

マルセルの「我・汝」思想を再び考える

小林 敬

Sur 《je et tu》 chez Gabriel Marcel (Une nouvelle approche)

Kéi KOBAYASHI

酪農学園大学紀要 別刷 第31巻 第1号

Reprinted from

”Journal of Rakuno Gakuen University” Vol.31, No.1 (2006)

マルセルの「我・汝」思想を再び考える

小林 敬*

Sur «je et tu» chez Gabriel Marcel (Une nouvelle approche)

Kéi KOBAYASHI*
(June 2006)

序

「我・汝」の思想は一般的にマルティン・ブーバーの名に帰せられているが、ブーバーと並んで～最初は互いに知らずしてたまたまほぼ同時期に～これを提起したガブリエル・マルセルについては、以前からブーバーほどには語られなかった。近年これに加えて、「我・汝」の語自体が、ブーバー批判を前提とするエマニュエル・レヴィナスのいわゆる「顔」の思想⁽¹⁾の流行の影響によってか、それに比べて極めて低くしか評価されない傾向も強まっており⁽²⁾、この語自体が、あたかも「旧弊な言辞」であるかの如く、時として「レヴィナスが完全に克服した、無効な観念」かの如く～レヴィナス自身果たしてそのように述べていたろうか？⁽³⁾～見なされることも少なくない。いわんや、そのブーバー以上に以前から無視されてきたマルセルの「我・汝」思想についてここで検討せんとすることは、あるいはあたかも「工学部において人力車のメカニズムを研究し」たり「医学部でヒル瀉血の方法を研究する」かのような「アナクロニズム」として、他の哲学徒たちに冷笑されるかもしれない。しかし、本当に「我・汝」は、もはや無効な概念なのだろうか？「工学部での人力車工学」や「医学部でのヒル瀉血法」の如く「より有効な他の道具が現在では存在する以上、そんなものはすでに用済みだ」などといえるものだろうか？

我・汝の概念をなぜ筆者自身が論じるべき価値があると主体的に判断するかの詳細な理由は、結論の後に示したいが、ここでは少なくとも筆者が「我・汝」思想を「無視することは不当である」との前提のもとに論を展開する、との点のみを予め明言する。

筆者は1997年に出版した著書⁽⁴⁾において、マルセルとブーバーの我・汝論の比較を試み、その共通

点と相違点を指摘したが、その際、ブーバーにおける「根源語」の宣言に対して、マルセルの場合での「問題と神秘の次元の峻別」を対置し、ここからブーバーにおける「その世界と汝の世界の二分」とはやや別の構造を示す、マルセルにおける「それ」、「地上の汝」、「絶対の汝」の三分を示したものである。それゆえにマルセルでは、スコラ哲学の存在類比的構造とは、表現が異なるものの、やはり同様に、「存在論的な段階の設定」が肯定されている、との解釈を生み出したものでもあった。今次の論考は、このようにブーバーとはやや違うマルセルの「我・汝」思想の、専らマルセルの思想の「哲学的な構造」に主として着目しながらこれをブーバーの構造と対比していた先の研究に対して、マルセルの「哲学」のみならず「信仰」の面にも、即ちいわばキリスト論的な文脈にも立ち入り、「絶対的に汝としてのみ他と関係しうる神の世界」と「ただくそれ」としての関係しか取り得ない〈もの〉の世界の中間に「他に対して〈汝〉ともなりえてかつ〈それ〉ともなりかねぬ人間の世界」を立てるマルセルの思想が、この中間の世界に「絶対者があえて相対者に対してあたかも相対者の如く働きうる場所」を、即ち「神がキリストとして受肉しうる場所」を見ているのだということを示そうとする。(このことに対するマルセル自身の、哲学的ならざる神学的な自覚の有無は今回は問題とはしない。)

このため今次の論考では、マルセルの思想的展開を時期的に区分し、前期の主著『形而上学日記』(*Journal métaphysique*)⁽⁵⁾に代表される、カトリック回心以前の彼の我・汝論と、回心以降の我・汝論を比較する作業に集中したい。さらにこれらを回顧している最晩年の記述を別に取り上げ、彼の我・汝論の信仰的、キリスト論的側面を明らかにしたい。

* 酪農学園大学獣医学部哲学研究室

Séminaire de la philosophie, Ecole des médecines vétérinaires, Université Rakuno-Gakuen

(なお、結論でも再び触れるが、「聖霊論的な側面」の検討にまでは、今回は到らなかった。)

このような「哲学的のみならず信仰的な側面をも含んだ、マルセルの我・汝論の再解釈」が、最終的に、「我・汝概念自体を無効視」する「哲学」に対して、小林敬自身が思うところを述べるための前提となるものである。

I, 回心以前のマルセルの我・汝論

回心以前の『形而上学日記』第一部が執筆された1914年の時点では、「汝」という語自体は未だ現れていない。但し、神への「愛」と「信仰」の不可分性についての考察⁽⁶⁾には、後年の「絶対の汝」(Toi absolu)についての考えの萌芽も見られぬではない。

初めて「汝」の語が登場するのは、同日記第二部(1915年以降)においてである。1918年7月の日記には、「決してそれ(lui=彼~以下和訳語は<それ>に統一する~)たりえない、絶対の汝(神)」についての考察が展開され⁽⁷⁾、その翌月には「相対的な(地上)汝(人間など)」についての考察⁽⁸⁾も登場する。ただし、この段階では、「汝」と「それ」の区別の根拠はいまだあいまいといえよう。即ち、「汝」と「それ」の区別が「恣意的なものではない」と主張できる基盤が、後年ほどには整うに到っていないことを、我々は窺いうる。まさに、後年の表現を遡及させるならば「汝の神秘を一つの問題としてしか取り扱っていない」状態にとどまっている、というべきであろう。

このような「汝の〈問題〉を解決せんとする試行錯誤」の例を、これらの日記記事と相前後する時期に記された、「死者の霊とのコミュニケーションの可能性⁽⁹⁾」などの検討に窺うことができる。しかし、これらの分析によっては、「汝」という名で呼ばれているところのものも所詮は「それ」にすぎず⁽¹⁰⁾、「汝」と「それ」を決定的に分かつものは不確かであり⁽¹¹⁾、そのため、「『汝』について考えれば考えるほど、それは『それ』になってしまう」というジレンマ⁽¹²⁾にマルセルが苦しんでいる状態を我々は見出しうる。

これら一連の日記の最終記事として、この試行錯誤の中で確認できたことが記されている。即ち、「それ」として扱われた「汝」はもはや「汝」ではない。特に「絶対の汝」(神)を「それ」に還元する(=「<この>絶対の汝」(《ce》toi absolu))ならば、これは全く無意味なものになってしまう⁽¹³⁾、という。我々はここに、「彼(それ)」の世界と全く異なったものとしての「汝」の世界をマルセルが認めるための、第一歩が示されているのを見ることができる。ただ

しこの段階では、この二つの世界を区別できる基盤(我々の先の検討⁽¹⁴⁾では、後年に明確化されるマルセルにおける〈問題と神秘〉の区別こそ、ブーバーの「根源語」宣言に相当する、「それ」の世界と「汝」の世界との峻別の基礎をなすものだ、と解釈した)は、未だ未整理のままである。

しかし後年の〈問題と神秘〉の区別の萌芽も、この時点の日記に現れていないわけではない。例えば、「神に信ずるかどうか」という問い(後年の用語を使えば「超問題=神秘」と、「あなたはインゲン豆が好きですか」という問い(後年の用語では「問題」とが、全く異質な問いである、と記された日記記事⁽¹⁵⁾は、まさしく後年の思想に直結するものである。さらに(後年のように「超問題」として明確に規定されるには到ってはいないが)「神秘」(mystère)という語も、部分的には用いられ始めてはいる。例えば、「我」と「汝」が「我々」となっている世界は「神秘的」なものとして存在しており、このことは、(これが客観的に認識できないからといって実在しないとみなすような)不可知論では全く思い至らない、との趣旨を述べた日記記事⁽¹⁶⁾もすでに書かれている。

これらの萌芽がより明確化するのには、彼の回心以降にまとめられた、次の著書以降においてである。

II, 回心以降のマルセルの我・汝論

回心前後の第二の「形而上学日記」などを収録した『存在と所有』(Être et avoir)⁽¹⁷⁾には、その後の彼の思想の根本概念となるこの「問題(超問題)」と「神秘」の両次元の区別が、はじめて提起されている⁽¹⁸⁾のだが、「我・汝」と「我・それ」の違いをこの両次元の区別に即して最初に規定したのも、この第二の日記においてである。それによると、「それ」というのは、他者をその人自身として取り扱わず、その人についての私の観念(=問題)と全く同一化してして取り扱うことによって生じたものであり、「汝」とはそもそもこのような観念に先立つもの(=超問題=神秘)なのである⁽¹⁹⁾。我々はここで、「汝」と「それ」は、決して「我によって恣意的に区別された二様の観念」などではなく、むしろ「観念化それ自体」に先立つ存在こそが「汝」なのであり、これが観念化されたものこそが「それ」ある、ということ、第一の日記以上に明確に理解できる。

これ以降の諸著における「我・汝」論は、すべて「問題・神秘」の次元の区別に即して展開されている。そしてその前提のもとに、地上の相対的な「汝」と、決して「問題」となりえない「絶対の汝」のとの関

係もまた、明確に位置づけられていく。例えば次のような論及がある。いわく、客観的（問題的）思考においては、「我」もまた、結局は「どうしてもよい」ものであるが、「汝」との交わりのうちにおいてのみ、「我」も「汝」とともに、超客観的に（＝超問題的に＝神秘的に）肯定される（答えられる）⁽²⁰⁾、と。また次のような論及もある。即ち、このような人と人との「我・汝」の神秘的な交わりは、たしかに常に問題化されうる相対的なものであり、はかないものであるかもしれないが、「絶対の汝」に祈願（invocation）をささげる場合においては、これを問題として客観化するなら全く意味がなくなってしまうのであり、「汝」への愛の究極は、かかる絶対的な我・汝関係に我が自らの原則（Principe）、目的（Fin）、唯一の救い（Recours unique）を見出すところにみずからを転換（回心）することにおいてこそ全うされる⁽²¹⁾、とのことである。我々はここに、「絶対的な『汝』の神秘」こそが「相対的な『汝』の神秘」の「絶対的な根拠」である、との旨をマルセルは述べたことを理解できる。

彼は述べる。「超問題＝神秘」とは、私を超えたものではあるが、これは私にかかわりのない「不可知」（「我・それ」的な意味でのもの）なのではなく、私が参与する（「我・汝」的に交わる）ところのものなのである⁽²²⁾。私の生きた具体的経験は「問題化」されえないものであり⁽²³⁾、生きて具体的に経験される「汝」との交わりも「問題化」されえない⁽²⁴⁾（＝「問題化」された時から生きた具体性が失われる）。かかる神秘としての交わりの究極としての「絶対の汝」との交わりは、哲学的な観念（＝問題）としての措定を超えて、具体的な経験としての、神（実定宗教的な神であることを排除しなければならぬいわれはない）への信仰に帰結する⁽²⁵⁾。神秘の次元（存在の次元）とは、私に理解できない遠い世界なのではなく、むしろ「汝」と（究極的には「絶対の汝」と）愛をもって交わりうる世界なのであって、「彼（それ）」を外に立てる問題の次元（所有の次元）をまったく超越したところのものなのである。そして、「無限の弱さが至高の力と結びついている」キリストなる「あなた」は、このことを（＝「超越性が内在的なものであって私と切り離されたものではない」ことを）、明らかに示している⁽²⁶⁾……

これらの論及から我々は、第一に、かかる次元的な区別こそ、まさに先の研究において我々がこれをブーバーにおける「根源語宣言」に相当する「『汝』と『それ』を分かち基盤」とみなしたところのものに他ならないのであることを再確認し、第二に、そ

れに加えて、こうして『それ』と区別された『汝』の、しかも『絶対の汝』のリアリティこそが、マルセルにおいては、ブーバーとは違って（いわずもがなではあるのだが）、キリストのパーソナリティ（ペルソナ）において見いだされているのだ、と理解することができよう。

このような「絶対の汝」の、いわば「臨在（とはあまりに非哲学的な神学的表現かもしれないが）」を見込んだ、相対的、地上的な「我・汝」関係の表現は、他にもこの時期には随所に認められ得る。例えば、「ひとはこういう」という例に対して「一体誰がいつてるの？」と聞くことにおいても（これを我々は普通〈客観的な〉事実の分析とのみとらえがちだが、マルセルによれば、「誰でも良いだれか（on）」の中から「汝」と「我」の人格（personne）をよみがえらせる過程があらわれている⁽²⁷⁾。もちろん、地上の相対的な「我・汝」関係においては、我々は常に人格として関係しているわけではなく、さらに言えば完全な「人格， personne， PERSONA＝位格」は神（絶対の汝）においてこそ実現するものであろうが、だからといって人どうしの「我・汝」の人格的な交わりを完全な虚構とみなすことは、それこそ「我・それ」的關係にのみ立ったものの見方であろう⁽²⁸⁾。かかる「絶対の汝」と「我」の關係は、（＝哲学的に語りうる限界を超えた）信仰そのものの次元においてのみ、「汝の御心をなさせたまえ」と祈っている時においてのみ、現実化しているものである⁽²⁹⁾、と彼はいう。このようにあくまでもマルセルは「自らが信仰することがらを論の前提に置く」ことをしない「哲学的」なポジションを維持しながら語りつつも、しかしそこで語られていることの究極においては、「神」しかも「人に自らを啓示する神」（キリスト教ないしユダヤ教起源の人格神）を想定しつつ、この神と人との関係を「まねたもの」（*immitation, IMMITATIO*）として、人との相対的な「我・汝」関係を考えているといえる。

このように、「相対的な我・汝関係を前提として絶対の汝を措定する」のではなく逆に「絶対の汝を根拠として相対的な我・汝関係を語る」仕方は、他にも随所に見られる。地上における「相対の汝」は（神である）「絶対の汝」に対して、まさに「イマゴ・デイ、神の似姿， *IMAGO DEI*」として位置づけられるのであり（すなわち「我・それ」関係とは他人に神の反映を見ないことなのであり）⁽³⁰⁾、それゆえ（日常の相対的な「我・汝」関係においても）「希望する」ということは、まさに「おまえに（お前の人格全体において私の人格全体をかけて）希望する」（*J'espère-*

re en toi.) (=ちょうど「神に祈る」(Je prie en Toi.)
この部分的な反映として) ことに他ならない⁽³¹⁾。
このことから我々は、マルセルが、「相対の汝」から
「絶対の汝」をうかがう、という〈哲学的方法〉にと
どまりながらも、その〈実質的内容〉としては、明
らかに「絶対の汝」こそが「相対の汝」に先立つ、
と考えていることを明らかに認めるのである。

もちろん「我・汝」と「我・それ」は、全く別の
人間関係において経験されるとは限らない。全く同
一の人間関係が、時として「我・それ」的な様相を
呈したり、「我・汝」的な様相に高まることもありうる。
例えば結婚のきずなにおいても、こういうことはあ
りうる⁽³²⁾し、旧友との再会においてもまたそうであ
る⁽³³⁾。既に見たように⁽³⁴⁾ (我・汝の)「神秘」が(「我・
それ」的な「我」にとっての主客二元を前提とした
主観的かつ独我的な位相における)「不可知」に解消
されるものではありえない、ということは、このよ
うな具体的日常的人間関係の中で、いかに私が(愛
をもって相手を汝として尊重するという)積極的な
行為をなしうるか否かによって示されるのであり⁽³⁵⁾、
特に「絶対の汝」との関係においては、この
こと(汝への愛の行為を自らなすこと)は(キェル
ケゴール的な表現だが)ひとつの跳躍であり(パス
カルの表現だが)ひとつの賭けである⁽³⁶⁾。愛する
者の死においてその不滅を信じうるのも、まさにこ
のような積極的な愛の行為に他ならない⁽³⁷⁾。

ここに示したように、もし「我・それ」的な客観的
な前提を固守するならば、すべての「我・汝」的な
神秘は、全く主観的な恣意に解消されてしまうもの
であり、いわんや「絶対の汝」との関係は、全くの
無意味に解消されてしまうものであろう。にもかかわ
らず、あえて他者に「かけがえのない汝」として
向き合う私の「愛」の行為においてこそ、かかる客
観的「問題」を超越する「超問題=神秘」の次元は、
私に対して現実化するのである。しかも「絶対の汝」
との関係においては、祈ること、こそがこの愛の行
為なのである。

このように、回心以降のマルセルの「我・汝」論
では、「哲学」という形式が維持されつつも、もはや
「絶対の汝」は「相対的な我・汝関係を前提として措
定された概念」ではなく、逆に相対的な我・汝関係
の成立根拠こそが「絶対の汝」に帰されているとい
う、以前とのアクセントの方向性の変化が認められ
るのである。次章において我々は、このような「絶
対の汝」の世界と「その世界」の中間にある「相
対的な地上の汝」の世界における「仲介者としての
キリスト」について述べたマルセルの言及を取り上

げてみたい。

III、晩年の諸著に見る「我と汝」～特に「キリスト」 としての「絶対の汝」～

ガブリエル・マルセルは晩年の著書の中で、「我・
汝」思想を提起したことについて回想し⁽³⁸⁾、彼が何
よりも、彼にとって「二人称」について省察するこ
とを余儀なくされた切実な欲求を語っているのでは
あるが、ここで我々は、彼にとって「我・汝」の思想
が、単に「学的な関心」のみによって発したもので
はなく、彼自身の生にかかわる事柄として求められ
たことが、晩年に到って改めて再確認されているの
を見ることができる。

さらに、彼の思想的な遺言ともいえる最後の著
書⁽³⁹⁾では、このように単に哲学の枠内にも留まら
ない、彼自身の思索と生と信仰のすべての歩みの回
顧と総括という特徴がより一層はっきりしている
が、この中で彼は、彼がこれまで多く考察してきた、
死を超える「汝」への愛の主題⁽⁴⁰⁾が、単なる思弁の
中から生じた観念ではなく、彼自身の現実の人生の
体験の中で、切実に希求しないではおられなかった
要求であることを具体的に示すような、彼自身の愛
する者との地上での別れの体験と、にもかかわらざ
る永遠の現存の確信を表白している⁽⁴¹⁾。今もし我々
が、このような個人的な体験の表白を、「アカデミッ
クではない」などと切り捨ててしまうならば、それ
こそ「我・それ」的な「問題」の枠を、我々自身
が一步も出ていない、ということに帰してしまうだ
ろう。

このように地上の相対的な「汝」との出会いの体
験的な裏打ちを語るマルセルは、最後に、これまで
長きにわたって信仰自体を前提としない「哲学」の
枠内での思想の記述の原則に従ってきた自制からあ
たかも一步を踏み出すかのように、実に彼にとって
の「絶対の汝」の、経験的、具体的な現れに他なら
ない「キリスト」との交わりについても、その思い
を表白している⁽⁴²⁾。けだし彼にとって、地上的・相
対的な「汝」との交わりの体験と、かかる「汝」た
ちとの交わりの絶対的な根拠である超経験的な「絶
対の汝」とを、唯一媒介するものこそが、この受肉
した「絶対の汝」、即ちキリストであるところの、イ
エスとの交わりの経験に他ならないのである。

マルセルはまさに、単なる「抽象的な絶対者、超
越者」の観念などではない、「人となった神」即ち「受
肉した、まことの神、まことの人」と、彼自身とが、
人格的に「出会った」ことを信じるのである。ここ
において、彼にとっては「学」の世界と「生」の世

界の区別自体が、乗り越えられる境位が示されている、と言いうるだろう。

結

回心以前のマルセルの我・汝論は「我にとっての汝の探求」というベクトルが主流であったが、回心以降次第に、「絶対の汝」を根底にして、地上の「汝」や「我」に及ぶ、というベクトルに転換していることを我々は読み取った。最晩年の回顧は、明確にこれをキリストへの信仰に結びつけている。

「絶対の汝」たる神の「絶対性」とは、「相対性」を単に「否定し、排除する」という意味での「絶対性」なのではない。むしろそれは「相対性」をも内包し、かつ同時に超越するものとしての「絶対性」なのである。

ここにマルセル自身が、イエス・キリストを「受肉した神」として信じ得たゆえんがあらう。「他者に対して、〈それ〉としても関係し、〈汝〉としても関係する、相対的で不安定な、地上の我々」の中に介入した「絶対の汝」の姿こそ、マルセルが信じえた「子なる神のペルソナ」なのである。

今回の検討と先の研究を合わせていうならば、いわばブーバーとマルセルの違いは、つまるところ、「旧約に描かれた創造主との我・汝関係」と「新約に由来する三位一体の神との我・汝関係」との違いに帰結する、と小林は考えざるをえない。もちろんこの解釈を確かにするためには、「マルセルの我・汝思想の聖霊論的側面」についても、即ち「この地上の有限な、〈それ〉にも陥りうる不安定で相対的な〈汝〉としてしか他と関係し得ない我々」を「絶対的な我・汝関係へと導く」ような「聖霊としての神の働き」がいかにマルセルの思想の中に潜在しているかについても、検討しなければならぬのではあるが、このことについては、今後の課題として残したい。

追記

以上見たように、「神と他者を〈汝〉と呼ぶこと」（同時にそれは「私がそう呼ばれていること」～少なくとも「呼ばれている」と信じること～なのでもある）は、哲学的枠組みだけではなく信仰告白的な態度決定でもある。このような態度決定の「有効・無効」を語ることで自体が、まさに「我・それ」的であらう。

少なくとも現段階において小林は、いまだ「レヴィナスのブーバー批判」に対して、確定的な逆批判を展開しうる準備ができていないが、最低限の所感を述べるならば、「ブーバーが神を〈永遠の汝〉と見た

こと」も「レヴィナスが〈神は汝などではない〉と批判したこと」も、「ともに両者がユダヤ教信徒であったことを度外視して」人が取り上げてよいのだろうか？ いかにも「神学」ならざる「哲学」の形を取ったにせよ……ましてキリスト者であるマルセルの場合、ユダヤ教信徒たるブーバーともレヴィナスとも違い、本論で見た如く、「神」とは（「父なる神」のみならず）「子なるキリスト」のペルソナも含んだ（「聖霊」のペルソナについては未だ小林の検討が充分でないとはいえ）「三位一体の神」なのであり、かかる「神」を、特に「受肉したイエス・キリスト」を、マルセル自身が（あるいは他のキリスト者が）「汝」と呼ぶことを、人がもし「哲学」の名のもとに「無効」というならば、これは「哲学の名による他者の信仰の否定」ではないだろうか？ ニーチェの如く、その論者自身が主体的かつ明確に、「無神論の信仰告白」をなす、というのならばともかくとして……

レヴィナスの「汝」批判は、「神の絶対他者性」をブーバーよりも強調する彼のヤハウエ信仰の表明として、小林には理解できる。ただこのヤハウエ信仰と、「キリストや聖霊の位格をも含んだ、マルセルの三位一体信仰」とは、全く同じ信仰とはいえないのであり、いわんやかかる「ヤハウエ信仰」と切り離してレヴィナスの言辞だけを単なる「哲学」として援用し、それを一般化した上で、「もはや汝などはレヴィナスによって論駁され尽くされた時代遅れの観念である以上、マルセルにおける汝の思想など、論ずる意味がない」とまで断定するような「哲学」がもしかりに語られるとするならば、しかもこのような「哲学」が「哲学としての普遍妥当性」を自認するとするならば、これに対して少なくとも小林は、「かかる『哲学』に『普遍妥当性』を認めること自体、普遍という名のもとに、ある『特定』の『信仰』を圧殺するという、いわば『精神的な迫害行為』にもなりかねぬのではないか？」と反問せざるをえない。マルセルもレヴィナスも「哲学者」と自認して活動していた人であり、決して「神学者」ではなかったのではあるが、しかし彼らの思想がそれぞれの信仰の背景のもとに立脚している以上、彼らの信仰の違いを不問にしたままで彼らの思想の違いを語ることはできまい。

もちろんキリスト教徒が自らの信仰の名の下に他の信仰を迫害することは大いに非難されるべきだろう。レヴィナスが、ギリシャ哲学と結合したキリスト教の信徒達によるユダヤ教徒への暴力を、激しく批判していたことはよく知られている。しかし、だからといって、では「キリスト教を迫害するのは

よい」ということにでもなるのだろうか？ 少なくともエマニュエル・レヴィナス本人は、決してそのような主張をしてはいなかったと承知しているが……(ちなみに、この小論の原型がはじめて発表された場である国際学会のテーマは「異宗教間の平和的な対話」を求めるものであったが、「ある一つの価値観について、その宗教信仰上の背景を問わないままで、これに基づいて、それとは別の宗教信仰上の背景を伴う、他の一つの価値観を、何の価値もないものとみなす」ことこそが、「異宗教間の平和的な対話」を妨げるものではないだろうか。)

以上、特に追記した問題点については、レヴィナスの著作のより詳細な検討をも含めて、引き続き取り上げてゆきたく考えている。

註

(引用文中の強調表記等は、特に断っていなければ、すべて原文の通りである。)

- (1) 特にレヴィナスは、「我・汝」概念の批判を前提とした《illéité》の概念を、その体系の基本的概念として措定している。Cf. Emmanuel LEVINAS: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, 1978; Chap. 1, 6°.
- (2) Ex. cf. 小泉義之:『レヴィナス——何のために生きるのか——』(シリーズ・哲学のエッセンス, 日本放送出版協会, 2003); pp. 63-69, 港道隆:『レヴィナス——法・外な思想——』(現代思想の冒険者たち 16, 講談社, 1997); pp. 279-280.
- (3) Cf. LEVINAS: *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff, 1971; 《Le même et l'autre, Séparation et discours, 3, Le discours.》レヴィナスは必ずしも「汝」を全面的に否定したというわけではなく、むしろ他者を他者自身として、すなわち「客観的な認識に還元できないものとして (comme irréductible à la connaissance objective)」立てた、という一点においては評価している。しかし彼の言うには、このように他者を自己との相互的な関係のもとに置く、という考え方自体、自他の関係のほんの一部を取り上げるに過ぎない、とのことである。だが、筆者の思うに(今筆者には確定的な批判論を展開できる用意はないが、最低限の所感を述べるならば)レヴィナスはあまりにも「汝」ということばを狭く解釈しすぎてはいないだろうか。筆者にはレヴィナスが、我・汝関係の「相互的な性格」というものを、あたかも「俺がお前に親切にしてやったんだから、お前も俺に親切にしてくれ

たっていいだろう？」と相手に強要するような類の、「なれ合い関係」のイメージでしか捕らえていないように思われる(特に同書のより後の部分で、レヴィナスは「我・汝」関係を、《la complicité avec l'être préféré》「気に入った相手との共犯関係」だ、と完全に明言している=Cf. *ibid.*; 《Le visage et l'extériorité, Visage et éthique, 6, Autrui et les autres》)。そう断定するからこそレヴィナスとしては、不条理なまでに自己が一切の「相互性」(彼にとってはそれは「なれ合い」とイコールとみなされる)を期待し得ない「顔」の概念を必要とした、ということは、彼にとっては自然なことであろう。しかし、我・汝の「交わり」とは、そもそもこのような「なれ合い」や「共犯関係」でしかないものなのだろうか？ 「汝」とはこのような、いわば「自我観念の恣意的な拡張」にしかすぎないものなのだろうか？ ブーバーの根源語宣言に照らしてみても、マルセルの問題・神秘の区別に照らしてみても、ここで想定されているような「拡大されたエゴ概念」などは、決して「汝」などではなく、明らかに一種の「それ」というべきであろう。レヴィナスは「汝」と「それ」の違いを、ブーバーのいう「異なる根源語」としての前提をも、またマルセルのいう「問題を越えた神秘」としての性格をも、全く無視した、いわば「同次元内における、単なる、親疎の差異」にのみ解消してはいまいか？ 即ち、「包括的な他者一般の概念を、単に二分分割して、親しい他者を『汝』とみなし、親しくない他者を『それ』とみなす」というような、単なる部分概念として「汝」と「それ」を捕らえた上で、「汝」を批判してはいまいか？ このようにして分割された他者の観念などは、そもそもブーバーやマルセルが語った「汝」とは、全く別のものである。(これらは両方とも「それ」である。)このように「汝」を「排他的に選別された他者」のことだと誤解(ないし曲解)するならば、我・汝関係は、完全に「閉じられた関係」だと考えられてしまうだろう。果たしてブーバーもマルセルも、このような「閉じられた関係」として、我・汝を措定したのだろうか(マルセルが我・汝関係を決して「閉じたもの」と考えていなかったことは、まさに本論中に後述するところの事柄である)。筆者の思うに、レヴィナスが批判しているものは、実は「汝」ではなく、まさに「汝」と誤認された「それ」、あるいは「『それ』」に転

落した『汝』だというべきであろう。レヴィナスが我・汝の「相互性」について危惧したところの「閉鎖性」、「なれあい」、「排他性」といった負の側面は、ブーバーにとってもマルセルにとっても、「汝の本質によってもたらされたもの」なのではなく、逆に「悲しいかな、地上の有限な我々の実存は、常に他者に対して汝として交わりうるわけではない」という、限界性、不徹底性、相対性にこそ帰せられるべきものであって、いわば「〈それ〉の本質によってもたらされたもの」なのである。そして、だからこそ彼らはかかる有限な地上の「我・汝」関係にのみ満足するのではなく、ブーバーは「永遠の汝」を、そしてマルセルは「絶対の汝」を求めたのである。（もちろんレヴィナスは「神を汝とよぶこと」をも大いに批判したのではあるが、それも「汝」を「拡張されたエゴ概念」に解消する前提の上でのことであって、少なくともブーバーもマルセルも、「神とは究極の拡大エゴである」などとは決して考えてはいなかったのであり、むしろ逆に、神を前にしての己の有限性の自覚をこそ強く訴えたのである。）

- (4) 拙著：『存在の光を求めて——ガブリエル・マルセルの宗教哲学の研究(I)——』、創文社、1997。（特に同書の第三部第二篇がマルセルとブーバーの我・汝の比較を主題としている。）
- (5) Gabriel MARCEL: *Journal métaphysique*, Gallimard, 1927. (邦訳『形而上学日記』、『マルセル著作集』第一巻所収、三嶋唯義訳、春秋社、一九七三。)(以下 JM と略す。)
- (6) JM; p. 58. 《(Le 5 février 1914) Par là se trouve posé à côté de la foi l'amour. (...) Je crois en réalité l'amour et la foi ne peuvent et ne doivent pas être dissociés. Lorsque la foi cesse d'être l'amour, elle se fige en une croyance objective à une puissance plus ou moins physiquement conçue; et d'autre part, l'amour qui n'est pas la foi (et qui ne pose pas la transcendance du Dieu aimé) n'est qu'une sorte de jeu abstrait.》
- (7) JM; pp. 137-138. 《(Le 23 juillet 1918) 《Mais il est facile de voir que Dieu ainsi défini [comme celui qui n'adhère pas à sa propre situation] n'est en rien pour moi et que je ne suis en rien pour lui. Rien si ce n'est un *lui* qui ne pourra jamais devenir un *toi*. Dieu, entendu comme vérité impersonnelle, est sans

doute la plus pauvre, la plus morte des fictions (...). (...) si un *toi* empirique peut être converti en un *lui*, Dieu est le *toi* absolu qui ne peut jamais être en *lui*. (...) À quelle condition emploierais-je la deuxième personne? (...) Je ne m'adresse à la deuxième personne qu'à ce qui est regardé par moi comme susceptible de me répondre (...). Là où aucune réponse n'est possible, il n'y a place pour le 《lui》.》

- (8) JM; pp. 145-146. 《(Le 23 août 1918) J'entrevois comme un lent passage de la dialectique pure à l'amour, à mesure que le *toi* deviens de plus en plus profondément un *lui* qui n'a que la forme du *toi* (...). Je rencontre un inconnu en chemin de fer: nous parlons de la température, des nouvelles de la guerre, etc. mais même en tant que je m'adresse à lui, il ne cesse pas d'être pour moi 《quelqu'un》, 《cet momme-là》 (...). (...) Mais il peut se faire que, de plus en plus, j'aie conscience de dialoguer avec moi-même, (...) nous cessons de plus en plus d'être un tel et tel autre. Nous sommes 《nous》 simplement. (...) L'être que j'aime est aussi peu que possible un tiers pour moi (...). Mais la connaissance du tiers ne le supprime pas comme tiers (...) il y a des catégories, si l'on peut dire, qui ne se recouvrent pas. Peut-être faudrait-il distinguer connaissance et familiarité en prenant ce dernier mot dans son acception originelle — non dans le sens d'accoutumance. Il n'est pas sûr d'ailleurs qu'entre familiarité et amour il n'ait pas encore une distinction à établir.》
- (9) JM; p. 162. 《(Le 22 février 1919) En somme l'amour seul *identifier* par la reconnaissance d'une continuité spirituelle: nous serions dans un ordre où on ne pourrait dire que 《c'est toi》 et non point: 《c'est lui》. Nous avons réfléchi sur ce fait que le mort présent dans l'évocation ne répond pas; j'ai fait remarquer que tout ce qu'il est vrai de dire, c'est qu'il ne renseigne pas, mais rien ne permet d'affirmer qu'il n'enrichit pas par sa présence réelle. (impossibilité d'une étiologie dans l'ordre spirituel).》

- (10) JM; pp. 203-204. 《(Le 18 octobre 1919) J'éprouve quelque peine à poursuivre aujourd'hui cette analyse. Il me semble que tout dépend du *niveau* spirituel auquel le problème est, non pas posé, mais vécu. Ceci me paraît à la fois capital et très difficile à penser de façon précise, ce qui s'explique, puisque penser, c'est presque inévitablement convertir le *toi* en un *lui* abstrait.》
- (11) JM; p. 272. 《(Le 2 février 1922) (...) Au fond la question est toujours de savoir comment il est possible d'arriver à concevoir un *Toi* qui ne soit pas en même temps un *Lui*. La tentative est grande de voir dans ce *Toi* pur une sorte de projection illusoire qui n'a pas, si je puis m'exprimer ainsi, de quoi exister.》
- (12) JM; pp. 293-294. 《(Le 5 mars 1923) (...) j'ai dû reconnaître qu'il est absurde de parler *du* 《toi》 et de prendre ainsi substantivement ce qui est au fond de la négation même de toute substantialité. En réalité j'objective, après l'avoir isolé, un certain aspect d'une expérience qui est celle de l'intimité; je détache au sein du *nous* l'élément 《non-moi》 et l'appelle le 《toi》. Automatiquement cet élément tend à prendre figure de *lui* (...). Mais puis-je m'interroger sur l'immutabilité de ce 《toi》 sans le convertir en 《lui》?》
- (13) JM; p. 302. 《(Le 24 mai 1923) Quelle valeur attribuer à l'affirmation: ce *Toi* absolu n'existe pas? Il ne saurait pas s'agir, je pense, d'établir que cette affirmation est contradictoire en soi, que la non-existence est incompatible avec le contenu du *Toi* absolu, mais beaucoup plutôt qu'elle est insignifiante parce que la position enveloppée dans ce 《*CE* *Toi* absolu》 est elle-même contradictoire. (引用文中の強調表記も原文のまま)》
- (14) 註(4)参照。
- (15) JM; p. 152. 《(Le 12 décembre 1918) Découvert ce matin une articulation capitale. Les questions auxquelles je puis répondre sont exclusivement celles qui portent sur un renseignement que je suis susceptible de donner (fut-ce sur moi-même). Ex.: quelle est la capitale de l'Afghanistan? aimez-vous les haricots? Mais plus il s'agit de ce que je suis
- comme totalité (et non de ce que j'ai) plus la réponse et la question même perdent toute signification; par ex.: êtes-vous vertueux? même: êtes-vous courageux?
- Voilà pourquoi cela n'a au fond aucun sens de demander: croyez-vous en Dieu? si la croyance en Dieu est saisie comme mode de l'être, et non comme opinion sur l'existence d'une personne.》
- (16) JM; pp. 160-161. 《(Le 18 janvier 1919) (...) Un monde d'où le mystérieux serait exclu (...) n'est sûrement pas le nôtre. (...) Il n'y a donc de mystère que dans l'ordre du *toi*. C'est ce que l'agnosticisme n'a jamais soupçonné... (..)》
- (17) MARCEL: *Être et avoir*, Aubier, 1935. (邦訳『存在と所有』, 前掲著作集第二巻所収, 渡辺秀等 訳, 一九七一。) (以下 EA と略す。)
- (18) EA; p. 145. 《(Le 12 octobre 1932) Distinction du mystérieux et du problématique. Le problème est quelque chose qu'on rencontre, qui barre la route. Il est tout entier devant moi. Au contraire le mystère est quelque chose où je me trouve engagé, dont l'essence est par conséquent de n'être pas tout entier devant moi. C'est comme si dans cette zone la distinction de l'*en moi* et du *devant moi* perdait sa signification.》
- (19) EA; pp. 153-155. 《(Le 11 novembre 1932) On me dira encore: 《mais cette distinction du *toi* et du *lui* est ne porte que sur des attitudes mentales (...)》 (...) Lorsque je traite un autre personne comme un *toi* et non comme un *lui*, cette différence de traitement ne qualifie-t-elle que moi-même, mon attitude envers cet autre, ou bien puis-je dire qu'en le traitement comme un *toi* je pénètre plus avant en lui, que j'appréhende plus directement son être ou son essence? (...). En effet en le traitement comme *lui* je réduit l'autre à n'être que nature; un objet animé qui fonctionne de telle façon et de non de telle autre. Au contraire, en traitement comme *toi*, je le traite, je le saisie comme liberté. (...). L'autre en tant qu'autre n'existe pour moi que je suis ouvert à lui à lui, (qu'il est un *toi*), mais je ne suis ouvert à lui que pour autant que je

cesse de formuler une cerce à l'intérieur duquel je logeais en quelque sorte l'autre, ou plutôt son idée; car par rapport l'idée de l'autre ce n'est plus l'autre en tant qu'autre, c'est l'autre en tant que rapporté à moi, que démonté, que désarticulé ou en cours de désarticulation.»

(20) MARCEL: *Du refus à l'invocation*, Gallimard, 1940 (邦訳『拒絶から祈願へ』, (前掲著作集第三巻所収, 竹下敬治及び伊藤晃訳, 一九七三) (以下 RI と略す); p. 48. 《Rap- pelons-nous d'abord de ce que nous avons dit tout à l'heure de l'objet: il est ce qui ne tient pas comte de moi, ce pour quoi je ne compte pas. Au contraire, je ne m'adresse à la deuxième personne qu'à ce qui est regardé comme susceptible de me répondre de quelque façon que ce soit — et cette réponse peut ne pas se traduire par des mots; la forme la plus pure de l'invocation — la prière — peut trouver son exaucement dans quelque chose qui ne se laisse assimiler que bien imparfaitement à la une parole prononcée — une certaine transformation intérieure, ou encore un afflux mystérieux, une pacification ineffable.》

(21) RI; pp. 52-54. 《<Toi-même... lui-même... où commence une personnalité?> (...) Cette indistinction du toi et du lui n'est pas un élément neutre où nous devions nous perdre et comme abdiquer; c'est bien plutôt une sorte de milieu vital de l'âme où celle-ci puisse sa force, où elle se renouvelle en s'éprouvant. (...). Ceci se précisera, je pense, pour peu que nous posions avec quelque netteté le problème de la réalité du toi: quel sens y a-t-il à dire que le toi, en tant que tel, est ou au contraire n'est pas réel? (...) La question ne surgit que si je me dégrade de cette relation vivante pour la considérer, et, par conséquent, si je la détruis. Certes, lorsque ce toi m'est donné en même temps comme objet, il ne peut pas se faire que cette réflexion et cette distinction ne se produisent point pour se supprimer elles-mêmes chaque fois que le rapport concret se reconstitue (...). (...) Mais là où le Toi est absolu, c'est-à-dire où il échappe par essence à toute prise objective, là où il n'est, je ne dis

pas accessible, mais présent qu'à l'invocation, c'est-à-dire à la prière, le problème change d'aspect. (...). (...) il n'en reste pas moins que le Toi absolu ne peut être, je ne dis pas atteint, mais pensé que par delà toutes les questions que ne cesse d'éveiller en nous la créature: qui est-elle? que veut-elle que pense-t-elle? (...). 《Lorsque nous parlons de Dieu, ce n'est pas de Dieu que nous parlons》, ai-je écrit naguère. (...). Pour que s'accomplisse le renversement de perspective indispensable, pour que ce qui semblait une déficience infinie se révèle une plénitude infinie, il faut que la conscience, par un mouvement de conversion décisive, s'immole devant Celui qu'elle ne peut qu'invoquer comme son Principe, sa Fin, son Recours unique.》

(22) RI; pp. 79-80. 《Je voudrais (...) revenir (...) sur le sens de cette notion du métaproblématique ou du mystère, que je persiste à juger essentielle et qui, si elle n'est pas prise dans sa rigueur, peut malheureusement donner lieu aux plus fâcheux contre-sens. On risque en effet toujours d'interpréter le mystère comme un problème sur lequel l'esprit viendrait apposer arbitrairement l'étiquette: voie sans issue — *no throughfare*; on en reviendrait par là au plus plat agnosticisme de la fin du XIXe siècle. (...). 《Le métaproblématique (...), c'est une participation qui fonde la réalité de sujet》. (...). Pour peu que je réponde en langage d'objet, je m'embarrasse dans les pires contradictions — celles qu'à si nettement repérées l'idéalisme moderne. Ces contradictions tiennent au fait que (...) j'adopte (...) la position présomptueuse d'une intelligence pure qui prétendrait considérer l'univers d'en haut. Mais ce détachement spectaculaire s'oppose à celui du saint ou du héros qui se réalise à l'intérieure même de l'être. Il est manifeste que le saint ne se dégage des choses et de la préoccupation des choses que pour participer plus directement à l'intention créatrice, *voluntas tua*, qui est au coeur de toute vie. Une des tragédies essentielles du monde moderne a peut-être consisté à confondre ces deux types de détache-

- ment.》
- (23) RI; pp. 95-96. «(...) toute tentative de problématisation suppose l'idée d'une certaine continuité de l'expérience qu'il s'agit de sauvegarder. Mais L'expérience auquel il s'agit ici est en réalité, si scientifique que soit la notion qu'on s'en forme, *mon* expérience, *mon* système (...). Au lieu que, dans le mystère, c'est par définition par delà de tout «système pour moi» que je me trouve entraîné. Je suis engagé *in concreto* dans un ordre par définition ne pourra jamais devenir objet ou système pour moi, mais seulement pour une pensée qui me dépasse et me comprend et à laquelle je ne puis, même idéalement, m'identifier. Les mots *au delà*, *transcendance* prennent ici toute leur signification.》
- (24) RI; p. 99. «Mais à partir du moment où une communication s'établit entre l'autre et moi, nous passons d'un monde dans un autre; nous émergeons dans une zone où l'un n'est pas seulement parmi d'autres et où la transcendance prend l'aspect de la dilection. La catégorie du donné est ici dépassé(...). (...) Il y a tout de même un sens où le *toi* m'est donné, — et par là nous restons dans le problématique, avec tout ce qu'il peut comporter d'incertitudes, de doutes, de jalousie, — état dégradé qui consiste en ce que le *toi* n'est pas maintenu comme *toi*.》
- (25) RI. pp. 109-110. «J'ai parlé de l'incarnation dans un sens purement philosophique; cette incarnation, la mienne, la vôtre, est à l'autre Incarnation, au dogme de l'Incarnation, ce que les mystères philosophiques sont aux mystères révélés.》
- (26) RI; pp. 134-135. «(...) c'est justement en tant qu'Il (=Christ) n'est pas, en vérité, quelqu'un d'autre qu'Il s'arroge sur moi ce droit (=le droit du Christ de dire que je Lui appartiens), mais bien en tant qu'Il m'est plus intérieur que moi-même. Ce droit, en fonction de l'amour et non point du tout de la puissance qu'il se laisse comprendre. Il y a une raison métaphysique extrêmement profonde qu'au sein du Christ se réalise la conjonction d'une faiblesse infinie et d'une force souveraine (...). (...) C'est qu'en effet si je T(=Christ)'appartiens, cela ne veut pas dire que je suis Ta possession; ce n'est pas sur le plan de l'avoir que ce mystérieux rapport se situe, comme ce serait le cas si Tu étais une puissance finie. Non seulement Tu es liberté, mais Tu me veux, Tu me suscites moi aussi comme liberté. Tu m'appelles à me créer, Tu es cet appel même. Et si je me refuse à lui, c'est-à-dire à Toi, si je m'obstine à déclarer que je n'appartiens qu'à moi-même, c'est pour autant comme si je me murais; c'est comme si je m'attachais à étranger de mes mains cette réalité au nom de laquelle je crois Te résister.》
- (27) RI; pp. 147-148. «Il ne suffit pas de dire que la personne affronte le *on*: par le fait même qu'elle affronte, elle le brise; à celui qui me dit: «On prétend que le roi des Belges s'est suicidé», je réponds ou je devrai répondre: «Qui prétend cela?» La question transportée au plan du *qui* se déplace hors du domaine du *on*; en affrontant l'adversaire, je l'oblige à sortir; le *on* est par essence même ce qui ne sort jamais. Mais que veut dire ici sortir? Se spécifier. En ce sens la personne est négation active du *on*; je ne peux pas reconnaître le *on*, c'est-à-dire lui attribuer fût-ce un rudiment de positivité, sans me faire son complice, c'est-à-dire sans l'introduire en moi.》
- (28) RI; pp. 155-156. «On pourra (...) se demander si l'idée de personne humaine n'est pas jusqu'à un certain point une fiction. (...) ce ne serait alors qu'en Dieu que la personne deviendrait réalité. (...) On pourrait, en effet, prétendre au contraire que jusqu'au bout la personne demeure corrélative de cet élément anonyme ou masqué qu'elle affronte et qu'en Dieu, en qui cet élément disparaît, précisément parce qu'elle émerge en pleine lumière, elle s'abolit. Il conviendrait au surplus d'examiner de près les deux termes de cette alternative et de se demander si l'opposition n'est pas ici beaucoup plus terminologique que réelle.》
- (29) RI; p. 179. «Et voici en présent l'autre limite:

- c'est la foi elle-même, l'assurance invincible fondée sur l'Être même. Ici, et ici seulement, nous atteignons non seulement une inconditionnalité de fait, mais une inconditionnalité intelligible: celle du Toi absolu, celle qui s'exprole le *Fiat voluntas tua* du *Pater*.»
- (30) MARCEL: *Homo viator*, Aubier, 1944 (邦訳『旅する人間』, 前掲著作集第四巻所収, 山崎庸一郎 等 訳, 一九六八) (以下 HV と略す); p. 29. «N'est-il pas manifeste que si je considère l'autre comme une sorte de mécanique extérieure à moi dont il s'agit de découvrir le ressort et le mode de fonctionnement, je ne réussirai jamais, en admettant même que je parvienne à le démontrer ainsi, qu'à obtenir de lui une connaissance tout extérieur et que le nie en quelque sorte en tant que réel? (...). Cela signifie — et rien ne peut être plus important à mettre en lumière — que la connaissance d'un être individuel n'est pas inséparable de l'acte d'amour ou de charité par lequel cet être est posé dans ce qui le constitue un créature unique, ou si l'on veut, comme image de Dieu.»
- (31) HV; p. 55. «(...) nous aurons à nous demander si *j'espère en toi* n'est pas en réalité la forme la plus authentique de *j'espère*.»
- (32) MARCEL: *Le mystère de l'être, Vol. I, Réflexion et mystère*, Aubier, 1949 (邦訳『存在と神秘』, 前掲著作集第五巻所収, 松浪信三郎及び掛下栄一郎訳, 一九七七) (以下 MEI と略す); p. 194. «(...) ceci est par exemple tout à fait sensible pour la relation conjugale. Il peut y avoir des moments de sécheresse (...) et des moments presque mystiques où cette même femme est reconnue et aimée comme présentant une valeur unique et promise à la béatitude éternelle.»
- (33) MEI; pp. 202-203. «J'ai revu il y a deux ou trois ans un camarade d'école que je n'avais pas vu une quarantaine d'années; j'avais gardé le souvenir d'un garçon aux joues roses et au regard brillant; j'ai retrouver un vieux monsieur au visage flasque, aux yeux sans expression. Rien en moi n'est venu confirmer que c'était là une seule et même personne. (...). Cet exemple est instructif parce qu'il nous montre comment (...) le domaine du Lui et celui du Toi peuvent se différencier. Rien en moi à la vue de cet ancien camarade ne s'est exclamé intérieurement: c'est toi, c'est bien toi! ... La vie a donc exercé ici son action érosive (...).»
- (34) 註(2)参照。
- (35) MEI; p. 228. «Toute confusion entre le mystère et l'inconnaissable doit être soigneusement évitée: l'inconnaissable n'est en effet qu'une limite du problématique qui ne peut être actualisée sans contradiction. La reconnaissance du mystère est au contraire un acte essentiellement positif de l'esprit, l'acte positif par excellence et un fonction quel il se peut que toute positivité se définisse rigoureusement.»
- (36) MARCEL: *Le mystère de l'être, Vol. II, Foi et réalité*, Aubier, 1951 (邦訳は MEI と同じ巻に所収) (以下 MEII と略す); p. 80. «Il n'est pas sûr (...) qu'entre le personnel et le suprapersonnel il y ait véritablement opposition.. Je serais bien plutôt porté à admettre que le personnel n'est authentiquement lui-même que par ce qui en lui brise les cadres dans lesquels il risque toujours de se laisser emprisonner en tant qu'*ego* pur et simple. (...). On ne peut avoir confiance qu'en un «toi», qu'en une réalité susceptible de faire fonction de «toi», d'être invoquée, de devenir un recours. Mais il est bien clair que l'assurance, ici présumée, n'est pas du tout une conviction, elle va au delà de ce qui m'est à proprement parlé donné; elle est un bond, un pari qui, comme tout les paris, peut être perdu.»
- (37) MEII; pp. 154-155. «(...) «Aimer un être, c'est dire: toi, tu ne mourras pas.» Mais quel peut être le sens exact d'une telle affirmation? Elle ne se réduit sûrement pas à un vœu, à un optatif, elle présente bien plutôt le caractère prophétique. Mais sur quelle garantie pourrait-on faire faire reposer une semblable assurance? (...). Ce n'est pas, je pense, d'un point de vue nouménal que peut être affirmée l'indéstructibilité de l'être aimé, elle est bien plutôt celle d'un lien qu'elle n'est celle d'un

objet. L'assurance prophétique dont j'ai parlé plus haut pourrait se formuler assez exactement comme suit: quels que soient les changements survenus dans ce que j'ai sous les yeux, toi et moi nous restons ensemble; l'évènement qui est survenu, et qui est de l'ordre de l'accident, ne peut rendre caduque la promesse d'éternité incluse dans notre amour.》

- (38) MARCEL: *La dignité humaine*, Aubier, 1964 (邦訳『人間の尊厳』, 前掲著作集第八巻所収, 三雲夏生訳, 一九六六); p. 59. 《(...) j'étais amené à concentrer mon attention sur cette seconde personne qui jusqu'à nos jours semble avoir été si étrangement négligée par les philosophes. De notre temps, au contraire, il s'est réalisé sur ce point une singulière convergence entre les recherche entreprises par des hommes qui travaillaient séparément et souvent dans la solitude. Je pense en premier lieu à l'Autrichien Ferdinand Ebner dont je ne lus le livre intitulé *Wort und Liebe* que vers 1935, mais aussi à Martin Buber dont le livre *Je et Tu* ne vint à ma connaissance que bien après que je m'étais exprimé moi-même sur ce point.》
- (39) MARCEL: *En chemin, vers quel éveil?*, Gallimard, 1971. (邦訳『道程 — いかなる目醒めへの? —』, 服部英二訳, 理想社, 一九七六。) (以下 CQE と略す。)
- (40) これについて筆者は先に, 次の論文において, 特に主題的に検討した。Cf. 拙論:「実存から告白へ～愛と死をめぐるガブリエル・マルセルの思想と復活信仰(2)～」, 『哲学研究年報』第 37 輯 (常俊宗三郎教授定年退職記念号) 所収, 関西学院大学文学部哲学研究室発行, 2003 年 6 月。
- (41) CQE; p. 277. 《(Le 3 février 1971) Je pense brusquement que ma tente aurait eu cent ans aujourd'hui: elle était née à Bruxelles le 3 février 1871. Mais aussitôt, une voix à l'accent préremptoire se fait entendre: 《Ce conditionnel passé n'a aucun sens.》 La vérité, c'est qu'il me suffit de fermer les yeux pour la revoir et, chose étrange, chacune de mille expressions de ce visage mobile tous demeure en moi — je n'ose dire fixé. Car ici la mobilité demeure en tant que telle.

C'est le triomphe du 《Toi》.》

- (42) CQE; p. 293. 《Et voici que la phrase de mon *Iconoclaste* remonte à mes lèvres: 《Va, tu ne satisferais pas longtemps d'un monde que le mystère aurait déserté.》 Cela veut dire, en clair, que l'incompréhensible peut dégager une lumière à partir du moment où il devient le lieu d'une communion authentique. Si je reste chrétien, c'est, je crois, en dépit de tout, parce que j'adhère à ce mystère de la Communion des Souffrants et à son enracinement dans la vie et la personne du Christ.》

備考 この論文の原型となったのは, 2005 年 3 月に東京において開催された, 「世界宗教学・宗教史会議」第 19 回世界大会 (日本学会議, 文部科学省, 日本宗教学会等共催) における, 「ガブリエル・マルセルと 21 世紀」と題されたパネル発表 (代表者: 小林 敬) のうち, 筆者発表分担部分の口頭発表原稿である。同大会の発表要旨等は, ホームページ <http://www.l.u-tokyo.ac.jp/iahr2005/> において公表されている。さらに, 同パネル全体については, 書籍の形で公刊することをめざして, 現在出版社等と交渉協議中である。

Résumé

Sur 《je et tu》 chez Marcel (Une nouvelle approche)

L'auteur a proposé, il y a 9 ans, dans son oeuvre, une différence entre les deux théories sur 《je et tu》, de Gabriel Marcel et de Martin Buber. Celle de Buber est fondée sur la distinction stricte de deux mondes, le monde de 《tu》 et le monde de 《cela》, mais, chez Marcel, au lieu de cette distinction stricte, on peut observer une échelle graduelle de 《cela/toi relatif/Toi absolu》. Cette différence, selon le paneliste, est un reflet de leurs deux croyances, le judaïsme et le catholicisme. Aujourd'hui, pour reconfirmer cette interprétation, l'auteur présente ici une nouvelle étude sur le développement de la théorie marcellienne de 《je et tu》. Il veut aussi affirmer l'importance profonde de cette propre notion de 《je et tu》, de ces 2 philosophes, malgré la critique sur Buber faite par Emmanuel Lévinas.