

## マルセルにおける「問題」と「神秘」

小 林 敬

### 序

合理的形而上学の体系を立てる事を拒み、実存の立場から「具体的に哲学する事」(philosopher concrètement)<sup>(1)</sup>に専念したガブリエル＝マルセルによって、とりわけその立場が明確となった1920年代以降、彼の思想にとっての根幹的な概念として用いられたのが、「存在の神秘」(mystère de l'être, mystère ontologique)の語<sup>(2)</sup>であるが、この概念は、彼自身も又留意している如く<sup>(3)</sup>、誤解される余地の多いものである。

そもそも、合理的観念乃至客観的認識に頼る立場に基づいて体系的形而上学を構築しようとする事を目的としない思想的立場に到った彼が、元来「閉じたもの」を意味するこの《mystère》という語をその思索の表現に援用するという事は、一見して、その思想が、根源的に「神秘的」にして「閉じた」何ものかを、例えば特殊な体験の境地に身を置く事などを介して、何らかの形で直接に「開き」、これと一体化するいわゆる「神秘合一」(unio mystica)に到る道を説く思想<sup>(4)</sup>であるかのように予見させうる。もしそうであるならば、「実存」の立場に立つ彼が同時に「神秘」を説くという事は、一見、難点をはらんだものとも思えよう。というのは、実存の立場に立つ哲学的反省とは「ここに、今」(hic et nunc)現に存在する主体たる自己自身による真に主体として存在する事そのものをめぐっての反省である、即ち状況内存在の主体自身による主体的な存在反省であると考えれば<sup>(5)</sup>、この反省は、あくまで自己の置かれている現実内に在して、その状況に

即し、主体性に即した反省に徹する事によって、真理への超越を求めてゆく道である以上、言い換えれば実存する（現に在る）事そのものへの内在を通して超越を求めてゆく道である以上、この立場と、「神秘合一」を説く立場、即ち状況や主体性をむしろ脱却して超越的な「閉じた」根源的なものと一体化する状態に立脚する立場とは、たとえ客観的乃至合理的な認識の枠内にはとどまらないという点においてこそ共通するにせよ、主体性によって立つか、主体性を脱却した立場によって立つかという点において、必ずしも同じ方向を目指すとはいえないのではないかと考えられようからである。例えばここにサルトルの「実存は本質に先行する」<sup>(6)</sup> という命題を援用するならば、神秘を説く思想はむしろ本質に立脚するものであって、実存に立つ考え方とは異なるともいえよう。

しかし、実にマルセルは、このような文脈において「神秘」を語ったのではないと考えられる。後述するように、彼は少なくとも直接的には、主体性を脱却して根源的「神秘」と一体化する立場に立って思索するのではなく、従って実存を抜きにして閉じた何ものかを直接的に「開く」ような思想を述べたのではない。マルセルは、実存にいかなる超自然的意味をも認めないサルトルと同様に考えていた訳ではないが<sup>(7)</sup>、やはり状況内存在に立脚するのである。

にも拘らず彼が「神秘」の概念を必要としたのは、むしろ実存そのものの中に、主体性それ自体の底に、説き難い「閉じたもの」を認めざるを得ないからなのである。彼はこれを示すために、彼特有の用語として「神秘」の概念を用い、それを、彼のいわゆる「問題」（problème）という概念との対比において規定したのである。

このような彼独自の用法に基づく、「問題」と「神秘」の区別が、彼の思想をいかなるものとしているかを、彼の論述を整理又は敷衍し解釈しながら、概括的にせよ、眺めてゆきたい<sup>(8)</sup>。

## I

まずマルセルによって「神秘」の概念との対比において考えられた「問題」の概念を見る事から始めよう。

一般的に「問題」とは何らかの形で問われた事柄を意味するのであるが、ここでマルセルのいう「問題」とは、ただ問いに付されたもの一般をすべて意味するのではない。彼によれば「問題」とは、「私の前にあるもの」(ce qui est devant moi)<sup>9)</sup>である。即ちこれは、問うものの主観(主体性)がかかわらない客体(対象)として客観的に問いうる問いを意味する。「問題」とはいうまでもなく「解答」(解決)が要求され、乃至は期待されるものと考えられるが、彼のいう「問題」は、この意味において、客観的に解答されうるような、又はそう期待されるような、対象に関する問いに限られよう。言い換えれば、「問題」とは自己と問われる内容との間に距離を置く事によって、その内容を客体(対象)化し、それを外側から知的にとらえるという、客観的認識の枠内において成立する問い——乃至は問われた対象そのもの——を意味するといえよう。

彼によれば「問題」とは「検証可能なるもの」(le vérifiable)<sup>10)</sup>にのみかわる。即ち「問題」が「問題」として成立しうるのは、その内容が真であるか偽であるかを客観的に判定しうる限りにおいてであるとされる。彼はかくなる検証が決して自体的乃至無条件的になされるものではなく、その「問題」の所与乃至前提が(確実なものとして)与えられる限りにおいて可能となるものである事に留意している<sup>11)</sup>。言い換えれば、ある「問題」の検証はその「問題」の措定に先立って既に与えられてある所の、何らかの意味で確実であると仮定された前提を必要とし、それに依存するといえよう。それ故、ある「問題」の検証はその前提には及ばないと言いうる。一般的に考えて、もしある「問題」の内容がそこから当然演繹されてくるような命題あるいはその内容へと帰納するような諸例がまた検証可能なものであるにせよ、かくなる検証の連続が到達する所の最終的な根拠それ

自体は、やはり検証に先んじて絶対的乃至自明的に与えられていなくてはならないだろう。いうまでもなく「問題」を検討しうる客観的認識は最終的には対象が主観に与えられてある事自体の無条件的な所与性に前提されているものである以上、マルセルは「問題」が無前提的なものであるとは決して考えない<sup>100</sup>のである。又、ここにおいて「問題」として問われた対象は、あくまで問われた限りにおいての抽象された相を表象する観念なのであって、問われるに先立つそれ自体の実在性 (réalité)<sup>101</sup>にはかかわらない事を彼は指摘し、かくなる対象は、「全き諸記号の形式的配置」(un ensemble d'arrangement formels portant sur de purs symboles)<sup>102</sup>にすぎぬという。かく述べるのはこのような実在性自体が検証されるものではなく、むしろ検証する事自体この実在性を前提としているからに他なるまい。

要するに客観的な「問題」を立てる事が可能であるのは、確實とされる前提が仮定され、かつ経験された事物、現象が抽象され観念化される限りにおいてであって、そうでなければ、「問題」は「問題」として成立しないとされるのである。言い換えるならば、合理的に真偽を判定しうるように措定された問いが「問題」であって、そうでない問いは「問題」とはならず、少なくとも客観的認識の枠内では意味を認められないものとなるのである。彼の次の言及はこの事を意味するものである。「私が答えうる問いとは他でもなく私が与える事のできる(中略)資料についての問いである。例えば『アフガニスタンの首都はどこか』(中略)など。しかし、全体としての私の何たるか(中略)にかかわればかかわるほど、答えと問いさえも全く意味をなさなくなる。例えば『あなたは高德であるか』などである。』<sup>103</sup>

我々は現実の状況において多くの「問題」を立て、これを解きながら生きているものである。科学はまさに我々によって何らかの枠の下に立てられた「問題」の体系的連関といってよいだろう。我々が「問題」を立てる客観的な態度をとるのは又、単に純粋な思考においてのみならず、実践的行為においてでもありうる。ここでも「問題」として問われる限りにおいては、その行為にかかわる自己や他

者は、無限定的な自己そのもの、他者そのものとしての相においてではなく、問われた一定の前提乃至条件にかかわってそれらが果たす所の機能 (fonction)<sup>60</sup> としてそれらが抽象された相においてのみ、判断されかつ取り扱われる事を得るのである。マルセルは、当然ながら、あくまで一定の限定された条件乃至前提の下における限りでは、目的あるいは方法の固有的な制約に従って問題を検証しうる科学的態度にも<sup>61</sup>、さらにある限られた側面において実践的行為における人間の関係<sup>62</sup> が客体的かつ「問題」的になされうる事にもそれら自体に対して特に異を唱えようとするものではない。

しかし我々はともすれば、「問題」を立てうる客観的な態度それ自体を不当にも絶対化しがちである。即ち思考と行為のあらゆる側面にわたって「問題」の指定とその検証による解答（解決）という態度のみによって一切が説明され処理されうると考えがちである。既に見た如く、我々の問いうる問いがすべて「問題」として成り立ちうる訳ではなく、我々の思考と行為がすべて客観的態度に叶うものではないのではあるが、もし「問題」を立てる態度即ち客観的態度を絶対化するならば客観的態度に叶うものしか評価されず、「問題」たりうる以外の一切の問いは無意味なものとして排斥され、「問題化されえぬものは、現実には考えられない。」(《Le non-problématique ne peut pas être réellement pensé》)<sup>63</sup> とされてしまう。ここでは客観的に妥当とされるもの以外は何ら考慮に価せぬものとされ、我々にとって、検証可能な「問題」とならない問いを出す事は全く意味をもたないものとされよう。

我々は「問題」として成り立ちうる範囲をあふれ出すような問いを発する切実な要求を果たしてもたないのだろうか。

アリストテレスが形而上学の使命を特定条件の下にある諸学を超えた「存在」の学として以来、哲学者はいわば無条件に立てられた存在の「問題」と苦闘してきたといえよう。例えばカントにおけるいわゆる純粋理性の二律背反の指摘は、形而上学的な諸「問題」のうちには少なくとも客観知によっては検証され得ないものがある事を認めたものといえるが、又一方彼は、道德律が格率とされる実践

哲学の段階においてかくなる検証され得ない問いの意義を承認したともいいうるだろう。マルセルも又、諸学におけるような客観的知的な「問題」を超えた所に哲学者の課題を見る。しかし彼は最終的に「問題」を立てこれを検証しようとする知的乃至理性的な態度そのものを超えてゆくのである。それはアリストテレス以来の存在への問いが、マルセルにとっては異なった意味で、即ち客観的に検証されるべき「問題」に向かうような知的欲求によってではなく、まさに、ここに、今、生きるものとしての人間の切実な問いの要求によるものとして新たに問われたからなのである。

## II

マルセルにとってかくなる問いが出されるのは、客観的認識をもたらす自然的態度 (attitude naturelle)<sup>90</sup> おいては自己の置かれてある状況を自己と切り離して客体 (観) 的にとらえ「問題」を立てているこの自己が、かくなる態度を超え、ここに、今、現に存在している主体たる自己自身に立ち帰る事においてである。彼にとってこの意味での主体たる自己自身とは、状況を客体的に眺めている限りにおける自己の主観性 即ち単なる認識主観にとどまるのではないのであり、むしろこれに先立ち、かつこれの源泉ともなると考えられたのである<sup>91</sup>。彼は自然的乃至汎自然的な世界像の構築から出発してこの中に自己を含めた人間を規定しようとするのではなく、むしろ規定し思考するに先立ってこの世界、状況の中に置かれ、今、ここに現に在り、実存する事を自覚しうる為の条件から出発して哲学する。彼にとっては、客観的思考による限り、主体としての自己の実存を自覚しうる条件は見出され得ないとされるのである<sup>92</sup>。

自己が自己自身の実存に立ち帰る事を余儀なくされる誘因と過程を、マルセルは具体的な例から出発して次のように説明している<sup>93</sup>。即ち彼によれば、我々がそこに生きている歴史的現実としての現代の世界は、人間 (自己自身及び他者) と自然を含めて一切のものがメカニズムによって規定されている、物理的、生物学

的又は社会的な機能 (fonction, 前出) においてのみとらえられ、かつそのようにのみ取り扱われる所にその特徴があるという。この中では、人間は容易に、その客観的に見られかつ取り扱われている所の機能に置き換えられ、それと同一視されうる。我々は他者を客観的に取り扱いうる機能として判断し操作するのみならず、自己自身の生をもかくなる機能に置き換えてしまう。このような状態はしばしば我々に何故とも知らぬ不安感を直観的に感ぜしめるものである。例えば単調な勤務に疲れた労働者の姿や無為をもてあます退職者の姿、又は機械的に予定を消化するだけの社会生活を送る自己の姿を見る時、言い難い空虚を覚える事がある。そして、かくなる状況のただ中に単にとりこまれたままであってはこの空虚を持続的に自覚する事も困難であるが、ここで何らかの力によってこの空虚の直観が絶望の自覚に到る迄持続されるならば、その時、機能に還元されるに先立つてそもそも存在している本来の自己自身が問われるに到ると彼は語る。

彼がここに挙げた例は、決して現代という特定の歴史的状況に限られた限定的な批判としてのみとらえられるべきものではない<sup>84)</sup>。ここには人が自己の実存に立ち帰る為の一つの条件としての疎外の自覚<sup>85)</sup>の過程が示されている。彼は決して客観的思考そのものの固有な有効性を否定するものではないが、これ以外のものが排除されこれのみが絶対化される時、これによって体系的に構築された世界像やその具現としての社会関係の枠内で客観的に規定された対象としての相においてしか人間はとらえられず、本来の主体として実存する人間は視野の外に置かれるのであるという事、そしてこの事実即ち疎外は、客観的思考のみを唯一の有効な思考とする限り、気づかれるものはでない事を彼は強調するのである。彼は客観的思考に先立つ直観的ともいえる感性にまで根ざしたより広義の思考によって、かくなる疎外とそのもたらす絶望が直視され、さらにそれが明確な自覚となるまで、一時的にではなく持続的に、反省される所<sup>86)</sup>に、自己の実存に立ち戻らう一つの誘因を見た<sup>87)</sup>のである。

このようにして自己に立ち帰る事を可能とさせる新たな反省は、この立ち帰りを自己自身への根源的な問いとして表わすのであるとマルセルは考える。「私とは

何であるか」(Que suis-je ?)「私が在るとは何であるか」(Qu'est-ce que je suis ?)さらに「在るとは何か」(Qu'est-ce que l'être ?)というのがこれである<sup>89</sup>。彼にとって存在が問われるのは、まさにかくなる反省を介して自己の実存へと立ち帰る事そのものとしてなのである。即ち自己が、ここに今、現に存在する(実存する)という事がともすれば捨象されがちな現実のただ中において、この現実の状況を自己自身と切り離して客体的にとらえるのではなく、むしろ自己自身がそこにおいて存在している主体的な状況として受けとめ、捨象されてはならない自己自身を直観しさらに反省する所に、この「存在する」といういかなる条件にも先立つ事実が浮かびあがるのである。この実存への立ち帰りそのものに他ならない「私は何であるか」等の問いは、「存在する」自己が捨象される事を拒否する要求に基づくのであり、そして又同時に、この要求そのものの表われに他ならない。即ちこれらの問いは、自己が在らぬのではなく現に在り、在るべきであり、この事が捨象されてはならぬという要求の表現なのである。彼はこの事を次のように要約する。「継起する不安定な仮象の戯れに全く還元されてしまうことのない『存在』が現に存在するはずであり、又すべきである<sup>90</sup>」と。

彼はこの実存への立ち帰りそのものである問い即ち要求を、「存在(論)の要求」(exigence de l'être, exigence ontologique)<sup>91</sup>という存在の要求言い換えれば存在への問いとは、具体的には疎外と絶望からの解放の切実な要求として現れるものであり、後に彼が表現した如く「超越の要求」(exigence de la transcendance)<sup>92</sup>なのであって、これは客観的にではなく主体的に、思弁的にではなく直観的に、出されるものなのである。

### III

さてこのように「私は何であるか」等という形で表わされた存在の要求即ち問いは、客観的(対象的)認識の立場から立てられ、解答される事ができるような「問題」に置き換えられうるだろうか。

一般的に考えて既に見た如く、この問いの成り立つ基盤そのものが、状況のただ中に存在している主体としての自己自身から距離を置いて対象を眺めそれを外側からとらえるような自然的態度を絶対化する事の不当性にある事、そしてこの問いは、かかる態度からの超越の要求が形をとったものである事からも、この問いがかくなる自然的態度によって立てられた「問題」とは異質なものである事が理解され得よう。「在る」という事は無前提的かつ無条件的であって何ものもこれに先行するものではない。それ故にこの「在る」という事それ自体は、いかなる仕方によっても客観的に「問題」として検証される事はできないのである。そもそも客観的認識そのものが認識するものと認識されるものの存在を前提とする以上、存在に認識を先行させる事はできないのである。自己の存在に思考を及ぼす時、人は自己が他ならぬここに今現にある事の所以が客観的合理的には与えられず<sup>83</sup>、ただあえて、この世界の中、この状況の中に故知らず置かれてあるという以外の何ものでもない<sup>84</sup>といわざるを得ないであろう。仮に「在る」と言う語を、あたかも検証可能な「問題」の如く取り扱い考えようとするならば、そこでは、この問いを問う者自身が「在る」ものであるが故に問われた対象にかかわるのであり、まさに問う者と問われた内容を切り離し得ないが故に、問われた事柄自体が問いの条件に介入する事を免れず循環をきたすであろうが故に、——マルセルの表現によれば問いの対象に所与が侵食されるが故に<sup>85</sup>——かくなる問いは、「自己」を真に存在している主体たる事を捨象した実質を伴わぬ単なる名辞として取り扱うか、あるいは同様に「存在」という名辞からその内容を捨象してしまわぬ限り、「問題」の形をとりえないのである。状況内に実存する客観化され得ない主体の存在は、いわゆる自然的態度即ち客観的認識の態度において立てられる「問題」とはなりえないのである。

だがこのような形で「存在」をとりあげる事は恣意的であると見られるかもしれない。マルセルは彼のいう所の「存在の要求」が形而上学的な価値のない単なる生命的要求にすぎぬと反論されうる事<sup>86</sup>を見越して、これに対して次のように考えている。即ち、まず「存在の要求」を排除する考え方については、これは客

観的（対象的）な認識にとって有効なものだけしか考慮しない態度、即ち客観的に解答可能な「問題」以外、を思考し反省する事を認めない態度に基づくのであって、このような考え方は、客観的思考の越権、即ち客観的思考の本質によれば本来絶対化されえぬはずの客観的思考をあえて絶対化しようとする事であるが故に不当であるのみならず、これこそ存在にかかわっている主体たる自己を客体の相においてしか見ようとせぬものであるが故に、疎外をもたらすものに他ならないと考えるのである<sup>80</sup>。

ここで彼が拒むのは「存在」を考慮しない態度だけではなく、「存在」を「問題」化しようとする事によって現に、ここに今、存在し実存している事を捨象してしまうあらゆる形而上学的態度をもすべて含むと考えてよいだろう。何らかの意味でより「合理的」に存在を表わそうとする考え方、即ち存在の要求を「一般的」な何らかの問題のうちに解消しようとする考え方は、いわゆる認識の「問題」に存在を解消する事に帰するのであり、ここではその認識にも先行する存在 そのものは実は見失なわれているのである。彼はあくまでも存在が認識に先行するものである事を強調するのである<sup>81</sup>。この事と関連した彼の考察の一つによれば、存在の問題を解明しようとする哲学的立場は、多くの場合、それ以上遡る事のできない根源的存在としての「宇宙の第一質料」(la matière première de l'univers)を措定しその何たるかを問うてきたものであったが、かくなる第一質料自体そもそも客観的に検証可能なものではないからには、これを前提としていかに斉合的な体系が立てられようとも、それによって存在が客観的認識における「問題」として解明解答せられたというものでは決してないと述べられている<sup>82</sup>。彼は又、存在を「問題」化しようとする事の背後には、元來動詞たる「在る」が名詞として表わされとらえられざるを得ないが故に、この名辭が実体化されたものとして「問題」化されうるもののようにならされてしまう事があると考ええる。それ故彼のいう「存在」があくまで動的なものである事を強調している<sup>83</sup>。従って、彼にとって存在が反省されるべき要求と、いわゆる「問題」を立てる要求とはあくまでも区別されるのである。

ここで注意すべきは、既に触れた如く、彼のいう存在にかかわる主体性とは、単なる認識主観を超えたものである事だろう<sup>60</sup>。彼は自己の《subjectivité》に立ち帰ろうとするこの「存在の要求」が、デカルトの《Cogito, ergo sum.》に表わされた認識主観の定立と混同される事を拒む。マルセルは《Cogito...》によって存在の要求が充足されるものとは考えない<sup>61</sup>。《Cogito...》は或る仕方での考える事（思考、認識）の根拠づけとは考えられても、それに先立つ「在る事」それ自体の根拠づけたりえないとマルセルは考える。デカルトが《Cogito...》によって求めたものは認識の確実性であるが、ここでも認識に先行している存在そのものによってこそ《Cogito...》自体成り立ちうるといえるのであり、いわば先行する《esse》を介した《cogitatio》の自己確認がなされるのであって、決して《esse》自体を《cogitatio》が実体的に措定しているのではないといえるのである。マルセルは少なくとも《Cogito...》によって存在の「問題」が解かれたと短絡する事を拒むのであり、又《Cogito...》の結果として見出されるところの、いわゆる延長を捨象した認識上の主観性たる精神としての「自我」——これは結局は認識の対象として措定されたものだ——とマルセルは考えるのだが——に、存在し実存する主体としての自己（「私」）を全的に還元する事を拒むのである<sup>62</sup>。

要するにマルセルにとって、客観的思考、認識それ自体をも含めて一切の根源である「存在」そのものは、客観的思考即ち認識の対象として扱われる限り、そこには論理的循環が避けられず、従って客観（対象）的な「問題」としてはとらえられ得ないものではあるが、だからといって存在を反省する事を排除する事は、実存する自己の主体性を排除し疎外する事に他ならないとされるのである。それ故、このような、存在が客観（対象）的認識によってはとらえられないという理解を介して、世界を客体的対象的にとらえようとする認識の態度——これを彼は第一次的反省（réflexion première）という——を超える事によって、ここに今、主体として現に在る事の根源的な直観に根ざした新たな反省——いわば直観に即してのかく直観された存在の意識化としての反省——が要求されるのである。これが彼のいう所の「第二次的反省」（réflexion seconde）<sup>63</sup>である。そしてこの新

たな反省によってのみ、即ち主体的な根源的自己確認の要求としてのみ、存在は、もはや客観的に解答されるべき期待を超えた所で、問われる事を得るのであり、又かく問う事が意味を持つのであるとマルセルは考えたのである。このような意味において、存在はいわゆる「問題」を超えて問われるのだという。

マルセルはかくなる「超＝問題」(métaproblématique)、即ち客観的思考によってとはとられず、むしろその背後に無条件に前提されるしかないような、そしてこれを問う主体(自己)が、切り離される事のできない、即ちかかわってある(participer)、ものとして<sup>44)</sup>、確認され要求されざるを得ないような、客観的合理的には答えられ得ない問いを、《mystère》(神秘、秘義)と称するのである。彼の定義によれば、彼のいう《mystère》——神秘——とは、「その固有の与件を侵食し侵入し、ここにおいて単に問題たる事を超越するような問題」<sup>45)</sup>である。言い換えれば、これは「問題」として成立するための前提が同時に又対象となるために、単なる客観的な「問題」としては成り立たず、それを超えてこそ意味を持つような「超＝問題」である。「問題」が「私の前にあるもの」であったのに対し、「神秘」とは「私がかかわるもの」(à ce que je participe)<sup>46)</sup>、即ちそれにおいて主体が主体として立てられるようなものである。「神秘」は客観的認識の「一つの限界」<sup>47)</sup>であって、近似的にしか表わされ得ず、これを「解く」こと、即ちここで問われている事を他の言葉に置き換える事は——少なくとも人間の実存の枠内では——不可能である。

#### IV

では客観的に検証され得ない「超＝問題」即ち「神秘」の確認を要求する反省(第二次的反省)が、この「神秘」を解きうるのではないとすれば、この反省と「神秘」との関係はいかに説明されるのだろうか。

この反省がそもそも客観知を超えたものである事は既に見た通りである。客観知に先立って存在を直観しうるこの反省の働きを客観的に規定する事ができない

事はいうまでもなからう。反省の働きを問う事は、かく反省する主体の存在を問う事と切り離し得ないものである。存在を「神秘」と認める事は即ち思考を含めた一切の生と経験の主体として実存する自己の存在が「問題」を超えている事を認める事であるからには、「何故私は考えるものとして在るのか」という問いも又、「問題」を超えるのである。この意味でマルセルは、そもそも思考の働き自体が「神秘」に負っていると考え、それ故に「問題」化され得ないものは現実には考えられないとする見方、即ちすべてを対象化可能なものと見做す考え方に反対する<sup>84</sup>。ここで思考というのは客観的思考のみならず、それを超えた第二次的反省、そしてこれをもたらす直観（反省的直観、*intuition réflexive*）をも含めた広義の意味においてであろう。存在が「神秘」であるとは、即ち主体たる自己が存在に直接にかかわりあずかってあるという事であるが<sup>85</sup>、この事を認めうる反省乃至反省的直観も又、このかかわりの現われに他ならない<sup>86</sup>。このかかわり（参与）としての認知（*reconnaissance*）即ち直観は、客観的な知（*connaissance*）に先立って、無条件に存在を肯定する（*affirmer*）事として現れる。「神秘」としての存在の認知とは、「在る」という事をいかなる前提もなく肯定する事であり、かく肯定する事自体が又、参与する事なのである<sup>87</sup>。実存の地平において提起された存在の要求即ち問いは、この無条件の肯定によってのみ、答えられてゆくのであるともいえよう<sup>88</sup>。言い換えれば「神秘」とはそれに参与している主体によって無条件的に肯定されるしかないものであり、又、これを通して、参与している主体も肯定されるのである、ともいえるだろう<sup>89</sup>。これらの事から、直観によってもたらされ無条件の肯定に導かれる（第二次的）反省の働きとは、かかる参与としての認知即ち肯定の自覚的な過程であり、この自覚自体認知即ち参与の一つの形であると考えられるので、この反省そのものも参与の一つのあらわれであるといいうる。「神秘」と反省の関係は、「神秘」とそれに参与している認知の関係に他ならない。

さて、かかる存在の「神秘」に参与しそれを無条件に肯定する実存の自覚の過程が現れるのは、ただ自己のみを存在にかかわる主体として認知する事においてだけではない。マルセルにおいてこの過程は又、自己がそれにおいて存在してい

る所の状況を、自己が参与している「神秘」のあらわれとして認知する事を通して、新たな相の下で表わされるのである<sup>84</sup>。ここにおいて自己も又、より一層具体的に肯定され実存するのである。かくなる実存的な状況の中で自己が経験する出来事は、ただ単に外的に眺められた所の客観的事実なのではなく、自己自身が主体的に参与する出来事であり、思考に先立って経験される事実であって、これも「問題」化され得ない或る種の「神秘」なのである<sup>85</sup>。このように状況内の具体的な経験乃至事実を、自己がそれに参与し、それにおいて実存するような「神秘」即ち「問題」化され得ない出来事として考える所にマルセルのいう「具体的な哲学」の特徴がある。

マルセルにとって、客観的に検証され得ないものを問う哲学的反省の固有の働きは、第二次的反省において反省される事実を最終的に「神秘」として認知できる働きであるべきだとされた。彼が実存の事実から出発するのも、実存を捨象し、客観的思考にのみ頼って哲学する事が結局は「神秘」を「問題」化し主体を客体化し、疎外をもたらしものである。存在を無視し、真理を歪めるものと考えられたからである。彼にとって従来<sup>86</sup>の形而上学的「問題」の多くは、「神秘」の不当なる「問題」化として受けとめられる<sup>87</sup>。これに対して「神秘」の認知は、第二次的反省において、その反省された事実、出来事、乃至経験そのものを、還元不能のものとしてありのままに受け入れる事を意味する。このように、実存を出発点として「神秘」の認知に到る第二次的反省の過程そのものこそ、彼のいう「具体的な哲学」(philosophie concrète)の核心である<sup>88</sup>。

マルセルの具体哲学は、かくなる状況のただ中で、自己と同様に他者に存在の主体性を認知しゆく過程を軸として展開されてゆく。この展開において彼は人間とそれの置かれてある所の世界との存在を、還元できない「神秘」として認知すべき事を論じ及んでゆくのである。自己にとっては他者の存在も又、「神秘」である<sup>89</sup>。状況内に実存している主体としての自己は、同じく実存している主体としての他者と出会う。言い換えれば状況内に実存している主体としての自己が出会う他者は、実存している主体としての他者なのである。自己が状況内において他者

と出会う経験——知に先立つ経験——においては、他者は客体として外的に眺められているものではなく、自己がそこにおいて在る状況の内に同じく在る主体として、互いに認知しあい参与しあう他者、即ち「汝」(tu)としてある。この、「我」と「汝」の出会いにおいて、対話、愛が生ずる<sup>89</sup>。マルセルのいわゆる倫理的価値をめぐっての諸考察はすべてこの「我—汝」の思想に基礎づけられている。尚、彼の論述において実際には事物存在をも含めたより広い存在の相にはほとんど言及されていないのではあるが、「我—汝」的な対話の可能性が、決して人間存在の枠内にものみ限定されると彼が考えていた訳ではない<sup>90</sup>。例えば彼の美的乃至芸術的考察の根底には、あるいは人間的な実存相互間における対話の相より深まった、より高次の存在の相にまで及ぶ参与、認知の現われが考えられていたものとして見られるべきものであるかもしれない。

しかしいかに認知や参与が広げられ深められようとも、認知や参与は尽くされ難いものであり、客体に全く転化され得ない完全な主体として自己が完全に肯定されるに到ると彼が考えていた訳ではない。他者も又同様である。実存する者は存在にあずかるのであるが、完全に自体的に在る者として在るのではない。むしろ認知と参与が深まりゆけばゆく程、自己はその本来の自己充足性の欠如を自覚させられてゆくのだとマルセルは考える<sup>91</sup>。そもそも「神秘」の認知として人間が思考する事を得、この思考が、その一つの形として、限定的な自己充足性を完結するものとしての客観知の根拠たる理性を形づくる事自体、逆にいえばそもそも自己が本来的には無限定的な自己充足性を欠いている事を示すものでもあろう。言い換えれば存在の不完全な主体たる自己の回復の要求、超越の要求たる存在の要求は、実存の自覚、愛、対話を介して、より一層答えられてゆくと云うのが、又それによって自己の本来的な不完全性をより一層自覚せしめられてゆくのであり、決して要求そのものがやむ事はないといえよう。

存在の要求の極点である完全な存在の要求は、存在の完全なる主体たる何ものかとの対話、愛においてのみ答えられるであろう。この何ものかとの交わりに負うてこそ人間相互間の交わりも全うされよう。反省は極点においてこの何ものか、

即ち存在自体として存在する超越者 (le Transcendant) であり交わりにおける『絶対の汝』(Toi absolu) たる何ものかを要求しうる<sup>83)</sup>。しかしこの反省を介して、人間がこの何ものかを定める事はできない<sup>84)</sup>。

---

マルセルは客観性を超えた実存の哲学を 探求する事と平行して、長い求道の末キリスト教信仰に回心した人である。彼の諸省察には 宗教的意義と事実上不可分な主題をめぐるものも少なくはないが、直接、反省の領域に教義乃至信条を援用する事は避けられている。しかし彼は、反省が最終的には人を信仰に近づけるものであると信じる旨を述べてもいる<sup>85)</sup>。

反省の極点において予見された超越者、絶対の汝は、反省の限りでは明らかにされる事はできない。啓示を受け入れ信仰に参与する事は反省自体を超えたものである。マルセルは何故彼がキリスト教信仰に回心したのかを、少なくとも哲学的反省の限りでは明確には語らないし、又語りうるとも考えない。しかしもしこの事を敢えて説明しようとするならば、我々は固有の基本的なキリスト教教義乃至信条の内容と対照して、次のように推測する他はあるまい。即ち彼にとって、他ならぬキリストの教えを、絶対の汝たる超越者からの呼びかけ、啓示として受け入れる事ができたのは、ここにおいてこそ、世界のすべてを存在せしめた完全、自体的な存在の主体が(父なる神)、自ら不完全な存在の主体と同様の人格的実在として我々と「我—汝」的に対話し、(キリスト)、そしてそれを信じ応答する者と不断に交わり続ける(聖霊)との奥義(Mystère)<sup>86)</sup>が我々に開かれ(révélation)——啓示され——たと信じ得たからであろう、と。

## 結

以上のように「問題」と「神秘」についてマルセルが表明した所を整理する事によって、彼の思想においてこの区別がいかなる意味を持つのかを見る事ができる。これを端的に要約するならば、彼にとって「神秘」とは、哲学的反省の徹底

によって最終的に解明され把握されるべき観念たるのではなく、むしろ反省自体をあくまで超えるものとして反省に現われ、その無条件の受容を介して反省自体を転換させ、立ち帰って反省の主体 それ自身の立てられてある状況に目を向けさせるものとして考えられたという事ができよう。彼は、直接的に「神秘」に到達できるような超人的な反省の努力を求めたのではなく、「神秘」に面してのその有限さの内在的自覚の徹底そのものによって有限さを超えしめられてゆくような、謙虚な反省を求めたのである。実存の理解、他者との交わり、さらに信仰は、この謙虚な自覚的反省を介して考えられるとしたのである。彼の多くの著述が結論を出さない未完の探求の形をとるのも、彼が「神秘」を、これに対して不断に接近 (approcher) しゆくものであって、到達 (arriver) できるものとは考えなかった故であろう。

だがこの限り、そもそも彼にとっての哲学的反省そのものの果たす役割は、一見、消極的なものと考えられるかもしれない。しかし、敢えていうならば、この「消極性」に反省が甘んじる事によってこそ、彼にとって一切の反省を超えたキリスト教的啓示信仰の立場を真理として受け容れ得たともいいうるだろう。これとともに、かくなる哲学的反省によって信仰に近づけられてゆくと彼が語るのを考慮するならば、彼において信仰と反省とは相補的に考えられていたのではないかと見る事ができよう。たしかに彼は反省そのものが啓示信仰の教義を前提とする事を避けてはいるが、これは啓示を排除した汎神論的立場を表明するものでは決してなく、むしろ信仰を反省の内に解消する理神論的立場を避ける為のものであると考えられる。彼自身、理論的にはともかく、事実上の彼の思考の展開の過程において、哲学的反省が信仰の内容と照応してある事を決して否定はしないのである<sup>84</sup>。事実、彼の哲学的反省の枠内で予見された「超越者」が人格的な「絶対の汝」として我々に現れるとの考え方はまさしく啓示信仰の精神的基盤なくしては提起され難いものである事、そしてかつ、信仰を「我—汝」の関係において考える事は、逆に自己と他者との実存の反省を介して初めて明確になるものである事などはこの相補的関係を裏書きしうる。

マルセルの哲学をこのように啓示信仰との相補性において解釈するならば、それは決して消極的な不可知論に帰するものではなく、一つの宗教哲学としての積極性を有するものとして考えられる事ができよう。ここにおいて彼が自己充足的な形而上学的体系を必要としなかった所以も納得されうるし、又、哲学的反省における存在の要求と宗教的超越の要求との窮極的な同一視も奇異とは見られなくなる。ここで、彼において反省に現れた「神秘」(mystère)と、超越者自身によって啓示されると信ぜられる「奥義」(Mystère)との連関に見る事も可能となる。これらについては今後の検討に帰したく思う。

又、彼の思想の軸となる「存在の神秘への参与」は、これを一つの神秘主義的な立場の表明と理解する読み方もありうるかもしれないものであり、事実彼自身の論述にも、これに類似した傾向を窺えなくはないものも見受けられるが<sup>①</sup>、ここで見た如く彼が少なくとも直接的、無媒介的には、神秘への到達、合一をめざす立場をとるものではなく、窮極的には神秘はただ啓示されるしかないのでありその啓示された神秘としての奥義を信仰するべきであるとの考え方が読みとれる以上、その基礎概念が「神秘」という語で表わされているからといって、彼の思想をただちに一つの神秘主義としてとらえる事は必ずしも妥当ではあるまいと思われる<sup>②</sup>。彼の思想は、少なくとも啓示信仰と対立的に言われる限りでの「神秘主義」思想ではなく、むしろ「啓示に近づく一つの道」<sup>③</sup>なのである。

註(1) Gabriel Marcel : *Du refus à l'invocation*. Gallimard. 1940 ; pp. 81-82. (邦訳、『マルセル著作集』第二巻所収。春秋社、1968。竹下敬治等訳)。

(2) Marcel : *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, 2ième édition. Nauwelaerts/Vrin, 1944 ; p. 45 (邦訳、著作集別巻所収。1966。三雲夏生訳)。尚、マルセルの用いた《mystère》の語は、日本における訳書や研究書では、むしろ「秘義」と訳される事が多い。これはおそらく神秘哲学における神秘合一の概念や、宗教上の「奥義」(マルセルはこれを大文字で《Mystère》と表わす)と区別された、彼独自の仮称的な概念である事を明示するためと思われるが、本論では繁雑を避けるべく、敢えて一般的な「神秘」という訳を便宜的に用いた。

(3) Ibid. ; pp. 45-46.

- (4) 例えば存在の根源たる「一者」を、万物がそこに帰し、又そこから出るものとして考えるプロティノスの哲学を考えてみれば (cf. *Enneades*. IV-9, ex. § 9) この点がはっきりするだろう。
- (5) *Du refus* . . . ; p. 85.
- (6) Jean-Paul Sartre : *L'existentialisme est un humanisme*. Nagai, 1968 ; p.16.
- (7) 両者の「実存」の違いについては、例えば次の解釈に詳しい。  
cf. Roger Troisfontaines : *De l'existence à l'être*, Vol. I. Nauwelaerts, 1968 ; pp. 145-148.
- (8) マルセルはこれらの概念規定を決して整然と行なったとはいえないが、ここでは彼がこの点について直接述べた所と、これに関連する諸論述を手掛りに、一般的な考察を交えつつ、検討し解釈した。尚このテーマをとりあげるに当って、次の論考から多くの示唆を受けている。
- (i), 三雲夏生 : 「マルセル哲学の核心」(『実存主義』第53巻, 理想社/以文社, 1970年10月)
- (ii), Gustave Thibon : «La participation au mystère de l'être.» (*Présence de Gabriel Marcel*. Cahier No. 1. Aubier, 1979)
- (9) Marcel : *Etre et avoir*. Aubier, 1934 ; pp. 144-145. (邦訳, 著作集第3巻所収, 渡辺秀等訳。1971。)
- (10) Marcel : *Journal métaphysique*. Gallimard, 1927 ; pp. 27-33.
- (11) Ibid. ; loc. cit. (surtout pp. 28-29).
- (12) Ibid. ; pp. 97-98.
- (13) *Etre et avoir* ; p. 203.
- (14) *Journal métaphysique* ; p. 273.
- (15) Ibid. ; p. 152.
- (16) *Position et approches* . . . ; p. 46.
- (17) *Journal métaphysique*. ; pp. 95-98.
- (18) 例えば彼における人格的「誠実」と機能的「従属」の対比に関連して、あくまで「役割」(rôle) 間の関係としての限り、後者が否定されていない事がこの点に妥当する。cf. Marcel : «Obéissance et fidélité», *Homo Viator*. Aubier, 1944 ; pp. 176-177. (邦訳, 著作集第4巻所収, 1968, 山崎庸一郎等訳)。
- (19) *Du refus* . . . ; p. 95.
- (20) *Etre et avoir* ; p. 115. この「自然的」という語が決して「本来的」乃至「本質的」という含意において用いられているのでない事はいうまでもない。
- (21) *Position et approches* . . . ; pp. 54-55. マルセルは又、本論「Ⅳ」に紹介するよう

な、「我一汝」的な交わりの相においては、この意味での主体性を、(フッサールの定義とは異なった意味で)「相互主体性(間主観性)」(intersubjectivité)にかかわるものであるとする。(cf. Marcel: *Le mystère de l'être*, Vol. I. Aubier, 1949; 9e leçon. 邦訳, 著作集第5巻所収, 1977, 松浪信三郎等訳。)

- (22) *Journal métaphysique*; pp. 309-317.
- (23) *Position et approches*....; pp. 46-51.
- (24) このような具体例からの説明はマルセルに特徴的なものだが、彼のなした現代文明の批判の例示が、ただ単なる特殊の一時代にのみに限られたものでない事は、例えば不安と絶望についての思想史的考察 (cf. Marcel: «De l'inquietude.» *L'homme problématique*. Aubier, 1955, 邦訳, 著作集第6巻所収, 1967, 小島威彦等訳。)からも、又、人間の不完全性についての考察とキリスト教教義における原罪論の対応の示唆 (cf. *Le Mystère de l'être*. Vol. I; 2e leçon) から窺いえよう。
- (25) *Etre et avoir*; pp. 241-242, 251-252.
- (26) 彼は客観的思考に基づいて対象を分析し抽象する「反省」と、このように直観に由来して、実存的感覚を通して、抽象から具体性を回復させる「反省」とを、それぞれ第一次的及び第二次的反省 (réflexion première, et seconde) として区別している。(cf. *Le mystère de l'être*. Vol. I; 5e leçon)
- (27) 彼は絶望、疎外だけにかかる誘因を見たのではなく、例えば歓喜や感動の体験にもこれを認めた事は注目してよいであろう。(cf. *Ibid.*, Vol. II; 4e leçon.)
- (28) *Etre et avoir*; pp. 180-182. *Du refus*....; pp. 92-93.
- (29) («Il faut qu'il y ait, ou qu'il faudrait qu'il y eût de l'être que ne tout ne se reduisit pas à un jeu d'apparences successives et inconstantes....») *Position et approches*....; p. 51.
- (30) *Ibid.*; pp. 46, 50.
- (31) *Le mystère de l'être*. Vol. I; 3e leçon
- (32) *Journal métaphysique*; p. 284.
- (33) *Du refus*....; pp. 31-33.
- (34) *Position et approches*....; p. 54.
- (35) *Ibid.*; p. 55.
- (36) *Ibid.*; pp. 52-53.
- (37) *Ibid.*; p. 57.
- (38) *Etre et avoir*; pp. 201-203.
- (39) *Du refus*....; p. 31.
- (40) 註(21)参照

- (41) *Du refus*....; pp. 89-90. *Journal métaphysique* ; pp. 180-181, *Position et approches*....; p. 54. (Cf. René Descartes : *Principe de la philosophie*; Pt. I, et. *Disours de la méthode* ; Pt. IV-V)
- (42) Marcel : *La dignité humaine*. Aubier, 1964 ; 6e leçon. (邦訳, 著作集第8巻所収, 1966, 三雲夏生訳)
- (43) 註(20)参照。
- (44) *Position et approches*....; p. 51.
- (45) («.... c'est un problème qui empiète sur ses propres données, qui les envahit et se dépasse par là même comme simple problème.») Ibid. ; p. 57.
- (46) *Etre et avoir* ; pp. 144-145.
- (47) *Position et approches*....; p. 56.
- (48) *Du refus*....; p. 95.
- (49) 註(44)参照。
- (50) これをマルセルは「思考の存在への参与」 (la participation de pensée à l'être) と呼ぶ (Cf. Marcel : *Fragments philosophique*. Nauwelaerts, 1961 ; p. 59, ——邦訳なし——)
- (51) *Position et approches*....; pp. 56-57.
- (52) Ibid. ; loc. cit.
- (53) Ibid. ; loc. cit. 尚, 参与の概念についてのこの解釈には, 拙筆『ガブリエル＝マルセルの思想における参与の概念について』(関西学院大学, 文学修士論文, 1982年)において試みたものを援用している。
- (54) *Du refus*....; pp. 90-92.
- (55) Ibid. ; pp. 85-86.
- (56) Ibid. ; p. 95.
- (57) Ibid. ; pp. 85-86. (註(1)参照)。本論では彼のいわゆる「具体哲学」における諸考察の個別的な主題についての詳細な検討にまでは立ち入っておらず, ただ「問題」と「神秘」の区別に関連して概括的な要約を試みるにとどめた。
- (58) *Etre et avoir* ; pp. 150- 155, 156-157.
- (59) *Du refus*....; p. 99.
- (60) Cf. *Le mystère de l'être* ; Vol. I. ; 6e leçon.
- (61) *Position et approches*.... pp. 90-91.
- (62) *Du refus*....; pp. 189-190.
- (63) *Position et approches*....; loc. cit.
- (64) Ibid. ; loc. cit.

(65) 註(2)参照。

(66) *Position et approches*....; p. 89.

(67) *Ex. Du refus*....; pp. 190-191.

(68) この事は「神秘主義」という語の定義の如何にもよるであろう。例えば直接的に神秘合一(unio mystica)を目指す純然たる「神秘主義」の立場と、キリスト教的啓示信仰の徹底によって窮極的に神秘を望む「信仰神秘主義」を区別する西谷啓治博士の論(「今日における神秘主義研究の意義」, 上田閑照編, 『ドイツ神秘主義研究』創文社, 1980所収, 五〜六頁参照)を援用するならば, マルセルの立場も, あるいは後者の「信仰神秘主義」としてとらえられるかもしれない。

(69) «Une voie d'approche (à la Révélation)» *Le mystere de l'être*. Vol. II; p. 188.

—— 大学院博士課程後期課程 ——