

キリストの現象について ——ミシェル・アンリとジャン＝リュック・マリオン

伊原木大祐

Sur le phénomène du Christ : Michel Henry et Jean-Luc Marion

Daisuke IBARAGI

La phénoménologie comme conception méthodologique trouve son origine authentique dans le monde grec, comme Heidegger l'a bien montré dans *Sein und Zeit*. En effet, le terme « phénoménologie » se compose de deux éléments : « phénomène » et « logos » qui remontent à des termes grecs, φαίνόμενον et λόγος. La particularité de la phénoménologie française post-levinassien consiste à avoir réussi à permettre d'expliquer même la manifestation du Christ sur le plan non-métaphysique de la philosophie en radicalisant le slogan « Droit aux choses mêmes ! » jusqu'à substituer au « phénomène » la révélation, au « logos » le Verbe de Dieu. Dans cette mesure, on pourrait comparer Levinas comme amorce décisive à Philon d'Alexandrie, grand juif hellénisé qui donna lieu à l'introduction d'une compréhension philosophique de la révélation dans le monde judéo-chrétien.

La présente étude a pour objectif principal d'analyser la portée philosophique de la « phénoménologie du Christ » en examinant de près la phénoménologie de la Vie selon Michel Henry et la phénoménologie de la donation selon Jean-Luc Marion. Il est vrai que la phénoménologie en tant que philosophie doit s'interdire d'accepter comme allant de soi l'existence du Transcendant, car l'épochè husserlien oblige à mettre « entre parenthèses » ou « hors circuit » toute transcendance réelle, y compris Dieu. Mais, pour Henry et Marion, le Christ n'est plus un étant transcendant, mais plutôt se manifeste comme un phénomène qui ne se donne que dans l'immanence radicale après la réduction. C'est dans cette perspective que nous n'allons pas seulement proposer une direction nouvelle de la christologie philosophique, mais aussi expliciter sur quel point divergent leurs interprétations de l'immanence et de la révélation.

はじめに¹

フッサール現象学を「現れざるものの現象学 (Phänomenologie des Unscheinbaren) ²」の方向へと進化／深化させてゆく思想動向は、レヴィナス以後のフランス現象学において顕著となった。この潮流が「フランス現象学の神学的転回³」と揶揄されてから、すでに20年以上もの時が経つ。そうした「転回」の思想的成否はさておき、まずはこの出来事がもつ思想的意義について述べてみたい。

やや大げさな言い方になるが、1960年代以降にパリで起こった哲学的異変、すなわち現象学を介した宗教的モチーフの解明ないし解体 (déconstruction) は、古代のアレクサンドリアで起こった出来事に比することができるかもしれない。アレクサンドロス大王によって建設されたこの都市は、ローマ統治下の2～3世紀頃には、それまでの多様な哲学・宗教思想を集積する知の一大拠点として発展を遂げていた。そこには以前からユダヤ人共同体が根づいており、いわゆる七十人訳 (LXX) と呼ばれるギリシャ語訳聖書が編纂されたのも同地においてである。イエスと同時代にアレクサンドリアで活躍したフィロンは、ユダヤ教聖書にアレゴリー的解釈を持ち込むことで、神的啓示をプラトンやストア哲学と調和させるのに成功した最大のユダヤ知識人である。その成功を導く鍵は「ロゴス」の規定にあった⁴。フィロンにとって、神の〈言〉＝ロゴスは、神が天地創造に先立って創造した神自身の像であり、そこにプラトンのアイデアが包摂されると同時に、ストア派がいう世界の万物を司る論理、すなわち〈理法〉＝ロゴスに接合される。こうした異教的着想は、古代末期のユダヤ教社会、とりわけ保守的なパレスチナのユダヤ人たちから拒絶されるほかなかったが、その一方で、当時の新興宗教として着々と理論武装を開始していたキリスト教に受容され、そこで花開くことになった。こうして、ユスティノス、アレクサンドリアのクレメンス、オリゲネスといった神学者たちが、ギリシャ哲学 (プラトン) と啓示宗教 (キリスト教) の間にきわめて大胆にも見える橋渡しを実現したのである⁵。ヨハネ福音書にも想を得たロゴス・キリスト論の発展は、その著しい例である。アレクサンドリア由来の伝統は、オリゲネスと同門だったプロティノスの新プラトン主義を介してアウグスティヌスにまで通じている⁶。いずれにせよ、現在まで続く「哲学と宗教、理性と信仰の関係や如何」という問いは、古代ローマを覆ったシンクレティズム〔諸教混淆〕の風土に淵源するものだと言ってよい。その主要な起点となるのが、ユダヤ人哲学者フィロンであった。

さて、ここで現象学に目を向けよう。現象学もまた一個の「哲学」として、すこぶるギリシャ的な要素をもつ学問であると言えよう。この要素に注目を促したのは、言わずと知れたハイデガーその人である。『存在と時間』によれば、現象学は「現象 (Phänomen)」と「学 (Logos)」から成り立ち、ギリシャ語の「φαινόμενον」と「λόγος」に送り返される。前者は、動詞 φαίνω〔明るみに置いて示す〕の中動相 φαίνεσθαι〔自らを示す〕に由来

し、後者は、アリストテレスが ἀποφαίνεσθαι〔それ自身の方から見させる〕として説明した意味における λέγειν〔語る〕へと関連づけられる。そこから『存在と時間』は、「現象学」が「自らを示すものを、それが自らをそれ自身から示すとおり、それ自身の方から見させること⁷」であると定義する。これこそが「事象そのものへ」というスローガンの意味にほかならない。いわゆる転回後のフランス現象学は、このスローガンを、現象概念の拡張に乗じて極限まで推し進め、隠れたものの究極的顕現たる啓示 (révélation) の問題にまで到達させた。そうした動向の引き金となった人物は、紛れもなくユダヤ人哲学者レヴィナスである。その特異な現象学思想は、おそらく元来の意図とは異なる形で、キリスト教的文脈に取り込まれた。フィロンの方法を手際よく再生産したのがユダヤ教徒ではなく、キリスト教徒であったのと同じように、レヴィナスの着想を巧みに変奏したのは、ユダヤ教を奉じる思想家たちではなく、多少ともキリスト教に依拠する現象学者たちであった。哲学としての現象学をギリシャ的始原に遡って解し、なおかつその後を生じた哲学／宗教のヘレニズム的混交を反復するのであれば⁸、この現象 - 学は神の啓示という問いを、たとえばそれが「現れざるもの」であっても、引き受けざるをえない。「現象」の問いを啓示の問いに、さらには「学」たるロゴスを神のロゴス (言) にずらしてしまう二重の転位によって、今やフランス現象学はキリストという (非 -) 現象に突き当たる。

神への問いは、必ずしもこの思想動向の根本動機ではないが、当然ながら底流に潜むテーマの一つである。そのため、所詮は特殊形而上学に属する「神学」の再興ではないかという嫌疑も絶えなかったわけだが、この思想動向はむしろ、一般形而上学 (metaphysica generalis) / 特殊形而上学 (metaphysica specialis) という講壇哲学的な区別の根幹にある「存在」に暇を出し、そこから「現象」を剥離させてゆく傾向がある点で、やはり特異な運動である。形而上学を「存在 - 神 - 論」として特徴づけ、一般形而上学 (存在論) が扱う存在者一般と特殊形而上学の一部門 (神学) が扱う最高存在者との相互的な基礎づけ関係を暴露したのは、やはりハイデガーであったが⁹、これに対してフランス現象学は、存在とは別の仕方で作動する新奇な現象群 (他者の顔、生の内在、飽和した現象、等々) を際立たせることで、神的なものを「存在 - 神 - 論としての形而上学」から救出しようと試みる。

その戦略を理解する上で手がかりとなるのが、先に挙げたキリストの問題系である。ここでは、キリスト論をめぐって紡がれうる哲学的思考の拡がりを、ミシェル・アンリとジャン＝リュック・マリオンに焦点を当てて検討する。もちろん、現象学的に思考するかぎり、「神という超越者」は超越論的還元の効果によって遮断されるほかない¹⁰。だが、この両者にとって「キリスト」は、絶対的な超越者であるどころか、逆に徹底した還元の果てに内在的に現出しうるものとして記述される。以下ではまず、前半部分でアンリ現象学の特性和そのキリスト論への発展を概観しておく (I)。これに対する簡潔な批評を提示するのが、「中間考察」の部分である。後半部分では、マリオンの「形而上学」批判を取

り上げた後、それとの関連で構築された個性的な「現象学」を踏まえつつ、キリストという形象の意義を考察する（Ⅱ）。

I. アンリ現象学とキリスト論

（A）宗教批判を批判する——アンリ思想の諸前提

自らの哲学構想を最終的に「生の現象学」という表題で総括したアンリは、そこから必然的に導き出される二元論を「現象学的二元論」と称した。後期思想を凝縮したキリスト教三部作¹¹の嚆矢となる『我は真理なり』は、真理の形態を「世界の真理」と「キリスト教による真理」に分割し、後者の真理が依拠している「生」の構造を再説した著作である。前期の主著『現出の本質』（1963）では、すでにこの分割が「見える」ものと「見えない」ものの「構造的異質性」（EM, 561）として理解されていた。アンリはこれら二著作いずれにおいても、キリスト教に対する哲学的批判の反 - 批判的な検討を介しつつ、その二元論の真意を論じている。

福音書に記されたイエスの言葉は、この世の秩序に「天の国」を対置することで、つまりは見える世界に見えないものを対置することで、それまで自明とされていた世俗の論理を揺るがそうとする¹²。しかし、それも結局は、空想的な背後世界（Hinterwelt）への逃避にすぎないのではないか。キリスト教は結果として、此岸の現実から逃げ出し、その向こうにありもしない世界を思い描くことで、人間の内的本質を分割し、客体化し、疎外することになったのではないか。これに類した批判は、若きヘーゲル、フョイエルバッハ、ニーチェといった哲学者たちに見られるだけでなく、宗教批判のイロハとも言うべき論法として、後代のマルクス主義者の間でも広く共有されてきた（cf. CMV, 292ff.）。ところが、アンリにとって、このような批判は、キリスト教批判としては「ナンセンス」（CMV, 43）であり、「馬鹿げたものでしかない」（EM, 565）。なぜなら、見えないまま自らを顕示するものの方が生の「現実＝実在性（réalité）」をなすのであって、見える世界の方がかえって「非現実」の場所にとどまるからである。これはいったいどういうことなのか。

第一のポイントは、「見える」という言葉の認識論的な含意である。『現出の本質』は、この「見える」を生み出すシステムとして「現象学的距離」という前提を指摘し、それによって設立された領域にしか現象性の仕組みを認めない思考の特徴を「存在論的一元論」と名づける。アンリによれば、古代から近現代の哲学に至るまで、大半の思考はこの存在

論的一元論に囚われている。ギリシャ語「φαινόμενον」には「φως（光・明るみ）」が組み込まれていたことを思い出そう。この「光」に照らされた場こそ、現象が生起するための根源的な場所、すなわち「世界」という特権的現象である。アンリが現象学的距離と呼ぶのは、世界という場の超越論的な拡がりであって、単に経験的・空間的な距離——「私の眼の角膜」と「机上にある用紙」の間隔といったものではない。現象学的距離とは、「むしろわれわれが見いだすことを可能にしてくれる能力であり、地平を繰り広げる超越の原的作用である」（EM, 76）。そして、各々の現れはこの外在化する超越作用——後に「脱・立(ek-stasis)」という術語で定式化される働き——を存在論的根拠とすることでのみ「現象」として成立するのだと長らく考えられてきた。そうした考えは、これと異なる現象様式の可能性を排除している以上、総じて一元的である。アンリにとって、伝統的な「意識の哲学」における主客二元論もまた、主観と客観がともに以上のような地平作用を介して現出するという「本質的同一性」（EM, 116）をもつがゆえに、結局は存在論的一元論に回収される。

第二のポイントに移ろう。それは「見えない」に込められた現象論的含意である。アンリがキリスト教から読み取る「見えない」ものは、いわゆる「見える」世界の彼方に妄想された、空虚で超越的な幻想を示すわけではない。そうではなく、「飢え、寒さ、苦しみ、快樂、不安、退屈、苦痛、酩酊のように、抗しがたく自己自身を感受するもの」という意味で「目に見えない」のである（CMV, 297）。アンリ現象学における「見えないもの」とは、あまりに自己へと密着しているがゆえに世界の地平には現出することのない情感的内在、言ってみれば、意識の内在よりも内在的な内在を指す。

原理的にはいかなる情緒も目に見えない。苦痛が最初に現れ出るのは、ある形を備えた対象のようにしてでなく、苦痛が苦痛それ自身として直に感受される自己感情においてである。感情の現れは、世界における現れとは本質的に異なる現れ方をするために、世界欠如的な起源をもつ。はっきり可視化できないが、けっして回避できない内なる感情の自己性にこそ、真の「現実」がある。だとすれば、内面の不安や退屈を紛らす目的でスマホを凝視する人のように、次々と目に映る内部世界的な存在者を思念する方が、かえって「現実」逃避であると言われよう¹³。ただし、ここで取り上げた感情概念は、外的なものを受容し、それによって触発される能力としての「感性」（EM, 578）、あるいは「感覚」（EM, 623ff.）を意味するのではない。また、苦痛や快樂といった個々の経験的な感情内容ではなく、これらの内容すべてに通底する感情の純粹形式が問題となる¹⁴。つまり、諸感情の差異をそのつど種別的な実在に即して支える共通本質である。この本質が、いかなる距離も介さず「自己自身を触発する（s'auto-affecter soi-même）」、あるいは「自己自身を体験する（s'éprouver soi-même）」という仕方での自己存在の核心をなす「超越論的情感〔触発〕性（affectivité transcendante）」にほかならない。これがアンリの考える「生」であり、もはや世界の現象性には還元されない現象性がそこから展開されるのである。

(B) 異端論駁を再興する——アンリ思想の身体論

上述の現象学的二元論は、アンリの考える身体概念にそのまま反映している。すなわち、内側から私に体験され、私自身の運動と完全に合致した「生ける身体 (corps vivant)」(CMV, 244) と、他の諸事物のように客観的延長として外側に置かれた「対象的身体 (corps-objet)」(CMV, 245) との二元である¹⁵。しかし、その議論は、同じく身体の二重性格を論じたフッサールやメルロ＝ポンティのような現象学者たちの考えとは大きな隔りがある。とくに前者の概念は、『我は真理なり』に続く著作『受肉』で「肉 (chair)」という呼称を付与されることにより、古代キリスト教の圏域に引き戻されている。

アンリの身体思想が仮想敵の一つとしたのは、グノーシス諸派に見られるキリスト仮現論の説である。仮現論 (docétisme) とは、端的に言うと、キリストの現実存在を「仮現 (δόκησις)」、すなわち一種の幻 (φάντασμα) として扱う教説である。これはキリストを貶めるためではなく、キリストの神性を最大限に尊重すべく案出された。キリストは神の子である。それはイエスという人の姿を取ってこの世に現われた。しかし、神の子は神である以上、この世を越えた、目に見えない、純粹に靈的な存在である。キリストは神の子として完全な神性を有する以上、その神的本体そのものは世界内に現出しえない。したがって、一人の人間の「ように見える (δοκείν)」姿を取るかぎり、イエス＝キリストはこの世で「仮に現出したもの」、すなわちドケーシス (見せかけ) にすぎない。

こうした説の背景にはプラトニズムが控えている。たとえば、オルフェウス教の神話を踏まえた『パイドン』では、不可視で叡知的な魂を、可視的な体の牢獄から離脱させることに重点が置かれていた。真知を探究する哲学者の魂は、その妨げとなる体 (σῶμα) を「最大限に軽視する¹⁶」はずである。だが、地上の肉体を蔑んだのは、何も哲学者ばかりではない。後代の異端者にとっても同じである。この世にある人々の身体は、劣悪な「製作者 (δημιουργός)¹⁷」が創造した可視的で質料的な不純物である。真の信仰対象となるべき超越神は、そうした世界製作者より優れた至高の存在であり、ただこの至高神のみが肉体に閉ざされた人間たちを救済できる。この認識 (γνώσις) を通じて本来の靈的自己を最下層の物質界から解放することが、グノーシス信仰の中心目標となる¹⁸。永遠なる真の神は叡知的かつ無感的である以上、その子キリストもまた人の体とは無縁の存在であろう。しかるに、こうした教説の支持者ほど、ニーチェが批判した「身体の侮蔑者 (Verächter des Leibes)¹⁹」という呼称にふさわしい者はいない。アンリからすると、古代キリスト教思想はちょうどその対極に位置する。肉体の価値を貶めているのは、真正のキリスト者ではなく、仮現論を採用した異端の方なのだ。

実際、キリストの仮現化は正統信仰にとって致命的なものであった。キリストの体が見せかけでしかないのであれば、キリストが被った受難、およびその死と復活はすべて現実

の意味をなくしてしまう。この点をめぐって最初に警鐘を鳴らしたのが、初期教会を率いた使徒教父たちである。アンティオキア教会の指導者イグナティオスは、受難を見せかけと考える者こそ「見せかけ」だけの存在であり、「体をもたないお化けのような輩²⁰」だと言って非難している。次世代の神学者として全面的な異端論駁を実行したエイレナイオスとテルトゥリアヌスは、ともにこの路線を継承し、キリストの神性を強調する仮現説がかえってキリストの言行を虚偽に変えてしまう問題に注意を喚起している²¹。ここで一考すべきは、教父たちが受肉 (σάρκωσις, incarnatio) という場合にいかなる「肉 (σάρξ, caro)」を想定していたかという点であろう。アンリはその肉をギリシャ的身体=ソーマから鋭く区別する。事実、「ギリシャ的な身体概念とキリスト教的な肉概念の対立」(Inc, 180)は、『受肉』の議論を一貫して導く基本構図である。そして、この図式は、先に論究した「見える／見えない」の二元的現象構成にほぼ対応している。ソーマと肉の対立は、言ってみれば、見える体と見えない体の対立である。前者は、世界の地平に外化されること(脱立)によって現れるすべての人体を指す。この意味では、物的性質を備えた「私の身体 (corps propre)」もまたソーマの延長線上にある。しかし、肉はこれと異なり、目に見えない。なぜなら、肉の実在性は、世界の物質——皮膚や筋肉や骨——によってではなく、生の現象学的実質によって担保されるからである²²。それゆえ、肉は「快樂と苦惱、飢えと渇き、欲望と疲労、力と喜びから(……)構成されて」(Inc, 27)いる。生の実質は、生ける者に特有の情感的経験——「坂道を登るときの苦勞、夏に冷たいものを飲んで得る爽快さ、あるいはまた、顔にそよ風が当たる心地よさ」(Inc, 7-8)をそのつど感受する体験を包み込んでおり、それは究極の原-体験として、「自己自身を印象的に体験する」ことで絶えず自己自身を顕示する内在的現象性に帰着する。結局、この議論におけるアンリは、当初から提起していた超越論的情感性の概念をキリスト教の「肉」にあてがっているわけである。

以上のような概念区分を厳密に適用するならば、同じ反-仮現論者とはいえ、エイレナイオスとテルトゥリアヌスに対する評価も自ずと変化する。マルキオンの仮現論を排撃するテルトゥリアヌスは、イエス誕生の場面を詳しく記述することでキリストの肉の実在性を論証しようとしたが、人との同質性を強調するあまり、その描写をもっぱら身体の物的側面に集中させてしまう²³。これでは、世界の内で自らを示す「身体-物体」の生理学的記述にしかならない(cf. Inc, 22, 185)。これに対し、エイレナイオスは肉を明確にパトス的な生の内在に結び付けた²⁴。しかも、エイレナイオスはこのような肉の権能がそれ自体で完結したものではなく、その「弱さ (ἀσθενεία)」——相対的受動性——において「神の権能 (δύναμις Θεοῦ)」が展開されたものだと見なす²⁵。この文脈における神の位置づけを「生の現象学」の視点から再検討することで、必然的にアンリ独自のキリスト論へと導かれることになるだろう。

(C) ログス・キリスト論を現象学化する——アンリ思想の到達点

生の内在を現象の始源に置くアンリ思想の弱点は、つとに指摘されてきた。問題は二つある。第一に、この場合、他者との関係はどうなるのか。各人の生が純粋な内在的自己触発として成立し、外化を拒むのであれば、生ける者同士の交流は最初から遮断されているのではないかと問①)。第二の点がそれに続く。自己触発において自己現出する生の超越論的構造(情感性)が原初的現象であるとするれば、それを自ら作動させている個体は、各々完全に独立しているばかりか、各瞬間に自己自身を創出する絶対的権能をもつことにならないだろうか(問②)。

アンリがこれら二つのアポリアを解決すべく、『実質的現象学』(1990)で導入したのが、生の同一的「〈基底〉(Fond)」という仮説である。生ける個体すべてに通底する〈同じもの〉(Même)としての〈基底〉は、それ自体で情感的・内在的な性格をもつ。この「情感的地下層」にも譬えられる〈基底〉を経由することで、表象や認識などの脱立的な他者把握に先立つ、情感的な他者経験が可能となる(①への答え)。情感的地下層は、たしかに私を超えて無限に広がるパトスの共同体の本質を構成するが、にもかかわらず、私を「超越」するどころか、私自身の根底にあって私に「内在」するものとしては、私の生と直接に同一である。この地層の共通性をもとにして、各人はいわば「自分自身がそれであるようなこの泉やこの井戸から同じ水を飲む」(PM, 178)。他方また、この〈基底〉は生ける個体の自存性を相対化する。生の自己触発といっても、それは「自分自身の触発の起源であること」(PM, 177)を意味しない。自己触発の起源は、自己自身にあるのではなく、自己の〈基底〉にある²⁶。自己触発する私は、それぞれに自己触発している他者たちと同様、基底において自己触発される相対的な「生」でもある(②への答え)。

6年後の著作『我は真理なり』に至ると、本質上一体でありながらもレベルの違う二つの生という構想が明確化されている。ここでは、語頭を大文字にした〈生〉(Vie)と諸個体の生(vies)とが差異化しつつ同一性を保つ構造が新たに問われてくるわけだが、その背景には「自己触発の強い概念と弱い概念」(CMV, 135)が控えている。これは、絶対的〈生〉である〈基底〉そのものが自己触発しているという驚くべき発想であり、この「強い」自己触発と連動して、その只中でのみ、諸々の生ける個体が各自で「弱い」自己触発を成就するのだという。アンリの考えでは、こうした〈生〉の基盤こそ、キリスト教の伝統が「神」や「父」と呼んできたものにほかならない。では、この場合に「キリスト」は何を指すのか。

主著『現出の本質』の時期から、キリストへの問いは早くも神の「〈言〉(Verbe)」、すなわち「ログス」という形で提出されていた。アンリはフィヒテの『浄福なる生への導

き』第六講演を読解する過程で、「初めに言があった」で始まる『ヨハネによる福音書』に強い関心を寄せる。その序文²⁷にいう「神」（父）と「言」（子）の関係は、疎外も分離もない生の内的統一構造のモデルとして捉えられる。そして、アンリはこの視点から、フィヒテの解釈が最終的には「存在論的一元論」へと収斂してしまうことを批判し、それと対照的に、父 - 子の一なる「神性」をめぐるエックハルトの解釈を、超越とは異なる内在の内的構造を記述したものとして積極的に評価した（cf. EM, 371-418）。後年の『我は真理なり』第五章で遂行される「キリストの現象学」では、そこでのロゴス・キリスト論が、先述した二種の生というプランに組み込まれ、さらに徹底したヨハネ福音書解釈の線上で再構築される（cf. CMV, 100ff.）。それは、当然ながら、かつてユスティノスやオリゲネスが理性の役割を踏まえつつ語ったロゴス・キリスト論ではない。アンリは、〈生〉の啓示である「ヨハネ的ロゴス」（CMV, 112）を、世界の現象性に基づく「ギリシャ的ロゴス」とは対照的なものとして描き出すからである。

絶対的〈生〉は、あらゆる個別相対的な生の共通地盤として、それ自体が強力な自己触発によって自己顕示し、絶えず自己を産み出し続けている。その意味でこの〈生〉は、いわば所産的な個体の生と違い、完全に能産的（自己産出的）な自足態であり、自己より他の何ものにも依存しない。これがキリスト教の「父なる〈神〉」であるとすれば、神のロゴスである「子キリスト」は、そのようにして絶えず自己産出する〈生〉自身の「自己」を意味している。アンリはこのようなキリストについて、「〈生〉が自己自身を抱擁しながら〈生〉になる場としての本質的〈自己性〉」（CMV, 113）と表現し、それを「最初の生ける者（Premier Vivant）」、「最初に生まれた者（Premier-Né）」、「原 - 息子（Archi-Fils）」などと呼んだ。〈生〉の原初的「自己性」として解釈されたロゴス・キリストは、ヨハネ福音書が言うとおり²⁸、父に等しいものとして父に合一する（この事態をアンリは「父と子の相互現象学的内面性」と呼ぶ）と同時に、その唯一なる〈自己〉という場を通して複数の個体的生が自らの「自己（触発）」を可能にするような、情感的範型としても機能することになる。

この図式は『受肉』の議論を通して深められてゆく。われわれの「肉」をそのつどの印象において支えている絶対的〈生〉の自己顕示は、すでにその形式に自己性を包含しており、それの中でしか自らを与えない。「言が肉になった」というヨハネ的受肉の現象は、まさに生ける〈自己性〉という形で神から人に到来した生の共通形式——情感性としての内在的自己触発——を示唆している。したがって、〈自己性〉である肉としての言＝キリストは、私自身の自己への通路であるばかりか、「他の自己への現象学的通路」（Inc, 352）にもなりうる。各々の個人は、〈生〉の〈言〉である〈自己性〉を介することでのみ、情感的自己としての共同性を獲得する。「キリストの神秘体」という伝統的教説を、アンリはそうした情感的〈自己性〉における生ける者たちの相互交流の枠組みとして理解している。この体の内部で共に生きる複数の「自己」は誰も、「私はこの世（κόσμος）に属し

ていない²⁹」と述べるキリスト同様、世界の脱立的現象性に囚われない形で情感的なコミュニケーションを完遂しているとされるのである。

中間考察

生の情感性を世界の物質性に対置する現象学的二元論は、感性的なものと観知的なものを対立させつつ後者に優位性を認めるヘレニズム的二元論、さらにはそれを独自の仕方で織り込んだグノーシス的二元論とは質を異にする。なぜなら、生の情感性は超越論的な内在構造を有するかぎり、感性界（現象界）／観知界（イデア界）の手前にあって、それら両項のアプリオリな条件になるものと目されているからである。そうである以上、アンリがことさらグノーシス諸派における仮現論の神、すなわち何も感じず、何も苦しめない超越体としての神³⁰を拒絶するのは間違っていないし、その流れでヴァレンティノス派のような異端を批判するのも故なしとはしない。しかしながら、以下のような疑問がありうるだろう。

①生の現象学は仮現論を断罪したが、それでもこれは形を変えた仮現論の一種ではないだろうか。要点を繰り返しておく。神、キリスト、人間に共通する成素としての「肉」は、まずもって物質性などではなく、それゆえ世界の内にも現れる実体や存在とも縁を切っている。だからといって、肉の内でも働く情感性は、物質や感性よりも上位にある知性の働きを意味するわけではない。つまり、ヘレニズム的に規定された「ヌース」や「ノエーシス」、「ロゴス」や「イデア」などといった高次の精神作用とは根本的に異なる。とはいえ、「神の本質とわれわれの本質との間にある共通性質」（Inc, 332）というアンリの仮説を引き受けつつ、しかも、その延長線上にある議論で「父と子の相互現象学的内面性」が両者に共通の「〈霊〉」ないし「〈聖霊〉」（Inc, 367）と同一視されている点を考慮するならば、アンリによる肉の超越論的情感性は、かつてパウロやヨハネが、ついでグノーシス主義者たちが肯定的に語っていた「霊」³¹という術語に近づけられるのではないか。では逆に、これに対する世界内の物的現象についてはどうであろう。仮現論者たちにとって、苦難を被るキリストの血、汗、乾いた皮膚、剥き出しの骨、苦悶に歪む表情、等々は「幻」にすぎないものだった。実はアンリの観点から見ても、これらは物質としては、生の实在性をそれ自体でもたない脱・立的かつ二次的な現象である以上、同じく「見せかけ〔仮現〕」であるということになるだろう。少なくともこの意味に限って、アンリは仮現というテーマ系を共有せざるをえない。

②『受肉』のアンリが暗黙の前提とする仮現論＝異端説という等式は、本当に正しいものか。フッサール研究者として出発しながら、グノーシスに通じており、その現象学的受容に積極的なN・ドゥプラズは、すでに「現象学と仮現論」と題する論考で、正統／異端の素朴な割り当てを退けつつ、「正統と言いうる仮現論³²」の存在を指摘していた。実際、K・ルドルフがハルナックの説を踏まえて主張したように³³、異端グノーシスのキリスト論と、正統キリスト教のキリスト論との間には、これまで主張されてきたほどの「深い溝」は存在しない。初期キリスト教に受容された「霊キリスト論」（キリストを一時的に肉をまとった霊的存在とみなす議論）は、「仮現論的理解に近い観念」であり、後代から見ればグノーシス的であるが、もとはと言えばヨハネ福音書のキリスト観ときわめて親和性の高いものである³⁴。この問題と並行して、仮現論がキリストの受苦をいっさい認めなかったという基本テーゼも、疑問に付されるべきだろう。ルドルフはナグ・ハマディ文書中の『真理の福音』に注目し、そこに「霊化された肉³⁵」という概念を看取することで、この疑問をいっそう鋭いものになっている。また、アンリがテルトゥリアヌスと共に攻撃していた異端者マルキオンの仮現論もまた、仮現的身体の実在性を否定していたのであって、受苦そのものの実在性を否定していたわけではない³⁶。

③そもそもアンリの現象学は、その構成からして「形而上学」的な議論であるということにならないだろうか。ここで問題とされるのは、単に二元論ないし二世界論のもつ危うさといったものではない。もっぱら二元論にのみ形而上学の顕著な特徴を認めるならば、新プラトン主義も、スピノザ、シェリングも、その一元論的傾向ゆえにさほど形而上学的ではないということになってしまう。たしかに、ニーチェのような人は、超感性的な「真の世界」と感性的・肉体的な「仮象の世界」を対立させるプラトン主義的二世界論にデカダンスの歴史的始点を見定め、キリスト教はその民衆向けバージョンであると喝破しつつ、それ以降の西洋思想史を「誤謬の歴史³⁷」として批判した。これに対してアンリは、内在への還元を徹底させることでニーチェが称揚するような「生」の情感的現実性（そこには「力への意志」も含まれる³⁸）へと向かい、そのかぎりではプラトン主義の逆転を遂行する。ところが、先述のとおり、アンリ現象学は世界における仮現の二次性というテーゼを維持している。〈生〉という真の実在性は世界の「彼方」ないし「上方」ではないにしても、その手前の「根底」に設置されている。ただし、そうした区分だけで形而上学的であるとは必ずしもいえない。重要なのは、これが典型的な「根拠づけること（Gründen）」によって統制され、伝統的因果性の規定に囚われ続けているという点にある。なるほど、アンリにおける大文字の〈生〉概念は、世界における物質性をも含んだすべての存在者を産出し、根拠づけるような「第一原因」ではない（この点で新プラトン主義とは手を切っている）。しかしながら、個別の肉である複数の「生」は、やはり〈生〉およびその〈自己性〉としての「キリスト」概念に究極的根拠を有しており、この〈生〉は生の領野における唯一の「自己原因（causa sui）」であるといっても過言ではない。してみると、アンリ現象学は、

形而上学を突破せんとしながら再び形而上学の手に落ちているように見えてくる。そこで次に、アンリより繊細な仕方での問題に取り組んでいるマリオンを思想を検討してみることにはしたい。

II. マリオン現象学とキリスト論

(A) 「神の死」と形而上学の問い——マリオン思想の諸前提

デカルト研究から出発し、ハイデガー思想に深く感化されたマリオンにとって、形而上学をめぐる問いは初めから思索の中心テーマであった。彼は最終的に独自の現象学を構築することでその超克を図ってゆくが、前期を代表する『偶像と距離』（1977）、『存在なき神』（1982）の執筆時にはまだ本格的なフッサール研究に着手しておらず（cf. RC, 119-120）、また、これらの著作が既成の神概念を「否定」する作業に特化した、その意味では限定的な神学作品であったことに留意しておこう（cf. RC, 187, 189）。しかしながら、最初の突破口となった『偶像と距離』を無視することはできない。というのも、この著作にはその後すべての着想の萌芽が見られるからである。

議論の糸口は「神の死」をめぐる問題である。「神は死んだ」という言葉を素朴な無神論宣言として受け入れるならば、自家撞着に陥ってしまう。無神論の正しさを論証するには、そこで否定されるべき「神」の概念があらかじめ求められよう。そうした「概念的無神論」（ID, 16ff.）の立場から「神は死んだ」と言われるとき、その神は、最初から「死に逆らえない」『神』として定義されており、この『括弧』が外れた神、すなわち、容易には概念把握しがたい絶対者³⁹を射当てたものではない。概念的無神論が否定する『神』は、そのつど自らが作り出しては葬り去る『神』でしかなく、その過程は不毛な自己批判の繰り返しである。

では、これに対し、「哲学者たちの神」——形而上学においてその存在証明がなされてきた「神」——はどうであったか。「不動の動者」、「一者」、「自存する存在そのもの」である「純粹現実態」、「自己原因」、宇宙の「充足理由」、「道徳的神」など、いかなる呼称であれ、これらもまた概念的対象として固定されている。哲学者たちがこれら諸概念を、あたかも神に等しいものであるかのように、究極の「根拠づけ」として自由に利用するとき、そこに現れているのは神ではなく、諸々の偶像でしかない。

ここでマリオンが「偶像」と呼ぶものは、人間から出発して固定化される神的なものの形象全般である。その特徴は「神的なものの経験に関する人間的条件へと神 (dieu) を従わせること」(ID, 20)にあるため、偶像内に認められるのは、神的なものそれ自体ではなく、われわれが認識した「神的なもの」であり、畢竟、それはわれわれ自身の姿でしかない⁴⁰。この意味で偶像は「鏡」(ID, 23)のように機能する。そこでは神的なものとの「距離」が完全に廃棄される。こうして偶像は、「神的なものをそれ自体として——われわれに属するのではなく、われわれに出来するものとして——判別し認証するような距離を見失う」(ID, 22)。後の『存在なき神』ではこの偶像を、人間側の「まなざし」が思念し、凝固させる対象として解しつつ、そこに潜む自己投影機能を「見えない鏡」(DSE, 20ff.)と表現している。哲学者の神概念はそうした偶像の一種である「概念的偶像」を構成する。否定的にせよ肯定的にせよ、等しく偶像を利用する点で、概念的無神論と形而上学的有神論は深い共犯関係にある (cf. DSE, 27, 50-51)。以上の視座に立つならば、ハイデガーが存在 - 神 - 論として規定した形而上学の神、「自己原因」という名の、それに対しては「祈ることも犠牲を捧げることもできない⁴¹」神は、概念的偶像の究極の様態にほかならない。

上述の偶像概念に抗するものをマリオンは「イコン」と呼び、その詳細な規定を『存在なき神』で果たしているが、ここでは『偶像と距離』から後年の思想に関わるモチーフを抽出するにとどめておく。(1) **逆説**。イコンという発想は、新約聖書にある「見えない神の形姿 (εἰκόων)⁴²」から来ている (ID, 22; DSE, 28)。この語の核心には神の子キリストの「顔」が控えている。マリオンはこの顔が「逆説」として現れる点に注意を促す。「『神の栄光』がそこでは斜交いに、側面から、ねじ曲げて見られる、一言でいえば、逆にされて見られる (παρά-δοξον) べく与えられる」(ID, 41)、それゆえ「子の飾りなき形象の中で (……) しかわれわれに出来しない」(ID, 141) という逆 - 説である。この神的な現象様態を指示する「逆転 - 現象」としてのパラ・ドクスは、後に成立するマリオン現象学でも枢要な役割を果たす。(2) **限定不可能性**。『偶像と距離』が偶像に対置するのは、イコンというよりも距離である。それは「神の距離」(ID, 96)、すなわち人と神との距離であり、その根底には、神人共通の「尺度」(ヘルダーリン) であるような「〈子〉と〈父〉の距離」(ID, 142) が開かれている。この隔たり (écart) は、けっして両項の統一や共同 (communion) を退けるものではなく、むしろそれらと連結している。こうした距離の逆説をマリオンは「直接的媒介」(ID, 209ff.)、「共同化的隔たり」(ID, 249) などと名付けるが、興味深いのは、それがさらに「定義からして限定〔定義〕できない (indéfinissable par définition)」(ID, 247) と見なされている点である。『存在なき神』では、概念的偶像に陥らない「概念上のイコン」(DSE, 35) という、概念把握そのものを裏切るような疑似概念が出てくるが、これはイコンが「見えないものを見えないものとして見えるようにする」(DSE, 29) 逆説をはらんでいる以上、別段おかしなことではない。それに近接したものと考えられているデカルトの「無限の観念」(DSE, 36) は、後年の現象論でも再び範例

化される。(3) 贈与。神との無限定な距離＝二元 - 停止 (di-stance) は、二項間の差異に近い。しかし、存在論的差異ばかりか、他者との倫理的差異 (レヴィナス) や差延 (デリダ) も偶像崇拜に帰着する (cf. ID, 281f.) と考えたマリオンは、そこから区別した「距離」を、「存在／時間がある (Es gibt Sein/Zeit) 」というときの与える「それ」であるような「性起 (Ereignis) ⁴³」の事態にたとえている。もちろん、父の与え (創造) と性起の与え (時空の開け) を単純に同一視すべきではないが、これらの贈与者はいかなる存在者にも同定できず、いずれも贈与におけるそれ自身の退去ないし「脱け去り (Entzug) ⁴⁴」を前提としている点で対応関係にある。しかし、真に重要なのは、父の「距離」が性起の与えからもさらに「距離」を取ることで生まれる「二重化された距離」 (ID, 294, 297) である。ヘルダーリンを論じる中で「ただ一つの距離がなす二つの運動」 (ID, 141) と呼ばれていた (父からの) 「贈与 (don) 」と (子キリストの) 「放棄 (abandon) 」は、ディオニシオスの位階論を分析した箇所では、神からすべてを与えられた者が自らを与えることでその与えを重ねて繰り返す「反復贈与 (redondance) 」 (ID, 204ff.) の運動として捉え直された。バルタザールの神学を踏まえたマリオンは、このように距離を踏破する贈与を「慈愛」ないし「愛」と解することで、性起の思想との間にさらなる「距離」を開きつつ⁴⁵、神的贈与の独自性を解放せんと試みたのである。

(B) 与えの現象学に向けて——マリオン思想の現象論

当初「神」をめぐる思考を深めていたマリオンが、なぜその後フッサール現象学へ向かうことになったのか。おそらくはデカルトとハイデガーへの関心が絡まり合った必然的帰結だったのだろうが、それ以上にマリオンが、フッサールの学的綱領のうちにより根本的な形而上学批判の可能性を発見したことが大きい。現象学的「三部作」 (DS, IX) の第一著作『還元と与え』は、ニーチェとフッサールの奇妙な同時代性を指摘することから論を起こしている。ニーチェが没した翌年に公刊された『論理学研究』第二巻序論における「無前提性の原理⁴⁶」、そして、それを引き受けた形での『イデー』第一巻における「一切の諸原理の原理⁴⁷」は、マリオンの見立てによれば、諸現象を形而上学の圏域から解き放つ潜勢力をもつ (cf. VR, 84ff.) 。

この原理はまず、「すべての原的に与える直観」を「認識の正当性の源泉」とするものであった。そこで定立されたのは何より直観の根源性であり、したがって、何ものかが現れるためにはその直観以外のいかなる前提も求められない。ところが、直観が空虚な思念 (表意的志向) を充実させる働きの中で対象を現出させるという場合、そのような直観／志向と結びついた対象性は、還元の果てにもなお残るものだろうか。むしろ、現出におい

ては「与え (donation)」の働きこそが「直観と志向に先立つ」(RD, 53)のではないか。フッサールの講義『現象学の理念』における「絶対的所与性こそ究極のものである」、「〔現象学的〕還元によってはじめて(……)もはや何ら超越を提示しない絶対的所与性を私は獲得する」といった言葉⁴⁸を踏まえると、現象の問いは所与性 (Gegebenheit) の「与える (geben)」働きに連れ戻される。こうして、現象学の第一原理「仮象があればあるだけ存在がある (Soviel Schein, soviel Sein)⁴⁹」(cf. ED, 19, n. 1) に代えて「還元があればあるだけ与えがある (Autant de réduction, autant de donation)」(RD, 303; ED, 23-24; DS, 21) という公式が、マリオンによる現象学の究極原理として措定されるのである⁵⁰。

第二著作『与えられると』の狙いは、与えの働きを文字どおり展開することによって、より広範な種を包括する形で現象性の意味を規定し直すことにある。いわば与えの「巽 (pli)」が解きほぐされる過程で「与えられたもの〔所与〕」が示される場面を念頭に置きつつ、「自らを与える」という現象の規定が「自らを示す (sich zeigen)」というハイデガールの規定と等価であることをマリオンはたびたび強調する。「現象はもちろん自らを示すことができるし、自らを示さねばならないが、それはもっぱら現象が自らを与えるからなのである」(ED, 102)。こうした規定の強みはどこにあるのか。まず、これにより、アリストテレス以来の形而上学が伝統的に重視してきた存在の実体性 (οὐσία) に囚われない事象をも「広義における所与性⁵¹」として現象領域に編入することができる。しかも、「自らを」という再帰代名詞によって現象の「自己」を強調することで、現れのイニシアチブを(超越論的／経験的な)自我や主体にではなく、現象それ自体に委ねることができる。マリオンは、こうして与えられた現象を「形態変化 (anamorphose)」・「到来 (arrivage)」・「既成事実 (fait accompli)」・「偶発事 (incident)」・「出来事 (événement)」という五つの特殊概念によって規定した。しかし、これらは各々まったく異なる規定であるどころか、同じ一つの内容をあえて複数の要素に分解したもののように見える。そのすべてを貫く共通性格は「偶然性 (contingence)」である。現象は「自らを与える」ものとして、そのつど新たに、一度かぎり、予想外の仕方で、突発的に、それゆえまったく偶然に、われわれのもとへ到来する。ここには、事物存在や世界を「偶然的」と見なしたフッサールの思考が反響している。世界の現実存在の絶対的确实性を確証することは不可能であり、その非存在の可能性は原理的に排除できない⁵²。マリオンはこの議論を現象全般に適用する。結果として、形而上学における必然／偶然の対は、「現象学的に優越した」(ED, 196) 新たな偶然性において捉え直される。「現象は必然的に、自らを示す必然性をもたないもの〔偶然〕として自らを示す」(ED, 196)。その上で、偶然性〔付帯性〕を「実体の内がない」あるいは「非存在に近い」ものと定義した『形而上学』に依拠すれば⁵³、与えられた現象はますます実体や存在から離脱し、脱 - 形而上学化してゆくことになる。

与えられた現象の現象性は、与えの濃度に応じて、以下三つの形態に分けられるという。
(a) 直観において「貧しい諸現象」(ED, 310)がある。数学や論理学はイデア的対象を

扱うため、意味志向（思考ないし概念）と直観の十全的合致という知覚の理想を実現できる。伝統的な形而上学がこれらの学を尊重したのも、その十全性としての真理に究極目標が置かれたからであった。しかし、そこでは意味の方が直観領域よりも豊かである⁵⁴。逆に言えば、概念に比して直観それ自体は「貧窮状態（*πενία*）」（ED, 268）にある。（b）他方、これに準じる形で、直観が志向を充実しながらも、それが完全とはならない「普通〔法〕の諸現象」（ED, 311）がある。そこには、「最小限の直観に基づいてできるだけ多くの概念の客体的確実性を確立する」（ED, 312）ことを目指す「物理学や自然科学の対象」、あるいは、特定のコンセプトないしプラン（本質）が実際の製品（現実存在）を前もって規定しつつ生産する場合の「技術的对象」が含まれる。（c）しかし、上記いずれとも違い、直観の方が逆に意味や概念を超え出してしまう現象、「〔直観で〕飽和した諸現象」（ED, 314）がある。この飽和性格のみが先に挙げた5つの規定と合致する。マリオンは飽和した現象を「逆説（*paradoxe*）」と呼ぶ。「現出の可視性がこうして志向に逆行しつつ生起する。それゆえにパラ - ドクス、反対 - 現出、思念に逆らう可視性なのである。パラドクスはもちろん、ドクサのもつ自明な二つの意味により、受け入れられた見解に逆らうもの、現れに逆らうものを意味する。しかしまた、それは予期に反するもの（……）、表象の、志向の、要は概念のあらゆる予期に反して到来するものをも意味する」（ED, 315）。

マリオンによれば、いくつかの例外（デカルトによる「無限の観念」やカントの「崇高」など）を除くと、形而上学は常に（a）を最高の規準としつつ（b）を思考するのみであった。けれども、（c）を周縁的な異常現象と見なすべきではない。それどころか、それはいつもわれわれの生活の只中にある。マリオンは、「すべてではないにせよ、大部分の現象が飽和を引き起こしうる」（VR, 155）という意味で「飽和現象の凡庸さ（*banalité du phénomène saturé*）」を際立たせた。与えの現象学は、「形而上学が例外として退けたもの（飽和した逆説）をその規準と見なす」（ED, 316）ことにより、現象性の新たなパラダイムを設立するのである。

（C）逆説の逆説——マリオン思想の啓示論

飽和した現象は四つの類型にまとめられている⁵⁵。（1）出来事。主たる例は「ワーテルローの戦い」（ED, 318）や「第一次世界大戦」（ED, 236-237）といった歴史上の出来事である。歴史的な事件は、局限された瞬間・場所・個人を超えて、一望できないほど広かつ多様な諸領域で繰り広げられる。そのため、事件に登場する物や人を見ることはできても、事件それ自体を一対象のように「見る」ことはできない。そうである以上、出来事は「予見する（*prévoir*）」ことさえできない。この本質的な予測不可能性をマリオンは「思

念しえない (invisable) 」と表現する (ED, 280) 。2001 年に起こった 9・11 同時多発テロの例が挙げられる (cf. RC, 145-146, 271) 。世界貿易センタービルに航空機が突っ込んでゆく場面をテレビで見ている、この事件を概念的に思考し、その意味を即座に理解できる人はいなかったはずだ。こうした形では予測できないものだったからこそ、それは「驚き」 (ED, 281) を与えるものだった。直観が過剰なあまり、「考えられない」ような事件だったのである。(2) 偶像。この語はもはや、前期思想に顕著だった二次的意味をもたない。偶像は「議論の余地なく目に見える最初の項」 (ED, 320) である。けれども、それは「めまい」を引き起こし、まなざしにとって「耐えがたい (insupportable) 」ものとして私に到来する。概念を超過する直観は「盲目である」(カント) というより、いわば「盲目化する」 (ED, 285) のだ。絵画などの芸術作品が良い例である⁵⁶。マリオンは抽象画家のロスコを好んで取り上げる (DS, 90ff.)。「ナンバー 2 1 2」という作品は、橙色・緑色・赤色の三つの長方形 (それぞれの周辺がぼやけている) を縦に並べただけの絵だが、ここには「表意という意味での概念はなく、任意の仕方次第で第二の表意に差し向けるような徴もない」 (VR, 158) 。鑑賞者はその絵を前にして呆然とし、ただそれを眩さの中で理解不能なまま「見る」ことしかできないのである。(3) 肉。この術語で想定されているのは、アンリの「自己触発」の現象である。そこでは「触発がいかなる対象にも送り返されず、いかなる脱立もないまま、自己にのみ送り返される」 (ED, 322) 。前半部 (I—A) で述べたように、情感性は地平を必要とせず、構成された対象を介さない。その意味で「肉」は、関係について「絶対的 (absolu) 」、すなわち「普通法の現象とのあらゆるアナロジーから、関係のネットワークによるあらゆる先行規定から自由である」 (ED, 295) と言われる。肉は「私に自らを与えることによって、私に私を与える」 (DS, 124) 。マリオンはそこから、その無媒介ゆえの不可視性と、絶対的個体化としての各私性という二つの性格を取り出している。(4) イコン。『存在なき神』でのイコンは、人がまなざしを向けて成立する対象 (偶像) とは逆に、「見えないもののまなざしが自ら人を狙う」 (DSE, 31) ことでその見えない深みへと無限に導いてゆく現象と解された。それは「顔の志向」 (DSE, 32) と呼ばれていた。飽和現象としてのイコンは、レヴィナスの意味での「他人の顔」 (ED, 324) である。「まなざしを向けて保持する (re-garder) 」形で捉えられないどころか、そもそも現出のイニシアチブが、それを見る私ではなく、逆から私を見つめてくる他者の側にある。「したがって、現象はそれにまなざしを向ける〈私〉にもはや還元されない」 (ED, 303)。「まなざしえない (irregardable) 」と同時に「還元しえない」 (ED, 323) というのが、イコンの基本特性である。そこから、超越論的自我における他我構成ではなく、飽和現象として到来した他者 (イコン) による〈私〉の構成——「証人」 (ED, 302ff., 324) の成立が語られる。

この最終類型たるイコンこそ、マリオン神学によるキリスト論の核心にあったものだ。ところが、与えの現象学では四つの類型が「いかなるヒエラルキーもなく」 (ED, 317) 区

別されるに至った。結果、神学的要素が払拭され、あくまでも与えられた現象の現象性が中心的な考察対象となっている。では、この現象学的枠組みにおいて「キリスト」は何を意味しうるのだろうか。

マリオンは「啓示の現象」を最終的に「飽和現象の四つの意味を唯一自らのうちに濃縮させた現象」(ED, 328)と定義した。それは「与えられた現象」の最終変異体である。飽和現象が逆説であったことを考慮すれば、啓示は「諸逆説の中の逆説」、すなわち「あらゆる種類の逆説を含む」という「第二段階の、この上ない逆説」であり、教父思想にいう「最大逆説(παράδοξοτατον)⁵⁷」である(ED, 327)。とはいえ、逆説の逆説は「普通法の現象を超過するけれども、自らを示すものという元の規定から外れるものではない」ため、「いかなる異常な現象学的特徴をも提示しない」(ED, 328)。そして、このような啓示現象の「的確な事例」が「新約聖書で描かれたイエス＝キリストの顕現」(ED, 329)なのである。

第一に、キリストの現象は「まったく予測しえない出来事として直観的に自らを与える」(ED, 329)。共観福音書は終末における「人の子」の到来を告知する。「人の子は思いがけない時に来る」(マタイ 24 章 44 節)と言われるとおり、そこではまさしく、キリストが誰にも予見不可能なまま到来する「出来事」として描かれている⁵⁸。第二に、キリストはまなざしにとって「耐えがたい」もの、すなわち偶像として現出する。マリオンは、「あなたがたには耐えきれない〔支えきれない〕」というイエスの言葉⁵⁹を「見えるものとその過剰」に対する耐えがたさと解釈し、イエス変貌の場面を援用している⁶⁰。そして、まなざしを直観で飽和させるこの逆説は、見る者に恐れや喜びを与えるような復活そのもの⁶¹において「頂点に達する」(ED, 332)のだという。第三に、「ただ肉のみが苦しみ、死に、それゆえ生きることができる」(ED, 333)のであれば、十字架上のキリストもその例外ではない。アンリも重視するヨハネ福音書では、キリストとその王国が「この世に属していない⁶²」と言われていた。肉としてのキリストは、通常のあるゆる関係性を脱した「絶対的」現象である。そして最後に、キリストの顔は私にまなざしを向けてくる「他人」としてのアイコンそのものである。キリストをまなざしによって捉えることはできず、むしろキリストのまなざしが弟子たちを選び出し、「証人」として構成する。イエスからまなざしを向けられた「金持ちの男」が律法の遵守に加えて貧者への全面的喜捨(自己贈与)を勧められるエピソード⁶³は、アイコンにおける「飽和の二重化」(ED, 335)を表現する適切な事例である。

おわりに

マリオンの啓示論は、フランス現象学史の脱・形而上学的な進歩を総括したものである。啓示を構成する出来事・偶像・肉・イコンの四つ組は、それぞれリクールの歴史的時間論（ED, 319, n. 2）、デリダの絵画論（ED, 321, n. 1）、アンリの情感触発論（ED, 321, n. 2）、レヴィナスの他者論（ED, 324, n. 1）を下敷きとしており、これらは必ずしも神学的前提を必要としない日常的現象性（凡庸さ）を含意していた。それでも、飽和の最高形態がキリストの現象に求められる以上、やはり「与えの現象学」は「神学」へと、それゆえ「特殊形而上学」へと後退せざるをえないのではないか。この疑義は以下二つの観点から退けられている。

（一）特殊形而上学としての神学とは、定義上、存在論と分かちがたく結びついた「第一哲学⁶⁴」に端を発する「自然神学⁶⁵」——自然に備わった理性の光による神認識を論じる哲学的神学（後にいう「合理的神学」）を指す。これはすでに述べた通り、万物の究極根拠としての「自己原因」たる神を想定するものであった。しかし、包括的飽和現象たるキリストは、もはやこのような自己原因としては機能しない。一見すると分かりにくいのが、アンリのキリスト概念とは対照的である。マリオン現象学によるキリストは、飽和現象として「肉」の要素を含むにとどまっており、アンリのように、絶対的〈生〉の自己性としてすべての生ける「自己」を基底から根拠づけるものではない。そもそも「与えられた」現象はそれ自体、何らかの原因や理由というより、すでに事実的に起こってしまった結果（「既成事実」）として生起する。ここでは、さらにその原因たりうる「与える者」に遡及してそれを「神」と名づけるような因果論的思考は、超越者を「還元」する現象学的作用によってあらかじめ排除されている。そのため、与えの現象学は、前期神学思想に顕著だった、父なる神からの贈与というモチーフをも宙づりにするだろう⁶⁶。ここでは逆に、いわゆる「神」でさえもが「与えられた」一現象にすぎないのである。

（二）ただし、自然神学の否定は神学そのものの否定ではない。存在・神・論に極まる形而上学的神学と「啓示神学」をはっきり区別する必要がある（cf. ED, 105; DS, 34）。ところで現象学は、自然神学を失効させるとしても啓示神学に無関心ではいられない。なぜなら、「現象性の様式をまったく欠いたまま介入してくる啓示はありえないだろう」（DS, 34）からである。つまり、啓示が何らかの「現象」であるかぎり、その学的記述は可能である。ちょうど絵画や文学、歴史や身体といった諸現象に関する現象学がありうるように、啓示の現象も現象学にとっては無視できぬ素材となる。とはいえ、現象学が（啓示）神学たりえないのもまた自明であろう。なぜなら、啓示神学（*théologie révélée*）は文字どおり「啓示された」神学として、神によって現実化した「一つの〈啓示〉（*Révélation*）の事実」（ED, 337）を扱うからである。「現実性」としての〈啓示〉に接近できるのは、現象学者ではなく、信仰共同体の内部において学的探求を遂行する神学者のみである。これに対して、現象学はあくまで「与えられた現象」の内在領域における「可能性としての啓示」（VR, 97）、「啓示現象の可能性」（ED, 337）を論じることしかできない。

以上のことから、マリオンは「現象学の神学的転回など一度もなかった」（RC, 205）、
「たとえそれを望んだとしても（……）現象学には神学へと転回する力がなかつたろう」
（ED, 329, n. 1）と判断する⁶⁷。このような境界設定は、理性の越権行為に制限を加えたカ
ントの態度を思い起こさせるものだが、現象学それ自体の発展にとって足枷となるもの
ではない。実証的／確定的な（positif）ものには束縛されない日常性の分析を起点として、
さまざまな宗教現象についての研究にも開かれている点で、与えの現象学はなお貴重な哲
学的資源として有効活用できるものと考えられる。

凡例

著作の参照に際しては、以下の略号とページ数を丸括弧内に記した。

Michel Henry の著作——

CMV: *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, Paris: Seuil, 1996.

EM: *L'essence de la manifestation* [1963], 2e éd. (en 1 vol.), Paris: PUF, 1990.

Inc: *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris: Seuil, 2000.

PM: *Phénoménologie matérielle*, Paris: PUF, 1990.

PPC: *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris: PUF, 1965.

Jean-Luc Marion の著作——

DSE: *Dieu sans l'être* [1982], 4^e édition, Paris: PUF/Quadrige, 2013.

DS: *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés* [2001], Paris: PUF/Quadrige, 2010.

ED: *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* [1997], 3^e édition corrigée, Paris: PUF/Quadrige, 2005.

ID: *L'idole et la distance. Cinq études* [1977], Paris: Le Livre de Poche, 1991.

RC: *La Rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib*, Paris: Flammarion, 2012.

RD: *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris: PUF, 1989.

VR: *Le visible et le révélé*, Paris: Les Éditions du Cerf, 2005.

注

¹ 本稿は、2016年9月1日から2日にかけて開催された土井道子記念京都哲学基金主催平成28年度シンポジウム「形而上学と現象学」での発表原稿「仮現から逆説へ——『転回』後のフランス現象学におけるキリスト論の射程」を元にしたものである。議論の中で有益な指摘や示唆をくださった先生方にこの場を借りて御礼申し上げます。また、ここでの作業はすべてJSPS科研費（課題番号JP16K02130）の助成を受けている。

² Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, Bd. 15: Seminare (1951-1973)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986, S. 399.

³ Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoméologie française*, Paris: L'Éclat, 1990.

⁴ フィロンによるロゴス論の複合的かつ多面的な詳細については、グッドイナフ（野町啓ほか訳）『アレクサンドリアのフィロン入門』、教文館、1994年、163-179頁、およびケネス・シェンク（土岐健治・木村和良訳）『アレクサンドリアのフィロン——著作・思想・生涯』、教文館、

2008年、109-118頁を参照。

⁵ サマリア地方出身で多彩な哲学遍歴の果てにキリスト教に回心し、ローマで殉教を遂げたユスティノスについては、アレクサンドリアとの接点がなく、フィロンからの直接的影響関係を実証することは難しい（H・チャドウィク（中村坦・井谷嘉男訳）『初期キリスト教とギリシア思想』、日本基督教団出版局、1983年、15頁および181頁の注（17）を参照）。しかし、そのロゴス論が後のアレクサンドリアの神学と思想的な点で密接に連動している点は明白である。この意味に限ると、フィロンとユスティノスの関係は、レヴィナスとアンリの関係に似たところがある。

⁶ Cf. Louis Bouyer, *Histoire de la spiritualité chrétienne, tome I: La spiritualité du nouveau testament et des pères*, Paris: Les Éditions du Cerf, 2011, p. 315-367, 557ff.

⁷ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 17. Aufl., 1993, S. 34.

⁸ ギリシャ文化とユダヤ教との出会い、あるいはその関係性に対するレヴィナスの考えは、「聖典の翻訳」および「聖書とギリシャ人たち」に詳しい。Cf. Emmanuel Levinas, *A l'heure des nations*, Paris: Minuit, 1988, p. 43-65, 155-157.

⁹ Vgl. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, Bd. 11: Identität und Differenz*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006, S. 68, 76.

¹⁰ Edmund Husserl, *Gesammelte Werke (Husserliana), Bd. III/1: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, 1. Halbband*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976, § 58, S. 124-127.

¹¹ ここではアンリが1996年以後に刊行した三冊の遺作『我は真理なり——キリスト教哲学のために』（CMV）、『受肉——肉の哲学』（Inc）、『キリストの言葉』（*Paroles du Christ*, Paris: Seuil, 2002）を指す。

¹² イエスによる既成秩序の転覆は、名高い「山上の説教」（「マタイによる福音書」5-7章）に顕著である。

¹³ これはハイデガーが『存在と時間』の第36節で「現存在の頹落」を構成する一要素としていた「好奇心（Neugier）」とまったく同種の実存傾向である。Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 170-173.

¹⁴ 拙論「生の現象学による法の批判」『理想』第682号（理想社、2009年、146-155頁）における分析を参照されたい。また、本稿でのアンリ論は「ミシェル・アンリの二元論とその実存的含意」『基盤教育センター紀要』第21号（2015年、1-16頁）に多くを依拠している。

¹⁵ この発想は、アンリがメヌ・ド・ビランから引き出していた「主観的身体」と「客観的（超越的）身体」との差異化に起源をもっている。ただし、ここでは「有機的身体」（PPC, 179-186）という第三の事例を考慮の外に置く。

¹⁶ Platon, *Phaedo (65c-d)*, in *Platonis opera, tomus I*, E.A. Duke et al. (eds.), New York: Oxford University Press, 1995, p.100.

¹⁷ プラトン『ティマイオス』に由来する語。ただし、そこでは宇宙（κόσμος）を作った「製作者」が「諸原因の中で最善のもの」（29a）と考えられていた。Cf. *Platonis opera, tomus IV*, Ioannes Burnet (ed.), New York: Oxford University Press, 1902.

¹⁸ Cf. Hans Jonas, *The Gnostic Religion: the message of the alien God & the beginnings of Christianity*, Third Edition, Boston: Beacon Press, 2001 [秋山さと子・入江良平訳『グノーシスの宗教——異邦の神の福音とキリスト教の端緒』、人文書院、1986年。]; Kurt Rudolph, *Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, 2. durchges. und erg. Auflage, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1980.

¹⁹ Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Bd. 4: Also sprach Zarathustra I-IV*, München/Berlin/New York: Deutscher Taschenbuch Verlag, Walter de Gruyter, 1999, S. 39ff. 他の点ではニーチェの考えに追随するアンリも、そのキリスト教理解に関しては否定的評価を下す。キリスト教が身体を軽蔑したとする考えは、初期アンリの『身体の哲学と現象学』によれば「ひどく性急」(PPC, 290)であり、それから50年以上も後に出版された『受肉』にとっても「粗雑な虚偽」(Inc, 16, n. 1; cf. PPC, 238)なのである。

²⁰ 八木誠一訳「イグナティオスの手紙——スミルナのキリスト者へ」『使徒教父文書』、講談社文芸文庫、1998年、200頁。

²¹ Cf. Tertullien, *La chair du Christ, tome I*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1975, p. 228f.; *Contre Marcion, tome III (Livre III)*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1994, p. 94-101; Irénée de Lyon, *Contre les hérésies, Livre V, tome II*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1969, p. 16ff.

²² ここでアンリは「肉は生を受け取ることができる」というエイレナイオスの言葉を踏まえている。本稿脚注24を参照。

²³ Cf. Tertullien, *Contre Marcion, tome III (Livre III)*, p. 114-117.

²⁴ 「そういうわけであるから、肉が生を受け取りうるということは、肉が現在すでにそれによって生きているところの生そのものから明らかにされる。他方でまた、神が肉にこの生を与えることができるということ、それも明白である。神がわれわれに生を与えるからこそ、われわれは生きているのである。」(Irénée de Lyon, *Contre les hérésies, Livre V, tome II*, p. 54-55.)

²⁵ Cf. Irénée de Lyon, *Contre les hérésies, Livre V, tome II*, p. 48.

²⁶ もともとアンリは、自らに課せられた感情の否みがたさを「感情の無能さ」(EM, 591)と呼び、生の超越論的感情性に「根源的受動性」という特徴を割り当てていた。その受動性の意義がここでは〈基底〉との関係で再理解されるわけである。

²⁷ 参考までに一部を引用しておく。「初めに言があった。言は神と共にあった。言は神であった。(……) 成ったもので、言によらずに成ったものは何一つなかった。言の内に命があった。命は人間を照らす光であった。(……) 言は肉となって、わたしたちの間に宿られた。」(新共同訳「ヨハネによる福音書」1章1節、3-4節、14節)

²⁸ 「わたしと父とは一である」(新共同訳「ヨハネによる福音書」10章30節)。「わたしを信じなくても、その業を信じなさい。そうすれば、父がわたしの内におられ、わたしが父の内にいることを、あなたたちは知り、また悟るだろう」(「ヨハネによる福音書」10章38節)。そのほか、同書14章10節、17章21節などを参照。最初の句については、エックハルトが詳しい注解を残している。「ヨハネ福音書注解」『キリスト教神秘主義著作集』第七巻、教文館、1993年、529-534頁参照。

²⁹ 「ヨハネによる福音書」17章14節。

³⁰ 例を挙げておく。「この(ソーテール[救い主])は受難を受けなかった——彼は(元来)捉えられないもの、見られ得ないものであったゆえ、苦しみを受けることはあり得なかったから

である——。そしてこのため、彼に据えつけられていたキリストの霊は、彼がピラトの前に引き出された時には、取り去られていた」（小林稔訳「プトレマイオスの教説」『ナグ・ハマディ文書Ⅰ 救済神話』、岩波書店、1997年、238頁）。「主が言った、『ヤコブよ、私をもこの民をも気にかけなくてよい。私はいかなる仕方でも苦しまなかったし、苦しみを受けたこともなかった。そして、この民は私に何の害も加えなかった』（荒井献訳「ヤコブの黙示録一」『ナグ・ハマディ文書Ⅳ 黙示録』、岩波書店、1998年、47-48頁）。

³¹ パウロにおける「霊（ Pneuma）」と「心魂的な（ Psychikos）」ものとの二元論的区分を「本質的にグノーシス的な事態」とみなすヨナスの議論が重要である。ハンス・ヨナス（大貫隆訳）『グノーシスと古代末期の精神——第一部 神話論的グノーシス』、ふねうま社、2015年、217頁（Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist. Erster Teil: Die mythologische Gnosis*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1988, S. 185f.）参照。また、われわれにはいささか性急にも見えるが、ヨナスがグノーシス的・二元論的 Pneuma を「ヌースの彼方」に位置づける議論（同書、212頁〔S. 180〕）もあわせて参照されたい。

³² Natalie Depraz, « Phénoménologie et docétisme. L'apparaître charnel », in *La gnose, une question philosophique. Pour une phénoménologie de l'invisible*, Paris: Les Éditions du Cerf, 2000, p. 96; *Le corps glorieux. Phénoménologie pratique de la Philocalie des pères du désert et des pères de l'Église*, Leuven: Peeters, 2008, p. 156.

³³ Rudolph, *op. cit.*, S. 174f.

³⁴ ドゥブラズは、キリストの肉的現出という「仮現＝ドケーシス（δόκησις）」そのものが、人々からその「ように見える（δοκέειν）」ものとしての「栄光（δόξα）」の身体と（非 - 二元的な様態で）一体化しうる可能性を提起している。Cf. Depraz, « Phénoménologie et docétisme. L'apparaître charnel », p. 97ff; *Le corps glorieux*, p. 157ff.

³⁵ Rudolph, *op. cit.*, S. 176.

³⁶ Vgl. Adolf von Harnack, *Marcion: das Evangelium vom fremden Gott; eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Leipzig: J. C. Hinrichs, 1924, S. 125f.

³⁷ Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Bd. 6: Der Fall Wagner; Götzen-Dämmerung; Der Antichrist; Ecce homo; Dionysos-Dithyramben; Nietzsche contra Wagner*, München/Berlin/New York, Deutscher Taschenbuch Verlag, Walter de Gruyter, 1999, S. 80.

³⁸ Cf. Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris: PUF, 1985, p. 279.

³⁹ 『存在なき神』は、われわれの思考を超過して抹消（批判）するような、この「思考しえない」神を表すために、神という文字を十字（×）で抹消することにより表記しようとした（cf. DSE, 72-75, 106ff.）。

⁴⁰ マリオンも示唆するように（cf. DSE, 27, 46）、これはちょうどフォイエルバッハの『キリスト教の本質（Das Wesen des Christentums）』における「神学＝人間学」説をまったく逆の観点から裏付けるものである。

⁴¹ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, Bd. 11: Identität und Differenz, op. cit.*, S. 77.

⁴² 「コロサイの信徒への手紙」1章15節。

⁴³ Martin Heidegger, *Zeit und Sein*, in: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1969, S. 20.

⁴⁴ Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, S. 23.

⁴⁵ しかしながら、後年の『存在なき神』(DSE, 148-155) や『与えられると』(ED, 54-60) での分析に比べて、『『偶像と距離』におけるマリオンMarionの es gibt の扱いはかなり肯定的なものである』(Robyn Horner, *Rethinking God As Gift: Marion, Derrida, and the Limits of Phenomenology*, New York: Fordham University Press, 2001, p. 110) ことを確認しておこう。

⁴⁶ Edmund Husserl, *Gesammelte Werke (Husserliana)*, Bd. XIX/1: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*, herausgegeben von Ursula Panzer, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984, S. 24ff.

⁴⁷ 全体を引用しておく。「すべての原的に与える直観こそが認識の正当性の源泉である、われわれにとって「直観」のうちで原的に、(いわばその生身のありありとした現実性において) 呈示されてくるすべてのものは、それが自らを与えるままに、しかした、それがそこで自らを与える限界内においてのみ、端的に受け取られねばならない、という一切の諸原理の原理」(*Husserliana*, Bd. III/1, *op. cit.*, S. 51)。

⁴⁸ Husserl, *Gesammelte Werke (Husserliana)*, Bd. II: *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, herausgegeben und eingeleitet von Walter Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, S. 61, 44.

⁴⁹ Vgl. Husserl, *Gesammelte Werke (Husserliana)*, Bd. I: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, herausgegeben und eingeleitet von S. Strasser, 1963, S. 133; Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 36.

⁵⁰ Cf. Michel Henry, « Quatre principes de la phénoménologie », in: *Phénoménologie de la vie, tome I: De la phénoménologie*, Paris: PUF, p. 77-104.

⁵¹ *Husserliana*, Bd. III/1, S. 142.

⁵² Vgl. *Husserliana*, Bd. III/1, S. 97-99.

⁵³ 「συμβεβηκός (付带的・偶発的)」の第二定義によれば、「それぞれの物事にそれ自体において属するが、その実体(οὐσία)の内には存しない」(1025a)と言われる。また、それは「非存在にとっても近い(ἐγγύς τι τοῦ μὴ ὄντος)」(1026b)のものである。Cf. Aristotle, *The Metaphysics, Books I-IX*; with an English translation by Hugh Tredennick, London: William Heinemann LTD, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1933, pp.290-291, 300-301.

⁵⁴ 「しかし、**意味の領域は直観の領域よりも、すなわち可能な充実化の全領域よりもはるかに包括的である**。というのも、意味の側には『**実在性**』や『**可能性**』を欠いた限りなく多様な複合的意味もなお含まれているからである」(*Husserliana*, Bd. XIX/2: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil*, herausgegeben von Ursula Panzer, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984, S. 721)。

⁵⁵ これらの類型は、カントがカテゴリーに含めた悟性概念の四項目(量・質・関係・様相)を参考にしつつ、その各々を転覆する仕方で構想されたものである。詳しくは立ち入らないが、マリオンはこれに対応する純粋悟性の四原則(直観の公理、知覚の先取、経験の類推、経験的思考一般の要請)を手引きとして、そのいずれをも超過するような類型を案出している。Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A159-235 / B198-294.

⁵⁶ マリオンの絵画論を検討したものとして、永井晋『現象学の転回——「顕現しないもの」に向けて』、知泉書館、2007年、197-224頁、および関根小織「フランス現象学の可能性と現れないものの現象学——現れないものの所与性とマリオンの現象学的絵画論」『哲学論集』第36号、2007年、37-54頁を参照。

⁵⁷ マリオンはこの特異な語の使用例として、アタナシオス『アレイオス派の歴史』(PG 25, 696d)、ニュッサのグレゴリオス『モーセの生涯』(PG 44, 406c)〔谷隆一郎訳、『キリスト教神秘主義著作集』第一巻、教文館、1992年、113頁〕、エウアグリオス・スコラスティコス『教会史』(PG 86, 2753b)を挙げている(ED, 327, n. 1)が、Migne版を確認したところ、エウアグリオスの該当箇所では比較級「*παραδοξότερον*」が使われている。また、マリオンが指摘した以外にも、アタナシオス『言の受肉について』第十七節に同表現が見られる。「むしろ驚くべきことに (*τὸ παραδοξότατον*)、言であられるので、いかなるものにも包含されず、逆にすべてのものを包含しておられたのである」(小高毅訳「言の受肉」『中世思想原典集成2 盛期ギリシア教父』、平凡社、1992年、89頁)。

⁵⁸ 「稲妻が東から西へひらめき渡るように、人の子も来る」(新共同訳「マタイによる福音書」24章27節)。「その日、その時は、だれも知らない。(……)人の子が来るのは、ノアの時と同じだからである。(……)洪水が襲って来て一人残らずさうまで〔人々は〕何も気がつかなかった。人の子が来る場合も、このようである」(同書、24章36-39節)。

⁵⁹ この箇所は、新共同訳では「あなたがたには理解できない」(「ヨハネによる福音書」16章12節)となっているが、新約聖書翻訳委員会の岩波書店版ではマリオンの解釈と同様に「あなたがたがそれに耐えられない (*οὐ δύνασθε βαστάζειν*)」(2004年、364頁)と訳されている。

⁶⁰ 「イエスの姿が彼ら〔ペトロ・ヤコブ・ヨハネ〕の前で変わり、服は真っ白に輝き、この世のどんなさらし職人の腕も及ばぬほど白くなった」(新共同訳「マルコによる福音書」9章3節)。

⁶¹ 「婦人たちは墓を出て逃げ去った。震え上がり、正気を失っていた。そして、だれも何も言わなかった。恐ろしかったからである」(新共同訳「マルコによる福音書」16章8節)。「婦人たちは、恐れながらも大いに喜び、急いで墓を立ち去り、弟子たちに知らせるために走って行った」(新共同訳「マタイによる福音書」28章8節)。

⁶² 「ヨハネによる福音書」17章14節および18章36節。すでに本稿脚注29でも参照した箇所である。

⁶³ 「すると彼〔金持ちの男〕は、『先生、そういうことはみな、子供の時から守ってきました』と言った。イエスは彼を見つめ、慈しんで言われた。『あなたに欠けているものが一つある。行って持っている物を売り払い、貧しい人々に施しなさい。そうすれば、天に富を積むことになる。それから、わたしに従いなさい。』」(新共同訳「マルコによる福音書」10章20-21節)

⁶⁴ アリストテレスにとって、自然学に先立つ「第一哲学」とは、ただ存在論であるだけでなく、「不動な実体」である神的なものを対象とした「神学」(1026a)でもあった。Cf. Aristotle, *op. cit.*, pp. 296-299.

⁶⁵ アウグスティヌス『神の国』第六巻以下に(ヴァロに帰せられる)その最初の規定が見られる。「わたしが第二番目に挙げた神々に関する教説〔自然神学〕とは、哲学者たちが書き残した多くの著作の中にみうけられるものである。つまり、どのような神々が存在しているのか。それらの神々はどこにおり、どういった来歴や本性の持ち主なのか」(茂泉昭男・野町啓訳『アウグスティヌス著作集』第十二巻、1982年、42頁)。

⁶⁶ マリオンは次のような発言を残している。「与える者について問わずとも、与えられたものとしての現象を記述することはできる。大切なのはこの点を理解することです。そしてたいていの場合、けっして与える者などいないのです。与えられた現象に与える者を割り当てることに私は関心ありません。(……)諸現象が与えられたものとして私たちに現れるとき、もちろん私たちはそれを受け取らねばなりません、だからといって、そこで受け取るものの原因とし

て神を要求すべきだということにはなりません。(……) ですから、私の提案は依然としてただ哲学的なものであって、ここにはいかなる神学的な前提もバイアスもないと言いたいです。それどころか、少しでも神学的バイアスや二次的思考があれば、私の計画は台無しになるでしょう」(*God, the Gift and Postmodernism*, edited by John D. Caputo and Michael J. Scanlon, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1999, p. 70)。

⁶⁷ ある限られた意味において、これは「現象学と神学」の間に境界線を引くハイデガーの立場でもある。「それゆえ、キリスト教の哲学などといったものはない。それは端的に『木製の鉄』である。しかしながらまた、現象学的数学がないのと同様、新カント派神学、価値哲学的神学、現象学的神学もない」(Martin Heidegger, *Gesamtausgabe, Bd. 9: Wegmarken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996, S. 67)。