

## 他者論の源流 ——隠れたる他性について——

吉永 和加

### はじめに

他者が、さまざまな学問分野の課題となって久しい。それは、社会学、政治学、法学、教育学、さらには医療現場へと有機的な仕方で広がって、豊かな議論に結実している。この度の第39回大会シンポジウム「他者との出会い、他者の現れ」もまた、その大きな成果である。他方、西洋哲学の歴史のなかでは、他者は比較的新しいトピックに過ぎない。哲学が自我論を中心に展開してきたからである。

そうした潮目が変わったのは、フッサール現象学が自我論を徹底させ、超越論的自我による世界の構成を論じて、独我論に陥る危険性を指摘された際である。彼は、独我論を回避して世界の普遍性を確保するために、自我ではない他の我としての他者が存在し、その他者の超越論的自我もまた世界を構成する、という構制を必要としたのである。

他者論が、まずは現象学を主戦場として展開されたのは、このような経緯による。その際、焦点となったのは、現象学の精髓である意識の志向性の取り扱いであった。すなわち、志向性は他者を捉えうるのか否か、という問題である。この問題に対して、諾と応えて志向的な把握を自分流の仕方で徹底したのがサルトルであり、否と応えて別の方途を探ったのがシェーラーとアンリであった。彼らは、志向性ではなく情感性に他者把握の活路を見出す。

だが、こうした双方の他者論に対して、他性という概念によって楔を打ち込んだのがレヴィナスである。彼は、他者を自己から絶対的に超越するものとした上で、両者を繋げるものとしての志向性を否定し、返す刀で情感性も否定して、責任という倫理的な契機を見出す。その着想は、デリダの逆説的な倫理にも引き継がれ、「他者」は、真理を支え、倫理の礎となるという重い任を負うに至る。つまり、他者の他性を強調するほどに、他者論は形而上学的、宗教的様相を濃くしていく。そのさまは「神の死」後の、哲学の困難を象徴しているかのようなのである。だが、他者論の形而上学、宗教への回帰は、逆に、他者の他性の源流が、フッサールよりもはるか以前に探し当てられるということをも示唆する。

本稿の目的は、こうした他者論の流れに分け入りつつ、他性とはいかなるものかを再考することである。それは、今回のシンポジウムで、コメンテーターとしてどのような見地から質問させて頂いたのかを跡付けると同時に、他者論の源流へと遡行しようとする試みでもある。本稿が、この度の実り豊かなシンポジウムに対する、哲学の一隅からのささやかな応答となりえるとすれば、望外の喜びである。

## 1. 志向性による他者把握の末路と他性の萌芽

ではまず、他者論の水源であるフッサールの議論はいかなるものか。

フッサールにおいて、他者は私を超越する者と措定される。それゆえ、他者は私の意識の志向性の対象となる。他者が志向性の対象として把握されるのは、次のようにである。まず、最初に知覚され認められるのは、物体としての他者の身体である。この身体は、私の固有の身体との類比から、有機体という意味を受け取る。これが、類似化する統覚である。そして、この統覚に基づいて知覚の意味が移動することによって、他者の身体は、自己と類比的な意味をもつ身体となる。次いで、心的現象についても同様に、自己の固有の帰属圏域の諸要素の内容から類比的な意味が付される。こうして意識の統一において与えられた二つの内容が、対をなすものとして現れ、同じ意味によって覆われる。これが「対化」であり、この対化の図式によって、まず身体、次いで心的現象において、他者は自己の諸要素から意味を移され、構成されるのである。

だが、志向性を介した他者論は、致命的な欠陥も抱えている。それを鮮やかに見せるのが、サルトルの他者論である。彼もまた、独我論回避という目標を他者論に託し、他者把握の志向性を独自の「まなざし」理論に結実させるが、その究極において或る種の破綻を露呈する。

サルトルは、フッサールの意識の規定を踏襲し、意識がそれ自身によって存在すること、意識が志向性、すなわち何ものかについての意識であることを認める。しかし、サルトルは、さらにその規定を展開させて、他者が意識の内に参入する素地を作り出す。すなわち、まず、意識の内でもとりわけ意識に向けられた意識、意識についての意識を「絶対的主観性」と呼ぶ (EN 29)。そして次に、意識がその存在において一つの非意識的かつ超現象的な存在を巻き添えにし、そのことによって成立する、とする (*ibid.*)。他者は、この意識の巻き添えとなるものとして想定される。その上でサルトルは、ヘーゲルの即自-存在 (*l'être-en-soi*) と対自-存在 (*l'être-pour-soi*) の区別を導入して、意識存在に他者存在が参入する場を設ける。

まず、即自-存在とは、自己自身と寸分の隙もなく合致する、単に事実的な存在である。それは、何らの根拠づけももたない、偶然的なものに過ぎない (EN 33)。この即自-存在の事実性と偶然性は不安定なものである。そこで、この不安定性を脱して自らを根拠づけようとするのが対自-存在である。対自-存在とは、「それがあらぬところのものである」という否定性によって、即自を無化しつつ、その根拠を追求する (EN 429)。さらに、「対自は、自己の存在であるべきであるという仕方存在する」 (*ibid.*)。対自は、即自を超越して、自らの投企となる。

この対自における、即自の無化と根拠づけと投企の間隙に、他者存在が参入する。それは、他者存在が、「彼が自己であることによって、私を排除するものであり、私が私であることによって、私が排除するもの」という否定性だからである (EN 292)。そして、他者存在が、自己を否定するという仕方自己を超越する限りで、「他者は自由なものとして、私の即自存在の根拠である」 (EN 430)。このことを、サルトルは、「他者の出現は、対自をその核心

において射抜く」と表現する (EN 529)。

しかしながら、対自が即自に対してなす否定と、他者が私の即自に対してなす否定とがびったり重なり合う訳ではない。サルトルによれば、二つの否定の間にはいかなる関係も存在しない。「意識個体は互いに、乗り越えがたい一つの無によって分離されている」(EN 444)からである。他者は、自己の対自-存在に働きかけ、その根拠になるとはいえ、自己との直接的な関係を原理的にもちえない。したがって、他者は、「私」から隔絶して「私」を否定しつつその存在を存立させる両義的な存在である。その限りで、他者は初めから自己の対象なのではない。つまり、「人は他者に出会うのであって、他者を構成するのではない」(EN 307)<sup>1</sup>。

では、他者はどのような仕方で私と出会うのか。それは、私が他者を前に羞恥を感じることに於いてである。サルトルによれば、羞恥とは、「私が私の存在を外部にもっていて、この私の存在が、別の存在の内に絡め取られ、そのようなものとしていかなる防御ももたずに、一つの純粹直観から流出する絶対的な光によって照らされている、という本源的な感情」(EN 329)である。他者は、無防備な即自存在である私に「まなざしを向ける者」(EN 315)として現れ、私を対自-存在として対象化し、私の存在の根拠となる。つまり、他者が私の志向性の対象になるのではなく、まずは、この私が他者の志向性の対象となるのである。こうして、フッサールの意識の志向性の向きは、サルトルにおいて逆転する。他者の「まなざし」は、私を或る可能性に凝固し、自由を奪って奴隷化する。このまなざしによる凝固は私についての或る「像」を創出するが、その「像」は、あくまでも「対象-私」を捉えるに過ぎず、私の対自そのもの、まして私の自由な意識そのものを捉える訳ではない。何より、この「像」は他者の自由の下にあるゆえ、私にとっては偶然的なものでしかない。

当然のことながら、私にとり、偶然でしかない「像」に凝固されて、自らの自由を奪われる奴隷状態は耐え難い。ここでサルトルは、私の側に起こる感情として、羞恥、自負、恐怖を挙げている。まず、羞恥は、先ほど見たように、私が他者の「まなざし」の対象になる刹那に働く最も根源的な感情である。それは、私が他者の仲介を通してのみ私でありうるという失墜の感情でもある。それに対して、自負という感情は、私が対象であることを認め、他者が与える像を甘んじて受ける感情である (EN 351)。そして、その像を受け取らざるを得ないことは恐怖でもある (EN 323)。だが、こうしたネガティブな感情が喚起されるにもかかわらず、私は他者が一方的に押し付ける像を引き受けざるをえない。それは、その像の「責任」が私にあるからである。「それ〔私の対他-存在〕は、したがって、偶然的な所与ではあるが、私がその責任者であるような一つの所与という形式の下で、私に現れる…」(EN 431, 強調は引用者)。

他方で、これらのネガティブな感情は、対象-私を克服し、自己の自由を取り戻そうとする動機付けともなる。その克服は、「私を対象としている主観が対象でありうる」として、

---

<sup>1</sup> 強調のうち、前者はサルトル、後者は引用者による。

私が他者をまなざし返すことで果たされる (EN350)。今度は、自己が自らの自由の下で他者を「まなざし」によって対象化し、或る像に凝固させ、その自由を奪うのである。ここにおいて「まなざし」の主-客の転倒が起こる。私が他者を「まなざし」の対象とし、像に凝固させることで、他者に存在の根拠を与えるのである。つまり、私が他者存在に関する「責任者」となる (EN 348)。他者は、私によって創出された「対象-他者」の像を受け取らねばならず、このとき、「事実、他人と私は、他人の存在に関する共通責任者である」(ibid. 強調は引用者)と言われるに至る。

確かに、この「まなざし」理論においては、まず自己が他者によって存在を根拠づけられる限りで、超越論的自我が世界を構成するという独我論を免れる。また、自己と他者とは互いに互いの存在の根拠となって、まなざしを向ける者-向けられる者として対等の権限を有する。だが、自己と他者は、まなざしの対象化において、一方が自由であれば、他方が奴隷となるという、シーソーのような関係しか築けない。そもそも、まなざしは対象-私を捉えるのみで、まなざしを向ける自由な主観性には到達しえない。さらに、サルトルの議論では、まなざしによる対象化の端緒においても、その対象化の引き受けにおいても、根源的な感情が喚起されるが、それは対象-私に関わる感情でしかなく、したがって他者との共感の可能性はない。それを決定づけるのが、サルトルが説く、愛の挫折の必然性である。愛が不可能であるのは、愛が、まなざしを向ける自由な他者をわがものにしようと希求することである限りで、それは、他者のまなざしの下に自らを置きつつ、他者の自由によって私の上にまなざしが向けられるようにするという矛盾した試みだからである。

以上が、フッサールに端を発する志向性による他者把握と、それを改変しつつ推し進めた場合に至る一つの結末である。実のところ、他者を自らの対象として、その「像」を構成する、というあり方は、私たちの生活に深く根差している。「他人の身になって考えるべし」という文言は、生の実感に沿った誠実な指針であり続けている<sup>2</sup>。しかるに、サルトルが示す結末は重い。それが、志向的な他者把握が、真正な他者に到達する不可能性を証示し、愛の挫折を宣言するに至るからである。

しかし、サルトルの議論は、そうした消極的な面を有するばかりではない。少なくとも、彼の「まなざし」理論から得られる積極的な示唆は三つある。一つ目は、他者がまず私をまなざして私に存在根拠を与える限りで、自己から出発して他者を構成するという構制を逃れていることである。二つ目は、他者との関係における根源的感情として羞恥を指摘し、その羞恥が克服されない場合として、神を前にした際の羞恥に言及していることである<sup>3</sup>。サルトルによれば、私は神の前で自らの対象性を認めるが、だからといって他者の場合のよう

<sup>2</sup> 田中雅美氏の「人々は命の話し合いで誰と出会っているのか」に対する質問は、この観点から行わせて頂いた。すなわち、語ることでできない他者の心を読み取る場合には、解釈者が予め何等かの価値判断を含んで、他者の思いとして構成するのではないか、という問いである。これに対して、田中氏からは、その可能性は常にある、という非常に誠実かつ切実なお応えを頂戴した。その誠実さには、臨床の切迫性と他者のかけがえのなさへの敬意があるものと承った。

<sup>3</sup> 『実存主義はヒューマニズムである』において、サルトルは明確に無神論を標榜している (EH 26)。

に、神を対象化することによって、自らの「対象-存在」を克服することはできない。神が絶対的主観性だからである。このとき、羞恥は永遠のものとなり、それは絶対的主観性を前にした恐怖へと繋がっていく (EN 350)。ここから他者の他性の議論へはあと一步である。そして三つ目は、私と他者とが無によって隔絶されており、対象化による像を引き受けることが「責任」と称されることである。かくして、サルトルの理論には、次節以降で見る、情感性に基づく自己と他者の関係と、責任に支えられる関係の双方に跨る地歩が見出されるのである。

## 2. 情感的他者把握の可能性と限界

こうした志向性を介する他者論は、同時代の現象学者からも既に批判されていた。シェーラーは、他者論に独我論の回避を託す、という問題構制をフッサールと共有しつつも、次のようにフッサールの他者論を批判する。「我々がある人間を何等かの仕方で〈対象化〉する場合はいつも、その人の人格は我々の手から滑り落ち、単なる抜け殻だけが残される」(WFS 169)。同じく、アンリも、志向性による他者把握を批判して次のように言う。「[フッサールのような把握の仕方は] 他者経験をいわば平凡なものにしてしまい、この経験からその謎めいた性格を取り去ってしまう」(PM 147-148, 補足は引用者)。彼らは、志向性に代えて、生を基盤とした同情や共感によって他者を把握することを提唱する。

シェーラーが「情緒的自然観」に基づいて提起する他者論は次のように展開される。彼は、『同情の本質と諸形式』において、「さしあたり」自己と他者が未分化であるような或る体験流が流れている、と考える (WFS 238-239)。そして、体験が遂行されるにつれて、順次様々な個体に秩序が与えられて、自己と他者が浮かび上がってくるという (WFS 240)。こうして個体化される自己と他者は、身体と心を包括する一個の全体性として直観される一方 (WFS 256)、互いが互いを同じ仕方で知覚するという。すなわち、「根源的知覚」の可能性である (WFS 255)。根源的知覚とは、「他者の身体を彼の体験にとっての表現野として解する限り、他者〔の心理〕を〈内的に知覚する〉こともできる」ものである (WFS 21) <sup>4</sup>。こうした素地によって、純粋に内的かつ心的な自己知覚という特権が廃棄され、他者の実在と人格を同情によって把握することが可能となる。シェーラーは、自己と他者の間に働く同情に、「一体感」、「追感得」、狭義の「共同感情」、「人間愛」そして「無宇宙論的愛」という位階を設ける。これらは、基底的なものを踏まえて次のものに到達する、という仕方で秩序付けられ、自他の差異と距離を測りつつ、最終的には、すべての有限な精神的人格を包括し、「神への愛」の条件ともなる「無宇宙論的愛」に至るという (WFS 111)。

アンリは、こうしたシェーラーの議論を、情感性を復権させるものと評価しつつも、情感性の内に志向性を残し、自己性を曖昧にしたことを問題視する。彼は、自己の生の在り方そ

---

<sup>4</sup> 強調はシェーラー、補足は引用者による。

のものに焦点を当て、志向性を徹底的に排除した生の情感性に基づく共同体論を構想する。

アンリは『実質的現象学』「共-パトス」で、他者論の根本問題を次のように語る。「私が他我 (alter ego) をそれ自身において知覚できないのは、他我が一つの他 (alter) だからではなく、それが一つのエゴ (ego) だからである」(PM 151)。彼によれば、フッサールの他者論が真正な他者を取り逃がすのは、他者を構成する際に対化や連合を行う基盤たる私の身体やエゴが既に構成されたものだからである。「他者経験を可能にするものとしてその経験の中で機能しているエゴと身体が、構成された身体と構成されたエゴである限りにおいて、そのような経験は実際のところ、完全に歪曲されている」(PM 149)。本来、身体とは生ける身体、エゴとは生ける者であり、その生には、志向性が働くようないかなる〈隔たり〉もない。こうして、アンリは、他者経験の問題を、エゴの生一般の把握の問題へと転換する。

では、エゴの生はどのように把握されうるのか。アンリによれば、生は、生自身から決して分離されず距離を取らない仕方で、生自身を自らに与える (PM 161)。生ける者はこの生を直接、自己自身のものとして感受するのである。生ける者が自己自身を触発し触発される、この内的経験をアンリは生の自己-触発 (auto-affection) と呼ぶ。自己-触発における自己自身との合致の体験は、生ける者に個性性を刻印する。すなわち、自己の自己性 (ipséité) である (PM 163)。しかも、すべての生ける者は、この生の自己-触発を例外なく同じ仕方で被るから、その限りで、生の自己-触発は、生ける者に共同のものであり、生ける者すべてに共同体の成員たる資格をもたらす (PM 162)。それゆえ、アンリにとり、「共同体は一つのアプリーオリ」(PM 175, 強調はアンリ) であり、かくして他者論は必然的に共同体論となる。

共同体の原理は、生の自己-触発の絶対的な受動性から導かれる。すなわち、「自己によって措定されたのではない自己への関係とは、その情感性におけるアフェクトである」(PM 177)。生の自己-触発、すなわち生の力は、情感性という仕方で感受されるが、生ける者はその情感性を被るばかりで、そこから逃れることができない。この絶対的な受動性の事実から、アンリは、生を与えるもの、生の起源となるものを導出する。それが〈基底〉である (PM 177)。生ける者は等しく、この〈基底〉から離れない仕方で自己-触発を行って自己自身と同一化し、同時に他者とその自己-触発を共有する。したがって、自己と他者と〈基底〉とは一体化して、互いに区別されることがない (PM 178)。そのことをアンリは、〈非-差異化〉(non-différenciation) と呼ぶ<sup>5</sup>。

しかしながら、他者の情感的な把握が自他の〈非-差異化〉に帰着するのであれば、それは、アンリが言うところの、他者の「謎めいた性格」を奪うことにならないだろうか。この疑問に対しては、「共-パトス」の着想を引き継いだ『受肉』のキリスト教的身体論を解釈することによって応えうる (INC 350)。

<sup>5</sup> 高橋賢次氏の「〈あなた〉の立ち現れなさをめぐって」に対する質問は、主客未分離の次元から人称が立ち上がる際の「能動」は「キネステーズ」の内部感覚に回帰するのではないか、また「知覚特性」や「経験構造の多元性」を文脈性を含めて捉え直すと、個々の文脈で揺れ動く「私」は責任主体となりえないのではないか、というものであった。いずれもシェーラーやアンリが抱える問題と同根であり、高橋氏の精緻な議論はその問題性を鮮やかに見せることに成功している。

アンリは、『受肉』において、生の〈基底〉を絶対的な〈生〉と言い換え<sup>6</sup>、メルロ=ポンティを彷彿とさせる「肉」(chair)の概念<sup>7</sup>を自らの生の現象学に接続して、身体論を展開する。アンリによれば、「肉」とは、外的身体ではなく、生において生じる根源的身体のことである(INC 173)。肉の力は、情感性の力と同様、生の力と解されて次のように言われる。「あらゆる力の可能性は、肉という形態の下での、生の自己への到来である」(INC 197)。あらゆる肉には〈生〉が内在し、その肉の力にも〈生〉が内在する。こうして、肉と力が絶対的な〈生〉から導かれる限りで、身体論においても、自己と他者との不可視の力の一致が説かれているように思われる。

だが、この身体論には続きがある。ここにメヌ・ド・ビランの「抵抗する連続体」の概念が援用されるのである。その議論によれば、不可視の肉の自己-触発は、その身体性そのものに絶え間なく抵抗する項に衝突するという。この抵抗に対して、肉の自己-触発は、努力という感情によって自ら自身を把握する(INC 268)。アンリは言う。「あらゆる力は、それ自身において、力がそれに対して何もできないもの、すなわち絶対的な非-力に自らぶつかる」(INC 248)。「抵抗する連続体」との衝突は、エゴに自己自身の実在性と、内的諸力の限界としての外在性、ただし不可視の外在性をもたらす(INC 213)。

この「抵抗する連続体」の議論が、エロスの関係における「触るもの／触られるもの」に展開される<sup>8</sup>。アンリによれば、「触るもの」は、自らに絶対的に抵抗し、自らの努力の限界に存するものとして「触られるもの」に突き当たる。このとき、「触られるもの」は、「触るもの」の内的力の境界である。ここで、自己は、他者の不可視の内的な力に触れている(INC 298)。その限りで、相変わらず、「触る／触られる」という自他の関係は、内的な力の交換において互いに可逆的である。だが、重要なことは、この可逆性が、見えない皮膚に隔てられて、互いの「肉は裂けない」(INC 208)ことである。そのことによって、「触るもの」と「触られるもの」が互いの力を抵抗と努力という仕方で感じ、それが可逆的であるとしても、その感受そのものは互いの皮膚の内在のうちに留まる。自己と他者とは、互いの皮膚という接触面を介して、自らの内在において互いの力を距離なく感受し合う。このように解釈することで、自己と他者とは、「共-パトス」で問題となった非-差異化を回避し、互いの自己性を保ちつつ、互いの生の力を直接感受しうるように見える。

しかし、こうした解釈によって自己と他者の自己性が確保されるとしても、互いにとって「抵抗」と感じられるものが、ほかならぬ「他者」由来である保証はない。また、肉の努力と抵抗とが極限に達したならば、たとえ不可視の「皮膚」であったとしても、破られる可能

<sup>6</sup> アンリは、『我は真理なり』において、生の現象学をキリスト教解釈へと敷衍して、この生の〈基底〉を大文字の〈生〉、生ける者を小文字の「生」あるいは「神の子」と表現して、生の生成、誕生、系譜等を描出している(CMV 79, 92)。

<sup>7</sup> アンリがメルロ=ポンティを受容したかどうかについては、村瀬鋼「身体と肉：『主観的でありエゴそれ自体である身体』、『アンリ読本』(法政大学出版局) p.129 註(10)を参照されたい。

<sup>8</sup> アンリは『実質的現象学』では、エロスの関係について、外的な身体における志向的な表象関係だとして否定し(PM 168, 176)、また『受肉』でも同様に最終的には否定的な評価を与えている(INC 303-304)。

性はあるだろう。すなわち、殺人の可能性である。だが、アンリの生の情感性の共同体には、殺人の帰結としての死の次元も、殺人を抑止すべき善悪の次元も見当たらない。

かくして、生の情感性に基づく共同体は外部を持たず、その内部で自己と他者との非-差異化を理想とし、自他の区別を消滅させる方向へ向かう。しかし、これは、彼らが批判した、志向性による他者の構成が他者そのものを取り逃がす、という事態と結果的には同じであろう。したがって、志向性による他者把握と、情感性による他者把握とは、別の方面から同じ問題に突き当たる。すなわち、他者の他性の確保、という問題である。

### 3. 他性と神性

さて、上で見たように、現象学における他者論は（アンリを除き）、超越論的自我の独我論を回避するために構想されている。つまり、その議論は、認識論上の要請に基づいている。ところが、レヴィナスの場合は事情が異なる。彼が『全体性と無限』で目指すのは、〈他〉を〈同〉に収斂させる伝統哲学の構制そのものを批判に付して、〈同〉の全体性を断絶させる〈他〉の超越を打ち立て、無限の他者の形而上学を構築することである（TI7, 60）。つまり、レヴィナスの他者論は、〈他〉によって全体主義を克服するという倫理的な要請に基づいており、それゆえ、他者が最初から自己とは隔絶したものとして措定されている。

こうした問題構制に基づくため、レヴィナスが他者把握における志向性を批判するときにも、その理由はシェラーやアンリとはニュアンスが異なる。レヴィナスにとり、志向性が問題であるのは、それが外的対象を受容可能なもの、知解可能なものとしてノエマへと還元し、その表象において意味付与、構成するものであり、〈同〉が〈他〉を一方的に制御する可能性を示すからである（TI97）。そして、同じ見地から、レヴィナスは、同情や共感をも、〈他〉を〈同〉との一体化に導くものとして退ける。志向性でもなく、同情や共感でもなく、レヴィナスが自己と他者を結びつけると考えるのは、サルトルを彷彿とさせる「責任」である。ただし、レヴィナスの場合、それが徹頭徹尾、私だけに課せられる「責任」である点で、サルトルとも異なっている。

レヴィナスの主著『全体性と無限』と『存在するとは別の仕方』を架橋しつつ、他者の他性の概念、そして私にのみ「責任」が課せられる非対称の倫理の理路を見るならば、次のようになろう。レヴィナスは、他なるものが自己を無限に超越しているという構制を、死と神の無限から導出する。まず、死は私には決して受容しえない絶対的な他性である。私は全面的な受動性によってこの死に迫られ、一方的に捉えられる（TI211）。また、神という無限の他性は、コギト解釈から導かれる。レヴィナスによれば、コギトは認識するものとされるものとの一致によって内面的生の確立と世界からの分離を示す。神は、このコギトを無限に凌駕しつつ、その懐疑の無限遡行を停止させ、懐疑の全体を肯定するものであるという。コギトが証示された後、いわば事後的に発見される神こそがコギトの支えであり、神がコギトに無限の観念を植え付けていた、というのがレヴィナスの見立てである（TI58）。このよう



な神の無限は、コギトに対して他なるものとして、思考する者の思考を常にはみ出し続け、絶対的な外在性を維持し続ける。「神、それは〈他〉である」(TI 186)。かくして、神は超越せる他性の名となる。

そして、このような他者が「顔」という特異な仕方で公現する。レヴィナスが「顔」という語で表現しようとするのは、それが形あるものの顕現ではなく、また「～として」の現れでもなく、いかなる意味付与も拒み、いかなる内面性にも還元されない、一切の図式論を阻止するもの、ということである (TI 22, 182)。こうした他者と自己とは、いかなる共通平面にも置かれえず、いかなる共通点、共感、弁証法的関係ももちえない。

さらに、『存在するとは別の仕方』では、他者の「顔」は、いつも既に現前から退いた「痕跡」であるとされる (AE 126)。「顔」が「痕跡」であるとは、それが「自己の現れに立ち会い、若さによって自らの可塑性をも穿つ至高の現前であると同時に、既に一切の現前の衰退、現象以下のものであり、自らの悲惨を押し隠しながら私に呼びかけ、命令する貧困でもあるような両義的形態」(AE 115)であることを示している。つまり、他者は、絶対的他性として私を超越し、私を召喚するが、現前するときには常に既に不在なのである。他者は、自己が近づこうとするほどに隔たるといふ仕方で、自己との差異を保ち続けるのであり、この「近さ」という独特の差異ゆえに、私は他人に対して無関心であることができない (AE 178)。このような関係をレヴィナスは「宗教的」と称する (TI 52, AE 104)。また、私に対する他者の到来は、『観念に到来する神について』では「恩寵」と表現されている (D 224)。

他方で、私は感傷性において、この他者の痕跡を外傷として受け取る<sup>9</sup>。私は外傷という「他からの触発」(affection par autrui)を受けて、「この私」として召喚され、召喚に応える責任を負う、という仕方で主観性と自己性を得る (AE 107)。だが、顔が既に痕跡である限りで、「私の現存は、召喚という極度の切迫性には応答しない」(AE 112)。したがって、私の応答は常に他者に遅れる。この構制をレヴィナスは「罪」と呼ぶ (AE 110)。こうして私は、他者によって一方的に責任と罪を負わされるに至る。

だが、そればかりではない。外傷によって同一性を分裂させられた〈同〉は、再び〈同〉に回収されることはない。それゆえ、もはや自我は普遍的主体という「避難所」によって保全されえない。自我は、「自己を同一化することもなければ知に現れることもない、破綻する痛点」(AE 72)にまで極限され、他者から外傷を被るといふ絶対的な受動性において、避難所も持たぬまま、責任へ、さらには「身代わり」へと押し出されることになる。こうした責任にせよ、身代わりにせよ、すべては私にのみ要請される事柄であり、他者に求められるものではない。これがレヴィナスの非対称の倫理であり、この倫理においては、私がただ一人で自他の平和を担う者となる (AE 212)。この責任が「法外な」と形容され、責任を負う

<sup>9</sup> 澤田唯人氏の「他者という痕跡」は、他者の傷跡に触れるという経験のもつ特別な意味を、時間の隔たり、呼びかけ、他者の現れという観点から考察する、示唆に富むものである。澤田氏の問いは、レヴィナスでは間接的にしか語られない、(私ではなく)他者の根源的な「感傷性/傷つきやすさ」を議論の俎上に載せることに繋がり、それは、レヴィナスから着想を得つつ、そこから離れて、有限な自己と他者の関係を新たな対称性において語る視座を開くものだと思われる。

私が「神的な窮屈さ」に準えられる所以である（AE 157, 強調はレヴィナス）。

デリダは、最も早い段階からレヴィナスの思考を根源的差異へと向かうものと評価し、そのパラドキシカルな他者の描写を「伝統的ロゴスが永久に受け入れようとしない真実」と述べていた（ED 134）。デリダ自身も、「他者の現前がなければ倫理はなく、したがってまた、不在、隠蔽、迂回、差延作用、エクリチュールがなくても倫理はない」（G 202, 強調はデリダ）として、他者論を倫理へと結び付けるが、その場合も核となるのは責任である。

デリダは、『死を与える』のなかで、責任をヨーロッパ文化に固有のローカルな概念と見なし、その系譜を二つの転回において説明している（DM 19）。まず、第一の転回は、プラトン主義によって、根源的無責任であるディオニュソスの神秘と断絶してその神秘が体内化されたことである。そして、第二の転回は、そのプラトン主義的神秘が抑圧され、キリスト教の無限の神に従う責任の主体が出来たことである。ここで出来する責任は、一方ではディオニュソスの無責任を胚胎してそれに常に脅かされつつも、他方では至高で、絶対的で、到達不可能な神との関係の内にある。後者の関係において、私は、神の視線によって限なく晒され、外側からではなく内側から掌握される。だが、私自身はその視線そのものを見ることができず、また神が私に下す命令や愛の理由も動機も審理も決断も、何一つ知ることができない。この絶対的な神は、まさに「隠れたる神」である。「それは神自身が不在であり、隠され、沈黙し、切り離され、秘密であるということである——それも、まさに神に従うべき瞬間に」（DM 82-83）。

神が「隠れたる神」であることは、責任主体たる「私」に二つの帰結をもたらす。一つは、神と私との構造的な非対称性を生み、私の責任を「あたかも原罪のように」罪悪感に変質させることである（DM 77）。もう一つは、神の視線に戦慄させられ内面化された人間の「秘密」と神との間の深淵を一層深いものとし、しかもその根拠そのものを決定的な仕方で隠して「秘密の秘密」を形作ることである。こうした、神と人間との決定的な非対称性と私に課される「秘密の秘密」によって、私が負う責任は常に転落し、逆転されて責任ならざるものに陥る危険に晒される。私は、この逆説を克明に理解し、責任がエスカレートすることを「各瞬間に逆転される危険を冒す」ものとして警戒し続けなければならない（DM 152）。

だが、さらにデリダは、このような神の超越そのものをも隠す。「…神とは、外部では見えないが、内部では見ることのできる秘密を、私が守ることができるという可能性の名である。[…] 神は私の内にある、神は絶対的な〈私〉であり、神は、キェルケゴール的な意味で、主観性と呼ばれる、不可視の内面性のこのような構造のことなのである」（DM 147）。神という絶対的な他性の超越は、その超越をも隠されることでますます神性を増し、壮大な迂路となって、人間に責任を迫り、最終的には人間を内面性へと帰還させる。それは、「隠れたる神」が超越せる他性の「名」でしかないことからの帰結である。

かくして、デリダの倫理もまた、レヴィナスと同様、隔絶した他者に対する責任と罪責によって構築される。ただし、両者は、さまざまな概念を共有しながらも、その内実は異なっている。レヴィナスは、絶対的な他者の他性を死や神の超越から引き出して、その超越から

の絶対的受動性によって責任ひいては身代わりを一方的に負う自我を導き出す。彼においては、他者の他性が神という「名」に準えられる一方、重い負担を強いられる自我もまた「神」に比される「法外な」ものとなる。それに対して、デリダにおいては、神という絶対的他性の超越は、人間に内面化され、さらにその超越そのものを隠す。人間は、かつて体内化された無責任を常に孕みつつ、超越を二重に隠されて、その結果、一瞬一瞬墮落の危険に晒されて戦慄しつつ責任を果たさねばならない。それゆえ、デリダの場合、その責任を仮に「法外な」と形容しうるとしても、それはレヴィナスの場合と異なり、常に戦慄のなかで逆説を潜り抜けねばならない過酷さにおいてであるといえよう。

#### 4. 隠れたる他性の源流へ

以上のようにして、他性は発見され、その絶対的な超越性はなおも「神」に準えられる。しかし、現代の哲学において、こうした他者の他性を「神」と呼ぶことには、独特の逡巡と韜晦がある。神を生命の根底に据えたシェーラーやアンリはともかく、啓蒙主義を経て、ニーチェの「神の死」の宣告を受けたからには、もはや「神」の名を留保なしに用いることはできないからである<sup>10</sup>。しかもそれに加えて、神を死に至らしめた啓蒙主義もまた、動揺している<sup>11</sup>。それゆえ、現代の哲学では、啓蒙主義を信じて、神の名をタブーとして事足れり、とする訳にもいかない。つまり、現代は、神という名を語らぬことも、語ることもできない、というジレンマにある。そのことにとりわけ自覚的であったデリダは、それゆえ、他性の「名」として機能する神を隠さねばならなかったのである。

だが、このように考えるならば、神という名に託された、他性という概念の源流は、レヴィナスやデリダ、さらにはフッサールの他者論よりもはるか以前に見出されうるだろう。例えば、17世紀半ばにキリスト教護教論『パンセ』を書いたパスカルである。彼は自ら数学者・物理学者として活躍しながら、デカルト的な理性中心主義がもたらす命運を予見して、数学的理性とは異なる真理、すなわち信仰の真理を打ち立てようとした。しかし同時に彼は、同じくデカルト主義と当時の自由思想家によって、神の存在が動揺し、信仰が危うくされていることも知っていた。さればこそ、彼は、『パンセ』の目的を「神を探究するよう促すための手紙」(S38/L4/B184)<sup>12</sup>とし、「神とともにある人間の幸福」(S40/L6/B60)、「宗教を愛

<sup>10</sup> レヴィナスは、他者と遭遇した主体が責任へと踏み出す際に、背後にあつて道筋をつける「無限者」「善」を見出し、これらが「神の死」後も生き延びる、と述べている (AE 158)。また、「神の死」が有する唯一の意味を、欲動を生起させるあらゆる価値を、価値を制させる欲動へと還元する可能性だと考えている (*ibid.*)。他方で、デリダは、神とは「不可視の内面性の構造のこと」と述べている (DM 147)。

<sup>11</sup> 例えば、レヴィナスは、対話の次元を「理性の次元」と呼ぶが、これは従来の理性とは異なる「生き生きした理性」である (D 59)。また、デリダはロゴス批判の際に、「すべては中間から始まる。これこそが『理性には思いもよらぬ』ことである」(G 226)と述べて、理性批判を繰り広げる一方で、啓蒙の諸限界を認めつつ「現代の啓蒙」を求める (AC 75)。このように彼らは、神に対すると同様、理性や啓蒙主義に対しても、アンビヴァレントな態度を取るののである。

<sup>12</sup> 『パンセ』からの引用・参照箇所については、Sellier 版、Lafuma 版、Brunschvicg 版の順に、略号と断章

すべきものに」(S46/L13/B187)を掲げねばならなかった。その意味で、パスカルの『パンセ』は、現代哲学が直面しているのと同型のジレンマにあって、その黎明に書かれた護教論であるといえる。彼の信仰するジャンセニスムは「隠れたる神」を擁するが、それは彼の置かれていたジレンマそのものでもある。そこで、パスカルにおいて、神という絶対的な他性がどのように「隠れている」のかを見て、現代の他者論の他性を照射する機縁としよう。

パスカルは『パンセ』のなかで、神への距離とその不可視を、キリスト教が教えるものとして次のように述べている。「人間は闇の中におり、神から遠く離れている。神は人間の認識から隠れておられる」(S681/L427/B194)。『恩寵文書』では、ジャンセニスム信仰に則り、その原因は原罪に求められる。すなわち、原罪以前の人間は、自由意志を持ち、邪欲は持たなかった。しかし、原罪以後、人間は自由意志のうちに遺棄され、その意志は邪欲に縛られることとなった(EG 793)。意志は歓喜の奴隷となり、霊の歓喜よりも肉の歓喜に惹かれ、「自由」に悪を選び、義に従うことに嫌悪を覚える「悪徳」に陥ったのである(EG 685)。悪徳の責任はすべて人間の側に課せられ、こうした状態からの解放は、霊的な善の支配を受けることによるのみ果たされることとなる。それが神の「恩寵」であり、この恩寵が確実に人間を善に導く(EG 795)。

神の〈恩寵〉の力は絶対的である。「…人間の意志を支配し、決定づけ、その原因そのものとなる第一原因が存在するのであり、それが神の〈恩寵〉であり、現に働く助力である」(EG 725)。人間が義であり続けられるとすれば、神への祈りによってであるが、その祈りもまた恩寵による(EG 680)。アウグスティヌスが引用される。「〈自由意志〉は、〈恩寵〉によって無にされるのではなく、むしろ確立されるのである」(EG 759)<sup>13</sup>。ここに、絶対的他者の働きかけによる絶対的受動性において自己が確立するという、現代の他者論におけるのと異曲同工の図式が見て取られる。

だが、肝心なことは、神が隠れており、この〈恩寵〉が常に人間にとって不可視であることである。恩寵が授けられる理由は不明であり、いつ途切れるかも分からない。「彼らは恩寵を受けるが、しばらくの間である。彼らは捨て去り、神から捨てられる、というのも、正しく、だが隠れた裁きによって、彼らは自由意志のうちに見放されたからである」(EG 682)。人間は恩寵を得て義でありえたとしても、いつまた転落するか分からないのである。

それゆえ、人間は耐え忍び、恩寵を待ち続けなければならない。もっとも、耐え忍びうることもまた、神に「引き止められている」ことの証である。この神の不可視と恩寵絶対主義の堂々巡りのなかでは、仮に人間の側でどんなに功德を積もうが、救済される保証は全くなく、人間はただ恐れと希望とをもって生きるしかない(EG 714)。ただし、希望はある。それは、恩寵の一瞬が人間のたえざる変化の内に閃くとき、人間の祈りと恩寵の快樂が遭遇する可能性が開かれていることである。

番号を記す。

<sup>13</sup> 原註では、Saint Augustin, *De Spiritu et littera* c.29, 3, §26 からの引用。ただし、望月ゆか氏によれば、実際には第30章。

この恩寵と人間の遭遇は一瞬である。ただし、この一瞬を繋ぐ外的な指標が存在する。それが「表徴」(figure)である。パスカルは言う。「聖書の唯一の目的は愛である。唯一の善にまで至らぬものは、すべてその表徴である。なぜなら、目的は一つしかないのであるから、適切な言葉でそこに至らぬものはすべて表徴だからである」(S301/L270/B670)。表徴とは、符号(chiffre)であり、上で見た「痕跡」に相似である。表徴は、愛や善を直接的に意味するものではない。だが、それは、愛への道でもある。「符号は二重の意味を持つ。明らかな意味と、隠されていると言われている意味と」(S296/L265/B677)。この後者の隠されている意味こそ、探すべき霊的な意味である。もっともこの隠れた意味の探究に終わりはない。なぜなら、神の恩寵ですらも、神の栄光の表徴にすぎず、最終的な目的ではないと言われるからである(S306/L275/B643)<sup>14</sup>。それゆえ、表象は連鎖するが、その最終目標は隠されたままである。そのことは、光と暗さの比喻において次のように語られる。「神に選ばれた人々を照らすには十分な光があり、彼らを謙らせるには十分な暗さがある。神に見捨てられた人々を盲目にするには十分な暗さがあり、彼らを断罪し、弁解させないためには十分な光がある」(S268/L236/B578)。

かくして、絶対的なものとなった他性は、その存在自体を隠す。人間に残されるのは、ただ表徴や符号、記号という痕跡に過ぎない。絶対的他性としての神が隠れていることによって、人間は表徴という記号の痕跡を前に、「光と闇」「明るさと暗さ」「可視的なものと不可視のもの」「確かさと不確かさ」の間を揺れ動くばかりである。ただし、このような暗さや不確かさには効用がある。それは、人間が光を求めることの動機づけにもなるということである。「光を求めるために十分な暗さ」というのは、まさにこのことである。そして、パスカルの場合には、この暗さの向こうに、恩寵の快樂と救済に与る可能性、すなわち絶対的な他性と遭遇してそれを受容する可能性が開かれているのである。

このように考えると、隠れたる他性との出会いにおける、レヴィナス、デリダとパスカルの違いが鮮明になる。絶対的他性を擁した他者論は確かに形而上学化、宗教化する。しかし、レヴィナスとデリダの場合、超越的な他者は、自我に法外なあるいは過酷な責任を課す。それに対して、パスカルの場合には、何重ものハードルを越えた先には、神の恩寵による愛の救済がありうる。つまり、パスカルにあって、レヴィナスとデリダには見られないものがあり、それが、愛なのである。

愛とは、シェーラーやアンリなど、感性性による共同体論が理想とし、そのために他性を喪失させる危険を負ったものである。レヴィナス、デリダのみならず、サルトルもまた愛を肯定しなかったのは、そうした危険を回避するためであった。愛は他性を喪失させる。しかしながら、少なくとも、パスカルの護教論においては、神という他者の他性を厳格に保持したままで愛の可能性が開けている。また、パスカルの奉じるキリスト教教理においては、愛

<sup>14</sup> 表徴の連鎖と意味の出来については、レヴィナスの言語論における前言撤回の繰り返し、あるいはデリダの言説における現前と不在の戯れ及び代補の議論と重ね合わされる。詳しくは、拙著『〈他者〉の逆説』、第二部第4章3「前言撤回と言語の戯れ」p.209-216を参照されたい。

と義とは両立する。

だから、キリスト教教理がすぐれている、と言いたいのではもちろんない。問題は、この違いがなぜ起こるのかである。キリスト教教理と現代の他者論における、愛と他性、義なるものをめぐるこの齟齬は、現代の他者論が他者の他性を神に準えたことによる桎梏を浮き彫りにする。他性の絶対性の突出は、有限で不確かなはずの人間に、愛と義についても神の完全性を敷衍させた。それゆえ、かえってそれらの両立不可能性と挫折を招いたのではなかっただろうか。

## おわりに

ここまで、哲学とりわけフッサール以降の他者論の変遷を、志向性を介する場合、生の情感性に基づく場合、責任に支えられる場合に大別して概観してきた。そして、いずれの場合にも、躓きの石があることが明らかとなった。それは、他者の他性という問題である。すなわち、自己と他者とはどう違うのか、両者は関係を持ちうるのか、両者は対等なのか非対称なのか、という問題である。その問題は、超越せる絶対的他性を準える「神」という名の是非に帰着する。

そのような他者論の極北が、レヴィナスの他者論である。彼においては、さまざまな他者論で見え隠れしていた神が絶対的に超越せる他性の名として明示され、その他性に遭遇することで、すべての責任が罪とともに自己にのみ課されるからである。この徹底した非対称性は、形而上学的であり、宗教的でもある。さらに、デリダにおいては、絶対的に超越する神が超越そのものをも隠す。いわゆる「隠れたる神」である。その「隠れたる神」を擁するパスカルの護教論を他者論として捉え直し、現代の他者論へと照射するならば、その問題は三つ指摘されうるだろう。

まず一つ目は、現代の他者論とパスカルのジャンセニスムの構制との相似性が、翻って、現代の他者論の源流がキリスト教にあることを証示することである。絶対的他者を神に準え、そこから自我の実在性を引き出すサルトル、レヴィナス、デリダのみならず、絶対的受動性から神という基底を見出すアンリも、神による自我の確立という理路においては、奇妙な一致を見せる。だが、デリダが指摘するように、責任概念がキリスト教由来のローカルな概念なのだとすれば、絶対的な他者概念もまたユダヤ・キリスト教的な偏向をもつ西洋ローカルな概念である可能性も否定できない。他性の原型として神を置く他者論の普遍妥当性が揺らぐ。

二つ目は、現代の他者論が、広い意味でのキリスト教倫理を受け継いでいるとして、責任と愛の両立は不可能なのか、という問題である。パスカルが表現するキリスト教倫理では、神との愛の成就がそのまま義の成就と同一であった。しかるに、サルトルの場合、「まなざし」の相克において責任は見出せるが愛は成立しない。また、生の情感性に基づく共同体論の場合、愛を理想として自他の非-差異化へと導くため責任は等閑視される。そして、隔絶

した他性によって無限の責任を課す場合には、愛は他性を損なうものとして否定される。こうした責任と愛の両立不可能性は、現代の他者論が他性を神の名に準えながら、神ならぬ他者をあくまでも有限なものだと捉えていることを示唆する。他者論は、この有限性をこそ問わねばならない。

そして三つ目は、こうした流れから逸脱する新たな他者の登場である。新たな他者とは、人間が創造主となったAIのことである。AIは、まさに人間に似せて造形され、しかし人間を超える可能性が予見されているという、従来の他者の概念から逸脱する他者である。AIを「他者」と認めないとすれば、その理由はAIが有機体ではないことに求められよう。だが、そうすれば今度は有機体として動物が「他者」として浮上してくるだろう。いずれの場合も、これらを他者と捉えようとする際、絶対的他性としての神に準えることは相応しいとはいえないだろう。むしろ、AIも動物も人間から隔絶していることが初めから自明であるからこそ、逆に人間との共通点から、すなわち人間というものの構成要素、生命などからその他性を考えねばならないことになる。

他者論は岐路に立たされているのである。

## 文献

以下の文献からの引用・参照箇所については、略号と原書の頁数を記す。

- Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen*, 1963, Husserliana, Band I, Martinus Nijhoff Publishers. (浜渦辰二訳、2001、『デカルト的省察』岩波書店) .
- Sartre, Jean-Paul, *L'être et le néant*, Éditions Gallimard, 1955. [EN] (松浪信三郎訳、2005、『存在と無』人文書院) .
- , *L'existentialisme est un humanisme*, Éditions Gallimard, 1996. [EH] (伊吹武彦訳、1996、『実存主義はヒューマニズムである』人文書院) .
- Scheler, Max, *Wesen und Formen der Sympathie*, A. Francke A.G. Verlag, 1973. [WFS] (青木茂、小林茂訳、1977、『同情の本質と諸形式』白水社) .
- Henry, Michel, *Phénoménologie matérielle*, Presses Universitaires de France, 1990. [PM] (中敬夫、野村直正、吉永和加訳、2000、『実質的現象学』法政大学出版社) .
- , *C'est moi la vérité*, Éditions du Seuil, 1996. [CMV]
- , *Incarnation*, Éditions du Seuil, 2000. [INC] (中敬夫訳、2007、『受肉』、法政大学出版社) .
- Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff Publishers, 1961. [TI] (合田正人訳、1989、『全体性と無限』国文社) .
- , *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Kluwer Academic Publishers, 1991. [AE] (合田正人訳、1999、『存在の彼方へ』、講談社学術文庫) .
- , *De Dieu qui vient à l'idée*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1982. (内田樹訳、1997、『観念に到来する

神について』国文社）。

Derrida, Jacques, *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, 1967. [ED] (若桑毅・野村英夫・坂上脩・川久保輝興訳、1977、『エクリチュールと差異』、法政大学出版局)。

———, *De la grammatologie*, Les éditions de Minuit, 1967. [G] (足立和浩訳、1972、『グラマトロジーについて』現代思潮社)。

———, *Donner la mort*, Éditions Galilée, 1992. (廣瀬浩司・林好雄訳、2004、『死を与える』筑摩書房)。

———, *L'autre cap*, Les éditions de Minuit, 1992. [AC] (高橋哲哉・鶴飼哲訳、1993、『他の岬』みすず書房)。

Blaise Pascal, *Pensées*, édition de Philippe Sellier, Classiques Garnier, 2011. (塩川徹也訳、2015、『パンセ』岩波文庫)。

———, *Écrits sur la grâce*, Œuvres complètes, III, Desclée de Brouwer, 1991. [EG] (望月ゆか訳、1994、『恩寵文書』パスカル全集第二巻、白水社)。

吉永和加、2004、『感情から他者へ：生の現象学による共同体論』萌書房。

———、2016、『〈他者〉の逆説：レヴィナスとデリダの狭き道』ナカニシヤ出版。

(よしながわか・名古屋市立大学)