

レヴィナスの倫理化された歴史意識

曹 堅

【要旨】本稿は、科研費研究「現代ユダヤ人の歴史意識についての研究」の一部である。筆者が読んできたレヴィナスの著作における歴史に関する論説、およびリチャード・コーエン (Richard A. Cohen) やカトリヌ・シャリエ (Catherine Chaliel) といった学者のレヴィナス研究をもとに、レヴィナスの帰属する西洋思想やユダヤ思想を背景としながら、歴史を倫理化することについての彼の理解を整理検討する。とりわけユダヤ律法の解釈行為が、彼の歴史理解の中心的な内容になっていることを明らかにする。

【キーワード】レヴィナス、歴史、ユダヤ律法解釈

一、前言

レヴィナスの哲学は倫理学である。それに従って、彼の歴史に対する見方も倫理的な次元にある。レヴィナスによれば、人々に真に平和と救いをもたらす歴史は、自我が絶対的な他者に対する責任において打ち立てる「聖なる歴史」である。本稿

は、彼のこうした見方の思想的源泉を紹介する。まずは西洋の伝統的な歴史の見方がレヴィナスに再考する機会を与えたこと——その中には、フッサールやハイデガーらの観点が彼を啓発したことも含む——を紹介し、次にはローゼンツヴァイクらのユダヤ人思想家の生命に関する体験について述べ、最後にユダヤ律法の精読と解釈行為、とりわけ「タルムード」が、彼に例証と最終的な回答を用意したことを論じる。

二、西洋の伝統的歴史観に対するレヴィナスの 応答

西洋における存在論の伝統が尊ぶのは公然たるめざましい歴史であり、これは西洋の美学伝統に基づいている。なぜなら古代ギリシア人はつとに外在的な表現を尊重していたからである。めざましさと文武の功績のまばゆさは、人々の美に対する感性に合致している。それゆえ、人々が規範とする歴史とそのエクリチュールは、理性的で、実在的で、記録され流通することが基準となる。教材と同じように、人々がそれを学びそこから経験や教訓を汲み取ることができなければならない。レヴィナスの歴史に対する理解は、西洋のこうした美学伝統と真つ向から対立する。後者においては、人々は美的感覚について、道徳的責任を感じたり義務による制約を受けたりしなくてよい。それに対してレヴィナスは、倫理が歴史の観念に決定的な作用を及ぼすことを強調する。倫理は秘匿と関わるため、それを開くことも極めて私的な次元に属する。したがって、倫理の栄光も〔従来考えられてきたような歴史と〕完全に異なるものである。その光——創世の初日の光、太陽が作られるよりも前の光——は、人間の理性や公衆の視線とは全く異なるものによつて輝く¹⁾。

こうした倫理化された歴史の観念によれば、この世界で最も

重要な出来事は外部の人に知られることのない遭遇や倫理的関係から生じるものである。つまり、レヴィナスの言う「聖なる歴史」(sacred history)は、王侯将相たちの歴史よりもいつそう深い意味をもつ。言い換えるなら、人に知られることなく、寡婦が大事にされ、孤児が扶養され、よそ者が受け入れられるなら²⁾、その時こそ、この世界の深く、重大で、真なる歴史が発生する。これらの出来事は記録されえない。なぜなら人の魂や核心となる道徳は外に対して公然と現れるものではないからだ。こうした道徳や公義のふるまいは、公然とした目的から出てくるのではなく、他者に対する自己の責任から出るものであり、それでこそ人間性の輝き、「聖なる歴史」の輝きとなるのである。哲学の任務は、公然たる歴史、歴史書に記された歴史に限定されるものではなく、実証性に乏しいがより深い歴史や人間性の実現に向けていつそう傾注されるべきである。哲学を倫理と解釈してこそ——存在の只中に倫理を現し、人類学によつてではなく倫理学に基づいて人間を理解してこそ——この深く、重大で、真なる歴史と釣り合うことになる。人間は単純な生き物でも理性の範疇におさまるものでもなく、道徳が影響を生み出す時と場所においてこそ人がなぜ人なのかを示され、真の人間の歴史は人間性によつて決定されるということが示される。人間性は既に定まったものではなく、成就するもの、貢献するもの、昇華するものである³⁾。

レヴィナスにとっていわゆる真の人間の歴史、倫理道徳は、

実在として姿を現しうるが、実在を超えるもの、超越的な性質や要因を具えたものである。それは実在が現前を超出することであり、上から降りてくる呼びかけであり、自己の利益を超えた選択の要求に従うこと、したがって非理性的で非論理的なものである。道徳の次元におけるこうした崇高、昇華、服従は、古代ギリシアの幾何学や対数のように計量や予測に供されるものではない。これらが示すのは、一種の超越的な「痕跡」(trace)であり、レヴィナスの言う「隔時性」(diachrony)である⁴。こうした隔時性は、「歴史において歴史を超え出ること」(beyond history in history)であり、道徳的な自我が今ここで人間性において成就し、貢献し、昇華することである。そのため道徳的な自我も本質的にはユートピア的なものである——ここから彼方へ赴くとともに、ここが既にして彼方である。レヴィナスによれば、「聖なる歴史」が超越的でユートピア的性質をもつために、道徳的自我的実現は必ず桎梏からの解脱、自由の獲得でなければならない。

それに比べて、西洋の伝統的な歴史観念における自我は隷属化されている。権力政治によって隷属化され、実在の只中に限定され解脱できない。別の面から言えば、自我の本来的な独立性、すなわち個性と特殊性は、西洋の伝統的な歴史観念の同一性と全体性の文脈においてなおざりにされてきたのである。『実存の発見』における「自我、時間、自由」の部分において、レヴィナスは、フッサールの志向性と自由の理論についてのあ

る見方に同意している。すなわち志向性とはまさに自由の完成であり、思考とは自己が自由を公然化する場所であり、意味を生むことがまさに自由を体現することだ、という見方である。レヴィナスは、意識が一次的に自己を構成する場面において、自由と意味との交差がとりわけはっきりし、さらに時間と歴史の関係が緊密になると考えた。彼は、フッサールの形而上学に対する基本的な姿勢を次のようなものとして考えた。「精神は意味と思惟との内密性であり、知的活動の自由である。時間がこの自由を成就する。時間は精神に先立って存在するのではないし、自己を自己と無関係な歴史に関わらせるものでもない⁵。」このことは次のことを意味している。歴史は意識を覆い尽くすものではなく、歴史の時間は構成すると同時に構成され、真の自由とみなされる意識は歴史によって作られると同時にその歴史を作っているものであり、真の人間の自由は、「歴史を審判する」(judging history)ことのできる自由である⁶。レヴィナスは後期においてさらにフッサールを乗り越え、道徳を上記のような思想に入れ込もうとしている。「我々は、道徳的意識の名の下に、人間に歴史を裁く権利を賦与しなければならず、匿名のものとしての歴史に裁く権利を賦与してはならない⁷。」つまり、倫理的な視点に立ってはじめて、道徳的自我がなぜ意味を生む精神活動において自由を獲得し、真の歴史を作り出しうるかを理解することができるのだ。

レヴィナスによれば、倫理的な視点から歴史を分析すること

が優先され必然的でもあるのは、それが他者の概念に関わるからである。「たとえ私が歴史の外に立ちえないとしても、私は確かに他者のうちに歴史に関する絶対的な一点を見いだす——他者と融合することによってではなく、他者と語り合いつつ、この一点を見いだすのである。歴史は歴史の断層によって徹底的に変形され、裁きはこの時にかぎって発生する。一人の人間が真に他者と接するとき、人間は歴史から逃れ出ているのだ⁽⁸⁾。」つまり隷属した人間の歴史から抜け出て、「聖なる歴史」に入っていくのである。この断層は自己と他者との絶対的な異質さにほかならない。真に他者を認識したならば、この断層は上述した道德の次元における崇高、昇華、服従に空間とチャンスを与える。なぜならこの他者の形而上学、倫理的形而上学（絶対的な他者に関わる形而上学）は、存在論に先立ち、この他者こそが我が身を置く歴史を裁くことができるからである⁽⁹⁾。

レヴィナスが他者の絶対性を強調するのは、ハイデガー思想から何らかの啓発を受けたからである。ハイデガーは、伝統的な認識論の意味での自己の現前、自身の確実性を否定し、別の場所、すなわち大文字の存在 (Being) から出発し、意味の賦与や実現について存在の言語で表現し、「真理の本質」を探し求めた。ハイデガーにとって、真の現前は、存在をいっそう具えた存在（真の存在、あるいは突出した存在）であり、存在がそこから去りつつある表出（表象）ではない。世界のさまざま

な存在はこの世界を超越した存在のさまざまな写像であり、哲学とは、さまざまな表象を超越した真の存在を探求することである。ハイデガーはフッサールを基礎として、世界をあらためて思惟の中に導き入れたが、その際、明らかに人から出発するのではなく、大文字の存在から出発したのである。

ハイデガーはさらに、言語の中に隠された形而上学を通して理解し思考することを提唱した⁽¹⁰⁾。思惟は耳をそばだてること、すなわち大文字の存在の言語を求める。彼はこの世界の歴史の来し方行く末から、歴史が言葉の中に保存され現出されうると考えた。したがって存在論も、静かに耳をそばだて妨害がなかったことに感謝することから始まる。こうした傾聴は他者に対する傾聴でなくてはならず、別の自己を傾聴することではない。ハイデガーによれば、こうした傾聴の過程において、意味の生成は構築する方（大文字の存在）と構築される方（個人）との相互作用と介入によってなされる。ハイデガーは、より具体的な文脈において、すなわち個人の有限な生命、存在、それに歴史的時代に即して、こうした相互作用について語っている。それに対してレヴィナスは一九五一年に次のように応答している。「現在の存在論の偉大な変化は、偶然性を知的活動そのものとして捉え、知性の外で発生した事実だとしなないことにある⁽¹¹⁾。」

レヴィナスからすれば、ハイデガーが自己の任務と世俗の道德とは無関係だと述べているにせよ、伝統的哲学が終わりを迎

え、真の思考に向き合うべき状況において、その任務自体が一つの倫理であることは明らかだ。この世界に最も必要なのは、一種の責任であり、それがそうであることに對する関心であり、放牧、放下 (Gelassenheit) である¹²。他者としての大文字の歴史は、人との関係において実際すでに倫理的関係を構成している。両者の間の交流や対話は、言語の伝達や傾聴に反映され、内心の独白のような真の意味での対話ではない対話とはずいずい別物である。独白のような対話は西洋の伝統的な哲学の特徴であった。対象としての他者を欠いた傾聴に對して、ブーバーは後にこう指摘している。「一人の人における別の自我が内心からの声に応答すると、独白はみずからを対話とみせかけ、その都度新しい発見があるように仕向け、『呼びかけ』られたり『傾聴』されたりしていると完全に思い込むかもしれない。しかしながら存在の沈黙が超克できず、存在論の範疇がもはや現実に適用できなくなると、荒涼とした最終的な孤独のみが残る¹³」。

個性性と他者との共同性とに関心を有することで、必然的に、レヴィナスの歴史化された歴史観念は、個人と社会の両方に配慮するようになった¹⁴。西洋の伝統的な歴史観念と異なり、レヴィナスは、意識の主体に對してなされるあらゆる全体的あるいは同一的な歴史化を免れている。レヴィナスの思想における倫理的な次元の基礎になっているのは、道德的主体の能動性と受動性に関わる、主体本来の独立性である。大文字の存在の声

を傾聴するというハイデガーの考えを基礎としながら、レヴィナスは出発点を別の他者、他人に転換した。主体と他者との絶対的な異質さから世俗の倫理道德を議論してこそ、はじめて成果があがるのであり、他人としての他者との出会いによって、はじめて個人の意識は道德意識に位相を変えることができる。道德意識は他人の不安に面と向き合うこと、意識に潜在する破壊力や他者を傷つけることに對して恥ずかしさや疚しさを感ずることから始まる。他者の顔に對してこれは意識の外で応答するよう道德が求めることであり、とりわけ「汝殺すなかれ」が「自然的」主体に向けられる場合がそうである。これが意味するのは、道德意識が一種の原則となり、意識的に関心をもつことや他者に応答することの一つの形式となるということである。レヴィナスが意識を道德的側面から見て、意識のこうした責任感を取りあげるのは、それが外来的で非意図的だからであり、フツサールの志向的意識に特徴的な意味付与の内的循環を超越しているからである。また一方でレヴィナスは、ベルクソンの影響から、最も深みに降りた関心は、ある完全な受動性に関わると考えた。なぜならこれは他者に對する応答であるからだ¹⁵。

このように様々な源泉をもったレヴィナスの倫理道德についての理解は、ガダマーの「歴史の効用についての意識」(Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein) や「歴史が自己を理解する範囲内での効果」といった観念と似た点が多数ある¹⁶。ガダ

マーはこう述べている。「我々が歴史意識を歴史的地平のもとに置くといっても、歴史の過ぎ去りを我々自身と何の関係もない見知らぬ世界に入れてしまうことではない。それは、見知らぬ世界とひとつになつて、内から外に向けて、現前しているものの境界を越えて、我々の自己意識の歴史的深みを包み込む大きな地平を作ることである。したがって実際には、歴史意識が自分のうちにもつているものすべてを包み込む、ただひとつの地平があるだけなのだ¹⁷。」こうした「ただひとつの地平」は、まさに、我々一人一人と外部の一人一人の他者とをつなぐ地平である。

レヴィナスにとって、絶対的で超越的な他者としての他人に関心をもつことは、宗教や神に対する否定を意味するわけではない。彼の崇敬する「成年者の宗教」では、自己と神との関係は、他人との道徳的な関連の中で発生する。他者が引き起こす善なる欲望や、他者が引き起こす正義の欲求は、歴史の中における神の現前を示している¹⁸。神があらゆるところに存在することは、もっぱら人間関係を通してのみ示されるのである¹⁹。「人から離れば、神の〈知識〉が生まれるはずがない。」他人との出会いの中で自己の道徳がリセットされるが、全人類を救済するという正義の要求があつてはじめて、そのリセットが、神が企て実施する救済のための有効な道筋となる。これは神を人まで下ろしてくることではない。「他者は神の受肉ではなく、他者の顔が神の顕現がなされる高みを現出するのだ²⁰。」

レヴィナスは、人間の意識が人間の社会性によらずに直接神から道徳的な命令を獲得するといった考えを、まったく認めなかった。西洋の歴史上で、とりわけ二十世紀に、直接的にただ神から得た指図のみによつて生み出されたいかなる思想も、レヴィナスは偶像崇拜として退けた²¹。彼はこのようなかたちでの神との分かち合いは不可能だと考えた。そうした考えは「神性に対する否定」であるのみならず、他人との出会いや倫理的関係をも否定してしまう。そのためレヴィナスはキルケゴールの言う「逆説的倫理」のような神の思想にも反駁し、キルケゴールの「縛られたイサク」(Aqedah)の話の分析について次のように応答している。「自分を人間の倫理的秩序に連れ戻す声を聞くためにアブラハムが耳を貸すことこそ、このドラマのハイライトである²²。」人が正当な道徳的主体であれば、すなわち人が自分の主体とは他者のすみかであり、「人は存在の中の突破から生じる」ということがわかつてさえいれば、神は歴史の只中に参与するだろう。このようにしてはじめて人々は神とその意味について、あるいは神と歴史の関係について新たに思考し、その歴史における人間の意志の役割について考えなおすことができるだろう。またこのように神を考えてこそ、同時に神やその歴史に関するその他のユダヤ教の概念、イスラエルが神の選民であるといった考えも、正しく理解し受け取ることができるだろう²³。

しかし過去においても現在でも、学界で主流なのは依然とし

てスピノザを継承する聖書に対する歴史的な研究方法である。スピノザは、聖書の作者が出来事や状況に対してどのような考えをもっていたのか、彼らが神やその行為をどのように想像していたのかを解釈しようとし、こうした歴史的、内在的観点から聖書を読解した最も早い哲学者である。その前提となるのは、言葉や文が一度過去に記録されると、それらを解釈するには、過去の時代背景（私たち現在のものではない）に頼らなければならぬということである。スピノザにとつて、モーセの法は特殊であつて、普遍的に妥当するものではない。それは歴史性を帯び、実証性を帯びた法で、永遠性をもった法ではないのだ。したがつて、スピノザはユダヤ人であつたが、彼の思想は理性と宗教の二元対立の上にとどまり、西洋の伝統思想の陣容に加わっているのである。スピノザにおいては、科学と理性こそが倫理なのだ。宗教と神学は、彼の理解に基づくならば、一種の権力政治であり、功利性と真ならざるものがはびこっているが、理性と異なるこうしたものは隷属的なものにすぎない。スピノザの『神学政治論』は、宗教を一種の政治に、力関係に降格させ、意味の付与と真理の探求とを分離する人為的な操作におとされたのだ。一方レヴィナスは、こうした二分法の対立を拒否した。理性と啓示だけでなく、理性と想像、理性と感情、さらには理性と意志との対立をも拒んだ。レヴィナスは『タルムード』の読解から小さな道を切り開き、理性とあらゆるユダヤ律法の解釈との間に、また理性とこうした解釈の倫理的な高みと

の間に、両者の融和を見て取ろうとしたのだ²⁴。

レヴィナスにとつて、こうした解釈の基本的な次元としてあるのは「審判の歴史」であり、ボヤーリンが、「今この要求や願望という視点で他者の実践を審判しようとする」とともに、彼の時の彼方の他人を超えて自分で具体的な審判を下さないようにする」と述べているのに類似する。これはまさしく、ここ二十年流行しているアスマンの「記憶史」(mnemohistory) 理論ではなしえないことである²⁵。記憶を考察の対象とするこうした歴史研究法が着目するのは、何らかの記憶された過去であり、解釈の権利は勝利者に帰属する。真理は権力政治にすぎないのである。アスマンは、歴史実証主義のように神話と歴史を区別しようとしてもしていない。アスマンは言う。「記憶史は伝統の神話素を分析し、それらに秘められた意図を明らかにする。」また次のようにも述べている。「過去は蓄えられるものではなく、常に加工され媒介されたものである。こうした媒介は、ある所与の現在に生きるある所与の個人や集団が置かれた意味の枠組や要求に左右される²⁶。」ここで言う「意味の枠組や要求」によつて、真偽正誤を区別することはまったく不可能である。なぜなら歴史的であれ、神話的であれ、また記憶によるものであれ、自己の意識と無関係で、まさしく「彼の時の彼方の他人を超えて自分で具体的な審判を下す」ことであり、対話や交流を、そして倫理的基盤を欠いているからだ。ここからまた、アスマンがなぜ単純な聖書批判を拒絶すると同時に、あらゆる

道徳基準を拒絶するかも説明される。以上のことから、西洋の伝統哲学と歴史観念がどれほど深く根を張っているかを見て取ることができ、レヴィナスの倫理化された思想が現実的な意味をもつことも見えてくる。彼は一貫して、現実それ自体は道徳に基づくのであって、解釈は科学でないと同時に政治ゲームでもないと考え、真の事物を理解しようとし、道徳的責任や義務の重要性をおろそかにしないように務めていたのだ。

三、ユダヤ教およびユダヤ思想家の歴史観念に 対するレヴィナスの応答

ユダヤ律法解釈における「審判の歴史」という基本的次元と、二元対立の否定という特質とに言及するとき、我々はレヴィナスがユダヤ人として身を置いたユダヤの伝統に立ち返る必要がある。近代性の挑戦に対応する際、ユダヤ文明は抵抗なく、政治経済と科学の近代化を完成すると同時に、伝統的宗教や信仰が試練を経ながらも創造力と活力を保っている。その原因は、ユダヤ教の伝統自体が開放的で多くのものを受け入れる気質を有していたからである²⁷。こうした気質は、ユダヤの律法が読者に対して解釈の伝統を開いていることによく表されている。この伝統は二十世紀のレヴィナスの時代にあつて、彼がユダヤ人ならびに全人類の歴史を理解する道筋ともなった。この点で彼は、同時代のユダヤ人思想家であるローゼンツヴァイク

ともかなりの親近性を有している²⁸。

ローゼンツヴァイクは、個人の真理となりうる真理を探究し証明しようとした。彼は神学と自分の生とを結合させ、神学的な生命体験をした。またユダヤ律法を学ぶ活動においても、同じような生命体験をした。そのため彼は、歴史に大文字の絶対的な (the Absolute) ヘーゲルの野心を探し求めることに強く反対した。一九一〇年に親戚に宛てた手紙の中で、彼はこう書いている。「我々は歴史の中に神を感じ取ることを拒絶する……我々は神を歴史全体に感じ取るのではなく、一つ一つの道徳的行為の中に感じ取る。なぜなら、もし神が歴史全体にいれば、なぜなお神を必要とするのだろうか。」ローゼンツヴァイクによれば、もしヘーゲルのように歴史において神を解釈する観点に立つなら、我々がなすのは歴史の終結を待つことだけであつて、道徳の面で自分を変えていく必要はない。ローゼンツヴァイクの思想においては、倫理道徳も決定的な働きをしてるのである。

ローゼンツヴァイクは、歴史批判の立場から聖書を研究する西洋の伝統にも反対した。なぜならその場合、聖書は神について我々に向けて語ることはできず、我々の生を変える真の力を失ってしまうからだ。つまり、言葉が最初から最後まで純粹な經典であれば、神も人間も互いに相手を失ってしまう。すべてが沈黙してしまうのだ。歴史は我々に神に關することを何も教えずに沈黙してしまうのだ。歴史はこれから生じる出来事についていかな

る神聖な意味も解読できなくなり、我々が自然に神を感じたり目の当たりにしたりできなくなってしまう⁽²⁹⁾。実際、聖書において神と個人は出会って対話することができているが、こうした出会いは個人が道徳的主体になる時に生じる。一人の人間が聖書の言葉に彼自身の声を与えねばならず、そうすることによって新たに生き生きとした仕方それぞれの言葉を聞き、意味と味わいを与えることができるのだ⁽³⁰⁾。こうしたことが生じる時、人は心の深いところで影響され、「時間の限界の中で永遠を経験する⁽³¹⁾」。聖書の言葉に耳を傾ける人は、自分が命を失おうとするとき自分を救う。耳を傾けなければ、自分に命を与えているものを捨て去った時に、命が突然失われてしまう(エゼキエル 18:25-8)。今日の人々はとりわけ聖書に耳を傾け、聖書を迎え入れ、それが自身の生を導いてくれるようにしなければならない。

ユダヤの律法の解釈について、ローゼンツヴァイクはこう説いている。「ユダヤ教を指導する者の任務は、公的に敬われている慣例と個体との間に感情的な紐帯を新たに打ち立てることであるが、それこそ人々がかつて失ってしまったものなのだ⁽³²⁾」。「ローゼンツヴァイクが『救済の星』において記しているように、ユダヤの民族はトーラーと礼拝の生活にしっかりとつながること、歴史によって離散を強いられずにすむ。トーラーの言葉が意味をもつのは、それによって暮らしている民族がそれを学び語るからである。それはこの民族によって身体のみ

ならず精神を通して伝えられ、それゆえ新しく来る者に力と希望を与える⁽³³⁾。実際、ローゼンツヴァイクもユダヤの律法の解釈行為を、個人の礼拝、感情、歴史、それに救済の希望と密接に結びつけている。

ユダヤの律法の解釈は、レヴィナスの宗教概念においても同様に中心的な位置を占めている。なぜならユダヤの精神は徹頭徹尾解釈的なものだからだ。まず、宗教的真理、すなわち人と超越の位格との関係についての真理は、解釈によって明らかにされる真理である。次に、「タルムード」がなければ所謂「ユダヤ」の聖書はない。トーラーと不可分とされるラビの解釈は、理解と道徳を結合させる智慧である。スピノザは、最新の科学の名のもとに聖書の中のイスラエルの歴史やその啓示を永遠に葬り去るために、解釈を啓示に対する悪意ある操作や歪曲と見なした。一方レヴィナスは、解釈こそが啓示に対する啓示であり、解釈と啓示は不可分であると考えた。預言者の伝える言葉は、啓示に対する啓示であり、つまり解釈は開放的で、永遠に終わりのないものである⁽³⁴⁾。

「私は誰か」という問題に対し、ローゼンツヴァイクの『救済の星』は、人々が神と問答すべきであると考えた。レヴィナスはその観点を発展させ、聖書に対して独特の応答を行った。『全体と無限』でも、そのキーワードは「声」と「エクリチュール」であり、いずれも問答や解釈と密接な関係を持つ。レヴィナスにとつて、「ユダヤ人文主義」あるいは「聖書人文主義」

としてのユダヤ教において³⁵、解釈は人間のためのものなのであった。解釈としての智慧が語っているのは、真の人間の言葉であり、人間自身の状況にぴったりと当てはまり、規定的な啓示や道徳的要求、義務や責任に満ちあふれたものなのである³⁶。解釈の根本は、人に向かい合うものであるとともに、超越者に対する敬服であり、この敬服によって解釈は、こうした根本を欠いた聖書批判のように浮薄に流れずにすむのである。こうした考えもローゼンツヴァイクを受け継ぐものである。これにより、レヴィナスは、キリスト教原理主義の表面的な聖書読解を拒絶しただけでなく、また自由主義神学による幼稚な聖書批判をも非難した。レヴィナスによれば、解釈は聖書の物語が神の神話に陥ることも人の神話に陥ることも拒むものでなければならぬ。前者は超越性にのみ、後者は人文性にのみ目を向けるもので、いずれも深い意味を有する過去を脅かしてしまう³⁷。

ユダヤ教において、聖書に記された古代イスラエルの歴史の記憶やその中の出来事に対する意味の伝承は、宗教儀式の中でも培われた。そして解釈はこの両者を新たにこれらの出来事の編成に取り入れ、伝統の指導と圧力のもとで具体的な歴史の委託が成立した。内在的なものと外在的なものが交錯し、テキスト、読者、歴史、超越の四者の弁証法的な相互運動が成立したのである。成文法あるいは口伝の律法の学びは、ユダヤ教においてはそれ自体祈祷等の宗教儀式の行為に類似するものであった。これらの儀式において、各人はそれぞれ独自に神を経

験し、公開の場面で他人から察知されることなく神を内化する経験をする。聖書批判とは異なり、律法の学びは、たとえどんなに難解で事実としてありえないような経文であっても、読者に自己変革や格上げや励ましを経験させる。したがって、学びの目的は、決して学習した思想を単純に別の実践に移すことにあるのではない。学びそれ自体がある種の実践なのである。「タルムード」は海に喩えられるが、その中のびのびと泳いだりもがき苦しんだりする学び手にとって、「タルムード」を学ぶことは、その海に徹底的に精神と知性を浸すことである³⁸。レヴィナスは次のように書いている。「『学び』はまさに神との協同、連帯、連合としての価値をもつものである。神の意志はただ具現化されていなくとも、トローラーに書き込まれている³⁹。」したがって、解釈は「証し立て」なのであり、解釈者の存在を証し立てることである。なおかつ、この証し立ては、基本的にはある種の倫理的な証し立てである⁴⁰。

解釈にはきわめて根深い規定的次元があり、歴史や人為的に形成された倫理の伝統と結びついている。したがって、それは必然的に存在と選別に関連している。歴史を貫く伝統読解を通してこそ主観が発現しうるのであり、直接本文から啓示を受けたという口実で聖書注釈の伝統をないがしろにすることは、誰にも許されていない⁴¹。伝統は、過去が現在を更新し、新しい未来を切り開いていくという漸進的な歴史の弁証法に対して、ある種の取り締まりの場を提供している。解釈は、テキストと

読者、そしてそれ以前の悠久の解釈の歴史を呼び覚まし、三者を結びつける。ローゼンツヴァイクはかつて次のように書いていた。「ヘブライ語を読むことは、この言語の遺産をまるごと受け取る準備をしていることである⁴²。」ヘブライ語聖書の中のあらゆる語彙が互いに呼応するように、あらゆる解釈も呼応し合っているのだ。レヴィナスは「人はその歴史に属するのと同じ仕方ですその書物に属している」と言っている⁴³。

解釈という行為は、ある特殊な時間構造に依存しながら、それを作り出してもいる。すなわち、一つは起源よりも更に過去の過去、つまり「追憶しようのない」もの、もう一つは予測よりも更に未来の未来、つまり「救世主の時代性を帯びたもの」で、それにより「歴史の中で歴史の超出」を実現している。ある博学の正統ユダヤ教徒が聖書を読むとき、彼は無数の聖書解釈の悠久の歴史というプリズムを透かして見ていると同時に、まるで初めて聖書を読むかのようにである。「太陽の下に新しいものはない」の意味は、すべて新しい物事は何かの更新であり、すべての更新は新たな始まりであり、同時に新たな過去になること、あるいは過去の新しい道なりとなることである⁴⁴。解釈はまさしくこのような更新なのだ。解釈を通して、不断に突破と更新を続ける人類の伝承の全体に対し、智慧は内在するともに超越するのである。そのためレヴィナスは言う、「これこそ科学と歴史に対して叡智が永遠に先行する理由である⁴⁵。」同時に、解釈の時間構造はまさに倫理の〈今〉性、すなわち

一方ともう一方、「私」と「汝」が出会う〈今〉性である。これこそが、解釈がまるで初めて聖書を読むかのような行為である理由である。不断に関わってくる他者の他者性に含まれる倫理的な要求が、予期できない未来、自分の企図よりも更に未来の未来を切り開くように、解釈の時間構造は、自らの帰納と演繹よりも深く自己に潜入する——自己がどれだけ受動的であっても、自己と責任の関係はその分いっそう鮮明になる。還元できない他者の他者性が共通性に引きずり下ろされるとき、暴力は不可避となる。言葉はまさに他者との出会いと平和を媒体するものである。この平和は普遍的な共通性を意味するのではなく、他者に対する倫理的応答なのである。この点において、テキストは一人の「汝」になりうる⁴⁶。

以上、レヴィナスの倫理化された歴史について論じ、解釈の人文的特徴、超越に対する敬服、儀式的属性、規定性の次元、時間構造などについて言及してきたが、いずれも存在論における聖書の重要性を示している。レヴィナスは、「書物は我々人間のひとつの存在様態である」と考えた⁴⁷。このようにユダヤ民族と聖書とが同じ構造をもつ関係にあるのは、「聖書によって照らされた他人の顔の表出」を通して聖書が意味を生み出す一方、読者の側では聖書の意味に関する新しい解釈をきわめて多く呼び起こすからである。聖書における言葉は、必ず一人の人間が別の人間に向かって生き生きと語り出されたものであり、聖書の一行についての新しい解釈は、必ず他の人とともに

語っているときに発見されるものである。聖書を文献だと誤解する人がいたなら、その人は生きた言語、あるいは「語ること」を忘れ、主題化された言語、あるいは「語られたこと」(the Said)で満足しているのだ⁴⁸。聖書の存在論上の特徴を見失っているために、今日の我々の注意力では、ますます「へことば」道(He Word)の神聖な響きを感じることができなくなり、それを言語学的な組織に還元し、ある種の科学で理解しようとしてしまっている⁴⁹。」

ユダヤの律法解釈という哲学的方法は、ただ通常そなわっている具体的な視覚と沈黙の特権——本質に関わる特権——だけを声の現象に服従させることである。声、あるいは他者の顔としての声のもつ主な意味として挙げられるのは、静止した名詞ではなく、時間的なまたがりをもつ動詞であり、応答をまつ私の召還であり、「語ること」である。声を聴くことは、時間が我々の言語に介入することであって、我々が語られた現下の内容で満足することを阻止する。声はまだここにはない事物の現前であり、私が自分の一部として迎え入れることができない事物の現前である。こうした方法は他者にすべての「栄光」を与える。「栄光」は、ヘブライ語での意味によれば、私が自分に取り入れることができないものの重さであり、私に呼びかけながら姿をみせない超越性の重さである⁵⁰。

聖書の存在論の特徴である超越性と永遠性は、同じ構造をもつ人々に望みをもたらす。これは、確実で、実証的で、他人に

伝達可能な知識には基づかない究極の希望であり、人知を超えたものであり、人が自分の限界を超えようということを意味している。聖書では、こうした希望は、まずは神がアブラハムに与えた約束を通して与えられる。すなわち、ユダヤ民族と地上のすべての民族がよりよい未来をもちうるとされる。この未来はメシアニズムとしても描かれる。この約束に基づいて、預言者たちは、人間の歴史は定まった運命ではなく、我々の神の約束に対する同意に基づくことを強調している⁵¹。しかしながら我々は、我々自身を変え、ことに同意しなければならない。もしそうしなければこの麗しい未来は永遠に訪れないだろう⁵²。言い換えれば、神によって許されたカナンの地で暮らしたいと思うなら、民数記の第二代のイスラエルの民のように、人はまずこの樂園に入るのにふさわしくならなければならない。希望は幸運を期待することではなく、約束もまた、カントやヘーゲルの言うような、歴史の中で必ず成就するものを意味しているわけではない⁵³。もし約束が必ず成就するなら、修復できない過去は最後には忘れられてしまうだろう。「希望の真の目標は救世主であり、救済である」、レヴィナスが救世主についてこう語るとき、彼はそれを「慰める者の愛撫」と結びつけている⁵⁴。『タルムード』において、「慰める者」は確かに救世主の名前の一つであり、レヴィナスはそれを人間の主体的な使命だともなしている。

ユダヤのラビであるナフマン (Nachman) は『タルムード』

実、存在と超越とをつないできた。レヴィナスによれば、ユダヤ律法の解釈行為によって証し立てられた倫理化された歴史という考えは、一種の宗教的人文主義であり、真の人文主義である。なぜなら、こうした人文主義があれば、人間性の公開性と私人の次元が同時に尊重されるからであり、それはちょうど神の公現と秘められた顔が同時に尊重されるのと同様である⁽⁵⁷⁾。『詩篇』にはまさに、「あなたたちが今日彼の語ることを聴くことを願う」(詩 95:7)とあるが、ここにはレヴィナスの言う倫理化された歴史意識によるすべての要求が示されている。すなわち、聖書に向き合い、常日頃一人で耳を傾ける準備をしていなければならない。なぜなら、その人を呼ぶ声をいつ聴けるかは永遠にはつきりとはわからないからである。これが選ばれる方式なのだが、声の呼びかけに答える前には、誰も選ばれることはないのである⁽⁵⁸⁾。

(志野好伸訳)

(訳者附記 既存の日本語訳がある場合は、これを参照しつつ、原文の中国語に従って適宜変更した。)

注

(1) ラビのエラザール (Rabbi Elazar) の経書解釈によれば、初日の「光」は太陽から来る光ではなく、トーラーから来る光で

あり、肉眼では見えない光である。しかし、人はそれによって、世界のある段階から別の段階を見ることができ、宇宙の最も深い神秘を悟ることもできたのである。ところが、大洪水とバベルの事件以後、神はこの光を墮落した人間から秘匿してしまい、義人にのみ開くことにした(イザヤ書 3:10)。B. *Talmud, Chagigah* 12a. を参照。この光はトーラーの中にあるが、その光芒はそれを研究した人にしか見えない。Avraham Yaakov Finkel, *The Torah Revealed: Talmudic Masters Unveil the Secrets of the Bible*, p. 5 を参照。

(2) 『申命記』にみえる孤児とよそ者への歓待を参照。

(3) Cohen, *Ethics, Exegesis and Philosophy*, pp. 14-5. コーエンは、レヴィナスのこうした倫理的形而上学はベルクソニズムの影響を受けていると考えている。ベルクソンは一時性や個性性に対する関心から、西洋思想に方向転換を始めることを促した。すなわち道徳が科学と、人間性が哲学と融合し始め、現代の理性と啓示とが真に融合する潮流を切り開いた。Cohen, pp. 30-5 を参照。

(4) 後期のレヴィナスは「隔時性」を、前期で使っていた「痕跡」に代えて用いている。

(5) Levinas, *En deconvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin, 1994, p. 42. 「佐藤真理人他訳『実存の発見』、法政大学出版局、一九九六、p. 102.」

(6) Levinas, *Totality and Infinity*, p. 52. ベルクソンも時間が意識の

産物にほかならず、意識の自由を体現し、絶対的な内在性と異質性を具えていることに気づいていた。そして、時間は内在的にしか体験できず、その体験の方式が直観だと考えたのである。王恒は次のようにまとめている。「生命あるいは体験としての時間や意識はもともとドイツ古典哲学の伝統における中心的な理念であり、さらにまたフッサール以後現象学から出発したほぼすべての思想家の原点であった。」王恒、

《時間性：自身与他——从胡塞尔、海德格尔到列维纳斯》（『時間性：自己と他者——フッサール、ハイデガーからレヴィナスへ』）、p.163. 自己触発としての時間観念は、ハイデガーの早期思想にも現れている。「自我は超越論的な意味で言うなら時間それ自体であり、純粋な自己触発としての時間性となる。「自己性」（自己を触発する自己）という意味からすれば「有限なそれ自体」である。」王恒、p. 83. タルムードの研究を通して、「レヴィナスは現象学の中に潜んでいた〈他者〉を取り出し、存在を生存へと呼び入れた。すなわち、〈匿名の存在〉の漆黒黒たる夜から抜け出し、「他者」に対する絶対的な責任を背負ったのである。」胡继华、《后现代语境中伦理文化转向：论列维纳斯、德里达和南希》（『ポストモダンにおける倫理文化の転換：レヴィナス、デリダ、ナンシー』）、p. 39.

(7) “A Religion for Adults,” in Levinas, *Difficult Freedom*, p. 23. [合田正人・三浦直希訳、p. 32.]

(8) Levinas, *Totality and Infinity*, p. 52. [合田正人訳、pp. 61-62.]

(9) Cohen, pp. 114-5. フッサールが求める時間意識の根源、すなわち「原印象」(Urimpression)の場面で考えれば、自発性と受動性の対立は解消される。レヴィナスはこのフッサールの洞察を利用し、ハイデガーの基本的な「歴史性」(historicity)の概念に反対した。

(10) Heidegger, *What is Called Thinking?*, p. 20. [四日谷敬子、ハルトムート・ブフナー訳、p. 28.]

(11) “Is Ontology Fundamental?” in Levinas, *Entre Nous*, p. 2. [合田正人訳、p. 6.]

(12) Cohen, p. 142.

(13) “What’s Man?” (1938), in Buber, *Between Man and Man*, p. 168. [『人間とは何か』、児島洋訳、理想社、一九六一、p. 108.]

(14) 関心について、ハイデガーは次のように述べている。「関心的〔観照的〕な生き方は、とりわけ思索という最も純粋な形態においては、最高の行為である。」Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, p. 164. [「科学と省察」関口浩訳、p. 74.]

(15) Cohen, pp. 176-7.

(16) Cohen, p. 243.

(17) Gadamer, *Truth and Method*, p. 272. [饒田収・巻田悦郎訳、pp. 476-477.]

(18) Cohen, p. 324.

- (19) Levinas, *Difficult Freedom*, p. 137. [合田正人・三浦直希訳、p. 185.]
- (20) Levinas, *Totality and Infinity*, p. 79. [合田正人訳、p. 104.]
- (21) シヤリエによれば、近現代において、ヘーゲルのような哲学者も次のように考えている。特殊なユダヤ教に固執するのはアナクロニズムである、なぜなら普遍性を備えたキリスト教がすでに神聖なものと人との間に完全な和解を実現したからだ、と。ヘーゲルは明らかにキリスト教のカテゴリーを、個人の歴史哲学の目的のために利用している。こうした伝統的な哲学は寛容で、いかなる人も共同の真理を分かち合うよう招かれているように見えるが、やはり沈黙と孤独の哲学である。なぜならこうした立場では、自分のためにのみ思考し、別の人がほかのことを教えることはないからだ。夏利尔、《現代性で猶太思想家》（『現代性とユダヤ思想家』、p. 32, 34, 35）。レヴィナスと伝統的な哲学が等しく神の先行性の立場をとるのは、ソクラテスの教えにさかのぼる。「もともと私の中にあるものの以外は、他人から何も受け取らない、私は外から到来するものさえも、そもそものはじめからすべてを所有していたのだ。私は、何も受け取らずに自由である。」Levinas, *Totality and Infinity*, p. 43. [合田正人訳、p. 47.]
- (22) Levinas, "Kierkegaard: Existence and Ethics," in Levinas, *Proper Names*, p. 74. [合田正人訳、p. 115.] 「縛られたイサク」の物語については、創世記二十二章を参照。
- (23) Levinas, *Ethics and Infinity*, pp. 116-7. [西山雄二訳、pp. 148-151.]
- 他に Cohen, note 8, p. 268 を参照。
- (24) Cohen, pp. 234-7.
- (25) Cohen, note 75, p. 255. ボヤーリンの言葉は以下に見える。Boyarin, *Carnal Israel*, p. 21. アスマンの記憶理論については、Assmann, *Moses the Egyptian* を参照。ムネモシユネー (Mnemosyne) は古代ギリシア神話に登場する記憶の女神である。
- (26) Assmann, pp. 10 and 14. [安川晴基訳 pp. 28, 35.]
- (27) この特徴に対する詳細な研究として、Hazony, *The Philosophy of Hebrew Scripture* を参照。
- (28) レヴィナスがローゼンツヴァイクから影響を受けた直接的な歴史的証拠については、ここではとりあげない。
- (29) 一九四八年の講義「発話と沈黙」において、レヴィナスは「自分は沈黙を支持しない、なぜならそれは非人間性を擁護するからだ」と述べている。
- (30) 夏利尔、pp. 34-6.
- (31) Rosenzweig, *The Star of Redemption*, Pt. III, Bk. 1, pp. 323-7. [村岡晋一他訳、pp. 505-512.]
- (32) Rosenzweig, *On Jewish Learning*, p. 28.
- (33) 夏利尔、p. 40.
- (34) Cohen, p. 258.
- (35) 「聖書人文主義」については、Levinas, *New Talmudic Readings*, p. 117 を参照。『聖書』のテキストが読者の解釈を呼び、解釈を通して読者は人間の生き生きとした倫理・宗教伝統に加わ

- り、道徳と正義の限らない探求に身を投じる。これは、聖潔化の過程をたどることと同じであって、これが「聖書人文主義」である。また、ブーバーもユダヤ教の基本的な任務を一種の「聖潔化」だと理解していた。Cohen, p. 263. ギブズによれば、レヴィナスはこの任務を「倫理」と呼ぶが、これは実際にレヴィナスの「聖潔化」(sanctification)を置換したものである。Gibbs, *Correlations in Rosenzweig and Levinas*, p. 187.
- (36) 『タルムート』にも「トーラーが語るのは人の言葉である」とある。Levanah 71a.
- (37) “The Strings and the Wood,” in Levinas, *Outside the Subject*, p. 128. [合田正人訳 pp. 209-210.]
- (38) Cohen, p. 252-3.
- (39) “Judaism and Kenosis,” in Levinas, *In the Time of the Nations*, p. 120. [合田正人訳 p. 200.]
- (40) Cohen, p. 342.
- (41) “Revelation in Jewish Tradition,” in Levinas, *The Levinas Reader*, p. 196. [『聖句の彼方』、合田正人訳、法政大学出版局、一九九六、p.225]
- (42) Glazer, ed., *Franz Rosenzweig*, p. 267-8.
- (43) “The Strings and the Wood,” in Levinas, *Outside the Subject*, p. 129. [合田正人訳 pp. 211.]
- (44) Cohen, p. 257-8.
- (45) “Judaism and the Present,” in Levinas, *The Levinas Reader*, p. 257.

- 「『困難な自由』、合田正人・三浦直希訳、p. 285.]
- (46) Cohen, p. 259.
- (47) Levinas, *Ethics and Infinity*, pp. 21-2. [西山雄二訳、pp. 15-18.]
- (48) これはレヴィナスが一九四七年から『全体性と無限』(一九六一年)の出版の時期までパリの哲学コレージュで行った講義のテーマの一つである。夏利尔、p. 53.
- (49) “The Strings and the Woods” in Levinas, *Outside the Subject*, p. 126-8. [合田正人訳 pp. 207-210.]
- (50) 夏利尔、pp. 62-4.
- (51) 夏利尔、pp. 79-80.
- (52) 夏利尔、p. 83.
- (53) カントは、神や自然の「計画」が、戦争を通じた歴史において、平和を実現するのを待っていた。こうした哲学的理性は、啓蒙運動の時代とそのあとの革命運動によって採用された。ある理想的な社会は歴史上の残酷な闘争を通して浮かび上がる、と考えられたのである。近代性は救済の夢の世俗化である。啓蒙の理想を拒まないユダヤ人は、その独特の救済への信念と人間性の理想によって、近代性にまつわる二つのテーマ——国家民族主義と革命——の究極の合理性に対して疑念を抱いた。改革派のユダヤ教の聖典である『フィラデルフィア綱領』(一八六九年)の第一条は次のとおりである。「救世主がイスラエルを救う目的は、ダヴィデの子孫が統治する旧ユダヤ国を回復することでない……その目的は神の唯一性

を承認し神のすべての民を集め、理性が創造したあらゆる物の統一を実現すること、理性が求める道徳的な浄化を実現することである。」現代のユダヤ教の主流は、やはり普遍的救済をユダヤ人が地上にいることの使命だと考えている。所羅門、《猶太人と犹太教》、p.132.

(54) Levinas, *Existence and Existents*, pp. 89-99. [西谷修訳 p.178.]

(55) Levinas, *Difficult Freedom*, pp. 89-90. [合田正人・三浦直希訳、pp. 119-121.]

(56) 夏利尔、pp. 98-9. ユダヤの伝説によれば、どの世代もこの世界で幸福に暮らせるのは、彼らが正義にかなない、善行を秘匿しているからである。このことは、倫理と歴史と世界の救済とが緊密に結びついていることを示している。

(57) Cohen, p. 343-4.

(58) 夏利尔、p. 70.

参考文献

1. Assmann, Jan. *Moses the Egyptian--The Memory of Egypt in Western Monotheism* (Cambridge: Harvard University Press, 1998). [『モハムド人モーセ』、安川晴基訳、藤原書店、二〇一六]
2. Boyarin, David. *Carnal Israel: Reading Sex in the Talmudic Culture* (Berkeley: Berkeley University Press, 1993).
3. Buber, Martin. *Between Man and Man*. Trans., Ronald G. Smith (New

York: Macmillan, 1972).

4. Cohen, Richard A. *Ethics, Exegesis and Philosophy: Introduction after Levinas* (California University Press, 2001).

5. Finkel, Avraham Yaakov. *The Torah Revealed: Talmudic Masters Unveil the Secrets of the Bible* (San Francisco: Jossey-Bass, 2004).

6. Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. No translator named (New York: Crossroad, 1982). [『真理と方法Ⅱ』、轡田収・巻田悦郎訳、法政大学出版社、二〇〇八]

7. Gibbs, Robert. *Correlations in Rosenzweig and Levinas* (Princeton: Princeton University Press, 1992).

8. Glazer, Nahum N. *Franz Rosenzweig: His Life and Thought* (New York: Schocken Books, 1970).

9. Yoram Hazony, *The Philosophy of Hebrew Scripture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

10. Heidegger, Martin. *What is Called Thinking?* Trans., Fred D. Wieck and J. Glenn Gray (New York: Harper & Row, 1968). Originally published in 1954 (Was Heisst Denken?).

11. _____. *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Trans., William Lovitt (New York: Harper & Row, 1977). [『技術への問い』、関口浩訳、平凡社、二〇〇九]

12. Levinas, Emmanuel. *Entre Nous: On Thinking-of-the-Other*. Trans., Michael B. Smith and Barbara Harshav (New York: Columbia University Press, 1998). [『我々のあいだに』、合田正人・谷口博史訳、法政

- 大学出版局、一九九三〕
13. _____. *Difficult Freedom: Essays on Judaism*. Trans., S. Hand (Baltimore: John Hopkins University Press, 1990). [『困難な自由』、合田正人監訳／三浦直希訳、法政大学出版局、二〇〇八〕
14. _____. *Totipotency and Infinity: An Essay on Exteriority*. Trans., Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969). [『全体性と無限——外部性についての試論』(改訂版)、合田正人訳、国文社、二〇〇六〕
15. _____. *Proper Names*. Trans., Michael B. Smith (Stanford: Stanford University Press, 1996). [『固有名』、合田正人訳、みすず書房、一九九四〕
16. _____. *New Talmudic Readings*. Trans., Richard A. Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1999).
17. _____. *Outside the Subject*. Trans., M.B. Smith (Stanford: Stanford University Press, 1994). [『外の主体』、合田正人訳、みすず書房、一九九七〕
18. _____. *The Levinus Reader*. Ed., Sean Hand (Oxford: Blackwell, 1989).
19. _____. *In the Time of the Nations*. Trans., M.B. Smith (Bloomington: Indiana University Press, 1994). [『諸国民の時に』、合田正人訳、法政大学出版局、一九九三〕
20. _____. *Nine Talmudic Readings*. Trans., Annette Aronowicz (Bloomington: Indiana University Press, 1994). [『タルムード四講話』、内田樹訳、国文社、一九八七、『タルムード新五講話』、内田樹訳、国文社、一九九〇〕
21. _____. *Ethics and Infinity*. Trans., Richard A. Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985). [『倫理と無限』、西山雄二訳、さくま学芸文庫、二〇一〇〕
22. _____. *Existence and Existents*. Trans., A. Lingis (Boston: Martinus Nijhoff, 1978).
23. Rosenzweig, Franz. *The Star of Redemption*. Trans., William Hallo, Boston: Beacon Press. [『救済の星』、村岡晋一・細見和之・小須田健共訳、みすず書房、二〇〇九〕
24. _____. *On Jewish Learning*. Ed., Nahum N. Glatzer (New York: Schocken Books, 1965).
25. Strauss, Leo. *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*. Ed., Kenneth hart Green (Albany: State University of New York Press, 1997).
26. 胡继华、《后现代语境中伦理文化转向：论列维纳斯、德里达和南希》、北京、京华出版社、二〇〇五年。
27. 王恒、《时间性：自身与他者——从胡塞尔、海德格尔到列维纳斯》、南京、江苏人民出版社、二〇〇六年。
28. 伊曼努尔·列维纳斯 (Emmanuel Levinas) 著、朱刚訳、《总体与无限：论外在性》、北京、北京大学出版社、二〇一六年。
29. 卡特琳娜·夏利尔 (Catherine Chaler) 著、刘文瑾編訳、《现代性与犹太思想家》、上海、上海人民出版社、二〇一七年。
30. 诺曼·所罗门 (Norman Solomon) 著、王广州訳、《犹太人与犹

太教、南京、译林出版社、二〇一四年。