

「絶対無」としての「絶対的生」とは何か

——ミシエル・アンリと仏教あるいは田辺元との対話——

ダニエラ・マリア・ヴァルトマン

はじめに

現代フランス現象学の重要な哲学者の一人であるミシエル・アンリ (Michel Henry, 1922-2002) は、「根源的な生の現象学」を打ち立てたことで知られている。アンリはその著書『受肉——肉体の哲学』(Incarnation, une philosophie de la chair)の中で、『ヨハネ福音書』第一章における「言葉が肉となった」という一文を挙げ、キリスト教において「受肉」(Incarnation) という事態で語られる際の「肉」を身体的存在として現象学的に考察している。

アンリと共に副題にその名を挙げた田辺元 (1885-1963) は西田幾多郎と並び称される京都学派の哲学者である。田辺は東洋思想の伝統に根差しつつも、それをカント、ヘーゲル、ハイデガーなどの西洋哲学と結びつけるかたちで思索を展開しているが、彼の哲学もまた、アンリのものと同じように、宗教(具体的には、バルト神学を中心としたキリスト教神学と親鸞における大乘仏教)と深く切り結ぶ性格を持っている。

本稿はアンリと田辺の対話を試みるものであるが、もちろんこの両者に直接的な接点があるわけではない。しかし、この両者の思想はある側面において重なり合う部分を持つといえる。それは、両者が共に哲学と宗教との間に横たわる

境界を越えたかたちで思索を行なっているということである。両者にとって宗教は、哲学の「理性の光」を必要とするような学問でもなければ、哲学にとつての頼りがいのないパートナーでもない。両者において宗教は、哲学にとつて重要な刺激として（それが教条的なものでない限りにおいて）、そして哲学を深化させていく際に欠くことのできない体験的な媒介として理解されている。したがって、アンリと田辺の哲学を対比させることは、哲学と宗教との境界を越えた対話において、さらには田辺に見られるような西欧と東アジア文化の境界を越えた哲学的対話において新たな次元を開くことに寄与すると考えられる。

一 シシエル・アンリにおける他者の体験

(一) 生の現象学における他者経験

アンリによれば、すべての哲学的問題の前提は思惟すなわち志向性であり、それによって対象を明らかにするために、距離つまりある世界への「隔たり」(Abstand)が必要であるとされる。しかしながら、それによって生は思惟から逃れてしまうことになる。というのも、生の現象学的前提はあくまでパトスの「原—受動性」(Urpassivität)における生の「原—顕示」(Ur-offenbarung)にあるからである。他者経験においてもこれと同様のことがいえるとアンリは言う(Henry 2002, p. 373-374)。

他者経験の古典的な解釈は、理性の共通の能力を前提としている。つまり理性が他者同士を結びつける役割を果たしているのである。この際感情は、その特殊な一回性という性格のために、個人の中で孤立して作用するものとしかみ

なされていない。確かに、理性は人間が同様の事柄を思惟し、相互のコミュニケーションを可能にするものであるが、アンリによれば、その背後には言葉では表わされない現象学的な前提が隠れているとされる。それは、事柄が収斂されていく瞬間に見られるもので、同一の世界に対して開かれているものである。このようにして、世界は現象学の対象となるとアンリは考える (Henry 2002, p. 374)。

フッサールにとって、他者経験の鍵は上に述べたような志向性にある。「懸隔」(Kluft)は、他者が私の世界に現れることができる可能性の前提である一方、世界を必要とする志向性にとつては超えることができないものであり、その当然の帰結として、他者の生は志向性にとつて異質なものであり続けなければならない。つまり、他者にはあくまで他者としてのみの生の意味づけがなされるのである。しかしながら、それは、他者の身体に「生き生きとしている」(lebendig)という意味が後から与えられるのと同じであるとアンリは考える (Henry 2002, p. 375)。

ハイデガーはフッサールの現象学を受け継ぎながらも、フッサールが志向性の完全性の根拠を意識つまり主観性に置いていることを批判する。というのも、ハイデガーからすれば、主観の「内在」(Innere)からは、「存在の明るみ」に立ち現れる本来の対象に遭遇する道は閉ざされていると考えられるからである (Henry 2002, p. 375)。

意識の「内面性」(Innerlichkeit)あるいは主観性に代えて、ハイデガーは「世界の内に存在する」という意味における「現存在」(Dasein)という考えを提出する。存在の概念が「そこにいる」(da-zu-sein, etc.)と「どう」ことを意味している限りにおいて、そこには「共に存在」(Mit-sein)つまり「他者と共に存在する」(Mit-dem-Anderen-da-sein)という意味も含まれる。「共に存在」というのは、孤独という事態を考えればわかるように、あくまで第一義的な様態あって、他者の不在を感じる可能性は、他者と共にあるという感情の前提なしには考えられないのである (Henry 2002, p. 376)。

ハイデガーは「共に存在」についての分析を、世界および世界に現れる「内世界的」(innerweltlich)な「存在者」(Seiendes)

をもつて始めているが、アンリによれば、この「存在者」は「道具」(Zeug)として単なる事物以上のものであり、必然的に他者との関係の中で自己を規定するものであるとされる。例えば、岸辺で杭につながれているボートにおいて常にその利用者もしくは生産者が現われているように、「道具」は常に我々に他者の存在を示唆しているのである。このように他者は「手許にある道具」(zuhandenes Zeug)との関連性において、世界の中にあるのであって、たとえ他者が不在であったとしても、「道具」は他者を内包しており、他者を「道具」の前に存在するものとしてそれ自身の中に現前させるのである。このような「現存在」としての他者あるいは「隣人」(der Nächste, autre, autrui)は「道具的世界」のアプリオリであって、そのような意味において世界は「現存在」でもあることになる(Henry 2002, p. 377f.)。

しかしながら、ハイデガーにおいて世界は「内世界的存在者」と同一のものではない。「存在者」は世界によって創造されるものではなく、「存在者」が現われるのはむしろその世界そのものとの差異においてである。「内世界的」な「道具」は、他者と共にあるわれわれの「原初的存在」(das uranfängliche Sein)を示すものではなく、あくまで「共—存在」を示すもののなのであって、この「共—存在」こそ、「内世界的」な「道具」の内容を構成している「関連」(Nexus)の可能にするものなのである。ここにアンリはハイデガーの議論に含まれているある種の循環を見る。ハイデガー自身は「存在者」において「共—存在」は見い出されると考えていたわけであるが、アンリによれば、実は「道具」に現れる「共—存在」を基礎としてのみその「存在者」の「共—存在」はあらわになるのである。

「共—存在」の顕われ方を現象学的に説明しようとする場合、そこには二つ仕方が考えられる。すなわち、そこにおいて問われているのは、「共—存在」が我々に立ち現れる、その顕われ方の解説の試みであるのか、あるいは「共—存在」そのものをあらゆる顕現を可能にするものとみなし、そのあり方を明らかにするのか、この両者のどちらかである。アンリによれば、ハイデガーは「共—存在」にこの二つの問いを含ませているのであるが、「共—存在」のこのような

二重の意味の解明は、「世界―内―存在」において「現存在」が「共―存在」と統一されているということから導かれているとされる。つまり、ハイデガーにおいては世界の「開け」ということが「共―存在」の現象学的前提となつているとアンリは言うのである。しかし、アンリによれば、まさにここに一つのジレンマが見出されるのである。すなわち、もしこの「開け」の中で問題とされているのが、他なる実在一般であるとすれば、そこから浮かび上がってくるのは単なる純粹な他性の内容というものになってしまうことになる。これに対して、そうした内容ではなく、世界の純粹な地平というものが問題とされているとするならば、そうした形式においては「私」に相對する「道具」や他者というものは存在しないことになってしまう。このような虚無からは、私が「隣人」として出会うべき他者と共に存在するという意味は生まれないのである (Henry 2002, p. 378ff.)。説明されるべきものが実はすでに恒常的な前提として働いているというこのようなジレンマあるいは循環の基礎となつているのは、他者というものが、つまるところ他の「現存在」つまり「世界―内―存在」と同一のものであるとするハイデガーの主張であるとアンリは考えるのである。

アンリは「現存在はそのつど私のものである (Das Dasein ist je mein)」 (Heidegger 1967, p. 118) というハイデガーの言葉を引用して、「私のもの」ということの前提となつている自我のあり方を、(一) 箇の自我、(二) 私のものとしての私であるような自我、(三) いかなる他の自我でもなく、まさしく私がそれであるところの自我というかたちで三つに分けて考えているが、アンリによれば、このような自我は「自分自身を体験すること」において、すべての可能な「自己」(Sich) の核を成す「自己性」(Ipsitae) において根源的に基礎付けられているとされる。つまり、「自分自身を体験すること」が生じるのは、あくまで「自己性」における生の到来においてであつて、ハイデガーの「脱―自」(Ekstase) のような外在性においてではないというのがアンリの主張である。アンリは、ハイデガーが『存在と時間』において机と壁は本来的な意味で触れ合うことが出来ないとした例を挙げ、「関連することができる」(Sich-beziehen-

können) ということはあくまで「現存在」の特権であるということを確認しているが、しかしこのような「触れ合うことができる」こと、つまり何かに関連する可能性の背後には、触れるという動きに内在している「自分自身の中で動く」(Sich-in-sich-selbst-bewegen) ことが隠れていると主張するのである。その意味で、「自己」は決して外在性において基礎付けることが出来ないといわれるのである。

アンリは外在性の現象学を他者経験の把握に際して決定的に不十分なものであるとし、そのような現象学における世界の現われを生 self 開示に連れ戻し、それこそが本来の現象学的前提であると考える。他者経験とは他者の生を生きるということに他ならないのであって、生そのものが他者経験の可能性の条件なのである。アンリにとって、このような他者経験の基本的方法は情感性であり、そしてそれがまさにわれわれの「肉」(Fleisch) において現われるとされるのである (Henry 2002, p. 380f.)。

しかし、このように他者経験の可能性を自己の「肉」において基礎付けようとする試みは、古典的な意識哲学やフッサールの現象学のように、他者の問題を再び「私」の内部の問題へと還元してしまうという過ちを犯すことになるのではないか。アンリはこのような異論を想定しつつ、あくまで自らの「肉の現象学」と他者を自己の内部へと引き戻す立場とを区別している。アンリによれば、後者の立場においては「私」は密閉した閉鎖性に終始するために、他者との出合いの際に生じる同一の内容、同一の現実を解釈する際において決定的な困難に直面せざるをえない (Henry 2002, p. 381)。そのような他者経験の極端な現われは、自らの身体の外部の限界に突き当たること、一人一人を自分自身と自分自身の心情に投げ戻す「自己—色情」(Auto-erotik) に現われる。このような行為は他者を目的とするのではなく、ポルノグラフィや売春に見られるように、他者を自己中心的な欲求を満たすための手段に貶めるものとされ (Henry 2002, p. 335f., 381)。

アンリの言う「肉」はこのような自己閉鎖的な「内部」を意味するものではない。このことは、アンリが個々の「肉」の手にあるものを問題にし、それを他者に根源的に開かれたものとして捉えていることから理解される。それでは、「肉」の手にあるものとは何か。それは、「肉」自身が「自己に到る」(In-sich-kommen) こと、すなわち「受肉」である。これがアンリの言う「絶対的生」なのである。このような「絶対的生」の到来が、「最初の自己」(Erstes Sich) の「自己性」の内への「絶対的生」の到来と同一であることによって、自己と他者との関係が根源的に保証されるとアンリは考える。その意味で、志向性の源泉は「自己」(Sich) にも、「私」(Ich) にも、「エゴ」(Ego) にも見いだすことができないのであって、アンリによればその出発点はまさにこの「絶対的生」そのものの内におかれなければならないのである (Henry 2002, p. 381f.)。アンリの言葉に従えば、「自己の他者へのあらゆる関係がその出発点として要求するものは、この自己それ自身でも、ある一つの自我(私の自我や他人の自我)でもなく、それらの共通の超越論的可能性なのであって、この超越論的可能性とはそれらの関係それ自身の可能性、つまり絶対的生にほかならない」のである (Henry 2002, p. 382)。

このような「絶対的生」においては、「私」というものはや単に前提されることはない。というのも、あらゆる「私」はすべて、「最初の自己」の「自己性」において「絶対的生」を自ら経験することにおいて、つまりそれぞれの自己の「超越論的可能性」において立ち現われるからである。したがって、生あるものは「共—存在」という関係において相互に関係し合っているのであって、それは、生あるものが共に唯一無二の「生」(Sei) に属し、それが「同一の自己の自身において自己」(Sich im Selbst desselben Sichs) であることによる。それぞれの生を結びつけているものは、「絶対的生」という共通の源泉であって、アンリの比喩を借りれば、この源泉は純粹な始元といったようなものではなく、根源的な「自己性」において溢れる泉のようなものである (Henry 2002, p. 182)。

アンリはこの「絶対的生」を根源的な現象学的基礎とすることによって、様々な共同体が共通にもつ本質的な特徴を引き出すことを試みている。

第一の特徴としてアンリが挙げているのは、あらゆる共同体に通底するものとしての「超越論的生」である。これは共同体の内容に関わるものとされる。アンリによれば、共同体の問題を考える際に、理性的な内容というものをその本質的な要素として考慮する必要はない。というのも、共同体の成員が理性によって自らの存在のあり方を規定しているということはありえないのであって、共同体の内容は、むしろ喜び、苦しみ、愛といった生の多様性と可能性によって定義されなければならないからである (Henry 2002, p. 383)。

このようにあらゆる共同体に通底する内容が生であるとしても、それは共同体の個々の自己によって担われることによって始めて生として到来するものである。生はあくまで共同体における自己と相互依存的な関係にある。生をその根底として含んだ共同体の中でのみ共同体における自己が考えられるのであるが、その一方で共同体そのものも、このような自己なしでは考えられないのである。これが第二の特徴である。その意味で、アンリは社会と諸個人とを分離する見方を時代錯誤なものとして退けている。社会と諸個人とは、今述べた「相互現象学的内面性」の関係にしたがって、互いにを相互に結びつけると同時に互いを相互に超越しているのである (Henry 2002, p. 383)。

そして、アンリが第三の特徴として強調するのは、共有される生の内容が定義される以前に、根源的「自己性」における生が、「共—存在」の「超越論的可能性」を構成するということである (Henry 2002, p. 384)。

アンリは、今述べてきたような各々の「超越論的自己」と「絶対的生」との関係性を、「宗教的な絆」(religio)と言い表し、その意味であらゆる共同体は本質的に宗教的な性格をもつと結論付けている。このような宗教的な共同性はあくまで不可視のものであり、空間や時間といった規定性を超越したものである。しかしながら、それにもかかわらずこ

のような共同性はわれわれと実在的な関係を取り結んでいるものであるとアンリは言う。このパラドクスが、アンリにおいてまさにキリスト教の問題として論じられていくことになるのである。(Henry 2002, p. 385)。

(二) キリスト教における他者への関係——キリストの「神秘体」

アンリは、キリストの「神秘体」という観点から、原始キリスト教における他者の問題、つまり「隣人」の問題について独特の解釈を提出する。

アンリによれば、「絶対的な他者という自己」(das absolut Andere Sich)である神への関係は、常に典礼と秘蹟を通して再生される。このような神との結びつきは、「相互現象学的内面性」の関係であり、それは「絶対的生」と「最初の生けるもの」の間に開示される。このような関係の契機となるのは、溢れる自己愛において自分自身を享受する自己体験である。最初に自己において生は生自身を体験し、そして愛するのである。しかし同時にこのことは、「誰もが、外ではなく、内にあり共実体的な(kosubstantiell)他者の中にある自分自身を愛する」ことでもある(Henry 2002, p. 385f.)。「相互現象学的内面性」におけるこのような相互関係は、『ヨハネ福音書』において父と息子との関係として描かれているとされる——「父よ、それはあなたがわたしのうちにおられ、わたしがあなたのうちにいるように」(『ヨハネ福音書』一七章二節)。自らに生を与えることも、自らの生にとどまることもできない死に至る存在である人間と、自らに言葉を与えることのできる永遠の生のとの間には超えることができない深淵がある。この深淵は肉体となった神の言葉、つまりキリストとその具現化、すなわち「受肉」によって埋められる。生の現象学的な内面性と神の言葉の回復とによって、肉体と言葉とのキリストにおける統一、そして「絶対的生」との合一が生じるのである(Henry 2002, p. 386)。

アンリはここでエイレナイオス(Eirenaïos)の説を念頭に置きつつ、人間の救済の可能性としての「受肉」は、神の似像として創造される人間の「復元」(Resauratio)において実現されるということを主張している。人間は、その「超越論的誕生」において創造されたものであり、「絶対的生」の自己生成において神の言葉の内にある。人間の生に刻印された偶然性と有限性は、生に内包されている内面性と別々のものではない。「絶対的生」によって授けられる「超越論的自己」は自らの有限性によって、生の深淵へと追い込まれるのであり、われわれが自ら自身に生を与えることができないという無能力性において、「超越論的自己」は「天分」(Gabe)に自らの性格を示すのである。神の生は我々の有限的な生に内在しているのであって、それによって、各々の生けるものにおいて、生と神の言葉との相互の内面性が、生けるものと「絶対的生」との間の相互の内面性として反復されるのである(Henry 2002, p. 387)。

アンリはこのような神の言葉と生けるものとの相互内面性が、その究極のかたちにおいて、他者経験を可能にするものであると考えている。というのも、アンリによれば、神の言葉は一箇のこの私自身だけでなく、すべての肉体を持つ「自己」の前提であり、その意味でこの私が他者と出会うことを可能にしているものであるからである。つまり、「絶対的生」は、その言葉において、私が自らの自己に到達することを保証しているものであるだけでなく、同時に他者がその自己へと到るための通路ともなっているのである。そのような意味で、あらゆる共同体の根源的な本質は生であり、この生によって他者が私と共にあるという「共—存在」が可能になるとされるのである(Henry 2002, p. 387f.)。

アンリは、各人の個性がすべての生ける自己の絶対的な統一の内面で決して消失するものではないということを、キリスト教の独自性であると考ええる。生が現象学的に実現されてく過程において、神の言葉において与えられている自己が他の自己に還元されるということはあり得ないのである。それは神自身が、「このうえなく卑しい者」(der Gerिंगsten)の唯一性さえをも保証するからである(Henry 2002, p. 389f.)。そのような意味で、キリストの「憂慮」(Sorge)は、

職業的な地位や個人の能力といった経験的要素とは、全く無関係のものであるとアンリは考えるのである (Henry 2002, p. 390)。

アンリは、生を統一へともたらし、それを可能にさせる原理と、生の多様化を可能にする原理との一致を現象学的に証明しようと試みている。アンリは、差別という意味でのあらゆる差異が除去されるべきことを、パウロの「もはやユダヤ人もギリシヤ人もなく、奴隷も自由人もなく、男も女もない」(「ガラテヤ人への手紙」第三章二八節) という言葉を引き合いに出して説明している。ここにおいては、例えば性別のように肉体における性差として明白に現れるような客観的相違は、決して水平化されないような仕方で放棄されているとアンリは考える。つまり、アンリによれば、パウロのこの言葉は各々自己の可能性の条件であるところの「絶対的生」の自己生成に与えられている共通性を示唆しているのである (Henry 2002, p. 291f.)。

このように「絶対的生」による様々な「超越論的自己」の「共—存在」の可能性ということこそが、まさにキリストの身体についての教説の現象学的諸前提を成しているとアンリは考える。その際アンリは、キリストの身体を構成している要素を「建設するもの」と「建設されるもの」とに分けて考えている。アンリによれば、「建設する要素」はキリストの「頭」であり、「建設される要素」はその「四肢」である。キリストの「四肢」は、キリストによって神化されるもののすべてを成し、キリストの部分としてその身体と一つになる。実在的に「受肉」された神の言葉としてのキリストは、「絶対的生」の根源的な「自己性」において、各々の生ける「超越論的自己」を形成していく。キリストは自らの連続的な「自己—成長」において、各々の自己を成長させていく。このような「成長」は、なんら実体的なものではなく、あくまで「生成」(Werden)と定義される (Henry 2002, p. 393)。

あらゆる可能な自己が過去、現在、未来という時間において、「超越論的自己」の「天分」(Gabe)の反復に至る

ことによって、自己は自己自身の中から生成していくこととなる。この際、キリストの「神秘体」は、「人類共通の人格」として際限なく生長し続ける。キリストの「神秘体」はキリスト自身のそして「超越論的自己」の絶え間ない創造として神の言葉の内に築かれたものであって、各々の自己は神の言葉の内に与えられたものである。それらの自己はキリストにおいて一つのものとなる。なぜなら、すべての自己は、その存在にとつて分かつことのできない唯一の生であるキリストから生を受け、キリストによって生にとどまることができるからである。

創造し救済するものは「頭」であり、創造され救済されるのは「四肢」であるが、「建設されたもの」の内に「建設するもの」が浸透することによって、キリストにおいては達成されなかったものを完遂することが要請されるとアンリは考え、パウロの次のような言葉を挙げている。「今わたしは……キリストの苦しみのおお足りないところを、わたしの肉をもつて補っている」(『コロサイ人への手紙』第一章二四節) (Henry 2002, p. 394)。

キリストの苦しみは、その「四肢」がまたパウロの「四肢」でもあることによって、パウロの苦しみでもある。したがって、すべての人間には、各々に与えられたものにおいて「自分の神として生きる」という要請がある。しかしながら、多くの人間はこのような生の「賜物」(Gift)がどこから与えられたのかということを忘却することによって、自分自身のことのみを案じて孤立化し、偶像崇拜者の生を生きっているとアンリは言う。これに対して、愛に仕えるものたちには永遠の生が与えられるのである (Henry 2002, p. 395)。

「神の言葉において現われ、永遠の生によって生かされるものと一つであるところの身体の四肢に、永遠の生が与えられる。この手足は神の言葉の自己生成において、自分自身に与えられているからである。——このように神の中の自己を愛し、神の中にあるすべてのように、自分自身の中の神を愛すること——それによって、四肢はこの生において救われる」 (Henry 2002, p. 395)。

二 アンリと仏教および田辺元との比較

西洋哲学の弁証法（ヘーゲルの弁証法）と大乘仏教の弁証法（龍樹の弁証法）を学んだ田辺は、媒介的思索という性格をもつ独自の弁証学的哲学を展開した（Laube 1984, p. 123）。大乘仏教の思想は、法華經を重視する中国の天台宗をもとに、九世紀に日本で天台宗を興した最澄に見られる。天台仏教の中心となる思想は、「空諦」（万物は一切空である、すなわち独立の実体がないという真理）、「仮諦」（一切存在は因縁和合して現象し、縁起によって仮に存在するという真理）、「中諦」（一切存在は空諦と仮諦をも否定した絶対のものであるという真理）の三つの真理を統合する「空仮中の三諦円融」思想である。天台仏教はその後日本の阿弥陀仏教や日蓮宗、さらに間接的にはあるが、禪仏教にも影響を与えている（Laube 1984, p. 123）。

「空諦」はすべての「存在」（Seiende）が「空」であることを示すものである。「空」というのは中心がないという意味ではなく、すべての存在が孤立して独りで在ることができないということ、つまりすべては必然的に互いに関連し相対的であるということの意味している。つまり、「空」の真理は、あらゆる存在の「非絶対性」あるいは「非自己性」を主張するところにある。

田辺は、仏教の教義で言われる「三諦円融」を彼独自の用語に訳し、それについて新たな解釈を試みている。田辺において、「空」は「絶対無」、「仮」は相対的存在を意味し、「中」は人間の自覚的な行為に対応するとされる（Laube 1984, p. 128）。このように仏教の「三諦円融」を解釈することによって田辺は、その瞑想的、受動的なあり方を実践的なものとして捉え返し、西洋哲学の知見を取り入れつつ、それを歴史的な次元に適用しようとしている。

ところで、本稿の課題はこれまで見たアンリ思想と仏教および田辺元の哲学とを比較するところにあるが、最初に取り上げてみたいのは「三諦円融」論とアンリによるキリストの「神秘体」についての主張である。すなわち、キリストの「神秘体」、つまり有限者に現われる「絶対的生」というアンリ思想が、「仮」の相対性において自らの絶対性を規定する「空」という田辺の考えとどのような意味において比較されるのかということがここでの問題である。

まず両者の共通性として確認できることは、アンリにおいて自分自身に与えられる「自己」(Sich)というものも、「三諦円融」の「空」における存在者も、共に主体というものを通して実現されるものではないということである。しかしながら、「三諦円融」においてはあくまで「空」が自らを「空」ずるといわれるのに対して、アンリの「絶対的生」においてはそれが「自己に到る」(In-sich-zu-kommen)ということが主張されている。その意味で、アンリにおいては到来すべき自己が「絶対的生」として想定されているといえる。もちろん、このような見方に対しては、「空」は自己に到るといふ働きなくして、自分自身を「空」ずるといふことが出来るのか、あるいは「空」と「仮」は、決定的な瞬間において媒介不可能になるような二元論に陥っていないかという反論が考えられる。しかし、やはり「絶対的生」が、田辺におけるような自らを「空」ずるといふ働きなくして、単に「自己に到る」ものとして考えられているだけであるとしたら、アンリがキリスト教の独自性と主張したもの、つまり一切の生ける自己(Sich)の絶対的統一の中においても否定されることのない各個人の個性性は、一元論の内に解消されてしまうのではないかという疑念は拭えないように思われる。

しかしながら、アンリの思想はそのような意味での一元論では決してない。このことは、次の引用から明らかなように、アンリが「絶対的生」を与える部分と与えられる部分とに分けて考えていることから理解することが出来る。

「自分の誕生の音を聞き、絶対的生の自己付与 (Selbstgebung) のうちに、自分が与えられたと体験する者だけが、そ

してこの最初の自己付与にあつて自分が話すのを聞くという意味ではなく、自分で自分に与える自己(Sich)を自己体験する者だけが、神の言葉の自己に対して次のようにいうことができる。『私は汝の内にある真実を知っている』と(Henry 2002, p.410)。

アンリのこのような主張に対し、悟りの本質的特徴を対比させることが可能であるように思われる。無に媒介された存在は自己の主体の脱落を体験し、自らを自立的な存在者として捉えることはできない。したがって、無の相対的存在への浸透は、決して存在者を何らかの実体へと一面的に還元することにはつながらない。悟りにおいては、「矛盾の相手」(Widerspruchspartner)は「矛盾の相手」であるということとを止めることなくして矛盾が解かれるのである。なぜなら、絶対的な無が、否定の否定の内で自らを否定・相対化し、それによつて一切の存在者を生成するからである(Laube 1984, p.130ff)。このように見ると、キリストの「肉」の「四肢」として実現化される諸個人においてあくまでもその個性が維持されるというキリスト教特有の思想が、仏教における開悟というあり方に親近性を示すと考えられる。

このようにアンリの思想と田辺の思想は、共に一元論でも二元論でもないという点において共通していると言える。しかし、このことは二つの思想が全く同一のものであるということの意味するわけではない。というのも、仏教の「三諦円融」においては、相対的存在者が「空」を根底とすることによつていわば網の目のように相互に規定し合うという水平関係が示されているのに対して、アンリは、キリストの「神秘体」を「頭」||「建設するもの」と「四肢」||「建設されるもの」という上下関係で捉えており、その意味でアンリの思想は垂直的であるということができるからである。このような両者の差異を明らかにするために、アンリが自らの「絶対的生」の哲学において、田辺において問題にされる絶対の無というものをどの程度見据えていたのかということを検討することにした。

アンリはキリスト教こそが各人の個性性を保証するものであると述べている箇所で、無について次のように語ってい

る。

「……このうえなくつましい者、このうえなくつまらない者でさえ、何にも還元できない唯一無二の特異的な個性の内、そしてその本質において永遠に一つのものである超越論的自己という条件の内、各人を維持すること。このことのみが、どこかで超克されたり廃止されたりしなければならなかったり、されうどころか、人間を無から脱却させる術となるのである」(Henry 2002, p. 389f.)

しかしながら、アンリはここで無をあくまでも個人が脱却すべきものとして捉えているのであって、田辺におけるような否定の否定としての絶対無あるいは絶対無としての「絶対的生」というものを考えているわけではない。そうであるとするならば、アンリにも田辺のベルグソンへの批判が妥当するように思われる。

「ベルグソンは生の動性と活動性について語っているが、それが持続的体験として捉えられている限り、活動的な生は存在(Sein)として理解されているのであって、否定の否定による絶対無として理解されているのではないと言える。田辺によれば、自らの矛盾の相手として存在に対立しているような「空無」については語られうるが、単にそれだけではなく、また存在と同時に「空無」をも超越するような(つまりそれらを否定の否定として否定するような)「絶対無」というものが認められなければならないとされる。この「絶対無」は、そこにおいて存在が否定の否定という仕方において再興されるような、底なき底というものを形作るのである」(Laube 1984, p. 155)。

このように見ると、アンリの問題点はヘーゲルがその『論理学』の冒頭で無と等値した没規定的で直接的な「存在」(Sein)を持ち出した点にあると考えられる。しかしながら、田辺の側にも検討されるべき問題が残っている。つまりそれは、田辺の語る「存在と一つである無」(Nichts-in-Einheit-mit-dem-Sein)がはたしてどのような意味で否定の内に自らを具体化する存在として理解されうるのかという問題である。言い換えれば、田辺の絶対無が、単に越えることのできない

深淵で分かれたれている相手を生成するという意味ではなく、アンリにおけるように否定の否定を通して「絶対的生」として自己に到るという意味を持ちうるのかどうかということである。しかしこの問題については、ここでこれ以上立ち入って検討することはできない。

アンリと田辺との比較において次に取り上げてみたい問題は両者の他者経験についてである。アンリと田辺の思想とは、あらゆる者に共通な理性というものを想定し、それを他者経験の可能性の条件として捉えていないという点で一致している。しかしながら、アンリにおいて特徴的なことは、他者経験の可能性を、身体の現象学と「受肉」の現象学とが交差する「超越論的誕生」に置いているということである。アンリはこのことに関して次のように述べている。「ある自己 (Sich) からもう一つの自己への関係は……この自己そのもの、私のあるいは他者の自己 (Ich) を出発点として必要とするものではない。必要なのは、お互いの関係の可能性そのもの以外の何ものでもない共通の超越論的可能性、つまり絶対的な生である」(Henry 2002, p. 382)。

これに対して仏教においては「習う」という言葉で他者経験が言い表されている。それは他者とその他者を体験する自己とにおいてそれぞれにとって自分自身に至る場が開かれるということを意味している。このような他者が隣人となる「空」の場は、アンリが「超越論的誕生」と呼んだものと何らかの共通性をもつと考えることができるであろうか。この問題について直ちに断定を下すことはできないが、ただ少なくとも言えるのは、アンリの思索の対象から人間以外のすべての生物が除外されていないとすれば (Henry 2002, p. 13 参照)、アンリも俳人芭蕉が表現したような「松の事は松に習へ、竹の事は竹に習へ」という一切の生物が隣人として体験されるという立場に至ったのではないかということである (Nishitani 1982, p. 214)。

ところで先にも述べたように、田辺は「三諦円融」の考えを歴史的次元に適用しようとしており、その際重要なこと

は田辺が「空」の瞑想的、受動的な性格を実践的なものに読み替えているということであつた。これと同様のことはアンリについても言える。アンリの「肉」の哲学においては、確かに苦しみなどといった受動的な契機が考えられているが、同時に生ける者に対して自分自身を「自分の神として生きよ」という主体的決意が要請されている。生への決断が要求される中において、生ある者そのものではないような生すなわちキリストが立ち現われ、それが各々の生において生き続けることになるかとされるのであるが、このようなキリストの生における現れという事態を支えているのは、個人の能動的な決意である。

このようにアンリと田辺の思想とは、共に主体の能動性を強調するという点において親近性をもつものであるが、さらに絶対無を愛の自己否定性と捉える田辺の考えも、アンリの思想との共通性を示すものであると考えられる。最後にこのことを見ておきたい。

アンリにおいて「最初の自己」の生成とされるものは、「絶対的生」の溢れてやまない自己愛の表出として捉えられる。「絶対的生」は、自らの外にはなく自らの内にある他者を通して自らを愛する。ここで問題となるのは、この他者がどのようなものかということである。愛の働きはあくまで他者を前提としなければならぬ。なぜなら、「絶対的生」が自らの内に差異をもつことがなければ、その愛は盲目的なものとなってしまうからである。しかしそのように考えるならば、愛が他者を自らの内から生み出す否定を必要とすることになってしまうのか。しかしこの否定は決して分離というものを意味するのではないとアンリは言う。もしそうであるとすれば、アンリの言うところの「絶対的生」の「内面性」が失われ、全くの外部となってしまうた他者にはもはやその愛は達することできなくなってしまうからである。アンリは、人間がその生を偶像崇拜者としてかあるいは「自分の神として」生きるかの選択の前にあると考え、個人の自由を要求している。したがって、個人は田辺の言う「象徴」のうちに与えられたものでなければならぬ。

言い換えれば、それは極端な場合においては身代わりの死をも辞さない自己否定的な愛 (Agape) を含む「絶対と相対の相互の否定に仲介されるもの」(Laube 1984, p. 148) として与えられたものでなければならない。そして、この自己否定的な愛が、空の無ではなく、絶対無——これは決して空の無ではない——の「底のない底」(Laube 1984, p. 155) において成立するのであれば、田辺の「象徴」と、アンリが人間の中にある神の姿について記したものとの間には共通するものがあると言えるであろう。

「神が人間を自らの似姿に似せて創造する時、神が自らの外に作るのはもはや情性的で盲目的な物質的な身体ではない。神がその言葉における自己創造の過程のなかで、自らのうちに世界の外に作るのは一箇の肉なのである。『すべてのものは神の中でできた。できたもののうち、一つとして神なしでできたものはなかった』」(Henry 2002, p. 405)。

アンリと田辺において共通していることは、人間の悔恨を通して成就する自己否定の中でキリストにおける赦しの愛と一つになるということを支えているのは、神の愛の絶対的自己否定であり、それを通してのみ神と人間との相互の「浸透」(Durchdringung) が再生されると捉えている点である。アンリと田辺にとつて、愛は単に信仰をもったものの共同体においてのみ作用するものではなく、全てのものの永遠の生が明らかに become となる動的中心である。田辺は、イエスおよび我々自身の永遠性を、イエスが我々と関係を結ぶところの自己意識の中に位置づける。この関係は、神が蒔いた種が実を結ぶところの「実存協同」において実存的に具現される。「実存協同が、愛の還相として神の国の動的な芽 (Keim) を弁証的に象徴するところで、永遠が自らを時間の転回点として現わす歴史の終わりが現われる」(Laube 1984, p. 163)。

この田辺の「実存協同」は、アンリがキリストの「神秘体」と呼んだものと通じるものをもつであろうか。この問題を詳細に論ずることは別の機会に譲らざるをえないが、このことに関してアンリの次のような言葉を最後に挙げておき

たい。「キリストの肉の四肢に、永遠の生を生きることになるその一つ一つに、永遠の生(いのち)が与えられるであろう。永遠の生は神の言葉において自らを体験する。それは、一つ一つが神の言葉の自己付与において与えられるからである。そのようにして神のうちに自らを愛し、自らのうちに神を愛し、自分と同じように神のうちに一切を愛するものに、永遠の生があたえられるであろう。このようにして、我々は、我々のものとなったこの生において、救われるのである」(Henry 2002, p. 395)。

おわりに

我々は日常生活においてしばしば愛について語る。しかし、それは多くの場合、自分自身を愛するということを意味しているにすぎない。いや、それどころかたいていの場合自分自身を愛することすらできないでいるというのが偽らざるわれわれの現実である。しかし、アンリや田辺が語っているのはこのような意味での愛ではない。彼らが主張する愛とは、我々が日常において自ら自身を愛するのと同じように、「最も卑しいもの」「敵」「隣人」を愛せよという無差別の自己否定的な愛である。このような愛の教説はあまりにも理想的すぎるように見える。そうであっても、我々はそのつど常に「にもかかわらず」(Trotzdem)を繰り返すべきなのであろうか。確かに、我々が一切を投げ出して神の愛を信じるということの先に、神の恩寵が必ずしも保証されているわけではない。田辺の言うように、「信」と「証」は直線的につながるものではなく、循環をなしている。しかし、そうであるからこそ、共同体における我々のお互い同士への責任も、この「にもかかわらず」に、そして恩寵への信頼にかかっているのである。

参考文献

- Heidegger, Martin 1967: *Sein und Zeit*. Tübingen 1967. Ziti. nach: Henry, Michel 2002.
- Henry, Michel 2002: *Inkarnation, eine Philosophie des Fleisches*. Freiburg (Breisgau), München 2002. (日本題語に懸うべや、上巻の語を参照した。ミッシェル・アンリ著 中絶未訳『救世——〈肉〉の哲学——』法政大学出版局、二〇〇七年)。
- Kapleau, Philip 1965: *Die drei Pfeiler des Zen. Lehre - Übung - Erleuchtung*. Bern 2002.
- Kasulis, T. P. 1981: *Zen Action - Zen Person*. Hawaii 1985.
- Laube, Johannes 1984: *Dialektik der absoluten Vermittlung. Hajime Tanabes Religionsphilosophie als Beitrag zum "Weitstreit der Liebe" zwischen Buddhismus und Christentum*. Freiburg im Breisgau 1984.
- Nishitani, Keiji 1982: *Was ist Religion?* Frankfurt am Main 2001.
- Shigaraki, Takamaro 2004: *Sogar der Gute wird erlöst, um wie viel mehr der Böse. Der Weg des buddhistischen Meisters Shinran*. Nordstedt 2004.
- Suzuki, Daisetz Teitaro 1974: *Der Buddha der Liebe. Herzensgüte im Zen-Buddhismus und christlicher Glaube*. Freiburg, Basel, Wien 1997.