

ことばを育むために（その四）
—J.デリダとE.レヴィナスの思想を比較しながら—

青柳 宏

宇都宮大学共同教育学部研究紀要 第71号 別刷

2021年3月

ことばを育むために (その四)

—J. デリダと E. レヴィナスの思想を比較しながら—

At the intersection of Jacques Derrida and Emmanuel Lévinas

青柳 宏[†]
AOYAGI Hiroshi

概要 (Summary)

ことばを育むとは、改めてどういうことだろうか。

ことばは、感じたり、考えることと密着している。時に、「もう、何を考えても無理だ」と考えてしまうことがある。しかし、実はその時、既に過ぎ去った光景に縛られてはいないだろうか。本当は、そうした光景を越えて、新たに感じ、新たに思考することで、新たな光景が開かれてくるのに。だから、ことばを育むとは、意識の中で、新たな光景を開く努力をし続けること、と言えるかもしれない。

一方で、意識の中での努力とは無関係に、私たちは誰か (何か) に出会い、誰か (何か) を受け入れざるを得ないことがある。そこに、例え苦しみがともなっても、誰か (何か) を受け入れ、迎え入れることで、世界の見え方が変わってしまう。そこではやはり、ことばが育まれていると言えるのではないか。

意識的な努力で新たな「自己」を創造すること。意識を越えた出会いの中で新たな「自己」が生まれてくること。ことばを育むとは、こうした相矛盾する事態の交差として捉えることが出来るのではないだろうか。本稿は二人の哲学者の思想を比較しながら、この問いに応えたいと思う。

キーワード：エクリチュール、痕跡、差延、ことば、他者、迎え入れ、顔、時間、養護学校の詩

1. はじめにかえて

はじめに、小学校4年生の男の子が書いた詩を引きたい。

時

田中 よしゆき 禎通 (東京・小4)

時はすぐすぎていく
風のように光のように
その速い時の中を
生きぬいている
時は
かこのことを見せない

[†] 宇都宮大学大学院教育学研究科 宇都宮大学 共同教育学部 (連絡先: aoyagi@cc.utsunomiya-u.ac.jp)

あとをのこした物しか

見せない

(川崎, 2003, p.269.)

上に引いた田中禎通君の詩「時」は、フランスの著名な哲学者であるジャック・デリダ (1930-2004) の思想を上手に、優しく表現していると思う。もちろん、当時小4であった田中君はデリダの書物を読んだことはないだろう。

ジャック・デリダは、「エクリチュール *écriture*」の概念を軸にその思想を展開した哲学者として著名である。「エクリチュール」は、文字・書かれたもの、表記法、書く行為、等の意味をもっている。デリダの名著の一冊である『エクリチュールと差異』の英訳タイトルは *Writing and Difference* とされていることから、デリダの「エクリチュール」は「書くこと (書く行為)」を主に表していると思えてよいと思う。しかし、本稿では、「エクリチュール」というカタカナ表記を用いたい。

ところで、冒頭に掲げた田中君の詩が、なぜデリダの思想をよく表現していることになるのか。

デリダは、私たちが日常用いている言語の本質を、「時」の中で意識に「あと (痕跡)」をのこしていくもの、そしてさらなる「時」の中でその「あと (痕跡)」を差異化していくもの、と捉えている。だから、デリダによれば、「私はさっき～した」という場合の「私」も「あと (痕跡)」であり、「～した」も「あと (痕跡)」に過ぎない。消えることのない「かこ (過去)」はどこにもない。ただ、「あと (痕跡)」があるだけ。「時」の働きとはそういうもの。まさに田中君のいうように「時は／かこのことを見せない」。

デリダにしたがって、言語の本質を上のように捉えることは、何より、私たちの思考を解放することに直結していると思われる。例えば、過去に語られた言葉にこそ真実が宿っていると捉えてしまうと、私たちはその言葉に遡行しなければ真実がつかめないと思込んでしまう。もっと極端な想定をすれば、語られた言葉の息づかいにこそ真実があるのだと思込んでしまうだろう。あるいはまた、人 (私あるいは他者) が言葉を語った時の表情そのものに真実がある (あった) のだと思込んでしまう。しかしまた、「息づかい」も「表情」も「あと (痕跡)」として意味をもつ、ということ。

だから、デリダは、こうした思い込みから解放されて言葉を語ることが出来たなら、言葉のもつ可能性を最大限に実現できると考えたと思われる。「エクリチュール (書くこと)」とは、紙の上に文字を書き記すということを越えて、そもそも意識の中に何かの「あと (痕跡)」を刻むこと、そしてさらに一度刻んだものを新たに刻み直す (再構築する) ことを表している。「私」や「他者」の人格を固定的に捉えてそれに捕らわれてしまうのではなく、意識の中に映じたものは全て「あと (痕跡)」として刻みなおし続けること。それこそが、デリダにとって、(田中君の詩「時」の言葉を借りれば)「生きぬいている」ということ。

一方、デリダとほぼ同時代に活躍したフランスの哲学者であるエマニュエル・レヴィナス (1906-1995) の言語観は、デリダの言語観と対照的な側面をもっている。デリダは、言語の本質を意識の中で「あと (痕跡)」を刻み続けるエクリチュールの働きそのものに求めている。これに対して、レヴィナスは、言語 (ことば) の本質を、自己が他者を迎え入れる関係性そのものとして捉えている。デリダが「エクリチュール」という根源的な意識の働きを重視しているのに対して、レヴィナスは「他者」の迎え入れを重視する。この意味で、二人の言語観は対照的である。

本稿は、二人 (デリダとレヴィナス) の対照的な言語観を比較することを通して、私たちが、私たち自身と子どもたちの「ことば」をどのように育ていけばよいか、という展望を開き、深めたい。本稿のタイトル「ことばを育むために」は、ことばを育む技術論の模索ではなく、ことばを育む思想

の模索である。しかし、私は、思想の模索こそが、技術論を直接的に導いてくれると思う。

以下、本稿は、まずデリダの言語論をデリダの初期の主著『声と現象』を軸に、私なりに改めて解説したい。そして、次にレヴィナスの言語論を解説した後で、デリダによるレヴィナス批判(論文「暴力と形而上学」)を軸にしなが、二人の思想を比較検討したいと思う。対照的な二つの思想が交差するところを求めて、考察を進めていきたい¹。

2. ジャック・デリダの言語論

デリダの言語論を、一つの詩を例にとり、私なりに解説してみたい。一つの詩とは以下に引く八木重吉(1898-1927)の詩「草に すわる」である。

草に すわる

八木重吉

わたしの まちがひだった

わたしのまちがひだった

こうして 草にすわれば それがわかる (八木, 1988: p.76.)

現代において、多くの場合、詩は、書き言葉で書かれている。しかし、その書き言葉は、どこから生まれて来たのだろうか。

詩「草に すわる」の本文「わたしの まちがひだった／わたしのまちがひだった／こうして 草にすわれば それがわかる」について。想像するに、八木は、実際に草にすわった時に、創作ノートのようなものを持っていて、この言葉(書き言葉)を記したのかも知れない。「こうして 草にすわればそれがわかる」という表現は、今まさに、「すわる」という所作をおこなっている時、そしてその所作の瞬間から「まちがひだった」というつぶやきが生まれて来ているように感じられる。あるいはもちろん、この詩は、書斎で書かれたのかも知れない。しかし、その場合でも、草にすわった時に生まれて来た「まちがひだった」という実感(心の内のつぶやき)を何とか記そうとしていると感じられる。あるいはまた、八木は、実際に草にはすわらなかった、と推測することも出来なくはない。その場合でも、草にすわったことを想像した時、「まちがひだった」という言葉が心の中に生まれて来た、ということだろう。

以上のように、詩の言葉(書き言葉)が生まれてくる背景を幾通りか推測できるが、いずれの場合にも共通しているのは、書き言葉が生まれてくる源には、いわば「心のつぶやき」があるのではないか、ということである。実際に草にすわったにせよ、それを書斎で想い起こしたにせよ、あるいは「草にすわる」という想像をしたにせよ、「まちがひだった」という心のつぶやきは、その時には、心の中にたしかに存在し、生き生きと感じられているということ。

このようにみると、例え詩の言葉であっても、書き言葉は、心の内でつぶやかれている言葉に比べれば二次的なものであると思われる。ここで、「心の内でつぶやく」ことを、視点を換えて「(心の中で)自分が - 語るのを - 聞く」と捉えれば、この「自分が - 語るのを - 聞く」ことこそが、意識の中に確かに存在しているということになる。また、「存在している」という言葉を「現前している」と置き換えて言えば、書き言葉以前に意識に現前している「自分が - 語るのを - 聞く」ことこそが、もっとも生き生きと、自分が本当に感じていることを表現している、ということ。そして、書き言葉

が、この確かに現前している「自分が - 語るのを - 聞く」ことを写しとれた、と思えても、実はそれは「自分が - 語るのを - 聞く」ことの「再現」に過ぎず、そこにあった生き生きとしたそのものを表現することは出来ない、ということ。

以上のことを、端的に言えば、「書き言葉」以前の、(音として口に出すか、心の中でつぶやくかは別にして)「自分が - 語るのを - 聞く」ことにこそ「言葉」の本質(意義)がある、ということである。しかし、ジャック・デリダは、この書き言葉以前の「自分が - 語るのを - 聞く」ことに言葉の本質がある、という考え方を根源的に批判した思想家である。

デリダからすれば、草にすわった時の「わたしの まちがひだった」という意識(自分が語るのを聞いた内容)は「痕跡」にすぎない。言い換えれば、「わたしの まちがひだった」という内面性が現前している(存在している)、とは言えない。さらに言えば、「わたしの まちがひだった」の「まちがひだった」という意識が「痕跡」であるばかりでなく、「わたしの」という意識も「痕跡」であると。これに対して、「まちがひだった」と感じている「わたし」自身は確かに現前している(存在している)のは疑えないのではないか、という反論があるだろう。しかし、デリダは、「わたしの」という意識も、いわば「言葉」が刻んだものであり、言葉が「わたしの」という意識を刻む前に現前している「わたし」はないという。そして、デリダは、「わたしの まちがひだった」と意識に刻む言葉の動きを「エクリチュール」と呼んでいる。

ここで、デリダの原著の一冊である『声と現象』の核心部分を長くなるが引いてみたい。

「痕跡は、生き生きした現在の内奥とその外との関係であり、外在性一般、非 - 固有のもの等々に開かれていることなので、意味の時間化は、最初から『空間 = 間隔化』なのである。空間 = 間隔化を『間隔』あるいは差異として認めると同時に外に開かれていることとして認めるやいなや、もはや絶対的な内面性は存在せず、非 - 空間の内部が、つまり『時間』という名を持つものが自分を現し、自分を構成し、自分を『現前させる』運動の中に、『外』が入り込んでしまっているのである。空間は、時間の『中』にある。それは、時間が自己の外に出ることそのものであり、時間の〈自己への関係〉としての〈自己の外〉なのである。空間の外在性、空間としての外在性が、時間の不意を襲うわけではなくて、その外在性は、時間化の運動の『中に』、純然たる『外』として開かれているのである。ここで、音声的な自己 - 触発の純然たる内面性が『表現的な』プロセスの純粹に時間的な性質を前提としていたことを想起するならば、話す言葉のあるいは『自己が - 語るのを - 聞く』ことの純然たる内面性というテーマが、『時間』そのものとは根底から矛盾するものだということがわかる。『世界の中に』出ること、そのこともまた、時間化の運動によって根源的にもたらされるのである。まさしく『時間』を現在に基づいて、また現前する存在者の自己への現前性に基づいて考えることはできないのだから、『時間』は、『絶対的主観性』ではありえないのである。この名称のもとに考えられるすべてのものと同様に、また最も厳密な超越論的還元によって除外されるすべてのものと同様に、『世界』は、時間化の運動によって根源的にもたらされるものである。一般的に内部と外部の、一般的に実在するものと実在しないものの、一般的に構成するものと構成されるもののあいだの関係として、時間化は、現象学的還元之力そのものであると同時にその限界そのものである。〈自分が - 語るのを - 聞くこと〉は、自己の上に閉ざされた内部の内面性ではない。それは、内部において還元不可能に開かれていることであり、話す言葉の中の目と世界である。現象学的還元とは一つの光景なのである。(強調は原著者)」(Derrida, 2012:p.101-2.; 訳.p.187-8.)

以上、難解な文章だが、ポイントと思われる文をみていきたい。

まず最初の一文「痕跡は、生き生きした現在の内奥とその外との関係であり、外在性一般、非・固有のもの等々に開かれていることなので、意味の時間化は、最初から『空間＝間隔化』なのである。」について。先に述べたように、「わたしの まちがひだった」という意識は、揺らぐこと無く持続する内面性ではない。「わたしの まちがひだった」という意識は、次の瞬間には変わりゆくものとすれば、「痕跡」と呼ぶしかない。一つの瞬間において「わたしの まちがひだった」という意識は、「生き生きした現在(瞬間)の内奥」と考えられるが、その意識は既に外に向かって開かれている。その「外」とは、「わたしの まちがひだった」という意識に固有のものではなく、全く新たなものである「外在性一般、非・固有のもの等々」である。現在(瞬間)の「わたしの まちがひだった」という一度刻まれた「意味」は、次の瞬間には「外」に開かれ、新たな意味を引き寄せる。「わたし」という内面性が、新たな意味づけをおこなうのではなく、「時間(時間化)」が、意識を外に開き、新たな「わたし」と新たな意味を生み出していく。現在(瞬間)の意味が次の瞬間の意味へと時間化する時、そこでは同時に、意識が外に開くという「空間化」が起きている、ということ。あるいはむしろ、時間化の中で空間化が起きるからこそ、新たな意味が生まれてくる、といった方が正確である。

このように考えれば、引用の三文目、四文目「空間は、時間の『中』にある。それは、時間が自己の外に出ることそのもの…」ということが納得できるだろう。くどいようだが、「わたし(自己)」が先にある「時間(時間化)」が生まれるのではなく、「時間(時間化)」が新たな「わたし(自己)」をもたらすということ。これが「時間が自己の外に出ることそのもの」ということの意味だろう。

次に一文を飛ばして六文目「ここで、音声的な自己・触発の純然たる内面性が『表現的な』プロセスの純粋に時間的な性質を前提としていたことを想起するならば、話す言葉のあるいは『自己が・語るのを・聞く』ことの純然たる内面性というテーマが、『時間』そのものとは根底から矛盾するものだということがわかる。」について。

「わたしの まちがひだった」という意識(意味)は、他者から触発されたものではない。それは、声に出してつぶやいたにせよ、心の中でつぶやいたにせよ、自分が語るのを聞く、という「自己・触発」による。しかしまた、(繰り返しになるが)「自己(わたし)」を触発する「自己(わたし)」が存在していたわけではない。「自己・触発」というプロセスは、「自己」意識を越えた「時間」の中で(即ち、純粋に時間的な性質を前提にして)起こるということ。だから、自己が自己に語るのを聞く、という内面性を前提にして「意識」あるいは「意味」の発生を捉えることは、「時間」そのものの性質と根底的に矛盾してしまうということ。

このように、デリダは、「私(自己)」ではなく、「時間」が私たちの「内面性」を構成、再構成していくとみている。即ち、私たち一人一人の内面性あるいは主観性がものごとを意味づけているのではないということ。「内面性」あるいは「主観性」と呼ばれているものは、「時間」によって、構成、再構成され続けるということ。それゆえ、「『時間』は、『絶対的主観性』ではありえない」ということ。もっというと、絶対的な主観性(内面性)は存在(現前)し得ないということ。

以上をふまえて、引用した文章の最後の三文「〈自分が・語るのを・聞くこと〉は、自己の上に関ざされた内部の内面性ではない。それは、内部において還元不可能に開かれていることであり、話す言葉の中の目と世界である。現象学的還元とは一つの光景なのである。」について。

これを読めばわかるように、デリダは、「わたしの まちがひだった」と「自分が(自分に)語るのを聞くこと」を否定しているわけでは全くない。デリダが知っているのは「わたしの まちがひだった」という「言葉」は、内部に閉じていく内面性(主観性)を構成するのではなく、その「わたしの まち

がひだった」という「言葉」は「外」の世界をそこにうつしだす「目」だということ。現前（存在）しているように思われる内面性（「わたしの まちがひだった」）が「時間」によって再構成されていく（還元されていく）ことは、「わたし」がこれまで見たことのない「光景」が現れてくるということ。あるいは、新たな「光景」の中で新たな「わたし」が生まれてくるということ。デリダは、このように、言葉が、一端一つの光景（「わたしの まちがひだった」）を意識の中に刻み、そして時間の中で、さらに異なる光景を刻み出していく、そのはたらきを「差延」と呼んでいる。「差延」とは「エクリチュール」の働きそのものを表している。

以上、ジャック・デリダの言語論について解説してみた。次にデリダとは対照的と思われるエマニュエル・レヴィナスの言語論についてみてみたい。

3. エマニュエル・レヴィナスの言語論

3. 1. レヴィナスにおける「ことば」と「渴望」

レヴィナスにとって、「言語 language」とは何だろうか。ここでは、レヴィナスが著書で用いている language という語を「ことば」と訳すことにしたい。レヴィナスは、中期の著書『全体性と無限』の中で、「ことば」とは「〈同〉と〈他〉との関係」であるという。

「〈同〉と〈他〉との関係—そこにあまりに常識を越えた条件を課しているように見えるが—それが、ことばである、ということを示したい。」(Levinas, 1990a.p. 28.; 熊野訳〔上〕, p.52-3.)

「ことば」が〈同〉と〈他〉の関係であるとはどういうことか。例えば私たちが誰かと出会ったとき、「ああ、この人はつまらない（あるいは興味深い）人だな」と、自分自身の理解の枠組みの中で意味づけてしまう。あるいは、自分自身に対しても、例えば「自分つまらない人間だ」と意味づけてしまう。このように、人は、他人も、自分も、出来事も、自分のもっている枠組みの中に同化してしまう。レヴィナスは、このような存在の仕方を「〈同〉」と呼んでいる。これに対して、私たちがいかに自分の枠組みの中で捉えようとしても、それをあふれ出してしまうものが「〈他〉」であるということ。それゆえ、「ことば」が「〈同〉と〈他〉の関係である」とは、普段は〈同〉という存在の仕方に固執している私たち一人一人が、〈他〉に出会い、〈他〉を迎え入れる関係性そのものが「ことば」である、ということ。

このように、レヴィナスにとって、「ことば」とは、ある社会の中で共有されている意味の体系としての言語体系のようなものではなく、自己が自己を越えて他者を迎え入れる関係性そのものであるということ。言い換えれば、「ことば」とは、「私」が他者を同化してしまうのではなく、「私」の想定を越える他者という存在を迎え入れていく関係性である。そして、レヴィナスは、このような「私」の想定を越える他者のあり様を「顔」と呼ぶ。レヴィナスは次のように言う。

「私のうちにある〈他者〉の観念を踏み越えて〈他者〉が現前する様式は、じっさい顔と呼ばれている。……。〈他者〉の顔は、顔が私に残す、手でかたどることのできるイメージを不断に破壊し、それをあふれ出す。私に釣りあい、観念されたものに釣りあった観念を、つまり適切的な観念を破壊して、あふれ出すのである。顔はその性質によってあらわれるのではなく、それ自体としてあらわれる。顔はみずからを表出するのだ。」(Levinas, 1990a.p. 43.; 熊野訳〔上〕, p.80.)

また、レヴィナスは次のように言う。

「顔はことばを語る。顔が現出することはすでにして語りである。」(Levinas, 1990a.p. 61.; 熊野訳〔上〕, p.116.)

「〈他者〉が顔のうちに現出するかぎり、〈私〉は問いただされる。このことを、ことばと呼ぼう。」

(Levinas, 1990a.p. 185.; 熊野訳〔上〕, p.351.)

ところで、私たちはなぜ、時に、〈同〉というあり方を越えて、〈他〉を迎え入れようとするのか。その理由は、レヴィナスによれば、人は「欲求」だけではなく「渴望」を抱くからであるという。「欲求」とは「飢えを充たしたい」「恐怖から逃れたい」という、例えば生命維持につながるものである。これに対して、「渴望」とは、生命維持とは関わりなく、相手を救いたい、ケアしたい、というある意味で形而上学的な欲望である。レヴィナスによれば、人が自己を越えて他者を迎え入れようとするのは、欲求においてだけでなく、こうした「渴望」においても生きているからである。

このように、レヴィナスによれば、人は渴望において「ことば」という他者を迎え入れる関係性を生きるということ。また、そこにおいて、他者はそれまでのイメージを破壊し、あふれ出す「顔」としてあらわれるということ。レヴィナスは、こうした事態の「一例」をドストエーフスキーの著名な小説『罪と罰』の中に見取っている。以下、レヴィナスの言語論を『罪と罰』に則してみたい。

3. 2. ドストエーフスキーの『罪と罰』から

ドストエーフスキーの『罪と罰』に登場するソーニャ・マルメラードヴァは、様々な人を「他者」として迎え入れ、生きている。例えば、しばしば彼女につらく当たる「継母」を。そして、ソーニャは、金貸しの老婆とその妹を殺したラスコーリニコフを、「他者」として迎え入れ続ける。ラスコーリニコフは金貸しの老婆を憎悪し、また「天才であれば殺人も許される」という思想を抱いていた。ラスコーリニコフは、最後の最後に回心にいたるが、ほぼ物語の全編を通して「罪」を受け入れることが出来ない。しかし、ソーニャは、そのラスコーリニコフの中に苦しむ「他者」を感じとり、飽くことなく、彼を迎え入れようとし続ける。まさにソーニャの言葉（一言一言）は、他者を迎え入れようとする渴望から生まれてくる、と言えるだろう。レヴィナスは論文「他者の痕跡(一九六三年)」の中で、ソーニャとラスコーリニコフをめぐって、次のように記している。(尚、以下の訳文では、「渴望」は「欲望」と訳されているが、原語 *le Désir* に違いはない。)

「〈他人〉との関係は、私を疑問化し、私から私自身を取り除き、絶えず私を空虚化し、こうして私に、つねに新しい資源を発見してくれる。私は自分がこれほど豊だとは知らなかった。……。〈他人〉への〈欲望〉とは食欲さなのか、それとも寛大さなのか？ 〈欲望をそそるもの〉は私の〈欲望〉を満たすのではなく、私の〈欲望〉をいっそう掻き立て、いわば、新しい飢えで私を養うのである。〈欲望〉は善良さ [*bonté*] として顕わになる。ドストエーフスキーの『罪と罰』の中で、絶望の中にあるラスコーリニコフをソーニャ・マルメラードヴァが見つめる場面があるのだが、そのソーニャに関して、ドストエーフスキーは彼女の『飽くことを知らぬ同情』について語っている。彼は『汲み尽くせぬ同情』とは言っていない。あたかもソーニャのラスコーリニコフに対する同情が一つの飢えであり、ラスコーリニコフの〈現在すること〉が、この飢えを無限に増大させつつ、あらゆる飽満の彼方でこの飢えを養っているかのようである。」(Lévinas, 2006:p.269-70.; 訳, 1996, p.280-1.)

上のレヴィナスの文章に従えば、ソーニャにとってラスコーリニコフとの関係は、絶えず、ソーニャ自身を疑問化し、ソーニャからソーニャ自身を取り除き、絶えずソーニャを空虚化し、そしてソーニャに、つねに新しい資源を発見してくれる、ということ。ソーニャの心からのいたわりにも関わらず、ラスコーリニコフは自らの罪を受け入れられず、苦しみ続ける。しかし、ソーニャはラスコーリニコフを責めるのではなく、むしろその彼の苦しみが、ソーニャを「空虚化」し、彼女を新たに生まれかわらせる。繰り返しになるが、レヴィナスにとって、「ことば」とはこうした関係性そのものである

ということ。

このように、ソーニャにとってラスコーリニコフは「他者」であり、またソーニャにとって、苦しむラスコーリニコフは「顔」として顕れていた。しかしまた一方で、(レヴィナスは言及していないが)ラスコーリニコフにとっても、ソーニャは「他者」であり「顔」であったと思われる。ドストエーフスキーは、ラスコーリニコフから見たソーニャの顔あるいは姿を次のように記している。

「新しい、不思議な、殆ど病的な感情をいだきながら、彼は、その蒼白い、痩せた、目鼻立ちの不揃いな、尖った顔や、ああいう火に燃えあがったり、きびしく力強い感情に輝いたりしうるその柔らかな碧い眼や、忿怒と激昂とに今もまだふるえやまぬその小柄なからだなどを見た。と、それら一切のものが、彼にはますますもって奇体な、殆どありうべからざるもののように感ぜられるのだった。《狂信者だ!》《狂信者だ!》——こう彼は心にくり返した。」(ドストエーフスキー, 訳, 第二巻, p.317.)

「ラスコーリニコフは……遠くの方、病院の門のあたりに、ソーニャの姿を認めた。彼女は立って、何かを待っているような様子であった。この瞬間、何かがぐっと彼の心臓を貫いたような気がした。彼は思わず身ぶるいして、急いで窓から身をひいた。」(ドストエーフスキー, 訳, 第三巻, p.340.)

ラスコーリニコフは、彼自身の苦しみを「火」のように迎え入れようとするソーニャの「顔」に出会い、それを「狂信者」と表現している。この時の彼は、自分が想像し得る人格に同化できない他者を「狂信者」と表現するしかなかった。あるいは、ラスコーリニコフは、遠くから見たソーニャの姿に心臓を貫かれたように感じる。しかし、こうした事態は、彼がソーニャを迎え入れはじめ、自分自身を疑問化し、空虚化しはじめた徴と捉えることができるのではないか。

ところで、『罪と罰』に言及した論文「他者の痕跡」の中で、レヴィナスは、まさに「痕跡」、そして「彼性」という概念を導入している。例えば、私(ソーニャ)にとって他者(ラスコーリニコフ)は目の前に現前しているが、私にとって現前していると感じられる他者の「顔」は彼方からやってくる、ということ。そしてその「彼方」は「痕跡」と呼ばれている。即ち、「顔がそこから到来するところの〈彼方〉は、痕跡として意味するのである」という。そしてさらに、レヴィナスは「顔がそこから到来するところの彼方は第三人称なのだ」とも述べ、その第三人称を「彼性」と呼んでいる(Lévinas, 2006:p.276-8; 訳, 1996, p.288-90)。即ち、「痕跡」とは「彼性」であるということ。

論文「他者の痕跡」の中で導入された「痕跡」・「彼性」の概念は難解である。しかし、レヴィナス研究者であるマイケル・モーガンによれば、「彼性」の概念は、その二年前に出版された主著『全体性と無限』では「高さ(高み)」として語られていたという(Morgan, 2019:p.331)。例えば、次のように。

「高さという次元そのものが、形而上学的な〈渴望〉によって開かれているのである。この高さがあるはや天空ではなく〈見えないもの〉であるということこそが、その高さをさらに高めているのであり、また高貴なものにしているのだ。」(Lévinas, 1990a:p.23; 熊野訳, [上]上, p.42.)

以上の「高さ」についての記述も難解だが、レヴィナス自身、この「高さ」を描き出しているものとしてトルストイの著名な小説『戦争と平和』の一場面をあげている(Lévinas, 1987:p.58; 訳, 1990, p.86-7.)。それゆえ、次節では、『戦争と平和』の一場面に則して、「高さ」、そして「彼性」の概念を読み解いてみたい。

3. 3. トルストイの『戦争と平和』から

『戦争と平和』に登場するロシアのアンドレイ・ボルコンスキー公爵は、社交界にも、家庭生活にも生きる意味を見いだせず、フランス(ナポレオン)との戦争の中(例えばそこで得られる名誉)にこ

そ意味を見いだせると思い、戦地へおもむく。彼は、戦争における名誉を体現している人物として敵のナポレオンを尊敬さえしている。しかし、アンドレイは、アウステルリッツの戦いの中、棍棒でいきなり頭をなぐられ、仰向けにたおれる。瀕死の重傷を負った彼は、それでも、戦いがどのような結果に終わったのかを必死に見ようとする。しかし、何も見えない。見えたのは空だけだった。以下、その場面を引用する。

「彼の頭上には、空のほかは、——灰色の雲がゆるやかにわたっている、明るくはないが、やはり無限に深い、高い空のほかは、もう何も見えなかった。『なんというしずけさだろう、なんという平和だろう、なんという荘厳さだろう、おれが走っていたときとは、なんという相違だろう』とアンドレイ公爵は考えた。『おれたちが走ったり、叫んだり、戦ったりしていたときとは、なんという相違だ。フランス兵とロシア砲兵が恐怖と憎悪に顔をゆがめて洗杵の奪い合いをしていたときとは、なんという相違だ、——あのときはこの無限の高い空をこんなふう雲がわたってはいなかった。どうしておれはこれまでこの高い大空に気がつかなかったのか？ やっとこの大空に気がついて、おれはなんという幸福だろう。そうだ！ この無限の大空のほかは、すべてが空虚だ、すべてが欺瞞だ。この大空は何もない、何ひとつ存在しないのだ。だが、それすらも存在しない、しずけさと平和以外は、何もない。おお、神よ、栄えあれ！……』」（トルストイ、訳、1972: p.534.）

レヴィナスは、主著『全体性と無限』の中で、人（自己）が他者を迎え入れることが人にとって根源的な倫理であることを繰り返し語っている。そして、その迎え入れは、しばしば「高さ」の現出として、また時に「神」との関係という視点からも語られる。例えば次のように。

「他者とは形而上学的な真理の場にほかならず、神と私の関係にとって不可欠なものである。他者は媒介者の役割をはたすわけではない。つまり他者が神の受肉であるというわけではないけれども、他者が肉を脱ぎすてている、その他者の顔をつうじてまさに、神がみずから啓示する高さが出現する。その高さの現出が他者なのである。」（Lévinas, 1990a p.23; 熊野訳、[上], p.146.）

レヴィナスは、ここで神への信仰を語っているわけではない。例えば『罪と罰』のソーニャにとって、ラスコーリニコフは神の化身（神が受肉したもの）ではない。また、ソーニャにとってラスコーリニコフという他者は、神を媒介してくれる者でもない。そうではなく、レヴィナスによれば、私（ソーニャ）が具体的な生身の他者（ラスコーリニコフ）を迎え入れる関係において、私は神との関係をもつ、ということ。ただ、その迎え入れにおいては、他者（ラスコーリニコフ）は、あらゆる属性を脱ぎ捨てる。若いとか、大学生であったとか、現在は貧困の中にあるとか、殺人者である等々の属性を脱ぎ捨てる。だから、レヴィナスのいう「顔」とは、そうした属性を脱ぎ捨てて、例えば、ただただ自らの罪に苦しんでいる顔である。そして、上の引用の最後にあるように「他者の顔をつうじて…神がみずから啓示する高さが出現する。その高さの現出が他者なのである」と。

ここで、『戦争と平和』で、アンドレイが見た「無限の高い空」に戻りたい。アンドレイは、あらゆる社会生活、また家庭生活に生きる意味を見いだせなかった。そして、期待していた戦争の中にも生きる意味を見いだせなかった。しかし、そこで彼は「無限の高い空」に出会う。そして「この無限の大空のほかは、すべてが空虚だ、すべてが欺瞞だ」と。レヴィナスによれば、あらゆる意味が空虚であることが明かされ、他者の「顔」を通して他者を迎え入れること、それが「高さ」の経験である。他者の迎え入れは、他者を経験しているというより、私と他者を越えた「高さ」の経験であり、「高さ」は後に「彼性」と呼ばれる。私（一人称）があなた（二人称）を迎え入れる体験でありながら、それは私もあなたも越えて、三人称（彼性）を経験することになる。あなた（生身の他者）は目に見えるが、その

他者の迎え入れを通して体験する「彼性」は見えない。だから、それは「痕跡」という言葉で呼ぶしかないということ。

ところで、『戦争と平和』のアンドレイの「無限の高い空」との出会いには、具体的な生身の他者が登場していない。これは、レヴィナスが、他者の迎え入れを語る時、「他者」をいわゆる生身の他者（人間）だけに限定していないことを示していると言えるだろう。

ともかくにも、『戦争と平和』のこの場面は、他者の迎え入れの中で体験される「高さ」をもっとも純粹に、象徴的に表している「事例」として捉えることが出来る。社交界あるいは戦争の中で、アンドレイは多くの他者と出会っていた。しかし、そこでの他者との出会いは空虚なものでしかなかった。しかしまた、本当の意味での他者との出会い、他者の迎え入れは、その空虚を解体する。アンドレイの「無限の高い空」の経験は、こうした過程を圧縮してしめしている。そして、「無限の高い空」の経験の中で、アンドレイが「彼性」を体験していることを想像することができる。

以上、レヴィナスの言語論（「ことば」論）を、レヴィナス自身が「事例」とした『罪と罰』、『戦争と平和』を参照しながらみてみた。レヴィナスにとって、「ことば」とは、他者との倫理的な関係性そのもの。その関係性とは、相手の属性（性別、容貌、地位、殺人者等々）を越えて、むき出しの「顔」としての他者を迎え入れる、ということ。そしてまた、その関係性は、自己をも、他者をも越える第三人称としての「彼性」を体験すること。アンドレイの「無限の高い空」の経験のように。しかしまた、他者の迎え入れにおいて、彼性は過ぎ去り、痕跡としてのみ経験されるということ。

次に章を改め、先にみたデリダの言語論と上にみたレヴィナスの言語論を比較していきたい。

4. デリダとレヴィナスの言語論の比較

デリダの言語論とレヴィナスの言語論は対照的だと思われる。デリダは、「わたしの まちがいだった」と意識の内言葉で刻んでいく「エクリチュール」の働きを「言語」として捉えている。あるいは、デリダは、そのエクリチュールの働きを「差延」として捉えている。時間の展開の中で、エクリチュールの働きによって意識は差異化されていく。「わたしの まちがいだった」という意識は、一瞬後には「いや わたしの まちがいではない」と差異化される可能性を孕んでいる。それゆえデリダからすれば、レヴィナスが重視する他者の「顔」も、意識の中で展開するエクリチュールによって象られる、ということになるだろう。

こうしたデリダの言語論とレヴィナスの言語論は対照的である。レヴィナスは、他者の「顔」と出会う「高さ」の経験の中で、自己が問いただされる関係性そのものを「ことば」として捉えていた。時に、レヴィナスは「他者」を「師」と呼び換え、他者を迎え入れること（他者に問いただされること）を、「師」に「教えられる」こととして表してもいる。また、レヴィナスは、その関係性の中で生まれる「ことば」のあり方を「発語 la parole」、「言説 le discours」とも呼んでいる。一見、デリダの言語論は、レヴィナスのいう他者の迎え入れにおいて意識の中で起きていることを微細に捉えている、とも思われる。しかし、レヴィナスのいう「〈同〉と〈他〉の関係としての言語」という思想は、「〈他〉」との出会いにおいて、それまでの「〈同〉」のあり方が問いただされる根源的な経験が生起することを強調する。レヴィナスからすれば、そこでは、デリダがいう意識の内部でのエクリチュールの働きそのものが解体してしまう、ということだろう。この意味で、やはり二人の言語論は対照的である。

ところで、デリダからすれば、レヴィナスの言語論をそのまま認めることは出来ない。デリダがレヴィナスを批判した論文「暴力と形而上学：エマニュエル・レヴィナスの思想についての試論」を次

にみてみたい。

4. 1. 論文「暴力と形而上学：エマニュエル・レヴィナスの思想についての試論」

デリダは、レヴィナスに対して次のようにいう。

「師の教えの高さや見事さはエクリチュールの側にあるのではなかろうか。この点に関するレヴィナスの提言すべてを逆転できるのではなかろうか。時間と自由を有し、発語ほどは待ったなしの経験に追われないがゆえに、エクリチュールは自分を加護できるということ。」(Derrida, 1979: p.150.; 訳, 2013: p.199.)

上のように、デリダは、(レヴィナスがいう)他者(師)を迎え入れ、その他者によって問いただされる(教えられる)という「高さ」の経験は、エクリチュールの働きにこそその本質があるのではないかと、いう。だから、デリダは、レヴィナスが主張していることを、エクリチュールの働きとして捉え返す(逆転できる)ことができるはずだと。また、デリダは、レヴィナスのいう迎え入れ(発語)は「待ったなし」の経験であることから、「私」は自分を守ることができないのではないかと。これに対して、エクリチュールは、時間と自由を有していて、ゆっくりと「私」を差異化していくことができるのだと。この意味で、八木重吉の詩句「わたしの まちがひだった／わたしのまちがひだった／こうして 草にすわれば それがわかる」は、時間と自由を有したエクリチュールの展開を示していると言えるかもしれない。

そしてさらに、デリダは次のようにいう。

「痕跡(レヴィナスによって、不可視の絶対者としての他者と係わることなき帰結、足跡、記号とは区別された)の主題系は、エクリチュールの何らかの復権に導くはずだろう。痕跡のなかで永久にその超越と寛大なる不在が告知されるような『彼』(IL)は、発語の作者であるよりも容易にエクリチュールの作者なのではないだろうか。」(Derrida, 1979: p.151.; 訳, 2013: p.199-200.)

先にみたように、レヴィナスは、自己が他者を迎え入れる時、自己と他者を越えた「彼性」が過ぎ去り、それは「痕跡」として捉えることしか出来ないと語っていた。デリダのいう「エクリチュール」も「痕跡」の概念と切り離せない。意識の中に刻まれた言葉(「わたしの まちがひだった」)、それは瞬間の意識の中に刻まれた「痕跡」である。「わたしの まちがひだった」という瞬間の意識(言葉)は、「わたし」が本当に「まちがっていた」ことを保障するものではないし、また瞬間の意識は時間の展開の中で差延していく。この意味で「エクリチュール」は「痕跡」そのものであると言える。それゆえ、デリダは、レヴィナスのいう「痕跡」も、意識の中に刻まれるエクリチュールとして捉えられるのではないかとするのである。あるいはまた、デリダは、レヴィナスのいう「彼性」とは、本来「エクリチュールの作者」として捉えるべきではないかと。

そして、デリダは、レヴィナスの思想の根源にある、他者の迎え入れ、という思考を次のように批判する。

「超越論的他者(世界の方向づけにおけるもうひとつ別の絶対的起源にしてもうひとつ別のゼロ点)としての他者が、根源的な仕方、ありのままに私に与えられうるなどということは決してなく、ただ類比的準現前化によって自我に与えられるというのは明白である、それも本質的で絶対的で決定的な明白さによって明白である。」(Derrida, 1979: p.182.; 訳, 2013: p.242.)

デリダによれば、「他者」とは、「私」が「私」自身との類比によって、「私」の意識の中に存在させる(現前させる)しかないものである、ということ。デリダからすれば、他者の「顔」がどんなに「私」に迫っ

てきても、それは「私」が意識の中で構成しているものに過ぎないということは明白である、ということ。果たして、レヴィナスのいうように、他者は「私」を超越するまさに「他者」として「私」に与えられうるものか、それとも、デリダのいうように、どんなにありありと迫ってくる「他者」も、原理的には「私」の意識の中で（エクリチュールの働きによって）構成されたものに過ぎないのか。ここにデリダとレヴィナスの根本的な対立点がある。しかし、この対立点については後で改めて論じたい。

ところでまた、デリダとレヴィナスの差異の背景には、哲学者マルティン・ハイデガー（1889~1976）の存在論に対する、それぞれの関わり方のちがいがあがる。端的に言えば、デリダはハイデガーの存在論を肯定し、レヴィナスはそれを批判している。この二人（デリダとレヴィナス）のハイデガーの存在論をめぐる差異について、以下、節を改め、検討してみたい。

4. 2. ハイデガーの存在論をめぐる

ハイデガーの存在論とは、ハイデガーが主著『存在と時間』の冒頭（序論、第一章第一節）で語った「存在（在る）」と「存在者」の差異、という思想である。「存在者」とは、「花」、「木」、「虫」、「人間」等々の既に言葉によって分けられた上での諸事物を指している。これに対して、「存在（在る）」とは、言葉による諸実物の分け（分節）がなされる以前の、私たちを包み込んでいる「存在（在る）」を表している。この「存在（在る）」を思考あるいは想像することは難しい。例えば、「私たちを空と大地が包んでいる」と語った時、私たちは、既に「存在」を、「空」と「大地」という言葉によって捉えて（分節して）しまっている。ハイデガーに言わせれば、例えば、このように「空」と「大地」という言葉を使うことによって、私たちは「存在」そのものを忘却することにもなるということ。

しかし、こうしたハイデガーの存在論を、レヴィナスは主著『全体性と無限』の中で次のように批判している。

「存在者に対する存在の優越を肯定すること自体、哲学の本質についてある選択をすることである。つまり、それは一個の存在者である誰かとの関係（倫理的関係）を存在者の存在との関係（知の関係）に従属させることであり、存在者のこの存在が、非人称的存在として、存在者の把持、支配を許し、正義を自由に従属させる。〈他〉の只中にありながらも〈同〉でありつづける仕方が自由の特徴であるとすれば、知が自由の究極的意味を内包していることになろう（存在者は非人称的存在を媒介として知に自分を捧げるのだ）。かくして自由は、自分を与えるのを拒む存在者、この意味で存在者の最たるものである〈他者〉に対する責務を伴った正義と対立することになろう。存在者とのいかなる関係をも存在との関係に従属させるハイデガー存在論は——倫理に対する自由の優越を肯定しているのだ。」（Levinas, 1990a p. 36.; 合田訳, p.50.）

抽象的な文章だが、まず二文目の前半「一個の存在者である誰かとの関係（倫理的関係）を存在者の存在との関係（知の関係）に従属させること」とは、要するに、「私」と「他者（誰か）」との関係を、「存在」と「他者」、あるいは「存在」と「私」の関係に従属させている、という批判である。図示するならば、〈他者→私〉という倫理的関係を、ハイデガーは、〈存在→他者〉あるいは〈存在→私〉とすることで〈存在→（他者≒私）〉としてしまい、「他者」と「私」を非人称化してしまっている、ということ。つまり、ハイデガーが、存在者間の問いただし（他者→私）よりも、「存在」によって「存在者」が問いただされること（〈存在→他者〉あるいは〈存在→私〉）が最も重要であるとしているのに対し、レヴィナスは、「私」が「他者」によって問いただされる（〈他者→私〉）こと、言い換えれば「私」が「他者」を迎え入れることが最も重要な倫理的出来事だということである。

そして、二文目の後半「存在者のこの存在が、非人称的存在として、存在者の把持、支配を許し、正義を自由に従属させる。」について。上に図示したように、〈他者→私〉の関係よりも、〈存在→他者〉あるいは〈存在→私〉を優先させることは、結果的に〈存在→(他者≒私)〉を招く。存在者(他者、私)は存在に聴従すべきである、という思想は、他者と私の差異を相対的なものとして無視することになる。事実、ハイデガーによって、「存在」に包まれた存在者たちは「共同存在」として概念化され、この意味で非人称化されていると言えるだろう。そしてこの非人称化は、存在者たち(他者、私)それぞれの唯一性を奪い、その意味で、存在者は把持、支配されるということ。正義が、他者による私に対する問いただしによって生みだされるとしたら、存在者間の差異が消し去られることで、正義は自由に従属すると。正義が自由に従属する、とは、「存在」に対して「存在者」たち(他者、私)がどうふるまうか、という相対的な自由が保障される、ということだろう。レヴィナスにすれば、本来、他者に問いだしされている状況において、私の自由はない。しかし、「他者」も「私」も、「存在」との関係においては(〈他〉との倫理的関係を免れて)自由にふるまうこととなると。それゆえレヴィナスは、「存在者とのいかなる関係をも存在との関係に従属させるハイデガー存在論は——倫理に対する自由の優越を肯定しているのだ。」と。

デリダは、レヴィナスによる以上のハイデガー批判を、やはり論文「暴力と形而上学」の中で批判している。レヴィナスは、ハイデガーの思想は存在者間の関係(自己が他者によって問いだしされるような関係)を存在との関係に従属させていると批判している。言い換えれば、レヴィナスによれば、ハイデガーは存在と存在者の間に権力的な関係があることを思想として肯定していると。このレヴィナスの捉え方に対して、デリダは、「存在の思考はいかなる力ないし権力にも係わらないし、いかなる権力を行使することもない。なぜなら、権力は存在者同士の連関であるからだ。」(Derrida, 1979: p.201.; 訳, 2013: p.267.)と批判する。そして、デリダは、ハイデガーの思想を擁護して次のようにいう。

「まったく反対なのだ。存在の思考は単に倫理的暴力でないだけでなく、いかなる倫理——レヴィナスの意味での——も、この思考なしには開かれ開始されることがありえないように思われる。(中略)存在の思考は、他者を、それがそうであるところのものとして、すなわち他者として尊重することの条件である。」(Derrida, 1979: p.202.; 訳, 2013: p.269.)

そして、デリダは次のようにいう。

「他者の眼差しが私に命じ、レヴィナスが言うように、命令するよう私に命じるためには、私は〈他者〉を〈他者〉としてのその自由のうちで存在させることができねばならないし、逆もまたしかりである。とはいえ、存在そのものは何ものにも誰にも命令しはしない。」(Derrida, 1979: p.208.; 訳, 2013: p.278.)

以上のデリダのレヴィナス批判を次のように解説することが出来る。ハイデガーは「存在(在る)」と「存在者」の差異を強調した。そしてこの差異こそが、レヴィナスのいう「他者」を現前させる条件であるということ。『罪と罰』を想起させば、ペテルブルグの雑踏の中で、ラスコーリニコフにとって、なぜソーニヤの姿は彼の心臓を貫くかのように現前するのか。灰色の街の雑踏の中から、ごみごみした人々の行き交いの中から、ソーニヤの姿が心臓を貫くかのような「顔」として現前してくる。これが、「存在」から「存在者」の「存在」が立ち現れてくる、ということの意味だろう。まさにこのことが、デリダが「存在の思考は、他者を、それがそうであるところのものとして、すなわち他者として尊重することの条件である」とし、「他者の眼差しが私に命じ、レヴィナスが言うように、命令するよう私に命じるためには、私は〈他者〉を〈他者〉としてのその自由のうちで存在させることができねばならない」ということの意味だろう。「存在者」は、本来、言語による分節以前の「存在」からこそ

自由に現れる。デリダに言わせれば、これが即ち、他者の「顔」が「属性」を越えて現れる、ということの条件である。

ところでまた、デリダは、「存在の思考はだから、存在の開示において、ある種の暴力と決して無縁ではない。」という。そしてさらに、「最小暴力もなく生起するような発語は何も限一定することはないだろうし、何も語らないだろうし、他者に何もものもたらさないだろう。」という (Derrida, 1979: p.218.; 訳, 2013: p.292.)。これは、レヴィナスが他者の迎え入れは暴力を乗り越える、ということ語っていることに対する批判である。デリダによれば、混沌とした存在の中から、一人の他者の存在を現前させることは「ある種の暴力」であるということ。まさに、ソーニャの姿が「心臓を貫く」かのように感じられた、という意味で、他者の顔を迎え入れること、他者を他者として存在させることは、(ラスコーニコフにとって、自己に対する)最小暴力である。デリダは、レヴィナスがこの意味での「暴力」を無視していることを批判していると言える。

以上、デリダのレヴィナス批判をみてみた。レヴィナスは、そもそもハイデガーの存在論を批判していた。しかし、デリダによれば、ハイデガーによる存在と存在者の差異という思考こそが、レヴィナス的な他者論の条件であるということ。こうしたデリダのレヴィナス批判は妥当であるようにも思われる。しかし、レヴィナスは、そもそも、ハイデガーの「存在」観とは異なる「存在」観をもっている。

ハイデガーは、その著書『「ヒューマニズム」について』の中で、「……大切なのは人間ではなく存在であり、その存在がみずからを与える『エス・ギーフト』の働きを注視せねばならない」と語っている (ハイデガー, 訳, 1997:p.65.)。「エス・ギーフト Es gibt」とは、直訳すれば「それが与える」という意味になる。ハイデガーにおいては、人間を越えた非人称的な「それ」が存在者を贈与してくれる、というニュアンスで「存在」の意味が捉えられている。私たちは、「木」「森」「川」「山」「海」等々の言葉によって混沌とした存在を分節し、意識化しているつもりでいる。しかし、ハイデガーによれば、私たちの意識が言語によって存在を分節しているのではなく、まず、木、森、川…等々の存在者は存在から贈与された(されている)ということ。しかし、レヴィナスの「存在」観はこうしたハイデガーの贈与的な存在観とは異なっている。レヴィナスにとって、「存在」とは「ある il y a」というフランス語の非人称構文で表現される。次に節を改め、レヴィナスの「存在(ある)」観をみてみたい。その上で、再度、デリダとレヴィナスの差異について考えたい。

4. 3. レヴィナスの「ある il y a(イリヤ)」をめぐる

レヴィナスにとって、「存在(ある)」とは、フランス語で言えば、être (to be) ではなく、il y a (there is) であるという。il y a ~で、「～がある」という非人称構文を形づくる。例えば、Il y a un crayon sur la table. は「机の上に鉛筆がある」という意味になる。être を使って、「鉛筆が机の上にある Un crayon est sur la table.」とすると「鉛筆」の存在は問いを許さない形で前提とされているように感じられる。それに比べれば、il y a ~ は、何かが「ある」以前の状態を、つかの間、意識に垣間見せているようにも感じる。(しかし、これは、フランス語話者に確かめてみたわけではない、私の推測に過ぎない。)

ところで、敢えて問えば、この「机の上に鉛筆がある Il y a un crayon sur la table.」とはどういう事態を意味しているのか。それは(理屈っぽく聞こえるかもしれないが)、私たち皆が「鉛筆」と呼ぶものが机の上にある、ということ。つまり、私たち皆が、あるものを「鉛筆」として同一化しているものが机の上に「ある」ということ。

しかし、「私たち皆が『鉛筆』として同一化しているものが机の上にある」、ということは本当に意味をもつのだろうか。今、机の上に鉛筆がある、と感じているのは「私たち皆」ではなく、この「私」ではないか。だから、あくまでも「机の上に鉛筆がある」というのは私にとって「ある」ということ。

ところで、もし、私にとって最愛の人が突然亡くなってしまったとして、その時、果たして(私にとって)「机の上に鉛筆がある」ということは意味をもつのだろうか。最愛の人が死んでしまった時、机の上にある鉛筆は意味をもたなくなるのではないか。あるいは、机の上に鉛筆が「ある」とは感じられなくなる。しかし、実は、そこで存在感を失っているのは鉛筆ではなく、ある人を愛していた自己の存在感ではないか。他者の死と共に自己の存在感が希薄になる。そうすると、もはや何者にもなりえない、ただ「ある」というむき出しの実存だけが「ある」ということ。

ところでまた、「ある (イリヤ) il y a」をめぐるレヴィナスの記述は、初期の著作から中期、後期の著作まで繰り返し現れるが、その核心を簡潔に要約するのは難しい²。しかし、『全体性と無限』の訳者である熊野純彦は、その訳書の解説で、レヴィナスの「ある (イリヤ)」について次のように記している。

「世界が『ある』こと、存在が存在することの、禍禍しい忌まわしき、生き延びてある者にとっての、世界の決定的な無意味さが、それである。無数の死のあとに、世界は、なおたんにある。同胞たちを文字どおり絶滅しようとした、収容所の焼却炉の煙りが消え残るそのあとに、それでも、世界が存在する。いっさいの意味を剥奪されたかに見える、そうした世界の光景をえがきとろうとすることばが『イリヤ』なのである。」(Lévinas, 1990a; 熊野訳, [下], p.326.)

もし、ハイデガーのように、あらゆる存在者を存在からの贈与として感じとることが出来れば、私にとって最愛の他者も、森や川と同じように、存在からの贈与であると感じとることが出来るだろう。ここで、先に引いたデリダのレヴィナス批判の文章をもう一度引きたい。

「まったく反対なのだ。存在の思考は単に倫理的暴力でないだけでなく、いかなる倫理——レヴィナスの意味での——も、この思考なしには開かれ開始されることがありえないように思われる。(中略) 存在の思考は、他者を、それがそうであるところのものとして、すなわち他者として尊重することの条件である。」(Derrida, 1979: p.202.; 訳, 2013: p.269.)

デリダによれば、最愛の他者も、(ハイデガーにしたがって) 私に贈与されるものであるということ。そして、このように、他者が(森や川と同様)私に贈与されている、という感覚をもつことが「他者を、それがそうであるところのものとして、すなわち他者として尊重することの条件」であること。そして、デリダ(ハイデガー)からすれば、この贈与の感覚を持たなければ、「いかなる倫理」も「開かれ開始されることがありえない」ということ。

しかし、レヴィナスは、こうした(ハイデガーとデリダの)感覚をもつことは出来なかった。レヴィナスにとって「存在(ある)」とは、存在者(森、川、他者)を贈与してくれるものではなく、他者が抹殺され、そのことによって自己の意味とともに他の存在者(森、川…)の意味も失われた「ある(イリヤ)」である。そして、レヴィナスにとって、この「ある(イリヤ)」の闇が唯一開かれる時とは、他者を迎え入れる時である、ということ。『罪と罰』のラスコーニコフにとって、ソーニャと出会い、ソーニャを迎え入れることなしには、「ある(イリヤ)」の闇は開かれず、そしてまた、自己と世界(森、川…)が意味をもつことはなかったと言えるだろう。レヴィナスは、このように考えていると思われる。

以上述べたように、デリダ(ハイデガー)とレヴィナスでは、「存在」についての感覚が異なると言えるだろう。デリダからすれば、レヴィナスは存在者(川、森、他者…)の中で、「他者」を特

権化していると感じられるのだろう。しかし、レヴィナスからすれば、この世界は「すべてが失われてしまった場」としての「イリヤ」であり、唯一、他者を迎え入れることによって、意味の世界が開かれるということ。レヴィナスは、言葉（発語）を「贈与」として捉えている。しかし、言葉（発語）が贈与となり得るのは、他者を迎え入れる関係性の中でのみ、言葉が贈与となるということ³。

こうして、デリダ（ハイデガー）とレヴィナスのそれぞれの「存在」観をみるならば、それぞれの「存在」観をそれぞれに認めるしかない、ということになるのだろうか。しかし、デリダは納得しないだろう。先にみたように、デリダによれば、レヴィナスの言うように、他者の迎え入れによって世界は意味をもつとしても、他者を「他者」として意識の中で刻み込みながら自己を問いただしていくものは「エクリチュール」の働き以外にない、ということ。言い換えれば、「他者」は、「私」の意識の中で類比的に構成されるしかない、ということ。デリダのレヴィナス批判の核心は、やはりここにあると思われる。

以上、デリダとレヴィナスの差異について検討してきたが、この検討をふまえた上で、「2.」で取り上げた八木重吉の詩「草に すわる」について、章を改めもう一度論じてみたい。またさらに、八木の詩をふまえて書かれた谷川俊太郎の詩「間違い」について論じてみたい。これらの作業を通して、デリダとレヴィナスの思考（思想）が交差する場所を見つけたいと思う。

5. 八木重吉「草に すわる」から谷川俊太郎「間違い」へ

5. 1. 再び八木重吉「草に すわる」をめぐる

まず、八木重吉の詩「草に すわる」を再び引く。

草に すわる

八木重吉

わたしの まちがひだった

わたしのまちがひだった

こうして 草にすわれば それがわかる

まず、レヴィナスの視点にたてば、八木の「草に すわる」は、レヴィナス自身が例に引いていた『戦争と平和』のアンドレイの「無限の高い空」の経験に似ていると言えるだろう。

「どうしておれはこれまでこの高い大空に気がつかなかったのか？ やっとこの大空に気がついて、おれはなんと幸福だろう。そうだ！ この無限の大空のほかは、すべてが空虚だ、すべてが欺瞞だ。この大空は何もない、何ひとつ存在しないのだ。だが、それすらも存在しない、しずけさと平和以外は、何もない。おお、神よ、栄えあれ！……」

上のアンドレイのように、八木にとって、草にすわった時、「すべてが空虚だ、すべてが欺瞞だ」と感じられたのかもしれない。いずれにしてもレヴィナスの視点に立てば、アンドレイが「無限の大空」という「他者」に出会い、迎え入れているように、八木も草にすわった時、名指すことはしていないが、「他者」に出会い、迎え入れていると捉えることができる。八木にとって、草や大地の触感そのものが「他者」として迫ってきたのかもしれない。もしかしたら、その触感は、「詩を書く」という行為そのものも「まちがひだった」と思わせたのかもしれない。もちろん、これらは想像の域を出ない。しかし、レヴィナスが語っているのは、他者との出会いにおいて、それまでの自己の生き方が

問いただされるということだろう。そして、そのことを八木の詩は表現していると捉えることは出来るだろう。

一方、デリダの視点にたてば、あくまでも、意識の中の「エクリチュール」の働きこそが重視される。あえて言えば、デリダにとっては、草や大地の触感という「他者」は、エクリチュールの働きが始動する一つの契機に過ぎないということになるのだろうか。あるいはまた、言い換えれば、デリダにとっての「他者」とは、草や大地の触感ではなく、それを契機に新たに生まれた「まちが良かった」という意識そのものを「他者」として捉えるべきであるということだろうか。

スウェーデンの哲学者マーティン・ヘグルンド(1976～)は、レヴィナスに対する批判を込めながら、デリダの「エクリチュール」の思想の意義について、次のように述べている⁴。

「デリダにおいて『他者』は、そもそも他の人間たちを意味するわけではない。反対に他性は、時間の間隔化と不可分なものである。このような間隔化が還元不可能な仕方では暴力的であるのは、それがあらゆる内部性を放棄し、私や他人も含め、すべてを有限性の危機に曝しているためである。それゆえ、デリダが自己の構成にとって他者が還元不可能であると主張するとき、彼は主観性の核にある他の人間たちへの倫理的な開かれを探究しているわけではない。むしろ問題となっているのは頽廃や差別への根源的な開かれであり、この開かれは、自身への関係も含め、あらゆる関係を開くのである。フッサールを讀解するなかで、デリダは直接的な現前化の可能性を退け、意識を内部から脅かす暴力的な開かれを思考するための根源的な再－現前化を主張する。」(Hägglund, 2008, p.75.; 訳, 2017: p.144-5.)

やはり難解な文章だが、まず一文、二文目の「デリダにおいて『他者』は…他の人間たちを意味するわけではない。反対に他性は、時間の間隔化と不可分なものである」について。即ち、デリダにおいては、「他者」とは、例えばソーニャやラスコーリニコフという生身の他者を意味するわけではないし、また同時に「無限の大空」や「草や大地の触感」を意味するわけではない、ということ。そうではなく、デリダにとって、他者あるいは他性とは、時間の進展(間隔化)において再構築され続ける意識(例えば、「まちが良かった」、「いや、まちがいはなかった」)そのものであるということ。そして三文目「このような間隔化が還元不可能な仕方では暴力的であるのは、それがあらゆる内部性を放棄し、私や他人も含め、すべてを有限性の危機に曝しているためである。」について。時間の進展において、あらゆる意識は持続性をもてない(「まちが良かった」、は次の瞬間、「まちがいはなかった」、に変わり得る)ゆえに「内部性」をもつことは出来ない。言い換えれば、「私」を形づくる意識内容も、「他人」に対するそれも、持続することは出来ず、有限性の危機に曝されているということ。

ヘグルンドは、さらに四文、五文目で「……彼(デリダ)は主観性の核にある他の人間たちへの倫理的な開かれを探究しているわけではない。むしろ問題となっているのは頽廃や差別への根源的な開かれであり、この開かれは、自身への関係も含め、あらゆる関係を開くのである」と述べている。ここで、ヘグルンドは、デリダは、レヴィナスのように「他の人間たちへの倫理的な開かれ」を探究しているのではないと。そうではなく、デリダの「エクリチュール」の核心は「頽廃や差別への根源的な開かれ」にあるということ。ここでヘグルンドが言わんとしていることを次のように解説できる。例えば、ラスコーリニコフはソーニャに出会い、自らの罪を感じ始める。しかし、この罪を感じ始めることは、ソーニャという他の人間への倫理的な開かれではないということ。ソーニャとの出会いは重要な契機だが、その後の過程は、他者(ソーニャ)への開かれではなく、ラスコーリニコフ自身が頽廃や差別の意識を自覚し、乗り越えていく(差延していく)過程であるということ。そして、デリダのいう「エクリチュール

ル」の意義はそこにあるということ。ヘグルンドのこうした言明には、「他者」にこだわり続けるレヴィナスの思想は、果たして本当に倫理的なものか、という批判が込められていると言えるだろう。

以上、ヘグルンドによるデリダの「エクリチュール」の思想の捉えをみた。ヘグルンドの言明を介して、デリダのレヴィナス批判、またデリダの「エクリチュール」論の意義をより感じとることができる。これをふまえると、八木の詩「草に すわる」に記された経験の意味は、草や大地の触感という「他者」への開かれにあるのではなく、そこで始動した「まちがひだった」というエクリチュールにある、ということになるだろう。

ところで、八木のエクリチュールとしての詩は、上にも見たとおり、「わたしの まちがひだった／わたしのまちがひだった／こうして 草にすわれば それがわかる」という三行で終わっている。もちろん、八木は八木自身のこの「詩」を越えて、エクリチュールを再構築し続けたのかもしれない。また、この詩を読んだ私たちは、意識の中で、エクリチュールを再構築し続けていくことになるとも言える。

ところで、谷川俊太郎 (1931~) の詩「間違い」は、八木のエクリチュールをふまえたエクリチュールとして捉えることが出来る。以下、谷川の詩に則しながら、再度、デリダとレヴィナスの差異について考えてみたい。

5. 2. 谷川俊太郎の詩「間違い」をめぐって

まず、谷川俊太郎の詩「間違い」を引く。

間違い

谷川俊太郎

わたしのまちがいだった
わたしの まちがいだった
こうして 草にすわれば それがわかる

そう八木重吉は書いた(その息遣いが聞こえる)
そんなにも深く自分の間違いが
腑に落ちたことが私にあったか
草に座れないから
まわりはコンクリートしかないから
私は自分の間違いを知ることができない
たったひとつでも間違いに気づいたら
すべてがいちどきに瓦解しかねない
椅子に座って私はぼんやりそう思う

私の間違いじゃないあなたの間違いだ
あなたの間違いじゃない彼等の間違いだ
みんなが間違っていれば誰も気づかない

草に座れぬまま私は死ぬのだ
 間違ったまま私は死ぬのだ
 間違いを探しあぐねて (谷川, 1982 :p.32-3.)

上に引いた谷川の詩「間違い」を、八木のエクリチュール(詩「草に すわる」)の「差延」として捉えることが出来る。テキストはテキストの「作者」を越えて差延され、新たなテキストを生み出していく。

ところで、ここで考えたいのは、差延し続けるエクリチュールの倫理的な意味、ということである。先にみたように、ヘグルンドは「エクリチュール」の意義は「頽廃や差別への根源的な開かれ」にある、と捉えていた。蛇足となるが、ここでヘグルンドがいう「頽廃や差別への根源的な開かれ」とは、エクリチュールの展開によって、これまで気づくことができなかった(自己が落ち込んでいた)頽廃や差別意識に気づくということである。しかし、八木のエクリチュールの差延としての谷川の詩に、この意味での「頽廃や差別への根源的な開かれ」を感じとることが出来るだろうか。

もし、最終連の「草に座れぬまま私は死ぬのだ／間違ったまま私は死ぬのだ／間違いを探しあぐねて」を字義通りにとれば、谷川の意識は、頽廃や差別(を自覚すること)に根源的に開かれてはいない、と解釈することが出来る。あるいは、谷川の詩の全体を否定的に読めば、谷川の詩は、八木の詩からの「後退」と捉えることも出来るだろう。あるいはまた、谷川はそもそも、八木の「まちがいだった」と同等の意識をもつことが出来なかったゆえに、「間違いを探しあぐねて」と書くしかなかったと。

しかしまたもちろん、谷川の「草に座れぬまま私は死ぬのだ／間違ったまま私は死ぬのだ／間違いを探しあぐねて」を、八木の意識からの「後退」としてではなく、谷川ならではの倫理の表明として読むことも出来る。例えば、「たったひとつでも間違いに気づいたら／すべてがいちどきに瓦解しかねない」と言いながらも、谷川は「間違いに気づく」ことが一つの「間違い」になることを恐れているのかもしれない。あるいは、自分が間違っていたと思いつけることが決して倫理的な生き方を導くとは限らない、そう思っている(いた)のかもしれない。

このように、いずれの解釈(あるいはエクリチュールとしてのいずれの展開)も可能だが、それをふまえた上で言うならば、エクリチュールの差延は、時として頽廃や差別を自覚することにはならず、それを隠蔽することにもなる、ということ。しかし、ヘグルンド(デリダ)にいわせれば、それはエクリチュールが時間と自由を開かれている限り不可避に背負う危険性だということになると思われる。

一方、レヴィナスのいう、他者を迎え入れるということは、時間と自由の意のままにはならない、他者に応答する責任を背負ってしまうということ。だから、レヴィナスにいわせれば、意識の働き(エクリチュール)は「他の人間たちへの倫理的な開かれ」を拒否することができないということ。「他の人間たちへの倫理的な開かれ」とは、レヴィナス自身の言葉で言えば「応答することの可能性[責任]」である。『全体性と無限』の中でレヴィナスは次のように語っていた。

「すなわち、語りにおいて私は〈他者〉からの問いかけにさらされ、応答することを迫られ——現在の鋭い切っ先によって——私は、応答することの可能性[責任]として生みだされる。責任あるもの[応答しうるもの]として、私はじぶんの最終的な実在に連れもどされる。」(Levinas, 1990:p. 194.; 熊野訳[上], p.367-8.)

上の引用の中で〈他者〉に〈〉が付されているのは、他者の顔を迎え入れるさなかに経験される「痕跡」あるいは「彼性」を示していると言える。ただ具体的には、例えばラスコーリニコフは、ソーニヤと

いう他者に「応答することを迫られ……応答することの可能性〔責任〕として生みだされる」ということ。しかし、デリダ（ヘグルンド）からすれば、エクリチュールとは、他者への応答から解除されている根源的に自由なはたらきである、ということだろう。ここにレヴィナスとデリダの根本的な対立がある。

先に引いたように、デリダは、レヴィナスを次のように批判していた。

「超越論的他者（世界の方向づけにおけるもうひとつ別の絶対的起源にしてもうひとつ別のゼロ点）としての他者が、根源的な仕方、ありのままに私に与えられうるなどということは決してなく、ただ類比的準現前化によって自我に与えられるというのは明白である、それも本質的で絶対的で決定的な明白さによって明白である。」（Derrida, 1979: p.182.; 訳, 2013: p.242.）

ここでデリダが主張しているのは、レヴィナスに対して、「他者」は「私」の意識の中で、類比的に構成されるしかないということ。しかし、ここでくどいようだが、もう一度『罪と罰』の一場面を引きたい。

「ラスコーリニコフは……遠くの方、病院の門のあたりに、ソーニヤの姿を認めた。彼女は立って、何かを待っているような様子であった。この瞬間、何かがあぐつと彼の心臓を貫いたような気がした。彼は思わず身ぶるいして、急いで窓から身をひいた。」（ドストエーフスキー、訳、第三巻、p.340.）

ここではまさに、ラスコーリニコフは、ソーニヤという「他者」が「彼の心臓を貫いた」と感じている。この時、デリダによれば、ソーニヤという「他者」が、ラスコーリニコフの意識の中で構成されたということだろう。もちろん、ここで「構成された」ということは間違っていない。しかし、デリダは、意識の中のエクリチュールという働きは「時間と自由」を有していると語っていた。しかし、上の「彼の心臓を貫いた」という言葉からわかるように、ソーニヤという「他者」はラスコーリニコフの意識の中で、自由に構成されたわけではないだろう。

レヴィナスからすれば、まさにここで、ラスコーリニコフは、〈同〉には還元できない〈他〉を迎え入れている、ということ。しかしまた、ここで、デリダのいうエクリチュールの働きが解体されたわけではないだろう。〈他〉を迎え入れる中で、エクリチュールは働いている。また、そもそも、ラスコーリニコフが「心臓を貫いた」ように感じたのは、「時間」の中で、エクリチュールが働いてきたからだろう。それまで苦しみ続けてきた（意識の中でエクリチュールが働き続けてきた）ラスコーリニコフだからこそ、ソーニヤをみて心臓が貫かれるように感じたのである。またラスコーリニコフは、ソーニヤの姿が心臓を貫くように、だれかに強いられた（あるいは操作された）わけではない。この意味で、そこには「自由」があると言える。

しかしまた、他者の迎え入れにおいて、「構成する」というエクリチュールの働きそのものが、それまでとは別様に構成される、と言えるのではないか。デリダは、『声と現象』の中で「『時間』という名を持つものが」自分を現し、自分を構成する、と語っていた。またこの意味で「空間は、時間の『中』にある」と。これに対して、レヴィナスによれば、「時間」は「他者」との関係の中にある⁵。言い換えれば、他者との関係（他者の迎え入れ）の中で、時間の有する「構成する」という働きそのものが再構成されるということ。この意味で、「空間は、時間の『中』にある」と言い切ることは出来ないのではないか。

しかしまた、デリダにいわせれば、「エクリチュール」を原理的に考えれば、やはり生身の他者の他性は「私」の意識の中で構成されている、ということ。そこでは、「他者への開かれ」が伴い、構成する働きそのものが再構成されるが、それでも、次の瞬間にはもう一度「私」自身に立ち戻り、「私」

を構成しなおしていく「自由」を得ることができる。デリダは、「他者」を尊重することを重視しつつも、このような「私」が持ち得る無限の「自由」の重要性を「エクリチュール」の思想に託して語っているとされる。一方、レヴィナスは、「他者への開かれ」によってひとがエゴイズムを乗り越えていく重要性を語っているといえるだろう。これらをふまえれば、「他者」と「時間」と「エクリチュール」と「自由」を切り離すことは出来ないと思うのだがどうだろうか。

ここで、最後にもう一度、八木の詩「草に すわる」と谷川の詩「間違い」について。私自身は、八木の詩の方に、より「他者」への応答を感じる。それと比べると、谷川の詩は、「他者」への応答よりも、「自己」への応答を感じる。それゆえ、一見、谷川の詩は八木の詩と比べて自閉的な印象を受ける。しかし、それはまさに「一見」に過ぎない。自己が他者から問われている存在であることを考えれば、自己への応答は、他者への応答の「痕跡」の上に成り立っている（ラスコーニコフの心の軌跡はそれを証している）。そして、谷川の詩を自閉的と読んでしまうのは、読者である私の責任であり、谷川の責任ではない。

先にみたヘグルンドによるデリダの「エクリチュール」論の捉えは、デリダの思想の意義と可能性をよく捉えていると思う。しかし、私は、意識の中で展開され続けるエクリチュールに言語の可能性をみるデリダの思想と、他者の迎え入れに言語（「ことば」）の意義をみるレヴィナスの思想が交差するところに、ことばを育てていくためのゆたかな可能性をみたいと思うがどうだろうか。

6. おわりにかえて：周郷博編『きびしい道へいけ：十五歳の少年少女がみつけた人生の道（市川市立養護学校の詩記録）』から

最後に、唐突に思われるかもしれないが、およそ50年前の市川市立養護学校の生徒たち（一四～一五歳）が書いた詩をいくつか紹介したい。詩を紹介しながら、本稿で述べてきたことについて、振り返り、また補足したい。

まず、服部正弘君（当時、中学部3年）の書いた二つの詩。

朝

服部正弘

かなしい朝

うれしい朝もある

朝は 心ではじまる

夜

服部正弘

夜は さみしいこともある

かなしいこともある

こわいこともある

うれしいこともある

おもしろいこともある

夜は なんにでも

ばけられる そして
 花は さみしくきえさり
 朝が くる (周郷, 1970:p.32-3.)

どうだろうか。私自身は、この二つの詩を読んで、ハイデガーとレヴィナスの、それぞれの「存在」観を想った。ハイデガーは、私たちには森、川、他者たち…が贈与されている、という存在観。一方、レヴィナスは、私のまわりには「イリヤ」の闇が広がっているという存在観。そして、服部君の二つの詩(「朝」と「夜」)には、ハイデガーの存在観も、レヴィナスの存在観も、両方入っていると感じた。端的に言えば、「夜は…こわいこともある」はレヴィナスの存在観、「(夜は) …うれしいこともある」はハイデガーの存在観。

そして、最後の四行「夜は なんにでも／ばけられる そして／花は さみしくきえさり／朝が くる」を読むと、世界が贈与されているという感覚でもなく、また世界が無に閉ざされているという感覚でもない、別のものを感じた。

ところで、養護学校の江畑春治校長によれば、服部君の生活記録に「さんすうがなんだ こくごがなんだ……ほくは アルバイトでためたお金で 頭のよくなるくすりはないかと くすりやを くまなく探し求めた」とあり、そして後の記録で服部君自身が「生活記録を綴ること、文章を書くこと、それが頭のよくなるくすりだと気がついた」と書いていたという(周郷, 1970:p.170.)。ここで、服部君の「文章を書くこと」への思いを、デリダの「エクリチュール」への思いと結びつけたら牽強附会と笑われるだろうか。

しかし、もう一度だけ、詩「夜」の最後の四行「夜は なんにでも／ばけられる そして／花は さみしくきえさり／朝が くる」を読み返すと、服部君は意識に映じたものをどんな観念にも惑わされずに刻んでいるように思われる。敢えて言えば、そこには、ハイデガーの存在観とも、レヴィナスの存在観とも異なる意識性が刻まれているように思う。「花は さみしくきえさり／朝が くる」で終わるこの詩には、存在者の贈与を否定するわけでもなく、他者との出会いを否定するわけでもないが、それら(贈与と出会い)を越えて立とうとする意識性を私は感じる。

ところでまた、服部君は、上の詩を書いたほぼ一年前の中学部2年の時に、次の二つの詩を書いている。

朝のアルバイト

服部正弘

朝 とびおきて
 青い草のはえた小さな坂道を
 じてんしゃをひっぱっていった
 すると 青い草に
 うつくしい光があたって
 いるではありませんか
 それは だいたい色に
 かがやいている朝日です
 これをみたぼくは ますます

ゆうきが わいてきました (周郷, 1970:p.13.)

くさの上でねむったぼく

服部正弘

くさの上で ぼくは

ねむってみた

そらが青かった

くもが ゆっくり

うごいていた (周郷, 1970:p.15.)

上の二つの服部君の詩を読んで、今度は、八木重吉の「草に すわる」を想った。服部君の詩に「まちが이었다」という感慨はない。しかし、それは、服部君が憂いや悲しみを持たずに生きていたということでは全くない。詩に付された服部君についての解説には「……気が弱くて感受性が強く、何か人からばかにされるようなところのあった服部君は、家庭でも社会でも、小学校の特殊学級にいるときでさえ、ずいぶんいろいろといじめられ軽んじられて、つらい悲しい経験が多かったようです。」(周郷, 1970:p.42.)とある。

二つ目の詩「くさの上でねむったぼく」は、八木の「草に すわる」だけでなく『戦争と平和』のアンドレイのみた「空」を思い出させる。しかし、服部君の感覚は、アンドレイの感覚とはちがっている。服部君は、「そら」を他者として迎え入れているわけではない。ただただ、「そら」に向き合っているだけ、と言ったらよいだろうか。しかし、この向き合いは無感覚とは全くちがうと想われる。なぜなら、服部君は次のような詩をほぼ同時期(中学部2年)に書いている。

地球のひとりごと

服部正弘

天使さま!

私は 私はかなしい

いつ この私のきたない

あかが とれるのです

おふろには いれてくれないのですか!

私は まい日まい日

なぜ かなしいのです

私は せなかのところに

ぶどう色の おできが

できている!

いつ! おいしゃに

つれていくのです!

このままじゃ わたしのおできは

うんでしまいます!

私は 私は

おできが いたい！ (周郷, 1970:p.16-7.)

上の詩「地球のひとりごと」は、地球になり代わって、語られている。地球に対する、直接的な「応答(責任)」が感じられる。だから、先の詩「くさの上でねむったほく」の「そら」への向き合いは、「そら」を自分とは無関係につきはなして見ていたわけではない。雲がゆっくり動いていく「そら」の鼓動をそのまま感じることで、服部君は「地球」に応答していたのではないだろうか。

ところで、なぜ、こうした詩が生まれて来たのだろうか。詩集に付された座談会の中で、服部君たちの教師であった石田皎先生は次のように語っている。

「ひとりひとりが、自分が救世主だという自覚をもってやらねば、今の地球人類はだめなのではないか、そんなことを、一年生のときから、子どもたちとずいぶん話しあったものです。ヴェトナム戦争のことも、アウシュヴィッツのことも、原爆のことも話しあいましたが、そういうとき、相手が、知恵遅れだとかIQがいくつだとかいうことは、まったく考えませんでした。人間対人間です。」(周郷, 1970p.172.)

上で、石田先生が語っている「ひとりひとりが、自分が救世主だという自覚をもってやらねば、今の地球人類はだめなのではないか」という言葉は、レヴィナスの次の言葉と響き合っていると思われる。

「メシア〔救世主〕、それは『わたし』である。『わたしであること』、それが『メシアであること』である。(中略)

他者たちの苦しみの課す重荷から逃れないという事実、それが『わたしであること』そのものの定義なのです。万人がメシアなのです。」(Lévinas, 1976: p.120.; 訳, p.151.)

ところでまた、地球規模あるいは宇宙規模の「応答(責任)」を語っているのは服部君だけではない。例えば、当時中学部3年の酒井良司君は次の詩を書いている。

星さん

酒井良司

ほくは よぞらを見ると

なんか 心がうれしくなってくる

ほくは 星にこういった

ね 星さん いまの日本には

星をみている人が すくないでしょう

そうでしょう 星って ほんとうに

キラキラ光っているね

はやく みんなの心が

星さんにつながると いいなあ (周郷, 1970:p.99.)

酒井君の詩を読むと、星をみることに、そして心が星さんにつながることは、「今の日本」あるいは「地球」に責任をもつことである、ということが直に伝わってくる。

ところでまた、この市川市立養護学校の生徒たちは、地球や宇宙への応答と同時に、日常のものと触れ、感応している。以下、五つの詩を引かせていただく。

朝顔

鈴木高雄(中学部2年)

朝 起きたら
 庭の朝顔が
 赤 むらさき
 七つさいていた
 とても きれいな花だ
 ぼくは そっと
 さわった
 心が あかるくなった (周郷, 1970:p.70.)

ゆうやけ

菅谷良治(中学部2年)

ゆうやけを みると
 うたを うたいたくなる
 きれいないろだなあ
 だいだいいろが
 そらいちめんに ひろがって
 きれいだ (周郷, 1970:p.111.)

なつのかだん

菅谷良治(中学部3年)

いちめんに きれいな花を
 さかしながら
 たいようの光をあびて
 はんしゃして
 かがやいていた

あついときに

かだんをみると
 心がやすまる
 なつの花をみると
 心の中が 花の光で
 あかるくなる (周郷, 1970:p.118.)

おつきさん

今野幸子(中学部3年)

どうして おつきさんがでているの
 わたしに おしえてくださいね
 もうすぐ十三や
 秋のおつきさんは
 ほんとうにきれいね
 わたしのこころのなかまで
 きれいなひかりが とどきます
 世界じゅうのひとたちにも
 きれいなひかりを
 とどけてあげてくださいね (周郷, 1970:p.64.)

たいようさん

篠崎守良(中学部2年)

たいようさん ありがとう
 まい日 ほくたちを
 まもってくれて ありがとう
 たいようさん ひかりを
 いっぱい ください
 まい日 ひかりを
 くださいね (周郷, 1970:p.45.)

どうだろうか。朝顔にそっとさわると、心があかるくなる。ゆうやけを見ると、うたがうたいたくなる。なつの花をみると、心の中が、花の光であかるくなる。おつきさんをみると、心のなかまで、きれいな光がとどき、その光が世界中の人たちにもとどくよう願う。たいようさんに感謝し、ひかりを求める。ひかりを求めるのは、「ほく」のためでなく、「ほくたち」のため。この学校の生徒たちの詩を読むと、身の回りのものごとくに感応することが、そのまま他者への、地球への応答(責任)へつながっていくことが感じられる。

レヴィナスのいう「応答することの可能性〔責任〕responsabilité」とは、いわゆる義務としての責任ではない。そうではなく、「なつの花をみると、心の中が、花の光であかるくなる」ような「応答」こそがそのまま「責任」へとつながっている、という思想。レヴィナスは、『全体性と無限』の中で次のように語っている。

「始原的なものの享受から出発して記述される感受性は、思考の秩序にはぞくしていない。それは感覚の秩序にぞくしているのであって、ことばを換えれば、〈私〉のエゴイズムがそこで震撼し、触発されるありかたにぞくしているのである。感覚的な質をひとは認識するのではない。ひとはそれを生きる。この葉の緑、この夕日の赤さは、認識されるのではなく生きられるのである。」(Lévinas, 1990; 熊野訳, [上], p.268.)

義務としての「責任」ではなく、レヴィナスのいう「応答(責任)」は、「ゆうやけ」や「なつの花」や「(おつきさんの)きれいなひかり」をみることで「(私)のエゴイズム」が震撼し、触発される感受性に根をもっているということ。あるいは、上の篠崎君の詩「たいようさん」を読むと、何か(ひかり)を感受することと、誰か(ぼくたち)のために願うことが同時にされていることが感じられる。敢えて言えば、そこには時の「間」がない。いずれにしても、養護学校の石田先生がいう「自分が救世主だという自覚をもってやらねば」という言葉も、レヴィナスの「万人がメシア〔救世主〕なのです」という言葉も、感受性の重視をその根にもっていることを心に刻んでおきたい。

最後に、石井孝明君(中学部3年)の詩を引きたい。

平和の心

石井孝明

平和の心は

いいと思った

ぼくも 心は

平和ではありません

人をひとりでも

きらいだと

平和ではない

と思っています。(周郷, 1970:p.156.)

どうだろうか。もしかしたら、八木重吉や谷川俊太郎が語りたかったことの一部は、このことではなかったのかと思われる。人をひとりでも嫌いだと平和ではない。八木も谷川も言葉に出来なかったことを、石井君は言葉にしているように思うがどうだろうか。いずれにしても、エクリチュールを刻んでいくのは、言葉の技術ではないということ。エクリチュールを刻んでいくために必要なのは、身の回りのものごとに応じ、日本を越えて他者を想い、そして自分の心に向き合う勇気をもつこと。市川市立養護学校の生徒たちの詩は、私たちが、子どもたちと私たち自身のことばを育むためにどのような思想が必要なのかを明かしていると思われる。

詩集を編集した周郷博(当時、お茶の水女子大学教授)は、養護学校を訪問した際に、「(「平和の心」を書いた)石井君と(「朝」他の詩を書いた)服部君が語っていた言葉を次のように記している。

「石井君が最初に、『先生は、日記を書くというのをどう思いますか』ときいた。すらすらときいたわけじゃないのだが、今考えると、これはえらいことをきいたといわねばならない。それから服部君は、『ぼくは、詩ができちゃうんだ』といいました。」(周郷, 1970:p.167.)

周郷は、石井君に「日記を書くというのをどう思いますか」と聞かれ、「これはえらいことをきいた」と感じた理由については何も語っていない。しかし、想像するに、教育学者である周郷博は、「日記を書く」ことの無限の可能性について思いを馳せていたのではないだろうか。即ち、それは「書くこと(エクリチュール)」の無限の可能性。デリダが語ったように、「書くこと(エクリチュール)」は、そこに「自己」を刻み、さらに「自己」を展開していく無限の営みとして捉えられる。その「自己」は、既に在ったものでなく、「書くこと(エクリチュール)」によって、その都度、生まれてくるもの。また、レヴィナスが語ったように、そこには「他者」への無限の開かれが伴ってくる。他者に開かれるとは、

そこで「自己」が無限に震撼し、触発されるということ。「書くこと（エクリチュール）」は、他者に開かれながら、新たに「自己」を刻み続ける、という意味で二重に無限の可能性をもつ。周郷が考えていた「えらいこと」とはこのことではないだろうか。ここで、先に引いた石井君の「平和の心」をもう一度読んでいただけたらと思う。そこに、まさに「書くこと（エクリチュール）」の無限の可能性を感じることが出来るのではないだろうか。

ところでまた、服部君が言ったという「ぼくは、詩ができちゃうんだ」も意義深い。服部君は、先に引いたように、生活記録（日記）を書くことの大切さを自ら深く捉えていた生徒でもある。しかし、生活記録（日記）を書くことと、詩を書くことは、服部君の中でどのようなつながりをもっていたのだろうか。生活記録（日記）を書くことは、他者を含む世界に意識を開き、詩を書く土台をつくっていたということだろうか。あるいは、服部君の詩を読んでいると、見たこと聞いたこと全てを含め、様々なイメージを屈折なく迎え入れ、それを言葉にしているように感じられる。言い換えれば、本当に意識が解放されているように感じられる。

ただ、いずれにしても、服部君の「詩ができちゃうんだ」という重要な背景として、生活記録（日記）を書くことと、「自分が救世主だという自覚をもって……、一年生のときから……ヴェトナム戦争のことも、アウシュヴィッツのことも、原爆のことも」話し合ってきたことがあるのは間違いない。市川養護学校の実践においては、自分自身の身の回りの様々なものごとを感受して言葉を綴ることと、同時に、自己を越えて他者に開かれていくこと、という両輪が、一人一人の生徒の個性の中で統合されていったと言えるのではないだろうか。この意味で、市川養護学校の実践と、デリダやレヴィナスの思想は呼応していると言える。あるいは、市川養護学校の実践において、デリダとレヴィナスの思想は交差していると言えるのではないか。

ところで、市川市立養護学校の生徒たちの詩が書かれたのは主に1967・8年（中学部2・3年）であり、本稿で検討したデリダの名著『声と現象』、論文「暴力と形而上学」を含む名著『エクリチュールと差異』は共に1967年に出版されている。また、レヴィナスの名著『全体性と無限』は1961年に出版され、その後、1960年代にやはり本稿で引いた「他者の痕跡」等の論考が書き継がれていく。そして、市川市立養護学校では「ひとりひとりが、自分が救世主だという自覚をもってやらねば、今の地球人類はだめなのではないか、そんなことを、一年生のときから、子どもたちとずいぶん話しあったものです。ヴェトナム戦争のことも、アウシュヴィッツのことも、原爆のことも話しあいました」ということ。このように、生徒たちの詩（そしてそれを支えた養護学校の教師たちの思想と実践）とデリダ、レヴィナスの思想はまさに同時代に生まれたことを記しておきたい。例え、直接的な交流がなくても、思想と教育は呼応し合うということ。

最後にもう一度、『罪と罰』のラスコーリニコフとソーニャのことを想い起こしたい。当たり前のことだが、もしラスコーリニコフがソーニャと出会わなかったら、その後の「ラスコーリニコフ」は存在しない。一方、ラスコーリニコフはソーニャとはじめて出会った後、物語の終わり近くまで、ソーニャ（他者）の思いに縛られることを拒絶し続けたと言える。その過程は、ラスコーリニコフの意識の中の「エクリチュール」の自由な働きと捉えることが出来る。しかし、最後の最後に、彼は彼女を迎え入れる。それも、エクリチュールの自由な働きと捉えることが出来るだろう。このことを想えば、蛇足となるが、エクリチュールの自由と他者の迎え入れが交差をくり返す「時」の中で、ことばが育まれていくと言えるのではないか。

7. 補論：森有正『ドストエーフスキー覚書』より

レヴィナスと同様、『罪と罰』を含むドストエーフスキーの作品の中に、人の持ち得る根源的な「倫理的関係」を見いだしたのは日本の哲学者の森有正(1911-1976)だと思う。森は、その著書『ドストエーフスキー覚書』の中で、その「倫理的関係」は、「『罪と罰』におけるマルメラードフとその娘ソーニャとの関係、ラスコーリニコフが老婆を殺す瞬間における両者の関係、ラスコーリニコフとソーニャとの関係、あるいは『悪霊』におけるスタヴローギンとマトリョーシャとの関係、『カラマーゾフの兄弟』における……イリュエシヤと犬の関係……等のなかに具体的に示されている。」(森, 1978: p.224.)という。そして、森は、それらの「倫理的関係」とは「できあがった倫理観念とはまったく無関係なものである」とし、また「その瞬間に作りあげられる倫理的判断」でもないという。そして、次のようにいう。

「それ〔倫理的関係〕はまったく言葉によって表現することのできない、特殊な状況における、人間現実そのものであり、相手の身体そのものによって全存在がこちらの全存在の在り方を圧倒的に規定する、関係そのもののうちに示される。」(森, 1978: p.225.)

そして、森は、次のように続ける。

「たとえば罪悪というものはドストエーフスキーの作中人物にとっては、一つの宗教的、倫理的判断の問題ではなく、ラスコーリニコフの意識における、血まみれの老婆そのもの、スタヴローギンの意識における、犯され、相手の冷酷に対してあごをしゃくりながら無言の抗議を絶望的に行うマトリョーシャ、納屋のなかに首を吊って垂れ下がっているマトリョーシャそのもの、イリュエシヤの意識における針を吞んできんきん鳴きながら走っているヂューチカそのものである。これらの現実には相手の身体的現実そのもの、それ以外のなにものでもないけれども、しかし感覚的なものではない。また時間的過程のうちに生起するけれども、時間的なものではない。それが感覚的、時間的に生じた瞬間には、当事者は、その重大な現実性に触れていないのが普通である。……それは主体の思い設けない時に、突如として生じ、主体は爾後それを忘却することができないのみならず、主体の全存在を、その感覚、理性、意志、判断、のすべてを包み、規定し、それらを方向づける。換言すればそこに新しい時間の系列が生まれてくる。それは主体はあらゆる操作を超える絶対現実、主体にとって邂逅と呼ぶ以外に言い表し難いものである。」(森, 1978: p.225.)

このように、森は、「たとえば罪悪」というものは「血まみれの老婆そのもの、……納屋のなかに首を吊って垂れ下がっているマトリョーシャそのもの、……針を吞んできんきん鳴きながら走っているヂューチカそのもの」であり、それは「相手の身体的現実そのもの」でありながら、「しかし感覚的なもので」ではなく、また「時間的なもの」でもないという。この森の文章は、そのまま、レヴィナス哲学における「顔」とは何かを、とても分かりやすく解説していると思う。

ところでまた、森は、『罪と罰』を含むドストエーフスキーの作品が問いかけている「最も重要な問題」とは「人間の自我の主体的自由確立の根源的欲求である」という。そして、次のようにいう。

「『罪と罰』はその犯罪の前後を通じてこの主体性、人間の根源的自由確立に対するラスコーリニコフの死闘の記録であるということが出来る。しかもそこには人間の主体的自由を解消することのできない現実が人生には厳存することをも同時に開示しているのである。」(森, 1978: p.232.)

森は、「……もっとも深い意味においてキリスト教にあっては、罪は、神の意志もしくは掟に対してはじめて成立する。人に対する罪でも、必ず、この神の意志に対する関係の媒介をまっしてはじめて成立する」(森, 1978: p.4.)という。だから、神への信仰を失った近代人(あるいは現代人)は「罪」を

失う。そして、神への信仰をもたず（もてず）に、自己を確立しようとせざるを得ない。即ち、近代人は、「人間の自我の主体的自由確立の根源的欲求」を持たざるを得ない。森によれば、ドストエフスキーの作品は、人がこの「自我の主体的自由確立の根源的欲求」をもちながらも、「そこには人間の主体的自由に解消することのできない現実が人生には厳存することを同時に開示している」ということ。ラスコーニコフは、神への信仰をもたず（もてず）、「自我の主体的自由確立」を求めて老婆を殺害する。しかし、血まみれの老婆の「顔」、またソーニャの「顔」に出会い、その「自我の主体的自由確立」は挫折する。森がいう「そこには人間の主体的自由に解消することのできない現実が人生には厳存する」とは、人は主体的自由を追求しながらも（レヴィナス流に言えば）自己を問いただす他者の「顔」に出会ってしまうということだろう。

しかし、ラスコーニコフにおいて「自我の主体的自由確立」は挫折しても、「エクリチュール」の自由は疎外されることなく、ラスコーニコフの「自我」そのものの再構成がおこなわれたと言える。デリダの「エクリチュール」の思想は、このことを語っていると思う。

ところで森は、「社会」と「自己」と「神」を「意識の場」として描くドストエフスキーの作品現実には「たしかにやや古めかしい感をあたえる」としながらも、「……ドストエフスキーのやや素朴に近い人間像はかえって人間現実の真実相を表現していると言えないこともないように思われる」（森、1978: p.234-5.）という。私も、この森の主張に賛成である。

注

1 私はこちら数年、レヴィナスの思想を、メルロ＝ポンティ、ボルノー、ハイデガー、アーレント、宮沢賢治、カヴェルらのそれぞれの思想と比較し、論じてきた。いずれも、レヴィナスの思想を教育学の中に位置づけたいと願い、この比較検討をおこなってきた。それらについて、是非、（青柳、2014; 青柳、2015; 青柳、2016; 青柳、2017; 青柳、2018a; 青柳、2019; 青柳、2020）を参照いただければと思う。

また、レヴィナスの思想を一つの軸として、主に小学校の先生方と協同しながら、子どもたちが日々生きている位相において「カリキュラム」を捉え直すところみ、小学校における道徳授業を実践するところみ、また宮沢賢治の童話を教材とした授業実践のところみ等をおこなってきた。それらについては、是非、（草刈・青柳、2017; 青柳、2018b; 大関・青柳、2019; 大関・青柳、2020）を参照いただければと思う。

2 レヴィナスは、例えば初期の著作『時間と他者』の中では「il y a ある（イリヤ）」について次のように語っている。

「このようにあらゆるものを想像のうえで一掃〔破壊〕した後に残るのは、何かあるもの quelque chose ではなくて、イリヤ il y a [がある、それがそこにもつ＝ある] という事実である。あらゆるものの不在が、ひとつの現前として、つまり、そこですべてが失われてしまった場として、大気の濃密さとして、空虚の充実として、あるいは、沈黙の眩きとして、立ち戻ってくるのだ。事物と存在とのこのような破壊の後には、非人称的な〈実存すること〉の『磁場』があるのだ。」（Lévinas, 1983: p.25-6.; 訳, p.13-4.）

また、レヴィナスはワランソワ・ポワリエとの対談の中で、やはり「il y a ある」について語っている。ポワリエの「それは無に対する不安ではないのですか。」という質問に対して、レヴィナスは

次のように答えている。(尚、以下の訳文では「il y a ある」は「《在る》」と訳されている。)

「レヴィナス:それは無に対する不安ではありません。実存の《在る il y a》に対する恐怖なのです。それは死ぬことのおそれではなく、おのれ自身の『過剰』なのです。ハイデガー以来、あるいはキルケゴール以来と言ってもいいかも知れませんが、不安は、存在しないこと (ne-pa-être) の情動性として、無を前にしたときの心細さとして分析されてきました。それとは違って、《在る il y a》に対する恐怖は自己に対する嫌悪感、自分が自分であることへのやりきれなさ、というのに近いのです。」(Lévinas, 2001: p.46.; 訳, p.117.)

例えば、最愛の他者を失った時、ある意味で自己は自己に閉じ込められる。戻っては来ない他者に対する想いで心は埋め尽くされてしまう。何者も自己にとって意味を失い、自分の想いで自分を苛み続ける。それは、まさに「おのれ自身の『過剰』」「自己に対する嫌悪感」「自分であることへのやりきれなさ」に近いと言えるだろう。しかしまた、私たちが、生きる上でしばしばエゴイズムを免れない存在であることを認めるなら、「il y a ある」は、常時、回帰して来ると言えるだろう。そして、「il y a ある」は、実は、否定的なものでも悪でもない。レヴィナスによれば、いわば、「il y a ある」に押しつぶされることで自己は真に他者に開かれ、「贖い」が可能になるということ。即ち、レヴィナスは、後期の名著『存在の彼方へ』で次のように語っている。

「客体とみなされていかに否定されようとも、一切の否定の背後であるは再開し、あるのこのくり返しの無意味さが、すべての他人に対する臣従という宿命さながら、かかる臣従の主体たる私を押しつぶすのだが、このような無意味さは意味に対する無意味の剰余であり、この剰余ゆえに、贖いが〈自己〉にとって可能になる、——自己自身はこの贖いを意味しているのだ。」(Lévinas, 1990b: p.255.; 訳, p.372.)

3 レヴィナスは『全体性と無限』の中で、例えば次のように語っている。

「他者を承認すること、それはしたがって、所有された事物の世界を貫いて他人に到達することであるが、と同時に、それは贈与によって共有ならびに普遍性を創設することでもある。言語が普遍的なのは、言語が個的なものから一般的なものへの移行そのものだからであり、言語が私の所有物を他者に供するからである。発語すること、それは世界を共通のものたらしめ、共通の場としての常套句を創り出すことである。言語は概念の一般性に準拠しているのではなく、言語が共有の基盤を築くのである。言語は享受がもたらす譲渡しえない所有権に無効を宣する。言説における世界は、分離された自我にとっての世界——万事が私に与えられているようなわが家——ではもはやなく——それは私が与えるもの、伝達可能なもの、思考されたもの、普遍的なものなのである。」(Lévinas, 1990a: p.74.; 合田訳, p.101.)

このように、レヴィナスによれば、「私」が他者を迎え入れること、即ち発語することとは、「私」の所有物を贈与することであり、世界を共通のものたらしめるということ。世界は、個々の「私」の労働によってそれぞれに所有されている。しかし、その個々の「私」が他者を迎え入れる時(即ち、「言語(ことば)」が語られる時)、個々に所有されていた世界が他者に与えられる。それは世界の意味が共有され、普遍化されるということ。例えば、ある一人の「私」に所有されていた森や川は、その「私」が他者を迎え入れる時、森や川の意味は他者と共有され、普遍化されるということ。即ち、森や川の美しさは、他者を迎え入れにおいて、共有、普遍化される。

4 ヘグルンドは、同書（『ラディカル無神論』）の中で、一貫してレヴィナスを批判している。例えば次のようにレヴィナスを批判しているが、そこには誤解があると思われる。

「他者を本源的に善として措定することは、他性の構成的決定不可能性を否定することである。他者は予言されえず、彼や彼女ないし然々のものとの関係でいかに行動すべきかを人はあらかじめ知ることはできない。それゆえ他者がつねに粗暴な暴君でもありえる以上、そのような他者に従属することにかんしては、元来倫理的であるようなものはなにもない。そのような危険性に先立つような出会いはありえず、そのような危険性はことのはじまりからあらゆる関係性のうちに含まれている。」（Hägglund, 2008, p.90.; 訳, 2017: p.174.）

まず引用の一文目の中にある「他者を本源的に善として措定すること」について。これは、レヴィナスの思想の誤解であると思う。レヴィナスは他者を本源的に善と措定しているわけではない。レヴィナスは、「善」は他者の属性ではなく、他者を迎え入れざるを得なくなる人の存在の仕方（可能性）を「善」と呼んでいると思われる。

また、引用の三文目「他者がつねに粗暴な暴君でもありえる以上、そのような他者に従属することにかんしては、元来倫理的であるようなものはなにもない」について。これも誤解であると思う。レヴィナスは暴君に従属することが倫理的であると述べたことはない。また、そもそもレヴィナスのいう「倫理」は「従属すること」ではない。ただ、次のような場面を想定してみよう。私が、ある暴君を殺せる機会を与えられたとして、その時、その暴君の苦しむ顔を見た時。その時、私は、暴君を殺せなくなってしまう可能性がある。端的に言えば、このような関係を、レヴィナスは自己（私）と他者（暴君）との倫理的関係としている。

もちろん、そこで私が暴君を殺さなければ、その後、多くの人々が暴君によって殺されることが明らかである場合、私は暴君を殺さなければならない、と思うだろう。これは、一つの倫理的判断である。しかし、レヴィナスのいう倫理は、こうした倫理的判断と位相が異なる。レヴィナスのいう倫理の位相とは、他者（例えば暴君）の苦しむ顔と対面した時、その他者を殺せなくなる、という位相である。あるいは、その他者を殺してしまったとして、その殺害後、その他者の「顔」を迎え入れざるを得なくなる、という位相である。

そして、引用したヘグルンドの最後の文「そのような〔暴君に出会う〕危険性に先立つような出会いはありえず、そのような危険性はことのはじまりからあらゆる関係性のうちに含まれている。」は、まさにその通りである。そして、他者が暴君になる可能性は絶えずあると同様、自己も暴君になる可能性も絶えずある。ただ、例えば、私（自己）が暴君になったとして、その時、他者を殺せなくなる位相とは、他者の顔を迎え入れる「対面」の位相であるということ。

もちろん、上に述べたように、レヴィナスの倫理の位相に立つことが、逆に暴君による人々の殺戮をそのままにしてしまう危険性はある。しかし、暴君を殺害したとして、次なる暴君あるいは暴君の支持者を殺害し続けることが求められかもしれない。それゆえ、そうした状況では、他者を殺害し続けるという負の連鎖を断ち切る倫理的判断が求められると言えるだろう。しかし、レヴィナスのいう倫理は、そのような連鎖をふせぐために、という倫理的判断とは異なる。あくまで、他者の顔と対面した時に生まれる「応答することの可能性」としての倫理ということ。

ところで、ヘグルンドは、引用の一文目の中にある「他性の構成的決定不可能性」を一貫して主張している。これは、例え他者の顔が苦しみにみちていても、そのような他性が自己の意識の在り方を絶対的に決定することは出来ない（不可能）、ということ。暴君の苦しみに対面しても、多数

の人々のために暴君を殺さざるを得ない、という倫理的判断は当然あり得る。もしヘグルンドがこのような時間的な判断の過程を指して「他性の構成的決定不可能性」を定義するならばその通りだろう。しかし、それは、くどいようだが、レヴィナスの対面の倫理とは異なる位相、即ち倫理的判断の位相にある主張である。

5 時間が他者との関係においてあること。それは、例えば次のように語られている。

「未来との関係、現在における未来の現前は、やはり他人との向かい合いのなかで実現するように思われる。向かい合いの状況は、時間の実現そのものである、というわけだ。現在による未来に対する侵蝕は、単独の主体の所行ではなくて、間主観的〔相互主観的〕関係なのである。時間の条件は、人間同士の関係のうちにはないし歴史のうちには存在するのだ。」(Lévinas, 1983: p.68-9.; 訳, p.73.)

参考文献

- 青柳宏 (2014). エマニュエル・レヴィナスの「教え」の概念について：『全体性と無限』を中心に。（『宇都宮大学教育学部紀要』第64号 第1部）
- 青柳宏 (2015). ことばを育むために：M. メルロ＝ポンティの初期言語論の視界から。（『宇都宮大学教育学部紀要』第65号 第1部）
- 青柳宏 (2016). 「対話への教育」を問いなおす：O. F. ボルノーとE. レヴィナスの思想を比較しながら。（『宇都宮大学教育学部紀要』第66号 第1部）
- 青柳宏 (2017). ことばを育むために（その二）：M. ハイデガーの言語論の視界から。（『宇都宮大学教育学部紀要』第67号 第1部）
- 青柳宏 (2018a). 「生と死の教育」を問いなおす：宮沢賢治とエマニュエル・レヴィナスの視界から。（『宇都宮大学教育学部紀要』第68号 第1部）
- 青柳宏 (2018b). 「ともだち」をめぐる道徳授業の対話的展開：詩から対話へ、対話から詩へ。（『宇都宮大学教育学部教育実践紀要』第5号）
- 青柳宏 (2019). ことばを育むために（その三）：エマニュエル・レヴィナスの言語論の視界から。（『宇都宮大学教育学部紀要』第69号 第1部）
- 青柳宏 (2020). ケアの倫理をもとめて：S. カヴェルとE. レヴィナスの思想を比較しながら。（『宇都宮大学教育学部紀要』第70号 第1部）
- Derrida, J. (1979). *L'écriture et la différence*. Points /Éditions du Seuil〔原著初版は1967年〕= (2013). 合田正人・他訳『エクリチュールと差異（新訳）』法政大学出版社。
- Derrida, J. (2012). *La voix et le phénomène*. Quadrige/ PUF〔原著初版は1967年〕= (2005). 林好雄訳『声と現象』ちくま学芸文庫
- ドストエーフスキイ (1958~9). 罪と罰 第1巻～3巻. 岩波文庫.
- Häggglund, M. (2008). *Radical Atheism: Derrida and Time of Life*. Stanford Univ. press. = (2017). 吉松覚・他訳『ラディカル無神論：デリダと生の時間』法政大学出版社。
- ハイデガー, M. (1997). 「ヒューマニズム」について. ちくま学芸文庫〔原著初版は1947年〕
- ハイデガー, M. (2013a). 存在と時間（一）. 岩波文庫〔原著初版は1927年〕
- 川崎洋〔編〕 (2003). おひさまのかげら：「こどもの詩」20年の精選集. 中央公論新社.
- 草刈藍・青柳宏 (2017). 「市民性」を育むためのカリキュラム実践：子ども達と教師によって「生き

- られた(生きられている)カリキュラム」という視点から。(『宇都宮大学教育学部教育実践紀要』第3号)
- Lévinas, E. (1983). *Le temps et l'autre*. Quadrige/ PUF〔原著初版は1948年〕=(1986). 原田佳彦訳『時間と他者』法政大学出版局.
- Lévinas, E. (1990a). *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*. Paris: Le livre de poche 〔原著初版は1961年〕=(2005-6). 熊野純彦訳『全体性と無限』上、下、岩波文庫〔(2006). 合田正人訳『全体性と無限』国文社〕
- Lévinas, E. (1976). *Difficile liberté (4ème édition)*. Albin Michel. 〔原著初版は1963年〕=(2008). 内田樹訳『困難な自由』国文社.
- Lévinas, E. (2006). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Vrin 〔原著初版(増補版)は1967年〕=(1996). 佐藤真理人・他訳『実存の発見：フッサールとハイデガーと共に』法政大学出版局.
- Lévinas, E. (1987). *Humanisme de l'autre homme*. Paris: Le livre de poche 〔原著初版は1972年〕=(1990). 小林康夫訳『他者のユマニスム』水声社.
- Lévinas, E. (1990b). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Le livre de poche 〔原著初版は1974年〕=(1999). 合田正人訳『存在の彼方へ』講談社学術文庫.
- Lévinas, E. [edited by Robbins, J.] (2001). *Is it righteous to be?: Interviews with Emmanuel Levinas*. Stanford Univ press. = (1997). 内田樹訳『暴力と聖性：レヴィナスは語る』国文社.
- Morgan, M. L. (2019). *Levinas on God and the Trace of the Other*. (In [Morgan, M. L. ed.] *The Oxford Handbook of LEVINAS*. Oxford University Press.)
- 森有正 (1978). 森有正全集8〔『ドストエーフスキー覚書』〕. 筑摩書房〔原著・単行本初版は1950年〕
- 大関健一・青柳宏 (2019). 「命」をめぐる授業：宮沢賢治との対話を通して。(『宇都宮大学教育学部教育実践紀要』第6号)
- 大関健一・青柳宏 (2020). 「他者の死」と共に生きる「生と死の教育」：宮沢賢治の「春と修羅」「銀河鉄道の夜」をめぐる。(『宇都宮大学教育学部研究紀要』第70号 第1部)
- 周郷博〔編〕 (1970). *きびしい道へいけ：十五歳の少年少女が見つけた人生の道*. 国土社.
- 谷川俊太郎 (1982). *日々の地図*. 集英社.
- トルストイ (1972). *戦争と平和(一)*. 新潮文庫.
- 八木重吉 (1988). *八木重吉全詩集1*. ちくま文庫.

令和2年10月1日受理

**At the intersection of Jacques Derrida
and Emmanuel Lévinas**

AOYAGI Hiroshi