

他人の現出と存在
——レヴィナスを参照しつつ⁽¹⁾

村 瀬 鋼

1. はじめに——死別と離別

はじめに、今回の考察のきっかけとなった或る経験的事象を提示しておきたい。というのは、相対的に従来の諸研究でも確認されてきたことの再確認を多く含む本論の自覚された内容に反して、この最初に提示する具体的事例が、筆者自身も気づかぬ諸論点を浮上させうるかもしれないと思うからだ。

昨年春、職場の同僚が亡くなった。特に親しかったわけではないが身近な人で、また全く予想外の突然の死でもあった。コロナ禍で葬儀はなかったが、悲しみの声が多く寄せられた。そこでよく聴かれたのは、故人にもう会えない、ということをもく声だった。それはさしあたりは、ごく自然な、当たり前のことであるように思われるだろう。

しかし私は、そのような声にあらためて違和感を覚えたのである。というのも、他人の死は、その人にもう会えないということとははっきり別のことだ、と私は直観的に思っていたからである。なるほど実際にその人にはもう会えないのではあるが、会えないことは死んでしまったことの帰結にすぎず、死んでしまったこと自体ではない。もう会えないことを嘆く人は、美しくも故人を深く思っているようでいて、実のところは大抵の場合、故人と会うことがもたらしたはずの自分の喜びや自分の利益の喪失を、たんに身勝手に惜んでいるだけではないのか。

死別と離別との違い⁽²⁾は、例えば自分の子がそうになってしまう場合のことを考えてみると感覚的には納得できるかもしれない。自分の子ともう会えないことと、子がもう死んでしまっていることとは、根本的に違う。会えなければ死んでしまっているのと同じ、では決してなく、会えなくとも生きていてくれればよい、と親は思うだろう⁽³⁾。

しかし翻って、では、或る他人の死は、その人ともう会えないこととどう違うのか、とあらためて自問してみると、直観に比して、その中身はすぐに明らかだとは言えない。或る他人が死んでしまい、要するに**いなくなつてしまふ**こと、それはどういうことなのか。いなくなってしまうことが私にとって何らかの意味を持ちうるためには、**そもそもいる**ことが私にとって何らかの意味を持っているのでなければならない。もちろん、どんなものであれ、或る何かの存在は、私にとって何らかの意味を持っているのではあるだろうけれども、こと「他人」というものに関して、その存在は私にとってどんな意味を持っているのか。

これが私の問いである。それは退屈なほど繰り返し問われ、また何度問われても同じような考えをめぐるしかないような問いではあるが、また私たちが生きているかぎり、つねに新しい問いでもあるように思われる。

2. 他人の様々な現出

他人は私に「現出」する。私はその現出を以て他者を知る。しかし他人はただ私に現出するのではなく、それ以上に「存在」する。その「存在」を私は考えたいと思う。

しかし私にとって、他人の存在とはその私への「現出」のこと以外の何であったのだろうか。他人の、私に見え、触れられ、聞こえ、嗅がれ、味わわれる、生身の肉体的現前というものがある。それが私にとっての最も具体的な他人、他人そのものである。それは、たんに肉体のみの、というわけではない。その肉体はそこにあるのが当然の「心」の表現にほかならず、むしろ私はその人の肉体的現前を以て、心を持つ端的なその人自身の現出に出会っ

ている、と自ずと実感される。さらに、その人の肉体から発してその人の意思との想定可能な何らかの関わりのもとで派生するもの、広義でのその人の「作品」とも呼ぶうる、そこにその人の刻印を認めうる各種の制作物（そこには制度や人間集団、さらにはその人についての遠い風評までもを含めることができる）において、私はその人に会う。また、そもそも私は、どんなに親しい相手であっても、その人の肉体的現前を常時間近に持つ仕方につきあいはしないのが通例である。私がある人を直に目の当たりにしない間、他人は私の「思い」のなかにいて、その「思い」は「思い出」と相互に曖昧に移行しあいもする。そうした「思い」や「思い出」も、それらが向かうその人が私のうちに産出したものとしてその人の或る種の「作品」だとも言え、そのかぎりでは他人の現出である。

私にとって、他人とはそうした諸々の現出のことなのである。実際、そうしたものの以外に、私にとっての他人というもののどんな中身がはたしてあると言うのだろうか。

その人が亡くなっても、通常は暫くの間、その人の特別な現出の場であった肉体は死骸として存在し、また多少とも長い時間、作品は残る。そこで人は、亡き人の亡骸を暫時慈しんだ後、作品にその人の存在を認める。よく言われるように、その人は「この作品のなかに」、或いはまた「私たちの心のなかに」、いつまでも生き続けているのだ。

ここで「生き続けている」と言うのは、一方で、普通に考えるならば譬喩でしかないだろう。実際、その人は死んでしまっているからである。しかし他方で、実はそれは文字通りのこととも言える。なぜなら、その人の生前から、その人が生きているとは、実は私たちにとって、その現出に出会いうるということ以上の何ものでもなかった、とも一面では考えられるからである。

なるほど、亡き人の生身の現前にはもう出会えないであろう。けれども、無数の作品があり、写真や文書や土地や関係者たちがいる。そして生前であってさえも、生身での逢瀬は相対的にごく僅かな時間に限られる。或る著名な作家が死んだとして、その存在感はそのことで消え去ることはない。リアルタイムでの周囲への働きかけはなくなってしまうように見えても、その人の作品に新しく出会い、そこで新しい刺激を受ける人間は絶えることがない。四世紀も前に亡くなったデカルトは、いまでも生きているのである。

そこで、親しい人を亡くした私たちは、しばしばこんなふうにも言うのである。「あの人が亡くなったことがまだ信じられない」、「いまでも生きていて、ふいに現れるような気がする」と。

私たちには、その人が「いない」ということが実はよくわからない。なるほど、肉体が動かなくなり、冷たく、固くなり、焼かれて灰になる。その事実を認めれば、私たちは、その人はいなくなったと思う。けれども実は、肉体が消滅したからと言って、その人がなくなったとは言い切れない。と言うのも、その人の存在とは、最終的なところでは、その亡骸がそれであるところの「から」ではなく、その「なか」にたしかにあったと信じられるような、しかし「から」をまとってしか私には現れようもなかったような「心」の方にあったのだろうか。そしてその「心」は、その人の生前から、私はそれがそこに「ある」ということを決定的には確かめることができないままに盲目的に信じていたのと同様、その人の死後にもそれが（どこにも）「ない」ということを確認することができない。生きた身体が死骸になること、さらには灰になることを以て、その人が「いなくなった」とみなすのは、満身に基礎づけられた判断と言うよりも、やむをえない妥協による或る種の分別の持ち方にすぎないのだとも言える。だから私たちにとっては、死後の世

界や、肉体を離れた霊の存在についての曖昧な信念が、たんなる迷信以上のものとして残り続けもする。信仰のない現代日本人が亡き人の遺影に真顔で語りかけるのは、決して滑稽なことではないのである。

けれどもそれでも、私たちは、その人の訃報に接したとき、その人は「いなくなった」のだと思う。それを判断と言うべきか、直感と言うべきかはどちらでもよいが、ともかく私たちにとって、「いなくなった」という了解があり、そのことが、たとえその人が「私たちの心のなか」や「作品のなか」で生き続けていると言って見ても、どうしても埋められない穴のようにして残り続ける。そして、もしそのようなことがなかったとすれば、そもそも他人の死を悲しむ能力が私たちにはなかったということになるだろう。

3. 「会う」ことの意味

考えてみると、他人と「会う」ことは、他人のたんなる「現出」ではない、と言うべきかもしれない。というのは、他人の「現出」にあっては、私はただ与えられたものを受け取るだけだが、他者と「会う」ことにおいて、私は他人に「働きかける」からである。

私は他人に「働きかける」ことにおいて、他人を触発し、他人を喜ばせ悲しませする。そして、他人の喜びや悲しみは、私にとって意味があることである。私は他人の喜びを喜び、他人の悲しみを悲しむ⁽⁴⁾。このとき、他人の喜びが私にとって喜ばしいのは、第一義的には、それが私を喜ばせるからではない、という点に注意を払う必要がある。私は他人が喜んでいるから嬉しいのであり、他人の喜びそれ自体が、たんにそれ自体として、仮に私自身とは無関係なものであったとしても、私には喜ばしいのである。他人に「会う」

ということは、それがたんに一方的に「見る」ことではなく相互に相手を認めることである以上は、会って何をするのでもないにしろ、「会う」ことそれ自体においてすでに他人に働きかけ、触発することである。私は他人と「会う」ことをめぐって、他人を触発すること一般や、さらに他人を或る特定の仕方でも触発すること、望んだり望まなかったりする。そのような私の思い、意識されないほど背景的であったりもし、鋭く意識されるまで前景化したりもするこの思いは、どんなに計算高くエゴイスティックな思惑がそこに付け加わろうとも、そうしたあらゆる思惑にも拘わらず、まずは何よりも他人がそこに「いる」ということに積極的な意味を与えている。その人自身の「いる」ことの質を私の働きかけによって何がしか変じ、できればよきものにする、それを、自覚された表面的な意図に反してすら願うのが自然であり願わないのが不自然であるような、そのような他人との基本的な関係が、私たちにはつねにあるのだ。実は「憎しみ」ですら、自己自身を度外視した、相手の「いる」ことの質そのものへの慮りなしには、そもそも成立の機縁を持ち得ないのである。

もちろん、対他関係のなかで私は持つ感情は単純ではない。様々な利害関心や政治的配慮も働くであろう。けれどもあらゆる多様な情念の混淆のなかにあつて、憎悪や嫌悪のなかにあつてすらも、もしそれが本当に他の「人間」に対する関係としての対他関係であるのなら、意識はされずとも、必ずや基底にあるべき「その人自身への思い」というものがあるのではないか。「その人自身への思い」というのは、その人の「在ること」を、その人の「在ること」の質を気にかける気遣い、具体的には、その人の情動、その人の喜びや悲しみへの気遣いである。

さらに具体的に考えると、「働きかける」こと、それは他人の肉体的現前を

中心にしてこそ生じる。だからそれは必然的にエロチックなものでもある。特に、他人の肉体に私の肉体で触れること、肌と肌を触れあわせること、それは或る特別な、或る親密な働きかけである。尤も、人の肉体は触覚的表面で限定される輪郭内に収まっているだけのものではない、ということにも注意を払う必要がある。その人が眺め、そこに情を感じている一輪の花が二人の前にあれば、その花に私が触れ、動かすことは、すでにその人の心に直に触れて働きかけることである。或いはまた、その人が私を見ているときに私が或る振る舞いをする、その人が耳を傾けているときに私が声を発することは、或る種の愛撫である。二人が共にいる同じ空間内の、その人が知覚しているかぎりのあらゆるものが、その人の感じる表面なのであり、そこで私がなす、その場を多少とも変様させる振る舞いのすべてが、その人への愛撫であり、その人を抱きしめることである⁽⁵⁾。

ただ、そうであるのは、その人の肉体が私のいる大小の空間内に、また最終的にはこの世界全体のどこかに、何らかの仕方で存在しているかぎりにおいてである。その人がいなくなった部屋で何をしようと、その人の遺影に何をどう話しかけようと、そのことが私にとってその人への働きかけとして意味を持ちうるのは、その人の肉体的現存に代わる生霊や死霊の存在を空想的に想定するかぎりにおいてでしかない。かくて実際、他者が死んでしまうということは、他者に「働きかける」ことがもうできなくなってしまうということである。「会う」ことが「働きかける」ことを含意するとすれば、この「働きかけ」の不可能性に、死別を絶対的離別と等値して、これを悲しむことの或る説得的な理由が求められうるかもしれない、とも期待されそうである。

けれども、私が他者にもはや「働きかけられない」ことは、他者が「いなくなってしまう」こととはたして同じことであろうか。いや、同じことでは

ない。私がもはや「働きかけ」られなくなったとしても、他者がいることには意味がある（はずだ）からである。

再び子の例を採ろう。私は子を残して死ぬ。そのとき、死ぬ私は子に働きかけることはできなくなる。けれども、子が死なずに生き続けることは、私にとって、言うも愚かと思われるほど意味があることであろう。草場の陰から見守る、それだけでもかまわない。けれどもさらにまた、草場の陰から覗くこともできなくなってしまうなら子の生存は無意味か、というと、そうでもない。覗きたいと思うのは自然なことと感じられるし、実際、子の無事な姿を見ることは私には喜びであるに違いなからう。けれども、覗くことができなければ死んでいるのと同じだ、というわけではない。姿を目にできなくともどこかで生きていてくれること、それは、死んでいるのと、事柄としては全く違ったことである。

4. 「他我」としての他人

結局のところ、私が他人に働きかけることを望むのは、そもそも他人の「存在」が私にとって或る特別な意味を持っているからこそである。しかしあらためて、他人が「いる」こと、これはいったい何なのであろうか。私に現れるのでもなく、私が働きかけるのでもなく、ただ「いる」こと。それは「いないのと同じ」では決してないことを、私たちはいま確認した。だがその内実はどこにあるのか。

私と関わりなく在る他人が、それでも「いる」ことに意味があるとすれば、それはまず、何よりも、その人がその人自身で何かであるから、その人が一つの「自己」であるからであろう。その人は、私が会おうと会うまいと、い

る。私が生きていようが死んでいようが、いるのである。その「いる」ことは、それ自身を知らない「物」があるのとは違った仕方であるのでなければならぬ。それは一つの「自己」であり、或いはむしろ、私がいまここにいるような仕方、その人のいるそこにいるような誰か、そこにいることがその人にとって「いまここにいる」ことになるような誰か、その「いまここにいる」ことが或る「私」のそれとなっているような誰か、つまるところ、もう一つの「私」——「他我 (alter ego)」——とすべき誰かでなければならないだろう。

「他我」は、いまさらと思わせるお馴染みの概念である。けれどもこれは、私にとっての他人の身分を端的によく表している概念だと認めざるをえない。そしてこの概念の内実は、その退屈な見かけに反して、相変わらず不可解な、また驚くべきものであると私は思う。

私はたんに、私に現れているかぎりでの他人を問題にしたいのではない。私に現れることはあっても、その現出においてではなくて、その存在においてそうであるような他人のことを考えたいのである。私が他人の死に際して悼んでいるはずのもの、それはたんに私に現出するかぎりでの他人ではない。私への現出如何に拘わらず、或いはおよそいかなる現出にも拘わらず、いわば孤独にただ「いる」、その他人のことを、私は悼んでいるはずであり、また悼むべきでもあるのではないだろうか。しかし、再び舞い戻るようにして繰り返せば、他人の存在とは、いったい何であるのだろうか。それはもう一つの私である。けれども、もう一つの私などというものが、私にとっていったいどう存在しようというのだろうか。

本当のところはむしろ、「他人」は「他我」ではない、と考えるべきなのかもしれない。例えばレヴィナスは、彼の議論中で「他人」に逢着する最初の

ところで、そのことに注意を促している。

「他人たるかぎりでの他人は、たんに他我であるのではない。他人とは、私がそれでないものである。それは、その他人の性格や外見や心理によるのではなく、その他性そのものを理由としてのことである。」(TA, p. 75)

レヴィナスに従えば、「他人」は「私」と同じカテゴリーに所属するもう一つの何かなどではない。「他人」というのは「私」とは全く別のジャンルの存在であり、「他」であるということがその本質であるような存在なのだ。もちろん、これもレヴィナスが忘れずに最初から指摘するように、そのような他者は「私」にとってしか存在しえない。「私」という「同者」が出発点となることによってしか、「他者」は「他」であり得ないのだから。

「〈他者〉の他性、その根本的異質性は、出発点に留まって関係の入り口となり相対的ではなく絶対的に〈同者〉であるということを本質とする或る項との関係において他であるのでなければ、可能ではない。或る項が関係の出発点に絶対的に留まりうるのは〈私〉としてのみである。」(TI, p. 25. 強調はレヴィナス)

けれども私が問題にしたいのは、「私にとって」ではない他者そのものとしての他人なのである。なるほど、「私」はどうあがいてもいなくなることはできず、一事が万事、この世では一切合切が「私にとって」でしかないのではあるが、私にとって、しかし私にとってではない他者そのものが問題なのだ。

逆に、「他」であることこそが本質であるような「他者」とは、いったい何であろうか。それが「他」であるのは、「私」にとってでしかありえない。すると、それは、まさに「他者」そのものであるように思われながら——「他者」とはまさに「他である者」のことなのだから——、結局は私にとって在るだけのものにすぎないのではないだろうか。私にとって在るだけのもの、それはときに「幻想」とも呼ばれるものである。私が他者に対するとき、私が相手にしているのは、他者がそれである誰かそのものではなく、たんなる幻想でしかないのではあるまいか。そんな具合にしばしばなっていることを、私たちは認めるべきかもしれない。そう理解してみると、レヴィナスの言うような「責任＝応答可能性〔responsabilité〕」の内実は、実のところはドン・キホーテ的なものにすぎないようにも見えてくる。私はきっと、本当の(?) その人自身を見ることなく、「他者」という、もっぱら私にとって「他」であるということがその中身であるような幻を相手に、それが実はたんなる一人芝居にすぎないことに気づかないまま、滑稽にも苦悩し、気負い、また救われもしているのだ。

若干の反則を冒して、レヴィナスの言う非対称的で不可逆的な対他関係、すなわち「倫理」を、その非対称性そのまま裏返してみよう。レヴィナス的な一人の他人が、いまここにいるこの私の前で、私に対する責任を負って、私に語りかけ、また働きかけてくる。その眼差しは私の目を真っ直ぐに見つめているかもしれない。けれども私は、彼の目が本当の私自身を見つめているようには感じない。彼の目は、この私をではなくて、彼にとって現れる他者という幻を見ているだけだからである。だからといって、私は「本当の私を見てほしい」とその相手に懇願したいわけではない。本当の私を見る、ということ、裏を返せば、本当の他者を見る、ということは、そんなに容易な

ことではないであろうし、また同時に、はたしてそれが見られる側の者にとって望ましいことなのかどうか、いやそもそもそれがどういうことなのかすら、よくわからないからである。そうってみれば、この世の中は、各人が現実を相手にしていると思込みながら実はただ幻想とつきあっているだけの、一つの普遍的な滑稽劇のようなものなのかもしれない。

レヴィナスの倫理は、別に倫理学が定式化する倫理・道徳ではなく実はむしろ人間の一種の存在論的構造のことなのだから、たとえ以上のような事情であったとしても、特段の問題はないとも言える。けれども、いま再び、私が、死者に対して、その存在をこそ自分の悼みの向かい先として考えようとするならば、その相手は幻想であってはならないのである。

しかし、私に現れる他人ではなく、それ自体として在る他人とは、「それ自体として」いったい何であるのだろうか。それは、他であることを本質とするような、というレヴィナス的な言い方とは反対に、むしろ「私」であることを本質とするような何かであるべきなのではないか。他人は実際、その人自身としては、一人の「私」であるほかはない。けれども、他人は、そうであると同時に、この私とは別の、もう一つの存在でもある、そこに思考困難な何かがある。

5. 差異性と他性

「他性」とは元来、この、「別」であること、「もう一つの」何かであることと理解できる。一般にはしばしば混同されているが、「もう一つの・別箇の」何かであることとしての「他性 alterity, otherness」は、質的なものとしての「差異性 diversity, difference, heterogeneity」とは区別されなければならない。

実際、私にとって、私と理想的に瓜二つの双子の兄弟は、私との間に客観的にいかなる差異がなくとも他者である。遺伝子も肉体も心性も思考も感情も、潜在的な能力から現勢的状态まですべてぴったり同じでも、やはりそうなのである。他人について、しばしばそれは私にとって「理解不可能な」ものだと形容されるが、他人は実は、私にとって隅から隅まで理解可能であつてもよい。他人の気持ちはわからない、と言う。けれども、私はこの双子の兄弟の気持ちはよくわかる。というのはその気持ちは私の気持ちと同一だからである。にも拘わらず、彼は他者なのである。

なるほど、一つの現実世界のなかで考えると、物理的な事情で、私は彼の右にいて、彼は私の左にいる、といった位置関係において微細な差異が生じうるし、個体概念をライプニッツのような仕方では考えれば、私と彼とを規定するそれぞれについて無限の述語のなかには必ず何らかの差異が見出されるはずでもあろう⁽⁶⁾。だが、いずれにせよ、そのような差異性が問題なのでは全くないのだ。

私、村瀬鋼は、鈴木一郎とは非常に異なっている。けれども、ただそれだけのことならば、私はその差異を、さしあたりは想像の中ででしかないが、埋めることはできるだろう。私は鈴木一郎のように成る。鈴木一郎、という在り方は、私の持つ（どんなに非現実的で空想的であろうとも）存在可能性の一つである。私が鈴木一郎に成る度合いを高めていくと、最終的に、私は、自分がそこから出発して鈴木一郎に成ったところの、村瀬鋼の持つ経験的内容を一切払拭して、隅から隅まで、生まれたときから鈴木一郎であつたような一つの私を見出すことになる（そこでは、村瀬鋼のあらゆる持ち分とともにその記憶もが消滅し、私はたんに鈴木一郎の記憶だけを持つ）。そうすると、そこにいるのは当初は村瀬鋼にとって他人であつたところの鈴木一郎と

一切何の差異もない一人の私である。けれどもそこにいるのは相変わらずこの同じ私でしかない。その私はまた、ふと自分の傍らに、村瀬鋼だった自分が当初それになろうと努めていた元の鈴木一郎本人(?)を、自分と瓜二つの他人として認めるかもしれない。してみると、そもそも出発点において村瀬鋼である私にとって鈴木一郎を他者たらしめていたものは、前者と後者とのいかなる「差異」でもなかったわけである。

他性と差異性とのこうした差異は、たんにこの私から出発してのみ確認されるというでもない。村瀬鋼が現に私であるように、鈴木一郎もまた当人にとっては一人の「私」であるはずである。ところで「私」であるとは何か。理性的動物であるというようなことではあるまい。それは「いまここにいる」ということである、ととりあえず言うことができる。私とは、いまここにいる者のことなのである。そして、そのようにして私である者は、その経験的内容の一切に拘わらず、たとえ私が村瀬鋼であろうが鈴木一郎であろうが、何がどうあれ、私である。このとき、私、村瀬鋼であるこの私は、まさにそのように、自分の経験的内容には拘わらぬ、「私の私であること」を自分のうちに持っていると思っている。何がどうあれ自分でしかない自分、自分はそのような自分であり、だからそれは自分なのだと思っているわけである。ところが実は、このことは、鈴木一郎においても、彼が一人の「私」である以上は、全く同じこととして、全く同様に成立しているはずである。ただ鈴木一郎の「私」はこの私とは「別」なのだ、と私は考える。だが、この両者の間に、私はどんな差異も想定することはできない。「私の私であること」の独特な質、この私だけが持つ質というものがあると思うのは錯覚であろう。「私の私であること」は「いまここにいる」こと以外の何ものでもなく、それ以外のどんな質も、可変的な経験的なものでしかない。その「いまここにいる」

こと自体については、村瀬鋼のそれと鈴木一郎のそれとの間に、どんな質的差異も考えることはできないのである。

してみると、或る意味では、村瀬鋼の「私」と鈴木一郎の「私」とは、全く同じものなのである。先に、前者が後者に「成る」という想定の話をし、村瀬鋼であった「私」がいかに鈴木一郎になったとしても、つねに存在するのは同じ私でしかない、と述べた。けれども、そのような仮説を持ち出す以前に、そもそも別個に存在するそれぞれの人物の「私」そのものが、もともと「同じ」なのである。村瀬鋼の「私」は、例えばかつて鈴木一郎だった「私」がその経験的内容の一切を失っていま村瀬鋼の一切を受け取って存在し始めたときのその「私」と、内面的に見れば区別がつかない。現にここに村瀬鋼として存在する私は、かつてそのような仕方ですぐ鈴木一郎やその他の人物であったその私なのかもしれない（このようなところから、人は「前世」について様々に語りたくなるのである）。また同じく反対に、いま私の目の前にいる鈴木一郎は、彼自身としては、いま村瀬鋼である私が自分の経験的内容一切を失って鈴木一郎になったときに自分自身をそう見出すであろうその存在と、全く同じ仕方ですぐ存在している。にも拘わらず、目の前のその人は、私とは「別」の、もう一つの存在であるのだ…。

そこにあるのは、質的な差異ではない数的な差異なのだ、と言って言えないことはない。けれども、そう言ってみただけからと言って、それはたんに事柄の意味を完全には掬いえないまま事柄を指示する一つの付票となるだけで、「私」とは本来、「一つ、二つ…」と数えられるようなものではない不二で無比な唯一性を持つものである以上、この「同じさ」と「別さ」との共存はやはり謎めいている。本質の差異の代わりに実存の差異があるのだ、と言ってみても、やはり同じことだろう。問題となる実存は、「私」である当の存在者

の「いまここ」においてこそ確認される実存である以上、たんに上空飛行的に二つの実存を区別することでは事態の核心を取り逃してしまうことになるだろうし、だからといって純粋に自己の実存に内在的に事柄を眺めるときには、私はたんに出発点に引き戻されているだけの自分に気づくことになるのだから。

ここにあるのは、何か思考不可能な、矛盾めいた或る事態であるかのように思われる。だがその事態は、だからといって実現不可能であるどころか、私たちの現実そのものなのであり、謎めいてはいても、潜み隠れているところか、むしろきわめて明白な事柄なのだ。この明白な現実は、しかしその不動の現実性と明白さゆえにむしろ、私たちの日常的な関心を引かない。それについて何をどう考えようとも、それは私たちにはどうしようもないことなのだ。けれども哲学は、有為な生活に疲労した思考が無為のなかでそうするように、そのどうしようもないことへと向かう。他人が私への現出を越えて、それ自体として、つまり「私」として存在しているということ、これをどう理解すればよいのだろうか…。

6. 終わりに代えて——「子」と「父性」

かくて私たちは、さしたる進展もなく当初の問いに差し戻されているように思われる。問題をめぐる周知の現実の諸事情を、ただ何がしか素描することができたのみ、と言うべきかもしれない。話を閉じなければならないところで、実は話は開かれたばかりなのである。それでもともかく、これまでの考察をこれからの考察へと繋げる若干の目印を、レヴィナスの思考を参照しつつ、最後に置いておきたい。

レヴィナスは、「私」でありながら「他」であるような他者の在り方を、『全体性と無限』の段階では「子 [enfant]」（ないし「息子 [fils]」）という概念で捉えている。

「私の息子は異邦人であるが、彼はたんに私のものであるだけではない、
というのも彼は私である [il est moi] のだから。」(TI, p. 299)

「[...] 息子は私ではない、しかしながら私は私の息子である。」(TI, p. 310)

このような他者と関わる私の在り方は、相手となる他者が「子」であるゆえにまさに「父性」と呼ばれる。

「父性とは、他人でありながら私である或る異邦人との関係 [une relation avec un étranger qui tout en étant autrui est moi] であり、自我の自己との、だが我ならざる自己との関係 [une relation du moi avec un soi qui cependant n'est pas moi] である。」(TI, p. 310)

私たちはこれまでの考察で度々「子」との関係を想起していたのであるが、それは実はたんに偶々選ばれたというだけの一具体例にすぎないわけではなかったのかもしれない。ただ、レヴィナスのこのような考察を経験的な実際の親子関係やその情愛に引きつけて、特定の対他関係を特権化することに向かうのは適切ではないだろう。「子」や「父性」は、さしあたり、対他関係一般に共通の或る関係性を示す譬喩として理解する必要がある。レヴィナスは、

「子」や「父性」を言うことで、実質的には「他我」の存立をめぐる諸事情を——ただし「他我」という旧来の言葉の使用はむしろ慎重に避けた上で——考えようとしている、と私は見る。

さてしかし、レヴィナスにおいて、「子」と「父性」の概念は、複雑な概念布置のなかに置かれており、その譬喩的含意を十分に汲むには、『全体性と無限』ばかりではなくそれ以降の著作での概念布置の変容をも含めて、立ち入った検討が必要である。残念ながら、それはここでは十分には果たせない。それでも若干の筋道だけは引いておこう。

レヴィナスにあって、「父性」という「子」との関係は、「顔」との倫理的関係の背後でもあれば手前でもあるような「女」との「エロス」的交渉を通じて生じる。「エロス」を通じた「子」の誕生は「繁殖性 [fécondité]」と呼ばれる。「エロス」の特徴は、私と他人との肉体的現前を通じた関わりであるということ、またそれが、他人との「言語」による関わりを超えた、ないしその手前の、「感じる」ことの水準で生じるものであることである。私は「嫵やかなもの [le tendre]」としての「女」とのエロスの関係において、自らの意図を越えて、他人の喜びに喜び、他人の苦しみに苦しむ⁽⁷⁾。「エロス」が指し示すのは、そこで私が心ならずも他人を触発し触発されるままになるような経験、無為の「いまここ」に私を位置づけつつ、有為な私なら向かうはずの世界の実用的な意味連関をすでに無意味なものとして私の関心外に沈め、私をただひたすら、同様に無為な仕方では彼方に潜みつつ肉体的に現存する他人へと向かい合わせるような、自己の「受動性」ないし「嫵弱化 [attendrissement]」(cf. TI, p. 290, etc.) の経験、である⁽⁸⁾。初期の『時間と他者』とで描かれた「女」としての「他人」と「死」との根本的関わり (cf. TA, pp. 65-67, p. 77) までも考えあわせれば、レヴィナスの言う「エロス」には、「死」と

いう彼方との関係においてそれぞれ孤独である私と他人との関わりが含意されていると見ることができるだろう。そのエロスを介して、私の意図を超えたところで私にとって存在することになる他人、それが「子」なのである⁽⁹⁾。

加えて、このような筋道を載せている大きな文脈として、これら一連の話題が展開されている『全体性と無限』全体に関わる大枠の事柄を、三点ほど手短かに指摘しておきたい。

まず、『全体性と無限』が全体として、対他関係のうちに、「私」の、「現象」から「存在」への移行という事態を見ようとする体裁を持つこと⁽¹⁰⁾。そこでは、私への現出を超えた他人との関わりにおいて、世界への現出の手前にある私の存在がその単独的な「いまここ」に覚醒する、そのような事態が考えられているのである。

次に、「子」が登場する、「顔の彼方」と題された同書第四部が、それ自体すでにたんなる現象ではない「顔」の彼方にある、いわば私の「死後」の存在を探ろうとするものであること。レヴィナスの最もよく知られた概念とも言える「顔」とは、まさにこの言葉で私たちが思い浮かべるような或る仕方での他人の現出ではあるが、ただしそれは、つねに「彼方」にあり私には包摂できない他人自体の、すでに「痕跡」でしかないような表出なのである。その「彼方」——「彼方」の「彼方」——を探ることで、他人の死後に存在するかもしれない私が、私の死後に存在するかもしれない他人といかに関係しうるのか、それが尋ねられているのである。

最後に、レヴィナスのこうした思考は、「パルメニデスと縁を切る」こと、存在の「多元論 [pluralisme]」を見出すこと (TA, p. 20) へと向かっているということである。存在が多元的であるのは、存在とは私にとって、私の実存と一緒にあった、私に現出するこの世界の現実性に包摂されるものではな

く、これとは別の世界の現出を担う、他人の実存のことであるからである。

存在は、或いはどこまでも私のものであるこの現存は、端的にそれのみが存在するただ一つの全体であるわけではない。それは、それがそれとは異質な何かを持つからではない。たんに異質なもの、質的に異なったものは、結局のところ当の存在自身の可能性のうちに包摂されてしまうだろう。そうではなく、それと異質ではない、むしろそれと「同じ」でありながらそれとは「別」のものを、それは持つ。それとこの別のものとは、目の前に並べられた二つのリングが互いに「別」であるようにして、俯瞰する視点から平等に眺められる仕方です。「別」であるわけでもない。私は、他人がそこから私の世界に現出してくるその「彼方」の場所に、私が「いまここ」に持つ「いまここ」と「同じもの」を、私のそれとは「別のもの」として、私が「いまここ」からそれへ向かい、それを迎え、出会い、抱きしめうるものとして、確かに認めるのである。

私は他人を、たんに「理解できない」のではない。「理解する」という語の通常の意味で、私はこの「別のもの」の中身を、つまりその記憶や思考や感情や環境や経歴を、十分に理解するということもありうるだろう。けれども、そういった理解可能性とは別のところで、それは端的に、この私とは「別のもの」として存在する。その「別のもの」は、たんに言葉が通じない他者、理解の可能性それ自体を阻む他者といったものでもない。いくら言葉が通じてさへも、ツーカーの仲であってさへもその相手がそうであるような、そのような「別のもの」なのである。そしてそれが存在するのは、この世界とは端的に無縁な別の世界のなかにではないのと同様に、「私の心のなかに」などでもない。それは私の目の前に、或いは目の前に出現しなくとも、この世のどこかに存在している（或いは存在したはずの、また存在するであろう）肉

体のところに、その肉体が私にとって持ちうる限りの現実性ととも、疑わしき以前の確かさを以て存在している。その「別のもの」を、私は、たんにそれが物理的な壁のようなものに阻まれているからではなしに、或る根本的な意味で「知る」ことができないのだが、それでも広義でのエロスの関係において、その肉体を私が抱きしめるとき、私はその「別のもの」がたしかにそこに在るという「感じ」を持つ。その「感じ」が私を欺いているということが仮にあるのだとしても、私はそのような「感じ」を確かめ直すところにしか、その「別のもの」の存在を思い、考え、気にかける、その永久に結末の見つからない物語の繰り返される端緒を見出すことができないのである。

もはやその人に会えないとき、私が悲しむのは、たんにその会えないことそのことのみではないであろう。その人がいないこと、それを私は悲しんでいるのだ。けれども、その人に会い、抱きしめることは、それが私自身であるからこそ別でしかありえないようなこの不思議な存在を私に辛うじて確信させてくれうる、私の唯一の振る舞いなのである。だからこそ私はその人に会いたいと願い、会えないのを寂しく思う。けれどもその寂しさのなかには、仮に会っていてさえも私とその人とは結局は別々の存在であり続けていたということについての、一つの諦念にも似た覚醒があるように思われる。その人は、私の生死に拘わらず、私の死後にも生きるだろう人であり、私は、その人の生死に拘わらず、その人の死後にも生きる私である。

私がそれでありうるにも拘わらず、現実にならぬことができない、或る意味では私と全く同じものでもある、身近で遠いもう一つの私への或る思い……。さしあたり文学でしか結末をつけがたいような、私たちの現実の世界、私がいて他人がいるその現実の世界がある⁽¹¹⁾。

註

- (1) 本稿は、哲学会第60回研究発表大会（2021年10月30日、オンライン開催）において筆者が同題で行った発表の原稿に、若干の修正を施したものである。

なお、レヴィナスからの引用の出典指示には以下の略号を用いる。

TA : Emmanuel Lévinas, *Le temps et l'autre*, puf, Quadrige, 1985 (1^{re} éd. Fata Morgana, 1948).

TI: —, *Totalité et infini*, le Livre de Poche, 1991 (1^{re} éd. Martinus Nijhoff, 1961).

AQ: —, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, le Livre de Poche, 1990 (1^{re} éd. Martinus Nijhoff, 1974).

- (2) 「死別」と「離別」の異同の問題は、入不二基義氏の『現実性の問題』（筑摩書房、2020年）の「はじめに」において、本論とは別の仕方ではあるが、興味深い仕方を取り沙汰されている。これはまったく偶然のことではあるが、上記研究発表大会においては、本稿内容の口頭発表の直後、同書を中心の一題材とし入不二氏自身を一提題者とするワークショップ「現実性の問題をめぐって」が開催された。
- (3) 横田めぐみさんの母親は、めぐみさんに会うことを切望しているが、二度と会えないのなら死んでしまっているのと同じ、とは思ってまい。会いたいのは何よりもまず、子どもが無事に生きていることを確認するためであるはずだ。亡くなった父親の方は、子どもの方ではなく、自分が死ぬことで子どもに会えなくなったが、死の間際にもしそれについて何か思う隙があったとしたなら、もう会うことはできないけれども、幸せに生きていてほしいと、そう願ったに違いない。それは、このような特別な事情を持つ家族にあってだけではなく、ごく平穏無事な家族にあって同様のことである。
- (4) これは、後にも触れる、レヴィナスによる「エロス」の特徴づけの一つである。「[エロスにおいては] その [=自我の] 喜び、その苦しみは、共感や同情であることなしに、他者の喜びの喜び、また他者の苦しみの喜び [plaisir du plaisir de l'autre ou plaisir de sa douleur] である」(TI, p. 304)。「苦しみの喜び」という言い方は、一見、誤記の可能性を疑わせるほど不可解なものにも見えるが、おそらくここでレヴィナスが提示しようとしているのは、他人の苦しみを苦しむことが、そこに成立する他人との或る独特な共同性ゆえにそれ自体として喜びでもあることになる、エロスの一つの論理である。「それ [=自我の意図] は、まるごとの受動として、嬾やかなもの [le tendre] の受動性に、苦しみに、儂さに同情する。それはこの死に死に、この苦しみに苦しむ。嬾弱化 [attendrisement = 柔らかくなり、

情に脆くなること]、苦しみなき苦しみとして、それはその苦しみのなかで楽しむことで、すでに自分を慰めている」(TI, p. 290)。

- (5) もちろん時空の広がりには、多くは様々なメディアによる間接的な関わりを許容する(手紙や電話、その他現代的な無数の通信手段)。ただいづれにしる関わりを辿っていった最終地点に人の肉体的現存があることは変わらない。
- (6) その差異をも取り除くためには、二つの全く同一の可能的な世界というものを想定してみるとよいかも。全く同一の二つの世界において、各世界に住む或る人物は、もう一つの世界に住む同じ人物と互いに他者である…。しかし、このような想定が果たして意味を持つかどうか、或いはそもそも可能であるかどうかすら、私にはわからない。
- (7) 本稿の註4を参照。
- (8) レヴィナスがエロスを肉的な関わりとしての「愛撫」と関係づけつつ私の「受動性」の経験として捉えるこのような仕方は、これに先んじるサルトルの『存在と無』第三部のエロス論ときわめて興味深い共通点を持つ。「愛撫においては、他人を愛撫するのは行動の総合的形態としての私の身体ではなく、私の肉の身体が他人の肉を生まれさせる。愛撫は、快楽によって他人の身体を触れられた受動性として他人と私に生まれさせるためになされる。またそれは、私の身体が、それ自身の受動性とともに関わり手と触れるために肉となるかぎりでのこと、つまり相手を受撫するというよりもむしろ相手において自らを受撫することによってである。だからこそ、恋人たちの仕草には、ほとんど入念とでも言えそうな気息さ〔une langueur qu'on pourrait presque dire étudiée〕があるのだ」(Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, 1943, p. 431)。ただし、このような事態の意味づけが、サルトルとレヴィナスでは大きく異なっている。サルトルは、エロスを、レヴィナスのように対他関係の積極的な契機としては捉えずに、一つの「自由」が他の「自由」を我有化しようとする本質的な企てが挫折に終わる、その挫折の局面を示すネガティブな契機として位置づけている。
- (9) なお、レヴィナスの読者にはよく知られているように、1974年の『存在するとは別様に、或いは存在することの彼方に』(邦訳『存在の彼方へ』)では、レヴィナスは、「子」に対する私の「父性」にあたるものを、他人の苦しみを、その他人をかつて宿していたかもしれない我が臟腑の苦しみとして感受するような私の「母性〔maternité〕」として語っている (cf. AQ, pp. 121-123, etc.)。このときレヴィナスにとって「母性」は私の「主体性」の別名でもある。また同書で「身代わり

[substitution]」とも言い換えられる「対他的一者 [l'un-pour-l'autre = 他者のための一者、他者の身代わりになる一者]」という概念は、これに関連する周辺の諸概念を引き連れながら、やはり主体性の本質を指すレヴィナスの中心的な概念の一つなのだが、仏語表現としては「お互い様」とも訳されうるようなこの用語法のニュアンスからしても、「他人」を「他我」として捉えさせてくれる対他関係の次元の成立を示唆している。

- (10) 「私が迎接する顔は、私を現象から別の意味での存在へと移行させる」(TI, p. 194)。
- (11) ただ私は、レヴィナスの他者論を、ときにこれと比較されるアンリ (Michel Henry) の他者論とあらためて突き合わせることで、本稿で問題にしたような他者の存在を自己の存在と併せて一定の深度で理解させてくれるそれなりに説得的な或る構図を描きうるのではないか、という或る見通しを持っている (両者の比較検討の一例としては、さし当たり吉永和加『〈他者〉の逆説』(ナカニシヤ出版、2016年)の第一章が挙げられる)。