

レヴィナスのライシテ論と「イスラエル」

——キリスト教批判の観点から

若林和哉

はじめに

ユダヤ人哲学者エマニュエル・レヴィナスの思想において、哲学と宗教はどのような関係にあるか。本稿は、こうした根本的な問いを視野に入れつつも、その考察のささやかな一歩として、「ライシテ／脱宗教性 (laïcité)」¹の問題に焦点を当て、レヴィナスにおける哲学的普遍性によってユダヤ教という「宗教」の特殊性がもたらす意味を明らかにしようとするものである。

ライシテとは、一般的にフランス革命以来の共和国において「政教分離 (la séparation de l'Église et de l'État)」の原則とともに形成されてきた理念ないし制度である。その複雑な歴史的経緯を留保して言えば、ライシテは信教の自由を私的領域において保障しつつ、同時に普遍的な、つまり特定の宗教的な立場から分離された公的領域において社会的関係を開こうとするものである。リトアニアに生まれ、1930年にフランスに帰化して以来、イスラエル国家にも移住しなかったディアスポラのフランス・ユダヤ人、すなわち「イスラエリット (israélite)」であるレヴィナスにとって、共和主義の普遍的理念はこの哲学者の活動そのものを可能にした制度的条件であったと言っても過言ではないだろう。しかしながら、レヴィナスはライシテをそのままのかたちで受け容れてはいない。西洋哲学の全体に対して批判的にかかわりつつ、ユダヤ的伝統を再活用することによって哲学そのものをラディカルに変容させようとするレヴィナスの思想において、西洋近代のライシテもまた、批判的受容の俎上に載せられることになる。普遍的なライシテが問いに付されるとき、またそこにユダヤ教がかかわるとき、どのような問題が生じるだろうか。本稿が取り組むのはそうした普遍性と特殊性のアポリアにほかならない。

本稿は主にレヴィナスのライシテ批判を扱う前半部と、ライシテ受容を扱う後半部に分かれている。前半部では、初期のユダヤ的テクストを中心にレヴィナスのキリスト教批判が政教分離やライシテに対する異議申し立てに通じるという点を検討する。後半部では、論考「ライシテとイスラエルの思想」(1959年)および「イスラエル国家におけるライシテ」(1959年)²をもとに、

¹ 本稿では laïcité を「脱宗教性」、laïque を「脱宗教的」と訳すが、カタカタ表記のまま用いる場合もある。ライシテの歴史やその「宗教性」という観点については伊達聖伸『ライシテ、道徳、宗教学——もうひとつの19世紀フランス宗教史』勁草書房、2010年を参照。

² Emmanuel Levinas, « La laïcité et la pensée d'Israël », Centre de sciences politiques de l'Institut d'études juridiques de Nice, *La Laïcité*, Paris, PUF, 1960, pp.46-58. rpt., *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, Le Livre de poche, 2000, pp.155-173., « La laïcité dans l'État d'Israël », *La Laïcité, op.cit.*, pp.549-562. rpt., *L'Intrigue de l'Infini*, textes réunis et présentés par Marie-Anne Lescourret, Paris, Flammarion, 1994, pp.289-305.

ライシテが西洋世界の外部としてのユダヤ教からたんに批判されるのではなく、むしろ徹底化されているという点を明らかにする。最後に、ライシテと「ノアの裔」の関係性にも着目しつつ、「普遍主義的特殊主義」というレヴィナスの立場がもつ意味について問いなおすことにしたい。

1. ライシテに対する異議申し立て

本章の目的は、1930-50年代のユダヤ的テキストの通時的な読解から、ライシテに対するレヴィナスの見解を引き出すことにある。だが、「ユダヤ」と「ライシテ」という結び付き自体がすでに自明ではない。なぜユダヤ教に関する宗教的なテキストにおいてライシテが問題になるのか。この点を明らかにするためには、まずは初期レヴィナスのユダヤ的なものの位置付けを確認しておく必要があるだろう。レヴィナスは1930年代に「世界イスラエリット連盟」の機関誌『平和と権利』にいくつかの論考を発表しているが、「連盟の宗教的精神性」（1935年）はまさしく「イスラエリット」としてのレヴィナスの立場をはっきりと反映する論考である。

19世紀の間に進行したあらゆる霊的価値の世俗化（*sécularisation*）とともに、ユダヤ・ナショナリズムの教条化と、ユダヤ人の純粋な消滅のみをもたらす安易な同化主義が誕生した。これらはディアスポラの事実から逃避し放棄する二つの仕方である。³

ひとことで言えば、レヴィナスはユダヤ人ないしユダヤ教の意味を、諸国家への「同化主義」にも、自民族の「ナショナリズム」にも還元されることのない存在として捉えようとしている。「ディアスポラ」という形象は、「同化主義」と「シオニズム」、あるいは「フランス」と「イスラエル国家」のあいだで第三の道を探る、以後のレヴィナスの企図を導いていく指標にほかならない。ユダヤ・ナショナリズムに対する批判は次章で検討することにして、本章で着目したいのは「同化」に対する批判である。一般的に、近代のヨーロッパ世界における世俗化ないしライシテ化の趨勢は、ユダヤ人にとってはゲトーからの「解放」であるとともに、諸国家への「同化」として経験されていた。レヴィナスの立場はそうした「解放」と「同化」をめぐるフランス・ユダヤの近代史を背景としつつ、もはや西洋近代の世界への「同化」に希望を見出すことも困難となった歴史的状況を正面から受け止めようとするものだと言えるだろう。ここにレヴィナスのユダヤ的テキストの特徴が現れている。すなわち、ユダヤ的なものの意味の探求が、あくまでも「西洋的なもの」や「非ユダヤ的なもの」についての批判的省察を不可分な同伴者としつつ行われるという特徴である。この点を踏まえれば、西洋近代のライシテが問題になる必然性も見えてくる。以上のことがより明確なかたちで示されるのが、以下で詳細に検討していく1947年の論考「ユダヤ的存在」にほかならない。

なお引用にあたっては二論考が再録された著作をそれぞれ参照する。

³ Emmanuel Levinas, « L'inspiration religieuse de l'alliance », C.Chalier et M.Abensour(dir.), *Cahier de l'Herne*. Emmanuel Lévinas, Paris, L'Herne, 1991, p.146.

この論考の前半部では、「ユダヤ的存在」についての考察に先立って「近代世界」あるいは「非ユダヤ的世界」の意味を明らかにするという目的が明示されている。レヴィナスによれば、この企図はゲルショム・ショーレムの歴史学的考察に対抗するものである。ショーレムが「同化」を準備した要因をシャブタイ派に象徴されるユダヤ神秘主義のメシア運動のなかに見てとろうとするのに対して、レヴィナスはむしろ「同化が行われる非ユダヤ的世界」(EJ,53)の解明作業を通じて、そこから逆照射するかたちで「ユダヤ的存在」の根本的な意味を明らかにしようとする。このとき、レヴィナスに独自のものは「同化」が行われる西洋世界を「キリスト教的自由主義的世界」(EJ,50)として捉える点である。レヴィナスは以下のようなキリスト教理解をもとに考察を展開する。

キリスト教の最も衝撃的な特性は、国家の宗教になることができ、政教分離以後も国家の宗教であり続けることができたという点にある。(EJ,54)

歴史的には一枚岩ではないものの、国家の公的領域から宗教的権威を切り離す政教分離の原則によって、フランスにおけるカトリック教会がもはや「国家の宗教」の地位を罷免されることになったのはたしかだろう。にもかかわらず、レヴィナスはキリスト教が政教分離「以後」も「国家の宗教」であり続けることができると述べている。そのことが政教分離のたんなる不徹底を意味するのではないという点に注意されたい。むしろ、ここで問題になっているのはキリスト教の本質それ自体である。レヴィナスによると、近代世界を特徴付ける「非宗教的なもの」はいまだに「宗教的なもの」と類縁性を有しており、それゆえキリスト教は「非宗教的な現れの宗教」(ibid.)と言わなければならない。このような逆説的な特質によって、「俗世的な生 (la vie profane)」と「靈的／内面的な生 (la vie intérieure)」は不可分に結び付いたものと見なされるのである (EJ,55f)。

それでは、「靈的生」と「俗世的生」という相矛盾する二つの形式は、どのような仕方で結び付いているのだろうか。レヴィナスが着目するのは、両者を貫く「自由」というあり方である。一方で、キリスト教的な「靈的生」の核心には〈父〉との絶対的な関係を副次的なものとし、受肉した〈子〉の「現前 (présence)」を特権的な契機とする教義がある。キルケゴールが信仰によって「ゴルゴダの神秘を反復し、この神秘の同時代人になる」(EJ,59)必要性を説いたように、キリスト教においては「過去」の出来事を「現在」から受けとり直すことが要求される。そうしたキリスト教の根幹にかかわる教義そのものにレヴィナスはたえず新たな「現在」へと立脚しうる「自由」の原理を看取する。また他方で、そもそも「自由」や「自由主義」という観念自体が近代の産物であり、近代世界における「俗世的生」を根本的に規定するものだと言える。具体的には、「歴史を知らない」(EJ,62)ままだに営まれる近代的生活や「近代科学」(ibid.)の世界観、さらには「自己自身を出発点とする」同時代の「実存哲学」(EJ,61f)が挙げられ、そのすべてに「自由」という存在形式が見てとられる。「キリスト教的自由主義的世界」という一見すると逆説的な表現は、この「自由」の観念の根底性に基づくかぎりにおいて理解可能なものとなるのである。

もちろん、このような語りはその背後にある「宗教的生」についての実存哲学的な考察を精査することなしには粗雑な類型化にもとどまりかねない。だが、ここではあえてその理路をたどることはせず、むしろレヴィナスの大局的な語りによって見えてくる論点に着目したい。すでに1930年代の時点で、レヴィナスは「自由」を鍵語に西洋文明を捉えようとする考察を展開していた。ここで「自由」とは「過去」の重荷から「解放され (se libérer)」、それを無かったことにするほとんど魔術的な力能である。レヴィナスによれば、キリスト教における原罪からの救いや、啓蒙主義における非合理的なものからの解放など、古代から近代に至る西洋文明のあらゆる局面において、この「自由」が原理として作動してきたという⁴。ここで着目すべきは、この観点の極端なまでの包括性である。西洋世界とその歴史の「全体」を批判的に視野に収める文明論的観点においては、「キリスト教的自由主義的世界」とは端的に「世界」そのものと一致する。レヴィナスは「キリスト教」と「自由主義」の逆説的な結合を「世界の弁証法の本質」(EJ,55)とも呼んでいるが、こうした規定の背後にヘーゲル的な「世界史」とその全体性との関連性を読み込むこともできるかもしれない。いずれにせよ、論考「ユダヤ的存在」は、以上のような歴史哲学的な枠組みのもと、「非ユダヤ的世界」を最大限に広く見積もったうえで、ユダヤ教の意味を浮き彫りにしようとする試みであると言えるだろう⁵。

以上の議論を踏まえたところではじめて、論考「ユダヤ的存在」の後半部の趣旨が明らかになる。一方で、キリスト教の存在形式は「自由」を出発点に「世界と交渉をもつ」ことができる。他方で、ユダヤ教のそれは「過去」における〈父〉との関係に受動的な仕方で結び付けられており、「ただ現在のであるだけのこの世界から手を切る」(EJ,65)。つまり、レヴィナスはキリスト教を「世界」と一体化するものとして捉えるとともに、ユダヤ教を「世界」から端的に分離されたものとして提示するのである。この文脈において、「選び」や「創造」、「聖史」における「系譜性 (filialité)」といったユダヤ的な諸形象が参照されているが、それらは「世界」へと自らを解放することができないユダヤ人の同化不可能性を証示するものである。言い換えれば、ユダヤ的な事実性とは「世界の内への宗教的出来事の到来それ自体」(EJ,63)であり、「キリスト教的自由主義的世界」のなかでどこまでも異質なものととどまるあり方を体現している。このような特異性こそ、レヴィナスが1947年時点で与えていたユダヤ的なもののステータスであると言えるだろう。

だが、ユダヤ的なものの特異性は、たんに諸国民から孤立して、自らの内に閉じこもることと、いかなる点で異なると言うのだろうか。「世界から手を切る」ことの積極的な意味を明らかにしないかぎり、このような疑念がつき纏うにちがいない。考察のための手がかりは、『困難な自由』

⁴ Emmanuel Levinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Paris, Rivage Poche, 1997. pp7-8.

⁵ それゆえ、レヴィナスによれば「世界」のなかに「避難所」を求めることも無意味となる (EJ,50)。ミーズはテオドール・ヘルツルの「避難所国家 (l'État-refuge)」に対する批判に、1935年以来認められるローゼンツヴァイクからの濃厚な影響を指摘しつつ、ユダヤ・ナショナリズムに対するレヴィナスのラディカルな批判を読み取っている (Françoise Mies, « Levinas et le sionisme (1906-1952) », Joëlle Hansel (dir.), *Levinas à Jérusalem*, Paris, Klincksieck, 2007, pp. 207-228.)。

第VI部「いまここで」に収められたいくつかの論考のなかに見出すことができる。レヴィナスは「同化の今日」（1954年）において、国家とキリスト教の癒着関係をより具体的な仕方に取り上げつつ、その問題点を検討している。

キリスト教徒の諸個人の無宗教は、国家の懷で演じられている。国家はたとえ脱宗教的 (*laïque*) であっても、その世俗化 (*sécularisée*) された本質のうちに宗教的生活の諸形態をとどめている。(.....) 政治的な生そのものがキリスト教的な雰囲気浸っており、ひとがこの宗教的な雰囲気のことを考えないのは、それを自然に呼吸しているからである。この雰囲気は教会と国家の法的分離というたんなる事実によって消え去るものではない。国民精神 (*esprit national*) には、幾世紀にもわたって日常の生活習慣に浸透してきた宗教史が深く刻み込まれている。(DL,382)

ここで「雰囲気」とは、伝統的な形態での「宗教」としては意識されないが、生活や文化などの日常的なリズムのなかで無意識的に生きられた「宗教的」な場のようなものを意味していると言える。たびたび用いられる例を挙げるなら⁶、それは「カトリックの祭日」によって鼓動される時間のリズムや、「大聖堂」によって方向付けられた都市の空間など、「ライクな国家においてさえ至るところに現存する」(DL,367) キリスト教的な時空間である。この「雰囲気」が宗教的に中立であるはずの「政治的生」にまで浸透している以上、政教分離は見かけのものでしかない。端的に言えば「今日、教会は生へと回帰している」(DL,369) のである⁷。ところで、ユダヤ人の「同化」とは「脱宗教化」された国家のなかで「自由」を認められることを意味していた。だが、当の国家がそのようなものなのだとすれば、「同化」は「無意識的なキリスト教化」(DL,383) に帰結する。レヴィナスのやや誇張的な表現を借りるなら、同化ユダヤ人は脱宗教化された生そのものによって、いつの間にか「棄教」し、キリスト教に「改宗」させられているというのである (*ibid.*)。

それに対して、「同化の今日」では「諸国家の生へと受肉した宗教」に抗する存在として「ディアスポラにおけるユダヤ人」が提示される (DL,384)。この存在は「諸国家の生」の内部に浸り切っているかぎり気づくことのできない「雰囲気」そのものに対して意識的であるための条件

⁶ 「ユダヤ教はいかにして可能か」を参照。なお、同様の事例は「イスラエル国家におけるライシテ」にも見られる (LI,302)。

⁷ ここにはローゼンツヴァイクとの類縁性が見られる。ローゼンツヴァイクは後期シェリングにならってキリスト教の年代区分を行っているが、その最終段階の「ヨハネ的完成」——フランス革命以後と重なる西暦 1800 年代——では、キリスト教の宣教はいまや「生」全体へと拡がっている。その宣教は「教会」の形態をとらず、かつてはキリスト教的ではありえなかった仕方、つまり「世俗的 (*weltlich*)」ないし「異教的 (*heidnisch*)」な仕方世界へと拡散されるという (Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk, Gesammelte Schriften, Bd.2 Der Stern der Erlösung*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976, p.315-321、および Stéphane Mosès, *Système et révélation : la philosophie de Franz Rosenzweig*, préface d'Emmanuel Lévinas, Paris, Seuil, 1982, pp.164-174.を参照)。

だと言える。さらに、「ユダヤ教はいかにして可能か」（1959年）では、ユダヤ教が「諸国家の生」には消え入らない「火」として「一般に受け入れられた宗教の範疇とは異質な精神性を証言する」（DL,371）ことが示唆される⁸。それゆえ、ユダヤ教を「世界から手を切る」ものとして規定することは、国家とそのライクな時空間に浸透したキリスト教に対して批判的でありうるような、別の「宗教の範疇」を再規定することと不可分のものとして捉えられなければならない。それについてはすぐあとで検討するが、ここで確認しておくべきは、レヴィナスのキリスト教批判が西洋世界のライシテに対する明白な異議申し立てとして理解しうるという点である。だが、そうしたライシテ批判はレヴィナス自身によるライシテの受容によってただちに両義性を帯びたものとなるだろう。以下では、この両義性をめぐるレヴィナスの思考をさらに辿っていくこととする。

2. ライシテのユダヤ的受容

以上の議論を踏まえるとき、ライシテのあり方に異議を唱えるかのように見えるレヴィナスの立場は、政教分離の原則からけっきょくは逸脱し、究極的には神権政治の擁護に帰結するものであるのかという疑念が生じてくるかもしれない。実のところ、レヴィナスはライシテそのものをたんに否定してはいない。とはいえ、ライシテがフランス的な「宗教的中立性」の観点から擁護されるわけでもない。また先に見たように、レヴィナスはユダヤ的な「ナショナリズム」に対して否定的な立場にある。とはいえ、「イスラエル」の語が無条件に手放されることもない。レヴィナスの立場は一見したところユダヤ的特殊主義と西洋的普遍主義のあいだで引き裂かれているように見える。このような事態をどう捉えるべきだろうか。本節では、1959年に発表された二つの論考「ライシテとイスラエルの思想」および「イスラエル国家におけるライシテ」をもとに、以上の問題について検討していくこととする。

まずはレヴィナスのライシテ理解について確認しよう。論考「ライシテとイスラエルの思想」によれば、そもそもライシテとは、特定の宗教的権威に依拠することなく「人間と人間との関係」（IH,159）そのものに自律した価値を認めることにかかわる。これに対して、ある種の宗教におけるファナティックな態度は「神と人間との関係」を「聖なるもの（le sacré）」（IH,160）として特権視することで、人間の社会的関係に不和の種をまく。ライシテはこの「聖なるもの」を分離することで、「平和」（IH,159）を実現するものでなければならない。人間関係の和合を「神」なしで希求すること、これがレヴィナスによるライシテ理解の特徴である。

さて、ライシテが特定の歴史的由来をもつ概念であることは言を俟たない。実際、論考の冒頭では、この概念が「西洋的才能に特徴的であるような、政治的経験とその理性的省察」（IH,155）

⁸ ここにもローゼンツヴァイクとの類縁性が見られる。「二つの世界のあいだで」によれば、「われわれはライシズムが闘争する宗教概念とはまったく異なる宗教概念を思い起こすことについて、[.....] ローゼンツヴァイクに借りがある」（DL,281）。実際、『救済の星』の「宗教」批判は、ユダヤ教を世界史から分離された「火」として形象化し、世界に遍く拡散される「光」としてのキリスト教と対比することを目的とするものである。

によって培われてきた「制度」であることが強調されている。だが、この論考の趣旨は、例えばフランスで具体的に実践されているライックな諸制度について論じることにあるのではない。レヴィナスの態度には明らかに「哲学的」な傾きがある。というのも、ライシテはたしかに「人間と人間との関係」を神的な権威から自律したものとして位置付けようとするものであるが、そうした自律がそれはそれで「形而上学的な使命に呼応する」(IH,159)のでなければ、ライックな諸制度も自らの根拠を積極的な仕方ではもちえないとされるからだ。したがって、「ここで考察すべきは間違いなく、今日のライックな諸制度を可能にした精神のあり方のほうである」(IH,158)。つまり、レヴィナスは「近代のライシテ」(IH,160)の手前に遡行し、その根本的な「条件」を問おうとするのである。

ところで、こうした問いは二論考のタイトルからも明らかなように、ライシテを「イスラエル」⁹という言葉との関係からとらえ直そうとする試みとパラレルなものとなっている。レヴィナスはライシテという考え方がユダヤ的伝統に対して異質なものであることを指摘しながら、あえてこの観念は「イスラエルの思想のうちにもユダヤ的源泉 (source)、あるいはその等価物を有していたのだろうか」(IH,155)と問いかける。そして、その答えは驚くべきものだ。「ユダヤ教の特殊主義は普遍的社会に抵触するものではなく、その存立条件である」(IH,162)。逆説的にも、ライシテという普遍主義的な理念は、ユダヤ教という「宗教」の特殊主義によって可能になるというのである。この主張は明らかに矛盾しているように見えるだろう。その意味は「宗教」概念そのものを再規定しないかぎり明らかにはならない。実際、この文脈においてレヴィナス自身に取り組んでいるのが、「宗教」概念のいわば脱構築的なとらえ直しの作業なのである。

以上の観点から二論考を見比べると、ある共通の論点が浮かび上がってくる。それはユダヤ教を「教会としての宗教」(LI,291)から切り離そうとする作業、言い換えれば「教権主義 (cléricalisme)」ないし「神権政治 (théocratie)」に対する批判の試みである。「ライシテとイスラエルの思想」の冒頭において、レヴィナスはフィラウィウス・ヨセフスの『アピオン反駁』を参照しながら「神権政治という語は妥当だが、それはユダヤ思想家たちにとっても、古代ユダヤ国家の諸制度においても、統治が聖職者たちによって行使されるような政治体制を意味していたのではない」(IH,155)と述べる¹⁰。祭司が国政に干渉することは、けっきょくは人間関係の秩序に「聖なるもの」という「神」の秩序を招き入れることを意味する。だが、「トーラーの解釈は

⁹ ただし、二論文のタイトルの差異 (イスラエルの思想／イスラエルの国家) に見られるように、この語には聖書的な意味に加えて、「道徳範疇」としての規範的概念と「近代国家」としての歴史的概念の二つの意味がある。以下で論じるように、前者は後者およびそれに与する「シオニズム」に対して批判的に対置されるものであるため、ここでは前者を「イスラエル」、後者を「イスラエル国家」と分けて表現する。渡名喜庸哲「イスラエル」、レヴィナス協会編『レヴィナス読本』所収、法政大学出版局、2022年、64-66頁を参照。

¹⁰ なお「イスラエル国家におけるライシテ」では、「古代」のみならず「現代」、すなわち1948年に建国された「イスラエル国家」についても視野に入れられる。レヴィナスは「イスラエル国家」におけるユダヤ教が「宗教政党」として国家と癒着している現状を批判しつつ、「ユダヤ的な宗教的精神」が神権政治への「失墜」に陥らない仕方で「ライシテへの熱望」が語られうることを指摘する (LI,292)。

祭司の役目ではないし、ユダヤ教における聖職者は教会的 (ecclésiastique) ではない (IH,158)。この点で、ユダヤ教を「聖なるもの」という宗教社会的範疇から捉えることも、政教分離において前提とされる「教会」という宗教のあり方から捉えることもできない。それでは、ユダヤ教とは何を意味するのか。

レヴィナスによれば、ユダヤ教は「道德意識の表現そのものとしての宗教」(LI,291)、より端的に言えば「倫理としての宗教」である。ここで「倫理」とは、「聖なるもの」との神秘的な合一から切り離された人間関係そのものを意味している。ところで、ライシテもまた「神と人間との関係」に対して「人間と人間との関係」を絶対的に優先させるものであった。それゆえ、狭義の「宗教」概念(教会としての宗教)を切り離したところではじめて見出されるこの「倫理としての宗教」は、ライシテの理念に限りなく接近する。いっさいの「聖なるもの」を「分離」すること自体が、逆説的にもすぐれて「宗教的」であり、「聖潔 (saint)」であること。それはいわばライクな「宗教」概念とも言えるかもしれない¹¹。このようにレヴィナスは「宗教」を「倫理」と著しく同一化することで、ユダヤ教が政教分離に抵触しないどころか、ライシテの理念そのものであることを提示するのである。このことは次の文に端的に言い表されている。

ユダヤ教においてはライシテとの確執は起こりえない。というのも、ユダヤ教にとっては、神との関係はいかなる時にも人間たちとの関係の外では考えられないものだからである。
(.....) 狭義のいかなる宗教的合一からも独立した、人間同士の諸関係こそがある意味で至高の典礼行為であり、この行為は儀礼的敬虔のいかなる顕現からも自律している。(IH,160)

それでは、「倫理」としてのユダヤ教はいかなる意味でライシテの「形而上学的な使命」に呼応しうるのだろうか。この点を明らかにするためには、レヴィナスにおける「倫理」の内実をより正確に踏まえておく必要がある。ライクな倫理的関係とは、そこに神を介在させない関係、あたかも「頼るべき神が不在であるかのような」(IH,161) 関係とされるが、逆に言えば、それはライシテにおいては人間自身のほかに頼るべき者はなく、「人間はこの関係について全面的に責任を負っている」(ibid.) ことを意味する。そしてレヴィナスによると、そうした神なき社会の「責任」のあり方こそ「近代のライシテをも含めたライシテの条件」(ibid.) にほかならない。どういうことか。具体的には次のように言われる。

人々が衝突することなく歩み寄り、人間としての尊厳を相互に承認し合い、それによって平等となるためには、誰かが自分に対してはこの平等を拒絶するほどまでに、「無限に多く」、

¹¹ ブリアンソンはこうした立場が共和国のライシテおよび公教育と「非両立性」をもたらさうという疑念に応答するかたちで、レヴィナスから「普遍主義的でライクな精神性 (spiritualité laïque)」としての新しい「宗教」概念を引き出している (Muriel Briançon, « Le sens du projet lévinassien : une spiritualité athée universelle pour un nouveau paradigme ? », *Philosophiques*, Société de Philosophie du Québec, vol.45, 2018, pp.365-390.を参照)。

「つねによりいっそう」のことを自らに要求するほどまでに、この平等に責任を負った者として自らを感じ取るのではなければならない。これが選ばれるいは選民の定義にほかならない。結局のところ、このあり方は道德意識そのもののあり方と一致する。(ibid.)

ライクな社会が存立するためには、その実現に対して「全面的」に責任を負った〈誰か〉が存在しなければならない。まず注意すべきは、そのような責任を負う特殊な主体のあり方が「道德意識そのもののあり方と一致する」とされる点である。この点はレヴィナスの立論の普遍性志向を理解するうえで重要なものとなる。実際、引用直後には「〈私 (je) 〉とは唯一権利をもたない者のことである」(ibid.)と述べられるが、ライセンスを拒絶するほどまでに責任を負う特殊な〈誰か〉とは、まさしく〈私〉と名乗るすべての者にほかならない。つまり、ここでは「道德意識」という普遍的範疇を成り立たせている主体性そのものが問題になっているのである。

ここで前提とされているのが、ライセンス論と同時期に発表された主著『全体性と無限』(1961年)における「倫理的主体性」をめぐる哲学的思索であることは明白だろう¹²。レヴィナス的な「倫理」ないし「形而上学」の筋道において基本となるのは、〈私〉とは「他者」との関係のなかで「無限責任」を負うものとして、絶対的に「受動的」な仕方で構成されるという考え方であった。〈私〉を「唯一権利をもたない」ものとする上記のような姿勢も、主体を受動性の相のもとで捉えるこうした考え方に呼応している。ただし、このことは自由や権利をたんに拒絶することには帰結しない。もしそうであれば、責任を負う主体性そのものも成り立たなくなってしまうからである。それゆえ、厳密に言えば、主体は自らの自由や権利がそのままでは「不当」であると感じる「道德意識」をもつかぎりにおいて、自由であることが「正当化」(TI,80ff)される。そうした自由は「任命された自由」(TI,337ff)とも表現されるが、そのような「任命 (investiture)」あるいは「命令 (commandement)」こそ、応答責任に呼び出された〈私〉として自らを意識する倫理的主体性を成り立たせる条件なのである。

しかし、先の引用文にはさらなる論点が含まれている。いっさいの責任を負うかたちで「任命」された〈私〉という、すべての人間に妥当するはずの倫理的主体性の構造そのものが、「選び (élection)」というユダヤ教の観念からとらえ返されるのである。一般的に、「選び」の観念はイスラエル民族の選民思想と不可分に結び付いたものと考えられている。だが、ユダヤ教が「宗教を当の宗教の名において括弧に入れる」(IH,163)ことで、翻ってライクな人間関係の条件となるという逆説に注意しなければならない。この点を踏まえれば、「選び」の言説がユダヤ民族の優越性を護教するものではないことは明らかだろう。レヴィナスによると、「選び」の観念は「個人的もしくは民族的なエゴイズムや利己主義を道德意識の使命に変容させる」(IH,161)

¹² 渡名喜はこうした点に「西洋的な価値への同化のリスク」を看取するベニ・レヴィによる批判に対して、「ノアの裔」と「兄弟関係」の関係を再検討することによって、特殊主義と普遍主義のあいだの矛盾を論究している。Tonaki Yotetsu, « Emmanuel Levinas et le problème de la laïcité. Place de la judéité en France contemporaine », 『フランス語フランス文学研究』日本フランス語フランス文学会、102号、2013年、pp.137-152.を参照。

ように作動する。付言しておけば、この変容作用は「国家」としての「イスラエル」にまで及ぼされることになる。つまり「イスラエル国家」もまた、シオニズムを解かれ、「道德意識」そのものに変容しなければならない。同時期の別の論考を援用して言えば、「イスラエル」の概念は「あらゆる歴史的、国家的、地域的、人種的な観念から分離」（DL,44）された「道德範疇」としてのみ成立する。「イスラエルの思想」とは、いかなるナショナリズム的な実体化からも遠いところで、「道德意識」において要請される主体性そのものの範例と化し、ライシテとして開かれるのである¹³。

それでは、「宗教を当の宗教の名において括弧に入れる」（IH,163）というユダヤ的ライシテは、いかなる意味で「普遍的」なのか。ここで注目すべきは、レヴィナスがタルムードに由来する「ノアの裔（noachide）」の形象を再活用しながらライシテを表現しているという点である。創世記9章は大洪水を生き延びたノアとその子孫、および「すべての生き物」に立てられた契約を記しているが、バビロニア・タルムード「サンヘドリン」篇ではここに「法廷の設置義務」（Sanhedrin,56a.IH,164）を唯一の肯定命令とする計7つの戒律が示されていると解釈される。この「ノアの七戒（sept commandements des fils de Noé）」は、シナイ山で与えられる十戒や、アブラハム契約に先立つものとして、イスラエル民族のみならず「ノアの裔」、すなわち「全人類」にかかわる法とされてきた。実際、レヴィナスは「ノアとアダムの父性」に連なる「人類という理念」（IH,163）が「人間社会の惑星的次元」（IH,162）を肯定するという点を強調する。この「惑星」規模の普遍性を保証するのは、「ノアの裔」が非ユダヤ的な「異邦人（étranger/guer）」を統合するという考えにほかならない。タルムードにおいて、「ノアの七戒」を遵守する「寄留異邦人（guer tochav）」は、非ユダヤ人であっても市民権が認められると考えられ、このことが17世紀には「国際法」の発想源の一つにもなった。レヴィナスはこの点を引き受けつつ、「ノアの裔」が「特定の信仰をもたない人間存在」（IH,164）も含め、「いかなる宗教的忠誠とも無関係」（ibid.）な仕方で結ばれる「友愛／兄弟関係（fraternité）」を意味すると敷衍する。レヴィナスが戒律の詳細については括弧に入れるのは、この極度に普遍主義的な志向ゆえのことだろう。「ノアの七戒」は端的に「道德」、戒律で禁じられる「偶像崇拜」も「反道德」と言い換えられ、「人間の人間性」（ibid.）に遍く妥当する射程を純化しながら引き出すような解釈が施される。それによって、「ノアの裔」というユダヤ的象徴は先述したレヴィナス的な「道德意識」に基づく人間関係としてライシテの普遍主義へと転写されるのである。

¹³ ブーレッツは「古来の経験としてのイスラエルの観念」による「イスラエル国家の現在の存在」に対する批判を看取り、フランス的なライシテによるシオニズム批判と「イスラエルの観念」によるライシテ批判との二重性があることを指摘している（ピエール・ブーレッツ『20世紀ユダヤ思想家』第三卷、合田正人ほか訳、みすず書房、2013年、336頁）。なお、「イスラエル」から「国家」概念を分離することは必ずしも「国家」概念そのものの放棄には帰結しない。松葉は1950年代初頭から「国家」概念にかんして両義的な態度が見られることを指摘している（松葉類「レヴィナスにおける「国家」の概念化——「自由と命令」における政治的な問い——」『京都ユダヤ思想』第14号、2023年、52-69頁）。

以上のようなライシテの再規定は、①キリスト教と②ヘーゲルに対する二重の批判を映し出すものとして解釈することができる。それぞれについて見ておこう。

①まず、異邦人が「ノアの裔」に組み入れられることは、決して「改宗」(ibid.)の強要を意味してはいないという点が重要となる。この文脈において批判の俎上に載せられるのが、キリスト教的な普遍性(カトリシテ)のあり方である。

重要なのは、キリスト教におけるように、不信仰者にまで慈愛を拡大することではなく、合法的な仕方では不信仰者を厳格な正義に統合(intégrer)することである。(ibid.)

ここでキリスト教は「不信仰者」を「改宗」を通じて包摂する愛の社会として捉えられる。ラビ・ユダヤ教の歴史において、「ノアの裔」の観念はユダヤ教から改宗したユダヤ人キリスト教徒の緊張関係を背景として、両者の共生の条件を探求するなかで形成されてきたものと言われるが¹⁴、レヴィナスはそうした係争の記憶に訴えかけるかのようにこの観念をキリスト教に対置させている。ここで想起すべきは、キリスト教が公的領域にも浸透した「雰囲気」として「無意識的なキリスト教化」をもたらすという、第一章で見たレヴィナスの批判である。この点を敷衍すれば、「改宗」に基づく統合の原理はたんにキリスト教の宗教的世界のみならず、西洋近代のライシテ化された世界にも当てはまるということになるだろう。それに対して、ユダヤ教においては「ある人格の権利はその者の国家の宗教への支持とは無関係に基礎付けられる」(IH,163)。「ノアの裔」は「不信仰者」を「不信仰者」のまま統合することで、いわば「改宗」することなく「友愛」を結ぶことを可能にする。この点において、それは厳密な意味でライシテを形象化するものと見なされるのである。

②以上のように、「ノアの裔」はユダヤ的な源泉に立脚しながら、むしろそのことによってライシテの普遍主義の存立条件になる。それは「普遍主義を目指すユダヤ的特殊主義」(IH,161)、あるいは「普遍主義的特殊主義(particularisme universaliste)」(DL,141ff)と定式化され、同時期の別の論考ではヘーゲル的な「具体的普遍」との対比で語られている。周知のように、ヘーゲルは諸民族ないし諸国民が普遍的精神によって具体的現実へと選び出され、裁かれる弁証法的展開を「世界法廷としての世界史」と呼んだ¹⁵。この歴史哲学的な枠組みにおいて、ユダヤ民族の特殊性は「世界史」の普遍性において止揚されるものと捉えられる。それに対して、レヴィナスの「普遍主義的特殊主義」は、たんに特殊主義を批判する普遍主義の立場ではなく、むしろ特殊主義にとどまることで普遍主義それ自体に対して極度の警戒を保持するような立場である。ユダヤ教は

¹⁴ Shmuel Trigano, « La doctrine des lois de Noé face à l'identité chrétienne », *Pardès*, no.35, In Press, Paris, 2003, pp.151-158.なお、キリスト教批判の妥当性については「愛」の概念をめぐる批判的考察を踏まえて再検討する余地があるだろう。Emmanuel Levinas, « Le moi et la totalité », *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Le Livre de poche, 1991, p.31.を参照。

¹⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Werke 7., Frankfurt am Mein : Suhrkamp, 1986. §340.

「世界史」の舞台から撤退し、逆に「世界史」そのものを裁く (DL,148)。それゆえ、「イスラエル」が「道徳範疇」そのものであるという先述の主張も、ヘーゲルとの対決において本質的な意味を帯びてくる。「イスラエル」は「国家」という諸国民の範疇から分離されることで、「戦争」 (IH,163) を原理とした「世界史」の普遍性とは異なる、倫理に基づく新たな普遍主義へと差し向けられなければならない。この点で、「ノアの裔」は「人類」の普遍的社会を基づけるディアスポラ的な形象として、「国家」とは別の仕方での共生の可能性を示唆しているとさえ言えるかもしれない。

以上二点から、レヴィナスの議論は西洋近代のライシテに残存するキリスト教的要素を批判しつつ、ライシテの理念がもともと内蔵していた普遍主義をいっそう徹底化させるものだと言えるだろう。言い換えるなら、ライシテを批判／受容する「二重の運動」¹⁶は、キリスト教とライシテの癒着関係 (いわゆる「カトラシテ」) を脱キリスト教化しつつ、「ライシテのライシテ化」¹⁷とも言うべき徹底化の運動へとライシテ自身を目覚めさせる。この運動がユダヤの源泉を起点とするからと言って、そのことがライシテの不徹底を意味するのではないことは、すでに明白だろう。「ノアの裔」は「ユダヤ的」であること自体がそのまま「非ユダヤ的なもの」に開かれることを可能にする形象として、たんなる特殊主義にも、その弁証法的展開によってヘゲモニーを拡大させる具体的普遍にも陥らない仕方で、ラディカルな普遍主義を構想するのである。最後に、このような普遍主義の語り方に関して、レヴィナスはバビロニア・タルムード「メギラー」篇における議論を参照している。それはユダヤ教が偶像崇拜に対して容赦ない態度を取るにも関わらず、聖典の「翻訳」に相応しい言語として異教のギリシア語を承認するという議論である (IH,167)。「メギラー」篇の当該箇所によれば、その承認の論拠は創世記 9 章 27 節「神がヤペテを広げ、彼がセムの天幕に住むように」に帰され、この聖句が「ヤペテの言葉はセムの天幕で語られる」 (Megillah,9b) ことを示していると註解される。ユダヤ的ライシテの本質はノアの息子たちの「兄弟関係」をめぐるこのアフォリズムに表現されているのではないか¹⁸。「ヤペテの言葉」、すなわち異教のギリシア人ないしキリスト教徒の言葉である「ライシテ」は、「セムの天幕」、すなわちユダヤ人の社会的関係において受容され拡張される。ヨーロッパ的ライシテをユダヤ的「天幕」に導き入れ、ライシテ本来の普遍主義をラディカルに拡張するレヴィナスの立場は、そうした「翻訳」作業の豊かな可能性の一つを証示するものだと言えるかもしれない。

本稿の議論をまとめよう。第一節ではレヴィナスによる「キリスト教的自由主義的」な「世界」に対する違和感の表明が、政教分離への異議申し立てとして理解しうることを示した。その批判は「世界」から撤退したユダヤ教によって可能になる。だが、このことはライシテの拒絶に行き

¹⁶ Mark Cauchi, « Otherwise than Laïcité ? Toward an Agonistic Secularism in Levinas », *Levinas Studies*, vol.10, 2015, pp.187-220.

¹⁷ Emmanuel Housset, « La crise de la laïcité et la philosophie », in *Vie Sociale*, Laïcité et travail social. Du principe aux pratiques, no.21, 2018, pp.55-68.

¹⁸ Donatella Ester Di Cesare, « Athènes et Jérusalem – Sem et Japhet – Hokhma et Torah : Trois modèles pour la philosophie juive », trad. Marion Lafouge, *Pardès*, No.56, In Press, Paris, 2014, pp.27-40.

着くものではない。そこで、第二節では 1960 年頃のレヴィナスが「倫理」の哲学的思索を背景に、ユダヤ教をライシテの存立条件としてとらえ直そうとしていることを確認した。それを通じて、ライシテそのものに「形而上学的な使命」を見出そうとする認識と、ユダヤ的伝統そのものにライシテの源泉を見出そうとする探求が、レヴィナスのなかで互いに交差しつつ深められていることが明らかになった。こうした両義的な立場は「普遍主義的特殊主義」と規定され、「ノアの裔」によるライシテの翻訳的再形象化によって具体化される。このように、レヴィナス哲学におけるユダヤ教は普遍主義をたえず開きなおす源泉として理解できるだろう。

おわりに

以下では論考「イスラエル国家におけるライシテ」を踏まえつつ、やや実践的な観点からいくつかの問いと展望を示すことで結論に代えることにしたい。

まず、レヴィナスの立場はライシテをめぐる今日的な論争において、どのように位置付けることができるだろうか¹⁹。現代フランスにおけるライシテが、国内第二の宗教としてのイスラームとの関係から問い直されていることは周知のとおりである。共和主義の「統合」と多元主義の「承認」とのあいだで緊張関係が生じており、その軋轢がさまざまなかたちで現れている²⁰。レヴィナス自身、「イスラエル国家におけるライシテ」において、フランス的な「宗教的中立性」（人間を国家に帰属するたんなる理性的存在と見なすこと）は「東方においては別の意味をもつ」（LI,300）とし、ユダヤ的ライシテの「多元主義」（人間を伝統と宗教の代表者と見なすこと）をはっきりと対立させてもいる。だが、上記の状況はこのような対比にひそむ解きほぐしがたい緊張関係をいっそう深刻なレベルで浮き彫りにしているのではないか。そうであるならば、本稿で見てきた普遍主義と特殊主義の関係についても、その困難な結び付きの条件をめぐってさらなる探求が必要となるにちがいない。

また、同論考の「宗教的マイノリティ」と題された節において、レヴィナスは当時のイスラエル国家における「非ユダヤ人」の存在について言及している²¹。ライシテは多元主義である以上、「ユダヤ人」のみならず「アラブ人」をはじめとする他民族を「マイノリティ」として孤立させ

¹⁹ 増田はライシテの議論におけるユダヤ教の「不在」を指摘しつつ、レヴィナスの政教分離批判について言及している（Masuda Kazuo, « Laïcité et intégration : Quelques réflexions à partir de la « Déclaration universelle sur la laïcité au XXIe siècle » », Haneda Masashi(dir), *Sécularisation et Laïcité* (UTCP Booklet 7), UTCP, 2009, pp.59-69.)。

²⁰ 伊達聖伸「フランスにおける「承認のライシテ」とその両義性—ムスリムの声は聞こえているか」磯前順一・川村覚文編『他者論的転回—宗教と公共空間』ナカニシヤ出版、2016年、175-200頁。

²¹ 「非ユダヤ人」の内実としては、人口の約 11%を占める「ムスリム (7.7%)、キリスト教徒 (2.5%)、ドゥルーズ派 (1.1%)」（LI,299）が挙げられる。レヴィナスによれば、「ライシテの問題は若き国家において多数の非ユダヤ人がいるために、今度はイスラエル国家にとって別の、より差し迫った仕方では提起される」（ibid.）。多元主義的ライシテの意義については Françoise Mies, « Religions, laïcité et Écritures Saintes selon Emmanuel Levinas. Réflexions pour notre temps », *Nouvelle revue théologique*, tome133, 2011, pp.266-279.を参照。

ることも、「同化」に仕向けることもあってはならないという (LI,301)。実際、「ノアの裔」はまさしく、非ユダヤ人との社会的関係を条件付けるユダヤ的な形象であった。では、本稿が扱った時期をこえて、今日にいたるまでのイスラエル国家における「アラブ人」あるいは「パレスチナ人」の現実を踏まえたとき、以上の観点はどのように評価できるだろうか²²。「ノアの裔」において「イシュマエル」がいかなる存在であるのかについてあらためて問われなければならない。

歴史的観点の細部は措くとしても、レヴィナスのライシテ論に固有の美質はやはりそのラディカルな批判作用に見るべきだろう。同化不可能なユダヤ的源泉を再活用しながら、真にライシクな普遍主義を解放させること。しかもそれは、ある宗教をたんに公共領域に包摂するリベラルな立場ではなく、むしろ当の「自由」や「公共」そのものを問いただし、批判的に徹底化させるものだと言える²³。そのようなライシテと「ノアの裔」の出会いから引き出されうる意義については、チャールズ・テイラーやタラル・アサド、ジュディス・バトラーといった思想家たちによる、宗教的伝統とその「翻訳」をめぐる一連の論争から評価することで、いっそう有効な位置付けが可能になるかもしれない²⁴。いずれにせよ、現実の試練のもとでレヴィナスのライシテ論からリスクとポテンシャルを慎重に選り分ける作業が求められることだろう。

【凡例】

以下のレヴィナスのテキストからの引用は略号に続けて頁数を表記する。外国語文献からの訳は筆者によるが、適宜既刊の邦訳を参照した。

EJ : *Être juif. Suivi d'une Lettre à Blanchot*, Payot/Rivage, 2015.

DL : *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Le Livre de Poche, 1976 .

IH : *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, Le Livre de poche, 2000.

LI : *L'Intrigue de l'Infini*, Paris, Flammarion, 1994.

TI : *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Le Livre de Poche, 1990.

²² 渡名喜はバトラーにおける「非ユダヤ人との共棲のユダヤ的価値」の問題をレヴィナスのライシテ論のなかに積極的に読み込んでいる（渡名喜庸哲「レヴィナスにおける〈東方〉についての極端な思考——ジュディス・バトラーからの批判に対して」杉村靖彦・渡名喜庸哲・長坂真澄編『個と普遍——レヴィナス哲学の新たな広がり』法政大学出版局、2022年、70-92頁）。バトラーによる批判については David Banon, « Levinas mécompris : l'inutile polémique de Judith Butler », *De l'être à la lettre : Philosophie et judaïsme dans l'oeuvre d'Emmanuel Levinas*, Paris, Hermann, 2022, pp.622-630.も参照。

²³ 普遍主義的特殊主義のこうした試みは「ユダヤ」のみに限定されず、複数化されるべきものであるだろう。ブリアンソンはレヴィナスのライシテ論に通じる近年の実例として、アブデヌール・ビダールの名を挙げている (Muriel Briançon, *op.cit.*, p.366.)。ビダールはフランスのムスリム系哲学者であり、スーフイズムを再活用しつつライシテを新たにとらえ直している。伊達聖伸／アブデヌール・ビダール編『世俗の彼方のスピリチュアリティ——フランスのムスリム研究者との対話』東京大学出版会、2021年を参照。

²⁴ 「翻訳」については後藤正英「世俗と宗教の翻訳可能性」『宗教哲学研究』第32号、2015年、42-54頁。坪光生雄「普遍主義のポスト世俗的な条件——宗教の翻訳について」『宗教哲学研究』第40号、2023年、15-28頁を参照。

※本稿は JSPS 科研費（特別研究員奨励費 22J23418）の助成を受けたものである。