

アウシュヴィッツの記憶と神の自己性——レヴィナス的倫理の可能性の条件の探求

根無一行

La mémoire de Auschwitz et l'ipséité de Dieu : à la recherche de la condition de possibilité de l'éthique lévinassienne

Kazuyuki NEMU

Cet article a pour dessein de mettre en lumière la condition de possibilité de l'éthique lévinassienne. Dans la première partie, nous expliquerons le concept de « responsabilité », qui est central dans l'éthique lévinassienne. Dans la deuxième partie, nous découvrirons la condition de possibilité de cette « responsabilité » dans la « vulnérabilité ». Or, rechercher la condition de possibilité de cette vulnérabilité, c'est le sujet principal de cet article. Car il semble bien que Levinas n'ait pas explicitement développé ce thème. Dans les troisième et quatrième parties, nous mettrons en avant les problèmes de la « création » et de l'« union » que cette enquête même implique, et ce faisant, nous réfléchirons sur les idées de l'« avant la création » et de l'« unité sans la fusion » que nous pouvons trouver dans les œuvres de Levinas. Notre conclusion sera la suivante : la condition de possibilité de cette « vulnérabilité » est la « vulnérabilité de Dieu ».

はじめに

1940年、ユダヤ人レヴィナスはドイツ軍の捕虜となった。フランス軍兵士という身分のためにレヴィナスが収容されたのは絶滅収容所ではなく捕虜収容所だった。戦後1947年に公刊された『実存から実存者へ』の序文には、この著作が捕虜の間に書かれた旨が記されている。他方で、後期の主著『存在するとは別の仕方、あるいは存在することの彼方へ』（1974年、以下『別の仕方』）は反ユダヤ主義の犠牲者たちに捧げられている。このことは、非人称性や自己性、他性をめぐるレヴィナスの思索が一貫したものであるにせよ、レヴィナスが思索の足場を自身の捕虜体験からアウシュヴィッツの記憶へと大きく移行させたことを物語っている¹。捕虜レヴィナスが知るよしもなかったショアーが、帰還後のレヴィナスの思索の歩みを少しずつ決定づけていったのである。

レヴィナスの「倫理」のキーワードとしてよく知られている「顔」や「責任」も、主体の「生き残り (survivant)」(ex.DMT49) という規定を踏まえなければ単に「弱者に対する慈悲」のようなものと見なされることになるかもしれない。レヴィナスが語る「慈悲」がそれだけで済ますことができない切迫したものになりえるのは、「気づいた時にはもう遅かった」、「自分だけ生き残ってしまった」という「後悔」や「疚しさ (mauvaise conscience)」によって構造化されているからである。

ところで、このいわばねじれた構造の可能性の条件をレヴィナスはそれとしては探求しなかった。レヴィナスはむしろあえてそうすることによって倫理の切迫性を確保しようとしたからである。しかしながら、本稿が期待するのは、この可能性の条件の探求がレヴィナス的倫理を弱体化させるのではなく一層徹底させることにつながる可能性である。

1. アウシュヴィッツの記憶

「生き残り」という語は1961年の『全体性と無限』でも使用されているが、それが「後悔」や「疚しさ」という術語と共にレヴィナス哲学を根底から支えるものになるのは、「顔の倫理」から「顔の痕跡の倫理」へと大きく舵が切り直された後の思想圏域においてである²。これによってレヴィナスはアウシュヴィッツの記憶の語り方を手にしたと言える。必要な範囲内で確認しておきたい。

1. 1. 顔から顔の痕跡へ

レヴィナスの関心は初期以来一貫して人称性の問題にあり、そのための参照項として戦後になって「他者」が強調されるようになる³。他者の他性をそれとして描くことができる時、主体の主観性・人称性も十分に描くことができるという見通しのもとで主著『全体性と無限』が提示するのが、「顔」と「責任」という概念である。

「顔」とは、主体に対する「汝殺すなかれ」という弱者としての他者の倫理的な問いただしの形で他者が現象するその様態のことである。この問いただしを聴取した主体は今にも死にそうな他者に対してパンを与える責任を負う。この責任の代替不可能性（cf.TI223,AE146）に、他性を消失させる自己充足的・自己目的的な自我を脱中心化する主観性が見て取られる⁴。

ところで、『全体性と無限』では、「顔」が主体を問いただす時、他者はそれとして主体にはっきりと「現前」すると考えられている。それゆえに、主体との関係を表現するものとして「対面（face-à-face）」という術語が使用されていた。ところが、事柄として見た場合、主体に現前するということは主体と他者との関係は充足したものとなるということであり、それは主体へと他性が消失していくことを意味する。こうした反省のもとで繰り出されたのが「痕跡」や「近さ（proximité）」という概念であり、それを根幹に据えた思索の練り直しが第二の主著『別の仕方』に結実する。

「対面」という概念は問いただす他者と責任へと覚醒した主体が差し向かいで対峙している事態を示すものであったが、それに対して「近さ」という概念が意味するのは、主体は確かに果たさなければならない責任へと他者によって召喚されたにもかかわらずその他者はもはやそこにはいないという事態である⁵。他者のこのいわば非-現象様態が「痕跡」と言われるが（AE112）、瀕死だったその他者に気づいた時にはもう見殺しにしていたということ、そして他者が死者として非-現象する以上その他者に対して償う機会が永遠に閉ざされてしまっていること、このことから主体には「後悔」（AE160）や「疚しさ」（DVI265）が生起する。レヴィナスの倫理が瀕死の他者に手をさしのべるというだけで済ますことができないのは、他者の出来事の事後性というねじれのためである。

顔は自分自身の痕跡として私に責任を命じるが、私は過ちを犯した者としてこの顔を取り逃がしてしまう。いわば、私は顔の死に対して責任があり、自分が生き残ったことについて罪を負っている。（AE115）

主体は他者を必ず死者として非-現象させてしまう。他者は死んだが自分は生き残ったというこの主体の規定には、アウシュヴィッツの記憶がおそらく畳み込まれている。レヴィナスは次のように言う。

私が言いたいのは、我々自身の存在への固執の資源がいかなるものであろうとも、他者の死は私にとって中心的な経験を構成しうる、ということです。たとえば、驚かないと思いますが、私にとってホロコーストはいまだ汲み尽くしえない意味をもった出来事です。しかし、居合わせたどんな死においても、死にかかっている者たちとのどんな接触においてさえも、この異常な未知のものの響きが聴取されます。我々は、死との出会いにおいて、他者において、この異常な未知のものをどうしようもなく懸念してしまいます。(AT165-166)

このレヴィナスの言葉は単に個人的な思いというのではなく、哲学的根拠を持つものとして述べられていることが以上の議論から理解することができるだろう。

1. 2. 神の過越し (passage)

『全体性と無限』は「顔」という概念によって主体に吸収されない「外部性」として他性を提示した。それは、「顔」が課す責任は「広大なもの」なのではなく、果たせば果すほど無限に増大するもの (TI222) だという洞察に基づいている。主体に課された責任が無限であることによって他者が主体を無限に超えていることが示されるというこの論理に関しては、『全体性と無限』と『別の仕方』の間に差異はない。しかし、『全体性と無限』においては他者がはっきりと現象するために責任を一つ一つ果すことが可能であり、その責任が無際限であるところに無限性があるのに対して、『別の仕方』は責任が課されるにもかかわらず一つとして決して果たせないという点に責任の無限性が見て取られるという点が決定的に異なる。

この違いは神についての語り方の違いともなる。『全体性と無限』でも『別の仕方』でも他者が主体を無限に超出しているというその「無限に」という副詞に無限性＝神が見て取られる。しかし前者において他者の現象は「公現 (épiphanie)」 (ex.TI22) という多分にキリスト教的な概念で形容され、神という語は「神の裁き」 (TI222) という言葉で使用される。公現に重ねられる神の裁きには何らか神の現象が想定されている。それに対して、『別の仕方』においては他者は現象しないのであるから神も現象しない。しかし、

課される責任において確かに無限が生起している。従って、『別の仕方』の神は決して現象しないがそれでも主体に生起するという意味で、神に対しては「過越す [生起する] (se passer)」 (ex.AE188)、「過越し (passage)」 (ex.AE116) というユダヤ的概念が用いられる。

レヴィナスは既に捕虜時代にはユダヤ性を固有のカテゴリーとして考え始めているが⁶、ここに至ってようやくユダヤ性をそれとして規定しうる方策が見出されたと言ってよいだろう。また、レヴィナスのキリスト教批判の根底にはキリスト教がアウシュヴィッツに対して無力だったという洞察があり (ex.EL121)、「痕跡」概念が導入される以前からキリスト教にはかなり激しい批判が向けられているが (ex.DL185,191 etc.)、「過越し」という神の規定は、現前するキリスト教的な神からは責任が生起しないと哲学的に批判しうる根拠をレヴィナスが手にしたことも示している。神は過越してもはや不在であるため、人間に対して責任を担うのは神ではなく人間だとレヴィナスは考える (ex.DL191,HN144)。神の「過越し」というこの規定にもアウシュヴィッツの記憶が積み込まれていることが以上から理解できるだろう⁷。

2. 隔時性 (diachronie)

ホロコーストから出発することで、私は他なる人間の死について、他なる人間について考えています。他なる人間の死に対して、他なる人間に対して、わたしはなぜかわかりませんが、責任ある生き残りだと自分のことを感じています。
(AT166)

このインタビューには前章で見てきたレヴィナス哲学のエッセンスが凝縮されている。自分に責任が課されることについて「なぜかわからない」という言述は、「近さ」の「他者が不在でありながらも」という契機を示していると見なすことができるだろう。この点から今度はレヴィナス的倫理の可能性の条件を検討していく。

2. 1. 責任の可能性の条件

現実には「私は何もしなかった」(AE145)にもかかわらず、つまり主体の責任を問いただすような他者が不在であるにもかかわらず責任が生起するということ、この事態から帰結するのは、「そもそも他者に対して責任がある」という主体の構造である。レヴィナスはこの構造を「苦しみ(souffrance)」という感性の意味として見出し、それを「可傷性(vulnérabilité)」と名づけた⁸。可傷性とは、「顔」の呼びかけによって責任が課せられるという現実の次元での主体の規定なのではなく、そもそも主体は他者に対して責任を負っているという主観性のことである。この可傷性がなければ他者が不在の時主体に責任が生起することはありえないという意味で、可傷性は責任の可能性の条件だと言えるだろう。だが、レヴィナスがこうした言い回しをすることはない。それは以下の理由による。

自分で責任を作りだしたのではなく生起した責任をなかったことにはできない、という意味で主体は受動的であるだけでなく、「そもそも責任を課されている」という受動的な仕方主観性は構造化されている。この受動性は能動性の対概念ではなく、「絶対的な受動性」だとレヴィナスは言う。

隣人はあらゆるアプリアリの外部で私と関わる。——おそらく、あらゆるアプリアリの前に、アプリアリよりも古く、私と関わる。こうした考えを本研究の全体は強調して、絶対的受動性という概念を捉えようとしている。所与に対する受容性は認識の様態であり、絶対的受動性とは全く異なっている。というのは、まさに、受容性から取り除きえないアプリアリこそが所与の全重量を迎え入れさせるからであり、これはいまだ一つの能動(acte)であろう。(AE109 n.20)

この引用文で問題になっているのは責任の可能性の条件についてである。本稿はそれを可傷性だと見なしているが、レヴィナスがそう言わないのは、可能性の条件という語で指示される超越論的という事柄が主体の能動性・権能性を意味すると考えられているからである。この場合、主体に課される責任には主体の恣意的な契機が何らか介入することになり、倫理の切迫性は著しく切り下げられることになるだろう。

ただし、見たように「近さ」において責任が生起するためには可傷性という感性の場が必要なのであるから、可傷性が絶対的な受動性である点を明確にする限りでは「超越論的」という語は使用しうらと思われる。ここまでの議論はレヴィナスの言葉の使い方の問題として処理することができるだろう。レヴィナスは責任の可能性の条件を可傷性として考えているという本稿の見方はそれほど奇異なものではないと思われる。

2. 2. 可傷性の可能性の条件①

本稿の主題はここからである。つまり、責任の可能性の条件が可傷性であるならば、その可傷性自体は一体いかにして成立したのか、その可能性の条件は何か。ここでもまた、レヴィナスはこのような問題構成で議論を進めることはないと言わねばならない。レヴィナスが決して手放さないのは、見たように、可傷性・主観性の絶対的な受動性という身分である。

自己自身は自らを作りえない。自己は絶対的受動性で既に作られてしまっており、この意味で自己は「能動的な」あらゆる引き受けを麻痺させる迫害の犠牲者である。[...] 自己は、あらゆる記憶と想起のこちら側で、取り返しのつかない過去として既に結ばれてしまったつながりの受動性で、既に作られてしまっている。このつながりは、想起において表象される現在と等しいものとはならないような回収不可能な時間において、記憶へと転じることのありえない誕生ないし創造の時間——この時間の痕跡は、自然ないし被造物によって保持されているのだが——において、結ばれている。[...] 被造物はおそらく自分の〈創造主〉を知らない生まれながらの孤児ないし無神論者である。というのも、もし、被造物が〈創造主〉を知っていたのなら、被造物はやはり自分の始まりを「能動的に」引き受けたことになるだろうからである。(AE132-133、強調引用者)

責任に関して「超越論的」という語が退けられたのと同じような事情がここでも語られている。もし被造物が「存在せよ」という神の命令を聞いたのなら、被造物はその命令を聴く能動的な力を既に持っていたことになるからである。従って、可傷性にとっては神が可傷性を成立させたのかどうかは考えられないことになる。

ただし、力点はここでも能動性批判にあるということを勘案すれば、レヴィナスは能動性を招きよせてしまう限りで可傷性の超越論的次元というものを認めないだけであって、可傷性の絶対的に受動的な身分を奪わない限りでは可傷性の可能性の条件を考えることは可能なはずである。事実、レヴィナスは上の引用文の中で、被造物にとって神は既に不在であるがしかしその神に不在という仕方で結ばれており、その結びつきは「誕生ないし創造の時間において」なされたと述べているのだから、可傷性の成立についてレヴィナス自身が言及していると見てよいだろう。問題は、そのような「誕生ないし創造の時間」をレヴィナスはどのように考えているのかである。

2. 3. 可傷性の可能性の条件②

もう一度レヴィナス的倫理の出発点である「近さ」に戻りたい。「近さ」から可傷性への遡行は既に見たが、今考えるべきは、「近さ」から出発してさらに可傷性を遡行することである。

近さ——「～についての意識」が含む距離の削除——は、共通の現在のない隔時性の距離を開く。この隔時性の距離においては、差異は取り返しのつかない過去、想像だにできない未来であり、私は隣人に遅れてしまうゆえに隣人は表象されえない [...]。しかしまた、この隔時性の距離においては、この差異は〈他者〉に対して私は無関心-ではいられない(non-indifference)ということである。(AE113、強調引用者)

他者を見殺しにしてしまったその取り返しのつかなさを意味する事後性ないし過去性、それが隔時性と言われる。この隔時性は他者に対して償う機会が永遠に閉ざされていることを示している。そしてその隔時性において「無関心-ではいられない」ということが成立していると言われる。この概念が意味するのは「そもそも他者に対して責任を負っている」という構造、即ち可傷性のことである。

注意すべきは、隔時性と可傷性の関係である。引用文を正確に読むならば、ここでレヴィナスは隔時性において隔時性（「差異」＝「取り返しのつかなさ」）が可傷性として成立すると言っている。それゆえ、隔時性において可傷性が成立していると述べる時、レヴィナスは隔時性と可傷性を実体的に別々のものだと考えてはいない。もし別々のものであるなら「隔時性＝取り返しのつかなさ」において責任が生起しないこともあるだろう。また、近さにおいて生起する責任は、その果たせなさ（＝隔時性）という点で「無限」責任であることは既に見た。責任のこの無限性がそれとして成立しうるためには可傷性もまた隔時的なレベルの無限性を有している必要がある。さもなくば、主体に生起するのは有限責任になるだろうからである⁹。こうしたことを踏まえれば、可傷性の隔時的レベルの無限性の成立を考えるためには、隔時性が隔時化（無限化）するのに引きずられる形で可傷性が無限化すると考えるしかない。それゆえレヴィナスは、取り返しのつかない隔時的な過去に可傷性が成立したと言っているだけでなく、隔時性（「差異」＝「取り返しのつかなさ」）が可傷性として作動していると言っていると考えた方が適切だろう。より厳密に言えば、隔時性が隔時的な過去へと進むいわばその「背中」の部分が可傷性として作動し出すということになる。

今行った議論は非常に思弁的なものに見えるかもしれないので、もう一度「近さ」という具体的な場面に戻って考え直してみたい。「取り返しのつかなさ」は「責任を果すべきなのに他者が不在であること」を意味している。他者の不在において責任が生起するのは可傷性が可能性の条件にあるからである。しかし、「自分にはそもそも責任があった」と実感するのは、言い換えれば、主体が自らの主観性・可傷性に気づくのは、「他者が不在」だと気づいたからである。それゆえ、可傷性という主観性が主体にとって実効的なものとなるのは「他者の不在」によると言える。もし「他者の不在」がなければ、主体にとって可傷性は無きに等しい。このように考えるならば、レヴィナスは可傷性の可能性の条件（「誕生ないし創造の時間」）を隔時性（の隔時化）に見出していると考えることができるだろう。

3. 創造の問題

レヴィナスが可傷性の可能性の条件を隔時性の隔時化に見出していたと考えることができるとしても、まだ問題が残されている。いかにして隔時性の「背中の部分」が可傷性になるのかという「創造」に関わる問題である。

3. 1. 創造の問題性

主体が「取り返しのつかない」という仕方で責任に覚醒した時、その「取り返しのつかなさ」という無限に過去化する過去性に無限者としての神の「過越し [生起]」が見て取られることは既に確認した。それゆえ、隔時性の隔時化とは無限者の無限者化と同じことである。

近さが近づけば近づくほど広がる距離——それが無限者の栄光である。
(AE184)

従って、可傷性は隔時性において成立するのであるから、可傷性は無限者＝神が創造したと言い換えることは一応は可能である。しかし、隔時性の隔時化の「背中の部分」が可

傷性として作動し出すとレヴィナスが考える時、可傷性が「創造された」という観点はあっても、神が「創造する」という観点はない。隔時性ということでレヴィナスが考えているのは、先のレヴィナスの言葉を用いれば、「誕生の時間」であって厳密には「創造の時間」ではない。「創造」という事柄についてのレヴィナスの基本的な考えは次の引用文に端的に示されている。既に引用したものとほぼ同じ内容だが、もっと明快である。

創造において、存在へと呼び求められた者は、その呼びかけが彼に届く前にその呼びかけに応じている。というのも、彼は無から出てきたので、彼は命令を聴取する前にその命令に従ったということだからである。(AE145)

従って、創造の瞬間の描写は構造的に不可能である。主観性にとって創造は事後的にし説明できないということによって強調されるのは、主観性・可傷性の絶対的受動性である。それゆえ、主観性の成立を検討する時、事柄としては「創造」ではなく「誕生」という観点になる。これは、繰り返し確認したように、被造物としての可傷性に能動性を持ち込むことを防ぐためである。しかし、そうであるならば、レヴィナスの批判に抵触しない仕方であれば「創造の時間」を考えることは許されるはずである。実際レヴィナス自身が興味深い記述をいくつか書き残している。以下で検討していく。

3. 2. 神の自己収縮

『全体性の無限』には神と我々との関係についての次のような記述が残されている。

〈無限者〉は収縮 (contraction) において全体性の侵入を断つことで生じる。収縮は分離された存在に場所を残しておく。[...] 〈無限者〉は円環的に自分自身に戻って閉じこもるのではなく、存在論的延長から退却することで、分離された存在に場所を残す。そうすることで〈無限者〉は神として存在するのである。(TI177)

もし神が自分自身だけで完結したもの、つまり神が全てなのであれば、主体（「分離された存在」）のための場所はなく一つの全体性が支配するのみであり、神を神とする契機が介入する余地がない。それは神が神の身分を失うことを意味する。それゆえ、神は収縮し、自分のいた場所を明け渡すことで主体のための場所が生まれ、それと同時に神は神として「生じる」、とレヴィナスは言う。よく知られているように、神のこの自己収縮とい

う考えはイサク・ルリア（1534-1572）のカバラに起源がある¹⁰。カバラやハシディズムといった神秘主義に対するレヴィナスの態度については次章で述べるが、ともかく、レヴィナス自身が、律法学者でありながらカバラ的釈義も行うヴォロズィンのラビ・ハイム（1759-1821）についての論考の中で、カバラ的自己収縮について積極的に述べている。

〈神的なもの〉の「始原的収縮」という考えによって、カバラにおいては神の遍在と神の外部にある被造物との二律背反が解消される。神は〈創造〉に先立って自らを収縮させ（se contracte）、自己のそばに、自己とは異なるもののための場所を残す。（AVD200）

レヴィナスは「被造物は神と結び結ばれていると同時に無神論者だ」と言っていたが、神の収縮についてのこれらの記述は正確にそれと対応しているだろう。ここで注目すべきは、レヴィナスがこの「創造的収縮」（TI77）」について語る仕方である。レヴィナスは絶対的受動性を確保するために、「創造」に関して、「神が被造物を創造した」とは言わずに、「被造物は気づいたら存在していた」という「誕生」の語り方をしていた。神を主語とした言表は創造行為を見て知っているという能動的な行為が前提とされるので、可傷性の受動性の度合いを切り下げることになるからである。ところが、この自己収縮の場合、主語は神である。では、なぜこの言表はレヴィナス哲学に抵触しないのか。それは、ここで神が主語であるのは「創造以前」においてであって、「創造」においては既に主語の場所から退いているからである。

神が被造物を創造してその後不在になったのではなく、創造の時には既に不在だということ、これが無限者の無限者化としての隔時性の隔時化である。このように見るならば、レヴィナスは可傷性の「創造」について、「創造以前」という切り口から積極的に語っているとと言えるだろう¹¹。

4. 相即の問題

前章では可傷性の可能性の条件を隔時性の隔時化に見出すに際して「創造」が問題となったが、もう一つ問題が残されている。「背中の部分」では隔時性と可傷性とが「相即」になっていると言えるが、これはレヴィナス哲学では考えにくい事柄だからである。

4. 1. 相即の問題性

レヴィナスが「相即」について積極的に検討していると考えにくいのは、レヴィナスがユダヤ教における自分の立場をカバラやハシディズムといった神秘主義ではなくタルムード主義だと見なしているからである。一般的に言って神秘主義が目指すのは主体を消失させて神と「合一」することであるが、レヴィナスにとってこれは責任の主体の消失、可傷性という主観性の消失を意味する。忘我や脱自に対する批判はレヴィナスの著作のあちこちに見出すことができる（ex.TII18）。

とはいえ、レヴィナスは、「タルムードの学知に満たされている場合のみ」（DL19）という条件でカバラやハシディズムにも市民権を認めている。事実、レヴィナスが影響を受けたと繰り返し言及するラビ・ハイムはカバラの釈義も行うが、レヴィナスはその釈義を先述のように参照しさえもする¹²。このような影響関係は、自らの批判をくぐり抜けようような「合一」（「相即」）がレヴィナス哲学において積極的に語られている可能性を期待させる。事柄として見た場合でも、「相即」ということで表現しようとしているのは、二つのものが融合して完全に一つになる「合一」という事態なのではないし、既に検討したように、隔時性と可傷性が「相即」でないならば可傷性はそもそも引き起こされないのだから、むしろ「相即」は事柄が要請しているものでもある。

4. 2. 主体の自己収縮

隔時性の隔時化、つまり無限者＝神の無限化は自己収縮としてなされる。とするならば、神のその収縮に引きずられる形で相即して成立すると考えられる可傷性の無限化も同様に自己収縮としてなされているのではないか。この推測を裏づけるかのように、『別の仕方』では可傷性が自己収縮としても描かれている。

傷と侮辱への暴露において、責任という感じることに、自己自身は置き換えのきかないものとして、逃げ出すことができず、他者たちに捧げられるものとして、かくして「自らを供す」ために——苦しみ、与えるために——受肉したものとして、引き起こされる。つまり、初めから受動性において、この引き起こしに譲歩しないように自己にさせるものを自己は全く何も持つことがない仕方、

自己自身は一者であり唯一である。自己自身は、自己に還元され、いわば収縮されている (contracté)。(AE134、強調引用者)

レヴィナスは可傷性を「身代わり」(AE146)や「〈同〉のうちの〈他〉」(AE141)、「母性」(AE137)という術語でも表現するが、それは、可傷性が「自分の存在から自分を空にすること」(AE147)における他者との関係性だと考えられているからである。つまり、可傷性とは「自分を空にして他者のための場所を残しておくこと」と規定できる。

注目すべきだと思われるのは、上の引用文でレヴィナスが収縮について「収縮されている」と受動態で書き記している点である。レヴィナスはここでは何も述べていないが、それはやはり可傷性の絶対的な受動性を言い表すためであろう。主体の自己収縮は神の自己収縮に引きずられて成立するのであるから、神と同じように「自己収縮する」と能動的に表現するよりも、「自己収縮されている(自己収縮するようにさせられている)」と表現した方が厳密だろう。このことは、レヴィナスにおいて「相即」が考えられる時に、神秘的「合一」とはっきり区別されていることを示していると言えるだろう¹³。『別の仕方』のある註でレヴィナスは次のように述べている。

苦しみの無始源的な特徴 [=可傷性] のうちに [...] 苦しみの痛み、私が哀れである「ゆえの」痛みを見て取らねばならない。この痛みは、私の痛みに苦しむ「神に対する」痛みである。受動性における神の無始源的痕跡。(AE150 n.21)

「私の可傷性のうちに可傷性のために苦しむ神の痛みがある」という言述において注意したいのは、神の痛みは私の痛みと別々のところにではなく「うちに」あるという点である。私の自己収縮(痛み)が、神の自己収縮(痛み)によって引き起こされたというだけでなく、ある種の直接的な関係性を介して引き起こされたとまで考える必要性があるからである。ただしすぐそのあとで「私の痛みを苦しむ神の痛みを私は苦しむ」ということが言われる。この言表構造は「うちに」という直接性が「合一」ではないということを示している。「合一」ではないが別々でもないという直接性、それは本稿が「相即」として考えてきたものだと言えるだろう。

4. 3. 神的な可傷性と神の可傷性

さらに問い進めてみたい。神と相即する仕方で可傷性が成立しているのであれば、その相即の接点においては可傷性は神に触れているのだから、あるいは神の「背中」が可傷性なのだから、主体の可傷性は何らか神格的でもあると考えることができるのではないか。レヴィナスは次のような記述を残している。

世界を支えること——それは重くのしかかる重荷であるが、神格的な居心地の悪さでもある。(AE157、強調引用者)

「世界を支えること」とは可傷性のことであり、「居心地の悪さ」というのも「疚しさ」を生起させる可傷性のことである。ここでそれが「神格的な」と形容されている。ただしレヴィナスはこれについて何も説明していない。他にも、『別の仕方で』への歩みの中で書かれた「言語と近さ」（1967年）の末尾には次のような記述が唐突に残されてる。

最初の語ること（dire）[＝可傷性]は確かに一つの語でしかない。しかし、それは神である。(EDE236、強調引用者)

以上の二つの引用文は「相即」についての文脈で述べられたものではないので（そもそもそういう文脈はレヴィナスにはない）、これだけで議論するには恣意的すぎるだろう。責任の生起において神が過越す〔生起する〕という事情がこの二つの引用文では凝縮して表現されていると考えた方が、レヴィナスの基本的な考え方とも整合性が取れる。だがその上で、「過越し」や「隔時性」をさらに分節化して「相即」の事態を読み取ることも、ここまでの議論を踏まえれば不可能とは言えないだろう。

ところで、今分析したのは主体の可傷性が神格的なものだという点についてであるが、次の引用文はこれとは逆方向になっている。つまり、これまでは人間のものだった可傷性という概念によって今度は神が規定される方向である。

〈憐れみ深い方〉〈ラハマナ〉という語はトーラーそのもの、〈永遠なる者〉を意味している。〈永遠なる者〉とは〈憐れみ〉によって規定されている [...]。〈ラハマナ〉というアラム語は〈ラハミーム〉・〈憐れみ〉を連想させる。〈ラハミーム〉は〈ラヘム〉という語に遡るが、〈ラヘム〉とは子宮という意味である。〈ラハミーム〉、それは子宮の内に懐胎される他者とその子宮との関係のことである。〈ラハミーム〉とは母性そのものなのである。神は憐れみ深い方である。なぜなら、神は母性によって規定されているからである。(DSAS158)

母性は神を規定するものだと言われている。ここでレヴィナスは単に神は人間的だとか憐れみ深いとか母性的だと主張しているのではない。『別の仕方では』母性を「同の内への他の懐胎 (gestation)」(AE95,134)とも言い換えているが、見たようにレヴィナス哲学において母性と可傷性と自己収縮は同値である。それゆえ、引用文で言われている「子宮の内に懐胎される他者とその子宮との関係」とは、自分の空の場所に自分とは異なる者の場所を残すという「自己収縮」のことだと言える。ところで、レヴィナスは神を自己収縮によって規定していた。従って、母性が神の規定とされることにはレヴィナス哲学上の必然性がある。レヴィナス哲学においては、「自己収縮」という概念を起点にして、神が母性＝可傷性という概念によって規定されていると言えるだろう。

結論——神の自己性の問題

レヴィナス哲学においては一見その基本的な論理構成に抵触するように思われた「創造」や「相即」が、自らの批判をくぐり抜けるものとして実は積極的に提示されていたことがここまでで明らかになった。タルムード主義者レヴィナスがそれでもなお有しているカバラ的側面を通してそれらが論じられているということには一定の必然性があるだろう。ともかく、本稿の目的であった可傷性の可能性の条件の探求はひとまず果されたと言ってよいだろう。要点だけ振り返っておく。

まず、無限責任の可能性の条件は可傷性であった。そしてその可傷性自体は神の「創造以前」の自己収縮との「相即」によって成立すると考えることができた。神の自己収縮とは神の母性＝可傷性である。従って、可傷性の可能性の条件は神の可傷性だというのが本稿の結論である。

では、この結論がレヴィナス哲学において持つ意味はどのようなものだろうか。

ここで問題にしたいのは、神の可傷性ということが神の主観性・自己性を意味するという点である。神の自己性を考えるということには、神を実体化させて偶像化してしまう可能性が含まれているからである。レヴィナスによる「過越し」という神の規定は、神の自己性をイエスに実体的に見出して「公現」という語で神の現前を語るキリスト教の神理解とは異なっている。「現前」からは責任は発生しないゆえにキリスト教はアウシュヴィッツに対して無力だったというレヴィナスの批判は既に確認した。だとすれば、「創造」や「相即」という困難を乗り越えたかに見えた可傷性の可能性の条件としての神の可傷性も、結局のところレヴィナス的倫理に抵触することになるだろう。レヴィナスの論述が可傷性の可能性の条件の探求という問題構成を取らなかったのは「超越論的」という用語上の問

題だけでなく、可傷性の可能性の条件という事柄自体にやはり問題があったからということになるだろう。それゆえレヴィナスは隔時性をあえて分節化することはしなかったということになるだろう。本稿の解釈は恣意的で不適當だったということになる。

だが、こうも考えることはできないか。可傷性はその可能性の条件にある種の「悪」を抱え込んでいるからこそ、「憐れみ深い」のではないか。レヴィナス哲学にとっていっそうラディカルな仕方では問うならば、「憐れみ深さ」は「無責任」を抱え込んでいるのではないか。例えば、迷子になった1匹の羊を探すために99匹を残して行く者のように(マタイ18章10-14節; ルカ15章3-7節)。事実、レヴィナスは神について次のようにも言っている。

言うなれば、神における母性は律法の厳格さを和らげる(原理的に失効させるのではない。しかし、その母性は実際に律法を失効させるところまで行く)。
(ADV172)

レヴィナスにおいて神の自己性を立てるということは、神の実体化による充足的な関係性から無責任性を呼び寄せるということである。それゆえレヴィナスはキリスト教がアウシュヴィッツに対して無力だったとして批判する。それだけではない。キリスト教の赦しの神はアウシュヴィッツを招来させるとまで言う。たとえどんな悪であっても赦しが無限であるならば、それに応じて悪もまた無限化するとレヴィナスは考えるからである(DL185)。要するに、神との充足的な関係性から生起する母性的な赦しがレヴィナスの批判点である。ではレヴィナスの語る母性的な神はこれとどのように差異化できるのか。

可傷性とは「そもそも他者に対して責任がある」ということであった。ということは、主体が主体である限り、たとえ自分を迫害する者であってもその迫害者を自分は見殺しにしたと見なして迫害者に対して倫理的責任を負わねばならないという異常なことまで、可傷性は意味している。だが、1匹の羊に対してはこれで済むかもしれないが¹⁴、しかし現実的には残りの99匹を見捨てておくわけにはいかないので他者たちの比較計量が必要となる。ここではもはや詳述できないが、これは「正義」の問題として主題化されるものである(cf. AE chap.5)。レヴィナスは主体について母性と正義の両方を語ることで、いわばバランスを保とうとする。

レヴィナスは神について、慰めや救いとなる神の充溢した現前と父性的律法との調和を語って「ユダヤ人は福音書によって開かれた地平の手前にいると感じてはいない」(DL35-36)とまで言う。だが、レヴィナスは「神に対して犯された過ちは神の赦しに属すが、人間を侮辱する過ちは神には属さない」(DL37)という考えによって自らをキリスト教的な宗教性と決定的に区別する。神が過越して不在である以上人間に対する責任は人間しか果たしえないことになるからである。レヴィナスにとってキリスト教は人間を侮辱

する過ちを神の赦しの対象としていることになるのだろう。それゆえ、無限の赦しの可能性は無限の悪を招来させるとレヴィナスは言うのである。レヴィナスにとってユダヤ的な神の現前と律法の調和は「人間のことは人間に、神のことは神に」というバランスの上で考えられている。1匹の羊を追いかけるという行為も、神ではなく人間が行うのならよいということになるだろう。このように分節化するならば、神の自己性・可傷性・母性という概念はレヴィナス哲学においても存立しうるだろう。この点をまず確認しておきたい。

しかしながら、その神の可傷性と人間の可傷性の「相即」という観点は「人間のことは人間に、神のことは神に」というユダヤ的なバランスを崩してしまわないか。人間の可傷性が神の可傷性に触れるということは、「人間のことも神に」という可能性を生じさせて、人間が無責任になることを意味しうるのではないか。とすれば、相即は可傷性を引き起こすのではなく、結局レヴィナスが批判する「合一」として可傷性を消失させてしまうのではないか。ここで神の自己性について最初に立てた問いに戻ってきたことになる。

神と相即することで人間に発生しうる無責任を、もう一度人間と人間の間の関係に引き戻して考え直すことはできないだろうか。この「相即」とは可傷性の成立の瞬間を意味しているが、その瞬間とは、2章の終わりで検討したように、他者の不在の気づきの瞬間のことである。レヴィナス的倫理の切迫性の全てはここから始まる。気づいた時には「既に一步踏み出してしまっていた」(AE106)という記述にはこの切迫性がよく表れている。しかしなぜこの記述は切迫性を伝えるものとなりえているのだろうか。それは、この記述を裏返せば、気づきの瞬間においては主体は自分に責任があるかどうかなど問題ではないということも意味しているからではないか。無我夢中で一步踏み出す瞬間の主体は自らを「責任ある生き残り」と規定することはないだろう。「無責任」という事柄をこの「責任以前」という意味で考える限りで、可傷性の成立の瞬間には「無責任」があると言えるのではないか。

だが、この「無責任＝責任以前」は神の憐れみと相即することで発生する「人間の人間に対する無責任」(「人間のことも神に」)である以上、アウシュヴィッツを招来させるものでもありえる。「無我夢中」という責任以前の最も切迫した瞬間において責任が果せるかどうかは問題ではないということは、責任を果せないことが無限に赦されているということもまた意味しうるからである。

いずれにせよ、この地点が最も切迫した瞬間であるに違いない。その意味では、この地点がレヴィナス哲学の最深部だと言えるかもしれない。この最深部には極めて切迫した両義性が抱え込まれている。アウシュヴィッツを招来させるかもしれない「無責任」が同時に倫理の発生瞬間を支えているものでもあること、これが、可傷性の可能性の条件が神の可傷性であるということの、レヴィナス哲学における意味である。

本稿の解釈は行きすぎだろうか。この問いは開いたままにしておきたい。少なくとも、可傷性の可能性の条件としての神の可傷性のこの意味がレヴィナス哲学全体を根底から捉

え直していくことを促していることは確かである。例えば、レヴィナスはあるタルムード解釈の中に「超人間的な赦しなしには平和もない」(HN114)という言葉を残している。また、「責めない他者」(NP22)について積極的に言及しもある。これらはレヴィナス哲学の基本的な論理構成からすれば奇妙な記述である。こうした記述を最後の問いと関連づけて解釈していくことが今後必要になるだろう。ひとまずここで論を閉じたい。

略号

TI : *Totalité et infini*, Nijhoff, 1961.
DL : *Difficile liberté*, Albin Michel, 1976(1963).
EDE : *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 1982(1967).
AE : *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, 1974.
NP : *Noms propres*, Fata morgana, 1976.
DSAS : *Du sacré au saint*, Les éditions de Minuit, 1977.
DVI : *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, 1982.
ADV : *L'au-delà du verset*, Les éditions de Minuit, 1982.
EL : François Poirié, *Emmanuel Lévinas, qui êtes-vous*, Éditions la Manufacture, 1987.
HN : *À l'heure des nations*, Les éditions de Minuit, 1988.
DMT : *Dieu, la mort et le temps*, Grasset, 1993.
AT : *Altérité et transcendance*, Fata Morgana, 1995.

註

¹ この点を強調するものはたくさんあるが、例えば、内田樹『他者と死者』海鳥社、2004年、第4章3節。

² いわゆる「ケーレ」の問題だが、いつに始まるのか、萌芽はどこにあるかなどの議論に踏み込むことはここではしない。

³ 構想としては捕虜の間に書かれたノート(1942年)の中に既に見られる(ex. Emmanuel Lévinas, *Œuvres 1, Carnets de captivité et autres inédits*, Imec Grasset, 2009, p.76)。

⁴ この点の詳細は、根無一行「レヴィナスの「顔の彼方」——無限責任の成就?」『宗教学研究室紀要』Vol.7、京都大学宗教学研究室編、2010年、84-85頁、を参照されたい。

⁵ 「近さ」については、根無一行、同論文、93-94頁、も参照されたい。

⁶ Ex. Emmanuel Lévinas, *op.cit.*, p.75.

⁷ レヴィナス哲学とキリスト教との関係については、根無一行「レヴィナス的ケノーシスにおける苦しみの祈りの問題」『フランス哲学・思想研究』第16号、日仏哲学会、2011年、を参照されたい。

⁸ この点の詳細は、根無一行「レヴィナスの「顔の彼方」——無限責任の成就?」、94-96頁、を参照されたい。

⁹ 主体の無限化については、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』Vol.8、京都大学宗教学研究室編、2011年、22-25頁、も参照されたい。また註14も参照されたい。

¹⁰ ルリアのカバラについては、ゲルショム・ショーレム『ユダヤ神秘主義』山下肇・石丸昭二・井ノ川清・西脇征嘉訳、法政大学出版局、1985年、を参照。また、レヴィナスの自己収縮に関しては、永井晋『現象学の転回』知泉書館、2007年、も参照されたい。

¹¹ これは神学だろうか。カバラ的な言述は数少ないとしても、何冊も公刊されているレヴィナスのタルムード解釈は「神学」的な思索だと言えるだろう。ただ、いずれにせよ最終的に引き出されてくるのはレヴィナス「哲学」が提示する倫理だと言ってよい。これは、レヴィナス「哲学」がタルムードを解釈するという順序である。しかしながら、全く逆のことも言えないだろうか。つまり、タルムード解釈こそがレヴィナス「哲学」を牽引しているという可能性である。レヴィナスにおける哲学と神学の関係をどこまで解きほぐすことができるのか。別の機会に論じたい。

¹² 先の引用の他にまとまったものとしては「ユダヤ教とケノーシス」(HN133-151)がある。

¹³ レヴィナスの提示する可傷性・主観性を自己収縮という観点から取り上げる研究は、永井氏の前掲書の他に、Catherine Chalié, « L'âme de la vie. Lévinas, lecteur de R. Haïm de Volozin », in Catherine Chalié et Miguel Abensour (co.), *Cahier de l'Herne : Emmanuel Lévinas*, L'Herne, 1991, がある。シャリエは、ラビ・ハイムが神について自己収縮を語ることを重視するのに対して、レヴィナスは神のその自己収縮の意味を「他者に対する責任」として取り出すことに重点を置いていると考える。実際、「ユダヤ教とケノーシス」(1985年)では、神が自己収縮して不在のために世界を救う責任は神ではなく人間にあるという議論がなされている。この点に関するシャリエの論は適切だと思われるが、指摘しておきたいのは、「あたかも人間のツィムツム[自己収縮]が神のツィムツムに対応しているかのよう」(*ibid.*, p.457)というシャリエの記述においては、神の自己収縮と人間の責任は実体的に別々のものと想定されているのではないかという点である。他にも、例えば内田樹も全く同様に「ちょうど「ツィム・ツム」がそうであったように」という言い方で人間の可傷性を語っている(『レヴィナスと愛の現象学』せりか書房、2001年、294頁)。これらに共通しているのは、人間の自己収縮は神の自己収縮をいわば「模倣」しているという見方である。それゆえ実体的な区別はむしろ前提になっていると言えるだろう。しかしながら、本稿は「模倣」では不十分だと考えている。もし実体的に別々のものであるならば、隔時性において責任が生起しない可能性があるからであり、これはレヴィナスの主張とは相容れないものだからである(本稿2章3節参照)。

¹⁴ 実は、『全体性と無限』第四部「顔の彼方」ではこれに関連する問題が既に検討されている。戦後、主観性と他性の問題はまずエロス論という形で論じられた。そして「倫理」を主題化し始めた50年代の思索の集大成が『全体性と無限』である。この『全体性と無限』には「倫理」だけでなくエロス論が「顔の彼方」として含まれていた。責任の無限化によって要請される主体の無限化の可能性を、レヴィナスは子を産み、世代を継承していくという点に見出そうとしたからだと言える。子を産む前段階としてエロスが必要だからである。しかしこのような考え方は問題含みのものであった。「優しくなること

(attendrissement)」(TI237)として規定されるこのエロスの主観性がその後のレヴィナスの歩みから姿を消すのは、他者との二人だけの親密な関係が「無責任」(TI241)なものだと考えられたからである。『全体性と無限』以降のレヴィナスの主題は「痕跡」概念の導入によってアウシュヴィッツの記憶に足場を置いた「倫理」である。そこでの主体の無限化は世代継承という横方向にではなく「取り返しのつかなさ」という縦方向に見て取られるようになった。だが主体の無限化が縦方向であるということは、エロスという契機が、主体の無限化から追い出されたということではなく、縦方向の無限性である「可傷性」を可能性の条件とする主体に組み込まれることになったということである(AE114)。この意味では、「母性」は実は「優しくなること」が姿を変えたものだと言えるだろう。第三者(99匹の羊)が介入する時、母性に含まれた「無責任性」が露呈することになる。このあたりの細かい事情は、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」、も参照されたい。

付記 本研究は科学研究費補助金(特別研究員奨励費)の助成を受けたものである。