

レヴィナスの哲学

石川 輝吉

生きる意味と欲望を問う

「ああ、明日もまた生きなければならぬのか」。レヴィナスの哲学には、しぶしぶ生きる人間の感覚がある。この生きる意味を見いだせそうにない人間が、生きる意味を見いだすまで。ひとつのストーリーとして、ここではレヴィナスの哲学を受けとつてみたい。その道ゆきを整理するつぎのようになる。

- (一) しぶしぶ生き、生きることに意味を見いだせない人間
- (二) 楽しみを味わうことに生きる意味を見いだす人間
- (三) なにかを与えることに生きる意味を見いだす人間

難解で知られるレヴィナスの哲学だが、この軸を置くことで、それが一貫して生きる意味を問題にしていたことがはっきりするはずだ。

レヴィナスにとって、生きる意味は、わたしたちが自分の欲望をどう考えるのか、その受けとめのあり方と切り離せない関係にある。

しぶしぶ生きる人間は、自分の欲望を、生命を維持してただ生きることだけとしか受けとめられない。そこに生きることの無意味が生まれる。楽しみを味わう人間は、夢中になれる幸福に自分の欲望を見いだす。しかし、こうした生き方にも限界があり、やはりひとは無意味にさらされることになる。与える人間は、自分が楽しみ味わうべきものを他者に贈

与することが欲望だと受けとめる。レヴィナスこの欲望の受けとめのなかに、生きるこの意味を見いだそうとする。

生きるこの意味への問いは、欲望のあり方を問いなおすことでもあ。わたしたちはこれから、レヴィナスの生きる意味と欲望の問いを、著作の流れに沿って見ていこう。

ここでは、初期の論文である「逃走論」(一九三五年)から『実存から実存者へ』(一九四七年)までの流れを、上で示した人間のあり方の(一)から(二)への移行として、『時間と他なるもの(時間と他者)』(一九四七年)から『全体性と無限』(一九六一年)までの著作の流れを、上で示した(二)から(三)への移行として位置づけてみたい。

とくに、『全体性と無限』は、他者に贈与することを生きる意味とする人間のあり方、欲望のあり方が理論的に展開される主著であり、レヴィナスの哲学のひとつの到達点となっている。わたしたちはのちに、この著作の構造とその伝える思想とを詳しく見ることになるだろう。

「吐き気」のなかを生きる

わたしたちはまず、生きる意味を見いだせず、しぶしぶ生きる人間から見ていこう。レヴィナスがこうした人間を描きはじめてのは、第一次大戦と第二次大戦の間に書かれた「逃走論」からだ。

世界の矛盾はわたしたち一人ひとりの欲望のあり方によって生まれている。そう考えるレヴィナスは、ナチズムの台頭と、戦後息を吹き返した帝国主義によって、また再びの戦争が予感される時代に、人間のあり方を問う。「戦いは異質なものに対して挑まれる」、「帝国主義は安全性の追及である」。異なるものに打ち勝ち、所有を確実なものにし、自分の存在を安定させたい。このような欲望が世界の矛盾の背景にあると考え、

レヴィナスは人間のあり方をつぎのように描く。

人間は、自分を触発する欲望としての「自己」と、それを受け取って実行する「自我」との関係からなる。(二) 自己は自分の存在を安定させたい欲望として自我を触発し、自我はそれを受け取り、自己を実現しようとして世界にかかわり努力する。この努力のくり返しが「自我の自同性」をつくりあげる。自我の自同性とは、「私は私だ」と言えることだ。自己・自我（自己が自我を触発し）、自我・自己（自我が自己を実現する）。

この構造がいわゆるアイデンティティの根拠になっているとレヴィナスは考える。これは、自我が「自己自身」になろうとする忠実な態度でもある。

しかし、世界の矛盾の理由が、安定を求める自己とそれを率直に実行する自我にあるなら、こうした態度は問題にされなければならない。そこで、レヴィナスは、自我には自己から「脱出」しようとする欲求があることを見いだす。

自我の自同性において、存在の同一性は繫縛というその本性をあらわにする。なぜなら、自我の自同性のなかで、それは自足せる安逸のかたちをまとって、逃走へと誘うからだ。このように、逃走は、自己自身から脱出せんとする欲求である。言い換えるなら、もつとも根底的でもつとも仮借なき繫縛、自我が自己自身である、という事実を断とうとする欲求なのである。(三)

自我は自己に縛りつけられていると感じる。自分の存在を安定させる日々の努力は重荷となるからだ。この状態から抜け出すために、自己への繫縛を断ち、自己自身になろうとしない「脱走する自我」、「脱出せん

とする欲求」が生まれてくる。そこで、自我は「自己放棄」、「自己の外への脱出」をめがける。これは「快楽」を求める態度とされる。ここでは、性的快楽がイメージされている。われを忘れての性的快楽のなかでは、存在を安定させようとする思いは忘れられ、「脱自的恍惚」が味われるからだ。しかし、快楽は「挫折する逃走」でしかない。レヴィナスはその理由を、性的快楽のあとに戻ってくる「羞恥」、裸の姿を恥ずかしく思う場面に求める。

裸の恥ずかしさは、他者の視線があるから恥ずかしいのではない。たんに自分で自分の身体を恥ずかしがっているわけでもない。この恥ずかしさの意味は、自分が「自己自身に釘付けにされているという事実」を隠したくても隠せないことにある、とレヴィナスはいう。

この独特の説明の意味はつぎの点にある。性的快楽のあとに裸の恥ずかしさを感じることは、日常の生活が戻ってくることもある。これは、いつもの安定を求める自己との関係に自我が連れもどされることだ。だから、快楽による脱出は一時的でむなしなものだといえるのだ。

脱出は不可能となり、自我の自己に対する不快感だけが残る。この不快感をレヴィナスは「吐き気」という。

吐き気のなかには、そこに留まることの拒否、そこから脱出せんとする努力が存している。ただし、ここにいる努力はすでに絶望的なものとして特徴づけられている。どのように行為し、どのように試行せんと試みるとしても、いずれの場合にもこの努力は絶望的なものだ。そして、このような絶望、このように釘づけにされていること、それが吐き気の苦悩のすべてをなしているのである。(三)

吐き気とは、「むかむかする状態」のことだ。食中りの吐き気には嘔吐という出口がある。しかし、自我は快樂という脱出を試みてみても、結局のところ自己保存の欲望としての自己に釘づけにされてしまう。逃げ出したくても逃げ出せない。このあり方は、嘔吐という出口なしに、ずっと吐き気のなかでむかむかしているような状態と同じだとレヴィナスは考えるのだ。

吐き気は、自己に対してだけではないだろう。その自己を自我が受けとることで世界の矛盾が生まれている以上、吐き気は世界にも向けられているはずだ。さし迫る戦争の脅威の前に、出口のない吐き気のなかでどうすることもできないでいる。自分の存在と世界の存在に広がる吐き気のなかで、しぶしぶ生きるしかない。そういう絶望の感覚をレヴィナスはここで描いている。

しかし、「逃走論」の最後でレヴィナスはこういう。「新たな道を通じて存在から脱出しなければならない」。吐き気を抱えてただ生きるのではない。レヴィナスは出口を見つけようとする。

「ある」からの後ずさり

第二次大戦後、レヴィナスは『実存から実存者へ』を発表する。この本の主なテーマは、「しぶしぶ生きる人間」から「楽しく生きる人間」へ、というものだ。「実存から実存者へ」とは、無意味から意味へ、ただ「生きなければならぬ」という義務としてのみ生きていた人間が、「楽しむために生きる」というかたちで生きる意味をつかむまでの歩みを示している。

ここでレヴィナスは独自の「存在論」をもとに議論を展開する。それ

が、「Il y a (イリヤ)」の存在論だ。「Il y a」とは、「ただあること」を意味する。これは、たとえば、つぎのような独特の思考実験とともに伝えられる。

あらゆる存在が、事物も人もことごとく無に帰したと想像してみよう。この無への回帰をあらゆる出来事の外に置くことはできないが、しかしこの無そのものはどうだろうか。たとえ無の夜や沈黙にすぎないとしても、何ごとかは起こっている。この「何ごとかが起こっている」の不確かさは、主語が不確かだということではなく、実詞に関係することではない。この不確かさは、行為のなし手が誰かよく判らないということではなく、非人称構文における三人称の代名詞のようなもの、いわばなし手をもたない無名の行為そのものの性格を示している。非人称で無名の、しかし鎮めがたい存在のこの「焼尽」、無の奥底でざわめきたてるこの焼尽を、わたしたちは〈ある〉という言葉で書き留める。〈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。

(四)

ここではとても不思議なことが言われている。私も世界も、あらゆる存在がなくなつたと考えてみよう。しかし、それでも、そこにあるのは「無」ではない。「ある」、「存在一般」は残る。そこにはなにもあるものがないのだから、主語、実詞(名詞)はない。ただ、人称なしの無名の「ただあること」だけがある。そうレヴィナスはいうのだ。

あらゆる「あるもの」の外側にある「ある」。私や世界の存在がなくなつたとしても、頑としてありつづける「ある」。こういう非常にわかりに

くい枠組みの意味はどこにあるのだろうか。それは、「逃走論」以来の「脱出」の問題とかかわっている。

自我は自己から脱出しようとしても、かならず自己に連れ戻された。それでも脱出を試みようとするれば、自殺（死ぬこと）や世界の破壊（殺すこと）という手段に訴える可能性もありうる。吐き気のなかで生きるくらいなら、死んだほうがいい、世界を滅ぼしたほうがいい。そういう脱出の可能性があってもおかしくはないはずだ。しかし、レヴィナスはつぎのようにいう。

殺すことも死ぬことも、存在からの出口を求めること、自由や否定が作用を及ぼす場所へと赴くことである。だが恐怖とは、この否定のただなかにそれでも何ひとつ変わらなかつたようにして回帰する（存在する）という出来事だ。^(五)

「ある」は「逃走論」での「自己」を言い換えたものだと考えるのがいい。私が死のうと、世界が壊滅的な破壊をこうむっても、人間の自分を安定させたい欲望は続いていく。^(六) 自己と自己が生みだす矛盾は頑としてあるにちがいない。このまったく出口のない無力感を物語的に表現すると「ある」となる。ここでは、自己は、たんに個人々人をうながす人間的な欲望ではなく、あらゆる存在するものが無になつてもまるで永遠のようにありつづけ、人間と世界とをその根底で規定しつづける恐ろしいなにか、「ある」として描かれることになる。

「ある」は、生きることの無意味を表現している。レヴィナスにとつて、自己保存のみに生きることには、ただ生きていくだけであり、生きる意味を見いだせないこともある。^(七) 一方、脱出とは、自己に抗いな

がら生きる意味を求める試みでもある。しかし、自殺や殺人をもってしても自己からの脱出が不可能となれば、頑として存在する自己のみが、自分の存在を安定させよ、という命令として迫ってくることになる。自我はこの命令をしぶしぶ受け入れるしかない。このとき、生きることは、まったく無意味な「生きなければならぬ」という「義務」でしかなくなる。

だから、「ある」はあらゆる存在にただあることだけを強いる「悪」とされる。「存在とは、存在するという禍なのだ」。自己によって無意味にただ生きることだけを強いられている。この自己に対する無力感が、悪としての「ある」という物語を支えているのだ。

しかし、それでも人間は「ある」から脱出し、生きる意味を見いだそうと試みてみるとレヴィナスは考える。この「ある」との闘い、無意味から意味をつかむまでをこれから見ていこう。

まず、レヴィナスが描くのは、義務としての生きることから後ずさりするような脱出の態度だ。ここでは、人間のあり方は「努力」と「怠惰」の二重性としてとらえられる。「努力」とは、「ある」から命じられる「生きなければならぬ」という義務を引き受けようとする態度だ。この義務から後ずさりすることが「怠惰」となる。怠惰は、「生きなければならぬ」という義務に対するためらいとしてある。この努力と怠惰との関係を、レヴィナスはつぎのように描く。

ウィリアム・ジェイムズが有名な例で示したように、怠惰は起き上がらねばならないという明らかな義務と、ベッド・マットに足を置くという行為との間に位置している。とはいえそれは、ある行為が私たちの力量を超えていてそれを実行に移すことが物理的

に不可能だという意識でもない。というのも怠惰は克服しようし、克服しようとはわかっているからこそ怠惰に対してうしろめたさが生ずるのだから。(八)

寒い冬の朝、なんとか寝床から起きてベッド・マットに足を下ろし仕事に向かおうとする。ウィリアム・ジェイムズはその『心理学』で、こうした人間のあり方を環境要因(寒さ)や快(温かい寝床)に決定されず、自分の意志の力で行動する積極的な人間のあり方として描いた。

レヴィナスのアクセントはこれとちがうところにある。わたしたちは、朝、寝床でぐずぐずする。その場面のなかに、「生きなければならぬ」という義務を遂行しようとする努力と、それを拒絶する怠惰を見ようとするのだ。このような場面で、わたしたちは、仕事に行けないとは思っていない。仕事に行かなければならないこともわかっている。しかし、後ろめたいとは思いつながら、寝床のなかでごろごろする。この努力に対するささやかな脱出の試みが怠惰なのだ。

怠惰は行為の開始にあたって努力をしばし拒絶する。このうち、仕事に向かったそのなかで、わたしたちは、「疲労」と「努力」の二重性を生きたる。疲労は努力に対する「遅延」を意味する。

たとえば、疲れているとき、わたしたちは、目の前の仕事をつづければならないことはわかっている。しかし、仕事に追いつかない。このとき、疲労は努力から脱出しようとしている。努力しなければならぬのはわかっているのだが、どうしてもそこから後ずさりして、ぐずぐず生きてしまうのだ。

怠惰と同じく疲労もまた、「生きなければならない」という義務に対する脱出としてある。しかし、疲労は、怠惰のように行為の開始ではなく、

行為をしている最中に、努力から脱出しようとしている。レヴィナスは、この脱出の試みは、つねにわたしたちの行為のなかにつきまとっていると考えられる。努力と疲労との引き合いが、わたしたちの生きる「現在」と考えるのだ。

たとえば、いま、仕事をがんばっているのであれば、疲労になんとか打ち勝っていることになる。疲労のなかにはいるのであれば、努力から後ずさりしていることになる。努力は疲労を断罪し、疲労は努力に抵抗する。わたしたちの現在とは、まっすぐにやるべきことに進んでいるのではない。やるべきことと、そこから後ずさりすることとの引き合い、「生きなければならぬ」という義務とそこからの脱出の試みとの引き合いとしてあるとレヴィナスは考えるのだ。

楽しみのために生きる

怠惰と疲労は努力からの脱出の試みだった。しかし、この試みは「ある」のもたらす無意味を克服し、生きる意味を見いだすわけではない。怠惰や疲労は努力に対する後ずさりであって、生きることは、あいかわらず、「生きなければならぬ」という義務でしかないからだ。

そこで、レヴィナスはわたしたちの「欲望」という世界とのかかわり方に注目する。これは努力を「忘却」することだ。欲望は、努力と引き合うのではなく、「生きなければならぬ」という義務そのものを忘れるような脱出を意味する。レヴィナスはそれをつぎのように描いている。

いたるところで行為の対象は、少なくとも現実のなかでは、実存することへの気遣いには結びつかない。私たちの実存をなしているのはこの行為の対象なのである。私たちは呼吸するために呼吸

し、飲みかつ食らうために飲み食いし、雨を避けるために雨宿りし、好奇心を満足させるために学び、散歩するために散歩する。それらすべては生きるためにあるのではない。そのすべてが生きていることなのだ。生きることは真摯さだ。世界に属さないものに対して立するものとしての世界、それが私たちの住み、私たちが散歩し、昼食をとり夕餉をとり、誰彼のもとを訪れ、学校に行き、議論し、さまざまな経験を積み重ね、ものを書き本を読む世界である。(九)

欲望は、倦怠や疲労のように努力から後ずさりする人間のあり方とはちがう。ここにはどこか明るさがある。というのも、食事や散歩、コミュニケーションや文化といった、「楽しみ」が念頭に置かれているからだ。欲望のなかで、「生きなければならぬ」という義務と重荷は忘れられ、わたしたちはそれ自体を味わう楽しみの世界に浸っている。欲望とは、対象を味わうことに夢中になっていることだ。この態度をレヴィナスは「真摯さ」という。(一〇)

欲望が味わう世界は楽しみに彩られ、人間はそこに生きる意味を見いだしている。この楽しみの世界は、「世界に属さないもの」、つまり、「ある」の無意味と根本的に対立する世界だ。

レヴィナスはこの欲望というあり方のなかに、意識や主体の誕生を見る。意識として世界を対象化すること、主体として世界にはたらきかけること、こうした態度の根底には楽しみをもって世界に浸ろうとする欲望があるというのだ。人間は、「ある」の無意味を欲望によって克服し、それに脅かされない「あるもの」、意識や主体という「実存者」をつくりあげることになる。(一一)

しかし、欲望という態度だけでは実存者をかたちづくる条件としては

弱いとレヴィナスは考える。というのも、つぎのような場面で、欲望は「ある」に脅かされるからだ。

あたりいちめんにも広がる避けようもない実存のざわめきは、引き裂こうにも引き裂きえない。そのことはとりわけ、眠りが私たちの求めをかすめて逃れ去るそんな時に明らかになる。もはや夜通し見張るべきものなどないときに、目醒めている理由など何もないのに夜通し眠らずにいる。すると、現前という裸の事実が圧倒する。ひとには存在の義務がある、存在する義務があるのだと。(一二)

不眠は、主体に自分の自由にならないものがあることを教える。眠ることができない。この感覚は、眠らなければならないという切迫となる。この切迫は、自分が「生きなければならぬ」という義務を強いられることを自覚させる。というのも、眠らなくてはならないのは、たとえば、つぎの日、仕事に行かなければならないからだ。このことは、欲望という態度が努力を忘れているにすぎないことを教える。楽しみは労働に支えられているのだ。

こうして、欲望という態度のみでは、「生きなければならない」という義務からの脱出は不可能だということがわかる。そこで、レヴィナスは、「眠り」の役割に注目する。

眠ることは「ある」の中断を意味する。わたしたちは、眠っているとときには、一時的にはあっても、「生きなければならない」という義務と「関わり合わない」。眠りも脱出のひとつなのだ。安心して身体を横たえる場所をもつことは、「定位」と呼ばれる。定位は、「努力の土台として、

条件として、努力を支えている」。安眠できる場所をもつことは、労働によつて疲労した身体を休めるための「避難所」を得ることだ。この避難所をもとに、わたしたちは再び労働へと向かうことができる。仕事の疲れを睡眠によつて家で癒し、また仕事に向かい、そしてまた疲れて家で眠る。こういうわたしたちの往復生活をレヴィナスはここで念頭に置いている。

欲望は、この往復生活があつてはじめて、それに対する「未来の報酬」としてかかわる。欲望とは、労働とたんに対立するのではなく、日々の労働に意味を与える役割をもつのだ。

努力と、努力の果実を享受する余暇との交代が、世界の時間を構成している。世界の時間は単調だ。そこではあらゆる瞬間が等価だからだ。この時間は日曜日に、つまり世界が与えられている純然たる休暇に向かつてゆく。日曜日は曜日を聖化するのではなく、週日に代償を与える。状況ないし努力としての実存への関わり合いは、状況の現在そのものにおいて回復されるのではなく、押しさえつけられ、埋め合わされ、そして償還される。(二三)

欲望によつて、職場と寝床の往復生活に、その代償としての休日の余暇という意味が与えられる。「現在の努力は、現在の重みを降ろして軽くなる」。日々の労働は苦痛を生むが、それはやがて得られる楽しみによつて賈われる。そう受け止めることで、労働は耐えられるものになるのだ。

わたしたちは、朝起きて、しばし寝床のなかでぐずぐずしながらも、仕事に行つて努力と疲労の引き合いのなかで働き、疲れ、家に帰つて寝床のなかに倒れ込み、そしてまた朝起きて……をくり返す。この苦しい

営みを支えるのが、やがて休日にやつてくる楽しみという希望なのだ。

欲望は、「ああ、明日もまた生きなければならぬのか」というしかない無意味な生き方ではなく、「休日の楽しみのために生きる」というかたちで、意味のある生き方を可能にする。(二四)

こういうかたちで、いわば、労働と消費のサイクルを生きる主体が生まれ、「ある」のもたらす無意味の克服が試みられる。しかし、レヴィナスは、「未来の報酬は現在の労苦を汲み尽くせはしない」という。問題は、労働と余暇、努力と欲望からなる日々の生活が単調だということではない。現在に、つまり、努力と疲労との関係にある。じつは主体の内側にふたたび無意味があらわれる理由があるのだ。レヴィナスはそれを「苦痛」と「死」の問題としてとらえなおす。

「死」から「他者」へ

レヴィナスは『実存から実存者へ』と同時期に『時間と他なるもの(時間と他者)』を発表する。この著作は『実存から実存者へ』と表裏の関係にある。ここでまず描かれるのは、打ち立てられた主体が、その内側から壊れていくありさまだ。

実存者は、労働と消費のサイクルをつくりだし、生きることの無意味から脱出したように見える。しかし、消費の活動は根本的には労働に支えられている。主体はやはり「生きなければならぬ」という義務に配慮せざるをえないのだ。自我と自己の関係でいえば、「自己による自我の充填」、「自己に対する自我の配慮」はつづく。この「自己への緊縛」を、レヴィナスは「質料性」という。「逃走論」でそう言われたように、存在を安定させる日々の努力は重いのだ。

もちろん、余暇の楽しみは、自己の重さから距離を取る「救済」の意

味をもつ。しかし、レヴィナスは「苦痛」と「死」という場面に注目する。わたしたちは、日々の労働の努力のなかで疲労する。疲労は家での休息という避難所で癒されることがある。ところが、疲労がそこでは癒えないほどの「肉体的苦痛」となれば、「一切の避難所の不在」となる。それは、「隔たりの不可能性」として、むこうからやってきて自分の力で回避することができない痛みだからだ。このような状態では、もはや働くことができなくなる。これは、労働と消費のサイクルが壊れることを意味する。楽しみのために生きることができなくなってしまうのだ。

それでも、この苦痛のなかで、ひとは「生きなければならぬ」と必死の努力を試みることはできる。しかし、肉体的苦痛が極限までいたると「死の近さ」が生じる。レヴィナスは、そこに、「主体の能動性から受動性への反転」、自分はやまったりたくなにもなすことができない、という「主体が主人ならざる出来事」を見る。

肉体的苦痛からそれが導かれたことからわかるように、レヴィナスにとって、死の本質とはその回避できなさにある。だから、死とは「虚無」よりもむしろ、「虚無の不可能性」として考えるべきだとされる。死の恐ろしさは、自分が無になることの不安ではなく、それを自分の力で無にすることができない恐ろしさにあるとするのだ。この恐怖が切迫した場面は、「涙と嗚咽」の場面として、つぎのように描かれる。

苦しみがその純粹さに達し、われわれと苦しみの間にはもはや何も存在しなくなるようなところで、極度の引き受けたる至上の責任は、至上の無責任に、幼児性に転じる。それこそが嗚咽であり、だからこそ嗚咽は死を告知するものなのだ。死ぬこと、それはこのように無責任な状態に立ち戻ることであり、それは嗚咽の子供

じみた震えたることなのである。(二五)

死が切迫すれば、「生きなければならぬ」という至上の義務を引き受ける努力さえできない。これは「無責任」の状態とされる。いわば、どうにでもなれ、と自暴自棄の状態になるのだ。

肉体的苦痛から死へ。主体が一步一步壊れていくさまを描くことで、レヴィナスは死の自覚をうながす。しかし、ハイデガーのような、有限なこの生だからこそほんとうの生き方をしよう、という雄々しい可能性は示さない。レヴィナスのそれは、「ある瞬間に、われわれにとっては何もは何かをなしうるということが可能ではなくなる」という不可能性の自覚だ。しかも、この自覚は、投げやりに生きることにさえ通じている。いずれ無力に死ぬ。そうであれば、楽しみのために生きるどころか、ただ生きなければならぬことさえ無意味に思えてくるはずだ。

これは「ある」のもたらす無意味への回帰を思わせる。しかし、死が切迫した場面では、主体は「生きなければならぬ」という義務さえ引き受けられない。このことの自覚は、全面的な絶望ではあるが、むしろ、「ある」の物語からの脱出を主体にうながす。じつさい、これ以降、「ある」は議論の前面には出てこなくなる。問題は新しい局面に移るのだ。

では、なぜここで主体は「ある」の物語から解放されるのか。たとえば、レヴィナスは、死を「自己と自我との内密性に抗するような未知なるもの」という。死の自覚は、自己保存の欲望としての自己とそれを引き受けようとする自我との関係を切り離す。というのも、自分はいずれ無力に死ぬ、という自覚は、自我が究極的には自己を引き受けられないことを教えるからだ。自己保存という死の回避をめがけることじたいがそもそも不可能な試みだとわかるのだ。

死の自覚は、人間的な欲望を自己保存として受けとめることの不可能を教える。これは、主体がただ生きることさえ投げやりに受けとめることではあるけれども、こういうかたちで、自我は自己への繫縛を解くことになる。このことと同時に、自己保存を求める欲望に支えられた、わたしたちに「生きなければならぬ」と強いる「ある」の物語も解体されることになるのだ。

しかし、もちろん、ここに新たな問題が生まれている。自我が自己から解放され、「ある」の物語の支配がなくなったからといって、主体は生きる意味を見いだしたとはいえない。自分に確実に訪れる死に対して無力であることに変わりはないのだ。いずれ無力に死ぬ。この自覚は、生きることを投げやりにしてしまうだけだ。だから、新しい問題は死からどう脱出するかになる。

そこであらためて、レヴィナスは死に注目する。死は、むこうからやってくる自分の力ではどうにも回避できないものとしてあった。ということは、死とは、わたしたちがなにかによって「掌握される」ことだと考えることができる。いわば、死は主体を奪うのだ。

この奪い手として、レヴィナスは「他者」を見いだす。「死との関係に至った主体のみが、他なるものとの関係が可能となるような領域に身を置く」。死のむこうには他者がいる。そう考えるレヴィナスは、死を乗り越え、主体が生きる意味をみいだす可能性を、他者との関係に探る。

実存者はいかにして、死すべき者として実存しつつも、「人格」として存続し、匿名の「ある」に対するその覇権を、主体としてのその支配を、主体性としてのその征服を堅持することができるのだろうか。存在者は、他なるものによってその自己自身を押し潰

されることなしに、この他なるものと関係を結びうるのだろうか。

(二六)

「ある」との闘いを通じて、楽しみを生きる意味とする主体が生まれた。しかし、せつかく打ち立てたその主体は肉体的苦痛から死にいたる。ここで問題は死からの脱出となる。その死のむこうには他者がいる。これまでの楽しみのために生きる主体は、死を他者によって自分を奪われることとしか受けとめられない。これでは、主体は、死を乗り越えることはできず、他者に押し潰されることになる。投げやりに生きることは、死と同時に他者によって自分が掌握されてしまうことへの絶望でもあるのだ。(二七) それでも、そうではないかたちで死と他者を受け止めることができるれば、主体は、死すべきものでありながら、「死に打ち克つ」ことができるはずだとレヴィナス考える。

こうしてレヴィナスが新たに置くのが、楽しみとは別のものに、他者に「与えること」に生きる意味を求める主体だ。ここで主体は「善く生きる主体」となる。善く生きることができれば、主体は死を乗り越え、他者に押し潰されることなく存続できる。そうレヴィナスは考える。ここに『全体性と無限』が「主体性擁護の書」とされる理由がある。

そこで、これからの議論の枠組みをつぎのように整理しておこう。これまでは、自我がそこから脱出すべき自己と、その自己を広げる「ある」という物語的世界という枠組みのなかで議論が進んでいた。つぎにレヴィナスが置く枠組みは、楽しみを生きる意味とする自我と、その自我を広げる物語的世界だ。この楽しみを求める自我は「享受」と呼ばれ、その自我を広げる世界は「全体性」と呼ばれる。

全体性は、他者は楽しみのために生きる自分の生を奪う、他者が自分

を殺す、と受けとめる主体からなる。これは、主体同士がお互いでお互いを奪いあう世界でもある。というのも、あとで詳しく見るように、他者がわたしの生を奪うと考えれば、それは他者に対する恐れを生み、このことが、わたしが他者の生を奪う可能性にも通じるとレヴィナスは考えるからだ。

享受の主体からなる全体性を乗り越えるためには、新しい主体のあり方とそれの広げる物語的世界が必要となる。そこで、自分が楽しみ味わうべきものを他者に贈与することを生きる意味とする「善良さ」をもつ自我と、その自我の広げる世界である「無限の観念」、無限に与えあうゲームの世界が置かれることになる。

レヴィナスは一貫して、人間の欲望のあり方とその欲望に対応して広げられる物語的世界を軸に問題を構成している。「奪われ、奪う」主体から「与えられ、与える」主体へ、「全体性」の世界から「無限」の世界へ。楽しむために生きる人間とその人間が広げる世界から、善く生きる人間とその人間が広げる世界へ。この脱出の歩みをこれから『全体性と無限』のなかにたどっていこう。

与えあうゲームへ

レヴィナスの名著、『全体性と無限』のテーマは「倫理」だ。その倫理の核は「贈与」にある。『全体性と無限』は、「与えること」を生きる意味にすることを提案するのだ。では、与えることとはなにか。レヴィナスはつぎのような道すじで贈与のあり方をイメージしている。

人間は、みな一人ひとり、自分と自分の生きる世界をもつ「実存」だ。
 (一) レヴィナスは実存のことを「分離」とも呼ぶ。分離とは、まず、「ある」からの分離を意味する。実存はただ生きていくだけの状態から

脱出して、生きるこの意味を求めて生きようとするからだ。(二) 分離はまた、他者からの分離でもある。私の生は、他の誰の生とも交換できない。実存は、かけがえのない自分と自分の世界を生きようとするのだ。

けれども、実存は、他者から分離しているからといって、その内部に他者や社会に関する感覚をもっていないわけではない。自分をふり返ってよく考えてみれば、他者からなにかを与えられた経験がかならずある。たとえば、いまこうして生きていられるのは、誰かにお世話になったおかげだといえる。私はまったく自力で生きたわけではない。実存は、他者から分離しつつも、他者からなにかを贈与された思い出をもっているはずだ。そうレヴィナスは考える。

だから、実存とは「与えられた」存在だといえる。他者から何かを与えられたからには、他者に何かをお返しをしなければならぬ。実存は「与える」存在にならなければならない。

他者を承認すること、それは飢えを認めることである。(他者)を承認すること——それは与えることである。ただしそれは主人、君主に、高さの次元に存する「貴殿」に与えることなのである。(三)

人間は対等の関係に生まれるわけではない。子どもはもともと飢えた弱い存在で、大人という「高さの次元」の世話になって生育する。子どもは大きくなるとそのお返しをする。けれども、お返しの相手は自分が世話になったあの人びとではない。かつて自分がそうだったような、いま飢えた弱い人びとだ。こうすることが、自分の世話になった人びとへのお返しとなる。レヴィナスの考える贈与は閉じた関係ではない。弱い者へ弱い者へと連鎖していくのだ。

だから、贈与とは、与えあうゲームだといえる。一人ひとりの人間が、他者との関係、社会のあり方をこうした贈与のゲームの無限の網の目として考え、自分自身をそのプレイヤーとする感覚をもつこと。これをレヴィナスは「無限の観念」という。

しかし、どうして私たちは無限の観念など持たねばならないのか。

それは、レヴィナスが、これまでの他者との関係や社会のあり方は「与えあう」ものではなく、お互いがお互いを「奪いあう」ものになっていると考えるからだ。一人ひとりの主体がお互いを奪い合い、無にしてみよう。このようなゲームのあり方が「全体性」と呼ばれる。

全体性は、つぎのような作品や仕事の産物を交換する場面がモデルになっている。

〈他人〉は私の作品を私の所有から引き離し、それを掴み、買うことができ、そのようにして私の行動そのものを指揮しうる。私は教唆にさらされる。作品は、それが私のうちで誕生した途端、作品とは無縁な意味付与に捧げられる。(二二)

このモデルはヘーゲルが『精神現象学』で提出した「事そのもの」という概念の裏返しになっている。ヘーゲルは、近代社会では、絶対的権威はどこにもなく、私たちがお互いに自分の作品や仕事を表現し批評しあう営みのなかでだけ普遍的な価値が決まる、とした。この営みに参加することで個人は自由を感じ、お互いの自由を認め合うことができる。事そのものという概念は、近代社会を個人々の相互承認を可能にするゲームとして評価するのだ。

レヴィナスの評価はこの反対だ。近代社会には絶対的権威はないかも

しれない。しかし、その内部では、個人はだれも自由ではなく、相互承認などには至れず、お互いがお互いを奪いあっている。近代社会はゲームそのものが暴力的になっていると考えるのだ。

レヴィナスのいう全体性には、たとえば、経済、戦争、歴史といったものがある。それぞれに細かい議論があるが、以下にそれを大まかにまとめておきたい。

私のつくりだす作品(労働、商品)は市場に出されれば、匿名の他者の評価にさらされる。その評価に私の意志は支配されることになる。一方で、このシステムのなかでは、私も同時に匿名の他者のひとりとなって、作品をつくりだす他者の意志を支配している。経済というゲームでは、作品を通じて、私たちがお互いでお互いの主体を奪いあっている。

戦争の場合は、レヴィナスの議論はかなり複雑だが、こういうことになる。「戦争は団塊に対してなされる」。戦争では、武器が相手を見えなくする。匿名の他者が武器を通じて私の身体を狙い、策略や脅しが行われる。しかし、そこに参加する私もまた匿名の他者のひとりとなって、同じ方法で他者を狙う。ここにも主体の奪いあいのゲームがある。

歴史も主体の奪いあいのゲームだ。ただし、経済と戦争が生きている者どうしの関係なのに対して、歴史は生者と死者との関係になる。歴史が語られるときは、生きている者が死んだ者の作品(行為や生涯)を自由に解釈する。レヴィナスはこれを「生き残りの歴史」と呼ぶ。

死んだ者は、本人の意志や意図とは関係なく、生き残った者たちによって自由に語られる。今度は、その生き残った者たちもまた、死んだあとは他者たちによって自由にその生涯を語られることになる。(ここには、時間を通じた主体の奪いあいのゲームがあることになる。)

経済、戦争、歴史。こうした全体性のゲームのなかでは、参加する主

体が他者を奪ってしまう。レヴィナスはここに「暴力」を見る。

暴力とは、私たちがそこから距離を取りたい恐ろしいものだ。ところが、ここではお互いがお互いにとって暴力となつてゐる。「戦争は〈同〉の自同性を破壊する」。「どんな戦争も、それを使う者の身にはね返るような武器をすでに使つてゐる」。私たちは、一人ひとり、かけがえのない実存であろう、〈同〉の自同性であろうとするのに、他者を相互に奪いあうような暴力のゲームのなかに巻き込まれ、かえつて自分自身を失つてゐる。(二二) だから、レヴィナスは、このようなゲームの参加者である主体のことも「全体性」と呼び、実存は「殺人者」であるとさえいう。

経済、戦争、歴史においては相互の主体が殺しあいを行つてゐる。主体は相互に奪いあい、そこに無意味があらわれてゐる。つまり、全体性とは「死」のゲームでもあるのだ。

「全体性」から「無限の観念」へ。「奪う」主体として「奪いあい」の全体性のゲームに、ではなく、「与える」主体として「与えあい」の贈与のゲームに自分は参加してゐると考えること。これが、一人ひとりが無限の観念をもつことの意味だ。こうすることで、私たちは生きる意味をみいだし、お互いが分離したままでお互いの実存を尊重しあえる社会、「多元性」も生まれる。そうレヴィナスは考えてゐる。しかし、無限の観念などどうやって可能なのだろうか。

レヴィナスはその可能性を私たちの「心性」(過去をふり返る能力)に求める。(二三) 実存はそれぞれ他者と分離し、自分だけの世界を生きる。そうである以上、私たち一人ひとりの思い出のなかにのみ、無限の観念が生じるきっかけがあるにちがいない。そうレヴィナスは考えるのだ。

「享受」する実存

『全体性と無限』はたいへん読みにくい。その理由は、おそらく、ユダヤ教のタルムードの書き方を意識して書かれてゐるからだろう。もともとばらばらの論考だったからなのかもしれない。しかし、とにかく、この本は読み手にくり返し読むことをうながす。ある部分で少しだけ述べられたことがかなり後で詳しく説明されていたり、後で言われていることの意味をはつきりさせるためにはだいたいぶ前の部分を読み直さねばならないこともある。行きつ戻りつ、何度も読み返すことで、やっと少しずつ見えてくるものがある、といった具合だ。

こうした書き方で、レヴィナスが伝えたかったことはなんだろうか。それは、何度も思い出すことの重要性だろう。レヴィナスは「記憶によつて、私は事後的に、回顧的に自分を基礎づける」という。思い出して考えてみることで、はじめてわかることがある。この本は、レヴィナス自身による経験のふり返りと、そのとらえ直しの幾重もの重なりだ。それはまた、読み手である私たちもいっしょに自分の経験をふり返りとらえ直す試みでもある。だから、この本は、書き方は複雑でも、経験を反省してその本質を取り出す現象学的方法を土台にしているといえる。

そこで、レヴィナスの入り組んだとらえ直しのあり方を整理する必要がある。整理のポイントは、無限の観念、贈与のゲームの感覚をもつかどうかに置くのがいい。

まず、だれかに「与えられた」経験を意識してゐない私たちのあり方がある。これは「享受」と呼ばれる。(二四) このあり方がまたふり返られると「他者」の文脈が出てくる。ここに無限の観念を宿した私たちのあり方があらわれる。レヴィナスの書き方では、この二つが絡み合つてゐるため、意味をつかみにくいのだ。そこで、まずは享受から整理して

見ていこう。(二五)

享受において、実存は「他なるもの」とかわる。他なるものとは、他者以外の、食べ物、自然環境、仕事、思想、身体感覚も含めて、私を触発し、なにかを与える存在のことだ。(二六)

レヴィナスは、実存は「幸福」を軸にして世界を生きると考えている。他なるものは私に幸せを与える。その幸福感が、また幸せを与えられようとする私の態度をうながす。レヴィナスの用語をからめれば、享受とは、他なるものから与えられる幸福への「依存」、幸福の感情のもつ「高揚」、幸福の回帰を求めて他なるものへとめがける「欲求」という三つの契機からなる。

われわれは「美味しいスープ」、大気、光、さまざまな光景、労働、諸観念、眠りなどによって生きている。これらは表象としての対象ではない。われわれはそれによって生きているのだ。(二七)

享受とは、まず、他なるものから幸福を与えられることだ。これは、なにかを自分のために対象化する自発的な態度(表象)ではなく、「よくよって生きる」ことだとされる。幸福は「到来する」からだ。たとえば、美味しいスープを味わって私が幸せなのは、私がそういう気分になろうとしてそうなのではない。幸福は、そのほんとうの出所はわからない。まずは、スープから与えられる、としか言いようがない。だから、享受は他なるものへの「依存」だとされる。

しかし、幸福は私自身の「高揚」の感覚でもある。美味しいスープを味わう幸せは、そのスープからやってくるといえるが、それは同時に、私自身の内からうれしさが到来する感覚でもある。これをレヴィナスは

「自存性」という。自存性は「ある」からの分離、独立を意味する。私には、他なるものを味わうと同時に、たとえば言葉にならずとも、「至高性」といふべき自分の生きていることのこのうえなき、生きる意味といふいいものを味わっている。(二八)

この高揚は記憶にとどめられる。私はその感情の反復、幸福の回帰を求める。幸福をまた味わいたい、という思いが他なるもののかかわりを生む。これが「欲求」だ。美味しいスープを味わうことは、それを何度も口に運ぶことでもある。欲求は、幸福を与えてくれる「糧」を求めて他なるものへと向かう。ここに享受が「依存のうちの支配」といわれる理由がある。

享受は「喜ばないし苦痛」ともいわれる。幸福がやってこないことは苦痛だからだ。美味しいスープが不味くなることもある。そこで、欲求は、この苦痛を乗り越え、幸福が再び与えられるように、他なるもののかかわりはじめ。スープを温めてみたり、他のものを口にしてみたりする。しかし、この努力が実らないこともある。

かつて味わった幸福が反復されず、欲求が手を尽くしても幸福の気分が到来しないとき、ひとは絶望を味わう。「はじめに、充たされた存在、天国の住人ありき」。幸福の記憶があればこそ、不幸という感覚が生まれる。「生に絶望することが意味をもつのは、生がもともと幸福なものであるからしかない」。生の幸福を味わった者だけが生の辛酸を舐めることができるのだ。

享受こそ、実存を根本から説明する概念だとレヴィナスは考える。ハイドガーは、実存の生きる世界(世界内存在)を、死の不安に脅かされた「気遣い」から、自己保存にとつての諸事物の連関(道具連関)として描いた。レヴィナスはそれを「享受」からやり直している。

道具の操作と使用、生の道具となるもの一式のあますところなき活用——それが他の道具を製造するものであれ諸事物への通路を開くものであれ——はあくまでも享受をおして成就される。日常的な使用物は素材ないし一式の道具として享受に従属する——ライターはわれわれが吸う煙草に、フォークは食物に、盃は唇に。諸事物は私の享受に準拠しているのだ。(二九)

レヴィナスは、私と事物とのかかわりは享受に向かっているという。たとえば、テーブルとイスは食べる姿勢を支える「ため」、皿は食物を支える「ため」、フォークは食物を口に運ぶ「ため」の道具といえるが、これらは、食べ物を美味しく味わう享受に捧げられている一式だ。

しかし、レヴィナスは、実存の生きる世界を「くのため」、「くにとつて」といった連関として描くことじたいを改めなくてはならないと考えている。「享受はどんな諸事物のどんな使用にも付随している」。なにかを使用することも「苦しみや喜び」の享受だと考えるからだ。

たとえば、フォークは食べ物の享受の「ため」のものだといえるかもしれない。けれども、それを使うときには、ちょうどよい握り具合（依存）の心地よさ（高揚）や、金属的なざらつきの不快感が到来する。この考えをもとにすれば、実存の生きる世界は、つぎのような、「くのため」ではなく「くによって」というかたちで幸福の到来の連関として描くことができる。

テーブルとイスが身体をきちんと収める快適さ「によって」、皿の清潔な色あいの気持ちよさ「によって」、フォークの握り具合の心地よさ「によって」、そして、食物の美味しさ「によって」、幸福な気分浸って、

私は食べ物を次々に口に運んでいる。いまここで、私が美味しい食事を味わっているとすれば、このように世界とかかわっていると見えるはずなのだ。

ここでもし、フォークがざらざらした感覚を与えるようになれば、そのざらつきの不快「によって」、食物の不味さ「によって」、私は、フォークを取り換えることで心地よさを取り戻し、食事の幸福の回帰をめがけるはずだ。

ハイデガーが「気遣い」から「くのため」の連関で描いた世界内存在は、レヴィナスの「くによって」から「享受」への連関、「糧」から幸福を味わう連関として描き直すことができる。しかし、これはたんに、「気遣い」は「享受」で言い換えることができる、ということではない。

実存の生きる世界は自己保存を目的にしている。享受がはつきりさせるのはこのことだ。レヴィナスが享受を説明するとき、美味しく食事を味わうことや喫煙や飲酒といった、生命の維持そのものには直接関係のない、いわゆる、有用性のない活動を取り上げる理由もここにある。

生命を維持する有用性のみを考えれば、美的な生活や消費や娯楽は無意味なことだといえる。にもかかわらず、わたしたちは、こうした営みのなかで高揚し、かけがえのない幸福を見いだすことがある。ハイデガーの気遣いはこのことをうまく説明できない。だから、享受という概念が重要になる。私たちは、死なない「ため」に世界とかかわるのではなく、糧と高揚「によって」幸福が到来するよう、世界とかかわっているのだ。

しかし、享受はこうした消費のよろこびのみを意味するわけではない。そもそも、享受には、自己保存からの有用性、非有用性という枠組みがないのだ。レヴィナスは「ひとは自分の職業を愛することができる」と

いう。有用な活動とされる労働もまた享受だといえるのだ。(三〇) 仕事をするのは、たんに生命を維持する活動ではなく、私に生の楽しみや苦しみを与える営みでもあるからだ。そこにもまた、事物の与える快適さや不快さの連関が広がっている。

実存はとにかく幸福めぐって世界を生きている。「享受は、事物とのありとあらゆる関係を包摂する」。有用性と非有用性、労働と消費の区別は重要ではないのだ。

生を養う諸内容があってもわれわれは死ぬことがあるし、また、われわれはこれらの内容を欠くよりも死ぬことのほうをしばしば選ぶ。(三一)

仕事であつても消費や娯楽であつても、そこから与えられる幸福の味わいに夢中になることで、ひとは死ぬことがある。仕事に熱中しすぎて身体を悪くすることもあれば、浪費によって身を崩すこともあるからだ。また、仕事にも消費や娯楽にも、そのどこにも幸福を見いだせず、生に絶望すれば、生命を維持する条件は十分にあつたとしても、ひとは死を選ぶことがある。

人間の生は、死なないための自己保存を目的としているのではない。「生は生への愛である」。私は、自分自身にやってくる幸福の高揚と、その幸福を与えてくれる糧の連関とを愛する。それを愛するがゆえに死ぬことさえある。実存は、死の不安ではなく、生への愛を生きているのだ。

「時間」を通じて「享受」する実存

実存は他なるものとの関係を生きている。享受は糧による高揚の幸福

を味わうのだから、この関係は切り離せない。わたしたちはこのことを現在から、大人の実存からこれまで見てきた。

しかし、レヴィナスの記述は時間軸をもっている。一人ひとりの実存は、もともといまのような世界とのかかわりをもっていたわけではない。それは、生まれてからこれまで、時間を通じて形成されたはずだ。レヴィナスはその過程を、経験をふり返るようにして記述していく。

レヴィナスにとって、このようなかたちで実存を記述することは、「私は私である」という自我の自同性の形成の問題を考えることでもある。「享受することではじめて、自我は結晶化する」。享受しつつ、他なるものとかかわって生きることが、私を私として、かけがえのない自分と自分の生きる世界をもった実存として形成するのだ。(三二)

時間軸のもとで自我の形成を反省する試みは、フッサールが『デカルト的省察』で「発生論的現象学」として提案した方法だ。子どもから大人になるまで。レヴィナスは、他なるものとかかわりながら、私たちが自分自身をつくりあげていくありようをたどっていく。

しかし、レヴィナスの記述は個人の自我の発生にとどまらない。ヘーゲルの『精神現象学』の記述も意識しながら、その発生論に人類の歴史を重ねてもいる。たとえば、子どもから大人までの自我の形成は、人類が定住生活をするようになるまでの歴史が重ねられている。(三三)

記述は物語的で錯綜を極める。けれども、享受が自我をかたちづくる。このことが記述の核になっていることは確かだ。だから、享受を軸にして、レヴィナスの考えをたどっていく。

「高揚のうちで自我が頭をもたげる」。享受の高揚の感覚が自我のはじまりだ。レヴィナスは、赤ちゃんのような存在も、この高揚のなかに「私は私である」という感覚をもっていると考える。享受の高揚が、私を中

心に世界とかかわる態度、「自我中心性」の核になると考えるのだ。

この原初的な段階では、自分のほうから世界に積極的にかかわっていく「欲求」は見られない。というのも、これは「直接的なもので事足り」とする態度だからだ。たとえば、赤ちゃんは与えられた食物のなかで満足を得る。狩猟採集の人類は自然の果実をそのまま味わう。実存は他なるものに浸るだけだ。このときの、与えられる幸福をただ味わうあり方が「感受性」、感受性に浸られる「環境」としての他なるものが「元基」と呼ばれる。

感受性は元基に浸る。しかし、この享受のあり方には「不確定性」がある。享受の出どころをコントロールできないからだ。元基は「その源泉を所有できない」。たとえば、赤ちゃんはいつでも好きなときに食物を与えられるわけではなく、人類も自然の気まぐれに翻弄されてしまう。

享受の至高性は、他なるものへの依存によってその自存性を養う。享受の至高性は、裏切られるかもしれないという危険を冒している。つまり、享受を生かす他性がすでに享受を天国から追放しているのだ。(三四)

元基に浸る感受性は天国にいた。しかし、不確定な他なるものに全面的に依存しているため、享受は危うい。楽園追放は必然的だ。そこで、なんとかまた幸福の高揚が得られるよう、他なるものと積極的にかかわる「欲求」があらわれる。それが労働というかたちをとる。

人類は、「未来の享受」を安定させるために労働をはじめた。畑を開墾し、漁場を育み、植林をすることで自然を飼い馴らす。そこから運び出される産物が事物のはじまりだ。事物は保存され、幸福がいつなくなる

かもしれない「明日の憂慮」への備えとなり、そのうえで享受される。(三五)

レヴィナスは、労働や所有は「集約」と「表象」によって可能になると考える。集約は反省や配慮する態度、表象は対象化する態度のことだと考えるといいだろう。集約は、自分自身の可能性や状況を配慮する。自分のできることや置かれている状況を反省することができなければ労働が成り立たないだろう。表象は、自分の視点から世界を見わたす。これがあることで、働く身体に見通しや目的を与えることができる。こうした態度は、人類が労働をはじめたときの条件だっただろうし、子どもが大人の労働の世界に入るためには不可欠のものだ。

しかし、そもそも、集約や表象の根底には、「享受の延期」がなければならぬ。これは、元基に浸る感受性から「隔たり」をとること、つまり、「がまんすること」を意味する。与えられたものに夢中になって、すぐに消費してしまう態度では、自分のあり方をふり返ったり、世界を見わたすことはできない。収穫を待つことや産物を蓄えることもできないだろう。がまんしたうえで享受する。これが労働の意味だ。だから、労働する自我は「時間を有する」といわれる。

しかし、すでに見たように、享受にとって、有用性と非有用性、労働と消費の区別は重要ではない。私たちのあらゆる欲求が、時間を通じた享受だといえるのだ。

たとえば、美味しいスープの味わいに浸っていることは感受性だといえるが、不味くなったスープを温めてから飲むとする欲求には、温まるまでは食べない、というのがまんの時間がある。大人の実存はこの態度を身につけているはずだ。「欲求は隔たっている」。幸福を求めて、自分でできることを考え、まわりを見わたし、スープを温めたり、他の食物をめがけたりする欲求は、がまんによって可能なのだ。がまんが、試行

錯誤を可能にし、糧の連関を広げる。もし、この態度を身につけていなければ、私たちは、冷めたスープの前で途方に暮れるしかないだろう。がまんが時間を通じて享受を可能にしている。がまんを乗り越えたあとの高揚がまた幸福となり、他なるもののかかわりをさらにうながすことになる。

世界というこの他なるものの他性は欲求によって乗り越えられ、享受はこの欲求を思い出し、この欲求によって燃え上がる。欲求が〈同〉の最初の運動である。^(三二六)

欲求は時間を通じて享受する。たとえば、苦痛の時間を通じた収穫がよるこびになり、それが苦痛をとまなうさらなる自然の飼い馴らしをほげます。こうして、実存は幸福の高揚とその糧の連関を広げ、自分の世界をつくりあげる。これが時間を通じて享受する人間のあり方だ。

レヴィナスは、労働、所有、そして、集約、表象にとって決定的に重要な条件は、「家」に住まうということだという。

「……労働は、未来の不確定性およびその危うさを統御すると共に所有を確立し、そうすることで分離を家政的自存性の相のもとに描き出すのだが、このような未来が延期および猶予として出来するためには、分離された実存は自分を集約すると共に表象を抱きうるのではなくなければならない。具体的には、集約ならびに表象は住居ないし〈家〉のうちに住むこととして生起する。^(三二七)

住居は「人間的活動の条件」だ。家を建て、「定住」することではじめ

て、時間をかけて行う元基の飼い馴らしや事物の保存が可能になる。四方が壁に囲まれ、安全な場所が生まれ、内と外の区別も明確になる。家の内側で自分をじっくり振り返ることや、穿たれた窓から落ち着いて家の外を見わたすことも可能になる。享受の延期と家によって、不確定的享受に浸る「自然的実存」から、時間を通じて安定的に享受する「家政的実存」への移行が可能になるのだ。

では、家政的実存はかけがえない実存になったといえるのだろうか。そうではない。享受の自我中心性は、「一切れのパンのために殺人を犯しかねない」。いわゆるエゴイズムをもっているのだ。ここに、お互いの実存を「奪いあう」全体性のゲームが生まれるとレヴィナスは考える。

労働の産物は、市場にもっていくことで他者の評価によって支配されてしまう。市場から得た事物を家で享受することは、誰かを篡奪することになってしまう。殺人や戦争も避けられない。また、労働は「死の延期」であつても死の乗り越えではない。どんな人間も死に、死後は生き残った他者たちによってその生を自由に解釈されてしまう。

家政的実存は、経済、戦争、歴史といった「奪いあい」のゲームの主体となってしまう。だから、自我は、享受する自我よりも一段高まらなければならないのだ。

自我は、享受することによって、分離されたものとして、言い換えるなら幸福な者として実存し、みずからの純然たる存在を幸福のために犠牲に供しうる。自我は語の卓越せる意味において実存ないし脱存し、それは自我は存在の彼方で実存するのだ。けれども〈欲望〉においては、〈自我〉の存在がより一層高いところに現われる。というのは、〈自我〉は自分の抱く〈欲望〉のためにほか

ならぬ幸福を犠牲に供しうるからである。(三八)

わたしたちは、生への愛を生き、幸福のために死ぬこともある。というのも、幸福が生きる意味だからだ。しかし、レヴィナスは、幸福を犠牲にすることを提案する。享受する自我は全体性のゲームのなかでお互いを奪いあうと考えるからだ。享受する自我にはもろさがあるのだ。

レヴィナスは、実存を重層的に考えている。享受する自我は幸福に生きる意味を見いだす「欲求」をもとに世界とかかわり、無意味から脱出したように思える。しかし、この自我は、全体性のゲームに参加し、お互いを奪いあってしまう。ここに無意味が再びあらわれることになるのだ。そこで、新たな自我の脱出として、幸福を手放し、他者に贈与する「欲望」をもち、「奪いあい」のゲームではなく「与えあい」のゲームの主体となることに生きる意味をみいだす必要が生まれる。(三九) 自我が「無限の観念」をもつことが、無意味を乗り越え、各々の実存をかけたえない存在になるとレヴィナスは考えるのだ。(四〇)

しかし、実存は無限の観念などもつことができるのだろうか。レヴィナスはそのきっかけを、さらに、私たちの思い出に求める。ここに「他者」の文脈があらわれる。

「他者」と実存

レヴィナスにとって、無限の観念は、他者へと贈与する「欲望」を意味する。欲望は、「迎接、贈与、惜しみないもてなし、歓待性」といった態度からなる。目の前に悲惨な状態にある他者がいれば、よろこんで迎え入れ、自分の所有物をすすんで差し出すこと。これが欲望だ。無限の観念をもつことは、享受する「欲求」から、贈与する「欲望」への転換

を意味する。

この転換の可能性は、一人ひとりが「他者」との経験をふり返ることに求められる。そこでまず、レヴィナスが他者をどのように考えているか見てみよう。

〈他者〉は乗り越え包摂し支配しなければならぬ者としてではなく——他なる者として、われわれから独立した者としてわれわれを触発する。(四二)

一人ひとりの実存は、自分の世界を生きる。元基や事物といった他なるものは、その世界に到来し、糧として包摂され支配された。他者もまたその世界に到来する。けれども、それは「絶対的〈他〉」だ。レヴィナスにとって、他者は、独立性をもっており、自分の世界に包摂したり支配することができない。他者はただ実存を触発するだけで「関係の入口」ではないのだ。

これは、他者が個々の実存にとって「外部」であることを意味する。わたしたちは、自分を触発するもののうち、自分の世界に取り込めるものを他なるものといい、どうしても取り込めないものを他者といっているといえる。レヴィナスは、「〈他〉の他性のほうが〈他〉の自同性を構成する」という。支配できないなものかやってくる。これが、独立した一人の実存が私の向こうにすることを信じるきっかけになるとするのだ。この到来のあり方が「顔」と呼ばれる。

しかし、どうして顔は包摂や支配ができないといえるのだろうか。「顔は自分を表出する」。顔は自分を主張してくるだからだ。たとえば、顔は「私の内なる〈他人〉」の観念をはみ出しつつ〈他人〉が現前する仕方

だとレヴィナスはいう。むこうから表出してくるので、こちらの意味づけをつねにはみ出すような存在。それを私たちは「他者」と呼んでいるのだ。その意味で、「顔は語る」、「顔の現出はすでにして言説である」ともされる。そこからこちらに到来する声や言葉は、そのむこうにそう表出しているなにか独立した人格がいると信じざるをえないからだ。

私の自由にならず自己表出するものとして私の世界に到来するもの。それが他者だ。私はこのような存在にすでに出会っているはずだ。この出会いを思い出さなければならぬ。

そこで、ふり返られるのが他者との対面の場面だ。レヴィナスは、「対面が究極的な境界なのである」という。大人の実存は、商品を介したり、武器を介したり、死者を相手にして全体性のゲームに参加している。ここでは他者と面と向きあう経験はなく、私たちは顔を忘れていた。しかし、私たちの人間関係はもともと対面だったはずだ。レヴィナスはこの対面関係の経験をふり返ろうとする。そこでまず思い出されるのが、「女性」と「師」との関係だ。

女性は母親、師は先生がイメージされている。けれども、女性や師を実体化しないほうがいい。レヴィナスは、他者のうち、そこから「優しさ」が到来する相手を「女性」、そこから「言葉（社会性）」が到来する相手を「師」と呼んでいると考えるのがいい。^(四二)

では、女性の優しさと師の言葉は、私にどのように到来するのだろうか。それは、時間を通じた享受が可能になった場面をもう一度ふり返ることではつきりしてくる。

(一) 過去の他者①——「優しさ」を与える「女性」

女性の優しさについて、レヴィナスはつぎのようにいっている。

「……女性の顔において、分離された存在は自分を集約することができ、分離された存在はまた、女性の顔のおかげで、住み、その住居のうちで分離を成就する。^(四三)

レヴィナスにとって、女性は「迎接者」だ。私と他者との関係は、女性との関係、母親を代表とした養育者との身体的関係のなかに安らっている状態からはじまる。たとえば、赤ちゃんが感受性として元基に浸ることは、自分の身体や食物を差し出してくれるお母さんの優しさによって支えられている。ここで、元基と呼ばれるものは、じつは、他者から与えられていることがわかる。また、子どもは養育者につきっきりで世話されるわけではないから、元基の不確定性とは、元基を差し出してくれる優しい他者の不在であることもわかる。

元基の不確定性は「享受の延期」で乗り越えられ、そこから、集約、表象、労働、所有が生まれた。いまふり返ってみれば、この延期の原型は、養育者の不在をがまんすることだとわかる。子どもはお母さんのいない時間をがまんする態度を身につけなければならない。これを可能にするのが、「女性の顔」、養育者から到来する優しさのあり方だ。

養育者は、子どもにつきっきりではいられず、ときどき不在にはなる。けれども、子どもの前にまた戻ってくる。女性の顔は、現われ、撤退し、また現われる。これをレヴィナスは「慎み深さ」という。このかわりには回復される。最初は不安だった子どもも、がまんのあとに優しさはいつも帰ってくる、と感ずることができるようだ。お利口にしていけば、かならずお母さんは優しくしてくれる。ここで子どもは、幸福は苦しみのあとに回帰することをわかるようになるのだ。

こうして子どもは享受の延期の意味を知る。元基に浸るだけの感受性のあり方を脱け出して、時間を通じて享受する態度を私たちが身につけられるのは、養育者のおかげなのだ。

では、享受の延期と同じく労働を可能にする条件であった「家」は、女性とどのように関係しているのだろうか。レヴィナスは、女性の顔は「現前すると同時に、その撤退、その不在のなかでも顕現する」という。がまんの意味を知った子どもは、お母さんは、目の前にいなくても、自分のことを愛してくれている、と感じることができるようになる。

このとき、優しさは直接に養育者からは到来しない。優しさは、養育者がいなくても、「諸事物の面に拡がる優しさ」として、家のなかを包む愛の雰囲気として私にやってきている。家が安心できる場所なのは、たんに四方を壁で囲まれているからではない。そこに養育者から与えられる優しさが満ちているからなのだ。

こうして、享受そのものが、じつは、「女性」の「優しさ」のおかげで成り立っていることがわかってくる。実存は他者から「与えられた」存在なのだ。

しかし、実存が他者に「与える」存在であるかどうかはまだわからない。レヴィナスは女性の顔には「曖昧さ」があるという。養育者は、自分の自由にならない他者ではあるけれど、同時に、自分と一体のような存在でもあるからだ。養育者と一緒になった家を単位にしたエゴイズムも生まれるかもしれない。「女性」の「優しさ」を思い出すだけでは家政的実存は超えられないのだ。

(二) 過去の他者②——「言葉」を与える「師」

実存が他者に「与える」存在であることをはっきりさせるために、レ

ヴィナスは、より「絶対的(他)」を主張してくるような他者の到来をふり返る。それが師という他者だ。

たとえば、成育の過程での学校の先生がそうであるように、師は私に到来する最初の家の外の人間だといえる。優しい養育者との関係には、どこか自分と並列でつながった一体感があつて、「親愛なるきみ」と呼びたい「親密さ」がある。それに比べると先生はよそよそしい。レヴィナスの言葉でいえば、師は私と「共通の祖国」をもたない「異邦人」として到来するのだ。

師は、家の外からやってきて、社会性という大切なものを与える。だから、師は、「貴殿」と呼ばなければならぬ「高さの次元」から到来するとされる。この関係の意味とはなにか。

まず、師とは、じつさいの対話のなかで私に語りかけてきて、「言葉」を与えてくれる存在だ。レヴィナスはつぎのようにいう。

発語は単なる記号以上のもので、本質的に師の教えである。発語は何よりもまずこの教えそのものを教えるのであり、この最初の教えがあつてはじめて、発語は諸事物や諸概念を教える「……」。師は私に対して諸概念を現前させる。つまり、師は諸概念を問題たらしめるのだが、私はこのような師から諸概念を学ぶ。(四四)

言葉は事物や概念を可能にする。そのため、言葉は所有の条件だといえる。反省(集約)や対象化(表象)も言葉によって行われるのだから、養育者との関係に加えて、師との関係によって労働という時間を通じた享受が可能になる。そう考えることができる。

しかし、一般的にいえば、言葉は養育者からも与えられるはずだ。養

育者との関係だけでも労働は可能であるとも言えるだろう。ところが、「女性という他性は言語とは別の次元に位置している」とされる。というのも、レヴィナスが言葉の本質を「無限の観念」と考えているからだ。

言葉によって事物や観念が生まれる。しかし、このことの意味は、私の享受を可能にするためではなく、「贈与によって共有ならびに普遍性を創設すること」にある。レヴィナスは、言葉の一般性は、所有物を分かちあう人びととの交流を意味すると考えるからだ。たとえば、「リング」という語が他の人にも通じるのは、そういう事物を他者と分かちあひ、「与えあう」ゲームがある。レヴィナスは言葉を所有物や世界の贈与の関係そのものように考えているのだ。

だから、師が言葉を教えることは「所有に異議を唱える」ことでもあらず。与えられたものは独り占めしてはならず、お返しをしなくてはならない。師は贈与という意味での社会的ルールを教えるのだ。

一方、養育者から言葉を得たとしても、それは「教えなき言語」とどまる。レヴィナスの考える女性は、享受を支える優しい存在ではあるが、他者への贈与は教えないからだ。

優しい母親とはちがって、先生は厳しく、私のわがままや独り占めを許さない。師は、「世界を他者に供与すること」を教える。師の「教え」は「私のうちに無限の観念を置く」のだ。この師と私との関係のなかで、贈与のゲームの最初の実践が行われる。レヴィナスはユダヤ教の教師と弟子とのつぎのようなやりとりを思い出していると思われる。^(四五)

師は、たとえば、ある聖句をとりあげて、口にして解釈する。このとき、弟子である私は言葉（所有物、世界）を与えられる。同時に、私は師によって審問され、自分自身を反省することになる。聖句はエゴイズムを問いただす倫理的命題だからだ。反省のなかで、私は、自分は「殺

人者」ではないか、「篡奪者」ではないか、と自分自身のエゴイズムに対して「恥辱」を感じる。

そこに、師が問いかける。弟子よ、お前はどうか思うか、と。このとき、私は師によって選ばれている。私は、この「呼びかけ」に対して「注意」を向け、自分のエゴイズムの反省である「弁明」として、自分の聖句に対する解釈を口にして応答する。これは、師に与えられた言葉（所有物、世界）を、自分の言葉（所有物、世界）でお返しすることでもある。

こうしたやりとりに、レヴィナスは倫理のモデルを見ていると思われる。師とのやりとりは、言葉のやりとりであると同時に、所有物や世界のやりとりでもある。ここに、お互いを「与えあう」贈与のゲームの原型が成立している。

このような師との関係のなかで、これまで自分の享受へと向かっていると考えられてきた労働の方向がすべて他者への贈与のほうに反転することになる。

所有物は、自分が享受するためのものではなく、他者に与えるためのものとなった。その条件はやはり集約と表象にある。しかし、これまでとは意味あいがちがっている。反省（集約）は、自分の未来の享受を気遣うことではなくなった。それは、エゴイズムの審問に対して自分を「恥辱」ある者としてその非を認める態度になったのだ。一方、世界に注意を向けること（表象）は、自分の享受を実現するためになにかを対象化することの起点だったが、この意味も変わる。注意は、自分を選んで贈与するよう呼びかける他者の声に応答するための起点となるのだ。

いまや、集約、表象、所有、労働の連関はすべて他者への贈与のためとなった。他者の眼の前で、自分のエゴイズムを審問し（集約）、与えるべき相手の呼びかけに注意して（表象）、自分が獲得したもの（所有）を

すすんで差し出す。これが「欲望」から見た労働の意味なのだ。

実存は、他者から「与えられた」存在であるだけでなく、他者に「与える」存在でもある。女性の優しさによって「与えられた」経験、師の言葉によって「与えられ」、「与える」経験。この二つを思い出せたなら、実存は、無限の観念の核を得たことになるのだ。

「……」〈無限〉の観念によって成就される有限の内なる無限、最小の内なる最大は〈欲望〉として生起するのだ。「……」私利私欲を完全に捨てた超絶せる〈欲望〉——善良さ。だが具体的には、〈欲望〉ならびに善良さはある関係を前提にしており、この関係においては、〈同〉のうちで遂行される〈自我〉の「否定性」、権力、支配が〈欲望をそそるもの〉によって停止してしまう。そのことは、肯定的に述べるなら、自分の所有物としての世界を〈他者〉に贈与しようということ、言い換えるなら、顔と向かい合った現前として生起する。(四六)

女性と師との関係について思い出した実存なら、いま目の前で、悲惨な状態にある他者と出会うとすれば、自分のエゴイズムを停止して、よろこんで他者を迎え入れ、すすんで自分の享受する所有物を差出す「欲望」、「善良さ」を示すことができるだろう。そうレヴィナスは考える。

(三) 現在の他者①——「裸出性」を表出する他者

レヴィナスにとっての「他者」は重層化されている。これまで私たちは女性と師との関係を思い出してきた。これらの他者は「過去」に属する他者だ。いま、私たちは、「現在」に属する他者を考えようとしている。

それは、「悲惨」を表出する他者だ。

レヴィナスは、いま目の前にいる悲惨な他者を「異邦人、寡婦、孤児」と象徴的にいう。こうした人びとは、「異邦人」という言葉が示すように、家の外からやってくる人びとだ。だから、その顔から到来するのは女性のような優しさではない。しかし、異邦人といっても、その顔は師とまったく同じような到来の仕方をするわけではない。

〈欲望〉においては、〈他者〉の〈高貴さ〉に向かう運動と〈他者〉の〈卑下〉に向かう運動とが一体化しているのである。(四七)

悲惨な他者の表出は、師のような「高貴さ」、高さの次元をもっている。しかし、それと同時に、師とは異なった表出、「卑下」をもっている。レヴィナスはいう。悲惨な他者は、高さと同時に低さを表出する。このことの意味をこれから少し詳しく考えていこう。

悲惨な他者の顔のあり方は「裸出性」とされる。弱い立場にいる人びとは、守ってくれる優しい家をもたず、そのまま放っておけば死んでしまうような、打ち捨てられた様子を私に与えるからだ。裸出性は、いまにも死にそうな、という「猶予なき切迫」をもって死を表出する。だから、ここで「なんじ殺すなかれ」という倫理が問題になってくる。

裸出性の表出は「責任を緊急事として私に思い起こさせる」。女性と師との関係をふり返った私は悲惨な他者に贈与せずにはいられない。殺人は不可能だとレヴィナスは考えるのだ。なぜそう言えるのだろうか。ここで、欲求と欲望の構造について整理する必要があるだろう。

欲求は、つねに他なるものを自分という中心に取り込もうとする「求心的」な動きをする。欲望は、つねに自分を他者に向って「流出」させ

るような、贈与していくような、いわば遠心的な動きをする。欲求は自己中心的な動きをして、欲望はその自己中心性を解放するような動きをする。欲求は幸福の回帰を他なるものへとめがけ、欲望は贈与の反復を他者へとめがける。二つは、裏返しのかたちで、反復の運動を拡大するような構造をもっている。

そこで、享受の原初的な段階が感受性だったことを思い出してみよう。ここでは、世界に積極的にかかわる欲求は生まれておらず、目の前の他なるものから与えられる幸福をそのまま反復していた。贈与の観点からは、師とのやりとりがこの原初的な段階にあたる。ここでは、欲望は師以外の他者に向かってはおらず、目の前の師から与えられるものへのお返しをくり返している。

つぎに、享受においては、感受性の段階を克服するきっかけは元基の不確定性だったことを思い出してみよう。ここから欲求は、幸福の回帰を求めて、さらなる世界とのかかわりに向かった。贈与においては、この悲惨な他者の裸出性が師との贈与関係の段階を克服するきっかけとなる。ここから欲望は、贈与の反復を求めて、師以外のさらなる他者へと向かっていくことになる。

では、どうして悲惨な他者の裸出性が贈与を師以外へと開ききっかけとなるのだろうか。

無限は倫理的に抵抗する顔として現前するが、この倫理的抵抗は私の権能を麻痺させると共に、絶対的かつ執拗なものとして、無防備な眼の奥底から顔の裸出性と悲惨のうちに立ち現れる。この悲惨と飢えの了解が（他人）との近さそのものを創設する。^{四八}

裸出性は、「なんじ殺すなかれ」という倫理的な抵抗をもって、私の権能、エゴイズムを麻痺させるように到来してくる。というのも、私は女性と師との関係の思い出をもっているからだ。

ここで、悲惨な他者の表出が、「卑下」と「高貴さ」であることの意味がはっきりする。

まず、女性との関係を思い出してみよう。すると、裸出性は私自身であり方だったとわかる。私は養育者の優しさにつつまれた家で贈与を受けて育った。しかし、そう育てられなければ、飢えて死んでしまったはずだ。私も裸の存在だった。これが私と「他人」との近さだ。悲惨な他者の弱さとは、たんにその他者がいまにも死んでしまいうさだという弱さなのではない。その弱さはじつは私の弱さでもある。これが、悲惨な他者が弱く「卑下」する存在であることの意味なのだ。

さらに、師との関係を思い出してみよう。私はすでに師の教えを受け、贈与されたものをひとり占めしてはいけないことを学んでいる。そうであれば、裸出性は、養育者の優しさを通じて与えられたものをひとり占めしてはならない、と師のように私のエゴイズムを問いただすように到来するだろう。ここには、師との関係の反復がある。これが、悲惨な他者が「高貴さ」をもつ理由なのだ。

「罪障性をおして私は自由へと高められる」。自分はこれまで贈与されてきたものをひとり占めしてきてしまった。その恥辱の意識が、いま目の前にいる悲惨な他者へ私が贈与する自由をうながす。ここで、女性との関係で得たものを贈与するために、師との関係で培った贈与の態度が拡大されることになる。いわば、私が親から受けた贈与は、先生が与えてくれたルールを介して、いま困っている人にお返しされるのだ。ここに「与えあう」ゲームが生まれる。

女性との関係、師との関係、この二つを思い出すことなくしては、現在の贈与、悲惨な他者に手を差し伸べることはできない。

たとえば、女性との関係を思い出すだけでは贈与の欲望は生まれない。それは、悲惨な他者と自分の近さは教えるが、他者に与えることは教えないからだ。一方、師との関係を思い出すだけでも師以外の他者への贈与の欲望は生まれない。悲惨な他者は、「向こう岸から手ぶらで到来し、自我に何ももたらさないような顔」を表出する。師のようになにか与えてくれるわけでなく、お返しをする理由がないからだ。

女性と師、この二つの関係が思い出され、ひとつになることではじめて、「与えあう」ゲーム、無限の観念がはつきりする。悲惨な他者の裸出性が、私に養育者からの贈与を自覚させ、師との関係のうちで閉じられていた他者への贈与を、その外側の弱い者たちへと開いていくのだ。

「われわれの内なる無限との関係ないし無限の観念のほうに殺人の可能性の肯定的条件なのである」。レヴィナスは女性と師との関係をふり返ってきた。その理由は、無限の観念を私たちのなかに生じさせ、お互いがお互いにとって殺人者であるような全体性のゲームの参加者である家政的実存を乗り越えるきっかけを与えるためだったのだ。

しかし、贈与による「与えあう」ゲームが全体性のゲームを乗り越えるものであるためには、いま目の前の他者を超えて、贈与をさらに拡大させなくてはならないだろう。だから、レヴィナスは、贈与によって自分を無限に流出させ、エゴイズムを無にしていくような実存のあり方を描く。贈与の関係はつぎのように無限に拡大される。

貧窮を本性とするにもかかわらず貧者、異邦人が同等・平等な者であるのは、彼が第三者と関わっているからである。このように

第三者は貧者、異邦人としての〈他者〉と私との出会いの場に居合わせる。(四九)

ここでいわれている第三者とは、「人間全体」のことだ。これをレヴィナスは「兄弟関係」とも呼ぶ。いま悲惨な他者に対面関係で手を差し伸べるとき、そこには人間全体も居合わせている、とするのだ。このような論理が成立する理由は、師によって与えられた言葉にある。

悲惨な他者との関係は師との関係を拡大し反復することでもあった。それは、私が師の教えた言語の本質を反復することでもある。言語の一般性とは、所有物の万人の分かち合いを意味していた。だから、贈与されるべき個々人として万人は平等だといえる。一人への贈与ということはありません、その向こうには人間全体への贈与が控えているのだ。(五〇)

主体の「善良さ」、その欲望とは、まさに無限に他者に向かって自分を「流出」させるような、贈与していくような、そういうあり方だということになる。しかし、このようなあり方は可能だろうか。わたしたちは、贈与する実存にはなれず、享受する実存にとどまるのではないだろうか。この問題をもう一度、悲惨な他者との対面の場面に戻って考えてみよう。

(四) 現在の他者②——「殺人」へと誘惑する他者

わたしたちはそう簡単に悲惨な他者に贈与することはできない。その理由は、やはり、悲惨な他者の表出する裸出性にある。裸出性は、わたしの無限の流出を求める「深さ」として到来する。これを、わたしたちは自分の存在が無限に「奪われること」として受けとめざるをえないから。他者に与えることは、他者に奪われること。そう考えることが、悲惨な他者に手を差し延べることを困難にしている。こうしてわたした

ちは、享受する実存、家政的実存にとどまることになる。

レヴィナスは、この態度のなかに、他者に自分の存在を奪われることとしての「死」の恐怖を見ている。他者から死がやってくる。これがレヴィナスの考えだった。(五二) 「他者」が位置している領域を起点として、死が、場合によっては殺人が到来する。裸出性は、当人の死を表出するだけではない。わたしの死も表出するのだ。

自分の存在が脅かされているという恐れ、それが私と死との関係なのだが、それゆえ、この恐れは虚無への恐れではなく暴力への恐れなのである(このようにして、恐れは「他者」への恐れ、絶対的予見不可能なものへの恐れへと延長されていく)。(五三)

死の恐怖は、虚無への恐れではない。自分の存在を奪おうとする暴力への恐れを意味する。この暴力の出どころが他者と結びつくとき、この暴力を回避するための、わたしの側からの他者への暴力が生まれる。わたしは他者によって奪われ、殺されようとしている。この恐れが、他者の悲惨の了解を放棄し、見殺しにする態度を生む。

レヴィナスにとって、殺人とは、相手を物理的に無にすることではない。他者は自分を奪うように到来する。そう受けとめたとき、相手の主体性の核となる意志をこちら側に奪ってしまうこと。これが殺人だ。

たとえば、レヴィナスは「死は誰かほかの人間に対する恐れのうちで近づき、誰かを頼りにする」という。ひどい病気や怪我による身体の痛みに苦しんでいるとき、わたしたちは、助けてくれ! もうやめてくれ! と叫びをあげることがある。この叫びには、死にいたらしめる肉体的苦痛を与えている他者の意志がどこかにあり、その意志を恐れ、なんとか

自分のものにしてしようとする試みがある、とレヴィナスは考えている。

他者からの暴力としての死を回避するためには、他者の意志を自分のもとに奪ってしまわなければならない。だから、悲惨な他者を見殺しにすることは、相手の贈与を求めた意志をこちら側が奪ってしまうことだといえるだろう。この意味で、そこから自分の存在を奪おうとする暴力が到来すると受けとめられた悲惨な他者は、「殺人への誘惑」をはらんでいるのだ。

こちら側から他者にふるわれるこの殺人という暴力は、悲惨な他者を見殺しにすることにとどまらない。すでに見たように、一人への贈与ということとはありえず、そのむこうには万人への贈与が広がっている。だから、目の前の悲惨な他者から自分の存在を奪おうとする暴力がやってくるを受けとめるなら、万人を暴力の出どころとして恐れ、回避しようとする暴力が生まれることになる。こうして、殺人への誘惑は「無限の殺人への誘惑」となる。

暴力の目的は、他者の意志をこちら側に奪うことにある。しかし、他者の内面的な意志は、わたしにとってはあらわれない。それは予見不可能なものだ。そこで、この暴力は、他者の身体を通じて他者の意志を奪おうとする。「暴力は把持可能であると同時にどんな掌握からも逃れる存在のみを狙う」。他者の身体はあらわれている。暴力は、この身体に苦痛を与えることで、内面的な意志を奪おうとするのだ。

お互いが他者の意志を自分自身を奪うものとして恐れ、その恐れを回避するために、お互いで他者の意志を奪おうとする。ここでは、自分が意志を奪うべき人びとは贈与すべき「兄弟」とは受けとめられてはいない。人格を認められていない匿名の他者たち、「無縁な意志」として受けとめられている。というのも、その主体性の核である意志は暴力の出どころ

として恐れられ、あらかじめ奪うべきものとして考えられているからだ。いわば、万人の万人に対する奪いあい、殺しあいであるこの相互の暴力のあり方に、レヴィナスは全体性の本質を見る。その世界は、戦争や経済活動の場面として描かれる。

「戦争においては、諸存在は一個の全体性に属することを拒み、共同生活を拒み、法を拒む」。まとまりをもった集団の争いとしてではなく、暴力によって自分の存在を奪われたくない個々の主体どうしの争いとして、レヴィナスは戦争を考える。^(五三)ここでは、無縁な意志からやってくる暴力からどうやって距離を取るか、自分の暴力によってどうやって無縁の意志を奪うか、「奸計と畏」がめぐらされる。相手の主体性を奪おうとするとき、武器が、肉体的な痛みを通じて意志を奪う手段となる。

経済活動も相互の暴力の場面となる。「作品はつねに失敗に終わった活動である」。主体は、作品(労働、商品)によって自分の意志を無縁な意志の暴力にさらすことになる。他者は、自分の作品を「掌握し、疎外し、獲得し、購い、盗みうる」。この暴力を恐れて、自分もまた他者の意志を奪う営みに参加する。このとき、お互いの意志を奪う手段は金銭となる。「パンやぶどう酒、衣服や家」といった生活(身体)を支える物資を得るための金銭が、無縁な意志を掌握する手段になる。

「剣は意志を突きさし、黄金は意志を引き寄せる」。戦争と経済活動においては、武器や貧困といった身体的苦痛をもたらすものが主体から意志を奪う道具となっている。ここで描かれているのは、こうした道具を使っての相互の主体の奪いあい、全体性のゲームだ。

こうした暴力のゲームの根底には、他者に自分の存在を奪われることとして受けとめられた、死の恐れがある。この恐れから、自分の存在を奪われないために相手の意志を奪う、という態度が生まれているのだ。

しかし、レヴィナスはこの態度じたいが無力な試みだという。これは「死という暴力を延期すること」にすぎないからだ。いずれひとは無力に死ぬ。自分の存在は他者によって奪われるしかないのだ。

どれだけ他者の意志を奪ったとしても、やがて自分の存在は他者に奪われる。自殺によって抵抗したとしても、やはり自分の存在は他者に奪われることになる。殺すことも死ぬことも他者からは脱出できない。レヴィナスにとって、死は他者からやってくるものだからだ。

レヴィナスは「殺人はすでにして無力である」という。「殺人の禁止はそれが禁じている殺人の可能性を前提としているのではなく、殺人の可能性のうちすでに住まっている」。死は回避できず、自分の存在が他者によって奪われることは不可避だ。たしかに、個々の殺人という出来事は起こる。しかし、自分が奪われることを回避するために、他者の意志を奪う殺人の試みにはそもそも限界がある。というのも、人間はいずれ死に、かならず他者にその存在を奪われるしかないからだ。

この自覚が、他者に奪われることとしての死の受けとめに先のないことをはつきりさせるとレヴィナスは考える。^(五四)死のむこうに他者がいることはまちがいない。問題はこの事態をどう受けとめるかだ。

そこで、レヴィナスは、拷問のような肉体的苦痛をうけ、いまにも他者に自分の主体性を奪われようとしている主体を設定する。これは、かなり極端な場面だが、全体性のゲームのなかで苦痛をうけ、他者に自分の意志を奪われようとしているわたしたちのあり方の縮図でもある。

苦痛のなかで、主体は自分の意志が他者に奪われそうになっていると受けとめる。しかし、主体には、この「究極的受動性」を「希望」に転換する力がある、とレヴィナスはいう。それが、「忍耐による意志の転位」という態度だ。こうやって苦しめられているとき、死は切迫しているが、

まだ到来していない。ここには、「暴力に脅かされつつも、自分自身の失墜を予防するための時間」がある。というのも、この死との極小の隔たりのなかで、忍耐しながら、これまでの死の了解をひとは改めることができるかとレヴィナスは考えるからだ。

意志は、つねに未来である死に赴き、死に自分をさらすが、いますぐそうするのではなく、〈他者〉のために存在するための時間を有して、この時間ゆえに、意志はそれが死ぬものであるにもかかわらず意味を再び見いだす。〈他者〉のためのこの実存、〈他者〉へのこの〈欲望〉、自我中心的な重力から解放されたこの善良さはそれでもなお人格としての性格を有している。(五五)

死は避けられず、死のむこうには他者がいる。しかし、死を、他者に奪われることではなく、「他者のため」、「他者に与えること」だと受けとりなおすこと。このことによつて、「死もその意味を奪えない善良さ」を主体は得ることになるとレヴィナスは考えるのだ。(五六)

自分の存在を他者に奪われることとして死を受けとめれば、主体相互の奪いあいがおこる。しかし、自分の存在を他者に与えることとして死を受けとめれば、他者に奪われることとしての死、主体の奪いあいとしての全体性のゲームを克服できる。そうレヴィナスは考えている。

だからこそ、悲惨な他者の表出する「深さ」、わたしの無限の流出の要求を「奪われること」として受けとめるべきではない、享受する実存、家政的実存にとどまるべきではない、ということになる。

贈与は奪われることではない。奪われることと考えてしまえば、主体は奪いあいのゲームに巻き込まれ、死もまた主体が奪われることとしか

考えられなくなる。しかし、この悲惨な他者の表出する深さは、与えることによつて、むしろ、「死の彼方でも有意義な秩序は存在している」ということを示す。(五七) 生きることの意味は他者に与えること、自分の死もまた他者に自分の存在を与えること。そう受けとめることは、自分の死後までつづく無限の贈与のゲームの主体として自分を参加させ、存続させることつながっている。そうレヴィナスは考えるのだ。これはいったいどういう意味をもっているのだろうか。

未来の他者へ

現在の他者の場面で描かれたのは、大きくいえば、贈与のゲームの間全体への拡大と、贈与による死の乗り越えという点にあった。これは、いわば、贈与のゲームの空間的、時間的拡大を意味する。この無限の觀念の拡大は、ここで見る未来の他者にかかわる議論のもとで、その完結を見ることになる。

レヴィナスが未来の他者を考える理由は、つぎのような無限の觀念の空間的、時間的拡大のはらむ問題とかかわっている。

まず、贈与のゲームの空間的な拡大について見てみよう。一人への贈与ということはありえず、その向こうには人間全体への贈与が控えている。この人間全体のこと「兄弟」といわれた。しかし、この兄弟へと拡大する贈与には、つぎのような問題がある。

数々の義務はそれが果たされるにに応じて拡大していく。自分の義務を果たせば果たすほど、私の権利は縮小する。義人たればたるほど、私はより多く罪を背負う。(五八)

これまで欲望とされてきたものは、「義務」であることがわかる。無限の観念をもち、善良な実存であろうとするからこそ、贈与をすればするほど、贈与しなければならぬ義務が生まれ、贈与できなかった負目も増していく。贈与は万人への贈与だからだ。これをレヴィナスは「無限責任」という。しかし、いかに善良に生きようとしたところでひとは死という限界をもっている。贈与のゲームの空間的な拡大はこの死という問題をはらんでいるのだ。

では、贈与のゲームの時間的拡大についてはどうだろうか。これまで見たところでは、死を自分の存在の他者への贈与として受けとめることは提案された。しかし、「死の彼方」での主体の存続とは、どういう意味があるのだろうか。さらにここに、歴史という全体性の問題もかわってくる。レヴィナスにとって、歴史は「生き残りの歴史」だ。死者は生きている者にその主体性を奪われてしまう。いかに善良に生きたところで、ひとはその死後、本人の意志や意図とは関係なく、生き残った者たちによって自由に語られる。この時間を通じた奪いあいのゲームをどうしたらいいか。この問題も解決されなくてはならない。

こうした問題を解決するために、時間を通じた贈与のあり方、「繁殖性」というキーワードが置かれることになる。

欲求は時間を通じての享受だった。レヴィナスは、欲望も時間を通じての贈与だと考える。欲望する善良な実存もまたがまんする。しかし、そのがまんは、未来において自分が享受するまでをがまんするのではなく、未来において自分が無限責任を果たすまでをがまんするような「忍耐」となる。このとき、女性や師という「過去」の他者でもなく、悲惨な他者という「現在」の他者でもない他者が問題になってくる。それが「未来」の他者だ。

未来の他者は対面関係で出会われることはない。それは「いまだ存在しないもの」だ。だから、未来の他者は顔をもたない。その他者は「顔の彼方」にいる。では、そのような曖昧な他者は、いったいどのような存在だといえるのだろうか。

そこでレヴィナスが注目するのは女性との関係だ。これは母親を代表とした養育者との関係ではなく、男性の女性へのエロスの関係がイメージされている。

女性の顔には「曖昧さ」があった。女性は、他者でもあり、自分と一体でもあるような存在だからだ。レヴィナスは、大人になってからの女性とのエロスの関係のなかで、この曖昧さが取り除かれ、未来の他者の意味がはっきりすると考える。その分析はつぎのようなものだ。

エロスの関係では、曖昧さは欲望と欲求の曖昧さとして現われる。たとえば、夢中の「愛撫」において、手はいつまでたつても目標にたどりつこうとはせず、手を止めることができない。ここでは、いつまでもたどりつけない外部への欲望が、自分のものになりたいという欲求を釣り支えている、とレヴィナスは分析する。では、この欲望が求めているものとはなにか。それは「いまだ存在しないもの」だとされる。

この「いまだ存在しないもの」は、曖昧な女性の顔の冒瀆、生殖行為で明らかになる、とレヴィナスはいう。つまり、愛撫のなかで求められていたのは自分の子、「息子」なのだ。女性の顔の曖昧さの向こうに自分を受け継ぐ未来の他者が隠されていると考えるのだ。(五九)

こうして、女性との関係は、父子関係へとつながっていく。レヴィナスは、「わが子は私の自己とは無縁な私なのである」という。これは、私の息子は自分とは独立の他者であるが同時に私でもあるという難解な言い方だ。しかし、レヴィナスの言いたいことははっきりしている。

無限の時間とは諸世代の不連続性を貫いてより善きものと化していく時間であり、子という汲みつくしえない数々の若さがこの時間の節目をなしている。(六〇)

善良さは、自分の子によって、あるいは、新しい世代によって受け継がれる。そういうイメージをレヴィナスはここで提出している。

無限責任は自分自身ではどうい引き受けることはできず、もちろん私も死ぬ。しかし、私の善良さは、息子やつぎの世代へと、無限に受け継がれていき、そのかたちで私は若返り、復活する。そう考えてみよう。レヴィナスはこのことがまた、死者を自由に語る歴史の暴力への対抗、自分の意志を受け継ぐ者からの反論や抗弁を可能にする、と考えてみよう。レヴィナスは提案しているのだ。

この無限の時間性を通じた贈与のあり方、善良な主体の存続を「繁殖性」という。レヴィナスはこのようなかたちで、生の無意味と死の無意味の問題を乗り越えようとしている。

生が無意味なものと化すことなき生固有の次元を、死に対する勝利が有意義たりうるような次元を、生は流れていく。死に対する勝利は一切の可能性の終焉後に与えられる新たな可能性ではなく——息子のうちで蘇生することであって、死という断絶がそこで埋められるのである。死——可能的なもの不可能性のうちの窒息——は後裔への通路をみずから対して拓く。繁殖性は人格を依然として前提とした関係であるが、それが一つの可能性として「自我」に与えられることはない。(六一)

レヴィナスは、死の克服を「一切の可能性の終焉後に与えられる新たな可能性」には求めない。つまり、私の死後の世界には求めない。あくまでも現実の世界に希望を向けるのだ。自分の善良さは、この現実で自分のあとにつづく息子やつぎの世代に受け継がれる。自分の生と死はこのあとにつづく者への通路だと考えればよい。私は、未来の他者のために生き、死ぬ。こうした生きることと死ぬことの受けとめに、レヴィナスは意味を見いだすのだ。

しかし、もちろん、息子やつぎの世代は他者であって、それぞれかけがえない実存だろう。だから、繁殖性は私自身の可能性とはいえない。とはいえ、すでに女性と師との関係を思い出し、悲惨な他者たちへの贈与を努力してきた私となっていれば、息子やつぎの世代に自分のように善良であってほしいと願うだろうとレヴィナスは考える。

そこで、父である私は、息子である未来の他者に「父性的(ヘロス)」としてかかわるとされる。これは、息子やつぎの世代に対して「優しさ」と「言葉」でもって、つまり、女性としてと同時に師として到来するようかかわるといふことだ。私が善良な存在となったその条件を未来の他者に贈与すること。この努力のうちに「わが子は私の自己とは無縁な私である」といえる条件があるとレヴィナスは考えているのだ。

無限責任へと空間的に広げられた無限の観念は、それを時間的に延長する繁殖性へと拡大された。無限の観念は、まさしく「無限の無限化」とでもいおうべく、空間的にも時間的にも広げられたのだ。

さらに、レヴィナスは、この無限の果てに、ひとつのゴールめいたものを置いている。

時間の成熟は死ではなくメシア的時間であり、このメシア的時間においては果てしなくくり返しが永遠なるものへと転じる。メシア的勝利は純粋な勝利である。(六二)

無限の無限化の果てにあらわれるメシア的時間、メシア的勝利。このことの意味はつきりとは語られていない。この現実を生きる者にとつては、目の前にあるのは全体性のゲームであることには変わりがない。そのなかで善良に生きようとすれば、無限の観念にその完成というゴールがあることが、生きることの支えとなるかもしれない。とはいえ、無限の観念はいつまでも無限の「観念」だ。

私には内包しえないという意味において無限に他なるものとの連関、それが顔との連関である。しかしながら、他人の顔との連関はあくまで私の〈観念〉であり一個の交易である。(六三)

他者はいつまでも外部としてある。顔を通じた他者との関係も、私の観念でしかない。未来の他者との関係も私の観念にすぎない。他者に対する無限の義務、未来の他者につながる無限の時間、メシア的勝利、そういうったものも、すべて、私の観念だ。つまり、ここまでたどってきたレヴィナスの壮大な世界像は、私のなかに生じるひとつの物語にすぎないことになるのだ。

レヴィナスはこれまで、人間の欲望のあり方とその欲望に対応して広げられる物語的世界を軸に問題を構成してきた。自己保存の欲望に対しては「ある」の物語が、享受の欲望に対しては「全体性」の物語があった。「ある」はただ自己保存のみに生きることの無意味を表現していた。

「全体性」は、他者に奪われることとして死を理解することから生まれる、死と生きることの無意味を表現している。

これらに対抗して置かれたのが、善良さに対応した「無限の観念」の物語だ。これは一人ひとりのなかに生まれる観念でしかない。しかし、この物語を信じることで、わたしたちは「ある」と「全体性」の無意味から脱出して、「死の彼方でも有意味な秩序は存続している」ということを支えに生きることができる。そうレヴィナスは考えているのだ。

ところで、わたしたちは、これまで壮大なレヴィナスの物語をたどってきたが、はたして、無限の観念を備えた贈与する実存はかけがえのない存在になりえたのだろうか。

レヴィナスは、ちょうど師からの選びがそうだったように、悲惨な他者も私を指名していると考ええる。「他者を養うための資力を自分のうちに見いだすことによつて、私は自我として定立される」。たしかに、他者は私のエゴイズムを審問する。しかし、同時に、他者は「あなただけ」と私に助けを求め、私に贈与する力のあることを認めている。このことのうち、実存は自分をかけがえのない存在として見いだすことができる。レヴィナスは考えるのだ。

他者のために実存するとき、私は自分のために実存するのは別の仕方を実存するということ——これが道徳性にほかならない。

(六四)

実存はここで、享受の高揚ではなく、誰かに選ばれた善良な存在としての自分自身を見いだす。私は他者に贈与するために生きていく。これを生きる意味とすることが、わたしたち一人ひとりかけがえのない実

存とするのだ。

だから、レヴィナスの哲学の意義は、その物語的世界よりも、人間的な欲望のあり方の受けとりなおしにあるといえる。欲望を、ただ生きていくだけの自己保存や、楽しみに生きる意味を見いだす享受として考えるのではなく、他者に与えることとして受けとりなおすこと。自己中心性を開くことが自分のよるこびにもなりうること。このことをレヴィナスはうったえるのだ。

与えることそのもの

その後のレヴィナスは、『全体性と無限』で示したような壮大な贈与の物語を展開しなくなる。たとえば、第二の主著といわれる『存在の彼方へ』(一九七八年)では、贈与された思い出を頼りにせず、自分にくり返し到来する痛みそのものを「他人のため」として生きる意味とする主体が描かれる。

この主体は迫害や受難をさえ進んで受け入れていくようなあり方をする。というのも、自分の痛みに「万人の身代わりになる」という意味を見いだしているからだ。

「おのれを打つ者に頬を差し出し、満ち足りるまで辱めを受けること」、苦しみをこうむりつつこの苦しみを要請すること(それも、もう一方の頬を差し出すといった能作を介入させることなく、苦しみを要請すること)、それは、「…」迫害の外傷のうちで、こうむられた侮辱から迫害者に対する責任へと移行することであり、この意味において、苦しみから他者に対する贖いへと移行することである。(六五)

右の頬を打たれたら左の頬を、ではなく、左の頬をさし出す能動性さえ示さずに、打たれたままであること。しかも、その打たれた傷さえ、自分を侮辱した者の罪の引き受けとして受けとめること。これは、あらゆる「他者のために」、あらゆる「他者の身代わり」になって生きる、というあり方を示している。他者とのやりとりはまったく関係なく、苦痛に歪む自分の存在そのものが他者への贈与なのだ。

これは非常に極端な人間のあり方だといえる。これもまた物語的記述だといえるだろう。しかし、こうした人間像はいったいなにを意味するのだろうか。おそらく、レヴィナスは、贈与の意味を純化しようとしている。与えられたものをお返しすることが贈与ではない。なにも与えられたことがなく、奪われるばかりの人間であっても、それでも、与えることに意味がある。贈与とは与えることそのものことだ。そういうことをレヴィナスはここで言いたいはずだ。

この激しい自己贈与は「自己を蕩尽する」ともいわれる。こうした言い方のなかに、レヴィナスは、自分の存在そのものをさえ与えることによるこびを見ているのかもしれない。

レヴィナスの哲学は、与えることを生きる意味とすることの重要性をうたっている。わたしたちの課題は、この哲学をもとに、どのような条件があれば、ひとは自分の欲望を他者に与えることとして受けとめることができ、それを生きる意味としてよるこびことができるのか、あらためて考えることにあるだろう。

エマニュエル・レヴィナスの著作からの引用は以下の略号を用い、ページ数を記す(なお、()内は初出年を示す)。また、邦訳の該当箇所については、漢数字でページ数を記す。

DE: *De Lévision* (1935), introduit et annoté par Jacques Rolland, Fata Morgana, Livre de poche, coll. Biblio essais, 1982.

(「逃走論」、『レヴィナス・コレクション』、合田正人編訳、ちくま学芸文庫、一九九九年 所収)

EE: *De l'existence à l'existant* (1947), J. Vrin, 1978.

(『実存から実存者へ』西谷修訳、ちくま学芸文庫、二〇〇五年)

TA: *Le temps et l'autre* (1948), P.U.F., coll. Quadrige, 1998.

(「時間と他なるもの」、『レヴィナス・コレクション』、合田正人編訳、ちくま学芸文庫、一九九九年 所収)

TI: *Totalité et infini : essai sur l'extériorité* (1961), M. Nijhoff, 1980. (Phaenomenologica ; 8)

(『全体性と無限』、合田正人訳、国文社、二〇〇六年)

AE: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, M. Nijhoff, 1974. (Phaenomenologica ; 54)

(『存在の彼方へ』、合田正人訳、講談社学術文庫、一九九九年)

- (一) これを自我 (moi) - 自己 (soi) 構造という(おそらく、フロイトの意識・無意識、自我・エスの構造からの影響がある)。レヴィナスはこの構造を土台に、欲望(自己)とその受けとり(自我)を問題にしている。さしあたって、スピノザの「コナトゥス」やハイデガーの「気遣い」という概念が念頭に置かれ、自我を自己保存の欲望として触発するような自己、自己を自己保存の欲望として受けとるような自我が批判される。
- (二) 「逃走論」、『レヴィナス・コレクション』、合田正人編訳、ちくま学芸文庫、一九九九年所収、一五一頁。DE98
- (三) 「逃走論」、『レヴィナス・コレクション』、合田正人編訳、ちくま学芸文庫、一九九九年所収、一六八頁。DE116
- (四) 『実存から実存者へ』西谷修訳、ちくま学芸文庫、二〇〇五年、一二二頁。EE93-94
- (五) 『実存から実存者へ』西谷修訳、ちくま学芸文庫、二〇〇五年、一三〇頁。EE100

(六) 「戦前の自分たちの生活を織りなしていたいくつかの事物を幸運にもふたたび見いだした者たち、彼らが最初に味わった失望は、おそらく、これらの事物が普通りのなじみ深い姿で存在しているのをふたたび見いだしたことだった。あるいは、最初の失望は、世界の終末が訪れなかったことを確認したときにすでに芽生えていたのかもしれない」(すべてでは空しいか)、『レヴィナス・コレクション』、合田正人編訳、ちくま学芸文庫、一九九九年所収、二〇七頁)。これは、第二次大戦後、捕虜の身から復員してきたときのレヴィナスの言葉だ。レヴィナスのなかには、戦争に終末を期待する気持ちがあったのかもしれない。ところが、あの破壊的な戦争によってさえ、すべては終わらなかつた。「ある」の概念はこうした感覚から生まれているかもしれない。

(七) 「ある」は、しばしば「雨が降る (il pleut)」、「夜になる (il fait nuit)」といった表現とともに説明されるが、ここには、まるで自然現象のようにただただあるだけ、ただ生きているだけの人間のあり方が重ねられている。

(八) 『実存から実存者へ』西谷修訳、ちくま学芸文庫、二〇〇五年、四七頁。EE33

(九) 『実存から実存者へ』西谷修訳、ちくま学芸文庫、二〇〇五年、八九頁。EE67

(一〇) 「欲望」という概念は、フッサールの「志向性」とハイデガーの「気遣い」の概念から影響を受けている。「意識はなにものかについての意識である」。意識とその対象は相関する。この志向性のアイデアを、実存論的に気遣いとその対象との相関性(世界・内・存在)として位置づけ、フッサールの認識論的な意識とその対象という相関性よりも先行するとしたのがハイデガーだった。レヴィナスもまた、フッサールの志向性のあり方に、欲望が対象に夢中になつて、「対象が欲望にびつたりと符号する」というあり方が先行すると考える。しかし、ハイデガーの気遣いが自分の存在を安定させようとする態度、「生きなければならぬ」という義務であるのに対して、レヴィナスの欲望は、この義務を忘却することを意味する。その意味で、欲望は、ハイデガーの気遣いとは異なり、「逃走論」での自己から脱出しようとする「快楽」の態度の延長線上にある。なお、この欲望という概念は、『全体性と無限』において、「享受」という概念として練り直されることになる。

(一一) 『実存から実存者へ』の概念の枠組みはつぎのようになる。まず、

「ある」(Ilya)がある。これは「実存」(existence)とも呼ばれる。実存とは、自分と自分の生きる世界が無意味であるような、「ただある」だけのような、そういう人間と世界のあり方だ。この実存としての人間が楽しみに生きる意味を見いだすことをきっかけに「実存者(existant)」となる。実存者とは「あるもの」のことだが、人間の意識や主体に相関して世界がさまざまな意味として存在することだと考えるのがいい。「実存から実存者へ」とは、人間が無意味な実存から意味の世界を生きる実存者となり、世界が無意味な実存から意味のある実存者となることを意味する。なお、人間が実存者となることは、とくに、hypostaseといわれ、「実詞化」、「基体化」、「主体生成」と訳される。

(一) 『実存から実存者へ』西谷修訳、ちくま学芸文庫、二〇〇五年、一四一頁。EE109

(二) 『実存から実存者へ』西谷修訳、ちくま学芸文庫、二〇〇五年、一八九頁。EE154

(四) 自我・自己構造からいえば、自我は、自己保存の欲望としての自己を完全に克服するわけではない。「生きなければならぬ」という命令を耐えられるものにする。ここに生まれている主体は、楽しみによって労働の苦しみを馴致するのだ。レヴィナスは、これを人間の本質的なあり方だとし、楽しみの中に自己保存の気遣いを紛らわすことは、死を自覚せず、本来の実存であろうとしない「頹落」だとするハイデガーをくり返し批判する。

(五) 『時間と他なるもの』、『レヴィナス・コレクション』、合田正人編訳、ちくま学芸文庫、一九九九年所収、二七一頁。TA60

(六) 『時間と他なるもの』、『レヴィナス・コレクション』、合田正人編訳、ちくま学芸文庫、一九九九年所収、二七七頁。TA65

(七) 『時間と他なるもの』では、この絶望の乗り越えは、女性とのエロスの関係を通じて息子における自我の存続に求められる。この「繁殖性」というテーマは、『全体性と無限』でも扱われているため、そこで詳しく見ることにしたい。

(八) 『全体性と無限』での「実存」(existence)は、『実存から実存者へ』や『時間と他なるもの』での「実存者(existant)」を意味するが、実存は、「欲望」に生きる意味を見いだす主体のみを意味しない。『全体性と無限』では、これまで見てきた欲望にもとづく主体は「享受」する主体

に対応する(議論のちがいはあるが)。しかし、享受する主体を乗り越える「無限の観念」を備えた主体も登場する。実存は、生きる意味を見いだし、かけがえのない主体であろうとするが、そのあり方は、享受する主体から、無限の観念を備えた主体にまでいたる。

(九) のちに詳しく見るように、「ある」からの分離は、楽しみに生きる意味をみいだす「享受」する実存と、「無限の観念」を備えた実存の両方に当てはまる。しかし、「無限の観念」を備えた実存は、「ある」からだけでなく、「死」からも分離し、その恐れを乗り越える実存となる。

(一〇) 『全体性と無限』、合田正人訳、国文社、二〇〇六年、九九頁。T148

(一一) 『全体性と無限』、合田正人訳、国文社、二〇〇六年、三三四頁。T202-203

(一二) 「私は私である」という「同」の「自同性」は、「逃走論」では、世界の矛盾を生みだす自己保存の主体として解体されねばならなかった。しかし、ここでは、確立されるべきかけがえのない主体を意味する。あとではつきりするように、この主体が、「享受」の主体であれば、全体性のゲームに参加し、自分を奪われる結果となり、「無限の観念」を備えた主体だとすれば、それはかけがえのない「私」となる。この主体のあり方のちがいは、わたしたちの欲望のあり方のちがいから生まれているといえる。欲望を、自己保存(自己)として受けとつても、享受(欲求)として受けとつても無意味となる。しかし、それを贈与(欲望)として受けとることで、生きる意味を見いだしたかけがえのない主体が生まれることになる、とレヴィナスは考えている。

(一三) 「心性(psychisme)」は、現象学的な「反省」という方法のレヴィナスなりの受けとりなおしになっている。「存在の原因はその結果を通じて思考され認識される」。一人ひとりがいまの自分の場所から経験をふり返ることではじめて、自分が「与えられた」存在であることがはっきりする、とレヴィナスは考えている。

(一四) 「享受(jouissance)」は『実存から実存者へ』での「欲望」の言い換えでもある。しかし、その分析は「くによって」というかたちで、よろこびが与えられる側面が強調されることで、練り直されている。

(一五) 目次に沿って構成を言えば、「第一部 同」と「他」はこの本の概略になっている(ここでは、師との関係という、わたしたちの過去の他者との関係のふり返りもある)。「第二部 内面性と家政」は、享受の

あり方の分析と、わたしたちの「過去」の他者との関係（とくに養育者との関係）のふり返りがある。「第三部 顔と外部性」は、過去の師と養育者との関係とふり返ったうえで「現在」の他者との関係と奪い合いとしての全体性が問題にされる。「第四部 顔の彼方へ」は、過去の他者関係、現在の他者関係を踏まえたうえで、「繁殖性」という概念をもとに、「未来」の他者との関係が問題にされる。議論はまっすぐには進まないが、この本は、他者関係を軸に、実存の過去（を反省し）、現在（に向き合い）、未来（をめがける）という構成をとる。なお、タルムード的に受けとめれば、この本が解釈しようとしている聖句は「なんじ殺すなかれ」だろう。

(二六)『他なるもの (autre) と他者 (autrui) との関係は、私ではない「他なるもの」のうち、のちに詳しく見るように、「顔」をもつ存在が「他者」となる（未来の他者である息子は顔をもたないとされるが）。

(二七)『全体性と無限』合田正人訳、国文社、二〇〇六年、一五二頁。T182

(二八)『実存から実存者へ』での「ある」を乗り越えて楽しむ主体の生成の段階がここにあたる。

(二九)『全体性と無限』合田正人訳、国文社、二〇〇六年、一八八頁。T106

(三〇)『実存から実存者へ』や『時間と他なるもの』の段階では、努力と欲望とは、あるいは、労働と消費とは対立的にとらえられていたが、ここでは享受の概念のもとに両者は統一的に、幸福の源泉としてとらえられている。

(三一)『全体性と無限』合田正人訳、国文社、二〇〇六年、一五三頁。T183

(三二)『逃走論』や『実存から実存者へ』では、自我・自己関係によって主体の形成が説明されたが、ここでは自己との関係は分離され、自我が享受をつうじてみずから形成するようにそれが説明される。

(三三)さらにここに、ユダヤ教の文脈からか、楽園から楽園を追放されるまでの人類のあり方も暗示されている。

(三四)『全体性と無限』合田正人訳、国文社、二〇〇六年、一三八頁。T138

(三五)この段階は「死の延期」を意味する。しかし、これは、死なないために生命を維持する、というよりも、元基（自然）の不確定性によって享受が奪われることを延期する試みを指す。ここでは、主体を奪う相手は自然だと受け取られている。この死の恐れから、土俗的多神教（パガニズム）が生まれるとレヴィナスは考える。

(三六)『全体性と無限』合田正人訳、国文社、二〇〇六年、一六一頁。T188

(三七)『全体性と無限』合田正人訳、国文社、二〇〇六年、二一六～二一七頁。T124

(三八)『全体性と無限』合田正人訳、国文社、二〇〇六年、七九頁。T134

(三九)ここで「欲望」(desire)は「贈与」を意味し、『実存から実存者へ』での消費を意味する「欲望」とは異なる。

(四〇)『全体性と無限』では、自我・自己という枠組みで問題は展開しない。自己を乗り越えた自我のうえにさらにその自我を乗り越えるかたちで新しい自我が打ち立てられる。図式的に言えば、自我(欲望)・自我(欲求)・自己(自己保存)、となる。しかし、レヴィナスが人間的な欲望のあり方を問題にしていることには変わりがない。欲望を、自己保存として受けとつても、享受(欲求)として受けとつても、無意味が生まれ。そこで、自我が新たに欲望をつかみなおし、それを贈与(欲望)として受けとめる態度が今後の展開の軸となる。

(四一)『全体性と無限』合田正人訳、国文社、二〇〇六年、一一〇頁。T161-62

(四二)ここでは、フロイトの「エディプス・コンプレックス」の理論が念頭におかれている。人間は、母親との親和的エロス関係から、父親の代表する社会的ルールの関係へと進まねばならない、とフロイトは考えた。これを心の構造としてとらえると、人間の心は、原初的な性的エネルギーである「エス」の層とそれを統御する社会規範の「超自我」の層からなる。レヴィナスは、フロイトの性欲仮説は採用しないが、主体は親和的關係と社会的關係を内面化すると考える。「女性」が親和的關係、「師」が社会的關係を代表していると考えたいだろう。

(四三)『全体性と無限』合田正人訳、国文社、二〇〇六年、二一七頁。T124

(四四)『全体性と無限』合田正人訳、国文社、二〇〇六年、八九～九〇頁。T141

(四五)ここではユダヤ教的教育の場面が想定されている。しかし、独り占めはよくないこと、分かちあうことの大切さ、与えられたもののお返し、といったことは、むしろかなりの文化に共通する自然な倫理の教えだといえる。

(四六)『全体性と無限』合田正人訳、国文社、二〇〇六年、五八頁。T121

(四七)『全体性と無限』合田正人訳、国文社、二〇〇六年、二九〇頁。T174

(四八)『全体性と無限』合田正人訳、国文社、二〇〇六年、二九〇頁。T174

- (四九)『全体性と無限』、合田正人訳、国文社、二〇〇六年、三一―一頁。T1188
- (五〇) こうした第三者にも広がる善良さ、贈与の欲望のあり方は、とくに「正義」と呼ばれる。
- (五一) こうしたかたちで、『時間と他なるもの』で取り出された死の恐怖は、贈与に対する恐れ、ためらいとしての「殺人への誘惑」に結びつく。
- (五二)『全体性と無限』、合田正人訳、国文社、二〇〇六年、三四―八頁。T1212
- (五三) 戦争は、国家の暴力によって個々の主体が無にされるという意味での全体性とはいえない。しかし、個々の主体による暴力がお互いの主体性を無にしてしまうという点では全体性だといえるだろう。
- (五四) 他者によって自分の存在を奪われることとして死を受けとめることは、最終的には、いずれ自分は無力に他者に奪われることになる、という自覚に行き着く。このことが、死の無意味から照らされた生の無意味に通じる、いわば自暴自棄の状態におちいる、とレヴィナスは考えているはずだ。『時間と他なるもの』では、死の自覚が主体に「ある」からの分離をうながした。同様に、『全体性と無限』では、他者によって自分の存在を奪われることとして死を受けとめることの無意味の自覚が、主体に「全体性」からの分離をうながす、という構造になっている。
- (五五)『全体性と無限』、合田正人訳、国文社、二〇〇六年、三四―九頁。T1213
- (五六) レヴィナスは、聖書の物語を引いて、カインがアベルを殺したとき、アベルは墓のなかでカインを見つめている、という話をする。まるで死体が生きているかのような奇妙な話だが、レヴィナスはつぎのようなことを言いたい。アベルはカインに、自分の存在を奪われたのではなく、贈与した。アベルはこのようなかたちで無限の贈与のゲームに入ったといえる。その意味で、アベルの主体は死後も存続しているといえるのだ。
- (五七) この意味で、悲惨な他者との対面は「裁き」の場面だ。レヴィナスはこれを「神の裁き」と呼ぶ。しかし、人間同士の関係から分離されたいかなる神の認識もありえない、というレヴィナスは、「異邦人」や「貧者」のことを「超越者」とし、ユダヤ教的、神学的神の概念を他者関係のもとでやり直そうとしている。
- (五八)『全体性と無限』、合田正人訳、国文社、二〇〇六年、三六―四頁。T1222
- (五九) 息子は、実際の生殖を通じての子どもの誕生がイメージされているが、新しい世代が象徴的にそういわれていると考えるもいいだろう。
- (六〇)『全体性と無限』、合田正人訳、国文社、二〇〇六年、三九―七頁。T1246

- (六一)『全体性と無限』、合田正人訳、国文社、二〇〇六年、六九―頁。T127-28
- (六二)『全体性と無限』、合田正人訳、国文社、二〇〇六年、四二―三頁。T1261
- (六三)『全体性と無限』、合田正人訳、国文社、二〇〇六年、二八―六頁。T1171
- (六四)『全体性と無限』、合田正人訳、国文社、二〇〇六年、四〇―三頁。T1239
- (六五)『存在の彼方へ』、合田正人訳、講談社学術文庫、一九九九年、二二―五頁。AE141

参考文献

- 合田正人『レヴィナスを読む 〈異常な日常〉の思想』、NHKブックス、一九九九年。
- 小手川正二郎『甦るレヴィナス 『全体性と無限』読解』、水声社、二〇一五年。
- 永井晋『現象学の展開——「顕現しないもの」に向けて』、知泉書館、二〇〇七年。
- 港道隆『現代思想の冒険者たち16 レヴィナス 法・外な思想』、講談社、一九九七年。
- 村上靖彦『現代思想の現在 レヴィナス 壊れものとしての人間』、河出ブックス、二〇一二年。