

「解放」されたイスラエル
——エマニュエル・レヴィナスのファシズム論と同化論

有 田 英 也

1 問題の所在

以下に読まれる「問題の所在」は、レヴィナスの1930年代のテキストを論じ、別の共同研究成果報告集に収録される「初期レヴィナスのファシズム論——《自由のユダヤ＝キリスト教的なライトモチーフ》について」⁽¹⁾と一部重複する。本論では、レヴィナスのファシズム論がその後どのように展開していったのか、また第二次世界大戦末期に広く知られるようになったものの、すでにナチス・ドイツの成立とともに始まっていた、ヨーロッパのユダヤ人の生存条件に対する組織的破壊がレヴィナス著作にどのように反映しているかの問いに、初期の哲学的著作とは別のところから答えようとする。ふたつの論文の関連について述べて、本論の問題提起とする。

エマニュエル・レヴィナスの「ヒトラー主義哲学についての若干の考察」(1934)は、ナチ党の政権獲得後まもない時点で書かれた先駆的なファシズム論である。この考察は若いキリスト教作家らの雑誌『エスプリ』に掲載された。そこに見られる「自由のユダヤ＝キリスト教的なライトモチーフ」⁽²⁾という表現は、キリスト教徒にも納得のゆくようにヒトラー主義哲学と、それに抵抗する論理を提示すべく持ち出された概念である。レヴィナスはユダヤ教とユダヤ民族史に通じていない読者を対象に、むしろ哲学研究者の立場から、ナチの人種理論を批判的に論じた。レヴィナスが論考の冒頭に書いたように、「ヒトラーの哲学は拙劣である。だが、そこにおいて消尽される原始的権能は、基底的な力の突発のもとで、みすばらしい文言を爆発させる」[7-九二]のであるから、ファシズムは人間性の基底にまで達し、それゆえ人間についてこれまでなされてきた思考を内破させる、と考えられている。レヴィナスが考察の末尾に記したように、「人間のまさに人間性

が問いただされている」〔24-一〇七〕のである。

レヴィナスは、ファシズム論を執筆後、半世紀以上を経た1990年、『クリティカル・インクワイアリ』誌に掲載された英訳への追記で、評論の射程を明らかにしている。

「この評論は、国民社会主義の血塗られた野蛮さの源が、人間理性が何らかの偶発的な異常をきたしたことにも、何らかの弾みで〔accidentel〕イデオロギー的な誤謬が起きたことにもないという確信から書かれている。この源が、正しい論理〔bonne logique〕が到達しうる、そしてそれに対して西洋哲学が十分に用心してこなかった《元素的な悪〔Mal élémental〕》の本質的可能性に結びついているという確信が、この評論にはあるのだ」⁽³⁾。

このように、若き哲学者は、ナチズムを生み、よくそれに抵抗しえない西洋哲学に対して不安を抱いていた。前述の共同研究成果報告論文では、1934年のレヴィナスが、「ヒトラー主義哲学」、なかんずくその人種差別的な共同体志向を、理性の自律性にもとづく西洋哲学の本流に関連づけていたことを示した。そして、あたかも事のついでに書き留められたかのような「自由のユダヤ=キリスト教的なライトモチーフ」〔12-九七〕が、どの程度までレヴィナスの、哲学者としての問題系に関わっているかを考察した。

「ユダヤ=キリスト教的」という括りは、彼のいう「自由」が思考されてきた範囲を限定する。この限定は、一神教の民とそれ以外を区別する発想とも読め、また第三の一神教であるイスラームとの排他的関係について疑問を抱かせずにはおかない。後年のレヴィナスが「倫理」を語りながら広く現代社会の問題に切りこむさいにも、この「ユダヤ=キリスト教的」という括りが、哲学とユダヤ民族史を併置する独特の書き方と関わっている。

レヴィナスの全活動期間を通覧すれば、西洋哲学の意義をめぐって、た

んなる重点の変化を超えた質的転換が見出されよう。1934年のファシズム論には不在でも、第二次世界大戦後に発表された『困難な自由』(1976年改訂版を参照)や『固有名』(1976),『歴史の不測』(1994),あるいは主著のひとつ『存在するとはべつのしかたで』(1974)の献辞には、ナチによるヨーロッパのユダヤ民族の大虐殺(ホロコーストないしショアー)への言及が明らかである。さらにレヴィナスが、とりわけ「倫理」に重きを置いて、反対者ないし無関心な人々の説得を試みるかのように書いたテキストでは、現実起きてしまったユダヤ人の大虐殺が決定的な論点を構成する。すなわち、これらのテキストでホロコーストは、あらゆる人間に起こりうるものとして普遍的に語られるのではなく、まさに特定の人間に起きたものとして、個別事象として語られる。

それではナチズムによるホロコーストは、レヴィナスの著作において時系列上の断絶をなすのだろうか。また、哲学的著作と時事的な、あるいは倫理的な著作とのあいだで、ホロコーストの主題は内容的な断絶を伴っているのだろうか。

2 レヴィナスはホロコーストをどう語っているか

本論はレヴィナスの著書に、さしあたりふたつの区切りを認める。第一に、レヴィナスは、ナチによってなされた、ドイツのユダヤ人に対する排除と追放(当時の言葉で「移住」)に始まり、ヨーロッパの全ユダヤ人の抹殺までも目論む一連の過程によって、それ以後の著述では書くこと、そして書かれたものを公表することに新しい意味を見出している。次に、第一の主著『全体性と無限』(1961)を書いた後に、デリダらの批判を経て、『存在するとはべ

つのしかたで』に至る過程にも、転回と区切りがある。その一方で、本論では、これら時系列上の区切りを越えて、1930年代から変わらずにある一貫性にも注目する。

次は、発表形態に応じた内容的な断絶の可能性についてである。レヴィナスは1930年代のファシズム論をキリスト教系若手作家らの論説誌『エスプリ』に発表した。彼のいう「ヒトラー主義」の帰結であるホロコーストの後で、「ユダヤ教とキリスト教の友愛」に変化はあるのだろうか。

『困難な自由』に収められた「ユダヤ教とキリスト教の友愛」は、1961年10月20日にユダヤ系ラジオ放送局「イスラエルよ聞け」で放送された。第4回フランス語系ユダヤ知識人会議におけるある論者の主張を紹介したものの、そこで言われる「友愛」とは、キリスト教とユダヤ教との相補性という、古くからの主題である。たとえば、ベルクソンの Testament にも相補性、すなわち「キリスト教に見るユダヤ教のまったき成就」への着眼がある。レヴィナスを引こう。「すべてが尽くされているわけではないのだ、キリスト教徒にとってさえ。そして、ユダヤ教徒は、もし救済されていると知ってしまえばもはや何ひとつ待ちのぞまなくなる人類の未来にとり、必要不可欠なのである。」⁽⁴⁾。この言明にイロニーがないとは思えない。というのは、ユダヤ人はキリスト教徒に救済の大切さを知らしめるために苦しまねばならない、という根深い偏見を思わせるからである⁽⁵⁾。ここにナチズムの記憶が加われば、レヴィナスのイロニーは、19世紀ヨーロッパの自由主義に対する厳しい批判を帯びる。1934年のファシズム論で、「自由」の観念は「ユダヤ＝キリスト教的なライトモチーフ」で裏打ちされているはずだ、と述べたレヴィナスならではの主張を次に引用しよう。

「ヨーロッパ的な道德意識、それが存在していたのだ！数世紀に及ぶキリ

スト教および哲学的文明が、いまだヒトラーの冒険において、その成果の脆弱さを顕わにしていなかった幸福な時代よ」⁽⁶⁾

さらに、同書の改訂版序言（1976年執筆）に、キリスト教徒に対する複雑な思いがこめられている。レヴィナスは「ヒトラーによる大虐殺」が「1500年以上前からキリスト教化されていたヨーロッパで発生しえた」と書くが、民衆レヴェルに及んだ宗教的反ユダヤ主義のせいで迫害が起きたとキリスト教を告発したりはしない。しかし、明らかにイロニー、あるいはこの語の原義である「問題提起」がそこに感じられる。ヨーロッパにはトラーについて考察することで賦活されるユダヤ教の伝統があり、レヴィナスによれば、人々はホロコーストの直後にそれに気づいた。なぜそれまで気づけなかったのか。「ユダヤ教徒〔原文Judaïsme〕はそのとき〔大虐殺〕まで、西欧でこれらの源泉はすでに枯渇したか、あるいはもっと豊かな水流によって圧倒されたとみなす慣らわしだったが、それはキリスト教のせいである」⁽⁷⁾

それでは、レヴィナスもまた戦後にその源泉に気づいた、いわゆる同化ユダヤ人のひとりだったのだろうか。フランス解放から1970年代までに書かれた文章を集めた『困難な自由』には、1930年代からユダヤ教の教典、カバラー、ハシディズムに惹きつけられたショーレムやブーバーのような伝統回帰の先駆者像は読み取れない。レヴィナスは共同体向けのメディアで宗教的源泉に言及したが、少なくとも文章を雑叢にまとめることによって、開かれた議論を期待している。ならば、ヨーロッパ思想からユダヤ的源泉を隠蔽してきたとキリスト教文化を告発する立場にレヴィナスはあるのだろうか。それも違う。レヴィナスはむしろ、1970年代の状況に新しい「ユダヤ教とキリスト教の友愛」を定位しようとする。

この友愛に気づけるのは、「絶対的自由」の感情に溺れる個人ではなく、

みずからを拘束するユダヤ教と、ヨーロッパにおける隣人であるキリスト教徒との新しい関係を模索する者だけである。「ヒトラーの経験は、多くのユダヤ人にとって、キリスト教徒との兄弟愛に満ちた接触であった。それらのキリスト教徒たちはユダヤ人に彼らの真心を注いだ。つまりユダヤ人のためにあらゆる危険を冒したのである」。このように、レヴィナスは、ホロコーストに対して抵抗（レジスタンス）を試みたキリスト教徒（それはたとえばレヴィナスがドイツの捕虜収容所にいた時に家族を保護してくれたモリス・ブランショである）に出遭えた経験を核にして、つねに途上にあつて危険にさらされた「困難な自由」にふさわしい「友愛」を描こうとする。

それは『困難な自由』の別の文章を参照するなら、ユダヤ教徒とキリスト教徒の友愛に限らない。たとえば、1961年のテキスト「今日のユダヤ思想」（原題は「ユダヤ教とキリスト教の対話は端緒にとどまらねばならないのか？」）でレヴィナスは、対話が必要とされる現今の状況について叙述しながら、冷戦下の世界にあつてマルクス主義に影響された、「数えきれないアジアの発展途上の諸民族大衆」⁽⁸⁾に注目している。だが、植民地主義が射程に入っているとは思えない。これら1960年前後に相次いで政治的独立を得た「諸民族大衆」の位置づけが曖昧だからである。そこで、『困難な自由』に収められた1968年のテキスト「ニヒリズムから肉体的ユダヤ人 [juif charnel] への上昇 [アリヤ]」を讀んでみよう。「[イスラエルの] 建国者たちはにわかには植民地主義者の側にいた。イスラエルの独立は、ただちに帝国主義、現地人の抑圧、人種差別主義と呼ばれた。事実は理想から離反した」⁽⁹⁾とある。ここでレヴィナスは、六日戦争直後の状況においてアイザック・ドイッチャーのごとく、国民国家を解答とするシオニズムと距離を取ろうとしている。ふたたび、「今日のユダヤ思想」で「ユダヤ教とキリスト教の対話」

が語られた真意を推し測るなら、それはヨーロッパ外部の非ユダヤ＝キリスト教社会、あるいはレヴィナスが「第三世界」と呼ぶ人々に対して、自分たちに共通の宗教的原則、つまり他者への無報酬の奉仕に照らして、ともに働く責務を訴えるためだった。レヴィナスはホロコーストを経験したヨーロッパの住民のひとりとしてキリスト教徒に語っている。自己の帰属集団の歴史的経験が強調される一方で、共同体の将来を案じる戦術的な思考にとどまらない、ヨーロッパの果たすべき責務を語るのである。こうして、哲学者の言葉が繰り出される「いま」と「ここ」が非ヨーロッパ世界に拡大するとともに、レヴィナスは自らの属する集団がまがりなりにもヨーロッパのキリスト教社会とのあいだに持ちえた、共存という歴史的経験に訴える。この論法は、『存在するとはべつのしかたで』献辞（1974）と『固有名』（1976）にもうかがえる。

まず、レヴィナスは主著のひとつ『存在するとはべつのしかたで』（1974）に付した次の献辞で、哲学的探求にユダヤ共同体の将来の展望を重ねあわせようとさえしており、哲学的思考と共同体的思考は分離されていない⁽¹⁰⁾。

「国民社会主義者らに暗殺された600万人の、ならびに他の人間への同じ憎しみの、同じ反ユダヤ主義の犠牲となった数百万人のうちで、もっとも身近な者たちの記憶に捧げる」

たしかに、これは献辞にすぎない。レヴィナスの著作物には、哲学プロパーなものと、ユダヤ人共同体に対する貢献として、つまり時事的で政治的な発言として読めるものとが並存している。献辞はこれら二系列の著作の境目にあるとも考えられる。たとえば、ふたつの系列の関連を論じたエフレム・メールは、冒頭で、「哲学者自身が信仰的性格の著書と哲学的性格の著書とを別々の出版社から出すよう強く留意してきた」と述べており、同様の指摘

がギー・プチドゥマンジュのシンポジウム報告にもある⁽¹¹⁾。

だが、次のテキストに見られるように、レヴィナスはユダヤ系作家の文学作品や哲学書の批評を通して、積極的に哲学と共同体的関心との橋渡しをしてきた。パウル・ツェラン、エドモン・ジャベス、ブルースト、ブーバー、デリダらユダヤ系作家・哲学者を扱った『固有名』に、レヴィナスが跋文の趣で付した「無名」(1976)には、彼の批評の基盤が次のように語られている。

「この腫れ物を記憶のなかに持つとき、20年の歳月は何ひとつ変えることができない。おそらくやがて死が、600万人の死者の後まで生き残った不正な特権を無効にしてくれるだろう」⁽¹²⁾

「600人の死者」がホロコーストでナチに殺されたユダヤ人を意味することはいうまでもない。だが、続く箇所ではレヴィナスは、「1939年から1945年までにあらゆる形式が急速に損耗したことは、他のどんな兆候にもまして、わたしたちの同化の脆弱さを思い起こさせた」とも書いていた。ここで「同化」とは、ヨーロッパのユダヤ教徒が市民的諸権利を得て「解放」された代償として、国民国家のなかで自分たちとは異なる支配的な社会集団の緒価値を受け入れたこと、さらに市民社会の成熟につれて、文化的差異を乗り越える普遍的文化の創出とその獲得に賭けて跳躍したことを意味する。ハンガリーを例にとろう。ハンガリーは第二次世界大戦中、ナチス・ドイツの同盟国だったが、1944年3月までユダヤ系市民をある程度まで保護し、とりわけハンガリー陸軍のユダヤ人を守った。だが、ついにナチがスローヤイ対独協力政権を樹立し、アイヒマンをブダペストに送りこんだとき、ユダヤ人引渡しの論拠となったのが「同化の失敗」であった。ヨーロッパの人間主義的諸価値が崩れたとき、そこに賭けたユダヤ系市民の同化政策も失効した。レヴィナスの1934年のファシズム論を引くなら、「人間のまさに人間性が問い

ただされ」、他者との人間的共通性を断ち切られたハンガリー市民は、強制収容所に移送され、あるいはソ連軍の出現に怯えた対独協力者らによって無残にも殺害されたのである。

このことが「第一の真理」なら、「諸価値の失効が明らかになったときこそ、あらゆる人間的尊厳はそれらの回帰を信じることに存する」というのが、レヴィナスによれば「第二の真理」である。価値と形式の回帰を信じない態度とは、「悲劇的状况にあっては死と絶望の殺人の男性的な徳に甘んじる」ことである。これをレヴィナスの1934年のファシズム論の言葉でいいかえれば、「死の息吹のもとで〔中略〕わたしと身体とのあらゆる二元論が消え去る」〔17-一〇一〕事態であるが、このファシズムの擬似精神性に惑わされず、失効を宣言されたばかりかその社会的地位や改宗の事実の制度的支え（アカデミー、階段教室、〔枢機卿の〕紫衣）までも奪われてしまった価値への信を貫くことが必要とされる。そして、「第三の真理」とは、「ふたたび文明と同化が不可避免的に始まるなかで」、後世を教育するわたしたちの義務を知ることである。それには、そしてそれこそが評論集の目的となるのだが、「ユダヤ人であれ非ユダヤ人であれ、おおいなる混乱のうちにあって、あたかも世界が解体していないかのように振舞いえた人々を思い起こし、マキ〔フランスの反ナチ地下武装抵抗組織〕のレジスタンスを、つまりまさしくみずからの確信と心のつながりより他に源泉を持たなかったレジスタンスを思い出すことで、ユダヤのテキストに新しい入り口を開き、内的生活に新しい特権を返してやることである」。レヴィナスは未来に対する生存者の義務を語っている。ここでレヴィナスが「内的生活」と言うのは、『固有名』で扱われた作品が、おしなべて「わたし」の探求から生まれたからであろう。レヴィナスは文学作品と哲学的思考を論じながら、ヨーロッパのユダヤ人が蒙った苦痛

を思い起こすことで、またその苦痛を和らげようとし、悪と戦った人々を思い起こすことで、作家たちの個別の経験を人類の普遍に開くのである。

レヴィナスが「同化」という主題を作品解釈に持ちこんだことで、これもまた「ユダヤ教とキリスト教の友愛」の変奏として読み解きうる。ヨーロッパのユダヤ人が歴史的現実としての「同化」を行ったのは、周囲のキリスト教社会に対してだった。レヴィナスのテキストにおいてホロコーストを越えて見出されるのは、ヨーロッパのユダヤ人をユダヤ人たらしめてきたキリスト教社会に対する一貫した信頼である。

そこに問題がないわけではない。レヴィナスが「ヒトラー主義哲学についての若干の考察」に付した追記では、「人間的主体の真正な矜持には自由主義だけで十分か、とみずからに問う」こと、そして「主体が人間の条件に達するには、まず他者に対する責任を担わねばならない」ことが強調されている⁽¹³⁾。たしかに、フランス革命中のいわゆるユダヤ人「解放」は、イスラエルの宗教を信じる王国住民に、プロテスタントと同様に、選挙権と被選挙権を認め、居住と職業選択の自由を賦与し、特別な人頭税、通行税の廃止を実現したという点で、幸福追求の自由を保障した。だが、その後もユダヤ人差別は存続したのだから、周囲のキリスト教社会が「他者に対する責任」をないがしろにするなら、レヴィナスの言うように「自由主義だけ」では人権は擁護できない。イスラエルびとは解放されて自由になっただけで満足してはならない。他方、レヴィナスが『固有名』で暗示したように、ユダヤ人の子供を救おうとしたキリスト教徒は少なからずいたが、その動機に働いていたのも「自由主義だけ」ではなかったろう。

だが、レヴィナスが同じ「追記」で、責任の自覚には、「主体が神に選ばれる」ことが必要で、しかもそれは、「他者の顔、啓示の原初のある隣

人の顔において主体を見つめる、ある神、ないし [大文字で始まる一神教の] 神によって選ばれる」ことだと限定しているのを読んで、人は何を思えばよいのだろうか。これでは「人間的主体」が人間でありつづけ、その自由をささやかで脆弱な市民的自由にとどめないための「ユダヤ=キリスト教的なライトモチーフ」にも、一神教的な他者観念の限界が引かれてしまう。

戦後のレヴィナスが、「1500年以上前からキリスト教化されていたヨーロッパ」からユダヤ人を抹消しようとした「ヒトラー主義」に言及するとき、そのあるべき対抗軸には、1934年のテキストの「ユダヤ=キリスト教的」という措辞がいくらか共同体的思考を感じさせたように、やはりヨーロッパの一神教文化の内部に訴える共同体的思考がある。そこからはユダヤ教でもキリスト教でもないものが排除されかねない。それほどまでに、共同体の側に立つレヴィナスは頑なである。

とはいえ、『困難な自由』にはイスラエルのナショナリズムに対する留保があった。『存在するとはべつのしかたで』では、献辞の名宛人が哲学書の読者一般にも開かれていた。さらに、『固有名』が哲学書も含んだ広義の文学の開放性と、「同化」の再評価に道筋をつけている。これらのことがレヴィナスの頑なさをいくらか中和してくれる。

3 ファシズム論の戦後の展開

レヴィナスは友愛論に裏打ちするように、ユダヤ人虐殺に対するヨーロッパ文明の有責性を主張しており、それがレヴィナスのファシズム論の戦後の展開をなす。有責性の主張はフランスのジャーナリズムを賑わすアラン・フィンケルクロートら今日のユダヤ系文筆家に直結する。また、文学を素材

に論をなすレヴィナスの手法は、反ユダヤ主義（あるいは人種差別としての反セム主義）の源を歴史的に、また言説分析を通してアカデミックに探求しようとするアンドレ＝タギエフらユダヤ系学識者とも共通する。両者をおしなべてユダヤ系知識人と言うなら、レヴィナスもそのひとりである。しかも、フランス社会ひいてはヨーロッパ文明に潜み、周囲の無関心ないしシニカルな態度によっていつでも顕在化する反ユダヤ主義を、その哲学者としての名声をもって押さえこむ象徴の役割をレヴィナスは果たしている。

その象徴としての強度は、たしかにエリー・ヴィーゼルのホロコースト文学に見られる直接性には乏しいだろう。また、アルベール・メンミがチュニジアのユダヤ人としての来歴を小説化した『塩の柱』から早期に、問題を黒人差別、女性差別、植民地状況に開き、社会学と哲学の立場から「差別の構造」（『支配された人間』の邦題）を問うたような、ホロコーストの象徴的意味を時代の変化に対応させる意思にも乏しい。後二者が個の経験を普遍的な知に高めようとしたとすれば、あきらかにレヴィナスは素朴かつ執拗に、声なき顔たちの訴えを語りつづけている。

しかし、レヴィナスのファシズム論は戦後のホロコースト論一般と多くを共有しながら、他方で、反イスラエル、反シオニズムをいくらか帯びるのも恐れず、あえて周囲の社会への同化を説きつづける点で、きわめて独創的である。第二次世界大戦以前から、レヴィナスの思考は、ユダヤ人としてとどまりながら、「彼らをユダヤ人だと見なす人々」と共存する意思に貫かれている。だからこそレヴィナスには、ホロコーストとディアスポラの記憶をともに受け継ごうとする人々の心に届く、次節に見るような言葉が紡げたのである。

4 共存の戦略

リトアニアのカウナス出身のレヴィナスは、フランスのストラスブール大学に学んだ後、フライブルクに留学してフッサール現象学を修めるとともに、ハイデガー哲学を知った。その後、フッサール論が評価されて勉強の場をバリのソルボンヌに移すと、世界に離散するユダヤ人のための支援団体「世界ユダヤ連盟 (Alliance Israélite Universelle, 1860年にパリで発足)」の教育担当職員となった。1931年にフランスに帰化し、翌年に応召している。いわば彼自身が東方ユダヤ人(ドイツ語圏より東のロシア・東欧系ユダヤ人)のフランス社会への「同化」を体現している。新参のフランス人として、家長として、また若き哲学の徒としてレヴィナスが生活の地歩を固めつつあったのは、ナチス・ドイツが台頭する時代でもあった。レヴィナスは『困難な自由』の跋文「署名」でみずからの来歴を祖述し、それが「ナチの恐怖の予感と思い出に支配されている」⁽¹⁴⁾と認めている。

それゆえ、『レルヌ』特集号(1991)に収められた、フランスのユダヤ人共同体に向けた戦前のテキストでは、事態の深刻化に応じてみずからには決意を、隣人には助力を求めている。以下に引くレヴィナスの1930年代の評論は、すべて世界ユダヤ連盟機関誌『平和と権利』に掲載され、戦後の単行本には収録されていない。

「改宗することなく友愛を紡ぐ(最近の本にちなんで)」(1935)には、「一神教諸宗派の争いは、ヒトラー主義が彼らの共通遺産を脅かして以来、緩和されてきた」⁽¹⁵⁾とある。また、1938年の、「反ユダヤ主義の精神的本質(ジャック・マリタンの著書にもとづく)」では、「歴史上、苦痛に満

ちたいいくつかの時代にあって、信仰、あるいは少なくとも宗教的懸念の目覚めが確認される」。レヴィナスはマリタンに拠りつつ、ユダヤ＝キリスト教と異教（多神教）を対立させながら宗教性の覚醒を叙述する。前者を特徴づけるのが「世界の偶然性と危うさの直接的感覚」である以上、ユダヤ＝キリスト教は被造物＝自然を取り返しのつかないものとは捉えず、これを超克ないし救済しようとする。他方、後者の異教は、「超自然に対する自然の反抗」だから、とりわけ多神教にもとづく「世界はイスラエルの天職を唾棄する」とされる。ここで「イスラエル」とは古代イスラエルの民の宗教に帰依する人々のことをいう。「ユダヤ教とキリスト教の連帯」は、世界に対する人間の位置づけによって決定されている。1939年の「法王ピオ11世の死について」では、「ユダヤ人は漠然と、ヒトラー主義が彼らを天職と運命に呼び戻していると感じている」⁽¹⁶⁾とされる。なぜなら、レヴィナスによるヒトラー主義の分析を読んだ者は、「自然」の「超自然」に対する反抗として出現したヒトラー主義が、あるがままの自然を超克ないし救済しようとする傲慢なユダヤ教（そしておそらく共産主義）に激しく対抗しながら、そのあるがままに支配民族であるところのゲルマン人という人種主義を際立たせていると感じるからである。

一方、ユダヤ系フランス人の機関に勤めていた当時のレヴィナスは、このいわゆる公認ユダヤ人団体と同化主義も共有している。1935年に発表された「アリアンスの宗教的息吹」は、アリアンス・イスラエリット・ユニヴェルセル（世界ユダヤ連盟）について語っているが、「ヒトラー主義についての若干の考察」と共通する語（rivé）が、ここでは「身体に釘付け」の意味ではなく、次のように用いられている。「ヒトラーの反ユダヤ主義」を経て、「ユダヤ人はみずからのユダヤ性に避けがたく釘付けにさ

れている」⁽¹⁷⁾。レヴィナスはここでヒトラー政権の反ユダヤ政策が離散ユダヤ人に与える意味を語っているのだ。とはいえ、彼はすぐさま政治的意味に立ち入ろうとはしない。「アリアンスの教説はユダヤ性に固有の政治的配分を認めない」からである。事実、ユダヤ系フランス人には右翼も左翼もあり、信徒団体は政治的に中立だった。レヴィナスによれば、この団体は「ユダヤ人に、彼らが社会統合という共通過去によって結びついた諸民族の国民的運命に適応すべきであると勧めている」。言い換えれば、フランスのユダヤ人は、たとえフランスのキリスト教徒と民族が異なっても、「国民的運命」を同じくする者のように振舞えということである。それゆえ、「この観念はユダヤ・ナショナリズムからは裏切りと、反ユダヤ主義者たちからは偽善と罵倒されている」。それでは、当時のレヴィナスの立場は、フランスのユダヤ人とドイツのユダヤ人、さらにはフランスの東欧出身ユダヤ系移民を峻別する発想なのだろうか。レヴィナスは、「ゲッターから出たことはディアスポラ〔離散〕の忘却になってはいない」という認識にもとづいて、新しいユダヤ人アイデンティティのあり方を問う。アリアンスの説くユダヤ人の「解放」は、「なおも正統な宗教的息吹に拠っていた。なぜならまさしく解放がユダヤ人の国民的性格〔nationalité〕の拒否を伴っていたからである」。1791年9月のユダヤ人解放令に至る国民議会での議論において、「ユダヤ人には個人としてすべてを与え、国民としては何も与えない」と、国家を分断するあらゆる中間団体が警戒されていたことに関連する。それゆえ、解放後のユダヤ人は、国民ないし民族ではなく、古代イスラエルの民の宗教を守るフランス人と看做され、ユダヤ人団体そのものが同胞にこの新しいアイデンティティへの適応を勧めたのである。レヴィナスはその結果、ディアスポラと

いう歴史的事実が次のふたつの仕方では忘却されたと考えた。それは「ユダヤ・ナショナリズムの教義の誕生と、ユダヤ人の端的な消滅を準備する安易な同化」であって、「アリアンスはつねにその轍に入るまいとしてきた」。そして、「ヒトラーが《ユダヤ人であることは免れえない》と思い出させてくれた」のである。この評論には、ファシズムの根強い反ユダヤ主義ゆえにイスラエルの民がユダヤ人としてのアイデンティティとの対峙を義務づけられていること、だがその危難には社会統合によって結ばれた諸国民とともに、いわば運命共同体の一員として応じねばならないことが強調されているが、それは先に引いた1934年のファシズム論には見られなかった。

主として地中海地域の宗教的同胞にフランス語を教える教員を育成し、レヴィナス自身が1945年から校長を勤めることになる東方イスラエリット師範学校の歴史を綴った1936年の短文「東方イスラエリット師範学校の歴史」では、これらの教員たちは、凱旋門の下に祀られた「無名兵士」⁽¹⁸⁾に喩えられている。

このように1930年代後半のレヴィナスには、倫理を宗教的次元で語ることで一神教文化をファシズムの精神性に対抗させる戦略的思考があった。その一方で、彼にはユダヤ人アイデンティティが同化主義によって希薄化するのを憂えるがゆえに、ヒトラーの反ユダヤ主義への両義的な評価もあった。この複雑なレヴィナス思想の真価を見出してゆくのは、30年代の共同体向けメディアの読者ではなく、ホロコーストとレジスタンスという「歴史」に刻印された戦後の一般読者である。

レヴィナスの読者が生きている共存の場は、1934年の評論の後に生じたさまざまな社会の悪弊、これを『固有名』(1976)序言に列挙された事象で

いうなら、「世界戦争と地域紛争，国民社会主義，スターリン主義——脱スターリン化さえも——収容所，ガス室，核兵器貯蔵庫，テロ，失業」を伴う世界である。これらの悪弊について思考するため，レヴィナスはこれまで見過ごされてきた「自由のユダヤ＝キリスト教的なライトモチーフ」に気づかせようとする。それは一神教の神を深く，つまり身近な他者の顔を介して理解することに依拠する，レヴィナス独特の隣人愛のことである。

現代社会を論じるときに，とりわけユダヤ系雑誌に書くさいにレヴィナスが配慮するのは，大雑把にいつてフランス革命以降のユダヤ教徒が，周囲の非ユダヤ教社会に積極的に同化していった過去に対して，両義的な解釈の余地を残すことである。「同化は挫折した」と書く，1954年発表の「今日の同化」⁽¹⁹⁾ さえも例外ではない。なぜなら，レヴィナスは本来そうあるべきだった「解放」と「同化」の可能態を，フランスのユダヤ近代史がもつばら否定的に描いてきた同化主義者の真意として語るからである。「ジョゼフ・サルヴァドールのような偉大な同化の理論家は，ユダヤ教に心から愛着を抱くと同時に，フランス革命から生まれた社会が，革命前の社会を支えていたキリスト教的構造からみずからを解き放つと確信していたのだ」。このように，同化主義者でさえキリスト教社会の側からの革新に期待していたと考えるレヴィナスは，ホロコーストとレジスタンスを経たヨーロッパに，従来のキリスト教的な心理構造からの自主解放を期待する。そうでなくては，マイノリティであるユダヤ教徒は，信仰を心のうちにとどめる政教分離体制の中で，拠り所を失ってふたたび「無意識のキリスト教化」をきたすだけであろう。

これが別の評論「ニヒリズムから肉体的ユダヤ人への上昇」(1968)で「ニヒリズム」と呼ばれる危険である。共存の戦略は，ユダヤ人の側の帰属意識の純化，強化を伴う。とはいえそれは，周囲の圧倒的なキリスト教文化から

みずからを引き離すことを意味するわけでも、みずからの内属する、やはり圧倒的なユダヤ教徒の生きる時間から離れることを意味するわけでもない。『困難な自由』の「署名」にあるように、「時間、言語、主観性は、たんに全体性から身を引き剥がしている存在を前提するだけではなく、全体性を包含しない存在をも前提している」⁽²⁰⁾からである。

それでは、来るべき解放の日に、イスラエルびとはどのような人間であるのか。言い換えれば、レヴィナスは、ヨーロッパのユダヤ人がユダヤ的生活の諸形式からある程度まで離れ、かつユダヤ人として現代を生きるために何が必要だと考えるのか。レヴィナスは市民社会における自と他の共存を展望している。意識の超越論的な世界所有も、経験を前提としない把握も考えていない。ならば、戦後すぐに発表され、その著者をユダヤ人団体に紹介する労をレヴィナスが取った、サルトルの『ユダヤ人問題の考察』（邦題「ユダヤ人」）との距離が問題になる。

5 サルトルのユダヤ人論とレヴィナス

サルトルはユダヤ人を、「他人からユダヤ人だと見なされる者」と他律的に定義し、宗教、言語、歴史、文化、人種による定義をすべて退けた⁽²¹⁾。サルトルが対象とするユダヤ人とは主としてフランスのユダヤ人であり、ナチの迫害の憂き目を見たヨーロッパのユダヤ人である。そして、外見も文化資本も宗旨も他者と区別できないようなある人々を、あえてユダヤ人と見なす者は、ユダヤ人と非ユダヤ人の人間性における同質性を否定し、ユダヤ人の同化を認めない「反ユダヤ主義者」に他ならない。

レヴィナスは「ニヒリズムから肉体的ユダヤ人への上昇」で、サルトルの

『ユダヤ人問題の考察』は説得的でない、と言う。それより20年以上前に、サルトルの著書の一部が『現代』誌に掲載され、全体が単行本化された翌年の1946年6月3日に、レヴィナスは世界ユダヤ連盟後援のもとでサルトルが行った講演をコメントしながら、すでにその論の長所と短所を腑分けしていた。「ユダヤ人の運命を反ユダヤ主義の関数として定めるサルトルの観念がいかなる点でひとを失望させるかということ、たしかに私は承知している。それは彼らのユダヤ性を反ユダヤ主義者たちから授かってはいない人々ならば皆、やや不器用だが誠実に述べてきたことだ。もっとも、ユダヤ人の意識がユダヤ性に対して作られた状況と無縁であり、その形而上学的の本質が歴史的存在とは異なるとはおよそ考えがたいのではあるが」⁽²²⁾。その一方で、レヴィナスはユダヤ人解放、つまりユダヤ教徒への政治的自由と権利の賦与が、「社会の分析的な見方と一致」する形で行われたというサルトルの指摘に賛同する。サルトルによれば、フランス革命以後、人格なり性格は精神的原子の結合物、「どの石もそれ自体の性質を変えることなく他の石と隣りあうモザイク」と考えられているから、ユダヤ性、つまりある人間がユダヤ人であることは、他の原子と組み合わせさったひとつの要素にすぎない⁽²³⁾。サルトルによれば、反ユダヤ主義者は、ひとたびユダヤ性を帯びれば、その人の人格そのものが非ユダヤ人と区別されると考える過ちを犯した。レヴィナスは、このサルトルの論を敷衍して、1791年のユダヤ人解放と、それに続く自由主義的な人権思想の背景を叙述する。「かつては、このような独立の名のもとに、反ユダヤ的な不公正を断罪しなければならなかった。こうした観念はたしかにユダヤ＝キリスト教的伝統によって着想されたが、今日にあってそれは17世紀および18世紀の合理主義的な言葉で思考されている」⁽²⁴⁾と述べる。「ユダヤ＝キリスト教的伝統」という措辞が1934年のファ

シズム論にあった「自由のユダヤ=キリスト教的なライトモチーフ」を思わせる。レヴィナスの考える一神教の形而上学が、「合理主義的な言葉」すなわちサルトルの言う「分析的な精神」と、それにもとづく「自由の観念」に取って代わられたのである。その結果、「私」は「私に起こることがらの外」において、それらのすべてを意識する。たしかに、「私」の理性による認識を拒むものはあり、レヴィナスも、「非合理的なもの、神秘、社会的なもの、歴史的なもの、物質的なもの等々は厳密に言えば未知である」と留保しながら、しかしこれらのものは認識の言葉で定位されており、「晦渋ではあっても思考であることには変わりはない」とする⁽²⁵⁾。レヴィナスの思考は、神秘をそれとして放置しないし、本質主義的でもない。これはユダヤ性を通約不可能として、ユダヤ人の人格そのものを拒む反ユダヤ主義者とは異なっている。

レヴィナスは、サルトルが実存主義をモーラスらの反ユダヤ主義に対立させ、「郷土と暴力の詩人たち」、「帰属の歴史家」、「ニーチェのエピゴーネンたち」の権威を失墜させたと高く評価する。これは1990年代にサルトルの『ユダヤ人問題の考察』がふたたび欧米で注目されたときに、エンゾ・トラヴェルソとヴィダル＝ナケがサルトルの当初の仮想敵として指摘したものに等しい⁽²⁶⁾。

このように、レヴィナスはサルトルが用いた「武器」を持ち上げるが、しかしユダヤ人が差異として永続してきたことを他者による視線によって説明することはできない、と考える。サルトル没後のインタビューではさらに直截に、「この本がユダヤ性についてはあまり教えてくれないとしても、その代わりに、反ユダヤ主義について正当に語ったがために、きわめて重要なものだったのです。そしてそれらはすべてこのような判断が必要だった時代になされたのです」⁽²⁷⁾と述べている。つまり、ユダヤ人のアイデンティティを

定義するには、非ユダヤ人の視線が必要条件であるとするサルトルの仮説は、反ユダヤ主義者の本質主義を暴き、非ユダヤ人がユダヤ性を構築していると批判するかぎりにおいて時宜にかなっていた。

それでは、レヴィナスによれば、どのようにしてユダヤ人はユダヤ人として留まるのだろうか。

ユダヤ人は反ユダヤ主義者から特別視されるからユダヤ人なのではなく、「源の責任」によってユダヤ人なのだ、と1968年のレヴィナスは言う。ホロコーストの安易な物語化を憂える評論「ニヒリズムから肉体的ユダヤ人への上昇」においてレヴィナスが目指すのは、ユダヤ人は抜きがたく特殊なのだとホロコーストの加害者たちに迫害の動機を与えることではない。「源の責任」は、先に引いた「ヒトラー主義についての若干の考察」への「追記」を思い出すなら、一神教の神が他者の顔に顕れてはじめて了解される。たんにユダヤ人として生まれるだけでなく、寄る辺ない他者の弱々しい顔を通じてみずからの責任に気づいてはじめて、人は「肉体的ユダヤ人」になる。「ユダヤの教典から離れれば何をしてもよい」、「神の死」が宣言されれば自律を貫いていた自由がなしくずしになる、という状況をニヒリズムと呼ぶレヴィナスは、身体に刻まれたユダヤ性の自覚を、それに対置する。この意識改革を「上昇」という、ディアスポラのユダヤ人がイスラエルに移住することを意味する語（アリヤ）に、しかも六日戦争と呼ばれた第三次中東戦争の直後に重ねたレヴィナスの真意は何だろうか。そうすることで歴史から意味を読み取り、政治的シオニズムとは異なるしかたで非ユダヤ教徒との対称的な共存を図っているのではないかと思われる。

註

- (1) 竹沢尚一郎を代表者とする科研プロジェクトで宗教学者および人類学者との共同研究「ファシズム期の宗教と宗教研究にかんする国際的比較研究」。筆者の論文「初期レヴィナスのファシズム論——《自由のユダヤ＝キリスト教的なライトモチーフ》について」は成果報告集の一部として水声社から2010年に刊行予定。
- (2) Emmanuel Levinas : *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hétérologisme*, Payot & Rivages, 1997 ミゲル・アバンスールによる詳細な解説が付されている。以下、*Réflexions* と約す。邦訳は合田正人・谷口博史訳『歴史の不測』法政大学出版局, 1997年, と合田正人訳『レヴィナス・コレクション』ちくま学芸文庫, 1999年, を参照した。パイヨー社版原文ページと合田訳『レヴィナス・コレクション』のページを, 本文中にそれぞれ算用数字＝漢数字で〔12＝九七〕と示す。本論中のレヴィナスの訳文は既訳を参照しつつ原則として拙訳を用いたが, その責はすべて本論執筆者にある。
- (3) *Réflexions*, p.25 “quelque malentendu idéologique accidentel” を Payot 版にならって「何らかの弾みで生じたイデオロギー的誤謬」と訳した。『歴史の不測』のピエール・アヤ序文の注5の引用文では“occidental”とあり, 既訳もそれにならうが, 『レルヌ』レヴィナス特集号収録の哲学者自身による「追記」の手書きファクシミリでは, “accidentel”と読める。*Cahier de l'Herne*, consacré à Emmanuel Levinas, 1991, p.159 なお, “accident” (偶有性) は『困難な自由』巻末の「署名」の「地下鉄で耳にした会話より」にあるように, レヴィナス思想と政治および宗教の関係を考えるさいの最重要語のひとつ。
- (4) Levinas : *Difficile liberté*, Albin Michel, p.261 本論の筆者はこの著作を「雑叢」[mélanges] と考える。邦訳は合田正人・三浦直希訳『困難な自由』法政大学出版局, 2008年と内田樹訳『困難な自由』国文社, 2008年を参照。
- (5) ほぼ同時期のユダヤ系フランス人が経験したアイデンティティのゆらぎについては, ある政治ジャーナリストを扱った拙論「ユダヤ人とフランス人——エマニュエル・ベルルにみる自己了解の仕組みの自覚的変容」『思想』2009年6月号掲載, を参照。
- (6) Levinas : *Difficile liberté*, p.17 初出が1952年の「倫理と精神」。
- (7) *id.*, p.11 ; p.11-12

- (8) *id.*, p.216
- (9) *id.*, p.287 1968年刊行の『アウシュヴィッツからイスラエルへ。20年を経て』所収。本論4で後述する。
- (10) Levinas : *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1974, Livre de Poche, p.11
- (11) Ephraïm Meir : « Les écrits professionnels et confessionnels d'Emmanuel Levinas », *Pardès*, 26, 1999, p.101 ; Guy Petitdemange : « Emmanuel Lévinas et la politique », Jean Greisch et Jacques Rolland (dir.) : *l'Éthique comme philosophie première : actes du colloque de Cerisy-la-Salle, 23 août-2 septembre 1986*, Cerf, 1993, p.330
- (12) Levinas : *Noms propres*, Fata Morgana, 1976, Livre de Poche, pp.142-144 合田正人訳『固有有名』みすず書房, 1994年, を参照した。
- (13) *Réflexions*, p.26
- (14) *Difficile liberté*, p.374
- (15) « Fraterniser sans se convertir (à propos d'un livre récent) », *L'Herne*, p.148
- (16) « L'essence spirituelle de l'antisémitisme », *id.*, pp.150-151 ; « A propos de la mort du pape Pie XI », *id.*, p.152
- (17) « L'inspiration religieuse de l'alliance », *id.*, pp.144-146
- (18) « Une histoire de l'École Normale Israélite Orientale », *id.*, p.147
- (19) *Difficile liberté*, p.327, 329, 330
- (20) *id.*, p.376 それが「絶対的に他なる存在を, 存在が歓待する」こと(経験)の意味である。
- (21) Jean-Paul Sartre : *Réflexions sur la question juive*, folio essai, pp.74-75 アルレット・エルカイク＝サルトルの紹介文を付した最新版。原著の初版は1946年末。サルトルはまた小説『自由への道』でミュンヘン協定前後の緊迫した情勢を描いた第二部「猶予」(初版1945年)に興味深い一節を書いた。ポーランド出身のユダヤ系実業家ビルネンシャッツ氏は、「ユダヤ人というのはなんだね?他人がユダヤ人と見なす人間のことだ」と言うが、それは自分の娘エルラがどう見てもパリジェンヌだと他人に言わせたいためである。海老坂武・澤田直訳, 2009年, 岩波文庫, (三), p.175
- (22) Levinas : *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, 1994, p.120 邦訳『歴史

の不測』 p.104 訳語を変えさせていただいた。二箇所で「ユダヤ性」と訳した語はともに judaïsme だが、「ユダヤ性に対して作られた状況」では集合的にユダヤ人を指すとも考えられる。レヴィナスのコメントの英訳を参照した。*October*, 87, Winter 1999, pp.27-31

- (23) Sartre, *ibid.*, p.10 サルトルは第2章で「18世紀に分析的精神を選んだなり手放さない民主主義者」にとって「個人は普遍的特徴の総和にすぎない」 p.59, p.60 と述べるが、もしモザイクの比喩を敷衍すれば、自然石を砕いた断片は量産されるタイルのような「普遍的特徴」ではないから、反ユダヤ主義者は「人権同盟」の民主主義者に抗して、ユダヤ性という石は他のどんな石とも違う、彼らは永久に他者だ、と主張できることになる。当然ながら、このエッセイでサルトルは、無力化された善意の「民主主義者」に代わってモーラス、パレスらの大地と血に根ざした「反ユダヤ主義」を排撃している。
- (24) *Les imprévus de l'histoire*, p.121 たとえば、ユダヤ教徒の証人にだけ裁判で宣誓を要求して裁判官の心証を悪くする慣習は、解放後、数十年かけて撤廃された。
- (25) *id.* レヴィナスの考える「現代世界」は、17、18世紀の合理的精神に基礎づけられているというより、むしろ非合理を思考しようともがくような「深く反デカルト的で反スピノザ的な感情」に捉えられていた。
- (26) *ibid.*, p.122 ; Ingrid Galster (dir.) : *Sartre et les juifs*, La Découverte, 2005, p.60, p.84 二人の研究者はともに、サルトルがエッセイで描いた反ユダヤ主義は、ヒトラーのそれよりむしろフランス1930年代のそれであり、後者はドレフュス事件当時の焼き直しだったとしている。サルトルの講演をコメントしたレヴィナスも同じ見解だった。歴史的な脈を省いて言うなら、ドレフュス事件当時とフランス1930年代の反ユダヤ主義は、解放後の西欧ユダヤ人の人格を、東方ユダヤ人のイメージによって曖昧化して人権侵害するものであったが、レヴィナスはいち早く「ヒトラー主義についての若干の考察」で、「血の共同体」を人々に指向させるヒトラー主義を強く警戒している。
- (27) *Les imprévus de l'histoire*, p.156