

「絆」と「しがらみ」 ～我汝哲学の継承のための試論～

小林 敬*

Les deux notions japonaises: «KIZUNA (lien spirituel)» et «SHIGARAMI (contrainte)»
— une essai métaphysique pour reconstruire la philosophie de «Je et Tu» —

Kéi KOBAYASHI*
(Accepted 11 July 2019)

序

筆者小林は、先に「絆」の概念の基礎付けを考える…」……～以下「前論」と称す～を公表して⁽¹⁾、かつてガブリエル・マルセルやマルティン・ブーバーの提起した「我と汝の関係」のもとでしか、真の「絆」というものは成り立たないと主張を展開し、かつそこで、このような「我と汝の関係」という本質を欠いて「我とそれの関係」の中で成り立っているような、いわば「にせ絆」ともいうべき、自己と他者との束縛・隷従の関係のことを、「絆」と呼ぶことを拒むため、「絆」とは別に、しかし対比しやすくするため「絆」と同じ和語・やまとことばを用いて「しがらみ」と名付け、真の「絆」とそれを損なう「しがらみ」とを見分け、かつ現実には「しがらみ」を拒んで「絆」を求めべきことを訴えたものである。ちょうど筆者が二十年余りに著した著書⁽²⁾の末尾に収めた研究で触れたところの、G.マルセルの「不安 (inquiétude)」と「苦悩 (angoisse)」の両概念が、「現象としては同じであっても、示す意味が全く異なる」ものであるのと同じように、「絆」と「しがらみ」の二つもまた、たとえ見かけは重なるものであっても、本質においては全く異質なものである、とのこともまた、前論に示した通りである。

ここで、これら既述の論旨の繰り返しあるいは重複とそしられることも覚悟の上で、あえて以下に、「絆としがらみは、区別されないわけにはゆかない」ことについて、そして「これらの区別は、空しい言葉遊びなどでは断じてありえない」ことについて、いま少し詳しく語っておきたい。

実に、前論で取り上げた香山リカの主張⁽³⁾のよう

に「絆の美名の下での善意の押しつけによって苦しめられる人が出る」ことこそ、まさしく筆者が「絆」と「しがらみ」の峻別を必要とした所以に他ならない。このように「押しつけられた善意」をもまた、もし「絆」の名で呼ぶとすれば、この意味での「絆」なるものの「輪の中に入れていない人」は、あるいは「他者の善意に応じられない自分」に負い目・有責意識を感じるかもしれない。上述した香山の主張はまさに、このような有責意識という「症状」を、医療者として「治療しよう」としたものである。そして彼女はそのため「処方箋」として、「自分にとって都合の良い絆」を取捨選択することを勧める⁽⁴⁾。

この「療法」の動機としての「押しつけられた善意」という暴力からの解放の希求に関しては、筆者小林も大いに共感できる。しかしそれからの解放のために「都合の良い絆」を「えり好みせよ」という「処方」には、小林はかなりの抵抗を感じざるを得ない。まさに前論の末尾において、これは「羹に懲りて膾を吹く」ようなものではないか、と例えたとおりである。

いったい「絆」とは、そもそもこのように、「都合の善し悪し」で「えり好み」できるような関係なのであろうか？ 精神科医でも臨床心理学者でもない、ひとりの哲学徒である小林の倫理的な考察は、まさにこのような形而上的な根本問題をこそ問いたかったのである。有責意識を「いかにして」除きうるか、は精神医学や臨床心理学の課題だろうが、そもそもかかる有責意識が「なぜ」もたらされるのか、という、形而上的な課題について考えることは、哲学ないし倫理学の範疇に属する、と、少なくとも筆者小林は考えるものである。

* 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, 582, Bunkiyodai-Midorimati, Ebetsu, Hokkaido, Japon

「我と汝」の関係性によって「絆」を基礎づけようとする小林の立場は、実にこうした点にかかわるものである。真に汝への「愛」を欠いた「一方的な善意の押しつけ」は、もはや「絆」ではない。それを拒もうとする人は、いかなる有責意識をも感じる必要がない。まさにこのためにこそ、「そもそもえり好みしたくなるような、自らが望んでなどいない、〈押しつけられた善意〉」は、(ここで私はそもそも「汝」として遇されてはおらず、「それ」として利用されているに過ぎない以上)すでもはや「我汝的」な「絆」などではない。このことによってかかる、我・それ的な「にせ絆」の束縛から解放され、もはやいかなる有責意識も感じる根拠が消えてしまう…そのためにこそ小林は「我と汝」の関係性をもって「絆」の概念を基礎づけることを必要としたのである。

小林がもはや「絆」と呼ぶことを断じて拒もうとする、この我・それ的な「にせ絆」を、真の我汝的な「絆」と峻別するために、必要としたところの明確な別の名〜これがどうして単なる概念遊戯などでありえようか!〜こそ、この「しがらみ」に他ならない。

以上のような、前論から引き続いての「絆の擁護」、ひいては「汝の擁護」を、一層はっきりさせるために、筆者小林にはこの「にせ絆」即ち「しがらみ」を、ますます集中して批判することが必要となった。

そこで筆者は、前論の基となった日本宗教学会における口頭発表に引き続き、同じ日本宗教学会において、2018年9月に、本論と同題を掲げて、この「しがらみ」批判についての口頭発表を行った⁽⁵⁾。本論はこの口頭発表の趣旨を基として、必要な加筆と修正を加えた上で、活字化された論考の形で新たに公表しようとするものである。

本論はその副題に示すごとく、「哲学史研究」としての「ブーバー研究」や「マルセル研究」の域を超えた、小林独自の名義による独自の「哲学的探究」として、ブーバーやマルセルの哲学の「継承」を唱えるものだが、ブーバーでもマルセルでも「汝とそれの峻別」の強調と「汝ならざるそれ」への批判は、「汝」を論ずる過程においては不可欠とされた。今小林も又、真の「絆」を強く求めるためには、「しがらみ」即ち「にせ絆」への強い批判を、避けて通るわけにはゆかない。そしてそれによってこそ、前論の結論部で特に強調したところの「この区別は言葉遊びではなく、この世界に生きかつ考える中での、態度決定の選びに関わるものだ」と述べたことを、より具体的に示すことができるだろう。

以下、「しがらみ」への批判を詳しく展開してゆく。

I

まず序論でも触れた「善意の押しつけ」に関わる、ありうる具体的な状況を例示して、これらを筆者自身が、いわば「実存的に」省察すべく試みたい。

例えばあなたの目の前に、生死の危機に瀕した人がいるとしよう。「まず何も考えず、とにかく無条件で、その人を救うために行動する」それは極めて自然かつ当然なことであるだろう。本来の「絆」がはっきりと認められるのは、実にこのような場合であることはいうまでもないし、現にこの日本語が大いに語られ始めたのも、実に2011年3月の未曾有の大災害に際してであった。

しかし、やがていくらかの時間が経過し、この差し迫った危機が去って、苦しんでいた人も少しずつ余裕を回復し、ある程度は自力で行動しうるにまで達したとしよう。もしこの状況の中で、この人を助けたあなたが、先の危機的な状況にあった時と、全く同様の接し方でこの相手に接したとしよう。そこに無条件で「絆」は成り立っているだろうか。

先に触れた香山リカの論でもまた、このような場合が取り上げられている⁽⁶⁾。そして彼女は、この時にも危機的な状況での「絆」が残っていて、かつそれが苦しんでいる(苦しんでいた)相手に対して「否定的に働く」ものと考えて、これを「絆によるストレス」だと「診断」したのであった。

しかし、「絆」を我汝的に位置づける筆者小林は、すでにこの時には、そもそも「絆」自体がもはや成立していないと、すなわちここで両者の間に「我と汝」の信頼関係自体がすでに存在していない、と考えざるを得ない。

たしかに、相手に向き合うあなたに「悪意」はなかったかもしれない。むしろそれは「善意」であったかもしれない、少なくともあなたの主観(単独主観)の限りにおいては。(やがて後述するように筆者小林は、自己ひとりの意志・動機のみを善悪が分かたれる基準とするカント的な倫理観念は、いまだに「我汝的な」地平に達してはいないと考えている。)しかし、かりにあなたがこの相手から、(かりに儀礼的な謝辞を受けたとしても)本心からの感謝を得られていないことに気付いて、このことに対して心外の念を覚えたとするならば、果たしてこの相手が「恩知らず」や「贅沢」ということになるのだろうか。

ことさらに哲学や倫理などを持ち出すまでもなく、日常的な経験に照らして落ち着いて自らを省みるならば、ここに欠けているものが「もし、よろし

ければ (if you please, s'il vous plaît)」であることには、多くの人がすぐに気付くことができるだろう。

では、この「もし、よろしければ」とは、いったい何ごとなのだろうか。単なる社交上の文飾に過ぎないものだろうか。

筆者小林は、この「もし、よろしければ」を単なる社交辞令としてではなく本心から相手に対して語りうるかどうかにおいて、愛の有無が現れると、つまり相手がその人にとって、真に「汝」であるか、あるいは「それ」であるか、が分かれる、と考える。そしてこの「もし、よろしければ」が存在しない世界では、言い換えれば相互主体的な地平が成り立たず単独主観性か無機質の客観性かいずれかしか存在しない主客二元的な世界では、即ち、あるいは「客観的な効率・有効性」で計量されるか、あるいは己ひとりの恣意的な主観性によって裁かれるかの、どちらかではないような世界では、最初から自他の間に「絆」などはなく、そこでは互いに縛るか縛られるか、はたまたそれを恐れるが故に一切の関わりを閉ざして孤立するかという「にせ絆」、即ち、小林のいう「しがらみ」が立ち現れる、と考えるものである。

いわゆる「善意の押しつけ」や「ありがた迷惑」として日常的にしばしば現れがちな現象は、決して、香山リカが考えたように、「絆」そのものの示す負の側面である⁽⁷⁾、とは筆者小林は考えない。小林が思うに、いわゆる「ハリネズミ (またはヤマアラシ) のジレンマ」⁽⁸⁾の示す関係性は、真に「愛」とは呼べない。これはそもそも「絆」ではないし、ここに「汝への愛」はない。そして小林はこの関係性のことをこそ、「絆」と峻別して「しがらみ」と呼ぶのである。逆に言えば、特段に意識する必要もなく、相手に対する「もし、よろしければ」という気遣いが自然に生じる時、あなたはすでに「絆」すなわち「汝への愛」のうちにあると言いうる。

II

上記のような「日常的な具体例」を一言で表現するならば、あるいは次のようにいうことも、不可能ではないかもしれない。

「絆の中では、相手は『目的』として扱われるが、しがらみの中では、相手は『手段』として扱われている」と。

いうまでもなくこれは、カント倫理学の公式を援用⁽⁹⁾した表現である。そして、この援用にも、ある程度の説得力はあるかもしれない。

しかしここで、どうしても触れておかなばならぬ

点の一つ現れてくる。筆者小林は、インマヌエル・カントの実践哲学の主張が、我汝関係と我・それ関係の区別に、完全に適合するとは必ずしも考えてはおらず、従って「汝との絆」を擁護し、「〈それ〉を縛るしがらみ」を戒めようとする目的が、カント倫理学の枠組みによって完全に充足する、と考えているわけでもない。あるいはこれをより一層明確化するためには、本論のような小林独自の第一次的な哲学的省察の次元から今一度哲学史的な比較検討の次元に立ち戻って、マルセルないしブーバーの相互主体的な自他関係と、カント倫理学の想定した他者観念との、比較検討の手続きも有益ではあろうけれども⁽¹⁰⁾、いまこうして「絆」の概念そのものの、いわば存在論的な措定に専念しているこの議論のさなかにおいては、この手続きが完遂されるまでこの省察を休止する余裕もないので、哲学史的な議論はとりあえず脇に置いて、あくまでも小林の名義による省察の過程の中での援用の一例として、このまま「目的と手段」の例示に伴う一つの保留ないし但し書きの提起を続けたい。

マルセルやブーバーの言を俟つまでもなく、「汝と交わる我」と「それを前にした我」は、同じ「我」ではない。しかしカント倫理学においては、他者を目的とする自己も、他者を手段とする自己も、基本的に同じ自己なのである。言い換えれば他者を目的とするか手段とするかは、ひとえに同じ自己の意志に依存しているのである。この図式においては、いかに「目的として自己の意志が遇そうとした」他者も、必ずしも私にとって真に「汝」であるとは限らないのである。

筆者はここで概念遊戯をもてあそんでいるのでは断じてない。ことは実際に生きる上での、具体的な態度の決定と、行動選択の決断に関わる。

前章で取り上げた「ありがた迷惑」ないし「善意の押しつけ」の例に再び立ち帰ろう。

もし「私自身の主体的な意志が、善悪を分かち動機である」と決めるならば、ここには「この私一人の純粋な善意」が、相手にとって「押しつけとなるかどうか」や「結果として迷惑になるかどうか」は、完全に二次的なもの、二の次のことがらになってしまふ。問われているのはひとえに「私の意志」だけなのであって「相手の意志」は全く基準とはなっていない。

元来、マルセルもブーバーも、このような「主観と客観との二元論」を前提とした「単独的な主体性・主観性」の枠内では、「相手の気持ち」すなわち「汝」とともにある相互主体的 (間主観的) な「交わり」

の世界を見いだすことができないからこそ、「一人称でも三人称でもあらわせない二人称」を、新たに語り始める必要があったのである。筆者小林も又、長年の「マルセル研究」の過程において、この「交わりの超越性」については、幾度となく論じてきたつもりではある⁽¹¹⁾。

そしていま、小林がこのようなマルセルやブーバーの明示した「二人称の世界」のなかでしか、「わたしとあなたの絆・わたしたちの絆」は語り得ない、と強調するのもまた、「もし、自分の気持ち、などという単独性の枠内に、相手の実存を押し込めてしまうならば、そこには『絆』ははじめから成り立たない」と考えるからである。

残念ながら自他の関係を遠近の相対的な距離に還元する発想では、エマニュエル・レヴィナスにせよ⁽¹²⁾ 香山リカにせよ、真に「絆」を語ることはできない、と小林は考える。そもそも、主観客観二元論的な主観性・主体性の地平の中では、どうしても一方的な「ありがた迷惑」や「善意の押しつけ」は、避けることは叶わない。ここでは本当の意味で、カントの求めたような「相手を手段としてではなく目的として遇する」道は現れない。そう、ここではそもそも「もし、よろしければ」の根拠となるべき「汝の主体性」は、最初から成り立つ余地がないのである。

概念規定に関わる理論的な考察に続いて、再び、筆者小林自身の「実存的」な、状況例示の上での省察を再開しよう。

そもそも、なぜ「善意の押しつけ」や「ありがた迷惑」が生じるのか？ それはまさにここでは、「何が善であるのか」や「何がありがたがられねばならないのか」の判断が、あくまで「自分一人の主観性」にのみ依存しているからなのである。相手すなわち「汝」との対話なきまま、「これは善とされねばならない」だとか「これは感謝されねばならない」と、最初から無条件の前提を「自分一人が」勝手に決め込んでしまっているから、それが相手には受け入れられないのである。ここでは相手は実は自分の主観的な「善意」を受け入れ、それに当然に「感謝」すべき、一つの道具として取り扱われている。そして、このような「善意」や「感謝」の（自分一人の）基準に相手が背く場合、あるいは自分は相手を勝手に「悪人」や「忘恩の輩」と裁くかもしれない。

「愛」なきところには「善意」も「感謝」もありえない。そして「愛」は、主客二元的な前提の下での、「単独の主体性・主体性」のもとには成立しない。ここでこそマルセルやブーバーが「間主観性・相互主

体性」の次元を切り開いて「我と汝」の世界を「我とそれ」の世界と峻別し、さらに筆者小林が、日本語による新たな自己と他者との関係性の概念である「絆」を「我と汝」の関係性のもとに基礎付け、これを外れた「我とそれ」の関係性のもとにある「にせ絆」を「しがらみ」と呼んで、「これは真の絆ではない！」と語ろうとするのである。

もちろん注意すべきは、このような「愛」としての「絆」を考えるときに、このゆえをもって、純粋に客観的な次元で成り立つ「社会秩序」や「法」を無視する口実としてはならない、ということである。これはまさに「実存的な主体性」の地平で考察するからと言って「科学的・論理的な客観性を無視して良い」というわけではないことと同様である。さらには、「善意の押しつけ」や「ありがた迷惑」を拒もうとする「受け手」の側においてもまた、「受け手の側の意志だけが絶対の基準である」と決めつけて、善意などの「送り手」側に対して、一方的ないし恣意的な「わがまま」を示してよいというわけではない、ということもまた、忘れられてはなるまい。ここでもまたやはり、先の場合と同様に「愛」も「対話」もない「受け手側の主観だけの絶対化」が行われていて、やはりここにも「絆」は存在しない、いわば先の場合と対照的ながらも全く共通して、「善意の受け手側の『しがらみ』の中に、送り手側を絡め取ろうとする」束縛が現れるものである。

やがて後述するだろうように、本論を閉じて以降の次の課題としては、ここで論じている「しがらみ」の極めて大きな具体例として「ドグマティズムという形で人を縛るしがらみ」への批判が見込まれているのだが（そしてそれは「信仰・信頼・誠実という形で人を結ぶ絆」との対比のためののだが）、ここでも「ドグマティズムを拒むからといって、本来のドグマの大切さをおろそかにして良いわけではない」と述べられるだろうことにもまた、ここで戒めていることは大きく関連してくる。次論以降では「本来の意味でのドグマ」の重要性と関連して「契約」の概念の重要性をも考察することとなろう。まさに本来の意味での「契約」もまた、「汝」に対してのみ交わされうるものだからである⁽¹³⁾。

本章を締めくくるに当たって、上述したようなカント倫理学への評価に関する筆者の保留にもかかわらず、ひとえに表現のわかりやすさを優先して、再びカント的な概念を援用し、上記の筆者の主張を要約したい。「『もし、よろしければ』の心は、『相手が自分にとって真に目的である場合』にのみ、社交辞令としてではなく本心から、あらわれてくる。『相

手が自分にとって手段である場合』には、『善意の押しつけ』や『ありがた迷惑』しかそこには生じないだろう。』

Ⅲ

悲しいかな、地上に生きる有限な我々は、常に我汝的な関係の中でのみ生きているわけではない。我汝的な関係は常に我・それ的な関係に変質しうる。このことは、マルセルもブーバーも訴えたとおりである。

「絆」もまた、いつでも「しがらみ」に変質しうる。

前章では絆としがらみを識別できる具体的・日常あるいは「実存的」な指標として、「もし、よろしければ」のことに示された「相手への気遣い」について、かなり集中的に考察してきた。

ここで、「絆のしがらみへの変質」に関連して、この「もし、よろしければ」も、容易にその真意が消失しがちであることについても、触れないわけにはゆくまい。

この変質の最初の兆候は、この「もし、よろしければ」の形骸化、社交辞令化において認められうるだろう。本来この言辭が意味していたはずの真の心が失われ、単に口先だけで、機械的に「もし、よろしければ」という音声だけが発音されるとき、もはやそこには「絆」はない。ここには「しがらみ」を「絆」に糊塗しようとする、醜い欲望だけが現れている。もし私がこのような単なる社交辞令としての「もし、よろしければ」を口にするならば、この時私の心の中では「ここまでちゃんと断っているのに、それでもなお文句を言うのか」だとか、「こんなに自分は相手のせいで辛抱をしているというのに、それが万一にも『よろしくない』などという、許しがたい返答など、ありえてよかろうはずがない」などというように、全く自分と相手との相互主体的な地平などとは一切無縁に、単に相手が自分に都合の良い道具になってしまっているかもしれない。いや、このように、相手の存在が意識されているうちは、まだこの形骸化の程度は小さいかもしれない。この形骸化がより進むならば、もはや相手は意識されることすらなく、まさに私が通り過ぎる道に転がる石ころと代わらぬくらいに、私にとっては「どうでもよい」存在と化してしまう。もはやこの時には、「もし、よろしければ」という言辭など、いわば「ああ」とか「ええと」とかの類いの間投詞と同様、「文を飾るだけの決まり文句」以上の何の意味もなくなってしまうだろう。

この意味では、真の「絆」が成り立つ経験は、極

めて稀なものかもしれない。ある意味で「絆」などはかないものかもしれない。もう「絆」などに全面的に期待する気持ちになれない、香山リカなどの所説も、この意味では一理も二理もなくはなからう。もとより筆者の前論以来の香山への批判は、香山の所説の全面的な否定を意図したものではなく、ただ「自他の関係を遠近の距離のもとに措定して『都合の良い、ちょうど良い絆』を求めよう」とする図式の中では「真に絆と呼びうる、自他の信頼関係は成立しない」と述べるためであった（だからこそ、「遠近の関係のような相対的図式」自体を乗り越えるべく「マルセルやブーバーを援用して、我汝関係の中に、自他の『絆』を位置づけようとした」のであり、また、これも前論で述べたように、「絆を遠近関係として図式化する香山の発想は、ちょうど『汝とそれの違いを遠近・親疎の区別だと誤認した初期レヴィナスのブーバーへの誤解』と、全く同種の他者認識に負う発想である」と指摘したのもあった）。しかし前論以来こうして「しがらみ」と「絆」の絶対的な異質性を主張する筆者小林の論に対しては、あるいは人は、「ではそのような『しがらみなどではない絆』を私たちは、現実に経験することが、果たして本当に可能なのか？」と問うかもしれない。そしてそれに対して小林は、ここで述べたように「それは、いつでも可能とは限らない」と認めざるをえないのである。まさに小林が、「絆」をそこに基礎づけようとした「汝」の概念を最初に語ったマルセルやブーバーもまた「汝はすぐにいなくなる」ことを認めざるを得なかったように……

しかし、だからといって「所詮、『絆』などは空しい。結局、現実には『しがらみ』に縛られるのが関の山だ」という、ニヒリスティックな絶望に屈服して良いのだろうか？ ちょうど「所詮、『汝』など幻に過ぎない。この世の中には『我とその関係』しか成り立ち得ないのだ」と諦めてしまうような具合に。

断じて否、だと筆者小林は主張せざるを得ない。

まさに前論の末尾で「しがらみに懲りて絆を拒む」ことは「羹に懲りて膾を吹く」と同様であって、むしろ「羹と膾を見極める知恵」を求め、『しがらみ』に抗して常に『絆』を求め続ける希望の中に生きるべきである、と述べたことを、筆者は今ここでも再び繰り返さねばならない。もし「絆」への希望を放棄し、「しがらみ」の魔力に屈し続けるならば、そこにはただ絶望しか残らない。このような「しがらみ」の魔力「にも関わらず、見果てぬ『絆』を目指し続け、常にこの『絆』に結ばれて相手との愛の

うちに生きようとする方向に向かい続けるところにしか、この絶望に打ち勝つ希望は生じない。常に「絆」をむしばもうとするこの「しがらみ」の魔力にもかかわらず、「絆」を目指し続けること、ここにこそ愛の次元、汝と我との交わりの地平が求められるのだ。

まさに筆者が前論において、「自己と他者とを遠近関係のもとに措定して、そこで、淋しくもなく、うっとうしくもない、ちょうど良い、中間的な位置を探る」という発想では「我と汝の間の愛」は求められない、そうではなく、「自己と他者が利害の関係の中で綱引きし合うような『しがらみ』の次元を超えた、愛の次元に高まるところに、『絆』は求められる」と説いたところに、いま再び筆者は降り着いてきている。我・それ的、相対的な自他関係の次元では、「しがらみ」の魔力に抗しうる力はどこからも生まれぬ。たとえどんなに現実の経験の中ではなく空しく感じられようとも、この次元そのものを超えた、我汝的な愛の次元を目指してこそ、初めて「絆」への希望は生じるのである。

「もし、よろしければ」の言葉も、いつでもその真義を失った、単なる空しい社交辞令や決まり文句に転落しうる。だからといって「もし、よろしければ」を一切無意味と断じてそれを捨ててしまうならば、ここでは相手に対する心の通い合いの可能性そのものが最初から封じられてしまうだろう。常にこの言葉が形骸化し、無意味化しうる魔力を覚えつつもなお、それにもかかわらず、何とかして相手を思いやろうとして「もし、よろしければ」と問いかけ続けるところにおいてのみ、いかに小さく弱くはかなくとも、相手への愛と希望が可能となるのである。

IV

前章で集中したところの、「地上の生身の私たちは、悲しいかな、常に完全な我汝関係の中だけで生きているわけではない。我汝の出会いには常に、我・それ的な関係へと転落してゆく」という有限性・境界の現存は、まさにそれ自体をも超越して、地上を越えた新たな次元における、完全な我汝関係の要求へと、我々を招く契機でもあった。ブーバーはまさにここから「永遠の汝」への道を示し、マルセルは「絶対の汝」を信ずる次元への超越の可能性を～あえて「哲学」としての境界のうちにとどまり、この「絶対の汝」への「信仰そのもの」を直接に語ろうとはしなかったが～示唆したのである（この図式はある意味でカント倫理学での「要請」の論法に似ている）。

我汝関係のもとに「絆」を基礎づけようとする小林敬もまた、常に「しがらみ」への変質の恐れを免れない現実の「絆」の限界・有限性を認めざるを得ないがゆえにこそ、それだけなお、このような「絆」の限界・有限性ないしは弱さ、はかなさ、無力「にもかかわらず」、何とかして「しがらみ」に抵抗して、たとえ見果てぬ夢と人に言われようとも、隣り人との「絆」を希望し続けるための、その方向性・ベクトルの目標・道しるべ・「導きの星」として、いわば究極的な、「絶対の絆」あるいは「永遠の絆」を、当然ながら、語りたくないわけではない。

ただ小林は、一方で自ら1997年刊行の拙著においてマルセルの思想を「前神学的な哲学」として解釈したものでありながらも、他方で小林自身が今現在、自分が理解しているようなマルセルと同様の「前神学的な宗教哲学の言葉でもって、このような「地上を超越した次元における完全かつ無限な『絆』の『要請』」を語るすべを、残念ながらまだ持っていない。そう、逆に言えば小林は、「今、もし自分が、このような『完全な絆の理想像』を語ろうとするなら、あえて『啓示を前提としない』ことばで『絶対の汝』を示唆したマルセルや、あるいは『単なる理性の限界内で永遠の生命を要請した』カントのように、『哲学的な省察の枠内に止まる』ことが、もはや自分にとっては困難である」ことを自覚せざるを得ない。

即ちこのことを小林が明確に語ろうとするためには、たしかに「マルセル哲学についての研究」からは一歩超え出た「小林自身の哲学的な省察」をこれまで試みてきたのではあったが、さらにまたこの段階からも重ねていま一歩を踏み出した、自分自身の宗教的な信仰に関わることばによって、語ることを余儀なくされるであろう。

本稿はあくまで「哲学」にかかわる考察として執筆されている以上、ここは自らの「信仰」を語るべき場ではない。

それゆえ、生身の人間の生を超越した、「絶対の絆」、「永遠の絆」ないし「無限の絆」を語ることについては、ひとまず小林はこれを保留する。

ただし小林は、本論に続く次論の予定として、「ドグマティズムという名の『しがらみ』が、いかに本来の信仰という名の『絆』とは異質のものであるか」を語る所存であるので～いわばこれは、「哲学としての限りでの信仰の要請」の「逆説的な表明」ともいいうるが～、あるいはこのことによって、次論に

においては、本論における「絆」の概念の「宗教的な側面」に関する保留が、多少は補われることとなるかもしれない。

結

以上本論では前論に引き続き、「絆」と「しがらみ」の峻別～単なる同次元内での相対的区別ではなく、我汝的な次元と我・それ的な次元との絶対的な峻別として～を展開するとともに、前論以上に「しがらみ」への批判を進め、もって「絆」をより一層弁証しようとして試みてきた。

さてこのような弁証・擁護のための省察の筆をひとまず擱くに当たって、もし本論が筆者独自の哲学的省察ではなく筆者に先立つ先人達の哲学の研究であったならば述べ得なかったであろう以下のこともまた、この機会に書き添えておきたい。

これまで幾度となく筆者が「そもそも哲学的省察などという形で『絆』を語ること自体、現実に『絆』を必要としている被災者への冒涇だ」などという予想可能な「頭ごなしの決めつけ」に対して「強く釘を刺してきた」⁽¹⁴⁾にもかかわらず、いま締めくくろうとしている論議の帰結に対しては、次のような異議を唱える者が出るかもしれない。

「このような形で『しがらみ』と『絆』を、言葉として語り分けること自体が、『絆』を強めるために、現実にどのように役に立つというのか？」などと……

そもそも「役に立つ、立たない」などという有効性の観念それ自体が、マルセルやブーバーの言を俟つまでもなく、明らかに「我・それ的」な次元に属するものであって、これによって我汝的な交わりに負うた「愛のわざ」の多くが「非効率だ、役に立たない、無駄だ」と切り捨てられがちであることは、今更筆者小林が言及するまでもないことであるが（まさにこのような「筆者独自の省察」を展開せずとも、「マルセル研究」や「ブーバー研究」の試みの中で、充分このことを語る事が可能であって、現に筆者自身もこれまで「マルセル研究」の過程で、このこともなしてきたものでもある⁽¹⁵⁾が）、ここであえて百歩譲って、「絆としがらみを語り分けることが、どれほど現実に絆を強めるか」について、厳密にはこのことの背理法的な逆説表現として「しがらみと絆を混同することが、いかに現実に絆を弱め、衰えさせているか」について、語っておきたい。（「机上の空論」などという心ない攻撃に対して「釘を刺す」ついでに、前論にも続き、本当は論文の形で出すべきではない個人的な背景に、あえてここで再び

触れておこう。筆者個人も又、自分自身の人生の歩みの中で、「絆」によって助けられねばどうしようもない、災害の被害に苦しめられた当事者の一人に他ならない。）

前論末尾で「墓に懲りて膾を吹く」ように「しがらみに懲りて絆を拒む」ことに筆者は警鐘を鳴らしたが、ここでも筆者は、「『しがらみ』との混同によって、『絆』をためらうこと」を、強く戒めたく感じている。前論の冒頭ではまず現実の状況での「絆」の死語化についても触れ、しかもこれを筆者が研究の営みの過程でも感じてきていた「汝の忘却」とも連関させることによって、真の「絆」と忌まわしき「しがらみ」を峻別することを、筆者は準備したものであった。

筆者は、経済や政治さらに法律などに専門的な識見を有する、社会学者ではない。あくまで己ひとりの乏しい知性を弁えつつも、なおも「真の知恵」を求めて行こうとする「ソクラテスの示した道」を続けて歩もうとする、プラトン以来の業に従事する愛知者のひとりである。

これまで先人達の我汝哲学について学び続けてきた者として、現実に「絆」が忘れ去られ死語化してゆく世の有様を見るにつけ、これについての社会科学的な分析と提言はその道の専門家に委ねるとしても、自らの携わるフィロソフィアの業を介してこの状況に立つにおいて、今のように「我汝的な交わり・愛」の世界と、「我・それ的『他人同士』のよそよそしい」世界とを、「分けないままでの議論をこのまま続けていく限り、どうしても、『墓に懲りて膾を吹く』状況から、逃れることはできない」との危機感を強く感じた結果、「私なりの持ち場を生かし」つつ、現実の「絆」に連なる一つの道として（むしろ、私が長く学んできたガブリエル・マルセルの表現を借りて言い換えるならば、「出会った隣の人と、ともにあろうとする交わりに、さらに深く参与してゆく」ための一つの道として）、「しがらみに抗しつつ、絆を強める」ための省察を、提起してきたつもりである。

「しがらみ」は「絆」ではありえない、たとえ「ゆるやかなしがらみ」であろうとも。まさに「だれでもよいだれか」をもって「かけがえのないおまえ」を置き換えることができないのと全く同じように、いかなる「しがらみ」によってある人が他の人を縛っても、それをもって人と人との相い身互いの「絆」に置き換えることはできないのである。

註

- (1) 拙論：「「絆」の概念の基礎付けを考える ～我汝哲学の継承のための試論～」、『酪農学園大学紀要』, 第42巻第1号(人文・社会科学編)所収, 2017年10月。本文中の本註を添えた箇所にも記したように, 以下「前論」と称す。
- (2) 拙著：『存在の光を求めて — ガブリエル・マルセルにおける宗教哲学の研究 (I) —』, 創文社, 1997。
- (3) 香山リカ：『絆ストレス — 「つながりたい」という病 —』, 青春出版社, 2012。
- (4) 同書一八五頁参照。
- (5) 前論の註末尾にも付記したように, 前論の趣旨はその誌上公表に先立つ2016年9月, 早稲田大学文学部において開催された, 日本宗教学会・第75回学術大会において, 前論と同題を伴って口頭発表されたのだが, そこで初めて提起された「しがらみ」即ち「にせの絆」の観念への批判をより詳細に展開するために, 下にも付記するように, 2018年9月の大谷大学での開催による, 同学会第77回学術大会において口頭発表された趣旨が, 本論の基礎となっている。なお, この18年の大会は, 奇しくも胆振東部地震によってほぼ北海道全域の電気供給が完全に停止されたいわゆる「ブラックアウト」のさなかに会期が当たってしまい, いっときは筆者の学会参加そのものが不可能となりかねない危機的な状況のもと, 奇跡的とも言える幸運に助けられて出席することが叶い, さらに大会主催者のアナウンス等によってこのことを知るに到った聴衆のかなりの注目をも浴びながら, しかもまさに2011年3月に発生した東日本大震災以降大いに語られ始めるようになった「絆」という日本語を主題としての哲学的な分析を語る, という偶然の巡り合わせに遭遇したことは, この場での発表に際しても, また本論自体の執筆に際しても, 改めて「絆」の重要性を理論的のみならず実感的にも再認識させてくれることとなったものである。
- (6) 香山：前掲書二五～二七頁参照。
- (7) 同書三八～四八頁参照。
- (8) Cf. <https://ja.wikipedia.org/wiki/%E3%83%A4%E3%83%9E%E3%82%A2%E3%83%A9%E3%82%B7%E3%81%AE%E3%82%B8%E3%83%AC%E3%83%B3%E3%83%9E> (2019年6月2日ダウンロード)。
- (9) Immanuel KANT: *Kritik der praktischen Vernunft*; 1-1-3.
- (10) この点に関連して一つだけ補足するならば, 少なくともガブリエル・マルセルは, インマヌエル・カントがその批判哲学を提起する根本的な思考基盤として前提とした(個別性をすべて一般化した)「思惟一般 (pensée en général, Denken überhaupt)」のもとに, 我々の人格性を還元してよいとは考えておらず, ここでは「我々すべて (nous-tous)」が「だれでもよいだれか (n'importe qui)」に置き換わってしまう旨を明言しており (cf. Gabriel MARCEL: *La dignité humaine*, Aubier, 1964; p. 45), カントの道徳思想と彼自身の我汝思想が決して同じではないことを自ら明確に認識しているというべきである。
- (11) ガブリエル・マルセルとマルティン・ブーバーとの思想がカントと同じではないことについては, 必ずしも主題的ではないが, ある程度には, すでに筆者が述べたところでもある。これについては前掲拙著第三部第二篇参照。
- (12) 拙論：「「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 —」, 『酪農学園大学紀要』, 第40巻第1号(人文・社会科学編)所収, 2015年10月, 参照。Cf. Emmanuel LEVINAS: *Hors sujet*, Fata Morgana, 1987.
- (13) 拙論：「〈随想〉唯一神教? 拝一神教? —むしろ契一神教では? —」『緑町の窓から —酪農学園大学哲学・人文諸科学研究室学報—』第三号所収, 酪農学園大学哲学・人文諸科学研究室発行, 2018年3月, 二八～二九頁参照。
- (14) 前論註(22)参照。なお, このことの一層の明確化のため, あえてここにこの記述を引用, 再掲する: 万一このような「哲学的な議論」に対して, 「そもそも『絆』の語を題材として『机上で哲学を語る』等というようなこと自体が不謹慎であり, 被災者への冒瀆である」, などという頭ごなしの非難を仮に蒙るならば, 小生は本来, 自己の個人的な体験など, この場で語りたくなどないし, またここが語るべき場だとも考えないのでもあるが, ひとえにこのような攻撃者に対してだけ「ひとことだけ釘を刺して」おきたい。小生は1995年の阪神淡路大震災によって実家を失い, 近親の心まで触まれてしまう苦渋を, 今なお現実を引きずっている者たちの内の一人なのである。

- (15) 例, 前掲拙著第二部第一篇第一章及び第二章
(特に八一～八二頁及び八四頁) 参照。

付記, 本稿の根幹に関わる趣旨は, 上記の註 (5) にも示したように, 本稿と同じ標題を伴って, 2018年9月の, 日本宗教学会・第77回学術大会(於・大谷大学文学部)において口頭発表されたが, 若干の事柄については, その後改めて加筆されている。なお, この口頭発表の要旨は, 同学会の機関誌である『宗教研究』第90巻別冊号(2019年3月刊行)の所収となっている。

[Résumé]

En 2017, l'auteur a écrit un autre article sur la notion japonaise «kizuna (絆)», c'est-à-dire le «lien spirituel», surtout sur le fondement philosophique de cette notion, et il a proposé qu'il faut tenir la relation de «Je et Tu» chez Maritin Buber et Gabriel Marcel comme ce fondement.

Maintenant, pour souligner cet argument en plus, l'auteur veut comparer cette notion «kizuna» avec son concept contraire «shigarami (しがらみ)» sans ce fondement de «Je et Tu», et tenter le chemin vers le «kizuna» régissant le pouvoir démonique de «shigarami».

