

レヴィナスにおける無限の観念

The idea of the infinite in Levinas

小林 玲子
KOBAYASHI, Reiko

1. デカルトの無限の観念

Encyclopaedia Universalis という、フランスのポピュラーな百科事典の、「無限」という項目を受け持ったレヴィナスは、この概念についての歴史的な調査の後、1641年1月28日付けのメルセヌ宛のデカルトの書簡を引用して、無限と倫理を近づけようと試みた。デカルトはこの書簡で、次のように告白していた。「私は、今まで、無限についてはこれに従う為以外には研究した事はない。」

レヴィナスにとっては、この文は、西洋思想における無限の概念の歴史的発展の中で忘れ去られてしまっていた「神の特別な宗教的神性」を証している。他の思想家とは異なり、レヴィナスによれば、宗教性とは全体性に融合することの否定を意味している。主体と神の間に融合がある時、そこにもはや宗教性は無いのである。分離あつての関係こそ、宗教の正当性を証しするものである。

それでは、レヴィナスはなぜこの引用によって無限と倫理を関係付けられると考えたのであろうか。彼は次のように説明している。デカルトの無限の観念は、魂の尺度に制限されることなく、無限の他者として残っており、魂に近づいてそれを倫理的責任に召喚するからである。認識の順序においては、果たされる責任においてこそ、無限が認識される。レヴィナスは、この事典の「無限」の項目を、一つの提言で結論付けている。「すべての現代哲学の流派は、対象化、定義化、あるいは知識化することのできない対人関係から出発して、無限の観念の宗教的伝統の中に位置している。それが、たとえ意図的に厳密に無神論的形態をとってしようとも、それに近づくのではないかと問うことができるのだ。」

デカルトの言葉に依拠しながらも、結局レヴィナスは次のように言いたいのではないだろうか。自律を自負するコギトは、実は、無限の観念というインスピレーションによって支えられている。そこには、省察の第二段階においてしか辿りつかない。なぜなら、批判は常にコギトを超越するからである。さもなければ、思考は進歩しない。しかし、このような考え方は重大な問題を引き起こすことにはならないだろうか。哲学が自らを基盤とする可能性そのものが問われてしまうからである。

本論においては、デカルトの第三省察に絶えず照会を求めるレヴィナスの重要テーマである「無限の観念」とはいかなるものであるのかを明らかにしたい。まず、レヴィナスが理解する限りでの「無限の観念」そのものを検討し、次いで、それがデカルトの無限の観念と同一視することが果たして正当であるのかどうかを検証したい。

1) 無限の観念と超越的志向性

レヴィナスが無限の観念と呼ぶものは、四つの視点から分析できるであろう。第一に、それは、「自分の思考以上に考える」。ここでは、超越の意味が強調されている。第二に、これは思想家の発明ではなく、反対に、思考対象の方から到来する観念である。従って、これを基盤にしようとする哲学は、

必然的に他律的である。第三に、これは、思考と思考対象の距離を保つ。思考可能性を凌駕する思考対象は、決して思考に一致することがない。第四に、デカルトによって形而上学的省察全体の要に置かれた無限の観念は、一方では知識の行使についての反省、他方では宗教的体験あるいは伝統という二つの源と切り離しがたく、そのため、パスカルによって設けられた、哲学者の神とアブラハムの神の区別を疑問に付すというものである。

a. 自分の思考以上に考える観念

1) 現象学誕生以前の現象学者デカルト

レヴィナスは、ノエマを凌駕するノエシスの発見が故に、デカルトをフッサールに対して優位に位置させる。フッサールにおいては、ノエマとノエシスの一致は、直観によって成就される。無限は、定義上理解不可能であるが、考えても理解し尽せないという事自体は知覚可能である。反対に、無限の思考は、思考の受容能力を超えて考える。しかし、無限の観念は定義を許すものではないので、感情の志向性として、渴望として残る。

しかし、レヴィナスの解釈によれば、フッサールの現象学は、その本質が「超越的志向」である倫理から形而上学的外部性への道を開いたのであって、逆ではない。形而上学的に証明された無限、あるいは神の観念が先にある、それ故に倫理が実行されるのではないという事である。デカルトの関心が倫理にはなかった事を認めるにしても、レヴィナスにとってはデカルトの神の観念に関する言説は、すでに無限の観念を前提とするものだった。神の問題は、人間なしに出会うことは不可能なのである。

しかし、レヴィナスが主張しようとする倫理の形而上学的超越のために、超越的志向性のほかになぜ無限の観念が概念的手段として必要だったのかという事が疑問として浮かび上がってくる。なぜ、デカルトはフッサールより優れていると考えられるのだろうか。

フッサールは自らをデカルトに比していた。従って、現象学がデカルトに始まったという見解は、決してレヴィナスの発明ではない。世界的に認められている現象学の創始者フッサールは、志向性の元祖をデカルトに見出している。「確かに、志向性の本当の価値付けでも、本当の扱いでもないが、他方ではしかしながら、新しい普遍的哲学をエゴから、自称創設しようとする作業の一環は、認識論、すなわちエゴがその理性の志向性の中で客観的認識を可能にする方法の理論化、としても性格付けるべきである。これは、デカルトによって、我を形而上学的に超越する認識だと呼ばれている。」(『ヨーロッパの学問の危機と先験的現象学』第二十章)

しかし、デカルトは自分では「エゴ・コギト」の重大さに充分気付いていなかったという。(『デカルト的省察』第一章及び、『ヨーロッパの学問の危機と先験的現象学』第十九章参照)

しかしながら、デカルト自身の分析は、決して意識の構造に関するものではなく、意識の諸条件の存在論的探求に関するものであった。言い換えれば、デカルトにおいては、「私は、思惟されたものを思惟されたものとして、思惟する」というのがコギトなのである。すなわち、私の思惟は、観念であり、内的な表象である。ところが、フッサールの場合、エポケーを徹底した後でも、コギトは、「私は思惟対象を思惟する。」という志向的構造を持つ。すなわち、思惟対象は観念ではなく、意識に与えられた志向的对象である。自己回帰によって、純粋なエゴは、世界を発見することができる。フッサールは、エポケーの不徹底が、デカルトをしてエゴの外部に基礎付けをさせたのだ、と考える。

この批判に対して、レヴィナスは、フッサールこそが真の超越に失敗したのだという事を証明しようとする。デカルトにとっては、無限の神は、「同」に還元できない「他」である。しかし、フッサールにとってはそうではなかったのだ。「もし、フッサールがコギトの内に自分以外に何の支えも持たない

主体性を見出したなら、彼は無限の観念そのものをも形成し、自分に対象として与える。デカルトにおける無限の非構成は、扉を開いたままに残しておくのだ。¹⁾」

構成された無限は、ヘーゲルが言っているところの悪無限でしかない。そして、フッサールはそこから脱する術を持たない。デカルトは、思惟の源により遠くまで遡ることを探求していたので、レヴィナスは彼をフッサールより優れていると評価するのである。

現象学の先駆者であるデカルトは、何が真の超越的志向であるかを発見した。これこそが無限の観念である。神を命題化する代わりに、敬服の念を抱くのである。第三の形而上学的省察には、次のように書かれている。「ここで、しばらく、この全く完全な神の観想に留まり、その素晴らしい諸特性を心ゆくまで考え、いわば目の眩んだままのような私の精神の力の許す限りで、この偉大な光の匹敵しがたい美しさを熟視し、これに敬服し、憧憬する事は、非常に賢明に思われる。²⁾」目の眩んだ後も、精神は、「思惟する」事、すなわち、熟視し、観想し、敬服し、憧憬することができる。同様の意味で、レヴィナスは、志向性は「理解され得ない不在者を考えること」と定義されうる「祈り」を前提としているのではないかと自問している³⁾。客体化しない志向性、直観によっては決して充たされることのない感情は、祈りである。しかし、実はこれが全ての客観的志向性を支えているのである⁴⁾。さもなければ、留まることのない知恵の愛（フィロソフィア）は明証性の中に留まってしまうことになるからである。そのようなわけで、普遍的命題化を目指すフッサールの現象学的理想を批判しながらも、レヴィナスは、主体と客体を極化して固定させてしまう事を許さない志向性の導入が、現象学による哲学への画期的貢献だと確信しているのである。

2) 超越と他性

レヴィナスが、全体性と他性を比較関係に置き、適合的思考の超越を「より」という表現で表し、自分が主張する不適合な思考を全体性の「過剰⁵⁾」、「破裂⁶⁾」といったイメージで表現しているのは、興味深いことである。レヴィナスにとって無限は、全体性より大いなるものである。

デカルトは、神を「無限の実体」と呼ぶ。神は限界を持たず、限定することができないので、無限である。人は、思考によって直接神を狙うことはできない。彼は、自分の内にある神の観念から出発して神を考えねばならない。創造者と被造物の間には、実体的類似があるからである⁷⁾。すなわち、デカルトにとっては、原因が結果より「大いなるもの」であるのと同じ意味で、無限は有限なものより「大いなるもの」である。懐疑に結びつく不完全さは、完全さの観念の光によってしか認識されないので、神は私の思考の原因といえる。ところがレヴィナスは、『全体性と無限』の序に次のように書いている。「無限は初めにあって、その後自らを啓示するのではない⁸⁾。」この事は、彼にとっては無限は無限な実体ではないという事を示している。無限の観念は、有限と無限の間にある架け橋ではなく、無限の無限化の構造そのものなのである。レヴィナスは言う、「観念と観念されたものとの間の距離が、観念された内容そのものである。超越者は、われわれが一つの観念しか持てない、観念されたものである。これは、その観念（すなわち外部性）から、無限に遠ざかっている。なぜなら、これは無限だからである⁹⁾。」

そこで、レヴィナスに向けられなければならない問いは、無限の実体性を否定しながら、なぜ無限が有限「より大いなるもの」と言えるのか、という事である。絶対的他性は、「より大きい」という比較級で表されるものなのだろうか。有限と無限は同じカテゴリーに属するものなのだろうか。換言すると、「思考を超越する思考対象」は、「神は極めて大いなるものである」という聖書の啓示に依拠しているものなのではないだろうか。

デカルトにとっては、神は優越した存在であるが、レヴィナスにとっては、無限は、「存在するのと

は別な仕方」である。超越は、決して内在性に於ける進歩を止めない自律的理性の行為の頂点として成就するものではない。反対に、意識は超越的他者との出会いの際に攪乱され、内在性の壁に防御される事もなく他者の批判にさらされる。他者の優越性は、その他性が不可解だという事に存している。無限は、理性の不整合という痕跡によって自らを啓示する。主体はこの無限の攪乱的介入の痕跡を認める時に、自らの小ささと不完全性に気付くので、他者は「より大なるもの」と言われるのである。これが、倫理的認識である。

神について私の持っている観念は、他者の仲介によって神が観念の中に入って来ると、「破裂する。」もちろん、これはあくまでも隠喩であって、実際には神は意識の中には入っては来ない。この「破裂」は具体的には「言う事」あるいは「証しする事」という形を取る。「言う事¹⁰⁾」によって、超越が成就する。この、溢れによる超越は、他人との出会いによって溢れる、他人の観念と比較できる。「私の中にある他者の観念を超越しつつ、他者が現われるやり方を、実際にわれわれは、顔と呼ぶ。顔は整合的な観念である私の計りに応じた観念、その観念されたものとしての程度に応じた観念である、私に残された塑形的なイメージを常に破壊し、溢れる¹¹⁾。」

ここでは、他人の観念は、塑形的なイメージ、彼が私の記憶に残す表象、整合的観念である。観念されたものとしてではない他人、「顔」は、出現し、表現し、記憶に残されたこの観念を破壊する。私の思考は、他者の過ぎ去ったイメージしか思考対象として持っていないので、常に現在にある顔に対して時間的に遅れていると言えるし、内容も乏しい。

b. 無限の観念の注入

1) 無限の観念と他者の顔

レヴィナスによれば、他人は無限の痕跡の中に留まっている。現存したことのない無限は、他者の現存を先行している¹²⁾。」

認識の秩序は、享受の秩序に一致している。この自己中心的な落下において、他人の介入によってある衝撃、意識の破壊が起こる。自己中心的な私は他人に介入しようとするが、他人は反対に知られる事を拒否するのである。「無限の外部性は、私の全ての能力に、その出現によって、そのエピソードによって対抗する、絶対的反抗の中に現われる¹³⁾。」これは、自己に関する反省にその源がない新しい批判の観念の誕生である。レヴィナスにとっては、これこそが倫理的経験である。「権力と自由の、正当化されざる事実性を発見するには、(中略)自分を無限に即して計らなければならない。すなわち、それを渴望しなければならない。自分の不完全さを認識する為には、デカルトの言うように、無限の観念、完全性の観念を持たなければならない。完全性の観念は、観念ではなく、渴望である¹⁴⁾。」渴望することは、自己充足の終わりを意味している。

確かに、デカルトもこれに近いことを第三省察に次のように述べている。「ところで、もし私があらゆる他者から独立していて、私が私自身で自分の存在の作者であったなら、確かに私は何についても疑わず、渴望を持つこともなく、最終的には私には何の完全性も欠けないであろう。なぜなら、私は自分の観念の抱くものをすべて自らに与え、かくして私は神となるであろう¹⁵⁾。」渴望することは、自分の不完全さを認識することなのである。デカルトにとっては、この不完全さは明らか存在論的な面における不完全さ、あるいは欠陥である。卓越した存在としての神に比較しての存在の欠陥、全能の神に比較しての能力の欠陥、全知の神に比較しての知性の欠陥である。

レヴィナスによれば、人は批判される限り不完全である。完全性は、存在の全体性の彼方に位置する他性を含むものである。それは、善であり、私の内でこれに相応するのが渴望である。レヴィナスは、

善を創造的原理であると考え、存在論的領域の外にあるものとする。従って、それは「他」である。その「他」を追うことはできない。無限者の痕跡は無に近い空の空間であり、不可視的である。これは「極少量の狂気」としての、隣人に対する非-無関心、無秩序によって、無と区別される。肯定的には、コギトを攪乱しながら、無限は、私を他者の責任者とする。

この事については、レヴィナスは、モーゼの前の神の通過を物語る聖書の一節（出エジプト記）にインスピレーションを受けている。神はモーゼに、自分の栄光を背からしか見せないと言う。「彼（神）の方に行くことは、印ではない痕跡を辿ることではなく、その痕跡に留まる他者の方に行く事である¹⁶⁾。」従って、ここには三者の絡み合いが認められる。私は、無限者の痕跡の中に現われる私の同時代人である君の方に向かうことによって、無限者に近づく。私は、君のために、自己を忘れ自己を犠牲にすればする程無限者に近づく。しかし、無限者は決して「君」になることなく、絶対的な「彼」に留まる。レヴィナスは次のように述べている。「無限の渴望は、愛の感情的快樂を持たず、道徳的要請の厳しさを持っている。そして、道徳的要請の厳しきは、(乱暴に押し付けられるのではなくて)、善を行う者の得になるような、魅力と存在自体の無限の高貴さによる渴望である。神は、その為に行為しなければならない人々を通してしか命令しない¹⁷⁾。」

無限の渴望と道徳的要請の不思議な結びつきは、デカルト解釈の上でレヴィナスが影響を被ったに違いないアルキエの解説を参考にすると理解できるであろう。アルキエにとっては、たとえ本人がそれについて書いた事もなく、書く気になれないと明言していたにもかかわらず、「道徳」がデカルトの常なる関心事であった¹⁸⁾。デカルトの伝記的要素に注意深いアルキエは、デカルトの思想の真の性質を次のように診断している。「全ての存在論的体系を見捨て、人間の確信のみに支えを得る事は、すでに哲学を道徳にする事である¹⁹⁾。」勿論これはデカルトの思想に関して皆が抱いている意見ではない。

しかし、アルキエの仲介を通して、レヴィナスがデカルトの思想を道徳面から解釈しようとした理由がわれわれにもこうして理解できる。なぜなら、レヴィナスが照会したデカルトの文章には直接的論拠が見出せないからである。アルキエと対立的立場をとるデカルト研究者であるグイエーは、1962年の討論会において、レヴィナスに次のように指摘している。「デカルトは、あなたの、行為における人間の諸問題のどれにも出会うはずがなかったのです²⁰⁾。」

2) 無限と他律

伝統的な哲学においては、客体に属する完全性の観念に則して認識の限界が定められている。物自体(Ding an sich)は、認識の限界の彼方である。現象学は、「事象そのものへ(Zu Sachen selbst)」という理想によって、哲学を成立するものとして有限性を導入する。レヴィナスによれば、無限の観念は第三の道を開くものである。他者の現前によって、神という言葉は、無限の神を意味するようになる。内在性の秩序に入りつつも、超越者は超越者として留まるということである。

「ここでは、特殊な『われわれの中に注入される』という事が問題なのだ。計りがたいものが計られて、有限なものの中に『入れられる』これによって、同は他を把握する事なしにこれを受け入れる。ここには、インスピレーションとも呼べる他律があり、預言について語る事さえできる。この預言とは、いかなる天才性でもなくて、精神の精神性そのものである²¹⁾。」

この、「われわれへの注入」という事の様態を見極めなければならない。同の中の他、無限の観念は、同化して安定してしまった同を呼び起こし、覚醒させる。預言とは、同より大いなるものを考える思考を聞く耳を持つことであるとレヴィナスは言う²²⁾。ここで重要な事は、他者が同の「中」に現存するのではないという事である。現存は、同と他の共時性を前提とする。しかし、無限の無限化、この過剰、

より小さなものの中のより大なるものは、時間性そのものを形成する。同と他の不整合は、隔時性と呼ばれる。他者は、同が現在を形成する同一性の中に安らう事を妨害し、無限の方に動かす。時間は、神の方への上昇であり、レヴィナスが1976年の講義で言っているように、存在の彼方への通過である。

われわれの中への無限の観念の注入は、まったくの他律である。レヴィナスは、意識に対して、脅迫観念あるいは不均斉とも捉えられる、この他律の次の三つの特徴を強調している。1)意識は、自分に反して傷つく。なぜなら、それは純粹に受け身のままだからである。2)意識はアプリアリ無しに捉えられる。なぜなら他人はいつでも構わず近付いてくるからである。3)意識は、他人である欲せざるものに触れられる。無限の欲求は、無限を客観化できないので、最初に出会う人、貧しい他人の方へ方向付けられる。

ここから、無限の観念の他律には、二つの種類の超越が含まれると結論することができる。1)高さへの超越(ジャン・ヴァールの表現によると超えて上る事、trans-ascendance)、他人の顔は師(教え、インスピレーションを与える)と、裁判官(私の不正な自由を裁く)として、高みに現われる。2)記憶できるものの超越。推論、あるいは志向性、コギトは、私がすでに迎え入れた無限の観念を前提としている。コギトに対する無限の観念の先行は、記憶に再現できる限りでの過ぎ去った過去として過去を捉える存在論に対する、還元されざる倫理の先行を意味している。

c. 不整合と絡み合い

1) 隔時性

先に述べたように、無限の無限化は、時間性に結びついている。認識の順序においては、まず結果が知覚され、その後原因が知覚される。もし結果が当たり前のことであれば、誰も原因を探そうとはしないであろう。論理の順序においては、原因は結果を先行しなければならないが、推論の順序においては、結果が原因を条件付ける。レヴィナスは、デカルトの現象学的姿勢が省察の順序に現われていると言う。第三省察が第一と第二省察の後に来るからである²³⁾。この順序はレヴィナスにとって極めて重大であり、彼はこれを存在の革命と見なしている。デカルトが第三省察で初めて発見した無限の観念は、第二省察で基礎付けられた、明晰判明な理論的真実である「我在り」より先にあったものとして現われる。この発見は、魂の容量を超えるものである。彼は、この考えの逆転を、超越に付きものであると解釈している。彼は、デカルトをその存在の確実さに導いた分析的判断と、神の存在の確信に導いた総合的判断²⁴⁾を隔時性によって和解させようと試みている。「私の、最も深く、他の思考を支える思考、有限な思考よりもっと古い無限の思考は、時間の隔時性そのものであり、不一致であり、把握しないことそのものである²⁵⁾。」

隔時性は、客観的な時間である共時性と区別されるものである。無限そのものではなく、無限の観念が最初の思考であるため、有限と無限の関係は隔時的なままなのである。無限は現存した事がないままに過ぎ去ってしまった。しかし、この不整合性なしには時間は進んで行かない。時間性こそが隔時的な無限を前提としているのだ。さらに、「隣人に対する責任は、記憶し難い過去、再現出来ず、決して現存しなかった過去、すべての『……の意識』より古い過去においては、私の自由より前にある。私は世界であり、世界に在る前に言葉を聞いて、創世記の『はい』と答えた被造物が描く特殊なシェーマに従って他者への責任に拘束されている²⁶⁾。」

デカルトにおいても、神の観念は、「私は在る、私は存在する」よりも完全である。しかし、この比較は、デカルトにおいては共時的である。私の観念もまた生来のものであり、コギトは反省的ではないので、神の観念とコギトは同時的なのである。

2) 師と弟子の関係

無限そのものは人には与えられていないが、他者の顔という形で不整合な現象が現実を示されている。顔は、知られざる他者、あるいは教える他者である。「教えは、師が弟子の未だに知らないことを彼にもたらしことのできる語りである。これは、(ソクラテスの)産婆術とは異なって、無限の観念の注入を続ける。無限の観念は、自分自身から引き出せるより多くのを含むことのできる魂を想定させる。それは、外部と関係を持つことができ、その内部性を存在の全体ととらない内的存在を描く²⁷⁾。」

『全体性と無限』は、主体の超越が無限との関係であることを明らかにしようとしている。内在性は、「ソクラテス学派より古いデカルトの秩序²⁸⁾」に従って、内部から出る事無く無限を常に内部に迎えるために開いている。レヴィナスは、デカルトが神を、魂の中に無限の観念を注入し、これを教えたものであるとして認めたのだと考えた²⁹⁾。レヴィナスにとっては、教えは他者からしか到来しない。しかし、実はレヴィナスのデカルト解釈は正確ではなく、第五答弁の中でデカルトは明確に神の観念は他者の教えからも書物からも得られないと言っている³⁰⁾。

我々は、今やなぜレヴィナスにとって無限が有限より“より大なるもの”と言われているのかを把握できると思う。この“より大なるもの”は、他者の優越性と先行性 (antériorité) を表わしているのだ。

先行性は、常に時間的順序を意味するとは限らない。この語のもともとの意味を考えてみよう。アリストテレスによれば、先行性は三つの意味を持つ。1) 原始に対して限定される立場。2) 認識に則した先行性。3) 本性と本質に則して他のものから独立して存在できるもの。この三つの意味は、『形而上学』のデルタ書に述べられている。アリストテレスは、『範疇論』において、四つ目の意味として「より良く、尊敬すべきもの³¹⁾」の先行性を挙げている。レヴィナスにとっては、他人の顔の直接性は、意識より根源に近い。他人、他者の具体的な像は、同から独立している。そして、彼は私自身より優れ、尊敬すべきものである。そのような理由で、他人は私に対して先行して、優越していると言えるのである。師は師である限りにおいて、弟子より「大なるもの」である。無限の観念は、自己より優れた他者を通してしか持つことができない。ここに、他律と言うべきものが見出せる。なぜなら、無限の観念、あるいは欲求は、私に教える他者を迎える事を通して、私の内に働くからである。他人の言説は、インスピレーション、あるいは教えがやって来る開放の場である。また、他人の言説は、エゴイズムの麻痺から私を自由にする、活気付けである。レヴィナスは次のように述べている。「他人から、私の可能性以上のものを受け入れる事は、教えられる事である。他者との関係、あるいは言説は、反アレルギー的 (反反作用的) な関係であり、倫理的な関係である。しかし、この受け入れられた言説は、教えである³²⁾。」もし、教えられることもまた「考える」事であるとするならば、自律的に思考する事よりもよく考える事は、他律を意味していると言える。そのような意味で、私の中への無限の観念の注入は、レヴィナスにとっては、たとえデカルトにとってそうではなかったにせよ、教えに相応するであろう。無限の観念が他の全ての思考的作用を支えているとすると、人にとって、存在するという事は、絶え間なく教えを受ける事である。そして、「向こう岸から来る (師の) 声は、超越そのものを教える³³⁾。」教えは「全体性の閉鎖を破壊するものであるから³⁴⁾」、暴力なき他律は、主体の自由を保障するものである。レヴィナスに従えば、すべてに先行する第一哲学は、この意味において、師として受け入れられた他人の教え、あるいは倫理であると結論できる。

d. 哲学者の神とアブラハムの神

先に参照した Encyclopaedia Universalis の項目に書かれているように、無限の観念は、認識論ばか

りでなく、宗教的伝統にも属している。他方、レヴィナスは自分の哲学的企画を、神という言葉が発言しつつ、存在論にも盲目的信仰にもおちこむ事のない理論的な言説において哲学を無限の観念の神一学 (théo-logie) に連れ戻す事を目指すものとして紹介している。それでは、フランスで一部の人々が主張しているように、レヴィナスは哲学者の仮面を被った神学者なのであろうか。

ここで、レヴィナスが神一学と呼んでいるものが何であるかをよく見極めなければならないであろう。それは、神という言葉が真実の神を意味する言説であるという。それでは、従来の神学と神一学はどう区別されるのであろうか。

レヴィナスによれば、神学はこれまで神の命題化であったという。これについて彼は次のように言っている。「宗教的体験における神の命題化は、『我思う』の一致を壊す法外さを、すではぐらかしているか、無視しているかしているのだ³⁵⁾。」体験は把握を意味しており、把握 (comprendre) は語源を調べると、掴むこと、手を下すことを意味している。結果から考えるというのは、存在一神一学 (onto-théo-logie) の特徴であるが、その目的は、極限的原因を超越せず、意識の容量を溢れ出すということはない。このアプローチの中で、超越はありえない。すなわち、存在論的神学はコギトの転換にまで行かない。反対に、自分の可能性を越えて考える思考は、意識とは異なり、より優れた神の思考であり、レヴィナスによれば、これこそが宗教と呼ばれるべきものである。これは単なる信仰の教義ではなく、理性的言説である。「哲学者として、存在と存在の彼方の中で、神秘 (mystère) ではない謎 (énigme) の中に、神の出現とか介入とかいう奇跡的な関係とは異なる関係を探ることができる³⁶⁾。」レヴィナスにとっては、これこそがデカルトが第三省察の終わりの方で驚嘆として認めたものである。自分の不完全さと他者への依存を認める事は、同時に自分が持っている無限の観念を認識することである。自分の思考以上に考える思考は、意識によってではなく、私に依頼し、命令する他人への答えによって「考える」。このようにして、他律においては神についての言説は、啓示宗教の道によらず、存在一神一学にもよらず、可能となる。他者からインスピレーションを受けて我々の口から発せられるのは、もはや単なる命題ではなく、召喚に対する返答になる。つまり、神が人間の言葉に介入する最初の言葉は、「我神を信ず」ではなく、「我ここに」なのである。この言葉は、無限の責任を命じたものについての証言となる。

「神と哲学」という論文の中で、レヴィナスはエウダ・ハレヴィによってなされ、パスカルに採用された「哲学者の神とアブラハムの神」の区別に反論している。パスカルは『パンセ』の中に次のように書いている。「キリスト教徒の神は、単に幾何学的真実と要素の秩序の作者なのではない。これは、異教徒とエピクロス派の言い分だ。彼は、人間の生命や富に摂理を行使して、自分を敬う人々に幸せな日々を与える神でもない。それは、ユダヤ人の神である。しかし、アブラハムの神、イザクの神、ヤコブの神であるキリスト教徒の神は、愛と慰めの神である。これは、それを持っている者の魂と心を満たす神である。これは、内的に憐れさと無限の哀れみを感じさせ、魂に一致させ、魂に一致させ、謙遜さ、喜び、信頼、愛で一杯にする。そして、それらを他の目的には不可能なようにする。」(『パンセ』第十章)

実は、パスカルによる哲学者の神とアブラハムの神の区別は、曖昧である。レヴィナスは、次のように反論している。

1) 哲学的合理主義は、概念無き思考を拒否する。聖書が全ての理解を超えて掲げるものは、叡智におよばないというのだ。レヴィナスにとっては、これは、あらゆる叡智を、概念あるいは理解に還元することに外ならない。意味は常に本質の同義語なのであろうか。もしデカルト的「無限の観念」、あるいはプラトンの「本質の彼方」の善も哲学的思考と認められるのなら、「神」という言葉を理論的

な言説において口にすることが可能なはずである。

- 2) 宗教的な経験に則り、哲学とは独立していると主張する宗教的な考えに関しては、これが存在と現存と内在を扱う存在論的言語によって汚染されているという事を認めなければならない。神は、ここでは命題化されており、経験の範囲内に収められてしまっている。
- 3) 以上のような理由で、哲学と宗教を一致させるのが問題なのではなく、超越に関する理性と理性主義を表現する言語の様態を見つけなければならない。これが、レヴィナスの言う「意味 (significance)」である。この言葉が含蓄しているのは、「他者の為の一者」の倫理的責任である。

ここからレヴィナスは、「神」という言葉を能記 (signifiant) として聞こうとする³⁷⁾。すなわち、存在に汚染されていないもの³⁸⁾、聖なるもの、絶対的他者としてである。なぜなら、他人に対する責任は、他性に対する「非-無関心」だからである。それは、法律を越えて、契約以上のことを強いる。それは、私の自由の根底であり、現存せずに記憶もできないものから来る。なぜなら、私にはそのようなものは発明できないし、それがどこから来るのか、いつ来るのかも知らないからである。それ故に、超越は、預言的な証言の中で意味をもつ。それは命令に「署名する (signifier)」という意味で意味する (signifie)。すなわち、意味は他律的に意味する。自分の容量を凌駕する無限の観念をもつという事は、三者の絡み合いを意味する。なぜなら、これは神との直接的な関係ではなく、直ちに他人に対する責任となるからである。すなわち、他者への責任のみが神という言葉の重みに値する。身代わりに成るまでに至る責任によって、無限者たる神は栄光を受け、超越者として認められるのである。

パスカルに対してのレヴィナスの解答は、「預言者の神」を提示しているとも言える。この神は、ユダヤ人だけの神なのであろうか。しかし、レヴィナスは預言的な言葉をギリシャ語すなわち哲学的言語に翻訳するために、「無限」と「存在の彼方」の否定性を倫理的観点から肯定性に転換し、この神をデカルトの無限とプラトンの善と同一視している。そしてこの方法は、彼の現象学的企画にも一致したものである。

2) 神の属性としての無限の観念

ここで、デカルトの『形而上学的省察』の、元々の文脈の中での無限の観念について調べてみよう。

結論から言えば、レヴィナスのデカルト解釈は部分的であり、選択的であるという事を認めざるをえないであろう。レヴィナスにとって重要であるのは第三省察のみであり、デカルトがこの省察において「神の法外さを、存在する事の最上級と解釈して実態的な言語³⁹⁾」を未だに保っていることを認めながらも、自分が興味を持っているのは神の存在証明ではなく、「自分に含まれる以上の事を考える」観念の動きであるとする。しかし、実体論的文脈の圏外で果たしてデカルトの無限の観念のテーゼが有効であり続けるかどうかは問題であろう。

a. 神の属性

まず、デカルトが神という言葉で何を示しているのかを検討してみる必要がある。第三省察には、二通りの神の定義が見られる。最初は、「私がそれによって最高の神、永遠、無限、不動、全知、全能、普遍的創造者と、全ての彼の外にある事物を概念する観念⁴⁰⁾……」という定義であり、第二は、「神の名によって、私は無限、永遠、独立した、全知、全能、それによって他の在る全ての諸事物が創造され、生産された、一つの実体を指している。これらの利点は、あまりにも大いなるものであり、優れているので、私がこれらを注意深く熟視すればするほど、私はこの観念を私ひとりの源から引き出せたとますます思えなくなる⁴¹⁾。」という定義である。

第一の定義の後、デカルトは、このような神の实在を結果から証明しようとしている。結果は原因からしか引き出せない。彼は、無限の実体の観念は、実際に無限の実体によって自分の内に注入された、と結論する。最初の定義では、神における実体は、遇有的なもの、特に有限な実体に対立するものであるが、第二の定義では、この実体が無限であると肯定的に定義した上でデカルトは第一の定義の厳密性を欠く部分を補おうとする。そこで彼は実体性と原因性から出発したのである。無限が神に実体性を帰すことを可能にする。

デカルトにおける神の属性は、否定的に分類されるか—無限の実体、無限性、非依存性、不可解性、あるいは、肯定的に—全能、究極の知性、すべての被造物の生産の源、最も完全な存在、として分類される。最終的には、三つの神の名が、他の属性に還元されずに残ることになる。無限者（第三省察）、自己原因（第一答弁と第四答弁）そして卓越して完全な存在（第五省察）である。

ジャン・リュック・マリオンによれば、これらの神の名はそれぞれ対立する。「この緊張は、矛盾の複雑な込み入りにまで至り、いかなる定義、いかなる基準も許さず、デカルトの神の考えの究極的な足跡を深く貫いている⁴²⁾。」この緊張は、第一に、存在神学論の二重化と、第二に、この二重化が無限の観念を unlimited なものとして残すことを確証する。有限に対しての無限の優越性が、存在神学の限界を示す。

神が無限を名乗る時、その名は「いかなる存在者の知識、その在り方の知識も問題にしない。有限と無限の組み合わせは、存在者の有限な存在を考える事も、特殊な知識を発展させる事も許さない⁴³⁾。」言い換えれば、有限と無限の関係は、被造物と創造者の間にしか適応しない。なぜなら、無限は形而上学の有効範囲の外にあるからである。ゆえに、デカルトは無限を扱うことはそれに従いつつでなければならないとするのである。無限は存在神学論に属するものではなく、偶像ではない神のみがこれに値する。世界の無限性は無際限であり、無限ではない。従って、有限、無限、無際限の間には混合も分離もなしに、差別があるということになる。もし神が私の中に無限の観念を注入したのでなければ、私はそれを持つことはなかったであろう。そして、それは私の場合ばかりでなく、すべての人の場合に当てはまる⁴⁴⁾。事実、デカルトは、神の属性の描写がすべての形而上学者の間で似通っている事に注目していたのである。

b. 生得観念としての無限の観念

次に、デカルトにとって観念が何であったのかについて検討しなければならない。『デカルトの諸問題』と題された一連の研究の中で、マリオンはデカルトにおけるこの曖昧な観念を分析している。『省察』を書く以前にはデカルトの用語はアリストテレスの事物本質自体、すなわちエイドスに関するテーゼに則っていた。これによれば、1. 観念は物の形象、あるいは思考を形造る。2. 観念は想像力からも、悟性からも同様に到来する。観念は、共通感覚によって受け入れられる。ところが、『省察』においては、この観念の諸特徴は逆転するとマリオンは指摘する。1. 形象に留まるかわりに、観念は思考と同一視されている。2. すべて思考されうるものは、観念と呼ばれる。こうしてこの観念はひと際大きい規模を獲得することになる⁴⁵⁾。

例えばデカルトは、第一答弁に次のように解説している。「観念は、それが客観的に悟性の中にあるように抱かれ、考えられた物自体である。」「悟性の中に客観的にある事は、客体のように、その働きを終えるということの意味しているのではなく、悟性の中にそれらの物があるような習慣において存在するのである。例えば、太陽の観念は、悟性の中にある太陽そのものであるが、それが天空にあるような形で形式的にある真実ではなくて、悟性に存在するような習慣によって、客観的にあるのである。そのようなあり方は、悟性の外部に物があるような仕方と比べると不完全であるが、決して無とは言えない⁴⁶⁾。」

更に、デカルトは存在を三つに区別している。1. 現実的、あるいは形式的实在、2. このものを思考する私の客観的实在、3. 私が抱いている観念におけるこのものの客観的实在である。悟性の内部における存在の仕方と、悟性の外部における存在の仕方がある。第一のあり方は、第二のあり方より不完全ではあるが、両方とも存在論的である。デカルトは、観念の中に表象された本質存在、あるいは存在を、観念の客観的实在と呼ぶ。同じ物が、そのものによっては形式的に、神においては卓越的に、観念の客体の中にある。

従って、レヴィナスが「客観的实在」(réalité objective) と、「形式的存在」(réalité formelle) と呼ぶものは、明らかにデカルトの観念に一致しない。前述のように、レヴィナスの考えにおいては、デカルトのテーゼとは反対に、神の思考の形式的实在は、神に観念の客観的实在に出会うと「破裂する。」なぜなら、彼は、無限の形式的实在を神の像と考え、客観的实在を無限そのものと考えたからなのである。

デカルトの「溢れ」に関する論証は、神の観念の客観的实在は私の形式的实在に由来するものではないからこの観念は私の外部に原因をもたなければならない、という主旨のものであった。神の知識は、皆が持つものでありながら、理解されたものではない。我々は無限に触れることはできるが、それを把握することはできない。すなわち、フッサールの志向性は、デカルトにおいては認められないことになる。なぜなら、デカルトにとっては、自分の外部に実体があり、その観念が自分の中にあるという事は、全く矛盾しないからである。フッサールによれば、コギトは、神も含めて思考されるものを全て含まなくてはならない。志向性が意識の構造そのものだからである。

更に問題なのは、デカルトが生得観念と呼ぶものである。デカルトは三種類の観念を区別していた。

1. 感覚を通して受けた観念。2. 自らの意志から作り出した観念。そして、3. 生得観念である。人間の観念は第一の種別に属し、神の観念は第三の種別に属している。他の表象は、知覚か想像を通して概念化される。レヴィナスは、デカルトがどのように無限の観念を得たかを説明している第三省察を、次のように引用して解釈している。『私はそれを感覚によっては受けなかったし、事物が私の感覚の外的器官に現れるか、現れたように思われる時に感覚的事物の観念がそうであるように、私の期待に反して与えられた事はない。』感覚的な物の観念に於いては、経験の驚きは、明晰判明な叡智を感覚から取り出す悟性によって受容される。それ故に、感覚的諸事物が『私の感覚の外的器官に現れるように思われる』と言えるのだ。受容の過程である！デカルトは続けて言う、『それは(無限の観念)私の精神が生産したフィクションではない。なぜなら、私はそれに何も足したり引いたりできないからだ。従って、私自身の観念のように、それが私が創られた時からあったとしか言えないのである⁴⁷⁾。』

この引用によって、デカルトにとっては無限の観念は他の受容性によって得た観念と違って生得的であったと明確に認めながらも、レヴィナスがその結果を無視している事が明らかになった。すなわち、前述の、無限の観念の我々への注入の三つの他律的性格はデカルトに由来するものではない。なぜなら、第三省察の要となる論証は、創造の印としての完全性の観念の生得的性格だからである。他人と一切の接触を持たないロビンソン・クルーソーでさえも、思考によって、生得的観念としての完全の観念を自己の内に見出す事ができるのだ。神の観念はアプリオリなのである。意識は自己に反して襲われることはない、なぜなら意識は創造の印そのものであり、無限の観念は自然の欲求に一致するので、意識が「欲さないものに触れられる」ということはないからである。

c. 驚嘆 (admiration) と知識

しかし、デカルトはいかにして理解し難いものを知るといのであろうか。アルキエは、デカルトに於ける驚嘆の役割の大切さに注目している⁴⁸⁾。驚嘆という言葉は、当時、我々が「驚き」と呼んでいる

ものとして使われていた。デカルトにおいては、驚嘆は全ての情念の源である。『情念論』において、彼はその本姓と有効性を分析している。これが、善と悪の判断に先立つものであることに注目すべきであろう。『情念論』の第71節には次のように書かれている。「善と悪を対象にせず、驚嘆するものについての知識を対象にしているのも、これは体の善に依存している心臓にもにも関係せず、この知識に役立つ感覚器官のある頭脳のみに関係している。」

驚嘆は知識を深めるのに役立つが、好奇心を持つものを無にしてしまいうる。デカルトの理想は、知識を増やすに依りて、驚嘆を徐々に減らして行くことであった。デカルトにとっては、自然の中には何も驚嘆すべきものはなかった。なぜなら、これは人に従うべきものだからである。自然は機械のようなもので、その動きは自律的ではない。そのような理由で、神は各瞬間に世界を創造しなければならない。反対に、エゴや神に関しては、デカルトはしばしば驚嘆という言葉を使う。驚嘆は神の知識の条件である。第一答弁によれば、神の知識は「その完全性の一つ一つを注意深く考慮し、理解する為ではなく驚嘆し、どれほどそれらが全ての理解の彼方にあるかを認める為に、その精神の力の限りを観想に注ぎ込む者に与えられる⁴⁹⁾。」

神に驚嘆することは、我々に注入された観念に驚嘆することであり、同時に自由、つまりこの神の似像に驚嘆することである。神に向けられた愛は、敬虔さと呼ばれる。しかし、デカルトにとっては、それは知性的な意味を持つ。「敬虔さに関しては、その主な対象はおそらく、それを知るべきように知れば敬虔な者にならざるを得ないような、至高なる神性であろう⁵⁰⁾。」しかし、驚嘆が善悪の判断に先立つということから、倫理的な意味は含蓄されないと考えられる。

3) 結 論

以上に検討したことから、我々は次のような結論に達する。一方では、レヴィナスは、その現象学的デカルト解釈のために無限の観念を一面的にしか考慮していないということ、他方では、彼はエゴと超越者を区別することによって、フッサールの、世界に属しながらも超越しているエゴの曖昧さの問題に解決を与えようとした、ということである。無限の観念は、フッサールの志向性のノエスーノエマの構造の欠陥を補っているかのように思われる。これは、無限の無限化である。超越とは、超越者を「考える」事の、あるいは同による他の受け入れの別名である。全ての思想はこれを前提とする。この有限・無限の関係は、パラドクサルである。それは、他律やインスピレーションに至るまでの有限・無限の分離であると同時に、近さでもある。レヴィナスは次のように宣言している。「神の観念、それは私の内にある神であるが、内容と全く違うために既に諸観念を目指す意識を断ち切る⁵¹⁾。」神の観念は、有限・無限の無限な距離を含んでいるが（故に理解し難い）、無限は有限者の内にある（故に手が届く）。この絡み合いは、レヴィナスの思想の中で別な名を持っている。「宗教」である。

デカルトの語る驚嘆と憧憬を情動の志向性と解釈しながら、レヴィナスは客体でも表象でもない「顔」という語を導入する。情動の志向性は、論理的志向性より先まで進み、これを支える。『情念論』において、デカルトは、驚嘆は全ての知識の条件であるということを見せた。レヴィナスが指摘するところ、デカルトの思考は反省的でない。マリオンによれば、この解釈は、コギトを、表象に結びついた志向性と解釈する事を断念する、という条件で全く正当である。デカルトは、コギトを決して反省的知識とは定義しないし、コギトの反省的知識も認めない。反対に、彼は、この解釈を明確に退けている。「自分を考えるか、反省的行為によって自分の思考の意識を持つことを要求する者は、妄想状態にある⁵²⁾。」マリオンは、この様に解釈されていたデカルトのテキストのラテン語原本が、実は表象や自己の自分への反省的表象を全く示唆していなかったことを論証している⁵³⁾。

ところが、レヴィナスは、コギトの反省的性格を否定しながらも、これの志向的解釈を断念しようとはしない。コギトから出発した主体は、無限の方に召喚する無限の観念によって、より思考するようになる。「他者は自分を視線に現すことなく、超越的動きを導く⁵⁴⁾。」神の観念の客観的現実である「より小さなものの中のより大いなるもの」は、この観念の形式的現実を破裂させるのである。これは、デカルトのテキストに対する誤解であり、分析的判断と総合的判断の混同である。それは、レヴィナスが「無限」のみを神の属性としたために、デカルトの形而上学的企画に従わなかったからである。なぜなら、マリオンによれば、無限は存在神学として定義されるデカルトの形而上学的設定には属さず、客観的現実と形式的現実に関する論証は、この射程においてのみ有効だからである。デカルトの実体主義は、結局、レヴィナスが現象学的方法で形而上学的突破口を開くための論拠とはなり得なかったのである。

註

- 1) E.LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, (TI), La Hayé: Martinus Nijhoff, 1961, 186
- 2) Descartes, *AT* VII 52
- 3) E.LEVINAS, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques* (AV), Paris: Ed. du minuit, 1982, 197 注10)
- 4) *TI*15参照。
- 5) *TI* XIII, 20, 170, 171, 178, 179, *De Dieu qui vient à l'idée* (DQVI) Paris: Vrin, 1982, 99, 105, etc を参照。
- 6) *TI* XV, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (EDE), Paris; Vrin, 1949, 172, DQVI 105, etc を参照。
- 7) 第十省察に関する第五反論に対する返答を参照。
- 8) *TIXV*
- 9) *TI*20
- 10) レヴィナスにとっては、常に他人に（聖書中で神に呼ばれた忠実な者の返答）「私はここです」と言う事、すなわち責任を負う事である。
- 11) *TI*21
- 12) *TI*123
- 13) *EDE*173
- 14) *TI*56
- 15) *ATIX*38
- 16) *EDE*202
- 17) *EDE*177
- 18) cf. F.ALQUIE, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris: PUF, 1953, 1961, 1991, p. 222.
- 19) *Ibid.*, p.318.
- 20) *Cahier de l'Herne* 60 (CH), Paris: 1991, 106-107.
- 21) E. Levinas, *Dieu, la Mort et le Temps*, Paris; Grasset, 1993, 163
- 22) *Ibid.*
- 23) デカルト自身、省察の第二答弁で読者に省察の順序を重んじるように注意を与えている (*ATIX*, 121)。
- 24) この区別が大切である事については、デカルトの省察の第二答弁に説明されている。*ATIX*, 121-122参照。
- 25) *DQVI*12.『全体性と無限』では、レヴィナスはまだ「隔時性」という語を用いていない。「後あるいは効果が、前あるいは原因を（思考の中に）条件付ける。前は現われ、単に迎えられるのである。」(*TI*25)
- 26) *DQVI*250
- 27) *TI*155, *ibid.*, 178参照
- 28) *Ibid.*
- 29) *Ibid.* 58参照

- 30) DESCARTES, *Oeuvres philosophiques* II (1638-1642)/éd. F.Alquié, Paris: Bordas, coll. "Classique Garnier", 1967, p. 807
- 31) ARISTOTE, *Métaphysique*, Livre delta, 11, 1018b9,sq.; Catégorie, 12, 14b7. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris: P. U. F., 1962, 1994, pp. 45-50参照
- 32) *TI*22. Ibid.58, 62, 74参照
- 33) Ibid., 146
- 34) Ibid.
- 35) *DQVI*104, ibid.103も参照
- 36) *AE*121
- 37) *DQVI*96-97
- 38) Cf.*AEX*
- 39) *DQVI*104
- 40) *ATIX*,32
- 41) Ibid., 35-36
- 42) J.-L.MARION, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, p. 286. 知覚可能性、原因性、マテシス・ウニウエルサリスの適応性という三重の基準に従って、三つの神の名は互いに矛盾し合う。
- 43) Ibid. p. 289
- 44) 第一答弁、*ATIX*84参照
- 45) *Questions cartésiennes*, op. cit., pp. 76-81.
- 46) *ATIX*, 82
- 47) *DQVI*107, note 6
- 48) F. ALQUIE, «Expérience ontologique et déduction systématique des constitutions de la métaphysique de Descartes», in *Descartes, Cahiers de Royaumont II*, Paris: Ed. de Minuit, 1957, p. 20
- 49) *ATIX*, 90
- 50) 『情念論』83節
- 51) *DQVI*105, 同じく99, 106も参照
- 52) *ATVII*, 599, 5-7
- 53) J. L. Marion, «L'alterité originaire de l'ego», in *Philosophie de la religion entre éthique et ontologie*, Padova: CEDAM, 1996, p. 589
- 54) *EDE*, 138