

# 行為の自由と感情の不自由

——アンリにおける「倫理」の問題——

服 部 敬 弘

## 序

本稿は、アンリにおける行為と感情の關係に光をあて、アンリ独自の倫理思想について考察する。『顯現の本質』<sup>(1)</sup>は、脱自己を本質とする現象様態を「超越」とみなす一方、この超越の働きを直接的に感得する存在論的受容能力そのものの現象様態を「内在」とみなした。この超越と内在の二元論において、内在は脱自己の介在しない純粹受動性の領域でありながら、独自の現象様態を定義する。この内在独自の現象様態において、内在の自己同一化の契機を担うのが感情であり、自己差異化の契機を担うのが（主観的）行為である。

もちろん超越も同様の構造をもつ。しかし、アンリは超越を

両契機の分離した現象様態とみなす一方、内在をその両契機の統一した現象様態とみなす。そしてアンリの価値論的な思想を支えているのは、この二つの現象様態の差異である。アンリにとって「倫理 (ethique)」とは、行為を、超越領域ではなく内在領域において捉えることを意味する。<sup>(2)</sup> 本稿がアンリの倫理思想の考察によって主題化する事柄とは、この価値論的二分法を支える存在論的論拠である。<sup>(3)</sup>

アンリは、この論拠を、内在領域における行為と感情の統一として理解する。従来の諸研究は、この行為と感情の關係を不問に付したまま、アンリにおける倫理思想を、単なる行為規範の次元で記述してきた。<sup>(4)</sup> しかしアンリにとって倫理の問題は、あくまでも存在論的事態から理解されている。以下の論述のなかで明らかになるように、超越と内在の差異を、いわば自己の

非本来的様態と本来的様態として捉えるアンリは、この存在論的根拠づけ関係を価値論的秩序に翻訳し「倫理」の基礎とみなすからである。したがって本稿は、アンリの行為論が記述する行為の諸様態ではなく、行為の依拠する存在論的事態まで遡行することによって、アンリにおける「倫理」、特にその可能性の条件を解明することを目的とする。

そこで考察の手順は以下の通りである。まず感情と行為をめぐる問題構制の展開を俯瞰することによって問題の所在を明示したうえで（第一節）、『われは真理なり』<sup>(5)</sup>（以下『真理』）の行為論に照準し、感情と行為の統一の機制を明らかにする（第二節）。そして最後にこの統一に依拠する行為論に批判的考察を加えることで（第三節）、アンリにおける「倫理」の成立をめぐる一層困難な課題の別出を試みる。

## 一 問題の所在

### —— 行為と感情の統一 ——

まず『顕現の本質』における二つの感情の規定に注目しよう。『顕現の本質』第六八節は、行為と感情の関係を問う。アンリは、感情に対する価値の先行性、さらに感情と行為の外在的關係に関するシェーラーの立場を退け、これを、外在化を唯一の現象原理とする存在論（「存在論的一元論」）とみなしたうえで、感情による価値の創出、感情による行為の直接的規定を主張し、

行為の動機の実在的根拠として感情を規定する。「行為は実存それ自体であり、実存の本質である。それは「……」へわれ能う (Je peux) において本源的に感得され生きられる能力であり、その行使である。情感性が行為の存在であり、へわれ能うの存在である」(EM811)。続けて、行為と情感性の関係を次のように規定する。「情感性と行為の関係は、内的で内在的關係である、すなわちあらゆる関係の不在でもある」(Ibid.)。

このとき、行為と感情の関係は、『顕現の本質』の用語法に従うなら、超越と内在の關係、すなわち存在論的地平の創設作用としての超越と、その作用に対する直接的受容能力としての内在との關係に等しい。超越（≡行為）は外在化によって存在者を顕現させる一方で、超越自身は内在の受容能力（≡感情）によって直接感得されることで顕現する。この外在化作用の自己受容としての感情という規定は、『身体の哲学と現象学』<sup>(6)</sup>（以下『身体』）が身体運動に関する超越論的内的経験の分析において提出した規定である。

これに対して第六九節は、感情（内在）の行為（超越）からの独立を主張する。「感情は、それがそれら（意志することと行為）の存在として、それらの本質と実在性そのものを構成するものとしてそれらに内的である限りで、意志すること、あるいはその行使、行為には依拠しえず、それらによって生み出されることもないだろう」(EM814)。したがって、感情は、確かに行為を直接受容するが、実は行為に依存せず、行為と分離可

能である。アンリは先行する節で超越と内在の関係を構築する際、行為に対する情感性の絶対的独立という考え方をすでに提出していた。存在論的地平の創設作用に対する受容能力は、地平の創設能力とは独立に現れ、超越に依存しない自律的本質なのである (cf. EM §29)。

しかし、存在者は現象するために超越を必要とし、超越は現象するために内在を必要とするなら(なお「超越」とはここでもはや「意識」でしかない)、超越から独立する内在は、現象するために何を必要とするのだろうか。「身体」の提出したテーゼの変奏である、超越の根拠としての内在という考えは、内在と超越の分離、内在の絶対的独立へ行き着く。アンリにとって、超越と内在は区別可能であるだけでなく分離可能である。孤立した純粹内在は、自己の現実化のために超越を必要としない。それは「感情が自分に与えられてあること、同一性という完全な密着におけるその自己への釘付けにされてあること」(EM830)である。この感情をアンリは「受苦(souffrance)」と名づけ、内在の純化過程を「根源的還元(reduction radicale)」と名づける。

ただ、受苦は自己に釘付けにされたままではない。「受苦は喜びに向かって自分を超出する」(EM847)。重要なのは、超越を還元した純粹内在としての受苦が、超越なしに「喜び」として現象化する点にある。喜びは、「パルーシアの現実態」(EM831)、「受苦の現象学的現実態」(EM832)なのである。し

かし、それはあくまで内在領域に属している。受苦は、自己との隔たりなしに直接的に現実化する。脱自的超越と区別されたこの非脱自的現実化(realisation)、個体化の様態を、アンリは「感情の歴史」と呼び、この現象化の運動を「内在の超出(épassement)」(EM591)、「受苦の超出」(EM840)と呼ぶ。したがって、受苦としての感情は、超越への受動性ではなく、感情の歴史への受動性を意味する。なお、根源的還元によって失われた現象化の過程を内在において回復する過程を、後にアンリは「反還元(contre-réduction)」と名づける。

二つの感情の規定をまとめておこう。第一に感情は、存在論的一元論によるシェーラーの規定ではなく、存在論的二元論による規定、すなわち行為という現象化過程に対する直接的受動性による規定を与えられた。しかし、超越と内在の分離によってこの受動性は相対化された。それゆえ内在独自の現象様態を通じて、第二に感情は、根源的還元によって脱自を排除しながらも、反還元によって非脱自的現象化過程に対する受動性<sup>11</sup>受苦として再定義された。感情は、自己の超越への相対的受動性から非脱自的超出への絶対的受動性という規定へ変化した。

では、非脱自的超出とは何か。「マルクス」が、マルクスの労働概念とヘーゲルの労働概念の違いを分析し、前者を實在的な「主観的行為(action subjective)」(M1324)、後者を非實在的な「客観的行為(action objective)」(M1350)と呼ぶとき、非脱自的超出は、主観的行為として展開される。「マルクス」

に従うなら、主観的行為は実践であり、欲求である。そして欲求の充足の仕方を問うことで、アンリは、感情が脱自なしにいかんにかに現実化するかという内在の現象様態を主題化する。欲求の充足、その現実化は、ヘーゲルのように欲求の客観化によってではなく、「満足 (satisfaction)」、すなわち「実践の直接的経験」(MI163)によって実現する。欲求と満足のあいだは「もはや何も媒介されない」(MI151)。というのも、この欲求の主体である生は「もはやいかなる否定ももたない」(MI141)からである。この満足をアンリは「享受」と呼び、それによって形成される歴史を「内在的時間性」、「生の自己現実化として理解された生の運動」(MI151)と呼ぶ。そしてこれは「情感性と行為との内在的運動」(MI208)なのである。

『マルクス』は、内在の超出を主観的行為として展開することで、生の現実化の過程として行為とそれに対する感情が存在することを示し、この過程を、「生ける力」とその現実化、あるいは生の潜勢態 (potentialité) とその現勢化 (actualisation)、また可能的生の個別化、複數化の過程として理解する。『マルクス』の記述を踏まえれば、行為と感情の関係は次のように表現できる。当初行為と感情が、超越と内在の関係として理解されたとき、両者は客観化の過程とその自己覚知の関係とみなされている。他方、その後のアンリの思想展開によって、この関係は相対化され、行為と感情は、内在内部における現勢化過程とその自己享受として把握されるのである。

重要な点は、内在内部の現勢化の過程においては、行為と感情の関係が絶対化されている点にある。ここで次のように問うことができる。内在内部における行為 (主観的行為) と感情の直接的関係は、超越と内在の直接的関係と同じ仕方では理解可能なのだろうか。実際、内在内部に現勢態と潜勢態という区別を設けることは、超越と内在を区分することと構造的には全く同じである。そうである以上、一方の直接性を相対的とみなし、他方の直接性を絶対的とみなす根拠は一体どこに求められるべきだろうか。

注目すべきは、感情と主観的行為との絶対化された統一のなかに『顕現の本質』も『マルクス』もある種の「矛盾」をみている点である。感情は、超越によって現象化しえず、いかなる能動性も介在できない「闇」であるがゆえに、「不自由」であり、「無力」である。それは本質的に自己に立ちとどまる集約の働きであり、自己同一化の原理である。にもかかわらず、感情は流れ去り歴史化する。脱自を欠く感情は、それでも主観的行為に超出を備えることで、「自由」であり「力」でありうる。こうして感情は自己を規定し差異化する。つまり、不自由な感情が、同時に自由な行為でありうる可能性は、自己同一化を担う感情と自己差異化を担う行為という矛盾した二つの運動の絶対的統一の論理に基づいている。アンリが感情と行為の分析論の極限で逢着する困難とは、この絶対的統一を内在内部で理解可能にする論理である。

アンリは、内在内部の二契機の関係の理解について、もはや超越と内在の関係だけでは十分ではないことを示唆する。この「絶対的主観性の根本的内在領域内部で実現される」(EM845) 関係を理解するには、「思考の習慣を乗り越える」(EM831) へきなのである。思考の習慣の乗り越えとは何か。アンリによれば、それはキリスト教への準拠を意味する。というのも、内在内部の二契機の関係は、「キリスト教の教義内容」においてその明確な定式化を見出すからである (EM844)。

したがって、行為と感情の関係が、超越と内在の二元論における相対的關係を脱して、内在内部の絶対的關係へと移行しうる論拠は、キリスト教によって説明を与えられることになる。実際、アンリがキリスト教によって指し示そうとする事態とは、超越と内在の二元論だけではない。確かにキリスト教は内在と超越の二元論を前提とする (cf. EM §5)。しかし、さらにキリスト教は「実在的なものを二分する根本的次元の異質性とは全く別のものを指示している」(EM844)。アンリは、この異質性、すなわち内在と超越の異質性とは別のものをキリスト教のなかに見るのである。そして、この二つの領域の存在論的差異こそが、価値論的秩序を形成することになる。では、この差異を支え、内在内部において行為と感情の絶対的統一を可能にするキリスト教の論理とは何か。次節で見よう。

## 二 キリストの業と「自己の忘却」

この問いに答えるために、本節は『真理』の行為論を追尾する。『真理』も、『マルクス』と同様の行為概念を踏襲し、「潜勢態」を外部へ、見えるものへとたらず、「内から外への運動」、すなわち「対象化の過程」(CMV217)としての「旧約の行為 (agir de l'Ancienne Alliance)」と、主観的行為としての「新約の行為」とに、行為を区分するからである。

まず前者の行為概念から見ておこう。アンリは、旧約聖書の行為概念が依拠する現象原理を、存在論的一元論に照らして理解し、当為を規定する律法と行為者、行為を命じる者と命じられる者とを分離的に措定する原理として解釈する。律法は行為者の現実存在に関わらず「超越的律法」(CMV224)、「アプリアリな「理念型」(CMV225)として存在する。他方、行為者は、律法への服従を内的に意志するだけでは律法の実現とみなされず、それを現実の感性的行為として外化しなければならない。律法と感性的行為のあいだに生じた理念と現実との隔たりゆえに、律法の真理は、両者の外在的關係に基づく真理、知性と物体の合致のような伝統的真理概念に基づくというのがアンリの解釈である。<sup>(8)</sup>「律法に対する行動 (comportement) の合致は、理念的モデル、すなわちまさに律法というモデルに対する客観的行動の合致である」(CMV226)。

さらに、律法と行為者との存在論的隔たりゆえに、行為者は律法に対して意志を行為として現実化するか、それに背くか選択しうる。行為者の意志そのものを律法が産出したわけではないからである。「行為と無関係な律法は「……」行為を生み出すことができない」(CMV225)。このように行為者の自発性を通じて律法と行為との間に「ある種の偶然性」(CMV231)が生じるため、行為者の律法への服従の絶対性は、相対化される可能性を孕んでいる。

したがって「旧約の行為」の問題点は、第一に行為者が律法の実現のために自己の潜勢的意志を行為として現実化し外在化しなければならない点、第二にこの外在化ゆえに、律法と行為者の関係が分離し、関係の直接性が失われる点にある。

これに対して、新約の行為概念は、構造的には主観的行為に基づいて解釈される。ただ新約の行為概念は、単に自己の作用を直接覚知した行為にとどまらない。それは、「それぞれの行為が備える行為の仕方が、行為するエゴを視界に納めるのをやめ、いかなる仕方でも自分に関係づけることをやめた」(CMV213)行為である。ここでは、主観的行為の構造よりも、その源泉が問題となる。アンリはそれを行為者自身でも、まして物理的自然でもなく、神に求める。その源泉が神に同定された行為を、『真理』は「慈悲的行為 (*oeuvre de miséricorde*)」(CMV210)と呼ぶ<sup>14)</sup>。

『真理』はこの行為概念の具体的形姿を「キリストの業」

(CMV222)のなかに求めている。ヨハネ書第五章一六節(「わたしの父は今もなお働いておられる。だからわたしも働く」)に従えば、キリストの業は、主観的行為であると同時に、常に神の意志の実現である。命令する父とそれを実行する子は常に等しく、子の行為は常に父の命令の実現である。「キリストは、自己の行為すること (*agir*) を神の絶対的な行為すること、絶えざる絶対的生の自己産出 (*auto-engendrement*) の過程と同定すること、(「……」自分の行為することにおいてこの過程と共実体的 (*consubstantiel*) なものとして自分を指し示す」(CMV228)。命じる者と命じられる者が「共実体的」であるのは、第一に子の意志の実現が外在化を必要とせず、第二に神の意志と子の意志が同定されるからである。この両者の独特の関係を『真理』は「現象学的相互内在 (*interiorité phénoménologique réciproque*)」と表現する。

旧約の行為論は、意志の現実化を外在化としてのみ捉えただけでなく、意志を自発性として捉えた。この意志の起源についての錯誤をアンリは「生の忘却」、「超越論的エゴイズム」(CMV213)と呼ぶ。キリストの行為モデルは、行為を、外在化だけでなく、生の忘却からも解放する。キリスト教の行為論は、「生においては、もはやエゴの力、その意志することと自由とを構成するへわれ能う」が問題ではなく、まさにへ父の意志へ、すなわち絶対的生の自己産出の過程こそ問題であること」(CMV209)を発見したのである。へわれ能う」としての主観的

行為が問題ではないのは、主観的行為が「父の意志をなすこと」(ibid.)へ還元されるべきだからである。こうした主観的行為そのものの還元を、アンリは「自己の忘却」(CMV213)と呼ぶ。

父の神の命令の実現は、確かに旧約のように意志の外在化という形を取らない。行為者は意志を外在化できないという意味では、本来それは単なる潜勢態にとどまった意志、非行為である。しかし、非行為をそれでも神の命令の実現として、何らかの現実的行為とみなしうるためには、非行為はどのような神の命令を実現するのか。それは、神の意志への服従という命令である。アンリはこれを「実存すること」ではなく、「生きること」(vivre) (CMV232)と表現する。キリストの意志は、常に神の意志に従う意志である以上、それは常に神の命令への服従として行為の実現でもある。ここで自己の意志が常に神の意志であるためには、自己の意志は自発性を完全に手放していなければならぬ。つまり自己の忘却とは、意志の自発性の徹底した放棄である。この意味で、キリストの業は、純粹な意志としての非行為、内容を欠く空虚な形式的意志ではなく、神への絶対的服従という行為として、「生きること」として積極的内容をもつ。こうした神の命令と意志の放棄の同時の実現、「命令と生の同一視」(CMV230)が、旧約からの離脱を可能にする。ここではもはや内在において行為と感情に区別はない。能動と受動は「ひとつでしかない」のであり、行為と感情は、自己

の忘却ゆえに、神の意志への服従とその実現として一つである。この自己の忘却による行為と感情の無差別化という視点の獲得によって「エゴの生と神の生という二つの生を結合する」(CMV209)のであり、自我と神の關係が絶対的關係として規定されることになる。

旧約と新約の対比において重要な点は、アンリの解釈が、新約の行為論を通じて現象学的相互内在を、行為と感情の統一の条件の一つとして、明示的に提示する一方で、そのもう一つの条件として主観的行為の還元を暗示的に提示する点にある。神との相対的關係から絶対的關係への「キリストによって行われた決定的置き換え」(CMV229)は、「エゴの生が神の生に変化する驚くべき出来事が生み出される状況」(CMV210)を示すだけでなく、自己の忘却を不可欠の条件として含んでいる。

次の点に注意しよう。神との相対的關係から絶対的關係への移行の本質は、存在論的一元論から存在論的二元論への移行ではない。存在論的二元論への移行は、それだけでは神との絶対的關係を担保しない。それは依然「生の忘却」の可能性を孕む移行の本質はまず徹底した自己の忘却にある。「この内世界的自己の排除によってはじめて、絶対的〈生〉の〈自己性〉において自己自身を感得する真の〈自己〉が現れる」(CMV214)。そして、自己の排除が単なる自己の喪失に陥らないのは、神による命令が絶えず働き、それに対する応答として自己の忘却が生発として積極的意味を回復するからである。

以上のような『真理』の行為論を要約して整理しておこう。行為と感情の統一を思考可能にする新約の行為への移行は以下、三つの操作によって特色づけられる。第一の操作は、主観的行為への根源的還元である。これは旧約の行為への批判にみた通り外在化の還元と主観的行為の確立と同様の操作である。第二の操作は、主観的行為自身の還元、自己の忘却である。外在化を排した意志は、純粹な潜勢的意志、主観的行為にとどまるわけではなく、主観的行為自身も還元が付される。自由な行為は不自由な感情と区別不可能な「神への服従」という行為へと還元された。第三の操作は、主観的行為の還元によって生じた空虚に、積極的内容を与える神の導入である。還元された意志はなるほど何も意志しないが、しかしこの意志の滅却が行為の積極的実現でありうる根拠は、意志の滅却を命令する神によって担保される。ただアンリはこの導入の可能性を、聖書の記述に基づいて説明する。その意味で第三の操作は、教義学的説明以上のものではない。

ここで本稿冒頭の問いに立ち戻ろう。本節で生の忘却、自己の忘却、生の発見という三段階を詳解し図式化したのは、この移行こそアンリが「倫理」と呼ぶものだからである（ex. CMV209, 229）。行為を命じる者と命じられる者との分離は還元によって両者の相互内在に辿り着く。この存在論的關係をアンリは価値論的秩序に翻訳する。生の忘却は「罪」（CMV203）として自己の非本来的様態を表し、生の発見は「至福」

（CMV252）、「救済」（CMV190）として自己の本来的様態を表している。この本来性を裏付ける行為と感情の統一の機制は、キリストの業によって説明された。そして生の忘却と発見を媒介する契機が、自己の忘却として説明された。したがって、アンリにおける倫理的存在論的基礎は、第一に自己の忘却である。さらに、キリストの業に積極的内容を供給する生が前提されなければならぬ以上、倫理的存在論的基礎は、第二にキリスト教の神と生の啓示への依拠である。

### 三 批判的考察

アンリの行為論は、この二点に収斂する。この二点は相補関係にあるが、本節は、啓示に対する自己の忘却の依拠という側面に注目して批判的考察を加えておこう。

前節で我々は、自己の忘却だけではアンリの倫理思想は完結しない点を確認した。感情と行為をめぐるアンリの思索において、両者の関係が、自己の行為の自由とそれに対する感情の自由の関係（第一節）から、いわば神の自由な行為とそれに対する感情の絶対的不自由という関係（第二節）へ深化したとするなら、アンリの現象学的存在論の究極の根拠づけはキリスト教の教義学を必要とする。別のアンリの考察が示す通り、存在の呼び声に対して〈生〉の呼び声を、つまり存在の歴史に対して啓示の歴史を対置したとき、アンリ自身、アンリの行為



論全体はギリシヤ存在論ではなくキリスト教の教義学に依拠し、そこから説明される必要があることを自覚する。したがって、キリスト教はアンリの現象学的存在論に基づくのではなく、逆にそれを可能にするものでなければならぬ。

『真理』の行為論が教義学を必要としたのは、第一に主観的行為の還元の産物がそれだけでは実質的な意味をもちえないだけでなく、第二に主観的行為自身は、主観的行為の行使によって自分自身の根拠へと越境できないからでもある。自己の忘却による生の発見を実現するには、生を発見しようとする行為主体が、行為を乗り越え自己を破壊しうる論理を自分の行為の構造のなかに読み込む必要がある。しかし、ここで行為主体はすでに生の発見を実現していることが前提されており、この構図自身論理的循環を抱えている。この循環を避けるためにも、アンリは、超越にせよ主観的行為にせよ、両者を相対化し還元しうるといふ根拠を、すでに自己の忘却を達成したキリストという教義学的真理に求めた。

したがってアンリ行為論内部には、行為と感情の絶対的統一の内実をキリストによって担保すると同時に、そこへの到達に關わる方法論的問いが含まれている。それは、いかに自己を忘却するかという問い、キリストの業が体現する本来的行為への有限な人間の接近可能性の問いとして語られる。

アンリはこの過程を、生を忘却した「超越論的自我」から、あらゆる超越を破壊した「超越論的生ける自己 (Soy vivant)」

(CMV132) の誕生として理解し、これをさらに「生の法則と生固有の構造にしたがった生の自己変容」(CMV209)、「プログラム (programmation)」(CMV232)、「運命 (pre-destination)」(CMV233) とみなす。『顕現の本質』はすでにこの過程を「予定説の哲学的内容」(EM86) と表現していた。このように自己の忘却というキリストの業へ接近する「方法」は、根源的には行為主体と無関係に自己を廃棄する自動運動として理解されている。

しかし、自己の忘却を全くの自動的な過程として語りうるか問う必要がある。すでに『顕現の本質』においても「行為の本質は無為 (non-action) であり、自己に対するその根源的な存在論的受動性である」(EM595) と語るとき、アンリは能動的行為の次元と「異質」(EM561) な無為だけが行為の廃棄を可能にすると理解する。実際、言語論においても、アンリが、超越を言語の世界として、他方内在を言語以前の世界として規定したとき、超越から内在への移行、言語的世界から非言語的世界への移行を、アンリは「沈黙」とみなした (EM351)。

これに対して、方法論的観点から、言語の超克には沈黙だけで十分か問うことは可能である。<sup>10)</sup> というのも、言語の超克たりうるような沈黙の存在論的性格を規定しない限り、沈黙はそれだけでは依然或る言語の一樣態である可能性を払拭できないからである。「沈黙することも、語ることもうひとつの本質的可能性であり、これと同一の実存論的根拠をもつ」とすれば、

無為もまた超越の一様態に回収される可能性がある。行為に対して無為を対置することは、決して行為の放棄と生の発見への移行を正当化する論拠にはならない。<sup>(12)</sup>

確かにアンリは、キリスト教の教義学への依拠によってこの種の困難を回避しようとしているようにも見える。しかしアンリは、恩寵を神の自己生成の過程の人間における受容として(CMV242)、信仰をこの受容の事実の確実性として(CMV243)規定することで、自身の理論的根拠づけ関係とは逆に、教義学を現象学から規定しようとする。アンリの行為論は、その「自己顕現」という(おそらく本来はギリシャ的な)真理概念ゆえに、教義学的論理を退けざるをえないからである。すでに言語論において、神の言葉と人間の言葉の翻訳可能性が問題とされたとき、言語の彼方へとわれわれを導くような言語、「言説性の彼方、あるいは手前についてわれわれにたえず語りつづける言説性」<sup>(13)</sup>という困難な論理が、アンリの議論では単純化され、生の忘却と生の発見は簡単に架橋された。蹟きの克服としての信仰の終末論的性格に含まれる、意志を放棄しうる特権的意志、言語を放棄しうる特権的言語の可能性を回避することで、神を前にした人間の側の作用は、単に行為や言語の単純否定的な規定(非-)に終始する。言語論におけるその解決が、アンリにとって、人間の言葉で書かれた神の言葉としての聖書にしかないとすれば、<sup>(14)</sup>そして実際キリストの唯一の業とは、キリストが証言する言葉、それも人間に語る神の言葉と

いう逆説的言葉にほかならないとすれば、行為論もまた言語論と同様の解決を求めているように思われる。<sup>(16)</sup>

もし「イエスの言葉がその証明を見出すのは、証言する言葉から、証言された事象へ、その言葉を離れて証示可能であるかのように遡及することによってではなく、ただ信仰によってその「証言する」言葉を引き受けることによってである」とすれば、行為論は行為(超越)に無為(内在)を対置することなく、行為を引き受けることでそれを克服する必要がある。確かに行為から無為へといたる道を、『真理』は「信仰」、それによる「義認」として語った(CMV104)。しかし、アンリにとってこの信仰は、神の子が地に下ったという蹟きを引き受けることではない。キリストは、地とは無関係な存在であり、信仰は、自己同一性の明証性としてのみ規定されるからである。それゆえ逆説的性格を備えたキリストの業に対して、内在の哲学は行為と感情の「統一」以外の規定を与えることができない。<sup>(18)</sup>その意味で、行為の自己廃棄、自己の忘却の媒介的機能は決して十分な説明を与えられないままである。

『真理』の独創的な聖書解釈は、一方で確かに行為と感情の関係規定という『顕現の本質』以来の問題に一定の解答を与えることに成功したが、他方で、自己の忘却と教義学への依拠によって行為論の教義学的完成を不可避としながら、教義学的論理を拒絶するという理論的難点を抱えている点で、言語論にとどまらず、行為論においても、解決すべき問題を提示している。

## 結

以上、アングリの倫理思想の理論的前提をなす行為の自由と感情の不自由の関係を探るなかで、次の二点を明らかにした。第一に、『顕現の本質』が提示した超越と内在の存在論的・二元論が、行為と感情の統一を要求し、『真理』がこの要求を、「キリストの業」の論理によって満たしたと、第二にこのように行為論を規定したあとで、人間とキリストの架橋という問いに対して、教義学的論理を回避し、むしろ両者の媒介を自己の忘却として捉えた結果、言語と同型の問題に陥っていること、そしてそれは依然解決されないままであることを明らかにした。この問題に対する解答は、おそらく『キリストの言葉』で展開される聖書そのものをもつ逆説的意味の解釈によって言語論の側から部分的には解かれることになる。しかし、この解釈によって行為論も補完され、最終的に超越と内在の存在論的差異をめぐる問題に解答を与えうるかどうかに関しては、検討すべき課題として残っている。

## 注

- (一) M. Henry, *L'essence de la manifestation*, 3<sup>e</sup> édition, PUF, 2003 (引用は略号 EM を用いる)。  
 (二) M. Henry, *Phénoménologie de la Vie*, tome, IV, PUF,

2003, p. 28.

- (3) アングリによれば、「生は、直接自分自身を感得することで、[……]何をなすべきか、またいかになすべきかを知る」(PVIIV50)。ここで行為の「どうか」の前の「何」の付加が重要である。超越の還元後もなお、内在の倫理学は実質的倫理学でありうることを主張する。
- (4) Frédéric Seyler, «Barbarie ou Culture», *L'éthique de l'affectivité dans la phénoménologie de Michel Henry*, Editions Kimé, 2010. ケーレルの研究の特徴は、アングリの問題構制のなかにフイヒテの影を積極的に見る点にある。しかし倫理が規範の問題に還元され、感情と行為の統一は不問に付されたままである。
- (5) M. Henry, *C'est Moi la Verté*, Edition du Seuil, 1996 (引用は略号 CMV を用いる)。
- (6) M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, 5<sup>e</sup> édition, PUF, 2001.
- (7) M. Henry, *Marx*, 2. vol., Gallimard, 1976 (引用は略号 M を用いる)。
- (8) なお、アングリはギリシャ哲学と旧約聖書の論理を同一とみなすが、この同一視に史的根拠はない。この点については、G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. I, 10 Auflage, Chr. Kaiser, 1992. 特に律法と宗教者の関係の問題 *„Das Gesetz“* IV. Die Gottesoffenbarung am Sinai.
- (9) *„Das Gesetz“* IV. Die Gottesoffenbarung am Sinai. *phénoménologie*, in *Phénoménologie de la vie I De la*

*phénoménologie*, PUF, 2003.

- (9) J.-L. Chrétien, «La vie sauve», in *Les Etudes philosophiques*, n°1, 1988, pp. 37-49. ショートマンによれば「救済を伴うものは、救済言葉に伴うもの」によるもの。

- (10) Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, 1960, p. 165.

- (11) 「この聖書に『キリストは加えて』 Lavigne が受託を無視してあることは、『受託は自己自身を受託する』と受託の権限的源泉をたどるべきを指摘する (J.-F. Lavigne, «Souffrance et ipséité selon Michel Henry. Le problème de l'identité transcendante de l'ego», in *Caehiers philosophiques*, n° 126, 2011, pp. 66-81.)°

- (12) J.-L. Chrétien, *art. cit.*, p. 41.

- (13) J.-L. Chrétien, «La parole selon Michel Henry» in *Michel Henry Dossier H*, 2009, p. 162.

- (14) M. Henry, *Parole du Christ*, Edition du Seuil, 2002, p. 148.

- (15) R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, J. C. B. Mohr, 1965, §. 48.

- (16) R. Bultmann, *Id.*, p. 420.

- (17) ノットンは「真理」を定める重要な神学的主題の省略、成立する教義の混在、神の人間化の単純化を指摘する (Emmanuel Falque, «Michel Henry théologien, à propos de *C'est Moi la Vérité*», in *Laval théologique et philosophique*, 57/3, 2001, pp. 525-536)° またスルティは「ヘンリタールの聖書解釈に即しながら、ヘンリがキリストを世界と無関係な存

在として描くことが、実は受肉の否定を意味する点を指摘する (J.-L. Souletie, «Incarnation et théologie», in *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry*, Cert, 2004, pp. 135-141.)°

(18) ショートマン・同志社大学)