

Title	マルセルの哲学における実存から存在への展開について
Sub Title	Existence et etre dans la philosophie de Gabriel Marcel
Author	奈良, 雅俊(Nara, Masatosi)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1988
Jtitle	哲學 No.87 (1988. 12) ,p.151- 174
JaLC DOI	
Abstract	Je me propose tout simplement de montrer comment Gabriel Marcel s'est amene a rechercher l'etre de la facon existentielle, pour etablir une ontologie concrete. Pour cela, je voudrais mettre en evidence une demarche essentielle de sa pensee qui est celle de l'existence a l'etre. Alors c'est dans l'ambiguite d'une idee d'incarnation que nous pourrons trouver une clef pour resoudre cette question; comment l'existence qui est la participation irreductible a l'objectivite, peut-elle se rapporter a l'etre en tant que la participation dans laquelle s'engage un sujet par sa liberte? L'ontologie concrete etudie un etre sous son aspect dynamique et concret. Cette ontogenie proprement dit, recommande-t-elle a l'homme de satisfaire l'exigence de l'etre. Pour repondre son appel, il faut reconnaitre le mystere ontologique, et entretenir intimite avec l'autre dans la fidelite creatrice. Marcel manifeste que par la dialectique ascendante, nous devons nous rendre permeables a l'autre par le medium des essences ou valeurs afin d'acceder a la plenitude de l'etre.
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000087-0151

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

マルセルの哲学における実存から
存在への展開について

— 奈 良 雅 俊* —

**Existence et Être dans la philosophie de
Gabriel Marcel**

Masatosi Nara

Je me propose tout simplement de montrer comment Gabriel Marcel s'est amené à rechercher l'être de la façon existentielle, pour établir une ontologie concrète. Pour cela, je voudrais mettre en évidence une démarche essentielle de sa pensée qui est celle de l'existence à l'être. Alors c'est dans l'ambiguïté d'une idée d'incarnation que nous pourrions trouver une clef pour résoudre cette question; comment l'existence qui est la participation irréductible à l'objectivité, peut-elle se rapporter à l'être en tant que la participation dans laquelle s'engage un sujet par sa liberté ?

L'ontologie concrète étudie un être sous son aspect dynamique et concret. Cette ontogénie proprement dit, recommande-t-elle à l'homme de satisfaire l'exigence de l'être. Pour répondre son appel, il faut reconnaître le mystère ontologique, et entretenir intimité avec l'autre dans la fidélité créatrice. Marcel manifeste que par la dialectique ascendante, nous devons nous rendre perméables à l'autre par le médium des essences ou valeurs afin d'accéder à la plénitude de l'être.

* 慶應義塾大学大学院文学研究科博士課程 (倫理学)

序

ガブリエル・マルセルは主著『形而上学日記』において展開された諸省察とそれらが結晶化した論文『実存と客観性』によって実存に関する自己の立場を確立して以来、その哲学的キャリアを「実存の哲学」から始めた。後年、彼は別の論文に於て自らの立場を「⁽¹⁾具体的存在論」と規定し存在論への志向を顕にすることになるが、この言わば転回は公式には 1933 年の講演『存在論的秘義の提起とそれへの具体的な接近』及びその 2 年後の『存在と所有』の公刊によってなされた。このような〈実存〉から〈存在〉への展開をマルセルの哲学の一方向として我々はみて取ることができるが、しかし事態は見かけほど単純ではない。実存的分析の過程で提起された〈実存〉がどのように〈存在〉と関係するのかは必ずしも明確ではないからである。『実存と客観性』以後の彼の思索に於て、「実存 existence」という語はほとんど姿を消すと共に、「存在 être」という語がこれに取って代わり、やがて『存在論的秘義』以後、彼の存在論が確立されるや再び「実存」は姿を現し、以前とは別の意味内容を持たされている。またマルセル自身も〈実存〉と〈存在〉の関係は還元不可能であるばかりでなく、両義性を含むものであることを認めている (M. E. II, 47)。従って、私は彼の存在論の基本的な枠組を解明する一種の鍵を〈実存〉概念と〈存在〉概念の関係の内に見出すことができるのではないかと考え、このような観点から彼の具体的存在論について検討したいと思う。次節以下で私はマルセルにおける実存と存在を順次与えた後に、両者の関係を見、具体的存在論の枠組を与える。そして最後にその倫理的射程をながめてみたい。

1 〈実存〉

我々がマルセルの哲学をその展開に即して理解しようとする時、大きく

分けて三つの時期にそれを分類することができるように思う。観念論批判期、実存的分析期、具体的存在論期がそれらである。本稿で扱われるのは、後のほうの二つの時期である。本節で論じられる「実存的分析期」とはヴイドマー⁽²⁾が自著で“*présence absolue*”の段階として分類している時期であり、具体的にはそれは『形而上学日記』第二部(1915-1923)から『実存と客観性』(1925)を経て Conversion(1929)の前までを指している。

伝統的に実存概念が存在の事実 *le fait d'être* を意味し、存在概念に包摂されていたように、マルセルも当初は「実存する *ex-sistere*」という語が語源的に「外に現れてある *se trouver dehors*」を意味していることをうけて、実存者の空間的・時間的客観性を強調していた。しかし既に暗々裡に存在していた「実存者の措定 *position*」、つまり私の身体との直接的な接触を含み、それを人が真の意味で判断と呼ぶことのできないような自然発生的な定立と、「実存判断」すなわち実存者の、あるいは非反省的な純粹経験が身体的接触において私に与えるものの客観化、との区別が彼の内部で掘り下げられるにつれて、1922年以後、実存と客観性との対立、及び実存と身体との結び付きが明確にされるに至ったのである。キルケゴール⁽³⁾についてほとんど知らなかった当時の彼にとって、「実存」はまだ人間存在に固有なあり方を意味していない。我々はこの時期のマルセルの実存概念を何よりもまず、「客観性 *objectivité*」との対立によって理解することができる。この場合、客観性とは主体が対象との間に主観・客観の関係を樹立し対象をその諸特徴と可知性へと還元する事態を意味している。このことは彼の思索が当時の実証主義批判あるいは観念論批判という時代の要請と決して無縁ではなかったことを示している⁽⁴⁾。このような要請を充たすために彼が取る態度は現象学的である⁽⁵⁾。客観的世界が現出してくる以前の一次的な世界経験へ立ち戻り、そこでの世界と人間の結び付きを明らかにしながら我々が「私が実存する」とか「これこれのものが実存する」と口にする時、そこに何が意味されているかを意識の明るみへともたらそ

うとするからである。彼によれば客観的世界とは「実存以下（あるいは以上）の世界」であるという（J. M, 314）。そこではすべてが主観と客観との関係によって進行する。私と世界との関係は主観とそれによって思惟される相関者たる客観との関係として捉えられ、デカルトのコギトはこの秩序の中心に位置し、自らを「妥当性の闕」（ibid, 315）の番人とすることによって「妥当なもの」と「実在 réel」との一致を企てるのである。しかし、存在の思惟への内在を可能にしている、この一致という前提は、抽象的な主観と共に一つの虚構であろう。実存するものとして私によって断定される対象は「思惟に対して、客観性という事実そのものに含有されている構え position に還元されないような一つの構えを取るという本質的特徴」（ibid, 316）を持っている。それは対象がそれを熟視する人間に対して働きかけ、その存在に影響を及ぼすという構えである。デカルトの「コギト」が世界の全体化を可能にする孤立した主体の措定と、そこから結果する客観の相関を意味していたのに対して、マルセルの〈実存〉は主客分離以前の一つの全体的経験を指示している。彼はそれを「我々のあらゆる経験の全体性の根底に横たわる」ところの「絶対的現存 présence absolue」と呼んでいる（ibid, 321）。従って、〈実存〉とはそれを否定したり懐疑に付したりすることが無意味となるようなものであり、不可疑なものとして断定されるべきものなのである。

第二に、我々はマルセルの〈実存〉が「感覚 sensation」と深く結びついていることに注目しなければならない。感覚についての省察は身体についてのそれと共に彼の思想を読む鍵である（ibid, 268）。上述の私と世界との客観性に還元されない結び付き、換言すれば、世界が私に対して「共にある coesse」ものとしてあらわれるそのことは、感覚を通して成就されるからである。客観的見地よりこれを見れば、感覚とは発信者と受信者という二項間でなされるメッセージの伝達として考えられる。すなわち、私と私から区別された特定対象との間の通信関係によって感覚は説明されるわ

けである。これに対して我々の経験に実存的に近づく時、感覚は一つの直接性として現れ、私と個々の事物との関係というよりは私が周囲の環境に直接的に「参与する participation」行為として現れ、私と環境とを分離する境界をそこに見いだすことはできない。要するに、感覚は対象から出発しては説明されえないのである。このようにしてマルセルにとって感覚とは参与の様態 modalité に他ならず、〈実存〉(あるいは実存性)とは「浸透する immerger」参与を意味することになる (M. E. I, 130)。 (この場合、参与という語によって我々はその外的形式、ある一つの全体から自分の持ち分を切り取るのではなくて、むしろその内的傾向、喩えて言えば、農夫と土地、船乗りと海との間に見いだされる絆を理解する必要があるとマルセルは言う)。

第三に我々は〈実存〉と「受肉性 incarnation」との結びつきを見なければならぬ。マルセルにとって身体とは受肉としてしか考えられなかったからである。「私の身体」という現象は何を意味しているのか？ マルセルがこれに固執するのは、彼が身体に「対象的世界が成立するための神秘的条件」を見るからである。「およそすべての実存は、私に対して私の身体の実存に型取り、またその延長として成り立っている」(J. M, 265)。換言すれば私と実存するもの全てとの間には、私を私の身体に結び付けている関係と同じタイプの関係があると彼は考える。私と私の身体の間を客観的に眺める時、私の「身体」は私から区別された一つの道具として、また諸々の対象のなかの一つの対象として現われる。ところが「私の身体」を実存的に眺める時、事態は一変する。私の身体が私のものであるのは、私とそれとの間に「道具を介さない媒介」、あるいは交わりが存在する限りにおいてである。この交わり、言わば「共感関係 en sympathie avec」(ibid, 265) が私と対象世界との実存的関係である。要するに、「私が或る人または或るものの実存に近づくのは一種の直接的な確信による他はなく、この確信はその本質において、私がそれによって実存するところ

の確信と異なるものではない⁽⁶⁾」とマルセルは考えるのである。彼にとってバークリの“esse est percipi”は「知覚を表象としてでなく、私の身体が私のものであり把握される働き⁽⁶⁾の延長として理解される限りでのみ真理なのである」(J. M. 266)。世界の現出を可能にする神秘的条件としての「私の身体」には、伝統的な心身二元論は適用されえない。私はたとえ観念的にであろうとも私の身体から引き離されえないし、それは私と「共に存る」ものとして現存しているからである。「受肉」とは、少なくともこの時期においては、単なる物質性を超越し客観性へと還元不可能な身体を、すなわち実存指標としての身体を指すものであり、それは実存と身体との間にある深い結び付きのマルセル的な表現なのである。

ここまで見てきたことを要約すれば、この時期のマルセルにとって〈実存〉とは「実在 *réel* への参与、それも人がそれについて持つ意識に先行してさえいるような参与⁽⁷⁾なのであり」、感覚や身体はそうした実存の様態なのである。

2 〈実存〉から〈存在〉へ

本節においては、前節の終わりで述べられた「受肉」についてさらに論を展開したい。この受肉という同一の語がコンテキストを違えることによって異なる意味を表現しているという事実が、実存の哲学から具体的存在論へというマルセルの思想の転回を端的に予告していると考えられるからである。勿論、すでに述べたように、1922年を境にしてマルセルの実存概念が変化していることは事実である。しかし実存が身体との関係を含む限りで、世界に対する親密性 *intimité* や直接的参与を示すという事だけでは、具体的存在論期の彼の实存概念との隔たりはあまりに大きい。〈実存〉が存在 *l'être* との関係で論じられる必然性を見いだせないからである。私はこの間の事情を「受肉」に即して考えてみたい。

『実存と客観性』から『存在と所有』中の日記(1928-)、そして『拒絶から祈願へ』へと読み進む者は、受肉概念をめぐる両者の間に違いのあることに気がつくであろう。実存的分析期に於て受肉が有していた意義は「私と私の身体との間にあるその同じ関係が私と世界との間にある」(J. M, 261) ことであった。つまり、私と世界との関係において受肉である限りの身体は「絶対的優先性」(ibid, 237) を与えられていたのである。しかしながら、1928年11月の日記においては受肉は「形而上学の中心的所与。身体に結びついたものとして現れる存在(者)の状況。それ自身にとって透明でない所与、コギトに対立するもの」(E. A, 11) と記述され、さらに「身体と同一化されず、また身体と区別もされずに、身体として、この身体として現れることが、受肉する être incarné ということである」(E. P. C. 34-35) と記述されるに至る。つまり私の存在は私の身体に受肉することによって、この世界に現れるとされているのである。ところで、マルセルは事物がそこにあるという事実がその可知性に還元されえないとする点で、伝統的な“*existentia*”の概念に忠実である。その限りで受肉は彼にとって一つの「事実」のはずである。しかし後者のテキストの同所では、続けて「受肉が事実であるかどうかを検討すること。私にはそう思われない。受肉はそこから出発して事実が可能となるところの所与である」(E. A, ibid) と語られている。それまで彼は実存が不可疑であるとし、現象学的にこれを記述してきたはずなのに、なぜこの事実を再び検討しようとするのであろうか。さらにすぐその後のテキストでは「外部世界の不透明さ *obscurité* は私の私自身に対する不透明さに依拠している。世界に内在する不透明さではない」(ibid, 13) と書かれている。この箇所で言及されている“*obscurité*”をそれまでのマルセルの思想に忠実に、外部世界の非客観性と考えるならば「私の私自身に対する不透明さ」とは受肉的身体と解釈することができるであろう。我々はここで二つのことを思い起こさねばならない。第一に、『形而上学日記』において、現象学的見地と存在論的

(形而上学的) 見地が区別されていたこと。第二に、そこでの彼の探究手続きは「ある現象が現実的 *réel* であることを仮説として認め、いかなる条件でそれが可能かを〔検討する〕」ものであったこと (J. M, 266) がそれらである。してみると、実存における世界との関係が事実として定立され、それを可能ならしめる条件を受肉的身体に求めるという分析は、それ自体で完結されるものではなくて、次の新たな分析を予想するものであり、実存の分析は現象学的立場に立ってなされると同時に、存在論的なそれからの分析によって補完されると考えるべきであろう。その意味で存在論は「現象学者の記述に対して提示され、また実効的に記述されるオンチックな実在の、その存在を理解しようとする探究⁽⁸⁾」であると言える。このように考えると今度は、“*réel* な” 受肉的身体を可能にする条件が存在論的に求められるはずであって、彼が「私の私自身に対する不透明さ」という言葉で表現しているものは、この限りで理解されるべきであろう。つまり人間的存在者と世界との関係の記述において前提とされていながら、問題とされなかった両者の個々の構造や存在規約が、特に人間的存在者の存在規約が新たに問われることになる。従って、「受肉」という同一の語は先に挙げた二つのテキストに於て、各々異なるレベルで使用されていると考えられるのである。キリスト教にあっては本来、キリストについて言われる受肉というその同じ語が、マルセルにおいては人間存在に適用され、人間の形而上学的条件という優れて哲学的な意味を表現していると言える。そして我々が今から問題にしようとするのはこの第二のレベルでの受肉である。さて「存在者の状況」あるいは「それ自身にとって透明でない所与」という表現は、おそらく『形而上学日記』中に見られる「あらゆる形而上学的反省の中心的所与は、私は自己自身にとって透明でないところの存在者であるということである。即ちこの存在者にとっては、その存在そのものが秘義 *mystère* として現われる」(J. M, 281) という記述を受けてのことだろう。この記述における「形而上学的」という語は、やはりまた、それ

以前の「精神が形而上学的であるのは、実在に対する彼の構え position が根底的に受け入れられないものとして現れる、(またそれに留まっている) 限りにおいてである」(ibid, 279) を受けていると思われる。精神にとって受け入れがたい「構え」とは、要するに思惟によって実在をその可知性へと還元しようとする態度を指すから、マルセルの言う形而上学は客観化に対して反省を加える瞬間に始まると言って良い。いま問題は前節で絶対的に区別された実存と客観性が人間にとって、両立可能であり、アンチノミーを構成しているという点にある。現象的世界は、それが前反省的な仕方であるにせよ、我々に生きられている限りでは、我々の非客観的な参与の対象である。しかしながら、また一方で我々は、日常においてそれを意識するしないにかかわらず、自己の身体をも含めて様々な事物から身を切り離し、それらを道具として扱い理解しているのも実情であろう。マルセル的に言えば、世界に於ては裏切りが可能であると言うだけでは十分でなく、世界の本質が裏切りであるということになる。世界を前にして「我々は観客ではない Je ne suis pas au spectacle」(E. A, 26)。しかし、一方そこからの離脱 détachement も可能なのである。この世界に生きる人間がいずれか一方を拒否することができないのは、「実存ないしは実存者が実効的に考えられえるのは、それに言葉が与えられた場合だけである。～しかし、実践においては不可避免的に、我々がそれについて語るという事実そのものによって我々は実存を客観化し、結果的に実存を歪めている」(E. R. M, 53) 以上、この両者は人間にとって共にリアリテを持っているからである。客観的なものに留まるか、あるいは実存を回復するか、この二つの道がいずれも可能である点にマルセルは人間の「自由」を見ている。その意味で、マルセルが指示する図式は、直線的である。「つまり最初に反省以前の直接的経験があり、これが分析によって打ち砕かれ、さらに第二の反省によって回復される。そして自由は第二または第三の段階を経過する際に働くのである」⁽⁹⁾。もし形而上学が人間の自由な行為として開始さ

れるならば、この行為は上で述べた理由から、この人間の「存在」との接点を持つことになる。伝統に反して、マルセルが自由と存在を結びつけるゆえんはそこにある。実存にまつわるこのアンチノミーから人間が脱する方法は「自由な」行為によって、「世界が絶対的な裏切り *défection* と呼ばれるものを許容するような構造を持つならば、このような世界における私のレアリテはどのようなものなのか？」(E. A, 206)を問うことに帰する。「周囲の環境への直接的な参与」という表現がすでにそれを示唆しているように、私は「世界内存在 *être au monde*」し、世界に対してその語の強い意味で「開かれている」ような在り方をしている。世界内存在という根源的な在り方こそ、私の存在がこの世界の一定の状況に「受肉」して現れているということであり、その意味で私の〈実存〉とはこのように受肉した具体的存在に他ならない。私の人間的条件である身体について言えば、私は私の身体「である *être*」。身体とは、私の在り方なのであり、近似的に言えば、私が私の存在に関わっているその仕方なのである。この節の始めに述べた「存在者の根源的状況としての受肉」はこの限りで理解されねばならない。

しかし、また我々は次のように問わずにはいない。実存、即ち世界内存在は何らかの在り方であることは明らかだが、この在り方が唯一の在り方であろうか。換言すれば、我々が存在について語っている時、我々が言おうとしていること、我々の意図、我々の狙いは実存に尽くされているのか。実存が一つの存在行為であるとしても、それがその十分な可知性の内へと引き出されているかどうかはまた別の問題であろう。ここに我々はマルセルが実存と存在を区別する一契機を見いだす。「存在とは裏切らないところのものである。我々の期待が満たされた瞬間から存在がある。私の言う期待とは我々が全体的にそれに参与しているような期待である。～実存と存在を混同しないように注意すること。～存在とは充溢性 *plénitude* であると私は考える。それもこの語によって主知的規定の総合を考えない

限りで」(J. M, 177). 実存における具体的存在 un être はそれを越えた充溢性としての存在 l'être⁽¹⁰⁾ によって乗り越えられる。しかし具体的存在も初めは、充実存在への憧憬に対して中立的であろう。マルセル自身、根源的状况としての「基盤的存在 l'être-hypoproblématique」と、充実性としての「超問題的存在 l'être-hyperproblématique」の二元性を認める(P. S. T, 87). 彼の「我々は存在 l'être に関わっている engagé, 存在から脱することは我々に依拠していない。もっと端的に言えば, “我々は存在する”, 要はいかにして我々を十全な実在性 réalité plénière に対して位置付けるかを知ることにある」(E. A, 47) という言葉を正しく理解するためには、存在への根源的関わりの意味についてと、そこからの一種の飛躍を可能にする動機ないし必然の認識が必要であろう。

以上のことから、我々は「受肉」というキータームを手がかりに、そこに私の身体の現象的意味から存在論的なそれへの移行を見いだしながら、「前反省的な直接的参与」としての実存に含まれていた「具体的かつ根源的な存在への関わり」としての〈実存〉を理解するに至った。自由な行為としての形而上学はこの第二の〈実存〉を探究の対象にする。しかし、繰り返すようにこのような我々にとっての存在の根源性から、自己の存在秩序内部での位置づけへの必然ないし動機がこれだけは良く分からない。問題のすべてはマルセルの〈存在〉概念の理解にあると思われる。

3 〈存 在〉

我々はここまでマルセルの哲学が実存から存在へと、その方向を転ずるに至った内的必然の一つを見てきた。本節では具体的存在論の導入として彼の存在概念を見てみたい。

実存が客観性との関係で論じられたように、存在は「存在論的要求 l'exigence ontologique ; l'exigence d'être」と呼ばれるものによって導か

れた関心から論じられている (E. R. M, 34). マルセルは現代社会が持つに至った一面, 即ち, 人間をそれが生物学的であれ社会的であれ「機能 *fonction* の束」(G. M, 123) へと還元してしまう世界構造を批判しながら, そのような世界に於ては人格の分裂, 驚く *émerveillement* 能力の萎縮に応じて「存在論的要求ないしは存在の要求が弱められる」(ibid, 125) と言う. それはうわべの様相や機能で説明し尽くされない存在 *l'être* を “Il faut qu'il y ait-ou il faudrait qu'il y eût-de l'être” という仕方で肯定するとともに, “à cet être, à cette réalité j'aspire à participer” という仕方で渴望するような要求である (ibid.). 従って, それは存在者に対して存在論的目標を指示し, 彼の行為を規制するという意味において内在的であるが, この目標を覆い隠すものを批判する限りで超越的である. 存在にとっての危機が顕になる状況に人間が置かれ, 逆説的にもこの危機が彼のリアリティにとって必要不可欠のものである時, この要求は先鋭化してくる (E. A, 55). 存在の要求は「苦しみ, 四つ裂きにされている存在 (者)」(P. S. T, 86) 及び「追放され, それを意識して苦しんでいる存在 (者)」(ibid.) に対してのみ, その意義と憧憬の価値を持つような「整合と充実の要求」(ibid.) なのである. 端的にそれは存在の呼びかけとして理解される (M. E. II, 39).

ところでマルセルによれば, この要求を否定するペシミズムも可能であるという (E. R. M, 42, G. M, 126). このペシミズムを否定する論理的根拠は無いばかりか, “要求” を肯定する立場も或る種の「要請 *postulation*」を前提としている点でペシミズムと等価である. その意味で存在に関しては「一切の弁証法を越えた, 根源的な選び *option radicale*」(E. A, 160) しかないのである. しかし, むしろ問題は, 存在があるとか無いとか主張するそのことが一つのパラドックスを喚起せずにはいない点にある (G. M, 126). 存在を問う私自身は, 私が存在することを確かめるのだろうか? そして存在について問うこの私は誰なのか? マルセルの存在の探究はこの

二つの根源的な問いをめぐってなされている。彼によれば、「私が存在する」は分離不可能な一つの全体であり、そこにコギト的な主体を差し入れることはできないという。そこでは存在を肯定する主体とそれによって肯定される限りの存在との対立は超越されており、むしろそれは存在が自らを断定することの表明である。従って私の存在についての問いはこの断定 affirmation によって基礎づけられているわけで、この断定は「私が或る仕方を受け入れるような」、そして「私がその主体であるよりは、むしろ台座 *siège*」(G. M, 127) である以上、これを直接明らかにすることはできないのである (ibid, 127-128)。

しかし迂回路がある。それに触れる前に、ここで有名な「問題 *problème*」と「秘義 *mystère*」の区別に一言したい。「存在の問題、存在論的問題に対立する、存在の秘義、存在論的秘義という表現を、最近になって突然思いついた。～秘義に向けられた反省としての形而上学的思考。しかし認知されることが秘義の本質である。形而上学的反省はその力の及ばないような認知を前提としている。秘義的なものと問題的なものの区別。問題とは人がぶつかるもの、道を寒ぐものである。それは全体的に私の前にある。逆に、秘義とは私がそこに関わっている *engagé* ものであり、その本質は従って全体的に私の前にあるのではないものである。このような領域にあっては、あたかも私の内と私の前との区別が意味を失うかのようである」(E. A, 145, 169-171)。この観点から、我々はマルセルの思惟の本質的な転回を存在の問題から存在の秘義への移行と言うこともできる。存在について私が問うている時、この私は自分が存在しているかどうかを知らないし、ましてや私が誰であるか、この問いが何を意味しているかを明晰に知らない (ibid, 169)。存在の問題はそれを定立する主体の内面へと深まって行くから、それは「問題固有の対象を蚕食し *empiéter*, 侵略することによって単なる問題であることを越えてしまうような問題」(G. M, 129) と言える。それは問題として否定され「超問題」、秘義となる。しかし、このことは

「秘義」を人知を越えた超自然的で認識不可能なものとするものではない。元来「受肉(托身)」とか「贖罪」といった「啓示された神秘」を意味するこのミステールという語をキリスト教的な観念を離れて、あくまで自然的で人間的な経験、例えば、愛、認識、希望を示すために彼は用いているのであって、超問題的なものである限り秘義は論証の対象とはならないとしても、我々の「忠実」によって証言 *témoigner* されえると彼は考えるのである(E. A, 139)。その意味で、証言されるしかありえないことが存在の本質であると言うこともできる(*ibid*, 143)。従って、存在論的秘義への接近は論理的な思考の領域内ではなく、むしろ「忠実、希望、愛といったような本来的に靈的な所与を明らかにすること」(E. A, 173)を通じて、これらに「その存在論的重みを回復する」(*ibid*, 149) ことに求められねばならない。このことは彼の存在論の本質的な特色を物語っているように思われる。存在の探究に際して、我々の他者に対する関係を、事物的存在者に対するそれに還元することなく、逆に前者の内に含まれている存在論的意味を正しく仕上げることによって、存在に具体的に接近するものだからである。彼が「潜心 *recueillement*」あるいは「第二思考 *réflexion seconde*」と呼ぶものはこのために援用される方法である⁽¹¹⁾。それは「和らぎ *détente* とか自己放下 *abandon*」を伴った、「私が、私を統一体 *unité* として捉え直すような作用である」(G. M, 130)。ただし、自己を取り戻すとか自己に立ち戻るといってもそれは主体と客体を知的に統一したものの内に、自己を映してみるのではなく、「それによって私が私に立ち戻っていけばいくほど、私自身のものであることを止めてしまうような、なにより秘義的なパラドックスの現存に触れることである」という⁽¹²⁾(*ibid*)。この点で、彼はかつてブロンデルが立てた区別—‘*pensée pensée*’ と ‘*pensée pensante*’—に忠実である。対象化する静的な思惟よりも存在と共に生成する動的な思惟を重視するからである。従って潜心は孤立した主体が自己の内を覗き込むような一種の観想ではなく、一つの自由な行為であることを理解することが重

要である。「存在論的秩序が認知されるのは、個人的な仕方によってではない。即ち、自分のものでありながら、それをあらゆる意味で無限に越えているようなドラマに関わっている存在者 un être の全体によってしか認知されないのである。何故なら、この存在者は彼が存在 l'Être を肯定し、これに対して自分を開くか、それとも彼がこれを否定し、同時に自分を閉ざすかに応じて、自己を肯定したり否定する独特な力を与えられているからである」(E. A, 175)。従って潜心は存在の要求を充たす行為なのである。では自己の肯定や否定は如何にしてなされるのか。

マルセルの思想の中で出会いや交わりが重要な位置に占めているのに我々は気づくが、それは出会いにおいて自己の存在と他者の存在が同時に確信されるからである。むしろ「他者が存在しないなら私も存在しない」(P. I, 22) といつてよい。この他者への開在性 ouverture は私自身の存在の絶対的条件である。この存在のディナミックは「忠実」によって証言されている。忠実是不変性 constance すなわち、相手を状況のいかんにかかわらず愛し続けることでも、また相手への単なる服従でもない。真の忠実とはそこに於て、私が他者を創造しながら自己を創造し、この逆も成り立つようなそんなコミュニオンの生を意味している。そこでは存在は「賜物 don」であり、「実際には人が与えるものに応じて受け取ると言うだけでは足りない。～人はより良く与えながら受け取るのであって、与えることがすでに受け取る仕方なのである」(H. V, 203)。マルセルはこのようにして他者の現存と同時に私自身の現存をも可能にする能力を「自在性 disponibilité」と呼び、これに基づく「愛」と不可分な仕方で認知される個的存在者を「人格 personne」と規定する (ibid, 19)。しかし人間にあっては常に裏切りが可能である。忠実が完遂されるためには、その根 racine が自我にではなく「絶対的依頼 recours absolu」(E. P. C, 250) に求められねばならない。逆に言えば、この絶対的忠実から出発して他の全ての忠実が可能になるのである (ibid.)。それは神についての判明な神学的理解でなく、「存

在論的に永遠なもの permanent」(G. M, 136, E. A, 138) を絶対の汝として認め、この呼びかけに答えることであるという。真の忠実とは「存在 l'être への参照」(E. R. M, 44) であり、「創造的忠実」(E. A, 139, 174) という彼特有の表現は「存在への根付き enracinement」(G. M, 135) がある限りで忠実が保たれるという意味に他ならない。ただ、相互に自在で忠実な具体的存在 des êtres, あるいはそれらの相互性が要約される相互主体性 intersubjectivité がそのまま、存在 l'être と同一なのではない⁽¹³⁾。マルセルにおいても或る種、即自的な存在と具体的、対自的存在とが区別されているのではないか。個別的諸存在をその単独性と「それらを結ぶ秘義的な関係」(E. P. C, 221) において認めれば認めるほど、存在 l'être を把握することに向かうという彼の考え (ibid.) がそれを示している。「私が存在 l'être を気にかけるのは、私とその実在性を予感している他の諸存在 d'autre êtres に私を結び付けている下部的統一を多少なりとも判明に意識する限りでしかない」(M. E. II, 19-20)。我々が具体的な仕方で「存在の方向に進んでいる」(D. H, 93) が故に、彼は存在を「忠実の場 lieu」として規定する。その意味で忠実とは存在の要求を充たすことなのである。

具体的な人間に対して普遍的な存在が開示されるといっても、それが実体的でない以上そこには何らかの媒介が必要である。マルセルはそれを「本質 essences」と呼んでいる。彼はしばしば存在を光 lumière に喩えるが、⁽¹⁴⁾ 本質とは光の、それも聖ヨハネの言う「全ての人を照らす真の光」の様態である。我々は光によってものを見るのであって、光そのものを見ることはできない。それでは本質とは何か。それは第一に、普遍的 universel である。といっても、何かイデアールで不動なものではなくて人間がそれに参与する “pensées vivantes” である。第二にマルセルにおいてはそれはしばしば「価値」と同義である (D. S, 74. P. I, 146)。彼によれば価値とは選択されるようなものではなくて (H. C. H, 128), 「受肉されてしかありえない」ものであるという (H. V, 190)。それは芸術作品について

言われる時、最も良くそれ自身を表現している。例えばフェルメールやベートーベンの作品は「或る呼びかけ *appel* に対する応答としてのみ考えられる」(H. C. H, *ibid.*)。これらの作品は存在の呼びかけを受肉しており、この呼びかけがそれらの価値なのである。価値は作品や行為など、それが形を取ったものから切り離されては考えられない。逆に価値はこれらの「財 *cause*」(H. V, 208) に受肉して初めて、具体的に体験されうるのであり、この限りで多く的人格が一致してコムニオンの生を営むことが可能になる。従って価値の本来性とは、その財を通じて価値に参加する人の生に「その刻印を捺すこと」(H. V, 187) なのである。いずれにせよ私に対する呼びかけを引き受け、私の召命とし、それへ応答を私が受肉するがゆえに、私は他者と交わりを結び、そこで存在に接近することができる。従って本質とは我々がそれにおいて存在の充実へと到達しようとする方向であり、それを引き受けることは存在の要求を充たすことなのである。

4 〈実存〉と〈存在〉

本節においては、これまでの叙述をふまえて「具体的存在論」における実存と存在の関係を見てみたい。両者の間の両義的なそれがマルセルの存在論の基本的図式を良く表現していると考えられるからである。

『存在の秘義』の中でマルセルは実存を次のような比喻で説明している。「我々が一つの傾斜の上を下のほうに滑ろうとしている何ものかに直面しているかのごとくである。しかし同時に、このものは細紐のようなもので僅かに結ばれており、紐をぴんと張って、それが傾斜をさかのぼることもできるようにする事は紐を手に行っている我々に、我々の力に属しているかのごとくである」(M. E. II, 29)。そして「もし逆に我々が傾斜をさかのぼるならば、実存は真の存在と究極において一つになるに違いないものとして現われる」(*ibid.*)。これらの彼の言葉から理解される事は第一に、実存

が常に客観性へと「滑り落ちる」傾向を持っているという事である。受肉者である限りの人間にはこの危険が潜在している。実存がそのものとして認知されえないことはすでに述べた。知性の目覚め、あるいは言語化の瞬間から直接的意識の次元を我々は離れるからである。実存が回復されるためには、そこでの受動的参与とは別の種類の能動的参与に主体が関わる必要がある。それがマルセルにおいては存在の秩序に自らを位置付ける行為であり、自己の個別的存在を取り戻す潜心の行為であることも述べた。見落されてならないのは、やがては純粋な客観性に帰されるまで実存に傾斜を滑らせる一方で、究極的に真の存在に一致させるまでこの実存を引き受ける事もまた我々に依存しているという事である。これはマルセルの哲学において自由が占める位置の大きさを物語っている。「自由な存在（者）だけが実存を事物の、事物に内在する死の可能性の方向に導くような種類の重力に対抗することができるのである」(ibid, 31)。第二に、この傾斜をさかのぼる歩みは人間において完結されず、彼の存在行為は常に「道程にある」(E. R. M, 127)。この歩みを支えるのが希望の光であり、それは存在者の源泉たる存在 *l'être* からもたらされる。存在の要求への服従/裏切りはマルセルにおいて論理的な対立ではなくて、存在論的に両立可能なものだから、それだけに彼は希望を重視するのである。

以上のことから我々は〈実存〉が「存在の充実」と「全くの客観性」との間で揺れ動く可能性として捉えられているという事を理解する。一方〈存在〉は「主体がそこに自由にアンガジェし、その行為を通じて自らを人格として構成ないし肯定するような参与」(Troisfontaines, op. cit, 45)として規定することができる。なぜなら、[個別的存在者の]存在は実存に対していかなる態度を取るかによって、そしてその際、存在の要求を充足するか、裏切るかによって決定されるからである。そこでは何よりも人間の「自由」が重視されるわけで、マルセルが「自由はまさしく存在と実存の結節点に介在してくる」(M. E. II, 31)と言うのもこのような事情を指し

ている。従って〈実存〉はもはや単に客観性との対立だけで理解されるのではなくて、存在の充実か、それともそれへの反逆かによってもまた理解されねばならない。時間的、空間的に制約された一定状況に受肉し、アンガジェされている存在者は「運命と戦い、これを単に受け入れるだけでなく自分のものとし、何らかの仕方から創造し直す」(E. A, 168-169) という要請を充たす限りで、具体的に存在を開示され、存在の充実に接近するのである。このように理解された実存と存在の関係は従って、以下の点でマルセルの存在論の性格を際立たせていると思われる。第一に、「具体的存在論」という表現がそれを示しているように、彼にとって具体的なものに立ち帰ることによってしか存在論は考えられなかった。その意味で彼の存在論は実存的存在論とすることができる。第二に、それは存在論といってもスタチックな整合的体系が予想されるものではなくて、存在をそのダイナミックな相に於て捉え、その根源的図式を示すという言わば「存在生成論 ontogénie」である。それは存在論的秘義を中心にして実存/存在/自由の三項関係によって枠組を与えられる。第三に、存在の要求と呼ばれるものを重視することによって、存在者が他者と共に、そしてこの事を介して存在へと赴く必然性を説き、この要求が完全に充足されるためには必然的に超越者へと彼が向かわざるをえないという事を明らかにしている。我々は言わば「上昇的弁証法 dialectique ascendante」によって、実存から具体的存在に至り、次いで本質や超越者にまで自己を高めることができるというその事をマルセルは誰よりも明らかにしたのである。

5 具体的存在論の倫理性

最後に、展望と回顧を兼ねてマルセルの具体的存在論が持っている倫理的射程について考えてみたい。マルセルは自己の思想の倫理性について、倫理という語によって義務の体系ではなく価値とそのイェラルシーが理解

される限りでそれを認めている (G. M, 93). 彼においては、人間がいかに行為すべきかは何よりも人間のあり方から必然的に導出されてくるものと思われる。そこでは存在論的秩序と価値秩序は合致し、同時にこの価値はそのものとしてあるのではなく、この秩序に自己を位置付ける人間の行為に受肉している以上、存在するという行為が必然的に価値の実現となるからである。この行為は存在論的要求をその原理とし、存在の呼びかけに応答することで成就される。しかしこのことは単に主体に対して自己を越えたものとの関係のみならず、それ以上に他者との関係を指示している点は重要である。マルセルの考える他者関係は孤立した主体が他者と結ぶそれではない。それどころか原初的に主体は他者との関係の内にあるのである。そこでは「人間と人間の間」存在の論理が介在している。この論理が完成されるために超越者とそれが定める価値が必要とされるのである。このような価値秩序が人間の自由と矛盾しないことは言うまでもない。彼の考える自由は実体的な主体が自己を緊張させて無制約に選択するところに存するのではなく、自己に課されている状況を真摯に受け止めこれを内的に作り直し、一定の方向性を与える点に見いだされるからである。そうは言っても、このような思想が他の実存思想と呼ばれるものと同様、一定の時代性を反映している事は否めない。つまり平均化する大衆社会にあって普遍から切り離された個が、それ自身の具体性を一つの場として自らの回心と決断によって再び普遍に結び付こうとする図式がそこに見いだされる。しかし、このような図式を提示することは言わば、日常性の外に出て日常性を批判することであるがゆえに、逆説的にもそれは社会の変化に対応することができず、人々に訴える力を徐々に失っていったように思う。⁽¹⁵⁾ リクール、ガロディがマルセルを批判したのはこうした観点からであった。それは彼の思想が極めて現実的な関心から出発しながら、最終的には現実の文脈から遊離してしまっている点を突く。彼等によれば、彼の存在概念と歴史、社会や科学との間には接点が見いだされておらず、「技術の意味と

それが生じさせた歴史的必然の意味」と「法とあらゆる人間的制度の抽象的枠組」についての反省が欠けている以上、永遠なるものの要求とこれに対する創造的忠実を真面目に考えることはできないという。一方、彼の「他者関係」重視の姿勢の内に我々は時代性を越えて今日に通じる意義を見いだせることも事実であると思う。ただそれを今日へと発展させるためには、我々はレヴィナスによるマルセル批判⁽¹⁶⁾に耳を傾ける必要がある。それが内在的であるだけに、より説得力に富むと思われるからである。今後の課題とするために最後にそれを提示したい。彼はまず、マルセルとブーバーとの近親性を、彼等が「知の我・それ関係」と「対話の我・汝関係」との間の根源的区別及び、後者の前者に対する全きの独立性を提起した点に見て、そこに「他律性 l'hétéronomie の倫理学」の萌芽を見いだしている。このような功績を認めた上で、レヴィナスは彼等の思想が「存在の外で、あるいは存在の彼方で思惟することの不可能さ」を物語り、本来、対話の哲学であるべきものが一種の存在思想となっている点を批判する。存在論をあらかじめ前提とし、そこから倫理を導出する誤りを指摘する彼のハイデッガー批判に通じるものがそこにはある。彼にとって存在論は根源的ではありえない。むしろ、彼は対話の哲学の中にある他者との出会いや「他者の顔貌 visage の意味」を概念化することの不可能さの主張を存在論化することなく徹底し、「私に責任がある時、誰もこの私の身代わりになることはできない」という倫理的責任を重視する倫理学を提起している。

註

マルセルのテキストからの引用は次の略号によって示した。

J. M: *Journal Métaphysique*, Paris, Gallimard, 1927.

E. A: *Etre et Avoir*, Paris, Aubier, 1935.

E. P. C: *Essai de philosophie concrète*, Paris, Gallimard, 1940.

H. V: *Homme Viator*, Paris, Aubier, 1944.

M. E: *Le Mystère de l'Être*, 2 vol, Paris, Aubier, 1951.

- H. C. H: *Les Hommes contre l'Humain*, Paris, La Colombe, 1951.
D. S: *Le Déclin de la Sagesse*, Paris, Plon, 1954.
P. I: *Présence et Immortalité*, Paris, Flammarion, 1959.
D. H: *La Dignité Humaine et ses Assises existentielles*, Paris, Aubier, 1964.
P. S. T: *Pour une sagesse tragique et son au-delà*, Paris, Plon, 1968.
E. R. M: *Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel*, Paris, Aubier, 1968.
G. M: *Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang*, Paris, J. M. Place, 1977.
- (1) Marcel, G; 《Vers une ontologie concrète》, dans *Encyclopédie Française*, t. XIX: Philosophie, Religion, Paris, Larousse, 1957, 19. 14-2, 19. 14-6. (以下では V. O. C と略記する) 但し, 「具体的存在論」という名称そのものは 1932 年の日記中に既に見いだされる (E. A, 165).
 - (2) Widmer, ch. *Gabriel Marcel et le Théisme Existentiel*, Paris, Les éditions du cerf, 1971.
 - (3) Troisfontaines, R. *De l'Existence à l'Etre, La philosophie de Gabriel Marcel* 2 vols, Louvain, Nauwelaerts, Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1968 (2e éd). pp. 148-164. Widmer, op. cit, pp. 85, 86. トロワフォンテーヌ「ガブリエル・マルセルと出会いて」, 『サルトルとマルセル』所収。東京。弘文堂, 1950, pp. 150, 151.
 - (4) 具体的にはブランシュビックの哲学への対立を指す。マルセルはブランシュビック流の「真なるもの」と「検証可能なもの」との一致を批判して, 「検証不可能だがポジティブで一種アクティブなもの」(V. O. C, 19. 14-2) を考えようとしている。cf. E. P. C, 12-18. マルセル「私の哲学遍歴」, 『神の死と人間』所収, 東京: 中央公論社, 1958 (以下 M. D. H と略)
 - (5) シュピーゲルベルクやヘーリンクはマルセルの思想を現象学との関連で捉えている。レヴィナスやギュルビッチの努力により現象学がフランスに移入され始めたのは一般に 1930 年代とされるが, ヘーリンクらはそれ以前に発表されたマルセルの仕事に (それがフッサールの現象学と内容を大きく異にすることを認めながらも) 現象学的なものを見いだすからである。Spiegelberg, H. *The phenomenological movement, A historical introduction* 2 vols. The Hague, Martinus Nijhoff, 1976 (2nd ed.), pp. 421-443. Hering, J. 《Phenomenologie in France》, dans *Philosophic Thought in France and the United States* par Farber, M. University of Buffalo, 1950.

- pp. 67-85. またフッサールの現象学との関係について論じたものに次の論文がある。Ricoeur, P. 《Gabriel Marcel et la Phénoménologie》 dans *Entretiens autour de Gabriel Marcel*, Neuchâtel, Baconnière, 1976, pp. 53-94.
- (6) M. D. H, pp 37.
- (7) Troisfontaines, R. op. cit, pp 45.
- (8) De Waelhens, Alphonse. *Existence et Signification*, Louvain, Nauwelaerts, Paris, Beatrice Nauwlaerts, 1958, pp 115. cité par Widmer, op. cit, pp 119.
- (9) トロワフォンテーヌ, op. cit, pp 148.
- (10) 彼のニヒリズム批判はこのことを際立たせている。“Rien n'est” と公言するクローデル的なニヒリズムは存在を否定し実存のみを肯定するところに成立するが、存在のないところに期待はない以上、このニヒリズムは人間を絶望にしか導かない。マルセルにとってニヒリズムは存在の充溢性への裏切りと映るのである。cf. 岳野慶作, 『マルセルの世界』(岳野慶作著作集4), 東京, 中央出版社, 1974, pp 131.
- (11) マルセルは思考(反省)について明確に二つのタイプを分けている。第一思考 *réflexion primaire* とは分析的・客観的思考であり、自己に対して示された統一を分解しようとする思考である。これに対して、第二思考 *réflexion seconde; réflexion à la deuxième puissance* とは第一思考の働きの上に二乗的に働き、それが分解したものを回復する思考である。換言すれば第二思考は第一思考が働く条件、即ち思考の存在への内在を問うものである。従ってこの思考が自己に対して適用される時、それは潜心の行為となる。彼は潜心の自覚が第二思考であると言っている(G. M, 131).
- (12) ここで問題とされているのは、いわゆる存在直観ではない。あえて直観という語を使えばそれは「盲目的直観」あるいは「反省的直観」であると彼は言う(E. A, 141-142. P. S. T, 78. G. M, 63). 盲目的と言われるのは私がそれを所有し、恩恵にあずかりながらもその事を知らないからである。行使される限りで失われる直観を回復するのが、あるいはその場を構成するのが潜心である。
- (13) Parain-vial, Jeanne. 《Être et essences dans la philosophie de Gabriel Marcel》 dans *Revue de Théologie et de philosophie*, Lausanne, Chemin des Cédres, 1947. 但し、ガロディは両者が同一であると言う。Garaudy, R. *Perspectives de l'homme*, pp 146. 私はマルセルに於ける un être と l'être

マルセルの哲学における実存から存在への展開について

の区別を考慮するとヴィアルの見解を採ったほうが良いように思う。un être は物から区別される存在者、即ち人間が他者と共に存在する行為（動詞としての賜物 don）を指すのに対し l'être は有限な人間にとっては決して与えられない充実ないしプレロームを指すからである。（P. S. T. 88-90）

- (14) マルセルは存在と存在者との存在論的区別に代えて、「光」と「光によって照らされるもの」との区別を挙げている（P. S. T, 304. V. O. C, 19. 14. 5）.
- (15) Ricoeur, P. *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, Temps Présent, 1947, pp 175-176. cité par Garaudy, op. cit, pp 150-152.
- (16) Levinas, E. *Hors sujet*, Montpellier, Fata Morgana, 1987, pp 34-59.