

ブロンデルの『行動 (1893)』

に於ける認識と存在との関係

長 谷 正 当

二

(1) さて、行動の弁証法的發展過程の中で見る場合、「選択の行為」はその一過程の中に包み込まれているが、しかし、それは、その中でも、それ以前の現象学的諸過程を存在論的背景の中に置き換えるという決定的な役割を有していた。そこで、我々は次に、「選択の行為」のもつこの独自の性格について少し詳しく見ることにしよう。

これ迄、行動の弁証法的發展の過程に於ては、行動に従属する手段のみが問題にされ、その諸過程そのものの实在性は問題にされなかったと言える。というのは、その諸過程は行動に含まれた「究極的要求」との連関に於て辿られなければならない、しかし、これらの諸過程の謂わば支点をなすところの、行動に内的な究極的要求そのものの客観的实在性は十分な意味に於て定立されなかったからである。したがって、行動の学によって展開された意志の要求と、その拡りの諸過程は、実は「行動が自己自身を成立させるための手段、或いは条件」にすぎず、それ故、行動に従属する「現象」にすぎなかったと言える。行動の学は、人間の行動を中心に置き、その諸形態を現象学的、乃至、解釈学的見地から追求したが、そこでは、行動の基く存在論的基盤は真の意味では問われず、行動がそこに定着されない為に、行動はその根源に於て謂わば闇として現われ、したがって、その諸過程も又、行動に対して与えられた「現象」とし

てあらわれ、客観的存立をもち得なかつたのである。

註 行動はこれ迄、次の様な角度から取上げられた。(1)「形而上学が取上げられた時も、すべての生と事物の概念に共通する要素のみを、つまり、諸々の体系の多様性や、価値の中から唯だ、人間が世界及び自己の運命の理念を形成しなければならぬ」という必然性のみを抽出して考察しなければならなかつた。……形而上学が道德の諸形態として取扱われたのはかかる理由による。(3) (2)「行動の発展の更に進んだ段階で、神の理念に出合わねばならなかつた時も、それは全く実践的な面からのみ考察されなければならなかつた。即ち、この理念が否応なしに意識のうちに産み出されることによって、我々をしてその無限の完全性の生ける実在を少くとも暗黙のうちに認めるように促すとしても、そこから神の存在を帰結することは問題とはならなかつたのである。問題であつたのは、この実在的な神の必然の理念が、我々を最高の二者択一へ、即ち、神が我々に対して存在するか否かが依存しているところの二者択一へと導くことを確認することであつた。(4) (3)「更に超自然の必然性、啓示された教義、及び、形式的実行の必然性について述べねばならなかつた時も、意志の自然的要求をのみ考察し、この最高の要求が満足されるか否かについては考察しなかつた。(5)」

したがって、次に問題となるのは、現象学的諸過程の支点をなしていた行動を逆転し、これ迄行動に対して「手段の系列」(6)としてあらわれていたその諸過程を、行動に対して課せられた「真理の体系」(7)とすることによって、行動を存在論的場内化せしめることである。ブロンデルはそれを次のように述べている。「これ迄の先行する全てのものは、行動に従属せしめられた手段にすぎなかつた。この行動の要求の極限に到るには、今やそれを絶対的に妥当せしめ、行動をそれに従属せしめることが残されている。一切を、つまり、存在の認識や承認すらも単なる現象と考えた後、最後に現象のうちに存在そのものを発見しなければならないだろう。それは問題の通常の関係を逆転することであり、『存在』を『現象』の背後に求めるのではなく、『現象』のうちに『存在』を求めることである。行動が内包する諸要求の完全な洞察は、行動に課された諸要求の秘密を我々に明す。そして、我々が要求するものの全てを確めてゆくことによって、我々は、我々に要求されているものの全てを理解し、妥当せしめるであらう。(8)」

たしかに、ブロンデルのこのような問題の提示の仕方は一見逆のように見える。彼は存在の側から出発するのでなく、それをも行動の現象と見做すことによつて、先ず人間の側、乃至、主体の側から出発し、そこから存在へと昇ろうとするのである。しかし、それは、或る意味で、デカルトやカント以来、主体を哲学の確実な出発点とする近世の哲学に共通した立場であると言える。しかし、そこでは、同じく、近世の哲学に共通した困難さに付まどわれることになる。その困難さというのは、言う迄もなく、認識から存在を導くことが出来るかという問題である。ところでブロンデルはその困難さに目を閉じるのではなく、むしろ、積極的に目を開く。即ち、ブロンデルは認識から存在へ到る道が一直線に続くわけではなく、パスカルやカントと同じように、その道は断絶していること、「存在の認識」と「存在の所有」との間には無限の距離があることを強調する。既に見た如く、行動に必要な或る「存在者」があるとしても、行動は必ずしもそれを所有しているわけではない。我々は行動の必然的展開によつて、神の「理念」に出会わねばならない地点迄導かれたが、そこから、直ちに神の存在を帰結することは出来なかつた。神は行動によつて要求され、そのかぎり、行動のうちに基礎をもつが、しかし、行動が神のうちに基礎づけられないかぎり、神は現実的に存在するとは言えない。それは単なる「超越的理念」としてとどまるのである。「考えられた神から、その生ける実在を推論することは、……神の現実性 (effectivité) を確立することにはならない。その真理は、そこではまだ行動の手段として、行動に全く相対的なのである。」⁽⁹⁾したがつて、「超越的実在の理念」を導くことで立停ることは、単に存在論的問題を提示したにすぎず、行動の問題を存在論の場で解決したことにはならないのである。

それ故、「選択の行為」はここで、積極的な意味をもってくる。即ち、この認識と存在とを分つ無限の距離を埋めるものが「選択の行為」に外ならない。それは究極的なものの単なる認識にとどまらず、それに向つて自己を開き、自己と共に、他の一切をそれに供するか否かを実際⁽¹⁰⁾に選ぶ行為を意味する。かかる決断を通してはじめて、「思惟の前に、意欲に内在する手段として措定されたもの」⁽¹¹⁾が「思惟に内在する目的として意志の外に定立されたもの」とな

り、意志の背後に「手段の系列」として置かれたものが、「真理の体系」として意志に課せられたものとして現われるのである。

(2) さて、既に明らかになったように、「超越的實在の理念」に到ることと、「超越的實在」を所有することとは、全く別のことであり、理念から、存在を帰結することは出来ない。したがって、理念と存在との合一は認識の次元に於ては可能ではなく、ただ「選択の行為」という主体的決断に於てのみ考えられ得た。そこで、「選択の行為」は、認識に存在を賦与するか、或いは、認識が存在を喪失するかを實際に決する分岐点となる。超越者への決断の行為は、認識を犠牲にして、知られざる超越者へと飛躍することではなく、超越者への決断に於て、認識に関わる主体の在り方を根本的に転換し、認識を確実な存在の基盤にすえることである。いいかえれば、存在の外側を巡る認識を意志の転換によって存在の中に定着することである。「我々は、(行動の現象学的展開が)我々に課する二者択一の要求に實際に従うことなしに、要するに、全ての意志がそこで態度を決しなければならぬところの、存在の真理が煌々一点を通ることなしに、如何なる対象の實在性をも肯定することが出来ない。我々は客観的存在(Dien)の理念を有し、諸対象の實在性を肯定する。しかし、そのためには、我々は暗黙のうちに、自己の運命の問題を措定し、自己の存在や、自己に対して存在するものの全てを選択の行為に委ねなければならない。我々が存在や諸存在に達するのは、この二者択一を通ることによってである。人がそれを決断する仕方によって、存在の意味はおのずから異って来なければならない。存在の認識(Connaissance de l'être)は選択の行為の必然性を含む。しかし認識に於ける存在(T'être dans la connaissance)は選択の自由の前にあるのではなく、後にある。」⁽¹⁷⁾

したがって、「選択の行為」を境にして、認識の二つの在り方が考えられることになる。ブロンデルは選択に先立つ認識を「必然的認識」(connaissance nécessaire)とし、後続する認識を「所有するか、或いは喪失する認識」⁽¹⁸⁾

(*connaissance possessive ou privative*)とする。前者はまだ「主観的認識」にすぎないが、後者は「客観的認識」である。両者の間には対象の拡大はないが、根本的な質的相違がある。選択の行為に先立つ認識は「必然的に問題を提示し、瞬時であり、又単純化された形に於てであるにせよ、普遍的秩序の全体的展望を我々にもたらす」⁽¹⁵⁾が、しかしそれは「主観に於ける対象の表象にすぎない。解り易く言えば、それは思惟の対象と行動の条件は当然実在する筈だ」という、人間によって産み出された考えにすぎない。⁽¹⁶⁾しかし、第二の認識は単に「主観的志向」(*disposition subjective*)ではない。それは「我々の思惟にその解決をもたらす。それは為すべきものの前に我々を連れてゆく代りに、為された事に於て存在するものを受け入れる。したがって、それは真に客観的認識である。何故なら、選択がなされる前には単に精神の観照にすぎなかったものが、確実な所有、或いは喪失の自覚となるからである。」⁽¹⁷⁾

註　ここで主観的認識というのは、それが個人的主観の特殊性にまとわれた偶然的なものという意味に於てではない。それはすべての主観に必然的、普遍的に課せられるものであり、それ故、一般にはむしろ、客観的認識と言われるべきものである。しかし、ブロンデルが、それを客観的認識と區別して、殊に主観的認識とするのは、その認識が存在の中に入り込み、存在と一つになっていないという意味に於てである。たしかに、ブロンデルのこの主観的認識という語の使用は混同を招く。そこでブロンデルは後に誤解を避けて、「主観的認識」を思弁的認識とし、「客観的認識」を現実的認識と改めている。選択の行為を境にして區別されるこれらの二つの認識は、更に『思惟』に於てはニュアンスを変えて、「ノエ的思惟」と「ブヌーマ的思惟」に改められ、行動を介して両者の弁証法的運動が存在論の中で展開されることになる。

したがって、この二つの認識は、その対象に於てではなく、対象を見ることと、所有することに於て異なる。選択によって、「存在の認識」は認識であることを止めるのではなく、「存在によって充された認識」となるのであり、又、選択を介して認識を充す「存在」は、その必然的認識が承認するものとは別のものとなるのではなく、「実現されたもの」となるのである。こうして、「選択の行為」は、存在しなかった実在を産み出すのではなく、それ自体に於て存在する実在を我々に所有せしめることによって、我々を存在へと参与せしめる媒介点をなす。そして、その媒介

点は、存在が我々に対して自らを開示する一点に外ならない。先に、選択の行為が「存在の真理の煌く一点」といわれたのも、このような意味に於てであった。「真理の必然的認識は事物を根拠づけるものではなく、事物の实在性を所有するか、失うかの中間項にすぎない。……認識された対象の真の实在性が見られねばならないのは、受け入れることも、拒絶することも可能なもの (Dieu) のうちに於てである。……そして対象の实在性が実現されるのは、現われ、ものに存在を賦与するところの媒介的行為に於てである。」⁽¹⁸⁾

註 選択の行為による主観的認識の客観的認識への転換は、カントが「第二批判」に於いて積極的に取込んだ問題と類似性を持つると言えよう。理性の実践的使用は理論理性を拡張するが、それは言う迄もなく、思弁的に拡張するのではない。それは理論理性が純粹理性の対象、即ち、自由・不死・神の三理念に保証することの出来なかつた確実性を与え、理論理性に於ては単に蓋然的にすぎなかつた理念に客観的实在性を与えるという意味に於て拡張する。したがってここでは超感覚的対象の認識が拡大されるわけではなく、ただこの超感覚的理念に対象が与えられ、その対象を認めることを余儀なくされるという意味で拡張されるのである。

ところで、主観的認識は選択の行為によって存在を賦与され、客観的認識となつたが、しかし、客観的認識と「存在」(être)とのかかる合一は、客観的認識が存在の一切の内容を自らのうちから展開する如き絶対知となるという如き意味での合一ではない。いいかえるならば、客観的認識はそこで「存在」そのものの全体的展望を得るのではない。その合一に於ても、「存在」はやはり、客観的認識を無限に超出する超越的全体であり、客観的認識にとつてはくみつくしえぬ「闇」(ténèbres)にとどまる。しかしながら、選択の決断によつて、自愛の根を断つた「眼ざし」(regard) はもはや存在の外側を巡らず、その内部に浸透し得るものになる。そこには眼と対象を遮る幕が存在しないという意味で眼と対象との合一がある。丁度、水中に浸透しゆく視線が水面からの反射光線が消される時、水中に泳ぐ魚の姿を生き生きと捉える様に。ここでは、客観的認識にとつて、存在はその内部から露になるのである。「たとえ、行動はその発展の全過程に於て、絶えず新たな認識の源としてみえたにせよ、その極限に於て、否定の完全

な行為そのものに続く認識は存在のより充溢せる開示を有する。それはもはや外から存在を見ない。それは存在を知り、所有し、自らのうちに発見する。真の哲学は理性の聖化である。内的離脱の純粹性は完全なヴィジョンの媒体である。」⁽¹⁹⁾

ブロンデルは、ここに於て形而上学的世界を考える。しかし既に明らかのように、それは形而上学を可能にするような特別な直観に訴えることによってではなく、我々の認識の在り方を転換し、それを聖化することによってである。即ち、我々の認識を更にその背後に於ける意志との関係に於て捉え、その意志の転換によって我々の認識を存在の内部に移し、その有限な認識のうちに絶対そのものの現われを見ることによってである。認識はそこでは同一の対象に限りながら、認識の背景が転換されることによって、存在の内部から対象を現わし出すものとなるのである。

認識のもつこのような背景は、ベルグソンが神秘家の創造的行為のうちに見たものでもあったと言える。周知のように、ベルグソンは完全な神秘主義を、恍惚に於て、それ故、思惟と感情とに於て神と一つになった魂が、更に魂の暗夜を経て、意志に於ける神との合一に迄到ったキリスト教神秘主義のうちに見る。そのような神秘家の魂は、視力が鉄屑の中を貫き進む腕に譬えられるように、物質の抵抗のうちに貫き進む鋼鉄の機械に譬えられる。完全な神秘家が一様に経て来た魂の暗夜は、ベルグソンによれば、恍惚、観想に於て神との合一に達した魂が、しかしまだ意志に於て取残されていることの意識が魂に投げかける影であった。したがって、魂の暗夜の中で徹底的な自己反省と自己否定を経た魂はもはや観想のうちで、したがって自愛の残滓を残して、光のもとに留ろうとはせず、意志をも神の中に置き換えることによって、むしろ光のない暗夜の中で鋼鉄の機械の如く行為することのうちに、神との真の合一を見出す。ここでは魂は、物質とのかかわりを離れた観想とは逆に、いわば暗夜ともいふべき物質の中にふみ入り、存在の中から存在を開示するものとなるのである。たしかに、ベルグソンは神秘家の魂の構造を直接、認識と存在とのかかわりの角度から取上げたわけではない。しかし、認識をその背後に於ける意志の在り方から捉えるブロンデルは、

ベルグソンが神秘家の魂について述べたような次元で認識の問題を考えるのである。

- (1) L'Action, p. 374.
- (2) L'Action, p. 425.
- (3) L'Action, p. 425.
- (4) L'Action, p. 426.
- (5) L'Action, p. 426.
- (6) L'Action, p. 426.
- (7) L'Action, p. 426.
- (8) L'Action, p. 423.
- (9) L'Action, p. 426.
- (10) L'Action, p. 426.
- (11) L'Action, p. 426.
- (12) L'Action, p. 486.
- (13) L'Action, p. 437.
- (14) L'Action, p. 437.
- (15) L'Action, p. 438.
- (16) L'Action, p. 438.
- (17) L'Action, p. 438.
- (18) L'Action, p. 486.
- (19) L'Action, p. 442.

三

(1) 先に述べたように、「選択の行為」は事物の表象としての我々の主観的認識を事物の所有としての客観的認識

にもたらした。しかし、そのことは、我々の認識を拡大する特別な神秘的直観に訴えることではなく、我々の認識を存在の内部にもたらすことによって、その有限な認識のうちに絶対のあらわれを見ることであった。したがって、それは我々の認識を思弁的に拡大することではなく、謂わば実践的に拡大することであった。「選択の行為」による主体の転換と結び付いて、我々の認識は存在の外側から、内側へともたらされ、存在の自己表現点、或いは「存在の真理の煌く一点⁽¹⁾」となったのである。

ここに於て、認識と主観と存在との関係は従来の認識論とは異った仕方では考えられることになる。主観は、従来の認識論に於けるように、事物とその経験の成立の基礎として、その「可能条件」(condition de possibilité)と考えられるのではなく、むしろ、かかる主観的認識を客観化する働きとして、事物とその認識との「実現条件」(condition de réalisation)と考えられる。そのことは、認識成立の基礎として不可欠の基礎と考えられていた認識主観が、事物の外に立つその絶対的、不動の位置を否定され、事物の中に没落することによって、事物の中から事物、或いはその客観的認識を表現するところの媒介的位置に転ずることである。

周知の通り、カントは科学的認識の構成原理を反省することによって、事物とその経験とに共通な可能条件としての認識する主観の働きのもつ意味を明らかにした。それは有名な「私が考える」ということは、あらゆる表象に伴うものでなければならない」という言葉のうちに要約されている。そして、カントの後の形而上学者達が多かれ少なかれ、カントによって敷かれたこの基礎から出発しており、例えば、ドイツではフィヒテが、フランスではラシュユの歩んだ道がそれを更に延長することであったことも周知の通りである。即ち、彼等はこの認識主観を単に形式的なものとは考えず、それを形而上学的世界への入口と考えるのであり、その超越論的主観の反省を押し進めた極限に開かれる超越論的領域に於て形而上学をたてるのである。しかしながら、ブロンデルによれば、カントの立場は結局次の如きものとなる。即ち「批判主義は諸対象を思惟のまわりを旋回せしめると称していながら、中心の外に出て、あたか

もこの光景を外から考えるかの如き立場に立つてしまっていた。そして、たとえ、それが一切の諸事物を主観にもたらすところの求心的運動に特に注目したとしても、それはその努力の有用性とその視点の新しさとを正当化せんとしてやはり外部にとどまっていたといふことである。⁽³⁾結局カントに於ては、その最初の意図にも拘らず、主観と客観は対立し、認識と存在は分離することになる。認識はどこまでも主観的認識であり、事物の根底、或いは存在はこの認識にとって不可浸透的な不透明な物自体となる。カントの認識論的立場はロックの主観主義をそれ程越え出たことにはならないのである。

したがって、ブロンデルによれば、問題にされねばならないのは「存在するもの」がどのようにして与えられるかということではなく、「与えられたもの」がどのようにして存在するかということである。⁽⁴⁾存在するものが与えられる条件を求めることは、必然的に、諸事物がそれに対して与えられるところの、事物とは異った認識主観を想定せざるを得ない。そのかぎり、主観は事物の外に出ることになり、事物は主観にとって現象としてあらわれるとともに、事物の根底は主観にとって不透明な物自体となる。しかし、ブロンデルによれば、むしろ「対象としての対象の秘密が明らかになるのは、一切の客観的肯定が不可能であると思われる地点に於て」⁽⁵⁾である。即ち「諸対象は、それがあらわれるところのものでなければならぬ。そして、その実在は何か接近し得ない背後にあるのではなく、そこで確かに知られ、きっぱりと限定されたものに於て成立する」⁽⁶⁾。しかし、そのことは素朴なリアリズムに帰ることではない。「与えられたもの」の存在の条件を求めることは、単にその可能条件を求めて事物の外に出ることではなく、その特殊な限定された認識のうちに実在を見ることであり、主観的認識に客観性を賦与することである。認識主観はそこで否定されるのではなく、事物の外に立つその確固、不動の位置を否定されて、事物のうちに屈折せしめられ、事物の運動の契機的位置におかれる。主観が覆されて事物の中に置かれることによって、それは事物のうちから事物を明らかにしてゆく媒介者となるのである。「他者(主観)によって、それ自体として存在すること、たしかにこ

に客観的存在物の神秘、自らのうちに自らの起源をもたないけれども存在し続ける一切の派生的存在物の神秘が根ざしている。しかし、それはもはやこの存在の可能性を考えることではない。見なければならぬのは、それがどのようにして実在的であり、又、必然的に実在的であるのかということである。即ち、如何なる条件に於て、認識と意志はその対象を創造し得るのか、関係の項を逆転して、認識されて在る事物が、存在するものとして認識され、我々に於て現象であるものが、事物に於ける実在である——客観的真理が我々に外部から課されたものとして非難されずに、しかもやはり我々に勢力を及し、絶対的に支配するという具合に——とどうして言い得るのかということである。⁽⁷⁾

さて、このように認識主観が存在の中に置かれ、存在の中から存在を明らかにしゆく契機として、「事物の実現条件」と考えられるとき、これ迄、「我々に対して」或いは「我々によって」存在すると考えられた事物は、かかる一面を保ちながら同時に、「我々なしに」或いは「我々にもかかわらず」という面をもつて現われる。⁽⁸⁾なぜなら、認識成立の基礎としての「我々」は、そのことによって存在の外に出るのではなく、逆に存在の中に深まりゆくのであり、事物の自己実現の通路、或いは媒介者となるのであるから。そして、ここでは、これ迄「認識されること」によって存在した諸事物」は「存在するが儘に認識される」ことになる。それはカントのイデアリスムの立場を認めながら、それをもう一度リアリスムの方向に転換して生かすことである。「主観的イデアリスムが誤って実在の真の表現と思ひ込んでいるものは真のリアリスムの素材 (matière) にすぎない。⁽⁹⁾」

このように、認識論的主観が存在の中に持込まれ、個々の特殊的認識は主観を介しての存在の自己表現点と見られてくるとき、認識は広く、存在に内在する『思惟』の運動の生成過程に於て捉えられてくる。認識論的立場が思惟の形而上学的考察にとって代られる所以である。ここでは認識の対象は思惟そのものとなる。即ち、個々の個別的認識が世界の把握へと向うことは、思惟が世界に於て自己を明らかにしてゆくことであり、存在の認識は存在に於ける思惟の自己認識となるのである。ここに於て、さきに人間の立場のみから考えられ、したがって、主観的、形式的性格

をまぬがれえなかつた認識は具体的基盤を得る。こうして、ブロンデルはデカルト・カント的な形而上学的出発点をアリストテレス・トマスに見られるより古い形而上学の伝統へと屈折せしめる。そして、認識論的立場に代つて思惟の形而上学を展開するのである。思惟は認識する主観に於て明澄な意識となつてあらわれる以前に遠く、暗い起源をもつ「宇宙的思惟」(Pensee cosmique)として世界に内在している。そして、我々の認識もかかる思惟が世界を通して発展しゆく過程に於て捉えられるのである。

(2) ところで、思惟の運動の具体的展開は『行動(1893)』に於ては十分ではなく、後の『思惟』二巻に持ち込まれている。ここで、それをたどることが直接の目的ではないので、必要なかぎり、その大ざっぱな輪郭を述べるにとめておこう。思惟は自らのうちに有する矛盾する二つの傾向の緊張関係を通じて弁証法的に自らを展開する。その一つは一般化、普遍化の方向に向う「ノエ的思惟」(pensee noétique)の傾向であり、他は個別化、特殊化の方向に向う「プヌーマ的思惟」(pensee pneumatique)の傾向であるが、思惟はこの両者を自らの相對立する二つのエレメントとしてもつ。ところで、思惟に於けるこの二つの傾向の区別は、必ずしもブロンデルに独自のものではなく、これ迄、様々な哲学者によって指適されてきたことであつて、例えば、パスカルが幾何学的精神と繊細な精神との間にたてた区別もそれに対応すると言えるが、しかし、ブロンデルが両者を区別するのは、そのいずれか一方を否定して、他方を強調せんが為ではなく、この二つを思惟の不可欠の要素とし、その両者の相互否定、相互超出の緊張関係によつて産み出される特殊的綜合を通して、具体的認識の生成を見てゆくことにある。思惟はこの両者の統一を目指すが、両者は十と一の両極の如く、相補い合うと同時に、否定し、超出しあう関係にあって、単に靜的な共存に於てありえないので、両者の共存に到らんとする努力が思惟に無限の運動を与えることになる。即ち、思惟はこの二つの傾向による弁証法的運動として、物質の領域から生命を経て精神にいたる迄のあらゆる領域を経てより完全な統一に向つて

自らを發展しゆくのである。「同時に和解せしめることも、一方によって他方を否定することも出来ぬ、これら二つの傾向の現存は、その共存の同時性と緊密性によって生成のリズムそのもの、自然を成立せしめている努力、世界の劇を惹起するのであり、その歴史は無数の挫折と死を経ての出産 (Parturition) に似てゐる。」⁽⁹⁾

註

(1) 統一性の原理としての「ノエの思惟」は世界のうちにあって世界を統一の方向へと促している實在的要素としてある。したがって我々が思惟によって世界のうちに統一性と秩序を挿入しゆくことは、超越論的主観に基礎づけられるのではなく、既に物質に内在している超越的要素としての「ノエの思惟」に基礎づけられる。即ち、それは物質のうちに「ノエの思惟」を見し、顕にしてゆくことに外ならない。したがって、先在する粗野な認識と後からそれを秩序づけるものとしての精神という二元論は先ず斥けられる。「このノエ的なもののうちに既に実現された思惟、認識に適合した対象が根差しているのであって、認識が世界の真理の条件を主観的發明によって外から課するのでも、又任意に作り上げるのでもない。なぜなら、認識のうちに既に先在している英知的なものがあるからである。」⁽¹⁰⁾

(2) 他方、多様化、個別化、内面化の原理としての「プヌーマの思惟」はあらゆる理性化をのがれゆくことによって世界にくみつくしえぬ深みを与えている。恰も呼吸する存在が還元しえぬ中心点を有するごとく、それは個別的存在を内面化し、くみつくしえぬ深みを与えるのである。プヌーマ的なものは、個別的存在的に於て特殊化され、質的な仕方で反応する或る一点に於て、普遍的境域を吸い込み、同化し、吐き出す。それは世界に絶えず新しいものを導入する秘密に満ちた交換である。」⁽¹¹⁾

さて、思惟のこの二つの傾向は分離されては単なる抽象的存在にすぎないものとなる。「プヌーマの思惟」は生氣を与えるべき「ノエ的」なるものを予想し、また、「ノエの思惟」は一般化すべき「プヌーマ的」なるものを予想する。ノエ的なものはプヌーマ的なものを介することによって自らを内面化し、具体化するとともに、プヌーマ的なものはノエ的なものを介することによってその特殊性から脱して普遍性へと高まる。思惟はこの両者の完全な統一を目指して無限に集中してゆかねばならず、かくして、その背後に両者の部分的綜合としての無数の個別的存在を形成しゆく。ところで両者の相互媒介の諸過程に於て必然的に行動が介入しているのでなければならぬ。即ちこの両者の裂目に統一を挿入するものはそれ自身不動な或る存在者ではなく、創造的行為である。行動は両者の矛盾す

る緊張関係の中であつて、絶えず新たな独自の綜合を飛躍的に形成してゆくのである。

思惟のこのような弁証法は存在の様々な段階に於て追求されるのであり、その段階を上るにつれてより内面的、自覚的となる。人間の認識に於てはそれは次の様な形であらわれる。即ち、ノエ的な面は理性に於てあらわれ、プヌーマ的な面は感性に於てあらわれ、両者が「我々」に於て何らかの個別的綜合に達するところに個別的認識、或いは事物の客観的存在が実現される。我々は一方では理性によつて事物のうちに入りこみ、その諸関係を明らかにしてゆくことによつて事物を一般化、普遍化の方向にもたすが、他方では、事物は感性を通じて我々のうちに入りこみ、感覺のもつ個別化の性格によつて、多様化され、質化されてあらわれる。理性的認識はその普遍化の方向によつて、常に感性の個別化を越えてその彼方を目指す、しかしその背後に於ては常に感覺的認識に裏打ちされており、そこにひきもどされる。そこで、我々の認識は感性を越えると同時にたえず感性にたち帰り、それに問いかけるというジグザグの道をすすむことによつて、逆に感性のうちに入りこみ、その深みを現わし出してゆくことになる。ところで、個別的、具体的認識はこの両者が「我々」に於て何らかの統一にもたらされるところに生じるが、この統一の場としての「我々」は行動に外ならない。行動はこの二つの認識を媒介するのであり、そして両者は排除しあうのではなく、合致することによつて個別的認識を成立せしめる。

しかしながら、この二つの思惟の完全な統一は「我々」に於てはあり得ない。したがつて、認識の行為はこの二つの思惟の間をたえず往来しながら次第にその深さと拡がりや拡大しゆくが、その底に於ては常に不可知な領域に懸けられている。行動が両者の緊張の間に形成する部分的統一は恩寵である。しかし我々に於てその完全な統一が実現されえないことは我々の有限性を示す。思惟はそこではより完全な統一を求めて個別的認識から個別的認識へと移りゆく無限の過程としてあらわれざるを得ない。しかし、他方では、行動がこの二つの存在を綜合媒介することは、その特殊の綜合のうちに自由、或いは神的なものを挿入してゆくことである。したがつて、自然に於て無限に多様な個別

的存在を形成しゆく思惟の無限の運動をその全体に於て見るならば、思惟がそれによって世界のうちにそれ迄なかった新しさを挿入し、世界を人間化し、更に有限なものの中に無限なるものを実現することによって世界を永遠にもたらず働きに外ならない。「こうして、到る所に混乱した感性の反復と多様化が見られるが、それは各々の個別的役割に於て自然の無限な豊かさ⁽¹⁾と、世界の歴史の形成に於ける神的英知の自由な働きに寄与し、かくして究極的集中に向けての必要な準備をなす。」

(3) 最後に、思惟と存在との関係について言い残した点に触れておこう。思惟の弁証法的運動をその外への展開に於てみると、そこには「思惟された思惟」の領域に於ける無数の個別的認識の形成が見られた。しかし、他方、その運動を中心に向つて掘り下げてゆくと、そこにはかかる思惟された思惟を絶えず乗越えゆく「思惟する思惟」の秘かな動きがある。

先へのべたように、ノエ的思惟とブヌーマ的思惟との完全な統一は「我々」に於てはありえなかつた。そのことは思惟の弁証法的運動の各段階には、我々のつかむことの出来ない「残余」或いは「空虚」が潜むことを意味する。思惟は自己自身の根源を知覚しえず、その底には常に暗黒な部分が残されている。たしかに、眼が眼を見ないということが見ることが可能ならしめている様に、思惟がこの様に自己の根源を知覚しえないということがかえつて思惟の働きを可能ならしめていた。しかし、そのことは思惟と存在との間には埋め難い距離があることを意味するのであり、思惟は自らの底に潜むこの暗点によつて「存在の神秘」にさしかけられ、その秘密を恩寵にあおぐことになる。思惟のうちに掘られたこの空虚は、或る上からの呼びかけに対応するものと見做される、少くともそれは思惟が受け容れねばならぬ或る一つの現存を必要とする。かくして、先に、行動の弁証法がその展開を通じて自らのうちから必然的に超越の問題を生じたと同じように、思惟の運動も又自らのうちから思惟を越えた超越の次元を開き、存在の問題を

新たに生じてくるのである。思惟の底に潜む空虚は「秘かな予定」の我々に於ける反響と見做される。そこで思惟の固有な働きはこの恩寵を受け容れ得る状態に自らを實際に置くことである。その時、この空虚は存在に触れ得る唯一の通路となり、空虚のうちに逆に充溢が見出されることになる。

そして、ここに於て行動の最高の意味が回復されてくる。先にみたように、行動の問題は思惟の弁証法のうちに内化されることによってより存在の内部に移された。しかしながら、思惟の運動の結果が逆に我々に於て思惟と存在との分離を明らかにしてくることにより、両者の分離を埋めるものとしての行動が要求されてくるのである。思惟が存在の中に光を投げ入れるとすれば、存在の中に思惟を定着するのは行動である。思惟と存在の問題は行動によって始めて解決されるのである。こうして、行動は内在と超越とを繋ぐ、或いは諸存在と存在とを繋ぐ「実体的結合点」(lien substantiel)⁽¹⁹⁾ という性格をもってくる。しかし、それはもはや単に人間の側からだけの行為に還元されるのではなく、人間が存在の中で存在との一致を実現する働きとして「意欲的・受動」(Passion-volontaire)⁽²⁶⁾ である。そこに於て、人間は存在の全ての働きを自己に引受けるばかりではなく、それを積極的に意欲することによって自己を存在の働きの謂わば通路となし、自らを存在に内化せしめると同時に、存在も又かかる我々の働きを介することによって我々のうちに実現する。「実体的結合点」としての「意欲的・受動」は人間と存在との「共働」(co-operation)に於て成立するのである。「自然はその根源に於て受動的であるので、存在するためには真の働きをもたねばならない。そして、その働きは、その認識に絶対の性格を与えることの出来る或る存在者の意欲的受動に於て真の存立に到る。恐らく、人間は自己のうちにこの神的生を受け入れるように定められ、この普遍的結合点の役を演じ、この創造的媒介に充足し得るであろう。」⁽¹⁷⁾ したがって、「実体的結合点」に於ける人間と超越者との真の關係は、人間の絶対的自発性を主張することによって神の自発性を否定する無神論的立場のうちにも、又、神の絶対性のもとに人間の能動性を否定する神中心的立場のうちにも、又、両者の直接的融合に於ける両者の同一性を考える汎神論的立場のうちにも見

出されない。諸存在の絶対的自発性は、存在の絶対性に対立し、それを否定するところに成立するのではなく、自らが存在の絶対性の前に否定されることによって存在の働きに参与するところに成立するのであり、そして又、存在の絶対性は自らに対立する諸存在の創造的自発性を否定するところに成立するのではなく、自らを否定し、諸存在の働きの受け入れ、それを通して自らを実現する、その「謙讓」(condescendance)⁽¹⁸⁾のうちにある。「実体的結合点」としての行動は、このように両者が脱自的に結びつく地点として「意欲的―受動」なのである。

さて、ブロンデルの哲学はこのように、存在と諸存在との実体的結合点を示すことに集中する。しかしながら、それはその結合を現実的に実現するわけではなく、その結合が実現さるべき条件を示すにとどまる。ブイヤールの言葉を借りるならば、「ブロンデルの哲学は神が啓示されることを要求するのではない。それはただ、啓示のもつ諸要求を知り、承認することを可能にするようなア・プリオリを明らかにするものに外ならない。」⁽¹⁹⁾したがって、それは自己自身に於ては完結せず、現実的な宗教と結びつくことによってはじめて完結する。それ故、ラクロワの言うように「不十分性の哲学」⁽²⁰⁾がブロンデルの哲学を定義するものである。しかしながら、そこにブロンデルの哲学の消極的意味を見るべきではなく、積極的な意味をこそ見るべきである。なぜなら、その不十分性こそが存在をその充溢性と超越性に於て開示し、受け入れるための不可欠の条件だからである。たしかにその不十分性は歴史的宗教によって補充されてはじめて十全性にいたる、が、歴史的宗教によってもたらされる超越的真理の受け容れられる場はそれによって開かれる。したがって、それは一方では現実的な宗教への道を準備するものであると同時に、他方では常にかかる現実的な宗教の底にあって、それが自然性の領域に転落することから救い、その超越的生命を保持するものである。ブロンデルの哲学はこのような哲学と宗教との媒介的位置に住するのである。

(丁)

(一) L'Action, p. 486.

ブロンデルの『行動(1893)』に於ける認識と存在との関係

(筆者 京都産業大学「フランス語」講師)

- (2) L'Action, p. 456.
- (3) L'Action, p. 457.
- (4) L'Action, p. 457.
- (5) L'Action, p. 451.
- (6) L'Action, p. 453.
- (7) L'Action, p. 457~458.
- (8) L'Action, p. 454.
- (9) L'Action, p. 454.
- (10) La Pensée 1 p. 17.
- (11) La Pensée 1 p. 18.
- (12) La Pensée 1 p. 274.
- (13) L'Action, p. 454.
- (14) L'Action, p. 459.
- (15) L'Action, p. 455.
- (16) L'Action, p. 461.
- (17) L'Action, p. 461.
- (18) L'Action, p. 460.
- (19) Henri Bouillard ; Blondel et Christianisme, p. 95.
- (20) Jean Lacroix ; Maurice Blondel, p. 11.

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.

Les rapports de la connaissance et de l'être dans "L'Action" (1893) de Maurice Blondel

par Shôtô Hase

Quel rapport y a-t-il entre christianisme et philosophie, tel est le point central autour duquel gravite la pensée de Maurice Blondel : ce que la philosophie de "L'Action" se propose avant tout, c'est d'élucider le point de rencontre où christianisme et philosophie se rejoignent, de façon à pouvoir élaborer ainsi "une philosophie qui soit religieuse non pas par hasard mais par essence", selon le mot de Tresmontant.

A l'arrière-plan de cette intention de Blondel, il y a tout naturellement la tendance prédominante au sécularisme suscitée par les positivistes de l'époque, puis les circonstances historiques qui aboutirent à une scission entre la réalité humaine et la réalité chrétienne, dès que l'humanisme se rendit indépendant d'un christianisme qui n'arrivait plus à le circonscrire, et qui provoquèrent simultanément l'apparition d'une philosophie et d'une théologie, qui n'ayant aucune relation mutuelle finirent par se développer indépendamment l'une de l'autre sur deux lignes parallèles.

Toutefois, ce que Blondel se propose de faire en cette conjoncture, ce n'est pas l'apologie d'un simple chrétien, comme on a semblé le croire d'une façon générale. En d'autres termes, il ne s'agit pas du tout pour lui de se mettre du côté du théologien pour "donner une interprétation philosophique de l'Évangile", selon l'expression de Valensin, et encore moins de faire

valoir vis-à-vis de la philosophie des raisons que le christianisme présente comme des vérités de foi. Une pareille tentative n'aboutirait à rien de plus qu'à un lien externe entre christianisme et philosophie.

Pour saisir le lien vivant qu'il y a entre christianisme et philosophie, ce n'est pas du point de vue de la théologie ou du genre d'apologie signalé ci-dessus qu'il faut partir, mais plutôt du coeur même de cette réalité humaine, qui a fini par se soustraire à la quintessence du christianisme, qu'il faut partir; plus encore, c'est en examinant à fond cette réalité même jusqu'à ce que l'on puisse y découvrir, en son sein, le filon qui peut mener au christianisme que l'on pourra réussir enfin à saisir ce lien vivant qu'il y a entre christianisme et philosophie.

En d'autres mots, ce n'est point en imposant des limites à la philosophie que l'on pourra découvrir le point de liaison qui l'unit à la théologie, mais c'est plutôt en poussant jusqu'à l'extrême limite la recherche philosophique que ce point de liaison finira par se manifester au sein même de la philosophie.

A vrai dire, ce qui fait l'originalité de Blondel, c'est qu'il a voulu, d'après Bouillard, "construire une philosophie qui, par la logique de son mouvement rationnel, se portât d'elle-même au devant du christianisme et, sans imposer la foi, posât inévitablement le problème chrétien".

Toutefois, on ne peut passer sous silence le fait que pendant toute sa vie Blondel a été fortement influencé par les mystiques chrétiens, comme saint Bernard, saint Paul, saint Jean, et que cette expérience chrétienne a toujours été le fil conducteur de ses réflexions. Mais cette influence n'a aucunement empêché les recherches de Blondel d'être philosophiques, car loin de porter un jugement sur la vérité du christianisme du point de vue du théologien, Blondel s'efforce toujours de montrer, à partir d'une mise en question totale de l'existence humaine, que la vérité même de ce christianisme correspond aux plus profondes aspirations de l'existence humaine.

Le caractère philosophique de son oeuvre consiste précisément en ce qu'il n'essaie pas d'élucider de façon unilatérale l'expérience humaine par la vérité du christianisme, mais bien plutôt en ce qu'il s'efforce toujours de soumettre cette vérité même à une nouvelle réflexion par l'intermédiaire

de l'expérience humaine totale.

Cela revient à orienter la philosophie par l'intermédiaire de la théologie et à universaliser la théologie par l'intermédiaire de la philosophie, ou bien, selon les mots de Blondel lui-même, à "la constitution de la philosophie intégrale dans le christianisme intégral". L'analyse intégrale de l'action de l'homme se fait dans une telle perspective.

Einige Betrachtungen über die Tuschemalerei.

von Taizo Yomaoka

(I)

Die Tuschemalerei, die China eigentümliche Kunst, entstand im 8. Jahrhundert und erreichte im 11. Jahrhundert und 12. Jahrhundert ihre vollkommene Entfaltung. Diese Malerkunst war darin, ganz neuartig, daß man die Objekte, anders als bei den farbigen Bildern, nur mit einer Farbe der Tusche und deren Abschattierung erfassen wollte. Die überlieferte Kunst in China, die die Umrisse der Dinge genau nachzubilden und dann die Farben darauf zu geben suchte, ist dazu geeignet, (um) die Objekte streng zu unterscheiden und sie zu arrangieren. In der Tuschemalerei ist aber vielmehr beabsichtigt, in der Abschattierung die Dinge in Zusammenhang zu bringen und Atmosphäre und Harmonie des ganzen Bildes auszudrücken. Das bedeutet zugleich, daß der Maler die Dimension der Sinne, i. e. die der Farben zu transzendieren, die Dinge zu immaterialisieren und sie sozusagen, mit den Augen des Geistes zu begreifen strebt. Hier wurde eine neue Kunst geboren, in der großer Wert auf das Gemüt oder das Wollen des Künstlers und nicht, wie in der alten Kunst, auf die Gestalt oder das Abbild und die Farben der Dinge gelegt war. Die früheren Künstler glaubten fest an die Selbstverständlichkeit der Gestalt der Dinge, und wir können da eine ikonographische Zusammenstimmung oder eine Art von prästablierter Harmonie zwischen den Dingen und dem Ausdruckswollen finden. In der Tuschemalerei ist der Prozeß des Schaffens selbst viel wichtiger, weil die Gestalt der Dinge gerade in diesem Prozeß