

# 神の他性と他者の他性 —— デカルトとレヴィナスにおける「無限」の観念 ——

Altérité de Dieu et Altérité d'Autrui  
— L'idée de l'Infini chez Descartes et Lévinas —

中 敬 夫

NAKA Yukio

Si nous nous attachons à la problématique lévinassienne d'altérité après l'examen critique des théories classiques d'autrui au 20<sup>e</sup> siècle, tout se passe comme si l'on abandonnait la *théorisation* de ce problème, en présupposant *éthiquement* l'existence de l'autre. Et pourtant Lévinas en appelle toujours à l'idée cartésienne de l'Infini qui démontre *théoriquement* l'existence de Dieu. Quelle est alors la différence entre les idées cartésiennes d'Infini comme d'altérité et celles de Lévinas ? Nous allons répondre à cette question en établissant le statut exact de la « Phénoménologie de l'idée de l'Infini » chez ce dernier comme en préparant notre prochain essai qui réhabilitera à son tour les notions de « lieu » et de « réciprocité » en quelque sorte mal traitées par Lévinas lui-même.

## はじめに

前回検討したレヴィナス以前の「20世紀の古典的他者論」は、それぞれ固有の困難を抱えていた。つまりはそれらの問題設定には、何か問題があったのかもしれない。そのような観点から今度はレヴィナス自身の他者論を顧みるなら、そこでは他者の存在が既に倫理的に前提され、もはや理論的・主題化は断念されているかのようにも思える。例えば彼はこう述べている。「なぜ<他者>は私に関わるのか。[...] こうした問いは、<自我>が自己しか気遣わない、自己の気遣いでしかないということを既に想定した場合にしか、意味を持たない。実際このような仮定においては、絶対的な<自我>-の-外——<他者>——が私に関わるということが、不可解なままに留まる」(AQ, 150)<sup>1</sup>。

レヴィナスによれば、例えばフッサールは「他者の迎え入れ」を「他者経験」(HS, 53)に転換するが、しかし「他者との出会いを一つの理論の内に包含すること」など「不可能」(Ibid., 55)である。またハイデッガーに関しても、その *Miteinandersein* [共相互有] (CE 1, 472) の考えは根底から覆される。なぜなら「相互人格的關係」において肝要なのは、「自我と他〔人〕を一緒に思惟すること」ではなくて、「面と向かって (en face) いること」(EI, 82) だから、また他者への関係は、同への同

化を図るような「〔有論的〕理解」を「はみ出す」(En, 17)からである。さらには「二つの有〔るもの〕間の混淆であるような愛の観念」も、「誤れるロマンティックな観念」(EI, 68)として却下される。結局「私の道徳的意識」の外では「〈他者〉は〈他者〉として呈示されえない」(TI, 209)のである。

けれどもレヴィナス自身が他者への接近の鍵として、デカルトが最初の超越を証明するのに用いた「無限」の観念を常に援用し続けたということも、周知の事実なのである。デカルトの「〈無限〉」の観念はレヴィナスにとって「比類なき思想」(En, 163-4)であり、「〈自我〉を〈他者〉に結びつける関係」(LC, 70)そのものである。「われわれは実際 […] いかにして〈無限〉の超越が、私の隣人たる他者との関係に転ずるのかを、示そうと試みた」(DI, 186)——しかし問題は、デカルトが「無限」の観念によって存在証明したのが神のみだったのに対し、レヴィナスではそれが神なのか他者なのか、俄に判然とはしないことなのである。「実際には神のみが語る。他者が私に語りかける限りで——即ち私が他者に語りかける限りで——〈他者〉は神である」(CE 2, 227)。「他としての〈無限〉は〈他者〉」(Ibid., 274)であり、「無限は〈汝〉」(CE 1, 473)である。後期思想においても「他者は原理上、私にとって無限である」(SS, 21)という考えと、「神の〈無限〉」(AV, 178)や「〈無限〉もしくは神との関係」(Ibid., 179)といった考えが、まだ混在したままである。アンリも言うように、レヴィナスの他は他者なのか神なのか神が私を打つ仕方なのか、「曖昧」(PV III, 299)なのである。

もちろんレヴィナスにも、例えば75年や76年には「神」を「他者とは他、別様に他」(DI, 115; DMT, 258)と規定するような言葉が見られ始まる。77年にも彼は「この〔神の〕超越が他者との(水平的な?)関係から出発して生じたということは、他人が神であるということも、神が一人のおおいなる〈他者〉であるということも、意味しない」(En, 84)と述べてはいる。しかしまさにそのさなかの76年において、彼は「おそらく他人への超越と神への超越との間の区別があまりにも早急になされてはならないような超越」(Ibid., 96-7)について、語っているのである。それではレヴィナスにおいて、他者の他性と神の他性との関係は、いったいどうなっているのだろうか。

## Ⅰ レヴィナスにおける「無限」の観念と他者問題

レヴィナスにおける「無限」の問題構制にとって決定的な転回をなしたのは、57年の論攷「哲学と〈無限〉の観念」だろう。そこでは「〈他〉の伝統」を哲学的に代表するものとして、プラトンの「有の彼方の〈善〉」と並んで「無限の観念についてのデカルト的分析」が挙げられている。デカルトにおいては「思惟する自我が〈無限〉と或る関係を保つ」(DE, 171)のだが、しかるに「無限の観念」は、「その観念対象がその観念を超出」する。無限を思惟することによって、自我は一挙に「それが思惟する以上のものを思惟する」のである。無限とは「ラディカルに、絶対的に他なるもの」であり、その経験とは「外的なものとの、〈他なるもの〉との関係」なのだが、この「外在性」が「〈同〉に統合」されることはない。問題は諸々の有を「分離された」ままに維持することであろう——このような言説には既にレヴィナス固有の術語が混じっているのだが、しかしここから彼は、全く独自の思想を「無限」の観念に重ね合わせてゆく。つまり「無限の観念」は「〈他

者>との関係」の内であって「社会的関係」(Ibid., 172) だというのである。そのうえ「無限な有の外在性」は、それがその公現によって「私の全ての力能」に対置する「絶対的抵抗」の内ですら顕現し、その「ロゴス」が「汝殺すなかれ」なのだという。顔の公現は「言語」であり、「倫理的抵抗」が「無限の現前」(Ibid., 173) なのであって、かくして「<他者>は<自我>よりいっそう神に近い」。また既に『全体性と無限』を予感させるこの論文は、「それが思惟する以上のものを思惟する思惟」のことを「<欲望>」と呼びつつ、「<欲望>が無限の無限性を《測る》」(Ibid., 174) とも述べている。

『全体性と無限』でも、例えば「序文」の次の言葉なら、まだデカルト解釈として特異ではない。「無限との関係——デカルトが呼んでいるような<無限>の観念——は、思惟をはみ出す。[...] 無限の観念において、思惟には常に外的に留まるものが思惟されている。[...] それはあらゆる客観的真理の条件でもある」(TI, X III)。しかるに本文では、直ちに「<異邦人>の無限の距たりが、無限の観念によって完遂される近しさにもかかわらず [...] 記述されるのでなければならない」と言われる。「十全的な観念」をはみ出すのが「<他者>の顔」(Ibid., 21) であり、「無限の観念を持つこと」とは「<自我>の力量を超えて<他者>から受け取ること」、「教わること」(Ibid., 22) なのである。形而上学において、われわれは *comprendre* [理解・包括] しえないものに関わるのだが、そのようにして「<無限>の観念を持つこと」は、むしろ「倫理的関係として明確になる言説」(Ibid., 52) と等価だという。またデカルトの言うように、「自己自身の不完全性」を知るには「無限の観念、完全の観念」を持たねばならないが、レヴィナスによれば、「完全の観念」とは「観念」ではなく「欲望」であり、そのうえ「<他者>の迎え入れ」や「私の自由を問いに付す道徳的意識の始源」(Ibid., 56) でさえある。要するに「無限の観念が生ずる」のは、「社会性において」(Ibid., 171) なのである。

62年の或る論文も「主観は世界に住みつく以前に、<無限>の観念によって住みつかれているのではないかとデカルト的に問うた直後に、「主観は対話者として、また<他>に責任のあるものとして、唯一的で抽象的<sup>2</sup>なのではないかと続けている。ひとは「<無限>の観念からわれわれの責任への移行が存在することを、示すことができる」(DE, 184) のである。また同年の或る講演の中でも、「デカルトは無限の観念のおかげで内在を炸裂させる」(LC, 75) や「無限の観念のみが實在論を可能にする」(Ibid., 74) といった比較的穏当な言葉と並んで、「われわれは<自我>を<他者>に結びつける関係を無限の観念と呼んだ」(Ibid., 70) とか、「いっそう一般的な仕方でも、有の観念や有論に対する無限の観念の優位が肯定される」(Ibid., 53) といった言葉も見出されるのである。しかし、デカルトが「無限」の観念によって証明しようとしたのは、神の存在だったのでないだろうか。

70年代になると、<無限> (*l'Infini*) の *in* に *non* [無] と *dans* [内の] という二つの意味を付与する傾向が顕著になってくる。「<無限>の観念」、即ち「私の内の<無限>」とは、「受容性には同化しえないような或る受動性」であり、「そのもとで神の観念がわれわれの内に置かれたであろう外傷の受動性」のごとき「あらゆる受動性より受動的な或る受動性」(DI, 106) である。*l'infini* の *in* はまた任意の *non* ではなく、その「否定」は「志向性の背後にある主観の主観性」であって、

「＜無限＞と有限の差異」は「有限に対する＜無限＞の非 - 無頓着」(Ibid., 108) でもある。やはり 70 年代の或る別のテキストによれば、l'In-fini の In は「＜有限＞の否定にして触発」なのだが、それは「神の探求としての人間的思惟」(Ibid., 150) だという——なおレヴィナスは、88 年にも論文「われわれの内の無限の＜観念＞について」(En, 227-30) を刊行していて、関心の持続が伺える。

以上のように駆け足で概観しても、レヴィナスの「無限」はデカルトのその忠実な踏襲とも、たんなるかこつけとも言い難い。レヴィナスにはレヴィナス特有の我有化〔師の教えに聴従するどころか〕の仕方があって、そのことが特に顕著なのが「無限」においてではないだろうか——以下、われわれは「無限」と「他性」とに関する両者の見解を順に追ってゆくが、そこには「有 - 神 - 論」ならざる神の他性と、それに基づく他者の他性との関係を、再考する機会が見出されるであろう。

## II デカルトと「無限」の観念

「第三省察」における神の二つの存在証明から見てゆくことにしよう。第一証明はまず一般に「デカルトの因果律」と呼ばれる一つの原理を呈示する。「作出的で全体的な原因の内には、その原因の結果の内にあるのと、少なくとも同じだけのものがあるのでなければならない」(AT VII, 40)。そしてこのことは「観念についても」(Ibid., 41) 妥当するので、第一証明の目標は、以下のように設定される。「もし私の諸観念の内の或るものの客観的〔表現的〕実在性が、それが形相的にも優勝的にも私の内にはなく、したがって私自身はその観念の原因ではありえないということを私が確信するほどにも大きいのであれば、そこから世界の内には私のみがあるのではなくて、その観念の原因であるところの何か他のものもまた存在するということが、必然的に帰結する」(Ibid., 42)。

そこでデカルトは、「神」も含めて「物的で無生の諸事物」「天使たち」「動物たち」「私と同類の他人たち」の観念の由来を問う。まず「他人たち」「動物たち」「天使たち」の諸観念は、たとえ私以外に人間も動物も天使もないとしても、「私の有している私自身と物的諸事物と神との諸観念から合成されうる」ことが容易に理解されるという。次に「物的諸事物」の諸観念に関しては、「それらの内には私自身に由来しうるとは思えないほど大きいものは何一つ生じない」(Ibid., 43)。そこで残るは「神」の観念だけだが、「神の名」によって理解されるのは「無限な、独立した、最高に知性的な、最高に権能を有した、そしてそれによってあるいは私自身が、あるいはもし何か他のものが存在するなら、何であれ存在する他の全てが創造されたところの或る実体」である。そしてこれら全ては「私のみ由来しえた」とは思えず、かくして「神は必然的に存在する」と結論せねばならない。なぜなら、なるほど「実体」の観念はそれ自身実体たる私の内にあるとも、だからといって私は「有限」なのだから、もし「真に無限であるような或る実体」から生じたというのであれば、それは「無限な実体の観念」ではなかったろう。また「無限」を「有限の否定」によって知覚すると考えてもならない。むしろ無限な実体の内には有限な実体の内より「いっそう多くの実在性」があるのだから、私の内では「無限」の知覚が「有限」の知覚より「先」(Ibid., 45) なのである。また「神の観念」は最高度に明晰判明だから、「質料的に虚偽的」なのでもない。私は私が理解している以上の何かで、私が神に帰せしめている全ての完全性が既に「潜在的に」(Ibid.,

46) 私の内にあると、想定してもならない。たしかに私は私の認識が漸次増大することを経験しはするが、しかし神の観念の内では「何ものも全く潜在的ではない」のだし、「徐々に増大すること」はむしろ不完全性の証拠である。そのうえ私の認識がいかほど増大しようとも、それはさらにこれ以上の増加を能わないほどにも「顕在的に無限」になることはない。しかるに神は何ものもその完全性に付け加えられえぬほどにも「顕在的に無限」なのである。最後に「観念の客観的〔表象的〕有」は、潜在的有からではなく、「顕在的ないし形相的な」(Ibid., 47) 有からのみ産出される。

ところでゲルーによれば、デカルトが「第一証明」で用いた「因果性」性格は、「観念と観念対象との対応という原理」(Gueroult I, 187) に訴えているという。実際デカルトの第一証明は、「無限の観念」は「無限」に、「有限の観念」は「有限」に似ているということを前提している。しかし、神の存在が証明される以前に、対応説や因果律といった諸真理を認めることは、正しかったか。

第二証明に移行する。「私が有る」のは「私」自身によってなのか、「両親」によってなのか、それとも「神より完全でない任意の他のものたち」によってなのか。けれどももし「私が私によって有る」のなら、私は「疑う」ことも「望む」ことも、「それについての何らかの観念が私の内にあるところの全ての諸完全性」が私に欠けることもなく、かくして私自身が神であったろう。なぜなら「私に欠けている諸完全性〔＝認識や欲望対象のような偶有性〕が既に私の内にある諸完全性〔＝私の実体〕より獲得されるのがいっそう困難であるどころか、反対に「思惟するものないし実体」たる私が「無から出現すること」のほうが、「その実体の偶有性」にすぎない「私の知らない多くの諸事物の認識」を獲得することより、「はるかにいっそう困難」だからである。また「私が今有るように、おそらく私は常に有った」と想定してもならない。なぜなら「人生の全ての時間」(AT VII, 48) は「無数の諸部分」に区分されえて、それらの個々は残余の諸部分には全く依存しないのだから、「少し前に私が有った」ということから、「私が今有らねばならない」ということは、帰結しないからである——もし何らかの原因が、「この瞬間に私をいわば再び創造」つまり「保存」するのでなければ。そしてもし「私が既に有るところのものに、少しあとにも有る」ようにさせうる力を持っているなら、「思惟するもの」たる私は、このような力が私の内にあることを、疑いもなく意識していたことだろう。しかるに私はそれを全く経験しないので、逆に「私が私とは異なる何らかの有るものに依存していること」が、このうえなく明証的に認知されるのである。

もしかして「かの有るもの」は神ではなくて、私は「両親」や「神より完全でない任意の他の諸原因」によって産出されたのかもしれない。しかし「原因の内には、結果の内にあるのと、少なくとも同じだけのものがあるのでなければならぬ」。つまり私が「思惟し、かつ神についての或る観念を私の内に有しているもの」であるからには、私の原因はやはり「思惟するもの」で、「私が神に帰せしめる全ての諸完全性の観念」を有しているはずである。ところでそのものについては、再びそれが「自己によって有るのか、それとも他のものによって有るのか」が問われよう。もしそれが「自己によって」有るなら、それが「神」(Ibid., 49) である。そしてもしそれが「他のものによって」有るなら、この他のものについて再び同じ仕方で、それが「自己によって有るのか、それとも他のものによって有るのか」が問われ、ついには「究極の原因」に辿り着き、それが神たることになる

う。しかもここには「無限進展」などありえない。ここで問題とされているのは、「かつて私を産出した原因」だけでなく、とりわけ「現在時において私を保存している原因」なのだから。

また「おそらくは幾つもの部分的諸原因が私を作出するのに協力した」と考えることもできない。なぜなら「神の内にある全てのものの一性や単純性や不可分離性」が、「神の内にあると私が理解する主要な諸完全性の一つ」だからである。最後に「両親」に関して言うなら、彼らは私を「保存」しも、「思惟するものである限りでの私」(Ibid., 50)を作り出したのでもない——かくして「私が存在し、そして最も完全な有るものの、即ち神の或る観念が私の内にあるということだけから、神もまた存在するということが、このうえなく明証的に論証される」(Ibid., 51)のである。

デカルトは1644年5月2日のメルセンヌ宛書簡の中でも、「普遍的で不特定の原因が問われているときには、より大きいことを能うものは、より小さいことも能うということや、全体はその部分より大きいということは、きわめて明証的な一つの共通概念であるように私には思える」(AT IV, 111)と述べている。一見して分かるように、第二証明もまた神の存在を証明する前に、そして神の存在を証明するためにこそ、このような「共通概念」もしくは「公理」(AT V, 193)を前提している。それゆえ第二証明もまた、第一証明と同じ困難を抱えているのである。

ところで第二証明は、第一、第四答弁における「自己原因」たる神という考えに導く。それは結局は、「本来的に言われた作出因」と「無原因」との間の「中間者」(AT VII, 239)、もしくは「準作出因 (quasi causa efficiens)」(Ibid., 243)とみなされて終わる。しかるにマリオンによれば、「あえて神を自己原因として思惟する以前にさえ [...] 既にデカルトは神を因果性に服従せしめていた」(TB, 430)のであり、神でさえ「原因としての有るもの有」についての発言に「例外をなさない」(PM, 113)。かくして神自身が「形而上学の有 - 神論的体制」(QC II, 171. Cf. 248)の中に入るのだという。けれどもこのような解釈に対しても、近年では幾つかの反論が見られる。例えばゴンティエによれば、もしデカルトが神を「自己原因」とみなすなら、それはむしろ「何ものも自己自身を因果的に引き起こすことができない」という一般法則に支配された「有るものの通常の論理」に対して、神が「一つの例外的性格」(Gontier, 77)を示すからであり、またグレスによれば、「自己原因」が指し示しているのはもはや自己の「原因」でさえなく、反対に「あらゆる原因の積極的免除」なのだという。「原因のもとに有論を統合すること」は、「神の場合における作出性の喪失」と「自己原因における原因それ自身の喪失」とのゆえに、「二重に不可能」(Gress, 278)となる。そのような神が「有 - 神 - 論としての形而上学」の中に入ることなど、「不可能」(Ibid., 284-5)なのである。

ところでマリオンは、「じじつ問題とされているのは、神に対する原因の先行性による、永遠真理創造の真の反駁である」(TB, 430)とも述べている。しかるに永遠真理創造説には、既にデカルトの内に、或る種の反駁がある。例えば「神は自らの存在を自己から取り去る能力など有していない」(AT V, 545-6)のだし、「神は [...] 自らの全能を自己から奪い取るなどできない」(AT III, 567)。ゲルーによれば、神にとってさえ「不可能なもの」があり、それは「彼の全能や彼の有を制限するようなもの」(Gueroult II, 26)だという。「いわば神的な自由意志によって創設された諸々の永遠真理の彼方に位置づけた諸々の第一真理」があって、それらは「<全能者>の有そのもの」

と一体なのだから「有らざるをえない」。それらは「非被造的」(Ibid., 30)なのである。そしてこうした思想はグイエ(Gouhier, 291)、マリオン(TB, 297. Cf. 301)、ウィルソン(Wilson, 123, 129, 132)、ゴンティエ(Gontier, 60-2)等においても確認されている。ちょうど「自己原因」の概念において究極の作出因たる神の権能が、自己自身に対しては決して本来の意味での作出因を行使しえなかったのと同様に、「永遠真理創造説」においても、あらゆる真理の作出因たる神にさえ、どうしても作出しえない真理が残ってしまう。神の「権能」には自ずから限界というものがある。しかしその限界こそが、かえって神をして真に神たらしめているのではないか。そしてもし「無限の観念」が「有 - 神 - 論」(PM, 288)を免れるなら、「自己原因」もまたそれを免れる。しかしもしそうなら、同様のことを言うべきは、永遠真理の創造者ではなく、非被造的真理の具現者たる神についてではないだろうか。

### III デカルトにおける他者問題——マリオンの解釈

デカルトが真に他者問題に取り組んだとは言い難い。それでも彼の断片的な発言からこの問題を再構成したのが、マリオンの論攷「エゴは他者を他化するか」である。彼は『省察』においては他者問題がほとんど本格的に扱われていないことを検証したのちに、まず『省察』の中から三つの主要箇所を取り上げる。第一の箇所は「第二省察」の中の一節である。もし私がたまたま「街路を通りゆく人間たち」を「窓から展望」するなら、私は蜜蠟を見ると言うのに劣らず「習慣的」に、彼らを「見る」と言ってしまう。しかし私は「そのもとに自動機械が隠れうるような帽子と衣服」以外の何を見るというのか。それでも私は彼らが人間たちであると「判断」する。私は私が眼で見ているとみなすものを、「ただ私の精神の内にある判断の能力によってのみ理解」<sup>3</sup>しているのである。けれどもマリオンは、それはエゴが「他人たち」の現前を、その「まったく他性において」認めることにはならないと批判する。第一に、ここでは「人間たちを見ること」は「蜜蠟を見ること」と「厳密なパラレル」しか提供しない。つまり「延長と魂を持ったものとの間の差異」は、「エゴが無差別的に完遂する見ることという唯一的行為」(197)に何ら影響を及ぼさない。第二に、ここでは人間たちは「エゴのみが下し、一面的決定によって彼らを同定する判断」によってしか現れない。蜜蠟がそのように有ると決定するのと同じ手順にしたがってエゴがそう決定するからこそ、彼らはそのように有るのである。第三に、それは「蠟人形」と同じではないか。「エゴをして蜜蠟の衣服がまさしく《人間たち》であると判断することを許しているまさにそのもの」が、「それによってわれわれが蠟人形の仮面を剥ぐところのもの」であり、人間性は結局「理性」や「恣意的判断」の法廷において「決定〔裁定〕」(198)される。つまり人間たちはその人間性が「借り物」でしかないような「対象」となって、その「他性」が「対象性」へと「還元」(199)されてしまうのである。

それでは「他性」を認めることなしに、エゴが「他者の観念」を産出しようとしたらどうだろうか。それゆえ先にも見た「第三省察」の箇所が、マリオンの検討する「第二のテキスト」(200)となる。そこでもまず、「魂」を有していようといまいと、「受肉」していようがいまいが、「有限」であろうと「無限」であろうと、「全ての他性」が「同じ平面」のうえに置かれている。「下位(動物たち)」

であろうと「同等（他者）」であろうと「上位（天使たち）」<sup>4</sup>であろうと、それらの諸観念に関しては、私は「私自身の観念、物的諸事物（無生の）の観念、神の観念が与えるものの合成」によって産出することになる。そもそもマリオンは、「私自身の観念」(201)が他の諸観念と合成されることに対して疑問を呈しているのだが、それでもデカルトはこのような「合成」を敢行する。その場合、エゴは一つの「実体」として解釈され、「私自身の観念」が「物的諸事物の諸観念」との「共通点」を提供することになる。しかし「エゴにとって自由に用いる他の二つの諸観念に既に共通の実体性」から「合成」された「他人の観念」は、「私に似た」ものにしかならない。そこでマリオンは、今度は「神」という「第三の合成要素」(202)を活用する。その場合「他〔人〕の観念」は、「エゴの観念」と「物的諸事物の観念」とに共通の「実体の観念」と、おそらくは神の「無限性」と「独立性」の観念とから合成されよう。しかしその場合、「他〔人〕をそれについてエゴが産出する合成に還元」しようとしていた手順が、「エゴへの他〔人〕の服従」ではなく、「無限で独立的な他〔人〕の、エゴへの不服従」(203)に到達することになってしまう。

いっそ「神に特徴的な無限」が「他のあらゆる他性をカヴァーする」と考えてみてはどうだろうか。しかしマリオンの検討する第三の「両親」に関する箇所が、その「反対」(204)を証明する。両親は私を「保存」することも、「思惟するもの」たる限りでの私を「作り出す」(204-5)こともできない。かくしてエゴの「孤独」は存続し、「根本的にエゴは他我を排除する」(207)のである。

そこでマリオンは『省察』を離れ、デカルトにおける「愛」(208)について考察しようとする。しかし愛においてデカルトの主張する「対象と一つの全体をなすこと」等々が依拠するのは、やはり「エゴの表象的優位」(213)にであって、そこでは『省察』の困難が反復されるだけである。けれども最後にマリオンは、「他人たちを愛すること」は「神によって媒介された、エゴと彼らとの間の間接的関係」から帰結するというデカルトの考えを析出する。「エゴは神を愛し、神が他人たちを愛するというを知っている、ゆえに神をまねびつつ、これらの他人たちを愛する」のである。それゆえ「表象するか、それとも愛するか——選択しなければならない」(219)というのが、マリオンのこの論放の締め言葉となる——しかしながら、神による媒介も、もしそれがレヴィナスの常に批判するような「第三項」でしかないなら、結局は他者問題の真の解決とはなりえないだろう。諸項関係とは別の他者の他性と神の他性との関係を、レヴィナス自身はどう考えていたのだろうか。

#### IV レヴィナスにおける「〈無限〉の観念の現象学」

先にも見たように、レヴィナスがデカルトの「無限」の観念を忠実に踏襲したとは言い難い。例えば彼は「道徳的なものの優位は、もはやデカルト的ではない」(LC, 85)と批判している。デカルトにおいて「〈無限〉の観念」は「一つの理論的観念、一つの観想、一つの知」だが、レヴィナスにとって「〈無限〉への関係」は「知」ではなく、「〈欲望〉」(EI, 97)である。そのうえデカルトにおいて「無限」の観念は神の存在証明のために導入されていたのに、レヴィナスは「無限の観念」の内に「有を言う言語のそれとは全く別の次元の意味作用」(E 2, 341)を見ようとする。「問題全体がまさしく、神が有として思惟されるのか、それとも彼方として思惟されるのかを自問する



ことに存している。〔…〕神性を指し示す有〔有ること〕に、直ちに最高・という副詞を付け加えねばならなくなるだろう。ところで最高・のものの最高性が有において思惟されるのは、神から出発してでしかない（AQ, 124）。けれどもデカルトは「それが有限か無限かを思惟することなく、私が有・や有・るところのものを考えるということだけから、私が考えているのは無限な有である」（AT V, 356）と語っているのである。同様にレヴィナスは、デカルトの「有」の意味は「多義的・」（CE 2, 285）とか「類比的・」（Ibid., 236, 267）とか述べているが、しかしデカルトが主張していたのは、「非・一義性」（Ibid., 394）ということではしかない。また「デカルトにとって、有は全体化されえない」（Ibid., 236）とレヴィナスは言うが、ヴァールの反論するように、「デカルトにおいては全体性の観念がある」（LC, 86）。

フェスラーは「レヴィナスは、デカルトにおける神の存在証明に専念していたのではなく、神の観念において、それを思惟する意識そのものの断絶にまでゆくべく強制されている思惟の道程に、専念していた」（LHerne, 413. Cf. Faessler, 17, 58）と語っている。実際「そうしたこと全ては《神の存在の新しい証明》とみなされてはならない」（DI, 252）と述べているのは、レヴィナス自身なのであって、既に『全体性と無限』でも、このようにして接続されるのは「推論」ではなく、「顔としての公現」であり、「無限の観念」は「すぐれて経験」（TI, 170）だとさえ述べられている。それゆえたいの現象学者たちと同様、レヴィナス自身も40年には「デカルトの最初の二つの省察のみが現象学にとって価値がある」（DE, 45）と明記していたにもかかわらず、82年の『観念に至る神について』の緒言では、彼は「＜無限＞の観念の現象学」（DI, 11）を標榜するに至るのである。

「現象学」に対するレヴィナスの態度には肯定と否定との間を揺れ動く或る種の変遷が見られるのだが、そのような紆余曲折を経てなお浮かび上がってくるのは、今までにない独自の現象学（Cf. TrI, 18）を実践しつつあるという、彼自身の自負であろう。例えば中期の彼は、次のように述べている。「何かを何かとして顕現するところの、そしてそこにおいては開示されたものがその独自性を、その前代未聞の存在を断念するところの、造形的顕現ないし開示とは反対に——表現においては顕現と顕現されたものが一致し、顕現されたものはそれ自身の顕現に立ち会う」（TI, 272）。「無限はまず有って、それから自らを顕示する、というのではない。その無限化は、顕示として生ずる」（Ibid., XV）。かくして「＜他者＞の顔」は「自らを表現」（Ibid., 21）し「自らを意味する」（Ibid., 113）なのであって、このような「表現」においては、「有」が「自己自身を現前化」（Ibid., 174）するのである。

「レヴィナスは他者が自らを示す仕方を、現象や顕現ではなく、オフエンバルング 顕示（révélation）と名づけている」（Krewani, 121）とクレワニは述べているが、それが正確でないことは、自己「顕現」をめぐる先の言葉からも明らかである。ことさらに区別すべき語があるとするなら、それはむしろ「開示」（TI, 22, etc.）であって、ときとして彼が用いる「有名な開示」（LC, 75）という言葉からも、それが「ハイデッガーの考え」（TI, XVI）を指すものであることが分かる。なぜなら「開示」は「主観的地平から出発して」しかなされず、既に「ヌーメン〔智性体・本体〕を打ち損じて」（Ibid., 39）いるからである。世界という「地平」（DE, 229 ; CE 2, 218）を介さない顕現を言うために、よくレヴィナ

スは「コンテクストなき意味作用」(TI, X II, etc.) という表現を用いる。ショプランは「コンテクストなき」という表現は「少々不正確」で、むしろ顔は「コンテクストを突破することによって」(Choplin, 125) 与えられるのだと主張する。そしてたしかにレヴィナスは、「顔の超越は世界の外で演じられるのではない」(TI, 147) 等々と述べてはいる。顔は「感性的なものの内で自らを表現」しつつ「感性的なものを引き裂く」(Ibid., 172) のであり、「何らかの仕方でそれ自身の造形的本質を突破する」(HA, 51) のである。しかしショプランとは全く別の意味で、はたしてレヴィナスの「顔」や「他者」や「無限」がいかなる「コンテクスト」をも免れうるものなのか、本稿は最後に問い直すことになる。

いずれにせよ顔においては、「自らを顕現する有」は「それ自身の顕現に立ち会う」(E 2, 374) のである。「顔においては表現されたものが表現に立ち会い、その表現そのものを表現する」(DE, 173)。さればこそ中期のレヴィナスには、先にも見た「顕現と顕現されたもの」の「一致」に類した表現が、頻出することになる。例えば「顕示するものと顕示されたものとの一致」(TI, 38 ; E 2, 371)、「表現されたものと表現する者との一致」(TI, 37 ; E 2, 370) 等々。「顔」とは「自己による自己の例外的な現前化」(TI, 177) であり、顔や無限には「物自体」(TI, 156, etc.)、「即自 (en soi)」(Ibid., 81, etc.)、「カタウト〔即自・自体〕」(Ibid., 37, etc.)、「絶対的なもの」(Ibid., 190, etc.) が認められる。そして「自らを表現すること」と等置された「自体として (en personne) 自らを現前化すること」(Ibid., 239) は、「人格的に (personnellement) 自らを現前化すること」(Ibid., 115) でもあるのだから、「有と現象との差異」(Ibid. 155) の内には「カントの実践哲学」(En, 22) との近さが指摘されえよう——もちろん現象と物自体との区別は、レヴィナスにあっては世界の造形的現象性と他者の顔の倫理的自己顕現との相違に、変貌してしまうのではあるが。また「<他者>に近づくことによってのみ、私は私自身に立ち会う」のであるからには、「私が迎え入れる顔」は、私自身をも「現象から有へ」移行させ、かくして私は「物自体」「私の究極の實在」(TI, 153) へと連れ戻されるのである。

後期のレヴィナスは、例えば 81 年の或る対談の中で、こう語っている。「言うこととは、顔を前にして、私がたんにそこで顔を観想し続けるのではなく、私が顔に答えるということなのです。言うことは他者に挨拶する一つの仕方ですが、しかし他者に挨拶することは、既にして他者に責任を持つことです。誰かを前にして黙っているのは、困難なことです。この困難は、その究極の根拠を、言われたものがどのようなものなのであれ、言うことのこの固有の意味作用の内に有しています。何かについて、雨や好天について、語らねばなりません。たいしたことではありませんが、しかし語らねばならず、彼に答え (répondre à lui)、既にして彼に責任を持つ (répondre de lui) のでなければならぬのです」(EI, 93)。結局のところ<言うこと>とは、「言うことを主題化することなしに、言うことをさらに露呈することによって、言うことそのものを言うこと」であり、つまりは「自らを露呈することに汲み尽くされること」(AQ, 182) である。それは「<言うこと>を<言うこと>」としての「<言うこと>の反復」(DMT, 223-4) なのである。そしてこのような単純なる露呈性に対応するであろう顔の意味作用の単純な現象性を述べるために、後期レヴィナスは、よく「あらゆる特殊的表現以前に——そしてあらゆる特殊的表現のもとで」(DI, 244, etc.) という表現を繰り返す。

後期レヴィナスにおいて、たとえ「顔の非現象性」について語られることがあるにしても、その「意味」は「隣人の近しさによって引き起こされた責務は、それが引き渡す諸像には釣り合わず、それ以前に、もしくは別様に私に関わる」(AQ, 113)ということにすぎない。「顔」は「すぐれて自己 - 表意作用」(DE, 229)であり、なるほどそれは「無限の現前そのものであるような不在」(Ibid., 231)だとしても、しかし「無限の不在」は「純然たる不在ではない」(DMT, 126)。「<無限>は現れることなく、<無限>として自らを示すことなく、自らを顕示する」(Ibid., 229)のであって、このような言葉も、造形的な視覚的現象性には還元されない顔の独自の現象性を際立たせるだけだろう。

また後期レヴィナスは、よく「異他 - 触発 (hétéro-affection)」(AQ, 155, etc.) という表現を用いるようになる。「<無限>は、<自我>がそれを支配しうることなく、<自我>を触発する」(DL, 411) のであり、「最初から、われわれの意に反して、<他者>がわれわれを触発している」(AQ, 166) のである。「<無限>の観念」や「神の観念」も、まさしく「無限による有限の触発」として生ずるのであって、つまりは「神の観念」は、完全に「情感性 (affectivité)」なのである。そしてそのような触発を、レヴィナスはまた「神学的触発」(TrI, 26) とも呼んでいる……。

かくしてわれわれは、「<無限>の観念」の問題構制の中で問われているのが、はたして「<他者>」なのか、それとも「神」なのかという問題に、再び舞い戻ってしまうことになる。

## V 他者の他性と神の他性——後期レヴィナスの場合

神の他性と他者の他性との相違に関して、レヴィナスが最初から明晰であったとは言い難い。むしろそれについては初期にはほとんど語られることがなく、中期には哲学的にはまだ曖昧で、かえってユダイズム関連の文書の中で積極的に語られることになり、哲学的文書の中でもそれが最も明晰に規定されるのは、とりわけ「彼性 (illéité)」の着想を得た後期思想を俟つてのことと思われる。既に63年の論攷「他〔なるもの〕の痕跡」で、「<有>の彼方」、つまり「そこから顔がやって来るところの彼方」は「三人称」だと言われている。「人称代名詞<彼>」は、その「表現しえない不可逆性」を「表現」しているのであって、「三人称の彼性」は「不可逆性の条件」(DE, 199) だという。彼性は「有の他性の根源」(Ibid., 202) なのである。『有とは別様に』でも彼性としての<無限>は「対話者」(AQ, 188) ではないと言明されて、以前の曖昧さが消えつつある。「彼性」は「三人称」だが、それは「第三の人間のそれとは異なる《第三者性》」(Ibid., 191) によってそうなのである。

65年の或るテキストは、こう述べている。「或る<汝>が、<私>と絶対的な<彼>との間に挿入される。相関関係は破られる。／それゆえ絶対的な<汝>を立てるのは空しい」(DE, 216)。つまり「神の<発話>」は「<他者の顔>の中に、<他者>との出会いの内に記入されている」(En, 118) ののであって、「顔の《公現》」においてこそ、「《前代未聞の命令》もしくは《神の発話》が聞かれる」(AT, 136) ののである。「隣人の顔は、神が観念に至るような沈黙の声によって、超越がそこにおいて或る権威を呼び求めるような、本源的な場所ではないだろうか。<無限>の本源的な場所」

(Ibid., 29)。そして神の発話は、もちろん「倫理的」である。「倫理的な脱 - 利害介 - 在化 (dés-intér-essement éthique)——神の発話！」(En, 242)。レヴィナスによれば、「他人の顔として表現された或る<発話>によって私に関わってくる神」とは、「決して内在にならない超越」であって、「他者の顔」は、その「意味する仕様 (manière)」(AT, 172)なのである。「仕様」、もしくは「神の<発話>が鳴り響く仕方」。82年の或る対談の中で、レヴィナスは「他者」が「神とわれわれとの間の一つの媒介者」だという考えを否定したあとで、こう語っているのである。「それは神の<発話>が鳴り響く仕方 (mode) なのです」(En, 120)。

69年にはレヴィナスは、こう述べている。「私は《神は死んだ》と言われるわれらがヨーロッパの具体的な精神状況から出発して思索している。そして或る神は、たしかに死んだ」(II, 230)。そして75-6年の講義の中でも、こう問われている。「おそらくは死んでしまった有 - 神 - 論の神が、唯一の神だろうか」(DMT, 69)。レヴィナスが最初から「有 - 神 - 論」に対して懐疑的であったかはさだかでない。50年代半ばには「アリストテレス形而上学において、有一般が神に置き換えられているということは、有論に対する形而上学の勝利ではないだろうか」(CE 1, 418)と語られている。けれども少なくとも後期レヴィナスが、このような考えを完全に脱却していたことは明らかなのであって、例えば「有論と結束している神学をもってしては、神は概念に固定されてしまう」(DMT, 237)とされている。だが「概念」によってでないなら、いかにして神は経験されるのだろうか。

われわれは先に、レヴィナスが「神の観念」を「情感性」として捉えているのを見た。とりわけ80年代において顕著となってくるのは、このように神を情感性によって考えようとする傾向である。おそらくは70年代前半に語られたであろう或るタルムード講話の中でも、既にレヴィナスはこう述べていた。「人間性とは、他〔人〕のために受苦することであり、自己自身の受苦に至るまで、私の受苦が他〔人〕に課す受苦を受苦することである」(SS, 167)。そして80年代になると、このような「受苦」は、あからさまに「受苦する神」という思想を身にまとうようになる。「個人の受苦は、常に神の受苦なのです。[...] 私の受苦——私の罪によって私がそれに値したような受苦であろうとも——の中で受苦している<者>は、神であると言うことができます」(TrI, 58-9)。かくして「受苦する自我は、受苦する神の《おおいなる受苦》のために祈り、人間の過ちのためにも人間の贖罪の受苦のためにも受苦する神の受苦のために祈る」(HN, 149)<sup>5</sup>ということになる。

先にレヴィナスは、むしろ「隣人の顔」こそが「神の発話の場所」とであると主張していた。しかし彼には「<汝>の基底にある<彼> (Il au fond du Tu)」(DI, 114)という言葉もあって、このような考えにしたがうなら、むしろ神こそが私と汝との関係をその根底から支えるような場所ともみなされうるのである。もちろん一見するとレヴィナスは、「空間」や「場所」に対して、否定的であったように思えるかもしれない。例えば或る講義は、わざわざ「非空間的な外」(DMT, 218)という言葉さえ用いているほどであって、セバは「或る意味では『有とは別様に』は、空間性としての空間性を、<有>の決定的特徴にする」(Sebbah, 41)と述べている。しかしながらまさにその『有とは別様に』において、レヴィナスは「有論」には汲み尽くされないような「空間の意味」(AQ,

226) について、語ってもいるのである。そしてもし神がこのような空間だとするならば、われわれは「受苦する神」を、受苦経験の成り立つ情感性の場所として把握することができるのではないだろうか。

少し注意深いレヴィナスの読者なら誰でも気づくことだろうが、レヴィナスが「主観性」とか「対話者」とか「言うこと」とか、それに類した言葉を用いるとき、われわれはそれが他者について言われているのか、それとも私について述べられているのか、俄に判別し難いときがある。けれどもそのような曖昧さは、ひょっとしてレヴィナス自身のテキストの中に、他者と自己との共通性ないし「相互性」を示すものが大量に含まれていることを、図らずも示しているのではないだろうか。そしてもしそのような相互性が成り立つとするならば、それはそこにおいて諸項が存立しうるような或る共通の「場所」ないし「空間」というものを——例えば「状況」(LC, 48, 95; En, 21) や「周況」(HS, 130; DI, 252) といった形で——前提しているからではないだろうか。

レヴィナス的非対称性の根底に、その関係がそこにおいて成り立つような「場所」というものを求め、その場所が要請する「対称性」ないし「相互性」を、非対称性の関係よりいっそう根源的な自我関係として解釈してゆくこと、それがレヴィナス論の続編たる次稿の主題となる<sup>6</sup>。

## 註

<sup>1</sup> 本稿で用いる引用文献は、以下のとおりである。略号は [ ] の中に示す。

ALQUIÉ, Ferdinand, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1987<sup>3</sup> (1950<sup>1</sup>) [Alquié]

CHALIER, Catherine / ABENSOUR, Miguel (dirs.), *L'Herne. Lévinas*, Paris, l'Herne, 2006 (1991<sup>1</sup>) [L'Herne]

CHOPLIN, Hugues, *De la phénoménologie à la non-philosophie*, Paris, Kimé, 1997 [Choplin]

DESCARTES, René, *Œuvres*, éd. Adam et Tannery, 13 vols., Paris, Vrin, 1974-86 (1964<sup>1</sup>-74<sup>1</sup>) [AT (巻数はローマ数字で示す)]

FAESSLER, Marc, *En découvrant la transcendance avec Emmanuel Lévinas*, Genève / Lausanne, Neuchâtel, 2005 [Faessler]

GONTIER, Thierry, *Descartes et la causa sui*, Paris, Vrin, 2005 [Gontier]

GOUHIER, Henri, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1987<sup>4</sup> (1962<sup>1</sup>) [Gouhier]

GRESS, Thibaut, *Descartes et la précarité du monde*, Paris, CNRS, 2012 [Gress]

GUEROULT, Martial, *Descartes selon l'ordre des raisons*, I, *L'âme et Dieu* [Gueroult I], II, *L'âme et le corps* [Gueroult II], Paris, Aubier, 1991 (1953<sup>1</sup>)

HENRY, Michel, *Phénoménologie de la vie*, t. III, *De l'art et du politique*, Paris, PUF, 2004 [PV III]

KREWANI, Wolfgang, " Zum Zeitbegriff in der Philosophie von Emmanuel Levinas ", in *Phänomenologische Forschungen*, Bd. 13, Freiburg / München, Alber, 1982 [Krewani]

LEVINAS, Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1982<sup>3</sup> (1949<sup>1</sup>) [DE]

- *Totalité et Infini*, Den Haag, Martinus Nijhoff / La Haye, 1974<sup>4</sup> (1961<sup>1</sup>) [TI]

- *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1976<sup>2</sup> (1963<sup>1</sup>) [DL]

- *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972 [HA]

- *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag, Martinus Nijhoff / La Haye, 1978<sup>2</sup> (1974<sup>1</sup>) [AQ]

- *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris, Minuit, 1977 [SS]

- *Ethique et Infini*, Paris, Fayard, 1982 [EI]

- *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982 [DI]

- *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Minuit, 1982 [AV]

- *Transcendance et intelligibilité*, Genève, Labor et Fides, 1996 (1984<sup>1</sup>) [TrI]
  - *Hors sujet*, Montpellier, Fata Morgana, 1987 [HS]
  - *À l'heure des nations*, Paris, Minuit, 1988 [HN]
  - *Entre nous*, Paris, Grasset, 1991 [En]
  - *Dieu, la mort et le temps*, Paris, Grasset, 1993 [DMT]
  - *L'Intrigue de l'infini*, Paris, Flammarion, 1994 [II]
  - *Liberté et commandement*, Montpellier, Fata Morgana, 1994 [LC]
  - *Altérité et transcendance*, Montpellier, Fata Morgana, 1995 [AT]
  - *Œuvres 1. Carnets de captivité et autres inédits*, Paris, Grasset / IMEC, 2009 [Œ 1]
  - *Œuvres 2. Parole et silence et autres conférences inédites au Collège philosophique*, Paris, Grasset / IMEC, 2009 [Œ 2]
  - MARION, Jean-Luc, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1981 [TB]
  - *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986 [PM]
  - *Questions cartésiennes. Méthode et métaphysique*, Paris, PUF, 1991 [QC I]
  - *Questions cartésiennes. II. Sur l'ego et sur Dieu*, Paris, PUF, 2002<sup>2</sup> (1996<sup>1</sup>) [QC II]
  - SEBBAH, François-David, *Lévinas et le contemporain. Les préoccupations de l'heure*, Besançon, Les Solitaires Intempestifs, 2009 [Sebbah]
  - WILSON, Margaret Dauler, *Descartes*, London / New York, 2003 (1978<sup>1</sup>) [Wilson]
- <sup>2</sup> 誤解を招きやすい表現だが、「抽象的」とは「世界」という「具体的なもの」(HA, 51)と比較して言われた言葉である。
- <sup>3</sup> AT VII, 32. なお本稿のⅢはマリオンの当該論文の紹介ならびに検討を旨としているので、本文中でそこから引用するさいには、QC I を略して頁のみ記し、他のテキストを参照するときには、引用箇所の指示は註に記すことにする。
- <sup>4</sup> 『ビュルマンとの対話』の中では「天使の観念」は「われわれの精神の観念」から「形成」(AT V, 157)されると述べられている。もしそうなら、デカルトは「他人たち」の観念も「私自身」の観念のみから「形成」されうると考えていたかもしれない。
- <sup>5</sup> 「デカルトの神」に関して、アルキエが「ひとはそこに、われわれがその生に参与しうような受苦し受肉した神 (le Dieu souffrant et incarné) を認めることなどできないだろう」(Alquié, 108) と述べているのは、今のコンテクストに鑑みて興味深い。
- <sup>6</sup> 本稿は JSPS 科研費 15K02009 の助成を受けて「他性と場所」という統一テーマのもとに平成 27 年度から開始された 5 年間の研究の中の、平成 28 年度分の研究成果報告でもある。本年度の研究全体は「神の他性と他者の他性——デカルトの「無限」の観念とレヴィナスの他者論」という主題のもとに行われたのだが、紙数制限上、本稿はその約 1/9 サイズの縮小版となった。