

## 「汝」のアポロギア（著者原省察）

～小林敬によるマルセルの「我・汝」思想の擁護～

小林 敬\*

Une apologie du «toi» (une méditation originale)

— Pour défendre les pensées marcelliennes de «Je et Tu» par l'auteur lui-même —

Kéi KOBAYASHI\*  
(Accepted 15 July 2015)

### 序

この論考は、2012年に筆者の属する研究室の機関誌に掲載した論考、並びにそれに続いて、本誌の2013年刊行の号に掲載した論考と同様、「あるいは客観的な〈マルセル研究〉の枠からはみだしてしまうかもしれないが、既に現世を去っているため自らの肉声では応答できないマルセルに代わって、筆者小林自身の名義において、我・汝思想を擁護する視点からの、小林オリジナルの省察の形で、自ら思うところを述べよう」として述べられた、一つの形而上学的探究である。～このことを筆者は、「自分以外の誰かの思想」に関する「研究」との区別のため、2012年以降、「原省察」という言葉で呼んでいる<sup>(1)</sup>。上記の2013年刊行の拙論において筆者は、そこで参照した初期レヴィナスによるブーバーやマルセルの我・汝思想への誤解と比べて、後期のレヴィナスにおいてはかなり我・汝思想への評価を改めていることに留意し、これについては稿を改めて検討する、との旨を記していた。本論ではこれを受けて、後期レヴィナスによる我・汝思想への修正評価にも留意しつつ、これをも踏まえて、マルセルの我・汝思想をめぐるさらなる考察を加えようとするものである。もちろんここでもまた「マルセル哲学についての研究」に留まらない「小林自身の哲学的な探究」が試みられることとなる。

下記の本論で見るように、晩年のレヴィナスの我・汝思想への評価は、若き日の彼自身による誤解を脱して、かなり好意的なものに変化している。しかもブーバー及びマルセル両者の思想を、レヴィナス自身の思想に対して、極めて近いものとして捉えている。その上しかも、ブーバーよりもマルセルを

一層、高く評価している。しかし、それならばなぜレヴィナスは若き日に、かくも激しく、「他者に『汝』と呼びかけること」を拒絶したのだろうか？

レヴィナスとしては自己や他者を、存在動詞(ESSE, Sein, be, être ...)の主語たりうる「我」や「汝」という人称代名詞の形で示す行為そのものが、結局は「我・汝」思想が対立してきた「我・それ」的客観的な思想と全く同様に、「存在」の権威への従属の下に縛られているのであって、彼としては、「他者そのものの顔」をそのまま引き受けるところにしか、「存在」の権威からの自由はない、ということに帰する、と端的に要約しうるものである。そして、本論の中でも後述するように、レヴィナスは晩年の「より好意的な我・汝思想の評価」においてもなお、かかる存在論的な概念を用いて他者を語るという行為そのものを、ブーバーやマルセルの我・汝思想の最終的な限界としてとらえるのである。

ここで小林は問おう。「そもそも『存在』とは、どのように悪しきものなのだろうか？ マルセルが『存在の神秘』という語で示した所のものは、このように自己や他者を縛り付けるくびきでしかないのだろうか？」と。

もちろん存在の「神秘」は、存在の「問題」とは全く異なるものである。マルセル自身、かかる「問題と神秘の区別」については明白に述べており、これについて語るためにはマルセルのテキストをしっかりと「研究」すれば充分なのであり、また現に小林もこれまでに幾度となくかかる「研究」を繰り返してきたものなのであって、何も今更、小林自身のことばとして「レヴィナス先生、あなたが目の敵にしていらっしゃるのは、実は存在の『問題』なのでありまして、マルセルはそれを超えた存在の『神秘』

\* 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

を語ったのですよ」と述べる必要もなからう。現にレヴィナス自身、少なくとも晩年の時期においては、マルセルにおける「問題と神秘の区別」については十分に留意している。しかしその上でなお、レヴィナスはこの「神秘」について「存在論的な言辞を用いて語ることを、初期のような誤解を脱した晩年の時期においてもなお、肯定的には捉えていないのである。

それではマルセルはなぜ、「問題を越えた神秘」について「ある」という動詞を用いて表現したのか？マルセルにおいて「持つ」を超越するところのものを示すために、特に「ある」という言葉が用いられた背景は何か？彼にとって「ある」という言葉でしか表し得なかった、「完全な存在（神）」と「それ以外の諸存在」との、段階の相違は、どのようなものであったのか？（ここまでのことについては「研究」の枠内でも述べる事が可能であるが、ここから後のことは、完全に「小林自身の原省察」の枠に移行することとなる。）そして、小林敬は、こういったマルセルの「存在」理解から、どのような思想及び信仰を見出し、さらに自分自身もまた、己の思想を陳述しようとするのか？

本論はおよそ以上に示したような構成の下に、以後、展開されることとなる。

## I

エマニュエル・レヴィナスが晩年に刊行した著書 *Hors sujet*（合田正人氏による日本語訳は『外の主体』と題されている）<sup>(2)</sup>の中には《Martin Buber, Gabriel Marcel et la philosophie》（これは合田氏訳でもそのまま「マルチン・ブーバー、ガブリエル・マルセルと哲学」と訳されている）と題する論文<sup>(3)</sup>が収録されており、その中で彼は、これら両者の我・汝思想について、初期の彼自身が述べたのとは、全く異なる評価を示している。

本章ではまずこの中での、我・汝思想への好意的な評価についてまとめた後、それでもなお残るところの、ブーバー及びマルセルの我・汝思想に関してレヴィナスが限界だと認識する点に触れたい。

晩年のレヴィナスが自らの若き日の主張を翻してブーバーを評価する点としては、～これについては多様な表現で示されているのだが、その中で最も核心的と思われる点を取り上げるならば～、何よりもそれは「ともに、ということの超越性こそが、よるべき唯一の点」（Alliance qui ne repose que sur la pure co-existence du Moi avec Toi absolu, sur l'avec, tout transcendence! =強調表記も原文の

まま、形容詞と名詞の性の不一致についても原文のまま）ということについてであり、これによってブーバーが、他者を己の道具と化すすべての伝統的西洋哲学の自己理性絶対化を脱し、それによってブーバーがマルセルとともに「主知主義的客観主義の精神的優位を問い質す」ことができた（Les deux philosophes [=Buber et Marcel] s'accordent dans leur mise en question du primat spirituel de l'objectivisme intellectualiste (...)）とのことである<sup>(4)</sup>。

このようなブーバーへの「肯定的」な評価以上に、晩年のレヴィナスはマルセルについて、次のように評価している。即ち、ブーバーでは「我・汝」の世界と「我・それ」の世界とが異なる「根源語（Grundword）」とされたがゆえに、レヴィナスの言葉によれば、マルセルではそもそもそういうことばを出会いの「エレメント<sup>(5)</sup>と解釈することにも反対し（《(...) Marcel s'oppose au langage entendu comme élément de la rencontre》）<sup>(6)</sup>、言語化される以前の出会い（rencontre）そのものに立って、「関係よりも根本的な存在論的神秘の構造を関係に代えてたてようとする（《..... il [=Marcel] tient à substituer à la relation la structure plus fondamentale du mystère ontologique》）<sup>(7)</sup>点において、ブーバーよりなお一層、他者を自己に依存させて考える地平からより遠ざかっていると考えている<sup>(8)</sup>。

しかしレヴィナスは晩年のこの時期においてもなお、若き日におけるブーバーへの酷評に比べれば温和な表現を用いながらも、次のような観点において、ブーバー及びマルセル両者の限界を指摘する。即ちレヴィナスによれば、確かにブーバーとマルセルによるいかなる客体にも還元されてはならない「汝」の発見は、他者に対する倫理的な責任から誰も逃れることができない（... la responsabilité éthique qui signifie aussi que personne ne peut se substituer à moi lorsque c'est moi qui suis responsable ...）ことを指し示すものではあるにしても、この倫理すなわち「我・汝」が、（ちょうど客観的な観念化がそうであったように）「ひとつの特権的な様相として解釈される観点に陥ることから常に守られてはいない（... mais qui [=interprétation éthique] n'est certes pas toujours préservée d'une retombée dans une vision où le Je-Tu --éthique-- s'interprète à nouveau comme un certain mode privilégié de la présence ...）」ことを、いわばこの新たな「我・汝」もまた再び「我・それ」的な思考の越権に取って代わる新たな固定的な観念に転落する恐れが常に存在

することを、指摘するのである<sup>(9)</sup>。(ここで小林がや見切り発進的に「口をはさむ」ならば、このような恐れについてはブーバーもマルセルもレヴィナスに指摘されるまでもなくすでに「織り込み済み」ではなかったろうか? 即ちブーバーにおいて常に「汝」は「それ」に退行しうるとされ、マルセルは常に「汝という名のそれ」への警戒を語り続けており、むしろそれゆえにこそ両者はこの限界を一つのバネとして「永遠の汝」「絶対の汝」の要請に向かったのではないだろうか?)

さらにレヴィナスは、先述したように、「根源語」という「言葉」に依存するブーバーよりも、言葉に先立つ「存在論的神秘」を根源視する点ではまだ、「我」の思考の中に還元される以前の他者そのものを示そうとする限りでは彼レヴィナス自身の考えにより一層近い、と評価するマルセルに対してもなお、まさにマルセルがブーバーにおける「ことば」に代えて頼りとした「存在論」そのものに対して、やはりマルセルが本人自身の客観主義的な西洋哲学の伝統に対する反発にもかかわらず、他ならぬこの「存在」ということばに頼るといふ一点において、結局はマルセル自身の意図に反して最後はギリシア以来の西洋哲学の流れに取り込まれざるをえない、との旨の批判を与えている。即ちレヴィナスがいうにはマルセルは、「(前略) <きみ (=汝)> という観念が存在論にもたらした転覆がいかに大きなものであれ、マルセルは存在論のうちに深く根づいたままで。そのため、マルセルは西欧古来の伝統に**またしても連なることになってしまう** (この和訳文全体は合田訳のままだが、太字による強調は筆者小林による。なお、ここでの強調の理由については、註の中で詳述する) (《[Marcel] (...) reste néanmoins profondément enraciné, malgré tous les bouleversements que la notion du Toi y introduit, dans l'ontologie. Il **rejoindrait** ainsi la haute tradition occidentale (...)》) とのことである<sup>(10)</sup>。

もちろんこの参照テキストにも示されているように、レヴィナスとてマルセルの求めているものが、マルセルの言葉で示すならば、「存在の問題化」なのではなく、「存在の神秘への参与」なのである、ということ、知らなかったわけではない。それどころかレヴィナスは、マルセルによる「存在の問題化」の排除を、《les bouleversements(転覆、ひっくり返し)》とまで呼んで評価さえしている。それにもかかわらずレヴィナスは、マルセルが「問題を越えた神秘」を「存在」(マルセルにとっては「所有を越えた事柄としての存在」であることは今更いうまでもな

いのだが)の一語で表したこと自体によってすでに、マルセルもまた、意図しないとはいえ、結局は「存在の問題化」に荷担しているとするのである。同じテキストの別の箇所<sup>(11)</sup>で、レヴィナスはマルセルに対してよりはっきりと、《Ce n'est pas une simple question de vocabulaire》(「これは単なる語彙の問題ではありません」～合田訳による、以下特に断りが無い限り同様とする～)と断りつつ、我・汝の出会い (rencontre) を「ともにあること (co-esse)」の中に含まれている「存在 (esse=être)」を最高のものとみなす見地であらわす限り、マルセルが考えている「すべての真の生はいずれも出会いである」(《toute vie réelle (wirklich) est rencontre》) という主語と属詞の関係が、(～小林補足～たとえマルセル自身の意図に反するにせよ、また論理的な「逆必ずしも真ならず」というルールを無視するにせよ)、転倒されて解釈されうる(《qui doit pouvoir s'inverser(「いずれの出会いも真の生活である」と必ずや転倒されうる…)》)ことを通して、「こうした解釈や命題は結局のところ、存在の外ないし存在の彼方を思考することの不可能性を証示しているのでしょうか (attestent-elles, en fin de compte, l'impossibilité de penser hors l'être ou au-delà de l'être?)」)として、即ち小林なりに要約するならば「存在ということばを使って我と汝の出会いを表現してしまったマルセルは、結局は『存在の問題化』から一歩も出られぬままで『存在の神秘=超問題』を語りうるすべを得られず、結局はマルセル自身が批判した『我・それ』の次元に立つ客観主義的なギリシア哲学以来の西欧哲学の哲学の伝統に帰せざるを得ないのだ」とのように批判するのである。

このようにレヴィナスは、マルセルが我・汝の出会いを重視したことに共感しながらも、この出会いを「ともにあること (co-esse, être avec)」ということばでマルセルが表現したことによって、マルセルもまた彼が批判した観念的な哲学者たちと同様、出会いの超越性を損ない、神秘を問題化し、我・汝の地平から我・それへの地平へと戻らざるをえない、と考えるのである。

もちろんレヴィナス自身が自らの独自の主張として、古代のアリストテレス以来の「存在論」という枠組みそのものから脱却することなしには、無限なる者にはたどり着けないと述べていたことは、彼自身の著<sup>(12)</sup>が明示するとおりである。レヴィナス自身の考えの仕組みの中では、この「ある」という言葉こそが、無限なる者を覆い隠し、他者を無視してすべてを自己の主観の対象・客体・客観に化してしま

う元凶とされるのである。(本稿では、小林自身の主張はもっと後で出すつもりなのだが、このことについてのみ先に意見を示すならば、レヴィナスにおける「ある」という動詞の響きは、そのままマルセルにおける「持つ」という動詞に置き換えても、全く似た響きを発するかのよう小林には感じられてならない。)

もともと本稿の目的は、「レヴィナスが存在論自体を排斥したこと」自体について主題的に考証することではない。そういう課題は、レヴィナス思想のプロパーな専門家の手へ委ねたい。小林はあくまでも、「レヴィナスがマルセルの思想を、『ある』という語を用いて表されているという点をもって、批判的なとらえ方をしている」という事実そのものを一つの手がかりとして、マルセルの思想に寄り添いつつ、自分自身が考える所を述べたいのである。

レヴィナスによってかくも悪しき観念とされて嫌われたのがこの「ある」という語であり、そしてマルセルはその「ある」という語(そもそもこれは1997年刊行の拙著～以下九七拙著と略す～にも示したように<sup>(13)</sup>、最初から「持つ」という語によって示される主客二元的な地平からの超越を意図して用いられ始めたのだが)を用いてこそ、レヴィナスとは正反対に、我・その地平から脱却できると信じたのである。言い換えれば、「ある」ということがもたらすだろうと考えられているところのものが、マルセルとレヴィナスとでは、(単に「違う」というだけでなく、)ほとんど正反対といってよいばかりに、対立しているのである。

ではなぜ、マルセルは自らの思想を「ある」という語を中心にして、表現しなければならない必要があったのだろうか？

## II

筆者小林 敬は、九七拙著の中で、マルセルとブーバーの我・汝論を比較し<sup>(14)</sup>、ここでブーバーにおける「根源語」として「汝」の世界と「それ」の世界の断絶を説くブーバーと、ちょうどトマス哲学的な存在の類比的構造と同様に、次元の高低という秩序の下に「汝」の領域と「それ」の領域を位置づけるマルセルとの違いについても言及したものであった。この小林の解釈は、ある意味で前章で見たレヴィナスによるブーバーとマルセルの比較にも共通するかもしれない。しかし小林は同時に、「存在」という概念をマルセルが用いた一点をもってマルセルの我・汝思想を消極的に評価するレヴィナスに対して、果たしてマルセルにおける「存在」という概念は、

レヴィナスが考えていたような文脈で用いられたのかどうかという点で、率直に言って一種の違和感が生じるのを禁じ得ない。もちろん前章で見たようにレヴィナスもすでにこのマルセルの意図を弁えてもいたのではあるが、それでもその理解よりもなお「存在」という語に対する忌避の方が勝っていたものである。ここで筆者は改めて、本来マルセル思想の研究においては主題とされることもあまりなかった(ことさらに主題とする必要もなかった)「マルセルにおける存在の概念について」の検討を加えざるを得ない(本来そのような検討にあまり積極的な意義があるとは考えにくいものではあるのだが…むしろ「マルセルにおける存在の『神秘』について」こそはるかに検討されるべき価値があるのであって、現に多くの検討が加えられており、小林もまたこれについて検討してきたものでもあるのだが)。

第二次世界大戦後に出されたマルセルの著書『存在の神秘』(*Le mystère de l'être*)の第二部には、その第一講で、このようないわば「超観念」としての「存在の神秘」についてのいくつかの考えが述べられている<sup>(15)</sup>。即ち、彼が求めるのはそもそもアリストテレスからスコラ哲学に到る体系的存在論の追求ではなく<sup>(16)</sup>、相互主体性(l'inter-subjectivité)こそが探究の基礎になければならないのであって<sup>(17)</sup>、これは単なる存在の形而上学ではなくむしろデカルト的な「私は考える」の形而上学に反対するものとしての「我々がいる」の形而上学なのである<sup>(18)</sup>というのである。要するに、彼のいう「存在論の要求(exigence ontologique)」<sup>(19)</sup>というのも、ちょうどカントが「神の存在を理論理性によって証明することを不可能として、それに代えて実践理性によって神への信仰を要請した」と同じように、「存在という概念の客観化・抽象化を拒否し、それに先立つ神秘を求めるために」述べられたものというべきではなかろうか。

このような彼による「存在という名の問題の措定の拒否」をより明確に示した発言は、より晩年のテキストである『人間の尊厳』(*La dignité humaine*)<sup>(20)</sup>に見ることができる。マルセルが言うには「(ここで)いわれる存在とは、名詞としてではなく、動詞として理解されるべきだということを強調しておかねばならないのであり<sup>(21)</sup>、「われわれ人間存在は、一種の中間、存在と非存在の間にあるといたり、さらにはわれわれは存在に召されているとか、存在すべきであるとかいうことは間違っていないでしょう(強調は既刊訳文通り)。われわれが憧憬している充溢が暗黙のうちにここに介入しております」<sup>(22)</sup>

と、即ち存在とはそれ自体が固定的なひとつの実体なのではなくむしろ充満したりしなかったりする可変的な何かなのであって我々は存在の充満と欠如との間に置かれているというのであり、さらにまた（神秘という言葉は隠された何かを予感させるかもしれないのだが、そうなのではなく）「しかしここでいわれている秘義（＝神秘、筆者補足）的なものとは、影の側面からではなく、むしろ光の側面から探究されなければならぬのだという<sup>(23)</sup>。ここで示された「充溢としての存在の神秘」、「光としての存在の神秘」というマルセルの表現に接して、我々は特に、ちょうど「光の欠如としての闇」「善の欠如としての悪」を主張したアウグスティヌスの思想とまさに共通するような、「より満ちた仕方  
存在することから、より満ちていない仕方  
存在することまでの、<sup>ダイナミック</sup>動的なあり方（存在様態）が、マルセルのイメージの中にあつたことを理解しうる。（マルセルとアウグスティヌスとのアナロジーは、本稿の後半での、小林敬によるマルセルの弁護論において、改めて展開されることとなる。）

いや、これらのテキストが出されたようなマルセルの晩年にまで到らずとも、そもそも1930年代の『存在と所有』にまで遡る、「問題としての所有」の超越として「神秘としての存在」を位置づける秩序づけ<sup>(24)</sup>それ自体が、レヴィナスが拒むような「存在論」をまさにマルセルも又拒んでいたことを示すものであろう。レヴィナスが批判するところの「存在論の哲学」とは、まさにマルセルが否むところの「存在の問題化」とイコールだと言っても行き過ぎとは言えまい。ちょうどレヴィナスが後に他者の顔から自己を隔てるものを「存在」と呼んだように、マルセルにとって「汝」の神秘を覆い隠すものは「所有」と呼ばれたのである。いわばマルセルにおける「所有」とレヴィナスにおける「存在」とは、置き換え可能な概念に近いものともいえよう。

レヴィナスとて、マルセルにおける「問題」と「神秘（超問題）」の関係を、我々思想を根本的に誤解ないし曲解していた若き日においてならともかく、それを再評価するに到った晩年のこの時点では、熟知しかつ高く評価さえしていることは前章で見た通りである。にも関わらずレヴィナスはマルセルに対して、いわば「そもそも存在という概念に依つた時点で、すでにそれは神秘ではなく問題に陥ってしまっている」と最初から断言し、この脈絡において批判を加えているのである。言い換えれば「存在はそもそも神秘たりえない」と最初から宣言してしまっているのである。ここにおいてレヴィナスと、「それで

も存在の神秘への参与を探ろう」とするマルセルとの間には、どうしても超えがたい大きな溝が横たわっている、といわざるを得ない。厳密に言えば、マルセル自身は、自らの死後に到って後期のレヴィナスによって述べられた自分への論評を知りうる術もなかった以上、この「溝」の両側に立つのは、レヴィナスと、マルセルを擁護しようとする後世の読者～例えばかくいう小林敬など～との二者であるというべきかもしれない。

研究の営みによっても見いだすことが可能なのは、レヴィナスとマルセル双方の思想の間には、かかる論点の食い違いが現存するという事実を、客観的に指摘することまでであつて、マルセルの死後においてマルセルの思想に対してレヴィナスが加えた彼自身の「価値判断」に関しては、判断された側のマルセル自身はもはやいかなるコメントも反論も行うことができない以上、ある意味で「後まで生き残った者の言い分が一人歩きして、先に死んだ者の思想に対する評価を、固定化してしまいかねない」との危惧も、少なくとも小林には禁じ得ない。それゆえ「マルセル自身に代わって、彼の思想に対して加えられた『価値判断』に対して、コメントないし反論を行う」営みをなそうとする小林敬はここで、客観的な「学」としての「研究の営み」の枠それ自体を超え出た場に立つしかないのである。

ここから本稿は思想研究の位相を通り過ぎて、筆者小林自身の思想の第一次的な陳述（原省察）へと移行する。

### III

マルセルがもとより、抽象的な「存在教徒」ではないということは、前章でも眺めた『人間の尊厳』の中での「存在を名詞として見てはならない」との彼自身の記述でも示されている通りである。しかし彼の思想において「ある」と「ない」とは、やはりどうしても区別されねばならないのである。「ある」すなわち「ないのではない」という絶対的な肯定を抜きにしては、彼の思想の根幹が成り立たなくなるのである。そう、世のはじめに「光あれ」とおっしゃった御方に、「絶対の汝」として頼ろうとする彼にとって、光は「あらねば」ならないのであつて、もし光が「ない」ならば、根源的な絶望しか残らないのである。前章で『人間の尊厳』を眺めた際にも触れたように、我々はここから、アウグスティヌスの「光」についての省察を想起しないわけにはゆくまい。

ここで、絶対他者としての神と人との断絶を強調する点でレヴィナスと共通するキルケゴールを、引

き合いに出してみよう。ルター派の信徒だったキルケゴールは、神と自己との関係を一对一の図式にひたすら当てはめ、両者の間の絶対的な距離を一挙に飛び越えるものこそが「信仰」であると考えた。しかし、カトリック信者たるマルセルにおける「絶対の汝」と「私」との関係は、キルケゴールの場合のように、まさに「あれか、これか」の二者択一を信仰者につきつける、ルター的な義認論の図式の中に位置づけられるものではない。むしろマルセルの場合、その表現形式にこそ異議を唱えるとはいえず、基本的には聖トマス・アクィナスが示した存在の秩序と同様、「より神に近づいた存在の仕方」から「より神から遠ざかった存在の仕方」までの間に、高低の段階差を明らかに認めているものだ。キルケゴールにおいて、神の前に立つ単独者は、その罪が深い浅いかなどは少なくとも一義的には全く問題ではなく、ひとえに神の前では全く無価値な罪人なのであり、この深淵はただ飛び越えられるしかない。自分と同時代のルーテル教会の教えに曖昧さを感じてルターやカルヴァンの唱えた全的墮落の思想を強烈なまでに強調するキルケゴールにとって、墮落した地上に「聖人」などはありえないし、神と単独者を「取り次ぐ」ようなものは一切あり得ない。しかし使徒伝承の教会に属するマルセルは、キルケゴールのような「ゼロか百か」の二者択一の図式の下に神と人との関係を位置づけはしない。マルセルにおいて、人と神との距離の遠近は、不斷に変動するととらえられており、それゆえに彼においては、少しでも神に近づいてゆくための、不斷の歩みが求められるのである。旅人、ホモ・ヴィアトルとしてのマルセルの人間観、信仰観を表現するためには、ちょうど中世の先達がキリスト教が伝わる以前のギリシアからアリストテレスの存在論の言葉を援用したと同様に、マルセルもまた「ある」ということばを、即ち「ないのではない」ということばを、援用せざるを得なかったのである。先に見たように彼は、決して抽象的な「存在教徒」などではではなかったが、しかしことさらに「存在論」の援用を拒まねばならないだけの理由もまたなかった。ちょうどアウグスティヌスがプラトンの「イデア」の枠組みを援用して神の世界と人の世界との関係をあらわしたように。ちょうどキルケゴールが対決相手のヘーゲルの弁証法の枠組みを逆用してアダムの墮落のプロセスを叙述したように。マルセルはルターやカルヴァンを継ぐキルケゴールやラビの律法解釈を奉ずるレヴィナスとは違い、聖化のための向上を重んじるカトリック共同体の一員なのである。いかにレヴィナスがハイデ

ガーと並べてマルセルの「存在論」を批判しようとも、マルセルは私たち自身が「神により近く『ある』のか『ない』のか」を見極めるべく、「ある」「ない」ということばを用いてきた聖トマス以下の先達と同じ地平に立つしかないのである。

短く言い換えよう。小林の主張は以下のように要約しよう。即ち、「マルセルに対して彼が『存在』という語を用いる一点をもって、彼もまた結局は、彼が反対していたはずの客観主義的伝統哲学に『屈服することになりかねない』と批判するレヴィナスの論法は、あたかも誰かある人がアウグスティヌスに対して、『光』という例えを用いる一点をもって、彼を『結局は自分が捨ててきたはずのマニ教の思想から全然脱却出来ていない同類にすぎないではないか!』などと批判するような論法に等しい」と言いたいのである。さらに言い換えよう。マルセルにおける「存在の神秘」も逆にマルセルが拒んだ「存在の問題化」も、「どちらにせよ『存在』という言葉を用いている以上は、所詮は似たようなものだ」という論法は、いわば、「アウグスティヌス思想もマニ教も、神を光に例える点では、所詮は似たような考え方に過ぎない」という論法と、同様の論法と言わざるを得ない。

マルセルが語った「存在の神秘」という語に対して我々は、ことさらに固定的な存在論の枠組みを想定することによって、これと「存在の問題」との次元的な相違を意図的に過小評価しようとする接し方をするべきではない。それはアウグスティヌスを無理矢理に異端視する論法に等しい。逆に存在の「神秘（超問題）」にいかにか「参与する」かをこそ考えるべきなのである。この神秘により一層参与するのかもしれないかの程度の相違こそが、「神により近く『ある』のか、『ない』のか」という、段階の相違を示すものなのである。

#### 結びに代えて ～語り残したことも～

以上、「マルセル研究」の枠を超え、一個の哲学徒としての小林敬自身を主語として、マルセルの提起した「存在の神秘」の哲学と、それに基づく「我と汝」の交わりの思想を擁護するべく、考察を展開してきた。

しかし、筆者はまだ、あえて一つ、語るのを保留していることがある。

それは、「哲学徒としての」立場によるマルセルの「弁証」をも超えた、「マルセルと全く同じ、一人のカトリック信者としての」立場に基づく、マルセルの「前神学的」な哲学の内に秘められた、マルセル

の「信仰」そのものの弁証と、それを通した、小林自身の信仰の証言である。

そして、これを加えてはじめて、今回試みている「マルセル思想を擁護しようとする、小林自身の考察の提示」は、十分に完結するであろう。

しかしこのことは「他の哲学者の思想の客観的な研究」を超えた「自己の哲学的な思索の提示」をも、さらに超えた次元での、「自らの信仰の表明」の次元に達せずには不可能な事柄であり、本誌に掲載する文章の枠内にとっても収まるまい。

これについては別途、オリジナルな出版その他の別の場において、余すところなく、筆者が思う所を開陳する所存である。

### 註

- (1) Cf. 拙論：「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（哲学研究室開設二〇周年記念号）所収，酪農学園大学哲学研究室発行，二〇一二年一二月，及び 拙論：「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——」『酪農学園大学紀要』，第三八巻第一号（人文・社会科学編）所収，二〇一三年一〇月。
- (2) Emmanuel LEVINAS: *Hors sujet, Fata Morgana*, 1987. (邦訳，『外の主体』，合田正人訳，みすず書房，一九九七。以下「訳」と略す。他の文献の邦訳に関しても，二度目以降の引証については，同様に略す。)
- (3) Cf. *ibid.*; pp. 33-55 (訳三五～六九頁)。
- (4) Cf. *ibid.*; pp. 35-38 (訳三八～四二頁)。
- (5) Cf. *ibid.*; p. 41. 原語はイタリアックで強調された「エレマン」(《*élément*》)で，合田氏訳では傍点で強調された「媒体」と訳されている(訳四七頁)。
- (6) Cf. *ibid.*; loc.cit.
- (7) Cf. *ibid.*; loc.cit.
- (8) この点について筆者小林は，以下にその出典を示す所の，1997年に刊行された拙著における，第三部第二篇の，その中でも特に第一章第三節において，ブーバーでの「根源語」とマルセルの「神秘」との違いについても取り上げたものである。この点においてマルセルとブーバーとは「必ずしも全く同じ考えとはいえない」と考える点においては，小林もレヴィナスも意見は一致している。ただし小林は同書において，レヴィナスのように，マルセルとブーバーとの

優劣を論じたわけではない。むしろ小林は同書において，マルセル思想にはブーバーに対しては独自の，むしろ一見意外にもトマス・アクィナスらの中世カトリック哲学とも共通する，「存在の類比」が潜在すると考えられる，との点にアクセントを置いたものである。さらに，本稿の以後の部分でも取り上げるように，この「存在論」の潜在こそ，レヴィナスが嫌うところのものなのであり，さらにまた，小林としてはレヴィナスとは逆に，かかる中世の先達と共通する「存在論」こそ，ブーバーやレヴィナスをも含めたユダヤの民の神信仰とはまたひと味異なった，ローマ・カトリックならではの「受肉した三位一体の神への信仰」の特色を，よりはっきりと示すものである，と考えるものなのである。Cf. 小林敬『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，一九九七～以下，「九七拙著」と記す。～

- (9) Cf. LEVINAS: *op. cit.*; p. 51 (訳六一～六二頁)。
- (10) Cf. *ibid.*; p. 37 (訳四〇～四一頁)。

なおこの参照文のうち，本文で抜粋した部分についての合田氏の和訳の中で，ゴチック強調を施しておいた，《[Marcel] rejoindrait ...》という条件法現在の和訳として，例えば「(マルセルが西欧思想のお高い伝統と)再結合しかねまい」などのような婉曲的な日本語ではなく，「またしても連なることになってしまう」と，明らかにより断言的な強い表現があえて選択されており，それによって，あるいは「マルセルの本を読んだことのない日本人のレヴィナス読者」に対して，例えば「そうか，マルセルという奴は，レヴィナスとは違って，いかに『きみ・汝』などとは言っている，結局は他者を自己の観念に解消してしまうような，古くさい自己中心的な哲学の流れに囚われた奴なんだな」などのような先入観をもたらしかねないことに対しては，長年マルセル研究に携わってきた者の一人としての立場において，いささか「腑に落ちかねるものがある」との率直な思いが残ることを，ここで隠さず率直に述べておきたい。(あるいは，小林もまたこの場で，「(マルセルへの先入観を)もたらしかねない」と婉曲的な書き方をするのではなく，「もたらすことになってしまう」と，断言した方がよいのだろうか?)

- (11) *Ibid.*; p. 52 (訳六三頁)。
- (12) Cf. LEVINAS: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, 1978.

- (13) 九七拙著（出典については註（八）を再度参照）  
第二部第一篇参照。
- (14) 九七拙著第三部第二篇参照。
- (15) Gabriel MARCEL: *Le mystère de l'être, Vol. II, Foi et Réalité*, Auber, 1951; surtout cf. la première leçon. (邦訳『存在の神秘』, 『マルセル著作集』第五卷所収, 春秋社, 松浪信三郎及び掛下栄一郎訳, 一九七七, 特に第一講参照。)
- (16) Cf. loc.cit.. Ex. cf. 《Allons-nous à nous enfoncer dans les profondeurs de la métaphysique aristotélicienne et, puis encore, des doctrines scolastiques (...) ? Je le dis sans ambages, telle n'est point du tout mon intention.》; ibid.; pp. 8-9.
- (17) Cf. loc.cit.. Ex. cf. 《L'inter-subjectivité à laquelle nous avons accédé (...) doit être (...) comme le terrain sur lequel nous avons à nous établir (...)》; ibid.; p. 12.
- (18) Cf. loc.cit.. Ex. cf. 《Il ne suffit pas de dire que c'est une métaphysique de l'être, c'est une métaphysique du *nous sommes* par opposition à une métaphysique du *je pense*.》; ibid.; p. 12. (なお, 文中のイタリック表記も原文通り。)
- (19) Cf. MARCEL: *Être et avoir*, Aubier, 1935; pp. 167-179. (邦訳『存在と所有』, 前掲著作集第二卷所収, 渡辺秀等訳, 一九七一, 一二一~一二九頁。)
- (20) MARCEL: *La dignité humaine*, Aubier, 1964. (邦訳『人間の尊厳』, 前掲著作集第八卷所収, 三雲 夏生 訳, 一九六六。)
- (21) 《Mais il me paraît indispensable de souligner que l'être qui est visé (...) doit être entendu comme verbe et non comme substantif.》Ibid.; p. 107 (訳一二二~一二三頁)。
- (22) 《Il ne serait pas faux de dire (...) que, nous, êtres humains, nous sommes dans une sorte

d'entre-deux, (...) entre l'être et le non-être ou encore que nous sommes *appelés à l'être*, que nous avons à être. (強調表示は原文通り) Ce qui intrevient ici de façon voilée, c'est la plénitude à laquelle nous aspirons.》Ibid.; pp. 107-108 (訳一二三頁)。

- (23) 《Mais ce qu'il faut surtout marquer, c'est que le mystérieux ici évoqué doit être cherché bien plutôt du côté de la lumière que du côté de l'obscurité.》Ibid.; p. 113 (訳一二八頁)。
- (24) マルセルにおける「存在の神秘」の基本的な説明については, 次のテキストを参照されたい。Ex. cf. 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, 一九六六年, 春秋社: 二一三頁) 。なお, 九七拙著の第二部第一篇は, これについて主題的に論じたところのものである。

#### [Résumé]

Cet article n'est pas une recherche 《sur》 la philosophie de Gabriel Marcel. C'est surtout une recherche originale de l'auteur Kéi Kobayashi lui-même 《pour》 défendre la philosophie de Gabriel Marcel, contre la critique faite par Emmanuel Lévinas à Marcel, spécialement à la notion marcellienne de 《mystère ontologique》. Marcel lui-même, qui est déjà décédé, ne peut plus faire objection aux critiques pour sa philosophie. Dans cet article, l'auteur veut exprimer l'importance de la notion même de l'《être》 chez Marcel à la place de celui-ci, ce qui est impossible à la façon d'une recherche objective.