九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

M・ブロンデル研究（一）：ライプニッツの実体的紐帯の問題をめぐって

増永，洋三

https://doi.org/10.15017/2328626

出版情報：哲學年報. 39, pp.27-46, 1980-03-31. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：

M・ブロンデル研究(一)

——ライプニッツの実体的紐帯の問題をめぐって——

増永洋三

(序)

「実体的紐帯」(vinculum substantiale) の問題は、ライプニッツが晩年(一七〇六年—一七一六年)ジェズイット派の神学者デ・ボス (Des Bosses) との間に交した神学的ならびに哲学的論争の中心主題であった。[1] このデ・ボスとの文通以外ではライプニッツは実体的紐帯については全く語っていない。ライプニッツはこのデ・ボスとの文通において彼の単子論的形而上学説がローマ・カトリックの「実体変化」(transsubstantiatio)[2] の教義と如何にして融和し得るかを示そうと努めた。このような論義の過程において実体的紐帯の説がライプニッツによって提起されたのである。

従来の大部分のライプニッツ研究者は、晩年に唐突に持ち出されたこの実体的紐帯論をどのように理解すべきかについて戸惑い、ライプニッツのこの新たな主張は専ら、ライプニッツの形而上学的立場に対する神学者デ・ボスの疑念を回避するための一つの手立てにすぎぬものと解し、それはライプニッツ哲学の本来の立場とは整合的に一致せしめ得ぬ「謎」(énigme) と見做して来た。[3] けれども、ライプニッツが晩年に繰返し執拗なまでに追求したこの問題

を、神学上の特殊な問に対する、ライプニッツのその場限りの答弁にすぎないと解することは困難であろう。Y・ベラヴァル（Y. Belaval）に代表されるように、近年のライプニッツ研究者達の間では、あらためてこの問題の重要性が注目されており、この「謎」に対する様々な解釈の試みがなされている。[4] そのような再検討の先鞭をつけたのが、ほかならぬM・ブロンデルであったのである。

さてM・ブロンデルは一八九三年の学位請求論文「行為」（L'action）の副論文として、「ライプニッツにおける実体的紐帯及び合成実体について」を公けにした。[5] ブロンデルはこの実体的紐帯の問題のうちに、ライプニッツ哲学の解釈に関する一つの特殊な問題を見出したのみならず、そこにより根本的に哲学そのものの本質に関わる難問が存在することを洞察した。それは直接には、ライプニッツの単子論的形而上学における単純者と合成体の間のアンチノミーの問題であるが、ブロンデルはその根柢に、哲学的アンチノミー一般のいわば「原型」（archétype）とも言うべきものが存することを指摘せんとしたのである。

即ちブロンデルはライプニッツの実体的紐帯の説に関して、一方ではあくまでもライプニッツの言説に可能な限り忠実に従って、それがライプニッツの体系において如何に整合的に位置づけられ得るかの解明に努めた。けれども他方、一八九三年の実体的紐帯論の背後に既に、「行為」（L'action, 1893）及び、それ以後体系的に展開されて行くべきブロンデル自身の独自の思想が、彼の考察を導く根本的理念としてはたらいていたことは疑いない。

ブロンデルは一八九三年以降彼の独創的考察を漸次成熟させ、豊かに展開した後、三十数年後の一九三〇年に再びライプニッツ哲学に立ち帰り、所謂第二の紐帯論、即ち「歴史的謎、ライプニッツにおける『実体的紐帯』と高次の実在論の素描」[6]を公けにする。そこでブロンデルは、彼自身の哲学的思索の努力が、ライプニッツにおいて萠芽的に含まれていた「高次の実在論」の確立を目指すものであったことを認めている。このことからも我々は、ブロンデルがライプニッツの実体的紐帯説から、彼の思想形成にとって如何に重要な示唆を与えられたかを如実に知ることが

出来るのである。

我々の当面の課題は、ブロンデルのライプニッツ解釈が妥当であったか否かの検討にあるのではなく、[7] ブロンデル思想を解明する一つの重要な手懸りが、ブロンデルの紐帯論のうちに見出され得ることを明らかにすることにある。

そこで以下にまず一八九三年のブロンデルの紐帯論の所説において問題とされるべき点を検討し、次いでそれがブロンデル自身の思想のうちにどのように受け入れられ発展せしめられたかの概略を明らかにせねばならない。

(一)

ブロンデルはまず、デ・ボスとの論争におけるライプニッツの主張の「真実性」(veritas) は疑い得ないこと、即ちブロンデルの努力は、ジェズイット派のデ・ボスに対する、更により広くはカトリック教会側に対する迎合的意図にもとづくという解釈は根拠のないことを明らかにした後、実体的紐帯の問題は、神学上の困難、即ち「実体変化」(transsubstantiatio) にのみ関わる問題ではなく、より広く哲学そのものの根本的アポリアに深く根ざしていることを主張する。[8] それと共にライプニッツがこの実体的紐帯論を提唱することによって、それがライプニッツの体系の爾余の部分との間に何らの不整合をも生ぜしめるものでないことを力説する。結論から言えば、「体系の連鎖を保持しながら、その一環を取り除くことは不可能である……」(G. II, 361—362) のであって、むしろ実体的紐帯こそが、ライプニッツの体系の頂点に位置づけられるべきであるとブロンデルは考えるのである。[9]

明らかにすべきであるのは、物体の実在性を根拠づけるために統一性の原理が不可欠であるとすれば、知覚する主体の外部にある物体的現象に実在性を付与することの出来る原理として、結局我々は何を想定し得るかにある。「合成的物体を実体的なものにせねばならない」(G. II, 495) とすれば、このことは如何にしてなされ得るか。物体を実体的

なものにすることは、物体がそれ自身の内部で、本質的に一にして不可分であり、統一的であり「活動的」(activa)であるようにすることである。

問題は、感覚によって知覚される多様なるもの即ち現象にあるのではなく、又モナド的実体間の観念的な調和にあるのでもない。知覚される物体の内的統一性、又は有機的物質の真の実在性が導出されるべきであるのは、一にして根源的な結合の原理からである。(3)

即ち第一に、外的事物の無限の多様から出発して、全宇宙を表出する唯一の点、即ちモナドが決定されるように、各々の有機的合成体に「浸透する」(infusum) 諸モナドの無限の系列から、「唯一の合成」(una compositio) が形成される。それ故単純実体の原初的統一が関わるのが外的「多様」(multitudo) であるように、物体の有機的合成の実体性が関わるのは、内的多様である。前者は「観念的」関係であり、後者は「実在的」関係である。一方は感覚、想像、及び悟性にぞくし、他方は人間悟性の「比量的」(discursiva) はたらきとその判明な表象を越える次元にぞくする。前者は「鏡のうちに」(in speculo) の如く、精神のうちにあり、後者は「実効的」(efficax) はたらきである限りの実在のうちにある。前者は神の知性に依存する事物のア・プリオリな可能性のみを証明する。後者は神の意志のはたらきの結果である「現実存在」(existentia) とその実体性を表わす。(11)

ライプニッツ自身が用いている「こだま」(Echo) の比喩に従えば、合成された実体は諸モナドの「こだま」である。」(G., II. p. 517)「こだま」の現象において我々は第一に、「音を発するもの」即ち諸モナドを有する。第二に、「音を反響させるもの」、例えば岩壁を有する。これがヴィンクルムにほかならない。第三に、我々は「こだま」即ち「合成されたものの様態 (modificatio compositae)」を有する。こだまも岩壁も、音を発するもの、即ちモナドには直接にはたらきを及ぼさない。

かくてモナドの独立性が保たれる。反対にこだまは、音を発するものに依拠し、その音声に従って変化する。この

ようにして「合成されたものの諸様態」はモナドに依存する。しかしこだまは又「音を反響させるもの」に依拠し、その形式と共に変化する。他方、この「音を反響させるもの」即ち紐帯は、モナドの様態ではない。紐帯はそれ自体で存在し、作用する。(G. II, 503) そのことによってこだまは他のこだまの基礎であることが出来るのである。(G. II, 519) けれどもこだまはア・プリオリな本質から見られた限りの個々のモナドにとっては必然的ではない。モナドは実体的紐帯がなくとも互いに独立に存在し得るであろう。

ベラヴァルも言うように、かかるこだまの比喩によっては紐帯の本性は必ずしも十分に解明され得ない。[12] 我々は知性によっては紐帯の本質が那辺に存するかを把握し得ない。我々に知られ得るのは、紐帯が合成体の諸モナドを知解性を超えて関係づけるということのみである。要するに紐帯に関する根本の問題は、合成体を構成する諸モナドを結合する実在的関係—実体的紐帯—は本質的関係の如く知性によっては把握され得ないが、それにも拘わらず不可欠に要請される、という点にある。ブロンデルが腐心したのも正にそこにあったのである。

(二)

ライプニッツ研究者はしばしば実体的紐帯を、ライプニッツが「支配的モナド」(monas dominans) と称するものと同一視した。しかしライプニッツは実体的紐帯を支配的モナドと混同することをきびしくいましめる。「『現象を実在化する』(realizans phaenomena) この原理 [実体的紐帯] は、モナドに加えられて、合成体をして実体的なあるものたらしめるものである。」(G. II, 511) 実体的紐帯はモナドの様態ではない。というのは、「それが措定されてもそれが除かれても、モナドのうちには何らの変化も生じない」からである。ライプニッツはデ・ボスが右の如き混同を犯したのに対して、以上のように可能な限り彼自身の立場に立脚しながら答弁を試みている。(G. II, 519)

更にブロンデルは実体的紐帯が知覚されるものの究極の根拠であるという理由から、実体的紐帯そのものが物体のうちに知覚されると判断してはならないと主張する。又多くの解釈者は合成実体を単純者の「和」(summa) と見做したが、合成実体は構成要素の総和でもなく、「要素から帰結する或る種の統一」でもない。[13] それは要素に加えられ、それらを実在化し連続体たらしめる「きずな」である。実体的紐帯を除くならば、物体は虹の如き単なる現象にすぎなくなる。その場合には延長は「同時的並列的あらわれ」以外のものではなくなり、連続の合成についての議論も意味を失なうであろう。(G. II, 517)

反対に実体的紐帯をたてるならば、単に「集合体」(aggregatum) であった「有機的存在」(organicum) は真の実体となる。実体的紐帯は知覚される合成体に「かくされた実在性」(realitas occulta) を付与する。かくして「あらわれるもの」と「存在するもの」とは、認識の次元では全く異なりながら、唯一の同一の実在を構成する。[14]

デ・ボスは就中、物体の本性に関して、ライプニッツ説に十分な理解を示さなかった。デ・ボスは合成実体に関してある種の困難が生ずること、実体的紐帯がこの問題の解決にとって有益であり必要であることに気付かなかった。極めてしばしばデ・ボスは、ライプニッツが形而上学的意味において示唆していることを、物理学的意味に解したのである。[15]

先に述べたようにブロンデルにとって「実体変化」をめぐる神学的論議は、より根本的に、哲学の基礎そのものにかかわるアポリアを取り扱う機会にすぎなかった。ライプニッツは合成実体に関する彼の考察を、「聖体の秘義」の教理と彼の教説との融和の試みのみにとどめず、それを拡張して哲学的困難一般の問題に適用しようと試みたのである。

即ち実体的紐帯についてのライプニッツの考察は、ライプニッツ哲学が不可避的に直面せざるを得なかった難問、ライプニッツの所謂「迷宮」(labyrinthus) に根ざしているのである。[16] ライプニッツによれば、人間が迷い込む二

つの迷宮がある。第一は、連続体とその無限分割に関わるものであり、第二は、人間の自由と「予定説」(praedestinatio) に関わる。第一の迷宮について言えば、ブロンデルによれば、数において無限なる単一者からは、「集合」による存在しか帰結しない。真の単一者は現象を基礎づけるが、現象を構成することはなく、又現象のうちに如何なる変化をも生ぜしめない。「現実的なものにおいては、単純なるものが集合体より先なるものである。」(In actualibus simplicia sunt anteriora aggregatis.)「観念的なものにあっては全体は部分に先立つ。」(In idealibus totum est prius parte.) (II, 379)「偶然的なるものの分析」(analysis contingentium) は、本性上「後なるもの」から、本性上「第一のもの」へ、無限に進行する。他方、本質の綜合は無限に進み終極に達しないが、実在的存在の合成又はそれらの「生ける綜合」(viva synthesis) は完成に至り得る。(G. II, 582)

第二の迷宮即ち、人間の自由を神の予知や最善のものへの決定と如何にして合致させ得るかの難問に関しては、我々は次のように言うのみでは十分ではない。人間の知性と神の知性との間には如何なる共通の尺度も存在しない故、継起する事象の秩序は神的直知 (visio) にとっては、その全体が「総体として」(ab integro) 現前するのに対して、人間の有限な認識には、それらが「継時的に」部分の連続としてあらわれるのである、と。又人間の有限な計算の及び得ない偶然的な事象も、神の無限な知性による計算を免れることはない。「神が計算する限りにおいて、世界は創造される。」(Dum Deus calculat, fit mundus.) 従って必然的なものと自由なるもの、可能なるものと実在的なるものは、我々にとっては「不可通約的」(incommensurabilia) であるが、神にあっては「一種の卓越せる形而上学的メカニズムによって」(mechanismo quodam eminenti et metaphysica) 結合されている、と。けれどもライプニッツにとっては神の知性と人間の知性とは、有限と無限との違いは認めねばならぬとしても、質的にではなく程度において異なるにすぎない。即ち本質の認識と実在の把握とは、人間知性の有限性に相対的に区別されるのではなく、神と人間とに共通して自体的に区別されるのである。(17)

さてこの二種の迷宮に共通する障碍は、次の点に存する。どちらにおいても迷宮から脱出することの困難は、神の知性によって把握される本質と神の意志によって決定される実在、即ち充足理由によって、知解はされないが、肯定される実在との間の「飛躍」(hiatus) が、如何にして越えられ得るか、にある。ブロンデルによれば迷宮からの脱出の道は次の点に求められ得る。必然性及び偶然性に関して二種の概念が区別されねばならない。第一に論理的観点から見れば、現実的存在は偶然的である。何故なら、それらの概念の反対概念は論理的に矛盾を含まぬのであるから。しかしそれらの存在が可能的であった限りにおいて、それらは必然的連結に従う。可能なるものの次元は本質的必然の領域である。

他方道徳の観点から見れば、現実的存在は必然的である。何故なら、常に最善なるものを選択するということが神の特性であるから。すべての事実は道徳的に必然なるものである。しかし現実的存在は、それらの反対が論理的に可能的である限りにおいて、絶対的必然性を免れる。それ故実在的なものの次元は、最善による決定という道徳的必然性と、反対が可能であるという論理的偶然性とをあわせ含むところの道徳的自由の領域である。

我々の行為は、可能である限り、神の予知と計算にもとづき必然性に従う。しかし実在的である限り、それらは自由であり、神の予知に依存しない。むしろ逆に神の予知がそれらの可能的行為の選択に依拠するのである。何故なら実在化されるべきものに関しては、適合の原理にもとづく「可能的選択」が予知の前提となるのである。即ちブロンデルによれば、最善を選択する神の決定は、単に可能的なものの間の論理的関係にではなく、実在化されるべきものの間の適合の関係に関わるのである。(18)

言い換えれば最善の可能的な世界として選ばれた現実の世界の調和は神の意志にもとづく。全体のこの調和は各々の単純実体の可能的である限りのア・プリオな系列には依存しない。他方、個々のモナドの内的自発的展開は神の知性にもとづき、最善の世界の「普遍的概念」(universa optimi mundi conceptio) には依拠しない。そこにブロン

デルにおける「系列」と「体系」の区別の独自性がある。[19]

さてブロンデルは以上の如くライプニッツが区別する二種の迷宮に共通する困難を指摘した後、これらの困難を克服する方途を、ほかならぬ「実体的紐帯」のうちに求める。重要なことは、どのような「内密の共同性」(intima communitas)が、神自身において、知性と意志を結びつけるかを知ることにある。即ち本質と実存との、認識されるものと実在的なものとの、真なるものと最善なるものとの、合致が問題である。神の知性と意志は、一方無差別に混淆されてはならないが、しかし他方或る種の合致が要請されねばならない。たとえ神の知性が最善なるものを必然的に認識するとしても、神がこの最善なるものを選択するのは自由なる意志によってである。知性と意志は完全に適合するが、どちらにも優位はない。「ヴィンクルム」のうちにこそ、分割され得るものの不可分の統一、限りない多様性の唯一の真なる綜合の源泉が求められねばならない。神こそが、物理的力学的調和の源泉であるのみならず、又道徳的形而上学的調和の源泉である。

精神によって知覚される「知性的合成」(compositio intelligibilis)は、その根拠とその基礎を「実体的結合」(unio substantialis)のうちに有する。この実体的結合はただ単に精神の表象又は対象ではなく、「肯定される対象の実在性そのもの」(objecti asserti realitas ipsa)である。

要するにヴィンクルムの問題は、本質の合成と実体の合成、又は可能的存在者の関係と実在的存在者の関係、更には「共可能的であること」と「合成されていること」との間の根本的な区別とそれに劣らず重要な「きずな」、言い換えれば「媒介」に関わる。知性が分析的に一者における多様の表象として把握するもの、それは他方において、綜合的実存における「紐帯」である。

かくして両者の根本的な差違にも拘らず、実在的なものと認識されるものとは、統一的、同一的なあるもののうちで接合する。そこに二種類の存在連関の区別とその統一が成立するのである。それ故我々は次のように言い得る。認

識の観点から見れば、実在するすべてのものは、モナドとモナドの「観念的合成」(compositio idealis) によって構成され、「実効因の秩序に従って」(secundum ordinem causarum) ア・プリオリに把握される。他方、実在の観点から見れば、我々に認識される一切は、ある「形而上学的結合」(unio metaphysica) によって、即ち「綜合的紐帯」(vinculum syntheticum) によって接合される。我々はそれを目的因の秩序に従って、言い換えれば最善の根拠によって、普遍的調和の立場において、ア・ポステリオリに肯定する。綜合自身は如何なる場合にも単純なる構成要素には還元され得ない。全体は諸部分の集合とは全く異なる。知性によって予め決定されるものは、観念的実在性しか有しないのに対して、最善の理由に依存するものは実体的であり、真に活動するものである。けれどもこれらの互いに還元され難い両者の間の完全な適合は、我々の判明な理解を超える無限なるものの絶対的統一のうちに深く根ざしているのである。

(三)

さてブロンデルによれば、実体的紐帯の教説は、ライプニッツの哲学のうちに少なくとも萠芽的に含まれている観念的なるものと実在的なるものとを統一する根源的な調和の思想を意義深く示唆する。実体的紐帯を認めなければ、ライプニッツの体系は観念論となるであろう。又、実体的紐帯を認めることが妥当ではないとしても、この実体的紐帯の問題の考察から逆に、ライプニッツの観念論と言われるものの特質がよりよく解明されるであろう。実際、もし我々が実体的紐帯を斥けるならば、モナドはもはや「位置」(situs) を有せず、又延長は「同時的な並列されたあらわれから帰結する現象」(phaenomenon resultans ex apparentiis simultaneis coordinatis) にすぎぬことになるであろう。

もし実体的紐帯が斥けられれば、即ちモナドのみが実在するとすれば、次の二つの帰結の何れか一つが避け難くなるであろう。即ち第一に、モナドの観念的調和を除いては何物も存在しないか、又は第二に、真に実在するものはモナドの表象及び知覚とは何らの関係をも持たぬことになる。即ち、「差異性なき単一性」(unitas sine diversitate)か、「交通なき二元性」(dualitas sine communicatione)かの何れかが帰結する。しかるにもし我々が実体的紐帯を認めるならば、両者の合致が可能となり、「二元性」と「統一性」が共に生かされる。即ち一方『実在的連続性』(continuatio realis)は実体的きずなのみから生じ得る」(G. II, 517)。他方「このきずなは、[モナドの]知覚に関して、何事をも変化させない」(ibid.)。

このことは何を意味するか。それは実体的紐帯そのものは我々によって知覚されることなく、然も我々の知覚の「形相的基礎」(fundamentum formale)である、ということである。それは、「あらわれに適合せる基体」(apparentiis substratum congruum)を、言い換えれば、我々の精神による肯定に形相的根拠を提供するのである。

ブロンデルによれば、形而上学的結合は、単なる予定調和より高次の調和、即ちはたらきにもとづく調和に結びついている。我々はそれ故全く真実に次のように主張し得る。実体的紐帯はこの高次の調和に結びついた「きずな」そのものである。単にそのはたらきによって無数の単純要素の結合が実現されるのみならず、又その影響によって実体的紐帯は、矛盾の原理と充足理由の原理との合致を成り立たせ、又精神のア・プリオリな分析的認識とア・ポステリオリな綜合的認識との合致を、更に知性によって予知される観念的調和と、単純諸実体の実在的結合との合致を、成り立たせるのである。

我々は以上から次のように結論し得る。ブロンデルによれば、ライプニッツの実体的紐帯の教説は、専ら信仰の秘義に関わるのではなく、より根本的に合成的存在者の実在性に向けられた形而上学的問いに関わる、と考えられねばならない。実体的紐帯は、それが措定されると否とにかかわりなく、第一に、現象には如何なる変化も生ぜしめな

い。第二に、モナドの内部にも如何なる変化も惹き起こされない。合成的実体性は現象の秩序にも、モナドの秩序にもぞくさない。実体的紐帯の実在性はより高次の秩序にぞくし、より深き探究を必要とするのである。

我々が実体的合成について問わざるを得ないという事実は何を意味するか。それは我々が物質的集合体を現象として把握することに満足し得ず、又それを悟性的洞察にもとづく単純者の観念的調和の関係に還元することにも困難が存するということである。それは知覚される現象とは全く異なりながら、少なくともその現象の実在性の基礎をなす或る形而上学的基底を認めざるを得ない、ということである。

ライプニッツはデカルト的メカニズムの原理をモナドに内在する力のうちに見出した後、モナド間の「力動的調和の源泉」(dynamicae harmoniae fontes) そのものを、より高次の原理から導出せねばならないと考えたのである。即ち現象の実在性は、それがひとたびそれらの観念的本性に還元された後、次いでより根源的に根拠づけられねばならないと考えられたのである。かくして実体的紐帯とは「見え得るものの見えざる実体 (invisibilis substantia visibilium)」であり、分析的多様性の綜合的統一にほかならないのである。(29)

(四)

さて我々は最後に、ブロンデルの哲学がライプニッツの実体的紐帯論から、更にはそれを必然的帰結とする、とブロンデルの主張する、ライプニッツの体系からどのような影響を受け取ったかについて言及せねばならない。ただしここではその一端に触れ得るのみで、より根本的な検討は、ブロンデル哲学のその後の展開について全般的な究明がなされた後に、はじめて可能となるであろう。

ブロンデルは「行為」(l'action) という総体的な精神的経験から出発する。ブロンデルは、そこから知的エネルギ

ーと意志的運動とが発出する精神の源泉そのものへさかのぼる。[21] 第二次的派生的区別のもとに、ブロンデルは「活動の多様」(la diversité des actes) を生気づけるより深き統一を把握せんと努める。思惟と行為を、知性と意志を、対立せしめる見地の根柢に、ブロンデルは両者が相互に内含しあうのを見る。大切なことは、源泉の統一へ常に立ち帰ることである。行為とは、作用し活動する思惟であり、思惟される活動である。エネルギーの発出の普遍的中心として、行為は人間的活動の全体にあまねく拡がる。そのはたらきの主要なものをあげれば、第一に行為は、観念を具体化するべく、行為者のはたらきによって外的素材に形を与え、観念と実在の統一を目指す。第二に行為は、行為者の道徳的意図を生かしめるべく、彼の身体的諸機能とその習慣的特性を導くことに、それ故このようにして生命的はたらきそのものを精神化することに存する。第三に行為は、思惟に含まれる普遍的なもの、永遠なるものを実在化することに存する。第一の場合に一見すると、行為は観念と融和し難く対立すると思われるであろう。行為はたしかに、質料を支配するためにその抵抗を克服するべく余儀なくされる。しかし行為は終局的にはこの争いを有効に用い、表現の手段を共にはたらかせることによって、豊かにされ得るのである。第二の場合に、行為は通常意図に対立すると思われる。しかし実際には反対に、行為は意図を明確にし豊かにし完成することに資する。第三の場合に、永遠なるものの観想は実践の歩みに対立すると考えられる。しかしむしろ行為は、両者の完全な統一においてはじめて成就されるのである。活動するとは本源的には、己れに対立する外なるものにはたらきかけることではなく、それは内なるものと外なるものとの合致において、絶対との交わりに参与することである。

ブロンデルによれば、行為を究めることは、本来的には、「如何にして主体は自己自身と等しくなり得るか」の問に答えることである。言い換えればそれは、「如何にして『反省的運動』(le mouvement réfléchi) と『自発的運動』(le mouvement spontané) とが一つになり得るか」を解明することにある。[22] 即ち行為とは、「経験的決定論」と自由なる「精神的要求」(l' exigence spirituelle) との接合 (le rapprochement) において成り立つ。「純粋な事

実性」(la facticité pure) なるものも、「純粋な論理性」(la pure logicité) なるものも存在しない。存在するのは、自発的エネルギーと反省的思惟との、絶え間なき緊張のうちにある「動的合成体」(un composé mobile) である。

我々は通常自由と必然を対立させる。しかしブロンデルによれば、自由と必然とは互いに斥けあうのではない。むしろ両者は相互に求めあい、補いあう。行為とは、逆説的に言えば、「自由の必然的生成」(la genèse nécessaire de la liberté) であり、「自由の必然的行使」(l'exercice nécessaire de la liberté) である。[23]

(五)

J・パリアール (J.Paliard) は、ブロンデル哲学における「きずな」(lien)、もしくは「媒介」(médiation) という観念の重要性を強調し、ライプニッツの実体的紐帯の「謎」(l'énigmatique) についての考察が、ブロンデルをして「実在論的形而上学」(une métaphysique réaliste) の道へ向かわしめるのに決定的役割を果したと主張する。[24] この問題をめぐるブロンデルとパリアールとの密接な関係については後にあらためて論ぜねばならないが、ここではブロンデル自身が「行為」(一八九三年) において、「紐帯」の問題をどのように意義づけようと試みているかの端緒を示すにとどめる。ブロンデルは言う、[25]「世界と我々との間に、他の主体と我々との間に、そして自我と自我自身との間にすら、『深淵』(l'abîme) がある。この深淵は無限なる『媒介者』(le médiateur) によって超えられねばならない。この「無限なるものの媒介」(la médiation de l' Infini) が行為の究極の根拠である。この永続的媒介によって一切の「分離」(la disjonction) は超えられ得る。我々は思惟から行為へ、そして行為から思惟へ、この媒介によって回帰する。この媒介によって主体と客体、欲するはたらきと欲せられる対象は究極的に融和せしめられる。

別の観点から見れば、ブロンデルがライプニッツの実体的紐帯説から学びとった最も重要な示唆の一つは、「具体的なるものへの方向」であった。具体的存在は、思惟と行為の「はざま」(entre-deux) から出現する。もし我々がこの具体的なものの実在性を発見しないならば、思惟は空虚となり、行為は不動なるものであるにとどまるであろう。思弁と行為とを、観想と実践とを分離すべきではない。「行為は常に思惟に新たな『糧』(l'aliment) をもたらし、思惟は又常に行為に新たな『光』(la clarté) をもたらす」[26]。思惟と行為とは互いに排除しあうことも出来ず、直接に合致することも出来ない。認識と活動との相関を断ち切ることは不可能である。本質の理論的観点をそれだけで分離して絶対化することも、実存の実践的観点のみを究極までおし進めることも、共に空しい。区別のうちに連帯があり、結合のうちに異質性がある。かくして認識することと欲することとは共に、より根源的な「要請」(l'exigence) に深く根ざすのである。「存在は決して行為から分離された観念のうちには存しない」[27]。我々は存在をアトム化することは出来ない。しかし又、存在は「経験的集合体」(un agrégat empirique) には還元され得ない。存在は「生ける綜合」(la synthèse vivante) であり、断片化され得ない統一体である。

かくして行為は、認識と意欲の交叉する点において「媒介的」(médiatrice) 役割を演ずる。行為を媒介的なものたらしめる根本の意義は、行為における「選択」(l'option) の役割に存する。選択の必然性は、「系列」(la série) 即ち諸部分の必然的連鎖と「体系」(le système) 即ち全体を支配する調和との二重の統一にもとづく[28]。言い換えれば、系列とは必然的諸条件の連関である。体系とは実在的真理の綜合であり、全体的理念にもとづく調和である。両者は「実効性」(l'efficacité) と「目的性」(la finalité) の区別と且つ又適合とを表わす。

各々の行為と各々の思惟とにおいて、緊密に結びついた二つの「歩み」(la démarche) が存する[29]。第一の歩みは多様性を理念の統一へ結びつけるために、「高きものへ」(vers le haut) 方向づけられる。第二の歩みは、理念を、全体を構成する各部分に行きわたらせるために、「高きところから」(d'en haut) 下降する。「因果的きづな」(le lien

causal）の本性を把握するために、「我々の思惟の分析的使用と綜合的使用との統一が開示される地点にまでさかのぼらねばならぬであろう」。[30] しかしもし我々がこの絶対そのものの地点にまでは至り得ぬとしても、少なくとも我々は「因果性」（la causalité）を可能ならしめるもの、即ち上昇的及び下降的な二つの運動の相互的合致を垣間見ることは出来るであろう。行為が純粋な演繹のみにも、客観的な関係のみにももとづくのではなく、より根源的な綜合にもとづくということは、分析的背進の諸段階は、綜合的進展の歩みの「裏返し」（l' envers）としてのみ理解され得るということを意味する。

系列の諸段階が思惟の根源的はたらきのうちにすっかりとりこまれる時、同一の中心的理念から出発して自己を展開するのは、「統合的」（intégral）体系である。従って行為における選択は、決定論と自由との二つの世界をつなぐ「連結点」（la charnière）である。系列と体系は共に、「絶対」（l' absolu）を軸として回転し、それらの共通の位置は、この絶対に対する関係によって条件づけられるのである。

ところで前者即ち系列に関しては、「感覚的実在性」（la réalité sensible）は二重の問題を提起する。第一に、「外面性」（l' extériorité）の機能とはどのようなものかが問われねばならない。第二に、感覚的現象の固有の実在性とはどのようなものかが解明されねばならない。外面性は広義には、「欲する意志」（la volonté voulante）と「欲せられる意志」（la volonté voulue）との間の「不均衡」（la disproportion）、又は、我々の我々自身への「へだたり」（la distance）である。[31] 主体は、自己のうちに立ち帰るために、「外面的なもの」（l' extérieur）によって媒介されねばならない。決定論が、行為に対して踏み越えられるべき段階の系列として、又は用いられるべき手段の連鎖として、不可避的である理由はここにある。我々は我々の行為に必然的に現前するものを認めねばならない。それは一方、主体による最も内密の産出にもとづけれども、他方それは、それにも拘わらず我々にとって外的な対象としてたちあらわれる。この決定論の役割は、正しく、行為に「交互性」（une alternative）を課することである。我々は

一方、我々に現前するものが、思惟の自発的所産であることによって、確かに「我々のもの」(nôtre)であることを認めねばならないが、他方、同時に、それは欲する作用に現前する対象として、即ち我々の外なる何物かとして経験されるのである。[32]

我々の有限な精神は、思惟し欲するために、所与を受け入れ、「印象」(l'impression)を蒙らねばならない。「外面性」(l' extériorité)とはここではほかでもなく合成体であり現象であるが、それは、我々の観点の相対性と絶対的観点との間の「ずれ」(l' inadéquation)である。主体が欲するものと、彼があるべきところのものとの間のこの「へだたり」(l' intervalle)が、厳密に現象の客観的実在性を成り立たしめるのである。

「理性は感覚的なものに内在し、感覚的なものは理性に内在する」。[33] 対象を精神の内面そのものにおいて、欠くことの出来ない「媒介」(la médiation)としてたてること、このことは、主体が「自然との共同」(le concours de la nature)なしには自己自身に等しくなり得ないということを意味するのである。[34] ブロンデルがライプニッツの哲学のうちに見出した合成体と実体的紐帯の問題の有する意義は、この様な形でブロンデル自身の哲学的考察のうちへ組み入れられるのである。

以上に我々は、ブロンデルの紐帯論にもとづいて、「行為」論に始まる彼の思索の豊かな発展の端緒のみにふれた。そこに示されたように、ブロンデルにとって所詮「媒介」の問題こそが、彼の哲学を解く根本の鍵を我々に与えるであろうと考えられる。この「媒介」の問題を一つの重要な手懸りとして、ブロンデルの汲み尽し難い思想の展開を、「行為」論以後の諸著作の検討にもとづいて、更により包括的に解明し、統一的なブロンデル思想の理解に近づくことが我々に残された今後の課題である。(一九七九年九月)

註

(1) G., II, 291——521

(2) 「実体変化」(化体)の教義即ち、聖餐においてパンとブドー酒がキリストの身体と血に変化せしめられるとされる教義に関する論点とは、司祭がパンとブドー酒を聖別する時、これらの物質はキリストの身体と血に変ぜられるが、その場合にこれらの物質の実体性及び偶有的性質はモナドロジーの立場からどのように理解されるべきか、という問題である。

(3) 例えばラッセルの批判(Critical Exposition, p. 152)

(4) 最近のいくつかの解釈をあげれば、一、ベラヴァル(Yvon Belaval; Leibniz, Initiation à sa philosophie, 1962; p. 240——253)、二、デュマ(Marie-Noëlle Dumas; La Pensée de la vie chez Leibniz, 1976; p. 144—155)、三、ブロード(C. D. Broad; Leibniz, An Introduction, 1975; p. 124—129)、四、ベーム(A, Boehm; Le《Vinculum substantiale》chez Leibniz, ses origines historiques, 1962;)等が注目される。

(5) Maurice Blondel《L'Action (1893), Essai d'une critique de la vie et l'une science de la pratique》《De Vinculo substantiali et de Substantia composita apud Leibnitium》以下 De Vinculo と略記する。

(6) 《Une Énigme historique, Le "Vinculum substantiale" d' après Leibniz et l'Ébauche d' un Réalisme supérieur》

(7) 例えばE・ブートルーは次のようにブロンデルの解釈を批判する。「M・ブロンデルの誤りは、疑いもなく、予定調和のうちに抽象的表象の調和、観念のメカニズムしか見なかった点にある。」(cité de《Introduction et traduction de la thèse latine de M. Blondel par C. Troisfontaines》p. 93)

(8) 実体的紐帯の説は、自説をカトリックの教義に適合させるために考えられたものであって、「形而上学の根本原理とは全く無縁の方策」にすぎないとする見方は、従来一般的であった。例えばクーノー・フィッシャー「近世哲学史、第二巻」(三七六頁—三八一頁)

(9) De Vinculo, p. 52

(10) ブロンデルによれば、ある事象を解明するための三つの指標がある。第一に、事物は「與えられる」(donné)ものであるか第二に「要求される」(requis)ものであるか、第三に「要請される」(exigé)ものであるか、の何れかである。第一のものは感覚的経験にもとづき、第二のものは論理的必然性にもとづく。これに対して第三のものこそが、実体的紐帯の問題をめぐ

って論ぜられている「形而上学的結合」の原理にもとづくとされるのである。(De Vinculo, p. 54)

(11) De Vinculo, p. 45

(12) ベラヴァル、前掲書、二四七頁—二四九頁

(13) 例えばユーベルヴェルクによれば、「単純諸実体の有機体への合一は、『実在的統一』(unio realis) であり、単純諸実体がいわば実体的紐帯によって相互に一箇の全体へ結合されることによって、合成実体を形成する。」(Ueberwerg, Grundriss der Geschichte der Philosophie. 1872, p. 125)

(14) De Vinculo, p. 48

(15) G., II, 446—447; 511

(16) 二つの「迷宮」(labyrinthe) については、「弁神論」(Essais du Théodicée, G, VI, P. 29, p. 65) において明確に述べられている。

(17) ベラヴァルは人間の知性と神の知性とが全く異質的であることを主張するデカルトの立場に対して、両者は、「可能なるもの」(le possible) の認識に関して一致し得ると主張する点に、ライプニッツの合理主義の独自性が存することを力説する。(《Leibniz critique de Descartes》; 1960, p. 371—398)

(18) ブロンデルの「紐帯論」に即する立場からはなれて、自由に論じれば、ブロンデルにおける「共可能性」(la compossibilité) の把握の不十分さが問題にされるべきであろう。

(19) 調和思想をめぐる「体系」(système) と「系列」(série) の関連の重要性に関しては、ベラヴァルの最新の著作「ライプニッツ研究」(Études leibniziennes) (1976) における、「構造的調和」(l' harmonie structurale) と、「系列の調和」(l' harmonie des séries) の関係についての考察が注目されるべきであろう。

(20) De Vinculo. p. 71

(21) L'action, XVII,

(22) Ibid., XXIV; p. 338

(23) Ibid., p. 115

(24) Jacques Paliard, 《L' idée de lien dans la philosophie de M. Blondel》(Études philos., numéro spécial sur Blondel, 1950, p. 9

(25) L'action, p. 346
(26) Ibid., p. 439
(27) Ibid., p. 478
(28) Ibid., p. 432
(29) Ibid., p. 114
(30) Ibid., p. 434
(31) Ibid., p. 154
(32) Ibid., p. 41—42
(33) Ibid., p. 455
(34) 「充全に整合的な観念論は、それを実在論から分かつ一切の区別を消失せしめる。」(Ibid., p. 457)