

災厄の救済論

——捕囚期レヴィナスの〈イリヤ〉論と文学構想——

若林 和哉

Sotériologie du désastre :

L'« il y a » et la littérature dans la captivité levinasienne

WAKABAYASHI Kazuya

Cette étude propose une relecture sotériologique des textes écrits par Emmanuel Levinas durant ce que nous appelons sa « période de captivité », depuis son internement dans les camps jusqu'à son retour à la vie civile. Ces écrits interrogent la notion de « salut » à travers une tension fondatrice entre deux pôles. D'une part, la réflexion sur l'« il y a » ouvre l'intrigue d'un espoir messianique, orientée vers un « salut sans l'être » d'ordre « religieux ». Ce pôle du salut se présente comme un drame « injustifiable » par la pensée philosophique, développé à partir de l'« il y a », —ce « mal d'être »—, tout en étant marqué par une démythologisation. D'autre part, la théorie de la jouissance met en lumière un « salut par le monde », inscrit dans une dimension résolument « laïque ». Ce pôle du salut, en médiation avec les « nourritures terrestres », aspire sincèrement à une libération de l'« enchaînement du moi à soi ». Ces deux pôles se trouvent ainsi établis comme une « antinomie de Jacob et Ésaü ». Enfin, le projet littéraire de Levinas montre que cette tension s'articule dans un cadre pensée après « la fin du monde », une situation déduite de la notion de l'« il y a » et de l'expérience de la « captivité ». Ce cadre aboutit à une configuration que l'on pourrait qualifier de « post-apocalypse » et de « Yom Kippour quotidien », où l'ordinaire propre au « monde » et l'extraordinaire propre à la « fin du monde » s'entrecroisent. Dans ce contexte, les dimensions religieuse et laïque, qui se présentent comme les deux pôles d'une sotériologie, convergent dans un champ originel d'interaction tensionnelle.

はじめに

エマニュエル・レヴィナスの証言によれば、『実存から実存者へ』（1947年）は第二次大戦前に着手され、約5年間の収容所生活（1940-1945年）で書かれた著作である。「存在することの悪」から「存在の彼方の善」への「外-越（ex-cendence）」（EE, 7）という著作全体を貫くモチーフに、苦悪の極限的窮境とそこで切迫する救い出しへの希求という、ユダヤ・メシアニズムに通底する救済論的主題を見てとることは難しくない。実際、収容所生活がユダヤ的記憶との照応関係にあることは、「捕囚」をめぐるテキストからはっきりと窺えることだろう。そこには、破局的絶望とそれに呼応するメシア的希望という二極図式が、イザヤ書53章への度重なる言及を通じて描き出されている（CE1, 179, 213pass.）。

だが、捕虜収容所時代から帰還直後まで、すなわち本稿が「捕囚期」と呼ぶ時期に書かれた一連のテキスト群を総合的に検討するならば、そこには「救済」概念そのものを揺り動かすような契機が見出される。そこで本稿では、レヴィナスの「救済」概念に見られる緊張関係について究明することを第一の目的とする。まず、〈イリヤ〉論のなかに〈存在なき救済〉への希望という「宗教的」位相が見出されることを検討し〔第1節〕、次いで享受論には「世界による救済」という「世俗的」位相が認められることを確認する〔第2節〕。そのうえで、捕囚期より練られていた文学構想に着目し、「救済」の二相間における緊張関係を成り立たせる場として、「世界の終末」以後という状況が規定されることを明らかにしたい〔第3節〕。

1. 「世界の終末」と不可能な希望

本節の目的は、「捕囚手帳」と帰還直後に公刊された二著作（『実存から実存者へ』、『時間と他者』）を救済論的観点から読解することにある。だが、「救済論」という問題設定は決して自明なものではない。レヴィナス自身が自らの思想をそのように位置付けているわけではないからである。しかしながら、上記のテキスト群には「救済」概念およびそれに関連する「宗教的」な語彙が、無視できない重要性をもって随所で参照されている。そこでまず、この時期の哲学的著作のなかでそれらの語彙が導入されるにいたる立論をたどり直し、そのうえでレヴィナスの救済論の仔細を明らかにしていきたい。

出発点となるのは、捕囚期に登場し（cf. CE1, 68）、その後も概念的に彫琢されていく〈イリヤ（ilya）〉という局面である。「人も物も、すべての存在者が破壊され、無に帰したと想像してみよう」（EE, 81）。何も無いにもかかわらず、この「何も無い」ということが「存在」する。破壊する当人も含めた全存在者が破壊され、無化されることで出現するのは、レヴィナスによれば、ただ〈ある（ilya）〉という剥き出しの事実である。このように、すべてのものの「想像的破壊（destruction imaginaire）」（TA, 25）と呼ばれる操作によって露わになるのが、「存在者なき存在」、すなわち〈イリヤ〉の概念にほかならない。そこではいっさいの

存在者＝実存者、主語＝主体、人称性が剥奪され、存在への「融即」に帰一することから、〈イリヤ〉はまず、「無名」で「非人称的」と形容される。しかし重要なのは、それが同時に「非人称の目覚め」(EE, 85) や、「主体性」そのものの剥奪運動としての「恐怖」(ibid.) のように、ある種の「情動」ないし「経験」(cf. EE, 82) として語られる点である。この脱主体化の脅威は否定的情調において記述されるが、そのことは「存在することの悪 (mal d'être)」(EE, 19, TA, 29) という〈イリヤ〉の根本規定と結び付いている。言うなれば、〈ある〉はたんに善悪無記な事実ではなく、〈あってはならない〉事実なのである。

以上のように概観するとき、ひとつの逆説が浮上してくる。すなわち、〈イリヤ〉においては主体が成立しないかぎりでは経験が成立するという逆説である。レヴィナスによれば、〈イリヤ〉の経験は「すでに自我を前提とする「現象」を超えており、記述的現象学によっては捉えられない」(EE, 97)。それは言わば、〈主体なき〉経験や情動のようなものである¹。そのような事態を「悪」と断定することは、ディディエ・フランクが批判するように、哲学的には「決して正当化されない」²ことだろう。少なくとも、一存在者としての主体がなければ経験は成立しえないと考えるハイデガーの意味での「主体性の形而上学」に依拠するかぎり、〈イリヤ〉の記述には主体的権能を越権するような要素が含まれてくる。とはいえ、哲学的に語りうる領域を単に画定することによって、〈イリヤ〉の謎が解消されるわけではない。「不当」とされる記述それ自体のステータスに関しては、問題として残されるだろう。それは哲学的ロゴスを超えた語り、あるいはミュトスのようなものとして究明されなければならないはずである。以下では、〈イリヤ〉の記述に際してレヴィナス自身の語りが乗り入れるある種の宗教的ミュトスに着目しつつ、具体的に検討することとする³。

まず決定的なのは、「世界の終末 (fin du monde)」(EE, 23) という形象である。『実存から実存者へ』では、「悲惨と困窮の時代」(EE, 60) を画する「「壊れた世界」や「覆された世界」」(EE, 23) と言うべき限界状況が主題となっている。このような語りに、破局を迎えた世界についてのほとんど黙示的・終末論的な語調を聴き取ることは難しくない。ただし、〈イリヤ〉が素朴に措定された宗教的ミュトスとして描かれているわけではないという点には注意されたい。レヴィナスによれば、この終末論的形象はそれにまつわる種々の「神話的記憶 (réminiscence mythologique) を取り去ってみる」(ibid.) ことで、「分析によってその意味を明らかにしうるような人類の運命の一時機」(ibid.) を表すものとして理解されなければならない。そのため、「世界の終末」はより概念的な仕方と言い換えうるものともされる。すなわち、「世界」とは意味連関の「形態／形相 (forme)」に覆われた「昼」を指しているが、〈イリヤ〉はあらゆる形態が剥ぎ取られて「物質性」が露わになった「夜」を指す (cf. EE, 73ff)。「世界の終末」が示しているのは、そのような白昼の意味世界が、暗く無意味な空間へと転覆されるという事態にほかならない。ここにはまた、「夜」や「騒めき」等々の文学的モチーフが入り込んでくるが、この点に関してはブランショとの関連から後述することにしよう。ともあれ、「世界の終末」という宗教的形象は、ただちに実定的な終末思想

や黙示文学を前提とするものではなく、それらの記憶の「脱神話化」を通過することで、人間一般にかかわる問題として受け取り直されるものなのである。

宗教的形象の脱神話化的な使用は、終末論のみにかかわるものではない。〈イリヤ〉論には救済論に展開されうる要素も含まれている。その立論を再構成してみよう。すでに確認したように、〈イリヤ〉は否定的情調において記述されるものであった。「存在することの悪」とは、その苦痛や「不快 (mal)」ゆえに、ほとんど反射的な拒絶感を伴った「情動」である。ここに「存在からの脱出」ないし「逃走 (évasion)」という、1930年代におけるレヴィナスの企図が交差してくることになる⁴。すなわち、〈イリヤ〉についての記述は、その苦=悪ゆえに、〈イリヤ〉からの解放要求へとただちに送り返されることになるのである。ところが、「存在することの悪」から解き放たれようとするいかなる試みも、それ自体が「存在すること」の働きとして作動するほかない以上、存在に存在を付加させることに帰着してしまう。そのことは、たとえ〈イリヤ〉に「実存者」が定位したところで変わりはない。「存在すること」の只中で「実詞 (substantif)」としての「存在するもの」が定位する出来事は「実詞化 (hypostase)」と呼ばれる。たしかに、レヴィナスはこの「実存から実存者へ」の転換、つまり無名の「非-場所」に〈私〉という「主語=主体」が成立する運動に、〈イリヤ〉の「中断」(EE, 99)を見出している。だが同時に、「実詞化」の後には、今度はその自我が自己自身の存在に「繫縛」(EE, 121)されてしまう。そこから帰結するのは、より高次の存在閉塞である。だとすれば、「存在からの脱出」という困難な試みは、いかなる方位に向けられるのか。ここで問題になるのが、「救済」の概念にほかならない。その決定的な転換点は、すでに「捕囚手帳」のなかで垣間見られている。

孤独の悪とは [……] 存在という事象そのものの悪である——これを治癒する (remédier) ことができるのは、何かより完全な存在によってではなく、救済によってである。救済は存在ではない (Salut n'est pas l'être.)。 (CE1, 52)

「孤独」とは自我の自己繫縛を示すものであるが、ここではその苦悪が「存在という事柄そのものの悪」にまで同一化して捉えられている。そのような存在=悪の積極的充溢から「脱出」させるのは、「存在ではない」審級を措いてほかにない。「救済」とは、その非存在的な審級にかかわる形象である。引用箇所では「救済」が「治癒」に接合されてもいるが、そのことは mal に不快や病苦といったニュアンスが込められていることと連動したものであるだろう⁵。この点においても、「救済」という語が用いられているからといって、たとえば「エジプト脱出」のようなユダヤ的ミトスが直接語られているわけではないということが重要になる。救済論的形象もまた、脱神話化を経た事柄として理解されなければならない。先の終末論の事例もあわせれば、ここから〈イリヤ〉論のステイタスの輪郭が浮き彫りになるだろう。まず、それは哲学的ロゴスとしては不当であると言わざるをえない。とはい

え、それはたんなるミュトスとして定立されるものでもない。さしあたり〈イリヤ〉の語りには、ある種の脱神話化された宗教的語りとして理解すべき面があると言える。この点に関しては、文学的テキストを踏まえた考察を第3節に譲り、ここでは救済論的形象の使用がもたらす展開に焦点を当てたい。「出口なし」(EE, 100)の存在の〈外〉を求めるというアポリアに陥った〈イリヤ〉論は、その困難な外部性を〈存在なき救済〉の場としてとらえ返すことで、新たな局面へと差し向けられることになるのである。

では、〈存在なき救済〉とは一体どのようなものなのか。この定式のさらなる展開は、『実存から実存者へ』のなかに見出すことができる。レヴィナスは時間論的な観点から「救済」の筋書きを提示している。ここで注目すべきは、「希望」にかかわる時間性である。救済や治癒とは、まず苦悪からの解放への訴求に呼応するものだろう。しかしながら、「現在」に孤絶した自己繫縛の「苦しみ」はそもそも「償いえないもの (l'irréparable)」である、とレヴィナスは言う。それを「償いような正義は存在しない (Il n'y a pas)」(EE, 132f)。そうである以上、「存在することの悪」を何らかの「存在」によって代償したとしても、「希望にとっては充分ではない」(EE, 132)だろう。もし、希望がありうるとすれば、それは「償いえないものの償い (la réparation de l'irréparable) を希望する」(EE, 133)というアポリアを含んだものでなければならない。つまり、希望が希望として可能となるのは、それが「許されないとき」(EE, 130)、あるいは「出来事の到来が不確定なとき」(ibid.)のみであって、端的に言い換えれば、希望とは「不可能な要請」(EE, 133)にほかならない⁶。だが、レヴィナスが「メシア」という宗教的語彙を導入するのは、この不可能性そのものを表現するためである。「希望の真の対象は、メシアあるいは救済である」(EE, 132)。この「メシア的希望」の規定にこそ、「捕囚手帳」において「存在ではない」ものとして示唆されていた救済概念の意義が見てとられるべきである。償いえないものを償うものは「存在しない」以上、希望は〈存在なき救済〉へと向けられるほかない。もちろん、「存在」と「無」を包摂する〈イリヤ〉に対して第三項である外部をたんに非存在として措定することは原理的に不可能であるから、〈存在なき救済〉という定式が「不可能な要請」として再定式化されることは、まさしく正当な修正である。「メシアあるいは救済」とは、そのような〈ありえない〉ものの時間的位相それ自体に与えられた名前なのである。

2. 享受と「世界による救済」

前節では、「存在することの悪」が希望という「不可能な要請」へと転化されていく立論を辿った。〈イリヤ〉は「世界の終末」として終末論的に形象化されたうえで、「メシア」という救済論的モチーフにまで接合されている。これらは脱神話化が施されているとはいえ、明らかに「宗教的」な語りを反復したものである。ところが、レヴィナスの語りにはそれとは別の位相が含まれてもいる。それは「世俗的」と呼ばれる救済の筋書きであるが、その事

態の分析にこそ、レヴィナスによる日常的生の現象学的記述の美点がある。まさしく「日常的生と救済」と題される『時間と他者』の一節を中心材料としつつ、その具体的な展開を確認しておこう。

たとえば「疲労」で起き上がれないとき、身体を動かそうとする「努力」は、それ自身の重荷によって「疲労」のうちにふたたび崩れ落ちる (EE, 39)。この事態は「独自の遺棄状態 (abandon *sui generis*)」 (EE, 44) であり、自己が自己自身にとって重荷であるような自己繫縛の純粹状態を表している。それに対して、飢えと渇きから食物を欲するとき、「私は存在することを気遣わず、ただ欲望を唆るもの、私の欲望を鎮めてくれるものに没頭している」 (EE, 49)。「食べること」をはじめとする「志向」は外的世界へと向けられるからである。この志向性は「糧」の「享受」と呼ばれ、世界内での実存を成り立たせる基本的範疇として記述される。それは自己繫縛の純然たる円環に隔たりを開くことだろう。自我は「糧」という「他なるもの」を志向しているかぎり、ただちに自己自身へと回帰することなく生きることができる。そうした脱自的契機による自己繫縛からの解放の瞬間は、「世界による救済 (le salut par le monde)」 (TA, 45) と呼ばれる位相にほかならない。

ここで重要なのは、「糧」への志向にはそれ自体として積極的意義が認められているという点である。この点を際立たせるために、レヴィナスが訴えかけるのは聖書に由来する係争関係、すなわち「救済への欲求と満足への欲求——ヤコブとエサウを対立させるアンチノミー」 (TA, 43) である。創世記によれば、飢え疲れたエサウはレンズマメのスープのために長子権をヤコブに売り渡した (創世記 25:27-34)。この世界内に分散した性急な関心は、パスカル流に「気晴らし」 (TA, 40) として非難されうるものかもしれない。とはいえ、この関心にはそれはそれで抜き差しならない「真摯さ」がある。この「〈地の糧〉の道德」 (EE, 46) とも言うべきエサウ的要求は、それ自体ですでに「民衆 (masses)」による「救済のための闘争」なのである⁷。このような主張は、救済論の枠組みに葛藤をもたらすことになる。「ヤコブ」は「形而上学的解放」、「エサウ」は「経済的解放」にそれぞれ対応させられていることから (TA, 43)、「アンチノミー」は救済概念それ自体のうちに組み込まれたものと見るべきだろう。すなわち、「世界による救済」は、先述した「世界の終末」における「宗教的」な救済とのあいだで、緊張関係を引き起こすのである。

このことは救済の時間論的区別としてより明確に示されている。先述した「希望」にかかわる「メシア的時間」に対しては、「経済的時間」 (EE, 132) が対置されることになる⁸。後者の規定を確認しよう。レヴィナスによれば、週日の「労苦」が祝日の「休暇」によって埋め合わされるように、現在の苦しみは未来の補償によって償われる。「世界内では時間があらゆる涙を乾かし、あの赦しのない瞬間と、何もかも償うことのできないあの労苦を忘れさせる」 (EE, 131)。世界の日常的な時間は、そのような労苦と補償の等価交換によるリズムから構成されている。特徴的なのは、その時間の圧縮可能性という性質である。たとえば、労苦はいまだない報酬を前にして待たなければならないが、文明規模のシステムにまで拡

張された「道具連関」に乗り入れることで、「中間の時間を抹消し、持続を凝縮する」(EE, 131f) ことができる。このように「欲望の焦燥／性急さ (l'impatience du désir)」(EE, 132) は、あらゆる行為に「速度」を加えつつ、苦しみを即時に解消することを要請するのである。厳密に言えば、「道具」を介した目的への志向は、「糧」への自己目的的な志向とは位相を異にするが、どちらも「世界による救済」のエサウ的要求を満たそうとする点において、本質的に変わりはない。

それでは、アンチノミーはどの点に認められるのか。一方で、エサウ的立場から見たとき、経済的時間はどこまでも包摂的な仕方で現れてくる。レヴィナスによれば、この時間性は「世俗的世界 (le monde laïque)」(EE, 131) を支配している。だが、それはたんに宗教的世界から分離された領域としての「民衆に関すること [λαϊκός]」だけにかかわるものではない⁹。この文脈で依拠されるのは、またしてもエサウの形象である。「世俗的世界」とは、エサウがわずかな「糧」と引き換えに長子権を手放したような世界、レヴィナスの言い換えに従えば、「救済の要請が売り買いされた」(ibid.) 世界である。このような「世俗的世界」においては、宗教的世界における「救済の要請」までもが、経済的時間の内部に引き摺り込まれてしまう。「宗教的生でさえ、その報酬の範疇で理解されるときには経済的なのである」(ibid.)。「世界による救済」の積極的意義とは、この全面的な包摂性によって支えられていると言えるだろう。

他方で、ヤコブ的立場から見たとき、「世界による救済」は、どこまでも不十分なものに映るにちがいない。時間論的区別を際立たせれば、経済的時間における代償の要求が「可能性」への投企ないし予見によって構築されるのに対して、メシア的時間における希望は「不可能性」によってのみ養われる。後者の場合、希望は「純粋な未来」(TA, 83) を待ちのぞむだろう。それは「自己自身では、あるいは一人だけでは、切り抜ける／救済される (se sauver) ことができないこと」(EE, 135) を意味しており、そのとき救済とは、「主体におけるいっさいがここにあるとき、他所から到来するほかない」(ibid.) ものとなる。それに対して前者の場合、代償がもたらされる未来は、あくまで現在から保証されたものにすぎない。「諸瞬間は互いに等価で、これらの瞬間の結びつきを保証するために、〈私〉がそこを巡回している」(EE, 134)。つまり、現在の自我は、自らの「権能」によって投企した可能性を志向するだけであるから、結局のところ自己繫縛の円環を免れえない。敷衍すれば、エサウ的焦燥がどれほど「加速」されたところで、それは経済的時間の内的循環を速めるだけであって、メシア的時間にはいつまでも突破することはできない。この点では、「世界による救済」は、まさしく世界的＝世俗的な地上に閉じた要求であると言わなければならないことになるだろう。

以上のように定立された「ヤコブとエサウのアンチノミー」は、ユダヤ・メシアニズムの歴史的観点を補足することで、さらに論争的な仕方で現れてくる。たとえばショーレムは『ゾーハル』註解を踏まえつつ、「メシアはエサウの涙が渴くまで到来しない」¹⁰という言葉

で、メシア到来の〈時〉を早めようとする黙示的態度を表現している。エサウの「涙」はヤコブに祝福を剥奪されたときに流されたものだが（創世記 27:38）、徹底して現世的な「救済」を求める民衆的運動は、この救われえないものの救いという「不可能な、とにかく高度に逆説的な条件」¹¹によって成り立っていると言うのである。メシア的希望もまた「不可能な要請」とされていたが、エサウの不可能性とはその希望自体が不可能となった「最も不可能」¹²な——それだけに最も急迫した「必要 (Not)」を帯びた——救済要求であるだろう。この点を踏まえれば、むしろレヴィナスがメシア的時間のほうを希望の「真の対象」と見なし、経済的時間についてはその不十分性を強調していること自体が、逆説的にもエサウ的要求の切実さを証示することになっているとも言えるかもしれない。いずれにせよ、以上の点はメシア的希望と世俗的焦燥がそれぞれの仕方で抱えた、不可能にして切実な要求のコントラストを際立たせてくれるのではないだろうか。

以上のように、レヴィナスは救済をめぐる〈存在からの救済〉と〈世界内での救済〉という二つの要請を同時に取り上げている。この点に関しては、『倫理と無限』（1982年）に収録されたフィリップ・ネモとの対談も参考になるだろう。1947-48年頃の哲学的試みについて回顧するなかで、レヴィナスは〈イリヤ〉から脱出する試みに「二つの段階」があるという指摘をしている。それによれば、「私〔レヴィナス〕は、定位された存在は「救済」されると考えていた。だが実際には、その考えはほんの最初の段階にすぎなかった」という¹³。「世界への脱出」という運動は、世界そのものを媒介とすることで、「存在からの脱出」というもうひとつの運動へと至らなければならない。この点では、脱出のプロセスには階層性が認められているため、ここまで見てきたアンチノミーは限定的なものでもあるかもしれない。実際、どちらも〈イリヤ〉という「災厄」からの脱出要求として捉えれば、同一の方向性にあるとも言える。しかしながら、救済という事柄については、上述のとおりその要請の双方に抜き差しならない切実さが認められている。このかぎりでは、レヴィナスの救済概念には緊張関係が張り渡されていると言わなければならないのである。

3. 「世界の終末」以後の救済

救済概念のアンチノミーは、「世界の終末」における不可能な「希望」と、「世界」における可能な「享受」との緊張関係として理解された。だが、「世界の終末」と「世界」は、そもそも異質な二領域にも見える。前者が「世界なき実存」という破局、後者が「俗世的で世俗的」（EE, 55）な日常をそれぞれ指すのだとすれば、これらはただ判然と階層化され、互いに無干渉な領域として位置付けられることもできたはずである。だが、レヴィナスが両者に殊更アンチノミーがあることを指摘していることには、それなりの必然性があると考えられる。世界〔日常〕とその終末〔異常〕が、何らかの仕方でかかわり合うものでなければ、そもそも両者のあいだに緊張関係は成り立たないからである。では、その関係の仕方と

は、一体いかなるものであるか。この点を検討するために、ふたたび捕囚期のテキスト群に立ち戻ろう。注目すべきは、レヴィナスがひそかに書き残していた文学的テキスト（『エロス／悲しき豪奢』、『ヴェプラー家の奥方』）である。それらは占領下のフランスを舞台に「捕囚」と「戦争」の現実を描くものであるが、そこには「世界の終末」をめぐる一層進んだ洞察が現れている。まず、その展開を辿ったうえで、救済論の問題に立ち返ることにしたい。

「世界の終末」のモチーフに集約される黙示的語調は、哲学的テキストと同様、文学的テキストのなかにも読み取ることができるだろう。実際、二つの小説は戦争による世界秩序の瓦解を場面設定とするものである。だが、レヴィナス文学に特徴的な点は、たんなる黙示的・終末論的な語りとは別のところにある。それは「世界の終末」以後という状況に向けられた繊細な感覚である。

この惑星そのものが破裂の前日にあるとしても、彼ら〔捕囚の同床者たち〕は互いに健康について知らせあうだろうし、それはそれで理にかなっているだろう。惑星が破裂するのは黙示的想像 (*imaginations apocalyptiques*) のなかだけのことであり、惑星の破裂以後であってもすべてが現在までと同様だろうからだ。（CE3, 44）

ここでは、戦争がはじまったにもかかわらず、いつも通りの空談が交わされるという事態が、「惑星の破裂以後」における日常的光景というかたちで象徴化されている。レヴィナス文学で繰り返し登場するのは、このような「健康」を気遣う空談や公園で遊ぶ子供たちといった、戦時に回帰する「日常的生」にほかならない。いくつかの関連する記述を挙げておこう。とくに象徴的なのは、『エロス／悲しき豪奢』の冒頭である。そこでは「われわれは戦争についての知覚そのものを欠いていた」（CE3, 39）と回顧する登場人物が、「戦時中」でありながら「休暇中 (*vacance*)」（CE3, 41）であるかのような状況下で当惑するシーンが描かれている。さらに洗練された記述は、『ヴェプラー家の奥方』に見られる。それによれば、戦時における息災とは、「災厄」と隣り合わせとなった「もうひとつの秩序 (*autre ordre*)」（CE3, 118）である。戦争という破壊の後には、純粋な「無秩序」ではなく、「無秩序という秩序」（*ibid.*）が出現する¹⁴。この「世界の終末に真に対応する秩序」（*ibid.*）は、レヴィナスによって「平和」とも呼び替えられる。とはいえ、戦争による破壊の程度が軽視されているわけでもなければ、戦争が終結して平和が訪れることが楽観視されているわけでもない。「災厄」以後に「もうひとつの秩序」が回帰するということは、戦争がそのままの姿であたかも平和であるかのように映るという、戦争／平和のイメージが反転的に重ね写された事態を指すものだと言えるだろう。これにより、「世界の終末」という破局のモチーフは、ふたたび「世界」の日常へと二重化されることになるのである。

だが、そのような「世界の終末」以後とは、一体いかなるものなのか。そのステイタスに関しては、以下の二点の観点から考察することができる。一つ目は〈イリヤ〉についての哲学的規定、二つ目は「捕囚」についての自伝的な語りである。

(1) 黙示的想像の仮構性

先の引用箇所、「惑星の破裂」という表現が登場していたことに注目されたい。それは「黙示的想像」と呼ばれるように、戦争のリアリズム的表象を明らかに超過した誇張的なイメージである。同様のレベルにまで引き上げられた破局の語りは、『実存から実存者へ』における〈イリヤ〉論にも見られる。「コスモスは破裂し、カオス、すなわち深淵、場所の不在、〈イリヤ〉が開口する」(EE, 104)。のちにブランショは *désastre* の語に「星の導きから逸脱すること」という動詞的な響きを重ねることになるが¹⁵、ここでもレヴィナスは〈イリヤ〉にあらゆる宇宙論的秩序から「破・星すること (*dés-astre*)」という極限状況に重なり合う事態を思い描いていると言えるかもしれない。「災厄」の文学的記述をめぐる両者のかかわり合いについては別途検討を要するだろう¹⁶。だが、ここで問題なのは、そうしたイメージの内実以上に、その語調における想像性と誇張性そのものである。

すでに確認したように、〈イリヤ〉の概念そのものが「想像的破壊」という操作によって導出されるものであった。注目すべきは、この操作がある種の「思考実験」としての性格を有するという点である。〈イリヤ〉が「すべてのもの」の破壊を「想像してみること」によって露わにされるものである以上、そこには通常の主体的経験を越えた「実験」的仮構が本質的に結び付いていると考えなければならない。もし、ほんとうに〔現実的に〕「想像的破壊」が実行されたとすれば、それについての語りや経験自体が不可能になるはずだからである。それゆえ、〈イリヤ〉には「剥き出しの事実」という側面だけでなく、非現実的な「仮構」という側面が始源的に含まれてくることになる。「惑星の破裂」という「黙示的想像」は、まさにその仮構的な側面において、「想像的破壊」の文学的翻案として理解すべきものだろう。このように考えれば、「惑星の破裂以後」とは、「惑星の破裂」そのものが文学的に想像されたイメージでしかありえないからこそ可能になる表現として捉えられるのである。

(2) 「捕囚」における新たな生

とはいえ、「世界の終末」以後という状況は、たんなる文学的イメージによって誇張・仮構されただけのものではない。むしろ、ほんとうに終末を迎えたにもかかわらず、なおも世界が存続しているという実感が他方にあったと言ふべきだろう。そのことを裏付けるのが、『レヴィナス著作集』第1巻所収の「捕囚」からの帰還直後に書かれた自伝的なテキスト群である。そこには破局において執拗に回帰し、残存するような「生」についての洞察を読み取ることができる。重要なのは、レヴィナスが「捕囚」の経験を「強制収容所」のそれと意識的に引き比べつつ分析しているという点だろう。未刊資料「ユダヤ的捕虜体験」(1945年)

によれば、強制収容所では「殉教が差し迫っていた」のに対して、捕虜収容所では「苦痛に対して何らかの態度を取りうる間隙」(E1, 211)があった。そして、この極限的体験に対する「間隙」が、あらゆる「精神的生」(ibid.)を入り込ませることを可能にしたと述懐される。別の言い方をすれば、強制収容所で実行されていた「絶滅」が直接的な「死」(ibid.)をもたらす一方で、捕囚にはそれへの「移行期間」(ibid.)として日常的な「生」が差し込まれる¹⁷。同時期に書かれたと推定されるテキスト「捕囚」から、より直裁的な記述を引いておこう。

これこそが捕囚の真の体験である。苦しみ、絶望、喪——もちろんこれらもそうである。だが、こうしたものの一切を超えて、生の新たなリズムがあった。われわれは[… …]もうひとつの惑星 (autre planète) に足を踏み入れていたのである。(E1, 203)

ここで「もうひとつの惑星」という表現は、「惑星の破裂」とそれ以後に回帰する「もうひとつの秩序」という小説中の表現に、まさに正確に対応し合うものである。「新たな生のリズム」としての「捕囚」とは、「世界の終末」以後の実質をなす、ある種の範例的経験なのだと言えるだろう。

以上二点を踏まえれば、「世界の終末」以後の意味が、形式面と内実面の双方において明らかになる。全面的破壊が実験的・文学的に仮構されることでしか描かれえないという原理的帰結と、「捕囚」において「新たな生のリズム」が回帰せざるをえないというレヴィナス自身の感覚とは、表裏一体のものでもあるだろう。「世界の終末」がそれ〈以後〉についての語りへと不可避に転化されるこのプロセスこそ、レヴィナス文学において日常／異常、平和／戦争の反転的な重ね写しを成り立たせている根本契機にほかならない¹⁸。この点に関しても、ブランショとの類比が有効である。『文学空間』によれば、〈夜〉にも比される〈中性的なもの〔=イリヤ〕〉とは、「書くこと」の権能自体を不可能にする「死点」であり、作者はそこからイマジネールな偶像形成へと逸脱・彷徨することを強いられる¹⁹。それは眼差すことすら不可能な〈夜〉が、〈白昼〉の可能なるイメージとして出現する反転運動だと言えるだろう。こうした観点をレヴィナスに適用すれば、「正当化しえない」ものを記述してしまうという越権のみならず、災厄からの距離化や日常との混淆といった違反的要素までもが、むしろ〈イリヤ〉の「記述」に不可分なものとして現れてくる²⁰。〈イリヤ〉への注視は、不可避的に〈イリヤ〉以後へと送り出されざるをえない。この点において、「世界の終末」以後の形象もまた、〈イリヤ〉を「正当」な仕方でも語るものと言えるのである。

それでは、以上のような観点のもとで、救済の事象は一体どのような姿で描きなおされるだろうか。最後に「世界の終末」以後の規定を敷衍しつつ、救済論のテーマに立ち戻ることとしたい。

まず、「存在することの悪」において、「存在からの脱出」という「不可能な要請」が生起するという点は、すでに確認したとおりである。それは「メシアあるいは救済」への「希望」という宗教的形象によって表現されていた。たしかに、黙示的・終末論的に仮構された破局的状況であれば、そこからの解放に向けられた「希望」も萌芽するかもしれない。だが、「世界の終末」以後に「生」が回帰する状況にあっては、そのような筋書きは屈折を被らざるをえないだろう。〈存在からの救済〉があたかも日常的であるかのような世界内での「志向」へと回折してしまうからである。これに関しては、〔希望の対象に相当するはずの〕他者が〔享受の対象であるはずの〕「食すべきもの」に反転する「食人的世界」(CE3, 51) という『エロス／悲しき豪奢』内のモチーフに、その屈折の一端が示されていると考えられるかもしれない²¹。いずれにせよ、黙示的・終末論的な「希望」の語りが塞がれているという意味では、それは「ポスト・アポカリプスの」とも呼ぶべき状況として規定することができる。

その一方で、日常的生における「糧」の「享受」は、自己繫縛からの解放にかかわるものであった。それは「エサウ」が求めた「世界による救済」の切実さを、それはそれで「真摯」なものとして証示している。そこには救済の世俗的位相の重視が認められるだろう。だが、そのような生が営まれる「世界」自体が、災厄以後に回帰したものだとするれば、純粋に「日常的」な生はすでにして困難であるだろう。この点についても、小説内のいくつかの記述から例証することができる。たとえば、『ヴェプラー家の奥方』では、占領によって「社会から外れた生活」が、ふたたび「人間的」な「秩序」に復帰していく様が描かれているが、その基層をなす情感は「不快感」にほかならない。「食べる喜び、孤独な悪徳のような何かへと膨張する、この存在することの喜びが不快であった」(CE3, 124)。ここには「食べること」という「享受」の典型をなす営みが不全化し、もはや「世界による救済」をもたらしえなくなるような事態が読み取れるだろう²²。加えて、『エロス／悲しき豪奢』(生成版)に挿入された以下のメモ書きを補っておこう。「世界との最も深い紐帯である食べることからの離脱における魂の殉教／この離脱の瞬間——われわれの日常のヨム・キプール」(CE3, 107)。ここでも「食べること」が「世界」との内密な結びつきと見なされたうえで、そこからの「離脱」に焦点が当てられている。「ヨム・キプール〔贖罪日〕」が「断食」を課す儀礼であることに照らし合わせれば、そこには明らかに宗教的意義が含まれてくる。直前の箇所には、「ユダヤ的存在——苦しむこと」(ibid.)と書かれてもいるが、これらの語りのユダヤ的意義についてはさらなる検討が必要になるだろう。いずれにせよ、注目すべきは「ヨム・キプール」に付された「日常の」という形容詞である。それが表現しているのは、「享受」からの「離脱」が日常的生そのものを構成するという、「世界の終末」以後の「世界」における逆説的状況なのである。

このように解釈するとき、救済概念に設けられていた二分法には、一種独特な交錯が生じていることが見てとれる。一方で、「ポスト・アポカリプス」的状況においては、宗教的救済は世界内へと回折させられる。他方で、「日常のヨム・キプール」においては、世俗的救

済はふたたび宗教的な苦難の様相を呈している。これらの点を敷衍すれば、救済の宗教的位相と世俗的位相が交錯するような事態が帰結する。まさしくこの点こそ、「ヤコブ」的と「エサウ」的という二つの位相を、そもそも互いに無関係なものではなく、緊張関係として成り立たせる場と言うべきものだろう。本稿が見てきた救済概念の葛藤は、この「世界の終末」以後の場において、はじめて問題として先鋭化するのである。

結論

以上本稿では、〈イリヤ〉論の救済論的読解を出発点に、宗教的／世俗的という二項図式を補助線としつつ、「救済」概念の緊張関係について検討してきた。〈イリヤ〉と「捕囚」のそれぞれの規定からは、「世界の終末」以後という状況が帰結する。この状況において、宗教的救済は世俗的生へと回折され〔ポスト・アポカリプス〕、世俗的救済は宗教的生へと転化される〔日常のヨム・キプール〕。世俗と宗教の対比がたんなる二分法に還元されないことは言うまでもないが、救済をめぐる二つの要求が交錯せざるをえないこと自体が、すでに問題の核心を暗示しているとも言える。また、後年のレヴィナスは黙示的・終末論的なメシアニズムを退けることにもなるが²³、以上の議論は終末論に付随するメシア的希望の熱狂的高揚に対する警戒を予示するものでもあるだろう。

凡例

以下の著作からの引用では略号を用いる。翻訳は邦訳を適宜参照したが、改変した箇所もある。なお、とくに断りのないかぎり、小説からの引用は編者による「連続版」に基づく。

EE : *De l'existence l'existant*, Paris, Vrin, 1986.

TA : *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, Quadrige, 2014.

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

Œ3 : *Œuvres 3: Eros, littérature et philosophie, Essais romantiques et poétiques, notes philosophiques sur le thème d'éros*, Paris, Grasset, 2013.

注

¹ 厳密には、「情動」は実存と実存者との境界上の機能である (cf. 「定位の反定立は、宙に浮いた主体の自由ではなく、主体の破壊、実詞化の崩壊である。それは情動 (émotion) のうちに兆している。情動とは動揺させるものである」(EE, 103-104))。「実存者から実存へ」と言うべき逆行性と両者間の境界性に関しては、実詞化にかかわる「図式」(TA, 32) 機能の観点から詳しく検討する必要があるだろう。

² Didier Franck, *Dramatique des phénomènes*, Paris, PUF, 2001, p. 90.

³ この哲学的に「正当化しえない」ものの語りという観点に「証言」の問題を接合させる読解として、Sugimura Yasuhiko, *Témoignage et éveil de soi : Pour une autre philosophie de la religion*, Paris, PUF, 2023, p. 147f.を参照。本稿で試みるのは、そうした「宗教的」な語りの筋書きをレヴィナスの「文学」にまで追跡することである。

⁴ Emmanuel Levinas, *De l'évasion*, Le livre de poche, 1982.

⁵ salut のラテン語源 *salvus* が〔身体的な〕「健康」や「息災」といったコノテーションを含むことは言を俟たない (Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969, pp. 185-187.) が、「悪からの救済」には「苦からの治癒」という医学的含意を読み込むことも不可能ではないだろう。この点に関して、パウル・ティリッヒはキリスト教のみならず宗教史・精神医学史を渉猟しつつ、救済と治癒の同一性を例証しているが、そのモデルを非存在から存在の宇宙論的統一への回復に見ている点で、レヴィナスとの対照をなしている (cf. Paul Tillich, « The Relation of Religion and Health, Historical Considerations and Theoretical Questions », in *Paul Tillich. The Meaning of Health. Essays in Existentialism, Psychoanalysis, and Religion*, Perry LeFevre(ed.), Exploration Press, 1984, pp. 16-52.)。

⁶ 償いえないものの償いは、現在における「瞬間」そのものの「復活」(EE, 133f) によるとされる。この点はデカルトやマルブランシュの連続創造説にも関連するが、この時間論を『ゾーハル』やタルムードの文脈に置きなおす解釈は散見される (Stéphane Mosès, « L'idée de l'infini en nous » in *Emmanuel Lévinas. L'éthique comme philosophie première, l'acte du colloque de Cerisy-la-Salle*, (dir.) Jean Greisch et Jacques Rolland, Paris, CERF, 1993, pp. 79-101., Bettina Bergo, « Levinas's Weak Messianism in Time and Flesh, or The Insistence of Messiah Ben David », in *The Messianic Now : Philosophy, Religion, Culture*, Arthur Bradley and Paul Fletcher(ed.), Routledge, 2011, pp45-68.)。だが、本稿の立場はそうした文脈化の手前で、「宗教的」な要素が導入されるプロセスに注視するものである。

⁷ ここでレヴィナスは「上部構造」(TA, 43) としての宗教に還元されない経済的要求に固有の「救済論」を見ている。この点については、マルクス主義にユダヤ・キリスト教的救済史

のたんなる「世俗化」を見るレーヴィットのテーゼよりも、そこに「哲学の独自の仕方での
世界化」を見出しつつ、固有のユートピア的志向を評価するブロッホの観点を考慮しておく
べきだろう（Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart, Kohlhammer, 1953, p.11.,
Ernst Bloch, *Gesamtausgabe in 16 Bänden*, Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag. *Das Prinzip
Hoffnung : in fünf Teilen*, 1959, pp.1610-1615.）。

⁸ この区別に関しては、藤岡俊博「エマニュエル・レヴィナス『実存から実存者へ』におけ
るメシア的時間」『年報 地域文化研究』第9号、2005年、212-231頁を参照。藤岡は「幸福
な世界」と「世界の終末」の双方に「ユダヤ教メシアニズム」との関連が見られる点を指摘
しているが、本稿はこの区別をもとに両者のアンチノミーを究明するものである。

⁹ 実際に、経済的時間や「糧」への志向は「世俗的」と形容される（cf. 「世界は俗世的で世
俗的（*profane et laïc*）である」（EE, 55）。レヴィナスは後に「宗教」と「世俗（*laïcité*）」の
語にそれぞれ特異な意味を持たせることになるが、さしあたりここでは、「宗教的生」にか
かわるメシア的時間に対置された現世的な時間性を指す語として、宗教／世俗の二分法の
もとで解釈しておくこととする。世俗性の問題については、若林和哉「レヴィナスのライシ
テ論と「イスラエル」——キリスト教批判の観点から」『*suppléments*』no. 3、2024年、17-31
頁を参照。

¹⁰ とりわけ「終末への切迫者（*Bedränger des Endes*）」をめぐる歴史記述を参照。タウベスに
よる批判も併せて参照されたい（Gershom Scholem, « Towards an Understanding of the Messianic
Idea in Judaism » in *The messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, Schocken
Books, New York, 1971, pp.1-36., Jacob Taubes, « The price of messianism », *Journal of Jewish
Studies*, vol. 33, n.1-2, 1982, pp.595-600.）。

¹¹ Scholem, *op. cit.*, p. 34f.

¹² *ibid.* なお、『ゾーハル』への直接的な参照は見られないが、ショーレムへの言及は 1947
年時点で確認できる（cf. Emmanuel Levinas, *Être juif. Suivi d'une Lettre à Blanchot*, Payot / Rivage,
2015, p. 53.）。

¹³ Emmanuel Levinas, *Éthique et infini*, Paris, Livre de Poche, 1984, p. 42, 49.

¹⁴ 「想像的破壊」はデカルトの誇張的懐疑に比されるものだが、直接的にはベルクソン『創
造的進化』における「無の批判」（EE, 89）を引き継いでおり、それは「無秩序」の批判と結
びつくものである。ベルクソンによれば、無・無秩序という否定は、その否定自体が新たな
対象となって存在するため、「もうひとつの肯定」に行き着く（Henri Bergson, *L'évolution
créatrice*, PUF, Quadrige, 2013, p. 223.）。この点にも、文学的テキストに対する哲学的操作の
浸透が見られる。

¹⁵ Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, Gallimard, 1980, p. 9. なお、『倫理と無限』の上述した箇所では、〈イリヤ〉が「災厄」の語に同一化されている (Emmanuel Levinas, *Éthique et infini*, *op. cit.*, p. 42.)。

¹⁶ レヴィナスは〈イリヤ〉を「非現実の現実」と呼ぶ箇所で、ブランショの『謎のトマ』を参照しつつ、この文学が「〈イリヤ〉の記述」(EE, 89n)であると注記する。バタイユがこの「記述」という学問的態度にブランショとの齟齬を看取したことは周知の通りである (cf. Georges Bataille, *Œuvres complètes*, XI, Paris, Gallimard, p. 292.)。しかし、「世界の終末」以後という観点を強調するならば、〈イリヤ〉の「文学」は、バタイユ／ブランショ的な〈夜〉の「叫び」であるとともに、空談や子どもたちが遊ぶ公園の光景といった、「災厄」以後に回帰するあたかも日常的であるかのような〈昼〉の騒めきでもあると言えるだろう。この点では、「平穏という災厄」、「正午の殲滅、災厄の静寂」といった『災厄のエクリチュール』に散見される撞着語法に、むしろレヴィナスとブランショの近さを見るべきかもしれない (Blanchot, *op. cit.*, pp. 15-16.)。

¹⁷ レヴィナス文学を「アウシュヴィッツ」の観点から解釈する議論も見られるが (Michaël de Saint-Cheron, « From Eros to the Question of the Death of God », in *Levinas and Literature*, Michael Fagenblat, Arthur Cools(ed.), de Gruyter, 2022, pp. 63-74.)、この「間隙」の強調を踏まえれば、そのような解釈には一定の留保が必要になる。それに対して、フィリップ・カペル＝デュモンは、捕囚において確保された「自由」に着目しつつ、「捕囚手帳」のレオン・ブロワ読解をとらえ直しており、本稿にとって示唆的である (Philippe Capelle-Dumont, « Le temps dramatique et son au-delà : Emmanuel Levinas et Léon Bloy », dans *Levinas et l'expérience de la captivité*, Paris, Lethielleux, 2011, pp. 95-103.)。

¹⁸ 『宗教とは何か』(1961年)において、西谷啓治は「二重写し」という観点を提示している。これは生／死をそのまま相即させる〔たんなる現実の記述とは〕「全く違った見方」であり、「銀座通り／髑髏野」「ロンドン橋／死者の行列」等々の文学的イメージを織り込みながら、リアル／ファンタジアの二重印象を多重化させていくものである。たとえば、「日常的な泥み」と「無名性」との二重性が、「対座」する日常の場に宇宙規模の「星雲」が差し込まれるというイメージによって表現される点は、本稿の議論と通じ合う点があるだろう。仮構された非現実性そのものに「リアリティ」を見ること、あるいは死や悪の誇張的イメージを日常性に重ね写す「見方」は、レヴィナス／ブランショ的な文学を内容的にも方法論的にもより豊かに規定しなおす視座を提供してくれる (西谷啓治『西谷啓治著作集』第10巻、創文社、1987年、58, 113頁)。

¹⁹ この「脱作品化＝無為 (désœuvrement)」の観点から、レヴィナスの小説が「未完成」とどまったことの哲学的理由を考察することも不可能ではないだろう。とくに第3章「作品の空間と作品の要請」所収のカフカ論を参照 (Maurice Blanchot, *L'espace littéraire*, Callimard,

1955. §III.)。なお、両者の関係性については、上田和彦『レヴィナスとブランシヨ〈他者〉を揺るがす中性的なもの』水声社、2005年、57-107頁に詳しい。

²⁰ 渡名喜は〈イリヤ〉ないし「世界の終末」が目撃されるためには「遠隔的に存在する」ものとしての「傍観者」であることが「必要」であると指摘し、さらにこの点を、戦争が日常性において描写されることに連関させている (cf. 渡名喜庸哲『レヴィナスの企て』勁草書房、2021年、119, 163-164頁)。

²¹ 以下の記述を参照されたい。「エロティシズムの食人的世界——というのも、人間の解剖学的構造はどれもその生物学的な目的性にかくも見事に適合してはいるものの——エロティシズムにおいては、ほとんど肉屋にとっての動物のような、肉体の重量感へと反転するからである」(CE3, 51)。この点に関して、ジャン＝リュック・ナンシーは「欲望 (désir)」と「享受」のあいだで「躊躇」する違反的契機が見られるという指摘をしており、本稿で論じる「希望」と「享受」の交錯という問題と通底するところがある (Jean-Luc Nancy, « Préface : L'Intrigue littéraire de Levinas », dans *Eros, littérature et philosophie*, op. cit., p. 26f.)。なお、「エロス」や「繁殖性」の概念もまた救済論の問題系にかかわるが (CE1, 66, TA, §IV)、それに関しては稿をあらためて検討する必要があるだろう。

²² テクスト「捕囚」にも以下のような文言が見られる。「そこ〔捕虜の生〕においては世俗さ (terre-à-terre) は決して〈生〉とはならない」(CE1, 202)。

²³ Emmanuel Levinas, « Textes messianiques », in *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Le Livre de Poche, 1976, pp. 91-149.