庫、2001年、345-375頁。
- 檜垣立哉「顔の彼方の生」『哲学雑誌』第793号、有斐閣、2006年。
- 、「生殖と他者——レヴィナスを巡って」実存思想協会編『レヴィナスと実存思想』理想社、2007年。
- 、「逆向きの幽霊としての子供——デリダに対抗するレヴィナス」『現代思想』第40巻第3号、青土社、2012年。
- 平石晃樹『『全体性と無限』における「超越論的なもの」——レヴィナスの「地平」概念解釈にもとづいて』『東京大学大学院教育学研究科紀要』第48巻、東京大学大学院教育学研究科、2009年。
- 藤岡俊博『レヴィナスと「場所」の倫理』東京大学出版会、2014年。
- 、「彷徨と居住——ハイデガー『真理の本質について』の読者のレヴィナス」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』知泉書館、2014年。
- ベンスーサン、ジェラルド「両義性と二元性——レヴィナスにおけるエロスのなものについて」平石晃樹訳、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』知泉書館、2014年。
- マゴネット、ジョナサン『ラビの聖書解釈——ユダヤ教とキリスト教の対話』小林洋一編、新教出版社、2012年。
- 三浦直希「50年代のレヴィナスにおける「エコノミー」」『人文学報』第333号、東京都立大学人文学部、2002年。
- 宮本久雄「レヴィナスにおける解釈学のヘブライ的契機——気（ルーアッハ）、psychisme, inspiration」『哲学雑誌』第793号、有斐閣、2006年。
- 村上靖彦「眩暈と不眠——レヴィナスの精神病理学」『現代思想』第40巻第3号、青土社、2012年。
- 村瀬鋼「分離と接触——レヴィナスと身体的主体」実存思想協会編『レヴィナスと実存思想』理想社、2007年。
- 屋良朝彦「他者の倫理へ向けて——レヴィナスにおけるエロスと言語」『人文学会紀要』第64号、札幌学院大学人文学会、1998年。
- 、「初期レヴィナスにおける〈存在〉と主体の誕生」『哲学年報』第48号、北海道哲学会、2001年。
- ランスロー、C./アルノー、A.『ポール・ロワイヤル文法〈一般・理性文法〉』ポール・リ

一チ編序、南館英孝訳、大修館書店、1972年。

レヒテ、ジョン『現代思想の50人』山口泰司・大崎博監訳、青土社、1999年。