

[論 文]

隣人愛あるいは歓待について

湯 峯 裕
Hiroshi YUMINE

要 旨

世界中で人々の交流が幅広く行われるようになり、多様性を認め合い活かし合うことの必要が広範に説かれる現代であるのに、様々な報道を見ていると、異質なものに対する許容度、寛大さが低くなっている傾向が見られる。そこには、多様性は実は人にとってはストレスなのであるという現実が反映されている。多様性は自分が持っている慣性を乱すことになる。しかし、多様性を排除した均一性のもとでは、人の心も社会の組織も、もろく弱体化する。それでも人は他者を排除しようとする。同時に、人は人を求める。人はひとりでは生きていけない。物理的な環境の必要性からだけでなく、人は他の人による承認なしには生きていけないという現実がある。人は他者を必要とするのに、なぜ他者を忌避するのか。この問題に「他者」あるいは「他者の顔」をめぐって向き合ったエマニュエル・レヴィナス、他者の受け入れを「歓待 (hospitalité)」として語ったジャック・デリダ、そして、この二人の他者との向き合いを大きく超えていた道元をもとに考察する。

1、はじめに

現代において、異質なものに対する許容度、寛大さが低くなっているように思う。あおり運転を始め、ヘイトスピーチ、難民排除、保護貿易主義に至るまで、他者を排除することで自分の安定を得ようとする、否定による安定を求める排除の傾向が広がりつつあるの

キーワード：他者，隣人，歓待，受動性，自他の見

ではないだろうか。世界の交流が広く速くなり、多様性を認め合うことの必要が広範に説かれるようになる中で、その逆を行く動きが目立ってきている。ただ、しきりに説かれている多様性は、実は人にとってはストレスなのだ。多様性は自分が持っている慣性を乱すことになる。人は自分の習慣を守りたい。それは、ルーティーンでことを運ぶ方が消費エネルギーが少なく済むからである。そこに不協和音を持ち込むのが自分とは違う習慣であり、多様性を認め合うことは、まさにそれを受け入れることになる。生物界においては、多様性が持続性の必要要件となっているが、動物における多様性では、自分の命を守る領域の安全性を保証された上での多様性であり、自分のテリトリーは確保されている。人にはそのテリトリーは認められない。それゆえに多様性はストレスである。かつ、多様性を排除した均一性のもとでは、人の心も社会の組織も、もろく弱体化する。

満員の通勤電車の中、他人との距離はゼロに近い。しかし、他人の存在を拒否することはできない。そこで、自分の意識の世界にとってはないものにしてしまう。自分の世界に入ってきて意識の中に存在すると不気味であり不快であるから無視するのである。電車が揺れた時、腕が当たったり足を踏まれたりしていやが上にも私の世界に入ってくるが、瞬時にしてなかったことにして我が世界の平安を取り戻す。人が人の世界に身を置く時の処し方である。街で、集団で移動する外国語の集団に遭遇した時、道の向こう側なら何も感じないのに、触れ合うほどに近くですれ違う時は、全く違和感を感じないとは言えないだろう。異質な集団はストレスを生み出す。それだけでなく、人にとって他者はストレスである。

同時に、人は人を求める。人はひとりでは生きていけないという、物理的な環境の必要性からだけではなく、人は他の人による承認なしには生きていけないという現実がある。声をかければ誰かが応えてくれる。ひとりを求めて漂泊した種田山頭火は「誰かが来そうな雪がちらほら」と詠んだが、雪が降ってきた時の心の動きを、彼にしてもやはり誰かに聞いて欲しいのである。「雪だよ」「雪だね」の対話の中にこそ、自分があることの現実は浮かび上がってくる。人は他者を必要とするのに、なぜ他者を忌避するのか。その違いを説明する一つが親密さである。ただし、これは客観的に測れるものではなく、あくまで主観的なものである。では、親密さがない他者、家族でもなく知人でもない、全く見知らぬ他者を人は受け入れられるのだろうか。親密さには受け入れることの心地よさがある。親密さの中に取り込まれることの心地よさ。そう考えると、それは他者の受け入れとは別物の、受け身の心地よさ、自分が受け入れてもらっていることの心地よさである。では、どうすれば排除ではなく受け入れができるのだろうか。親密さで語れないのなら、他者の受

け入れを何によって語れるのだろうか。この問題に「他者」あるいは「他者の顔」をめぐって向き合ったエマニュエル・レヴィナス、他者の受け入れを「歓待 (hospitalité)」として語ったジャック・デリダ、そして、この二人の他者との向き合いを大きく超えていた道元をもとに考察する。

2、他者を受け入れることとは

他者に向き合うことですぐに思い出される言葉は隣人であり、「隣人を自分のように愛しなさい」(マタイによる福音書22章39節、マルコによる福音書12章31節)という言葉である。ルカによる福音書10章27節では、その言葉をイエスではなく、「律法には何と書いてあるか」とたずねて、質問をしてきた律法学者に言わせているが、続けての律法学者からの「では、私の隣人とはだれですか」との質問に、イエスはいわゆる善きサマリア人のたとえによって応える。追いはぎに襲われて怪我をしている人に対して、祭司もレビ人もかまうことなく「道の向こう側」を通り過ぎた。サマリア人は献身的に関わる。ただし、そこで言われているのは「だれが追いはぎに襲われた人の隣人になったと思うか」であり、隣人とは関わりを持ってきた人のことである。隣人への愛は、実は私が隣人になること、つまり主導権は私にはなく、私に向かってくる「追いはぎに襲われた人」にあるのである。デリダで歓待がキーワードになるのはこれがゆえである。

「追いはぎに襲われた人」の無言の訴えにあるように、私に迫る他者をレヴィナスは「顔」と表現した。他者の顔は、ラカンでいう想像的な関係における小文字の他者であり、それと向き合う時に、私 moi に私の自己 soi を浮かび上がらせる。併せて、その視線の向こうには、主体としての私を見つめる大文字の他者が覗いている。問いかけ語りかける他者の顔は私を映し出す顔であり、私たちはそれに応えられるのだろうか。私が他者を見て、客観的に他者をそれとして認識するのではない。他者の顔に向き合うとは、私が他者の顔に応じて語りかけることであり、その向こうにある自分自身との対話である。相手をそれと見て認識するのではない。そのこととは大きな隔りがある。

「ことばを語ることは、他者を『存在させる』のではなく他者に要請することである。ことばを語ることは、見ることと対照的なのである。」¹⁾

「語りをつうじて顔が私とのあいだに関係をとりむすぶとしても、顔はそのことで〈同〉

のうちに組み入れられるわけではない。』²⁾

つまり、見ることでは、私の世界の中に、私の認識の世界の中の所有物として取り込まれ、結局は他者は、私の自己中心的な一方的な関わりの中にあるのみである。一方で、語りかけることでは、顔は、常にそこにあり続ける顔として、私との関わりという関係の中に、私と同化しない顔としてあり続ける。認識として概念として私に同化されることなく回収され得ない他者の表れを「顔」と表現したのである。

「倫理的関係によって〈私〉は問いただされる。このような問いただしは他者から開始されるのである。』³⁾

私への同化を拒否する他者、こうした、他者と私の、一体化した「同」でもなく、対立する「他」でもない関係、これをレヴィナスは「中立」と呼び、語りかけの中に共にあるお互いの関係を「倫理」と表現した。「同」でもなく「他」でもなく他者から迫られる私にとって、その力から、他者の顔は否定したいものである。他者の顔を無きものにしたいくなる。しかし、顔から逃れられない。他者の顔こそが私を隣人としてくれるからである。これをレヴィナスは「殺人の不可能性（なんじ殺すなかれ）」という。「他者から開始される」「問いただし」に私は逃げようもなく応えを求められるのである。言葉はただ一人では発し得ない。一人きりの部屋で、あるいは心の中で一人で発した言葉であっても、それは意識の中の誰かあるいは意識の中の私自身に向けられている。ゆえに、言葉は誰かすなわち他者の発現によって発せられ語られる。他者の語りに応えるとは、結局はこのことによって、他者との間に自己を置くことである。

レヴィナスの言う他者の顔に向き合うことについては、創世記第22章のアブラハムの姿が浮かんでくる。神の「アブラハムよ」との呼びかけに対して、アブラハムは「はい」と答える。英訳では、“Yes, here I am!”となっていて、神の前にいることが強調されている。アブラハムは躊躇も留保もなく答える。そしてイサクを燔祭へと連れて行く。他者を前にした時の倫理、レヴィナスの「私はここにいる（me voici !）」の声には、このアブラハムの声がある。規範や正義としてではなく、留保なしの無償の応答としての「はい」である。「息子を屠ろうとした」時の「天の主の御使」の呼びかけにも「はい（Yes, here I am.）」と応えるのみとなっている。ハランの地を去れという声に応えるときも留保なしに

受諾した（第12章）。ロトと地を分け合う時は、「あなたが左に行くなら、わたしは右に行こう。あなたが右に行くなら、わたしは左に行こう。」と言って、先にロトに選択をさせ、その結果を留保なく引き受けた（第13章）。言われるままの受動である。しかし主体的に選んだ受動である。絶対的な受動である。

1961年に『全体性と無限』が発表された時、実存主義でもなく構造主義でもないレヴィナスの著作は注目されなかった。そこを、現象学の立場から取り上げたのがデリダである。レヴィナスは、他者とは捉えがたいものとしながらも、目の前の誰かを、それが誰であるかということ、言葉によって捉えようとして、概念化しようとしたために、結局は、他者を物として、自分の世界に取り込む対象として、全体性へ囲い込んでしまったと、デリダは批判した。私の認識のもとに、世界を認識の対象として物として取り込んでいくことを、レヴィナスは全体化と呼んだ。他者の顔は中立である限り、私の力でどう動かすこともできず、全体化はできない。私からは隔たったものであり、レヴィナスはそれを無限と呼んだ。無限である限り私の力は及ばない。それが「殺人の不可能性(なんじ殺すなかれ)」となるのである。他者の顔は私からは無限の彼方にある。だが、レヴィナスはその無限を言語で捉えようとした。私への他者の顔の出現を、応答することではなく、私の視覚によって意識によって認識の枠の中に捉えて取り込むことをレヴィナスは暴力として忌避したが、結局は、無限の彼方にあるはずの他者の顔をも、言語によって暴力によって取り込んでしまったのである。それに対してデリダは、そもそも他者との対面を言語によって捉えようとする限り、言語は本来的に暴力性を持っており、それは避け難いものだとした。さらに、デリダにあっては、私への顔の出現は私に応答を強いるものであり、それこそを暴力としたのだ。レヴィナスとは暴力の向きが違う。

サマリア人の話にある「強盗に襲われた人」からの視線が暴力となるのである。レヴィナスの場合が、「強盗に襲われた人」を見ている私からの暴力を問題にしたのとは逆である。デリダのこの指摘によって、レヴィナスは主体性を問い直す。同と他、全体性にこだわっていた自己の捉え方だが、他者の取り込みではなく中立を考えること自体が、やはり高みからの視点の自己を前提にしていたのである。同でもなく他でもない中立に、私と他者の共にあることを見ていたのだが、それでもやはり他者の顔を、物として見て、同の中に捉え直していることに変わりはない。全体性に対する無限においても、全体性に捉えられないものとして、全体性の否定としての無限としてしまって、やはり全体性の中に捉えていた。他者の顔は、無限の中に現れるのではなく、そこから遠ざかっていく。私にとっ

てはどうにも捉えられないものである。しかし、その顔から目を背けることはできない。

「主体性 *subjectivité* は、いかなる受動性 *passivité* よりも受動的な受動性として生起すると共に過ぎ去る。」⁴⁾

目を背けないことを強いること、それが他者の暴力であり、私の倫理である。だが、他者の現前と後退が暴力を伴うものならば、私とは違う無限の彼方からくる他者を、果たして私は受け入れられるのだろうか。

3、受動的な主体性

レヴィナスとは逆に、デリダは他者からのものとして暴力を指摘した。他者の顔の出現は私に対する暴力である。その指摘によって、レヴィナスは、私が他者に及ぼす暴力から、他者の出現が私に及ぼす暴力へと視点を転換する。私は他者からの暴力から逃れられない。その傷つきやすさを *vulnerabilité* とした。私はこの傷つきやすさを無条件に受け入れる。この無条件の受動性、「いかなる受動性よりも受動的な受動性⁵⁾」のどこに主体性があるのか。そこから何ができるのか。これを考える時、ヨブの姿が浮かんでくる。無条件に神を受け入れることを自分の生き方として彼は選んだ。サタンの語るように神を呪うこと、神を信じることを放棄することもできたはずであるが、ヨブは神に従うことを選んだ。どれだけ苦しもうが自分で選んだ。他者の暴力から目を背けず、絶対的な受動の中での主体性である。

「ヨブは更に言葉をついで主張した、わたしの権利を取り上げる神にかけて、わたしの魂を苦しめる全能者にかけて、わたしは誓う。神の息吹がまだわたしの鼻にあり、わたしの息がまだ残っているかぎり、この唇は決して不正を語らず、この舌は決して欺きを言わないと。」(ヨブ記第27章)

無言のうちに私を圧する顔に対しては、どんな言葉も返せない。他者の顔は私のうちにあり、私は無言の言葉を返すしかできない。それが倫理である。この受け入れ、この倫理を、デリダは歓待 (*hospitalité*) の言葉で語る。アンティゴネに導かれたオイディプスを例にとり、異邦人としてやって来た地で、その地の王であるテセウスに、オイディプスは自分

の埋葬を要求する。主人であるテセウスは、異邦人でありやって来た顔であるオイディプスに対して受け身の人となる。かつ、オイディプスの、自分の墓地のありかを娘たちに教えないようにという要求を無条件で受け入れる。受け身の歓待、ここに倫理を体現する姿があるとデリダは言う。そこにデリダはレヴィナスの「主体とは人質ないし捕囚なのである⁶⁾」という言葉を引き⁷⁾。他者に向かうのではなく、他者を迎え入れることが歓待であり、歓待によって主体的な倫理性が出来上がる。

「(客は＝著者注) たんに私に向かってではなく、私の中になのです。私を占領しなさい、私の中に場を占めなさい [=お座りなさい]。』⁸⁾

「絶対的で誇張的で無条件な歓待とは、言葉を停止すること、ある限定された言葉を、さらに他者への呼びかけを停止することにあるのではないか。つまり他者に対して、あなたは誰だ、名前は何だ、どこから来たのだ、などと尋ねたいという誘惑は抑えなければならないのではないか。さまざまな必要条件を通告するような問いを問うことは控えなければならないのではないか。さもないと歓待には限定リミットが加えられ、権利と義務にしばりつけられ、そこに閉じ込められてしまうのではないだろうか。』⁹⁾

『全体性と無限』のレヴィナスは、デリダの言うこの「無条件な歓待」を、「言葉を停止」しないで語ろうとしたために、自分からの主体性にこだわったために、語りきれなかった。そこで、『存在の彼方へ』では主体性を受動性からの主体性へと転回した。さらにデリダは、歓待を言語で語るがために「権利と義務にしばりつけられ」たものになる危険性も指摘する。制度化され義務化された歓待の危険性である。

「一方には、権利や義務、さらには政治さえも越える無条件の歓待があり、他方には権利や義務によって囲い込まれている歓待があります。つねに一方は他方を墮落させる可能性を持ち、この墮落可能性を消し去ることはできません。』¹⁰⁾

制度となることによって、義務としての正義となり、「せねばならぬ」はかえって嫌悪を生み出してしまっているのが現状である。レヴィナスもすでに『全体性と無限』で「殺人の不可能性 (なんじ殺すなかれ)」を指摘し、デリダも「無条件な歓待」として指摘し

たように、歓待は倫理であり制度ではない。しかし、人間社会において、この不可能性をそして無条件性を素直に信じることができないから、それを制度とする。法を整備して、警察や軍隊といった仕組を築く。可能性を否定するための制度によって、その向こうに肯定を見せてしまう。否定は常に肯定に支えられてある。逆も同じである。制度によって「殺人の可能性」を逆に築いてしまったのである。デリダはレヴィナスよりもはっきりと指摘する。道の向こう側にいるときには顔を合わせないで済むが、向き合ってしまうと視線を外らせられない。その時の隣人愛が、正義が、制度あるいは義務となってしまっている。翻訳者もあとがきで、「インターネットやモバイル通信の普及によって揺るがされ、『我が家』の固有性が崩壊し、古典的な歓待の場そのものが解体しようとしている。(中略)だが、この発達が逆説的に、私的領域の『セキュリティ』の保護の必要性を感じさせ、潜在的な『異邦人=よそ者嫌悪』を生み出してしまう。」¹¹⁾と書いている。はじめに書いた現代の狭量性はここに原因があるのではないか。デリダもそれを語っている。

4、隣人と関わることの困難さとその乗り越え

正義は義務になってしまうと制度として強制になってしまい、結局は嫌悪を生み出してしまふ。どうすれば歓待は可能なのか。デリダは「絶対的で誇張的で無条件な歓待とは、言葉を停止すること、ある限定された言葉を、さらには他者への呼びかけを停止することにあるのではないか」¹²⁾と言う。言葉は私と他者との関係の中、つまり他者との間に発生する。間に発生したとき、それは関係を取り持つ制度となる。私と他者が「同」の関係となって対比的に置かれる。ゆえに、「中立」である歓待は言葉では語れない。一方、レヴィナスは、「主体性は受動性であり、そのすべてが支えることなのだ。」¹³⁾すなわち、主体性は受動性であるという。自分から発することは、他者を自分との関係の中に取り込むことになり、他者の他者としての主体性を剥奪することになる。ゆえに、私における受動性からの応えこそが、他者の主体性を保持する私の主体性になる。他者からの働きかけに耐えることである。言葉もなく私からの主体性もない歓待とは、どうすればよいのか。レヴィナスもデリダも、実はそこを語りきれていない。

そこに一筋の明るみを示してくれるのが道元である。「同」でもない「他」でもない「中立」を、仏教の世界では「不一不二(不一不異)」という。同じ(同一)ではなくかつ違う(差異)でもない。ただし、レヴィナスの中立は、「中」「立」が示すとおり「同」と「他」

の対立から離れられないのに対して、「不一不二」はこの「同」と「他」の対立を超えている。能動と受動（自他能所）を超えたところにある。

「しるべし、仏法はまさに自他の見（能動と受動を対立的に見ること）をやめて学するなり。」¹⁴⁾

自分と他者、主観と客観を超えたところにある自分自身に浸る。こう思う、こう考えると、認識を働かせる時には、すでに他に対する自が浮かび上がってくる。その認識以前の、自分が今ここにあるという事実そのものに浸ること。英語の「subject」を考えても、アリストテレスの用語をラテン語訳にした「subiectum」に由来しており、それは「『基体』『実体』」という意味であり、存在するために他のなにものをも必要とせず、それ自体で存在するもの¹⁵⁾」ということで、本来は他との対比、対立を前提としていない。

「仏道をならふといふは、自己ならふ（能動と受動を対立的に見ることを超えること）也。自己をならふといふは、自己をわするなり。自己をわするるといふは、万法に証せらるる（天地の大きな流れに一体化すること）なり。」¹⁶⁾

他でもないこの私にこだわる限り、他者との対立の自分でしかない。言語による自他の分析によって自他の対立が生まれるのであるから、自分でもない他者でもない「自他能所」を超えたところにある「自己」は、それ以前にある「言葉を停止¹⁷⁾」する「自己」である。ゆえに「主体性は受動性であり、そのすべてが支えることなのだ¹⁸⁾」。同と他の乗り越えの姿、「『同のなかの他』」であるような位相論的構造¹⁹⁾が、道元の言葉にあり、そこに歓待への道が開けてくる。

道元にとって真理とは、現実の向こうに一つの確たるものとしてあるのではない。仏教の「指月のたとえ」でいうように、誰でも月を指差してものを言える。どの方向からでもどんな風にも言える。そして、それぞれが唯一の真理だと思っている。しかし、人それぞれ「月」を示す言葉があるだけである。「月」ということの真理は掴み取ることはできない。同じく「一水四見」でも語られる。道元が言うには、人にとっての水は、天にすむ天人には瓔珞（珠玉の装飾）に見え、亡者の餓鬼には猛火や膿血に見え、龍や魚には宮殿に見えと。それぞれの見え方に違いがあるのは、それぞれの立場からの見方があるからで、では、その大元に水の本質があるのかというと、道元はないという。²⁰⁾

「諸類の水たとひおほしといへども、本水なきがごとし、諸類の水なきがごとし（それぞれに見えている水があるだけで、それらを超えて本来の水があるのではない。）」²¹⁾

それぞれが自分との関係でそれぞれの意味を持つのであって、そのそれぞれの関係を超越した抽象的本質的な「水なるもの」があるのではない。一つの同一の対象が先にある、それをそれぞれがそれぞれの必要に応じて見ているというのではないのだ。それぞれが世界をそれぞれの習慣で必要に応じて切り取っているだけということである。言語の恣意性をさらに徹底している。個物具体を超えたところに本質があるのではなく、それぞれの関係性によって世界が成り立っているだけであるというのが、仏教における世界である。その本質がないことを「無自性」、世界を成り立たせる関係性を「縁起」と表現する。ということは、言語はその関係性を概念化するだけであり、言語には本質や真理はないことになり、そのために禅宗においては、禅僧の言行録はあっても、その典拠となる経典を持たなかった。これを「不立文字」と表現した。ヴィトゲンシュタインは「語り得ないものに沈黙」して言語ゲームに行き着いたのであるが、禅僧たちは、語り得ないことを語りかつその語りに真理を閉じ込めなかったのである。

「人、舟にのりてゆくに、めをめぐらしてきしをみれば、きしのうつるとあやまる。目をしたしく舟につくれば、ふねのすすむをしるがごとく、身心を乱想して（思い乱れて）、万法を辨肯はんけんするには（身心の向こう側に万法を見れば）、自心自性は常住なるかとあやまる（この自分というものを物差しにしてしまつて、この自分がゆるぎなく常住のものかと思つてしまう。）」²²⁾

自他の対立、主観と客観の対立を道元は超えようとする。自分を中心にして世界を見てみると、進む舟から見える岸の方が動いているように見えてしまう。自分が舟にあることを忘れてる。だからと言って、岸から見た自分の姿を客観的に想像するのも、自他の対立として同じである。岸も舟も自分も、ともにあると見るとき、世界の中にある自分の実感がある。「十牛図」にある第九図の「返本環源へんほんげんげん」には「水は自ずから茫々、花は自ずから紅」とある²³⁾。この図を見れば、自分というものを求め続けてやっと見つかったと思つたとき、本来の自分というものは、川の流れと岸にあって花の咲く木との絵となって表されている。「みずから」ではなく「おのずから」が自他の超越の姿である。

般若心経に「不生不滅、不垢不淨、不増不減」²⁴⁾とあるように、仏教においては二者の対立を超越したところに真理をみる。レヴィナスは、主体と客体、主観と客観、自分自身と他者との対立から世界を見ることを超えようとし、そのために、同じくそれを越えようとしたハイデガーをも批判したのだが、結局、対立を越えようとしたその先に、やはり対立の構図を持ち込んでしまった。それを指摘したデリダも同じ轍を踏んでいる。

「生も一時のくらゐなり、死も一時のくらゐなり。たとへば、冬と春とのごとし。」²⁵⁾

生が絶たれて死になるのではない。生と死が二つに分かれているその以前にあること、それが「一時のくらゐ」を超えてあることである。迷いが解けて悟りとなるのではない。迷悟生死を超えてある姿が「一切衆生悉有仏性（この世にあるものすべてに仏と一体になれる命が宿る。）『涅槃経』」であり、「光明撰取不捨（阿弥陀如来から広がっていく光明はすべてを遍く照らして、信じて念仏を唱える人々を仏は全て漏らさず救い取ってくださって、決して捨てなされることはない）」²⁶⁾の阿弥陀仏の手の中にあるのが我々の生きる姿だというのが、仏教における身の処きどころである。神が私の向こうにいるレヴィナスとの違いである。

「証究すみやかに現成すといへども、密有かならずしも現成にあらず、見成これ何必なり。（私の命そのものを求めてそれが私と一体となった（現成）といっても、その命の有無を超えた在り方（密有）は必ずしも現れるわけではない。命あることの真理を求めたとしても、それはなんとも掴みようのない（何必）、求めてこれとして目に見える形で得られる（見成）ものではない。）」²⁷⁾

仏道を実際に行い修得することは、自分が真理や何かを得るのではなく、自分がそのまま真理としての姿に重なっていくことであり、真理の実物があって自分の目の前に真理が形となって現れたりするのではない。そもそも見ることと見られることがはっきり二つに分けられるものでない以上、そこに真理という事実があるのではなく、二つに分かれる以前の真理を体得するのである。道元は、世界を認識の対象として、自分に取り込む対象として見るのではなく、自分もその世界に取り込まれて一体化して、受動性の中の主体性に生きることを求め続けた。道元のいう「不一不二（不一不異）」とは、二つに分かれる以前の真理だというように、レヴィナスの全体性に対する無限にあたるのではあるが、全体性の否定としての対立概念としての無限ではなく、全体性を含み込んだ無限である。レヴィ

ナスもデリダも語りきれなかった歓待を、すでに道元は求めて体得していた。

5、多様性を受け止めること、他者を歓待すること——まとめにかえて

レヴィナスは、他者からの語りかけに応える歓待を、結局は神の言葉に対する応答として論じている。正義であり他者に対する思いであることに自分を重ねようとしているのであるが、どこか彼の思いに身を委ねられない引っ掛かりがある。レヴィナスは、他者からの言葉を受け止めることから対話が始まるとも、また、他者からの声に遅れて私があるとも言っている。私の前に他者があるのではなく、他者の前に私がおかれている。生きてあることの実感は、この他者との向き合いから始まる。他者からの視線に目をそむけない、視線を受け止めること。他者を受け止め他者に応えるから、私がここにある (me voici!) 実感が生まれる。そのことで自分の命がある、生かされてある。しかし、現実には他者の姿に視線を背けてしまう。他者の前に自分が置かれている受動性ではなく、自分に主体性があり主人公でありたいからである。ここが人間の弱さである。

ドストエフスキーが、『カラマーゾフの兄弟』でイワンに、「まさに身近な者こそ愛することは不可能なので、愛しうるのは遠い者だけだ。」²⁸⁾と言わせたように、人類は愛せても身近な他者を迎えるのは難しい。イワンだからこそその言葉ではあるのだが、ドストエフスキーの思いでもあったのだろう。この問題をレヴィナスでは乗り越えられない。目の前にいない他者は受け入れられるが、私の前にいる他者は避けたい。難民を受け入れるのは義であり善である。しかし、自分の庭には入れたくないのである。レヴィナスでもデリダでも、この違いを説明できない。

道元には、全体性と無限を対立的にとらえないゆえに、自他の区別を乗り越えているがゆえに、他者も自分もなく、身近な者と遠い者の対立もない。サマリア人は、「追いはぎに襲われた人」を見て、義務感から助けたのではない。その姿に心が痛み、その苦しみを自分の全身で感じたがために (一切衆生悉有仏性)、助けざるを得ない思い (光明攝取不捨) になったのである。他者と自分との対立も、身近な他者と遠くの他者との対立もない。イエスの「自分のように愛しなさい」の言葉の意味もここにあるように捉えたい。

レヴィナスがその考えの根幹においた受動性は、自分の存在を前提している。自分があって他者があって、その関係の中での受動性である。道元は、その自分の存在を無きもの、すなわち「空」とする。自分というものは、他者との関係の中で現れ出てくるのであり、

それ自体では存在しない。他者との間にあるように見えるだけであり、見えるから自分であると言語化するけれども、実体はない。他者の前にあらしめられているのみである。レヴィナスはこれを実体として捉えた。だから自他の対立を超えられなかった。デリダもそうである。道元にあっては、自他の関係の中に浮かび上がるだけであるから「空」である。「空」であるが、あるものとして扱う。ゆえに「色即是空」なのである。

他者を受け止め歓待することは、制度としては当然である。しかし、一人ひとりの感情となったときに、ある種の抵抗感が生まれてくる。そのことを倫理としては認めがたいがために、その感情を打ち消すが、それが余計に重荷となってしまって「道の向こう側」を通り過ぎてしまう。それをレヴィナスもデリダも語りきれなかった。道元の言葉をどのようにして現代に活かしていくのか。広がりつつある現代の狭量化を食い止める一つの鍵である。

後注

- 1) レヴィナス, エマニュエル, 熊野純彦訳, 『全体性と無限』, 岩波文庫, 下2006. 1, p. 32
- 2) 同上, p. 33
- 3) 同上, p. 33
- 4) レヴィナス, エマニュエル, 合田正人訳, 『存在の彼方へ』, 講談社学術文庫, 1999. 7, p. 49
- 5) 同上, p. 50
- 6) 同上, p. 260
- 7) デリダ, ジャック著, 廣瀬浩司訳, 『歓待について パリ講義の記録』, ちくま学芸文庫, 2018. 1, p. 133
- 8) 同上, p. 144
- 9) 同上, p. 154
- 10) 同上, p. 154
- 11) 同上, p. 188
- 12) 同上, p. 154
- 13) レヴィナス, 合田正人訳, 『存在の彼方へ』, 1999. 7, p. 401
- 14) 道元, 西尾實他校注, 『正法眼蔵 正法眼蔵随聞記』, 日本古典文学大系81 岩波書店, 1965. 12, p. 91
- 15) 木田元, 『反哲学入門』, 新潮文庫, 2010. 6, p. 163
- 16) 道元, 西尾實他校注, 『正法眼蔵 正法眼蔵随聞記』, 1965. 12, p. 102
- 17) デリダ, ジャック著, 廣瀬浩司訳, 『歓待について パリ講義の記録』, 2018. 1, p. 154
- 18) レヴィナス, 合田正人訳, 『存在の彼方へ』, 1999. 7, p. 401
- 19) 合田正人, 『レヴィナスを読む〈異常な日常〉の思想』, ちくま学芸文庫, 2011. 8, p. 87
- 20) 頼住光子, 『道元 自己・時間・世界はどのように成立するのか』, NHK出版, 2005. 11 による。
- 21) 道元, 西尾實他校注, 『正法眼蔵 正法眼蔵随聞記』, 1965. 12, p. 307
- 22) 同上, p. 102
- 23) 上田閑照・柳田聖山, 『十牛図 自己の現象学』, ちくま学芸文庫, 1992. 11, p. 61

- 24) 中村元, 『般若心経 手帳』, 東京書籍, 2010. 8, P. 41-P. 48
- 25) 道元, 西尾實他校注, 『正法眼蔵 正法眼蔵随聞記』, 1965. 12, p. 103
- 26) 内山興正, 『正法眼蔵 現成公案・摩訶般若波羅蜜を味わう』, 大法輪閣, 2008. 12, p. 101
- 27) 道元, 西尾實他校注, 『正法眼蔵 正法眼蔵随聞記』, 1965. 12, p. 105
- 28) ドストエフスキー, フョードル, 原卓也訳, 『カラマーゾフの兄弟』, 新潮文庫, 1978. 7, 上p. 594

参考文献

- デリダ, ジャック著 アンヌ・デュフルマンテル序論, 廣瀬浩司訳, 『歓待について パリ講義の記録』, ちくま学芸文庫, 2018. 1
- Derrida, Jacques (Auteur), Dufourmantelle, Anne (Auteur), De l'hospitalité, Calmann-Lévy, 1997. 11
- ドストエフスキー, フョードル 原卓也訳 『カラマーゾフの兄弟』 新潮文庫 1978. 7
- 道元 西尾實他校注 『正法眼蔵 正法眼蔵随聞記』 日本古典文学大系81 岩波書店 1965. 12
- 水野弥穂子校注 『正法眼蔵』 (一) ~ (四) 岩波文庫 1990. 1, 1990. 12, 1991. 7, 1993. 4
- * 訳は内山興正2008年によるが、一部は私に変えた
- 合田正人 『レヴィナスを読む 〈異常な日常〉の思想』 ちくま学芸文庫 2011. 8
- 木田元 『反哲学入門』 新潮文庫 2010. 6
- 小泉義之 『レヴィナス 何のために生きるのか』 NHK出版 2003. 3
- 熊野純彦 『レヴィナス入門』 ちくま新書 1999. 5
- 中村元 『般若心経 手帳』 東京書籍 2010. 8
- レヴィナス, エマニュエル 熊野純彦訳 『全体性と無限』 岩波文庫 上2005. 11, 下2006. 1
- Levinas, Emmanuel, Totalité et infini Essai sur l'extériorité, Le Livre de Poche 1990. 5
- レヴィナス, エマニュエル 合田正人訳 『存在の彼方へ』 講談社学術文庫 1999. 7
- Levinas, Emmanuel, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Le Livre de Poche 2004. 2
- パトナム, ヒラリー 『導きとしてのユダヤ哲学』 法政大学出版局 2013. 9
- 澤木興道 『澤木興道 禅を語る』 大法輪閣 1998. 4
- 上田閑照・柳田聖山 『十牛図 自己の現象学』 ちくま学芸文庫 1992. 11
- 内山興正 『正法眼蔵 現成公案・摩訶般若波羅蜜を味わう』 大法輪閣 2008. 12
- 頼住光子 『道元 自己・時間・世界はどのように成立するのか』 NHK出版 2005. 11
- 聖書は、新共同訳 財団法人日本聖書協会 1987、英訳は和英対照 2000 によった。