

ガブリエル・マルセルにおける
「自我中心性 (égocentrisme)」について

鳥尾 理沙

“Egocentrism” in the Philosophy of Gabriel Marcel

TORIO Lisa

While the philosophy of Gabriel Marcel (1889-1973) has today largely been relegated to the periphery of Western philosophy, his philosophical reflections on “concrete experience” has had a profound impact on continental thinkers of the 20th century. What Marcel calls “concrete philosophy” can be described as a philosophical reflection directed towards the recovery of the “living connection” to one’s own body and to the world—the experience of *existence*—which not only precedes but underlies objective thinking. It is also at the same time a reflection directed towards recovering our experience of “togetherness” with others as *thou*, which Marcel argues cannot be reduced to a relation between objects. While Marcel’s reflection on existence has influenced such thinkers as Merleau-Ponty and Ricœur, it is in the latter that we find the crux of Marcel’s religious philosophy. The recovery of our bond with others as *thou* requires the overturning of “egocentrism,” which tends to reduce the subject into an isolated “I,” denuded of its fundamental connection to the *thou*. In this sense, the overturning of “egocentrism” is a key theme in understanding the movement towards the *thou* in Marcel’s philosophy. This paper therefore seeks to examine Marcel’s account of “egocentrism” in his works and to clarify its implications in the context of his wider philosophy.

はじめに

フランスの哲学者ガブリエル・マルセル（1889-1973）は、人間の具体的経験を軸に据えた「具体的哲学（philosophie concrète）」を自らの哲学的立場とし、二十世紀における実存哲学の発展に大きな影響を与えたことで知られる。マルセルによれば、客観的知識の成立条件を問うような批判的かつ分析的な思考は、主観-客観という区別に先行する「生きられた経験（l'expérience vécue）」を分解し、抽象化することによって成立する（DH, 28）。そのため、事物を対象化し「客観的」に把握しようとする思考態度は、われわれの具体的経験の「不可分なる一体性（l'indissoluble unité）」を看過してしまう。こうした客観的認識の基盤となる哲学的反省をデカルトのコギトに見て取るマルセルは、デカルト的二元論における一般化された身体に先立って「私とは私の身体である」という「受肉（l'incarnation）」の感覚があることを指摘する。このような「私の身体」の感覚への反省を通して、マルセルは具体的経験に立ち返ることを試みる。マルセルは主観と客観の二元論を起点とする「批判的（critique）」かつ「分析的（analytique）」な思考を「第一の反省（réflexion primaire）」と呼び、そこから具体的経験の「回復（récupération）」へと向けられた反省、すなわち、「第二の反省（réflexion seconde）」を自らの哲学的方法論として提示する¹。そしてその思索は反省の反省という二重の反省として展開されていく。このような「第二の反省」としてのマルセル哲学は、リクールを始めとする現代フランス哲学の思想家たちに大きな影響を与え、その身体性をめぐる考察は後にメルロ・ポンティによって深化される²。

しかし、マルセルが言うところの「第二の反省」とは、方法論の批判に留まるものではない。「第二の反省」を通して目指されるのは、「私とは私の身体である」という身体性の感覚から導き出される〈私〉と〈身体〉と〈世界〉との結びつきとともに、「汝（toi）」としての他者たち、さらには「絶対の汝（Toi absolu）」としての神との「生きた絆（lien vivant）」の〈回復〉である（DH, 176）。マルセル哲学における「第一の反省」から「第二の反省」への移行は、他者を自己に対する客体と見なすコギト的主体から〈汝〉としての他者へと開かれた〈私〉への移行を意味するのである。さらに注目すべきなのは、こうした〈汝〉との〈生きた絆の回復〉が、「自我中心性の拘束からの解放（dégager des entraves de l'égoïsme）」と不可分であるという点である（ME II, 36）。マルセルにとって〈汝〉としての他者との「交わり（communion）」は、「自我中心性（l'égoïsme）」と表裏一体になっていると言える³。このような構図は、マルセルの哲学的思索の基本的な方向性を理解する上で極めて重要であると思われる。本稿では、マルセル哲学における「自我（le moi）」の議論に焦点を当て、「自我中心性」の問題とはいかなるものであるかを明らかにする。本稿の第一章では、主著『形而上学日記』（1927）を取り上げ、その断片的な諸省察を通して徐々に明確化されるマルセル哲学の問題意識と基本的構想を確認する。その上で、第二章では、『形而上学日記』以降の諸著作において展開される〈自我〉をめぐる考察に着目し、マルセル哲学における「自我中心性」の問題を掘り下げることとする。

1. 「客観性」から「具体的なもの」へ

マルセルの第一の主著『形而上学日記』は、第一次世界大戦直前の1914年1月から5月の間に書かれた日記（第一部）と、1915年から1923年の間に書かれた日記（第二部）から構成される。この頃のマルセルは、すべてを観察可能な事象へと還元する経験主義の立場に違和感を覚えることから、ドイツ観念論、特にシェリングの哲学に深く共感したと言う⁴。しかし、その一方で、マルセルはカント的・新カント的な批判的観念論、及びヘーゲルの絶対的観念論を含め、あらゆる観念論に通底する〈個人的かつ具体的なもの〉を排除する傾向に強い危惧を抱いていた⁵。『形而上学日記』を通して繰り広げられるマルセルの苦しい試行錯誤は、経験主義と観念論の両者を貫く「抽象化の精神 (esprit d'abstraction)」に対する「具体的なもの (la concrète)」への懸命な模索として理解することができる⁶。本章では、『形而上学日記』を中心に、マルセルの「具体的哲学」の問題意識と基本的構想を確認していく。

1.1 「実存」と「客観性」

『形而上学日記』における諸省察は、標題の通り日記というかたちで展開されていることから、その叙述の多くは断片的である。「曲がりくねった道 (chemin sinueux)」とも譬えられるマルセルの思索は、問いが問いを生むというように次から次へと展開されるため、その全体を体系的に把握することは極めて困難である⁷。だが、リクールが指摘しているように、『形而上学日記』におけるマルセルの紆余曲折する思索は、最終的に「実存 (existence)」という概念の導出に結実すると言することができる (ERM, 19)。本書の補遺として書かれた「実存と客観性」(1925)の冒頭において、マルセルはあらゆる観念論が「実存」を軽視する傾向にあることを述べている。

とりわけ重要なのは、対象をそのようなものとして、それを構成している諸々の特徴を強調すればするほど〔……〕哲学者たちはその対象の特徴ならぬ実存的側面 (son aspect existentiel) を暗闇の中に残すことになる。(JM, 309)

マルセルによれば、「実存するもの (existant)」と「実存する (exister)」ということを区別して考えようとする思考は、前者に重きを置いたため、対象がどのような仕方でそれを考察する者に提示されているか、ということをお問わない (JM, 313)。こうした思考はむしろ対象を、それを考察する者から切り離されたものとして扱うことによって、対象に一種の「島性 (insularité)」を与えるのである (JM, 309)。マルセルはこのような思考が「実存するもの」と「実存する」ということの区別に先行する「事物の感受される現存 (présence sensible de la chose)」を看過してしまうことを指摘する (JM, 313)。ここで「感受される現存」と言われるのは、後の『旅する人間』の中で、「そこにある、という事実とは異なる、それ以上のこ

と (...plus et autre chose que le fait d'être là...)」と定義されている (HV, 18)。マルセルがこうした「事物の感じられる現存」を基礎づける上で手がかりとするのは、対象化された身体に対する「私の身体 (mon propre corps)」の「感覚 (sentiment)」である (JM, 323)。確かに、われわれは自らの身体を客観的对象として見なすことができる。しかし、われわれが自らの身体を一般化された身体として把握し、さらには、それが実存するか否か、と問うことができるのは、「私は私の身体と結びついている」という感覚、すなわち「私とは私の身体である (je suis mon corps)」という感覚をあらかじめ排除する限りにおいてである。つまりマルセルにとって身体とは、客観的对象である以前に、〈私の身体〉として「感受される (sentir)」ものである。

マルセルはここで言う「感覚」を「Xによって発信され、一つの主観によって受信されるもの」という従来の定義によって捉えられないことを強調する (JM, 317)。なぜなら、感覚を「伝達可能なメッセージ」として捉えること自体、「発信者」(客観)と「受信者」(主観)の区別を前提とし、両者の間を行き交う対象へと還元するからである。客観的思考は、「判断 (jugement)」によって対象を「識別 (identifier)」し、「特徴づける (caractériser)」のであるが、マルセルが言うところの感覚は、こうした判断に先立つ〈私の身体〉の「不可分なる一体性」を感受することなのである (JM, 313)。マルセルにとって〈私とは私の身体である〉という身体性の感覚は、そこにおいて〈実存するもの〉と〈実存する〉ということが厳密には区別されえない〈一体性〉としての〈実存〉の感覚である。

身体性の感覚から導き出される〈実存〉という概念は、単に個人的存在としての〈実存〉を意味するのではない。マルセルは「世界の实存 (l'existence du monde)」について、次のように述べている。

私にとって世界が実存するのは [……] 私が世界との間に、私と私の身体との間にあるような関係性を維持する限りにおいて——つまり、私が受肉されている (je suis incarné) 限りにおいてである。(JM, 261)

私が〈私の身体〉との結びつきを感受することは、同時に〈世界〉との結びつきを感受することにほかならない。感覚とは「私にとって、あるものと私の身体との間の連続性が与えられうるための様式」であり、私は〈私の身体〉との結びつきの感覚から、〈世界〉と解き難く結びついていることを感受する (JM, 261)。マルセルが「客観性 (objectivité)」という語に還元して批判する思考態度は、事物を「ある主観に現前するもの (...présenté à un sujet)」という意味での「与えられたもの (donné)」として把握しようとする (JM, 313)。しかし、マルセルにとって〈私とは私の身体である〉という感覚と、そこから導き出される〈世界〉との一体性の感覚は、いかなる思考に対しても絶対的な先行性を有する「絶対的媒介性 (médiation absolue)」なのである (JM, 261)。私が〈私〉を「思考する主観」として考えることも、〈私の身体〉を客観的思考の対象として考えることも、すべて私の「受肉された存

在としての条件 (ma condition d'être incarné)」においてのみ可能であると言える (JM, 120)。〈実存〉とは、主観の条件そのものであり、むしろ「与えるところのもの (domnante)」である (JM, 314)。

マルセルによれば、デカルト的反省は「我思う (je pense)」としての〈私〉と〈身体〉さらには〈世界〉を「分離する (faire une dissociation)」ことができるかのように振る舞い、「我思う」以外のすべてのものに疑いをかける。これに対してマルセルは、〈私の身体〉と〈世界〉との解き難い結びつきの感覚を「不可疑的なもの (l'indubitable)」と捉えている (JM, 321)。このようにしてマルセルは、『形而上学日記』の成果とも言える〈実存〉の概念の導出によって、「客観性」を乗り越える「具体的なもの」への糸口を見出した、とすることができるであろう。

1.2 「我思う」から「我信ず」への移行

『形而上学日記』では、既に見てきた〈実存〉の概念の導出と並行して、もう一つのテーマが徐々に明確化されていく。それは「絶対の汝 (Toi absolu)」というテーマである。リクールによれば、本書におけるマルセルの思索は「二つの異なる極 (deux pôles distincts)」に引き寄せられるようにして展開されていると言える⁸。一方は、前節で触れた「感覚」であり、他方は「信仰 (la foi)」である。これら二つの極 (感覚と信仰) がどのようにして交差するかは明確ではないが、両者に「客観性」から「具体的なもの」への動きが通底していることは確かである⁹。マルセルが問題視する「客観性」とは、客観-主観という〈分離〉を行うことによって、すべてを「主観に現前するもの」へと還元する思考態度である。このような思考態度がそれ自体に先行する〈実存〉を看過してしまうことは、既に見てきたとおりである。だが同時にマルセルは『形而上学日記』の中で、思考によって決して対象化されえない、「客観性」を超えたところの「实在 (réalité)」としての神について考察している。

マルセルによればわれわれは、神の存在を実証的に問うとき、神を「経験的对象 (objet empirique)」に還元した上で、それが存在するか否かを問う (JM, 33)。このような立場から神の存在を否定することは、われわれの経験の範囲内に〈神〉という対象が現れないことを、神が存在しないことと同一視することである。またこうした思考態度は、神を主体に対する客体と見なし、その存在を考察している者から切り離された対象、すなわち、三人称的な「それ」あるいは「彼 (un lui)」として扱う (JM, 157)。思考は神を対象化した上で、その存在に疑問を向けるのである。これに対してマルセルは、そのような思考を最終的なものとはせず、むしろそれが挫折するところに「信仰」を見出そうとする。思考が神を〈それ〉として扱うのに対して、マルセルは祈る者が神に「汝」と語りかけることを指摘する。つまり、信仰において本来二人称的な〈汝〉である神を〈それ〉として扱い、それが存在するか否かと問うことは、もはや祈る者にとっての神を問うているのではないのである。確かに、われわれは祈る者にとっての神を、その個人の「内面的性質 (disposition intérieure)」に還元することが

できる (JM, 200)。祈る者にとって神が〈汝〉として体験されることを認めつつも、われわれはその体験をあくまでもその個人にとっての「主観的現象」に過ぎないと理解するのである (JM, 222)。しかし、祈りという行為の中で〈汝〉として体験される神を、主観の側に還元し、その〈絆〉を主観-客観の関係に置き換えて説明しようとするのは、結局のところ祈る者にとって本来〈汝〉であるはずの神を〈それ〉に還元することにほかならないのである。

絶対者としての神を主観-客観の構図において捉えようとする限り、われわれは〈汝〉として体験される神を決して知ることはない。〈汝〉としての神は、信仰においてのみ知ることができる「実在」なのである。信仰とは、まさに神を私自身から切り離された対象、すなわち、三人称的な〈それ〉あるいは〈彼〉として扱うことができない事態だと言える (JM, 40)。マルセルによれば、われわれは他なる人間を〈彼〉や〈それ〉として扱うことができても、神とは二人称的な〈汝〉としてしか出会うことができない。この意味において、神は「絶対の汝」なのである (JM, 137)。マルセルは祈る者と〈絶対の汝〉として神との間にある「生きた絆」を、「われわれ (nous)」という一人称複数形の代名詞で表現し、そこに「共同性の経験 (l'expérience d'une communauté)」、すなわち「交わり (communion)」の経験を見出す (JM, 171)¹⁰。マルセルは「交わり」の経験における「われわれ」としての在り方を「...とともに (avec)」という前置詞によって捉えようとする。例えば、われわれは椅子とテーブルの関係について言及するとき、椅子がテーブルの「横にある」または「そばにある」と言うことができても、椅子がテーブルと「...とともにいる」と真には言えないことをマルセルは指摘する。〈汝〉としての他者との〈交わり〉は、対象物との関係に置き換えて説明することができないのである。〈汝〉として出会う他者は、私にとって単に「そこにある」のではなく、私とともにいるのである。

マルセルにとって〈絶対の汝〉として出会う神への信仰は、同時に「愛 (amour)」である。愛とは、対象物の関係に置き換えることのできない〈われわれ〉という「生きた絆」に「参与 (participer)」していくことであり、それは「彼からわれわれへの移行 (le passage du lui au nous)」を意味する (JM, 171)。このような愛は〈絶対の汝〉としての神だけでなく、他の人間たちにも向けられるのであり、信仰はこうした愛によって支えられているのである。「客観的事実か、内面的な性質か (fait objectif ou disposition intérieure)」という二項対立に依拠する「客観性」は、こうした信仰や愛の内実を捉えることができない。客観的思考はすべてを対象化し、それが捉えることのできない「検証不可能なもの (l'invérifiable)」を徹底的に排除する。そのことから、マルセルは客観的思考が「宗教的生の本質だけでなく、最も根源的な形而上学的思考の本質をも見落としている」ことを指摘する (JM, 200)¹¹。このようにして、マルセルは「我思う (je pense)」に決して還元されることのない「我信ず (je crois)」としての主体を導き出すのである。こうした主体は〈汝〉としての他者たちとともにいるという在り方であり、マルセルは後にこれを「相互主体性 (intersubjectivité)」という語によって捉えている。ここで注目すべきなのは、「我思う」から「我信ず」への移行――

〈それ〉から〈われわれ〉への移行——が可逆的であるということである。つまり、信仰において触れられる実在を対象として扱うとき、信仰はもはや信仰ではなくなり、「理論的思考 (pensée théorique)」へと変質してしまう(JM, 39)。このような思考と信仰の流動性は、『形而上学日記』を端緒として、その後のマルセルの諸著作に通底するテーマだと言える。1914年1月に書かれた日記の中で、マルセルは次のような問いを投げかけている。「〔……〕精神はいかにしてコギトから信仰へ、我思うから我信ずへと移行することができるのか (...comment l'esprit peut passer du cogito à la foi, du je pense au je crois...)」(JM, 40)。この問いこそが、マルセルの哲学的思索を導く問いであると言えよう。

本章を通してわれわれは、『形而上学日記』を中心にマルセル哲学の問題意識と基本的構想を明確化することを試みた。本章の考察から、マルセルの思索を次のようにまとめることができるであろう。「客観性」から「具体的なもの」へと向かうマルセルの思索は、思考によって構造的に排除される〈実存〉とともに、〈汝〉として出会われる他者との「生きた絆」の具体的経験を回復することを目指すものである。だが、われわれは次の点に留意すべきである。すなわち、マルセルにとってこのような具体的経験の根底へと立ち返るためには「哲学的反省 (réflexion philosophique)」が必要である、という点である。マルセルは無媒介的な「直観 (l'intuition)」だけを根拠とする思想に対して一定の警戒心を抱いていた。そのことからマルセルの「具体的哲学」は、「客観性」を超えたところの「具体的なもの」への「盲目的直観 (intuition aveuglée)」を導きとするものの、その漠然とした感覚への哲学的反省を通してそれに接近しようとするのである¹²。そこで必要となるのが、「先入観によって歪められていない反省 (une réflexion non prévenue)」である (JM, 310)。既に見てきたとおり、マルセルにとって批判的かつ分析的な思考態度としての「客観性」は、それに先行する〈感受される実存〉と、それを超越する〈汝〉としての他者との〈交わり〉の具体的経験を不当に排除してしまう。こうした「先入観」の根底には、「認識論的主体 (sujet épistémologique)」としての「自己」を確立するコギトの反省があり、それを乗り越えるにはデカルト的反省への反省がなければならない¹³。『形而上学日記』を通して徐々に明確化される〈感受される実存〉と、信仰を通して出会われる〈絶対の汝〉という二つのテーマに通底しているのは、コギトへの批判である。『形而上学日記』以降、マルセルは「我思う」としての主体を確立する批判的かつ分析的思考を「第一の反省 (réflexion primaire)」とし、具体的経験へと立ち返ろうとする反省を「第二の反省 (réflexion seconde)」と呼ぶようになる。マルセルの「具体的哲学」とは、まさにこの「第二の反省」なのである。

2. 「自我 (le moi)」の現出

本稿の第一章では、『形而上学日記』におけるマルセルの思索の筋道をたどり、その哲学を導く問題意識とその基本的構想を明らかにすることを試みた。本書における断片的な諸省察を通してマルセルは、客観的思考によって決して捉えることのできない〈感受される実

存〉と、〈汝〉として出会われる他者の具体的経験を導き出すに至ったと言えよう。さて、ここでわれわれは前章で触れた「我思うから我信ずへの移行」というマルセルの根本的問題に立ち戻ることにはしたい。『形而上学日記』を通して「客観性」から「具体的なもの」へと向かうマルセルの哲学的思索は、「我思う」としての〈認識論的主体〉から、より根源的な「我信ず」としての〈相互主体性〉であるところの〈私〉を回復することを目指す。マルセルが言うところの「第二の反省」は、「我思う」を確立する「第一の反省」への反省であり、それは同時に〈汝〉としての他者へと開かれた「我信ず」の〈回復〉へと向けられている。『形而上学日記』では以上のような基本的な構図が徐々に明確化されたが、それはまだ抽象的な構図であり、漠然とした問いに留まるように思われる。「我思う」としての主体を確立する反省への反省は、『形而上学日記』以降の諸著作において具体的に展開されていく。そこでは「我思うから我信ずへの移行」が、〈自我中心性からの解放〉として受け取り直され、深化されると言えよう。「第二の反省」を通してマルセルは、〈我思う〉としての主体を排他的な「自我 (le moi)」としてより具体的に描き出すのである¹⁴。本章では、マルセルの『形而上学日記』以降の思索における〈自我〉をめぐる議論をたどり、本稿の主題である「自我中心性」に接近することにはしたい。

2.1 「認識論的主体」としての自己

まずわれわれは、マルセルが言うところの「第一の反省」が具体的にどのような事態であるかを確認しておく必要がある。「我思う、ゆえに我在り (Je pense, donc je suis)」というデカルトの命題は、「私は思考している」という意識を疑うことができない、といった反省を経て定立される。このような「自己意識」において〈私〉は「思考する主観」として確認され、さらに客観的認識の前提条件となる「認識論的主体」として確立される。このような主体が科学的知識の基礎であることは言うまでもない。マルセルは次のことを強調する。すなわち、認識論的主体が科学的知識の基礎となりえるのは、そこでは〈私〉が誰であるかということが問題とならないからである。つまり、科学的知識は誰にとっても（理論上では）到達可能なものでなければならないため、その主体は一般的意識でなければならない。それゆえ、「第一の反省」では、客観的思考の主体として一般化された〈私〉に対して〈私の身体〉と呼ばれるものは、その他無数の身体の中の一つでしかないということになる。

むろん、このような身体に対する客観的態度は、科学的領域（例えば、医療など）にとって必要不可欠である。ある身体が他の身体に対して何の特権をも持たないという事実において、解剖学や生理学などの知識が成り立つ。科学的知識の成立、すなわち、一つの真理体系を形成することが問題となる諸科学において、事物を対象化する思考は根本的であると言わねばならない。だがマルセルが問題視しているのは、客観的思考そのものではない。それは「我思う」としての〈私〉の膨張と独占への傾向である (JM, 312)。科学的知識の基盤となる「第一の反省」は、「思考する主観」としての〈私〉と〈私の身体〉の間に〈分離〉

を行う一つの作用であるにもかかわらず、その〈分離〉を最終的なものとしてしまうのである。

マルセルはこのような〈分離〉を西洋哲学の伝統における「他我問題」、すなわち「われわれはどのようにして他我を認識することができるのか」という問題に見て取り、その問題の立て方自体に注意を向ける。前章で触れたように、われわれは具体的経験において「実存するもの」と「実存する」ということを真に区別することはできない。しかし、客観的思考は「自己意識」としての自己を中心に置くことで、他者を思考の対象と見なし、その存在を疑うことができるかのように振る舞う。このように他者を「問題 (problème)」として扱うことは、他者を主観に与えられる対象へと還元することである (EA, 145)。認識論的主体としての自己を定立する「第一の反省」とは、まさに自己を「自己意識」に還元し、他者を自己に対する客観的对象へと還元する反省だと言える。そして、マルセルは『形而上学日記』以降、「第一の反省」によって定立される「認識論的主観」としての自己を、排他的な「自我 (le moi)」としてより具体的に描き出そうとする。

2.2 「自我」と「所有」

『旅する人間』(1944) に所収されている「私と他者」と題された論考の中で、マルセルは他者に対して定立される〈自我〉をその「直接的に把握される経験 (l'expérience saisie directement)」において捉えようとする。ここで重要なのは、マルセルが「自我」を「前もって仮定されているもの (moi pré-existant)」として前提するのではなく、それを「自我を定立する行為 (l'acte qui pose le moi)」、より厳密に言えば「自我が自らを定立する行為 (l'acte par lequel le moi se pose)」において捉えようとすることである (HV, 15)。マルセルが課題とするのは、〈自我〉がどのようにして自らを「産出 (produire)」するのかを明らかにすることである。「自我が自らを定立する行為」の具体的な例として、マルセルは次のような子どもと花束の例を用いている (HV, 15) ¹⁵。

今ここに、牧場で摘んだばかりの花を母親のところへ持ってゆく子どもの姿を思い浮かべてみよう。その子どもは叫ぶ。「ほら見て、これを摘んだのは僕だよ! (c'est moi qui les ai cueillies!)」と。[……] 子どもは賞賛と感謝とを求めて、自らを指し示しているのだ。「この素晴らしい花を摘んだのは、この僕、今ここにいる、この僕だよ。いいかい、女中や姉さんが摘んだなんて考えちゃいけないよ。僕が摘んだのだよ、ほかのだれでもないよ」、と。(HV, 15-16) ¹⁶

この場合、子どもは母親に花束を渡すといった行為を通じて自己を定立する。マルセルは、この行為が自己を他者から区別する排他的な行為であることを強調する。ここで注目すべきなのは、「...したのは僕だよ」といった自己を指し示す行為が、他者の存在、より正確に

は複数の他者たちの存在を前提していることである。この場合、子どもにとって母親は自らの行為の「証人」としての他者であり、「女中や姉さん」は自分自身とは区別されるべき他者たちである。このように〈自我〉とは自他関係に先立って存在するものではない。むしろ、それは「他者に対して自己を指し示す (*se désigner à autrui*)」といった行為の中で現出するのである (HV, 17)。〈自我〉には始めから〈他者〉がかかわっているのである。

マルセルは日常的に経験される様々な具体例を用いて「自我が自らを定立する行為」を描き出そうとするが、その中でも〈自我〉の生成が最も顕著に現れている場面として「所有権にかかわる経験 (*l'expérience de la propriété*)」を挙げている。

子どもの経験にとどまることにしよう。見知らぬ坊やがいて、私が地面に転がしてしまった球を捕まえようと手を伸ばす。私は抗議する。その球は私のものだ、と。この場合もまた、他者への指示 (*la référence à autrui*) が基本になっている。だが、それは「触ってはいけない」という命令形をとる。[……]「今ここにいる私は、この球を所有している。もしかしたら、少しの間、この球をあなたに貸すことに同意するかもしれない。だが、それを愛想よくあなたに貸してあげるのはこの私であり、私はあなたからそれをすぐにでも取り返せるということをわきまえていただきたい」。 (HV, 18)

球を所有するという行為によって定立される〈自我〉とは、「球を所有している私」として対象化された〈私〉である。花束を渡すという行為によって指し示される「趣味のよい私」や「心の広い私」は、「趣味の良さ」や「心の広さ」といった特徴や性格を所有する〈自我〉である。同様に、「この球を所有している」ということは、〈自我〉の特性として付与されるのである。このようにして〈自我〉は、一つの対象として他者から識別され、特徴づけられる。ここで重要なのは、〈この球を所有している私〉が、「他者に向かって警告を発する」という行為によって初めて定立されるということである (HV, 18)。こうした〈自我〉の「共鳴器 (*un résonateur*)」あるいは「増幅器 (*un amplificateur*)」として扱われる他者は、〈自我〉が求めている自己像を写し出し、それを送り返してくれるものに過ぎない。つまり、〈自我〉が〈他者〉に対して関心を抱くのは、「相手が自己に関して有利なある像を形作ってくれる度合いに応じて」である (HV, 21)。マルセルによれば、このように〈自我〉を中心に据えて他者を考えることは、他者についての観念を形づくることである。例えば、〈球を所有する私〉に対して、私の球を奪おうとする他者は、私にとって「証人、競争相手、あるいは敵」として把握されるのである (HV, 18)。

私は他者についてある観念を形作る。すると、奇妙なことだが、その観念は、他者の虚像、身替りになってしまい、私の方はそれにたいして自己の行為や言葉を照合するようになるだろう。 (HV, 21)

他者についての観念を形づくることは、同時に自己自身の観念を形づくることである。このような視線は、他者を対象として識別し、特徴づけるとともに、自己をそれに対する主体として定立するのである。

マルセルによれば、われわれには〈自我〉の特徴や性質を強調するあまりに「自分が持っているものと自分自身を同一視する傾向がある」(EA, 122)。つまり、われわれは「私が持つもの (ce que j'ai)」をあたかも「私であるところのもの (ce que je suis)」であるかのように考えてしまう。それはつまり、物質的な所有物に限らず、趣味、職業、好み、性格、政治思想など、あらゆる「私の持つ」と言うことのできるものの結合こそが〈私〉である、と考えることである。このようにして〈自我〉は「所有するものに合体」し、ついには「所有があるところのみ自己が存在する」と断じるに至るとマルセルは言う (EA, 221)。

このような〈所有〉の経験の根底に、マルセルは「不安 (angoisse)」と「傷 (blessure)」を見て取る。それは次のようなものである。マルセルは〈所有〉の経験を次のように叙述している。

私が所有 (posséder) し、私に併合 (m'annexer) し、不合理にも独占 (monopoliser) しようと欲するすべてのものと、それにもかかわらず私が何ものでもない、虚無 (néant) であるにすぎないという漠然たる意識との矛盾において引き裂かれるような経験 (l'expérience écartelante d'une contradiction) である。(HV, 20)

マルセルにとって「私が持つもの」と「私であるところのもの」を同一視することは、「何も持っていない」ことと「何ものでもない」ことを同一視することにほかならない (EA, 122)。このような〈所有〉の経験において生じる〈不安〉とは、「本当の意味で私自身であるような何ものも、永続的な何ものも、私は自分自身について主張することはできない」ということへの不安なのである (HV, 20)。こうした不安から、マルセルは「私の持つもの」と同一視される〈自我〉がつねに「欲望 (désir)」と「恐れ (crainte)」の対象であることを指摘する。われわれが同一化を目指すような〈自我〉への欲望は、その対象となる〈自我〉が所有されるものであることを前提としている。この意味において、〈欲望〉は「持たずして持つこと」であると言える (ME I, 196)。このような〈欲望〉の裏側が、〈自我〉を失うことへの〈恐れ〉である。〈自我〉が所有されるものである限り、それは喪失の可能性を含んでいる。すなわち、われわれはつねに「自我」を喪失する危険に晒されているため、つねに〈自我〉を維持しなければならないのである。〈自我〉としての〈私〉は、つねに獲得されるべき〈私〉として〈欲望〉の対象であるとともに、失われるかもしれない〈私〉として〈恐れ〉の対象である。ここにおいて「我思う」としての〈認識論的主体〉は、単に客観-主観を分離する思考態度から、〈不安〉と〈欲望〉と〈恐れ〉の間を行き来するような状態として深化される。

自己とともに他者を対象化する視線は、日常生活の中で出会われる様々な人間たちにも向けられると言えよう。例えば、われわれは他者を肩書きで判断したり、店の店員を機械のように扱ったりする。われわれは日常生活の中でつねに他者を対象化し、自己自身から切り離された〈彼〉として扱っているように思われる。むろん、このような態度は、社会で生きていく中で不可避的であると言える。だが、マルセルが問題視するのは、このような〈自我中心性〉が〈汝〉へと開かれた在り方を構造的に排除するだけでなく、〈自我〉としての〈私〉以外には何もないと決めつける態度である。既に見たとおり、〈汝〉として出会われる他者との〈交わり〉は、思考による主観-客観の〈分離〉に先立つ〈われわれ〉の具体的経験である。「自我」の生成の場が既にこうした自他関係であるにもかかわらず、「自我中心性」においてはこうした自他関係の変質の所産としての「自我」がすべての前提とされてしまうのである。マルセルによれば、われわれは自他がともに「虚像」や「身代わり」に還元されるような「自我中心性」に囚われている限り、〈汝〉としての他者との「生きた絆」はわれわれにとって閉ざされたままである (ME II, 11)。マルセルにおける自他関係をロジェ・トロワフォンテーヌは「自我と彼 (Moi et Lui)」と、より根源的な「私と汝 (Je et Tu)」の関係に分けて説明している。「彼 (lui)」から「汝 (toi)」への移行は、「自我 (moi)」から「私 (je)」への移行と同時並行しているのである¹⁷。すなわち、〈汝〉として出会われる他者との「生きた絆」の〈回復〉は、「自我中心性」から〈汝〉を中心とした在り方への転換を必要とする¹⁸。マルセルの「第二の反省」としての哲学的思索は、囚われの状態としての「自我中心性」からの〈解放〉という方向性に裏付けられていると言えよう。

結びに代えて

本稿では、マルセル哲学における〈自我中心性からの解放〉を主題化し、それがいかなる問題であるかを明らかにすることを試みた。特に注目すべきなのは、マルセルが〈自我中心性〉を不安、欲望、恐れの間を行き来するような状態として描いているところであろう。人間の絶対者との関係を〈絶対の汝〉としての神との人格的關係に見出している点で、マルセルの思索は当初からキリスト教的であることは否めない¹⁹。しかし、マルセルの「具体的哲学」が同時に〈自我からの解放〉という方向性を持っていることをわれわれは看過してはならない。「所有」の支配する世界の中に生き、欲望、恐れや不安に苦しむ人間たちに対して、マルセルは「生きた絆」の回復へと向けられた哲学的反省の道を示そうするのである。このようなマルセルの〈自我中心性からの解放〉というテーマは、必ずしもキリスト教的文脈に限定されない広がりを持っているように思われる。さらに、マルセル哲学はその中期から後期にかけて、〈自我中心性〉の問題を個人的なものを超えた歴史的・社会的構造に見出している。近代的な自我への批判は、近代的暴力による「非-人格化 (dépersonnalisation)」の批判へと発展深化していくのである。本稿はマルセル哲学における〈自我中心性〉の大まかな

問題設定を素描することに留まったが、〈自我中心性からの解放〉というテーマはさらに掘り下げて考察する必要があると思われる。

※本研究は、JST 次世代研究者挑戦的研究プログラム JPMJSP2110 の支援を受けたものです。

凡例

- 1、本文中における〈 〉とピリオド型の傍点は筆者による強調とする。
- 2、引用文中におけるカンマ型の傍点はマルセルの強調とする。
- 3、本稿におけるマルセルの著作からの引用には、以下の省略記号を用いる。

JM : *Journal Métaphysique*, Paris, Gallimard, 1927.

DH : *La dignité humaine et ses assises existentielles*, Aubier-Montaigne, Paris, 1964.

EA : *Être et avoir*. Paris, Aubier, 1935.

HV : *Homo Viator: Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*. Paris, Aubier, 1944.

ME I : *Le mystère de l'être. Vol. I: Réflexion et mystère*, Paris, Aubier, 1950.

ME II : *Le mystère de l'être. Vol. II: Foi et réalité*, Paris, Aubier, 1951.

ERM : *Entretiens Paul Ricœur -Gabriel Marcel*, Nouv. éd., Paris, Association Présence de Gabriel Marcel, 1998.

注

¹ 「第二の反省」は「回復的反省 (réflexion récupératrice)」とも言い換えられている (HV, 138)。

² Sonia Kruks, “Marcel and Merleau-Ponty: Incarnation, Situation and the Problem of History,” *Human Studies* 10, no. 2 (1987): 225–45, <https://doi.org/10.1007/BF00154871>.

³ 他者を排除するような「自我 (le moi)」の在り方を指す語として、マルセルは「自我中心性 (égocentrisme)」の他に、「エゴイズム (égoïsme)」や「自我崇拜 (égotrie)」を用いている。これらの用語は厳密に使い分けられていないように思われる。従って、本稿では便宜的に「自我中心性」を使用することにする。

⁴ Gabriel Marcel, “Regard En Arrière,” *Existentialisme Chrétien : Gabriel Marcel*, présentation de Étienne Gilson de l'Académie Française, “Présences,” Paris, Librairie Plon, 1947, p.295.

⁵ Paul Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers: Philosophie Du Mystère et Philosophie Du Paradoxe*, First, Paris, Editions du Temps Present, 1947, p.13-14.

⁶ 劇作家としても知られるマルセルは、自らの思想全体を貫く個人的かつ具体的なものへの関心が、劇作活動と深く結びついていることを述べている。幼い頃から家族の間での意見の食い違いや、それぞれの構成員の性格や気質の違いに敏感に反応し、早い段階から人間関係における「解決不能性 (*insolubilia*)」を意識するようになったとマルセルは言う。マルセルの劇作はどれも人間同士の複雑な関係を題材とし、人間的ドラマにおける還元不可能なものを描き出そうとするものである (“Regard en arrière,” p.296)。

⁷ Kenneth Gallagher, *The Philosophy of Gabriel Marcel*. New York: Fordham University Press, 1962, p.15.

⁸ Paul Ricœur, *Lectures 2: La contrée des philosophes*, Paris, éd. du Seuil, 1992, p.52.

⁹ マルセル哲学において〈実存〉と〈絶対の汝〉という二つのテーマがどのようにして結合するかについては、さらに考察が必要である。確かに、「第二の反省」は両者の〈回復〉へと向かう反省であるが、この二つのテーマの緊張関係は、マルセルの中期から後期にかけての思想においても見られるように思われる。リクールは『形而上学日記』におけるマルセルの試行錯誤に「実存の哲学から存在の哲学への超越の動き (un mouvement de transcendance qui fait passer d'une philosophie de l'existence à une philosophie de l'être)」を見て取る (Ricœur, *Lectures 2*, p.62)。本稿の段階では考察が不十分であるため取り上げないが、〈実存〉と〈存在〉の関係については今後の課題としたい。

¹⁰ マルセルにおいて、祈る者と神の関係を〈私-汝〉という図式で表すのは不十分であると思われる。なぜなら、マルセルにとって〈私-汝〉という図式は、既に「われわれ」(*nous*)の抽象化だからである。本稿ではこの点について詳述できないが、マルセルの他者論を考える上で〈われわれ〉と〈私-汝〉との違いは重要な課題である。ブーバーにおける我汝関係との比較を含めて、今後の課題としたい。

¹¹ マルセルにとって「宗教的生の本質」と「根源的な形而上学的思考の本質」は、決して対象化され得ない「存在 (*être*)」に立脚している。マルセルは神の存在を経験的对象へと還元する経験主義に対して、神の存在証明を試みた中世の哲学者たちが、神をまさにそのような対象として扱うことのできない〈存在〉として捉えていたことを強調する。それゆえ、無神論的な経験主義による神の存在の否定は、中世における神の存在証明論を完全に乗り越えたとは言いきれないのである。だが一方で、マルセルは〈存在〉がそもそも「証明されるべきもの (*demonstrandum*)」として扱われえないことを指摘している (JM, 3)。マルセルは中世哲学における神の存在証明の方法論に対して批判的であるものの、それらの試みを単な

る独断論と決めつけ、徹底的に批判し尽くされたと断定する近代的態度に対してはさらに批判的である。マルセルと中世における神の存在証明については、小林敬氏が詳しく論じている（小林敬『存在の光を求めて』、創文社、1997）。

¹² 〈具体的なもの〉への「盲目的直観」とは、「自分もっている」と直接的には知らずにもっている一つの直観」を意味する（EA, 170）。

¹³ リクールはマルセルとの対談の中で、次のような批判をしている。すなわち、デカルト自身が「コギト」の本質を「我在り（je suis）」という部分に見出していたにもかかわらず、マルセルはデカルトをカント学派の文脈において理解しようとする中で、コギトを〈認識論的主観〉に還元してしまっているという批判である（ERM, 39-40）。マルセル自身も認めているように、彼の「第一の反省」に対する批判は、デカルト自身の哲学というよりも、むしろそれを超えた一種の「デカルト主義」及びカント的な「超越論的自我」の概念と、それに基づく科学技術的思考へと向けられていると言えよう。

¹⁴ 山崎庸一郎などが邦訳した『マルセル著作集4』において、原文の *le moi* は「私」と訳されている。しかし、マルセルがここで問題にしているのは、単に一人称としての「私」ではなく、「自己意識」としての *le moi* であることに注意が必要である。Emma Craufurd による『旅する人間』の英訳では、*le moi* は *ego* と訳されている。このことを踏まえて、本稿では *le moi* を「自我」と訳している。

¹⁵ マルセルは「前に押し出す」という *produire* の語源を強調し、〈自我〉の産出を動的に捉えている。

¹⁶ この引用文は山崎庸一郎などが邦訳した『マルセル著作集4』を、筆者が必要に応じて補ったものである（『旅する人間』、『マルセル著作集』第四巻所収、山崎庸一郎他訳、春秋社（東京）、1968年、p.15）。

¹⁷ Roger Troisfontaines, *De l'existence à l'être : La Philosophie de Gabriel Marcel : Tome II*, Secrétariat des Publications, 1953, p.9-16.

¹⁸ 本稿では、この転換がいかにして成し遂げられるか、という重要な問題に立ち入ることができなかったが、これは今後の課題としたい。

¹⁹ マルセルは主著『形而上学日記』を書き終えた八年後の1929年に、39歳にしてカトリックの洗礼を受けている。友人のフランソワ・モーリアックからの手紙をきっかけにキリスト教への回心を決意したが、キリスト教の信者となった後も、教義を前提としない哲学的反省による「存在の神秘（*mystère de l'être*）」への接近を自らの思索の中心課題とした。1967年に行われたポール・リクールとの対談の中で、晩年のマルセルは自らの哲学的反省が、キリ

スト教の信仰者と非信仰者との別なく理解されうる一種の「普遍性」を目指すものであることを語っている（ERM, 80）。しかし、マルセルが絶対者を〈絶対の汝〉として捉えていることは、キリスト教の基礎である人格的神を前提しているということを意味する。この点を踏まえた上で、マルセル哲学の目指す「普遍性」をさらに検討する必要があると思われる。