

神、文学、顔を隠す他者

レヴィナスを読むブランショ

上田 和彦

<アル>に混じりあうことがあり得るまで超越する<神>

エマニュエル・レヴィナスは、二冊目の大著『存在することとは別の仕方
で、あるいは、存在することの彼方へ』（1974 年）の翌年に発表した「神
と哲学」（1975 年）において、<神>の超越について次のように書いている。

あの倫理的な転回において、<欲望をかきたてるもの>から<欲望をかきたてない
もの>へのあの転送において、他者への接近を命じるあの奇妙な務めにおいて、
<神>は対象性、現前、存在することから引き離される。<神>は対象でも、対話
者でもない。<神>の絶対的な遠ざかり、<神>の超越は、他者にたいする私の責
任—これはとりわけ非エロスのなものである—へとかわる。先程の分析をもと
にすれば、<神>は単に「第一の他者」、「典型的な他者」、「絶対的な他者」
であるのではなく、他者とは他のもの、他の仕方では他なるもの、他者の他性に
先立つ他性、つまり、隣人にたいする倫理的な服従に先立つ他性によって他なる
ものであり、あらゆる隣人と異なり、不在になるまでに、アル [il y a] のご
わめきと混じりあうことがあり得るまでに超越する。この混じりあいにおいて、
隣人の身代わりになることが、存在することの内へ我執することから抜け出る
こと[désintéressement]として、言い換えれば、高貴さとして勝り、それによって、
<無限者>の超越が栄光として立ち上る¹。

ここで問題にしたいのは、<神>と<アル>とが混じりあうことがあり得る、と
云われている点である。『実存することから実存者へ』（1947 年）²以来レ
ヴィナスは、<アル [il y a]>という言い回しで呼ばれる<存在すること>か

¹ Emmanuel LEVINAS, «Dieu et la philosophie» in *De Dieu qui vient à l'idée*, deuxième édition, 1986, Vrin, p. 114-115. この論文は、*Le Nouveau Commerce*, cahier 30-31, 1975, に掲載された。以下この論文を引用する際には、DI の略記号を用い、上記の単行本の頁数を記す。なお、引用する箇所に関して、テキストの相違はない。引用文中の、[] は訳者による付記、◇、下線、「」は、それぞれ、原文での大文字、イタリック、ギョメに相当する。

² *De l'existence à l'existant*, Editions de la Revue Fontaine, repris par J. Vrin, 1947

らの脱出はいかなることかと問うてきた。＜私＞が他者にたいして責任を負うことは、まさに、＜アル＞からの＜私＞の脱出と考えられた、とレヴィナスは云う³。この他者にたいする＜私＞の責任は、『存在することとは別の仕方、あるいは、存在することの彼方へ』に至ると、無限者—＜神＞の名も既に用いられている—の栄光を証すとされる。＜私＞が他者にたいして責任を負うことが、とりもなおさず、無限者—それは、「神と哲学」において、「欲望をかきたてるもの」としてまず第一に考察され、＜神＞の名は考察の途上で当てられる—の栄光を証すこととなるのは、上の引用文の言葉を用いるなら、無限者（＜神＞）が＜私＞に「他者への接近を命じる」からである。＜神＞の命令の「伝達」のされ方についてレヴィナスがどの様に考えるかはひとまず措き、レヴィナスの述べたことを敢えて図式化してみよう。他者の他性に「先立つ他性」によって他なる＜神＞の命令が＜私＞に「伝達」され、そして＜神＞のこの命令に「よって」＜私＞は他者に接近し、そして＜私＞は他者の身代わりになることによって、＜存在すること＞の内から脱する。従って、＜私＞が＜アル＞という非人称的な＜存在すること＞から解放されるのは、＜神＞の命令に「よって」である。その＜神＞が＜アル＞と混じりあうことがあり得る、と云われているのである。ここで素朴な疑問が生じるであろう。＜アル＞と混じりあうことがあり得る＜神＞は、いったい如何にして、他者にたいする「倫理的」な関係を＜私＞に定め、それによって、＜私＞を＜アル＞から抜け出させることができるのだろうか。＜私＞の側から言うならば、＜神＞の命令に、＜アル＞に混じりあうことがあり得る＜神＞の命令に、＜私＞は如何にして従うことができるのか。＜神＞の命令自体が＜アル＞のざわめきに混じりあい、決して伝わることがないのではないかと、と恐れる必要はないのだろうか。

このような素朴な疑問に対して、次のように説明する人がいるかもしれない。件の命令は＜私＞の意識には決して表象されない、それは、過ぎ去ったいかなる現在においてもそれとして現前したことはない、とレヴィナスは云うのであるから⁴、上の引用文においても、＜神＞と＜アル＞とが混じりあうというのは、＜私＞の意識に＜神＞は現前しないということにすぎない。＜神＞は、「対象でも、対話者でもない」とされている。＜神＞は意識に対して＜存在する者＞として己を示すことはない。＜神＞は「不在」である、つまり＜存在する者＞

³ [...] la responsabilité pour autrui, l'être-pour-l'autre, m'a paru dès cette époque arrêter le bruissement anonyme et insensé de l'être. C'est sous la forme d'une telle relation que m'est apparue la délivrance de l'«il y a». (*Ethique et infini*, Fayard, 1982, p. 51)

⁴ « [...] l'ordre n'a jamais été représenté, car il ne s'est jamais présenté [...] ». (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye, p. 189) 以下この書を引用する際には、AE の略記号を用いる

として存在するのではなく、超越する。それ故にこそ、<神>は、存在する者なき<存在すること>—<アル>—に混じりあうことがあり得るまで超越する、と云われているのである、云々、と。しかしそれならば、<神>は不在であるまでに超越しているとだけ書けばよいはずだ。なぜことさら、<アル>との混淆可能性についてレヴィナスは触れざるを得なかったのであろうか。

『存在することとは別の仕方で…』に、レヴィナス自身が次のように自問している箇所が見られる。

これまで何度も指摘したことであるが、他なる者の近さからはじまる一つの道を辿れば、存在の現れにまで至る。この点に関してはもう一度後に戻ることにしよう。ところで、他なる者の身代わりになること、存在することの内へ我執することから抜け出ること、或いは<存在すること>の断絶として記述された主体性、存在論的問題の究極性ないしは優位に異議を唱えるように導く主体性は、存在することを生じさせながらも、それを蔽いのけるのだろうか。存在することは、非人称的な作用として、絶えることのないさざ波として、鈍いざわめきとして、アルとして、存在することを誕生させた意味作用をのみこみはしないのか。執拗に続くあの非人称的な騒音は、現代ひしひしと感じられる世界の終わりのきざしではなからうか⁵。

ここで触れられている「存在することを誕生させた意味作用」とは、他者にたいする<私>の責任の根本構造たる「他のための一者」（l'un-pour-l'autre）という「意味作用」（signification）のことである。この「他のための一者」という「意味作用」は、最初に分析した引用文をもとにして考えるなら、「隣人にたいする倫理的な服従に先立つ他性によって他なる」<神>の「意味作用」—命令を傳達する（signifier un ordre）の意とレヴィナスはする⁶—、すなわち、隣人に従うことを定める命令を証すものである。つまりレヴィナスは、「無意味⁷」たる<アル>が、<神>の命によって定められた「他者にたいする私の責任」という「意味作用」をのみこむことはないか、と自問していたのである。<アル>にのみこまれはしないかと危惧される「倫理的」関係において、<アル>に混じりあうことがあり得る<神>の命令を、<私>はいかにして証すのであろうか。<アル>に曝された<私>が、<神>の命令を証すようには他者に応えられない事態、言葉を換えれば、他者に応えていても<神>の命令は証されない事態はあり得ないのであろうか。レヴィナスは、「この混じ

⁵ AE, p. 178, l. 21-30

⁶ DP, p. 124, l. 16

⁷ AE, p. 209, l. 5

りあいにおいて、隣人の身代わりになることが、存在することの内へ我執することから抜け出ることとして、言い換えれば、高貴さとして勝り、それによって、無限者の超越が栄光として立ち上る」、としていた。レヴィナスによれば、<神>が<アル>と混じりあう可能性があっても、<アル>の無意味が「他者のために」という「意味作用」をのみこむ可能性があっても、「隣人の身代わりになること」という倫理的関係はゆるがない。<神>と<アル>とが混じりあう可能性のあるにしても、<神>の命令は「『泥棒のように滑り込んで』、私が知らないうちに私を触発する⁸」。<アル>の無意味が「意味作用」を脅かすにしても、「アルの不条理は一他のための一者の様態である限りにおいて、負われる限りにおいて一意味する」。つまり、<アル>の無意味を負った主体性が底なしの受動性に達し、「他者のために」一埋め合わされることのない「他者への償い」一を「自己」が「意味する」⁹。要するに、<私>が他者の責任を負うことにおいて、<アル>の無意味は、他者への身代わりを可能にするように「自己」に負われて「意味作用」を構成し、<神>のほうは、<アル>のざわめきから栄光として区別され証される。このようなレヴィナスの思想には、何の問題もないのであろうか。

レヴィナスを読むブランショ

<アル>と「文学」

先に引用したレヴィナスの文の一部を引用しながら、ブランショは次のように書く。

レヴィナスは<神>の名を口に書くにしても、<神>をつうじて宗教や神学に入り込むことはなく、<神>を概念化することもなく、私たちに次のことを予感させる。他者にあてがわれた他の名であることのない、他者とは常に他なる、「他の仕方では他なる」、限りの無い超越、或いは、無限なるものの超越—この超越に、私たちは<神>を厳密に従わせようとする—、この超越は、「アルのざわめきと混じりあうことがあり得るまで」、常に不在となりつつある、ということ

⁸ AE, p. 191, l. 22

⁹ AE, p. 208-209

を。[引用を中断する。]¹⁰

ここまで、ブランショはレヴィナスの思想をほぼ忠実に呈示している、と言うことができよう。ほぼ忠実に。というのも、ブランショは「限りの無い超越、あるいは、無限なるものの超越」に「私たちは<神>を厳密に従わせようとする」と書くが、この「私たち」にレヴィナスも含まれているかどうかは曖昧であるからだ。つまり、「私たち」は、レヴィナスの思考に従って、<神>を無限の超越に厳密に従わせて思考しようとしているのか、レヴィナス自身が<神>を無限の超越という概念に従ってだけ思考しようとしているのか、この点が明確にされていない。確かにレヴィナスは無限の超越から<神>を思考してはいる。しかし、レヴィナスは無限の超越に、「善の語を私たちに口授する¹¹」ものを結びつけている。ブランショは、無限と善との関係、無限と他者との関係についてレヴィナスが書いたことには触れないまま、無限の超越が<アル>と混じりあうことがあり得る、とレヴィナス自身が書いた事だけに先ず第一に注目させる。そして即座に、ブランショは<アル>へと話題を転じる。

ところで、ハイデガーの<アル> [es gibt] に全く依拠することなく、ハイデガーが構造的に全く異なる分析を呈示するよりもずっと以前に、レヴィナスが<アル> [il y a] と名付けたものは、いったいどういうことなのだろうか。[このようにして、ブランショ自身が<アル>を解釈しはじめる。なお、ここから次の引用中断まで、原文には読点はない。]<アル>は、レヴィナスが提示したこの上なく魅惑的なことの一つである。彼の誘惑でもある。超越の裏の如くして、従って超越と区別がつかず、存在の用語で記述しうが、ただし、存在しないことの不可能性としてだ。中性的なものの絶え間ない執拗さ、名の無いものの夜のざわめき、始まることは決してないもの（従って、無起源・無秩序的である、なぜなら、開始の決定から永遠に逃れるから）、絶対的なもの、ただし絶対的な不定としての絶対的なものだ。それは魔法にかける、つまり、不確かな外へと引き寄せる。欺く者（邪神）と呼んだとしても、私たちが簡単に追い払うことはできない或他者のように、限り無く真理の埒外で話すことによって。追い払うことができないのは、それが揶揄であるからではなく、陰険に抑えられた笑いでしかないその発話が、しるしを与えながらもあらゆる解釈を怠り、無償でもなく、陽気でもなく、厳かであり、また、深刻さの幻のようでもあり、従って私たちの調子をこの上なく狂わせるものであり、そう、この発話が、場

¹⁰ «Notre compagne clandestine» in *Textes pour Emmanuel LEVINAS*, Jean-Michel place, 1980, p. 85-86

¹¹ DP, p. 113, l. 3-4

と光としての存在の力を私たちに拒むのにもっとも向いた運動でもあるからだ。
それはおそらく、文学の贈与である […] ¹²。

このようにしてブランショは、<神>が<アル>に混じりあうことがあり得るとレヴィナス自身が書いたことから出発しながらも、レヴィナスの議論の流れから巧みにはなれ、<アル>と「文学の贈与」を結びつける。レヴィナスが書いたことはどのようにずらされているだろうか。三つの点に注目しよう。

1) <アル>は「超越の裏の如くして、従って超越と区別がつかず」、とブランショは書く。確かにレヴィナスは、超越する<神>が「<アル>と混じりあうことがあり得る」とは書いている。しかし、レヴィナスは、「この混じりあいにおいて、隣人の身代わりになることが、存在することの内へ我執することから抜け出ることとして、言い換えれば、高貴さとして勝り、それによって、<無限者>の超越が栄光として立ち上る」、と続けているのである。この点に触れないまま、ブランショは、レヴィナス自身も認めるはずの<アル>の特徴—「存在しないことの不可能性」、「中性的なものの絶え間ない執拗さ」、「名の無いものの夜のざわめき」—を「超越と区別がつかず」と並置する。ブランショは、<アル>が「超越と区別がつかない」という考え方を、あたかも何の問題もないかの如く、すべりこませている。

2) そしてブランショは、「始まることは決してないもの（従って、無起源・無秩序的 [an-archique] である、なぜなら、開始の決定から永遠に逃れるから）」、と続ける。確かに<アル>には「開始点」がないとレヴィナス自身が述べている¹³。しかしながら、「無起源・無秩序的」という形容詞は、「人間主義と無起源・無秩序」（1966 年）以来、意識の経験に先立つ倫理的関係を形容するために専ら用いられている¹⁴。例えば、『存在することとは別の仕方である……』（1974 年）においては次のように用いられている。「先行する如何なる契約によっても正当化されない或る責任のうちで、他者にたいする責任のうちで、或る倫理的な状況のうちで、<無起源・無秩序性>の超存在論的かつ超論理的な構造が描かれる […] ¹⁵」。他者にたいする責任の起源を意識が表象することができないにもかかわらず、<私>は他者に従っているという事態、無限者（<神>）の命令が他者にたいする責任の原因＝起源として意識に捉えられないにもかかわらず、<私>は他者に従うことによって無

¹² *op. cit.*, p. 86

¹³ *Le temps et l'autre*, quadrige/PUF, 1983, p. 28

¹⁴ «Humanisme et An-archie» in *Humanisme de l'autre homme*, 1972, pp. 65-82.

¹⁵ AE, p. 129-130

限者 (<神>) の栄光を証しているという事態、それが<無起源・無秩序>で指されているのだ。<アル>をこの語で形容することで、ブランショは何をしようとしているのだろうか。

3) <アル>は「魔法にかける、つまり、不確かな外へと引き寄せる。欺く者 (邪神) と呼んだとしても、私たちが簡単には追い払うことはできない或る他者のように、限り無く真理の埒外で話すことによって」、とブランショは続ける。<アル>が「魔法にかける」様が、「或る他者」の話し方になぞらえられていることに注目しよう。確かに、この「或る他者」の記述は、レヴィナスの『全体性と無限』の一節を念頭においてなされたものである。「欺く者」、「邪神」、「揶揄」、「陰険に抑えられた笑い」、「しるしを与えながらもあらゆる解釈を怠り」、「深刻さの幻」等の表現は、レヴィナス自身が用いた表現のままであるか、若干の変更が加えられただけである¹⁶。しかしながら、レヴィナスは、これらの表現によって記述した他者の話し方を、ブランショが云う「場と光としての存在の力を私たちに拒むのにもっとも向いた運動」と結びつけていただろうか。確かにレヴィナスは、他者が「邪神」(malin génie)である事態について述べてはいる。「無言の世界は、他者—それが邪神であるにしても—に起因する世界である。この世界の両義性は揶揄のなかに巧みに入りこんでいる。このように、無言とは単に話さないことではない。話すことが、無言の奥底で、まるで陰険に抑えられた笑いのようにしてある。無言は言語活動の裏面である。対話者がある記号を与えたが、あらゆる解釈を怠った。そこでこそ無言がおびやかす。」¹⁷ また確かに、邪神の欺きを想定する<私>は、あらゆる現象を、邪神がその意味をことごとく取り違えるように振り出した記号ではないかと疑い、コギトの明証性によってすら一神の真正さを想定することなしには一懷疑をとめることが出来ず、懷疑が際限なく続き、「別のところで私たちがアルと呼んだ、絶えず深まり続ける深淵へと降りていく運動¹⁸」に巻き込まれる、とは云われている。しかし、<アル>に近づく懷疑は、他者が記号にもたらす「援助」によって止められる、とレヴィナスは論を展開しているのである。「話すということは、他者にとって、発した記号に援助をもたらすこと、記号によってなされる己自身の顕現に立ち合うこと、この立ち会い・援助によって両義性を防ぐことで

¹⁶ *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*, Nijhoff the Hague, 1961, pp.63-64 以下この書から引用する際には、TI の略記号を用いる。

¹⁷ TI, p.64, l. 6-11

¹⁸ TI, p. 66, l. 3-4

ある。¹⁹⁾ レヴィナスにとっては、他者がもたらすべき「援助」を怠っている事態、他者が邪神となることによって生じる事態、<私>が<アル>に近づく事態、それは否定的な事態なのであり、この事態は、他者が顔を<私>に「表出」することで—他者が話すことで—導入される「根本的な率直さ」（la franchise première²⁰⁾）によって乗り越えられる。「現れの両義性は<表出>によって乗り越えられる。<表出>とは、他者が私に現前すること、意味作用の初原的な出来事である。²¹⁾」レヴィナスが、邪神としての他者からではなく、「表出」する他者から、他者に対する<私>の責任を思考し²²⁾、この責任によって規定された主体性から「存在することの彼方」を思索していったことを鑑みれば、邪神としての他者によって生じる事態こそが「場と光としての存在の力を私たちに拒むのにもっとも向いた運動」であるとするブランショは、レヴィナスが書いたこととは異なることを思考するように読者を促していることになる。しかも、レヴィナスが乗り越えるべき事態として記述した、邪神としての他者が<私>を<アル>へと接近させる事態、この事態に留まることが、あたかもレヴィナスが思考する「存在することの彼方」であるかのよう、ブランショは書いているのだ。

このようにしてブランショは、レヴィナスの思考を論じながら、<アル>と「文学の贈与」を結びつける。

それは [<アル>ないしは、<アル>の魅了の仕方]、おそらく文学の贈与である。文学について、それが酔いを覚ますことによって酔わせるのか、それとも、魅了し吐き気を催させる文学の言葉が、あらゆる言葉の晦渋なところを、言葉のうちにあって明示されることから免れ顯示することを逃れるものを解明してみせるという約束（文学が守り、かつ、守らない約束）であるから、私たちが最終的に惹きつけるのではないのか、人は分らない。つまり、それもまた非現前の痕跡であり、透明さの不透明さである²³⁾。

<アル>の「話し方」と「文学」が結びつけられているのは、言葉の解読不可能性の観点からである。「文学」は、何を言おうとしたのか結局のところ私たちに分からせないままに、言葉を与える。つまり、「しるしを与えながら

¹⁹⁾ TI, p. 64, l. 12-14

²⁰⁾ TI, p. 71, l. 22

²¹⁾ TI, p. 64, l. 33-34

²²⁾ 例えば、次のような箇所。「自己表出する存在は自らを押しつける。ただそれは、まさしく、彼の貧困と赤裸々さ—彼の飢え—から私に呼びかけ、私がこの呼びかけに耳を傾けないでいることができないように、自らを押しつけるのだ。」 TI, p. 175, l. 3-5

²³⁾ op. cit., p. 86

もあらゆる解釈を怠る」「或る他者」のように話す<アル>のように、「文学」も言葉を与える。以上の文脈からすると、ブランショは次のように述べていることになる。<神>が<アル>と混じりあうならば、<神>が<私>に他者への接近を命令したとしても、その命令は<アル>のざわめきと、「文学」の言葉と、見分けがつかない。また、<神>が命令したかどうか、<アル>のざわめき、「文学」の言葉からは分らない。しかしながら、そのような言葉の贈与に曝されてこそ、「場と光としての存在の力」が拒否される。それでは、この事態とは異なる「存在することの彼方」——レヴィナスが呈示した「存在することの彼方」——を、ブランショは認めるであろうか。ブランショは、先の引用の後でようやく、「<無限者>の超越が栄光として立ち上る」ことに言及する。

神が、至高の超越、すなわち存在することを越える善によってすら、この解きはぐすことのできない筋立てに己を捧げねばならず、おそらくヘーゲルが悪無限と名付けた帰路無しの反復を直接には（廉直さへの、聴取されない、呼びかけによる以外は）取り除くことができないということ、このことが、私たちを越えるからこそ必然的に私たちに関わる或る要請の前に私たちを置く。つまり、その要請とは、聖なるものと聖人、「神殿」と「劇場」の両義性において、私たちを神曲の観客にして役者、そして同時に証人にもするものだ。そこで、もし終いに笑おうとしたら、「笑いは私たちの喉に引っかかる」²⁴。

確かにブランショは、「廉直さへの、聴取されない、呼びかけ」によって、<神>が<アル>との混淆から身を引き離す可能性を認めているようにみえる。つまり、他者と「廉直に」向き合うように<私>に「呼びかける」ことによって、<神>は<アル>のざわめきから己を区別する、と云われているようにみえる。しかしながら、この「呼びかけ」は「聴取されない」とされている。確かにレヴィナスは、<神>の命令が意識には聴取されないことを強調する。他者に従う命令を意識が聴取したわけではないこと、<神>の命令は他者に応えることの「原因」ではないことを強調する²⁵。しかしレヴィナスはあくまでも、命令という「呼びかけ」が、「『泥棒のように滑り込んで』、私が知らないうちに私を触発する²⁶」、と云う。この比喩は、他者に対する責任の起源を知らないにもかかわらず<私>は他者の責任を負っているという事態、命

²⁴ *Ibid.*

²⁵ «Ordre qui n'a pas été la cause de ma réponse», AE, p. 191, l. 13

²⁶ AE, p. 191, l. 22

令を聴取することなく命令に従っているという逆説的な事態を説明するためであろう。注目しなければならないのは、レヴィナスが意識の受容性の次元での因果性を否定しながらも、それとは異なる次元での「因果性」に従って<神>の命令の「伝達」を語っていることだ。問題は、果たしてブランショが、「呼びかけ」が「意識」に聴取されないことだけを、レヴィナスに従って云っているかどうかである。神の「呼びかけ」は必然的に聴取されない、と云われている可能性はなかろうか。他者にたいする責任を<私>が否応なく負っている事態と<神>の命令との間にレヴィナスが認めた「因果性」を、問題として受けとめるようにブランショは促しているのではなかろうか。

もしもそうであるならば、ブランショはレヴィナスの思想を大きく読み換えるように促していることになる。もしも<アル>のざわめきが、もしも「文学」の言葉が、<神>の「呼びかけ」を、<私>がその「呼びかけ」に「触発」されたとされる「時」においてものみこむのなら、つまり、<神>と<アル>とが必然的に混じりあうならば、他者にたいする<私>の応え方—他者にたいする責任のとりかた—は、レヴィナスが述べたものとは異なるものとなるであろう。ここで私たちは重大な問題を前にする。つまり、レヴィナスが問題とした「存在することの彼方」が開けるのは、<神>の命令を証すように<他者>の責任を負うことによってなのか、それとも、たとえ<神>が命じたとしてもそれが<神>の命令かどうかを結局証せないまま、何を命じられたのかを証せないまま、神が命じたとおりに他者にたいする責任を負っているのかどうか証せないまま、誰がなぜ与えたのか分からない「文学」の言葉に曝されることによってなのか、という問題の前に。

これから検討したいのはただ、ブランショのレヴィナス解釈がどこまで妥当かという点である。一見するとブランショはレヴィナスの思考を歪曲しているかにみえる。確かにブランショは、レヴィナスが書いたことから出発しながら、レヴィナスが書かなかったことを導き出している。しかしながら、ブランショが書いたことが、レヴィナスが実際に書いたことと文字どおりには合致していないこと、それはそれほど重要ではない。重要なのは、ブランショが導き出したことが、レヴィナスの論述自体に論理的に含まれる帰結とどこまで合致するかである。このことを検討するためには、ブランショがレヴィナスの論述のどの地点で、レヴィナスが書かなかったことを導き出そうとしているかを厳密に捉える必要がある。

顔を隠す他者

先ず、ブランショが<アル>について述べる際に念頭においていたと考えられる『全体性と無限』の「真理は正義を前提とする」²⁷において、レヴィナス自身がどのように論を進めていたかを見ておこう。

自由に自発的に現象を知ろうとする<私>は本質的に孤立した状況にあり、<私>に現れる現象は本質的に「両義的」(équivoque)である、とレヴィナスは云う²⁸。<私>が独りで(他者と言語活動をしないで)、現象—可感的なものにせよ、可知的なものにせよ—を知ろうとした場合、<私>の知が対象として狙う現象が現れる世界は「無起源・無秩序的」²⁹であり、「現象は、近づくやいなや、仮象になりさがる³⁰」。それはなぜか。<私>は、デカルトのように、「邪神」(malin génie)を想定することによって、<現象>が己を己自身に即して示していることを疑う。もしも<私>を騙す「邪神」がいるとすれば、あらゆる<現象>(己を己自身に即して示すもの)が、仮象(己を、己がそれではない或るものとして、示すもの)であるかもしれない。「邪神」が<私>を騙して仮象を<現象>だと思わせているのではないか。この懷疑は、コギトの明証性においてすら止まらない、とレヴィナスは考える。「事実、コギトにおいて、自らの明証性を否定する思考主体は、この否定という営みそのものの明証性に到達するのだが、それは、己が否定をおこなった水準とは異なる水準においてである。そして何よりも問題なのは、最終的な肯定でも最初の肯定でも全くない明証性—なぜなら、この明証性もまた疑われることがあり得るからだ—の肯定に、主体は到達しているということである。二度目の否定の真理が肯定されるのは、更に深い水準においてではあるが、その時もまた、この真理は否定から逃れることはないものとして肯定される。それは純粹にただ単に、シジフォスの仕事であるわけではない。というのも、その都度踏破される距離が同じではないからだ。それは、絶えず深まり続ける深淵へと降りていく運動であり、それを私たちは別のところでアルと呼んだ。それは肯定と否定の彼方にある。³¹」レヴィナスによれば、懷疑によって<アル>へと近づくこの運動を止めることができるのは、<私が思考すること>の

²⁷ TI, pp. 62-75

²⁸ Cf., TI, p. 63-64

²⁹ TI, p. 63, l. 6

³⁰ TI, p. 63, l. 8-9

³¹ TI, p. 65, l. 32-p. 66, l. 5

実存の確実性ではない。デカルトがそこで懐疑を止めることができたのは、<私が思考すること>の実存の確実性が、「既に<神>の実存に依拠している³²⁾」から、デカルトが「無限の観念を所有しており、否定の後に肯定が回帰してくることをあらかじめ推し測ることができる³³⁾」からである。懐疑を止めることができるのは<私>ではなく、他者である。なぜなら、「無限の観念を所有していることは、既に<他者>を迎えたこと³⁴⁾」であるからだ。

この議論の細部が全て説得的であるかどうかは措くとして、ブランショがレヴィナスについて書いたことに関わる点だけを採り上げてみよう。まず注目しなければならないのは、レヴィナス自身が、<私>の知の無起源・無秩序性を、「邪神」を想定した懐疑が誘発する「絶えず深まり続ける深淵へと降りていく運動」に結びつけて説明していることである。無起源・無秩序性が、まさに<アル>に結びつけられてるのだ。もちろん、ここで問題となっている無起源・無秩序性は、知が知自身によって自らを基礎づける根拠を見い出せないことであり、後年主張される「先行する如何なる契約によっても正当化されない或る責任³⁵⁾」の無起源・無秩序性とは異なる。後者は、他者にたいする責任の起源を<私>は知ることができないことである。しかしながら、レヴィナスの思索を俯瞰すると、これらの相異なる無起源・無秩序性の間に、或る連関を認めることができる。今検討している『全体性と無限』の一節においては、知の無起源・無秩序性が<私>と他者との関係によって基礎づけられること、倫理的関係が知に原理を与えることが述べられる。ところで、レヴィナスによれば、知の無起源・無秩序性を基礎づける他者との関係は、<私>の知において成立する関係とは次元を異にする³⁶⁾。従って、<私>の知を基礎づける当の関係を、<私>は知ることができないはずだ。他者に対する責任の無起源・無秩序性は既に『全体性と無限』において思考されている。二つの無起源・無秩序性の連関を一文で示すなら、他者に対する責任の無起源・無秩序性によってこそ、知の無起源・無秩序性が乗り越えられる、ということになる。

さらに議論を追っていこう。孤立した<私>が現象を見つめる地平を、レ

³²⁾ TI, p. 65, l. 29

³³⁾ TI, p. 66, l. 20-21

³⁴⁾ TI, p. 66, l. 21-22

³⁵⁾ AE, p. 129, l. 37-38

³⁶⁾ 「本論全体を貫く方針は、他者が知を永久に逃れ去ることを否定することにあるのではなく、知や無知を口にするのはここではなんの意味もないということを否定することにある。なぜなら、代表的な超越であり、知の条件たる正義は、人々が主張するやもしれぬ、ノエマに相関するノエシスでは全くないからだ。」 TI, p. 62, l. 16-21

ヴィナスは「無言の世界」と呼ぶ。それは、他者との言語活動が欠けていると言う意味で「無言」である世界、<私>が「孤立して」見つめる世界のことである。先にみたように、レヴィナスによれば、もし他者との間で言語活動をしないうのなら、<私>は「邪神」の想定によって己の知の明証性を疑い、<現象>と仮象の区別ができず、あらゆる存在するものが「<私>」という存在する者も含めて一己を示しているかどうか分からない事態、<アル>に通じる事態に脅かされる。さて、注目すべきことに、この「無言の世界」もまた他者が<私>に引き渡す記号であるとレヴィナスは云う。「無言の世界は、他者から私たちに到来する或る世界である。その他者が邪神であるにしてもだ。³⁷⁾」これは如何なる意味なのであろうか。レヴィナスは次のように説明する。

かくして、無言の世界は無起源・無秩序的であるだろう。そこでは知が始まることはあり得ないだろう。しかし、無起源・無秩序的ではあっても一非意味との境に位置してはいても一、無言の世界が意識に現前している事態は、既に、到来しない言葉を待つ状態にある。かくして、無言の世界の現前は<他者>との関係の直中で、<他者>が引き渡す記号として現れる。この<他者>が顔を隠しているにしても、つまり、彼が引き渡す記号に、曖昧なまま引き渡すことになる記号に、彼がもたらすべき援助を怠っているにしてもだ³⁸⁾。

このようにして、<私>が孤立して現象を知ることと、他者との言語活動とが結びつけられる。レヴィナスによれば、<私>の孤立した知という活動は、他者との言語活動が全く欠けた事態ではなく、実は言語活動の一樣態なのである。<私>が懐疑を止めることが出来ずに<アル>に脅かされることになるのは、「他者が顔を隠している」から、<私>に引き渡す記号（世界）に「もたらすべき援助」を他者が怠っているからなのである。それでは、他者が記号に「もたらすべき援助」とは如何なるものであるのか。レヴィナスの論を要約するならば、この「援助」こそが<アル>へと通じる運動たる<私>の懐疑を止め、この「援助」こそが<私>の知を基礎づける。この「援助」が言語活動の「唯一の本質³⁹⁾」であると云われる。従って、もしも他者が、レヴィナスの主張に反して、「援助」を与えることがないとすれば、<私>は必然的に<アル>に脅かされ、<私>の知が基礎づけられることはないことになる。先にみたように、明らかにブランショは、他者が「援助」を与えない事態、他者が顔を

³⁷⁾ TI, p.64, l. 6-7

³⁸⁾ TI, p. 66, l. 25-32

³⁹⁾ TI, p.70, l. 11-12

隠す事態を思考するように私たちを導く。なぜブランショはそうするのか。なぜ、レヴィナスの云う「援助」が欠けた事態に、敢えて「存在の彼方」を認めようとするのか。これらの問いに答えるためには、レヴィナスが云う「援助」がいかなるものであるかをより厳密に捉えておく必要がある。

他者は記号の両義性を防ぐことができるか

「他者にとっては、話すということは、発した記号に援助をもたらすこと (porter secours)、記号によってなされる己自身の顕現に立ち会うこと (assister à sa propre manifestation)、この立ち会い・援助 (assistance) によって両義性を防ぐことである。⁴⁰⁾ この「立ち会い・援助」について、さらにレヴィナスは、「記号を振り出す者が、手渡す記号から決して離れずに、記号を曝すと同時に絶えず捉え直す⁴¹⁾」と説明する。プラトンの『パイドロス』(276a)に度々言及されているため⁴²⁾、レヴィナスのいう「立ち会い・援助」においても、ソクラテスが主張したこと―書かれた言説に対する話される言説の優位が問題になっているかに見える(その優位とは、ソクラテスにとって、次の三点であった。1、述べられたことに対してなされるかもしれない質問に、それを述べた当人が答えることができる。2、述べる相手を選ぶことができる。3、述べたことに関して、述べる人が自己弁護できる)。確かに、他者が記号に与える「立ち会い・援助」も、発話者が自らが述べたことに対してなされる質問に答え、自らが述べたことを弁護することによって、述べたことの両義性を防ぐこと、つまり、記号の両義性を防ぐことであるかに見える。そして、レヴィナスが「教えること」や「主題化」という語を用いてさらに次の如く述べる時、記号の両義性を防ぐ「立ち会い・援助」によって、<他者>は<私>に現象の真理をいかに知るかを教えることができ、それによって、学ぶ<私>の懐疑は乗り越えられる、と云われているかのように見える。

曖昧さや混同の終焉としての教えることは、現象を主題化することである。自己自身に即して自己を呈示する者が、この主題化の行為―記号とはこの行為である―をやり直すことによって、すなわち、話すことによって、私に現象を教えたからこそ、それ以来、私は闇晦に弄ばれることなく、対象を考察するのだ

⁴⁰⁾ TL, p. 64, l. 12-14

⁴¹⁾ TL, p. 70, l. 9-11

⁴²⁾ Cf. TL, p. 33, p. 43, p. 45, p. 156

このような説明を読むと、あたかも、他者は現象の真理を知っており、それについて他者自身が「立ち合い・援助」によって両義性を防ぎながら「表現」するので、他者は現象の真理について<私>に「教える」ことができる、と云われているように見える。現象の真理に関して「教え」られるべき内容が、記号の介在にもかかわらず、記号に与えられる「援助」のおかげで、<私>に両義性なく「伝達」されたから、<私>は<現象>が仮象ではないかという懷疑を止めることができる、と云われているように見える。つまり、「教え」とは、現象の真理を知ることそのもの—例えば、アイデアを見ること—の「伝達」ではないにしても、真理を知るに至るために役立つなんらかの情報の「伝達」のことであり、「立ち合い・援助」はそのような情報の「伝達」を助けるものである、と云われているかに見える。しかしながら、ここで問題となっている事柄はそれほど単純ではない。

まず、プラトンに言及されながら説明される「立ち合い・援助」に関して、ブランショが書いたことに注目しよう。

—この点〔話された言説だけが十全な言説である、という点〕に関して、レヴィナスはしばしばソクラテスを援用し、書かれた言葉の害を告発するプラトンのよく知られた一節を思い出させる。しかし、この引き合わせによって、レヴィナス自身の思考に何らかの両義性が導き入れられることにはならないだろうかと私は訝る。もっとも、その両義性が彼の思考に必要でなければの話だが。次のような主張が一方にある。言語活動とは超越する関係そのものである。コミュニケーションの空間が本質的に非対称的であること、空間のねじれのようなものがあって、それが相互性を妨げ、コミュニケーションをするように要請された両項の間に絶対的な水準の差異を生み出すこと、これらのことを言語活動は明らかにする。私が思うには、これこそ、レヴィナスの主張において私たちが理解しなければならない決定的な点であり、彼の主張が呈示される神学的文脈とは関係なしに今後支持しなければならない点である。他者は私と同じ平面にはいない⁴³。

ここで述べられているレヴィナス解釈の要となるのは次の二点である。1、

⁴³ TI, p. 72, l. 24-29

⁴⁴ «Connaissance de l'inconnu» in *L'Entretien infini*, Gallimard, 1969, p.80, l. 7-20, 以後、この書の引用頁を示す際には、頁の略記号を用いる。

レヴィナスの言語論に、<私>と他者との関係の非対称性の肯定を認める。2、それを「神学的文脈」から切り離して支持しなければならないとする（従って、非対称性は「神学的文脈」から切り離されても可能であると認める）。最初の点は、レヴィナスが何度も繰り返して主張するものである⁴⁵。また、私たちが検討している「真理は正義を前提とする」の結論と読める箇所において、レヴィナスはこう述べている。

諸観念の「伝達」、対話の相互性、と言っただけですすでに、言語活動の奥深い本質を覆い隠してしまう。言語活動の本質は、<私>と<他なる者>との関係の不可逆性に、<他>ないしは外という己の位置に即して<師>が行使する<支配>に存する。事実、ことばが話されるのは、対話者が己の言説の端緒であり、従って彼が体系の彼方に在り、私と同じ平面にいない場合だけである。対話者とは、<対等な者として呼びかけることができる誰か>[un Toi]ではなく、<尊称で呼びかけられるべき誰か>[un Vous]である。対話者は、尊貴さのうちに示現する。従って、外在性は或る支配と合致する。かくして、私の自由は、それを信任することができる<師>によって審問される⁴⁶。

ここで「言語活動の本質」とされている「他ないしは外という己の位置に即して師が行使する支配」は、別の箇所では言語活動の「唯一の本質⁴⁷」とされていた他者が記号に与える「援助」と一致しなければならないだろう。ただし、もしも「何らかの両義性が彼〔レヴィナス〕の思考に必要でなければ」、である。他者が<私>と同じ平面にではなく、<私>に対して或る「支配」をおよぼすことができる「高み」にいること（「師」の位置にいること）は、他者が<私>にとって絶対的に他なる者であること（他者の外在性）以上でも以下でもないはずであろう。他者が<私>に対して行使することは全て、他者の外在性と合致しなければならないだろう。そうであるならば、他者が記号に与える「援助」—この「援助」は、他者が<私>の懷疑を払拭するために与える「支配」に他ならない—も、他者の外在性に合致しなければならない。ところで、他者の外在性こそが<私>と<他者>との関係の非対称性・不可逆性を構成する限り、他者が記号に与える「援助」も、<私>と他者との関係の非対称性・不可逆性を構成するはずだ。そうだとすると、他者が与える「立ち会い・援助」が、もしも話者による言説の弁護のことであるなら、そのような「立ち会い・援助」は、<私>と他者との関係の非対称性・不可逆性に背反す

⁴⁵ Cf. TI, p. 24, pp. 190-191, p. 201, p. 273

⁴⁶ TI, p. 75, l. 1-10

⁴⁷ TI, p. 70, l. 1-2

る、とブランショは云うのである。

なぜ話される言説はソクラテス（とレヴィナス）にとって比類無き顕現であるのか。それは、書かれた言葉に起こることはちがって、話す人が、自らの言葉に責任を持ち、それを正当化し明らかにする態勢にあり、自らの言葉に救いをもたらすことができるからだ。私はそうだとはいえど思わないが、とりあえずこの点を認めておこう。いずれにしても、音声言語 [langage parlé] に認められたこの特権は、他者と<私>とに等しく属しており、かくして他者と<私>を同等にする、ということが私たちには分かる。さらには、この特権が、一人称で話す<私>の警戒、つまり、あらゆる主体性の警戒に帰せられる特権であり、共通の尺度では測れない顔の現前に帰せられる特権ではないことも、私たちには分かる。ところが、他者 [autrui] との関係をあれほど厳密に考えた場合、<私>と<他なる者>[l'Autre] とを、主体性に関わる共通の用語で語ることができるかどうかは全く定かでない。いいや、そんなことはできない。<他者>が、いかなる名の同一性にも、いかなる概念の同一性にも、<私>とともに属することは決してないのなら、両者について、それらは等しく実存者でるとか、等しく人間であるとか云うこともできないだろう⁴⁸。

この指摘は説得力がある。もしもレヴィナスの云う「立ち会い・援助」が、「話す人が、自ら言葉に責任を持ち、それを正当化し明らかにする態勢にあり、自らの言葉に救いをもたらすことができる」ことであるなら、他者の外在性と合致するはずの「立ち会い・援助」そのものが他者の絶対的な他性を裏切ることになる。なぜなら、自らが発した言葉を弁護することによって、つまり、自らが言おうとすることを伝えようとすることによって、他者が自らの他性のいくばくかを<私>に理解させてしまうことになるからだ。他者が、記号を介してすら、<私>に現前することによって、他者が<私>と同じ資格で存在する他の<自我>として現れてしまうことになるからだ。そこで問題となるのは、レヴィナスのいう「立ち会い・援助」が他者の外在性・絶対的な他性と合致するには、如何なるものであらねばならないかということだ。ブランショは、「話す人が、自らの言葉の責任を持ち、それを正当化し明らかにする態勢にあり、自らの言葉に救いをもたらすことができる」とは「殆ど思わない」という意見を、対話の形式で書かれたこのテキストにおいてレヴィナスの思想を呈示し検討する役を受け持つ者に言わせ、さらにこの同じ人物に、言語活動の本質たる「立ち会い・援助」を別様に解釈させている。

⁴⁸ 下線はブランショによる、EI, p. 81, l. 12-21

言語活動は、それが言うことだけを決して言わず、常にそれ以上のこととそれ以下のことを言うことによって、常に自らに立ち会い、援助する。それが、あらゆる言語活動に固有なことである。それは、音声言語同様、おそらく、より高い度合いにおいて、文字言語に固有なことである⁴⁹。

つまり、言語活動においては、言葉を通して伝えられると通常考えられる話し手の「言おうとすること」とは他なるものが常に与えられるということだ。ブランショは、もしも言葉に与えられる「援助」があるとすれば、「言おうとすること」には還元することのできない絶対的に他なるもの以外の「援助」はあり得ないとしているのである。もしもレヴィナスのいう「立ち会い・援助」が、言葉を一義的にしようとする話者の何らかの作用のことであるなら、言葉の両義性にこそ「援助」を認めるブランショは、レヴィナスとは逆のことを云っていることになる。しかしながら、ブランショはこの解釈を、あくまでも、<私>と他者との非対称性というレヴィナスのテーゼから引き出そうとしているのである。そこで私たちにとって問題となるのは、そのようなブランショの試みがどこまで可能であるかということだ。果たして、レヴィナスの言語論はブランショが要求するように読むことができるだろうか。つまり、レヴィナスは、他者が記号にもたらす「立ち会い・援助」を、<私>と他者の関係の非対称性と合致するように思考しているだろうか。また、もしもレヴィナスがそれを合致するように思考しているとしても、<私>と他者との関係の非対称性は、ブランショが云うように、「神学的文脈」から引き離して維持することができるのであろうか。

デリダは、『全体性と無限』（1961年）に至るまでのレヴィナスの思考を論じた「暴力と形而上学」（1963、1964年初出）において、<私>と他者との関係の非対称性を「神学的文脈」から引き離して維持しようとするブランショの試みに疑念を表明している。「しかしそれは可能であろうか。『神学的文脈』（レヴィナスがおそらく拒むであろう表現）と関わりがなくなったら、あの〔レヴィナスの〕言説すべてが崩壊してしまうのではなからうか⁵⁰」。なぜデリダは「神学的文脈」という表現を留保つきであえて使っているのだろうか。デリダは、レヴィナスが<神>とその属性を主題化して知

⁴⁹ EI, p. 82, I. 3-6

⁵⁰ «Violence et Métaphysique», in *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967, p. 152, I. 25-27 以下、EDの略記号を用いる

ることを目指す「神学」⁵¹から距離をとろうとしていることを知っているし、また、レヴィナスが「<神>の聖なる生への融即」⁵²から人間と<神>との関係をはっきりと区別しようとしていることも知っている⁵³。つまり、「神学的」と通常形容される思考とレヴィナスの思考は異なることをデリダは知っている。その上でデリダが目指すのは、レヴィナスの思考において、<私>と他者との関係としてまず呈示された事柄に、人間と<神>との関係が結びつけられる点である。例えば、レヴィナスは『全体性と無限』の結論の一節を、「空間のねじれは人間存在同士の関係を表す」と始め、「この空間のねじれは、おそらく、<神>の現前そのものである」と終わらせる⁵⁴。デリダは、この一節の一部、また、「他者は[…デリダによる中略]<神>に似ている」⁵⁵、「<言説>とは<神>との言説である[…デリダによる中略]形而上学は、この<神>との言語活動の本質である」⁵⁶を立て続けに引用し、「[他者の]顔とは<神>の御顔でも人の顔でもなく、それらの類似である」⁵⁷と締めくくる。明らかにデリダは、レヴィナスにおいて、他者が<神>との「類似」(ressemblance)において思考されていることを際立たせている。この「類似」がレヴィナスの思考に認められるからこそ、デリダはあえて「神学的文脈」という表現を残しているのである。デリダは次のように云う。「この類似の通路によって、人のことばは<神>へと再び遡ることができる。殆ど未聞の類比[*analogie*]であり、これは言説に関するレヴィナスの言説の運動そのものである」⁵⁸。デリダによれば、他者と<神>との類似を語ることによって、レヴィナスの言説は<神>へと遡る。レヴィナスの言説そのものが、人と<神>との類似である。従って、人と<神>との類似—それは「神学的文脈」の核心であろう—から引き離されるならば、レヴィナスの言説そのものが、デリダによれば「崩壊してしまう」だろう。

他者と<神>との類似を取り除いたなら、レヴィナスの言説は本当に崩壊してしまうのだろうか。ともかく、デリダの議論は、ブランショの試みをより明確に捉えるためには役に立つ。ブランショは、<私>と他者との関係の非対称性を「神学的文脈」から引き離すことによって、まさに、<神>と類似しな

⁵¹ Cf. TI, p. 50-51, p. 269

⁵² TI, p. 51

⁵³ Cf. ED, p. 159

⁵⁴ TI, p. 267, l. 21-33

⁵⁵ TI, p. 269, l. 24-25

⁵⁶ TI, p. 273, l. 18-19

⁵⁷ ED, p. 159-161

⁵⁸ ED, p. 159, l. 21-24

い他者がレヴィナスの思考から引き出され得ると考えたのではなかろうか。＜神＞なしで、＜私＞と他者と間の「空間のねじれ」が成立しないかどうかと問うていたのではなかろうか。問題は、ブランショが肯定することが、レヴィナスの書いたことの論理的帰結として引き出すことができるかどうかである。先ず次の点を問わなければならない。＜私＞と他者との非対称性に言語活動の本質があるのなら繰り返すが、これはレヴィナス自身が述べたことである一、他者が記号に与える「立ち会い・援助」はどのようなものであらねばならないだろうか。それは、ブランショが要求するように、「ソクラテス的なもの」（記号の両義性を話者の現前によって防ぐこと）とは異ならなければならないのであろうか。この点を明らかにした上で、レヴィナスの言説が崩壊するかどうか、或いは、ブランショとレヴィナスの隔たりは如何なるものであるかを問わなければならない。

方向の贈与

レヴィナスのテキストを詳しく読めば、件の「立ち会い・援助」は、記号の意味作用の一義性を保証することにはならないことが分かる。例えば、レヴィナスは、記号の意味作用と現象の与えられ方との差異を強調しながら、次のように述べている。

世界は、まさに提示されたものとして、表出として、一つの意味 [sens] を持つのだが、まさにこの理由によって、原型 [original] としてあることは決してない。或る意味作用 [signification] が、己れ自身をありありと与えること、欠けるところのない現れにおいて己の存在を尽くすことは背理である。しかし、一つの意味 [sens] を持つものが原型ではないということは、それが何か劣った存在であるということではない。つまり、意味を持つものが模倣し、反映し、或いは、象徴化する或る現実へと、意味を持つものが送り返される、といったことではない。意味のあること [sensé] は、意味作用を発する者 [signifiant] に送り返される。記号は、意味されるもの [signifié] を意味するようには、意味作用を発する者を意味しない。意味されるものは完全な現前では決してない。それは、常に自身が記号となって、真つ直ぐに到来することはない。意味作用を発する者、記号を振り出す者は、主題 [thème] として己を提示することなく、記号の仲介にもかかわらず正面を向いている⁵⁹。

⁵⁹ TI, p. 69, l. 7-18

まず、レヴィナスの用語法が惹起するかもしれぬ混乱をできるだけ防ごう。le signifiant とは、記号の可感的な側面のことでなく、「記号を振り出す者」、「記号を引き渡し、与える者」⁶⁰、つまり—レヴィナスによれば—、他者のことである。他者は記号を与える、すなわち、現象を記号によって指し、主題として<私>に提示する。記号によって指され主題化された現象は、命題の主語として意味する。注目しなければならないのは、主語という記号によって意味されるもの (le signifié)—これは、記号の可知的な側面の意味で用いられている—は、「完全な現前では決してない」、と云われている点である。記号の可知的な側面は、「常に自身が記号となって、真っ直ぐに到来することはない」。これは如何なる意味だろうか。他者が現象を主題化して<私>に語るとき、たとえ他者が現象がそうであるところのものを知っていると思い、それを<私>に伝えようとしたとしても、それは先ず、現象を指すために用いられた主語という記号でしか<私>には与えられず、主語の可知的な側面も、述語という記号によってしか<私>には与えられない。述語の可知的な側面も、述語を主題化した命題の述語としてしか、つまり、記号としてしか<私>には与えられない。従って、他者が現象の何であるかをどんなに<私>に伝えようとしても、<私>が受け取るのは一連の記号でしかない。現象が何であるかを知るのは、結局<私>が記号をいかに解釈するかにかかっている（プラトンにおいても、師は<私>の想起を覚醒させることしかできず、アイデアを想起するのは他ならぬ<私>である）。ということは、現象が何であるかを他者が<私>に伝達してくれるわけではない。レヴィナスは、可知的なものが他者から<私>へと、あたかも物を手渡すように与えられる、などとは述べてはいないのである。他者が記号の曖昧さを防ぐために為す援助は、新たな記号を与え続けることでしかなく、記号の解釈をとおして現象の真理を理解しようとする<私>にできることは、一連の記号を果てしなく解釈し続けることである。記号の解釈には終わりが無い。現象の真理としての可知的なものを他者が捉えていたとしても、それを<私>に伝達することは決してできない。従って、レヴィナスのいう「立ち合い・援助」は、現象の真理としての可知的なものを伝達するのを助けるものではないはずだ。それでは、それは、<私>が現象の真理を知るために役立つ—例えば、アイデアへと魂を向けるために役立つ—何らかの情報を伝達することを助けるものであろうか。しかしながら、そもそも問題となっているのは、あらゆる他者が記号に与えるこ

⁶⁰ TI, p. 65, 19-21

とができる「援助」である。ところが、あらゆる他者が現象の何たるかを知っているわけではない。先に確認したことに従えば、他者の「師」としての性格は、或る特定の他者が<私>よりもよく物事を知っていることに由来するわけではなく、あらゆる他者が<私>とは絶対的に異なることに由来する。従って、可知的なものを知っている教師と、それを知ることを学ぼうとする者との間で交わされる対話においてだけ可能なことが問題となるはずはないのである。問題となっているのは、記号の可知的な側面が一義的に他者から<私>へと伝達される可能性でも、<私>が記号からアイデアを想起する可能性でもなく、記号が記号を振り出した者＝他者へと送り返されること、そして、その返送において、他者が、現象や記号とは異なる仕方、<私>に現前することである。「意味を与える者、記号を振り出す者は、主題として己を提示することなく、記号の仲介にもかかわらず正面を向いている」。そこで問題となるのは、他者が<私>に対して「正面を向いている」ことによって、他者が記号に与えることができる「援助」があるとすれば、それは如何なるものかということだ。それが、記号の可知的な側面を「完全な現前」とするものであるはずがない限りにおいて、この「援助」は現象の真理を判明・明確に教えるための助けにはならないはずだ。それでは、「現れの両義性は<表出>によって乗り越えられる。<表出>とは、他者が私に現前することであり、意味作用の初原的な出来事である⁶¹」とは如何なることか。「現れの両義性」、<現象>が仮象ではないかという<私>の懷疑は如何にして乗り越えられるのか。

この乗り越えは、<私>の知が何を知ることができるかという点には関わるはずがない。懷疑を乗り越えさせてくれるものがもしもあるとするならば、それは、以下に述べられている<私>の知の「方向づけ」以外のなにものでもないはずだ。

現れは顕し、かつ、隠す。話すこととは、常に更新される全的な率直さにおいて、あらゆる現れに不可避免的な隠蔽を乗り越えることである。それによって、一つの意味 [sens] —一つの方向づけ [orientation] —があらゆる現象に与えられる。

知それ自体の始まりが可能になるのは、あらゆる現れが隠蔽であるかもしれない世界、始まりが欠けているこの世界の呪縛と恒常的な曖昧さが終わる場合だけだ。この無起源・無秩序性に、話すことは一つの原理を導入する。話すこ

⁶¹ TI, 64, I. 33-35

とが呪縛をとく。なぜなら、話すことにおいては、話す存在が自らの現れを保証し、自らを援助し、己自身の顕現に立ち会うからだ。この立ち会い・援助において、話す者の存在は実現される。話すことは、私が見つめているのを見つめている顔において既に萌芽しているが、この話すことこそ、示現 [révélation] の根本的な率直さを導入する。この率直さに対して、世界は方向づけられる。つまり一つの意味作用 [signification] を受け取る⁶²。

他者が記号に与えるべき「援助」とは、記号の意味作用を一義的にすることではなく、記号を差し出した者、つまり、他者自身へと記号を方向づけることである。完全な現前として<私>に与えられることのない諸記号を、「根本的な率直さ」において<私>に現前する他者それ自体へと方向づけることである。<私>にとって、現象の現れは両義的であり、記号の現れも完全な現前ではないのに対して、他者の「現れ」は「示現」—「表出されたものと表出するものとの合致」—である⁶³。他者が<私>に表出するものが、表出する者たる他者自身に合致するのなら、他者の「現れ」にはいかなる両義性もないはずだ。それ故に他者は原理となり、<現象>を記号として主題化し方向づける、とされているのである。他者の「現れ」が「示現」であるという主張が惹起する問題については後に検討することにしよう。その前に、他者が記号に与える「援助」の説明において私たちが出会った「主題化」や「教えること」においても、まさに他者への方向づけが強調されていることを確認しておこう。「言語活動の業としての主題化、<師>が私に行使する活動としての主題化は、神秘的な情報提供ではなく、私の注意に差し向けられた呼びかけである。注意と、注意が可能にする明瞭な思考は、意識＝良心そのものであり、意識を研ぎ澄ますことではない。が、私のこの上ない注意とは、本質的に、ある呼びかけに応える注意である。⁶⁴」「主題化」において現象の両義性が乗り越えられるのは、他者が現象を主題化することによって<私>に現象の真理を教えるからではなく、<私>の「注意」が他者の「呼びかけ」へと方向づけられるからである。そして、「教えること」において重要なのは、現象について教えることではなく、教える者が目の前にいることを教えること、つまり、教える者へと<私>の注意を方向づけることである。「教える者の最初の教えは、教える者という彼の現前そのものであり、この現前から発して表

⁶² TI, p. 71, I. 9-23

⁶³ TI, p. 37, I. 20-22

⁶⁴ TI, p. 72-73

象は到来するのだ。⁶⁵」このように、「主題化」や「教えること」においても、<私>が他者へと方向づけられることが強調されている。現象の真理が記号を媒介にして伝達されることをレヴィナスは認めていないのだから、他者が記号に与える「援助」は、現象の真理を<私>に共有せしめるものではないはずだ。レヴィナスにおいて、現象の両義性の乗り越えは、現象の真理が共有されることによってなされるはずがない。他者が何かについてどのように話すかということが問題となり得ない以上、もしも他者が記号に与える「援助」があるとすれば、それは、他者が<私>に話すこと、つまり、他者が<私>に方向を与えること以外のなにものでもないはずだ。換言すれば、記号から現象へと向かう<私>の注意を、記号を与える者（主題化し、教える者）としての他者へと向けるべく呼びかけることである。レヴィナスのいう援助は、他者が<私>に与える方向でしかありえない。それによって、<私>の知の無起源・無秩序性に方向が与えられる。そして、もしも、現象の両義性が乗り越えられるのなら、それは、他者が方向を与えること以外によってはなされないはずだ。

さて問題は、他者が<私>に方向を与えることによって、現れの両義性は果たして「乗り越えられる」かどうかである。現れの両義性は、知の無秩序・無起源性に由来するとされていた。これまで検討したことから、知の無秩序・無起源性が「乗り越えられる」のは、方向を与える他者が「現象の原理」となるからである、と言える。それでは、他者という方向の「起点」が与えられることで、知の無秩序・無根拠性はどのように「乗り越えられる」のであろうか。他者が<私>に話すことによって、<私>の懐疑は止み、<アル>に脅かされることもなくなるのであろうか。これらの問題を検討するためには、方向の贈与とはレヴィナスにとってさらに厳密にはいかなることかと問う必要がある。

呼びかけ

次のように問うてみよう。他者が他者自身への方向を与えるべく<私>に呼びかけたとして、<私>の方は、いかにして、他者へ向かうのだろうか。他者へ向かうためには、他者への方向を紛れもなく認める必要はないのだろうか。そして、他者への方向を認めるためには、他者を他者として認める必要はな

⁶⁵ TI, p. 73, l. 13-15

いのだろうか。方向の贈与が成立するためには、<私>が他者を他者として認知する必要はないのだろうか。他者が与える方向を受け入れるために、<私>が知に頼る必要はないのであろうか。

これまで辿ってきた議論において、レヴィナスは現象の与えられかたと他者の与えられかたを対置していた。<己を己自身に即して示す>ことが疑われる現象と、「己自身に即して」「己を表出する」⁶⁶他者、「自らの現れを保証し、自らを援助し、己自身の顕現に立ち会う」他者とを。また、レヴィナスは、他者を、「一義的な存在者」ないしは「一義的な意味をそなえた存在者」⁶⁷とも呼ぶ。このように、現象が<私>に与えられる様態と、他者が<私>に<示現>する様態とが、両義性と「一義性」との対置によって、截然と区別されている。<示現> (révélation) とは、先に見たように、「表出されるものと表出するものの合致」である。従って、もし<私>が、他者が<表出>するがままに迎えるならば、<私>は他者をその「一義性」において迎えていることになる。しかしながら、他者の「一義性」とは一体いかなる一義性なのか。他者の「一義性」が<私>の知によって捉えられ得るものではないということは、レヴィナスも強調している。「話すことによって諸現象に或る一つの意味=方向(sens)を与え、それらを主題化することを許す<師>の現前は、客観的な知には差し出されない⁶⁸」。それでは、他者の「一義性」は<私>の何に差し出されるのか。レヴィナスは以下のように述べている。

自己表出する存在は自らを押しつける。ただそれは、まさしく、彼の貧困と赤裸々さ—彼の飢え—から私に呼びかけ、私がこの呼びかけに耳を傾けないでいることができないように、自らを押しつけるのだ。従って、表出において、自らを押しつける存在は、私の自由を制限するのではなく、私の善良さを呼び起こすことによって私の自由を促す。避けることのできない存在の厳粛さがあらゆる笑いを凍てつかせる責任の次元は、自由が不可避免的に頼られ、その結果、存在の如何ともしがたい重みが私の自由を出現せしめる、そんな次元でもあるのだ。不可避免的なものは、運命に因るものの特徴たる非人間的な性格をものは持たず、善良さの特徴たる厳格な真面目さを持つ⁶⁹。

「責任の次元」において、他者の「呼びかけ」に<私>は「耳を傾けないでいることができない」。「責任の次元」においては、他者の「呼びかけ」はそ

⁶⁶ TI, p. 37, l. 13-15

⁶⁷ TI, p. 158, l. 11

⁶⁸ TI, p. 73, l. 26-28、下線は引用者による。

⁶⁹ TI, p. 175, l. 3-11

れとして<私>に達し、<私>は、他者が<私>に向けたその「呼びかけ」に応える。この「責任の次元」においてこそ、他者の「一義性」を思考しなければならない。ところで、呼びかける他者は一見すると少なくとも二つの属性を持つ。他者は、先ず第一に「彼の貧困と赤裸々さー彼の飢えーから呼びかけ」る。このとき他者には哀れみを誘う<低さ>が認められる。この「呼びかけ」は哀願といえよう。しかしそれは「自らを押しつける」限りにおいて、同時に要請でもある。レヴィナスは「命令」の語も頻繁に用いる。この側面からみれば他者には命令を与え得るだけの<高さ>がある。レヴィナス自身、他者にはこの二つの属性があることを認めるだろう（「欲望においては、<他者>の<高さ>と<卑小さ>とに向かう運動が混じりあう⁷⁰」）。このような属性を統一する他者の「一義性」とは如何なるものであろうかと問いたくなる。しかしながら、ここで挙げた属性は知が見分けた属性であることに注意しなければならない。レヴィナスが問題にしているのは、知には与えられない他者の「一義性」である。この「一義性」は、「呼びかけ」に応えることを避けることができない<私>の「善良さ」に差し出される。私たちが<私>と他者との関係を対象として眺め、知によって差異化する哀願・要請・命令等は、他者の「呼びかけ」にに応じている<私>にとっては同じ「避けることができない呼びかけ」である。他者の「呼びかけ」は、知にとっては、ただ単に哀願でも、ただ単に要請でも、ただ単に命令でもない両義的なものではあっても、<私>の「善良さ」にとっては、「一義的」だとされているのである。他者は、知にとって一義的な存在者なのではなく、「責任」の次元においてのみ「一義的」な存在者である。他者は、<私>が応えないではいられないように「呼びかける」ことにおいてのみ「一義的」である。

しかしながら、「一義性」は責任の次元で成り立つと考えても、まだ問題は残る。1、もし他者の「呼びかけ」が「一義的」であるならば、他者は何かを為すように呼びかけることがあり得るであろうか。というのも、何かを為すように呼びかけるためには、為すべきことを記号によって言い表さねばならないだろう。<私>は、為すべきことを、記号を知で解釈して理解しなければならないだろう。そのような呼びかけは両義的にとどまるだろう。呼びかけが呼びかけとして「一義的」に<私>に到達するには、呼びかけは単に呼びかけるだけのことであらねばならないのではないか。2、「責任」の次元において、他者を他者として認めることが、「呼びかけ」に応えるためには

⁷⁰ TI, p. 174, l. 31-32

たして必要であろうか。「呼びかけ」の起点（他者自身）をそれとして見分けることは、「呼びかけ」に応えるためには必要であろうか。

レヴィナスは後年「隣人は、見分けられる前に、私に命じる⁷¹」と云う。他者は、<私>がそれが誰かを見分ける前に、既に<私>に呼びかけている。それでは、<私>は他者を見分けることによって、他者の「呼びかけ」に応じるのだろうか。

接近において、私は直ちに隣人に仕えている。それでも既に遅れており、遅れたことにたいして罪がある。私は私に命令する権威を表象や概念で内在化することなく、外から命じられた一心的外傷を与えられるように命令された—ようにしてある。一体それは私に対してなにものであるのか、それが命令する権利はどこに由来するのか、直ちに借りがある者になるようなことを何か私はしたのだろうか、と自問することもなく⁷²。

「呼びかけ」と「応答の責任」の間には、呼びかけた人が誰かと問う余地も、「呼びかけ」の内容を概念によって捉える余地もない。呼びかけた人が誰だか知らないにかかわらず、呼びかけの内容が何かを知らないにもかかわらず、<私>は「呼びかけ」に応じているし、また、そのように応じなければならない。さもないと、<私>は「呼びかけ」を、<私>が<私>のものとして知で捉えることができる何かと混同してしまうことになるだろう。他者は<私>にたいして絶対的に他なるものに留まり、そのようにして他者は<私>に「呼びかける」。ということは、「呼びかけ」によって<私>は「呼びかけに」方向づけられるにしても、<私>はこの方向の起点たる他者自身をそれとして見分けることもできないし、見分ける必要もない。

とすると、示現するのは他者ではなく、「呼びかけ」が示現するのではなかろうか。「一義的」なのは他者ではなく、「呼びかけ」ではなかろうか。「一義的」な「呼びかけ」が、「呼びかけ」の起点（他者）をそれとして与えないまま、方向を贈与するのではなかろうか。そのような「呼びかけ」は、果たして他者から到来すると言うことがもはやできるのであろうか。先に引用した箇所では、「呼びかけ」は他者の「貧困と赤裸々さ—彼の飢え—」から到来するとされていた。その一方で、レヴィナスは後年、「顔は絶対的に過ぎ去った<不在のもの>の痕跡のなかにある⁷³」とし、「呼びかける」者が

⁷¹ AE, p. 109, l. 29

⁷² AE, p. 110, l. 10-15

⁷³ «La signification et le sens» in *Humanisme de l'autre homme*, fata morgana, p. 58, l. 32

<私>にとって不在であることを強調するようになる。確かにそれは、<私>の知によって不在であることを言うためであろう。しかしながら問題は残る。その問題とは、知の次元とは区別された倫理の次元において、「呼びかけ」が他者から到来するのか、或いは、他者の顔に痕跡を残した「不在のもの」—レヴィナスは、結局<神>の名を当てる—から到来するのかということではない。問題は、知ることができないはずの「呼びかけ」の到来の仕方を、レヴィナスが他者と<神>との連関によって説明すること自体にある。冒頭に引用した箇所、レヴィナスは「あの倫理的な転回において、<欲望をかきたてるもの>から<欲望をかきたてないもの>へのあの転送において、他者への接近を命じるあの奇妙な務めにおいて、<神>は対象性、現前、存在することから引き離される」としていた。この<神>と他者との連関を、レヴィナスは知ることができないはずだ。と言っても、知ることができない連関を呈示しているからレヴィナスを批判しなければならない、と言いたいわけではない。ただ単に次のように問う必要もあることを言いたいだけである。<私>が否応なく応えなくてはならない「呼びかけ」は、<神>と他者との連関に帰せられない<知られざるもの>(l'inconnu)から到来しないのか。誰から到来するのか分からない、誰に導くか分からない「呼びかけ」だけが<私>に到来し、それに応えることで<知られざるもの>への「方向」だけが開けないのか。

結論のかわりに

ブランショは<アル>について「それは魔法にかける、[中略]、欺く者(邪神)と呼んだとしても、私たちが簡単には追い払うことができない或る他者のように話すことによって」と述べ、そこに「場と光としての存在の力を私たちに拒否することがもっともできる運動」を認めていた。レヴィナスの論述を検討した今、ブランショが何をしようとしているのかをもう一度考えてみよう。レヴィナスは、<アル>の接近を惹起する邪神を、記号に与えるべき「援助」を怠る他者と見なして論を展開した。もちろん、レヴィナスは、<アル>がこの他者のように「話す」、とは述べていない。しかし、<アル>が「話す」という事態は、他者が与えるべき「援助」を怠りながら「話す」事態と構造的に同一である。「援助」を怠る他者のように「話す」<アル>の「話し方」の特徴の一つとしてブランショが挙げていたのは「しるしを与えながらあらゆる解釈を怠る」ことである。この特徴は、レヴィナスが云う、記号に

与えるべき「援助」を怠る他者の「話し方」の特徴と一致する（「対話者がある記号を与えたが、あらゆる解釈を怠った。⁷⁴」）ブランショが私たちに思考するように導いているのは、他者が記号を与えながらもあらゆる解釈を怠る事態である。確かにレヴィナスは、この事態を他者が記号に「援助」を与える事態から区別しようとした。問題は、他者が記号に「援助」を与えることと、他者が記号の解釈を怠ることとの差異が、果たしてあるのかどうかである。これまで確認したことを振り返りながら、この点を考えてみよう。他者が記号に与える「援助」とは、記号の解釈を助けるものではなく、記号を与えた者へと<私>の注意を向けさせることでしかなかった。そして、記号を与えた者へと方向づけるのは、<私>の「善良さ」に訴える「呼びかけ」であった。それでは、この「呼びかけ」に応えることによって、<私>の懷疑は止み、<現象>の両義性は乗り越えられるのだろうか。この乗り越えによって、<現象>の意味が一義的になることはないはずであり、<私>と他者とが一義的な記号をとりかわすことができるようになることもないはずだ。方向を与えるべく呼びかける他者ですら、<私>の知に与えられる<現象>としては両義的でありつづけるはずだ。<現象>の両義性の乗り越えとは、「呼びかけ」によって<私>が「呼びかけ」に方向づけられることでしかないはずだ。そして、「呼びかけ」に方向づけられるとは、<私>が「呼びかけ」に応えることでしかないはずだ。ということは、<私>が「呼びかけ」に依拠していても、<私>の懷疑は止まず、<現象>の両義性は残り続け、<アル>への下降運動も止むことはないのではなからうか。レヴィナスが思考した「倫理的」関係が「呼びかけ」と「応答」の関係に還元されるならば、<私>は<アル>に曝され続けるのではなからうか。<私>が他者から到来したであろう「呼びかけ」に依拠しながらも、他者の方は<現象>を一義的にすることなどないという事態、記号に「援助」（「呼びかけ」への方向づけという意味での）を与えながらも、記号の一義的解釈の可能性は与えない他者と<私>が「倫理的」関係を結ぶ事態を、ブランショはまさに「レヴィナスに即して」思考しているのではなからうか。そのような事態において、<私>は、レヴィナスが云うように、他者の身代わりになることによって、<神>の超越を栄光として証しているのだろうか。それとは異なるしかたで、つまり、<神>を証しているかどうか分らないまま、或いは、<神>を証することなどなく、ただ<アル>に曝されることによって、絶対的に他なる者に留まる他者から到来したであろう「呼びかけ」に依拠してい

⁷⁴ TI, p. 64, l. 10-11

ることはなかろうか。上の「レヴィナスに即して」は無論、「倫理的関係」が<アル>からの解放と考えるレヴィナスに即してではない。しかしながら、もしレヴィナスが思考している「倫理的関係」それ自体に<アル>からの解放を促す契機がないのなら、<アル>に曝され続ける「倫理的関係」をブランショはレヴィナスに即して思考していると言うことができよう。ただ、そのように言うためには、レヴィナスが思考する「倫理的関係」それ自体には<アル>からの解放を可能にする契機が全くないかどうかを検討しなければならない。

これまでの検討において、レヴィナスが思考する「倫理的関係」を、他者「の」「呼びかけ」に<私>の「善良さ」が「応える」ことに還元しようと試みた。しかし、この「倫理的関係」が「神学的文脈」に結びつけられていることによって生じる問題は宙吊りにされていた。今こそ次のように問わなければならない。「倫理的関係」が「神学的文脈」に結びついていることが、「倫理的関係」を結ぶ<私>に<アル>から脱出することを可能ならしめていないかどうか。他者の「呼びかけ」に応えることが、不在の<神>の「呼びかけ」——他者への接近を促す命令——を<私>が証すことになると考えられていることに、<アル>からの脱出を可能にする契機が見られないだろうか。ブランショが思考する<アル>に曝され続ける<私>と「顔を隠す他者」との関係は、「神学的文脈」から切り離された「倫理的関係」である。果たして、「倫理的関係」は「神学的文脈」から切り離されて成り立つのであろうか。もし成り立つのであれば、否応なく応えなければならないように呼びかける他者の他性は如何なるものであり、そのような呼びかけに応える私の「主体性」は如何なるものであろうか。