

『全体性と無限』の言語論

[@Acrographia](mailto:Acrographia)

【目次】

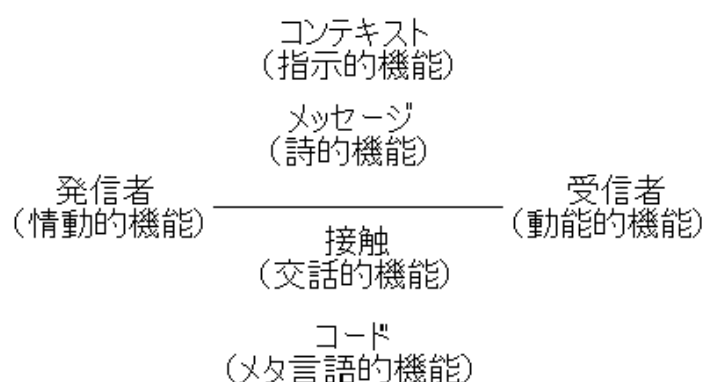
要旨.....	1
1章 言葉の交話的な機能.....	2
2章 意味付与と意味作用.....	7
3章 人が言葉話すようになるまで.....	14
参考文献.....	29

要旨

本論文は、レヴィナスの主著『全体性と無限』の中に織り込まれている言語論を、相互に比較的独立した三つの観点から取り出して分析を試みるものである。1章では、ヤーコブソンの唱える言語の交話的な機能について説明した後に、それが『全体性と無限』における責任論とどのように関連するかを概観する。2章では、レヴィナスの主張する「意味作用は意味付与に先立つ」というテーゼが何を意味するのかを、謎という概念にからめて論ずる。3章では、人が言葉話すようになるまでの三つの段階を順に考察し、レヴィナスが目指していたと考えられる人の自存的共存の所在を見極めることにする。

1章 言葉の交話的な機能¹

ローマン・ヤーコブソンは、言語の詩的機能を論ずる文脈において、言語伝達行為に含まれる構成要素を六つに分けて分析した²。言語伝達には〈発信者〉と〈受信者〉があり、〈発信者〉が〈コード〉を用いて〈メッセージ〉をエンコードし、〈受信者〉が〈発信者〉と同じ〈コード〉を用いて〈メッセージ〉をデコードするというのは、コミュニケーションの通信理論に立脚した標準的な理解であるが、ヤーコブソンはこの四つの要素に、〈コンテキスト〉と〈接触〉の二つの要素を加えた六つの要素が、言語伝達の場面には必ず含まれていると考えたのである。ヤーコブソンのコミュニケーションに対する理解は、したがって次の図のようになるだろう。



図に示してあるように、言語行為の六つの要素には、それぞれ異なる機能が割り振られている。指示的機能は〈コンテキスト〉が担当し、〈コンテキスト〉から独立した〈メッセージ〉には詩的機能が宿る、とするヤーコブソンの主張は実に興味深いのだが、今回注目したいのは、〈接触〉が持つ交話的機能である。

「メッセージは接触を要求する。これは発信者と受信者とのあいだの物理的回路・心理的連結で、両者をして伝達を開始し、維持することを可能にするものである。」とヤーコブソンは言う。交話的な〔phatic〕言語の使用といえは、情報を伝えたり、質問したりする実用的な言語の使用とは対照的に、社交のための、時に儀礼的な言語の使用のことを指している³。具体的には、「やあ」、「こんにちは」、「調子はどう?」、「今日はいい天気ですね」、というような表現が含まれる。

この交話的な言語使用は、さらに細かく見ると、三つの機能を含んでいるように思われる。第一の機能は、人間関係の維持である。よく話をする相手ではなくても、顔を合わせる人には毎日挨拶をする、あまり会わない人には年賀状と暑中見舞いぐらいは書く、というような最低限の交流を切らさないことが、処世の基本である。実は、関係維持のための相互交流は、動物においても見られるものである。猿は、群れの中でお互いに相手の毛づくろいをすることで関係を暖めていると言われ、これは社会的毛づくろい〔social grooming〕と呼ばれている。

第二の機能は、人がそこにいることの承認である。私たちは、もう二度と会わないだろうと分かっている人に対しても、挨拶をすることがある。もっとも日本では、相手がそこにいることの承認は、非言語的な行為によって担われることが多いかもしれない。道端で出くわした人に会釈

するというのもそうだろう。また、相手を気遣ったちょっとしたしぐさも、相手の承認になる。「傘傾げ、肩引き、腰浮かし」は、「江戸しぐさ」として知られている。雨降りに細い道で人とすれ違うときは、傘から滴る水滴が相手にかからないように傘は傾ける。体がぶつからないように、肩は引く。自分が席に座っていて、新たに隣に座ろうとする人が来たときは、その人が座りやすいように自分も一旦腰を浮かせる。相手の存在を考慮に入れた行為によって、相手の存在が承認されるのである。この逆、つまり人がそこにいるにもかかわらず、その存在を無視して行動するのは「傍若無人」な態度である。

交話的な言語使用の第三の機能は、コミュニケーションを開始し、維持し、終了する機能である。ヤーコブソンは、この第三の意味において交話的という用語を用いていると考えられる。私たちは、誰かとコミュニケーションをしたいときに、まず自分に注意を向けてもらうために、相手に呼びかけたり、相手呼び止めたりするだろう。呼びかけの言葉は、「こんにちは」とか「おはよう」といった挨拶かもしれないし、「鈴木さん」「おまわりさん」のように、相手を指示する表現かもしれないし、「ねえ」とか「ちょっと」、電話だったら「もしもし」といった呼びかけ専用の表現かもしれない。相手に視線を向け、相手はその視線に気付くのを待つことによっても、コミュニケーションを開始するきっかけが掴めるだろう。

このように、相手呼びとめ、自分に注意を向けさせることでコミュニケーションは開始されるのだが、一度開かれた伝達のチャンネルは次に、しかるべく維持されねばならない。具体的には、相槌を打ったり、相手の言ったことを一部復唱したりすることが、この維持機能を果たしている。相手に顔を向ける、頷く、といったしぐさも、しっかり聞いているということを相手に伝え、コミュニケーションの維持に寄与するだろう。コミュニケーションのチャンネルは、用が済めば自然に解消することが多いので、コミュニケーションを終える際に何か特別なことを言うことは実際には少ないかもしれないが、「じゃあ」とか「ありがとう」と言ったり、顔を相手とは別の方向に向けたりすることが、コミュニケーションを終了させる機能を担うこともある。

ヤーコブソンの唱える〈接触〉の要素とはこのように、言語行為の基盤に位置して、言語行為をはじめて可能にしている契機である。〈接触〉がうまくいかないと、コミュニケーションは「接触不良」を起こし、メッセージが伝わり損ねたり、誤ったメッセージが伝わってしまったりするだろう。そして、視線を合わせることで「やあ」の代わりになること、相手を見ることが「うんうん」の代わりになること、視線をそらすことが「じゃあね」の代わりになることから分かるように、〈接触〉の要素は、交話的な言語表現に担われるだけでなく、非言語的なしぐさ、その中でも特に顔のしぐさによって担われることが少なくないという点を、私たちは心にとどめておく必要がある。

交話的な言葉の機能について、三つに分けてこれまで見てきたわけだが、どの機能においても共通しているのは、交話的な言語使用においては、何が話されたかということよりも、それが話されたということの方が、決定的に重要になるという点である。人間関係維持の機能も、コミュニケーションの開始・維持・終了をつかさどる機能も、究極的には、相手がそこにいることを承認する、という第二の機能から派生したものであるように思われる。自分が相手の存在を気にか

けていることを伝え、相手にも自分の存在に気付いてもらうために、言葉で何か話しかける、ということこそが、交話的な言葉の根本事象なのである。

『全体性と無限』における言語の交話的な機能への注目は、以下の「呼びかけ」についての記述からも読み取れる。

〈他者〉を知り〈他者〉に到達するというもくろみは、他者との関係のうちで、ことばという関係のうちひそむ関係のなかで達成される。ことばという関係の本質は呼びかけであり、呼格であるからである。他者は呼びかけられたとたん、その異質性において維持され確認される。他者にことばで語りかけることができないと語るにせよ、他者を病人と分類する場合であるにしても、また他者に死刑を宣告するときでさえ、そうである。他者がかまれ、傷つけられ、蹂躪されるまさにそのときにも、他者は「尊重」されているのである。(上巻 p 123、ページ数は熊野訳『全体性と無限』のもの)

呼びかけるということは、私が呼びかけた相手を意識しているのだということを相手に伝え、相手の存在を承認することである。「ことばで語りかけることができないと語る」という表現は一見矛盾しているようだが、交話的な言語が、コミュニケーションをそもそも開通するための基盤であり、自身は言語と非言語の境界に位置していることを考えれば、理解できるだろう。しかし、呼びかけられる他者が、「死刑を宣告するとき」や「つかまれ、傷つけられ、蹂躪されるまさにそのとき」においても「尊重」されている、というのはどういうことだろうか？「尊重」の原語は‘*respecter*’である。したがってこれは、他者に暴力が加えられる場面でも、他者が呼びかけられる時には、他者は一人の人間と見なされているということを言っているのであろう。というのも呼びかけるということは、呼びかけられた存在が、そもそも呼びかけの通用する知性的な存在者だということを認めることだからである。

他者の呼びかけは私に応答をせまり、コミュニケーションの開始を要求する。私は、この呼びかけにそもそも気付かないということもあるだろう。しかし一度他者の呼びかけに気付いてしまったら、私には、それに応答するか、それを拒絶するかの二者択一しか道はない。気付いたけれども気付かなかったふりをする、という選択肢は確かに存在するし、それは露骨な拒絶とは違う態度だと見なされるために、世間において広く「活用」されている。だが、呼びかけに気付いてしまった私の主観からすれば、この第三の選択肢は第二の選択肢と同じであり、どちらも後味の悪い罪悪感が私を苛むことになるのである。

レヴィナスは、他者の呼びかけに応答するか、それとも呼びかけを拒絶するかという選択が、その後のあり方を決定する分水嶺になると考える。すなわち、「[一方では] 命令であり、ことばを語ることであって、[他方では] 殺人の暴力となる (上巻 p 331)」と主張するのである。たしかに、戦争という限界状況に於いては、「対話か、戦争か」という究極の選択肢を迫られることもあるだろう。だが平和に浸った日常の場面で、他者の呼びかけに応じるか応じないかの違いが、どうして「ことばか、殺人か」という甚大な差を帰結するのだろうか？思うにそれは、呼びかけ

への応答は応答を呼び、呼びかけへの拒絶は拒絶を呼ぶというように、拒絶と応答にはポジティブ・フィードバックの構造があるからではないだろうか。したがって、呼びかけに応ずるか拒絶するか、という初期値の差は微々たるものであっても、ことばの応酬へとなだれ落ちるか、暴力の応酬へとなだれ落ちるかの境目が、やはりこの微々たる差の間に引かれているのである。

ところで、この二者択一には、はじめから強いバイアスがかかっている。先ほど述べたように、他者の呼びかけに私が気付いてしまったならば、罪悪感なしにはそれを拒絶できないのである。「ひとを無視してはならない」というこの規範は思うに、他にもたくさんある倫理規範と同列に並ぶものだというよりは、他の倫理規範の根底に位置し、それらを賦活しているものなのではないだろうか。いずれにせよ、「ひとを無視してはならない」というこの規範は、レヴィナスの思想の源流の一つであり、責任 [responsabilité] という名前が与えられている。彼の文章を引用しよう。

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戻される。こうした極端な注意は、潜在的に存在したものを現勢化するものではない。そのような注意は〈他者〉なくしては考えられないからである。注意深くあることが意味しているのは意識の剰余であり、その剰余は〈他者〉によって呼びかけられることを前提している。注意深くあるとは、〈他者〉による統御を承認し、その命令を受け入れることである。(上巻 p 368)

他者の問いかけにさらされた私は、応答することの可能性として生みだされる。これが単なる可能性であるなら、応答するか否かはイーブンであり、どちらを選択してもよいはずである。しかしそれは正しくない。もし他者が、私を攻撃しようと考えている敵であるなら、他者は私に呼びかけたりはしないだろう。他者は私の不意を襲うために、音を立てずに私に近づき、私に殴りかかろうとするに違いない。しかし他者はそうしなかった。他者は私に呼びかけ、私に自身の存在を知らせたのである。私が他者の敵であったなら、これは他者を攻撃するまたとないチャンスになる。他者はその危険性を認識しながらも、私を信じて私に声をかけたのである。私はそれゆえ、他者のこの信頼に応えなければならない。言い換えるなら、私は他者の呼びかけに応答しなければならないのである。そしてこの、他者の呼びかけに応答するということが、責任という倫理的关系が生じる原初的な場面であると、レヴィナスは考えているのである。すなわち、呼びかける他者に応答すること [repondre à] が、呼びかける他者に対して責任を持つこと [repondre de] の発端なのである。

呼びかけはコミュニケーションのチャンネルを開通させる〈接触〉の契機であり、レヴィナスはそれを「語りへと参入することを義務付ける語り」と呼んでいる。

本源的な語りとは語りへと参入することを義務づける語りであり、語りをそもそも開始することで

ある。それこそが合理主義が切実にもとめることがらなのであって、「耳をかたむけようとすらしな
いひとびと」さえも説得し、かくして理性の真の普遍性を基礎付ける「力」なのである。(下巻 p 4
6)

だが、呼びかけに対する応答によって開通したチャンネルが維持されるためには、対話者同士が
絶えず呼びかけあい続けることを必要としている。別の箇所を引用しよう。

〈他者〉は私に〈主人〉のように命令する。命令が私にかかわるのは、私自身もまた主人であるか
ぎりにおいてであるから、命令はしたがって、命令するように私に命じる命令である。(下巻 p 7 4)

他者は、呼びかけに応答するよう私に命令する。しかもその私の応答が、呼びかけに
応答せよとの他者への命令となるようにしなさい、と他者は命じるのである。したがって、「命令するよう
に命じる命令」というのは、「呼びかけるように呼びかける呼びかけ」、あるいは「応答するよう
に応答する応答」と読み替えることもできる。コミュニケーションの回線はこのように、対話者
がお互いに「すみません」、「ちょっといいですか」と呼びかけあい、応答しあうことで維持され
るのである。もっとも、ここで言う呼びかけと応答は、実際のコミュニケーションにおいては特
別な言語表現によって担われているというより、相手に顔を向けて話す、というしぐさ自体が担
っているように思われる。

このようにレヴィナスは、ヤーコブソンが提案した言語行為の六要素の中でも、語られたこと
という〈メッセージ〉の要素ではなく、人が人に対して語るという〈接触〉の要素に着目した言
語論を組み立てていることが見て取れるだろう。それはすなわち、何が語られたかということ
ではなく、それが語られたということに重要性がある交話的な言語を、言語の原型に据えるとい
うことなのである。

¹レヴィナスの言語観と交話的な言語との関連性については、港道隆著、『レヴィナス 法—外な
思想』、講談社、1997年と、岡田篤志著、「レヴィナスにおける言語と倫理」、『倫理学研究』
第27集、関西倫理学会、1997年を参考にした。

²ローマン・ヤーコブソン著、田村すゞ子ほか訳、『一般言語学』、みすず書房、1973年、p
p 187-192

³ Oxford Dictionary of English, Oxford University Press, 2003

2章 意味付与と意味作用

レヴィナスは『全体性と無限』の複数の場所で、「意味作用は意味付与に先立つ [La signification précède la Sinngebung]」と主張している⁴。

意味作用とは無限なものであり、ことばを換えれば〈他者〉である。了解可能なものとは概念ではない。知性である。意味作用は意味付与 (Sinngebung) に先立つ。意味作用は観念論を正当化せず、その限界を示しているのである。(下巻 p 60)

他者は私のイニシアティヴに先立つ意味作用を有している点で、神に似ていることになる。他者の意味作用は、意味付与 (Sinngebung) というわたしのイニシアティヴに先行しているのだ。(下巻 p 241)

この主張の意味を探るために、まずは意味付与 [Sinngebung] という言葉から考えていくことにしたい。意味付与とは、意識現象をノエシス—ノエマ関係によって捉えるフッサールの現象学における、ノエシスの能動的な側面のことである。知覚の場合を例として挙げることにしよう。知覚は、感覚を通じて受動的に与えられた感覚与件に、能動的な認識作用であるノエシスが解釈を与えることで成立するのだとフッサールは考えた。つまり、感覚というアモルフな質料に、意味という形相を与えることによって、統一的な知覚対象としてのノエマが構成される、と考えたわけである。そして、この意味を与える意識の能動的作用こそが、意味付与と呼ばれるものなのである。

フッサールのこのような考え方を、レヴィナスは観念論 [idéalisme] と呼ぶ。観念論とは、極論すれば、認識主観が認識対象をつくり出すという考え方に他ならない。例えば山に原生している木は、もちろん私がつくったものではないのだが、私がつくったものではない木として認識主観が構成したものなのである。

フッサールの意味付与の考え方は、自我を中心に据える「エゴイズム」であり、私とは別個の認識主観である他者の位置づけに苦慮することになる。というのも、フッサールの現象学においては、他者さえもが私の認識主観によって構成される一個の対象ということになってしまうが、そのような捉え方では他者の他者性が決定的に取り逃されてしまっているように思われるからである。レヴィナスが意味付与に意味作用を対置する一つの理由は、フッサールが嵌まり込むことになった他我問題の袋小路に、解決の道筋を与えるためなのである。

『全体性と無限』の中で、意味付与に近い位置づけがなされているのが、ハイデガーが『存在と時間』の中で述べている有意義性 [Bedeutsamkeit] の概念である。ハイデガーは、道具的存在者について論じる文脈で次のように述べている。

目的であるものはなんらかの手段性を、手段性はなんらかの一定の用途性を、一定の用途性は適所

をえさせることがそのもとでえられるなんらかの適用を、適用は適所性がそれでもってえられるなんらかの道具を、有意義化する。つまり、これらの諸関連がほかならぬこれらの諸関連であるのは、このような有意義化のはたらきとしてであって、この有意義化のはたらきのうちで現存在は、おのれ自身におのれの世界内存在を先行的に了解せしめるのである。こうした有意義化のはたらきの関連全体を、われわれは有意義性と名づける。この有意義性は、世界の構造、つまり現存在そのものがそのつどすでにその内で存在している当のものの構造をなすところのものなのである⁵。

現存在の存在という究極的な目的が、その手段となる道具的存在者を有意義化する。この現存在を中心とする手段一目的関係の放射状ネットワーク全体が有意義性と呼ばれるものであり、ハイデガーは、これこそが世界の構造だと言っているのである。

だが、これでは世界に意味を付与するのは現存在であり、私にとって役立つものにしか意味がない、ということになりかねない。それゆえ、レヴィナスはハイデガーの言う有意義性を、3章で述べる「享受のエゴイズム」に終始するものだと断罪するのである。意味作用という概念は、意味をエゴイズムの重力圏から救い出し、観念論の限界を超えて、他者にしかるべき位置を与えるための布石なのである。

私だけが意味の起源であるというのは事実反している。他者も、私と同様意味の起源なのである。なぜならば、他者も私と同じように一人の知性的な存在者であり、他者も意味付与し、世界を有意義化するからである。他者は、私の意味付与というイニシアティブに先立つ意味作用〔signification〕を有しているのである。レヴィナスは、私の意味付与とは独立に意味を与える他者を、記号の発信者、意味する者、すなわち「シニフィアン〔signifiant〕」と呼んでいる。

他者がシニフィアンであることは、他者が持つ顔に象徴されている。

顔がなにものかとの関係で、ある意味作用を受けとるわけではない。顔はそれ自体で意味し、その意味作用は意味付与（Sinngebung）に先行している。意味あるふるまいはあらかじめ顔の光のうちに浮かび上がるのであり、顔は光がそのうちで見られる光を拡散するのである。（下巻 p 180）

ここで言われる光とは、意味付与の比喩であろう。顔は、太陽の光に照らされてはじめて知覚される非発光体ではなく、いわばそれ自体で光を放つ太陽である。他者は、私の意味付与とは独立に、意味作用の光を放出しているのである。顔が意味作用の象徴となる理由の一つは、人の視線が豊かな意味を持っているからであろう。人の目が意味しているのは、視線の向かう先である。他者の視線に己の視線を沿わせることによって、私はそれまで気付かなかったものに気付くことができる。だが、その最大の理由をレヴィナスに尋ねることができたなら、レヴィナスは他者の顔には口が付いており、口はことばを語るからだと答えたに違いない。

起源の機能は、一箇の座標系のなかで自己に関係するような（意識が自己に対してあるあり方がそうである）、目的あるいは終局に帰着するものではない。はじまりとおわりは、同じ意味で究極的な

概念ではない。「自己に対して⁶」は自己のうちに鎖され満足して、意味作用のいっさいを喪失している。自己に対して在る存在に近づこうとするものにとって、その存在は他のあられすべてがそうであるように、謎に満ちたものとしてあらわれる。その謎に対する鍵をもたらずもの、謎を語ることばをもたらずものこそが、起源である。(上巻 p 189)

一つのテーゼを立てることにしよう。それは、意味付与には謎がないが、意味作用には謎があるということである⁷。意味付与において謎が存在しないのは、意味付与においては、感覚所与に意味が与えられなければそもそも対象が構成されず、意味が与えられれば、与えられただけの意味を持つ対象が構成されるからである。つまり、問いがそもそも生じないか、答えがすでに与えられてしまっているかのどちらかであり、問いに答えがはまだ与えられていない、という中間状態が生起する余地がないのである。

たしかに意味付与においても、対象が成立するまでの過程では謎が存在する。たとえば知覚経験を例にとると、それは瞬間的に生じるのではない。外界に何が存在しているのかを究明するために、感覚器官が感覚刺激を能動的に探り出すことによってはじめて、知覚は成立するのである⁸。ごく短時間の無意識的な過程ではあるが、〈何かが見えるな、何ぞ何ぞと見回してみたら、これはりんごだ〉という探究が、〈りんごが見える〉という知覚経験を成立させているのである。

けれども意味付与における謎は、つねに既知のものを答えとしている。だから例えば、〈りんご〉の概念を既に持っているものでなければ、単純に〈りんごが見える〉という知覚経験が生じないだけである。彼は代わりに〈赤〉と〈くだもの〉という概念を持っていて、〈赤いくだものが見える〉という知覚経験を持つかもしれないが、それでおしまいなのである。したがって、意味付与が達成されるまでの過程は、たしかに謎を究明する過程だとも言えなくはないのだが、その謎の答えは未知のものではありえないのだ。意味付与の過程で生じる「何ぞ」の探究は、既知に到達すること、即ち謎が本当は謎ではなかったと分かったところで終了するのである。

それに対し、私が他者の語る言葉を聞くときには、未知のものをめがける真正の謎が存在する。謎とは、答えが期待されるが、答えがまだ与えられていない問いのことである。何があるかは分からないが、それが分かるという中間的な位置でのみ「何ぞ」と問うことができるのである。謎はこの点で、秘密に似ている。秘密とは、何かがあることは分かるが、何が隠されているかは分からないというときにのみ生起するからである。

他者の言葉には意味がある。なぜなら他者は、一人の知性的な存在者だからである。知性的な存在者が何かを語る以上は、何か意味があつてのことだと期待できるのである。だがその意味が何であるかは、ただちには分からない。他者が私に語るという場面では、他者の認識が私の認識に対して時間的に先行しているからである。私たちは、他者の言葉によって、それまで気付かなかったことに気付かされる、ということが度々ある。まさにこのことが、意味付与に意味作用が先行する場合があることを立証しているのである。謎とはだから、意味作用と意味付与のタイムラグであるとも言えるだろう。他者の言葉が孕む謎はさらに、未知の答えを持ちうる真正の謎である。なぜなら、他者は私とは別の知性的存在者であり、他者は私の知らないことを知っており、

私が語ることのできないことを語るからである。

意味付与が与える意味と、意味作用がもたらす意味では、方向性が全く逆である。意味付与においては、ハイデガーの有意義性の概念が象徴的であるように、究極目的である現存在の存在が、諸手段に意味を与えるという方向性になっている。手段—目的関係をシニフィアン—シニフィエ関係になぞらえるなら、意味付与というのは、シニフィエからシニフィアンへと順次意味を満たしていくことに他ならない。つまり意味付与がもたらす意味は、その終点である私によって担保されているのである。意味を究極的に担保しているのが、ほかならぬ私自身であるがゆえに、意味付与においては、未知のものを目指す真正の謎が生起しえないのである。

それに対し意味作用がもたらす意味は、シニフィアンである他者が担保している。他者が語る言葉に意味があるとされるのは、他者が一人の知性的存在者だからなのであって、それが私にとって役に立つものだからではないのだ。

意味する者〔signifiant〕とは記号を与える者なのであって、意味されるもの〔signifié〕ではない。記号〔signe〕が記号としてあらわれうるためには、意味する者は、意味する者たちからなる社会のうちすでに存在していたのでなければならない。意味する者が、かくしていっさいの記号に先立ち、それ自身によって現前していなければならない。意味する者は顔を現前させているはずなのである。(上巻 p 375—376)

他者が語る言葉の意味作用においてのみ、記号が生起しうる。なぜなら記号が記号であるためには、シニフィアンが現前しシニフィエがまだ現前していない必要があるが、意味付与においてはシニフィエ(=私)がまず存在し、シニフィエとの関係で諸対象がシニフィアンとなるという順序があるため、シニフィアンがそもそも現前しないか、シニフィアンとシニフィエが両方も現前するかのどちらかの可能性しかありえないからである。この点で、記号の存立条件と謎の存立条件は軌を一にしている。謎は、問いが現前し答えがまだ現前していない時のみ可能だったからである。意味付与の考え方にあっては、私は「目的あるいは終局」であったが、それに対比するならば、他者は「起源〔origin〕」である。他者は、「謎を語る言葉をもたらすもの」なのである。

レヴィナスはそれゆえ、他者の顔を「高みより到来し、予見不可能で、したがってみずからの新しさそのものを教える現前(上巻 p 117)」であるとし、他者を「師〔maître〕」と呼び、その語りを「教え〔enseignement〕」と呼ぶことになる。

迎え入れられるこの語りは教えなのである。教えはしかも、〔ソクラテスの〕助産術には帰着しない。教えは外部から到来し、私が抱えもっている以上のものを私にもたらす。(上巻 p 81)

教えとは、弟子がまだ知らないことがらを、師が弟子に対してもたらすことのできるような語りのことである。教えは〔ソクラテスの〕助産術として機能するのではない。(上巻 p 371)

問答することによって対話者自身の内に存在していた知識を引き出し、対話者の誤った考え方を正す手法を、ソクラテスは助産術と呼んだ。助産術は妊婦が出産するのを助ける技術であり、子供をつくり出す技術ではない。助産術は、対話者に何か新しいことを教えるわけではないのである。そして他者の語りは、ソクラテスの助産術の極北に位置している。他者は師であり、他者の語りは教えである。師の教えには、私がいまだ知らないこと、私が抱えもっている以上のことが含まれているのである。

個々の場合を見ていくなら、他者が私の知らないことを教えてくれる場合と同じくらい、その逆、つまり私が他者に他者の知らないことを教える場合があるだろう。だから、師と弟子の関係は固定されているわけではなく、ある時には他者が師で私が弟子であり、ある時には私が師で他者が弟子である。重要なのは、他者が師となりうる存在者だということである。これは、『全体性と無限』の倫理観を下支えする重要な基盤の一つではないだろうか。他者が尊重されるべきなのは、他者が教えをもたらしうる存在者、師となりうる存在者だからである。私に教えることができる存在者、私の師となりうる存在者というのは、実質的には知性的な存在者と外延を共にするだろう⁹。他者が尊重されるべきなのは他者が知性的な存在者だからだというのは、私たちの倫理的な直観とも符合している。

他者が師であるということには、上述したような双方向的な師弟関係の意味の他に、もう一つの意味があるように思われる。人はみな子供の時分に、他者を師として学び成長してきたのである。

その次元とは、〈師〉の顔うちに開かれる高さのことである。向こう岸から到来するこの声によって教示されるのは、超越それ自体である。教えが意味しているのは、外部性というまったく無限なものである。外部性というまったく無限なものがまず生起して、それから教えがはじまるのではない。教えがあることが、外部性という無限なものの生起にほかならない。最初の教えが教えるのはこの高さにほかならず、高さとは教えの外部性にひとしい。つまり倫理にひとしいのである。(上巻 p 351)

「最初の教え」を受け取った子供が、他者の高さにどれほどの衝撃を受けたかということ、大人はもう覚えていないだろう。子供は、周りの大人たちが自分の知らないことを知っている存在者だということ、ある時ある瞬間に了解するのである。了解可能なものとは概念ではなく、知性なのだ¹⁰！ 〈師〉の顔のうちに開かれる高さを知った子供は、よく知られているように大人を質問攻めにする。だが注意しなければならないのは、子供の「なぜ」は科学的な問いではないということだ。「どうして夕日は赤いの？」と聞く子供は、空気が短波長の光を散乱させやすく、日中よりも長い距離の大気を通過してから目に届く夕日の光は、長波長の光の割合が高くなる、というような答を、仮にそれが理解できたとしても求めてはいない。子供は、子供には全知全能の能力を持つように見える大人たちが、夕方になるとどうして空を赤くするのか、その意図を問

うているのである。子供にとって謎なのは、自然現象ではなく大人たちの意図である。意味付与に先立つ意味作用を有しているのは、シニフィアンたる大人たちなのである。

他者が師であることを知るということは、自分には知らないことがあるということを知るということである。動物には、このような「無知の知」は成立しえない。動物にとっては、己が知っているものが存在するものすべてなのであり、知っていることと存在することの乖離である未知の謎は、動物にとっては存在する余地がないからである。それに対して、子供の尽きせぬ知的好奇心は、まさに子供が知らないことへと向けられている。自分の知らないことがあるという認識を最初に可能にするのは、自分が知らないことを大人は知っているという認識に他ならない。自分の知らないことがそれでも存在すると言えるのは、大人がその存在を保証しているからなのである¹¹。

〈渴望〉にとって、この他性、観念に適合しない他性こそが意味をもつ。他性は〈他者〉の他性として、〈より高きもの〉の他性として理解されている。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。(上巻 p 4 2)

知的好奇心は、食欲や睡眠欲と同じではない。食欲や睡眠欲においては、欲求の対象は既知のものであり、欲求が満たされていないときにも、欲求の対象は予期されている。それに対し、知的好奇心が向かうのは、未知のものである。知的好奇心は、好奇心の対象を予期してはいない。予期ができないからこそ、知的好奇心は「驚嘆という外傷(上巻 p 1 3 4)」を予防できないのだ。レヴィナスの用語を用いるなら、食欲や睡眠欲は欲求 [besoin] であるのに対し、子供の知的好奇心は渴望 [désir] なのである。

⁴ ‘signification’ という語は、日本語の「作文」や「仕事」という語と同様、過程と結果の両方を指す語なので、熊野氏はこれを文脈に応じて、過程をあらわす場合は「意味作用」、結果をあらわす場合は「意味」と訳し分けている。熊野氏はまた、‘signifiante’ という語も「意味作用」と訳しているが、他者がシニフィアンであること (=シニフィアン性) を指してレヴィナスは ‘signifiante’ という語を使っていると考えられるので、厳密には両者は同じではないだろう。

⁵ M. ハイデガー著、原佑ほか訳、『存在と時間』、第一部第一篇第三章 A、第 18 節

⁶ 原語は ‘pour soi’ である。‘être pour soi’ といえば「対自存在」のことだが、これは「自分のために」とも読むことができる。3章の議論を参照のこと。

⁷ 謎 [énigme] の概念は、『全体性と無限』では本文の引用箇所以外ではほとんど見出せないが、レヴィナスの第二の主著である、“Autrement qu’être ou au-delà de l’essence” (邦訳『存在のかなたへ』) においては頻繁に取り上げられる概念である。“En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger” (邦訳『実存の発見：フッサールとハイデガーと共に』) に収録された ‘Enigme et phénomène’ (邦訳『謎と現象』) も参照のこと。

⁸ この論点は Alva Noë が、“Actions in Perception,” MIT Press, 2004 において精力的に議論を

展開している。

⁹ このような言い方をしたのは、思考実験的には、知性的存在者でありながら、彼の知っていることは全て私も知っている、という関係がたまたま成り立つために私の師となることができないという場合がありうるからである。しかし、このような純粋に論理的可能性を考慮することには、さしたる意義はないだろう。

¹⁰ 原文は “L’intelligible n’est pas un concept, mais une intelligence” である。‘intelligible’、と ‘intelligence’ をかけた洒落になっている。

¹¹ 当然の事ながら、大人では事情は異なっている。例えば自然科学の探究は、誰かがすでに知っていることを知るための探究ではない。だが自然科学も当初は、神の意図の探究であると位置づけられていた。つまり神がすでに知っていることを知るべく探究することが、自然科学の目標だったわけである。自然の探究が神の意図の探究でなくなったのは、自然の探究の長い歴史からすれば、ごく最近のことである。

3章 人が言葉を話すようになるまで

人が言葉を話すに至るまでについてのレヴィナスの議論は三段階の構成になっており、しかもこの三段階は、人間存在のあり方の三段階の上に、巧妙に重ね描きされている。人間存在の三段階とは、始原的なものを摂取し、それを自らの血肉としていく享受のエゴイズムの段階と、家を構え、所有物を家の中に集約する段階と、家に他者を迎え入れ、他者に所有物を贈与する段階の三つである。レヴィナス自身は、「段階」という語も使っていないし、段階を三つに分けるとも明言していないのだが、説明の便宜上、これらをそれぞれ第一段階、第二段階、第三段階と呼ぶことにする。

ここでいう三つの段階は、時系列上に順番に並ぶようなものではない。たしかに享受のエゴイズムの段階は、発達や進化の上で第二第三の段階に時間的に先立つと言えるかもしれないが、家を構えて所有する第二段階と、他者を迎え入れて贈与する第三段階は、時間的には同時的であると言わなければならないのである。あるいは各段階の順序は、より前に位置する段階がより後に位置する段階の必要条件になる、という意味での論理的順序であると考えたくなるかもしれない。ところがレヴィナスは、三つの段階の全てを満たしている大人の人間に限って考察を展開しているので、例えば第一の段階はクリアしているが、第二第三の段階はクリアしていないというような存在者については、ほとんど言及していないのである。人間の赤ん坊や人間以外の動物はそのような水準に位置しているのかもしれないが、確かにそうだという直接的な言質を、『全体性と無限』のテキストの中から差し押さえるのは難しい¹²。

レヴィナスの区分する三段階は、旧来の用語を当てはめるならそれぞれ即自存在、対自存在、対他存在に対応するものである。ただしレヴィナスの場合、対自〔pour soi〕や対他〔pour autrui〕には、ヘーゲルやサルトルの用法に加えて、それぞれ「自分のため」、「他人のため」という意味合いが加味されている。後で再び採り上げることになるが、第二段階と第三段階の同時性及び論理的な同値性は、レヴィナスの思想を理解する上で重要な鍵になるだろう。寛大さ〔générosité〕の概念や、ホスピタリティ〔hospitalité〕の概念が、第二段階と第三段階を緊密に結び付けているのである。

さて、人間存在の第一段階について、レヴィナスは次のように書いている。

享受することにおいて、私は絶対的に私のために存在する。私はそのとき他者へのかかわりを欠いたエゴイストである。孤独〔solitude〕であることもなくただひとり〔seul〕であり、無垢なままにエゴイストなのであって、たったひとりで存在している。他者たちと敵対することも、「私のほうは」と口にすることもなく、他者に対して完全に耳を閉ざし、いっさいのコミュニケーションと、コミュニケーションすることへの拒絶のすべてをはなれて、空腹に聞く耳なしという状態で存在するのである。(上巻 p 266)

生のエゴイズム、あるいは享受のエゴイズムと呼ぶべきこの状態は、自分が食べたものを他人が食べることはできない、という自明の理によって象徴されている。たしかに、まだ食べていないパンを獲得することを巡っては、互いに腹を空かせた私と他者は敵対することがありうる。このような敵対関係において、私は助太刀してくれる仲間を持たない孤独な存在であるということもありえよう。ところが、私がパンを食べてしまった時点では、私は食べたパンと唯一的な関係を結んでしまっている。私が消化吸収したパンを巡って、誰かが私を助太刀してくれたり、誰かが私と敵対したりするということはない。それゆえこの唯一性は、多の中の一という意味での孤独とは異なり、一の中の一と表現すべきものなのである。敵対や拒絶は、なお他者との関係であるという点でエゴイズムを超え出るものであるのに対し、享受のエゴイズムにおいて人は、他者と完全な没交渉の状態にあるのである。

レヴィナスは、生きるということは、常に何かによって生きる〔*vivre de quelque chose*〕ことであるということ強調する。「私たちは「おいしいスープ」、大気、光、光景、労働、観念、睡眠、等々によって生きている（上巻 p 2 1 1）」というわけである。何かによって生きるとは、何かを享受しつつ生きるということである。だから、実存主義が想定するような「存在することの裸形の事実（上巻 p 2 1 5）」など存在しない。生きている私たちは、刻一刻新鮮な空気を享受し、パンを享受し、目の前の光景を享受し、働く喜びを享受し、あるいは苦痛を享受しているのである。内容を欠いた生など考えられない。それゆえレヴィナスは、「生とは、その本質に先立つことのない実存である〔*La vie est une existence qui ne précède pas son essence.*〕（上巻 p 2 1 5 – 2 1 6）」と言うのである。

レヴィナスは、人を取り巻く環境は始原的なもの〔*élément*〕からなっていると考える。

ものたちがそこから私に到来する環境は、相続人が欠如した状態で横たわっている。環境とは、共通の、所有されない基底あるいは領域なのであって、本質的にいって「だれにも」ぞくしてはいない。つまりは大地であり海であり、光であり、あるいは都市である。いっさいの関係と所有は、所有不可能なものただなかに位置している。所有不可能なものが、内包され包括されることなく、包括し内包するのである。この所有不可能なものを、始原的なものと呼ぶことにしよう。（上巻 p 2 5 8）

始原的なものという概念は、さしあたりは古代ギリシャの四元素説を念頭においた概念であろう。古代ギリシャ人が万物を土、水、空気、火からなるものと考えたように、レヴィナスは人を取り囲む環境を、無規定的ではあるが質を備えた始原的なものからなると考えているのである。ただし、レヴィナスの言う始原的なものを、原子論が想定するような球形の粒子としてイメージするのは正しくないだろう。というのも始原的なものは、「本質的にいって「だれにも」ぞくしてはいない」からである。それゆえ始原的なものは、実体が持つ属性（＝所有物〔*propriété*〕）としての性質ではなく、それを所有する実体を欠いた、誰にも所有されることのない質であると言わねばなるまい。

人は第一に、この始原的なものにただ浸っている存在である。このように主張することは、人間存在の第一段階が、どのような意味で第二段階に先行するのかが明確でないために焦点が定まらないのだが、現存在を世界に住まう存在、世界内存在〔in-der-Welt-Sein〕と規定するハイデガーに対抗するものであるのは疑いようがない¹³。それというのもレヴィナスにおいては、住まうことは人間存在の第二段階においてはじめて登場する様態であり、しかもレヴィナスは、人は世界に住まうのではなく、家に住まうのだと考えているからである。

人は、自分を取り巻く始原的なものを糧として、自らに取り込むことで生きている。享受とは、始原的なものを取り込むことによって生きる、人間のあり方そのものを指す言葉に他ならない。始原的なものの享受において人は、徹頭徹尾エゴイスティックである。私が食べてしまったパンを、他人は食べることができないし、私が吸ってしまった空気を、他人は吸うことができないのである。人はまず、享受というこの感受性の段階に位置している。「享受の本源的な側面は、反省以前の素朴な意識によってかたちづくられている（上巻 p 276）」のである。

感受性とは理性に先だって存在しているものなのである。感受されるものはだんじて全体性とむすびあわされるべきものではなく、全体性のでまえで感受されるものはみずからを閉ざしている。感受性は、分離され自存している存在の、分離そのものとして作動する。直接的なものだけに満足し、順応するありかたは、なにものにも還元されない。（上巻 p 275）

理性に先立つ享受の感受性の段階における私と他者との隔絶を、レヴィナスは分離〔séparation〕や自存〔indépendance〕という言葉に託して表現する。私は享受の感受性において、他者から分離し自存しているのである。ただしこの自存は、始原的なものへの依存〔dépendance〕なしには考えられないだろう。それゆえ人のあり方は、始原的なものへの依存による他者からの自存、すなわち依存的自存として、まずは定式化されるのである。

言語論の観点から見たときにレヴィナスの議論が興味深い点は、この享受のエゴイズムの段階に、クオリアの問題が重ね合わせられていることである。問題の箇所を引こう。

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。（上巻 p 268）

ここでいう「感覚的な質〔les qualités sensibles〕」すなわち、「この葉の緑」や「この夕日の赤さ」とは、今日的な言い方をすればまさにクオリアに他ならない。そうするとレヴィナスは、クオリアの享受を、これまで述べてきたようなパンの享受と同じだと考えていることになる。パンの享受ということには、パンの食感に触れ、匂いを嗅ぎ、その味を味わうということと、パン

を食べて栄養を摂取するということの二つの意味がある。前者の意味でのパンの享受は、それ自身触覚的、嗅覚的、味覚的なクオリアの享受であるから、それが「この葉の緑」「この夕日の赤さ」の享受と同じであるという主張には何ら新しさはない。しかしながらレヴィナスはそれだけではなく、後者の栄養摂取という意味でのパンの享受が、クオリアの享受と同じであると考えているのである。

これはどういうことだろうか。まず気付くのは、クオリアの私秘性と享受のエゴイズムの類似性である。私を感じたクオリアを、他者は覗き見ることができない。それゆえ言語表現の上で私と他者の間に完璧な一致が認められたとしても、他者が夕日を見たときに感受するクオリアは、私が夕日を見たときに感受するクオリアとはスペクトルが反転しているかもしれないではないか、という逆転スペクトルの懐疑が発生してくるわけである¹⁴。私を感じたクオリアを他者は覗き見ることができない、というクオリア問題の構造は、私が食べてしまったパンを他者は食べることができない、という先に挙げた享受のエゴイズムの構造と、確かに類似している。私が食べてしまったパンについて、私と他者は敵対したり仲間になったりすることができないのであった。同様に私のクオリアについて、私は他者と見解が一致したり他者と見解に齟齬をきたしたりすることが、そもそもありえないのである。それゆえクオリアの享受において私は、多の中の一たる孤独な存在ではありえず、一の中の一たるただひとりの存在であると言われなければならない。スペクトル反転の懐疑は、「ただひとり」を「孤独」と取り違えたために生ずる、擬似問題であろう。

他者と主題を共有し、見解が一致したり意見が矛盾したりすることが可能になるためには、私と他者は享受を一時的に差し控えなければならないだろう。この点は第二段階、第三段階の論述で後に採り上げることになるが、表象が成立するのは、クオリアの享受を一時的に差し控えることによってであるとレヴィナスは考える。私と他者は、この表象において意見を一致させたり異にしたりすることができるのである。

かくして、栄養摂取の構造とクオリア問題の構造には類似性が見られることが分かったのだが、この類似性はただの偶然なのであろうか？偶然ではないとレヴィナスが考えていた可能性は高い。

〈私〉とは感情の凝縮にほかならず、享受が巻きつき〔enroulement〕内転〔involution〕してゆく螺旋の極にほかならない。曲線の焦点が曲線の一部となっているのだ。享受が作動するのはまさに「巻きつき」としてであり、自己へと向かう運動としてである。（上巻 p 230）

生命は渦巻である。生きるということは、周囲の物質やエネルギーを渦の螺旋に引き込み、巻きつけていく過程にほかならない。渦巻はそれ自身、自らがかつて巻き込んだ物質やエネルギーによって構成されている。生きるということは、始原的なものを自らに取り込み、自らの一部と化していく自己へと向かう運動〔mouvement vers soi〕なのである。そしてこの巻きつきと内転の過程それ自体が、享受なのである。それゆえレヴィナスは、腸粘膜を介したブドウ糖の吸収も、網膜を介した光エネルギーの吸収も、鼓膜を介した空気の振動エネルギーの吸収も、みな同じく螺旋への巻きつきであると考えている可能性がある。上記の引用部分だけでそのように断言する

のはいささか心許ないのだが、一考に価する主張であろう。

ところで、始原的なものに漂い享受するだけの人間は、きわめて不確実な存在である。なぜなら、今日は食べものにありつけても、明日は食べるものがないかもしれないからである。

明日への気づかい [le souci du lendemain] のうちで、感受性にとって本質的に不確実なものである未来という本源的な現象が煌めく。この未来が繰り延べと延期 [délai] という意味を帯びて浮上し、未来のこの意味によって、労働が未来の不確実性と危うさを統御して所有 [possession] を創設しながら、エコノミー的な自存性という相で分離をえがき出すことになる。そのためには、分離された存在がみずからを集約し、表象をもつことが可能でなければならない。このように集約すること (recueillement) [省察] と表象することは、具体的には、住みかのうちに住まうこと、あるいは〈家〉として生起する。(上巻 p 303)

人間はその時その時の現在に埋没した存在ではなく、未来を気づかう存在である。未来を気づかう人間は、享受のエゴイズムを抜け出して未来の享受に思いをめぐらし、明日をも知れぬ我が身の不確かさに、危うさを覚えるようになる。第二段階における人間はそれゆえ、未来を確かなものにするために、物を収集することになる。物を集める労働によって、人は自らの死を繰り延べ、延期することができるのである。

住みかを出発点として所有することにあつては、所有は所有される内容から区別され、その内容を享受することからも区別される。つかんで所有することによって、享受する〈私〉を高揚させるとともに、はこび去ってもしまふ始原的なものただなかで、労働は、始原的なものの自存性を、つまりはその存在を宙吊りにする。ものがあかしているのはこの把持であり、あるいはこの理解 (compréhension) [包摂] である。(上巻 p 320)

手は物を掴み取る器官である。ただしレヴィナスは、掴み取る前に物が既に存在して、手は既に存在する物を持ち上げるだけである、というようには考えていない。掴み取られる前にあるのは、誰の所有物でもない始原的なものである。始原的なものは、境界が画定していないという意味において無限定 [indéfini] なものである。始原的なものを手によって掴み取るとき、人はこの始原的なものの無限定性を、境界画定=定義 [définir] するのである。「無限定なものを労働によって掌握することは、無限なものの観念とかよいあうところがない。労働は、無限なものの観念に訴えることなく質料を「限定」[定義] する (上巻 p 324)」とレヴィナスは言う。始原的なものとは、基体を欠いた純粋な質、名詞を欠いた形容詞であった。手で掴み取ることによって人は、形容詞を担う名詞、質を担う基体を始原的なものに付与するのである。

手は、所有を象徴する器官である。日本語でも「手に入れる」「入手する」と言えば、所有するに至るということの意味するだろう。それだけではない。手で掴み取るという動作は、「把握する」

という言葉が示しているように、物事を理解[comprendre]するということの象徴でもあるのだ。つまり人は、手で物を掴み取る労働と所有によって、死の延期としての未来と時間を手に入れるばかりでなく、物事を定義し理解する能力をも獲得するのである。

物を集めるためには、物を集めておくための場所がなければならない。それが家である。人は家に住まうことによって、労働し所有することが可能となるのである。人は家に物を集約[recueillir]することによって、内省[se recueillir]することができるようにもなるのだとレヴィナスは言う。語義のこの関連性は単なる偶然で、レヴィナスは単に駄洒落を言っているのだろうか？そうではないだろう。人が物を名詞によって名指し、物を収集できるための条件は実際に、人が物事を内省できるようになるための条件と一致していると、そうレヴィナスは考えているのである。

ところで、労働とは未来の享受のために、現在を犠牲にすることである。労働者は現在を、死の繰り延べという目的の手段として生きることになる。もっとも、労働において現在の享受が全て断念されるというのは正しくない。人は糊口を凌ぐために仕方なしに労働するというだけではない。人は労働作業自体にも楽しみや喜びを見出し、生き延びるための手段であった労働が、それ自体目的と化すことさえしばしばである。仕事が生きがいで、という人は少なくない。人間は、労働をも享受する存在なのである。ただそうは言っても、やはり労働は今すぐパンを食べてしまうというような、「待たなし」の享受とは異なっている。労働者は、労働作業自体を享受しながらも、予見可能性としての未来を積極的に作り出していくのである。集めた木の実の数、収穫した穀物の量、稼いだお金の額が、死の繰り延べとしての保証された時間の長さに比例している。

一方所有はというと、こちらもやはり「待たなし」の享受とは異なっている。消費してしまったら、所有物ではなくなってしまう。消費する物を、消費せずに蓄えておくことが所有なのである。したがって所有は、享受を延期すること、享受せずに待つことである。待つということとは待つということなのである¹⁵。労働とは対照的に所有は、待つという消極的なあり方によって、時間を作り出していくのである。

享受を繰り延べることが有している具体的な意義は、世界を自由に処分可能なものとするところであるに過ぎない。享受の繰り延べを達成し、それを内部化する現実活動(énergie)が、このような自由な処分の可能性なのである。(上巻 p 317)

ある人が物を所有しているということは、その人が物を自由に処分できるということである。「待たなし」の享受では、選択肢というものがそもそも生じえなかった。人が物を所有し、享受を一時的に差し控えることによって、はじめて物をどう扱うかという選択の余地が生じてくるのである。食べてしまったパンに関してはもう他にどうこうする余地はないが、まだ食べていないパンに関しては、そのパンをかじろうとか、もう少し取っておこうとか、焼いてバターを塗ろうとか、ちぎって鳥のえさにしようとか、他人にあげようとかというように、様々な選択肢が考えられる。物を所有するとは、その物を様々な扱い可能性を所有することに他ならない。そして、

様々な可能性を所有するということが、私たちが自由と呼んでいるものの正体なのである。

第一段階に重ね合わせられたのがクオリアだったのに対し、レヴィナスがこの第二段階に重ね合わせようとするのは、表象である。

表象は構成するものであるにもかかわらず、完全に構成された実在的なものを享受することにすでにもとづいている。このような表象が可能であることによって示されるのは、家のなかでじぶんを集約するものが根こそぎにされているという、根底的な性格である。家のうちで〈私〉は、始原的なものに浸されながら〈自然〉のまえに立たされている。そこで私が生き、それによって私が生きている始原的なものはまた、私に対立していた当のものである。(上巻 p 347)

表象を、前に立てること〔Vorstellen〕であると規定したのはハイデガーであった¹⁶。人は対象を表象することによって、対象についてあれこれ思案する自由を手に入れることになる。私が待ったなしに行動するときには、私と対象の関係は、もはや関係ではないものへと変わってしまう。行動の最中において、私は対象になってしまうのである。パンに無心にかじりつく私はパンである。それとは対照的に、私が行動を一旦差し控えて一切れのパンを表象するという事は、私とパンの間に、可能的に多義的な関係を取り結ぶことである。私は一切れのパンについて、食べてみたらどうなるか、人に投げつけてみたらどうなるか、焼いてみたらどうなるかと、「**し**て**み**たら」という形であれこれ思いを馳せることができるのである。表象とはいわば、そこから様々な可能性が分かれていく分岐点に立つ、案内板のようなものだ。表象するという事は、その分かれ道の前に立って、案内板を見ながら、どの道に進んだらどうなるかと思悩むことなのである。

表象は、待ったなしに実践する時には存在しなかった、観想の自由をもたらす。それゆえこれは、待ったなしに享受する時には存在しなかった自由が、所有によってもたらされるということと、類比的な関係にあるだろう。表象と所有は共に未来の可能性を創出するものであり、様々な可能性の中から未来を選択することができるようになるという意味において、それは自由の条件なのである。

ところで、享受と訳されている‘*jouissance*’という語には「用益権」という意味がある。民法学では所有権を、使用权、収益権、処分権の三つから構成されると考えるのだが、用益権というのはその中の使用权+収益権のことである。それゆえ、物を享受できるということは、物の所有に含まれる権利の一部である。だが、ある人が真に物を所有しているとされるのは、その人が物の処分権を有している場合だけである。例えば私が他人からカメラを借りている場合でも、私はカメラを自由に使用することができる。あるいは借りたカメラで記念写真を撮るビジネスに乗り出し、利益を上げることも許されるだろう。ところが私はカメラの所有者ではないので、借りたカメラを第三者に売り払うことは許されない。物の所有者だけが、所有物を自由に処分(売買、贈与、廃棄など)できるのである。

享受する自由を有するだけの自由処分権を欠いた所有は、真の所有ではない。それは単に、民

法制度上においてそうだというだけでは留まらない。

享受することによる所有は、享受と一体化してしまっている。どのような能動性も、感受性に先立ってはいないからである。むしろ逆に、享受することで所有するとは、所有されること (*être possédé*) [とり憑かれること] でもある。始原的なものの測りがたい深さに、言い換えれば不安に満ちたその未来に引きわたされていることなのである。(上巻 p 320)

この事情は、守銭奴について考えてみれば容易に理解できるだろう。守銭奴は確かに、大量の金銭を所有している。しかし彼は、本当に彼の所有する金銭の主人であると言えるだろうか。そうではないだろう。守銭奴は金銭の虜である。守銭奴は金銭を所有している (*possess his/her money*) というよりも、金銭にとり憑かれている (*be possessed with his/her money*) ののである¹⁷。守銭奴は、所有物の所有物に成り下がってしまっているのだ。彼は所有物への固執、執着、こだわりのために、自由を失ってしまうのである。

ある人が真に物を所有していると言えるためには、その人は守銭奴が金銭に対して抱くような、所有物に対する執着やこだわりを振りほどかなければならない。言い換えるなら彼には、寛大さ [*générosité*] が必要なのである。

向かいあった顔が現前し、私が〈他者〉に向かう場合、そこで視線の貪欲さがあらわれずに済むとすれば、貪欲さにかわって寛大さがあらわれるときだけである。寛大さとはつまり、手になにも持たずに他者に近づくことはできないということなのだ。(上巻 p 80)

〈対象〉の一般性は〈他者〉へとおもむく主体の寛大さと相関的である。主体はエゴイスティックで孤独な享受を超えて、〈他者〉におもむく。そのことでまた、享受という排他的な所有のただなかに、この世の富の共有という次元を炸裂させることになるのである。(上巻 p 140)

‘*générosité*’ とは、生まれながらの富豪が有するような「気前のよさ」「物惜しみのなさ」のことである。寛大さを有する所有者は、貪欲さを克服し、エゴイスティックで孤独な享受を超えて、ためらわず所有物を他人に譲り渡すことができる。この、こだわることなく物を他人に譲り渡すことができる、という心理的な意味での自由な処分可能性が、人を所有物の真の所有者たらしめるのである。

私たちはここに至って、人間存在の第二段階と第三段階の境界線上にいることになる。居を構え労働し、物を集約し所有することが第二段階のあり方であったが、自分がいずれ享受(使用+収益)するために所有しているというだけでは真の所有ではない、ということがここでは主張されているのである。人は、物を他人に気前よく贈与できるようでなければ、真にそれを所有しているとは言えないのである。第二段階が対自存在の確立、第三段階が対他存在の確立を論じているということと合わせて考えるなら、これは次のような主張をしているということである。それ

は、人はまず対自存在を確立し次に対他存在となる、というのではなくて、人は対他存在となっ
てはじめて対自存在としても確立される、ということ¹⁸。すなわち対自存在の確立と、対他存在
の確立は同時的かつ同値的だということである。この同時性・同値性を取り結んでいるのが、「寛
大さ」の概念だったのである¹⁹。

この寛大さの概念と同様に、第二段階と第三段階の同時性・同値性を導くもう一つの概念が、
「迎え入れること」[hospitalité]の概念である。レヴィナスは、「家が所有されるのは、そもそ
もあらかじめ、その所有者を家が迎え入れるものであるからである」(上巻p 318)と書してい
る。ホスピタリティと言えば、普通は家の主が客をもてなすことを指す語であろう。ところがレ
ヴィナスは、家がまず主を迎え入れるのでなければ、主が家に客を迎え入れることなどできない
し、客を迎え入れることのできるような家でなければ、その家は主を迎え入れることができない
と考えるのである。つまり、家に住まうということは、必然的に他者を迎え入れられるような家
に住むということなのである。かくして対他存在と対自存在の同時性・同値性は、「迎え入れるこ
と」の概念を介しても論証されるわけである²⁰。

さて、人間存在の第三段階というのは、実際に所有物を他者に贈与する段階である。私は家に
住まい、その中に物を蓄えている。そこに、突然異邦人が到来する。異邦人は、なんらかの理由
で故郷を離れ放浪の旅をしており、住む家もなければ食べるものも満足には食べられない。この
ような異邦人の顔と視線が私に迫ってくる。

異邦人である他者の視線は懇願し、要求する。その視線は要求するがゆえに懇願する。その視線か
らはすべてが奪われている。視線はいつさいへの権利をもち、贈与することでひとはこの視線を承
認するからだ。(まさに「贈与することとしてものを問いたす」こととして、これはいつさいへの
権利なのである)。こうした視線こそが、顔の顔としての顕現にほかならない。顔が裸形であるとは
顔が窮迫しているということである。他者を承認するとは、一箇の飢えを承認することなのである。

〈他者〉を承認することは贈与することである。(上巻p 138)

私は持てる者であり、他者は持たざる者である。他者は視線によって私に懇願し、施しを要求
する。私は、私自身が所有物をその異邦人に贈与するかどうかを決定できる立場にあることを理
解するだろう。しかも私がどう対応するかということは、施しを要求しているその他者によって
目撃されることになるのである。労働によって蓄えられた私の自由が、他者に問いただされるの
である。私は所有物を他者に贈与しなければならない。

レヴィナスはもちろん、異邦人に施しを懇願されるという特殊な状況をプロトタイプとはしつ
つも、一般的な他者関係を論じようとしているのである。レヴィナスがこの極限的な状況に重ね
合わせるのは、他者に声をかけられ、私がそれに応えるという状況、すなわち私と他者が対話す
る状況である。

贈与することで、つまり現象を与えられたものとして現前させることによって、ことばを語ることはひたすら共通性を創設する。語ることばは、主題化しながら贈与するのである。与えられるものは文という事実である。文においてあらわれは、それが現象であるという性格を失い、主題 [thème] として固定される。(上巻 p 191)

他者にことばを語るということは、他者に贈与することであるとレヴィナスは考える。しかし何を贈与するのだろうか？「与えられるものは文という事実である」とレヴィナスは断言する。言葉をいくらかけられても、腹は膨れない。だが、文は世界についての情報を含んでいる。人はことばを語ることで、世界を命題 [proposition] として提案 [proposer] するのである。話すということは手放すということなのだ。私たちはコミュニケーションによって、経験を共有することができる。ところで、第二段階において経験は、表象というそのままでは他者に伝えることができない形で存在していた。第三段階では、いかにしてそれが他者に伝達可能となるのだろうか。少し長くなるがレヴィナスの言葉を引用しよう。

ひとつのものを指示するとき、私はそれを他者に対して指示している。指示するという行為によって、様々なものを私が享受し所有する関係が変容し、ものたちは他者のパースペクティブのもとに置かれることになる。ある記号を使用するとは、だから、あるものとの直接的な関係を間接的な関係に変換することにはつきない。記号を使用することで、ものたちは提供可能となり、さまざまなものが私の使用から引き剥がされて、譲渡し外的なものとするのが可能となるのである。ものを指示する語によって、ものが私と他者たちのあいだで共有されていることがあかされる。対象が対象であることは、そこで私がものを引き受けずに所有する、使用と享受を宙吊りにする操作に由来するのではない。対象 [objet] の対象性 [objectivité] は、所有を問いただすことを可能とすることばから帰結するのである。(下巻 p 65)

ここでなされている議論は、ストローソンがその著書 “Individuals” (邦訳『個体と主語』) において展開した、指示的同定 [referential identification] の議論と同様のものである²¹。ストローソンの言う指示的同定とは、「いったいお前は何の話をしてるんだよ？」という他者の問いかけに対して、「これだよ」と言いながら特定の物を指差したり、「僕の父のことだよ」と答えたりすることによって達成されるような同定のことである。私は特定の物を他者に指示的に同定することによって、他者と話の主題を共有することができる。指示的同定によって話の主題を共有することが、人々が経験を共有するための必要条件なのである。

何について話しているのかが一致していないと、話がかみ合わない。話し手達の間で主題が食い違うことは、主張が相矛盾することではない。矛盾が生じるためには、それに関して矛盾が生じる場所のものの一一致が前提とされるからである。例えば私の主張する「AはBだ」と他者の主張する「AはnotBだ」が矛盾した主張であると言えるためには、二つの「A」が同じAを指示していなければならないのである。指示的同定の成功によってはじめて、意見の矛盾が明確にな

るのである。意見が矛盾するということは、「お前の言っていることは違うんじゃないか」と他者に問いただされるということである。レヴィナスが「所有を問いただすことを可能とすることば」と言っているのは、まさにこのことなのである。

上では「対象性」と訳されている‘objectivité’というフランス語は、「客観性」という意味も持っている。同定によって主題が共有されると、どうして対象の客観性が帰結するのだろうか。それは、発言の矛盾が解消される過程で、発言に含まれていた観点依存性が徐々に払拭されていくからである。知覚表象にはパースペクティヴがあり、例えば同じ山を見るにしても、観点によって山の見え方は異なる。それゆえ一方の話者が「〇〇山は丸い」と報告し、もう一方の話者が「〇〇山は尖っている」と報告するとき、ここで生じる矛盾は、山をどこから見るかの違いに由来している可能性があるだろう。矛盾は、このような観点依存性を取り除き、観点中立的にその主題を記述することによって解消されるのである。

ここで人は思うかもしれない。様々な観点から同じ対象を見ることは一人でもできることなのだから、客観性の成立に他者との対話など不必要なのではないか、と。これは正しくない。なぜなら、人間の人生はたかだか百年であり、一人の人間が百年間で尽くすことのできる観点など、可能な観点のほんの一部に過ぎないからである。個人の内部で到達した「客観性」なるものは、他者の目から見ればなお観点依存的なのである²²。一人の人間の力では、客観性に到達することができない。ことばを交わして主題を共有し、経験を人類の共有財産として世代から世代へとリレーしていくことによってのみ、私たちは客観性へと漸近することができるのである。共通の主題について語り継いでいくことが、客観性の条件なのだ。

レヴィナスは、「知覚から概念へと移行することは、知覚された対象の客観性を構成する過程の一部にぞくしている（上巻 p 140）」という。ここで言われている知覚とは、知覚表象を持つ第二段階のことであり、概念と言われているのは、ことばによって世界が命題化される第三段階のことであろう。だがレヴィナスは、第二段階で概念なしの知覚表象がまず成立し、第三段階に至ってはじめてそれが概念化されると考えているのではないだろう。ここで私たちは、カントの「内容なき思惟は空虚であり、概念なき直観は盲目である」という有名な文句を引き合いに出してもよい²³。概念がなければ、知覚表象がそもそも成立しないのである²⁴。つまりここにおいても、第二段階と第三段階の同時性・同値性が存在するのだ。他者との経験の共有を可能にする概念の所有は、同時に知覚の可能性の条件でもあったのである。人はまず知覚して、次に言葉話すというわけではない。人は言葉話すからこそ、知覚することが可能となるのである。

この構図において、他者はどこに位置することになるのだろうか？

意味する者〔signifiant〕、記号を発する者は、記号の介在にもかかわらず正対して正面にあり、しかも主題として提示されることがない。意味する者もたしかに、みずからについて語りうることがありうる。けれどもその場合でも、意味する者は自分自身を意味されるものとして告知し、したがって、それ自体また記号として告知する。〈他者〉、つまり意味する者は、自分についてだけではなく、世界についてことばを語ることで、語られたことばのうちにあられる。〈他者〉は世界を提示し命題

化すること、世界を主題化することで、みずからをあらわすのである。(上巻 p 186)

シニフィアンとしての他者自身は、主題化されることがない。他者は主題化する者なのであって、主題ではないのである。しかし、「最近お前疲れてるんじゃないか」という言葉をかけるときは、他者が主題になっているのではないかと反論したくなるだろう。しかしこのような場合は、自身について主題化する他者と、主題化された他者が分裂していると考えべきである²⁵。私は、あくまで正対して正面にあるところの主題化する他者と言葉を交わしているなのであって、主題化された他者と対話しているわけではないのだ。シニフィアンとしての他者は語られるのではなく、語られたことばを語った者として、間接的に対話の場にみずからをあらわすのである。言ってみれば他者とは、私が主題化する一個の研究対象ではなく、私と共に世界を探究していく共同研究者なのだ。私と他者は互いに協力して、世界の客観性を切り開いていくのである。

人間存在の三段階のあり方をこれまで順々に考察してきたが、最後にその全貌を鳥瞰してみたい。それぞれの段階のキーワードを拾い上げると、次のような表を作ることができるだろう。

第一段階	第二段階	第三段階
即自 [en soi]	対自 [pour soi]	対他 [pour autrui]
エゴイズム	エコノミー	客観性 (一般性)
享受	所有	贈与
クオリア	表象	命題
感受性	知覚	ことば (概念)

まず強調されるべきなのは、第一段階の第二第三段階に対する先行性である。どういう意味での先行性なのかは明確ではないのだが、この先行性が、個人個人の自存性 [indépendance] の根拠となっているのである²⁶。しかし人間の大人は、すでに第二第三段階にまで到達している。ここで重要なのは、第三段階が成立しなければ第二段階は成立しないという、第二段階と第三段階の同時性・同値性が主張されているということである。つまり対他存在になりうるものでなければ対自存在にはなりえないし、贈与できるのでなければ所有しているとは言えないし、命題化しうるものでなければ表象はありえないし、概念がなければ知覚は不可能なのである。この同時性・同値性は、人々が共存するための根拠になるだろう。レヴィナスはこのようにして、人間の自存的共存のあり方を模索しているのである。

¹²ただし、動物が享受のエゴイズムの段階に留まり、第二第三段階には至っていないとレヴィナスが考えていることが間接的に読み取れる箇所は存在する。

享受することの幸福はどのような不安よりも強固である。にもかかわらずこの不安が享受の幸福をかき乱すことがありうるところに、動物的なものと人間的なものとを分かち断層がある。(上巻 p 3)

01)

この箇所は、動物は現在の享受に埋没していて明日への不安を持たない、と言っているとも取れる。もしそうであるなら、動物は家、所有、労働、表象によって特徴付けられる第二段階には至っていないことになる。また、

自殺することが可能性としてあらわれてくるのは、すでに〈他者〉との関係にある存在、すでに他者のための [pour autrui] 生へと高められている存在に対してである。自殺とは、あらかじめ形而上学的な一箇の現実存在の可能性なのである。あらかじめ自分を犠牲にする可能性をもった存在だけが、自殺することができる。自殺することのできる動物として人間を定義するまえに、人間は、他者のために生き、他者から出発して、自己の外部で存在することができるものとして定義されなければならない。(上巻 p 301-302)

この主張はヘーゲルの『法の哲学』の一節への批判である。

人格として私は自身が直接に個別者である。——このことをもっとすすんだ規定でいえば、まず第一に、私はこの有機的な肉体において生きており、そしてこの有機的の肉体は内容からいって普遍的な、分かたれぬ、外的な、私の現存在であり、さらにもっと規定されたすべての現存在の實在的可能性である、ということである。

だが人格として私は同時に、私の生命と肉体をも、他のもろもろの物権をも、ただそうすることが私の意志であるかぎりにおいてのみ、もつのである。・・・(中略)・・・私はこの五体を、生命を、ただ私がそれを意志する限りにおいてのみ、もっている。動物は自分で自分を不具にしたり自殺したりすることはできないが、人間はできる。(藤野渉、赤沢正敏訳、「法の哲学」『世界の名著35 ヘーゲル』1967年 §47)

つまり人は、「私は私の生命と肉体である」という即自的なあり方と、「私は私の生命と肉体を持つ」という対自的なあり方を行き来しているが、対自的なあり方をすることができるかどうか人間と動物を分かつ境界線であり、人は自身の所有者であることの証として、自らを処分する＝自殺することができるのだ、とヘーゲルは言っているのである。それに対してレヴィナスは、自殺できるためには、まず他者の犠牲になることができなければならないとして、対自存在であるためにはまず対他存在でなければならないと反論するのである。ここで言う対他 [pour autrui] とは、「他者のための」という程度の意味であろう。いずれにしても、動物は自殺することも他者のために犠牲になることもできないので、第一段階に留まっていると考えることができる。

¹³レヴィナスは、「奇妙なことに、ハイデガーは享受という関係を考慮に入れていないのを確認しておくことができる。道具が、それを使用することを、つまり、最終項に到達することを完全

に覆い隠している。満足が覆い隠されてしまっているのである。ハイデガーのいう現存在 (Dasein) は飢えというものをまったく知らない (上巻 p 267) とハイデガーを批判している。

¹⁴ スペクトル反転の懐疑を歴史上最初に文章化したのが、私的所有権の祖たるロックであるということは単なる偶然ではない。スペクトル反転の懐疑は、個々人が、それぞれの内に観念 [idea] を私的に所有するという発想の下にのみ生起しうるのである。詳しくは、John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, Peter Nidditch ed. Oxford: Clarendon Press, 1689/1975 (邦訳『人間知性論』) を参照せよ。

¹⁵ 「持」「待」に含まれる「寺」は「じっとする」の意味である。「持」は手の中でじっとすること、「待」は人がじっとすることの意味である。

¹⁶ ハイデガー著、四日谷敬子、ハルトムート・ブフナー訳、『思惟とは何の謂いか』、創文社、2006年の、1951～52年冬学期第八時間目の講義録などを参照のこと。ハイデガーの表象 [Vorstellen] 概念については、菊地惠善著、「動物は「私」と言うことができない」、『哲学年報』第36輯、九州大学大学院人文科学研究院、2004年も参考にした。

¹⁷ 大庭健、鷲田清一編、『所有のエチカ』(ナカニシヤ出版、2000年) を参考にしている。

¹⁸ 注12参照

¹⁹ 物を所有していないと贈与は物理的に不可能であり、第二段階が第三段階の必要条件となるのは自明と考えたので、本文では第三段階が第二段階の必要条件であるという議論のみを示した。第二段階のあり方は、古代ギリシャ語で家を意味した 'oikos' を語源に持つ「エコノミー」という語で表されるが、レヴィナスこの点に関して、「どのような人間的あるいは間人間的関係であっても、エコノミーの外部で作動することはできないし、手になにも持たず家を閉ざしていれば、どのような顔にも出会うことができない (上巻 p 354)」と忠告している。

²⁰ しかし、このような論証が可能であるのは結局のところ、人がみな同じようなものを食べ、同じような住環境を心地よいと感じるからなのではないだろうか。人々が利害関心を共有しているという事実が、人と人の敵対関係と同様に、人と人の協力関係の基盤なのではないだろうか。

²¹ P. F. Strawson, *Individuals*, London: Methuen, 1959 (邦訳『個体と主語』)

²² レヴィナスが他者を異邦人に擬える理由の一つは、共有する文化基盤が少ない者同士の対話においての方が、人の観点依存性が露見しやすいからである。

²³ イマヌエル・カント著、有福孝岳、久呉高之訳、『純粹理性批判』、岩波書店、2006年

²⁴ もっとも近年では、知覚における非概念的 content [nonconceptual content] の有無に関する議論が活発になされている。詳しくは、York H. Gunther, *Essays on nonconceptual content*, MIT Press, 2003 に収められた Christopher Peacocke の議論などを参照せよ。

²⁵ 他者の身体の調子が主題になるような場合は分裂が維持されるが、他者の精神異常が問題となる場合では、分裂が維持できなくなってしまうかもしれない。「お前頭おかしいんじゃないか」という発言は、他者の頭のおかしさという主題を他者と共有するために発せられるというよりは、他者のシニフィアンとしての地位に疑問を差し挟み、他者の発言権を奪うためになされるように

思われる。

²⁶ ロックが私的所有の概念によって、所有によって特徴付けられる第二段階に個人の独立と自由の根拠を定位しようとしたことと比較すると、レヴィナスの立場は実に興味深い。ロックの政治思想は、第一第二段階の第三段階に対する先行性を唱える。つまり、まず人は物を所有し、次に人と人が契約を結ぶのだと考えることによって、政治的にはリバタリアニズムを導くのである。逆に第三段階の第二段階への先行性を強調すると、社会が個人に先立つと考えるコミュニズムが帰結することになるだろう。レヴィナスは第一段階の先行性によって個人の独立を確保しつつも、第二段階と第三段階の同時性を訴えることでエゴイズムを回避し、両極端の考えの中間をすり抜けようとするのである。

参考文献

- E. Levinas, *Totalité et Infini*, La Haye: Nijhoff, 1961 (熊野純彦訳、『全体性と無限』、岩波書店、2005年)
- E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Kluwer Academic Publishers, 1974 (会田正人訳、『存在の彼方へ』、講談社、1999年)
- E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: J. Vrin, 1967 (佐藤真理人ほか訳、『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、1996年)
- 港道隆著、『レヴィナス 法—外な思想』、講談社、1997年
- 熊野純彦著、『レヴィナス入門』、筑摩書房、1999年
- 岡田篤志著、『レヴィナスにおける言語と倫理』、『倫理学研究』第27集、関西倫理学会、1997年
- ハイデガー著、原佑、渡邊二郎訳、『存在と時間』、中央公論社、2003年
- ハイデガー著、四日谷敬子、ハルトムート・ブフナー訳、『思惟とは何の謂いか』、創文社、2006年
- 菊地恵善著、『動物は「私」と言うことができない』、『哲学年報』第36輯、九州大学大学院人文科学研究院、2004年
- サルトル著、松浪信三郎訳、『存在と無』、人文書院、1999年
- フッサール著、渡邊二郎訳、『イデー：純粹現象学への全般的序論』、みすず書房、1979年
- カント著、有福孝岳、久呉高之訳、『純粹理性批判』、岩波書店、2006年
- 藤野渉、赤沢正敏訳、『法の哲学』、『世界の名著35 ヘーゲル』、1967年
- 大庭健、鷺田清一編、『所有のエチカ』、ナカニシヤ出版、2000年
- ローマン・ヤーコブソン著、田村すゞ子ほか訳、『一般言語学』、みすず書房、1973年
- John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, Peter Nidditch ed. Oxford: Clarendon Press, 1689/1975 (大槻春彦訳、『人間知性論』、岩波書店、1972-1977年)
- P. F. Strawson, *Individuals*, London: Methuen, 1959 (中村秀吉訳、『個体と主語』、みすず書房、1978年)
- York H. Gunther, *Essays on nonconceptual content*, MIT Press, 2003
- Alva Noë, *Actions in Perception*, MIT Press, 2004
- Oxford Dictionary of English, Oxford University Press, 2003
- 『漢字源』、学習研究社、2003年