

レヴィナスの「顔の彼方」——無限責任の成就？

根無一行

L'«au-delà du visage» chez Lévinas : l'achèvement de la responsabilité infinie?

Kazuyuki NEMU

Dans la quatrième partie de *Totalité et infini*, «au-delà du visage», Lévinas ne résout pas le problème de l'achèvement de la responsabilité infinie. S'il écrit que ce «problème déborde le cadre de ce livre», il n'y touchera cependant plus jamais. Cet article a pour but de débrouiller ce problème, de réfléchir en quoi consisterait l'achèvement de la responsabilité infinie, et d'ainsi éclairer qu'en fait la responsabilité infinie peut s'achever dans l'«au-delà du visage» lui-même.

Le regard tourné sur le problème de l'achèvement de la responsabilité infinie et afin de suivre en ordonnant l'exposé de Lévinas, nous commencerons par nous référer aux idées de Michel Henry sur le phénomène et la phénoménalité et d'ainsi vérifier qu'il existe un autre phénomène que la représentation et une autre phénoménalité que la conscience. Ensuite, en examinant les arguments sur la jouissance, le visage et la responsabilité qui sont présentés dans *Totalité et infini*, nous constaterons que la subjectivité du sujet nécessite la responsabilité pour autrui. L'«au-delà du visage» recherche dans l'éros et la fécondité l'infinitisation du sujet exigée par la nécessité que la responsabilité soit infinie, et définit la subjectivité comme la paternité («je suis autrui dans le fils»). Pour débrouiller les descriptions mystérieuses comme l'«achèvement de la responsabilité infinie» ou la «nouvelle structure du temps» ou la «vigilance extrême de la conscience messianique» abandonnées à la fin de l'«au-delà du visage», nous tenterons de saisir ce que est selon *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, la subjectivité de la responsabilité que Lévinas établit sur la base d'une «proximité». De cette manière, il sera possible de penser que cette subjectivité de *Autrement qu'être* comme vulnérabilité ou maternité («je suis autrui dans le fils») peut être nommée la conscience messianique, mais que cette subjectivité se forme comme subjectivité pour la raison que

l'achèvement de la responsabilité infinie ne se phénoménalise jamais en tant que tel malgré que celle-ci s'achève transcendentale dans cette subjectivité. Ainsi il apparaîtra que *Autrement qu'être* et l'«au-delà du visage» développent la même thèse sur la subjectivité, mais que les structures de celle-ci y diffèrent totalement.

Enfin, en nous demandant si ce n'est pas parce que la conscience messianique exerçait une vigilance extrême que la responsabilité s'est phénoménalisée, nous ferons remarquer que la possibilité que les deux structures se rencontrent, c'est-à-dire la possibilité de l'achèvement de la responsabilité infinie, se situe là où «je suis autrui dans le fils» se phénoménalise comme paternité dans l'«au-delà du visage».

目次

はじめに

1 章 情感性

i 節 M・アンの生の現象学について

ii 節 享受

2 章 「顔の彼方」

i 節 『全体性と無限』

a. 「顔」

b. 無限責任と「顔の彼方」

ii 節 エロス論の変遷

a. 『全体性と無限』以前

b. 『全体性と無限』

c. 無限責任の成就？

3 章 『別の仕方』

i 節 「近さ」と「可傷性」

a. 原印象の問題

b. 隔時性と無関心ではいられないこと

c. 可傷性

d. 母性・身代わり・メシア性

e. 主体の無限化と「顔の彼方」の問題について

補足 エロス

ii 節 神の過越し

a. 証言における神の過越し

- b. 神の過越しの解釈の可能性
- c. 可傷性における神の過越し
- d. 可傷性における神の過越しの現象としての証言

終章 可傷性の現象へ

- i 節 無限責任の消失とは別の仕方での無限責任の成就について
- ii 節 結論——「顔の彼方」における無限責任の成就の可能性

凡例

註

はじめに

エマニュエル・レヴィナスの他者の思想の中心にあるのは、極度に弱い者という仕方にかかわってくる他者に対して私は無限の責任を有するという考えである。よく引き合いに出されるたとえば、道端で倒れている人を見て、実際に近寄り介抱するかはともかく、少なくとも「あつ」と感じることができるということ、それが人間の最も本質的なところだとレヴィナスは考えている。さらにレヴィナスは、私は既に他者に対して責任を負ってしまっているにもかかわらず傷ついたその他者にいつも間に合わないと言い、他者に対する責任は私の苦しみに場所を持つと考え、「我々の各々は全ての人の前で全ての人に対して罪を負っているが、他の誰よりも私が罪深い」という『カラマーゾフの兄弟』の中の言葉を好む。このような思想には何か強く訴えかけてくるものがある。

しかし、極限までおしすすめられた他者とのそのような非対称性のただ中で、つまり、赤貧の弱者と苦しみながら責任を課される者の間には、たとえ一瞬であれ柔和で優しい時間が流れているのではないか。「叫びを聞き取ってくれた」という光景が現れることがあるのではないか。そうであるなら、たとえその瞬間は苦しみが消えているように見えても、それは無限責任が消失したことを意味するのではなく、全く別の意味がそこに生起していると考えすることはできないか。以上のような問いをレヴィナスに投げかけてみたい。

初期においてはエロスとか子を生むことといった事柄を自らの主張の手がかりとしていたレヴィナスは、「責任」を語り始めてからも、そして、ほとんど表には出てこなくなるにせよ最後まで、そうしたものを完全に手離すことはなかった。最も興味深いと思われるのは、他者に対する責任を強烈に打ち出した『全体性と無限』（1961年）に紛れ込んだエロス論の終わりで、レヴィナスが「無限責任の成就」ということを全く唐突に言い残して

いることである。本稿の目的はその「無限責任の成就」の問題を解きほぐし、一つの解釈を提示することである。

1 章 情感性

i 節 アンリの生の現象学について

本稿の関心はレヴィナスにあるが、まずミシェル・アンリの生の現象学における現象と現象性についての理解を簡単に見ておきたい。よく知られているようにレヴィナスとアンリには自他ともに認めるように親近性があるのだが、レヴィナスの論述は、現象と現象性についてはアンリほど図式的ではなく、さらに思索の歩みに伴って全体的に見るならば錯綜した印象を与える。そのようなレヴィナスの論述を整理しながら追うのにアンリの図式は有益であるように思われるからである。そして、そのようにすることで「無限責任の成就」の問題に十分な光をあてることができると思われるからである。

アンリが『顕現の本質』（1963 年）以来一貫して主張してきたのは「内在／超越」という二元論である。「超越」も「内在」も現象の現象性を示す語である。現象とは現れるもの（ce qui apparaît）であり、現象性とはその現象がそれとして現象するのを担う、現象の本質であるが、アンリは、伝統的西洋思想は現象性を「見ること」のモデルでのみ考えてきたために生や自己性が十分に捉えられなかった、と考える。「見ること」は「見る者」と「見られるもの」との間に距離を必要としている。何らかの現象が我々に現れるのは地平（世界）としての「現象学的隔たり」¹を前提としている。地平は、自己を自己の外に投げ出す「超越」作用によって開設され受け取られ、現される。このような「超越」は地平に現れる対象を自己の外で捉えるため、その対象は事物であれ観念的なものであれ、自己とは異なるもの・非実在的なものとして現象する。アンリによれば、「存在」、「意識」、「超越論的構想力」、「志向性」、「時間」等、現象性についてのこれらの概念の本質は「超越」である。

問題はこの「超越」自身の現象性である。「超越」の本質は地平の開設と受容であるが、これは、地平は開設されるだけでなく受け取られ維持されて初めてそれとして現象するということである。そこで今度は「超越」のこの受容作用がそれとして作用するにはその受容作用それ自身が受け取られることが条件となってくる。しかし、もしこの受け取りを「超越」の受容性に求めるならば、再びそれを受け取る必要が出てくるのに加えて、受け

取られた受容性は非実在的なものとなり、超越はそれとして成立することができない。ここで必要なのは「超越」とは全く別の現象性である。

「超越」が自分自身を現象させることができなかったのは、「超越」の受容性が自己の外に自己を投げ出してしまふからであつた。「超越」をそれとして現象させる最後の「受容性」とは、「地平」を受け取るのではなく、「現象学的隔たり」なしに直接「受容性」自身を受け取って「超越」をそれとして成立させるような「受容性」、「超越」のそれとは存在論的に異なった「根源的受容性 (réceptivité originaire)」²でなければならない。直接自分自身を受け取るこの受容作用が、アンリによれば、「自己-触発 (auto-affection)」³である。「超越」は自己-触発によって自分自身に現象する。アンリは、「超越」とは全く別のこの現象性を「内在」と呼ぶ⁴。

重要なのは、「内在」やその構造を規定する自己-触発は単に論理的に要請されただけのものではないという点である。アンリによれば、自己-触発が為される場所は情感性

(affectivité) である。例えば「苦しみ」の経験において、「苦しみ」を我々に現象させるのは何か他のものではなくまさに「苦しみ」自身であろう。苦しみに限らず、不安・倦怠・恐れ・喜び等、感情は全て自らを自分自身によって現象させる。つまり、情感性が情感性自身を現象させる。情感性において自己-触発がなされているのである。また、苦しみの自己-触発において、苦しむ者は苦しみを経験として自分自身をこうむり、そのようなものとして自分自身を享受し、自分自身を感じている⁵。自分が自分を感じることに、これがアンリによる生の規定であるが、この生の規定には必然的に自己性が含まれていることが重要である。私の苦しみを感じるのは他の誰でもなく私であり、私の生を生きるのは他の誰でもなく私である。

生は「超越」にとっては見えないものであるゆえに、「超越」という現象性しか知らない西洋思想においては「超越」自身の現象性、生は取り逃がされる、とアンリは診断する。生や自己性は「超越」とは別の「内在」という仕方で現象している。このアンリの見方が本稿にとって重要なのは、表象とは別の現象があり、意識とは別の固有の現象性があるという視点を与えてくれるからである。この視点によってレヴィナスの論述を追っていきたい。

ii 節 享受

アンリと同様にレヴィナスも、伝統的西洋思想は「見ること」のモデルでしか現象性を考えることができなかったと考えている (TI161-167)。

レヴィナスによれば、目は直接何かを見るのではなく目が光の中で何かを見るという理解を前提とした伝統的な「見ることモデル」の現象性においては、無ではないがその何かでもないという空虚、すなわち「～がある (il y a)」、「～が存在する (être)」が何かを現象するために必要とされてきた。ところが、その「ある・存在」自体が主語のない非人称的なものである限り、逆説的だが、「ある・存在」ではその何かの人称性・個別性を確保することが原理的にできない。

ではいかにして確保できるのか。レヴィナスは、「見ることモデル」においては、我々の感覚的・感性的な経験がすべて知覚に還元されてしまい、感覚的・感性的生が享受 (jouissance) として生きられている次元が取り逃がされているとする。たとえば「熱い」という現象がいわばなまの次元・情感的な次元ではなく、「湯が熱い」という知覚レベルでの現象として理解されてしまう、というのである。この情感的な次元をレヴィナスは「～で生きる (vivre de ...)」、「享受」と表し (TI82)、生とは情感性であり感情であるとする (TI87)。我々は何かに認識レベルに関わる以前に、それを情感的な仕方では享受している。それゆえ、「～で生きる」という仕方での享受にとって重要なのは、享受されるものが何であるかではなく、享受することそれ自体である。だから、たとえ飢えが満たされなくとも、その満たされないということ自体が享受されるのであって、この意味で享受とは享受を享受することである。言い換えれば、生は生を生きるなのであって、ここには生の幸福な自存性・直接性が示されていると言える。そして、レヴィナスはここに自己性を認める。

重要なのは感性 (sensibilité) であって、感性とは享受の仕方なのである。[...]。感性 [...] は思惟の次元ではなく、感情の次元、すなわち、情感性の次元に属しているものであって、その次元で私 (moi) のエゴイズムが震えているのである。(TI108)

西洋思想が取り逃がす感情の現象性は、それゆえ、「享受の志向性」(TI100)⁶ともいうべきものが担うことになるのであって、アンリで言えば「内在」が正確にこれに対応しているだろう⁷。

ところで、情感性のレベルでのこの自己が享受の過程自体ではいくら自存しているものだとはいえ、「～で生きる」という仕方では「～」(「要素的なもの (élément)」) に依存していることもまた事実である。つまり、享受はそもそも不安定なものである。それゆえ、野晒しにされている享受の自己は「家」に住むことによって自存を確かなものとする必要がある。一度家に住まい自分の身を確保するならば、労働し所有することで不安定な要素的なものを対象化し安定へともたらし、享受を引き延ばすことができるようになる。これは、このように労働によって享受を引き延ばそうとするところから「時間」、「意識」などアンリの「超越」という現象性が出てくることを示している (TI140)。アンリが「超越」

を「内在」に基礎づけたように、レヴィナスにおいても意識や時間は情感性に基礎づけられていると言えよう。

2 章 「顔の彼方」

i 節 『全体性と無限』

アンリは「超越」に、そこで現象するものに対する「恐るべき中立性」を認め、そうした「超越」をレヴィナスのように「ある (il y a)」と規定しているのだが⁸、アンリの狙いが簡単に言うなら「内在」によって生と自己性を「超越」から奪回することにあるなら、レヴィナスの場合も享受によって生と自己性を「ある・存在」から確保するという点で、二人は軌を一にしている。

しかしながら、それだけがレヴィナスの狙いではない。レヴィナス哲学の出発点に位置づけうる「逃走について」(1935 年)から『全体性と無限』(1961 年)へと至る中で明瞭になったレヴィナスの狙いは、簡単に言うと、エゴイズムに陥らない仕方で非人称化から脱出した主体を立ち上げることであり、それは他者関係の記述を媒介としてなされる。享受・情感性の記述はそのための前段階として配置されている。少し詳しく『全体性と無限』での記述を、先述の享受の議論に引き続いて追っていくことにする。

a. 「顔」

享受する自己とは「自我・エゴ」である。なぜなら、享受は自存・自足し、自分のためだけに存在しているからである。「享受することの充足は〈エゴ〉のエゴイズムないし自己性を刻印している」(TI91)。さらに、この自我の享受の繰り延べによって自我は意識を有すものとなり、表象化の担い手として労働し産物を生み出し経済へ参与し取引することによって自存が保証され、自己性の非人称化からの脱出が完成するかに見える。しかしその時、自我による他なるものの回収という仕方で、非人称化する全体性が動き出し始めることになる。他方、経済において自我は労働の商品として客観的に見なされることになり、

自我のない商品において歴史が進行することになる（TI202-203）が、そのような客観的な歴史には自我という見えないものは視野に入らないため、自我は歴史という全体性によって非人称化されてしまう。

享受を起点にした自我の運動は、全体性の担い手となると同時に全体性によって非人称化されてしまう。享受の自我がエゴイズムでしかない限りでこうした二重の全体性に絡み取られてしまうのである。だから、全体性から逃れる主体を立ち上げるには享受だけでは不十分である。ではいかにしてそのような主体が成立するのか。それをレヴィナスは、自我への道徳的審問という形を取った他者関係に求める。

自我は表象化によって他者を含む全てを自らのうちに回収する全体性の担い手である。しかし、レヴィナスによれば、実は他者だけはその回収に入っていない。他者だけは私の絶対的外部にいるからである。ではなぜそのように私はわかるのか。事物なら自我は表象によって回収・支配・我有化できるが、そもそも他者は絶対的外部にいるのだからその支配には入らない。にもかかわらず、自我が他者を支配し回収しようとする限り、他者を支配・回収するにはもはや他者を殺してしまうしかない。「〈他者〉は私が殺そうと欲する唯一の存在である」（TI173）。それゆえに、絶対的に外部にいる他者が私に関わってくる時には、必ず「あなたは殺してはならない」（TI173）という道徳的審問の形を取る。エゴイズムに対するこの審問を受けて、私は他者の外部性を理解するのである。

これは他者の現象の特殊なケースではなく、他者である限りでの他者の現象様態である。他者は必ず「異邦人、寡婦、孤児」（TI49）といった弱者の姿で現象する。この現象様態が「顔（visage）」である（TI21）。重要なのは、この「顔」によって自我が問いただされるとしても主体が逆に他者へと取り込まれてしまうことにはならない、という点である。この時、新たな主体の自己性が「顔」による他者の外部性に対応する仕方では成立するからである。それは、弱者としての他者に対して課される私の責任の回避不可能性・代替不可能性としての自己性である。

誰もこの私の責任の代わりをすることができず、誰もこの責任から私を解放してはくれない。逃れることができないということ——それこそ私（moi）なのである（TI223）

「顔」の問いただしを受けて、私は享受のエゴイズム・他の回収に自分の中心を置くのをやめ、同時に、他者に対する責任を持つ者としての主体性が成立する。ここで、エゴイズムに中心を置かない仕方では二重の全体性から脱出した主体の立ち上げがひとまず完成すると言えよう。

b. 無限責任と「顔の彼方」

「顔」の問いだしによって私が理解するのは他者の絶対的外部性である。自我の回収から逃れるには他者は、ある程度、というのではなく、絶対的に、つまり無限に私の外部になければならない。ということは、上述の「責任」は一度パンを与えれば果たし終えるような責任ではなく、「無限責任」でなければならない（TI222）。ただし、この無限責任とは、例えば世界中の飢えた人にパンを与えに行くというような、果たせないほど広大なものに対する責任ではない。その場合可能性としては果たし終えることができる。そうではなく、この責任は、パンを与えて他者への責任を果たしたと思った時にまだ足りなかったとわかり、さらにパンを与えるが・・・というような、果たせば果たすほど無限に増大していくような責任である。

ところが、私は有限で死すべき者であるので、この無限責任を担っていくことはできない。なぜなら、一度きりの責任なら担えても、無限に続く限り、私の死とともにこの責任は放棄されてしまうことになるからである。ということは、そもそも「無限責任の主体」という身分そのものが成立しないことになり、エゴイズムに陥らない仕方で全体性から脱出する主体の立ち上げは実のところ不十分でしかないことになる。他者の絶対的外部性は無限責任という事柄のいわば半面であって、ここで必要なのは主体が無限化される可能性を探ることである。「顔」と「責任」が主題的に論じられるのは『全体性と無限』第三部であるが、その末尾で実際以下のように言われる。

それゆえ、真理「顔」の問いだしと無限責任は、善性と顔の超越の条件となる無限の時間を、究極の条件として要請する。（TI225）

この主体・時間の無限化の可能性の探求が『全体性と無限』第四部「顔の彼方」でなされており、ここでは主体の無限化という視点から「顔の彼方」の概略を示しておく。

「顔の彼方」でまず描かれるのは、私と女性的なものとしての他者とのエロスの関係である。この分析が奇妙なのは、他者の享受、超越の享受、という問題構成を取っている点である。「顔」の問いだしを受けるのは何よりも自我の享受であり、他者は享受による回収には入ってこない、とされていたにもかかわらず、エロス論においては享受という情感性レベルで、自我に回収されない他者との関係が問題になっているのである。

形の定まらない非-私「女性的存在」が私を絶対的未来にもたらし、私はそこへ逃亡し、そこで私は主体という自分の地位を失う。私の「志向」はもはや光や意

味されるものには向かわない。私の志向は、全き受動として、[自分は身を退けるという女性的な] 優しさ [柔らかさ] (tendre) の有する受動性、苦しみ、消失と共に苦しむ。私の志向はこの死で死に、この苦しみで苦しむ。[私の方も] 優しくなること [柔らかくなること] (attendrissement)、苦しみのない苦しみとして、私の志向は自らの苦しみの内に満足して既に慰められている。優しくなること [柔らかくなること] とは自己満足する憐れみ (pitié) であり、喜びであり、幸福へと転じた苦しみである——官能 (volupté) である。(TI237、強調引用者)

エロスの関係においては、愛す者は「主体という自分の地位を失う」ゆえに自己満足しながらも他者を回収しない関係が可能なのだが、しかし享受である限り他者は「要素的なもの」として自我に回収される危険が伴う。それでもエロスの関係が重要なのは、それを介して、私は「子を生むこと (fécondité)」(TI244) になるからである。レヴィナスによれば、私はその子において自分自身でありながら他者でもあるのであって、このあり方が「父性 (paternité)」(TI244) と呼ばれる。この「父性」が重要である。「私の未来」という点で、もし私の生んだ子が私でないということなら「未来」は言えても「私の」は言えないし、もしその子が私であるということなら、既にその子は現在化されてしまい、「私の」は言えても「未来」は言えないからである。だから、子でありつつ子でないという父性が、私の無限化を切り開く端緒となる。ただし、子を生むことが一世代だけで途絶えるなら、私の未来は無限とはならないのであって、私の子もまた子を生むゆえに、私は無限化される。

「子を生むこと」を生み出す「子を生むこと」が善性を達成する。[...] 善性とは、贈与の力の贈与、子を身ごもること (conception) である。ここで、[...] 欲求 (besoin) [=享受] に対置された〈欲望〉[=「顔」の問いだしを受けること]、欠如ではない〈欲望〉、分離された存在の自存性であり、その超越である〈欲望〉、それが達成される。満たされることによってではなく [...], 自らを超越することによって、〈欲望〉を生み出すことによって、である。(TI247)

もし子の契機がないなら他者に対する無限責任はいわば「有限責任」になってしまうのだが、「顔の彼方」で見て取られた主体の無限化の可能性によって無限責任がそれとして成立し、『全体性と無限』の目的が達成されることになると言えるだろう。

ii 節 エロス論の変遷

ここで、本章 i 節で見てきた 1961 年の『全体性と無限』の議論を、1935 年の「逃走について」から『全体性と無限』へのレヴィナスの歩みの中にエロス論を軸にして位置づけることで、レヴィナスのエロス論の問題点を浮き上がらせておきたい。

a. 『全体性と無限』以前

「逃走について」においては「私」の存在からの逃走が論じられるのだが、この逃走は、『実存から実存者へ』（1947 年）『時間と他なるもの』（1948 年）で明確になるように、「ある」という非人称性からの逃走としての実詞化（hypostase）[自我の成立]によって逆説的に孤独に押し込められた自我からの逃走という、二重の逃走の形を取る。

『実存から実存者へ』と『時間と他なるもの』において、この逃走が可能となるのは、つまり、非人称性へ回収されない仕方的自我の孤独が破られ、充足してしまっていた現在という時間が流れ出すのは、主体性を保持したままで絶対的な外部性と関係を取り結ぶことによってである。レヴィナスはこの関係を、女性的存在とのエロスの関係としての他者関係に求める。エロスの関係においては、私は「愛撫」によって他者への接近を企てるが、そこでは私から絶対的に逃れゆくという仕方では他者は私に現れ、同時に私は主体性を消失することがない。なぜなら、エロスの関係における私の自己性は、「子を生むこと」において「父性」として成立しているのであって、父としての私は子において私でありつつ、子は私を絶対的に越え出ているゆえに、主体性を保持したままで絶対的な外部性と関係を保つことができるからである。ここでのポイントは、一、他性が女性性に求められていること、二、その他者との関係における自己性がエロスの関係における「父性」に求められていること、である。

ところが、『実存から実存者へ』や『時間と他なるもの』でも示唆はあったのだが（ex.EE162-163,TA67）、「存在論は根源的か」（1951 年）あたりからはっきりと、他者の他性は女性的存在ではなく「顔」が引き受けることになる。おそらく、「顔の彼方」で記されているように、エロスの関係は、「顔」として現象する他者そのものではなく他者の官能の官能という形を取った非人格的なレベルでの関係でもあるゆえに（cf.TI243）、エロスにおいてエゴイスティックに自己満足する可能性（cf.TI249）、換言すれば、エロスの関係において愛撫によって私に現れる他者は逃れ行く他者でもあるのだから、私によって享

受され回収される要素的なものと変貌する可能性、つまり、エロスの関係の他者は私の絶対的外部に在るとは限らない（そのことは、「無責任な」（TI241）女性的存在との関係からは主体の倫理性は発生してこないということである）という点、さらにまた、二人だけの親密な社会でもあるという点（TI242）、これらのことによって他性が「顔」に求められることになったのではないと思われる。ともかく、「顔」の登場に伴って主体の非人称化の問題だけでなく他者の非人称化の問題が浮上してくることで、非人称化の問題が「全体性」の問題として捉え直され、「逃走について」以来の「ある・存在」からの逃走が、「全体性」からの脱出という形を取るようになる。主体の実詞化が全体性へと回収される道であると同時に、全体性の担い手として他者を回収する道でもあるゆえに、そのような二重の全体性からの脱出という仕方では新たに主体を立て直さねばならなくなったのである。

b. 『全体性と無限』

この立て直しが行われたのが本章 i 節で見たように『全体性と無限』であり、そこでは、一、他性は「女性的存在」ではなく「顔」として、二、自己性は「エロスの関係における父性」ではなく「責任」として、取り出される。

問題を複雑にしているのは、『全体性と無限』でもレヴィナスがエロス論と「子を生むこと・父性」論を保持し続けていることにある。実詞化の過程である「家に住むこと」の中で女性的存在が語られる上に⁹、他性を引き受けた「顔」のさらに「彼方」でエロス論と「子を生むこと・父性」論が語られているのである。確かに、先述したように、「子を生むこと・父性」論は他者に対する無限責任がそれとして成立するために要請されるものであるから、『全体性と無限』でも必要な契機であろう。しかし、他性は「顔」が引き受けたのだから、他性を女性性として捉えるエロス論は不必要だったはずである。なぜエロス論を保持したのか、それはおそらく、「子を生むこと・父性」の前段階としてエロスの関係が必要だったからである。実際、『実存から実存者』や『時間と他なるもの』での「子を生むこと・父性」論も前段階としてそれといわば相即する仕方ではエロスの関係が論じられている。

この「前段階として」という曖昧な契機に注目したい。なぜなら、『全体性と無限』においても、エロスの関係の「あとに」子を生むという可能性も、エロスの関係の「ただ中で」子を生むという可能性も、両方記されているように思われるからである。たとえば、「あとに」の可能性として、

子を生むことは老いを生じさせることなしに歴史を引き継ぐ。無限の時間は老いてゆく主体に永遠の生をもたらすのではない。無限の時間は諸世代の非連続性を介してより良いものとなる。(TI246、強調引用者)

次に、「ただ中で」の可能性として、

瞬間のこの再開、死すべき存在、老いゆく存在の生成変化に対する子を生むこととの時間の勝利 [...]。(TI259、強調引用者)

レヴィナスには積極的に国家を論じた論考が実際少なくないことから見て取れるが、レヴィナス自身としては、「生めよ増えよ」(創 9:1)¹⁰というユダヤ的宗教性を背景として、西洋の歴史から排除されてきた者たちの歴史を無限責任を担う者たちの歴史として切り開き、倫理的な歴史的民族・国家・政治を構想することが一つの狙いでもあったと言える¹¹。ただし、「父性」が自己性を担うのであるから、「あとに」と考える場合は、エロスの関係のただ中では自己性は確保できないことになる。前節で触れたように、エロスの関係においては「主体という自分の地位を失う」のである。レヴィナスはこうも言っている。

実際、まさに、私の自己性そのもの、主体の主観性そのものの特徴として、エロスの関係を分析すべきである。子を生むことは存在論的カテゴリーとして立てられるべきである。父性としての状況においては、自同的主体という一元論的概念を明瞭なものにする自己回帰は全面的に変容されている。(TI254、強調引用者)

この文章では、エロスの関係のただ中での「子を生むこと・父性」による、エロスの関係における自己性の成立が述べられているように思われる。だが、繰り返すようにレヴィナスの記述は曖昧である。

生物学的な子を生むことは父性の一つの形でしかないが、時間の本源的な実効化である限りで、人々においては生物学的生命を抛り所にできる。しかし、父性は生物学的生命を越えて生きられうる。(TI225)

ここでは、確かに強調点は「生物学的生命を越えて」というところにあるが、「生物学的生命を抛り所にでき」もする。ともかく、レヴィナス自身がどのように考えていたにせよ、エロス論と「子を生むこと・父性」論の繋がりは両義的だという点に注意しておきたい。

c. 無限責任の成就？

エロス論と「子を生むこと・父性」論の繋がり両義性に加えて、事情はさらに複雑になる。それは、レヴィナスが「顔の彼方」の末尾で以下のように書き残してもいるからである。

真理「顔」の問いただしと無限責任は、無限の時間を要求すると同時に [...] 成就された時間をも要求する。時間の成就とは死ではなく、永続的なものが永遠なものへと転じるメシア的時間のことである。[...] この永遠性は時間の新たな構造なのか、それとも、メシア的意識の極度の覚醒なのか。——問題は本書の範囲を越えている。(TI261)

ここまでなら、「顔」の問いただしによって課せられる責任が無限責任であるために要請されるのは主体の無限化（「無限の時間」）であり、そのためにエロス論・「子を生むこと・父性」論が導入されたのであった。しかしここでは、その無限責任によって求められているのは、単に主体が無限化すること（「永続的なもの」）だけでなく、その無限な時間が成就されること、つまり無限責任が成就されること（「永遠なもの」）でもあるとレヴィナスは言っている。ここで一つだけレヴィナスに問いかけておきたい。無限責任の成就是無限責任の消失を意味しないのか。

ともかく、その永遠性＝無限責任の成就是、「時間の新たな構造」なのか、それとも「メシア的意識の極度の覚醒」なのか、とレヴィナスは自問している。「時間の新たな構造」が何を示しているのか明瞭ではないが、ここで重要なのは、無限責任の成就が「メシア的意識の極度の覚醒」である可能性が語られている点である。もちろんこれも明瞭ではないが、少なくとも言えることは、この「意識」は、ここまで「あとに」という場合で考えてきた世代から世代への直線的な時間イメージではなく、「ただ中で」という場合で考えてきたいわば垂直的なイメージのものであること、そして、永遠性の現在化という仕方での垂直的な無限化が成就されるということ、である。

レヴィナスが「無限責任の成就」を著書の中ではっきりと述べたのはあとにも先にもおそらく『全体性と無限』のこの箇所だけだと思われる。ただし、レヴィナスの思索は『全体性と無限』のあと新たな展開を見せ、第二の主著と見なされる『存在するとは別の仕方、あるいは存在の彼方へ』（1974年、以下『別の仕方』）に結実することになるため、

「本書の範囲を越えている」とされた謎めいた記述を解きほぐす手掛かりを『別の仕方』に探ることができるのではないかという見通しのもと、次章で『別の仕方』を見ていきたい。

3 章 『別の仕方』

i 節 「近さ (proximité)」と「可傷性 (vulnérabilité)」

『全体性と無限』の「顔」に戻りたい。私が問いただされ、他者に対する責任が課せられることになるのは、他者の「顔」が私に現象するからであった。しかしながら、たとえば「顔」の現象が非表象的であることを示すために「表現 (expression)」や「公現 (épiphanie)」という独特の術語を用いるにせよ (cf. TI21-22)、他者が現前しその他者との関わりが充足するなら時間は過ぎ去らないのであるから、私は自分の外部には何もない孤独な現在の内にいることになる。これはレヴィナスの意図に反して他者を回収するという事態である。それゆえ、責任をそれとして私に現象させるには、現象しない「顔」が必要であると考えられる。以上のような反省に『別の仕方』は立脚していると思われる。

ところで、『実存から実存者へ』『時間と他なるもの』や「顔の彼方」のエロス論が「愛撫」によって描いていたのは、まさにこの現象しない他者（女性的存在）との関係であり、それゆえに私に絶対的未来が開かれると考えられた。ただし、女性的存在との関係において切り開かれる時間はそれ自体としては責任の時間というよりもエロスの時間であり、前章 ii 節で見たように、そこには単なる享受によって無責任になる可能性があるため、『別の仕方』以降むしろ逆に、そのような状況に陥った主体に対して「エロスの」と形容されるようになる (ex. AE224, DVI112)。また、たとえば「顔の彼方」が無限責任のために必要だとしても、「顔」が現象してしまう限りで逆説的にも私には無限責任は現象しないことになるという反省のあとでは、エロスの時間を責任のための時間として用いることはそもそも不可能であろう。それゆえ、『全体性と無限』が抱え込んだこの問題にこたえるために必要なのは、他者が女性化することなしに不在となることである。

a. 原印象の問題

ここで、『別の仕方』でレヴィナスが扱う「原印象」の問題について見ておきたい。既に享受を説明した際に述べたことだが、アンリと同様にレヴィナスも、伝統的西洋思想は「見ること」のモデルでしか現象性を考えることができなかったとしていた。『全体性と無限』は「見ること」とは別の現象性として享受という情感性を取り出した。『別の仕方』が取り出さねばならないのは「顔」の現象性であり、そのためにレヴィナスは、フッサールの『内的時間意識の現象学』で扱われる原印象の問題に注目する¹²。

フッサールは、原印象は一方で過去把持によってしか現象しないが、他方で過去把持や未来予持に先立っているとしながらも、結局過去把持によってしか現象の実在性を保証する原印象の直接性を捉ええず、それゆえ原印象は意識によって回収（共時化）されてしまうと、レヴィナスは見る（AE40-43）。ただし、レヴィナスによって原印象に求められる直接性は1章で見た享受の直接性だけでは不十分であり、レヴィナスによれば、原印象とは可能的なものに先立ち、「可能的なものに不意に到来し驚かす」（AE42）ものである。驚かすためには原印象は決して現在化されてはならない。もし現在化されるならば既にして原印象は知られていたことになり、それでは驚かすことはできない。言い換えれば、原印象の直接性は、逆説的だが、「思い出すことのできるあらゆる過去よりも、現在へと転じうるあらゆる過去よりも、さらに過去」（AE133）という「隔時性（diachronie）」にある。レヴィナスは次のように言っている。

〔他者との〕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、差異は取り戻しえない過去、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）ということでもある（AE113）

まず、「意識が含む距離の削除」に原印象の直接性が認められている。意識に共時化されない仕方では他者が現象するとしたらここである。しかし、「近さ」としてのこの直接性には意識の距離とは別の距離、決して現在化されない隔時的な距離が含まれている¹³。だから、「近さ」において「顔」が私に現象するまさにその時、原理的に他者は私から遠ざかってしまっている。「他者へと接近する時、私はいつも『待ち合わせ』に遅刻してしまう」（AE192）。「近さ」という特異な直接性が原印象の在り処であり、そこでは他者は現象していない。それにもかかわらず、あるいはむしろ、それゆえにこそ、他者に対する

責任が私に現象しうる。「近さ」とはこのような事態を指している。しかしながら、なぜ「近さ」においては、他者が現象しないと同時に責任が現象するのか。

b. 隔時性と無関心ではいられないこと

「近さ」において私がわかるのは、私は他者に対して責任を負っていること、それと、その当の他者が私から逃れ去っていること、この二つである。他者が不在であるのにその他者に対して責任を負うということ、このことによって私がわかるのは、私はそもそもその他者に対して責任を負っていた、ということである（cf. AE115）。もしそもそもその他者に対して責任を負っていなかったのならば、その他者の不在によって私に引き起こされるのは、『実存から実存者へ』、『時間と他なるもの』や「顔の彼方」が語るように、責任ではなくエロスである。もちろん、他者が現象するなら私はその他者を自分の内へと回収しているのだから、責任は現象しえない。他者の不在と責任の現象の同時性という「近さ」によって、私は「そもそも他者に対して責任がある」ということがわかる。この、「そもそも他者に対して責任がある」という事態が、先の引用で言われている「無関心-ではいられない」という事態である。

ところで、この不在は隔時性によって担われているので、この「そもそも」が「隔時性」と同じレベルの過去性を有している必要がある。もし隔時的過去の手前でこの「そもそも」の責任性に辿りついてしまうなら、それによって不在の中で責任が現象することがありえたとしても、その責任は自分で作り出した恣意的なレベルのもののはずであり、「既に責任を負っていた」という実感は伴わないはずである。ただし、隔時性と「無関心ではいられないこと」が実体として別々のものであるわけではない。もしそうなら「近さ」において、他者の不在においては責任が現象しない可能性が残る。だが「近さ」においては他者の不在と責任の現象は同時である。だから、隔時性が「無関心ではいられないこと」として機能していると考えべきであろう。あるいは厳密に言って、隔時性の隔時化それ自体と相即する仕方で「無関心ではいられないこと」が引き起こされている、と考えなければならぬのではないだろうか。この意味はあとで述べる。レヴィナスがこのような書き方をしているわけではないが、レヴィナスの記述を徹底させるならば、このように理解すべきだと思われる。ともかく、こうしてレヴィナスは「顔」の現象性を「隔時性」に由来する「無関心ではいられないこと」として取り出すことで、責任を現象させるのである。

レヴィナス自身は、「顔」は現象しないと言うだけでなく、「顔とは現象性の欠損そのものである」と言う（AE112）。この表現に端的に示されているように、レヴィナスは現象

性という語を可傷性に対して用いることは決してない。だが、1章でアンリから得られた見方によれば、そのような現象性はアンリの「超越」の意味でのものであって、「無関心ではいられないこと」はそれとは全く異なる現象性だと言えるだろう。

c. 可傷性

『全体性と無限』は先述の問題と結びついたもう一つの大きな問題を残している。それは、一体「顔」は私のどこに現象するのか、「無関心ではいられないこと」は主観性のどこに位置づけられるのか、という問題である。

『全体性と無限』においては、感性・情感性はすべて享受の次元で考えられていた。そして、「顔」の問いだしを受けて享受の主体は自らのエゴイズムを脱中心化することになった。しかし、一体、主体はこの問いだしをどこで受け取ったのだろうか。自我の基盤である享受が問いだされる以上、問いだしは、意識や表象レベルではなく、感性・情感性において生じたはずである。さもなくば、「顔」は享受に語りかけることはできない。しかし、享受は全てをエゴイスティックに享受するものであるから享受においては「顔」の問いだしは受け取られない。だから「顔」の問いだしを受け取る場所が感性・情感性の内に享受とは別になければならないと言えるのだが、『全体性と無限』では感性・情感性は全て享受の次元に位置づけられている。この問題は、『別の仕方』においてははっきりと答えられた。問いだしを受け取る感性・情感性が享受と区別された「可傷性」として提出されるのである。そして、その可傷性こそ「顔」の現象性としての「無関心ではいられないこと」である。

ここで可傷性の規定を明らかにしておきたい。可傷性とは、「顔」に問いだされて私が責任を課せられるという現象ではなく———ということは、私が「顔」の問いだしを受けようが受けまいが———、そもそも私は私の外部にいる他者に対して責任を負っているという、私の情感性のことである。『全体性と無限』での「責任」の文脈との相違に注意すべきである。『全体性と無限』では、主体はまずは「享受」であり、「顔」の問いだしを受けてはじめて「責任」の主体となるのであった。しかし『別の仕方』の「責任」とは主観性の構造を超越論的位相のもとで情感性として示すものなのである¹⁴。「顔」の問いだしを受け取ることができるのは、そもそも他者に対する責任を課せられている可傷性という情感性の地盤があるからである。もし、そもそも責任を負っている可傷性が情感性の内になければ、いくら私の享受を「顔」が問いだしても、その問いだしが何を言っているのかわからないはずである。

ところで、可傷性は、「意に反して (malgré soi)」 (AE65) 苦しむという情感性でなければならない。苦しみが苦しみであるのは、享受のエゴイズム・自己満足が前提にあるから、より正確に言えば、情感性の内に可傷性と同時に享受があるからである。さもなくば、何であれ苦しみとしては現象せず、たとえ苦しみであれ享受されてしまうことになる。既に見たように、『全体性と無限』の享受においては飢えという苦しみさえも享受されるのである。しかし、『別の仕方』ではそうはならない。例えば疲労や老いや忍耐という現象が示しているのは、過ぎ去り決して戻ってこない時間 (AE67)、「意に反して」過ぎ去る時間である。この時間ゆえに享受する主体は「意に反して」老いてゆく、すなわち苦しむのである。これは享受ではない。このことはまた、主体が自分の意のままにならない仕方ですべて絶対的な受動性に縛りつけられていることをも示している。

主体の主観性、それは可傷性であり、触発に曝されていること、感性、あらゆる受動性より受動的な受動性、回収できない時間、忍耐という取り集めることのできない隔-時性、である。(AE64)

ここで「隔時性」という語が示しているように、そもそも私に時間が流れるのは、私によって回収されない時間が私に開かれるという仕方ですべて私の孤独に充足した停止せる現在が流れ出しているからであり、それが可能なのは、そもそも私が他者に対して責任を負っているという仕方ですべて私は自分に回収できない他者と関係を取り結んでいるからである。さもなくば、私は決して老いゆくことがなかっただろう。それゆえ、私の老いや忍耐という苦しみの情感性は、そもそも他者の場所、すなわち可傷性なのである。

老衰の忍耐において、近さという避けえないものが、他なる人間に対する責任という避けえないものが、明瞭になる〔連結される〕(s'articule)。(AE69)

私が老いゆくのは隔時性・可傷性ゆえにであるから、私の老いの現象は「待ち合わせに遅れる」現象として可傷性が現象した姿だとも言えるだろう。もし『全体性と無限』でのような仕方ですべて「顔」が現象してしまうならば、「待ち合わせに遅れる」という姿で隔時性が現象することはありえない。それゆえに、『全体性と無限』は可傷性を取り逃がしたと考えることもできるかもしれない。

d. 母性・身代わり・メシア性

可傷性という語は、実は「顔の彼方」で女性的存在を特徴づけるのに用いられている（TI233）。そのことから伺えるかもしれないが、『別の仕方』においては、可傷性として提起される主観性が「顔の彼方」を想起させる言葉で記述されているように思われる。

可傷性の究極的意味は、全面的な「他者のために／代わりに（pour l'autre）」における母性（maternité）である。（AE137）

ここでは可傷性の究極的意味が「母性」だとされている。2章で確認したように、「顔の彼方」での自己性は子を生むこと・父性、すなわち、「私は子において私であると同時に他者である」と規定されているのだが、さらに、子の父への依存、すなわち、父は子である、「私は子において他者である」、という事態そのものを強調して示す時に父性と区別して「母性」が用いられている（TI255）。さらに、既に引用したように「顔の彼方」では「子を生むこと」は「子を身ごもること（conception）」（TI247）とも言い換えられるが、『別の仕方』では「母性」は「同の内への他の懐胎（gestation）」（AE95,134）、あるいは端的に「同の内の他」（AE141）とも言われる。これらは「子を身ごもること」と同じ術語だと言えるだろう。

〈同〉の内の〈他〉とは、取替えのきかない者として私を任命する責任によって、私が他者の身代わりとなること（substitution）である。（AE146）

この「身代わり」は単に誰かの代わりをするという意味ではなく、「私は他者である」（AE151）という意味を有している。なぜなら、「身代わり」とは「存在が自分を断ち切り、自分の存在から自分を空にする」（AE149）ことにおける他者との関わりであるゆえに、「空」になった自分の場所に他者が入ってくるからである。このあり方こそが主観性なのであるから、『別の仕方』第4章「身代わり」のエピグラフとしてレヴィナスが挙げた「私が私である時、私はきみである」というパウル・ツェランの言葉（AE125）が主観性のこの構造をうまく示していると言えるだろう。

ということは、「母性」とは「他者を身ごもること」であり、かつ「私は他者だ」ということである。これをまとめると、「私は身ごもったその子において他者だ」となるだろう。すなわち「母性」とは「私は子において他者であること」と定式化してよいだろう。これは、見たように、まさに「顔の彼方」での自己性の規定である。『別の仕方』が可

傷性に対して用いる術語は「顔の彼方」を単に想起させるだけでなく、まさに可傷性自体が「顔の彼方」の自己性と同じ規定を有していると考えることができる。

それだけではなく、この自己性はメシア的でさえある。可傷性が主観性の構造である以上、可傷性は全ての他者を射程に含んでいることになるが、ということは、他者が私を侮辱する者であっても私はその他者の身代わりとなっているということもまた含意されている。いわば他者の過ち・迫害に対してすら私はそもそも責任がある。だから、「[迫害されているにもかかわらず、] 私は他者たちを赦すことができる」(AE164,note20)。このような主観性のあり方は「贖い (expiation)」と言えよう。

〈私〉とは他者たちのために贖うことの「できる」存在者なのではない。〈私〉とはそもそもこの贖いなのである。(AE151)

実際レヴィナスが、「〈メシア〉、それは〈私〉である。〈私〉であること、それは〈メシア〉であることである」(DL120)や「〈私〉は、あらゆる決断に先立って、〈世界〉の全ての責任を担うために選ばれた者である。メシアニズム、それは〈存在〉におけるこの絶頂である」(EN76)などと言っていることから、こうした主観性を「超越論的メシア性」¹⁵と呼ぶこともできるだろうが、これは明らかに、「顔の彼方」の末尾で言われた「メシア的意識」を想起させるものであろう(ただし、主観性をメシア的として規定するには、主観性は何らかの神的契機を持たねばならないはずである。なぜなら、さもなければ単なる「偽メシア」でしかないだろうからである。次節で見ていきたい)。

以上の考察は、『別の仕方』と「顔の彼方」を接近させるものである。しかし、二つは全く構造的に異なってもいる。それを次に検討していきたい。

e. 主体の無限化と「顔の彼方」の問題について

『別の仕方』における他者への接近様態は、「愛撫」である。既に見たように、この概念は『実存から実存者へ』、『時間と他なるもの』、「顔の彼方」でのエロス論で用いられたものである。エロスの関係における女性的存在への接近は、不在の他者を目指すという愛撫によるものとなる(cf.TI235)。『別の仕方』は他者を女性化することなしに不在にさせたのだが、女性的存在であれ「顔」であれ、不在の他者への接近である以上、それは愛撫という形を取るしかない。だからレヴィナスは「愛撫において、近さは近さとして意味する」(AE101)と言う。

「近さ」においては他者の非現象と責任の現象が同時に主体に生じた。この事態は、他者へと接近する時に、他者との待ち合わせに原理的に遅れしまうこととして現象した。

『全体性と無限』では他者との待ち合わせに遅れることはない。だから、私に課せられる責任がたとえ「無限責任」という仕方で無限化されていようとも、一つ一つその責任を果たし終えることが現象として可能である。「果たされるに応じて広がる」(TI222)という言い方が『全体性と無限』の無限責任のこの特徴をよく物語っている。ある責任が課せられそれを果たすという現象がいわば時間的に無限に続くということ、これが、他者の無限の外部性の「現象」である。この現象に『全体性と無限』の無限責任は根拠を持っている。他方、『別の仕方で』では、「近さ」において私に課せられる責任は、「原理的に他者との待ち合わせに遅れる」のだから、現象として一つとして果たすことができない。「私は隣人に対する責任を課せられているのだが、その隣人に接近すればするほど、私は彼から遠ざかっていく」(AE119)。『別の仕方で』の「無限責任」はここに根拠を持っている。例えば「後悔」(AE160)、「疚しさ」(DVI265)という現象がここから生じる¹⁶。「近さ」において、責任を既に担っていたと私はわかる一方で、現象としては責任を果たすことが原理的に不可能だからである。

[他者への] 接近のこの行程は [...] 接近すればするほど踏み越えることのできない隔たりとして無限に——生ける無限として——増大する。それは、与えることがその行程においては物惜しみとして、暴露が留保として、聖潔 (sainteté) が有罪として現出するほどにまで、である。(AE181) ¹⁷

この見方からすれば、「無限責任の成就」など最もあってはならないことになるだろう。先の「メシア性」という可傷性の規定によって「顔の彼方」の末尾の記述に接近したように思われたが、ここで「成就」については接近の可能性が閉ざされてしまうことになる。

ともかく、『全体性と無限』でのように問えば、『別の仕方で』でのような「無限責任」は有限な主体においてどのようにしてそれとして成立するのだろうか。「ある責任を果たすこと」が現象しない以上、ここで要求されているのは、『全体性と無限』でのような主体の時間的な無限化ではない。にもかかわらず、「待ち合わせに遅れる」現象をどこかで主体の無限化が支えている必要があるのである。その場所は、可傷性・母性である。可傷性とはそもそも責任を担っているという主観性の超越論的構造なのであるから、この責任が無限責任であるならば、可傷性や母性・身代わりといった主観性そのものの内にこの主体の無限化が書き込まれていると言えるのではないだろうか。さもなくば、無限責任が現象すること、「待ち合わせに遅れる」ことは現象しないはずである（だが、いかにして無限化されるのかを積極的に規定せねばならないだろう。これについては次節で見る）。

ここで明らかになったと思われるが、2章ii節で取り上げた、「顔の彼方」での主体の無限化の両義性の問題はひとまず解決する。『全体性と無限』では「顔」の現象において責任を一つ果たしまた一つ果たし、という仕方で、無限責任は直線的に無限化される主体によって担われていくことになる。だから、「顔の彼方」でレヴィナスはエロスの「あとに」子を生むという仕方で主体の直線的無限化を考えていたと解釈する方が適切であろう。そしてまた、『別の仕方で』はその考えを退けたということになるだろう。「顔」が現象して責任が一つとして果たせてしまってはならないからである。しかしながら、「顔の彼方」の主観性の規定（「私は子において他者であること」）自体は主体の無限化の要請にこたえるものであるため、『別の仕方で』はその規定を保持する。決定的な差異は、「顔の彼方」の直線的な構造を『別の仕方で』は垂直化させたという点にあると考えてよいだろう。

ただし、この解釈が妥当だとしても、「顔の彼方で」ではしかしまた同時に主体の現在の無限化も語られていたことをどのように理解すべきなのだろうか。これについて、「顔の彼方」が抱え込んでいる困難を少なくとも二点指摘することができると思われる。第一に、既に触れたが、『全体性と無限』の無限責任は主体の直線的無限化を要請する一方で、エロスの関係においては主体の地位は消失するのであるからエロスの関係それ自体においては自己性は確保できないという点。第二に、直線的無限化は倫理的國家の具体化の展望とうまく一致している一方で、実際に子を生めない人は無限責任（を担う倫理的國家）から排除されてしまうという点¹⁸。「顔の彼方」は理論上の問題だけでなく実際上の極めてデリケートな問題も孕んでいるという複雑な事情が、レヴィナスの記述を両義的に（意図的であるにせよないにせよ）したのではないだろうか。

補足 エロス

『別の仕方で』が「顔の彼方」の構造を垂直化させたという見方を補強するために、『別の仕方で』の可傷性のレベルにも実はエロスが混在している点を指摘しておきたい。他者に対する責任を引き出すために『別の仕方で』はエロスにむしろ否定的意味を与えたのにもかかわらず（本章i節冒頭参照）、当の他者への接近様態が「愛撫」であることが（本節e参照）エロスの混在を物語っている。実際、『別の仕方で』での「愛撫」は他者に対する責任への通路でもあるが、「他者を享受」してしまうものでもある。しかし、その享受は実詞化の享受とは異なっている。

愛撫においては、そこにあるものは、あたかもそこになく、あたかも皮膚がそれ自身の撤退の痕跡であるかのように、探される。愛撫とは、このうえなくそこにあるものをやはり不在のものとして探求する煩いである。愛撫は接触が一致しないということ、決して十分に裸にならない裸出である。隣人は接近を埋めることはしない。皮膚の柔らかさ、それは、接近と接近される者との間のずれそのものであり、不調和性、非-志向性、非目的性である。そこから愛撫の無秩序、隔時性、現在なき快楽、憐れみ、苦痛が出てくるのである。近さ、直接性、それは、他者によって享受し苦しむことである。しかし、私が他者によって享受し苦しむことができるのは、〈私は-他者-のために-存在している〉(je-suis-pour-l'autre)からである。(AE114、強調引用者)

単なる要素的なものの享受であるなら自己は自己充足的に「現在の快楽」を享受するのに対して、ここでの享受は「現在なき快楽 [=主体なき官能]」、「憐れみ」とされている。それはまさに、2章 i 節で引用したように、「顔の彼方」のエロスの関係で描かれる「他者の享受」の特徴である。しかも、「現在なき快楽」、「憐れみ」が責任を引き起こす「隔時性」と並列されている。ここですぐ続けて言われる「他者の享受」には、その可能性の条件として可傷性（〈私は-他者-のために-存在している〉）が置かれているのだから、『別の仕方』の可傷性はエロスと責任を両方とも含みこんでいると言える。あるいは、可傷性に基いた他者への接近様態が「愛撫」である以上、そこではエロスと責任が隣り合っていると言えるのかもしれない。以上のことから、『別の仕方』の主観性の構造にもエロスの契機があることは少なくとも明らかであろう¹⁹。

ii 節 神の過越し (se passer)

前節で触れたように、可傷性は「待ち合わせに遅れること」として現象する。ということとは、可傷性はそれ自身としては現象しないということである。もし現象するなら、私は既に身代わりとなり、待ち合わせに遅れることがない。それは、能動を作動させ、他者を現象させて他者の他性を奪うことである。この時、可傷性はもはや可傷性として成立していない。ところが、本稿の解釈では、レヴィナスの議論の中には可傷性を現象させてしまう契機がある。それは「証言」の問題である。その問題をここで解決しておきたい。

a. 証言における神の過越し

『全体性と無限』に戻って確認しておきたいが、「顔」の問いだしによって私がかかるのは、他者が私を無限に越え出ているということである。この時、私はこの「無限に」と関係を取り結んでいると言える。レヴィナスはこの「無限に」を無限者・神と見なしていると言えるのだが、それゆえ、レヴィナスにおいては、このような無限者は実体的に立てられるものではなく、道徳的審問があってはじめて見て取られるべきものである。

〈他者〉の顔、[...] すなわち、神がそこにおいて自らを啓示するところの高さの顕現。(TI51)

『全体性と無限』においては、無限責任の主体は「顔」によって始まるのだから、全体性からの脱出のために必要なのは無限者であり、『全体性と無限』というタイトルもこの事情を映し出している。しかし、『全体性と無限』では「顔」は現象するのであるから無限者も現象していることになる。「あなたは殺してはならない」に他者と無限者が同時に現前している。『別の仕方では』の見方では、この現前によって無限者は主体へと回収され、無限者性を失うことになるだろう。ただし、他者との関係の中でのみ無限者との関係がありうるという点は『全体性と無限』でも有効であろう。『別の仕方では』の「近さ」においては「顔」の非現象と共に待ち合わせに遅れるという現象があった。だから無限者は既に不在である。しかし、他者へのこの遅れは絶対的に、無限に、である。不在ゆえに無限者は無限者性をまとう。

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)

ここで語られているのは、可傷性（ないし隔時性）が「他者への遅れ」＝「無限責任が課せられること」＝「無限者の栄光」として現象した姿である。だから、「[無限者の] 栄光とは、主体の受動性の別の側面でしかない」(AE184)とも言える。ともかく、「近さ」においては、既に他者への無限責任を担っていたことがわかる仕方で、私は無限者の栄光を証言してしまっている。この時、私は無限者と関係を取り結んでいるが、しかし、無限者は既にそこにはいない。

〈無限者〉は、〈無限者〉を証しする者に現れない。逆に、まさに、証言こそが〈無限者〉の栄光に属しているのである。証言の声によって、〈無限者〉の栄光は

自らを栄光化する（栄光化される（se glorifie））のである。（AE186）

レヴィナスは証言における神とのこの関わりを、無限者の「生起＝過越し（se passer）」と呼んでいる。「証言によって〈無限者〉が生起し・過越ししている」（cf.AE188）のであり、レヴィナスはここにメシア的主観性の神的契機を見て取っている。

b. 神の過越しの解釈の可能性

ところで、可傷性の現象した姿あるいは隔時性の隔時化の現象した姿としての待ち合わせに遅れることが無限者の栄光の現象であるということ、これは、隔時性の隔時化とは無限者の無限者化だということである。隔時性の隔時化と無限者の無限者化は同じ事態である。言い換えれば、無限者の無限者性は無限者が隔時的に過ぎ去っているという点にある。しかし、ここでさらに言って、前節で踏み込んで考察したように、隔時性と可傷性は実体的に別々のものではなく相即しているという仕方で、隔時性の隔時化が可傷性を引き起こすのであった。だから、隔時性が隔時化することは可傷性に隔時性が生起すると同時に逃れ去っていくことを意味していると言えるだろう。ということは、無限者が過越し＝生起することで可傷性が成立したということになるだろう。証言が無限者の栄光の証言であるということから、以上のように考えることができると思われる。

ただし、可傷性の成立に関してレヴィナスが「神の過越し」という概念を用いているかどうかには解釈が必要だと思われる。「神の過越し」という概念は可傷性レベルではなく、見たように「証言」という現象レベルの事柄として用いられ、可傷性の成立については「隔時的過去」や「無始源的」といった表現で記述されているようにも思われるからである。例えば、少し長いが、

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（attachement）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〉を知っているのならば、被造物はやはり自分の始まりを「能動的に」引き受けることになるだろうからである。(AE133)

この文章には可傷性の成立が描かれている。しかしそれだけでなく、可傷性の成立において神は過ぎ去っているがしかし神と結ばれているという「神の過越し＝生起」をここに読み取ることもできるのではないだろうか。可傷性レベルに「神の過越し」を導入することは、踏み込んだ解釈にならざるをえないが、レヴィナスに即しても可能なはずである。実際、次に引用していくレヴィナスの文章はそうように読むことができると思われる。

c. 可傷性における神の過越し

可傷性とは他者に無関心ではいられず、既に他者を自分の内に懐胎していることである。この超越論的事態は、私にとっては、決して能動へと反転することのない絶対的に受動的な仕方で、既に懐胎させられているという事態である。私は他者の懐胎を命令され、その命令に服従しているのである。では、この命令は誰によって発せられているのだろうか。その命令者によって「既に他者を自分の内に懐胎している」ことになるのだから、ここで可傷性そのものの成立が問題になっている。レヴィナスはこう言う。

〈無限者〉は、私に身を明らかにすることなしに、顔としての「隣人」に従うように私に命令する。(AE191、強調引用者)

既に見たように、隔時性の隔時化が可傷性を引き起こすのであり、隔時性の隔時化とは無限者の無限化ないし無限者の隔時化であった。それゆえ、無限者が、隔時化することで、命令したということになる。私はそもそも神に命令されてしまっているのである。あるいは正確に言うならば、可傷性が私の本質であるから、私とは神に命令されていることであると言えよう。

神から逃れることの不可能性が [...]、私の根底に自己として、絶対的受動性として横たわっている。(AE165)

注意しておきたいが、可傷性レベルでのこの命令は同時にそれへの服従も意味している。可傷性とは既にして他者を懐胎してしまっていることだからである。無限者が過ぎ去り可傷性が成立した時点で私は私として成立するのだから、「従え」という命令を聴取する以前に既に命令に従っている。もし命令に従う前に命令を聴取しているのなら、聴取する能動的主観性が予め必要であろう。

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)

命令の聴取の前に命令に服従し、可傷性が成立する。同じことだが、神が過ぎ去ってしまうこと（無限者が隔時化すること）で可傷性が成立する。

他者へと接近する時、私はいつも「待ち合わせ」に遅刻してしまう。しかし、自分を引き渡せ〔従え〕(se rendre) という命令を聴取することなしに奇妙にもその命令に従っているということ、表象以前にこの命令に従っていること、あらゆる誓いに先立ったこの忠誠、自ら為す契約(engagement)に先行するこの責任、それこそまさに同-の内の-他 [...], 無限者が過越すること(se passer)である。(AE192、強調印象者)

〈無限者〉は [...] 無始源的に〈私〉を触発する。この触発が引き起こす〈他者に対する責任〉として示される絶対的受動性——あらゆる自由に先立った——の内に、〈無限者〉が痕跡として刻まれている。(DL379)

最後に重要な点をいくつか指摘しておきたい。前節の言い方では、隔時性の隔時化が「無関心ではいられないこと」を引き起こすということ、あるいは、ここでの言い方では、無限者の過越し、換言すれば無限者が無限に隔時化することが可傷性を成立させているということ、もしこの理解が一定の妥当性を有しているならば、このことは、可傷性自体が、無限者の隔時化のいわば真後ろにつき従う仕方、あるいは、無限者と触れ合っているながらも無限者に絶対的に先立たれてしまっているという仕方、無限化されているということも示していることになるだろう。別の言い方をすれば、実際レヴィナスが「世界を支えること(supporter)〔贖い＝可傷性〕——それは重くのしかかる重荷であるが、神的な居心地の悪さでもある」(AE157)と言っているように、その「触れ合っている」地点では可傷性は何らか「神적」でもあるはずであろう。ここで、前節の最後に触れた主体の無限化が積極的に規定されることになる。『全体性と無限』の直線的無限化と異なった、主観性そ

のものの内での垂直的無限化を、このように基礎づけることができるのではないだろうか。

ところで、先にレヴィナスが見て取った証言における主観性の神的契機と、今本稿が見て取った可傷性の神的契機とはどのような関係にあるのだろうか。そのような問題が出てくるのは、まずは証言という現象レベルの事柄であった神の過越しが、本稿によって可傷性レベルにも見て取られることになったからである。だから、二つのレベルの神の過越しの関係が問題となっている。次にそれを考察したい。

d. 可傷性における神の過越しの現象としての証言

レヴィナスは証言における神の過越し・生起を語る際に、命令の聴取に先立つ服従も語っている。

証言——すなわち、命令が従う者の自身の口の中で響く仕方 [...]。無限者が生起する「過越し」(se passer) 仕方。(AE187)

時間の流れをあべこべにしたような仕方でも(anachroniquement) 服従そのものの内に命令を見出す可能性、自己自身から命令を受け取る可能性——他律から自律へのこの反転、それが〈無限者〉の生起する「過越し」仕方である。(AE189)

待ち合わせに遅れる時に私が気づくのは、自分に無限責任が現象していることであり、かつ、そもそも既に自分は無限責任を課せられていた＝神に命令されていた(可傷性が無限責任として現象している)ということである。だから、無限責任が現象した時にはじめて私に神の命令がわかると言える。だからまた、証言によって神が生起し・過越しということも言える。これは先に見た。

しかしながら、この言い方は曖昧であるように思われる。「証言によって神が生起し・過越し」と言う場合、神の生起・過越し自体が現象しているのかしていないのかがはっきりしないからである²⁰。レヴィナスによれば、証言という現象は「『私はここにいます』ただそれだけ」(AE190)なのだから、神の生起・過越し自体はそれ自身としては現象していないのではないだろうか。本稿の理解では、神の生起・過越しは可傷性の成立と相即していた。だから、もし神の生起・過越しがそれ自身として現象しているのなら、それとの相即によって引き起こされる可傷性もまたそれ自身として共に現象していることになるだろ

う。それは他者の身代わりや懐胎が現象していることである。その時には待ち合わせに遅れることもないし、その場合能動的主体の作動によって他者の他性を奪い、無限者の無限者性を奪う事態に陥り、可傷性が消失するだろう。あるいは、現象として客観的に私はもはや私ではなく他者になってしまっていることでもあろう。だから、証言によって神の生起・過越しそのものが現象すると考えるべきではなく、神の生起・過越しが現象した姿として証言という現象を考えるべきではないだろうか。

本稿の解釈は以下の通りである。「近さ」において、可傷性は無限責任として現象する。この時、神に命令されていたことがわかる。これは証言の現象である。ところで、本節 c で見たように、可傷性においてそもそも神は生起し・過越ししている。だから、証言の現象として、可傷性における神の生起・過越しが現象していると言えるのではないだろうか。また、証言という現象に見て取られた主観性の神的契機は、可傷性レベルの神的契機が現象したものだと理解すべきであろう。ここから「証言によって神が生起し・過越し」、「証言とは神の生起・過越しの仕方」ということを考えるならば、もし証言がないのであれば可傷性における神の生起・過越しは私にとっては無きに等しいのであって、証言があつてはじめて神の生起・過越しが無限責任として私に現象する、ということだと言えるだろう。

終章 可傷性の現象へ

i 節 無限責任の消失とは別の仕方での無限責任の成就について

『別の仕方では』は「近さ」に定位し、「顔」の問いただしの聴取の現場を現象させないことによって無限責任を現象させる。言い換えれば、前章 i 節で簡単に触れたように、「顔」の現象性である可傷性はそれ自身としてではなく「待ち合わせに遅れること」として現象している。前章 ii 節で何度か触れたように、その直前の聴取の瞬間がもし現象するならばその時は「待ち合わせに間に合うこと」になるが、それは現象として他者の身代わりになることができたということ、つまり、可傷性がそれ自身として現象するということである。そして、前章 ii 節は、可傷性はそれ自身としては現象しないということを論証しようというものであった。以上のことは『別の仕方では』以降のレヴィナスにおいてどこまでも保持されるべき考えであることをまず確認しておきたい。

ところで、このことは、可傷性の成立に我々は立ち会えない、ということも意味している。レヴィナスの言い方を借りれば、確かに、無からの創造において存在させられようと

している被造物がまず創造主の命令を聴取してその後存在し出すというのは矛盾である。もし聴取できたのなら、その被造物はそもそも存在していたのであり、「あれ」という命令に実効性は全くない。レヴィナスはここから、この命令が実効的であるには、被造物にとっては気づけば存在していたのでなければならない、という論理へ一挙に移る。

ここで、次のような問いを立てたい。すなわち、神のその命令を聴取する瞬間あるいは存在し出す瞬間が、可傷性が成立する瞬間が何らかの仕方で現象したはずではないのか。その瞬間に可傷性はそのものとして現象したのではないのか。「顔」の問いたしを聴取する瞬間があり、そこで可傷性がそのものとして何らかの仕方で現象したはずではないのか。

前章 ii 節で考察したように、可傷性が無限者と触れ合っているながらも無限者に絶対的に先立たれてしまっているという仕方で成立するのなら、その「触れ合っている」接点において神の命令を聴取しているということも示されているはずである。「近さ」において他者へと既に一步踏み出している（cf. AE106）ためには踏み出す瞬間があったはずであり、踏み出す瞬間がないということは、神の命令はいつまでたっても私に届いていないということも意味してしまうのではないだろうか。もちろん、可傷性が直線的な時間の流れの上で常に現象せねばならないと言っているわけではない。レヴィナスが避けたいのはまさにこのことである。本稿がここで問うているのは、直線的な時間の流れの上でとは別の仕方で現象していなければならないのではないのか、である。

ところで、先述したように、『別の仕方で』において可傷性は超越論的位相のもとで提示されていた。これを「無限責任」の観点から見た場合、超越論的には無限責任は成就されていることが示されてはいないだろうか。注目すべきは、「身代わり」の「私は他者だ」という構造である。他者に対する責任を担うことは他者への接近を意味するが、とするなら無限責任とは他者に無限に近づくことであり、その成就とは他者になることであろう。まさに「身代わり」という主観性の本源的なあり方は「私は他者だ」というあり方である。それゆえに、超越論的には「私は子において他者である」という事態に無限責任の成就を見て取ることができるのではないだろうか。ただし、『別の仕方で』と異なりこの主観性そのものがそのまま現象しない限り、無限責任の成就是現象しないと言えるだろう。レヴィナスの言い方を借りれば、「無限責任の成就」は、「メシア的意識」にではなく「メシア的意識の極度の覚醒」に見て取られねばならないだろう²¹。

先の可傷性の現象の問題に戻ればどうなるだろうか。もし聴取の瞬間に立ち会うことができるなら可傷性それ自身が現象するのであるから、その瞬間においては無限責任が成就されていることになるだろう。つまり、可傷性の現象の問題と無限責任の成就の問題は同じ問題だと言えるだろう。それゆえ、先の問いは次のように言い換えることができる。すなわち、無限責任の成就が現象したからこそ、我々は他者へと一步踏み出してしまうのではないのか。

あくまでたとえだが、生み落とされた瞬間に、生まれてきたというただその尊い事実（現象）だけによって、その赤子はそうとは知らずに既に親孝行を果たし終えており（つまり、親にとっては親孝行などこの瞬間は問題にはならない）、親孝行がそれとして現象してくるのはその後のことなのではないだろうか。もしこのような場合があるなら、生み落とされた瞬間に親孝行の成就が現象していると言えるのではないだろうか。これと同様に、「無限責任」かどうかなどが問題になる以前に、主体の側から言えば「聴取した」（先のたとえで言えば、「生まれた」）という事実（現象）があり、「顔」の側から言えば「聴取してくれた」（先のたとえで言えば、「生まれてくれた」（出産における母親は絶対的な弱者、すなわち「顔」だとも言えるだろう））という形で、聴取の場面では主体にとっても「顔」にとっても「無限責任」のことなど問題ではない瞬間があり、その後になって無限責任がそれとして現象してくるのではないだろうか。だからその瞬間においては無限責任の成就が現象していると言えるのではないだろうか。

母親（「顔」）の立場から「生まれてくれた」（「聴取してくれた」）などという上のたとえは、他者との非対称性（cf.TI24）を徹底させていくレヴィナスからすれば容認できないだろうが、事柄として見た場合、レヴィナス自身にこのように問いかけることはゆるされるだろう。

とはいえ、可傷性を現象させる道のりは困難である。可傷性そのものが現象することは待ち合わせに間に合うことである以上、能動性が作動し出す可能性があるからである。能動性の介入しているそのような成就なら、既に現象している無限責任を実際に果たし終わったのもうその責任からは解放されていますと主張することに等しいだろう。無限責任の成就是責任の消失を意味することになるだろう。無限責任の成就など最もあってはならないというのはこの意味である。しかし、今問題にしている無限責任の成就とはそのような成就とは別の仕方での、無限責任かどうかなど念頭にないレベルで発生する成就である。だから「無限責任の成就」という言い方自体がそもそも相応しくないのかもしれない。

ともかく、成就であるからには待ち合わせに間に合っていることも事実である。だから、能動性なしに待ち合わせに間に合うこと、より正確に言えば、主体が不在のまま待ち合わせに間に合うこと、私は私ではなく他者だという現象が必要だと考えることができる。しかし、単に私が他者であるだけなら、現象として私は消失しているはずであるから、単に「他者だ」としか、あるいは単に「私だ」としか言えないだろう。その場合、私が他者の身代わりになっているとは言えないだろう。だから、私の自己性がなおも確保される仕方では私は他者だという現象が必要だと考えねばならないだろう。他者との関係が充足することなしにその他者との「待ち合わせに間に合う」というこの特異な時間性、無限責任の成就において流れる時間性、それが「メシア的時間」であり、この時間性を可能にする上述の構造を、レヴィナスの言い方を借りて、「時間の新たな構造」と言うこともできるだろう。

ii 節 結論——「顔の彼方」における無限責任の成就の可能性

本稿は可傷性が「顔の彼方」で実は現象していたのではないかという見通しを持っている。というのも、実は、レヴィナスにおいて情感性の中でそれ自身として現象している部分があるからである。それは享受の情感性である。レヴィナスの享受の分析が明らかにしたのは、飢えにおいて飢えが飢え自身を享受することであった。それは飢えにおいて享受が享受として現象していることを示している。そして享受においては自己性がエゴとして現象していることも示されている。ということは、他者の他者性を奪わない仕方で他者を享受すること、つまり、エゴが作動することなしに他者を享受すること、換言すれば、享受であるという点で自己性が確保されつつもエゴの非作動という意味で私が不在となっているので他者を享受する時、自己性を失わない仕方で私の内に他者が入ってくる、つまり私は他者だという、このような享受することが可能ならば、この享受の現象は可傷性の現象でもあるのではないだろうか。

まさにこのような「〈他者〉の享受」（TI233）という問題構成を取って「顔の彼方」はエロスの現象を描いており（2章 i 節参照）、「子を生むこと・父性」論の中でエロスの関係における自己性として「私は子において他者である」が取り出される。そしてこの「私は子において他者である」は可傷性の規定なのであるから、「顔の彼方」で可傷性そのものが現象している可能性、ということは、無限責任の成就が現象している可能性、メシア的時間が流れている可能性——すなわち、時間の新たな構造においてメシア的意識が極度に覚醒している可能性——、それを見て取ることは不可能ではないと思われる。

本稿の結論は次のとおりである。「本書の範囲を越えている」のは無限責任の成就／時間の新たな構造／メシア的意識の極度の覚醒を主体の現在的無限化の観点から分節化することであって、この成就・構造・覚醒自体は分節化されないままに「顔の彼方」に渦巻いている可能性をレヴィナスが感じ取ったからこそ、「顔の彼方」の末尾にそうした成就・構造・覚醒について書き残したのではないだろうか。

本稿は、「顔の彼方」そのものの無限責任の成就の可能性をいわば形式的に引き出してきたにすぎない。「顔の彼方」における「子を生むこと・父性」としての主体が可傷性（現在的に無限化された主観性）の現象であるならば、「顔の彼方」においてエロスの関係の「あとに」子を生み父となるのではなく、「ただ中」で子を生み父となり、しかも「ただ中」でそれが幾世代にも継続されていく必要がある。さらに、「顔の彼方」での「他者の享受」というエロスの現象が可傷性（無限責任の主観性）の現象でもあるのなら、「顔

の彼方」のエロスの関係の中に責任の契機が含まれている必要がある。また、「顔の彼方」での自己性がメシア的意識であるなら、「顔の彼方」で何らかの仕方で「神的」な契機が獲得されているはずであるし、神的なメシア的意識が現象するのなら、それと相即している神も何らかの仕方で現象するはずである²²。そして、エロスにおける子を生むこと・父性・可傷性として現象する自己性の可能性の条件が十分に明らかにされる必要がある。次になすべきは、これらをレヴィナス自身の記述をもとに、無限責任の成就の内実として積極的な仕方で提示していくことである。別の機会に論じたい。

凡例

1. レヴィナスの著作からの引用は、該当箇所以下の略記号（著作名）と数字（ページ）を（ ）で括って付記する。
2. 〈 〉は原文中で大文字で始まる用語である。
3. [] は引用者による補足である。
4. 「 」は原文中の《 》に対応している他、訳文の文意を理解しやすくするためにも用いた。
5. 重要な用語については（ ）内に原語を示す。

略記号

Emmanuel Lévinas

EE : *De l'existence à l'existant*, Vrin, 1986(1947).

TA : *Le temps et l'autre*, Fata Morgana, 1979(1948).

TI : *Totalité et Infini*, Nijhoff, 1961.

DL : *Difficile liberté*, Albin Michel, 1976(1963).

AE : *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, 1974.

DVI : *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, 1982.

EN : *Entre nous*, Éditions Grasset et Fasquelle, 1991.

註

¹ Michel Henry, *L'Essence de la manifestation*, 2 vol., P.U.F., 1963, p.75.

² *Ibid.*, p.281.

³ *Ibid.*, p.288.

⁴ *Ibid.*, p.279.

⁵ *Ibid.*, pp.595-596.

⁶ 『存在するとは別の仕方で、あるいは存在の彼方へ』（1974年）では、やはり「見ること

モデル」である「志向性」という語はこうした別の現象性に対しては全く使用されなくなる。3章 i 節参照。

⁷ 本稿では主題的に扱うことができないが、アンリにおいてもレヴィナスにおいてもこの情感性の内には身体性が刻み込まれている。この身体性とは、アンリの言葉で言えば、外的身体・物体 (corps) ではなく、「情感的質」としての「肉 (chair)」(cf. M. Henry, *Incarnation*, Seuil, 2000, p.90) である。つまり、我々の苦しみや喜びの感情は思考のレベルのものなのではなく身体的な事柄であって、むしろ「身体」を常に外的な物体と見なすことをアンリは批判する。レヴィナスの場合も、「美味しいスープで生きている」(TI82) といった表現が端的に示しているように、思考レベルの外的なものではない情感的な身体性が享受のレベルに刻み込まれていると言えよう。

⁸ M. Henry, *op. cit.*, p.60.

⁹ 1章 ii 節で少し触れた「家に住むこと」が可能となるのは、実は、現前しない他者（女性的存在）に迎え入れられることによってである (TI131)。前節で確認したところでは、女性的存在とのエロスの関係においては愛す者は「主体という自分の地位を失う」のであった。それに対して、「家」における女性的存在はむしろ「自我」の成立の過程に与している。しかもこの二つの女性的存在は全く別の文脈で記述されるので、統一的に理解するには解釈が必要である。本節で確認したようにエロスには自我として享受する可能性が伴っており、その可能性を積極的に取り出すならば「家に住むこと」になるのではないかというのが本稿の解釈である。

¹⁰ 聖書は『聖書 新共同訳』（日本聖書協会、1998 年）を用いた。略語もそれに従った。

¹¹ ただし、ここでレヴィナスは実際のイスラエルという国家だけを念頭においているわけではない。というのも、こうした仕方で「生み増える」のはユダヤ民族だけではないだろうからである。レヴィナスはイスラエルを「道徳的カテゴリー」(DL39) だと言っている。とはいえ、たとえ「道徳的カテゴリー」であるにせよそれが「イスラエル」であることは確かである。

¹² Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Husserliana, Bd. X, Martius Nijhoff, 1966. ちなみにアンリもフッサールのこの原印象の議論に注目している (ex.. M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, P.U.F., 1990, chap.1)。註 13 参照。

¹³ このような直接性の理解は先述したアンリの「自己-触発」の理論とは相容れないように思われる。しかし、アンリが晩年のキリスト教の哲学によって「自己-触発」の内に裂け目を入れることで、レヴィナス的直接性を読み込むことも可能になると思われる。これについては別の機会に論じたい。

¹⁴ レヴィナス自身は『別の仕方で』において、主観性の絶対的受動性に権能・能動を引き込むのを防ぐべく「超越論的」という語をはっきりと拒絶している (ex. AE179) のだが、レヴィナスの「可傷性」がそうした超越論的主観性の可能性の条件でもある限りで、「原・超越論的」という術語がふさわしいかもしれない。「原・超越論的」とい術語については、永井晋、「自己産出する生」、『現象学の転回』、知泉書館、2007 年、参照。

¹⁵ Cf. Bernard Forthomme et Jad Hatem, *Affectivité et alterité selon Lévinas et Henry*, Cariscript, 1996, p.43. また、註 14 参照。

¹⁶ 註 21 参照。

¹⁷ 責任の無限化に見て取られる「生ける無限」については次節参照。また、与えること・暴露・聖潔とは可傷性の言い換えである。

¹⁸ これに関して、高橋哲哉はレヴィナスの主体の直線的無限化を強烈に批判している（『記憶のエチカ』、岩波書店、1995 年、参照）。『別の仕方』の主体の現在的無限化以降もレヴィナスは国家を論じ続けているが、その場合の国家論は『別の仕方』第 5 章での「正義」の議論の延長上にあるのではないかと今のところ考えている。というのも、本稿で扱うことはできないが、レヴィナス自身としては、「正義」の問題は意識や認識のレベルのことだとして可傷性といったんは切り離していると思われるため、主体の現在的無限化の場所それ自体に国家の場所を置いていないように思われるからである。ただし、『別の仕方』以降の国家論についても、「子を生むこと」の直線的な無限化が陰にレヴィナスを牽引しているという考察もある（杉村靖彦、京都大学文学研究科宗教学特殊講義、2009 年における考察を参考にした）。こうした問題を解きほぐすには、アンリとレヴィナスの身体論の比較検討が重要になるだろう。アンリは身体性そのものには一切の外部を認めないが（註 7 参照）、レヴィナス的身体には物的な契機が存しているように思われるからである。これについては別の機会に論じたい。

¹⁹ ここでは一つ一つ取り上げて確認していくことはできないが、実際、『別の仕方』以降においてレヴィナスはエロスに否定的意味しか与えていないのではない。Cf. *Le temps et l'autre*, Fata Morgana, 2^e éd. 1979, pp.14-15 ; *Du sacré au saint*, Les éditions de Minuit, 1977, p.143 ; *Entre nous*, Éditions Grasset et Fasquelle, 1991, p.258. これらの記述は可傷性におけるエロスの契機の混在を示していると思われる。また、この点に関する詳細な検討を含んだものとして、港道隆、「顔の彼方？（上）（下）」、『思想』861 号、864 号所収、岩波書店、1996 年、がある。氏の研究は主に『全体性と無限』と『別の仕方』の間の異動に光をあててレヴィナスのエロス論について考察したものであり、本稿も氏の研究を多く参照した。

²⁰ もちろんレヴィナスは「神の生起・過越しの現象」という表現を用いることはないし、表現として見た場合でも奇妙なものであろう。これについては註 22 参照。

²¹ 「覚醒 (vigilance)」や「目覚め (réveil)」といった語でレヴィナスが一般的に語るのは「享受や意識の主体から責任の主体へ」という流れである。この流れは『全体性と無限』の場合は「他者に対する責任の主体になる」ということになるから、責任の主観性はそれ自身として現象していると言える。指摘したように『全体性と無限』ではそもそも「責任の固有の主観性（情感性・現象性）」であるために、責任の主体は「意識」という語で記述されることになる（ex.TI215）。それに伴って、「覚醒した現前」（TI274）という表現が責任の主体に対して用いられてもいる。それゆえ、「メシア的意識」は、『全体性と無限』の場合はそれ自身としての現象であり、「極度の覚醒」は現象の程度の問題ということになるが、本稿の見方では、これは程度の問題ではなく現象性の問題である。ともかく、「極度の覚醒」であるならば「メシア的意識」のはっきりとした現象が示されていると考えてよいだろう。他方、『別の仕方』の場合、「近さにおいて私はそもそも他者に対する責任を負っていたと気づく」ということであるから、「覚醒」とは可傷性それ自体の現象ではなく「待ち合わせに遅れること」という現象である。主体の現象学的身分としては積極的に「意識」である（ただし、単に〈他〉を回収する〈同〉ではなく、「責任」に気づいた「疚しさ」＝「疚しい意識 (mauvaise conscience)」である）。『別の仕方』でレヴィナスが「極度に覚醒する」

という言い方をすることがないのは、その場合可傷性自体の現象を指示してしまうことにもなりうるという事情もひょっとしたらあるのかもしれない。

²² この点が明らかになることで、前章 ii 節で本稿が用いている「神の生起・過越しの現象」という奇妙な表現の意味が十分に理解できるものとなると思われる。註 20 参照。