

教育的観点から考える共感に関する試論

—ルソー、スミス、そしてレヴィナス—

An Essay on Sympathy from the Perspective of Education

— Around Rousseau, Smith and Levinas —

市川 昭子
Akiko ICHIKAWA

目 次

はじめに

1. ルソーとスミスにおける共感と想像力をめぐる両者の曖昧性
 - 1-1. ルソーの憐れみの情
 - 1-2. スミスの共感論
 - 1-3. レヴィナスの身代わり論における感受性としての〈近き〉—可傷性—
2. 表象不可能な他者の到来
 - 2-1. レヴィナス、ルソー、スミスとの類似点とその違い
 - 2-2. 自己と他者の間における非対称的かつ非可逆的關係—レヴィナスの倫理—
 - 2-3. 補足：唯一性 (singularité)
3. 結び

はじめに

我々は、災害や戦争被災者たちの語り、悲惨な事件の被害者などの証言を聞いたとき、筆舌に尽くしがたい理解を超えるような彼/彼女らの体験を目の当たりにして言葉を失う。それに心が痛み、彼らに寄り添う努力をする時、あらゆる知的想像力や感情を最大限に駆使して理解しようとする。それは、同世代だけでなく異世代間、そして直接的間接的に起こりうる現象であり、時によっては当の本人よりも、第三者の方が客観的情報はより多く与えられていることもあるだろう。

一般的に、〈教える—学ぶ〉における間柄は、伝え手が新しい知識や技術を同世代、異世代の聞き手に伝える作業であり、例として学問や伝統工芸、スポーツなどが挙げられる。そしてその関係は、知識の過多による非対称的關係の間に成り立つということの特徴を持つ。では、今問題として挙げた、自分が体験したことがない他者の苦しみや痛みを想像力や共感によって理解しようという精神の動きは、それと同じような伝達作業といえるだろうか。

両者ともその間の関係が非対称的というのは共通しているが、前者は学ぶ者が教える側の知や技術に

到達するような対称的關係に至るのを目指すのに対して、後者はそう単純ではないように思われる。前者においては、伝え手側の知や技術レベルまで聞き手側を導き、ある既知の共通のコードを媒介にし、同一レベルに到達することを目的とする。このコードは言語的であっても非言語的であってもかまわない。重要なことは、意味が一对一对应的に取り決められたコードを介して、情報が正確に伝達されることが目指されることである。新たな事柄を学ぶという学習行為は、原初は模倣や反復可能性を前提にしているとはいえ、そこにあるのは、両者間における知識量の大小、または体験知の差であることが多く、ここでやり取りされるのは、情報知に近いといえる。では、後者においても前者のように情報の過多に、またはその差に還元されるようなやり取りに過ぎないのだろうか。

本論考は、他者の身に起きた想像しがたい他者の経験に近づく試みを、〈教える—学ぶ〉という切り口で語ることは可能か、それを考察することを目指す。つまり、非当事者が当事者の経験をわが身に起こったこととして接近する行為は、学びといえるのか、学ぶことができるのか、である。本稿ではそれを考察するにあたって、まず、ルソーの憐れみの情、

スミスの共感論における想像力についての曖昧性に着目しそれを考察する。次に、その考察を踏まえて、レヴィナスの身代わり論における〈近さ〉と比較し、これら三者の考えを交差させ共感論の理解を深め、他者の痛みに近づくことは学べるのか、という上記の教育の枠の問題提起に一種の回答を提示する。

1. ルソーとスミスにおける共感と想像力をめぐる曖昧性

ルソーの憐みの情とスミスの共感に関する議論には、それぞれ以下のような曖昧性の問題がある。ルソーの憐みの情は自己愛を和らげるものであって、知性を必要としない自然的なものである、という見解（『人間不平等起源論』）と、それには想像力と反省という知性を必要とする（『エミール』『言語起源論』）という相矛盾する主張がみられることにある。一方、スミスの『道徳感情論』での共感の議論では、共感とは立場の交換という知的想像力なしにはあり得ず、その想像力によってしても他者との完全な一致はありえない、としながら、共感とは自己愛に基づくものではないと結論づけている個所では、自他が完全一致するような共感、上記のルソーに見られた憐みの情、特に前反省的なそれに非常に近くなる点である。

共感に対しこのように両義的な態度を取る両者ではあるが、共感が想像力によるものなのか、自然発生的なものなのか、いずれにせよ、それは自己愛に基づかないものだ、という点で両者は一致している。知性を介しているにもかかわらず自己愛に基づかないような憐みの情や共感があるのか、それがこの両者の共感についての考察を難しくしているように思われる。

このように憐みの情と共感に関する議論は複雑であるが、それが前反省的で自然によるものにせよ、

想像力によるものにせよ、両者に共通する「相手との立場を入れ替える」「他者の代わりに」「他者の立場に身を置いて」というのはどういう状況なのか、それをはじめに確認しておこう。

他者の立場と自分の立場を入れ替える、とは、自己の自然状態における固有の「今・ここ」から自己自身を引き離し、いわば想像力という知性を利用して、疑似的に自分の外に出て相手の固有の「今・ここ」に同一化し自他の固有点を交換する、という思考上の作業である。これはあくまで思考上の作業であって、自然状態では起こらない行為である。それにあたって直接的に目の前に相手がいる必要はなく不在でも可能であることが特徴である。これは後段で述べるレヴィナスの身代わり論においても変わりはない。両者との違いは後述する。

1-1. ルソーの憐みの情

両者に共通する「他者の代わりに」という核となる現象を確認したところで、最初にルソーの憐みの情を確認しよう。『人間不平等論』におけるルソーによると、憐みの情は、他者が苦しんでいるのを見て「ともに (avec)」苦しむ、というものである。それは知性によらず、反省以前の自然に備わったものであるという。つまり、それを感じるか感じないか自由に選択できる種類のものではなく、それこそが自己愛を和らげるものであるとしている。この著においてルソーは、ホッブスが見なかったもう一つの人間の原理として、「人間の魂の最初の、そして最も単純な営みについて考えてみると、私は理性に先立つ二つの原理がある」とし、「それはある状況において、人間の利己愛の残虐さを和らげるために、あるいは、この利己愛の発生以前には自己保存の欲望を和らげるために人間に与えられている、同胞の苦しみを見るのを避ける生来の嫌悪感から自身の幸福を追求する熱意を緩和するという原理である」と記している¹。つまり「真の自然状態においては、自

¹ ジャン・ジャック・ルソー著『ルソー選集6 人間不平等起源論/言語起源論』竹内成明訳、白水社、1986年、50～51頁。なお、ルソーは、「利己愛 (amour propre) と自己愛 (amour de soi) を混同してはならない。この二つの情念は、その本性からも効果からも非常に異なったものである。自己愛は自然な感情で、すべての動物を自己保存に注意させ、人間にあっては、理性によって導かれ、憐みの情に変えられ、人類愛と徳を生み出すのである。利己愛は相対的で、人為的で社会の中で生まれ、彼個人をほかの誰よりも自分を重んじるようにさせ、お互いに行うあらゆる悪を人々に思いつかせ、名誉の真の源である感情にすぎない」（『同書』、122頁）と注を加えて

己愛は存在しない」のであり、「自己愛を生み出すのは理性であり、自己愛を強めるのは反省である²⁾」のであって、理性や反省といった知性は自己愛に深く関係し、自然状態ではそれは存在しないことが明記されている。したがって憐みは人間の本性に刻まれた自然な感情であることは確かであり、憐みが自然なものであるならば、人間はそれを感じるか感じないかの自由を与えられていないと言えることができる。自由な存在として、人間はそれに耳を傾けることを拒否し、それに反対することしかできないが、それは常に本能のように彼とは無関係に生じる、ということである。これは言い換えるなら、自己愛は自然状態では発生せず本能に反するものである。ここまでは、憐みの情は言語や想像力との関係はない。これは例えば、津波で赤の他人が流されそうになっているのを見て、わが身の危険もかえりみず反射的に助けようとした人たちが少なからずいた、という数々の証言からも容易に想像できるであろう。

しかしながら、一方で『言語起源論』や『エミール』では、憐みの情を可能にするのは、想像力による比較、反省、判断であるとされている。その個所を『言語起源論』から引用しよう。

社会的な感情は、知識(原文nos lumières)によってのみ、私たちの中で発展する。憐みは、人間の心にとって自然にそなわっているものだが、その働きをひきだす想像力がなければ、いつまでたっても活動しないままであるだろう(傍線筆者)。私たちはどんなふうにして憐みに心を動かされるようになるか。自分自身の外に(hors de nous-mêmes)出て、苦しんでいる者と一体化することによってである(En nous transportant hors de nous-mêmes)。その人が苦しんでいると自分にわかる(jugeons)かぎりにおいてしか、私は苦しまない。自分のなかではなく、その人のなかで苦しむ(dans lui)。この自己移入のためには、まえてもどれほどの知識(connaissances)が必要とされるか考えて

みてほしい。自分のまったく知らない苦痛を、どうすれば想像してみることができるだろう。他人が苦しんでいることを知りもせず、また他人と自分のあいだに共通点がある(commun entre lui et moi)ことを知りもしなければ、たとえ他人が苦しんでいるのを見たところで、どうして自分が苦しむことになるだろうか。一度も反省(réfléchi)したことのない人間は、寛大にも、憐み深くもなりえないし、また意地悪にも、復讐好きにもなりえない。何も想像することのできない人間は、自分自身をしか感じることができず、人類のただなかにありながら独りぼっちなのである。³⁾

この定義に従えば、憐みはもはや本能的で前理性的な愛情ではなく、実に知的なものであるといえる。そうすると、先に引いた憐みの定義、傍線箇所「憐みが自然なものであるならば、人間はそれを感じるか感じないかの自由を与えられていない」からすれば、憐みが自然なものでないならば、人間はそれを感じるか感じないかの自由を与えられている、ということになる。実は、自分と相手の間に共通するものを認識する過程がまずあってこそ、憐みが生まれることに気づく必要があるだろう。ここでのルソーにとって「憐れむ」という表現は、「共に苦しむ(souffrir avec)」という意味である。つまり、相手と同一視することによって、自分を相手の立場に置くという心の動きである。彼は、これを『エミール』四章、第一節で述べている。

こうして、自然の摂理に従って(selon l'ordre de la nature)、人間の心に触れる最初の相対的な感情(la pitié premier sentiment relative)である憐みが生まれるのである。感受性が強くなり、哀れな存在になるためには、子供は、自分と同じように、自分が苦しんだことを苦しみ、自分が感じた痛みを感じる存在、そして、自分もそれを感じるができるということという考えを持つべき他者が存在することを知ら

いる。しかしながら、想像力の問題になると両者の区別はまたしても曖昧になるように思われる。

²⁾ 『同書』、106頁。

³⁾ ジャン・ジャック・ルソー『ルソー選集』所収『言語起源論』竹内成明訳、白水社、164頁。

なければならない。実際、私たちはどのようにして憐みの感情を抱くことができるのだろうか。それは、自分自身を自分自身から外へ (hors de nous) と連れ出し、苦しんでいる動物に同化し (identifiant avec)、いわば自分自身の存在を捨てて (quittant)、その動物を身にまとう (pour prendre le sien) ことによってではないだろうか。私たちが苦しむのは、私たちの中 (dans nous) ではなく、彼の中 (dans lui) なのである。このように、想像力が活性化し、彼を自分自身から連れ出すようになるまでは、誰も敏感になることはない。芽生えたばかりの感受性を奮い立たせ、やしない、その自然な流れ (dans sa pente naturelle) に沿わせるためには、若者の心の膨張力が作用する対象を提供し、それを拡張し、自分の外のあらゆる場所に自分を発見させることでなければどうすればよいだろう。⁴

ここで二つ問題点を明確にしよう。①我々はスミスとの関係で再び取りあげるが、ここで曖昧性の理由になっていると考えられるavecとは異なるdansに留意しよう。なぜ「ともに (avec)」ではなく、「中で (dans)」なのか。②なぜ「その自然な流れに沿って」(dans sa pente naturelle) なのか。自分の外に出て、そして彼の中で (dans) 苦しむ、とは自然状態では起きない疑似上の知的作業を伴うものであり、相手と自分を交換しさらに同一化する能力を必要とする。にもかかわらず、それは「あたかも」自然な流れにそって行われるものであるとされている。つまり上述したように、自己を抜け出し、彼/彼女の立場を交換し、その中に入るというのは、極めて非自然的な作業であるにもかかわらず、その精神の動きが「あたかも」自然に起こることであるかのように訓練するということである。よってここで起こる他者の身体をまとう「dans」とは、それが自然的なものなのか非自然的なものなのか判別しがたい。それゆえ自己の中での「dans」ならそれは自己愛に基づく共感であろうが、他者の中「dans」

だから、その源泉は自然的なものであって自己愛に根差すものではない、と矛盾が一応解消されているように見える。ここで散見される単語dansは知的作業に媒介されているが、自然的行為によるものなのか非自然なそれなのか、主体が受動的なのか能動的なのかも曖昧になる緊張状態に置かれる。主体が極限まで非人称的要素に還元されていると考えられるが、実はここでルソーはレヴィナスの近さに限りなく接近する事を急いで付け加えておこう。

1-2. スミスの共感論

では、次にスミスの共感について確認する。『国富論』と並ぶ大著、『道徳感情論』は想像力による他者への共感をメインに扱っている著作である。そこでスミスは、想像力によって他者の立場に立つことにおける共感を類型分別化し、それらについて詳細に分析を加え論じている。スミスは、共感は想像上の交換 (imaginary change) によって引き起こされるとし、このような知的能力が共感の前提となっていると明言している。よって一見スミスの共感の分析を見ていくと、先に見たルソーの憐みの情には関係ないように思われる。ただしそれが自己愛か利他愛かという論点にさしかかるまでは、という限定つきで、と強調しておこう。ではそれを実際以下見ていこう。

『道徳感情論』第一部第一篇でスミスは、「他人が何を感じているか、我々はそれを直接感じるができないから、他人が心を動かされる仕方を知る方法は、同じ状況であれば自分が何を感じるか想像するほかにない」⁵という。さらに、「感覚器官が、自分の身体と離れて作用することはなく、またできるはずもない」⁶とし、その上で次のように述べる。

感覚器官の機能は、もし我々自身がその立場にあった場合、我々の感覚器官が感じるようなものを我々に想像させる、という仕方に限られている。我々の想像力が察しとるのは、兄弟の感覚器官に生じる印象ではなく、自分自身の感覚器官に生じる印象だけである。我々は、想像によって自分自身

⁴ ジャン・ジャック・ルソー『エミール (中)』今野一雄訳、岩波文庫、1999年、30頁。

⁵ アダム・スミス『道徳感情論』高哲男訳、講談社学術文庫、2014年、31頁。

⁶ 『同書』、31頁。

を彼の立場に置き、同じ拷問のすべてに耐えうると思ひ浮かべ、それをまるで彼の身体であるかのように理解し、こうしてある程度まで彼と同じ人物になる。そのあとで、彼が感じ取っているものに似た何かを感じさえする、というわけだ。彼が味わう死の苦しみは、こうして我々自身によって痛烈に感受され、我々がこのように受け止めて自分のものとしたときに、我々の心を最終的に動かし始める。⁷

これがスミスの想像上の交換である。さらに加えて、スミスは、当事者と観察者の感情が一致 (concord) するためには、「観察者が拍子を取りながら合わせられる音階 (pith) にまで彼の激情をさげなければ」⁸ならないとし、次のように続ける。

周囲の人々の情動と調和し、一致するような程度に引き下げるためには、本来の口調が持つ甲高さ (sharpness) を引き下げる必要がある、と言ひ換えられよう。実際、観察者が感じることは、関心の的である当事者が感じることはいつもいくつかの点で異なっており、したがって、同情がそもそもの悲哀と全く同一であることなど、決してありえない。というのは、共感的感情の発生原因である立場の転換は想像上の事柄に過ぎないというひそかな意識が、類似性の程度を低下させるだけでなく、多少ともその性質を変化させ、まったく異質の変更を施すからである。⁹

以上の文脈では、まだ想像上の立場の交換にとどまっており、私と共感の対象になっている他人との区別ははっきりしているように見える。しかし、このように述べながらも、問題となる第七部第三篇第一章「道徳哲学の体系について」で、スミスは今ま

での自他の間の感情の緊張状態、つまり「甲高さ (sharpness)」を引き下げることによって保たれていた感情の均衡を放棄するといっても過言ではない発言をする。これに我々は混乱と驚きを感じざるを得ない。では、その件を見てみよう。

しかし、いかなる意味においても、共感 は 利己的 (a selfish principle) な原動力ではありえない。私があなたの悲哀や憤りに共感するとき、私の情動は自己愛 (self-love) に基づいている、と実際に主張することはできよう。というのは、共感 は、あなたの事情を私に十分わからせること、つまり、私自身をあなたの立場に置くことから、そしてそれゆえ、自分自身が同じ境遇にあれば感じるはずのものを想像することから、生じるからである。(ここまでの文脈は第一部の共感に対するスミスの考えを踏まえたものである) だが共感 は、もっぱら関心の対象である人物との間の想像上の交換から生じる (an imaginary change of situations)、と間違いなく言えるとしても、しかしなお、この想像上の人物は、自分自身の身体と人格の中で私に生じると想像されるのでなく、自分自身が共感する人物の身体と人格のなかで私に生じるものである。(…yet this imaginary change is not supposed to happen to me **in my own person and character, but in that of the person with whom I sympathize.**)¹⁰

ここで訳者高橋氏が、personを身体と訳しているのに注意したい。おそらく上記の文章の後、出産する女性に共感する件が続くからと思われる¹¹。

しかしながらこれはどういう事態であろうか。上記のスミスの文章傍線以前は、第一部の共感に關す

⁷ 『同書』、31頁。

⁸ 『同書』、53～54頁。

⁹ 『同書』、53～54頁。

¹⁰ 『同書』、585頁。

¹¹ 「男性であっても、出産の床にいる女性に共感することはできようが、彼自身の身体と人格において、彼女の苦痛を感じることはできない。しかし、あらゆる感情と心的傾向を、自己愛から導出してあれほど世間のうわさに上ったというのに、私を知る限り、今なお、完全かつ明確に説明されていない人間本性に関するあらゆる説明は、私には、共感の仕組みのかなり粗雑な誤解に起因していたように思われるのである」(『同書』、586頁)。

るスミスの考えを踏まえたものであるが、傍線部は明らかにその論調が大きく転調している。そして、スミスは次のような事例をもち出す。

私が一人息子を亡くしたあなたに慰めをいうとき、もし私に息子がいれば、さらに、もしその息子が不運にも死んだとすれば、私—そのような特徴と職業を持つ一人の人物—が被るはずのことを考えて、あなたの悲哀をくみ取ろうとするわけでない。そうではなく、もし私が実際、あなただったら、私が被っていたであろうことを考えるのであって、決して私のためではない。それゆえ、それは少しも利己的ではない。(but I consider what I should suffer if I was **really** you; and I not only change circumstances with you, but I change persons and characters, It in not, therefore, in the least selfish) ¹²

傍線部個所の「実際really」とは、どんな状況を言っているのだろうか。これは立場を交換し「あたかもas if」あなたに取って代わる、といった思考上の想像力を越えているように見える。そして一番大事なことは、このような論の流れに向かわせた問題、つまり共感はいかに愛に基づくものか否か、という次の件である。つまり、「生じたことを何か想像したり、私自身に固有な身体と人格に関係してはいるが、しかし、全面的にあなたに関係するもので埋め尽くされている何かを想像しても生じることがない激情を、いったい、どのように利己的であると解釈できるのであろうか (How can that be regarded as a selfish passion, which does not arise even from imagination of anything that has befallen, or that relates to myself, in my own proper person and character, but which is entirely occupied about what relates to you?)」¹³という件である。

以上の議論を改めて考察すると、第一部と第七部の共感はいささか次元が違うように思われる。第一部での、共感する精神の動きに必要な「まるで」という作業には、他者のオリジナルな感情へのアクセスを試み、その一致を目指すそれは叶うことが

ない。自他の感情の比較によりその強弱、大小、軽重をはかり、それに応じてピッチの上げ下げをする、それらは同一になることなく、オリジナルなものとの距離を測り尺度をそろえるべく均衡をとるような知的努力だった。しかし、第七部では、そのような私と彼/彼女との間の緊張した均衡を試みる知的精神的努力が閾値を超え、上記のような程度問題には収まらないような違うレヴェルの「まるで」になったかのように思われる。こちらでは観察者の視点というよりは、むしろdans/inという言葉でもってルソーの知性によらない憐みの情に近い共感であるように考えられないだろうか。それは、他者の苦しみを目の前にして、自我を保ちながら想像力という精神領域だけで同調する主体でなく、まさに他者の身体に入って他者のそれをまとい、他者の身体ごと苦み一体化する傷つく肉体としての主体がある。これはルソーの想像力を伴った憐みの情にも、誤解を恐れずいうなら伴わないそれにも酷似している。この議論はいわば今まで展開してきた思考上だけの想像力、という前提を根本からひっくり返すような、いわば物議を醸す視点を持ち込んでいる。では、共感はいかに愛に基づかない、という結論に至るためになぜこのような例を出してきたのか。

さきほど、本稿5頁で、ルソーが前置詞「ともに(avec)」ではなく、「中で(dans)」を使っていたことに注意を喚起しておいた。スミスがルソーを見据えていたかは分からないが、ここでルソー同様、inという前置詞を使ってスミスも共感はいかに愛に基づくのか、そうでないのか考察している。よってdans lui/ in himを彼らがどういった意味合いで使っているのか考える必要がある。

前も触れたようにルソーは、一方では自己の自然状態から連れ出す状態、私の「今・ここ」から離れる状態が自己愛を和らげると捉えており、それには想像力が必要だとしていた。逆に言えば「今・ここ」に縛られている身体は自己愛に根差しているといえる。想像力が知に基づいている以上、それは自我と他者を比較し置き換え推測したりする光(知性)によって遂行されるものである。それは自我から出発している以上自我や自己愛と関係せざるをえ

¹² 『同書』、586頁。

¹³ 『同書』、586頁。

ない。しかしながら、ルソー、ことにスミスは不思議なことに共感とは全面的に利他に基づくものであって決して自己愛や利他愛に基づくものではない、と断言しているのである。つまり両者は、知による想像力なしに共感とはあり得ない、としながら、それは自己愛に基づくものではない、という点で一致している。ここで本稿のテーマで差し向けると、共感に想像力というが知性が必要なら、それは教育の課題にもなりえよう。しかし、このような想像力を介する共感とそれを介しない共感とは、教えたり学んだりすることができるのだろうか。

それを考える上で、筆者は、レヴィナスの身代わりの主体を両者の想像力や自己愛についての曖昧性と照らし合わせ、三者の主張を循環させることによって、共感の議論をより高みに引き上げることを試みたい。そうすることによって、そのような共感を学ぶことができるのか、という我々の最初の問いにもさらに精度を増して応えることができるように思われる。そういった問題系を踏まえたくて、以下、レヴィナスの考えを考察しよう。

1-3. レヴィナスの身代わり論における感受性としての<近さ>-可傷性-

レヴィナスの身代わりは文字通り「あなたの代わりに身を置く」という所作であり、この点で先にも確認したルソー、スミスにおける知に基づく想像力を受け継いでいるように見える。レヴィナスは、現象学でいうところの感情移入による他者への感情を取り扱い議論しているが¹⁴、共感という言葉は厳密には扱っていない。しかしながら、ルソー、スミスの他者への知的想像力に根差す共感と、レヴィナスの他者への現象学的自己移入の議論とを同等とみなしてもいいだろう。先に触れた「他者の立場に身を置く」を前提としながら、レヴィナスの身代わり論の場合、ルソー、スミスと違って自己愛や利己愛は問題とならない。それはなぜか。

ルソーの憐みの情や、スミスの共感が、主体の想像力を介するか否かは別として、両者が自己と他者

を対称的關係に置いて憐みの情や共感を論じるのに対し、レヴィナスの他者論では、他者の身体が自己に先行するような関係、身代わりにおける主体の感受性-可傷性-によって非対称的關係の中で他者に接近する/してくる、この事態を<近さ>というタームでもって他者を考えている。では、レヴィナスの近さとはなにか。幾何学的物理的の近さを引き合いに、接近する主体としての<私>を論じている個所がある。

近さは「近さの経験」でも、主体が対象について抱く知識でもない。空間的接近性の表象ではないし、「客観的」事態としての空間的接近性—第三者によって確認されるが、対象に触れる私にとっては逆に、この接触ゆえに無に帰してしまう接近性—でさえない。主題化される近さは、接触の体験の潜在性として、単に接触の「地平」に属しているのではない。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等かの統覚にもとづいて構成されるのではない。¹⁵

可傷性の身体が関わる他者の近さは、整然とした客観的な空間における近さでない。そうではなく、まさに傷つけられる血肉をもった身体が向き合う、その身体を受肉した身体と捉え、以下のように説明している。「受肉は、自分が表象する世界のまさに只中に位置付けられた主体の超越論的世界ではない。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、可傷性、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付けられるに先立って他人たちに結びつけられている¹⁶ (傍線筆者)」。そして、そのような他者との接触は、私の他者の特異性と、私の特異性とを取り結ぶ、以下のような倫理的関係になっている。

意味としての、他人のために身代わりになる一者としての近さは、魂のうちで生起する一個の布置ではない。近さは、本性と

¹⁴ 例えば、エマニュエル・レヴィナス『外の主体』(合田正人訳、みすず書房、1997年)所収「アルフォンス・ド・ヴェーレンスの思い出—感受性について」参照。

¹⁵ エマニュエル・レヴィナス『存在の彼方へ』合田正人訳、講談社学術文庫、2012年、185-186頁。

¹⁶ 『同書』186頁。

いった抽象物よりも古き直接性であって、それは融合でもない。近さは<他者>との接触である。接触すること、それは他者を包圍して他者の他性を廃棄することでも、他人のうちに自分を消失させることでもない。接触の只中において、触れるものと触れられるものとは分離される。そのつどすでに他なるものと化して遠ざかるこの触れられるものは、私とは何の共通点ももたない特異性である。私とは何の共通点も有さないがゆえに、この特異性はいかなれば、予期することも表象することもできない特異性であり、指名にのみ応える特異性なのだ。¹⁷

このようにレヴィナスの場合、他者に/が近づくという現象に使われる彼独特の距離の用語法に注意する必要がある。彼は通常の距離感覚を問いにふし、幾何学物理学的な科学的尺度に揺さぶりをかける。普通の尺での近さが遠さであったり、遠さが近さに思われる、こちらが眩暈を起しそうな独特の表現方法で論を進める。それに読み手側は終始意表を突かれるだろう。他者に現象学的間接的呈示をもって、こちら側から接近すればするほど他者は遠くなる、近づけない。では、この遠近法を無視するような用語法で他者の現れを記述するレヴィナスの狙いはどこにあるのか。それは一言でいうと、主体が現象学的知で構成された主体である限り他者は知として構成できるものとして現象学的地平上に到来しない、このことを言っている。他者の近さは「～として」と標定できる経験知ではなく、反省的知でもない。このような私側からの接近で遠く離れる他者は、他者側からの一方向的な距離で尺度越えの切迫さをもって私に近づく。その接近は物理的に測定可能な意味の近さではない。これがレヴィナスの「近さ」の言わんとしていることである。

そして急いで付け加えておかなければならないのは、このような尺度越えの切迫した「近さ」で接近してくる他者、これを表現したレヴィナスの重要な概念のひとつ、「顔」である。

それを最後に彼の言葉で確認しよう。以下の引用では、後期身代わり論で散見されはじめた憑依という言葉がみられることにも留意しておく。

我々は卓越した自己能意性 [auto-signifiante] を顔と呼んだ。われわれの著作『全体性と無限』において、顔の概念は、すでに個体の能意性を考慮にいれていた。個体は、普遍性にかかわりをもたないとはいえ、だからといって何かわからぬ不合理な本質を表現しているのではない。しかし、接近においては理念的なものの媒介なしに一つの個体と関係が持たれるのだ、と言うからといって、精神を要求する特権を認識に対して—認識を価値論的指向性と称ぼうと実践的志向性と称ぼうと一相変わらず保留しながらも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 [obsession 憑りかれること] へと回帰するのである。憑依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。意識はそのいかなる形態の下でも—表象的であれ、価値論的であれ、実践的であれ—すでに、この近しく<現在すること>を失っている。隣人は主題に包摂されないということ、ある意味では隣人は認識や関与に先立っているということ、こういったことは無分別でも無関心でもない。それは志向性よりもいっそう張り詰めた関係がもつ直線性 [rectitude] なのである。つまり隣人は私を召喚するのであり、憑依は選択の余地のない責任なのであって、文も語もなきコミュニケーションなのである。¹⁸

レヴィナスはまた、他者の<近さ>を以下のように「接近の過剰」とも言っていて、「過剰」というタームはレヴィナス特有のこのような距離にかんす

¹⁷ 『同書』、207頁。

¹⁸ エマニュエル・レヴィナス『実存の発見—フッサールハイデッガーと共に—』佐藤真理人、小川昌宏、三谷嗣、河合孝昭訳、法政大学出版局、2008年、337頁。

る用語の核にもなっている。長くなるが、引いておこう。興味深いのは、他者の接近の「行き過ぎ」、つまり現前の超過が逆説的に他者の不在(absence)、現前の対立項としてある一般的な現前の欠如とは違う、そのような不在の過剰に逆転してしまうことである。

直観は<見ること>であり、依然として(あるいはすでに)開示性なのであって、それゆえ隔たりであり、またそれゆえ直観はそれが思念するもの—たとえそれが原体で存在するとしても—についての「反省の時間」においてありそしてそのことによって、直観は宣告ないし告知なのである。直接性は、意識の段を跳び越す隣人の、対—座する = 取り憑いて離れない<近さ> [proximité obsédante] である。それは欠如によるのではなく、超過 [excès] によって、つまり接近の「行き過ぎ」 [excession] によるのである。接近は混乱の中で絶頂に達するのではない。われわれは一隔たりによる不在とは別の—隣人が身を持っているところの不在を、「示す」つもりである。¹⁹

他者の「過剰な接近」によって主体が否応なく、絶対的に受け身な実存、そして非対称的かつ非可逆的關係に置かれる経験、これが近さである。

2. 表象不可能な他者の到来

以上、レヴィナスの身代わり論における可傷性としての感受性を持つ主体が他者に近づく「近さ」を確認した。ではここからルソーとスミスで問題になった憐みの情と共感論と照らし合わせると新たに何が言えるだろうか。それを検証するため以下では、レヴィナス、ルソー、スミスとの類似点とその違いを見てみよう。

2-1. レヴィナス、ルソー、スミスとの類似点とその違い

まず、類似点から見ていく。ルソーの憐みの情の一つの局面は、自然的なもので前反省的でありそれは想像力を必要としないのであった。この点ではレ

ヴィナスの身代わりと類似している。相違点はもう一方の局面、つまり想像力を介する憐みの情の局面だと、自己愛を減じるはずの知性によって憐みの情が可能になることになり、ここでルソーは自己矛盾に陥るのだった。一方、レヴィナスの身代わりの近さにおいて、自己愛が問題になることはない。これが両者の相違点である。

スミスにおいては、共感の基礎となっているのが立場の交換という点でレヴィナスの身代わりの主体と類似しているように思われる。しかしレヴィナスの場合、スミスのように最初に自我があって、立場の交換をする主体ではなく、それに先行するものとして、他者との立場の交換が先にある。レヴィナスは、そもそも立場の交換が最初にあり、他者が自我に先行している主体を想定しているから、上記のルソーとの比較同様、そこに自己愛の問題は出てこない。

以上挙げたルソー、スミスとの相違点から、問題はルソー、スミスでは自己愛の問題になり、そこで憐みの情、共感の問題が曖昧にならざるを得ないということが見えてきた。一方レヴィナスの身代わりの主体では、先に触れたように自己愛は問題にならない。なぜか。それは、ルソーとスミスが自己と他者の対称的關係にとらわれており、レヴィナスは非対称的關係かつ非可逆的關係で他者を考えること、これに端を発していると筆者は考える。一見、自己の外に出る、という想像力による立場の交換、その行為は自己を離れるのだから利他的行為で自己愛的な行為ではないように思える。しかし、それが知性による対称的關係に回収されるような関係にとどまっている限り、その行為は知によって構成された他者であって、結果的に自己の同一化作用をより強めることなる。つまり出会っているのは本当の全き他者でなく、それは自己自身の鏡でしかない。一方、レヴィナスが考えている他者は、他者を現象学的間接的呈示 (Apräsentation) によって構成しようとする志向作用が停止を余儀なくされ、それにより自我は絶対的な受け身に置かれる、そのような非対称的關係から到来する他者なのである。

以上三者の類似点、相違点を簡単にまとめた。ではそれを踏まえたとえで、上述した自己愛の問題を

¹⁹ 『同書』336頁。

越えて、そこから見えてきた、非対称的かつ非可逆の関係の問題系を深掘してみよう。

2-2. 自己と他者の間における非対称的かつ非可逆の関係-レヴィナスの倫理-

他者に共感し、「自分が他者だったら」と想像するのが可能になるためには、繰り返しになるが、自我機能を解除し他者の立場に身を置くことが求められる。それにはルソーも「自己の外 (hors de soi)」へと言っているように、今ここに居ついている心身を想像上で解除し自己の外に出て、他者を身にまとうという自我による想像力が必要である。興味深いことに自我を解除すること、それは言い換えるなら、自己愛を絶つということであるが、それは他者の精神の動きに同調する、またはその動きの模倣によってなされるということだ。つまり、問題はこの種の知性にあり、これを想像力といっているのだから、この事態を掘り下げることが重要なのだ。

先に取り挙げた、想像力を介した憐みの情でのルソーの個所、つまり知性に根差した想像力が必要な個所で、ルソーは「自然の流れに沿って」という言葉を使っていた。なぜ自然の流れに沿うようにしなければならないのか。そして、なぜ自然状態では起こりえない「彼/彼女」の中で (dans lui/elle)、彼/彼女の身体をまもってなのか。やや挑発的に問うならば、そもそも憐みの情が「自然に備わっている」というのは本当であろうか。ルソーによると、憐みの情は自己愛を弱める、理性は自己愛を強めるのであった。では、他者に同調するのが想像力という知性であるならば、自己愛を強めるはずの知性が、なぜ自己愛を弱める他者への憐みの情へと至るのか。つまり知性には自己愛を強める側面と、自我の解除に向かうような自己愛を弱める側面とがあり、後者の場合が今問題となっている。後者、つまり自己の外に向かうという動きは自然状態ではないことは何度も述べたが、ではそもそもなぜこういったことができるのか、という問いをここで敢えてしてみよう。言い換えるなら、他者の感情や精神の動きを模倣し同調しようとするこちら側の心の動き、それがなぜ自然状態では起こらないような現象、つまり自己の外に連れ出すことを可能にするのか。その種の知性による精神の動きが自我機能を解除するということは、そもそも知で成り立っていた自我という構造は

虚構であり、もともと内在的に実体としてあったのではなく、それは外部から、つまり起源が他所に依拠していた証左に他ならないのではないだろうか。他者の身体と感情の模倣、そのような他者の像の交換がはじめにあって、その外部を取り入れたのが自我なのだ、と言えないだろうか。これを踏まえてさらに言うと、ルソーとスミスの「私があなただったら」という命題は、想像力という知が可能にしているということをも明としているが、果たしてそれは本当だろうか。実はその自我を交換する想像力を行使している自我の起源に、他者の像を模倣し交換した結果としての自我があるにすぎない、と考えることの方が、上記のルソーとスミスにおける両義性や矛盾点を鑑みると、より妥当なのではないだろうか。想像力によって他者の立場に身を置くような知的能力があること自体、そもそも他者が自我に先行している所作だと考えられないだろうか。つまり、「私があなただったら」は「あなたは/が」という先行している文法構造の忘却された痕跡、むしろ忘却されてこそ可能な精神の照り返し運動である、と。ここで重要なのは、「私」「あなた」という人称の内容が問題なのではない。「○が△だったら・・・」という純粋な置き換えの構造そのものが自我である、と。繰り返そう。われわれが「私があなただったら」si/ifと知性で問えること自体、そしてその問いが自我機能を解除させるということ自体、自他の交換が自我に先立っているのだから、これがレヴィナスの身代わりの構造なのではないか、と筆者は考えている。それをレヴィナス流にいうならば、「身代わりは感情移入の条件である」という表現になろう。つまり、共感共感する主体が先にあって他者に感情移入ができるのではなく、事態はその逆なのだ。身代わりの構造が先にあって、それが共感を可能にしている、そうレヴィナスは考えた。そしてこの意味での共感や感情移入をレヴィナスは身代わりの構造の「痕跡 (trace)」にとらえていたと考えられる。これが非対称的かつ非可逆の関係の問題系への筆者の回答である。

以上の議論を踏まえ、最後にこの非対称的関係かつ非可逆の関係の問題系を、レヴィナスの思想に引き寄せ上記の論を補完するものとして、この論考を閉じることにしたい。

2-3. 補足：唯一性 (singularité)

まず、他者の呼びかけの非可逆的かつ非対称的關係における唯一性 (singularité) の問題を考えよう。それは言い換えるなら、交換不可能なかけがえのない唯一の<私>や<あなた>という問題といえる。代替不可能な私やあなたの唯一性を保証するものは何か。このよくなされる議論は簡単にいうと、以下のようなものである。つまり、私の死は私に固有のものであり、私のみが引き受けることができるのであって、私の死は他人の死と代替不可能である、この事態をもって私の唯一性が保証される、と。しかしこれは果たして確かなことであろうか。

レヴィナスの生涯の友、モーリス・ブランショは「死はだれも私に代わって私の立場で私の死を死んでいくことができないから私に属しているのであり、そのみが私に属している」²⁰と言った。つまり私の死は私に属しているという、この代替不可能性は、他人にとっても権利上同様の事情である。その事実ゆえに、逆説的にも死は交換可能になる。これが自己の死と他者の死の非対称性による自我の唯一性がキャンセルされてしまうというパラドックスである。<私>だけがかけがえのない<私>であるはずはなく、それと同様の権利で<あなた>もかけがえのない<私>と同値される権利がある、その点でもって両者は交換可能になり<私>だけの固有性は保証されることはない。通常私の唯一性とは、私にしか属していないものを根拠に保証されると考えがちである。ことに死さえも、いや死だからこそそれは私にのみ属している。だからこそ、そのことをもって死を引き受ける主体が生起する。

レヴィナスは、ここに主体の緊迫した覚悟性に慎重に目配せをしながら、同時に欺瞞を見つけそれを逆転させる。レヴィナスにとって、私が替不可能な唯一者となるのは、私に属しているものによってではなく、私に属していないものによって、私の能力すべてが停止し、私を起源としないもの、その前では引き受けの主体を停止させ全く受け身になることを余儀なくされるもの、そうすることによってのみ到来する他者、どこからやってきた何の身に覚えのない他者からの呼びかけに応答することによって

である。それがレヴィナス倫理のロジックである。ルソー、スミスはこの非対称的可逆的關係の境界を見ながら、そして先ほど議論したdansやinの危うい緊張状態に身を置きながらも、なおも他者を対称的に構成できるものとして他者を捉えていた。しかし、それでは「唯一性」は確保できないのである。それを踏まえたうえで三者の議論に戻ろう。

共感の濃度を上げていくと、自他の濃度のバランスが均衡し境界があいまいになる地点が到来する。こちら側から接近し対称化作業の濃度がある臨界点に達すると、それは自己同一性を強めることに等しく、結局他者を自己に回収してしまう、自他融合、つまり他者不在になると考えられる・・・①。一方で、その臨界点をさらに超えて共感をさらに強めていくと、他者側からその対称的關係に亀裂を入れ、一方的に介入してくる地点がやってくる・・・②。この現象をルソー、スミス、レヴィナス三者とも共通に見ていた。つまり、他者が自己に先行しているというレベルでの非対称性の到来に気づきながら、ルソーとスミスはそこから始まる倫理の可能性に蓋をし、それを自我の想像力の問題に引き戻し、共感が自己愛に基づくか、基づかないかという切り口で、共感の問題に落ち着かせてしまった。だからこそ、このような曖昧性を避けられない議論になってしまったと考えられる。むしろ、哲学者であるルソーや、経済学者であるスミスにとって、自我の否定という事態は居心地の悪いものだったとも考えられよう。

このように、①の段階における自他の対称的次元で構成される他者は、その唯一性singularitéを失い一般化されざるをえない。つまり唯一無二の<あなた>は、一般化作用の中で交換可能な彼/彼女と同等な第三者となる。目の前の被災者や被害者の証言は、代替の利かない<あなた>だけのものではなくなる。ルソーやスミスにおける想像力による他者への共感の努力は、そこに憐みの情により他者に共感しようが、想像力によって共感しようが、それは依然として対称的關係にとどまっておき、それはレヴィナスのいう意味での他者ではもはやない。なぜか。憐みの情やスミスの第七部における例は、自己

²⁰ モーリス・ブランショ『終わり対話 I 複数性の言葉 (エクリチュールの言葉)』湯浅博雄、上田和彦、郷原佳似訳、2016年、筑摩書房、110頁。

と同一化された他者であって、もはや全き他者ではない。つまり、想像力によって知による対称化作用によって、つまりこちら側の知によって見出された他者との差異が対称的次元にとどまっている以上、それは彼/彼女と交換可能なくあなた>である。ゆえに両者にとって唯一者としての他者は現れない。どちらも対象的關係で他者を考えている限り、それは一般者に還元されてしまうような他者なのである。自我側の知から出発している限り、この対称的關係は避けられず、唯一者としての他者は現れえないのである。

しかし、このような対称的關係において現れえないはずの交換不可能な他者が、不可避なものとして現れる事象をレヴィナスは追った。他者の現われは、知では追跡できない。では、知ではない仕方で現れる他者とは何か。それがレヴィナスの現象学的記述の限界の発見であり、その先を行こうとしたのが『存在するとは別の仕方でAutrement qu'être』あり、この時の異邦なるものの現われを記述しようとするのが彼の生涯の試みであった。

繰り返しになるが、自己に属すものから唯一性を探している限り、唯一性は保証されないのであった。上記のように自己に固有に属すものから出発する唯一性 (singularité) は、交換間可能な対称的關係に必ず回収される。しかし、レヴィナスが考えた、自己に属さない外部からの他者の呼びかけに応答する者としての、非対称的に構成される主体の唯一性 (singularité) は違う。自己に内属するものを根拠にした他者との間の非対称性による唯一者と、唯一者である他者によって外部から揺さぶりをかけられた非対称的關係によって生じた非対称性から生じる私の唯一性とは違う。唯一者のあなたの呼びかけの前で私の権能が停止し、それに応答することによってのみ、私の唯一性が保証される。ではこのことを受けて最後に、「よびかけ」という非対称的關係の典型を取り上げることで、非対称性の議論を閉じることにしよう。

一般的に私たちが日常生活のなかで経験する呼応關係とは、周知のように呼びかけた者に対して呼びかけられた者が応える言語行為の一種である。その時間的前後關係は、当然ながら、発信者の呼びかけが受信者の応答に先行する。対してレヴィナスのいう呼びかけ (appel) は、受信者の応答が発信者の

呼びかけに先行している、という奇妙な時間構造を持つ。受信者の聴取が先にあり、発信者の呼びかけの前に受信者が既に応答してしまっているのだ。発信元に遡及できないこのような呼応關係、通常的时间軸には組み込めない呼応關係は、対称的關係に不可逆的な時間を介入させる。このような他者の呼びかけ、このような構造を持つ他者の呼びかけによって生起する倫理的主体を、レヴィナスは考えた。そして、このような呼びかけであるがそれが呼びかけである以上、それは言語的性質と機能をもつ。またそれは、一方向的で受け身の立場に置かれるという特徴を持つ。当事者さえも遡及不可能であり、その呼びかけが「いつ」なのか (だったのか) 「なぜ」なのか (だったのか) 因果關係も分からない呼びかけが発せられていて、知の主体は、それを受け取ったのかも分からないまま答えてしまってから「何か」を受け取ったことに気づく。これは日常生活の中での、ありふれた対称的關係の中での呼びかけではない。逆に呼びかけを知として認識し構成できるようなら、それは「この」私だけに向けられた呼びかけではない。呼びかけが知として構成されず、逆にそのことによってこそ構成され始めるような不可逆的な構造を持つような呼びかけを、レヴィナスは「痕跡 (trace)」と呼んでいた。何かを受け取ってはいるがその素性がわからない、にもかかわらずそれが言語的性質を持つが上に、「痕跡 (trace)」が主体を経由し、もはやそれ以前の自我には回帰しないやりかたで痕跡に応答するものとしての実存が立ちあがる。このような主体は、全体的循環で構成されず、つねに構造の外部に立たされ続ける。ここでの主体の特徴は、レヴィナスがいうように、「受け身よりもさらに受け身」の主体であり、痕跡に應えるものとしての唯一者である。

3. 結び

本論考では最初に、一般化できない個別の他者の痛みや苦しみを伴う体験を、教育知として<教える一学ぶ>ことは可能か、それは教育の課題となりうるか、という問いを立て、それに応えるため、手がかりとしてルソーの憐みの情、スミスの共感、そしてレヴィナスの身代わりにおける可傷性としての<近さ>を比較検討した。そうすることで、他者の痛

み、苦しみに近づくという現象をより深く理解し、先の問いに何らかのレスポンスをしようと試みた。教育界には門外漢の筆者ではあるが、それに躊躇を感じながらもこの論考をきっかけに応答しようとしてみた。

本稿で展開してきた議論を経由し、問い自体も先鋭化した今、改めて我々が問題提起をした共感はく学ぶ—教える>関係という切り口で語ることができるのか。この問いは一言でいうなら、唯一者との関係はく教える—学ぶ>ことができるのか、という問いに換言してもいい。その問いは、レヴィナスが生涯かけて追及してきた他者に対する倫理的な構えといみじくも激しく呼応する。戦禍を生き残ったものとしてそうした倫理を、レヴィナスは現象学を経由して伝えようとしてきた。この問いの角度を少し変えるなら、知としての情報ではないにもかかわらず、「何か」が伝わっているとしたら何が伝わっているのか、それをレヴィナス流の言葉でいうなら、他者の過剰の不在 (absence)、その過剰な不在による痕跡 (trace) が我々に言葉を語ることを強く促す。これは give and take という交換システムには収まらない、見返りを期待しない一方的な贈与といってもいい。それを私は他者から受け取った/つてしまったのではないだろうか。起源に遡及できない他者の痕跡から、その不在自体が主体にとって意味 (sens) になり、それが話すことを強いる記号となる。このような不可逆のかつ非対称の関係だからこそ生まれる言葉、このような言葉をレヴィナスは「言うこと (dire)」と表現した。これは知性の敗北なのだろうか、他性を学ぶことと知は対立するのだろうか。いや、レヴィナスはこのような他者の到来によって主体の知や能力が停止される事態を、『外の主体』でいみじくも「平和」と言っていたことを思い出そう。知識が伝わるのとは違うやり方で「何か」が伝わっているとしたら、そこで何かを受け取ってしまっているのだとしたら、それは他でもない、先に触れたように「社会性の過剰」「平和」が伝達している/してしまっているのではないだろうか。

他者の顔を通して通達される出来事、それは思いつけなかった自己を起源としない他処からの他者の到来である。このような「社会性の過剰」。自分が預かり知ることのない他者の感情や身体に傷つく身

体を持った「この私」が近づくこと、その他者の呼びかけに応じてしまっている自分、それに対して「私はここにいます (Me voici)」と答えてしまっている実存、それはその都度その都度先例のないことであり、一回限りの唯一性ということでもってしか起こりえない。そしてそのことのみが倫理を保証している。

本論考で先に立てた仮説、つまり知の主体以前に身代わりの倫理の構造が先にあり、それはすでに構造として組み込まれている、という仮説、これに妥当性があるなら、それはあくまでも可能性でしかない。ただ、そのような身代わりの主体が立ち上がるためには、内在知にとどまって安住していることを停止させるような、そのような外部からの他者の悲痛な呼びかけが必要なのだ。一般的な情報知の交換という意味で学びを限定するなら、このような一般化、反復できない経験は教えることができないし、学べるはずもないので、一般的な教育の枠に収めることはできないだろう。しかし、教育の可能性はそれだけにとどまるのであろうか。そういう学びではない学びの可能性、他性そのものに接近しようとする知を基盤とした教育以外の教育の枠は可能だろうか。教えるものとしての他者が気づいたときにはすでに通り過ぎていて、主体はかつすでに何かを受け取ってしまっていた、すでに学んでしまっていた、彼/彼女に応答してしまっていた、そのような他者を迎え入れてしまっていた実存の在り方、このような他者の不在の過剰から受け取ってしまっていた贈与のようなもの、その贈与の剰余が応答 (response) させる、このような主体の実存。そしてその贈与の過剰、いわば知を越えるものの過剰—それを倫理と言ってもいい—彼/彼女らは言葉にしないではられない。これを「学び」とするなら、それは教育の現場に無関係とは到底思えない。そういった知に一見対立するような倫理を考慮する余地が「教育」にあるならば、それに期待と願いを込めてこの論考を終えることとしたい。

<参考文献>

- アダム・スミス『道徳感情論』高哲男訳、講談社学術文庫、2014年。
エマニュエル・レヴィナス『実存の発見フッサールハイデッガーと共に』佐藤真理人、小川昌宏、三谷嗣、河合孝昭訳、

法政大学出版局、2008年。

エマニュエル・レヴィナス『外の主体』合田正人訳、みすず書房、1997年。

エマニュエル・レヴィナス『存在の彼方へ』合田正人訳、講談社学術文庫、2012年。

ジャン・ジャック・ルソー『人間不平等起源論』中山元訳、光文社、2008年。

ジャン・ジャック・ルソー『エミール（上～下）』今野一雄訳、岩波文庫、1999年。

ジャン・ジャック・ルソー『ルソー選集』所収『言語起源論』竹内成明訳、白水社。

モーリス・ブランショ『終わり対話Ⅰ 複数性の言葉（エクリチュールの言葉）』湯浅博雄、上田和彦、郷原佳似訳、2016年、筑摩書房。

※本稿で引用した『エミール（中）』の和訳は、今野一雄訳を参考にしながら、本稿で展開しようとした論旨に引き寄せるため、筆者自身が訳した。