

対立から超越へ（著者原省察）

～先行諸拙論でのマルセル研究に付した註釈等から出発して～

小 林 敬*

De l'opposition à la transcendance (une méditation originale)
— Développement des notes précédentes de l'auteur
aux études sur les pensées marcelliennes —

Kéi KOBAYASHI*
(Accepted 22 July 2013)

緒 言

筆者小林敬は、過ぐる 2006 年に試みたマルセルの我汝哲学をめぐる再論⁽¹⁾～以下、○六拙論と称す～に付記して、「そもそも『我と汝』の関係というものは、『我と〈それ〉』の関係を超越した、より高次のものとして考えられているものなのである」ということを、残念にも度外視して、「汝とは我にとって近い他者のことであり、〈それ〉とは我にとって遠い他者のことであり」と、これらを同次元に並列する誤解のもとに、「汝」の概念を批判した初期のレヴィナスは、マルセルにおける「問題を越えた神秘への接近」という「超越」志向の思索を全く無視している、との批判を提示したものであった。またより近く 2011 年に公表したところの、「マルセルにおいて、絶対の汝（神）に頼る（神を信仰する）」ということは、『神を信じないことを否定する』ということであるよりはむしろ、『第三者的な神概念の肯定や否定などといったような次元を超越する』地平にこそ成り立つものなのである」との趣旨の論考⁽²⁾～以下、一一拙論と称す～においては、註などにおいて、「単純な『無宗教』のみならず、『無宗教に対して同次元において対立することによって自らの信仰を規定しようとする』ような（いわば『反・無宗教』的な）『教条主義』も、実は己が対決している『無宗教』と同様に、『絶対の汝に信頼する』次元には達していない」との批判を示唆したものである。

以上二つの、いわば「自らの思想を誤解する考えに対して、すでに地上を去っているため、自らの肉声では反論を展開できない」ガブリエル・マルセル自身に代わって提示しようとした批判は、もちろん

マルセル思想の「敷衍」に基づきながらも、マルセル思想についての「思想的、哲学的な文献研究」の範疇から一歩踏み出した「小林敬自身の独自の思想ないし哲学の提起」にも立ち入りつつあったものだとも言えよう。（実はそれゆえにこそ、「マルセル思想の研究」と「小林独自の思想の表明」を明確に区別することを意図して、2006 年の論文では、「追記」という形で、また 2011 年の論文では「註」などの形で、それぞれ「研究」をテーマとした「本文」とは区別しつつ、これらを記したものであった。）

今回筆者は、これら二つの「付記」や「註」での自らの主張を、より一層明確にするため、ガブリエル・マルセルがいうところの、「相対的な『問題』の次元」を超越した、「絶対的な『神秘』の次元」を目指す思想に賛同しつつも、「マルセル哲学に関する研究」という形においてではなく、微々たるものながらも筆者小林敬自身の「独自の哲学的な省察」という形で⁽³⁾（つまり、かなり口はばった表現ではあるが、「マルセル哲学を引き継ぎ」ながらも、一つのささやかな「小林哲学の表明」として～これこそが本稿標題中の「原省察」なる表現が意図するところのものである～）、「『汝への愛』を『近い他者へのえこひいき』と誤解する考え方も、『神を信じない者どもを排除することが自らが神を信じることの証しである』と頑なに己の殻に閉じこもる考え方も、（これらは一見、相互に無関係のように、さらに場合によっては、相互に対立するようにも見えるかもしれないが、実は、）ともに共通して、『絶対的な何かを相対的な視野に引き落として』考えるという『同じ罠に陥って』いるのだ」という見解を、以下のように表明してゆきたく考える。

* 酪農学園大学哲学・人文諸科学研究室

Salle de la philosophie et des sciences humaines, Université Rakuno-Gakuen

まず〇六拙論にも指摘した、少なくとも初期のレヴィナスの「誤解」について、改めて整理しておきたい。

筆者はその註において次のように述べた⁽⁴⁾。本論の趣旨を明示する必要上、これをここにそのまま、改めて再録する。

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「問題を超えた神秘」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』」だということであろう。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なのであって、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。）

このようなレヴィナスへの筆者の批判を前提として、同論の結論の後に、改めて筆者は、次のような「追記」を加えた⁽⁶⁾。これもまた同様にここに再録する。

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」を語ること自体が、まさに「我・それ」的であろう。

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ェ信仰の表明として、小林には理解できる。ただこのヤハウェ信仰と、「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「ヤハウェ信仰」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、もし「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」という人がかりにいとすれば、少なくとも小林は、「かかる汝否定の文脈自体、有効といえようか？」と

反問せざるをえない。（これでは「異宗教間の平和的な対話」も成り立つまい！）

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…

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。

以上に述べた筆者の初期レヴィナス理解並びにそれを批判する筆者の主張は、基本的には今日も全く変化していない⁽⁶⁾。筆者は今日もなお、少なくとも初期においてレヴィナスは、「我・汝」の思想を、根本的に取り違えていたと考えており、これに改めて付け加えることは何もない。（上記の文章の改めての再録はひとえに主張の明確化のためである。）

では果たして、なぜ「汝」というこの概念が、かかる誤解を受けるのであろうか。

以下、章を改めて、この点についての、やや角度を変えた、筆者なりの考察を展開したい。

二

『汝』とは、自分にとって親しい他者のことであり、『それ』とは、自分にとって親しくない他者のことである。我汝思想とは、他者をえり好みする、差別的論理に他ならない（!?!）

初期レヴィナスによる我汝思想批判につき上に再記したところを端的にまとめるなら、このようになる。そしてこれは、明らかに「汝」という概念を取り違えたものである。（ここでいう「汝（?）」は、実は本当の「汝」なのではない。ここでいう「えり好み」の対象である「汝（?）」も「それ」も、実は両方とも「それ」でしかない。この図式の中に、真の「汝」は、全く存在しない。）

以下、ブーバーやマルセルを援用しつつも、主に小林敬の視点を軸として、初期レヴィナスに異論を唱えたい。

ブーバーが「汝」を語る前に予め「根源語」という宣言を述べて「汝」の世界と「それ」の世界を分断した⁽⁷⁾のは、実にこのような「いつわりの汝」を排除するためであつたろう、と小林は考える。そし

てマルセルの場合には、「私は同じ相手を『それ』として扱う場合もあるし（「問題」の次元、「所有」の範疇）、しかし真に『汝』として交わる場合もある（「神秘」の次元、「存在」の範疇）」というところに、彼における「我と汝の交わり」が、初期レヴィナスが想定するような「親疎の差別」などのようなものとは、全く次元を異にするものだということが如実に示されている、と小林は考えている⁽⁸⁾。

さらに小林は考える。そもそもこのように、「汝の真意を理解できていない」考え方それ自体が、「神秘を神秘として認めることができず、ただひたすら、客体的問題の枠内でしか、物事を考えることができない」まさに「我・それ」的な精神そのものの発現に他ならないのではなからうか、と。

小林はこう述べよう。『「汝」とは、初期レヴィナスが誤解したような『えり好みされた他者』でもなく『自己概念の拡張』なのでもないことはいうまでもない。さらにまた、『それ』と並立する『別の在り方における他者のひとつの様態』と考えることも、充分であるとはいえない。あえていおう。『汝』とは『それ』を超越した次元においてのみ考えられるものである。『汝』とは、『超・それ』であり、いわば『超他者』なのである、と。

例えば次のような状況を想定してみるならば、このことが一層はっきりするだろう。

初期レヴィナスの発想は、いうならばちょうど次のようなものである。

「大災害や戦乱などの苦しみの中にいる他者のことを想像してみよう。そこで苦しんでいるのは、自分が知る人、知らぬ人を問わず、すべての他者なのである。その他者たちの顔は我々をみつめている。この顔にわけへだてなく答えようとはせずに、自分が知っている顔だけを『汝』としてこれのために力を尽くそうとし、知らない顔については『それ』として一切無視するなどというのは、何と冷たい態度であろうか！ このような分け隔ては一切慎まねばならない。我々はひたすら、己の主観を一切封印して、ただ我々を見つめている他者の顔をそのままに引き受け、これに応答しなければならない」とのように。

初期レヴィナスはソクラテス、プラトン及びアリストテレス以来の西洋哲学や、後にそれと融合していった（と彼が位置づける）キリスト教が、他なるもの（autre）を排して同一なるもの（même）を根幹にして「存在論」を構成したがゆえに、他者を自己のもとに取り込もうとする傾向がある、と批判する⁽⁹⁾ののだが、このレヴィナス哲学の原理そのものを

主観的に論ずるだけの余裕は本論にはなくまたこのことを本論の主題とするものではないとはいえ、少なくとも最低限ここで我々が語りうることは、まさにレヴィナスが考えたような「他者を自己の側に同一化してゆこうとする」ことに対してレヴィナスに先んじて抗議したところのものこそ、マルセルやブーバーが「汝」という語で示した他者観なのである、ということなのである。我々が異論を唱えようとしているのは「選別、差別へのレヴィナスの抗議」に対してなのではなく、むしろ「抗議の相手を取り違えている」ということに対してなのであり、そしてそれによって我々は「汝との交わりとは、差別・選別の論理なのではない」と言おうとするのである。

亡くなっているマルセルやブーバーの代わりをも兼ねつつではあるが、基本的にはこの小林自身は、上のような「汝の断罪」の図式に対して、以下のよう反論する。

そもそも「汝」と「それ」の区別を、固定的にとらえてこの二つの境界を線引きできるという発想自体、実は「汝」というものを、完全に誤解した発想なのである。

「他者」という集団を分割して「私が知っている他者を、第一グループ、汝グループ」と認定し、それ以外の「私が知らない他者を、第二グループ、〈それ〉グループ」に線引きすると想定するのがこの図式であるが、はっきり言ってこの「第一グループ」のメンバーもまた「汝」ではなく一種の「それ」に他ならない。これらの二つのグループは、両方とも「それ」なのである。

そもそも、一人ひとりの個人に対して、「Aさんは汝、Bさんは〈それ〉」などのようにレッテルを貼って分類する、という「対象としての処理」自体、「汝とともに交わる」という地平からは程遠い。「ある人が固定的に『汝』もしくは『それ』というレッテルを負って仕分けられる」というようなことが「汝とそれ」の区別なのではない。（このことは本来、今更小林が声を大にして述べるまでもなく、ブーバーが最初に「汝の世界とそれの世界は異なる根源語である」と述べた時⁽¹⁰⁾に、またマルセルが「それ」の属する「問題」のカテゴリーと「汝」の属する「神秘」のカテゴリーを峻別した時⁽¹¹⁾に、すでに語られていたものであったのだが、残念ながら初期レヴィナスはこれを度外視したようであり、それゆえにこそこうして小林は、やかましくこのことを弁じざるをえないのである。）

むしろ、私は一人ひとりの他者に向かって、ある時にはこの人と「汝」として交わり、またある時に

はこれを「それ」として扱ってしまうのである。それは、すべての他者にあてはまることなのであって、「この他者は『汝グループ』に属するのか『それグループ』に属するのか」、などと固定的に分類できることなのではない。いや、他者のみならず、自己自身をも又、時として私自身は「それ」として扱うことすらありうるのだ。「我と汝」とは、他者Aや他者Bに対する「選別や差別の論理」なのではなく、すべての他者（及び自己自身）に関して、ある時には確かに成り立ちうる関係なのであり、しかしながら、常に成り立ちうるとは限らない関係なのである。以下はブーバーのみが語ってマルセルではそれほど語られていないことであるが、人間のみならず例えば樹木とさえも、状況によっては、私は汝として対話することもありうるかもしれない⁽¹²⁾ ほどなのである。まさにブーバーが述べたように、「そもそも汝と交わっている我と、それを処理している我とは、同じ我ではない」⁽¹³⁾ のであり、またマルセルが述べたように、「我がそれを前にしている『問題』の地平と、我が汝とともにある『神秘』の地平とは、全く別次元にある」ものなのである。

大災害や戦乱の例に戻ろう。悲しいかな、私はテレビに映り、新聞に書かれている悲惨な情景を、まったく「ひとごと」として傍観することもありうる。家を失い、家族と分断され、さらには自らの命をも失おうとしている人々の姿に接しつつも、それをただの「絵」や「文章」としてしか脳裏に宿さず、目がひとたび新聞の別のページに書かれているひいきのスポーツチームの動静に映ったり、テレビの画面が華やかな芸能番組の画像に切り替わるならば、すぐさまこれらの苦しむ他者の「顔」を忘れてしまうことさえもありうる（それを防ごうとしてテレビが芸能番組を「自粛」して、優等生的なプロパガンダを垂れ流した所で、私の冷たい心に対しては全く逆効果にしかない）⁽¹⁴⁾。これが「それ」の世界である。

しかし、何かのきっかけで、このテレビの画面に映る人、新聞の記事に書かれたり、テレビの画面に映ったりしている人と、この私とが、人格的に「出会う」ことがある。（この出会いは必ずしも直接の対面によるとは限らず、例え遠くにいても交わりが生まれることもありうるし、逆にまた、たとえ眼前に苦しむ人を見てもなお、単なる物体のようにこの人を扱うこともありえないわけではない。）ここでは、この人の苦しみは、もう私自身の苦しみそのものである。私はこの人とともに、嘆き、泣き、時には怒り、しかしまた時には、笑ったり喜んだりもする。

私はこの人の手を取り（又は遠くからでもこの人と心のうちにふれあい）、目と目をみかわす。この人の悲しみは私の悲しみであり、この人の喜びは私の喜びである。この交わりがきわまる時、私とこの人はもはや、どこからが自分であってどこからが相手なのであるか、区別できない場合にさえ達しえないわけではない…これが「汝」の世界である。

私は「それ」としていた相手と「汝」として交わることもあるし、辛いことではあるが、その逆もありうる。「Aさんは汝であって、Bさんはそれである」などというような初期レヴィナスの固定的な図式は、この状況には全くあてはまらない。

私が常に変わることなく、他者と「汝」として交わり続け、一切「それ」として扱うことがないとするならば、どれほど素晴らしいことであろうか。しかし残念ながら、このことは不可能である。（本来とっくの昔にブーバーも述べていたはずだ。「人はそれなしでは生きていけない。しかし、それだけで生きるのは、人ではない」⁽¹⁵⁾ と… どうやら初期レヴィナスは、これを熟読しないままに「汝」を批判したとしか思えない。だから小林は今、事新たに、このような文をしたためているのだ。）ここで考えるならば、初期レヴィナスの「顔」の倫理⁽¹⁶⁾ も、いわばこのような「それとなりえない汝」としての交わりと似たようなことを、生身の我々に対して不断に要求したものとも言えないことはない。しかしそれは可能だったろうか。私たち人間、いつか死んでゆくという時間的な有限性を運命づけられた存在である人間は、悲しいかな、常に「汝」として、他の存在に臨むことが不可能である。マルセルにおいてもブーバーにおいても、そしてまたこの小林においても、そう考えざるをえない。初期レヴィナスの言う「顔」の倫理は確かに美しく完璧である。しかしこれは、生身の人間が貫徹できるものだろうか。小林はちょうど昔使徒聖パウロがユダヤの律法について考えた⁽¹⁷⁾ のと同じ事を、初期レヴィナスの倫理思想に対して感じている。「顔の倫理に適う人間は、地上には一人もいない。初期レヴィナスの道徳的な尺度では、地上のすべての人間は、不正義な悪人として断罪されるしかない」のだ、と。

ブーバーはなぜ、「汝」の世界の究極において、「永遠の汝」を想定した⁽¹⁸⁾ のか？ マルセルはなぜ「汝」の次元をもさらに超えた次元において「決してそれたりうることはない（もしそれとして扱われるならば完全なゼロとして消えてしまう）絶対の汝」を希求せざるをえなかった⁽¹⁹⁾ のか？（このように二世界のもとに考えられたブーバーの「永遠の汝」と、三

世界のもとに位置づけられたマルセルの「絶対の汝」は、完全に同じ概念ではない、という解釈は、小林が1997年の拙著で示した所のものではある⁽²⁰⁾のだが、ここではこの相違について、あえて棚上げした議論を展開してゆこう。)これはまさになぜなら、地上の人間が、いつも常には「汝」として他者に臨み得ないからなのである。初期レヴィナスの概念を借用して言い換えるならば、「人間は顔の倫理を守りされる存在ではない」からなのである。だからといって、「汝」という関係づけを全面的に放棄してひたすら「それ」にのみ引き下がり続けるならば、何の希望もなくなってしまう(ブーバーがいったように「それだけで生きる人はもはや人ではない」⁽²¹⁾)からなのである。何とかして「それではない、完全に、汝としてしかありえないような関係」の相手を、求めないわけにはゆかないからなのである。即ちここに、もはや有限な人間に留まらない、神が求められるに到るのである。

もし初期レヴィナスが「顔」の倫理を、何が何でも厳守せよというのではなく、これは神のみが完璧になしたもう御業なのであって、我々はひたすら、この模範を仰いでこれに近づこうと努めるしかないのだ、と位置づけていたとすれば(これはレヴィナス哲学というよりはむしろカントの実践哲学の図式に近いが)、おそらく小林はこのように「顔」の倫理を批判することはなかったであろう。いや、それ以前にそもそも、初期レヴィナス自身が、我々の思想を取り違えることもなかったであろう。

差別・選別をもたらすものは、初期レヴィナスが考えたように「他者と汝として交わるから」なのではない。逆に「我々は悲しくも、常にはすべての他者と汝として交わることができない」から、差別・選別がもたらされるのである。しかし、我々が「他者をそれとして扱うことがありえない、絶対の汝(永遠の汝)」を求める時、我々是我々自身に対して「我々も又常に汝として被造物に交わる神に近づこうと努める」ことを目標付け、少しでも「他者を差別し選別することを少なくしてゆこう」という方向に自らを向けてゆくのである。

三

「汝」とは「超・それ」(ないし「超・他者」)であって、「非・それ」(一般的他者概念のうちの部分概念)ではない。

前章で小林が、亡きマルセルに代わって(かつブーバーにも触れつつ)初期レヴィナスに反論すべく、述べたのはこのことであつた。(先述したように厳密

にはブーバーとマルセルは完全に一致しているわけではないが⁽²²⁾、少なくとも初期レヴィナスの図式には当てはまらない点においては共通している。)

さて、この「汝とそれ」のような、「同一次元における対立関係としてではなく、次元の高低のもとに位置づけられるべき関係」を、いま一つ取り上げてみよう。

それは「信仰と無信仰」の関係である。

しかもこの、「信仰は無信仰と対立するのではなく、むしろより高い次元へと、超出することなのである」という考え方は、「『超・それ』としての『汝』」のように小林が敷衍するまでもなく、一一拙論でも述べたように、マルセル自身も明言している所なのである⁽²³⁾。

そして、「それ」と「汝」とを、「同一次元における対立関係」と誤解した初期のエマニュエル・レヴィナスと同様、「信仰」と「無信仰」とを、「同一次元における対立関係」と誤解する考え方も存在する。一般的に言えば、多くの無神論的な思想は、「信仰とは、自己の精神の弱さに発するものにすぎず、精神を強めてこれを克服せねばならない」と考える点で、このような「同次元的対立」の図式にあてはまることは、一一拙論でも参照した所の、マルセルによる無宗教についての考察の中でも記されたところである⁽²⁴⁾。

しかし、これも一一拙論で触れたように、かかる無神論とは逆に、「無神論を否定することによって、信仰を肯定しようとする」教条主義もまた、自らが対決する相手と全く同様の、「信仰は無信仰に対する同一次元での対立概念とみなす」罠に陥っているといえる。(ここは、マルセルが用いた議論から当然に帰結するものではあるが、必ずしも彼自身が具体的に明言はしていないので、一一拙論においては小林の敷衍によってこのことに言及したものである。)

マルセルが、必ずしも主題として取り上げて明確に批判した議論を展開したわけではないとはいえ、その人生の歩みの回顧においてかなり手厳しい批判を加えている⁽²⁵⁾ところの、ジャック・マリタンらの「戦闘的な護教論」は、実にこのような意味での「無信仰を同一次元で否定しようとしている」思想の一例であるといえよう。

小林もまた一一拙論では、専らキルケゴール思想のプロテスタント的要素とマルセル思想のカトリック的要素とのコントラストにより一層のアクセントを置いて「研究」を行ったため、マリタンに関しては、あまり多くの比重を置いたわけではなかった。

しかし今回、前章までのような文脈を取った以上、

このような教条主義が依る論理に対してもまた、たとえ神学的議論ではなく（教条主義への神学的な批判は、小林などが試みずとも、第二バチカン公会議以降枚挙に暇がなく、むしろ公会議後半世紀を経た今日では逆に、第二バチカン公会議の精神を信仰の伝統の廃棄と誤解する行き過ぎた傾向への戒めが大きく必要とされている状況にあるとさえいえるのだが）とも、哲学的ないし前神学的な議論としては、マルセルに触発されつつも、やはり小林が主張の主体となる形で、批判を展開しなくてはなるまい。（これを怠るならば小林の前章までの主張も、依然として、もし「超越を対立に解消する」視点のもとに読まれるならば、「単に初期レヴィナスを批判してカトリシズムを護教しようとするような教条主義にすぎない」かのようになり、誤読される恐れが残るかねまい。）そしてその批判は、前章までと同様、「超越を対立と混同してしまった」ことに対する批判である。

上述したようにマルセルは、教条主義への批判を、少なくとも大きな主題としては、提起した訳でもない。（もちろん、マルセルの著作活動の多くが出されたところの、第二バチカン公会議以前の時代においては、同会議以後の今日のように、教会の権威にも関わりかねない議論に立ち入ることが難しかったことをも、無視できるわけではないが。）

マルセルのマリタン批判も、以下に再録する――拙論の註でも触れたように⁽²⁶⁾、思想の側面よりむしろ人生の側面において、回顧されているようなものにとどまっている。

この点については、遺作（中略）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しうるのだが～（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。（中略）（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。

しかしこのようにマルセルがマリタン夫妻と対決せねばならなかった背景には、やはり、単に人生の上でマルセルがマリタンと「うまがあわなかった」という程度ではなく、思想的な面において、「同調できないものがあつた」ことを、これまでのマルセルの思想の敷衍の帰結から、認めないわけにはゆくまい。事実マルセルは、同じカトリック信者であるマリタン夫妻に対してだけでなく、カトリック入信以前の、それも極めて幼い時期から、極めて熱心な改革派信徒であった彼の叔母（そして彼女は同時に実母の死後に父と再婚した点で彼の義母でもあった）が彼に施した、宗教教育と道徳教育とが混在した厳格すぎる彼への躰に対する強い反発によって、最初は宗教ないしキリスト教そのものに対する大きな嫌悪感を植え付けられていたという体験を告白している⁽²⁷⁾という点からも、彼の精神における「反教条主義的な」傾向は、浅いものではなかったといえる。

とはいえマルセルが、現にこれ以上、「理論的かつ主題的な教条主義批判を行ってはいない」からには、小林も「マルセル研究」の形においては、これに加えて述べる言葉を持たない。やはり前章において「小林敬本人を哲学的考察の主体とする、我・汝批判への反批判」を試みたと同様、小林自身の「名義」によって、「反・無信仰という対決によっては、信仰の弁証という、自分の望み（あるいは使命）を達成することも、実は不可能なのである」という「主張」を提出する以外には、この先この文脈に沿った議論を続けることは不可能だろうと思われる。しかもこの「主張」は、主題の特性上、「哲学的」な考察に留まらず、固有の意味での「キリスト教的」な内容にも立ち入らずにはおられないものとなるだろう（ただし上述の如く、厳密に「神学的」な議論を提出することはやはり小林の任ではなく、これも小林がこれまで「研究」してきたマルセルと同様に、やはり「前神学的」な議論に留まるであろう）。

以下、章を改めて、筆者自身を主語とするこの主張を展開したく思う。

四

そもそも「信仰」と「無信仰」の関係を、「肯定・否定」の関係と捉えること自体、真に「信じている」

ことから乖離してはいまいか。もし「信仰」が単なる「反・無信仰」にすぎぬなら、その信仰を「宣言(告白)」することに、何の意味があろうか。「知」と「無知」の関係ならば、明らかに「肯定・否定」の関係であろう。しかし、「知」は「信」ではない。考えてみよ、一体どこの誰が「私は三角形の内角の和が一八〇度であることを信じます」とか「私は三かける三が九であることを信じます」などと大まじめに口にするだろうか。)まさにマルセルが「信仰とは所有物なのではない」と述べた⁽²⁸⁾ こととも関連するが、「持ち物としての信仰という貨幣の価値をインフレーションさせて自分の財産の価値を減らそうとするような『罰当たりの不信仰者』を自分は断じて許さない」というような態度をもし教条主義者が示すならば、これは「信仰というような空虚な偽りの持ち物を自分の財産目録に記帳することは損であって、その分、実質的な財産を獲得することに努力を振り向けよう」とする信仰否定の態度と、数字の符号をプラスと取るかマイナスと取るかの違いしかなく、まさに鏡像に写したような表裏一体の相対関係にあるといえよう。超越的な次元に目をふさぐという点では、教条主義の態度はまさに自らが対立する相手と、同じ位置に立ってしまうのである。「罰当たりな不信心」とこれに対して同次元で対決する「戦闘的な護教精神」との両極の共通点は、実に「他者への裁き」にある。一方の極に他者の「不条理な宗教心に対する嘲り」があるならば、もう一方の極には他者の「罰当たりな冒涇への敵意」がある。

悲しいことは、このようなことを十分に熟知しているはずの熱心な信仰者が、自分の信仰が傷つけられることを恐れるあまりに、「不信心者への攻撃」に転じてしまうことである。まさに最初は所有物などではなかった信仰が、いつの間にか所有物に転化してしまうのである。(前章で引き合いに出した、マルセルの義母の改革派信仰にせよ、マリタン夫妻の熱心なカトリック信仰にせよ、これらが最初から彼らの「所有物」だったとは、マルセルも考えてはいなかったろう。)新約聖書に記されたところの、イエスを前にしたファリサイ派の学者たちもまたそうだったろう。彼らは本来、非の打ち所のない篤信者だったはずだが、にもかかわらずイエスはこの彼らをあえて非とするのである。

現にマリタン自身の記述に触れてみても、少なくとも彼自身の主観的な心情としては、信仰を己の所有物とするつもりなどは全くなかったはずである。彼はただひたすら熱心に、「信仰を歪め、典礼を損なう」態度を戒めようとしたつもりであったことはよ

く理解できる。問題は彼がその反論相手を「戒める」仕方が、「敵か、味方か」の図式による対決的な仕方、即ち「肯定・否定の関係」による仕方になってしまっていることである。例えば彼と妻ライサの共著『典礼と観想 (*Liturgie et contemplation*)』⁽²⁹⁾ の中で、真に神と交わるための典礼の精神が、単なる世俗社会のシステムのように考えられる時、そこには「いつわりの典礼の体系化 (systématisation pseudo-liturgique)」が生じるのであって、真の典礼はこれを「超越」せねばならない、と述べる主張⁽³⁰⁾ は、ある意味ではマルセルのいう「神秘」や「超越」の概念とよく似たものであるともいえる。問題は「真の典礼」と「いつわりの典礼」の対置の仕方である。例えばマルセルが「超越」を示そうとするならば、前章でも触れ――拙論でも取り上げたような「包摂」的な表現をとっていたらう。しかしマリタンがここで「超越」という時、「高く完全なものが低く不完全なものを包摂する」ような図式は全く示されず、むしろ「いつわりの」ものをひたすら徹底的に否定し、排除し、放棄するという点で、ほとんど「超越」と「対立」とがあたかも同義語のように用いられている。そして、このような対立的な図式を前提として、その二つのうちのいずれを選ぶのかを読者に求める、という論法を取っている。彼は、「偽りの典礼」の中で欠けていたものが「真の典礼」の中に見出される、という論法を取るかわりに、「偽りの典礼」を選ぶのか、「真の典礼」を選ぶのか、という選択を読者に求めるのである。この「対立」の図式のことを、マリタンは「超越」と名付けているのであるが、これはマルセルが「超越」と呼んでいることがらの図式とは、決して同じとはいえない。

同様に、新約聖書の中に「悪役」のように登場しているファリサイ派の人々もまた、自分たちがそのような目で見られようとは夢にも想像してはおるまい。彼らもまた、自分自身の意図としては、ひたすら熱心に神への信仰を貫こうとしていただけであつたろう。『ルカによる福音書』から、十八章の九節より十四節を見よう⁽³¹⁾。ここでイエスが例えられたファリサイ派の学者は、単に己一人が神の前に正しいと誇るだけでなく、同時にまた己の脇にいる徴税人の「不正義、悪、不信仰」への裁きを行っている。この学者の心中では、「己こそが信仰を肯定する者」に他ならず、傍らに控えている「汚れた徴税人め」はまさに「信仰を否定する」立場を代表するものに他ならないのであって、まさに彼にとっての「信仰」は、自分の大きな「宝、所有物、財産」に他ならない。この学者の心中において、神は常に自らの

側にあることは疑いの余地がなく、傍らの「神を冒瀆する徴税人」などは地獄に落ちるべき存在たることは明白である。こうしてこのファリサイ派の人は、いつの間にか神と自己とを同一化してしまっている。もし「信じる」という言葉を単に「疑う」という言葉の反意概念として相対的に規定してしまうとすれば、この男はまさに「熱心に信じている」ものである。しかしここで彼は、自らが「神」として振る舞う以上、神を「相手」として人格的に「信頼する」という態度は全く不可能である。これに対して、この場において、ひたすらに神を「相手」として人格的に「信じ、頼り、すがっている」者は、誰であろう、この「罪に満ち、汚れきって、絶望の淵に追い詰められている」徴税人なのである… この徴税人の信仰を祝福し、ファリサイ派の学者の教条主義を戒めているイエスの例えは、まさにこの「信仰という名の不信仰」を、厳しくえぐり出したものに他ならない。

「信じる」ということは、何らかの命題を対象とするものではない。誰かに依り頼むこと、信頼することなのである。本来「ドグマ」もまた、その形容しがたい信頼の心それ自体を、生身の人間の言語に「翻訳した」もののはずである。ドグマテ「イズム」とはつまるところ、この「翻訳の原プロセス」の「忘却」に他なるまい。

以上、拙いながらも、小林敬自身の表現による「反・無信仰への批判」を試みたものであるが、小林が解釈する限り、ガブリエル・マルセルがかつて述べんとしたこともまた、今小林敬が述べたところのものと、決して大きな違いはなかろうと考えるものである。それだからこそ、本論考の前章をも含めて、これまで小林はマルセルに依拠してきたのもでもある。神を「絶対の」汝と表すマルセルの表現は、「我」（ないし「我々」とこの（絶対の）「汝」との関係が、小林の表現するところの「無信仰と反・無信仰との相対的な対立の境地を超越した高次の次元」においてこそ成り立つことを示したものである、と小林は考える。（さらに、ここで取り上げた事例に限らず、総じて「護教」を自認する「反・無信仰」に対して、あえて別の角度からの「護教論的弁論」によって批判するならば「そもそも信仰と無信仰とを相対的次元で対置すること自体が、父と子と聖霊なる神への希望と並び愛に帰結する信仰というよりはむしろ、かつて教父アウグスティヌスが脱却した善悪二神論的なマニ教の神観念⁽³²⁾に近い考え方ではないのか」とも付け加えておきたい。）

次章では本論考の結びを兼ねて、本章の冒頭でも

述べた、「絶対の汝への信頼を宣言・告白すること」の超越的な意味について、いま一言を付け加えたい。

終 章

「お前を愛している」、「好きだ」… これは、口に出して語ることに、大いに意味があるとされる。（この際、「日本人ないし東洋人は隠すのを好む」などという文化的表現差異の問題は、本論の趣旨とは文脈違いであるから一切度外視して議論を進めたい。～もっとも仮にあえて比較文化論を語るにしても、中国人や韓国人も日本人と同じだと言い切れるかは多分に疑問だが、いずれにせよ本論ではこの点にはこれ以上関わるまい。～もし日本人にとっていわゆる「愛の告白」なるものが「明言せずとも以心伝心で相手には伝わると信じる」ならば、結局少なくとも当人自身は語っているつもりになっているからだ～それが現実に関わり手は充分伝わっているかどうかはともかくとして～。）

しかし、「私は一足す一が二であることを認める」や「私は三角形の内角の和が百八十度であることを承認する」と公言することは、極めて奇妙である。

第二のケースは、私が公言しようがすまいが、語っている内容は私に関わりなく真なのである。たしかにこれを知識として「知っている」と述べることに意味がなくもないだろうし、特に計算を初めて学んだ子供がこういう知識を「よくわかったよ」と公言することは有意義かもしれない。しかし、あたかもこのことの真偽に私が関与するかのように、私が「承認する」とか「承認しない」と陳述することは極めて奇妙である。これに対して第一のケースは、第二のケースのように客観的に成立したものではない。まさに「愛している」か否かは、私がかかわることなのである。このことを語ることは、第二のケースとは、全く違ったことなのである。

小林が今更語るまでもなく、「我と汝」あるいは「問題と神秘」として、語られてきた内容は、この第一のケースと第二のケースの根本的な区別に関わるものである。そしてそれらは、まさに本論で小林が次元という語を用いて表現してきたように、同等の場において並立された二つのことがらなのではなく、両者それぞれ成り立つ場そのものが全く異なった世界を形づくっているのである。まさにブーバーのいう「根源語」や、マルセルのいう「超問題」との表現の真意がここにある（読者もお気づきのように、小林はこれまでこの「超問題」なる語の「超」の字の意義に集中して議論を進めてきたのである）。

ならばなぜ、本論において小林は、このようにす

でに何度も語られてきたようなことを、あらためて強調するのか。それは実に、「第一のケースと第二のケースがいつの間にか混同されてしまう」事実が、明らかに見出されるからである。そしてその混同すなわち誤謬を前提として、かつてブーバーやマルセルが語ろうとした思想の内質自体までもを、否定してしまおうという方向の議論までもが、この見出された事実の中に潜んでいるようにも感じられるからである。この誤謬に立脚した誤解に対しては、今や世を去ったブーバーもマルセルも、これから反論することはもうできない。だからこそこの小林敬が、己の拙さをも顧みず、もはや彼らの思想を「学的に研究する」枠を超えて、「彼らに代わって自ら反論した」わけなのである。(これはもはや「小林によるマルセル哲学やブーバー哲学の研究」を超えた、未熟ながらも「ひとつの小林哲学の表明」なのである。)

本論前半で述べたところの初期レヴィナスのような「汝」断罪への反論も、後半で集中したような、マリタンなどに見出されるようないわゆる教条主義への批判も、ともに、「第一のケースと第二のケースの混同」に対する批判である。初期レヴィナスは第一のケースを単なる甘えやエゴイズムと同一視して断罪する。マリタンらは第一のケースと第二のケースを敵対的に対立するものとして並べ、勝つか負けるかの戦いのもとに置く。これらによって傷つけられるのは何か？ 第二のケースは決して傷つけない。誰がなんと言おうが、一足す一は相変わらず二であり続けるし、三角形の内角の和は決して二百度にも百六十度にもなり得ない。まさに「それでも地球は回る」のである。しかし、「私がお前を愛する」という心に対しては、大きな痛みが加えられるだろう。第一のケースを大切に考えているはずの人によって、これが第二のケースと混同されてしまうこと自体が、これを損ねて傷つけていることに他ならないのである。そう、これこそ「高次元のことがらを低次元におとしめる無意識の冒涇」に他なるまい。

本論で用いてきた「次元」や「超越」という語の、リクールのいうならば隠喩的な真意は、まさにこの点にかかわっている。「私が好きだ」という愛の告白が成り立つ世界は、「一足す一が二だ」という世界を、まさに先にも参照した箇所でのマルセルの表現をそのまま借りていうが、「包摂してしかもはるかにほみ出す」⁽³³⁾ ような、より高次の世界なのであって決してその逆ではない。これらを同次元に措定して自己と対象の距離の遠近に解消した（つまり「汝」を単なる「えこひいき」と誤認した）初期レヴィナスも、愛の有無を結局は同次元における相対関係に

置いた（それゆえあたかも刑事法廷に立つかの如く「神を愛さない者は地獄へ落ちよ」と言わんがばかりに「論告求刑」できた）マリタンらも、結局は「高次元のことがらを低次元に引き下げて」いるといわざるをえない。

ここで、前論文に続いて本論文を目にされる読者には、もうここで筆者小林が最後に述べようとしていることがらについて、もう充分におきづきのことであろう。

「クレド・イン・ウーヌム・デーウム」、「私は神を信じます」という告白・宣言もまた、「私はお前が好きだ」という告白・宣言と同様、「一足す一は二だ」が成り立つ次元よりも、高い次元において成り立つ告白・宣言であることはいうまでもないが、同時にまた、これを私が告白し宣言するという、行為そのものが、私がいま、まさに「一足す一は二だ」という次元ではなくより高い次元に身を置いて語っているのだということそのものを宣言していることでもあるのだ。しかも、(ここから再びマルセルの用語を援用するが)、「地上の相対的な汝」すなわち「自分と同じく死すべき人間」を相手にして「好きだ」と語る時、この「目に見える」相手の実存は感覚的には疑いにくいために(まさか好きな相手は幻でもあるまいから)、語るためのエネルギーもある程度限られてくるだろう(もちろん好きな相手に好きと言うためには相当のエネルギーは求められようけれども)。しかし、「目に見えない」相手に向かって、感覚的に相手の実存を実感できない(聖アンセルムスや聖トマスの論法では「理性によれば論証ないし証明できる」ことになるが、少なくともそれは平行線の対角の和が等しいことを証明するような「直接的証明」ではない)ような相手に対して「私はあなたに信頼します」と語りかけ、かつそれを他の人間たちの前で口に出してははっきりと語る(これこそ「宣言または告白」、「プロフェシオまたはコンフェシオ」なる語の真意なのであるが)ためには、目に見える相手への愛の告白よりも大きなエネルギーが求められて然るべきだろう(これこそマルセルのいう「絶対の汝」である)。ここに挙げた二重の超越の意味(つまり「主観客観対立の次元の超越」とともに「客観化されることも可能な、相対の汝を超越して、客観化が絶対に不可能な、絶対の汝」への超出・超克の含意をも内包した意味)を込めて、～もちろん、初期レヴィナス哲学のように「汝への愛を低い次元における客観的利害得失に基づく取捨選択に貶める」図式やドグマティズムの信仰観のように「信仰・不信仰を低い次元における客観的な敵味方の闘争に置

き換える」発想からの超越・超出・超克の含意をも込めて、～次の一文をもって、この拙い小林の思弁を締めくくりたい。

「クレドとは、愛の告白と同様、それ自体が、超越の宣言なのである。」

註

- (1) 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。本文記載の如く，以下，〇六拙論と称す。
- (2) 拙論：「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～」『酪農学園大学紀要』，第36巻第1号（人文・社会科学編）所収，2011年10月。本文記載の如く，以下，一一拙論と称す。
- (3) 自分以外の哲学者たちの思想についての「研究（recherche）」と，自分自身の思想の「探究（recherche）」の，二つの側面の筆者なりの区別に関しては，次の拙論を参照されたい：「哲学史研究と哲学的探究 —— 著者原省察序説 ——」『緑町の窓から —— 酪農学園大学哲学研究室学報 ——』創刊号（哲学研究室開設20周年記念号）所収，酪農学園大学哲学研究室発行，2012年12月。以下，一二拙論と称す。
- (4) 〇六拙論註(3)参照。なお，この中で参照したレヴィナスのテキスト典拠については，後述する本論文の註(9)以下にも再録しているが，読者の便宜をはかるべく註(9)以下と同様に，〇六拙論では付していなかった日本語訳の該当箇所をも示すならば，ここでの最初の参照部分については訳書の八三～九三頁，二番目の参照部分については訳書の三二二～三二七頁がこれに当たる。
- (5) 同拙論追記参照。
- (6) 註(5)に示す〇六拙論の追記に記した筆者の主張は，今でも変化していないどころか，そもそもこのような主張が，「マルセル哲学の『研究』」という枠の中に収まりきれないことを大いに覚えた結果，今回こうして小林自身のオリジナルな思想（原省察）を提示するべく本稿を執筆している所以でもある。一二拙論もまた，本稿における今次のオリジナルな思想の提示のための準備として，予め記されたものである。なお，これは一一拙論の註(29)にも記したことであるが，〇六拙論と相前後して，たまたま学会等の機会に，小林によるこの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初期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ので，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. また，後期のレヴィナスは，このような初期レヴィナスにおける「汝の誤解」からかなりの軌道修正をしているようであることをこの後に筆者は学ぶに到ったが，これについては，この「註」に続く「補遺」において述べたい。
- (7) Cf. Martin BUBER: *Ich und Du*, (aus der erster Edition von Insel Verlag, 1923) von Reclams Universal-Bibliothek, Nr. 9342, Philip Reclam, 1983; (Erster Teil,) pp. 3-4 (邦訳，『我と汝・対話』，植田重雄訳，岩波文庫33-655-1，第6刷，岩波書店，1982 [第1刷1979]；七～八頁，以下「訳」と記す)。
- (8) 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。（以下，九七拙著と称す。）このうち特に第三部第二篇が，特にブーバーと対比して，マルセルの我・汝思想について筆者が論考している部分である。
- (9) Cf. Emmanuel LEVINAS: *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff, 1971; *Le même et l’autre, Métaphysique et transcendance*, 4, *La métaphysique précède l’ontologie*. (邦訳，『全体性と無限』，合田正人訳，国文社，1989：四三～五五頁，以下「訳」と記す。) しかしこの部分でレヴィナスが「存在論 (ontologie)」と呼んで批判しているところのものは，まさにマルセルが批判した「存在 (être)」の「問題 (problème)」への解消「そのものであり，「我・それ」的な次元なのであって，マルセルにおいて「我・汝」的な次元が成り立つところの「存在」の「神秘 (mystère)」とは全く異なるものである。（「汝」

- を語ったマルセルは、本来は「他者のまなざし」を語ったレヴィナスの、「敵」ではなかったはずなのである。にもかかわらず、少なくとも初期のレヴィナスは、「汝」という語を他者を傷つけるものだと決めつけて断罪したのである。）なお、マルセルの「問題と神秘」の区別については、後述する註(11)を参照されたい。
- (10) 註(7)参照。
- (11) Ex. cf. Gabriel MARCEL: *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, 2e édition, Nauwelaerts/Vrin, 1948; p. 57 (邦訳, 「存在論的秘義の提起と、それへの具体的な接近」, 三雲夏生訳, 『マルセル著作集』別巻所収, 1966年, 春秋社: 二一三頁～以下「訳」, 「前掲著作集」等と記す)。尚, 九七拙著ではその第二部第一篇が、マルセルにおける「問題と神秘(超問題)との次元的な区別」について集中的に検討を加えている部分である。
- (12) BUBER: op. cit.; pp. 7-8 (訳十三～十四頁)。
- (13) 註(7)参照。
- (14) この例示をあえて施した筆者の真意をことさらに曲解して、「そもそもかかる未曾有の災害を、論文における単なる例などとして安直に持ち出すこと自体が不謹慎である」とのごとき硬直的な非難をもし蒙るとすれば、これに対して筆者は、(必ずしも本意ではないが、)自らが人生の過程でたまたま体験した、ひとつの「特権的(?)な立場」をあえて持ち出すしかないだろう。即ち、「小生は1995年の阪神淡路大震災によって、幼児期以来育った親元の生家を失い、肉親の生命こそかろうじて即時には失わなかったものの、これに起因するその後の多くの出来事の中で翻弄され続け、その間の過程で肉親の経済的な安定と肉体的及び精神的な健康とを破壊され、その結果、今もなお骨肉の葛藤に苦しみ続けている者のうちの一人である(!)」という冷厳な事実を…
- (15) >> Ohne Es kann der Mensch nicht leben. Aber wer mit ihm allein lebt, ist nicht der Mensch. <<, Buber: op. cit.; p. 34 (訳四十七頁)。
- (16) LEVINAS: op.cit.; 《Le visage et l'extériorité, Visage et éthique, 2, Visage et éthique》(訳二九八～三〇四頁)。註(9)に付記したコメントの繰り返しになるかもしれないが、重ねて小林は、マルセルやブーバーの語った「汝」を、少なくとも初期のレヴィナスが、自らの「顔」の概念に対して対立的に解釈したことが、不思議で仕方がない。
- (17) Cf. 『新約聖書』「ローマの信徒への手紙」第3章9～20節。
- (18) Buber: op. cit.; (Dtitter Teil,) pp. 71-72 (訳九三～九四頁)。
- (19) マルセルの「絶対の汝 (Toi absolu)」概念の初出は、一応は、『形而上学日記』の1918年の日記記事の中ということになるのだが(Cf. MARCEL: *Journal métaphysique*, Gallimard, 1927; pp. 136-137, 152-162 (訳, 前掲著作集第一巻: 二〇七～二〇八, 二三〇～二四五各頁, 三嶋唯義訳)), この概念はマルセル思想の中核として随所に限りなく登場するので、いずれか特定箇所をもってこの概念の決定的な典拠だと規定することはほぼ不可能といえよう。なお、九七拙著第三部第二篇第二章第一節が、筆者によるこの概念への主題的な解釈の提示である。
- (20) 九七拙著第三部第二篇における筆者の解釈では、ブーバーにおいて「我・それ」の世界と「我・汝」の世界とが、「異なる根源語」として完全に分断されていたのとは、マルセルの場合には若干その構造が異なって、「我・それ」の関係がそこで成立する「客観的な問題」の次元を超越したのが「我・汝」の関係が成り立ちうる「相互主体的な神秘(超問題)」の次元なのではあるが、これをさらに超越した所に「絶対の汝(神)」の領域が望まれるという、いわば「存在の秩序」的な段階付けが、マルセルの場合には認められる、と考えるものである。
- (21) 註(15)参照。
- (22) 註(20)参照。
- (23) Cf. MARCEL: *Être et avoir*, Aubier, 1935; pp. 309-310 (訳二二九頁)。
- (24) Cf. ibid.; pp. 301-303 (訳二二三～二二四頁)。
- (25) Cf. MARCEL: *En chemin, vers quel éveil?* Gallimard, 1971 (邦訳『道程, いかなる目醒めへの?』, 理想社, 服部英二訳, 1976.) ; p. 156. 訳一三三～一三四頁。
- (26) 一一拙論(本論文註(2)前掲)における註(23)参照。(本論文の註(23)にあらず!)
- (27) 筆者は九七拙著の、特に第三部第三篇第一章において、このことを主題的に取り上げて論じたものである。
- (28) MARCEL: *Du refus à l'invocation*, Gallimard, 1940.; pp. 222-223 (訳一八八～一八九頁)。
- (29) Jacques et Raïssa MARITAIN: *Liturgie et contemplation*, éditée par 《Cercle d'études

Jacques et Raïssa Maritain》, Ad Solem Éditions, 2007.

(30) Cf. Ibid.; pp. 89-92.

(31) この記事は他の三福音書に並行記事がない、ルカ福音書固有の記事である。

(32) Ex. cf. Sanctus Augustinus: *Confessiones*; V: x, VII: xi-xvi.

(33) 註(23)参照。

補 遺

本稿におけるレヴィナス批判は、〇六拙論と同様、彼がマルセルの在世中に書いた *Totalité et infini*, 『全体性と無限』に主に依拠したものである（上記註(9)を参照）。実は、マルセルが1972年に世を去った後の1978年に及んで、レヴィナスが改めてブーバーとマルセルの我汝哲学について執筆した文章が、1987年に Fata Morgana 社から刊行された著作 *Hors sujet*（余談ないし閑話や話題の脱線という程の含意の《hors de sujet》という言い回しをもじった、訳しづらい題だが、合田正人氏は『外の主体』と題した日本語訳を、1997年にみすず書房から刊行しておられる）に収録されている。その中で後期のレヴィナスは、彼が初期において示したような、「我汝関係を共犯関係（complicité）だと断罪する」ような解釈を大きく改め、ブーバーとマルセルそれぞれの著作について、初期には見られなかったような極めて丁寧な検討を加えているのは事実である。それゆえ、筆者小林の「レヴィナス批判」は、あくまでも「初期レヴィナスへの批判」に限定されなくてはなるまい。顧みてマルセル研究の枠内でその我汝論を主題とした〇六拙論や、〇六拙論では書き切れなかった小林敬自身の「汝の擁護」を主題とした本論

では、これだけでも小林の論旨自体は完結したものと自負してはいるが、しかし一方、その過程でこうしてレヴィナスの名を出した以上、彼本人が後に当初の姿勢を改めた文章についても、小林としては無視しない方が、より一層行き届いているのではないかと、とも考えるものではある。レヴィナスの後のテキストについての小林の見解は、いずれ稿を改めて公表したいと考えている。それももちろん、本論が「マルセル研究に留まらない小林自身の省察」であったのと同様、「レヴィナス研究」としてではなくあくまで「小林自身の省察」として論をまとめようと考えている。

[Résumé]

Cet article est une réflexion originale de l'auteur lui-même, pas une étude sur les pensées d'autre(s) philosophe(s).

Il y a déjà certaines années, l'auteur a écrit ses idées propres sous forme de «note» ou de «complément» sur ses études sur un philosophe Français, Gabriel Marcel, pour critiquer quelques objections contre les pensées marcelliennes. Mais ces critiques n'étaient pas suffisantes, puisque les phrases de l'auteur n'étaient pas pour le but de développer ses idées propres.

Maintenant, dans cet article, l'auteur veut développer ses propres critiques sur les pensées «anti-marcelliennes» à la place de Gabriel Marcel pour lequel l'auteur a consacré les études, qui avait déjà quitté ce monde et ne peut pas maintenant se défendre contre ses adversaires.