

ケアの倫理をもとめて(その三)  
— 西田幾多郎と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73号 別刷

2023年3月



## ケアの倫理をもとめて(その三)

### — 西田幾多郎とE.レヴィナスの思想を比較しながら —

In Search of the Ethic of Cares (part 3):  
Comparing the thought of Nishida Kitarō with that of Emmanuel Lévinas

青柳 宏<sup>†</sup>  
AOYAGI Hiroshi

#### 概要 (Summary)

哲学者、西田幾多郎(1870~1945)は、論文「私と汝」において、私たち(私とあなた)が「物」を知る、知っていく過程において生まれるケアの倫理を語っていると思われる。西田の哲学の主要概念は「場所」である。論文「私と汝」では、「場所」はさらに「無(絶対無)の場所」として語られている。西田は、「無の場所」における、物と私とあなたの係りの中から「愛」が生まれてくるという。本稿は、このように語る西田の思想を一つの「ケアの倫理」として捉えたい。

一方、フランスの哲学者、エマニュエル・レヴィナス(1906~1995)は、西田とは対蹠的な「ケアの倫理」を語っていると思われる。西田が物と私とあなたとの係りに「ケアの倫理」を見出していることに対して、レヴィナスは、私があなたの苦しみを感受する係りに「ケアの倫理」を見出している。

二人の哲学者(西田とレヴィナス)は、フッサール現象学の主概念、「ノエシス」、「ノエマ」の概念をそれぞれに駆使しながら、それぞれのケアの倫理を語っている。西田は、物をめぐる私とあなたのノエシスの交流において、罪、責任、他者への愛が生まれてくるという。それに対して、レヴィナスは、ノエシスを越える感受性において、私はあなたの苦しみを宿すと。

本稿は、このような二人の思想の比較を通して、西田的ケアの基盤にレヴィナス的ケアがあることを見出したいと思う。また、この比較を通して、私たちの生には、二つのケアの往還があることを見出したいと思う。この作業によって、ケアの倫理の深みと広がりを感じ取りたいと思う。

そして最後に、本稿は、西田の思想のゆたかさをふまえながらも、西田の思想を越えて、レヴィナスの思想から教育思想を再構築すべきことを提起したい。

キーワード：ケア, 物, 無の場所, 罪, 責任, 愛, ノエシス, ノエマ, 傷つきやすさ, 非一場所, 言語, 言うということ(語ること), 生命, 教育思想

#### Summary

It seems that in Nishida's essay "I and you", Japanese philosopher Nishida Kitarō (1870~1945) presents the ethic of care that has been formed in the process of the knowing of things.

---

<sup>†</sup> 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)

The key concept of Nishida's philosophy is 'the place'. In the essay "I and you", 'the place' is redefined as 'the place of nothing (absolute nothing)'. In the place of nothing, the triangle relation of self, other and things gives birth to love. This paper calls this situation Nishida's ethic of care.

In contrast with the thought of Nishida, French philosopher Emmanuel Lévinas (1906~1995) presents another ethic of care. Lévinas finds out the ethic of care in the sensing of the other's suffering.

Two philosophers differently present each ethic of care making good use of the concepts of 'noesis' and 'noema' in Husserl's phenomenology. Nishida argues that the guilty, responsibility and love to you have been formed in the interlacement of self's noesis and other's noesis about the things.

In the contrast with this Nishida' thought, Lévinas argues that in the sensing that transcends the noesis, one has the other's suffering in one's skin.

In comparing the thought of Nishida with that of Lévinas, this paper clarifies that Nishida's ethics is founded on Lévinas's ethics.

Finally this paper claims that the thought of education should be founded on that of Lévinas beyond that of Nishida.

Keywords : care, things, the place of nothing, guilty, responsibility, love, noesis, noema, vulnerability, non-place, language, the saying, life, the thought of education

## 1. はじめにかえて

唐突だが、はじめに、谷川俊太郎の詩「木」を引用したい。詩「木」は六つの連作だが、1～3のみ引かせていただく。

木

1

木がそこに立っていることができるのは  
木が木であってしかも  
何であるかよく分からないためだ

2

木を木と呼ばないと  
私には木すら書けない  
木を木と呼んでしまうと  
私には木しか書けない

## 3

でも木は

いつも木という言葉以上のものだ

或る朝私がほんとうに木に触れたことは

永遠の謎なのだ

(谷川, 2013:p.103-4.)

「1」で、木がそこに立っていることができるのは、木が木であって、しかも何であるか分からないからだ。確かに、これを読むと、もし私やあなたが、木を「木」と呼んで(呼びかけて)しまったら、木は立っていることができない、と考えることができる。つまり、人の言葉によって、「木」を存在させてしまうと、(人の言葉によって存在させられる以前の)木は立っていることができなくなると。「1」は、人が言葉で呼んでしまうと失われてしまうものに気づかせてくれる。まさに、「2」に言うように、木を木と呼んでしまうと木しか書けない。

そして、「3」は、私たちが物(例えば木)に触れた、ということは言葉以上のものに触れたのだと、ということ改めて気づかせてくれる。確かにそれは「永遠の謎なのだ」と。

ところで、日本の哲学者である西田幾多郎は、木に触れることが「永遠の謎なのだ」というところから出発した哲学者であると思われる。私が物に呼びかける前に物が私に呼びかけている。いや、「私」とか、「物」とか呼ぶ以前の経験にさかのぼる。その上で、私にとって物の意味とは、物にとって私の意味とは、を考える。そして、西田は後年、私と物との係りをこえて、物と私とあなた(汝)の係りを考える。物の意味は私だけでは決まらない。それ(意味)は私とあなたの係りの中で決まってくる。あるいは、「私」と「あなた」の意味は、物との係りによって決まってくる。そして、その私とあなたと物との係りの中で、罪と責任と愛が生まれてくると。その思想を、本稿では西田幾多郎の「ケアの倫理」と呼びたい。

一方、フランスの哲学者エマニュエル・レヴィナスは、西田的な物との係りを含まない、私があなただの苦しみを感受することの中に「ケアの倫理」を見取っていると言えるだろう。西田は、物を知る(認識する)ということと、ケアの倫理を切り離していない。むしろ、人と人が物を認識し合う中に、罪も責任もケア(愛)も生まれくると。これに対して、レヴィナスは、物を認識する次元にはケアはないと。

本稿は、このように対蹠的と思われる「ケアの倫理」を語った二人の哲学者(西田とレヴィナス)の思想を比較してみたい。

上に触れた西田のケアの倫理は、後期の著書『無の自覚的限定』に収められた主要論文「私と汝」に記されている。本稿は、この「私と汝」の論述を出来る限り丁寧に追いかけて、その思想を読み解いてみたい。また、本稿では、レヴィナスのケアの倫理については、特に後期の論文「言葉と近さ」と後期の主著『存在の彼方へ』の諸部分を関連付けながらみてみたい。

西田とレヴィナスのそれぞれの思想を読み解いた後、改めて二人の思想を比較してみたい。一方の視点から一方を批判するのではなく、比較を通して、ケアの倫理の深みと広がりを感じることができたらと思う<sup>1</sup>。

そして最後に、西田の思想のゆたかさをふまえた上で、私たちの教育思想を、レヴィナスの思想から再構築していくべきことを提起したい。

## 2. 西田幾多郎の「ケアの倫理」

西田の論文「私と汝」は著書『無の自覚的限定』（1932）に収められている。論文「私と汝」を読んでいくためには、著書のタイトルである「無の自覚的限定」とはどんなことか、それをおおよそ押さえておく必要がある。西田はやはり同著書に収めた論文「私の絶対無の自覚的限定というもの」（西田、1948:p.117-180.）において、繰り返し、デンマークの哲学者キルケゴール（1813~1855）の思想との親近性について語っている。「無の自覚的限定」あるいは「絶対無の自覚的限定」とはおおよそどのような思想なのか、まずキルケゴールの思想を媒介にその骨格をつかみたい。（尚、西田の著書からの引用は、勝手ながら、仮名づかいを新仮名づかいに改めた。）

### 2. 1. キルケゴールの思想との係りで

キルケゴールの著書『死にいたる病』は、西田の「無の自覚的限定」の思想の骨格を照らし出していると思われる。キルケゴールの『死にいたる病』の第一編の冒頭は「A 絶望が死にいたる病であるということ」というタイトルのもと次のようにはじまる。

「人間は精神である。しかし、精神とは何であるか？精神とは自己である。しかし、自己とは何であるか？自己とは、ひとつの関係、その関係それ自身に関係する関係である。」（キルケゴール、1966:p.435.）

人は、自身の心の中で対話する。それは自己と自己との関係である。そして、人は、その関係（自己と自己との関係）とさらに関係をもつ。即ち、自己とは、自己と自己との関係に関係する。このように、人は無限に自己（自己と自己との関係）を問い返し続ける存在であると言える。

ところで、キルケゴールによれば、人が自己を問い返す（見つめる）とき、そこで感じられてくるのは「絶望」であるという。たしかに、私が自己を見つめるとき、そこには結局、自分のことしか考えていない、あまりに自己中心的な自分があることを発見する。そして、そのような自分を何とかしたいと思う。しかし、そのように思っても、再び自己を見つめると、そこにはやはり自己中心的な自分しかない。人を救いたいと願っても、それは結局、例えば自分の名声のため、自分を見つめればそう思わざるを得ない。そして、そのような自己をどうすることも出来ない、と私は絶望する。

そして、キルケゴールは次のようにいう。

「絶望の度は自己意識に比例して強まる。そして自己の度は、自己を量る尺度に応じて強まり、神が尺度となる場合には、無限に強められる。神の観念が増すにつれて、それだけ自己も増し、自己が増すにつれて、それだけ神の観念も増す。

自己が、この一定の単独な自己として、現に神の前であることを意識するとき、そのときはじめて、自己は無限の自己である。」（キルケゴール、1966:p.518.）

また、キルケゴールは次のようにいう。

「信仰とは、自己が、自己自身であり、また自己自身であろうと欲するにあたって、神のうちに透明に基礎をおいている、ということである。」（キルケゴール、1966:p.521.）

このように、キルケゴールは、人が自己において自己を問い続ける限り、絶望に陥る以外にない、しかし、人が神の前であることを意識して、神のうちに基礎をおくならば、無限に自己を救い続けることができる、そう語っていると思われる。

ところで、以上のようなキルケゴールの思想は、信仰をもたない人間あるいは信仰を持とうとしない人間には関係のないことだろうか。キリスト教の信仰を持っていると否とに係わらず、いかに生き

るか、何のために人は生きるか、を考える人間にとって、キルケゴールの思想は深い意味をもつ。西田幾多郎はそう捉えている。

西田において、人が自己をみつめ、自己を問い直すことは「自覚」という言葉で表されている。また、一つの時（瞬間）において自己が自己を自覚する、ということを表すために「限定」という言葉が使われている。まさに今この時に自己をみつめ、問いなおすことが「自覚的限定」と言える。ただ、西田とキルケゴールは一点において大きく異なっている。即ち、キルケゴールが、人は「神」に基礎をおいて自己を見つめることを説いたのに対して、西田は、「自己が自己に於いて自己を見る」ことを説いている（西田, 1948:p.177.）。しかし、これでは、キルケゴールからすれば、自己は絶望に陥ってしまうのではないか？

しかし、西田が、「自己が自己において自己を見る」という時、「自己において」とは「場」とであるということ。「自己において」は、自己の尺度において、という意味ではない。自己の尺度で自己を見れば、自己中心を免れず、絶望に陥るしかない。しかし、西田のいう「自己において」とは、自己が自己を見つめるための透明な「場」と言える。そして、特に著書『無の自覚的限定』では、この「場」は「無（絶対無）」という性格を与えられた。それなら、自己が「無（絶対無）」という場において自己を見る、とはどういうことなのだろう。

例えば私は私が属している社会の「道德観」にしたがって自己を見る（自己を問う）ことを自然な形でしているだろう。しかし、時として、その道德観が疑わしいと思うことはあり得る。その時、私は、それまでとは異なる道德観から自己を見ていると言える。ただ、「それまでとは異なる道德観」とはさらに異なる道德観から自己を見ることもあり得るだろう。そして、それが可能であるためには、「自己において」という「場」が、どのような道德観（価値観）をもそこに映し出すことが出来なければならない。即ち、「自己において」という「場」は「無」でなければならない。

「自己において」という場が「無」であってこそ、自己はどのような価値観も自由にそこに映しだし、それを介して自己を見つめることが出来る。あるいは、「自己において」という場が「無」であるからこそ、自己はどのような価値観にも吸収されることなく、自己の意志を発揮して、無限に自己を見つめ続けることが出来る。著書のタイトルである「無の自覚的限定」とは、とりあえず、こうした「自己」のありかたを表していると言える。

西田にとって、人が生きるとは、善を求めて生きることである。キルケゴールにとって、生きるとは、神への信仰において生きることである。先に引いたキルケゴールの言葉の中の「神」を「無」に、また「信仰」を「生きる」という言葉に置き換えれば、そのまま西田の思想になる。

即ち、「自己が、この一定の単独な自己として、現に『無』の前にあることを意識するとき、そのときはじめて、自己は無限の自己である。」あるいは、「『生きる』とは、自己が、自己自身であり、また自己自身であろうと欲するにあたって、『無』のうちに透明に基礎をおいている、ということである。」

以上のように、西田の「無の自覚的限定」の思想は、キルケゴールの思想との係りにおいて、その骨格を理解することが出来ると思う。ただ、上に述べたように、両者の思想には「神」と「無」の相違がある。そして、もう一つ、本質的な相違がある。それは、西田が、「無の自覚的限定」を物と自己（私）と他者（汝）の三者の関係性を軸に深めている点である。本稿で検討する西田の論文「私と汝」がこれに対応している。キルケゴールにおいては、「他者」は、ある意味で、問題にはならない。キルケゴールにおいて、キリストを介した神との関係が成立すれば、自己と生身の他者との関係は「問題」とはならないだろう。なぜなら、自己には、キリストの他者への愛に倣って他者を愛することが求められ

るから。しかし、西田においては、自己と生身の他者との関係をどう捉えるかはその思想（「無の自覚的限定」）と切り離すことは出来ない。

次に、西田の論文「私と汝」をみていきたい。

## 2. 2. 論文「私と汝」

### 2. 2. 1. 「私の底に汝があり、汝の底に私がある」

まず、「私と汝」というタイトルが表している意味について言えば、「私と汝」の「汝」には特別な意味が込められているわけではないと思われる。「汝」とは平たく言えば「あなた」「あんた」「きみ」「お前」を指していると言える。即ち、「私と汝」というタイトルが意味するのは「私とあなた（あんた、きみ、お前）」である。ただ、西田が論文「私と汝」で論じているのは、物（環境）との係りにおいて、「私」という意識、また「汝（あなた）」という意識が生まれてくるその過程である。西田は次のようにいう。

「環境的限定の極限に於いて、個物が自己自身を限定することによって、逆に環境を限定すると考える時、個物は各自の自己限定面を有し、かかる個物を限定する弁証法的限定面と考えられるものは自己自身を限定する無数の限定面を限定すると云うことができる。私と汝とはかかる限定面的限定としてそれに於いてあるのである。私の意識を限定するものは汝の意識を限定するものでなければならぬ。汝の意識を限定するものは私の意識を限定するものでなければならない。私と汝とは同一の原理によって限定せられるのである。」（西田, 1948:p.371.）

上の引用で「個物」という言葉が使われている。ここで「個物」とは即ち、「私」という自意識、「あなた」という他者意識をもつ以前の個体としての「人」を指していると思われる。個物としての人は、例えば大地という「環境」を耕す。即ち、個物は環境を限定する。同時に、個物としての人は、環境（大地）を限定することによって、限定されてもいる。耕すことで、耕す身体となり、また大地を畑にすることは作物を収穫するという目的意識によって意識が限定されることでもある。個物としての人は環境を限定することで、逆に限定を受ける。耕すことだけでなく、様々な活動において、人（個物）は無数の限定を行い、同時に（逆に）無数の限定面を刻まれる。西田は、「私」と「汝」という意識は、こうした個物の環境限定、また環境からの逆限定の過程において生まれてくると捉えている。

ところで、人は、例えば大地を耕すという行為において、過去の経験を振り返り、また未来の目的をもつ。だから、「私」・「汝」意識も、このような過去意識、未来意識との係りで生まれてくるように思える。しかし、西田は、こうした過去意識あるいは未来意識との係りで「私」・「汝」の発生を捉えることを批判する。

「未来からの限定が過去からの限定に対して当為の意義を有し、当為が衝動を包むと考えられる所に、人格的なものが考えられると云っても、人格は単なる当為であるとするのではない。瞬間的限定の底には、何処までも未来からの限定に反抗するものがなければならない、何処までも過去からの限定の意味を有ったものがなければならない。併し無論、それは単なる過去からの限定と考えられるものではない、過去からの限定と考えられるものは、何処までも覆えさるべきものである。それは過去からの限定に対しても、未来からの限定に対しても非通約的なものでなければならぬ、……（中略）それは時を包む永遠の今の自己限定として、自己自身を限定することによって時を限定すると考えられるものでなければならぬ。そこから無限の過去が限定せられると考えられると共に、無限の未来も限定せられるのである。」（西田, 1948:p.376.）

私たちは通常、「時」というものを、過去・現在・未来という「流れ」として捉えているのではない



だろうか。言い換えれば、過去を想起し、未来に目的をもつ、という意識において「現在」という時の意識をもつ。しかし、西田はこのような意識を批判して、「時は現在が現在自身を限定することから考えられる、その根底に於いて瞬間が瞬間自身を限定するという意味がなければならぬ」という。西田において、自己自身（「私」・「汝」）を限定するのは過去でも未来でもなく「瞬間」であり、このことを「時を包む永遠の今の自己限定」と呼ぶ。「時を包む」という言葉で、自己自身を限定するものは、時（時の流れ）ではなく、瞬間における「場所的限定（場所的弁証法）」であることを強調している（西田, 1948:p.377.）。西田は、「私（自己）」と「汝（絶対に他なるもの）」の関係性について次のようにいう。

「真の弁証法と考えられるものは、ノエマ的には絶対の断絶であると共に、ノエシ的に直接の結合と考えられるものでなければならぬ。斯くして始めてその一步一步が絶対に触れると云うことができる。絶対の死即生ということは、唯、ノエマ的に一つのものが死即生であるとするのではない、……、自己が絶対に他なるものと一つであると云うことでなければならぬ、自己の中に絶対の他を見、絶対の他の中に自己を見ると云うことでなければならぬ。絶対に他なるものとは考えることのできないものである。而もそれが私をして私たらしめるものであるという所に、真の死即生の意味があるのである。真の弁証法と考えられるものはかかる場所的限定に基礎付けられて居るものでなければならぬ、……。我々の人格的生命と考えられるものの根底には、かかる外延的關係がなければならぬ、親も子を生まないという意味がなければならぬ、絶対に独立なる個物の統一ということがなければならぬ。かかる矛盾の統一として無限なる生命の流というものが考えられるのである。」（西田, 1948:p.377-8.）

上の引用の「ノエマ」、「ノエシ」とは西田と同時代の哲学（現象学）者エドムント・フッサール（1859～1938）の概念によっている。「ノエシ」とは「意識の働き」を指す。それに対して、「ノエマ」とは、ノエシ（意識の働き）によって限定された心的対象を指す。例えば、私は窓外の木を眺めている場合、「木を眺める」という意識の働きが「ノエシ」であり、それによって限定された「木」という心的対象が「ノエマ」である。それゆえ、ノエシは事物を対象とするだけでなく、私が自己を見つめる時、その見つめるという働きがノエシであり、その結果、対象として意識された「私（自己）」がノエマである。「私（自己）」を含め、何かを「見つめる」あるいは「考える」という意識の働きがまずあって、その結果、何か（自己、木、等）が対象として限定（措定）されるということ。

以上をふまえ、まず上の引用の一文目「真の弁証法と考えられるものは、ノエマ的には絶対の断絶であると共に、ノエシ的に直接の結合と考えられるものでなければならぬ。」について。「私」という意識、あるいは「汝（あなた）」という意識はまさに「ノエマ」である。ノエシ（意識の働き）の結果として「私」と「汝」に切り分けられたがゆえに、ノエマとしての「私」と「汝」の間には絶対の断絶がある。しかし、自身のことを「私」として意識し、また相手のことを「汝」として意識する前は、（西田の言葉に従えば）人はそれぞれに個物である。だから、それぞれに、「私（自己）」意識をもつ以前（手前）に、個物として「ノエシ（意識の働き）」をもつ。個物として、それぞれに「ノエシ」をもつても、「私（自己）」意識をもつ以前においては、西田は、そこには「ノエシ的に直接の結合」があると捉えていると思われる。

大地に生えた一本の木。私はこちらから木を見ていて、あなた（汝）はあちらから木を見ている。そして、互いに互いが見えている。こちらから見える木と、あちらから見える木は異なるだろう。しかし、互いのノエシは結合していると。因みに、西田がノエシの「結合」という時、それは「交流」

あるいは「絡み合い」という意味で捉えることが望ましいと思われる。そしてその時（ノエシスが交流している時）、ノエシスとしては互いに「絶対の他」の中にノエマとしての「自己」を見る、ということ。それが、引用の「自己が絶対に他なるものと一つであると云うことでなければならぬ、自己の中に絶対の他を見、絶対の他の中に自己を見ると云うことでなければならぬ。」の意味であると思われる。

そして、次に続く二文目「絶対に他なるものとは考えることのできないものである。而も私をして私たらしめるものであるという所に、真の死即生の意味があるのである。」について。まず「絶対に他なるものとは考えることのできない」とはどういうことか。上に説明したように、「私」という自己意識、あるいは「汝（あなた）」という他者意識が生まれる以前においては、個物として、互いのノエシスは交流している。しかし、例えば、「私からは～が見えているけれど、あなた（汝）からは～は見えないだろう」というように自他の意識（ノエマ）が明確になると、ノエシスの交流は疎外される。即ち、「汝」の視点から（汝の立場に立って）「考える」ということがノエシスの交流を疎外してしまう。「絶対の他」はノエシスの交流の中にある。絶対の他をノエマ化しようとした結果、そこに見出されるのは「私」によって対象化された「汝」であって、「絶対の他」ではなくなっている。即ち、絶対の他は対象化できない、という意味で「考えることができない」と。

そして、「絶対に他なるものとは考えることのできない」に続く「而も私をして私たらしめるものであるという所に、真の死即生の意味があるのである。」について。上に述べたように、「絶対に他なるもの」を考えることはできない。それは同時に、「絶対に自己なるもの」も考えることができない、ということだろう。「私」あるいは「汝」として対象（ノエマ）化しても、それは相対的なもの。また、対象化するということは、「私」と「汝」をそれぞれに限定する（限界づける）こと。ノエシスの交流の中で生まれ得たかもしれない新たな「私」は対象化によって疎外される。しかし、個物が「私」という意識（ノエマ）を持たざるを得ない以上、それは仕方がない。しかしまた、このように「私」あるいは「汝」が生まれてくる「場」を想えば、ノエシスの交流こそが、私をして、よりゆたかな私たらしめる、と言えるだろう。

ところでまた、なぜ「私をして私たらしめるものであるという所に、真の死即生の意味がある」と言えるのか。それは、ノエシスの交流において、ある「私」が生まれるということは、別の「私」が死ぬ、ということに即しているということだろう。そして、それは時の流れ（過去・現在・未来）における自己形成ではなく、先にみたように「瞬間（永遠の今の自己限定）」における死即生である。そして、私を私たらしめる場所とは汝を汝たらしめる場所であり、そこには「私」同様、「汝」の死即生の意味がある。この意味で、「真の弁証法と考えられるものはかかる場所的限定に基礎附けられて居る」ということ。

先に引用した文章の最後の文を再度引きたい。

「我々の人格的生命と考えられるものの根底には、かかる外延的關係がなければならぬ、親も子を生まないという意味がなければならぬ、絶対に独立なる個物の統一ということがなければならぬ。かかる矛盾の統一として無限なる生命の流というものが考えられるのである。」

上の文中にいう「人格的生命」の根底には「外延的關係」がなければならぬ、とはどういうことか。「人格」とは、よくもわるくも、「私」という自己意識（ノエマ）をもったものである。しかし、上に述べたように、「私」が生まれてくる根底にはノエシスの交流がある。やがて「私」として意識されることになる個物も、やがて「汝」として意識されることになる個物と互いに「外延的關係」にある、ということ。それゆえ、「私」は「親」から生まれるのではなく、やがて「汝」と呼ばれる個物との外延關係から生ま

れる、と言える。無数の個物が、個物として互いに独立しているが、「外延関係」において互いに、そして無限に(死即生を繰り返して)、人格的生命を育みあい続けるということ。

以上をふまえ、西田は次のように語る。

「……、自己が自己の中に絶対の他を含んでいなければならぬ、自己が自己の中に絶対の否定を含んでいなければならぬ、何等か他に媒介するものがあって、自己が他となり、他が自己となるのでなく、自己は自己自身の底を通して他となるのである。何となれば自己自身の存在の底に他があり、他の存在の底に自己があるからである。私と汝とは絶対に他なるものである。私と汝とを包摂する何等の一般者もない。……、私の底に汝があり、汝の底に私がある、私は私の底を通じて汝へ、汝は汝の底を通じて私へ結合するのである、絶対に他なるが故に内的に結合するのである。」(西田, 1948:p.380-1.)

そして、西田は、上で述べられている「私」の「汝」への、「汝」の「私」への内的な結合は「瞬間」における「自己否定」によるという。さらに、西田は次のようにいう。

「瞬間は自己自身の底深く秘められた自己否定によって、他の瞬間に移り行くのである。無限の過去から無限の未来に亙る時の流れと考えられるものは、かかる意味に於いて瞬間そのものの中に蔵せられた無限なる自己否定の過程に過ぎない。」(西田, 1948:p.381.)

ところで、私の汝への、汝の私への「結合」とは、私と汝が一つになることではない。西田は、論文「私と汝」の後半で、私と汝の関係がキリスト教的な「愛(アガペ)」にいたることを論じている。ここでいう「結合」とはそれを示唆していると思われる。また、論文後半では、私と汝の関係を「応答」「呼びかけ」「責任」等の概念を通して語りなおしている。以下、節を改め、後半の論述をみてみたい。

## 2. 2. 2. 呼びかけ、応答、罪(原罪)、責任、愛

西田は、論文「私と汝」の後半において、改めて「私」が「汝」を知るとはどういうことかについて語っている。「私は汝の表現に没入することによって汝を知るのでもない、所謂感情移入によって汝を知るのでもない」と述べた上で、さらに次のようにいう。

「私が汝の情緒に移入することによって、私が汝を知るのではなく、私という人格が汝という人格に直に応答することによって私が汝を知るのである。故に私は汝と同感することによって汝を知るよりも、寧ろ汝と相争うことによって一層よく汝を知ると云うことができる。而して斯く応答によって私が汝を知り汝が私を知ると考えられると共に、汝の応答なくして私は私自身を知ることはできない、又私の応答なくして汝は汝自身を知ることはできないと云うことができる。(中略)而して人と人との関係ということは話し合うと云うことでなければならない、互いに応答すると云うことでなければならない。私が他人の思想感情を知ると云っても単に私と他人が合一すると云うことではない、私の意識と他人の意識とは絶対に他なるものでなければならない。私の意識は他人の意識となることはできないという意味に於いては、私は絶対に他人の意識を知ることにはできない。絶対に対立するものの相互関係は互いに反響し合う、即ち応答するということでなければならない。何処までも独立に自己自身を限定するものが、自己限定の尖端に於いて相結合するのが応答ということである、そこには所謂自他合一と正反対の意味がなければならない。」(西田, 1948:p.392-3.)

長い引用となったが、私なりにかみ砕いてみたい。先と同じ例だが、大地に一本の木があって、私は木のこちらに、汝は木のあちらにいる。私は「私には木の～が見える」という。しかし、汝は、「私には～は見えない」と応答する。私はそれによって、「(相手には見えていないが)私には～が見えて

いる」と改めて自覚する。そしてさらに、私は「～が見えていて、さらに～も見える。また～も見えてきた」と語り続けるのである。また、汝も汝に見えるものについて同様に語り続けるのである。それが、西田のいう「話し合う」ということだろう。そして、そうすれば、互いに、「私には見えている～が汝には見えていない、汝には見えている～は私には見えない」と自覚を深めていくことができる。相手（汝）の気持ちを、自分の経験をもとに推測するのではなく、あくまでも、自分（私）に何が見えていて、相手（汝）には何が見えていないかを自覚していくのである。もちろん、その過程で、例えば「いや、そちらからでも～は見えるはずだ。見えないのはおかしい」と相手を批判することがおきる。そして、相手は「いや、私には～はどうしても見えない」と応答する。これが「汝と相争う」ということだろう。しかし、こうした争いを経て、一層、私に何が見えている（見えていない）のか、という自覚を深めていく。この自覚（自己限定）は同時に、汝には何が見えている（見えていない）のかを知ることであり、即ち汝を知る（知っていく）ことである。それが、上の引用の最終部「何処までも独立に自己自身を限定するものが、自己限定の尖端に於いて相結合するのが応答ということである」の意味だろう。

上に説明した西田の「応答」「話し合う」ことには「感情移入」が入り込む隙間はない。むしろ、西田の論述から、感情移入は、自己の自覚を深めること（同時に相手を深く知ること）を疎外してしまう、ということが分かる。そして、西田は、「感情移入」説以外にも、「本能的に他人の表情を感じず」といった「本能的直覚」説に対しても、「本能的直覚と考えられるものは却って我々の人格的關係を消すと考えることもできる」と述べた上で、新たに「呼びかけ（呼声）」「物」「表現」概念によりながら、さらに「私」と「汝」の関係について語る。

「私は汝の呼びかけによって汝を知り、汝は私の呼びかけによって私を知るのである。物が汝の呼声となるのである、物が我々に呼びかけることによって私は汝を知り汝が私を知るのである。否、私が私自身を知るといっても、物が私に呼びかけるということがなければならぬ。我々が自己に於いて見る感覚的なものが、他として私に呼びかけることによって、私は私自身を知ると云うことができるのである。自己が自己に於いて絶対の他を見ると考える時、我々の自己は死することによって生きるという意味を有し、他の人格を認めることによって自己が自己となる、私の根底に汝があり汝の根底に私があると云うことができる。」（西田、1948:p.397.）

まず、上の引用の二文目「物が汝の呼声となるのである、物が我々に呼びかけることによって私は汝を知り汝が私を知るのである。」に注目したい。普通、呼びかけとは、私が汝に呼びかける、ということだろう。しかし、西田はまず、「物が汝の呼声となるのである」という。例えば、私と汝が隣りあって一本の木を見ている時、汝が「あの木の葉の黄色はきれいだね」と私に呼びかける。その時、汝が私に呼びかけているというより、物（木の葉の黄色）が我々（汝と私）に呼びかけている、ということ。そして、「物が我々に呼びかけることによって私は汝を知り汝が私を知る」ということ。これは、どういうことだろうか。

引用の一文目は「私は汝の呼びかけによって汝を知り」とはじまるが、この最初の「私」とはノエマであるということ。そして、上の引用全体は、既にノエマとして確定した自己意識（「私」）をもって私や汝の中で、物に触発された生き生きとしたノエシスが交流しはめる、そうした事態を想像する必要がある。ノエマとしての「私」は、ノエマとしての「汝」を既に知っている。しかし、その「私」が、物に触れて生き生きと働き始めたそれぞれのノエシスの交流の中で、ノエシスとしての汝、ノエシスとしての私を体験する。その体験の中で、新しい汝、新しい私を知るということ。ただ、この時、「知

る」ということにおいて、それぞれのノエシスは再び、「私」として、「汝」としてノエマ化される。ここに、ノエシスによるノエマの再構築があるということ。「物が我々に呼びかけることによって私は汝を知り汝が私を知る」とは、この事態を指していると言える。

そして、二及び三文目「否、私が私自身を知るといっても、物が私に呼びかけるということがなければならぬ。我々が自己に於いて見る感覚的なものが、他として私に呼びかけることによって、私は私自身を知ると云うことができるのである。」について。この「私が私自身を知る」という時も、最初の「私」はこれまでの経験によって確定されたノエマであり、その「私」が物に触れて、生き生きとしたノエシスが働き始め、その結果として再構築された「私自身」を知る、ということ。

そして、四文目「自己が自己に於いて絶対の他を見ると考える時、我々の自己は死することによって生きるという意味を有し、他の人格を認めることによって自己が自己となる、私の根底に汝があり汝の根底に私があると云うことができる。」について。「自己が自己に於いて…」の「自己に於いて」とは「無の場所」においてということ。その無の場所において、黄色い木の葉を感じているそれぞれ（私と汝）のノエシスが交流する。そこでは、ノエシスが絡み合いながらも、汝のノエシスを認めていく過程で、私のノエシスが輪郭をもち始める。そして、ノエシスの交流以前のノエマ（「私」）は死に、新たなノエマ（「私」）が生きはじめる。「私の根底に汝があり汝の根底に私がある」とは、新たに再構築されたノエマ（「私」）の根底には、汝のノエシスがある、ということだろう。

今までは美しいと感じたことのない木の葉が、この瞬間に、美しいと感じられること。それは、この瞬間において、これまで美しいと感じられなかった私の底に、美しいと感じる汝がいる、ということ。あるいは、これまで私を感じてきた「美しさ」とは異なる「美しさ」を感じている汝がいる、ということ。言い換えれば、この瞬間において、私の底に、私を否定してくる汝がいるということ。汝は、私を否定してくる存在である。それゆえに、汝とは「絶対の他」であるということ。

西田は、上に説明してきた文章に続けて、私と汝は「客観的精神」というものによって、互いを認めるわけではない、とことわっている。即ち、例えば「美しいもの」として、社会的に（客観的に）認められているものを介して、互いを認め合うわけではない。即ち西田は次のようにいう。

「……、単なる社会的限定は個人的自己を否定するとも考えられるのである。個人的自己は唯、個人的自己によって呼び起されるのである、個人的自己を呼び起すものは亦個人的自己でなければならぬ。私は絶対の他なる汝を媒介として私自身を知り、汝は絶対の他なる私を媒介として汝自身を知るのである、私と汝との底には弁証法的直観の意義がなければならない。」（西田、1948:p.398-9.）

このように、私と汝は、既に社会的評価の定まったものを介して、互いを知るのではなく、今この瞬間に、汝が美しいと感じている物に出会うことで私は私自身を知る。瞬間において、私は、「美しい」と感じている汝の「ノエシス（意識の働き）」と交流している。そして、その交流とは、「絶対の他」としての「汝」のノエシスによる「私」のノエシスの否定である。このように、瞬間のノエシスの交流において物を観ずること、それが即ち西田のいう「弁証法的直観」の意味であると思われる。

また、西田は、「自己」について、改めて次のように語っている。

「我々の自己というのは空間的・時間的な此実在界を離れて存在するのではない、何処までも環境的に限定せられたものでなければならぬ、我々は歴史に於いてあるのである。而も我々の自己はかかる意味に於いて限定せられたものであってはならぬ、何処までも之を越えるものでなければならぬ。こういう意味に於いてそれは理性的であると考えることができる、空間・時間的限定を離れて一般法則によって動くと考えられることもできる。併し単にそういう意味に於いて空間・時間的限定を越

えるというのではなく、我々の自己はこういう法則をも越えるという意味に於いて非合理的でなければならぬ。斯くして自由なる人格的自己というものが考えられるのである。こういう意味に於いて我々の自己と考えるものは如何に考へべきものであろうか。……私は上に云った如く我々が自己に於いて絶対の他を見、逆に絶対の他に於いて自己を見るという意味に於いてのみ、かかる自己が考えられるのであると思う。」(西田, 1948:p.409.)

私たちは、今、この場所、この時間に存在している。その制約を免れることはできない。過去に存在しなおして、やり直すことはできない。その意味で、「歴史に於いてある」。しかし、過去を振り返り、過去について学んだ上で、理性的に行動することができる。あるいは、パソコン等を介して、この場を越えて、他者と協議することもできる。しかし、西田は、真に時空を越えるということは、過去に学んだり、ネットで協議したりすることではなく、「自己に於いて絶対の他を見、逆に絶対の他に於いて自己を見る」という意味であるという。過去(歴史)について学ぶことは重要である。ネットで協議することも重要である。しかし、過去について学んでも(ネットで協議しても)、自己は変わらない。自己はこれまで学んだことに従って過去を裁定する。あるいは、これまで学んだことに従って、未来の目的を定める。ここには、西田がいう、瞬間における私と汝の(ノエシスの)出会いが存在していない。だから、いくら学んでも、いくら協議しても、自己は変わらない。自己が真に自由であるためには、瞬間において、私の底で私を否定してくるノエシスとしての汝(絶対の他)に出会わなければならない。そして、その瞬間における自己は、これまでの自己あるいはこれからの自己も否定するという意味で「非合理的」なものであるということ。こうして、非合理的な自己が「自由なる人格的自己」であると考えられると。

しかしこの後、西田は、「自然の底に自己を認めることによって、自己の底に絶対の他を認めることによって、自由なる人格的世界の可能性が開かれるのである。併し唯それだけにて自由なる人格というものとは考えられない、意識一般は自由なる人格ではない」(西田, 1948:p.413.)と問題を再提起する。真の自由なる人格とは、どのように考えられるのか。西田は次のように語る。

「斯く我々が我々の底に絶対の他と考えるものが汝であるとするならば、我々を対象的に限定すると云うべきものは、一般的自己という如きものでもなければ自然という如きものでもない、それは歴史という如きものでなければならない。自己の底に絶対の他を見ることによって自己が自己となると考えられる人格的自己というものは何処までも歴史的に限定せられたものでなければならない、我々は歴史的な一般者の自己限定として限定せられるのである。(中略)我々の個人的自己が自己自身の底に見る非合理性と考えられるものは、単なる自然の非合理生ではなくして、歴史の非合理性でなければならない、汝の非合理性でなければならない。」(西田, 1948:p.416.)

西田は、先にみたように、「我々は歴史に於いてあるのである。而も我々の自己はかかる意味に於いて限定せられたものであってはならぬ、何処までも之を越えるものでなければならない」と述べ、一度、自己に対する歴史的限定を批判していた。しかしここでは、「人格的自己というものは何処までも歴史的に限定せられたものでなければならない」という。確かに、最初に西田がいったように、私たちは歴史に捕らわれてはならないだろう。今の瞬間において、歴史を捉えなおす可能性が私たちにはある。しかしまた、今、歴史を捉えなおそうとしている私(そして汝)の意識そのものが歴史において育まれてきたものだ。瞬間における(汝との関係における)自己限定が歴史を捨象してしまうものであってはならない。自己は環境(例えば歴史)によって限定され、また自己は環境(歴史)を逆限定する。しかし、「逆限定」が歴史の捨象あるいは否定になってはならない。それゆえ、西田は、

私と汝は歴史において出会うと語りなおす<sup>2</sup>。同時にそこで、西田は「罪」と「責任」ということを提起する。

「私と汝とは唯歴史に於いて相逢うのである。而してそれは逆に私と汝と相逢うことによって、歴史が成立することを意味して居るのである。道徳的には我々は有限なる自己の中に無限の当為を蔵することによって人格と考えられ、宗教的には罪の意識なくして人格というものは考えられないと云われる。併し我々の人格的自己は何故に斯く考えられねばならぬのであろうか。それは我々の自己自身の底に絶対の他を蔵するというを意味するに外ならない。自己自身の底に蔵する絶対の他と考えられるものが絶対の汝という意義を有する故に、我々は自己の底に無限の責任を感じ、自己の存在そのものが罪惡と考えられなければならない。我々はいつも自己自身の底に深い不安と恐怖とを蔵し、自己意識が明となればなる程、自己自身の罪を感ずるのである。我々は自己自身の底に自然を蔵すると云っても、理性を蔵すると云っても、かかる考えは出て来ない。亦自己自身の底に見る他と考えられるものが尚自己と考えられるかぎり、責任というものは出て来ない。唯、私自身の底に汝を蔵しそれによって私が私自身であるということから、私は私の存在そのものの底に無限の責任を有するのである。而もその汝は単に一般的なる抽象的汝であってはならぬ、亦歴史的と云っても単なる歴史的事実として了解の対象という如きものであってもならぬ。それは私の底から私を限定する歴史的汝でなければならぬ、私は私の底に歴史的汝を見ることによって私が私であるのである。」(西田, 1948:p.419-20.)

そして、西田は、上の「罪」と「責任」の自覚は「愛」の意味をもち、その愛はキリスト教における「アガペ(神の愛)」の自覚に等しいことを語る。

「自己自身の底に絶対の他を見ることによって、即ち汝を見ることによって、私が私であるという私の所謂絶対無の自覚と考えられるものは、その根底に於いて愛の意味がなければならぬ。私はキリスト教に於いてアガペと考えられるものにかかる意味があると思うのである。」(西田, 1948:p.421.)

しかし、西田は、上のように「自己自身の底に絶対の他を見ることによって、……私が私であるという…絶対無の自覚と考えられるものは、その根底に於いて愛の意味がなければならぬ。」と語った後で、「自己自身の底に絶対の他を見る」ことでは「愛」に至らない、と語りなおす。即ち、「自己自身の底に絶対の他を見る」のではなく、「絶対の他に於いて自己を見なければならない」と。また、「絶対無の限定」とは、「絶対の他に於いて自己を見る」ことでなければならぬ。即ち、西田は次のように語る。

「唯、自己自身の底に絶対の他を見るということの逆に絶対の他に於いて自己を見るという意味に於いてのみ、真に自己自身の底に原罪を蔵し、自己の存在そのものを罪とする人格的自己というものが考えられるのである。そこにキリスト教の所謂アガペの意味がなければならぬ。(中略)我々は神のアガペに倣うて私自身の如く隣人を愛することによって人格的自己であるのである。……愛は他に於いて自己を見るということではなければならない。そこに人格的自己の意義があり、絶対無の限定として我々の実在界と考えるものをも基礎付ける意味があるのである。」(西田, 1948:p.424-5.)

以上の通り、絶対の他において自己を見るのが「絶対無の限定(無の自覚的限定)」であり、それは神の愛(アガペ)に倣って人(他者)を愛することに等しいことが論じられ、論文「私と汝」は終えられる。西田は、最後に「絶対の他に於いて自己を見る」ことこそが自己の「罪(原罪)」の真の自覚となり、「愛」にいたると。それは、自己によって否定された他者において自己をみる、ということだろう。「絶対の他に於いて自己を見る」とは、自己による他者否定の自覚である。だから罪と責任をもち、愛す

るということ。

西田において、物をめぐって自己と他者が対話する中で、自己は他者を知り、自己の底に他者があることを、また他者の底に自己があることを知る。そして、その対話の過程において、自他を無限に越え続ける「無」が開かれてくるということ。西田は、自他の背後から開かれてくるその無を絶対無と呼び、その絶対無の限定、即ち、絶対無の場所において私と汝と物が限定し合うことが「実在界」を基礎づけると。

ところで、最初にみたキルケゴールの思想と比べた場合、西田において重要なのは、自他を超える「絶対無」も、自己の内部にあるということだろう。「自己」は「物」をめぐる「絶対的他(汝)」との係りにおいて生まれてくる。このように「自己」が生まれてくる場所が「絶対無」の場所である。そして、キリストという外部の規範との関係においてではなく、汝という生身の他者のノエシスを自己のノエシスが否定する意識の底(内部)、即ち「絶対無」において「罪(原罪)」と「愛」が直接的に生まれてくるということ。ここにキルケゴールとは異なる西田の「ケアの倫理」のあり様を見ることができよう。

次に西田のケアの倫理とレヴィナスのケアの倫理を比較するための準備として、レヴィナスの論文「言葉と近さ」(1967年)及び後期の主著『存在の彼方へ』(1974年)を通して、レヴィナスのケアの倫理のあり様を読み解いてみたい。

### 3. レヴィナスの「ケアの倫理」

レヴィナスにおいて、「私(自己)」の「あなた(他者)」に対する「ケアの倫理」とはどのようなものか。以下、論文「言葉と近さ」(1967)と後期の代表作『存在の彼方へ』(1974)を軸に読み解いていきたい。

#### 3. 1. 論文「言葉と近さ」

先にみたように、西田幾多郎において、自己(私)と他者(汝)と物の関係は、「無(絶対無)」という「場所」において展開される。これに対して、レヴィナスにおいては、論文タイトルが示すように、自己と他者の関係は「近さ」において展開されると言えるだろう。そしてまず、「近さ」とは「感性的なもの(感じられるもの)」との関係であるという。

「感性的なものの直接性は<近さ>の出来事であって、知の出来事ではない。」(Lévinas, 2006: p.315.; 訳, p.331.)

私たちにとって、「感性的なもの」は、それが何であるかという物の認識(知)に導くと一般的には考えられている。しかし、レヴィナスは、「感性的なもの(感じられるもの)」は、認識とは別の秩序に本来、開かれているという。レヴィナスは、「感性的なもの」とは、まず第一に<触れること>であると述べた上で、次のようにいう。

「感性的なものが必要なのである。感覚されるものは<近さ>というこの関係によって規定されるのだ。感覚されるものは優しさである。それはつまり、顔から皮膚の裸出性へ、ということであり、一方が他方の文脈の中であって、この文脈の中で自己の意味全体を得ることであり、純粹から混濁へ、ということである。(中略)知覚は存在の<近さ>であり、志向的分析によって説明されるものではない。感性的なものが皮相的であるのは、その認識的役割においてだけである。現実的なものに対する倫理的関係には、すなわち感性的なものが創設する<近さ>という関係には、本質的なものが関わっている。それが、生である。」(Lévinas, 2006: p.317-8.; 訳, p.334.)

上の引用がいうように、何かを感じる、あるいは何かが感覚されるということは、何かを認識する



ことではなく、「優しさ」が感覚されるということ。それは、「私」が「あなた」の文脈の中で私（自己）の意味を得ることであり、それまでの「私」という純粋なアイデンティティがむしろ混濁していくこと。ここでレヴィナスがいう「優しさ」とは、「私」の「優しさ」ではなく、他者に触れた時に感じられてくる「生」の特質のようなものだと思われる。

感じる、感覚される、ということも、一見、意識の働きとして分析できそうに思える。ノエシス（意識の働き）によってノエマ（意識された対象）が見出されると。例えば、あなたの手に触れて、それが思ったよりごつごつしていることが意識される。しかし、触れるということは、こんな皮相な認識に還元されることではないと。あるいはむしろ、その「ごつごつ」と感じられることから、優しさが広がっていくということ。それが「生」であるということ。そして、優しさが広がっていく起点となるのは「顔」であると。レヴィナスは、改めて次のようにいう。

「実際は、接触において、さらに触れられたもの——優しさ、すなわち〈近さ〉——において、感性的なものの愛撫が目覚めるのは、隣人の接近における人間の皮膚を、つまり顔を、起点にする場合以外にない。」（Lévinas, 2006: p.318.; 訳、p.335.）

「顔」という概念がなんの前置きもなく語りだされているが、これは、論文「言葉と近さ」の発表以前に刊行されたレヴィナスの中期の代表作『全体性と無限』（1961）の中心概念である。そこでは、「顔」は、例えば次のように語られている。

「顔が見られることも触れられることもないのは、視覚あるいは触覚にあっては〈私〉の同一性が対象の他性を包含し、対象はまさしく内容になってしまうからである。」（Lévinas, 1990a: p.211.; 訳、下、p.29.）

あるいは、

「〈他者〉が対置するのはどのような意味でも最上級の権力ではなく、まさに〈他者〉の超越という無限なものである。この無限なものが〈他者〉の顔であり本源的な表出であって、『あなたは殺してはならない』という最初のことばなのである。」（Lévinas, 1990a: p.217.; 訳、下、p.41. [強調は原著者による]）

最初の引用がいう「顔が見られることも触れられることもない」とは、「感性的なもの（触れること）」と矛盾している。なぜ、レヴィナスは、「感性的なもの」の起点となる「顔」が見られることも触れられることもない、というのか。それは、引用の後半が語っているように、私たちの視覚や触覚が既に私たち一人一人の「同一性」によって構成されてしまっているからである。例えば、私の視覚は既に私が「美しい」と思うものを求めている。それゆえ、私が「美しくない」と思えば、何も感じられてこない。あるいは、私が「美しい」と思っても、そこで感じられてくるものは、私の「思い」に汚染されている。だから、見られることも、触れられることもない「顔」が、「感じられるもの」の起点になければならない、ということ。

ところでまた、二番目の引用の特に後半「この無限なものが〈他者〉の顔であり本源的な表出であって、『あなたは殺してはならない』という最初のことばなのである」とはどういうことか。端的に言えば、レヴィナスにおいて、自己の他者に対する倫理的な関係とは、「あなたは殺してはならない」という他者の「ことば」を迎え入れることである。例えば道端で、苦しんでいる誰か（他者）をみた時。その他者の「顔」は、見捨てないで欲しいという意味で「あなたは（私のことを）殺してはならない」と語っている、ということ。極端な設定に思えるかもしれない。しかし、こうした「顔」を起点にしてはじめて、「感性的なもの（感じられるもの）」に接し、優しさが広がっていくということ。レヴィナスは、

このような「顔」との関係性が「近さ」であるというのである。

論文「言葉と近さ」に戻ろう。レヴィナスはこの論文の後半で「憑依（強迫）」という概念を提示する。即ち、次のように。

「接近から出発してこそ、顔の概念そのものが迫ってくる。そして、顔において、存在の認識と、存在の顕現あるいは真理が、ある倫理的関係の中に飲み込まれるのである。意識は憑依（強迫）へと回帰するのである。／憑依（強迫）は、意識の変様でもなければ、意識が病的に激昂することでもなく、存在者と存在者との〈近さ〉そのものである。」（Lévinas, 2006: p.320.; 訳、p.337.）

例えば、苦しんでいる人が具体的にどのような病状にあるのか、ということ認識することは可能だろう。しかし、繰り返し語られているように、〈近さ〉とはそのような認識に係る関係ではない。そうではなく、「顔」が意識に取り憑き、「殺さないで」と強迫する、ということ。こうした事態は、意識の変様でも、激昂でもなく、回帰であるということ。つまり、レヴィナスによれば、人の意識とは本来、他者の苦しみに強迫される（取り憑かれる）ことによって生まれてきている、ということだろう。時に他者を賛美したり、あるいは妬んだり、嫌ったりする意識の底で、その他者の苦しみに強迫される意識が帰ってくる。こうした「強迫（憑依）」へと再帰する関係が「近さ」である。

そして、この後、「隣人」という概念について、「〈非一場所〉」の概念が提示される。

「隣人の「現在すること」は、無限が到来する不在から与えられる。即ち、隣人の「現在すること」は、その〈非一場所〉から与えられる。」（Lévinas, 2006: p.322.; 訳、p.339. [強調は原著者による]）

難解な文だが、まず「現在すること」の原語が *présence* であることに注意したい。レヴィナスにおいて、「現在すること」は、「存在すること *être*」と区別される。例えば、私たちは、「隣人が存在する」と語ることができるだろう。しかし、レヴィナスによれば、このように語ることで、「隣人」は「存在化されてしまう」ということ。言い換えれば、だれかを「隣人」として語ることで、そのだれかを「隣人」というアイデンティティ（同一性）に固定化してしまうということ。それは、「ユダヤ人が存在している」、「そして、あの人はユダヤ人である」と私が語ることで、他者に同一性を強い、他者を存在化してしまうことに等しいということ。さらに言えば、他者に同一性を強いることは、同時に私の同一性（例えば「日本人」）を構成していることでもある。すると、先の「顔」に係る引用の通り、「〈私〉の同一性が対象の他性を包含し、対象はまさしく内容となってしまう」ということ。

このように、レヴィナスは、「他者が存在する」と語ること、またそのことで他者を「存在」として認識することは、他者に同一性を強いる（同時に自己に同一性を強いる）ことであると批判する。それゆえ、レヴィナスは、「存在する *être*」ではなく、「現在すること *présence*」という言葉を使っている。「隣人が「現在すること」とは、隣人を存在化せず、隣人の「顔」を視覚・触覚を越えて迎え入れる主体の感覚を表現していると言える。ところで、私たちは、隣人を意識によって捉えざるを得ない。そして、意識化は存在化であると言える。しかし、もし私が「顔」を迎え入れたら、「存在」は「不在」となり、隣人が「現在すること」がおとずれる。この時、これまで私の同一性を形作ってきた時間意識は断ち切られている。何かを「美しい」と思うのは、私の過去・現在・未来という時間流の中で形成されている。しかし、視覚・触覚を越えて「顔」を迎え入れることは、このような時間流から離脱することだろう。レヴィナスは、この時間流から断ち切られた瞬間、即ち「存在」が「不在」の瞬間を「無限」と捉えている。このように、先の引用の前半「隣人の「現在すること」は、無限が到来する不在から与えられる。」を読み解くことができるだろう。

次に先の引用の後半「即ち、隣人の「現在すること」は、その〈非一場所〉から与えられる。」につい

て。上に述べたように、レヴィナスは、「存在」という名詞あるいは「存在する」という動詞によってもたらされる存在化を批判する。存在化をもたらしているのは、端的に言えば、ノエシス(意識の働き)である。「ここに木が立っている」というノエシスによって、「木」が存在化される。言い換えれば、「木」というノエマが確定される。レヴィナスは、このように存在化をもたらす意識が働いている「場所」を越えたところで、「顔」は感じられ、感覚される、と捉えている。そこを、意識が働く場所を越えている、という意味で「非一場所」と呼ぶということ。意識の働きによる存在化を越えて、「隣人の「現在すること」は、「非一場所」から与えられる」ということ。「非一場所」とは、「近さ」を呼びかえたものと言えるだろう。

この後、レヴィナスは、論文タイトル「言葉と近さ」における「言葉」について語る。その際、レヴィナスは、「言葉」の概念をより抽象的な「記号」の概念に還元している。その上で、次のように語る。

「一方から他方に与えられた記号——それはいかなる記号体系の構成にも、文化が形成しもしろもろの場所が形成するいかなる共通領面の構成にも、先立っている——、それは<非一場所>から<非一場所>へと与えられた記号である。しかし、明証性の体系の外部にある記号が、超越的なものでありつつも<近さ>のうちに到来するとうことは〔体系的〕言語に先行する言葉の本質そのものなのである。」(Lévinas, 2006: p.323.; 訳、p.341.)

ここで、レヴィナスは、「言語 langue」と「言葉 language」を明確に区分している。「言語」とは、文化や生活の場所を共有する人々の間で生まれ、体系化されたものである。しかし、私が他者(隣人)に出会った時、隣人から私に与えられる言葉は、「言語」ではない。同じ「日本語」という「言語」で話している者同士の間でも、私が他者(隣人)に出会った時に与えられるのは「言語」ではない、ということ。「言語」は、文化や生活の場所で形成されてきたという意味で、意味の同一性を付与されている。例えば、ある人々にとって、「民族」「大地」等の語には特有の意味(同一性)が付与されているだろう。しかし、他者(隣人)から私に与えられる言葉は、このような特定の意味を付与されている語(言語)ではない、ということ。それゆえ、上の引用の文脈では、「言語」はあえて抽象的な「記号」に還元されている。

私が、苦しむ他者の「顔」に出会った時、その「顔」は視覚・触覚を越えた「記号」として伝えられる。視覚・触覚も、「言語」によって方向づけられている。例えば、「民族」「同郷」「日本人」等の言語によって。しかし、私が他者の「顔」に出会う時、その「顔(記号)」は、「いかなる記号体系の構成にも、文化が形成しもしろもろの場所が形成するいかなる共通領面の構成にも、先立っている」ということ。そして、それは「<非一場所>から<非一場所>へと与えられた記号である」と。苦しむ他者(隣人)の「顔」という「記号」は、その他者が属する文化、生活の場所を越えて(即ち、存在化を越えて)、「非一場所」から与えられる。そして、またその「顔(記号)」を与えられる私も、私が属する文化、生活の場所を越えて(存在化を越えて)、「非一場所」においてそれを伝えられる。苦しむ他者の「顔」は、あらゆる事象に「同一性(明証性)」を与える「言語」という体系を越えている。「近さ」とは、このような体系(言語)を越えた記号が到来する関係であり、また、このような「近さ」を創設することが「言葉 language」の「本質」であるということ。

以上のように、レヴィナスは、「言語」と区別される「言葉」について語ったのち、「責任」「人質」「身代わり」等の概念を提示する。

「言葉は、同朋関係であり、それゆえ<他人>に対する責任であり、それゆえ、私が犯していないことに対する——他人たちの苦しみや過失に対する——責任なのである。戯れ——責任を引きずるこ

とのない自由——の対極において、〈近さ〉は私の自由へと差し向けられることなき責任である。それは、戯れなき世界の内の、いいかえれば、おそらく愚かしい「そんなものさ」という言いぐさの彼方における存在への意味の最初の到来である厳粛な重みの内の、被造物の条件である。つまり人質という条件なのだ。」(Lévinas, 2006: p.325.; 訳, p.343. [強調は原著者による])

上の引用の冒頭で「言葉は、同朋関係であり」とは、いわゆる体系的言語における「同朋」という関係を越えた同朋関係を「言葉」は創設するということである。そして、そのような言葉は、「〈他人〉に対する責任」であると。例えば、日本という国家に所属している者同士、互いに他の日本人に対して責任がある、と考えることができる。しかし、レヴィナスのいう「責任」はこのような責任と異なる。いわゆる民族、国籍等を共有していてもいなくても、また相手に対して何等の過失がなくても、私は苦しむ他者(隣人)に責任がある、ということ。それがレヴィナスのいう「責任」である。苦しむ他者(隣人)との関係、即ち「近さ」においては、責任を負わない自由(戯れ)はない。私は、「近さ」において、責任を負うということに捕らえられているということ。即ち、「人質」であるということ。また、レヴィナスは、さらにこの後、「人質」を、「身代わり」「他者の代わりの贖罪」と表現している(Lévinas, 2006: p.326.; 訳, p.345.)。

以上の行論をふまえ、レヴィナスは、論文「言葉の近さ」の最終部で、「言うこと(語ること) le dire (the saying)」という概念を提示する。先にみたように、私には、苦しむ他者(隣人)の「顔」という記号が与えられる。その記号を与えられた時、私は言葉を語る。この私の最初の言葉を、レヴィナスは「言うこと(語ること)」と呼ぶ。即ち、次のように。

「最初の語は〈言うこと〉そのものを言う。最初の語はまだ存在者を示していないし、主題を確定していないし、何も同一化しようとしていない。さもなければ、コミュニケーションと〈近さ〉は、言葉の論理的機能に舞い戻ることになるだろうし、新たにコミュニケーションを前提とすることになるだろう。存在が自己を映し、投影するいかなる存在者にもいかなる思惟にも先立って、最初の言葉は〈言うこと〉そのものだけを言うのである。」(Lévinas, 2006: p.329.; 訳, p.348.)

苦しんでいる他者(隣人)に出会った時、最初の言葉は、例えば「どうしたんですか」かもしれない。ただ、この最初の言葉は、それを発した私が例えば「日本人である」というように「存在者」を示しているわけではない。また、相手(他者)を例えば「アメリカ人である」と「同一化」しているわけでもない。また、だから「まず～に電話して、～に引き取ってもらわなければ…」と「主題化」しているわけでもない。ただ、言葉は、「相手は～人であるがゆえに日本人ではない」といった論理的機能をもっている。また、こうした論理的機能は、「あなたは何人ですか」等のコミュニケーションを前提とするだろう。しかし、レヴィナスのいう「言うこと(語ること) le dire」とは、こうした自他の同一化、主題化、そしてコミュニケーションに先立って「言うこと」を指している。即ち、「言うこと」とは、自己が「日本人」であり、〇〇という職業で、父親であり、また自分は「これから～をしなければならない」等の、いかなる「存在者」としての規定にも、いかなる思惟にも先立って、「言うこと」である。苦しむ他者の顔に出会った時、思慮も思惟も越えて生まれてくる言葉、それが「言うこと」である。そして、改めて、「近さ」とは、このような「言うこと」としての「言葉」が生まれてくる関係性であると言える。

以上、論文「言葉と近さ」(1967)の主旨を私なりにかみ砕いてみてきた。次に、レヴィナスの後期の主著『存在の彼方へ』(1974)の一部をみてみたい。

### 3. 2. 『存在の彼方へ』から

レヴィナスの後期の主著『存在の彼方へ』は六章構成による大部の著書である。そして、各章において、上にみた論文「言葉と近さ」をより深めて論述している部分がある。ここで、『存在の彼方へ』全体をみることは無理だが、論文「言葉と近さ」を深めている部分を以下にみてみたい。

例えば、『存在の彼方へ』の第三章「感受性と近さ」に次の記述がある。

「感覚によって引き受けられる認知的役割には還元されることなき、感性的なものの直接性は、傷と享受への曝露——享受のうちでの傷への曝露——であって、だからこそ傷は、自足し対自的に自己指定する主体の主体性を傷つけうるのだ。」(Lévinas, 1990b: p.104.; 訳, p.159.)

上の文で注目したいのは「享受」と「傷」である。享受と傷は、「傷つきやすさ」という主体のありかたに直接つながっている。まず、「享受」とは、端的に言えば、例えば食物を味わうこと、即ち食物を享受することである。だから、例えば、私は美味しいパンを享受する。しかし、パンを享受していた私が、餓えた他者に出会った時、他者のために自身のパンを与える。なぜなら、私は、他者が餓えて苦しんでいることに苦しむから。レヴィナスにおいて、「感受性」とは、他者の苦しみ(例えば餓え)に苦しむことであり、それが即ち主体の「傷つきやすさ」である。そして、他者の苦しみに苦しむことは、「意味に先だつような意志とのいかなる関わりも介入することがない」、「生ける人間の身体性によって生じる」(Lévinas, 1990b: p.86.; 訳, p.131-2.)という。

ところで、なぜ、私が美味しいパンを享受することが、他者の苦しみを苦しむことにつながるのか。それは、「苦痛としての切迫は、幸福感ならびに享受として体験された感受性のうちで萌芽する」(Lévinas, 1990b: p.93.; 訳, p.142.) からだと。即ち、美味しいパンを享受する中で、他者の苦しみ(餓え)への感受性が萌芽するということ。ここで、上に引用した「……感性的なものの直接性は、傷と享受への曝露——享受のうちでの傷への曝露——であって、だからこそ傷は、自足し対自的に自己指定する主体の主体性を傷つけうるのだ。」に戻ろう。例えば私(主体)は、巧妙に、自分が(他者との関係において)傷つかずにすむ程度において、自分に対して自己を指定する。しかし、私(主体)が既に美味しいパンを享受している限り、私の意識に先立って、私の身体性において他者の苦しみ(傷)に苦しむ(傷つく)。これが、「傷は、自足し対自的に自己指定する主体の主体性を傷つけうるのだ。」ということの意味だろう。

以上をふまえて、同じ第三章「感受性と近さ」における以下の論述を、読んでみたい。

「感受性ならびに、感受性のうちで意味する近さ、直接性、動揺は、意識と身体を関係づける何らかの統覚にもとづいて構成されるのではない。受肉は、自分が表象する世界のまさに只中に位置づけられた主体の超越論的操作ではない。身体の感性的体験はそもそもの初めから受肉している。感性的なもの——母性、傷つきやすさ、危惧——は、自己統覚よりも広範な筋立てのうちで受肉の結び目をつくる。この筋立てにおいては、私は自分の身体に結びつけられるに先だって他人たちに結びつけられている。

感覚することのうちに、志向性——ノエシス——を見分ける意識の哲学は、その遡行運動をつうじて、志向性のノエシスを、付与された意味の起源として捉え直そうとする。けれども、感性的直観にしてからがすでに危惧と強迫の様相においてあり、ノエマとしてのみずからの現れを解体してゆくような感覚されたものに包囲されている。このような解体をつうじて、感覚されたものは、主題化しえない他性によってノエシスそのものを指揮しようとする。元をただせば、ノエシスのほうが感覚されたものに意味を付与していたはずなのに、感覚されたものがノエシスを指揮するのだ。」(Lévinas,

1990b: p.123.; 訳、p.185-6.〔強調は原著者による〕)

上の引用の中で、「受肉」という言葉に注目したい。この「受肉」に係わって、レヴィナスは、この先の第4章「身代わり」の中で、「……、贈与することは受肉せる身体によって可能となるのだが、受肉せる身体は、同を疎外することなく同を他なるものたらしめる。」(Lévinas, 1990b: p.173.; 訳、p.254-5.〔強調は原著者〕)と語っている。これを読むと、例えば苦しむ(餓えている)他者にパンを贈与することは「受肉せる身体」によって可能となり、その「受肉せる身体」とは「同を疎外することなく同を他なるものたらしめる」ものだという。「同」とは、いわば私(主体)の「自己同一性」を指している。即ち、私が私でありながら、私の身体の中に「他」を宿すこと、それが「同を疎外することなく同を他なるものたらしめる」こと、即ち、「受肉」という言葉の意味するところである。この「受肉」の意味をふまれば、上の引用のそれぞれの文を理解することができるだろう。

例えば、二文目「受肉は、自分が表象する世界のまさに只中に位置づけられた主体の超越論的操作ではない」について。その意味は、受肉とは、意識の中で自分の餓えの体験を想起して、それをもとに他者の餓えを意識する、といったような「操作」ではないということ。即ち、意識的な操作によらず、自己の身体が他者の(餓える)身体を宿してしまう、ということ。そして、三文目「身体の感性的体験はそもそもの初めから受肉している」について。この文の意味するところは、私(自己)に何かが感じられてくる、ということは私の身体が既に他者の身体を宿しているということ。なぜなら、五文目に言う通り、「私は自分の身体に結びつけられるに先だって他人たちに結びつけられている」から。

そして、引用後半(第二段落)の「感覚することのうちに、志向性——ノエシス——を見分ける意識の哲学は、その廻り運動をつうじて、志向性のノエシスを、付与された意味の起源として捉え直そうとする」について。「意識の働き」即ち「ノエシス」を最重視する哲学は、主体が意識を働かせるからこそ、他者の苦しみ(餓え)を「ノエマ(意識の対象)」として構成できると考える。即ち、意識を最重視する哲学にとって、私に感じられている「意味」の起源は、意識の働き(ノエシス)にあると。しかし、他者の苦しみ(餓え)を感覚するということは、「強迫」を感受することであり、意識によって構成された「餓え」の現れ(ノエマ)は解体されていく。つまり、今、感覚されたものが、意識がつくりあげたイメージ(ノエマ)を解体していく。ここで感覚されているものは、自己の中に宿された「他性(他者の身体)」であり、それを意識することはできない。むしろ逆に、感覚された「他性(他者の身体)」が、意識の働き(ノエシス)を指揮するのだと。

以上のように、『存在の彼方へ』第三章「感受性と近さ」では、「近さ」において私は受肉する(他者の身体を宿す)ということ、また受肉にもとづく感受性は意識の働き(ノエシス)を越え、むしろ意識の働きを指揮するということが、これらが明確に語られていると言えるだろう。

次に、『存在の彼方へ』第四章「身代わり」について、特にその中の「再帰」の節を中心にみてみたい。

第四章のタイトル「身代わり」の概念は、既に論文「言葉と近さ」で提示された概念である。そして、上にみたように「身代わり」とは、まさに、他者の苦しみ(餓え)に苦しみ、パンを与えることであり、他者の身体を宿している(受肉している)ということ。レヴィナスは、『存在の彼方へ』第四章第二節「再帰」の中で、こうした「身代わり」を生きる「自己」あるいは「自己自身」とはどのようなものなのかを改めて記述し、その中で「再帰」の概念を提示している。以下、それらを列挙してみたい。

「自己自身は自己を形成しえない。自己自身は絶対的受動性によってすでに形成されたものであり、この意味において自己自身は、どんな能動的引き受けをも麻痺させる迫害の犠牲者なのだ…」

(Lévinas, 1990b: p.165.; 訳、p.244.)

「自己自身とは、自己意識の鼓動、弛緩しては自分を取り戻す<同>の鼓動には還元不能なねじれである。思い出すことのできない過去から、自己自身は到来するのだが、この過去を思い出すことができないのは、この過去が遙か後方に遠ざかっているからではなく、自己とつねに同等な意識とはそれが共約不能なものであり、それゆえ、現在において「成就された」ものではないからだ。」(Lévinas, 1990b: p.169.; 訳、p.250.)

「……自己は分裂し、自分自身から分離しようとするのだが、分割不能な自己の統一性はこのような分裂、分離を妨げる。このような阻止、それが<一者>の肯定性である。ある意味では、<一者>は原子核のごときものである。なぜなら<一者>は、自己に休らうことがないからだ。なぜならそれは、ついには爆発、炸裂し、穴があくに至るまで、「次第に一と化して」ゆくからだ。」(Lévinas, 1990b: p.169.; 訳、p.251.[強調は原著者による])

「自己性の再帰——受肉——は、魂を肥やし膨張させるところか、魂を圧迫し凝縮し、一糸もまとわぬ魂を他人に曝露するのだが、この曝露さえ魂に衣をまとわせかねないから、主体はその曝露をも曝露し、ついには<語ること>のうちで<自己>を剥き出しにするに至らなければならない。」(Lévinas, 1990b: p.173.; 訳、p.255.)

「再帰においては、自己の外への自己の追放は他人の身代わりになることであり、このような再帰のうちで、存在することは逆転し反転する。——これこそまさに自己自身から自己を一掃する<自己>ではなかろうか。再帰が主体の受肉の究極的な秘密であろう。」(Lévinas, 1990b: p.175.; 訳、p.258.)

以上列挙した記述から分かるのは、レヴィナスのいう「自己自身」とは、自己を形成していく主体ではない。「自己自身は絶対的受動性によってすでに形成されたもの」である。しかしまた、「自己自身」とは、幾多の過去の経験によって形成された(成就された)現在の自己、という意味ではない。私(自己)は時に、新たな場所で、新たな他者との係りで、これまでの自己とは異なる自己であろうとする。しかし、「自己自身」とは、このような「分裂・分離」を妨げるものであり、「分裂・分離」され得ないという意味で「一者」とも呼ばれる。通常、私たちは、意識の内で自己を対象化する。自己を見つめ、今日の自己を許し、明日の自己に希望をたくす。しかし、このように「自己に休らう」ことを「自己自身」は許さない。他者に曝される「原子核」のような魂そのものが「自己自身」であるということ。他者の苦しみを前にした時、「自己自身」とは、どうしても逃れることが出来ないものであり、そこに帰ってくる。そして、「帰ってくる(自己性の再帰)」とは、自己の身体に他者を宿す(受肉する)ということ。通常の語感では「自己自身」は「自己意識」と重なる。しかし、レヴィナスの語ることは全くちがう。自己を対象にするにせよ、自己以外の何かを対象にするにしても、意識(自己意識)は、他者に曝されることからの逃避となる。自己が何かを意識する手前において、自己は他者に曝され、他者の苦しみに苦しむ、他者を受肉している。何かを意識することに逃避できず、そこに帰ってくるのがレヴィナスのいう「再帰」である。

このようにみると、レヴィナスのいう「自己自身」「<一者>」あるいは「再帰」とは、「他者の苦しみに、苦しむ」ことそのものであると思われる。レヴィナスは、第四章「身代わり」の第四節「身代わり」の中で、「自己であること——人質ないし捕囚の条件——とは、他人よりも次数が一つ上の責任をつねに担うこと、他人の責任に対する責任をつねに担うことなのだ」(Lévinas, 1990b: p.185-6.; 訳、

p.272.)と述べ、この文に対して、以下の「苦しむ」ことに係る「原注」を付している。長く、重要な原注であるが、中ほどかなりの部分を省略した上で、以下に引きたい。

「他人の痛み、他人の痛みに対する私の痛み、他人の痛みに対する私の痛みゆえに他人が覚える心苦しき、他人が覚える心苦しきゆえに私が覚える心苦しき……。このような渦巻は私のところで停止する。こうしたくり返しがどれほどつづこうとも、つねに他人より一つ多く動く者、それが私である。私の痛み、それはありとあらゆる痛み、ありとあらゆる過ちが収斂する焦点である。私の痛みは、私を迫害する者たちの過ちが収斂する焦点でさえある。ということはつまり、私は究極的な迫害をこうむり、絶対的な仕方であつて受けるのだ。(中略) 痛みはどんな反省にも先だつ無起源性としての性格を有している。ただし、痛みのこのような無起源的性格のうちに、痛みを苦しむことを、苦しむ私の哀れさ「ゆえに」苦しむことを認めなければならない。痛みを苦しむこと、それは私の痛みゆえに苦しむ「神のために」[神の代わりに] 苦しむことである。これが、受動性のうちに存する神の「無起源的」痕跡なのだ。」(Lévinas, 1990b: p.186.; 訳、p.438-9.)

上の引用の最後の部分で、レヴィナスは、「私の痛みゆえに苦しむ「神のために」 苦しむ」と記している。また、レヴィナスは、第四章「身代わり」の本文中でも、「神から逃れることの不可能性……が、自我の基底には、自己として、絶対的受動性として潜んでいる」(Lévinas, 1990b: p.204.; 訳、p.296.)という。この「神から逃れる不可能性」が自我の基底に潜んでいる、という認識は、本論冒頭でみたキルケゴールの思想に近いようにも思われる。しかし、レヴィナスの文章の意図を想像するに、私が生身の他者の痛みを苦しむ理由を「神のために」と記すのは、人の自己には霊性がある、そう語りたいゆえであると思われる。言い換えれば、レヴィナスは、神の「存在」に、自己が他者の痛みを苦しむ「理由」を求めているわけではないと思う。

そもそも、『存在の彼方へ』においては、「神」の概念ではなく、「<善>」の概念が主張されている。レヴィナスによれば、私が他者の痛みを苦しむこと、また他者の責任に責任を有することを主導しているのは<善>である。例えば、レヴィナスは次のようにいう。

「自由に先だつ責任のこの先行性が<善>の<善良さ>の意味であろう。私が<善>を選択しうるよりも前に、言い換えるなら、<善>のこの選択を私が迎え入れるよりも前に、必ずや<善>のほうが最初に私を選ぶのだ。」(Lévinas, 1990b: p.195.; 訳、p.283.)

あるいは、

「<善>は主体を召喚し、引き受けることのできない受任に即して、主体を他人に、隣人に接近させる。」(Lévinas, 1990b: p.195.; 訳、p.283.)

そして、レヴィナスはこの後、「<善>から自我への——召喚。この関係は「神の死」後も「生き延びる。」」(Lévinas, 1990b: p.196.; 訳、p.284.)と記している。ここには、神の「存在」に準拠するのではなく、<善>に準拠するレヴィナスの思想がよく表れていると言えるだろう<sup>3</sup>。

以上、論文「言葉と近さ」をふまえて、部分的ではあるが、レヴィナスの思想の深部を『存在の彼方へ』の論述を通して見てみた。次に節を改め、先にみた西田幾多郎の思想とレヴィナスの思想を比較してみたい。

## 4. 西田とレヴィナスの比較

### 4. 1. 西田とレヴィナスの差異

以上みてきた西田、レヴィナスのそれぞれの思想を比較してみたい。



まず、先にみた西田の思想をふりかえりたい。私と汝は「物」をめぐるで出会う。そして、そこでは、「物」に対する「ノエシス（意識の働き）」の交流が生まれる。その交流とは「物」の意味をめぐるでノエシスが絡み合い、相争うことである。ノエシスが絡み合い、相争う中では、自己のノエシスによる他のノエシスの否定、他のノエシスによる自己のノエシスの否定が起きている。言い換えれば、自己のノエシスは他のノエシスを否定する中で生まれてきている。また、他のノエシスは自己のノエシスを否定する中で生まれてきている。だから、自己の底に他を、他の底に自己を見ることができる。そして、自己からすれば、他を否定することで他に対して罪（原罪）と責任をもち、他を愛することになる。先にみたように、西田は「絶対の他に於いて自己を見る」ことこそが自己の真の「罪」の自覚になるといふ。それは、自己によって否定された他者において自己をみる、ということだろう。自己による他者否定の痛切な自覚ゆえ、罪を感じ、責任をもち、他者を愛するということ。

ところで、西田が見取ったこうした過程は、実は、私たちの「言語 language」が生成する事態の反復として捉えることができる。西田が重視した「ノエシス」、そして「ノエマ」の概念に再度、注目したい。「ノエシス」は「意識の働き」そのものである。これに対して、「ノエマ」は、ノエシス（意識の働き）によって「確定された対象」である。しかし、ノエシスによってノエマが確定される過程には「言語」の「意味」が係わっている。

例えば、私（自己）の「木の葉の黄色が美しい」というノエシス（意識の働き）によって、木の葉の黄色の「美しさ」というノエマ（対象）が確定される。ただ、「美しい」とは、「言語」における「意味」である。無数の人々の、無数の物を介した出会い（体験）の中で、「美しい」という「言語」としての「意味」が形成されてきたと言える。だから、今この瞬間の私（自己）の「木の葉の黄色が美しい」というノエシスは、既に形成された（歴史的に確定された）言語の意味に依拠している。だから、生き生きとしたノエシスが生まれても、そこに言語の意味の介入があって、ノエマが確定されているということ。しかし、西田が見取ったのは、言語の意味に依拠しながらも、瞬間におけるノエシスは言語の意味を越えているという事態である。言い換えれば、瞬間において、ノエシスによって、言語の意味を越えて、ノエマが新たに確定される。またそのことによって、言語の意味が再構築される。このように、西田は、「言語」生成の起源の反復を見取ったということ。

西田によれば、歴史的に確定されてきた言語（意味）に依拠しながらも、瞬間のノエシスは、言語を越える生き生きとした意識の働きであるということ。しかし、だからこそ、そこでは自己と他者のノエシスが相争うということ。もし、私たちの対話が、確定された「言語」の意味に従うものならば、（ノエシスの次元で）相争うことはない。私たちには、その都度（瞬間において）、言語を越える生き生きとしたノエシスが生まれている。だから、ノエシスは相争う、言い換えれば、否定し否定されるということ。

西田は、「物」に対して生き生きとしたノエシスが生まれてくることを「直観」と呼んでいる。それゆえ、西田は、「直観に於いてはノエマ的に一切が一であると思うべきでなく、ノエシ的に一が一切であると思うべきである」と言い、また、「直観的作用というものがあるには、自己の内より他に移ると考えられねばならぬ」と言う（西田、1948:p.383.）。一切の現象が、確定されたノエマによって一義的に意味を与えられるわけではなく、ノエシスの交流からこそ一切の現象の意味が生まれてくるということだろう。また、ノエシスは私と汝においてそれぞれに生まれながら、交流する（絡み合い、相争う）ものであり、それゆえに「自己の内より他に移ると考えられねばならぬ」ということ。

もう一度、西田の思想を整理すれば、次のように言えるだろう。物の意味をめぐるで、今この時（瞬

間)において、自己と他者は相争う。そこでは、既存の「言語」の意味に依拠しながらも、生き生きとしたノエシスの交流が生まれている。このノエシスの交流の結果として、(言語の意味に依拠しながらも)新たなノエマ(意味)が確定される。「ノエマ」とは、言語の意味と同じものではないが、言語の意味に依拠しながら確定される「意味」と捉えることができる。その新たなノエマ(意味)の確定の過程には、自己のノエシスによる他者のノエシスの否定がある。そして、だからこそ、自己は他者に罪(原罪)と責任を抱き、愛するという。西田は、「私(自己)」と「汝(他者)」と「物」が実在するとは、このようなノエシスの交流(相争うこと)によること、またその中には必然的に、罪と責任の自覚、そして愛が生まれると論じたと言えるだろう。即ち、西田によれば、私たちが「物」を知ろうとする過程、同時に「私(自己)」を形成する過程において、「汝(他者)」に対する罪と責任が生まれ、私はあなた(汝)をケアせざる(愛さざる)を得なくなるということ。

繰り返しになるが、西田のいう、自己による他者の否定とは、言語のレベルの否定ではない。即ち、「言語」の意味に依拠した否定ではない。私たちは、表面的には言語にたよって相争い、相理解したつもりになる。ただ同時に、言語にたよって対話しながらも、相手の言葉の背後に、相手のノエシスを感じ受けるのではない。だから、言葉による対話の背後では、相手自身もいまだ自覚していないノエシスと、自己自身もいまだ自覚していないノエシスが抗争している。言語の意味を越えた相手のノエシスに触れている、ということが「絶対の他において自己を見る」ということだろう。そして、言語の意味にならない相手の生き生きとしたノエシスを否定するからこそ、そこに痛切な罪の自覚が生まれ、相手を愛するという。それが、西田が語るケアの倫理だと思われる。

以上、西田の論文「私と汝」に表された西田のケアの倫理を素描してみた。これに対して、レヴィナスはどうだろうか。上にみたように、西田が提起する「倫理」は、私(自己)と汝(他者)双方の「ノエシス(意識の働き)」が軸になっていると言える。しかし、レヴィナスのいう自己と他者の関係性(「近さ」)においては、「ノエシス」は失効する。レヴィナスは「ノエシス」を軸とする「意識の哲学」を次のように批判していた。

「感覚することのうちに、志向性——ノエシス——を見分ける意識の哲学は、その遡行運動をつうじて、志向性のノエシスを、付与された意味の起源として捉え直そうとする。けれども、感性的直観にしてからがすでに危惧と強迫の様相においてあり、ノエマとしてのみずからの現れを解体してゆくような感覚されたものに包囲されている。このような解体をつうじて、感覚されたものは、主題化しえない他性によってノエシスそのものを指揮しようとする。元をただせば、ノエシスのほうが感覚されたものに意味を付与していたはずなのに、感覚されたものがノエシスを指揮するのだ。」(Lévinas, 1990b: p.123.; 訳, p.186. [強調は原著者による])

上の引用の特に「感性的直観にしてからがすでに……、ノエマとしてのみずからの現れを解体してゆくような感覚されたものに包囲されている。このような解体をつうじて、感覚されたものは、主題化しえない他性によってノエシスそのものを指揮しようとする。」に注目したい。ここでレヴィナスがいう「感覚されたもの」とは、端的に言えば「他者」の「苦しみ」である。意識の哲学によれば、他者(汝)が苦しんでいるのを見た時、自己(私)のノエシス(意識の働き)は、他者(汝)の「苦しみ」というノエマ(意味)を構成する。しかし、レヴィナスからすれば、意識によってどんなに切実に苦しみの意味(ノエマ)を捉えようとしても、その意味(ノエマ)は、その意味(ノエマ)を「解体していくような感覚されたものに包囲されている」と。そして、その「感覚されたもの」は、ノエマ(意味)を解体し、そのノエマ(意味)を構成したノエシス(意識の働き)そのものを「指揮しようとする」のだと。

以上のように、レヴィナスからすれば、他者の苦しみを感じ覚する(感受する)ことは、「ノエシス(意識の働き)」を越えている。西田は、ノエマ(意味)の起源にあるノエシスの交流にさかのぼることを説いたと言える。しかし、レヴィナスは、他者の苦しみを感じ覚するとは、ノエシスを越えているのだと。西田のいう「無(絶対無)の場所」は、いわば私のノエシスと汝のノエシスが交流する「場所」である。言い換えれば、どのような外在的基準(価値)にも左右されることなく、ノエシスを越えるさらなるノエシスが生まれる「場所」であるとも言えるだろう。しかし、レヴィナスからすれば、他者の苦しみを感じ覚、感受するということは、この「無の場所」そのものを解体する(失効させる)ということだろう。

しかしまた、レヴィナスに対して、次のように反論できないか。他者は私の外部にいて、その他者の苦しみも外部にある。ただ、私がそれを感じ覚、感受しているのは、私の意識という内部において感覚、感受しているのではないか。感覚、感受が意識の内部にあるのなら、そこは即ち「無(絶対無)の場所」ではないかと。

しかし、レヴィナスは、他者の苦しみの感受は、「意識(ノエシス)」の出来事ではないという。それは、意識の出来事ではなく、「受肉」ということ。レヴィナスは、次のように語っていた。

「身体の感性的体験はそもその初めから受肉している。感性的なもの——母性、傷つきやすさ、危惧——は、自己統覚よりも広範な筋立てのうちで受肉の結び目をつくる。この筋立てにおいては、私は自分の身体に結びつけられるに先だって他人たちに結びつけられている。」(Lévinas, 1990b: p.123.; 訳、p.186.)

西田の「無の自覚的限定」も「自己統覚」の位相にあるとすれば、「受肉」はそれよりも「広範な筋立て」のもとにあると。即ち、それは「私は自分の身体に結びつけられるに先だって他人たちに結びつけられている」ことだと。自己の身体も、他者の身体も、意識によってそれらを対象化(構成)し、またその「意味」を理解できる。しかし、レヴィナスのいう「身体」は意識によって理解されるものではない。レヴィナスの「身体」は、自分の身体に結びつけられる前に他人の身体に結びつけられているもの。普段、私たちは、意識によって自他の身体を意識している。自己の身体、他者の身体、と区別していることが意識化による。しかし、その意識化以前に、他者の身体にむすびつけられているということ。そして、その感覚は、他者の苦しみを感じ覚、感受した時に再帰する。この「再帰」が「受肉」と呼ばれていた。「再帰」と「受肉」に係り、レヴィナスは次のように語っていた。

「再帰においては、自己の外への自己の追放は他人の身代わりになることであり、このような再帰のうちで、存在することは逆転し反転する。——これこそまさに自己自身から自己を一掃する<自己>ではなかろうか。再帰が主体の受肉の究極的な秘密であろう。」(Lévinas, 1990b: p.175.; 訳、p.258.)

上の引用の、例えば「自己の外への自己の追放」とは、「受肉」においては、西田的な「自己」は追放される、ということではないか。そして、「自己自身から自己を一掃する<自己>」とは、西田的な「自己」を一掃する<自己>ということ。そのような<自己>と他者は、「無の場所」ではなく、意識を越えた<非一場所>において係るということ。このように、西田のケアの倫理とレヴィナスのケアの倫理の差異を認めることができるのではないかと<sup>4</sup>。

以上、西田とレヴィナスの差異について論じたが、この差異を認めることで、西田のケアの倫理のゆたかさ、またレヴィナスのケアの倫理のゆたかさを感じ取ることができるのではないだろうか。

#### 4. 2. 西田のゆたかさ

上にみてきたように、西田は、「絶対無」の場所において私と汝が係ることに「ケアの倫理」を求めたと言えるだろう。「絶対無」とは何ら神秘的な場所ではない。それは、私と汝が話し合い、応答しながらも、相争い、罪と責任を自覚し、相手を愛する場所である。西田は、「話し合う」とは、既に歴史的、社会的に共有された言語の意味に依拠するものではなく、真に各自のノエシスに遡って、話し合い、相争うということ、またそのことの大切さとゆたかさを語っていると言えるだろう。

「この木の葉の黄色は本当に美しいね。」「いや、私は、もっと美しい黄色を知っているよ。」こうした対話(話し合い)の中で、「美しい」という言語の意味によって互いの主観を一致させるのではなく、互いが「美しい」と意識した「ノエシス」の次元に遡って話し合うのである。西田は、このようにノエシスの次元で話し合い、相争うことの中で「絶対無」の場所が開かれてくる、そう語ったと言えるだろう。本当に話し合い、相争えば、互いに互いのノエシスを意識するようになる。そしてまた、互いに、最初の自己意識の働き(ノエシス)の縛りを解いて、新たなノエシスを体験する。しかしまた、そこには「物」がなければならない。「物」を体験しなければならない。そして、その呼声を聴かななければならない。私は、汝のノエシスを介して、絶えず「物」の呼声に遡っていく。「私」と「汝」と「物」のトライアングルにおいて、話し合い、応答し、相争う。こうした生身の対話の中で「絶対無」の場所が開かれてくるということ。

論文「私と汝」は、物をめぐりノエシスの次元で私と汝が話し合った(相争った)ならば、共同主観性は容易には成立しないことを暗に示唆していると言える。しかし、だからこそ、そこに「ケア(愛)」が生まれるということ。それゆえ、西田のいう「無(絶対無)」の場所とは、あらゆる「意味」を相対化(空無化)してしまうような「無」の場所ではない。それは、端的に言えば、自己のノエシスと他者のノエシスが抗争する(相争う)場所である。その中でこそ、汝を「絶対の他」と意識することになる。また、その「絶対の他」を否定せざるを得ないがゆえに、無限の責任と罪を感じる。だから、汝を愛するということ。

このような西田の思想は、例えば「環境問題」のような社会問題の根源に遡ることを促している。唐突だが、美しい川の上流部にダムをつくる、という「事例」にそくして考えてみよう。ダムをつくれば、その下流域の生態系は破壊され、川はそれまでの美しさを失うだろう。しかし、ダムをつくることには治水、利水の効果がある。そして、川の「美しさ」と「治水・利水の効果」を秤にかけたら、「治水・利水の効果」をより重視することになるのではないだろうか。なぜなら、そこでは、川の「美しさ」は既に「意味」化されてしまっているからである。

もし、川が「美しい」という私のノエシス(意識の働き)が汝に移っていったら、川の美しさを失う決断はすぐにはできなくなる。そして、そのことは、現状のままでもなく、ダムをつくることでもなく、第三の道を求めることにつながるかもしれない。しかし、現代の社会では、多くの問題が、専門家の手ゆだねられ、川の美しさを感じている(意識している)私あるいは汝のノエシスは置き去りにされる。これに対して、西田の思想は、一人一人のノエシスから「環境(物)」との係りを捉えなおし、「環境(物)」をケアする思想でもあると言えるだろう。汝を傷つけても(あるいはむしろ、汝を傷つけるからこそ)汝への愛が生まれ、また同時にそこでは「物(環境)」への愛が育まれていく。論文「私と汝」における西田の思想には、こうしたゆたかさがあると言えるのではないか。

#### 4. 3. レヴィナスのゆたかさ

西田の思想のゆたかさに対して、レヴィナスはどうだろうか。レヴィナスが重視したのは、何より、他者の苦しみに苦しむという人の〈自己〉のありようである。「物」に対するノエシスの抗争（絡み合い、相争う）の次元ではなく、例えば物（糧）が他者には与えられず、そのことで他者が苦しんでいることに苦しむということ。そうした「感受性」は、意識の次元の出来事ではなく、「受肉」あるいは「再帰」であると。レヴィナスによれば、私たち一人一人は、自己の身体を意識する以前に、他者の身体に結びつけられているということ。他者の苦しみに苦しむとは、そこへ再帰するということ。

私たちは、西田のいうように、物の真実とは何か、物の美しさとは何かを知ろうとする。その「知ろうとする」過程で他者を傷つけ、しかしそれゆえに他者を愛する。それが、西田にとっての「生」ということ。しかし、レヴィナスにとっての「生」とは、物（糧）が自分には与えられているのに、他者には与えられていないことに傷つくということ。あるいは、他者の「生」が傷つけられていることに傷つくということ。西田の「絶対無」の場所は、物の真美を求めていく場所であり、その中で愛が生まれてくる場所だが、レヴィナスによれば、他者の苦しみに苦しむ「受肉」においては、そのような「絶対無」の場所も失効するということ。即ち、「絶対無の場所」は、「近さ」あるいは「〈非一場所〉」において一度、解体される。

レヴィナスのいうように、他者の苦しみに苦しむことで、いったい、他者が苦しんでいることを救うことが本当にできるのか、と問いかけられるかもしれない。もし、私がパン（糧）を与えることで、他者の苦しみが多少なりとも救われるなら、そこには大きな意味があるだろう。しかし、救われない苦しみもあるだろう。そのような他者の苦しみに苦しむことに意味があるのかと、やはり問いかけられるかもしれない。しかし、レヴィナスからすれば、私たち一人一人が、他者の苦しみに苦しむことに、そもそも私たち一人一人の生の意味があるということだと思われる。

絶対無の場所において物の真美を知ること（知ろうとすること）において、時に他者を傷つけ、しかしまたそれゆえに他者を愛する、という西田の思想には独自のゆたかさがあると思われる。しかしまた、他者の苦しみに苦しむことで絶対無の場所が解体され、そこに生の意味を感受する、というレヴィナスの思想にも独自のゆたかさを感じられる。

西田のいう「絶対無の場所」は、レヴィナスのいう「非一場所」において一度、解体されるが、人はまた「絶対無の場所」に戻っていくだろう。しかしまた、それは、他者の苦しみの受肉において再び解体される。即ち、そこに西田的ケアとレヴィナス的ケアの往還をみることができはざである。言い換えれば、そこに、人の生の中にある二つのゆたかさを感じとることができるのではないか。

西田の思想（哲学）は、「自覚」を軸にした「意志」の哲学としての側面が強いと思われる。これに対して、レヴィナスの思想は、意志を越えた「生」を記述していると思われる。「絶対無の場所」における意志を重視する西田の思想に心打たれながらも、「絶対無の場所」も解体される瞬間があることを認めるならば、私たちの「生」は自己意識が選択できるものではないだろう。あえて穿った言い方をすれば、選択できないということが、生のゆたかさであるということ。しかしまた、私たちは、西田とレヴィナスのそれぞれの思想に導かれることで、生の二つのゆたかさに気づくことができると思うのだがどうだろうか。

#### 5. 子どもの言葉（詩）から西田とレヴィナスの思想をときほぐす

先に述べたように、「言葉」という視点からみた時、西田の思想は「言語 langue」生成の事態の反復

を見取っていると言える。物をめぐる私と汝の係りは、「言語」生成の反復であるゆえに、言語の意味の再構築の過程でもあると言える。これに対して、レヴィナスは、「言語」以前の「言葉」、即ち「言うということ（語ること）le dire (the saying)」について語っていた。「言うということ（語ること）」とは、具体的には「私はここにいます me voici」と語ることであり、レヴィナスはいう（Lévinas, 1990b: p.226-9.; 訳、p.329-32.）。「私はここにいます」と訳した「私」とは原語（フランス語）をみてわかるように、「主格 je」ではなく「対格 me」である。レヴィナスにおいて、他者の苦しみに苦しむ時、「私 je」という主格（主体）としての自己意識を越えて、他者の苦しみに苦しむ「対格」としての「私 me」となるということ。

西田の思想においても、レヴィナスの思想においても、「無限の責任」が強調されていた。ただ、西田の場合は、物の認識をめぐるノエシスの交流における他者の否定によって生まれる「罪」に対する「責任」ということ。これに対して、レヴィナスの場合は、認識の次元ではなく、他者の苦しみに苦しむという「応答」そのものが「責任」として捉えられている。

このような、「言葉」の視点、また「責任」の視点からみた時の西田とレヴィナスのちがいをふまえて、次の田村正博君（当時小学校1年生）の詩を読んでみたい。

あさがお

一年 たむらまさひろ

あさおきて

「あさがお おはよう」とゆおうとしたら

おおきなふくらみがしていた

かおをあらってごはんをたべて

がっこうにいこうとしたら

ちいさいはなが

「ポン」といってひらいた

ぼくは「おはよう」と

おおきなこえでいった。

（鹿島, 1995:p.12.）

上の田村君の詩は、「あのねちょう」の実践で著名な鹿島和夫先生のもので綴られたものである。「あのねちょう」の実践とは、一言で言えば、「先生、あのね」と先生に話しかけるような感覚で子どもたちが詩を書くことを励まし、それを通して子どもの人間形成をささえる実践である。ところで、鹿島先生は、「正博君という、いつも、黙って友だちのことを見つめているというようなおとなしい子どもであった(p.8.）」という。また、正博君のお父さんは、「自分はガンで三回も手術したのに治る見込みがない、生きていることは苦しみばかりで、…」と鹿島先生に語っていたという。そして、そのお父さんが、病気が悪化して、入院しなければならなくなった時、正博君は次の詩を書いた。

にゅういん

一年 たむらまさひろ

おとうさんが

おなかがいたいといって

びょういんへいきました  
 「にゅういんするからいってきます」  
 といった  
 ぼくはさびしかってかなしかった  
 「いってらっしゃい」といえなかった  
 なみだがでてきて  
 やっと「ばいばい」といった (鹿島, 1995:p.11.)

鹿島先生によれば、田村君は、お父さんの入院を契機に「生活力があり行動力がある子ども」に変容していったという。また、「周りのものに目を向ける観察力の鋭い子ども」になり、「周りにいる動物・植物、すべてのものが自分に語りかけてくれているという思いをいなくように」なったという。先に引いた「あさがお」の詩は、お父さんが入院してからのこうした「変容」の中で綴られたという。しかし、「あさがお」の詩が綴られた後、しばらくしてお父さんは亡くなる。しかし、田村君は、葬儀の際に、鹿島先生に「死者となったお父さんの気持ちを代弁するように」語りかけ、その声は、「ホールに凜として響いた」という(鹿島, 1995:p.11-3.)。

ここで、再度、田村君の「あさがお」の詩を引きたい。

あさがお

一年 たむらまさひろ

あさおきて  
 「あさがお おはよう」とゆおうとしたら  
 おおきなふくらみがしていた  
 かおをあらってごはんをたべて  
 がっこうにいこうとしたら  
 ちいさいはなが  
 「ポン」といってひらいた  
 ぼくは「おはよう」と  
 おおきなこえでいった。

私はまず、詩の2～3行目「あさがお おはよう」とゆおうとしたら／おおきなふくらみがしていた」に感動した。田村君は、朝顔に「おはよう」と言おうとして、「ふくらみ」があることに気づく。それは確かに観察眼の鋭さとも捉えられる。しかし、田村君は、ふくらみ(つぼみ)を観察しているというより、ふくらみ(つぼみ)を心の中に迎え入れているように思う。だから、「おはよう」とは言わずにいる。ふくらみ(つぼみ)を心に迎え入れ、「おはよう」とは言わずにいたことが、まさにレヴィナスのいう「ぼくはここにいるよ me voici」という(声には出していなくても)「言うということ(語ること)」ではないだろうか。

そして、田村君は、顔を洗って朝ごはんを食べている時も、ふくらみ(つぼみ)を心に宿していたのではないだろうか。そして、「がっこうにいこうとしたら／ちいさいはなが／「ポン」といってひらいた／ぼくは「おはよう」と／おおきなこえでいった。」と。この田村君の「おはよう」も、まさにレヴィ

ナスのいう「ぼくはここにいるよ me voici」、即ち「言うということ（語ること）」であると言えるだろう。

田村君は、きっと、朝顔のつぼみを心に迎え入れ、宿したように、入院したお父さんの苦しみを迎え入れ、心に宿していたのではないだろうか。田村君の詩を読むと、人は、他者の苦しみに苦しむと同時に、万象を迎え入れ、心に宿す者でもある、ということに気づかされ、心をうたれる。

西田幾多郎は、私と汝の係りは「物の呼声」を聴くことにはじまり、深まっていく、そう語っていたと思われる。田村君は、まさに西田のいうように、「物の呼声」を聴いている。西田は、「物が汝の呼声となるのである、物が我々に呼びかけることによって私は汝を知り汝が私を知るのである。」（西田、1948:p.397.）と語っていた。そして、西田は、「物の呼声」を、私と汝が物の真実を知っていく（認識していく）過程に位置づけている。また、西田は、物の真実をめぐる私と汝の認識の抗争において、他者に対する「罪（原罪）」が生まれ、そこに責任と、愛が生まれると。しかし、田村君の詩を読むと、「知る（認識）」ことの根底には「おはよう」という物を迎え入れる次元があることに気づかされる。ここでは、まだ、罪（原罪）は生まれていない。

西田も、レヴィナスも、「応答」を重視している。ただ、西田的応答とは、「認識（知る）」の次元での応答である。田村君の詩を読むと、西田的応答の基盤にレヴィナス的応答があることが感じられる。そして、その応答とは、人の苦しみに苦しむ、という応答だけでなく、動植物を含めた物の「もろさ」や健気さ、また人の「もろさ」や健気さへの応答である。だから、西田のいう認識の抗争以前に、私も汝も、人や物の「もろさ」への応答が既にあったからこそ、自己は他者に対する「罪」を感じるのではないか。先に述べたように、西田の思想は、「環境（物）のケア」に道をひらく思想であると思う。しかし、田村君の詩（言葉）は、西田が示した「ケア」の思想を、より深めていく視点を与えてくれると思うがどうだろうか。

以上、子どもの言葉（詩）から、西田とレヴィナスの思想をときほぐしてみた。これによって、二人の思想のもつ可能性を改めて感じる事ができたと思うのだがどうだろうか。

最後に、以上の子どもの言葉（詩）の視点をふまえ、改めて、西田とレヴィナスの思想の根底的な差異を捉えた上で、私たちの教育思想を、レヴィナスの思想から再構築すべきことを提起したい。

## 6. おわりにかえて：改めて、西田とレヴィナスの根底的差異について—教育思想の再構築に向けて—

西田とレヴィナスの思想は、共通点もちながらも、その内実において根底的な差異があると思われる。そして、その根底的な差異は、私たちが、私たちの「教育」をどのように捉えるか、あるいは私たちの「教育」をどのように構想するか、という教育思想の根底的な差異につながっていると思われる。以下、このことを意識しながら、西田とレヴィナスの思想の共通点と根底的な差異について改めて素描した上で、私たちの教育思想を、西田の思想を越えて、レヴィナスの思想から再構築していくべきことを問いかけたい。

例えば、西田とレヴィナスのそれぞれの「時間」論は、「瞬間」を重視するという意味で共通点がある。即ち、西田は、論文「私と汝」で次のように語っていた。

「瞬間的限定の底には、何処までも未来からの限定に反抗するものがなければならない、……それは過去からの限定に対しても、未来からの限定に対しても非通約的なものでなければならぬ、……（中略）それは時を包む永遠の今の自己限定として、自己自身を限定することによって時を限定すると考



えられるものでなければならぬ。そこから無限の過去が限定せられると考えられると共に、無限の未来も限定せられるのである。」(西田, 1948:p.376.)

一方、レヴィナスも、何より「瞬間」を重視している。『存在の彼方へ』では、それは「断絶的時間(隔時性)」の概念として提示されている。例えば、レヴィナスは次のように語っていた。

「思い出すことのできない過去から、自己自身は到来するのだが、この過去を思い出すことができないのは、この過去が遙か後方に遠ざかっているからではなく、自己とつねに同等な意識とはそれが共約不能なものであり、それゆえ、現在において「成就された」ものではないからだ。」(Lévinas, 1990b: p.169.; 訳, p.250.)

レヴィナスによれば、「自己自身」とは、過去・現在・未来という時間流(「現在」)において成就されたものではないと。本論でみたように、「自己自身」とは、他者の苦しみに苦しむという「受肉」の「再帰」である。その再帰の時は、過去とも未来とも断ち切られた時間という意味で「断絶的時間(隔時性)」においてであると。この意味で、レヴィナスは「瞬間」を重視している。

以上のように、西田も、レヴィナスも、瞬間を重視しているが、その意味は異なっている。西田の「瞬間」は、過去も未来も限定する「永遠の今」として提示されているが、その瞬間は「意識(ノエシス)」の「瞬間」である。これに対して、レヴィナスの瞬間は、「意識(ノエシス)」を越える「瞬間」として提示されている。

また、西田は論文「私と汝」を含め、「非連続の連続」を繰り返し強調している。「瞬間」という「非連続」が連続していくこと。ここに、西田は「生命」の「論理」を見取っていると思われる。この意味で、西田の重視する「瞬間」は、「永遠の今」であると同時に、生命が形成・発展する過程における「瞬間」である。これに対して、レヴィナスの重視する「瞬間(断絶的時間)」は、生命の形成・発展過程における瞬間ではなく、自己の内に他者を宿す(受肉への再帰)という倫理の「瞬間」である。このように、西田とレヴィナスでは、「瞬間」の意味が異なっている。

ところでまた、西田の「非連続の連続」を、時間を軸にしてのみ捉えてはならないだろう。西田は「人格的生命」について、次のように語っていた。

「我々の人格的生命と考えられるものの根底には、かかる外延的關係がなければならぬ、親も子を生まないという意味がなければならぬ、絶対に独立なる個物の統一ということがなければならぬ。かかる矛盾の統一として無限なる生命の流というものが考えられるのである。」(西田, 1948:p.378.)

西田は、「人格的生命」の根底に「親が子を生まない」という意味がなければならないと。これは、「人格的生命」を時間軸上に捉えるのではなく、空間において捉えるべきことを語っているといえる。即ち、人格的生命は、親が子を生むような形で形成されるのではなく、空間を共にする私と汝の関係において生み出されると。そして、この西田の思想は、レヴィナスが語る「多産性(生殖性)」の思想と共通点をもつ。レヴィナスは、「多産性(生殖性)」に係り、例えば次のように語っている。

「<私>の多産性は原因ではなく、支配でもない。私はじぶんの息子をもつのではなく、私が私の息子なのである。父性とは、他者でありながらも私であるような異邦人との関係である。……。つまり、自己でありながらも私ではないものとの、<私>の関係が父性なのである。」(Lévinas, 1990a: p.310.; 訳, 下, p.213.)

難解な文章だが、上の「他者でありながらも私であるような異邦人との関係」とは、まさに西田がいう「私と汝」の関係として捉えればわかりやすい。西田の言葉にたよれば、「汝の底に私をみる」ことができる関係である。そして、レヴィナスは、「<私>の多産性とは、<私>の超越にほかならな

い(p.310;p.214.)」という。レヴィナスは、西田と同様に、他者との空間的な関係において、自己が死ぬことで生まれる、という意味で「私は私の息子」であると語っていると思われる。

しかし、西田とレヴィナスでは、「瞬間(時間)」の意味が異なっているように、「空間」の意味も異なっている。西田の空間は「ノエシス(意識の働き)」が交流する空間であるのに対し、レヴィナスの空間はノエシスを越えて他者を宿す空間、即ち受肉の空間である。

ところで、西田は、論文「私と汝」において、上のように「人格的生命」の生成を空間において捉えているが、さらに後年、「生命」そのものを重視していく。「生命」重視の思想は、処女作『善の研究』以来、一貫したものであると思われる。しかし、論文「私と汝」以後に書かれた論文「論理と生命」における「生命」論には、「ケアの倫理」を見出すことはできない。この論文(「論理と生命」)では、私と汝の関係よりも、「我々」と「世界」の関係が重視されている<sup>5</sup>。

「真の環境は、我々がそこから生まれ、そこへ死し行く場所でなければならない、即ち世界でなければならない。かかる世界の自己限定として、真に創造的なる具体的生命というものがあるのである。創造的ならざる生命というものはない。」(西田, 1988:p.191.)

そして、西田がいう「真に創造的なる具体的生命」とは、何より「物」を道具とすること、そのことで「身体」を道具とすることであると、繰り返し語られている。

「物を道具として有つことは、逆に身体を道具として有つことであり、行為によって見ることである。身体を何処までも唯道具として有つということは、その極限において、自己が身体から離れることである。唯、見る自己となることである。そこに意識我というものが考えられるるのである。」(西田, 1988:p.210.)

あるいは、

「我々は我々の生物的身体から出立して物を道具として有ち、物を技術的に自己の身体となす、そこに技術的身体が構成せられる。斯く生物的身体から出立して世界が自己の身体となる時、自己が自己の身体を失うと考えられる。そしてそこから単に名づけられるものの世界、志向的对象の世界、意識の世界に入ると考えられる。しかしそこに我々の身体がなくなるのではない、我々の身体が話す身体にまで深くなるのである。しかも実は我々が道具を有つという時、既に話すものであったのである。話す身体の世界においては、言語も道具の性質を有つのである。」(西田, 1988:p.214.)

ここでは、「物」を道具化し、それによって自己の身体を技術的身体とすることで「意識の世界」(ノエシス・ノエマ)が生まれてくることが説かれている。そして、自己の身体は身体性を失い、言語を道具として話す身体となることが語られている。端的に言えば、物と身体の「道具」化が、意識と言語の起源であると。この西田の論文「論理と生命」から見ると、西田の思想とレヴィナスの思想の根底的な差異がはっきりと見えてくる。レヴィナスは、意識と言語の根底に、他者の身体を受肉する身体を見出している。これに対して、西田は、意識と言語の根底に、物と身体の道具化を見出している。レヴィナスは、他者の身体を受肉がなければ人間の倫理は成立しないと考えている。これに対して、西田は、人間の身体の道具化の上に成立する認識(意識)の対立の次元で倫理を捉えていると言えるだろう。

ここで詳述はできないが、レヴィナスは、中期の主著『全体性と無限』の中で、物(糧)を享受すること、住まうこと、労働し(労働には知識が不可分離)、物を所有すること、…というように生のステージについて語っている。そして、レヴィナスは、「労働し、物を所収すること」というステージの後に、本稿でふれた他者の「顔」に問いただされる(「あなたは私を殺さないでください」というステージを

位置づけている。そして、他者の「顔」に問いただされることは、すなわち「教え」を受けることであるという(青柳, 2014)。この「教え」のステージが、レヴィナスのいう(「言語 language」ではなく)「言葉 language」のステージであると言える。また、この「顔」に問いただされという「教え」を受けるステージに続き、上にふれた、「私は私の息子」であるという「多産性(生殖性)」のステージが記される。そして、『全体性と無限』における「多産性(生殖性)」の概念は、本稿でみたように、後期の主著『存在の彼方へ』では、「受肉」と「再帰」の思想、すなわち「他者の苦しみを宿す」思想として語りなおされていると思われる。

このように、レヴィナスは、労働と知識、及び物の所有を生重要なステージとして位置づけながらも、そのような生の中で形成されてきた自己の生を問いただす「顔」としての「言葉」、さらには「他者を宿す」ことについて語っている。これに対して、西田は、人の「生命」を、労働と知識(認識)が不可分離のものとして無限に形成・発展する過程として捉えている。そこには、生のあり様そのものが問いただされるレヴィナス的なステージはない。西田における「倫理」とは、物の認識をめぐる対立の次元にしかない。

私たちが、私たちの教育をどのようなものとして捉えるか、その捉え方は、西田の思想に立つか、レヴィナスの思想に立つかによって大きく分かれるのではないか。西田の思想に立てば、生命を肯定し、生命の論理の内に(すなわち、労働と認識の論理の内に)倫理を位置づけるような教育思想をもつことになる。レヴィナスの思想に立てば、労働と認識を尊重しつつも、自己の生を問いなおす教育思想をもつことになる。私は、私たちの教育思想が知らず知らずの内に、西田的な思想によって方向づけられている(方向づけられてきた)ように思う。しかし、西田的倫理の基盤にレヴィナス的倫理があることを認めるならば、私たちの教育思想をレヴィナスの思想から再構築すべきではないか。

## 注

1 青柳(2020)は、本稿のいわば(その一)として、レヴィナスの思想をケアの思想として、アメリカの哲学者スタンリー・カヴェルのケアの思想と比較し、論じている。また、青柳(2022)は、本稿の(その二)として、川上未映子の小説『夏物語』を、レヴィナスのケアの思想の視界から読み解くところみを行っている。そして、大関・青柳(2023)は、町田そのこの小説『52ヘルツのクジラたち』を、やはりレヴィナスのケアの思想をたよりに読み解いている。

また、青柳(2018)、大関・青柳(2020)では、宮沢賢治の作品(詩、童話)をレヴィナスの思想の視界から読み解きながら、森羅万象に広がるケア、また死者と共にあるケアについて論じている。

以上、それぞれ参照いただければ幸いである。

2 西田は、一度、「我々は歴史に於いてあるのである。而も我々の自己はかかる意味に於いて限定せられたものであってはならぬ、何処までも之を越えるものでなければならぬ」と論じた後で、この自己の思考を、「人格的自己というものは何処までも歴史的に限定せられたものでなければならぬ」と自己批判している。この西田の「歴史」に係る「自己批判」は、ジャック・デリダによるレヴィナスに対する批判を思い起こさせる。

レヴィナスは、最初に西田が語った「私達は歴史においてあるが、その歴史を越えるものでなければならぬ」とほぼ同様の思想を中期の主著『全体性と無限』で語っている。

「実在的なものは、たんにそれが歴史的に客観的であることによつてのみ規定されてはならない。実在的なものはまた、歴史的時間の連続性を中断する秘密、内部的な志向からも規定されるべきものである。」(Lévinas, 1990a: p. 51.; 訳、上、p.96.)

西田は最初、まさにレヴィナスと同様に、「内部的な志向」が「歴史的時間の連続性」を中断すると考えた。レヴィナスも、西田も、意識は非連続な時間においてあり、それゆえに、歴史的時間を中断し、歴史を越えることができると。しかし、西田はこの最初の自己の思考を批判し、「人格的自己というものは何処までも歴史的に限定せられたものでなければならぬ」という。これは、デリダによる、次のレヴィナス批判に等しいと思われる。

「…存在とは歴史であり、みずからの産出のなかで自分自身を隠し、自分を語り、自分を現すために、思考のなかで起源的に暴力と化すことを意味している。暴力なきひとつの存在があるのなら、それは、存在者の外で生起するような存在であろう。すなわち、何ものでもなく、非—歴史であり、非—産出であり非—現象性である。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、他者に何ももたらさないだろう。それは歴史ではないだろうし、何も示すことはないだろう。」(Derrida, 1979: p.218.; 訳、p.292.)

デリダは、レヴィナスに対して、どのような自己の内部性も歴史を越えることは出来ない、そう批判していると言えるだろう。デリダは、自己あるいは他者が存在するということは歴史的なことであり、またその存在はどのように存在しようとも相手に対して暴力であることを免れないと。例えば、レヴィナスのいう、「あなたは殺してはならない」と迫る他者の「顔」も、自己にとっては「最小暴力」として捉えられる。デリダは、自己と他者が向き合うことは、「自分自身を隠し、自分を語り、自分を現す」ことである限り、自己と他者は歴史的であることは免れないし、どんな小さなあり方でも暴力的であることを免れないと。

上のデリダの思想(レヴィナス批判)は、西田が、私と汝の関係を絶対否定の関係として捉え、またそれゆえに、そこに「罪(原罪)」がはさまれ、またそれゆえに愛する、と語っていることにつながる思想であると思われる。デリダも西田も、「歴史」の中で他者否定がはさまれ、自己の存在を形作るとすれば、歴史を越えることは出来ない。

以上をふまえれば、西田のいう「無の場所」を、自己が歴史に限定されていることを映し出す場所として捉えることができるだろう。

尚、(青柳, 2021)は、レヴィナスの思想とデリダの思想を比較し、論じている。参照いただければ幸いである。

- 3 よく知られているように、西田幾多郎も、処女作『善の研究』において「善」の概念を提示している。しかし、西田とレヴィナスでは、「善」の概念の内実は異なっている。

西田は、例えば次のように語っている。

「…善の概念は実在の概念とも一致してくる。かつて論じた様に、一の者の発展完成というのが凡て実在成立の根本形式であつて、精神も自然も宇宙も皆この形式において成立して居る。して見れば、今自己の発展完成であるという善とは自己の実在の法則に従うの謂である。即ち自己の真実在と一致するのが最上の善ということになる。そこで道徳の法則は実在の法則の中に含まれる様になり、善とは自己の実在の真性より説明できることとなる。いわゆる価値的判断の本である内面的要求と実在の統一力とは一つであつて二つあるのではない。存在と価値とを分けて考

えるのは、知識の対象と情意の対象とを分かち抽象的作用よりくるので、具体的真実においてはこの両者は元来一であるのである。乃ち善を求め善に遷るといふのは、つまり自己の真を知ることとなる。」(西田, 2012: p.192.)

上の文章を要約することは難しいが、西田にとっての「善」とは、宇宙が成立しているその形式に従って自己が成立することであると思われる。宇宙と自己が一つのものとして発展完成することが「実在」しているということであり、それがそのまま「善」であるということだろう。言い換えれば、宇宙と自己が一つのものとして発展完成する「法則」を知る(認識する)ことそのものが「善」であるということだと思われる。この西田の「善」概念は、レヴィナスの「善」概念とは全く異なっている。レヴィナスの「善」は端的に言えば、他者の苦しみに苦しむことである。そして、それは主体(自己)が「法則」を知ることとは異なる次元にある。

上の文章にみるように、西田が、「存在」と「価値」(知識の対象と情意の対象)を分けて考えることを批判していることに対して、まさにレヴィナスは「存在」と「価値」を分けて考えるべきこと、さらには「価値」(情意の対象)を「存在」(知識の対象)の上におくべきことを主張していると言える。

また、このように、西田とレヴィナスとでは「善」の概念が異なるのに即応して、「宗教」観も異なっている。例えば、西田は次のようにいう。

「真の宗教的覚悟とは思惟に基づける抽象的知識でもない、また単に盲目的感情でもない、知識および意志の根底に横わたる深遠なる統一を自得するのである、即ち一種の知的直観である、深き生命の捕捉である。」(西田, 2012: p.62.)

また、西田は、「神」に係わって次のようにいう。

「凡ての宗教の本には神人同性の関係がなければならぬ、即ち父子の関係がなければならぬ。しかし単に神と人と利害を同じうし神は我らを助け我らを保護するというのでは未だ真の宗教ではない、神は宇宙の根本であって兼ねて我らの根本でなければならぬ、我らが神に帰するのはその本に帰するのである。また神は万物の目的であって即ちまた人間の目的でなければならぬ、人は各神において己が真の目的を見出すのである。」(西田, 2012:p.229-30.)

以上のような西田の「宗教」「神」観に対してレヴィナスはどうだろうか。ユダヤ教徒でもあるレヴィナスは、中世の哲学者マイモニデスの思想をふまえて、次のように語る。

「自足し、自閉した世界のなかに、異教徒は閉じ込められている。異教徒はこの世界が堅固で、実に安定していると思っている。彼は这个世界が永遠なる世界だと思っている。彼はその活動と運命を这个世界に合わせて定める。／世界に対してイスラエルが抱く感情はこれとはまったく異なっている。この感情には猜疑が含まれている。ユダヤ人は、異教徒とはちがって、すでに出来上がった土台を世界のなかにもつことはない。物事に対してできるかぎり大きな信頼を寄せているその時でも、ユダヤ人は漠たる不安に苛まれる。健全な精神と呼ばれる者の眼に、世界がどれほど揺るぎないものと映ろうとも、ユダヤ人にとっては、世界は一過的なもの、創造されたものとしての痕跡をとどめている。」(レヴィナス, 1999:p.142.)

おそらく、レヴィナスの視点からすれば、西田の宗教観は、「这个世界が永遠なる世界」であり、「活動と運命を这个世界に合わせて定める」ものとして捉えられるのではないか。レヴィナスは、マイモニデスの思想をふまえて、「創造された世界と、…宇宙の創造それ自体」を区別すべきだと述べ、また「総体としての世界の条件は、世界内の諸事物を司る法則とは異なるのだ(p.140.)」

という。レヴィナスからすれば、西田の思想は「創造された世界」と「世界内の諸事物を司る法則」を対象にしていることになるのではないか。レヴィナスにおいては、西田が語る「神人同性」という観念はあり得ないと思われる。レヴィナスにおいて、人間の感官が知覚し、認識する「世界」と、神の視点とは全く異なる。というより、神の視点を知ることは出来ない。不可知であるということ。そして、その不可知において「善」とは、他者の苦しみに苦しむということ。

以上のように、西田とレヴィナスの「善」「宗教」「神」の概念は異なっている。

- 4 永井均 (2018) は、西田の論文「私と汝」をめぐって、「つまり、意識と自己意識の重なりは、ある一つの自我において与えられている端的な事実なのではなく、私と汝の関係から（言語的な場所の成立とともに）不可避的に派生してくる一種の要請なのである。」(p.134-5.) と論じた上で、さらに次のようにいう。

「感覚は私的な出来事だとしても、それはすでに「感覚」という場所が客観的に確保された後の私秘性にすぎない。そのような「感覚」という場所がいかんして与えられうるのか。それは、これまでの論述の通り、私と汝がともに彼になることによってである。」(永井, 2018:p.135.)

上のように、永井は、西田のいう「無（絶対無）の場所」とは、自己意識と他者意識と言語がセットで（同時に）生成する場所であり、同時に「感覚」が確保される場所であるという。本稿は、この永井の読み解きに半ば依拠していると言える。確かに、何かを指示する道具としての言語は、自己と他者を含む万象を三人称（彼）的に、「私」「あなた」「彼」「木」「猫」等と指示するだけでなく、例えば「苦しい」という「感覚」を指示する。この意味で、確かに、「無の場所」において「感覚」という場所が与えられる。しかし、レヴィナスのいう、ノエシスを指揮する「感覚されたもの」とは、指示的（志向的）言語によって与えられるものではないと思われる。永井は、感覚の私秘性は、言語によって与えられるという。あえて言えば、レヴィナスは、永井（西田）がいう「言語」が成立する手前の感覚の既知性を捉えているのではないだろうか。言語の成立の手前の、苦しみに苦しむという受肉、またそこに私たちは回帰する、という意味での感覚の既知性ということ。そして、本論でみたように、レヴィナスは、「言語」成立の手前の関係性を「言葉」と呼んでいる。

- 5 論文「論理と生命」には、論文「私と汝」における現象学的視点はなく、私と汝は「我々」として、さらには「種」の概念に吸収されている（西田の思想においては、特殊即一般ということだろう）。論文「論理と生命」は、「種」としての我々が環境（物）を道具とし、同時に身体を道具として「生命」を形成していくことを説く。この西田の「生命」論は、人の「生命」の本質を捉えていると思われる。そして、西田は、そのような人の「生命」を全肯定している。そして、それゆえに、論文「論理と生命」には、論文「私と汝」において語られた罪と責任と愛の思想としての「ケアの倫理」を見出すことはできない。またそこに、本稿冒頭に引いた谷川俊太郎の「でも木は／いつも木という言葉以上のものだ／或る朝私がほんとうに木に触れたことは／永遠の謎なのだ」という想いを見出すことはできない。

またさらに言えば、論文「論理と生命」では、「歴史的生命」が強調されているが、そこに、論文「私と汝」における（上の注2でみた）「歴史」のデリダ的捉えはないと言える。デリダは次のように語っていた。

「…存在とは歴史であり、みずからの産出のなかで自分自身を隠し、自分を語り、自分を現す

ために、思考のなかで起源的に暴力と化すことを意味している。暴力なきひとつの存在があるのなら、それは、存在者の外で生起するような存在であろう。すなわち、何ものでもなく、非一歴史であり、非一産出であり非一現象性である。」(Derrida, 1979: p.218.; 訳, p.292.)

デリダは、存在(歴史)あるいは生命の中にある「暴力」を見つめている。しかしまた、その「暴力」を肯定しているのではなく、「暴力」を見取ったうえで倫理はどうあるべきかと問いかけている。これに対して、論文「論理と生命」における西田の「歴史的生命」の概念には、デリダ的な問いかけはない。「暴力」を含む「生命」が全肯定されているように思われる。

## 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 (2018). 「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 (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)
- 青柳宏 (2021). 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. (『宇都宮大学教育学部紀要』第71号 第1部)
- 青柳宏 (2022). ケアの倫理をもとめて(その二):川上未映子の『夏物語』を、エマニュエル・レヴィナスの視界から読む. (『宇都宮大学教育学部紀要』第72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)』法政大学出版局.
- 鹿島和夫 (1995). 「言葉で結ばれる人間関係」(佐伯胖・他編『シリーズ学びと文化②言葉という絆』東京大学出版会、所収)
- キルケゴール, S. (1966). 世界の名著40(キルケゴール). 中央公論社
- 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. (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. (1990b). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Le livre de poche [原著初版は1978年] = (1999). 合田正人訳『存在の彼方へ』講談社学術文庫.
- レヴィナス, E. (1999). 合田正人【編・訳】『レヴィナス・コレクション』. ちくま学芸文庫
- 永井均 (2018). 西田幾多郎:言語、貨幣、時計の成立の謎へ. 角川ソフィア文庫.
- 西田幾多郎 (2012). 善の研究. 岩波文庫[改版第1刷] (原著単行本初版は1911年)
- 西田幾多郎 (1948). 西田幾多郎全集 第六巻. 岩波書店(原著単行本初版は1932年)
- 西田幾多郎 (1988). 論理と生命 他四編(西田幾多郎哲学論集II). 岩波文庫. (原著単行本初版は1937年)
- 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」をめぐって. (『宇都宮大学教育学部研究紀要』第70号 第1部)

大関健一・青柳宏 (2023). 「他者と出会う」というケアの地平へ：町田そのこ『52ヘルツのクジラたち』をめぐって. (『宇都宮大学教育学部研究紀要』第73号 第1部)

谷川俊太郎 (2013). 自選 谷川俊太郎詩集. 岩波文庫

令和4年10月3日受理





In Search of the Ethic of Cares (part 3) :  
Comparing the thought of Nishida Kitarō  
with that of Emmanuel Lévinas

AOYAGI Hiroshi