HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	マルセル哲学における「誠実」の概念の形成過程
Author(s)	小林, 敬
Citation	基督教學, 44, 1-23
Issue Date	2009-07-31
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/46732
Type	journal article
File Information	44_1-23.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

論文

マルセル哲学における「誠実」の概念の形成過程

小林　敬

序

先に我々は、ガブリエル・マルセルの「誠実・フィデリテ」の概念について、主としてこれがその類似概念である「固執・コンスタンス」との対比において述べられている、彼の中期の論考を中心に検討し、これが彼の「我・汝」哲学にとっていかに重要な意味をもっているかを、そしてこれが「存在が客観的な問題を超えた超問題・神秘なのである」との彼の根本的な主張といかにつながっているのかを、さらには、このことが彼の思想が究極的には「絶対の汝」たる神を要請するところに帰することに関していかなる意味を有するのかを、考察してきた。(1)

さて、ここで我々は、次のような問いを、我々自身に対して投げかけてみたい。

「なぜ、ことさらに、〈誠実〉なのか？　別に他の概念であってもよいのではないか？　ガブリエル・マルセル自身が、その思想を展開するにあたって、他ならぬこの『誠実』という語によってこそ、その省察を深めることができた、というような、彼にとっての特別な何かを、いったい我々は理解できないものだろうか？」

確かに「〈固執〉ならざる〈誠実〉」という位置づけの仕方は、「〈理念〉ならざる〈愛〉」、「〈それ〉ならざる〈汝〉」、「〈問題〉ならざる〈神秘〉」、などという関係づけに対して、いわば「共鳴」するものである。しかし、いわばこのハーモニーに参与する楽器として、どうして演奏者であるガブリエル・マルセル自身が、「他者に対して誠実である

ということ」を、特に選んだのか、という積極的な理由については、この「誠実」という名辞それ自体の概念規定に注目するだけでは、必ずしも自明であるとまではいえまい。

それゆえ我々は、先の検討とはやや視点を換えて、先に取り上げたテキスト以外のいくつかのテキストに着目し、彼の思想形成の過程の中で、どのようにしてこの「誠実」ということについてのマルセル自身の関心が、彼の思想の全体の枠組みを構成するために、寄与してきたか、ということを、整理してゆきたいと思う。

I

ガブリエル・マルセルの第二の大きな著作である『存在と所有』(*Être et avoir*)[2]は、第一の『形而上学日記』(*Journal métaphysique*)[3]が彼のカトリック教会への入信の前に出版されていたのに対して、回心後はじめて彼の考えがまとまって表現されているものであるが、概ねは回心の前後でその哲学的思索の根幹の変化は特に見られず、基本的には、第一の『日記』に示された思想が、第二の主著以降にも維持継承されている、と言うことはおおむねは誤りではない。[4]だからといって第一主著が彼の哲学の全面的な完成形であって、それ以降の著作が第一著作に示された思想の単なる派生的展開だ、とまで考えることも妥当ではあるまい。[5]事実、この第二主著にも我々は、これを注意深く読むならば、第一主著には見られなかったいくつかの新たな主題を見出すことができる。「誠実」という概念もまた、この中のひとつである。

同書のうち大きな分量を占めているのは、先述した第一の『日記』に収められている、彼の回心以前の、一九一四年から一九二三年までのマルセルの思索の展開が記されている日記記事に続いての、一九二九年の復活祭における彼の受洗の前後にまたがる、一九二八年から一九三三年に及ぶ第二の「形而上学日記」なのであるが、「誠実」という

語が集中して主題的にこの第二の「日記」に現れるのは、第一には、彼の回心の年一九二九年の、ほぼ連続して書き続けられている日記記事の流れの中で、一一月六日（厳密にはその直前の日付のない記事）から数日間に渡って書かれている部分であり、そして、この記事を最後に日記の連続自体が一時的に中断し、翌三〇年の一二月の一日のみの記事をはさんで次の三一年の三月の数日間に一連の日記が集中した後、再びの中断後、同年一二月の二日分の記事をはさんで三たびの空白を経て、一〇ヶ月後の一九三二年一〇月五日から七日にわたっての日記記事が、この第二の部分である。（付け加えるならば、その月末には、マルセルの「問題と神秘」の区別に関わる最初のメモが、日記中に示されている。）

この第一の部分は《De l'être comme lieu de la fidélité（誠実の場所としての存在）》という記述[6]から始まっており、主に「現在の自己が未来の自己を拘束（s（m）'engager）できるのは、いかなる意味においてであるか?」の主題を核として論が試みられている。この主題自体は、後年の彼が『拒絶から祈願へ（*Du refus à l'invocation*）』で、即ち我々が先の論考において眺めたテキストにおいて、彼がやがて述べることとなる論旨の先取りであるが、ここでは特に「この時点の彼が述べているところのものは、後年で彼が述べるだろうところのものと比べて、いかなる異同があるか」、に注目してみよう。

ここで具体的な事例として彼が取り上げるのは「友との再会の約束を果たして私は守りきれるのか」という例である（これ自体は、前論でも取り上げた[7]、後年のテキストでも取り上げられている）。この中の一一月七日の日記記事の中でマルセルが注意しているのは、自分があらゆる約束について（守れないことはありえない、などと言い切ることはできない）ということ、もしそのように自己を過信するならばそれは傲慢（orgueil）というべきであり、「傲慢が誠実が措定される原理となってはならない、ということを示すことこそが肝要だと思われる（Il me semble que l'essentiel est de montrer que l'orgueil ne doit pas être le principe sur lequel repose la fidélité.）」とのことであり、こ

れはもちろん、前論で取り上げた、後年の彼がいうところの、単なる形式的な義務遵守としての「固執（constance）」に対する真の誠実との区別の萌芽が示されている、といえよう。[8] ここでは〈概念規定〉の面よりはその〈内実〉として）、「誠実ということは静的な観念なのではなく、状況の中で動的に試されうる自己のあり方〜存在様態〜なのだ」ということに、つまり「自己が他者を裏切りうる可能性があるからこそ、誠実ということが問われうるのだ」ということに、彼はその関心を傾けている。ただしこの段階では、後年とは違って、かかる「傲慢」と誠実を区別できる「超問題としての神秘」という次元をマルセルはいまだ明確には整理してはいない。このような試行錯誤の過程の後、誠実の概念それ自体を主題とした考察は、第二の部分の日記記事まで、およそ三年弱にわたって休止されてゆく。

しかし「誠実」の概念それ自体についての検討が放棄されたわけではなく、[9] 一九三二年秋の第二の部分においては、一〇月五日付日記の中で、先述した「誠実」の「動的な性格」、即ち「私には他者を裏切る可能性があるからこそ、これに抵抗できる誠実さを私は必要とする」ということが、より一層明確となる。（なお、この直前の時期の日記の主なテーマは「汝」をめぐる考察である。）死すべき地上の有限な生命の中で我々は、自他の生命を拒むことまでも可能な自由を伴って生きてあるのだが、このような「自由と結びついた絶望の可能性（Possibilité du désespoir liée à la liberté）」のうちに生きていればこそ、一層我々は「永遠なるものを承認（感謝）することとしての誠実さ（la fidélité comme reconnaissance d'un permanent）」を強く希求する、とマルセルは日記に記す[10]（この例としてここで彼は、ホメロスの戯曲における失踪していたオデッセイの帰還のエピソードと、新約聖書における復活のキリストと弟子たちとのエマオでの出会いの記事に触れている）。それゆえ彼は最初から誠実を証明可能な客観的現象としてはとらえず（むしろ逆に客観的に証明可能な現象は「絶望に到る自由」に他なるまい）、ひたすらこの有限性そのものを超えた永遠への希求としての証言（témoignage）において語られるべきとする（同所で彼は、教会というものもまたこの

誠実の永遠の証言ではないかとのメモを付している)。

ではかかる永遠性に関わるものとしての誠実とは、地上の有限な生とは無縁な夢想(とまでは呼ばぬにせよ、いわばプラトン的なイデアのように、完全に現実とは隔絶した世界に位置づけられた何ものか)であって、身体を伴った現実の生はただ死に至るまで裏切りと絶望の支配下に甘んずるしかないのか? マルセルは決してそうは考えない。翌々日七日の日記では、誠実は抽象的なイデアに対して捧げられるものではなく、あくまでも自己が現に出会うところの人格に対して積極的に捧げられる、いわば(自動的なものではなく)創造的な力なのである、との旨を彼は記している。(彼は同日の日記で、この誠実の主題を、宗教的な方向にまで拡張しうる方向をメモしており、例えば、「絶対的な誠実」と「絶対的な人格との対応」として、相対的な地上の人格たちがに絶対的に誠実を誓う(結婚)ときに、この二人を結んだ絶対的な人格が顕現する、という、先の我々の検討の中でも取り上げた、「婚姻の秘跡」の意味についての覚書が、この日に初めて彼の筆の中に現れている。)[1] そして、このように(「現象世界とは別世界に措定されたイデア」なのではない)「生きてこの現実に働く、語り得ざる不思議ななにか」を確信するところから、この月末、これまでの彼の考察の一つのまとめとなるべき「問題と神秘の区別」のメモを、初めて日記の中に残すに到るのであるが、そのための思考の準備として、この誠実の主題の寄与が決して小さくなかったことを我々はこの日記に残されたマルセルの思考の流れを通して伺うことができよう。

我々は、かかる誠実の概念にマルセルが注意を傾けた中から彼が「神秘」という次元を明確に認めるようになっていった、この日記を見ることを通して、そもそもマルセルのいう「超問題・神秘」というものが、理念的あるいは彼岸的なことがらとして現実の状況から「棚上げ」されるべき何か(これは「神秘」ではなく「不可知」である)なのではなく、むしろ身体を伴って現実の状況を生きる我々の実存の内奥に潜む何かなのである、ということを、即ち具体的には「我々が他者や自己自身を裏切るのか、それとも誠実に臨むのか」がそこで実際に決定されうるような次

元こそが「神秘・超問題」の次元なのだということを窺うことができる。（つまり、誠実な生と裏切りとを最終的に選ぶような態度決定を、百パーセント客観的な「問題」として検証しうるような「合理的な基準」など、人は持っていないのである。）マルセルのいう「神秘」とは雲の上の何かなのではなく現実に働く力なのであり、ひとが「誠実」に生きようとできるのもひとつの神秘なのである。（逆に言えば、客観的「問題」の次元においては、我々が他者や自己を百パーセント裏切らずに誠実に生きていけるような「合理的なマニュアル」を措定することなどはできないのである。かといって「所詮地上の生には裏切りしかありえず、誠実なんて雲の上の夢想だ」というニヒリズムにもまた、この「神秘」の現存を認めることによってこそ、対抗が可能となるのである。）

我々はまた、このように「誠実な生を考えることを通して、神秘な次元を発見する」というマルセルの省察が展開されていった時期が、彼の回心の後であったということもまた完全には無視できまい。いかにマルセル自身が自らの哲学と信仰とを分けて位置づけようと意図していたとはいえ、彼自身がその回心の前には「誠実とはひとつの神秘なことがらである」ということまではっきりと明言するに到らなかったのも、また事実なのである。とはいえ、第一主著同様に「日記」という形式で表現されているこのテキストの中からだけでは、「何故、他ならぬ〈誠実〉の概念でなければならなかったのか」の答えまでもが、明確に示されているとまでは言い難い。

ではここからいかにして、ちょうど我々が先の検討で取り上げたような、「神秘なる『誠実』とは、単なる『現象』として合理的に『問題』化されうるような『固執』にのみ尽きるものではない」ということに、マルセルはその省察を展開してゆくに到るのか？　これについては、ここで見た第二著作で初めて出現してきた、この「神秘」という語を、マルセルが初めて明確な形で整理し述べている、『存在論的神秘の提起とそれへの具体的接近』（以下『提起と接近』と略す）[12]をも含めた、その後の彼の著書を眺めてゆくことが必要となろう。

Ⅱ

『提起と接近』においてマルセルは、「問題」と「神秘」の次元の違いを[13]（日記における断片的なメモ以外の形で）はじめて明確に説明した後、この違いに客観的な定義を与えようとすること自体がすでに「神秘」を「問題」に解消することになってしまう、というジレンマを指摘するのに続いて、「神秘」に「神秘」のままの次元においてそのまま自己が直接かかわる明確な事実として、「愛」の出来事を位置づけつつ、さらに、真に「神秘」なる「愛」と、客観的な「問題」として分析可能な「欲望」その他との違いに触れつつも、かかる「愛」と「欲望」の違いについてもまた、もしこれを「客観的に定義し区別しよう」とするならば、結局ここで「愛の神秘が損ねられて単なる欲望に解消されてしまう」、ということに言及する過程において、ここにこそ、（彼いわく）「誠実に割り当てられた場所がある、ということの、存在（筆者補足＝神秘としての〈存在〉）を考えることにおいての、すぐれた価値をすでに我々は、おぼろげにせよ窺うのだ」[14]と、即ち（我々が敷衍するならば）「私の愛が真に欲望などを超えたものといえるか、については、客観的な基準によっては判別できないものであるが、私自身の主体的なかかわりとして、真に私が愛する他者に対して誠実であるかどうかにおいて、おのずから異なってくる」とのような意味の内容を、記している。我々はここに、いわば「誠実」とは、「神秘」なる「愛」と、客観的「問題」たる「欲望」とを、分かつような、客観的な基準とはいえないが、主体的かつ「神秘」なる、いわば一つの「めじるし」として、マルセルによって示されている、ということを理解できる。彼のいう「誠実」とは、いわば「愛が真に愛であることがおのずから示されるようなところの、愛そのものの一つのあらわれ」と、我々はいうこともできよう。ここに我々は、先の『存在と所有』ではいまだ詳細に説明されるに到っていなかった「誠実」の概念の根本的な意味が、はじめてマルセル自身によって明確化され位置づけられたのを読み取りうる。

では「誠実」がはじめて「問題を超えた神秘」として明確に位置づけられたこの著書において、我々が先の論考において検討した「問題としての固執」は、どう描かれているのか？　このテキストの段階では、前論で検討した後年のテキストのように、「固執」という概念自体が明確に提示されるには未だ到っていないが、しかしこのテキストにもすでに、ちょうど後年に「固執」を真の「誠実」と分かつものとして述べられる特徴と共通する、「内的な放散(dispertion intérieure)」や「習慣の硬直（sclérose de l'habitude)」に対し、これらを「誠実という観念の不当なすりかえ(une transition illégitime d'une fidélité)」として批判する記述が現れている。マルセルはこのことを述べるにあたって、若き日の彼の恩師の一人でもあったアンリ・ベルクソンの思想に触れて、師への敬意を決して否定しないにせよ、ベルクソンが理性の越権を批判して直観を重視しつつ生命の創造性を強調しようとするあまりに、創造という行為に含まれる革新・刷新の側面だけに偏りがちであって、マルセルいわく「創造の真の意義である存在への根付きが見失われまいか（... je me demande si, en concentrant trop exclusivement son (=de Bergson) attention sur cet aspect de la création, on ne tend pas à perdre de vue sa (=de la création) signification ultime, son enracinement à l'être)」とのような危惧を提示している。ここで彼は、明らかにベルクソンの「創造的進化（évolution créatrice)」の概念を念頭に置いたのであろうが、日記以外の場ではじめて「創造的誠実（fidélité créatrice)」の表現を公に提示している。[15] いうならばまさに、ベルクソン哲学において「非創造的な、生気なき静止」として批判された要素[16]こそ、マルセルにおいては、真の「誠実」ではなく実は後年「固執」として呼ばれようところの観念の特徴が、この段階において先行的に固まりつつあったものに他なるまい。

さらにマルセルはこの『提起と接近』の末尾近くの部分において、彼の思想が哲学の枠を超えてカトリック信仰の弁証にまで立ち至っているのではないか、との疑問を受けることを予め念頭に置きつつ、これに対して、我々がずっと「前神学的」な特質と呼んできた[17]ところの、彼に特有の立場を述べようとする部分においても、この「誠実」の概

念を援用している。[18] 即ち、この予想されうる疑問としては、彼のいう「超問題としての神秘」の現存は結局はキリストの「聖体」としてのみ、そして「創造的誠実」という概念は結局はキリストの肢体とされる「教会」という共同体としてのみ、理解可能であって、非キリスト者に理解可能な「哲学的」概念とはいえないのではないか、との反論を彼は想定する。その上でこの想定上の批判に対して、彼はおおむね「確かに自分の使う概念の理解のためにはキリスト教的なことばの理解が必要かもしれないが、だからといってこれらの概念がキリストの啓示に基づいているというわけではない」とのように答えようとする。[19] そして彼は、そもそも哲学的な思索が、思索者自身の宗教的信仰をも含めて、また歴史的背景をも含めて、総じて思索者自身が生きて関わっている具体的な状況をすべて無視した、無色透明の観念でありうるとの前提自体に対する疑いを述べ、彼の信仰が、たとえその思索の理論的な前提ではなくとも発想の示唆・霊感の源であることを排除しようとはしない。他方で彼はあえてカトリック信者たる読者に対しても彼等への戒めとして特に、超自然的な秩序と自然的な秩序を混同してその信仰を盾に取って思考を停止するような、教条的な態度を慎むべきことを極めて強調し、超自然もまた自然のうちに手がかりがある、もちろんこの超自然が自然の延長に解消されるという意味ではなく、逆に、自然の内に超自然のしるしが介在する、との論旨を展開し、[20] ちょうど（ある意味では意外にも）トマス哲学的な存在秩序の構造にも似た論法をもって、宗教的信仰と哲学的思索の関係を総括している。このことから我々は、この時点での彼にとっては、それまでの時点以上に明確に、彼にとっての自然的な「誠実（fidélité）」と超自然的な「信仰（foi）」との関係が、整理されるに到ってきたことを認めることができる。「創造的誠実」は確かに信ずる者にとっては超自然的な教会の交わりを反映を予期できるものかもしれないが、それ自体は信ずる者信じぬ者を問わず、あくまでも自然的な被造世界における具体的な隣人相互の間に働くものである。だからといって信ずる者がこの誠実を通して信仰をかいまみることまでも排除されねばならないいわれがあるともマルセルは考えない。我々がすでに眺めた後年のテキストにおいては彼は、カトリック教会における「婚姻の秘

跡」を例に取りつつ、この「誠実」の概念をその外形のみを〈合理的に〉形式化し抽象化したところの「固執」の概念と、対比することとなるのだが[21]、この時点においてもマルセルは、「固執」という対比的な概念それ自体こそ使用するには到っていないものの、しかし「誠実」の概念が、単に問題的・合理的な視野のうちのみでは理解できない神秘的ななにかである（これをことさらに問題化させ合理化させたものこそが「固執」の概念といいえよう）という後年の主張の核心を、すでにその省察の内に固めていたことを、我々は認めることができるだろう。

このようにマルセルが『存在と所有』の時点から温めてきたこの「誠実」の概念が、この『提起と接近』のテキストにおいて、「神秘と問題」の秩序が整理されて提示されるに伴って、この秩序の中に明確にその位置を与えられたのみならず、まさに「神秘が神秘として」我々の経験の中で直接働くことそのものの、はっきりとした具体的なあらわれの一つとして明示されているのであって、もしこの「誠実」の概念がなければ、「神秘」の経験の具体性は極めて小さくしか現されえなかったろうことを、我々は理解できる。前の論考で取り上げた『拒絶から祈願へ』のテキストは、この『提起と接近』でほぼ確定的に示されたところの、この「誠実」の概念の本質的な位置と経験的な具体性とを、より主題的かつ詳細に展開するべく、その形骸ともいうべき「固執」という類義概念を新たに設定してこれと対置したものというべきであり、基本的にはこの『提示と接近』で確定した「誠実」の概念の本質的位置づけと経験的具体性が変更されたものとはいえまい。

このことをここで確認した上で我々は、マルセルの晩年の諸著の中から、この「誠実」の概念にかなりまとまった言及がなされているテキストとして、『人間の尊厳』[22]の中での「誠実」に関するマルセルの記述を、眺めてゆくこととしたい。

Ⅲ

マルセル晩年の講演録を基とした同書は、主に彼のそれまでに残した著述を振り返りつつ改めて講演時点での彼のコメントを補う形を取って構成されているが、この「誠実」の概念を主題として立てられた一章（一講演分）では、その前半で彼の未刊行の劇作品のひとつ[23]を回顧してから、後半で、これまで本論で見た諸著をも含む、彼の哲学的省察をも再び参照しつつ、彼のコメントが付されている。

前半引用の劇においては、第一次世界大戦下のフランスのある村を舞台として、そこへちょうど賜暇によって最前線から一時帰休してきたひとりの軍人が、郷里での素朴な愛国心を疑わない人々の歓迎に取り囲まれつつも、戦いの現場に身を挺した自分自身はそもそもこの戦いにおける祖国の大義自体に疑念を抱かされており、このギャップに内心激しく葛藤する様が中心に描かれている。この軍人は、自らの遠からぬ戦死の予感のもとに、戦いの実態をこの世に言い残す義務感に迫られつつ、一人の友に対してのみ、己の真意を隠さず打ち明けるのだが、最初は愛国心という自らのよって立つ基盤を崩されることを拒んで彼には決して耳を貸そうとしなかったこの友が、現場を実体験しかつ最前線に復帰後は生存の可能性さえおぼつかない、この軍人の真摯な声に次第に感化され、やがて反戦運動に荷担するようになるのだが、親友と自らの信念と身の回りの人々の素朴な愛国心との相克の中で苦しんだ挙げ句、最後は自殺に到る、という筋書きとなっている…晩年の著述の中でこの作品を振り返る作者マルセルは、（単に政治的な文脈の中でいわゆる平和主義などという主張の問題のみにとらわれるのではなく、）そもそも人が現実に直面する状況の中で、いったい何が誠実であり何が裏切りであるのかが、そもそも誠実ということが向かう先は何であるのかが、決して合理的即ち明晰判明に、規定できるものではない、という生々しい事柄を、作中人物の苦悩を通して描こうとしたのだ、とのように回想している。すなわち「愛国」という名のイデオロギーであれ、逆に「反戦平和」という名の

イデオロギーであれ、そもそも誠実というものは、かかる観念・理念に対して捧げられるものなのか、自らの「理念への誠実」と信じるところを貫こうとして現に自分のかたわらにいる生身の隣人を傷つけうることをどう考えるべきなのか、など、深刻な問いがここで再想起されている。[24]

人はもはや、自ら正直であろうとした結果友に不幸を招くこととなった、先に挙げた劇中の軍人の行動が、正しいか正しくないかを、判定することは不可能である、マルセルはそう述べる。[25] では、我々が「誠実に生きよう」とすることは、結局は全く無益なものでしかないのだろうか？　それは単なる自己満足に過ぎないのものなのか？

もし我々が「誠実」をその外形でのみとらえるに終始し、これを先の検討で見たような「固執」に還元するにとどまるならば、人にとって「誠実」などは全く空しい幻想でしかないものだろう。まさにここで引き合いに出された劇中の人々のような、「自ら信ずるところに正直に振る舞おうとすればするほど、それが他の人を苦しめる結果をもたらす」というような苦渋は、大なり小なり我々が現実の人生の中で否応なしに味わわされがちな事柄である。しかし、だからといって、「誠実」などは無用な幻想にすぎないものなのだろうか？「誠実であろう」とすることは、いったい、何者に向けて、何に対してのものなのであろうか？[26]（これが、「誰でもよい誰か」一般に向けた、「我・それ」的客観的無人格的抽象的な「理念」「観念」などに対してのもの、などとは到底マルセルには考えられえなかったことは、本論でもすでに見た通りである。）

マルセルはこのテキストの後半において、このように訴えている。誠実とは、「何があろうともおまえを愛し続けるだろう（je continuerai à t'aimer quoi qu'il arrive）」という無条件の愛にのみ支えられるものなのである、と。[27]（即ち敷衍するならば、たとえ我々の生の歩みの中で、先に挙げた劇中の人々のように、善意が全く逆の結果を生むような苦渋も数知れず、いかなる愛も無力であるかのような絶望が常に我々を取り巻き続けるにしても、だからといって善意も愛も全く意味がないと切り捨てることなく、どうかして、他者を愛そうとし続けるような歩みにおいてこそ、

この「誠実」という言葉が、無意味ではないような場所が見いだされるのだ、との意味のことを。）このような場においてこそ、我々の不完全な生・実存が、無に還元されてしまうことに自ら抗い、完全な存在へと不断に近づき続けることを得るのである。

マルセルが『存在と所有』の時点から、「存在とは誠実の〈場所〉である」と示したことの[28]具体的な意味は、この晩年のテキストで示されたような限界状況を引き合いに出すことによって、より一層明確にされたといいうる。ここには明らかに、哲学的省察の枠内には収まりきれない、「十字架を負って歩み続ける」キリストへのまねび、聖化の信仰の反映を、我々は読み取ることができよう。このテキストの中でマルセルは、明らかに彼の信ずるカトリック教会の教理と一致する存在のヒエラルキーの理念をここに援用して、〈誠実であろう〉とする〈あり方〉それ自体が、（たとえそれ自体がそのものとして完全なあり方ではありえないにせよ、）より低次の存在の仕方から、より高次の存在の仕方へと、不断に高まっていこうとする動的な過程である、という理解を[29]、これまでの諸著作には見られなかったような直接的な表現によって、明言している。我々はすでに先の検討の中で、マルセルにおける「誠実」という概念に、語源的にも同根である「信仰」という概念と、実質的には不可分の密接な連関を見いだしうることを眺めてはきたものであるが、しかし先に検討したテキストの中でのマルセル自身の姿勢としては、これが「教会の教理」に結合すると理解されることを好まず、彼自身としてはあくまでこれが「思索者の信仰の有無に関わらない哲学的な思索の結果」である、との位置づけを意識的に強調するものであった、ということも、同時に見てきたものではあった。だがこの晩年のテキストの中で明言された「存在秩序の神学」と明らかに関係づけられうる「誠実」の概念の理解は、それ以前のテキスト以上に、一層「信仰」の理解に接近しているものであることを我々は確認しうる。[30]（唯一これが完全に「神学的な弁証」とイコールでない点としては、ここに「父と子と聖霊なる神」や「人となった神であるイエス・キリスト」という言辞が明言されてはいない、というだけともいえるかもしれない。）しかしもしこのこと

について、彼があたかも「〈予定調和的な神頼み〉のような仕方で〈地上での未解決な事柄を神に押しつける〉態度を取った」かのようにもし我々が皮相的な解釈を施すに留まるならば、なぜ彼はこの記述の前に、苦渋に満ちた救いのない劇作品を再度引用する必要があったのか、ということの、脈絡の整合性が全く理解できなくなってしまうだろう。我々はむしろアクセントを逆に置いて、ちょうどパスカルの弁証における「神なき人間の悲惨」についての掘り下げと同様、「人の世においては、〈誠実〉ということが、決して百パーセント充足されると考えてはならない。（もしそうだと考えてこれを固定化するならば、これこそ先に見た〈固執〉にすぎなくなるだろう。）しかし、だからといって、〈誠実〉ということを、全く忘れ去って生きていってよいものでもない。（それこそ、先の検討でも見たような『どうせ守れそうもない約束なんかする価値などはじめからないのだ』とのような虚無的な生き方がこれであるが。）私たちが、不完全ながらも、懸命に〈何とか誠実であろう〉と愛する他者に臨み続ける不断の歩みこそ、我々の存在を、より一層充実した方向へ、より非存在から遠ざかった方向へ、導くものである」という、「悲痛な願い」としてこれを読むべきではないだろうか？　もちろんこの「悲痛な願い」は、少なくとも彼自身にとっては、「十字架を負って死んでしかも甦ったイエス」にこそ託されたものであったのも否定できない事実であるが、だからといって彼のこの「悲痛な願い」として述べられた（見果てぬ）〈誠実〉（を追い求める生）の主張を「単なる一実定宗教組織のプロパガンダ」と冷笑的に解釈するならば、（当然かかる冷笑的な理解では、この「実定宗教」自体が本来立脚したところの、愛の信仰など、全く理解不可能であるのみならず）その解釈のスタンスそれ自体が解釈者当人がよって立つところの「所詮、誠実なんて、無益なものではないか?」との実存的態度をこそ明示するものとはいえまいか？　いずれにせよ、ここでマルセルが、（もう哲学のレベルを超えた「神」への信仰との関わりに、触れないままではすまないまでの）「誠実の彼方にある超越的な存在の充実」にまで言及しつつ、「誠実」などあたかも幻想にすぎないとさえ思えかねない現実の苦渋を対置し、にも関わらず「誠実であろう」とし続けるような態度として、即ち

「固定的・静的な観念」として「誠実」を位置づけるのではなく（それは「固執」である）、「未完の動的な様相（存在の様相でありかつ生の様相）」として「誠実」というあり方・生き方を考えている、ということが、これまで以上に（存在論的なレベルで）明確化した、このテキストの理解を通して、我々は、他ならぬこの「誠実」という語が、なぜ彼の省察の枠組みの中で、他の語以上に重視されたか、という、冒頭の問いに対して答えうる鍵を示すことができるだろう。

マルセルにとって、「単なる観念には解消しきれない愛」や、「誰でもよい誰か（それ）には解消しきれない汝」や、「問題には解消しきれない神秘」や、「所有には解消しきれない存在」などといった言葉で表されたところの事柄は、すべて一切、もしこれらの語それら自体を既定のものとして静的に固定してしまうならば、ただちにこれらは、「愛という名の単なる観念」、「汝という名の単に誰でもよい誰か」、「神秘という名の単なる問題」、「存在、と呼ばれる言辞を、単に観念として所有すること」に陥ってしまい、なぜこれらがそのように「観念」や「誰でもよい誰か」や「問題」や「所有」を超えた高次元の事柄を示すものとして語られたか自体が、無意味にされてしまいかねないものであったといえよう。死によって限定され完全に「存在」しているわけではない有限なエグジスタンスである我々は、にもかかわらず、愛を求め、汝を求め、神秘に近づこうとし、存在の充満を求める（もし求めないというならばこれはただちに自殺をせねばならない程の切実な求め方であるといえる）。このように、未完ではあるがそれなしではこの未完の有限なエグジスタンスそれ自体が成り立たなくなるような、「『汝』を『愛そう』とする『神秘』の中に『あろう』」とする我々の「あり方」それ自体の動的なありさまを、やがて死ぬであろうにもかかわらずなお生きてある現実の歩みの中で、より一層具体的に示す言葉こそ、この（完全に誠実に生きようとしても叶わないかもしれないが、それにもかかわらずなお）「誠実であろう」と生きる方向性（ベクトル）であった、と我々はこれまで眺めてきたマルセルの諸著を通して、語ることができるだろう。ここであえて、マルセル自身が意識的に抑制してきた「キリ

スト教的な」表現でこのことを言い換えるならば（この言い換えはあくまで「これらの事柄の理解の一助として別の言い方を試みる」ためであって、決して、マルセル自身も警戒しているところの、「キリスト教信仰それ自体を単なる固定されたスローガンに解消しよう」というようなベクトルに、我々が向かおうとしているためでは全くないのではあるのだが）次のようになるだろう。「主の示したもうたように、隣り人を愛そうとすることは、単なる口先だけのことばや頭の中だけの考えだけではない、実際の人生の中で、誠実に取り組んでゆく歩みそのものなのです…たとえこの歩みが完全ではないとしても、完全な愛を示された主をめざし続けて歩み続けることこそが、誠実な歩み方なのです」と…（もちろんこの表現自体が「口先」に終わるなら何の意味もないのだが…）

結

このように『存在と所有』から『人間の尊厳』に到るマルセルの「誠実」ということについての省察を検討することを通して我々は、先の検討で見たところの「誠実と固執の次元的な区別」に関して、改めて「なぜ『誠実』は『固執』の次元を超越した高次の何かとして、特に強調して語られる必要があったか」の問いに対して、新たな角度から理解を加えることが可能となった。このことはまた、この検討の冒頭で提出した、「なぜ、他ならぬ『誠実』なのか」の問いへの答えでもある。

「誠実に生きようとする態度」とは、「愛が単なる観念には尽きるものではない」ことの、「汝が単なる他者（それ）を遙かに超えてある」ことの、さらには「神秘が単なる問題を超越してある」ことの、まさに「超えゆくこと」「超え出んとすること」それ自体の動的な過程ないし方向性（ベクトル）そのものを、我々の現実の生の日常経験のレベルにおいて、他のいかなる言葉にも増して極めてよりよく、明瞭にあらわしうるものである。もし我々が現実の状況

の中で「誠実に生きようとする」生き生きした態度を休止し、「もう自分は充分に誠実に生きた」とか「自らの誠実な態度はすでに充分に成し遂げられた」などと考え、そのことの生き生きとしたありさまを殺してしまうならば、このような生気の失せた位相こそ、マルセルが「固執（constance）」と呼んだところの、単なる「問題」に他ならない。ここでは「愛」も単なる「観念」に解消され、「汝」も単なる「他者」（それ）に還元されてしまう。「誠実」と「固執」の二つの語は、並列的に対置された別の現象なのではなく、我々が経験する同じ現象について、「超え出てゆこう」とする位相と、「もうすでに超えられてある（実はいまだそうではないのに）」と安住してしまう位相とを、異なる次元において語り分けたものである。この生ける位相とそうではない位相の語り分けは、「愛か、観念か」、「汝か、それか」そして「神秘か、問題か」を語り分けるのと、全く同じ語り分けなのである。

もしこの二つの位相の、次元の異なる「語り分け」を、単に同次元での並列的な二項対立であるかのように短絡するならば、このことそれ自体が「誠実を固執に解消してしまう」（同様に、愛を観念に、汝をそれに、神秘を問題に…それぞれ解消してしまう）ような、生気を失わしめる方向性に沿ったわざであるといわざるを得まい。

もちろんこのことは、彼が究極的により頼む「存在そのものと等しい絶対の汝（神）」と自己自身とのかかわりについても、妥当するものである。マルセルが自らの、事実、「絶対の汝」を求めるにまで到る思想を、あえて「前神学的な」位置に置いたことそれ自体が、「神」や「信仰」といった言辞を「静的な位相に固定化する」ことに対する、強い自戒を含んでいたことは、我々もこれまで度々見た通りである。実にマルセルは、絶対の「汝」さえも「それ」に還元して安住してしまいがちな、我々の内なる「不誠実な」傾向に対する、ちょうどかつてキェルケゴールがなしたような自己批判の目を、たとえキェルケゴールの思考の枠組みとは全く異なった「存在の秩序」の枠組みの中でマルセル自身がその思想を展開したとしても、やはり共有していたと我々は考えるのである。

ガブリエル・マルセルが「誠実・フィデリテ」ということばを強調したのは、まさにこの語が、旅人、ホモ・ヴィア

トールとして日常の具体的な生の中を歩む我々一人ひとりの、不完全ではあるが完全をめざして旅を進める方向性・ベクトルを、他の語にもましてはっきりと、かつ具体的に、表現できるものだったからである、と我々は考えるものである。

【註】

（1）拙論「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』、第三二巻第二号（人文・社会科学編）所収、酪農学園大学紀要委員会発行、二〇〇八年四月（以下「08拙論」と記す）。尚、上記の論文の要旨は、その中にも註記したように、二〇〇六年九月に東北大学文学部で開かれた同年度の日本宗教学会の全国大会において口頭発表されたのだが、上記論文を補うものとして執筆された本論文もまた、間接的ながらも、この発表を受けたものである。

（2）Gabriel MARCEL : *Être et avoir*, Aubier, 1935.（邦訳『存在と所有』、『マルセル著作集』第二巻所収、春秋社、渡辺秀　等　訳、1971°）以下EAと略す。

（3）MARCEL : *Journal métaphysique*, Gallimard, 1927.（邦訳『形而上学日記』、前掲著作集第一巻所収、三嶋唯義　訳、一九七三°）

（4）例えば、マルセル哲学の研究者としては最初の世代の人たちの一人であったR・トロワフォンテーヌ神父は、その研究書（Roger TROISFONTAINES : *De l'existence à l'être*, (2 vols.) Nauwelaerts, 1968）において、マルセルの思想を見る場合には、過度にその chronologie にとらわれるべきではない、との視点によって、この書を記した、と述べている（Cf. ibid, ; vol. I, p.46）。

（5）前註に示した例とは対照的に、例えば、トロワフォンテーヌ神父より年下の世代の中心的な研究者である、J・パランヴィアル博士は、その研究書（Jeanne PARAIN-VIAL : *Gabriel Marcel, un veilleur et un éveilleur*, L'âge d'homme, 1989）において、マルセルの第一の『日記』の概念規定には、やはり後年の著作によって完成されることになる先行的なものがあることに注意

しつつ（Cf. ibid.; p.14）、トロワフォンテーヌ神父とは異なる手法でその研究を明らかにしている。

（6）EA ; p.55（訳四〇頁）。

（7）Cf. 08拙論第Ⅲ章。

（8）EA ; p.64（訳四五頁）。

（9）マルセルによれば、誠実の概念それ自体が考察の主題となっていたわけではないこの約三年間についても、この概念については《Là est le centre de tout mon développement récent.（ここに私の近年の議論すべての中心がある）》とされている。Cf. EA; p.137（訳九六頁）。

（10）Ibid.; pp.137-138（訳九六～九七頁）。

（11）Ibid.; pp.139-141（訳九七～九九頁）同じこの一九三二年一〇月七日の日記記事では、マルセルはここから宗教的ないし神学的な方向へ展開する覚書を記しており、「典礼の中でさえ人は惰性によってこれを裏切りうる可能性があるが、これに抗して創造的に典礼に参加する時にのみ、ここで神との出会いがあろう」とのメモ、特に葬儀において故人を「不在」の者と見るのか、現に「ともにいる」ものと見るのか、と記したメモや、聖トマス（アクイナス）の「五つの道」が「実は信仰を予め前提としている」とのメモなど、後年のマルセルの著述に多く出現する主題が、この誠実についての省察に関連して、彼の発想の中に生まれてきた様子を伺うことができる。（なお、彼のこの時の思考の焦点は、翌日以降、この七日のような多くの発想をもたらした、「反省的直観（intuition réflective）」という思考の形態それ自体を中心とする省察へと移り、誠実そのものの主題的な省察はこの日記ではここまでとなっている。）

（12）MARCEL: *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, 2e édition; Nauwelaerts/Vrin, 1948.（邦訳『存在論的秘義の提起と、それへの具体的接近』前掲著作集別巻所収、三雲夏生訳、一九六六。）以下PAと略す。

（13）これについては、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、一九九七～以

下「97拙著」と記す）の、第二部第二篇において、詳しく論じたものである。

(14)《... il n'y a de critériologie que dans l'ordre de l'objet ou du problématisable, mais déjà nous apercevons à distence la valeur éminente que du point de vue ontologique il y a lieu d'assigner à la fidélité.》PA; p.60（訳一一五頁）。

(15) Ibid.; pp.77-78（訳一一九～一二〇頁）。

(16) Cf. loc.cit. マルセルはこのテキストにおいて、そもそもベルクソンの『道徳と宗教との二つの源泉』（Henri BERGSON : *Les deux sources de la morale et de la religion*. 1932. 今回はP.U.F.から一九五九に発行された全集 ＜ *Henri Bergson, Oeuvres*, Presses universitaire de France, 1959. ＞を参照した。Cf. ibid.; pp.980-1247. 以下、『二源泉』と記す）がその全編にわたって論の骨格としている、「動的宗教」の称揚と「静的宗教」の否定という二元的な図式（同書全編の主張である以上ことさらに参照箇所を特定はできないが、その定義の初出ともいえる部分のみあえて参照指定するならば、cf. ibid.; pp.1057-1061）に対して、ある意味では意外にも、ひとつの批判的な見解を示し、このような区別は、誠実の概念それ自体をネガティブなものとしてしか評価しなかったことに起因するのではないか、との旨のコメントを述べている（《Il peut sembler que je m'approche ici de la thèse bergsonnienne au point de coïncider avec elle. Je ne crois pourtant pas qu'il en soit réellement ainsi. Les termes dont s'est presque toujours servi M. Bergson donnent à penser que pour lui essentiel dans la création c'est l'inventivité, l'innovation jallissante. Mais je me demande si, en concernant trop exclusivement son attention sur cet aspect de la création, on ne tend pas à perdre de vue sa signification ultime, son enracinement dans l'être. C'est ici qu'interviendrait la notion *fidélité créatrice*. (...) Il est important d'observer qu'il paraît difficile de sauver la fidélité dans une métaphysique bergsonnienne parce qu'elle risque toujours d'y être interprétée comme une routine, comme une observation au sens péjoratif du mot. (...). J'incline à croire qu'il y a dans cette méconnnaissance des valeurs de fidélité quelque chose qui vicie profondément la notion de religion statique telle qu'elle apparaît dans les *Deux Sources*.》PA; pp.76-77（訳一一八頁））。マルセルがここで『二源泉』を引きつ

つ批判的に言及した、ベルクソンの「創造」概念そのものは、この『二源泉』よりもむしろ、『創造的進化』(BERGSON: *L'évolution créatrice*, 1907, in op.cit. ; pp.497-809.) の中に一層詳しく述べられているのだが (cf. ibid.; pp.698-725)、同書における宇宙と生命の進化の過程全体の中で位置づけられた人間の生命・意識・知性に見られるベルクソンの創造概念の理解は、エントロピーの法則に抵抗して自ら永らえようとする生命現象というものの特性に基礎づけられている以上、まさに上記引用の如くマルセルが《l'inventivité(創意工夫)》や《l'innovation jaillissante(ほとばしる刷新)》がその主眼であると指摘したように、古きを捨ててひたすら新しきを求めて進歩し続けるような営みとして説明されているのであって、確かにここにはマルセルのように「誠実」という概念が入り込む余地はないといえよう。しかし、そもそも「誠実」とは、単に「古きにつき、新しきを拒む」ようなものなのであろうか? まさに我々が先の論考で注目したような「誠実とは固執ではない」とのマルセルの主張は、そう主張したテキストに先立つこのマルセルのテキストにおいても、「誠実ということは、決して非創造的なものではなく、むしろ創造的な人間の行動態度なのだ」という形で既に示されており、言い換えれば「ベルクソンは誠実を固執とのみ理解していたからこそ、それを非創造的とみなしたのではないか」との点から、マルセルの「創造的誠実」という表現が発生した、という脈絡が、この部分を読むことによって、我々には示されてくるのではないだろうか。このような脈絡を前提とするならば、我々にとって、ここに引いたマルセルのベルクソンへのコメントを、「ベルクソンが動的なるものと静的なるものとを区別しようとした根本的な意図」そのものの全面的な否定だとまで解釈することは、いささか過剰な解釈であろう。例えば本論第Ⅲ章で見る彼の晩年の著作『人間の尊厳』(*La dignité humaine*. 出典は註 (21) を参照!) のp.107 (訳一二二~一二三頁) に記されたところの、《... il me paraît indispensable de souligner que l'être qui est visé dans des expressions telles que pois ou enjeu ontologique doit être entendu comme verbe et non comme substantif.》(「…存在論的な重みや賭けというような表現で言おうとしている存在ということばは、動詞としてとられるべきであって、名詞としてとられるべきではない、ということを強調することが不可欠だと思われる」) というマルセルの主張は、明らかに極めてベルクソンの枠組みと似た主張である。ただ

マルセルは、ベルクソンにおける「動・静」の区別の「内容」について、つまり「誠実が動的ではなく静的だと取られることについて」批判したのである。マルセルにとって真の「誠実」は、まさにベルクソニスムにおける意味での「動的なはたらき」に他ならないのであり（だからこそ「創造的誠実」と特に彼は形容する）、そうではない「本来は動的かつ創造的なはずの誠実の、非創造的にして静的な抜け殻」～即ち、少なくともマルセルが解釈した限りでの、ベルクソンにおけるネガティブな意味での「誠実」の概念～こそが、もはや「誠実」の名をもって呼ぶことをマルセルが潔しとしなくなるような、（まさにこの時点より後のテキストでマルセルが改めて名付けることとなるところの、）「固執」なのである。

(17) この解釈については、97拙著に（「まえがき」以降全巻にわたって）詳述してある。

(18) PA; pp.88-91（訳二三九～二四一頁）。

(19) 《Ma réponse sera la suivante: il est très possible que l'existence des données chrétiennes fondamentales soit requise *en fait* pour (...) concevoir certaines des notions dont j'ai esquissé l'analyse: on ne peut sûrement pas dire que ces notions soient sous la dépendance de la révélation chrétienne, elles ne la soutiennent pas.》 Ibid. ; p.89（訳二三九頁）。

(20) Cf. ibid. ; pp.90-91（訳二四〇～二四一頁）。

(21) 08拙論第Ⅳ章参照。

(22) MARCEL: *La dignité humaine*, Aubier, 1964.（邦訳『人間の尊厳』、前掲著作集第八巻所収、三雲 夏生 訳、一九六六。）以下DHと略す。

(23) この講演録の基となった一九六一年の米国ハーヴァード大学での講演の時点で、マルセル本人が「未刊行」と断っていたこの彼の劇作品*Un Juste*（『ある義人』）については、本論執筆時点である二〇〇九年現在においても、いまだその刊行を（さらに、演劇作品としての上演の実績をも、）筆者小林は確認するに至っていないが、もしその刊行ないし上演の事実をご存じの方がおられるならば、ぜひご教示を賜りたく思う。

(24) Cf. DH ; pp.79-86（訳九九～一〇五頁）。

(25) Ibid.; p.90（訳一〇八頁）。

(26)《Ce qui est certain à tout le moins, c'est que Raymond et Bernard (=les personnages de cette pièce) sont animés par une même volonté de fidélité, une même horreur de la trahison, mais à quoi ou à qui faut-il être fidèle? Qu'est-ce qu'il s'agit de ne pas trahir?》Ibid.; p.92（訳一〇九～一一〇頁）。

(27) Ibid.; p.103（訳一一九頁）。

(28) 註（6）参照。

(29)《On aboutirait (...) à des formules telles que celle-ci : vivre dans la lumière de la fidélité, c'est progresser dans une direction qui est celle même de l'Etre. (...) ... nous pouvons certainement concevoir qu'il puisse y avoir comme une hiérarchie entre les mode de l'être; qu'il soit donc possible d'être plus ou moins pleinement. On peut alors comprendre que l'être fidèle soit de ce fait comme un route vers un plus être (...).》Ibid.; p.93（訳一一一頁）。

(30) そもそも「誠実」(fidélité, FIDELITAS) という語はいうまでもなく「信仰」(foi, FIDES) と同語源ではあって、97拙著以来我々が一貫して注目してきたように、また本論でも註（19）に引いたように、「自らの思索は神学ではない」ことを意識的に強調してきたマルセルにしても、やはり「信仰」と全く無関係に「誠実」を語ることはできなかった、という点については、この戦後のテキスト以前の、戦前のテキストでも認められるものである（Cf. 08拙論註（5））ことは註（18）でも触れたところであるが、ここで取り上げる戦後のテキストの中で晩年の彼は、ちょうどかつて聖トマス・アクィナスが証言したような「存在秩序」の理解を明確に示した中に人間の「誠実」なあり方を位置づける点で、やはり彼にとっての「誠実」と「信仰」の関係が、それまでよりもいっそう接近していることを我々は認めることができよう。