マルセル哲学に於ける所有の問題

樋元和一

一

ἔχω の名で『在り』を意味する εἶναι に対置される『持ち』には本来『自己をしっかりと保つ』(to hold oneself fast) という意味がある。然し此処で重要であるのはかかる字義の解釈でなくて、凡そ所有に於ては所有するものとされるものとの対立が避けられなくなる点である。現代フランスに於ける所有論の先駆的唱導者マルセル (G. Marcel) は此の点をめぐって独創的な究明を加えたが、その独自性は所有論に加えた、存在論の生産的具体化の予備学としての哲学的意味付け[1]にある。このことは結局に於て所有に加えた貶下的裁定の事実にも拘らず、尚原理的に維持される。というのはマルセルによると、従来の存在論は余りにも所有の問題に背を向け過ぎた嫌があり、その為にその存在論を具体化する点で間然する処が少なくなかったからである。マルセルはかかる間然化の由って来る処を所有の問題の存在の問題えの没所有論的吸収に求めた。

かかる源泉追及には二重の批判がこめられている。その一は対象的混同であり、他は方法的混迷である。当面する表述に即して執り上げると、前者は『吸収』をめぐり、後者は『没所有論的』を横切る。そして吸収の論過はその次元性の無視に存し、没所有論性のそれはその解明性厳密に言うと解読性 (déchiffrement) の不備に存する。かかる両様の論過から免れるには所有論の刷新と存在観の確立が必要である。勿論かかる刷新と確立とは相関相補する。広く対象の問題と方法の問題との問題学的な不可分性に即して相関相補する。がそれだけに却って両者は此の点の考慮に於て一層手抜かりなく判別される必要がある。かかる判別を通して指向されたのが『我は我が持つものではないものである』という状況認識の問題である。更にかかる状況認識はマルセルに於て、『持つものでない』と『ないものである』という両様の命題の判別の問題に連

接した。

処で『我は我が持つものでない』という命題の正当性は我を我が持つものに還元してかかる帰属判断からの現存判断の救出の不可避性にもとづき、『ないものである』のそれはかかる現存判断自体の存在論的精錬の必然性に根ざす。このようにして両命題の判別即ち分離と媒介が遂行され、所有論的刷新と存在観の確立はかかる精錬に伴う我在りという現存判断をめぐる我の実存の問題に凝集し、それから分散する点にかかることが見通された。所有論を存在論の予備学視した理論的背景にはかかる見通し自体の革新がひそんでいる。勿論所有論を存在論の予備学とするだけで、存在論の具体化の為の手続が一方的に完結すると看做された訳ではない。神秘に対する問題の対置に伴う問題学的追及の路線が所有論との連関否交徹に於て平行的に差しかけられた。が所有論を経めぐることがその有力な、むしろ不可欠の手続と看做された点に変りはない。

かかる見通しに於て、マルセルの先掲の没所有論的な哲学界に対する対決の問題に立ち戻って述べると、その論難的姿勢も十分首肯される。即ちこの点に付てマルセルが包括的に言及した文節として、我々は一九三三年一〇月一三日付で『形而上学日誌』の末尾に載せた次のものを挙げることが出来る。「哲学が歴史の過程に於て自ら所有に背を向けたことを指摘することは重要である。之は勿論所有の観念の中に基本的に曖昧なもの、殆んど透明化が不可能なもの (inélucidable) がある為である。が哲学者の注意が所有に向う瞬間から、かかる態度は不当なものとして彼の眼に映る」[(2)]。勿論マルセルは没所有論的傾向だけで哲学の在り方を詰った訳でない。然し之程断言的に不満を表明した箇所は少ない。

溯ってその所有論の跡付けに這入るに先立って、彼自身が所有に関する考え方を固めるに当り、有力な示唆を蒙った哲学者の所有論を顧みることは彼自身の所有論の成り行きをうかがう為にも有用と看做されるので、必要最小限度に指摘することにする。

マルセルによると、哲学者は所有の観念が不純で本質的に正確化し難いとして、所有から一般に背を向けた。かかる考え方は彼がシュテルン (Gunther Stern) の書『所有に就て』(Über das Haben, paru à Bonn chez Fr. Cohen, en 1928) から所有論に関する示唆を蒙むった時、既に哲学界に流行していた。そしてシュテルン自身の所説「『我々は持つ』(と言う場合) 通例人はそれが何を意味するかを完全に了解している。然し何人も所有の語が通常の生に於て目指しているものに対して、複雑なものに注意を向けるように注意を向け、所有としての所有を特に体制化するものを問おうとはしなかった」[(3)]を直接引用して、之に基本的に同調し、更に次の様な論評を加えている。マルセルによると、シュテルン[(4)]ンは我が身体を持つと言う場合、それは我が身体を意味するばかりでなく、更に我が我の身体と呼ぶ或る事物が事物として現存することはな

いという意味であることを正しく観察させたのである。それは中位の分野乃至第三界があることを含意する。がかかる想定がフッサールを満足させなかったことはフッサール自身の言明から明らかである。がそれだけに却って我々はフッサール的な用語で彩色された分析に身入れする。それは現象学的分析を否定的に保存する意味で刷新された現象学的方法を駆使して、所有の解明に赴くことを意味する。此処で現象学という用語が依然として襲用されている所以は所有の事実が所有性にもかかわらず、そこで真の思惟的意識性の内容が問われる処から、所謂心理学的でないが、ドイツ現象学派独自の用語でも又一方的に表示出来ないような、心身一体の事実を出来る限り実在的に跡付けるべきであると考えられた点に存する。

今之をマルセル自身の発案に成る現象学的用語に置き換えて、積極的に述べると、「[5]現象学的分析とは状況(état)に関する心理学的分析に対立する思惟の含蓄的な内容の分析である」之を更に所有に関し敷衍して述べると、それが或る程度に超越的な内属と了解との中心として扱われるような『或るもの』に関係する場合に、人は始めて所有に就て語ることが出来る。もっと厳密に言うと、我々が或る方式と転位の度差に於て内と外との対立が意味を保持するような秩序に於て動く場合に限って、それを所有の語で表示出来る。然し内と外の対立は物(quid)を横切ると共に、人(qui)にもつらなる。此の場合の物は勿論所有物としての物であり、人は所有主としての他者である」それは物の所有の秩序が対他者的対立と相即することを含意する。問題はかかる傾向が無意識の中に我を他者の見地から考えるよう仕向ける点に在る。即ち我は他者に対してのみか、我自身に対しても他者となる、我が我自身に対して我の観念を挾み、それを介してかかる限り、我は我自身に対して他者となる。

かかる所有をめぐる現象学的分析を、存在を目指す過極現象学的(hyperphénoménologique)なそれと対比すると、其の間次元的差別えの着眼に於て方法論的深化が加えられていることは否めない。が何れにしても現象学的枠付けはその偽[6]保持貫徹されている。問題はかかる枠付けに映発した我の実存が究極に於ては実存性えの透徹を目指す[7]第二反省を俟って造立されると看做された点にある。処でその初発の段階は所有と存在の接点につらなる『我は何であるか』というアウグスティヌスからパスカルに及ぶ実存主義思潮の原標に据えられる問の存在論的反省に発光した。そこにうかがわれるのは悪しき体系化を忌み乍ら、体系性から逸れることをも肯んじないような、パスカルに発源したフランス近代思想の現代的命脈である。

その場合我の存在を我に関する賓辞の全体と擦り換える帰属判断は『我とは何か』(Que suis-je?) の問を『彼とは何か』(Que est-il?) で置き換えてかかる。それは実存判断の帰属判断えの解消であり、第一人称的我の第三人称的彼えの吸収である。先掲の取り戻しが究極的に眼差したのは所有の刷新と存在の確立に跨る我自体の主体性の判明化であった。マルセルが「[8]第二反省の支配的権威 (maitrisse) が技術の秩序のものでなくて、或る者の采領地 (l'apanage) に外ならぬことは明らかである。思惟一般は人 (le on) であり、それは技術の人であると共に、認識の主体でもある。(カントの場合のように) 形而上学的反省の主体は本質的に人 (on) に対立している。qui (man in the street) ではない……」と説く場合、それは正しくかかる判明化に伴う我の主体性の造立を目指したものと受け取られる。処でかかる造立は現象学的には所有と存在の判別がよりかかる中軸的所与をめぐって差しかけられた。その際中軸的所与が身体的所与との不可分離性に於て不透明性を免れない処に却ってそこに映発する存在は不滅の光芒を放つことになったが、それ迄に存在の問題は所有との対置に於て、根源的に追及された。ということは逆言すると、所有の問題が存在との対置に於て刷新的に採り上げられたことに通じる。

此のことの考慮に於て、マルセルの包括的実践性の源泉[9]から発足した所有論展開の道程を顧みる場合、我々はそれを判明にする為にその間の時代区分をより明確化する必要に迫られる。かかる時代区分に即応する為の展開の位置付けに付て、先づ直ちに気付かれることは先に指摘した所有の問題をめぐって哲学界に加えた不満の表明の日時(一九三三年一〇月一三日付の『形而上学日誌』に所収)と同じく迷妄の由来の追友の日時(『存在と所有』所収の『所有の現象学的粗描』に載る所から一九三五年と推定)との間に挾まれてマルセルの所有論の展開の一つの里程標とも看做される次の設論が行われ、それが同じく粗描の冒頭に掲げられている点である。「[10]基本的に凡ては持つものと在るものとの判別に還元される。……持つものは自己 (soi) との関係に於て或る外面性を示す。かかる外面性は絶対的ではない。持つものは物 (又はそれに同化されるもの) である。厳密に言って、我は或る程度我 (moi) と独立に現存を所有するものだけを所有することが出来る。……我によって持たれる事実が他の特質 (propriétés) 質 (qualités) 等に帰属する。我は或る方式、或る限度内で、言換えると我が能力として、能力を附与されたものとして考えられる限りに於て処理出来るものだけを持つ。持つものに関してだけ転移は可能である」

かかる設論が示唆するのはそれ以後『粗描』で展開された所有論に対する導入乃至総論的意味である。然し之をそれに先行する『形而上学日誌』第二部の所説と対置して考えると、それ迄にマルセルが略所有に関する知見を断片的乍ら持ち合わすに至っていたことが想定される。特に

後期程持ち合わせの程度が高まって行ったことはそれ迄は殆んど無名に近かった『日誌』が突如『所有に付て』という見出しを附され、しかもその執筆の日時が一九三三年二月二六日以後[11]になっている処からも十分慥められる。かかる時代区分に拠って、所有論展開の運びに眼を転じて考えると、『粗描』執筆の前段階——それは又形而上学日誌の続篇がしたためられた段階である——ではマルセルは既にその所有論に関する地固めを終っていたと言うことが出来る。勿論かかる地固めが彼の存在論的深究との連関に於て推進されたことは前掲の里程標的発言が所有と存在の判別に主導されている事実からばかりでなく、更に稍々まとまりを見せ始めた前掲の『所有に付て』という見出しに伴う一連の所有に関する知見の展開に当っても、存在の問題えの言及が随処に行われている点からも十分に推定される。

然し更に立ち入って考えると、先掲の里程標的設論と名実共に一致する設論をマルセルは既に一九二三年五月一六日付の『形而上学日誌』に掲げて居り[12]、このことは所有論的に言って『形而上学日誌』執筆の前後約二〇年に亘る全期間を粗大に先所有論の段階として位置付けることを躊躇させる。それは同一内容の設論が時日を距てて反復されていることが理論的に不当であるという意味ではない。夫々の時点で設論に寄托しようとした意味を斟酌して受け納れる必要があるという意味である。従って同じ設論が時日を異にして掲げられる間に約一〇有余年の時間的経過がある点を考慮する場合、かかる扱い方を以て、マルセルの所有の問題追及が停滞した徴表と見るべきでない。逆に節文の内容が判別の問題を原理的意味で簡潔に表明する処から当該設論を所有論展開の結節的契機に据えようとしたが、夫々の時点で結節的契機に異った意味を寄托したと言える。

即ち先出の節文は一九二三年、後出のそれは一九三三年から三五年の間と推定される処から、先に一応試みた、後出の節文を里程標とする所有論展開の二段階的段別は之をより精確にしようとすれば、先後に亘る反復節文を手がかりとして、三段階的に補正する必要がある。即ち一九一四年に執筆が開始され、一九三三年に擱筆された『形而上学日誌』にうかがわれる所有論の展開をそれに直接続く『所有の現象学』との連関に於て考察する場合、一九二三年以前の約一〇年間を所有論醞醸の意味での先所有論前期の年代と呼ぶと、それ以後一九三三年に及ぶ一〇年間はその部分的断片的発光の意味での先所有論後期の年代であり、之に対して一九三三年以後はその全体的体系化の意味での本来の所有論の形成の年代であると言える。処で発光の年代が又存在論のそれでもあったことはマルセル自身の生の閲歴とその反映に成る学的業績に徴して慥かめられる。

先づ生の閲歴に付て述べると、かかる先所有論の後期に当る年代にマルセルは二つの直接経験を身につけている。その一方は『存在と所有』所収の『形而上学日誌』の続篇で自ら告白しているように、一九二九年三月二三日に訪れた恩寵[13]の体験であり、他方は『形而上学日誌』発刊（一九二七年）後間もなく手に入れたハイデッガー、ヤスペルスに代弁されるドイツ実存主義思想との接触[14]である。かかる両様の生の閲歴を踏まえて、それを学的に組成するものとして、我々は『存在論的秘義の方位とそれえの具体的近接』を挙げることが出来る。本書が存在論展開の視角からみて発光を告示することはマルセル自身の言説[15]「私が此処で提起する基本的ケーゼは『形而上学日誌』を横切って追及された凡ての哲学的精神的進展の到達点である」に徴して明らかである。

然しかかる発光を十分考慮しながらも、尚それを先存在論的段階に定位するのはジルソンの賛辞[16]にもかかわらず、マルセル自身の表白[17]「存在論的要求を今直接画定することは或る点迄しか出来ないと思う。……かかる要求はそれ自身に於て全く透明になり得ないという独特の性格を呈する」に拠り立つからである。我々はかかる表白を上掲の恩寵の経験と連関させて考える場合、其処に秘義の経験に伴う経験自体の存在論的斉形化えの並々ならぬ企図とその未達成を観取する。斯様に先存在論の年代が発光にもかかわらず先存在論の地平を抜き得ないことは先の先所有論の年代が発光にもかかわらず先所有論の地平を抜き得なかったことと同様である。然し問題は之等両論のかかる年代的な平行関係になく、その交徹にある。即ち両論は相互呼応、相互喚起の関係に於てマルセルの反省に上り、必ずしも没交渉の展開を辿らなかった。かかる交徹に於て、持つものと在るものとの判別は次第に堅固さを加えて行った訳であるが、当面する先所有論的発光の跡付けに於ても此の点は十分に考慮される必要がある。然しそれにしてもかかる三段階的な時代区分は先述の先所有論と所有論という粗大な二段階的それを排除することにはならない。『所有の現象学』を中心に凝縮された所有論の成型化と比べ、醞醸から発光に及ぶ二段階が先蹤的意味を荷う点に変りはない。

処で『所有の現象学粗描』以後、マルセルが所有の問題に集中的且成型的に言及している箇所をその所論中に見出すことは殆んど出来ない。逆に存在をめぐる発言は急速に頻度を加えて行っている。我々はかかる動きの変換の蔭に存在による所有の包越の動向を見る。然し反面から考えると、まとまった所有論が見当らないことは直ちに所有性えの言及が皆無であることを必ずしも意味しない。形姿を変えて、特に技術批判を中心に言及は行われている。此処で『所有の現象学』の成った一九三五年当時の所有論を頂点に据えて考えると、このことは外観的にはそれに続く包所有論、厳密に言うと超所有論がそれに先立つ先所有論と比べ、段別に於てより明確性を欠いでいることを示す。というのはマルセルの

包所有論展開の過程に於ては先所有論のそれに見受けられるような明確な段別の里程標となるものが求め難いからである。然し皆無とは言えない、我々はそれを『存在と所有』に続く『拒否から祈願え』の冒頭に掲げられた『受肉的存在』をめぐる宣明の文節[18]「我と我の身体との間に想定される二元性などはなくて、我とは我の身体であると宣言すべきでないのか」に見出す。

然しかかる宣明を以て、我と我の身体との単純な同一性の表明と受け取ると、その真意を損うことになる。同一化は客観的真理観に与して、我が我のものと呼ぶ未知のもの（ignotum quid）を我の身体と結び付けるものを客観的な事物相互の同一関係に還元することになる。処がかかる未知のものYと我の身体との間の関係Xに関しては客観的真理の性格を示すものは何も確認されない。にも拘らず我と我の身体との間には他物相互の関係では置き換えられない親近性（intimité）がある。マルセルは此処でかかる事実を踏まえて、上記Xを我自身に於ける我の身体の現在（présence）として受け止め、其処に自らの思惟を集中する。それから我の身体を客観的事物に還元するのでなく、逆に我の身体を基準（repère）に据え、それとの関係に於て、我の現存は勿論、凡ゆる事物の現存が措定され、現存対非現存間の境界画定も行われることを確認するに至る。

其処に見受けられる空間時間的な（spatiaux temporel）な関係の連鎖は想像によって分離的に思惟される凡ての現存が我に共同現在（co-présent）する迄に収約される。それからマルセルは[19]「我の現実的現存との関係によって整序されるかかる連鎖が撒布されるような種類の磁場を『実存的軌道』（l'orbite existentielle）と呼ぶ」に至る。其処には二重の確認が含まれている。その一方は基準に据えられる我の身体を前述の関係Xに即して問い直すことであり、他方はかかる関係Xの周りに実存的軌道が設営されることである。マルセルは前者を『受肉的現在』（être incarné）として受け取り直し、後者を我の現存に物体を結び付ける『臍の緒』（Cordon-ombilical）としてみ直す。処で[20]「受肉的に存在するとは我が我の身体に自己同化されないで、身体として出現する（s'aparaître）ことである」之に対して臍の緒は我の『即世界存在』（être au monde）を是認すること、言換えると、世界の我に対する独立、それの我の運命に対する根源的無差別を否認することである。

然し受肉的存在を離れて即世界存在はなく、又即世界存在は愛肉的存在を介して我に差しかけられる。何れにしても両存在の連契乃至結節点となるのは我の身体である。それから[21]「我の身体とは世界に対する我の現在の結び目（nexus）の表明に外ならない」と再確認される。そしてかかる結び目を関与（participation）で置き換え、更にそれを経験的所与の『非偶然』（la non-contingence）と呼ぶ。関与の哲学にとってはシ

ヨーペンハウエル的な独我論は受け容れられない。マルセルは世界がショウペンハウエルが説くような表象ではなくて、それが我に通交する限りに於てのみ我は世界に対して在ることを確認する。我々はそこに先掲のドイツ実存主義特にハイデッガーとの接触に伴う影響が始めて生動的に反映しているのを見る。尤も実存的軌道観を支える主体的身体観（corps-sujet）はかかる接触の時点以前にマルセルに於て先存し、本時点でも保持貫徹されているが、臍の緒を支える即世界存在観は少くともその斉形化に於ては、かかる接触に伴う影響を抜きにしては考えられない。

然るにマルセルは此処で他一般でなく、他者(autrui)の現存が問題化する場合、それを他物(autre)の現存と共に即世界存在に組み込み的に問い併せないで、他物の現存との分離に於て抽出的に自己の現存と共に問い併せる。その点では所有論に於ける人と物との相関の手続を遺漏することになるが、それに構うことなく、マルセルは『臍の緒』との切断に於て、受肉的存在を単独実存としてでなく『共同実存』(co-existence)として採り上げ直す。それは我と我自身との或る対話に、客観化の名に於て他者が彼として交付されないで、我が他者に汝として対面する際には、我並びに彼と我自身との間に差しかけられる三位的な関係を捲込むものの内的な一体化が我の中で操作され、それによって我即汝と我自身に亘る二位即一位の関係が可能になることを含意する。之に対して我が他者を彼として扱う場合には、他者を本質的に不在として扱う。客観化が許されるのはかかる不在による。尤も不在の一様態としての現在がある。我は不在であるように或る人に対して振舞うことが出来る。

然し我々に共通な或る経験を発見する場合には他者と我との間に或る感得される関係（lien senti）が結ばれるに至り、斯様にして他者と我とが我々となる統一が生れ、他者は汝となる為に彼であることを止める。彼を検問し、判断すべく我が拠り処とした我自身は彼が汝で置き換えられる瞬間から、汝が我と共に形成する生々とした統一に溶融する。其処に弁証法から愛に至る道が開ける。我の愛する存在は我にとって第三者（tiers）であることは出来ない。と共に我は我自身にとって第三者であることも出来ない。我は汝に対しても我自身に対しても協感的に通交する。それは対話が杜絶える意味でなく、対話が融合的に行われる意味である。このことは汝と我自身との対話が其の侭我と我自身との対話で置き換えられる境位が展けることと呼応して、我と汝自身との対話がその侭汝と汝自身との対話で置き換えられる境位が展けることに通じる。

この場合理論的に言って、かかる二位即一位的関係で重要視されるのは単なる単極的単側面的な深徹溶融でなくて、我と汝の相関と呼応に於ける両極的で両側面的なそれである。我と汝は身体的表現を介して通交しながら、我自身と汝自身に亘って相互親和的に深徹する。それが我と汝との魂としての和解（pacification）に外ならない。両極両側面的対面がその侭無極無側面化する所以はそこに在る。然しかかる和解に間断

(intermittence) があるのはそれが試し合いによって革新を免れないからである。然し何を試し合うのか。愛の深厚さである。何が革新されるのか、魂の内的在り方である。我と汝は愛の深厚化を企図することを通して、魂的に相互革新する。無極無側面的協感が両極両側面的対面を滅失しない所以はそこに在る。此処で目指されているのは同一と他という範疇の存在論的包越である。マルセルによると「祈願[22] (Invocation) の最も純粋な形式である祈祷 (prière) は内的変形、神秘的な奔溢 (afflux) ……のような、言表わしようのない説話にだけ同化出来るものに於てその聴許を見出すことが出来る。」この場合聴許する者とされる者とは『絶対汝』(toi absolu) と『我々』との関係に於て二位的に相対する。

此処で『我考える』を凌ぐ『我感じる』は『我信じる』否『我々は信じる』に転位される。然しかかる転位は『我感じる』に表徴される我の実存性の廃棄でなくて『我々は信じる』という神秘的経験を介しての、その完成である。真正の哲学は思惟の変質 (transmuer) を促す経験の哲学として、我のものであると共に、我を汝と共に我自身たらしめるようなかかる逆説的境位を出来るだけ透明に認識するにある。其処で「不[23]可欠の見通しの転倒が完成され、無限の欠落が無限の充溢として啓示される為には意識が決定的回心の運動によって、原理、目的……独一の拠点として只管祈願されるものの前で殉死 (se immoler) しなければならない。」然しかかる見通しの転倒を伴う決定的回心に服することは主体性の否認乃至圧殺でなくて、その存在論的造立である。

主体を存在論的に造立するとは差当っては客観化で破られた直接化を再建することであるが、究極的には先述の失われた直観の第二反省にもとづく取り戻しの完成として辿られる処にその本質的意味がある。然しそれは先掲の『受肉的存在』の確認にうかがわれるような、かかる再建乃至取り戻しに際しての我の主体性えの見通しが実存的なものから存在論的なものえ単に切り換えられるという点に存するのではない。かかる切り換え自体が形而上学的思惟と神学的思惟との溶融 (fusion) に於て、包括的全一的に追及された点に存する。そしてかかる追及が究極的に目指したのはかかる溶融に伴う具体的哲学の造成である。かかる展望に於て先に包所有論の里程標に据えられた『受肉的存在』の宣明を含む『拒否から祈願え』からそれ以後の諸著に及ぶ行程は所有論的に考えると、所有と存在の判別から両者の分離否隔離の傾向を濃化するに至ったと言える。具体的哲学造成の企図の蔭で看過されてならないのはかかる傾向とそれが孕んだ所有論的意味である。

処で『存在の秘義』に掲げられた序言中の次の一節はかかる造成の意図の所在を名目的乍ら端的に表徴する。「どうしても作法[24] (表示の) を甘受する外ないとすると、明証的理由から著者は新ソクラテス主義乃至キリスト教的ソクラテス主義という主義を採択しよう。」この意味の発

言は更に『人間的なものに背く人々』で反復的に[25]思い入れされている。然し重要であるのはイズムとしての思想の名目上の変換でなくて、変換に寄託する哲学理論的意味での包括的意図である。このことはマルセル自身の上掲の序言の言説の先行文が十分反映している。即ち「[26]実存主義という不快な呼称から来る混乱に抗議し……此処で表示される思想が如何なる主義にも反対するよう慎重に指向されていることは余りにも明らかである。かかる無主義の主義の名に於ける具体的哲学は実質的に言うと、凡ゆる光に先がける光であり、主体的身体から神秘的身体えの転[27]位に於て、生ける平和に透徹する処にもたらされる救済の問題を中心に追及される。マルセルによると、生ける平和は協主体性(Inter-subjectivité)を横切って手に入れられ、対主体性(Contre-subjectivité)からは喪失される。かかる得喪は対主体性が物の所有に同化される秩序を歩み、回心の奇跡性を信じないに対し、協主体性が人間的存在性に赴むく秩序を歩み、回心の奇跡性に目醒める処から来る。

かかる見通しの背後に、協主体と反主体乃至存在と所有をめぐる秩序の二元観が伏在しているのがうかがわれるが、問題はかかる二元的対置の意味である。人間が本来赴むくべきは後者の拒否に於ける前者の世界である。前者は或る意味でこぶ(excroissance)の扱を受ける懼れがあるが、それは前者の実在を目指す真常性を実在に背く擬常性と混同する妄断による。そして究極的に説いている。「[28]哲学が我々にもたらす渋大な役務は……我々を凡ゆる部分で包み込むが、我々が自由な存在条件から、それを組織的に拒否出来るような実在に目醒めさす点に在る。」それは世界を両分する所有と存在の何れにも現存性を分与すると共に両者を新しく両様の生の歩容の意味での道程性に即して、傾斜的むしろ懸隔的に対置することを含意する。それは『精神的実在の本質に関する追及』(Recherche sur l'essence de la réalité spirituelle)と[29]銘打たれた真正の歩みをめぐって差しかけられた。真正の歩みはそこでは内と外との対立が意味を失うような存在えの歩みに於て差しかけられる。それはかかる対立が意味を保持する所有の歩みに擬似化の歩みの捺印を施す意図の伏在をうかがわせる。

更にかかる隔離の進行は『存在の秘義』に続く『人間的なものに背く人々』(一九五一)から近著『人間的尊厳』(一九六五)に及ぶ諸著で一層促進されている。しかも之等の諸著が共通に孕む、真正信の防衛否護持の為の[30]論争的傾向が暗示するような所有論の減退と呼応する存在論えの傾倒はマルセルの所有論を荷担推進した存在と所有の判別の基本線が含意したものが存在の一方的優先から所有の[31]貶下え傾斜して行ったことを示している。勿論その間に於て存在と所有の対置に伴う所有論と存在論の相互見直しが行われたことは否めないが、存在の所有に対すを優先従って後者の前者に対する従属の基本線は崩れないばかりか、結局に於て存在の栄光化えの信順は存在と所有両論の媒介を相合わない[32]平行に陥

れている嫌がある。

以上の諸点を考慮することにより、マルセルが所有の問題に加えた追及の過程を最終的包括的に段別すると、それは初期の作品にうかがわれる所有論の源泉を発生の素地乃至地盤として発進した醞醸と発光という前後の二期に跨る非体系的先所有論と体系的所有論と包所有論との三段階に区分される。[33]（未完）

註

(1) 「所有の現象学的分析は存在の革新的な分析の有用な序論をなす。」（G. Marcel, Être et Avoir, 1935, p. 218）このことは存在の問題を哲学の本来的な問題とすることを予想する。トロワフォンテーヌは此の点に付いて次のように論評している。「マルセルの思惟を支配し……その主たる指令者となったのは『存在論的協感』（communion ontologique）の意味の追及である。……がマルセルは『受肉的存在』に関して余りに純粋である。即ち協感の面でだけ進展しようと欲する誘惑を持つ」（Roger Troisfontaines, De L'Existence à L'Être, La philosophie de G. Marcel, 1968, t. I, p. 44 et t. II, p. 378）かかる論評は後述するマルセルの神秘的身体観を考え併せると決して言い過ぎでない。

(2) G. Marcel, op. cit., p. 218.

(3) G. Marcel, op. cit., p. 228.

(4) G. Marcel, op. cit., pp. 228-229.

(5) G. Marcel, op. cit., p. 218.

(6) マルセルが「純粋現象主義は矛盾し、無意味である……」（cf. Être et Avoir, p. 47）と説く場合、かかる表述は実在の否認に於て、それを外観（apparence）に封じる擬似現象主義の拒斥を意味する。かかる拒斥に呼応する積極的発言としては次の表白が挙げられる。「此処（存在の問題）で経験を凡て φαινόμενον として扱うことにより、凡ての線を引延ばす企図は偉大である」（ibid., p. 202）かかる経験の包括的枠付けを目指す真正現象主義の基本線が『存在と所有』から『拒否から祈願え』を経て『旅する人』に至る迄貫かれていることは次に掲げる後二書中の両様の発言に徴して明らかである。「(切望をめぐる）以上の記述は慥かに現象学的であるが、形而上学的身体とも言うべき過極現象学的な反省に道を開く」（Du Refus à L'Invocation, 1940, p. 106）「真理の精神は現象学的な記述に従うべきである」（Homo Viator, 1945, p. 196）

(7) それは「批判的反省に接木される再建的反省であり、取返しとしての反省である」（être et Avoir, p. 175）、此の場合取返されるのは勿論直観である。このことは次の両様の言説「本質的な形而上学的足取はかかる反省に対する反省、即ち第二反省に存し、それによって思惟は発動に応じて、或る意味で失われた直観を取り返すことになる」（cf. ibidX p. 171）「我々は全く概略的乍ら、第一反省がそれに予め供される統一を解消するに対して、第二反省が本質的に取戻し的であり、再制圧的であると述べる」（G, Marcel, Le Mystére de L'Être, t. I, p. 97-98）に徴して明らかである。

(8) G. Marcel, être et Avoir, p. 182.

(9) マルセルは自らが師事したデルボ（Uirtor Delbos）の指導の事跡を回想して述べている。「師はビラン（Maine de Biran）的思想の拡延を私の当時の研究中に見出したが……或る意味で師は誤っていなかったと私は考える」（cf. G. Marcel, En chemin, vers quel éveil ?, 1971, p. 79）当時（一九一三―一九一四）ビラン派を自認したマルセルが事実行為としての自我、自由、愛、信仰間に如何なる力動的関係があるかを示そうと企図したことはトロワフォンテーヌの輯録に成る手記（cf. R. Troisfontaine, op. cit., t. II, p. 423）からブラン（Lionel A. Blain）が抜粋し、『哲学的断想』の名で公刊した同第一八『関与の理論』にうかがわれる通りである。その代表的なものとして次の表述がある。「具体者は行為以外にはあり得ないが、かかる行為は何に及ぶか……行為とは創造のそれであり、それとの関係に於て自我が生成する我の能動的認識の行為である。之は一般的には愛として限定される」（cf. G. Marcel, Fragments philosophiques, 1909-1914, Introduction par Lionel A. Blain, éd. Béatrice-Nauwelaerts, 1963 p. 96-97）かかる実践主義的傾向を集中的に表現するのは次の表白「行為は我自身を全一的に否定することなしには拒否され得ないだけに益々行為となる」（Du Refus à L'Invocation, p. 145）である。全く実践的行為性はマルセル理論の基本的性格を形成すると言っても過言でない。

(10) Être et Avoir, p. 225.

(11) Op. cit., p. 194.

(12) gournal métaphysique, 1927, p. 301.

(13) 「私は始めて恩寵の経験を身にした。かかる言葉は空恐ろしいが、それはその通りである。私は結局キリスト教によって取囲まれたが、其処に身を沈潜（submerger）させた」（être et Avotr, p. 17）

(14) マルセルは説いている。「実存（より強く言うと超越）が一般的な思惟の領域を超えることによってのみ認識されるとなした点はヤスペルス並にハイデッガーの少なからぬ功績である。」（cf. Du Refus à L'Invocation, p. 9）更に当時実存哲学が自己に未知であったことを回想して、接触の時期が『形而上学日誌』発刊の直後に当っていると述べている処から（loc. cit.）それが一九二七年以後暫らく経ってからであることが想定される。次に接触の成果に付て「かかるハイデッカー以前の哲学に於て受け納れられなかった最終の表現は関係乃至通交としてでなく、関与（participation）として解さるべきような或るものを十全的に訳出すると考えられる。……従来のものを集積し、ヤスパースに従って私が基礎的境位と呼ぶものを正確化しようとした場合、私が見出した第一のものはそれをそれ自身との関係に於て捉えられる或る本質（entité）との関係に於て偶然とは看做さないで、それとは別なものを占有することであった」（op. cit., pp. 33-34）と述べている。かかる成果に関する評価を最近著『道程に於て如何なる目醒めを目指すか』中の表白「かかる表題が言外に暗示するのは漂流とは混同されない進展の思惟であるが、此処ではハイデッガー的な思想に対する私の主たる反論の一つが出来るだけ明晰にしるされる」（En chemin, vers quel éveil ?, p. 76）と読み比べると、マルセルのドイツ実存主義に対する対決の姿勢がうかがわれる。

(15) G. Marcel, Position et Approches concrètes du Mystère ontologique, notes par G. Okuno, éd. Sanshusha, Tokyo, p. 1. 因みに本書は一九四九年発刊されたが、その制作年代は一九三三年であり、元来は劇作品『老廃した世界』（Monde cassé）の附録として掲載されたものである。（cf. R. Troisfontaine, op. cit., t. II, p. 382）

(16) 「私は『存在論的秘義の方位とそれの具体的近接』という表題の下に老廃した世界を追及するこのエッセイに不滅の価値を措く」(cf. Existentialisme chrétien, 1947, p. 6)

(17) cf. G. Marcel, Position. et Approches concrètes du Mystère ontologique, p. 7.

(18) cf. G. Marcel, Du Refus à L'Invocation, pp. 29-30.

(19) G. Marcel, Op. cit., p. 28.

(20) G. Marcel, Op. cit., p. 31.

(21) G. Marcel, Op. cit., p. 33.

(22) G. Marcel, Op. cit., p. 48.

(23) G. Marcel, Op. cit., p. 54.

(24) G. Marcel, Le Mystére de L'être, Avant-propos, t. I, p. 5.

(25) cf. Les hommes contre l'homme, 1951, p. 200.

(26) G. Marcel, Le Mystére de L'être, 1951, Avant-propos, t. I, p. 5.

(27) G. Marcel, Op. cit., t. II, p. 184.

(28) G. Marcel, ibid., p. 187.

(29) G. Marcel, Op. cit., t. I, p. 8.

(30) 例えば「……此の点（技術主義が包蔵する無の名に於ける人間性の否定）でアメリカ的な技術主義とソ連的世界が目指すそれとに一様な非難を加えることが或る限度内で許される」(Les hommes contre l'homme, p. 198)。それは然しマルセルが技術と技術主義とを無差別的に混同し、前者の有用性を破棄した意味でなく、『拒否人』の名に於て技術主義者が触発する反宗教的動向の抑止の線から主として技術の復権を展望し、技術を世界内存在に即して位置付ける配慮に乏しいという意味である。その背後に基礎科学の同質的裁断がひそんでいることは両者の反省面での画一的連続的措定の言説に明らかである。(cf. ibid., p. 204) かかる扱は『人間、この問われるもの』に於ても持ち越されている (cf. G. Marcel, L'Homme problématiqne, 1955, pp. 61 et 74)

(31) 「(祈願を) 拒む人間はかかる卓越した原理と断絶してしまい、それを存在論的属性を欠いだ虚構物で置き換えようと徒らに努めている」(Les hommes contre l'humain, p. 196)

(32) 例えば「然し一方技術と他方人間存在との間に設定される具体的関係に付て問う必要がある。此処で事態は紛糾するが、技術が必要であるだけに益々それはそれ自身既に一つの技術となっている習慣としての所有に同化出来る。……人は全く一般的に記録の昂揚が聖なるものに付ての感情の衰弱と消耗を伴うと言うことが出来る」(Les hommes contre l'humain, pp. 64 et 65)

(33) 勿論此処で体系という語は形式的整備にだけ傾むく組成の手続でなくて、理論的脈絡である。それが孕むのは静的まとまりでなくて、所謂体系なき体系の意味での首尾一貫性である。マルセルが最近著で開陳した反体系論「一九二七年頃私は現代哲学には……体系に似たものを避けようとする私の深い傾向に反する

ものがある点を考慮した。かかる条件から『形而上学日誌』の刊行は態度決定の性格を持つ」(cf. En chemin, vers quel éveil ?, p. 22) も之を後者の意味での体系観迄排するものではない意味に受取る。