

永井晋著 『現象学の転回——「顕現しないもの」に向けて』

井上克人

本書は以下のような構成になっている（各章の節は省略する）。

序論

第一部 「顕現しないもの」への現象学の転回

第一章 内在領野の開示

第二章 自己産出する生

第三章 贈与の現象学

第二部 ユダヤ神秘主義カバラと現象学

第四章 秘密の伝承

第五章 神の収縮

第六章 神名の現象学

第三部 イマジナルの現象学とその展開

第七章 イマジナルの現象学

第八章 絵画の終焉と像の救済

第九章 神と妖怪の現象学

結論

フッサールが主張していた現象学の格率は「事象そのものへ」ということであった。その場合の「事象」とはそもそも何であるのか、これまでさまざまに論議されてきたことは言うまでもないが、少なくとも「現象するもの」と「現象すること」とは区別されなければならぬ。「現象するもの」を顕現ならしめている「現象すること」はそれ自身「現象するもの」ではありえず、現象するものの背後に身を引き、現象学的還元による反省的思惟の対象にはならず、どこまでも隠れたもの、「顕現しないもの」に留まらざるを得ない。そうした顕現せざる根源的な現象性こそ、「事象そのもの」にはかならない。

本書のタイトルである「現象学の転回」とは、フッサール現象学の残滓とも言うべき二元的志向性の地平を突き破り、さらにラディカルな還元を遂行することによって、そうした志向的現象性そのものを可能にしている本来の「事象そのもの」、すなわち「顕現しないもの」を開示しようとする運動である。

ところが転回した現象学にあつて、顕現せざる事象そのものは、「絶対者」、「一者」、「無限」、「神」、「生」などと名指しされる形而上学的次元として現われる。しかしこの新たな現象学は、そうした顕現しな

いものの次元を、志向性の地平に依拠せずに、しかも「実定的な宗教に帰依する」ことなく、いかにして端的な現象性のままに示すことができるのか。徹底した還元、すなわち否定的解体のあとに生じてくる課題は、著者によれば「像化の原理」であり、それは「創造的想像力 (imagination creative)」であつて、それによって現われる現象性が「イマジナル」であるとされ、「イマジナルの現象学」を標榜するにいたる。

まず第一部では、ミッシェル・アンリの現象学が中心に語られる。

フッサールは、その超越論的現象学の構想において、還元によって世界の多様な現象野を開くと共に、その世界そのものの発生の超越論的「起源」を超越論的主観性のうちに求めていく。この超越論的主観性の構成の問題は「超越論的主観性の〈自己〉構成」の問題となるのだが、アンリによれば、フッサールのこうした「自己構成」の現象学は、あくまでも超越論的主観性を中心としてその二元的志向性によって合理化され、意味化されて世界地平の中に現出するものを主題とする。そこには「顕現するもの」しか現象性として認めないギリシヤ以来の西洋哲学の歴史を支配してきた「存在論的一元論」と名づけられる特徴があるとし、アンリはこうした西洋哲学に支配的なモデルを解体し突破することによって、「自己構成」から「自己現出」の問題へと転回させ、スピノザの「自己原因」の实体様態論を導入することによってそれを現象学化させるのである。

すなわち彼は「顕現の本質」において、顕現せざる「絶対者」そのものから出発する「内在性の存在論的根本経験」をスピノザの「自己原因」の考えから着想を得るのだが、このスピノザの神の実体論の特

質は次の点にある。すなわち実体としての神と様態との関係が、デカルト的な分離に基づくものではなく、両者は「同じもの」なのであり、同じものが自己の内部で自己以外の何ものによつても媒介されることなく自己表現する、つまり全体が、一挙に現われるのである。そこには「同じものと同じものによる差異化」として「自己産出」の関係が見られる。これは同一性の内部での差異化・像化を表わし、かかる「内在的領野」における絶対者の自己像化・全体の自己差異化を、「事象そのもの」がもつ構造として現象学的に浮き彫りにしようとする。

こうした「自己原因」の現象学化を遂行するにあたって、アンリは「還元 (contre-reduction)」を行う。彼は「宗教」を手がかりとして「強い自己触発」と「弱い自己触発」とを区別する。「ヨハネによる福音書」の冒頭にある「初めに言葉があった」という一文は、①「神が神となること」、「神の自己到来」の生起を意味する。これをアンリは「強い自己触発」と呼ぶ。時間や世界の地平を媒介することなく、純粹内在において全体が全体に永遠回帰し、それによって初めて全体がそれとして成り立つ。

②しかし神の永遠の自己回帰・自己到来、つまり「強い自己触発」は、自己の内部において子を産出することによってしか可能ではない。子(イエス)の産出、すなわち「受肉」は、純粹内在において生起する神の自己差異化・自己像化にはかならない。それが「初めに言葉があった」という純粹現象学的な意味である。要するに「初め」とは「天地創造」、つまり時間化・世界化に先立ち、超越論的主観性の構成に先立つ、内在における根源的な「初め」であり、それは「言葉」に「子キリスト」の産出、「受肉」である。

そしてさらに③「還元」によって「様態」と化した「自己」は、「分

離された超越論的主観性」の身分を解体され、「神の自己現出＝自己触発」のプロセスの媒体として生まれ変わり、機能するが、それが個々の自己において生起する「弱い自己触発」である。しかしこの二重の自己触発は、「絶対者の内在的自己像化（自己差異化）」という同じ一つの過程なのである。

第二章では、「自己触発」が無限絶対者として「自己産出」する「生」として捉えられ、世界に先立ち、外部をもたない生を知る知とは、表象的・対象的な知ではあり得ず、生を自身の内部から透明化してゆく原・超越論的な「原可知性」でしかない。それは能動的な自我作用とは異なり、原受動的に「蒙る」事態であつて、この自己産出する生のモデルとして想定されるのが先に触れたキリスト教における「受肉」の構造である。

第三章において著者は、ジャン・リュック・マリオンの「贈与の現象学」について語る。「贈与」とは、世界意味の前提になっている志向性との相関性から自らを解放して還元を徹底させることによって開かれる「顕現しないものの現象性」なのであつて、「無限を有限化することなく現象化する」ということが繰り返し強調される。

このような現象性をマリオンは、まず宗教的なコンテクストのなかで、東方教会の伝統における「イコン」に見出す。イコンは無限なる神の現象化にほかならず、「図像による神学」である。「受肉」がイコンを正当化し、イコンは受肉を証する。受肉とは、見えない無限の神がイエスという身体をもった人間の形を取って見えるようになって現われた出来事だが、イエスのこの可視性は神の不可視性を否定するものではない。「見えるもの」と「見えないもの」を二元的に分ける志向性の現象学とは異なり、「見えないもの」が「見えないもの」とし

て現われる。

ところが、ここで著者は、この「として」は志向性でも存在論的差異でもない、いかなる二元性も容れないのだ、と強調する。西洋における芸術は「見られること」を目的として作られる作品だが、イコンは見られるために描かれるのではなく、人間の霊性を覚醒させるという意味で宗教そのものなのであり、受肉による神の臨在、神の現象化以外の何ものでもない、「それは志向性であれ存在論的差異であれ、あらゆる種類の二元性による支配から脱している」と。また別の箇所でも、「絶対者を有限化することなく絶対者として現象させるには、志向性も存在論的差異も二元性による媒介を原理とするために遅すぎることだ」とも言う。

評者は、ここに些か疑問が生じる。それは「存在論的差異」ということで著者の念頭にある理解である。それは著者が二元的なものとして排斥する「志向性」と同列に並ぶような「二元性」なのかどうか、という点である。著者は、或る箇所「同じもの」、「一者」が、その同一性、一者性を損なうことなく世界に現象する、啓示と呼ばれるこのパラドックスが一神教の核心をなすものであり、キリスト教に於いてはイエスの受肉という原出来事として考えられる、と説明するが、この「受肉」の構造そのものにむしろ「存在論的差異」が見られるのではないか。つまり「同じもの同じものによる差異化」こそが「存在論的差異」ではないか、ということである。第三章でハイデガーの「二重襲(Zwiefalt)」に言及し、「二重化することにおいて初めて一であり、一へ取りまとめることにおいて初めて二重化するような、形而上学の一者やその多者化という概念では決してとどくことのない、ひとつの出来事としての贈与」と説明されながら、まさにこの「贈与」

こそが「存在論的差異」を示しているにも拘らず、どうして著者は「存在論的差異」を二元的なものに過ぎぬとして「志向性」もろともに排斥されるのか、そこが理解できない。

著者が反復して強調するのは、絶対者が有限化されることなく、一挙に顕現する、ということなのだ。著者の考える「有限性」とは、畢竟、超越論的主観性を中心とした主客二元論による意味的地平ということではない。しかしながら宗教においては、「受肉」そのものが深い意味での有限化ではなかったか。存在論的差異を排斥し、著者のいう「有限化されることなく一挙に顕現する絶対者」を想定することこそが、絶対者を「実体」として前提にする素朴な形而上学的表象化ではないだろうか。「実定的な宗教」に帰依せず、どこまでも現象学者としての立場を貫こうとする限り、「隠れと顕われ」との同時生起、すなわち、存在論的差異にどこまでも踏みとどまっていくなかではないだろうか。

第Ⅱ部では、律法という言葉テクストのみを神との媒介と認め、徹底してイメージを排除してゆくラビのユダヤ教に対して、イメージ的・神話的思惟の復活を自論むユダヤ神秘主義カバラ、とくにイサク・ルリアの①ツィムツム(神の収縮)、神の自己自身への退却(追放)②シェビラー・ハ・ケリーム(容器の炸裂)③ティクーン(修復・贖い)などの壮大な神話的ビジョンについて詳細な紹介と解説がなされており、興味は尽きないが、本稿は著書の紹介・解説ではなく、書評であるという性格上、紙幅の関係で割愛せざるをえない。

ただ、著者が標榜する「イマジナルの現象学」について、一言しておきたいことがある。

著者は、アンのいわゆる「内在的領野」、或いは無限(エン・ソフ)が「ツィムツム(神の退却)」によって収縮し、凝縮され、二元的志向性に媒介され有限化されることなく顕現してくる空虚な空間、アンリ・コルバンの言葉を借りれば「中間界」・「想像界(イマジナル)」といふべき次元に視点を置き、そこに無限なる絶対者の、一挙に全体として現象してくる現象性に、東方教会のイコンや、ヘブライ語が意味を離れてイメージ化するカバラの象徴的な文字神秘主義、レヴィナスのいわゆる「神の繁殖性」、さらにはカンディンスキーの絵画表現など「イマジナル」なものを見ようとするのだが、とくに「宗教」をモデルとする限り忘れてはならないのは、やはり「イマジナル」なものもつ超越者との関係構造である。宗教においては、超越的に無限なるものは、それ自身どこまでも隠れたもの、不在なるものであつて、自らを覆蔵せるものとして超越的なのであり、自己を超えたものとして「絶対的他者」なのだという認識が根底にある。したがつてそれはどこまでも「イマジナルなもの」として顕現するのだが、「イマジナルなもの」、言い換えれば「イメージ」のうちには顕現と覆蔵の同時生起が常に働いているということ、つまりそこには絶対的、他者性、すなわち、超越的覆蔵性の不可逆的構造が垣間見られている、ということとは銘記しておかねばならない。

超越的なるものとイメージの関係は、西洋の精神史において、その根幹にある重要な哲学的問題であつたことは改めて指摘するまでもないであろう。「神の像(imago Dei)」の問題がそれである。「像(Icon, imago, Bild, image)」とは、つねにそれが指し示す或るものの「似像」に過ぎず、それ自身としては単独では存立しえない。そこには、規範たるべき原型との類似と同時に差異も示され、原型はそ

のままの形では顕現してこない。しかしながら、原型が規範として顕現してくるのは「像」を通してなのである。ではその場合の本来的な像とはそもそも何なのか。重要なことは、像が像であることを示すことのできるものは像それ自身の他になく、同時に、像がまさにその像であるところの原型が原型として自己開示し得るのは、他ならぬその像によってのみであるということである。つまり像が像で、しかないという自己「示現を通して、それ自身としては不可視の覆蔽的・超越的原型が開示されるのである。まさにこれこそ「存在論的差異」の運動であらう。

かくして像は規範たる原型によって内的に形作られながら、同時に原型との間に絶対的な「隔たり」を有している。こうした原型と像との間にまつわる問題こそ、西洋精神史を形成してきた原動力であったと言っても過言ではない。

一言でいえば、〈像〉における神の内在と超越の問題である。この考えは、以後の西洋精神史にあつて途絶えることなく命脈を保ち続けしていく。ところが、著者が強調する「有限化されることなく一挙に顕現してくる」無限なる絶対者、そしてその現象性を看取する「イマジナルの現象学」の構想にこうした「顕現と覆蔽」の同時生起、すなわち「存在論的差異」という視点がどこまで認識されているのが今ひとつ定かでない。

本書には、東方教会におけるイコンに言及してはいるが、東方正教会は周知のように、新プラトン主義の流出論、すなわち「存在論的一元論」の形而上学に依拠したものであつて、イコノクラスムに対抗して、「受肉」の考えに基づきイコンを擁護できたこと、また父と子と聖霊の三つの位格(ヒュポスタシス)が「同一のウーシア(Homo-usia)」

を共有しているという「三位一体」論における神の内在的超越の論理も、ほかならぬこの「存在論的一元論」の形而上学に依拠したものである。

神はその本質^{ウシテ}としては、我々の感覚・思惟・直観などいかなる把握能力をも超越しており、我々にとってはあくまで不可知の間に留まると言わざるをえない。ギリシア教父たちが不可知の神への探求の可能性を原理的に問い求めていく過程で不可欠の手がかりとされたのが、「像」の概念であつた。いわゆる「三位一体」論もこうした流れを汲んでいる。「ヒュポスタシス」とは、覆蔽せる一者(神)が実存するものとして顕現してくる存在の仕方である。「存在」はギリシア語では *usia*(ウーシア)である。このウーシアの通例の翻訳語は「実体」もしくは「本質」だが、基本的には「存在」を意味している。カッパドキア派の教父たちにとって問題となつたのは、存在もしくは本質の同等性、すなわち「同一のウーシア(Homo-usia)」がいかにして神の三位一体とかたちで顕現してくるのか、ということであつた。キリスト教の神はどこまでも唯一神であつて、その唯一性において第一位に位置する存在という意味のウーシアでなければならぬ。彼らによれば、神は三つの位格、三つの存在様相における一なるウーシア、一なる存在だ、ということである。つまりそれは「三つのペルソナの内なる一本質」というかたちで知られ、今日でもこの定式が通用している。言い換えれば、どこまでも超越的一なる神は、その超越性を失ふことなく、超越性としてはどこまでも自らを覆蔽させながら、三つのペルソナに内的に顕現している、ということ、それがすなわち「内省的超越」の論理を内にもつ「存在論的一元論」ということにほかならない。

神の収縮(ツィムツム)によって穿たれた空虚な空間に無限(エン・ソフ)の光がセフィロートという形で外部に流出するというルリアの思想の淵源は、著者が指摘するように、新プラトン主義にあるのである。しかもこの新プラトン主義の特質は覆蔽的なるものが顕現するといふ超越的内在の論理、すなわち「存在論的一元論」なのであり、それに基づいてギリシヤ化したキリスト教こそ、東方正教会にほかならない。それは外に独立して超越者を想定する二元論的、したがって非ギリシヤ的なラテンの西方のキリスト教とは区別されなければならない。西方キリスト教の特質は、東方のそれのように存在論的に理解された「哲学者の神」ではなく、あくまでも「聖書の神」を対峙させ、神人関係を、本来のユダヤ教の特質であった「契約」による父子関係として捉え、父たる神は裁きの神であり、赦しと愛の神であり、外に超越した人格的唯、一神である、という点である。創造主たる神と被造物との間には絶対に越えることのできない断絶があり、神はどこまでも「外に」君臨し、万物を無から創造する超越的存在であった。したがって、契約の遵守こそが重要なのである。いわゆる「西洋」を特色づけるのはこのラテンの西方のキリスト教なのであって、「無神論」としてスピノザが異端扱いされたのは、この伝統とはまったく異質な「自己原因」の神、すなわちギリシヤ的な「存在論的一元論」を説いたからであり、さらに言えば、彼が影響を受けたカバラの神秘主義も新プラトン主義に依拠したギリシヤの特質である。「一元論」を持つていたことは念頭に置いておかなければならないであろう。著者の言うように「ユダヤ性」に対比させるかたちで「ギリシヤ哲学とキリスト教からなる西洋哲学」とか「ギリシヤとキリスト教に支えられた西洋」、「ギリシヤ的『西洋的な地平』」といった風に捉え、「ギリシ

ヤ的なもの」を「西洋」の思弁的な形而上学的実体論だと、そう簡単には言えず、形而上学の歴史は決して著者が考えるような「素朴」なものどころではないのである。

以上、いろいろと批評を述べてはきたが、しかし本書は、ユダヤ神秘主義カバラを踏まえた豊饒にして刺激と示唆に富む深い内容をもつたものであり、これはこれで新たな現象学の進むべき一つの方向性を示す、充分読み応えのある優れた研究書であることは強調しておきたい。

(井上克人・いのうえ かつひと・関西大学)