

昭和期におけるベルクソン哲学の受容

宮山昌治

はじめに

大正期の1912年から1915年まで、アンリ・ベルクソンの哲学が論壇で大流行したことがあった¹⁾。この大流行には、ある共通の目的が存在した。それは、哲学界で隆盛していた新カント派に対抗して、新カント派が切り捨てた物自体と生命の復興をベルクソン哲学によって果たすというものであった。そこで、〈持続〉や〈直観〉の喧伝が優先されて、これらと対立関係にあると目された〈知性〉や〈科学〉は排除されることになった。この傾向に拍車をかけたのは、ベルクソン哲学の解釈に用いられた唯心論的な枠組みである。

その唯心論的な枠組みとは次のようなものである。すなわち、自我の内奥に〈直観〉によって進むと〈深い自我〉に到達する。この〈深い自我〉こそが、ベルクソン哲学の〈持続〉であり、個々の自我の統覚を触発し、創造し、かつ条件づけるものである。そして、「この真理の淵源たる「我」は個人のうちに働いて居るが同時に超個人的であり、世界との窓口である〈仮の自我〉に優越する。ここでは、〈仮の自我〉の〈知性〉は積極的に評価されることはなく、「真理は外に求むべからず唯自己に還没沈潜することによりて発見され得る」²⁾ものなので、〈知性〉はむしろ不要にすらなるといって、きわめて神秘主義的な世界観を有するものであった。

しかし、この唯心論的な枠組みでは〈直観〉と〈知性〉の関係が明確ではなく、また〈持続〉は「超個人的」なので、〈他者〉は自他融合の曖昧な関係でしか捉えられない。結局、大流行はこの〈知性〉と〈他者〉という難関を突破することはできず、大正期半ばから論壇の主流となった社会論と入れ替わるようにして終焉を迎えたのである。

大流行後の1920年代後半から1930年代はマルクス主義とファシズムの最盛期であり、論壇では、社会や政治と具体的に関わらない議論は注目されなくなっていた。かつて、大杉栄はソレルを経由し、ベルクソン哲学を社会論として紹介したが、昭和期にはより具体的に政治的であることが求められていたのである。まさに、ベルクソン受容にとっては冬の時代であった。

ベルクソン受容はこうして長い逼塞を余儀なくされることになるが、1941年にベルクソ

ンが逝去すると、ベルクソンに関する論文がにわかに簇出して、わずか半年ほどではあったが大正期の流行を思わせる殷賑の様相を呈するに至った。それでは、この小流行においては、課題として残されていた〈知性〉との関係、また〈他者〉との関係はどのように論じられたのであろうか。

また、1932年に刊行された『道徳と宗教の二源泉』（以下『二源泉』）は、ベルクソンが社会や道徳を主題に論じた初めての著作であったが、〈他者〉論を不得手としていたベルクソン受容はこの著作といかに接したのであろうか。そして、その接近は1941年の小流行にどのように引き継がれたのか。これらの問いを明らかにすることで、昭和期のベルクソン受容の位置を確定するのが本稿の目的である。まず、1941年の小流行がどのようなものであったかを、以下にたどることにしたい。

1、ベルクソン追悼特輯号 —1941年—

1941年1月4日に、ベルクソンがドイツ占領下のパリで逝去した。訃報は外電で日本にも伝えられたが、これを機にベルクソン哲学に関する論文が各雑誌に多数掲載された。1941年に出たベルクソン論を発表順に示すと以下の通りである。

まず『都新聞』（1月10-12日）に、林達夫「ベルグソンの苦行」が、『改造』（2月）に、三木清「ベルグソンについて」が、また『哲学雑誌』（2月）に、桑木厳翼「故ベルグソン」が掲載された。ついで『理想』（3月）に、九鬼周造「回想のアンリ・ベルグソン」、小林太市郎「ベルグソンの文章とその哲学」が、さらに『丁酉倫理会倫理講演集』（4月）には、桑木厳翼「ベルグソンの追憶—日本に於けるベルグソン—」が掲載された。

『思想』（4月）は《特輯「ベルグソン」》と題して、三木清「充足的経験論」、金子武蔵「プシスの倫理へ」、古野清人「ベルグソンと精神病理学」、小林太市郎「ベルグソン哲学と芸術」、吉満義彦「ベルグソンとマリタン」、坂田徳男「ベルグソンの示唆」、佐藤信衛「道徳の二つの源—H. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion を読む—」、ルネ・ドゥミック「ベルグソン歓迎の辞」（河盛好蔵訳）、アルベール・ティボーデ「ベルグソン・哲学・伝統」（林達夫訳）の9本を掲載した。総計130頁に互る大特集であった。

『哲学雑誌』（6月）は《ベルグソン特輯》と題して、吉満義彦「「哲学者の神」—ベルグソンとパスカル—」、三宅茂「ベルグソンとパスカル復興」、今泉三良「ベルグソンの思惟」の3本を掲載した。70頁の特集である。その後も『丁酉倫理会倫理講演集』（7月）に、帆足理一郎「ベルグソン哲学の概念」が掲載された。論文の簇出はここで終わるが、7月には研究書、安部光穂『ベルグソン哲学』（建設社）上巻が刊行された。中・下巻も1942年までに刊行された。

これらは、いずれも追悼を兼ねて発表された研究論文であるが、回想記が二つだけあった。

それは、桑木巖翼「故ベルグソン」と九鬼周造「回想のアンリ・ベルグソン」で、前者は1909年に、パリでベルクソンの講義に出席して個人的な会話をした時の思い出を、後者は1926年から27年ごろに、ベルクソンの私宅を訪ねた時の思い出を語ったものである。

この他の15篇（翻訳を除く）は、それぞれが独自の視点からベルクソン哲学を論じたものであった。そこで注目すべきは、ベルクソン哲学と他領域を結ぶ試みが多数見られることで、これは従来の受容にはあまり見られなかったものである³⁾。それは、芸術、倫理学、精神病理学、宗教と多方面に亘っている。

たとえば、小林太市郎「ベルグソンの文章とその哲学」は、芸術家の知覚とベルクソンの「直観」に共通点を見出して、ベルクソン哲学を芸術論と解釈したものである。また、小林は「ベルグソン哲学と芸術」でも同趣旨のことを述べている⁴⁾。

ベルクソンと倫理学を結んだのは、金子武蔵「プシスの倫理へ」である。金子は「不断に成長し発展し自己を生み行く」、「プシス」(=「能産的自然」)に注目し、これとベルクソンの「創造」との一致を見る。だがこの論文では、ベルクソン哲学はプシス論の引例の一つに過ぎないものとなっている。

ベルクソンと精神病理学の関係を説いたのは、古野清人「ベルグソンと精神病理学」である。ベルクソンが「生物学、心理学殊に精神病理学」に与えた影響に触れているが、ベルクソン以後の話に終始したものである。

ベルクソンと宗教の関連では、吉満義彦「ベルグソンとマリタン」がある。これは、マリタンの『ベルクソン哲学』⁵⁾に依拠したベルクソン批判で、吉満は、ベルクソン哲学は神学を経験論的に把えており、絶対神を否定するものだとして強く非難した。また、吉満は「哲学者の神——ベルグソンとパスカル——」でも、同趣旨の批判をしている。

以上にあげた諸論文は、ベルクソン哲学をそれぞれの専門的立場から論じたものであるが、いずれも自己の立場の主張に重きを置いたものであった。したがって、そこに従来のベルクソン受容との連続性を見出すことは難しい⁶⁾。

それでは、従来の受容のようにベルクソン哲学の解釈を主とした他の論文は、どのようなものであったか。これもまた多様ではあるが、そこには主旋律とも言える主張の一つ見出すことが可能である。それは、ベルクソンが提唱した〈直観〉は、〈知性〉や〈科学〉と峻別はされるものの、これらは実は相補的で協働する関係にあるという主張であり、多くの論文がこれを鼓吹している。たとえば、三木清は「ベルグソンについて」で、

直観を軽蔑する論理主義者は、如何にして直観が生成するかを理解しない。それは弁証法の若干の形式を習得するといふが如き、なまやさしいものではない。このやうに直観は厳格な方法的な訓練を経て出てくるものであるとすれば、それが単に情意的なものであり得ないことは明かである。そこには知的なもの、叡知的なものが含まれてゐるのでなければならぬ、それ故にベルグソンを単純に反主知主義者、主意主義者と見ること

はできない。

として、「直観」は「知性」と密接に関連しており、「ベルグソンに依ると、(中略) 真の直観に至るためには科学的知識は欠くことのできぬ」ものなのだという。また、林達夫「ベルグソンの苦行」も、ベルクソン哲学の「直観」は一種の「主知主義」だと述べていた。

同様に、桑木巖翼「ベルグソンの追憶—日本に於けるベルグソン—」も、ベルクソン哲学の「直観」は「論理」とまったく無関係なものではないと言う。また、三宅茂「ベルグソンとパスカル復興」は、ベルクソンとパスカルはともに科学と哲学、宗教の一致を考える点で同じであり、ベルクソンの言う「本能的認識は理性の作用を補足し、その行過ぎた見解を正す」ものだと指摘している。また、帆足理一郎「ベルグソン哲学の概念」は、

吾々東洋人はまだ直観の力を持つて居りますから、此の直観力を吾々は大事に保存して失はないやうにし、同時に科学的な力を発達させれば鬼に金棒であります。西洋人も敵はなくなるに相違ないと思ひます。

として、「直観」と「智能」、「科学」の相補に努めるべきだと述べている。

しかし、これらの主張はあくまで〈直観〉と〈知性〉の相補関係を強調するにとどまっている。その相補ははたして簡単なことなのであろうか。この点について、三木は「ベルグソンについて」で、

哲学的直観と科学の概念的知識との間には、飛躍によつてのみ超えることのできる距離が横たはつてゐる。概念的知識は相対的に止まり、絶対はただ直観によつて捉へられる。

として、「直観」と「知性」の間には深淵が横たわっており、この深淵を越えるには「飛躍」が必要となると述べている。

そもそも、〈直観〉は〈知性〉では捉えられない〈持続〉に到達するための装置として『試論』などで提示されたものであり、両者の性質は本性的に異なるものである。相補を説くのであれば、両者の間にはまず階梯が用意されなければならないだろう。だが1941年の受容の大勢は、階梯については考慮せず、相補を性急に説いている感がある。その背景には、次のような事情があったものと考えられる。

まず、桑木の一文は放送用原稿であり、帆足の一文は講演筆記である。この二つに関しては、一般聴者に対してベルクソン哲学の要諦を説かねばならないという事情を抱えていた。時代は戦争前夜であり、そこで〈知性〉で捉えられない〈直観〉を強調しても、それになんの価値があろうかという一般聴者からの反問が予想される。だからこそ、〈直観〉と〈知性〉は相補的な関係にあると、ことさらに強調しなければならなかったのであろう。

実際、ベルグソン『新訳 笑の哲学』(広瀬哲士訳、東京堂、1943)の「序」で、広瀬は「ある種の圧迫」を除去すれば「新しい、朗かな生活と芸術」が可能となるはずだが、それは「昨今の対米英の戦争の結果、実現されるのであろう」と、ベルクソン哲学と戦争の間に

接点を見出している。

帆足の一文には、「西洋人」に対する武器としてベルクソン哲学を利用できるという一節があったが、こうした時代との有用な関わりが哲学に対しても強く迫られていたのである。実際、哲学思想系の雑誌でも、時局ものの特集が少なくなかった（とくに『理想』など）。ベルクソン受容とても時代の趨勢を無視するわけにはゆかなかったのであろう。

それに加えて、ベルクソン受容内部の問題も関わっていた。この時期になってもなお、〈知性〉が及ばない〈直観〉などを説くことは無意味だという大正期以来のベルクソン批判が根強く残っていた⁷⁾。なにしろ、1941年の『思想』の《特輯「ベルクソン」》にすら、この種の批判が登場していたのである。

佐藤信衛「道德の二つの源」は、ベルクソンを反知性主義として激しく痛罵した。佐藤は、ベルクソンは『二源泉』で「宗教や道德」を扱ったが、結局「無知と言ふべき直感或は情緒に頼」つて、『試論』以来の反知性主義を一步も出ていないと批判する⁸⁾。

こうした何度となく繰り返されるベルクソン批判を予想して、1941年のベルクソン受容でも、ベルクソン哲学がただの反知性主義ではないことを改めて示す必要があったのであろう⁹⁾。だが、そこでは結局〈直観〉と〈知性〉を併置させるだけで、唯心論的な枠組みの外側に〈知性〉を添加するにとどまった。その不徹底さが、また佐藤のような批判を呼び寄せるであろうことは必至である。しかも、唯心論を基礎にして〈知性〉を添加するだけの処方ならば、大正期にはすでに行われていたのである¹⁰⁾。堂々めぐりを繰り返すベルクソン受容は、結局二十年もの間ほとんど進展しなかったということなのであろうか。

だが少数ではあるが、1941年の受容には〈直観〉と〈知性〉がどのように連関するかの問いを突き詰める動きがあった¹¹⁾。それは、坂田徳男「ベルクソンの示唆」、三木清「充足的経験論」、今泉三良「ベルクソンの思惟」に看取することができる。まず、坂田徳男は〈直観〉と〈知性〉を言語の問いとして捉えて、その連関に迫っている。そこで、坂田は、

すべて我々が日常用ひてゐる言葉や概念は動く実在をさながら表現するに適しないもの、固定された状態をとらへるために拵へられたもので、(中略)もつぱら実目的のかなふ道具であるといふ。

として、言語は「実用」に仕えるもので、「持続」のように表象しえないものに対しては無力であると言う。それでも、カントは表象しえないものに言語で迫ろうとしていた。カントはコペルニクス的転回によって、主観に表象されたものが客観であるとして、客観を主観に従属させたが、そこで表象しえない物自体の存在を否定したわけではない。実は、カントは〈構想力〉で物自体に迫る直観と概念の媒介を考えていたと言う。

特殊なもの一般的なもの、感性と悟性、直観と概念を媒介する論理を探求して構想力の意味を見出したことはカントの最大の功績の一つと考へることが出来、二元的対立をひとへに先験的主観の統覚作用に吸収せしめようとした従来のカント解釈は少くと

も単なる表象に立つ解釈といはれねばならぬであらう。

そして坂田によると、カントの〈構想力〉の試みを継承しているのがベルクソンなのだという。ベルクソンは言語によって表象しえないものを「象徴」で表そうとする。もちろん、それは不可能な試みである。だが坂田は、その不可能な試みの「緊張」に耐えて「言葉」を「内なる」ところに近づけなければならないと言う。直観と概念を結ぶ無限の努力が重要だと言うのである。

この〈構想力〉には、三木清も焦点を当てている。三木はベルクソンの「哲学入門」の「充足的経験 *expérience intégrale*」¹²⁾を、メーヌ・ド・ピランの「先験的哲学」と「経験の哲学」の調和を目指す経験論の流れにあるものと捉えている。そして、この「唯物論でも観念論でもない」「充足的経験」は、「知性的であると共に他方感性的であり、かやうなものとして悟性と感性とを媒介する」カントの〈構想力〉と類似したものであると言う。〈構想力〉については、三木はかつて『構想力の論理 第一』で次のように述べていた。

構想力の論理は行為的直観の立場に立ち、従来の哲学において不当に軽視されて来た直観に根源的な意味を認めるであらう。けれどもそれは単なる直観主義であるのではない。真の直観とは反省によつて幾重にも媒介されたものである¹³⁾。

「充足的経験論」によると、この「一方における直観の多様を、他方における純粹統覚の必然的統一の制約と結合」¹⁴⁾させる〈構想力〉は創造的なもので、とりわけ「天才には独創的な構想力が属する」のであり、ベルクソンの「創造的」な「直観」は、この「創造的構想力」に近似したものだと言う。その上で、三木は次のように提言する。

哲学するとはまさに、カントの批判がそれについて外部からテーゼとアンチテーゼとの二つの相反する見方をしたところの具体的實在の内部に、直観の努力によつて、身を置くことである、とベルグソンはいふ。しかるに一度直観が得られると、それを反省して分析的に思惟する場合そこから弁証法的概念が出て来ざるを得ないものとすれば、かやうな直観は弁証法的直観として規定することができないであらうか。

三木は、テーゼとアンチテーゼの枠組みを与えられる以前の「具体的實在」を「直観」して、そこから改めてテーゼとアンチテーゼの「弁証法」によつて創造に向かうことを提案した。しかも、この弁証法は唯物弁証法のような生産関係の運動に帰するものではなく、〈構想力〉を軸にした主体の関与による創造を行うものなのである¹⁵⁾。だが、三木はベルクソンの創造的直観はこの「創造的構想力」に届くものではないと言う。

ベルグソンが「動くもの」といふのは物を作る運動ではなかつた。彼の直観の哲学は根本において観想的に止まつてゐる。カントは天才を、物を理解する能力についてではなく、物を作る能力についてのみ認めたが、構想力がそのやうに形成的なものと考えられねばならぬ。充足的経験論は歴史的経験の経験論とならなければならぬ¹⁶⁾。

ベルクソンの「充足的経験」は〈構想力〉に類似してはいるが、結局そこには「反省」がな

いと三木は批判する。そもそも、直観に知性を見出す「弁証法的直観」など、「ベルクソンはかやうな見方を認めないであらう」と言う。なぜならば、三木によるとベルクソン哲学はあくまでも直観と論理の混淆を否定するが、弁証法は論理以外のなにものでもないからである¹⁷⁾。

三木は、ベルクソン哲学は弁証法の要諦である「否定」を排しているを見た。だが、「否定」がなければ、〈本能〉の円環に亀裂を生じさせて、円環の外部にいったん出ることではできないし、またそれでは、直観で得たものを知性で捉えかえす実践の契機がなく、創造はありえないと言う¹⁸⁾。そこで三木は、ベルクソン哲学は「観想的」でなにも創造せず、〈直観〉と〈本能〉の円環に閉じたものでしかないと批判したのである¹⁹⁾。

ベルクソンが弁証法を否定して創造の契機を失ったと見るのは、今泉三良も同様である。まず、今泉は『試論』の〈持続〉について、それは物質と戦う「努力そのものの姿であり、戦ひの野でさへなければならぬ」と言う。そもそも、「時間」は「空間」を離れることは出来ず、持続は拡がりや欠くことが出来ない」のであるから、〈持続〉と〈物質〉を切り離して論じることは不可能であり、これに気づいたベルクソンは『物質と記憶』で「改めて、物質が、身体が問題と」なる場面を思考した。そこで、「直観それ自身も言はば抽象から具体へと発展して来たことが明かとな」ったと言うのである。

その後、ベルクソンは『創造的進化』で再び「知性へ直観を加へようと」試みて、「科学」と「哲学」の調和を図った。これによって、ベルクソンは直観と知性の対立を止揚する「超知性的直観」(intuition supra-intellectuelle)を獲得したと言う。この「超知性的直観」は「生命の不断の創造」をなすもので、これが『二源泉』では「愛の飛躍」となると言うのである。

しかし今泉は、ベルクソン哲学は結局、直観と知性、持続と物質を調和させることはできなかったと見ている。なぜならば、ベルクソンは〈弁証法〉を「悟性知」として否定しているからだと言う。弁証法は否定によって「有機体的」な円環の外部にいったん出る必要があるが、「概念的把握」を排除するベルクソン哲学では、「有機体的な持続の見方」から出ることではできない。したがって、そこには円環の流れに断絶をさしはさむ「超越」がなく、「歴史」の決断は生まれようがない。その結果、ベルクソン哲学には「出来事としての歴史が欠け」ることになったと今泉は批判するのである。

以上、1941年のベルクソン受容の動きを大まかに見てきたが、その多くは〈直観〉と〈知性〉の相補を説いていた。そのなかで、坂田と三木と今泉は相補と言うだけではなく、ベルクソンが「充足的経験」や「超知性的直観」などによって〈直観〉と〈知性〉の接続を試みていることを指摘して、その内実を批判的に検討している。だが三木と今泉は、ベルクソンは〈弁証法〉を知性的なものとして峻拒するので、接続には失敗していると言う。

三木と今泉の批判は〈弁証法〉を基準になされたものであったが、その弁証法とはいわゆる唯物弁証法ではなく、媒介する行為者が主導となる「歴史的経験の経験論」であり、「出

来事としての歴史」を創造するという独特のものであった。ここでは、仮にそれを《主体の弁証法》と名づけておくことにしよう。

しかし、なぜ三木や今泉は〈弁証法〉を用いてベルクソンを解釈し、批判しなければならなかったのであろうか。そもそも、弁証法はベルクソン哲学ではおおむね肯定的に扱われてはいないので、否定的な結論しか出ないことは火を見るより明らかなはずである²⁰⁾。

また、1941年の受容が相も変わらず（弁証法を説く三木や今泉も含めて）、大正期の受容と同じ〈直観〉と〈知性〉をめぐる話題に終始しているのはなぜだろうか。しかも1941年の受容には、大正期の受容が残した〈他者〉の問いを考察するものではなく、多くは唯心論の枠組みに〈知性〉や〈科学〉を添加するだけで問いを終わらせようとしている。

その点、三木や今泉はそこから一步進んで、《主体の弁証法》によって唯心論的枠組みの円環の外に出ようとしており、進展の兆しがあった。だが、それも結局はベルクソンは〈知性〉を批判する直観主義だと述べるにとどまった。しかも、《主体の弁証法》では、媒介者の主体は重要ではあっても〈他者〉はあくまで二次的なものでしかない。こうして見ると、1941年の受容は大正期の受容と変わらず、その間には進展がほとんどなかったかのようである。なぜ、ベルクソン受容はこのような悪循環に陥ることになったのであろうか。

それに答えるには、問題の発生源に遡るしかないだろう。とくに、進展の萌芽を見せた弁証法による読解が、結局ベルクソンは直観主義であるという、あまり有益ではない批判に終始したのはなぜかを問う必要がある。実は、この弁証法を用いたベルクソン批判は1941年の受容が初めてではなかった。それは、1932年の『二源泉』の受容に端を発していたのである。ベルクソン受容が『二源泉』をどのように受け入れたのか、そこにはどのような問題が生じたのか。それを探ることで、先の問いに対する答えを見出すことにしたい。

2、『道徳と宗教の二源泉』の受容 —1932年—

1932年に『二源泉』が刊行されると、日本でもさっそく1933年から34年にかけて雑誌に『二源泉』の抄訳が掲載された²¹⁾。また、1933年に河野与一が『二源泉』の梗概を詳しく紹介している²²⁾。完訳も1936年に平山高次訳が芝書店から、1939年には吉岡修一郎訳が第一書房から出ており、1941年には平山訳が岩波文庫に収められた。翻訳の進行とともに、1933年から37年にかけて、『二源泉』についての研究論文もいくつか登場した。

それらを順に挙げると、無署名「海外哲学思潮」（『思想』1933・6,9）、小林太市郎「ベルグソンに於ける道徳哲学」（『理想』1933・10）、田辺元「社会存在の論理—哲学的社会学試論—」（『哲学研究』1934・11—1935・1）、古川哲史「ベルグソン道徳論と社会学」（『思想』1937・2）、横山巖「人格の問題—ベルグソンに於ける二つの自我に就て—」（『哲学研究』1937・11）である。それでは、これらの研究論文において『二源泉』はどのように解釈され

たのであろうか。

まず、「海外哲学思潮」は新著として『二源泉』を紹介し、「開いた社会」と「閉じた社会」の区別を簡単に説明している。だが筆者は、ベルクソンは「将来社会」のあり方として「開いた社会」を提示して「簡易なる生活」を推奨しているが(1231ff/522ff)²³⁾、これでは観念的に過ぎて現在の社会を変えることはできないだろうと批判する。

むしろ、現代社会における「les produits ne trouvent pas à s'échanger」²⁴⁾の問題、すなわち生産物の交換が偏頗であるという問題こそが重要であり、「ここを更に深めることに依つてベルクソンは形而上学から本当の科学へ進むことが出来る」と述べている。筆者はベルクソンから離れて、観念的な「開いた社会」を排して、むしろ「閉じた社会」に一元化して生産関係から唯物弁証法に則った社会論を立てるべきだと言うのである。

筆者の批判は、理論は一元的に体系化すべきであり、かつ観念論を避けて現実化を重点に置くべきだという信念を基準にしたものであった。そして、『二源泉』はこの基準を充たさないと言うのである。この一元化と現実化を軸にした批判は、他の論者によっても形を変えて繰り返されることになる。

小林太市郎は、ベルクソン哲学は一貫して「自由意志の問題を出発点として研究を進めて来た」ものだとしている。そして、『試論』、『物質と記憶』、『創造的進化』と進むにつれて「自由意志」の問題はより具体的なものとなり、最後の『二源泉』では「自由意志」を「道徳」との関係から捉えて、現実社会の問題として論じていると言うのである。

『二源泉』の「開いた社会」と「閉じた社会」は、それぞれ「人類愛」と「家族愛」＝「国家愛」の区別に対応する。そして、家族愛と国家愛は性質が同じだが、そこから人類愛に進むには「性質の相違」を超える「創造」が必要であり、ここにこそ「自由意志」が現れると小林は言うのである。この「自由意志」を発揚させて「性質の相違」を飛躍しうる者の例として、小林は「教育家」を挙げている。ただし、その「教育家」の詳細については「すぐれた人格」を有する者と述べるにとどまっている。

小林は、ベルクソンの『二源泉』を二元論ではなく、一元的な「自由意志」の実現史を説くものと解釈したのである。しかも、それは社会と動的な関係をもつ現実的な「自由意志」論だと言う。現実化と一元化を評価の基準とする点は、先の「海外哲学思潮」と同じである。それは、田辺元においても同様であった。田辺は『二源泉』の「閉じた社会」と「開いた社会」を取り上げて、

氏の如く生命に二元的構造を認め、道徳の源泉に二つの相異なるものを区別する以上は、此二元が対立して例へば所謂国民主義と人類主義との如き主張の争に現れるのは当然予想すべきことであり、行為者としての個人が此対立を如何にして統一に齎し得るか、その統一の原理は如何なるものであるか、といふ疑問は避けることの出来ぬものとなる。と述べて、だが「相互如何なる関係に立つかに至つては、ベルクソンの説く所未だ十分に尽

して居るとはいはれないやうに思はれる」と批判している。さらに、ベルクソンは「二元的構造」を調停する「統一の原理」も、そこに介在する「行為者」の位置も示さず、結局「純粹持続」という「純粹機能の理想型」を「開いた社会」の名で示すにとどまっていると言う。

こうした「弁証法的理解に達せざる」、超越的な「理想型」に依拠するベルクソン哲学の「観想的性格と生命主義的解釈方法」では、「行為者の実践に何等の規準を与へることが出来ない」。それでは、どうすればよいと言うのか。そこで、田辺は「弁証法」の徹底を提唱している。その弁証法では、「閉じた社会」が非常に重要になると言うのである。

「絶対的全体社会は相対的特殊社会の否定転換に媒介せられて始めて理解せられる」のであり、「開いた社会」は「閉じた社会」を前提としてはじめて成り立つ。それならば、

絶対的全体の開いた社会も「我・汝・彼」の相対的限定を媒介とするのである。然らば更に否定転換の上から具体的に対立の契機をなす、共同体の閉じた社会を媒介として認むべきではないか。

と言うのである。だが、ベルクソンは「閉じた社会」をあまりにも軽視していると田辺は批判する。この批判は、先の三木による、ベルクソンは「閉じた社会」の〈知性〉の役割を軽視しており、「観想的」だという批判に通じるものであった。

そして、田辺はベルクソンから離れて「開いた社会」と「閉じた社会」の相互否定の媒介に注目すべきだと言う。その媒介者こそ「個人」や「人格」であり、田辺はこの媒介者のあり方を「種の論理」や「国家的存在の論理」によって規定してゆく²⁵⁾。田辺は「個人」や「人格」を弁証法の媒介者としたが、これは先の小林の論では「教育家」となっていたものであった。

しかし、「開いた社会」と「閉じた社会」の媒介者は、そもそも『二源泉』では「神秘家」(mystique)となっていたのである。なぜ、田辺や小林はわざわざこれを改めたのであろうか。ここで、ベルクソンの『二源泉』に戻ってみることにしよう。

ベルクソンは『二源泉』で、「閉じた社会」には「家族愛や祖国愛」があり、「開いた社会」には「人類愛」があると述べている。しかし、「家族愛や祖国愛は自然の意図したもの」であるが、「人類愛のほうは獲得されたもの」で、「努力」なしには得られぬものである(1007/251, 1174/455)。そこで、「閉じた社会」から「開いた社会」に進むには「飛躍」(élan)が、すなわち「愛の躍動」(élan d'amour)が必要になる。

「閉じた社会」は自己と他人で完結した世界である。この社会の他人 (autrui) とは「他性」を欠いた、社会規範を共にする存在で、もとより〈他者〉(autre) のことではない。「閉じた社会」は、社会規範や「道徳」によって結ばれた〈知性〉的な世界であるが、だからといって〈本能〉とは無関係の世界というわけではなく、もちろん〈本能〉と対立するだけの世界なのでもない。それは、元来〈本能〉が要請した社会なのである。

そもそも共同体を構成するには、秩序を乱す可能性のある〈本能〉の抑制が必要であり、

〈知性〉はその役目を担っているのである (1084ff/343ff)²⁶⁾。「社会の圧力」(pression sociale) と「愛の躍動」とは生の互いに補い合う二つの発現 (1057/309) だとベルクソンは述べている。

しかし、「閉じた社会」の〈知性〉の逸脱はどうしたらよいのであろうか。「閉じた社会」は円環に閉じる傾向が強いので、円環のなかにとどまることのできない〈他者〉を暴力の下にさらず危険性を構造的にはらんでいる。つまり、逸脱は不可避なのである。

そこで、いつもは〈知性〉の発達の際に隠れている〈本能〉が〈知性〉の逸脱に抵抗する (1076/332f)。〈本能〉は「仮構機能」(fonction fabulatrice) によって抵抗するのであり (1067/321f)、この「仮構機能」はたとえば「静的宗教」という形をとって現れる (1150/424)。だが、それが〈知性〉の逸脱を完膚なきまでに抑え込むことは困難である。現に、『二源泉』が刊行された1932年は、世界各国が全体主義に席卷されて、「閉じた社会」の逸脱と崩壊がことのほか顕著な時であった。

「閉じた社会」に根源的な変化を齎すには「愛の躍動」が必要である。この「愛」の規範として、ベルクソンは「神秘家」(mystique) の「人類愛」(1059/312) を取り上げている。この神秘家の「人類愛」は「感性」(sensibilité) と「理知」(raison) には属さず、むしろ「両者を同時に含み、事実をはるかにそれら以上のものである」(1174/455) と言う。この神秘家の愛によって「静的宗教」は「動的宗教」に変わる。この愛は「仮構機能」の力を借りながら「閉じた社会」を根幹から変えるのである (1203/490)。

さらに、この変化は〈神〉に開かれた神秘家だけの力によるのではなく、神秘家によって、すでに「われわれ自身の胸底」に眠っている神秘家を呼び覚ますことによって行われる (1059/312)²⁷⁾。なお、ここで〈神〉と呼ばれるものは、キリスト教の教義に限定されることはない。この〈神〉は「閉じた道徳」を超えた〈他者〉、すなわちわれわれがそれに対してア・プリオリに責任をもつ絶対的な〈他者〉を指すと考えることもできよう²⁸⁾。

またここで重要なのは、〈本能〉と〈知性〉の媒介者が能動的な力を行使するだけではないということである。「閉じた社会」を変えるのは、〈神〉に開かれた神秘家の力、そしてその神秘家に開かれたわれわれの力によってのみ可能である²⁹⁾。それは、模倣にはじまるのであり、権利的な順序として、まず受動的であらねばならない。開かれた上で、働きかけるのである³⁰⁾。すなわち、「神に対しては受け身 (patients)、人間に対しては働く者 (agents)」(1173/454) であらねばならない³¹⁾。

以上、『二源泉』の「神秘家」の位置を簡単に確認したが、これとベルクソン受容の《主体の弁証法》の「歴史的経験の経験論」を開く行為者、また「出来事としての歴史」を創る行為者とは大きな差異があることに注意しなければならない。前者が「開かれる」という受動性を主とするのに対して、後者は「開く」という能動性を主としているのである。

「神秘家」は〈他者〉に開かれた受動的な存在であることによって、はじめて「閉じた社

会」の逸脱に対して能動的に力を行使することができる。その力とは、受動性にただ任せるのでもなく、能動性をただ誇るのでもない未聞の主体による創造力なのである³²⁾。

ところが、《主体の弁証法》はあくまで「閉じた社会」の領野で、主体の能動性を軸にして他人との関係を論じようとする。ベルクソン受容のなかには、「開いた社会」を完全に否定する極端なものもあり、古川哲史「ベルクソン道德論と社会学」、横山巖「人格の問題—ベルクソンに於ける二つの自我に就て—」は、ともに社会学の観点から「閉じた社会」だけを認めて、「開いた社会」を空想的世界でしかないと完全に切り捨ててしまう。

そもそも、「神」や「神秘家」、〈他者〉への受動性を讃えるのであれば、ベルクソン哲学はやはり「知性」を除外する直観主義の域を出ないのではないか。それで、〈直観〉と〈知性〉をつなぐことができるのだろうか。また、受動性に依拠するのでは、田辺元の先の言葉を借りれば「行為者の実践に何等の規準を与へることが出来ない」のではないか。

こういった『二源泉』に対する懐疑から、ベルクソン受容は「神秘家」の代わりに、一元化と現実化を果たす能動的な媒介者を立てたのであろう。だが、そもそもなぜ能動性なのか。それに答えるには、ベルクソン受容が草創期から唯心論を基盤に据えたものであったことを想起すればよい。唯心論においては、自我は自我に対してのみ受動的なのである。そこでは、自我は純粋な能動性であり、かつ純粋な自発であった³³⁾。

こうした唯心論の枠組みを護持する限り、〈他者〉は後景に退かざるを得ないであろう。この1932年の唯心論の枠組みは、1941年のベルクソン受容にそのまま受け継がれる。1941年のベルクソン受容は二つの道をたどったが、一つは『二源泉』の「神秘家」の問いを消去して、〈直観〉と能動的な〈知性〉の相補を説く道であり、ベルクソン受容の多くがこれをとった。もう一つは、「神秘家」の代わりに、《主体の弁証法》によって一元化と現実化を果たす能動的な媒介者を立てる道であった。いずれも唯心論を護持し、徹底する方向に進んだのである。

結局、1932年から1941年に至るベルクソン受容は、大正期の唯心論的解釈をただ強めるだけのものだったのであろうか。そこでは、〈他者〉は単なる従属者でしかないのであろうか。だが、この閉塞としか写らない昭和期のベルクソン受容の流れを、時代の思想状況から照覧してみると、少し異なった様相が現れてくる。

実は、1932年の論壇は激震に揺れていたのである。そこで起こった転回は、論壇のその後の帰趨を決定することになった。さらに、この転回と主体の能動性の主張は密接に関わっていたのである。それでは、ベルクソン受容はいかなる思想状況に置かれていたのか、そしてその状況といかに関わっていたのかを次に問うことにしたい。

3、1932年以後の思想的課題とベルクソン受容

本多謙三は「哲学時評（一）一、哲学の新傾向。—三木氏の所説について」（『思想』1932・8）で、「わが国における主流哲学の動向が、最近再び著しい転機を示したことは、少し気を付けて近刊の著書や論文に眼を通すことを怠らない者には、誰にでも想ひ到られることであらう」と、1932年の思想界の顕著な変化について指摘している。その変化とは「方法論、認識論、論理学だけが学問的領分であるとする偏見」が打ち壊されて、哲学が現実の社会や政治とは独立した領域をもはや保持できなくなったことであると言う。

広見温もまた「哲学時評」（『思想』1932・4）で、「哲学の問題は時事問題ではない。永遠の相の下に事象を観照することが哲学の課題であるはずだ」という時代は終わり、「哲学はいまやイデオロギーの十字路に立つてゐる」と述べている。三木清も「哲学の衰頹と再建の問題」（『中央公論』1932・9）で、「今日人々の間で」感じられている「哲学の衰頹」は、哲学が孤高を潔しとして、現代を生きるために重要な「諸科学」や「諸文化」を無視してきたことに起因すると言うのである。

1930年代初頭の日本は、1931年の満洲事変、1932年の上海事変と戦線の拡大に突き進む一方で、全体主義化も着々と進行して、大正期とは明らかに異なる社会状況になりつつあった。この時、論壇では退潮に転じつつあったとは言え、マルクス主義がまだ盛名を馳せており、大正期より長きに亘って新カント派由来の教養主義を堅持してきた哲学界も、そろそろ本格的な対抗策を講じる必要に迫られていた。そこで、マルクス主義への対抗手段として、また脱観念論の手段として〈弁証法〉に注目が集まったのである³⁴⁾。

〈弁証法〉といっても一様ではないが、そのなかで1920年代後半より注目されていたものに、福本和夫による「福本イズム」と呼ばれる独特の弁証法解釈があった。加藤正は「わが弁証法的唯物論の回顧と展望」（『唯物論研究』1933・4）で、福本イズムの弁証法について次のように述べている。

それは、「無産階級」に特別な存在意義を認めるものであり、「無産階級は自己の利益を徹底的に主張することによってのみ全階級利益を止揚する」ことになると言う。すなわち、「この階級は事物を媒介性、生成、全体性に於て観察し、従つてこの階級にとっては自己を認識することが同時に全社会を客観的に認識することとなる」と言うのである³⁵⁾。この自己認識がそのまま客観的認識になるという、自己認識の比重を最大限にまで高めた点が福本イズムの弁証法の特徴なのである³⁶⁾。

福本イズムはヘーゲル観念論の影響が強く残る初期マルクスの思想（とこれを強調したルカーチの思想）を取り入れたもので、生産関係の弁証法的発展の媒介項に主体を位置づけて主体の自己実現史と社会革命史を重ねると言う、きわめて唯心論的な弁証法であった。

この福本の《主体の弁証法》は教条マルクス主義の唯物弁証法とは異なり、哲学界には親近性の深い論理構成をもっていたので、論壇でも少なからぬ影響力を有した。先に見たように、それは『二源泉』の受容にまで及んでいたのである。そして、三木清もこの《主体の弁証法》を独自に継承していた。広見温は「哲学時評」で、三木の『歴史哲学』は初期マルクス思想の影響を受けているが、「比較的近頃ではコルシュやルカッチがこゝから観念的な実践概念をひき出した。それを盲目に実践に移したのが福本イズムである」と述べており、三木と福本の思想的類似性を強調している。

三木は1932年に、《主体の弁証法》を体系化した『歴史哲学』を刊行するが、これがさまざまな論議を呼ぶことになる。なぜならば、三木がそこでマルクス主義に立つというよりは、マルクス主義から出発するという立場をとったためである³⁷⁾。

本多謙三は先の「哲学時評(一)」で、三木の『歴史哲学』を「転向行進曲の音頭取り」とかなり辛辣に評している。本多はまず、三木は「真に弁証法的であるためには、汎く「存在」の基にその超越的な「根拠」がなければならない」と主張していると言う。〈超越〉によって「過去から現在への脈絡を切断して全く新なる端緒」を開くことで、そこから「創造」や「行為」が可能になると言うのである。本多によると、三木はこの「存在に対して無であり、否定である〈超越〉を「事実」と呼んでいると言う。

三木はさらに「事実」を「自らはもはや他に依拠することなく、一切の存在をその中から産出するところの無底」であり、「最も把へやうのない神秘的な深淵」でさえあるとして、ここに「マルクスが用いた諸範疇、例へば生産関係と生産力といふやうな根本的なものをも」包含してしまっていると言う。だが、これは「形而上学者の常套手段であり、「唯物論的範疇を再び逆に元の思弁の平面に返すことで」しかない」と本多は非難している。

さらに三木は、マルクスは「対象を単に客観的にではなく、主体的に捉へるところにあるといふ点を力説してゐる」として、「事実」の弁証法には「主体」の役割が重要であることを強調していると言う。本多はこれをヘーゲル主義への退行と批判している。

この批判に対して、三木は「拙著批評に答ふ」(『思想』1932・9)で、「事実を「絶対主義的に」捉へたのは私ではなく、却て反対に本多氏である」と反批判する。三木の「事実」は主体と客体を弁証法的につなぐもので、観念的な超越ではないと言う。本多は、三木はフィヒテの「事行」(Tathandlung)に依拠しているのではないかと述べたが、三木は「フィヒテ的な純粋活動としての事行の概念によつては歴史は考へられない」と反論している。自我が自我のうちで可分的な自我に可分的な非我を反定立するといった「事行」では、「絶対自我」(das absolute Ich)の実現史とはなろうが、この「絶対自我」の円環には断絶がなく、そこからは歴史は創造しえないと言うのである³⁸⁾。

三木は『歴史哲学』で「事実はいはば存在よりもより客観的なものであると共に、意識よりもより内なるもの、より主観的なものである。事実に対しては意識も一つの存在と見られ

得る」³⁹⁾として、「事実」が主観と客観の根源にあることを強調している。だが、三木は「拙著批評に答ふ」では、

人間が主体と客体とに分裂するのは、人間には弁証法的超越の媒介的根源として優越な意味に於ける意識が属することによつてである。意識を通じてでなければ主体は自己をその主体性に於て告知し得ない。また意識を通じてでなければ客体は自己をその客体性もしくは客観性に於て現はすことが出来ない。それだから比喩的に云へば、意識は客観的存在と主体的事実とのいはば中間に介在する。

として、「媒介性」としての「意識」が弁証法において重要な位置を占めることを認めてしまっている。三木が主客のいずれかに傾くことを避けつつも、結局「自我」や「主体」に特別な位置を与えているという本多の批判は、あながち誤りでもなかったわけである⁴⁰⁾。

しかし、福本イズムとしてマルクス主義の公認であったはずの《主体の弁証法》が、なぜ反動として苛烈な批判を受けなければならないのか。実は、福本イズムはソ連のコミンテルンの「1927年テーゼ」（「日本問題に関するテーゼ」）によって批判されて以来、急速に支持を失っていた。その後の「1932年テーゼ」（「日本の情勢と日本共産党の任務に関するテーゼ」）はコミンテルンへの従属を改めて要求して、「昭和六年一月の「日本共産党政治テーゼ草案」にみられる主観的革命幻想、それにもとづく極左冒険戦術を批判」⁴¹⁾するもので、残存していた福本イズムは一掃されることになった。この主体の弁証法の放棄、コミンテルンへの絶対追随というマルクス主義の路線変更の累は、三木にも及んだのである。

それでも、三木は《主体の弁証法》を放棄しなかった。実際、三木は「構想力」でも、1941年のベルクソン論でも主体の弁証法を用いていたのである⁴²⁾。一方で、主体の弁証法を早々と放棄したマルクス主義が選んだ道はコミンテルンへの従属でしかなかった。

1930年代のマルクス主義の著しい弱体化は、国家の激しい弾圧によるものであることは言うまでもないが、思想的な前進の放棄によるところも大きかった。マルクス主義陣営の瓦解のあとに取って代わったのはファシズムであったが、やはり特定の集団のテーゼへの従属を説く点は変わらなかった⁴³⁾。こうした従属を迫る理論に対して抵抗するならば、個人の能動性を可能な限り主張する《主体の弁証法》を選ぶしか道はなかったのであろう。

ベルクソンは『二源泉』で、〈神〉に受動的に開かれることによって、世界の変化を能動的に引き起こすことができるのではないかと述べた。だが、日本のベルクソン受容は総じて『二源泉』の〈神〉を受け入れなかった。それは、〈超越〉への従属を説くマルクス主義やファシズムが念頭にあったからではないだろうか。そこで、ベルクソン哲学は『二源泉』で〈神〉に従属して、抵抗の拠点である主体の能動性を放棄したものと受け止められたのである⁴⁴⁾。その結果、ベルクソン受容は〈他者〉に開かれる道を選ばなかった。その代わりに選んだのは、能動性としての〈知性〉を強調する道か、あるいは媒介者としての能動的な主体を強調する道だったのである。

再説すると、ベルクソン受容の多くは〈直観〉と〈知性〉の関係をめぐる問いに終始して、大正期の受容からさほど進展しなかったが、それは唯心論を危機にさらす可能性のある『二源泉』の〈神〉、すなわち〈他者〉を受け入れなかったからである。だが、これは時流に抗して、主体の能動性を守るためのやむを得ない選択だったのではないだろうか。

そのなかで三木も能動的な主体を選択したが、三木に関しては、福本和夫が挙げた無産階級の主体のような、自らに対してしか受動的ではない、純粋な自発の能動的主体を信じていたわけではない。そもそも、三木は「構想力」でパトスとロゴスの一致を強調していたが、パトスとは情念であって情念は触発されるものなのである。それでも、三木はベルクソン論においては受動性の問いを突き詰めることはなく、ベルクソン哲学に対しては能動性を欠いた「観想的」なものだという批判をぶつけた⁴⁵⁾。これも、時代思想の趨勢に抗するための批判だったのではないだろうか。そもそも、三木は「ベルクソンについて」で、

いはゆる全体主義の思想とベルクソンの哲学との間にはもちろん種類の相違があり、ベルクソン自身同じに見られることを欲しなかつたであらう。しかしそれにも拘らず、もし全体主義者がベルクソンを引合ひに出さうと思へば出すことができる方面のあることも否定できない。

として、ベルクソン哲学が、とくに『二源泉』の「神」が日本では全体主義に利用される可能性が少なくないことに注意を喚起していた⁴⁶⁾。

たしかに1941年の総力戦の状況では、「閉じた社会」の枠組みの円環の外を問うことは困難であった。だが、あえて批判するならば、たとえ主体を抵抗の拠点とするにしても、「閉じた社会」を開くには、先に自我の内奥に眠る〈他者〉に応答する必要があるのではないだろうか⁴⁷⁾。その応答を避けるにしても、能動的な主体が純粋に内在的に「全く新なる端緒」を付けるにはいかにすべきなのか、またその後「閉じた社会」を開くために、〈他者〉への応答可能性 (responsabilité = 責任) をいかにして保持すべきなのかについて問う必要があったのではないだろうか⁴⁸⁾。

しかし、ベルクソン受容は総じてこの問いには踏み込まなかった。もっとも、戦後のベルクソン研究の第一人者となった澤瀉久敬は、「独創性に就いて—フランスのサンスの哲学—」(『哲学研究』1942・3)⁴⁹⁾で次のように述べている。

個性的独創性は、多面に於いては、出来る限り他者を受け入れるものでなければならぬ。結局、真の独創性は、能動的独創性であると同時に受動的独創性でなければならぬのである。(中略)我々はその様な受動的にして能動的な認識をなすものこそ、フランスの哲学者が屢々口にするサンス sens ではないかと考へるのである。

澤瀉は個性的であり、独創的であることは、「他者」に開かれることでなくてはならないと述べた。だが、開かれてあることとはどのようにあることなのか。澤瀉はその手がかりを探るべく、デカルト、パスカル、マルブランシュ、メーヌ・ド・ピラン、ブロンデル、ベルク

ソンの「サンス」を検討しているが、それは一義的なものではありえないと言う。

「そのサンスは（中略）つねに唯一の内容をもつものではない。それはそれが個性的なものである丈に却つて具体的には多様である。澤瀉は、すべての原点に「サンス」を置いたが、それは見慣れた体系化の礎石となるものではない。体系はつねに一義性を要求してきたが、「サンス」はこの要求に到底応えるものではないのである。だが、澤瀉は「ひととサンスが口にせられぬ故をもつて、或は又その内容が明示されぬ故をもつて、そのサンスの存在を見逃してはならない」と言う。

澤瀉はこの「サンス」で、体系化された「閉じた社会」に抗しようとした。だが、これは一義的な体系を創るものではないので、すぐに「新なる端緒」を付けるものとはなりえないだろう。それでも、閉じた体系を開く基点にはなりうる。もちろん、この「サンス」は唯心論の体系を開く基点ともなりうるものである。そもそも、ベルクソンの〈経験論〉とはこの「サンス」をたどるものだったのではないだろうか⁵⁰⁾。

ベルクソン受容は時代思潮と交錯しながら、唯心論をめぐる長い彷徨をつづけてきた。それは、時代思潮との相克の結果、硬直を見せることもあったが、〈知性〉との相補や、〈弁証法〉の導入などによって可能な限りの変容を図ってきた。それが、主流の体系を開くにはなかなか至らなかったが、その逸脱をとどめる役割を果たしてきたことは間違いない。

受動性の問いこそ残したものの、ベルクソン受容が堅持し続けた主体の能動性は、その後、日本でも流行したフランス実存主義に継承されることになる。だが、〈実存主義〉で受動性の問いが解決したわけではない。そもそも、この問いは一義的な体系に急速に回収されることを拒むものなのである。問いに応えるには、不断に開かれつつ、未聞の体系を徐々に開いてゆく〈経験〉の反復によるしかないであろう。いかに問いを引き受けて、そしてなにを創造するのか、その選択は現在を生きるわれわれにすでに課せられているのである。

註

- 1) 1910年から1916年までの日本のベルクソン受容に関しては、拙稿「大正期におけるベルクソン哲学の受容」(『人文』2006・3)を参照されたい。また、比較考察である拙稿「中国におけるベルクソン哲学の初期受容——『民鐸雑誌』柏格森號を中心に」(『成城国文学』2007・3)も参照されたい。
- 2) 朝永三十郎『近世に於ける「我」の自覚史』宝文館、1916、p.15。
- 3) 大正末には、数少ない応用例として、ベルクソン哲学の教育学への応用を説いたものもあった。島為男『ベルグソン哲学と現代教育』大同館、1926。吉田熊次「ベルグソンの哲学と教育との交渉」『哲学雑誌』1926・6。
- 4) 小林は「ベルグソニズムの「影」と「形」」(『セルパン』1933・1)でも、ブルーストとジョイスにおけるベルクソンの影響について論じている。
- 5) Jacques Maritain, *La philosophie bergsonienne*, Éditions Marcel Rivière, 1914, 2^e éd. 1930。
- 6) 金子武蔵はヘーゲル研究者・倫理学者、古野清人は宗教学者・社会人類学者で、レヴィ・ブ

- リュルやデュルケームの著作を訳している。吉満義彦は神学者である。佐藤信衛は哲学研究者でデカルトの『哲学原理』を訳した。ベルクソンの専門家と呼べるのは、『ベルグソン創造の哲学』（河出書房、1937）の著者の坂田徳男と、美術史学者ではあるが『精神のエネルギー』を訳した小林太市郎だけである（『精神力』第一書房、1932）。
- 7) 坂田徳男「ベルグソンの示唆」（『思想』1941・4）は「ベルグソンの影響力があれまで広く作用し大きく弘がったことの反面には、ベルグソン自身の幾度の言明にも反して、その説があれほどまで反科学的神秘主義と見做され、あたかも科学の実証的精神、理論への尊敬を裏切るものと批評されねばならなかつたのであらう」と述べている。また、「一図にベルグソンを神秘説視する哲学界の風潮に圧せられたのか、一と頃私もベルグソンの書物を手にすることに幾分気が引ける思ひをした」と述べて、哲学界ではベルクソン哲学は反科学の神秘主義と見なされていたことを明らかにしている。
- 8) 佐藤は「アンリ・ベルグソン」（『思想』1935・2-3）でも、ベルクソン哲学は知性を否認するものと位置づけて「ベルグソン説は知力批判としては聞くべきも道徳置礎の工夫は乏しくはないかといふ疑いをもつと述べていた。
- 9) 吉岡修一郎は『ベルグソンと科学精神』（野田書房、1936）で「**私がベルグソン研究の結果、何よりも強調したい点の一つは此の点であり、この点に対する殆ど世界的な誤解を是正したいと思ふのである**」（p.30）とゴシック体で、ベルクソン哲学の直観は科学を排するどころか、それと密接に関連するものであることをなによりも強調している。
- 10) 〈直観〉と〈知性〉、〈科学〉の相補は、宮津栄太郎「ベルグソンの直観主義に対する私見」（『哲学雑誌』1918・10）、西宮藤朝「ベルグソンの人物と批評」（ベルグソン『哲学入門』西宮藤朝訳、平凡社、1925）、ドミニック・パロディ『現代仏蘭西学派の哲学』（三宅茂訳、春陽堂、1925. Dominique Parodi, *La philosophie contemporaine en France : essai de classification des doctrines*, Alcan, 1919. の邦訳）にすでに指摘がある。
- 11) それ以前には、九鬼周造「時間の問題—ベルグソンとハイデッガー—」（『哲学雑誌』1929・5）の試みがあるが、九鬼のベルクソン論については別稿を期したい。
- 12) 「哲学入門」の末尾に、以上述べてきた「形而上学は全体的経験（*expérience intégrale*）と定義される」（Henri Bergson, “Introduction à la métaphysique”, dans *La pensée et le mouvant*, *Œuvres*, PUF, 1959, p.1432. 邦訳『思想と動くもの』矢内原伊作訳、『ベルグソン全集』第7巻、白水社、1965、p. 255）とある。
- 13) 三木清『構想力の論理 第一』岩波書店、1939、『三木清全集』第8巻、岩波書店、1967、p. 8.
- 14) I・カント『純粹理性批判』有福孝岳訳、『カント全集』第4巻、岩波書店、2001、p.198.
- 15) 三木清は『構想力の論理 第一』で、「個物の独立性がどこまでも承認されつつ、しかも個物が自己とは全く異なる一般者において相互に関係付けられてあるところに構想力の論理が認められなければならない」（前掲書、p.44）としている。唯物弁証法においては個物の地位は低くなるが、構想力は主客を一致させる「個物の論理」だと言う。
- 16) カントは「天才」こそ「悟性」と「構想力」を自由に駆使する者だとして、「天才とは、その認識能力の自由な使用における主観の天与の資質の模範的な独創性である」と述べている（『判断力批判』牧野英二訳、『カント全集』第8巻、岩波書店、1999、p.213）。
- 17) 『構想力の論理 第一』でも、「本能と知性」を「互にどこまでも排斥的なものと考へるところにベルグソンの非合理主義、直観主義の立場が見られ、我々は彼のこの立場に単純に同意し

- 難い」(前掲書、p.111)と述べている。
- 18) 高山岩男も同じ趣旨でベルクソンを批判している。ベルクソンの「連続的生命には死がない」が、「持続的即ち時間的な生命の根柢には場所的意義がなければならぬ」。つまり「断絶」がなければ、「独立自由なる個体を説くことが不可能となる」。それがないのであれば「ベルグソンの生命界には環境を表現的環境に創作し行く独立の個人なく(中略)かくては歴史や文化の意義もあり得なくなる」。そして、ベルクソン哲学に「死がない」のは「弁証法」を欠くためだと言う(『西田哲学』岩波書店、1935、p.401)。
- 19) 「想像 *imagination* は理性と本能との中間であると云ひ得べく、理性は想像を媒介とする特殊な推論によつて本能を動かす得ることになる。構想力は本来ロゴス的であると同時にパトスのなものとしてかかるものであり得るのである」(『構想力の論理 第一』前掲書、p.111)。理性によつて本能を動かす力となるのが構想力であるが、本能にとどまるのであれば、制度の変化も歴史の創造もありえないと言う。そもそも「制度は本能によつては説明されない」(p.112)のであり、「理性」が重要だと言うのである(三木はここでは「理性」と「知性」を区別せず混用している)。
- 20) ベルクソンは「直観は弁証法をこえる」。「弁証法——それは直観の弛緩でしかない」(*L'évolution créatrice, Œuvres*, PUF, 1959, p.697. 邦訳『創造的進化』松浪信三郎・高橋允昭訳、『ベルグソン全集』第4巻、白水社、1966、p.271f)、また「注意を眠らせ前進の錯覚を夢の中で与える弁証法的作為」(“Introduction (Deuxième Partie)”, dans *La pensée et le mouvant, Œuvres*, *ibid.*, p.1309. 邦訳『思想と動くもの』前掲書、p.81)などと述べて、弁証法については否定的である。
- 21) 中島俊教「ベルグソンの道徳説」(上)(下)、「ベルグソンの宗教観—道徳・宗教の二根拠—」(上)(下)、「ベルグソンの道徳・宗教観—道徳・宗教の二根拠—」、「ベルグソンの哲学と道徳・宗教—道徳・宗教の二根拠の問題—」『丁西倫理会倫理講演集』1933・6-7、10-12、1934・1
- 22) 河野与一『現代仏蘭西哲学』岩波書店、1933。これは『岩波講座哲学』(1931-33)の一冊で、フランス哲学の現況をベルクソン派、反ベルクソン派、その他と区分けして「ピブリオグラフィ」の形式で網羅的に紹介したものである。『二源泉』紹介は全体の四分の一を当てられて特権的な位置にあるが、忠実な要約に徹しており、批評はとくにない。河野はここで「ベルグソンは大きな例外である」が、フランスには「我国で哲学研究の本筋に当る独逸思想の補ひになり若くは参考になりさうな哲学者は見当らない」(p.45)と述べており、この講座全体におけるフランス哲学の比重の低さと合わせて、当時の哲学界でのフランス哲学の位置が窺い知れる。なお、『思想』(1937・1)は「フランス哲学」特集号であったが、編集後記に「日本の哲学界の現状では、フランス哲学研究者が比較的少い」とある。
- 23) 『二源泉』の該当箇所を示した。以下、『二源泉』の引用は、Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion, Œuvres*, PUF, 1959. と邦訳『道徳と宗教の二つの源泉』(森口美都男訳、『世界の名著』第53巻、中央公論社、1969)の該当頁を丸括弧内にそれぞれ示す。
- 24) 「生産物の流通交換が適正に行われていない」(『二源泉』1235/529)
- 25) 田辺はベルクソンが国家の問いを正面に据えなかったことを批判した。今井仙一も、『二源泉』では「国家は家庭、都市等と並んで単に一つの閉じた社会であつて特に他の社会から区別さるべき独自性を有たない。しかしそれは果して具体的な社会哲学であり得ようか」(『フランス哲学の主要問題』弘文堂書房、1940、p.117)と、ベルクソンが国家を正面から論じなかったことを批判している。また、九鬼周造も『二源泉』には国家観が欠けていると指摘している(『現代フランス哲学講義』(1929、1933—1935年の講義ノート)、『九鬼周造全集』第8巻、岩波

- 書店、1981、p.322)。
- 26) 〈本能〉が逸脱しないと限らない。したがって、それは〈知性〉との協働が必要になる。そもそも、「神秘家」の脱自 (extase) と精神錯乱は時にして一致するものであり (cf. 池上俊一『魔女と聖女』講談社、1992、第2章)、ベルクソンも「神経の錯乱がときとして神秘主義に伴う」(1170/451) と逸脱の可能性を指摘している。
- 27) 「神秘家は我々を神のもとに再び引き上げると同時に、創造の原理との連関のうちに返すのである。それは、「神々」が我々を「神々」とすることによってである」(Alnaud Bouaniche、"L'originaire et l'original, l'unité de l'origine, dans *Les deux sources de la morale et la religion*", dans *Annales bergsonienne I*, PUF, 2002, p. 170)
- 28) E・レヴィナスは『『二源泉』では、持続は隣人との関係に似たものと化す』(Emmanuel Lévinas, *Dieu, la mort et le temps*, Grasset & Fasquelle, 1993, p. 114. 邦訳『神・死・時間』合田正人訳、法政大学出版局、1994、p. 136)。この隣人は「最初に到来した任意の者」であり、隣人との関係は「近さであり、近さは他者に対する責任」を表わすと言う。「倫理とは他者との、隣人との関係」(p. 157. 邦訳 p. 187) であり、神秘家が、また神秘家に触発された人々が直面するのは、この倫理への開けを呼びかける他者なのである (もっとも、マリタンらが批判したように、ベルクソンの〈神〉や〈他者〉には可塑性があり、レヴィナスの絶対的な「他性」を有する〈他者〉とは若干性質が異なるが)。また、M・バルテルミー＝マドールは『二源泉』について「この形而上学は空虚ではなく、キリストなる何者かに、また山上の垂訓を自ら聴いた (entendu = 理解した) すべての人々によって住まわれているのだ」(Madeleine Barthélemy-Madaule, *Bergson*, Seuil, 1967, p. 167) と述べている。
- 29) 三輪正は「形而上学と行為—ベルグソン哲学の一問題点—」(坂田徳男・澤瀉久敬共編『ベルグソン研究』勁草書房、1961) で、「ベルグソンが神秘家を持ち出したのは、観想の立場を超える行為の立場を純粋に示そうとしたからではないか。それは高い実践の立場であり、愛の立場である」と述べている。つまり、神秘家の受動的なあり方を受け入れて能動的に実践する、その「模倣」の実践が重要なのである。ヴィエイヤール＝バロンは、ベルクソンが重視しているのは、神が究極の自由であることよりも、キリストが受肉によってその自由と人を結ぶ役目を実践的に担っている点だと言う。「ベルクソンのキリスト論は本質的に道徳のものである」(Jean-Louis Vieillard-Baron, *Bergson et le bergsonisme*, Armand Colin, 1999, p. 90)。それは、超越に基準をゆだねて因果関係によって拘束されるような硬直した道徳論ではないのである。「神は愛である。それはこういうことであろう。愛される対象は愛の原因では決してない。愛の原因は愛であることそのものなのだ。(中略) 神の愛は人々をエランのうちに終わりなく連れてゆくのだ」(Henri Gouhier, *Bergson et le Christ des Évangiles*, Fayard, 1962, J. Vrin, 1999, p. 120)。
- 30) 「神秘家」とは「神を見出した者というよりは神から見出された者」(清水誠「ベルクソンの存在論」、久米博・中田光雄・安孫子信編『ベルクソン読本』法政大学出版局、2006)。であり、「極めて能動的に人々を動かすこの存在は、その中心に、根本的な受動性をはらんでいる」(杉山直樹「私たちをかたちづくる力」、ベルクソン『道徳と宗教の二つの源泉』I、森口美都男訳、中央公論社、2003) 存在であり、能動性だけを強調する天才や独裁者、超人とは異なる。
- 31) 「ベルクソンが、倫理的行為の実効性を求めて、人間存在のもはや「純粹理性」にではなく、むしろ「情緒的」な能力に訴えることにも、注目しなければならない。道徳的な「作用力」(motion) が実効的なものになるのは、感性を通じてなのだ」(中田光雄『ベルクソン哲学—実在と価値—』東京大学出版会、1977、p. 401)。受動性を通じた能動性に関しては、ベルクソンの

- 「神はすべての創造の根源にある純粋な情動である」(Frédéric Worms, *La vocabulaire de Bergson*, Ellipses, 2003, p. 19) という見解もある。この「情動」(é-motion) の語義はそもそも「外へ動かされること」である (motion はラテン語動詞 *movere* の過去分詞形を由来とする)。
- 32) 「神や生命は、もともと無限の分化と差異化を伴う創造的なエネルギーとして考えられていた。だから、そこに合一するというのは、自分をどこかに帰属させそこに溶け込ませてしまうこととは程遠く、かえって自分に固有な創造の線を引き続ける以外のことを意味しないのである」。ベルクソンはそこで「自己による能動／他による受動の二律背反が成り立たないような、そのような〈主体〉概念を提示しようとしている——そして同時に見たこともないような〈共同性〉概念をも」(杉山直樹「私たちをかたちづくる力」前掲論文)。
- 33) 大正期の論壇で隆盛した唯心論においては、仮の自我と深い自我の区別は往々にして徹底されなかった。後者は神や真理の万能性を付与されて、審級として置かれると同時に実体視されることが多く、また「自我」という場合に、どちらの自我を指すのかを曖昧にしたまま論を進めることも少なくなかった。したがって、能動と受動はここでは渾融状態にあった。だが、しだいに深い自我の万能性が疑われるようになり、知性の位置も問題となって混融を明確化する必要に迫られた。そこで、受動と能動の区別の必要も生じて、昭和期の受容のように能動性を強く読み込む動きも生じたのである。
- 34) この時期に、海外ではヘーゲル復興の機運が高まっており、ヘーゲル没後百周年を機に1930年には「国際ヘーゲル連盟」が結成されて、1931年にはオランダのハーグで第1回のヘーゲル会議が開かれた。同じ1931年には連盟の日本支部も開かれた。日本の哲学界でも、ヘーゲルはカント以上に重視されるようになり、西田幾多郎や田辺元といった京都学派の人々が積極的にヘーゲルの弁証法を受容していった。
- 35) 引用は、加藤正『弁証法の探求』こぶし書房、2006.に拠った。
- 36) ルカーチの『歴史と階級意識』(Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein : Studien über marxistische Dialektik*, Der Malik-Verlag, 1923) に同じ趣旨の記述がある。「歴史的過程の一回性、その弁証法的前進および弁証法的後退は、人間の(社会的)自己認識である真理がより高次の段階へ到達するための不断の闘争なのである」(『歴史と階級意識』城塚昇・古田光訳、白水社、1991、p.334)。「実践的となったプロレタリアートの階級意識のみがこの社会を変革する機能をもっている」(p.361)。なお、『歴史と階級意識』は戦前にすでに邦訳がある(ゲオルグ・ルカツチ『階級意識とは何ぞや』水谷長三郎・米村正一訳、同人社書店、1927)。
- 37) 船山信一は、『歴史哲学』は三木の「思想発展」において「マルクス主義への方向からのマルクス主義からの方向への転向」に位置する著作だと述べている(『昭和唯物論史』上巻、福村出版、1968、『船山信一著作集』第9巻、こぶし書房、1999、p.118)。また、その転向とは、「主体」の位置の重要性を説いて「個人主義」の要素を強めたものであった。船山は「三木哲学」を「観念論と見るのは当たらない。しかし彼の哲学を個人主義的となすのは少なくとも彼の唯物史観研究時代——一九二七——一九三一年(中略)には当たらない」(p.229)と述べており、1932年の『歴史哲学』で個人主義的観念論と見られるものが顕在化するとしている。
- 38) 三木は『歴史哲学』(岩波書店、1932、『三木清全集』第6巻、岩波書店、1967)で「我々のいふ事実としての歴史はカントの自我はもとより、フィヒテの事行とも決して等しくない。それはフィヒテに於けるが如き純粋な行為でなくして、却て感性的なもの、身体的なものと同じく実践である」(p.33)と述べて、観念性を否定していた。
- 39) 三木清『歴史哲学』前掲書、p.284。

- 40) 宮川透は『三木清』(東京大学出版会、1970)で「三木清の「歴史哲学」は、「主体的な且つ超越的な事実」の「自己表出の最も根源的な場面」としての「歴史的意識」=「歴史の人間学」の理論であったということが出来る」と述べている。また、『歴史哲学』は「内在的な人間学」ではない「超越学」、すなわち宗教に至る道(それは遺稿『親鸞』に結実する)を開いていると述べている(p.85f)。本多の批判は、細部については措くとしても、三木の企図するところを比較的正確に指摘したものであったと言えよう。
- 41) 宮川透『三木清』前掲書、p.76。
- 42) 「構想力は単に人間内の一能力ではない。それは同時にまた超越的な形而上的能力である。それは自然のうちにも働いてゐる力であり、凡そ存在は構想力の論理に従つてゐる」(唐木順三『三木清』筑摩書房、1966、p.107)のだが、三木は構想力の主観性に高い比重を置いていた。それは、西田哲学との対決を意味していた。三木は「西田哲学の客観主義的傾向から大きな影響と指示をうけながら、どうしてもそれにおいて内心の満足を得ず、主観主義的傾向を以て、西田哲学をいばば裏返しにして進んだのである」(p.110)。
- 43) 大江精志郎「現代哲学に於ける反動的傾向」(『セルパン』1932・7)はマルクス主義とファシズムを同構造のものとして見ている。「マルクス主義、ファシズム、テロリズム、而してまた経済恐慌、社会不安等あらゆる事象は、すべて、存在自体の弁証法的運動の結果である」と一括している。それは「人間の実存在がそれ自体の本来的要求と矛盾する諸客体を否定して、それ自体に還り来り、自らの即自且つ対自的全体存在(総合)をとり戻さうとする運動に他ならぬ」のだと言う。だが、現実のマルクス主義とファシズムは個人が「それ自体」に帰ることはない全体主義であり、それを知るからこそ三木は個人の「構想力」の発揮を強調したのであろう。
- 44) サルトルは『存在と無』で「ベルクソンのいう内奥の自我は、持続し、自己を形成する。内奥の自我は、私がそれについて持つ意識とたえず同時的である」。そして「内奥の自我は我々の行為の根源にあるものであるが、大変動をおこす力としてではなく、子を生む父のごときものとしてである。したがって、行為は(中略)本質とのあいだに一つの安定した関係、一つの家族的相似をたもっている。行為は本質よりも先きまで行くが、本質と同じ方向に向かっている」。だが、本質の外に出ることのない行為のために、ベルクソンは「意識そのものを犠牲にしなければならなかった。こういうふうにして彼が構成し記述したものは、われわれの自由がそれ自身にあらわれるままのすがたではない。それは他人の自由である」と批判している(J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, 1943, 43^eéd.1955, p.80f. 邦訳『存在と無』上巻、松浪信三郎訳、人文書院、1999、p.112)。
- 45) 三木は「パトスについて」(『作品』1933・1)で、「パトス」に「受動性」よりはむしろ「能動性」を見出すことによって理論的な可能性を見出そうとしている。
- 46) 三木は「現代の浪漫主義について」(『中央公論』1935・6)でも、「開いた社会の概念には神秘的なところがあり、現実の歴史の概念となり難い。ベルクソンには歴史哲学がない」と批判して、さらに「ソレルの後裔の一人としてムッソリニも出て来た」として、ベルクソン哲学の神秘的な傾向が全体主義と連繋しうることを危険視していた。
- 47) もちろん、〈他者〉を超越として祀ることが重要なのではない。表象しえぬ〈他者〉を侵犯することなく、それに開かれるという受動—能動的行為が重要なのである。「自分の思惑を超えた出来事を受け容れるのはなかなか難しく、私たちは相手を擬人化し受容しやすくする」。だが、「ゲームを決定するのはゲームの外にいる超越的な存在者ではなく、ゲーム内部でのルールと実践であり、(中略)人間が創りあげる複雑極まりない状況のほうだ」(守永直幹『未知なるもの

- への生成—ベルクソン生命哲学』春秋社、2006、p.281)。
- 48) 内田弘は「三木は構想力の使用を導く基準を究極的には信仰に求め」と指摘している(『三木清—個性者の構想力—』御茶の水書房、2004、p.315)。三木の「信仰」の当否は別として、能動性の強調は往々にして強い受動性を裏面に伴うものであろう。
- 49) 引用は、澤瀉久敬『仏蘭西哲学研究』創元社、1947. に拠った。
- 50) 紙幅の都合で詳細は別稿に譲るが、1930年代にフランス哲学の「サンス」を、アカデミズムのドイツ哲学に対する抵抗の拠点に据えようとする動きがあった。

付記、本稿は、学習院大学人文科学研究所共同研究プロジェクト「明治期以降におけるフランス哲学の受容に関する研究」(平成16～18年度)による研究成果の一部である。関係諸氏からは貴重な御教示を数多く頂戴した。ここに記して感謝の意を表したい。

昭和期におけるベルクソン哲学の受容

宮山昌治

大正期のベルクソン哲学の大流行（1912-1915）は唯心論の興隆の波に乗って、〈直観〉をしきりに喧伝した。だが〈直観〉を強調するあまり、〈知性〉と〈他者〉を排除する傾向が強くなり、それが大流行を終焉に導くことになった。以降、ベルクソン受容は低調に終始するが、1941年のベルクソンの逝去を機にベルクソンに関する論文が多数発表されて、わずか半年ではあったが、小さな流行を引き起こした。

1941年の小流行では、ベルクソンは〈直観〉と〈知性〉を区別したが、これらは実は相補関係にあるという指摘が多く見られた。また、ベルクソンは〈直観〉と〈知性〉の結合を図ったが、それは弁証法にまでは至らなかったという批判も見られた。だが、前者は〈直観〉の唯心論の枠組みを温存して、その上に〈知性〉を添加しただけである。むしろ〈他者〉の問いも解決していない。また、後者はベルクソン哲学を弁証法によって批判しているが、なぜ弁証法なのであろうか。それは、1932年の『二源泉』批判に端を発する。

1932年の論壇は、全体主義の擡頭を受けて政治論が興隆していた。孤高を保ってきた哲学界もこの状況を見捨てることはできず、媒介者としての能動的な主体を強調する弁証法を打ち出して、マルキシズムとファシズムの攻勢に対して抵抗を始めた。これは、能動的な主体を強調するという点で、大正期の唯心論の系譜を引くものであった。

この1932年に『二源泉』が刊行されたが、そこで取り上げられた「神秘家」の受動性は能動的な主体の弁証法とは相容れないものであった。それゆえに、ベルクソン哲学は最終的に弁証法には到達しなかったという批判が生じたのである。この批判は1941年の受容でも繰り返されたが、『二源泉』を受け入れなかったことで、ベルクソン受容は大正期の唯心論の枠から外に出ることはできず、その継続にとどまった。唯心論の外にある〈他者〉についても、主体の弁証法はこれを従属させることしかできなかったのである。

しかし、大正期以降の思想史において唯心論を定着させるのに大きく寄与したのはベルクソン受容なのである。それは、たしかに〈他者〉の問いに対しては無力であり、社会論としては限界があったかもしれないが、ベルクソン受容が主体の能動性を強調して、全体主義に対する抵抗の一拠点を築いていたという事実は忘れてはならないであろう。

キーワード【アンリ・ベルクソン 道徳と宗教の二源泉 主体の弁証法 他者 受動性—
能動性】

**On Bergson in Japan: From 1932 to 1941 in the early years
of the Showa period**

Masaharu MIYAYAMA

The vogue of Bergson's philosophy from 1912 to 1916 in the early years of the Taisho Period mainly emphasized intuition. But it relied on "Idealism", which was ineffective in treating the concept of intelligence and concept of "the Other". This partial interpretation brought the vogue to an end.

In the early years of Showa Period, from 1932 to 1941, many papers discussed Bergson. They contained two interpretations of Bergson's philosophy. One was that Bergson strictly distinguished intuition from intelligence but took the view that they co-existed and helped each other. The other was that Bergson tried to unify them, but that he failed to do so for want of using the dialectic

These two interpretations were generated from "Idealism". They emphasized the activity of the subject according to the dictum of "Idealism" so strongly that they couldn't understand the "passivity to the Other" concept of the Mystics in *Deux sources de la morale et de la religion*. In the end the brief vogue tied to "Idealism" from 1932 to 1941 couldn't surpass that from 1912 to 1916. But the fact the former needed "Idealism" for contending with the totalitarianism cannot be overlooked.

Key Words: Henri Bergson, *Deux sources de la morale et de la religion*, Dialectic of the Subject, the Other, Passivity-Activity.