

レヴィナスにおける超越を起点とした倫理と宗教

鶴 真一

Éthique et Religion à partir de la transcendance chez Lévinas

Shinichi Tsuru

Osaka University of Pharmaceutical Sciences, 4-20-1 Nasahara, Takatsuki, Osaka 569-1094, Japan

(Received October 28, 2011; Accepted November 25, 2011)

Cette étude a pour but de clarifier que la notion lévinasienne de la transcendance joue un rôle très important dans la relation entre la philosophie, l'éthique et la religion.

Lévinas explique l'altérité de Autrui par le terme de la transcendance. Mais, en mettant l'accent sur la transcendance qui signifie la distance absolue à partir de moi, nous ne pouvons plus distinguer entre Autrui et Dieu. C'est ainsi qu'il surgit un doute que Lévinas pense à Dieu en disant Autrui. Toujours est-il que nous ne devons jamais oublier qu'il pense toujours Autrui à partir non pas de Dieu mais de la relation humaine.

Il y a deux schèmes concernant la relation entre la philosophie et la religion ; le schème pascalien de distinguer les deux et celui kierkegaardien de donner à la religion la priorité sur la philosophie. Mais considérant que Lévinas propose de penser Dieu à partir de la relation humaine, nous pouvons penser que Lévinas présente un autre schème où nous pouvons considérer le rapport de l'éthique à la religion.

key words — Lévinas; transcendance; éthique; religion; philosophie de la religion

はじめに

フランスのユダヤ人哲学者 エマニュエル・レヴィナス (Emmanuel Lévinas, 1906-1995.) は、その独特の他者論によって、哲学上の懸案の一つであった他我問題に一石を投じたことで知られている。

他我問題とは、「他人の心を認識したり理解したりするにはどうすればよいか」という問題をめぐる一連の議論のことで、そこで採られる典型的な方法が「類推説」である。他人の心は直接に知ることにはできないから、認識可能な身体的な振舞いによって相手の心的状態を類推しようとするものである。例えば、身体のどこかに痛みを感じる時、私たちはその苦痛に顔を歪めるが、そうした振舞いが他人に認められた場合にはその人が痛

みを感じているらしいということがわかる、といった具合である。喜怒哀楽のような原初的な感情を表現する振る舞いはどのような文化でもほぼ共通しており、こうした類推が成り立つようにも思えるが、それ以上の抽象的な内容に対してまでこうした類推をあてはめるのは困難であると言わざるを得ない。また、何よりも、類推説は他人を「もう一人の私」として捉えることをめざしているという点にも批判が向けられる。類推は私の自己を原型とするため、他人も私と同じ自己の構造をもっているということを明らかにするものであるが、こうした自他の架橋が果たされたとき、そこにいるのは私に「似たもの」であって、他人がもつその異質性が失われてしまうことになるからである。そこから、「そもそも他人は認識や理解の対象であるのか」という他我問題の枠組みその

ものに対する疑問が提起されるようになる。

レヴィナスは、他人を認識の対象として設定する枠組みに代えて、他人とのかかわりを実践的な次元で問題とすべきことを主張し、私と他人との共通性ではなく、その異質性が私にもたらしめるものは何かという問いを導きとして独自の他者論を構築した。レヴィナスによれば、他者は「顔 (visage)」という独特の仕方で現れる。他者との「対面」においては、他者は認識の対象ではなく、「応答しなければならない」という責務を私に負わせるものである。レヴィナスの言う「他者 (Autrui)」とは「他人」のことであるが、考察の主眼は従来の他我問題とは異なり、私と他人が同じ人間であるという共通性よりも、「他性 (altérité)」と呼ばれるその異質性にある。こうした異質性は、私に対して他者がもつ「超越 (transcendance)」としてさらに一般化されて、その後のレヴィナスの思索を導く鍵概念となる。

レヴィナスの言う「超越」には他者の異質性と、それに動機づけられて「私のみならずを超え出る」という事態の二つの意味が含まれている。こうした二つの意味合いは、従来の西洋哲学において繰り返し登場してきたものであるが、従来の西洋哲学史の文脈で言うならば、「超越」とはまず何よりも「神」に対して述べられる事柄であった。神学的権威から解放された近代哲学が、超越概念を真剣に取り扱ってこなかった理由の一つもそこにあると考えられる。レヴィナスもまずもって考察の対象としたのは、「他人」としての他者であって、「神」ではなかったことを改めて確認しておく必要がある。しかし、従来の西洋哲学において「超越」という概念が担ってきたこうした問題系を鑑みれば、レヴィナスの他者論が、いわゆる「神学的文脈」を抜きに済ませるといったわけにはいかないことは当然予想されることである。レヴィナスは、「神」の超越に関してのどのような考えをもっていたのであろうか。それが、本論において私たちが考えてみようと思う問題である。

1. 「神学的文脈」

まず、レヴィナスが「神」に関してどのような立場をとっているかをよく物語っている、次の発言を挙げておこう。

「私は何ひとつ〈神〉によって定義しようとは思っていません。というのも、私が知っているのは人間的なものだからです。私は人間どうしの諸関係によって〈神〉を定義するのであって、その逆ではありません。〈神〉という概念—〈神〉が御存知の通り、私はそれに反対はしません！しかし、〈神〉について何か言わなければならないとき、私はつねに人間どうしの諸関係を起点としているのです。」(LC, 94)

レヴィナスの旧友であり、よき理解者であったフランスの作家モーリス・ブランショ (Maurice Blanchot, 1907–2003.) は、「未知なるものの認識」と題したレヴィナス論のなかで、レヴィナスの言う「言語」が他者との超越的關係であることに触れて、「思うに、これこそが私たちの理解すべき主張において決定的なことであり、この主張は、これを提示している神学的文脈から切り離して捉えられなければならないだろう⁽¹⁾」と述べている。しかし、それを受けてデリダはこう反論する。

「だが、そんなことが可能であろうか。『神学的文脈』(レヴィナスが恐らく拒絶するに違いない言葉だが) から切り離されたときに、この論全体は崩れ去りはしないだろうか。」⁽²⁾

デリダが「暴力と形而上学」と題する論評で行ったレヴィナス批判は、レヴィナスはみずからが考えているほどフッサールとハイデガーから隔たっていないことを指摘する点にその主眼がある。しかし、デリダのそうした議論に通底している一つの主張 (レヴィナスに対するもう一つの疑惑) があることを見過ごすわけにはいかない。その主張とは、レヴィナス哲学における「神の間

題」に関するものである。「ギリシア系ユダヤ人」なのか、それとも「ユダヤ系ギリシア人」なのかというデリダの問いは、「哲学から宗教を考える」のか、それとも「宗教に基づいて哲学を構築する」のかと言い換えることができる。まさに、レヴィナスにおける「神学的文脈」について言われているのである。レヴィナスがみずからの議論から切り離そうと努めているにもかかわらず、切り離れたら彼の議論そのものの存否にかかわることになるとデリダが指摘した「神学的文脈」とはいったいいかなるものなのか。

レヴィナスの神概念がユダヤ教の神理解から何らかの影響を受けているであろうという事は言うまでもない。しかし、だからといって私たちは、レヴィナスの神概念に対するユダヤ教的影響をことさら強調するつもりはない。それはレヴィナス自身も望まなかったことであるという理由からだけではなく、私たちとしては、レヴィナスの神概念の哲学的意義を見出すことの方がいっそう重要であろうと思われるからである。レヴィナスの思想とユダヤ教との影響関係を強調することは、前者を後者に還元し、レヴィナスの哲学をユダヤ的な特殊性に封じ込めてしまう危険がある。それは倫理を「臆見」と見なすのと同様の危険を冒すことになるだろう。レヴィナスは、いわゆる非ギリシア的なものをナンセンスとして切り捨てる西洋哲学の「知の枠組み」そのものを問題視しているのであって、倫理が知そのものを動機づけていることを示そうとしているからである。事実、レヴィナスは「存在論的思考」に「被造物を任命する思考」を対立させながら、デリダの言う「神学的文脈」を念頭に置いて、次のように述べている。

「被造物を任命する思考の神学的文脈を正当化することがここでの問題なのではない。なぜなら、被造物という語は、この名を中心として織りなされた神学的文脈よりも古い意味作用のことを指しているからである。神学的文脈の中では一この〈言われたこと〉の中では一、現在および表象への集約に逆らう創造の絶対的通時

性はすでに消失してしまっているのだが、それでも、創造においては、存在するよう呼びかけられたものが、自分に届いたはずのない呼びかけに応答するのである。というのも、存在するよう呼びかけられたものは、無から発したがゆえに、命令を聞くよりも前に命令に従っているからだ。」(AE, 144-5)

このように、レヴィナスが「神学的文脈」という言葉を受け入れないであろうということは明らかであるにしても、ブランショの指摘は、レヴィナスの哲学が「神学的文脈」において読まれるリスクが十分にあるということを物語っている。「レヴィナスの言う他者とは結局のところ神のことではないのか」という疑問が相変わらず消えないという事実が、皮肉にも、ブランショの指摘の正当性を証拠だてている。実際、レヴィナスの議論には、少なくとも字面の上では、神学的とは言わないまでも宗教的な措辞がいくつも登場するからである。例えば、第一主著である『全体性と無限』では、無限の観念は全体性の外にある剰余との関係であるとされるが、その関係が「終末論 (eschatologie)」であると言われているし、私のエゴイズムは「無神論 (athéisme)」であると言われている。エゴイズムが倫理的な事柄を顧慮しない態度であるということは素直に理解できるとしても、なぜそれを「無神論」などという措辞で言わなければならないのかは疑問である。恐らく、それはレヴィナスがみずからの方法としている「誇張法」による表現の一つに過ぎないのだとして片づけることもできようが、レヴィナスの議論のうちには、「誇張」として片付けられない問題があることもまた事実である。それが、レヴィナスの哲学における「他者」と「神」との理解に関する問題である。

従来の哲学において「神」は、「他者 (l'Autre)」とか「絶対者 (l'Absolu)」, ないしは「超越者 (Transcendant)」などと呼ばれてきた。レヴィナスの場合、他者とはあくまで「他なる人間」のことであるとはいえ、「絶対的に他なるもの」としてのその「他性」は、従来の哲学におい

て考えられてきた「神」の属性と見分けがつかないような域にまで達している。実際、『全体性と無限』では、後で見るように、他者はしばしば「神」との類比によって語られている。かくして、「レヴィナスの言う他者とは神のことではないのか」という疑問が生じて無理はないわけであるが、しかしそうすると、レヴィナスの他者論は「神学的文脈」において理解され、「他なる人間」とのかかわりとしての倫理的性格を失ってしまうことになるだろう。そこで私たちとしては、レヴィナスの哲学において「他者」と「神」がどのような関係にあるのかを明らかにしておかなければならないのである。

2. 神と他者

まず確認しておかねばならないことがある。それは、レヴィナス哲学における「宗教」の問題を考える際、二つの次元の問題があるということである。「宗教」という言葉は極めて漠然としたものであるであるが、ここでは、二つの次元に応じて「宗教」という言葉が指す事柄も異なってくる。

一つは、レヴィナス哲学でその中核をなす「倫理」についての議論において、それが聖書的伝統の影響を、とりわけレヴィナスの出自であるユダヤ教の影響を色濃く反映したものではないかという問題である。従来の倫理的規範は、その多くが宗教的権威の内に根拠を有するものであり、そうである限りにおいて、実効性を持つものとされてきた。宗教的権威の衰退はそのまま善悪の基準の根拠がなくなること（ある意味での「ニヒリズム」）を意味しており、倫理上の退廃を招きかねない深刻な問題なのである。「私は無神論者である」という発言が極めて深刻に受け止められるのも、その発言が、「信仰をもっていない」ということを単に意味しているだけではなく、「私は道徳の基準をもっていない」ということをも意味しているからである。もっとも、もし特定の宗教的権威によって善悪の基準が作り出されているとすれば、同じ宗教的共同体に属さない者に対して

は、その基準には何の正当性もないことでもある。史実を少し振り返れば分かるように、時には、不幸なことであるが、異教徒に対する暴力を正当化するものにすらなりうる。

もう一つは、「神について思考し、語ることは可能か」といったかたちで提起されるような問題であるが、そもそも何ごとかを知ることとは、その知るべき対象を知る側に観念ないしイメージとして同化するものである以上、「神」の絶対性が相対化されてしまうのではないかという問題である。これは、「神」のみならず「他者」を「絶対的に他なるもの」と規定していた段階から、すでに問題とされるべき事柄であった。

以上のような理由から、レヴィナス哲学における宗教の問題は次のように定式化できる。

- ① 倫理と宗教の問題：レヴィナスの言う「倫理」は、特定の宗教的権威に由来するものではないのか
- ② 神と哲学の問題：絶対的他者である「神」を哲学がその対象とすることができるか

ところで、レヴィナスは『全体性と無限』において、「宗教」に関する独自の定義を行っている。

「〈同〉と〈他〉のあいだに確立されながらも全体性を構成することのない絆を、私たちは宗教と呼ぼうと思う。」(TI, 10) [強調は引用者]

この定義で言われている〈同〉と〈他〉との絆とはレヴィナスの言う「欲望」としての「無限の観念」を意味しているわけだが、宗教に関してこれまで行われてきたさまざまな定義を勘案してみても、レヴィナスのこの定義がとりたてて特別なことを述べているというわけではない。しかし問題なのは、レヴィナスのこの定義にある〈他〉が何を指しているのかということである。つまり、ここで言われている〈他〉とは、「他なる人間」としての「他者」なのか、それとも「神」なのかということである。

実際、レヴィナスは他者の現前を、カトリックで「神の現れ」を意味する「公現 (épiphanie)」と呼んだり、「他者は、その意味作用ゆえに、つまり私のイニシアチヴに先立つがゆえに、〈神〉に似ている」(TI, 269) と述べるなど、他者と「神」とを類比的に語っている。その一方で、次のようにも述べている。

「人間どうしの関係から分離されたいかなる神の『認識』もありえない。〈他者〉は形而上学的真理の場そのものであり、私と神とのかかわりに不可欠なものである。」(TI, 51)

このように、レヴィナスが第一義に考えているのは、人間どうしの関係としての倫理である。とすれば、「他者」と「神」はいかなる点において似ており、いかなる点において異なっているのか。

レヴィナスは、他者が現前する仕方を「顔」という概念で表し、「私のうちなる〈他なるもの〉の観念をはみ出しつつ、〈他なるもの〉が現前する仕方」(TI, 21) であると定義した。私が抱く〈他なるもの〉の観念をはみ出すということは、「顔」が単なる認識対象ではないということの意味している。したがって「顔」は、対象を構成する超越論的意識の能動的なはたらきである「意味付与 (Sinngebung)」を超えて、それ自体で意味する「意味作用 (signification)」であるとされる。意味付与によって対象は「何ものか」として構成されるが、この場合、認識対象は認識主体がそれに付与した以上の意味をもつことはない。それに対して意味作用としての「顔」は、認識主体が認識対象に付与した意味を超えて意味するのである。これが「私のうちなる〈他なるもの〉の観念をはみ出す」という事態であるが、このとき、私は当然のことながら「戸惑い」を感じる。この戸惑いは、「よくわけのわからないもの」との出会いによって引き起こされるわけだが、この出会いによって、認識とは異なる〈他〉との関係、つまり、みずからの自由に対する異議提起としての倫理的関係がすでに生起しているのである。⁽³⁾

『全体性と無限』ではしばしば未開宗教の神概念として「顔なき〈神〉 (Dieu sans visage)」といった言い方がなされるため、「顔」という概念は他者にのみ適用されるものだとは言いきれないが、『倫理と無限』では、「対面」に関しては「人間どうしの対面」(EI, 81) であり、また倫理的関係に関しても「人間に対する人間の倫理的関係」(EI, 85) であると言われていることから、これらの点に関しては、他者は「神」からはっきりと区別されている。実際、分離された私のエゴイズムが「無神論」である以上、私が直接に「神」とかかわるといふ道は最初から考慮に入れられていないのであって、それがレヴィナス自身の目論み⁽⁴⁾でもあると言えよう。

3. 観念に到来する神

これまでレヴィナスは、他者について語り、他者の現出の仕方について語ってきたわけであるが、ここで私たちは、レヴィナスのこうした一連の議論が「神」の問題にどのように関連づけられるのかについて考えてみたい。

まず、冒頭において触れた根強い疑念、すなわち、「レヴィナスの言う他者とは結局のところ神のことではないのか」という疑念については、私たちは次のレヴィナスの一文を挙げることで、きっぱりと「否」と答えることができる。

「とはいえ、ここで次のように問うことは時宜に適ったことだろう。すなわち、問題なのは〈神〉への超越なのか、それとも〈神〉といった言葉がその意味を明かすことになるような超越なのか、と。この超越が他者との関係(水平的な?)を起点として生起したということが意味しているのは、他なる人間が〈神〉であるということでもなければ、〈神〉とは大文字の〈他者〉であるということでもないのである。」(DD, 170)

レヴィナスの言う他者が「神」のことだとする判断は、あまりにも性急であるか、深読みのし

すぎであると言わざるをえない。では、他者と「神」はどう違うのであろうか。レヴィナスによれば、「神」とは「他者とは異なるもの、他なる仕方では他なるもの、他者の他性に先立つ他性の他なるもの」(DD, 115)である。しかも、私たちが直接にかかわるのは「他者」であって「神」ではない。エゴイストとしての私は無神論者であり、自分を超越する超越的な価値を知らない。したがって、レヴィナスが考えているのは、他者へのかかわりをつうじてのみ「神」を考えることができるのではないかという可能性なのである。

とするなら、「神」についても、それを知の対象としてふさわしいかどうかは問題ではなく、それが私たちの「観念に到来する」のはなぜかということが問題となるはずである。レヴィナスにとって問題なのは、「神が観念に到来する」という事態そのものである。言い換えるなら、「神」が哲学と何らかの関係があるということであるが、しかし、何らかの関係をもちつつも「現前 (présence)」としてではなく「不在 (absence)」として哲学にかかわるといふ事態のことである。

レヴィナスは早くから、神学における神理解に関して批判的な見解を抱いていた。レヴィナスによれば、「哲学は〈神〉に存在という範疇を適用したり、〈神〉を〈創造者〉として思い描いたりした」ため、「〈神〉の問題は、〈神〉の实在の問題でしかなかった」(DE, 97)。また、『全体性と無限』においてもすでに、「神学は不遜にも、〈神〉と〈被造物〉とのかかわりを存在論の用語で扱っている」(TI, 269)と述べられていた。こうした問題意識がその後、「存在に感染せざる〈神〉 (Dieu non contaminé par l'être)」(AE, x)という観念や、ハイデガーの「存在-神-学 (onto-théo-logie)」との対決にまで及ぶものであることは言うまでもない。しかし、『全体性と無限』では、他者はあくまで「存在者」として扱われている。とすれば、「他者」と「神」との違いは、前者が存在者であるのに対して、後者は存在者ではないという点にあるということになるだろうが、では、どのような理由で、「神」は存在者ではないと言われるのであろうか。

レヴィナスにとって重要なのは、「神は現前しない」という点を強調することにある。哲学の対象であるにしろ、信仰の対象であるにしろ、いずれの場合も、私たちは「神」なるものを目の前に「現前」させていることに変わりはない。これとは違った仕方では「神」を考えるために、レヴィナスが用いるのが、この場にはない者を指す三人称である「彼(II)」という概念である。「彼」はこの場に「不在」であるがゆえに、私の相関者とはなりえない。私は自己内発的な「欲求」によってすべてのものを意味づけるが、そうした自己を中心とした「意味連関」がいわゆる「世界」であるとすれば、「世界」は私を中心に織りなされる一つの「内在性」であり、レヴィナスの言い方をすれば、一つの「全体性」であると言える。他人もまたそうした「世界」の一部をなすものとして、組み込まれることは言うまでもない。しかし、その一方で、みずからの欲求に根ざすことのない他人へのかかわりがあることもまた事実である。自己内発的な欲求ですべてが片付くのであれば、私たちが日常的に行っている他人へのかかわりは、そのほとんどが、何の得にもならないもの、ナンセンスなものである。とするなら、他者へのかかわりには、自己内発的な欲求とは異なる動力が、つまり、他者へと赴くよう私を強いているものがあると考えることができる。他者へとかかわるとき、私はこの強いているもの[●]のことを意識することはできないが、にもかかわらず、私は確実にそうした動力によって動かされている。他者へのかかわりそのものが、そうした動力の「痕跡 (trace)」である。「痕跡」とは「そもそも現前しえないもの」が私たちに何ごとかを告げるということであり、意味するものがそこで意味されているものを明示する記号とは異なる。痕跡が何を意味するかは、まさしく「謎 (énigme)」である。「謎」とは、「〈他なるもの〉がみずからの秘匿性 (incognito) を保持しつつ私の承認を呼び求める仕方」ないし「現れることなく現れる仕方」(EDE, 209)であり、「現象」ないし「現前」と対置される概念である。万人に等しく認められるものではないがゆえに、真偽という二項対立を

超えた「謎」であるが、それはちょうど他者の顕現様態である「顔」についても同様である。「顔」を認めようとしないう者に、「顔」が語りかけることはない。

ここで、二つ目の問いを明確にしておこう。それは、「神は実在するか」という問題である。周知の通り、キリスト教神学を基調とする中世哲学において、「神」が実在するか否かは主要テーマの一つであり、いわゆる「神の存在証明」なるものがいくつも提示された。一般的な哲学史的理解では、このような証明の試みは信仰への疑念が増してきたことの反映であるとされる。信仰が疑わしいものとなったからこそ、哲学者たちはこぞって「神」の存在を証明しなければならなくなったというわけである。当然のことながら、「神」を存在の次元で考えることを拒否するレヴィナスにとっては、「神」が実在するか否かという問いには何の意味もないものである。

「実在するか否かという問いは究極的な問いであろうか。意味作用の意味生成および隣人の近さの背後に神が実在するのではないかという問題を提起すること、それは、事態をはっきりさせ、『取るに足らぬもの (néant)』や口先に惑わされたくないという欲望の仕業であると一般には言われている。しかし、このことは、全体性ならびに実効性の威信を証示してもいる。存在の哲学は必ずや全体性と実効性に舞い戻るのだが、そこから通俗的な諸々の確信が生まれる。世界に住まう人間の内存在性の目的性に背くものである意味作用に抗して、他なるもののための一者に抗して、神の実在の問題を立てること、それは存在の統一性ないし存在の存在性の一義性だけで満足することなのである。」(AE, 120)

レヴィナスにとってなぜ「神」の実在が問題とはなりえないのかは、結局のところ、「神」が実在したとしても、「それが私にとって何の意味があるのか」という問題が次に提起されるだけだからだと言える。つまり、レヴィナスにとって重

要なことは、通常の順序である「存在から意味へ」ではなく、「意味から存在へ」という方向性であったということである。

4. 倫理と宗教

私たちが本論で取り組んだのは、レヴィナスは「神」をどのように考えているのかという問題であった。この問題は、レヴィナスの思想についての全般的理解を目指す上で避けて通ることのできない一つの大きな障壁をなしていると言っても過言ではないだろう。この問題をどう捉えるかによって、レヴィナスの思想に対する私たちの態度もまったく正反対のものになってしまう。つまり、「神」というものをレヴィナスの思想の「前提」と考えるのか、それともレヴィナスの思想そのものが「神」についての新たな思考を提示しているのか、ということである。言うまでもないが、これら二つの疑問は完全に切り離して考えることはできない。というのも、神概念に関する先行理解がなければ、それを哲学的に思考することに積極的な意味は見出せないだろうし、かといって、「神」についての先行理解が思考をすべて指揮しているというのも極論であると言わざるを得ない。

ここで、従来の哲学が宗教に対してとってきたスタンスには大まかに否定的なものや肯定的なものに分けられるが、それを要約して言えば、①「哲学的知の堅持」と②「哲学的知の有限性」ということになる。

- ①「哲学的知の堅持」：哲学的知に対し、宗教的知は不合理なものであるとし、宗教を否定的に捉える
- ②「哲学的知の有限性」：哲学的知に対し、宗教的知は人知を超えたものであるとし、宗教を肯定的に捉える

ギリシア時代における哲学の開始より、哲学は森羅万象の説明に関して神話的説明法を用いないということを目指してきたわけで、その意味では、哲学の歩みはそのまま「脱神話化」の歩みで

あったとすることができる。中世におけるキリスト教神学の時代においてさえ、哲学はつねに合理的理解と信仰の狭間でその活動を続けてきた。哲学は「現実」の説明である限りで、現実との直面を余儀なくされているが、それと同じ程度で、宗教との直面をも余儀なくされている。というのも、人間の現実は一枚岩ではなく、精神や身体という層、価値的な層や宗教的な層といった、原理的には異なるが相互に密接に関連しあっている一つの現実を形成しているという「多層構造」になっているからにはほかならない。現実の何か一つの側面を取り出せば、それに付随する様々な現実が連鎖的に問題となっていく。哲学が「科学」と異なるのは、これこそ哲学そのものの長所でもあり短所でもあるのだが、「対象や範囲を限定しない」という点にあるのである。

「神」は誰にでも分かるような仕方で現れたことは一度もないわけだから、「神は実在しない」と言える。あるいは、「神」が実在すると考えた方がものごとをいっそうよく説明することができる、とか、「神」が実在しなければ私たちの一切の行いが支えを失うとか、そういった理由から「神」が要請される場合もある。しかし、この「要請された神」は、パスカルが「哲学者たちの神」として批判したものであった。

ここで、「神」に関するパスカルの有名な区別を思い出しておこう。パスカルは、哲学的な証明や演繹の過程で理解されるような最高存在者としての「神」を「哲学者たちの神」と呼び、信仰において人々がかかわる「神」である「アブラハム、イサク、ヤコブの神」から区別した。そうすることで、パスカルは「哲学」と「宗教」とを明確に対立させたのである。この区別が出されたことで、「神」について哲学的に語るがますます困難になったと言える。

もう一つ、倫理と宗教とを対立させて考えるキェルケゴールの図式がある。キェルケゴールのいわゆる「三段階説」は、実存を「美的段階」、「倫理的段階」、「宗教的段階」の三段階において捉え、実存はこの三つの段階を順番に経て、真理へと到達するという考えである。それぞれの段階の

関係は決して直線的でも単純なものでもないが、ごく簡単に言えば、享樂的な生き方を追及するのが「美的段階」、倫理という普遍的なものを追及するのが「倫理的段階」、信仰という内面的なものを追及するのが「宗教的段階」だということになる。キェルケゴールは「神の前の単独者」になるということを経済目標に据えていたわけだが、この宗教的色彩を脱色して成立したのが、主体性を説く実存思想であったとすることができる。通俗的な理解では、「他人や社会の言いなりにならず、自分らしく生きる」といったことが主体性であるということになるが、こうした考え方が時として破壊的な行動を正当化するために使われるという悲劇を生むことになる。伝達不可能とされる内面性の最たるものは、宗教的な表現では「信仰」、非宗教的な表現では「信条・信念」と呼ばれる。

宗教のまとう形態は実に様々であるが、何かそこに共通する特徴のようなものを見出せないかと考えてみると、まず思いつくのが、「宗教」と呼ばれるものに最低限共通する点は、それが「信じる」という行為であるということである。つまり、何か超自然的な存在（「神」）であれ、宇宙を支配する法則（「法」）であれ、そういったものが存在すると「信じる」ことが、宗教を「宗教」たらしめる最低限の条件であると言える。

そもそも、「信じる」とはどういうことだろうか。その答えの一端を、私たちはどのようなときに「信じる」という言葉を使うかを思い出してみることのできる。「今日は晴れている」といった誰の目にも明らかな「事実」については「信じる」とは言わないのに、「私が述べていることは本当のことだ」という主張に対しては、「君の言うことを信じよう」と言う。この例からも分かるように、「信じる」と私たちが言う場合、そこには、「信じる対象の真偽が定かではない」ということが前提にある。誰が見ても明らかに正しいことや誤りであることについては、「信じる」とは言わない。どのような手段を講じても真偽を確かめることはできないが、それでも真であると考え、決して疑わないということが「信じる」ということであると言えよう。「知ること」と「信

「信じる」とのこうした交差を言い表した有名な言葉として、テルトゥリアヌスの「不合理なるがゆえに我信ず」や、アンセルムスの「知るために我信ず」いうのがある。アンセルムスの言葉は、権威に依拠して信じるだけで理性的探求を軽んじる立場と、理性的探求に立脚して信仰に異議を唱える立場の双方に対する戒めとして、まず「信じる」ということから出発して、自分の信仰の根拠を探求すべきであるという意味であると言われるが、いずれせよ、知りえないから、あるいは、いまだ知りえてないから、「信じる」と言わざるをえないのである。

こうしたことを踏まえて言えば、パスカルは「知」と「信」を分離・並置するという図式を提示し、ケルケゴールは「知」よりも「信」を上位に置き、前者から後者へ移行するという図式を提示したのだと言える。これは、知と信の関係に対する二つのモデルであると同時に、ある哲学者の思想についての研究においてもよく見受けられるモデルである。つまり、純粋に理論的な問題のみを扱おうとする研究はパスカル図式に従っており、思想背景に宗教的な影響を見ようとする研究はケルケゴール図式に従っていると言える。同じユダヤ系であるフッサールに関する研究に、その背景として宗教の影響を探ろうとするものはまず見ないのに、レヴィナスに関する研究となると、ケルケゴール図式が適用されることはよくあることである。こうした図式の適用は恣意的なものであり、私たちはこの適用には注意しておく必要がある。

本論でこれまで述べてきたことを総合して考えて、私たちは、レヴィナスは「神」について考える新たな図式を提示したのだとすることができる。それは、パスカルやケルケゴールが考えたように、「哲学か、それとも信仰か」といった二者択一的な枠組みで「神」を考えるよう迫るのは違った、第三の図式である。レヴィナスがその独自の思想の歩みを開始して以来、常に、基本としてきた姿勢が「倫理を起点として考える」というものであった。本来信仰の対象である「神」を合理的に理解しうるはずがないという従来の

考え方そのものが正しいと認められても、それは「神」について考える途が完全に閉ざされたということの意味しているわけではない。ここでレヴィナスの言う「倫理」とは言うまでもなく、「他者に対する責任」である。他者に対する責任は、他者の「顔」による命令「汝、殺すなかれ」によって引き起こされるものであった。言うまでもなく、他者が本当にそうした命令を発しているかが問題なのではなく、他者へとかかわっているという私の振舞い自体によって、その命令を聞く前にすでにその命令に従っていることが明らかとなるような、アナクロニックな命令なのである。

レヴィナスが新たに提示した「倫理を起点として神を考える」という手法は、すべての宗教に対して適用しうるものではもちろんないだろう。しかし、この手法は決して絵空事として片付けられるものではなく、宗教哲学の議論に新たな可能性を提示しうるものであると言える。

凡例

1. 本文中で二字下げて「 」で括弧してある箇所はすべて引用文であり、訳文は原則として筆者自身の手によるものである。
2. 大文字で始まる用語は、〈 〉で括弧してある。原書でイタリック体になっている箇所は傍点を付してある。
3. レヴィナスの著作からの引用は、該当箇所に以下のような略記号（著作名）と数字（ページ）を（ ）で括弧して付記する。

DE; *De l'évasion*, 1935, Montpellier, Fata Morgana, 1982.

EDE; *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 1949, Réimpression conforme à la première édition suivie d'essais nouveaux, Paris, J. Vrin, 1994 (édition citée) .

TI; *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1961.

AE; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974.

EI; *Ethique et Infini*, Paris, Fayard, 1982.

DD; *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, J. Vrin, 1982, 2e

vers., 1986.

LC; *Liberté et commandement*, Montpellier, Fata Morgana, 1994.

注

- (1) Maurice Blanchot, “Connaissance de l’inconnu” (1961) , in *L’entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969, 460p.
- (2) Jacques Derrida, “Violence et métaphysique” (1964) , in *L’Écriture et la Différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967, p.152.
- (3) 卑近な例ではあるが、言葉の通じない外国人との対面の場面では、こうした事態を具体的に

に感じることができる。言葉が通じない以上、何かを尋ねられているということは分るが、それが何なのかが分らない。にもかかわらず、「何かを言わなければならない」という責務のようなものが切迫感とともに私に突きつけられているのを感じる。これは、柄谷行人が『探究 I・II』（東京、講談社学術文庫、1992/94年）で提示した、「他者とは言語ゲームを共有しない者のことである」という定義が言わんとしていることでもある。

- (4) もちろん、こうしたレヴィナスの発想の裏に、「神」との直接的な交渉に禁欲的なユダヤ教の影響を見ることがもできる。