

アンリ・ベルクソンにおける 自由な行為の政治哲学的意義について

齊藤 尚

一 はじめに

アンリ・ベルクソンの哲学に対する政治哲学方面からの研究はほとんどなされていない。著作としては、英語圏とフランス語圏でそれぞれ一冊ずつあるのみである(注1)。しかし、ベルクソン自身は第一次世界大戦時に様々な政治的役割を果しており、またその思想も、政治哲学的な意義が含まれていると考える。本稿の目的は、ベルクソンの自由な行為の概念の政治哲学的意義について示し、自由な行為とは、社会的な束縛をも破る、個人の人格の発出した行為であり、その動機にはキリスト教的な博愛が、ベルクソンの言葉では「開かれた道徳」があると論じることである。

まず、ベルクソンの『意識に直接与えられるものについての試論』(以下、『試論』と略す)における議論を解釈することにより、ベルクソンにおける自由意志を考察し、次に、『講義録』および『道徳と宗教の二源泉』(以下、『二源泉』と略す)を用いて、その政治哲学的意義について考察する。

二 『試論』における自由な行為

ベルクソンの処女作である『試論』は、先行研究において、しばしば2章の「意識の諸状態の多様性について——持続

の観念」を取り出して論じられることが多かった。しかし、ベルクソンは同書の「はじめに」において、「初めの二つの章では、強度と持続の概念が研究されるが」、これらは自由の問題を扱う「三章への導入として役立つように書かれている(DI,p.3/十頁)」と明言することは注目されなければならないだろう。そこで、『試論』を一本の完結した論述として扱い、論述の流れを尊重するならば、平井靖史が論じるように、「持続の進展についての独自の思想も、意識的事象の多様性を巡る主張も、本書においては、やがて自由という根本的なテーマへと収斂すべく周到に配備されたものとして考えなければならない(DI,二七一頁)」と考えられる。

ベルクソンは決定論に対する反論をつうじて自らの考える自由について論じる。だが、それは、たとえば現代で自由意志という言葉から直ちに想起されるような、合理的選択理論の考えるような自由意志とは異なる。スザンナ・ガーラックが述べるように、「『試論』の(英訳のタイトル *Time and Free Will* は、ある意味で誤解を招きやすい。というのは、自由意志という意見は合理的選択のようなものを連想させるかもしれないし、少なくともこの自由意志は、統合性があり合理的な主体に付属することを連想させるだろう。しかしながら、決定論に反論するために、その意志に外界を従わせることのできる合理的な主体による、外界の主人という観点から自由を解釈する必要はない」(注2)のである。つまり、ベルクソンの考える自由意志とは、理性や認識の力によって世界を変えていくようなものではなく、持続する現実を直観しながら、自己の人格を自由に発展させることである。以下では、『試論』における自由についての議論を、順を追っていくことにしよう。

1 個人の意識の比較可能性への批判

本節では、ベルクソンによれば、意識は本来的に質であり、それを量で表すことはできないことを論じる。

ベルクソンは、まず、意識は互いに比較可能であると考え、人間の意識が科学的に測定可能であるとみなす十九世紀の精神物理学者を批判し、意識には質的な差異があると論じる。ベルクソンによれば、かれらは批判を回避するために、意識とは「測定はできないが、それでも他の強さより大きいとか小さいとかいうことができる」とされている量(DI,p.6/一

三頁)、「すなわち強度量であり、「測定可能な量」ではないと論じる。だが、前者であるためには、後者でもなければならぬ。

なぜなら、ある数が自然数の系列の中で他の数の後に現れるとき、それが前の数より大きいということは異論の余地がないが、しかし、増大する順序のうちに数を配列できたのは、まさに数相互の間に含むものと含まれるものとの関係が存在しているからであるし、また私たちにしてみても、ある数が他の数より大きいというのはどういう意味においてなのかをはっきりと説明できると思っっているからなのである。だとすると、問題は、強さというもともと積み重ねることのできないものでもって、どうしてこの種の系列を作ることができるのかということ、この系列の終項で例えば減るのではなく増えるのだということをごんな目印で知ることができるのかということである。これは結局、なぜ強さと大きさを同一視できるのかという問題に帰結する (DI, p.6 / 一一—三頁)

つまり、ペルクソンは比較可能性を認めることは通約可能性を認めることであり、「したがって、感覚は純粋な質であるか、それとも大きさであるかのどちらかであり、後者の場合にはその計測を試みなければならない (DI, p.50 / 八二頁)」と結論する。そこで、意識は「質 *qualite*」であるために、それを「量 *quantite*」として扱うことはできない。それでは、なぜわれわれは、ある心理的状态の強さについて、それがより大きいとか、もしくはより大きな量なりを考えてしまうのだろうか。

ペルクソンは、なぜ人が常識的にある感情が他のそれよりも大きいとか小さいとかいうのかを、具体的に様々な心理状態のメカニズムを把握することによって示す。たとえば、ある欲望が徐々に深い情念になったケースを考えよう。ある欲望が深まる場合、その欲望は徐々に精神内に浸透し、無数の知覚や記憶のニュアンスを質的に変容させる。しかし、反省的な意識は、言語によって容易に表現される截然とした区別を好むために、そのような質的变化を量的に異なる複数の大きさを継的に経由したと想定するのである(注3)。

同様に、内的な喜びも徐々に大きくなるような心理的事象ではない。ベルクソンによれば、内的な喜びには多くの特徴的な形態があり、われわれはそれがある形態から別の形態へと段階的に歩むことから、それらの形態が同じ一つの感情の強度であるように思えてくるのである(注4)。つまり、われわれの「純粹に内的な喜びには多くの特徴的な形態があつて、相繼起するその段階の各々が、われわれの心理的狀態の集塊の質的変容に対応している。これらの変容の各々と係る心理的狀態の数には大小がある。(中略)われわれはこうして、喜びの二つの繼起的な形態を分かつ間隔のうちにいくつかの分割点を設置するのだが、喜びがある形態から別の形態へと段階的に歩むことから、今度はこれらの形態のほうが、同じひとつの感情の複数の強度であるように思えてくる。この場合には、同じひとつの感情が大きさを變えることになるだろう(DI, p. 11 / 二一二頁)」。こうして、われわれは繼起する感情の質的變容を大きな變化と錯覚するのである。

このような錯覚は、われわれの美的な感情においても起こりうることである。ある運動がなされているとしよう。その運動においては、その時々瞬間に新たな運動がすでに指示されており、われわれはそれを予見することができる。このときにわれわれは運動が優雅であると感じるのだが、そのような感情には、その運動とそれを見ているわれわれのあいだに「ある種の身体的、物理的共感 *sympathie* が関与している(DI, p. 12 / 二四頁)」」。このような優雅な運動に限らず、音楽や詩や建築を見たり聴いたりしたときにも、われわれは同じような感情を抱く。芸術作品は、そのリズムやイメージによって「われわれの感覚と観念の通常の流れを一時中断(DI, pp. 13-14 / 二六頁)」させ、芸術が与える感情によってわれわれを催眠狀態に近いものにさせる。そのとき芸術作品から与えられる感情は「われわれの魂の全体(DI, p. 14 / 二七頁)」を満たし、芸術家の意識との共感が生み出される。

このような美的な感情にもその進展には複数の互いに区別される局面があり、「これらの局面は、度合いの變動に対応するというよりも、狀態の差異あるいは本性 *nature* の差異に対応している(DI, p. 15 / 二八—二九頁)」(注5)。さらに、われわれは美的な感情を、「強度の度合いに加えて、われわれは(その感情の)深さあるいは高揚の度合いを本能的に区別している(DI, p. 15 / 二九頁、括弧内引用者)」」。つまり、芸術により引き起こされる美的な感情が、われわれの意識の深層の狀態によって感知されればされるほど、その感情は「魂の全体」を満たし、芸術家との共感を生み、「芸術家の意識とわれ

われの意識との間に、時間と空間が設けていた障壁は、こうして崩れ落ちる (DI, p. 16 / 二九頁) のである。

ベルクソンは意識の深層の状態において、もしくは魂の全体においては、芸術家との共感が生じると考える。そして、この意識の深層の状態は、決して測定可能な外延量によっては説明されない。つまり、この深さの度合いにおける心理的諸状態の深層の状態は、その外的な原因と連結していない。それにもかかわらず、われわれは共感をつうじて示される美的な感情が「増した」と考えてしまうのである。

複数の快楽を互いに比較する際は、われわれはそれらを「われわれの諸器官の一連の性向 (DI, p. 28 / 四九頁)」によって、より好ましい快楽を選び出す。快楽には物理的なものも精神的なものもあるが、そのどちらも「快楽の魅惑」を有する方へわれわれはひきつけられる。次に、ベルクソンは表象的感覚の多くは情緒的な性格を有し、表象的感覚の強度をわれわれが評価する際には、この情緒的側面を考慮に入れていることを論じる (注6)。様々な苦さをした味からは、本来質的な差異しか取り出せない。それにもかかわらず、それらの質的な差異は、それらがわれわれに与える快楽や苦痛の度合いによって量的差異として解釈されてしまうのである (DI, p. 29 / 五一頁)。

つまり、人が意識を大きくとか小さいとか考える誤解のほとんどは、外的で量的な原因によって与えられる心理的状态は質的なものであるにもかかわらず、原因が量であるからといって結果も量で表されうると考えることに起因する。次に、ベルクソンは意識の変化とは量的な変化であり、そうであるがゆえに測定可能だと考える精神物理学者たちは、われわれのこのような常識を理論化したものであると考える (DI, p. 49 / 八十頁)。そして、本来は質である意識は、ただ精神規定として「規約的に」、つまり後付けとして科学的に測定可能であるにすぎないと論じている。

このようなベルクソンの規約主義は、理性分析が物自体界を認識することはできず、科学はわれわれの理性的認識の一つであると考え、カント的な見方に近いと考えられる。高橋昭二が論じるように、「ベルクソンとカントが最も近い点は、その概念的認識への批判である。両者は概念的認識の下に、物質の科学を理解する。そしてそれが夫々自己の理解する実在 (カントは物自体、ベルクソンは持続) の認識に達しえぬ点を強調する」(注7) のである。

それでは、科学が実在を表さず、意識を量的に表すことができないことの論拠は何だろうか。この問いに答えるために、

ベルクソンは意識と不可分である時間について論じる。

2 意識と時間の持続

本節では、意識および時間は持続しており、それを量で表現することができないことの論拠は、ゼノンのパラドックスによって示されることを論じる。そして、ベルクソンにおいては、持続する意識それ自体とそれを量的に表現する場である「理念空間」が区別され、後者が「公共空間」であると論じられることを示す。

まず、ベルクソンは具体的な事物がどのようにして「数えられる」ようになるかを論じる。たとえば羊の数を数えるとき、われわれは一つ一つが異なる羊をイメージしない。なぜなら、そうすればそれらは数えることができないからである。数を数えるためには、われわれは一つのイメージを保持してそれを加えていく。つまり、複数なものは単一なものへと、そしてその単一なものが個あるということへと還元される。要するに、ベルクソンは人が具体的な事物（たとえば羊）を単一のイメージにして、その後その単一なイメージを加算するとき、羊は数えられるようになる」と論じる。このように単一化された羊は概念となる。この概念化された個の対象が並置されるころは、複数なものが存在する実在ではなく、そのイメージが単一化され、概念化された何らかの場においてである。このような場とは、理念的な「空間においてであつて、（実在する）純粋な持続においてではない（*DI*, p.53/九一頁、括弧内引用者）」。

このベルクソンの理念的「空間」の概念を知るためには、カントが「超越論的感性論」で展開した空間の概念を理解しなければならないだろう。なぜなら、ベルクソンの空間の概念はベルクソン自身が指摘するように、カントの空間論に對抗しながらも、それに深く依存しているからである。それでは、カントにおける空間の概念とはどのようなものだろうか。カントによれば、われわれは感性によって対象を直観し、それを悟性によって認識する。つまり、感性の働きがなければ悟性認識は成り立たない。そこで、普遍的妥当性を持つ悟性の先天的統合判断が可能であるためには、感性の中に普遍的で先天的な形式が存在しなければならない。カントによればその形式とは時間と空間である。そこで、カントは「空間はあらゆる外的直観の根底に存する必然的先天的表象である」（注8）と論じる。このような感性の形式によって認識される

対象は、「われわれに対して現れる姿における対象、すなわち、現象」(注9)であり、實在それ自体である物自体とは区別される。

ベルクソンはカントが、物理的諸「性質は本質からして非延長的で、空間はというと、後からそれらに付加されるものだが自足していて、諸性質なしでも存続する」(DI, p.62/一〇七頁)」という見解に立つと論じる。つまり、カントは時空間を内容から独立した形式とみなしたといえる(注10)。

このようなカントの空間論から、ベルクソンは「等質的空間 *espace homogène*」を外界の客観的な存在物ではなく、われわれの精神的規定であると捉える。しかし、他方で等質的空間とはカントが論じるように事物に対するわれわれのア・プリオリな認識的形式ではなく、市川浩が論じるように、「物質に対するわれわれの行動の図式である」。つまり、「われわれは空間を一つの図式として概念的に理解するにすぎず、具体的延長のように知覚するのではない」(注11)のである。ベルクソンは、この「等質的空間」において多様な物事は単一化され、それらの一つ一つがある順序や秩序によって置かれていると考える(注12)。

ところで、数は単に「等質的空間」上で並置されれば数として機能するのではない。つまり、数の性質は単に「単位 *units*」であるのみではない。ベルクソンは、数(もしくは1)は単位であるとともに、多様性の単一化であると論じる。つまり、一方ではどのような数も諸単位の集合であるが、他方で、どのような数もそれ自体がそれを構成する諸単位の統合であり、そのために多様性を包摂した、われわれの精神の単純不可分な直観による単一性 *unité* である。なぜなら、本来0—1の間は無数に分割可能であるが、その無数の数を合わせたものが「1」だからである。したがって、「1」とは個人の意識の統合的な働きによって成立する側面もある。それでは、われわれが0—1の間は無数に分割可能であると考えるとき、それはどのようにして可能であり、そして単一性として考えられるときは、それがどのようにして可能なのだろうか。

ベルクソンによれば、数は非連続であり、われわれは不可分な数学的点を一つ一つ数え上げる。しかし、たとえばわれわれは0—1の間を数えるときには一つ一つを数え上げるが、他方で1を一つの単位として数えるとき、それは分割では

なく総体として捉えられる。そしてそのような数の分割を、空間の諸部分の分割として捉える。つまり、われわれは数や単位を数えるとき、何らかの空間的な拡がりを考え、そしてそれが分割可能だと考えるのである。したがって、「われわれは空間内での並置によって数を表象している(DI, p.58/九九頁)」といえるだろう。つまり、われわれは意識の統合的な働きによって数をお互いに付加させるが、それを空間上で分割するといえる。

このようにして、われわれが時間的に持続する意識もしくは心理状態を、お互いに量的に測定可能で、かつ分離したものとして考えるとき、それを空間、つまり等質的媒体において並置することがわかるだろう。つまり、われわれが時間を「数えられる」というとき、われわれは意図せずに空間上に描かれた残存する軌道(瞬間と対応する点の軌道)を数えるのである。言い換えれば、われわれが意識を相互に並置しうると考えるとき、それは時間上の意識を考えているのではなく、あたかも数の並置のように等質空間上でそれを考えている。しかし、「われわれの意識の多様性は、ある数を成すところの諸単位の多様性とわずかも類縁性を有しているか、真の持続は空間とわずかも連関を有しているのか(DI, p.61/一〇六頁)」。つまり、持続する時間を空間によって表現することは、ベルクソンによれば誤謬なのである。そして、その論拠はゼノンのパラドックスによって与えられる。

ゼノンのパラドックスは、ベルクソンの哲学において頻繁に用いられることで有名であるといえる(注13)。それでは、なぜこのパラドックスはベルクソンにおいてそれほど重要視されたのだろうか。その理由は、この古代のパラドックスが、背理法によって、持続する時間を「等質的空間」上で表現することができないことを示すからであると考えられる。つまり、それはもし時間を「等質的空間」上で表現しうると仮定すると、パラドックスが起ることを示す。

アリストテレスは『自然学』で、ゼノンの四つのパラドックスを提示する。

運動に関するゼノンの論証は四つあって、それらはそれを解こうとする人々に困難な問題を提示する。

1. 先ず第一のは、運動するものは終点へ到達するよりも前に、その半分の地点に到らねばならぬゆえ、運動することはできないという論証であって、これについては前述の議論で述べた。

2. 第二はいわゆるアキレスの論証である。ところでこれは次のようである。すなわち、最も速い走者でも決して最も速い走者によって追いつかれることはないだろう。というのは前者がそこから出発した地点へ追手は先ず達しななければならない。従って足ののろい走者でも常にいくらか先に進んでいなければならないから。

3. 3. 次の第三は今しがた言及されたもので、飛んでいる矢は静止しているというのである。／＼彼は言う。もし常に凡てのものは静止しているか、動いているかであるが、しかし何ものも自分自身と同じ場所を占めているときには動いていないし、また動いているものは常に「今」のうちにありし、また凡てのものは「今」のうちでは自分自身と同じ場所を占めているとすれば、動いている矢は不動である(注14)

それでは、ベルクソンはどのようにこのパラドックスを解決したのだろうか。

ベルクソンはゼノンが論じているように、もし「二つの点を分かっている間隔が無限に分割可能であり、そして運動が間隔そのものの諸部分と同じような諸部分から合成されているとすれば、その間隔は決して超えられないだろう(DI, p.75 / 一二八頁)」と考える。「しかし、現実はどうなっているか。(中略) エレア学派の人たちの錯覚は、この不可分で独特な行為の系列をその根底に横たわる等質的空間と同一視することに由来する。(中略) かれ(ゼノン) は空間だけが恣意的な解体や再合成に應ずるものだというのを忘れ、こうして空間と運動とを混合してしまった(DI, pp.75-76 / 一二八—一二九頁、括弧内引用者)」のである。

このようなパラドックスは、ベルクソンによれば、「不可分で独特な sui generis あの一連の働きを、その下に張り渡された等質的空間と同一視している点に由来する(DI, p.75 / 一二九頁)」。つまり、ベルクソンによれば、「運動のうちには区別すべき二つの要素があるのだ。すなわち、踏破された空間と、その空間を踏破していく働きであり、諸々の継起的な位置と、これらの位置との統合である(DI, p.75 / 一二八頁)」。

より具体的に言えば、ある時間tでアキレスは亀より後ろの点にいて、t+1すでにアキレスは亀を追い越しているとしよう。このtとt+1の間に起こった全運動は、数学的に測定可能ではない。それができると考えることは、「数々の

不動性によって運動を作ること、空間によって時間を作ることでもできなく (DI, pp.76-77/一三〇頁)」ことを忘れることである。

そこで、われわれは意識の多様性について考えるとき、二つの意味でその言葉を用いている。一つは持続のうちにおける質的多様性であり、もう一つは、一つ一つの意識が互いに孤立して、外在的で数えることができるように並置されたときの、量的な多様性である。つまり、われわれが具体的な羊を抽象して数を等質的空間上で作るように、われわれが意識は相互に孤立して比較可能だというとき、具体的に持続する意識を抽象して、量的比較をするのである。しかも、そのような比較はある瞬間の意識と他の瞬間の意識の比較であるから、持続する時間はそこには含まれないのである。つまり、諸々の心理的状态のあいだに「順序を設けるためには、まず諸項を区別し、次いで諸項が占める場所を比較しなければなら (DI, p.68/一一七頁)」ず、こうして個人は「持続を延長で表現 (DI, p.68/一一七頁)」する。

それでは、なぜわれわれは本来は持続する実在を一つ一つ区切られたものとして考えるのだろうか。ベルクソンは、個人は意識の表層部分において、諸瞬間に示される実在はお互いに外在的であるように感じられると述べる。なぜなら、「われわれの意識の継起的な諸感覚は、互いに融合しながらも、相互外在性をいくらかは保持していて、この相互外在性がこれらの感覚の (外的現象のその時々) の諸原因を客観的な仕方の特徴づけている (DI, p.83/一四二頁、括弧内引用者)」からである (注15)。これに対して、ベルクソンは個人は意識の深層部分では、実在を統合的に捉えたと論じる。

このような自我の多層性は、外的現象が変化するからであり、われわれが意識の表層部分でその瞬間ごとに変化する外的現象を感じし、深層部分でそれを統合するからである。それでは、意識をこのように二つの相のもとでみることは、社会的な観点から、どのような意味があるのだろうか。

ベルクソンにおいて、具体的な羊が数えられる「羊」という一般化された概念へと変貌するのは、等質空間においてであった。このような等質空間は、一般化された概念すなわち言語を媒介として、他の人々との共通領域を形成する。そのため、ベルクソンにとって「等質空間の直観はすでに社会的生への一步 (DI, p.91/一五四頁)」なのであり、われわれが等質空間を作り上げるのは、「共同で生活し、話すようわれわれを仕向ける傾向 (DI, p.91/一五四頁)」である。

しかし、われわれの諸知覚、諸感覚、諸情動、諸観念は、われわれの意識の深層部で生じるのであるが、それを言語によって表現しようとすると、それは共通領域という「凡庸な形態に適用 (DI, p.85 / 一四四頁)」させなければならぬ。それゆえに、それらの観念は「表現し難い (DI, p.85 / 一四五頁)」ものであり、ルードヴィヒ・ヴィドゲンシュタインの有名な言葉を借りれば、「語りえぬもの」(注16)であるといえよう。なぜなら、「明確な輪郭を有した語、不動で共通で、ひいては非人格的なものを人間の諸印象のうちで蓄積していく粗野な語は、われわれの個体的意識が有する繊細で束の間の印象を破碎する。とは言わないまでも、少なくともそれらを隠蔽する (DI, p.87 / 一四七頁)」からである。さらに、われわれが抱く観念のうちで、われわれが社会から受け取ったが自己の内部に同化しないような観念は、われわれの意識の表層に留まるが、真にわれわれのものである観念は、自我の深層部も含めてその全体を満たす。そのために、「われわれが最も執着している意見は、最も説明するのが厄介な意見 (DI, p.89 / 一五一頁)」なのである。

判然とした表現を好む言語を操る人間の性向によって、意識は相互に外在的区別をしようと考えられるようになるが、われわれがそう考えること自体がわれわれの社会性を示すのであり、そのように区別された自我は社会的な自我である。つまり、「内的な生は、はっきりと区別された諸瞬間を有し、明確に性格づけられることで、社会的生の諸要請によりよく応じることになろう (DI, p.92 / 一五五頁)」。

しかし、自我の表層にあり、外在的で社会的な自我の下には、内的で異質な深層の自我があり、両者はともに持続する「唯一の自我」を作る。そのために、表層の自我のみが自我全体であると考え、それは誤謬であるし、そう考えることにより生じるゼノンのパラドックスのような矛盾は、「自我の象徴的表象に換えて、実在的自我、具体的自我をたてれば十分 (DI, p.92 / 一五六頁)」である。

このように、ベルクソンにおいて「等質空間」とは他人との共通領域であり、公的領域を意味するのである。つまり、事物の概念は等質空間上で形成され、そのために言葉はこの等質空間を複数の人々が共有することによって成り立つ (DI, p.96 / 一三三頁)。

そして、ベルクソンはそのような社会生活の場に包摂されない実在的な自我の存在を主張するのである。このようなベルクソンの見方は、ルソーの自我論に共通するものがあると考え、ルソーは持続する魂の状態こそが真に幸福な状態であり、そのような状態において、人間は社会的な生活から離れて自分自身に帰ると論じる。ルソーによれば、

社会の中では人は常に他者の評価を気にしながら生活するが、未開人は自分の中で生きている(注17)。では最後に、このような自我の人格の発出である自由な行為について論じることしよう。

『試論』が自由論であるという解釈が正しければ、これまでのベルクソンの議論は、自由の概念に役立つように書かれているだろう。ベルクソンは決定論とともに「(行動の) 諸条件の総体があらかじめ与えられたものとみなしうる (DI, p.150 / 二五二頁、括弧内引用者)」自由意志の定義を、それが持続の観念を見過ぐすという点において批判し、新しい自由を打ち立てる。それでは、ベルクソンによる自由の概念とは、どのようなものだろうか。

ベルクソンによれば、自由とは、個人が実在的な自我の全人格で行動するときのことをさす。このような自由とは絶対的なものではなく、動機となる感情がどの程度自我の内奥を満たすか否かによって、「自由は複数の度合いを容れる (DI, p.109 / 一八五頁)」。もしわれわれが大した考えも抱かずに慣習に従って行動をしたり、もしくは朝起きて仕事へ行く時のように日常的な繰り返しによって行動をしたりする場合、その決意は自我の表層でなされているのであり、自由の度合いは低いといえる。しかし、もしわれわれが自らの全人格を傾けるような行動をすれば、それはより自由な行為と言えるだろう。つまり、「われわれが自由であるのは、われわれの行動がみずからの人格の全体から発出し、これらの行動が人格の全体を表現する場合である。それは、われわれが自分こそその行為の主体であると主張しうるような行為のことであり、前者と後者のあいだに、作品と芸術家とのあいだに見られるあの定義しがたい類似が存在する場合である (DI, p.113 / 一九一—一九二頁)」。

ベルクソンによれば、このような自由な行動をしようことは、多くの人にとって、極めて稀であるという。なぜなら、われわれは言葉によって自らの行動を理性的に分析しようとしても、そうする際に「等質空間」を取り入れてしまうために、「われわれの具体的自我、生きた自我 (DI, p.110 / 一八七頁)」から発せられる自由な決意を理解することはほとんどない。しかし、ある時に日常的で社会的な表層の自我の内奥から深層の自我が浮上し、「われわれの自我のみがその行動の親権を要求できる (DI, p.114 / 一九二頁)」ような行動をするとき、われわれはそれを自由な行為と呼びうるのである。このことは、われわれが数的に数えられる社会の一員としてではなく、そのような量的な測定をすることのできない独特な

自我をもつのであり、そのような自我の全体で行動しうるときに自由を得ると論じられていると考える。

三 自由な行為の道德性

前節で示されたように、ベルクソンの自由な行為とは、本質的な多様性をもち、時間的に持続する自己の全人格の表現としての行為であり、それは表層の自我を束縛する社会的制約さえも打ち破る行為である。それでは、このような自由な行為にはどのような政治的意義があるだろうか。二〇世紀の実存主義者のあいだでは、しばしば、ベルクソン哲学は現実から乖離し、政治的参加への意欲に乏しいとして、批判にさらされてきた。たとえば、ジャン・ポール・サルトルはベルクソンにおける自由な行動の概念が、奴隷状態に置かれても内的な自由を享受できるものであると批判した(注18)。しかしこの批判は、ベルクソンが表層の自我を社会的自我であると考え、自由な行動とは全人格がその社会的自我を穿って表に出るときになされるという点を考慮に入れていない。それでは、他方で、社会的な束縛をも否定する自由な行為とは、何の道德的制約も伴わないものなのだろうか。このような解釈としては、ベルクソンの自由論を用いて独自の暴力論を展開したジョルジュ・ソレルが挙げられる。ソレルは、ベルクソンの自由な行動のうちに資本主義体制を破棄し、社会主義革命を行うための反社会的な暴力を正当化する根拠を読み取ろうとする(注19)。しかしながら、少なくともベルクソンの哲学内部においては、自由な行為には道德的制約が伴う。本章でそれをみていくことにしよう。

まずベルクソンは、ベンサムなどの功利主義者と同様に、人間には利己的傾向とともに共感的傾向があることを認める。ベルクソンによれば、利己的傾向は人間の最も本能的なものであり、そのために「最も表層的なもので、それゆえ、最も外面的なものである」。そのため、われわれは前述したような、「われわれの魂のなかにより深く根付いた共感的傾向 *tendances sympathiques*」をその下に見出すことができるだろう (C2, p.134 / 一三〇頁)。ベルクソンはこの共感とは人間同士の本質の共通性 *communauté d'essence* の表れであるとする。このように、人類には「共通の深層の本質 *essence commune et profonde*」があり、「意識が深層にまで下りていく限り、それは普遍的なものを知覚することができる (C2, pp.134-135 /

一三〇頁)」のである。

それでは、このような内的道徳は、表層の自我にどのようなことを教えるのだろうか。第一章で、われわれは自我の表層部分は社会的自我であるが、深層部分は内的な自我であり、そのような内的な自我は吾人というように数的に表現されず、一人一人が独特で唯一のものであることを論じた。そこで、ベルクソンによれば、具体的な個人の人格およびその生命は数的にその価値を比較されたり評価されたりすることはできない。なぜなら、具体的な個人の人格および生命とは「等質的空間」上で数的に並置されることなく、それぞれが固有の *sui generis* 独自性を持つからである。ベルクソンによれば、「民衆の救いのため、人類の生存そのもののために、永遠の苦しみを受けるべく宣告されたひとりの人間が、無辜の人間がどこかにいる (DS, p.1039/九二頁)」ときに、内的道徳はそのような犠牲を認めない。これは、個人の生命が量的比較をすることができず、それゆえに複数の生命の保護のためにある一つの生命を犠牲にすることはできないという意味であると考ええる。それでは、それぞれの道徳はどのような社会的関係を形成するのだろうか。

ベルクソンは表層部分での道徳性を「閉じられた道徳」、深層部分での内的道徳を「開かれた道徳」と呼び、それぞれが社会的結合の基礎となる社会を、「閉じられた社会」と「開かれた社会」と呼ぶ(注20)。ベルクソンによれば、「われわれの文明もまた閉じられた社会である (DS, p.1000/三七頁)」。なぜなら、「われわれの文明社会は、いかにも広大ではあるが、それにしてもやはり、どんな瞬間にも若干数の個人を包含し、その他の個人を排除することを本質としている (DS, p.1000/三七頁)」からである。このような友—敵関係を形成する社会観は人間の自然的本能に特有のものであり、人間が自然状態から初めて社会を作ったとき、その社会は閉じられた社会であった (DS, p.1201/三二七頁)。つまり、「閉じられた社会とは、(社会の外部にいる) 他の人々に対しては無関心な成員たちが、つねに(社会の外部からの) 攻撃または防御に備えて、つまり、戦闘体制をとらざるをえないようになって互いに支えあっているような社会のことである (DS, p.1201/三二七頁、括弧内引用者)」。

このような社会において、道徳的責務とは「閉じられた道徳」であり、その「道徳の根底には社会的要求が存在している (DS, p.1000/三七頁)」。ベルクソンは「閉じられた道徳」とは同じ社会の市民に対する義務であると論じる。その義務

は、「社会生活がわれわれに課す義務」であり、「人類に対してのというより、むしろ都市に對してわれわれを義務付けるものである (DS, p.1004/四三頁)」。つまり、本能的で利己的な個人が社会的な利益よりも自己利益を優先させようと考えるときに、「閉じられた道徳」は個人がそうすることを規制する (DS, p.1152/二五三頁)。ベルクソンによれば、われわれは自我の表層部分で、他の人々と「我々との間に相互依存を生み出すような規律によって彼らに結び付けられている」 (S, p.986/一八頁)。

「閉じられた社会」に対して、ベルクソンは「開かれた道徳」の支配する社会を「開かれた社会」と呼ぶ。「開かれた道徳」とは自我の深層部分にある人類全体への愛情である。このような道徳は排除や選択を含意せず、ただ愛のみである。このような愛情は、神がその創造物に感じるような母性愛的なものであり、カトリックの博愛に一致する。ベルクソンによれば、それは生得的なものであるが、それに気づくためには後天的な努力を必要とする。われわれがそれに気づくのは、われわれ自身の自我の人格の発展においてであるとともに、そのような道徳を体現した個人を手本として、その手本となる個人の「呼びかけ」によって自らの「開かれた道徳」に気づかされるときである。この道徳は、社会の保持ではなく社会形態の改革や進歩を促す。

ベルクソンにおいては、「開かれた社会」として推奨しうるのは、フランス革命やアメリカ独立宣言において主張されたような博愛精神をその根底に置き、すべての個人の基本的人權を尊重するデモクラシー体制下の社会である。そこで、デモクラシーにおいては同胞愛こそが必須なものであり、それは「愛 amour」を起因とする (DS, p.1215/三四六頁)」のなればならない。こうして、ベルクソンは前述したような、質的な多様性を有する個人の人格を尊重しつつ、かれらを社会的に統合させるために、キリスト教的な博愛にもとづいたデモクラシーを容認するのである。しかし、ベルクソンはこのような博愛ないし「開かれた道徳」が完全に法律化されうるとは考えていない。というのも、「開かれた道徳」はひとたび成文化されると、基本的人權の尊重という理念は「等質的空間」上に置かれ、概念化されることで、一人ひとりの質的な多様性をもつ人格の尊重とは異なるものとなるからである (注21)。また、あらゆる社会は「閉じられた社会」の性質と「開かれた社会」の性質の双方を持つのであり、後者だけの社会は存在しない。そしてデモクラシー体制の社会でさえ、個

人が「開かれた道徳」をもって行為しない限り閉鎖的になるのであり、われわれは自らの社会が常に開かれているように努力し続けなければならないと論じられる。

このように考えると、自由な行為とはもちろん単独でなされる自己の表現としての行為ではあるが、それが個人個人の「呼びかけ」に応じて大人数によってなされた場合、すべての個人が深層部分にもつ「開かれた道徳」を動機として、デモクラシーの基礎をなすと考えられている基本的人権の尊重に反する社会的規律に対してなされる、一種の抵抗運動となりうる解釈することができる。その点で、それはソレルが考えたように、一種の社会運動であると解釈しうるのであるが、ただし、こうした運動はすべての個人への愛を動機とするがゆえに、たとえばキング牧師によってなされた公民権運動のような、非暴力的な運動であると考ええる。

四 結論

本稿では、ベルクソンにおける自由な行為とはどのようなものであるかを明らかにするとともに、その政治哲学的意義について考察し、それは「開かれた道徳」を動機とすると論じることを目的とした。そこで、まずベルクソンが意識は互いに質的な差異があるとみなすことを論じた。次に、このようなベルクソンの意識への見方の根拠を示すために、ベルクソンの時間論を示し、時間と意識がともに持続しており、それらが比較可能とみなすのは、持続するものを「等質空間」上に置き換えるからであることを論じた。さらに、持続する意識が行為の選択を全人格を反映させるようなかたちで行うときに、そのような行為が自由な行為であることを論じた。最後に、自由な行為は「開かれた道徳」を動機とすることを論じた。

しかし、自由な行為に伴う様々な政治的意義は、ここで論じた以上の深みがあると考ええる。しかしこれ以上の考察については、別稿に譲ることにする。

- 1 ぞわぞわ Ellen Kennedy, *Freedom and the Open Society*, Henri Bergson's Contribution to Political Philosophy, Garland, 1987, 41頁。
- Philippe Soulez, *Bergson Politique*, Presses Universitaires de France, 1989.
- 2 Suzanne Guerlac, *Thinking in Time: An Introduction to Henri Bergson*, Cornell University Press, 2006, p.43. 括弧内引用者。
- 3 *DI*, p.10 (二十頁)。
- 4 *Ibid.*, p.11 (二二頁)。
- 5 ジル・ドゥルーズは『試論』の一章の論述が、内的な心理状態相互の質的、本性的差異を通じて、「持続、傾向とは自己に対して自己の持つ差異である」ことを明らかにしようとしていると論じる。そこで、「差異を生ずるものは(中略)その自らとの間に差異を生ずるのである」と論じる。このようなドゥルーズの見方は、個人の人格がその内側において差異があり、それゆえに単一ではないという見方であるといえる。しかし、ドゥルーズの見方はベルクソンにおける自我の意識の多様性と、それが唯一のものであるという意味での単一性のうちの、前者のみを取り上げているように考えられる。後述するように、ベルクソンは量的差異に還元されない内的、質的差異を明らかにすることによって、そのような質的多様性を明らかにするとともに、量的に並置された自己の意識が本来は不可分であることを示すことにより、自己の意識は「その相互連関においては、ある種の単一性が多様性を通じて維持されて (*DI*, p.146/二四七頁)」おり、持続する時間内で自我が同一性を保つことを示すからである。ドゥルーズ、平井啓之訳『差異について』青土社、二〇〇〇年、十四、四一—四三頁。
- 6 *DI*, p.29 (五十頁)。
- 7 坂田徳男・澤瀉久敬共編『ベルクソン研究』勁草書房、一九六一年、二八三頁。
- 8 Immanuel Kant, *Critik der Reinen Vernunft*, J.F. Hartnoch, 1828. (有福孝岳訳「純粋理性批判 上」『カント全集 4』岩波書店、2001年、九八—一〇六頁)。
- 9 清水誠『ベルクソンの靈魂論』創文社、一九九九年、一九五頁。
- 10 しかし、ベルクソンによればカントは時間が持続することを忘れていた。
- 11 市川浩『ベルクソン』講談社、一九八三年、三〇五頁。
- 12 ベルクソンの空間論は、時間が持続して具体的であるのになぜ空間のみが等質的であるのかという問いを生み出す。『試論』におけるベルクソンも、動物がみる世界における空間の異質性を認めており、ベルクソンはその後『物質と記憶』では、市川が論じるように、「具体的延長と図式的空間を区別するようになる」。市川、前掲書、三〇三—三〇五頁。
- 13 『試論』の目的が自由の問題の解明であったことは前述した通りであり、ベルクソンは「自由の問題は誤解から生まれたのだ。現代人にとってこの問題は、古代人にとってのエレア派の詭弁のごときものであった (*DI*, p.156/二六二頁)」と論じる。その後、1941年にベル

クソンは内的持続や自由の問題は「莫大な諸帰結を含んでいますので、以来ずっと私にとって問題となっています（セルティランジュ、三嶋唯義訳『アンリ・ベルクソンとともに：持続論・科学論・宗教論』行路社、一九七六年、十一頁）」と述べている。このことによって、このパラドックスの解明を通じた持続の発見が、ベルクソン哲学の全体においていかに重要であったかがわかる。

14 アリストテレス、出隆・岩崎允胤訳『アリストテレス全集…2 自然学』岩波書店、一九六八年、29.239b.30（二五八―二五九頁）。3. b.29.239b.8。ゼノンのパラドックスはもう一つ四番目のパラドックスがあるが、本稿の目的にあまり関係がないので割愛する。

15 ベルクソンにおける深層の自我は、ジークムント・フロイトの無意識と関連付けて論じられることがある（Henri Stuart Hughes, *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought, 1890-1930*, Knopf, 1958, pp.124-25.（生松敏三・荒川幾男訳『意識と社会：ヨーロッパ社会思想1890-1930』1970年、八五頁）。しかし、ベルクソンは無意識を「記憶のない意識」と呼んで、深層の自我との関連性を否定する。PM, p.1398（二五六頁）。特に本能の所在は、ベルクソンとフロイトでは極めて異なるといえる。フロイトは潜在意識の中に意識や理性により抑圧された本能を位置づけるが、ベルクソンは、本能は表層の自我にあり、深層の自我に本能を非難する道德意識があると論じる。

16 「語りえないものについては、沈黙しなければならぬ」（Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*; *Tagebücher 1914-1916*; *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, 1984, p.85（奥雅博訳『論理哲学論考』、『ウイットゲンシュタイン全集 1』大修館書店、一九七五年、一二〇頁、七番）」。

17 「僕の心が思慕する幸福というのは、消えやすい瞬間でできているのではなくして、単純で、永続的の状態なのである。（中略）あらゆる物は、地上において普段の推移を受けている。何一つとして不変の定まった形態を保っているものはない。そして、外面的の事象に結びついていられるわれわれの感情は、必然的に、その事象と同じように、移ろい変わるものである。（中略）それにしても、魂が安立の地盤を見だして、そこに完全にこいこい、そこにその全存在を集中することができて、過去を想起する必要もなく、未来に蚕食する必要もない状態、魂にとつて時間が無に等しい存在、現在が永久に持続しつつ、しかもその持続 *durée* を標示することなく、何らその継起 *succession* の痕跡も止めることなく、欠乏感も享有感もなく、苦楽の感覚、欲望、危惧の感覚もなく、ただあるのは、われわれの存在しているという感覚だけ、そして、この感覚が全存在を満たしうるような状態が持続する *due* かぎり、そこに見いだされうるものこそ、幸福と呼ばれうるものである。（中略）それは、魂がいっぱいにしてもらう必要を感じるような空隙を、その中に一つだに残していない幸福である。（中略）この状態が持続するかぎり、人は自分だけで満ちたりる *tant que cet état dure, on se suffit à soi-même* (Jean-Jacques Rousseau, *Les Reveries du Promeneur Solitaire*, Librairie Gallard, 1948, pp. 82-4 青柳瑞穂訳『孤独な散歩者の夢想』新潮社、一九六九年、八八―八九七頁)』。

一部のルソー研究において、この自足的な自我の状態に帰ることが、ルソーの全著作をつうじた目的であったという解釈がなされている。たとえば、Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau : La Transparence et L'Obstacle*, Gallimard, 1971.（山路昭訳『透明と障害：ルソーの世

界』みすず書房、一九七三年)。また、杉山直樹が指摘するように、社会的な自我とは区別された、ベルクソンの深層の自我もまた自足性をもつのである。杉山直樹『ベルクソン聴診する経験論』創文社、二〇〇六年。

81 Jean P. Sartre, *L'Être et le Néant, Essai d'Ontologie Phénoménologique*, Gallimard, c1943, p.634 (松浪信三郎訳「存在と無：現象学的存在論の試み」、『サルトル全集 20』人文書院、一九六〇年、二六五頁)。

19 Georges Sorel, *Réflexions sur la Violence*, M. Riviere et cie, 1919, pp.40-50. (木下半治訳『暴力論上』岩波書店、一九六五年、五六—六八頁)。

20 ベルクソンは「二源泉」において、「閉じられた道徳」を「静的宗教 religion statique」であるユダヤ教と、「開かれた道徳」を「動的宗教 religion dynamique」であるキリスト教と関連づけて、道徳哲学とともに宗教論を展開する。しかし本稿では、ベルクソンのこの宗教論について扱うことはできなかった。

21 ただし、マリ・カリウが指摘するように、われわれはそのような道徳を完全にもつわけではないので、実際には法律が必要とされる。Marie Carou, *Lecture Bergsonienne*, Presses Universitaires de France, 1990, p.147.

参考文献

※『著作集』(Henri Bergson, *Oeuvres*, Presses Universitaires de France, 1963) 所収の論文、および『講義録』(Henri Bergson, *Cours*, Presses Universitaires de France, c1999-2000) などについては、略号と頁数(アラビア数字)を本文中に挿入した。また邦訳本は、頁数を漢数字で、原文の頁数の後に示した。ただし訳出に関しては、原文と文脈にに応じて、訳文を一部変更してある。略号と邦訳本は以下の通りである。

Henri Bergson, *Essai sur les Données Immédiates de la Conscience*, dans *Oeuvres*, Presses Universitaires de France, 1963. (合田正人・平井靖史訳『意識に直接与えられたもののいくつかの試論』筑摩書房、二〇〇二年)。^[DJ]

—— *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, dans *Oeuvres*, Presses Universitaires de France, 1963. (平山高次訳『道徳と宗教の二源泉』岩波書店、一九七〇年)。^[DS]

—— *La Pensée et Le Mouvant*, dans *Oeuvres*, Presses Universitaires de France, 1963. (河野与一訳『思想と動くもの』岩波書店、一九九八年)。^[PM]

—— *Cours*, Presses Universitaires de France, c1999-2000. (合田正人ほか訳『ベルクソン講義録 2』法政大学出版局、二〇〇〇年)。^[C2]

Henri Bergson, *La Signification de la Guerre*, Bloud et Gay, 1915.

Henri Bergson, *Durée et Simultanéité: A Propos de la Théorie D'Einstein*, Felix Alcan, 1931. (花田圭介・加藤精司訳「持続と同時性」『ベントンの全集』白水社 一九六五年)。

Florian Cajori, The History of Zeno's Arguments on Motion, in *American Mathematical Monthly*, 12, 1915, pp.1-6, 39-47, 77-82, 109-15, 143-49, 179-86, 215-20, 253-58, 292-97.

Marie Caron, *Lecture Bergsonienne*, Presses Universitaires de France, 1990.

Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, Presse Universitaires de France, 1991. (生波彰訳『ベントンの哲学』法政大学出版局 一九七四年)。

Suzanne Guerlac, *Thinking in Time: An Introduction to Henri Bergson*, Cornell University Press, 2006.

Shart H. Hughes, *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought, 1890-1930*, Knopf, 1958. (生松敏三・荒川幾男訳『意識と社会: ヨーロッパ社会思想1890-1930』みすず書房 一九七〇年)。

Vladimir Jankelévitch, *Henri Bergson*, Presses Universitaires de France, 1959. (阿部一智・桑田礼彰訳『ブーリ・ヘルクソン』新評論 一九八八年)。

Immanuel Kant, *Critik der Reinen Vernunft*, J.F. Hartnoch, 1828. (有福孝岳訳「純粹理性批判 上」『カント全集 4』岩波書店 2001年)。

Ellen Kennedy, *Freedom and the Open Society, Henri Bergson's Contribution to Political Philosophy*, Garland, 1987.

Jean-Jacques Rousseau, *Les Rêveries du Promeneur Solitaire*, Librairie Giar, 1948. (青柳瑞穂訳『孤独な散歩者の夢想』新潮社 一九六九年)。

Jean P. Sartre, *L'Être et le Néant, Essai D'Ontologie Phénoménologique*, Gallimard, c1943. (松浪信三郎訳「存在と無: 現象学的存在論の試み」『サルトル全集 20』人文書院 一九六〇年)。

Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: La Transparence et L'Obstacle*, Gallimard, 1971. (山路昭訳『透明と障壁: ルソーの世界』みすず書房 一九七三年)。

Georges Sorel, *Réflexions sur la Violence*, M. Riviere et cie, 1919. (木下平治訳『暴力論』岩波書店 一九六五年)。

Philippe Soulez, *Bergson Politique*, Presses Universitaires de France, 1989.

——— *Bergson: Biographie*, Presses Universitaires de France, 2002.

Richard Vernon, Bergson's Two Sources Revisited: The Moral Possibility of Nationalism, in *Contemporary Political Theory*, 2003, pp.271-88.

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus; Tagebücher 1914-1916; Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp, 1984. (奥雅博訳

『論理哲学論考』、『ワイトゲンシュタイン全集 1』大修館書店、一九七五年。

アリストテレス、出隆・岩崎允胤訳『アリストテレス全集 2 自然学』岩波書店、一九六八年。

市川浩『ベルクソン』講談社、一九八三年。

伊藤淑子『ベルクソンと自我…自我論を通して生命と宇宙、道徳と宗教を問う』晃洋書房、二〇〇三年。

久米博ほか編『ベルクソン読本』法政大学出版局、二〇〇六年。

坂田徳男・澤瀉久敬共編『ベルクソン研究』勁草書房、一九六一年。

澤瀉久敬『アンリ・ベルクソン』中央公論社、一九八七年。

清水誠『ベルクソンの靈魂論』創文社、一九九九年。

杉山直樹『ベルクソン聴診する経験論』創文社、二〇〇六年。

セルティランジュ、三嶋唯義訳『アンリ・ベルクソンとともに…持続論・科学論・宗教論』行路社、一九七六年。

ドゥルーズ、平井啓之訳『差異について』青土社、二〇〇〇年。

永野 拓也『習慣と模範——ベルクソンにおける自由と自動性の政治的側面——』『理想』No.673、理想社、二〇〇四年、六九—七七頁。

『現代思想 臨時増刊号：ベルクソン特集』vol.22、no.11、青土社、一九九四年。