

50年代のレヴィナスにおける「エコノミー」

三浦直希

はじめに

少なくとも『存在するとは別の仕方』のV章3節以降、レヴィナスは倫理と正義の秩序とをかなり明確に分割している。倫理的領域における責任は、比較可能な他者との非対称的關係、唯一の他者への無限の責任、ロゴスなき〈語ること〉ないし預言、無償の贈与、といった慈愛と慈悲とに対応し、一方存在論における正義は、比較可能な他者との対称的關係、複数の他者への有限の責任、ロゴスに依拠する〈語られたこと〉ないし合理的言説、損得勘定をとまなう交換、などに対応している。レヴィナスは倫理学を存在論に先行する第一哲学とみなし、正義そのものを倫理の責任が要請したもののみなす。彼の努力はもっぱらこの第一哲学の探究に捧げられ、二つの秩序の關係や正義に関する考察、特にその具体的な制度や方法への言及は少ない。それゆえ、これらの異質な秩序をどのように関係づけ、他者への責任を存在論的領域で正義としていかに遂行すべきかが大きな問題となる。これを説明するためのアプローチとして、本論では50年代のレヴィナスにおける「エコノミー」の概念をとりあげ、正義と慈愛の關係について考えるための足がかりとしたい。

まず最初に次の事実を指摘しておきたい。それは、レヴィナスのテキストには貧困や物質的欲求への言及が数多く見出されるということである。これは単なるレトリックを超えた、レヴィナス倫理学の根幹に関わる事実であるように思われる。というのも、他なるかぎりでの他者、「絶対的な他」、「任意の者」であるはずの他者との關係は、実際は社会的・経済的弱者という経験的イメージによって

描写されており、その意味で任意の他者以上のものだからである。他者の顔は、「赤貧 *dénuement*」「貧困 *misère*」「裸性 *nudité*」として自己を表出するという。レヴィナスが頻繁に用いる聖書の表現を用いれば、他者とは「寡婦、孤児、異邦人」である。道徳性は、特性を前提しない任意の他者というよりむしろ「貧しき者、異邦人、寡婦、孤児に仕えること」(TI223)⁴⁾によって誕生する。責任とはこれら貧しき者への無償の贈与であり、「自分の口からパンをもぎ取って他者に与えること」⁵⁾が求められている。「裸の者たちに服を着せ、腹をすかせた者たちに食べ物を与えることは、他者の他性への真正かつ具体的な接近ではないだろうか」⁶⁾。他者の悲惨に対し無関心であること、つまり「自足すること」、「自己満足すること」、「我が家において安らぐこと」はこれとは正反対の態度であり、したがってレヴィナスにとっては容認しえないものである。すでに「逃走について」(1936)ではこう言われていた。「自己充足する自我の概念は、ブルジョワ的精神とブルジョワ的哲学の本質的な表徴のひとつである。[...]ブルジョワの所有本能は統合の本能であり、その帝国主義は安全の追求である」⁴⁾。そしてそれから半世紀近く後、レヴィナスはサロモン・マルカとのインタビューのなかでこう語っている。「1968年当時、私はあらゆる価値がブルジョワ的であるとして疑義をつきつけられていると感じていました。[...]しかし〈他者〉という価値については別です。〈自我〉のあらゆる解放や言語のあらゆる放縱な使用にも関わらず、他なる人間の権利が口にされないままであるとは決して誰も言いませんでした」⁶⁾。貧者＝他者に対応するかのような、ブルジョワ＝自我というイメージは、レヴィナスの著作にしばしば見出されるイメージであり、つねに批判の対象となっている。

このような自我の自己充足の原理を詳細に考察したのが、『全体性と無限』の第二部「内面性と家政」である。この書物においてレヴィナスは、自我の存在様式を*économie*という概念によって論じている。自我とは、「その存在すること (*exister*) が自己同一化することに存するような存在」(TI3)であるが、この自己同一化は〈他〉を〈同〉へ還元する〈他〉の否定として遂行されている。そして「否定性は、その語源的意味において*économique*な事態である」(TI11)。*Economie*はギリシア語の「オイコノミア」に由来し、もともと家を意味する「オイコス」と法を意味する「ノモス」から生じている。つまり家計を取り仕切

り家を治めること、「家政」を意味する。ただし古代ギリシアにおいて、オイコノミアという語は今日よりももっと強い意味をもっており、例えばアリストテレスは、家の政治をポリスの政治に従属するものとして規定している⁶⁾。しかしレヴィナスはこれとは逆に、〈同〉が外的な制度に準拠することなく「内側から自己同一化する」(TI265)方法として家政の概念を使用する。レヴィナスによれば、〈同〉の自己同一性、その自己同一化の営みを支える基盤は「我が家chez soi」である。というのも、すでに『実存から実存者へ』や『時間と他者』で示されていたように、実詞化(hypostase)された実体は、自己に固有の場を持つことで匿名の「あるil y a」から分離され主体として存立するからである。『全体性と無限』によれば、「実体は住居へ、すなわち家政という語源的な意味でのéconomieへと送り返される」(TI136)。より具体的に言えば、家が所有の拠点となる時、自我は散逸する「元基 élément」を労働によって財へと加工し、他なるものを〈同〉へと還元し所有することができる。「私はエゴイストとして、分離され、労働と所有によって同一化しつつ」(TI151)存在している。家政とは、自我中心的に存在する〈同〉が、「絶対的な他」すなわち他者を知らず、自己を独力で同一化しつつ「自己のために」存在する仕方を示すと言える。

『全体性と無限』におけるéconomieのごく大まかな概略は以上のようなものである。しかし実を言うと、このエゴイズムの家政とはまた別のéconomieの概念が、それ以前のレヴィナスのテキストに存在している。このもうひとつのéconomieの思想は、その大部分が50年代のユダヤ教論文のなかで展開されているのだが、そこでは正義と関わりのある場としてéconomieがとらえられている。本論ではこれについて詳しく見ていくことにしたい。

クローデルの『イスラエルへの提言』

50年代のレヴィナスが語るエコノミーは、『全体性と無限』の「家政」とはかなり異なるものである。あらかじめ言うておくと、50年代のレヴィナスが用いるéconomieという語には、主体のエゴイズムという意味合いは含まれていない。そこで言われているéconomieは正義に直接関わるような秩序であり、内面性の家政

ではなく、むしろ一般的な意味での「経済」を意味している。レヴィナスが発表した論文を年代順に見ていくと、経済の問題への取り組みが、1950年のある出版物をきっかけに本格化していることに気づく。ポール・クローデルの『イスラエルへの提言』という小冊子である⁷⁾。1886年のノートル・ダム大聖堂における「啓示」以来、クローデルはつねに聖書をひもとき多数の聖書注釈を行っていたが、この晩年の著作は48年のイスラエル独立を直接的契機として執筆されたものである。クローデルはこの『提言』のなかでかなり大胆な提案を行っている。『提言』によれば、二千年ぶりに聖地へと帰還したイスラエルは単に凡庸な小国であってはならず、キリスト教的救済における物質的側面の担い手、つまりキリストの「経理担当者 *intendant*」(CEC378)たらねばならないというのである。中世以来、ローマ教会はユダヤ人と金銭とを常に蔑視してきたが、クローデルはユダヤ人の商才をキリスト教の愛や恩寵の秩序と矛盾するものとみなすのではなく、むしろ救済に不可欠な要素として要請している。その主張は、大蔵省官吏の父を持ち、自身も経済に精通していた彼独特のいわば経済的な神義論であり、「物質的領域におけるイスラエルを、霊的領域におけるキリストに相当するものとする叙任」(CEC378)を主張するものである。M-J・デュボワが言うように、「イスラエルとユダヤ人の話題になると、クローデルは金融、銀行、投機の文脈からとられた用語を好んで用いる」のだが、ただし「クローデルはこれらの用語の意味を入れ替えている」⁸⁾というのは正確ではない。クローデルはむしろ文字通りに、イスラエルの経済活動を通じた世界全体の救済を構想しているからである。より具体的には、この救済は人類すべてが相互に経済的に依存しあうことによって成就するとされる。「全員が互いに何か義務を負っているような平和、各人が他の全員に対して負う負債を全員が保証するような平和以上に良い平和があるか」(CEC363)。世界の諸民族は、イスラエルという商人ないし代理人を仲介として商関係、貸借関係を結び、経済的利害によって結ばれつつ「隣人」または「兄弟」とならなければならない。「誰もが他の全員に対し、あらゆる意味での利害関心(*intérêt*)を、語の最も強い意味での利害関心を持つような平和以上に良い平和があるか」(CEC363)。クローデルによれば、経済的利害と金銭を介した関係は何らキリスト教的な愛と矛盾するものではない。というのも、「情熱的な利害関心を含まない愛など存在しない」(CEC364)からである。よってユダヤ人とその

経済的活動は、キリスト教的な「愛」の実現のために有効に機能し、さらには不可欠な要素として要請されることになる。クローデルはほとんど預言者のごとくこう語っている。「〈経済〉、またの名を〈慈愛〉、〈慈愛〉の抑えがたい膨張である〈経済〉は〔…〕、政治や迷信のあらゆる堰堤を乗り越える。いつの日か、カーストも、鉄のカーテンも、税関も、異端も、〔…〕終わりを告げることだろう」(EC371)。

しかしイスラエルと金銭とをあからさまに結びつけ、さらにその使命を「カトリック的使命と呼ぶより他にどう呼ぶことができようか」と断言するこのテキストは、ユダヤ人のあいだに少なからぬ反響を巻き起こした。まず51年1月には、詩人・思想家であるエドモン・フレグが「われわれを巧みに誘惑するため、商業の語彙を用い、切々と訴えかける隠喩を作り上げている」⁹⁰と発言する。またジャーナリストのジャンヌ・オーシェは、ル・フィガロ・リテレル3月10日号に掲載されたクローデルへの公開書簡のなかで、「どうしてあなたは、選ばれた民を是が非でも金銭の民にしようと欲するのですか」(CPC348)と問いかけている。こうした反応は、ユダヤ人がそれまで被ってきた歴史的運命を考えればごく自然なものであろう。というのも、中世から近世にいたるユダヤ人への迫害、そして19・20世紀のアンチ・セミティズムにおいても、——エドゥアール・ドリュモンの『ユダヤ人のフランス』に端的に見られるように——ユダヤ人と金銭の結びつきがつねに迫害の主たる論拠となってきたからである(またクローデル自身、かつてあからさまに反ユダヤ主義の態度を見せていたことも、このような批判を招く要因となっているだろう)。ところが、少し遅れて同年4月に発表されたレヴィナスの評論——クローデルの小冊子と同じ題を持つ「イスラエルへの提言」——の論調は、前二者のそれとは大きく異なっている。レヴィナスは、「クローデルは、われわれが傑出したものと評価し、またレオン・プロワのいくつかの概念が見出されるページにおいて、つかの間のことではあるが、金銭と商業とを存在論的範疇の位にまで高めている」(DL167)と述べ、『提言』のヴィジョンを賞賛しているのである⁹¹。もっともレヴィナスは、イスラエルがキリストの「経理担当者」となることに同意しているわけではない。「われわれには他にやる必要がある」(DL169)。しかしここで彼はクローデルの経済的ヴィジョンを否定しているのではなく、逆にその不徹底を批判していることに注意しなければならない。

「クローデルにとっては、商関係そのもののうちに靈的生活の潜在的可能性を見出すことはまったく問題となっておらず、ただその予示(*préfiguration*)のみを見出すことが問題となっている」(DL168)。つまりレヴィナスは、「物質的領域におけるイスラエルを、靈的領域におけるキリストに相当するようなものとする叙任」に異議を唱え、商関係という物質的領域がそのまま同時に靈的領域であることを主張しているのである。レヴィナスのこのような主張には、クローデルの言う〈経済〉＝〈慈愛〉に対しむしろ〈経済〉＝〈正義〉を優先させる思想が反映されている。レヴィナスは経済活動から「愛」へと進むのではなく、「商関係における〈法〉の不可避的出現」に基づき「利害活動を正義の秩序へと高める」(DL168)という道を選択している。「互いに人間の顔を発見しあうような人々」(DL169)のためには、愛や慈愛ではなく正義が必要だというわけである。「提言」の結論部で、レヴィナスは次のように述べている。「経済的生活とは、被造物が靈へと変わるような存在論的な場である。あらゆる関係が取引であること、他者との関係はそれが何らかの点で物質的な関わりである場合にのみ実現しうること、したがってすべては公正になされなければならないこと——これらのことが、真の責任へと導くのである」(DL169)。このようにしてレヴィナスは、クローデル的救済のヴィジョンに異議を唱えつつ、しかし老詩人がイスラエルに与えた経済的使命をさらに展開していく形で、50年代を通じ経済と正義について思考していくことになる。

翌52年の「シモヌ・ヴェユ、反聖書」においても、レヴィナスは次のように述べている。「慈愛は自己の活動に絶望し、ただ自己のためにのみ希望する——慈愛とは内面性なのだ」(DL186)。この慈愛と対照的な活動として要請されるのが正義であり、「正義のうちで他者に対しその責務を果たすこと、これが真の活動の本質である」(DL187)とされている。キリスト教の、あるいは少なくともヴェユの慈愛とユダヤ教の正義とを峻別し、正義のうちに真の倫理をみようとするレヴィナスの意図は明白である。そしてここでも先の「イスラエルへの提言」と同様に、「人が人の顔を認めるのは、経済的な正義においてである」(DL181)とされている。ここでレヴィナスが「顔」と言っていることは決定的に重要である。というのも、言うまでもないことだが、「顔」はレヴィナスにおいては他として現前する他者を意味する言葉だからである。経済的正義は、した

がって他者との出会いを、その他性の尊重を可能にするような場として構想されていることが明白であろう。この時点でのレヴィナスは、「慈愛と正義という選択肢」(DL187)のうち、明らかに「正義」の方に、しかも経済的な正義のうちに、他者の現前と他者への責任の可能性を見出していたと言えよう。

「自我と全体性」におけるエコノミー

しかし経済的正義は、具体的にはどのような意味で他性の尊重ないし維持を可能にするのだろうか。この点について、52年の小論では細かい内容はほとんど説明されていない。レヴィナスが経済と正義の問題についてより具体的で深化した考察を行うのは、54年の「自我と全体性」においてである。この論文では経済と正義の問題が主題的に取り上げられ、自我・他者・第三者の存在論的な連関として考察されていることから、レヴィナスの経済思想を知るうえで欠かすことのできない資料となっている。そこでのレヴィナスの論述によると、主体が真の他者と出会うのは、主体の意志が「存在論的疎外」(EN41)を被るときであるという。なぜなら、ある意志が自己のために制作し所有した作品が、暴力や死によって他人の物になるという疎外により、意志は自己完結した世界から引きずり出され、他者に晒され、第三者と結びつけられるからである。「事物は他者によって所有されたものとしてわれわれを触発」し、そのとき「自我と全体性との関係はわたしがその顔を認めた人間たちとの関係となる」(EN29)。ここで「全体性」という言葉が、後の『全体性と無限』での用法とはかなり異なる意味で用いられていることに注意しなければならない。「自我と全体性」が語る全体性は、愛や慈愛の秩序、つまり閉じた二者的な関係から峻別されるような、第三者を含む開かれた社会を指し示している。意志の疎外が告知するのは、互いの所有の境界が曖昧であるような親密な存在とは異なるよそよそしい第三者の存在であり、「内輪の集まり *société intime*」の外部、自我がその存在によってすでに巻き込まれている全体、「真の社会」である。疎外は他者の他性とその顔に出会うための前提であると言えよう。それとは逆に、愛や慈愛、赦しのもとにあらゆる行為や損害が帳消しにされ、不正が不正として成立することもないような内輪の集まりは、「そのアウトタルキアによって自我の偽の全体性に類似している」(EN31)。内部を

全体と取り違える偽の全体性は、アウトルキアすなわち自足の経済であり、この偽の全体性は『全体性と無限』の「家政」に相当すると考えることもできるだろう。そして「内輪の集まりは第三者を排除する」(EN31)。レヴィナスにとって、「愛とはあたかも世界には愛するものと愛されるものしかないかのように存在すること」(EN33)であり、正義と不正の区別そのもの手前に位置している。一方、全体性と正義の秩序、作品や労働の経済はこれとは本質的に異なるものである。「作品を制作する意志は自己を裏切る自由である。この裏切りによって〔…〕社会が可能となる。自我と全体性との関係は、よって本質的に経済的である」(EN41)。「概念もなく、その特異性そのものによって加算をこぼむような絶対的に特異な諸存在の全体化が、経済において行われる」(EN51)。ここに言われる *économie* とは、したがって愛・慈愛とは根本的に異なる仕方で、つまり事物や商品、とりわけ貨幣によって異なる者たちを結びつける社会であり、自我と顔をもった他者とが関わりあう場である。しかしもちろんレヴィナスは、疎外によって成立する経済ないし全体性が即座に他者との公正な関係を実現する、などと考えているわけではない。それどころか、存在論的疎外は自我の作品が自我の意に反して奪われるという「最初の不正」(EN41)に他ならない。レヴィナスがこの論文の中で「全体性」や「経済」に不正と正義という両義的価値を認めていることは明白である。とりわけ貨幣はすぐれて両義的な媒体ととらえられており、マルクス・エンゲルスの『共産党宣言』の名を挙げつつ、レヴィナスは貨幣が他者を単なる労働力や商品として疎外することを警戒している。よって、経済という全体性が他としての他者との出会いを可能にするのは、この経済的全体性が正義である場合に限られる。不正な経済的全体性は、他者を尊重するどころか、他者を貧困や単なる労働力商品へとおとしめてしまうからである。こうしてレヴィナスは、「正義は経済的平等以外の目的を持ちえない」(EN50)と断言する。不正として創始される全体性は、「経済のより上位の形態——すなわち人間的な全体性」(EN52)へと上昇しなければならない。そしてこのような経済的正義を実現することが、この時代のレヴィナスが語る「責任」の意味に他ならない。

イスラエルと普遍的救済

以上に述べた思想、つまり経済的平等のうちで他者と関わりつつ責任を遂行することは、一見するとレヴィナスらしからぬ凡庸な発想に見えるかもしれない。しかし「自我と全体性」から他の著作へと目を転じると、この経済的平等がある特殊な条件を前提としていることに気づく。実を言えば、経済的平等は例えば国家や制度などの政治的システムによってその成員に与えられるようなものではなく、ある例外的な人々の不平等を通じてそれ以外の人々に与えられるものなのである。57年の「成年者の宗教」のなかで、レヴィナスは次のように述べている。「世界のなかに平等が現れうるためには、諸存在は他人に要求する以上のものを自己に要求しなければならないし、人類の運命に対する責任を自己のうちに自覚しなければならないし、またこの意味で、人類から離れたところに身を置かねばならない」(DL39)。レヴィナスにとって、経済的平等は単に理論的あるいは形式的な概念ではありえないし、政治的な次元に依存したものでもない。そうではなく、平等は人類そのものの外に位置しこれを支えるような者たちによって実現されるのである。「相互性とはある根源的な不平等の上に建てられる構造」(DL39)であり、この不平等こそ、他でもないイスラエルが背負うべきものである。レヴィナスがしばしば強調するように、「選び *élection*」とは傲慢な思い上がりや特権ではなく、逆にイスラエルに課せられた責任の不平等な重さを示している。よって正義が経済的平等以外の目的を持ちえないという主張は、イスラエル以外の人類の平等がイスラエルの例外的な責任によって実現されるべきであるという主張を前提していることになる。レヴィナスが「〔ローマによる〕神殿の破壊によって、世界のエコノミーが損なわれた」(DL39)と述べるのはこのような理由からである。世界が公正な経済のうちで平和を実現するためには、システムの外部に位置するイスラエルの責任が必要である。60年の「ユダヤ教と現代」では次のように言われている。「イスラエルの永続性は、存在のエコノミーのうちで一つの役目を担っている。この永続性は、合理的な営為(*œuvre raisonnable*)そのものに不可欠なのだ」(DL274)。レヴィナスのこのようなユダヤ教解釈を、イスラエルの永続性つまり不平等な責任という特殊な選びを前提とする「普遍救済説」(*universalisme*)として特徴づけることもできよう。イスラエルの使命は、諸国民

に対する例外的責任を担いつつ、世界のために「公正な経済」(DL36)を実現することにある。

以上の主張には、クローデルがイスラエルに見出した使命と少なからず共通するところがあるように思われる。レヴィナスは「一神教と言語」(1959)のなかで、「他なる人間を耐えうるものとし、他なる人間を応答へと導く一神教の力によって、この連帯の経済のすべてが可能となった」(DL233)と語っているが、クローデルのヴィジョンにおけるイスラエルは、まさに諸民族を経済的に結びつけて隣人とし、正義を実現する仲介者ではなかっただろうか。もっとも、レヴィナスのクローデルに対する態度は単純なものではなかった。すでに指摘したように、クローデルの提言はそのままの形では受け入れがたい要素を含んでいたからである。「提言」のなかで、レヴィナスは次のように述べている。「正義と慈愛のあいだには、より少ないものからより多いものへの関係は存在しない。存在の一般経済のなかで、正義と慈愛は相異なる方向づけを描いている」(DL169)。ここにはクローデルの言う「キリストの経理担当者」に対する反発、つまりユダヤ教を物質的領域に割り当て、キリスト教の「慈愛」による救済の前段階とする発想への反発があり⁽¹⁾、それゆえレヴィナスは「慈愛」に優先させる形で「正義」の経済を要請していたわけである。しかし実はクローデルの『提言』のなかにも、イスラエルの神との関係ないし「長子」としての特権をまさに「正義」と規定し称揚した箇所が存在している。「他のすべての民は神の慈悲に、神がすべての被造物に与えるこの無償の恩寵に訴える権利を持つ。ただイスラエルだけが、神の〈正義〉に呼びかけ訴える権利を持つ」(CEC352)。その内容には差異があるが、レヴィナスと同様クローデルにとっても、イスラエルは第一義的には正義を担う民なのである。ドゥニーズ・ゴワタンが要約しているように、「〈正義〉の支配(イスラエルの任務)が〈慈愛〉の支配(キリスト教の任務)を告知する」⁽²⁾と言えよう。しかしより正確に言うならば、クローデルの「慈愛」は「正義」から截然と区別できるようなものではない。例えば彼はこう言っている。「真の慈愛とは、ただ単に貧しい者に何かを与えるだけではなく、貧しい者が彼自身与えられるようにすることであり、今度は彼がこの慈愛をなしうるようにすることである。[…]それは、各人が万人に対して負う債務であり、一般的責務であり、誰も免除され得ないものである」(CEC376)。まるで債務のように与えられ、返礼を義務

として要求するこの慈愛は、むしろ交換の、正義の秩序を思わせはしないだろうか。慈愛の無償性という発想に異を唱えつつ、クローデルは慈愛・慈悲と正義という、キリスト教世界の古典的分割を問い直しているのではないだろうか。もちろん『提言』の結論部に見られるように、カトリック信徒である彼が究極的に希望するのは、やはりキリストとマリアの愛であり慈愛である。しかしだからといってイスラエルは物質主義のうちに閉じこめられているわけではないし、霊性から放逐されているわけでもない。すでに述べたように、「情熱的な利害関心を含まない愛など存在しない」というのがクローデルの確信であった。そしてその直後には、「汝は、〈正義〉と〈愛〉とのあいだに、理性が感情と同じように満足を見出すような、ある一致の領域が明確になるのを見ないのか」(CEC364)と記されている。クローデルは愛を利益や金銭から、したがってイスラエルの担当とされるものから分離するのではなく、逆にこれらを同程度に霊的かつ聖潔なものとして結びつけるのである。

貨幣の重要性

このことは、オーシェの手紙への返答——「選ばれし民は金銭の民か」という題で、オーシェの手紙と同時に掲載された——を見ればより明らである。クローデルはそこで、「なぜわれわれはこの〔金銭という〕良き奉仕者を軽蔑するのでしょうか」(CPC351)と述べて自説を擁護している。クローデルにとって、パンや金銭から切り離された愛は抽象にすぎない。愛とは相互依存であり、その源泉となっているのはさまざまな具体的欲求なのである。クローデルは他者を求めない自己充足の理念を批判してこう言っている。『「私は誰にも何も負っていない」、これはエゴイズムが掲げる標語であり、生殖不能(stérilité)の、ブルジョワの悪しき傲慢の標語です」(CPC351)。これとは逆に彼がイスラエルに認める理想は、「各自がその隣人に対し、生命に関係する重要な利害関心を抱くこと、漠然とした哲学的な好意ではなく、明証と必要とを刻印された何か、有機的なコミュニケーションをもつこと」(CPC351)であるという。パンも金銭も他人に対し善を行う手段であり、ユダヤ人はその扱いについてはまさに第一人者なのである。こうしてクローデルはユダヤ教徒とキリスト教徒とが出会う場所を実践的な経済活動

のうちに見出し、「聖書のなかで、〈慈悲〉はつねに〈正義〉へと密接に結びつけられてはいませんか」(CPC352)と問いかける。彼にとって、新約と旧約、慈悲と正義は分離できるものではないし、どちらかが一方的に優越するものでもない。

またクロードルは同年3月に執筆された別のテキストのなかで⁽⁴³⁾、『提言』におけるイスラエルの使命——これは「普遍的使命」(vocation œcuménique)と呼ばれている——についてこう述べている。「この使命はイスラエルの存在理由たることを決してやめなかったということ、またこの使命は実際には貨幣と信用貸し(credit)の専門家という役割によって表現されたこと、この信用貸しは国家のあらゆる拘束から解き放たれて、イスラエルを人類にとって信用に足るものとすること […]、これらを示そうと努めた」(CEC485)。イスラエルが果たすべき「銀行家の役割」は、「農夫、水夫や運送業者の役割」などよりも「千倍も有益ないし慈悲深い(bienfaisant)」(CEC485-486)ものである。なぜ「千倍」なのかと言えば、それは恐らく抽象的な購買力としての貨幣が、単なる物の供与を超えて自己や他者たちに多様な財、多様な善をもたらし、「国家のあらゆる拘束」を超えて普遍的に浸透する力を持つからであろう。それゆえクロードルにとっての貨幣は、まさにあらゆる民を隣人とし、隣人のための「贖い」「犠牲」を遂行する可能性であり、その徹底的な浸透力によって日常生活を靈性で満たすものである。例えば、「節約(économie)とは犠牲の学び舎ではないだろうか」(CPC354)。というのも、直接的欲求は抑制され延期されることで——とりわけ貨幣という抽象的な欲求充足の手段へ転ずることで——他者への贈与、犠牲を可能にするからである。貨幣は犠牲と贈与の可能性を飛躍的に拡大する。貨幣を媒介とした経済的關係は、このように供儀によって靈的に他者と関わることでもあるのである。もちろん、自分たちの空腹、情念、野心、個人的な理論といったものだけに金銭を用いること、「こうしたことすべては偶像崇拜である」(CEC486)。しかしこのことで「善をなすために金銭を用いる」ことが不可能になるわけではない。むしろ金銭の二重性をふまえつつ、これを善のために用いる方法が思考されなければならないのである。

こうしたクロードルの考えは、レヴィナスに少なからぬインパクトを与えているように思われる。レヴィナスは「自我と全体性」のなかで、「貨幣の形而上学的意味は、おそらくいまだ見定められてはいない」と述べつつも、「しかしながら、ル・フィガロ・リテレル1951年3月10日号で、ポール・クロードルが貨幣

について与えている実に傑出した分析」への参照を促している。レヴィナスは——『エマオ』の評論で手厳しく批判していたように——旧約を新約の前兆として捉える発想に反対しつつも、しかしそのような枠におさまらないクローデルの思想を受け入れていったように見える。実際、クローデルが万人の万人に対する貸借関係のうちに世界の平和を見出し、貨幣を善の手段として称揚したように、レヴィナスも貨幣という「両義的媒体」のうちに暴力の停止を見出している。「自我と全体性」のなかで、レヴィナスは次のように言っている。「もし人間たちのあいだの根底的な差異が〔…〕、貨幣が計量可能にする経済の量的同等待性によって乗り越えられるのでなければ、人間の暴力は復讐や赦しによってしか償われえないことになろう。このような償いは、暴力に終止符を打つことがない。なぜなら悪は悪を生み、赦しは悪を無限に奨励するからである」(EN51)。この暴力の連鎖が運命であり、レヴィナスが「歴史」と呼ぶものであり、「内輪の社会」が永続化させてしまうものである。しかし「正義がこの歴史を中断する。〔…〕貨幣は復讐あるいは赦しの耐え難い循環あるいは悪循環に代わる、ある贖いの正義をかいま見せてくれる」(EN51)。本来は賠償不可能であるような、かけがえのない特異性すら疎外し数量化する貨幣は、実は正義を可能にするために不可欠な媒体なのである。貨幣による贖いの正義、これこそ先に引用した「経済のより上位の形態」の中心に位置すべきものと言えるかもしれない。そしてこの貨幣は、「互いに掛け売りしあい(se font crédit)、社会を形成する人間たちを前提としている」(EN51)。万人が相互に貸借関係を結びつつ依存しあうこと、貨幣という媒介によって自己の直接的欲求から離脱しつつ、平和のうちに交易と信用取引を行うこと——これがレヴィナスとクローデルに共通する経済的正義の概念ではないだろうか。そして両者にとっては、イスラエルこそがこの普遍的救済の特殊な中心となっているのである⁽¹⁴⁾。

以上、50年代のレヴィナスにおけるエコノミーの概念を、クローデルのそれと比較しつつ急ぎ足で見えてきたわけだが、レヴィナスが自己の経済思想を展開するにあたりクローデルから大きな刺激を受けていることは、もはや明らかではない

だろうか。しかしながら60年代以降のレヴィナスは、この経済的正義という方向づけから大きく遠ざかっていくように見える。すでに触れたように、61年の『全体性と無限』におけるレヴィナスは、*économie*の語をもはや正義の秩序として用いることがなく、もっぱら自我の自己充足、エゴイズムの「家政」を指す語として用いることになるからである。さらに『全体性と無限』ではいまだ「倫理」と「正義」とがほとんど同義語として用いられていたが、『存在するとは別の仕方』に至っては、この両者が決定的に分離され、前者の后者に対する先行性、また無限責任の正義に対する先行性が明らかにされることになる。レヴィナスは計量も見返りもない「無償の贈与」を倫理的責任の内実と見なし、「交換」や「交易」による平和を断罪し、さらには「存在すること」そのものを「自己のため」(*pour soi*)や「存在の内部で利害に関与すること」(*intéressement*)と同一視するに至る。またかつて自身がシモーヌ・ヴェーユに対して行った批判に逆行するかのようになり、この上なく無力な責任を、贈与の権能すら剥奪された「受動性よりも受動的な受動性」をその倫理的主体性として描き出す。50年代とはちょうど逆に、レヴィナスはその方向づけを「正義」から「慈愛」「慈悲」へと逆転させたとも言えよう。

しかしこのような変転にも関わらず、レヴィナスが他者との関わりをつねに物質的＝霊的関係とみなしつつ掘り下げていったことに変わりはない。レヴィナスの倫理と他者論が「寡婦、孤児、異邦人」という経済的弱者をめぐる展開されている以上、「エコノミー」はその思想の鍵となりうる概念であるように思われる。さらに言えば、レヴィナスがとりわけ50年代頃まで用いることが多かった「存在の一般経済」という概念は、後期レヴィナスにおける慈愛と正義との分裂という問題にある照明を投げかけるものであるように思われる。すでに引用したように、レヴィナスは「存在の一般経済のなかで、正義と慈愛は相異なる方向づけを描いている」(DL169)と言っていた。ここを出発点として、正義と慈愛を包括するような存在の一般経済について探求することが可能なのではないだろうか。これは次なる課題とし、別のより大きな論文において、レヴィナスの思想全体を存在の一般経済という枠組みから論述することにしたい⁽¹⁵⁾。もっともレヴィナス自身は、本論で述べたような50年代の思想を、むしろ未熟なものと捉えているようである。86年のあるインタビューの中で、彼は「自我と全体性」をふりかえり、これを「非常にこんがらがったもの」と形容している⁽¹⁶⁾。しかし後期のレ

ヴィナス思想における難問、倫理と存在論、慈愛と正義の関係、さらに第三者の問題を考察するためには、この50年代のエコノミーの概念に立ち返りつつ、レヴィナス哲学を経済思想として再読することが有益ではないだろうか。

注

- (1) 本論では以下の略号を用いる。

(レヴィナス)

DL : *Difficile liberté. 4^e édition*, Paris, Albin Michel, 1995.

EN : *Entre Nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991.

TI : *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961.

(クローデル)

ŒC : *Œuvre complète de Paul Claudel*, t.XXIV, Paris, Gallimard, 1965.

CPC : *Cahiers Paul Claudel*, n° 7, Paris, Gallimard, 1968.

- (2) *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, p.176.
- (3) *Noms propres*, Livre de poche, 1987, p.41.
- (4) *De l'évasion*, Fata Morgana, 1982, pp.67-68.
- (5) Salomon Malka, *Lire Lévinas. 2^e édition*, Cerf, 1989, p.110.
- (6) 例えば『ニコマコス倫理学』では、「統帥術や家政術や弁論術のような一般にもっとも尊重される種類の能力がこの術〔政治術〕に従属している」と言われている(1094b)。
- (7) このテキストは、翌51年に出版された『イザヤの福音書』に「イスラエルの再建」として収録されている。以下、このテキストからの引用は全集版の『イザヤの福音書』から行うものとする。Cf. *Œuvre complète de Paul Claudel*, t.XXIV, pp.341-381.)
- (8) « Vocation poétique et la vocation d'Israël », CPC270.
- (9) « La synagogue voilée », in *Revue de la Pensée juive*, n° 6, janvier 1951, CPC342.
- (10) レヴィナスは、クローデルのこの思索がレオン・ブロワに影響されたものであると考えているようである。レヴィナスがここで念頭に置いているのは、ブロワが1892年に出版した『ユダヤ人による救済』である。『ユダヤ人による救済』は、ドリュモンの『ユダヤ人のフランス』が引き起こした論争を背景に執筆されたユダヤ人擁護の書物であり、その難解な文章のうちに、キリストがいまだ磔にされたままの十字架がユダヤ人であること、救済はユダヤ人の意志により阻害されるとともにただ彼らからのみ到来しうることが語られている。1905年に付されたブロワ自身の序文によれば、「『ユダヤ人による救済』は疑いなく、聖パウロの「ローマ人への手紙」第十一章以来、長子たる民族に対してもっともエネルギーでもっとも切迫した好意のうちになされたカトリックによる証言である」(*Le Salut par les Juifs*,

Œuvre complète de Léon Bloy, Paris, François Bernouard, 1947, p.8)。とはいえ、ルミ・ドゥ・グルモン¹の表現を借りれば、「プロワ氏はユダヤ人を弁護しつつも、ほとんど絨毯を埃から守るような仕方であらゆる彼らを弁護している」(*Le Figaro*, le 20 septembre 1892, repris in *Œuvre complète de Léon Bloy*, pp.112-113)のであり、むしろ『救済』は反ユダヤ主義者とユダヤ人双方を困惑させるような書物となっている。

クローデルのプロワへの関係であるが、クローデルはアンドレ・シュラキとのインタヴューの中で次のように言っている。「私はレオン・プロワ以来、イスラエルの真の偉大さを世界にはじめて思い起こさせた作家です」(« *La voix de Paul Claudel sur Israël* », CPC177)。クローデルが『ユダヤ人による救済』を読み、そこから大きな感銘を受けたことは間違いないであろう。ただしジャック・ブチによれば、クローデルによる『ユダヤ人による救済』の理解はかなり表面的なものにとどまっている(Cf. Jacques Petit, « *Claudel et Bloy* », CPC378-)。

またこれについては稿を改めて扱う予定であるが、レヴィナスとプロワの関係についても立ち入った分析が必要である。というのも、レヴィナスはおそらく『ユダヤ人による救済』から「血」「貨幣」「贖い」などのテーマを、また『婚約者への手紙』から「女性」のテーマをくみ取っている可能性があるからである。プロワの名は、すでに47年の『時間と他者』でエロスについて述べられた部分に現れている。

Cf. *Le temps et l'autre*, PUF, pp.78-79.

- (11) ここでレヴィナスは、自身が「提言」の前年に発表した評論「人格と前兆——ポール・クローデルの『エマオ』について」にいささかひきずられているように思われる。このなかでレヴィナスは、旧約を新約の前兆として解釈するクローデルを手厳しく批判していたのだが、『提言』に関しては、このような批判は必ずしも妥当しないように思われる。Cf. DL160-164.
- (12) Denise Goitein, « *La figure de « Pensée »* », CPC109.
- (13) このテキストは« *Shylock* »(ŒC485-487)または« *L'accrédité* »(CPC353-356)として再録されているが、両者のあいだには若干の相違がある。
- (14) ただし両者の言う普遍性は、やはりユダヤキリスト教世界を中心としたものであるように思われる。特にクローデルは、アラブ、イスラムへの不信を隠さない。彼は51年のシュラキとのインタヴューで、イスラエルのパレスチナ領有に関しこう述べている。「ムスリムの諸民族はヨーロッパの諸民族の兄弟愛に満ちた協力を必要としています。そして私が思うに、彼らに起こりうる最大の不幸は、西洋の人間の兄弟愛に満ちた支えを失うことです。イスラエルとアラブ諸国の指導者が対立している紛争については、私は完全にイスラエルの側に与します。私はイスラエルが聖地全土を保有することを望みます。[...] 近東はアラブ諸国の何処にも見られる非常な貧困によって押しつぶされています。とりわけ私は、イスラエルが近東にもたらしうる生命と富のすべてをアラブ人たちが理解しうるよう願っています」(CPC189)。とすると、クローデルが語る金融による「国家のあらゆる拘束」の乗

り越えは、軍事的「征服」や非軍事的な「開発」を前提としていることになるのだろうか。その場合、彼がイスラエルの使命と見なす *vocation œcuménique* は、むしろ普遍化されたカトリックの「世界教会的使命」となるように思われる。

- (15) ここではただ次のような考え方を示唆するにとどめたい。本論でも示したように、貨幣は媒体の最たるものとして異なるものたちに共通の尺度を与え、結びつけるものである。あらゆるものをあらゆるものに対し交換可能にする貨幣は、一般性そのものである。それゆえ貨幣は人間を買い取り、商品へと還元する不正の原因となる。しかし貨幣が物々交換という欲望のぶつかり合いを平和な交易へと変え、さらには金銭的賠償として暴力と復讐の悪循環に終止符を打ちうるならば、貨幣は正義に役立ち、不可欠なものでもある。

さてレヴィナスが正義の有限責任と倫理の無限責任とを区別するとき、無限責任と貨幣との関係はどのようなものでありうるだろうか。『全体性と無限』によると、客観性や一般性を創設するのは所有された事物の贈与、脱所有、つまり事物の共有化であった。私だけのものであった事物が、私の家つまり家政の支配から出て他人のものになるとき、財の共有という形で一般性が可能になる。記号という一般的な意味連関の秩序において他人に何かを指し示すこと、これもまた財の共有と表裏一体である。財が共有されているゆえにそれを記号によって指し示すことができる、あるいは、記号があるゆえに財を共有することができるからである。物が私のもとにとどまりつづけるのではなく他人へと移りうること、否定的に言えば私の事物が私固有のものでありつづけるのではなく疎外されうること、これが交換と一般性の条件と言えよう。ところで、何か私のものでありつづけることなく他人のものになりうるということは、私の傷つきやすさ、弱さ、受動性を前提としている。私は身体であり、暴力をこうむり死にうる存在であるからこそ、所有するものを奪われる。つまり一般性は、暴力と死による疎外とを前提している。とすると、一般性は誰かの犠牲を通じた事物の剥奪と共有化を前提としているように見える。そしてこの犠牲は、レヴィナスにおいては他ならぬ自我、他の誰でもない交換不能な「唯一者」の犠牲に他ならない。レヴィナスは自我の疎外と脱所有によって、自己を全ての他者あるいは宇宙全体に責任を持つ者として捧げ、一般性の秩序つまり正義を支えるのではないだろうか。貨幣の一般性は、私の他者への無限の責任、無限の贈与によって可能となっている。別の言い方をすれば、私は他者に対して借財を負っている。すべての他者が、私の記憶にない過去において私に何かを貸したとする。すると、他者は私からその返済を受ける権利がある。あらゆる他者が私に対して債権を持っているとすれば、私はあらゆる他者にとって共通な者である。このとき私は、求めに応じ紙幣に対して金を支払う、金本位制における中央銀行のような存在である。ただし私は、金や銀のような、貨幣の価値を裏付ける具体的な富を持たない。私の帳簿の借方はいっぱいであるが、貸方には何も記入されていない。正義の一般性は私の無限責任を根拠としたいわば自我本位制——金本位制というような意味での——である。絶対的に異なるはずの他者Aと他者Bが共通性を持ちうるとすれば、

それは両者が私の共通の債権者であり、その債権が共有され交換されうるからではないだろうか。私の責任が無起源的であり無根拠であるというのは、債務に対し無限の支払い義務を負うこととして考えることが出来る。しかし私はどのようにして無限の借財を返済するのか。私にはどのような資産が残されているのか。

レヴィナスはただ自我の債務の無限を語るのみであり、皮膚や自己同一性すら剥奪され贈与される自我に資産などあるはずもない。仮に何か与えるものがあっても、それで無限の借財を返済する事はできないのである。私はまず、自分の所有する財を与えるかもしれない。次には、衣服や食料を与えるかもしれない。次には、皮膚や血液を与えるかもしれない。ついには、贈与する能力そのものを与えるかもしれない。すると、そこには何が残るのか。そこには何も残らないように見える。しかしむしろここからがレヴィナス哲学の核心である。そこには、無以下の差異が、ほとんど無であるような何かが残存するのである。全てが与えられたとき、そこには意味あるものは何も残っていないように見えるのだが、実は無意味のなかに意味がはさまれているのである。この無意味とは「ある」である。それは無論 *imaginaire* なもの、つまり想像上のもの、虚にすぎない。しかし、『実存から実存者へ』に言われるように、主体とはこの「ある」にできた襞、匿名で無意味な流れが自己という再帰的な構造として位相転換されたものである。「ある」の虚の差異の自己自身への折り畳み、その虚の差異が自乗されたものが、あるの無意味に接近しつつ贈与する主体の、いわば負の力能であるとは言えないだろうか。貨幣の一般性は自我の無限責任を本位とし、その無限の返済は「ある」への接近を前提としているように思われる。主体とは、「ある」の無意味から意味を汲み取るというおどろくべき生産者ではないだろうか。それは、何も生産手段をもたず、自己を失いつつ「語る」赤貧の労働者である。自我の家政が元基を〈同〉へと還元し所有するように、無限責任は元基のかなたで「ある」と接触し、これを意味へと還元し、所有することなく贈与するとも言える。もともと、「ある」への接近は内面性の家政を必然的に解体せずにはおかない。「ある」とは、内面性を不能にする中立性そのものだからである。しかし無意味のざわめきにおいて意味が聞き取られるためには、この「ある」を包括するような、存在の一般経済が構想されなければならないのではないだろうか。そしてこのような一般経済においてこそ、倫理における慈愛と無限責任と正義とが接合されうるように思われる。存在することが存在から利益を受けることであるとすれば、「存在するとは別の仕方」とは「ある」の無意味に触れつつ利益を他者に与えることではないだろうか。これらはエコノミーとして理解されなければならないような構造であるように思われる。

(16) Roger Burggraeve, *Emmanuel Levinas et la socialité de l'argent*, Leuven, Peeters, 1997, p.37.