

自己について

— マルセル解釈 —

和田町子

"Self"—Marcel Study

The "self" of G. Marcel differs from Descartes' substance in that it is an existential subject.

The "I", in proportion to its existential level or norm, is classified into "on", "le moi" and "personne". The "I", which exists in relation to the "thou", is the "personne". Marcel's thought-process begins by a deepening of concrete experience and arrives at the source of experience which lies beyond the verbal frontier. It gives expression to things universal to be found in that state of tranquillity. In this paper I have attempted to discover what concrete form Marcel's thought-process would take in the framework of Japanese culture.

自己自身の存在を問うとき、その視座を、デカルトは実体論におき、マルセルは関係論においた。

(一)ここで早速、言葉を添えなければならない。マルセルが「世界内」存在⁽¹⁾ *être-au-monde* を考察するときにルラシオン *relation* という語を斥けているのである。普通、この言葉は「関係」と和訳される。マルセルによると「ルラシオン」は、予め明確に区切り出し觀念化した諸対象を想定した後に、その二者の間にのみ成立するものである。従ってこの語は世界内の現実存在にふさわしいものではない。ところで日本語の「関係」はルラシオンのような語源的な意味を語そのものにまつらせてはいない。かえって現在、「関係論」という言葉は大乗仏教の縁起やホログラフィック・パラダイムをも含みうる用語として用いられ始めている。デカルトの実体論に對置してマルセルの境位を要約した「関係論」はこの広義の用語である。

マルセルにおいて「われ」は「なんじ」との相互呼応の関係性のうちに生ずる(一九一八年)⁽²⁾。さらにマルセルは二人の人間の関係次第で「われ」*je*が、あるいは「ひと」*on*、あるいは「我」*je moi*、あるいは「ペルソナ」*Personne* という在り方で存在することを記述した。私はこの記述の考察を通してマルセルの存在をめぐる思想に近付きたい。

ではどのようにしてか。

マルセルを了解するのに適わしい方途は何か。その手掛りをマルセル自身に求めてみる。

その一つはマルセルの思惟方法にある。

マルセルの志向する真理は論理的真でも、「知性と事実との一致」という形の真理でもない。前者は抽象にかかわり、後者は、結局のところ対象の世界にかかわる。マルセルは「問う自己」をまきこむ次元で思惟する。彼が、存在論的

真理探究は探究者をまきこまずにはすまされないことを確認したとき、真理は徹底して自己を賭ける、自己放棄における自己の真実として求められる。従つてマルセルは普遍性を目指して「人間の経験のもつとも具体的な諸様相」を掘りさげる方途をとつた。言いかえると、既成の哲学的枠組、諸用語から脱却して、言葉と言葉との間の、いわば隙間のようなところを通してしか垣間見ることのない根源的なところ、その静謐の内に立ち戻つて意味の世界にふれようとする。

こうしてマルセル哲学の特徴は論理的明晰性とは異なる根源的な明るみを記述しようとするところにある。その記述の方法の点でいえば、事例や具体的状況が非常に重要な役割を担うことになる。それはマルセルが、諸事例に基礎をおかない思想は、(一) 常に空虚に身を失う危険に、(二) 既成の言語構造のうちで変質する危険にさらされていることを知るからである。マルセルは多くの戯曲を著したし、また哲学的論述のうちにはしばしば、自作の戯曲の一部を事例として引用した。それは、プラトンがその思想を戯曲的対話篇で表現したことと無関係ではあるまい。

第二の手掛りはマルセルが彼の思想に近づく者に対して「ソクラテスの・プラトンの意味での真のアナムネーシスによる深い反省的生命を呼びさます」の求めたことにある。彼は、呼びかける相手は抽象的または無名の知性ではなく、アナムネーシスが行われる個々の人間だということを明言した。つまり固有の文化を生きる個々の人々と、文化の差異をこえた具体的普遍をわかち合おうとした。

以上の二点から私は次のような試みを行いたいと思う。

それは、マルセルが自己の存在を問うとき、彼の具体的経験から出発して思惟の次元で得た、諸文化にとって共源的と考えられるものが、日本文化の諸事例のうちでは、どのような具体的な姿をとっているかを探し求めることである。本稿はこのような作業の報告である。

I 実存

存在とは、何かがある、ということである。机があり、窓があり、わずかに芽ぶく櫛があり、早春の空がある。私もこのようないろいろのものに取りまかれて、その一つとしてある。同時に私は、机、窓、櫛、空……世界があると了解しつつ存在している。

このように、私にとって外の世界にあるものが存在することと、そのように了解している私が存在すること、とは同じ存在動詞で間に合わせられる事態であるのか。こうして実在をめぐる問いが生ずる。

まず公共の存在と自己の存在とを対比してみよう。

私が友人と共に或る景色を眺めているとする。友人は私に地平線上に浮かぶもの、彼自身が山と思うものを指して言う。「山がある。」¹²

ところが私にはその形が曖昧に見えて「あれは雲ではないか」というかも知れない。私は彼が見ているその場所に立ってみて、彼が指さすものを見、さらに同じ双眼鏡を二人とも用いて結局、「あれは山だ」と確認する。私と友人とはその対象物に対して同じ立場、あるいは相互に交換可能な立場をとることができるのである。これが公共の世界の特徴であり、その公共の世界において「山が存在する」し「見る者が存在する。」見る者が誰であつてもいい。これが公共の世界の存在者である。

自己の存在の次元において、このような立場の交換は本来不可能である。私の友人がひとを愛している。友人が恋人をみるその眼でもって私が見ることは当然不可能である。誰かを愛する。その愛からある倫理的決断をす

る。これは他の誰とも交換することができない在り方の様相である。「自己」は全存在をもって愛することに、又、決断することにおいて存在する。「存在する」とはそのような働きであり、その働きこそが「私主体」である。sum または *existo* は主語なしに「われ在り」を言う。ここには単に文法的に省略可能という以上のことがある。〈私主体〉がどこかに先在し、それから「存在する」わけではない。そうでなければ先在する〈私主体〉について、その存在が問われなければならない。⁽¹³⁾〈私主体〉は、例えば人が自分をふり返つて「これが私だ」と自認する際の客体として固定された私 *ego* と区別される。主体として自己が存在するとき、それは自己創造の働きである。

ここで行う公共の世界と自己の次元との区別は、社会的な公私の別ではない。また事物と人間という区別でもない。いわば、かけがえのあるものの世界とかけがえのないものの世界の別である。友人が愛するその人は、かけがえのないかわりに、かけがえのない人であるが、その同じ人が健康診断を受ける場合はどうであろう。その人は検査表上の一ナンバにすぎず、身長・体重その他公共の尺度をもつてする検査の対象・客体である。この公共のかわりににおいては測定者も誰であつてもよい。測定者が体重計の目盛を「私を見る」というときの「私」は文法的に一人称であるが、「ひとは見る」*on voit* とおきかえていい主語にすぎない。

マルセルはかけがえのない自己の存在existence に関して実存という言葉を用い、かけがえのある存在の特性である客体性に對置した。一九一八年以降の実存考察をマルセルが「実存と客体性」という論文において公けにしたのは一九二五年、『ルヴュ・ド・メタフィジック・エ・ド・モラル』誌上であつた。哲学史的にみてハイデガールの『存在と時間』(一九二七年)に先立つ、現代実存哲学の最初の論文といつてよい。

実存は一つの状態ではない。⁽¹⁴⁾状態は外から指さして示せよう。実存は外へ露われようとする動きである。実存は原理的に客体とはなりえない。マルセルは実存の語源として、湧出する *emerge*、生起する *surgir* 動きと記した。⁽¹⁵⁾マル

セルの「実存」と「客体性」との区別はカント以来の観念論が行う主観性と客観性のように超越論的な精神を措定するものではない。

今迄述べてきたことを整理すると次のように書ける。

公共世界の存在—かけがえのある存在の仕方—客体性。

自己の存在—かけがえのない存在の仕方—実存。

この二系列の対置は「かかわり方」を軸とする実在の二様相の区別である。

マルセル哲学の実存と客体性との区別を具体的経験を通して考察してみよう。

日常生活でわれわれは存在動詞の「ある」と「いる」とを使い分ける。この通常の言葉遣いに従いながら典型的な二例を挙げる。(一) 公共世界で人は「あそこに山がある」という。(二) 恋人の危難に際して人は「ここに私がいる」というだろう。

(一)において「あそこ」とは「ここ」から距る場所であり、その場所に客体は、誰であつてもよい誰かに見られることによつて存在する。見る主体の見る行為の客体として、ある。山は見る人なしに山として存在するわけではない。アリの目に人の見るその山は存在しない。

(二)において「ここに私がいる」という場合、恋う人は相手のいる「そこ」との距りを飛びこえようと身を挺している。実存する。「ここ」は「そこ」に対立する言葉ではない。「あなた」のいるあらゆる場所に共にしようとする私の現存性の表現である。

さきに人間については、公共世界の存在者、客体として存在することも、自己として実存することもあることを例示した。では山で代表されるような事物は常に人間主体の客体であるのか。そうではない。マルセルは「世界は私にとって実存する」¹⁶⁾という。ここに擬人化の思考はない。次の例を見よう。

五月の山は青葉の香りにみちている。

「みちてある」とはいわない。山は「香りにみちる」と「いる」とを切るのも適わしくなく「香りにみちている」のである。この五月の山についてマルセルは実存するというだろう。実際、青葉が匂うのをかき、青葉が輝くのを見るところということがらのうちに能動と受動との交錯を知る。匂いも輝きも人間の身体条件に適合した知覚ではある。しかしそれはそのまま、青葉に生起し青葉から溢れ出る匂いであり輝きである。

次は森鷗外の「妄想」¹⁷⁾の一節である。

あたりはひつそりしてゐて、人の物を言ふ声も、犬の鳴く声も聞えない。只朝風の浦の静かな、鈍い、重くるしい波の音が、天地の脈搏のやうに聞えてゐるばかりである。(傍点引用者)

「波の音が……聞えてゐる」の文において主語は波の音であるに相違ない。しかし、そこには聞く者のたたずまいが重なっている。「聞く」と「聞かれる」ないし「聞かせる」との対立ではなくて、「聞えてゐる」という言い方は、能動・受動の区別が無意味となるような知覚を表現するといえよう。このとき、海は聞く者にとっての客体的存在で

はない。

マルセルが「事物の実存」⁽¹⁸⁾ということを述べるには感覚概念の再検討が基礎となっている。機械論的生理学が、「感覚する」とは伝達されたものを「受けとる」こととして、発信局に起源をもち、受信を到達点とする通信的伝達の仕組をモデルとしていたのに対し、マルセルは感覚を外と内との存在次元での共振 *résonance* と考えた。⁽¹⁹⁾これは感覚を経験論的であれ、観念論的であれ、能動—受動、主体—客体の対立的枠組で把握していたところから解放して、世界と人間との直接の交流を記述することを可能とすることである。感覚の場は身体である。

マルセルの身体論を要約するために次の二命題を引用する。

私の身体は物と共応関係にある。*en sympathie avec les choses* (傍点マルセル)⁽²⁰⁾

私は私の身体を使用するのではなく、私は私の身体である。⁽²¹⁾ (傍点マルセル)

身体は空間に延長する物であって、しかも物にすぎない存在ではない。身体がこのような理解を通して世界に内属する存在として人間が把握される。鷗外が描写する朝風の波の音が聞えているのは、この「世界」内属「存在」*être-au-monde* の経験である。

「世界が私にとって実存する」ことについてマルセルは次のように述べている。

「実存する」という言葉の意味を強く受け取って、「私」と「私自身の身体」との間にあるその同じ種類の関係

が「私」と「世界」との間にある度合にに応じて——つまり私が現身 *incarne* の存在である度合にに応じて——世界は私に実存する。⁽²²⁾

換言すれば、受肉存在としての私の身体を媒介として世界は私に実存するのである。

ではマルセル哲学において世界が「実存する」ということはバークレーの命題「存在するとは知覚されること」*esse est percipi* と重ね合わせることができるのか。鍵は「知覚」の理解にある。「知覚」が表象であれば、知覚されることが実存であるとはいえない。しかし、「知覚」が、私の身体をわが身としているその働きの延長⁽²³⁾であれば、バークレーの命題はマルセルの考える「実存」を表現すると言ってよい。

さて、世界のあらゆる存在者が「実存」しうるのであれば、それと対置される客体性とはどのような場合であろうか。それは存在者が客体的に表象されている場合である。そこには主体の行う何らかの抽象作用があつて存在者が私の判断の対象となっている。例として「父がいる」と「父がある」という二通りの言い方を考えてみよう。前者は、私が音楽会に行つてたまたまそこに父を見出すという場合に発する言葉である。後者は、言い直すと、「私には父がある」ということであるが、それは、その援助を期待するときや、その老後の配慮をするときのように、私の何らかの慮りのなかで父の存在が表象されている場合である。「父がいる」父は実在し、「父がある」父は私の意識内の表象といえよう。⁽²⁴⁾

世界のすべての存在者が実存しうるのであれば、そこには、おのずから、さまざまの実存水準⁽²⁵⁾があるわけである。石の実存と恋う人の実存とを思い比べるなら実存水準の差は歴然とする。ではその差は何に由るのか。マルセルはそ

の差を自由の度合から来るといふ。このときの自由とは、事物に内属する因果法則に規定された必然性をのりこえる働きを意味する。比喩的に、重力への抵抗といえよう。⁽²⁶⁾

渚の石を掌におく人がその色、その感触を味わう僅かの時のかわりの間、つまり感覚的共振のある間、石はそこに実存するとはいへ、石のすべては物質の因果法則に従っているのであって、そこに石の自由はない。他方、愛が人格的な愛であれば、自由のない愛とは殆ど言葉の矛盾といえよう。愛を、他者の存在をよるこび、その幸福のために献身することと理解するならば、愛はまさに重力に抗する存在のほとばしりだからである。⁽²⁷⁾

この愛と自由との関係は例えば骨髓移植の際の骨髓提供者の在り方において端的に見出すことができる。骨髓移植というのは白血病や再生不良性貧血を病む人に、患者とHLAの型が一致する健康者の骨髓を移植する治療法である。この際、輸血の場合と異なり提供者側に数日の入院を要するほどの大きな肉体的負担をかける。そこまでして何故見も知らぬ人に骨髓を提供しようとするのか。提供者の一人は「これは……自分がダメージを受けてでも、自分以外の存在のために力を尽くすという冒険⁽²⁹⁾」と考えたからだという。他の一人は「私自身の人生で意義があると感じる行為を実行しただけのこと⁽³⁰⁾」という。

この行為の本質である自由は、単なる選択の自由を超える強い意味のマルセル的自由である。次の理由による。

身体には生命体としての自己を守る精妙な仕組み——免疫——が備えられている。生命体としての自己とは、生命体を形づくる細胞ひとつひとつにその個体固有のタンパク質のマークが付いていて、それによって他の個体の細胞ないし異物と明確に区別されるといふ事態をいう。体外から侵入する細菌や体内で生ずる異物を、白血球と総称される細胞群が「非自己」と識別し、このような「他者」を外敵として烈しく攻撃、排除する。これが生命体のもつ自己保存の機構である。従って、骨髓提供者が他者の存在のために力を尽そうとして生物学的に大きな自己負担をひきうける行為

は、生物学的自己の重力に抵抗する人格的自己の自由の行為といえよう。骨髄移植が血縁以外の間で行われる場合には通常、提供者にも患者にも互いの素性が教えられないことはない。ただ単純に他者の存在を支えようとするこの愛の行為はすぐれて自由な行為である。高度の実存水準の一例である。

II 自己

人格的自己は生物学的自己の要求をのりこえる自由の可能性をもつ。自由度に応じてさまざまな実存水準の梯子を上下する人間の在りようを自己の様相として考察したい。

前に述べたようにひとりの人間は公共の世界で生活すると共に、かけがえのない自己として生きる。従って「私」について、かけがえのある私とかけがえのない私とが区別できる。本稿の主題は後者にあるが、順序として前者すなわち、かけがえのある私にふれておきたい。

社会的存在としての人間が公共の次元で生きることには大きな意味がある。今日のわれわれの日常生活には社会を構成するメンバーの誰にも共通にあてはまる要素を抽象して得られる生活の共同性がある。例えば法律、経済、科学の分野で用語の意味は一義的に定義され、誰もがその意味でその言葉を用いる。ここでは誰であつても、個人が互いに交換可能な個人であることが共同性にとって重要な意味をもつ。

かけがえのない存在としての自己の在り方は一通りではない。前に述べたように、マルセルは自己の実存の様相に注目して「ひと」 on, 「我」 le moi, 「セルソナ」 persone の区別を行った。

「ひと」

「ひと」とマルセルがよぶ在り方は個人 Individu のそれとは微妙に異なる。公共の世界での個人の立場は他の個人と交換可能であるが、その行為はその個人、誰かの行為であつて匿名のものではない。個人は自分が参加した場所での自分の行為に責任をもつことが当然とされる。それにひきかえ「ひと」はとらえどころのない匿名性を特徴とし、本質的に無責任である。「ひと」は状況を自分に引き受けることから逃避し、影のように顔をもたない。殆ど自己の名に値しないのが「ひと」である。新聞の受けうりをしながら自分が受けうりをしていることにさえ気付かないという例をマルセルはあげている。⁽³²⁾ 自分のもとした価値基準を欠いていて、周囲に同調している方が間違ひなくて安心だということになる。⁽³³⁾

「ひと」の在り方は学問の世界にさえ在りうる。次に引用するのは夏目漱石が「私の個人主義」のなかで述べていることである。

今迄は全く他人本位で、根のない萍^{よもぎ}のやうに、其所いらをでたらめに漂よつてゐたから、駄目であつた。私のこゝに他人本位といふのは、自分の酒を他人に飲んで貰つて、後から其品評を聴いて、それを理が非でもさうだとして仕舞ふ所謂人真似を指すのです。⁽³⁴⁾

譬へばある西洋人が甲といふ同じ西洋人の作物を評したのを読んだとすると、其評の当否は丸で考へずに、自分の腑に落ちようが落ちまいが、無暗に其評を触れ散らかすのです。つまり鵜呑と云つてもよし、又機械的の知

識と云つてもよし、到底わが所有とも血とも肉とも云はれない、余所々々しいものを我物顔に喋舌つて歩くので
 す。⁽³⁵⁾

元々人の借着をして威張つてゐるのだから、内心は不安です。⁽³⁶⁾

不安を覆う借着は他人本位に漂ううちに次々と取り替えてゆくことになる。「ひと」の特性である匿名の無責任性がここに活写されている。

現代の日本では漱石の指摘とは異なる種類の、個人が好むと好まざるとに拘わらず「ひと」の在り方におちいりやすい状況がある。一九八九年十一月二日の朝日新聞に古井由吉氏の次のような文が載っている。

今の世の人間はおしなべて、職務の領分ではそれなりの訓練を積んで、きりつめた判断は迅速適確であるのに、おなじ職務上の事でも、そこからややはずれて、個人としての思慮もいささか混えなくてはならぬ場面に立ち至ると、とたんに判断がどこおり、いたずらに留保へ流れがちになる。留保も判断のうちではある。それにしても、どうかして顔つきまでがとたんに変わるのだ。まるで自分はいま何処に立っているのか、つかのま、場所の手ごたえがすっかり失せて、目の前にいる人間の相手もできなくなつたかのように。

これは例えば旅行会社の窓口係が客に接しながら会社側のミスのために困惑しているという図である。客は予定が狂つて怒っている。窓口係はまるで現実からこぼれおちたように「状況をひきうけること」ができないでいる。

この現象の背景には、非常に複雑となった世の中が高度に精密なシステムによって大きな破綻なく運営されているという事情がある。そのようなシステムの内部では、ちょうど複雑な器具の仕組は知らなくてもボタンを押して使うことは出来るのと同様に、個人は全体に通じることなくシステムに従って課せられた役割を実直に果たしているわけである。そういう所でミスは人間的失敗というよりはむしろ仕組の精密さから僅かの隙間をみれ出るという種類のものとなる。こうしてミスそのものがいわば匿名性を帯びてくる。この種のミスに対して個人が心底責任を感じることはむずかしいであろう。又ミスの後始末をつけるために事態をつかみ直して適切な判断を下すには余程全体に通じていなければならぬ。それができない窓口係は「目の前にいる人間の相手もできなくなったかのように」自失する。公共の役割分担をする個人の責任能力を支えているのは皮膚一枚下で息づいている筈の人格的自己であるが、その自己が状況をひきうけるには何の頼りにもならぬ「ひと」でしかなくなっている。

現代の特殊状況というのは、公共の世界において個人が精密な機械の部品の役割しか担えず現実との有機的なかわりを失う傾向が進み、又そのような仕事の時間が長くなってゆくことであって、この傾向と人格的自己のやせ細りとは無関係ではあるまい。

(二) 「我」

影のような「ひと」が現実的自己を回復する場合、あるいは漱石のいう他人本位から脱却して自己本位であろうとする場合に、その自己の様相は他者とのかわりの質によって異なってくる。一つは「我」であり、他は「ベルソナ」である。

「我」は「われ—それ」の間柄における自己である。目前にむき合う相手をまるで品物を見るように見、取扱う場

合がある。その関係において相手は、たとえ「あなた」と呼ばれようと実は「それ」と見做されている。

漱石の「虞美人草」の藤尾の人物像には、ひとつの極端な「我」の姿が見られる。藤尾は小野さんを「舞台に躍る操人形の様に、物云ふも懶きわが小指の先で、意の如く立たしたり、寐かしたり、果は笑はしたり、焦らしたり、どぎまぎとして、面白く興じ」る。彼女は「己れの為にする愛を解する。人の為にする愛の、存在し得るやと考へた事もない」女である。小野さんは弄びの対象であり、「網に引き掛つた餌食」であり、彼女の見栄をうつつす鏡である。彼女の美に迷わぬ物はすべて彼女の敵である。藤尾は「虚栄の市にわが命さへ屠る」女である。

「我」は「己れの為にする愛」のために身をこがす自己本位の姿である。己れの見栄に仕えることを他者に求める以上、その虚栄の満足はかえつて他者の手に握られていることになる。従つて、自分を偶像視して自分に仕えるべき男が他の女と連れだつてゐるのを見ただけで「我」は「無念と嫉妬を交ぜ合わせた怒」に身をほろほすに至る。

藤尾は他者を愛することを考えぬ女であるが漱石には、他者を愛しているつもり「我」の人の具体的描写がある。二例をあげてみよう。一は「明暗」の延子。他は「ころ」の若き日の先生である。

延子は自分の夫を自分でえらんで結婚した。「冒頭から結末に至る迄、彼女は何時でも彼女の主人公であつた。又責任者であつた。自分の料簡を余所にして、他人の考へなどを頼りたがつた覚えははまだ嘗てなかつた。」延子は自己本位の女である。延子の人生目標は「誰でも構はない。自分の斯と思ひ込んだ人を飽く迄愛する事によつて、其人に飽く自分を愛させなければ已まない」ことにある。彼女は自分と夫との間に不安を感じながら、この目標に到達して落付くことを「自分の意志に命令」する女である。延子は意識を周到に張りめぐらせて夫を愛した。氣を利かせ、嘘もつき、技巧をつくし「嬌態」を見せもした。「たゞ彼を征服する点に於てのみ愛の満足を感ずる」延子は「もし夫が自分の思ふ通り自分を愛さないならば、腕の力で自由にして見せるといふ堅い決心」をもつた。こうして彼女が

随時随所に精一杯の作用を恣にするとき、夫は「始終受身の働きを余儀なくされた。さうして彼女に応戦すべく緊張の苦痛と努力の窮屈さを嘗めなければならなかつた。」⁽⁴⁸⁾

延子の夫、津田がサルトル風「他者は地獄だ」と言つてもよいような能動—受動の関係構造がみてとれる。延子の「愛」は征服と同義であつて、その自己満足の「愛」の対象を「それ」として思うままに固定しようとする。

では延子の生き方はどこから来ているのか。漱石は延子の虚栄心を描いている。夫婦は互いに武装し対面を張り合つてゐるのだが、延子はこの有様を外部に徹底的に取りつころう。身内にも幸福な妻の「虚勢を張る」⁽⁴⁹⁾。その理由は第一に、夫を見る「自分の眼が利かなかつた⁽⁵⁰⁾ 自由」⁽⁵⁰⁾ をすることは恥であるし、「酔興で自分の虚栄心を打ち殺すやうな正直は、彼女の最も軽蔑する所であつた」⁽⁵¹⁾ からである。延子の虚栄は自分一人「絶対に愛されて見たい」⁽⁵²⁾ し、そのように周囲から見られたいという欲望と自分にはその腕前があるという自信で形づくられている。

「この」の先生は倫理的に生まれ、倫理的に育てられた人である。⁽⁵³⁾「其倫理上の考は、今の若い人と大分違つた所があるかも知れません。然し何う間違つても、私自身のもんです。間に合せに借りた損料着ではありません。」⁽⁵⁴⁾ という。先生は自己本位の人である。

倫理的な人物の「我」の様態は、先生とKとの関係を描写した五十頁ばかりのなかによみとれる。最初は自分の眼にも見定め難い微妙な「我」が次第にその輪郭を明らかにする。主要な箇所を十箇所引用してみよう。背景は次の通りである。

大学生時代の先生は、同郷の友人・Kが実家養家の期待に背いて求道を志して家から絶縁されたのに同情し、理非を度外視しても、Kの味方をする気になつてゐた。このような状況で、Kを案ずる姉の夫からの問い合わせに對し、

Kは心配無用の返事を出していた。

私はKと同じやうな返事を彼の義兄宛で出しました。其中に、万一の場合には私が何うでもするから、安心するやうにといふ意味を強い言葉で書き現はしました。是は固より私の一存でした。Kの行先を心配する此姉に安心を与へやうといふ好意は無論含まれてみました、私を軽蔑したとより外に取りやうのない彼の実家や養家に對する意地もあつたのです。⁽⁵⁵⁾——(一)

最後に私はKと一所に住んで、一所に向上の路を辿つて行きたいと發議しました。私は彼の剛情を折り曲げるために、彼の前に跪まづく事を敢てしたのです。さうして漸との事で彼を私の家に連れて來ました。⁽⁵⁶⁾——(二)

「私の家」というのは下宿先である。先生は未亡人である奥さんとお嬢さんの家の一室を借り、そのお嬢さんを愛し始めていた。奥さんはKに関する先生の計画に不賛成であつた。

私は溺れか、つた人を抱いて、自分の熱を向ふに移してやる覚悟で、Kを引き取るのだと告げました。其積であた、かい面倒を見て遣つて呉れと、奥さんにも御嬢さんにも頼みました。私はここ迄来て漸々奥さんを説き伏せたのです。然し私から何にも聞かないKは、此の顛末を丸で知らずにゐました。私も却つてそれを満足に思つて、のっそり引き移つて來たKを、知らん顔で迎へました。⁽⁵⁷⁾——(三)

奥さんと御嬢さんは、親切に彼の荷物を片付ける世話や何かをして呉れました。凡てそれを私に対する好意から来たのだと解釈した私は、心のうちで喜びました。——Kが相変らずむつちりした様子をしてゐるにも拘はらず。⁽⁵⁸⁾——(四)

今迄書物で城壁をきづいて其中に立て籠つてゐたやうなKの心が、段々打ち解けて来るのを見てゐるのは、私に取つて何よりも愉快でした。私は最初からさうした目的で事を遣り出したのですから、自分の成功に伴ふ喜びを感じずにはゐられなかつたのです。私は本人に云はない代りに、奥さんと御嬢さんに自分の思つた通りを話しました。二人とも満足の様子でした。⁽⁵⁹⁾——(五)

私はたゞでさへKと宅のものが段々親しくなつて行くのを見てゐるのが、余り好い心持ではなかつたのです。私が最初希望した通りになるのが、何で私の心持を悪くするかと云はれ、ば夫迄です。私は馬鹿に違ないので。⁽⁶⁰⁾——(六)

Kの神経衰弱は此時もう大分可くなつてゐたらしいのです。それと反比例に、私の方は段々過敏になつて来てゐたのです。私は自分より落付いてゐるKを見て、羨ましがりました。又憎らしがりました。彼は何うしても私に取り合ふ気色を見せなかつたからです。私にはそれが一種の自信の如く映りました。然しその自信を彼に認めたと所で、私は決して満足出来なかつたのです。私の疑ひはもう一步前へ出て、その性質を明らめたりしました。……彼の安心がもし御嬢さんに対してであるとすれば、私は決して彼を許す事が出来なくなるのです。……私に

は最初からKなら大丈夫といふ安心があつたので、彼をわざ／＼宅へ連れて来たのです。(七)

それなら何故Kに宅を出て貰はないのかと貴方は聞くでせう。然しさうすれば私がKを無理に引つ張つて来た主意が立たなくなる文です。私にはそれが出来ないのです。(八)

私は丁度他流試合でもする人のやうにKを注意して見てゐたのです。私は、私の眼、私の心、私の身体、すべて私といふ名の付くものを五分の隙間もないやうに用意して、Kに向つたのです。罪のないKは穴だらけといふより寧ろ明け放しと評するのが適当な位に無用心でした。私は彼自身の手から彼の保管してゐる要塞の地図を受取つて、彼の眼の前でゆつくりそれを眺める事が出来たも同じでした。……私は、たゞ一打で彼を倒す事が出来るだらうといふ点にはばかり眼を着けました。さうしてすぐ彼の虚に付け込んだのです。(九)

私は先づ「精神的に向上心のないものは馬鹿だ」と云ひ放ちました。……私は復讐以上に残酷な意味を有つてゐたといふ事を自白します。私は其一言でKの前に横たはる恋の行手を塞がうとしたのです。……私はたゞKが急に生活の方向を転換して、私の利害と衝突するのを恐れたのです。要するに私の言葉は単なる利己心の發現でした。(十)

以上は「溺れかかつた人を抱いて、自分の熱を向ふに移してやる覚悟で、Kを引取」つた先生が、そのKを「ただ一打で」倒そうとするに至る過程である。これは善人が突然悪人になつたというより、むしろ、同じ「我」の三様の

現れと私には思われる。三様というのは引用(一)―(五)、(六)―(八)、(九)―(十)の三時期が区別できるからである。引用(九)―(十)の時期はKを一方的に攻撃する段階であつて、そこに誰の目にも明らかかな利己心の自覚がある。だがマルセルが論ずる「我が」の存在様相は(一)―(五)に特徴的にあらわれている。「我が」とはJe、 Moi、即ち、「この私」、他の人ではない私、定冠詞つきの私という在り様をいう。それは攻撃の形をとらない利己心、自己中心主義である。

(一)―(五)の先生の行動は外から見てKに対する厚い友情と見える。しかし漱石はその動機を精妙に描き出している。即ち、友人に献身するこの私、を自分にも、Kの家族にも、奥さんお嬢さんにも顯示する。その自分が軽蔑されれば意地となり(一)、その自分の成功に喜悦する(五)。奥さんお嬢さんを自分の計画に参加させ、その協力を自分への好意と解釈する(四)。すべては当のKの与り知らぬところで一方的にすすめられる。ことこの中心はへKにこれ程親切なこの私、であつてKではない。このことは引用(六)―(八)において明らかとなつてくる。奥さんやお嬢さんがKのためにKに親切であることに先生は不快を抱く(六)。Kへの親切はこの私への好意のためであつてKへの好意であつてはならない。「Kを無理に引張つて来た主意」(八)の虚偽性は先生自身にも自覚されている。その「主意」が実現されてきた時に先生は苦しむからである。Kを羨み、憎み、許せなくなる。その状態でもなお、最初の「主意」に固執する。自分の「主意」に、それを虚偽と自覚してもなお固執せざるを得ないところに「我が」がある。

「我が」にとつて他者はどのような存在であるのか。マルセルを引用してみよう。

他人がその人間の関心を引くのは…相手が自己に関して有利なある像を形づくつてくれる度合に応じてのこと
にすぎない。(65)

他人が私によって共鳴や拡音としてしみ込まれていないという事実それ自体によって、私にとって他人は、自分が操ることのできる（ないしはただそう信じている）、あるいは自由に操作することができる一種の機械となる傾向をもつ。⁽⁶⁶⁾

ポーズするとは、結局のところ、かならず自己自身のままでポーズすることである。…この場合の他人とは、私がそれを通じて自己自身のある映像、ある偶像を形づくるに至る、一時的な、いわば付屬的な媒体である。⁽⁶⁷⁾

「このころ」の引用文(一)―(五)に見られる先生のKに対するかわり方はマルセルがこの三引用文で述べているところを具体的に描写するものといえよう。また、藤尾が小野さんに対する、延子が津田に対するかわり方も同様である。藤尾、延子、引用(一)―(八)における先生に共通に見出されるのは自己満足と自負―偽装である。フランス語の *pretention* にはこの二様の意味がふくまれている。他人に及ぼす効果に腐心するようになった瞬間からその人の行為、言葉、態度の一切はその真实性を失ってしまう。⁽⁶⁸⁾

三者に共通するもう一つの特性は不安や傷である。それは一方に私が独占しようとのぞむ一切があり、他方に自分のなかの虚なるものについての漠然とした意識があつて、この両者の間の矛盾に身をひきまかれるのである。「我」という在り方は結局「自己自身の感じ方や自己の欲望、及び自己を苦しめる陰鬱な不安の虜^{とり}になつてゐる」⁽⁶⁹⁾ かぎり、自己自身にとじこもつて、善悪以前の状態にある。現実から乖離しているのである。

(三) 「ペルソナ」

他人本位から脱却した自己が「我」の在り方でしか生きることができないのであれば、人間と人間との関係はサルトルの実存主義における対自存在と対自存在との関係のように、相互に客体化し合う関係、相克関係となろう。多数者の人間関係もつきつめるとその都度の二者関係となるが、二者の関係において能動的主体―受動的客体の対立関係をのりこえるどのような立場が可能であるのか。「存在と無」のサルトルの立場では不可能な、二者の主体同士の関係を具体的経験のなかに求めてみよう。

日本文化の特色の一つと見做されるものに座の思想がある。ここで座の思想というのは、連歌や連句で実践される座の文学や茶道の一座建立に通底する座の在り方を形成し継承する考え方というほどの意味である。座にあるメンバーの在り方は互に主体的な関係にある。この視点で連句及び茶道の一期一会を考えてみる。

連句において自己表現は仲間との関係のなかで行われる。Aの詠む五・七・五の句にBが自分の七・七を付け、CはBの句をふまえて五・七・五を詠む。CがAの句境に戻ることは禁じられている。こうして進んでゆく流れのなかで誰もが必ず前の人の句を生かしながら同時に自分のものを創り出してゆく。それぞれの個性が発現されるのであるが、それは前の人と無関係な個性であってはならない。創作は自己の世界にとじこめる私の作業ではなく、前の人の世界に参入する私の作業である。他を鑑賞する主体と創作する主体とが一致している。このようなメンバー相互の主体的参入が連句の連なりを生み出す。それは、連句の付け運びが、前の句が次の句の基となる形でひたすら進みゆくとはいえず、連なりの糸は一重に一方向に向っているわけではない。Aの句はBの付け句によって受けとられ方が変わってくる、新しい相が照らし出されるからである。この関係のなかにひとりひとりの主体性が存在する。座にあって初

めて息づく私である。座という共同体は、個を失くして周囲に同化する集団とは存在構造を異にする。二者関係に焦点をしばれば、それはAがBを基づけ、BがAに参入する主体間の関係である。相克関係ではなく支え合い生かし合う関係である。

茶道の一期一会の本質を、人生の反復する営みの一度一度をその時かぎり独特の生命で生きることと理解するならば、それは小座敷の主客同座に端的にあらわれる。この主客の二者関係に注目してみる。

千利休の言葉を伝える「南方録」の「減後書」覚書に次の文がある。

此露地草菴ニ至テハ塵芥ヲ拂却シ主客トモニ直心ノ交リナレハ規矩寸尺式法等アナカチニ云ヘカラス火ヲ起シ湯ヲ沸シ茶ヲ喫スル迄ノ事也他事有ヘカラス⁽⁷⁰⁾

中心は「主客直心の交り」にある。利休はつづけて「作法挨拶ニ拘ル故種々ノ世間ノ義ニ墮シテ或ハ客ハ主ノ過チヲ伺ヒ譏リ主ハ客ノ過チヲ嘲ル類ニナリヌ」と記し、対照的に「主客直心の交り」を浮び上らせる。この事を積極的に表現するのが松平不昧公である。同公の「茶礎」⁽⁷²⁾などを参考に「主客直心の交り」を短くまとめてみる。世俗の虚飾一切を払い去って静寂の境地に浸ることの出来る人同士が、茶室空間に会して、客の心になりて亭主し、亭主の心になりて客いたす⁽⁷³⁾ことに依って一つの共同体、座を実現する。「客の鹿相は亭主の鹿相なり、亭主の鹿相は客の鹿相」となるほどの関係は二主体が二人であることを超えて間主体的な一つの生きた存在構造を構成することをあらわしている。主中賓、賓中主の関係の実現が茶道の理想であらう。

主客のそのような関係を谷川徹三は即興劇と表現してその動的な性格を強調している。即興劇とは二度とくり返されることのない当意即妙の共同創作活動である。天正十六年九月に利休が催した、配流される古溪送別の茶会は、生島虚堂の墨蹟を掛ける命がけの行為といえよう。それほど烈しい状況にはあらぬ茶会においても亭主と客との間に道具をもつてする呼応がある。客は亭主の意のあるところを見抜いて感を催し、亭主がまた無言のうちにそれを感じとる。呼応は共に主体である二者の間の自由な関係である。和敬静寂はこれを可能にする条件であり、また結果でもあろう。

井伊直弼「茶湯一会集」の独座観念の章に次の条りがある。

主客とも余情残心を催し、退出の挨拶終れば、客も露地を出るに高声に咄さず、静にあと見かへり出で行けば、亭主は猶更のこと、客の見えざるまでも見送るなり、扱中潜り狼戸その外戸障子など、早々メ立しめたてなどいたすは不興千万、一日の饗應も無になる事なれば、決して客の掃路見えずとも、取かた付け急ぐべからず、いかにも心静に茶席に立戻り、此時にじり上りより這入り、炉前に独座して、今暫く御咄も有るべきに、もはや何方どなたまで可被まわら参哉、今日一期一会ひとひ済みて、ふた、び返らざる事を観念し、或は独服ひとりふくをもいたす事、是一会極意の習なり、此時寂莫として、打語らふものとは、釜一口のみにして、外に物なし⁽⁷⁶⁾

一会、この一度かぎりの間主体的な在り方の極意は物理的に相見ることがおわつた後の主客相互参入の習いにあるという。

「我」とは異なる自己本位の在り方は、「なんじ」へと実存する「われ」として、「なんじ」と共にあって最も主体的に「われ」であるものとして生起する。他者に隷属するのではなく、他者との一度一度のかかわり、絆を創り出すという在り方である。この在り方の可能性を連句・茶道の理想のなかに見た。しかし、このような芸術空間を設けることのない日常においてなお可能な在り方である。

マルセルの思想では実存はその最高水準において間主体性と切り離すことはできない。言いかえれば人間が「重力」から最も自由になるのは間主体性においてである。

「われ—それ」の関係にある「われ」が「我」であるのに対し「われ—なんじ」の関係にある「われ」をマルセルはベルソナと呼ぶ。

ベルソナ—かかわり合い—共同体—現実⁽²⁾。この四つの観念の連鎖では、一から他が演繹されるのではなく四つの事態は同時現成する。例えば「呼びかけと応答」ということがある。呼びかけは私の「そと」から発せられる。これを呼びかけと認めるかどうかは私にかかっている。声が単なる雑音としてすぎ去るか、私に呼びかける誰かの声として認められるのか。呼びかけは常に声に出された場合とは限らない。カルカッタの路傍に倒れている人の姿そのものをマザー・テレサは呼びかけと受取って看護の手をさしのべる。このとき「そと」であった他者が「なんじ」となる。ベルソナは実体ではない。他者と自己にとつて取り消し得ぬものを創り出すことにおいて現成する。

絆が創出される機縁はその他者を「かけがえのない存在者」として認識することにある。そこには尊敬が生じ、愛が生まれる。「なんじ」に応えようとする「われ」がベルソナである。

前に見たように「ひと」は影のような存在にすぎず、「我」は自己を偶像視し、その虚構の防禦のために自己閉鎖する。ともに現実を生き得てはいない。ベルソナは「なんじ」の現実に参加することにおいて自己を現実化する。こ

のベルソナの本質的特性をマルセルは自在性 *disponibilité* として把握した。⁽⁸⁰⁾ 自在的存在は「我」すなわち自己に束縛されている人間の対極にある。⁽⁸¹⁾ 自己の外に開かれている。「目前に現れるものに自己を与え、そのように自己を与えることによって結ばれようとする能力」⁽⁸²⁾ を備えている。換言すれば、さまざまな状況を好機としてとらえ、そのようにして状況に参与しつゝ、同時に自分自身の運命に独自のしるしを付してゆく。また言いかえれば、選り取った或る立場に献身しようとして自己を超え出る。ここには創造、実行、誠実がある。

以上にあげたマルセルの自在的存在の特性は具体的にはどのようなことをいうのか。漱石が描き出す「ころ」の先生がとる最後の決意のなかに私はこの特性の一つの具体的あらわれを見る。先生は、自分を信頼し敬愛する弟子が、先生の誰に対しても閉ざしていた心の戸を敲くのに応える決意をし、実行する。この在り方の変化を表現したものが次に引用する遺書の一節である。

貴方は現代の思想問題に就いて、よく私に議論を向けた事を記憶してゐるでせう。私のそれに対する態度もよく解つてゐるでせう。私はあなたの意見を軽蔑迄しなかつたけれども、決して尊敬を払ひ得る程度にはなれなかつた。あなたの考へには何等の背景もなかつたし、あなたは自分の過去を有つには余りに若過ぎたからです。私は時々笑つた。あなたは物足なさうな顔をちよい／＼私に見せた。其極あなたは私の過去を絵巻物のやうに、あなたの前に展開して呉れと逼つた。私は其時心のうちで、始めて貴方を尊敬した。あなたが無遠慮に私の腹の中から、或生きたものを捕まへやうといふ決心を見せたからです。私の心臓を立ち割つて、温かく流れる血潮を啜らうとしたからです。其時私はまだ生きてゐた。死ぬのが厭であつた。それで他日を約して、あなたの要求を斥ぞけてしまつた。私は今自分で自分の心臓を破つて、其血をあなたの顔に浴せかけやうとしてゐるのです。私

の鼓動が停つた時、あなたの胸に新しい命が宿る事が出来るなら満足です。⁽⁸³⁾

先生は自分の過去を「人間の経験の一部分」⁽⁸⁴⁾として、弟子のために、また、他の人々のために書き遺すことを決意する。この行為は弟子に対して約束を果たすためのものであるが、それ以上に「自分自身の要求に動かされた結果」として行われる。先生は「自分で自分の心臓を破つて」弟子に血を浴せ、その胸に「新しい命」が宿ることをぞむ。先生はかつて「自分で自分が信用出来ないから、人間全体を信用しない」と言つた。⁽⁸⁶⁾この自己閉鎖の人がその壁を乗り越えるとき、他己と共に自己の創造が行われている。ここに「われ—なんじ」の現成があり、自在的存在であるペルソナが生きている。

マルセルによれば、人間のペルソナ的發展が実現されてゆく過程は創造過程であり、個人が創造できるのは実際にペルソナ自身である。⁽⁸⁷⁾ではこのような創造はどのようにして可能であるのか。

創造は人間が自己から即刻直接に引き出すことができる種類の行為ではない。マルセルのいう創造は何らかの仕方とその個人を超えたものの秩序につながっている。創造する人間の本質をなすものは、そのような超越的秩序のはたらきに身をあげわたす行為である。では連句の座、茶道、「先生の遺書」のなかに、この事態を見てみよう。

連句の座において、超越的秩序としてまず「自然」があげられる。歌仙は四季から切りはなせない。では座が共有する自然体験はどのようなものか。大西克禮氏は近世の俳人、例えば鬼貫や芭蕉そして蕉門の人々の言葉进行分析して俳諧的自然体験を次のように記された。⁽⁸⁸⁾「その自然体験の背景には、客観的に実在的に、自然と精神との融即帰一した世界—所謂「物我一如」の真実の世界が予想され、……初めから天地万物を包括する大きな「自然」の生命或は霊が、人間の意識に訴へて来るところのものを、たゞ直接に如実に受け容れる……」。このような自然体験を生み出す

近世日本の市民生活に広く与えられているのは、輪郭の明瞭な哲学としてではなく、哲学も宗教も道徳も、すべて内容的に一つに融合させている東洋的思想、殊に仏教や老荘のそれである。⁽⁸⁸⁾

連句が人事を多く詠み入れ、しかもそれが四季のめぐりと調和して遊離することがないのも、この万物を包摂する「大きな自然」の自然感情に依ると思われる。

「個人を超えたものの秩序」の第二として国語体系及び言語文化をあげたい。国語は各個人の身につけた言語世界をふくみつ、これを遙かにこえて、民族の長い歴史のうちで血肉から発せられた言葉が織りなしてきた言語体系である。実際、その言葉のなかで人となった個人は自分自身を言葉に託して表現しながらも、自分の恣意では変えようもない歴史を背負う言葉の重みを経験する。俳諧では言語表現を極度に省略するが、その短い表現の余白には豊かな意味が沈黙のうちに息づいている。歌枕、本歌とりという手法も、短詩が現前させる世界の多面、多層性を示している。言語文化が生きて内蔵するものの深さが連句の創造性を基礎づける。前句をふまえつ、同時に新しい小世界を表現する付け句の可能性も、付け句が逆に前句の受けとり方を変える力も、この「個人を超えたものの秩序」にあるといえよう。

茶道では、利休の言葉とされる「佗ノ本意ハ清浄無垢ノ仏世界ヲ表⁽⁹¹⁾」わすという一句がこの秩序、すなわち賓主相会して一会を創出する本源を端的に表現している。この一句はさき主に客直心の交りをめぐる考察で引用した条りを導き出すものである。同じ「南方録」の初めに、「小座敷の茶の湯ハ第一佛法を以て修行得道する事なり……水運⁽⁹²⁾び薪をとり湯を沸し茶をたて、仏に供へ、人にも施し我のみ花をたて香をたき皆々仏祖の行ひのあとを学ふなり⁽⁹³⁾」とあるが、この振舞いの基礎には、修養陶冶された人格の深さに加えて「天地の太元に融即帰一する」意味⁽⁹³⁾において

の宗教性⁽⁹⁴⁾が看取される。

また茶道具の名品がそなえる美しさは、その形、土味、釉薬のおのずから作りなす色調から「自然」を感じしめるところにある⁽⁹⁵⁾。茶道の創造性を支える超越的秩序は仏教的なものと同然一体となった「大きな自然」の感情といえるのではあるまいか。

では「個人を超えたものの秩序」は先生にとって何であつたのか。私には「こころ」において「人間」という言葉で表現されているものがそれと思われる。

先生は自分だけが語りうる自分の過去を「人間の経験の一部分⁽⁹⁶⁾」として「人間を知る上において⁽⁹⁷⁾」参考になるよう書き遣そうとする。義務をこえた内面的要求に動かされてそうする。遣す相手は、ただ一人の弟子であると同時に「是から發達しやうとする貴方⁽⁹⁸⁾」として「人間」の一人である。その貴方を通して「外の人⁽⁹⁹⁾」にも役立つよう意図されている。この「人間」は抽象的人類ではない。「腹の中⁽¹⁰⁰⁾」の「或生きたもの⁽¹⁰¹⁾」、心臓の温い血潮を共有する人間である。個人の意識よりも深い大きな存在である。

妻にも弟子にも心を閉ざしていた先生が、弟子に新しい命が宿ることを望んで、いわば決定的に献身するに至る契機は、前述の通り、先生の内側から先生その人に達しようとする弟子のひたむきな現存である。それまで人間のすべてに不信を抱いていた先生は、そのとき初めて若者を尊敬した。この若者に、個人を超えた大きな存在、すなわち「人間」の一人として「無遠慮に⁽¹⁰²⁾」迫る「貴方⁽¹⁰³⁾」を実感した。それまで存在しないも同然だった単なる貴方がそのとき「なんじ⁽¹⁰⁴⁾」となった。そのとき、「天罰⁽¹⁰⁵⁾」を受けるに適わしい人間として自分で自分を殺すべきところを死んだ気で生きて行こうと思ひ定めていた先生に内面的転換がおこる。

この内面的転換を明らかにするために、先生の一生の四時期を特徴づける自己表現をとり出し、その大きな変化を

考察しよう。

(一) 「世間は何うあらうとも此己は立派な人間だ」という信念をもつ私。

(二) 「自分もあの叔父と同じ人間だ」、すなわち自分を欺いた叔父、世の中に信用するに足る者は存在し得ないことの証拠として憎悪の対象となっていた叔父と同様に人を欺く、信用し得ない者として自覚している私。

(三) 「不可思議な恐ろしい力」で自殺に追いつめられている私。

(四) 「此不可思議な私」。

以上の四種の自己表現のうち、(一)は此己、(二)は「我」、(三)は「我」、(四)及び(三)はその裏返ししの「我」のあり方といえる。(四)は遺書をもって「なんじ」に語りかけている先生の自己表現であつて、「私の過去を善悪ともに他の参考(10)に供する」私、倫理的自我の理解力を超える在り方をする自己、大きな「人間」に身を委ねようとする私である。これは(三)の「不可思議な恐ろしい力」にとりこまれてしまった私ではない。自分の過去を明白に物語る自由を得た私である。先生はかつて「未来の侮辱を受けないために、今の尊敬を斥け」る淋しい人であった。その人が今は毀誉褒貶から全く自由になつてゐる。かつての強迫的な自殺と、今、決意された自殺——乃木の殉死から示唆を得た自殺——との間には「古い不要な言葉に新らしい意義を盛り得た」(傍点引用者) 自覚がある。かつて「世間に向つて働き掛ける資格のない男」と自罰的に考へていた人が、今は自分の努力を「貴方にとつても、外の人にとつても、徒勞ではなからう」と判断している。

以上のように(四)の私とそれ以前の私との間には明らかに大きな転換が見られる。(四)の私はもはや個人を超えた不可思議な「人間」に属する者としての「不可思議な私」である。「人間」に属する私は具体的には明治に属していた。明治の終焉にあたつて新しい世代に自分自身を与えつくそうとする。抽象的ではなくて自身の心臓の血潮を浴せか

ける方途をとる。自殺はそのための手段となる。

先生の、ベルソナとしての内的再生は、弟子の現存を契機とする、「人間」の秩序への身のあけわたしによって可能となっている。

ところで、自在性を特色とするベルソナの在り方は、つねにのっぴきならぬ生命がけのものであるのではない。たしかに漱石の文章力をもつてする、先生の「我」から「ベルソナ」への劇的転換の描写は哲学的記述をひとつひとつ裏付けてマルセル的ベルソナの了解をたすけるものである。しかし、自在性のもつびやかな創造性の最高の姿は、私には良寛の日常描写に見られるように思われる。

解良榮重けらよしむねという人の「良寛禪師奇話」のなかに次の文章がある。

師、余が家に信宿、日を重ぬ。上下おのづから和睦し、和氣家にみち、帰去るといへども、数日の内、人おのづから和す。師と語ること一夕すれば、胸襟清き事を覚ゆ。師、更に内外の経文を説き善を勧むるにあらず。或は厨下ちゅうかにつきて火を焼き、或は正堂に坐禪す。其語、詩文にわたらず、道義にも及ばず、優游として名状すべきことなし。ただ道義の人を化するのみ。

良寛という人の存在の力は、ただ「ゆつたりと自在にふるまっているそのありさまから、家中に香気のようなものがひろがってゆく」ところ(15)に現れている。和氣、清さを生じ、人をかえる。ベルソナの創造力である。

マルセルは、創造が行われる際に人は「個人を超えたものの秩序」を發明するとも発見するとも思えようが、よく

反省すれば発明と発見との間に厳密な区別は設けられないことを付言している⁽¹⁶⁾。現実には接する際に分析的理性の反省は概念的範疇を先立てて現実を分断する。マルセルはこのような反省と異なる第二次反省すなわち潜心によって現実そのものに入り、そこに分析的理性にとつては分別されているものとの間に連続性を見出すのである。この潜心については序文で既に簡単にふれたが次節の後半においてさらにマルセルの思惟方法として述べたい。

むすび

ある思想が他の多くの人間にもリアリティをもつものとして、実相のあらわれとして受けとられるとき、例えば文藝化を図るに異にする読者が自己のリアリティをその思想に託して語り得ると実感するとき、その思想には普遍性があるといえるのではあるまいか。

マルセルの「自己」をめぐる省察を了解するために私は日本文化の土壤から自分の経験にも通う、さまざまな「自己」の在りようを取り上げてマルセルの記述と照合する作業を行った。自分の経験から出た問いをもつてマルセルを読み直し、また逆にマルセル思想を視座として連句・茶道に関する諸文献や日本文学を読み直した。そのとき漱石を例にとれば、今迄幾度となく読んで読みすごしていた言葉や文章が、まるで埋れていた場所から輝き出るように私の注意を引きつけるという経験を味わった。マルセルのテキストから想起した私の日本的諸経験はマルセルの言葉に託してかなり深いところ迄語り得ると思われた。

しかしながら、東西思想ないし文化を通約不可能とまでは言わずとも、両者の距りは安易な橋わたしを許さぬ程に大きい⁽¹⁷⁾と思われる。

ではマルセルはどうか。具体的経験を掘りさげることを通して普遍性に達することを目指すマルセルの哲学的試みはどのような意味で文化の限界を超えるといえるのであろうか。

マルセルは自己の思想についてキリスト教的ソクラテイスムという名称を採ったこと⁽¹¹⁾がある。それはマルセルがサルトルによつて実存主義的思想家の一人に数えられたことに抗議して、イスマという語に反対を表しつゝ、敢えて名付けたものである。キリスト教的ソクラテイスムという西欧文化の二源泉につながる、まさに「西」の土壤に根をおろすマルセルの思想が「東」に通底する理由として私は次の二点をあげたい。

(一) 思惟領野について

東西思想を対立的に捉える発言の多くは、西欧をデカルト以降の近代哲学で代表させている。マルセルの思想的境位はここから脱却したところにある。本稿で既に述べたところとの関連でいえば、人間存在及び人間と世界との関係を考察するに当つてマルセルは感覚の概念の再検討を行い、存在に関する反省を身体に定位した。伝達としての感覚論の批判及び道具としての身体論の批判を通してマルセルは受肉存在の哲学を、メルロ・ポンティに先立つて切り拓いた。これは思考する主観の母胎として生きる主体、すなわち主体としての身体を見出すことである。「純粋意識の私」ではなく、「私の身体」の「私」は先在する自然世界に内属し、その世界内で万有と身体的に共存する。交流する。この実存的現実が、問主体的関係において現成するペルソナの自己の基盤である。マルセルのこの思想は一方ではデカルト的心身二元論、主知主義的観念論、伝統的経験論を超え出る立場を得、⁽¹²⁾他方では縁起の如き東洋思想と共振するひろがりをも有するものといえよう。

(二) 思惟方法について

くり返して記すが、マルセルは具体的経験を深める道をとる。その方法をマルセルは現象学的とよんだが、それはあらゆる先入見を捨て、現実に対する規定的態度を能うかぎり排除しようと努力する基本姿勢をあらわす。マルセルが究極的に目指すのは経験の根拠⁽¹²⁾であり、根拠は根拠である限り、認識主観によって把握される対象ではありえない。マルセルが潜心 *recueillement* と名付けるのは、認識作用とは区別される、根拠への接近の方途である。

この働きはまず「……生からある仕方で見きさがる……決して純粹な認識の主体としてではなく……何ものかを眺めることではなく……あらゆる言語表現、したがってあらゆる概念化の手前で、この根源（照明の源、引用者注）の中へ自己を浸し直すこと⁽¹³⁾」である。「生から引きさがる」とは、いわば人がもっているすべての自覚的な力を放棄する行為である。マルセルはこれを「和らぎ⁽¹⁴⁾」とも「分裂のいやし⁽¹⁵⁾」ともよんでいる。このような引きさがりを行って自己を根源の中に浸し直すときに「私は私であるものと、おそらく私の生ではないものとを、私と共に取り出す⁽¹⁶⁾」（傍点引用者）ことが可能となる。マルセルの「自己放棄」は一種のよびかけであり、そのよびかけは、存在や、存在に同化されるかぎりでの現実に寄せる信頼と表裏をなしている⁽¹⁷⁾。

マルセルは自分の否みがたい経験として、またすべての人の経験でありうるものとして次のことを明言する。「源泉との接触を取り戻すこととしての潜心は、われわれが悟性と呼んでいるものによる明晰さとは決して混同することのできない光を発する⁽¹⁸⁾」。この光に導かれて歩むマルセルの内面の旅が目指すのは充溢^{フルト}あるいは完全な生である⁽¹⁹⁾。認識主観が住みつく言語世界を沈黙させ、人間のもつすべての力を放棄するという否定の道を経て達する肯定の場をマルセルは思惟の源泉とする。それは悟性的明晰性に対応する概念的判明さとは無縁の明るみの場である。

この哲学において潜心の手續きとしての否定が、東西の文化を距てる壁をも、さらに人間と他の天地万有との間に人間がたてた障壁をも取り去って共通の根柢をひらいていると思われるのである。

註

- (1) Marcel G. L'Être incarné repère central de la réflexion métaphysique. *Essai de Philosophie Concrète*, Gallimard, 1940. p. 37.
- (2) *Id.*, p. 40.
- (3) 丸山圭三郎、「近代 self 自我に風穴を」、「思想」、岩波書店、一九九〇年、一月号、一頁。
- (4) Marcel *Journal Métaphysique*. Gallimard, 1927, p. 137 ff.
- (5) Marcel, *Moi et Autrui, Homo Viator*, Aubier, 1944, pp. 15-44.
- (6) 了解するといふことに関して、私は、ガダマーのように二者の思考地平の溶融が行われる (*Wahrheit und Methode*, p. 289) よりも、メルロ・ポンティが考えるように、異なる二地平がそれぞれの全体構造、その自立性を保ちつゝ、それぞれの全体性を形成する力によって、相互の間に一つの緊張関係を生ずるといふように理解する。(拙稿「メルロ・ポンティとフランスの思想伝統―行動の構造」とマルブランシュー」、「実存主義」、第七八号、一一八―一九頁を参照されたい。)
- (7) Marcel, *Homo Viator*, P. 33.
- (8) 霜山徳爾、「素足の心理療法」、みすず書房、一九八九年、二四頁。著者は心理療法家の立場から、マルセル哲学が心理療法に意味をもっていることと理由をこのように記された。
- (9) *Entretiens Paul Ricœur - Gabriel Marcel Aubier* Montaigne, 1968, p. 68.
- (10) Marcel, *Le Mystère de L'Être*. I Aubier, 1963, p. 5.
- (11) *Id.*
- (12) *Id.*, *Journal Métaphysique*, p. 303.

- マルセル自身が用いた例を多少、形を変えて用いた。
- (13) Id. *Le Mystère de L'Être*, II p. 32.
 - (14) Id. *Journal Métaphysique*, p. 304.
 - (15) Id. *Le Mystère de L'Être*, II p. 33.
 - (16) Id. *Journal Métaphysique*, p. 261.
 - (17) 『森鷗外全集』第二卷、筑摩書房、昭和三七年、二二四頁。
 - (18) Marcel, *Homo Vitor*, p. 70.
 - (19) Id. *Journal Métaphysique*, p. 300.
 - (20) Id. p. 265.
 - (21) Id. p. 323.
 - (22) Id. p. 261.
 - (23) Id. p. 266.
 - (24) 因みに、日本語の整辞には「である」が用いられて判断をあらわす。「あそこに山がある」という言い方は、「あそこに見えるのは山である」という判断を前提にしていると言えるのではあるまいか。
 - (25) Marcel, *Le Mystère de L'Être*, II p. 29.
 - (26) Id. p. 31.
 - (27) NHKサイエンス・スペシャル 驚異の小宇宙「人体」6、日本放送出版協会、一九八九年、一〇頁以下。
 - (28) 右に同じ、一六―一七頁。遣伝子の複合体。第六染色体上の「自己のマーク」となるタンパク質をつくる設計図。
 - (29) 右に同じ、四四頁。
 - (30) 右に同じ、四五頁。
 - (31) 個体固有とはいえ、HLAが完全に一致する場合がある。その確率は兄弟間で四分の一。血縁外では、非常によくある型で五百人に一人、稀な型では限りなくゼロに近い確率である。
 - (32) Marcel, *Du Refus à L'Invocation*, Gallimard, 1940, p. 146.

- (33) Id. p. 147.
- (34) 『夏目漱石全集』第十一卷、岩波書店、昭和六十年、四四二—三頁。
- (35) 右に同じ、四四三頁。
- (36) 右に同じ。
- (37) 『夏目漱石全集』第三卷、二二九頁。
- (38) 右に同じ、二二一頁。
- (39) 右に同じ、二二四頁。
- (40) 右に同じ。
- (41) 右に同じ、二二三頁。
- (42) 『夏目漱石全集』第七卷、二〇九頁。
- (43) 右に同じ、二五三頁。
- (44) 右に同じ。
- (45) 右に同じ、一一頁。
- (46) 右に同じ、五二〇頁。
- (47) 右に同じ、五一一頁。
- (48) 右に同じ、六四六頁。
- (49) 右に同じ、二五四頁。
- (50) 右に同じ、四八六頁。
- (51) 右に同じ。
- (52) 右に同じ、四三五頁。
- (53) 『夏目漱石全集』第六卷、一五三頁。先生の「我」を描写する、以下の引用箇所は、G・メレディス「エゴイスト」の影
響が顕著に看取できる。
- (54) 右に同じ。

- (55) 右に同じ、二〇二頁。
- (56) 右に同じ、二〇四頁。
- (57) 右に同じ、二〇五頁。
- (58) 右に同じ、二〇六頁。
- (59) 右に同じ、二一一頁。
- (60) 右に同じ、二一六頁。
- (61) 右に同じ、二一八・九頁。
- (62) 右に同じ、二二八頁。
- (63) 右に同じ、二四八・九頁。
- (64) 右に同じ、二四九・五〇頁。
- (65) Marcel, *Homo Viator*, p. 20.
- (66) Id., p. 21.
- (67) Id.
- (68) Id.
- (69) Id., p. 27.
- (70) 『南方録』、一六四頁。『茶道全集』第九卷所収、創元社、昭和十二年。
- (71) 右に同じ。
- (72) 『茶道全集』第十一卷、四二八頁。
- (73) 右に同じ。
- (74) 右に同じ。
- (75) 拙稿『我等在り——コミュニオン—の存在次元について』、『キリスト教美術の誕生と展開』所収、聖心女子大学キリスト教文化研究所編、一九八三年、を参照されたい。
- (76) 谷川徹三、『茶の美学』、淡交社、一九七七年、一三三・一三三頁参照。

- (77) 右に同じ、一三三頁。
- (78) 井伊直弼、「茶湯一會集」『茶道全集』第二卷、一一三頁。
- (79) Marcel, *Homo Viator*, p. 26.
- (80) *Id.*, p. 30.
- (81) *Id.*
- (82) *Id.*, p. 27.
- (83) 『夏目漱石全集』第六卷、一五四頁。
- (84) 右に同じ、二八七頁。
- (85) 右に同じ。
- (86) 右に同じ、四〇頁。
- (87) Marcel, *Homo Viator*, p. 30.
- (88) 大西克禮、「東洋的藝術精神」、弘文堂、昭和六三年、二七九頁。
- (89) 右に同じ、二七八頁。
- (90) 拙稿「へ語る言葉について」その一及び、その二『聖心女子大学論叢』第四十四集及び第四十六集所収、を参照されたい。
- (91) 『南方録』、一六四頁。
- (92) 右に同じ、三頁。
- (93) 大西克禮、前掲書、七九頁。
- (94) 中村元「東洋人の思维方法」には、インドやシナの佛教における信仰が「普遍的理法に対する信賴掃投」であるのに対し、日本人に共通する態度は道元が、諸法実相を逆転して実相即諸法と言うところにあらわれているという。「此山河大地みな仏性海なり」。
- (95) 谷川徹三、「前掲書」、一五四―一五頁。
- (96) 『夏目漱石全集』第六卷、二八七頁。
- (97) 右に同じ。

- (98) 右に同じ、一五四頁。
 (99) 右に同じ、二八七頁。
 (100) 右に同じ、一五四頁。
 (101) 右に同じ。
 (102) 右に同じ。
 (103) 右に同じ、二五頁。
 (104) 右に同じ、二八三頁。
 (105) 右に同じ、二七八頁。
 (106) 右に同じ。
 (107) 右に同じ、二八四頁。
 (108) 右に同じ、二八七頁。
 (109) 右に同じ、二八八頁。
 (110) 右に同じ、四一頁。
 (111) 右に同じ、二八六頁。
 (112) 右に同じ、三二頁。
 (113) 右に同じ、二八七頁。
 (114) 朝日新聞、一九九〇年一月七日朝刊に載せられた中野孝次「優游」中の引用文である。文中「信宿」について(二「晩泊り」という箇所を削除した)。
 (115) 中野孝次「優游」
 (116) Marcel *Homo Viator*, p. 30.
- (117) 例えば大西克禮氏は西洋十八・九世紀の浪漫的自然感情と俳諧的自然感情とを比較考察して、前者については、「精神」が発動的に「自然」に向って働き、「自然」の中に沈潜することによって、客観世界を主観的に有情化したり、生命化したたりする体験の仕方と述べられ、後者には、前者のような主観主義的契機はむしろ後退して、初めから天地万有を包括する大

きな「自然」の生命或は霊が人間の意識に訴えて来るところのものを、ただ直接に如実に受け容れる意味においての、一種の客観主義的契機が著しく強調されると述べておられる。この違いの背景にはそれぞれに長い文化伝統のうちに培われた世界観ないし世界感情が存在する。ゲーテに代表される浪漫的「自然感情」には「詩的汎神論」の、蕉門に代表される俳諧的「自然感情」には「宗教・老荘の思想的影響が」よく認められる（『東洋的藝術精神』参照）。

- (118) Marcel, *Le Mystere de L'Être*, I p. 5.
- (119) Marcel, *Journal Métaphysique*, p. 309. *De Refus à L'Invocation*, p. 10. *Entretiens Paul Ricœur-Gabriel Marcel*, p. 45 ff.
- (120) Marcel, *De Refus à L'Invocation*, p. 93.
- (121) *Entretiens Paul Ricœur-Gabriel Marcel*, pp. 46-47.
- (122) Marcel, *La Dignité humaine et ses assises existentielles*. Aubier, 1964, p. 118.
- (123) Id.
- (124) Id., *Homo Viator*, p. 130.
- (125) Id., *La Dignité humaine*, p. 118.
- (126) Id., *Homo Viator*, p. 119.
- (127) Id., *La Dignité humaine*, p. 120.
- (128) Id., p. 120.

（日本文学及び『茶道全集』の引用に際して、旧漢字を新漢字に変えふりがなの大部分を削除した）