

アガペーと共現前

—— マルセルのコミュニオン ——

田 中 智 志

〈概要〉

教育が人のよりよい自己創出への支援であるとすれば、教育学は、よりよい自己創出の契機を示さなければならない。そのうちのもっとも重要なものは、ハイデガーのいう「共存在」の存在論的理解である。それは、マルセルの存在論においては、「共現前」と「コミュニオン」の存在論的理解に相当する。共現前は、〈私〉と〈あなた〉が、それぞれに与る「存在」に支えられて、たんなる「事物」としてではなく、互いをよりよく生かす「他者」として現れることである。コミュニオンは、神の人への絶対的・無条件の交わりを前提とした、人の人への絶対的・無条件の交わりである。マルセルのいう愛は、共現前する二人のコミュニオンであり、その絶対性と無条件性ゆえに、表象困難で定義困難な「秘義」である。それはまた、人の神への「篤信」に通じる、人の人への「真摯」をとまなう営みであり、常識的な愛から区別されるキリスト教的な愛、すなわちアガペーの、存在論的表現である。こうしたマルセルの存在論的な愛は、現実的な親の子への愛からずれてはいるものの、その本態として描かれるべきものであり、人が現実の親の子への愛をよりよく生きるための具体的な契機でもある。

1 存在論的な愛へ

愛の歓び・衝迫・不安

「愛」という言葉は、さまざまな現象を指している。そのなかには、「愛」と呼べないだろう現象も含まれている。たとえば、フランスの哲学者タルビー (Tarby, Fabien) は、現代フランスに蔓延する通俗的な愛を「愛」と呼びたくないという。「私たちは、通俗的な愛に馴染んでいる。そうした愛は、自己満足のための愛、悶々鬱々とさせられるような愛、そして快樂だけを求めて欲望を愛と混同したような愛である。もしも、愛が私たちの欲求を満たすことや、

通りを歩くことと何ら変わらないとすれば、そうした愛は、本当に愛の営みといえるのか」と (Badiou/Tarby 2013: 148)。タルビー自身が何をもち「愛」と呼ぶべきであると考えているのか、それはさておき、常識的な知見にもとづいて、いわゆる「愛」すなわち「愛他」の特徴を、三つほど挙げてみよう。

その一つは、「幸福」「至福」といった言葉で繰りかえし形容されてきたように、二つのものが一つになるかのような歓びであろう。これについては、あらためて例証をあげるまでもないだろう。文学、映画、哲学など、さまざまな言説において、自他が一体化するかのような愛の歓びは、古くから繰りかえし語られてきた。二つめの特徴は、どうにもならない衝迫であろう。すなわち、意図的・規範的行為ではなく、いわば、個人主体の目的合理性を超えたところに生じる衝迫的感情(情動)である。居ても立ってもいられない焦燥であり、心のみならず身体も侵していく内圧でもある。そうであるからこそ、たとえば「わが子を愛さなければ」というような意図的・規範的に愛するという行為は、人に後ろめたさを覚えさせるのだろう。わが子を虐待する親が、愛そうとする自分を責め続けるときのように。三つめの特徴は、一つめと逆で、愛が人をひどく不安にさせることであろう。「この愛は、所詮、幻想なのではないか」と。どれほど「愛している」と相手に告げようとも、その愛への不安を消すことはできない。なぜ愛するのか、なぜ愛されるのか、その理由は、明確にはわからないために、人は、不安に苛まれる。しかも、愛への不安は、自分の、過去における負の経験によって増幅される。過去に、愛するだけか裏切られた経験があれば、愛への不安は、それだけ増す。たとえば、幼いころのネグレクトの経験は、それがどのような事情に発する経験であれ、子どものなかに、愛への不安を植えつける。

キリスト教的な愛について

こうした、喜び・衝迫・不安をともなう常識的な愛についての知見は、これまでキリスト教思想において語られてきた愛の概念とは縁遠いように思われる。常識的な愛の喜びについては、たとえば、新約聖書においてヨハネが語る愛の喜びと近そうに見えるが、やはり遠い。ヨハネは「神は愛([G] agape/[L] caritas)である」(ヨハネ I 4.8,16)という有名な文言を残しているが、その愛は、トマス・アクィナス(Thomas Aquinas)にしたがえば、人の性質・特徴を愛することではなく、人の存在そのものを愛することである。「聖霊」をつうじて贈られるそうした神の人への愛によって、人は至上の喜びを贈られる。トマス研究者の稲垣良典の言葉を借りていえば、人もまた「私の存在が善いものであることを直観し」「その全面的肯定」である「自己愛」にもとづいて「他者の存在そのものの全面的肯定」、いいかえれば、他者のために生きることができるからである(稲垣2009:126,129)。つまり、ヨハネ／トマスにおいては、神の人への愛が、人の人への愛を、至上の喜びとして、可能にする。

常識的な愛の衝迫については、たとえば、デカルト(Descartes, René)が語る愛の衝迫がそれに近そうで、やはり遠い。デカルトは、1647年のある手紙のなかで、「愛」(amour)について、次のように定義している。「愛とは、何らかの対象に私たち自身を合一させようと〔私たちの〕魂が意志することである。神に結びつけていけば、それは、私たちを、神の創造した事物の限りない全体のきわめて小さな部分とみなすこと」であると(Descartes 1996, t. IV, LDC: 610=1974: 297)。そして、聖霊ではなく意志による「愛」のなかで生じる「省察」が、神の決定に自分が全面的に依存していることを明らかにし、その事実の認識が、人に「完全な幸福(parfaitement heureux)をもたらし」と(Descartes 1996, t. IV, LDC: 609=1974: 296)。そう述べたうえで、デカルトは、人の「神への愛は、この世界の生においては、私たちの持ちうるもっとも歓喜に満ちた衝迫(passion 情念)であり、もっとも大切な衝迫であり、もっとも強力な衝迫である」という(Descartes 1996, t. IV, LDC: 608=1974: 295)。デカルトにおいては、愛は衝迫であるが、それは基本的に、人の神への愛が人の人への愛に転化したものである。

そして、キリスト教思想の愛は、不安ではなく、

「共受苦」と結びついている。神の人の苦しみにへの共鳴共振が、神の人への愛の契機であり、人の人への苦しみにへの共鳴共振が、人の人への愛の契機である。たとえば、ショーペンハウアー(Schopenhauer, Arthur)は、1819年に『意志と表象としての世界』のなかで、「愛」(Liebe)は「他者の個体ならびにその運命を自分自身の個体やその運命とまったく同一視すること」であると定義しつつも、「愛はそれ以上に進みえない。自分の個体よりも他者の個体を優先させるようないかなる理由も存在しないからである」と述べている。つまり、ショーペンハウアーは、イエスがしたとされるような、愛する者が愛される者のために自分を犠牲にすることを、否定している。しかし、そう述べたうえで、ショーペンハウアーは、他者への愛を可能にするものがあるという。それは「他者の苦しみにについての認識」であり、その認識は、自分の苦しみを認識することによって、可能になるという。すなわち、自分の苦しみを知る者だけが、他者の苦しみを知ることができる、と。したがって「アガペー」や「カリタス」と呼ばれる「純粋な愛は、その本性からいって、共受苦(Mitleiden)である」という(Schopenhauer 1998, I Bd.: 483-4=2004, 3: 155, 157)。ちなみに、ルイ・アラゴン(Aragon, Louis)が1946年に書いた「幸福な愛はない」(Il n'y a pas d'amour heureux)という、フランスでは有名な詩も、愛の共受苦を描いているといえるだろう。彼は「苦しみのない愛はない／自分を傷つけない愛はない／自分を罪深くしない愛はない……／涙と無縁に生きる愛はない」と記している(Aragon 2012: 31-2)。

アガペーとしての愛

今挙げたわずかに例示にも見られるように、キリスト教的な愛に、それが聖霊によるものか、人の意志によるものか、それとも人びとの共受苦によるものか、という違いがあるにしても、さしあたり、キリスト教的な愛を常識的な愛から区別するものは、神の人への愛であるといえよう。常識的な愛においては、神の人への愛が前提にされていないと。このキリスト教的な愛は、その言葉の使われ方にも、少なからず反映されている。日本語で「愛」と訳されるギリシア語・ラテン語はいろいろとあるが、キリスト教的な愛は、ギリシア語では「アガペー」(agápē)、そしてラテン語では「カリタス」(caritas)

と表現されてきた。前述のヨハネの「神は愛である」という言葉の「愛」が、ギリシア語では「アガペー」と書かれ、ウルガタ版のラテン語聖書では「カリタス」と書かれているように、基本的に、ラテン語の「カリタス」は、ギリシア語の「アガペー」の翻訳である。

しかし、「アガペー」と「カリタス」とは、区別されるべきだろう。というのも、第一に、長く「カリタス」は「隣人への愛」も意味するとされてきたが、「カリタス」の本来の意味は「高い価値・値段」であり、市場的概念であり、ラテン語の新約聖書のなかに「カリタス」という言葉は、たしかに「神は愛である」という意味では使われているが、「隣人への愛」という意味では使われていないからである。有名なパウロの言葉「隣人を愛せ、自分を愛するように」は、*diliges proximum tuum tamquam te ipsum* であり(ローマ 13.9)、「愛は隣人に悪を行わない」は、*dilectio proximo malum non operatur* である(ローマ 13.10)。この *diligē* (ディーリゲ) は「愛する・大切にすること」という意味の動詞であり、*dilectio* (ディーレクティオ) はその名詞形である。どちらも市場の価値を含まない。そして「ディーリゲ」はギリシア語の動詞「アガパオー」(*agápaō*) の翻訳であり、「ディーレクティオ」は名詞「アガペー」(*agápē*) の翻訳である。

第二に、アウグスティヌス以来、「カリタス」は「エロス」(*eros*) の意味、すなわち「低い立場にある者が高い立場にある者に向かう営み」という意味をともなっていたからである。ここでは、カリタスとエロスにかんする長きにわたる錯綜している語義論を割愛し、神学者ニーグレンの古典的著作『アガペーとエロス』の主張に従い(Nygren 1953=1954)、次のように区別しておく。すなわち、新約的である愛は「アガペー」であり、のちに盛んに「アガペー」のかわり使われるようになる「カリタス」は、この「アガペー」とギリシア的である「エロス」とが組み合わされるなかで形成された、第三の愛の概念、スコラ的な愛の概念である、と。つまり、元を辿って言えば、「キリスト教的な愛は、本質的にアガペーである」と(Nygren 1953=1954, I: 5)。

なお、念のために確認しておくなら、このアガペーとしての愛は、字面は似ているが、ニーチェの忌避する「愛他性」(Altruisme) ではない。ニーチェは『偶像の黄昏』において「本能の分散! ——それは終

焉に向かう。人間が愛他的(altruistisch)になるときに」と述べている(Nietzsche 1999, Bd. 6, GD: Scn 35=1987: 119 私訳)。ニーチェにとって「愛他性」は、「本能」的な生を諦める、すなわち生き生きと生きることをやめるという意味で「自分の利益を求めないこと」である。自分の利益を求めても、安らぎは得られないから、求めないという態度である。それは生に対する諦念である。ニーチェは、この「愛他性」の起源をキリスト教に見いだしているが、以下において私が用いる「愛他」は、このような諦念としての「愛他」とは無縁である。

愛他の絶対性と無条件性

このキリスト教的な愛としてのアガペーを、二つの言葉で特徴づけてみよう。その一つは無条件性である。つねに条件が問われるのは、新約聖書のなかの記述が暗示しているように、交換である。貨幣によろうとよるまいと、所有物の交換はつねに条件付きである。また、プラトン、アリストテレス、プロティヌスの語る「エロス」も条件付きである。しかし、たとえば、パウロ、ヨハネの語る「アガペー」は無条件である。ニーグレンの言葉を引用すれば、彼らの語った「アガペーは人の功績にかかわりがない」。「功績」として数えられる「匡正 [= 道徳的行為] は……神の愛を求める権利を [人に] 与ええない」(Nygren 1953=1954, I: 45, 46)。神からの愛は、功績との交換によって得られるのではない。時代は下るが、たとえば、17世紀の詩人シレジウス(Angelus Silesius) は「人よ、主である神を愛していても、報酬を求めるようでは、何が愛であるか、愛するとはどういうことかを、まだ味わっていないということである」と述べている(Silesius 1984=1992: No. 47)。

キリスト教的な愛のもう一つの特徴は、絶対性である。キリスト教的な愛が、本来「神」に由来するものであり、他の何ものにも比肩できず、それを超える規範など見いだせないからである。いいかえれば、本来のキリスト教的な愛は、何らかの価値(真・善・美・利益・健康など)の手段になどならない。のちに主題的に取りあげるマルセルは、1940年に『拒絶から招請へ』において、キリスト教的な愛の「絶対性」について、次のように述べている。「何者もその愛を審判する資格をもたないし、認識する資格さえもたない。人は何を愛と比較しうるのか。比較さ

れるものがどんなものであれ、私たちの愛は、比較の原理そのものを拒否する。おそらく愛においてのみ、私たちは、厳密な意味での絶対性の観念に具体的な意味を授けることができるだろう」と (Marcel 1999: 146-7=1968: 111)。キリスト教的な愛は、さまざまな価値の基礎だからである。

親の子への愛という主題

絶対的かつ無条件であるキリスト教的な愛と類同的である生活世界的な愛がある。それは、人生の最初期に私たちの多くがさまざまなかたちで実際に経験する愛、すなわち親の子への愛である。この愛が神の人への愛と類同的であるのは、キリスト教的な愛が本来的に、父の子への愛だからである。むろん、二つの愛の隔たりは小さくない。キリスト教的な父の子への愛を生活世界的な親の子への愛に重ねるとき、私たちのよく知る親の子への愛のあれこれは、いささか不純な営みに見えてくる。「関係性の病理」という言葉で語られる、親子間の愛のねじれやもつれは、人のよく知るところである。すなわち、それは絶対的でもなく、しばしば無条件でもない。にもかかわらず、キリスト教的なヨーロッパ世界では、主である父は、家の父と重ねられ、またマリアは、家の母に拡大され、繰り返えし、アガペーとしての愛とアガペーから隔てられた現実の愛とのずれが描かれ、問われ、生きられてきた。

そして、近代における「神の死」すなわちキリスト教の衰退とともに、そのアガペーとしての愛と現実の愛とのずれは、生きられるずれではなく、たんなる一規範と現実とのずれとなっていく。マルセルが生きた時代は、まさにそうした時代、生活世界的な愛の様態として、親の子への愛が位置づけられていく時代である。「それはそれ、あれはあれ」というように、アガペーとしての愛と現実の愛とのずれが、生きられるずれではなくただ区別されるとき、そこで失われてしまうものがある。それは、アガペーとしての愛を想いながら、やるせない現実の愛を生きるときに、その現実の愛が見せる何らかの、いわば気高さ・豊かさである。いいかえれば、それは、この二つが、どれほどずれていようと、重なりうるという可能性である。しかし、その失われたもの、その可能性を、あらためて神学的な言葉で語ろうとも、多くの人にとっては説得的とはならないだろう。少なくともマルセルはそう考えたのだろう。

そうだからこそ、マルセルは、現実の愛のなかにアガペーとしての愛を見だしそれを前神学的に語るという方法を選んだのだろう。それが、マルセルの存在論の基本的な方法である (マルセルの方法論については、定評あるトロアフォンテーヌの研究 (Troisfontaines 1953) を参照)。

マルセルについての研究は、1960～70年代をピークに、その後、大きく減っている。それは、日本だけでなく、フランスでもそうである。英語圏では、近年、1994年にスウィーマンが『ガブリエル・マルセルの展望』という本を著しているが、同書においては、マルセルの思想は、キリスト教的存在論ではなく、デカルトを批判する超越論的認識論と位置づけられている (Sweetman 1997)。教育学関係では、2007年にフィッシュマンが、マッカーシーとの共著『ジョン・デューイと希望の哲学と実践』のなかの「希望の哲学」において、デューイとマルセルを引き合わせ、その希望の描き方を特徴づけている (Fishman/McCarthy 2007)。そこでは、デューイとマルセルの「篤信」概念の類似性が指摘されたり、デューイのコミュニティとマルセルのコミュニオンとの比較がなされているが、教育を支える愛、すなわち親の子への愛というテーマは、論じられていない。

愛を語るための存在論

マルセルが愛の存在論を語るようになった契機の一つは、彼自身の幼少期の体験である、といわれている。たとえば、マルセルと親交のあった岳野慶作は、1974年の『マルセルの世界』において、マルセルの「私の哲学遍歴」に記された回顧 (Marcel 1958: 20) を踏まえつつ、「マルセルは、母親の死というこのうえもない不幸にうながされて、幼いころから存在の秘義をさぐりはじめ、亡き母をつつみかくしている神秘のペールをとりのぞこうと努力したのである」と述べている (岳野 1974: 106)。また、竹田宏は、1970年の「孤児と悲劇」という小論において、次のように述べている。「マルセルも幼少時に母を失っている。彼の言によれば、亡き母を慕う気持ちから『相互主体性』の哲学に開眼したという。単なる慕情が、コンミュニオン [=コミュニオン] になって、生者と死者の不同性を超過するに至ったのだ」と (竹田 1970: 2)。「秘義」(mystère)、「相互主体性」(intersubjectivité)、「コミュニオン」(commu-

nion)については、のちにあらためて取りあげる。

本論文の課題は、マルセルのいう存在論を念頭に置きつつ、親の子への愛に見いだされるキリスト教的な愛（アガペー）の二つの特徴、すなわち絶対性と無条件性について、敷衍することであり、この絶対的で無条件である愛に向かうベクトルが教育の基礎であるということを暗示することである。以下、まず、マルセルのいう存在論の特徴を、後段の議論に必要なかぎり、とりだす。次に、マルセルの存在論に内在しつつ、彼のいう愛が無条件であることを、「秘義」「現前」（「共現前」）「真摯」という概念を用いて敷衍し、そのあとで、その愛が絶対であることを、「コミュニケーション」「篤信」「祈り」という概念を用いて敷衍する。そして、最後に、マルセルの愛の存在論的理解がもつ、教育を語るうえでの含意について、簡単に述べる。

2 マルセルの存在論

相互主体性

マルセルの存在論の基本的な方向は、キリスト教思想に大きく依拠しながらも、かなり早い時期からキリスト教思想に深く組み込まれていったアリストテレス的な思想を退けることである。たとえば、マルセルは、「アリストテレスの形而上学、それを敷衍したスコラ哲学の議論の深みにはまること」は「私の意図するところではまったくくない」と述べている（Marcel 1949, II: 8=1977: 228）。マルセルにとっては、アリストテレスの形而上学と深くかかわっているスコラ的存在論は、彼が語ろうとする存在論ではない。マルセルの存在論は、〈私〉の生を語る「具体的存在論」（*ontologie concrète*）である。それは「可能なかぎり完全に、自分の生（*vie*）の理解に専念することである」（Marcel 1949, II: 10=1977: 230）。それは、ハイデガーが『宗教的生の現象学』で述べている「現象学」すなわち「根源的な源泉という契機が純粋に保持され、直観が理論化されず、本質（*Wesen*）概念が普遍的に妥当する何らかの一般的理念によって合理化されず、『本質』がまさに生き生きとした生成変化の可能性と意味の充実として保持されている」ような現象学を思い起こさせるだろう（GA Bd. 60, PrL: 323-4）。

そして、ハイデガーの存在論が「現存在」を基本的に「共現存在」（「共存在」）であるととらえるよう

に、マルセルの存在論は、〈私〉の生に専心するにもかかわらず、「自己中心的」ではなく「他者中心的」である（Marcel 1949, II: 11=1977: 231）。〈私〉の生の存在論的探究は、「ともにの関係」（*relation de l'avec*）によって支えられた体験、すなわち、前述の「相互主体性」の体験から始められる。相互主体性とは「人が、他者に対してつねに開かれていて、他者を飲んで受け容れ、それによって自分自身にもいっそう近づきやすくなること」である（Marcel 1949, II: 13=1977: 232）。この相互主体性は、「心の奥底で感得されるもの」「真に人間的なきずな」「深遠の共同体」（*communauté profondément*）とも形容される（Marcel 1949, II: 20=1977: 239）。

ハイデガーが「現れ（*phänomen*）は客体でも対象でもない」（GA Bd. 60, PrL: 35）というように、マルセルはさらに、相互主体性はいわゆる「事実」ではないという。いわゆる「事実」は、モノとして〈私〉に与えられるが、相互主体性は、〈私〉を含んでいるからである。むしろ、相互主体性は、「何かが事実として私に与えられるための必要条件であり」、突きつめていけば、その「与えられた何かが〔ただモノとしてあるのではなく〕『私に語りかける』ことを可能にするもの」である（Marcel 1949, II: 14=1977: 233）。もっとも常識的な知見はモノ＝物質的事実の知見であり、そのモノ＝物質的事実の知見を可能にしているのが〈私〉であり、この〈私〉を支えているのが相互主体性である。それは、個人主体と個人主体との通主観的共通性ではなく、個人主体を超える前主観的基底性であり、なによりもそれは、のちに確認するように、「神の恵み」（*grâce* 恩寵）、つまり神の贈り物である。その意味で、それは、フッサールの「相互主観性」（*Intersubjektivität*）から区別される。

マルセルは、この相互主体性が「存在」であるとはいわない。マルセルは、慎重に、「存在に向かう思考は、同時に、そのまわりに、相互主体的な現前（*présence inter-subjective*）を顕わにする」と述べるにとどめる（Marcel 1949, II: 19=1977: 238）。すなわち、存在論的探究は、実証的研究や抽象的思考によっては見えてこない相互主体性を「現前」（*présence*）、すなわち人の心を深く動かすものとして、顕わにするという（「現前」の含意については、のちほどあらためて述べる）。つまり、マルセルにとっては、存在そのものを把握することではなく、存在に向か

う探究によって相互主体性の本態を浮かびあがらせることが、目的である。神に向かう神学的探究が、神そのものを把握することではなく、人のよりよい生き方を浮かびあがらせることが目的であるように。

実存は生成消滅し現前する

マルセルは、この相互主体性と一体である人の生存を「実存」(existence)と形容する。実存は、物質的実在・事物的対象から区別される。「私の注意が、私は実存する——あるいは私の愛するこの存在は実存する——という単純な事実集中するなら、実存することは、もはやたんに『そこに存在する』とか、「どこかに存在する」とかという[物質的な]意味での存在ではなくなる」(Marcel 1949, II: 29=1977: 249)。実存は、「本質」(essence)すなわち不変の実在ではなく、光のような「本質」に照らされて現れ、そして消える。それは、一命とともにあり、旧約の「神の息吹」のように、生成し、消滅する。「実存すると私が認めるもの、あるいは迎え入れるもの、私は、それを同時に、いつかかならず実存しなくなる——そのとき、私自身ももはや実存しなくなるだろうという意味でも——ものであると認めている」(Marcel 1949, II: 27=1977: 247)。マルセルは、この「実存」という言葉を、事物にも用いているが、それは、事物が、一命と同じように、生みだされ、消え去るからである。

実存としての〈私〉は、他者を「イメージ」によって彩る。それも、たんなる模造としてのイメージではなく、強く深い思いがこもっているイメージによって彩る(Marcel 1949, II: 30=1977: 250)。そのようなイメージに彩られた他者が〈私〉をよりよく導くとき、その他者は「現前」(présence)と形容される。それは、「私を内的に再生させる」ような、あるいは「私をいっそう充実させる」ような、「魅力」あふれる他者の現れである(Marcel 1949, I: 221=1977: 209)。現前としての他者は、〈私〉の「理解を超えて」、つまりいろいろな機能的な理由を超えて、〈私〉が飲んで「迎え入れる」(accueillir)他者である(Marcel 1949, I: 223=1977: 211)。マルセルは、この「現前」という言葉を、人以外の、たとえば、美しい風景や苦しい病いにも用いているが、これは、風景や病いもまた、人を再生させ、いっそう充実させる契機として、人に迎え入れられるからで

ある。

「私の存在」は「私の魂」

〈私〉の実存は、基本的に自己創出される。「[私という]存在の活動(acte d'être)は、私という主体それ自体であるが、いわばそれは、私が自分で自分を創出するものである」(Marcel 1949, II: 32=1977: 252)。〈私〉は、〈私〉が自分に専心することで、生まれる。しかし、この実存する〈私〉は、「私の存在」(mon être)そのものではない。「私の存在」は、私の実存を可能にする「私の魂(âme)」であり、それは「たえず気高さに向かって飛翔しつづけている」。「私の魂」が「彼方」(distance)へと飛翔し続けることで、〈私〉は実存し現前する。ここに「現前と彼方の共存」すなわち「私と私の存在という……矛盾」が生じる(Marcel 1949, II: 33=1977: 253-4)。〈私〉は、およそ頹落的=自己中心的であるが、「私の存在」は、その〈私〉を他者中心的に=よりよく生かす〈私〉の基礎であり力動だからである。〈私〉は、「私の存在」の恩恵に与るなかでこそ、よりよく生きられる。したがって、〈私〉の実存の基礎は、いわゆる「自己」ではなく「私の存在」である。

推測にすぎないが、マルセルのいう「私の存在」は、ラテン語のsum(スム 英語のI am)のこともかもしれない。ラテン語においては、このスムという言葉がまずあり、その変形として、ens(エンス 英語のbeing)という現在分詞や、esse(エッセ 英語のto be)という不定詞、そして「あなたの存在」を意味するes(エス 英語のyou are)が作られている。スムもエスも対面する固有の存在をさす言葉であるが、エンスもエッセも、固有の存在を超える存在をさす言葉である。たとえば、キリスト教神学がいう「神の存在」は、神のエンスそのものが「本質」(エッセンティア essentia)「である」こと(エッセ esse)であり、「それ(彼?)自体が存在の原因」(エンス・ア・セ ens a se)である、と表現される。ひょっとすると、マルセルの「私の存在」は、スムにこの神学的な意味をもつエンス・ア・セを読み込んだ言葉なのかもしれない。

ともあれ、マルセルは、「私が生きている」という意味で「私がある」(これは「私の存在」ではない)ということ、デカルトのように、「私は考える、ゆえに私は在る」(Cogito ergo sum)と「誇らしげに宣言する」べきではないという。「私が生きている」

という意味での自己肯定は、「慎み」(humilité)と「畏れ」(crainte)と「驚き」(émerveillement)の感覚とともに、「つぶやくように」、慎みを抱きつつ行われるべきである。なぜなら、いわゆる〈私〉は、〈私〉だけの力で生きているのではなく、「私の存在」すなわち「私の魂」によって生かされているからである。マルセルは次のように述べている。「[私の]存在は、私たちがただそれに与っている (accordé) だけであり、私がそれを自分に与えるなどと信じるのは、まさに粗雑な幻想にすぎない」(Marcel 1949, II: 34=1977: 254)。「私の魂ほど、いわゆる所有物と見なすことが難しいものはないだろう」(Marcel 1935: 131=1971: 91)。すなわち、「私の存在」は、〈私〉の思い通りになるものではない。また「私が、自分で自分を、この贈り物 (don) [すなわち「私の存在」=「私の魂」] に値しないと思うことも、残念ながら、ありうるが、そのときは、神の恵み (grâce) という救いを待つほかない」。つまり、神を畏れつつ。そして「この贈り物は、それ自身のなかに光を宿しているし、それ自身が、光で在る (est)」(Marcel 1949, II: 34=1977: 254)。つまり、〈私〉は、〈私〉を照らす光としての「私の存在」に気づくとき、驚きを感じるだろう、と。

存在は贈与である

マルセル自身は言及していないが、彼が「神の恵み」を語るときに思い出されることは、アウグスティヌスの存在贈与論であろう。アウグスティヌスは、「存在するものは、存在するかぎり、神の恵み (bonum) である」という意味で、存在 (者) を贈り物と考えているからである。旧約聖書の「出エジプト記」には、モーセが神に名を尋ねたときに、神は、モーセに「われは在りて在るもの」(「私は在るもので在る」 ego sum qui sum))と答えた、と記されている(出エジプト記 3. 14)。この記述をめぐる神学的議論は膨大であるが、さしあたりここでは、神学者の稲垣に従い、この「在りて在るもの」は、完全に無条件の贈与を行うものを指している、と考える。すなわち、神は、すべての人に「存在」いわば「一命」を贈る「存在そのもの」であり、またその分身のようなものが、人の「内奥」に現存していると。稲垣は次のように述べている。

「私が「私」「自己」と呼ぶ存在は、いうまでも

なく被造的で有限な存在であるから、自らによって存在する「存在」そのものではなく、「存在そのもの」である神から「存在」を「贈られ、それを」受けとることによって存在する。言いかえると、「私」を存在せしめる神は、「[人に]存在を与える。あるいは「人」を存在せしめる働きによって私に現存している。ところが、いかなる事物においても、そのものを存在せしめる「存在」は、そのものの究極の現実性であり、いわば中核であるから、そのもののもっとも内奥にあるとしなければならない。したがって事物に「存在」を与える神はすべての事物のもっとも内奥に現存するのである」(稲垣 2009: 27)。

アウグスティヌスにおいては、人は、内奥に現存する「存在」(つまり、内在する神、生ける神に与りつつ)存在する(=生きている)かぎり、すでに「善きもの」(bonum)である。したがって、存在に与りつつ生きるようになる前から、人は善きものであるかどうかと問うことは、つまり、生まれたばかりの子どもは墮落しているかどうかを問うことは、無意味である。善きものかどうかは、内奥の神とともに生きているときに、その声に与っているか、それともその声を無視するかによって、決まることである。

「私の存在」が求める愛

こうした稲垣の神の存在論を思い浮かべるとき、マルセルのいう「私の存在」は、人の内奥に現存する神のようにも思える。すくなくとも、マルセルのいう「私の存在」は、〈私〉という実存をはるかに超えている。マルセルは、それを「私の存在は、私の存在をはるかに超えたものである」と表現している(傍点は原文のイタリック Marcel 1949, II: 39=1977: 258)。「〈私〉のもとに住まう「私の存在」は、〈私〉においては、〈私〉の心の奥底から湧きあがる「一つの訴えのような内在的圧力 (poussée intérieure)」として経験される (Marcel 1949, II: 39=1977: 258)。その圧力は、機能的な「必要」(besoin)ではなく、存在論的な「求め」(exigence)である。その求めの中身は「真なるものの充実」であるが、それは「表象不可能なもの」である (Marcel 1949, II: 44=1977: 263)。マルセルは、その「求め」の具現化を、「達成」(achèvement)から区別し、「成就」

(accomplissement)と呼び、その中身を、「参与の様態」(mode de participation)、すなわち無条件に他者を助けることと規定する。端的にいえば、それは「愛の経験」であり、「相互の愛の経験」である(Marcel 1949, II: 50=1977: 269)。

マルセルは、「私の存在」が〈私〉に求める「愛の経験」は、神の呼び声がそうであるように、押しただくべき理想、恭しく従うべき規範ではない、と述べている。マルセルは、「愛の経験」は、私たちが何らかの決定を下すときに、その決定を「つねに下から支えている充実した現前 (présence massive) である」という。それは、命じられることではなく、自ずと体験されることである。たしかにそれは「無限の彼方にあり、無限に超越的である」が、「私たちが従わなければならない理想ではない。むしろ、それにかかわる人がかならず関与せざるをえなくなるものである。いいかえれば、それは対象=目的として把握されるべきものではなく、具体的に接近されるべきものである」(Marcel 1949, II: 54=1977: 274)。

このような愛の経験は、例外的・超越的な経験ではなく、たとえば、幼い子どもがごくふつうに親にしていることであり、その親が子どもにしていることである。利害関係や因果関係が気になって仕方がない大人の場合、相手への要求は、何らかの問いをともなっているし、相手の応答も、何らかの問いをともなっている。つまり、要求も応答も条件付きである。しかし、幼い子どもが母乳を求めるとき、子どもは、何の問いも立てず、ただただそれを求め、母親は、何の問いも立てず、ただただその求めに応える。のちほど、あらためて確認するが、こうした子どもの無条件の求めと、それに対する母親の無条件の応じは、ともに「本能的」といえばいえるが、ここでは、マルセルがいう「招請」(invocation 祈願)、すなわち無条件の贈与の求めと、それに対する「神の恵み」(grâce 恩寵)、すなわち無条件の贈与の応じと、相同的である、という。

隣人への愛の具体的存在論

マルセル自身が『存在の秘義』の最後で述べているように、彼の「具体的存在論」の礎は、この「愛の経験」である。彼のいう「愛」は、スコラ哲学が区別するところの「アガペー」でもなければ、「フィリア」でもない。たとえば、トマスにおいて、アガ

ペーは神の人への愛であり、フィリアは人の人への愛である(その一つである兄弟の愛は「フィラデルフィア」であり、これは、フィリアの動詞フィロス(philos)に兄弟を意味するアデルフォス(adelphos)を付けた言葉である)。しかし、マルセルにおいては、どちらも、つきつめていけば、同じ愛である。つまり、人の愛は、本来的には、神の愛がそうであるように、無条件である。

「……私は認めなければならない。すなわち、具体的存在論の礎石として、だんだんとその姿を露わにしてきた相互主体性とは、結局のところ、愛そのものの別名にほかならない、と。この場合、アガペーが問題なのか、フィリアが問題なのか、決める必要はないだろう。というのも、この二つの表現形態は、[人の具体的な生において]つきつめていけば、合致してしまうからである」(Marcel 1949, II: 171-2=1977: 385)。

マルセルはまた、1951年に出版した『人間、それ自身に背くもの』のなかで、ハイデガーの「基礎存在論」を念頭に置きながら、愛を交換から区別し、存在に結びつけている。「愛は、基礎存在的なものであり、存在に深く根ざしている。愛は、評価されうるもの、あるいは……交換できるものと共通の尺度では測れないものである。……愛そのものは価値ではない。というよりも、愛なしの価値はなく、またありえない」(Marcel 1951=1967: 155)。ハイデガーにとっては、「気遣い」がすべての価値の前提であるように、マルセルにとっては、愛がすべての価値の大前提である。すなわち、愛は、絶対的基底である。

マルセルのいう「私の存在」の求める愛、すなわち相互主体性は、その無条件性と絶対性において、キリスト教のいう「隣人への愛」と大きく重なっている。マルセルは、1954年に出版した『知識の凋落』という著作の最後において、「隣人への愛」を今まさに再興されるべき感覚と位置づけ、アウグスティヌスの「もっとも内奥的なところ」(interior intimo meo)という言葉を用いながら、次のように述べている。たしかに「隣人への愛」は一人ひとりに実現されるが、「ここでも、他のところでも、蘇らせなければならないものは、この隣人へのサンス(sens du prochain)にほかならない。それこそがまさに、世界的なものになるだろう災禍に対する、おそらく唯

一の救護の場となるものだろう」と(Marcel 1954=1967: 301)。「愛は、……私たちを、私たちの存在のなかで確立するものであり、そこで私たちは、自他の対立を超越する」からである(Marcel 1935: 220=1971: 163)。

3 マルセルの共現前

秘義・希望としての愛

マルセルは、この愛、すなわち隣人への愛を「秘義」(mystère 神秘)と位置づけている(Marcel 1935=1971: 102)。愛が秘義であるとは、愛が気づかれにくいものとして伏在していること、愛がモノ(実体・客体)でもなければ、完全に表象可能なもの(representative)でもないということを、意味している。他者を愛することは、「主語」と「述語」で表現されるが、「主語」と「述語」の彼方にある営みである。それは、ただ遂行される(performative)営みである。いいかえれば、それは、あれこれと評言したり、有用性の有無を検証したりするものではなく、衝迫として人のなかにあり続け、真摯に実践され続ける営み(actio)である。なお、mystèreを「神秘」と訳さず「秘義」としたのは、岳野の訳語に倣うとともに、mystèreがいわゆる「神秘主義」ではなく、新約聖書で使われる *mysterion* (啓示によって明らかにされる隠された義)に由来すると考えるからである。

「秘義」は、「世俗」「世界」の一般的・通俗的な考え方によって隠されているが、存在論的に存在を問うときには現れる、存在の様態である。存在論的に存在を問うときには、存在は「問題」として現れるのではなく、「秘義」として現れる。「問題」は人が「認識する」(*connaître*)もの、「秘義」は人が「了解する」(*reconnaître*)ものである。「問題」とは、私が直面するもの、私の前に姿を現すもの、したがって私が把握し、分析できるものである。しかし、秘義は、私自身がかかっているもの、したがって、私において(en moi)と、私の前で(devant moi)というような区別によって、その本来の意義と価値が見失われてしまうような、一つの領域としか考えられないものである」(Marcel 1935: 169=1971: 122 傍点は原文のイタリック)。「私において」(en moi)とは、ハイデガールの「手元のもの」(Zuhandenheit 道具性)を意味し、「私の前で」(devant moi)とは、

「手前のもの」(Vorhandenheit 事物性)を意味するものだろう(第1章参照)。マルセルにとって、手と一体であるものも、手から離れているものも、すなわち道具も、事物も、「私自身」つまり「私の存在」にかかわっていない。

マルセルにとって、「私の存在」がかかっているこの愛は、この世界のどんな災厄にもかかわらず、人に「希望」を与える「真理」である。マルセルは、1933年に「存在論的秘義」にかんする論文で、次のように述べている。「希望とは、存在のなかには、すべての情報、統計、計算を越える真理、すなわち、秘義に満ちた真理がふくまれていると、肯定することである。その真理は、私の思惑を棚上げし、私を意志せずにはいられないように強いる。すくなくともそれが、本当に意志するに値するものであり、現に私がすべてを賭けて意志しているものなら」(Marcel 1933=1966: 222)。これに対して、「絶望とは、技術の域にとどまること、そこを出て他の次元に移行しようとしないうこと、また実際に移行せず、結局、技術は無益なものだと断定することである。他の次元とは、あらゆる技術が存在の根本的な性質と両立しえないものであることを、すなわち人間によって随意に処理処分できないものであることを、明示する次元である」と(Marcel 1933=1966: 225)。

病いの現前

愛が希望であるということは、愛のもとにおいては、たとえば、どれほど重篤な病いでもそれが現前となり、人をよりよく生かす契機となりうる、ということである。とりわけ「私を気遣う人」がいるところでは、病んでいる身体は、〈私〉に、いわばなすべきことを呼びかける「他者」となる、ということである。

「自分の病気を秘義として認めることは、病気をまさに現前として、ないし現前に類するものとして、理解することである。本質的に問われていることは、他者としてのまさに病気であり、もっと適切に言えば、私とともにいて、私に呼びかける病気である——その呼びかけは、私に共感情や手助けを求める。私が、自分の病気とともに生きなければならないかぎり——私が、適切な導きを求めている友人とともに生きなければならないように——、あるいは、この病気

が、私を氣遣う人ないし私のために祈る者 (office de toi) によって、私につながっているかぎり、私自身に対して、私の病氣は現前となる。もしも、私が、まったく見放された状態にあり、悲痛な苦しみのなかでただ病氣に悩まされているだけなら、その病氣は、私が対峙する病氣ではない」(Marcel 1949, I: 225-6=1977: 213)。

病氣だけでなく、この「私を氣遣う人」もまた、〈私〉に現前している。その人の氣遣い・存在それ自体が、〈私〉を自己中心性から自由にする、すなわち〈私〉をよりよく生かすからである。いいかえれば、人は、かけがえのない他者とともに生きているとき、その他者に現前する。したがって、重要なのは、〈私〉に現前する何かではなく、〈私〉に何かを現前させる〈あなた〉の現前である。

氣遣いという現前

人は、どれほど自分が苦しんでいようと、他者を氣遣うことができる。マルセルが『人間、この問われるもの』で引用している言葉、アウシュビッツで殺された若きユダヤ系の哲学研究者レヴィ (Lévy, Jacques 1914-1945) の言葉をここでも引用しよう。レヴィは、1945年に収容所から出した手紙に、次のように記している。

「私は、自分に現れるがままの自分の姿を見つめる。病身で、空想的で、善きものを求めて火のように燃えあがりながら、闘わなければならないときに何の力ももたない若者。身体は弱く、知能 (あれほど誇らしく思っていた知性) もひどく衰えている。気力も萎えている。実際に私に何ができるというのか。……私が無力な存在であるということ、私にはよくわかっている。私がこの身を [だれかに] 献げるなら、義とされるだろう。[いや]すでに義とされている。なぜなら、私には、私が少しばかりの慰めを与えてやれる人がいるのだから」(Marcel 1955: 75-6=1967: 349 から引用、ただし訳文を変更)。

レヴィは、身近にいる他者に対してできるかぎりの手助けを行い、その人生を少しでも支えることに、自分を肯定する唯一の理由を見いだしている。他者

のために生きられること、つまるところだれかを愛することが、自分の存在を肯定する唯一の理由である。「義とされる」(justifié) とは、キリスト教で用いられる言葉で、神の恵みによって原罪の汚れから救われることである。レヴィの生は、マルセルの言葉で表現するなら、まさに「邪悪」のまっただ中にありながら、「祈り」(prière)を生きること、すなわち愛を行いつつ、救いを望み待ちつつ、生きることである。そして、そのように生きている彼は、すでに救われている。

共現前

「現前」という言葉を使っていえば、レヴィは、他者に献身することで、他者に対して現前し、他者は、レヴィに献身されることで、レヴィに対して現前する。したがって、現前は、本来的に「共現前」(co-présence) である。「共現前」は、利害関係や因果関係とは無縁に、〈私〉と〈あなた〉がともに氣遣い、ともに応える人、つまるところ、かけがえのない人として結ばれ合って生きているという生の様態と、一体である。マルセルは、『人間の尊厳』のなかで、「共現前」について、次のように述べている。

「現前は……ある種の体験、すなわち私たちが客体をとらえるために使う概念という手段によっては取り扱えない体験によってのみ、自覚される。自分のそばに、自分にとってけっして現前してこない人がいることは、よく知られている。……私たちが、その人について、実利的な認識をもっていなければいざらぬほど、その人はかけがえのない存在ではなくなる。……しかし、ある人が私にとって、そのまなざし、その抑揚、その沈黙の仕方によってさえも、現前の否定しえない証しを示すことがある。その場合、私たちはともに現前している。そうした出会い、つまり共現前は、船の航跡のように、後々まで続く」(Marcel 1964: 97-8=1966: 113)。

マルセルの「共現前」という言葉は、ハイデガーの「共存在」(「共現存在」)という言葉を想起させる。しかし、マルセルにとっての「共現前」は、ハイデガーのいう「共存在」とちがいで、いわゆる空間的・場所的な「共同体」とは関係していない。小林がブーバーの「我・汝」論と重ねて詳論しているように(小

林 1997, 2006)、マルセルにとっては〈私〉と〈あなた〉との関係性こそが存在論的テーマであった。ハイデガーの共存在が、二人の対関係性を超えて拡がり、何かしらの共同体、つきつめていえば、存在一般にいたるとすれば、マルセルの共現前は——背後に二人を超えるものを予感しつつも——基本的に共現前する〈私〉と〈あなた〉、相互に支えあう〈私〉と〈あなた〉という人称的な「交わり」(対関係性)に限定されている。

存在が現れる二人称

共現前する〈私〉と〈あなた〉においては、〈私〉は、〈私〉の自己意識によって基礎づけられるのではなく、〈私〉が〈あなた〉にとっての〈私〉であるという関係性によって、いいかえれば、自分が「他者にとっての他者である」という関係性によって、基礎づけられる。マルセルは『存在と所有』において、次のように述べている。「私は、他人の実存を肯定する権利が私たちにあり、と主張するにとどまらない。むしろ私は次のようにいいたい。なるほど、ただ他者だけが実存するとはいえないが、私が自分を実存と考えられるのも、私が他者ではないと考える場合だけである、いいかえれば、私が他者にとっての他者であると考えただけである、と。私が実存することが他者の本質に属しているといえば、言いすぎだろうか。「自分を、他者に対して、また他者にとって実存する者、と考え扱うとき、私ははじめて実存する。私が実存するのは、私が自己のもと [= 自己中心性] から逃れることを私が認める場合だけである」と (Marcel 1935: 150-1=1971: 107)。

したがって、マルセルにとっての他者はあくまで、〈彼(女)〉や〈彼(女)ら〉という三人称ではなく、〈あなた〉という二人称の言葉で語られる他者である。三人称の言葉のなかでは、他者は現前しない。三人称の言葉のなかに現れるものは、対象である。「他者を彼[ないし彼女]としてではなく、あなたとして扱うとき、この扱い方の違いは、私の自分に対する態度、そして私の他者に対する態度を規定するだけだろうか。むしろ、私は、その人をあなたとして扱うことによって、その人のなかに深く浸透するといえないだろうか。そしてその存在ないし本質をもっとも直接的にとらえるのだといえないだろうか」(Marcel 1935: 153=1971: 109)。なぜなら、他者を〈あなた〉として扱うとき、「私がその他者を自

由として扱いとらえている」からであり、その他者を〈私〉が「自由であるように手助けする、いわばその自由に協力する」からである。マルセルにとって、〈あなた〉の「存在」は自由であることであり、〈私〉は〈あなた〉を自由へさし向ける存在であることであり、これらの「存在」の現れが「真理」である (Marcel 1935: 154=1971: 110)。

真摯すなわち無条件

マルセルのいう〈私〉の現前、〈私たち〉の共現前は、「真摯」(fidélité 誠実)という態度に支えられている。真摯であることは、損得勘定・比較考量・費用便益といった論理、つまり有用性の論理を棚上げし、他者を自由にする営みに専心することである。それは「私の存在」「あなたの存在」——つまり「存在」——の声に謙虚に耳を傾けることである。『存在と所有』において、マルセルは「真摯の居場所としての存在」(De l'être comme lieu de la fidélité) という言い方をしている (Marcel 1935: 137=1971: 96)。しかし、そうはいっても、人は、人の気持ちを無視したり愚弄したりする。したがって、人は、存在に対して「隣人へのサンス」に立ちかえることを繰り返しかえし約束するべきである、とマルセルはいう。「私の真摯が向かうところは、存在であるが、この存在は、その本質からして、私が裏切ることのできるものであり、またある意味で私の裏切りによって損なわれるものである。したがって、真摯であることは、無窮に繰り返しかえられる約言である。存在は約言されるべき相手である。[隣人への]サンスはその証しである」(Marcel 1935: 139=1971: 97)。「真摯であるとは、いつでも取り消したり、否認したりすることのできる証言を、恒久化することにほかならない」と (Marcel 1935: 174=1971: 125)。

〈私〉が存在に対して真摯であることは、けっして容易なことではない。「存在」に対して真摯であることは、〈私〉が「存在」の声を裏切る可能性、「存在」の声を無視する可能性のなかでのみ、成り立っている。真摯という態度は、裏切りや無視の可能性がないなかではなく、それらがあるなかで、あえて「存在」の声に従おうとし続けることである。したがって、真摯という態度は、不断の決断であり、無窮の約束であり、たえず襲いかかる変節や諦念に抗いつづけるという、敢然な態度である。それは、小林が注目しているように(小林 2009: 12-3)、「愛など何

の役にも立たない」と人に思わせるような状況においても、なお人を愛する努力である。マルセルは、『人間の尊厳』において、こうした真摯であり敢然である愛を、「無条件の愛」と呼んでいる。

「もっとも深く具体的である愛、すなわちある存在の他の存在に対する愛は、その礎石を、何が起ころうとも私はあなたを愛し続けるという、無条件の愛においている。したがって、この愛は……相対的な不変性を予想しているような条件付きの約束とはまったく反対の約束である。さらにこの愛は、たんに危うさを引き受けるところか、ある意味で、危うさを求めるものでさえあるといえるだろう。この愛は、あたかも、とても打ち勝てそうにない試練に直面することをあえて願っているようにさえ見えるだろう」(Marcel 1964: 103=1966: 119)。

存在論的な愛の存立条件

マルセルのいう愛は、「秘義」という言葉に象徴されるように、存在論的である。それは、他者への無条件の愛に体現されているような交わり、すなわち「私の存在」の真摯という態度とともに自他の区別を超えて湧きあがる「隣人へのサンス(=愛)」である。このような存在論的な愛とは、世知辛いこの現実の世界から安穩の場所に逃避することなどではない。いいかえれば、この世界との緊張関係を忘却看過し、共同的に生きる人びととの「暖かいかわり」に包まれて自足してしまうことではない。それは、わが子への愛であれ、妻・夫への愛であれ、人に人生を賭けるという危険を冒させ、そのかぎりにおいてその人生を充溢させる営みである。

それにしても、何が、このような存在論的な愛を可能にするのか。マルセルのいう無条件の愛は、なぜ可能であるのか。いいかえれば、子どもが、無条件に親に支えられ助けられながら、親とともに生きていくこと(すなわち、感情的関係性のなかで生きていくこと)は、何を前提として成り立つのか。この問いに答えるためには、マルセルが用いているより神学的な傾きをもつ概念——「コミュニオン」「篤信」「祈り」をとりあげ、その含意を確認しなければならぬだろう。人と人の、親と子の、無条件の愛は、キリスト教的な愛のもう一つの特徴、すなわち愛の絶対性を可能にする諸前提のうえに成り立って

いるのではないだろうか。

4 マルセルのコミュニオン

コミュニオ

「コミュニオン」(communion)は、マルセルのいう愛の相互主体性を彩るキリスト教的な含意を示す言葉である。マルセルは、愛のような、〈私〉と〈あなた〉が現前しあう相互主体性を、いわゆるコミュニケーション、つまり情報の相互伝達から区別して、「コミュニオン」と形容する。「コミュニオン」はラテン語の「コミュニオ」(communio)に由来し、「コミュニオ」は「与り・交わり」を意味する古典ギリシア語の「コイノーニア」(koinonia)に由来する。キリスト教世界では、「コミュニオン」は、「 sacrament」(sacramentum プロテスタントの「礼典」、カトリックの「秘跡」)の一つである「聖体拝領(聖餐)」(ミサにおいて、聖体と見たてられたパンとワインを口にすること)の原語として知られているが、その原義は、神の現前(神の声の到来)によって生じる神と人との交わりであり、それは、人の魂が「完全化」するための必須の要件である。

たとえば、ルターは、1519年のある説教のなかで、コミュニオ(ここではcomunioと綴られている)を「聖徒の共同体」という意味で用いている。「 sacramentの意義ないしわざは、すべての聖徒の共同体(gemeinschaft aller heiligen)である。それゆえ、これはまた……SynaxisないしComunio、つまり共同体(gemeinschaft)と呼ばれる。そして、ラテン語でComunicareは、この共同体に与ること、すなわち私たちがドイツ語で『 sacramentに向かう』と言うことである」と述べている。文中のgemeinschaftは、一般に「交わり」と訳されているが、「共同体」とも訳される。ルターが、すぐあとに、それは「キリストがすべての聖徒と一つの霊的な体になること、すなわちある町の住民が一つの集まり(gemein)であり、一体であること、……と同じである」と述べているように(WA Bd. 2, SHS: 743=2005: 98-9)。10年後の1529年の『大教理問答書』では、「communioは、Gemeinschaftではなくgemeineというべきである」と述べている。そしてgemeineはgemeine sumlung(民衆の集まり)のgemeineであると。gemeinというドイツ語は「卑しい」という意味もあり、何らかの権威とは、縁遠い

言葉である。その意味に即して、ルターは、ラテン語の *Communio sanctorum* を、権威づけられた閉鎖的な共同体を暗示する「聖徒の共同体」(*Gemeinschaft der heiligen*) ではなく「一つの聖徒の集まり」(*Ein gemeine der heiligen*) と訳すべきである、という (WA Bd. 30/I, DC: 189=1971: 475)。言葉は「共同体」から「集まり」に変化しているが、ルターがいう聖徒の「共同体」また「集まり」に通底するものは、変わっていない。それは、キリストへの篤信と一体である、「キリストの似姿」であろうとし続けることである。

ルターの語る聖徒たちに「通底するもの」は、さかのぼっていえば、神とイエスが「通底していること」につらなっていく。すなわち、コミュニオンの原型は、父 (神) / 子 (イエス) が、それぞれに固有の存在でありながら、ともに「通底していること」に。それは、古典ギリシア語の「ペリコレシス」(*perichoresis*)、ラテン語の「サルコミンセシオ」(*circumincessio*)、そして英語の「インターペネトレーション」(*interpenetration*) で語られてきたことである (Smith 2001)。たしかに、聖徒たちのコミュニオンとして語られる「通底するもの」と、神とイエスとのサルコミンセシオとして語られる「通底していること」とでは、その通底の様態が異なるが、ここでは立ち入らない (ちなみに、パーソンズ (Parsons, Talcott 1902-1979) が創案し、ルーマンが踏襲した、システムとシステムの「相互浸透」という概念も、その原語は *interpenetration* である)。

コミュニオンの共鳴共振

マルセルのコミュニオン論に戻ろう。マルセルは、1955年に出版した著作『人間、この問われるもの』のなかで、「コミュニオン」を「個人を超える共鳴共振」(*résonance supra-individuelle*) と形容している。それは、たとえば、親が、自分の子どもに名前を付けるときに、その行為が前提としていること、すなわちその親とその子どもとの通底性である。それを、マルセルは、神学用語を用いて、「礎をともにして」(*consubstantiel* 不可分の) と形容している (Marcel 1955: 53=1967: 334)。「コンシュブスタンシエル」は、ラテン語の「コンスブスタンティアリス」(*consubstantialis*) のフランス語表現であり、父 (神) と子 (イエス) との通底性を形容する言葉であ

る。しかし、マルセルが「礎をともにして」という場合、それは、こうした神学的な同質性としての通底性というよりも、親と子の共鳴共振としての通底性を意味している。

「言葉のもっとも深い意味において、[自分の子どもに]名前を付ける (*nommer*) という営みは、宗教的な価値・効果をもっていた。それは一つの祝聖 (*consécration*) だった。ところが、……現代の世界のように、普遍的なコミュニオンの感覚が消え失せようとしている世界では、名前など、たんなる空想が支配するものとなってしまっただろう。つまり、この世界では、人は個人を超える共鳴共振 (*résonance supra-individuelle*) を失ってしまうのである。すなわち、私たちにはっきりわかることは、本来、形而上学的であるべき名づけ (*désignation*) が、機能化されたり、気ままな表現に還元されたりすることで、墮落してしまうことである」 (Marcel 1955: 54-5=1967: 335)。

他者への愛=神への愛

いいかえれば、〈私〉が〈あなた〉を「あなたの存在」において肯定するとき、そして〈あなた〉が〈私〉を「私の存在」において肯定するとき、〈私〉と〈あなた〉が愛し合うことは、コミュニオンの状態にある。それは、人が自分の存在に与りつつ、自己 (= 自己中心性、主体性) を棚上げし、他者を存在として心から信頼することに始まる。マルセルにとって、それは、人が、「神の存在」によって、自己を棚上げし、神を心から信じること、すなわち「篤信」(*foi*) と、同じである。つまり、他者への真摯と、神への篤信とは、コミュニオンという状態において、同質的である。マルセルは、『存在の神秘』のなかで、次のように述べている。

「私が [あなたの存在を] 肯定することは、それが愛となるその瞬間以来、肯定されるあなたの存在によって、いいかえれば、[あなたは] かけがえのない人だ、と宣言されることによって、私の自己が否定されるのである。愛とはまさにそういうものである。……愛とは、主体的なものとしての自己を扱うことを積極的に拒否することである。愛が [神への] 篤信から切り離さ

れない理由、つまり愛は「神への」篤信そのものであるという理由も、ここにある」(Marcel 1949, II: 63=1977: 282)。「人は、他者を愛した瞬間から、また他者に愛された瞬間から、他者とのあいだに驚くべき連帯 (solitarité) を創りだす。…… [そのときから、人は] 自分は自分の師であり、ただ自分自身にしか依拠しないという、自信に満ちた [自律性の] 感情を永遠に喪ってしまうのである」(Marcel 1949, II: 66=1977: 285)。

信頼すなわち篤信

マルセルは、神への篤信を「信頼」(croyance)と規定する。かれは、フランス語で「信じる」を意味する言葉を三つに区別する。まずもっとも弱い意味で「信じる」ことが croire que (と思う)である。それよりも強い意味での「信じる」が être convaincu (確信している)である。それと同等の強さをもつが、それから区別されるのが croire en/à (信頼している)である。この信頼は、他者に浸透するようなかわりを含んでいる (Marcel 1949, II: 78=1977: 298)。「もっとも生き生きとした信頼とは、あなたの存在のもつあらゆる力に、完全に与ることである」。その意味で「信頼は確信から区別される」(Marcel 1949, II: 79=1977: 299)。「確信」においては、自他は区別され、言葉によって隔てられているが、「信頼」においては、自他は区別されながらも、相互に浸透しているからである。そして、そうだからこそ、たとえば、「神の存在を信じている」と言明することは、実際に「信じている」という事実性から、自分を隔てることとなる。この隔たりゆえに、人は、神の存在を実際に信じていても、「神の存在を信じている」と言明することをためらう。

いいかえれば、マルセルにおいては、人は、事物を「信頼」できない。人が「信頼」できるのは、具体的で固有的な他者、すなわち〈あなた〉だけである。「私たちは、ある一人の〈あなた〉のみを、すなわち〈あなた〉として活動し、そう求められ、私にとって一つの拠りどころとなる現実性 (réalité) のみを、信頼することができる」(Marcel 1949, II: 80=1977: 300)。なぜなら、〈あなた〉への信頼は、神への篤信と同質だからである。したがって、信頼は「慎ましき」(humilité ユミリテ)を含んでいる。このユミリテもキリスト教的な言葉である。「謙虚」と訳さ

れることが多いが、同じように「謙虚」と訳される modestie (モデスティ)が「臆病」のニュアンスを含むのに対して、ユミリテは「受容」のニュアンスを含む。マルセルにとってそれは、神を受け容れていることを意味する。すなわち「私は、完全かつ全能の存在によって、その存在のなかで支えられ、かつつねに前進を促されている。自分一人だけでは、自分は何者でもなく、また何者でもありえない」という了解である (Marcel 1949, II: 86=1977: 305-6)。この慎ましきは、マルセルにとっては、ニーチェが語る「超人」が前提にしていたことである (Marcel 1949, II: 91=1977: 311)。慎ましきは、人の欲望を正当化するための偶像を徹底して拒否するからである。また、この慎ましきは、カントが人格を論じるさいに看過したものである (Marcel 1949, II: 93-4=1977: 313)。慎みは、人格の正当性を根拠づける人の理性を神の下に置くことだからである。

光としての贈与する心

信頼としての篤信は、「神の恵み」(grâce)、すなわち神からの「贈与」(don)への慎みが生みだす行為である。この「贈与」は、ある人の所有物が無償で他の人の所有物になるということではなく、「いかなる意味においても、自分自身の贈与 (don de soi) である」(Marcel 1949, II: 119=1977: 336)。すなわち、所有物ではなく愛の心を贈ることである。その意味で「贈与する心は、高潔 (générosité) である」。すなわち「それ自身が光 (lumière) であることを飲む光」である。その「光」は「他者を照らすものとして自分を認識し、その認識が、その力を強めることに貢献する」ような光である (Marcel 1949, II: 120=1977: 337)。高潔は、いわゆる努力・獲得・成果と無縁であり、自然・所与・湧出である。この高潔な光は、聖書のヨハネのいう「光」である (Marcel 1949, II: 122=1977: 340)。光としての「神の恵み」それ自体は見えないが、その光に照らされた人は、その光のように輝く。

神から人への「贈りもの」は、実存、一人ひとりの一命、すなわち〈私〉の生である。「私たち一人ひとは、……自分自身が贈与であり、また自分自身だけで生きているのではない」(Marcel 1949, II: 174=1977: 387)。そして、私たちがこの世界に生きていること、すなわち「世界内存在」(être de monde) であることは、神の高潔なる贈与である (Marcel

1949, II: 127=1977: 343)。しかし「世界内存在」である私たちには、世界の外にいるはずの神のことを、あれこれと述定することはできない。「その述定できないもの〔の行為〕は、現前として受け容れられる光のなかに見いだされるだけである」(Marcel 1949, II: 128=1977: 344)。そして、その「光」のなかで、一命の固有性を了解することが「啓示」(Révélation)を受けることである。「私が、一命を、そして贈りものとしての私固有の生を了解するのは、なんらかのかたちで、私が啓示を認知し、それを受容するときだけである」(Marcel 1949, II: 123=1977: 341)。その啓示は、「私の存在」や、イエスの残した言葉のなかに、〈私〉が聴きとる声である。「〔啓示による〕回心は、生きている人のなかで、生ける神(Dieu vivant)の行為、ないし応えなければならない彼の呼び声を聴きとること」によって、生じる(Marcel 1949, II: 135=1977: 351)。

「光」に照らされた者がなすべきことは、その「光」の実在を証明することではなく、自分を「浄化すること」(purifier)である。「自分を浄化することは、結局、この光それ自体に対して、自分をよりいっそう透明化することであり、……それによって、今度は、自分が、よりいっそう光を放つことである」(Marcel 1949, II: 130=1977: 346)。すなわち、神の贈与を了解し、また神の贈与を模倣し、他者に一命を、よりよき生活を、贈与することである。神学者は、神の現実性を証明しようと躍起になっているが、「そのような神は、いかなる証拠の原因になることもできない」。必要なことは、「生ける神を信じること」であり、それは、たとえば、「私の隣人のなかで義やアガペーにふれることはすべて、同時に神自体にふれることである、と考えることであり、生ける神と、私の隣人とのあいだに、まさに秘義的であるが、きわめて具体的な一つの間接性を予感することである」(Marcel 1949, II: 133=1977: 349)。つまり、愛の相互主体性は、神からの贈与を了解することによって、より明確・鮮明になる。1959年の『現前と不滅』から引用しよう。「相互主体性とは、〔私とあなたが相互に現前し合い〕ともに同時に(être ensemble)〔啓示〕に支えられた認識の〕光のなかにいるという事実である」(Marcel 1959: 189=1971: 482)。

〈私〉が「私の存在」を裏切る

そして、「光」とともに神の贈与を了解することだ

けが、「私の存在」を裏切る〈私〉を、自己の裏切りを担い生きながら、その裏切りから救い出す。〈私〉は、「私の存在」の求めに、つねに応えているのではない。むしろ、求めに応えているのは短い間である。「私の存在」は、何らかの事情によって、突然、〈私〉を引き寄せるが、しばらくすると、その力は失せてしまう。たとえていえば、「ちょっとのあいだ、鍵が渡される。しかし、何分かつと、扉はまた閉ざされ、鍵も消えてしまう」。マルセルは、1936年の『存在と所有』のなかで、次のような自分の体験を挙げている。

「私は、先日、数週間前から病院で苦しんでいるCに対して、また見舞いに来ると約束した。その約束は、私自身の奥底からほとぼしるもののように思えた。憐れみの衝迫がもたらした約束である。……数日がすぎた。……告白しなければならぬ。先日、私が感じた憐れみは、すでに観想的な憐れみにすぎなくなった、と。彼が不幸であり、それを嘆くことはもったもである、と私は判断しているのだ。しかし、先日の私は、今日の私が、そういう判断をするなど、考えもしなかった。判断など、まったく要らなかった。私の存在は、彼に向かう抗えない衝迫にほかならず、彼を助けたいという想い、私が彼とともにあり、彼の苦しみは私の苦しみであると彼に示したいという狂おしい想いそのものであった。その衝迫がもうないということ、私は認めなければならない。私にできることは、その衝迫を、意図的にまねることだけである」(Marcel 1935: 66=1971: 47)。

しかし、マルセルは、〈私〉は、〈私〉の心変わり、つまるところ〈私〉の「私の存在」への裏切りを嘆き、〈私〉を責めなくてもよい、という。「そういうものだと、私は、慎み深い悲しみ(tristesse humiliée)とともに、受け容れなければならない」と(Marcel 1935: 67=1971: 48)。人は、自分の存在と根源的に結びついているが、その存在が求める約束をするたびに、その結びつきを断ち切ってしまうかのように見える。「すべての人が、すべての人によって、それぞれの人が、それぞれ自分自身によって、裏切られる。私たちが住む世界の構造自体が、私たちに裏切りを促している」(Marcel 1935: 139=1971: 98)。「私

自身は、私の存在ではなく、私の生成である。私は、今日、私があるところのものではなく、おそらく明日、私があるところのものである」(Marcel 1935: 72=1971: 51)。しかし、それでも、〈私〉と「私の存在」との関係は不変的である。〈私〉たちは、こうした裏切りを拒否すること、すなわち〈私〉の自己中心性から「超出すること」(dépassement)ができるからである(Marcel 1935: 172=1971: 124)。〈私〉が神と結ばれているかぎり、すなわち、神の贈与を了解するかぎり。「人間は、聖霊的な力において、[裏切りを] 拒絶し、自己に閉じこもりその殻を硬くするという欲求と戦っている」(Marcel 1935: 173=1971: 124-5)。「神の恵みと人の神への篤信との秘義的なつながりは、人が[神に対して] 真摯であるところには、かならずある」(Marcel 1935: 76=1971: 53)。

祈りは願いを含まない

人が神に対して真摯であること、すなわち神への篤信は、つねに〈私〉を駆動し続けている自己の支配——自律性——からの自由を可能にする。そしてその自己の支配からの自由こそが、〈私〉の「私の存在」への応答、すなわち愛を可能にする。こうしたマルセルのいう篤信は、たんなる神への依存ではない。神への依存とは、次のような考え方である。すなわち、すべての出来事の進行は、人智の及ばない「神の計画」によって決定されていて、人は、その計画がすべてが達成されたときにはじめて、その意味を知ることになるので、人は、こうした神の計画を信じ、神の命じる規範どおりに生きて、その達成をただ待っていればよい、という考え方である。最終的に神によって最善の目的が実現されるから、ただその実現を信じ待つという「信仰」は、確実な成果が約束されているから、神を信じ、苦難に耐えるという「信仰」である。こうした神への依存としての「信仰」は、マルセルの語る、人を自由にし、よりよく生かす篤信とは、無関係である。

また、マルセルのいう篤信は、「願い」(requête/demander)をともなうものではなく、純粹な「祈り」(prière)である。マルセルは、それを、カトリックでよく使われる言葉を用いて「招請」(invocation)とも呼んでいる。「願い」は、〈私〉の要求をだれかにかなえてほしいと思うことであるが、「祈り」は、〈私〉がだれかと一体であることを実感したいと思う

ことである。「願い」の先には、〈私〉の要求をかなえてくれるだれかが実在するが、「祈り」には、〈私〉の望みをかなえてくれるようなだれかは実在しない。「神と呼ばれるべき属性を示すだれかが『実在する』かどうかと問いただすことは、厳に慎まなければならない」(Marcel 1949, II: 101=1977: 320)。「もっとも熱烈な魂による祈りであっても、その祈りのなかには、その祈りの成就を求める[私の]意図を見いだすことはできない。むしろ、逆にそれは、私たちにはその意図を推しはかりえない、理解しえない一つの力の意志、すなわち秘義的な意志に依存している。祈る人は、その祈りに対する応えについては、自分ではまったくわからない、と考えている」(Marcel 1949, II: 101-2=1977: 320)。祈ることは、神の恵みを自分自身が受け容れるときをたえず待ち続けることである。「真の祈りとは、まさに慎み深く篤く、『みずから[自分を超越るものと]合体すること』を待つことであり、「無限に自分を超越るものに自分を委ねなければならないと思うこと」である(Marcel 1949, II: 103=1977: 321)。つまり、日本人が神社でお賽銭を投げて、何か「願う」ことは、真のキリスト者が教会で沈黙し、神に「祈る」こととは、まったく異なる。

さらにいえば、マルセルのいう篤信は、人が「罪」から救済されるための手段ではない。すなわち「功績」(merit 功德)による救済を前提にする「信仰」(religion)ではない。マルセルは、一九五九年の『現前と不滅』において、次のように述べている。「罪の観念と救済の観念の間には、もっとも厳密な調和[共存]が成り立っている。……もしある人が、私たちは、だれであれ、功績を積んで、人間が背負ってきた原罪を贖い、さらにこれに打ち克つように運命づけられている、と説明するなら、その人は、罪と救済の関係をとり違えているといえるだろう」。どんなに「功績」なるものを積み上げようが、人は、罪からは逃れられないからである。聖職者であれ、俗人であれ、「私たちはすべて、ひとしく罪人である」(Marcel 1959=1971: 352)。人は、回心しても、「つねに墮落する可能性を生きている。出発点よりもさらに墮ちる危うさを生きている」(Marcel 1949, II: 136=1977: 351)。重要なことは、「罪人」でありながら、すなわち「私の存在」を「裏切り」ながらも、「私の存在」に与り、よりよく生きようとし続けることであり、「篤信」は、その不断の闘争を可能にする

もっとも重要な契機である。功績による救済を信じることが「信仰」であるなら、光による闘争を志し続けることが「篤信」である。「きっぱりと拒否すべき概念は『安住』(domicole)である」(Marcel 1949, II: 135=1977: 351)。「存在のなかに一挙に [入り] 安住することは、私たちに許されていない。ただ、いよいよ深まり行く [『私の存在』への] 参加によって、そこに近づくこと、それだけが許されているのである」(Marcel 1958: 67)。

ようするに、マルセルのいう篤信は、人が、何の保証ももたずに、自分がキリスト教がいう「神」と響き合うこと、すなわちコミュニオンであることを待ち望みつつ、また自分の罪を自覚しながら、「私の存在」すなわち光に導かれ、また光を求め、〈私〉すなわち自己中心性と戦うことである。教育に引きつけていえば、それは、無条件で・絶対的な愛を、すなわち神とのコミュニオンに支えられた他者へのアガペーを、具体的な人と人との間に、親と子との間に、挫けることなく、弛むことなく、具現しようと試みつけることである。〈私〉がその戦い・試みを実際に行っていることそれ自体、すなわち愛のための闘争の遂行それ自体が神の恵みであり、存在論的探究によってこの神の恵みに気づくことが、その戦いの継続を可能にする。つまり、存在論的探究のないところには、無条件で・絶対的な愛は具現しえない。

ルター的な思想

こうしたマルセルの思想は、ハイデガーが重視したルターの思想と少なからず重なっている。『宗教的生の現象学』で論じているように、ハイデガーにとって、ルターの「現実的な生」(faktische Leben)こそが、真のキリスト者の生であり、アウグスティヌスが語るような「神を享受する生」は、理念的な生でしかなかった。人は、ルターのように、自分の罪深さに怯え、苦しむなかでのみ、真に「現実的」に生きられるからである。アウグスティヌスがいうような、神に恵みに浴し、それをただ喜んでいるような人生は、現実的な生ではない。イエスの科刑(十字架上の殺害)は、「悪魔」「サタン」という言葉でルターが形容する、人の愚かしさの象徴であるが、そうした人の愚かしさこそが、ルターにおいては、人がよりよく生きる可能性を生みだす。このよりよく生きる可能性こそが、神から人に啓示される「神の恵み」の内実である。マルセルのいう「裏切り」

は、ルターのいう人の愚かしさであり、そのなかで戦い続けることは、ルターのいう現実的な生に近いだろう。

また、マルセルのいう「私の存在」=「私の魂」は、ルターのいう「良心」と大きく重なっている。ルターは、人は、なるほど愚かしいが、その愚かしさを感じとるだけの力をもっている、という。その感じとる力が、「神の恵み」という招き寄せを、人が受け容れる契機である。『奴隷意志論』のルターの言葉を引くなら、「神は、……私たちの内部で働き、私たちが神と協同するように、私たちを創造し維持している」(Luther WA 18, DSA: 754=1966: 415; 江口 2009: 40)。そしてそのエレメントは「良心」(conscienti/Gewissen)と呼ばれている(江口 2009: 59, 83-96参照)。「信仰者の良心は、まったくただキリストの行いのみに固着する」(Luther WA 7, DVM: 607=1984: 327)。そこで受け容れられる「神の恵み」すなわち神の呼び声は「愛せ」である。「愛にもとづいて行われない行為は、すべて呪われている。反対に、自分の欲望や利益や栄誉や安楽や幸福のためではなく、心から他者の利益や栄誉や幸福のために行われる行為はすべて、愛のなかにある」(Luther, WA 11, VWO: 272=2005: 420 私訳)。この愛こそが、マルセルのいう「私の存在」=「私の魂」にみなぎる力である。

キリスト教的存在論

マルセルにおいては、自己中心的でありつつも、他者中心적であろうとし続けること、つまりよりよい生へ向かうというこの背理を担い生きることが、人のよりよい自己創出のための必須要件といえるだろう。そして、人がよりよく自分を創出するための礎は、私たちのなかにすでに贈られ置かれている。それが、私たちのなかにある愛への衝迫である「私の存在」である。そのことを了解するかぎり、現実の親の子への愛はよりよくなる。マルセルにおいては、「私の存在」が喚起する人／人の、とくに親／子の感情的関係性は、神の恵みに神への篤信で応えるときに生じるコミュニオン(共鳴共振)に支えられている。コミュニオンに支えられた感情的関係性は、当人が意図的に生みだした成果ではなく、すでに私たちに贈られている生の本来態である。このような感情的関係性の背後が了解されるときに、感情的関係性は、アガペーとしての省察的關係性の様相を帯

びてくる。ここで「省察的」と形容したのは、マルセル自身が「自由な省察 (réflexion libératrice) は、それ自体、神の恵みの喚起する営みである」と述べているからである (Marcel 1949, II: 144=1977: 360)。

確認しておくなら、マルセルにおいては、神の人への愛が、親の子への愛を模して創られたのではなく、親の子への愛が、神の人への愛の似姿である。その意味で、まさにパウロやヨハネが語る「生ける神」(イエス)がそうであったように、親は本来、子に命じたり、子を試したりする者ではなく、無条件に・絶対的に愛する者である。「父親は、教師として、また試験官としてふるまう可能性をもっているが、それらの可能性は、自惚れや尊大さにつらなるものであり、父性から、当然、排除されるべきである。生ける神と篤信者との交わりが認められるのは、まさに「絶対的・無条件の愛という」真の父性においてである。……人の父性は、神の父性の原型のもとに成り立つものであり、その逆ではない」(Marcel 1949, II: 141=1977: 357)。神の父性に基づく父の子への愛は、子のために自分を犠牲にすることもいとわなような愛であり、その自己犠牲は、自分を子のなかに生かす自己犠牲である。「彼は、その犠牲によって消え去るのではなく、むしろ逆に、子のなかに生き続ける。そのことを、彼は、理解しているのではなく……確信している」(Marcel 1949, II: 151=1977: 367)。

マルセルのこうした愛の具体的存在論は、彼自身が認めているように、キリスト教的である。マルセルは、1933年に「たしかに、キリスト教的な所与は、それがなければ得られなかつただろう思考を私たちにもたらし、贈ってくれた」と述べているが、同時に「しかし、[私が示した]これらの[存在論的]思考は、啓示を前提とするものではない」と付け加えている。すなわち「存在論的秘義の了解、……この了解は、けっして人を特定の宗教へと帰依させるものではない」と (Marcel 1933: 90, 89, 90=1966: 240, 239, 241)。しかし、マルセルはまた、1936年に「そのような存在論は、事実上、あらかじめ啓示によって準備されたところでのみ、展開可能である」(Marcel 1935: 174=1971: 125)と述べている。そして1949年には「キリストを心から篤く信じるものにキリストが内在するというキリスト者の考えは、私が哲学的に明らかにしようと試みている宗教的秩序に精確

に対応している」といい、「[この具体的存在論という一連の探究の最後に到達されるだろう]命題のうちでもっとも重要なものは、何ものによっても解消されない、希望・篤信・愛他の堅固さを、神学的な問題として特殊化する一歩手前で、哲学的に確立することである」と述べている (Marcel 1949, II: 140, 171-2=1977: 366, 385)。つまり、マルセルがめざしたキリスト教的存在論は、キリストによる啓示を教義として語らないが、キリスト者であるか否かにかかわらず、キリストによる啓示を感受しながら、〈私たち〉の共現前という生を語ることである。

5 教育の存在論的基礎としてのアガペー

教育を支えるアガペー

マルセルが親の子への愛を語るために必要であるという存在論的探究は、基本的にハイデガーのそれと同質的であるが、ハイデガーよりもはっきりとキリスト教的である。マルセルにおいては、その存在論的探究に必要な概念が、七つある。フッサールの「相互主観性」から区別される「相互主体性」であり、いわゆる「コミュニケーション」から区別される「コミュニオン」であり、ハイデガーの「存在一般」から区別される「私の存在」であり、ハイデガーの「共存在」から区別される「共現前」であり、いわゆる「神秘」から区別される「秘義」であり、いわゆる「信仰」から区別される「篤信」であり、最後に、いわゆる「願い」から区別される「祈り」である。そして、これら七つの概念によって描かれることはすべて、アガペーとしての愛に収斂している。

教育という営みがアガペーとしての愛によって支えられているといえるのは、教育の営みがハイデガーのいう共存在、マルセルのいう共現前を、人の生の基礎的様態であると了解しつつ、さらに何らかの超越性への篤信によって、具体的にアガペーの遂行をめざし続け、頹落する可能性に抗い続けているときである。たえずエゴイズムを招き寄せ、隷属的な自律性を宣揚する社会においては、この不断の抗いを可能にする篤信は、もはやキリスト教の語る「生ける神」への篤信ではなく、「生ける神」とのコミュニオンは、過去の遺物かもしれない。しかし、そうであることは、篤信がいかなるかたちにおいても不可能であるということではない。事実として、私たちは、キリスト者ではない人が、何らかの篤信に支

えられつつ、無条件かつ絶対的な愛に向かう愛を生きている、ということを知っている。そのアガペーとしての愛に近接する愛を生きることこそが、人生へのもっとも根底的な準備である。能力形成・態度形成としての教育は、このアガペーに向かう愛によってこそ、基礎づけられる。そしてその礎は、すでに私たちに贈られている。

教育学の「教育愛」との違い

この、マルセルが語るアガペーとしての愛は教育の基礎であるが、それは、教育学がいう「教育愛」、たとえば、ドイツ教育学のノール、シュプランガーがいう「教育愛」(Pädagogische Liebe)と似ているが、同じではない(ドイツ教育学の教育愛についてはウーレの研究[Uhle 2007]を参照)。二人の「教育愛」は、ペスタロッチの「教育愛」を踏まえた概念であるが、二人とも、ペスタロッチの「教育愛」は、教育を力強く推し進めるうえでは十分な「心情」ではない、と考えている。それが「素朴な人間的な愛」にとどまっているからである。二人がいう「教育愛」は、子どもの「人格の完成」をめざして行われる教育実践において、教師と子どもの信頼関係という意味での「教育関係」を成立させるための「技術」であり、その内実は、教師が子どもの十全性に向かう「能力」を信じることである。シュプランガーは「父や母の存在、さらには父や母の愛の暖かさそのものには、真の教育者の精神は備わっていない。理解すべきことは、教育者の精神は、追加されうるが、自然に具備されているものではないということである」といい、「教育的な愛が期待しているのは、……相手の価値を高め、それによって相手がより愛されるものとなることである」と述べている(Spranger 1958=1978: 115, 133 私訳)。そして、ノールは次のように述べている。「……[教師がもつべき]子どもへの教育愛は、彼の理想を愛することである。その理想は、彼自身の想いからかけ離れたものではなく、彼自身の人生の生き方にふさわしいものであり、教師たちが彼を導こうとするところ、そして彼の人生が到達すべきところである。したがって、教育愛は子どものなかに共感(Einfühlung)を求め、彼の陶冶可能性という能力(Möglichkeiten seiner Bildsamkeit)に投資することであり、つねに彼の十全な生に向けられていなければならない」(Nohl 2002: 171)。すなわち、彼らのいう「教育愛」が向か

うところは、子どもの存在(「私の存在」)ではなく、子どもの発達・成長の可能性である。いいかえれば、その「教育愛」は、子どもに「能力」という価値が見込めるから、子どもを愛するという考え方であり、子どもを愛するから、子どもに「能力」が生まれるという考え方ではない。彼らにおいては、まず愛に価する価値が子どものなかにあり、その価値とは無縁の存在を生みだすような愛ではない。これに対して、マルセルが語るアガペーとしての愛は、究極の価値である一命のかけがえのなさを生みだす愛である。

さらにいえば、ノール、シュプランガーの「教育愛」は、「十全な生」を語りながら、マルセルが語るような人と超越性とのかかわり、すなわち人を超えるものとの共鳴共振を語らない。同じく教師と子どもとの「教育愛」のなかにも共鳴共振を見いださない。「十全な生」は「完全な生」の言いかえであり、パウロ以来のキリスト教思想に根ざす概念である。ノールは、はっきりと述べていないが、シュプランガーは、『教育者の道』のなかで、私のいう「教育愛」は「エロスやカリタス」ではないと述べている(Spranger 1958=1978: 129 私訳)。ボルノウも、『教育的雰囲気』(邦訳『教育を支えるもの』)のなかで、自分のいう「教育愛」は「エロスやカリタス」ではないと述べているが、彼は、シュプランガー、ノールとは違い、「教育愛」を語るなら、ペスタロッチの愛に戻るべきだ、という。「教育関係を支えるものは……端的にいえば、素朴な人間的な愛である。それ自体としては、また『教育的』といえないが、子どもにその愛に応える愛が生まれ、一体的な関係が生まれるとき、その人間的な愛は、教育関係を支え、教育を存立可能にするための不可欠な前提をなす。ペスタロッチが説いた愛は、まさにこれである」と(Bollnow 1965=1982: 130)。ボルノウが語るペスタロッチの教育愛は、ボルノウ自身は明言していないが、カリタスではなく、共鳴共振を本態とするアガペーとしての愛でなければならない。いいかえれば、ペスタロッチが信じるのは、人が知りうるこの世界の内にある「可能性」ではなく、人が知りえないこの世界の外に向かう「力」でなければならない。なぜなら、そうでなければ、彼の教育愛は、それを可能にする条件を語りえないからである。

ペスタロッチの愛

日本における教育愛の概念についてもふれよう。稲富栄次郎は、1935年の、また改訂版の1949年の『教育作用の本質』において、ペスタロッチを踏まえつつ、「教育愛」は「エロスの契機」と「アガペエ的契機」から構成されると述べているが（稲富 1935：131；1949：146）、その「アガペエ」も、ペスタロッチ的な愛ではなく、ノール、シュプランガー的な愛のように見える。稲富にとって「エロスの契機」とは、優れた「文化価値」を体現しようとする教師・子どもの意志であり、「アガペエ的契機」とは、この「文化価値」への憧れをもちつつ、子どもが示す「純真な人間性」を前提にしながら、子どもとともに生きようとする教師の意志である（稲富 1935：125；1949：142）。こうしたエロスの契機とアガペエ的契機は、稲富の考える教育関係の縦軸と横軸をそれぞれ構成している。どちらの契機も真善美という「文化価値」に彩られ、子どもが示す——ペスタロッチ的な愛に重なる——「純真な人間性」は、この文化価値を子どもに体現させるための手段に位置づけられている。

ほぼ同じことは、稲富の教育愛論を受けて1954年に『教育愛の問題』を著した新堀通也のいう「教育愛」についてもいえる。新堀は「教育愛は単にエロスの如くその対象たるアイデアを我が獲得せんとする愛でもなく、又アガペーの如く単に汝に我を与えんとする愛でもなく、又単にフィリアの如く我と汝が同一の水準に立って相互に与え交さんとする愛でもなく、我と汝との間にアイデア的な価値の意識が介在している愛」であると述べている（新堀 1954：176）。そして、この「教育愛」に求められていることは、価値的上昇をもたらす「働き」であるという。「教育愛にとっては被教育者たる汝を愛する愛そのものが目的でもなく又存在としての汝自身が目的なのでもない、汝が〔価値的にアイデアへと〕上昇することのみが目的となるのである。それ故に教育愛は効果を目指すところの技術を要求したのであった。この技術が即ち教育愛の働きなのである」（新堀 1954：191）。新堀は、「アガペー」は神からの人の愛であり、その愛に与る人が人に贈る愛である、と理解しながらも、アガペーを教育愛から区別されている。彼のいう教育愛は、子どもをアイデアに向かわせるための意図的な働きかけであり、私たちがここで析出してきた愛、すなわち絶対他者との共鳴共振を

ともなう、具体他者との共鳴共振としての、アガペーとしての愛ではない。アガペーとしての愛は、教育愛よりもペスタロッチの愛に近い。

ペスタロッチのいう愛も、ここでいうアガペーとしての愛も、ともに共鳴共振する共存状態に由来する。よく知られた文章であるが、ペスタロッチは、1799年の『シュタンツだより』のなかで、次のように述べている。「私たちはともに泣き、ともに笑った。子どもたちは、世界を忘れ、シュタンツを忘れ、ただ私とともにいて、私は子どもたちとともにいた。……私には家族がいなかったし、使用人もいなかった。ただ子どもたちがいた。子どもたちが健康なときは、ともに笑いあい、病気のときは、そのそばを離れなかった。私はいつも、子どもたちのあいだで眠った。夜はもっとも遅く眠り、朝はもっとも早く起きた。私は子どもたちとともに祈り、子どもが眠りにつくまで教えた」（Pestalozzi 1927-96, Bd. 13, SB: 9=1993: 58）。ペスタロッチが語るこうした共存的な愛を「素朴」「甘い」と形容し、現実社会とのかかわりを欠くと非難するべきではない。ペスタロッチが語る愛は、子どもが現実社会とのまっとうなかかわりをもつために不可欠な関係性だからである。また、ペスタロッチが語る愛を、キリスト教思想という文脈を無視して、神秘的・無根拠であると非難するべきでもない。ペスタロッチが語る愛は、神の人への愛に与る人が、人に贈ろうとする愛だからである。

二つの課題——詩作と暴力

私たちの課題の一つは、教育の根底である何らかの超越性への篤信を語る言葉を見いだすことである。ハイデガーの示唆するところでは、それは詩作の言葉であり、マルセルの実践したところでは、それは戯曲の言葉である。たしかに、対象から区別される現前を語り、人びとに感謝の念を覚えさせるような詩作・戯曲の言葉こそが、愛を喚び伝えるだろう。その意味で、詩作・戯曲の言葉は、希望に連なっている。マルセルの弟子であるリクールも、「希望」を、合理的な確実性ではなく、詩作の言葉に見いだしている。「希望とは、何らかの不幸に対する〔補償が〕保証されていることではない。それは、私が感謝の念を覚えるような詩作の言葉がつねにあることである。言葉の躍動……それこそが、何にもまして希望である」（Ricoeur 1972=2008: 44）。詩作の

言葉は、またハイデガーが、存在を語る言葉と見なした言葉でもある。詩作については、あらためてとりあげたい。

課題のもう一つは、篤信を破壊するような暴力への態度である。愛の礎が私たちのなかに在るとしても、ダヴィニョン (Davignon 1985) が論じているように、人は「邪悪」でありうる。それは、この世界には、「私の存在」「私の魂」の声を無視し、自己中心でありつづけ、祈りつつ生きる者の他者への気遣いを邪に利用する人間がいるということである。祈りのなかに生きようと決意した人の気遣いを、自分の邪な欲望を満たすために利用し、その献身を愚弄する人間が現にいるということである。邪悪とは概念ではなく、他者の気遣いを利用し自分の恣意・欲情を遂げようとしつづけ、悔い改めないこと、そうした人間の行為それ自体である。祈るように生きる者を、言葉柔らかく脅迫し、思いどおりに支配しようとし、その人の自由を踏みじり、その人の心、その身体を壊し蝕むことである。そうした人の弱みにつけ込み、恣意・欲情を遂げることだけに勤しむ邪悪な行為は、この世界を疑いと否定で彩ってゆく。私たちは、他者の祈りにつけこむ邪悪なる行為を徹底的に排除しなければならない。ともに祈りに生きる者を護るために。それもまた愛である。「すべて、愛ではないものに [滅びを] 判決を宣告する愛だけが、まさに本当の意味で、人を回復し救済する愛である」(Nygren 1953=1954, I: 73)。こちらも、存在論的倫理としてあらためてとりあげることになるだろう。

〈文献〉

稲垣良典 2009 『人格〈ベルソナ〉の哲学』創文社。
稲富栄次郎 1935 『教育作用の本質』目黒書店。
稲富栄次郎 1949 『教育作用の本質』福村書店。
江口再起 2009 『神の仮面——ルターと現代社会』リトン。
小林敬 1997 『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 1』創文社。
小林敬 2006 「マルセルの「我・汝」思想を再び考える」『酪農学園大学紀要』31 (1) : 17-28。
小林敬 2007 「マルセル哲学における「誠実」の概念の形成過程」『基督教学』44 : 1-23。
新潟通也 1954 『教育愛の問題——教育哲学の根本問題』

福村書店。

岳野慶作 1974 『ルセルの世界——神の死と人間』(岳野慶作著作集 4) 中央出版社。
門脇俊介 2002 「認知と感情——ハイデガー的アプローチ」門脇俊介/信原幸弘編『ハイデガーと認知科学』産業図書。
竹田宏 1970 「孤児と悲劇——マルセルとラシーヌの場合」『マルセル著作集月報』6 春秋社。
田島正樹 1996 『ニーチェの遠近法』青弓社。

*

Aragon, Louis 2012 *La diane française*. Paris: Editions Seghers.
Aquinas, Thomas 1948 (1266-1273?) *Summa Theologica*, Roma: Leonina.=1960- トマス・アクィナス (高田三郎/稲垣良典ほか訳)『神学大全』(全36巻 刊行中) 創文社。
Badiou, Alain / Tarby, Fabien 2013 *Philosophy and the Event*. Cambridge: Polity Press.
Davignon, René 1985 *Le Mal chez Gabriel Marcel*. Paris: Éditions du Cerf.
Descartes, René 1996 *Oeuvres de Descartes*, Édition Adam et Paul Tanney, Paris: Éditions Vrin.
LDC="Lettre de Descartes à Chanut (6 juin 1647).", t. IV.= 1974 デカルト(野田又夫訳)「デカルトからシャニユへ」『方法序説・情念論』中央公論社。
Fishman, Stephen M./ McCarthy, Lucille 2007 *John Dewey and the Philosophy and Practice of Hope*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press.
Heidegger, Martin 1975- *Martin Heidegger Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.= 1985- ハイデガー (辻村公一/茅野良男/上妻精/大橋良介/門脇俊介ほか訳)『ハイデッカー全集』全102巻(予定) 創文社。GAと略記。
PrL=*Phänomenologie des religiösen Leben*, Bd.60.
Heidegger, Martin 1977 (1938) "Die Zeit des Weltbilds," in *Holzwege (Gesamtausgabe, Bd. 5)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.= 1962 桑本務訳『世界像の時代』理想社
Heidegger, Martin 2001 *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag. [SZと略記する]= 2003 ハイデガー (原佑/渡邊二郎訳)『存在と時間』I・II・III 中央公論社。
Luther, Martin 1883-1929 [WA] *D. Martin Luthers Werke, Abteilung 1, Schriften*, 56 Bds, Weimar: Her-

- mann Böhlau. (略記 WA)
- SHS="Eyn Sermon von dem Hochwirdigen Sacrament, des heyligen waven Leychnams Christi, und von den Bruderschafften," WA Bd. 2.= ルター「キリストの聖なる真のからたの尊いサクラメントについて、及び兄弟団についての説教」ルーテル学院大学／ルーテル神学校 ルター研究所編訳『ルター著作選集』教文館。
- DVM="De votis monasticis, Martini Lutheri iudicium," WA Bd. 7.= 1984 ルター (徳善義和訳)「修道誓願について、マルティン・ルター博士の判断」『ルター著作集』第1集 第4巻 聖文舎。
- VWO="Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei." WA Bd. 11.= 2005 ルター「この世の権威について、人はどの程度までこれに対し服従する義務があるのか」ルーテル学院大学／ルーテル神学校 ルター研究所編訳『ルター著作選集』教文館。
- DSA="De servo arbitrio," WA Bd. 18.= 1966 ルター (山内宣訳)「奴隸的意志について」『ルター著作集』第1集 第7巻 聖文舎。
- DC="Deutsch Catechismus," WA Bd. 30/I.= 1971 ルター (福山四郎訳)「大教理問答書」『ルター著作集』第1集 第8巻 聖文舎。
- Marcel, Gabriel 1933 *Positions et Approches concrètes du Mystère ontologique*. Paris: Desclée de Brouwer.= 1966 マルセル (三雲夏生訳)「存在論的秘義の提起と、それへの具体的な接近」西谷啓治ほか監修『マルセル著作集』別巻 春秋社。
- Marcel, Gabriel 1935 *Être et avoir*. Paris: Aubier.= 1971 マルセル (渡辺秀／広瀬京一郎／三島唯義訳)「存在と所有」『マルセル著作集 2』春秋社。
- Marcel, Gabriel 1949 *Le Mystère de L'ère, I/II*. Paris: Aubier.= 1977 マルセル (松浪信三郎／掛下栄一郎訳)「存在の神秘」『マルセル著作集 5』春秋社。
- Marcel, Gabriel 1951 *Les Homme Contre L'human*. Paris: Éditions Aubier-Montaigne.= 1967 マルセル (小島威彦男訳)「人間、それ自らに背くもの」『マルセル著作集 6』春秋社。
- Marcel, Gabriel 1954 *Le Déclin de la sagesse*. Paris: Librairie Plon.= 1967 マルセル (小島威彦訳)「知恵の凋落」『マルセル著作集 6』春秋社。
- Marcel, Gabriel 1955 *L'homme Problématique*. Paris: Éditions Aubier-Montaigne.= 1967 マルセル (西村嘉彦／福井芳男訳)「人間、この問われるもの」『マルセル著作集 6』春秋社。
- Marcel, Gabriel 1958 マルセル (伊吹武彦ほか訳) 小島威彦編『神の死と人間』中央公論社。
- Marcel, Gabriel 1959 *Présence et Immortalité*. Paris: Flammarion.= 1971 マルセル (信太正三ほか訳)「現存と不滅」『マルセル著作集 2』春秋社。
- Marcel, Gabriel 1964 *La Dignité Humaine*. Paris: Éditions Aubier-Montaigne.= 1966 マルセル (三雲夏生訳)「人間の尊厳」『マルセル著作集 8』春秋社。
- Marcel, Gabriel 1999 (1940) *Essai de philosophie concrète (= Du Refus a l'invocation)*. Paris: Gallimard.= 1968 マルセル (竹下啓次／伊藤晃訳)「拒絶から祈願へ」『マルセル著作集 3』春秋社。
- Minkowski, Eugène 1953 *La schizophrénie: psychopathologie des schizoïdes et des schizophrènes*. Paris: Desclée de Brouwer.= 1981 ミンコフスキー (村上仁訳)『精神分裂病——分裂性性格者及び精神分裂病者の精神病理学』みすず書房。
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm 1964 *Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke*, 12 Bden. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.= 1993 ニーチェ『ニーチェ全集』全15巻 筑摩書房。
- WM=*Der Wille zur Macht*, Bd. 9.= 1993 ニーチェ (原佑訳)「力への意志」(上・下)『ニーチェ全集 12/13』筑摩書房。
- Nietzsche, Friedrich 1999 *Friedrich Nietzsche sämtliche Werk: Kritische Studienausgabe*. 15 Bden. Berlin and New York: Walter de Gruyter.= 1979-87 ニーチェ (浅井真男・藪田宗人ほか訳)『ニーチェ全集』第1期12巻、第2期12巻 白水社。
- NF 1888 = *Nachgelassene Fragmente*, 1888-9, Bd. 12/13.=1983/5「残された断想 (1888初頭-夏)」／「残された断想 (1888.5-89初頭)」II・11/12。
- Nohl, Herman 2002 *Die pädagogische Bewegung in Deutschland und ihre Theorie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Nygren, Anders 1953 *Agape and Eros*, Part 1, 2. translated by Philip S. Watson. Philadelphia: Westminster Press.= 1954 ニーグレン (岸千年／大内弘助訳)『アガペーとエロス』I・II・III 新教出版社。
- Parain-vial, Jeanne 1989 *Gabriel Marcel: un veilleur et un éveilleur*. Paris: L'âge d'homme.
- Pestalozzi, Johann Heinrich 1927-96 *Sämtliche Werke*:

- Kritische Ausgabe*. Begr. v. Arthur Buchenau, Eduard Spranger u. Hans Stettbacher. 31 Bde., Berlin und Zürich: Walter de Gruyter (略号 PSW).
- SB="Stanser Brief" 1799, Bd. 13.= 1993 ベスタロッチ(長田新訳)「シュタンツだより」『隠者の夕暮れ／シュタンツだより』岩波書店。
- Plourde, Simonne 1975 *Gabriel Marcel, philosophe et témoin de l'espérance*, Montréal: Presses de l'Université du Québec.
- Plourde, Simonne 1985 *Vocabulaire philosophique de G. Marcel*. Paris: Éditions du Cerf.
- Ricoeur, Paul 1972 "Foi et Philosophie aujourd' hui," *Foi-Éducation* 42 (No. 100) : 1-13.=2008 リクール(久米博編訳)「信仰と現代の哲学」『物語神学へ』新教出版社。
- Schopenhauer, Arthur 1998(1859) *Die Welt als Wille und Vorstellung, I/II*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.= 2004 ショーベンハウアー(西尾幹二訳)『意志と表象としての世界』I/II/III 中央公論社(Bd. Iの翻訳)。
- Smith, Stephen M. 2001 "Perichoresis," ed., Walter A. Elwell, *Evangelical Dictionary of Theology*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Spranger, Eduard 1958 *Der geborene Erzieher*. Heidelberg: Quelle & Meyer.= 1978 シュプランガー(浜田正秀訳)『教育者の道』玉川大学出版部。
- Sweetman, Brendan 1997 *The Vision of Gabriel Marcel: Epistemology, Human Person, the Transcendent*. Amsterdam/New York: Editions Rodopi.
- Tillich, Paul 1967/8 *A History of Christian Thought: From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*. New York: Simon and Schuster.= 1997 ティリッヒ(大木英夫／清水正訳)『キリスト教思想史』1／2 白水社。
- Troisfontaines, Roger 1953 *De l'existence à l'être: la philosophie de Gabriel Marcell*. Paris: J.Vrin.
- Uhle, Reinhard 2007 "Pädagogische Liebe und emphatische Pädagogik," in Bildstein, Johannes/Uhle, Reinhard, Hrsg. *Liebe: Zur Anthropologie einer Grundbedingung pädagogischen Handelns*. Oberhausen: Athena-Verlag.