

マルセルの方法

和田町子

## Method of Marcel

---

The motive power of speculation for Marcel comes from deep inside oneself, induced by ontological exigency. In order to meet his need, he himself took different points of view from traditional idealism. His concern was "restoration of the foundation" which has been forgotten by those who engaged in ideological philosophy. The philosophical effort of Marcel is to place on an academic level the description of "the immediate" which is the original source of all our experience, of judgement and of thinking.

His philosophical method is composed of two steps: "*recueillement*" and "*réflexion seconde*". "*Recueillement*" is an exercise to recuperate our being as a whole, by discarding not only the technical and analytical ways of thinking, but also the established point of view and way of thinking; in one word, retiring into the silent depth and remaining in repose in the presence of the "innominable". "*Réflexion seconde*" is the *recueillement* brought into the stage of reflexion.

Marcel established his method by criticizing the *Cogito* of Descartes and the phenomenological reduction of Husserl.

This paper examines Marcel's methods in philosophical performance.

はじめに

ガブリエル・マルセルの哲学的な方法論について、P・リクールにならい、 $\wedge$ 再コペルニクスの転回 $\vee$ といってみる。これはマルセルの言葉ではない。しかし、この思想上所周知の用語を背景におくことによつて、マルセル哲学のおおよその方向性およびその哲学的な位置を、ほぼ一挙に示し得るかと思う。

カント「純粹理性批判」第二版序文に見いだされる $\wedge$ コペルニクスの転回 $\vee$ は次の通りであった。カントは「私たちに与えられる諸物についての私たちの表象が、諸物自体そのものとしての諸物に従うのではなく、むしろこれらの諸対象が、諸現象として、私たちの表象様式に従うと想定」<sup>(2)</sup>するという思考法の変革をコペルニクスの仮説に類比しつつ提唱した。カントの意図は「幾何学者と自然科学者の実例にしたがつて形而上学に関する一つの全面的な改革を企てる」<sup>(3)</sup>ことと表現されている。

この二点にかぎり、これと対照してマルセル哲学の特徴をあげる。

第一に、マルセルはカントが構想したような先天的総合判断がなりたつという認識論的主観主義を批判する。つまりマルセルは認識に対する存在の優位性を重視する。<sup>(4)</sup> 認識は存在に内在する。認識が認識の座である存在を前提し、認識の営みが分有<sup>(5)</sup>参与である以上、どのような認識論をもってしても、その分有<sup>(5)</sup>参与の本質を明らかにすることは不可能と考へて、マルセルは存在論の次元において思惟しつづける。

第二に、マルセルは、幾何学、自然科学を確実な学のモデルとして形而上学をこころみる立場を批判する。

(一) この立場は、もともとデカルトに始まる問題、つまり「真理の探究」がまず「生の営み」を切り捨てた次元

で行われるという事態を根底に蔵している。マルセルはこのような切断をしりぞけ「存在論的な問題を提出することは、存在全体と全体としてあるかぎりでの私自身とを問う」ことだという立場をとる。<sup>(5)</sup>

(二) マルセルは、論理的検証性、実験的検証性の観点から、われわれの知のすべてを測ることはできないと考える。そればかりか検証性に固執することによって「あらゆる媒介をこえたところにある直接的なもの」<sup>(6)</sup>、たとえば「考え得るかぎりの一切の検証を無限にこえる(A汝Vの)現存」<sup>(7)</sup>をしろことができなくなることを決定的に重大視する。マルセルが哲学的努力を傾けるのは、人間における「聖なるもの」、つまり人格における存在を「聖なるもの」として認識することにたいしてであるが、それは純然と合理的なる意識によっては測り得ぬところである。<sup>(8)</sup>

右の第一点と第二点とは内的に連関している。

マルセルの思索の原動力は奥深いところから生じてくる存在論的要求である。マルセルはこの要求に応じて全く伝統的観念論の埒外に身をおく。<sup>(9)</sup>彼の関心は、コギト以来の哲学的伝統において忘れられた「根柢の回復」<sup>(10)</sup>に注がれる。言い換えるとマルセルは、そこから「経験すること」が始まり、そこから「考えること」が生まれ出てくる「われわれの根源に直接的なこと」<sup>(11)</sup>つまり「あらゆる判断、あらゆる表象」<sup>(12)</sup>にさきだつところにまず立ちかえり、それを思想にもたらそうとする。それは主体・客体、把握・受容のような対立的用語が区別する手前のところの事態である。

だが、これら「直接的なこと」をそれらにふさわしく学問の次元にもつてくることは果たして可能であるのか。それらを言説のうちに維持することは不可能とおもわれる。しかし、なお、われわれの伝統には否定神学の方法があつて、語を越えたところを言葉の自己超越のちからによって映し出しているのではあるまいか。マルセルもまた人間存

在の根柢、人間成立の可能性を開示するために、思惟の限界に立つ。それは、思惟の限界において、結局、人間が自らの諸能力の秘密を握っているのではない、ということの自覚に基づき、その諸能力の自己展開に信頼する立場をとることである。

したがって哲學的方法としては、技術知、分別知の所見のみならず、既成のものの方、考え方をとりさつて、へすでに語られた言葉の奥底にある沈黙へと、まず身を退く。それは「そのように引き退がることによって、私のありのままの存在、おそらく私の単なる生ではないものを自分にとりもどすのである」<sup>(13)</sup>。この、自己を統一体としてとらえなおす働きをマルセルは「潜心 Recueillement」、この潜心の自覚を第二反省 Reflexion seconde と名付けている。

この小論は以上のようなマルセル哲學の方法を明らかにするよう試みるものである。

#### 一 コギトをめぐる

マルセルの思惟方法をその哲學観から切りはなすことはできない。

一九二五年の論文「実存と客観性」に次の文章がある。

「いったい思惟というものは、問題が全然存在せず、またおよそ問題となり得るようなものが全く何もありえないところに、あえて問題を設置することにより弁証法的誤謬をおかしてはいないのかどうかを、あらためて問うてみるべきであらう」<sup>(14)</sup>。

「反省の役割——この反省が感覺作用に加えられた反省であるか、あるいは行為に関する反省であるかを問わず

——は軽率な分析がすでに切斷してしまつた生体組織をさらに寸断したり、ばらばらに解体したりすることにあるのではなく、むしろまったく反対に、この組織をふたたび元の生きた連続性において復元すること<sup>(15)</sup>に存する。

以上のような反省はすでに「形而上学日記」が書かれた時期（一九一四—一九二三）に事実上おこなわれている。ついで右に引用したごとく自覚的となり、のち一九三三年の講演「存在論的秘義の提起及び具体的接近」Position et Approches concretes du Mystère ontologique. においては方法自体が主題的にとりあげられる。

ところで、このような思索の過程においてマルセルはデカルト的方法を検討しつづける。デカルト的方法が拠つて立つところ、また、この方法によつて出てきているもの、一言でいえば、この方法が一体何であつたのかを問いつづけた。

デカルトの思想ほど相対立する解釈を今日にいたるまで喚起している哲学体系は少ない。

ではマルセルはデカルトにどのように取り組んだのか。一九三〇年前後の存在論的要求に促された若いマルセルの Cogito 批判を後年のマルセルは再検討の余地あるもの<sup>(16)</sup>と考へるのであるが、それでもなお、マルセルの方法形成にとつて Cogito との取り組みが果たした役割が大きいことにかわりはない。マルセル自身の方法論を逆照射するものとしてマルセルの Cogito 批判に考察の照準をあわせよう。

マルセルの視座と視<sup>(17)</sup>点。存在の秘義（神秘）という主題にマルセルを導いたものは、当時の世界の、人間存在を生理学的機能や社会的機能のような機能の束に還元しようとする動向にたいする抗議であつた。同じ抗議は当時の思潮、とくに、「有効なもの」のみを認め、検証を重視する一元論的思想にもむけられた。そのような思想が「あらゆる形の人格的なもの、悲劇的なものを無視し、超越を否定しその本質を見誤つて戯画化してしまう」という理由からであ

る。この抗議の骨格をなす存在論的要求を吟味する過程でマルセルは存在への問いが彼自身の足元にひとつの奈落を掘ることを自覚するにいたる。この奈落の自覚こそマルセル哲学の一つの軸をなす「問題」と「神秘」との区別の始まりである。「問題」*probleme*とは問う者から切り離して前に立てることができず事柄である。「存在を問う私自身は、私が存在していることを、(問題として)確かめうるのか」「存在の探究を遂行する資格が私にあるのか」「存在について問うこの私は誰であるのか」。マルセルはこれを問うてコギトに取り組んだ。

結論を先取りして言えば、マルセルはこの問いにたいする答えをデカルトに見出しではない。コギトの「私」には不確かさがつきまとうのをマルセルはみた。<sup>(18)</sup> その結果、マルセルは、コギトという命題とデカルトの実存経験とを区別しつつ、コギトの命題の本質を次のように表明した。

コギトは有効なものの枠内にとどまる。それ以上に出ない。<sup>(19)</sup>

*Le cogito, ... garde le seuil du valable et c'est tout.*

数年の思索を凝集したこの一句の鍵は「有効なもの」にある。R・トロワフォンテーヌによれば、<sup>(20)</sup> 「有効性」とは、たとえば乗車券や入場券が電車にのったり観劇したりする権利を私にあたえるときに用いられる言葉であり、紙幣が何かものと交換できることを保証する場合の用語である。したがって「有効なもの」は(一)何らか「有用なもの」を保証しつつ(二)それ自体としては無価値であって人の行為をまっしてはじめて現実化されるものである。

「有効なもの」を以上のように理解すると、前述のマルセルの評言全体はコギト批判としてどのような意味をもつのか。以下に検討してみよう。

コギトを「方法序説」の文脈におきもどしてみる。デカルトはもともと「真偽を識別することを学ぼうという、ぎりぎりの望みを持ちつづけ」て、「あらゆることの確認に達するための真の方法をもとめよう」としていたのである。<sup>(22)</sup>

「私はひたすら真理の探求に没頭したいと願うのであるから、……いささかでも疑わしいところがあると思われそうなものすべて絶対的に虚偽なものとしてこれを斥けてゆき、かくて結局において疑うべからざるものが私の確信のうちには残らぬであろうか、これを見とどけなければならぬ」と考え、「そう決心するや否や、私がそんなふうに一切を虚偽であると考えようと欲するかぎり、そのように考えている『私』は必然的に何ものかであらねばならぬことに気づいた。そうして『私は考える、それ故に私は在る』というこの真理がきわめて堅固であり、きわめて確實であつて、懐疑論者らの無法きわまる仮定をことごとく束ねてかかつてこれを揺るがすことのできないのを見て、これを私の探求しつづつあつた哲学の第一原理として、ためらうことなく受けとることができる、と私は判断した」<sup>(24)</sup>。そして「自分が真理を語っていることを私に保証するところの『私は考える、それ故に私は在る』という命題のうちには、考えるためには存在しなければならぬことを私はきわめて明晰に見る、ということ以外には何ものも無いことをみとめたので、私どもがきわめて明晰に、きわめて判明に、概念するものはすべて真だということを一一般規則とすることができ」<sup>(25)</sup>「ことを見いだすに至る」。

ところで、デカルトの明證は思惟活動の單純性、直接性によるものであり、したがつて明證は思惟のなかの觀念の性質である。トマスの哲学におけるように、明證は事物の屬性であるのではない。デカルトにとつて明證性そのものは思惟の外の事物からくるのではない。真偽識別のための真の方法をもとめるとき、コギトの命題はデカルトの目標になつてゐる。コギトは認識論的命題である。存在と思惟と思惟の対象との三者が完全に一であるというのは絶対者においてのみ真である。



マルセルはコギトが認識論的命題として透明であるところに「有効なもの」の特性をみた。それは単に有効であつて、それ自体としては現実にあらざるものとどまる。「生きた現実に入りこんでいない、行為として入りこまないことから出発する哲学は、決して存在と再結合することはできない<sup>(26)</sup>」からである。マルセルによると、生きた現実、それ自体に不透明な所与であつて、コギトがそのものとして透明であるならば、そこからはどんな論理的方法をもつてしても実存的なものには引き出せない。

もう一つ、注目すべき文章がある。マルセルは「あの存在肯定を言表するより、むしろそれ以上に、私は存在肯定である（私はそれを存在する）。une certaine affirmation que je suis plutôt que je ne la profère. あの存在肯定を言表するとき私はそれを壊し、分解し、裏切ることになる<sup>(27)</sup>」という。マルセルはこのときデカルト「第二省察」を念頭においていると思われる。

デカルトが『省察』において初めてコギトを述べる条りはつぎのとおりである。（第二省察）

彼（悪霊）が私を欺いているならば、そうとすればこの私もまたある、ということとは疑うべくもないのであつて、彼が力のかぎり欺こうとも、それでも、私が何ものかであると私が思惟しているかぎり私は私何ものでもないうようにすることは決してできないだろう。……かくして……へわれ在り（ego sum）われ存在す（ego existo）と、いうこの言明（pronuntium）は、私によつて言表される（proferam）たびごとに、あるいは、精神によつて概念される（concipitur）たびごとに、必然的に真であると論定されなければならないのである。<sup>(28)</sup>（傍点引用者）

デカルトがここで主張しているのは言明の真である。私によつて言表された言明、精神によつて概念された言明の

真である。

デカルトが方法探求の過程で、おそらくは一瞬、経験したとおもわれる実存の現実性は、直ちに命題として言表されたときに消滅した。言表されたり概念化されたりするたびごと、に必然的に真であるような記号におきかえられたからである。身をつらぬく電光のような実存経験のいま、こ、性を失って、テコの支点にたとえられるような抽象的一般性を得た。マルセルは、ベーター・ヴーストを論ずるなかで、コギトの結果として哲学的真理探究の伝統に近代科学的なものが混入したことに注目している(一九二九年)。そのような「科学的哲学」の起点はデカルトがコギトを命題化する際に行った抽象作用に見いだせよう。

以上の理由から、マルセルはコギトのうたがいえぬ<sup>(29)</sup>は「客観的認識の機関としての認識論上の主観にすぎない」ことを結論する。

前に述べたようにマルセルは、コギトとデカルトその人の実存経験とを区別していた。この区別はマルセルの後もヤスパース(一九三七年)をはじめとしてミシェル・アンリ(一九八五年)に至る多くの研究者がおこなったものである。マルセルはコギトの見かけ上の透明性の背後に不透明な闇を推定している。マルセルは「認識はそれ自体として秘義である」という立場にたち、「認識のはたらきがそれ自身にとつて透明である」と考えることを観念論の重大な誤りと見なすので、抽象化以前のデカルト自身の思惟(コギト)もまた、デカルトの自覚如何にかかわらず、汲みつくしえぬ存在に支えられた、不透明なものであったと考える。

しかしながらマルセルは、そのデカルトの実存的コギトについてほとんど語らない。のみならず、彼は「一般に、観念論的に解されているコギトが他の意味でも考えられるかという問いにはこたえない」と言っている。わたくしに

は、この実存的コギトに対するマルセルの消極的な態度のうちにマルセル哲学の特徴の一つがふくまれているように思われるので、それを取り出してみたい。

まず、デカルトに問いかけた哲学者のうち、メルロ・ポンティおよびヤスパースの解釈を、マルセルへの対照としてみてみよう。

メルロ・ポンティは、『知覚の現象学』（一九四五年）のなかで次のように論じている。

ここ（デカルト「第二省察」で問題になっているのは、たしかに私であるが、しかし観念上の私であって、これは厳密には私の私でもなければ、ざりとてデカルトの私でもなく、反省するあらゆる人間の私なのだ。……たしかに、私は思惟するがゆえに私は存在する。だが、そこで問題になるのは言葉のうえでのコギトであって、それというのも、私は言語の媒体をつうじてのみ、私の思惟と私の存在とを把握したからである。……しかし、もし私があらゆるパロールに先立って、私自身の生と私自身の思惟とに接触してはなかつたならば、もし語られたコギトが私の中で沈黙のコギトに出会っているのでなかつたならば、私はそれらの言葉（コギト）や（スム）にいかなる意味も、派生的で非本来的な意味さえも見いだすことはないであろうし、デカルトのテキストを読むことさえできなかつたであろう。デカルトが『省察』を書くときにめざしていたのは、この沈黙のコギトであって、このコギトが一切の表現行為を生気づけ、導いていたのである。だが、この表現行為は、定義によって、つねにその目標を逸してしまうのであるが、……それというのも、表現行為はデカルトの実存と彼がそれについてもつ認識とのあいだに、もろもろの文化的獲得物の厚みをすっかり介在させてしまうからである。しかし、こうした表現行為は、もしデカルトがまず最初に彼の実存を一瞥していなかつたとしたら試みられさえしなかつた

ろうものである。<sup>(36)</sup>

メルロ・ポンティはデカルトの実存と彼の認識とのギャップを表現行為における文化獲得物の介在性に帰せしめて  
いる。そうしてメルロ・ポンティはデカルトが「すでに言葉の語られている世界で省察を始めている」ことを惜しむ。<sup>(37)</sup>  
メルロ・ポンティがそのように考えるのは、言葉の出自を意識よりもさらに深いところに位置づける彼の言語観に基  
づいてのことである。メルロ・ポンティは「語られた言葉」と「語る言葉」とを区別する<sup>(38)</sup>のであるが、前者は既成の  
意味の記号であるような言葉であり、後者は既成の言葉をもつてしては表現しようのないものごとを現前させる言葉、  
新しい意味がそこに現出する言葉である。メルロ・ポンティは、デカルトが、実存そのものである沈黙のコギトをし  
て「語る言葉」で語らしめなかつたことを惜しむのである。<sup>(39)</sup>

ヤスパースにはデカルト哲学の本質を問う長文の論文「デカルトと哲学」がある。小論の当面の課題に関してヤス  
パースはつぎのようにいう。

自己存在のもつ生存の意識、および可能なる実存の意識は、*cogito ergo sum*において、一瞬はまるですべてで  
あるかのように輝き出るのであるが、次の瞬間ただちに無のように消えてしまう。すなわち、その意識はたちま  
ちにして、明晰性と判明性の単なる悟性となつてしまふが、悟性によつて明晰、かつ判明的たるべきものが、悟  
性以外にはなんら存在しない場合、その悟性は無なのである。しかもこのように、デカルトがいわば一の虚無か  
ら出発する場合、彼はやはりいかなる真の存在にも到達しえないのである。<sup>(40)</sup>

ヤスパースは、デカルトの生存の意識、可能なる実存の意識が輝く一瞬と直後の単なる悟性が支配するときとを區別している。そしてその転換の因をデカルトの存在把握の様式、つまり存在が「その始めにおいて、思惟がその深みへと貫通しえない様式で考えられて」<sup>(41)</sup> いることにみいだしている。

ヤスパースはデカルトの方法的懐疑の形式的正当性をかならずしも否定していないが、その懐疑の質を問うのである。つまり存在にかかわる懐疑でありながらデカルトが「自我存在の深淵を見通すこともせず、規準としての無制約的な存在を実現することもせず、存在の意味を問題にしなかつたからこそ、彼は彼の *cogito ergo sum* の確実性から、単に *res extensa* と區別された *res cogitans* としての思惟の存在に関する知へと、即座に逸脱してしまうのである」<sup>(42)</sup>。ヤスパースによれば、デカルトの方法的懐疑は悟性のものであって、それによって合理的確実性にいたるための計画的な探求であり、したがってこの懐疑において論理的に誠実な思惟探求の真摯さは在っても、実存する人間自身を賭けた真摯さというものは存在しない。<sup>(43)</sup>

基本的に、方法的懐疑にかんするメルロ・ポンティとヤスパースの立場を簡単に比較しておこう。

メルロ・ポンティは、デカルトが懐疑の極の「脅かされた……限界状況」において、あらゆる哲学に先立つ、自己の自己への現前、実存そのものを経験したとかんがえる。<sup>(44)</sup>

ヤスパースは反対に、「方法的懐疑は、……デカルトを襲ったであろうような実存の経験」<sup>(45)</sup> ではなく「それはデカルトが思うままに処理する行為」<sup>(46)</sup> であつたとかんがえる。

ではマルセルはどうか。マルセルはコギトとデカルトの思惟とを區別しながらもデカルトの実存経験については何も述べてはいない。マルセルにとって決定的なことは、デカルトが存在に関する懐疑を行ったことそのことである。マルセルは、ペーター・ヴーストとともに、哲学の真実の始まりとして「驚嘆」こそが相応しく、「方法的懐疑」で

これに置き換えることはできないと考える。(47) マルセルはデカルトが「情念論」において「感嘆」に与えている高い位置を考慮してもなお、デカルトがこの「感嘆」の感情を形而上学への接点と見ていたと主張することにたいし疑念をあらわしている。ヤスパースは、前述のごとくデカルトが存在にかかわる懐疑である懐疑を行いながら、自我存在の深淵を見通すことをせず、規準としての無制約的存在を実現することも、存在の意味を問題にすることもしなかったことを批判した。マルセルは、デカルトが自己の存在にかんする懐疑を行ったことによつて、自我存在の深淵との積極的なかわり、無制約的存在の実現、存在の真の理解への道をとざしたというだろう。マルセルによると懐疑とは、ある種の密着状態を少なくとも暫定的に、また合意的に切断することである。(48) したがつて懐疑は一種の剝離作業であり、思惟が二元性に見舞われている場合にのみ発動することができるのである。方法的懐疑に関するマルセルの批判を以下に整理してみる。

実際、「存在するもの」と「存在」とを二元的に切り離すことができるのは、単に言葉の上のことである。「懐疑の鋭い矛先を突き立てることができるような間隙や割れ目」のないところに、「われわれの用いる言語の構造」によつて、いわば、まどわされて懐疑をさしはさんでいるのである。(49) 「存在するもの」が自己の「存在」を疑う、つまり「存在」を自分から切り離して検討の対象とする場合、切り離し得ないものを切り離すことによつて、「存在」はもはや現実の存在ではなくなる。言い換えれば「存在」の埒外に「存在」を措定したり否定したりする意識をおこうとすることが、まず、ひとつの虚構である。(50)

次に、すべてを懐疑する立場は、身体を切り捨てて生命的なものの価値を無におとしめて実体的な二元論を招き寄せ、他との交わり、存在間のかかわりを切断し、破壊し、「全体一組の関係項」(51) である項を孤立させ、その結果、決定的に変質させる。

さらに、欺くもの、悪霊を積極的に想定するという虚構のうちに自分をおいて理性的表象作用、数学的確實性に関わる理性の働きそのものを意志的に疑うのであればその虚構性の壁が不信、不安、脅え以外のすべての在りようを予め排除することとなる。コギトの主体は虚構性のなかに自己閉塞する。コギトの「われ在り」は、「われ疑う」の「われ」が「疑いつつある者自身に反転再帰」して「われ」を定立しているのである。<sup>(52)</sup>

マルセルがデカルト自身の実存経験について多くを語らない理由は根本的に方法的懷疑が内包する以上のような虚構性にあるのではないかとかんがえられる。

マルセルは後年、若いマルセルのコトギ批判に言及した折に、批判の意図を次のようにのべている。「デカルトは私にとって、実存のあの不可疑的な性格を見誤ったと思われる」<sup>(54)</sup>。マルセルは終生これを撤回していない。実存は知的働きにたいして先決条件であるところから、実存あるいは存在を「問題」として立てることをマルセルは一貫して批判するのである。そこから考えると、この節の冒頭に引用したマルセルの「反省についての反省」つまり問題になりうるものが何もないところに、あえて問題を設置して弁証法的誤謬をおかすという批判は、デカルトにもむけられていると思われる。そしてその反省がマルセル自身の方法形成の糸口となる。方法論に関してマルセルがコギト批判から得ていると考えられる三点をあげておきたい。

- (一) 哲学の出発点を生きた現実におくこと。<sup>(55)</sup>
- (二) 問う者の存在論的立場を重視すること。たとえば、

原初的な懷疑は、積極的根源から生ずる思想への道を閉ざす。

有効なもののみを認める立場で問えば、あらゆるかたちの人格的なもの、悲劇的なものを無視し、超越の

本質をみあやまってそれを戯画化する。<sup>(56)</sup>

検証性を重視する立場で問えば、媒介不可能な、直接的なものを知ることができなくなる。<sup>(57)</sup>

合理的思考のみにとらわれて問えば無限後退におちいる。<sup>(58)</sup>（このことについては後述する。）

(三) 言葉の乱用をいましめること。

抽象化——現実性の喪失。

誤用——虚構性。

もっとも根本的なところに立ちかえろうとしてデカルトが、方法的懷疑——直接経験——コギトの命題化という途をとるのに対し、マルセルは、「問題」とは区別される「神秘」を求めて潜心——第二反省の道を歩む。デカルトの途の三契機は線状に進行する。つまり方法的懷疑は直接経験を準備し直接経験が得られた時点で過去のものとなる。コギトがひとたび命題化されると直接経験は過去となりコギトは第一原理として一般化される。マルセルの道では、潜心は第二反省の内に本質的にふくまれ、第二反省は、またあらたに潜心に立ちかえるのである。ついでにいえばデカルトの方法が方途であるのにたいし、マルセルの方法は根柢にかえろうとする *homo viator* 旅する人<sup>(59)</sup>が辿る道のようにおもわれる。

## 二 潜心——第二反省

マルセルの方法は前述のように、反省を反省し、「分断された、生きた組織体を、生きた連続体において回復」しようとする道として自覚的な形をとる。やがてその方法そのものが主題的に探究されるに至って「潜心——第二反省」



というマルセルの方法論的用語となる。

潜心。

まるごとの生きた存在を分断するのは、言語の習慣的な用法、抽象的思考法や思想範疇の固定化である。このこととの関連でいえば、潜心は既成の言語・既成の思想の手前にまず引き退がる作用であって、このようにして自己自身の現実存在とのかかわりを習慣的に固定化したところから解放する。

しかしながら潜心は単に思想的探求の方法にはとどまらない。まず自己自身の存在論的回復の道であり、生きた自由、統一性、和らぎ、流動の状態である。マルセルはつぎのように述べている。

およそ一切の行為は、それが選択であるかぎり存在に対する一つの損傷であり、現実に加えられる一つの侮辱であるということをよく認識する必要がある。人間の悲劇は、一面において、われわれ各人がこのような損傷に運命づけられているという点にある。なぜなら、各人はこのような条件においてしか自分というものに成ってこないのであるから。しかしまた人間の悲劇は、われわれ一人ひとりがこの過誤——これが過ちといえるならば——を、一種の代償行為によって、あがなわねばならぬことにある。その代償行為とは、自分の選択によって破壊した統一性を回復することに他ならない。<sup>(60)</sup>

潜心は作用と状態という二つの様相をその中で調和させている。<sup>(61)</sup>これを所有と存在との区別を軸として言い換えるなら、潜心は存在の次元の行為であり状態である。潜心は、私の前にあるものを視ることではなく、視覚的な意味につながる直観でもない。また逆に私のうちに引きこもって対自し、主客の知的一致を映し出すことでもない。<sup>(62)</sup>むしろ、

潜心は、自分の生活に面とむかい、そこから引き退がり、私の内と外という空間的対立を越えるような、私の外にあるものと私との交流、共存を実現することである。そのようにして、私は私のありのままの存在とおそらくは私の生ではないものごとを自分に取り戻す。この内面的なつくり直しは、いわば私自身を基礎づけている實在への回心による。潜心という在りようは、つづめていえば、「—への自己放下 abandon a—」「—の現存に触れて和らぐ détente en présence de—」といいあらわされる。そしてマルセルはこのへ、及び触れて、という後につづくところに名辞をおくことはどうしてもできないという。道は入り口で途絶える、と。<sup>(63)</sup> 潜心という在りようの内に、主客を包む真實在の契機と自己の実存の契機とがひとつになっていると考えられている。

マルセルは「もつとも根本的なところ」にたちもどるための方法として、潜心という内面的なつくり直しの道をとる。これをデカルトの方法論と比べてみよう。

『方法序説』の根本的関心は認識の真理性にある。マルセルのそれは存在にある。

デカルトの方法は観念の明晰判明性を規準とする、思惟の思惟による吟味である。つまり「疑い得るだけ疑って」徹底して疑うことよって認識論的に無垢なところに立とうとした。マルセルは存在の次元にあって、もつとも根本的なところに立とうとする。そのためにマルセルは、あらゆる人工的な仮定、人工的な懷疑、不信、自己分裂をとりぞくのみならず、思惟や言葉からも引きさがるという、存在論的に無垢な状態<sup>(64)</sup>で存在にちかづこうとする。いうならば、デカルトが思惟を吟味する思惟に立つ、したがってまたコギトの命題を言明するわれに立つのに対し、マルセルは、哲学以前の存在的根柢にたつて哲学をはじめようとするのである。

第二反省は潜心の自覚であり、反省の次元にもたらされた潜心である。マルセルの方法論的用語としてこれは、第

一反省と区別するための命名である。

第一反省は分解的反省である。<sup>(65)</sup>統一をもった現実を分解し要素に還元して研究しようとするものである。第二反省は高次の反省としてそのような反省を反省する。第一反省は無意識のうち存在論的なものを前提する思考であるが、第二反省は第一の反省のはたらきがそこから出発している、哲学以前の存在論的根柢に立ち戻る潜在からはじめる。

ところで、第二反省が哲学的方法としての思考であるならば、すくなくとも次の二点が問題となろう。

(一) 第一反省を反省する第二反省は、その判定の正当性をどのような資格で主張するのか。

(二) 第二反省が潜在、つまり言葉や判断による現実の分断以前の状態へ引き退がることからはじまるのであれば、どのようにしてそれは表象を絶したところから思考にもたらされるのか。言葉を絶したものを語るといふ矛盾が生ずるのではあるまいか。

問いの(一)について。この問いは思想の次元にとどまるかぎり無限後退を引き起こす。マルセルは無無限後退について次のように論じたことがある。

決していかなる場合でも、肯定(確信)すること affirmation が肯定の対象の存在を産みだすとはおもわれない。「それがあるから、私はそれを見とめる」、これが公式である。この公式はすでに最初の反省を表現するものだが、この段階では「それがある」ということは肯定の外部に、肯定に先立つものとしてあらわれる。肯定はある所とによって行われる。しかしながら次の反省がここで生じてくる。肯定が自身を反省してみるとこの「それがある」に確保された、いわば神聖な領域に踏み込むに至る。そこで私はこの「それがある」ということ自体、一つの肯定をすでに前提しているとかがえる。こういうわけで産みだすものとしての肯定そのものを認めない限り、果

てしなく思える後退が起こるのである。——私はあらかじめ私が存在によって包囲されている、ということをお認めておこう。ここで私というのは肯定する主体のことだが<sup>(67)</sup>。

「産みだすものとしての肯定そのもの [affirmation elle-même comme génératrice] とはわかりにくい言葉である。何を産みだすというのか。引用箇所をマルセルの思索の文脈におき戻してみると、「産み出すものとしての肯定そのもの」は「絶対的でしかも私の判断以上に私にとって内なるものである判断<sup>(68)</sup>」という考えに対応する。このような言いかたが、恣意的な主観性からまぬがれようとすれば、それは私という主体が存在に包囲され存在に浸されているという存在論的位置付けを得ている場合であろう。マルセルはのちにこの肯定を次のように表現している。「私はこの肯定の主体であるのではなく、むしろその座である」<sup>(69)</sup>。このような肯定・確信をめぐる考察にはプラトンの『メノン』の問答が類比的に思い合わされる。「おや、ソクラテス、……幸いにもあなたがそれを探り当てたとしても、それだということはどうしてあなたに分かるのでしょうか」<sup>(70)</sup>。

肯定する、という思いではなく、肯定そのものが産みだすもの、それは肯定する対象の実在でもあるが、ここではむしろ、主体のうちの肯定・確信を指すと思われる。絶対者を $\wedge$ 存在 $\vee$ として定立したのはバルメニデスであるが、ここで再び思い合わされるのは、バルメニデスの存在のもつノエシス・ノエマ的性格である。だが、マルセルはただ、前述のように、人間の生の根柢に、対象化することも名辞として言表することも不可能な何かを指示するにとどまる。実在と肯定との一致はこのようにして得られる。それにしても、マルセルのみならずデカルトや西田の、検証性をこえる純粹経験の原初的な肯定もこのようにして基礎づけられているのではあるまいか。

問いの(二)について。マルセルは言語を絶するところに、ついで、語ろうとはしていない。つまり、第二反省の主体

は、潜心の外にあつて、潜心について言明する主体ではない。デカルトの場合と比較してみよう。「われ在り、われ存在す」と言表する「われ」はもはや「われ在り」の「われ」ではない。直接経験のわれは既に一回かぎりの過去となり、経験を対象化して言表するわれが命題をくりかえしているのである。他方、マルセルの第二反省は潜心そのものの自覚である。<sup>(71)</sup>直訳してみよう。Cette réflexion seconde, c'est le recueillement dans la mesure où il est capable de se penser lui-même. 「第二反省、それは自己自身を思惟しうるかぎりにおいての潜心である」。言い換えればそれは、「自らをとらえ直そうとして律動している意識」<sup>(72)</sup>である。潜心は沈黙の内に回復された現実、いきいきとした、ありのままのわれが事物と共存、交流する充実した現実であるから、律動する意識は自らをとらえなおして沈黙から語り出す。言葉はそのとき、潜心の外に在る主体が所有する既成の言語ではなく、メルロ・ポンティの用語にならえば、潜心からかたりだす「語る言葉」であろう。そのとき言葉は、外から人為的に現実を分割するものではなく、潜心の自発自展である。このように言うことができるとおもうのも、マルセルに言語を主題とする考察はないが彼は「考える思惟」Pense Pensante と「考えずみの思惟」pensee pensee との区別<sup>(73)</sup>を重視しているのであつて、潜心からの語りだしはまさに、マルセルのいう「考える思惟」<sup>(74)</sup>であり、メルロ・ポンティはそのようなときの言葉を、〈語る言葉〉と名付けたのであるからである。

方法論にかんするマルセルの根本的な洞察は、対象化することをめぐる批判的反省である。われを対象化するわれも、対象化されたわれも、ともに根源的ではない。自己存在の根柢も、思惟するという行為も自己から切り離して自己の前におく<sup>(75)</sup>対象化することはできない。マルセルの考えでは、反省そのものも生であり、生の一つの次元から別の次元に移行する生の様相である。したがつて潜心—第二反省はわれわれの根源に直接的なものがあらわれよう

覆いをとりのぞく行為である。その意味でマルセルの哲学的方法は詩にも芸術にも通底する質のものである。この反省においてマルセルは対象化不可能な現実を学の次元にもたらすことを得たと言いえよう。

### 二 現象学

マルセルの方法を考察するさいに見おとせないのは彼が自分の哲学的立場をしばしば「現象学」と表現していることである。

「所有の現象学の素描」*Esquisse d'une phénoménologie de l'avoir*. 1933-34.

「状況内存在についての現象学的概要」*Aperçus phénoménologiques sur l'être en situation*. 1936-37.

「寛容の現象学と弁証法」*Phénoménologie et dialectique de la tolérance*. 1939.

「希望の現象学と形而上学の素描」*Esquisse d'une phénoménologie et d'une métaphysique*. 1942.

マルセルがはじめて現象学を名のつたのは、一九三三年以来の考察を一九三三年にリオン哲学会で講演したさいの標題「所有の現象学の素描」においてのこととおもわれる。この時期は潜心—第二反省の方法を方法論として自覚し、また主題化した時期とかさなる。そのうえ内容的にも潜心—第二反省の道によって開示された事態が所有の現象学をかたちづくっている。このようにみると、マルセルは、この方法において明るみにもたらしたことを学の次元で論証しようとした試みを現象学と名づけたとおもわれる。

たしかにフッサール現象学のモットーである  $\wedge$  事象そのもの  $\vee$  *Zu den Sachen selbst* は、ひろい意味で潜心に、またフッサール『デカルト的省察』の一節「まだ無言の経験は、——その経験の本来の意味が純粹に表現されねばならない」<sup>(16)</sup>

という命題は、マルセルの第二反省にあてはめえよう。しかしながら両者の現象学には、互いに非常に近いところと、それぞれの発端にあるものの違いがおおきく離れた方向へとみちびいたとおもわれるところがある。哲学的思惟の根柢に質の違いがあるようにおもわれるのである。初期フッサセルは「厳密な学」としての哲学を標榜した。厳密学のめざすところは、フッサセルに師事したリクールのいうように、<sup>(77)</sup>「フィヒテの意味での知識学 Wissenschaft の理想、疑う余地のない、かつ、基礎づけとしての知のそれである。一方、マルセルは存在論的要求のやむにやまれぬ衝迫にうながされている。この小論では両者を比較するよりも、むしろマルセルがフッサセルをどのように理解しているか(初期フッサセルを、であるが)を検討することを通してマルセル現象学の特徴をあきらかにするようつとめたい。「所有の現象学」の初めの部分でマルセルは、このように名の考察において何を試みようとしているのかを簡単にのべている。

一つは、思念の根底にあることを反省の光のなかに浮かび上がらせ、根底として露わにすることを本務とすること。<sup>(78)</sup>他の一つは「フッサセル流の術語」<sup>(79)</sup>に拠らず、できるかぎり「直接に説明すること、<sup>(80)</sup>である。

第一点は、日常的思念の反省という意味で、第二反省の一契機と見なし得よう。具体的にいえばマルセルはこのとき、所有「持つこと」の用法を幅広く反省している。品物、感情、意見、思想等を「持つ」という事態を考察し、さらに「自己の身体を持つ」ということの考察にすんで、所有と存在との区別に至る。つまり私は果たして「身体を持つ」のか「身体である」身体を存在する」のか。マルセルは自殺の根底に「身体を持つ」という思念を見いだした。自分と自分自身との関係において、このような些細な言い方の違いが引き起こすものをマルセルは考察の手がかりとしている。<sup>(81)</sup>

第二点は、フッサセル現象学から引き退がる潜心として、第二反省の契機をなす。

次の引用文はフッサールへの批判的反省をもふくみつつ、マルセルが自身の現象学的方法をしめしているものとおもわれる。

分析はぜひ必要である。しかしこの分析は還元することではない。分析は、私たちが不透明な所与に直面しているのであつて、おそらくそれを完全に特質づけることさえもできないことを示す結果とならう。しかしながら哲学の次元では、このように還元できないものを認めるといふこと自体が非常に重大な一歩であり、そう認めることで、これを実行する意識そのものを何らか変革することさえあるのだ。(傍点 マルセル)

この還元できないものを考えるには、事実上、その奥にあるものをぬきにすることはできないが、かといって、この還元できないものが、そのなかに吸収されてしまうのではない。私の考えでは、この還元できないものと、この奥にあるものが二つながら存在するところに、人間の形而上学的な条件を正しく定める方向があるのである。<sup>(82)</sup>

一見したところでは、マルセルの文中の「還元」はフッサールの用語と異なるものとおもわれる。一九三三年の時点でマルセルが触れ得たフッサールの著述は「イデー」Iまでであるのでその時期のフッサールの「還元」を確かめてみよう。

(一) 形相的還元は、所与の心理的、経験的諸要素を消去して、当の現象の普遍的本質のみを保持する手続きであり、事実認識から本質直観に至る態度変更である。

(二) 現象学的還元またはエポケーは、それによつてすべての超越的存在を排除して現象学固有の領域である純粋



意識の内在世界にせまる方法である。しかしデカルトのように即自的世界を懐疑するのではなく、客観的世界の存在を無条件に想定する認識つまり、自然的態度を単に括弧に入れることである。

(三) 超越論的還元は、他者の意識のみならず自己の身体的、心理的個性性、生理学や心理学の対象である経験的自我をも括弧にいれる。このようにして主体は純粹自我の生、つまりそこにおいて、すべての存在者および世界の存在意味が構成される超越論的な場が与えられる。

フッセルは三重の還元によって、対象の対象性と主体の主観性および両者の切り離せない相関関係を同時に明らかにしているが、結局のところ、現象学的還元を超越論的意識への還帰とするフッセルの立場では世界は意識によって構成された意味形成体にすぎなくなる。

マルセルが還元不可能性を主張し、また還元できないものを認承すること *reconnaître* それ自体を重視する理由は二重に考えられる。

(一) 還元によって、世界から不透明性と超越性が奪い去られる。<sup>(83)</sup>

(二) 還元しようとする意図によって意識は影響をうけざるをえない。<sup>(84)</sup>

理由の(一)は先の引用文中に述べられている。そこでの言表は簡単にすぎることが、その内容はマルセルのそれまでの考察が思惟しつくしていることである。「実存と客観性」から該当する箇所を要約してみよう。<sup>(85)</sup>

マルセルは、対象を思惟する思惟が対象に思惟との相関関係を賦与するとき、たとえていえば一つの島が周囲を海に取り囲まれ洗われているように、対象は思惟によって周囲を洗われるのであって、そのとき対象は物的な土台、根拠とのつながりを完全に切断されたものとして形を区切り出すことになる、と考える。このことによって「思惟」と「対象」とのあいだには、厳密なかたちで十分に規定された一つの同調関係が成立する。この基礎のうえには学

science がたやすく建設される。

では、このような学においては何がうしなわれるというのか。マルセルは、対象が、それを考察する者に現前するその様態、つまり対象が観察者に自己定立する際の立ちあらわれ、あの神秘的な自己主張能力がうしなわれる、という。

マルセルは、観察者の合理的処理によって連結されてきた光景が対象であるとは考えない。彼が根本的に問うのは、対象が、その鑑賞者、つまり対象の影響をうけられる者の存在に、無際限に多様な仕方でも作用を及ぼす力を所有している、そのことは一体どうしてそうなるのか、ということである。

右の問いはただちに還元不可能性の理由(二)につながる。つまり、超越論的還元は対象を鑑賞する者から受動的能動性をうばいさる。しかし、ここで予想される觀念論的諸学説の反論は次のようなものであろう。対象に由来するかのように思われる本質開示は、実はすべて主体が対象に表明する能動的、知性的な誘発作用の厳格な制約下におかれているのだ。<sup>(87)</sup> マルセルはこの反論にたいしてさらに反問する。觀念論のこの立場にたつとき不可避免的に感覚そのものが永久かつ根本的に理解不可能なものとして現れてくる。つまり、感覚は精神が精神自身に対象を授与する複雑な操作の起動としてしか扱われ得なくなる、と。<sup>(88)</sup> 觀念論的の反論にたいしてマルセルはさらに、フッセルの觀念論的立場では  $\wedge$  汝  $\vee$  の現前<sup>(89)</sup>への道がとざされていることを指摘することもできたであろう。

マルセルは還元ならざる分析によって所有 II 「持つこと」を考察するうちに、対象を特質づける作用に関して次のように述べている。

(対象) を特質づけるということは、ある意味で所有すること、むしろ所有できないものの所有を要求するこ

とである。それは実在の小さな抽象的な肖像——をつくることであるが、実在自体はこんな戯れごと、偽りの仮装にはのつてこない。のつてくるとしてもそれは全く表面的で、しかもそのためには私たちがこの実在と關係を断ち、こうして私たち自身をうらぎることを要求するのである。<sup>(90)</sup> (傍点 引用者)

マルセルがここで行っているのは、形相的記述を行おうとするとき何がおきるのか、そのような記述作用の条件を明らかにだしているのである。

フッサールが還元によって本質の現象学を創始したとすれば、マルセルはそのような反省を反省する現象学によって、現実存在の不透明性と超越とを露わにする。認識の把握力をこえるところ、かえって認識を支えている存在を、そのままに露わにしようとする。

マルセルにとって△事象そのものへ▽たちかえるとは、認識主観がそれについて語るあの認識以前の世界へ存在的にたちかえること、私の行い得る一切の分析に先立つてすでにそこに在るところへたちかえることを意味する。そのためにマルセルはまず潜心する。例えば、感覚ということ、送信—受信モデルに則して説明する従来の方<sup>(91)</sup>から後退して、花が咲き匂い蜜蜂が羽根をふるわせる具体的状況のなかに沈潜する。こうして「感覚すること」を「内的共振<sup>(92)</sup>」と表現する感覚論は△事象そのものへ▽たちかえる姿勢にもとづく第二反省であるといひ得よう。

マルセルの思惟をつらぬく根本姿勢は反省の全過程が、懷疑ではなく、一つの原初的な肯定のうちで行われていることと思われる。その肯定とは私とその肯定の主体ではなく主体の座であるような肯定である。<sup>(93)</sup>

## おわりに

小論は、マルセルの、潜心—第二反省という現象学的方法について、その哲学的要請および具体的作業をあきらかにするよう努めてきた。

マルセルの思惟は抽象の精神の対極にある。マルセルの関心と努力は、「検討過程そのものから切り離され得ない特殊な諸真理」ではなく、「決して所有されることはなくただ参与<sup>(94)</sup>されうる、精神である眞実」にむけられている。言い換えれば、マルセルは「われわれがそのうちで、また、その恩恵によって生きている存在の深み<sup>(95)</sup>」にちかづこうとする。何人の「私」であれ、その外に立つことは虚構となる。したがって、そのあゆみは、まるで外部からそこへ近づくような種類のものではあり得ない。いわば垂直方向への掘り下げとなる。自らの根を認承すること *reconnaissance* は、いわば汲みつくしえぬ具体性の深みから、自らのいのちをうるおす水をすいあげて享受することにたとえられるであろう。この認承するという言葉の選びにマルセルの思惟の特徴がある、とわたくしに思われる。認識する *connaitre* という働きの重心が主体の主導性にあるとすれば、認承すると仮に訳した *reconnaissance* は相手の先在性に重心をおき、そこから働きの受けを承ける種類のものである。*reconnaissance* には、また、感謝するという意味がひびいている。

マルセルの哲学はつねに「考える思惟」の実践であって「考えずみの思惟」をとりまとめて体系化しようとはしていない。いま・ここの具体的な経験をほりさげる思惟は、根柢への還帰によって、そのまま遠く普遍的なものに届くと考えられている。

またマルセルの哲学は哲学史的研究を示すこともない。彼の関心は新しい精神風土に歩み入り歩みつづけることに集中した。したがってマルセルのコギト批判はヤスバースのようにそれを主題としてひとつの著述にまとめられることはない。ヤスバースの「デカルトと哲学」におけるこのコギト批判の主要な諸論点は、ほとんどマルセルによってすでに取り上げられていたのではあるが、マルセルのコギト批判は、その諸論文において彼の文脈の中に、疑義をよびおこすもの、あるいは、外見上似ていながら根本的に異なるものに関する洞察、論述として、散在するにとどまる。フッセルへの言及はさらにすくない。フッセル現象学を充分にふまえ、それを批判しているとおもわれる箇所においても、マルセルの論じ方は、フッセルを論ずるのではなく、マルセル自身の根本的洞察が展開する方向性を見定め、その道筋の障害をとりのぞき精密なものにする作業のなかでフッセルの批判検討がなされているという仕方である。では、この方法がどのような思想内容を生み出しているのか、展望のかたちで簡単に例示しておく。

(一) 感覚の復権。マルセルは感覚を直接的分有・参与<sup>(96)</sup>として提示し、存在する私自身と存在する事物との分有・参与の関係を感覚の次元で明るみにもたらし、のちの知覚の諸現象学の基礎を築いている。

(二) 身体の哲学。マルセルは「全体としてあるかぎりでの私自身」を問う立場から道具としての身体観を批判する。彼は実存をめぐる思惟を言語の方へではなく身体に定位した。そこから、**△受肉** **▽incarnation** の思想が可能となった。

(三) 存在の神秘。マルセルは自分を包むと同時に自分の中に浸透する実在において自分があるという実感を重視する。このように対象化することが不可能であり、また無意味な領域をマルセルは、**問題** **probleme** つまり自分の前に対象としておくことができるものと区別して神秘 **mysère** と名付けた。存在の領域はとりわけて神

秘の領域である。合理的、技術的知性が、われわれの経験する一切を分析して、それ自身には何の価値もないような要素に還元しようと働く中で、まさにそのような働きにおかされずに在りつづける *resistere*、この「忘れ去られた根柢」<sup>97</sup>「存在」の回復に力をつくす。そこから分有・参与または相互浸透 *inter-permeabilité* という彼の基本設定をなし、愛、信、希望、誠実が存在構造に直接むすびついている人間本来の在り方、つまり生きた、倫理的内容を備えたままの存在の哲学を拓いた。△汝▽の現存が基礎づけを得るにいたる。

マルセルにしがたって人間の形而上学的な条件をまさしく言い定めようと試みるとき、言葉との格闘となる。言葉に関して、古典論理学に用いられる言語が、物体の世界を表現する際にのみふさわしいと述べたのは J・パラシーヴィアルである。<sup>97</sup>論理的に明晰な概念は、存在と非存在との間に何もなく、AはAであって非Aではない、言い換えると、諸物は決定され固定された性質を有するという世界にのみ適合する。パラシーヴィアルはマルセルを論じつつ、彼の思索境位を、古典力学の用語が通用しない量子力学になぞらえている。それは、認識する主体から独立して認識される対象を設定することが不可能な領野である。量子力学という類比は、マルセルの現象学的態度・方法とその方法によってのみ明るみにでる現象との関係にもふさわしい。

デカルト・カントの思想は、その出発点において、古典力学の方法から示唆を得、そのメカニズムを自らのうちにとり入れた哲学であった。マルセルの△再 コペルニクスの転回▽は、おそらくそれを意図することなく、量子力学に呼応しているといえるのではあるまいか。マルセルの、検証不可能な領野における思惟が、たとえ不確かで不明瞭な見解をふくんでいるとしても、△汲みつくしえぬもの▽<sup>98</sup>にかかわる道を拓いた哲学は、なお、われわれに深い呼びかけを与えつづけてやまない。

注

- (1) Paul Ricœur. Gabriel Marcel et la phénoménologie. *Entretiens Autour de Gabriel Marcel*. Baconnière, 1976. p. 74.
  - (2) カント全集 第四巻 原 佑訳 理想社 昭和四一年 四四頁。
  - (3) 右に同じ、四五頁。
- (ここに非常に簡単に取り出した二点、つまり『純粹理性批判』の意図と方法とのあいだに見いだされる齟齬に関しては例えば、岩崎武雄の論文がある。『カント「純粹理性批判」の研究』第一章参照。しかしマルセルに对照するのは齟齬の点ではない。
- (4) Gabriel Marcel. Position et Approches concrètes du Mystère ontologique. GABRIEL MARCEL. J.-M. Place, TFLISFP. p. 127-128.
  - (5) id. p. 127.
  - (6) id. p. 126.
  - (7) id.
  - (8) *ENTRETIENS Paul Ricœur Gabriel Marcel*. Aubier Montaigne. 1968. pp. 35-38.
  - (9) id. p. 22.
  - (10) id. p. 37.
  - (11) Marcel. *Du Rufus à L'Invocation*. Gallimard. 1940. p. 36.
  - (12) id. Position et Approches concrètes du Mystère ontologique. p. 130.
  - (13) id.
  - (14) id. Existence et Objectivité. *Journal Métaphysique*. Gallimard. 1927. p. 324
  - (15) id.
  - (16) *ENTRETIENS Paul Ricœur Gabriel Marcel*. pp. 38-40.
  - (17) id. Position et Approches concrètes du Mystère ontologique. p. 126.

- (18) id.
- (19) id.
- (20) Roger Troisfontaines. *De L'Existence à L'Être*. Nauwelaerts. Tome I. 1968. p. 198.
- (21) id. VI. p. 10.
- (22) id. p. 17.
- (23) id. p. 31.
- (24) id. p. 32.
- (25) id. p. 33.
- (26) Marcel *Du Rufus à L'Invocation*. p. 90.
- (27) id. Position et Approches concrètes du Mystère ontologique. p. 127.
- (28) ŒUVRES de DESCARTES VII. Adam et Tannery. CERF. 1902. p. 25.
- (29) id. La Piété selon Peter Wust. *Être et Avoir II*. Aubier-Montaine. 1968. p. 83.
- (30) id.
- (31) id. Position et Approches concrètes du Mystère ontologique. p. 126.
- (32) id. *Du Rufus à L'Invocation*. p. 91.
- (33) id. La Piété selon Peter Wust. *Être et Avoir II*. p. 83.
- (34) id.
- (35) id. *Du Rufus à L'Invocation*. p. 91.
- (36) Maurice Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la Perception*. Gallimard. 1945. p. 459ff.
- (37) id. p. 459.
- (38) id. p. 212-222.
- (39) id. p. 463.
- (40) カール・ヤスパーズ、重田英世訳、理想社、昭和四二年、一四一―一四二頁。二か所、訳語変更。



- (41) 右に同じ。一四一頁。
- (42) 右に同じ。二三―二四頁。おおよそ二二頁参照。
- (43) 右に同じ。二六頁。
- (44) Merleau Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, p. 462.
- (45) ヤスハース、『キカルトニ哲学』二六頁。
- (46) 右に同じ。
- (47) id. *Être et Avoir II*, p. 80.
- (48) Marcel, Existence et Objectivité. *Journal Métaphysique*, p. 311.
- (49) id.
- (50) id. Position et Approches concrètes du Mystère ontologique, p. 126.
- (51) id. Existence et Objectivité. *Journal Métaphysique*, p. 325.
- (52) id. cf. La Piété selon Peter Wust. *Être et Avoir II*, p. 80.
- (53) 土田龍雄『経典と田舎』『思想』、岩波書店、昭和六十年十二月号、二八頁。
- (54) ENTRETIENS Paul Ricœur Gabriel Marcel, pp. 38-39.
- (55) Marcel, Position et Approches concrètes du Mystère ontologique, p. 127.
- (56) id. p. 126.
- (57) id.
- (58) id. p. 127.
- (59) id. Avant-Propos. *Homo Viator*, Aubier Montaigne, 1944, pp. 5-12.
- (60) id. *L'Homme problématique*, Aubier, 1955, pp. 49-50.
- (61) id. Position et Approches concrètes du Mystère ontologique, p. 130.
- (62) id. cf. *Le Mystère de L'Être I*, Aubier, 1951, pp. 137-144
- (63) id. Position et Approches concrètes du Mystère ontologique, p. 130.

- (59) id. *Du Rufus à L'Invocation*, p. 91.
- (65) id. p. 34.
- (66) id. Position et Approches concrètes du Mystère ontologique, p. 131.
- (67) id. *Du Rufus à L'Invocation*, pp. 93-94.
- (68) id.
- (69) id. Position et Approches concrètes du Mystère ontologique, p. 127.
- (70) キノン、80 D、『キノン全集』9、岩波書店、一九八〇。
- (71) Marcel, Position et Approches concrètes du Mystère ontologique, p. 131.
- (72) id.
- (73) id. *Du Rufus à L'Invocation*, p. 21.
- (74) 「善悪の思想」は「存在自身との不断の交わりによって保たれる絶えざる補給によってのみ形成される。」id. p. 22.
- (75) id. *Le Mystère de L'Être I*, pp. 96-97.
- (76) フッセル、『テクニカル的省察』、世界の名著51、船橋弘訳、中央公論社、昭和五〇年、二二二頁。
- (77) Ricœur, *Entretiens Autour de Gabriel Marcel*, p. 68.
- (78) Marcel, *Phénoménologie de L'Avoir. Être et Avoir*, p. 198.
- (79) id.
- (80) id.
- (81) id. pp. 193-197.
- (82) id. pp. 196-197.
- (83) id.
- (84) id. pp. 205-206.
- (85) id. Existence et Objectivité, *Journal Métaphysique*, pp. 309-310.
- (86) id. p. 310.

- (87) id. p. 316.
- (88) id. p. 317.
- (89) 汝の考察はマルセルの存在論にとって決定的に重要なテーマである。例えば『形而上学日記』一九二三年十月二十四日の  
記述参照。
- (90) Marcel. *Phénoménologie de L'Avoir*. p. 213.
- (91) id. *Journal Métaphysique*. p. 251.
- (92) id. p. 321.
- (93) id. *Position et Approches concrètes du Mystère ontologique*. p. 127.
- (94) Marcel. LETTRE-PRÉFACE. Pietro Prini, *Gabriel Marcel et La Méthodologie de l'inévitable*. Desclée de Brouwer, 1953. p.  
10.
- (95) id. *De Rufus à L'Invocation*. p. 91.
- (96) id. *Journal Métaphysique*. p. 389.
- (97) Jeanne Parain Vial. GABRIEL MARCEL UN VEILLEUR ET UN ÉVEILLEUR. L'Age d'Homme. 1989. p. 208.
- (98) Marcel. *De Rufus à L'Invocation*. p. 91.