

「実存哲学」とは何なのか — レヴィナス等に即して、その「哲学」性を問う —¹

安彦一恵

キーワード： 実存、実存哲学、主体性、美学主義（審美主義）、意味志向、前-哲学的（前-理論的）経験、生活世界、形而上学的欲望、不幸（苦悩）、倫理、他者、顔、単独者、秘密、肉中の棘（肉中の刺）、直接性、享受、使用、糧、世間、Lévinas、Kierkegaard、Sartre、Schütz、Waldenfels、氣多雅子、西谷啓治、熊野純彦、伊原木大祐

キルケゴールに即してレヴィナスが「哲学」あるいは「哲学すること（哲学的思惟）」について次のように語っている。

ヨーロッパ思想は実存という力強い観念をキルケゴールに負っているのだが、実存の観念とはつまるところ、人間的主体ならびにそれが開く内面性の次元を、絶対的なものとして、分離されたものとして、客観的<存在>の手前に位置するものとして維持することにほかならない。それはまた、哲学以前の経験をもとに [、] *主体にある哲学的地位を授けたその観念論に抗して、逆説的ながら、主体の還元不能な位置を擁護することでもある。なぜ観念論に抗わなければならないかという、観念論はある場合には、人間的なものを血肉をもたない無感動な点に、人間の内面性を論理的行為の永遠性に還元してしまい、またある場合には、ヘーゲルがそうしたように、人間的主体によって開示される<存在>をして人間的主体を吸収させてしまうに至るからだ。……/主体性を捉える観念論の運動が根本的には思考にすぎないことに異議を唱えつつ、キルケゴールはこうした主張と闘った。……/では、主体の主体性はどこに存しているのだろうか。……人間は秘密……を有しており、この秘密が人間の主体性そのものを規定しているのだ。……なによりもまず、それは罪の焼けつくような痛みと同じものであり、……/伝達不能なこの痛み、「肉に刺さったこの刺」は自己との緊張関係として主体性を示しているのだが、ただしそこには、主体性に関する哲学的観念を超えてキ

¹ 本稿は、前号 (*dialogica* 14. 93 号) 所収拙稿で予示した課題を考察するものである。キルケゴールの思想については、以下においても、この拙稿で示した私の理解の仕方において既知のものとしてさせて頂く。

筆者：あびこかずよし 滋賀大学名誉教授（滋賀大学教育学部、関西大学文学研究科非常勤講師）
Dialogica 14. 94 号（滋賀大学教育学部倫理学・哲学研究室）、2013, pp. 1-32, 2013. 01. 21. 受理

リスト教的経験や、さらにはその異教的源泉にまで戻ろうとする回帰を認めることができる。……救済へのかかる渴望を超える、人間の魂のさらに古き緊張が、おそらくはそれゆえ「当然のこととしてキリスト教的な」緊張があるのであり、それが数々の欲望の糧となるのだ。」（合田正人訳『固有名』みすず書房、1994年、102-104¹）[* ここは、“、”を付して「……もとに」が「擁護する」を修飾することを明示した方がいいと考えるが、「……もとに……授ける」と読むことも可能ではあろう。該当箇所原文（*Noms propres*, FATA MORGANA, 1976, p. 77）を挙げておく。L'idée forte de l'existence …… à défendre paradoxalement la position irréductible du sujet contra l'idéalisme qui lui avait cependant conféré un rang philosophique, à partir d'une expérience pré-philosophique. なお、このように、引用文中の [] 内は本稿筆者の補筆である。]

レヴィナスは同時に、以下のようにこのキルケゴールを批判（むしろ非難）してもいる。

キルケゴールのうちで私を困惑させるのは以下のふたつの点です。／第一点。比類ない力強さで、キルケゴールは主体性を、唯一の者を、単独者を復権しています。しかし、ヘーゲルの普遍性による主体性の吸収に抗議することで、キルケゴールは露出症的[exhibitionniste]で淫ら[impudique]な主体性を哲学の歴史に加えました。……普遍的なものの中で消失したくないがゆえに、この主体性は一切の形式を脱ぎ捨てるのです。／第二点。私はキルケゴールの暴力にショックを受けます。擾乱も破壊も恐れない強者の、暴力的な者の様相が、キルケゴール以降、ニーチェに先立って、哲学者のひとつの様相と化しました。ひとは鉄槌でもって哲学するのです。かかる永続的な擾乱のうちに、すべてのものとのかかる対峙のうちに、私は、思慮と一途さを装うある種の言葉の暴力の餌を予感します。……キルケゴールのこのような過酷さは、彼が「倫理を超克する」まさにその時に生まれます。思弁的哲学に対してキルケゴールが挑んだ論争は、自己自身とのあいだに緊張関係を有したものとしての主体性を、ある存在が自身の実存に対して抱く気遣いとしての実存を、自己に対する苦悩としての実存を想定しています。倫理はキルケゴールにとっては一般的なものを意味していました。自我の個別性はキルケゴールにとっては、万人に有効な規則のもとに消失してしまいます。一般性は自我の秘密を内包することも表現することもできないのです。（118f.）

本稿は、(他所をも参照するが) あえてこの箇所に焦点を当てて(場合によってはこれを単なる手がかりとして) 主としてレヴィナスに即して、言われるところの「実存」に定位して「哲

¹ 以下、コンテキストから明らかな他書からの引用を例外として、ページ数字のみのものはこの書の該当ページを指示する。

学」を展開するという、その「実存哲学」の「哲学性」を問おうとするものである。

一 「実存」に定位すること

レヴィナスがここで「実存哲学」を対置しているのは、直裁には「観念論」である。しかし、直裁には「観念論」—ヘーゲルを代表例とする「観念論」—が挙げられてはいるが、それはむしろ遡ってギリシアから始まる「ヨーロッパ」の伝統的な哲学全般である。これがキルケゴールによって批判が開始されたのであり、そして、その批判が「実存」への定位というかたちを採るのである。

「実存」への定位とは何か。それは上記箇所の言葉で言う「人間的主体ならびにそれが開く内面性の次元を、絶対的なものとして……維持すること」である。しかしそれは、単に「主体性」を確保することではない。それだけであれば、「主体性を捉える観念論の運動」と表現されているようにヘーゲルによってもなされている。問題なのは、その「主体」のいわば質である。

では、どのような質の「主体」の確保が求められるのか。それは、端的に言って、「哲学以前の経験をもとに」と語られているが、前-哲学的な経験の主体である。さらに換言して、「理性」としてもっぱら「思考」する「主体」ではなく、「血肉」をもって世界を経験する「主体」である。「実存哲学」の出発点に置かれるキルケゴールは、まさしくこの「思惟」（思考）の対極に「実存」（という人の在り方）を置いている。

しかしながら、「「血肉」をもって世界を経験する」とはどういうことか。「理性」に対置されている限りで見ると、それは「感性的に」（あるいは「同時に感性的に」）ということであると言いたくなる。しかしレヴィナスは、上では引用しなかったが引き続きキルケゴールに即して次のように述べている。

では、主体の主体性はどこに存しているのだろうか。キルケゴールは、概念の一般性と対立する、感覚することや享受することの特殊性に訴えることはできなかった。事実、キルケゴールが美的と呼ぶ段階、感性的な散逸をしるすこの段階は、主体性が失われてしまうような絶望の袋小路に導くものだった。(103)

そして、続いて「倫理的段階」もそれに当たらないとして、上にも（一部）引用したとおり、

人間は秘密を — それも永久に表現不能な秘密を — 有しており、この秘密が人間の主体性

そのものを規定しているのだ。(104)

と語る。すなわち、「秘密」を構成するような世界経験を有した者としての「主体」が、いわば真の「主体」であり、「実存」なのである。

では「秘密」とは何か。それは、「永久に表現不能な」（および「伝達不能な」と形容されているところから直ちに言いうるように、(形式的に言って)「言語化」不能なものである。言語は「概念」を、すなわち「一般的」なものを使用するものであって — 言うまでもなく「理性」は「一般的に」思考するものである —、「秘密」とは、この「一般性」に対する「特殊性 (particularité)」と規定できるかもしれない。実際、レヴィナスにおいて「言語」「表現」は重要なテーマとなっている。

しかしレヴィナスは、上で確認したように、(少なくともキルケゴールにおいては) それ自身は「美的段階」の特質でもあるとして、「秘密」とは (まずはそう規定できるとしても、それをさらに限定化したものとして、)「特殊性」そのものではないとする。では何か。レヴィナスは、上にも引用したように引き続き、

ここにいう秘密とは、単にひとがそれについて口をつぐむような知識ではない。なによりもまず、それは罪の焼けつくような痛みと同じものであり (104)

と語る。ここでは、直ちに続けて「それ自体が表現不能なものでありつづけるのだ」(104)として(再度)「言語性」の問題に回収できるかのようにミスリードしながらも、上記引用の最後の部分から明らかなように、「宗教性」という次元へと導いていく。すなわちレヴィナスにとって、「実存」とは、一つの(ユダヤ=キリスト教的)「宗教性」をもって世界を経験していることなのである。「実存哲学」とは、そうした宗教的経験に定位した思索として、一つの「宗教哲学」のことなのである。

二 「(前-哲学的) 経験」ということ

しかしながら我々は、この「実存」規定には批判的である。それは、単に別様の「実存」規定も在りうるのではということではなく、(レヴィナス自身に好意的であるとしても)そこに論の(或る意味で致命的な)飛躍が在るからである。

先に確認したように、「実存」とは「前-哲学的経験」(という在り方)であった。「実存」に

定位して哲学する、つまり「実存哲学」を展開するとは、この「前-哲学的経験」に定位して思索することである。これについてレヴィナスは或る「対話」(『ル・モンド』誌が企画した対話集に収められた対話(港道隆訳、今村仁司監訳『哲学のポスト・モダン』ユニテ、1985年、所収))において明瞭に次のように語っている。

私の哲学は前哲学的な経験に、つまり、哲学の管轄にのみ属するわけではないような土壌の上に基づいたものです。(179) / その大陸[ヘブライ文化の大陸]では、どんな哲学的経験も前哲学的経験に基礎を置いている、という事実に再び出会います。(182)

異議を感じているのは、「前-哲学的経験」(性)への定位が、この引用文中の表現で言う「その大陸で」として、それが「宗教的経験」性そのものとして想定されているからである。実際、原田佳彦訳『倫理と無限 フィリップ・ネモとの対話』朝日出版社、1985年では、「あなたのなかで、二つの思惟方法、つまり、『聖書』にかかわるものと哲学的なものとは、どのように調和していたのでしょうか」という質問に答えるかたちで、

私は決して、そ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ありません。もし、これらの伝統が調和しているように思われたとすれば、それは多分、哲学的な思惟というものはすべて、前-哲学的な〔哲学以前の〕経験がその根拠にあるからでして、また、私にあっては、聖書を読むことがこのような基礎的経験に属することだったからでしょう。(19)

と述べて、前-哲学(的(「基礎的」)経験)性を「宗教」性(ユダヤ=キリスト教性)そのものと等置している。

まず言わなければならないが、「前-哲学的」と語られる場合の「哲学」とは(「学」のひとつとしての)特殊「哲学」のことではなく、より適切には(「科学」をも一つとして含む)およそ「理論」全般のことであろう。「前-理論的」といったことが語られることがよく在るが、したがって、「前-哲学的」とは「前-理論的」と換言可能なものであろう。そうすると、(そうした経験性である)件の「実存」は、通常の言い方で規定して「日常性」とも換言可能なものとなる。「実存」とは、いわば理論的に(レヴィナス自身の言い廻しで言う)「上空飛翔」(103)することなく、「日常」に生きているその生の規定性である。

このように「日常性」として「前-哲学(理論)的経験」性を捉えるとして、このテーマの標準的理論であるA・シュッツに従って了解するなら、そうした経験世界は同時にいわば前-宗教的世界である。彼によるなら、この日常的世界からの「飛躍」において初めて宗教の世界へと

至りうるのである。しかるにレヴィナスにおいて、この「日常性」が（「飛躍」以前の）いわば始めから「宗教性」と限定されているのである。

しかしながら、「宗教」とは「日常」とは別の世界であるのではなく、その一つの相として「日常世界」内の或る部分領域であるのかもしれない。レヴィナスにおいては、定位されている「日常性」は「宗教的」と限定化された限りにおける「日常性」のことであるのかもしれない。好意的に見て言うなら、レヴィナスは、（さらに）「日常的生」はこの限定性をもって初めて「実存」となるのだとしているのかもしれない。実際「実存哲学（実存思想）」は、（時代的に言えば）特殊に現代の、端的には「大戦」といった、ヤスパースの言葉で一般化して言うなら「限界状況」下に在るという限定性をもった「（日常的）生」に即した「哲学」のことだと見られてもいる。（レヴィナス自身も親族のうちに大戦犠牲者をもっている。）この限定性が（いわば不可避免的に「宗教」的次元を開くことになるかたちで）「宗教性」という本質的規定性を「生」に与え、そうした「生」が「実存」と呼ばれているのかもしれない。

だがそう（好意的に）見ることができるとしても、レヴィナスにおいてその「宗教性」は、— そもそも「ユダヤ＝キリスト教」的ともされているのであるが — あるいはタルムード的、あるいはまたマイモニデス的とも言うるのであろうが、特殊な、一つの教義的理解性を伴った「宗教性」であって、そういうかたちで一つの「理論性」を有したものである。（つまり、「宗教性」といっても、それは「宗教理論性」のことである。）このことは当の「前-理論的」ということと齟齬を来している。

しかし他方、純粹な「前-理論性」というものが、したがって純粹な「日常性」というものが在るわけではなく、一つの「歴史的」なものと言ってもいいが、「前-理論性」「日常性」といってもそれは一定（特定）の「理論性」の規定を受けたものだとも言う。つまりレヴィナスにおいては、その（「前-哲学的」）経験は、まさしくユダヤ＝キリスト教（理）的な経験なのである。

しかしそうであっても、その理論性は、まさしく日常化したものとして、理論（学）以前のいわば通俗的なものでなければ「前-哲学的」とは言い難いであろう。しかるにレヴィナスの「実存」定位は、いわば始めから — 「読書」に規定されたような — （理論へと）成熟したところをもつ。あるいは、（成熟後の）理論性をもっていわば遡行的に解釈的にその「実存」（経験性）が把握・提示されているとも言う。

ここに我々は基本的な違和感を抱いているのである。人は自らの（前-理論的）経験を対象として、それを（場合によって試行錯誤を重ねつつ）徐々に理論化するかたちで「哲学」するのではなからうか。少なくとも「実存哲学」とはそういう「哲学」であるのではなからうか。我々は「実存哲学」とは、いわば「自己実存哲学」として、自らの（実存的）経験にいわば自己定位するものであるのではなからうか、と考える。端的に換言して、レヴィナスの「哲学」は、

「実存論的哲学」(実存に関する哲学)ではあっても「実存(的)哲学」ではないのではなかろうか。いま思わずカッコを付したが、そもそも「実存哲学」が他の「哲学」と異なるのは、「実存的」(な)哲学として、その対象の独自性ではなく、思索(「哲学」)の在り方の独自性をもってしてではなかろうか。自己定位的に自ら「理論」(化)を求めるというかたちで(既存の「理論」を自らのものとしていくとしても、それをいわば自己選択していくというかたちで)「哲学」を開始するのではなかろうか。レヴィナスにおいて欠けているのは、その自己定位の内実を構成する自分の経験と理論とを結ぶ一つの内的な必然性である。換言するなら、そこには「理論(化)への欲求」といったものが欠如している。(シュッツ的に、日常世界から宗教世界へと「飛躍」するいわばバネとなる「ショック」が欠如しているとも言うる。)

三 キルケゴールとの相違

この必然性・欲求性の欠如においてレヴィナスは、自らの経験とリンクさせるとしても、極論するならそれをダシにしつつ、言ってみれば「哲学史」という理論的態度において(客観的な)ユダヤ=キリスト教的理論展開に、あるいは「哲学史」という客観的な学的展開にユダヤ=キリスト教的立場で参入していったのであるようにも見える¹。「欲求」が言えるとしても、

¹ 例えば Peperzak, A. が次のように説いている。

哲学は常に、かつ必然的に前哲学的な定位(orientation)、信頼、コミットメントあるいは確信のうちに根をもち、またそれによって駆り立てられる。ユダヤ教徒であるレヴィナスにとっては、この信頼・確信は正統派のユダヤ的生活スタイルにおいて形を得ており、また、聖書に関するタルムード的解釈のうちに理由づけられた定式化を見出す。不可避免的に、この伝統への参加は、彼の哲学のうちで — 少なくとも背景において — 一つの役割を果たしている。しかし、ちょうどユダヤの化学者が自分の化学において必ずしもユダヤ的でないのと同じように、哲学者は一つの専門の規則・基準に服従しており、それはユダヤ教的でも仏教教的でもなく、また無神論的でも反宗教的でもない。／レヴィナスがその哲学的諸著作において従っている規則・基準は一つの転形された(transformed)現象学のそれであって、それは言うまでもなく、思索・哲学の一つの特定の形態である。……しかしながら、現象学者達の前提・方法は超えられ、転形されなければならなかった。この転形は諸々の哲学的複雑事態(complications)から帰結するものであって、その必然性は哲学的伝統、つまり共有の経験に関して厳密に考えるために必要なスキルを学んだ全ての人間に原則的には開かれている伝統のうちに在るすべての人々によってテストされることができる。哲学は一つの普遍的言語を語るのである。(“Levinas’ Method”, in: C. K. Katz, ed., *Emmanuel Levinas Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol. 1, Routledge, 2005, 337f.)

レヴィナスの思索・著述活動全般の「方法」を要約したこの Peperzak の記述に関連づけて言うなら、我々が述べているのは、レヴィナスの「哲学」は(当時の)「哲学(史)」の「現象学」という一つの客観的流儀に内在的に、「聖書のタルムード的解釈」に定位してそれらとの差別化を図るというかたちで自説を展開したものであって、それは必ずしも自己経験からの内発的帰結ではなかったということである。Peperzak における「しかし」という記述展開がそれを示している。同時に、そうした「哲学」展開が可能であったのは、ユダヤ的な「前哲学的な定位」に根をもちつつも、「聖書のタルムード的解釈」と記されているが、それが言ってみれば理論的態度で対象化されており、それが「哲学」という普遍性の確保を担保している、と我々は見ているのである。

それは「学（理論）を為したい」「学（理論）的に真理を究明したい」といったものである¹。先行する哲学者達との — かつ、哲学史内在的な — 論争の多様な展開が見られるのもその故であろう。そこに或る欲求が在るとしてもそれは — 学問的野心というものも在りうるが、それとは異なるものとして — 知的好奇心といったものではなかろうか。そうしたものでは到底「実存的」とは言い難いのではと我々は考える。²

これに対してキルケゴールこそが「実存的」であるとも言う。先に確認したように「実存」性とは、単なる「(前-哲学的) 経験」性のことではなく、(内容的に) そこに或る特定の質が加えられている「経験」性のことである。レヴィナスの場合それは「ユダヤ教的」規定性をもった「経験」性のことであって、キルケゴールにおいてもそうした「宗教 (キリスト教)」規定性が在った。しかしキルケゴールにおいては、それ (そのもの) が「実存」性なのではなく、(それが限定化的にさらに宗教的である場合も在るが、そして或る程度においてキルケゴール

¹ 「実存主義者」とされているサルトルが、「死」が問われるコンテキストにおいてだが、こう語っている。

……それでわたしは11歳の頃完全に信仰を失った。というかむしろ失っていることに気がついた。……それで、死後に生き残る栄光とか作品とかが不滅ということの浮き世での等価物にびったりなっていた。……潜在的な宗教性 — この時代の子供たちによくあったことだ — と正当化されたいという欲求を持っていたんだと思う。ただ単にね。(海老坂武訳『サルトル — 自身を語る』人文書院、1977年、23)

これで言うなら、レヴィナスの「哲学」における動機も(「単なる」)「正当化されたいという欲求」であったと見ることもできるかもしれない。

サルトルのこの発言は、より広くは経験と哲学との関係を問うコンテキストにおけるものだが、まさしくこの関係については、若いときのことだとの限定付きであるが、

身分によってプラトン主義者であるわたしは、知識から出発しその対象へとむかった。事物よりも観念により多くの現実性を見出していた。……そしてわたしは書物から得た経験の混乱と、現実の出来事の偶然的流れとを混同した。そこからあの^{イデアリズム}観念論が生じ、そこから解き放たれるのに30年を必要とした。(同上、19)

と述べている。有名な「嘔吐」(「吐き気」)についても、当然のことということになるが、「『嘔吐』はあなたが生きた実存的経験を描いている」というインタビューの発言を否定するかたちで、こう語られている。

たとえば、小説『嘔吐』の中には、生理学的とでも呼びうるかもしれないある種の直観形式、すなわち吐き気>を実際にもっている人物が見出される。……けれども、わたしの方は固有の意味でのこうした吐き気>は一度も感じたことがない。つまり、やはり吐き気>を主張するのだが、それはずっと哲学的なく吐き気>なのだ。

すなわち我々が言いたいのは、このサルトルの言い廻しを援用するなら、レヴィナス思想の諸概念は(も)、(ひとまず言って)自分の「経験」とは独立の「哲学的な」ものなのではなかろうか、ということである。

² 半ば揚げ足取り的言及とも言えるかもしれないが、上記『哲学のポスト・モダン』所収インタビューで、「フッサールとハイデッガーの他に、哲学上の何人かの巨人を、あなたは頻繁に問題にしておられます。無人島に四・五人を数える、と言っては興ずるにまで至っています。」という指摘に対してレヴィナスは、

それは遊びですよ。(181)

として受けて、自らの哲学的遍歴を披露している。

自身においてもそうなのだが、事柄としては) 宗教性とは独立な或る特定の「主体性」が「実存」性である。レヴィナス自身「自己自身とのあいだに緊張関係を有したものとしての主体性、ある存在が自身の実存に対して抱く気遣いとしての実存、自己に対する苦悩としての実存」と記述しているが、或る特定の質をもった「主体性」である。

この特定性がまさしく特定性であって、そこに「実存」に「個別性(singularité)」という規定性が与えられることにもなる。そして、それゆえに、それは(「哲学」として)一般的に語る事ができず、逆に語るならば、不可避免的にそうした一般性に対立することになり、そこに「言語の暴力」という暴力性が帰結することにもなるのである。

これは、キルケゴールが自己の「個別性」に即して、その経験をまさしく自己の事柄として語っているからでもある。そうした特定の経験性を有するとしても、その経験性をいわば棚上げして、あるいは克服して、(自らのではなく) 人々の 一般的事態について語ることも可能なものではあるが、キルケゴールはそれを退けて、まさしく自己思惟したのである。この側面についてキルケゴールの「主体性」をレヴィナスは「露出症的で淫らな主体性」¹とも形容しているのである。

ここでキルケゴールも、その特定の経験を — 特定のものではあっても或る程度の共通性をもちうるものであって、それに即して — 共有のこととして語る事が可能ではあったろうし、そしてそうするならば、その経験を共有する者たちとの間に一つの共感的関係を実現することもできたであろう。しかし彼はそれを拒否する。彼は他人を拒否するかたちで、「世界」(あるいは、人々の集合体である世間)を否定し — ということは自動的に非-倫理的となる — 、それを「超越」したところに在る「神」のみを相手として、自らも「世界」から超越するかたちでこの神と自己のみからなる一つ別の世界に生きようとした。それは(この世界(世間) = 現世)において生き難い²彼にとって、一つの救いともなるものであった。ここに展開されたのが、まさしく自己思索として、「実存」を言うなら自己実存的思索としての「実存哲学」であった。それは一つの宗教哲学ではあった。(当時)「宗教」 = キリスト教は(日常的にも)一般的なものであり、それが彼の思索の枠を設定したということはあるが、キルケゴールにとって「宗教」は、世界に関する一つの認識的枠組み(あるいは世界観)といったものではなく、いわば(存在論的に)一つの“場”であった。彼は、そうした“場”を措定することのうちに救いを求めたのである。

¹ おそらくここを受けてのことであろうが、Moyn, S. はその或るレヴィナス論において、(レヴィナスからする)キルケゴールの思索を“narcissistic and melodramatic”と形容している。(“Transcendence, Morality, and Hisorty: Emmanuel Levinas and the Discovery of Søren Kierkegaard in France”, in: *Yale French Studies*, 104, 2004, 23.)

² 後の論述と関連させるべく一つの空間論として言うなら、世界(という空間)はキルケゴールを排除するような — したがって、そこに“居場所”をもてないなどと言ってもいい — 空間であった。「所有」として言う

この世界とは換言すれば日常的世界であるのだが、シュッツ的に言って、キルケゴールにとってそこは（いわば常時）「ショック」の場であり、彼は、それゆえ日常的世界（すなわち他人達の集合体）を否定して「宗教」という“場”へ「飛躍」したのである。レヴィナスの場合はこれとは異なる。彼にはいわば「ショック」経験はなく、いわば始めから学の（理論的）スタンスで、宗教的（ユダヤ的）「解釈」に従って、この「世界」（他人）について自前の理論的思索を展開していったのである。

そこに展開されたのが例の「他者」論 — 他人は、それに対面して自らの「有責」を感じるところの「他者」であるという論 — である。ここでレヴィナスは、これを「前-哲学的経験」に基づくものであると語るのであるが、しかし、それはどのようなものか。彼は他人を日常的にまさしく（単なる「他人」ならぬ）「他者」として経験していたのか¹。自分の有責性の自覚と（おそらく）結びついている「異邦人」としての他人 — いわば「かわいそうな」「気の毒な」人々 — という経験なら、（前-哲学的にも）在りえたであろう。それが基底的であって、彼にとって「世界」は、そうした他人との関係という「倫理」的事態として経験されていたと見ても構わない。だが、その経験に「基礎を置いている」としても、彼の「哲学」は、そのことの理論化であって、そうした経験の世界からの逃避としての、その経験的事態の（そうした経験の世界からの逃避としての）救済として「哲学」が在るわけではない。言うまでもなくそれは「宗教哲学」であるとしても、その「宗教」は、それ自身は — もっぱら教義として在るものであって — いわば理論態であって実践態ではなかった。

この点そのものでは共通であるのだが両者にとってその経験の基本的性格は「不幸」である。しかし、キルケゴールにとってそれは自分の不幸である — であるから、そこからの救済が求められることになる — のに対して、レヴィナスでは世界（他人）の不幸である。彼はその世界の不幸について、観想的スタンスでそれを理論化したのである。

なら、世界を彼は所有 — 言うまでもなく、これは法的意味のものではない — できなかったのである。

¹ 日本の先駆的レヴィナス研究者の一人に合田正人が居るが、氏は、そうした他人の（「顔」としての、したがって「他者」としての）経験について、「レヴィナスの（……）他人に対する感覚は、日本人が他人に合うたびに口にしてしまう『すいません』に、深く通じるものがあるように思われる」（『レヴィナスを読む』NHKブックス、1999年、13）として、加藤尚武（『20世紀の思想』PHP新書、1997年、111）のレヴィナス理解を（肯定的に）引用している。そうした「すいません」経験なら、我々も十分日常的次元で在りうると考える。しかし我々がここで問題としているのは、レヴィナス「実存哲学」とは、そうした経験を（理論的態度で）理論化したものであって — 言うまでもなく、そこには、そうした経験の根拠として、人間の（「享受」性としての）「エゴイズム」性の解明が含まれている — 、そこにはそうした経験性からの救済というモメントが不在であるということである。

四 なお「実存哲学」でありうるとすれば

そうした“理論化”の営みであるのなら、レヴィナスの哲学は果たして「実存哲学」と規定できるであろうか。（「実存論的哲学」として）「実存」に関する哲学ではあるとしても、自らの「実存」性に定位するという意味での「実存哲学」ではないのではなかろうか。そこに展開されているのは、通常の、まさしくテオリアの系譜の正統な延長上に在る「哲学」（の一ヴァージョン）であるのではなかろうか。そうであるなら、「哲学以前の経験をもとに」ということはレヴィナスにとっては不要であり、であるから、彼の哲学のスタンスについて我々は「哲学的」とも形容したのである。

しかしながら、事態はそう単純ではない。ヴァルデンフェルス（ワルデンフェルス）がレヴィナスを評して次のように語っている。

当人の人生行路を顧慮しなくても思索の歩みを記述することができるような哲学者がいるものである。その一人として、明らかに、エドムント・フッサールの名を挙げることができる。……レヴィナスの場合は、全く別の事情がある。彼の生涯は、すべての人間生活と同様に「もろもろの歴史に巻き込まれて」いるばかりではない。彼の生涯は歴史そのものと……かかわり合っている。そして、この事態を全く度外視するならば、レヴィナスの思索の歩みを理解することはできないのである。（佐藤真理人訳『フランスの現象学』法政大学出版局、2009年、236-7）

これで言うなら「人生行路」「生涯」— 言うまでもなく、これは「前-哲学的経験」に相当する— はレヴィナスに関して（も）「思索」（つまり「哲学」）の理解にとってやはり重要なものではなかろうか。

実際、ワルデンフェルス自身（も）、上の引用文を含む論稿「エマニュエル・レヴィナス — 第一哲学としての倫理」で、その部分を「実存的経験」の表題の下で提示している。そして端的に、

いまや、そうした実存的諸経験が哲学者レヴィナスの発展にどの程度まで影響を与えたのか、という問いを立てることができる。（238）

と述べている。そして、

レヴィナスはいかにして自分の諸テーゼを正当化するのか、と問うてみよう。……するとわ

れわれは、レヴィナスはつねに基礎的経験[Fundamentale Erfahrungen]に依拠するという
ことを確認する。「形而上学的欲望[désir]の経験、「責任」の経験、「倫理的抵抗」の経験を、
この場合例としてあげることができる。……フッサールとレヴィナスとの相違は次の点にあ
る。すなわち、フッサールが「あらゆる原理の原理」としての直観的経験に依拠するのに対
し、レヴィナスは単なる認識の唯一の形式を、根本的なものとしては承認しない。／……彼
の哲学は現象学である。が、新種の現象学である……。レヴィナスは、ある深層次元を開示
したことによって、現象学的思惟の視野を拡張したのである。(294)

と纏めている。

これでいうなら、「基礎的経験」としての「形而上学的欲望」が（前-哲学的に）在って、そ
れが「哲学」を — まさしく「実存哲学」として — 必然化しているのだとすることができる。
しかしながら、この「欲望」の位置がいま一つ不分明である。これを理解するために、迂回的
とはなるであろうが、しかし同じく「実存哲学」と規定することができる氣多雅子の或る論稿
を見てみたい。

レヴィナスの「実存哲学」は、宗教的な実存哲学として一つの「宗教哲学」でもある。（実存
性への定位が見られるが）「経験」からこの「宗教」的思索一般へと至る行路として（も）、「実
存」（経験）から「哲学」へ至る途を氣多（「宗教の「本質」」小田淑子編『岩波講座 宗教2 宗
教の視座』2004年）は（西谷啓治解釈というかたちで）次のように — 上で言った必然性・欲
求性を析出するかたちで — 分析・解明している。

では、宗教的要求とは具体的にはどのようなものであるのか。西谷は言う。

我々は果たして何のためにあるのか、我々自身の存在が、或は人生といふものが、結局に
於て無意味なのではないか、或はもし何らかの意味や意義があるとすれば、それはどこに
あるのか。さういふやうに我々の存在の意味が疑問になり、我々にとって問ひとなると共
に、宗教的要求が我々の内から生起して来る。〔西谷、1987 [「宗教とは何か」『西谷啓治著
作集10』、創文社〕、5頁〕

これは卓越した宗教的要求の捉え方である。西谷が注目するのは、苦しみから救われたい、
この世の無常から逃れたい、というような欲求や願望そのものではなく、そういう欲求や願
望を結実させていくところの問いである。／……「我々は何のためにあるか」という問いに
は、「あるとは何か」という問いには還元しきれないものが含まれている。前者の問いには、
生きることの意義に対する絶望が貼り付いている。したがって、この問いは罪や悪や死や虚
無といった人間にとっての根本的な問題を包み込んでおり、この問いの考察を通して、それ
らの問題とそれらの問題を追究する人間のあり方を思惟することができる。(199)

そして、— 先にシュッツを援用した我々にとって好便なのだが — シュッツに即して、しかし同時に批判を含むかたちで、次のように続けられる。

A・シュッツも述べるように、自然的態度において生きている世界は意味世界である。それ故に、生存の意味への問いが、世界と世界において生きることの全体を問いにさらすことになるわけである。だが、自然的態度において生きることの有意味性に疑いをもたないということは、そこで生存の意味がはっきりと掴まれていることを意味するわけではない。むしろこの問いが曖昧なままに保留されることが、自然的態度の特質をなしている。(201)

「我々は何のためにあるか」という問いに集約される疑いは、日常生活のはざまでもいつでも噴き出す可能性がある。シュッツは自然的態度の内部で我々を支配しているすべての関連性の体系の基底に、死をめぐる根本経験を読みとっているが、自然的態度のエポケーはこの根本経験と深く関わっていると考えられる。……実践的関心を確保するために、この根本経験に対する日常的自我の身構えとしてエポケーが為されるのである。この根本経験は自然的態度の内奥のブラックボックスであり、このブラックボックスが自然的態度を不安定にする。／このブラックボックスに光を当て、自然的態度のその態度における世界の安定化という役割を古来から担ってきたのは、宗教である。古代世界において、宗教は世界を創建し生と死を秩序付ける営みであった。／／このようなコスモス化、秩序化において重要な機能を果たすのは、儀礼である。(202f.)

しかし、近代的主体の自然的態度をこのような日常的な宗教儀礼のみによって維持することは不可能である。……／……シュッツは自然的態度の内奥に「私が死ぬであろうことと私がそれを恐れていることを、私が知っているという経験」を読み取ったが、……そこで問題として立ち現れてくるのは……我々の存在の根底に潜む虚無(非存在)であると言ってよい。……／／自己自身の根底に虚無の深淵が口を開けるという事態に面するならば……「我々は何のためにあるか」という問いは、真っ向から全力を挙げて追究することを求めてくる。宗教的要求とはそういう有りようである。自然的態度のエポケーが不可能となったことで、自然的態度そのものが解体される。そうすると、それまでと同じ仕方で他者と共に社会的世界を生きることはできなくなる。……／／では、社会的世界を括弧に入れた我々は……どこへ連れて行かれるのか。「我々は何のためにあるか」という問いを徹底的に問うてゆくと、……自己自身が壊れる[ことになる。]……／自己が成り立たなくなるということは、自己が自己の根底に口を開いている深淵そのものとなること、無となることである。西谷は、この無が救いの愛を受け取る場所と言う。……／……自己が無となり、疑いが転換する場所にあるという事態を、西谷は「实在の实在的な自覚」と表現するが、私見によれば、これ以上正確な表現はない。……自己が減して無の場所が開かれるということが、我々を蝶番として

リアリティ自身の転換が起こるということを展開する。(204ff.)

そして、この、「リアリティ自身の転換」において「現成」(210)する「高次の現実性」(210)について、ここで批判を始めるというかたちでシュッツとの相違が語られる。

シュッツは宗教的体験を多元的現実の内の一つの現実世界を形成するものとして理解するが、これは的を射ていない。……／実在の自覚における世界の有りようをシュッツの多元的現実論の中に納め込むことはできない。宗教的要求が起こるということは、至高の現実たる日常生活世界が充実した現実ではなくなることであり、……この要求は日常生活世界がもっていた現実性よりいっそう高次の現実性が立ち現れることによってしか鎮まらない。それが、実在の実在的自覚である。[／]ただし、日常生活世界とは別の世界がそこで立ち現れるわけではない。同じその日常世界が新たに圧倒的なリアリティにおいて立ち現れ¹⁾、その高次の現実性が日常世界を含めたすべての閉じた意味領域の基盤として働く。これが宗教的要求によって開かれる世界の有りようである[る。]……この有りようをシュッツのように「宗教的体験の世界」と呼ぶのも本当はふさわしくない。それは自覚においては世界の「真実相」として顕わになるのである。(211f.)

しかし、これが(自然的な)日常的「社会的意味構成」(214)を「停止」(213)させるものでも、そこには「なお停止されない自然的関わり方がある」(213)として、その態度が「原自然的態度」(213)として提示される。それは同時に「社会的なもの」でもあるとされる(214)。「原自然的態度の社会性」(214)が在るわけである。そして、「だが」として、

宗教者も[この態度が可能な]周囲世界的社会関係の中だけで生きることはできない。原自然的態度における他者との出会い方はまさに類型化を許さないところにその特質があり、共世界的社会関係へとそのまま接続されるものではない。……我々関係の生き生きした実在性とこの[共世界の]客観的意味連関の間には当然、ずれが生じることになる。このずれに対応し、類型的な意味構成によって構造化されているような一般的な社会的世界へと生き生きした我々関係を繋げてゆくためには、原自然的態度に基づいて新たに自然的態度を建設し直さなければならない。(218f.)

実在の自覚にひたすら沈潜することは、純粹であるように見えて、結局、実在の世界を一つの閉じた意味領域にしてしまう。実存の境位と言うべきものを培うのは、この自覚を原点

¹⁾ ここは、「宗教的美学主義」『実践哲学研究』30号、2007年でメイン・ターゲットとした(同じく「京都学派」の)上田閑照の「二重世界内存在」論と同じものだという。

として社会的世界を取り戻し、原自然的態度と自然的態度の間でなされる往還である。(220f.)

と説かれている。

以下の行論の手がかりともなるので論稿全体の趣旨を辿りうるかたちで引用・提示したが、さて我々の必然性・欲求性の問題性について(西谷・)氣多が語っているのは「意味」である。人は、「意味」を求める存在であって、その「生存」の「意味」を求めて「宗教」へと至るのである。厳密に言えば、なんらかの活動性・認識性であっても自分の「生存」に「意味」を与えることができるであろうが、自らの「死」を射程に含むかたちでは求められるのは不可避免的に「宗教」でなければならない。しかし「近代」にあっては、究極的には意識せざるをえない自己の「死」、そこに露呈される「無」を直視し、まさにそこにおいて「現成」しうる「高次の現実性」の自覚によって初めて「意味」志向は充足される。

レヴィナスにおいても、このような「意味」志向が「哲学」を必然化しているのではなかろうか。語られるところの「形而上学的欲望」というのも、このような「意味」志向であるのではなかろうか。たとえば

人間の^{サンス}意味〔存在理由〕への問いとして、例の「人生の意味」……の探求として理解されている哲学的な問題(上記『倫理と無限』、17)

として「哲学」を規定するところから推測して、レヴィナスについてもこうした「意味」志向を確認することができる。

こうした「意味」志向に基づいて、それを動機として「哲学」が形成されていくかぎり、その「哲学」は「実存哲学」であると言うことができる。レヴィナスの「哲学」はやはり単なる— 知的好奇心の発露として — 理論的態度で展開されたものではなかったとしても構わない。

五 美的「実存哲学」— キルケゴールとの相違(続き) —

しかしながら、こうした意味志向の「実存」性は、以下これを説明していくことになるが、キルケゴールの「実存」性とは基本的に異なる。

氣多の分析のポイントとなるところの再確認から始めたい。「生存の意味」への「問い」が人間にいわば本質的に在るとして、それが「宗教」へと至るのは、「死」の「根本経験」が「無」への直面となり、その「無」において「高次の現実性」が現成するというかたちにおいてであ

った。しかしここには、既存の「意味」性が無効化され、「無」がそういうかたちで「無意味」として現出するというのがポイントとなっている。ここを問題として焦点を与えて、それ自身としてテーマ的に論じたいので（あえて）上では引用を省略したが、ハイデガーに即して氣多は次のように述べている。

世界は日常性において存在者の適所全体性、つまり有意義性の諸連関として現れているが、不安はこの世界を完全な無意義性という性格において露にするのである。……不安における人間存在、つまり、世界の内部にあるいかなる存在者からも自らを了解する可能性を失った人間存在こそ（仕事や恋愛や名声に生き甲斐を見出すことができなくなった人間こそ）根源的なものであることを、ハイデッガーは明らかにする。(206)

これを受けて、この「無」への直面においてこそ「宗教的要求」がいわば全面化するとされている(cf. 206)ところから見て(も)、ここは決定的な箇所である。「宗教」へと導く「問い」は、日常的なレベルで了解されているその(日常的)「意味」性のまさしく無意味化を前提とするのである。たとえば「私は名声を求めて(有意味に)生きてきたが、それは実は無意味なことであった」といったかたちで。

これに対して、氣多がそこから「根本経験」概念を援用した当のシュッツにおいては、この経験そのものは、それが基底にあって人々の日常的生を継続させる(「駆りたてる」)ものであっても(cf. 36)¹、「宗教」への飛躍とは(実は)無関係である。「宗教」への途についてはこう語られている。

われわれに、以前から抱いている自らの[日常的]信念を修正させるためには、利用可能な知識の集積のもとには包摂されえない、あるいはそれとの一貫性を欠いている「なじみのない」経験が入り込んでくるといったような、なんらかの特別な動機づけが必要である。(37)

われわれにこの[日常生活という]「限定的」な意味領域の境界を突破せざるをえなくさせ、また現実のアクセントを他の意味領域に移行せざるをえなくさせるような、特有のショックをわれわれが経験した場合を除いて、われわれはこの現実に対する自らの態度を放棄しようとはしないのである。／ショックを伴うこうした諸々の経験は、たしかにわれわれ個人が自らの日常生活を営んでいる最中に、しばしばわれわれのうえに降りかかってくる。それらの経験はそれ自体、日常生活の現実に属しているのである。……／私が現実のアクセントを

¹ 以下、このような(氣多も援用している)シュッツ論稿「多元的現実について」からの引用は、(英語版(Natanson, M., ed., *Collected Papers*, vol. I, Martinus Nijhoff, 1971)からの — 氣多はドイツ語版(*Gesammelte Aufsätze*, Martinus Nijhoff, 1971)から引用している —) 翻訳(那須壽他訳『アルフレッド・シュツ

付与しうる限定的な意味領域として、様々なものが存在している。またそれと同じくらい多くの、無数ともいえる様々なショックの経験が存在している。いくつか例を挙げてみよう。われわれは、眠り込んで夢の世界へ飛躍するというショックを経験する。またわれわれは、劇場の幕が上がる時に舞台劇の世界へ移行するという、内的な変換を経験する。……さらに、きわめて多様な宗教的体験 — たとえば、宗教の領域への飛躍としての、キルケゴールにおける「瞬間」の体験 — もまた、こうしたショックの例である。(39f.)

これらの引用文から読み取れるようにシュッツにおいては、「宗教」への「飛躍」は(たとえば神秘体験といった)「ショック」に因るものであって、そういう受動性のものであって、(日常における)意味志向といった能動的なものではない。この点では氣多の「宗教」認識とは異なっている。その意味で、シュッツの宗教(等)了解において「実存」性はないと言ってもよい。

ではキルケゴールの場合はどうか。シュッツはその一般的「宗教」理解の枠内でキルケゴールをも位置づけている。受動的な「瞬間」体験がキルケゴールをして(日常を超えて)「宗教」へと至らしめたと理解しているようである。しかし我々の理解ではキルケゴールは、— そうした「瞬間」体験を有していたとしても、それは本質的なことではなく — まさしく「日常」における生き難さといったものの(継続的)経験 — それは「ショック」と呼ばれても構わない — において、(むしろ)志向的に(能動的に)「宗教」を選び取った。

しかし次に、それは自己の「生存の意味」を求めるといったポジティブなものではなく、自己の「苦悩」(不幸)という消極性(否定性)を、この点では同様と云うのが(解釈において) — 「苦悩」は「宗教的苦悩」として「永遠性に対する貯金」だとして — いわば有意味化するというかたちのものであった。

当のレヴィナスと逆立していることにもなるのだが、この「苦悩」とは、「世界」 — そこには当然「他人」が含まれる — と「直接的な」関係を取り結べないということである。レヴィナス「享受」論とも直裁に関わらせうるかたちで比喩的に説明するなら、たとえばこう言えようか。「糧」を食するという活動性において、そこに「直接性」が不在であるということは、それが少しも美味くない(逆に不味くもない)といった事態である。医学的に病的「症状」として言うなら、「味覚異常」である。あるいはむしろ、たとえば歯が痛くて味どころでない、といった事態だと比喩すべきであろうか。レヴィナスも用いているところだが、いわゆる「肉中の刺」(「肉に刺さった刺」という表現から見ると、こちらの方が比喩として適切だと言えるかもしれない。これに対してレヴィナスでは、食糧の場合に端的であるが、事物との基底的关系性は「享受」である。

この点ではハイデガーの場合と異なって、事物は「道具」であるということが基底的规定で

ツ著作集 第2巻 社会的現実の問題[II]、マルジュ社、1985年)のページ数のみ挙げる。

あるのではなく、享受対象（その意味での「糧」）であることが基底的规定なのである。（氣多と個人的関係（指導学生であったこと）も在ってあるいは連想的かもしれないが、優れたレヴィナス論なので援用させていただくが）伊原木大祐『レヴィナス 儀性の身体』創文社、2010年によるなら、たとえば「パン」であっても単なる — ハイデガー的に言えば、それも「道具」であるのだが — 「生きるための手段」ではない¹。これに対してキルケゴールにあっては、食糧は少しも「享受」対象でない。そもそも美味しくも不味くもないのであって、いわばア prioriに享受対象であることが不成立となっている。（言うまでもなく、キルケゴールにとっては「世界」の一切がそうである。）ハイデガー的に言えば食糧は「道具」に留まるということにもなるのであるが、これをキルケゴールはキリスト教的あるいは倫理的²に、それは（「享受(frui)」に対する）「使用(uti)」の対象であると了解する。キルケゴールは、この（彼にとっての）事実性を、まさしくアウグスティヌスの規範的に（唯一「神」を例外として一切は）「享受するなかれ、ただ使用すべきである」とも説いている³ことにもなる。（レヴィナスにおいては対象は「享受」において「同化」されるのであるが、逆に唯一「他者」 — これは「超越性」という点でキルケゴールにおける「神」に相当する — のみが「享受」されないものである。）

このキルケゴールにおいても、一つの「意味」志向が在るとは言いうる。「苦悩」の事態を（「宗教的苦悩」として）解釈するという点において。しかしそれは、氣多的「宗教性」におけるそれとは基本的に異なっている。我々は、（この間「京都学派」の「美学主義」的傾向を指摘しているが⁴、西谷啓治を介して、その“流れ”の中に在る）氣多「宗教性」に（も）、一つの美的スタンスを見ることが出来る。それは「見る」という理論的（観想的）的スタンスの一つであって、かつ、そこに或る肯定的な質を含むものである。それは — レヴィナスのキー・タームを援用して — 享受性と言ってもよい。これに対してキルケゴールは — 「解釈」といっても — 実践的である。「世界」における生き難さを克服するために解釈 — あるいは、narrative

¹ 井原木は、この点についてレヴィナスの真意を明瞭に読み取っている。次のように記されている。

パンは紛れもなく生の一手段ではある。しかし、「食べること」はそうした「栄養供給の化学」に還元されるべきではない。「……によって生きる」という構造の生物学的ないし生理学的な説明ほど、その存在論的意味からかけ離れたものはない。パンが「生の糧」であるとすれば、それは明らかに別の意味においてである。／／……「享受を評価するのにふさわしい用語は損得といったものではない。「効用なく、無駄に、無償で、他のいかなるものをも指示することなく、まったくの消耗の内でも享受すること——そこにこそ人間的なものがある」。享受する生は、利害計算ばかりか指示連関をも超えて、無償の戯れへと高揚する。」(29ff.)

² 言うまでもなく、ここはキルケゴールのテクニカル・タームとしての「倫理」ではない。

³ これは、キルケゴールにとってはいわば事実であることを、他人にも要求するかたちで規範的に「あなたたちもそうしなさい」と説いていることであって、レヴィナスに言わせればキルケゴールには「暴力性」が在るのだが、それもここから見ればよく了解できることである。レヴィナスはまたキルケゴールを「露出症的」と評しているが、それもまた、この「事実性」が — 「秘密」として — キルケゴールの固有の事実であって、その固有性を人に曝け出すものであるからだ、とも了解可能である。

⁴ 上記「宗教的美学主義」参照。

therapy 的に「語り直し」と言ってもいいかもしれない — を行っているのである。

シュッツにおいては、「宗教」は「日常」からの「飛躍」において入りうる(別の)世界性である。そこに「意味性」が在るとしても端的に非-日常的「意味」である。「宗教」はいわば彼岸的なものである。これに対して氣多では、「宗教」において獲得される「意味」性は、日常的「意味」性のいわば無化を介したものであって、その限りでは超-日常性のもものではあっても、自ら「日常生活世界とは別の世界がそこで立ち現れるわけではない」として強調するように、その宗教的意味性はいわば日常を再意味化するものでもある。だがそれはまた、定位されている(死の不安の)「根本経験」がシュッツにおいては(むしろ)人々をして日常的生を継続させるものであるのとは、やはり異なる。しかし、どのようにか。

先には、こう要約して記述したが、微妙な点であって精確に見る必要が在るとも考える。まず(邦訳で)シュッツ自身の記述をここで挙げておく。

……を、われわれは根本的不安と名付けようと思う。それは、他のあらゆることがそこから生じてくる根源的な予想である。この根本的不安から、希望と恐れ、欲望と満足、好機と危機といった相互に関係し合う多くの体系が生じ、そして、自然的態度のうちにいる人はそれらに駆り立てられて、世界を支配しようと試みたり、障害を乗り越えたり、計画を立てたり、その計画を実現したりするのである。／……そうした根本的不安そのものは、われわれが日常生活という至高の現実の中で人間として存在していることの、ひとつの相関物である……。

(36)

ここは、さらに、「希望」等は、この「根本的不安」とは独立でもあるといった趣旨の記述が続くのであるが、いま我々は、上の引用部分のみで問題を考察したい。ここは、あるいは理解がむずかしいところであるとも思えるが、それを我々は、人は日常において、その生活を阻害することになる「根本的不安」を(むしろ)遮断するために — そういう意味で、それに「駆り立てられている」とも言っているのだが — いわば自己完結的にこの世界に対し、それを生き抜いていこうとするのである、と理解する。言ってみれば「死から目をそらすために¹(現世的目的の実現に向って)働く」のである。²

これに対して氣多においては宗教的「意味」性は、日常生活を再意味化するものではあっても、そうした現世的目的性の(レヴェルでの)「意味」性とは異なっている。氣多自身指摘するように、前-近代的な「宗教」においては、いわゆる「現世利益」的に、そうしたまさしく現世的

¹ であるから、この「自然的態度」には(フッサールの原義とは異なった意味をもって)「エポケー」、この場合は「死の不安」の棚上げが本質的に伴うというふうにも説かれるのである。

² これは、たとえばパスカル「気晴らし」論と重なるところである。

な「意味」化が与えられているのでもあるが、氣多が定位する（近代的な）「宗教」では、そうした「意味」性とは（も）異なったものが求められている。我々は、これを — 実はこれもまた「近代的」な事態だと我々は考えているのだが — 「世界」に対する美的スタンスだと見てもいるのである。それは、この世界（現世）に対していても、通常の日常的世界的在り方を超えて、その特質である「実践性」を廃棄した在り方である。

六 レヴィナスもまた美的であるのか

では、レヴィナス自身はどうであるのか。レヴィナス「哲学」にも我々は「実存性」を確認したが、それも（氣多＝京都学派と同様に）美的（実存）のものなのだろうか。

「享受」論（それ自身）からは直裁にもそう見ることができる。そもそも「糧」として存在者を見るその「世界」への態度は明らかに美的なものである。「生活世界」の実相で言うなら、多くの者（の通常）は生きる（まさしく「生存」）ために（食糧で言うなら）食べている、そしてそれを（食糧入手を介して）確保するために「労働」する — シュッツにおいては「日常生活」は、より広く「仕事」の世界として了解することもできるのであるが、そうであっても、その中核に在るものは「労働」である。（したがって“working”は「労働」と訳出して構わないと考える。） — のであって、「味わう」というのは一つの剰余である。この剰余に定位するかぎりでは、そのスタンスは美的と言いうる。因みに再確認するならキルケゴールでは、食は「味わう」という様相をそもそも有しえないものであった¹。

このキルケゴールの場合は、もちろん一つの比喩として語っているのだが、同様に比喩的に言うなら、氣多で確認した意味志向は、言ってみれば「この程度の美味しさでは満足できない。本当の美味しさが欲しい」といったものである。レヴィナスの場合 — その場合は「享受」は比喩ではないのであるが — まさしく「享受」性の追究という議論筋を確認できる。すなわち、いわば「世界」内では満たされぬ「享受」、それを「世界」を超えてなお実現を求めるとい

¹ それでも「生存」のためには食せざるをえず、そこに食糧を確保するために「労働」するということが必然化されうるのでもあるが、キルケゴールの場合は、父親からの相当の遺産がそれを不必要としていた。ここで、マクス主義的にその「哲学」の“（高等）遊民” — あるいは（広義で）「利子生活者」と言うべきか — 性といったことを語ることも可能ではある。因みに、そうした観点を含んで広く「哲学」と「生活」との関わりを分析したものとして、玉井茂『西洋哲学物語 哲学者たちのドラマティック』青木書店、1997年を挙げておく。

ちなみに、この“遊民”性によってキルケゴールにおいて「糧」の「使用」に不自由はなかったと言いうる。そして、「使用」の次元で、その私的（排他的）使用の「エゴイズム」と、この点ではレヴィナス同様に、その否定としての「倫理」を語りうるところではあろう。というかレヴィナス理解として、エゴイズム（利己主義）— 利他主義（倫理）の軸は、（「享受」ではなくても）「使用」に即しても設定しうるであろうことを指摘しておきたい。しかしながら、キルケゴールでも「倫理」として「キリスト教的」に「隣人愛」が語られてもいるのであるが、それは「他者」に対するレヴィナス的「隣人愛」とは（やはり）異なっているとも考えられる。この点の一つの論点となるところであるが、本稿では論究は措きたい。

ころに「(形而上学的) 欲望」 — 熊野純彦訳 (たとえば『レヴィナス入門』ちくま新書、1999年、116) では「渴望」 — を想定し、いわばその相関者として「他者」を措定するという議論筋である。そうであるなら、「享受」実現を求める「欲望」はいわば日常的「欲求」の延長上に、その極限状態といったものとして在るのであって¹、レヴィナスのスタンスは単純に(も)「美的」と性格づけうる。通常であれば「欲求」の不充足は、いわば「世界」(事態)の方に原因が在るのであって、「欲求」充足の希求は(実はレヴィナスでも「労働」がこの方向で語られているのだが)「世界」事態の変更の志向となる。しかるにレヴィナスでは、不充足は、(前提としての)「欲求」の無限性 — その無限なるものとして「欲求」は「欲望」となる — のゆえに、それに相応しい対象の希求となる。そして、その基底的规定性として有限である(「存在者」の総体としての)「世界」のうちには対象は見出されない。まさしくそのゆえに、(「存在することの彼方」に)「他者」が要請されるのである。(ただし、「他者」はまさしく「無限者」であって、永遠に「享受」は実現されないものであって、ここは神の「享受」を語るキルケゴールと異なっているのであるが、しかし、キルケゴールにおいては「世界」においてそもそも「享受」は不可能なことであったのに対して、レヴィナスにおいては、根源的には不可能であっても、或る意味でそれなりの「享受」性は確保されていた。「他者」は、いわば完全な「享受」態という極限点でもあったのである。)

しかし事態はそう単純ではない。レヴィナスにおいて、「他者」はそうした「私」の「享受」欲望との相関において措定されるものであるだけではない。一種反転的に、そうした「私」の「享受」に対して、「享受」できていない者たちの、そこに同時に「私」の「有責」性を意識させてもくる「他者」としての異議申し立てという事態認識もまた存在している。レヴィナス自身にとって、— 上でワルデンフェルスが「責任」の経験、「倫理的抵抗」の経験の存在を指摘していることを述べたが — これもまた(前-哲学的)「経験」である。レヴィナスはこれに定位して「哲学」したのである。

「私」の「糧」の「享受」に対して、「他者」は、それを「他者」自身の「享受」を否定するものとして告発してくる。(「他者」による)「倫理的抵抗」とはそのことである。「顔」経験とは、そのことの感受態でもある。その告発を受けて「私」は、この、自己の「享受」状態に起因する「他者」の非・「享受」状態 — それは「異邦性」として術語化されてもいる — に「責

¹ レヴィナスの次の言が、こうした我々の理解の傍証となるであろうか。

その<私>が、<他者>の現前からじぶんに到来する<渴望> [欲望] において、踏み越えられてしまうのだ。<渴望>は、すでに幸福である存在が有する<渴望>である。渴望とは幸福な者の不幸、贅沢な欲求なのである。(熊野純彦訳『全体性と無限』(上)、岩波文庫、2005年、108)

これに対してキルケゴールにおいては、神の享受のうちに(無限の)「幸福」が希求されているとしても、それは、「世界」における「不幸」のいわば代償としてである。

任」在る（「有責性」）ものと感受する。いうところの「倫理」とは、（第一にいわば認知的に）この事態であり、そして（第二に行動的に）「糧」を（自分の「口」から相手の「口」へと）「贈与」することである。

しかしながら、— これはレヴィナス解釈として最も難題なところであるのだが — この「贈与」（系の論理展開）と（自己）「享受」（系の論理展開）とはどのように関連づけられているのであろうか。レヴィナスにおいて、「他者」（「他」なるもの）に向けられるものとして、「欲求（besoin）に対する「欲望（désir）」が、かつ「形而上学的」なものとして措定されている。そしてそれは、「享受」系と（「他者」への）「贈与」系との両方でそうなっているところであるのだが、この両系統の関連がいま一つ不明である。ここを、たとえば（上記の）伊原木は、「転換」（119）と呼びつつ、次のように説いている。

対他的な道德意識に変貌を遂げるのが「意志」であって「感性」でないということは、これまで述べてきた。／ところで、こうした意志の転換劇においては「苦しみ」の現象が大きな役割を果たしていた。……意志を大きく変容させる苦の契機は、当の意志のカテゴリーに収まるものではない。だとすると、その契機は感性の領域に組み込まれるより以外にないだろう。『存在の彼方へ』の脚注は、『全体性と無限』で感性的なものは消費と享受の意味において解釈されていた」と短く記すことで、レヴィナス思想における新たな進展をほのめかす。「感性的なものの直接性」は、享受の直接性であるというだけではなく、[いまや]「その不満」の直接性でもある。「近さ、直接性とは、他者によって享受し苦しむことである」。だとすれば、エゴイズムから自己犠牲への上昇を、意志に先立つ「感性」の中で取り押さえるという企ては、「苦しみ」の感性的側面を分析することから再出発しなければならない。（119）

また熊野は、伊原木と同じ個所に着目しつつ、

レヴィナスが注記しているように、『全体性と無限』においては、感性的なものは消費と享受という意味方向において解釈されている」のである。レヴィナスは第二の主著にあつては、この解釈を部分的にかえることになる。……もうひとつの契機が、感受性（サンシビリテ）には付けくわえられる。つまり「傷」という契機。あるいは「傷つきうること」「傷つきやすさ（ヴルネラビリテ）」という契機である。（前掲書、175）

と説いている。

両者とも、議論展開に飛躍が在ることを確認していることになるのだが、我々は、そこにいわばトーンの同一性が在ると感じる。そしてこれは、熊野の記述からも読み取ることができる。

熊野はまた、— まさしく主体的にレヴィナスを読んでいることになるのだが、自らの経験と重ねるかたちで、その自己経験の提示としてレヴィナス論を始めている。その“導入”において 一次のように述べている。

ひどく個人的な経験からはじめたい。六〇年代後半……／ときおりはおとなに手をひかれ、東京にでかけたものだ。……終点に近づくにつれ、車窓をながれてゆく景色が典型的な工業都市の光景へと変わってゆく。……／……工業地帯は、子どもの目にもあきらかにとめどなく密集し、また絶えず拡大してゆくかに見えた。／ばくぜんと感じた悲しみは、やはりそれなりのものであったにちがいない。……工業地帯の佇まいそのものが、どこかもの悲しかったのである。……

個別的なくもの>は、ある面で工業都市に似ている。……工業都市は煙にみち、屑と悲しみとにあふれて孤立しているのだ。<もの>にとっての裸形とは、その<もの>の存在が目的にたいして有する余剰のことなのである。

いっけん謎めいたこんな文章を、レヴィナスのテキストに発見したのは、それから四半世紀以上経ってからのことであった。レヴィナスの第一の主著といわれる『全体性と無限』の一節である。／かつて感じた奇妙に割りきれない感情に、ことばが与えられているようにおもわれた。……／車窓をながれてゆく街は、あまりに裸形であったのだ。寒々しい光景が、子どもにすら悲しみをおぼえさせたのである。……裸形の風景がよびおこす感情は、ひとが世界のうちで生きてゆくこと自体の悲しみと、どこかでふかく通じあっていたようにおもわれる。裸形の風景は、<私>を拒んでいる。世界は私とは無縁に、私の存在などすこしも必要とせず、煙を吐き出し、廃棄物を堆積させてゆく。……／慣れ親しんだ風景が消えてゆく。失われたもののみが、むしろ慕わしく美しく感じられる。あらたに目のまえにひろがる光景に、どこか馴染んでゆくことができない。じぶんを包みこみはじめた景色が、どうしても「異郷」のようにおもわれてならないのだ。／／世界それ自体がエキゾティック（異邦的）であり、世界そのものが異郷であるかぎり、私には身のおきどころがない。^[1](011-014)

私とはなんらかかわりもない裸形の世界のただなかに、私もまた身ひとつの裸形で投げだされている。それは一箇の悲哀であろう。この世にあることの、底しれない悲惨でもあるよう

¹ ここで先の註で問題とした「世界所有論」的考察を差し挟む。この「身のおきどころがない」ということは、キルケゴール的な「居場所がない」とは異なる。前者には、後者に見られる「ここはお前の居るところではない」という経験性はない。その意味で（後者の場合と異なって）前者であっても「世界」は所有されている。

におもわれる。だが、この悲惨のゆえに、他者へと私はひらかれるのではないか。／レヴィナスもじっさい……「存在することはそれ自体としては、世界のうちで一箇の悲惨である」と書いている。だが、とレヴィナスはつづける。「この悲惨さのうちに、私は他者とのあいだにはレトリックを超えた関係がある」（『全体性と無限』）。レトリックを超えるとは、レヴィナスにあっては、さしあたり支配と暴力とを超え出るということである。レヴィナスのテキストは、私にとっては異様な魅力を湛^{たた}えてうったえてくるようになった。（016f.）

こうした“導入”に続けてレヴィナスの二つの主著の主張が提示されていくのだが、その読みは、熊野の個人的経験に基づく主観的なものではなく、あくまで内在的に解明していくものである。そう了解しえるとして、上の熊野の“導入”で示された世界へのスタンスは同時にレヴィナス自身のスタンスであると了解してもいいことになるのであるが、そう（熊野を介して）了解できる場所は、そのスタンスの美的性格である。実際、上では引用しなかった部分で、

芸術は、その意味でおしなべて「異邦的（エキゾティック）」であり、異郷としての世界をこそあらわにするものである。芸術によって開示された世界のまえで感じられるものは、この世界そのものが異邦であることにほかならない。（015）

として、その「異邦」という世界経験が（「芸術」として）美的なものであることが認められている。

「享受」ということも、（「他者」の「悲惨」「苦しみ」の感受への反応としての）「贈与」も、両方ともこの世界認識に基づくものであると了解できる。すなわち、この世界事態によって「糧」の「享受」が貫徹できないことの認識として、そして、特殊（世界内の）他人について、それを（異邦的ならぬ同邦的なものとして）受け入れようとして、それができないというかたちで（「超越」）それがまさしく「他者」として現れるということの認識として。そしてそこには、いわば両方向から「形而上学的欲望 [渴望]」が、一方の“貫徹”として、他方の“受け入れ”（「歓待」）として作動していると了解できる。¹

こうした「形而上学的欲望 [渴望]」がレヴィナスの立論において決定的なものであると我々は理解している。たとえば『全体性と無限』（上）（熊野純彦訳、岩波文庫、2005年）の、まさ

¹ したがって、「享受」（という対世界性）は（より根源的な次元で）両方の方向において基本であると見ることができれば、首尾一貫的に理解ができるのだが、これに触れるかたちで伊原木は次のようにも説いている。

食べる私の口から無理やりパンを引き剥がして隣人に与えるという享受破壊的な苦痛は、苦痛そのまま、苦痛それ自体として、別種の享受を生み出すことがあるのではないか。……他者に対する無始原的贈与は、ある種の自己充足、「自分のために」を、意識の存在論的構造にも先立つ受動次元において引き起こさうのではないか。（187）

しく「形而上学と超越」と題された章の冒頭部分（「見えないものへの渴望」と題されている）において次のように説かれている。

形而上学はじっさい — どのような未知の大地がその世界の縁を囲ってしようと、またその世界がなお未知の大地を隠してしようと — 私たちになじみ深い世界から旅たち、私たちが住まっている「わが家」をはなれて、見しらぬ自己の外部、向こう側へとおもむく運動としてあらわれるのである⁽²⁾。／形而上学のこうした運動を境界づけるもの — ベつのところ、あるいは他なるもの — は、すぐれて他なるものであるといわれる。どこに旅してみても、ほかの土地で暮らしたり、生活環境を替えてみても、ベつのところ、他なるものへと向かう渴望を充たすことはできない。形而上学が渴望する<他なるもの>は、私が食べるパン、住む地方、眺める風景、あるいはときに私がじぶん自身にとって、この「私」という「他なるもの」であるようなしかたで「他なるもの」なのではない。そうしたものについてなら私はそれに「満腹」して、だいたいにおいて満足することができる。……満足することによって、そうしたものたちの他性(*altérité*)〔他なるものであること〕は、思考する私、あるいは所有する私の同一性のうちに吸収されることになる。形而上学的な渴望は、これに対して、まったく他なるものを目ざし、絶対的に他なるものに向けられているのである。(38f.)

すなわち、自分のうちに「欲望」が在って、そしてその無限性のゆえに、いわば有限な「欲求」の相関項である「存在(者)」を超えて、「形而上学的」なものが求められるのである。であるから(遡って)「欲望」は「形而上学的欲望」と名づけられるのである。引用文中の訳註(2)でプラトンへの言及がなされているが、それはまさしく「エロース」的なものである。無限なものへの「憧れ」が在って、それを或る種満たすものとして「他者」も措定されてくるのである。

この「欲望」は、氣多と関連づけて了解するなら、一つの「意味」性の希求である。そういうかたちでレヴィナスにも「実存」性が在ると我々は考えるのだが、その意味志向はたとえば、「超越」としての「他者」に対する「有責性」への理論化に留まらずに、

<他者>を還元することはできないという不可能性……。この不可能性はその否定的な意味にとどまることなく、<自我>をただちに審問する。この審問は<他人>に対する<自我>の責任を意味している。

に続けて、

主体性はかかる責任のうちに存在しているのであり、還元不能な主体性のみがこの責任を引き受けることができる。(113)

と語られるとき、さらに、「ですが、キルケゴールの見ているその場所に倫理があるということ、この点はまったく定かではありません」といわばキルケゴールの向こうを張るかたちで、続けて、

他者に対する責任の意識としての倫理 — 身代わりをたてる可能性を与えることもなく、あなたがたを責任に縛りつけるこの無限の要請…… — このような倫理はあなたがたを一般性のうちに解消するどころか、あなたがたを個別化し、唯一無二な個体として、<自我>としてあなたがたを措定するのです。(119)

と説くとき明瞭に表われていると我々は理解している。この事態はまた熊野においても明瞭に押さえられている。熊野もこう記している。

私の「唯一性（ユニシテ）が際だったものであるのは、私が他者との関係のうちにあり、その関係のなかで逃れようもなく<私>でしかないことによってである。殺さない以上、つまり他者を<他者>として、<私>に還元不能なものとして遇する以上、私は（殺すのではなく）呼応しつづけるほかない。応答しつづけるという、この責務には際限がない。他者が無現であるかぎり、呼応にはおわりがありえないからである。この<責め>（ルスポンサビリテ）において、私が<私>として構成される。<責め>の無限性こそが私の唯一性、あるいは「単独者（サンギュラリテ）なのである。（前掲書、147f.）

論理的に言うなら、「責任の意識」が（単なる「主体性」あるいは「無限性」を超えて）「唯一性」を実現させるということは、論証抜きである。なぜ「有責」性の自覚が「唯一性」を実現することになるのか。ここは、「唯一性」実現という「意味」志向がなんとしても充足されなければならないという彼自身の基本志向がこう語らせることになっていると理解せざるをえない²。（ちなみにキルケゴールにおいては、その「唯一性」（「単独者」性）は、世界（世間）に

¹ レヴィナスは言うまでもなく、「私だけ」が「有責」であるという、一つの「選民」性を語っている。この「だけ」は「唯一性」だということも可能であるが、それは少なくともキルケゴールのとは異なる。それは（キルケゴールのとは異なって）、（そういう覚悟で「他者」に対するという）いわば態度論的なものである。存在論的に、他の者達とは唯一異なっているということではない。

² ここには（自己の有意味化に拘るといふ）自己への拘りが在る。このことを問題とするかたちで伊原大祐は次のようにも述べている。

において、他人達との相違のうちに自分は在るのだという意識性として存在している。この、自分は他人達とは異なっているという意識は、レヴィナスには見られないところである。冒頭でレヴィナスのキルケゴールに対する（実存的）評価の発言を挙げたが、そこで「救済へのかかる渴望を超える、人間の魂のさらに古き緊張が、おそらくはそれゆえ「当然のこととしてキリスト教的な」緊張があるのである[る]。」とキルケゴールを理解しつつ、それを直ちに「それが数々の欲望の糧となるのだ。」として、キルケゴールにおいては（我々の理解では）「直接性」の喪失という「苦」から来るものが、「糧」として「欲望」へと回収されている。）

レヴィナスをこう理解できるとして、さて、こうした「意味」志向は、厳密に言うなら、「世界」に対して享受的に「見る」（観想する）という態度でかかわりつつ、かつ、そこに一種の「主

だが、他人の代わりに苦しむ私というモチーフには、どこか屈折した自己陶醉の雰囲気が漂っている。自ら他人のために苦しむことで、失われつつあった自己の意味を回復しようとする性格類型は、現実の社会にも少なからず存在する。このような類型に属する人々がいかに人畜無害であろうとも、やはりそこには深刻な道徳的問題が潜んでいる。フロイトが「道徳的マゾヒズム」と呼んだ倒錯的な欲動傾向に似通ってくるのである。（前掲書、138）

そして、レヴィナス自身の主張としては、

ただ「エゴイズム」ばかりでなく「愛他(altruisme)」をも越えたところに「自己の宗教性」なるものが見いだされていた。他者の尊重といったありふれた公式……の受容よりも前に<他人>へと捧げられてしまっている自己の意味生成が、この議論のポイントである。（139）

と理解できるとしつつも、さらに、

とはいえ、こうした自己の有意味化でさえも、いつ「自己のために」[に]反転してしまうか分からない。（139）

と説かれている。

しかし、それに続けて、(好意的に)レヴィナスを次のようにも理解している。

その反転を避けようとして、レヴィナスは、意味の主題系に「純粋な無意味」の要素を挿入する。「受動性の中における(……)《他者のための一者》という意味通知は、その意味通知を覆って脅かす純粋な無意味の可能性を前提としている」。……自己が「無駄に苦しむ」、あるいは「理由なく苦しむ」というリスクを冒していないのであれば、いくら「他者のために」と言っても、結局は、無意識的な損得勘定の果てに引き受けられた受苦と同じであろう。意識されざる罪責感を癒すために犠牲的な苦を求めてしまうのであれば、その犠牲には真に徹底的な受動性が欠けている。（139f.）

しかしながら、これがレヴィナスの最終的地点であるとして、それはレヴィナスの（それまでの）立論全体、端的に「形而上学的欲望」に定位することを（自己）否定することである、と我々は見なければならない。

（伊原木のこの議論は、「道徳的利己主義」「道徳的快」といった事態を問題としてきた我々にとっても、大いに参考になるところである。氏にはさらなる論究を期待したい。ちなみに、この点について、小泉義之『レヴィナス 何のために生きるか』NHK出版、2003）がまた別の読み（「いまや、「他者の本質的な悲慘に答えること、私を資源として発見すること」によって、私はエゴイズムを脱することになる。自分のために養う肉体が、他者のための肉体になっているからである。……レヴィナスの倫理においては、利己主義は利他主義によって乗り越えられるのではない。そうではなくて、利己主義を生きることが、利他的なるものを養うことになるから、乗り越えられるのである。」(63)）を行っているが、それはかつて日本倫理学会シンポジウム「エゴイズム」で（そこでは社会哲学的に）提起された（「利己主義者である患者が医療を生業とする者に職場確保とかたちで利益を与える」といった）主張と同構造のものであって、それについては筆者はすでに異論提示済みである。「論点のさらなる整理のために」『倫理学年報』第54集、2005年 参照。）

体性」の確保を図るものである。享受的であっても「見る」という立場の場合は、知的好奇心がその動機となっているのに対して、レヴィナス的スタンスは、(氣多等「京都学派」もそうであって、そこにおいてはより明瞭なのだが)それを越える部分をもつ。そして、そこに一つの「実存」性が在るのである。しかしそれは同時に、享受的に「見る」という態度をも有することにおいて「美的」であり、その「実存」性は「美的実存性」となるのである¹。

こう言うなら直ちに異論が予想される。「倫理」ということはどうなるのか、と。これに対しては我々は、その「倫理」性も一つの美的なものだと言わなければならない。それは端的には、実践(行為)へとは向かわないもの、あるいはより厳密に言って、実践性に最大の重きを置くのではなく、(実践性の基底をなすものとは言えるが)「他人」を「顔」として見る(感受する)ということそのものを重視するものである。

そもそも他人に対して(倫理的に)振舞うためには、その他人が何を求めているのかを知り、それに応じるのでなければならない。しかるにレヴィナスは「他人」を「他者」(という「超越

¹ ここで或る種の言語学的考察を差し挟んでおく。この「見る」は — いわばニュートラルに「見る」ではなく — 先の熊野による引用の言葉で言う「悲惨(misère)」(だ)と「見る」という或る感情質を含んでいる。そうだとすると、この形容語、それは対象について術定されているのだが、「見る」側(主体)とその対象との間の或る“距離性”を含んだ語であるように思われる。「悲惨」と見るとき主体の側そのものの感情として「悲しみ」が在るのだが、その主体内の事態のうちにも或る“距離性”の含意が感じられる。これは例えば「苦」といった状態とは異なっているところであろう。我々は、この距離性のうちに(も)美的質が在ると考えている。(美的経験が提供される)芸術の一ジャンルとして「悲劇」というものが在る。これに対して「苦劇」といったものはないであろう。)拙稿としては「「共感」について — S. Witasek 等の議論に即して — 」(『DIALOGICA』第14.91号、2012年)参照。

あるいは、いってみれば「苦」の「悲」化という(態度的)事態のうちに、「苦」に(美的に)立ち向かうという、その意味でのまさしく「実存性」が在ると了解すべきであろうか。

この「悲」の問題性(「美的」性)については、— 本稿とは逆の評価をしているのだが、事柄の認識では我々と共通するので — 竹内整『「かなしみ」の哲学』NHK出版、2009年から、次の一節を引用しておきたい。

……/以上のことを確認したところで、大事な問いが問われてくる。つまり、それらの哀感、「かなしみ」は、かならずしも厭うべきもの・触れたくないものとしてのみ描かれてきたのではないということ、むしろ、ある意味で日本人は、この感情を積極的に享受し表現してきた、ということへのあらためての問いである。「わび」や「さび」、また「やさし」とか「幽玄」といった日本人の美意識の成立にしても、こうした「かなしみ」という感情のあり方をぬきに考えることはできない。(13)

ちなみに、冒頭引用文に付した(訳として)“、”を付す云々のコメントで、明瞭にはむしろ“、”を付さずに「……もとに……授ける」と読むことも可能ではある、と記した。つまり、「哲学以前の経験をもとに主体にある哲学的地位を授けたその観念論」と読むことも可能であって、— そう読むことはこのコンテキストにおいてはレヴィナスの「観念論」理解に(当然)反することになるのであるが — その場合、「観念論」も、或る一定の「前-哲学的経験」に基づいて展開されたものだということになるのだが、我々はヘーゲルをそのように読んだことが在る(「G. W. F. ヘーゲルにおける思想形成の内面的展開」(一)(二)『哲学研究』第531, 538号、1976, 78年)、および(これは電子版による公開はないが)「ヘーゲルの近代論 — 現実との和解 — 」中埜肇編『ヘーゲル哲学研究』理想社、1986年)。果たしてその場合も「実存性」を言うことができるかどうかは微妙であるが、その場合そこには、レヴィナスと(も)共通な「美的」質があって、かつ — ヘーゲル哲学は“Pan-tragismus”と特徴づけられることも在るが — 「世界」を或る種「悲惨」と見るものである。というか「世界」の否定性(「分裂」)を「悲惨」として — 一種「美的救済」として — 「哲学」において「美的」に合理化するものである。

者)として措定する。そうした「他者」に対しては(具体的に)どう振舞うべきかが特定されてこない。しかるに彼は、あくまで「他者」性を確保する。あるいは他人をそうしたものとして遇すべきであるとする。そこには「形而上学的欲望」という自己性が反映しているとも言いたくなる。その「欲望」に対応するかたちで「他人」は「他者」でなければならなかったのである。

複数の「他者」ということに定位していれば内発的に(付加的に)展開される「正義」論の場合は、そう単純に評定できない。複数の他人が関わってくる「正義」の実現においては、「他人」は — 等しく遇するために基準の設定が必要となって、そのためのいわば準拠枠として — 一定の属性(のみ)を有意化せざるをえず — 「他者」ならぬ「他人」として — つまり「私」から見て透明な(「内在」)存在として — 措定されざるをえない。しかし逆に、その「他人」化によって初めて実践的に行為することができることになる。レヴィナスはそう考えている。しかしながら、この「他人」化は — いわば「正義」(場面)以前の — 単独の他人に対するときにも(実は)必要となる。相手が「他者」で在るときは、「贈与する」としてそもそも何を贈与するのかということが特定されてこない。「贈与」という行為のためには、他人は、それが何を求めているのかという点で、「私」の方で「このようなものを求める」者として「他人」化せざるをえない。「他人」化に基づいて初めて「贈与」行為が可能となるのである。しかしながら、この点は我々としても了承できるところではあるのだが、レヴィナスによるなら、そうした「他人」措定は、その「他人」に対して一つの「暴力」を行使することでもある。他人はやはり「他者」でもあって、「内在」へとは回収されえない。だが他方、実践的に倫理的であるためには、この「暴力」は不可避でもある。他人はこうだといういわば断定抜きにはそもそも倫理的振舞いは不可能であるからである。ここに、他者に対して、いわばその「他人」化と「他者」化との往復循環が必要になるとレヴィナスは考えているようであって、それは氣多の場合の「往還」にも重なるであろう。しかしながら、レヴィナスにおいてはやはり、「他者」としての他人措定が基本である。そうでなければ、自己の「形而上学的欲望」がいわばターゲットを失って空転することになるからである。しかるに、その「他者」は(それに対する倫理的行為が不可能なかたちで)感受するに留まらざるをえない。そして、結局この感受に定位するかたちで、レヴィナスは「実存」的でありつつ、美的であるのである。¹

¹ ここで、先(27ページ)の註で記した小泉批判とリンクさせて以下のようにも述べておきたい。「利己主義者である患者が医療を生業とする者に職場確保というかたちで利益を与える」というように氏の主張を纏めさせて頂いたが、「他人に(この場合、自分の主治医に)利益を与える」というのは、その「患者」が(生き続けるべく)治療に専念している(という「エゴイズム」状態に在る)とき、それはその「治療」を実現するために「加療者」(主治医)の(治療)職確保を要請することであって、その意味でその主治医に「利益を与える」ことである、ということである。これについて、当の「シンポジウム」においては、その治療費用を誰かに負担させるという反-利他行為の側面はどう処理されるのか、と我々は問うたのであるが、これは含意として、或る者(主治医)には「利他的」であっても、別の者(たとえば家族、保険治療である場合は国民全般)には「反-利他的」

本稿は、筆者元来の（研究テーマの一つである）科学（学問）論、特定化して「（科）学と生活世界との関係」論の関心の下に「実存哲学」を考察したものである。そして、それは端的に言って「実存主義」批判を結論とするものである。

メイン・ターゲットとしてレヴィナス的発想を取り上げたが、具体的には、それを「美学主義」だとして批判したものである。その批判点の中核は、「世界」認識に或る歪みが生じるといえるものである。（レヴィナス的タームで言う）「享受」という観点から「世界」が把握されている。およそ「世界認識」は（すべて）、或る枠組みを前提とするものである。純粹に理論的な態度（その展開態が「科学」である）にあってもそうである。「美的」態度そのものは或る意味でこれと同じである。しかし我々がここで「美学主義」（「審美主義」）として批判しているのは、その態度がもたらしうるのが — いわば美（的狀態）を事実（的狀態）と取り違えるカテゴリー・ミステイクとして — あたかも「世界」認識そのもの、あるいはさらに（純-理論的態度以上に）「世界」の真相（深相）の認識であると（取り違えられて）されているからである。

しかし本稿は、さらに、特殊「実存哲学」を対象として、その美的ヴァージョンとしてレヴィナス的発想を批判するものであった。批判はさらに限定されたものであった。その批判的特異点は、前-理論（哲学）的レヴェルにおける「実存性」— レヴィナスではそれは、「形而上学的欲望」¹として存在する「意味」志向というかたちを採る — がさらに加重に「世界認識」に

であることなのではないのか、ということである。ここにレヴィナス的な意味で「正義」が問われる場面が成立することになるとも言える。

そうであるとして、次に、仮に患者—医者という二者関係（というレヴィナス本来の場面性）に焦点を合わせるとして、その「患者」の「贈与」という「倫理」はどうかたちとなるのか。「御苦勞を（もう）かけたくないの、もうお世話していただくなくても結構です。私は死にます。」とでもいったことになるのか。あるいは、「主治医」の加療労働を確保するために、（全額）自費負担であるとして、「自分の貯金が切れた時点で治療終了としていただきたい。」とでもいったことになるのか。あるいは……。レヴィナスは（おそらく）こうした問いには答えはないと言うであろう。我々からするならば、しかしそれは、「倫理」が人の「贈与」のいわば思い、その前提としての他人の「他者」「異邦者」（あるいは「プロレタリアート」）としての感受、そういう言ってみれば心情としてのみ存在するのであって、それは、当の相手の利益（「享受」）がどう実現されることになるのかが実は非有意化されてしまっていることでもある。

¹ ちなみに J・ヴァールに「形而上学的経験」という用語法がある（久重忠夫訳『形而上学的経験』理想社、2000年）。これは、明確な定義は見られなかったが、「（経験）として」「前-哲学的」なものとして理解できる。これと関連づけて言う、レヴィナスの「形而上学的欲望」もそのような「前-哲学的」なものである。しかし、レヴィナスの場合それは「意味」志向と一つになったものであるが、ヴァールの（包括的な）用法では、（やがて）科学（に通じていくもの）の基礎ともなりうるものである。いさし厳密に言う、それは「事物の統一性を意識すること」（19）とも換言できるのだが、その「統一性の意識」の一つの在り方が「形而上学的欲望」だと言うべきかもしれない。あるいはまた、「統一性の意識」が統一的な世界認識をもたらすものであって、その統一性は一つの意味性だとも言うのだが、そうした意味性一般に対して、レヴィナスの場合は、（実存的に）実践的でもあり、「形而上学的欲望」も限定定的にその実践性の規定を受けたものと厳密化すべきかもしれない。

逆に、これに対して純-理論的な統一的な世界認識というものも在る。端的にはたとえば論理実証主義の「統一科学」理念が参照される。また、いわゆる「形而上学」は、伝統的にも、いわば理論系のもの（レヴィナスのタームで言うなら「欲望」性をもたないもの）と実践系のものとの二種が — 理念（型）的には — 在ると確認すべきかもしれない。ちなみにヴァールは、— L・ブランシュヴィックに従って — 「彼 [ピタゴラス] の学派は、この主張を科学的な意味にとるか、宗教的な意味にとるかによって、二つの異なった学派に分離してし

歪みを与えているところに在る。

しかしながら、それは少しく混みいった事態である。単純に「実存性」が「哲学」を規定している限りでは、その「哲学」はそういうものとして、つまり「主体的真理」— レヴィナスがキルケゴールに即して語った言い方では（通常の真理＝「勝ち誇る真理」(102)に対する）「迫害された真理」(106) — を提示したものとして、いわばそれを学ぶものにとって始めからそういう「真理」として了解される。我々はキルケゴールの著作を読む場合、それを単純に（宗教的に）世界を認識したものとは了解しない。「迫害された真理」をレヴィナスは「苦しむ真理」(107)とも換言しているが、そうした「苦」の「主体的」事態のいわば表出として理解する¹。これに対して「美的」態度は、或る種（純-理論的態度と同様に、非-実践的に²）「見る」という態度であって、そこに「世界」そのものの「真理」— 「美的真理」として通常の「真理」とは区別されうるものではあるが — が提示されていると誤解されることにもなるのである。

こうした「哲学」に対しては、我々は純-理論的な態度の「哲学」を対置したい。それは、「科学」とは異なるが、しかし「態度」の点ではそれと同じである。先にワルデンフェルのフッサール理解を（も）提示したが、このフッサールの学的態度もそうしたものである。フッサールは（「科学」のように自ら世界認識をするというよりは、その認識そのものを対象としてメタ的に）「科学」を批判して、前-理論的次元に着目して「科学」をもそこから基礎づけようとした。しかし、そこに提示される対「前-理論的」関連づけは、その次元が（少しく限定化的に）「生活世界」との関連づけであるとしても、それはその（特殊）「実存性」に関連づけるものではない。逆から言って、「生活世界」にすでに存在する一定の「理論的関心」、その「関心」との関連づけである。（レヴィナスの最初の著作である『フッサール現象学の直観理論』におけるフッサール批判は、— 上記のようにワルデンフェルスは「現象学的思惟の視野を拡張した」とも評

まう。ピタゴラスは、科学者であると同時に宗教人であり、ピタゴラス主義の中心では、宗教的思想家と、科学的、あるいは前-科学的思想家の間に分化が起こったのである。レオン・ブランシュヴィックは、ピタゴラス主義内部のこの対立に、彼のいう西欧の哲学の全展開を支配する二つの傾向の起源を求めたのであった。」(21)というかたちで、我々と（ほぼ）同じ認識を示している。言うまでもなく、ここで言われる「宗教」は、我々の解釈図式に合わせて、厳密には「宗教ともなりうるもの」と了解しておく。

¹ 少しく唐突であろうがハーバースのタームを用いて、キルケゴールの発言の場合、「真理性(Wahrheit)」ではなく「誠実性(Wahrhaftigkeit)」が問題となるのだ、と言っていいかもしれない。

² これについては、言うまでもなく、カントの「没関心的」（ただし、没-実践的関心的と厳密には了解されるべきである）という美の規定を参照すべきである。（上の註で「レヴィナスは実践的でもある」と言ったが、その「実践的」は（当然）ここで「非-実践的」とレヴィナスを評した場合のとは別義である — 同義であるとすれば、私の論が自己矛盾していることになる — 。そしてこれは、まず、このカントの「没関心性」が、実践的には「没」であっても、或る種の「関心性」（いわば「より美しくあれ」という関心性）を有していて、それは「実践性」だとも言ううる、というところと関わる。この「没（実践的）関心性」の（「科学」と「美」とのいわば二種）については、上記拙稿（「共感」について）を参照して頂くとして、ここでは、「美」に対して（同様、非-実践的である）「科学」の場合には、「世界がこうあって欲しい」というところはない、とだけ述べておく。そうだとすると、さらに、— これはカント自身においても、その「美」が「道徳」と関わる場所があるというところと関係してくるのだが — レヴィナスの「美」は、そこに「実存性」が反映されているのであるが、「美」として（も）純粹ではなく、いわば「意味性」をもった「美」であるということが在る。）

価しているのではあるが — 極論するなら、この点で取り違いを行ったものである。）

最後に、上のワルデンフェルスからの引用文に関して、レヴィナスの「前-哲学的経験」としての対「歴史」経験について一言述べておきたい。再度引用するが、ワルデンフェルスによるなら、

彼 [レヴィナス] の生涯は、すべての人間生活と同様に「もろもろの歴史に巻き込まれて」いるばかりではない。彼の生涯は歴史そのものと……かかわり合って[verstrickt]いる。

上で省略した部分は、— 正確を期すために原語で挙げるが — in die von Leidenschaften besessene, an ungeheuerlichen Katastrophen so reiche Geschichte Europas im 20. Jahrhundert (*Phänomenologie in Frankreich*, STW, 1987, S. 218)である。ここで (も) 確認できるのは、レヴィナスにとって「歴史」とは (ヨーロッパ人) 共通のものであることである。それは、彼自身の固有のものではなく、(彼のターミノロジーではいわば悪く言うことになるのであるが) 一つの「一般性」である。我々はこれを、まさしく自己経験を棚上げしたスタンス、すなわち (いわばヨーロッパの運命を一種「享受」的に「見る」という) 美的スタンスに起因するものであるとすることができる。冒頭註で述べた「課題」にはまだ論じ残した部分が在るのだが、この対「歴史」スタンスについて、— その「歴史」経験をワルデンフェルスは「基礎的経験」とも述べているのだが —、(おそらくハイデガー起源であろう) この「基礎的経験」概念を焦点において、まさしくこの概念に定位して「哲学」を語った (同様「京都学派」の) 三木清に即して論じられるべきである、と考えている。これを次稿の課題として予告しておきたい。

(上で挙げた拙稿は電子版を公開している。下記の研究業績一覧表を参照して頂きたい。

http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e_ph/abiko/abikopaper.html)

2013.01.17

http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e_ph/dia/abiko-existentialism.pdf

(本号目次ページに戻る = http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e_ph/dia/1494.html)