

## 信仰と超越

～ガブリエル・マルセルの誠実論の根底にあるもの～

小林 敬\*

Foi et transcendance

— Ce qui réside au fond de la théorie marcellienne de la fidélité —

Kéi KOBAYASHI\*  
(Accepted 22 July 2011)

### 序

我々は先にガブリエル・マルセルの創造的誠実と呼ばれる概念について、第一にこの概念と類似するが異なるものとして彼が示した「固執(コンスタンス)」の概念との区別を、第二にこの概念が彼の生涯と思想の歩みの中でどう形成されてきたかの過程を、それぞれ検討し、もってこの概念が、「前神学的な」マルセル哲学全体～これは1997年の著書以来の我々の解釈であるが～の中で占めている重要な位置について、考察してきた<sup>(1)</sup>。

さて、ここに到って我々はいよいよ、この「誠実(fidélité, FIDELITAS)」と語源をともにする「信仰(foi, FIDES)」についても、単に援用としてのみならず、ひとつの主題として、改めて論を整理せずにはすまされない段階に立ち入ってきたようである。

もちろんマルセルは、哲学者であって神学者ではない。我々もこれまで幾度も、彼自身が意識的に信仰の「内容」自体に立ち入ることを自制してきたことに注目してきたし、そもそも上述した「前神学的哲学」という解釈自体が、このことに依拠したものである<sup>(2)</sup>。

しかし、誠実の概念についての先の考察でも見たように、彼の「哲学」は、確かに信仰の内容そのものに関しては、具体的にいえばカトリック信者としての彼が宣言(告白)するところの「クレド」自体に関しては、直接的には何も語っていないとはいえ、その直前にまでは、すなわち、彼がいうところの「存在の神秘」に対して「哲学的な省察がどこで限界に達すると考え、どこからを絶対の汝(神)への信仰の領域と見なしているか」にまでは、明らかに踏み込んでいるものである。(しかもそこに踏み込む論法

たるや、例えばカントのような「実践理性の要請としての宗教的信仰」という論法よりも、より一層「信仰」の方向にアクセントを置いた論法だといえる。)

そして我々はこのことを、これまでのいくつかの検討を通して、改めて確認することが叶ったものである。

こういう流れを経て我々は、我々の長い試み全体の中、すなわち「彼の思想の〈前神学的な特質〉について、マルセルのいわゆる具体哲学の検討を通して、側面から考察を重ねてゆく」という長期的な構想<sup>(3)</sup>の中で、「隣人への『誠実』」という事柄をめぐる近年の我々の検討に続いてさらに、「神への『信仰』」という事柄についてマルセルが、あくまで「神学ならざる哲学」という枠内においてながらも、いかに考えてきたか、ということ、この小論において改めて整理してみようとするものである。

以下我々は、ガブリエル・マルセルの思索の歩みを三期に分けて、それぞれの時期における信仰ということがらの理解が、どのような点で継続しどのような点で変化していったのかを、それぞれ整理してゆきたい<sup>(4)</sup>。まず最初に、いまだ彼独自の思想的な立場が確立する以前の最初期の断片的な論述の中から、次に、はじめて確立された彼の哲学上の基本的な立場が記されている、第一の主著『形而上学日記』の記述の中から、最後に、彼自身がカトリック教会に回心して自ら「信じるもの」のひとりとなった後に刊行された『存在と所有』以降の論述の中から、各段階での彼の「信仰」理解の変遷をたどり、合わせてそれぞれの段階ごとに適宜、論者小林の解釈とコメントを加えてゆきたい。

\* 酪農学園大学哲学研究室  
Séminaire philosophique, Université Rakuno-Gakuen

## I

ガブリエル・マルセルがキリストへの「信仰」を自ら宣言（告白）する以前に、あくまで「哲学」の枠内で、彼がいかに「信仰」という事柄について考えていたかについて、我々はまず、彼がその第一主著『形而上学日記』（*Journal métaphysique*）<sup>(6)</sup>～以下『日記』と略す～を刊行するに先立って、試行的にその省察を書き留めていた草稿やメモその他が、後年に編集され刊行された *Fragments philosophiques*<sup>(6)</sup>～以下『断片』と称す～に見られる「信仰」についての考察を参照し、次いで上述の『日記』におけるそれを眺めてみよう。

『断片』の最後に収録されている論文草稿《*Théorie de la participation*》には、マルセルの最も初期の信仰観の一端が表明されている。

ここで彼が信仰、*foi* というものをまず定義するに、それは思考する主体と切り離された思考の対象として定義される何かなのではなく、逆に信じる所の何かに主体自身が参与し、その参与へと主体が全面的に自己放棄することによって、思考の主体としての機能そのものを手放すような参与のことなのだ、との旨が述べられている<sup>(7)</sup>。いまだ信者ではないながら当時の彼はすでにここで、信仰が単に個人ひとりの内面の出来事に還元されるべき事柄なのではなく、個人の内に限定されない、超越的なものとの対話関係、弁証法的相互関係の中に位置づけられるべきものである、との意味のことに、すでに言及している<sup>(8)</sup>。ではかかる超越的な信仰とは、人間にとって手の触れられないものなのだろうか？ 彼はそうとも考えない。彼は《*La foi ne peut être connue, mais elle peut être pensée (...)*（信仰は知られることはできないが、考えられることはできる）》<sup>(9)</sup>と述べ、思考される客体（対象）についての思考とはまた異なる、思考する主体そのものに関わる（参与する）何かについて思考しうるような、別の思考のあり方があると考え、その上でこの超・客観的な「信仰についての考え」を模索する。

この信仰についての記述を手始めに、個人性 (*individualité*)、愛 (*amour*)、その他の概念についても同様に、この「対象的思考ではない別の思考」での位置づけをこの手記においてマルセルは模索し、さらにこの「別の思考」が「対象的な思考」とどう異なるかについて、省察を展開してゆく<sup>(10)</sup>のだが、この過程において、客観的知性による拘束から自由であるべきこのような「別の思考」の主体が、愛の対象たる他者や信仰の対象たる神に対して、一方では

自己の自由を損ねることなく、しかし他方ではこの他者や神なるものを自己という主体に依存する対象に解消してしまうこともなしに、どのように措定されることができるか、という、極めて逆説的な難点～いうまでもなくこれは後年の我汝思想の萌芽といえようが～に突き当たった際に、彼は再び信仰という概念を取り上げる。ここで彼は《*La liberté divine ne peut être affirmée ou niée que librement.*（神の自由は人にとって自由にしか肯定したり否定したりできない。）》<sup>(11)</sup>と、ちょうど後年に「自殺の可能性」までも引き合いに出して人間の意志の自由を強調するに到る<sup>(12)</sup>ことの萌芽をも示している。

このようにいまだ自身が信仰者ではなかった時点においてでありながら、マルセルが客観的理性の絶対視を拒むための契機として、この宗教的な信仰という事柄を、当初から極めて重視していたことを我々は見ることができる。しかし、もちろん、この時点では「自らが実際に関わっていない」信仰という事柄への当時の彼の理解が、現実の信仰者にとっての信仰という事柄の理解とは、多少の「ずれ」があるのも、やむを得ないことかもしれない。とりわけ、後にマルセル自身が回心するに到る、ローマ・カトリック教会における三位一体の神への信仰のあり方それ自体を念頭においた上でこれと対照してこの時点での彼の信仰理解を見るならば、この「ずれ」自体もかなり興味深いものだという。ある意味ではこの時点の彼が想定していた「信仰」という事柄は、主観客観関係を超越する何かとして想定されつつも、なおあくまで信仰者本人単独の主体性との関係づけのもとにのみ想定されている点では、秘跡と使徒伝承の前提のもとに成り立つカトリックの信仰理解よりは、むしろ個人個人が直接的に神に直面すると考えるプロテスタント的な信仰理解に近いのかもしれないし、また彼自身の出自（とりわけ実母の没後にカルヴァン派信徒であった義母に育てられたという家庭環境）を考えるならばそれも不自然ではないのかもしれない<sup>(13)</sup>。特に最初に取り上げた信仰の定義の仕方は、若き日の彼が研究の主題として取り組んでいた、ドイツ観念論哲学の枠組みでの「宗教」ないし「信仰」の（「個人の主観」ないし「感情」の次元での）定義の仕方にかかなり影響されているようであり、そのことによってあるいは、そういったドイツ観念論者たちが念頭に置いていた「宗教」ないし「信仰」の背景に、間接的にもせよ潜在する、主としてルター派教会の信仰観が（当時のマルセル自身に必ずしもそのような自覚があったという可能性がそれほど高かったとも思われないが）無意識に

せよそこに反映している、ともいえるのかもしれない。(だとすればそれに先だって接触してきた義母由来のカルヴィニストの信仰観とも相まって、少なくとも使徒伝承を奉ずる<sup>エクレシア・カトリカ</sup>普遍教会の信仰理解と、この時期の彼の思想との間に、一定の距離があったとしても、あながち不自然ではあるまい。)

とはいえここでのマルセルの信仰観が、例えばキルケゴールのような、「神の前の単独者」としての主観性に、全面的に立脚したものだともいえなかったことにも、やはり注目しなければならないだろう。我々は、これら両者を区別できるひとつの指標として、後年の彼の我汝思想につながるような、他者の実在への関心を、すでにこの段階での彼の省察においても、上述の如く見出すことができる。神への愛と他者への愛は確かに同じ次元のものではないかもしれない(即ち後年の彼の表現によれば「絶対の汝」と地上の単なる相対的な「汝」は決して同次元ではない)が、しかし同じく愛という語でともに表現しうるところの私との関わりを共有する点で、彼は神と自己との関わりを他の人に対してエクスクリュシフなものだとは考えない。さらにこのテキストで彼は、このようにキルケゴール的ないしルター的な信仰理解との違いを示すに加えて、「自由意志の肯定」という点において、カルヴァン的な信仰理解ともまた一線を画している。このことを踏まえるならばただちにこの時点での彼の「信仰」という概念を、全面的に「プロテスタント的」ないし「非カトリック的」と解釈することもまた、妥当ではないだろう。

我々はむしろ、哲学的思索の枠内で省察しようとしながらも、そのただ中において、その枠自体を超越する事柄である、「信仰」というものについて考えることを余儀なくされていった、当時のマルセルの思考の歩みそれ自体にこそ、目を向けるべきだろう。しかもその方向性が決して、「客観性に対抗しようとして単なる主観性を絶対化する」ような、即ち「三人称の世界に一人称の世界で対抗しようとする」というような方向性なのではなく、むしろ「他者も自己も等しく存在の主体である」とする「相互主体性(間主観性)」を最初から目指すような方向性で、即ち「三人称や一人称だけの世界ではない、二人称を伴った新たな世界」に目を開く方向性であった、ということは、彼の我汝思想の萌芽を、極めて早い段階から示している点で、後年の彼の思想を理解するためにも大きく留意すべき点ではあろう。

むしろこの時点での彼にとって「信仰」という名辞は、彼自身の体験に根ざしたのではなく、あくまで「信仰という名の概念」にとどまる。それはこ

の時点より後の『形而上学日記』の時点でも同様に続いている。しかしそうではあっても、この未体験の概念を、単に対象化・客体化して処理してしまうのではなく、愛という概念と並ぶものとして、あたかも「信仰者にとっての信仰理解」と同じように、その超越性を強調しつつこれを理解していたということは、やはり無視してはなるまい。

以上のようなマルセルの最も初期の信仰理解に対して、彼の第一の著『形而上学日記』における信仰理解は、どのような点が共通しどのような点が異なっているかを、次に眺めてみたい。

## II

『形而上学日記』の中でマルセルが「信仰」という事柄について、明示的かつ主題的に、比較的整理された形での記述を残している日記記事の中から、記述の分量が多いものを三点選んで眺めてみよう。

まず最初に1914年3月12日付けの日記記事を見るならば、そこには、そもそも「信じる」ということはいかなることかを主題として、「『信じる』ということは『知っている』ということのすべてを超えている」という意味の内容が記されている。加えてまた、「信じているのかどうか？」と人に問われた際、答えることが非常に難しいのは、このことがその理由となっているのだ、と説明されている<sup>(14)</sup>。

このことについて、より詳しく省察している日記記事が、1918年12月12日付けで残されている。彼は述べる、たとえば「あなたはサヤインゲンが大好きですか？」だとか、「アフガニスタンの首都はどこですか？」というように「私が与えうる情報(un renseignement que je suis susceptible de donner)」についての質問に対してなら、自分は回答可能であるのだが、これに対して「あなたは神を信じるか」と問うことは、もしこれが人格性とは無関係な単なる「在り様(mode de l'être)」に関する問いだと解されるならば、その問いは「何の意味も持たない」のである<sup>(15)</sup>、と(即ちいわば、もしこれが「食べ物の好き嫌い」や「地図を調べればわかるような地理情報」などを問うような次元で、「神」という名の、自分と切実な関係もない何か得体の知れぬ者が、「本当にどこかにいるとあなたは思っているのか?、あるいは本当はそんな変な者はいるはずがないと思っているのか?もしいるんだとしたらどこにいるのか示してくれよ…」などと問うているのなら、それは無意味なのだ、と)。そしてマルセルは、かかる対象・客体としての情報・データには還元できない、私自身が人格的に向き合う相手としての、「なんじ」とし

てのみ、神は信じられるのだ、という(即ち、「絶対的に客体として扱われ得ない汝」こそが神である、という)ところまで(逆に言えば「神」は客体・対象としては全く無意味な言辞でしかありえなくなってしまう、というところまで)省察を進め<sup>(16)</sup>、ここで初めて、先のテキストでも暗示されていた我・汝関係がはっきりと提示されるに到る。即ち、後の彼の思想を支える「絶対の汝」としての神の理解が、ここで初めて確立する。

さらに1919年10月16日付けの日記記事では前年12月の日記での思索をさらに進めて、かかる神の絶対的な「汝」性についてより深く考えるべく、そのための媒介として「試練への直面」という状況について省察を試みようとする。マルセルは(「神に信頼する、神を信じる」ということを単なる自己の主観的な思い込みなどに帰さないために)必ずその信仰は試みられねばならない、と述べる<sup>(17)</sup>。即ち信仰は、主客二元の枠組みの前提の下で「客観的に」語られうる観念ではないと同時に、この枠組みにおいて「主観的に」位置づけられ得るような「心情」「情念」「感覚」等々にも、還元されないような何かなのである(つまりこの主客二元の枠組みそのものを超越した何かなのである)、ということが、この日の思索では探られている。しかしこの段階ではまだ、この「何か」がいかなるものであるのかは、即ち「誰が信じる私に試練を課し、誰が信じる私に答えてくれるのか」については、全く白紙のままである。いわば彼自身上述の如く「絶対の汝とは、もし彼として考えられるなら、全くの無意味な概念である」と考えながら、これに対して「絶対の汝、という名の、客体的な<それ>」としてしかアプローチできるすべを知らない(すなわち「客観的には全く無意味なはずの言辞の意味を懸命に客観的検証の対象としている)試行錯誤のただ中にある。

前章で見た最初期の思想に対して、この「日記」時点での思想は、もはや先に見たテキストにおけるような、主客二元の枠組みの限界を悟りつつもなお「主観的心情」に引き寄せて信仰を想定するという、いわば「信ずる我」から出発してしか語られていないような信仰観に留まるのではなく、むしろ、信じる「相手」(やはりここでは「対象」とは意識的に書かないでおく)たる「絶対の汝」の側により重心を移した形での、信仰観に立脚している。先の時点での彼は、いわばカント哲学の枠組みと同様に、自己の思索の枠内での神の「要請」として信仰を理解していたが、この「日記」時点での信仰観は「信仰」それ自体を最初から念頭に置いた「信仰」の理解で

あって、その点では、信仰について考えているガブリエル・マルセル本人の立ち位置自体が、明らかに以前とは移動している。

もちろんここでの「信仰」も、やはり「信仰という名の観念」に留まり、保留なしの「信仰」、つまり「我信ず(Credo)るところの信仰」ではいまだない。それはいうまでもなく「絶対の汝とは誰であるのか?」が、この時点のマルセルにとっては、まだ確定してはいなかったからである。つまり、「客体ではありえない絶対の汝」という「ことば」を発見しつつも、この言葉を発見した彼自身にとって、文字通り三人称の構文ではなく二人称の構文において、「私はあなたに絶対的に信頼します(あなたを絶対的に信じます)」と呼びかけるべき、「あなた」との出会いには、いまだ到っていないのである。ちょうど信仰を恋愛に換えて例えるならば、「恋愛とはこれこれこういうことなのである」という三人称での恋愛観は述べられてはいても、そしてその恋愛観の中で「恋愛は三人称ではなく二人称で成り立つことがらである」と「三人称で(!)」書かれてはいても、「おれはおまえが好きなんだ・あたしはあんたが好きなんだ」と語りかけるべき「おまえ・あんた」とは「まだ出会ってはいない」という状態に等しい。

しかしそうではありながらも、この未だ出会い得てはいない出会いが、どのようなものであるかについて、それがいかに我々の理性を超えたものであるかについて、かかる出会いに未だ達していない中では、最大限ともいえる掘り下げを試みているのが、この「日記」での信仰論だとは見られまいか。先の初期断片の段階でもむろん、この萌芽は兆してはいた。しかしそこではどうしても信仰を「考える」思索者の立場がその思索の「対象・客体」に対して優越していた(いかに「信仰とは思考を超えた思考である」と表現されていたとはいえ、その「超え方」は決して具体的に現されてはいなかった)。これに対してこの「日記」時点では、このような「対象」すなわち「我・それ」の次元自体と異なる「我・汝」の次元を新たに見出すことを通して、先の時点よりはるかに「絶対の汝に近いところまで」足を進めたといえるのではないかとえそこにとどり着いてはいなくとも。

以上のような回心前の二時点におけるマルセルの「信仰」観の検討に続いて、いよいよ彼自身が自ら、この「絶対の汝」として信じる具体的な「相手」に向かって、「私は信じます(Credo)」と公に口にして以降に、彼がこの「信じる」ことをどのように表現しているのか、見てゆきたい。

## III

ガブリエル・マルセルは1929年の復活の主日に、カトリック信者として洗礼を受けた。これまで、「絶対の汝」をめぐる哲学的な省察に集中していた、ひとりの無宗教の哲学者は、なぜ本人自身が自分たち信者の仲間ではないのか、という、友人フランソワ・モーリヤックの極めて穏やかな調子の誘いを、ほとんど突飛なまでのきっかけとして、自ら「聖なる普遍の、使徒的、唯一の教会」の中へ飛び込んでいったのである<sup>(18)</sup>。

『存在と所有』(*Être et avoir*)<sup>(19)</sup>には、この回心の前後をめぐる記事を書いた第二の「形而上学日記」も収録されているが、この日記にはまた、こういった宗教的な面での彼の変化だけでなく、哲学者としての彼の思索の方法の面においても、これまで曖昧さを残しながらも徐々に模索の形が固まりつつあった対概念、即ち、三人称の文で表されうる客観的合理的な分析の領域と、二人称の対話としてしか表され得ない超客観的な交わりの領域とを、明確な次元相違として峻別しうる、「問題・神秘」の対概念が、はじめて明確に措定されるに到った経緯の日記記事もまた、含まれている。

ではここで、今や文字通りに、「信仰の神秘(ミステリウム・フィデイ)」に身を委ねるに到った彼は、この「信仰」自体について、どのように語っているのだろうか。

同じ『存在と所有』の末尾には、「現代の無宗教についての考察」及び「信仰についての省察」という、二本の短い論文が収録されている。ここで我々が注目することは、入信以前の前二書において取り上げられていた「信仰とは何か」の主題に対して、自らが信仰に身を委ねた後の本書においてはむしろその逆に「何が信仰ではないのか」が専ら語られている、という点である。そしてこの第一の論文は「何が信仰でないのか」についての総論を、第二のはその各論を、概ね述べているのだが、これまで見たテキストと対置するにおいて、特に興味深いのが、このうち第二の論文における「各論」である<sup>(20)</sup>。

ここでは「信じる者(croyant)」と「信じる者と対話する意志を持ちつつも、自分自身は信じない者(incroyant)だと自認している人」との対話が想定されている。(そもそも「対話自体が成り立たない」ような「信仰ということばが何を意味するのかかわからない」というケースは、検討から除外すると明言されている。)ここで「信じていない(と思っている)」人が信仰というものをいかに考えているかを眺める

に、まず彼自身が現実に「カトリック信者ではなかった」体験を有する者としての立場を前提として、「自分は神を信じない」と語る人の中にはかなり、「自覚しないながらも、又は、自覚を避けつつも、実は内心で信仰を希求している」場合もありうるのではないかと推測する。そしてそのような「迷っている人々」の信仰に対する理解(誤解?)～例えば、信仰を「轻信」すなわち精神的な弱さに還元する考え方や、「憧れるべき」何かだとは語りつつも「自らには無関係だ」と決めてしまう立場、その他～とは異なるものとして、間接的に「真に信じること」について述べてゆく、という、それまでとは全く正反対の語り方をしている。(つまり、この時期の彼にとって、これまでの彼自身のすべての「信仰なき信仰論」もまた、ここに描かれた「真の信仰に対して、異なるか、または充分ではないような理解(誤解)」の中に含まれる、とも言い得よう。)

要するに、ここで「信仰ではないもの」として取り上げられていることは、論理的に厳密にいうならば、「信仰」という名の抽象概念の「否定概念の提示」なのではない、というべきである。即ち、まず最初に「信仰」という名辞を、人間の言葉で厳密な概念として定義した上で、次いで、そのような「信仰の概念」と、論理的に矛盾するような反意概念を挙げる…などというように意味における、「信仰」では「ない」ものだとか、「反信仰の概念」だとか、いったものなどではないのである。(第一そもそも、このようにして人間の論理で客観的に定義されうるような概念などは、「信仰」などではありえないのであって、このことは我々が本論の第一章で見たように、未だキリスト者の神への信仰宣言に到っていない時点でのマルセルでさえも認めている通りである。)ここで省察されているところの「信仰」では「ない」ものとは、正確には「自らを『信じていない者(incroyant)』だと考えている人」としての、「なぜ、自らを、『信じる者(croyant)』とは考えられないのか」なのである。ここで語られているのは、三人称的、客観的な抽象概念としての「信仰」なるなにごとかの「肯定か、否定か」の「問題」なのではなく(かかる抽象概念はそもそも「信仰」なのではない!)、むしろ、二人称的、相互主体的な対話の地平における「あなたはなぜ信じないのですか?」「あなたこそどうやって信じるなんて言うことができるのですか?」という「神秘的な問答なのである。(実にマルセル自身がモーリヤックから受けたのも、こういうような問いかけであった、というべきである。)

そしてこのような省察の末に、「『信仰者の世界は無信仰者の世界と同一ではない』と言うだけでは充分ではなく、信仰者の世界は無信仰者の世界をあらゆる点ではみ出し、これを統合するのであって、それはあたかも目の見える者の世界が盲人の世界（ママ）をあらゆる点ではみ出し、かつこれを統合するのとおなじことであることを理解しなければならぬ」という考えが、言い換えれば「〈反・無信仰〉ではなく〈超・無信仰〉としての〈信仰〉」という視点が、提起されるのである。（つまりここでは「信じる」ことを、「信じないこと」の否定だとは、即ち「信じないのではないこと」だとは、もはや考えず、むしろ、かつて「自分は信じない」と自覚していた状態で想定されていた「信じる」ということ、即ち「信じないのではない」ことに対して、真に「信じる」ということは、全く次元が異なったことなのだ、と言いたいわけなのである。ある意味でここでの「真に信じること」の表現方法は、ちょうど仏教徒（特に禅家）が「悟ること」について、完全な説明は不可能だとしながらも何とかして語ろうとしている表現方法に、若干は似ているかもしれない。）

この論文自体は確かに「（哲学的であれ神学的であれ）体系的に完全な信仰論」と呼ばれうるものではないかもしれない。なによりマルセル自身が冒頭に断っているように、「信仰者と対話する意志のない人」については、つまり具体的には「神なきことを強く確信する〈無神論という名の宗教の信者〉」や「他宗教信者にしてキリスト教を嫌う人」については、そもそもあえて何も語られていないのであって、この点でここで彼が語る《croyant/incroyant》の対比は、外面的な「カトリック信者（ないしキリスト教徒）とそれ以外の人」の比較であるよりは、多分に内面的な「信じている状態」と「そうではない状態」との対比であると、より具体的には、「彼自身が体験した、『かつてカトリック教会の外部にいた時点での彼自身による、信仰という言葉の想定的な意味』と『カトリック教会に信者としてあずかるようになって以降の彼自身の、信仰という言葉の、表現不可能な神秘』の比較」であると、要約しても差し支えないだろう。しかもここで彼は「では、あなた自身は何を信じるのか？」については、直接的には何も語ってはいないのである。（もちろんそれについては、単なるひとりのカトリック信者としての立場における限りでは「ことさらに哲学論文の中などで語るような性質のことがらではない」と述べることも不可能ではない。彼も又ミサにおいて、《Credo in unum Deum, patrem omnipotentem...》とその信仰を兄弟

姉妹とともに宣言している以上、自らを《Je suis croyant.》と語るにはそれで十分だともいえる。もちろんキルケゴールのような立場からならば「それだけでは全く不十分である！」と言われるだろうけれども…）

我々はここから、例えば聖アウグスティヌスの『告白』のような、劇的な回心の証言を読み取ることはできない。しかしここでは、彼自身の「かつて自分自身が、〈信じる〉とか〈信じない〉とかいうことだと思いついていたことは、実は全く、的外れなことだったんだな…〈信じる〉ということ、そういった的外れのものの〈肯定〉や〈否定〉どころか、実はそういう次元を完全に〈超えた〉ものだったんだな…」という（語り方としてはとしてはカトリックどころかあたかも禅仏教に帰依する人が〈悟り〉について例えるような表現にも似た）内心の吐露を、我々は聞くことができる。

端的に言えば、ここで最終的に彼は「その人自身がみずから信じるのか、信じないのかとは、全く無関係に、即ち一般的かつ客観的に、それこそ彼自身の定義する意味での（神秘ならざる）『問題』の次元において、『信仰とは何か』を説明しようとする」ような態度を、全面的に放棄したとはいえないか。そして一方で彼の「哲学徒」としての使命、すなわち「信じる者としての精神についての、理解可能性（intelligibilité）の追求」という当初の関心については、もはや「信仰」という概念の一般的な定義によってではなく、「そもそも当初信仰だと誤認していた、例えば〈軽信〉や、例えば〈逃避〉など、すべての客観的な〈問題〉の次元内で〈所有〉されたり失ったりされるような次元自体を超越した〈神秘〉なる次元への、〈糸口〉を提示するための歩みをそのまま示す」という態度に（「転換した」、というよりはむしろ）、いわば「昇華した」というべきではないだろうか。

我々はここで「神学者ならざる哲学者だ」という自覚のもとに、回心以降も回心以前からの思索のわざを継続したガブリエル・マルセルが、「信仰（foi）とは何か？」という抽象的な「問題」を立てることに、回心以降はもはや取り組もうとはせず、むしろより具体的な生活体験の地平で、「私はいかに、隣人に対して〈誠実（fidèle）〉に生きることができるのか？」というような主題に、一層の傾斜をもって取り組むようになる<sup>(22)</sup> 所以を、よりはっきりと理解することが可能となる。彼は友人でもあったマリタン夫妻のように護教の神学思想を戦闘的に展開する立場に対しては、意識的に一線を画していた<sup>(23)</sup>。マ

リタンらはその信仰を証言しようとする熱意のあまり、「目に見える」カトリック教会の「組織防衛」的な方向へ過度にその関心を集中させてしまい、その結果、回心以前のマルセル自身もまた現実にその中にいたところの「信仰に憧れつつも迷っている」人々の神への希求も完全に切り捨ててしまうこととなる。いわんやここでは、後の第二バチカン公会議以降大きく光が当てられるに到る「教会外の人々や他宗教の信者への神の恵み」<sup>(24)</sup>など、考慮されるよすがもなくなってしまう。マリタンらはこのようにして、後の第二バチカン公会議以降カトリック教会内部からも必ずしも極めて積極的に評価されるとは限らなくなる「過度に教条的な」態度を残す。これに対して後のマルセルは70歳を超えるに到って、彼自身と深い親交のあったイヴ・コンガール、アンリ・ド・リュバック両神父（後に司教・枢機卿）やジャン・ギトンらもまた教皇ヨハネ23世とパウロ6世の会議運営の補佐に参与したところの、第二バチカン公会議に接して、大きな喜びをもってこれに従う<sup>(25)</sup>。

もちろん彼は、プロテスタントとなったわけではない。あくまでカトリック教会の交わりに参与することを自覚的に決断したのである。

仮に彼が、その義母や妻の実家に倣って改革教会に入信していたとするならば、あるいは彼は「神は\*\*である」「キリストは\*\*である」など、神学的な「弁証」もなしえたかもしれない～ひょっとしたら牧師となったかもしれない<sup>(26)</sup>。しかし、彼は、使徒伝承に連なる、カトリック教会の信者となったのである。彼がたどり着いた信仰とは（キルケゴールのような）「神の前にひとり立つ」信仰ではなく、「神の母聖マリアや使徒聖ペトロをはじめ、天上と地上のすべての信仰者たちが共有している、普遍的な信仰」なのである。洗礼と堅信の両秘跡には与ったが、叙階の秘跡にまで与った訳でもない一信徒ガブリエルは、全教会共有のドグマについて語る任までも負うてはいない。（万人祭司主義を標榜するプロテスタントなら、牧師でなくとも自らの信仰の立証は可能であるが、ここではその信仰の「普遍性」が常に必ずしも保証されるとは限らない。）ここで彼が、「いまだ信者ではなかった」時点で、おぼろげながら憧れていた信仰につき、その憧れの中身を、カトリック教会の正統性の主張と普遍性の自負に対して矛盾することなく、しかも形骸化しない生きた形で語り続けようとするならば、その主題が「何が信仰で〈ない〉のか」に反転するのも不自然ではない。（「何が信仰で〈ある〉のか」は、少なくともその基本と

しては、専ら司祭によるカテキズムに委ねられ、そしてそれはクレドに基づく、というのが、プロテスタントならざるカトリックとしては、当然の立場なのである。）そもそも回心前の『形而上学日記』の時点から、地上の相対的な「汝」たちについて、即ち人間世界における他者たちについて、思索を進めてきた彼は、「単独者たる自己が深淵を跳躍して絶対的に隔たった神へと飛び込む」ようなキルケゴール的な信仰の図式と、同じような信仰を思い描くのはやはり困難であったろう。彼にとっては、地上の不完全で相対的な「我」と「汝」たちつまり隣人たちとの関係もまた、「絶対の汝」との関係にある程度参与・分有・participer している。まさに自然世界に恩寵世界の影の反映を見出す、聖トマス・アキナスの世界観・コスモロジーを、マルセルもまた（そのスコラ的あるいはアリストテレス的な「文体」に対する批判にもかかわらず）共有している。このようなマルセルの立場では、キルケゴールのように神との関係「以外のすべてを断ち切って神に向かう」という信仰の表し方とはまた違った、「神との関係以外のものを通してでも、その中に神との関係の潜在をうかがうことができる」という信仰の表し方を取ることができたのである。しかしそうはいっても彼は「神との関係を神との関係以外のものに解消してしまう」汎神論者でもない。そこで彼は「一体、神との関係『でないような』ものは何なのか」という、否定媒介的な仕方でも、究極的にはキルケゴールと同じ「神の絶対性」を証言しようとしたのである。

筆者が九八拙著において示唆していたところ<sup>(27)</sup>の、カトリックとしてのマルセルと、ルター派としてのキルケゴールと間の、信仰の違いが、哲学の違いをももたらしている、との事実は、双方とも自覚的に神学者ならざる哲学者として語ろうとしていたという共通性にもかかわらず、やはり存在する、と我々は改めて今回再確認せずにはいられない<sup>(28)</sup>。このようなマルセルとキルケゴールの違いはちょうど、別の二人の思想家相互の違いに、極めてよく似ている。すなわちそれは、ちょうどマルセルとほぼ同時期に、（しかもマルセルよりもはるかに名高く、）我・汝思想を世に問うたマルティン・ブーバーと、これに対して後にその我・汝思想を大いに批判して絶対的に自己と懸隔した他者の理念を主張したエマニュエル・レヴィナスとの違い<sup>(29)</sup>である。この両者の思想的な違いの背景には、両者とも同じくユダヤ教信者でありながらも、霊的な交わりの要素によりアクセントを置くハシディストであった前者と、基本的にはタルムードの解釈に媒介された聖典の価

値を何よりも重視する立場にあった後者との、信仰のポジションの違いが潜在する。このようなブーバーとレヴィナスの違いに対して、マルセルとキルケゴールの違いとを、照らし合わせるならば、極めて大きな示唆が我々に与えられるだろう。キルケゴールとレヴィナスはともに神と人との絶対的な距離を前提としてその神に向き合う道を求めるが、マルセルもブーバーも、相対的な隣人相互の交わりの中にすでに、潜在している超越的な神との交わりを反映を窺おうとする。逆に言えばマルセルが、彼の家庭環境からしてカトリックよりもむしろ彼にとって「身近」だったはずの改革教会に、どうしても入信できなかった理由として、彼が神の前に「単独者」として立つには、あまりにも「隣人との愛の中で分かち合われているところの、神の愛のシェア（パルタージュ）」への思い入れが大きかった、とも言えるかもしれない。

ここで我々は上で見た彼の、「『信仰』は『反・無信仰』であるよりは、むしろ『超・無信仰』だというべきである」との省察を、再び思い起こしてみよう。この枠組み自体は「神秘とは超問題である（＝『問題の否定』というわけではない）」という枠組みと全く同様のものであって、ことさらに驚くべき事ではないかもしれない。しかしこの枠組みは、キルケゴールに見るような信仰理解の枠組みとの対比の中で、そこに内在する新たな含意<sup>ニュアンス</sup>を我々に開示するようになる。この枠組みは明らかに、キルケゴールの「絶対他者たる神の面前に直面する単独者」としての信仰観（もちろんここには「聖母や聖人のとりなし」も「使徒伝承の教会」も、一切介入できる余地など全くありえないのだが）におけるところの、「自ら歩もうとして神につまづくのか、すべての理性を捨てて神にひざまづくのか」の「あれか、これか」的二者択一の枠組みとは、異なったものである。キルケゴール的ないしプロテスタント的な信仰理解は、どちらかといえば「反・無信仰」的な傾向を示しているのだが、これに対して、「使徒伝承を介して過去現在未来すべてのキリストに救われた者たちが聖母と聖人たちによる取り次ぎのもとで聖霊の働きの中に父なる神とキリストに結ばれる」と信じる教会に連なるマルセルの信仰理解は、キルケゴールのようには専一的なものではない。我々は、キルケゴールの「あれか、これか」に対して、マルセルの態度を、「あれも超え、これも超えて、それへ」と表現できるかもしれない<sup>(30)</sup>。

かかる回心以降の逆説的（しかし、キルケゴール的な逆説とは異なる）にして超越的な彼の信仰の証

言に関する検討に続いて、最後に我々は、最晩年の彼のテキストにおける「信仰」に関する言及を見て、この小論をしめくりたい。ここでは、晩年に達するまでの彼が書いた文章には滅多に見られなかった、「彼自身が信じるどころ」の特定の人格的存在について、つまり、「キリストであるイエス」自身について、述べられた記述を、読むことができるのである。

#### IV（結びを兼ねて）

老年のマルセルが死を前にして最後に残した著作、*En chemin, vers quel éveil?*（邦訳題、『道程、いかなる目醒めへの？』<sup>(31)</sup>）の末尾直前の部分において彼は、この書における自身の生や思索についての回顧及び出会ってきた数多くの人々についての回想をしめくくる形で、今はこの世にいない、多くの愛する人々とのつながりが、ただ「キリストの光」によって照らされてのみ、朽ちることなく存在し続けるのである、との趣旨で～それまでになかったような直接的な表現で～、おおむね次のように述べる。

彼はいう。「もはやこの世に居ない、しかし私の心に住っている多くの人々は、仲介者とはいわずとも、少なくとも媒介者として、日ごとにはっきりと私の意識に現れてきている。従って、私の心底から渴望する再会は、ただキリストの光の中でしか意味をもち得ないのだ。（《(...) ceux qui ne sont plus de ce monde, mais qui peuplent mon coeur, se présentent à moi, toujours plus distinctement, sinon comme des intercesseurs, tout au moins comme des médiateurs, en sorte que les retrouvailles auxquelles j'aspire de tout mon être, ne peuvent prendre leur sens que dans la lumière du Christ.》）」<sup>(32)</sup>ここでマルセルにとってキリストは、隣人たちの中に並立する一人として考えられているのではなく（いわんや、他の隣人すべてと競合して、排他的な忠誠を求めるような圧迫の支配者などではいささかもありえず）、自己とすべての隣人たちを神秘なる愛の内に包み込む、超越的にしてしかも最も身近な存在として位置づけられている。「私の精神にとって、キリストは自分が注意を集中できるような対象というには程遠く、むしろ照明者なのだ。つまりそれは顔ともなり、またもっと正しくはまなざしとなる。だがまさしく、正確にいえば、人はまなざしをみつめない。それに貫かれているのだ。そして恐らく、自分自身がみつめられていると感じるほどに、尚そうなのだ。（《(...) pour mon esprit, le Christ est bien moins un objet sur lequel je pour-

rais concentrer mon attention qu'un Éclairant, qui peut d'ailleurs devenir visage, ou plus exactement regard. Mais justement, on ne regarde pas, à proprement parler, un regard, on en est pénétré, et peut-être d'autant plus qu'on se sent soi-même regardé.))」<sup>(33)</sup>

この表白については多くのコメントをさしはさむ余地も残ってはいないだろう。明らかにこれは、ガブリエル・マルセルなりに理解された、キリストの神秘体への信仰の表明そのものである。すべての隣人たちは究極的には父と子と聖霊の交わりを介してこの神秘体の内に一致する。マルセルが神学ならざる哲学という場で思索し提示してきた我と汝の交わりも、最終的には、キリストの光のもとで完結すると信ぜられている。隣人と自己との有限で相対的な交わりが、「絶対の汝」である神との交わりに一致するのは、「まことの神であってまことの人である」イエス・キリストの光に照らされることによってである。いや、かかる光としてのキリストなしには、たとえ相対的にせよ、隣人と自己との我汝的な対話自体、成り立つ余地も最初から措定され得ず、すべては我・それ的關係の中に疎外されてしまうしかない…この最晩年の、省察というよりはむしろ信仰宣言というべき記述は、それまでマルセルが保ってきた「神学ならざる哲学」という境界設定、即ち我々のいうところの「前神学的特質」から、確かに一步を踏み出したものと明らかにいえる。

我々が先に見たように、隣人たちとの交わりが死によって否定されることにあらがうものは、最終的にはキリストとしてのイエスの復活への確信そのものだった<sup>(34)</sup>。まさにこの理解は、パウロが死者の復活の初穂としてキリストの復活を理解したのと同じ理解である<sup>(35)</sup>。ところでもしマルセルが、上に引いたマルセル自身の意識的なアクセントの置き方とは逆のアクセントを置いた表現を取って、キリストを「照らす光」としてではなく「自らが見つめるべき対象」と取っていたとすれば、おそらく彼はその信仰をカトリック教会の中で捧げるよりは、むしろ家庭的にも縁が大きかった改革派に加わっていたことであろうし、また、哲学徒としては信仰に関わる思索をおそらくはより強固に避けたことであろう（しからずんば逆に哲学を捨てて神学に転ずるしかなかったろう）。ガブリエル・マルセルのこれまでの思索のすべては、やはり、彼が、聖体として目に見える形で現存するキリストの実在のうちにすべての隣人たちが包み込まれ一致すると信じる、カトリック教会の信仰と～たとえ直接それ自体を弁証していないに

しても～不可分であって、その信仰はやはり、改革教会などのプロテスタント諸教会の信仰と全く同じだというわけではなかったのである。恐らく晩年の彼のまぶたに浮かんだこの「キリストの」光は、単に心の中のイメージとしての輝きだけではなく、現実に聖堂の中で聖体を常に照らす聖櫃の赤いともしびそのものと完全に一致していたことだろう。

光源としての世の光キリスト自身を論じようとする神学のわざは、マルセル自身が受けた召命ではなく、むしろそれによって照らされた地上の有限な人間実存の諸相をありのままに見ようとする所に、我々がずっと焦点を集中してきたマルセル哲学の「前神学的な特質」の立脚点がある。それゆえ彼は、この臨終間近の時点に到るまで、その思索の中で固有のキリスト教的な表現を用いることについてはかなり慎重であった。しかし彼は、まさにこの光源からの輝きそれ自体が有限な自分のすべての影を包み込んでくれようとする最期の時を間近に控えるに及んで、ついにこの「光の神学」そのものを直接的に語ることを神に許されたと直観したのではなかろうか。

神と人との愛と隣人相互の愛との究極的な合一は、ひとえに「まことの神にしてまことの人である」イエス・キリストの媒介によってのみ完成されよう。神学の手前に意識的にとどまり人の次元での「哲学」を自らのわざと自認していたマルセル～それゆえにこそ、彼の回心以降の「哲学的」な省察の主題は、神への「信仰(foi)」であるよりはむしろ隣人への「誠実(fidélité)」により一層意識的に傾斜していったものではあったが～が、地上の旅の最後に要請する「信仰」も、やはりこのような「人となった神」の媒介を欠いては成り立たない「信仰」だったのである。

#### 主要参考文献

～註のうちに頻出する文献等を予め一括して記す。すべての参考文献を示しているわけではない。ここに示した以外のものは、註の中で明記する。～

- A, ガブリエル・マルセル本人の著作
- (i) FPh = *Fragments philosophiques*, Nauwelaerts, 1961. (邦訳未刊行)
  - (ii) JM = *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, 1973.)
  - (iii) EA = *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, 1971.)

- (iv) RI=*Du refus à l'immortalité*, Gallimard, 1940. (邦訳『拒絶から祈願へ』, 前掲著作集第三卷所収, 渡辺秀 等 訳, 1971.)
- (v) CQE=*En chemin, vers quel éveil?* Gallimard, 1971 (邦訳『道程——いかなる目醒めへの?——』, 理想社, 服部英二郎訳, 1976.)

#### B, 拙著及び拙論

- (i) 『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=以下, 九七拙著と略す.
- (ii) 「「汝, 死ぬことなからん(Tu ne mourras pas)」~愛と死をめぐるガブリエル・マルセルの思想と復活信仰(1)~」, (『基督教学』第37号所収, 北海道基督教学会, 2002年7月)=以下, ○二拙論と略す.
- (iii) 「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輯所収, 関西学院大学文学部哲学研究室, 2003年6月)=以下, ○三拙論と略す.
- (iv) 「ガブリエル・マルセルにおける「誠実」と「固執」」(『酪農学園大学紀要』, 第32巻第2号(人文・社会科学編)所収, 酪農学園大学紀要委員会発行, 2008年4月)=以下, ○八拙論と略す.
- (v) 「マルセル哲学における「誠実」の概念の形成過程」(『基督教学』第44号所収, 北海道基督教学会, 2009年7月)=以下, ○九拙論と略す.

#### 註

- (1) 筆者は九七拙著において主に「マルセル哲学の前神学的な特質」について主に論じた後, その最終部分である第四部において, 彼のいわゆる「具体哲学」と呼ばれる人間論(即ち, 神と交わるに到る以前での有限な人間実存の様々な状況を記述するところの人間論)の, 個々別々の細かい諸主題について, それ以降長期的に研究の対象として取り上げてみたい, との旨を述べたものである(九七拙著二一二~二一三頁参照). その方針のもとに筆者は, 同書同部においてはマルセルの「不安」の概念について, また○二拙論と○三拙論では「不死」の主題について, その後数年間は他のマルセル研究者諸氏との共同で「ガブリエル・マルセルと21世紀」と題するパネル発表を持った関係(パネル「ガブリエル・マルセルと21世紀」, 代表者, 小林 敬. うち, 発表分担者, 小林 敬「マルセルの我・汝思想を再び考える」). 詳細については IAHR

のホームページ~<http://www.l.u-tokyo.ac.jp/iahr2005/>~を参照されたい. なお, この発表の草稿を基として, 次の論文が発表されている. 拙論: 「マルセルの「我・汝」思想を再び考える」酪農学園大学紀要, 第31巻1号[人文・社会科学編]所収, 2006年10月.)で, 九七拙著でも検討した彼の「対話」の主題を再考し, さらに○八拙論及び○九拙論では「誠実」の主題が検討の対象であった. 今回我々は, このような経緯を前提として, これまで我々が彼の哲学から見出してきた「前神学的」な特質からしばし目を向け換えて, 改めて彼の思想における「信仰」の理解そのものについて, 再び眺めてみようとする次第である.

- (2) 例, 九七拙著六二~七一頁参照.
- (3) 例, 九七拙著二一二~二一三頁参照.
- (4) マルセル特有の哲学用語の概念規定に関しては, 次の図書を参考とした. Cf. Simone PLOURDE, etc.: *Vocabulaire philosophique de Gabriel Marcel*, Bellarmin et Cerf, 1985.
- (5) Cf. JM (主要参考文献 A-ii)
- (6) Cf. FPh (主要参考文献 A-i)
- (7) Cf. 《On peut [...] distinguer deux moments de la participation, suivant que celle-ci est définie comme un objet de la pensée ou que celle-ci renonçant à sa fonction de sujet pensant s'abandonne entièrement à la participation: ce second moment seul mérite d'être appelé la foi.》FPh; p. 93.
- (8) Cf. 《La foi est en un certain sens est plus qu'un acte immanent puisqu'elle est l'achèvement d'une dialectique tout entière orientée vers la transcendance.》Ibid.; loc. cit.
- (9) Ibid.; p. 94.
- (10) Ibid.; pp. 95-105.
- (11) Ibid.; p. 106.
- (12) これについてはすでに○二拙論でも取り上げているが(特にその第II章末尾部分の議論がこの点に集中しているが), 後年のマルセルは, 同じく人間の自由意志の結果としてもたらされる見かけのよく似た行為であっても, 信仰との関係において全く正反対の意味(つまり彼は, 当然ながらカトリック信者として, 自由意志による善の実行の可能性を肯定するものであって, カルヴァンのような予定の教理のもとに行動と信仰あるいは意志とを切り離すものではないのではあるが, かといって原因としての意志と結果

としての行動を短絡して「行動という結果をもって意志という原因をおしはかる」ような単純な人間理解を取るわけではないのである…このことはあるいは彼が当初の学生時代にまず「結果としての行動よりも原因としての意志を重視する」カント的な倫理観念の学習から出発したことにも関係するのかもしれない)を呈する事例として、「殉教」と「自殺」の違いを深く分析し(Cf. EA; pp. 179-180 (訳一二九～一三〇頁), 198-201<一四五～一四八頁), 205-207(一五一～一五二頁), 213-215 (一五七～一五八頁).), さらにより後年には、「自殺」と「死」の意味の違いはちょうど「売春」と「愛」との意味の違いに照応している, との考察(Cf. RI; pp. 137-138 (訳一一四頁).)をも述べている. 詳細については上記の拙論を参照されたい.

- (13) 九七拙著一九〇～一九二頁参照.
- (14) Cf. 《J'ai vu pour la première fois (...) combien notre croyance transcende tout ce que nous en savons: voilà pourquoi je me sens si embarrassé, si gêné lorsqu'on me demande si je crois.》JM; p. 92 (訳一四〇～一四一頁).
- (15) Cf. 《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 (fût-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 nin de ce que j'ai) plus la réponse et la question même perdent toutes 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 existence d'une personne.》Ibid.; p. 152 (訳二三〇頁).
- なお, 前註引用の日記日付である 1914 年春と本註引用日記の日付である 1918 年冬との間の四年間は, いうまでもなく第一次世界大戦のさなかにあるが, この戦争の体験がマルセルの精神に大きな衝撃を与えたことは, 九七拙著(特に第一部第三篇)でも触れた通りである.
- (16) Cf. Ibid.; pp. 153-156 (訳二三一～二三四頁).
- (17) Cf. Ibid.; pp. 197-202 (訳三〇一～三〇九頁), surtout p. 198 (訳三〇二～三〇三頁), 《Je suis

sûr que ce chemin est le vrai; idée de la vie comme épreuve; la foi est par essence quelque chose qui doit et veut être éprouvé; rapport à l'au-delà; l'épreuve est ce qui a un au-delà.》. いうまでもなくこの《épreuve》(試練)という単語は《preuve》(証拠)という単語と同語源(しかも仏語のみならずラテン語系のロマンス諸語に共通)であり, これを無視すれば, 本文に記したような, 「信仰は, たとえ客観的な preuve, 証拠がなくとも, 恣意的なものであってはならず, 信じる相手からの épreuve, 試練によって, 『証し』されねばならない」という文脈は, 真には理解しにくいだろう.

- (18) 九七拙著五九～六二頁参照.
- (19) Cf. EA (主要参考文献 A-iii)
- (20) Cf. ibid. pp. 296-318 (訳二一八～二三六頁).
- (21) Cf. 《(...) il ne suffit pas de dire: l'univers du croyant n'est pas le même que celui de l'incroyant, il faut comprendre qu'il le déborde en tous sens et l'intègre comme le monde du voyant déborde en tous sens celui de l'aveugle.》Ibid.; pp.309-310 (訳二二九頁). なお, 本文引用は, 訳書の表記のままとしてある.
- (22) 〇八拙論及び〇九拙論参照.
- (23) この点については, 遺作 CQE(主要参考文献 A-v)の中に, マルセル本人による率直な回想が残されている. マルセル自身は特にその入信以降, ジャック・マリタンに公私ともに大きな支援を受け, その点の感謝については彼も否むものではないのだが, しかしどうしても, マリタンらの～それもマルセルの感じた限りでは, ジャック本人よりはむしろその妻であるライサ・マリタンの方により一層この傾向を見いださうのだが～「(現世の目に見える教会としての)『ローマ』カトリック教会の権威の不寛容なまでの絶対化」の傾向に関して, 追従しがたいものがあったことを, 彼は批判せざるをえなかったのである. しかも最初は改革派教会に属していたマルセルの妻に対するライサ・マリタンのかかなり微妙な態度についてガブリエルとしては極めて不快を覚えたことが, この遺作の中では明記されており, 文中ではライサに対して, 極めて激しい「狂信者」(fanatique)との表現で批判が示されている. (Cf. CQE; p. 156. 訳一三三～一三四頁.)なお, マルセルとマリタンらの思想の比較に関しては, 別途改めて独立した論考として執筆することを, 現在検討中である.

- (24) この点に関しては、第二バチカン公会議文書のうち、主として『教会憲章』16や、『キリスト教以外の諸宗教に対する教会の態度についての宣言』を参照されたい。(日本語訳=南山大学監修:『第2バチカン公会議全集』, サンパウロ, 1986.)
- (25) 例えば、第二バチカン公会議より四半世紀前の1938年に、マルセルが書いたコンガール神父のエキュメニズム論への書評とそれに関連するマルセル自身の省察が、1940年刊行の論集RI(主要参考文献A-iv)に収められている(Cf. RI; pp. 250-268(訳二一~二二六頁)).
- (26) 九七拙著第三部第三篇参照.
- (27) 九七拙著七〇~七一, 二四〇~二四一頁参照.
- (28) ここで「事実」という単語をあえて用い、「解釈」と書かなかったのは、筆者が意図的になしたことである。即ち筆者は、キルケゴールとマルセルの、信仰の違いが思想の違いに結びついている、ということ、単に筆者小林個人の解釈にとどまるものではなく、カトリックとプロテスタントの教義の根本的な相違点を正確に認識する限り、万人が認めうる明白な事実である、と断言するものである。(このことについてさらに付け加えるならば、やはりどうしても筆者小林自身の、学問のレベルに先立つ人生のレベルでの、この十年前後の大きな状況的变化が、それ以前にはさほどには重要視するに到らなかったこの事実を、改めて再認識させてくれるような別の視野を開いたのだ、ということ、を率直に認めざるを得ない。1998年当時小林は、基本的にはキルケゴールと同じく「神の前に我が信仰をもって単独で立とう」としていたひとりのプロテスタントであったが、2006年にカトリック教会へと回心し、現在ではマルセルとも同じ牧場の群れの一匹の羊として、即ち、当然ながら「兄弟ガブリエル」をも含めて、「聖母マリア、すべての天使と聖人」をはじめとする時空を超えた過去現在未来のすべての信仰者たち~「そして兄弟の皆さん」~とともに、同じ主のご聖体の秘跡を分かち合っているキリストの神秘体の交わりに連なる兄弟たちのひとりとして、現に歩んである.)
- (29) 本論文では専らレヴィナスとブーバーとの違いそれ自体を、キルケゴールとマルセルとの違いに対して対比する、という視点で取り上げているものであるが、そもそもレヴィナスによる「我汝批判」それ自体に対して、同人が「我汝思想」

を正しく理解していないのではないかとの疑問を込めての、もはやこの世にいないマルセルに代わって小林 敬の視点によってなされた逆批判が、上述の註(1)に引いた拙論「マルセルの「我・汝」思想を再び考える」の中に記されている。なお、当該の拙論を上梓した直後にたまたま学会等の機会に、小林によるこの逆批判と共通するところの、そもそもレヴィナスの「汝」理解自体とブーバーの「汝」の定義との間の無視できない齟齬に対する鋭い指摘が、次の両論文に記されていることを知り、これによって小林のレヴィナスへの疑問が必ずしも小林ひとりの臆断でもなかったことを確認できたことには極めて勇気づけられたものである。そのことへの感謝も兼ねてこの両論文をここに紹介したい。[1]堀川敏寛:「レヴィナスとブーバーに見られるユダヤ思想」、『日本の神学』第46号所収、日本基督教学会発行、2007年9月刊、[2]Epraim MEIR: “Buber’s and Levinas’s Attitudes Toward Judaism” in *Levinas and Buber, Dialogue and Difference*, ed. Peter ATTERTON, etc., Duquesne University Press, 2004.

- (30) この章で示した、キルケゴールの前提となっているルター派的な信仰観と対比しての、マルセルに見るカトリック的な信仰観についての筆者の解釈は、2010年9月の東洋大学における日本宗教学会での筆者の口頭発表「信仰告白と信仰宣言~キルケゴールとマルセルを参考に~」(標題に見るようにこの発表自体はあくまで筆者自身の省察を主題としたものであって、キルケゴールやマルセルへの言及はそのための参考としてではあったのだが)に際して示した解釈を援用している。なお、この口頭発表の概要は、次の誌面に掲載されている。『宗教研究』367号、二四二~二四三頁所収、日本宗教学会、2011年3月。
- (31) Cf. CQE (主要参考文献A-iv)
- (32) CQE; p. 287(訳二四四頁)。
- (33) Ibid.; loc. cit.
- (34) 〇二拙論及び〇三拙論参照。
- (35) 『新約聖書』, 「コリントの信徒への手紙、一」, 15章20~34節参照。

#### Résumé

Après la série de nos travaux sur la notion marcellienne de fidélité, nous sommes maintenant

au temps de réfléchir thématiquement sur la notion de foi, étymologiquement commune à celle de fidélité. Certes, Gabriel Marcel n'est pas un théologien, mais un philosophe. Cependant, nous ne pourrions pas comprendre réellement sa philosophie si nous ne tenons pas compte de sa croyance comme un catholique. En somme, quelle

est la relation entre la réflexion philosophique et la croyance religieuse chez lui?

Dans cet article, l'auteur veut regarder les trois périodes de la chronologie de sa vie, pour savoir le changement graduel de sa compréhension de la foi religieuse.