

声と光——レヴィナス

『フッサール現象学における直観の理論』の読解

内 田 樹

Summary

La voix et la lumière—une lecture de la "Théorie de l'intuition de la phénoménologie de Husserl" d'Emmanuel Lévinas

Tatsuru UCHIDA

Emmanuel Lévinas a publié son premier livre: "la Théorie de l'intuition de la phénoménologie de Husserl" en 1930. C'est sa thèse de doctorat, rédigée à 24 ans, soutenue à l'université de Strasbourg. Par ce petit ouvrage, il a essayé de présenter un mouvement d'idées presque totalement inconnu en France: la phénoménologie.

Bien qu'on puisse le prendre pour un résumé fidèle de la phénoménologie husserlienne, avec une lecture un peu détaillée, nous pourrions y trouver, même à l'état germinal, une critique radicale de la phénoménologie.

Il faudrait souligner le fait que le jeune Lévinas n'a mis que six ans pour trouver "l'angle mort" de la phénoménologie: interpréter l'expérience exclusivement à partir de la vision et du toucher.

Nous ne pourrions pas comprendre une telle précocité philosophique sans tenir compte de l'influence de la formation religieuse qu'il avait reçue. Parce que le judaïsme nous apprend que Dieu échappe à la vision et au toucher, mais se fait percevoir par la voix.

La philosophie lévinassienne accorde le privilège à l'ouïe, alors que la vision et le toucher se classent parmi les actes violents qui blessent l'altérité.

Lévinas a grandi dans une ville lituanienne où toute la vie était basée sur l'étude talmudique et "vécue comme étude." (Lévinas) Il est probable qu'une telle formation religieuse avait facilité l'émergence de sa vision particulière de la philosophie occidentale.

西欧近代はユダヤ系思想家を多く数えるけれども、エマニュエル・レヴィナス (Emmanuel Lévinas, 1906-) ほど、公然かつ決然とユダヤ教思想からその着想を汲み出した哲学者は例外的である。

そしてユダヤ教思想に対するこのあからさまな帰依が「ユダヤ人思想家」としてのレヴィナスの際立った個性をかたちづけているのである。

なぜ「ユダヤ人」思想家が「ユダヤ教」思想に涵養されたことが例外的な個性たりうるのだろうか。このパラドクスには少し説明が必要だろう。

ユダヤ系思想家の理論的業績にユダヤ教思想の影響を事後的に検出することは難しい仕事ではない。例えばD・バカン¹⁾はフロイトにカバラの影響を認めているし、M・ウルフソンはマルクスに「ラビ的」思考の痕跡を見出した。サルトルがフッサール、スピノザ、ベルクソンに「純粹知性への嗜好」「普遍性への情熱」という「ユダヤ人の理性主義」を認めたのはいささか旧聞に属するとして、最近ではS・ハンデルマンがジャック・デリダの理論に「ラビ的発想」を発見したと主張している。

このような類型への還元において「ユダヤ教思想」は、理論家たちの無意識に刻み込まれた思考の文法という曖昧でかつ破格の地位を提供されている。それぞれの研究が刺激的で示唆に富むことは明らかとしてもここでユダヤ的環境に割り当てられた気前のよい重要性については若干

の留保が求められるだろう。

そもそも「ユダヤ人」とは誰なのか。いかなる条件をクリアすれば「ユダヤ人」と認定されるのか。

実践的なユダヤ教信者でなく、聖書、タルムード、カバラについての体系的な教育も受けたことがなく、ユダヤ人コミュニティにさえ属していない人であっても「ユダヤ人」であり、その人の思考には拭い難くユダヤ性が刻印されている、という仮説を無批判に受け入れることは難しい。

事実、多くのユダヤ人思想家はことさらに自らのユダヤ人としてのアイデンティティーを否定してみせた。スピノザ、マルクス、トロツキー、ベルクソン、シモーヌ・ヴェーユに見られる仮借のない、場合によっては過剰とさえ見えるほどのユダヤ教批判は、彼らが自分の理論の科学性・中立性を守り、民族的・宗教的な「発想」への還元を拒否しようとしている意志の現れとして解釈することも可能である。

さて、自らの思考を律するような環境的与件の否定は、程度の差はあれ西欧近代のユダヤ系知識人の全般的傾向である。サルトルが正しく指摘した通り、彼らは「ユダヤ人としての現実から逃れようとするそのときに自らをユダヤ人として造型してしま¹⁾う」のである。

ユダヤ出自の影響を否認するわずかに余計な仕種によって、彼らは自らの中立性を傷つける。「ユダヤ人の反ユダヤ主義」と呼ばれるこのジレンマに西欧近代のユダヤ人は取り憑かれていた。そしてそのジレンマゆえに、中立性・科学性を要求するユダヤ系思想家の業績を宗教的靈感と結びつけて説明することはつねに可能だったのである。

レヴィナスの基本的な戦略は、このジレンマを無効化することをめざしている。彼は自分の思考を律する環境的条件を胸張って認める。そしてその環境が学知的に卓越したものであることの認知を逆に非ユダヤ的世界に向かつて要求するのである。

この身振りは「被差別・被抑圧」民族がその否定的条件ゆえに優先的発言権を要求する「第三世界主義」とは異質のものである。

レヴィナスは非ユダヤ人と同等の権利を請求するのではなく、非ユダヤ人の範例たる過剰な義務を自分のために請求するのである。つまり「ユダヤ人としての責務を受け容れるそのときに自らを人間として造型する」こと、レヴィナスがめざしているのはこれである。

この基本的戦略がどのように構想され、どのように実践されていたのか、これを問うのが本論考のおおまかなねらいである。

一・二

一八世紀以来進出したユダヤ人の「同化」は、近代市民社会への受入れの代償として、彼らに民族的伝統の放棄を要求した。

伝統との急激な断絶が同化世代に及ぼした影響については、すでに多くの研究がなされた。「伝統に対する中途半端な忠誠心」と「伝統の断絶への中途半端な欲望」の間に引き裂かれた同化世代は、「二つの歴史、二つの文化、二つの和解不能の思维形式の中間に宙吊りにされる」⁽²⁾。

この否定的条件が逆に彼らのうちから卓越した西欧文化の分析者たるマージナル・マンを産み出したのは周知のことである。

ここで私たちが確認しておかなくてはならないのは、同化世代を伝統の側へ引き止めたものは、父祖から伝えられた生活様式への漠然たる郷愁であり、精神的遺産としてのユダヤ教の学知的威信は問われることさえなかったということである。

ハインリッヒ・マルクス、ヨーゼフ・フロイト、ヘルマン・カフカが体現していた伝統は彼らの息子たちにとっていさかも学知的なものではなかった。

これとは逆に、レヴィナスの生地リトアニアにおいてユダヤ教思想は、精神生活全域を統轄する原理であり、学知的な崇敬の対象であった。この対照は注目に値する。

一九世紀から今世紀初頭にかけてリトアニア・ユダヤ人社会は経済的・文化的に活況を呈していた。人口は一五万人に及び、レヴィナスの生まれたカウナスでは住民の四〇％に達していた。伝統的に教学の中心地であり、ラビ養成、ヘブライ語文献の出版事業においても世界的に知られたリトアニアでは、独仏にみられたような自虐的・自損的な同化主義が育つ条件が整っていなかった。

レヴィナスによれば、故郷カウナスは「ユダヤ教が最高度の精神的発達を遂げた」地であり、そこでは「タルムード研究の水準は非常に高度で、生活全体がタルムードの学習の上に築かれ、学習として生きられていた」⁽³⁾。

レヴィナスはリトアニアにおけるユダヤ教の知的威信について次のように証言している。

「一般文化と近代文明に対してもっと開かれた知的諸形式が私の時代

には拡がってきたはずなのに、それさえもこの過去の威信を消し去ることではできなかった⁽⁴⁾。

西欧文明への抵抗は伝統の堅固さだけでなく、教えの内容自体にも原因があるように思われる。リトアニア・ユダヤ教は反ハシディズムに端的に示された「知性主義」をその特質とするからである。

「リトアニアのユダヤ教は神秘主義的なユダヤ教ではない。反対に神秘的なものの侵入をたえず警戒している知性であり、タルムードを軸とし、またタルムードの内部で展開する注釈を通して、ラビ的思考の弁証法に結びついている」⁽⁵⁾。

宗教的法悦状態における神との合一を求めるハシディズムを厳しく斥けたのはリトアニアの「反論派」(ミトナグディーム)であり、その代表的論客がレヴィナスの敬愛してやまない一八世紀のタルムード学者ヴィルナのカオン (Gaon de Vilna) である。

ある資料によると、リトアニア・ユダヤ人の特徴は「情緒的なひやかさ、感情よりも知性を重んじる傾向、隙のない眼配り、鋭い理解力、辛辣さ⁽⁶⁾」であるという。住民の人格特性についてのこのようなアバウトな記述はもとより学問的な論証には耐え得ないが、私たちはとりあえず、かかる「通説」とレヴィナスの自己評価が重なり合っていることを見ておくことができる。

レヴィナスがリトアニア・ユダヤ教に対して示す信頼は、例えばハシディズムの中で育てられたアイザック・ドイッチャーの態度と際立った対照をなしている。ドイッチャーは少年期の宗教的教育を回想してこう書いている。

「すべてのこの似而非知識は私の記憶力を混乱させ、歪曲し、私を実生活や真の学問や自分をめぐるこの世界についての本当の知識から遠ざけた。それは私の肉体的・精神的成長を妨げた」⁽⁷⁾。

レヴィナスはユダヤ教思想と西欧哲学を身を以って架橋することになるのだが、この二つの知的伝統への帰属は彼の中に「引き裂かれた」というようなパセティックな感覚を生み出すことがない。また彼の、伝統への忠誠は西欧の誘惑に一度屈伏したあと、成人後に改めて伝統の知的豊饒を再発見したフランツ・ローゼンツヴァイクやベルナル・ラザールの忠誠とも異質であるように思われる。レヴィナスはたえて改宗の誘惑や「階級なき社会」民族なき社会」の幻想とは無縁であったからだ。

レヴィナスには「ユダヤ人の反ユダヤ主義」に類する屈折や葛藤がない。自らの環境的与件を決して否定的条件とみなさなかった点においてレヴィナスは例外的なユダヤ人思想家なのである。

二・一

レヴィナスが「タルムード講話」をフランスのユダヤ知識人会議で始めたのは一九六〇年のことである。『全体性と無限』(一九六一)で学名を高めるより先に、すでにレヴィナスはフランス・ユダヤ人社会において教学の権威者として認知されていた。この講話やラシ講義を通して師シュシャーニ (Chouhane) から伝授されたタルムード解釈技法を後代に伝えるという高度に専門的な宗教教育を通じてレヴィナスはいわゆる「六八年世代」の青年知識人に大きな影響を及ぼした。

フランスにおけるリトアニア・ユダヤ教の興隆を報告した『セーヌ河畔のヴィルナ』の著者は、アラン・フィンケルクロート、ベルナル・アンリ・レヴィ、ベニー・レヴィらの世代が「ユダヤ教への帰還を最近になって選択した」ことの理由を次のように分析している。

「レヴィナスはディアスポラのユダヤ人が直面している倫理的問題について書くときに、しばしば西欧哲学とユダヤ教思想の両方の教えに準拠して論を組み立てている。近年になって一九六八年世代の旧過激派の若者たちがレヴィナスを畏敬をこめて読み始めたのは、彼の仕事のうちにかつての政治的仮説の限界を超えて新しい考え方の世界へ通じる道を見出したからである。その世界は西欧の哲学的伝統と、リトアニアのタルムード学者たちに連なる分析的伝統の両方に通曉した者だけに開かれているのである。レヴィナスを筆頭とするリトアニア出身の学者たちは、一八世紀にあの伝説的なヴィルナのガオンによって開拓され、この輝かしいタルムード学者の確立した学知の伝統のうちで、厳格に訓練されたラビたちによって幾世代も受け継がれた教えの一つの型を、フランスの大衆に紹介したのである」⁽⁸⁾。

フランス・ユダヤ人社会で教学上の権威と仰がれているにもかかわらず、レヴィナスは「ユダヤ人思想家」(Penseur juif)という呼称に対してなお一定の留保を要求している。

「もしその呼称が哲学的批判に耐えるという労苦を自らに課することなしに、専ら伝承と宗教的テクストのみに基づく概念を操作する者を意味するのであれば、私はその呼称に異を唱えたい」⁽⁹⁾。

伝承に依拠する「宗教的理解」(comprehension religieuse)は存在する。けれどもそれはある種の特殊な訓練を受けた者たちの間でしか伝達できない。「賢者から賢者へ、師から弟子へ、弟子から師へ、俗衆の頭越しに交される対話」⁽¹⁰⁾は「客観的に伝達可能な了解」(intelligibilité objective communicable)とは言い難いだろう。

特殊なバックグラウンドを必要とする宗教的覚知は「俗衆」に了解可能、「客観的に伝達可能な了解」に変換されなくてはならない。レヴィナスが言っているのは、この了解の準位の差異に、文法の違いに自覚的ではなくてはならないということである。

「哲学的真理を聖句の権威の上に基礎づけることはできない。聖句は現象学的に論証されなければならない。(……)時に私は古代の叡智を借りて思索を深め、聖句を引いてことを明らかにしようとするところがある。それは認めよう。けれども私は聖句を以て論証に代えたことはない」⁽¹¹⁾。

聖句はそのままでは哲学的論証の任に耐えない。聖句はある種の変換、読み換えを要求する。けれどもそのような哲学的検証は聖句に何かを付け加えたり、聖句から何かを削除したりするわけではない。聖句は「完全記号」(signe parfait)⁽¹²⁾であり、哲学的検証は聖句が本来内包していた未だ開示されざる未知のアスペクトを開くだけなのである。

だからレヴィナスは宗教的了解と客観的に伝達可能な了解を厳密に截別し、それぞれの趣旨に合わせてディスクールを使い分けている。タルムード講話と哲学的著述の出版社を分けているのは、そのような配慮を体してのことである。

まず最初に「非・哲学的伝統に属する言語」⁽¹³⁾がある。彼はそれに習熟し、その言語で語られた了解を別の言語に変換し、変換したのちも整合性がゆるがぬことを「裏づけ」ようと試みる。

「私をはじめて哲学書を読み始めた時から、私の思考のうちにはユダヤ教のテクストが現前しており、そのテクストの要請に従って(……)私が哲学と呼ぶものへ私は導かれていったように思われる」⁽¹⁴⁾。

順序は聖句から哲学へであり、その逆ではない。聖句は哲学的問いの答を提供するのではなく、問いかけを励起する。哲学のディスクールは聖句に喚起されて問いを深める。

この二つの言説の語法の違いをレヴィナスは「聖書」(la Bible)と「ギリシヤ人」(les Grecs)の違いに譬えている。

「ギリシヤ人」とは「認識することを精神活動の最たるものとして称揚する」者⁽¹⁵⁾である。

一方、「聖書」は「我々に人間はその隣人を愛する者であると教える」⁽¹⁶⁾。「隣人を愛する」ことは「対象の認識や対象の認識としての真理と等しく根源的な、あえていえばより根源的な」精神活動だからである。⁽¹⁷⁾

「聖書」と「ギリシヤ人」は、排除し合う関係にはない。この二つの精神活動は〈西欧〉文明を相補的に構成している。

「〈西欧〉」(l'Europe)とは『聖書』とギリシヤ人のことである。⁽¹⁸⁾

西欧文明の二大源泉がヘブライズムとヘレニズムであること、ヘレニズムが認識の知でありヘブライズムが行動の知であること、これは常識に属するだろう。例えばマシュー・アーノルドはこう書いている。「ギリシヤ主義にとって最高の観念は、事物を如実に見ることである。ヘブライ主義にとって最高の観念は、行為と服従である」⁽¹⁹⁾。そして彼は「多年にわたるヘブライ主義の優越」を覆し、「ギリシヤ主義を最も多く礼賛するように注意しなければならない」と結論している。同じような差別化の論理はルナン、テーヌからトウースネル、ドリュモンに至る反ユダヤ主義文献からも無数に引用することができる。

デリダもそのレヴィナス論で同じシェーマを取り上げている。「我々はユダヤ人であろうか？ギリシヤ人であろうか？我々はユダヤ人とギリシヤ人の差異のうちに生きている。それがおそらく歴史と呼ばれるものの統一性なのだ」⁽²¹⁾。

レヴィナスも同じ古典的三元論に準拠して語っているように見える。けれども私たちが看過できないのはレヴィナスが「ユダヤ人」ではなく「聖書」を「ギリシヤ人」に対置させていることである。レヴィナスはあえてカテゴリー・ミステイクを犯している。

デリダが言うように、あるいはアーノルドが言うように、「ヘブライ主義とギリシヤ主義——これらの勢力の二点間をわれわれの世界は動いている」⁽²²⁾のであれば、「ギリシヤ人」と「ユダヤ人」のいずれに長子権があるかの確執は決着を見ないだろう。

しかし、レヴィナスは等権利的な二つの知の確執や和解や協調について語っているのではない。

「ユダヤ教思想と哲学的省察の区別は際立った確執 (conflict) として現れるものだろうか？」と自らに問いかけて、レヴィナスは「私は決してこの二つの伝統を意識的に『調和させる』とか『一致させる』とかいうことを目的にしたことはない」と答えている。⁽²⁴⁾

二つの知は確執も和解もしない。それは二つの知が等権利的ではないからである。両者が位階を異にしているからである。

「哲学的な思维というものはすべて前・哲学的な (pré-philosophique) 経験をその根拠とする。しかるに私においては聖書を読むことがこの基礎的経験に属することだった」⁽²⁵⁾。

「前」という接頭辞が示すように、二つの知は前後の関係にある。

『聖書』がギリシヤ人を必要ならしめるのである」⁽²⁶⁾。

レヴィナス個人の知的成熟がそういう順序でなされたという事実については私たちに異論をはさむ権限はない。けれどもこの前後関係が汎通的に妥当するのかどうかという問題はまた別である。そしてレヴィナスはこの個人的経験を一般理論として論証してみせることをその任としたのである。

彼の哲学的構想はその出発点においてすでに判明な輪郭を有していた。それは行動の知の、認識の知に対する先行性を、認識の知の語法で語ること、「ギリシヤ人」の口をして「聖書」の卓越性を語らしめること、これである。

レヴィナスが西欧哲学の摂取に先立ってすでに知的な足場を確保していたこと、それゆえ彼の哲学研究はつねにこの前・哲学的な言説が喚起する問いによって賦活されてきたこと、私たちは以下の論述でそのことを明らかにさせたいと思う。

一九二八年、レヴィナスはわずか数年間の基礎的学習ののち、あやまたずフッサールとハイデガーのもとに向かった。それはその時点での西欧哲学の最頂部にレヴィナスがピンポイントしたことを意味している。

フッサールの下に赴いた青年期を回想してレヴィナスは「私はひどく幼く、敬意を欠いていたに違いない」⁽²⁷⁾と述べている。なぜなら「私はフッサールが哲学者は『哲学において永遠の初心者である』⁽²⁸⁾と言っていたのに同意して彼に会いに行ったのだ」からである。

レヴィナスがめざしていたのは、師の「哲学への入口を理解すること」⁽²⁹⁾と、師における前・哲学的経験、師を哲学へ導いたものを理解することであった。

「哲学者が語るのは彼の弱さである」というときに「弱さ」の語が指示するのは哲学に先立って哲学を動機づけた何かである。レヴィナスの関心はまずそのような「前」「入口」「励起するもの」(stimulant)に標定されていた。そして彼は徹底的にそこにこだわるのである。

レヴィナスはこのようなこだわりを「幼さ」としていささかの自嘲を込めて回想しているわけだが、それでも二〇歳をすぎたばかりの青年が西欧哲学の頂点を究めた老師の前で、その威風に怯むどころかむしろ挑発的な構えを示したという事実は変わらない。

そしてレヴィナスはフッサールの警咳に接するやただちに幻滅を感じ

るのである。

「フッサールは彼の探究をもう終えてしまっていた。(……)既に開かれた地平の方法論については驚くべきものはもうなかった。(……)彼の指し示すもの自体にもはや意外性はなかった。何か語っても、それはもう既刊のどれかの著作で述べられていたことの蒸し返しであった。口頭での教えのうちでも既に出来上がってしまったものが存在した」⁽³⁰⁾。

円熟の境地に達した老哲学者の教えのうちに意外性がないことはそれほど非とするには当るまいと私たちは考える。けれどもレヴィナスは「驚くべきもの」(surprise)「意外性」(inattendu)とりわけ「口頭の教え」(enseignement oral)における未了性を強く要求し、それが満たされないことに不満を隠さない。

これは彼が受けた宗教的訓練を勘案すれば納得のゆく態度である。ラビ的伝統においては「終わらないこと」、つねに「驚き」と「意外性」によって対話を活性化することが正統的な知的姿勢とされるからである。

「タルムードは矛盾を求め、読者のうちに自由と発明の才と大胆さを要請する。(……)これは超・批判的な(hyper-critique)な人々の交わす暗示的運動である。彼らはすばやく思考し、自分と比肩しうる対論者に向かって語りかける」⁽³¹⁾。

知はタルムードの渦巻型の版型が暗示するように、一つの完了形に収斂し成就するのではなく、矛盾と反問と創意を喚起しつつスパイラルに放散する運動だとレヴィナスは考えている。「一つの問いに答えが与えられる毎により豊饒な問いを出現させる」「終わりのなき労苦」を「満腔の歓び」を以て迎え容れるのが知の責務だとするならば、「たとえ問いを向

けてもフッサールと対話へはいつてゆくことは困難であった」⁽³³⁾という記述は深い失望を含意したものと受けとられねばならないだろう。

三・二

対照的にハイデガーはその「意外性」のゆえに高い評価を得ることになる。

「フッサールとは対照的に、ハイデガーはとりわけ未だ現象学の領域に属している『存在と時間』においては、すべての頁が斬新であった。

(……)ハイデガーにおいてはすべてが意外であるように思われた。情動性についての分析の見事さ、日常性への独創的な切り込み、存在と存在者の間のあの存在論的差異。こういった主題を、この上なく鮮やかな定式で照らし出しながら思考してゆくときの厳密さ」⁽³⁴⁾。

レヴィナスはハイデガーが何を思考していたのかではなく、いかにして思考したのかという技術的側面については高い評価をつねに贈っている。しかし、二九年のダヴォスでのカッシーラーとの論争後のハイデガーに対してレヴィナスは熱狂のうちにもある種の不安の予兆を感じている。ハイデガーが一九三三年にどうなるのか「ダヴォスにおいてそれを予見するためには預言の才が必要であつたろう。長い間——あの恐るべき歳月の間——私は熱狂しながらも、それをその時に感じ取っていたと考えてきた」⁽³⁵⁾。

さしあたりこの予感、ハイデガーの内在的な批判に資するところはない。けれども弱冠二二、三歳の哲学徒が当時の学知的權威に程度の差

はあれ懷疑的な視線を送っていたという事実は確認しておいてよいだろう。この懷疑をレヴィナスの個人的資質によって説明することも不可能ではない。しかし、私たちはレヴィナスが西欧哲学との \wedge ファースト・コンタクト \vee の時点で、それとは別の知のモードを、より正確に言えば西欧の知を審問するようなある基準を、すでに習得していたという仮説を取りたい。

ここまでの予備的考察をふまえて以下で私たちはレヴィナスの最初の著作、博士論文である『フッサール現象学における直観の理論』を取り上げる。現象学の「概説書」的体裁をもつこのテキストにおいてレヴィナスがすでに西欧哲学を、それとは別のある学知の立場から、批判的に検証していることをいささか細部にこだわった読解を通じて示したいと思う。

四・一

資料の分析に進むに先立って、レヴィナス哲学の主題についてその概略を素描しておこう。

レヴィナス哲学は自我は他者とどうかかわることができるかという問いを軸に展開している。より具体的には他者の他者性(alterité)を毀損することなしに自我はいかにして他者と交通しうるかという問いが中心になる。

他者は自我と「根本的に分離」したものであり、「私の思考、私の所有

に還元されることがなく」⁽³⁶⁾、他者と私の間には「共通の祖国が欠如しており」、他者は「私と同じ集合に属さない」⁽³⁷⁾。

だから私は他者を主題化することができず、他者を位置づけたり類別したり命名したりできず、総じて他者について語ることができない。というのも「他者について語ることは、他者を自我の権能の支配圏に取り込むことだからである。自分ひとりが行動しており、世界のその他のものは、この行動を受容するためにだけにいるかのようになされるすべての行為は暴力的である」⁽³⁸⁾とするならば、「ものを製作すること、欲望を充たすことも、欲望も、対象の認識さえも、その意味では暴力的である」。

他者を、 X として認識することは、他者性を傷つけ、他者を自我を中心とする知解の体系のうちに回収することを意味する。認識された他者は、原理的にはもはや他者ではない。これが他者の認識をめぐる古典的で根源的なアポリアである。

他者を X として認識するということは、他者に一つの本質規定を当てはめることであり、自我が棲みついている世界分節形式に基いて他者を見ることである。しかるに他者は定義上「分節になじまぬもの」であるわけだから、必ずかかる本質規定によって失われてしまう。

他者の非分節性を温存したまま、なお他者とかかわりうるためには、この暴力的な認識作用を中断させることが必要である。つまり私たちが無反省的にその中に棲みついている文化的閉域から身をふりほどき、自我が何の努力もなく、自然に行なっている対象の分節作用そのものを取りあえず停止し、「括弧に入れる」ことが必要である。

自我が自動的に実行しているこの認識のプロセスを無害化し、「武装解除」すること、これをレヴィナスは「舞台から演出に眼を移す」という比喩を用いて説明する。

私たちが舞台上の俳優の演技に心を奪われているとき、私たちの意識は俳優に集中し、そこに凝固し、いわば「視線が対象によって塞がれている」⁽⁴⁰⁾状態にある。俳優をそのように際立てさせている様々な装置、照明、音響などは私たちには主題化されない。

これと同じように、私たちの日常的認識がある対象に向けられているとき、私たちは対象をそのように際立たせている様々の「地平」を失認している。この演出、仕掛けを努めて意識化すること、「意識の暗部あるいは意識の盲点に改めて注意を向けること」⁽⁴¹⁾が「括弧入れ」の第一歩ということになる。レヴィナスは現象学をそのようなものとして理解していた。

「志向的分析とは具体的なものの探究である。思维の直接的視線の下で観念は捕捉され、その輪郭を明らかにするわけだが、実はこの無反省的な思维が全く見落している地平に（この思维が与り知らぬうちに）当の観念は植えつけられて映現している。つまり地平が観念に意味を付与しているのだ。これがフッサールの本質的な教えである」⁽⁴²⁾。

無反省的、常同的に対象を見せられている状態、あらかじめ分節された対象を発見しているにすぎない状態から、そのような「仕掛け」を自覚する状態への移行。この移行にレヴィナスは形而上学のきざしを見出す。最も「根源的な反省」である形而上学は「私たちにとってなじみ深い世界から、（……）私たちの棲みついている『自分の家』から旅立ち、

異邦である自分の外へ、彼方へと向かう運動」⁽⁴³⁾とならねばならない。

現象学はその限りでは「汝の国を出で汝の父の家を出て」ゆくアブラハムと最初の歩みを共有する。けれどもこの一歩と「他者の現前によって自我の自然らしさが審問される」⁽⁴⁴⁾というさらに根源的な反省（レヴィナスはそれを「倫理」と名づける）の間にはまだ超え難い径庭が残されている。

四・二

『フッサール現象学における直観の理論』は現象学をフランスに紹介した最初のテキストの一つである。同書によって二四歳のレヴィナスは「当時、フランスにおいてほとんど全く知られていない思想の運動」⁽⁴⁵⁾を要説してみせた。サルトルが同書を通じてフッサールの思想をはじめて知ったという逸話が教える通り、この時点でのレヴィナスの表向きの急務はフッサールの所説の簡潔な祖述であり、その理論的瑕疵を言挙げすることではなかった。事実、このテキストを素直に読む限り、フッサールへの表立った批判的論及は認めにくい。例えば丸山静は本書をはじめて読んだときの「感動」を次のように書き記している。

「思考が思考としてヴァイタリテを回復するためには、フッサールの現象学にまでたしかえる必要性を強烈に私に吹き込んだ」⁽⁴⁶⁾。

同書からフッサール批判の論理を抽出するためには、かなりひねくれた読み方が必要になるだろう。

『直観の理論』の冒頭で、レヴィナスは自らの作業の基本的な構えを次のように規定している。

「フッサール哲学の最後の言葉はまだ語られていない。(……)我々はフッサールの哲学を生きている哲学として研究し提示してみたいと思う。我々は既に確定した命題を前にしているのではなく(……)生き、変容しつつある思考を前にしているのだ。そのただ中に身を投じ、哲学しなければならない」。(47)(強調はレヴィナス。以下同じ)

レヴィナス自身がこの時点でフッサールにおいて思考の生成が、すでに終わっていたと評価していたことを私たちはつい今しがた見たばかりである。彼は「既に確定した命題」を反復する「意外性のない」師に幻滅したと回想していたはずである。

それを「生き、変容しつつある思考」として読み込むと言う時に、この読解はすでに祖述以上のものになっている。

テキストはそれ自体では生きることができず、そこに「身を投じる」註解者の実存を糧にして蘇生し、賦活される。これはレヴィナスを育てた学制的伝統の基本的な考え方である。

「タルムードのうちに表明された思考を伝える短い語句やイメージや暗示や△眼くばせ▽の意味するところは、ただ実存の具体的問題、具体的な状況に基づいてのみ明らかにされる」。(48)

註解者はそれゆえ「著者の行論を単に再構成するのみならず」著者と同じ△もの▽(chose)の前に立たなければならない」。(49)

哲学者をして哲学へ至らしめた「前・哲学的」経験に準拠してはじめて註解者は哲学を賦活することができる。註解者の実存的介入なしには

テキストは何も語らない。

「註解者の声が止んだときに(……)テキストは再び硬直化し、謎めいて、よそよそしくしばしば不可解な古文書に戻ってしまう」。(50)

テキストと読み手のこの相互交渉の原理をフッサール読解の冒頭に据えたことによってレヴィナスはこの読解が要説でも祖述でもなく、タルムード的な対話に近いものであることを示そうとしているのではないだろうか。

四・三

註解はテキストを活性化しなくてはならない。いわばテキストが織り上げられ、結節が凝固してしまう以前のカオティックな具体性の相においてテキストは読まれねばならない。

とはいえ生き生きとした未分節の「具体的なもの」へ、という趣向自体は哲学に限らず一九三〇年代の思考のクリシェであり、レヴィナスの創見にはかかわらない。シャルル・モーラスからモーリス・ブランショまで、アンリ・ベルクソンからマルチン・ハイデガーまで、殻質化した外被を粉碎し、流動的・具体的な生のダイナミズムを明徴化せよという力強い呼号は時代全体に取りついていた。

レヴィナスもまた力動性と退嬰性、みずみずしさとこだわりという二元論的比喩を頻用する。『直観の理論』では、現象学と前・現象学的学知がこの二元論に基づいて類別される。

「物理学、生物学、心理学といった諸学は意味不明のままの諸観念の

助けを借りて機能している。例えば記憶、知覚、空間、時間等の観念がそれである⁽⁵¹⁾。「いずれの哲学においても、存在は情性化した質料 (matière inerte) としての存在である」⁽⁵²⁾。

意味を問われぬままに、あたかも自然的であるかのように存在するものは「情性化」したものであり、具体的な生き変容するものではない。学知はそのような所与に無反省的に準拠することは許されない。

意識と対象が緊張感のないまま安直に同定されたこの「意識の物象化」(félicitation de la conscience) が反省されない限り、私たちは日常的态度の定立作用という「檻」から出ることができない。

レヴィナスはここでも情性化し、殻質化した知は意味を生み出さないと繰返す。情性化した知において思考は同一的なものへ常同的に回帰する。いわゆる「自然主義」「心理主義」はそれを理由に斥けられる。

「意識を物理的世界の側に置こうと、物理的世界を意識内容に解消しよう」と、いずれにせよ意識と物理的世界は自然状態のうちにあり、同一的なものとして開示され存在する⁽⁵³⁾。

思考が常同的回帰の閉鎖回路から踏み出すためには、物象化される以前の生きた具体性へ立ち戻らなければならない。

「真理をめざす思考の本質的行程は我々の生きている具体的世界に基づいて、すぐれて現実的な世界を構築することにある」⁽⁵⁴⁾。

「具体的世界」において事物は決してレディメイドの分節線に従って生起してくれない。事物は刻々と生成変化し、つねに未知の、予想外の相を呈示する。

「事物は決してことごとく知り尽くされはしない。事物知覚の特徴は

本質的にはそれが十全に相応しない (inadéquat) ということに存する」⁽⁵⁵⁾。

「事物」を「テキスト」と読み換えれば、ここでも解釈原理が踏襲されていることが分かる。具体性に基づき、実存を介入させてはじめて世界＝テキストは意味を語り出す。呼びかける声があってはじめて応答がある。

解釈原理に立脚してレヴィナスはここで「対象」あるいは「主体」という概念の洗い直しを要求する。対象の対象性とは認識によっては汲み尽くされないという本質(むしろ非本質)のうちに存するのではあるまいか。主体の主体性とは汲み尽くしえぬものを前にした時の同一性の危機(もはや常同的な認識主体ではあり続けられない事態)のうちに存するのではあるまいか。

「対象という理念そのものの起源は主体の具体的な生のうちにある。主体は対象に至るために認識という橋を架けようと躍起になっている実体ではない。対象に顔を向きあわせていること (présence en face de l'objet) のうちに主体性の秘密は存するのである」⁽⁵⁶⁾。

主体性を構成する「秘密」は認知性にはなく、対象と「顔を向き合わせている」遂行性に存するというここでの記述は、後年のレヴィナスの主体概念とほとんど同一の語詞を用いてなされている。

現象学と前・現象学的学知の対立という論脈の中で、レヴィナスは対象(他者、外部、テキスト、絶対無分節者)と顔を向きあわせている実存の超越への緊張のうちに主体性の根拠を見出すという立場をフッサールの用語を用いて確保してみた。

「意識活動とは超・越・的・存・在・を・前・に・した・生・として記述されねばならないだろう」⁽⁵⁷⁾。

四・四

レヴィナスはフッサールをこのように、いわば解釈学的に読み進んでゆく。実存の全体をかけてテキストを読み込む註解者の姿と世界を前にした意識のあり方とがつねに類比的に語られる。「世界という書物」というなじみ深いメタファーを用いてレヴィナスはフッサールの基本的術語である「志向性」(intentionnalité)を解説するわけだが、この解説の中でなぜレヴィナスが「世界を視る」ではなく「世界を読む」という比喩にこだわるのか、その理由が明らかとなってくる。

レヴィナスは志向性を次のように規定する。

「すべての意識作用は何ものかについての意識 (conscience de quelque chose) である。あらゆる知覚は、知覚された対象についての知覚である。あらゆる欲望は欲望された対象についての欲望でありあらゆる判断は決定が下された《事態》についての判断である」⁽⁵⁸⁾。

例えば一本の木を前にした時でも、私たちは単にそれを「木である」と認識し、表象するだけではなく「木を愛したり、恐れったり、憎むこともありうる」(サルトル)⁽⁵⁹⁾。

具体的な生は、それゆえ「そのすべての様態において捉えられねばならず、純粹に観想的な (théorique) 生の様態においてのみ捉えられてはならない」⁽⁶⁰⁾。

「対象的圏域には《価値》や《望ましき》や《有用性》が属しているが、それはこれらが観想的表現において与えられたことを意味しない」⁽⁶¹⁾。例えば「愛する」という行動は「一つの意味を持っている」けれども、これは一方の極に「愛される対象」があり、他方の極に「愛する感情」があり、それが結びついて「愛」が成就するというものではない。

「愛される対象の本性は、まさに愛の志向 (intention d'amour) のうちに与えられるということに存する。この志向は純粹に観想的な表象には還元不能である」⁽⁶²⁾。

そしてレヴィナスは次に最も非・観・想的な対象の例として「書物」を取り上げる。

「一冊の書物の実存を構成するのはその実践的、実用的性格である。それは、例えば一個の石とは全く違う仕方では私たちに与えられる」⁽⁶³⁾。

書物を「石」のように紙とインクと皮革の集積として認識する限り、その本質は逸されてしまうだろう。書物は読み手の主体的な働きかけによって賦活されてはじめて何かを意味する。そして、その意味が読み手を驚愕させ挑発し、新たな読み込みを動機づける。書物の本質は、このテキストと読みの往還の運動それ自体のうちに存するだろう。

「愛する」ことも「読む」ことも「視る」という観想的比喩ではその奥ゆきと拡がりを言い尽くすことができない。

レヴィナスがこの二つを志向性の譬えとして挙げたのは、むしろ周到な配慮があつてのことである。「愛」が「行動の知」の、「書物」が「聖書」のそれぞれ象徴であることは論ずるまでもないからである。

フッサール自身が志向性を説明する時に用いた実例の一つは「骰子」⁽⁶⁴⁾。

である。私たちに骰子の一面だけしか見えていないとき、残る側面は「開放的で無限な地平」に譬えられる。骰子が隠す面の潜在性と「書物」が胚胎する註解の潜在性は、質的には同一であれ、量的には比較を絶するだろう。

おそらくこのような比喩、例示の微妙なずれのうちにレヴィナスはフッサールへの異和を表明している。そのことはフッサールが意識活動や知覚を論ずる際に、ほとんど排他的なまでに「世界を視る」という比喩に依存することへの執拗な批判として表われる。

「世界の存在の源泉である具体的な生は単なる観想ではない。観想がフッサールにおいていかに全く別格の威信を有していたにせよ」⁽⁶⁴⁾。

生は観想^{チオリヤ}ではない。「具体的な生、それは行為、感動、意志、審美的判断、利害の計算、そして利害得失を度外視する志（*désintéressement*）等から成る生である」⁽⁶⁵⁾。

（*dés-intéressement*（存在することへの執着からの解脱）という後年の鍵語が観想の反対概念としてすでに選ばれていることを、ここでは指摘しておこう）。

観想（「視る」）と非・観想（「愛する」「読む」）の乖離を志向性のうちへ導入することによってレヴィナスはフッサール現象学における視覚の特権性をあぶり出してゆく。

フッサールは専ら視覚と光の比喩を用いてのみ真理経験を記述するような、そのようにしか記述しえないような隠喩的地平のうちに無反省的に棲みついているのではあるまいか。これがレヴィナスが執拗に発する問いかけである。

視覚への依存が無反省なまま思考の枠組みそのものを拘束している端的な例として、レヴィナスは志向性と並んでフッサールの中核的術語である「直観」（*intuition*）を取り上げる。

直観は語源的には（*intueri*）あるものに眼を向ける（視覚系の作用に属する。フッサールは「直観」について例示する場合、ほとんど常に「視る」事例を引くので、この語が選択されたこと自体は怪しむに足りない。むしろ問題となるのは、「視る」ことがほとんど自動的に「対象をつかむ」という触知・把持の感覚に連動することである。この連動は論理的必然というよりは、修辭的なレベルでの癒合というに近い。

「見るとか知覚するとかいうことは、自分で持つということである」⁽⁶⁶⁾というフッサールの一節はランダムに頁をあけて今抜き出したものが、視覚と触覚がメタファーのレベルでは厳密な使い分けを要請しないものであることを示すには、この一例で足りるだろう。

レヴィナスはこのことにこだわりを見せる。「視る」すなわち「手をつかむ」という対象への働きかけだけが意識と対象のかかわりのすべてのだろうか、とレヴィナスは問いかける。この問いかけは後年の著作ではもっとはつきりした批判の形に結実する。

「視覚的・触覚的性質に超越論的機能は留保され、その他の感覚に由来する諸性質は見られ、触れられた対象に付随する役割しか与えられない。（……）暴露され、見出され、出現する対象、すなわち現象は見られ

触れられた対象である」⁽⁶⁷⁾。そしてレヴィナスはこの「専ら視覚・触覚に基づく経験解釈」を一つの「文明として開花した」もの、極言すれば、一種の民族誌的臆断とみなすことになる。

「視覚・触覚」に專一的に準拠する経験解釈に異を唱えて「その他の感覚」(autres sens)の復権を求めるレヴィナスの長期的戦略をふまえて適及的に読み直すならば、『直観の理論』でレヴィナスがなぜ「視る・触れる」作用と「その他」の作用の截断に固執するのかが理解できるはずである。

レヴィナスは「直観的作用」(acte intuitif)と「意味作用」(acte significatif)という語で作用を類別する。

直観的作用は「その対象を手で触れる」(atteindre son objet)⁽⁶⁸⁾。これに対して「意味作用」において「対象は見られず、手で触れられず、対象はめざされる」(on le vise)⁽⁶⁹⁾。

「見る」(voir)すなわち「手で触れる」(atteindre)とは「別の感覚」に基づく経験は「めざす」(viser)という動詞で表わされる。「何かをめざす」ということと、何かに触れるということの間には千里の径庭がある⁽⁷⁰⁾。

見るでもなく、触れるでもなく「めざす」とは何なのか。ここまでの行論からするならばそれは「愛する」と「読む」に類比されるような何かでなくてはならない。

四・六

「めざす」は、視覚・触覚「以外の感覚」を通じて働く作用でなくてはならない。これは論理的に自明である。それは別に超常的な感覚である必要はない。対象を「めざす」作用は聴覚に基づく経験、光やイメージではなく、音声の経験だというのがレヴィナスの考えである。

「意味作用とは日常会話」(conversation courante)という事実である⁽⁷¹⁾。

「会話」においては「対象のイメージや知覚を我々が所有していない限り、我々は単に対象をめざすという作用に甘んじている。にもかかわらず我々は何がそこで語られているのか、我々自身が何を語っているのかを理解している」⁽⁷²⁾。

見えずとも把持されずとも、語り語られていることは音声の状態で理解されている。「語への志向は対象が直接的に見られることに必ずしも帰着しない。(……)語が意味を持ったためには、ただ対象がめざされるだけで十分なのだ」⁽⁷³⁾。

「めざす」とは対話することであり、聴くことである。なぜ「めざす」ことがダイレクトに音声の経験に結びつくのかについてはもう少し詳しく説明が必要だ。

「めざす」(viser)は語源的には「見る」(videre)から派生する歴然たる視覚系の動詞でありながら、ここでは聴覚系に類別されている。なぜそのような読み換えが可能なのか。

それは、この動詞がレヴィナスの中では語源的連想によって「顔」(visage)と同族の概念に区分されているからである。「めざす」とは「顔を見る」(regarder le visage) ことであり、「顔を見る」とは(論

理的な不整合をあえて無視して言えば、「語り聴く」ことであって、決して「視る」ことではないのである。

これについては、レヴィナス自身が次のような説明を行っている。

「語られたこと、伝達された内容は顔と顔を見合せたこの関係を通してしか届かない。この関係において他者は認識されるに先立って、まず対話者としてそこにいる。みつめるまなざしがみつめ返される。みつめるまなざしをみつめ返すこと。それは身を放棄せぬもの、身を委ねぬもの、にもかかわらずこちらをめざすものをみつめること (regarder ce qui vous vise) である。これが顔を見る (regarder le visage) と⁽⁷⁴⁾いうのである」。

レヴィナスの鍵語である「顔」とは、見ること手でつかむことのできぬもの、つまりあらゆる既存の分節を逃れるものが、それにもかかわらず圧倒的なリアティを以て、自我に肉迫してくるという他者の顕現様態を表わす言葉である。それは例えば、「絶対的無分節的存在の、直接無媒介的自己分節」(井筒俊彦)という禅的な経験に近いものかもしれない。

「顔は包摂されることを拒否することのうちに現前する。その限りでは、顔は理解不能、回収不能である。顔は見られず、触れられない。というのも、視覚あるいは触覚においては、自我の同一性が対象の他者性を包摂してしまうからである」⁽⁷⁵⁾。

「顔を見る＝めざす」とはだから「他者が認識されるに先立ってまず対話者としてそこで重きをなす」(autrui compte comme interlocuteur avant même d'être connu) ようなすべれて聴覚的な経験の

である。

視線は殺し、歌は生かす——モーリス・ブランショが偏愛したこの「オルフェウス」の主題は、レヴィナスにおいてもその哲学的テキストの全篇を貫く強迫的なリフレインである。

「諸存在への接近は、それが視覚に準拠する限り諸存在を支配し、その上に権力を揮うことになる」⁽⁷⁶⁾。

四・七

こうして、レヴィナスはフッサール現象学の祖述という装いのもとに、フッサール現象学が「視覚に準拠する」ある「文明」に無反省的に帰属するのではないかという疑念をあからさまに呈示してゆく。『直観の理論』の結論部では、その疑念が繰り返し表明される。

「フッサールは、真理と理性の始原的現象を探究し、それを存在に到達する志向性として理解された直観のうちに見出した。彼は『直観』のうちにそれを見出したのである。『直観』こそはあらゆる理性的言明の最終的源泉である」⁽⁷⁷⁾。

「フッサールにおいて存在は、観想的・直観的活動に相関するものとして現前することを指摘しておかなければならない。それゆえ直観にかかわるフッサールの概念は主知主義、それもおそらく余りに狭隘な主知主義に汚染されているのである」⁽⁷⁸⁾。

「本質の必然的構造の直接的視覚、これがおそらくフッサールにとつての知解作用の始原的現象である」⁽⁷⁹⁾。

「フッサールの主知主義、それは現実と直面したときの最初の根源的な態度とは、何ものにもとらわれない態度、すなわち純粹な観照、事物を△単にもの▽として凝視する観照であるとする立場を指す」⁽⁸⁰⁾。

フッサールは「視る」ことを人間的な営みの根源の様態とした。認識を人間精神の最も卓越した活動だということに疑念を抱かなかつた。その限りでフッサールは典型的な「ギリシヤ人」であるだろう。彼の称揚するのは「認識の知」であって「行動の知」ではない。

「フッサールにあるのは、生についての反省である。なるほど生はその充溢性、その具体的富裕性においても考察されはする。しかしこの生は考察されているのであって、もはや生きられてはいない。この反省は生そのものと余りに乖離しており、生が人間の運命と形而上学的本質にどうかかわっているかは示されない」⁽⁸¹⁾。

観想すなわち対象の本質把持に基づく截然たる世界分節に先立って、「生きられた」生がある。人はまず視るのではなく、視ることに先立ち、彼に視ることを励すような何ものかと交渉している。

「人間の自然的態度は、純粹に観照的な態度ではないし、人間の世界は学知的研究の対象でのみあるわけでもないだろう。人間は不意に現象学的還元を実行し、生への反省へ、純粹に観照的な作用へ移行するのである」⁽⁸²⁾。

この観想以前をフッサールは問わない。

「無反省的態度において、世界のうちに投げ込まれている人間、この△生まれつき臆断的な▽人間が、どうして不意におのれの無反省を意識することになるのか（……）」という問いをフッサールは自らに向けな

い」⁽⁸³⁾。

私たちは「還元を実行するようなプレッシャーを受ける」わけだが、その「プレッシャー」(poussee)は不問のままである。「観想を励起するもの」(stimulants de la théorie)「生のもの」(la chose brute)「まず最初にあるもの」(quelque chose de premier)についてフッサールは何も語らない。

これが『直観の理論』の結論である。

その一〇年後に書かれた『エドムント・フッサールの業績』では『直観の理論』の結論はより明快な形で言い換えられている。

「志向とはまるごと自らを探究する明証性であり、自らを構成する光である。志向の基本には——それが情緒的なものであれ相関的なものであれ——表象があるということは、精神活動の総体を光のモデルの上に構想することである。（……）フッサールにおける志向性の理論は（……）究極的には精神と知解作用を同一視し、知解作用と光を同一視することにある」⁽⁸⁴⁾。

光のうちでくまなく見てとり、「すべてを永遠の相の下で考察しようと望む」⁽⁸⁵⁾限り、フッサールは生の最もなまなましく、あらあらしく、剥き出しの相——無分節的な相のリアリティーを逸することになる。

レヴィナスは光の「暴力」と光の「不能」について暗い予感のうちでこう書いた。

その五〇年後にレヴィナスは自らの予感を確認するようにこう述べて

いる。

「西欧の真の伝統にふさわしく、フッサールには観想性の特権、表象と学知の特権が認められる。(……)この点と、一九三三年から一九四五年にかけて起こった出来事——学知はそれを回避することも理解することもできなかった——のうちに私がフッサールの超越論哲学の後期の立場から離反した理由がある」⁽⁸⁶⁾。

レヴィナスがここで示したようなフッサール理解の可否を論じることが本論考の任ではない。私たちはただフランスに最も早くフッサール現象学を紹介したテキストにおいて、レヴィナスがすでに西欧哲学への批判の足場を工作しつつあったことを確認するにとどめたい。

五・一

「思考は発語することをその本義とする」⁽⁸⁷⁾。

「他者」の現前あるいは表現は(……)理解しうる本質として観想されるのではなく、言語として聴取される」⁽⁸⁸⁾。

ギリシャ「文明」において無反省的に前提されてきた視覚の優位性を批判し、言説、発語、聴取、対話といった聴覚的営為の復権を求める主張は、レヴィナスのテキストの全篇に見出される。

聴覚を場とする経験は、観想・把持型の経験では逸されてしまうより具体的に奥深いリアリティーに接近できるという一種の「音声中心主義」はさきに言及したオルフェウス神話のみならず、古来多くの宗教思想に認められる。私たちになじみ深い「言霊」や「霊動」という概念を

勘案するまでもなく、△名づけえぬもの▽の到来を専ら視覚的にしか記述しない思考はおそらくそれほど△普遍的▽ではないのだ。

いずれにせよ、ユダヤ教思想が「音声中心主義」的な宗教思想の一つであること、これは周知の事実である。

旧約聖書の神は「不可視」の神である。「人は私を見てなお生きることができない」。(『出エジプト記』三三、二〇) アブラハムへの主の言は「幻のうちに臨み」、モーセは「神を仰ぎ見ることを恐れて、顔を隠し」、エリヤは主の声を聴くと「すぐに外套で顔を隠う」。

神の視覚的顕現は「燃える柴」や「火の柱」や「密雲」といった異象を迂回してのみ果たされる。しかるに神の声は、いかなる象徴も經由することなくダイレクトに族長や預言者に臨む。音声は視像としては包摂不能のものを媒介しうるという考え方がここには認められるだろう。

超越者、外部、他者との交通における聴覚の優位性について私たちはユダヤ教のコーパスから無数の事例を列挙することができる。

十戒のうち神の認識、神との交通にかかわる規定は二つある。一つは「自分のために偶像を作ってはならない」、一つは「主の御名をみだりに唱えてはならない」である。

「自分のために偶像を作る」とは自我を中心に対象を整理し、他者を既存の分節線に沿って認識することを指す。超越者を眼で見、手で触れるものに置き換えることが戒律が定める最初の禁忌である。

「主の御名」は偶像とは違って、絶対者の代理表象ではなく、それ自体が聖なるものである。だからテトラグラム(YHWH)は「アドナイ」「エロヒム」「ハシム」といった非聖音に読み換えて音読されねばな

らない。「御名」を口にできるのは大祭司であり、場所も大贖罪日の神殿の中に限られる。

律法も本来口伝のものであり、散佚をおそれてミシュナーに集成されたのは二世紀末のことである。文書化される以前の律法は音声の状態で暗誦され伝授された。そしてそれ以後もタルムード解釈はテキストをその本来の状態である「対話的・論争的なみずみずしい状態」⁽⁸⁹⁾に戻してやるために、賢者たちの、師弟たちの対話を通して実践されねばならない。レヴィナスの師シユシャーニはタルムード全巻を掌を指す如くに暗記しており、決してテキストを見なかつたと伝えられている。⁽⁹⁰⁾

音声への固執は（ユダヤ教諸思想のうちでは比較的ヴィジュアルな）カバラーにも見られる。

ヘブライ語アルファベットの第一音アレフは音門を急激に開いて発する破裂音とされるが、これはこれから発音しようとする発声器官の緊張そのものが音価を認められた音であり、特殊な音声学的訓練を受けている耳にしか聴取できない。

いわばアレフは「音の予兆」という音である。概念のみならず物理的音声にさえ先行する純粹音であるアレフはカバラーにおいて特権的な地位を与えられている。

「アレフは自由であり、創造作用である。アレフは理性的には定義不能であり（……）アレフについての概念を作り出すことはできない」⁽⁹¹⁾。

概念に先立つ音声、概念を伴わない音声という主題は、他にもいくつも見出すことができるだろう。しかしこのような事例の列挙は、さしあたりは系統的なものではありえない。

私たちは最後に一つだけ聖書から象徴的な事例を引用して、光による世界の視覚的分節に先立って、音声があったという考え方がユダヤ教において最も早く示されたメッセージの一つであることを確認するところまで筆をとどめたい。

「そのとき神が『光よ、あれ』と仰せられた。すると光ができた」（『創世記』一、三）。

五・二

音声の特権化する知は繰り返すというがユダヤ教に固有のものではない。レヴィナス哲学についてさえ、音声主義をその特性とすることには異議を提出する人があるかもしれない。

例えば、ハイデガーは存在の真理を「語り」（die Sage）「呼びかけ」（der Ruf）といった明らかに音声的な比喻で言い表わしている。

当のフッサールにしても、ジャック・デリダがその「音声学主義」（phonologisme）を批判したのは周知のことである。

いずれも看過できない重要な論件であるが、もはや検証する紙数が尽きた。

ハイデガーについては、「音声」があくまで「光」と癒合し「光」に付随する機能しか持たされていないことを指摘しておこう。（「語りとしてのロゴスは、デールンと同じことであり、このデールンとは、語りにおいてそれについて『語られている』当のものをあらわならしめる、ということである。（……）ロゴスはあるものを見させるのである。」

(……) ログスはフォォーネーすなわち音声であり、しかもフォォーネー・メタ・ファンタシヤス、すなわち見エル像ヲトモナッタ音声である⁽⁹²⁾。]

デリダの『声と現象』は一層慎重な検討を要求する。私たちはこのテクストがデリダのレヴィナス批判(『暴力と形而上学』)と同年に刊行されたものであり、『全体性と無限』での視覚と聴覚の対比という図式を踏まえて書かれたものであることを知っている。とすれば、ここでデリダがフッサールにつぎつけた声の「謎の権力」(puissance d'énigme)への疑義は当然レヴィナスについても問われていると考えるべきだろう。

レヴィナスの主張を反転させるかのようにデリダは「声の威信の超越性」こそ西欧の「精神の歴史」の刻印だと論じている⁽⁹³⁾。

これはどままでに決定的な論点の対立について数頁で何ごとかを語ることは不可能である。私たちはとりあえず、音声の地位をめぐる思想史を再検討するという刺激的な論件が浮上したことを奇貨として論考を閉じることにしたい。

注

- (1) Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Gallimard, 1954, p. 130.
- (2) Marthe Robert, *D'Édipe à Moïse*, Calmann-Lévy, 1974, pp. 22-24.
- (3) Emmanuel Lévinas, François Poiré, *Qui êtes-vous Emmanuel Lévinas?*, Manufacture, 1987, p. 64. (以下QEYと略記)
- (4) Id.

- (5) Id.
- (6) *Encyclopedia Judaica Jerusalem*, Keter Publishing House, Jerusalem, 1972, vol. 11, p. 362.
- (7) アイザック・ドイッチャー『非ユダヤ的ユダヤ人』、鈴木一郎訳、岩波書店、一九七八年、九頁。
- (8) Judith Friedlander, *Vilna on the Seine*, Yale University Press, 1990, p. 3.
- (9) QEY, p. 110.
- (10) Lévinas, *Quatre Lectures Talmudiques*, Minuit 1968, p. 20 (以下QLTと略記)
- (11) QEY, pp. 110-111.
- (12) QLT, p. 20.
- (13) QEY, p. 110.
- (14) Ibid., pp. 69-70.
- (15) Ibid., p. 113.
- (16) Id.
- (17) Id.
- (18) Id.
- (19) マシュー・アーノルド『教養と無秩序』、多田英次訳、岩波書店、一九八四年、一六三-一六四頁。
- (20) 同書、一八五頁。
- (21) Jacques Derrida, *Violence et métaphysique*, in *L'écriture et différence*, Seuil, 1967, p. 227.
- (22) アーノルド、前掲書、一六二頁。
- (23) Lévinas, *Entretien avec Emmanuel Lévinas*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 3, 1985, p. 297.
- (24) Lévinas, *Ethique et infini*, Fayard, 1982, p. 19.
- (25) Id.
- (26) QEY, p. 113.
- (27) Ibid., p. 74.
- (28) Id.

- (29) Id.
- (30) Ibid., p. 75.
- (31) QL T, pp. 13–14.
- (32) Lévinas, *Difficile Liberté*, Albin Michel, 1963, p. 47. (㇏DL㇏㇏㇏㇏)
- (33) QEV, p. 75.
- (34) Id.
- (35) Ibid., p. 78.
- (36) Lévinas, *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff, 1961, p. 13. (㇏TL㇏㇏㇏㇏㇏)
- (37) Ibid., p. 9.
- (38) DL, p. 20.
- (39) Id.
- (40) QEV, p. 74.
- (41) Lévinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, 1978, p. 176. (㇏PH㇏㇏㇏㇏㇏)
- (42) TL, p. XVI.
- (43) Ibid., p. 3.
- (44) Ibid., p. 13.
- (45) QEV, p. 90.
- (46) レヴィナス『フッサールとハイデガー』せりか書房、一九七七年、「訳者あとがき」
- (47) PH, pp. 13–14.
- (48) DL, p. 95.
- (49) PH, p. 14.
- (50) QL T, p. 31.
- (51) PH, p. 20.
- (52) Ibid., p. 32.
- (53) Ibid., pp. 32–33.
- (54) Ibid., p. 37.
- (55) Ibid., p. 45.
- (56) Ibid., pp. 49–50.

- (57) Ibid., p. 50.
- (58) Ibid., p. 69.
- (59) Sartre, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, in *Situation I*, Gallimard, 1941, p. 31.
- (60) PH, p. 74.
- (61) Id.
- (62) Ibid., p. 75.
- (63) Id.
- (64) Id.
- (65) Id.
- (66) エドモン・フッサール『ヨーロッパの学問の危機と先験的現象学』鎌谷恒夫訳、中央公論社、一九七四年、四二二頁。
- (67) TL, pp. 162–163.
- (68) PH, p. 103.
- (69) Ibid., p. 102.
- (70) Ibid., p. 108.
- (71) Ibid., p. 102.
- (72) Id.
- (73) Ibid., p. 103.
- (74) DL, p. 21.
- (75) TL, p. 168.
- (76) Id.
- (77) PH, pp. 134–135.
- (78) Ibid., p. 141.
- (79) Ibid., p. 162.
- (80) Ibid., p. 184.
- (81) Ibid., p. 203.
- (82) Id.
- (83) Ibid., p. 222.
- (84) Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 1974, p. 24.

- (85) TL, p. 220.
 - (86) QEV, p. 152.
 - (87) TL, p. 10.
 - (88) Ibid., p. 273.
 - (89) QLT, p. 18.
 - (90) QEV, p. 126.
 - (91) Emmanuel Lévyne, *La Kabbale du aleph*, Tsédek, 1981, p. 26.
 - (92) マルチン・ハイデガー、『存在と時間』原祐、渡辺二郎訳、中央公論社、一九七五年、一〇八頁。
 - (93) Derrida, *La voix et le phénomène*, PUF, 1967, p. 84.
- 付記・本論考は一九九一年九月六日、日仏哲学会でのシンポジウム「西欧近代とユダヤ思想」で「レヴィナスとユダヤ思想」と題して行なわれた口頭発表に加筆したものである。

(原稿受理 一九九一年十一月二十九日)