

## 「郷愁」か、「寛容」か？

～ガブリエル・マルセルの人生と思想における  
プロテスタンティズムとの接触について～

小 林 敬

«La nostalgie» ou «la tolérance» ?

～Sur le contact avec le protestantisme dans la vie et les  
pensées de Gabriel Marcel～

Kéi KOBAYASHI

(mai 1996)

### 序

当初本人自身はキリスト者ではなかったままながら既に「絶対の汝」としての神をめざす思索に没入していた一人の哲学者が、ある時ついにキリストの父なる神を彼に既に示されていたこの「絶対の汝」として信ずるに到った過程——我々が先にガブリエル・マルセルの回心について論じた際<sup>1)</sup>に辿ったのはこの過程であった。その際、彼自身が「キリスト者」として具体的に自らの身を置いたのはカトリック教会においてであったが、この事は何も彼がプロテスタント教会ないその信仰を拒絶した上でそうしたという意味ではなかった、という事をも、そこで我々は若干触れたものではある。

そしてその事は、単に偶有的ないし付加的な伝記事項に過ぎないものではなく、その哲学の基本的な方法の規定にも影響しているといえよう。というのは彼が、「キリスト者として哲学した」とはいいうるが、必ずしも、「カトリック教会の教義乃至神学の理論的基礎を提供するために哲学した」という訳ではなかったからである。確かに彼は、キリスト者としての信仰と不可分な彼自身の実存に事実上立脚して思索し、かつ彼の哲学が追求する「絶対の汝」は、乃至「絶対の汝」として人格的に現われた究極的な存在そのものは、彼において事実上「キリストの父なる神」と不可分である。その点において彼の哲学と彼自身が「キリスト者」たる事とも又不可分である。しかし又同時に彼は、あくまで「信仰を前提とはしない」

立場から、「哲学する」行為として自己の思索を規定し続けたのである。この点で彼は、必ずしも「カトリック教会の一員」としての立場から「カトリック教会の教理」に従って直接的にその信ずる神のため「護教論を展開する」という訳ではなかったといえるのである。言い換えればマルセルは「神学的」でもなく又「非神学的」でもなくいわば「前神学的」な宗教哲学の方法を取ったといえる。この「前神学的」な方法論は既に我々が先の論において主題的に論及した所のものである。このような自らの信仰と自らの思想とを二重に位置付けできた事の背景に、彼が最終的にカトリック者となるまでに辿った具体的な生の体験が大きく作用している事はいうまでもない。我々が先に傍例的に言及したマルセルの「プロテスタント体験」は、この点に関連するものとして引いたものである。

今次この小論において我々が、これまで傍例的に言及してきたマルセルの「プロテスタント体験」という点に、改めて主題的に言及する事は、我々に回心後のマルセルにおけるカトリック信徒としての信仰と哲学者としての「前神学的」な方法との両立という既に見た事実を、改めてやや異なった角度からも再確認させてくれるだろうと思われる。

さしあたり我々はまず、マルセルの伝記的事実の中から、幼児期以来のプロテスタント教会乃至その信仰との接触について、いま一度整理してみたい。次いで我々は、彼が述べた所のプロテスタンティズムへの評価と、同時

に又彼がなしたプロテスタント神学者達への若干の批判との双方について、眺めてゆこうと思う。そしてそれらの点と上述した「前神学的」な思想の特質との連関を改めて考察して本小論を結ぶ事とする。

## I

ガブリエル・マルセルのプロテスタンティズムとの出会いは、実はカトリシズムとの出会いよりも古く、実にその幼児期に遡るものである。

彼は1989年12月7日、パリに生まれたが、元来カトリックであった父アンリ・マルセルは以前に教会を離れており、息子ガブリエルには、極めて珍しい事に形式的な幼児洗礼さえ受けさせる事をしなかった。母は元来ユダヤ系の血を引いていたが、1893年、ガブリエルがわずか三歳の折に、この世を去ってしまう。その後幼いガブリエルを母に代わって養育したのが母の実妹たる叔母であったが、この三年後に彼女は父アンリと再婚し、ガブリエルの義母となる。この義母が、改革教会に属するプロテスタント信徒だったのである。

晩年のガブリエルの回想<sup>2)</sup>によれば、彼はこの義母に対して、極めて自然な愛情と尊敬の念と同時に、ある種の圧迫を幼い彼に与えた感をも抱くという、一種アンビヴァレントな思いを示している。彼が振り返るには、おそらく叔母が幼い彼の養育を引き継いだのは、ある種の責任を、それも単に亡くなった姉に対する責任だけでなく、それと同時に、神への責任を、感じていたからだだったのでなかったかという<sup>3)</sup>。彼女は幼い義子に極めて厳格な道徳的訓育を課した。その背景として後年のガブリエルは、彼女自身の神への罪責感、即ち自分自身が神を真には信じていないのではないか、自分は実は神を信じていないのに信じているように振る舞って自己及び神を偽っているのではないか、との内心の不安があったかもしれないと推測している。彼はこのあまりに潔癖な罪責感が彼女自身を自己自身に対して極度に厳格たらしめ、かつ神とその御手の内にある亡き姉に対して責任を感じず幼い子に対しても非常に厳格たらしめた所以ではないかと考える。そしてそれに応じて幼い彼も、母代わりとして彼を育ててくれている叔母へ「当時から忘恩となるのが私にとって恐ろしかった」(Dès cette époque, l'ingratitude me faisait horreur.)のために、自らの心に叔母への反抗を禁じ、無形の圧迫を自身に課していたと振り返り、いわば彼の見る叔母の神に対するアンビヴァレンスと同様のものをこの叔母本人に対する彼自身の感情の裡にも認めている。

マルセルはかかる叔母の「不信仰との自責を伴うまで

に厳格な信仰」の影には、叔母の神に対する純然たる信仰そのものとともに、それが自分自身にとってあいまいである事に納得せず、完全に知的に了解可能なものとして信仰が自分自身に明らかになる事なしには自らを信仰者と認めえない一種の合理主義もまた、同じ叔母の内に渾然一体に同居しているのでは、と見ている。当然この背景に、二〇世紀に弁証法神学が現われる以前のプロテスタンティズムないしプロテスタント信徒の気風に潜む、カント哲学的な道徳理解と信仰理解とのあまりの近接による、信仰の道徳化ないしヒューマニズム化の痕跡が容易に窺い得る。後年の彼がかかるヒューマニスティックな次元を超えた人格の出会いの地平においてのみ自らの信仰を見出だしたのにも、或いは幼児期にかかる道徳化された信仰理解による圧迫の体験が作用しているのかもしれない。彼の見るには、彼の父もまた近代的合理性を信奉する事においては叔母と共通していたが<sup>4)</sup>、父はその合理主義を叔母のような理神論的有神論ではなく無神論の方角へと向けていたため、叔母とはその生き方を根本的に異にしている。幼時の彼にも再婚した父と叔母の間の違いが薄々感じられ、或いはこの結合は自分の存在の所為ではないかという感さえ与えられたとも告白している<sup>5)</sup>。

我々は先にジャン・ポール・サルトルの幼児期についてその自伝『言葉』を通して眺めたものだが<sup>6)</sup>、今見ているマルセルの幼児期の回顧がある意味でサルトルのそれに似た様子を示している事は興味深いものである。ちょうど、幼くして父を失ったサルトルに大きな精神的影響を与えた外祖父カール・シュヴァイツァーに当たる役割を果たしたのが、マルセルの場合はこの叔母であり、しかも両者ともフランス社会の少数派たるプロテスタントであった。サルトルは自伝の中で自らの無神論の根を生家の宗教的葛藤に求めていたが、マルセルも、四十歳を越えたカトリックへの回心に到るまで、事実キリスト者として自己の立場を確定するには到らなかったものであり、少なくとも叔母と同じ教会へ所属する事はその後も一生涯なかったのである。しかし、サルトルの祖父がその信仰を半ば放棄していたのとは決定的に異なって、マルセルの叔母は自分の現在の信仰すらは認できないほど信仰を渴仰していた人であり、前者が家庭内でも見せた冷笑的な態度とは正反対に、後者は自己自身にも幼い義子にも常に真剣に接し続けたのである。或いはここにもその後の二人の子供の歩んだ対照的な道の一つの根を窺えるかもしれない。

長じて後、叔母とは異なる場においてではあるが、叔母の信じたと同じ神に信じたマルセルは、一方では確か

に、己を偽って叔母と自分との関係を美化しようとは決してせず、彼女の極度の厳しさに対する幼児期の彼の率直な思いを隠さず述べている<sup>7)</sup>のでもあるが、他方ではこの叔母の厳しさの背後にあるその真剣な求道の態度を深く尊敬し、次のようにも述べている。「叔母という不可知論者は、私はそう確信しているが、自ら信徒だと唱える多くの人よりも、はるかに信徒であった。」<sup>8)</sup>

## II

マルセルの幼児期における第一の「プロテスタント体験」は、プロテスタントにせよカトリックにせよ、総じてキリストへの信仰に対して、彼を回心させる事には直接つながらなかった。それに対して彼の第二の「プロテスタント体験」は、彼にとって第一のそれとは異なった意味を持つ事となる。

彼は1918年に結婚するが、その妻の実家の家族は揃ってプロテスタントであった。この家族が彼に対して表わした温かさがかつて叔母の示したものと全く対照的であり、この事は彼に幼児期以来与えられてきた一つの先入観を緩和するものとなった。彼はこの家族の雰囲気、*「ひとつのプロテスタンティズム」(un protestantisme)*に由来する「極めて自由でのびのびした性格」(*le caractère extraordinairement libre et spontané*)を認め、「もしこれが最も窮屈な形で私に示されていたとすれば、きっと私をキリスト教から遠ざけていたろう」(*s'il s'était présenté à moi sous ses formes les plus rigides, il m'aurait certainement éloigné du christianisme*)と評している<sup>9)</sup>。ここに我々は、単に彼の妻の実家の家族達の個人的な性格がどうであるかだけにとどまらず、先に見た叔母の信仰がおそらくは背景としていたろう一九世紀までの自由主義神学的なプロテスタンティズムの傾向にとどまらない何か、この時期にはもう彼らの背景に控えていたろう事を窺い得る。キェルケゴールの影響以降の新たな人間理解に媒介された二〇世紀のプロテスタント神学の新たな傾向がマルセルの妻の実家の背景にも及んでいたのだとすれば、一方で私生活の場における結婚の当時に他方思索の場において、それまで長く彼を縛っていた観念論哲学の思考態度に代わって、徐々に実存の地平から出発する新たな思考態度を模索する過程にあった彼自身にとって、この新たな出会いにかつて叔母との関係においては見出だせなかった新たな共感を覚えたという事は、まさに極めて自然な経過であったろう。事実彼の妻の実家は、単に必ずしも神学の素養の如何を問われない一般信徒のみならず牧師の任にあった妻の義兄をも含んでおり、この義兄との交際は、マルセル自身も「ま

ことの霊的な血縁」(*une véritable parenté spirituelle*)と表現しているものであって<sup>10)</sup>、この点も叔母との関係にはなかった要素である。

この第二のプロテスタント体験によって、彼が第一のそれにおいて味わっていた信仰と道徳との混同やその背景に潜む一種の合理主義的理神論の呪縛から解放されるに到った事を我々は理解し得る。もし彼が、叔母の示していたような態度だけを信仰の表明の唯一の仕方ととらえていたならば、彼にとって結局「神」を「絶対の汝」と認め得る事はできなかったろうからである。上述の如く彼の結婚の時期と彼独自の思想の形成の時期とは年代的に平行しているといえるが、特に『形而上学日記』(*Journal métaphysique*)<sup>11)</sup>などには、彼がこの時期思索の場において「絶対の汝」としての「神」について考えていった過程<sup>12)</sup>が記されており、その意味において、彼の妻やその家族という地上の相対的な「汝」たちとの出会いが、彼と「絶対の汝」との出会いを媒介し、彼にこの兩次元の「我—汝」関係を考察せしめるまさしく第一歩となったという経緯は決して無視されてはなるまい。尚、思索の場における彼の回心への接近の過程の詳細については、我々がすでに取り上げた所のものである<sup>13)</sup>から、ここでは改めて繰り返さない。

さらに、マルセルが結局はプロテスタント信徒とはならずカトリック信徒として受洗する事を決断した以降においても、妻の家族の対応と叔母のそれとは、全く異なったものであった事も彼は回想している<sup>14)</sup>。彼にとって妻とその家族は全く賞賛すべき事に、いかなる教派主義とも関係なく、ただ彼が「キリスト者の中に位置する」(*prendre place parmi les chrétiens*)事を、虚心に祝福したのであった。これに対して叔母の方は、彼女の「ローマ教会に対するあまりの先入観が、彼女にとって理解できない決断において彼女を苦しめずにはおかなかった」(*ses préjugés contre l'Église romaine étaient tels qu'elle ne pouvait manquer de souffrir d'une décision pour elle incompréhensible*)のような状態であった。この違いにこそ、マルセルの生涯に起きた二つの「プロテスタント体験」の彼にとっての全く正反対の意味が、結局彼がプロテスタンティズムと最終的に別の道を歩む事を決断した後になって、最も明確な形で露呈したものといえよう。

前章で我々はマルセルと叔母との関係をサルトルと祖父との関係に対比して見たのだが、本章で眺めたマルセルと妻及びその実家との関係に対応する関係は、サルトルの場合には全く見出だされるものではない。むしろ信仰の決断を単にその家庭環境の面からのみ説明する事はあまりに安直であろうし、又もしマルセルが妻やその家

族との良好な精神的関係のみを契機としてキリストに近付いたのであるならば、彼はおそらくプロテスタントとなっていたことでもあろう。しかし少なくとも彼がキリストの神を自らの神とするにおいて、彼の生の中で現実に出会ったこの第二の体験は、書物や思索の世界での経験に決して劣るものではなかったという事は可能であろう。このような「我-汝」的交わりの実際の体験こそ、マルセルにあってサルトルにはなかった所のものである。

この第二の「プロテスタント体験」は、その意味で彼にとって、もはやカトリック・プロテスタントの境に関わらない、一つの大きな、間接的「キリスト体験」乃至「神体験」であったといえる。

### III

それでは一体、なぜ彼が回心したのはカトリック教会においてであって、より身近だったプロテスタント教会においてではなかったのか。晩年の彼自身が顧みるにおいても尚、少なくとも彼にとって他ならぬローマ・カトリック教会の一員となった事実が、不可避的かつ他の選択の余地なきまでに絶対的な理由のもとに規定されている訳ではない<sup>15)</sup>。しかしそれにもかかわらず彼は、叔母や妻の属した教会を自らがそこで神と交わる場として選ぶ事には、彼自身も「奇妙なこと」(chose singulière)と表現するのだが、「きっぱりと否定的」(cathégorique et négatif)だったのである<sup>16)</sup>。

その理由としてマルセルは第一に、自由主義プロテスタンティズムにおける信仰と道徳の区別の曖昧さを挙げ、それが「私の目には人生における、またはキリスト教的信条における、私にとって最も根本的に思えたものを軽視した単なる倫理に過ぎないと見えた」(Le protestantisme libéral n'était à mes yeux qu'une éthique méconnaissant ce qui dans la vie ou dans l'affirmation chrétienne me paraissait le plus fondamental)からだと述べる。他方第二の理由として彼は、自分が必ずしも詳しくはないがと断りつつも、カール・バルトの神学が、「哲学的な省察に対する拒否を含んでいるように見えて、不安だった」(...le barthisme m'inquiétait et me semblait impliquer un refus opposé à la réflexion philosophique....)ので、「とても自分には受け入れられないようだった」(...auquel [= au barthisme] il me serait impossible de souscrire.)と述べている<sup>17)</sup>。

この二つの理由に対して、或いは人は「そもそもバルトの神学自体、まさにマルセルが第一に挙げた『信仰と道徳との混同』からキリスト教を救わんとして唱えられたものであるのに、かかるバルトへの批判と、バルトと

は反対の『道徳的宗教』への批判とを、並列するのはおかしいのではないかと評するかもしれない。確かにここでのマルセルの「第一の理由」は、彼自身が述べたように、一九世紀までのいわゆる自由主義神学に見るプロテスタンティズムの合理主義的傾向の産物に向けられた批判であり、かかる合理主義を克服しようとしたバルトとはむしろ共通する文脈を有しており、そのバルトに対して批判する「第二の理由」とは、全く反対の方向に向けたものといえる。しかしだからといってこれら対照的な二つの理由の共存をただちに矛盾したものと考えてよいだろうか。

前章までに見たマルセルの個人的プロテスタント体験を念頭に置けば、ここでの「第一の理由」はまさに、前々章で見た彼の叔母に象徴されるような形での「プロテスタンティズム」に対する批判であるといえる。しかしこの「第一の理由」は、前章で見たような妻の実家の人々、とりわけ彼の義兄のような人々に象徴される「全く違ったプロテスタンティズム」には妥当するものではあるまい。もしそうであったなら、彼と彼らの間に前章で見たような魂の交わりがありえた事自体が全く奇妙なものとなろう。かかる妻の縁者たちとの温かい交わりにも関わらず、彼が結局プロテスタントとならなかった事実を説明しうるには、ここでの「第一の理由」とは全く違った別の理由がなければなるまい。もし彼の義兄が前章で推測したように二〇世紀の新たな神学の出現と少なくとも共通する思想傾向を有した牧師であったとすれば、マルセルの叔母に対するのとは違った義兄との交わりと、それにも関わらずこれら両者が結局別の道を進んだ事との、二つの事実が、ここでのバルト批判という「第二の理由」によって、同時に説明されうらうだろう。「第二の理由」は「第一の理由」と矛盾しつつ並立していると解されるべきではなく、むしろ「第一の理由」よりも高次の段階において、尚もマルセルをプロテスタンティズムから分かったものを説明するものとして、独自に成立しているともみなされるべきではなからうか<sup>18)</sup>。

確かにバルトはあくまでも教会の宣教に奉仕する神学の業という見地から、神の領域の内に人の領域における思惟が介入する越権として、哲学の神学への干渉、即ちいわゆる自然神学的思惟を激しく攻撃したのであって、必ずしも哲学それ自体を排除しようとしたのではないといえるかもしれない<sup>19)</sup>。マルセルも又、合理的ないし観念的な思惟の方法のもとでは神を考える事はできないとする所から「絶対の汝」を見出した以上、ここまでの方向性はバルトと一致している。しかしバルトは、人間が神を認識するに、神自身の啓示としての聖書による以外の

いかなる仕方も、結局はこの自然神学に帰するものであって一切が無効である、と厳密に考える<sup>20)</sup>。それでは、神を知らなかったマルセルをキリストとの出会いの扉にまで導いていった「絶対の汝」をめぐる省察も又、所詮はかかる「自然神学的思惟」に過ぎず、信仰の前には無効に帰してしまうのだろうか。バルト的立場では少なくとも単なる一求道者によるキリストの神の稚拙で不完全な表象としての限りのみでは「絶対の汝」も必ずしも無意味ではないとはされようが、入信以降も引き続いてその表象と神ご自身とを同義に語り続ける事は、やはり又一種の自然神学的な業に帰せられざるをえまい。もしマルセルが入信以前の神の探求を、入信以降すべてその役割が終了したもののみなし、それ以降ただ直接聖書に記述されたキリストの神の像のみを語る事をもってそれ以前の省察に代えていたとすれば、彼はバルトに反発する必要はなかったろう。しかしマルセルにとって、「絶対の汝とは実はキリストの神である」という「思索から啓示へ」の方向と同時に、「キリストの神は絶対の汝として私に臨まれる」という、「啓示から思索へ」の方向も又、不可欠なものであった以上、あまりにも哲学に対して厳格であったバルトの立場は、どうしても彼が百パーセント賛同しうるには到らなかったといえる。

しかしこのような回心当時の彼の思いに対して尚も、「何もカール・バルトだけがすべてのプロテスタントを代表している訳でもないのに」という疑問が呈されうるかもしれない。もちろんマルセルは哲学者であるが神学者ではなく、しかもこれからキリスト者になろうとする時点で、すべてのプロテスタント神学者について熟知していなければならない義務を負う訳ではない。だが少なくとも彼は、バルト主義だけをプロテスタンティズムと即断してプロテスタント批判をなした訳でもない。この事は、入信時点以降の記述からではあるが、明らかにバルトとは違う立場のプロテスタント神学者たちに対して、むしろバルトに近い「反・合理主義」的な立場から批判している事からも窺えよう。つまりマルセルのバルトに対するある意味での共通性から、却って両者の相違点が、それだけ決して軽いものでない事が、逆に浮かび上がってくるだろう。

例えば、ルドルフ・ブルトマンのいわゆる「非神話化」に対してはマルセルは極めて批判的である。ブルトマンが非神話化を必要としたのは、信仰の理解が神と世界と人間についての信仰以前の理解によって妨げられるのを防ごうとしてであり<sup>21)</sup>、言い換えれば何を信ずるかを明確にするために信ずる所のものを名指す言葉に惑わされないうためであり、その限り必ずしも単なる合理主義に信仰

を解消しようとした訳ではなかったのかもしれない。しかしマルセルは、この非神話化の行き過ぎが、ブルトマンの意図とは逆に、信仰それ自体の内容を損ねてしまう事を恐れる<sup>22)</sup>。マルセルはブルトマンとは違い、近代以前のいわゆる神話的な表象よりも、むしろ近代以降の「理性という名の神話」の方を、より信仰を妨げうるものとして警戒したのである。ここでのマルセルの態度は、むしろバルトの文脈に近いものがある。

かく近代的、理性的なるものにかなり批判的なマルセルの態度に一種のアナクロニズムを見出し批判した<sup>23)</sup>のがパウロ・ティリッヒであったが、ティリッヒ自身における、問いとしての哲学と答えとしての信仰ないし神学とのいわゆる相関の方法については、マルセルの我一次の相互主体的な神人観との共通性を見出す解釈もある<sup>24)</sup>。しかしマルセルはむしろ神学同様に哲学を重視したこのティリッヒの思想に、なおもブルトマン同様の近代合理主義の残滓を讀取って批判する<sup>25)</sup>。信仰と思索の関係の枠組みの限りでは非常に共通するこの両者がかくも互いに相容れないのは、おそらく両者がそれぞれ信仰に対して相互補完的關係に置いた哲学的思索それ自体の内容の違いの故ではないだろうか。ティリッヒが念頭においた「哲学」とは、デカルト以来の合理的ないしは観念的な伝統に立つ哲学であったといえるが、マルセルの場合、すでに哲学的思索それ自体の枠内ですでに合理性、客観性からの超越を目指して神を求める域に到っており、むしろティリッヒの枠組みにおいては「神学」の領域にまで既に立ち入っているともしいう。その点でマルセルは、ティリッヒとバルトを比べればむしろバルトに近い傾向を有しているときえいえるかもしれない。

これら回心以降の例に見るように、むしろ合理主義へのバルトと似た警戒を保つマルセルにして、なおもあえてバルトの厳格な自然神学ないし哲学への批判に対して、完全な同調には到りえなかった事実それ自体、逆に言えばマルセルのプロテスタンティズムに対する親近感の限界がまさにこの点にあった事をそれだけ物語るものとはいえまいか。回心当時の彼がプロテスタンティズムを避けた理由として述べられている「バルト神学への不安」は、単に表面的かつ早急な「素人の臆断」だけにすぎない訳ではなく、むしろここに彼の独自の立場が反映していると思える。バルト以外の神学者に対するあたかも「バルトの如き」批判の文脈は、彼がバルトの思想の表面だけを浅薄に理解した上でプロテスタンティズム自体を性急に裁いたのではなく、むしろある意味でバルトと共通する神の超客観性についての確信に立ちつつも、聖書の権威と教会の召命の下でしかそれが語られうる有効性を

認めない神学者バルトとは、単なる自然人として、しかも自然を超えて神の恵みを予感しうる能力を否定されてはそれまでの思索が何の意味もなくなってしまう哲学者として、どうしても百パーセントは同調できなかったのだ、という事を却って明確にしうる。

要するに、信仰を求めている一人の哲学者にとっては、或いはバルトであっても、或いは対照的なブルトマンやティリッヒであっても、総じてプロテスタンティズムにおける「神学」と「哲学」の相互の位置付けが、カトリシズムにおけるそれよりも、適合するための距離がより遠かった、というのがこの点についてのより正確な表現ではなかろうか。哲学に対して超然たる神学を意図したバルトも、ある意味であたかも哲学者の如き理性の下に神学の方法を模索したブルトマンも、又哲学と神学が究極的には合一する地平を見上げつつ両者を「相関」させたティリッヒも、総じてパスカルのいわゆる「イエス・キリストの神」に関わる「神学」の働きを「哲学者の神」に関わるものとして念頭に置いてある「哲学」の働きに対して規定している点で共通しているが、その一方「哲学」する過程の中から「哲学者の神」の限界に突き当たって「イエス・キリストの神」を求めるに到ったマルセルにとっては、それまでの自らの思索の歩みをすべて「神学者の想定した哲学」の枠内に位置付けてそれを総括した上で、この枠自体のかなたに自ら求める信仰を設定するよりは、むしろ教父やスコラ以来、「神の栄光を表す似姿」としての人間の思惟の結果たる「哲学」にも、完全でなくとも一定程度までは、神ご自身の栄光を類比的に証しする力を認めてきた伝統を保つカトリシズムの中に身を置きつつ、これまでの思索を継続する方が、より抵抗が少なかったといえる。逆に言えば、もしマルセルがプロテスタント教会に入信していたとすれば、「絶対の汝」に対する彼の大きな希求は、彼をして哲学者から神学者に変えていたかもしれない。

もちろん、ルター以来聖書のみを唯一の人知を超えた権威の源泉として、そこから教義の根拠を求めてきたプロテスタント教会自体において、このように「哲学」に対して独自に規定されるべき「神学」が、「哲学」の成り立つ人間の存在の次元を超えつつも類比的にはそこから窺い得るとされる神の次元に関わるカトリック教会の「神学」の場合以上に、より必要とされた事は、マルセルの思いに関わらず一つの厳然たる事実である。だが逆に、このように「哲学」と並立して事実人間によってなされた「学」ないし思索としての「神学」に導かれた多様な教義の下に、元来一つであるはずの「キリストのからだ」が多数並存しているものとしての「プロテスタント諸教

会」の一つを選んでそこに自己自身とキリストとの交わりを委ねるには、自らの思索に内在しつつもかつそれを超越してキリストとの霊的なコミュニオンを渴仰していた一人の哲学者は、あまりに不安であったろうと思われる。ただ「キリストとの交わり」だけを求めていた彼にとっては、もしプロテスタントとなるならばおそらく哲学者としては避けては通れなかったろう所の、まず新たに「神学」を、修得せぬまでも少なくともそれについてある程度の見解を持ち得る程度にまでは深く学習し、次いでそれと自らのこれまでの「哲学」との納得できる位置付けを定めた上で、最後にどれか一つの「教会」の「会員となる」、という長い過程よりも、その内部に多様な要素を包含しながらも「ただ一つのキリストのからだ」であろうとしているカトリック教会にその身体と思索とをそのまま委ねる方が、はるかにキリストに出会うには近い道筋と思われたのではないだろうか。

「ただ一つの」キリストのからだの普遍性即ち「公同性」(catholicité, catholicitas)の内に、思索し哲学する者としての在り方をも含んだ彼自身の全実存がそのまま包まれ受け入れられる事への願いは、予め彼に神とキリストを指し示してくれたプロテスタントの隣人たちへの愛にも関わらず、変わるものではなかった。そして彼は1929年3月23日、ローマ・カトリック教会の信徒たるべく洗礼を受けたのである。

#### IV

マルセルが結局プロテスタントとはなりえなかった要因としての教会の「公同性」への要求はまた同時に、現実の「ローマ・カトリック教会」に対しての彼のポジションを規定するものでもある。即ち彼は、かかる「公同性」を求めるが故に一人のカトリック者である事を選んだのであり、それが故に目に見える「ローマ・カトリック教会」の状況については、それがどのようにかかる「公同性」を実現しているか、あるいは少なくとも彼にとって実現していると感じられるか、の点を基準として、極めて自由な視点からの批評を残している。

そもそも彼がカトリック信徒として受洗するための準備学習の過程においてすでに、彼は指導司祭との間に、マルティン・ルターの評価及びさらに宗教改革全般への評価に関して、一つの論争を行なったのである。マルセルにとっては「目に見えるローマ教会」がそのままの形で例外なく十全に(dans son intégralité)キリストの真理を独占的に保有していると述べる事はどうしてもできず、その思いが彼をして「我々は神が宗教改革についてどうお思いか全く知りません」(Nous ne savons pas du

tout ce que Dieu pense de la Réforme)と語らせた。これに対して司祭は不快げに「私は知っています」(Moi, je le sais)と即答し、一時は洗礼の準備も蹟くかに見えたとの事である<sup>26)</sup>。その後司祭がより寛容な態度で彼に接するようになり、彼もまた慎重な表現に努めたため、両者は人間的にも和解し又洗礼準備も再び続行されたが、このようなカトリズムへの、彼のいわゆる「一つの保留を伴った確信」(une assurance doublée d'une réserve)は入信以降も変わる事はなかった。かつて我々が取り上げたトマス神学、なかんずく「神存在証明」の理論に対する、カトリック者としては異例なまでに批判的ともいえるマルセルの論及<sup>27)</sup>も、かかる背景のもとで成立したものである。自らの教会が排他的に真理を独占しているという態度をあらわにする事を強く戒めるマルセルは、同様にカトリックに回心した哲学者であるジャック・マリタンがトマス神学の復興によってデカルト以降の近代思想と対決しようとしたのとは違い、ニーチェ以降の神を失った同時代人との共感の中から神を再発見する思想をめざしたのであり、両者の間には穏やかながら深い論争が続いたのである<sup>28)</sup>。

かかる諸例に窺える如く自らの教会の権威を極めて相対化するマルセルが、なおも死に到るまでローマ・カトリック教会の一員であり続けたのは、彼が様々の体験によって「一般的に、教会が私を失望させた事」(Que d'une façon générale, elle [= l'Église] m'ait déçu....)を認めないながらも、なおも、具体的な兄弟姉妹の魂のうちに「キリストと、キリストの受肉という一点から根付いた根源的真理との中にある尽きざる信仰」(une foi indéfectible dans le Christ et dans les vérités fondamentales dont l'Incarnation est comme le point d'enracinement)が認められる限り「ローマ教会は尚私の教会である」(L'Église romaine reste la mienne.)からであり、それ故彼はあくまで自分が「使徒伝承に与る教会のメンバー」に他ならないとして、次のように語る。「別のカトリックである我々、という時、我々はカトリズムから離れてしまう。」(Lorsque nous disons: nous autres catholiques, nous sommes au dehors du catholicisme.)<sup>29)</sup> 彼はローマ・カトリック教会の権威を絶対化せぬと同時に、逆にこれを全面否定しようとするのにも反対し、教会が真の意味で地上のすべての魂に対して「普遍的に」即ち「カトリック(公同)的に」神の愛を伝えてゆく事を求める。

その意味ではキリストの教会の「普遍性、カトリシタス」は、現に地上にある「ローマ・カトリック教会」の信徒のみならず、プロテスタント教会の信徒も含めて、すべての人に開かれているものでなければならない。彼

はカトリック入信後十年前後に当たる1930年代後期において、すでに強くエキュメニズムの考えに賛同し、次のように述べている。「カトリックがプロテスタントに対して『カトリックが、より厳密にはカトリック教会が、包括的な真理を保持しているのであって、プロテスタントはせいぜいその内の断片、しかも誤りに感染した断片しか持っていない』と宣言する時点で、即ちプロテスタントと同じ平面に立とうとしない時点で、もはや何であれ討論の条件は破壊されてしまうだろう。」

(À partir du moment où le catholique déclare au protestant que lui, catholique, ou plus exactement l'Église, détient la vérité globale dont le protestant ne retient que des fragments infectés d'erreur,... ou il nie...être sur le même niveau que son contradicteur, les conditions d'un débat quel qu'il soit se trouvaient ainsi rompues...)<sup>30)</sup> この後第二次大戦後に到って第二次ヴァチカン公会議以降いわゆるアジョルナメントの運動が大きくカトリック教会を変えるに及んで、彼はそれを大いに歓迎する事となるのであるが、それ以前の時期においては、先述したマリタンの如く、マルセルの思いはなかなか理解されなかったのである。

これら「公同性」への確信の故の「公同の教会」の権威への留保の表明は、もしマルセルがこの「公同の教会」の「外部のキリスト者たち」と予め出会った経験がなければ、果たして同様に可能だったろうか。

## 結

最初はキリストとの交わりから離されていたガブリエル・マルセルは、その家族関係の中でまずプロテスタントの人々を介してキリストを暗示されてきたが、その彼が遂にキリストに心を回らせるにおいてローマ・カトリック教会に辿り着いたのは、「ただひとつの、普遍的な「キリストのからだ」を彼が望んだからであり、その点で彼にとって重要だったのは彼と彼らの立場の違いよりはむしろ「同じキリストとの交わりのもとに」ある事だけであった。今回我々がかかる意味を、彼の生の過程のただ中での出来事から眺めてきた。以前の検討で眺めた「信徒たる以前に、まず人間ないし被造物としての立場から省察する」という哲学者としての彼の態度が、彼にとって必要とされたのは、今回眺めた「ある教会の信徒たる以前に、まずキリストのうちにいる」事を確信する信徒としての彼の態度が、既にその背後にあったからであろう。言い換えれば、「キリスト者か非キリスト者か」というよりもまず「人間として」考えようとする仕方を彼がキリスト者となってからも変わらず続けた事によ

て、「カトリックかプロテスタントか」というよりもまず「キリスト者であろう」としていた彼の意志も又、充足されたのであろう。

もし彼が自らが何らかの教会の「信徒である」という事実だけに満足してしまったとすれば、即ち「信じ求める者として『ある』』という「存在」の相を、「信仰を『持っている』』という「所有」の相に転じてしまったとすれば、彼は何も「敷居の立場」などを苦心して模索する必要はなかったろう。むしろこの場合でも、或いは信仰への言及を控えた「単なる哲学者」に自己を制限して自分の内の知と信を使い分けることもできたかもしれないし、或いは回心以前の哲学の歩みをすべてその目的が終了したものと清算してむしろ「神学」の分野に移って信仰を論ずる事もできたかもしれない。だがいずれの仕方でも、「絶対の汝」に出会うまでの魂の歩みの過程そのものは「過ぎ去ったもの」になってしまう。「プロテスタント体験」によって準備され、「共同の教会」の門を潜る事によって成就された彼の「キリストへの道」は、少なくとも彼にとっては、「信徒も未信徒もともに含んだ」単なる人間、被造物の視野からでなくては表現できなかったと思える。先の検討で、彼の思索の内側から見た「敷居の立場」は、まさにこの検討で彼の生の歩みを外側から辿る事によっても跡付けられえよう。この「敷居の立場」が消極的な中間概念ないし折衷概念なのではなくむしろ「前神学的」なものとしての独自の積極的意味を持つ旨を先の検討で述べてきたが、今次の検討によって、まさに「敷居の立場」が、一方で何らかの教会の教義に当然関与すべき神学とも、他方で宗教や信仰に一切関与しなくてよい単なる世俗的な哲学とも、どちらとも別の働きを持つ第三の方法として、「前神学的」としかいいようのない性質を伴って、彼に必要とされた所以が、我々に改めて浮かび上がってくる。彼は「非神学的な」哲学者にとどまるには、あまりにも「神によって」捉えられていたが、「神学的な」方法に移るには、あまりにも「教会・教派によって」捉えられていなかったのである。

マルセルの哲学は信仰を前提とはしなかったが、これを要請し、かつ証言した。その信仰自体もまた、ある意味で、ある教会乃至教義を、予め「前提」したものでなかったのかもしれない。しかしその信仰は、「唯一、聖なる、普遍的かつ使徒的な教会」(una sancta catholica et apostolica Ecclesia)が「あるべき」事を「要請」し、そして、いかにしてして真に、そう「ありうる」かを「証言」したのである。実にこの故にこそ彼は、プロテスタントへの親近性を保ち続けつつも、一人のカトリック者となったのである。

## 註

- 1) 拙論：『『ためらい』から『応答』へ ～ガブリエル・マルセルの回心の意味するもの～』、『哲学研究年報』第27輯所収、関西学院大学文学部哲学研究室発行、1993年12月。
- 2) Cf. Gabriel Marcel: *En chemin, vers quel éveil?*, Gallimard, 1971.
- 3) Ibid.; pp.25-27.
- 4) Ibid.; pp.41-43.
- 5) Ibid.; p.28.
- 6) 拙論：「ジャン＝ポール・サルトルにおける『拒まれた神』」、『八代学院大学紀要』第41号所収、1992年1月；第2章参照。
- 7) Cf. Marcel: op. cit.; p.30. ここでマルセルは自らの劇作を回顧しつつ、その背景として彼自身のドラマがより鮮明に反映していることをあえて認めている。
- 8) «Cette agnostique était, j'en suis assuré, infiniment plus croyante que tant de croyants préten-dus.» Ibid.; pp.172-174. 尚、この箇所直前にはこの「信仰を求めつつ信仰を自認できない」心情を著者はシモヌ・ヴェイユになぞらえている。「Évoquant l'extraordinaire oubli d'elle-même dont elle fit preuve jusqu' à la fin, je songeais...qu'elle avait certains traits communs avec Simone Weil.» loc. cit. (彼女がその最後まで証した比類のない自己忘却を思い起すとき、私には…彼女がシモヌ・ヴェイユと共通するなにかを持っていたようにも思われるのだ。)
- 9) Ibid.; p.121.
- 10) Ibid.; p.138.
- 11) Cf. Marcel: *Journal métaphysique*, Gallimard, 1927.
- 12) この過程については、次の拙論の中で検討したものである。Cf.「回心前後のマルセルの思想の展開に見る『不安』の概念の形成過程——ガブリエル＝マルセルの不安論 [1] ——」、『人文論究』第38巻第1号所収、関西学院大学人文学会発行、1988年6月。
- 13) 註(1)参照。
- 14) *En chemin...*; p.140.
- 15) この点に関して、例えばマルセルは、自分がカトリック教会固有の教理神学に関して十分な理解を完成させた上で洗礼を受けるに到ったとは必ずしも断言



できる自信はない旨を告白する文脈の中で、「私は自分がカトリックに入るにおいていわば同意の署名をなした契約のとにかくもあやうい性格を自認せざるをえない」(«Je suis forcé de reconnaître le caractère malgré tout hasardeux de l'engagement que je souscrivis en quelque sorte en adhérant au catholicisme.»)との一種の自責の念を語っている。(Cf. Ibid.; p.144.)

16) Ibid.; pp.138-139.

17) Ibid.: loc. cit.

18) 晩年のマルセルの回想において、彼はこの「第一の理由」の後に「第二の理由」を記述するに際して、接続辞として«mais, d'autre part...»という逆意接続表現を用いており、この事からも我々は、彼自身がこの二つの理由を同じ方向性の下に位置付けてはいなかった事を窺いうる。(Cf. ibid.: loc. cit.)

19) 次註に示すバルトの『教会教義学』(Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik*, Evangelischer Verlag, 1948)の自然神学批判の部分に続く第5章第26節2項には、人間の「神の恵みに対する応答の可能性」について論じているが、これに関連して、「神が認識される事ができる(Gott kann erkannt werden.)」(Cf. ibid.; II/1, p.142)という事から、ここで人間の用意が神の用意の中に含まれていると述べ、その限りで自然神学に表わされたような哲学的思惟が「人間の唯一可視的な可能性と現実を知らせる使者及び弁護人(Die natürlich Theologie ist sehr schlicht der Herold und Anwalt dieser sichtbaren und zwar allein sichtbaren Möglichkeit und Wirklichkeit des Menschen.)」(Cf. ibid.; II/1, p.150)である事は認めるものの、しかし神を決定的にそれだけで「認識させる」権限は全く持たないものである事が述べられている。

20) 例えばバルトの『教会教義学』の第5章第26節1項は自然神学の問題を論じているが、ここでバルトは、あらゆるキリスト教神学の歩みの中で常に自然神学的解釈が発生しうる生命力を指摘した上で、しかし教会内のキリスト者にとって、根本的にはあらゆる自然神学が「議論の余地なく不可能である」(...jede "natürlich" Theologie also...im Grunde diskussionslos unmöglich ist)と断じている。(Cf. ibid.; II /1, p.92.)

21) 例えばブルトマンは『新約聖書神学』の付論として学説史を振り返る中で、信仰の理解をめざすあらゆる神学的記述は、それが表現される「信仰以前の理

解とその概念性」(durch das vorgläubige Verstehen...und durch dessen Begrifflichkeit)によってそれが妨げられ、その結果、神と人の関係が法的概念に、神と世界の関係が神話的概念に、神の超越性が観念論的概念に解消されかねない可能性をはらんでいる以上、それらを排して信仰を理解するための「内実批判」(Sachkritik)が常に必要となると述べている。(Cf. Rudolf Bultmann: *Theologie des Neuen Testaments*, J. C. B. Mohr, 1954; Epilegomena, p. 578.)

22) マルセルは例えば、キリストの復活について、これを合理化して「イエスは本当は生き返ってはいないのだ」という言明を発した上で「復活の信仰の意義」を語るような表現が、いかに復活信仰を「否定しなくとも生気を奪い矮小化する」(les théologiens... affadissent, minimisent, si même ils ne la nient, la croyance en la Résurrection du Christ)かと批判し、かかる傾向の源流にブルトマンの非神話化があると述べる。(Cf. Marcel: *En chemin...*; p.217.)

23) Cf. Paul Tillich: *The Courage to Be*, Yale Univ. Pr., 1952; p.150.

24) 例えばわが国の金子晴勇教授はティリッヒとマルセルの両者を、「実存哲学の伝統を継承しながら、実存概念そのものを変革し、新しい人間学を形成した人たち」としての共通性のもとに、極めて近い思想として解釈しておられる。(Cf. 金子晴勇: 『キリスト教思想史入門』日本基督教団出版局, 1983; p.226) 又、筆者小林の個人的回想にもわたるが、かつて故・武藤一雄博士が筆者の修士論文を審査された際、「小林君の解釈を読む限り、マルセルの思想には、いわばカトリックのティリッヒ神学ともいべきものがあるように私には感じられた」と筆者に語られた事をもここで付記しておきたい。

25) Cf. Marcel: *La dignité humaine*, Aubier, 1964; pp.100-101.

26) *En chemin...*; p.141, *Du refus à l'invocation*, Gallimard, 1940; p.267.

27) この点に関しては、拙論「『神の存在証明』に関するガブリエル＝マルセルの批判について」(『宗教研究』第270号所収, 日本宗教学会, 1986年12月刊行)において取り上げたものである。

28) *En chemin...*; pp.141-143.

29) Ibid.; pp.215-217.

30) *Du refus...*; pp.246-247.

## 付記

- ① この論文の要旨は1996年5月の「聖書と現代」月例研究集会において口頭報告された。聖書研究を主体とする同会の席で哲学の分野を専攻する筆者に特に発表の機会を賜り、専門の神学研究者の諸先生方に教会論などの側面での論文への様々なご助言を得られた事につき、座長の小林信雄教授を始め関係各位に改めて謝意を表したい。
- ② 今回カトリックとプロテスタントに関する主題を改めて取り上げたのは、本文に記したように前回の論文から引継いだ課題だからでもあるが、それと同時に、たまたま最近、研究とは別に語学教育の業務の関係で文部省から研修に派遣されて渡仏する機会を得た際、圧倒的多数人口がカトリックである当地での少数派のプロテスタント教会の日曜礼拝に定期的に参加して、

改めて教会分裂の重みが、そもそもキリスト教そのものが少数派である日本で感ずる以上のものである事を痛感させられたからでもある。筆者はプロテスタント教会に属する信徒ではあるが、それは何もカトリック教会に反対してそうしたというわけではなく、神が自分に最初に備えられた「キリストの教会」がたまたまプロテスタントだったからであり、その点でカトリック信徒としてのマルセルの教会所属についての思いの表明には、研究という仕事の枠を超えて個人としても大きく共鳴するものがあった。

- ③ 最後に、信仰者でありつつも同時に思索者として地上を歩む宗教哲学者としての在り方を筆者に示して下さった恩師、故・武藤一雄博士に、改めて弔意を表するものである。この論文は、武藤先生の肉眼には供しえない最初の論文となってしまった。

## RÉSUMÉ

Pourquoi Gabriel Marcel est-il devenu un catholique, et pourtant il avait été élevé, depuis son enfance, sous son père athéiste et sous sa tante (sa belle-mère) calviniste? Et, en plus, tout les membres de la famille de sa femme étaient aussi protestants. Cela aurait été plus naturel, comme Marcel lui-même a dit, s'il avait été baptisé, en temps de sa conversion au Christ, à l'Église protestante. Qu'est-ce qui l'a conduit, non pas au protestantisme, mais à «la seule Église Sainte et universelle»?

Dans cet article, nous voulons éclaircir ces trois points suivants :

- 1°, Son contact avec le protestantisme dans sa vie individuelle,
- 2°, Ses critiques et évaluations aux dogmes protestants et catholiques,
- 3°, Sa tendance écumeniste et le trait de sa philosophie religieuse «pré-théologique».

Ce qui était le plus important pour Gabriel Marcel, c'était la foi au Jésus-Christ Lui-même, non pas la différence entre le catholicisme et le protestantisme.