



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	「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)
Author(s)	小林, 敬
Citation	基督教学, 37, 1-16
Issue Date	2002-07-04
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/46648
Type	journal article
File Information	37_1-16.pdf



「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(一)〜

小 こ 林 はやし

敬 けい

序

レオン・ブランシユヴィクがガブリエル・マルセルを揶揄して「マルセルがマルセルの死を重大視するほど私は私の死を重大視しない」と述べたのに対して、マルセルが「重大なのは私の死でもあなたの死でもなく、まさに我々が愛するところの者の死なのである」と反論したエピソード^①は、かなり有名なものではある。人間の有限な生又は「実存」の相が「我―汝」の愛において超越的な「存在」の相への参与の契機を体験すると主張するマルセルの哲学においては、まさにかかる「実存の有限性」そのものが最も明らかに現れている「死」こそはとりわけ、単独実存の限界を超えるものとしての「愛」との関係を無視しては語られえないものである、ということをして、この短い一文は、他の何よりも雄弁に表現している。

かかる簡潔かつ明確な言明に対して我々が論文の形で改めて言及することが可能となる余地は、一体どこに見出だされるだろうか。単にマルセルの思想を冗長に言い換えるに留まるならば、それはこの簡潔かつ明確な一文に対して、

拙劣な蛇足を付け加えることにしかなるまい。

マルセル本人ではない我々研究者の立場で新たに加える業としては、当面、回心者であるマルセルにとつてかかる言明が成り立つに到る過程を、回心以前の思索から始めて晩年の思索に到るまで、順次辿つてゆく作業が、かなり適切なアプローチではあるまいか。筆者は先の拙著の最後の部分において、回心以降のマルセルが実存の多様な諸相を人間生活の日常的体験の状況から見出だそうとしたいわゆる「具体哲学」の試みもまた、単に人間状況における諸現象の記述にのみ終始するものではなく、むしろより進んで、同著で提起した解釈たる、マルセル哲学の「前神学的特質」の側面から理解されるべきであることを強調し、そのための例として「具体哲学」の一つの主題である不安のテーマを取り上げ、これを考察したものである。^{三〇}今回改めて「死」のテーマをめぐって考察することは、「死」が即ち「実存の有限性」の極点に他ならないだけに、「不安」のテーマよりもなお一層、マルセルの「具体哲学」をこのように理解することを助けてくれるだろう。

今次の研究では当面、マルセルの「死」についての思想の展開の過程を、まず初期の『形而上学日記 (*Journal métaphysique*)』^{三二}の段階から、第二に回心前後から第二次世界大戦を経て一九五〇年代に到る諸著作から、最後に彼の晩年の著述から、三期に分けて考察してゆくこととなる。単一の論文とするには分量が過大となろうため、さしあたり本論文においては、このうち『形而上学日記』及びそれに続く大著『存在と所有 (*Être et avoir*)』^{三三}について検討し、それ以降の諸著作の検討は稿を改めて論じたい。

I

マルセルの最初の名著である『形而上学日記』には回心前の試行錯誤中の彼の思索の形成過程が示されているが、この中で「死と愛」の関係はいかに示されているのだろうか。

いまだ觀念論の枠組みから自由でなかった第一部の段階では、「死」が「愛」と関係づけられる考察は見出されない。⁽⁵⁾だが第二部では早くも冒頭から、これに関連する記述が現れてくる。

一九一七年二月の「魂の不滅 (immortalité)」についてのノート⁽⁶⁾の中で彼は、これを考えるためには二つの態度があることを指摘する。第一の態度は「不滅」を、客観的な真偽の検証が不可能であるがゆえに、これを真理として語ることはできないという(かなり合理的な)態度、即ち「不滅という真理は存在しない (il n'y a pas de vérité de l'immortalité)」と考える態度である。この時点でのマルセルがまだ「検証不可能ではあつても実在する神秘」(「問題」を超えた「神秘」)を認めるに到っていないことは、この文脈からも明らかである。しかしこの時の彼も、「不滅」が真偽未定の謎だからといって、それを考える価値がないというわけではない。むしろ彼は何とかしてこういう検証できない「信仰」や「人格」にかかわる事柄を語りうる言葉を懸命に模索しているのであるが、しかしそれへの明確な答えが出ないことに苦しんでいるというべきである。「愛」の語はこのような試行錯誤の過程で初めて現れてくる。彼は「愛はその対象の永遠性を望む (l'amour veut l'éternité de son objet)」と、あたかもカント哲学の「要請」にも似た論法で、少しでも「不滅」を「検証可能な問題の枠組」の中に結びつけようと試みている。(後年の彼の用語を援用するならばまさに「神秘を何とか問題化しようと苦心している」状態にある。)

だが彼はこのような「真偽の検証 (vérification)」に縛られた客観的思考方法の態度自体の限界をも予感しつつあった。たとえこのような形で「愛」の語を持ち出した所で、それは「魂の不滅」を「生き残った人が死んだ人を考える単なる心理状態」に還元することではないからである。ここで第二の態度が出てくる。それは不滅な魂を、真偽の検証を超えて、一つの実在として最初から受け入れる方法である。これは、第一の態度では魂の不滅性は実在ではなく一つの仮説的な觀念でしかなかったのに対して、根本的な思考の転換を伴うものである。(ここには後年の神秘の肯定の萌芽が見受けられよう。)ただ当時の彼はかかる第二の態度に、いまだ全面的な確信を寄せているわけではな

い。しかし少なくとも、第一の態度の限界には、すでに気づき始めている。

こういう行きつ戻りつの歩みの中で、このころ模索が始まった「我―汝」の視野のもとに「生と死」の主題を考えよう、とする試みの萌芽も現れてくる。一九一九年一〇月一六日の日記で彼は、他者を「汝」としない地平、即ち「愛」を念頭に置かない地平においては、自己にとつては他者の「死」も、結局「機械の作動停止」と変わらないと指摘する。⁷⁵ 又二月一八日の記述には、不滅性は客観的に考えられる限りあくまで一つの仮説でしかないが、「愛」の地平においては、これは「仮説」などとして受け入れられるようなものでは決してない（この日の日記には不滅性と「神」を並べて書いている）、との言及がある。⁷⁶ これらいずれにおいても、先述した「第二の態度」が、「汝」の発見によつて明確化してくる過程を、窺うことができる。ただし、不滅性を仮説と見ることは、とりもなおさず第一の態度の限界であり、この態度によつては、死を機械の停止と見る即物的な考え方には、到底対抗できないものである。

しかしなおこの時点のマルセルは、第一の態度を完全に脱却してはいなかった。例えば翌一九二〇年一〇月二三日の日記を見るならば、当時の彼は上記のような死についての考察を一つの体系的な形而上学にまとめたいと望み、そのために人間の死後における他者との何らかのコミュニケーションの可能性があるかどうか、といった「問題」の「客観的な」検討を試行し始めてもいる。⁷⁷ しかしこのような試行錯誤自体の中から同時に我々は、彼が次第に「第二の態度」へ移行してゆく様をも読み取ることができる。この日以降数日にわたる苦しい自問自答の末、同月二八日に到つて彼は、そもそもこのように身体を道具として（即ち客体・対象として客観的に）考える発想自体が不毛であることを認め、かかる「我―それ」的な地平から「我―汝」的地平への移行の必要性を悟るに帰するのである。⁷⁸

「私は私の身体である（Je suis mon corps）」（即ち「私が私の身体を持つ」というのではない）という発想は、この省察の中から生じているのである。

「魂の不滅性」の理念が決して「死後のコミュニケーションの可能性」などという「機械的な」仮説に還元されるものではない、とのここでのマルセルの確認は、実はこの日記執筆のはるか以前、一九一〇年代前半の当時未刊行の試論の一つにおいて、すでにその萌芽が窺われうる。《Notes sur le problème de l'immortalité》と題するこの文章（この表題がまさに *problème* と記されていることから明らかのように、この時の彼はまだ「問題を越えた神秘」を認める立場には到っていないのだが）では、そもそも宗教的な意味での「魂の不滅 (*immortalité*)」の概念は決して「靈魂の死後生存 (*survie de l'âme*)」などという抽象的な哲学的觀念に置き換えられてはならないのであって、後者においては「死」を「死」として受け止める実在的な感覚が損なわれてしまうのであるが、これに対して前者は、死者への愛と、さらには神への愛と、不可分に結びついているものなのである、との旨が記されている。⁽¹⁾ この試論の主張は後で記された日記よりもより明確に、「第二の態度」に立脚している。このことからして、その後書かれた日記に見るマルセルの主張の揺らぎは、一見曖昧に感じられぬでもない。しかし我々は又、先に記された明確な主張が後の時点において、再びそれと相容れない考え方との間で揺らぐに到っている、という事実そのものから、日記執筆時点でのマルセルの試行錯誤が、それだけ苦しいものであったことを、慮ることができらるだろう。

このように何とかして「第一の態度」を克服して「第二の態度」を確立したいと苦闘する日記執筆時点のマルセルは、一九二一年以降に及んで、この「第一の態度」を支える思考の枠組（この時の彼はこれを「觀念的 (*idéel*)」と形容している）を越えて、「第二の態度」を支えるような（やはり当時の形容では「実存的 (*existential*)」な）思考の枠組を定めるための試みに傾斜してゆく。例えば五月二六日の日記では「『実存』とはそもそも（『觀念』とは違って）最初から『身体』を伴ったものであるが、かかる『身体』は決して『道具』とはみなされえないものだ」との旨が⁽²⁾、即ち先述の如く身体を機械視する「觀念的」な「第一の態度」を超えた「第二の態度」を可能とするような「実存的な」思考枠組の模索の過程が、記されている。この意味での「觀念と実存の対立」は、この『形而上学日記』

全体の最終部分にあたる一九二三年五月二四日の日記の中で、（私がそこにおいて実存する所の）「私の身体と私との結びつき」は、対象（客体）として思考されうるようなものではない、という表現で再確認されている。^{二二三}（但しこれらいずれの記述においてもまだ、「客観的な真偽の検証」に依拠する「第一の態度」のあなたに、それではいかなる考え方が成り立つのか、についての明確な説明は、つまり後年の彼のいう「真偽検証可能な問題を越えた神秘」の明言は、なされるに到っていない。）

このように『形而上学日記』の時点でのマルセルは、死を単なる身体の機能停止と見るのではなく、愛との関係のもとで考えるべきものである、ということをも、そしてそのように死をとらえることが、愛による死の超克へと、究極的には神の愛に負うた永遠の生命の信仰へと、向けられてゆく出発点に他ならない、ということをおぼるげには予感していた。しかし彼がそのことを、客観的な「問題」の枠組を超えた「神秘」として語るための言葉は、まだこの時点の彼には与えられていなかった。何よりも当時の彼は、「『絶対の汝』なる神自身が、我々への『愛』のゆえに、十字架上でひとたびは死に、かつその三日後に甦った」という信仰を、いまだ告白するに到ってはいなかったのである。

II

マルセルの第二の大著『存在と所有』には、一九二八年から三三年にわたる第二の「形而上学日記」が収録されており、その中には、彼の回心（即ち彼がいに長年探し求めていた「絶対の汝」をイエス・キリストの父なる神において見出すに到ったこと）の前後の日記記事^{二二四}や、回心後も続けられた哲学的思索とキリストへの信仰との接点の探求の結果、知的、客観的な「問題」とそれを超えた「超問題」即ち「神秘」との、枠組み自体の区別を設定するに到った時期の日記記事^{二二五}も含まれているのだが、ここで「死」（さらに「不滅」）についての考察が、先の日記に対

して、どのように変化しているかを、本章では眺めてゆく。

まず、先の日記になお残っていた「第一の態度」のほほは完全な払拭を示す二つの日記記事を、一九二九年復活節での彼の受洗の前後にそれぞれ一つずつ、見出すことができる。第一に受洗直前の二月二九日付（同年は閏年ではなく、著者の誤記と思われる）の日記から、身体を自己の道具として対象化・客体化する地平を超えて、むしろ主体たる「私」自身と不可分な、いわば「私」が世界に参与する媒介としての、「私の体（mon corps）」（「身体一般」ではない）の概念を改めて措定する記述が、はじめて明瞭に記されている事を読み取りうる。¹⁴⁵ このような身体の「超・客観的」な主体との結合、言い換えれば「身体の主体への参与」のことを、マルセルは「受肉（incarnation）」という語で表現している。明らかにこの語は、子なる神キリストがナザレの人イエスとしての肉体を取って人間世界に來たつたというキリスト教の根本教義としての「受肉（Incarnation）」の概念を援用したものが、小文字の表記を用いることによって、神なるキリストの場合と有限な人間の場合とが明確に区別されている。¹⁴⁶ 言い換えればマルセルは、信仰に関わる表現を人間論ないし哲学の場に援用することによって、客観的な思考を超える彼独自の省察を初めて明確に表現することができるようになった、ともいえよう。なお、この意味での「（小文字の）受肉」の語は、この日の日記でのような語義規定はいまだなされてはいないままではあるが、前年一九二八年一月二二日付の日記に、先の『日記』における「実存」の概念を補足するために、試用されはじめている。¹⁴⁷ さらに三月三日の受洗をはさんで約一ヶ月半後の五月二一日の項¹⁴⁸には、「死」を機械論的にとらえるような見方（即ち先の『日記』における「第一の態度」による死についての見方）では、死は全く罪との連関において考えられることができない（言い換えれば死によって限界づけられる生の中における罪の位置づけも必然的なものではなく偶有的なものに帰せられてしまう）旨が記されている。我々は明らかにこの記述の背後に、使徒パウロがロマ書に記した「罪の支払う報酬は死である」との証言¹⁴⁹の反映を読み取りうるだろう。ここでもまた、この時点以降のマルセルの哲学的ないし人間論的な

省察が信仰と密接に連結し、かつその事によって先の『日記』時点での試行錯誤の過程が克服されるに到っていることが理解できる。

このように先の「第一の態度」を克服した受洗前後のマルセルも、しかしこの時にはまだ、それに代わるべき「第二の態度」を、先の『日記』よりも明確に表現するに到っていただけではない。彼の日記はこの時期からほぼ二カ年余、直接「死と愛」の主題を取り上げることなく書き継がれている。この間彼は専ら、新たに彼が自ら身をもって参与することとなった信仰の地平と哲学の方法論との関係付けに集中しつつ、その関心を主にトミズム批判に向けている。わずかに死が省察の主題となっているのは、一九三二年三月二日と四月一〇日の日記のみである。^(三三)ここで彼は、「神」なる概念の合理的な措定に対する反発の思いに関連して、人間の生における絶望の可能性とその反転としての希望の可能性をめぐって展開された一連の省察から派生した、絶望のしるしとしての「死」について、専ら考察している。

第二の「日記」において「死と愛」の主題に大きな関心が及ぶのは、一九三一年末以降からである。その時まででは先述した「絶望と希望」をめぐる省察の流れが続いていたが、この流れの結果、絶望を象徴するものとしての「死」が再び省察の焦点が向けられるに到り、かつ同時に、このような（死が象徴する所の）絶望を超越すべきものとして、神のもとにおける希望と並んで、信仰、さらに愛が、三者それぞれ不可分に連関するものとして、大きく取り上げられるに到ったものである。いうまでもなくここでマルセルが語る「愛」は、使徒パウロがコリント前書に記した「信仰と希望と愛」の關係における「愛」^(三四)に他ならない。同年二月九日から一〇日にかけての日記^(三五)の中でマルセルは、まず死が（絶望につながるものであると同時に）希望に跳躍するために不可欠なものであることに留意し、次いで、（我―それ的）「欲望」と（我―汝的）「希望」との区別を念頭に置きつつ、「死」も、さらにそれを超えるべき「不滅」も、「欲望」の次元で考えられる限り（即ち他者を念頭に置かない「我―それ」的）「我」の立場で、

例えば「私は死にたくない」などという次元にとどまる限り)、全く無意味な概念でしかないのであって、ただ「希望」の次元においてのみ(即ち私よりはむしろ「お前の死」に絶望しうる、かつ「おまえの魂」の救いを神に向かつて希望しうる、「我—汝」的な次元に超出してのみ)、はじめて意味が生じるとの旨を、彼自身の表現によれば「生と希望の間には、魂ということを入れて考えねばならない (Entre la vie et l'espérance, c'est l'âme elle-même qui s'intercale)」との旨を、明言している。同日の日記に三年後の、三四年に本人が付けた註釈では、この希望の概念が「我—汝」的なものであることがはっきり確認され、さらに、この次元での「魂の不滅の希望」こそ、「ある存在を愛する」ということは、その存在に向かつて、『おまえは死なないだろう』と言うことである (Aimer un être, c'est lui dire: Toi, tu ne mourras pas)」との彼の劇中の台詞が真に意味することであるとこの旨が明言されている。

我々はこの時点でのマルセルが、先の『日記』の時点以来彼が求めていた「愛による死の超越」という「第二の態度」を、生死を客観的に処理する「第一の態度」に対して、明確な枠組みの区別を設けるに到ったことを読み取りうる。彼の哲学の根本枠組みである「問題と神秘の区別」がこの日記で初出するのはこの翌年一〇月二二日においてである。^(四)そしてこの区別が、確かに神学的ないし教義的な概念ではないものの、単なる無前提の世俗哲学的な概念でもなく、信仰の証言の地平へとつながりうる前神学的な概念であることは、この区別の提唱の日の前後に書かれた、かかる「神秘即ち超問題」の例として、イエスの弟子達がエマオで復活のキリストに出会った聖書記事^(五)にマルセルが「死を超える愛」の神秘の現前を見る記述^(六)や、不滅なる魂という「超問題即ち神秘 (mystère)」の理解のためには、ちょうど聖体におけるキリストの現存という「大文字の」神秘 (Mystère) (又は「奥義」とも訳しうるが)の理解を援用できるとの記述^(七)からも読み取ることができよう。マルセルはキリストに信じることを介して、神学以前の哲学の場でも、「問題を超越する神秘」を発見できた。同様に「愛による死の超越の神秘」を(神学的な表現ではなくとも)哲学的に表現できたのも、「とこしえに生きたもう復活の主」への信仰を地上での思索の場にも援用す

ることによってなのである。

さらに今ひとつ我々が留意すべき点として、この「問題と神秘の区別」を確定して以降のマルセルが、先の『形而上学日記』において多用されていた「実存 (existence)」の概念に代えて、むしろ「存在 (être)」の概念を多用するに到っている事実を、挙げる事ができよう。言い換えれば客観的かつ抽象的な観念に対抗するために専ら人間の地上的な「実存」にのみ依拠していた先の段階を通過して、むしろ「絶対の汝」たる神の「神秘な本質」にも（究極的にはあるが）参与しているものとしての人間の「実存」の存在論的な位置づけをも視野に入れた、より高次元の立場へと彼が超え出ていることを、ここでも改めて再確認できる。²²⁶ このことについては、後年の著作を分析する際にも、再度留意されることとなろう。

生と死を、さらにそれを超えるべき「魂の不滅」の理念を、考えるための二つの態度の違いは、マルセルにとってこの時点で初めて決定的に明らかとなった。第一の態度は「我―それ」的な「問題」として生死をとらえ、生を自らの「所有物」とみなし、欲望の対象とする態度である。ここでは「魂の不滅」も、不合理な幻想として無視されるか、もしくは生の欲望のあくなき貪欲さを反映した観念に解消されるかでしかなく、神にも隣人にもつながり得ない。これに対して第二の態度は、「我―汝」的な「神秘」として生死を見つめ、生を与えられた贈り物と理解し、隣人とともに永遠の神の国を希望しうる態度である。ここで「魂の不滅」、否、「永遠のいのち」とは、地上の有限な生の無限延長ではなく、地上の生あるいは実存の相を超えて、根元的な存在そのものの相たる神のいのちのただ中で生かされることへの確信である。

かかる信仰のないし神学的な「永生信仰」への人間的ないし哲学的な「死の超越」の理念の帰結を説明できる具体的な例として、彼は「自殺と殉教の違い」に焦点を当てる。自らの意志によって身体的生命の継続を断念する、という現象においては、一見、自殺も殉教も大きな違いはないようにも見える。しかしこの似た現象の背後にある意味な

いし価値をマルセルは峻別する。自殺は所詮、「汝」を伴わない「我」が、己の身体自体をも「それ」として扱ひ、上に見たような意味での「欲望」のままに処理する行為に他ならない。これに対して「殉教」は、かけがえのない贈り物としての自らの身体を、やはり上に見たような神や隣人との交わりの中で、永遠の神の国において生かされることを「希望する」ことなしには、なされえないものなのである。この第二の日記の最後の部分である一九三三年のいくつかの日記記事²³³は「自殺」を欲望の「問題」の地平において、そして「殉教」を希望の「神秘」の地平において、それぞれ説明し対比することに多くの分量を割いている。自らの思想の根本的な枠組みを確立したマルセルが、それを日常経験の場から証言するいわゆる「具体哲学」の試みに移行し始める時期において、生と死の主題もまた、具体的事例に即してかく語られ始めるのである。(なお、この「自殺と殉教の対比」は、後年の著作の中でも再び触れられている。²³⁴)

以前のマルセル研究では第一の『形而上学日記』がマルセル思想の中心として取り扱われていたのに対して、パランヴィアルやプルーゾなどの新世代の研究者たちは、むしろ第一の『日記』をマルセル思想の萌芽段階と解釈する視点に立っている²³⁵ことは我々も先に触れた²³⁶ところであるが、この「生と死、さらに魂の不滅」の主題に限ってもまた、第一の『日記』でのマルセルの思想が、その後の展開の中で克服されてゆく過程を、我々は見出しうる。特に、このように日記記事を時間順に追うことによって、マルセルの宗教的な「回心」が、彼の哲学的な省察の場においても、大きな「転回」を準備していることが読み取られうる。ここからもまた、彼の「必ずしも神学的ではない哲学」が、決して「無前提の哲学」をもってよしとするものではなく、むしろ「前神学的な哲学」として位置づけられるべきものであるという、先の我々の視点²³⁷を、改めて再確認することができるだろう。

結びに代えて

以上二つの日記から見出された「愛と死」についてのマルセルの思想の変化を、極めて概括的に要約するならば、それは、「私の精神の永遠不滅を思弁する」という、プラトンを始めとする古代哲学やスコラ的な中世哲学以来の伝統的な「問題」自体が超克され、そうではなくむしろ、愛において、「おまえの人格がいつまでも消えない、ということ」を私が希望できる（折りうる）「こと」の「神秘（超問題）」こそが、彼の真の省察の主題として、次第に定着していった過程である、ということができらるだろう。

それではかかる「汝の不死を希望しうる神秘」は、いかにして、冒頭に掲げた断言が可能となるまでに、確定していったのだろうか。

その検討は、この二つの日記以降の諸著作を手がかりとして、稿を改めて進めるものとしたい。

註

- (一) Ex. cf. Gabriel MARCEL: *Présence et immortalité*, Flammarion, 1959; p.247, *En chemin, vers quel éveil?*, Gallimard, 1971; pp.159-160, etc. 尚これらの出典たる後期著作については、前期著作に集中した本論文では直接主題的には検討していないが、序論末尾に示すように、これに続く別の稿において集中的に検討されることとなる。
- (二) 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(一)―』創文社、一九九七、第四章参照。
- (三) MARCEL: *Journal métaphysique*, Gallimard, 1927. (以下JMと略す。) 参照の参考までに邦訳を提示する。『形而上学日記』: 『マルセル著作集』第一卷所収、三嶋唯義訳、春秋社、一九七三。(邦訳参照頁はハV内に漢数字で併記する。)
- (四) MARCEL: *Être et avoir*, Aubier, 1935. (以下EAと略す。参照参考邦訳『存在と所有』、前掲著作集第二卷所収、渡辺秀等訳、一九七一。)

(五) Cf. JM, *Première Partie*, の第一部でも、死すべき有限な「私の身体 (mon corps)」については省察されているが (Ex. *Ibid.*; p.19△三七頁▽)、ここで「私の身体」は、「私の意識と他にありうる諸意識とに共通なデータ (le donné commun à ma conscience et autres consciences possibles)」と定義されているように、現象学的な「意識」のレベルにおいて「身体」をとらえようとする意図が基本的であって、かかる「身体」が、さらに「死」が、後年のごとく「愛」との連関において語られるには、未だ到っていない。

(六) *Ibid.*; pp.132-133△1100〇〇〇〇11011頁▽。

(七) *Ibid.*; p.199△三〇四頁▽。

(八) *Ibid.*; pp.224-225△三四七〇〇三四八頁▽。

(九) *Ibid.*; pp.234-238△三六四〇〇三六九頁▽。

(一〇) *Ibid.*; pp.250-251△三八八〇〇三九〇頁▽。

(一一) MARCEL: *Fragments philosophiques*, Nauwelaerts, 1961; pp.78-90.

(一二) JM; p.266△四一三頁▽。

(一三) *Ibid.*; pp.302-306△四七〇〇〇四七六頁▽。

(一四) 例えば受洗直前の一九二九年三月五日の日記記事 (Ex. p.17△一四頁▽) には、マルセルが哲学徒としてのそれまでの一切の思索の歩みにも関わらず、それらすべてを超越して疑うことなく恩寵を受容する告白が書き記されており (これは筆者にはパスカルのメモリアルにも匹敵する記事と感ぜられる箇所であるが)、続いて三月三日の受洗当日の記事 (*Ibid.*; p.30△二三頁▽) では、その時点での感情が意外なほど平静であったことの描写とともに、かかる恩寵を受容すると同時に、ここで哲学的な思索を終了するのではなく、むしろこの日の神との出会いが時間と空間を超越しながらも今、ここで確かななされた出来事であることを自ら再確認するために、時間と空間の認識の仕方についての省察の試みをも書き留めていることが、特に注目されるだろう。さらにその少し後の五月一〇日の記事 (*Ibid.*; pp.31-33△二三〇二四頁▽) には、かかる彼の

信仰と思索と、トマス主義の立場による説明との、ある種の相違をめぐっての省察が開始されている。これらの事から我々がいえるのは、この『存在と所有』所収の第二の日記を読むにおいては、そもそも第一の『形而上学日記』には未だ全く書かれえなかった(そもそもその時点の彼には未知であった)ところの、信仰(「信仰という名の一般的概念」ではなく「彼自身の神への信仰そのもの」と思索の關係について、彼自身がその時その時にどのように位置づけていったか、に注意しなければ、詳しく理解することはできないだろう、ということである。言い換えればこの第二の日記は、第一の『形而上学日記』と全く同じような読み方はできない、といえるのである。我々はその点で、近年のマルセル研究者たちの多く(註(三)(参照)と同様、従来のように第一の『形而上学日記』を基本としてその後の諸著をその延長上に置く、という読み方は取らない。(マルセルについての研究傾向の変化については、註(二六)に示す二〇〇〇年発表の拙論で、詳しく示したものである。)本論文(さらに続いて公表を予定している次の論文)がこのようにテキスト別の論述という仕方でも構成されている理由は、まさにこの点にある。

(一五) EA; pp.167-179 < 一一二 ~ 一二九頁 >.

(一六) Ibid.; pp.13-15 < 一一 ~ 一四頁 >.

(一七) 人間の「(小文字の)受肉(incarnation)」と、ナザレのイエスとしての肉体における子なる神キリストの「(大文字の)受肉(Incarnation)」とを、明確に彼が区別している例として、例えば(これは別のテキストの中で、彼は次のように述べている：「*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 ontologiques sont aux mystères révélés.* (私はあくまでも哲学的な意味において「受肉」を語ったのだ。こういった「受肉」、つまり私の「受肉」やあなたの「受肉」などといったものは、これとは別の、主キリストの御受肉に対して、つまり「受肉の教理」に対して、ちょうど「人間の存在論的神秘が啓示された神の神秘に対して取る位置づけ」と、まさに同じ位置づけを取るものである。)> (cf. MARCEL: *Du refus à l'invocation*, Gallimard, 1940; pp.109-110.))にはまさに前掲拙著が集中したところの、「マルセル哲学の前神学的特質」が、明確に表

現されていると筆者は強く思うものである。ここで筆者は改めて、「マルセルは信仰を哲学に還元しようとしたのではなく、逆に信仰の助けによって哲学の限界を超えようとしたのである」ということを強調しておきたい。

(一八) EA; pp.8-13^8-11頁^。

(一九) Ibid.; pp.33-34^25頁^。

(二〇) 『新約聖書』「ローマの信徒への手紙」六章一三節

(二一) Cf. EA; pp.117^79頁^, 126-128^86-90頁^。この二つの内、前者では、自己の実存している時間の絶対的な有限性を示すものとしての時間についての(やや前期ハイデガーの文脈に似た)短い考察がメモされており、後者では、先の『日記』最終部での「実存と観念」の対比を引き継いでの「身体の所有という観念と身体における実存との対比」に関連した「生命の所有という観念と生命における実存との対比」が試みられているのだが、いずれもいまだ「問題と神秘の違い」を前提とするに到っておらず、従って先の『日記』以上に「愛による死の超克」を強調するには到っていない。

(二二) 『新約聖書』「コリントの信徒への手紙、一」一三章

(二三) EA; pp.134-137^94-96頁^。

(二四) Ibid.; pp.144-146^102-104頁^。

(二五) 『新約聖書』「ルカによる福音書」二四章二三-二五節

(二六) EA; p.138^96-97頁^ (le Journal du 5 octobre 1932).

(二七) Ibid.; p.161^115頁^ (le Journal du 18 novembre 1932).

(二八) マルセルにおける「実存」と「存在」の概念の区別については、前掲拙著のうち、特に第二部第一篇において、かなりの程度詳細に述べているので、参照されたい。尚関連して別に、次の拙論においては特に、マルセルが(本質を排し実存のみによって存在を論じようとした)サルトル的な意味での「実存『主義』」の枠内ではとらえられない、ということについて、強調して述べたものである。『マルセル哲学の解釈の傾向の若干の変化の過程をめぐって』、『酪農学園大学紀要』第二五

巻一号(人文・社会科学編)所収、二〇〇〇年一〇月刊行(以下「解釈の変化」と略す)。特に第一章八〜九頁を参照。)

(三九) Ibid.; pp.179-180 & 二一九〜二三〇頁 > (les *journaux du 15 janvier 1933*), 198-201 & 一四五〜一四八頁 > (du 10 mars), 205-207 & 一五一〜一五二頁 > (du 31 mars), 213-215 & 一五七〜一五八頁 > (et du 16 août).

(四〇) Ex.cf. *Du refus à l'immortalité*, pp.137-138. 尚かつ興味深いのはマルセルがこの両者の違いをの違いと「売春と愛の違い」との比喩を行っていることである。尚、これ以降の時期の著作におけるこの点への言及については、本文末尾に示したように、稿を改めて論ずることとなる。

(三一) Cf. Jeanne PARAIN-VIAL: *Gabriel Marcel, un veilleur et un éveilléur*, L'Âge d'homme, 1989, p.14, Simone PLOURDE, Jeanne PARAIN-VIAL, etc.: *Vocabulaire philosophique de Gabriel Marcel*, Bellarmin/Cerf, 1985, p.24.

(三二) 「解釈の変化」; 第一章、九〜一〇頁参照。

(三三) 註(一)参照。

*備考: この論文の要旨は二〇〇一年九月、日本宗教学会第六〇回学術大会(会場: 久留米大学)において口頭報告された。同報告の梗概は、以下のごとく同学会の機関誌に掲載されている。「初期マルセルの二つの日記の比較に見る死生観の変化について」、『宗教学研究』第三三二号所収、日本宗教学会発行、二〇〇二年三月。