



Title	言葉における存在の彼方：メルロ＝ポンティ・デリダ・レヴィナスの思考をもとに
Author(s)	屋良, 朝彦
Citation	哲学, 38, 19-36
Issue Date	2002-07-21
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/48022
Type	bulletin (article)
File Information	38_19-36.pdf



[Instructions for use](#)

《シンポジウム—他者—》

言葉における存在の彼方
—メルロ＝ポンティ・デリダ・レヴィナス
の思考をもとに—

屋良朝彦

序

我々はなぜ言葉をもつのであろうか。なぜ語らなければならないのであろうか。

語るとは、常に何かの存在者について語ることである。我々はその存在者について、性質や形態、機能について語る。だが、我々がそれらについて語り得るためには、あらかじめその存在者の存在について了解していなければならない。その存在者の存在了解に基づいてのみ、我々はそれについて語りうるのである。さらに、語るということ自体が我々という存在者の行為である以上、それは我々存在者の存在の運動ということも出来、その場合、その運動は我々という存在者自身の存在についての了解に基づいているのである。

ところで、メルロ＝ポンティも以上のような存在論的言語観に同意するのであるが、彼はさらに、どのような語りも他者との対話、コミュニケーションを想定しているのであり、対話をモデルに言語を考察しなければならない、と考えている。たとえば、我々が独り言をつぶやいているときでも、我々は仮想的な他者を想定して語っている。独白とは、言語行為の欠如形態（privatum）にすぎず、言

語の本来の機能は対話にあるのである。というのも、「語る」ことは他者との原初的な共同存在のなかで、それに基づいて行われることだからである。

ところで、レヴィナスは中期の主著『全体性と無限』で、メルロ＝ポンティ以上に「思惟と言葉の深い連帯性」(TI, p. 225)を鮮やかに示した者はない、と賞賛した。しかしレヴィナスは、メルロ＝ポンティは「何かを意味することがいかに可能か」という問いに固執していたために、かえって、言語の本質を捉え損なっていたのではないだろうか、と反問するのである。そもそも言語が生じるのは、誰かが何かを他の誰かに語ろうとする時である。言語の哲学的探究は従来、「何か」を語ることはいかにして可能かという問い、すなわち意味論的探究に重点が置かれてきた。例えばメルロ＝ポンティ哲学の中心的課題は終生、意味の生成がいかにして可能か、の解明であったと言える。そしてこの問題は直ちに、意味の生成に言語はどのように関わっているのか、という問題に送り返され、何かについて語るということがいかにして可能か、という問題に送り返されるのである。

しかしながら、レヴィナスによれば、我々が語る理由は第一に「何か」を意味するためではなく、「誰か」に語りかけるためなのである。それ故、「誰かに語りかける」ことがいかにして可能か、が第一に問われなければならないのである。例えば、幼児の言葉は第一に母を呼ぶ「呼び声」であろうし、また詩人も聞き手を全く想定せずに詩を書くことはないであろう。だが、メルロ＝ポンティが他者との対話における「他者の語りかけ」を軽視していたというのは、事実と反する。彼はその問題を繰り返し論じている。彼によれば、我々是对話者としての他者を前提とすることなしには、何も思考し得ないし、語り得ないのである。もちろん、レヴィナスもそのことを十分に承知していた。それでは、レヴィナスの批判の意図はどこにあったのであろうか。それをここで明らかにしたい。

第一節 中期メルロ＝ポンティの対話の現象学

(1)対話の現象学的分析⁽¹⁾

以上の問題に答えるために、まずメルロ＝ポンティが対話の問題を主眼的に論じた中期の『世界の散文』所収「他者の知覚と対話」を考察する。そこで彼は対話が成立する次元、すなわち「他者に語りかけること (to speak to)」と「他者に語りかけられること (to be spoken to)」とが共に成立する次元について考察している。しかもこの次元を二つの段階に分けて論じている。

第一の段階は、私と他者が制度化された「同一の国語 (langue)」(PM, p.194)に属している段階である。この段階において我々は同一の言語共同体に所属し、慣用的な既成の概念や意味を用いて語り合っている。我々是对話において、他者の言葉を十分に理解できるし、私の言葉もまた他者に十分理解されていると考えている。しかしそれは、「我々が同じ文化的世界、そして第一には同じ国語に帰属している限りで」(ibid.)、である。もちろん、時折理解の齟齬が生じることがあるが、齟齬の存在を理解し、それを埋め合わせることができるのも、共通の国語を参照することによってなのである。つまり、我々は他者と同じ言語共同体に所属しているからこそ、他者とディスコミュニケーションを含むコミュニケーションをとることができるのである。

だがメルロ＝ポンティによれば、この制度化された国語の段階では、我々は死した他者にしか出会えない。なぜならここで他者は、「私の領野一帯に拡散した他者一般、人間学的ないし文化的空間、いわば種としての個人、要するに、現前と言うよりもむしろ観念」(PM, p.195)といったものになってしまっているからである。

この段階に対して「真にコミュニケーションの企てが生じる」(ibid.) 第二の段階がある。その段階は、まさに我々が共通の国語に所属することを可能にする段階である。彼によればそれは、「私と私の言葉との始元的な関係」(PM, p.194)が成立する段階である。この関係から出発してこそ、私は他なる語る主体も参与

しうる共通の言語世界を見出す。なぜなら、私は私の言葉との始元的な関係から出発して初めて、他者との共通の国語に参与し得るのだし、他者と対話し得るからである。それ故、この始元的関係こそ「ある共通の国語に、任意の人Xも参加しうる存在の次元という価値を与えるのである」(ibid.)。この関係によって、他なる自我も真に他者になり得、より根本的な意味で自我になり得るのである⁽²⁾。それ故我々は、「私と私の言葉との始元的な関係」を創設するものが何であるのか、を解明しなくてはならないのである。メルロ＝ポンティはそれを「征服的な言葉」(la parole conquérante) (PM, p.196)⁽³⁾と呼ぶ。この言葉は、制度化された既成の概念を前提とすることが出来ないが故に、むしろ既成の概念を超えようとするが故に、「自分自身で意味を教える」(ibid.) のでなければならない、つまり自分自身で新たな意味を創設するのでなければならない。この言葉もまた一つの所作なのであるが、この言葉にとって本質的なことは、所作としてのおのれを廃棄し、一つの新たな意味へとおのれを乗り越えていくことである。

勿論この「征服的な言葉」も、既成の国語無しに独立して存在することはあり得ない。なぜなら、この言葉も制度化された言語のなかで生まれざるを得ないのだし、その外部では我々は一言も発し得ず、何も思考し得ないからである。この「征服的な言葉」が可能になったのは、まさにそれが制度化された言語世界のなかにすでに根づいており、そのなかで他者達と共存していたことによって、なのである。とはいえ、この「征服的な言葉」も制度化された言語世界のなかにすっかり埋没してしまうわけではない。なぜなら、この制度化された世界がおのれの奥行きを開示し、その背後にある制度化されざる地平さえも開示することができるのも、この言葉の征服的な働きによってのみだからである。この言葉によってこそ、我々は我々自身が制度化された言語世界のなかにすでに根づいており、そのなかで他者達と共存していたことをも見出し得るのである。この言葉は既成の言語を捉え返すことによってのみ、そこから超越しうる。それ故、両者がメビウスの輪のようにねじれた形で循環していることが重要なのである。ここで「メビウスの輪」とたとえたのは、征服的な言葉の起源をたどっていくと、いつの間

にかそれが既成の言語体系に基づいていたことが明らかになるのであるが、その言語体系の起源を見出そうとするならば、我々は征服的な言葉に頼らざるをえないからである。

さて、この「征服的な言葉」はどこにあるのであろうか。メルロ＝ポンティによれば、他者が即自的な実在物の側にあるというよりは、むしろ「私」の側にあるのと同様、征服的な言葉も実在物の側にあるというよりもむしろ、「私」の側にある (cf. PM, p.197)。とはいえ、より精確に言うならば、それは「私」の側にあるだけではなく、むしろ私と他者との間にあるのである。というのも、この「征服的な言葉」は私の内奥にある最も固有なものであり、「私と私の言葉との始元的な関係」を創設するものなのであるが、しかし私がその言葉を発しようとするのは、私とその意味を他者に伝達しようとするためだからなのである。たとえ私が独り自室にこもり、自分自身だけのために、しかし真摯であることを表現しようとする時がある。しかし、その時でさえ、私は他者に語りかけるようにして語り始める。それ故、私の最も固有な言葉のなかで、他者が、すなわち私の言葉を聞き、理解してくれる他者が私の言葉を導いていくのである。

また、私が自室から出て他者と真摯に語り合う時にも、次のような事態が見出される。私が他者に語りかける時、私は単に能動的であるだけでない。なぜなら第一に、私は自分の声を聞くことなしには、上手く語ることは出来ず、語ることは自分の声を聞きながら語ることだからである。第二に、我々は聞き手を無視して語ることは出来ず、聞き手の注意を引き、彼が十分に理解できるように、彼の意識に波長を合わせるようにして語りかけるからである。それ故語りかけるということは、他者に身を捧げつつ語ることなのである。他方、私が聞いている時にも、私は単に受動的なのではない。なぜなら、他者の言葉を聞くということは、彼が語るのに合わせて私自身も語ることだからである⁽⁴⁾。ここに能動か受動か、主体か客体かという敵対的な二者択一は存在しない。その時他者も私も「語る主体として〔語るという〕同じ一つの努力を継続し、取りあげなおしているからである」(PM, p. 200. [] 内は論者挿入)。ところで、この「語る主体」の主体性

はもはやかつての積極的で能動的な意味を持っていない。なぜなら、私と他者という「語る主体」達は、真理を表現するというただ一つの「努力」に参加する二つの分枝にすぎないからである。換言すれば、私と他者は、語るという唯一つの〈存在〉の運動に参加する二つの分枝にすぎないのである。

勿論、メルロ＝ポンティはここで他者との対話が合意に達することを必ずしも想定していない。むしろ他者との見解の相違が対話を進めるのである。

「もしも他人が真に他者であるならば、ある瞬間に私は不意をおそわれ、方向を狂わせられるのでなければならぬし、我々は類似点においてではなく、相違点において出会うのでなければならぬ」(PM, p.198)。

しかしこの不協和音は互いに干渉し合って、次第に新しい調和を生み出し始める。例えば異なる波長の音を出す二つの音源がその位置を互いに急速に変え合う時、ある一瞬の偶然、ドップラー効果によって、二つの音が共鳴し始めるように。つまり私も他者も議論の進行のなかで互いに徐々に変化し、他者と私の境界が動揺し始め、私がいつのまにか他者となり、他者がいつのまにか私となり、二人の言葉が共鳴し始め、ついには議論がおのずからうねりだすのである。ここで、他者と私は合一化したり融合したりしてしまうわけではないが、我々はいつしか、議論のうねりの中をぐるぐる回る二つの分枝にすぎなくなってしまうのである。Barbarasはこのときの様子を次のように表現している。

「対話の経験において、二つのパースペクティブが互いに他方に滑り込み、他者と私の間に境界線を設定することができなくなり、(……) その結果、厳密な意味でもはや誰が語っており、誰が聞いているのか、分からなくなっているのだ」⁽⁵⁾。

勿論、この幸運な共鳴は必ずしも起こるとは限らない。現実には堂々巡りの平

行線をたどることが少なくない。しかしいったんこの調和が獲得されたならば、まるで二つの音叉が互いに共鳴し合うように、私の言葉と他者の言葉とが共鳴し合う。しかも、この議論のうねりは単に既成の意味を再生させるだけではない。このうねりは「他者も私もかつて持っていなかった意味の方へ、私を投げ出し」(PM, p.197)、全く予期していなかった新しい意味を創設するのである。ここにおいて、すなわち、真理を目指して語るという「同じ一つの努力」、その〈存在〉の運動において、「他者に語りかけること (to speak to) と他者に語りかけられること (to be spoken to)」とが真の意味で「同一になる」(ibid.) ののである

(2) レヴィナスの批判

以上のように、メルロ＝ポンティの対話の現象学においても、「他者に語りかけること」が重点的に論じられていた。彼が独りで語ることを主眼的に考察する時でさえ、そのこと自体は決して他者軽視ではない。なぜなら、そのような状況においても我々は他者と出会わざるを得ないことを、彼は熟知していたからである。我々是对話者としての他者を前提することなしには、何も思考し得ないし、語り得ない。真理を目指して真摯に語るという努力、その〈存在〉の運動を支えているのは、「他者に語りかけること」と「他者に語りかけられること」という二つの契機に他ならないからである。無論レヴィナスもそのようなことは承知していたであろう。

それでは、レヴィナスの批判の論点はどこにあったのであろうか。結論から述べれば、それは、メルロ＝ポンティがいぜんとして「何かを語ること」の可能性の条件の問いにとらわれていたことである⁽⁶⁾。私と他者は何かを語るという努力において、合一化や融合をしないとしても、その同一の努力のなかに合流する。しかもそこで私も他者もこの努力の一分肢に帰されてしまう。従って「何かを語ること」を視点にして考えるならば、Dia-logos (対-話) はMono-logos (単一-言葉) を目指す営みにならざるを得ないのである。たとえこのMono-logos には

事実上到達し得ないにしても。

しかしレヴィナスによれば、言語の根本的な機能は何らかの「内容」の表現や伝達なのではなく、何の内容もまとわない端的な「呼びかけ」にほかならない。例えば、「私を見て」という言葉において、私はその言葉の意味だけでは他者を振り向かせることはできない。言葉の意味を超えたところに、「呼びかけ」の機能を、すなわち他者を振り向かせる契機を探らなければならないのである。そしてこの呼びかけを前提としなければ、表現行為そのものが不可能なのである。従ってこの呼びかけという契機を第一に究明しなければならないのである。

そのうえレヴィナスによれば、この呼びかけにおいて「私の呼びかけ」（私が他者に呼びかけること）と「他者の〈顔〉の呼びかけ」（他者が私に呼びかけること）とは決して同一の水準には並置されず、常に「他者の〈顔〉の呼びかけ」が先行している。「私の呼びかけ」は「他者の〈顔〉の呼び声」に対する「応答」（répondre）としてのみ可能なのである。この他者の〈顔〉の呼びかけに対する応答としてでなければ、私は一言も語るができないのである。この他者の〈顔〉の呼びかけの先行性を、彼は根源的なものと主張しているのである。

しかもここで言及される先行性は時間的先行性を意味してはいない。それは第三節で論じることになるが、存在了解に対する先行性・超越性でもあるのである。つまり、私は他者の存在を了解する以前に、他者の〈顔〉の呼びかけに応答しているのである。むしろ、他者の〈顔〉の呼びかけへの応答として、私は彼の存在を了解するのである。しかし、メルロ＝ポンティにおいて〈存在〉の深淵にさらに先行するもの、それを超越するものはあり得なかった。というのも、メルロ＝ポンティにとって他者は、自己と同様、語るという〈存在〉のうねりのなかの一分肢に帰されてしまっているからである。〈存在〉こそがメルロ＝ポンティにとって絶対的な外部であったのである。しかしレヴィナスは〈存在〉のさらなる「外部」、〈存在〉の彼方を目指すのである。

第二節 デリダによる存在論の擁護⁽⁷⁾

しかし〈存在〉の彼方とは可能なのであろうか。デリダを筆頭に多くの論者がその可能性に疑問を呈する。とくにデリダは、レヴィナスを批判する長文の論文「暴力と形而上学」のなかで、それはせいぜい「存在者の全体性の彼方」⁽⁸⁾でしかない、と言う。デリダによれば、存在こそが究極の超越だからである⁽⁹⁾。ここでこの問題の決着を着けなければならない。すなわち、他者の呼びかけの超越性は存在の超越性をも超越するのか否か、という問いである。

通常のレヴィナス解釈は、この存在の超越性のさらに外部に新たな超越を探ろうとする。しかし私見では、それはデリダの言う通り不可能であろうし、悪しき形而上学の再開であろう⁽¹⁰⁾。別のレヴィナス解釈は、存在の超越性と他者の超越性とを同等視する。しかしこのような解釈は、ハイデガーの試みとレヴィナスの試みを同時に裏切るものであろう。なぜなら、ハイデガーの試みは理論と実践の手前で⁽¹¹⁾、それ故当然、判断の手前で、存在の思惟を開こうとすることだったのに対して、レヴィナスの試みは、他者の超越性を存在の匿名性のなかに還元することの不可能性を明らかにすることだったからである。それ故、存在の超越性と他者の超越性を同等視することはできない。我々は第三の解釈を求めなければならない。結論から言えば、その鍵は言語にあるのであるが、その考察に入る前に、デリダの批判に答えておく必要がある。

ここで彼のレヴィナス批判を要約しておこう。

「存在の彼方はありませんし、それを思考することも語ることもできない。」

では、「存在の彼方」を語ることは、本当に不可能なのであろうか。デリダによれば、存在は全ての述定を可能にする (autoriser) ものであるが、それ自体は述語でも実詞でもない。それ故それを直接的に語ることはできない。従って、その

外部を語ることは、なおさら不可能なのである。

実際、我々はいかにして存在論の地平を超える超越を語ることができるのだろうか。デリダは、「存在のロゴス」という表現における存在とロゴスの不可分性を指摘することによって、存在の思惟に外部があり得ないことを示している。

「存在について思考も語りもしないような言葉はない。だが、存在は特定の存在者無しには何のもでもないので、存在は言葉の可能性なしには、そのものとしては現れないであろう。存在そのものは思考され、語られることによってしか可能ではない。存在は「ロゴス」（言葉）と同時的であるが、「ロゴス」そのものは存在についての「ロゴス」、存在を語る「ロゴス」としてしかあり得ない」⁽¹²⁾。

デリダはここで、「存在の思惟」という表現においてハイデガーが指摘した属格の二義性を念頭においている⁽¹³⁾。第一に、「存在のロゴス」とは、「存在が語るロゴス」という意味を持つ。通常、言葉とは人間という存在者が語るものと考えられている。だが実際には、人間が語ろうとするに先だって、存在みずからが、みずからの声を聴くよう人間に呼びかけ、それと同時にそれに対する返答、応答を呼び求めている。そして人間はこの存在の呼びかけに導かれ、それに従うことによって、その呼びかけへの応答として、語り始めるのである。ここにおいて、語ることの主導権はもはや人間にはなく、存在の方へ帰される。ハイデガーによれば、存在の思惟とは第一に、

「存在によって呼び求められ促されて、存在へと聴従し帰属するものである限り、それは存在がなすところのものなのである」⁽¹⁴⁾。

それ故、存在の呼びかけを前提としなければ、思惟というものもあり得ず、語ることもできないのである。

しかし他方で、「存在のロゴス」とは、「存在を語るロゴス」という意味を持つ。言葉とは通常、存在者について語るものである。しかし、どんな存在者も、その存在の了解を前提とすることなしには、何ものでもあり得ない。それ故、言葉は存在者を語るためにも、前もって存在へと身を開き、存在の呼びかけに耳を傾けていなければならない。ハイデガーによれば、思惟は

「存在に聴従し帰属しつつ、存在へと耳を傾け聴き入るかぎりでは、存在を思惟するのである」⁽¹⁵⁾。

それ故、どんな言葉も第一に存在について語っており、そのような意味で存在を前提している。

以上のことから、次のことが明らかになる。すなわち、いかなる言葉も第一に、「存在について語る」言葉である。しかも、その言葉は存在に促されて語られる限りで、「存在が語っている」のである。もちろんこの場合、メルロ＝ポンティにおいてもそうだったように、その主体が自己であろうと他者であろうと、変わりはない。すなわち、それがいかなる語り手であろうと、対話という状況のなかであろうと、「存在が語る」という構造のなかに帰着してしまうのである。それ故、あらゆる言葉が「存在が存在を語る」という再帰的構造に帰着してしまう。どんな言葉もその構造から抜け出せないのである。我々はこのような存在の思惟の閉域から、いかにすれば抜け出せるのであろうか。我々はこの中で、「他者に語りかけること」という事態に着目しよう。

第三節 存在と他者

「語る」とは、「誰か」に「何か」を語ることである (cf. TI, p.221)。このことは哲学的言説を含めたあらゆる言説に当てはまる。そして確かに、デリダの言う通り、「何か」(存在者)を語ることは、それ以前にその存在者の存在の了解を前

提する。しかし、我々は何かを語る以前に、誰かに語りかけるために、語るのではないか。むしろ言葉の原初形態は「誰か」への呼びかけなのではないか。そしてこの「誰か」は、主題 (theme) (存在者) としての「何かを」に決して還元できないのではないか。レヴィナスはここで「何かを」という契機を除外した純粋な呼びかけの言葉を想定しているのである。しかしデリダはそのような意味を欠いた呼びかけについて、「文 (phrase) のない言語、何も語らない言語が他者に何を与えるのだろうか」⁽¹⁶⁾と反問し、その存在を否定する。しかしそれは本当に存在し得ないのであろうか。むしろ言語の原初形態は何かの意味を伝達するものであるよりも、誰かへの呼びかけだったのではないであらうか。そこにおいてひとは何かを語る以前に、誰かに呼びかけるために声を発したのではないであらうか。そしてこの「誰かに」という契機は、それこそが存在の言葉を作動させるものと考えられる以上、存在了解された存在者にも、存在了解の担い手、すなわち存在の働きそのものにも、決して還元できないのである。この「誰かに語りかける」という端的な贈与こそが、言語の本来的な契機なのである。

レヴィナスによれば、私が誰かと対面するとき、その人の〈顔〉のなかに原初的な呼びかけを受け取る。それは「私を見詰めて」「私の存在に気づいて」という呼びかけである。そしてその呼びかけへの応答として彼の存在を了解するための「言葉」を発動させ、その存在を了解するのである。

ところで、ここで次のような疑問が生じるかも知れない。すなわち、その他者の〈顔〉は本当に存在了解に先行するものなのであろうか。むしろ、他者の〈顔〉も前もって存在が了解されていなければ、それに気付くことが出来ないのではないかと。それ故デリダの言うように、我々が語る全ての存在者がその存在の了解を前提していなければならぬと同様に、我々が語りかける他者の〈顔〉もまた前もって存在了解のなかで捉えられていなければならぬのではないかと。ここで他者の〈顔〉は存在了解の「対象」として、何らかの存在者として捉えられているのである。しかしもしそうだとすると、その〈顔〉の存在了解を促したものは何なのであろうか、それはどのように存在が了解されたのか、とい

う問いを惹起するであろう。そして再びその存在者はどのように存在了解されたのであろう…、と続き、無限後退に陥らざるを得ない。我々は存在了解の基盤を別の存在者に求めることはできないのである。つまり、他者の存在了解を促すものとしての他者の〈顔〉を何らかの存在者とすることはできないのである。むしろ〈顔〉を、みずからは存在了解を逃れ去りつつ存在了解の働きを作動させるものとして、存在了解の可能性の条件として捉えるべきなのである。デリダはそこでハイデガーを援用し、次の様に反論するかも知れない。存在そのものが我々に呼びかけるのだ、そして我々はその存在の呼びかけに応答して、語り始めるのだ、と。この「存在の我々への呼びかけ」は確かに、ある切実な真理を物語っている。しかし我々はあえて問う。これこそまさに存在の擬人化ではないのか。この擬人化はすでに本来的に他者を前提にしているのではないか。

もちろん、「存在が呼びかける」とは単なる修辞としての擬人法でもないし、妄言でもない。渡邊が指摘するとおり⁽¹⁷⁾、このような表現は、「風景が私に何かを語りかけ、訴える」とか「太陽が雲の陰に姿を隠す」という表現と同様、「存在の真実」⁽¹⁸⁾を如実に物語っている。メルロ＝ポンティもまた、画家アンドレ・マルシャンの次のような言葉を引用している。

「森のなかで、私は幾度も森を見ているのは私ではないと感じた。ある日には、樹々が私を見詰め、私に語りかけていると感じたりもした。私は、たとえば、そこで耳を傾けていた……。私は思う、画家は世界によって貫かれるべきで、世界を貫こうと望むべきではない……。私は内部から浸され、埋没されるのを待っている。私は多分、浮き上がるために描くのだ」(EE, p.31)。

実際、哲学者や詩人は存在に促されて語り始めるのであり、それと同様、画家も存在そのものに呼びかけられ、見つめられ、それに身を貫かれることによって、描き始めるのである。とは言え、そのような存在の呼びかけを他者の呼びかけと混同してはならない。なぜなら、存在の呼びかけはやはり他者を前提してい

る、といわざるを得ないからである。

それというのも、我々は先に存在の思惟は「存在が存在を語る」という再帰的構造のなかにある、と論じたのであるが、その構造のなかには「誰かに」という契機が決定的に抜け落ちているからである。それでは存在の思惟を開く言葉はいったい誰に対して語りかけるのであろうか。誰にも語りかける必要はないのであろうか。しかし誰にも語りかける必要がなく発せられた言葉とはむしろ、幻想ではないのか。むしろ、存在の思惟を開く言葉は「誰かに」という契機を必要としている、と考えるべきである。そしてその契機は「誰が」にも「誰（何）かを」にも決して還元できないのである。それ故、こう表現すべきではないか。第一に、存在が我々に呼びかけるのではなく、他者の〈顔〉が我々に呼びかけ、それへの応答として初めて、我々は存在の思惟を開き、存在の言葉を語り始めるのである、と⁽¹⁹⁾。通常のレヴィナス解釈では、存在のさらに外部があるとされている。だが、デリダの言う通り、存在のさらなる外部を考えることは不可能だろう。むしろ、言葉を誘発し、言語を開始させるものとして、存在の言葉の端緒に他者の〈顔〉の呼びかけがあるのである。そして、この他者の〈顔〉の呼びかけは決して、存在の呼びかけには還元されないのである。

しかしそれでもなお、次のように言って存在論を擁護することが出来るかも知れない。すなわち、ハイデガーおよびメルロ＝ポンティの構想した「存在の思惟」は包括的なもので、「他者の呼びかけ」をも包摂するものである。つまり、「誰かが何かを誰かに語る」という言語の構造において、「何かを」を可能にするものとしての「存在の呼びかけ」と、「誰かに」を可能にするものとしての「他者の呼びかけ」の両方を、ハイデガーおよびメルロ＝ポンティの「存在の思惟」は包摂することが出来るのである。少なくとも、両項は概念的に矛盾するものではないのであるから、そのことを否定する根拠はない、と。

確かに、そのようにハイデガーおよびメルロ＝ポンティの思想を拡大して解釈することは十分可能であろうし、生産的であろう。しかし少なくとも、次のように言うことは出来る。すなわち、言語の構造における「何かを」を可能にする「存

在の呼びかけ」と、「誰かに」を可能にする「他者の呼びかけ」との機能上の区別を主張し、後者の先行性を強調したのは、紛れもなくレヴィナスである、ということである。それは、ハイデガーが、哲学史上、「存在者」とその「存在」との存在論的差異は暗黙のうちに了解されていたかもしれないが、少なくとも明確に定式化されてはおらず、自分こそがそれを最初に提唱したものである、と自認していたのと同様に、である。

結論

以上、我々はデリダとレヴィナスの論争を通して、ハイデガーおよびメルロ＝ポンティの存在論の限界を見極めようとしたのであるが、そこで次のことが明らかになった。すなわち、他者の〈顔〉は我々に存在者の存在を了解するよう我々に呼びかけるものであるが、それ自体は常に存在了解の網の目から逃れ、把握されない。そのようなものとして、他者の〈顔〉は超越していく運動そのものにほかならないであろう。この他者の〈顔〉の超越性を、存在の超越性（少なくとも「何かを」を可能にするものとしての狭義の）と同じ様に考えてはならない。存在は言語との共犯関係のなかであらわになるのであるが、他者の〈顔〉は呼びかけとして言語そのものを開始させるものであるからである。

・メルロ＝ポンティ (M. Merleau-Ponty) の引用の略号は次の通り。

PP: *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945. (竹内芳郎他訳『知覚の現象学1・2』、みすず書房、1967年・1974年)

PM: *La prose du monde*, Gallimard, 1969. (竹内芳郎他訳『世界の散文』、みすず書房、1979年)

CEE: *L'Œil et l'esprit*, Gallimard, 1964. (滝浦静雄・木田元訳『眼と精神』、みすず書房、1966年)

・レヴィナス (E. Lévinas) の引用の略号は次の通り。

HS: *Hors Sujet*. Fata Morgana, 1987. (合田正人訳『外の主体』、みすず書房、1997年)

TI: *Totalité et Infini Essai sur l'extériorité*, (1.ed. M. Nijhoff, 1961) Kluwer Academic, Le Livre de Poche, 1992. (合田正人訳『全体性と無限』、国文社、1989年)

注

- (1) 本節(1)のメルロ＝ポンティにおける対話の現象学の考察は以下の拙論の一部を加筆修正したものである。「メルロ＝ポンティとレヴィナスにおける言語の問題—呼びかけと応答を巡って—」北海道哲学会『北海道哲学会会報』第45号1998年、pp.30-36
- (2) このように、メルロ＝ポンティによれば、我々の言語共同体との関係は私の私の言葉との始元的な関係において成立する。これは他者知覚と同様の構造を持つ。すなわち、私が私自身の視野から出発しなければ、他者と共存する世界(間世界 *intermonde*)を見いだせないこと、私の独我性 (*solipsisme*) が他者の出現を不可能にするどころか、逆にそれを可能にしていること、と同様である。「私にとって存在する全てのものが私のものであり、そして、私にとっては私の視野 (*mon champ*) に組み込まれるのでなければ、存在者とみなされないということは、他者の出現を妨げはしない。逆に、このことこそが

- 他者の出現を可能にするのである。なぜなら、私の私自身との関係が既に一般性だからである」(PM, p.192)。
- (3) この用語は単に「言葉」(la parole)とも表現され、『知覚の現象学』の「原初的な言葉」に対応する。
- (4) cf. Barbaras, Renaud.: *De l'Être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Millon, 1991, pp.336-7.
- (5) Barbaras, p. 337.
- (6) レヴィナスによれば、「言語の根源的本質は、…〔メルロ＝ポンティの言うような〕身体的操作のなかで探究されてはならず、むしろ意味の現前化のなかで探究されねばならない」(TI, p..226. [] 内は論者挿入)。ここで「意味の現前化」という表現は、レヴィナス独自の意味合いを含んでおり、奇異に思われるかも知れないが、「他者との対面における他者の顔の顕現」を意味する。
- (7) 以下第2、第3節は次の拙論の一部を加筆修正したものである。「他者の倫理へ向けて——レヴィナスにおけるエロスと言語——」(札幌学院大学人文学会『札幌学院大学人文学会紀要』1998年第64号、pp. 59-61)
- (8) Derrida, Jacques: “Violence et métaphysique”, in *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967, p.208
- (9) ハイデガー自身、『存在と時間』において、存在を端的な「超越」と捉えていた(Heidegger, Martin[1]: *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993, S.38)。しかしその後、ハイデガーは、存在を超越と捉えることによって、存在を超越者という存在者と混同されてしまうという危険性を危惧し、存在の超越性を次の様に定式化し直している。「存在というものは、人間にとっては、脱自的な企投のなかでこそ、みずからを開き明るくしてくるのである」(Sein lichtet sich dem Menschen im ekstatischen Entwurf.) (Heidegger, Martin[2]: “Bief über den Humanismus (1946)”, in *Wegmarken*, GA. Bd. 9, 1976. (渡邊次郎訳二郎訳『「ヒューマニズム」について』、ちくま学芸文庫、1997年)、S.337)。
- とは言え、ここでは簡便性を考え、レヴィナスの思想との比較のために「存在の超越性」という表現を踏襲する。
- (10) 外部の更なる外部を考えることは、無限後退を引き起こしかねないからである。
- (11) Heidegger[2], S. 357-8、邦訳 126-8 頁
- (12) Derrida, p.212.
- (13) Heidegger[2], S.316、邦訳 23 頁
- (14) *ibid.* 原文は次のようになる。“Das Denken ist des Seins, insofern das Denken, vom Sein ereignet, dem Sein gehort.” ここで vom Sein ereignet を「存在によって呼びもとめられ促されて」と訳したのは、邦訳者渡邊二郎に従っている。詳しくは渡邊による邦訳の訳注(32)(231頁～233頁)を参照。
- (15) *ibid.* 原文は次のようになる。“Das Denken ist zugleich Denken des Seins, insofern das Denken, dem Sein gehorend, auf das Sein hort”.
- (16) Derrida, p.219

(17) Heidegger[2]、渡辺による「解説」381頁参照。

(18) 同、382頁

(19) ハイデガー前期の主著『存在と時間』においても、「良心の呼び声」は沈黙の声によって現存在自身が現存在自身に対して呼びかけるものであった（Heidegger）。この良心の呼び声とレヴィナスと他者のそれとの同一性を主張するものとして、たとえばDelhez et Frogneuxがいる（cf. Delhez, Michel et Frogneux, Nathalie: “Lorsque Levinas et Heidegger sortent du « on-dit »”, in *Levinas en contrastes*, Michel Dupuis (ed.), Le Point Philosophique, 1994）。しかし、良心の声として第一に現存在に呼びかけるのは、やはり他者ではないのか。