

## 瞬間・メシア・他性

### ——『実存から実存者へ』の時間論分析——

石井 雅巳

#### 序論

フッサール現象学の研究から出発し、その後独自の思想を紡ぐに至ったエマニュエル・レヴィナス (1906-1995) は、これまで「顔」や「無限の責任」といった語とともに紹介され、やや偏った見方ではユダヤ教的な神秘思想を背景にした特異な倫理思想家と見なされることも少なくなかった。加えて、西洋哲学全体に対する彼の批判的言明もあってか、レヴィナスの思想を哲学史に位置づけ<sup>1</sup>、その思想の歩みを真正面から受け止める研究はいまだ十分になされていないように思われる。

レヴィナスのテキストは、事実、様々な読解を許容しはするだろう。D. ジャニコーによるフランス現象学の「神学的転回」という問題提起を受け<sup>2</sup>、レヴィナスの現象学批判を、現象学的方法を用いながら現象学を内破させ、乗り越える試みとみなす「現れざるものの現象学<sup>3</sup>」といった立場から、レヴィナスが使うユダヤ的語彙に過度に引きつけられ、レヴィナスの主張をユダヤ思想へと回収する立場までありうる<sup>4</sup>。しかしながら、前者の立場では、他者の「現前」や他者との「対面」、他者からの「教え」、「批判」といった諸記述に対して解釈の整合性を保ち得ないし、後者にかんして言えば、レヴィナス本人が己を単なるユダヤ思想家ではない<sup>5</sup>と述べている点で一面的な読解である。レヴィナスのテキストは、他の哲学者たちのテキストを精密に読解する作業を介して紡ぎだされており、レヴィナスの思考の独自性を強調するあまり、レヴィナスの他の哲学者への視線を無視することは、レヴィナスのテキストそのものを貧しいものとし、またその射程を見誤るものにもなってしまうだろう。

したがって、上記のような一面的な読解を排し、レヴィナスのテキストに寄

り添いながら、現象学を中心にプラトンからハイデガーに至るまでの西洋哲学とユダヤ思想の両面を共に扱うことが求められる。本稿では、その試みの第一歩として、『実存から実存者へ』（1947）を一貫して読解する観点として「時間論」を取り出し、西洋哲学的側面とユダヤ教的側面の両面から分析する<sup>6</sup>。とりわけ、同書における「メシア的時間」と「連続創造説」に着目し、それらの内実を周辺概念とともに明らかにすることで上記の課題に取り組みたい。

以下、まず同書の骨格とも言える主体についての記述のうちに潜む時間性を整理する（第1節）。次に、前節で取り出された主体の時間性ととともに世界についての時間の問題が「メシア的時間」へとつながっていることを確認し、ユダヤ思想における伝統的なメシア理解との対比に加え、レヴィナスと同時代人でありユダヤ思想研究の大家である G. ショーレムのメシア論との対比によって、レヴィナスの「メシア」概念に含意された独特の意味とその思想的意義を炙り出す（第2節）。そして、つづく節ではレヴィナスが独自の意味を込めて使う「瞬間」概念に着目し、この特異な「瞬間」概念をデカルトの「連続創造説」への言及を手掛かりに明らかにし、他性の問題へと接続させる（第3節）。

本稿は、こうした時間論的な視座のもとレヴィナスの記述を読解・再構成することで、これまで個別的な論点として扱われてきたきらいのある (1) 主体の生成、(2) 時間を等価的な流れと捉える見方への抵抗、(3) 他性が入り込む次元、といった問題群をはじめを一貫した観点から解釈可能であることを提示したい。

## 第 1 節 主体と時間

これまで『実存から実存者へ』の読解は、主としてそのタイトルが示すように、「存在者なき存在」という *ily a* 「ある」（以下「イリヤ」と表記）の次元から、いかにして主体が現れるかという主体性論に強調が置かれてきたように思われる<sup>7</sup>。存在論的差異を踏まえつつも、「存在とは、常にある存在者の存在である」（SZ, 9）と看破したハイデガーに対して真っ向からぶつかるレヴィナスの主体性についての議論は、たしかに、自己の存在への繫縛から逃れることを趣旨とした「逃走論」（1935）から「主体性擁護の書」（TI, 11）と自身が述べた『全体性と無限』（1961）、「迫害」や「身代わり」を核とする『存在するとは別の仕方であるい

は存在することの彼方へ』(1974)における自我論——正確に言えば、自己 (soi) 論——に至るまで、重要なテーマであり続けた。

しかし、レヴィナス本人による「この研究を導いている根本的な主題は、時間の概念である」(EE, 147) という表明は、やや軽んじられてきたのではないだろうか<sup>8</sup>。それゆえ本稿では、『実存から実存者へ』を時間論として読むという姿勢を一貫して守りつつ、これまで語られてきた主体や他性といった主題群を解釈することを試みる。

まず、主体の生成である「実詞化 (hypostase)」に潜む時間性に光を当てることからはじめたい。レヴィナスは、「イリヤ」を「あらゆる存在が、事物も人も無に帰したと想像してみよう」(EE, 93) と想定することで導入している。レヴィナスは、「イリヤ」をあらゆる存在者がいないにもかかわらず、非人称的で無名ななにかがざわめく夜の不眠の経験として描き出している。そこで、この「イリヤ」の夜から出発して、いかに非人称的な次元<sup>9</sup>から脱出するかが問題となる。つまり、あらゆる存在者による分節化が失われた世界で、「はじまり」を可能にする楔を打ち込むことが求められる。それこそが主体の生成である「実詞化」である。

実詞化によって、無名の存在は「イリヤ」としての性格を失う。存在者——存在するもの——は、存在するという動詞の主語であり、それによって存在を自らの属辞とし、その運命に支配を行使する。(EE, 141)

レヴィナスの言う実詞化とは、その語の意味の通り、主語になる主体の出現である。ここで注目すべきは、主体の生成によって「はじまり」の楔が打ち込まれる契機は、人称的な「私」が生起する場所についてだけではなく、時間についても当てはまるということである。レヴィナスはイリヤからの脱出を眠ることとして見出したが、眠ることは、一方で自らが定位することであり、土台としての「場所」をもつことである (EE, 119f.)。しかし他方で、終わることのない永続性でもある無時間的な「イリヤ」を一時「中断」し、時間が流れ出すことでもある (EE, 102; 115f.)。永遠につづくかのような不眠の夜 (EE, 111) は終わり、現在が主体によって引き受けられる。「現在とは、実存の無名のざわめきのなかで

この実存と格闘し、それと結ばれ、それを引き受ける一つの主体の出現である」(EE, 48).

レヴィナスは、実詞化によって生成した主体を空間的・時間的な開始点として打ち出すことになるが、こうして得られた場所は、ほかのどこでもよい「どこか」ではなく、意識の〈ここ〉である(EE, 119; 121). とはいえ、この意識のゼロ地点ともいえる〈ここ〉を獲得した主体は、レヴィナスも注意を促しているように、ハイデガーのいう「現存在」とは異なっている. なぜなら、現存在は、あくまで世界 - 内 - 存在として「すでに世界を巻き込んでいる」が、定位された意識の〈ここ〉は、「あらゆる了解、地平、時間に先立っている」(EE, 121f.) からである. 「それ[= 意識の〈ここ〉]は、意識が起源であるという事実そのもの、意識が意識自身から発しており、意識が実存者であるという事実である」(EE, 122). このような意識の〈ここ〉の先時間的な性格は、フッサールにおける「絶対的意識(流)」やそれに注目するなかでたどり着いた後期時間論における「原印象」の議論を彷彿とさせる<sup>10</sup>. 意識の〈ここ〉は、絶対的な「今」という開始点として取り出されている. 「定位は現在としての瞬間の出来事そのものである」(EE, 124).

それゆえ、主体に担われた現在は、川のような時間の流れ全体のうちで相対的に位置づけられるようなものでない. むしろ、絶対的な開始点であるがゆえに、行き場のない孤立した現在であり、「自分自身に囚われている」(EE, 135). そもそも主体は、現在を引き受けるものとして定義されたがゆえに、「現在はこの自身からの到来、「私」という存在者による実存の我有化である」(EE, 141)と言える. 私の存在を所有することができるのは、当然私を措いてほかない. それゆえ主体は自己自身の「重み」を引き受けることになり、今度は主体が「自己の存在に繫縛される」(EE, 141f.; 149f.; 153) という事態に陥ってしまう. 現在を担いといった主体は、未だ存在への繫縛から救済されてはいない.

「イリヤ」に融即する実詞態は、孤独として、自我のその自己への決定的な繫縛として再び見出される. ……自我にとって自己自身ではないことが不可能だということ、このことが、自我が自らの存在に釘づけにされているという自我の根底的な悲劇をはっきりと示している. (EE, 142f.)

では、この繫縛から逃れるためには、なにが必要なのであろうか。レヴィナスによれば、それは「決定的なもの (le définitif) <sup>11</sup> を拒否すること」であり (EE, 143), エロスの次元における他人の他性である (EE, 145)。しかし、レヴィナス本人も参照を促しているように、他人とのエロスの関係は、『実存から実存者へ』ではさほど踏み込んで述べられず、むしろ同時期の『時間と他なるもの』で展開されている <sup>12</sup>。ここで我々が注目したいのは、レヴィナスがエロスとは別の道を見出している点である。それこそが、「メシア的時間」である <sup>13</sup>。

## 第2節 メシア的時間

レヴィナスは、『実存から実存者へ』の冒頭で「壊れた世界」や「転倒した世界」という表現は、ありふれて月並みなものになってしまったが、それでもやはりある真なる感情を表現している (EE, 25) と述べている。これは戦禍によって親しい者たちを失ったレヴィナスの率直な意見であるのだろう。実存は「世界の終末 (la fin du monde)」 (EE, 26) という観点でも考察されている。ではレヴィナスにとって、「世界の終末」とはどのようなものか。

欲望の諸対象の背後に、世界を曇らせる爾後の合目的性 (finalité) の影が浮かび上がるのは、悲惨と困窮の時代である。死なないために食べ、飲み、暖を取らねばならないとき、またある種の苦役の場合のように、糧が燃料となると、世界もまた転覆し不条理なものとなり、更新されるべきものとして、その終末に達したように思われる。時間の蝶番が外れる。(EE, 68)

ここで「合目的性」と呼ばれ、念頭に置かれているのは、ハイデガーが『存在と時間』第三章「世界の世界性」で行なった、道具との「配慮的な交渉」(SZ, 67) や道具の「指示連関」(SZ, 70)、現存在の存在にかかわる「目的であるもの (Worum-willen)」(SZ, 84) などについての分析において取り出される「…のため」という構造である。これに対して、レヴィナスが考える我々の生とは、様々な行為がそうした「…のため」という目的の連関に縛られた世界で生きること

はなく、諸々の行為の「そのすべてが生きること」(EE, 67)である。それゆえレヴィナスは、「…のため」という合目的性へと解消されることのない、「対象と欲望が完全に一致する」(EE, 65) 生き方を、糧へと向けられる志向の「真摯さ (sincérité)」(*Ibid.*)として捉えた。

しかしながら、「悲惨と困窮の時代」にあつて、行為は行為そのものを楽しむのではなく、すべては「死なないために」という仕方都合目的性に支配される。志向の真摯さが欠落し、合目的性に支配された世界をレヴィナスは時間の観点から「経済の時間 (le temps de l'économie)」として記述している (EE, 153f.)<sup>14</sup>。この「経済の時間」ないし「経済的な時間 (temps économique)」(EE, 156f.)にあつては、時間は過去から現在、そして未来へと泰然と流れており、そこではあらゆる瞬間が等価である。

事実、世界内では時間そのものが与えられている。現在の努力は、現在の重みを降ろして軽くなる。その努力は自らのうちに欲望の反響を抱えており、諸々の対象がこの努力の「報酬」として与えられる。……世界とは報酬を得る可能性なのだ。(EE, 154)

努力とその果実を享受する余暇との交代が、世界の時間を構成している。世界の時間は単調である。そこでは、あらゆる瞬間が等価だからだ。……状況ないし努力としての実存へのかかわりあい、状況の現在そのものにおいて回復されるのではなく、押さえつけられ、埋め合わされ、そして補償される。それが経済的活動というものだ。(Ibid.)

「経済の時間」において、各々の瞬間は等価的であるため、現在の労苦が未来の報酬によって補填される。それゆえ、こうした経済の時間をレヴィナスは、「代償の時間 (temps de la rédemption)」(EE, 155) と言い換え、「正義の時間」ないし「メシア的時間」と対置する。

この「代償の時間」は、希望にとって十分ではない。涙が拭われ、死の報復がなされるだけでは希望にとって十分ではない。いかなる涙も失われては

いけないし、いかなる死も復活なしで済まされてはいけない。希望はそれゆえ、分離された諸瞬間で構成された時間では満足しない。それらの瞬間を踏破することで、自我は、最初の瞬間と同様に非人称的な後続の瞬間のうちに自らの労苦の報酬を手に入れようとする。だが、希望の真の対象とは、メシアあるいは救済である。(EE, 155f.)

レヴィナスによれば、代償の時間にあつて、「労苦を償いうるような正義は存在しえない」(EE, 156)。したがって、「希望するとは、償いえないものの償いを希望することである」(*Ibid.*)。そこで、レヴィナスはこう問いかける。

時間の本質とは、この救済の要請に応えることに存するのではないか。主体に外的な経済的時間の分析は、現在をただ償うだけでなく、蘇らせるはずの時間の本質的構造を避けて通ってしまうのではないだろうか。未来とは、何よりもまず現在の復活なのではないだろうか。(EE, 157)

レヴィナスはここでも現在を過去と未来とに繋がれた連続的なものと考えていない。連続的に捉えられる時間は、各々の瞬間が等価的な「経済的な時間」であつて、レヴィナスが時間の本質として考察している「メシア的時間」と相容れるものではない。救済の時間において、個々の瞬間は交換不可能な特異な瞬間であり、救済も「今・ここ」の現在の復活として捉え返されるべきである。それゆえ、レヴィナスの「瞬間」概念は、継起的に連続するのではなく、むしろ断絶し、ズレを含みつつ「うちに-立ち止まる (in-stance)」ものとして解されるべきだろう<sup>15</sup>。

では、こうした特異な瞬間概念のもとで述べられる「救済」「メシア」とは、いかなる事態を意味しているのだろうか。そこで、「捕囚手帳 (Carnet de captivité)」に見出される記述を確認し、次いで、伝統的なユダヤ思想におけるメシア理解に加え、G. ショーレムのメシア論との対比を通じて、レヴィナスが用いる上記の概念の内実を明らかにしたい。

最初に、レヴィナスが問題にする「救済」「メシア」という語の源流を探るため、戦時中捕虜として収容所にいた際レヴィナスが書き溜めた「捕囚手帳」を手掛か

りにしたい<sup>16</sup>。レヴィナスは1942年に書かれた第二草稿で、はやくも自身の思考の体系について以下のように述べている。

体系は以下のように組織される。

私は現在の決定的なもの (définitif) である。——私によって、徐々に消えゆく現在は記憶においてよりもよりよく継起する(記憶は私を前提にしている)。この私という側面は、私の自己への現前である。——しかし、「私」とは同時に決定的なものが非-決定的であるものでもある。——この非-決定性によって、現在が贖われねばならない——この非-決定性によって、希望が、現在への希望があるのである。ここに救済の弁証法——自らの親密さ (intimité) から解放される私の弁証法がある。[それは]他人との親密さである。「他人との融合」があるのではない。——まさしく私の二元性があるのである。(CE1, 66)

初期レヴィナスの中心テーマは、自己の存在へと磔にされているという自己繫縛からいかに逃走するかであり、この逃走が「決定的なものを拒否すること」と述べられていたことは前節で確認した。この草稿において、レヴィナスは自己に繫縛されているという決定的なものとは別に、非決定的なものを「私」のうちに見出しているが、本稿では「私」のうちに見出されるこの決定的なものとは非決定的なものとの間の弁証法に救済が位置づけられている点に注目したい。一方のテーゼを構成する「決定的なもの」は、自己同一性を保証するものとして肯定的にも解釈できるだろう。フッサールの時間論においてそうであったように、時間意識のうちで原印象は次々と継起的にやってくるが、到来した瞬間、もはやそれは原印象ではなくなり、それと同時に新たな別の原印象が到来してくる。時間を流れる川のように考えた場合においても、厳密な意味での「今」という現在は「徐々に消えていく」。この消えゆく現在を記憶として保持したとしても、記憶は往々にして曖昧なものであり、また諸個人に差があれ、限界を有している。しかし、この刹那的現在に居合わせている私は、その「居合わせ」という限りにおいて疑う余地なく同一なものといえる。フッサールの後期時間論において、「生き生きした現在」の同一性が、反省によって確認される以前に成り立つ

ていたように<sup>17</sup>、反省やそれを可能にする記憶の手前で私の同一性が認められねばならないからだ。「記憶は私を前提にしている」とはこの謂いであろう。

しかし、この現在において礎になった私は、前述した通り、存在繫縛の次元に留まり続けることになってしまう。そこで存在の同一性や決定性を破壊するアンチ・テーゼが導入される。「非決定的なもの」は現在の繫縛を突き破るが、このアンチ・テーゼは、自己の同一性をも破棄し、「私」なるものが成立する以前の段階に、つまり「イリヤ」の夜のざわめきへの融即という次元に逆行することにもなりうる。そこで両者は止揚され、私が自己同一性を有しつつも、繫縛から逃れるあり方が提出される。つまり、私が私でありつつも、自己の存在に縛られることなく、他人との関係においてあるという存在様態が定立されることになる。こうしてレヴィナスは、私のあり方と現在という時間性に注目することで、お互い相反するも、一方だけでは存在の次元からは救われない両者を弁証法的に統合することで、「救済」を他人との関係として考えていた<sup>18</sup>。

次いで、レヴィナスのメシア論をユダヤ教における「メシア」理解との比較によって考えてみたい。「メシア (משיח)」とは、油を注がれた者、聖別された者を意味するが、ユダヤ教における伝統的な理解では、「神によって指名され、神によって、世界から悪を取り除き、決して揺るがぬ固い基礎の上に善を打ち立てるための力と権威を授けられた人間のことであり<sup>19</sup>」と説明されてきた。典拠の一つとなっている「イザヤ書」(11:1-9)においても述べられているように、メシアはユダヤ民族に危機が迫ったときに現れる救世主として、つまりは一人の人格として考えられている<sup>20</sup>。

その上で、ユダヤ教におけるメシアの問題をより深く検討するため、ゲルシヨム・ショーレムのメシア論「ユダヤ教におけるメシア的観念を理解するために<sup>21</sup>」(1959)を取り上げたい。ショーレムは、19世紀に栄えた「ユダヤ教科学」において切り捨てられたカバラを中心とした神秘思想の学問的意義の復権に寄与し、レヴィナスにも影響を与えた思想家である。ショーレムによるメシアニズム研究は、『ユダヤ教神秘主義の主潮流』(1941)や『カバラとその象徴的表現』(1950)を総合するかたちで、この「ユダヤ教におけるメシア的観念を理解するために」としてまとめられ、エラノス会議において発表された。この論文でショーレムは、メシアニズムを二つのタイプに分類している。一つは復興的メシア

ニズム、もう一つはユートピア的メシアニズムである<sup>22</sup>。前者は復古主義的とも言えるもので、ダビデの王国の繁栄を取り戻し、ユダヤ民族の再興を希求する理想的な共同体モデルである。なおこのタイプのメシアニズムは、黙示的性格が極力排除され、マイモニデスを中心とする中世のラビ・ユダヤ教正統派の理性主義と結びついている。

これに対して後者は、ユートピア的なものであり、黙示思想的要素が強く反映されている<sup>23</sup>。それゆえこのメシアニズムは、異端的な反律法主義的性格を持つことになる。とはいえ、ショーレムによれば、この相矛盾するかに見える両者は、対立してはいるものの相互補完的な関係なのであって、どちらか一方だけでは不十分である。メシアニズムは、むしろこれら両側面の間の対決のうちで捉えられねばならないのであった<sup>24</sup>。

レヴィナスのメシア理解と比較すると<sup>25</sup>、ショーレムの一つ目のメシアニズムのタイプと、マイモニデスに代表される理性主義的な側面を重視する点で両者は一致するが、狭い意味でのユダヤ民族のみの再興を考える点に相違が見られる<sup>26</sup>。ショーレムとは異なり、イスラエル国家への移住を選ばなかったレヴィナスにこの側面から光を当てることは有意義であるとは言い難い<sup>27</sup>。さらに後者のタイプについては、レヴィナスはユダヤ教の本質を「タルムードを介した旧約聖書」(AD, 166)とし、なによりもテキストとその注解との対話を重視したため、黙示的メシアニズムの持つ反律法主義的な性格とは相容れない。

しかしながら、後者における時間の議論、すなわち時間の連続性が断ち切られ、「今・ここ」にメシアが到来し、救済するという「切断」「断絶」の時間性は、レヴィナスのメシア論との共通点として挙げるができるだろう。G. ベンサーサンも指摘するように、レヴィナスが言及するメシアとは、「人間ではなく、時間であり、さらには時間の時間性である<sup>28</sup>」と言える。レヴィナスの言う「メシア」は、ユダヤ教における議論の蓄積を踏まえつつも、そのような用法とは異なる射程を持ち、現在そのものが復活し、救済が可能になる時間の概念として提示されていることに注意せねばならない。それゆえ、レヴィナスは、主体＝現在が川の流れのような時間の全体に位置づけられることなく、現在の苦しみや過ちが「今・ここ」という現在において贖われ、赦されることを可能にする次元を「メシア的時間」として切り開いたとまとめることができるだろう<sup>29</sup>。

現在が現在において救われるメシア的時間が要請する時間性にあつて、現在は「今・ここ」として断絶している。しかし、そうであるならば、いかなる意味でも未来や過去は存在しえないことになってしまうのではないか。そこで、上記のような特異な時間の概念のもとで練り上げたレヴィナスのメシアニズムが、いかなる帰結に辿り着くのかを取り上げたい。レヴィナスは、「切断」「断絶」の時間性を問うべく、「瞬間」概念に着目する。以下、節を改め、ユダヤ的な背景を持ちながらも、レヴィナスがいかにこの切断された時間性を問うているかをみていきたい。

### 第3節 瞬間と他性

本節では、「メシア的時間」という論点だけでは分析しえなかった以下の二点、すなわち(1) 瞬間のもつ特異性を保持しつつも現在に孤立せず時間が流れる、というレヴィナス独自の時間理解と(2) そのような時間理解における「他なるもの」が介入する次元の内実とをともに明らかにするものとして、レヴィナスによる「連続創造説」への言及を解釈し、『実存から実存者へ』の時間論を再構成したい。

レヴィナスによれば、伝統的な哲学は、特異的な瞬間を看過しており、そこで瞬間は、あくまでその意味を流れる時間全体の弁証法から借り受けたものに過ぎなかった(cf. EE, 127)。この伝統的な枠組みにおいて、時間は不斷に流れる等価的な時間であり、ある瞬間のあとにまた別の瞬間がその遺産を受け取るように続いていくかのように思われる。しかし『実存から実存者へ』においては、ある瞬間が次々と到来する別の瞬間によって踏破され置き換えられることのない特異的な瞬間ないし「瞬間そのもの」が分析の俎上にあがっていることに注意しなければならない。

では、この瞬間の持つ特異性をいかに考えるべきなのだろうか。さらには、時間の様相や流れを認める場合、この瞬間の特異性とどう折り合いをつけるべきなのだろうか。そこでレヴィナスが注目するのが、デカルト(あるいはマルブランシュ)の「連続創造説 (*la création continuée*)<sup>30</sup>」である。レヴィナスによれば、「デカルトやマルブランシュの連続創造説は、現象的次元では、瞬間が次の

瞬間に結合しえないということの意味している」(EE, 128). 連続創造説とは、デカルトが『省察』第三省察(あるいは『方法序説』第五部)において言及するものであるが、差し当たり該当箇所(AT. VII, 48-49)<sup>31</sup>に限れば、以下のような内容である。——時間における諸瞬間は相互に独立しており、すべての時間は無数に分割されうるものである。すると、ある瞬間に私が存在していたとしても、別の瞬間には存在しなくなってしまうということを否定できない。にもかかわらず、私が一定期間を越えて(諸瞬間を踏破して)存在し続けているのなら、その瞬間ごとに私を存在せしめる力が働いていなければならない。しかし、私のうちには、一瞬たりとも己を維持しうる能力など見出だせない。したがって、私は神によって、瞬間ごとに創造されていなければならない。また神がこうして世界を維持するはたらきは神が世界をはじめに創造したはたらきと同じものであり、被造物である私は、神なしには一瞬でさえ存続できないのである。

デカルトにおける連続創造説の解釈を巡っては、これまで多くの議論が存在するが<sup>32</sup>、先の該当箇所でデカルトは瞬間の「非連続性」ないし「相互独立性」を主張していた、と解するJ. ヴァール「デカルト哲学における瞬間の観念の役割について」(1920)をレヴィナスに影響を与えた解釈として挙げることができるだろう<sup>33</sup>。ヴァールの解釈は、同時代にE. ジルソンも主張していた説に近く、戦後M. ゲルーらによって引き受けられる正統的なものであるが<sup>34</sup>、D. ガーバーの言葉を借りるなら、上記の解釈者たちの見解は「神が連続的再創造を通じて維持する被造世界は、持続を欠いた瞬間の世界、すなわち時間的原子論であって、それぞれの世界は神によって継起的に創造されるのである<sup>35</sup>」とまとめることができる。

レヴィナスがこのヴァールの論文を直接引用することはないものの、レヴィナスの「連続創造説」への着目や、瞬間を持続に対置し特異なものとする時間理解が、ヴァールのデカルト解釈から影響を受けたと考えることは——両者の深い交流を考え合わせれば——無理からぬことであろう。こうした瞬間と創造の議論から、レヴィナスは時間における他性の問題へと歩みを進めることになる。

もし時間が、連続創造説が明かすような持続を欠いた非連続性でないのだとすると、瞬間はその前の瞬間から意味を借り受けつつ、不可逆的な一つのつな

がりになり、流れる時間の流れそのものに従属してしまうことになるだろう。しかし、そのような等価的な時間は、レヴィナスによれば「希望にとって十分ではない」のであった。それゆえ、時間の本質に瞬間の非連続性を見出し、不可逆的である時間が宙吊りにされる現在を考えねばならない。

たしかに、このような非連続的な時間のもとでは、ある孤独な瞬間しかないがゆえに、主体が現在に閉じ込められるという繫縛の次元と構造上変わっていないかのようにも思われる。しかしそうではなく、事態はいまや他性の問題へと進んでいる。レヴィナスが捉えた現在の瞬間は、「あらゆる了解、地平、時間に先立っている」のであり、その意味で時間の根源である。この現在の瞬間は、時間の根源ないし源泉点であるがゆえに、対立物を持たず、己を客観的な流れる時間に組み入れることもできない。言い換えれば、「時間を弁証法的に構成できない」のであって、レヴィナスの言葉で表現するならば、「独力では切り抜けることはできない」ということを意味している (EE, 159)。それゆえ、現在が現在でありながら私が救われるためには、時間のさらに根底に絶対的な「他性」が要請されることになる<sup>36</sup>。

「私」は自分の現在から自由ではなく、独りで時間を踏破することも、単純に現在を否定することで代償を見出すことも出来ない。現在の決定的なもの (définitif) のうちに人間の悲劇を位置づけ、「私」の機能をこの悲劇と不可分なものとして措定すると、我々は主体の救済の手段を見出すことはできない。救済は、主体におけるすべてがここにあるとき、他所からやってくるほかない。(EE, 159)

他の瞬間の絶対的他性は、……決定的に自分自身である主体のうちには見出しえない。この他性が私に訪れるのはただ他人によってのみである。(EE, 160)

レヴィナスの考える特異な瞬間は、瞬間と瞬間のあいだに断絶を見出すことで、持続的な時間が有する全体化を断ち切るものとして考えられた。しかし、この特異な瞬間だけでは、時間が流れるという契機を見出すことはできない。

デカルトにあっても、時間が時間として流れるには、各々の瞬間に世界を創造する神という、私や時間それ自体からは絶対的に分離された「他なるもの」を必要としていた。まさに瞬間に閉じ込められた主体が要請する他性とは、このデカルトの神と同様に外部性を有するものである。自己を現在において定位しつつも、全体化されぬ時が流れるためには、現在が未来によって償われるのではなく、その現在において贖われるメシア的な時間性が他人との関係のうちに求められることになるのである。

## 結論

本稿が主題とした『実存から実存者へ』におけるレヴィナスの時間論とは、(1) 現在・過去・未来が途切れることなく等価的に持続する時間を拒否し、(2) 時間のエレメントのうちに、より正確に言えば、時間の原子たる現在の瞬間そのもののうちに「断絶」を見て取り、(3) その断絶を保持しつつも、時間が流れることが可能になる契機として「他性」を見出す、という構造であった。こうした構造は、『時間と他なるもの』(1948) や「現実とその影」(II) など 40 年代の他の著作においても取り出されるばかりか、主著である『全体性と無限』においても引き継がれることになる<sup>37</sup>。

また、本稿は、レヴィナスの時間論がいかに展開していったかを考察することで、レヴィナスの議論が狭い意味での伝統的なユダヤ思想には収まりきらない射程を有していることと、レヴィナスを読解する上で西洋哲学の伝統を無視できないことを——ごく一部ではあるが——同時に示す試みでもあった。

それゆえ、本稿で得られた帰結は、F. ローゼンツヴァイク『救済の星』と「現象学的方法」の両者から決定的な影響を受けていると序文において宣言している (TI, 14)『全体性と無限』において、ユダヤ的語彙と西洋哲学的概念がいかに解釈され、いかなる関係において述べられているかを時間論的な視座から再度精査するという、より大きな課題に寄与しうるのではないだろうか。

## 略号一覧

主要一次文献からの引用には略号を用い、その後ろに原典頁数を記した。原則として拙訳を提示したが、訳出にあたって邦訳があるものにかんしては適宜参照した。

・ **Emmanuel Levinas**

**CE1** : *Œuvres 1: Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*, volume publié sous la responsabilité de Rodolphe Calin et Catherine Chalié, Paris, Grasset-IMEC, 2009.

(『レヴィナス著作集 1 捕囚手帳ほか未刊著作』ロドルフ・カラン、カトリヌ・シャリエ監修。三浦直希・渡名喜庸哲・藤岡俊博訳、法政大学出版局、2014年。)

**QR** : *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hilérisme*, dans *Esprit*, n° 26, novembre 1934, Paris, Payot & Rivages, coll. « Rivages poche/Petite bibliothèque », suivi d'un essai de Miguel Abensour, 1997.

(「ヒトラー主義哲学にかんする若干の考察」所収：『レヴィナス・コレクション』合田正人編訳、筑摩書房、1999年、pp. 91-107。)

**DE** : *De l'évasion* [1935], Montpellier, Fata Morgana, 1962, coll. « Le Livre de poche », 1998. (「逃走論」所収：『レヴィナス・コレクション』合田正人編訳、筑摩書房、1999年、pp. 143-178。)

**EE** : *De l'existence à l'existant* [1947], Paris, J. Vrin, 1990. (『実存から実存者へ』西谷修訳、筑摩書房、2005年。)

**TA** : *Le Temps et l'autre* [1948], PUF, 10ème édition, 2011.

(「時間と他なるもの」所収：『レヴィナス・コレクション』合田正人編訳、筑摩書房、1999年、pp. 231-299。)

**EDE** : *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* [1949, 2ème Ed. 1967], Paris, J. Vrin, 2006.

(『実存の発見 フッサールとハイデッガーと共に』佐藤真理人・小川昌宏・三谷嗣・河合孝昭訳、法政大学出版局、1996年。)

**TI** : *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1961, coll. « Le Livre de poche », 1990.

(『全体性と無限——外部性についての試論——』合田正人訳、国文社、1989年。『全体性と無限』(上・下)熊野純彦訳、岩波書店、2005、2006年。)

**EN** : *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, coll. « Le Livre de poche », 1993.

(『われわれのあいだで——「他者に向けて思考すること」をめぐる試論』合田正人・谷口博史訳、法政大学出版局、1993年。)

**DL** : *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1963 et 1976, coll. « Le Livre de poche », 1984.

(『困難な自由 [増補版・定訳全訳]』合田正人監訳・三浦直希訳、法政大学出版局、2008年。)

**AD** : *L'Au-delà du verset : lectures et discours talmudiques*, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1982.

(『聖句の彼方 タルムード——読解と講演』合田正人訳、法政大学出版局、1996年。)

**AS** : *Autrement que savoir*, Paris, Editions Osiris, 1988.

・ **Martin Heidegger**

**SZ** : *Sein und Zeit* [1927], Tübingen, Max Niemeyer, 19. Aufl. 2006.

(『存在と時間』(I, II, III)原佑・渡邊二郎訳、中央公論新社、2003年。)

## 註

1. レヴィナスの仕事を哲学史に位置づける作業とは、その主張を馴染みのある伝統的な枠組みへと縮減することを意味せず、レヴィナスにより近づくためにも、レヴィナスが他の哲学者のテキストからなにを読み取り、なにを批判したのかを精査する作業である。
2. Dominique Janicaud, *Le Tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, l'Éclat, 1991, chap. 2. (ドミニク・ジャンニコ『現代フランス現象学——その神学的転回——』北村晋・阿部文彦・本郷均訳, 文化書房博文社, 1994年, 第二章.)
3. 国内での研究として、関根小織『レヴィナスと現れないものの現象学——フッサール・ハイデガー・デリダと共に反して——』晃洋書房, 2007年.; 永井晋『現象学の転回「顕現しないものに向けて」』知泉書館, 2007年. が挙げられる。
4. Shmuel Trigano, « Levinas et le projet de la philosophie-juive », in: Danielle Cohen-Levinas (éd.), *Rue Descartes*, n°19, PUF, 1998, pp. 141-164.
5. AS, 83.
6. レヴィナスの時間への関心は、『実存から実存者へ』に限定されるものではなく、その後も一貫して見て取ることができる。例えば、レヴィナスは1988年に行われた対談でカントやハイデガー、ローゼンツヴァイクを引き合いに出しつつ、こう述べている。「私にとって重要な研究のテーマは、時間の観念の脱形式化です。」(EN, 244)
7. cf. Rodolphe Calin, *Levinas et l'exception du soi*, PUF, 2005.; Jocelyn Benoist, « Le cogito lévinassien : Lévinas et Descartes », in: Jean-Luc Marion (éd.), *Positivité et transcendance (suivi de Lévinas et la phénoménologie)*, PUF, 2000, pp. 105-122.
8. 『実存から実存者へ』における時間の問いを扱った研究がないわけではない。とはいえ、その多くは同書の一側面をフッサールの内的時間意識やハイデガーの「脱自(Ekstase)」との対比から考察するのみであり、ユダヤ的な語彙を含め同書全体を一貫して時間論として読解する視座には欠けている。cf. 斎藤慶典『思考の臨界 超越論的現象学の徹底』勁草書房, 2000年, 第三部第三章.; 「他者と時間性——超越論的現象学とE. レヴィナス」所収: 『現象学年報』第5号, 日本現象学会, 1990年, pp. 109-128.; Tina Chanter, *Time, Death, and the Feminine: Levinas With Heidegger*, Stanford University Press, 2001, p. 27, 147-152.; Eric Severson, *Levinas's Philosophy of Time: Gift, Responsibility, Diachrony, Hope*, Duquesne University Press, 2013, p. 47.; Roger McLure, *The Philosophy of Time: Time before Times*, Routledge, 2011, chap. 3. など。
9. 斎藤は、「イリヤ」のこの非人称性に着目し、後期時間論においてフッサールが見出した「生き生きした現在」の「絶対的匿名性」を重ね合わせているが、40年代に後期時間論草稿は公になっておらず、当然レヴィナスもいわゆる「C草稿」(Hua Mat. VIII)は読んでいないと思われる。したがって、事態の分析としてレヴィナスの議論がフッサール時間論を引き受けたものであるとする姿勢には筆者も賛同はするものの、思想的観点からはやや疑問が残る解釈である。cf. [斎藤, 2000], pp. 286-290.
10. 後期フッサールの時間論において、「把持」や「予持」さえもカッコに入れられて考察された「原印象」は、時間の核である「生き生きした現在」として見出されることになるが、時間化された「流れ」とは区別されたこの「生き生きした現在」の一つの特徴として、先時間性があった(Ms., AV 5, p. 3. cf. クラウス・ヘルト『生き生きした現在』新田義弘・小川侃・谷徹・斎藤慶典訳, 北斗出版, 1988年, p. 170.)。なお「原印象」と意識の〈ここ〉との類似については、既に伊原木によって指摘されている。cf. 伊原木大祐『レヴィナス 犠牲の身体』創文社, 2010年, p. 27.

11. この「決定的なもの (définitif)」は、1934 年の論考「ヒトラー主義哲学にかんする若干の考察」において、生物学的な遺伝や血(筋)などの身体への繫縛を悲劇的なものとして捉える際に既に使われており (QR, 18f.), 『実存から実存者へ』の先取りともいうべき「逃走論」(DE, 95) や『全体性と無限』に至るまで、一つの鍵語として使用され続ける。cf. 渡名喜庸哲『『全体性と無限』におけるヒオス——クルト・シリングの注から出発して——』所収：合田正人編『顔とその彼方 レヴィナス『全体性と無限』のプリズム』知泉書館, 2014 年, pp. 164-168.
12. TA, 77-89.
13. 「メシア的時間」という論点は、藤岡俊博による以下の論文に多く負っている。藤岡俊博「エマニュエル・レヴィナス『実存から実存者へ』におけるメシア的時間」所収：『年報地域文化研究』第 9 号, 2005 年, pp. 212-231. なお、本稿が扱うレヴィナスのメシア論は、柏原が整理しているような——しばしばキリスト教神学の側から捉えられる——水平史観ないし進歩史観を伴った「未来終末論」と呼ばれるようなものとは根底的に異なっていることを先に指摘しておきたい。cf. 柏原啓一「終末論と救済——歴史の生氣回復を求めて」所収：野家啓一責任編集『岩波 新・哲学講義 8 歴史と終末論』岩波書店, 1998 年, pp. 79-107.
14. 藤岡は、先に挙げた論文で、真摯さとしての世界において「欲望とその対象が一致」している点に「等価性」を読み取ることで、「経済的な時間」を自足した真摯さの構造として展開している ([藤岡, 2005], p. 220.). しかし、本稿ではむしろ「経済的な時間」を合目的性に支配された時間と解する。なぜなら「経済的な時間」において、各々の瞬間は等価的であり、現在の労苦が未来に補填されるがゆえに、いま労働することは、未来の安寧の「ために」であり、労働そのものを生きてはいないからである。それゆえ、あくまで『実存から実存者へ』における時間解釈としては、ハイデガー的な合目的性やそれに連なる経済的時間は、「真摯さ」や正義の時間と厳しく対立させられていると解するべきである。なお、レヴィナスは、『全体性と無限』において、労働を享受の問題系へと引き入れることになり (TI, 169ff.), 加えて自身の享受／欲望・他者論とハイデガーの世界解釈(合目的性)とを両立可能にさせる解釈を許しているように思われる箇所も存在する (TI, 95-98). とはいえ、『全体性と無限』においても依然としてハイデガーの世界解釈への批判が存続していることも確かである (TI, 141). それゆえ、『全体性と無限』における「世界」解釈については、『実存から実存者へ』の鍵語(真摯さ、経済的時間)がほぼ消えることもあって、また新たな立論が求められることになるだろう。
15. 『実存から実存者へ』の訳者である西谷修による訳注を参照。エマニュエル・レヴィナス『実存から実存者へ』西谷修訳、筑摩書房, 2005 年, p. 32f.
16. 「捕囚手帳」はあくまで手帳に遺されたメモ書きの草稿であり、他人が目を通すことを前提にされたものではない。それゆえ公刊されたテキストを読解する際、その論証に草稿を持ち出すことは慎まねばならないだろう。とはいえ、『実存から実存者へ』の大半が収容所で執筆されたことはよく知られており (EE, 10; DL, 233f.; EI, 70), レヴィナスがやや不意に言及するメシアの問題を理解するためには「捕囚手帳」における記述を見ておくことは有用だと判断した。なお引用箇所は、その後エロスの問題系へと続いていくが、あくまで本稿では、「救済」という問題の所在とその文脈のみに焦点を絞って取り扱う。
17. [斎藤, 2000], p. 55; Ms., AV 5, p. 5. cf. ゲルト・ブランド『世界・自我・時間——フッサール未公開草稿による研究——』新田義弘・小池稔訳、国文社, 1976 年, p. 121.

- <sup>18.</sup> とはいえ、のちの『全体性と無限』においては、こうした弁証法的な解決は一貫して棄却されることになる。なぜなら、弁証法的な思考においては、〈同〉と〈他〉が同じ水準で措定され、止揚されることで、全体性に帰着してしまうからである。それゆえ弁証法では〈他者〉の他性である超越や無限を扱うことはできない (TI, 27; 54; 158ff.; 222; 309; 334)。それゆえ、レヴィナスは『全体性と無限』においてこれまでの〈他〉の定義を「私ではないもの」「把握できないもの」という否定性の含みをもったものから、「私の理解を超越する無限なもの」「欲求 (besoin) ではなく、欲望 (désire) を向けられるもの」へと改鑄している (TI, 7; 21; 30-32; 211f. etc.)。ちなみに『時間と他なるもの』に 1979 年に新たに付け加えられた序文においても同様の反省が述べられている (TA, 9f.)。したがって、デリダが「暴力と形而上学」(1964)において、レヴィナスへの批判の一つとして取り上げた「否定性としての他」の問題は、他ならぬレヴィナス自身が既に問題に気づき、修正しているため、40年代のテキスト読解として正当なものであっても、決定的な批判にはなりえていないとみなすべきだろう。Jacques Derrida, « Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas » [1964], in : *L'écriture et la différence*, Paris: Editions du Seuil, 1967, p. 184f., etc.
- <sup>19.</sup> ミルトン・スタインバーグ『ユダヤ教の基本』手島勲矢監修、山岡万里子・河合一充訳、ミルトス、2012年、p. 280。
- <sup>20.</sup> cf. 平石善司「ユダヤ教におけるメシア理念」所収：『ユダヤ思想 2』(岩波講座 東洋思想 第二巻)、岩波書店、1988年、pp. 219-257。平石は、旧約聖書以外にも旧約外典や旧約偽典のテキストを精査することで、ユダヤにおけるメシア像を民族的・政治的「王・メシア」というグループと黙示論的終末論的メシア像を継承する「救済者・メシア」というグループとに分類しているが、この枠組はショーレムの区分を引き受けているものとみなしてよいだろう。また、N. ソロモンは、『ユダヤ教歴史事典』でイサーク・アブラヴァネル (1437-1508) が「イザヤ書」12章の注解で挙げたメシアにかんする10の要件 (1. メシアは、ダビデ直系の男系子孫でなければならない。2. メシアは、最も高い次元の預言者の才能を獲得しなければならない。3. メシアは、最も高い次元の知性の極致に到達しなければならない。4. メシアは、あらゆる物質的誘惑に打ち勝たねばならない。5. メシアは、権力や富ある者に恐れることなく反駁し、貧困による抑圧を撲滅することで、正義を効果的に追求しなければならない。にもかかわらず、メシアは、貧しく謙虚でありつづける。6. メシアは、超自然的な奇跡を起こさねばならない。7. 平和がメシアの時代に広く行き渡り、国家間のあらゆる戦争が終わらねばならない。8. 諸国がメシアを求めるだろう。つまり、メシアの名声は、あらゆる国の人々がメシアを認め、正義を求めてメシアを頼るほどのものになるだろう。9. メシアの時代において、神は、失われた十の部族を含め、イスラエルの追放されていた者たちを引き寄せるだろう。10. メシアを通して、神は、エジプトから脱出する際に紅海を真二つに引き裂いたような驚嘆すべきことと同等の奇跡を起こすだろう。)を紹介している。“MESSIAH”, in: Norman Solomon, *Historical Dictionary of Judaism*, The Scarecrow Press, 1998, pp. 265-267.
- <sup>21.</sup> Gershom Scholem, „Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum“ [1959], in: *Judaica I*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1963, S. 7-74。なお本稿では、邦訳(ゲルショム・ショーレム「ユダヤ教におけるメシア的理念を理解するために」)所収：『ユダヤ主義の本質』高尾利数訳、河出書房新社、1972年、pp. 5-60.)および英訳 (“Toward an understanding of the messianic idea”, trans. Michel A. Meyer, in: *The Messianic Idea in Judaism: And Other Essays on Jewish Spirituality*, Foreword by Arthur Hertzberg, New York, Schocken, 1995, pp. 1-36.)も参照し、引用に際しては原典頁数/邦訳頁数というかたち

で併記した。

- <sup>22</sup> [Scholem, 1963], S. 11f. / p. 9f.
- <sup>23</sup> ショーレム研究の泰斗ピアールは以下のようにまとめている。「ユートピア的 = 破局的な観点は、……以前経験されたいかなるものとも異なった、……まったく新たな世界を心に描いた。黙示的な歴史理論によれば、新しいアイオーンは、歴史的連続性の突然の断絶によって先行されるであろうし、根源的にまったく新しい律法によって特徴づけられるかもしれない。」デイヴィッド・ピアール『カバラーと反歴史 評伝 ゲルシヨム・ショーレム』木村光二訳、晶文社、1984年、p. 201.
- <sup>24</sup> [Scholem, 1963], S. 56/ p. 42f.
- <sup>25</sup> ショーレムのメシア論は、19世紀におけるドイツの「ユダヤ教科学」への批判とそれを可能にすべく推し進められた17世紀におけるシャブタイ主義についての浩瀚な研究によって培われたものであり、ショーレム自身のシオニスト的な傾向も含めて考察されねばならない。ユダヤ思想的な論点については、本稿では詳しく取り上げることができないが、ショーレムのメシア論に触発されるかたちで行われたレヴィナスによるタルムード講義「メシア的テキスト」(DL, 95-149)も合わせて研究される必要があるだろう。cf. 上山安敏『ブーバーとショーレム——ユダヤ思想とその運命』岩波書店、2009年.; 市川裕「ユダヤ教の現代メシア論——ショーレムとレヴィナスの対話」所収：『東京大学宗教学年報』第27号、東京大学文学部宗教学研究室、2009年、pp. 1-15.; Richard I. Sugarman, “Messianic Temporality: Preliminary Reflections On Ethical Messianism And the Deformation Of Time In Emmanuel Levinas”, in: R. Burggraeve, J. Hansel, M.-A. Lescourret, J.-F. Rey., et J.-M. Salanskis (éds.), *Recherches levinassiennes*, Louvain/Paris, Peeters, 2012, pp. 421-436.
- <sup>26</sup> たしかに、藤岡も指摘するように、レヴィナスはヘブライ語聖書に度々登場する「ひとはそれぞれ自分の無花果と葡萄の木陰にいる」(EE, 67f.) という表現を用いている ([藤岡, 2005], p. 217f.). この表現は、ソロモン王統治下におけるユダヤ民族の安寧や終末後の世界をあらわす際に登場する表現（「列王記」(上 5:5)「ゼカリヤ書」(3: 10)「ミカ書」(4:4)）だが、レヴィナスはこの表現を糧との幸福な関係である真摯さをあらわすために用いているのであって、復興的メシア論へと直結させるか否かは慎重に議論する必要がある。少なくとも『実存から実存者へ』におけるメシアニズムは、真摯さの世界から合目的性に支配された終末的世界へ、そしてメシア的時間へと論が進展していることから、復興的なそれを可能にするような計量的・水平史的な時間のもとでは救済できない次元を問題としていると思われる。
- <sup>27</sup> こうした論点は、第一に、註(25)で示したようなレヴィナスのイスラエル国家への態度、第二に「異邦人 (étranger)」「異教 (paganism)」という概念やそれらに関連づけられる土地の占有、土着性にかんする議論の双方と突き合わせることを求められる。cf. 藤岡俊博『レヴィナスと「場所」の倫理』東京大学出版会、2014年.; 馬場智一『他者の倫理 レヴィナスにおける異教概念』勁草書房、2012年、p. 235ff.
- <sup>28</sup> Gérard Bensussan, *Le temps messianique: Temps historique et temps vécu*, Paris, J. Vrin, 2002, p.46.
- <sup>29</sup> こうしたレヴィナスのメシアニズムは、ベンスーサンが析出した「世俗化されたメシアニズム」と対置された「時間化されたメシアニズム」と呼ばれるユダヤ・メシアニズムのもつ特徴(予期せぬもの・瞬間性・行為の緊急性)に合致する。cf. [Bensussan, 2002].
- <sup>30</sup> レヴィナスの連続創造説への注目は、すでに「捕囚手帳」において確認できる (E1, 60). 本稿では、『実存から実存者へ』の記述に従い、デカルトによる連続創造説のみを扱う

が、のちにレヴィナスはヴォロズィンのラビ・ハイームによるユダヤ教的な神による連続創造にも言及している。ラビ・ハイーム『生の魂』にあてた序文を参照。cf. Emmanuel Levinas, « Préface à Rabbi Hâim de Volozine », in: Rabbi Hâim de Volozine, *L'âme de la vie*, traduction et commentaires par Benjamin Gross, Paris, Verdier, 2006, p. IX.

31. 「…[私の]生涯のすべての時間は、無数の部分に分割されることができ、そしてそれらの部分[ども]の一つ一つはそれ以外にいかなる意味でも依拠していないからして、少し前に私があったという、そのことから、何らかの原因が私を言わば再度この瞬間に創造する、言い換えるなら私を維持する、というのではないかぎり、私は今なくてはならぬということが、帰結しないからである。というのは、時間の本性に注意する者にとっては、[次のことは、すなわち]任意の事物を、それが[時間的に]持続する[その時間の]一つ一つの瞬間において、維持するためには、このものがまだ存在してはいないとした場合に、これを新たに創造するために必要であるのと同じ力と活動が必要である、という[その]ことは、分明であって、そうすると、維持が独り視点の上でのみ創造と相異なるにすぎないことも、また自然の光によって明瞭なものの中の一つである[ということに、つまりはなる]からである。」通例に従い、アダン・タヌリ版の頁数を表記したが、上記引用はすべて所雄章による翻訳である。デカルト『省察』所雄章訳、白水社、1991年、p. 162f.
32. cf. 米虫正巳「『私の存在』と連続創造——デカルトの「連続創造説」所収：『カルテシアーナ』第13号、大阪大学文学部哲学哲学史第一講座、1995年、pp. 99-126.; 吉田健太郎「デカルトと連続創造説：作動原因のデカルト的理解に向けて」所収：『愛知教育大学研究報告 人文・社会科学』第49号、2000年、pp. 33-41.
33. Jean Wahl, *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes* [1920], introduit par F. Worms, Paris, Descartes & Cie, 1994, p. 67-70; 77f.; 92.
34. [吉田, 2000], p. 34.
35. Daniel Garber, *Descartes' Metaphysical Physics*, University of Chicago Press, 1992, p. 269; cf. [吉田, 2000], p. 34.
36. このような議論の運び方は、フッサール論である「志向性と感覚」(1965)にも見出される (EDE, 216)。とはいえ、両者の間には18年もの隔りがあり、註(18)で指摘したように(他)概念そのものの変容も考慮に入れねばならないため、本稿ではレヴィナスが言及している「連続創造説」に即して「他性」を考察した。
37. 本稿で中心的に取り上げた「メシア的時間」と「連続創造説」は、それぞれ『全体性と無限』においても語られることとなる。メシア的時間は、序文において終末論と結びつけられ、さらに第四部の最終部分において再び登場する (TI, 6f.; 318)。連続創造説は、「現実とその影」においてはじめて詳述される「作品 (œuvre)」概念と結びつくことで、歴史批判という重要な時間論の主題を形作ることになる (TI, 48; 51; 253)。cf. Yotetsu Tonaki, « Question de l'œuvre chez Emmanuel Lévinas », 所収：『フランス哲学・思想研究』第13号、日仏哲学会、2008年、pp. 118-127。加えて、持続した時間を拒絶する態度は、ベルクソン批判という仕方で結実することになる。cf. 平岡紘「時間における連続性の断絶——レヴィナスにおけるベルクソンの持続批判をめぐって——」所収：『フランス哲学・思想研究』第15号、日仏哲学会、2010年、pp. 123-131。

† 本稿は、2014年1月に慶應義塾大学に提出された2013年度卒業論文「レヴィナスにおける初期時間論の形成」の一部を加筆・修正したものである。