The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	道徳と力 : ベルクソンの道徳論から
Author(s)	杉山, 直樹
Citation	カルテシアーナ. 1994, 12, p. 29-53
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66950
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

道徳と力——ベルクソンの道徳論から

杉山直樹

はじめに

『道徳と宗教の二源泉』（以下『二源泉』と略）第一章の読解が我々の課題である。最初に本節では我々の基本的観点を示すことにしよう。

まず第一に確認すべきなのは、ベルクソンの意図が具体的かつ実践的な道徳規範の提案にはなかったことである。「ベルクソンはその著作のいかなる所においても倫理学を書こうとはしなかった、すなわち諸価値の順列や遵守すべき諸規則集を打ちたてようとはしなかった」[1]。「彼は道徳を作りはしなかった」[2]。本稿が『二源泉』を論じようとするのも、そこで記述された神秘的生などを殊更に称揚するためではない[3]。

それではベルクソンが『二源泉』の道徳論で論じ、そして我々が本稿で主題的にとりあげる事柄は何か。それは、純粋持続に浸る「私」が、ある共同体＝「我々」へと参与していく仕方としての、「道徳」[4]である。言いかえれば、『二源泉』の道徳論は何よりもまず共同体論なのだ。これが本稿の着眼点であることを明確にしたうえで、ただちに言葉を補

っておこう。

第一に、ベルクソンの道徳論の鍵をなすタームは、「善」ではない。議論に登場する頻度から単純に言っても、『二源泉』のキータームは「力 forces」なのだ。また、同じ意味野に属するものとして、「作用 action／現に作用している agissant」の語も注目される。さらに加えれば、社会の「圧力 pression」や神秘家たちの「呼びかけ appel」、あるいは「情動 émotion」といった語も、価値論的用語であるよりもむしろ「力」の意味野に属するものであることも明らかだろう。もちろんこう言ったからといって、我々は〈ベルクソンにとって道徳とは暴力的な本質のものである〉といった類のことを言いたいのではない。この「力」の独特のあり方を解明することこそが、『二源泉』の、そして本稿の主題なのである。

第二に、『二源泉』における道徳は、実際常にある一定の「共同体」との相関において語られている。「共同体」という語の詳細な意味を今ここで確定はできないにせよ、ベルクソンの議論の大筋においてその相関はただちに確認できよう。彼によって「道徳」は「閉じた道徳」と「開いた道徳」とに二分されるわけであるが、前者が「社会」と不可分なことについてはさしあたり議論を要しまい。では後者の「開いた道徳」についてはどうか。二種の道徳は事実上混淆状態にあること(cf. 1016-7)を措いたとしても、この「開いた道徳」が語られるのもまた、一種の「共同体」の成立の場面に関連してのことなのではないか。実際、「開いた道徳」が我々を導き入れるという「勝利者たちの隊列 armée」(1017)、「神の国 cité」(1032)、「ひとつの共同的意志によって」動かされている「神秘的社会 société」(1046) といった語、それらはある共同体以外の何を指示しているというのか。確かに、「開いた道徳」の起源は既成の社会の枠を超える「個人的創造」(1041) にある。しかし、その個人的な営みはベルクソンによってすぐ次のような場面の中へと

位置づけられる。「聖人たちはなぜ彼らの模倣者を持ったのだろう。なぜ善における偉人たちはその背後に人々を引き連れていったのだろう」(1003) ――「開いた道徳」も一定の共同体、「模倣者たち」とともに語られるのである。そのことは本質的ではない、と言われるだろうか。しかし、個人による「道徳上の発明」を「芸術」やあるいは「投機」と比較するにいたって、ベルクソンの語り方はいっそう微妙なものになる (cf. 1038)。その比較を通じて彼が言うのは次のことだ。人類愛などといった価値は、「永遠の昔から」(1042) 存在するものではなく、ある個人によって創造された。したがって、それが真に「創造」であるかどうかの基準は (基準となる絶対不変の道徳的価値を認めない以上) その「成功」(1038, cf. 1041) にしかないのである。[5]「成功」、つまり人々に認められ理解されること、実際に「模倣者」を生み出すこと。それを伴わない「個人的創造」は、「人を戸惑わせる」(1038) だけの、言わば「単なる幻想」(1362) のままにとどまるのであり、そしてそうしたものは『二源泉』の視野――実際そこに登場するのは「英雄 héros」や「天才 génie」ではないか――には入ってこないのだ。

このように見れば、「開いた道徳」に相関してある「共同体」が登場しているのは明らかだろう。もちろん、それが「閉じた社会」とは構造的に全く異なるものであることは言うまでもない。しかしいずれにせよ、ベルクソンの道徳論の構成要素に一定の「共同体」が含まれていることは動くまい。

繰り返そう。ベルクソンの道徳論の視点は、むしろ社会論・共同体論のそれなのであり、そこにおいて「道徳」は一定の「共同体」の存立と不可分な「力」として議論に入ってくるのだ。そして彼の問いはこの「力」をめぐって立てられる。我々はそれをどのように体験するのか。また、その「力」の所産は何か。さらにベルクソンは問うだろう、この力は「何なのか」(1008)、「どこから来るのか」(1004) と。以上の点が、『二源泉』第一章の論究対象をなす。

道徳論におけるこうした設問は、一群の批判を呼ばずにはいない。一方では、道徳の内容に触れないことへの批判。「我々が求めているのは、ある観念や実践がいかにして世に広まるかではなく、それはどんな観念なのかということだ」[6]。また一方では、「善」の卓越性とそれを捉える知性の働きとを考慮しなかったという点に関する批判。「ベルクソンの道徳において、最も魅惑的なのはまさに、もっとも厳格な意味における道徳がそこから排除されてしまっていること」であり、彼の倫理学には「道徳のすべてがあるが、ただひとつ道徳そのものが欠けている」[7]。

しかし逆に、ベルクソンならこう言うのではないか。「道徳」とは本来「力」に満ちた共同体内部の事象であって、道徳的善や道徳的規範についての議論はその意味で共同体論の一分肢であるはずだ、と。念のために言えば、ベルクソンは、合理的に道徳の個別的内実に関して議論するという営みを事実として認めており、その営みの価値を否定などはしていない。そして我々の見るところでは、彼にとって道徳における「力」が可視的かつ問題的なものになったのはまさにそのためだったのである。こうした経緯を確認するために、彼の道徳論の前提と、彼が他の道徳論に対してとっている立場を以下見ていくことにしたいと思う。

I

『二源泉』においてベルクソンは他の道徳論を一般に「主知主義」と呼び、さまざまに批判している。しかしその批判の前提そのものは『二源泉』以前にすでに確立したものであると見てよい。我々は二つの点を確認したい。

第一の点。価値一般の客観的実在論に対してベルクソンは最初から否定的であった。価値というものは、我々の価値体験を離れて、それ自体でどこかに何らかの仕方で存在しているようなものではない。そのことが最初にはっきりと述

べられたのは、『意識の直接与件についての試論』（以下『試論』）における「心理的決定論」への批判においてであろう。というのも、「心理的決定論」とは、さまざまな理由や原因の諸価値があらかじめ与えられており、それゆえに熟慮から行為に至る過程も、それら諸価値のつくる布置に従ってしか展開しないという考え方だったからである。

それに対してベルクソンはこう述べていた。「確かにいったん最終的な行為が果たされれば、私はそれに先立つさまざまな事柄におのおのの価値を割り当てることもできようし、それらさまざまの要素からなる働きを、諸力の葛藤ないし合成として表象することもできる。しかし、先立つ事柄がそれらの価値とあわせて与えられれば最終的行為が予見できるだろうかと問うことは、論点先取である」（125）。なぜその問いが「論点先取」なのか。こう考えるしかあるまい。そもそも熟慮の段階で登場するさまざまな要素の「価値」は、初めから与えられているどころか、熟慮のなかで形成されていくものであり、それゆえにいったん行為にまで至らないことにはそれらの「価値」の序列といったものは分からない――むしろ存在していない――と彼は考えているのである。

同様の論点はブランシュヴィックの質問への回答としても示されている（cf. M586）。私の自由な行為は、諸理由の連鎖によって説明はできる。しかしそれは事後的な観点であって、実際に行為に至った過程そのものは非決定論的に展開したのであり、その結果初めて諸理由の連鎖が妥当なものとして成立するに至ったのだ。――これがベルクソンの論旨であった。ある行為を決定するに足るだけの価値をある理由が保持することになるのは、まさに当の行為に至る過程のなかで、それ自身非決定論的な過程によって、なのである。

実際、ベルクソン的持続とは、私の生において展開されてゆくさまざまの事実を含みこみつつ、例えば「幸福や名誉についての個人的な観念」（112）といった「価値」が形成されていく場なのであり、[8] そこにおいては「過去の経験の全

て」がそのつどの行為に（同時に過去の経験自身にも）一定の価値を与え配分しているという過程が見られる。この過程を「外から」第三者的に捉えることは、その過程を破壊するに等しい。価値に関して言えば、その時価値の本質的に動的な性格は失われ、そこには「惰性的で無差別的な事物 choses」(116) しか残らないであろう。さまざまな価値と、それを体験している私とは、本来不可分である。ところが、それらの価値を「対象 objets や事物に」してしまえば、それらは「互いに離れ離れになるだけでなく、我々自身からも離れていく」(91, cf. 1397)。何らかの対象・事物として価値を捉えることはすなわち、当の価値から身を離すことによってそれを中立化することになるのである。

もちろん、それに対してこう反論することはできよう。それらは単に主観的な過程に過ぎず、それらとは別のところに真の価値が存在している。我々はそれをさまざまに、しかし結局不完全に捉えているに過ぎない、と。この議論についてはあとでまた立ち戻ることにしよう。こうした「価値の客観主義」に対して、『二源泉』は明確に否定的態度をとることになるだろう。以上が第一の点であった。

第二の点として、次の主張を確認しておきたい。ベルクソンは、判断や行為に対して「知性」が持つ両義性を強調する。

コレージュ＝ド＝フランスの講義において、彼は次のように言う (cf. M862-864)。知性の働きは、行為の際にそれをなるべくよく導こうとすることを本性とするがゆえに、一方では行為そのものを停止させ阻害させる可能性にも開かれている。つまり、熟慮に熟慮を重ねるほど、考慮すべき場合が爆発的に膨れあがって、結局行為が始まらないのである。（吟味されるべきことはすべて吟味しおわった、といかにして知ることができよう、吟味なしに……）。こうしたいささか不都合な可能性を封じてしまうのは、「もう結構、行為せよ」ないし「他にも為すべきことがある」と言う、

知性とは別の能力だとベルクソンは言う。その能力を欠く「猜疑症」や「感染恐怖症」の患者は決して最終的な確信に至ることができないが、それらはあくまで合理的な病、あまりに合理的なゆえの病なのだ。知性は本質的に「危険な擾乱」(1092) の可能性とともにやってくるのである。そしてその危険性たるや、それに対抗するために人類が「静的宗教」という巨大な幻想を必要としたほどのものなのである。

さて、以上の点を確認すれば、価値や規範について語る場合、我々にはどのような言説が許されていることになるかもある程度明らかであろう。さしあたり整理すれば、(1)価値をまさに価値的なものとして語れるのは、身をもってそれを生き、それにつき動かされている当の主体のみである。(2)それ以外の場合は（また当人であっても時点が異なれば）価値を事後的に、単に「事物」のように扱うことしかできず、したがってその引用され中性化された価値が行為を導く現実性を持つことは必ずしもない。言いかえれば、その場合の言説は必ずしも指図性を持たない。(3)知性による諸価値の吟味がいったんその諸価値を中立化して比較することであるなら、その営みだけではある特定の価値の現実化に立ち戻れるとは言いがたい。全面的な懐疑論を避けるためには、知性の吟味は根本的に部分的でなければならないし、それは常に何らかの基準を保ちつつなされねばならない。「知性は、ある提示された道徳の優越性を認めることができようか。知性が価値の差異を評価できるのはただ、ある規則、ある理想に比較してのことである」(1015)。

いまや、『二源泉』においてベルクソンがなした批判の大筋を捉えることはたやすいであろう。彼が批判する道徳論は、何らかの別種の要素を持ち込むことによって、以上のように画定された言説の可能性を超えるのだが、しかもそのある要素の導入を隠してしまっているのである。彼の言い方を借りれば、その種の議論は「力 forces をそれとは言わずに再導入する場合にしか、論証に成功はしない」(1047) のだ。以下、彼のなした批判を確認してみよう。

A 第一に、「善 Bien」などの超越的かつ絶対的な価値を、個々人の価値体験とは別のところに立てる議論がある。(9)

この議論は、例えば次のような主張を行う――「行為のさまざまな理由は、**善のイデア**のもとに配列されている。最もよき理由とは、そのイデアに最も近いものであり、その善による牽引力が責務の原理となろう」(1205)。一貫した話ではある。しかしながら具体的な話をするためには、「その善を定義 définir してもらわなければならない」(1049)。しかるに、「まずは諸存在、あるいは少なくとも諸行為の序列 hiérarchie を前提とすることなしに、それをどう定義できるというのか」(*ibid.*)。してみれば、「善」とは、その内容において具体的に定義されたときには、「おくればせ après coup」に形成されるところの、一般観念――「見出し・ラベル」(*ibid.*)――に過ぎなくなるのではないか。ベルクソンに言わせれば、「善のイデアに先立って、さまざまな行いとそれら各々の諸価値の序列は、それらが実際に課されてくる準必然性とともに前もって存在していたのである」(*ibid.*)。だとすれば、「善」を超越的なものとして想定することは、少なくとも議論のなかでは不毛な仮定というべきだろう。

以上はさしあたり、「善」を何らかの超越的なものとして立てることの困難にかかわる論点といえる。しかし、困難が存するのはそのような一種存在論的な問題についてだけではない。すなわち、「そこからさまざまな格率が合理的に演繹されてくる原理」(1052) なるものの論理的身分に関しても、ベルクソンの批判は及ぶことになる。

確かに、そのような「原理」があれば、それを三段論法の大前提のように扱い、そして個別的な状況を小前提としつつ、具体的な諸格率を手にすることもできよう。ところがその一般的な「原理」の妥当性は、具体的なその内容について見られれば、個別的な判断の妥当性を上回るとは言えない。我々が「原理」を「定義」できるのは、すでになされてきた個々の判断との関係においてだけ――少なくとも〈善そのものの直観〉といったものを立てないかぎり――なのだ

から。実際、ひとが道徳的「原理」を吟味し批判するのは、何よりもそこから導かれる帰結においてではないか。

だとすれば、さまざまな価値判断、あるいは事実上の諸判断が織り成す全体の中で、あらゆる他のものの正当性をすでに潜在的に含みこんでいる特権的要素などを我々は確定できはしないと言うべきであろう。ここで我々がなし得るのは、ある暫定的な「均衡」を求めることであって、その過程において初めて特定の要素に「原理」の資格が配分されていくわけである。それは変数の多すぎる連立方程式のようなものであって、[10] そこには動かしがたい中心・定数項・原理が初めから存在しているわけではない。

しかしながら、個々の判断はそれ自体絶対的な価値を持ちえず我々の自由な吟味を許すからといって、一切の価値が中性化され消えてしまうというのでは、少なくとも道徳をめぐる議論は進行も終結もできまい。ベルクソンがいみじくも言うように、「個々の責務は、個別に見られれば自由を含意してはいよう。しかし、何らかの責務があるというそのことは必然的なのだ」(999)。

「責務の全体 le tout de l'obligation」ないし「責務一般 obligation en général」というベルクソンの概念が登場するのは、ここにおいてである。誤解してはならない。それはさまざまな責務の総和でもなければ、内包の少ない漠然とした責務のことでもない。「ひとつの力が認められる、我々はそれを『責務の全体』と呼んだ……それは〔無数の個別的要求の〕あれでもこれでもない。それは何より行動〔作用〕agir を好むものではあるが、もし口をきくとしたらこう言うことだろう、『なさねばならぬゆえになさねばならぬ il faut parce qu'il faut』と」(993-4)。「諸部分の偶然性を通じて感じられている全体の必然性、これこそ我々が道徳的責務一般と呼ぶものである」(1022)。奇妙な形象ではある。批判吟味を行う知性の眼差しが照らしだす個々の責務は確かにいったん「偶然」化＝中性化されよう。しかし

その眼差しの外に常に「責務の全体」が控えており、そこで我々の批判吟味の営みを導いているというのだ。ベルクソンは何を言おうとしているのか。責務性の源泉は、知性が視野の中に捉えうる何か――それが内容において「一般的原理」であれ「個別的判断」であれ――の内にはないということである。判明な意識にとって常に周縁（frange）をなしその地平をなしている、「責務」のそのようなあり方を提示しつつ、ベルクソンは道徳の「原理」という観念を排除しているのである。

ともあれ以上を整理しよう。一般に道徳の「原理」に関わる議論は、実はその前提としてすでに存立している一定の道徳＝《hiérarchie》を必要とし、また一定の「責務」の存在をわが身にひきうけていなければならない。[11] 念のためいうなら、ベルクソンはそのこと自体を非難するわけではない。ただ、彼は考察すべき課題をそこに見るわけである。その点にはあとで触れることとし、さしあたり次に進んでおくことにしよう。

B 道徳性をある「手段」として理解する思考、「個人は自分自身の利益しか求めることはできないと主張し、かつ、まさにそこから個人は他者の利益を欲するように導かれるのだと主張する」（1006）ような学説が批判の対象となる。[12] それは概略次のようなものであるとされる。

私の欲求、そこには「自尊心 amour-propre」や「嫉妬・羨望」、「共感・虚栄心」までもが含まれている（cf. 1051）。さて、そうした欲求を満たすためには、競争者・称賛者などとしてではあれ、ともかく他者に対する一定の承認が少なくとも前提となる。「社会に生きる人間においてはその悪徳も何らかの徳を含まずにはいない。万人が虚栄心に満ちている。しかも虚栄心が意味するのはまず社会性 sociabilité である」（*ibid.*）とベルクソンが述べるゆえんである。そして、こうした前提のもとで知性がその能力を十分に発揮するなら、「他者のことを考える」（1054）ことは必

然的となるであろう。

そんなものは真の道徳性ではない、といった批判はここで措いておこう。ベルクソンの批判はそれとは別のものである。先の考えは「道徳」を手段であるとし、したがって私の欲求の充足という目的に従属するものだとした。そのかぎりで、「道徳」は私に課されてくるわけである。しかしベルクソンが言うように、「もし我々がかくかくの目的を実現しようと欲するのなら、我々は一定の手段をわが身に引き受けることにもなろう。しかし我々がその目的を拒否したいとすれば、いかにして手段が我々に課されようか」(1052)。しかも、先の議論は「私の欲求」のうちにすでに多くのものを仮定してしまっている。「完全な利己主義を実行しようとするものは、自らのうちに閉じこもって、他人を気にして嫉妬したり羨んだりすることももはやないはずであろう」(1051)。実際には「社会に生きる人間」の欲求する目的はすでに「社会化され socialisé」ているのであり、「純粋な個人的利益はほとんど定義不可能」(*ibid.*)なのだ。「個人的なものと社会的なものは融けあってしまっている」(1006)。この「個人的利益と一般の利益との相互浸透」(1053)こそが、先の議論の前提事項なのである。

その「相互浸透」が単に一般的な事実として示されるだけなら、何の問題もない。しかしそれによって「道徳」のもつ「責務」の性格を説明しようとする場合には、その「相互浸透」自身がすでに「責務」の形で成立していなければなるまい。問いはかくして、その「相互浸透」はどのように成立しているか、というものとなる。そしてベルクソンは言う、「単に理性によって示された場合には、いかなる目的も責務の形で課されることはない」(1050)と。私のあり方を決定するに足る価値など即自的には存在しないかぎり、なんらかの社会道徳に繋がるような「目的」を私が持ついわれも本来ないはずである。しかし実際にはどうか。「我々はいつでも、自分の利益をそのような〔同時に利他的な〕もの

として考える気はないということができる。そうなれば、我々はなぜ責務を負っているとまだ感じているのか理解できない。しかしながら、我々は実際責務を感じている」(1054)。ここでさしあたり確かなのは、知性の水準とは別のところに、責務といった道徳の働きは現に展開しているということだ。言いかえるなら、先の「社会化」とは、知性的な同意や拒否とは異なる何かであるはずなのである。それが何であるかについては、次の節で検討することにしよう。

C ベルクソンが批判するものに、次のような学説もある。[13] 例えば「委託物 dépôt」というものは、その意味からいって「返されるべき」ものであり、したがって整合的＝知性的であろうとするかぎり、その「委託物」を「返すべき」だという責務が課される。同様に、「言質を与える」ということ、「所有権」の保持、あるいは「契約」といった一種の「事実」からも、ある種論理的な一貫性のみを通じて責務が導出されるというものである (cf. 1048)。

これに対するベルクソンの批判は単純である。そのような議論は、「まさしく道徳的な諸観念、さまざまな黙約や責務が存在する人間の集団の内部」(1048) においてのみ成立する。そうした観念などをいったん「受容した」うえでそれを自ら「放棄する」とすれば、そこには一定の非一貫性はあろうが、しかし「非道徳とは非合理にあり」(*ibid.*) などとは言えはしないだろう。加えて、「人間の集団の内部」でのさまざまな制度を認めたとしてもあい変わらず問題なのは、そうした諸観念・黙約・責務を「受容する」ということ自身は、一貫性云々といった「知性的」理由では説明しきれないのではないかということである。ここにも、さきの〈道徳的なふるまいに人を導く、社会化された目的〉についてと類似の問題があるわけである。

さて、以上我々はベルクソンによるさまざまな批判をたどってきたわけだが、一方で彼が道徳における知性的営み——義務の正当化、論理的整合化、そして討議——をそれ自身においては何ら批判していないことにも注意しておく必

要がある。「無数の義務は、それぞれ別個に説明を必要とする」(992)、「議論が可能なのは知性の平面、ただこの平面においてのみであり、反省や分析、自分ないし他人との議論なしに完全な道徳性はない」(1057)――こう述べるベルクソンはまた、合理的な規則の体系があってこそ、さまざまな行為が比較可能になり、行動が一貫したものになりうる(cf. 1044)ことも認めている。道徳論における知性的な作業に対して彼が認める意義は、決して小さくないのである。

ところが、我々がすでに見たように、『試論』などの主張から論理的に再構成したかぎりでは、一般の道徳論が目指す〈他者に対して、前もってある価値を提示し、それが指図として成立する〉という事態は成立しがたいはずであった。言いかえれば、「内的自我」を出発点としたベルクソンにとっては、事実上成立している道徳論(より一般に、我々が他者に道徳的指図などを行なっているということ)の存立はひとつの説明されるべき謎と映るのである。ここでのベルクソンの問題は、事実上成立している我々の道徳的営みを否定してしまうことではなかった。むしろ彼はその事実を踏まえた上で、その存立の構造を解明することを試みようとする。(14)

かくして我々は、最初に述べた問題に再び立ち戻ることになる。「主知主義」的ないくつかの道徳論に対する批判を通じて我々が確認したことは、それらがすでに、それ自身説明を必要とする前提を自明視してしまっていることであった。〈すでに与えられている価値序列〉、〈社会化された私〉、〈道徳的制度〉。こうしたものなしには知性的道徳論は機能できない。ところで、我々が最初に「共同体」と呼んでおいたものとは、まさにそれらの諸前提が自明のこととしてすでに成立している場に他ならない。それは、外的観察者のカテゴリー化によって措定されるような何らかの集団=「彼ら」ではなく、そこにおいて当事者たちが自らを「我々」として同定し、その「我々」の規範として「道徳」が成

立している、そのような場なのである。

以下我々は、その道徳論が我々に示す構図の考察へと移るが、その基本的な方向はすでにある程度予想できよう。『試論』の言う「内的自我」とその「自由」は、根本的な点で「共同体」の外部に位置しよう。そして「共同体」は必ずや何らかの点で『試論』の「内的自我」が変質を蒙ることを含意していよう。そもそも『二源泉』に「力」が登場するのもその変質の説明のためである。ところで『試論』は、単に「内的自我」とそれが享受する「真の自由」のみを論じたのではなかった。その意味で、『二源泉』の議論の枠組みはここでもまたすでに『試論』によってある程度示されていたのである。我々はそうした点を考慮しつつ、ベルクソンによって記述された共同体と道徳の存立の構図の解明に進むことにしよう。

II

三つの局面を順に確認したい。第一に、「内的自我」が蒙りうる変容の様態に関わる分析。第二に、「道徳」という事象において実際に発動している「力」、その作用の仕方と所産。第三に、その「力」の起源の問題。

(1)自我の変容と自由意識

時間の存在の深い意味を非決定性に求める『試論』の議論は、そのかぎりで「自由」を一つの「事実」(cf. 145)として提示していた。決定論の是非が問題になるかぎりで、それは採るかすてるかの問題だったのである。

ところが、『試論』においてすでに別の自由概念が登場している。そこにおいては、自由はむしろ「人格の、自分ならざるものに対しての独立性」(M833)として理解されよう。すなわち今や問題なのは〈非決定論的な過程が、いかな

る程度において「私のもの」であるか〉であり、これは本質的に程度問題である――「この意味において自由は、しばしば唯心論がそれに与えるような絶対的性格を示さない。自由は程度というものを認める」(109)。決定論が首尾よく否定されたのちにも、自由の問題は「消滅する」どころか、別の形をとって再び現れてくるのだ。つまり、「私」の統合性の問題である。

我々はこの問題に関連して、当面二つの点に着目したい。第一に「同化」という主題、第二に「意識をもった自動機械 automate」という主題である。

「……根源的な自我のただなかに寄生的自我 moi parasite が形成され、根源的自我を絶えず侵食する。多くの者はそのようにして生き、真の自由を知らぬままに死ぬ」(110)。この「寄生的自我」とは何か。それは例えば、「催眠状態において受けた暗示」、あるいは「間違って理解された教育、つまり判断ではなく記憶に訴えるような教育から我々にやってくる感情や観念」(*ibid.*) といったものである。

では、それに対して「真の」自由を回復するとは、どういうことなのだろうか。ここに一種奇妙な解決が現れる。情念や衝動、他者が吹き込んだ観念などが「自由」の障害であれば、それらを「排除」することが私の独立性につながるだろうというのが普通の考え方であろう。しかしベルクソンはこういうのである。「暗示も、もし自我全体がそれを同化 assimiler するなら、確信になるであろう。……権威づくの教育も、もしそれが魂全体に浸透し imprégner しうる観念や感情だけを我々に与えるのであれば、なんら我々の自由を減ずるものではあるまい」(110)。「排除」に対してここで現れるのは、「同化」のイデーに他ならない。「他」からの「感情」や「観念」に対して、それを「自分のもの」とし、かくして「自己決定」を保つこと。「そうした〔深い〕感情のいずれかの影響の下で魂が決定をするということ

は、魂が自らを決定するということになる」(109)。

一方、目下の文脈における「自由」の対立項は決して「外的障害」ではないことにも注意せねばならない。今問題になっている「自由の程度」とは、「行為そのもののあるニュアンスないし質」(120)、質的な「豊かさ」(15) ――言わば、私がそれであるところの持続の質的な「強度」のことなのであるから。つまり、「内的自我」の「真の自由」が変容してしまっているとしても、「障害」や「強制」の意識があるわけではなく、そこにあるのは「後になって反省してみれば」(112) 気付きうるような、言わば〈生の貧困化〉なのである。この意味で、「真の自由」の極限的対立項として、ベルクソンは「自動機械」(111, cf. 156) という形象を示したのだ。

さて、以上の「同化」と「自動機械」という主題は、直接『二源泉』の道徳論につながっていく。道徳の「力」の作用する仕方と所産の問題である。

(2)習慣と情動

「自動機械」と関連する点から見ていこう。

「我々はなぜ服従したのであろうか。この問いはほとんど立てられることがない。我々は両親や教師のいうことを聞く習慣を身につけた。……彼らの権威は、彼ら自身からよりも、我々に対する彼らの位置 situation から来ていた。彼らは一定の場 place を占めていた、……命令はそこから発してきていたのだ」(981)。第一の「力」の特色がすでに顕わであろう。それは、具体的な誰かの「仲介 intermédiaire」(*ibid.*) を通じてあらわれながらも、それ自体は「非人称的な impersonnel」(1046) 力であり、個々人の人格よりもその「位置」「場所」という構造論的な布置にしたがって作用するものである。そしてこの場合、「私」もその布置の中の一要素として存在していよう。――ありふれた事実で

ある。子供や教師、夫、市民、労働者（cf. 991）などといった「役割 rôle」（990）としての「私」が、それなのだ。

実際、自分をそのような「役割」によって同定してしまえば、そのかぎりで一定の責務が分析的に導かれてくる。社会の中での「役割」を構成するのは、まさに一定の社会的行為なのだから。ベルクソンが言うように、「家族のなかでの生活も、自分の仕事をなすことも……、さまざまな指図に従いさまざまな責務に自らを適合させることなしには不可能」（990）なのだ。そしてこのようなさまざまの「役割」の複合体こそ、「社会」に他ならない。「……社会は、その諸要素の相互の協調と、より一般には従属を、含意する。したがってそれは、諸規則諸法則の総体を与えるのである」（997）。

とすると、この第一の「力」の最初の所産は、「社会」内のある「役割」として「私」が自己を規定することに他なるまい。そしてそれが何ら強制の形ではあらわれない「力」であることに注意しよう。さもなければ、「責務」といわれるものも単なる強制になってしまうのだから。ここには、「自分のさまざまな責務の全体に潜在的に virtuellement 与えられている同意」（991）とベルクソンが呼ぶものがあるのだ。しかし、その「同意」はいかなる形において果たされているのか？　初めから「私」にそのような欲求がある、というのでは、ベルクソンは自分が批判した「功利主義」と同じ問題点に自らぶつかるであろう。――「習慣 habitude」がベルクソンの道徳論に登場するのは、こうした文脈においてである。実際「習慣」とは、意識的な同意ではない。それに加えて、「習慣」とは本質的に意識を封じてしまうものである（cf. 617, 990）。「……この問いはほとんど立てられることがない……」という先の一節が想い起こされよう。[15]「習慣」とは常に、判明な意識の周縁をなす不分明な地平にとどまるものなのだ。

「習慣の形で意志にかかってくる」（995）このような責務の「力」は、私の意識しない間に私のあり方そのものを変

形してしまう。それ故に次のような奇妙な事態が生じる――「この『社会的自我』を養うことが、社会に対する我々の責務の本質である」(986-7)。すぐあとでベルクソンが言うように「我々のうちに社会の何ものかがないのなら、社会は我々に何の手がかりも持たない」(987) のだとすれば、「社会的自我」の形成そのもの（つまり責務性の成立の条件）について、いつの間にどうやって責務が発生したというのだろう。ここには知性には埋められない理論上の間隙が存在しているが、しかしこの間隙は「習慣」によって二重の意味で埋められている。すなわち、「習慣」は実際に「社会的自我」を形成し、また同時に、そのことについての問いを意識の識閾下に保ってしまっているのである。そして、そのかぎりで「道徳」は外的な強制ではなく、「私」がすでに「潜在的に同意」した「責務」として成立する。

確かに、「私」がその「習慣」を身につけてしまう事情にはさまざまなものがあろう。「衝動と気紛れと後悔に満ちた生」を避けようとして、自らの「安定 solidité」の拠りどころを社会の構造に求めるためかも知れない (cf. 986, C II113-116)。あるいは「記憶」「想像力」「言語」が否応なく社会的なものになっているという消息もあろう (cf. 987)。多くの意味で、「私が意識的な自動機械になるのは、それが全く得だからである」(111) と言いえよう。しかし、本質的なのはとにかく「私」が習慣をいったん身につけ、そのことによって社会に「身を落ち着けて s'insérer」(991) しまうことである。いったんそうなれば「責務は、場 place が割り当ててくる役割を我々が社会のなかで演じようとする傾向性、生得的と思われるまでに習慣的な傾向性と一致してしまう」(990)。その欲求においてまで「社会化」された自己の成立である。そしてこの自己にとっては、「責務」は敵対的な「力」であるよりはむしろ自己そのものの支えであり、また逆に、そのような自己のあり方が社会構造の存立を支えていくことになる。「〔本来の意味での責務〕が含意するのは、本源的には、個人的なものと社会的なものとが互いに区別されないような事態である。……同時に個人

的かつ社会的なものである魂は、円の中を巡っている」(1006)。

確かにこのような魂も、個々の責務について疑問に思うことがあろう。しかし総体としてはこの魂は責務を棄てるには至るまい。「責務の全体」は、本源的には、彼の自己利益と「互いに区別されない」のであれば、そもそもそのようなことをする動機がどこにあろう(cf. 987, 1031)。また、ある社会に同じく「身を落ち着けて」いるかぎり、各人の欲求するところも、少なくともその社会全体の保持という点においては一致し得よう。いまやこの「共同体」の内部に一定の規範論が成立し、各人は社会全体の要求の「仲介」者として互いに指図を与え始める……。

こうして、ベルクソンが「閉じた道徳」と呼ぶ構造が理解されよう。すなわちここで問題だったのは、「習慣」という形で作用しつつ「私」を形成してしまう「力」であった。そしてその力線の両端に位置するのは、両者の利益がもはや分離できないまでに相互に規定しあう「閉じた魂」と「閉じた社会」なのである。

次に、「同化」の主題と道徳論とを結びあわせてみよう。

ベルクソンによれば、道徳的価値の中でも特に「人類愛」(1002)であるとか「絶対的正義」(1035)、あるいはまさに主知主義の成立に関わる[16]「理性の権利」(1028)といったものは、その内容からして、すでに社会内の役割・地位といったものとの連関のないものである。その意味で、そうした観念は先の閉じた社会・魂の円環とは別のところから生じたものであり、それをベルクソンは「例外的な人間」(1003)において創造されたと見る。ルソーがある自然感情を創造し流通させたように、「宗教の創設者と改革者、神秘家や聖人、道徳的生の無名の英雄」(1017)がさまざまな「道徳上の発明」(1038)を達成し、それが次第に流通したというわけである。「人類愛」はキリストないし福音書の著者たちが、もはや配分的でも整調的でもない「絶対的正義」はイスラエルの預言者たちが、そして「理性の権利」はソク

ラテスが、彼らの創造した新しい情動によって、それぞれ価値化し流通させたというわけである。

さて、「その力は何なのか」(1007-8) とベルクソンは問い、そしてこう答える。「本能と習慣を除けば、意志への直接の作用としては、感受性のそれしかない」(1008)。ここで「直接の作用」というのは、習慣においてそうだったように、私の意識にのぼって吟味に付される以前に働いてしまうということであろう。感受性の力、ベルクソンはそれを「情動 émotion」、より具体的には「熱望 aspiration」として規定する。

その「力」と「私」との関係はいかなるものだろうか——先の「同化」についてのテキストと比較してみていただきたい——「ある情動の雰囲気が存在し、私がそれを呼収し、情動が私に浸透して imprégner しまうならば、私はその情動に持ち上げられつつ、それにしたがって行為するであろう。強制でも必然でもなく、私が抵抗しようとは思わないある傾向性によって」(1015)。これこそが、意志への「直接の作用」である。

「習慣」の場合と同様、ここでもいささか奇妙な事態が生じていることに注意しよう。「似ようとする欲望が、……すでに類似なのである。人が自分のものとするであろう言葉は、その反響をすでに自分のうちに聞いていた言葉なのだ」(1004)。比類のない「個人的創造」(1041) から発されたはずなのに、いつの間に「私」自身の声になったのだろうか。ここにも知性には了解しがたい一つの空隙が開いているというべきだろう。そしてその空隙は今度は「情動」によって埋められることになる。

ともあれこの場合、私は情動の創造者を「模範」とし、その「模倣者」になる (1003)。「情動」が人々を引き連れていく。本稿の最初に見たように、ここにもある「共同体」が生まれていくことになる。

以上のように、道徳においてベルクソンが見いだす第二の「力」は、「情動」の形で働きつつ私を「持ち上げてい

く」――そのような「力」であった。では、この「力」の所産は何か。我々の「新しき生」(1005)であり、人類社会の「根本的な」(1055)「道徳上の」(1060) 転形 transformation である。[17]

まとめよう。――以上に見た「力」の結果として、「私」の中に一定の価値が成立し、それが「我々」の「道徳」のさしあたっての源泉をなす。それらの「力」が組織する共同体の中で通用するさまざまな価値、さらに「合理性」そのものの価値。そして愛・正義、等々。こうしたものたちの「一般性」(1003) によって、道徳という方程式のあまりに多い変数のいくつかが固定されることになろう。そして、残った変数の決定に関しても、主知主義的な道徳論に一定の意義が認められよう。こうして規範論の営みも崩壊することなく、「我々」の間で一応の有効性を持ちはじめることになる。

(3)力の起源

最後に、彼が道徳論から形而上学に移行する歩みにごく簡単に触れておこう。歩みの方向は逆ではない。まず最初にある種の道徳的価値などについての〈感じられた確実性〉があり、「かくして得られた確実性は、形而上学に依存しているどころか、逆にその形而上学に最も堅固な支えを与えるものなのだ」(1018)。

先に見た第一の「力」は、まずは「社会」からの力とされる。ところでベルクソンにとって「社会」とは、生命のありふれた発現形態である。一方第二の「力」は「例外的人間」からやってはくるが、彼ら――ベルクソンは彼らを「神秘家」として同定していく――の体験の分析を経て、これもまた生命、ただしその動的側面へと帰着させられる。[18] こうして『二源泉』第一章は「あらゆる道徳は生命論的なものだ」(1061) という言葉で終わる。問題がないとは言えまいが、我々としては、ベルクソンにとっての「生命」とはこの世界の存在をも説明すべき巨大な存在であったことを再確

認するにとどめておこう。

おわりに

我々は以上、『二源泉』の道徳論を共同体論――「我々」の生成の理論――という観点から追ってきた。もちろんこの観点が唯一のものでないことは認めねばなるまい。我々は自分が「英雄」や「神秘家」ではない場合、すなわち現にあるような我々にとって「道徳」がとる相に重点をおいた。そこにおいてこそ、ベルクソンの道徳論の提出する問題、すなわち「道徳」と「共同体」の問題がはっきりと見えてくるに違いないと思われたからである。(19) もちろん以上によって〈共同体を前提としない道徳〉というものの可能性が捨てられたわけではなく、また『二源泉』のうちにその可能性へ向けてのおぼろげな手がかりがないわけでもない。しかしそれは稿を改めて論じるべき問題である。本稿では、自由・価値・規範などの複雑きわまりない要素が錯綜する「道徳」という領域の探求に向けて、一つの方向を『二源泉』のうちに求めてみたのである。

引用について

括弧内の数字は生誕百年記念版著作集のページ、ただし M は *Mélanges*, C II は講義集の第二巻（*cours, volume* II）のページ数であることを示す。いずれも P. U. F. 版である。

註

(1) R.-M. Mossé-Bastide, *Bergson éducateur*, P. U. F., 1955, p.298.

(2) M. Barthélemy-Madaule, *Bergson adversaire de Kant*, P. U. F., 1966, p.169.

(3)　しばしばなされるような、「閉じた道徳」＝偽の誤った道徳、「開いた道徳」＝真の道徳、といった二分法は、ベルクソン自身も時に示唆するとはいえ、やはりあまりに単純な「道学趣味 moralisme」(cf. J. Henriot, *Existence et obligation*, P. U. F., 1967, p. 179.) ではないかと我々は考える。あくまで前者は部分的な道徳、後者は「完全 complète」(1003) なもの、前者を「補い、あるいはそれに代わることもできる」(1058) もの、と理解すべきであろう。

(4)　もちろん、私の生の充溢として「道徳」を考えることもできよう。しかし『二源泉』の道徳論の主題はそこにはない。単なる私の自由の行使には含まれることのない「責務と普遍性」(C II 134) によって規定される現象としての「道徳」が問題なのだ。

(5)　次も参照。「それが教えるものの実効性 éfficacité によってこそ、作品の真理は測られる。つまり真理はその内に、ひとを確信させ回心までもさせる力 puissance を含んでいるのであり、それこそが真理をまさに真理として示す徴なのだ」(465)。

(6)　A. R. Lacey, *Bergson*, Routledge, 1989, p.208.

(7)　J. Maritain, "*La philosophie bergsonienne*", 2e éd., 1954; in *Oeuvres*, Editions Saint-Paul, 1984, tome I, p.539, 541.

(8)　このようにして達成された「自由」はしかし、「常に道徳的性格を持つとは限らない」(M833)。真の自由は必ずや道徳的だなどという考えは、欺瞞である。

(9)　ここで「知性」は、「善」そのものを捉える働きであると同時に、後に見るように、論理的整合化の機能として導入されている。ベルクソンいうところの「プラトン的理論」(1205) である。

(10)　中でも、「持続する自我」に関わる要素の変動性は極めて大きい（それこそ『試論』の主題であった）。「道徳」が個人のあり方に大きく介入してくるゆえんである。

(11)　フランス社会学派によって「習俗の科学 science des moeurs」が提唱されるに至った経緯も同様に理解できよう。道徳論に常に先立っている道徳＝「習俗」、その解明が、真の道徳論を再建する前提条件だというわけである。ただしそこには、極めて実証主義的な「学」の理念、価値判断と事実判断との不必要な峻別といった他の論点が含まれており、また論者による立場の相違も存する。「習俗の科学」の意義の評価のためには稿を改めたいと思うが、それを単に悪しき実証主義による倒錯した理念だとして捨て去るのはいささか性急だと筆者には思われる。なお、ベルクソンによる「習俗の科学」についての直接的

言及としては、ブロ G. Belot の著作へのものしかない（cf. M741–745）。そこにおいて後は、ブロの基本的立場を評価しつつも、いわゆる事実言明と価値言明との「截然としすぎた」区別に対して一定の留保をつけている。

（12）ここでは「知性」は適切な手段を探索するものとして登場する。ベルクソンはそれを「功利主義」の名で呼ぶ。いささか不用意とも思われるが、そのことは、彼の論点が「功利主義」が前提とする「個々人の欲求・幸福」という概念の定めがたさに向けられていることからある程度理解されよう。C II 64–68 も参照せよ。

（13）ここにおいて「知性」は、ある一貫性を命じるものとして登場する。ベルクソンはカントの説だと言うが、そうだとすればその理解はさしあたりは単なる誤解であろう。ここで示されているのは、むしろサール流の言語行為論に近いものだ。

（14）別の言い方をすればこうである。道徳的議論は本質的に「対人論証 ad hominem」である（cf. R.M.Hare, *Freedom and Reason*, Oxford University Press, 1963, p.111.）。では、いかにしてそれが事実上大きな破綻もなく成立しているのか？

（15）ベルクソンにとっては、「定言命法」とは前提の問題化・意識化が抑圧されている仮言命法にすぎない（cf. 995–996）。

（16）「理性が人間の弁別特徴であることは誰も否定するまい。……だが、なぜ理性が絶対的な命令を下し、いかにひとを従わせるかということは説明を要する」（1032–3）。ベルクソンはこの「説明」を例えばソクラテスと彼のもたらした情動（理性の尊厳への熱望とでも言えようか）に求めたわけであろう。

（17）ここでベルクソンは、経済的政治的要因による変化に還元されない精神面での変化を考えている。前者は「機械的に達成される平衡状態」（1037）、後者は「引き続く創造に開かれたままの」（1043）創造的で動的な状態である。「正義」の節を参照（cf. 1033–34）。言ってみれば、前者においては同じ方程式の別の解が問題であり、後者においては別の項を含む方程式への転換が問題なのである。

（18）もちろん詳細な検討のためには『二源泉』の宗教論に立ち入ることが必要であろう。

（19）神秘家にとっては「道徳」はいささか別のものかもしれない。彼にとっては「道徳」とはまず神の意志との「合一」（1172）であり、「愛」（1059, 1192）という情動に浸されることであり、「道徳」のもつ「我々」という含意は二次的なものだと言うべきだろうか。それとも、そこには「神の共働者たち *adjutores Dei*」（1173）という一種の「我々」がやはり生成していると見るべきだろうか。別の言葉で問うこともできる。「閉じた社会」の「我々」は、結局のところ誰でもない非人称的な

「ひと」であるのに対し、「開いた社会」の「我々」をなすのは人格的な「呼びかけ」の主体たち、つまりは「我と汝」たちである――そう言うべきだろうか。それとも後者の社会においても、各人は「神を通じて、神のうちで」(1002) 初めて人類愛へと辿り着くのであって、そこにあるのはやはり一つの〈媒介〉の構図なのだろうか。本稿は以上の問題を開いたままにしている。

（博士課程学生）