

の下で問いを発している。このような見解が大乗大義章中で鳩摩羅什が主張する大乘觀に反するものであることを、慧遠は重々承知であったろう。してみると、慧遠は、鳩摩羅什が主張する大乘と小乗との峻別には、むしろ反感を持っていたのではないかとさえ考えられるのである。大乘大義章中、慧遠が直接にその名を出して法華經に關説するのは、卷中「問法身仏尽本習并答」の、「若如法華經說。羅漢究竟。与菩薩同」という一ヶ所だけである。しかし、廬山に縁があった人物の多くが正法華經の研究に取り組んでいたことを考え併せれば、慧遠もまた法華經に深い興味を抱いていたと考えなくてはならない。また、法華經の名をわざわざ出すのがこの部分だけということは、「羅漢は究竟にては菩薩と同じ」という教説において法華經を捉えていたということになる。鳩摩羅什にとって法華經は、「清淨衆」に対して説かれたという意味において大変な權威を持つ經典であった。しかし、彼の教學の中心はあくまで般若經にあったのである。鳩摩羅什にとっては、「清淨衆」に対して説かれたという法華經の教説は、あくまでも「清淨衆」のためのものであって、自らのためのものではなかった。少なくとも、鳩摩羅什が中国人に伝えようとしたのは、こういった内容であったと考えられる。また、鳩摩羅什の思想の中心には大智度論が据えられていた。従って、法華經が「羅漢は究竟にては菩薩と同じ」と言ったとしても、それは世諦における差別を統合したまでであり、第一義諦においては、既に般若經及び大智度論において解決済みの問題であったのである。この点は、鳩摩羅什と慧遠の間の最も深い溝であったと言ってもいいであろう。

仏教内に様々な教えがあるということについて、慧遠と鳩摩羅

什の態度は対照的である。慧遠は、それらの区別は教えの受け手である人や時代に依るものであると考えた。この考えの下では、どのような教えによって修行するかは、修行者の研究や努力に任せられることになる。対して、鳩摩羅什は、教説が様々に異なるのは仏の方便力に依るものであるとするのである。

法華經は、教説に様々な違い（三乗の別）があるのはその教説の受け手である修行者に様々な能力の違いがあるからであるからであると説く。般若經・大智度論も同様であり、また、鳩摩羅什も、基本的にそのラインに沿って、菩薩（大乘）と声聞（小乗・阿毘曇）との違いを優劣という価値判断の軸上に置いて、くどいほどにも繰返すのである。

志向性・他者とその言語

—フツサル現象学における倫理的なものへの通路—

紀平 知 樹

現象学はその運動の中で次第に探求の主題を現象から現象せざるものへと移行させてきた。例えばフツサルは彼の思索の中期から後期にかけ、地平志向性をその分析の主題にしている。ハイデガーもまた「顕現せざるものの現象学」といい、メルローポントイは「見えるものと見えないもの」を問題とし、さらにレヴィナスは「存在の彼方」を問題とした。もちろんそれぞれの哲学者において現象せざるものが同一の次元で問題にされているわけではないが、しかし彼らが現象の背後に潜む現象せざるものに目を向けていることは明らかではないだろうか。そこでここではフツ

サル現象学における現象せざるものを問題にしたいと思う。しかしそれは地平志向性において取り上げられるような潜在的なものとしての現象せざるものではなく、むしろレヴィナスが「存在の彼方」といったところへの通路を見出すことが課題である。その際問題になるのは他者であるが、しかしそれはフッサールが『デカルト的省察』において論じた「他の自我 (alter ego)」ではなく、絶対的に他なるものである。従来フッサールとレヴィナスの比較は、主として時間意識の構造において論じられてきた。しかしここでは、意味、あるいは言語の問題から他者に焦点を当ててみたいと思う。とりわけレヴィナスの他者が問題となるような場面においては、いかなる言語表現が要求されるのか、ということをも明らかにしたい。またこのような他者はレヴィナスでは、倫理の次元において語られるものであるので、この課題をフッサール現象学において倫理的なものへの通路を見出すことといいかえられるであろう。

レヴィナスは『存在するとは別の仕方で、あるいは存在の彼方へ』で自らの考察を「フッサール哲学の精神を継承するもの」^①であると述べている。それではいったい「フッサール哲学の精神」とは何か、このことから明らかにする必要がある。そこでまずはフッサール現象学の中心問題である意識の志向性と現象学的還元について検討しなければならぬ。

志向性とは、「意識はつねに何かについての意識である」という意識の特性を表示するものである。その際注意しなければならないのは、意識はつねに意味を介して対象を意識するということである。すなわち意味と対象を区別しなければならないのである。これは同一の対象が異なった意味において理解されることから

明らかであろう。対象の知覚において、まず我々に与えられるのは、形態感覚や色彩感覚などの感覚与件である。しかし我々はその感覚与件を知覚しているのではなく、まさに一個の対象を知覚しているのである。そこでフッサールは意識に与えられる第二の内容としての志向的内容という概念を持ち出す。感覚与件を統握（あるいは解釈）することによって志向的内容が成立し、それが対象として現出するのである。この志向的内容こそが対象の意味であり、対象はある意味として現出するのである。そうであるならば、意味と対象は区別しなければならないのであるが、我々はある対象を意味としてしか把握しえないのであり、それゆえに対象は意味であるといえるであろう。

この見解は『イデーン I』においても堅持されているが、そこでは意味の概念は単に言語の意味にとどまらず、体験一般にまで広げられている。しかしフッサールはこの拡張された意味もまた原理的に言語の意味によって表現可能であるとし、意味のうちに主語と述語という命題形式を見出している。従って意識の志向性に定位して考察するなら、我々が対象を意味として把握するということは、我々は常に対象を主語と述語に分節された論理的（ロギス的）形式において把握しているということである。また世界が意識に与えられたものの総体であるとするならば、世界もまた論理に従って現出するということである。

次に現象学的還元についてみておかねばならない。志向性の議論が我々に教えることは、対象は意識に与えられるがまさにそこにあるということである。しかし「そこにある」ということが問題である。フッサール現象学はあらゆる学問の基礎づけを目標しているのであり、一切の偶然性が排除されねばならない。従って

偶然的にそこにあるのではなく、絶対的にそこにあるという場面を切り拓かねばならない。それが現象学的還元を与えられた課題である。そこでフッサールは反省、すなわち内的知覚の絶対性を拠り所としている。デカルトの方法的懐疑に倣い、フッサールは純粹意識を獲得するが、その意識は常に何かについての意識であり、フッサールが獲得したのはコギトではなく、コギトーコギタートゥムの相関関係である。すなわち現象学的還元を施すことにより、対象は徹頭徹尾意識の相関者としてのみ考察されることになり、そこからフッサール^①は「対象の存在は専らその対象が知覚されることのうちにある」という。対象の存在が知覚されることのうちにあるならば、対象の存在は常に意識の志向性によって、意味としての存在であることになる。すなわち対象が存在するならば、意味として存在するのであり、何かが有意義であるなら、それは存在するのである。以上がフッサール哲学の精神であろう。すなわち存在することと意味することは等しいのであり、それゆえにこそ存在するのはロゴスに従って存在するのである。

このようなフッサールの見解において「存在の彼方」への通路を見出すことはできないようにみえる。すなわちフッサールの立場からは「現象せざるもの」は「現象せざる現象」としてしか主題化しえないのであり、現象せざるものを「現象せざる現象」として主題化することは、それをロゴスのうちに回収し、存在するものと化することになるのである。しかしこの回収は首尾よく成就しない。なぜなら「現象せざる現象」とは矛盾であり、単に有意義なものとして扱うことはできないからである。しかし矛盾とは無意味ではない。それは有意義なものの一種である。先に見たように、意味は対象が存在して成立するものであり、意識と対象

の媒介者である。しかし矛盾において、媒介者である意味が成立しているにもかかわらず、媒介項である対象が存在しないのである。このような事態が生じている場面こそがレヴィナスのいう倫理の場面である。レヴィナスは「倫理は人間の最初の息吹を存在の光のうちにではなく、存在者との関わりの中に位置づける。存在者との関わりは、存在者の主題化に先行する。存在者がそこにおいては自我にとっての対象ではないような、そのような関わり、それこそがまさに正義である^②」という。すなわち存在者が存在するとしても存在の真理に従わないようなところ、意識と対象の相関関係が成立しないようなところ、それこそが存在の彼方なのであり、倫理なのである。そこでは当然通常の言語表現を用いることはできない。なぜなら我々がロゴスに則って語るならば、そこで語られたものはすぐさま存在するものと化すからである。従ってレヴィナスのいう存在の彼方を語るには、常にロゴスからはみだすような語り方が必要なのである。それゆえ矛盾において我々はレヴィナスのいう存在の彼方への通路を見出すこともできるのである。

ここでの考察は、専ら言語の表現形式に焦点を絞って論じてきたが、レヴィナスのいう存在の彼方は単に言語表現の問題ではない、ということも明らかである。表現上の矛盾ではなく、矛盾した現象こそが問題なのである。また同一性の問題や主体の問題などにも言及することができなかった。これらのことは今後の課題としておきたい。

註

① Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou*

au-delà de l'essence, Nijhof, 1978 p. 230

② Edmund Husserl, *Husserliana III/1*, S. 230

③ Emmanuel Levinas, *Sur Maurice Blanchot*, Fata Morgana, 1975, p. 23

キリシタンの信心について

——隣人愛に見られるイエス・キリストの人性——

狭間 芳樹

フランシスコ・デ・ザヴィエルの来日(一五四九)以後、全国的に禁令が布かれるまでの約百年間、いわゆるキリシタン世紀(一五四九—一六五〇)において激増したキリシタンが真正なキリスト教徒であると見なされうるのかということを検証する場合、彼らが「デウス Deus」(＝神)についての観念を厳密に理解していたのか否かが一つの判断基準となる。そこで本発表ではキリシタンの信仰生活に認められた隣人愛の実践がデウスの理解と相關することを論じることにより、彼らのキリスト教徒としての真正性を明らかにする。

当時の日本布教を主に担っていたイエズス会の成立は、歴史的には宗教改革を契機としているものの、思想的にはカトリック改革(Katholische Reformation)の流れを汲む。カトリック改革は十四世紀以降のヨーロッパが迎えた国民主義の高まりと教皇庁の衰退というローマ・カトリック教会の普遍主義や聖職位階制が批判されるなかで登場した。この改革に見られる思潮の新しさは、厳しい自己批判や純粹性の追求、キリストとの霊的な交わりとい

ったところにある。こうした思潮は、いわば観念的なそれまでの信心とは異なり、イエス・キリストとの生き生きとした関係を主張した。これがいわゆる「新しい信心 Devotio moderna」である。

中世の末から聖書に次いで広く読まれた『イミタティオ・クリステイ』の最大の特徴はイエス・キリストに倣うことにより神の愛を獲得するところにある。この書物の著者としてはフローテ、ケンペンのトマス、ゼルボルト(一三六七—九八)など諸説があり今日なお確定されていないものの、いずれにしてもキリストに倣うという「新しい信心」の運動に携わった者によることは間違いない。なかでもゼルボルトの『霊的な上昇について』(De spiritualibus ascensionibus)がイエズス会創立者ロヨラの『霊操』(Exercitia spiritualia, 1522)に大きな影響を与えたことから分かるように「新しい信心」の思潮は会の布教精神に多大な影響を与えた。このことは日本布教においても例外ではなく、『イミタティオ・クリステイ』は忠実に翻訳され「コンテンツス・ムンデ(捨世録)」というローマ字本のキリシタン版として一五九六年に天草から刊行されている。また、同年には『霊操』も『心霊修行』という邦文書名で出版されており、マルティリプスの『精神生活綱要』を含めこの年に出版された三冊のキリシタン版はすべて信心修徳書であることからこの時期にはイエズス会がキリストに倣うことを推奨していたことが窺える。

実際、当時の教理書『ドチリナ・キリシタン』が一六〇〇年に改訂された際には、イエス・キリストの受難について書き加えられ、『ウマニタデ humanidade』(＝人性)が強調されている。また、『コンテンツス・ムンデ』で説かれている霊性の概念は、一六