

Title	ベルクソンとブロンデルの哲学における道徳と宗教についての考察： モーリス・ブロンデル研究、その二
Sub Title	Essai sur la philosophic morale et religieuse de H. Bergson et M. Blondel
Author	三雲, 夏生(Mikumo, Natsumi)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1956
Jtitle	哲學 No.32 (1956. 3) ,p.A69- A94
JaLC DOI	
Abstract	<p>H. Bergson et M. Blondel sont les deux sources du spiritualisme francais de notre temps. Us sont comparables par un meme gout a la vie interieure, par la puissance avec laquelle ils ont lutte contre le positivisme, l'idealisme et le rationalisme etroit du temps. Ils ont montre un analogue retour au reel, en elargissant la notion d'experience humaine, Et ainsi ils ont introduit l'un et l'autre, une originate nouveaute dans la tradition spiritualiste francaise. Mais quoi que leur affinite soit tres profonde, d'en autre cots on ne peut cependant pas minimiser la difference essentielle entre ces deux philosophies. A nos yeux, dans les ecrits du philosophe de la duree, il y a une discontinuite remarquable, qui se traduit par un changement de la methode entre ses divers ecrits consacres a des recherches sur l'experience humaine naturelle et Les deux sources dans lequel il a etudie l'experience des mystiques. Jusqu'a L'Evolution creatrice, son effort est absorbe uniquement dans les donnees naturelles de notre experience, et il n'a jamais pose le probleme moral et religieux. En fait il a cru qu'il n'y a pas d'experiences naturelles qui suflise pour construire une ethique solide et une theodicee montrable. Apres vingt-cinq ans Les deux sources ont paru, ou Bergson parle pour la premiere fois de son aspiration marale et religieuse. Mais c'est un ouvrage de mysticisme qui ne peut plus pretendre, semblet-il, a l'objectivite aussi grande que celle des sciences positives. Nous avons done, conclu dans, que dans la pensee bergsonienne en tant que philosophie, il n'y a pas de consideration morale et religieuse; ni d'etique et detheodicee. Chez lui la notion de conscience exprime un simple elan vital et non pas un elan spirituel au sens precis du mot. M. Blondel au contraire, a etudie l'elan spirituel de notre vouloir. Des le debut il a consacre tout son effort a la construction d'une philosophic intrinsequement religieuse. Pour lui la dialectique de l'action humaine est une demarche morale par essence. Il y a toujours une inadequation inevitable entre ce qu'on croit vouloir et ce qu'on veut profondement, entre le mouvement reflechi et le mouvement spontane du vouloir, ou entre la "volonte voulue" et la "volonte voulante". D' autre part l'homme cherche a identifier ces deux mouvements. C'est un fait d'experience humaine. La vie humaine est done un drame moral, dont M. Blondel a etudie le dynamisme ascendant, en montrant les conditions a la fois necessaires et consenties du perfectionnement de l'action humaine. Au terme de ce dynamisme il aboutit a une option inevitable devant la destinee surnaturelle. Four Blondel la destinee humaine C'est necessa irement surnaturelle. La vie humaine a necessairement un sens relgiieux. Il s'est efforce de construire une philosophic de cette destinee humaine; une critique de la vie, une science de la pratique. Sa philosophic est donc une philosophic de notre elan moral et religieux. Notre presente etude vlse a eclairer cette difference essentielle et profonde entre ces deux philosophies.</p>
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000032-0093

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

ベルクソンとブロンデルの哲学における

道德と宗教についての考察

——モリス・ブロンデル研究、その二——

三 雲 夏 生

十九世紀末葉から二十世紀前半にかけての半世紀間は、文壇に於てはパレス、ジッド、プルースト、ペギー、クロード、ヴァレリー等が輩出し、画壇にはマチス、ルーオー等の巨匠、音楽に於てはラヴェル、ドビッシュー等の天才が出てフランス文化史上最も華かな時代の一つを形成した。ほぼこれらの人々と時を同じくして活躍し二十世紀フランス哲学界に於ける三大Bと称せられたものにブランシュヴィック、ベルクソン、ブロンデルの三人がある。これら三人の中特にH・ベルクソン（一八五九—一九四一）とM・ブロンデル（一八六一—一九四九）の二人は、ラシュリエやブートルーの弟子として、コント、テーヌ等の流れを汲む実証主義的、科学主義的思潮に抗して、フランスの伝統的精神主義の新しい復興に最も力強く貢献した哲学者として屢々並び論ぜられる思想家である。彼らが共に最もフランス的な思想家として人間の内面的生に対して共通の深い関心をもち、時代の実証的傾向に抗しては形而上学を復興し、カントの影響を深く受けた観念論哲学に対しては哲学的レアリズムによって存在の中に実体的なものを再発見し、偏狭な合理主義に対しては直観や具体的思惟 (*la pensée pneumatique*) の働きを評価することによって理性の

権能を抽象的概念的思惟から拡張解放することに努めつつ、等しく実在への還帰を主張して、所謂現代フランスの实在論的精神の哲学 (Spiritualisme réaliste) の興隆に最も大きな影響を与えたことは今日一般に広く言われているところである。

然しこれら共に精神主義スピリチュアリズムと呼ばれ、エラン・スピリチュエールの作家と言われている二人の哲学者の哲学的思想の實際の内容に於て果して精神エスプリという言葉が同様に考えられているであろうか。もし差異があるとすれば如何なる点に於てであろうかということとは興味ある問題である。我々は以下に彼ら二人の哲学者に於て道徳と宗教の問題が如何に取り扱われているかの問題を中心としてこの二つの精神主義の哲学の差異を考えてみたいと思う。

×

×

×

△開かれた道徳▽と△動的宗教▽を主張することによってデュルケーム、レヴィ・ブルジュール等の所謂社会学派の閉鎖的、固定的△習俗の科学▽から生ける道徳と宗教を解放して、二十世紀前半のフランス人の精神に進歩的、創造的、ダイナミックな思想を鼓吹したベルクソンの思想は、美しきもの、生氣あるものに対する我々の憧憬を深く満足させてくれるのみならず、我々の道徳的、宗教的感覚に進むべき正しい大道を力強く示してくれることは確かである。この点でベルクソンの思想のスピリチュエールな性格を疑うことは困難である。彼自身の人格と彼の送った生涯が如実に語っているように彼の真の意図は精神の特にキリスト教的道徳と宗教の再興を願っていたことにも疑いはない。

然し今書かれたベルクソニズムを厳密に哲学的に反省してみる時、哲学者としてのベルクソンのうちに本来の意味での道徳哲学、宗教哲学というものがあつたであろうか、ベルクソンは道徳や宗教の問題を哲学の分野で扱っていた

であろうかという疑いをもつことが出来る。我々は以下に示すようにベルクソンがこれらの問題を哲学の範囲外のものとして扱っていたと断定せざるをえないように思われる。言葉の本来の意味での精神エニアという語が人間の道徳的、宗教的なものに対する感覚を指すとすれば、哲学者としてのベルクソンはエラン・スピリチュエールではなく、あくまでエラン・ヴィタールの哲学者として留ったと思われる。

先ずベルクソンの著作の中少くとも《道德と宗教の二源泉》(一九三二)に至る前の即ち《意識の直接与件に関する試論》(一八八九)、《物質と記憶》(一八九六)、《創造的進化》(一九〇七)の諸作に於ては道德や宗教に関する積極的関心はなかったように思われる。なるほど《創造的進化》のうちには神の本性についてふれた箇所があるが、それについてJ・ド・トンケデック師が問うたのに対してベルクソンは一九一二年次のように答えている。「貴方は私がか付け加わえるべきことがあるかどうかをお尋ねになりましたが、目下のところ哲学者として私は何も付け加わえるべきものはありません。何故なら私が理解する限りでは、哲学的方法は厳密に(内的、外的)経験に則るもので、それで哲学が支えられている経験的考察を越えるような結論はどんなものでも述べられるべきものではないからです。……さて私の《意識の直接与件に関する試論》で発表した考察は自由の事実を明白にすることに帰せられます。《物質と記憶》のそれは精神の實在に触れることを期待したもので、《創造的進化》は一つの事実としての創造を述べたものです。これらすべてのものは種の進化と人間の人格性の形成ということによって、物質と生命の発生源、創造的、自由なる唯一の神という理念から明かに離れたものです。従って又これら全ては一神論や汎神論一般の論議の外にあるものです。然しこれらの結論を更に精密にし、もっと詳しく論ずるためには、全く違った分野の問題、即ち道徳的問題を論ずることが必要でしょう。私はこの主題について何か公にするかどうか未だ確実には申され

ません。私は私の他の仕事の結論と同様に証明しうる或は△見せられる▽結果に達した場合にのみそれについて書くことでしょう。その間に私が言う全てのことは問題外、或は私の考えているような哲学の外のものでしょう。哲学とは私によれば、よく限定された一つの方法に従って構成され、その方法のおかげで、たとえ実証科学とは全く違つた性質のものであつても実証科学のそれと同様の客観性をもつことの出来るものであると思います。』*Études*, 1912, t. 136, p. 514. 傍点筆者以下同様) 故に△創造的進化▽を書いてから数年後のベルクソンは既に神秘家達を研究して、道德や宗教の問題を深く基礎付けるためには超自然的、神秘的經驗をもとにしなければならぬと考えていたことも確かであるようだが、一方に於ては自然的秩序の範囲内で捕えることの出来る道德、宗教的經驗を倫理学、宗教哲学として基礎付けることを完全に諦めていたわけでもないように思われる。ただそれらを△創造的進化▽に至るまでの人間学、心理学と同様に確実な哲学的倫理学や弁神論として発表する段階に達していないと考えていたものと思われる。数年後デンマークの哲学者H・ヘフディング(Harald Høffding)に宛てた手紙の中でもベルクソンは「神の問題について私は私の諸著の中で実際に近寄りませんでした。私はその問題は道德の諸問題から切り離しえないものと信じます。この数年来私がたずさわっている研究の中でも、貴方が暗示なさった創造的進化の數行もほんの待歯石としてしかその問題に触れていません。」(*Philosophie de Bergson*, Alcan, 1917, Appenlice) 従つてベルクソンが神や道德の問題を明かに意識的に主題としたのは△二源泉▽に於て初めてであると言ふことが出来る。然し△二源泉▽に於ても△創造的進化▽に於けると同様、ベルクソンは我々の自然的經驗が含む眞の道德的、宗教的經驗を自然的な方法で哲学しうるとは考えていなかった。彼が実証的方法で分析したのは社会的道德や自然的信仰のみで眞の道德たる△開かれた道德▽や、眞の宗教たる△動的宗教▽は選ばれた魂にのみ許されるミステインズムの対象ときれ

ていた。△創造的進化▽以前にベルクソンの研究した經驗的事実は全ての人間に共通な自然的經驗であったのに、ここでは特異な超自然的經驗、就中キリスト教の聖者達のそれが称讚されている。内在的、人間的、普遍的經驗に対して、外的超人間的、例外的體驗が神秘主義の名のもとに語られている。即ち我々の經驗に自然的に与えられる道徳や宗教を哲学しているのではなく、愛の神との神秘的邂逅が述べられている、そこには単に対象のみならず、方法上の明かな轉換が見られる。少くともベルクソンは意識的には道徳や宗教の問題を哲学してはいないのである。ベガンとチヴナッツの共著△H・ベルクソン▽によるとI・ベンルービという人が△二源泉▽の出るずっと前に、ベルクソン哲学の根本的インスピレーションは倫理的或は宗教的なものですらあると指摘したのに対して、一九三六年即ち△二源泉▽刊行後ベルクソンは「貴方の仰ることは御尤です。それについて私に語って下さったのは貴方が最初で、後になってジャック・シュヴァリエがそれを言いました。然し私の古い諸著の中で、私のうちに働いていたものは無意識なものであったことを私は告白します。私が十分な意識をもってそれをしたのはやっと私が△二源泉▽や△思想と動くもの▽の序文(第一・第二部)をしたためた時に過ぎません。」(Begin et Thévenaz, Henri Bergson, p. 368)と書いている。たとえベルクソンの哲学が如何にスピリチュエールな土台に支えられていたとしても、書かれたベルクソニズムは△創造的進化▽に至るまでは純粹に心靈的(ame psychique)な段階に留っていたのであって、彼が明らかに道徳や宗教という本来的にスピリチュエールな問題を中心課題として取上げたのは△二源泉▽が最初であったことは疑ないし、その△二源泉▽に於てもそれらの問題を哲学的反省によって分析してはいないのである。従ってベルクソン哲学の根本イデーや志向が如何に倫理的、宗教的であったとしても、又彼の△二源泉▽が如何に深い精神主義の作品であっても、哲学者としてのベルクソンは倫理学や弁神論の実践哲学、宗教哲学を積極的に書いていないと考

えられよう。

我々はこのことを今少し詳しくベルクソンの著作の各々に就いて後付けてみよう。

先ず△意識の直接条件に関する試論▽に於てベルクソンは強度 (intensity) と持続 (durée) の観念を探索しながら形而上学と心理学に共通な問題としての自由の問題に就いて述べているが、ここで彼が主題として論じていることは正に最も人間の問題であるべき我々の意識の道德的、宗教的所与を除いた、所謂人間の心靈現象 (psychisme) を主として取扱っている。又意識の状態の多様性、即ち質的変化の系列を述べるに当たっても、空間的世界という全く外的な多様性に対して単に持続としての意識の繼起的推移という形式を対立させて論じたのとどまって、意識の実質的内容即ち内的、道德的、宗教的な意識については触れていない。更に又意識の自由を論ずるに当たっても、我々人間の自由と他の何らかの心的機能の区別や、人間の意識の持続と動物、植物、鉱物の持続との区別はしているけれど、正に人間の自由のうち最も人間的であるはずの道德的自由については何ら述べられていない。例えば「我々の自由な選択や自由な行動の根源を発見するのは我々の知的に欲求する魂の中心に於てである」と言っている場合でも、元來倫理的判断を予想しない人間の選択とか行動とかいうものは考えられないと思われるのに、それに就いては何も語られていない。従ってベルクソンは△試論▽に於ては空間に対する意識の持続の異質性を論ずることを目的としていたのであって、その異質性の最も顕著な表れである人間意識の倫理的な性格については、それが如何に アンプリシット 暗 黙 のうちに考えられていたとしても、ここでは明かに意識的に扱われていなかったと考えられよう。

次に△物質と記憶▽に於て、ベルクソンは肉体は単に知覚行動の中心で、知覚は事物に対する人間の可能な行動に關係のあるものだけを事物の全体のうちに表象するもので、物質大系としての宇宙全体からその一部分を切断してく

るものとして、それ自身物質の一部分であるのに対して、記憶は物質から独立した、それが存在するために如何なる物質の支えも要せず、それ自身一つの独自の世界、即ち精神の世界を構成するものとして、物質界の实在性と共に精神界の实在性を肯定する二元論的形而上学を建設しようとした。然しこゝでも、その实在性を肯定された精神は、その物質界から独立している自律性と、そのダイナミックな機能に就いて形式的に述べられているのみで、その更にすぐれた機能たる精神の倫理的、宗教的性格については論ぜられていない。《物質と記憶》(一八九六) 公刊後数年にして《フランス哲学会報》(Bulletin de la Société française de Philosophie, 1901, p. 46.) の中でベルクソンは次のように言っている。「この哲学(物質と記憶)の上に厳密な倫理学をうち立てうるかという問に対して、私はここで精神生理学的 (psycho-physiologique) 研究をなしたにすぎないので、精神生理学から直ちに倫理学に至れるかというに、明かに否である。只なすべき或る形而上学的努力の方向を与えるのみである。」と。更にフランス哲学会の一九〇一年、五月二十三日の会合では、「倫理学は一つの規範学である。そして倫理学が扱うテーマは心理学のテーマと同じように明白で決定されうる経験を含んでいない。」(Ibid., p. 102.) と言っていることから、《物質と記憶》では道德の問題を哲学的に扱う意図はなかったことは明かであろう。むしろ倫理学を建設することの可能性を否定してすらいると考えられるのである。

《創造化進化》に於てベルクソンは創造について語っているが、生の躍動エラン・ヴィヴィアンの即ち生命の自然的、心理的進化について哲学しているのみで、道德的、宗教的進化即ち人間の精神的、文化的進化については何も論じられていない。その理由は恐らく先にも述べた如く、我々の自然的経験の中には、道德や神を哲学するに足るだけの明白に決定しうる内容が十分にはないと考えたからであろう。彼は生命が過去に於てなし遂げた進化の事実を述べる事が出来るのみ

で、未来における生の方向を決定することは悪しき目的論であると考へた。何らの規範的なものを含まない生の躍動エラン・ケイクルンは未来に対して言わば盲目的に進展するのみである。

以上で我々は△二源泉▽以前のベルクソンの著作の中に道徳的・宗教的なものに対する考察が欠除していることを極く簡単に概観した。そしてその理由がベルクソンにとっては人間の自然的経験がそれらの問題を考察するには不十分であるというのであれば、ここに哲学者としての彼の許される道は次の二つの道の夫れかを選ぶことである。即ち道徳や宗教について何ら思索をしないか、或は超自然的経験に依拠して真の道徳や宗教の可能性を予言するかのどちらかである。

現実にベルクソンは後者を選んだ。従つて△創造的進化▽以前に於て彼が哲学したのは全て我々に共通に与えられる自然的経験であつたのに、△二源泉▽に於ては神秘家、道徳的英雄、キリスト教の聖人達の超自然的、例外的な経験に真の道徳と宗教の建設が委ねられている。即ち内在的、人間的、普遍的経験に対して、特異な超自然的な体験の神秘主義へ方法を転換しているのである。言いかえれば我々の自然的経験に於て与えられる道徳的なもの、宗教的なものを哲学する代りに特権的、例外的人間の愛の神との超自然的邂逅が期待されているのである。勿論△二源泉▽に於てベルクソンは経験的神秘主義や道徳、宗教の社会的源泉を實証的に分析していることは確かであるけれども、それから倫理学や自然神学を積極的に基礎づけようとせず、閉された社会に於ける閉された道徳や、静的宗教の源泉としての社会の強制的圧迫 (pression obligatoire) と、開かれた社会に於ける開かれた道徳、動的宗教の源泉とを區別し、後者の源泉を愛の創造神たる神秘的、超自然的源泉にのみ求めている。即ちベルクソンは悪しき社会道徳、自然宗教に対してのみ自然的社会学的分析を行い、真の人間の内在的努力に対しては何ら哲学的反省を試みていない。

のである。眞の道德、宗教の内容は特権的人間にのみなしうる神秘的直観にのみまかされているのである。従つてベルクソンの△二源泉▽の中には哲学としての倫理学や宗教哲学はなく、神秘主義による道德、宗教に対する憧憬が語られていると解せられよう。

以上の概観から我々は次のことをベルクソンの哲学について言うことが出来るように思われる。即ち△創造化進化▽以前の彼の哲学は人間の自然的經驗に与えられる所与を實証的に捕え思惟（知性のみならず直観によつて）することにだけ努めて、規範的なもの超越的なものは、それが確實に哲学するに十分な經驗を与えてくれないが故に之を全て哲学的反省から排除していた。△二源泉▽に於ても社会道德の起源たる社会の^{プレッシャー}圧迫という種的事实は實証的に分析しつつも、それを個の憧憬を媒介として類に開らく動的な道德、宗教の源泉は創造の唯一神の神秘的直観に期待している。ここにベルクソンが眞の道德、宗教と認めるものは人間の自然的傾向に反するものであり、△人間以上▽であらんとする△よし可能なりとするも例外的▽な努力であり、△自然に背く▽、△自然のプランの中に入っていないかゝつた▽ものである。たとえこの二つの源泉がもと同じエラン・ヴィタールの根源的持続の大系から派生した二つの状態にほかならないものであるとしても、その二つの様態を認識する仕方は全く異質的なものである。物質とエラン・ヴィタールが同一の实体に起原を有する二つの傾向であるという彼の二元論と同一の論法から推論されたとしても、後者の論拠は自然的所与に基いていても、前者の即ち△開かれた▽ものの源泉は全く超越的な認識によつてのみ知られるものである以上、哲学的な結論とは言えないように思われる。従つてベルクソンの主張する△人類愛▽の道德も△開いた魂▽の宗教も、人間の自然性との連続性は認められず、ただミステイシズムによる△魂の転換▽という△迂路▽を通じてのみ達せられる境地である。ここには明かに方法の断絶があると言わねばならない。エラン・ヴィター

ルは同一のものとして持続していても、人間の自然的認識はその派生、或は停止点だけしか知ることが出来ないのである。ベルクソン自身、ローマイヤー師への手紙（一九三三年、三月二十四日）の中で「私はそれまで哲学から排除してきた神秘主義を哲学的方法として、哲学の中へ導入してこの間隙（哲学と神学との間の）を埋めたように思いますが」と言っていることから方法の転換ということは明かであるが、若し我々が神秘主義を哲学的方法と受け取るこゝとが出来ないとすれば、哲学としてのベルクソニズムはエラン・ヴァイタルの認識に留るもので、それをエラン・スピリチュエールにまで高めたものは彼のミスティシズムであると言わねばならないであろう。ここに我々はベルクソンの哲学の未だカント的な性格を見ることも出来よう。或は又種から個人の招きへの憧憬の中に、選ばれた魂が神秘的直観の中に沈潜していくところに、表面的な社会的自己から、例外的個人の意識の内奥の深みに真の実存的自己を見さんとする実存主義的性格を見ることも出来よう。

ベルクソンは機械論同様、悪しき目的論が流動する意識の創造の流れをアプリアリに想定されたプログラムに従って空間化し、固定化することによって時間を否定するとして目的論的解釈を極度に警戒した。従って未来から現在を固定することを嫌うあまり、エラン・ヴァイタルに或る種の盲目的、衝動的創造性を附与した。かかる警戒は確かに尊重しなければならないものと思われるけれど、然しその余り、現在から過去を顧みて溯及的に目的性を認めるのみで、現在の中において現在の流れを方向づけ、現在を未来に向けて推進させるエランそのものの原動力となるべき、エランの内的矛盾、即ち意識そのものが含む規範的性格、ブロンデルの言う「内包されたもの (implication)」を積極的に開示することをしなかったように思われる。そこにベルクソンの創造的自由が言わば衝動的、盲目的自由であり、彼がそのミスティシズム以前に何ら倫理的なものを語らなかつた理由があつたのではなからうか。

以上のベルクソン哲学に対してM・ブロンデルの『行為』^{アクション}の哲学は『人生の意味 (Le sens de la vie)』、『人間
 の天命 (la destinée de l'homme)』があるかどうかという問題を人生の批判 (la critique de la vie)、『実践
 の学 (la science de pratique)』を通じて研究することを目的とした。かかる目的を遂行するに当って彼は人生の
 具体的、普遍的 (universel concret) 現実を探究し、我々の経験全体に与えられるものが含んでいるもの (implica-
 tion) を哲学的反省によって日の目に出す (explicitier) するという方法をとっている。我々は何処へ行くか？ 我々
 の生のダイナミズムは何処へ我々を導くか？ 如何なる究極目的へ？ 如何なる天命に？ 人間の生のダイナミズム
 が求める自己を十全に満足せしめてくれるものは如何なるものであるか？ ブロンデルはかかる間に答えてくれるも
 のを、予め如何なる前提も、如何なるアプリアリな信仰も出発点として想定することなしに、人間の行為^{アクション}全体の発展、
 (単に行為の個々の特殊な実現でなく、我々の行為を推進する我々の最も根源的な意志^{アンプリシット}が潜在的に求めている発展)
 を追求することによって、行為そのものの中から明かにしようとした。

※ ニダヤ主義から出発してギリシヤ的なものを通じて最後にキリスト教に帰依したベルクソンの生涯と異り、最
 初からキリスト教の信仰の雰囲気の中で哲学を始めたブロンデルの哲学に、キリスト教的インスピレーションが
 働いていたことは勿論であろうが、ブロンデルは所謂『否定的方法 (la méthode de négation)』を用いて、凡
 ゆるそうした思惟のアプリアリな傾向を否定的に批判することによって彼の哲学的反省を推進させた。

ブロンデルはかく行為そのものを哲学するに当って先ず人間の意志の原初的矛盾の事実^{ファクト}に眼をつける。即ち個々の
 特殊なものを意欲する、我々の識域にのぼせられた、反省され、決定された意志 (la volonté voulue) と、それに言

わば先行する意志そのものとしての根源的、自発的意志 (la volonté voulante) との間には常に矛盾不一致がある。我々が自己を真剣に反省する時、自己が現在あるところのもの、或は自己が現実的に欲しているところの自己と、自己が本当に、根源的に欲しているところのものとの間に矛盾があることは人間の普遍的経験で、これを見まいとすることは Δ 誠実 (sincerité) ∇ を欠くことである。この矛盾は Δ 意志された意志 ∇ と Δ 意志する意志 ∇ が完全に一致するまで、或はあるところの自己とあるべきところの自己が究極的に一致するまで解消することはないのである。言い換えれば根源的意志は自我の完全な統一を欲しているのである。そこに行為のディアレクティクが生れる。そこで予め明かに知られていないが、我々の最も深い意志によって潜在的に憧憬されている我々の完全な自我の統一、即ち我々の完成のための普遍的な条件を行為そのもののディアレクティクを通じて開示させるのがブロンデルの哲学である。従って彼にとって行為の反省的分析を通じて必然的に開示される行為の完成のための条件は、同時に我々に規範的なものとしてかかってくる。ブロンデルに於ては哲学は人間の行為全体の様相を観察するだけでなく、行為の背後にある人間の内的要求を探り、実際の行為を推進せしめ、それを一定の目的に向って発展させる動的原理を探り出すものでなければならぬので、単なる敘述的なものではなく、本来 Δ 審判的 ∇ なものと考えられている。行為の哲学的反省は必然的に規範的にならざるをえないのである。従って彼の哲学は始から倫理的な性格をもっているのである。実にブロンデルにとって人生は一つの Δ 道徳劇の場 ∇ なのであった。故に彼の行為の哲学全体が一つの倫理学であると言っても差支えないであろう。

次に我々は彼の行為のディアレクティクそのものの梗概を通して、彼の倫理的大系が如何に宗教を包含したかを考えてみよう。

既に述べたようにブロンデルの探求の対象は人間の天命を背負うものとしての行為である。彼の一八九三年の『行為』冒頭にかかげられている問は、その全発展を説明して余すところがない。「ウイカノンか、一体人生に意味があるかどうか、人間は天命を持っているかどうか。……この問題は人間にとって避けられないものである。即ち人はそれを不可避的に解決しなければならぬ。そして意志的であると共に必然的なこの解決は、それが真であろうと偽であろうと、その人の行為の中に表れる。ここに行為を研究しなければならない理由が存するのである。行為という言葉の意味と、その内容の豊富さは章を追って次第に明かになるだろう。」(L'Action, F. Aican, 1893, 序文七頁〜八頁)ブロンデルがこの人生の意味の問題に接近する方法は、今日流行の人間の不安や、不条理や、偶然性の感情といった所謂実存主義的な方法ではなく、かかる問を人間に発せしめるそもそもの人間精神の在り方に則して人間の実存の自律と他律の相剋から出発するところにある。彼によれば行為は単なる事実ではなく、一つの必然性である。それは人に屢々強制として表れてくる。即ち行為は我々の意志に反して我々の犠牲を強要することもある。更に我々は完全な光の中を歩むことも出来ないし、我々が観念的に解決したところのものを常に実現しようとも限らない。そして又我々の行為は、それが一度実現されてしまうと、我々の生涯を通じて我々にのしかかってくる。我々はその行為の虜となるのである。我々はそれを負って歩まねばならないのである。我々は自らかかる行為を差控え、見合わせることも不可能だし、又自分を自分で完全に満足させ、充足させ、解放させることも出来ない。かくて人間が弁護し、正当化しなければならぬのは実にかかる重荷たる行為の他律性(hétéronomie)なのである。即ちかかる我々にのしかかってくる重荷、必然性が、人間の最も内的な憧憬に合致し、他律が真の自律(autonomie)の条件であることを示すことがブロンデルの目的なのである。即ち人間の道徳的存在性を立証しようとするところこそ行為の哲学が確立し

ようとしたところなのである。

この証明を厳正にするために何ものも前提せず、何ものも歪曲せず、 \wedge 全ての意識に本質的な真理、 \wedge 全ての意志に共通な運動 \vee （例外的なものでなく）から出発しなければならぬ。ところでかかる普遍的な経験として、人が欲していることと、人が真に深く欲していることとの間に、又意志の反省的運動と、自発的運動との間に、即ち先の \wedge 意志された意志 \vee と \wedge 意志する意志 \vee との間の不一致が常に存するという事実がある。人間の生活の全てを通じて常に生れ出する不一致、矛盾が存する。そして一方に於て人は常に反省的運動と自発的、根源的運動とを一致させようとはかり、自己の統一を希求していることも亦事実である。

かくて行為は我々にとって不可避な事実であり、必然であり、重荷であると共に、我々は行為の問題を解決すべく迫られているのである。このことを見まいとするものにディレクタントとペンシストがいる。ブロンデルは先ずディレクタントについて人は自らの天命を真剣に考えざるをえない必然性を証明する。即ち人生の問題を顧みまいとして全てを享樂し、何ものも誠実にとらず、何ものも本当に欲しようとしないうる行為そのものがそれを再びより明かに提出する。何故なら彼らは心の底で何ものよりも強よく自分自身を欲しているから。又ペンシストに対しては、人生の意味の間に否定的に答えることは不可能なことを示す。ペンシストは何ものも認めず、何ものも欲しない。然し実は無を欲しているのである（*involente*）。然し無を希求する意志は矛盾を含む。欲するとは常に何ものかを欲するので、そこには存在に対する深い愛がかくされている。人は無を欲することは出来ないのである。かかる肯定を發するものは我々の深い意志であり、その意志は必然的（強制的）であると同時に我々によって承諾されたものである。かくて人生の問題を解決せんとする意志を見まいとする努力も、又それを否定せんとする努力も必然的にそれを再び明かにす

る以上、かかる意志は如何に發展するかを調べる以外に道はなくなる。そこでブロンデルは人間の活動の全領域に亘つてこの意志の原初的矛盾が如何に表れるかを検討する。

先ず最初に最も基本的所与たる感覚から始める。そして人間の感覚は知覚として最初から矛盾を含み、それが人間をして感覚を越えて科学の創造へ必然的に導く。更にこの科学は意識の総合的活動によってのみ可能であるからその総合を行う主体の自覚へ我々を必然的に導く。かかる人間意識の必然的發展はその自由を意識させる。そしてその自由を維持し發展させるために、自由は必然的に働くのである。その働を疎止する肉体や世界の抵抗にあって自由は、個人性 (individualité) を形成するのである。(個の限界の意識) さて個は自己外の目的を求めらるることに於てしか真に自己を求めない故に又自己の外にあって個を補うものを必然的に欲する。個は孤独に留りえないのである。それは単に自我の他に対する影響とか、他との共力を欲するとかいうのみでなく、他の自我との内的一致を計らんとするのである。かくて人間の生は他との一致であり、人間の人格は他への奉仕となる。かくて社会が構成される。自我は即自的目的でなく、社会との人格関係を必然的に欲する。即ち他との愛による交流を。かくの如くして意志は必然的に家庭、国家、人類社会 (humanité) を生むのである。これが本来の意味での (言葉の狭い意味での) 道德的意志の發生の段階である。この道德的意志は先ず社会に於て功利的道德を生む。次いで世界観、形而上学を、更には未だその内容を限定されていないが一つの絶対的に支えられた無私的道德を生む。かくの如くして遂に人間はこれまでに遭遇した色々な有限の対象の一つに無限性 (infini)、或は絶対性 (absolu) を附加して、その自然的行為に宗教的価値を附与して、自らが完結し、満足しえたと錯覚するに至る。これが迷信 (superstition) の發生である。それは如何に知的に洗練された対象をもってしようと、それが実際にあるところの有限性を無限に拡張し絶対性を与えるために、

現象の世界に逆戻りする以上、内的矛盾を含み、一つの迷信たることに変わりない。

以上のように人間行為全般に亘って我々の意志の必然的上昇過程を厳密に分析した結果、ブロンデルは次のような結論に我々を導く。即ち「全自然的秩序の不完全性を認めないことは不可能である。又人間の究極的要求を感じないことも不可能である。そして自我の中にこの宗教的要求を満足させるものを見出すことも不可能である。それは必然的であるが、然し実現され、適えられないことである。」(同書、三一九頁)

ここで注意しなければならないことは、以上の色々な段階の各々はそれ自身の中にそれに固有な意義をもっているということ、ブロンデルは勿論科学、家庭等々が意志の充足に関して人間を失望させるための単なる手段に過ぎぬなどとは毛頭考えていない。各対象はそれ自身として欲せられているのである。然し人がそれらに固執しようとする動機は即ちそれらの固有な価値を認めつつも、それらを越えんとする力そのものなのである。我々が若し行為のディナミズムをあくまで追求し、 \blacktriangle 意志する意志の \blacktriangledown 究極的目標を開示することを諦めないならば、我々は以上の段階の夫れにも停屯することは出来ないし、或はそれらが \blacktriangle 意志する意志 \blacktriangledown を満足させることの不可能である必然性が明かになる。即ちそれらの如何なるものも之を絶対化することは出来ず、それを敢えて絶対化することは凡ゆる形の(絶対の観念を信ずる自然的宗教をも含めて)迷信を生むことになるのである。

又かかる意志の漸進的發展は必然的であると同時に、我々によって承諾された (consentie) ものであることに注意すべきである。「各段階の表面的必然性はその中に内的に含まれた意志によって生れたものである。」(同、四二頁) 例えば社会を生むのは個人の深い意志である。そして個人は社会が得させてくれる利益のみならず、社会の課する抑制をも受け入れるのである。反省的意志が反抗する社会の強制をも、内的意志は恐らくそれを先ず認め欲しているの

であろう。かくの如く決定されたものであると同時に意欲されたものを追求するディアレクティックは、その必然性を我々の内心の憧憬に一致するものとして、即ち他律を真の自律の条件として受け入れさせるであろう。即ち人間性の上昇、解放のための必然的条件（他律）は予め我々自身の深い意志（自律）のうちに含まれているのである。人間は自らのうちに自らを越える、自分以上のものを有っているのである。かかる我々の最も深い自己のうちに含まれている我々以上のものを行為のダイナミズムを追いながら順次開示しつつ、我々自身の完成、統一のための条件を明かにするのが彼の所謂開包の方法（*la méthode de l'implication*）なのである。従ってこの方法によって行為のダイナミズムを追求することによって生の規範（*la règle de vie*）は、生そのものうちから我々の反省的思惟に開示される。即ち我々が我々自身を統一し、我々の真の目的に確実に到達するための必然的条件（人間の天命）が、我々の意志する意志の最も奥深い底から、真の道徳的要請として発見されるのである。これは行為にかかってくる必然性（法則）であるから広い意味で道徳法則である。然も同時に我々自身の意志によって真に欲せられ、承諾されたものである故自律的道徳律であると言うことが出来よう。更にかかる法則は我々の自然的行為そのものが、自ら我々の厳密な反省的思惟に開示したものであるから、これは自然的に捕えられた法則である。即ち自然的、内在的に捕えられた法則と言うことも出来る。かかる理由でブロンデルの行為の哲学、即ち人生の批判はそれ全体が一つの倫理学的大系と考えられよう。これがブロンデル自身が行為の副題に実践の学（*la science de la pratique*）と名付けた理由であろう。彼にとっては人間の生のエランは始めから倫理的エランなのである。この点がエラン・ヴィタールの倫理的性格を語らなかつたベルクソンの哲学と全く異なる点である。悪しき目的論を警戒するの余り、エラン・ヴィタールの目的のない言わば盲目的進化を述べるベルクソンに対して、ブロンデルのエランは規範を意

識したエランである。そしてその規範は決して、予め演繹的に想定された目的ではなく、意志そのものの中から自発的に表われてくるものである。未来から現在を固定する目的ではなく、現在のうちから明かになってくる目的である。

× × ×

ブロンデルの△行為▽は以上で終っているのではない、それは更に進む。即ち以上の如く如何なる自然的現象界にも満足出来なかったかかる意志の運動は、更に自然的秩序を越えて進展する。人間の意志は、満足させられることなしに、凡ゆる現象界を通過した。そして今や自我以外の全てに失望した自我は、自ら自分自身を欲し、自らを絶対化せんとする。然し自らの分裂から発し、その統一を欲した意志が、自らの力で直接的に自己の統一を企てえないことは明かである。自我の分裂はその有限性の意識によって明かだからである。然しそれにも拘らず自我は必然的に自我の統一、即ち充実を欲するのである。この内的闘争から△必然的一者▽ (l'Unique Nécessaire)、即ち神の理念が浮んでくる。そしてこの理念が人間を超越を受け入れるか、拒絶するかを選択 (l'option) の場に立たせる。この不可避な撰択、これこそ△行為▽の哲学の核心をなすものである。最後に人間のなすべき唯一のことは、「人間意志の中核に生れる、かかる必然的軋轢の中にある。そしてそれによって人間は不可避的なこの二者択一の前に実践的に撰択を強いられるのである。即ち或は自ら自分自身の主として留り、全てを自我の中に保持しようとするか (内在にとどまる)、或は自らを多少とも意識にかすかに啓示されている神的秩序に引き渡すかどうか」(同、四八七頁) という撰択である。△行為▽のディアレクティーク全体は実にかかる軋轢を必然的に明るみに出すのである。後はこの撰択の含む内容を展開するのみである。

若し人が超越的神なしで過さんとし、或は少くとも神を自分に従えようとするなら、それは行為全体の死 (dam) である。人間は神をその生に導入することに同意せずして生きられない。然し神は人間の手に絶対に負えないものである。従って我々は我々自身の力では、我々の必然的目標(神)に到達することは出来ない。それは絶対に不可能である。然し何とかしてそれに到達することが行為全体の生のために必要なのである。我々の天命は超自然的なのである。ここで最後に行為の生のために我々のなしうる唯一のことは待つことである。謙虚な行為に於て「未知の救済主」、知られざる「中介者」の到来を待つことである。或はかかる期待そのものも、もはや一つの恵 (don) であるとも言えよう。我々の行為は故に「啓示と贖罪」なしには完成されないことになる。又若しかかる啓示と贖罪とが現実と与えられるとしたなら、それは必ず教義 (ドグマ) を含み、文字通りの実践 (la pratique littérale) を要求すべきものである。かくして「行為」の哲学は超自然の理念を必然的な仮説として導き出す。(l'hypothèse du surnaturel) 然し一方では哲学はその仮説の实在性を肯定することは出来ないことを認める。超自然の实在を肯定することは信仰と、宗教的实践に待つより外はない。哲学は単に仮説としての必然性を証しうるのみである。

以上がブロンデルの「行為」の哲学の極く簡単な梗概である。彼に於て哲学の役目は「超自然」の实在を我々に所与させることではない。ただそれを唯一の必然的仮説として、それを肯定的に選ぶことの必然性を証明することに留る。その实在性は実存的主体が具体的、実践的に選ぶことによって經驗的に確めるべき問題である。かくて哲学は、人間の行為を完結し、「意志する意志」の憧憬を充足させるための唯一の必然的条件を仮説として示し、その仮説の实在確証のバトンを実存の主体的実践、信仰に引き渡すのである。かく結論することによってブロンデルの哲学は哲学の自律性(内在性)を傷けることも、信仰の超越性も犯すことなしに、単に自然的宗教でなく、現実的啓示を予想

する一つのキリスト教の宗教哲学を確立しようとする主張している。このことは決して存在の客観的実在性が自由な主体の實踐的選択の意志に依存すると主張しているのではない。確かに究極的に超越神の存在を肯定するのは人間の主体的決断（信仰）であり、神よりの恵（恩寵）であるが、ブロンデルは厳密な哲学的反省によってこの決断と期待の必然性を導き出している。従って自由な選択は反省され、条件づけられた選択である。合理的に規範化された選択である。従って彼は単なるヴォロンタリズムやフィディズムを主張するものでなく、やはりあくまで主知主義に組するものである。

以上の如くしてブロンデルの行為の倫理的エランは必然的に啓示宗教をその到達点としている。彼は哲学の中にキリスト教を含んだのである。これは単なる道德的説教でも、倫理神学でもない。それはあくまで一つのキリスト教の宗教哲学を建設しようとしたものである。この哲学は「人間行為の全発展を通じて不可避的で必然的なものを決定せんとする」（同書、四七五頁）ことを目的とし、「人生のドラマを構成し、それを大団円へ導く必然性の連鎖を解きつつ」（同、四七三頁）行為の論理（Logique de l'action）を明かにしようとしたものである。この論理はそれによって人間の行為が漸進的に前進し、そのもつダイナミズムに適しい終局を探求するための厳密な手段である。勿論人間がこのダイナミズムのどれかの段階に留り、それに表面的に自己満足することはむしろ自然な傾向である。然し暫時的にか、偶然的にのみ人はそういう段階に停止してしまうことが出来るので、若し人がその意識と意欲を鮮明にし、**意志する意志**の自発的發展を究極まで押しつめ、行為の論理を開示することを止めないならば、かかる運命のダイアレクテイクから逃れることは出来ないし、神の恵の前に自らを否定することは普遍的必然的命法である。かくして人の天命は超自然を受け入れることであると結論される。

我々は以上、ベルクソンとブロンデルという現代フランスのスピリチュアリズムの二人の偉大な源泉に於て道德と宗教が如何に取扱われているかを調べてみた。以下結論として二人の哲学者の相違をもう少し浮彫りにしてみよう。

ブロンデルは彼の哲学を《Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique》と名付けたように、彼の哲学はベルクソンが批判したような、予め目的を想定してそれから演繹的な説明を行う、裏返えされた機械論のような時間を空間化する独断的目的論ではないと言うことを絶えず強張した。一つの秘密な前提が行為のディアレクティークを生気づけ、支えているのではないか？ 彼のディアレクティークを追うためには始めから人間の意志は如何なる有限の対象にも満足しうることなく、自然的世界の何処にも見出せない究極目的の方へ向けられていると、いうことを認めておく必要があるのではないか？ このような疑問はブロンデルが《行為》^{アクション}を博士論文として提出した時、ブートルーが発した質問でもある。即ち「無限を意欲するというのが貴方の研究の出発点であり、歎願であったのではありませんか」と、之に対してブロンデルは「無限を欲することは出発点ではなく、哲学的探究の到達点であります。問題はそれが人間の活動の現実的原理でないかどうかを知ることです。凡ゆる先入見を避けるためには、先ずそれが現存するとも、不在であるとも想定しないことです。そしてそれが仮説として現れ、教育と歴史によって意識に課せられてきた時、先ず頑強に反対すべきであります。それこそ私がしたことであって、そこに私にとって唯一の科学的厳密さをもつと思われる方法の否定的性格があるのです。私は従って私の秘かな前提から逃れさせうる凡ゆる傾向を調べあげました。又全力を挙げてそうした仮定を無視し、除去しようと試みました。そこから逃れるために種々巧妙な方法を発明もしました。……然しかかる傾向の全てから、運動の始めから表れていたものが次第次

第に我々の反省的思惟や、意志の選択の前にさらけ出して置くことを肯定することしか出てきませんでした」(J. Wehrle, Une soutenance de thèse, dans *Annales de philosophie chrétienne*, t. 154 (avril-septembre 1907), p. 118—119)* 故にブロンデルは色々な行為の段階を意志の既知の方向に従って目的論的に排列したのでなく、逆に始めから秘かに行為の運動を生氣ずけていた精神のダイナミズムの不可避的な方向を、開包の方法をもって行為そのものの中から明かにさせようとした。即ち行為の自由にして同時に必然的な発展を捕えようとしたと言うのである。確かにブロンデルはベルクソンと違ってキリスト教的伝統の中に生れ、熱心な信仰者であった。然し哲学するに当って彼は行為の厳密な理性的批判のみしかなかったと思われる。人が凡ゆる立場を去って思索することが出来ないことは我々の条件である。ブロンデルの否定の方法の価値は評価されてよいと思う。従ってベルクソンの目的論批判はブロンデルの場合当嵌らないと思われる。これに対してベルクソンは機械論的目的論を拒否して、エラン・ヴィタールの自由な創造的性格を強張するの余り、彼の自由が未来に対して盲目的な、言わば創造の不決定的自由 (*liberté arbitraire*) の性格を強く出しているように思われる。ブロンデルの自由は必然的目的の前の選択の自由で、あくまで**道德的自由** (*liberté morale*) である。

* ブロンデルはこの種の誤解を解くために、或る意味でその後の五十年間の思索の生涯を捧げたとも考えられる。《護教論に関する書簡》(一八九六)、《思惟》(一九三四)、《存在と諸存在》(一九三五)、《行為》(一九三六—一九三七)の三部作の主題は夫れも、彼の最初の《行為》の哲学の自律性をより深く基礎付けることにあった。又彼の弟子 J. Palard, H. Duméry, etc の努力も主として専らこの点に捧げられている。

又ブロンデルはベルクソンの如く突如として憧憬 (*aspiration*) に神秘的に遭遇したのではない。彼は始めから常

に憧憬に生きようとしたのである。このことは二人の生立から見ても当然である。その哲学に於てもブロンデルは絶えず人間の意志の根源的憧憬を理性的批判を通じて次第に開示しようとした。そしてその漸新的進化を辿って遂に一つの宗教哲学を建設しようとした。従ってブロンデルはベルクソンのように道德や宗教に二つの源泉を認めない。道德的責務について彼はベルクソンのように社会的起源という憧憬と全く異質な源泉を考えない。彼に於ては道德的責務は憧憬の自然的法則なのである。責務としての社会道德が、選ばれた魂の個的道德と異った起源を有するとは考えない。或いは又人類全体を包含する「開かれた道德」が家庭、国家を支配する「閉された道德」と質的に全く相違するとは考えない。「功利的道德」は「無私なる道德」に至る純化されない前段階なのである。或は家庭、国家の道德は必然的に人類社会に拡大されるべきものである。勿論前者は實際に於てそれ自身の中に硬化し閉鎖的になつてしまふことがありうる。或はそれが普通の場合であるかもしれないが、それだからと言ってその本質に於てはそこで留るべきものではないと考える。「功利的道德」も「無私的道德」も共に人間の根源的意志という一つの源泉から出てくるものである。又宗教についても「静的宗教」と「動的宗教」が全く違った起源より発生するものとは考えない。即ちブロンデルには凡ゆる教義、凡ゆる歴史的啓示、全ての神学的思弁が閉された社会に於けるものとされ、ベルクソンの所謂「仮構機能」(la fonction fabulatrice)の産出するところのものとは到底考えられないからである。精神は律法を破壊するものではなく、それを完成するものとして、精神も律法も共に唯一の神から創られたもので、人間の意志のダイナミズムは必然的にそれらを共に自己完成のための条件として要求するというのがブロンデルの立場である。勿論ベルクソンもキリスト教の教義が仮構のものとは言っていない。然しその「二源泉」に於ては単にキリスト教の精神や愛やエランのみを主張して、それらの基盤であるキリスト教の教義や神学に關しての本質的問題の

論議を除外しているのである。ブロンデルにとっては人間の信仰が迷信に陥らないために、人間の精神は合理的判断に耐える教義や神学を必然的に要求し、その支えのもとに始めて愛の野に十分に開花しうるものである。この考え方の相違が一方がエラン・ヴィタールの哲学から一挙に愛の△動的宗教▽に神秘的直観によって飛躍したのに対して、他方があくまで内在的哲学の範囲内に留りつつキリスト教を哲学した理由であると思われる。そして更に一方が△選ばれた魂▽の（勿論それも一つの当為として全ての魂に呼びかけられてはいるが）△例外的努力▽によって始めて遂げられる道徳や宗教の神秘的体験を主張して、一種の実存主義的結論を出しているのに対して、他方は全ての人間の自然的経験を追求して△普遍的具體（Universal concret）▽の客観的哲学を標榜している所以であろう。

最後に我々が先にも述べたようにベルクソンはその△創造的進化▽に至るまでは自然的秩序に属する經驗的所与のみを哲学したが、人間の超越的經驗たる道徳や宗教に対しては、それが我々の厳密な内在的判断に耐ええるものを十分供しないが故に、これを哲学することを断念している点で、（勿論ベルクソンは直観によって人間の理性の権能を単なる純粹理性から解放し、実体認識の形而上学を可能としてはいるけれど）、傾向に於てカント哲学の性格をもっていと指摘した。カントは実践理性の要請の対象として超感性的世界、超越的理念の世界即ち可想の本体の世界を認めた。ベルクソンも神秘的直観によって創造の神との邂逅を唱っている。かかる点で両者ともに超越を認めている。然しカントは人間の自律的、理性的意志の力だけで人間性の救済の可能を予想している。即ち単なる善意志による道徳性の勝利を、これは一つの道徳を偶像視する内在主義的モラリズムである。ベルクソンも、△選ばれた魂▽が自己を内向的に掘り下げることによって、自然的社会を内在的に超越し、創造神を神秘的体験によって補える、特権的個人の英雄的倫理、実践に人類の将来を委ねている。これらは共に人間の内在的力のみを手頼って超越の超自然性を度

外視しているように思われる。内在的努力によってのみ捷ちとられる超越はもはや真の超越ではない。ブロンデルが超自然の實在の認識を信仰に委せているのは全く異った意味に於てである。彼は超自然性のない超越を認めない。人間の自己完成を求める不可避的な意志は、全ての現象界のうちに自己を満してくれる対象を見出せず、遂に自己自身のうちに絶対的自我を求めることに坐折し、唯一の必然的な超自然の前に自己を投げ出すのがブロンデルに於ける人間の行為の結末である。人間はここに於て自己の力の完全な否定を通じて謙虚に恵ドレを待つのである。そのみか真に自己を完成し、根源的意志を満すために人間のなしうる唯一のことなのである。即ち彼の人間的努力の究極的行為は祈りである。行為の自己否定が、行為の完成のための唯一の条件なのである。そしてそのことすら絶対的には人間のみの業ではなく、やはり神の慈悲 (misericorde) であろう。信仰は人間のみの努力によって本当にはもちえないものである。自己に坐折し、ただ祈りに於て神を呼び求める。そしてかかる謙虚な人間の呼び声に対して、神は始めて愛をもって応えるのである。そこに始めて真の超越に対する信仰が生れる。更に深い段階に進めば、信仰は神の召喚に対する人間の無私な応答のみとなる。かくして我々の^{グロトウイ}真の意志は即ち神の意志である ∇ 、即ち人間の自己を究極的に完成する行為は、人間の自発的行為の完全な否定、人間の真の自由は完全な他律という結論をブロンデルは導き出している。勿論ベルクソンも、神秘的体験が単なる人間のみによる英雄的努力によって与えられるなどと主張しないことは明瞭であろう。然し彼は神秘的体験に於ける超越神の恩寵の働を論ずるのに積極的でなかったように思われる。この点ブロンデルの方が真の超越の超自然性をより明確に基礎付けたように思われる。

我々はかくて伝統的存在論の区別に従って生命の領域と精神の領域を区別すれば、ベルクソンはエラン・ヴィターの哲学者であったのに対して、ブロンデルはエラン・スピリチュエールの哲学者として、この二十世紀前半に於け

るフランスの精神主義哲学の二つの頂点を性格付けられよう。