

不安感と根源的意識  
-レヴィナスの第一哲学としての倫理学再論-

メタデータ	言語: jpn 出版者: 明治大学文学部心理社会学科哲学専攻 公開日: 2019-05-31 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 朱, 剛 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="http://hdl.handle.net/10291/20121">http://hdl.handle.net/10291/20121</a>

## 不安感と根源的意識 —— レヴィナスの第一哲学としての倫理学再論

朱 剛

【要旨】倫理学を第一哲学とするのは、レヴィナス哲学の特徴的な主張である。学界ではしばしば、前期レヴィナスの『全体性と無限』の文脈で、この主張が理解されてきた。この文脈に抛れば、レヴィナスは自己と他者の倫理的な関係をあらゆる客体化された思想（存在論も含む）の条件とすることで、倫理学が第一哲学であることを論証した。しかし、彼の哲学思想の最後の段階では、第一哲学としての倫理学についての論証がより深められている。すなわち、倫理学を存在論の条件とすることで倫理学が第一哲学であることを証明するのではなく、前志向的な、あるいは非志向的な意識である根源的意識が一種の倫理的な「不安感」であることを示し、哲学の最も重要な問題、あるいは最高の問題が存在の意味についての問題ではなく、「存在の正義」に関わる倫理的な問題であることを明らかにすること、倫理学が第一哲学であることを論証したのである。後期レヴィナスの、第一哲学としての倫理学についてのこの新しい論証は、学界で十分な注目を惹かず重視されてこなかった。本稿の目的は、この思想について整理し議論を進め、レヴィナスの第一哲学としての倫理学という考えに対する理解を深めることにある。

【キーワード】第一哲学、倫理学、相関性、充足感、不安感、根源的意識

## 一、第一哲学としての倫理学への「軌跡」

倫理学を第一哲学とするのは、レヴィナス哲学の特徴的な主張である。この思想の萌芽は彼の最初の著作である『実存から実存者へ』（1947）にまで遡ることができる。そこでレヴィナスは、存在（実存）よりも存在者（実存者）を優先することで、人間を、とりわけ他者を、存在の中から突出させ、存在に対する倫理の優先性を確立したのである<sup>1)</sup>。ただしその時点では、まだ明確に第一哲学としての倫理学という考えを提起してはいなかった。一九五一年の「存在論は基礎的か」という文章では、引き続き存在の優先性を取り消そうとしただけでなく、存在論の基礎的な地位に対してはじめて疑問を投げかけ、後に倫理学を第一哲学とするための障害を取り除いた。『全体性と無限』（1961）に至って、レヴィナスははじめて明確に倫理学あるいは道徳こそが第一哲学であると提起した。本書の第一部分では伝統的な哲学の仕方にならって第一哲学を存在論に帰しているが、この意味での第一哲学はまさに彼が批判し脱構築する対象である。同時に彼はそこで、形而上学を存在論の付属物から解放している。形而上学は、もはや存在それ自体についての学説、あるいは最終的な実体についての学説とはみなされず、「超越、同一者による他者の歓迎、自我による他者の歓迎、他者による同一性に対する審問、つまり知の批判的本質を成就す

るものとしての倫理」（列維ナス、2016: 15/46）だとみなされるのである。したがってレヴィナスがこの意味での形而上学が存在論に先立つと考えるとき（列維ナス、2016: 13-20/44-54）、彼は存在論から第一哲学としての地位を奪っているだけでなく、すでに倫理学に対して第一哲学としての身分を与えていたのである。ただしこの点は、『全体性と無限』の最後の「結語」に至ってようやくはっきりと宣言される。彼はそこで、「道徳は哲学の一分岐ではなく、第一哲学なのである」（列維ナス、2016: 297/449）と記している。後期の著作である『存在するとは別の仕方で、あるいは存在の彼方へ』（1974）では、「第一哲学」ということばは出てこないものの、ここでは「無起源学」（an-archéologie）（Levinas, 1974: 8）という語が使われている。これは、いかなる始まりや根源よりも前に他者に対して有する「始まりなき責任」についての「学」（朱剛、2016: 166-179）である。こうした「無起源学」は、伝統的な第一哲学よりもいっそう基礎的で、いっそう先んじており、第一哲学をラディカルにしたものと言える。レヴィナスは自身の哲学の最後の段階で、このラディカルな態度を収め、最終的にはやはり「第一哲学」という呼称を自分のものとして使うことにし、それを存在論の束縛から解放し、倫理学を第一哲学の王座に据えた。それが一九八二年の論文、「第一哲学としての倫理学」である。この論文は倫理学の地位に関するレヴィナスの最終的な定論であり、彼の倫理思想全体におけるクライマックスだとみなすこ

とができる。

したがって第一哲学としての倫理学は、レヴィナス哲学の一つの特徴だと言える。しかしこの断言をいったいどう理解すればよいのだろうか。レヴィナス哲学の発展における様々な段階で、この命題についての彼の理解と論証は、終始一貫していたのだろうか、それとも変化があったのだろうか。注意すべきは、学界では、レヴィナスのこの命題を理解するのに、主として影響力の最も大きい『全体性と無限』の文脈から出発しているという点である。この文脈に従えば、形而上学の実現としての倫理学は、存在論の条件という意味で第一哲学となる。たとえばクロウエル (Steven Crowell) は、レヴィナスの第一哲学としての倫理学は、「倫理は一種の透き通った鏡である」という意味で理解されると考えた。すなわち、わが同胞としての人間に対する私の倫理的応答は透き通った鏡であり、それ以外のすべての哲学的問題は必ずこの透き通った鏡とおしてはじめて提示される (Crowell, 2015: 564)。したがってレヴィナスは、自己と他者の倫理的な関係をあらゆる客体化された思想 (存在論も含む) の条件とすることで、倫理学が第一哲学であることを論証した、とされるのである (Crowell, 2015: 566)。しかし、おそらくこれは『全体性と無限』の文脈<sup>2)</sup>に限った話である。この文脈に従えば、存在論の条件としての倫理学は、存在論に先立つものではない<sup>3)</sup>、さらには存在論の条件という意味では最終的

にやはり存在論に帰属するものでもある。この意味での第一哲学としての倫理学についての論証は、後期レヴィナス思想における第一哲学としての倫理学についての主張の影響を無視してしまっている。ところが実際には、彼の哲学の最後の段階に書かれた「第一哲学としての倫理学」において、レヴィナスは第一哲学としての倫理学について、全く新しい論証を提示しているのである。この論証は、もはや倫理学を存在論の条件とするのではなく、前志向的な、あるいは非志向的な意識の根源が一種の倫理的な「不安感」であることを示し、哲学の最も重要な問題、あるいは最高の問題が存在の意味についての問題ではなく、「存在の正義」に関わる問題であること、すなわち「存在はいかにして自己の正当性を弁護しうるか」 (Levinas, 1998: 108-109) という問題であることを明らかにすることで、倫理学が第一哲学であることを論証したのである。

残念ながら、後期レヴィナスの、第一哲学としての倫理学についてのこの新しい論証は、学界で十分な注目を惹かず重視されてこなかった。本稿の目的は、この思想について整理し議論を進め、レヴィナスの第一哲学としての倫理学という考えに対する理解を深めることにある。

## 二、相関性の構造、自己意識と充足感

### ——伝統哲学における第一哲学としての存在論

レヴィナス自身がどのようにして倫理学を第一哲学としたかを検討する前に、まずその準備となるいくつかの問題について検討しよう。

1、レヴィナスからすれば、伝統的な西洋哲学における第一哲学の基本的な、あるいは最も重要な形態はどのようなものだったのか。

2、そのような形態の第一哲学は、一種の思考活動として、どのような基本的形式をとるのか。

3、こうした第一哲学にふさわしい、人間の意識における感情の基調はどのようなものか。

こうした予備的な問題をまずはつきり整理してこそ、はじめてレヴィナスが提示した第一哲学としての倫理学がいつたいどこから出てきたのかをいっそう明晰に理解することができ、また、第一哲学としての倫理学が西洋哲学の伝統全体に対していったいどのような意味があるのかを、より深く理解することができる。

まず、伝統的な西洋哲学において、何が第一哲学とされてきたのか。あるいは、第一哲学の基本的な形態はどのようなものだったのか。それは存在論であった、とレヴィナスは考えた。「存在論」という述語は十七世紀になってはじめて登場したもののだが、レヴィナスによれば、「存在の把握 (a comprehension)」、すなわち存在するという動詞の意味論 (Levinas, 1998: 67) としての存在論は、アリストテレスにおいてすでに出現しており、

まさにアリストテレス『形而上学』のΓ巻において、こうした一種の存在論が第一哲学と規定され、それが西洋哲学の第一哲学についての最も重要な理解となったのだ (Levinas, 1998: 67-68)。実際、これはレヴィナスの一貫した見方でもあり、たとえば『全体性と無限』の中で彼は何度も次のように指摘している。「第一哲学としての存在論は一種の力の哲学である」(列维纳斯, 2016: 1751)、「存在論は同一者を審問することなき第一哲学である」(列维纳斯, 2016: 18752) など。

ここから次のような第二の問いが生じる。思考活動として、あるいはこの活動の結果としての存在論の基本的な思考形式はどのようなものか。

レヴィナスによれば、存在論とは「存在の把握」もしくは「この(存在するという)尋常ならぬ動詞についての理解」(Levinas, 1998: 109) のことであり、簡潔に言うなら、存在に関する一種の「知識」であり、存在との間にそなわる一種の「相関性」(a correlation) である。ロランは明敏にも「第一哲学としての倫理学」の最初の言葉がまさしく「相関性」であることに着目し、レヴィナスはこのことばを用いて、我々に伝えられてきた西洋哲学の基本的な事実、すなわちギリシアに源を発し、西洋思想全体を覆う形式それ自体を指し示していると指摘した (Rolland, 1998: 18)。確かに、レヴィナスはまさしく西洋思想の歴史を「相関性の歴史」とみなし、この歴史はアリストテレスからヘーゲルに至り、まっすぐマルクスの「世界改造」の理論と共産主義

理論にまで伸びていると考えていた (Rolland, 1998: 22-23)。

したがって、第一哲学としての存在論の基本的な思想の形式——西洋思想の基本的な形式でもある——は、「相関性」なのである。

では、この「相関性」はいったい何を意味するのか。いったいそれをどのように理解すればよいのか。ロランは、「相関性」として形成される西洋思想の暗号を見つけるには、フッサールを探らなくてはならない」(Rolland, 1998: 24)と述べている。相関性の暗号は最終的にはフッサールの「志向性」についての考えに隠されているため、彼の志向性の概念を借りることで相関性をよりよく理解できるというのだ。とはいえ、志向性はこの点についてどのように助けになるというのか。それは、志向性の鍵が、まさにそこに刻まれている根源的な相関性の構造にあるからだ。つまりは、主体(意識)と客体(意識対象、あるいは志向の相関項)との間の根源的な相関性の構造である。こうした相関性に拠るなら、意識はもはや心にまず内在して後から外在的な対象との連関を生み出すのではなく、もともと意識自身より離れてそれ自身の対象のところで働いている。逆に、意識の対象も、まず意識と無関係で後から意識の対象となるのではなく、もともと意識の対象として、すなわち志向性の相関項として存在するのだ。したがって志向性が意味しているのは、意識がつねにあるものについての意識であるということだけではなく、さらには、いかなる事物も意識と相関する事物であ

って、いずれも意識の志向性の相関項として存在しているということである。したがって志向性とは、最終的に、意識が対象と、さらには世界とのあいだで取り結ぶ本来的な相関性のことなのだ。レヴィナスによれば、対象との関係が意識そのものである。「対象に対する関係が原初的な現象なのだ。……ここで主として働いているのは、「対象に対する関係」の「に對する」(と)であり、それがらについての意識としての意識、超越としての意識を規定しているのだ」(Rolland, 1998: 26)。事物ひいては世界それ自体の独立性と外在性とを宙吊りにし、それを志向性の相関項として解釈すること——これこそがフッサールの超越論的還元の本質だとレヴィナスは考えた。「意識それ自体の独立性を除く世界中のすべての独立したものを宙吊りにする超越論的還元によって、あらたに志向性の相関項としての世界が発見されたのだ」(Levinas, 1998: 79. 強調は原文のもの、以下同様)。

したがって、まさに志向性において、意識と事物(世界、存在)との相関性はくまなく徹底的に説明される。また、まさにこうした志向性によって、「相関性」自体が最も本来的な「リアリティ」であり、統一されたリアリティであることが示される。意識と世界とは、相関性の分割できない二つの項にすぎない。この意味において、伝統哲学の主客二元論的対立は、超越論の階層から自然的態度の階層に変質する際に生じる偽りの幻想にほかならない。志向性、とりわけそれが示す相関性の原

則が、フッサール現象学においてこれほど重要で根本的なものであるからこそ、レヴィナスは志向性をフッサール現象学の真の核心とみなし、さらには何度も「現象学とは志向性だ」と述べたのである (Rolland, 1998: 25)。

もちろん、フッサール本人においては、志向性の相関性の構造は、意識の志向性の本質を描くただけに限定されて用いられていたが、レヴィナスは一步進めてこうした相関性を、知識と存在との相関性にも拡大し、さらにはそれによって西洋思想全体の形式自体を描き出した。「我々の哲学伝統では、利害関心を離れた思考として理解されてきた知識 (la connaissance) と存在との相関性 (corrélation)」、これが知性 (l'intelligible) の占める位置そのものであり、意味 (le sens) の出現そのもの」(Levinas, 1998: 67) であり、さらには、志向性が、西洋思想の形式それ自体としての相関性を理解するための暗号を構成していると考えたのだ。

ではなぜレヴィナスは、こうした「相関性」を取り出し、西洋思想の形式それ自体とみなすまでに重視したのか。

それは、レヴィナスがまさしくここに、西洋哲学が、とりわけ第一哲学として規定される存在論が、どのように他者を抹消し、暴力的哲学となるかの機制を発見したからだ。すなわち、まさに相関性を通して他者は同一者に変わり、差異は克服される。意識の志向性としての相関性にも、また知識と存在の関連における相関性にも、このことは現れている。

前者について言うと、まさに志向性が意識の基本構造であるため、事物の存在は意識の志向性の相関項としての存在に還元され、事物自体の独立性、外在性は消去される。このように相関性の構造は、本質的には他者性の克服なのだ。したがって、意識に対して言えば、絶対的な外在性や他者性はまったく存在しない。「唯識学で言う」「方法ただ識のみ」、「心(意識)外に物なし」、である。そこでフッサールの現象学においては、意識が絶対的な存在として考えられる。意識は世界の中に、つまり自身の中にあり、メルロ＝ポンティの言い方を使えば、自分の皮膚の中にあるのだ (Levinas, 1998: 79-80; Merleau-Ponty, 1964: 182)。あるいは端的に言ってしまうと、世界は意識自体の存在形式なのだ。そうだとすると、意識は世界において、いかなる絶対的な他者にも出会うことはできず、恐れおののかせる他者性、理解も同一化もできない絶対的な他者性に出会うことはできない。なぜなら世界がそもそも意識自身の一部または相関項であるからだ。したがって、レヴィナスは次のように言う。フッサールの超越論的還元は、最終的には、「自己 (soi) に対する十全な意識へと向けられる——あるいは向けられるはずである。この自己意識はみずからが絶対的存在であることを肯定し、あらゆる「差異」を貫き自己同一的な「自我」(moi) であること、それ自身から宇宙に至るまでの主人であること、その主動性を抑制する可能性のある人目につかない場所もすべて照らしうることを証し立てる」(Levinas, 1998: 79)。

そして知識と世界あるいは存在との間の相関性が西洋思想の基本的形式であるなら、外在性の占有や他者性の消去が、認識や知識それ自体の本質となってしまう。「知識—存在の間の相関性は、熟考すべき主題である。それは一種の差異を意味すると同時に、真実において克服された差異をも意味する。真実においては、知られることは認識によつて把握されること、したがつて我有化されることであり、あたかもその他者性から解放されることである。真理において、存在は思考の他者として、思考—認識 (la pensée-savoir) に固有の物 (le propre) となるのだ」(Levinas, 1998: 68)。そして、相関性の構造を形式とする西洋思想、とりわけその認識において、真に外在的な他者は存在せず、あらゆる他者性は克服されるべきものとなる。「認識を通して思考し、(あるものを) 自己の所有とし、把握し、現前に還元し、存在の差異を再現する。つまりそれは、知られた他者性を我有化し、把握する活動なのだ」(Levinas, 1998: 69)。この意味において、「思考の仕事が物と人とのすべての他者性を克服してしまう」(Levinas, 1998: 73-74)。レヴィナスは、まさにここに西洋の存在論哲学の伝統全体にまつわる暴力性と非正義性を見て取った。「権力的な哲学、存在論、同一性を問いただされない第一哲学、それは非正義の哲学なのだ」、なぜならこうした哲学においては、「自由が正義に先立ち」、「同一性の内なる運動が他者への責務に先立つ」(列維纳斯、2016: 18/52)からである。

したがつて、古代ギリシア哲学からフッサール現象学に至る西洋哲学の主流をなす伝統においては、世界に対する認識は最終的には自我認識になり、他者に対する意識は最終的には自己認識になってしまう。この点は現象学が第一哲学となつた場合にもつとも顕著にそれが現れる。なぜなら第一哲学が追及する「第一者」は、現象学においては意識それ自体となるからだ。それゆえ、「第一哲学の知恵は、自己意識 (la conscience de soi) ——同一者と非同一致者との同一性——に還元される。」(Levinas, 1998: 73)。もちろんここで言う「自己意識」は広義の、伝統的な意味での自己意識、すなわち自我意識である。こうした自己意識あるいは自我意識においては、自我、あるいは意識している自己は、いかなる外在性にも遭遇できない。それはいくばくかの冒険はするだろうが、最終的には自己に還り、自己と同一化するのだ。

こうして、本節のはじめに提示した三つ目の問題に答えることができる。上述の意識はつぎのような感情を基調としている。置かれた境遇に楽しみを覚え、落ち着き自足した気分である。そこでレヴィナスはこれを「充足感」(la bonne conscience) と呼んだ<sup>4</sup>。自らに安んじ、いかなる外在的なものにも煩わされず、つねに安らぎを得ている状態である。「対象のうちに、また還元の命令のうちに安らぎ、絶対的な確実さの領域において安らいでいる」(Rolland, 1998: 37) 状態である。置かれた境遇に楽しみを覚え、気がかりがなく、自分に満足している状態である。

このことについては、レヴィナスが次のように言うとおろ、つとにアリストテレスにおいて確認できる。「アリストテレスは、それが自己満足であり、主権であり、充足感であり、また幸福な孤独であることを認めていた」(Levinas, 1998: 71)。そこでは、良心(意識)<sup>(5)</sup>が不安であることはありえない。たとえ「有限性や死でさえも、存在の充足感を問いただしはしない。……有限性と死は認識のさまざまな権能に疑問を投げかけるだけである」(Levinas, 1998: 75)。有限性と死が疑問を投げかけるのは、認識の能力に対してのみであり、他者に対して行われる同一化の合法性や正当性に対してではない。そして、こうしたすべて——すなわち意識が自らのうちに安らい、意識が根本的に充足感であること——が可能なのは、結局は、意識がまず志向的な意識として理解されるからであり、別の言い方をすれば、認識の本質に本来的にそなわる「相関性」の構造から出発し、それを原型として意識や思考が理解されるからである。

しかし次のことが問われるべきである。認識や相関性の構造を原型とする思考が、本当に意識の本性を解き明かしているのか、意識の実相にたどり着いているのか。それとも、我々によって明らかにされるべきものとして意識の実相が深いところに隠されていて、このより深い意識が明らかにされるのなら、意識の「充足」「自足」もまた脅威にさらされるのではないのか。これこそレヴィナスが「第一哲学としての倫理学」において問いなおそうとした問題である。「この文章において私が問

おうとするのは、存在論が第一哲学とみなされて以来、認識として理解されてきた思考は、思考の意味のさまざまな可能性をすでに汲み尽くしてしまったのだろうか、認識および認識による存在の支配の後で、より切迫した智慧が出てこないのだろうか、ということである」(Levinas, 1998: 77)。

認識として理解された思考の基本的な形式が相関性の構造であり、こうした相関性の構造こそが同一化の暴力をもたらすのだから、上述の問題の実質は、次のように問うことである。「相関性は思考の形式それ自体なのか、したがって、あらゆる思想の形式なのか。それとも、哲学——ギリシアに由来する思想——にこうした形式を与えているにすぎないのか」(Rolland, 1998: 20)。

### 三、相関性の構造の破綻と自己意識としての非志向的意識

この二つの問いに対するレヴィナスの答えは、それぞれ次のとおりである。まず、「認識として理解されてきた思考」は、思考の意味のさまざまな可能性を汲み尽くしてはいない。次に、「相関性」は「あらゆる思想の形式」ではない。なぜならそれは「ギリシアに由来する思想」——すなわち哲学——にこうした形式が与えられたにすぎないからである。「ギリシアに由来する思想」、すなわち哲学や存在論以外に、志向性やその相関性

の構造を原型としない思考を見つけることができ、そこにおいて「より切迫した智慧が出て」くるだろう。

ではレヴィナスは、いかにして認識とみなされない思考、それとは異なる思考——第一哲学としての存在論による支配を免れた思考——を見つげるのだろうか。レヴィナスは言う、「我々はかつて、西洋哲学の一つの帰結であるフッサール現象学において志向性が果たしている役割を踏まえ、志向性から出発しようとしていた」(Levinas, 1998: 77)。レヴィナスはもともと、やはり「志向性」から出発して思考しようとしていたのだ。ただし、「志向性」からの出発には二つの道がある。一つ目はフッサールのように、志向性から出発して対象や世界を理解し、最終的には世界が世界であることをありのままに理解するための道である。この道は、志向性から世界へ向かう道である。志向性から出発する別の道は、志向性から出発したのち立ち返ったり遡ったりすることで、志向性の先にある、あるいは志向性の奥に隠されているより根源的な非志向的、前志向的意識を示そうとする道であり、そこから存在論とは異なる、さらには存在論に先立つ思考の可能性を引き出す道である。この後者の道こそレヴィナスが志向性から出発してたどろうとした道である。この道の意義について、ロランは的確な評価を下している。フッサールの超越論的還元についてのレヴィナスの理解を議論した際、彼は次のように記している。「ここで一つ問いが提示されており、この問いによって現象学運動におけるレヴィ

ナスの独自性が示されている。このように考えられた還元(超越論的還元——引用者)は、その究極の地点にまで行き着いているのだろうか。思考の意味について還元が意味しうる究極の可能性にまでたどり着いているのだろうか。より正確に言えば、こうした還元の前に (avant)、レヴィナスが好んで用いる言い方をすれば、こうした還元に先立って (antérieurement)、別の還元を想定する必要はないのか。事物(対象)をそこに作用している(〜についての)意識に遡らせるのではなく、ある意識、この〜についての意識についての意識に遡る別の還元を想定する必要はないのだろうか。ロランはこの後で、こうした意識がまさに「前志向的」意識だと考えている (Rolland, 1998: 33-34)。さらに彼は次のように述べている。「したがって、〜についての意識——志向性——から、いかなる対象に指図することも要求することもしない「意識」に遡る必要があるのではないか。純粋な(いかなる「〜についての」からも免れた)意識、そしてこうした意識として、思考そのものであるような意識へと遡る必要があるのではなからうか」(Rolland, 1998: 34)。

確かに、対象に向かう志向的意識から後ろに立ち返り、「〜」についての意識についての意識」に遡ることは、まさにレヴィナスがとった道筋である。我々は彼のこの道筋を追いかけるところにしよう。フッサールが意識に対して行った超越論的還元の本質を明らかにしたのち、レヴィナスはただちに、還元されたあとのこの意識は、必然的にそれ自体についての非志向的な意

識でもあると指摘している。「しかし還元されたこうした意識——意識それ自体を反省する中で、意識はそれ自体の知覚作用と科学的作用を世界の対象として新たに発見し掌握し、それによつてみずから自己意識として、絶対的存在として規定する——は、つねにそれ自体についての非志向的な意識であり、いかなる意図した目標ももたない剰余部分のようである」(Levinas, 1998: 80)。

こうした「非志向的意識」をどう理解すればよいのだろうか。レヴィナスはここに何を見出していたのか。非志向的意識についてのレヴィナスの理解を説明する前に、まず、レヴィナスが非志向的意識とみなしたそれ自体についての意識をフッサールがどのように理解していたかを紹介しなければならぬ——というのも、いかなる志向的意識も必ず同時にそれ自体についての非志向的意識であることを最初に示したのは、まさにフッサールだからだ。同じ非志向的意識についてのフッサールとレヴィナスの違いを比較することで、レヴィナスがいったいどのような理由で、倫理学こそが第一哲学であるという主張をここから引き出したのかを、より明晰に述べることができよう。

フッサール現象学において、意識が働いている中でそれ自体についての非志向的、非対象的な「意識」は決して独立した意識的作用ではなく、いかなる独立した意識的作用にも必ずそなわる非独立的な要素、付随的な要素である。つまり、意識が働いていれば、その作用の中にあるそれ自体についての非対象的、

前反省的な「原意識」(胡塞尔、2010: 188)、「内的意識」(耿宁、2012: 219-220)、「あるいは」「自識」(倪梁康、2002: 389-399)なのである。フッサールはかつて、はつきりと、「すべての作用は何かについての意識であり、しかもどの作用も意識されている。すべての体験は、「感覚されて」(empfinden) おり、内的に「知覚されている」もの(内的意識)なのである」(胡塞尔、2010: 188/178)。もちろん、こうした意識の非対象性、前反省性は、レヴィナスが強調するものであり、彼はそれを明確に「非対象化された知識」と呼び、それを「内部知覚」や「哲学的反省」と区別しなければならぬと指摘している (Levinas, 1998: 80-81)。しかし、レヴィナスはさらにこうした意識を「非志向的意識」や「前志向的意識」と呼んで、その「非志向性」「前志向性」を強調した。レヴィナスはなぜこの点を強調したのか。それは、まさに前志向的な意識へと遡ることで、レヴィナスは少なくとも相関性の構造から離れ、知識の桎梏から脱する方法を見つけたからだ。上述のとおり、レヴィナスによれば、存在論を第一哲学とする伝統的な西洋哲学には他者に対する暴力があふれているが、その根幹は、この「相関性」という思考形式に由来するのだ。志向的な意識の背後にあるいはその前に、より本来的な非志向的意識、したがって相関性の形式を逸脱した意識がさらに存在することをいま示すことができれば、自然に相関性を基本的形式とする伝統的な西洋哲学から抜け出すことができる。レヴィナスがいったいどのようにしてこの

点にたどり着いたかについては後述するが、ここでは引き続き、前反省的な非志向的意識についてのフッサールの思考に戻りたい。

フッサールによれば、こうした意識は本質的には、働いている意識のそれ自体に対する非対象的な意識である。したがって、ケルンが言うように、「志向の体験がつねに非対象的にそれ自体をみずから意識するということからすると、こうした原意識もある程度はより明確に「自己意識」として示すことができよう」（耿宇、2012: 220）。もちろんここで言う「自己意識」は、先に引用したように、レヴィナスが伝統的な西洋哲学の本質を描き出すのに用いた「自己意識」とは区別しなければならない。フッサールにおいては、「自己意識」は具体的な意識の作用が働いている最中のそれ自体に対する非対象的な知覚であるが、レヴィナスにおいては、「自己意識」は西洋哲学における知識と存在との関係を描き出すものである。こうした違いはあるものの、ある点では共通する。それはどちらの「自己意識」においても、絶対的な他者が存在しないということである。フッサールの場合は、もともとそれ自体に対する非対象的な意識だからであり、レヴィナスの用法では、他者の他者性が克服され消去されているからである。

フッサールに戻ろう。フッサールはなぜ、志向的意識の中に非対象的、非反省的な付随意識あるいは原意識を確立しなければならなかったのか。それは、フッサール現象学が意識を根拠

として世界の可能性や所与性を説明するものである以上、まず意識それ自体の明白な所与性を保証しなければならず、この保証それ自体もまた、無限後退に陥らないよう、別のものによって担保されてはならないからである。意識のためにそれが保証するのは、まさにこの自己意識としての原意識であり、この原意識が、存在論―認識論において、意識に対する、したがって究極的には世界に対する最終的な担保となるのである。この意味において、原意識の働きは、唯識学で説かれる「自証分」に類似する。そしてまさにこの担保があるため、フッサールの現象学はみずから第一哲学となることを要求することができるのである。しかしまた、まさにフッサールにおける自己意識の働きが存在論―認識論的であるために、その意識は倫理においては価値に関わらず、中立的であり、別の言い方をすれば、根本的に非倫理的なのだ。

とはいえ以上のことは、非志向的意識についてのフッサールの理解でしかない。それではこうした理解は本当に、非志向的意識の実情そのものを言い当てているのだろうか。別の言い方をすれば、こうした非志向的意識において発生している事態を正しく示しているのだろうか。レヴィナスによれば、決してそうではない。別の言い方をすれば、フッサールはまだこうした非志向的意識の存在を認めただけで、問題の鍵は単にこうした意識の存在を認めるだけでなく、さらに次のように問うことなのだ。「前反省的で、ひっそりと志向的意識に付随していると

考えられている……非反省的な意識において、いったい何が起こっているのか」(Levinas, 1998: 83)。

そう、ここで、志向的意識に先立つ非志向的な意識の次元で、いったい何が起こっているのか。いったい何にフッサールは注意を払わなかったのか。

#### 四、不安意識としての非志向的意識と異他意識

上述したように、フッサールは存在論—認識論の観点からことうした非志向的な意識を理解した。そのため、ことうした前反省的意識は決して独立した意識の作用ではないと考えていたが、おそらく非独立的、非対象的な「認識」や「知」であると考えていたのだろう。しかしこれはまさにレヴィナスが問いただす点であった。レヴィナスはこう問うている、「厳密に言えば、前反省的な自己意識の「認識」は、本当に「認識」なのだろうか」(Levinas, 1998: 85)。明らかに、ことうした前反省的で非志向的な意識を「認識」モデルから解放すること、それがレヴィナスのこの論文の最終的な目的である。しかし、もしそれが「認識」でないとするれば、「隠蔽された認識」(Levinas, 1998: 86)ですらないとしたら、そしてまったく「認識」と関係ないのだとすれば、それはいったいどのような意識なのだろうか。

レヴィナスはまず、ことうした意識は「あらゆる志向に先立つ漠然とした意識、隠れた意識——あるいはあらゆる志向から抜

け出た持続——であり、作用ではなく純粹な受動性である」(Levinas, 1998: 85)と考える。それでは、このような「純粹な受動性」をどう理解すればよいのだろうか。レヴィナスによれば、それは自我の主動性に対して絶対的な外部にあり、まったく「逆行することのできない」「老いの過程」のようである(Levinas, 1998: 86)。では「老いの過程」とは何を意味しているのか。ロランの解釈を挙げるなら、「老いの過程は、時間化を、時間の流れ——時間の喪失——として実現する……つまりは、老いの過程は、過去が過去のうちにとどまるようにしておくのであって、この意味において、老いはその隔時性と時間性を実現する」(Levinas, 1998: 117, note 13)。言い換えれば、あらゆる志向から抜け出た持続としての非志向的意識は、一種の時間または時間性であるが、「過去把持」(retentions)と「未来予持」(proentions)とのたわむれによつて志向性から構造化される「全体」としての統一された時間ではなく、断裂した、真の隔時的な時間である。ここでは、「過去が過去のうちにとどまり、「過去を再建しようとするいかなる回想作用も」過去を新たに再現させることはできない。「未来予持」や「過去把持」や「原印象」から構造化される時間が明るみにされた時間だとすると、それはこれとは異なる「隠れた」時間である(Levinas, 1998: 86)。レヴィナスによれば、ことうした「隠れた時間」としての「時間性」は、「隠れたものの含意」[implication de l'implicite]となり、「隠蔽された知識のようなあり方とは異

なる仕方でも示され、「未来と過去の現前や非現前が再現するのとは別の仕方でも示される」(Levinas, 1998: 86)。こうした違いは何を意味しているのか。それが意味するのは、こうした一種の時間としての非志向的な意識は、もはや自己と同一化できないということである。知識のように他者を消去し、他者性を克服することを通して自己同一化することもできず、「未来と過去の非現前の再現前」のように自己同一化することもできない。逆に、このような意識は常に自己に追いつかないのであり、自己を堅持しておくことができない。それは「自己認識 (savoir de soi) を指すというよりは、現前の抹消や現前からの退引だと言った方がよい」。したがって、「純粹持続の持続」としての意識は、「堅持されえない存在の非介入」、「こつそり爪先立ちするような存在、存在しようとしないう存在」、「自己を堅持しない瞬間の機制 [instance de l'instancé sans l'instance du moi]」となつて表れるのだ (Levinas, 1998: 86-87)。

以上のことから、こうした意識は次の二つの特徴をもつことになる。

まず、この意識は、自己同一化を達成できず、常に自己に対して落後し、自己から脱落し、自己のうちで保証を得られず、「不安にさいなまれる」。つまり、「意識の非志向性において、意識が意欲となる手前で、あらゆる過ちに先立って、非志向的な同一化において、同一性は自己の確証が得られる手前で撤退し、同一化が自己への回帰を果たして堅持される手前で不安に

おののく」。次に、「非志向的な意識」であるため、この意識は「志向はあるが目標はなく、……心安らかに腰を落ち着ける人がそなえているような防衛マスクもない」(Levinas, 1998: 86-87)。つまり、意識はその対象においても保証されないのだ。

別の表現をするなら、罗兰の言うように、この意識は、同一の志向的意識を持つような内外両面での「確実性」をすべて剥奪されているのだ (Rolland, 1998: 37)。この意味において、それは「まずい意識」「疚しい心」となつて表れる。つまり、「非志向的なものが含意している不安感 (mauvaise conscience)」、「疚しさ、気後れ」(Levinas, 1998: 86-87)である。

ここで問題となるのは、こうした意識の「不安」がもしこの両面——つまり、自己同一できず、自己に安らうことができず、自己において確実性を得られないということと、それが志向をもたず、対象において確実性を得られないということ——だけから形成されるとするならば、この「不安」にそなわっているのは理論的な内容にすぎず、倫理とは無関係である。しかしさらに問うなら、この意識はなぜ自己に安らう自己と同一化することができないのか。このさらなる問いから、レヴィナスは「不安感」の倫理的内容を取り出して示す。なぜなら不安感が自己に安らうことができないのは、最終的には「非志向的なものは、はじめから受動的であり、ある意味で、目的格こそがその第一の格である」(Levinas, 1998: 89)からだ。これが意味するのは、非志向的なものは、はじめから他人から訴えられ、選

出されているということだ。目的格がその第一の格であり、ほかに選択はないのだ。したがって、「それは罪を犯していないが、訴えられている。その現前それ自体について責任を負っている」(Levinas, 1998: 87)。この意味において、「不安」はもはや、自己との同一化できないことや対象において確実性を得られないことといった理論的な意味に限定されず、倫理的な意味をそなえているのだ。そしてこの倫理的側面は二つの面で表される。

まず、自己の存在の正当性が弁護されないという不安である。レヴィナスは言う、この非志向的な意識は「いかなるものにもまだ与えられておらず、いかなる弁護も得られていない状態にとどまり」、「どの場所にも立ち入ろうとせず」「祖国を持たず」「家を持たない」「大地の異邦人」のようである、と(Levinas, 1998: 87-88)。一言でいうなら、その存在は自然に正当化されるものではなく、弁護を要する。この意味での「不安感」は、したがって、それ自体の存在の権利に対する問いだしなのだ。「それは存在の肯定、存在の強固さに対する問いだしである……。生命や心理や社会の力から、あるいは超越論的主権から意味をすでに獲得した絶対的自我が、あたかもその不安感へと改めて回帰するかのようである」(Levinas, 1998: 88-89)。この意味で、不安感のもつ倫理的側面は、我々の存在は決して生まれもって正当化されているわけではなく、弁護を要するということを思い起こさせてくれる。

では、誰が我々の存在の権利と正当性を問いただしているのか。それは、他者である。他者が私と面と向かい合い、私の現象の秩序に侵入してくるとき、他者は我々の存在の正当性を問いただしているだけでなく、私を訴え、他者に対する私の暴力を指弾する。私は「罪を犯していないが」、「私が世界の中に存在すること、あるいは私が「陽のあたる場所」にいること、我が家、これらは他の人——私はその人をすでに虐げ、飢えさせ、第三世界に追いやったのではないか——に帰属する場所をすでに侵害していたのではなからうか。これらはすでにして、排斥、駆逐、追放、剥奪、殺戮ではなかったのか」(Levinas, 1998: 93)。したがって、他者が私と面と向かい合うだけで、その顔が私に向かって表出し、語りかけ、私を私自身から引き離し、他者の人質とし、深い「不安」に陥らせ、私が他者に答え、応諾し、他者に対して責任を負うよう求める。これこそが「不安感」の二重の倫理的内容であり、その最も重要な内容である。「その表出、その可死性において顔と向かい合うことは、私を召喚し、私に要求し、私に懇願する。他者の顔と面と向かい合う者にとって見ることでできない死、純粹な他者性を持ち、いかなる全体からもある仕方で分離された死が、私のせいであったかのように」(Levinas, 1998: 96)。

したがって、この不安感、倫理的な疚しきは、結局、他者によって形成されたものに帰着する。より具体的に言えば、他者が私の意識に侵入することによって形成される。他者が私の意

識に侵入するために、私は自分自身から離れ出ざるをえない。「なぜなら、「(私の)非志向的な意識において起こること」は、その意識に左右されるのではなく、外から——明らかに、他者の介入によって——その意識に到来するからだ。こうして、(不安感の)倫理的意味が構成される」(Rolland, 1998: 46)。そのため、この不安感是他者によつて形成されるだけでなく、他者のために形成される。この意味で、それは徹底的な他なる意識なのである。レヴィナスは、こうした不安感と、ハイデガーの「不安」や「恐れ」とを明確に区別している。レヴィナスの場合は、「他者のための恐れ、他者の死についての恐れ」であり、それは「私の恐れではあるが、断じて自分自身におびえるのではない」(Levinas, 1998: 102)。逆に、ハイデガーの言う「恐れ」や「不安」は、最終的には「現存在」自身のためであり、最終的に自分自身に回帰する。一方、レヴィナスが示す不安感では、「他者のための恐れは、私の死のための不安に回帰しない。それはハイデガー的な現存在の存在論を超えており、現存在それ自体の側から見て、現存在が感じる存在の充足感を超えて出ている。不安にさいなまれる中で、倫理的な目覚め、警戒が生じるのだ」(Levinas, 1998: 103)。ハイデガーによれば、西洋哲学は存在と存在者の間の存在論的差異を忘却し、存在を存在者とみなしてしまっており、そこで彼は存在論的差異を提示し、存在の意味の問題を提起しなおした。しかしレヴィナスからすれば、ハイデガーの存在論的差異についての思考は、自我や現存

在の存在自体についての正当性を問いただしてはおらず、自己と他者との倫理的差異に鈍感であることを表している。後期ハイデガーは倫理について語っているものの、「倫理」ということばのギリシア語の意味、住むこと、住処、居場所といった意味で議論され、自我と他者との倫理的な差異に関わるものではない。

最後に議論すべき問題は、レヴィナスは、こうした他なる意識、不安感としての非志向的な意識から出発して、どのような倫理学こそが第一哲学であることを論証するのか、ということである。

## 五、不安感としての根源的意識

——倫理学はいかにして第一哲学となるのか

この問題に答えるために、まずはレヴィナスがどのような意味で第一哲学を理解しているのかをはつきりさせておこう。「第一哲学としての倫理学」の冒頭、「我々の哲学伝統では、利害関心を離れた思考として理解されてきた知識と存在との相関性、これが知性の占める位置そのものであり、意味(*le sens*)の出現そのものだと考えられてきた。したがって、存在の把握、すなわち存在するという動詞の意味論が……第一哲学となったのである」(Levinas, 1998: 67)。ただここでレヴィナスは、彼らの、すなわち西洋の哲学伝統で、何が第一哲学とみなされて

きたかを説明しているだけで、第一哲学それ自体に含まれる意味が何かを説明していない。第一哲学それ自体に含まれる意味については、我々は別のところで議論したが（朱剛、2017: 64-65を参照）、ここでかいつまんで言えば、アリストテレスから、フッサール、マリオンらを含む現象学に至るまで、第一哲学とは最も重要なもの、最も優先されるものに関わる、始まりの学問であった。もちろん重要視されるもの、始まりとされるものの違いによって、第一哲学は異なる形態をとった。存在論としての第一哲学、神学としての第一哲学もあれば、もちろん、レヴィナスにおけるように、倫理学としての第一哲学もある。実際、レヴィナスも確かにこうした意味で第一哲学という術語を用いている。例えば彼が『全体性と無限』で伝統的な第一哲学を批判しようとしたのは、まさに伝統的な第一哲学が存在を最終的な根源、始まりだと考えていたからである。伝統的な第一哲学に対するこうした批判は、この論文「第一哲学としての倫理学」にまで維持されている。一方で彼は、真つ向から異を唱え、みずから第一哲学としての倫理学を提示した。それは、倫理的な事物こそが最も原初的で、それに対応する倫理的問題こそが最高の、あるいは最も重要な哲学の問題だと考えたからである。

では倫理的なものとは何か。レヴィナスにおいては、上述したような倫理的な非志向的意識、すなわち不安感である。それでは、この不安感がなぜ、あるいはどのような意味で、最も重

要で、最も原初的だと言えるのか。

それはやはり、最重要性あるいは原初性の理解に関わっている。第一哲学とは、根源、始まり、あるいは最も重要なものの探求である。しかし現象学によれば、歴史上のさまざまな第一哲学の試みは一つの例外もなく失敗してきた。その原因は、いずれも必要なものとして第一者を想定し、それを明晰判明にそれ自体に与えたり、探求している者自身に与えたりすることのない哲学思考だったからだ。ここからすれば、現象学が出現したからこそ、第一哲学を正しく実現するための可能性が提供されたことになる。なぜならそれ自体に与えられたものを除いて、何か他に想定するものを現象学は受け入れないからだ。では、現象学によれば、それ自体に与えられた原初のもの、最も重要なものとは何か。現象学者について言うなら、それ自体に贈与される原初のものとは何か。それは他でもなく、意識である。

それでは意識の原初的な形態、本来的な形態とは何か。レヴィナスによれば、まさに倫理的な「不安感」がそれである。なぜなら現象学によれば、前志向的、非志向的な付随意識、自己意識を通してはじめて、意識の自己贈与が可能になるからだ。この意味で、自己贈与である自己意識こそが最も原初的な意識の形態である。これに関するレヴィナスの思想について述べたとおり、この前志向的、非志向的な自己意識は、まさに倫理的な「不安感」である<sup>7</sup>。ロランによれば、この不安感とは、レヴィナスによって意識の根源的状态、「根源的次元」(un niveau

originaire) とみなされており、それを志向的意識に還元することはできず、志向的意識の低次の段階とすることもできない。ロランはさらに、レヴィナスが「第一哲学としての倫理学」で「記したすべての文脈が示そうとしている」のは、ここで述べられた「根源的次元」であり、徹底的に追及する思想は、まずこの根源的次元を研究の任務としなければならない、と説いてくる (Rolland, 1998: 36)。したがって、倫理的な不安感こそが意識の「根源的次元」、意識の原初状態だとすると、それは最初に自己に与えられるものであり、それゆえ、自己にとつて最初のものを探求する学問としての第一哲学は、明らかに倫理学以外にありえず、しかも現象学としての倫理学以外にありえない。

以上が、第一哲学としての倫理学に対するレヴィナスの第一の論証である。

第一哲学としての倫理学に対するレヴィナスの第二の論証は、他者に対する私の責任の「無・起源性」を論じるなかで展開される。この「無・起源性」が指し示すのは、「私の自由に先立つ」責任、「私の中のいかなる始まりにも先立つ」、「いかなる現前にも先立つ」責任、「記憶することも再現することもできない過去の中」にあり、「一度も現前せず、何かについてのいかなる意識 (conscience de...) よりもさらに古い過去の中にある」責任である (Levinas, 1998: 98)。したがって、他者に対する始まりなきこうした責任は、還元できない「根源性」をそな

えている。私がある道徳法則を守ること——それは理性の自己同一性を証明するにすぎない——にも還元できず、私の共感の本能——こうした本能は最終的にはやはり感性の次元から私の自己同一性に確証を与えようとする——にも還元できない。こうした他者への責任は、存在論に先立ち、さらに言えば存在論と関係のない構造に由来する。私は他者によつて始まりもなく糾弾されているのだ。『存在とは別の仕方、あるいは存在の彼方へ』において、レヴィナスは他者に対する始まりなき私の責任の学を「無・起源学」(朱剛、2016: 166-178)と呼んでいて、第一哲学とは呼んでいない。確かに、責任についての「無・起源学」は、すでに伝統的な第一哲学の形態を超え出ている。しかし、伝統的な第一哲学が確立した始まりを超出しているからこそ「無・起源」と言うほかないのだから、それを第一哲学のラディカルな形態だとみなしてもかまわないはずだ。

レヴィナスによる第一哲学としての倫理学に対する第三の論証は、哲学の最高の問題が倫理的な問題であるという点から行われる。根源的意識が不安感なのだから、哲学の最高の問題は、存在の意味についての問題ではなく、不安感からもたらされる問題である。「最初の問題は、不安感に由来するものではなく、不安感か。不安感——私の死や苦痛が与えるものとは別の不安定性。それは私の(存在に対する)素朴な執着にそなわる何はばかることのない自発性を打ち切り、私が存在する権利を問いたです。この存在はすでにして、他者の死に対する私の責任

なのだ。」この不安感に由来する問題を具体的に言うなら、「存在はいかにして（他者の顔の前で）自己の正当性を弁護しようか」（Levinas, 1998: 108-109）ということになる。ロランは、はつきりと、この問題は、レヴィナスのこの文章（「第一哲学としての倫理学」——引用者）を受け継ぐものであり、現代の哲学的著作が触れようとしている究極の意味がそこに含まれていると述べている（Rolland, 1998: 49）。

したがって、哲学の最高の問題あるいは最終的な問題という点から、何が第一哲学かを判断するなら、我々はレヴィナスに従って確かに次のように言うことができる、第一哲学となるのは、もはや存在の意味に関する存在論ではなく、「存在の正義に関する倫理学である」（Levinas, 1998: 109）<sup>20</sup>。

（志野好伸訳）

\*本稿は広東省哲学社会科学規格項目（GD14CZ04）の研究成果の一つである。

（訳者附記 既存の日本語訳がある場合は、これを参照しつつ、原文の中国語に従って適宜変更した。）

注

（1）もちろんマリオンは、レヴィナスが『実存から実存者へ』で行った努力が成功したかどうかについて懐疑的である。マリオンは一九七七年に次のように述べていた。「存在よりも存

在者を優先したとしても、他者を神聖不可侵なものとして突出させることができないのは明らかだ。なぜなら存在論的差異を転倒したとしても、その差異を認めることではないからだ。……一言でいうなら、存在者が存在に対して相対的に突出しても、存在論を超えて他者へと向かえないということに疑問の余地はない。なぜなら、こうした突出はそれ自身の仕方方で存在論的差異を想定しているからだ」（Marion, 1977/1989: 278）。マリオンの批判に対し、おそらくレヴィナスは同意しないだろう。レヴィナスは同年にマリオンの問いかけに対して応答し、『実存から実存者へ』第二版（1977）の「前言」において次のように記している。「『実存者』つまり人間という『存在者』のうちに、そしてハイデガーが後に『存在者の存在性』と呼ぶことになるものうちに、存在の『掩蔽』を見るのではなく、善へと向かう、神との関係へと向かう一段階を見てとり、……『終わりつつある形而上学』とは別のものを見てとることは、存在者に対して存在にはそぐわない優先性を与えることで、ただ単に名高いハイデガー的差異の両項を転倒することを意味するものではない。この転倒は、存在論よりもさらに古い倫理へと開かれた運動への一歩である。この運動によって存在論的差異を越えたものが私たちに意味を示してくれるのであり、この示される意味（la signification）がおそらく、とどのつまりは無限の意味そのものである。」レヴィナスは、「それが『全体性と無限』から『存在するとは別

の仕方だ』へと進む哲学的歩みである」と述べている (Levinas, 1977: 127)。したがって注意しなければならないのは、レヴィナスは単に存在と存在者との関係を転倒するだけでなく、存在者に対する理解を新たにしようとしているのだ。つまり、存在との関係で存在者(人)を理解するのではなく、善との関係において、神との関係において存在者の意味を理解しようとしているのだ。

(2) クローウェル自身もこのことについて包み隠しておらず、当該論文の注釈ではつきりと次のように記している。「私は『全体性と無限』だけから論証を引き出したが、そこでレヴィナスは最も現象学に近づいている」(Crowell, 2015: 585)。

(3) ロランは、「第一哲学」の斬新的な意味についての探求が進む中で明らかにされてきた根幹は、「倫理的」な、「存在とは別の仕方」の——「無起源的」な——意味だと考えている (Rolland, 1998: 16)。

(4) *la bonne conscience* は日常のフランス語では *la mauvaise conscience* と対になり、「良い意識」「はつきりした意識」「良知」「得心」などを意味する。それに対し後者は、「悪い意識」「混乱した意識」「疚しい心」「不安な心」などを意味する。哲学上では、この一对の術語はヘーゲルの *das Bewusstsein* と *das unglückliche Bewusstsein* にあてられることができる。レヴィナスの思想的脈絡では、「とりわけ「第一哲学としての倫理学」においては、*la bonne conscience* はまず、「自足」的で、「自主」

的で「気がかりのない」ことによってもたらされる「満ち足りた気持ち」「充足した意識」として描かれている。中性的なこの叙述には、道徳的な意味は少しも含まれていない。ただもちろんここから道徳的な「得心」、「心に疚しさがないこと」といった意味を引き出すことは可能である。

(5) フランス語で、*conscience* は「良心」と「意識」の二つの意味を同時にもっている。サンドール・グッドハート (Sandor Goodhart) が指摘するとおり、この二つの意味が同じ単語の中で結びついているのは、言語の偶然ではない。それはまさに、意識がそれ自身をどう知覚するかということのうちに、同時に、私たちはどうすべきか、あるいはどうすべきでないか、といった倫理的な知覚が含まれていることを反映しているのだ (Goodhart, 2005: 133)。

(6) この意味で、マリオンが現象学の主要で最終的な原則は、被贈与性の原則であるとし、現象学の究極的な形態を被贈与性の現象学としていることは、十分うなずける (Marion, 2010: 28-32)。

(7) レヴィナスはかなり早くから自己意識のこのような道徳性を見て取っていた。例えば、一九五七年の論文「哲学と無限の観念」の末尾で、彼は次のように指摘している、「道徳意識とは、(意識) それ自体が自身に現前するという原理……ではないのか」(Levinas, 1987: 59 [内田樹・合田正人訳、『超越』外傷、神曲』、国文社、一九八六、三七四—三七五頁)。

参考文献

- 耿宁(ケルン)‘2012’《心的現象》、倪梁康編、倪梁康・張庆熊・王庆节等訳、商务印书馆。
- 胡塞尔(フッサール)‘2010’《内时间意识现象学》、倪梁康訳、商务印书馆。〔立松弘孝訳『内的時間意識の現象学』、みすず書房、1967〕
- 列维纳斯(レヴィナス)‘2016’《总体与无限：论外在性》、朱刚訳、北京大学出版社。〔合田正人訳『全体性と無限——外部性についての試論——』改訂版、国文社、2006〕
- 倪梁康‘2002’《自识与反思》、商务印书馆。
- 朱刚‘2016’《多元与无端：列维纳斯对西方哲学中一元开端论的解构》、江苏人民出版社。
- 朱刚‘2017’《通往第一哲学的三条道路——兼论现象学如何作为第一哲学》、《世界哲学》、二〇一七年第一期。
- Crowell, S., 2015, “Why is Ethics First Philosophy? Levinas in Phenomenological Context”, *European Journal of Philosophy*, Sep. 2015, Vol. 23 Issue 3.
- Goodhart, S., 2005, “Conscience, Consciousness, Consciousness: Emmanuel Levinas, the Holocaust and the logic of witness”, *Emmanuel Levinas, Critical Assessments of Leading Philosophers*, Volume III, London and New York: Routledge.
- Levinas, E., 1974, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye: Martinus Nijhoff.
- Levinas, E., 1987, *Collected Philosophical Papers*, tr. by Alphonso Lingis, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.
- Levinas, E., 1997, *De l'existence à l'existent*, Paris: J. Vrin.〔西谷修訳『実存から実存者へ』、講談社学術文庫、1996〕
- Levinas, E., 1998, *Éthique comme philosophie première*, Préfacé et annoté par Jacques Rolland, Éditions Payot & Rivages.
- Marion, J.-L., 1977/1989, *L'Idole et la Distance. Cinq études*, Paris. Marion, J.-L., 2010, *De surcroît, études sur les phénomènes saturés*, Quadrige/PUF.
- Merleau-Ponty, M., 1964, *Le Visible et l'Invisible*, Gallimard.
- Rolland, J., 1998, “Surenchère de l'éthique”, in: Levinas, *Éthique comme philosophie première*, Préfacé et annoté par Jacques Rolland, Éditions Payot & Rivages.