

体 系 と 問 題

——理論 性 の 問 題——

樋 元 和 一

四

それと共に人格化の運動の第一組成分に挙げられた自己創造は、他の二組成分と共に、此処理論的精練の段階で、受肉性の問題に即して實在論的に新しい照明が加えられる。それは精神性をめぐる疑義の解明を通して推進される。ムニエによると、キリスト教的思惟にとっては、近代的精神主義によって魂 (soul) と生の煩いとを同時に指示すると看做されるような複合的意味での精神は、その実存に於て身体と融合する。ということは人間の自然的状況を肉の名に於て統合し、肉的状况が感覚の重苦しさと同様魂自体の重苦しさをも指示することを意味する。このことは近代精神主義で呼ぶ *esprit* とキリスト教主義で呼ぶ *raison* とが形式的には何れも一応精神を表示しながら、その指示する意味内容が異なるというように云い換えられる。ということは精神主義が肉との断絶に精神的自立性を見出すに對して、キリスト教主義が精神をも肉の連続的延長視して、その自立性を否認するという意味である。

それにも拘らず、ムニエが他方に於て「私が私の思惟の思惟に過ぎないという意味での思惟の孤独を逃れるのは私の身体による。……身体は精神の生の遍在的な媒介者である」と説く場合、それは表面的には我が私の身体によって我自身と世界と他者とに展示される点で、主体的に実存することと身体的に実存することとは同一の経験であることを述べようとするが、真底に於ては精神の無条件的な肉的状况性を拒否するものである。ということは人間存在のキ

リスト教的被造性従ってその有限と相対性の承認の上で、それを包括する精神の条件下に於ける自立性を擁護してかかるという意味である。そして此のことは先掲の受肉を非墮罪視する視点の精神的再確認に通じるものと受け取られる。

勿論かかる精神的照明によって、人間の實在が投企と予見に跨るといふ精錬以前の原理的視点は少しも動搖を来さないばかりか、却って強化されることになる。というのは、これによって人格化の運動に不可欠な否定を媒介とする肯定の精神が辿る基本的動向が明確化されたと云えるからである。そしてかかる照明の指標は基礎構造の複合観と投企の存在並に所有に跨る二元観とに見受けられる。先ず複合観に就いて述べると、それは物質的なものと精神的なものとが基礎構造に於て競合せず、相補的に媒介し合うといふ見通しに成る。かかる媒介性は媒介の主体の生活感情と連関する。今これを物質的なものに直接連なる生産活動に即して述べると、それは生産の経済的効用を否定することなく、その果す役割の性格に転換をもたらずことを意味する。これによってムニエの説く基礎構造がマルクスで意味される上部構造に対するそれとなく、むしろ構造に於ける上部下部という区別を否認し、生産をも含めて凡ての活動を人格化のそれに包括する処からもたらされる全一化の構造を意味することが知られる。

従って生産が人格の本質的活動と看做されるのはそれが人間性を高める神聖な苦に於て最も卑賤な仕事に甘んずる全体的見通しに裏付けられることを前提にする。それから「人間の使命が自然を人間化することによって逆に物の權威を高める点に存すると考えるマルクス主義の運動は自ら購われることによって自然を労働によって購う使命を人間性に与えるキリスト教のそれに近い。マルクスに於て人間の實踐活動がとる中心的価値は労働がキリスト教的伝統に於てとるその俗化である」と説く。ムニエは以上の設論で物質的なものと精神的なものとの相補性を呼びかけながら、基礎構造の複合観を自然の人間化への傾斜に於て辿ることにより、人間の自然化の面を閑却し、結果に於て相補性を裏切る見解に陥っている。それを以て直ちにキリスト教的意味での精神主義への逆顛と極め付けることは行き過

ぎであるが、その背後に先述の人間をも含めて凡ての存在物の被造観がうずくまっていることは否めない。

それにも拘らずマルクスの労本主義理論にキリスト教理論の俗化性を見抜くムニエはそれが同時に投企の問題をめぐって存在論の所有論による刷新の契機を孕む点に想到することにより、その理論的精鍊を促進する。先に投企に於ける二元観と呼んだものが此処で積極的に顧みられる。ムニエによると、存在と所有はその間に具体的実存が張りめぐらされる二つの極である。存在は所有の無限の能力であり、所有によっては汲み尽されぬ。然し所有がなければ人間が単独的受動的存在に成り下り、客体に消散する意味で、所有こそ存在の充溢の通路になる。然し此の間の連関を人格を中心に述べると、人格が存在の厚みとすると、所有はその重みである。ということは重みを欠いても存在の厚みは人格化の活動で可能になるが、重みのない厚みは予見の欠けた投企の意味で文字通り空洞化し、内実性を失うという意味である。それが投企の形式主義を招来して、没所有的投企を固執する実存主義を屢々概念游戲に終らせる処に現代に於ける実存主義思潮の混迷がある。

然しこれに対して所有論的反省は、人間が所有を離れることも所有にとどまることも出来ないことを際立てる。即ち人格的存在の厚みに始めて重みを加える所有を離れては存在が浮遊する限り、厚みだけ与える存在で所有を置き換えてかかることが出来ない。又、人格的存在の凝結に成る所有だけでは所有の重みに存在の厚みを洗下させる限り、存在を吸収する所有にとどまることも出来ない。然しこのことはそのまま存在を離れることも存在にとどまることも出来ないことに通じる。それからこれ等兩様の反省が折り重ねられることにより、反対者の両立 (ambivalence)、否相補的媒介性が導出され、先掲の所有の重みと人格的存在の厚みという存在をめぐる兩様の観方は相互媒介にもたらされる。このことは積極的に云うと、存在を重みに充ちた厚みに仕上げるものが人格化の運動であることに通ずる。それから存在と所有が具体的実存を挟む二つの極であるということは更に人格的実存を通じて存在と所有が動的均衡にもたらされるというように云い換えられる。がその際ムニエは人格化の運動が世界構造への問の次元に於ては所有

から直ちに存在に弾ね返って来るのでなく、必ず没所有を介入させる点を決して見落さない。其処に實在への思慕をめぐって存在と所有という兩様式の判別が根源的に問題化された所以がある。従来存在と所有という兩様式は存在の非所有への吸収に於て余りに惨烈に対置された為に媒介の絲が切斷された。此の点に連関してムニエはマルセルの存在と所有との対立を引例し、マルセルの存在論の抽象性を指摘する。がかかる判別を契機として人格化の運動が世界史の展開に即して、ラクロワより一層精確に深究されている点がより重要である。

即ちラクロワで問題にされた投企と予見との相関の問題は此処で（存在と非存在との媒介に跨る）投企に対する（所有と没所有との媒介に跨る）予見の連関の問題として精察に附される。そして予見が問われるものとしての世界内の存在物の所有の没所有的轉換に成る現実的構造の可能性にかかわるとすると、投企はかかる存在物の轉換を非存在を手がかりとして絶対的に媒介しようとする意味で所有と没所有の包越に成る必然的在り方への賭けにかかわる。その際予見が投企に裏付けられるのは予見が目指す可能性が投企に帰属する必然性、もっと厳密に云うと必然的在り方への賭けを媒介にして企図されるからである。ムニエが世界構造への間に哲学理論を据えてかかる場合、問が目指すのは媒介の可能性と必然とに跨る實在化の關係である。

かかる投企と予見に跨る實在化の關係、關係付けの實在化は全く自己所有が新しい世界内存在方式の把握をめぐる自己創造の過程として、道程的に段別される処から来る。世界構造の人格化と相即する自己発見の運動の究極の狙は人格化の視角から云うと、自己存在と世界としての存在の溶融であり、自己発見の視角から云うと、自己存在と自己所有との合一である。此処ではかかる合一が世界としての存在を媒介にする点が重要である。それは世界の構造化が完成して、世界への問が無用無意味化することを意味する。然しかかる自己存在即所有の立場は投企の極限状況として目指されるに過ぎないで、其の問予見に即する無限の自己発見の段階が辿られる。その際ムニエは所有の無差別的累積が存在を招来するのではなく、世界の構造化を支える所有方式の組成とその再組成を孕む没所有との相互否定的転

換の反復に於て存在が目指される点を指摘する。それは自己所有が決定的に可能とならず、常に暫定的決定化の意味での世界の構造化に即する自己発見を通して過程的に可能になることを意味する。

予見が自己発見の為の再組成を目指すとなると、投企はかかる再組成を促進すると共に、その成果の検断に寄与する。再組成が自己発見につらなると、検断は自己創造をめぐる。再組成が自己発見の横切る自己と世界との分裂の暫定的修復を告示すると、自己創造はかかる修復の暫定性の限界を突き止めて、自己発見にもとづく暫定的自己所有を新しい分裂に対面させる。内世界存在とは自己発見が自己創造に転じる以前の自己と世界との分裂の隠蔽のまま、自己が組成済みの世界に身を委す段階である。対世界存在とは自己が世界との分裂に想到して、自己発見が自己創造への転成を促され、世界の再組成の視像を介して分裂の修復が潜勢化する段階である。世界に向う存在とは視像の実現にもとづく再組成を通じて、自己創造が自己発見に還帰する為に修復が顕勢化する段階である。

ムニエがキリスト教的実存主義とマルクス主義とを同一実在上の一致点で位置付け直そうとする場合、かかる一致点とは右に述べた転成の段階を横切る世界の再組成をめぐって投企と予見とが相互媒介の關係に立つ処に凝集する。即ちマルクスが再組成を裏付ける転成に超自的なものの関与を拒むと共に、精神的なものの関与をも拒むか、少くとも物質的なものにそれを従属させるに對して、キリスト教的実存主義はかかる両様の関与を肯う。後者の関与が構造の内面と外面とに跨る対他とこれを反省する対自との相即に成る転成の水平的離接面をめぐって差しかけられるとすると、前者のそれはかかる内在化を根源的に反省する対自とその限界を自覚する処に差しかけられる超自との相關に成る同じくその垂直的離接面をめぐって差しかけられる。此処でムニエのマルクスへの同調が世界構造の予見にもとづく再組成の問題にかかわり、そしてそれだけに限られると共に、更にその再組成自体の視像をも無条件的には受け容れない点が改めて顧みられる。

即ちマルクスが市民的秩序を貫く私的利用性を共産的利用性で置き換えてかかる処にムニエは世界構造化の次元

に於て没所有の視角から予見された所有の問題に対するマルクスの人格的対決の意図を觀取する。然しムニエが「征服者が用益権者となるや、所有主は屍化した財により所有される」と説く場合、それは所有という流れが存在するという源泉からの送水を絶たれる限りは、一時的に用益に役立つても、早晚枯渴を免れないことを含意する。然し所有主が用益権者化することは自然に対する征服的働きかけの瞬間に既に予想される傾向である。かかる反省にもとずいて、更に私的利用性を公的それで置き換えるマルクスに公共性で同調しながら、利用性の存続で訣別する。凡ゆる征服性をおびる人間の所有の中心には不断に復活する労働生産物への利用に名をかる自己讓渡がある。所謂所有の通路性にかかる讓渡された自己を所有の非利用化と云う意味での没所有化を通じて取り戻す処から生れる。従つて所有を没所有化することは単に私有を共産に転化することではない。自然が人間に加える圧迫とそれに能動的に適應する処に生まれる労働とを單なる生産の因子でなく、自己中心的な内面主義の克服の力として再確認することである。此処でムニエが強調するのは存在と別離する処から自己閉塞に陥る所有でなく、存在への定着を目指して自己開被する所有である。「所有(5)の人格主義的弁証法はそれほど征服的ではない。それは所有の円現 (entropie) と内旋 (involution) とから発足しなければならない」と説く場合、其処での円現とは所有の人格的開花が存在の通路性の完全な發揮に立至る意味での自己所有である。又その内旋とは開花がかかる円現を目指して、内外の両旋に跨つて過程的に企圖される場合、先ず一方に於て自己の取り戻しを内的条件として捲込むことを意味する。このことは他方に於て開花が財の外旋的非利用に跨ることを予想する。従つて人格的開花で重要なのは自己の内旋的取り戻しが財の外旋的非利用化と相即する点である。

即ち内旋は自己が生むもの、成るものだけに関心を寄せるような自己の影像が生動的な自己の実像に立ち返る処に差しかけられるが、かかる立ち返り云い換えると自己の取り戻しは、外旋即ち自己が外の労働生産物に閉じ込められた状況から解放された状況に於て生産物に就くことを前提にする。それは財とその分配という技術的問題に於て採り

上げられる。そして「それが此処で措定される問題に折り重なるのであって、それを滅殺するのではない」と説いて、所有の処理と処理の条件とを対置する。ということは所有の処理に付らなる技術的問題に処理の条件としての自然の非利用化の問題を吸収することなく、兩様の問題の判別的解決に赴むくということである。これに関連して「人格の豊かさは凡ゆる所有を奪われても残留する」と説く場合、問題化するのは所有の奪取の後に展ける人格の存在性である。人格的存在は然し没所有にとどまる故に財の所有的処理の条件として持続するのではなくて、それを契機に所有に非利用化という意味での性格の原理的転換を加えるから持続するのである。そしてそれが包所有としての人格的存在に外ならない。此処で没所有を非私利性に封じるマルクスとそれを非利用性一般で置き換えるムニエとの根本的対立があらわとなる。ムニエの所有の非利用性とは所有にいて、所有が孕む利用性に無関心になることである。それは存在を中心に云うと所有による存在の分凝である。それとの対置に於て利用的所有はそのまま没存在に通じる。然し包所有としての存在は不断に没存在としての所有への逆転の危機に付きまとわれる。ムニエはそれを愛の充溢と稀釈化で対比する。それからムニエ独特の愛をめぐる人格的闘争への言及が必至となる。

それは所有に関与する物質的無生氣とそれへの没溺に成る生物的睡夢とに対する戦で表示される。戦は力を予想する。人格も又かかる力をその主要な属性の一つとするが、それは権力としての力でなく、人間的に転成された人格的權威としての力である。人々は闘争のない社会の進歩があつたかのように階級闘争に立ち向い、又自ら暴力的行為に就て瞬時もあずかり知らないかのように暴力に就いて語る。然し戦に無関心であつたと共に、力の誘惑に傾かなかつたと豪語出来る人は殆んどいない。ムニエが「真の問題は人間性の持続の為に力の戦に身入れることにより、同時に力の支配圏と力の状況の取付けに対して戦うことを使命とする点に在る」と説く場合、それは人間性の持続の為の戦が失用された力に対する戦でありながら、それ自身は力の戦であることを含意する。それは人格化の運動がそれ自身力動性を帯びながら、単なる所謂力動論にはとどまらないで、それを溢出すること、行動理論への精鍊を俟って、

その把握が始めて可能になるといふ見通しに成り立つ。

然し行動理論への精練は自由への言及を不可避化する。ムニエが「人格は分析の基底に於て見出される或るものではない。それは目録に入れられないものの場所、自由の場所である」との言説に寄托したものは自由が生きられるものであって、見られるものでないという点である。然し生きられる自由は直ちに自発的自由でない。むしろ却って条件下の自由である。問題はかかる条件下の自由が自由の協同化を目指す境位の自由と併せて価値の自由にも跨ると看做す点に在る。「我々の自由は位置付けとして、且又価値付け (valuation) としての人格の自由である」の言説は此の点を証言する。ムニエはかかる主張をマルクス主義の境位の批判の再批判を通じて推進する。そして「自由の精神は飽くことなく譲渡即ちそこで無人格的力に客体として自らを引渡す境位を追跡し、再吸収する。かかる境位の大部分はマルクス主義によって陳述されたが、その凡てはそれによって誤認された」と説く。

ムニエはその際マルクスの境位をめぐる自由の協同化と価値付けへの着想を一応受け容れるが、その実現を誤る点で、それを斥ける。そしてかかる誤りを自由の協同化の偏解と価値性の追究の挫折に見出す。かかる再批判はムニエがラクロワのようにマルクス主義を以て予見の為に投企を犠牲にする傾向理論の意味でイデオロギー視しないで、更にマルクスが予見の問題に集中しながら、投企の問題従って境位の問題にも配慮を加えた点を見逃さなかったことを裏書きする。そしてマルクス主義の境位の理論に加えた最大の理論的着眼の卓越性をその境位に対する単なる差別観でなく、差別の同一化を孕む身入れの理論の提唱に見出す。がそれが価値論的裏付けを欠いている為に身入れの理論が傾斜を来したというのである。然し境位の論理の存在論的裏付けを欠いている点の指摘が先掲の財の非私利性と非利用性との判別に伴うマルクスの境位批判の再批判であるとすると、今此処で採り上げる同じく境位の論理の価値論的裏付けを欠いている点の指摘は自由の協同化と協賛化との判別に伴う同じく再批判であると云うことが出来る。勿論これ等両様の再批判は境位内存在の問題をめぐるって連接するが、混同されない。前者が予見から投企に及ぶ

人格化の運動の關係的循環と交徹の視角から投げかけられる還相的展望に成るとすると、後者は同じく運動の質的分散と凝集の視角から投げかけられるそれに成り立つからである。

この点の考慮に於て境位の論理をめぐるマルクスの着眼の受容面に就いて述べると、ムニエはマルクスの財の非私利的使用にもとずく公共的所有の立場が無階級社会の実現を目指す限りに於て、自由の協同化の追究に適うことを確認する。自由の協同化とは自由が生之力 (*puvoir-nu*) の意味で純粹事実として湧出するにしても、湧出のままでは孤立化し、人格の協同性に添わない処から屈曲を蒙ることを意味する。それは必然の自由を振りかざす科学的決定論を否定的媒介にして、自発的自由が条件下の自由に転成されることである。然し条件下の自由は直ちに協同の自由ではない。協同の自由は条件下の自由を更に社会存在に即する自由の協同化を通して、行為的に再確認する処に擱まれる。自由が既存の協同体に後刻注入されるものでなくて、協同化の歩みの基本的性格視される所以は其処に在る。そしてムニエが自由の意味が他者の自由の意味と共に始まると看做すバクーニンに同調するマルクスの考えを肯定してかかるのもその為である。それは自由の実践的確認にとどまらないで、実践自体の根拠に自由を据えてかかることに通じる。然しムニエは他方人格の実践的活動を生産活動としての労働に見出す。このことは労働を実践の根拠に据えることである。とすると自由と労働とは実践の根拠に於て如何に相蔽うかが直ちに問題化する。ムニエは認識根拠と現存根拠との対比でそれを解決するように見受けられる。

自由を介さなければ実践の何たるかが究極的には理解されないと共に、労働に裏付けられなければ自由な実践も存立を保持出来ない。ムニエがその自由論に於てはカント的立場を踏襲していると共に、労働に凡ゆる価値の源泉を求めるマルクスの『哲学の貧困』の立場に基本的に同調するのはその為である。ムニエがマルクスと異なる処はマルクスが根源的譲渡の克服が所有への投企で可能となり、価値付けが投企で汲み尽せると看做しているに對して、ムニエが汲みつくすことが出来ないで逆に価値付けが投企に否定的転換をもたらす媒質となると共に、かかる否定的転換の限

界自覚の現成を介して価値自体とも云うべき絶対者への不断の呼びかけが必然化されると看做す点である。ムニエはマルクスの価値付けの投企への吸収の中に境位の理論の没価値論的刈り込みを見抜く。刈り込まない境位の論理は否定的転換の媒質を価値付けに求める。ということは価値付けなしにも投企は現存するが、価値付けを介することによって、投企の孕む自己分裂と分裂に伴う自由の分断の修復の意味での自由の確保は可能になるという意味である。ムニエが「価値はその適切な資源を汲み尽す私の投企と混同されないで、逆に人格がその条件の視点の下に世界を包容し、主体を其処へ結び付ける関係を無際限に引延しうる記号である」と説く処に、それは如実にうかがわれる。然し無際限の引延しは価値付け自体の無限の自足性を直ちに意味しない。価値が投企に還元され得ないことが投企の孕む超越の否定性でなく、否定自体の価値付けにもとづく転換性に存したに對して、遊に投企を離れて価値があり得ないことは価値付けにもとづく転換自体の相対性とかかる相対性の投企にもとづく否定的絶対化性に存する。云い換えると投企にもとづく否定と価値付けにもとづく転換とは相補的に超越に關与する。

このことは又投企のもたらす否定を否定の為の否定に成り下らせず、否定を大いなる肯定へ転換する意味で媒体の役割を果すのが価値付けであると共に、かかる意味で媒体の役割を果す価値付けの暫定性を告示するのが投企の担う否定性であるというように云い換えられる。それから投企と価値付けとの相補性が否定と肯定とに跨る超越の部位で相互に超越の主導性を分与割譲しながら予想し合う処に差しかけられることが判然化する。

かかる相補性は生の超越が正對する生の内在的分裂と修復という分極性と結付けると一層判然とする。即ち投企が価値付けにもとずいて修復された生を相対的全体に過ぎない意味で否定的に超越する処から、過程的に全体性が喪失され、分裂が導入されるに對して、かかる分裂を再修復するに當り媒体の役割を果す価値付けは否定的に喪失された全体を再否定従って肯定するよう超越を促進する。

かかる投企と価値付けとの相補性を更に価値付けを中心に云うと、相補性は価値付けの制勝と挫折の反復的循環と

して迎られる。此の点に関し、ムニエはリクールがマルセル哲学に関して述べた処を再採択して、次のように述べている。「価値は抒情的水準（そこでは価値は制勝の様相の下に手渡され、和解を約束する）と劇的水準（そこでは価値は永遠の挫折を負わされる）との間を動揺する」。更にムニエは永遠の挫折にうかがわれる価値の射程の短小性を悪で表示する。価値の挫折は価値の抛棄を喚起する。価値を抛棄するとは価値付け自体を無意味視して、無価値を宣言する（*dévaloriser*）ことである。然しかかる宣言をかくぐらなければ価値付け自体が担う選択的統合は真に遂行されない。それは勿論無価値の選択がそのまま価値の選択的統合に通じるという意味ではない。無価値の宣言を契機として、価値付け自体が選択的に統合し直されるという意味である。

かかる再選択をムニエは人格的世界の分解とその再構成に即して再確認する。そしてそれによって投企にもとずく否定と価値付けにもとずく転換との相補性を一層敲正化する。というのは超越は否定から直ちに肯定に赴むのではなく、両者が無価値の選択の意味での価値付けの抛棄、悪の出現を介入させると看做すからである。即ち投企的否定と無価値の選択とは否定性に於て相即し、無価値の選択と選択的統合とは選択という肯定性に於て相即する。其処に価値付けの抛棄という意味での悪の出現が無からの隆起としての自由を喚起すると呼ばれる所以がある。自由は肯否の全体に亘つて超越を包容する。かかる自由の立場から再採択すると、自由の隆起に口火を切る無価値の選択の意味での悪の出現は人格化の運動が超克を迫られる障礙を象徴する。運動の主体はかかる悪の出現が告示する価値付けの挫折を転期として、大いなる価値付けに廻向する。然しかかる主体は最早単なる価値付けの主体でなくて、自由な超越的実存の立場から、価値付けが依存する経験的特殊性を超える主体である。

ムニエが「価値は自由の深部に於て啓示され、それを選ぶ行為と共に深熟し……時間と共に自由を純化する」と説くのはかかる見通しに於て、価値付けと自由との弁証法的な媒介関係を抽出するものと受け取られる。即ち自由否むしる自由化の運動がなければ、価値付けはないと共に、価値付けを介さなければ自由化の運動はそれが目指す純粹の

自由、自由の純粹化に値しないと云うのである。それから価値付けを以て自由化の運動が湧出させる自浄作用の徴表視していることが知られる。此処では否定的轉換性を横切つて境位で相補すると看做す投企と価値付けとを自由化の運動に即して再採択することにより、価値付けへの優先に於て、自由化の孕む轉換的肯定面を前面に押し出してゐる点が重要である。

然し翻つてかかる自由化の運動が目指すものが顧みられると、ムニエはそれを自由への媒介的深徹と拡張に見出すことにより再び投企的否定観を濃化する。そしてかかる見通しの正当性を立証する為に、再びマルクスの自由観を参照する。ムニエによると、マルクスが自由を解放の自由に封じ、解放の為の戦で自由の為の戦を汲みつくすに對し、ムニエはかかる解放の為の戦が人間的連合体の建設の名に於て、協同体を硬化させると看做す。それは解放を否認するという意味ではない。解放を経済的搾取からの解放に封じないで、搾取をも包容する広義の人間の讓渡一般の取戻しに自由の為の戦を見出すという意味である。ムニエは斯様にして始めて自由の協同化に値する柔軟な協同体が漸進的・媒介的に招来されると考へる。かかる戦の漸進性・媒介性は「我々⁽¹⁵⁾が凡ゆる原因の讓渡から解放されるには、自然が全く知解され、協賛が永遠化し、我々の理念の所有が完全化する必要がある」という逆説的表現に歴然としてゐる。端的に云うと自由の為の戦は自由の全き勝利が自由に背向く新しい戦を呼びかける意味で、終末を知らない無限の運動であると看做すのである。

然し本質的問題はかかる無際限性になく、その漸進性・媒介性に在る。媒介は轉換を予想する。轉換は否定を孕むが、価値付けに媒介されない単なる否定的轉換は自由の為の戦に真に忠実な在り方ではない。それはマルクスに見受けられるように轉換に止住する超越の運動の限界を価値論的媒介の立場から見直さないうで、価値付けを投企しかも所有へのそれに吸収するから生れる。然しムニエは価値論的に見直すが、シエラーやハルトマンのように轉換の媒介を非人格的価値に求めることを拒む。ということは価値を媒体にとどめ、それを人格的主体と価値付けられる客体と

の媒介の働きに封入するという意味である。其処に価値付けにもとずく転換の包括的中間性がある。中間性を荷うものに価値付けの外に評価 (evaluer) がある。が評価は中間的であっても非包括的である。価値付けが限定的評価の頂点としての一般概念でなくて、評価の不可汲尽の源泉と呼ばれるのはその為である。

然し価値付けが評価でないことはそれが評価と別物であることを意味しないし、又してはならない。価値付けが評価を離れて在り得ないことは世界への問が世界構造の問題を離れて在り得ないのと同様である。従って価値付けと評価との不可分離的分離性は評価が予想する価値の異質的分化に伴う豊饒化とその条件とのそれで置き換えることが出来る。異質的豊饒化の条件究明を不問に附する評価が価値の無政府主義を招来して、遂には評価自体を自滅に導くように、異質的分化と絶縁する評価の条件追究の意味での価値付けは概念遊戲に陥る。逆に評価と価値付けとの不可分離的分離性に目醒める場合には、評価が世界の構造に分布浸透し、或る意味で構造化を促進するように、価値付けはかかる構造化への問に止住し、問を通して構造を分節することを可能にする。

これによって世界への問に止住する実存の弁証法は今迄還相の見通しを分有し来り、夫々個別的に採り上げられた二系列 (存在論的と価値論的) を改めて統一的包括的に採り上げ直すことになる。かかる採り上げ直しは全く自己発見の経験を条件付ける境位の限界経験の単なる発掘でなく、更にその生産性を問い返すムニエ自身の問の深徹に由来する。問題はこれを契機に帰一的見通しが流環の見通しに切り換えられる端緒が啓開された点に在る。かかる啓開はやがてマルクス理論の理論的短小性を衝くばかりでなく、更にそれを超え、価値論の展開を通して、ムニエを一層理論性の深究へ赴むかせた。かかる深究で特筆に値するのは歴史の思惟に透徹することにより、キリスト教的実存主義とマルクス主義とを単に先掲のように同一実在上の一致点に位置付け直すばかりでなく、両主義を究極的な全一理論に再編成する点である。

(1) E. Mounier, *op. cit.*, p. 28 et 29.

- (2) E. Mounier, *op. cit.*, p. 30.
- (3) E. Mounier, *op. cit.*, p. 57.
- ムニエがマルセルの存在論の抽象性批判の根拠に据えるのはマルセルが没所有を直ちに存在と混同してかかる処に生れる所有と存在との矛盾的对立観である。それは反面に於て存在を倫理宗教的存在に局限することと呼応する。没所有は慥に所有の否定であるが、没所有が直ちに倫理宗教的存在に通じるのでなく、むしろ所有と非所有の一切を包越する処にムニエは存在を見抜くのである。このことは勿論、没所有と非所有との判別を前提にする。両者は所有の否定である点では異ならないが、前者が既存の所有方式の否定を直指す意味で所有の秩序にかかわるとすると、後者は所有性一般の払拭、根絶を直指す意味で所有の秩序以外の倫理的秩序に差しかけられる。やがて触れるようにマルクスが非所有と無関係に没所有の問題を採り上げる（非私利性への言及）に対し、ムニエは非所有と関係付けながらそれを採り上げる（非利用性への言及）。然しその際所有と非所有との秩序的判別を闊却する点は否めなう。
- (4) E. Mounier, *op. cit.*, p. 58.
- (5) E. Mounier, *loc. cit.*,
- (6) E. Mounier, *op. cit.*, p. 59.
- (7) E. Mounier, *loc. cit.*,
- (8) E. Mounier, *op. cit.*, p. 68-69.
- (9) E. Mounier, *op. cit.*, p. 58.
- (10) E. Mounier, *op. cit.*, p. 79.
- (11) E. Mounier, *op. cit.*, p. 80.
- (12) E. Mounier, *op. cit.*, p. 88.
- (13) E. Mounier, *op. cit.*, p. 100. cf. Ricoeur, C. Marcel et K. Jaspers (Éd. du Temps présent)
- (14) E. Mounier, *op. cit.*, p. 88.
- (15) E. Mounier, *op. cit.*, p. 81.

五

かかる再編成は先ず価値付けの眞の場所が生動的心情であることを予想するが、それは投企の主体が理性であることと連関する。というのは価値付けは理性の認識しない理性の意味での心情だけがそれを発動するが、かかる発動は理性が発動する投企と無縁でないばかりか、それと交徹するからである。然しこれを包括的に云うと、自由の主体が理性と心情とに跨って、自己の死復活の意味での再建の確保を企てることに通じる。というのは死復活が前提する主体の自己否定性に目醒めさせるのが理性であるとする、それに透徹させるのが心情であるからである。問題はかかる透徹の帰属する主体が自由の主体としての人間であるが、その主導性は超主体に帰属する点にある。ムニエはかかる透徹の様相を次のように跡付ける。

価値付けの一斑を荷う価値の選択が実存を湧出させるとすると、他の一斑を荷う無価値の選択は無を分泌する。内在を領有するのは実存を湧出させる善でも無を分泌する悪でもないと共に、その何れでもある。然しかかる善悪の彼岸、自己肯定と否定との源底の確認に導くのは純内在を分有する理性の自己否定の経験でも、心情の自己肯定の経験でもない。その何れをも溢出する神秘の経験としての信に限られる。価値が『汝の眞理よ為され給へ』(car veritas tua)の請願によってだけ我々に対して実存すると云われるのはその為である。というのは価値付け自体が投企的否定にもとずいて無化される処に湧出する価値付け自体の限界経験としての絶望は信を俟って始めてその克服が可能となるからである。ということは克服の主導性が自己発見と世界の人格的構造化とに跨る問の主体には帰属しないという意味である。かかる問が予想し、価値付けと投企に跨る人格化の運動の主導性は問の主体に帰属するが、その限界経験のそれは問の主体に帰属しないで、超越者に帰属する。ということは問を超えるものからの呼びかけに対する聴従を俟って問の根源的指向が可能になるという意味である。

其処にうかがわれるのは問を超えるものの問を発する者に対する屈服観でなく、良導観である。それから人格化が協賛と価値付けとの同時的経験を告示する包人格的なものに支えられ、それに導かれる運動であるという見通しが打ち出される。此の段階で投企が排除少くとも閑却されているのはムニエが運動の自己否定性を否認した為でなく、価値付けをめぐる自己肯定性に再びより比重をかけた為であると考えられる。差当り重視されたのは人格的主体がこれ等二つの最終経験を緊密に熔接 (fonder) 出来ないという点である。即ち価値付けは人格化の運動の暫定的分凝であって、それにとどまる。ということは理性的投企が発動する否定の経験にもとずいて、それに触発される処に生れる無価値の選択の意味での価値付けの挫折の経験にも拘らず、かかる挫折を死復活させるのが分凝が孕む価値付けの免れられない媒介の相対性を絶対化する協賛の経験であるという意味である。というのはそれが孕む呼びかけへの聴従は人格的主体が投企的否定を再否定して、相対性に透徹すること、相対が相対の限界自覚を通して赦免せられるとの自己確認をもたらすからである。

然しかかる自己確認は同時に価値付けを介する自己超越の経験としての人格化の運動が主体的実存の名に於て持続するが、かかる持続が絶対的ではないこと、云い換えると断続性をおびることを告知する。然しムニエによると、かかる断続性が始めて歴史の意味の逆説性をあらわにする。というのは価値付けを俟たなければ歴史の意味が明らかにならないと共に、価値付けを経ることによって歴史の意味は却って曖昧化するからである。その際歴史が予め書かれたものでなく、自由な人間の共同創造 (co-creation) に外ならないことを考慮しても、かかる逆説性は滅殺されないばかりか却って鋭化する。協賛の経験だけがかかる逆説性の突破を可能にする。というのはそれだけが挫折自体が寵贈の象徴であることの直認と直証に於て、人格的主体を共同創造を通して、歴史の引請け (assumer) に赴むかせるからである。ムニエは此処で二つの世界戦争の間に蒙った大陸の覚醒とその人間性の為の団結に言及する。かかる言及に不拔の自信を植え付けるのは協賛の経験に裏付けられ nondum u jamnon との弁証法的統一に成る所謂『永遠の

今』の造立であり、其処に歴史の引請けの現成を見抜く。このことはムニエが「⁽¹⁾そこでは特殊な意識がたとえ敗退ではあっても、全体的意識とその時代の全ドラマとを横切つて成熟するような行動だけが妥当する」と説く処に端的にうかがわれる。

処がムニエが現代に特有な特殊の意識をヘーゲル風の觀念遊戲に過ぎない十九世紀的方式の粉碎に伴う現代的ルネッサンスの招来に見出す場合、その危機的性格は急激に濃化する。かかる全体的危機に対して三つの態度が表明される。その第一は習慣化された反省への身委しであり、それからは伝統の擬似化だけしか生れない。第二は破局の精神への逃亡であり、それは終末論の弄びに過ぎない。最後の第三は対質、発想、打込み(Touche)であり、これだけが原初的生以来危機を安機へと転換的に克服したものであり、現にするものである。此処でムニエはラクロワが予見と投企に跨らせて採り上げた世界史の思惟の立場を踏襲しながら、それを理論の精錬に役立つように、精緻堅確化する。問題はその後ラクロワが関与と協賛で超越を収束するに對して、ムニエが価値付けと協賛に跨る超越を改めて投企から予見に及ぶ往相面に引戻してかかることにより先掲の見通しの切換を敢行する点に在る。往相面は先ず離接性を横切る投企の予見による開頭の問題として迎られるが、ムニエはそれを政治に寄せる社会的実践の主導性観に即して凝集的に展開する。

ムニエはかかる主導性観を無政治主義(apolitisme)の批判を通じて、次のように逆説的に言明する。「行動の生動地帯から低くは純粹技術へ向つて、高くは純粹省察乃至内的形成へ向つて逃亡する無政治主義は大部分精神的拋棄となる」。これを積極的に云うと、政治は倫理の厳密さを技術のそれで固める(note)必要がある。というのは倫理と技術は在るところのものとの割合に於てつくり、又つくることよつてのみ在る存在者の許では現在と操作とが不可分の協同に於て差しかけられる二つの極であるからである。政治は倫理と技術とへの分極性に差し渡される。それから技術を駆使して物の管理に赴むく経済が人格化されることを通して、人格的なものに拠つて人間關係の確保に赴むく

倫理が物の管理を内包する制度に定着化する端緒が開かれる。然し経済の人格化は経済の非経済化を意味しない。経済化自体への人格性の浸透を意味する。経済の非経済的人格化を説く者は経済的疾患が経済でだけ癒やされる点を失する者である。そしてムニエはかかる亡失が日々のパンの欠乏から来る神経病に悩む不安から解放される特権の所有と相即する点を見逃がさない。

然し更に立ち入って、人格性の浸透は既存の制度をそのままに、只その性だけを変換することを意味しない。ムニエは各種の形態下の資本主義が苦を孕み、その自己精錬の発想が行き詰まりに在ることを確認する。そしてその徴表を拝金的処理、その生産と利潤とによりくつがえされた価値、投機の熱狂によって中心外し (*décentrer*) を強要された条件の行き詰りに見出す。それは反資本主義的立場の生成の確認に通じる。がかかる立場は、社会的再組織の一般的方向としての社会主義がその名に於て提起する手段の凡ての承認を肯じないで、厳密な意味で真に民主的な革新的社会主義の創成を促進する。かかる創成が政治の問題につらなり、政治の問題が国家体制を本質的に論じる処に差しかけられると看做す処にムニエはその政治主義を据え、その発動に創成の命運を懸ける。

ムニエによると政治は全体 (*totalité*) でなく、一つの全体 (*ensembles*) である。その第一の責務は国家の社会全体に於ける位置とその役割を見出すにある。国家は集团的生の組織化から自発的に生れる法の集約的に強化される客観化である。かかる客観化は政治に携る人間が携らない人間に加える権力の適法化という名に於て差しかけられる。人格主義にとっての問題はかかる適法化が人格間の関係と矛盾するように見受けられる点にある。その背後には人格の楽天論と力の厭世論とに跨る反権力思想がひそんでいる。所謂無政府主義が依拠する思想は原理的にかかる擬似的反権力主義を指向する。それが純正な反権力主義と異なる処は前者が人格が自然に跳込み、人格の拘束なしには事物を拘束出来ない点を忘失するに對して、後者が人格の条件付き拘束を俟って、事物が拘束出来ると信じる点に在る。此処で条件付きで人格の拘束を承認するとは拘束を自発的に承認してかかることであり、自発的承認に裏付けられない

権力の承認は凡て権力主義に傾むくと看做すのである。

然しその反面に於て、権力の自発的承認にもとづく人格の権力への従属は主体の至上性の保持を決して取除かない。此処で至上性の保持と呼んでいるのは被治者としての人格的主体に国家が負わす不可避的な人間性の譲渡の可及的な取り戻しである。かかる取戻しが問題化するのは権力の客観的秩序が人格の譲渡の意味での主体性の侵害を現実に捲き込むことを前提にする。其処に真の民主主義の問題があり、ムニエはそれが極めて曖昧性に充ちていることの承認に於て、問題解決の方向を権力の客観的秩序に主体が関与することを確保する為に、集団の自発性にもとずいて分節される形式の追究に求める。かかる追究に当り、ムニエは立法を手がかりにする。主体の至上性は法のそれに転位される。というのは自由と組織との媒介者としての法はそれと交換的に自由の集団的適用と権力の連続的人格化とを追究するからである。

処がかかる法に発源する自由国家と雖も現実には於て権力を掌握すると、何時かその源泉を忘失して、人倫国家から権力国家への転移を辿る。というのは近代的自由国家の母盤としての市民社会は本質的に経済的自由主義の名に於て自由競争のイデオロギー的優先を主張するものであり、それは自由競争と相容れない人倫国家への復元の努力に成る政治的民主主義が市民に分与する復権の企図を形骸化するか、企図が惹き起す経済的自由主義に対する抵抗を人権の濫用の名に於て抑圧するよう国家権力の発動を促進してかかるからである。ムニエのかかる反国家権力思想の背後にはドヴェルジェ (M. Duverger) が指摘する政治権力の経済的支配観⁽²⁾がひそんでいる。それを排除する為に「政治的民主主義は生産の近代的構造に適用される有効な経済的民主主義にもとずいて全面的に再組成される必要がある」と述べ⁽⁴⁾て説く。

それは人倫国家への復元が経済に対する政治の優先という機械的措置では可能にならないで、経済的疾患は経済的にだけ治癒が可能であり、むしろそれに対応する処に政治的民主主義の救済があるという見通しにもとづく。国家の

適法的權威が恢復されるのも又かかる真正の經濟優先観により立つ以外にない。然しかかる意味での政治に対する經濟の優先は立法法に対するそれを意味しない。經濟的疾患の治癒が社会体制の解体につらなる場合、その措置を立法府としての議會代議制の多数決に求める。此処でムニエは明らかに行政と政治との混同に於て、政治を狹義に解釈し過ぎていることが指摘されるが、此の点に就いて深入りすることなく、国家自体の複数的兩立性に言及するだけで問題の解決を中断する。即ち「人格主義的要求は相互に濫用を慎しむ為に、分割、対決する権力に於て複數論的國家の要求として表示される」と説くにとどまる。

それは国内体制の問題を國際機構の問題と摩り替えてかかることである。今仮りにかかる摩り替えを不問に附して、問題の追究をそれ以前に局限するとしても、展開の方向は人格化の運動を価値付けの閉め出しに於て投企に封じるような境位の論理に逆転的に傾斜する。従つてムニエ自身が強調する境位の論理への価値付けの関与性を問ひ洩らす諷りを免れない。以上だけでは価値の異質的分化を価値葛藤の問題迄掘り下げて見ようとしなからである。一步を譲つて經濟と倫理との交徹の促進に政治の役割を見出すムニエの理論的指向に価値付けの包含を認めるとしても、それだけで価値葛藤の問題が汲み尽される訳ではない。ムニエが改めて文化に言及するのはかかる理論的間隙を埋めようとする配慮による。尠が此處で倫理と文化とが如何に連関するかに付ての考察を俟たずに、文化と經濟との規制の追究に赴む。それは技術と經濟との關係の考察を俟たずに、倫理と經濟との交徹の追究に赴むいたのと同断である。尠でムニエは文化をどのように規定するか。

ムニエによると、文化は人格的生が差しかけられる地圏ではなくて、その包括的機能である。否文化は人間自体である。然し包括的機能は分化する。それからそれとの關係に於て他の凡ての活動が文化の不在 (*absentia kulturis*) という意味で非文化化するような卓越する文化などはなくて、活動と同じだけの多様な文化があることになる。にもかからず文化一般の特質を限定することは不可能ではない。ムニエはそれを「認識の堆積に求めないで、主体の深い

変形に求める。処で主体は、より内的な呼びかけにもとずくより多くの可能の現実化に於て、かかる変形を達成する。それから第二の特質として、文化活動の覚醒性が引き出される。ということは文化が人格自体と同様に制作も負荷もされるものではないという意味である。然しかかる覚醒性は集団的背景、もっと厳密に云うと、集団的活動の保持を必要とする。ムニエはそれを文化の創造に伴う携行者と非創造的支援者との階級的分裂と対立という意味での白い手と黒い手とで象徴的に対比する処に差しかける。

此処で曾ての文化の創造者が何時かその形骸的保持者に成り下るのは彼等が文化の公共性を忘失して、それを私擅するようになるか、ならない場合でも彼等が抛り立つ経済的、社会的制度が文化の創造を阻む反文化的条件を累積する為である。近代市民社会は技術の振興に伴う文化活動手段の多様化を通じて、主体の変容の可能性を多彩化するが、金銭はかかる可能性を商品化し、少数者の大利益の為に頽廃させる。かかる頽廃が宗教的合理的等の価値観にもとずく見通しの後退と機械的有用的執念の暫定的侵入に伴う文化の弱化並びに現代的意識に見受けられる価値剝脱 (devalorisation) の問題に於て大きい部分を占める処に現代の社会構造が包蔵する社会悪への本質的傾向がある。がそれも社会構造自体の消滅と共に消散する。ムニエは此処で技術の名で代弁される文明に文化を対置しながら、両者の質的差別の限界を測定することなく、両者の対立の問題を文化と非文化の対立のそれに転位し、更にかかる対立の克服の問題を文化の非創造的享有者と支援者との名に於ける階級的対立の解消の問題と摩り替えている。

其処には先ず非文化と名付けられるものが日常的生と非日常的文明の生とに分化する⁽⁷⁾という問題が絡まる。次に文化が文明と共に非日常的生を分有する限り、日常的生と対立すると共に、非日常的生の内部でそれが技術的並びに非技術的科学的文明と対立する⁽⁸⁾という問題が絡まる。かかる生のいとなみの質の問題にかかわる分化と対立の問題を⁽⁹⁾不問に附したまま、文化の非文化に対する質的対立の問題が文化の享有者と支援者との対立の問題で置き換えられる処に、投企と予見への跨りに於て境位の論理の精鍊を成し遂げようとするムニエの理論の刈り込み性がある。従ってム

してかかる存在物への粘着から自己を引抜く場合に限って実存する」と。然しムニエのかかる肯定は決して無条件的ではない。無条件的でないどころか、サルトルの切断乃至脱離の片手落を話っている。それはサルトルの思想が世界からの切断の力を激烈に表述するが、人格を不安と反撃との永遠の状況下におくだけで、存在を体制化する寵贈の扱いを無視する点を摘発する処から来ている。勿論右に指摘するような『人格主義』にうかがわれる限りのサルトル思想への言及だけで、ムニエのサルトル批判の全貌を推定することは速断の譏りを免れない。我々は此の外に更にマルクスとケルケゴールとの対立の問題に連関して、内を欠く物としての在り方を悪信の下に表示するサルトルの方式を支持する言説⁽¹⁴⁾を挙げることが出来る。がこれは「つくること⁽¹⁵⁾によって、つくられるというサルトルの方式は殆んどマルクス主義的である」という批判にたらなる発言である。

これ等僅少の言及にうかがわれるムニエのサルトル風の実存主義への同調の如何にかかわらず、結局その無神論的実存主義の無神性を衝くことだけに急であって、それを否定的媒介にして理論を精錬しようとする理論的寛宏性を欠いているという基本的事実⁽¹⁶⁾は揺がない。又その点に關する限りでは投企の為に予見を犠牲にするという概括批判にもとずいて反サルトル觀を言明するラクロワと大同小異である。従ってマルクスの批判をめぐってラクロワは勿論ムニエにも附きまとう批判自体の信憑性の問題は更に兩者のサルトル批判にも附きまとう。然しかかる再批判はムニエがマルクスとサルトルに加える概括批判に關して妥当なのであって、ムニエ自身は投企の為に予見を犠牲にする過誤を極力抑えてかかった。それが外ならぬ上來触れて来た投企から予見に及ぶ往相面にうかがわれる所謂予言活動の見地である。

これに連関して特筆大書される点は流環的往相が孕む哲学理論の歴史的問題性に忠実であろうとして、理論に組み入れられる境位の論理（存在への投企に成り立つ）を社会的變動の論理（所有への予見に成り立つ）との相即に於て検問にかけ、先掲の境位内存在方式自体の變革的選択に當り、キリスト教的実存主義自体の修正に乗り出している点

である。それはキリスト教主義的境位内存在方式の人格主義的精神に通じるが、かかる精神は境位の垂直的離接面に差しかけられる予言活動方式自体の精錬と呼応する。問題はムニエがそれを宗教的精神の刷新の問題に即して追究している点に在る。宗教的精神の刷新はキリスト教の弁証論によって全体を被蔽する点になく、真正的なものを擬似的なものから、持続的なものを不毛なものから分離する点に在る。尨でムニエが擬似、不毛の名で摘発するのは歴史的现实に對する現代キリスト教の和解に名を藉り、歴史的に復活を企図するが、実は妥協に過ぎないような宗教的精神の僭称的擬態 (mimétisme) である。即ち国家意識の神權政治的差押へ、信仰の運命を時代遅れの制度に結び付ける感傷的保守主義、それが役立てるべきものを領導するという名に於て提起される金錢に關する生硬な論理としての拜金主義の鍍金的擬裝がこれである。そしてムニエはこれ等の擬似で不毛の宗教精神が刷新されるには、それが人格主義の精神で鼓吹し直される必要があることを強調する。

然しかかる批判的檢問はその附隨的面に過ぎない。そのより本質的なものは現代がキリスト教に措定する十字架的問題である。ムニエはそれを宗教的現象學に即して提出する。一般に現象學は被措定者と措定者との相関に跨るが、ムニエが宗教的現象學の名でそれを宗教に當て嵌める場合、被措定的なものはそので人格的世界とその要求とが滅殺されているキリスト教的宗門制度を指稱し、措定的なものは硬化したキリスト教性 (christéité) を指稱すると看做される。ということは宗教的精神が制度とキリスト教性とに自己分裂的に對峙しながら、それが宗教的精神の横溢を阻むような弛緩的抱合の状況にとどまるといふ意味である。このことは宗教的精神の差しかけられる場を没制度的無人格者におかないで、一定の教条と教權を荷担する宗階制度とそれを運用する聖職者との両分配合し、宗教的精神の非宗教的社會制度に對する働きかけが、聖職者から発動しながら、宗階制度を介して行われるが、現實に於てかかる発動が停滯・無生動化しているという予想に成り立つ。従つて制度が頽廢すると、聖職者の發言も純粹でなくなると云うのである。キリスト教性の硬化とはかかる不純化に外ならないで、ムニエはその背後に俗界との妥協に伴う、それ

への追隨を見抜く。

若しキリスト教が中世との精神的婚姻に成功したように現代とのそれに成功しようとするれば、先ず婚姻に当り前提される宗教的精神の時代への媒介に当って、媒介が非キリスト教的世界に定着するよう、キリスト教的世界の制度を切り換えてかかる必要がある。処がかかる切り換えを肯じないで、むしろ異端視する処に、現代キリスト教の危機がある。然しかかる危機はキリスト教主義の終末でなくて、硬化したキリスト教性即ち陳腐なキリスト教性即ち陳腐なキリスト教的世界のそれを意味するにとどまる。従ってかかる危機の克服はキリスト教主義の充溢に通じる。かかる充溢は外観的には聖像破壊主義 (iconoclasm) の推進として、現実 に於て凝滞する超越と受肉という二重のいとなみの真の相互媒介化を通じて、宗教的精神がみなぎるよう宗階制度を革新することにより、キリスト教性を現動化する処に差しかけられる。

此処でムニエは宗門人と宗門組織という宗門内部に於ける宗教精神の生動的分布の問題を、その非宗門組織に於ける横溢、昂揚の問題に先がけて措定しているが、それは所謂予言活動が両者に跨るといふ配慮にもとずくと考えられる。ムニエはキリスト教性の横溢を上昇的努力を志向する集団、種、党の神聖化の歩みの中に見出すことにより、宗門内部のキリスト教性の生動化が此処宗門外部で始めて結実することを指摘する。それは社会的存在から分離抽出した宗教的現象学の問題を再び社会的存在に引き戻して見直すことにより、宗教的精神を人間の存在構造への充当着の面から再採択することにより予見による投企の開頭を生産化しようとする配慮を示す。ムニエはかかる配慮から充当着を非宗門的社会組織の神聖化の問題に即して、予言活動と政治活動との相関に於て定位する。其処に予言活動が信奉する真の聖像主義 (iconisme) がある。

ムニエによると、予言活動と政治活動との相関の問題は宗教的精神による人間活動の単なる包容でなくて、その人間活動への関与を横切つて差しかけられる。ということとは人間活動が宗教的精神に吸収されないで、むしろ促進さ

れるという意味である。予言は技術の有効性を軽蔑することなく、その処理は挙げてこれを政治に委ねる。然し斯様にして倫理と共に技術を包容する政治も、予言に關しては宗教に聽従すると云う。宗教はそれが或る目標を直接達成しないで、少くとも歴史の通路が生れる唯一の水準に人間の生命力を保持することに成功するという確信の下に、政治に対して信仰の不可克服の力を投げかける。予言が政治に聽従を促すのは予言がかかる意味で、境位に圧迫を加えるからである。然しこれがムニエの世界史の思惟に加える限界自覚であるとすると、我々は其処にその往相的開頭面に於ける理論的刈り込みが濃化することを看取する。我々はその徴表を「労働⁽¹⁶⁾の協同性、運命のそれ、精神的協賛は全一的な人間化に不可欠である」という言説にうかがうことが出来る。

(1) E. Mounier, op. cit., p. 104.

(2) E. Mounier, op. cit., p. 106.

(3) 「自由な資本主義制度に於て政治的権力は固有の現存を持たないで、經濟的そのの反映に過ぎない」(cf. *Traité de Sociologie*, t. II, p. 10.

(4) E. Mounier, op. cit., p. 128.

(5) E. Mounier, loc. cit.,

(6) E. Mounier, op. cit., p. 130.

(7) ヴィリーによると、文明過程を特殊の生の流れとして、二つの本質を異にする他の流——社会過程と文化運動——と並んで指摘したことはウェーバー(Alfred Weber)の功績である(cf. Victor Wili, *Das Wesen der Kulturhöhe und der Kulturkrise in der Kultursociologischen Sicht Alfred Webers*, 1953, S. 10)。然し文明と文化の両過程も広義の社会過程に包含される点で、かかる呼称は妥当でない。これ筆者が本論でヴィリーの所謂社会過程を日常的、又文化と文明を非日常的と呼んだ事由である。

(8) ウェーバーは、文明過程を精神技術的、又文化過程を精神創造的として夫々規定し、兩者を精神性で同一視してゐる(A. Weber, *Prinzipien der Geschichts- und Kultursociologie*, München, 1951, S. 82. cf. V. Wili, op. cit., S. 32)。然し他方、於て文明を合理性で特性付けている。とすると本来合理性を目指す科学を文化に組み込むウェーバーの区分は内的に不条理性

をおびる。然しウェーバーのかかる混迷は彼自身の見解の誤りでなく、科学の本質に根ざす。というのは科学は本来的にかかると両側面性をおびる。即ち自然に就く点で科学は技術と同じ歩みを辿り、驚異を介して実用性に無関心となる点では倫理と同じ傾向を目指す。筆者は主体性を非人称的に分有するという見通しに於て、マルセルの科学に対する所有観 (cf. G. Marcel, *Être et Avoir*, p. 210-211 et 263-265) に倣つて、科学を文明過程に組み入れ、その内部で保有性 (détention) を目指すものと、領有性 (domination) をおびる技術と対置する。

(6) 「人格の分裂と崩壊の規準が普遍的に与えられている場合に限つて、人は文化の危機に就いて語ることが出来る」(V. Willi, *op. cit.*, S. 205)

(10) 価値葛藤が問い洩らされない為には価値付けが投企と共に超越に関与することを明らかにするだけでは不十分である。超越自体の指向分裂に触れなければならない。指向分裂は直ちに自己分裂ではない。ない故に価値付けを投企と肯否の関係で超越の部位に定位するだけでは指向分裂に言及することにはならない。ハイデッガーは『ヒュマニズムに就いて』で「……価値的思惟が存在に反するように考える最大の冒瀆である」(M. Heidegger, *Über den Humanismus*, 1949, S. 36) と説いて反価値論的思惟に廻向する。が他方『根拠の本質』で (cf. M. Heidegger, *op. cit.*, S. 43) 自由の根拠に対する関係の追究に当り定位 (Boden-nehmen) と並んで創建 (Stiften) に触れていることは超越が孕む自己分裂の修復が世界性との関係で指向分裂の修復を捲き込むことを自認するものと云える。というのは定位と創建とは人間的可能性の実現に伴う引去りと弁証法的関係を暗示するが、実現は現実的には実現の方向分裂を介して、指向の競合の問題に正対させるからである。

然し本質的問題は後者の修復に価値付けが予想される点に在る。というのは価値付けは可能性への投企の方向分裂を修復する契点になるものであり、価値付けを排除すると、超越は悪否定論に滑降するからである。処で当面するムニエの価値付け観の理論的短小性は価値付けの指向分裂の修復に全一的に言及していない点に存する。かかる中断は先に指摘した全体化の運動による主体的対立の問題の回避と呼応する。然し主体的対立に正対して、指向分裂の修復に踏み込んで、分裂が捲き込む価値葛藤が価値に対する責任の引請けで解きはぐされるとは考えられない。その意味でポランの「人間は価値に責任を負う限り、自ら以外に価値の保証者を持たない。……が価値の創造者としての人間が自らを尊ぶ限り、彼は価値が絶対充分な基底を所有すると確認出来る」という言説 (Raymond Polin, *La Création des Valeurs, deuxième édition*, P. u. F., 1952, p. 281) の前半は受容れられても、後半は直ちに了承されない。というのは人間の価値付けをめぐる自尊は直ちにそれへの自信をもたさないからである。

然しそれはギユールヴィッチ風に価値に関する過度の經驗論 (Hyperempirisme) 乃至相對観を認容するという意味ではない。価値付けに自信を持つとうとすると文化と文明に跨る非日常的生と日常的生との競合並に非日常的生内部に於ける文化と文明との兩領域のそれに触れ、生の領域的分化とその相互不可還元性の前提に於て、これ等兩競合の和解の問題の全一的解決を企てねばならないという意味である。

- (11) E. Mounier, op. cit., p. 70.
- (12) E. Mounier, op. cit., p. 114.
- (13) E. Mounier, op. cit., p. 67.
- (14) E. Mounier, op. cit., p. 35.
- (15) E. Mounier, op. cit., p. 51.
- (16) E. Mounier, op. cit., p. 110.

六

此處で労働の協同性が水平的離接の關係を表示すると、精神的協賛は垂直的離接の關係を含蓄する。運命の協同はかかる兩様の關係に跨って生がいとなまれる處に差しかけられ、ムニエはそれを身入れの理論で収束している。従つてムニエに於ける理論的刈り込みの檢問も最終的には身入れの理論をめぐって突き止められねばならない。身入れの理論は単に投企と価値付けとに跨る境位 (内存在) の論理ではない。むしろムニエにうかがわれるのは投企から予見に及ぶ往相面の跡付けが暗示するように境位の論理の實在性を社会的變動の論理を通して現實的に再確認する處にそれ自身包論理的な身入れの理論を据えてかかろうとする底意である。そしてこのことは其れ自身詰る余地はない。それは人間が世界史的歩みに捲き込まれながら捲込まれ直しを敢行する存在者であることの確認に通じるが、かかる確認を裏付ける包論理としての理論に間然する處がある点はその都度指摘した通りである。

かかる理論的欠陥は論理と包論理との追究に当り、境位の論理と社会的變動の論理との相関と交徹の突き止めに、

手抜きがある処に由来している。それは社会的変動の論理に付てあからさまに言及しないで、境位の論理の蒙むる時代的変容を説いている処にうかがわれる。これをマルクス主義の批判に即して述べると、ムニエはかかる批判を敢行するに当って、マルクスが本質的に依拠した歴史的現実優先の立場を社会的変動の論理から再認識することを怠るか、少くともそれを曖昧化したまま批判に赴むている。そのマルクス批判がマルクスの境位並びにそれに介入する価値の問題に加えた理論的誤解を衝くことに急であつた為であるとは云え、ムニエはマルクスの理論的卓越性に言及はしたが、それをダーレンドルフが提起するような境位の論理と社会的変動の論理との判別に即して再確認したとは云えない。このことは又ジャンケレヴィッチがその所謂三分法²⁾に於て差しかけた理論性の創見に見受けられるような経験的事実に関する包括的な理論の理論性に於て論理の占める位置と役割の限界に関する劃定の不充分性と連関する。歴史の思惟が時と永遠に跨つても、夫々を支える論理の相関的交徹性に裏付けられなければ、理論的思惟に透徹することにはならない。斯様にしてかかる不透徹少くとも未透徹にムニエを導入したものが最終的に問題化する。

我々はそれを原理的には身入れの理論の緊確化の欠如の意味での理論的未精練性に求める。が齧つて緊確化の具體的意味内容に想到すると、問題の解決は容易でない。理論が世界の歴史性に關する反省に成り立つ境位の論理と世界の歴史的現實に關する判断に成り立つ社会的変動の論理とに誇ることは既述の通りである。処がムニエに於ては兩様の論理の差しかけられる位相の判別が不徹底に終つた為に、事実と事實に關する論理と包論理との媒介の關係が曖昧に附された処に緊確化の欠如の素因が存する。ムニエが倫理と經濟と宗教とを理論的問題状況で相関的に對置した場合、これ等の三者が世界の構造化に即する自己発見の経験に於て占める位相は哲學的に傾斜なく突き止められたとは言えない。文化の言及はかかる不徹底を蔽蔽する謂わば隠れ蓑に供された観がある。しかもかかる言及によつて事態の不判明性は一層増大したと云える。

その際理論の中心に据えられる境位の論理に對して、宗教的精神にもとづく予言活動の介入関与を認めてかかるこ

とは、その変動の論理に対する条件付けと条件付け自体の限界指定に伴う両様の論理の相互交徹という原始事実を些さかも動揺させないばかりか、却って固成する。このことは条件付けを担う境位の論理と条件付けられる変動の論理とを触れ合はず処に差しかけられる包論理が論理的には境位の論理で問題化されるような境位への宗教的精神の介入関与を背いながら、包論理的にはその成果を見届ける意味で哲学的問に透徹する処に成り立つと考えると一層判然とする。端的に云うと、予言活動と政治活動との相即に言及するだけで問題は終らないで、かかる言及が境位を予見で開顕するに当り限界経験を生産化するという包論理性の要求に十全的に値するものに成り上っているか否かを見届ける点に問題はかかる。

斯様にしてムニエの呼称する身入れの理論が如何なる程度にかかる包論理性の要求に叶うかが最終的に問題化する。ムニエが宗教的精神の刷新を宗門組織の振興とキリスト教性の能動化に跨らせ、かかる刷新を非宗門的社会組織の神聖化の前提に据えたことは宗教的直観に裏付けられる境位の限界経験を以て包論理の潜勢段階と看做したことに通じる。況して境位の論理に関与する宗教的精神が現実⁽³⁾に発動する場合、予言活動の名に於て、政治活動と相関すると看做したことは限界経験の生産化の役割を政治活動に附与し、政治活動を中心に包論理の顕勢段階を据えてかかろうとする配慮が持ち合わされたことを反映する。然し配慮の有無とその十全性とは別問題である。包論理が論理を離れてなく、むしろ論理の自己透徹に浸出することは身入れが境位を離れてなく、むしろ境位内主体の自己発見に成り立つのと同様である。

然し自己透徹は社会的変動の論理との相互媒介を前提にする。若しかかる相互媒介性の突き止めに手抜きがある場合には、包論理の配慮が自己透徹に裏付けられても、配慮は十全化しない。そして当面するムニエの配慮は正にかかる不十全な水位に在る事が改めて指摘される。勿論かかる論理の自己透徹の不十全性は自己発見の事実の見届げのそれと相関対応する。見届げは投企と予見との単なる相補的連関でなく、予見による境位の開顕面に於けるそれ、云

い換えると予見を手がかりとする境位の限界経験の生産化のそれに即して行われる。ムニエが上掲のように開頭面でキリスト教性に修正を加える必要性に言及したことは暗黙の中にかかる見届けに関する関心が持ち合わされたことを反映するが、境位の直観と予見の相補的連関を還相的照明面と往相の開頭面との兼ね合に於て、間然する処なく突き止めた上で、その身入理論の構成に赴むいたとは云えない。端的に云って、ムニエの理論性の追究はその狙いに於て誤っていないが、その成果に於て不判明である。かかる不判明性はそのまま自己発見の事実の見届けの不十全性に通じる。

勿論その場合見届けの判定には規準が前提される。かかる規準は何に措かれるか。それは自己発見をめぐる世界の構造化の推進と昂揚に措かれるが、構造化の現成的視像は投企に触発されて、実践的賭けを伴う予見の事実⁽⁴⁾に属する。ムニエの政治を動軸とする包論理的発言は慥かにかかる予見の開頭に寄托される現実的意味に創見を加えている。然し以上指摘したような理論観にもとずいて発言が行われているか否かに付ては疑問の余地がある。かかる疑問は然しその理論観の骨髄にかかわらないで、その肉付けにかかわる。云い換えるとその理論的間然性は把握される理論の人間の實在性（其処に身入れは止住する）への剝離に求められないで未定着に求められる。従ってムニエに於て最終的に咎められるのはその世界構造への問をめぐる投企と予見との、ラクロワとは別な意味での相関性に関する見解の獨創性でなくてかかる相関自体の相補性への着眼の狭隘化である。そしてかかる狭隘化は境位内存在の直接経験とその限界経験を単独個体のそれに封じようとするその深徹化と呼応した。むしろ深徹化の促進が却つてその狭隘化を助長したとさえ云うことが出来る。我々はかかる狭隘化を助長した素因としてその人格主義への捉われを挙げる事が出来る。というのはかかる相補性が孕む世界内存在の不決定的決定化性をムニエは一方的に人格の主体化で押え、逆に、二人称の人格性と並んで非人称の主体性がかかる主体的決定化へ同時的に関与する点を曖昧化していると考えられるからである。

それは然しムニエが人格性への反省を俟たないで、理論の人格主義的造成に赴むいたという意味ではない。むしろ人格性へ加えた深究はその人格の歴史と人格主義の歴史との判別から充分うかがわれる。ムニエによると人格の歴史は人格主義の歴史に先行した。人格の歴史は人格主義が一つの否包括的な理論体系として成立する為の永い懐胎期を意味した。その後に出生した人格主義は体系でないが、又単なる哲学する態度でもない。正に一つの哲学である。より厳密に云うと、それは構造を正確化する一つの哲学である。処でかかる人格主義が解する人格とは外から認識される客体ではない。むしろ客体としては扱いて得ないものである。それは認識し、同時に内側からつくる只一つの實在である。それは何処にも現在するが、何処にも与えられないものである。これによってムニエは人格主義を以て構造を正確化する一つの哲学と説きながら、人格主義によって再確認される人格を只一つ實在視していることが知られる。即ち人格主義を懐胎した人格と人格主義によって再確認される人格とで、實質的にはその意味内容に普遍的な変換が施されている。それは人格主義を哲学の理論的立場に据えようとする処から来る当然の成り行きである。

然しこれによって先掲の身入れの理論とかかる哲学的立場とが如何に相蔽うかが直ちに問題化する。というのは前者は後者の理論的帰結に擬せられているからである。処で身入れの主体は人格性をおびるが、単なる人格ではない。人格性と非人称の意味での非人格性とに跨る個体的主体である。それは身入れの主体が問の主体でもある処から来る当然の成り行きである。このことはラクロワ理論批判の際と同様人格性を道徳的な一、二人称的存在に非人格性を非道徳的な人間存在に当てがう反面に於て、実践性を道徳的人格にだけ局限しないで、非道徳的非人称的存在としての主体にも配分することを前提にする。ムニエが政治を横切つて差しかけられる倫理と経済の相互媒介否、経済の人格化に就いて語る場合、其処に関与する社会的實在はかかる一、二人称的人格性と非人称的非人格性に跨る複合的主体としての個体の社会的存在を指示したと考えられる。が名目的には飽く迄それを人格として呼称したのである。

それは名目的には主体性を人格性に還元しながら、實在的には人格性に制限を加えることを意味する。かかる混同

はそのまま、人格性で個性が無差別的に置き換えられても、主体性が一方的に道徳的人格性に局限されない点、人格性による主体性の置き換えには人格性の拡大的使用の批判的反省が必然化する点についての考慮がムニエの下心にあったが下心にとどまったことを暗示する。云いかえると、主体が非人称の意味で非人格化されても、直ちに主体性が喪失されないと共に、主体が人格化されても、非人格性は否認されないで、人格性が非人格性に折り重ねられるという主体の複合性に就いての徹底的追究が拋棄されたのである。それからムニエの混用で咎められるのは、主体に於ける人格性と非人格性との不判別にもとづく、人格主義の固執であることが知られる。尤もムニエがその人格主義を所謂人格性の枠内で措定せず、それに意識的精鍊を加える処にムニエ独自の人格主義を据えてかかったことは、人格主義的理論の内部で、人格主義自体の展開方向の類型的判別をめぐる言説「人は斯様にして人格主義の実存主義的切線と、それに競合するマルクス主義的切線と、より古典的な人格主義とを標定出来る」にうかがわれる。

問題は先に引用したラクロワの人格主義を此処でムニエが古典視している点である。それは反面に於て自己の人格主義を新生視することを含意する。然しムニエの信奉する新生の人格主義が人格主義の実存主義的切線の系列に属することは前後の事情から考えて明らかである。然し此処で更にムニエ自身自己の人格主義がそれと競合するマルクス主義の理論的包越を目指す処に成り立ったことを告白し、事実以上跡付けた処からそれが単なる思いつきにとどまらなかったことが知られる。然しその成果はマルクス主義の包越にはやって、却って人格主義と交切する実存主義自体の深究とその理論的限界自覚を怠っていることを示している。ムニエがラクロワでは保存されたマルクス主義とサルトル風の実存主義との等分の配慮をマルクス主義への傾斜に於て不均衡に陥れ、サルトルの実存主義批判を閑却していることは此の間の事情を端的に示している。

斯様にしてムニエに凝結した理論性的人格主義的追究で最終的に云えることはそれがラクロワの追究で間然する処を補充しようとする配慮と言及を随所で示しているが、ラクロワの間と体系に跨る理論的指向を世界構造への間で置

き換える場合、内世界存在の中心に据えられる所有と対世界存在の中核に擬せられる存在とを単に対置したばかりでなく、更にその間に没所有を契機として非所有の問題を介入させながら、非所有自身が不判明にとどまったということである。然し非所有を判明化することはそのまま存在と相關する非存在を明確化することに通じる。そしてかかる明確化が理論性の追究の最終的仕上げに役立つとすると、ムニエの批判を契機に究極的に提起されるのが一方マルセルで遂行された所有論と存在論との相互精練、他方ジャンケレヴィッチで探求された存在と非存在との存在論的深究を共軌的手がかりとする理論性の確立である。

然しかかる確立に赴むく前に我々はラクロワとムニエが夫々引照の際誤認少くとも看過したと考えられるマルクスとサルトルとの思想の直接的跡付けを経めぐらねばならない。かかる経めぐりは単に人格主義の遺漏した落穂を拾取するだけにとどまらない。というのはこれ等両非キリスト教主義思想は理論性の確立に当りマルセルとジャンケレヴィッチに代弁されるキリスト教思想に劣らない積極的寄与をもたらす實在性を包蔵すると看做されるからである。その際内在面の追究に関する限りメルローポンティの見通しに原理的に同調するものもかかる寄与の認識に立って理論性の確立に赴むく限りに於てであり、ラクロワが云うようにポンティが単にマルクス主義と実存主義と人格主義との共通の中心に身を置かうと努力するからではない。然しそれは理論性の問題に関する第二の試論として別論に譲ることにする。

(J)

(一) かかる批判の遂行に当って有力な示唆を投げかけるのがダーレンドルフの次の見解である「マルクスの共産社会の投企はかかる社会に帰属させられる歴史的機能に於て存在論的構成であり、その實在的形態に於ては社会学的構成である。……マルクスの作品の両方の部分を根源的に分離することにもとづく外、その作品を意義ある批判にかけ、その生産的な成立部分を引き出すことは出来なう」(Ralf Dahrendorf, *Marx in Perspective, Die Idee des Gerechten im Denken von K. Marx, Hanover, 1952, S. 165 u. 166.*)

(二) ジャンケレヴィッチがその『第一哲学』で企図する理論の三分法を最も集中的に表現するのは次の設論である。「従って

又可能性の多少大きい部分の能力である経験的能力と可能性の全体の能力である包経験的な全能的能力 (voute-puissance) とがある。最後に唐突で矛盾的な不可能に就いての包論理的な絶対能力 (omnipotence métalogique) がある」(cf. V. Jankélévitch, op. cit., p. 38.) 然しかかる謂わば能力論の区分は後に学に関する三秩序観で置き換えられているが、(ibid., p. 154.) 何れにしても、包論理的なものを帰一求心の方向に見出している点は否めない。包論理性に流環遠心性を併せ持たせようとする理論的関心にもとずいて、我々にかかる三分法を新しく社会的変動の論理と境位の論理と身入りの包論理的理論で置き換える。勿論かかる置き換えには次元的変換えの見通しが前提される。

(3) シュムペーターの公的指導の領域の拡大という意味での民主的社會主義の推進に関する理論はかかる十全化をめぐる一つの試論として考量に値する。(cf. Joseph. A. Schumpeter, Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie, zweite erweiterte Auflage, Bern, 1950, S. 474-475.) それは又ドゥヘルジムの全体的民主主義 (démocratie totale) が目指すものに通じつゝ。(cf. Traité de Sociologie, p. 18.)

(4) かかる同時的関与は文化と非文化との動的均衡と相即する。かかる均衡招来の消極的指標として顧みられるのがヴィーリの次の見解である。「今迄述べた指標——統一の見通しの喪失、文化と非文化との対立的見通し、他者の支配——が対自的に危機即ち文化運動が下降の極に在ることの前兆である」(cf. Willi, op. cit., S. 193)

(5) かかる推移の素地の啓開に当り、その『性格論』(E. Mounier, Traité du Caractère, Edit. du Seuil, 1947.) の果した役割は埋没出来ない。というのはムニエは此処で来るべき新しい形貌に於ける人間像の形成に赴いているからである。その扉で『性格論』が人間を単に扱おうとしたのではなく、人間の為に戦おうとする処に成り立ったと述懐しているのも偶然でない。然しそれは心理学と離背するのではなく、心理学的人格主義の包越に成るような人格的行為の心理学の名に於ける全体的人間 (l'homme total) の追究を目指す。それは第三人称心理学に対する第一人称心理学で指称される (E. Mounier, op. cit., p. 592 et suiv.) その際かかる差別の指標は自我の変化する凝集の秘密への肉薄の有無に置かれる。然し此処で重要なのはかかる秘密への肉薄が一方神秘の注視の下に所謂『超我』(surmoi) の発掘によって、後年『人格主義』に於ける基本線の一つ(超接)を築いたと共に (E. Mounier, op. cit., p. 602) 他方自我自体の内外に亘る差別化との相即に於て、心性機能の分化への想到へ導くことにより (E. Mounier, op. cit., p. 620) 同様『人格主義』のもう一方の基本線(主体性と人格性との等置観) を培った点である。当面する『人格主義』の理論的限界の追究で問題化するのは後者をめぐる理論展開の経緯である。

ムニエはそこで知性のもたらす新しい境位の問題の解決力をそれ自身人格的飛躍の名で、人格主義の全体人間の中にとどめ

置こうとしながら (E. Mounier, op. cit., p. 620) 他方知性の現実的歩みの無人格化の事実を隠蔽しない (E. Mounier, op. cit., p. 632)。問題はそこに非人格化と無人格化との混同少くとも不判別が見受けられる点にある。そしてかかる不徹底は『人格主義』にも基本的に持越されたのである。

(9) E. Mounier, *Personalisme*, p. 16.

(7) ムニエは非所有 (non-avoir) の名に於て具象的に何を指称しようとするのであるか。其処には道徳と非道徳に跨る多様な生のいとなみの領域が包容される。例えば日常的占有 (occupation)・技術的領有 (domination)・科学的保有 (détention)・芸術的享有 (jouissance)・身体的含有 (implication) 等の所有と並んで道徳的非所有 (マルセルの所謂引請) に就いて語ると共に、正義を中心とする各種の社会的非所有に就いて語ることが出来る。問題は非所有が直ちに包所有 (méta-avoir) でない点に在る。人が包所有に付て語ることが出来るように、包非所有に就いても語ることが出来るのはその為である。所有非所有にかかわらず没存在の意味での自己譲渡がある処では自己の取戻しの意味での存在論的包越が企図されるが、それによって所有乃至非所有的生の領域が抹消される訳ではない。没存在乃至自己譲渡は所有と非所有とに亘る生のいとなみの形態乃至性格にかかわり、両者のいとなみの事実にはかわらない。道徳的非所有にも非道徳的所有にもそれは附きまとうのである。ムニエが生産と財物の所有を中心に非所有の名で問題を追究した際、実は占有的所有に喰込む自己譲渡の取戻しの意味での包所有に付て語ったのであって、非占有的所有並に非所有的生のいとなみに於ける取り戻しに就ては部分的に言及するにとどまった。ムニエにのぞまれたのは日常と非日常とに、所有と非所有とに亘る生の全領域の所有論 (schémologique) を媒介とする存在論的追究にもとづく理論の確立である。

(8) それは皆無 (rien : *oie ôu*) と交接する空無 (néant : *ju ôu*) として差しかけられる。

(筆者 大阪市立大学家政学部助教授)

THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article.

Question et Système

— Essai sur la théoricité. —

Par Waichi Himoto

On construit un système pour l'achever, mais on ne peut pas ne pas aboutir à le trouver inachevé à jamais. La raison en est qu'un système est creusé et détruit par une question. Cependant ce creusement et cette destruction contribuent à libérer un système qui est tombé dans un état fermé. En ce sens ils sont plutôt favorable au système lui-même. On trouve là la raison pourquoi une théorie, pour devenir un système ouvert, doit "s'étendre" à la fois sur la question et sur le système. Mais que signifie ici ce mot "s'étendre" ? Je veux dire que la réalité humaine se porte avec fluidité comme monde historique.

Celui qui interroge est enrôlé ici avec celui qui est interrogé, dans le mouvement d'intégration totale. En ce sens, le monde historique est le monde pratique. Plusieurs philosophes disent indifféremment le monde pratique, mais leurs pensées sur la structure de ce monde sont très différentes. Ce que je veux rechercher ici, c'est, en traçant des résultats des études sur la théoricité dans le courant de personnalisme de J. Lacroix à E. Mounier, de déterminer la limite de ces études et montrer les points qui pourraient corriger leurs imperfections.