

体系と問

——理論性の問題——

樋元和一

一

カントの哲学に関する理論が方法の序説にとどまったが、体系の器官を目指す処に成り立ったことは周知の通りである。カント理論に付き纏う飽き足りなさは主としてかかる理論の体系的未精錬性にもとづく。然し此処で理論は本質的に体系化を忌避するのではないかという根源的問が喚起される。パスカルやマルセル風に思想の体系化自体を忌んで、永遠の問とその限界自覚に理論を据えてかかる反体系的立場が一つの理論的立場として認容されるのはその為である。然しそうであるからと云って、無体系の為の無体系を直ちに是認してよいことにはならない。体系化が非難されるのは思弁的に構想された体系に経験的事実を吸収的に還元する場合であり、経験的事実に忠実な理論的体系は非難されないばかりか、却って必然的に要求される。

処で理論性の問題は哲学が問の対象として正対する経験的事実をめぐって提起されるが、その際問が根源化されると、理論が目指す体系が問によって却って解体に導かれることに気付かれる。かかる解体の不可避性は理論が仮令学的に体系化されても、所詮それが時代的に生きる哲学者によって建設されるに過ぎないとところから来る。然しかかる体系の解体的性は理論の相対化を意味しても、その仮象性を意味しない。経験的事実により肉薄する理論体系でありさえすれば、相対度を可及的に滅殺出来る。処が逆にかかる肉薄は問の根源化を前提にする。それから理論の体系化を

脅かすものが却ってそれを促進するという逆説性が理論構成に付き纏うことが改めて反省される。それに連関して想に到されるのが体系を持たない理論がないと共に、体系だけを固執する理論は解体を余儀なくされるというラクロワの理論性に関する見通しである。

それは体系が問の発動に成り立つと共に、その解体が問の深徹に於て生れることの証言である。体系化される理論は常にかかる二律背反にさらされるが、人はそれに抗して尚理論の体系化を敢行しようとする。かかる敢行は如何にして可能であろうか。ラクロワによると、問とは体系化されたものに対する実存者の永遠の抗議である。然し実存者が哲学しようとする、知慧の觀念を捲き込む外なくなり、それは単なる実存的態度には還元されないで、体系の構成を不断に必要とするに至る。その際「誤り」は体系があると思惟する点に存しなくて、体系を漠然とした一般性に還元する点に在る。」体系化するとは概念の助けによって実在を再組成することであるとすると、理論が体系に跨るといふ前掲の反省は新しく理論は問であると同時に組成であると言ひ換えられる。然しラクロワは此処でかかる置き換えが純粹組成の為に問を不可避的に拋棄するに至るのでないかを危惧する。それは体系的組成と実存的問との折衷的混合を超えて、両者を人格性を中心に凝集させることにより組成と問とを人格的身入れ (engagement personnelle) で全一化的に包越するようラクロワを促す。

その際マルセルの包問題的回心 (conversion méta-problématique) を援用することにより、人格主義的実存を拉し來って、組成と問との対立を超える。人格は身入れ (se engager) する。言ひ換えると問題の所与自体の部分となる。人が身入れする問題は所謂問題を越える。このような問題への人格的身入れの立場から改めてラクロワは体系の精神と実存的問とを対置し、体系と実存との二律背反を包問題的に再確認する。その結果両者は人間の実在の二つの極として再出現する。人間は体系なしに済ますことも出来ないが、それに満足することも出来ない。ラクロワは此処で深究し、かかる二者撰一から離脱する血路を「精神の建造的要求と実存的実在とに同時に満足を与える体系の觀念」の

構成に求める。そしてかかる構成に当り、体系を体系化の問題として方法的に再吟味することを怠らない。

その結果「体系⁵⁾の中で生動的なものを方法と呼ばない限り、方法の為に体系を否認することは哲學的實用主義、絶對に不齊合な政治的機會主義に沈淪すること」を認識告白する。それは体系の中で生動的なものを方法と呼ぶことにより、没方法的体系の否認を手がかりとして、体系を方法的に精鍊しようとする指向を陰約する。かかる陰約された指向を顕勢化するに当り求援されるのが超越である。然し超越者は内在者の終末に位するのでなく、何等かの意味でそれを体制化し、内側からそれを固成し、それにその意味を与えるものである。それは時間の中に在って時間を超える。超越者が永遠者であると言われる所以は其処に在る。それは永遠者が時間の外へ逃亡することなく、歴史に意味を与えることによって歴史を判断することである。勿論時間がなければ、歴史はない。然し永遠がなければ、歴史は意味を失う。それから導き出されるのが歴史の弁証法的構造に関する洞見とそれにもとづく独自の体系観である。

それによると、「論理的⁶⁾概念を弁証法的それで置き換えることは肯否の一種の転倒によって、体系を歴史の中に沈淪させることに存するのではなくて、むしろ永遠を時間に於て受肉させ、体系的なものと境位内存在者との間に豊かな緊張を保持するような体系の觀念を發見する点に存する。」それは理論が問を否定的媒介とする体系の絶對肯定に於て差しかけられることを含意する。それにもとずいてラクロワが洞見するのが時間につらなる歴史的判断と永遠に結び付く歴史性に関する判断との統一に成る世界史の理念としての理論体系である。かかる統一は弁証法に根ざすと共に弁証法を包む。否定によってだけ弁証法は在るが、否定は永遠との關係に於ける精神の生自体とも云うべき全一的なかかる確認の背部に外ならない。否定が方法的価値を持つとすると、確認だけが存在論的価値を持つ。

かかる見通しに於てラクロワは凡ての哲學の源泉としての第一弁証法が体系と実存との対話であるという意味規定に同調するが、その際その意味自体を正確化する必要があると提起することを忘れない。その為にラクロワはグイエ(H. Gouhier)が二つの哲學の型、むしろ全哲學の相補的な二つの傾向の間に設定した判別、即ち真理の哲學と實在

の哲学とを対質することから発足する。此処でラクロワが實在の名で指稱するものとは概念的理性に不可還元的な即自的主体と所与的な現存とである。ラクロワは両者をそれ自身に於て直観されないもの、その本質が本質を持たない点に存するようなものとして措定する。その故にこそ真理がかかる直接直観出来ないものに媒介的に肉薄する弁証法的体系中に屹立する。真理とは二つの實在間の必然的な媒介者である。斯様にして二つの相反的な誤り——真理の為に實在を否認し、むしろ實在を真理に還元する哲学と限界に於て實在へ到達しないで、真理を實在に還元する哲学との兩様の誤り——から遠ざかることによって大いなる体系の性質と役割とを正確化する。

哲学的認識は純粹直観でも直接構成でもなくて前進的直観による反省である。反省とは直観がそこで別個にはなく、体系的構成に現在するように捉えられる認識の様態である。それは自己確認を追及する主体の最も凝集的な思惟の運動に於ける認識である。真理が真理自体として限定されなくて、常に真理の精神として措定される事由は其処にある。真理とはかかる常に前進的な直観による反省を通して自己確認を目指す思惟の運動の過程的徴表である。實在はかかる真理の媒介によって到達される。否實在は真理によってでなく、真理の中で到達される。其処に差しかけられるのが實在化の運動としての開かれた体系 (système ouvert) である。

然し体系のかかる開放性は多様な体系の折衷混合には存しないで、其等が實在の一種の前進的な泡沸 (intussusception) によって補充される点に存する。それは体系の複数性を否認しないで、複数化の源泉に溯る処に生れる。凡ゆる体系は實在への一つの見解である限りに於て真であり、かかる見解を全一的であると僭稱する限り偽となる。其処に及び上るのは自己確認をめぐる思惟の運動の明滅である。ラクロワはかかる明滅の根元に不安がうずくまるのを見抜く。人間の哲学は不安の哲学である。之はマルキストがプロレタリアの境位の分析でよく洞見した処である。然しその唯一の欠点は時間と永遠との間で四裂の刑に処せられる (écartelé) 人間の本質的不安迄その分析を穿鑿させなかつた点に在る。処で不安とは何であるか。それは凡てのあり得る弁証法の源泉自体である。それは不安がそれ以上に

遑及出来ない始元的事実 (fait primitif) であることを意味する。とすると不安は凡ての体系を生動化する源泉となる。それから哲学者とは或る意味で最深の主體的不安を了解的に最も齊合的な体系に包み込める人間であると云える。了解とは体系に於て不安を客観化することである。然し同時に本質的な不安は体系に内在して、不断に体系を啓開再組成する。

それによって人格主義的信の意味が引き出される。信じるとは無法を拒否することである。「信(7)はそれが知解性と道徳性とを全き所与として思惟する点で学となるのではなくて、眞価を認める (apprécier) ことにより後の二者が生起するに至る点で学となる。……それは超越の最も根源的な否定を体制化するように超越を利用する方式である」そして之が又ブロンデル (Bronde) 的弁証法の原本の意味である。それはアムラン (Hamelin) 風に自己の上に張り出す (se boucler) 組成に反対すると共に実存的印象主義、哲学的な点描主義 (Pointillisme) にも反対する。

之を当面する体系性の問題に即して述べると、ブロンデルの哲学は体系化が絶対必然化されるが、凡ての体系が欠陥を修復出来ないことを計量する。体系の複數化の適法性とその各々が無制限に負わされる補正の義務とが和解に導かれる所以はそこに在る。認識と実存との対話は無制限である。各人の固有の使命は自らが自らを超越する行動の体系である点にある。その意味で開かれた体系は又行動の体系である。それは自己であることを止めるという意味ではなくて、凡ゆる認識と実存との彼岸 (au-delà) に自らを開くという意味である。

然し人はかかる意味での人格主義という用語が適切かどうかを問い、更に哲学的反省の進歩が今日その包越を要求するのでないかと訝しむことが出来る。之を積極的に云うと、人格主義の正しい擁護はそれがそれ自身を超え、それに負わされ、それによってのみ其れが在り得るような社会的存在という意味での精神的存在を再認する場合にだけ可能である。精神的存在は吾でなく、我々に着眼する。「我々」は多くの汝間の単なる一致からは生れない。云換える(8)と、「人格主義的確認はギユールヴィッチ風に云うと、包人格主義 (trans-personnalisme) と呼ばれるものを認識す

る者にとつてだけ可能である。」此処での包人格性は個人間の關係に於て織りなされるような外在的關係ではない。又ケルケゴールの孤独のテーゼが代弁するような純内面性の關係でもない。人格主義的鼓吹の体系は客觀的無人格的な個人間の關係と孤独への沈潜に湧出する独白を超えて人格的信の蔽正な持分を劃定する場合に始めて構成される。そしてそれが信の理論に外ならない。

がそれは認識に於ける自由の役割を正確化することを前提にする。かかる正確化は精神蔽密に云うと、精神化の經驗に透徹することを離れてはあり得ない。「信(9)とは精神の共有 (indivision) である。全一的に身入れすること、自己自身と他者と世界と神とを全一的に固執することである。それは人格自体である」かかる意味での精神の共有は精神の經驗を貫く処に成り立つ。凡てのものはかかる經驗を通じて精神化される。全一的身入れとはかかる精神化に外ならない。然し精神化は精神への非精神的なものの吸収の還元ではない。精神であることも精神を離れて在ることも出来ない処に精神化は成り立つ。が仔細にみると、其処には二つの様態が判別される。一方は客体に關し、凡てが可能的に經驗せられるもの、脈絡に於て捉えられる処に存し、他方は主体に關し、同じく凡てがその源泉に於て在る処に存する。源泉に於て在るとは凡てが主客間の内的連契 (liaison intime) 乃至交徹 (compénétration) に於て在ることである。具体者は其処に止住する。それは客体性を撥無せず、それに名と処を与えるからである。

それによつて精神の經驗は人格的經驗で置き換えられる。人格的に經驗するとは經驗に於ける事件を精神によつて變形することに外ならない。人間は精神であることは出来ないが、精神に於て在ることは出来る。それはそのまま人格的協同性 (communauté personnelle) を告示する。其処に漲るのは存在への或る信頼である。然しかかる信頼は常に曖昧性に付きまとわれている。それは人間が境位内存在者 (être en situation) であるところから来る。ということとは各人が独自の道程 (itinéraire) に於て生をいとなむことである。道程は全体を目指し、全体を分有するが、全体に匹敵することは出来ない。境位内存在は人間存在の徹底的差別性 (différence) を表徴する。然しかかる差別は分離

された通交の不可能な差別ではない。全体の特殊化に成る部分としての差別である。かかる差別性は何によって確認されるか。事件と出遇いによってされる。信は出遭いである。その特殊的性格は人間がそれによって、その存在を固成する (consolider) 巡遊者 (pèlerin) 的存在者である処から来る。処がかかる巡遊性は事件を介する他との出会いの時期と場所とその帰趨とが根源的に予見出来ない点に根ざす。人間は投企 (projet) によって事件の解決に身入れるが、その成果は半可通にとどまる。

然しその解決の機会と場所が常に開かれている限り、かかる巡遊性は人間にとって致命的ではない。それは人間が欠如として体制化されながら、補全の無限の可能性を保持するということである。その存在は生成に通じる。世界はその労作の場、その努力の客体である。之世界がラクロワにより『課せられた任務の世界』(monde des tâches) と呼ばれる所以である。然し世界を労作の場に据え、努力の目標として措く場合、物を目指すように世界を目指す訳ではない。むしろ物への目指しの場として世界が据えられるのである。世界を離れて生成労作が不可能な限り、人間は世界内存在 (être-dans-le-monde) とあると共に、世界を只一つの事件の解決の場所に埋めることも出来ない限り、世界は凡ゆる人間の生成労作を超える。その故にこそ世界は解決の場所の根源的供与者となる。ラクロワが此処で世界性に加えた解釈は恐らく世界の実存的存在論性に関するハイデッガー風の解釈であると想定される。

然しラクロワが「哲学とは世界の意味に賭け、世界に意味を与えるよう強いるものである」と設論する場合、それに寄托するものは世界の命名、云換えると名目的意味の附与でなく、世界を個体の、しかも内在の意味付けに封入しようとする企図の拒否に成り立つような公共的究極的命名の不可能性に対する驚異であると考えられる。かかる驚異が世界を以て私擅を忌むと同時に過渡的暫定的襲用にも抗するものとして受け容れるようラクロワを促す。人間が世界内存在であると共に、『世界に卓越する存在』(être-supérieur-au-monde) でもあるという主張に滲むのは私擅への歎きとその不可汲尽性の汲尽化に対する悲願である。かかる悲願によってラクロワは私擅と真の襲用との峻別へ赴

むく。私擅は数多くの経験の対質と同化によって回避されるが、襲用はそれだけでは不充分である。真の襲用が世界をして人間の生のいとなみの場にふさわしいものとする点に存するとすると、世界内存在を単に固成するのではなく、歴史的に固成する外なくなり、此処で始めて根源的自由の問題に触れる。

自由の問題をめぐって、ラクロワはサルトルの絶対的自由を引照する。サルトルの自由は人間をその過去から解放し、自ら自らを全一的に引請けることを可能にするものである。サルトルには如何なる価値の客観性もない。価値は自由に吊り下り、自由は自由自身に吊り下る。自由は未来に向つての自己の自己に於ける打ち克ち難い抜き取り(carrachement)である。それは過去の犠牲に於て未来を特権化させることである。そしてかかる特権化が永遠への引照でなく、無への引照にもとずく処にその理論的特異性があると云われるが、ラクロワによると、それが致命的弱点となる。それは投企の絶対無化性を信頼することである。云換えると、各瞬間の我の抜き取りにもとずく再把束が獲得の意味で手に入れられるものでなく、過去に対立し、過去を抹消する無化の努力によってだけ可能になると看做すことである。

がラクロワによると、過去の意味を凡ゆる瞬間に修正出来ることは確實であるが、それは過去から出て、時間を領有する限りに於てである。処が時間の領有は真正な超越の現在を横切る個体の相互引請けに成る交徹を前提にする。そしてそれだけが未来の予見を可能にすると考えると、サルトルの自由は投企の為に予見を犠牲にし、時間を無分節化され、通交性を欠く、散乱した個人の投企に分解することである。それを世界性の問題に即して云うと、個的世界に吸収された全存在の中に世界一般への志向を見る点で、世界を私擅することである。かかる私擅は必然的に人間性の毀損として弾ね返る。というのは人間性が他者との相関的関与に成る境位を横切つて差しかけられ、それを通じて交互的に錬成されるとすると、サルトルの人間性は境位を個人的投企の専断に委ねる点で、人間が作る人間性の一面だけを見て、人間をつくる人間性の他面を見落すからである。斯様にしてラクロワはサルトルが人間性と超越という

二重の引照に亘って、それを偏解するような哲学的⁽¹³⁾点描主義に陥ることを最終的に指摘する。

之と相反的にラクロワは前者即ち人間性の引照に関してマルクス主義の批判に同調する。かかる同調はマルキストが最も高く自由を加盟 (adhesion) の自由に見出すことにより、実存主義を逸れる密度と固成とを人間行動に与えるという見通しにもとずく。マルキシズムは個人史でなく、人間史に人間性の未来がかかることを予見する。かかる予見を予見の為の予見に成り下らせないで、それを世界変革の冒険で裏付ける。然し冒険の賞揚に先立って冒険の意味が明らめられねばならない。冒険は本質的には合理的でなく、理性的でなければならぬ。それは冒険行動が人間の生の冥府を横切ることにより、その目的性が人間の条件の最高の帰趨点への引照を前提にするからである。処がマルキシズムは必然化された合理性を楯に理性性を無用視する。それは僥倖、恣意性からは免れているが、生自体の実験的検問が欠けている。かかる検問は投企が出資する行動の偶然性を前提にする。がそれはマルキシズムの肯んじない処である。ラクロワが実存主義とは逆の意味でマルキシズムに加える非難——予見の為に投企を犠牲にする——はかかる見通しに成る。

然しラクロワにとってのマルキシズムの最大の難点はそれが歴史を超越する点に付ての考慮を欠いている為に歴史に真の意味を与えることが出来ない点である。云換えると生成に内在する歴史的判断を形成出来ても、終末論がない為に、歴史に関する判断を与えることが出来ない⁽¹⁴⁾。それは時間の為に永遠を見失うことである。然し無神論的実存主義も又かかる喪失から例外でない。それは内在主義を固執する故に、超越を説いてもそれを破碎する。成程それは世界の意味が全き所与でなくそれを明らかにする能力が人間に帰属することを強調する。然し意味自体が世界に於ける世界を超えるものの現在によって始めて明らかとなることを看過する点で、それは超越を専断する。

超越を専断しない人格的実存主義は存在の論理にもとずきながら、内在に於ける超越に対して、超越に於ける内在を主張する。ラクロワはそれを関与 (participation) と協賛 (communion) の論理で表示している。それが目指すの

は抽象的認識の光を信の中へ再全一化することではなくて、それがその始元であるような一体性(union)の完成に到達することである。信は如何に曖昧であっても純粋理性よりもっと深達する光である。それは理念と行為とを媒介にして人間の存在に呼びかけ、存在を変形する。サルトル風の無神論的実存主義はかかる呼びかけと変形を容許するに当り、人間を真に解放する彼岸に自らを開かない故に歴史に関する判断の擱となる。之に対して人格的実存主義は投企が隠蔽する不可還元的自由の部分を予見に即し予見を通して明識することにより投企を予見で開頭すると共に予見を投企で照明する。

此処で予見の為に投企を犠牲にするマルキシズムと、投企の為に予見を犠牲にする無神論的実存主義とに関する両様の裁定は最終の検問に附される。それは予見の凝固による自由の圧殺と投企への浮游による自由の濫用とに収約される。がかかる否定的裁断は他方前者が意図した自由の個人我からの解放による社会的拡張と後者が発掘した自発的自由にもとづく生の再建の効績とを抹消することにならない。只両者が夫々別様の意味で再認識の余地がある点を指摘する。かかる再認識は予見につらなる歴史的判断を固執するマルキシズムと投企につらなる歴史性に関する判断に傾く無神論的実存主義とを人間の人格と人間性との生成の歩みの中で対質させ、歴史的判断に絡まる冒険を正しい方向に展開するには歴史性に関する判断が横切る超越性を実存主義的内在の枠から解放する必要があるという点に就いての洞見を通じて敢行される。

(1) Jean Lacroix, *Marxisme, Existentialisme, Personalisme*, P. U. F., 1951, p. 51.

(2) J. Lacroix, *op. cit.*, p. 59.

(3) 此処でラクロワが採用する包問題的回心はマルセルがその『存在と所有』で表述するような主体の實在性を基礎付ける関与の意味での神秘との呼応に於いて技術を包越する処に生れるそれを指称すると考えられる(cf. G. Marcel, *Être et Avoir*, 1935, p. 165, 249, 250. et 252)。然し包問題的回心が依拠する包問題的立場自体の問題性、即ち凡ての問を沈黙させる永遠の問であるという包問題化の逆説性に目醒めなければ、真の回心とは云えない。というのは包問題的回心は問題が問題として克

服される処でなく、問題の問題性に透徹する処に生まれるからである。ジャンケレヴィッチの「形而上学とは経験に就いての無償の事実である。……それは他の事実と絶対的に異なる事実に就いての特権的な知覚でなくて、恐らく凡ゆる経験、凡ゆる弁証法とは逆に我々を凡ゆる諸問題の問題に近付ける恩寵の状況であり、それが直観的な回心に用意される」(V. Jankelevitch, *Philosophie Première*, P. U. F., 1954, p. 29) という証言に寄托される回心観が問題である。

- (4) J. Lacroix, op. cit., p. 61-62.
- (5) J. Lacroix, op. cit., p. 62.
- (9) J. Lacroix, op. cit., p. 63.
- (7) J. Lacroix, op. cit., p. 73.
- (8) J. Lacroix, op. cit., p. 75-75.
- (6) J. Lacroix, op. cit., p. 103.
- (10) cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit, Erste Hälfte*, Halle, 1927, S. 64-65. M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, 3 Aufl., 1949, S. 42 u. 43.
- (11) J. Lacroix, op. cit., p. 61.
- (12) J. Lacroix, op. cit., p. 110.
- (13) J. Lacroix, op. cit., p. 116.
- (14) J. Lacroix, op. cit., p. 44.

II

以上少々長々と引照したラクロワの人格主義的理論性の追及に加えられる批判的結論は理論を支える体系と問との巡遊的分節観が当面する理論性の問題解決に当り有力な指標を供与する意味で深究に値するということである。然し深究に値することはそれを無条件的に受容することではない。批判的に吟味することである。かかる批判的吟味はラクロワのマルキシズムと実存主義とに加える批判的裁断自体の信憑性とラクロワ自身の理論性に関する人格主義的見

通しの十全性という両様の見地から行われよう。

先ずかかる信憑性が問題化するのはラクロワの批判的裁断が両主義の実態把握に於て手抜かる処があるからである。又その最終的見通しの十全性が問題化するのは人格主義理論自体に間然する処があるからである。然し信憑性の問題は之を別論に譲り、本論では十全性の問題に追及を局限する。然しこのことはラクロワの所謂人格主義的信の立場が全面的に廃棄されることを意味しないで、信の人格性が包人格的立場から問い直されることを意味する。此処でかかる包越の立場がそれ自身如何なるものに触れる余裕がなく、又その段階でもない。只慥かなことはそれが包人格主義的であるにしても、その場合包が意味するものが根源的に問題であるという点である。包を単に孤我の包越にしほる包人格主義は包人格性に値しない。それはラクロワの指称する包人格主義がかかる抽象的包人格主義に墮しているという意味ではない。ラクロワが「人格主義を正しく擁護する者はそれがそれを超えそれに負わされ、それによってのみそれが在り得るような社会的存在の精神的實在性を再認する場合にだけ救われよう」と説く場合、かかる實在を『我々』(Nous)で置き換えながら、それを單純に多くの汝間の一致に於て見出していないことは事實である。が『我々』を社会的存在に即して問題化する以上、社会的存在性自体の追及を俟たずに精神的實在に言及することは、包人格主義を創唱し、ラクロワ自らが引照するギユールヴィッチの考に忠実な所以でない。ギユールヴィッチは『社会学の現実的使命』以来近著『社会学論考』中の『全体的精神現象の概念に関する覚書』に及ぶ迄、『我々』を社会学の基本性格の精錬の過程で展望し、『彼等』との対置に於て『彼等』の荷う彼等性が拭われる処にそれを差し加⁽¹⁾けている。それは無差別的社會存在でなく、集団乃至階級的それを介して、集団的社會關係の変動面に人格性を据えてかかる配慮にもとずく。其処での問題は包人格をめぐって人格自体の単なる防衛でなくて、その再建的固成が避けられなくなる点に在る。

このことの考慮に於て十全性はラクロワが両様の主義に加えた非難の拠点とした人格主義的立場自体の理論的妥当

性の限界をめぐって問われる。その中心に据えられるのは右に述べるような社会的存在に凝集する内在と超越との対質である。端的に云って、ラクロワに於て超越するものとされるものとの関係付けが手抜きなく行われたとは云えない。というのはいかかろ関係付けに当り、ラクロワが云うように、超越するものにつらなる投企が永遠性を問う、歴史性に関する判断を予想し、超越されるものにつらなる予見が時務性を負う歴史的判断を前提すること、更に歴史的判断が之等両者の相互媒介に成り立つことは了承されるが、相互媒介自体の様相の突き止めが曖昧化する限り、歴史の判断に透徹することにはならないからである。

成程ラクロワは超越と内在、永遠と時間との不可分解的連接を予想し、両者が交互に呼びかけ合い、交互に捲込み合うが、同一面に措定されてはならない点を強調する。之を包括的に云うと、内在と超越との二者撰一はなくて、内在に於ける超越の現在だけが在る。ということは時間を超えて永遠へ逸れることが問題でなくて、時間が時間に於ける永遠の現在によってだけ意味を持つことを了解することが問題であるという意味である。このことは「超越が単なる状況でなくて……への運動である」という超越観にもとずく。ラクロワはかかる運動を意味の要求へ転移し、歴史的判断をそれでしぼり、本来的に歴史と呼ばれるものが、我々の生に意味を撰ぶこと、否意味の全き拒否に外ならぬいと看做す。それは真理乃至当為を拒否することが相対を選ぶ点に存しなくて、逆に絶対に賭けることであると云おうとすることである。が絶対に賭けるとはどういうことか。其処に突き止めの曖昧性がある。

突き止めの曖昧化の有無は歴史的判断をめぐる両様の判断の相互媒介の様相でなく、その相補的構造の抽出にかかると。それが予見の単なる形式でなく、予見されるものの内容の投企に対する定着性の有無を予想すると予見と投企との単なる相互媒介に言及するだけで歴史的判断の追及を打ち切るラクロワの人格主義理論は実質的判断、否思惟に堪えない。その点でラクロワは歴史の思惟を歴史的思想と歴史性に関する思惟との相互媒介に於て採り上げた点で正当であり、之等両様の思惟をめぐって差し渡される投企と予見の相補的構造を実質的に採り上げなかった点で不

当少くとも不充分である。

端的に云って、ラクロワ風の人格主義は開かれた体系に値しても、開く体系に値しない。ラクロワは閉じた体系の止場と包越に専念する故に、開いた体系に到達することで理論的追及を打ち切るが、開く体系を目指して開かれた体系を再包越する必要がある。それは開いた体系も閉じた体系と共に完結した理論性に於て何等撰ぶ処がない為である。成程開いた体系は枠付けられるものの偶然性は之を強調する。にもかかわらず枠付け自体の偶然性を隠蔽する点で、閉じた体系を真に包越しない。此処で突き入って問われねばならないのが開かれた体系で意味される開きの真意である。ラクロワの開きが関与と協賛の論理にもとずいて、超越乃至彼岸への信が理性的内在の立場を包越する処に成り立つとすると、それに抛り立つ開かれた体系は内在を超越的に審判する意味で、閉じた体系とは別な完結的体系に逆転する。

ラクロワはマルセルに従って信が包問題的立場に立ち、問題的内在の立場に付きまとう一切の分裂と対立を克服すると看做すらしい。然し包問題的立場自体が反省的直観に憩えるにしても否憩えるが故に却って超越には内在とは別な意味での問題性の付きまとい少くとも問を容れる余地があるとすると、かかる信にもとづく体系は真の開放性を約束しない。約束する体系は開かれた体系でなく、開く体系である。開く体系は内在に於ける超越でも、超越に於ける内在でもなく、内在化と超越化との交徹の立場を貫く。それは超越化を神話的に構想された人格神的超越者の命下性乃至信託性に吸収することを拒むこと⁽⁴⁾によって、却って超越化の神秘に透徹することを目指す。云かえると超越者からの呼びかけの硬化と凝固を斥けて、その柔軟化と流動性を確保しようとする。然しそれは超越の主導性を徹頭徹尾相対有限な人間の手中に収めることによって、理論的破綻からの免責がもたらされるとい意味ではない。創造主が創造に先存しないで被造物と共に創造に関与するという意味、ジャンケレヴィッチと共に創造を横切る、成るものと成らせるものとの相即に於て創造の半神半人性 (theandrique) を直観するという意味である。

凡ては成りを分有する人間的共同創造の事実をめぐって、人力の及ばないものが及ばないままに赦免される様相を手抜きなく摘出する点にかかる。それは及びの企図が人力と人力を絶するものとの高次の共同創造にかかるという原始事実への開眼に差しかけられる。此の場合成るものを投企と予見の相補的構造否構造化で抑え、かかる事実と原始事実との交徹を横切る直接的な限界経験は構造化の孕む無謬性への至らなさを惨めさが罪責性を介してそのまま偉大に通じるようになる創造の神秘に差しかけられる。そしてかかる神秘に透徹する処に発動する理論だけが開く体系の意味で理論観に値する理論をもたらず。

かかる見通しに於て改めてラクロワの人格主義理論を再吟味すると、ラクロワが投企と予見、超越と内在の相補性を命下と受命との相関性に還元する限り、開放観自体の凝固 (consolidation) に伴う理論的停滞性は否めない。かかる停滞性は共同創造の二重性 (人間間、神人間) の様相の解きほぐしの不判明性に基因することが知られる。然し更に立ち入ってかかる不判明性にラクロワを導入したものが問われると、我々はその標榜する人格主義が孕む人格観自体の不判明性を挙げる事が出来る。否人格主義理論自体の不十全性も究極に於てかかる不判明性にもとずくと云える。所詮人格主義は理論性の問題追究に於て、その闕に位するが闕にとどまる。闕に位する故に他の追究方式に先がけて採り上げられると共に、闕にとどまる故に、その批判が他の追究方式の踏切板の役割を果すことになる。

処でラクロワはその呼称する人格主義をカントから援用すると考えられる。従ってラクロワ自身の人格主義的な理論性の追究の短小性の実態を捉えようとすると、カントのそれから見究わめてかかる必要がある。此処で再び顧みられるのが方法の序説性を打ち出して理論性の追究に新しい照明を加えたカントをかかせる序説観へ赴むかせ且其処に踏み止まらせたカント自身の思想の内的展開の経緯である。カントはその第一批判書の方法論で

我は何を知ることが出来るか

我は何を為すべきであるか

我は何を望むことが許されるか

と問うて⁽⁵⁾いる。之に関して倫理学的問が後の二問にかかることは云う迄もない。然し第三問は第一、二問を取束する。連関的に云うと、第三問は第一問が喚起する存在を、第二問が喚起する當為の否定的媒介に於て把握するに当り、その限界を自覚する處に成り立つ。又かかる限界自覚に裏付けられたが故に、第二批判書にうかがわれるように、單なる當為の問題を超えて、自由の二律背反をめぐる深遠的追求が行われたと共に、正にその故に第三批判書にうかがわれるように、倫理神学的な仮説構成に赴いたと云える。

それは何を望むことが許されるかという第三の間に一応の答を与えている。が我々の今日的な問題状況に即する切實で緊急な要求を充さない。第三批判書第二部は反省的判断力の批判を通じて第一、二問につらなる純粹、実践兩理性批判の成果の綜合の問題に答える處に第三の問の答を求めたものである。が綜合の問題が批判的に処理されている限り、批判的立場自体に付きまとう方法の序説性から依然として離脱していない。反省的判断力に支えられる所謂自然法則の特殊化という『主観的格率』は之を端的に示している。それは一面に於てカントの理論の非独断性を反映すると共に、他面に於て体系の未精鍊性を暗示する。我々はそれが要請する倫理神学的な世界構想を要請の故に看過することは出来ない。それは本質的には理論的観想性を払拭していないからである。

このことの考慮に於てハルトマンが、先ずカントの倫理性の追究に関して「それは我々を決断と行為へ促す。……然し如何に決断し何を為し、如何なる結果を荷うべきかを教えない」と説く⁽⁶⁾のも決して偶然ではない。第一批判書が自然哲学に関する方法の序説にとどまったように、第二批判書も道德哲学のそれにとどまった。兩批判書が孕む方法の序説性はそのまま第三批判書第二部にも押し及ぼされる。それは我々の力の及ぶ範囲内の問題を自律性でしぼり、我々の力の及ぶ範囲外の問題を神律性に委ねることにより、神律性が自律性を毀損せずに支持包容することを理論的に要請している。問題は第三批判書が何を望み得るかという間に一応は答えながら、云え換えるとそれを道德的經驗

をめぐる人格的完成の限界自覚の問題として採り上げながら、それを反省的判断力の対象界として差しかけている点である。

之を積極的に云うと、かかる対象界を倫理學理論でなく、第一哲學理論の分野に属する問題として定位している。其処では実践理性にたらなる一人称的人格性と純粹理性にたらなる非人称的意味での非人格性とは主体的存在を中心にして神の世界創造から保持に跨る線に於て対置され、一応の判別にもたらされている。然しかかる判別をカントは自然哲學と道德哲學の理論的綜合の線でしほり、道德哲學を社會哲學で実践的に位置付け直す積極的配慮を欠いている。カント理論に本質的に欠けているのは実践性自体でなく、その拡充である。従ってラクロワがカントの理論性の追究の成果の援用に当り考慮されねばならなかった点も又正にかかる拡充しかも批判的それである。実践理性が純粹理性に對して優位性を保持するのは実践性を道德的実践に封じ、それを狭義に解釈する場合に限られる。それを広義に解すると、非道德的な社会的実践は勿論純粹理性を中核に擁する自然の認識活動も又実践性を復権されることになる。

かかる見通しからラクロワがカントの理論性に加えた批判的追究の成果を収束する場合、云い得る凡ては倫理學と哲學との何れにも実践性を宛てがいがながら、実践性の判別を俟たずにその拡充を企図している点である。このことはラクロワが屢々カント理論に言及しながらカントがその第二批判書と第三批判書第二部で敢行した実践的判断と反省的判断との判別にもとづく実践理性の優位性とその限界自覚を誤認少くとも閑却していると思われる処に如実にかがわれる。ラクロワは説いている。「カントの思弁理性は道德理性に必然的な真理を形而上学的に基礎付けるに至らなかつた。少くともそれは障礙を取り除いたが、確認の権利がないものを措定することを許した。……かかる態度が捲込むのは適法的同意が或る意味で唯一理性を建て直す為に、具体的主体、人格から分離されることである。」

かかる批判を支えているのは反省的判断力の越権の訊問とその無人格性の論難である。然しカントの反省的判断力はラクロワが推戴する真理を訝しんだが、確認の権利がないもの（理性の能力の範囲外に属するもの）を独断的に措

定はしなかった。云え換えると理性の自己拡充を主観的格率にとどめた。それが理性一般の能力に関する限界自覚として、その再建に役立つというカントの見通し自体の当否を問題外に措くと、それが具体的主体、人格を逸するといふラクロワの非難は当らない。カントに於ては人格性が実践理性の唯一至高の与件であったにしても、否あったが故にその限界が問われると、かかる限界の措定者は再び人格的主体ではあり得なかった。云え換えると反省的判断の主体に転化する外なかった。かかる主体は人格性を撥無しないで、それを包摂する。それは人格性を配慮するが、純道徳の意味で人格主義的には思惟しない。又そうすることがカントに於ては人格性を真に擁護促進すると看做されたのである。問題はかかる擁護促進者がカントの所謂反省的判断の主体でなく、歴史否世界史の思惟にもとづく実践的主体でなければならぬ点に在る。

とすると、カント批判でラクロワに負わされたのはカントに根ざした人格主義の単なる実践的展開でなく、カントでは不判明にとどまった実践的主体の人格性と非人格性との本質的異同の突き止めである。然しかかる突き止めがラクロワに於ては徹底的に行われなくて逆に凡てが汎人格的实践性の枠に混和包括された傾きがある。尤もラクロワが一方マルキシズムの實踐性の拡充使用を認容するような言辞を陳述しながら、他方に於てそれが思惟の道徳的様相を看落すことを非難する箇条並びに道徳性と非道徳性との対置と兩者の信による包越に言及している箇条に想い及ぶと、ラクロワにかかる突き止めへの配慮があったことがうかがわれる。然し「人格(ego)の身入れは引証の機制に還元されない。之は信の最終基準が論理に優越する、厳密には倫理宗教的な秩序のものであることを意味する」という言説は道徳哲学を第一哲学に包摂しないで、第一哲学を宗教性の裏付けに於て道徳主義的に意味付けようとする意図をうかがわせる。実践の人格主義的裁断も又此処に根ざすと云える。

此処で包論理 (méta-logique) に言及している卓越した着眼はそれを倫理宗教的なものに還元する論過を看過させる口実とはならない。かかる還元は倫理学の栄光化の名に於て、却つてその内容的貧困化を招来する。それは倫理学

の不幸にとどまらないで、第一哲学の持分の毀損にもなる。実践の問題を中心に述べると、其処には人格的身入れに名をかる実践の観想的裁断への迷走の危機がしのび寄っている。それは人格的身入れで実践一般を収束することが不当であるという意味ではない。実践的身入れに於ける人格性と非人格性乃至没人格性の不判別が黙過されてはならないという意味である。凡ては具体的主体性、否主体性の具体化の問題を中心に凝集する。ラクロワがそれを人格性に封じ主体性を人格性と等置する処に理論的欠陥がある。

非人格性は直ちに非主体性でない。主体性は非客体化を前提にするが、非客体化されると直ちに主体性が人格性に吸収され、主体が汎人格化されるのではない。主体性に或るものが附加される処に人格性が造立される。この或るものが道徳性に外ならない。然しかかる道徳性の反省的成立は無媒介的直接的ではない。非人称の意味で非人格的主体性と一人称的人格の主体性とは没人格的三人称的主体性を挟んで対立すると共に、没人格的主体性は無人称的客体性に対立する。三人称的没人格性が对他者關係の意味での社会性を平準化する処に成り立つ大衆性に人間存在を突き落とす意味で人格性の喪失に赴くことは否めない。がそれによって主体性迄剝奪されることにはならない。或る意味で事物性に人間存在を封じ込む無人称的客体性から人間存在を個体的に分離する通路となるのが基体的身体性の喪失に成る身体中心のかかる没人格的主体性である。然し人格的身入れが十全化するには先ずかかる没人格的主体性から人間を人格的に救出解放しなければならない。更に非人称的主体性から人格的主体性を判別しなければならない。

然しかかる解放と判別にもかかわらず、没人格的主体と非人称的主体性が人格性の疎外に於て主体を逆転的に領導する為に所謂実存的身入れを支える主体性をめぐって人格性と没人格性乃至非人称的non-personal主体性が競合する処に問題解決の最大の困難性がある。然し没人格性が主体に帰属する、謂わば動く基体とも云える身体性に即しながら主体性を凝固、閉塞する意味で主体性に介入すると、非人称的non-personal主体性と一人称的人格性とはかかる動く基体に根ざしながら、人間活動の伸張開展を分有する意味で、主体性に関与する。此処で非人称的主体の名で指称するのはカントの

規定の能力を規制する原理の能力としての純粹理論性でなくて、その拡充解釈に成る道德的実践以外の自然と社会の両領域に亘る実践の包括的主体であり、それとの対置に於て人格的主体が純粹実践理性の意味での道德的実践の主体であることは直ちに想定される。従つて実践の理性性と反理性性を問うだけで問題は終らない。理性性に於ける道德的人格的なものと非道德的・非人格的なものとの広義の実践性に即する判別が問題である。

かかる判別の主体がカント的な反省的判断力の主体でなく、世界史の思惟にもとづく実践的主体であることは既述の通りであるが、かかる主体が身入れに当り一人称的人格性を欠いても普遍的主体としての自己を喪失しないが、人格性を欠くと普遍性に即しながら我対汝の關係に於て個別化される自己の十全的確保が覺束なくなる処に本質的問題がある。ラクロワが人格的身入れに言及する場合、それがかかる配慮に成り立つかどうかが訝しまれる。主体的身入れは人格性にもとづく道德的実践を容れるが、それを包越する。主体的身入れが実存性をおびるのはかかる包越による。問題はかかる包越に当り実存的身入れに没人格的、反道德的歩みばかりでなく、非人称的、非道德的実践が侵入し、或る場合には道德的実践と競合し、身入の主体的実存性を分断・分裂に陥れる点に在る。かかる分断・分裂の修復を陰蔽回避する処に成り立つ人格的身入れは実存的身入れを抽象化する。

人格的身入れの具体化は人格性の危機の実存的な再確認にもとづく主体性自体の危機性への沈潜に俟つ。かかる沈潜は危機を人格性の単なる喪失毀損に見出さないうで、主体性の組成開展に当り、道德的人格性が三人称的主体性乃至非人称的主体性と不均衡に陥る処にそれを見出す。それは改めて生の非日常性 (non-quotidien) をめぐる正常化 (normaliser) と平常化 (ordonner) との競合で置き換えられる。正常化が平常化でないのは反正常としての異常 (abnormal) が反平常としての非常 (extraordinaire) でないのと同様である。処が正常化で非日常化をしぼる汎正常論者は非常と異常を混同の爲、非常を平常化する道德的人格の努力を無効失権させる。かかる越権はカントの実践理性の弁証論が明にするように平常化が正常化を前提にするが、正常化が平常化を必ずしも予想しない処から来る。

従つて平常化の復権は生の日常性を推進する没人格性に対してばかりでなく、非日常化を分有する非人格的な汎正常化に対して、平常化が保持する包正常的媒接性を確保することによって可能になる。

かかる見通しに於て改めてラクロワがマルキシズムと無神論的実存主義に加える非難を再採択すると、先ず予見の爲に投企を犠牲にする意味でのマルキシズムに加える理論的非難は実存的身入れに喰込む非人称的主体性の問い洩らしに於て、実存的身入れを汎人格的身入れに封入する為、前掲の媒接性を逸する点で不当少くとも不十全である。十全な実存的身入れは基体的身体性に即して身入れを分有する主体の一人称的人格性と非人称的没人格との媒接判別にもとづく道德性と非道德性との両様の実践の相互浸透交徹観を介して人間の実践に透徹する処にもたらされる。かかる相互浸透乃至交徹の無視に於て行われる超越への言及は超越を真に実存に即して現成することが出来ない。超越に於ける内在と内在に於ける超越との二者撰一が問題でなくて、両者に跨る実存的经验が問題である。実存的经验から見返されると、超越者は人格的存在者としての特性を剥ぎ取られて、実存に溶融する。ジャンケレヴィッチ⁽⁹⁾が云うように真の超越 (transcend) は上にも下にも否何処にもない。只実存を実存たらしめる元極として、人間の実践に現前する。かかる現前は所謂人格主義の死復活に伴う人格性の取り戻し直しを呼びかける。というのは人格性の取り戻しが譲渡された人格性の三人称的没人格性乃至非人称的没人格性からの判別的分離に伴う後二者の前者への還元になり立つとすると、取り戻し直しはかかる判別を横切る後二者と前者との媒接に存するからである。所謂人格性の主体的精練はかかる媒接の問題をめぐつて展開される。

然し本質的問題は人格性のかかる精練に伴うその単たる取り戻し直しではなく、理論性の追究に在る。とすると人格性の精練もかかる追究で問題となる経験的事実の把握に堪える理論の確立に組み込まれ、其処に於て再指向されねばならない。かかる見通しからラクロワに於て最終的に咎められるのは人格の問題の人格主義的精練に伴う理論性の問題の凝滞である。人格性を只人格主義的に擁護防衛する意味で、人格性に加えた過大な比重がもたらす主体性の

凝滞である。

それにもかかわらずラクロワが体系と間に跨る処にその開かれた体系の意味での理論を据えてかかった場合、かかる着眼は開き(ouverture)を保持するものへの洞見に裏付けられる点で其れ自身理論性追究の正しい方向を指示したと云える。只ラクロワがかかる指向の正統性を予見に傾くマルクス主義と投企に偏するサルトル主義との包越に於て、歴史の判断を通して立証しようとした場合、以上指摘したような不判明性に伴う理論の追究の凝滞の為に、その説く包人格主義は理論の確立を未達成に終らせる外なかった。従ってラクロワの指向の再指向が行われるとすると、それは彼自身に於て不判明にとどまったもの(主体性をめぐる人格性と非人格性乃至没人格性との関係と、かかる関係を包容する内在と超越との主体的実践をめぐる関係)を歴史の思惟に即し、それを通して判明化する着眼に於て企図されねばならぬ。

- (1) J. Lacroix, op. cit., p. 75.
- (2) cf. Georges Gurvitch, La Vocation Actuelle de la Sociologie, P. U. F., 1950, p. 27, 91, 230. Traité de Sociologie, publié sous la direction de G. Gurvitch, P. U. F., 1960, Tome II, p. 335 et suiv.
- (3) J. Lacroix, op. cit., p. 46.
- (4) 「経験とは知解的なもの(*évident*)にも超知解的なもの(*révéler*)にも行かないで、恐らく此岸が直観の閃光に於て彼岸に改変される処に差かけられる。生とは凡ゆる存在の日々の自然自生(*Cela-va-de-soi*)であるが、生きる事実は深い神祕である。その自然性に於て透明なかかる超自然性こそが只一つ神祕の名に値するのではなうか」(V. Jankélévitch, Philosophie Première, P. U. F., 1954, p. 29)
- (5) I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, hersg. von R. Schmidt, S. 728.
- (6) N. Hartmann, Ethik, Dritte Auflage, Berlin, 1949, S. 1.
- (7) J. Lacroix, op. cit., p. 96.
- (8) J. Lacroix, op. cit., p. 104.

(9) 「真剣な形而上学は要するに『を起えて』(erheben) という前置詞が示すものを重視する点に在る。……」(V. Jankélévitch, op. cit., p. 2) 「哲学は過自然 (ultraphysique) とか基自然 (infraphysique) とかが形而上学的な究極性の粗雑な近似的代用品であり、又過感的 (ultrasensible) とか基感的 (infrasensible) とかが超感覚的な真正性の偽物 (apocryphes) であるという確信と共に始まる」(Jankélévitch, op. cit., p. 3)

三

この点の考慮に於てラクロワを超えて、更に同様人格主義の学統に添うムニエの理論が特に顧みられるのはムニエがかかる判明化にとめている跡が顕著にうかがわれるからである。先ずムニエはラクロワで布かれた体系と間に跨る理論性確立の枠を世界構造に関する間で置き換えてかかる。それは「人格は客観的世界の再指向の中心である処から、我々は只それによって打建てられる世界の周りに分析を向け、その各種の面に於ける構造を明らかにしようとする」と説く処に端的にうかがわれる。然し此処で人格が再指向の中心であるとは再指向を人格化の運動として迎える意図を反映する。従って人格を世界の外から世界に問を向ける単なる傍観者の位置に付けるという意味ではない。之を積極的に云うと、世界の構造化 (structuration) を離れて人格化の運動はなく、世界とそれを問う主体とは行為的に交徹するのであり、かかる交徹がそのまま人格化の運動に通じると云うのである。

然しムニエが一方に於て「人格化運動は自己創造と⁽²⁾ 通交と (運命の―筆者註) 固執との直接的な経験活動である」と説きながら、他方に於てかかる直接経験を自己発見の経験で置き換えてかかる場合、それは世界の構造化と自己発見との相即に就て語るものと受け取られる。然しかかる言説は世界の構造化に自己発見を賭けるムニエの理論観をうかがわせるに足りるが、それだけでは未だかかる指向が歴史の判断に裏付けられるというラクロワ理論の第二の卓越した着眼に添うことにはならない。処がムニエも此の点を了承して次の様に説いている、「人格的生は自己発見すべく自己集中し、更にもう一度豊かに自己発見を手に入れる為に横倒しになり、没所有に於て新しく自己集中を試みる

ことにより、死に至る迄予見され希求される統一の追究である」と。

ムニエの『人格主義』に於て此の設論程その人格主義的論旨を簡潔的確に表示するものはない。それが意味する処を弁証法的に解釈すると、第一次の自己集中はヘーゲルの所謂疎内された自己の意味での即自態からの離脱である。それはそのまま対自を意味するが、それが生産性を保つ為には対他を媒介にしなければならぬ。横倒しとはかかる対他による対自の否定である。然しそれは自己を対他的に疎外することを意味しない。対他による対自の否定は同時に対自による対他の否定を捲き込む。没所有による第二次の自己集中とはかかる相互否定を意味する。それが所謂即自且対自の意味での自他の離接性に通じる。がそれが死に至る迄予見希求される統一の追究であるとはかかる離接が完結的に融合化せず、常に非完結的過程性をおびるという意味に解される。之によって先に三つの組成分に跨つて要素論的に追究された人格化の運動は自己発見の経験として包括的に枠付けされることになる。

かかる枠に即して世界構造への問が究極的に目指すものを再採択すると、それは問う人間と問われる世界とが融一化する処に展げるマルセルの所謂自己所有 (compos sui) の意味での人間存在と世界内存在との同一化に成る自己の世界としての存在状況である、かかる自己所有が手に入れられる迄は可能を契機とする現実の世界内存在状況の必然化は不断に企図される。然し此処で重要なのは世界構造への問が問われる世界という対象と問う方法とに分離されないで謂わば自己発見を孕む世界の構造化という実践的動きの中で道程的 (hodologique) に定位されるという点である。それと共に問われるものと問うものとは捲込の状況とそれからの離脱に伴う捲込まれ直しの敢行とで、問題状況に即して兩段階的に置き換えられる。問の主体は捲き込まれ直し方の予見に当っては暫定的に問題状況から離脱することはあっても、その成果は身入れを通して、身を以て見届ける外ないというのである。

問題は身入れの様相が特殊的に多様化する点にある。このことはそのまま境位的身入れの特殊性に通じる。にもかかわらず人格化の世界は統一性を保持する。かかる統一は使命の多様と固執の真正性とに於てだけ手に入れられる。

それは統一が差別に於ける同一化の運動に於て成り立つことである。が正にその故に世界の構造化は同一實在上の異なる事件として辿られる。それは實在が世界の構造化に即して再組成されることを含意する。ムニエはかかる再組成を介して先述の道程の身入れを再認深究する。予見的身入れはかかる再組成をめぐる。予見とはかかる再組成の視像(vision)をめぐる差しかけられる。然し再組成が既組成のもの否定的転換に成るとすると、予見される視像は常に世界の現実的構造化の可能性を離れて在り得ない意味では特殊化されるが、新しい構造的再組成をめぐる予見される視像が現実的構造化に置き換えられるという基本的事実は普遍的事実である。

置き換えられるものが予見につらなるとすると、置き換えの事實は投企につらなる。此処でムニエは捲き込まれ直しが予見的身入れに即しながら、投企にもとずいて、世界内存在方式の更改が行われるという意味での再組成を介する点を強調する。それは再組成を孕む予見に即して境位的身入れを世界の構造化の立場から現実的に再認することにより、それを構造化の特殊の限定的意味で、同一に於ける差別化と看做してかかることである。処がかかかる再組成を孕む予見的見通しが主体の境位的存在の差別から、身入れをめぐる分裂と紛糾を来すことは歴史的事実である。ムニエが先に指摘したように差別に於ける同一化に就て語っていることはかかる事実を正対したことを示している。然しそれを直ちに使命の多様と固執の真正性の意味に於て受容するだけでは、かかる分裂と紛糾の事実を肉薄することにはならない。というのは単なる使命の多様観は境位的存在の差別の併存に触れるにとどまり、身入れの分裂と紛糾を問い洩らすことになるからである。従って又かかる問い洩らしに於て行われる運命の固執は運命への諦観的服従にとどまって、固執の真正性に真に応えることにはならない。

かかる真正性の弛緩は世界の構造化が特殊的全体(Tensemble)への関与をめぐる見通しの相違から対立的に推進される点に眼を蔽うて、世界の構造化が無差別的全体性(totalité)への関与に即して直ちに可能になると信じてかかるという意味での事実の理論的刈り込みから来している。問題は普遍的全体に部分を対置する点になくて、対置の企図

自体が全体化への見通しの相違から齟齬を来す点にある。それは全体化への見通しに即して云うと、分裂であるが全体性への関与・分有から云うと、全体の特異化、特殊の全体化の対立である。従って理論的刈り込みは、かかる両様の全体の分裂と対立が同一主体の全体化の運動内部の問題として転移され、主体相互の問題状況の対立が同一主体の問題意識の過程の分裂の修復に単純化される処に生れる解きほぐしの手ばかりとして辿られる。

解きほぐしが手抜からない為には、かかる全体化の判別は普遍的全体への関与の主導性をめぐる特殊の全体化の運動自体の見通しの主体的相違にもとずく問題意識の分裂と分裂に伴う主体相互の問題状況の対立に即して両側面的に行われねばならない。先にラクロワの批判で指摘した世界史の思惟にもとずく実践的主体とはかか意識的分裂と状況的対立とに跨る問題化の事実へ透徹する主体である。かかる事實は慥かに弁証法性をおびるが、単なる差別即同一、矛盾即無矛盾でなく、その両側面的呼応性こそが問題である。処でムニエがそれに未透徹にとどまったのは此の段階では再組成の発動者が組成の捲込から逃れられず、再組成がむしろ捲込まれ直しとして敢行される事実の無差別的追究に理論的関心を集中した為である。

以下かかる理論的刈り込みを差当り不問に附して、ムニエの追究の成果を跡付けると、上に述べたことは世界の構造への問の主体がテーブルの傍に歩み寄って、その上の物を問うように、世界の外から局外者として世界内の存在物の在り方を問うのでなくて、捲込まれ直しに備える意味で、対世界存在者の立場に立つと云うように言い換えられる。此処で重要な点は世界内存在者として捲込まれ放しの状況にとどまる主体と対世界存在者として捲込まれ直しを敢行しようとする主体とが問題意識的に分離されるに過ぎなくて、問題状況としては分離されないと云う点である。それにもかかわらず問題意識的の分離は捲込まれ直しを肯んじざる主体と肯んじない主体とを対立にもたらず。此処でムニエは外観的には全体化の運動内部の再組成をめぐる上掲の分裂と紛糾に言及するように見受けられる。然しそれは全体化を目指す主体相互の対立でなく、それを全体化と反全体化をめぐる主体的対立に引戻す限りに於てである。そして

かかる後者の意味での対立が全体化を目指す主体の制勝に帰する含みに於て、全体化的に捲込まれ直しを敢行する者が自己の再発見に赴く点を強調する。このことは捲込まれ直しが世界への弾ね返り (rebondissement) に連なり、弾ね返りが常に新しい世界内存在方式の獲得を通じて、自己に再認識を迫る処から来る。それから自己発見の経験が厳密には再発見のそれであることが指摘される。

以上によって問と体系とに跨るラクロワの理論を自己発見と世界の構造化との相即で置き換えてかかるムニエの基礎理論観の骨格が略明らかとなった。が現実的肉付けを俟たなければ理論は生動化しない。それはラクロワの理論観では不判明にとどまった投企と予見との相互媒介と相即する超越と内在との関係並に内在を分有する人格性と非人格性との関係の判別を通じて企図される。然るにムニエは之等兩様の判別には赴いたが、判別の綜合は之を中斷した。然しかかる中斷は致命的でなかった。というのは明確にそれと言明はしないが、一方経済と倫理の内在面に於ける相互媒介に、他方それを包括する政治活動と予言活動との内在と超越とに跨るそれに言及することによって、問題点の所在をラクロワより以上に明かにするに至るからである。

このことは先ず「十九世紀の革命と呼ばれるものはケルケゴールとマルクスという二つの分枝に分裂する。……我々の世紀の仕事は両者が出会えない処で両者を統一する点に存しないで、かかる喰違を踏越え、両者が追放した一致点へ向って登り行く点に在る」という言説が暗示する理論的綜合の意図が孕む能動性・積極性に如実にうかがわれる。処で両者が出会えない所とは理性と信仰乃至内在と超越との対立点であり、逆に両者が追放した一致点とは真理乃至実在への思慕である。此処でかかる対立点と一致点とを対応させ乍ら採り上げていることは対立点が矛盾的不兩立に立ち至る程決定的でなく、和解の余地があり、それを探求することがやがては一致点への登行を可能にするという見通しをうかがわせる。

このことの考慮に於て先ず対立点の追究の成果に就て述べると、ムニエは内在 (immanence) を単なる内面 (im-

trienr)に封じられることを峻拒する。内面に封じられる内在は所詮超越(transcendence)と媒介的に両立する余地はなく、却って真の内面性を遺失する。内外の対立から来る内在の分裂に目醒める処に両立の余地が生れる。真理は外を固執する抽象的唯物論と内面主義に傾むく抽象的精神論とを分離の此方で単に結合する点に存しない。分離を超越する処に結合は必然的に随伴する。このことは両主義の偏向性を予想するが、それはマルクス主義が前者にキリスト教の実存主義が後者に夫々組み入れられるという意味ではない。マルクス主義とキリスト教の実存主義との対立は単なる外部を偏重する唯物論と内部を固執する觀念論との対立以上に根深い。キリスト教の実存主義が外に対して内を重んずると云う場合、其処で意味される内が本質的に問題である。それが内を重んずるのは自己発見が内と外に跨る、従って外を撥無しない内面的自覚に即して行われるからである。その際自己発見に前提される自己集中の問題でもたらずキリスト教の実存主義の理論的寄与を力の転回の強調と神秘への聴従の提言に見出す。

かかる力の転回は世俗性と超俗性、日常性と非日常性とに対する二段構えの対決を通じて行われる。生物学主義的力本観は力に言及しながら、人格的生が孕む力の転回を歪曲する点で、転回に値しない。値する力動観は生物学主義が強調する力本的自発性に対する素朴な信頼を能動的に制圧する処に生れる。かかる能動的制圧が必然化されるのは自発性の名で無差別的に肯定される生物学主義的世俗性が貞潔性を危殆に瀕させるからである。然しそれは世俗性だけでは無い。学的超俗性もそれから例外ではない。かかる超俗性が忌避されるのはそれが神秘を秘密と混同する処から、聴従の真意を毀損するからである。之を逆説すると、ムニエが内的生に関するキリスト教の実存主義の解釈で発掘しようとするのは神秘への聴従に成る真正の貞潔であり、彼が排除しようとするのは神秘の秘密との摩り替えに成る偽神秘とかかる偽神秘への盲従に成る偽貞潔である。

然し偽神秘の排除は秘密性の拒否を意味しない。秘密の神秘への還元が秘密を真に確保すると看做すのである。かかる秘密と神秘との判別は自己超越、ムニエの所謂超自(Le sur soi)の根源的解釈にかかる。自己内還帰と深徹に成

る深い自己への聴従では超自は私断されて、人格的生は確保されない。自己を超えるもへの聴従であって始めて、超自は私断から免れて、人格的生の確保がもたらされると云う。ムニエは説く「私の秘密の生と公の生との間に於て私生的の地帯は私が私の社会的存在の面⁽⁵⁾で深みの平和、人格対人格の内面性の通交を保持しようとする場所をしるす。」と。それは私的生を対自、公的生を對他、秘密の生を超自に夫々対応させる底意の表明と受け取られる。がムニエが此処で目指しているものは超自を横切り対他と対自に跨る精神的関係である。それは内と外の判別に成る奥底の関係であって、並置に於ける外面の關係でないばかりではない。更に精神性に透徹すると、精神的關係が超越される實在（構造化される世界）の芯部での超越する實在（構造化する主体）の一方的現在（世界の再構造化）の意味での超越の關係をはみ出る点を強調するのである。ということは超越の關係（世界を問い、之に答える關係）を採り上げ直すと、それが超越する實在とされる實在とに分裂しながら修復を迫られるが、超越する實在が自己修復が不可能な処から自己否定に陥り、その再否定的克服に超世界存在としての絶対超越者からの呼びかけに対する聴従（脱世界存在）を必然化されるという意味である。従ってかかる意味での神秘への聴従は現在を否認するのではなくて、超越の自力的現在だけを否認するのである。云かえると、超自は対自自体の内的凝結だけを拒否して、他力否超力への求援を余儀なくされると云うのである。之が又ムニエが「人格的生は自己の連続的肯定と否定である」と云う場合、否定に寄托する真意である。

然し此処でかかる意味での否定が肯定と連続化するとは対自を否定する超越者が否定を通して対自を絶対肯定するという意味であり其処に超越に於て演じる真意を見出す。それは外的に出資されるものの内的同化を通じてでなければ真の内面性を確保出来ないと共に、かかる内面と外面とに跨る内在性の確保の究極根拠に超自へ呼びかける神秘的なものとの関与が不可避化されるという見通しに凝集する。問題はそれと共に先掲の対立点が一致点に置き換えられる端緒がひらかれる点に在る。というのは超越的なものへの傾倒としての超自と内面の疎外に於て内在を専断する外面

的なものへの固執の意味での即他との間の対立点が此処では世界の構造否むしる構造化の問題に即して内と外の接触の意味での水平的離接と内在と超越との不可触的接触の意味での垂直的離接との重複関係から見直されることにより、相補的媒介に転位されるからである。

ムニエが「人格の超越の渴望は閉じた、その固有の湧出の上に孤立する世界としての自己の否定である。人格は存在でなくて、存在の存在への運動である」と説く場合、その前段は即自化された、従って世界内存在の否定に成る没世界存在の再否定、即ち世界内存在への開眼の意味での内在的存在を指称する。次に後段は世界内存在自体が陰蔽する対自性の疎外に成る對他性への固執を衝いて、かかる疎外の克服を企図する処に生れる世界に対する存在から脱世界存在を介して世界へ向う存在に亘る超越的存在の關係を表示するものと考えられる。然し人格は存在の存在への運動である故に自己存在の不可到達性に開眼する。世界性に即して云うと、世界から出て世界へ立ち返っても自己の完結的捲き込み、云換えると捲込みにおいて、捲込を超える状況の確認が不可能であることに開眼する。それはそのまま世界構造の不可汲尽性に通じる。「私は世界から逃亡しても、世界へ自らを交付しても自己を失う。……世界からの離脱と世界への弾ね返りが人格の本質的範疇である」と説くのは此の点の考慮に成る。

従って真理乃至実在への思慕とはかかる離脱と弾ね返りを繋ぐ世界の再組成的構造化に凝集する自己発見の努力が孕む情念的射影である。処で世界の構造化に於て実在が再組成されることは実質的に云うと人格が自然に浸されていることを予想する。ということは自然の物質界を人間の實在に對置される外観視しないで、實在の組成分と看做すことである。そこに人格化の運動に対する自然の本質的関与性がある。それは人間の人格的解放が自然の事物の人間の解放を捲き込むことに通じる。物質は厭離すべき存在物でないどころか、人間の實在化の与件である。然しそれは實在性を物的自然に埋めることを意味せず、又してはならない。若しかかる客観優位というより、客観專一の立場に捉われると、受肉を墮罪視する反客観主義とは別な意味で、受肉性を迷妄視する悪客観主義に陥る。

真理は受肉の否認になく、その容認の方式にかかる。正しい方式は受肉が人間の自己譲渡の永遠の機会となる反面に於て、その取り戻しが自然への浸透の承認に成り立つ、それからの超越という意味での人格化の運動に依存することを確認してかかる処から始まる、人格の受肉性、受肉する人格の世界が問題である。ムニエが自然の人間の實在に対する関与を歴史的に肯定する点で、マルクスの実践的客観主義に同調する為に、先ず悪主観主義を衝いてかかるのはかかる見通しに於てである。此処でムニエが悪主観主義の名で摘発するのは精神主義乃至道德主義である。之等の理論は人格化の運動に対する物質的・経済的関与を無視する故に無力である。之に反して人格主義は最も卑しい物質的条件から、最高の精神的可能性に及ぶ迄具体的人間の寛宏性に於て、人間の問題を捉える。それからムニエはマルクスの「人間は一つの自然的存在であるが、人間的な自然的存在である」という言説をそれが右に述べた寛宏性に値する意味で原理的に肯定してかかる。というのはマルクスが之によって人間の物的惨めさの終末が譲渡の結果であると同時に人間性展開の必然的段階であることを表白しようとしていると看做すからである。

然し物的惨めさの終末は凡ゆる譲渡の終末でない。それは人格的世界の浮き出しが自然の歴史を廃止させないで、それを人間の歴史の中へ引き込むことを意味する。世界史は自然の歴史を織り込む人間の歴史である。世界史を貫く人格化の運動は自然の歴史を織り込む限り客観的無人格性との戦いとして迎られ、又人間の歴史である限り、更に没人格性との戦いとして迎られる。ムニエが此処で参照する無人格性乃至没人格性はラ・メトリーが推奨するような機械的人間乃至ハイデッガーが摘発する大衆人、傍観者であると想定される。(未了)

(1) E. Mounier, *Le Personalisme*, P. U. F., 1955, p. 17.

(2) E. Mounier, *op. cit.*, p. 8.

(3) E. Mounier, *op. cit.*, p. 59.

(4) E. Mounier, *op. cit.*, p. 14.

- (5) E. Mounier, *op. cit.*, p. 55.
- (6) E. Mounier, *op. cit.*, p. 57.
- (7) E. Mounier, *op. cit.*, p. 85.
- (8) E. Mounier, *op. cit.*, p. 65.
- (9) K. Marx, *Economie politique et philosophie*, éd. Coste, p. 78.

(筆者 大阪市立大学家政学部助教授)