

レヴィナス的倫理と共感の問い

伊原木 大祐

はじめに¹

17世紀以降に英語圏で展開された道徳哲学に目を向けると、共感 (sympathy) という語はときに「fellow-feeling (同胞感情)」という語で言い換えられ²、同情 (compassion) よりも広範な意義をもたされることがあった。たとえば、スコットランド出身のアダム・スミスは『道徳情操論』(1759)の中でこう述べている。『pity』や『compassion』は、他人の悲しみに対するわれわれの同胞感情を意味するのにふさわしい語である。『sympathy』は、元来その意味は同じであったかもしれないが、今ではいかなる情緒であれ、何らかの情緒に対するわれわれの同胞感情を指示するのに利用されてもおかしくはないだろう³。少なくともこの時代においては、「sympathy」があらゆる感情の共有を示すことができたのに対し、「compassion」の方は、ちょうど日本語の「同情」と同じく、否定的感情を通じた同化のようなものを意味していたわけである。

とりわけ後者の語の限定性については、ミラン・クンデラがそのすこぶるニーチェ的な小説『存在の耐えられない軽さ』(1984)の中で包括的な省察を記している。「ラテン語から派生するすべての言語では『同情』という語は接頭辞の com- (「同 -」を意味する) と、もともと『受難』を意味する passion という語から形成されている。

¹ この論稿は、2016年5月28日に國學院大学で行われた、レヴィナス研究会・哲学／倫理学セミナーの合同共催「レヴィナスと倫理学——ドイツ倫理思想との比較を通して」第2部での発表原稿を元にしていて、当日の質疑応答でご質問いただいた先生方、また、とりわけ高井寛氏、小手川正二郎氏、シンポジストとして鋭いコメントをくださった(カントとシェーラーの研究者でもある)宮村悠介氏にこの場を借りて感謝申し上げたい。なお、本稿の作成にあたっては、JSPS科研費(課題番号JP16K02130)の助成を受けている。

² 下川潔「ヒューム『道徳原理の探究』における正義と効用」『中部大学人文学部研究論集』第10号、2003年、186-187頁参照。

³ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Edited by D. D. Raphael and A. L. Macfie, Oxford University Press, 1976, p. 10.

他の言語、例えばチェコ語、ポーランド語、ドイツ語、スウェーデン語ではこの語は同じ意味を持つ接頭辞と、『感情』を意味する語との結合によって訳される（チェコ語 *sou-cit*、ポーランド語 *Współ-czucie*、ドイツ語 *Mit-gefühl*、スウェーデン語 *med-känsla*）⁴。この分析を踏まえるならば、ラテン語に由来する英単語 *compassion*（フランス語 *compassion*、イタリア語 *compassione*、スペイン語 *compasión* などと同じ語源である）がただ「苦しんでいる人の気持ちに加わる」⁵ことを意味するのに対し、他のヨーロッパ諸語で「同情」を示す語は、ドイツ語の「*Mitgefühl*（共同感情）」に見られるように、より多様で包括的な感情の共有を示しうるのである。ちなみにクンデラによると、「*compassion*」はフランス語の憐れみ（*pitié*）などと同じく一種の「寛大さ」を暗示する。それは真の愛情とは関係のない、「悪い二流の感情」である。これに対し、共同・感情という構成をもつ他系統の語は、情的想像力によって多様な感情の共有に開かれているために、「最高の感情」を表すのだという⁶。先に言及したスミスによる *sympathy* / *compassion* の区分を踏まえると、「*sym-pathy*」はまさに後者の共同・感情という構成をもつ諸語と同属のものであるように見えてくる。

けれども、言葉の成り立ちから察せられるとおり、*sympathy* のギリシャ語源である「*συμπάθεια*」はそのままラテン語 *compassio* と字義的に対応しているため、起源を辿れば両者はほとんど同一の意味に収斂してゆくはずである。*passio* は「*-πάθεια*」の元となる「*πάθος*」と同じく、ギリシャ語動詞「*πάσχειν*（被る・感受する）」にまで遡るが、これが本質的な点で「悪しきこと」（苦悩や不運）を身に受ける出来事、すなわち受難・受苦（*πάθημα*）に通じていることは、いまさら多言を要しない。したがって、その後の語義変化はどうであれ、やはりスミスが正しく指摘したように、「*sympathy* という語は、そのもっとも厳密かつ原初的な意味では、他人の苦しみ（*sufferings*）に対する私たちの同胞感情を表示し、他人の愉しみ（*enjoyments*）に対する同胞感情を表示してはいない」⁷のである。本論考では以下、この原初的意味における *sym-pathy*、すなわち「共・苦」の解明を主たる目標に据えながら、エマニュエル・レヴィナスの倫理思想に依拠しつつ共感の分析を進め

⁴ ミラン・クンデラ（千野栄一訳）『存在の耐えられない軽さ』、集英社文庫、1998年、28頁。

⁵ 同書、28頁。

⁶ 同書、29頁参照。

⁷ A. Smith, *op. cit.*, p. 43.

てゆく⁸。

1. レヴィナスにおける「共感」

単純な事実確認から始めることにしよう。レヴィナスは共感という語に特別な意味を与えておらず、それゆえこの語は彼のテキスト内で副次的ないし否定的な意義しかもっていない。すでに『時間と他者』(1947)の時期から、「他者との関係」は「共感 (sympathie)」でないと定義されている (TA, 63)。レヴィナスの哲学は一貫して、他者をもう一人の私——他我 (alter ego) ——と見なして把捉する類のあらゆる他者了解の優位性を宙づりにし、その外で描かれうるような他人との関わりあいを追求していた。これに対し、『時間と他者』の定義する共感は、「われわれが他者の場に身を置きつつ、他者を自分に似ているが自分の外にあるものとして認める」(TA, 63) ような感情である。この場合、「共感によって認識される」(TA, 75) あるいは「共感によって近づきうる」(EE, 89) のは、自分と似ている「他 - 我」としての他人であって、そうであるかぎり、共感とは「自己自身への回帰」(EE, 145) に行き着く。レヴィナスお気に入りの比喻で言うならば、最後にはイタケー島に戻ってくるオデュッセウスのように自己完結的なありかた、それが「共感」を通じたコミュニケーションなのである。

その一方で、後期思想の中核となる「身代わり (substitution)」の概念もまた、共感からは入念に区別されている。1975年のソルボンヌ講義が示唆するように、「共感と同情」は、「他人へのいっそう徹底した身代わりをその可能性の条件としている」(DMT, 49) 以上、それ自体では自他関係の根底をなしえないだろう。『存在するとは別の仕方、あるいは存在することの彼方へ』〔以下、『存在の彼方へ』と略記〕

⁸ レヴィナスの著作からの引用に際しては、すべてポケット版を使用した。本文中の丸括弧内に下記の略号および頁数を記す。なお、引用文中のゴチック強調は原文イタリック体の箇所であるが、黒丸傍点部はすべて筆者による強調である。

〔略号表〕 **AE:** *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* [1974], Le Livre de Poche, 1991; **DMT:** *Dieu, la Mort et le Temps* [1976], Le Livre de Poche, 1995; **DQVI:** *De Dieu qui vient à l'idée* [1982], Paris, Vrin, 2ème édition revue et augmentée, 1992; **EE:** *De l'existence à l'existant* [1947], Paris, Vrin, 2ème édition, 1994; **EN:** *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre* [1991], Le Livre de Poche, 1993; **HAH:** *Humanisme de l'autre homme* [1972], Le Livre de Poche, 1987; **HS:** *Hors sujet* [1987], Le Livre de Poche, 1997; **TA:** *Le Temps et l'Autre* [1947], Paris, Quadrige / PUF, 7ème édition, 1998; **TI:** *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* [1961], Le Livre de Poche, 1990.

における「身代わり」は、たんに「同情や感情移入一般といった心理学的出来事ではない」(AE, 228)ばかりでなく、それどころか、むしろ「〈ある他者の場に身を置く〉という逆説的な心理学的可能性を可能にする」(AE, 228)ものでもある⁹。この「〈ある他者の場に身を置く〉」という表現でレヴィナスが示しているのは、以前に『時間と他者』で語っていた「共感」のはたらきと同じものであろう。実を言うと、「身代わり」や「人質」のような対他主体性の独特な構造は、ただ共感ばかりではなく、それに類したあらゆる心理作用——「同情」、「憐れみ」、「感情移入」、等々——からも引き離され、かえってそれらを「可能にする」条件として位置づけられている。

ここで着目したいのは、同情と並んで心理学的出来事の一つとされている「感情移入」という言葉である。上記の引用文における原語は「*intropathie*」だが、レヴィナスはこれをおそらくドイツ語「*Einfühlung*」の訳語として採用している。このことは、『存在の彼方へ』の中で同じ「*Einfühlung*」が、「心理学的出来事」として「同情」と並置されている (cf. AE, 161) ことから推測できるが、すぐ後で言及するように、後年のフッサール論ではもっと明示的に「*durch Einfühlung*」が「*par « intropathie »*」(DQVI, 243) と訳されている。まさにこの語を通して、かつてテオドール・リップスは心理学の分野に、類推説に代わる「*Sympathie*」の新たな理解 (模倣衝動説) を導入したのであり、それは一方で「*empathy*」と訳されることで英語圏の心理学における「共感」を示す基本用語として定着してゆくが、他方でフッサール現象学の語彙 (「自己移入」) として継承されつつ、シェラーの共感論では批判的に言及されることにもなった¹⁰。レヴィナスは早くも 1929 年の論文「エトムント・フッサール氏の『イデーン』について」でこのドイツ語を取り上げ、脚注に「19 世紀末ドイツの経験心理学に由来し、われわれが他人の意識生活を認識する際の作用を指し示す術語」(IH, 93) という説明書きをつけている。よく知られるように、「*Einfühlung*」は、他者経験における志向作用を間接的な共現前〔付帯現前〕に求めた『デカルト的省察』の第五省察でも、また、心理学から超越論的哲学への道を記述する『危機』の第三部 B 節の中でも一定の役割を果たしている。面白いのは、レヴィナスが

⁹ 別の箇所では、身代わりが端的に「他者の場に身を置くことの可能性」と並置され、この可能性は『「他者によって」から『他者のために』への移行に送り返される』ものだという (cf. AE, 186f.)。

¹⁰ この概念をめぐる思想史的考察として、以下の論考を参照のこと。石原孝二「感情移入と自己移入」——現象学・解釈学における他者認識の理論 (1) 感情移入の概念史』、『北海道大学文学部紀要』第 48 巻 1 号、1999 年、1-19 頁。

パイファーと行った『デカルト的省察』の共訳（1931）ではこの語をドイツ語のまま記載し、フランス語へと訳していないのに対し、後年に危機書から引用する際にはこれを「sympathie」という語で訳出していることである。その論考「マルチン・ブーバー、ガブリエル・マルセルと哲学」（1978）は、自己移入（共感）を「他人についての経験」（HS, 54）と捉えるフッサールの理論が他者を「知」に還元してしまう点を危惧するものだが、これと非常によく似た文脈でフッサールを論じる同時期の講演「意味についての覚書」（1979）で「Einfühlung」が「intropathie」と訳されている点から判断すると、こうした系統の術語はレヴィナスにとって、相互に置換できる同種の作用として考えられていたようである。共感と訳されようと訳されまいと、「Einfühlung」という概念は、リップスやロジャーズ流の心理学用語としてばかりでなく、フッサールの現象学用語（「自己移入」）としても、レヴィナス倫理思想の枠組みから除外されていたと考えるべきだろう。すると、レヴィナスの思考圏から共感やそれに類した感情について語りうることは、これ以上もう何も無いようにも思われるが、それはあまりに性急な考えだ¹¹。先述のような原初的意味における sym-pathy（共 - 苦）に類似した現象——自他間における苦の共有に近い現象——であれば、そのような共感論をレヴィナスの思想から取り出すことは、けっして難しくないと思われる。事実、共同の感情を通じた他者との密接な結合を表現する際にレヴィナスの「倫理」が依拠する情動のトーンは、「享受 (jouissance / enjoyment)」よりも「苦しみ (souffrance / suffering)」の方に偏っている。そこで、この論点を証示する実際のテキストを読解してゆくことにしよう¹²。

2. 飢餓感の連結

レヴィナスの主著『全体性と無限』は、『時間と他者』や『存在の彼方へ』と同じく、苦しみの概念に決定的な役割を与えているが、それはあくまで主体の構成契機とし

¹¹ 次のような指摘に耳を傾けるべきである。「レヴィナスは、『全体性と無限』から『存在するとは別の仕方で』を通して、自己と他者の共感とそれに伴う自己と他者の一体化を一貫して排除している。だが、他者の苦しみを自らの苦しみとして感受するような水路は絶たれているはずであるにもかかわらず、ここでは何らかの仕方で共感が挿入されているのではないかと疑われる。」（吉永和加『〈他者〉の逆説——レヴィナスとデリダの狭き道』、ナカニシヤ出版、2016年、66-67頁。）

¹² 以下の分析に関しては、拙著『レヴィナス 犠牲の身体』（創文社、2010年）第五章での分析（131頁以下）に由来する記述があることを付言しておく。

て組み込まれたものであり、必ずしも他人の苦しみに焦点を当てたものではない。とはいえ、私がそれに対して責任を負うことになる〈他人〉としての他者は、「貧者、異邦人、寡婦および孤児としての顔をもつ」(TI, 281) というのだから、この種の「低さ」ないし「弱さ」の様態を通して、その意味の内にすでに何らかの苦を含んでいることが推察される。『全体性と無限』の中から、顔の「倫理的抵抗」を論じた箇所を見ておこう。レヴィナスのいう倫理的抵抗は、「顔の裸出と悲慘のうちにある無防備な眼の奥底から、頑強で絶対的なものとして立ち上がる」(TI, 218)。その抵抗に伴う顔の自己表出は、単に視覚によって認知できる形象ではなく、むしろ音声・言語的な「訴え＝呼び声 (appel)」や「懇願 (solicitation)」として描かれる。「自らを表出する存在」、すなわち他者の顔は、「まさにその悲慘と裸出によって——その飢えによって——私に訴えかけることで自らを押し付けてくるのであり、私はこの訴えに耳を塞ぐことができない」(TI, 219)。ここからレヴィナスは「人々の飢えを前にした」責任の不可避性を導出するが、こうした飢えに含まれるであろう他なる苦しみは、(その後で記述される) 私の「意志」が被る苦しみと、残念ながら明示的な形では関連づけられていない。このように『全体性と無限』では、私の苦(「試練」)と他人の苦(「悲慘」)が別個に論じられることで、両者をつなげうような sym·pathy の問題系が排·除·さ·れ·る。レヴィナスにとって第一の関心事が、他人へのシンパシーの有無にかかわらず主体に課せられる責任の意義である以上、これは仕方のないことかもしれない。

しかし、ここで触れられる「飢え」という語には注目してよい。飢えは、食への痛切な欲求を伴う肉体感覚を示す言葉であり、先に指摘したように一定の苦痛を伴う。このテーマをめぐるのは、1976 年の講義「ドン・キホーテ、呪縛と飢え」の中でさらに掘り下げられている。同講義では、他人の飢えを前にした私の責任の不可避性という、『全体性と無限』とまったく同型の着想が述べられるだけでなく、私の側における飢えの問題、そして、この飢えを通じた他者との関連にまで論が展開している。レヴィナスは「空腹に耳なし (Ventre affamé n'a pas d'oreilles)」という諺を例に挙げ、飢えに特有の「聞く耳もたぬ言語 (langage sourd)」(DMT, 198) の存在を指摘した。敷衍すると、飢えの中では「初めに自我の〈同じもの〉(le Même du moi) が自らの同一性を強固にすることだけを求める」(DMT, 198) ということだ。ジャック・ロランが付した注にもあるように、この部分は『全体性と無限』の享受論を踏まえたものだが、もっと絞り込むと、同じ「空腹に耳なし」の諺が援

用される第二部Aの第五節¹³を内容面で引き継いでいる。生のラディカルな自足性を記述する第五節では、享受が「自己への退却」あるいは「内旋回（involution）」として、いわば螺旋（spiral）の「巻きつき（enroulement）を描く」（TI, 123）運動とされ、この螺旋の収斂する極に、「感情の凝縮そのもの」であるような「自我」が見いだされる。このように『全体性と無限』では、享受による自己同一化が、たえず中心に向かう渦巻きをイメージさせる言葉で語られ、なおかつそれが徹底して自我論的な枠組みの内部で意味づけられている。ところが、1976年の講義になると、自我の同一化作用が「飢え」という剥奪を通じて、ただちに外部への運動、すなわち「超越」に転化する様子が語られる¹⁴。飢えという剥奪は、「物乞い」という形での外部への要請を生み出す。レヴィナスはそれを「祈禱以前の祈願」、「与件なき問い」、「彼方への問い」、さらには「神についての問い」（DMT, 199）などと言い換えてゆくが、こうして自分の外へと救いを求め、問いかけ、請願する自我の姿は、『全体性と無限』による「顔」の描写——悲惨の中から私に呼びかけてくる貧者——と瓜二つである。飢えの中から絞り出された外部への問いかけに対して、何らかの応答がありうるとすれば、今度は自分の方が、飢えた他人の訴えに耳を傾けるほかない。「存在セントスル努力（conatus essendi）のうちにあって、飢えは驚くほど、他の人間の飢えに敏感である」（DMT, 200）とレヴィナスは言い、「私自身の飢えの思い出から、他人の飢えに対する苦しみや同情へと向かう移行」（DMT, 200）に、責任の不可避性を重ね合わせる。責任の問いはここにおいて、飢餓感の想像的連結を土台にした共 - 苦の問いへと開かれてゆく。

ところで、このドン・キホーテ論とほぼ同時期に属するといつてよい1974年の著作『存在の彼方へ』には、苦しみの連鎖を取り上げた以下のような記述がある。

渦巻き（tourbillon）、すなわち、他者の苦しみ、他者の苦しみに対する私の憐れみ、私の憐れみゆえに生じる他者の苦痛、この苦痛ゆえに生じる私の苦痛、等々は、私のところで止まる。私（Moi）とは、このようにどれほど繰り返されようとも、もう一つ余分に運動を含むものなのだ。私の苦しみはあらゆる苦

¹³ 第二部「内面性と家政経済」のA「生としての分離」第五節は「〈自我〉の自己性としての情動性（affectivité）」（TI, 122-124）と題されている。

¹⁴ このような記述は、同時期の著作『存在の彼方へ』第三章・第四節の享受論（AE, 116-120）の流れと軌を一にする。

しみの照準点である。(AE, 186, n. 1)

上記の引用箇所からすぐ想起されるのは、『全体性と無限』の享受論で用いられた螺旋構造の比喩である。渦巻き状の回転が「自我」の一点に収束してゆく点ではどちらの記述も変わらないが、ここでは旋回の中に「他者の苦しみ」が織り込まれているという点に新しさがある。こうして螺旋形は、もはや孤独な生の歓喜と充足を表すのではなく、自他間に生まれた共 - 苦としての共感を表すイメージとなる。レヴィナスには珍しいことだが、この引用文はたしかに典型的な共感作用を描写している。「他者の苦しみに対する私の憐れみ」も、「私の憐れみゆえに生じる他者の苦痛」も、いわゆる共感に類した「心理学的出来事」にほかならない。ところが、ここには一般的な共感論と明らかに異なる要素が一つあり、レヴィナスの記述はむしろそこに比重を置いている。すなわち、共苦の最終的な着地点をどこまでも「私(自我)」の内に求める点である。私に含まれる余分の運動とは、他の人々の責任にまで私が責任を負っているという「追加責任 (responsabilité supplémentaire)」(HAH, 111) の論理と構造的に同じものだが、ここでは苦が責任に取って代わる。この共苦は、苦の相互反映的な共有というより、むしろ苦の著しく不均衡な重層化といった方がよいかもしれない。

こうした議論の延長線上にあってもっとも明瞭に共感 = 共苦の意義を提起しているのが、1982 年の論文「無用な苦しみ」である。だが、これを扱う前に、その論文の注 (EN, 103, n.1) で参照された 1978 年発表の「超越と悪」の内容に触れておきたい。実際、「無用な苦しみ」での議論は、そこでの問題提起をより包括的に継承しているといっても過言ではないからである。

3. 悪の問題

「超越と悪」の大部分は、『倫理と無限¹⁵』の対談者として知られるフィリップ・ネモがヨブ記を注釈した著作『ヨブと悪の過剰¹⁶』の読解に当てられているが、表向きは忠実な文献紹介にも見える文章の終わりの方に、レヴィナスらしい批評的介

¹⁵ E. Levinas, *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Fayard et Radio-France, 1982.

¹⁶ Philippe Nemo, *Job et l'excès du Mal*, Grasset, 1978.

入が見られる。「ヨブ記の章句とその言外の意味に、そこで言われていることと言われていないことにこれほど気を配り、実に繊細な耳と知性を発揮したこの注釈〔ネモの著作〕を読んで驚くのは、自我の苦しみと、自我が他人の苦しみに抱くかもしれない苦しみとの連関の問題がけっして前面には出てこないことである」(DQVI, 205)。この一文で提起されているのは、まさしく sym-pathy の問題である。だが、そのようにネモの議論を批評するレヴィナス自身、『全体性と無限』や『存在の彼方へ』をはじめとする主要著作の中で、当該問題を表立って論じてはいなかった。自我の苦に関する分析は充実しているし、他人の苦についても「顔」という仕方而言及されているが、それら両者の連結や重なり合いについては必ずしもはっきりとは語られなかったはずである。たしかに、『存在の彼方へ』には、他人に対する責任や身代わりを含意する「他人のために (pour autrui)」という語が「〔他人の〕苦しみに対する苦しみ」(AE, 35) と並置されている箇所がある。しかし、それも結局は暗示的言及にとどまっており、sym-pathy に関して明快な手がかりを与えてくれるものではない。そもそも、上のように指摘する「超越と悪」という論考自体、他人の被った悪に対する私の「苦しみ」というより、むしろそれに対する私の「責任」の方に議論の力点を置いてしまっている¹⁷。こうしたことを考慮すると、以下に引用する文章は際立った例外であると考えられよう。

私を追い回す悪の中で、他人の被った悪が私を襲うということ、あたかも他人が私の自己安住と私の存在セントスル努力を審問することで私に訴えかけているかのように、あたかも私がこの世で私の〔被った〕悪を嘆く前に他人に責任を負うべきであるかのように、他人の被った悪が私に触れるということ、それこそが、悪における、もっぱら私の悪においては私が受取人となっている『志向』における、〈善〉への突破口ではないのか。(DQVI, 206)

この難解で含みの多い文章は、共苦の重要性をそれとなくほのめかしている。上記で便宜的に「悪」と訳しておいた「mal」には、ちょうど「犯された悪 (mal commis)」と「被られた悪 (mal souffert [subi])」という、かつてポール・リクー

¹⁷ ただし、論文「超越と悪」の中では、「すべてのことに対する、すべての人に対する責任」が「苦痛なしにはありえない」(DQVI, 205) ものとされており、ここから責任概念が「苦痛」とワンセットになっていることを読み取ることも可能だろう。

ルが重視した区分¹⁸における後者がそうであるように、「(肉体的・心理的) 苦痛」という含意があるため、その意味で捉えれば、これは自他間の苦の接合を示す文章となる。一行目の「悪」という言葉を置き換えて明確化すると¹⁹、私を追い回す「苦痛」において、他人の被った「苦痛」が私を傷つけるわけだから、その情景からは、他人の苦に対する私の感受と私自身の苦とが一体化している様子がかいま見られる。しかも、この苦の最終到達地が「私」に設定されている点は、先に触れた『存在の彼方へ』の渦巻き構造を思わせる。そして、もう一つ見逃せないのは、ここに善／悪という倫理的対立軸に関する簡潔な記述が挿入されていることだ。

ネモの著作『ヨブと悪の過剰』で扱われるヘブライ語聖書の一冊「ヨブ記」は、後代に「悪の問題」と呼ばれることになる神学的逆説を大きなテーマとしている。善なる神が創造したこの世界において、なぜ悪がはびこるのか。なぜヨブのように善良で正しい人間が、極度の苦難＝悪を被らねばならないのか。ここでは、かつてライプニッツによって提起され、その後ハイデガーによって深められた形而上学的な問い、すなわち「なぜ無ではなく、何ものかがあるのか」に代えて、「なぜ善ではなく、悪があるのか²⁰」という問いが第一のものとなる。この問いを素朴な応報思想——苦痛の悪はそれに先行する悪行に対する神罰であるという考え——に陥ることなく解決するために、ネモは新たな見方を引き出す。それによると、私を狙い撃ちにする悪の「志向」は、その背後に隠れた〈善〉への待望につながっているという。苦しむヨブは、まさにこの悪の過剰 (*excès*) を通して、世界とは違うもの、つまり、この世を与えた「贈与者」である神＝創造主との関係に入ってゆく。悪の過剰と釣り合うのは、そのような神から来る「至福の過剰²¹」だけである。こうして『『悪への恐れ』から善の発見へと向かう運動』(DQVI, 204)を描き出すネモに対し、レヴィナスの提出した代替案が先の引用文なのである。レヴィナスにとって、悪における善への突破口は、私の苦しみの中で待望された神との至福の出会いにあるのではない。それはむしろ、他人が被る悪(苦痛)に対する私の恐れや責任とい

¹⁸ Cf. Paul Ricœur, « Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie » [1986], in *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, 1994, pp. 212ff.

¹⁹ 内田樹訳(『観念に到来する神について』所収、国文社、1997年、233-254頁)は基本的に「mal」を「苦痛」と訳している。

²⁰ Philippe Nemo, *Job et l'excès du mal ; suivi de, Transcendance et mal, d'Emmanuel Levinas, et Pour poursuivre le dialogue avec Levinas, de Philippe Nemo*, Albin Michel, 2001, pp. 99, 113.

²¹ *Ibid.*, p. 139.

う形で具体化される。こうした思考に潜む倫理的な意味は、それから4年後の論考「無用な苦しみ」の中であらためて詳述されることになる。

4. 共苦の現象学的構造

「無用な苦しみ」の冒頭で遂行される苦の現象学的分析は、『時間と他者』がかつて強調していた「肉体的 (physique)」苦痛 (TA, 55) の執拗さに焦点を当てており、それとの関連で病気や医療に関するトピックを素材としている。「末梢神経の障害から生じる耐えがたい神経痛や腰痛、悪性腫瘍に冒された患者たちが感じるもののあたる極度の苦痛」(EN, 102) を例に、レヴィナスは苦しみというものの本質的な無益さ、無意味さを際立たせる。タルムードでも言われるように、苦しみはそれ自体で価値のないものであり、仮にそこから得られる「報い」があったとしても、やはり望ましくない (cf. EN, 103, n. 2)²²。病気における肉体的苦痛は他の心理状態に統合されることで、軽減されるところか、逆に不安や悲嘆となって折り重なってくる²³。だが、このような苦しみを間 - 人間的な見地から、つまりは「他人」との関係において捉え直すことで、新たな状況が生じる。病の苦痛からくる嘆き、叫び、呻きは、治療への要請、他者の援助への訴えであり、これに呼応することがおそらく医学の原点なのである。レヴィナスはこうして議論の中に「苦しみへの苦しみ、他人の無用な苦しみに対する苦しみ」(EN, 103) という sym-pathy の問題系を再び導入する。苦の連結によって開かれる「間 - 人間的なものへの倫理的視野」(ibid.) は、レヴィナスによると、下記のような特性をもつ。

この視野の中では、**他人における苦しみと私における苦しみ**とが根底から区別される。前者においては、苦しみが**私**にとって許しがたいものとなり、私に

²² Cf. « Berakhot », in *The Babylonian Talmud : a translation and commentary*, edited by Jacob Neusner; translated by Jacob Neusner, Tzvee Zahavy [et. al], Hendrickson Publishers, 2009, Ch. I, III 15-16.

²³ これは、シェーラーによる「感情の深層水準」説を踏まえた術語で言い直すと、「感性的感情」や「身体感情」の苦に「心的感情」や「精神的感情」の苦が付加されてゆくという事態である。飯島・小倉・吉沢編『シェーラー著作集2 倫理学における形式主義と実質的価値倫理学 (中)』(吉沢訳)、白水社、1976年、265頁以下〔Max Scheler, *Gesammelte Werke, Bd. 2, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Bouvier Verlag, 2000, S. 331ff.〕を参照。

懇願し、私に呼びかけてくる。後者は、苦しみを構成する元来の無用さが何らかの意味を獲得しうるような私自身の冒険である。その意味こそ、苦しみが誰か他の人の苦しみ（たとえそれが免れがたいものであっても）に対する苦しみとなることで受け取りうるような唯一の意味なのである。（DQVI, 103-104）

ここでの区別が意味するところは今までの議論からも明らかだろう。まず、「他人における苦しみ」の描写は「顔」の記述の焼き直しである。これが「私にとって」の立場から、すなわち私に働きかける苦しみとして描かれていることに注意しておきたい。レヴィナスからすると、苦しみを、とりわけ隣人の苦痛を、何らかの「目的」に奉仕すべきものとして正当化することは決して許されない²⁴。倫理的な感性にとって、そうした正当化は「あらゆる背徳の源泉」（EN, 109）である。だからこそ、苦はいわゆる必要悪などではなく、「正当化不能（injustifiable）」で「無用（inutile）」なものと解されるべきなのだ。けれども、「私における苦しみ」だけは唯一的な例外状態に置かれうる。私の苦しみは、他人の苦しみに触発された苦しみと化すことで、はじめて意味をもつことができるのであり、その背景には、「身代わり」ないし「人質」のような無 - 始原的レベルでの自己に再帰してゆく「主体性のもっとも深遠な冒険」（EN, 109）が控えている。他の苦に接合されることで有意味化された私の苦は、「無用ならざる苦しみ（ないし愛）」でもある〔自我の〕同情（EN, 110）と言い換えられているように、sym-pathy の出来事そのものであるが、いずれにせよレヴィナスは、これ以外の仕方ではなされるような苦の意味づけを認めない。「超越と悪」でも批判の対象となった弁神論〔神義論〕（*théodicée*）は、この世の悪／苦の遍在を説明するために、人知を超えた「究極目的」を持ち出すことで、神の善性を弁護し、悪／苦を有意味化する²⁵。しかし、この種の古くからあるロジック

²⁴ レヴィナスは悪＝苦しみを正当化する目的の例として、生物学的目的性（命の危険を知らせる警告音の役割）、社会的目的性（集団の精神的健康に有益な注意を喚起する役割）、政治的目的性（権力によって行使される処罰の教育的役割）、形而上学的目的性（超越的な善性によって意図された目的）を挙げている（cf. EN, 105f.）。弁神論はこのうち最後のものに属する。

²⁵ これは、批判期のカントが「弁神論におけるあらゆる哲学的試みの失敗について（Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee）」（1791）の中で「理説的弁神論（die doctrinale Theodicee）」（AA, VIII, S. 264）と呼んでいたものに等しい。レヴィナスは論文「無用な苦しみ」の脚注で、この論考におけるカントのヨブ記解釈に同意を表明している（cf. EN, 110, n. 1）。

は、前世紀に世界を襲った数々の災厄——とりわけホロコースト——を経て完全に瓦解している²⁶。「無用な苦しみ」という論考は、このような「弁神論の終焉」(EN, 107)に伴う、諸悪の正当化の不可能性を容赦なく暴露しただけでなく、その終焉後にもなお、自他の非対称的連結によって苦の例外的な有意味化が可能であることを示したのである。

以上に見てきた共 - 苦する主体の記述は、必ずしも共感の現事実的な構造（共感するとき私は実際にどのような作用を遂行しているのか）を教えてくれるものではない。また、この記述は共感の超越論的な構造（私が共感するにはどのような認識論的条件が必要となるのか）を描写したものでもないだろう。レヴィナスにおいて、共苦する主体の地位は、あらかじめ独自の倫理的見地から厳しいコントロールを受けている。言い換えると、レヴィナスは、共感が「倫理的」であるためには何が必要なのかという点を熟慮したうえでこの主体を仮構しているように見える。苦の非対称的分離というモデルは、まさにそうした操作の帰結である。

この共 - 苦の現象は、そこにおいて私の苦と他者の苦が根底から区別される以上、たんなる感情の融合や同化には還元されない。そうした区別の重視は、Aの苦しみとそれに対するBの共苦を「現象学的に異なる二つの事実」として措定しつつ、「真の共感」を感情伝播や一体感から引き離れたシェーラーの議論を想起させる²⁷。しかし、レヴィナスは苦しみの意味づけを区分する一方で、共苦の構造面では、私の苦しみが私自身の内部で他者の苦しみに置き代わる、あるいは他者の苦しみに乗っ取られるかのような、極度に接した苦の感受を「主体」(自己)のうちに看取している。それはいわば苦の密着における分化、重複における差異化でもあろう。とすれば、逆説的ながら、他者の苦しみを(私の苦しみではなく)他者の苦しみとして受けとめ、そのかぎりで他者感情の「追感得 (Nachfühlen/Nachfühlung)」を必ず前提としているような「共同感得 (Mitgefühl)」よりも、シェーラーの語る「一体感 (Einsfühlung)」——それも「異他感情型 (der heteropathische Typus)」の一体感——の方が、レヴィ

²⁶ この事態の意義については、レヴィナスによる当該論文の議論 (EN, 104-110) と、そこで援用されている E・ファッケンハイムの著作 (Emil L. Fackenheim, *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*, Jason Aronson Inc, 1997, pp. 69ff.) を参照せよ。

²⁷ 『シェーラー著作集 8 同情の本質と諸形式』(青木・小林訳)、白水社、1977 年、43 頁 [Max Scheler, *Gesammelte Werke, Bd. 7, Wesen und Formen der Sympathie*, Bouvier Verlag, 2005, S. 24] を参照。

ナスの考える共 - 苦にまだ近いのではないか。このタイプに関するシェーラーの説明を引用しておこう。「つまり、一体感は（……）（形式的意味における）『自我』が（実質的に個体的な意味における）『他我』によって圧倒され催眠状態で魅せられ捕えられ、その結果、私の形式的自我にかかわって、他者の個体的自我の全体が私の自我に本質的にそなわるすべての基本的構えとともに登場するという方向で成立しうる。この場合、私はもはや『私』のうちに生きるのではなく、すっかり『彼』、他者のうちに（他者によって徹底して貫かれたもののように）生きるのである²⁸」。ここには、ある意味で、後期レヴィナスのいう（他者による）「強迫（*obsession*）」や「迫害（*persécution*）」といった概念に比肩しうるものが生起している。

とはいえ、レヴィナスの思考において「私」が抹消されてしまうことはない。そのうえ、すべての苦をその「私」自身に収斂させるような「倫理的」メカニズムは、おそらくシェーラーはじめ多くの現象学者には受け入れがたいものだろうし、共感の構成に対する理解としても一般的なものではない。ちなみにシェーラーは、自我未分化な体験流から徐々に個体が発生してゆく様子を「渦巻き（*Wirbel*）²⁹」にたとえていたが、この渦巻きが、レヴィナスの想定した「渦巻き」と根本的に違うものであることは、後者が完全に「私の苦」を照準としている点からもしっかりしている。

では、なぜレヴィナスは、すべての苦しみが自己に再帰するような構造を重んじたのか。そうした発想は、レヴィナスが徹底した主観性の立場から現象学的記述を試みたために出てきたものである。私の側から（共 - ）苦を記述するかぎり、その苦はつねに私に与えられたものとして（非 - ）現象する。他者が私に共 - 苦を感じるかどうかは、他者自身の問題であって、当然ながら私は、私自身の中でしか（共 - ）苦を感じることができないし、私自身の中からしか（共 - ）苦を有意味化できない。そもそもレヴィナスにとって、苦しむ主体の主体性は、「説教」や「教訓話（*discours édifiant*）」の主題として、あるいは「範例」として提示できるようなものではないとされている（cf. EN, 109）。他者に苦を強いてしまう倒錯を避けたいのであれば、（共 - ）苦——たとえ愛に由来するものであっても——を何らかの規範であるかのように一般化すべきでない。また、私の苦しみと他者の苦しみを理

²⁸ 同書、51 頁 [*ibid.*, S. 29-30]。ただし、訳文を一部変更している。

²⁹ 同書、394 頁 [*ibid.*, S. 240]。シェーラーの渦巻き論は、レヴィナスで言えば、「ある（*il y a*）」からの「実詞化（*hypostase*）」という個体生成の問題に結びつけることができる。Cf. EE, 107ff.; TA, 21ff.

論的に相対化し、平準化してしまうような論述は、上空飛行的な視点をとらざるをえない点では徹底した主観性の立場を放棄していることになるだろうし、同時にまた他者の倫理的な優先権を奪ってしまうものだろう。そのような欠陥を避けるプランが、苦の集中する主体という発想に向かわせたのであり、これによって、接触（結合）における分離（区別）という逆説的な自他関係が適切にモデル化されたのである。

おわりに

レヴィナスの共感論に対しては、少なくとも、以下に挙げるような二つの疑問が投げかけられるかもしれない。

一つは、ネモがレヴィナスへの応答の際に提起した反論——「私の苦しみ」という過剰な重荷から救われる可能性が斟酌されていないという議論——が考えられる。もう少し正確に言うと、ネモはレヴィナスの「被造性」概念がもつ過酷さを批判し、「私の苦しみ」もまた、むしろその被造性ゆえに「創造主（神）」の救済対象となりうるのではないかと指摘している。レヴィナスはネモが他者の苦しみを前面に出していないことを非難したが、ネモから言わせると、レヴィナスの方こそ、あまりに重荷となった私の苦しみを「前面に出していない」と批判するのである³⁰。こうした疑念に対しては、『存在の彼方へ』第五章第三節で言及された「彼性」の恩寵的機能によって答えることができる。そこには、「神のおかげで（grâce à Dieu）」のみ私が「他の人々にとっての他人（autrui pour les autres）」（AE, 247）になりうるという議論があり、この転換を経ることで「私」もまた他の人々と同等に扱われるような「正義」の視点が導入される。往々にして見落とされていることだが、『存在の彼方へ』における正義の枠組みは、私が他人ともう一人の他人とを比較するという主体中心的な次元だけではなく、他人がその他人である「私」とそれ以外の他人とを比較する中で、身代わりとしての主体を社会化するという主体相対的な次元³¹をも包括している。それゆえ、正義は責任から生じながらも、その過剰

³⁰ Cf. Nemo, *op. cit.*, p. 181.

³¹ 「相互連関は、超越の痕跡の中で、彼性の中で私を他の人間に結び付ける。私は神の『過ぎ去り』について、この援助ないしこの恩寵を参照する以外には語りえないのだが、その過ぎ去りというのはまさしく、比較しえない主体を社会の成員に一変させることなのである」（AE, 247）。

な責任を棄損しかねない一定のエゴイズムのリスクを含むことになる。ネモの批判に対するレヴィナスの回答は、次の言葉に集約されよう。「[たしかに] 私の運命は重要である。しかし、それでもなお私の責任に基づいてこそ、私の救済が意味をもつのである。私の救済は、私の責任を包含して呑み込んでしまうことでこの責任を危機にさらすかもしれないが、それでも何らかの意味をもつ」(AE, 250-251)。彼性としての神がこのような「救済」を引き起こすのだとすれば、その神は「あらゆるエゴイズムの擁護者にたえず変化しかねない危険のうちにある」(AE, 251) 特異な神であるともいえよう。レヴィナスにおける神性＝彼性の錯綜した両義的性格を考える際に、この論点は大きな示唆を与えてくれるはずである。

第二に、これとはまったく別の問いもありうる。それは、共苦 (Mitleid) ならざる共歓 (Mitfreude) の可能性はいったいどうなっているのか、という議論である。この疑問に対しては、『全体性と無限』を中心としたエロス論がその答えとなりうるだろう。もちろん、エロスを通じた他者との関係も「共感」ではない³²。レヴィナスにおいて、当初は「エロスの関係」が「他者との関係」のプロトタイプを提供すると考えられていた (cf. TA, 64) 以上、これは当然のことである。「他者との関係」は「共感」でないという、本論第一節の冒頭で確認したレヴィナスの文章 (TA, 63) も、そうした見方とワンセットで理解する必要がある。しかしながら、レヴィナスは官能における「感覚作用の同一性」(TI, 297) についても語っていた。官能を通して、感覚するものは感覚されるものとの共同行為を果たすが、その共同性の只中に存する「分離」がいつそう欲望を駆り立て、官能を鋭いものにする。官能は自他を同一化するのではなく、自他の感情を共同化するにとどまる³³。したがって官能は、「他人を目指すのではなく、他人の官能を目指す」ものであるがゆえに、「官能への官能」であり、「他者の愛への愛」(TI, 298) であると言われる。この一見するとコジェー

³² なお、『レヴィナス全集』の第三巻「エロス・文学・哲学」(E. Levinas, *Œuvres complètes 3, Éros, littérature et philosophie. Essais romanesques et poétiques, notes philosophiques sur le thème d'éros*, Bernard Grasset / IMEC, 2013) の中では、共感を「友愛」とリンクさせる一方で、それらをエロスから引き離すという戦略が取られている。「共感とは、友と共にあることに固有な様式である。それは、友の代わりに身を置くこと、私自身の感情を用いて私の友の感情を再現すること、友の歓びを飲むこと、友の苦悩を悲しむことである。これによって友の他性はつねに減少してゆく。(……) 性的関係はどの点で友愛と異なっているのか。性的関係は、どんなに強い共感であっても、共感ではない。(……) それは反しているものとの関係である」(*ibid.*, pp. 192-193)。「それゆえ、われわれはこう考える。官能は、われわれが友愛の根底に見て取ったような共感とはまったく異なるものである」(*ibid.*, p. 195)。

づ的な定式の意味を子細に分析することで、レヴィナスにおける共 - 歓、あるいは享受の享受という現象をさらに掘り下げてゆくこともできるだろうが、これは本稿とは別の課題設定において扱われるべき現象である。

文献表

【外国語文献】

- The Babylonian Talmud : a translation and commentary*, edited by Jacob Neusner; translated by Jacob Neusner, Tzvee Zahavy [et. al], Hendrickson Publishers, 2009.
- Emil L. Fackenheim, *God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*, Northvale; New Jersey; Jerusalem: Jason Aronson Inc, 1997.
- Immanuel Kant, Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee, in *Kants Werke: Akademie-Textausgabe, Band VIII*, Berlin: Walter de Gruyter, 1968.
- Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris: Le Livre de Poche, 1996.
- , *De l'existence à l'existant*, Paris: Vrin, 2ème édition, 1994.
- , *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris: Vrin, 1992.
- , *Dieu, la Mort et le Temps*, Paris: Le Livre de Poche, 1995.
- , *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin, 1967.
- , *Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Paris: Fayard et Radio-France, 1982.
- , *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris: Le Livre de Poche, 1993.
- , *Hors sujet*, Paris: Le Livre de Poche, 1997.
- , *Humanisme de l'autre homme*, Paris: Le Livre de Poche, 1987.
- , *Le temps et l'autre*, Paris: Quadrige/PUF, 1998.
- , *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris: Le Livre de Poche, 1996.
- , *Œuvres complètes 1: Carnets de captivité et autres inédits*, Paris: Grasset / IMEC, 2009.
- , *Œuvres complètes 2: Parole et Silence et autres conférences inédits au Collège philosophique*, Paris: Grasset / IMEC, 2011.

³³ この問題に関しては、拙論「E・レヴィナス「エロスの現象学」における二元性の問題」(『基盤教育センター紀要』第23号、2015年、15-30頁)の中で、M・アンリによる性愛論との比較を通して詳細な分析を施した。また、宮村悠介「個体であることの孤独について——人格の倫理学のために」(『実存思想論集 XXXI 精神分析と実存』所収、理想社、2016年、135-151頁)で徹底した説明がなされているように、愛の中でもなお人格的個性性を重んじるシェーラーの議論が、ヘーゲルによる「愛」論と違って「人格間の違いを解消する一体化の体験ではない」(前掲論文、140頁)のだとすれば、その見地からレヴィナスのエロス論との接点が見いだせよう。

- , *Œuvres complètes 3, Éros, littérature et philosophie. Essais romanesques et poétiques, notes philosophiques sur le thème d'éros*, Paris: Grasset / IMEC, 2013
- Philippe Nemo, *Job et l'excès du Mal*, Paris: Grasset, 1978.
- , *Job et l'excès du mal ; suivi de, Transcendance et mal, d'Emmanuel Levinas, et Pour poursuivre le dialogue avec Levinas, de Philippe Nemo*, Paris: Albin Michel, 2001.
- Paul Ricœur, « Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie », in *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris: Seuil, 1994.
- Max Scheler, *Gesammelte Werke, Bd. 2, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Bonn: Bouvier Verlag, 2000
- , *Gesammelte Werke, Bd. 7, Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn: Bouvier Verlag, 2005.
- Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, edited by D. D. Raphael and A. L. Macfie, London; New York; Tokyo: Oxford University Press, 1976.

【日本語文献】

- 石原孝二「『感情移入と自己移入』——現象学・解釈学における他者認識の理論（１）感情移入の概念史」、『北海道大学文学部紀要』第48巻1号、1999年。
- 伊原木大祐『レヴィナス 犠牲の身体』、創文社、2010年。
- 「E・レヴィナス「エロスの現象学」における二元性の問題」『基盤教育センター紀要』第23号、2015年、15-30頁。
- ミラン・クンデラ（千野栄一訳）『存在の耐えられない軽さ』、集英社文庫、1998年。
- マックス・シェーラー『シェーラー著作集2 倫理学における形式主義と実質的価値倫理学（中）』（吉沢訳）、白水社、1976年。
- マックス・シェーラー『シェーラー著作集8 同情の本質と諸形式』（青木・小林訳）、白水社、1977年。
- 下川潔「ヒューム『道徳原理の探究』における正義と効用」『中部大学人文学部研究論集』第10号、2003年、186-187頁。
- 宮村悠介「個体であることの孤独について——人格の倫理学のために」『実存思想論集 XXXI 精神分析と実存』（実存思想協会編）、理想社、2016年、135-151頁。
- エマニュエル・レヴィナス『観念に到来する神について』（内田樹訳）、国文社、1997年。
- 吉永和加『〈他者〉の逆説——レヴィナスとデリダの狭き道』、ナカニシヤ出版、2016年。