ベルクソン　聴診する経験論

杉山直樹著

創文社

目　次

序　聴診する経験論……三

第一章　生　成　——持続と主観性

本章の課題……一一

第一節　自我の超越？……一五

第二節　『試論』における自由論とその二重性……二九

第三節　カント批判——失われた内在……三九

第四節　ゼノンの逆説と完了相の存在論……七一

第五節　持続・生・内在……九三

第二章　世　界　――再認と外在性

本章の課題……一一
第一節　イマージュとしての世界……一三
第二節　世界の外在性と身体……一四
第三節　未完の身体論……一六
第四節　再認された世界……一七
第五節　科学論への展開……一八
第六節　知性認識の権利づけと進化論……一九
第七節　生成と真理……二五

第三章　人　間　――触発と共同性

本章の課題……二九
第一節　自由の二つの亀裂……二四
第二節　美と芸術……二六
第三節　『二源泉』における触発と共同性……二八

第四節　呼びかけとその聴取……二〇一
結　論……二二五
あとがき……二三一
註……19
文献について……11
索引（人名・事項）……1

凡　例

引用について

［ベルクソン関係の引用について］

次のものから引用できる文章に関しては、引用直後に以下の略号を用いて引用箇所を指示する。同じ箇所からの引用が続く時には、指示の反復を省略した場合もある。著作邦訳題名、ならびにその略記については、付記したものを用いた。

『著作集』（*Œuvres*, PUF, 1959）収録の著作：著作略号のあとに、単行本頁数／全集版頁数（例：（MM97-98/236-237））。

著作略号・邦訳題名一覧

DI　*Essai sur les données immédiates de la conscience*『意識の直接与件についての試論』（『試論』と略記）

MM　*Matière et Mémoire*『物質と記憶』

R　*Le rire*『笑い』

EC　*L'évolution créatrice*『創造的進化』（『進化』と略記）

ES　*L'énergie spirituelle*『精神のエネルギー』

DS　*Les deux sources de la morale et de la religion*『道徳と宗教の二源泉』（『二源泉』と略記）

PM　*La pensée et le mouvant*『思想と動くもの』

『雑録集』（*Mélanges*, PUF, 1972）収録の著作・その他の文章：略号Mのあとに、頁数（例：（M1119））。

『講義録』（*Cours I-IV*, PUF, 1990-2000）収録の講義録：*Cours I-IV*の指示のあとに、PUF版上の頁数（例：（*Cours*

II, p.187))。

その他の諸資料からの引用に関しては、通常の註のかたちで指示した。

［その他の引用について］

原則として通常の註の形式で行うが、引用箇所が多数にわたる場合は例外として略号を使用して文中で参照箇所を指示した。

括弧などの表記について

［　］は引用者による補足である。

原文で強調の箇所は、引用中傍点によって示す。

ベルクソン　聴診する経験論

「しかし真の経験論とは、原文そのものをできる限り近くから摑み、その生命を深く究め、一種の精神的聴診（*auscultation spirituelle*）によってその魂が脈打つのを感じ取ろうと試みるものだ。そしてこの真の経験論こそが、正しく形而上学なのである」（PM196/1408）。

序　聴診する経験論

本書は、ベルクソン哲学の中から大きく三つのテーマを拾い上げて考察を行う。それは、ごく伝統的なトリアーデとしての「自我・世界・神」に、ほぼ対応するものだ。これらの主題に関して、ベルクソン哲学という一つの経験論が述べ示した思想を辿ることが、私たちの研究の目的である。

第一章では、ベルクソンが「自我（私）」をどう捉えたかを考察する。「私」というものの存在をめぐっての疑義と批判は、現代哲学においてはむしろ紋切り型とも言えるものだが、ベルクソンは、この「私」と名づけるしかないものの実在については、いっさい譲歩しない。自己の主観性と内面性を、彼は手放さない。だがその主観性は、「時間・持続」や「自由」という概念とあわせて、他の多くの哲学におけるのとは大きく異なる相貌において描かれることだろう。サルトルやカントとの比較を踏まえながら、私たちの第一章は、ベルクソンにおける「私」の消し去り難い存在とその「自由」について論じることになる。

続く第二章は、「私」に対置されるものとしての外在性、すなわち外在的世界や客観性といった主題に即してベ

ルクソンの考察を辿る。ここで問題にされるのは、明晰判明な対象的認識、概念的把握といった一群の認識の成立である。本章副題に示す「再認」とはそうした認識の基本的様相であって、結論的に言えば、第二章の諸主題は、大きく「再認」という主題系の諸要素として理解されることになる。またそれと同時にそこでは、外的世界や概念的真理における超越の不在が際立たされるだろう。

第三章では、対して、そうした「再認」の円環内部には描かれ得ない経験の水準を論じる。ただし私たちは、それを直接的な仕方で、例えば超越といったタームそのものを用いながら、論じることはしない。私たちはむしろ「超越」に接する経験としての「触発」の諸相を重視する。その諸相から、「美・芸術」や「道徳」などの概念が捉え返されていくが、その行程の最後に現れるのは「呼びかけ」という出来事となる。これはまさに、私たちがその聴取によって触発され、自らの存在の深いところから変様させられるような、一種極限的な「経験」として描かれることになるだろう。そしてベルクソン哲学が「神」を論じるのは、継承された教義や神学的諸概念ではなく、この種の「経験」においてであった。

以上三つの主題を論じつつ、私たちはベルクソンが叙述する経験対象の「何であるか」と同時に、あるいはそれ以上に、経験それ自身の「いかにあるか」に着目する。というのも、そこにこそベルクソン哲学の際立った特徴は現れるからだ。実際、一定の神学的存在観とも不可分なこの「自我・世界・神」という三幅対は古くからのものであり、ベルクソンがその枠組みを引き受けることに何か新奇な点があるわけではない。しかし、これら三つのテーマそれぞれについて、「我々はそこで何を経験するのか」と問い、そしてベルクソンにおいてはそこが重要なのだが、「それに応じた経験様相とはいかなるものか」と問う時、この哲学者が語り始める言葉に、もはや馴染みのありふれたトーンは存在しない。例えば自己認識の問いはベルクソンにおいてかの「持続」の概念と不可分な形で論

じられ、知覚世界の経験は「イマージュ」の語によって綴られるわけだが、「持続」や「イマージュ」といった言葉がベルクソンにおいていかに日常語のそれとは異なった意味と機能を担わされているのかを考えてみればよい。そしてそれらは、「私」や「知覚世界」の「何であるか」を語るために不可欠な概念であると同時に、「私」が「私」として、「知覚世界」が「知覚世界」として、それぞれ経験される際のその経験の「いかにあるか」を叙述するためにもまた必要な概念であった。ベルクソンにおいて、経験の対象と、経験そのものの様相とは、互いに外的な二つの項ではない。経験対象が「自我・世界・神」のように三分されるとすればそれは、私たちの経験様相の根本的区分として三つのものを見出しうるからであり、ベルクソンにおいては伝統的なこのトリアーデは、単に既成の枠組みとして引き受けられるのではなく、彼に固有の経験論の中で捉え直され、その意義を更新されるのである――ちょうどかつてデカルトが同じこのトリアーデを引き受けながら驚くべき思想を提示したように。私たちは、ベルクソンのそうした歩みに付き従いながら、彼の「経験論」の相貌を浮き彫りにしたいと思う。

それゆえ私たちは、例えば「直観」といった語に依拠してベルクソン哲学を描くことをしない。既成概念の操作ではない哲学の方法を指示するためにはこの語は便利なものだろうが、しかし私たちが考察したい経験の多重性を示すのに、いささか平板な「直観」の語はむしろ障害になるだろう。しかもこの語は、ベルクソン哲学に対して不都合な予断をもたらすものともなり得る。本書が試みに「聴診」という、それ自身は決してキータームではない語を採り上げてみたゆえんである。そのことを少し説明し、以下の論述の目立たぬが重要な背景をあらかじめ用意することで、この序を終えよう。

ベルクソンは、「形而上学」に他ならない「真の経験論」の作業を、「聴診（auscultation）」と呼んでいた。忘

れられてはならないが、彼の「形而上学」とは、通常の語義とは異なり、ひたすらに「実在（réalité）」の経験のことでしかなく、そしてさらに重要なことに、彼が「実在」と呼ぶこの領野は、そこにおいてすべてが表面に露わになっているような明々白々な風景ではない。むしろそれは、そこに「測深器（sonde）」（PM225/1431）を降ろして探るしかない不分明な層の折り重なりから成っているのであり、私たちは耳を澄ませながら、奥底で響いている物音、「深奥の生命の絶え間ないざわめき（bourdonnement）」（PM167/1384）を、聞き取らねばならないのだ。通常の視覚においてはほとんど自明の構造、例えば見る者と見られる者との距離を置いた隔たりや、「明晰判明」というノルムの支配、あるいは諸事物の恒存性と相互外在性などは、聴覚においてはその自明性を失う。音は耳を澄ませた私たちの内奥に容赦なく入り込んでくるし、異なる音たちは強度や音程、音調やリズムにおいて異なりながらも無造作に重なり合い、そのまま一とも多とも言い難い多様性を構成しながら流れていく。そこには調和（和音accord）と共に不調和も共存し、時にはさまざまの音調を自らの「倍音」として統合するような「基音」が鳴り響き、全体が思わぬ転調を遂げたりもしよう。だから、ベルクソンが「聴診」して捉えてくるものは、理解しやすいイメージや明晰な叙述を受け入れる対象とはほど遠いものであろう。同じ意味で、彼の「直観」も、完全に明証的な所与として受け取れば済むものなのかどうか、そこにおいて主客が安らかな一致を得るような場所のことなのかどうか、それは疑われてよいはずだ。例えばベルクソンの言うところでは、「哲学的直観」は、私たちにとってはまず「あり得ない」という「否定」（PM120/1348）の働きを通じて現れ、その限りで通常の思考をかき乱す不気味な侵入者として機能する。そう語りつつベルクソンはソクラテスを想起していたのだが、彼がこうした「聴診」において聞き取るのは、まさしくデモーニアックな何かなのであり、それがソクラテスをその死に至るまで駆動し続けたように、ベルクソンもそれが完全に「何」であるのかを自分で把握しきれないままに探索を続け、それによっ

て彼はさらに深いところへと誘われていったのである。

こうしたさまざまの事態は、ベルクソン哲学を単に「直観哲学」と呼ぶのでは示しようもないことだ。その呼称にだけとらわれてしまえば、この哲学を、ありきたりな観照的哲学の一変種としたり、完全な現前という不可能な夢を紡ぐ伝統的形而上学という戯画に落とし込んでそれで終わりということにもなろう。

それで済めば、どんなに簡単であったことだろう。ベルクソンの語ることははるかに錯綜しており、十全に会得された「直観」についての託宣めいた報告などといったものにはほど遠い。彼は繰り返し何度も、さまざまの知見を装備として用いつつ、「経験」という曖昧な領域に「測深器」を降ろしては耳を澄まし、何かを聞き取ろうとしている。そしてその困難な聴診を繰り返しながら、やがて彼は、既成の哲学に「あり得ない」とつぶやきながら語り始めたのである。

だから、まずは彼が何を語ろうとしているのか、私たちもまた耳を澄ませてみることにしよう。

第一章　生　成

——持続と主観性

本章の課題

本章では『試論』を中心としながら、ベルクソン哲学の変わらぬライトモチーフを描き出しておきたい。

『試論』はさしあたって「自由」の問題をその主題としている。後年のベルクソンの回顧によれば「第二章だけが重要だった」のだとも言う。だが実際の論述においては「純粋持続」を論じた第二章もまた、「自由」を扱う第三章への準備として書かれたのであり、たとえ「純粋持続」の概念だけを論じようとしたところで、その含意を第三章からの照射なしには十分に展開できまいことはほぼ自明だろう。私たちは、『試論』が「自由」概念についての書物であるという事実を無視しない。

そこで、私たちは以下のような方向での読解を試みる。この第一章の主題はあくまでベルクソン的時間概念としての「持続」なのだが、しかし私たちの関心は、この「持続」は「等質的時間」ないし「空間」ではない、という単に否定的な論点よりもむしろ、どうしてこの時間概念が「自由」論のために機能し得たのか、という点に向かう。時間論と自由論との結合は必ずしも説明不要のことではないからである。私たちはまず『試論』が「自由」をいかなる意味で了解しているかを確認しなければならない。明らかになるのは、『試論』の「自由」概念は二重だということである。すなわち、「非決定性」と、「自己決定」との二つの概念が、『試論』では同時に語られているのである。ここでベルクソン固有の論点として了解しなければならないのは、その第二の自由概念と時間論との繋がり

である。それが当然含意するのは、ベルクソン的な時間概念は、それについて「自らで自らを決定する」と言われ得るようなある種の自己性と不可分であるということでなければならない。それを主体性ないし主観性と言い換えてもよいが、いずれにせよ、『試論』の議論構成そのものが示しているのは、時間を描くことと自己性を論じることとの不可分性なのである。

もちろんそう述べただけでは何らベルクソンの思惟の特異性は明らかにされないだろう。その解明のためにこの第一章が費やされるわけだが、しかし今から次のような読解を前もって排除しておく必要はあるだろう。――ごく常識的に考えて、時間継起には、「以前」と「以後」が含意されている。ところで、継起のいかなる時点においても、単に一つの瞬間しか存在し得ないのであれば、継起そのものが成り立たない。ここで要請されるのは、以前の瞬間と以後の瞬間とを共に視野に収め得る観察者であろう。その観察者は、端的に言って記憶力を有しており、そのおかげで継起は継起として認識されることになるだろう……。確かにベルクソンも、この種のことを述べていないわけではない。「あらゆる継起は、現在と過去との比較によってしか考えられない」(DI86/77)。しかるに、そのような比較を行えるのは、記憶としての意識だけではないか。「確かに外的事物は変化するが、しかしそれらの瞬間が継起するのは、それらを記憶する意識にとってのみである」(DII70/148)。「外界の、継起的と言われる状態の各々はそれだけで (seul) 存在するのであって、それらの多様性［多数性］というものは、それらをまず保存し、ついで互いに対して外在化しつつ並置することのできるような意識にとってしか実在性を持たない」(DI89-90/80)。すなわち、継起の「認識根拠」として、過去を記憶していく意識が必要なのだ、というわけだ。これはちょうど、ある種の関係は、関係を取り結ぶ諸項に対して外的、あるいは階層を異にするのであり、そうした関係は諸項を一つの同じ覚知の内に収め得る意識「にとって」しか存在しない、と言うようなものである。事物を一つだけ

採り上げてその「大小」を問うことに意味はなく、「大小」は他との比較において、そしてその比較を行う意識にとってしか存在しない。運動や継起についても同じなのであり、時間が意識と結びつくのはこうしたいわばメタレベルでの認識において、認識関係においてである、というわけである。「友情（friendship）は、互いに友人であるところの人々から成るのであって、友情から成るわけではない。系譜（genealogy）は人々から成るのであって、系譜から成るのではない」[1]。集合とその要素との階層が異なるように、関係は関係項に対して外的な別の水準にある。運動もまた、通過される位置たちとは別の階層において捉えられるべき関係であるのは当然であり、それを把握するために「意識」や「自我」が必要とされるというわけである。

こうした理解は、ベルクソンの思惟に対しては誤解でしかない。時間と主観性とをめぐってのこの種の発想は普通に見られるものであり、それなりに明快なものではあるが、しかしベルクソンが考えようとしていることではない。むしろ彼は、そうした発想そのものを問い直そうとしている。もし、時間と自己性との繋がりが、以上のような認識関係に尽きるのだとすれば、結局その関係はごく表面的なものに留まるだろう。即自的な時間継起というものがあり、ただそれはほとんど言表不可能な絶えざる瞬間の交替なのだが、そこに私が居合わせることで、その交替は連続的な継起として把握される、といった話だ。しかしそうであれば私はただの外的な観察者に留まるのであって、私が存在しなくとも、当の相互否定的な瞬間の絶え間ない交替は続いていくことだろう。もし事態がこのようなものでしかないのなら、そのような「私」についてどうして「自由」を語り得るだろうか？　事象の移り変わりをただ保持し記録していくためだけに「私」が求められるのであれば、どうして時間と自由という二つの概念が繋がり得るだろうか？

ベルクソンが示そうとしているのは、時間と自由との、そして自由だと言われ得る自己との、より内的な繋がり

である。私は、即自的継起についての単なる外的観察者ではない。継起もまた、外から眺めることのできる関係ではなく、私の存在を巻き込まずに流れていく即自的な事象でもない。時間を外から把握すること、時間を外的な対象として把握すること――つまりは時間についての外的把握は、不可能である。時間とは外から「見られる」のではなく内から「生きられる」しかない経験であり、そしてその経験に他ならない「生」と別のものではあり得ない。かくして時間とは、それ自身、一つの生ける内在を構成するものである。これが、『試論』の別名であるところの『時間と自由』という表題が示唆する、繋がりの核心である。この繋がりを取り逃がす思考を批判し、時間と自由、時間と自己性、時間と内在性を相互の内的連関において提示し直すこと。これが、『試論』の根本主題である。

こうした主張は、時間というものについての日常的な了解を覆さずにはおかない。ベルクソン哲学の端緒は、近代力学における時間概念の再検討にあったわけだが、私たちも以下の論の途中で触れざるを得なくなるように、時間を対象化された何かとしたり、それ自身外在性の構成を可能にする条件としての「超越」として理解したりするような視角――ギリシャ以来自明視され、せいぜいゼノンの逆説が（その逆説性において）その自明性のほころびを示唆していたような存在観――をこそ、ベルクソンは自らの真の敵とせざるを得なくなる。そして彼は、この意図せざる対決を正面から引き受けつつ、固有の思惟を切り開いていくのである。彼がカントを批判することになるのも、この途上においてであった。ベルクソン自身による対決を描きながら、あるいは私たちの観点から比較対照を試みながら、時間と主観性とをめぐって『試論』が提示した思想を以下浮き彫りにしていくことにしよう。

第一節　自我の超越？

考察の出発点として、最初期のサルトルを選ぼう。時代は一九三〇年代、フッサールやハイデガーのフランスへの本格的導入が始まりつつある。それは大まかに言えば、いわゆる一八九〇年の世代――その代表はベルクソンであり、またブランシュヴィックである――が形成した一連の概念的かつ制度的な哲学的トポスに対する、根本的な刷新の時期である。

サルトルにとっての「現象学」が何であったかという問題はそれ自身一つの研究テーマとなるべきものだが、ここでは特にベルクソン批判の文脈から回顧を行おう。実際、『存在と無』に至るまでの諸論文は、常にベルクソン的な哲学への批判を一つのモチーフとして書かれている。彼による批判は、いくぶん図式的ではあるが、それだけにある一般的な構図の模範的実例となるだけの明晰さをそなえていると思う。それを手がかりにして、ベルクソン哲学の射程を測ってみようというわけである。

サルトルのベルクソン批判

最初期のサルトル、特に論文『自我の超越（*La transcendance de l'Ego*）』[1]を考察しよう。これは心理学批判書『プシケー（Psyché）』としてまとめられる予定であった論点を最初に示した論文であるが、すでにサルトルの基

本的な発想は明らかである。すなわち、心理学の対象としての「プシケー」、「心的なもの（le psychique）」は、哲学の真の舞台をなす「意識（conscience）」とは決して同一視されてはならない、という主題である。「心的なもの」とは、意識にとっての超越的対象であって、その限りにおいてそれは他の外的対象と何の変わりもない。意識は本来純粋な自発性であるが、それが自らを事物的ないし対象的に把握することによって、サルトル流の強い意味において「構成」されるもの、それが「心的なもの」やひいては「自我（Ego）」というものの正体なのである。この文脈に、ベルクソン批判も書き込まれることになる。

『自我の超越』のサルトルによれば、意識はその流れにおいて原初的な統一をすでに有している。その統一は、それ以上「基体X」のようなものを必要としない自己による自己の統一、「内在的統一（unité immanente）」（*Ego*, p. 44）だとまずは言われる。

だがここを土台として、しかしごく自然な仕方で、超越的な統一体としての諸対象が構成されていく。「現れと存在との分離が可能ではない」内在性を超えて、ある「余剰（plus）」が思念されるわけだが、それは本質的に「意識の瞬間性」（*ibid.*, p. 46）からの離脱、「未来に向けての思いなし［思念（prétentions）］」（*ibid.*, p. 48）に由来する。こうして、現れ以上の存在が目指されるわけだ。意識は瞬間においてのみ十全な所与たり得る。ある知覚は、自己以外の何ものにも回付されない限りにおいて十全に自らを与えるが、私たちはごく自然に、それを超越的対象のある射影や所産として了解し、またそれを通じて超越的対象を志向する。その対象は、瞬間的な意識の自己内在の透明性とは異なって、本性上意識に対する「超過分（davantage）」を含み、自らを十全に与えるものではない。これは現れの構造としては不可避なものであり何ら否定されるべきものではないが、この構造の成素に過ぎない超越的対象が実体視され、当の現れに先立つものとして立てられるならば、それは哲学にとって致命的な転倒となっ

てしまうのである。

この転倒を通じて、例えば現在における「嫌悪感（répulsion）」は、それ自体で持続的に存在するような一状態（état）としての「嫌悪（haine）」に変貌する。それは、本来能動性でしかあり得ない意識の中には存在しないはずの惰性的な一事物（chose）である。しかし私たちは事態を「反対向きに（en sens inverse）」（*ibid.*, p. 63）解釈して、意識自らの刻々と変化していく相貌の方を、この事物的存在者としての心的状態から発する「流出」（*ibid.*, p. 50）なのだと理解してしまう。「心的なもの」とは、こうした事物主義的な逆転――主観性を客観的事物として把握しようとする「不純な反省」――の所産であって、主観性そのものたる意識の記述に混入してはならないものなのである。しかしこうした逆転は層をなしつつ進む。「ピアノを弾く」「車を運転する」といった「行為（action）」も、意識についての超越的対象化の所産でしかない。「怒りっぽさ」といった「気質（qualité）」も同様である。ここで注意しておけば、このように「行為」もまた「超越的統一」しか持ち得ないとされるわけだが、それは「達成するのに時間を要する」という理由に基づけられている。ピアノを弾く場合、意識は自らの生成する連続的なありさまを、対象的に一つの「ピアノというものを弾くという行為」として統握しているわけだ。だが、私たちはそのように「行為」するものだろうか。そのように行為をなすことはいったい可能なのだろうか。あたかも意識は行為者であるよりも自らの傍観者であるかのようではないか。もちろんここでこうした問いを口にするのは性急であろう。しかしこの点は、後でベルクソンにおける「自由行為」の内実、そしてその時間論との関連を考察する際には一つの重要なポイントとなることだろう。

さて、「自我（Ego）」とは、以上のようなさまざまの「心的なもの」の「極（pôle）」として、さしあたって最上位において成立してくるものである。すなわち、実際の先後関係においては最後のものでありながら、それでも諸

状態や諸行為のすべてに先行するものの資格で成立してくる存在物、それが「自我」なのだ。こうした成立の経緯からして、この「自我」には固有の自発性は認められない。自発性は内在的な意識にこそ帰されるべきであって、そのために「自我」は諸状態や諸行為に対して主体の位置に置かれはするものの、両者の間の関係は魔術めいたものにしかならない。なぜなら、「自我」もその諸状態も、惰性的で事物的な対象なのであって、そうしたものの間に産出や帰属の関係を想定することは不可能だからである。こうして、当の「自我」の非合理的な性格が生じてくる。「状態」や「行為」を産み出すものとして立てられながら、まさにそうした所産によって反対に自らが「触発(affecter)」されるという不純な自発性。自己である以上は内面性であるはずなのに、かえって自己に対する見通しがたさ、不透明性を含んだ自発性。サルトルはここに覆い難い非合理性を指摘するが、彼によればこの非合理性は、「自我」というものの成立の経緯を考えれば当然のことであった。「自我」とは、流れ行く自発的意識が、諸「状態」を経由しつつ、さらにそうした諸状態「以上」のものとして構成した一つの超越的事物であった。そうである以上、それは諸状態を産み出すどころか、それらによって逆に触発され変様されると見えるのは当然である。そしてまた、「自我」とはそのつどの意識の現れに対する「超過分」の総体として多重的に構成されたものなのであるから、そこに不透明性が存するというのも当然なのである。

結局「自我」とは、真に最初のものである自発的意識が自らについて持つところの「雑種的で減退した(bâtarde et dégradée)」(*ibid.*, pp. 63-64) 反省像であり、意識の自発性を投影されることによって何か測り難い創造力を付与された「魔術的対象」(*ibid.*, p. 64) であり、不透明な潜在性を隠し持つ「外から見られた内面性(intériorité vue du dehors)」(*ibid.*, p. 67) であったわけである。ベルクソンが『試論』などで提示したのは、このように事物化され対象化されてしまった自発性に過ぎなかったのだ。「こうした自発性こそ、ベルクソンが『直接与件』におい

て記述し、自由だと見做していたものなのだが、彼は自分が記述しているものが意識ではなく、一つの対象（objet）であることに気づかなかったし、また自分が打ち立てる［自我とその諸状態との間の］繋がりが完全に非合理的であるのは、当の産出者が自らの創造したものに対して受動的だからなのだということにも気づかなかったのである」（*ibid.*, p. 63）。主張は明快であろう。ベルクソンの「純粋持続」や「持続する自我（moi qui dure）」（DI162/141）とは、「外から見られた内面性」でしかなく、ベルクソンが行っていたのは「自らの眼前に内面性を置く（poser devant soi l'intériorité）」（*Ego*, p. 66）という作業、すなわち自分の外に視点を設定しつつ自らを事物化する「不純な反省」でしかなかったわけである。そして外から見られる以上、その自発性は意識に対して「不透明（opaque）」となる。ベルクソンの言う「浸透的多様性」とは、この事物化された意識の不透明性、非判明性を表現するものに過ぎない。

意識の内在的統一の根源性に対して、超越的統一としての「心的なもの」を派生的かつ雑種的な反省像、自己疎外的な反映像に過ぎないとして批判すること。このサルトルのモチーフは、『存在と無』においてもほとんどそのままである。フッサール的構成の概念は、即自／対自のタームによって再記述されているが、かくしていまや「心的なもの」とは、対自存在が即自存在になろうとする絶望的な試みの産物に他ならないことになる。それを産み出すのは、欠如なき鈍重かつ惰性的な存在への欺瞞的な自己同一化としての「不純な反省」である。サルトルは、時間性についての考察に続いて、「反省」に二種のものを区別してみせる。時間的な隔たりによって反省は可能になるのだが、この隔たりは同時に、意識自身が自らを意識ならぬ事物として映し見ながら自らを取り違える、そうした「不純な反省」の可能性をなすものでもあるのだ。あらためて「心的なもの」はこの種の反省の所産と位置づけられるのだが、ここでもまたベルクソン哲学は、「心的なもの」の水準に留まった不徹底な哲学として登場する。

「心理的［プシケー的］持続（durée psychique）の諸特徴は、ベルクソンにとってはただの経験的偶然である。諸性質がそのようなものであるのは、そのようなものとして諸性質が出会われるから、それだけのことである。心理的時間性とは、ベルクソン的持続にも似た惰性的所与（datum）である。それは自らの結合統一を蒙りはしても作りはしない。絶えず時間化されてはいても自ら時間化する（se temporaliser）ことはない」[2]。論点は同じである。そのような受動的で惰性的な対象を、意識という主観性と同一視してはならない。ベルクソン的な「自我」には、本来の意味での主観性も、時間性も、およそ認められてはならない。ベルクソンには、時間化の作用そのものについての、そしてそのような作用を行う意識そのものについての、根源的な洞察が決定的に欠けていたというわけである。

サルトルとベルクソンとの近さ、そして遠さ

以上のような批判を採り上げたのは、他でもない、こうしたサルトルの議論は、ある意味でベルクソンへの優れた注釈となっているからである。

もちろんベルクソンは現象学の用語で問題を立てたりはしない。しかし彼が捉えていた事象そのものは、初期サルトルが現象学に依拠して述べていたそれと別のものであろうか。サルトルは「意識」にこそ自発性・内在的統一・非事物性といった性格を与えていた。だが考えてみれば、ベルクソンが「自我」の語で記述していた主観性は、まさにそうした性格をそなえるものとして、当時の心理学に対抗しつつ提示されたものではなかったか。まずはサルトルに導かれる形で『試論』のテクストを見直してみよう。

私たちの経験には、常に二つの層が区別される。「意識の生は、それを直接的に覚知するか、空間の屈折を通じ

て覚知するかに応じて、二重の相の下に現れてくる」(DI102/91)。すなわち「意識の生」には、多かれ少なかれ自己同一性を有する諸対象の立ち並ぶ層と、「刻々と変化する」(DI97/86) 体験の層とが重ね合わされているのである。「意識的諸事実は、それを判明な多様性のただ中で考えるか、混紛とした多様性のただ中で考えるかに応じて、そしてまたそれが産み出されてくる質としての時間において考えるか、それが投影される量としての時間において考えるかに応じて、異なった相を帯びてくる」(DI96/86) のだ、とベルクソンは強調している。ある「街」という同一的対象と、そこで生きる私に感情とともに経験される街との差異。ある一定の「好み」として了解される私の感覚と、常に進行し変化していくそのつどの感覚。感情や観念についても、『試論』は次々とこの二重性を指摘していく。一方で私たちは自らの経験を、ある同一的対象に結びつけつつ、それによって規定されてくる一種の偶然的派生物として了解してはいるものの、他方「意識の直接与件」の水準に目を向けるならば、そうした水準の下で、常に「恒常的な生成のうちにある」いっそう主観的な体験が存在している。そしてこの体験が、多くの場合「言語」によって整序され、ほとんど理念的と言うべき統一体、自己同一性を保ちつつ判明に立ち並ぶさまざまの統一体（それらが立ち並ぶ場こそ「空間」なのだ）の側から反対に了解され、むしろ「実在」に対する主観的な偏差として傍に置かれ、「実在」から排除さえされていくこと――そうした事態をこそベルクソンは批判しようとしていたのだ。のちの『物質と記憶』はある意味で、異質的生成の体験が概念的に同定され、ある超越的な「対象」の現れとして解釈されるのはなぜか、絶えざる変化としての経験のただ中で同一的対象の「再認 (reconnaissance)」が行われるのはいかにしてか、といった点を問題にする著作であるが、そうした問題設定が可能だったのも、ベルクソンがいったん身を置く水準においては、そうした超越的対象の存在が自明どころではなかったからであろう。

もちろん、ベルクソンはサルトルが忌み嫌う「諸状態」の語を用いてはいる。しかし注意すべきだが、その表現

の不十分さを最もよく弁えていたのもベルクソンであった。「こうした用語は、一つの根源的欠陥（vice originel）に染まっている」（DI91/81）と彼は言う。言語が不可避的に持ち込む数的多様性や判明な区別をほとんど原罪的な「欠陥」と描写する彼の語りについてはさまざまの評価が可能だろうが、少なくとも明らかであるのは、ベルクソンもまた、サルトルと同様に、「対象」や「もの」といった語りが無効であるような経験水準にこそ視点を定めていたということだ。実際彼は、「これら諸状態が、次第に対象（objets）やもの（choses）になってしまう」（DI103/91）といった言い方をするのであって、すなわちベルクソンの語る「諸状態」とは、それ自身がサルトルが言うような「対象」や「もの」であるよりも、むしろそれら以前に与えられ、時に対象化・事物化を蒙ってしまうような、そうした本源的な体験の層を指示するものに他ならなかったわけである。『試論』のベルクソンは、「もの（chose）」に対立するものとして、「進行（progrès）」の語を繰り返しているが、この「進行」こそは、サルトルであれば自発的で内在的統一を有する「意識」のその生成として記述しようとするものだったのではないだろうか。この点で、二人が全く別の事象を語ろうとしていたとは私たちには思われない。

だとすれば、サルトルとベルクソンとの間に対立点があるとして、しかしそれは決してサルトルが思ったような場所にはないのである。真の問題は、その次の段階において初めて現れてくる。それはつまり、サルトルも語っていた「内在的統一」、流れの中で時間的に成立してくる統一性とはいったい何か、それはどう記述されるべきか、という問題である。そこにおいてこそ「自己」を語り得るとしたらいかにしてなのか。そしてそこにおいて「自発性」を語り得るとすればそれはいったいどういう意味においてなのか、意識の「自由」があるとすればそれはいかなる事象であるのか。初期サルトルはそこにもはや人称性＝人格性（personnalité）を見ることを拒否して、「非人称的（impersonnel）」の語を用いようとするのだが、しかし対するベルクソンは相変わらずここで「人格（person-

nalité, personne)」の語を用い続けているのだとしたら、ベルクソンにおける「人格」の意味するところについてはあらためて考え直す余地があることだろう。それが「私は臆病者だ」といったフレーズで描かれるようなものであったのかどうかは、もちろん疑われるべきなのだ。ベルクソン的な「人格」とは、むしろサルトルが「内在的統一」と呼んだものではなかったか。

志向性概念と時間

ところでこの「内在的統一」の概念をサルトルは、フッサールの特に『時間意識』講義から取り出してきたのであった。サルトルはさしあたり意識の統一に二つの水準を見分けている（*Ego*, pp. 21-23）。一つは、「意識とは……についての意識である」という公理とセットとなるものであり、それは、「ある超越的対象についての」という形での諸意識の統一、対象の統一と不可分な意識の統一である。もう一つが、その超越的対象を時間の流れの中で措定するためにもまず必要な、主観的な統一であり、この時間意識の統一を論じるにあたってサルトルはフッサールの『時間意識』講義への参照を求めたのである。

こう語るサルトルの意図は、いずれの統一においても、「私」というものは必要とされていないことを示す点にあった。第一の対象志向的統一は、超越的対象だけを必要とする。第二の内在的統一は、意識の（「縦の志向性」による）自己統一であって、ここでも超越論的「自我」というものはその総合の条件ではなくむしろ結果に過ぎない。だから、というわけである。しかしサルトルの意図からはもはや重要ではないとしても、そこにあるのは二つの全く異種的な統一、二つの全く異なる意識ではあるまいか。そして繰り返すなら、以上のサルトルの議論は、実はベルクソンもほとんどそのまま認めるはずのものなのだ。以下次第に明らかになるように、「純粋持続」とは、

その成立のために総合者としての「私」を必要としないものとして提示されているのであって、この点では再び両者は一致するはずだ。

その上でサルトルがベルクソンに対立するとしたらそれはなぜか。もちろん私たちが言いたいのは、サルトルが誤読をしたといったことではない。理論的に言って、サルトルがベルクソン的な「純粋持続」の固有性を必ず取り逃がすようになっているとしたら、それはどういった諸概念の布置のゆえであるのか――むしろそう問うべきだろう。そしてそう問うならここで鍵となるのは、サルトルにおける意識概念、つまりは「志向性」の概念であるはずだ。それが、意識について「内在」を語ることを実質的に禁じているのである。

彼は、「意識」とは必ず「何ものかについての意識」である、というテーゼを公理のように用いるが、そこにはフッサールの「志向性」を「……に向かって炸裂すること（s'éclater vers…）」と読み替える彼の解釈がある。[3] 言い換えれば、意識の本性は、「内的生（vie intérieure）」といったものに閉じこもることではなく、絶えず自らの外（dehors）へと超え出て世界のただ中に身を置くこと（s'éclater-conscience-dans-le-monde）である。意識には、質料的な「内容」などはない。「意識の内には、自らから逃げ去る運動、自らの外への滑り行き（un mouvement pour se fuir, un glissement hors de soi）を除けば、何ものも存在しない」。フッサールの「志向性」とは、この運動を示すものに他ならない。意識は、他へ向かう限りで、他「についての」意識である限りで、意識なのだ。「意識が存在するためには、意識は自らとは異なるものについての意識でなければならないというこの必然性を、フッサールは『志向性』と名づけた」。だから意識は、経験を内化したり内面性を形成したりはしない。「不可能なことだが、ある意識の『中に』入り込んでみたところで、あなたは渦に巻き込まれて外へ、埃まみれで樹木の傍らに放り出されることだろう。なぜなら意識に『内』などはなく、それはひたすら自らの外でしかないからである……」。サルト

ルはこうして意識を「志向性」によって規定し、そしてその志向性とは「超越」として理解されるそれであったわけである。

だから、のちに『存在と無』で対自存在の直接的構造として自己意識を論じる際には、もはやフッサール的な「内在的統一」は登場しない。フッサール的な「縦の志向性」に委ねてあった意識流の統一は、それも志向性であるのだから、「……についての意識」という意識概念の一つの応用例として描かれることになるだろう。[4] 同時に、志向性の本質としての「超越」は、さらに「無化」というサルトル的用語に置き換えられる。意識がAについての意識であるということは、意識とはAではないものとしてのみ存在するということである。志向的意識と志向対象との関係は、否定であり、両者は否定という紐帯で結ばれるというわけである。こうして、意識の「内容」という概念はサルトルにおいて消え去ることになる。意識をモナドにしてしまったフッサールは再びその過ちに陥ったのだが、意識は「内容」を含み込む容器ではない。こうした、ある意味過度にきっぱりした構図が、以後のサルトルによってそのまま引き継がれるかどうかはまた別の問題である。ここで重要なのは、このような構図のゆえに、ベルクソンの「自我」や「純粋持続」は何ら本源的なものではないとして批判されていたというこの脈絡である。

さて、以上の簡単な確認を踏まえて、引き続く考察に方向を与えてくれる問いを整えておこう。「もの（事物）」や「対象」とは異なるものとして自己（主観性）を確保しようとした点では、サルトルとベルクソンとは極めて近い位置にあった。そして『自我の超越』が口にした「内在的統一」の概念も、おそらくはベルクソンが「純粋持続」によって語ろうとしたものに直結するものであったはずなのだ。ここでもし仮にベルクソンがサルトルに再批判を行うとしたら、それは次のような問いを通じてであろう――では、その「内在的統一」をそれとして語るために、「志向性」の概念は有効なのだろうか。それを「内容」なき「軽快さと透明性」（*Ego*, p. 25）で語ることはでき

るのだろうか。むしろそこには、フッサールが「ヒューレー」と呼んだある実質的な何かなしには語れない事態がないのだろうか（当然のことながら、サルトルは意識から「ヒューレー」を不純物として追放する）。また、もっぱらその存在性格を「超越」や「脱自（extase）」、あるいは「逃走（fuite）」の語によって理解してしまうのなら、「内在的統一」としての意識流はいかにして確保できるというのだろうか。そしてそもそも、時間を「超越」や「否定」として描くことは本当に適切であるのか。もちろんサルトルであれば、過去―現在―未来といったいわゆる時間の三つの次元は、相互に否定しあいつつ、まさにそのことで一つの結びつきを有していると見做して、それによって時間論を構成してみせることだろう。しかし時間とはいったいまずもって、「もはや―ない」過去と「いまだ―ない」未来との間での現在の「脱自」なのだろうか。「あるところのものではあらず（過去）、あらぬところのものである（未来）」といった、肯定と否定の交錯、存在と無との弁証法的な絡み合いによって描かれる時間概念とは、本源的なものだろうか。

ベルクソンはそこで対立することだろう。そうした描き方は、実際には、ベルクソンが捉えた時間についての事後的な語り方、ベルクソン風に言えばごく「知性」的な語り方であることだろう。無や否定、超越や脱自といった諸概念は、一見「時間」を語るにふさわしいものに見える。しかしベルクソンが主張するのは逆のことである。あえて対立を引き受けたままで言うとするなら、時間とは肯定的なものであり、それこそが内在なのだ。あるいは別の言い方をすればこうだ――ベルクソンが語ろうとしているのは、欠如や無によって駆動されるのではない生成、否定によってではなく端的な自己継続によって成立する生成なのであり、「純粋持続」とはそれを名づけるための語であった、と。

先走りし過ぎたようである。ひとたび上のように述べてしまった私たちには、いまや「いかに」という問いに答

える作業が課されている。ベルクソンは実際に「純粋持続」を「内在」として提示しているのだろうか。そしてそれはいかにして可能なのだろうか。前者の問いについては、すぐに『試論』に赴いて確認すべきであろう。これが次節の課題である。さらに、それがいかにして可能かという問いについては、まずベルクソンのカント批判を検討しなければならない。サルトルは『自我の超越』をカント批判から開始していた。「私は考える（je pense = Ich denke）」がすべての表象に伴い得なければならない、というカントの権利上の言明を、サルトルは現象学的な事実記述の問題へといったん引き下ろして、カントが述べたような「超越論的」な「自我」の不在とその不要を主張していた。実のところ、ベルクソンのカント批判も結論的には同種のものである。だがその理由は全く別のものだ。サルトルは「現象学」の名の下に、カント的な論理構成を経験の事実という審級の前で比較的簡単に却下したのに対して、ベルクソンは、もちろん同じく経験の事実を批判の動機としつつも、少なくとも潜在的には、カントの論理構成のより内部に立ち入りつつ、内部からその破壊を試みたと言ってよい。すなわち、サルトルと同じく、超越論的統覚としての「私」を却下するにしても、どうしてそれが実際に不要なのか、単に非反省的意識においてはそのようなものは存在しない、と述べるのではなく、なぜ理論上もそれは不要なのかを述べようとするのがベルクソンなのである。言うまでもなくこれは、サルトルが放置した「内在的統一」を積極的に確保するという作業に他ならない。そして同時にベルクソンは、超越論的な統覚のようなものとして「私」が立てられてしまうことの、その前提をこそ分析に付すのである。やがて見ることになるが、その前提とは、まずは諸経験が「等質的」な空間と時間を介してしか与えられないというものである。「純粋持続」の概念はそのことを否定し、同時に、「私」というものの位置取りを「統覚」のようなものから引き下ろしつつあらためて規定し直すものなのである。第三節ではこのことを確認しよう。しかしベルクソンのそうした試みは単にカントたちへの批判で終わるものではない。自らの立

論を可能かつ必然的なものとするために、結局、ベルクソンは障害となる存在論上の基本的な論点を再検討することへと進むであろう。第四節では私たちもそうした考察に導かれるはずである。

第二節　『試論』における自由論とその二重性

最初に、「自由」を語り始めるまでの、『試論』の議論の流れをごく簡単に整理しておこう。

『試論』の第一章では、「互いに別々のものとして」(DI54/51) 取り出された「意識の諸状態」、そのいわゆる「内包量」ないし「強度」(grandeur intensive, intensité) がテーマとなる。周知のように、ベルクソンの結論は、「内包量」と言われるものは、実は量ではない、というものだ。単純な個々の「表象的感覚 (sensation représentative)」に関しては、それは本来、量と無縁な純粋性質なのだが、客観的で計測可能な原因の有する外延量がそこに習慣的に連合してしまい、感覚そのものが量をそなえると思われるに至ったと分析される。そしてもう一つ、外的な原因の表象を特に含まない諸状態、すなわち「感情 (sentiment)」や「情感的感覚 (sensation affective)」(痛みなど) については、これもまた本来は量的なものではあり得ないのだが、しかしそれらは常に一定のより単純な諸状態を包み込む複合的なものである。努力感覚や痛みなどがより「強い」と感じられる際には、身体のより広い部位がそこに巻き込まれ、連動している。そこにあるのは単純な一状態ではなく、ある多様性 (multiplicité) の組織化なのである。歓びや悲しみといった感情の経験においても、それが「強い」と言われる場合にはそれだけさまざまの諸状態がそこに関与し、巻き込まれ、当の基本的な感情にいわば染め上げられている。先の表象的感覚とは異なり、ここにおいて問題なのはある多様性である。ところでその多様性とは、そのままそれ自身数量的な多様性

であるのか。第一章でのベルクソンの見解はすでに否定的だが、この多様性の本性をさらに論じることが、続く第二章の課題として提示される。第一章では便宜的にではあれさしあたりは「別々のもの」として区分された「諸状態（états）」は、私たちの生においては、「具体的な多様性（multiplicité concrète）」（DI54/51）を形成している。そうした多様性と数との関係を論じることは、単にある心理的状態の「強度」についてだけでなく、私たちの具体的な生そのものの存在性格に関しての考察とならざるを得ないのである。

こうして『試論』第二章は「意識の諸状態の多様性について。持続の観念」という表題の下で、私たちの心理的生に固有のあり方を記述していく。意識の諸状態が逃れることのできない根本的な存在様態とは、雑に言うなら、時間的であること、絶えず変化し流れていくことであるが、しかし時間的であるために、そして変化し流れるために、意識の諸状態はいかなる多様性であらねばならないか（いかなる多様性であってはならないか）が問われていくのであり、こうした議論の途上でこそ、例の「相互浸透」や「質的多様性」といった概念が提出され、「純粋持続」の観念が示されたわけである。

しかし以上二つの章の議論は、いったいいかにして第三章の「自由」をめぐっての議論へと連接するのだろうか。私たちの見るところ、ここに用意された連絡路は二重である。この二重性は、第三章で論じられ擁護される自由概念そのものの二重性であると言ってよい。

第一に、意識の諸状態が展開していくその仕方は、そこにおいてはもはや必然的決定を語り得ないようなものである、という論点がある。第三章の中盤以降行われる決定論批判は、ほぼこの論点をカバーするものとして書かれているが、この流れは比較的簡単に理解できる。たとえ「客観的」に見て同じ状況が続くとしても、それを経験していく意識のありさまを見るならば、そこでは絶えず過去が背景のように控えつつ現在を変様していく以上、同じ

状態の継続はあり得ない。同じ感覚の機械的反復は、それだけで私にとっては疲労や眠気といった質的な状態変化をもたらす。しかも第一章で繰り返し強調されたように、意識の諸状態は本来質的なものでしかないのなら、数的関係によっていまだ与えられていない状態を、単に形式的な言い方を超えて予料することはできない。例えば「いっそう激しい悲しみ」といったものは単に「きっともっと悲しい」といった空虚な予期しか許すものではない。言い換えるなら、質において直接的に感受されるしかない意識状態は、常に「そのつど絶えず一回きり」という性格をそなえるしかないのであり、この性格によって決定論は、少なくとも経験的論拠を、そしてその限りで主張可能性を、奪われるわけである。「経験によって規則性が認められるところではどこであれ一定の前件が一定の結果を引き起こしているのだというそのことはよいとしても、しかしながら問題はまさに、ではそうした規則性が意識の領域においても再び見出されるものであるのかどうかというこの点にある」(DI152/133)。しかるに、常に「自らに異質的 (hétérogène à elle-même)」(DI89/80) なものへと生成していく意識においては、そうした規則性は本来認められるものではない。ゆえに、というわけだ。

こうしたベルクソンの議論は、煎じ詰めれば結局「いかなる権利で (de quel droit)」(DI152/133) といった認識論的な問い直し以外のものではない。他の行為が可能であったと言うのなら、それはいかなる権利で？　今から未来の行為が決定されていると言い得るとしたら、それはいかなる権利において？——こうした形で問いを立てる限りは、持続する意識が、それが持続するというまさにその抜き難い根本的存在様態のゆえに、決して二度と同じ状態を経るものではないという論拠は、確かに一定の有効性を持つだろう。決定論に対して、その主張「権利」を逆に問い返しつつ、かつ意識のありさまの経験的記述をそこに加えることで、当の決定論が経験的論拠を持たない一種の要請、あるいはドグマに過ぎないと述べること。ベルクソンの議論には確かにこうした側面が含まれている。

そこにおいて「自由」概念は、当然ながら、決定論の否定において、非決定性として、そしてただその意味において、了解されている。

では私たちはこう言うべきだろうか――「自由とは、この著作の場合、一貫して『決定論に対立するもの』として了解されるべきである」[1]と。そうではあるまい。そもそも経験的論拠の有無を基準にする限り、必然的決定というものを積極的に主張できないのはほとんど当たり前のことである。例えばブートルー（E. Boutroux）はそれを強調していた。しかし全く同じ理屈で、非決定性の積極的な主張ができないのもまた当たり前ではないか。実際、論争を生じさせた源泉の一人となるミル（J. S. Mill）は『ハミルトン哲学の検討』第二十六章で議論をその方向へと展開したのであった[2]。不毛な対立である。ここに見られるのは結局、同じ不可知論についての異なる語り方でしかないからである。

しかしながら、『試論』の議論はより微妙な位置取りを行っている。あらためて注意すべきだが、ベルクソンにとって問題だったのは、単に決定論の否定でもなければ、それ以上内容を問わないままに「自由」という語をただ掲げることだったのでもない。『試論』が批判しようとするのは、決定論であると同時に、従来の自由擁護の諸学説でもあった。彼はそうした論争の場そのものを解体しようとしている。「与えられた前件に対して、ただ一つの可能な行為だけが対応することを、決定論者の主張は言わんとしている。それに対して、自由意志（libre arbitre）の支持者は、同一の系列が、別々の等しく可能な複数の行為にも至ることができたのだと主張する」（DI131/115）――こうした議論のトポスそのものが不適切であることをこそ、彼は示そうとしている。確かにそうした問題設定においてこそ、いわゆる「無差別（indifferentia）」や「選択」の概念が、何か問題の要にあるものとして論じられてきたのだが、その問題設定そのものが不適切であるということをこそベルクソンは繰り返し主張するのだ（cf.

PM10/1260, M833-834)。そして『試論』においても、選択肢を前にして「無差別に選択できる」という意味での自由概念は、「粗雑な記号化」の産物として極めて冷淡な扱いを受けていた（cf. DI132-137/115-120)。すでに窺われるように、こうしたベルクソンの位置取りの背景には、他でもない「時間の本性について」(M834) の根本了解とでも言うべきものが控えているわけであり、それを適切に踏まえようとするのであれば、ベルクソンの言おうとする「自由」概念を単なる「非決定性」に還元することはできないだろう。そうした読みは、『試論』の射程を見積もり損ねている。

そこで、『試論』の最初の二つの章が第三章へと結びついていく、もう一つの経路を辿ってみよう。出発点は再び、意識の諸状態の姿である。判明な諸部分を持たないままに「相互浸透」しながら「質的多様性」を形成するという、持続する自我の存在様態を提示した上で強調されるのは、今度は、それらが一つの「全体」をなしている、という点である。語の内容を詳細に吟味することは控えつつ、さしあたってはベルクソンが「持続」の観念を本格的に提示し始める箇所において用いる表現をいくつか拾い集めてみよう。

彼によれば、意識の諸状態は「その諸部分が、それらの連帯性 (solidarité) の効果そのものによって、区別されながらも互いに浸透し合う」、そうした「生命体 (être vivant)」(DI75/68) にも似た「総体 (ensemble)」(DI75/67) を形作っている。これが、時間的に継起していく意識の諸状態の姿としての「持続」である。それはまたメロディーがなすような「総体」でもあるが、この「判明な区別を持たない継起」は、「諸要素の相互浸透 (pénétration mutuelle)、連帯性 (solidarité)、内的な有機化 (organisation intime) のようなものであって、その要素それぞれは全体を表現 (représentatif du tout) しており、それが全体から切り離されるのはただ、抽象することのできる思惟にとってだけなのである」(DI75/68)。持続する意識は、確かに絶えず一回きりの異質的状態をくぐり抜けつ

つ生成していくものではあるのだが、しかしそれは意識のそのつどのありさまがそれまでのありさまと連帯し相互浸透的に変様されていくからに他ならない。そしてこの連帯や相互浸透は、一つの有機的な「総体」ないし「全体」の形成と一つのことである。

さて、先に見た繋がりにおいては、持続する自我の有する異質性、非反復性が強調され、そこから「非決定性」としての自由が確保されていた。しかしそれと並ぶ形で、今度は自我の全体形成的な性格から「自由」概念を理解する、そうしたラインもまた、『試論』の中には確かに引かれている。このライン上に見出される「自由」概念は、「自己によって自己を決定すること」、あるいは「自己に即してあること」といった表現で示すことができるだろう。

さっそく特徴的な一節を引用しよう。ある感情を採り上げてそれを自我の決定要因と見做し、その因果に関して決定論を語る種類の議論が検討されている。ある感情によって一定の行為が生じた、あるいは複数の感情の対立の中からある行為が帰結してきた、といった言い方はごくありふれたものだが、ベルクソンはそこに心理的生についての安易で粗雑な描像を見るわけである。では彼はそうした描像の何をどう批判するのか。「そうしたさまざまの感情はいずれも、それが十分な深みに達しているならば、魂の内実全体がその一つ一つに自らを反映（se refléter）しているという意味において、魂全体を表現している（représenter…l'âme entière）。したがって、魂がそれら感情のあるものの影響によって自らを決定すると言うことは、魂が自ら自己決定する（se déterminer elle-même）ことを認めることなのだ」（DII124/109）。

持続の全体形成的な性格と、「自己決定」概念との結びつきは明らかだろう。有機的な全体においては、ある要素は実際には全体から浸透され規定されて存在している。そのような要素が決定因である、と述べることは、だか

ら、もう一歩遡ってみるなら、全体が自らを決定しているということになるわけだ。事実、ベルクソンは「自由」の意味を積極的に論じようとする箇所において、「自我全体（moi (tout) entier）」「人格全体（personnalité (tout) entière）」「魂（âme (tout) entière）」といった表現を反復する。[3] 同様に「過去の全体（toute notre expérience passée）」（DI128/112）あるいは「我々の過去の歴史の総体（ensemble de notre histoire passée）」（DI139/122）といった表現もまた、目下問題となっている自我の全体的性格を指示している。確かにそこにおける語の選択、特に一定の道徳論や宗教論への展開を示唆し得る「人格」や「魂」の語の使用に着目しその含意を検討することも不可能ではないが、目下の文脈においてまず注目すべきは、「全体」を表そうとする付加語の方である。例えばある感情が行為を規定＝決定する（déterminer）というそのことは、ベルクソンも否定しない。彼が否定するのは、それが私というものに対する何らかの外からの決定であるということだ。少なくとも「十分な深みに達して」いる感情であれば、それはもはや私に疎遠な一状態ではあり得ない。むしろそれは、私なのだ。私というものが例えば抽象的な「意志」という能力に局在し、それを感情などの状態が外から決定してくる、あるいは知性的な熟慮という審級が介入しつつ意志を導こうとする、といった種類の話ではないのである。実際、『試論』において自由が語られる際に、魂の諸能力とその相互関係をめぐる古典的な問題設定がほとんど常に排除されていることに注意しよう。ベルクソンが語ろうとしているのは、判明な諸状態の機械論的な組み合わせや、さまざまの能力の（政治論的・国家論的な）階層配置に関する古典的メタファーによっては描きようのない、全体として生成していく自我のありさまそれ自体なのだ。そしてそこにおいて排除されるのは「決定」であるよりも、「外在性」なのである。[4] 重要なのは、私がまさしく「自らの最も内的な感情と思惟、熱望」に沿って存在すること、「幸福と名誉についての個人的な観念」に応じて存在すること（DI128/112）であり、ある行為を「自らの人格全体から発出」（DI129/113）させ、その

行為の唯一の「作者（auteur）」（DI125/109）として留まることである。これをベルクソンは「自由」と呼んだのだ。

こうした第二の自由概念は、ジャンケレヴィッチが早くから強調していたものである。彼がベルクソン哲学からその基調をなすものとして拾い上げるのは、「有機的全体性（totalité organique）」という観念であった。この観念が、精神的諸存在の基本的なあり方を指し示す。彼はベルクソンにおける「有機化（organisation）」の概念を次のように説明している。「精神的なものは、自分を舞台とする諸変様のすべてを記録し永続化するのだといっても、同時にそれは、瞬間ごとに自らに固有の全体性を構成し直していこうとする。いわばそれは、常に有機的な仕方において、統合的（intégral）であり続ける。しかしまたそれは、『外来的』な諸経験を保存しつつ、しかも深い分裂や複数性の痕跡などは留めないのであるから、認めなければならないが、この精神的なものというのは、そうした諸経験を同化（assimiler）し、消化（digérer）し、全体化（*totaliser*）したのであり、それが経験を変様させたのと同様に、経験もそれを変様したのである。精神的なものはいずれも、その本性からしてある全体化的力能（vertu totalisante）を有しているのであり、それによって精神的存在は外からのいかなる諸変様をも呑み込み、一歩進むごとに自らの全体的有機体、ただし連続的に姿を変えていく一つの有機体を構成し直すのである」[5]。実に反サルトル的な描像だが、こうして描かれているのは「全体の全体への内在（immanence de tout à tout）」[6]であり、「外的」な決定を知らないままに自らに内在し自らに即して絶えず変化生成していく、そうした私のありさまである。その内在のうちに特権的な「決定因」を探り当てた気になっても、実はそれがまさに他を圧する決定因的要素と見えるようになった過程が背後に、顕在的「図」に対する潜在的「地」のように控えており（cf.M586）、たとえ当の要素が「外来的」に見えるとしても、その外来的要素をそれでも決定因として受け止め、そのように引き受けたならばその時にはその要素はすでに「同化」ないし「消化」されている。それによる決定は、先に見たように、ある種迂

回した自己決定なのだ。

以上のように、持続する自我の記述から「自由」概念へと移行する道には、少なくとも二つのものを区別することができる。第一の道を仮にヒューム的と呼ぶことができたとすれば、第二の経路はライプニッツ的、あるいはモナド論的と形容することができるかもしれない。自らの変化の原理を自らの内のみに見出す自我、「自足(autarkie)[7]」的とも言われるこの自我は、ある意味で自己完結した実体の相貌を呈するからである。

さて、ではこの二つの観点の関係をどう考えるべきだろうか。私たちは、自我固有の存在様態により深く結びついた第二の観点を、より重要なものであると考える。繰り返せば、ドグマ的に掲げられる必然的な決定論に対する疑義や否定といった種類の議論は、ベルクソン固有のものではない。そしてまた、理論的に言っても、非決定性を掲げることは、それだけではいまだ自由論にはならない。多くの微妙な問題があることは承知しつつも、それでも最低限、自由論は、それについて自由が言われる何らかの主体の存在を認めるのでなければならないのだ、と言おう。非決定性や偶然性を持ち出しても（簡単なことだ）、それだけで「自由」を語ることはできない。伝統的に非決定性や偶然性が自由論において何らかの重要性を有していたのも、それらを確保することによって、何らかの主体による決定のための余地が同時に保たれるからでしかない。主体を確保することこそが難しいのだ。ところで、『試論』は全体として、主体というものを外的物体と変わらない諸状態の集積に解体する連合主義的心理学に対して、私というものの固有の存在をあらためて掲げようとしていた。そして時間的継起をめぐっての考察から得られたその存在様態（有機的な全体性）は、ほとんど媒介なしに、自己決定的生成という自由概念へと私たちを導くものであった。その際の「自由」とは、もはや、私というものが持ち合わせている能力や機能ではなく、むしろこの

私の存在様態そのものについての別の呼び名であったのだ。『試論』においては、「私」という存在があること、それが「持続」すること、私が「自由」であること、これらは同じ事柄の異なる言い方に過ぎない。

こうした連結が、『試論』の、他に類を見ない独自の主張である。――だがそう言うだけでは、もちろんまだ何も語ったことにならない。なぜベルクソンにおいては、「時間」と「自由」ならびにその主体が、何の困難もなく結びつくのか。問題のすべてはここにある。これに答えるためには、ベルクソンが他の哲学者たちに対して加えた批判を検討しなければならない。そこにおいて彼は自説を正当化しているからだ。私たちも直ちにカント批判へと進むことにしよう。

第三節　カント批判――失われた内在

『試論』結論部において、カントは、自我やその自由の認識を不可能と考える哲学者として登場する。いささか唐突な登場の仕方だが、ひとまずベルクソンの言葉を見ておこう。カントにおいては、「自由は理解不可能な事実となった」が、「彼は自由の存在を揺らぐことなく確信していた。それゆえに彼は、自由をヌーメノンの高みへと押し上げてしまったのである。そして持続を空間と混同してしまったがために、実在的で自由な、空間とは無縁な自我を、同様に持続にも無縁で、したがって我々の認識能力の及びようのない自我となしてしまったのである」(DI175/152)。すでに見られるように、カントの学説を規定しているのはまず、その時間論（における誤謬）であったとベルクソンは見積もっている。「この理論全体を支配しているのは、認識の質料（matière）と形式（forme）との区別、異質的なものと等質的なものとの間の非常に明快な区別であるが、この核心的な区別は、もし時間というものがこれもまたそれを満たすものに無記無関心な場であるなどと考えなかったとしたら、おそらく立てられることすらなかったようなものなのだ」(DI176/153)。そして当然、ベルクソンにとっては時間とは等質的で空虚な場ではない。「純粋持続」という時間概念はそれを言おうとしたものである。ここを軸として、自由や自我が我々の認識のうちに回復されてくる――そう彼は主張しようとしていたわけである。

カントにとってはおそらく意外な反論であろう。彼に言わせるなら、自分の理論の内部にベルクソンの主張はす

っかり取り込まれるはずであって、取り込まれたその位置からベルクソンが言うような批判を行うとしたらそれは、自分自身の位置取りを理解できていないということ以外の何も意味しないだろうからである。カントは、「私」というものの経験、経験的な「私」の存在を何ら否定していない。むしろ彼は、少なくともバークリー的な意味での「主観的」な経験の領野があることを、全面的に認めている（その上で、なお客観的＝対象的な認識が可能であるのはいかにしてなのか、という問題が生じるのだ）。カントは、私たちの一人一人の体験が各人に固有であること、そこに「対象」の認識ではない体験、当人のみが体験してみるしかないような水準が存在することを彼は喜んで認めるだろう。そしてそうした水準において、一定の時間的総合があることをもまた彼は否定しないだろうし、実際その種の自己把握を彼は「経験的統覚」として認めていたのであった。そうした水準、すなわち経験的で心理学的な水準は、カントもそれなりに認めていたのであって、ベルクソンがその水準にこだわること自体は別に構わない。ベルクソンは「超越論的」な考察を行っておらず、単に経験的・心理学的な考察を行っているという、ただそれだけのことだ。もしベルクソンが、空間や時間の制約を超えた自己認識などはないと考えるのならば、それはカントにとっても同意すべき主張である（実際のところ、概念のみによる従来の合理的心理学や形而上学一般を批判する点では、カントとベルクソンとは何ら対立していない）。

確かにベルクソンは、純粋統覚などは問題にしていない。そこにはカントの議論構成についての無視、あるいは少なくとも無頓着が否定し難く存在するだろう。しかしそれこそは、サルトルとは違った仕方での、カント的なコーギトー（cogito = Ich denke）への対応だったのではないだろうか。『講義録』の出版以来、ベルクソンのカント読解についての考察は格段に行いやすくなった。あくまで講義であるということを銘記しながらも、しばらくベルクソンとカントの対話を、特に自我論に関して、試みてみたい。

「私」の多義性

第一批判の「自我」概念は多義的である。しかしさしあたり明らかなのは、そこにおいてカントが「自我」を経験的自我と純粋統覚という二つの意味において理解していたことだ。前者は経験論者や心理学者の関心対象であるが、それは客観としての自我、自然の一部をなす一対象でしかない。そしてこの水準で意識され確認されるような自己意識としての統覚も同じく単なる「経験的」統覚であって、それ自体が何らかの独自の存在次元を示すわけではない。「カントが経験的自我に認める統一は、自然法則が物理的現象に与える統一と同じ種類のものである」(*Cours II*, p. 298)。またそれに対するところの純粋統覚の「私」は、特に誤謬推理論が主張するところに従うならば、「単なる論理的機能」(B407)[1] ないし認識一般の形式的制約に過ぎない。純粋統覚が「私は考える (Ich denke)」というフレーズによって示されるとしても、この「私」とは、経験を構成する総合的統一の極なのであって、何らかの実在の名ではなく、カントに言わせればそれは「思惟の超越論的主体」としての単なる「X」でしかなく、「彼 (Er)」や「それ (Es)」と差異化される必要も可能性もない (B404) ほどに空虚なものなのである。繰り返せば、第一批判の関心はまずはアプリオリかつ客観的な認識が可能であるその由来の探求にあり、この視野からはむしろ非人称的な形式や概念が重要視されるのは当然のことである。人称性はむしろ乗り越えられるべきものであって、この枠組みにおいて「私」が語られるとしても、それは認識の条件としてであるか、認識対象としてであるか、そのいずれかになることはほとんど避け難い。

ベルクソンは、第一批判に関する講義において、以上の点を簡潔に指摘している。「結局のところ存在するのは、現象の多様ないし多数性であり、これは我々の経験的自我が構成されるもととなる材料といったものである。他方、

この質料に悟性が課するところの統一、あるいはむしろ形式がある。この形式は我々の意識の生、その統一の由来するところであるが、これこそ我々が自身の人格の内に見るところの本質的なものである。しかしそれは形式(forme)であって存在(être)ではない」(*Cours II*, p. 297)。つまり、カントにおいて、自我は対象的存在と論理的形式とに分裂してしまっているわけである。そしてもしそれだけの話であれば、先にカント自身が言明していたように、「自我」を語らねばならないというその必然性はない。なぜなら一方で、対象はあくまで対象であって、主観としての私ではないのだし、また他方、対象を構成するために統一が必要であるとしても、その統一にわざわざ(「彼・それ」ではなく)「私」の語を当てねばならない理由も存在しないから。第一批判が、まさしく純粋な認識論の試み、客観的認識の条件の論究でありそれ以外のものでないのだとしたら、そこには「私」といった主観性すら実は不要なのである(これはカント哲学を認識論的に純化する一部の新カント主義者において積極的に展開された点である)。その上でもし「私」という語が登場し、それに対応する経験が限定されたとしても、それは何ら特殊なケースではあり得ない。そこにあるのは単に、ある一群の諸現象が一定の名の下で束ねられるという一般的事態の一例でしかない。

もちろんそう述べてしまえばカントにとって公平ではあるまい。彼にとっても「私」の特殊性というものは確かに存在する。あらゆる表象に伴い得るべきは「(……と)私は考える」であって、決して「(……と)彼・それは考える」ではない。私たちはしばらくカントに付き従って、彼においては「私」がどのようにその特殊性を確保されながらも、同時にそれが見失われることになるのか、その経緯を確かめよう。

ベルクソンは、カントにおいて自我は「形式」に還元されてしまうと見積もっていた。しかしカントにおいては実際のところ、単なる「形式」でもなく、そして少なくとも「私の表象」と言われるだけの対象性を与えられてし

まった表象でもない、「第三のもの（das Dritte）[2]」が確かに考えられている。それを指示するのは相変わらず「統覚」の語ではあるが、しかしそれはもはや単に形式的な統一性、その下に諸表象が「私の」と呼ばれつつ統一されるような形式的極ではない。私たちは超越論的演繹において純粋統覚の概念が登場するやそのことを告げられる。というのも、カントは「私は考える」という表象について語りながら、それが「自発性の作用（Aktus）」（B132）であると直ちに言うのだから。演繹論においては実際、統覚は、「作用」や「能力（Vermögen）」（B153）といった語に結びつけられている。もちろん誤謬推理論との関係からすれば、ここで言われている作用や能力は、結局は「彼・それ」に結びつけられても構わないようなもの、論理学における「導出」などの語と同様に抽象的な何かであると読むべきなのかもしれない。しかしまず確かなのは、こうしてカントは「形式」に収まらない何らかの「自我」を口にしているということなのである。そしてそれが「作用」などの語によって記述されることは、「自我」がまさに「自我」として与えられる事実にとって本質的なのである。

この点に関しては、『純粋理性批判』B版における演繹論、その第二十四～二十五節を確認するべきだろう。自己とその意識をめぐっての問題が集中的に現れるのはこの箇所である。統覚の総合的かつ根源的な統一において、私は「私があるということ（*daß* ich bin）」（B157）を知る。この自己意識においてこそ、私の現存在（Dasein）は与えられるのである（B157, Anm.）。それは「彼」でも「それ」でもない、「私」である。しかもその現存在は「現象（Erscheinung）」でもないし、いわんや「ただの仮象（bloßer Schein）」などでは決してない（B157）。ベルクソンが統覚を「存在ではなく形式だ」と言っていたのとは異なって、カントは統覚が「ある実在的なもの」（B419）なのだと述べていたのである。その根拠となるものこそ、統覚における自己意識の事実である。そこには「現象」ではない私、「私が自分自身においてあるがまま（wie ich an mir selbst bin）」（B157）の私、積極的な形容を用いれ

ば「叡知者（Intelligenz）」と呼ばれよう私が存在する――「私は、自らの結合能力（Verbindungsvermögen）だけを意識する、そのような叡知者として存在している」（B158）、「私は私の思惟の、つまり規定作用の自発性を表象する……この自発性のゆえに、私は自らを叡知者（Intelligenz）と呼ぶのである」（B158, Anm.）。繰り返すなら、この場合の「私」とは、それが自発的な働きであり、そしてその自己意識であるまさにそのゆえに、「私」として存在している何かなのである。働きによって規定される（bestimmbar）のではなく、規定する（bestimmend）働きとしての私（cf. B407）、そうした存在性格において、私は諸現象とは異なった独自のものとして際立つわけだ。

「人間はただ感官のみを通じて全自然を知るのだが、この人間は、純然たる統覚を通じて、感官の印象には実際全く数え入れられないところの働きと内的規定において（in Handlungen und inneren Bestimmungen）自分自身を認識する。人間はしたがって自分自身にとって一面現象ではあるのだが、他面ある種の能力に関しては、一つの端的に叡知的な対象（ein bloß intelligibeler Gegenstand）なのである。というのも、彼の働きは感性の受容性には全く数え入れられないからである」（B574-575）。

このように、「作用」や「働き」、「自発性」や「規定」といったタームを用いながら、カントは「私」を、もはや「形式」ではなく「存在」として、つまりは「自己活動的な存在（ein selbsttätiges Wesen）」（B158, Anm.）として提示しかけている。もちろん忘れられてはならないが、そこにあるのはあくまで自己意識、「自己の意識（Bewußtsein seiner selbst）」であって、「認識（Erkenntnis）」ではない（B158）。彼にとっては、規定のないところに認識はなく、それゆえ、単に規定するだけのものについては認識はあり得ないのだから。しかし目下の文脈において、このようにカント自身が形式に尽きない「私」という何かを、そしてそれについての「意識」を、口にしていることはやはり見逃せない事実なのである。

その上で私たちは問わねばならない。どうしてカントは、ベルクソンが求めたような、形式に尽くされない実在としての私を、それ以上語らなかったのだろうか。「他の誰にもまして精神の自発性を明らかにし、誰よりも巧みに直観の所与へ精神自らが課する諸形式と諸法則を定義した哲学者が、なぜ、我々は自分をそれ自身あるがまま（tel qu'il est en soi）には認識しないと述べる結果になったのだろうか」（*Cours II*, p. 166）。一定の視角と解像度においてであれば、一瞬ではあれ、カントとベルクソンは対立するどころかほとんど互いに接しているのだ。にも関わらず、両者はそれぞれ、その後全く異なった方向へと考察を延長していく。この差異はどこから生じてくるものなのだろうか。

両者の類似と差異についてもう少し考えてみよう。そのためにここでは、「線を引く」というケースを採り上げてみたい。

線を引くカントとベルクソン

よく知られるように、ベルクソンにおいては運動は二つの相において（厳密に言うならその一方はもはや運動ではないのだが）与えられる。「運動においては二つの区別すべき要素がある。通過された空間（espace parcouru）と、空間を通過する行為（acte par lequel on le parcourt）、あるいは継起的な位置（positions）と、それら諸位置の総合（synthèse）である」（DI83/75）。ただし注意しておこう。雑に見ると、複数の「位置」を「総合」してその後で初めて、通過された空間＝線が得られる、という話であるかに見える。しかし「位置」には「空間」が対応し、そして「総合」に対応しているのは「行為」である。ベルクソンが例えばこのように語っている「総合」とは、むしろ、当の空間や位置をそれとして描くところの行為、あるいはまさにその行為を行為として構成しているものな

のだ。私がAからBへと手を挙げる。それは「外から見られる（＝統覚されるaperçu du dehors）ならそれは、ある曲線ABを辿ること」だが、「内から感じられる（senti du dedans）ならそれは、一つの単純で不可分な行為」である（EC91/572）。「単純で不可分」なものは、ほとんど定義上、「総合」の所産ではない。この「行為」は既存の曲線ABを辿り直しながらAB上の諸点を保持し総合していく以前に、まず当のABを一息に描いてしまうものなのだ。言い換えるならベルクソンは、「私が自分で遂行する行為（acte que j'accomplis moi-même）」（MM210/324）において、空間化される以前の運動の実在を、そしていわば事後的な総合ではない運動そのものによる「総合」――運動についてではなく、運動そのものとしての総合――を、語ろうとしているのである。

対して、線を引くカントを見よう。

「我々が時間を考えるには、直線（それは時間の外的形象の表象であるべきものだ）を引き、それによって内感を継起的に規定していくところの多様の総合の働き（Handlung）や、ついでさらに内感におけるこの規定の継続へと注意を払うほかにすべはないのである。主観の働きとしての運動（Bewegung als Handlung des Subjekts）（客観対象の規定としての運動ではなくて）、したがって空間における多様の総合（Synthesis）は、もし我々がこの空間を捨象して、我々が内感をその形式に従って規定するところの働きにもっぱら注意するならば、まずは継起の概念を産出（hervorbringen）しているのである」（B154-155）。ある意味極めてベルクソン的な一節だ。カントの時間が直線的だ、それは空間の一種であって、ベルクソンはそれをこそ批判したのだ、などといったコメントは実際それだけでは粗雑に過ぎる。見られるように、カントにおいても時間とは、それ自体は直線という空間的形象をそなえたものなのではなかった。「時間とは外的な直観の対象では全くないけれども、しかし我々はその時間を、我々がそれを引く限りでの線の形象（Bild）の下でしか表象できない」（B156）といったカントの言明からすれば、彼

にとっても直線的な時間形象はあくまで時間そのものではなく、時間の空間的な「形象」に過ぎなかったはずだ。もちろんその上で、この「形象」の位置づけはやはり問題的なものとなるだろう。というのは、このような空間的形象化によってこそ時間のさまざまの長さや位置（Zeitlänge, Zeitstellen）の規定が可能になるわけだが、しかしそうであれば、そうした規定以前の（おそらくカントにとってはそれ自身表象不可能であった）「時間」とはいったい何であったのだろうか。ごく教科書的に、超越論的感性論の所見に基づいて、それは感性の形式であり、かつ純粋直観でもある、と言っておくことはできるが、すでにこれら二つの規定は微妙に異なっているだろうし（後者はアプリオリな総合判断の根拠としてもっぱら語られる）、このままでは、直観と言われつつも非時間的な直線として形象化しなければ表象できない純粋直観、といった相当に奇妙な発想が許されてしまいかねない。カントの時間概念は極めて両義的なのだ。そしてこの両義性はさらに演繹論のただ中でも再び現れるだろうし、あるいはむしろ、演繹論が結局孕まざるを得なかった両義性を、時間概念は先取りしているだろう。この点についてはあとで触れる。

さて、その上で、これもまたベルクソンに呼応するかのように登場している「働き」の語に注意しよう。この「働き」とは、内感を触発し、多様を継起的に規定しながら、それと同時に線あるいは継起といった概念の下で当の多様を総合的統一へともたらす働きとして理解できよう。つまり以上は「産出的」構想力の一例として書かれた叙述なのだ。ところで、ここにはベルクソンにおいて確認されたのと同種の諸要素が登場してはいないだろうか。線を引く主観の働き、空間的な諸位置の総合、内感に関わる働きそのものと外的空間の規定（位置）との区別。しかもカントは線を引きながら次のような註を与えている——「空間におけるある客観の運動（Bewegung eines *Objekts* im Raume）」は、純粋な学ないし幾何学には含まれない。そこにあるのはアプリオリな何かではなく、単に経験的な一事象に過ぎないからだ。しかしそれに対して「空間を描くこととしての運動（Bewegung als *Beschreibung*

eines Raumes) は、産出的構想力による、外的直観一般における多様の継起的な総合の純粋作用であって、これは幾何学に属するばかりか、超越論的哲学に属しさえもする」(B155, Anm.)。このようにカントにおいても、産出的構想力という場面において、客観的な運動に対して、それを描く主観的な運動、諸位置を産出していくような私の働きが、その固有の存在次元において、認められている。ここで言われる「空間を描く」作用、つまりは何らかの線などを「規定する」作用は、他と並ぶ経験的一事象であるよりもむしろ、そうした経験を可能にするメカニズムの側のその一部をなすものとして捉えられているわけである。

もちろん第一批判における「構想力」の位置づけは——二つの版の交錯とも相まって——容易ではない。ただ大まかな構図を描くなら、こう言えよう。上に見たような構想力の働き、「継起の概念を産出する」ところの「継起的総合の純粋作用」、その固有の位相を保持しようとするのであれば、構想力を、スタティックに考えられた悟性概念と感性的諸現象との間で単に派生的かつ事後的な媒介としてのみ機能するものとしてではなく、むしろそのような概念や諸現象に少なくとも並ぶものとして——あるいは場合によっては悟性と感性とが発してくる見通し難い「共通の根」そのものとして——掲げなければならないだろう。私たちは、テクストに即する限りは、カント自身がそのような思想を示してくれているわけではないと考える(ハイデガーのようにA版にもっぱら依拠しても、やはりそうだと思う)。しかし目下のところ、私たちにとって重要なのはカントをこの点で生産的に読み替えることではない。このカント自身の態度そのものが問題なのだ。なぜ「産出的構想力」はあくまで派生的な位置に置かれ、したがって「形式」でも「対象」でもないある「第三のもの」は結局失われてしまうのか。線を引きつつ内側から感じられる行為(acte)の意識に注目するベルクソンと同様に、カントも、描かれる空間とは別のものとして与えられる「主観の働き(Handlung)」としての運動にいったんは着目しつつも、しかしなぜその固有性は手放されて

しまうのか。カントとベルクソンとの差異を考えようとするなら、ひとまず問題をここに設定しなければならないだろう。

そしてこのように見るなら、ことはカントが「超越論的演繹」と呼んだ一群の議論の評価に関わらざるを得ない。ベルクソンとの比較を念頭に置きながら簡単に見通しを述べればこうである。第一に、「演繹」という作業が必要なその背景として、カントにおいても時間がひとまずは認識に関して――アプリオリで必然的な総合判断における認識に関してもまた、あるいはまさにそれにこそ関係しつつ――ある困難な問題を惹起してくるだけのリアリティとともに受け止められている。しかし第二に、この問題を解決するものとしての「演繹」が成功してしまえば、時間に与えられた先のリアリティは背景に退き、代わって概念や形式が議論の前景を占めることになるだろう。働きとして登場した「私は考える」は、あるいは線を引く主観的運動は、あるいは単なる形式的統一の極となり、あるいは線という概念によって全面的に包摂されるだけのものとなっていくことだろう。こう言ってよければ、おそらく時間とは思惟に対して常に一つの過剰なのだが、ベルクソンがそのことを端的に引き受けてしまうのに対して、カントはこの過剰を彼なりの仕方で馴致しようとするのだ。確かにカントは、ライプニッツに対して、感性的なものの固有性を掲げ直す。にも関わらず、この固有性は再び悟性に、概念的思惟に、すっかり適合可能なものとして回収されてしまうのだ。「超越論的演繹」とはそうした作業の名に他ならない。

カントの超越論的演繹(1)

「演繹（Deduktion）」の歴史上の意味がどういったものであれ、そしてそれが三段論法的演繹ではないとはいえ、それでも最低限、第一批判の「超越論的演繹」において立証されねばならない懸案はやはり存在する。言うまでも

なくそれは、およそ可能な感性的直観に対してカテゴリーが妥当しなければならないということである。「対象(Gegenstände)は、我々に現れはするものの、しかし必然的に悟性の機能に関係しなければならないわけではない」、というのも「ことによると諸現象は、悟性の側の統一の条件に全く適合しないと悟性自身気づくようなものであるかもしれない」(B123)からである。このようにいったん想定される可能性を排除すること、「我々の感官に現れ得るいっさいのもの」(B160)がカテゴリーに適合すること、そしてまたカテゴリーの適合範囲はそこに尽きること――このような立論、カテゴリーの「使用の客観的妥当性と制限」(B120)こそが、「演繹」の課題であったわけである。[3]

ところで、こうした「演繹」が、「私」という存在に関わる議論と不可分な形で進められるということは忘れられてはならない。まず「私」という要素が超越論的哲学のただ中に導入されてくるところの第十六節冒頭の周知の命題、超越論的統覚が登場する文章を見よう――「『私は考える(Ich denke)』は、私のすべての表象に伴い得なければならない」(B131)。しかしこの命題は、「演繹」と何の関係があるのだろうか。ここでまず、ある種の単純な解釈を排除しておかなければならない。それによれば、演繹論冒頭のこの命題がすでに演繹を本質的に果たしてしまっているということになる。というのはこうだ――悟性の作用とは、カントがまず第十五節で言うように総合であり、判断であり、つまりは何よりも結合である。しかるに「結合の概念は、多様の概念と、その多様の総合という概念に加えて、さらに、多様なものの一性[Einheit. 以下文脈に応じて、統一、統一性とも訳出する]の概念をも必然的に伴う」(B130)。この「一性」が多様に加えられることで結合が初めて可能になるのであれば、この「一」こそはあらゆる悟性使用の「根拠(Grund)」(B131)だと言うべきであろう。この「一性」とは、「私は考える」において表現されるところの純粋統覚のそれに他ならない。ところで最初に確認されたように、この「私は考える」は、

私のすべての表象に伴い得なければならない。私たちの責任で言い換えるなら、カント的な「我思う（Ich denke = cogito）」は「思惟対象（cogitatum）」と相即不離であり、いかなる表象についても、「それを私は考える（cogito-cogitatum）」という構造が成り立たないことなどあり得ないのだ（サルトル的な志向性概念をここで想起することができる）。さもなければ「全く思考され得ないものが私の中で表象されるということになる」、そしてこれは「そうした表象が不可能であるか、少なくとも私にとっては無」であることを意味するだろう。これは不条理である。だから、「私は考える」という根源的な統一の下にすべての現象は置かれるのであり、そこにおいて初めて諸現象はある概念の下で統一（vereinigen）され得るのであって、ここに客観対象（Objekt）の認識が成立し得る。しかるにその種の概念のうちで、経験に由来しない最も根本的なものが、純粋悟性概念としてのカテゴリーなのである。ゆえに……というわけだ。この解釈によれば、以上の考察をいったん集約するB版第二十節が、演繹の終了箇所ということになる。

こうした解釈は誤っていると思う。少なくともそれでは「演繹」の当初の課題は果たされていないと私たちは考えるのである。確かに、最初に提出される命題、「『私は考える』は、私のすべての表象に伴い得なければならない」は自明なものだと思われよう。それを否定するなら、私の表象を私は考えていない、あるいは私が考えてもいない表象を私は有している、といったことになろうが、それは実際不条理であろうからである。しかしカントが求めているのが、この「私は考える」という自己意識が「すべての意識を通じて同じ一つのもの（in allem Bewußtsein ein und dasselbe）」（B132）だということ、これは忘れられてはならない。なぜ問題はそうした形を採るのだろうか——それは、「演繹」の背景として、時間をどう扱うか、時間的統一をどのように確保するかという問題が存在するからである。そしてこの統一を担わされるのが、統覚としての「私は考える」なのだ。では、統覚の

時間的統一はカントにおいてはどのように扱われているのか。

ここで重要なのは、カントにとっては「私は考える」の通時的統一は、最初の所与、端的な「根拠」などではないということである。彼は言う、「私は、直観に与えられた表象の多様を一個の意識において結合することによってのみ、これらの表象における意識の同一性を表象できる。つまり、統覚の分析的（*analytische*）統一性は、何らかの総合的（*synthetische*）統一性という前提の下でのみ可能なのである」（B133）。「私＝私」という分析的統一を最初に置くことはできない。それが、通時的な統一をアプリオリに保証しているのではない。ここでカントが言っているのは反対に、その種の分析的同一性に先立って、まず諸表象の、そしてそれらにおける諸意識の同一性が成立しなければならないということである。後者の、総合的統一の可能性に関わるアプリオリな保証こそが、演繹論が引き受ける課題に他ならない。言い換えれば、カントはここで分析的同一性を破壊しかねない要素としての時間を、いわばその危険性と共にいったん受け止め、しかもその上で、結局は統覚の分析的同一性を保ち得るように諸現象を首尾よく総合できる、その可能性を確保しようとしているのである。少し補足しよう。

「私の表象」は、二義的である。第一に、悟性の機能などは捨象して、ともかく「対象は我々に現れる（uns…erscheinen）」（B122）と言われるその意味で、「私の」という語を理解することができる。A版の所見をここで引いてよいなら、こうも言えよう――現象は「我々に与えられる」限りで「少なくとも可能的な意識への関係」を持たねばならない（A119-120）。「直観というものはすべて、直接的にであれ間接的にであれ、もしそれが意識のうちへと受容され（aufgenommen）得ないならば、我々にとっては無であり、我々にいっさい関係がないだろう。この受容によってのみ、認識というものは可能なのだ」（A116）。もちろんこうした見解はまずは認めざるを得ないものである。そしてこの意味で、いかなる表象も、私が問題にする限りは、すでに「私の」表象であり、それを（ごく

緩い意味において）「私は考え」ているのだ、と常に言わねばならないだろう。

しかし、第十六節での、「私は考える」の普遍的な付加可能性という論点は、そのようなことを言おうとしているのではない。これは考察のごく最初のステップであって、問題は、この「私は考える」が、すべての可能的直観に適合しつつそれらを統一し、それと同時に「私」について通時的で総合的な同一性、「汎通的同一性（durchgängige Identität）」（B133）が成り立つのかどうか、という点にこそある。すべての表象に伴い得る「私」には、すべての表象に対しつつもそれ自らの同一性が確保されねばならないのだ。つまりこの場合、「私の表象」とはこういう意味である——『「直観に与えられたこれらの表象はすべて私に属する」という思想は次のこと、すなわち『私はそれらの表象を一つの自己意識において統一する、あるいは統一できる』という意味である」、あるいは「諸表象の多様を一つの意識において捉え得るということによってのみ、私はそれらの表象をすべて私の表象と名づける」（B134）。しかしここで求められている「汎通的同一性」は、演繹が完成していない間は、まだ一つの課題に過ぎない。それが成り立たない可能性、第一の意味ですべての表象が「私の表象」であるとは言い得ても、それでもやはり「私は私が意識する諸表象と同じだけさまざまの色とりどりな自己を持つ」（B134）という可能性は、それだけでは排除できない。

ここでカントが想定している可能性の背後に、諸現象の時間的性格があることは明らかだろう。絶えず交替する色とりどりな表象が私に与えられるのは、現象が時間的であるから、継起的にそれは現象するからに他ならない。カントにとってはそうした時間的継起とは、表象を絶えず変転させることによって、ある表象についての意識として登場した「私」（Ich denke = cogito）そのものの同一性を脅かすものとしてまずは登場するのである。その上で、「私」の汎通的な同一性が可能であるとしたら、それは変転する諸表象を通じて一つの総合的結合が成り立ち、相

関して「私」もその総合についての意識としての限りで「一つの」自己意識と言われることによってでしかない。そうした迂路を省略しての同一的自己意識をカントは認めない。だからこそ、「演繹」の成功は、「私」の汎通的同一性の確保と不可分なのである。すべての表象が、その多様性と変転に関わらずカテゴリーの下で統一されるということは、「私」がそれらを通じて固有の存在を保証されるということと表裏一体なのだ。

さて、カテゴリーの超越論的演繹に関する第二十節までのカントの歩みは、概略次のようであった――結合(Verbindung)は、感性的多様には含まれるものではなく、ただ悟性の作用からのみ生じる。その作用は、一性(Einheit)を必要とする(十五節)。この一性は、「私は考える」という純粋統覚のそれである。しかしこの統覚の同一性は、人間においては多様の総合的統一を根拠としてしか成り立たない(十六節)。この統一はカテゴリーによってのみ可能である。この統一は、一方では客観の構成であり、他方では意識の同一性の確保である(十七節)。内感の規定としての経験的統覚は、目下問題になっている超越論的統一とは別のものである。前者は偶然的なものだが、後者はそうではない。「時間における直観の純粋形式」は意識の根源的一性に服するが、そこにある関係は、直観の多様が一者へと必然的に関係する、というものであるから(十八節)。客観的結合を示すものとしての繋辞は、統覚の統一が判断の中に反映されたものである(十九節)。ひとまず以上の議論に一段落つける位置にあるのが第二十節であり、この節は「すべての感性的直観は、その多様が意識の一性へと取り集められ得るための条件としてのカテゴリーに従っている」という見出しを持っている。確かにこれこそまさに「演繹」の課題である。

しかし私たちはここで演繹が終了しているとは理解しない。それは第一に、続く第二十一節において、カントはまだここには演繹の開始(Anfang)しかないと述べているからである。実際、ここまでカントが述べたことは結局、もし直観の多様が統一されているとしたら、それはカテゴリーと統覚がそこに関わることによってである、という

ことでしかない。多様な表象が一つにまとめられているとしたら、それは統覚の統一とカテゴリーの規定によってであること、これが第二十節までの確認事項なのである。ここでは、まだ論究されるべき事柄が前提となっている。そして第二の理由として、事実カントの言明は条件づきなのだ。第二十節でも彼は「すべての多様なものは、それが一つの経験的直観において与えられている限り（sofern es in Einer empirischen Anschauung gegeben ist）」（B143）統覚の下に入ると言っている。続く第二十一節でも、悟性の働きに服するとされる多様は、「私の直観と私が名づけるような一つの直観のうちに（in einer Anschauung, die ich die meinige nenne）含まれている多様」、また「一つの直観（Eine Anschauung）に与えられた多様」（B144）というように、まずすでに統一され「一つの」と言われ得るものとなっているような多様に限られていることに注意しよう。まさにこの限定を解除することが残されているわけである。すなわち、「我々の感官のすべての対象に関して（in Ansehung aller Gegenstände unserer Sinne）カテゴリーのアプリオリな妥当性が明らかにされることによって」（B145）こそ、演繹のそもそもの目的が完全に果たされる、とカントは述べているのだ。

では、いかにして、「一つの」とすでに言われ得るような多様から、「感官のすべての対象」へと議論は一般化されたのか。彼は言う、「感性において経験的直観が与えられるその仕方（Art）から」（B144）である、と。この「仕方」から示されることになるのは（そしてそれは第二十六節での作業だと予告されている）、当の直観、「一つ」と言われる直観のその一性が、それもまたカテゴリーによって成立せしめられたものだということである。「感性において経験的直観が与えられるその仕方から、その直観の一性はまさに、先の第二十節に従って、ある任意の直観一般（eine gegebene Anschauung überhaupt）の多様へとカテゴリーが課すところの一性であることが示されるであろう」（B144-145）。つまり、いったん一性が前提されていた直観から任意のあらゆる直観へとカテゴリー

の妥当性が拡張されるのは第二十六節においてなのであって、だから、超越論的演繹の完成はそれまで待たねばならないのである。

ベルクソン読解に何の関わりがあるのか、と問われようか。しかし自己認識をめぐっての、カントとベルクソンとの相違をはっきりさせるには、いったんこうした考察にまで進まざるを得ないのだ。先に見たように、ある点では両者の道具立ては思わぬ接近を見せる。そして確かに普遍的必然的な認識の可能性の条件を確定することがカントのまずもっての関心事であるとはいえ、それでも「演繹」という問題はひとまずその種の認識が破綻し得るという想定の上で開始される。カントにおいて経験的・主観的と言われる認識があって、それは普遍性や必然性には達するものではなく、それによって我々の認識の普遍妥当性が脅かされている、といった話ではない。そうではなく、客観対象に関わる必然的な認識がそもそも可能であるその前提としての「超越論的論理学」の水準において、当の認識それ自体の成立がまずは問われているのだ。つまりこれは、感性と悟性という異種的な能力間の適合をめぐっての問題であり、ひいては――ベルクソン哲学へと目配せしながら言えば――カント哲学の中にも、時間と概念との適合についての問いかけが否定し難く存在しているということである。時間が、概念の妥当性を脅かすのだ。カントは概念によって時間をいわば押さえ込む。そして、経験に対して、それとは区別されるべき「超越論的」な固有の水準を掲げるという作業の成否は、そこに懸かっている。

こう見るならば、カントが演繹の完成を「感性において経験的直観が与えられるその仕方」に委ねている以上の経緯は、極めて興味深い論点となる。というのも、これから見ていくように、その「仕方」とは、現象の時間的性格であり、カントは時間の概念を微妙に変更することで、自分の演繹論の課題を辛うじて果たしていくからだ。先

取りして言うなら、ベルクソンが時間についての誤った捉え方として厳しく斥ける「等質的空間」が議論の要に置かれ、それによってカントはベルクソンが注目する問題系から離脱していくのだ。そしてそれと同時に、私の「作用」や「働き」と呼ばれつつ議論に登場してきた存在位相——それ自身は形式でも対象でもない——もまた、背景へと再び引き戻されていくことになるのである。だから予告的にこう言っておくことができる。——カントには彼固有の時間論があり、それが一方では総合されるべき諸現象の形を定めると同時に、総合者として登場する「私」の形をも決定してしまっている。対してベルクソンは、彼の「純粋持続」の概念とともに、諸現象（意識の諸状態）の姿を捉え直しつつ、同時に「私」というものの位置取りならびにその存在様態を、カントとは全く別のものへと改鋳してしまうのだ。こうした布置に注意しなければならない。時間論は決してそれだけで独立の議論をなして終わることはない。カントにおいても、ベルクソンにおいても、そこには自我論が分かち難く結びついている。そして等質的な時間を批判するベルクソンは、その同じ批判的所作において、一定の主観性概念をもあわせて否定しようとしているはずなのだ。

再びカントに目を向けて、彼の演繹論において時間がどのようなものとして登場し、どのように機能させられているかを確認しよう。

カントの超越論的演繹(2)

「いまや、およそ我々の感官に現れ得る諸対象を、カテゴリーによって、そしてしかも諸対象の直観の形式に照らしてではなく、諸対象の結合の諸法則に照らして、アプリオリに認識する可能性が明らかにされるべきである」(B159-160)——第二十一節での予告通り、第二十六節でカントはこう述べ始める。「およそ我々の感官に現れ得

るすべてのものが、悟性からアプリオリに生じるところの諸法則にいかにして従うべきなのか」が、ここで示されるべき主題である。

この点をめぐっての議論は、この節の最初に集約されている（B160-161）。カントの歩みを少し細かく辿ろう。

まず、「覚知（Apprehension）の総合」という概念が提示される。これは直観の多様の並置（Zusammensetzung）のことであり、知覚（Wahrnehmung）はまさにこの総合によって可能となっている。A版でも、覚知とは通覧（Durchlaufen）と取りまとめ（Zusammennehmung）であると言われ（A99）、これがなければ多様は「一つの表象のうちに」含まれ得ないと言われていた。議論は、こうした「覚知」の可能性を問い尋ねる形で行われる。つまり、経験的総合としての「覚知」は、すでに初めからカテゴリーを通じての総合によって可能にされていた、という結論をカントは目指しているのである。では、いかにしてそのような結論が可能なのだろうか。

すべての可能的な直観においてアプリオリに保証されている点はただ、それらが必ず感性の形式に従っているということだけである。その上でカントは、先の「覚知の総合」もまた、この形式に従ってのみ成り立つと言う――「我々は、空間と時間の表象において、内的また外的な感性的直観のアプリオリな形式を有している。そして現象の多様についての覚知の総合はこの表象に常に適合していなければならない。なぜならその総合そのものがこの形式に従ってしか生じ得ないからである」（B160）。「覚知」とは、空間・時間内において「並置」される一定の諸現象群の覚知だとされた以上、カントにとってここに問題はない。だがベルクソンであれば、すべての知覚が「並置（juxtaposition）」を前提としているわけではなく、「並置」してしまえば取り返しのつかない形で変質させられてしまう知覚がある、と言うことだろう――例えば、メロディーの知覚のように。もちろんカントはその種の考察を行わないままに、議論を次のステップに進めていく。

「ところで、空間と時間がアプリオリに表象されるのは、単に感性的直観の形式としてのみではないのであり、それはまた（多様を含む（enthalten）ところの）直観そのものとして、しかもその際直観におけるそれら多様の統一性という規定を伴いつつ（mit）アプリオリに表象されるのである（超越論的感性論を見よ）」（B160）。何が言われているのか。空間と時間とは、感性の形式であると同時に、それ自体が統一をそなえた直観であるとカントは述べる。そして彼が参照を求めている感性論では、確かにそのことがすでに確認されていた。例えば我々は複数の空間を考えることができない。必ずそれらは「すべてを含む唯一の空間」（B39）を前提としつつその諸部分としてしか考えられない。時間についても同様であって、つまりは空間も時間も、それ自体が、無限の諸部分を含む唯一のものとしてそれぞれ一つの直観なのである（幾何学の基礎をなすのは、こうした「純粋直観」としての空間であった）。しかし前もってカントがそう述べているという事実は、こうした時空概念の二重性からその問題性を取り除くものではない。感性論の所見と、目下辿っている演繹論の議論とは、微妙に食い違っていないだろうか。

カント自身、ここに註を付して事態の説明を試みている。——「直観の形式」は単に多様を与えるだけだが、「形式的直観（die formale Anschauung）」は表象の統一を与えるものである。感性論においてもこの統一はすでに登場し、そしてそれはもっぱら感性に属するものだとされていた。しかしそれが言わんとしたのは、実は、この統一は「いっさいの概念に先立つ」ものであるということであった。概念であれば、空間や時間を「規定（bestimmen）」することになろうが、今問題になっている統一とは、それによって空間や時間がまず一つのものとして「与えられる（gegeben）」ところのある先行的な統一なのであり、この意味でそれは概念以前のレベルに置かれるというわけだ（B160-161, Anm.）。この統一の位置取りは実に微妙なものだが、それにしてもこうした一つの空間、一つの時間という「形式的直観」がここで導入されなければならなかったという事実には注意しておく必要がある。

さて、以上を踏まえてカントは結論へと進む――「したがって、我々の外であれ内であれ、多様の総合の統一は、そしてまた空間と時間において規定されたものとして表象されるべきものがすべてそれに適合するところの結合は、それらの直観とあわせて（zugleich）共に（mit）（直観の内（in）ではなく）、すべての覚知の総合の条件としてすでにアプリオリに与えられているのである」（B160-161）。この総合的統一とは、「一つの根源的な意識における、与えられた直観一般における多様の結合の統一」に他ならず、ただしそれが「カテゴリーに従う形で」感性的直観に適用された（angewandt）ものに過ぎない。ゆえに、まずもって知覚を可能にする総合、つまり「覚知」の総合すらも、すでに初めからカテゴリーに従っているのだから、カテゴリーは「経験の対象すべてに対してアプリオリに適合」するのだ、というわけである。こうして「演繹」の本質的部分は終了する。

しかしこれはいかなる解決なのだろうか。大きく見れば、カントは感性と悟性との適合を保証するために、悟性を感性の領分に大きくはみ出させている。ある規定をそなえつつその下で覚知される限り、感性的所与もすでに一定の「結合」の下にあり、この場面ですでに悟性は構成的に、必然的な形で、介入している（zugleich-mit）わけである。周知のタイプの指摘ではある。しかしもしそれだけであれば、考察を延長しつつもカントは結局第二十節と本質的に別のことを言えているわけではない。結合や統一があるなら、それは悟性（カテゴリーと統覚）からやってくるのでなければならない。そして客観対象というものがカテゴリーによる構成的総合によってしか可能でないのであれば、対象にカテゴリーが適合するのは言ってみれば当然であった。しかし第二十六節で完全に果たされるべき演繹の課題とは、さらに加えて、「ただ我々の感官にのみ」（B159）与えられ得る対象すべてが、感性の形式に従うだけでなく（それに問題はない）、いかにして悟性による結合を受け入れ得るのかという問いに答えること

であった。この点に関して議論はどう進んだのか。予告されたように、「感性において経験的直観が与えられるその仕方」を考察に導入することによってである。そしてその「仕方」とは、結局のところ、最初から「一つの意識に」含まれるべくある種の統一と共に与えられるということ、それ以外ではあり得ないということだったのである。なぜカントはそう言い得たのだろうか。

ここで重要かつ微妙な役割を果たしているのは、途中で導入された直観としての空間・時間の統一性である。「直観の形式」が与えるのは単なる多様であるのに対し、「形式的直観」としての時空は表象の統一を与えるものであった。この統一をどう考えるべきか。もしここで「形式的直観」と呼ばれているのが、例えば三角形といったある規定された空間の直観であるとしたら、確かにそこに統一はあり、しかもそれは概念的な統一であろう。しかしここでカントは超越論的感性論に参照を求めているのであるから、問題になっているのはあれこれの空間的・時間的規定ではなく、そもそもの「唯一」で「すべてを含む」時間と空間、規定可能ではあるがいまだ無規定なものとしての時間・空間であろう。実際、先に見た註はその点について明確であって、ここで問題なのは「いっさいの概念に先立つ」統一であり、その意味で「このアプリオリな直観の統一は、時間と空間に属する」と言われたのである。「三角形」や「家屋」といった、かたち取られた部分的空間やその概念的統一が問題なのではない。また、もし単にそのような統一を再び問題にしているのであれば、カントは自らに与えた課題に答えることはできまい。

さて、カントがここでカテゴリーの経験的使用に関する演繹を十全に行っているのだとしたら、議論はこうでなければなるまい——一方で、未規定なままに時間や空間は一定の統一性を（無限かつ唯一という形で）有しており、それはいまだ概念的規定を受けてはいないものの、すでに潜在的にはそうした規定を受け入れ得るものでなければならない。しかも他方、そうした時間や空間の中で、時間と空間の形式に従って成立する「覚知」の総合とそこに

おける多様の統一は、一面では無規定な無限の時間と空間の部分として、初めの概念以前の統一性についてのそれ自身時間的・空間的な一限定であると同時に、他面ではそれがそのまま一定の概念の下での一規定でもなければならない。このような事態が予定調和によるのではないとしたら（それは怠惰な仮説だ）、そしてまた少なくとも悟性の側の一方的な構成によってのみ可能だというわけではないのだとしたら（それでは演繹の当初の問題性が見せかけのものに過ぎなかったということになる）、それはただ、統覚の下での概念を通じての悟性的統一に初めから適合するものとして、時間と空間が最初からすでにその悟性的統一を可能的に含んでおり、それゆえにあれこれの可能的な「覚知」の総合は必ず悟性的統一に服するものであるからだ、と言う以外にないだろう。「感性において経験的直観が与えられるその仕方」とは、いかなる感性的直観も、必然的に、無限で唯一の、すべてを含む空間・時間――もちろん究極的には時間――の中に、つまりある統一の内部においてのみ与えられる、ということなのだ。そしてこの統一は、それ自体は概念以前であり、また空間と時間に属するものでありながらも、しかし空間と時間をして、概念的な統一の下に余りなく入り得るもの、そのまま純粋統覚の関わる可能的領野となすものなのである。

あるいはこう言い換えてもよい。演繹の問題は、与えられてくるもの（直観）と、理解把握可能なもの（概念）という二つの存在次元を接合することにあった。カントは、直観に対して、単に「多様だけを与える」形式を付与するだけでなく、そこにすでに潜在的な統一――一つの時間、一つの空間という統一――を含み込ませ、この統一、「形式的直観」の統一に、感性的直観のミニマムな知解可能性を委ねたのである。ミニマムと言うのは、まず第一に、直観の側から見ると、こうした統一が加わってくることは、空間や時間に何の新たな規定も加えないからである（そのような統一がなければ、無限で唯一の空間や時間を私たちは考えることもできないが、しかしカントは「形式的直観」の統一性はあくまで本来時間・空間に属すると言っていたのであって、つまりそれは私たちの思考

に先在しているのだ。先述の註（B160-161）を参照）。また第二に、概念の側から言っても、この統一が存在するからといって、そこにはまだ特定の概念的規定は行われていない以上、この統一が何らかの認識を実際に開始しているわけではない。だがそれでも、この統一の存在によって、あらゆる感性的所与を「一つの直観（Eine Anschauung）」と言い得るその条件は確保されたのであり、この「一つ」という性格を蝶番としつつ、あらゆる感性的所与に対してカテゴリーが追って適用され、直観が概念的規定を受けるそのアプリオリな可能性が確保されたのである。

なお括弧を開いて指摘しておこう。以上の読みが認められるならば、カントにおいて空間ならびに時間は、直観の知解可能性、感性のロゴスとでも言うべきものの担い手であることになる。実際、例えばカントにおける空間は、それが幾何学をはじめとする一群の（アプリオリで総合的な）認識の基礎をなすものである以上、初めから知解可能性の場として了解されているのであり、時間もまた一定のアプリオリな総合判断を可能にする条件として考えられていたのだ。しかも時間は、のちに超越論的図式論で言われるように、諸概念が感性的直観に適用される多様な「図式」としての諸々の時間規定（B177, B184-185）を受け入れ得る最も一般的な、こう呼んでよいなら「原図式」の位置を占める。ここでの時間規定は、一方では無限で唯一の時間の限定であると同時に、概念の図式的適用による規定でもあるという、私たちが「形式的直観」一般において確認してきた二重性を有し、その限りで重要な機能を担い得ているわけである。

カントが空間と時間に委ねていたこうした役割に関しては、ベルクソンを論じる中であらためて触れる機会があるだろう。感覚的諸現象（ないしそうして与えられる物質的存在）について、どうしてそれ自体はアプリオリに見える数学の適用が可能であるのか、という問いを、やがてベルクソンも引き受けることになるからだ。そしてその

時、彼の問題は、感性と悟性との統一を最終的に担保していたところのカント的な「空間」概念を、彼なりの仕方でいかに取り戻すか、というものになるだろう。

さて、もはや気づかれているだろう。カントの「形式的直観」こそは、ベルクソンが『試論』で「等質的空間」と呼んでいたものなのだ。こうして私たちは、「純粋持続」を「等質的時間」に対立させるベルクソンが、そのカント批判に何を賭けていたのかを了解できるようになる。第一批判の演繹を最終的に支えているのが、「形式的直観」としての時間（それは内感に関わるものとして空間よりも包括的なのだから）であったのだとしたら、そのような時間概念――カントが「それ自身は変化しない」(B58) と述べた、すべてを含む唯一の時間、そしてベルクソンが「その中で意識の諸状態が展開すると思われるところの等質的な場」と描き、それ自体は展開せず「一挙に与えられることになる」(DI73/66) と述べるような時間――を批判することは、そのままカントの演繹論が全体として描き出す構図への異議申し立てとなっているはずである。

簡単に振り返ろう。演繹が成功するということは、およそ可能な感性的直観にカテゴリーを適用し得るアプリオリな可能性が確保できたということである。言い換えれば、ここにおいてあらゆる直観の総合的統一の可能性がアプリオリなものとして確保されたのであり、第十六節の主張していたことに従って、「統覚の汎通的同一性」もまた同じ資格で保証されたのである。こうなってしまえば、統覚としての「私」は、まずもって超時間的で形式的な統一であって構わない。統覚が「自発性の作用」や「働き」などと言われるとしても、それはこの作用や働きが経験内部の時間的なものであることを意味しない。線を引く運動が「超越論的」であるとしても、それはこの運動が、確保済みの統覚の統一に依拠しつつ、カテゴリーに従って多様を規定するように「働く」からであって、それ以上の理由によってではない。時間の中で生じる出来事としての「働き」は、それ自体では単なる経験的一事象であり、

せいぜいのところ先在する可能性を現実化する一事例でしかない。こうして再び、「働き」や「作用」といった表現において垣間見られた「第三のもの」は背景に退き、「形式」的な統一、論理的機能としての「私」だけが残される。再びカントの「自我」は、空虚な形式的統一であるか、さもなければその下で成り立つ対象でしかないか、というジレンマに陥るわけである。

「生ける統一」のイデーへ

だから、「持続」の導入は、このジレンマを破棄するために行われたのだ。私たちはこれから、それが実際にどのような議論となるのかを辿るわけだが、今から考察の方向を簡単に確認しておくのがよいだろう。以上を踏まえるなら、ベルクソンにおいて「私」は、形式でも対象でもないものとして、そしてあるいは「働き」や「作用」といった語にむしろ親和的なものとして、考えられ提示されているはずだ。それは等質的時間を導入する手前でこそ把握可能なもの、つまりは純粋な「持続」においてこそ与えられるものである。これを把握するためには、時間の外といったいわゆる形而上学的な領域へと身を移す必要はないのであって、ここで要求されているのは、「第三のもの」を結果的に抑圧し隠蔽してしまうところの等質的時間のイドラを破壊することなのである。のちの『創造的進化』でもベルクソンはカントに批判的なコメントを与えていた――「無時間的なものと、判明な諸瞬間へと散乱した時間との間に、彼は中間を認めなかった。そして、無時間的なものへと誘ってくれるような直観は存在しないのだから、直観というものはことごとく、定義によって、感性的なものとなってしまった。しかし、空間のうちに散乱する物理的存在と、形而上学的な独断論が口にしていたような、概念的論理的実在でしかあり得ない無時間的存在との間に、意識や生のための場所はないのであろうか」(EC361/800)。この「意識や生のための場所（place

pour la conscience et pour la vie)」こそ、ベルクソンが「持続」と呼んだものなのであり、またそれこそが、カントにおいて指示されながらも叙述されなかった「第三のもの」が位置づくところなのだとも言えよう。そこにこそ「私」とその自由が存在し、そこでこそ「私」の存在とその自由が確証されるということを、『試論』結論部は簡明過ぎるほどの仕方で述べていたのである。

そこで、ベルクソンの言葉に沿って、あらかじめ事態をもう少し分節しておかねばならない。彼は『純粋理性批判』講義において、次のようなコメントを述べている（*Cours III*, pp. 166-167）。それは、（線を引くことから始めて）暫定的に「働き」や「行為」として描かれる「私」の存在様態についてのベルクソン的な所見を、カント批判の文脈において説明したものとして重要であろう。なぜカントは自我の自己認識を否定したのか――「答は次のようなものになるはずだ。そして以下のようにして、超越論的分析論の思想ないし試み全体は手短に要約できよう。我々が実在ないし絶対的なものに達することができるとするなら、それは、我々がそれと一体となっている場合においてであろう。もし我々の認識が一から多へと進むならそうしたこともあり得ることだろう。しかし実際には、認識は常に多から一へと進むのである」。感性的多様の、概念による総合的統一――分析論でカントが悟性に割り当てた機能は確かにこれであった。だが問題は、その統一が多様に対して「外から」与えられるものでしかないという点にある。「私は、時間の中にまず純粋な多様性として与えられる諸現象を前にしており、私はそれらの現象を結合し一つの束にすることを余儀なくされている。私の直観に現前しているのは、そうした多なる現象なのだ。確かに私はそれらに統一を課する。しかしこの統一は、かくして現象の外からやって来ることになる」。したがってこの「統一」は、「単なる形式」であって、統一されるものたちに外的である――こうした「統一」の観念こそ、ベルクソンによればカントの限界を規定してしまったものなのである。「私がそこへとこの多様を従わせる統一、

多様に遅れて（après coup）やってくる統一は、実在的統一（unité réelle）、根源的統一（unité originelle）ではない」。それは構成された統一、対象的な統一であって、私とはあくまで別のものの存在を構成する統一でしかない。それゆえに、私の前に立てられた対象ではなく、こちらに、自分のもとに存在しているものとして「私」を把握しようとする試みは最初から禁じられることになる。

では、ここで「実在的」で「根源的」な統一とベルクソンが呼んでいるのはいかなる統一のことか。彼は述べる——「私が、それ自身における自分の存在に達すると仮定しよう。私はそれを、自らの諸顕現のことごとくを生み出す（engendrer）もの、つまりは現象を生み出すものとして把握することだろう。私はその生ける統一（unité vivante）のうちに存在することだろう、そしてこの統一から諸現象は開花し、発してくることだろう。だからそうなると私は、まさに一から多へと赴くことになるだろう」（*Cours III*, p. 166）。講義録のすべての文面を留保なく受容することには危険があろうが、この場合ベルクソンの主張は明らかであろう。カントに対抗しつつ彼が求め続けているのは、「多様に遅れて」、多様の「外から」やってくる形式的統一ではない。ベルクソンが語ろうとしているのは、「我々の思惟の側からの統一とは異なる統一、単に形式的なのではない統一」（*Cours III*, p. 173）である。部分を総合して初めて生じる統一ではなく、むしろ部分を絶えず「生み出し」ていくある能産的な全体（tout）が先行的に有している統一、「生命の統一にも似た統一」なのである。予想されるように、それはもはや単に形式的ではない以上、むしろ（あえて常識的な対立を引き受ければ）質料的な統一であり、仮にそこに形式があるとしてもそれはまさに多様のただ中から自己生成的に生まれてくる形式でなければならないはずだ。[4] したがってこの講義でのベルクソンは、次の問いを掲げつつ超越論的分析論についての注釈を終える——「我々は、少なくとも特権的な場合において、このような生ける統一、多様に対してもはや外的ではなく内的であるような統一（unité vivante,

intérieure et non plus extérieure à la diversité）の直観を持たないのかどうか」（*Cours III*, p. 173）。もちろん彼の答は肯定的だ。「深い直観（intuition profonde）」（*Cours III*, p. 174）において捉えられれば、「我々の持続は一つの不可分な全体（un tout indivisé）として現れる」（*ibid.*）だろう。私たちが『試論』において確認した「有機的全体性」の観念が、このカント批判において全面的に機能していることが理解されよう。先の考察では、この「全体性」に「自己決定」の観念が結びつけられたのだが、以上のようなベルクソンの言明をさらに考え合わせてみるならば、そこにはさらに非形式的で、多様に遅れることなくむしろそれを「生み出し」ていくような力動的過程の存在が託されていることにも気づかれるはずである。おそらくは、そこに生み出されるものこそが「自由行為」なのだ。

さて、こうしてさしあたりベルクソンの立場は、少なくともカントに対しては明確なものとなった。だが私たちの考察はまだ途上にある。表面的な確認としては、ベルクソンが「純粋持続」をある「内在的な統一」として理解していたとは言える。だがあらためて問わねばならない。なぜベルクソンはそう言い得たのか。

というのも、サルトルにしてもカントにしても、彼らが「自己についての対象的認識」という逆説的な事態を語りあるいは必然的なものと見做したのは、彼らがまさに考察の内部に「時間」を繰り入れていたゆえのことであるからだ。現象が絶えず継起し流れ去って行くからこそ、統覚が必要であったのではなかったか。そこからして、カントにおける「経験的自我」、サルトルにおける「超越的自我」、つまりは対象としての主観性、という雑種的概念が生まれてくる。そうした経緯については、彼らが与えた記述は現在でも極めて正確なものであり続けていると言ってよい。だが、そうした水準の手前で働いているだろう主観的な自我については、カントはその認識を不可能として放置し、サルトルはいったん「内在的統一」の語でそれを指示しつつもそれを論じる手段を持たない。「自我

の二重化・分裂」をめぐる典型的な構図である。しかしそうした困難が生じてくるのも、結局のところ、論者たちが「時間」を無視しなかったというそれ自身はもっともな理由からではなかったのか。「時間」は流れ去りであり、隔たりの運動であるがために、統覚はそれを取りまとめ、通覧し、総合せざるを得ないのではなかったのか。またそれゆえに、私も絶えず自らに距離を置きながら、同時にその隔たりを用いつつ反省を行い、しかしそうすることでその反省的まなざしの向こうに対象としての自己を見てしまうのではなかったのか。そしてこうした運動、すなわち自己に対する差異化とその回復といういかにも弁証法的な営みこそ、主観性の「生」であるとむしろ言うべきではないのか。少なく見積もっても、カントからサルトルまでの多くの哲学者（もちろんそこには実質的系譜がある）が、あらためてそう問い返してくるはずである。

結局、ベルクソンはそうした発想そのものを拒否していたのではないだろうか。私たちはそう主張してみたい。ベルクソン哲学は時間性の哲学である、といった語りは、それだけではほとんど無意味である。「我思う、ゆえに我あり」になぞらえて、ベルクソンの思想を「我持続す、ゆえに我あり（Je dure, donc je suis）」などと言い換えても、それもまたいくぶん気の利いたフレーズ以上のものにはならない。間違いだと言いたいのではない。だが、なぜベルクソンにおいてはそう言い得るのか。なぜ「実在的時間」としての「持続」の導入が、ベルクソンにおいては、「自我の二重化・分裂」の凡庸なアポリアへと再び私たちを導いていくことがないのか。いかなる理路によって、サルトルがそう考えたのとは反対に、ベルクソンの「持続する自我」とは、対象ではなく、まさに主観であり得たのか、「私」であったのか、そして「自由」と言われ得たのか——両者同じくカント的な「私は考える」を経験の名の下に却下しながら。考えるべきは、この点である。

いくぶん見積もりが過ぎると思われるかもしれない。しかしそうではない。むしろ私たちの以上の見積もりの方

が、ベルクソン自身が念頭においていた論争の賭金を不当に下げていよう。というのも、彼の議論は、カントなどよりさらに遡って、エレア学派についての考察にその出発点を置いているからである。ベルクソンのカント批判は、一見したところよりもはるかに深い文脈からなされている。ゼノンの逆説への対応は、そのままカント批判を動機づけるものであり、そして目下の私たちの問い――どうして「持続」は「内在的統一」であり、「私」であり、「自由」と言われるのか――についての答を用意してくれるものなのである。だから、私たちもいったんそこまで考察を延長しなければならない。そうして初めて、『試論』以来のベルクソンの思考が含み持っていたポテンシャルを展開できることだろう。

第四節　ゼノンの逆説と完了相の存在論

ひとまず、ゼノンの逆説に対してベルクソンが与えた見解を、正確に把握しなければならない。ただし、ベルクソン哲学の形成においてゼノンの逆説が一つの媒介の役割を果たしたという事実についてはよく知られていようから、ここで伝記的確認は必要ではあるまい。また、『試論』から『二源泉』に至るさまざまな局面において、この逆説が、その意義を変奏されつつも繰り返し登場することも周知の事柄である。これらについては既存の諸研究に委ねよう。

さて、ゼノンの逆説と呼ばれるものにはいくつかの形態があり、またそれらは多様な検討に付されてきた。この逆説を解消しようとする試みのうち最も有力であったのは、この逆説が使用する「空間の無限分割可能性」という観念の妥当性を問いに付すという立場であろう。空間は、単に「可能的・潜勢的」にのみ無限分割されているだけなのであって、「現実的・現勢的」に無限の点から構成されているわけではないのだという、結局はアリストテレスにその起源を有する議論である。[1]

この種の議論に対するベルクソンの反応は非常に興味深いものだ。一見すると、ベルクソンもまた「無限分割」の観念が問題の核心にあると考えているのだと思われるかもしれない（DI84/75.「事物は分割できる」（が「進行」はできない）、「二点を分かつ間隔（intervalle）は無限に分割可能である」（が、それを踏破する運動はそうではな

い)。持続と空間の同一視が逆説の由来であり、そして空間は「無限に分割可能」であるならば、運動とは無限の数え上げということになり、そうなれば「間隔は決して越えられない」ことになる、云々、というわけだ。

しかしもしそれだけの話ならば、どうしてベルクソンはこう述べるのだろうか?――「したがって我々は、現代における一人の思想家の繊細で深遠な分析の後においても、二つの運動体の遭遇[という逆説]が含意するのが、実在的運動と想像的運動との相違、即自的空間と無限分割可能な空間との相違、そして具体的時間と抽象的時間との相違であるという、そうした見解に同意しなければならないとは考えないのである」(DI84-85/76)。ここで言及される「思想家」エヴェランの考察は、実際には、「具体的時間/抽象的時間」といったベルクソン的な概念構成というよりも、時間や空間の分割可能性をめぐってのより伝統的なものであった。[2] 彼の議論のトポスはあくまでアリストテレス的なものであって、具体的な時間や空間、実在的運動は、何ら実無限を含意せず、無限分割を容れないものであるが、そうした単に潜在的なものに留まる無限を実在としてしまうところに、ゼノンの逆説が生じるというのである。数学的無限とは実在なのか虚構なのかという問題は、当時においては「有限主義(finitisme)」と「無限主義(infinitisme)」との対立という形を採っていたのだが、エヴェランはそこにおいて明確な有限主義者として論を立てている。数学においてはともかく、実在する時間・空間は無限に分割されていないし、分割され得ない。それらは離散的な単位から成るのであり、そこから彼はゼノンの逆説を覆そうとするわけである。

しかし、あたかもそうした論争の場をずらすようにベルクソンは言う、「直接的な直観(intuition immédiate)が、運動を持続の内に、そして持続を空間の外に、示してくれているのに、どうして空間や時間、運動についての形而上学的仮説(それがいかに巧みなものであったとしても)に訴える必要があるのだろう?」(DI85/76)。アリストテレス―エヴェラン的解決とは、要するに、時空は現勢的に無限の点から成るわけではないのだから、その時空の

横断もまた、無限の数え上げという不可能な作業を含まない以上、十分可能である、というものなのだが、しかしベルクソンはそうした「有限主義」的な解決に満足していない。

あるいはひとは、微積分学の成果（極限値の非運動論的解釈）に照らして逆説を解消できると考えた。アキレスは無限の果てしないステップを踏んだ後でなければ亀に追いつけないという逆説は見かけに過ぎない。なぜなら両者の距離を示す数列は有限値において収束することが数学的に示せる――つまりアキレスは亀に追いつく――のだから、というわけである。そしてこの収束の計算は、それ自身果てしない作業を要求しないし、そこで用いられる「極限」も、無限の接近といった運動を含意しないまま了解できるし、そうするべきだ。これは数学においてはすでに確立済みの事柄である……。

ベルクソンは、その種の考察にもまた満足していない。それが最もはっきり示されているのは、実は、のちの『創造的進化』のある註においてである（EC311/758）。アキレスと亀との距離を示す級数の総和が有限値を持つという事実によって「ゼノンの逆説が論駁されたとは我々は考えない」と彼は言う。ベルクソンにとって、ゼノンの逆説が考えるよう促している真の論点は、もっと別のところにあるわけだ。実際、ごく簡単な数学的手法を用いれば、アキレスが何歩目に亀に追いつくかなどはすぐに知ることができる。微積分法的観点から、ゼノンが数え上げる無限数列の総和が有限であることを示すことも容易である。ベルクソンはそれを留保なしに認める。「数学がある時点のアキレスと亀の位置の決定に携わったり、点Xにおける二つの動体の遭遇（それもまた一つの同時性だが）をアプリオリに認めたりする時、数学はその本来の役割に留まっている」（DI85/76）。では、彼の論点はいったいどこにあるのか。

ベルクソンにとって、ゼノンの逆説の由来は、無限分割ではない。というのも、彼によれば、ゼノンの逆説は、

空間中の位置移動としての運動に関してばかりでなく、生成変化一般に関して成り立つものだからである。例えば彼はこう述べる（EC311-313/758-760）。ひとの一生を、幼年・青年・成年・老年という性質的位相において捉えるとすると、もちろんそれは空間的移動ではなく、量的変化でもないが、にも関わらずその時にはゼノン的逆説（「飛ばない矢」のパラドックス）が同様に生じる。「幼年期、青年期、成年期、老年期といったものは、精神による単なる眺め（vues）であり、一つの進行（progrès）の連続性に沿って我々が外から想像した可能的停止点（*arrêts possibles*）であるに過ぎない。逆に、幼年期・青年期・成年期・老年期を、進展（évolution）を構成する諸部分であるとしてみよう。それらは現実的停止点（*arrêts réels*）となる。そしてそうなってしまえば、いかにして進展が可能であるのかを考えることは我々にはもはや不可能である。並置された休止点は、決して運動と等価にはならないからだ」（EC311/758-759）。たった四つの位相しか想定されていないのに、やはり進展や進行、変化は不可能なものになってしまう。いや、二つの位相ですら、逆説の成立にはすでに十分なのである。――「『子供が大人になる（l'enfant devient homme）』と口にする際には、その文字通りの意味をあまり深く考えない方がいい。考えてしまえば気づくはずだ、『子供』という主語を措定するなら、『大人』という属詞はいまだそれには適合しないし、『大人』という属詞を口にしている時には、もはやそれは『子供』という主語には当てはまらなくなっている、ということに。実在するのは、幼年から成年への移行（*transition*）であるのに、それは我々の指の間をすり抜けていってしまった。我々は『子供』と『大人』という想像的停止点しか手にしていない。そしてその一方が他方である（*est*）と言おうとしているのである、ちょうどゼノンの矢が、ゼノンに言わせれば行程のすべての点においてある（*est*）のと同様に」（EC312/759）。

このように、子供と大人というたった二つの位相の間にも、ゼノン的逆説は「容易に拡張」できる。その位相が

空間的に刻まれようと、その位相の有する質的区別において刻まれようと、それは何ら本質的なことではない。位相の数が二つであれ四つであれ、あるいはさらに多数になっても、そしてついには無限となっても、そうした相違もまたゼノンの逆説の本質に触れるものではない――ベルクソンはそう主張しているのだ。だからこそ彼は、エヴェランの「繊細で深遠な分析」をむしろ議論の外に置き、そして微積分学的手法にも冷淡だったのだ――「持続の間（intervalles）の数は無限に増やすことができるのだということを示そうとして、差分（différence）の概念に代えて微分（différentielle）の概念を持ちだしても無駄である」（DI89/79-80）。彼の議論の核心は、空間が無限分割可能なものであるかどうか、という点にはない。「量」に対立する「質」に訴えかければそれだけで何か問題が進展すると考えられているわけでもない。もはや量的増減ではない、質的な生成変化に関しても、ゼノンの逆説は相変わらず成立するとされるのだから。言い換えれば、有限／無限、量／質といった区分は、ここではせいぜい派生的な意味しか持たないのである。

では、ゼノンの逆説を検討するベルクソンが着目している真の論点は何か。それを解明するために彼自身の言明を逐一辿ることもできようが、あえて別の経路を選んでみよう。プラトンの『パルメニデス』において語られるエレア学派の言説を、いささか暴力的な仕方であることは承知しつつ、目下の議論へと結びつけてみたい。やはり生成変化についての一種の逆説が問題となる箇所である。

「……〈ある〉というのは、有を現にある時と共に分有していることではないか。それはちょうど、〈あった〉というのが、過ぎ去った（過去の）時と共に有を共有することであり、またさらに〈あるだろう〉というのが、将に来らんとする（将来の）時と共に有が共有されることであるのと同じようなものだがね。／　したがって、

ちょうど〈ある〉を分有していれば、また〈時〉を分有していることになるわけだ。／　すると、時の進行するのを分有していることになる。／　したがって、時に沿って前進して行くのだとすると、不断に〔自分が〕自分自身よりも年長になって行くわけだ。／　それなら、はたしてわれわれの記憶にあるだろうか、年長のものが年長になって行くのは、年下になって行くものに対してなのだということが。／［あります。］／　すると、一なるものが自分自身より年長になって行くのだとすれば、それはまた自分が年下になって行くのに対して、より年長になって行くのだということになるのではないか。／　つまりそれが自分より年下になって行くとともに、また年長になって行くのは、このようにしてなのだ。／　しかし、そもそもそれが年長で〈ある〉というのは、それが成り行きながら〔その進行過程において〕、〈あった〉と〈あるだろう〉の中間にあたる時間、つまり〈今〉の上にある場合のことではないのか。なぜなら、それが〈いつかあるとき〉から〈それ以後〉へと進行するのに、〈今〉というものを〔抜かして〕飛び越してしまうということはないだろうからね。／　すると、それが年長になって行く過程に停止をかけるのは、〈今〉というものにぶつかったときのことであって、そのときには年長になって行く〔なりつつある〕のではなくて、すでに年長で〈ある〉のではないか。なぜなら、ただ前進して行くというのでは、〈今〉によってとらえられることはけっしてないだろうからね。なぜなら、前進して行くというのは、〈今〉と〈今後〉との両方に接触するような状態にあるわけで、〈今〉から手を離しながら〈今後〉に手をつけかけているのだからね。つまりそれは〈今後〉と〈今〉の両者の間に起るものなのだ……[3]」

一方には、現にある時としての「今」、過ぎ去った「今」、そして来たらんとする「今」がある。これは、何らか

の出来事が「ある」場合にその出来事が結びつけられる時点であり、その時点においてその出来事は「ある」と言われる。他方、『パルメニデス』は――ちょうど先の『創造的進化』におけるベルクソンのように――生の進展、次第に年長になっていくという一つの生成をそこに重ね合わせてみせる。帰結するのは、やはり逆説である。年長になっていくという「前進」は、ある時間――そこにおいて出来事が存在を分有することのできる「今」――に結びつけられ得ない。もし結びつけられてしまえば、年長で「ある」ことになり、年長に「なる」という生成は消えてしまうだろうから。これは、矢がある一点に「ある」のだとすると、もはや矢は飛ぶことができない、という例の逆説と全く同型のパラドックスである。生成は、「今」ないし複数の「今」の系列によって「とらえられることはけっしてない」のであって、ある「今」において分有されるところの「存在」を有することもない。それは「『今後』と『今』の両者の間に起こるものなのだ」……。

ところで、ベルクソンは近代力学の観点を説明しながら、ちょうどこの言葉を引き継ぐかのように語っている。「科学の観点にとっては、持続の間（intervalle）そのものは問題とされない」（DI87/77）。「数学は、二つの同時性の間に起こることを再構成しようとする時には、自らの役割を越えてしまっている」（DI85/76）。持続の「間」や、「二つの同時性の間に起こること」、すなわち生成変化を前にして、科学や数学が見出すのは、再び別の「今」でしかなく、そして無限分割はそこから始まっていく。しかし先に確認したように、ベルクソンにとっては、そうした道をいくら進んだところで逆説はなんら解決されることはないし、逆説がその逆説性において思惟するよう促している事柄が明らかになることもないのである。実際、「子供が大人になる（devenir）」という表現が文字通り表しているところの『パルメニデス』的であり同時にベルクソン的でもある逆説（子供はいつ大人になるのか――まだ子供であるうちは大人になっていないのであり、大人になってしまった時にはもはや大人になる主語であったは

ずの子供は存在しない……）が、何か小刻みにされることで解消されると考えるのは、根拠のない錯覚でしかないであろう。中間に新たに「青年」をはさんだところで、今度は「子供」と「青年」、「青年」と「大人」との間で、同じ逆説が繰り返され、そして以下同様、だからである。

したがって、この「間」、この「間に起こること」の意味を誤解してはならない。それは、別の「今」ではないし、その「今」において「ある」と言われる出来事でもない。有限個であれ無限個であれ、この「間」に置かれるべきは「今」ではないのだ。それは、古代ギリシャが「今後と今の両者の間に起こる」と述べたものであり、『試論』や『物質と記憶』が「進行（progrès）」と名づけ、『創造的進化』が「生成（devenir）」と呼ぶものである。この確認から、いくつかの考察を導くことができる。

「相」的時間了解——完了と未完了

第一に、「持続」に対立するのはいったい何か、という点。もちろんそう問えば簡単に応じ得る。例えば空間、位置、同時性。しかし最も突き詰めたところで言えば、それらのいったい何が、「持続」と対立するのか。私たちの見るところ、ベルクソンが掲げる対立は、未完了と完了との間のそれである。本質的なのはこの点であって、空間や位置や同時性が例えば「質」を有さないとか、それらは延長している、あるいは瞬間的である、などといった論点は、もちろん無関係ではないにせよ、二次的なものに過ぎない。空間が無限に分割可能であるというのは確かだが、そのこともベルクソンにおいては空間の非生成性、不動性からの系として理解されている。「空間に関する限り、分割は望む限りいくらでも押し進めることができる。［中略］これはつまり、空間のある部分というものは、我々がそれに関わるのを止めた時にも存在し続ける（subsister）ように思われるということである。その部分を分

割されないままにしておいたとしても、その部分は待ち続けていられるだろうし、想像力がまた努力すればその部分はさらに分解されるだろうことが我々には分かっているのだ」(MM231/341)[4]。そして先に「子供」「大人」をめぐる考察が示していたように、性質の有無も、それだけではベルクソンが示したい対立の核心には届かない。『パルメニデス』的なタームを用いるならば、空間、位置、「子供」といった諸要素に共通の事柄とは、それらに見られる「ある」という存在様態であり、「なる」や「起こる」とは対立的なそれである。ある自同的な「今」という時間を有し、そこにおいて「ある」と言われ、しかも自らに同一なものとして「ある」ような、そのような存在様態の範例的形象として、空間や位置、同時性は掲げられているのだ。だからこそ、「子供」といった質的状態もまた、「停止点」として、持続や生成に対立的に扱われるわけである。

トリヴィアルな外見にも関わらず、ここには誤解してはならないポイントがある。すなわち、ベルクソンのさまざまの考察において重要なのは、「過去・現在・未来」の区分であるよりも、まずは「未完了・完了」の差異である、という点である。自らの「今」を有し、そこにおいて「ある」と言われる存在様態において本質的であるのは、そのように端的に「ある」という点であって、他の「今」に対してどういった前後関係にあるか、ではない（だから通俗的に、「今」は一種の無時間性への通路でもあると言われたりもするのである）。すっかり「今」において端的に「ある」こと、それはもはや生成に与からず、自ら「手を離しながら今後に手をかけている」ことなく、「起こる」ことも「なる」こともない、そうした存在様態なのだ。その上でそこに「点」をイメージしようと、あるいは「直線」をイメージしようと、さらには時間軸を有する四次元空間を想定しようと、本質的な差異はない。こうした存在様態をそれでも時間的規定によって表すとしたら、そこにあてがうべきは「過去」などの時制であるよりもむしろ「相（aspect）」、特に「完了相（aspect d'accomplissement）」であろう。少し説明したい。

例えば『試論』が掲げていた次のような対立を振り返ってみよう。――力学において問題になるのはいつも「いったん通過されてしまった空間（espaces une fois parcourus）」と「いったん到達されてしまった同時的位置（positions simultanées une fois atteintes）」だけである。つまり「代数方程式が表すのは、常に完了済みの事柄［＝既成事実（fait accompli）］でしかない」。それに対して、「我々の意識に現れるがままの持続や運動の本質は、絶えず形成途上（en voie de formation）にあることだ」（DI88-89/79）。力学が操作するのは、「流れる時間（temps qui s'écoule）」ではなく、「流れてしまった時間（temps écoulé）」であるというわけである。確かにフランス語において、過去時制と完了相とをはっきり区別することは必ずしも容易ではなく、私たちの翻訳はすでに読み込みに思われるかもしれない（ただし「いったん（une fois）」の表現は完了相を強く示すはずだ）。しかしいくつかの議論からして、ベルクソンにとって時制が本質的ではないことは比較的容易に示される。

その点を最も明瞭に教えているのは、「予見」をめぐっての議論だ。定義からして、「予見」は「未来」という時制を付されるべき事象についての予見であるわけだが、その観念に対するベルクソンの批判は有名だろう。「科学の観点からは持続の間（intervalle）そのものが問題にはされないということを証明するのは次のことだ、すなわち、もし宇宙のさまざまの運動すべてが二倍三倍の速度で生じたとしても、法則の式やそこに含まれる数には何の変更も加える必要がないのである」（DI87-88/77-78 ; cf. EC337-338/781）。奇妙な仮定であって、部分的変化速度の増大減少には意味があっても、宇宙の事象全体の加速という概念はもはや無意味である、といった批判が加えられた議論であるが、この議論の含意は別のところにあるだろう。そもそも順を追って時間をかけつつ展開する事象に実際に、「リアルタイム」に付き従いつつ経験する代わりに、「予見」を試みる場合、私たちは当の継起を無視し、それが事象の内容には無関係な主観的条件であるとしながら、事象をすべて完了したものとして扱っているのである

――「すべては与えられてしまっている（Tout est donné）」かのように。予見とは、「流れる時間」を度外視することであり、それによってのみ可能である。だからこそ、極端な話、宇宙の歴史全体をその一瞥のうちに包摂し得る神的視点においても、科学の諸法則は、それが正しいものである限り、書き直される必要がない。それは言い換えれば、初めから科学は時間を流れるものとして問題にしてはいなかったということだ。何かを「予見」している際、ひとはいわば無限大の速度を想定し、結局は時間的継起という要素を排除することで、「未来」の「今」をすでに目の前に引き寄せている。「本当のところを言うなら、未来の現象を予見する者［ここでは天文学者］は、その際、当の現象をある点で現在の現象にしている、もしくは少なくとも我々とその未来の現象とを分かつ間（intervalle）を極端に縮減している。［中略］その時ひとは、想像において、予見しようとする現象に立ち会うだろう。空間内のかくかくの正確な地点で、かくかくの時間単位の後に、その現象が生じることを知るだろう。そしてその後で、その時間単位に物理的本性を回復させて、出来事を未来へと押し戻し、その出来事を予見した（prévu）のだと言えばよい。だが実際には、ひとはそれを見た（vu）のである」（DI146-147/128）。このように、予見とは、すでに見てしまうことである――「予見（prévision）とはすべて実際には見ること（vision）なのだ」（DI148/129）。ここで問題なのは、時制ではない。時制上は「予」と言われる要素が、「予見」という試みにおいては排除されており、それが「予見」の本質だと言われているのだ。だから「予見」の本質は対象の有する時制上の性格にあるのではなく、対象をいかなる相において了解し捉えるかという点に置かれているのである。それゆえベルクソンはこうも言うことができる、「天文学における予見は、将来の意識状態についての予期的な知よりもむしろ、過ぎ去った意識状態の想起になぞらえるべきものであろう」（DI149/130）。なぜこの一見逆説的な「なぞらえ」が可能なのかといえば、ここで問題なのは「未来」か「過去」かという区別ではなく、当の事象をいかなる相において捉える

かであるからだ。つまり、「完了した（accomplis）事実系列」としての過去は、完了している限りで、「一挙に表象できるもの（*chose*, qu'on peut se représenter tout d'un coup）」となっているのだが、それと同様に、予見という作業もまた、未来の現象をすでに完了してしまったと見做しつつ「一挙」に、つまり生成とは無縁な存在様態において、表象してしまうことをその本質とするわけである。「一挙」に表象可能な「完了した」「もの」として実在を捉える視角がある。空間といい、位置や同時性といい、まずもってこうした視線と不可分な「完了相」という時間性から了解され、議論中に配置されているわけである。次章で見るように、「空間」には加えて別の意味づけがなされていくが、その最低限の規定はこの完了相という時間的様相であり続けるだろう。

またベルクソンの時間論の基礎概念が、時制であるよりも相であるのだとすれば、通常「過去」と言われるものの「未完了性」をベルクソンは語り得るかもしれない――「予見」という作用の相関項である「完了した未来」という概念のちょうど逆をなすものとして。あるいは、多くの時間論が自明視する「過去・現在・未来」という三つの次元の相互否定的性格を、ベルクソンは必ずしも前提とせずに話をすることになるかもしれない（なお、これは時間をA系列とB系列に差異化するといった話ではない）。いや、実際にそうなのであって、記憶の現在性（『物質と記憶』）、あるいは知覚と記憶の同時性（『現在の記憶と偽再認』）や現在と過去との区分の相対性（『変化の知覚』）といった一見奇妙な議論を彼はごく自然に行ってしまい、それは当然ながら逆説的だと評されてきたのであるが、そうした事態を生んだのは、一方ではベルクソンの時間了解が実は「過去・現在・未来」の分節の上にのみ置かれてはいないという事実、そして他方では私たちが無意識にこの分節だけを用いてベルクソンを読んできたという事実ではなかっただろうか。むしろベルクソンには、「未完了の過去」「過ぎ去っていない過去」といった一見矛盾した語の連結を自然に行い得るような時間了解がある。理解すべきは、この点なのだ。

さて、『パルメニデス』が「今によってはとらえられないもの」と形容していた生成変化――「未完了」という相は、この生成についてこそ言われる。対してゼノンや近代科学は、絶えず運動そのものをその行程上の空間的位置へとトレースし、そこから議論を組み立てる。これこそは、未完了相における生成を、完了した存在へと転換してしまう典型的な方法、つまりは完了化の作業に他ならない。そしていくら完了してしまったものを操作しても、そうしたものをいくつ用意しても、未完了相に戻すことはできない。そうした空しい操作を、ひとは「総合(synthèse)」などと呼んできたのではなかったか。多数の「今」をいくら統一しても、本性上「今」によっては捉えられないものに至ることはできない。ゼノンとカントを同じ書物の中で批判したベルクソンは、ゼノンとカントの議論に、事実上の同型性を認めており、そしてそれこそが、彼によるカント批判を駆動していたのではないか。こうして私たちは第二の考察に移行する。

外的総合としての数的多様性、生ける統一としての質的多様性

ゼノンの逆説を生んだ発端が、生成変化を完了化し、「もの」としてしまう視線であるのだとしたら、カントの認識論はまさしく、その視線の孕むロジックを純粋な形で描き出すものではなかっただろうか。統覚といい、その下で「統一」される多様といい、それらは結局『パルメニデス』の言う非生成的な「ある」に属するものでしかなく、カントの語るような「総合」とは、他の事象はどうあれただ一点、生成変化だけは必ずや取り逃がすしかないものであり、時間という事象に対しては本性上「事後」的で無益な道具立てでしかなかったのではないか。

カントにおける時間とは、それ自身は流れない形式であると同時に、あらゆる可能的直観がそこに含まれるところの場でもあった。確認しておけば、この時間概念には両義性ないし二重性が属していた。一方ではこの時間は、

「感性にのみ属する」ものであり、直観の多様の「並置・通覧・取りまとめ」を可能にしてくれるものであった。すべての可能的直観はこの唯一の時間に含まれるのである。だが他方、この統一は、結合である限り、悟性の自発性によるものでなければならなかった。この観点においては、諸直観が並置され通覧されるのは、統覚との関係に入ることによるとされねばならなかった。こうした二重性を同時に含む概念として、カントは「直観の形式」ではなく「形式的直観」という別の概念を用意し、そこにおいて感性の普遍的形式としての時間と、統覚作用のおよそ及び得る領域とを、一気に合致させ、かくして感性と悟性との基本的な適合を保証したのであり、私たちの解釈では、「超越論的演繹」の実質的内容はそこに存するのであった。私たちはここに論証上の困難を指摘したいのではない。むしろこの「形式的直観」こそはベルクソンが「空間化された時間」として摘出してみせた折衷的概念であることを指摘した上で、フィロネンコの簡明なフレーズを引きつつこう述べておきたいのである――「空間と、『私は考える』とは、相関的な二つの項である」[5]と。すなわち、純粋統覚（Ich denke）と、形式的直観としての時間（という名の空間）とは、お互いに適合し合い、お互いを前提としている。統覚は必然的に、その無限定で唯一の空間に差し向けられており、反対に空間のあらゆる諸点は統覚に結びつけられている。こうして、統覚と空間とは、互いの結合において一つの構造を形成するのである。

この構造こそ、ベルクソンが「数的多様性」と呼んだもの、すなわち「一と多の総合」による多様性に他ならない。誤解のないように言えば、ベルクソンが「数的多様性」と呼んでいるものは、カントが「数」と名づけたものよりも広い概念である。確かにカントにおいて「数」とは、量のカテゴリーの図式であり、特に「一」と「多」とを総合して得られる「全体性」の、その図式のことであった。確かにカントが「数」に与える「同種の（gleichartig）直観における多様なもの一般の総合的統一」（B182）という定義は、「互いに完全に同類の（semblables）諸部

分ないし諸単位の多数性についての単一な直観」というベルクソンの記述（DI57/52）に重なり、そこからしてベルクソンの議論の射程はそうした一つの特殊概念の再規定に留まると見えるかもしれない。そして、カントは例えば「関係」のカテゴリーに関してはそれを異種的なものの総合としていたのだから、ベルクソンが何らかの批判を行ったとしてもそれはカントへの全面的批判とはならないと言われるかもしれない。しかしあくまでベルクソンは「数的多様性」という、「数」に比してより一般的な概念を組み立てたのであって、その射程はあれこれの個別的なカテゴリーの機能にのみ限られるのではなく、カントが常に変わらず依拠する基本概念、つまりは「総合」や「統一」といった概念そのものにまで及んでいるのである。現象の多様に対して行われる概念的な結合、形式的な統一――使用されるカテゴリーがいかなるものであれ、そこに成り立つのはもっとも基本的な点において常に「一と多の総合」であり、「数的多様性」なのだ。

以上から次のような見通しが生まれてくる。「数的多様性」を自我の記述から排除しようとしたベルクソンの意図は、単に意識の諸状態に、判明で散乱してしまった「多」という空間的性格を拒むことだけでなく、同時に、それと「相関的」に呼び出されてくる「統覚」という道具立てをも捨て去ることにあったのではないか。空間の拒否は、同時に、カント的統覚の排除だったのだ。

この点の確認は容易である。『試論』の論点の一つが、数的多様性の成立は、実際には、質的多様性に先立たれており、しかも質的多様性によって初めて可能になるという点にあったことを想起しよう。「例えば、三番目の項は、先立つ二つの項に加わることで、総体の性質や相貌、いわばリズムのようなものを変様する。こうした相互浸透、ある意味で質的なこうした進行がなければ、加算ということも可能ではなかったことだろう」（DI92/82）。注意すべきは、数の形成――数えるという行為における数の構成――の条件としてベルクソンが持ち出すのが、「多」

の総合者としての「一」ではない、ということだ。ここで語られる質的な相互浸透の過程には、それをメタレベルから司っている「一」はいっさい登場していない。

『試論』第二章が開始された時には、確かに「数」は「一と多の総合」として規定され、そしてその「多」は等質的空間の諸部分へと配分され、それらを取りまとめる「一」として、「精神の単一の作用（acte simple）」（DI60/55）が持ち出される。1＋1＋1を「3」という一つの全体にまとめるのはこの作用であり、そもそもそれ自体いくらでも分割できる「1」にそれでも一応は単位的な統一を与えているのもこの作用であった。分割可能性は、本来的に「多」である空間の性質から由来するのであり、その無限分割的な崩壊を停止させ、いわば上からそれらを取りまとめるのが「一」としての精神なのである。だがこの点では、ベルクソンの構図はいまだごくありふれたものでしかない。つまり、「一」なる精神が、「多」である対象や物質などとは別の水準にあって、そこから「統一」を「多」に与えているという（カント〜ラシュリエ風の）観念論的構図である。ところが非常に興味深いことに、場面が「数」についてのそうしたスタティックな分析から、数の構成へと移されるやいなや（DI61/56 et sqq.）、そうした構図は私たちの目の前で別のものへと変貌していく。「精神の単一の作用」は確かに不可分なものではあるが、その作用の不可分性はいまだ「数学的点の形に翻訳される」ものでしかなく、単にこれから加算されるべき単位を構成するだけのものとなる。そして加算による数の構成のためにベルクソンが新たに登場させてくるのは、「精神が、与えられた空間の多数の諸部分へとその注意を継起的に固定していく不可分の過程（processus indivisible）」（DI63/57）なのだ。先の「単一の作用」は、数学的点のごとき不可分性を有していたのだが、その点を「継起的」になぞっていくこの「過程」は、それとはもはや別の仕方で「不可分」なのであり、つまりは通常「一」と言われるものとは別種の不可分性をそれは付与されており、これが「一と多の総合」とされていた「数」を成立さ

せるところの、先行的な多様性を示すのである。もちろんこの箇所はさしあたり、非連続的な仕方で加算的に数えられて――「一定の法則によって（selon une loi determinée）」――構成される数が、それでも連続的で無限分割可能なもの――「任意の法則によって分解可能（décomposable selon une loi quelconque）」（DI62/56-57）なもの――であるのはなぜかという論点が中心に据えられており、その点についての考察から、数を構成する「素材ないし場」とは、初めから無限分割可能な連続体、つまりは空間であったのだという点を示すのが主眼となってはいよう。しかしこの箇所以降、ベルクソンの議論はもはや単純に「一」と「多」によって構成されることを止め、むしろ「一と多の総合」としての「数的多様性」と、そうではない「質的多様性」との関係をめぐるものとなるのである。

つまり、こうしたベルクソンの議論が意味しているのは、「一」としての精神（形式、作用）／「多」としての物質（質料、対象）、といった古い対立構図そのものへの批判であり、基本的な問題設定そのものの組み替えなのである。そしてこの所作は、「多」だけから出発する経験論や連合主義的心理学への否定であると同時に、「一」である純粋統覚が、「多」である諸現象を「統一」して認識が成立する、と考えるカント的認識論そのものへの批判をも当然含意している。後者の点をこそ、ここでは強調しなければならない。数の成立は、いまだ数的ではない多様性に先立たれている。「多」に対立する「一」ないし「統一」の作用といった主観の位置取りもまた、別の場所に別の仕方でまずもって存在する主観についての事後的な、しかも取り違えを孕んだ、せいぜいのところ二次的な捉え方であるとベルクソンは主張しているわけだ。

こうして、時間を数として捉えるという作業、「一と多の総合」の構図を時間に適用しようとする作業についての考察が、時間と主観性との相互の位置取りを規定するための特権的な論題となってくる。『試論』は本質的にこ

の場面を用いて、時間を「多の統一」と見做すことができるためにも、そもそも「私」自身が継起に外的ではあってはならないこと、言い換えれば、時間が「私」に対置される対象ではあり得ないのと同時に、「私」は時間を外的に俯瞰する位置には置かれ得ないこと、この点をこそ明らかにしようとしている。数えるという行為を問題としているベルクソン（DI78-79/70-71）を、やや立ち入って検討してみよう。

数える際には、何が行われているのか。秒を刻むという振り子の動きを一分間と呼ばれるだけの間、数えるとする。三つの描像が示される。

(A) 先立つ音の記憶を排除して、刻々現在の振れのみを考える。しかしこれでは、総合されるべき諸項そのものが与えられない。

(B) 「一挙に、精神の唯一の統覚によって（tout d'un coup et par une seule aperception de l'esprit）」六十回の振れを表象する。もちろんこれによって多が統一され、数は成立することだろう。しかしこれでは、同時的な諸項が数えられているだけであって、「私は仮定からして、継起の観念を排除してしまっている」。当然であって、「一挙に」表象される限りで、諸項は先に私たちが検討したような「完了相」へと移行してしまっているのであり、それゆえに時間的継起は「仮定からして」既に排除されてしまっているのだ。したがって、別の第三の描像に至らねばならない。

(C) 先立つ振れの記憶を保持（conserver）しつつ、現在の振れにそれを結びつける。時間的なある種の保持が要求されるわけだが、ベルクソンはそこにこそ「数えること」の基本的作用を見る。

しかし直ちに補足しなければなるまい。カントであっても、「一つの表象のうちに」多様を集める際には、既に「再生（Reproduktion）の総合」が必要であると言っていた。[6] 数える作用には「再生」や「保持」が必要であると

いうその点に関してなら、カントであれ誰であれ、同意するだろう。問題はその次である。

カントは確かに「再生」を口にする。しかし彼の考察はむしろ、再生が可能になるその条件（表象相互の類縁性（Affinität）、そしてそのさらに根拠となるところの純粋統覚）についての遡行的探求であり、再生の総合そのものは、条件づけられた経験的事象として考察の傍らに放置されたままである。対してベルクソンは、ここで立ち止まって問い続ける。この「保持」とはいったいいかなる作用か。これがもし再び(B)のような並置的表象でしかないのだとしたら、話は全く進んでいないことになる。先の(A)は「保持」の不在というケースを扱っている。しかし(B)はこれはこれで、「保持」されたその結果なのであって、それ自身では「保持」そのものの記述にはなっていないのである。したがって、「並置」とは別の様態における作用がそこにはなければならない。メロディー的な統一が語られるのはこうしてである――「私は［二つのイメージを］、互いのうちへとメロディーの楽音のように浸透し有機化し合いながら数とは何ら類似しない非判明な質的多様性とでも呼ぶべきものを形成する、そのようなものとして覚知する。私はこうして、純粋持続のイメージを得ることになろう」（DI78/70）。

ここでもまた、カントとベルクソンの二人の視線は異なった方向を目指している。常にカントは形式的条件へと溯行するのだが、ベルクソンはあくまで作用ないし働きといった事象の内実へと考察を進めようとする。「数える作用」は、当の所産である「数」とは異質な相貌を有しているのであり、「再生の総合」も、再生される対象とはそれ自身異質な存在様態を有している。それ自体が時間や継起に関わっている、そうした作用については、その所産の引き写しでは、もはや適切な記述の方法にはならないのだ。最後に得られるのが、「一」と「多」との総合としての「数」であるからといって、それを形成する過程そのものが「一」と「多」の組み合わせによって進むのではない。運動が、通過した諸点を描くからといって、運動そのものは諸点ないしその集合とは別の事象である。そ

の点についての誤解から、ゼノンの逆説が生じた。もし時間的継起を、「一」と「多」の「総合」として、数的多様性の観点から描き出してしまえば、ゼノンの逆説と全く同型の困難が生じるはずだろう。考えてもみよう。時間的継起が問題である場合、「総合」されるべき項を私が手許に持っているのであれば、すでに「総合」は果たされているのであって、それ以上の「総合」は無用かつ手遅れである。逆に「総合」すべき項がまだ／もはや与えられていないのであれば、「総合」もまた不可能なままである。――これは、「飛ばない矢」と同型の議論であり、一般に生成そのものから目をそらして行われる空しい議論、例えば「行為は、いったん果たされてしまったなら果たされてしまっているのだ」「行為は、果たされる前にはまだ果たされていないのだ」という「子供じみた」対立(DI137/120)の、一変奏である。この場合の「総合」は、それがもたらさねばならないはずの時間的継起、生成変化に対して、決定的に遅れている。

だから、『試論』が相変わらず「総合」の語を用いているからといって、彼が相変わらず「一」と「多」(お好みであれば「形式」と「内容」、等々)といった通常の枠組みの内部で議論を行っていると考えてはならない。『試論』固有の試みとはまさに、その種の枠組みをずらす点にあるのだから。ベルクソンのそうした身振りをよく見なければならない――「運動とは、ある点から別の点への移行である限りで、一つの心的総合(synthèse mentale)、一つの心理的な、それゆえ非延長的な過程である。空間のうちには空間の部分しかなく、動体を空間のどの点において考えたところで、得られるのはただ一つの位置のみである。もし意識が、位置とは別のものを覚知するのだとしたら、それはまさに意識が継起的な位置を記憶し、それらを総合するからだ。しかしそういった総合とはいかに行われるものなのか。それらの位置を等質的な場に再び並べ拡げることによってではあり得ない。もしそうなら、それらの位置を結びつけるまた別の総合が必要になってしまい、以下無限に続くということになろうから。したが

って認める他はない（Force est donc bien d'admettre）、ここにあるのは、我々の継起的な諸感覚の、いわば質的な総合、漸進的有機化、メロディーの一節にも似た統一なのだ」（DI82-83/74）。明らかであろう。確かにベルクソンもひとまず「総合」の語を用いながら時間的継起ないし記憶を扱ってはいる。しかしそれは先の(B)のような、統覚という包括的なまなざしの前への多様の取り集めではない。その種の総合の所産を総合そのものと同一視することは、「作用（acte）そのものを空間に投影すること」であり、「一言で言えば、固体化（solidifier）すること」（DI83-84/75）でしかないのだから。その種の「総合」は、「無限に続く」としても運動には決して到達しない――無限に位置を集めたところで矢の動きが再構成できないのと同様に。「したがって認める他はない……」。こうしてベルクソンは、全く別種の総合として、「有機化」や「メロディー的統一」を提示し始めるわけである。

実際、『試論』第二章は確かに「総合」の語を多用している。しかし他の箇所、のちの著作において、この「総合」という概念をベルクソンが積極的な意味で用いることはほとんどなくなるという事実には注意しておくべきだろう。最も目立つ例を挙げれば、『形而上学序説』において「分析（analyse）」にベルクソンが対置したのは（常識的な予想に反して）「総合」ではなく、「直観」であった。[7]「意識状態の多（multiplicité）」と「それらを総合する一（unité）」を用意して、「持続とはこの一と多の『総合』である」と言ったとしても、それは言葉の上だけの「謎めいた操作（opération mystérieuse）」でしかない（PM207/1416）。「一」と「多」という「二つの概念を、いかに操り、調合し、さまざまに結合させ、この上なく繊細な心的化学（chimie mentale）の操作を行ったとしても、私は持続の単純な直観に似たものすら手にすることはないのだ」（PM189/1402）。時間を語ろうとする場合においては、「総合」とはもはや、神秘的な「心的化学」（これは連合主義者ミル（父James Mill）の用語だ）の操作にしかならない。実際、「一」と「多」との総合が構成できるのは、せいぜい「数」なのであり、そして「数」はそれだけ

では何ら生成変化を含意するものではない、という自明の事実を私たちは確認するだけなのだ。より一般的な言い方をしよう。変化や運動、生成といった事象は、決して「総合」によって変化し生成するのではない。また「統一」が運動を駆動しているわけでもなければ、反対にスタティックな統一を破壊するものとしての「否定」や「無化」が実効的な生成変化を産み出しているのでもない（否定によってしか運動を考えることのない「弁証法」を批判するドゥルーズがベルクソンを持ち出すのには正当な理由がある）。それらの諸概念はすべて、先行して果たされつつある生成にいつも遅れて、事後的にのみ成立するものに過ぎない。生成は、そうした諸概念による記述を無限に受け入れながら、しかしそれらに対して本質的に「通約不可能」な過剰を有する。「ある」に依拠する存在論、そして「ある」と不可分な「今」に依拠する時間論に対して、ベルクソンは別の存在論、別の時間論を差し向けたのであって、カントやサルトルとの差異は結局この点に由来していたのである。『試論』という比較的短い著作の驚くべき射程は、これ以後のベルクソン哲学すべてを導くだろうこうした根本的な態度決定をすっかり示してしまった点にあるのだ。

いささか長い回り道ではあったが、ベルクソンにおける自由論と自我論、そして時間論との内的な結びつきを了解するためには必要な迂回であった。いまや本章の問題に立ち戻らねばならない。

第五節　持続・生・内在

カントを批判しつつ、ベルクソンはこう述べていた――カントが語る「総合」は「多様に遅れてやって来る（après coup）統一」であって、「実在的統一（unité réelle）ないし根源的統一（unité originelle）」ではない。自己がある意味で「統一」であるにしても、それは「生ける統一（unité vivante）」でなければならない。与えられる多様を取りまとめつつやっと形成される対象（カントの「経験的自我」、サルトルの言う「自我」）の有する統一ではなく、内在的な統一でなければならない。「我々の思惟の側からの統一とは異なる統一、単に形式的なだけなのではない統一」、つまりはある意味質料的で、外から統一される以前に自己構成を果たすような統一、あるいは「多様に対してもはや外的ではなく内的であるような統一」――それが「生ける統一」と呼ばれていたわけである。対象化されないままの「内在的統一」を語り得るとすれば、それはここにおいてでしかない。「人格を構成する統一とは、心理的諸状態に上から加わってくるような何かではないのであって、この統一は諸状態に外からやってくるのではなく、むしろそれらの状態自身の内奥からわき上がってくるもの」（*Cours II*, pp. 287-288）であると考えるしかないのだ。

ところが、ほとんど常に、この内在性は簡単に放棄されてしまう――まさに「時間」を導入するそのゆえに。というのも、カントやサルトルにおいては、時間は常に、これから総合されるべき諸瞬間がまずは相互外在的に位置

づく場所として、あるいは絶えざる自己否定としての「超越」の別名として、了解されてしまうからだ。となれば、もはや「内在」は不可能であって、私は諸瞬間に対して再び外的である総合者の位置に置かれるか、所与を「超越」によって開かれる隔たりの向こう側に対象化しつつ眺める観察者の位置に置かれるしかなくなってしまう。「反省」とは、「内在」のこうした破綻を前提として遅ればせに成立する認識様態であるが、自己認識をこの「反省」にのみ基づける発想についてのアポリアは周知のものであろう。「反省」とは、時間的な隔たりの回復の試みだが、しかしそれが可能であるためには、反省されている対象が他ならぬ反省している私であるといった同定がまずもって可能でなければならない。しかし「私」を反省以前に把握する方法がないのであれば、その同定は原本不明なものである以上、多かれ少なかれ恣意的な同定となり、つまりは誤認にならざるを得ない。かくして「私」とは「一個の他者」と化するのであって、カントやサルトルが描くのはそうした事態に他ならなかったわけだ。「私(sujet)」は定義から言って「対象(objet)」ではないのであれば、いまや自己認識は不可能となり、自己性を語ることすら一つの不可能な背理と化したのである。「隔たりとしての時間」という時間了解からは、自己の反省的把握、そして自己の対象化と喪失といった連鎖が真っ直ぐに生じてくるのだが、これを避けようとすれば、自己を無時間的なものとなすしかないと思われる。しかしそうした自己は、もはや生き終えた死者のごとく、すべてを完了した事実として眺め得るだけであろうし、自ら生きて動き行為することはもはやないだろう。いずれにしても、時間とは、自己性のただ中にその死を導入するものでしかないわけだ。

ところが、ベルクソンの「持続」は、私にそうした外在を許さないものとして提示されている。「そこにおいて、意識の諸状態が数えられ得るような判明な姿で継起する場(milieu)」としての時間とは、「反省的意識(conscience réfléchie)が表象する時間」でしかない(cf. DI67-68/61)。そこにおいては当然、諸状態を数える総合者としての

「私」が、諸状態とは別の階層に置かれることになるだろう。しかし「反省的意識」に対置される「直接的覚知(aperception immédiate)」が捉える時間とは、それとは別のものであり、そこにおける「私」の位置もまた時間に外的なものではあり得ないだろう。

だから、サルトルの批判は、根本的な誤解なのである。彼はベルクソンの持続を「外から見られた内面性」という一つの「超越的対象」として理解していたが、ベルクソンが「持続」を語るのはまさに、そうした「外」や「超越」を排除するためであったのだ。そのことは、『試論』における「持続」の記述を丁寧に辿れば明らかなことである。繰り返せばベルクソンは確かにそこで「総合」といった語を用いてはいる。しかしその内実を見るならそこには、当の総合を司り、持続を対象として眼前に据えるような主観はいっさい現れていないのである。あらためて確認してみよう――「判明な区別なき継起とは、諸要素の連帯、相互浸透、内的な有機化として考えられよう」(DI75/68)。継起は、外から眺められてはいない。諸要素の外から何かが「一挙に、精神の唯一の統覚によって」総合しているわけではない。『試論』において初めて「持続」が積極的に記述される一文を見よう――「全く純粋な持続とは、我々の自我が生きるに任され(se laisser vivre)、現在の状態と先行する状態との間に分離を設けないでおく(s'abstenir)際に、意識の諸状態がまとう姿(forme)なのである」(DI74-75/67)。forme はもちろん「形式」と訳して構わないのだが、それは意識の諸状態に外からかぶせられるような形式ではなく、それら諸状態自身が継起することにおいてみずからまとう(prendre)形式、もはや実質的形式とでも呼ぶしかない何かのことだろう。そしてそのように存在する「自我」は、自らが生きるに任せられており、反省が前提とするような時間的隔たり(「分離」)をいまだ有していない。

サルトルはこの種の記述に苛立ち、ここで述べられている「持続」とは惰性的所与、受動的存在でしかないので

あって、そこには「自己時間化（se temporaliser）」の契機が欠けていると断じていた。しかしベルクソンの側から言えば、こうして流れていく意識、諸状態という質料性において生成を遂げていく意識の外に「自己」が存立する場所はないのだ。

まさにベルクソンが避けようとしたのは、その種の、自我と生成との間での対象化的な分離であった。時間的継起を「直線の形」において表象することの不都合は、一方では生成をスタティックな「今」たちの並置にしてしまう点にあるわけだが、他方それは同時に、直線を直線として眺めるような外的主体がそこに要請されてしまうことでもあった。線を見渡してそこに並置されている諸点を同時的に覚知するためには、「ある意味で線の外に自らを置く」（DI77/69）ことが必要なのである。しかし持続は直線ではなく、私はその外に、持続に対する傍観者として立つわけではない。時間についての線的表象が不適切なのは、それが時間概念を変質させるからであると同時に、私を時間に外的な場所に浮遊させることにもなるからなのだ。

同じことは、先に少し触れた「予見」をめぐるベルクソンの見解からも確認される。もう一度立ち戻ってよければ、「予見」とは、未完了的に進行しつつある生成から身を引き剝がし、いまだ与えられていない時点の事象を、未来でありながら完了したものとして「見る」ことであった。その不可能性を言うベルクソンの特色ある議論はよく知られていよう。行為者ピエールのありさまを予見しようとする観察者ポールを立てて、その予見が可能であるかどうかをベルクソンは問うて見せていた（DI139-142/121-124）。しかしそこで明らかになるのはそうした仮定そのものの不可能性であった。つまり、「予見」の前提となる、さまざまの先行条件の完全な把握のためには、観察者（spectateur）ポールは行為者（acteur）ピエールの経験していく事柄すべてをそのままに生きる必要があること、そしてそのためには、ポールはピエールに合致して、その生成にぴったりと同期しつつそれを内側から自分で感じ

体験し（sentir, éprouver）なければならないこと、したがってここでは「予見」という先回りがいかにしても不可能であること、こうした一連の事情が明らかになってくるわけである。予見を試みようとして、「来るべき時間を、平原に描かれた一本の道にしてしまい、それは実際に辿ってしまう以前から、あるいはそもそも一回も辿ることがなくても、山の高みから眺めることができる」（DI143-144/125）といった風にひとは思い描くわけだが、こうした表象の条件を持続は許さないのである。「時間は見られるのではなく、生きられることを求めている（le temps ne demande pas à être vu, mais vécu）」（DI144/126）のだ。一度過ぎ去ってしまえば簡単に「その晩ずっと苦しみ通しであった」と一括りにされるような経験を、縮めようのない時間においてじかに感じること。外に立ちようもないままに感受され体験される自分の生に内在すること。「見られる」のではなく「生きられる」ことを求める、したがって質料的な、そうした生成が、「私」の本来の場所である。このように、ベルクソンがカントに抗して求めていた「生ける統一（unité vivante）」とは、何の二義性もなく、「生きられた」統一なのである。「生」は、「見る／見られる」といった二元性を持たない。観察者であったはずのポールは、その「観察」が実際には、意識の諸状態を「自ら体験する（éprouver soi-même）」（DI140/122）ことでしかあり得なかったために、結局はピエールに外的な場所に立てなかった。彼らが同一化する場所が、「持続」という内在なのだ。前形式的な流れ、質料的な生成、対象的に「見られる」のではなく、感受され体験され生きられるしかない時間――ベルクソンは「私」をそこに位置づける。ゼノンの逆説にまで立ち戻りつつ、完了相における存在了解を二次的なものへと差し戻し、「数」や「一と多の総合」といった観念を排除するといった迂路は、「私」の生成への内在を不条理なものとしないために不可欠な準備作業であり、またそうした作業を通じて獲得されたものこそ、生成する私――「持続する自我（moi qui dure）」――の、外的なものに依拠する必要もなしにただ自らに即して生成し続けていく姿、つまりは『試論』

の語る「自由」であったわけである。

記憶と持続

以上「持続」に即して語られた「内在」について、いくつかの注意を加えてその概念をより判明にしておこう。

ベルクソンが「記憶（mémoire）」と呼ぶ作用は、その最も根本的な相においては、「私」の未完了的な生成と別のものではない。通常の意味での「記憶」とは、そのままでは流れ去り消え去るような過去の、現在への繋ぎ止めであり保持であるのに対し、ベルクソンはその種のイメージを最初からあっさり否定してしまう――「記憶とは、現在から過去への溯行（regression）なのではなく、過去から現在への進行（progrès du passé au présent）なのである」（MM169/369）。あるいは「我々の意識的存在の基底そのものは記憶であり、現在への過去の延長（prolongation du passé dans le présent）であって、つまりは不可逆で働きつつある（agissante）持続なのである」（EC16/5080）。ひとは問うだろう、どうして文字通り過ぎ去った「過去」が勝手に働いて現在に介入などし得ようか、そこには現在の側から差し向けられた何らかの保持作用、もはやあらぬ過去を存在へと繋ぎ止める作用が必要ではないのか。――そうではないのだ。先に私たちは、ベルクソンにおいて時間論の本質的なカテゴリーは「完了／未完了」であって、それは「過去・現在・未来」といった区分とは必ずしも重ならないだろうと示唆しておいた。未来と完了相との結合（「予見」）が可能であるように、過去と未完了相との結合をもまたベルクソンは禁じない。実際、彼が「記憶（mémoire）」の語で語ろうとしているのは、「未完了相における過去」とでも言うべき存在であり、外的な総合者を必要としないままに自らを延長し継続しつづけている生成そのものなのである。そしてこうした生成こそが「私」の本来の場所であるがゆえに、「記憶」は「私」の単なる偶然的な機能や能力ではあり得ない（EC4/

498; PM170/1387) とベルクソンは強調したのだった。

生成そのものと区別されないこうしたベルクソン的「記憶」を、通常言われるような記憶と区別するように注意を促すのは再びジャンケレヴィッチである。彼はこう述べる――「記憶にも二つのものがある。ある意味において記憶とは、変化の継続 (continuation) としての持続そのもののことだ。それが表現するのは、持続があるところ、必ず自らの過去を現在へと延長 (prolonger) する意識があるということだ。しかしもう一つ別の記憶というものがある。いや、むしろそれは同じ記憶ではあるのだが、ことの後において (après le fait) 考えられてしまったそれなのだ。これはもはや、展開しきった過去の残存 (survivance) でしかない。これは自らが保存するものに対して外的なままである」。つまり「それは継続 (continuation) というよりもむしろ留め置き (rétention) なのである」[1]。ベルクソンの「持続」とは、ここで言われる第一の意味での記憶に他ならない。それは、未完了のまま「継続」し「延長」されていく生成のことなのである。それに対して、「留め置き」(保持) とは、何らかの係留点としての「現在」を孤立させつつ特権視し、そして自我をそこに位置づけながら、それに外的なものとして「過去」を捉えてしまっている。なぜならその場合の「過去」とは、ある時点にぴったりと結びつけられつつ自己に合致して動かない完了的存在とされており、となればそれが自らを脱して現在と関係を有するためには、何らかの外的な繋がり――「総合」や「統一」――が介入するほかないからである。しかし一旦この「留め置き・保持」の構図に陥ってしまえば、どうしてその「過去」がまさにこの「現在」の、「私」の、過去であるのか、いかにして「現在」が「過去」を持つことができるのか、といった問いが生じてこないわけにはいかない。反省的自己認識のアポリアはここから生じる。だが、そうした「過去」と「現在」との関係づけは本質的に事後的な疑似問題であり、まず現に「継続」が果たされつつあるのでなければ、そうした問題は解けないばかりか、そもそも立てられることすらなか

ったであろう。継続中の持続に対して、そこから「現在」や「過去」を相互否定的な項として切り出しておいて、いったい何が両者を繋ぐのか、という問題の設定がすでに一種の倒錯なのだ。その問いに対して「総合」や「保持」といった答を用意することはさらに倒錯を重ねることでしかない。その種の議論は、その誤った前提のゆえに、ベルクソン的な持続を取り逃がす。そして同時に、対象化されないまま働きつつある生成としての自我をもまた取り逃がすのである。

私たちは、時間とは隔たりであり脱自の運動であり対象化の可能性の条件である、と捉えてしまったゆえに、時間性と内在性とを両立不可能なものとしてしまうような思惟を採り上げて批判を試みた。いまや問い返すことができよう、そうした思惟こそが実は「反省的意識」の招くアポリアにとらわれたままではないのか、と。いったい、時間以前に、時間的継起の導入によってそこから私が隔てられてしまうような「私」などというものが、そもそも存在していたのだろうか？　考えてみれば、「隔たり」や「脱自」といった観念こそ、本来的には非時間的で非生成的な私、というものを暗黙裡に想定しているのではなかろうか。「私」の存在が、ある「今」における存在、現に与えられてしまっているような存在、非生成的で静的な自己同一的存在――「なる」ことなき「ある」――に尽きるとまず前提しているからこそ、時間がそうした「私」からの「隔たり」や「脱出」を意味するように思えてしまったのではないだろうか。しかしベルクソンがその比類ない独自性において主張したのは、そうした観念が孕んでいる倒錯だったのではないだろうか。これまでの哲学において、時間的継起は「何も与えない」ものであり、それどころか「何ものかを差し引いてしまう」もの、無時間性に対する「欠損（déficit）」、「欠如（privation）」（PM9-10/1260, cf. M1116）だとして扱われてきた。それに対してベルクソンは、時間的継起を、生成を、むしろ積極的（positif）なものとして考えねばならないと述べたのである。つまり彼にとって、時間的継起とは、本来継起とは

無縁であり得たような存在が欠損を蒙ってしまっていること、自らの何かを否定したり失ってしまったりすることを意味するのではない。飛ぶ矢がそうであるように、ベルクソン的「自我」は、ある現在においてあるがままにあるような種類の「存在」を分有するものではない。矢は飛び、私は持続していく。いかなる「今」においても「ある」と言われ得ず、しかし絶えず自らを継続していく。「ない」のではない。無と比較すれば、飛ぶ矢は存在し、私は存在する。そこにはいかなる虚構もない。しかしその「存在」とは、スタティックな自己との合致のことではなく、未完了的生成のことなのである。そこに否定や欠損、欠如を見るのは、スタティックな「ある」だけを存在と見做すようなゼノン的存在論のゆえでしかない。実際、時間を「隔たり」や「脱自」として記述してしまう視角こそは、一見時間性を前面に押し立てているように見えながら、実のところは古くからの非時間的存在観を保持したままであると言うべきだろう。時間が、私を私の存在から引き剝がすのではない。時間によって私は死ぬのではない。むしろ死とは自己と合致し己の存在を完了させて一つの「もの」にしてしまうことであり、それに対して時間こそは生であり、主観性なのだ。もはや明らかなように、ベルクソンにおいては、生成は静止を否定して初めて生成するのではないのと同様、生は死を否定して生となるわけではない。おそらくは生成は止み得ることだろうし、生はやがて死にもすることだろう。しかし死が生に赴いて生き始めたのではなく、静止が動き出して生成と化したのでもない。そんな言い方は不条理である。時間は「脱自」ではない。

持続の感情、自由の感情

ある点ではカントに反し、ある点ではカントに和して、ベルクソンは「自己」を概念的認識の手前に位置づける。反して、というのは、ベルクソンにおいては、多様を統一して成立する認識、その総合的統一を鏡としなくとも、

それ以前に継続する生成は内側から生きられているからである。和して、というのは、やはりカントにおいても、統覚においてその存在が意識される「自我」そのものは、統覚によって成立する客観的認識とは混同されなかったからである。

しかしそうなると、ベルクソンにおいて、自己認識とはいったいいかなるものになるのだろうか？　カント的な意味での「認識」ではあり得ないことは確かである。そしてまた、サルトルと比較しつつ私たちは、この生成する内在的統一としてのベルクソン的「自我」が、隔たりを開きつつ自己を対象化するような「反省」のまなざしによっては捉えられないことを確認してきた。概念によって規定されるのでもなく、反省の下で「もの」や「対象」として把握されるのでもない内在こそがベルクソン的な自我であるのなら、私たちにそれが与えられるのはいかにしてか。

持続を叙述する時に用いられる「相互浸透」という語を手がかりにしよう。例えば「バラの香り」という対象が私にそれとして現在的に意識されている。しかしベルクソンに言わせれば、それは言語などを介した抽象化の産物であって、「バラの香り」といったものが、それだけで単独で意識されているわけではない。否応なしにこれまでの過去がそれを取り巻き、つまりは「浸透」しそこに「有機化」を行っているわけである。そうした諸経験の相互変様的な事態を、ベルクソンは「相互浸透」と呼んでいたと言ってもよいだろう。例によってサルトルはそこに「ミルクが雲のように浮かぶ一杯のコーヒー」のような、日常的なイメージを重ねつつ、ベルクソンの擬物主義的傾向を批判しようとしていたが、そうした物質的混合が問題になっているのではないことは言うまでもあるまい。むしろここで例を重ねるならば、ベルクソン好みの例として、「メロディー」が挙げられよう。「付け加わってくる刺激の各々は、先立つ刺激と相互に有機化し、あるメロディーの一節のような効果を全体にもたらす」(DI79/71)

というわけである。通常の顕在的な意識が捉える目下の音は、それ自身は潜在的な、つまりは並置されていない諸要素としてのこれまでのメロディー全体から「ニュアンス」を得ている。こうした描像は、見られるように、のちのゲシュタルト心理学の好むものであり、その用語法に倣って、ベルクソン的な持続を、「もの」として顕在的意識に把握される「図」に対する潜在的な「地」へと割り振ることがひとまずは可能だ。ここで『試論』の一節、「我々の経験の地（fond）そのものをなす異質性」（DI72/65）といった表現を想起してもよいだろう。

だが、「地」についてその現出を語り得るとしたらそれはいかにしてか。かつてトロティニョンは、ベルクソンによる「意識的生の構造化」の記述が、ゲシュタルト心理学の知見と類似しているという指摘を行っていた。[2] もちろんその通りである。だが、要素主義的な連合心理学への批判において共通するゲシュタルト心理学とベルクソンとの両方が、方向において類似するものを持つのはむしろ当然のことである。もう少し考察を進めるためには、むしろムーレロス、そして彼が参照するシモンドンと共に、次のように言うべきだろう、「「ゲシュタルト」心理学は、構造（structure）や形態（forme）の意義ばかりを強調し、地（fond）に与えられて然るべき根源的役割を見落としてしまった」[3]と。単に「形態」（＝ゲシュタルト）の根拠として名目的にのみ考えられたり、目下のところは隠された別の「図」として二次的に把握されるというのではなく、「地」をそれ自体としていかに理解すればよいのか。別の言い方をしよう。もし「ある」が二次的であるのだとすれば、ではそれに先行する「なる」はいかにして与えられているのか。この順序を守ろうとするならば、答は一つしかない。さしあたり「地」として記述され得る持続は、単に「図」としての「もの」や「対象」との対立において、あるいは「図」とのスタティックな相関においてのみ、与えられるのであってはならない。ベルクソンにおいて、線を引く運動は引かれた線とは異質であり、数える作用は数とは異質だったことをここでは想起しなければならない。「地」は、「図」そのものを差異化しつつ産出

する、そうした力動性として理解されなければならないのだ。そのような「形態＝形式」の発生をめぐる諸問題については次章で取り組まなければならないが、それを予告した上で、では、そのような「地」は、どのように現出するのか。これは「経験論」にとっては避け難い問いである。

『試論』第一章の記述をあらためて見直そう。そこでは、単純な意識状態についての考察に先立って、より深く包括的な意識のありさまが叙述対象となり、そしてそれはより単純な状態との関係においてこう描かれている――それは「無数の知覚（perceptions）や記憶（souvenirs）のニュアンスを変様し、その意味でそれらに浸透はしているのだが、自らをそこに見せることはない（pénétrer, sans pourtant s'y faire voir）」（DI7/10）。「知覚」や「記憶」――複数形で書かれるそれらは既に一定の隔たりの下で諸対象となっていよう――に立ちまじって現出はしないもの、それでいながらそれらの「知覚」や「記憶」をそのようなものとして「変様」し、つまりは規定しているもの。ベルクソンはここでそうしたもの、すなわち力動的な「地」について、語ろうとしていると見てよい。

では、そのような「地」はいかに現出するのか。あるいはそれは結局否定的にのみ規定される潜在性でしかなく、自らを積極的に示すことはないのか――「自らをそこに見せはしない（sans pourtant s'y faire voir）」と言われていたように。

そうではないことは、以上のように言われたその文脈を見直せば明らかである。諸状態を変様しつつも自らを「見せない」ものとして語られているのは、さまざまの「深い感情（sentiment profond）」――希望や歓喜、悲しみ、あるいは美的道徳的感情――なのである。それらは、個々の「知覚」や「記憶」と同じ水準で自らを示す一対象ではない。ベルクソンがここで語っているのは、「もの・対象」とは異種的な、別の現出様態であり、そしてそれは「感情」なのである。

先に行ってきた考察が教えたところでは、内在的統一は外的な支えや総合者を必要としないものであったわけだが、ベルクソンが実際、「深い感情」を、「自足している（se suffire à eux-mêmes）」（DI6/9）と語っている点は注目に値しよう。表象的感覚などとは異なり、原因となるような「外延的要素」を何ら考慮せずにそれだけで語り得るというこの自足性は、私という生成の「自足（autarkie）」でもあろう。何らかの対象「について」といった志向的構造を有しないまま与えられる感情、ベルクソンにおける「自我」はそこに与えられている。『試論』以後の著作に目を向けてよければ、こうした文脈において極めて重要かつ厳密な一節を引くことができよう――「反省は実在についての静的な概念把握に留まる。しかし直接的意識が把握するのは全く別のものだ。内的生に内在しつつ、直接的意識は、内的生を見るよりもむしろ感じる（Immanente à la vie intérieure, elle［＝conscience immédiate］la sent plutôt qu'elle ne la voit）。一つの運動として、絶えず退いていく未来への連続的な侵入として、感じるのだ」（ES147/926）。

継続的運動としての内的生に対して「反省」を行い、それを自らの外で「見る（voir）」のではない。そこに「内在」しながら、直接的意識は自らの生をそのままに「感じる（sentir）」というのである。本来見えるべき対象がたまたま感情という非判明的な様相で与えられているのではない。即自的対象がまずあって、その偶然的で主観的な現れとして「感情」があるのではない。それは「もの・対象」の眼前性、形態性、個体性を特権的な範型とするような存在論を無意識のうちに前提としてしまうことである。対してベルクソンがここで述べようとしているのは、その種の存在論が取り逃がしてしまうだろう、それ自身感情的な「生地（étoffe）」（cf. EC4/498, 241/699, 360/800）で織られた実在としての「持続」であろう。さまざまの「図」がそこから裁ち出されてくるような「地」、その感情的本性を彼は示唆している。「持続は、我々の存在の基底［＝地（fond）］であり、また我々がまさしく感じ

ているように、我々が交感しているものたちの実体（substance）そのものなのだ」（EC39/527-528）。

概念的認識や志向的なまなざしの下にある、こうした「地」とその感情的性格――こうした発想のもたらす諸帰結をここで辿り尽くすことはできない。おそらくこの感情的な「生地」が織りなす実在においては、通常の知覚や記憶におけるのとは異なった個体化、個別化の論理が働いていることだろう――知覚と感情とが並行した分節を持たないというありふれた事実がすでに暗示しているように。『二源泉』はやがて、何ものか「についての」といった構造を有しない「感情」についてあらためて語り始めるだろう。それ以前にも、このテーマがベルクソン哲学においていわば伏流のように隠れながらひそかに働き続けることをも私たちは目にすることになるだろう。今から注意しておくなら、私たちはベルクソンの「自由」概念に即しながら、「持続する自我」の「自足性」や「全体性」を語りはしたのだが、この私は、事実的にそのように存在するとはいえ、自らの本質に必然的存在を含む自己原因のようなものとしては一度も立てられていない。言い換えれば、「私」の根拠に関する問いは、可能でありつつもまだ立てられてはいないのである。その問いを扱う時には、おそらく私たちは感情的生地における固有の個体化のロジックをそれとして検討することになるだろう。「私」という持続は、空間的に局限されたゆえにのみ個体であるのではないからである。ただそうした問題系に接近するためには、『道徳と宗教の二源泉』をめぐる新たな考察を始める必要がある。その考察は、第三章まで延期しておきたい。

以上をいったん整理して、続く章への道筋を用意することにしよう。

『試論』の中心的課題とは、それに関して「自由」が言われ得るような主体の確保であった。そのために私たちは、そもそも『試論』において「自由」がいかなる意味において規定されているかを論じ、それを通じて、自由で

あると言われる主体の根本規定を「持続する自我」として取り出した。だがこの主体は、世界に含まれた一つの空間的部分として取り出せるようなものではなく、また世界と対立的に、「外」に対する「内」のようなものとして規定できるわけでもない。それは、ベルクソンが一般に「意識の諸状態」と総称するさまざまな諸体験が、その総体においていわば組織化され、一つの生成へとリアルタイムに織り合わされ、織り合わされ続けていく、そうしたありさま以外のものではない。それは結局、三人称的あるいは非人称的に、対象的事物の総体として描かれ得るような世界とその存在性格とは別の、一人称的に内側から生きられるしかない存在の体制があるということである。

それを構造的に見失わせる視角があり、そこに留まる哲学がある。ベルクソンにとって、連合心理学がそれであり、カント哲学がそれであり、古くはエレア派のゼノンの思想がそれであった。そうした視角、そうした哲学は、生成以外のものから出発するために、生成に二度と復帰できない。生成を排除する空間から出発するために、時間固有の次元を二度と取り戻せない。リアルタイムの生成から目をそらして始まるために、実在的時間に立ち戻ることができない。こうして時間は結局は眺め渡される「共存」の形式の一つのヴァリエーション、完了した出来事たちが立ち並ぶだけの一種の空間と化する。あるいはその形式の無時間性（それを永遠と呼ぼうと瞬間と呼ぼうと違いはない。ベルクソンはだから端的に「同時性」としか言わないのだ）を何とか脱しようとして、「脱自」の概念を作り出し、それを「否定」の概念と結びつけ、あるいは「志向性」の概念をそれによって基礎づけ、「意識」の存在そのものをそこから説明しようとするかもしれないが、もちろんそれらはいずれも無益な試みである。

ベルクソンが拒否するのは、その種の哲学であり視角である。意識に空間性を拒むのは、意識を無時間的な統覚から考えないようにするためである。意識を統覚に基礎づけないのは、統覚に相関的な対象性を排除するためである。それと共に、もはや時間とは形式でもなく、否定の運動、脱自といったものでもなく、志向性の構造を有する

ものでもなくなる。こうしてベルクソンが確保したのは、ほとんど質料的とも言える生成が何の支えも必要としないままに継続していくという光景である。いや、外的な視点などはないのだから、私たちは、光景というよりもむしろ端的に感じられる体験と言った方がよい。こうした非志向的な感受的経験の質料的なリアルタイムの生成――そこにおいて私たちは、消し去りようもなく自分自身の生を生きている。

第二章　世　界

——再認と外在性

本章の課題

以上では、『試論』を中心にして、ベルクソンが「持続」の語において示した存在論――すなわち生成としての主観性の存在論のアウトラインを辿った。成果は本質的だが、しかし非常に乏しいと見えよう。そして実際、以上の考察は私たちの「通常の（ordinaire）」経験に見られそれを特徴づけている多くの点に、触れてさえもいない。またそれゆえに、さまざまの疑問が生じてもその多くには答がまだ用意されていない。「外的世界」はどこにいってしまったのだろうか。内在としての「私」は、まさにこの内面性へと引きこもり、それと共にその「自由」も実践的な意味を失ってしまったのではないか。『試論』を読んだ多くの者が、その種の疑念を持った。さらに、ベルクソンが記述した「持続」においては、自己同一性を有する存在が成り立たないのであるなら、もはや普通の意味での思考は不可能になるのではないか。『試論』は、同一律をはじめとして人間知性の諸原理を捨て去り、非合理的な感性的生への立ち戻りを主張しただけではないのか。「内在性」と「主観性」を強調するばかりに、「外在性」と「客観性」に関する理論が放棄されてしまったのではないのか。

そして実際に経験に立ち戻ってみても、ベルクソンが描くような「持続」がそこに見出されるようには思われない。私たちはやはり時間に「前」と「後」を区別するし、私の内的状態においても、世界のあれこれの事物についても、さまざまに個体的な事象の立ち並びを目にするのではないか。区別なき相互浸透や「私たちの経験の地

(fond) そのもの」としての「異質性」を語るベルクソンに対して、私たちはむしろ、「数的多様性」ないし「空間」的な区別が日常的な経験には抜き難く含まれているではないか、と言いたくなりもしよう。いわゆる内的な諸状態においてもそうであり、そしてそれ以上に外的事物の知覚についてもそうである。外的、と言ったが、その意味をそれほど突き詰めない限りは、私の周囲には私ではない事物が無数に存在しているし、それらを包み込む漠とした地平としての「外的世界」に私はほとんど常にさらされたままである。事物や世界は、私に「内在」しているとは思えず、むしろ私はそこに包まれ、その中に生き、動いているように見える。当然ながら、そこにはいわゆる主客の対立が消し難く存在していると見える。第一章で私たちがベルクソンと共に辿り着いた境位は、こうした日常的な生の風景とは相当に縁遠いものと思われても当然であろう。

単純に見る限り、『試論』が外的世界の存在を否定したわけではない。そこでのベルクソンは、ごく常識的に「外的世界」(そこには空間性と機械論的因果がある)を措き、私は自らの「表面(surface)」においてその世界に接していると述べていた。そしてその詳細は描かれないにしても、私はその世界のあれこれの事物から影響を受けつつ、諸感覚を蒙ると同時に、反対に自らの内部から発してあれこれの「外的表出(manifestation extérieure)」(DI124/109)を行うと語られていた(それは第三章の「自由行為」のことでもあり、第一章での、意識状態の身体的現れのことでもある)。その限りでは確かに、ベルクソンは「内在」に徹したわけではなく、むしろごく通俗的な「内/外」の二元論的枠組みを保持しているわけだ。そしてまた彼は、この二元論的な対立をいわば利用して、二元性の片方(空間性、外在性、量、機械論的因果、等々)を排除していくことで「純粋」持続——あるいは「純化された」持続——の記述を試みたと見てよい。

だが言うまでもなく、その種の二元論は少し考察を行えば直ちに揺らいでしまう種類のものだ。単に空間におけ

る内／外関係であれば、箱の内部と外部のごとく、内／外は明快な排他的関係にあることだろう。身体の内部／外部、という区別から、いわゆる主客関係のイメージが派生的に規定されていることはベルクソンも指摘することではあるが（M411；*Cours II*, p. 338）、私と世界との関係はもちろんそのようなイメージによって十全に描かれるようなものではない。それにしても結局のところ、『試論』はそうした曖昧で通俗的な二元論を、暫定的にではあれ、用いてしまった。繰り返せば、それでさしあたりの用には足りたのである。だがベルクソンはかえって議論の賭金を上げてしまった。というのは、「持続」を論じながら彼が辿り着いた「私」は、およそ箱のようなものではなかったからであり、もしその上で相変わらず「私の内部」と「外部」を語り続けようとするなら、そこで考えられるべきはもはや通俗的二元論とは全く異なる事柄にならざるを得ないからである。そしてもちろんベルクソンは「外的世界」について語り続ける。ここから、ベルクソンが長い間――『創造的進化』の時期まで――取り組み続けなければならなくなる一連の問題が生じる。それを簡単に「二元論の問題」と呼んでもいいが、しかしそれに関連してくる領域と諸問題は狭くもなければ単純でもない。本章の問題を明確にするためには、いくぶんの予備的考察が必要となる。

「二元論」と言えば、例えば「魂と身体」、あるいは「精神と物質」といった二項問題が想起されよう。つまり心身問題であり、デカルト的二実体間の関係の問題である。確かに、『物質と記憶』は（その副題からも明らかなように）この意味での「二元論」を主題としている。「この書物は、精神の実在と物質の実在を肯定し、限定された事例すなわち記憶力に関するそれに基づいて、両者の関係を規定しようと試みる。したがってそれは、きっぱりと二元論的である」（MM1/161）。そしてまた、この角度から考察された「二元論」が扱う主題は、すでにして十

分に多彩である。意識的知覚と身体との関係はいかなるものか（身体が知覚を産出し得るのか（――否））。記憶と身体との関係はいかなるものか（身体が記憶を保持するのか（――否））。身体は記憶にどう影響し（――記憶の現実化に寄与しつつ、同時に抑圧をも行う）、記憶は身体にどう影響するのか（――身体の選択的運動をより実効的なものとする）。『物質と記憶』の第二章と第三章、かつ第一章の一部分は、このような「意識的生における、身体の役割」を論じていると見てよいだろう。

そればかりではない。心身関係の諸相を論じるためには、それに先だって、精神とは何であり、物質とは何であるかが規定されていなければならず、そしてそれと同時に両者の関係可能性が原理的な水準ですでに確保されていなければならないだろう。その問題に、主に『物質と記憶』の第一章と第四章が、また第三章の前半部が費やされる。「イマージュ」としての物質、という規定。潜在的な記憶の総体を含むものとしての精神。あるいは運動としての物質（ならびにそれと感覚的諸性質との関係）。――こうした論点については、これまでに多くの考察と研究がなされているから手短に済ませよう。

ベルクソンは、非延長的な思惟としての精神／延長としての物質、という媒介不可能な二元論を捨てて、あるいは「緩和」して、むしろ両者の関係を「時間の関数として」（MM74/218, MM248/354）論じる。これは、物質＝現在、精神＝過去、という意味ではない。少なくとも、二つの排他的な時間様相としての現在と過去とに関連づけて、精神と物質とが理解される、ということではない。「過去＝精神、現在＝物質というこの区別は、無数の誤解を生むのではないかと危惧する。その言い方が正しいのはただ、現在をスナップショット（*instantané*）として考え、未来に結びつけられた持続の連続性（continuité de durée reliée à l'avenir）を過去と考える場合だけである。ここには非常に長い一連の説明が必要だったろう」（M1303）。むしろ精神も物質も、共に時間的な生成なのだが、ただそ

の生成の様態において両者は区別されるわけである。物質はそれなりに不可分な拡がりを有する（全体的な）運動変化であり、「持続」する精神もまた運動変化であるのだが、ただし両者の間には「リズム」（MM232/342）の差異が、「緊張（tension）と弛緩（relâchement）の程度」の差異が、あるのだ。物質は、そして異なる「リズム」を有するさまざまの精神は、一体となって、巨大なシンフォニーのように進行する。『物質と記憶』が「生成一般（devenir en général）」（MM81/223）、「普遍的［宇宙的（universel）］生成」（MM165/290, MM168-169/292）と呼ぶ実在は多重的であり、諸存在は自らのリズムに応じた仕方でこの生成から自分の世界を抽出する――ちょうど行き交う電波の重なりから一定のチューニングが特定のコンサートの放送を引き出すように（cf. PM62-63/1301-1302）。いずれにしても、『物質と記憶』はもはや空間的な「内／外」関係には依拠しないだろう。

だが、ベルクソンが抱え込んだ「二元論」の問題が、以上のような仕方ですべて叙述され解決されると見ればやや性急だろう。私たちは第一章を、外から眺められる対象ではない主観性そのもの、内側から生きられるしかない「私」、その存在様態の探求に費やした。そしてそれを内在的生成と見定めつつ、同時にそれに対立する存在様態として「完了相」的なあり方にも言及した。そこから考察を再開し、ベルクソン的な「二元論」の内容と問題性を、以上とは異なるタームにおいて規定することにしよう。

「完了相」の存在論においては、「ある」ものはすべて、自己同一性を保ちながら、時間内のものであればある時点に、時間外のものであればある永遠において、[1]「ある」。この場合の「時間」とは、かのカント的な等質的時間のことであり、そこには時間位置や順序はあっても、ただ一つ、生成変化だけはない。生成変化の諸フェーズがそれぞれ自己同一的に存在するだけである。このような「時間」に関しては、その外部においてはもちろん、その内

部においてもまた、すべては「完了」してしまっている。ベルクソンにおいて「空間」の概念は多義的だが、先に見たところでは、「空間」とはまずもって、以上のような「完了相」の存在論の優れたフィギュールとして、未完了的な生成としての「持続」と厳しく対立させられていたのであった。

実際、空間にとって「完了相」的性格は、他の諸性質に比して基本的なものとして捉えられている。『試論』においても「空間」とは当然ながら拡がりであるが、しかしこの拡がりは目の前の知覚物たちのそれであるだけでなく、想像上描かれる時間軸などのそれでもあるのだから、単なる感性的延長よりも一般的なものである。例えば、「数」の連続性がそれに結びつけられていることからも明らかなように、まずはベルクソンは空間を「分割可能性」[2]の概念に結びつける。「拡がり」とは、分割（それが実際の分割であれ、想像上の、あるいは理念上のそれであれ）という作用を受け入れ得るということだ。そして空間の拡がりの「連続性」とは、この分割が任意の仕方で、したがって無限に、可能であるという意味だ。すでに触れたように、ベルクソンはこの可能性を、空間の完了相的性格、その不動性に基づけていたのだった。[3]

「完了相」が用意されると、そこから「分割」と「判然とした区別」ならびに区別された諸項の可能性が確保され、ここからさらに『試論』に馴染みの主題、すなわち「数」や「言語」なども基礎づけられてくる。等質的空間とは、「それによって我々は判然とした区別を行うことができ、数を数え、抽象し、そしておそらくは言葉を話すことができている」(DI73/66) ところのものなのだが、言語に託される諸観念や抽象概念、同時的に統覚されることで諸項が構成する数的な「多」などは、こうしてそれぞれ「完了相」的な存在性格を自らの根拠として分有していることになる。

以上ですべてではない。『試論』はすでに、因果律という観念について、その根底に空間的なもの、あるいはむ

しろ完了的なものを同じく見て取っている。機械論が前提とするような法則的因果性、「同じ原因には同じ結果」という因果律の観念を分析しながら、ベルクソンはおおよそ次のように語っていた（DI153-157/134-137）。――少なくとも常識の水準においては、原因と結果との関係は単なる時間的前後ではなく、何らかの内的な移行を意味している。言い換えれば、原因のうちには、すでにして結果の何ものかが前もって形成されているように思われる。この「前駆的形成（préformation）」は二義的であり、すなわち一方には必然的な因果性を含意するそれ、他方には非決定的な意志的因果を含意するそれがある。

両者の混同をベルクソンは指摘するわけだが、それに先だって彼は前者、必然的因果性の方について次のような分析を行っている。まず、そうした因果関係観に私たちを導くモデルは、「数学」である。円を描いてみる――「ある平面に一つの円周を描くその同じ運動が、この図形のすべての諸特性を産出する。この意味では、無数の定理を演繹していく数学者にとっては持続内で展開していくしかないものではあっても、それらの定理は定義の中に前もって存在しているのである」（DI153/134）。そしてこうしたことが可能なのは、ここで扱われるのが質ではなく純然たる量であるからだ。またそうであってこそ、必然的な因果律は数学的ないし代数的な法則として記述できるわけである。実際、デカルトからトムソンに至る機械論的な物理学理論は、質的なイメージを排除しながら、物質を等質的な場に、そして物理学の対象を量的な諸関係へと切りつめていくのである。こうした方向の極限には、無時間的で不動の、必然的な真理が置かれていることだろう。

「このように考えると、因果関係が必然的関係であるのは、ちょうど曲線がその接線に近づくように、因果関係が同一性関係に接近するという意味においてである。同一律は、我々の意識の絶対的法則である。それが肯定するのは、思惟されているものは、それが思惟されている瞬間において思惟されている、ということであり、この原理

を絶対的な必然性となしているのは、それが未来を現在に結びつけず、ただ現在を現在に結びつけているという点である」(DI156/136)。「未来」や「現在」の語ばかりに注意する必要はない。ベルクソンがまず述べているのは、同一律と完了相との自明な結びつきである。生成しないAは、まさにAで「あり」、Aでないことはできない。これは逃れ難い必然性である。そして、先の図形の話を視野に入れるならば、ベルクソンは〈幾何学（ないし代数）の真理が不変で必然的であるのは、それが完了した場としての空間におけるあれこれの諸関係である点においてである〉と考えていることが気づかれよう。幾何学においては、「諸前提が非人称的なものとして一回ですっかり（une fois pour toutes）与えられてしまい」(EC7/500)、そこから誰にとってもどうにもならない結論が必然的に課されてくるわけだ。あるいは決定論や、決定的因果律を自明視する機械論もまた、生成する実在をできる限り完了相へと近づけようとする志向として理解されている。極限においては、あらゆる生成変化は、時間軸をもそなえた不動の空間へとぴったりと書き写され、諸々の自己同一的諸事物と、それらの間での不変な諸関係の総体として、「一回ですっかり」見渡され得るものとなるだろう。ここから振り返れば、諸現象が私たちにとって継起の相で少しずつ与えられてくるという事実の方が謎めいてくる。「諸現象がいちどきにすべて繰り拡げられるのではなく、継起するように見えさせている何らかの理解し難い理由」(DI157/137) がなければならないように思われてくるのだ。そして実際、幾何学や論理学において、あれこれの証明は、無時間的に与えられている不動の真理を単にただたどしく、時に誤りながら、経験的に辿り直すだけのように見える。私が今行っている証明は、非人称的に、私たちとは無縁のところで「一回ですっかり」与えられた真理に対して、外的で偶然的な意味しか持たないように見える。無時間的な永遠に対して、私たちは「理解し難い理由」によって隔てられてしまっているのであって、しかし私たちはその隔たりを埋めようとする。継起し生成する経験がむしろ欠如に見えるような、すべてが「一回ですっ

かり」与えられ、自己同一的に「ある」がままに「ある」だけの、そうした光景を、私たちは求めている。しかも、幾何学や論理学において、知性はすでにその一部を手にしている。「すべては与えられてしまっている（Tout est donné）」という定式で『創造的進化』が語っていたのは、そうした生成の排除が全面化された光景のことだ。科学の、そして知性の諸活動は、そうした光景を手に入れることを一つのテロスとしていると言ってよい。

しかしいかにして？――これが、ベルクソン的な「二元論」問題のさらなる賭金である。未完了的持続と完了的空間との関係がそこでは最も根本的な主題になるだろうが、この関係の内部には、「完了相」の成立から派生するものとして、分割の問題、分割から生じる個体性の問題、そしてその個体の自己同一性の問題、機械論的因果性と必然性の問題、さらには不変の真理に関する問題、等々、が位置づけられているわけである。もはや明らかであろう。単に「内的持続」と「外的空間」との関係だけが問題になるのではない。「もの（chose）」の成立、そしてそれに関する知解可能性（intelligibilité）の成立が問題となるのであり、言い換えれば外的世界についての科学、ひいては理念的真理までもが問題になるのだ。[4]

ではこれらの諸要素、すなわち「外在性」や「客観性」、そして生成なきイデア的存在様相は、ベルクソン哲学においてどのように了解されるのか。この問いをめぐって本章は、ベルクソン自身の歩みに沿って、次のように考察を進めることになる。

まずは「外的世界」についての『物質と記憶』による再検討を辿らなければならない。私たちはまず、単に等質的空間によって規定されるのではない「外的世界」を回復していくベルクソンの議論を見よう。すなわち『物質と記憶』の第一章で述べられる「イマージュ」の総体としての世界、という概念を考察するわけである。ここから明

らかになるのは、この世界概念が孕んでいる二重性である。外的世界とは、私たちが知覚するまさにこの世界に他ならないこと（同じことだが、私たちの知覚は外的世界のリアリティに正しく触れているということ）が言われる一方で、この世界の「外在性」が、私たちの側の観点などによって規定されるのではない一定の即自的規定、すなわち「秩序」として理解されるしかないこと――これが確認されるだろう。

直観的に与えられつつも、そこに知性的な概念や諸関係の秩序が内在しているという、この二重の存在性格は、二つの文脈に結びつけられながらさらに論じられる。第一に、私たちの経験において、この二重性はどのような意味を持つのかという考察の文脈。結論を先取りすれば、私たちにとって「外的世界」とは、常にすでに、私たちに馴染みの、再認された世界を意味する。別の言い方をするなら、ベルクソンが特に「物質界」として規定したような世界とは、確かに私たちにとって「外的」なのだが、しかし同時にこの「外在性」は、絶えず私たちの側から再構成可能なものとして、いわば馴致可能なものとして、回収されてしまうのである。これは結局のところ、二元論についての観念論的な解決――少なくともその途上にある解決――である。

第二の文脈は、科学認識の権利をめぐる諸論争である。世界が知解可能であるとして、しかしその根拠はいったいどこに求められるのか。意図に関わらず、ベルクソンは「科学の価値」をめぐる当時の論争に巻き込まれることになるだろう。『物質と記憶』は問題を完全に解いたわけではなく、むしろ科学という認識の、そして科学を構成する知性という認識能力の、再吟味ならびに再正当化を求めるものとなる。その要求に応えるために、『創造的進化』の半分が費やされたと見ることができる。大雑把に言えば、ベルクソンは実在論に立ち戻り、知性や科学の価値を確保するわけだ。それがいかなる議論であったのかを私たちは吟味しなければならない。だがそこで私たちが見ることになるのは、実際には、『試論』と『物質と記憶』が前提としていた諸公準の再登場である。さまざまの

経験様式や認識形態を可能にするであろう基礎としての「空間」は、結局のところ、「持続」や「生成」から派生させられ、その限りで「空間」には一定のリアリティが認められ、「知性」にも一定の権利が回復されるわけである。

最後に、ベルクソン哲学における「真理」概念の扱いについていくらかの考察を行おう。この考察は、ベルクソンがそれまでのスピリチュアリスムにおける一つのクリシェを拒否して『二源泉』固有の形而上学的考察へと歩むその行程が意味するところを、了解させることだろう。神などのテーマについて語り始めるベルクソンは、非人称的で普遍的な「真理」概念に依拠するのではなく、神秘主義者と言われる存在の人称的な経験にこそ自らの基盤を求めることになるわけだが、そうした彼の態度決定に関して、本章はいわば裏面から解明を行うことになる。

第一節　イマージュとしての世界

『物質と記憶』第一章の議論は、一本の線に従いながら、二つの段階を刻む。まず、第一章冒頭から導入される「イマージュ」の概念があり、それを基礎とする諸々の議論がある。それはまず何より、物質界と知覚との関係、言い換えると物質界についての「存在」と「現れ」との関係をめぐるものである。第二に、その途上において提示される「純粋知覚」の概念がある。ベルクソンは、当然ながらその「純粋知覚」というものが実在するという主張を行い、そしてそれを精神と物質との部分的ではあれ文字通りの合一（coïncidence partielle）であると述べるわけだが、これが同時に含意しているのは、通常の知覚が「純粋」ではないこと、それはすでに一種の構成の産物である、という主張でもある。その上で、知覚対象と知覚主体それぞれの寄与分が切り分けられるわけだ。

イマージュ概念について

『物質と記憶』の「イマージュ」概念は、多くの困惑と共に、種々の冒険的な解釈を喚起したものである。しかも、『物質と記憶』の目次を見ると、この書物全体が「イマージュ」についての諸考察としてのみ書かれたように見える。私たちの心理学的生を論じる『物質と記憶』が実際に描写するのは、イマージュの「選択」であり「再認」であり、その「保存」であり「限定と固定」である――そう思われるわけである。だから、場合によっては、

私たちの存在はすべて「イマージュ」というタームによって記述されたのであって、『物質と記憶』はいわばイマージュ一元論なのだ、といった解釈にひとは導かれることになる。この解釈によれば、ベルクソンはまず主観的でも客観的でもない中立的な「イマージュ」を措定し、それがさまざまに組織化される中で、客観的世界と主観的意識とがそれぞれに一定の仕方で生成してくる、ということになる。だからここでは、ある時期のラッセルが唱えた「中立一元論」が想起されたりする。あるいは別の文脈から、主観主義にとらわれたままのスタティックな現象学を、さらに主観そのものの生成に遡って問い直し、あるいは先に進めようとする議論がここに読み込まれたりもする。第一章の冒頭から突然導入される「イマージュ」とは、言ってみれば非人称的かつ初源的な経験なのであり、人称的主観であれ相互主観的な客観であれ、すべてはここから派生し構成されるのだ、というわけである。

こうした解釈を支えるベルクソンのテクストは、しかし、それほど多くない。もっとも有効なものは、一九〇五年のジェイムズ宛の書簡に見出されよう。そこでベルクソンが語ることによれば、「純粋な経験（expérience pure）というものが存在し、それは主観的でも客観的でもありません（その種の実在を指示するために私は「イマージュ」の語を用います）。そして、あれこれの意識たちによる、この経験の我有化（appropriation）とあなたが名づけるものが存在します。この我有化は、私の見るところ、イマージュの独特の削減（diminution *sui generis*）から成ると思われますが、あなたはむしろ、私がきちんと理解しているとすれば、純粋イマージュに付随する情感的状態に存するとお考えのようです。とは言え、この二つの見解が和解し得ないとは思いません……」（M660）。純粋なイマージュからの、主観と客観の発生、と読めないわけでもない。しかし、「我有化」とは「私」の発生そのものだろうか。それは明らかではない。確かに言い得るのは、特に知覚という経験においては、ひとはまず非人称的な層から出発していることを認めざるを得ないとベルクソンが述べている、ただそのことである。それ以上の

ことはさしあたり言われていない。『物質と記憶』においても「イマージュ」の根本的な「非人称性」が繰り返し述べられてはいる。しかし、それを超えて、そこからのみ「私」という人称性までもが導出されるという議論を、ベルクソンは行っていない。彼が論じているのは、人称性を帯びた知覚経験を一定の仕方で分解していけば、そこにはもはや私の主観的な経験とは言い難い一つの層が見出される（それが「純粋知覚」である）ということであって、この層がそれだけで経験の人称化を構成したり、経験の主観的な諸要素すべてを導き出すといった議論は存在しない。というのも、そうした諸要素は、イマージュとは別のところ、すなわち身体内部の情感（affection）や、イマージュとは本性上異なるとされる「純粋記憶（souvenir pur）」などから由来するのであるから。

しかも、もし『物質と記憶』がイマージュ一元論であるのだとしたら、ベルクソンは奇妙にもこの書物全体の潜在的な論敵の見解に自ら与することになる。すなわち連合主義的心理学者としてのテーヌであって、彼の『知性論』[1]は主客の区分というものは、イマージュをはじめとする心理学的要素が構成する平面上で、イマージュたちの強度差や相互排除のメカニズムを通じて引かれる区分線によって二次的に構成されるという立場をとっていた――もちろんその全体は「幻影（hallucination）」の総体としての主観的意識の暗箱内部に位置づけられるのだが。それに対してベルクソンは、心理的生を多層化し、イマージュをその表層に置きながら、イマージュとは異なる諸要素の介入をむしろ強調するのである（運動図式、純粋記憶、動的図式、生への注意、等々）。私たちの存在がすべてイマージュとその変様から成る、という一元論的立場は、「イマージュ」の語に過剰充塡を行わない限りは、ベルクソンの思想ではない。むしろ逆であって、『物質と記憶』の各章の表題に「イマージュ」の語が登場するからといって、ベルクソンの議論すべてが実際に「イマージュ一元論」のような何かだと判断することはできまい。ベルクソンが論じるのはあくまで「イマージュ」の選択や保存、再認や固定化といった作用の内実であり、またそ

うした作用が成立するための諸要素や根拠なのであって、その考察の途上では、多くの場合、単純な一元論を破壊するように「イマージュではないもの」が導入されるのはむしろほとんど自明のことなのである。かつての三木清の端的なもの言いに倣ってよければ、『物質と記憶』は「イマージュ（image, Bild）」の哲学であるよりも、「構想力（imagination, Einbildungskraft）」の哲学だ、と見ておくべきであろう。(2)

こうしたわけで、まず当の「イマージュ」概念が何を目指して、どのようなものとして、議論に導入されたのかという点から簡単に確認しておくのがよいだろう。その上で、外的世界の「外在性」の意味内実、そしてそこで営まれるある種の生の様相について、考察を進めることにしよう。

「我々はしばらくの間、物質についての理論ならびに精神についての理論、外的世界の実在性ないし観念性をめぐっての議論といったものに関して何も知らないようにふるまおう」（MM11/169）。そうして現れる光景を叙述するために、「イマージュ」の語が登場してくる。ベルクソンが直ちに与える規定は、二重である。第一に、意識への現前――「かくして私は、語の最も広い意味におけるイマージュを前にしている（Me voici donc en présence d'images）……」。そして第二に、相互の因果的決定関係――「これらのイマージュはいずれも、その要素的部分のすべてにおいて、私が自然法則と呼ぶところの恒常的な諸法則に従って互いに作用反作用をなしている……」。意識的に装われた素朴さと言うべきかもしれない。なぜなら実は、続く第一章の主張がすでにほとんど示されたからである。

こうして始まるベルクソンの議論をごく簡単に整理するとこうなる。(1)私は身体を介して、このイマージュのただ中において、非決定的行為をなすように見える。(2)その身体、特に脳は、知覚世界をなすところのイマージュの

総体に対して、そのごく微小な一部分でしかない。脳が知覚世界を産出するなどと言うのはだから「まさに自己矛盾を犯すこと」(MM14/171) にしかならない。(3)しかも、脳において私たちが見出すのは、神経系を伝わっていくさまざまの運動だけであり、つまりそこに見出されるのは「行為［＝作用（action)］にだけ関わる」(MM16/173) ものである。脳の内部をいくら覗いても、そこに知覚表象は含まれていない。(4)にも関わらず他方で、脳と知覚には確かに相関関係がある。神経の切断は、現に意識されている知覚の消失に繋がることだろう。

こうした観察から、いかなる結論を導くべきだろうか？

誤謬は、最後の(4)を理由として、脳が意識的知覚を「産出」しているとか、知覚と「等価」である、と考えてしまうことにある。ありきたりな議論と思われるかもしれない。しかし注意しよう。ここで用いられているのは、例の古典的な論理なのか。運動や作用という物質的次元と、意識的な表象という精神的次元とは、媒介不可能な異質の二系列をなしているから、脳が意識的知覚を生むはずがない、両者間に相互作用があるはずがない、といったデカルト以後馴染みの論理なのだろうか。

そう解釈してしまえば、ベルクソンの議論はそれ自体明白な自己矛盾を犯していることになるだろう。なぜなら、ベルクソンは次のように考察を進めていくからだ。神経系の発達と、知覚の拡がりとの間には確かに相関関係がある。神経系の発達が意味するところは、イマージュ間の厳密な決定関係をくぐって非決定性と選択の余地がそこに生じてくるということである。しかるに、こうして確保されてくる「非決定性の領域（zone d'indétermination)」、すなわち神経系を含む有機体の非決定性にいわば連なりつつそこへ巻き込まれる領域こそが、実際には意識的知覚の現れる範囲である。「この関係がいかなるものであれ、そしてそれゆえに知覚というものの内的本性がいかなるものであれ、知覚の拡がりはそれに続く行為の非決定性の厳密な尺度をなすものであると言うことができる」

(MM29/183)。しかしここで言われている「知覚」は、文脈が示すように、有機体についての外的な観察から想定されるところの、有機体とその環境との関係のことであり、それ自身結局は「運動」や「作用［行為］」にのみ関わる事象に過ぎない。それを有機体が情報として受容しつつ選択を行う、といった描写をここで行うことができるにしても、それはあくまで外的な記述に留まる。そのほとんど力学的な記述と、今現に私が持っているこの意識的な知覚とは、媒介されていない。だからベルクソンはすぐに次のように問わねばならないわけだ――「しかしなぜ、有機体と、それに対してさまざまの距離にある諸対象とのこの関係が、意識的知覚という特別なかたちを採るのだろうか？」(MM29/183)。有機体に非決定性を帰することで、「我々は知覚の必然性、すなわち生命体と、その関心を惹く諸対象のさまざまな距離からの諸影響との可変的関係の必然性を結論することはできた。この知覚が意識的であるのはなぜなのか、そしてこの意識があたかも脳実質の内的運動から生まれるかのようにことが進むのはなぜなのか」。

この問いに答えるために導入されるのが、「純粋知覚 (perception pure)」説であった。「純粋知覚」とは、通常の具体的な知覚から、そこに含まれる主観的な要素を差し引いて得られるものである。しかし、どうしてそんなものの想定が、目下の問いに答えるために役に立つのか。ベルクソンの論述は謎めいて見える (cf.MM31-34/185-186)――最初に宣言されていたように、どのイマージュも、他のイマージュ全体と連帯関係のうちにある。ところで、「その［物質的対象の］純然たる存在 (existence) を表象 (représentation) へと転換するためには、それに後続するもの、それに先行するもの、そしてまたそれを満たしているものをまとめて消去し、その外殻、表面的な皮膜だけを残せばそれで足りる」。あるイマージュについて「もしそれを孤立させられれば、特にその包みを孤立させられれば、私はそれを表象へと変換できることだろう」。言い換えれば、この「孤立化」、緊密な相互作用に対する

「削減（diminution）」ないし「削除（suppression）」だけで、意識的表象はすでに手に入るというのだ。しかるに、脳が行うのはまさにそうした働きである。それは、有機体の関心に応じて、相互作用の網の中で一種の選択を行っている。そこに意識的表象が生じるのは当然だ――ベルクソンはそう言うのである。

奇妙である。相変わらずベルクソンは「作用［行為］」といったタームで事態を記述している。そして今度は、そうしたものが「表象へと転換・変換」される、と言われているのだ。だからある解釈書はその書名のままに戸惑う――「行為や運動に過ぎないものが、どうして突然光景となって与えられるのだろう」[3]。何とかこの隔たりを埋めようとして、この解釈者はベルクソンの述べたことのない独自の不可解な仮説に迷い込むだろう。あるいは別の解釈者は、こうして記述される「純粋知覚」を、それが時間的厚みを奪われた抽象であり、意識とは時間の厚みを必要とする以上、無意識的なものであると言わざるを得ないと解釈した上で述べる――「記憶こそは本質的に意識でありまた意識的である。したがって知覚が限定され意識的になるのは、それが能動的で非決定的な精神としてのモナドと接触するからに他ならない。しかしそうした能動的で自由な意識とは記憶（mémoire）のことである。ゆえに、イマージュたちが魂と接触しつつ、それが記憶としての意識を取り巻いている光（lumière）の圏域のうちに入り込まないということは考え難い」[4]。記憶によって可視性がやっと得られるというのである。これももちろん誤読であって、というのも、上に見たように、今語られているベルクソンの奇妙な議論は、まさに、行為や運動といったタームで十分語られ得る事象がなぜそのまま意識的知覚であるのか、それをこそ説明すべく試みられているからである。ここで用意された「純粋知覚」とは、ユードの述べる解釈とは逆に、意識的知覚そのものとして描かれているのであり、そして「純粋知覚」とはまさしく「記憶」を排除したところにこそ想定されたものであったのだ。これは動かしようがない。

だが繰り返せば、ベルクソンの叙述そのものがやはり謎めいている。運動や作用といったものが表象になるとしたら、それこそ「奇跡」や「魔法の杖」(MM37/189) や「機械仕掛けの神」への訴えかけということになってしまう、そう彼自身が言っていたのではないのか。

正確に見なければならない。「この［純粋知覚の］仮説に身を置いてみよう。そこでいかに意識的知覚が説明されるかを考えてみよう」――こう述べた直後のベルクソンの主張はこうだ。「意識を導出しようとするならそれは非常に大胆な試みであろう。しかし実際にはそうした試みは目下のところ不要である。というのも、物質界を措定することで、イマージュの総体は与えられていたのであり、そしてそもそもそれ以外のものを用意することは不可能なのだから」(MM31/185)。なぜイマージュの総体を用意すれば、もはや意識を導出する必要はないのか。しかも同時に、脳というイマージュから意識的知覚を導出することについては不条理であると言われていたのだとしたら、いったいベルクソンの論点はどこにあるのか。

唯一可能な解釈は次のようなものだ。脳が周囲世界の意識的知覚を生むという学説のうちにベルクソンが見出す背理は、先の論点(2)に関わるもの、すなわち、物質界の一部分であるはずの脳が当の物質界を含むという背理、部分と全体の逆転の背理、それだけなのだ。「しかしいったいいかにして一般に私の身体が、そして特に言えば私の神経系が、私の宇宙の表象の全体ないし部分を生み出すというのか」(MM14/171)。続くベルクソンの回答をよく聞こう。「私の身体を物質だと言おうとイマージュ[5]だと言おうと、そうした言葉は重要ではない。物質なのだとしたら、私の身体は物質界の部分をなしているわけで、物質界はしたがって身体の周囲、身体の外に存在しているはずだ。イマージュなのだとしたら、このイマージュは最初にそこに置かれただろうものしか与え得ない。なぜなら仮定からしてそれはただ私の身体というイマージュなのであって、そこから宇宙全体のイマージュを引き出そうと

いうのは不条理だからである」。見られるように、用いられているのは、物質と精神の二元論といった構図などではなく、ただ部分と全体、外延的な大小関係だけなのだ。ごく小さな部分に過ぎない身体や神経系が、それ以外の、膨大な全体を含むはずがない。論点はここであり、これ以外ではない。まさにそれゆえに、逆に言って、脳という微小な一部分のみならず、「物質界を措定」するなら、そして「イマージュの総体」としてそれを措定するのなら、そこから物質界についての表象、意識的知覚が「導出」されてきても問題は生じないのである。

自らを現す存在としてのイマージュ

しかしそうすると、いったいこの「イマージュ」とはどのようなものとして考えられていたのか、そしてそうした「イマージュ」を議論の前提とするその権利はいかなるものであるのか。比較的簡単な第一の点から見直そう。先の誤った諸解釈を逆転せねばならない。どうして運動などに過ぎないものが、光景となるのか――つまりどうして本来意識的表象に無縁な存在が、意識へと現前するのか、という問いに対しては、そもそも「イマージュ」というものについてはその種の問いが成り立たないのだ、と応えなければならない。イマージュが、それに外的な（例えば記憶といった）「光」に照らされなければ意識されることはないというユードの見解に対しては、ベルクソン的な「イマージュ」の総体としての物質界はそのまま「光」に満ちた場所なのだと言わねばならない。この点に関しては、かつてデルボスが『物質と記憶』の出版直後に発表した書評の読解の方がはるかに正確である。「だから、哲学者たちが、世界の表象の第一でかつ積極的な諸条件を我々のうちに探し求めたのは誤りであり、そしてまた彼らが、事物を照らし出す光を我々から生じさせると主張したのも誤りである。彼らの学説は自己矛盾に終わるはずなのであって、それというのも、知覚を可能にすると彼らが考えるものは、そのまま必然的に知覚を主観的

とし、多かれ少なかれ錯覚的なものとしてしまう当のものだからだ。しかしその種の矛盾は次のように考えるや消え去ってしまう。つまり、諸事物は初めから照らされており、我々がその一部分を把握するその作用は本質的にいって制限と否定を加えるものであり、つまり諸事物の一定の面を暗くし、我々が取り出したいものの周囲に影を投げるということなのだ、と[6]」。

ベルクソンの多くのテクストが、以上の解釈を支持する。まず、「イマージュについては、ある（être）ということと意識的に知覚されている（être consciemment perçues）ということとの間にあるのは、程度の差異だけであって、本性の差異ではない」（MM35/187）という有名な主張は、つまり「イマージュ」がその本性から言って意識的知覚を排除しないということを述べていよう。ある意味、この主張は「イマージュ」というものについての定義とすら言えるものだ。「イマージュ」を措定すれば、それについての意識的知覚はすでにそこに含まれている。「ついての」と言ったが、そこに作用と対象の志向的隔たりはない。私が・対象を・意識する、といった構造はまだここには持ち込まれていない。つまり、物質的対象を「イマージュ」と規定するということはすなわち、対象が現出する、という端的な言い方を知覚の本来的な描写として許容することなのである。

そしてもしそうなら、問うべきは、どうして「イマージュ」の総体としての物質界が意識へと現出するのか、ということではなく、どうして事実上その総体が総体のままに現出してはいないのか、というものになるだろう。だからこそベルクソンは言う、「説明すべきは、知覚がいかにして生じるかではなく、いかに限定されるかだ」（MM38/190）。知覚の謎は、対象の現出ではなく、むしろ対象の非現出なのだ。問うべきは、意識的知覚の発生ではなく、意識されない物質界の膨大な部分、無意識的領野の発生なのである。さらに言えば、物質界全体を一種の意識と見なす言明――「延長した物質は、その総体において考察されれば、そこにおいてはすべてが互いに平衡を

保ち、補い合い、中和しあう一つの意識のようなものである」(MM246-247/353) ――この種の言明[7]もまた、以上のような「イマージュ」論のほとんどそのままの反復である。ここに「意識＝持続」という公理を恣意的に持ち込んで、物質界にも持続があることを(『創造的進化』に先立って)『物質と記憶』のベルクソンは認めている、という解釈がなされることがあるが、それは文脈を踏まえない読みであろう。ベルクソンが言っているのは単に、イマージュの総体としての物質的宇宙には、現出(としての意識)が含まれているということである。確かに身体は、イマージュの総体から選択を行い、そのつどの知覚の姿を変容し、パースペクティヴを更新していく。しかし身体が世界の可視性を産むのではなく、身体が初めて世界を現出させるのではない。「イマージュ」としての世界が、初めから自分を現出させ得るものとして存在しているのだ。

第七版以降の序文で、ベルクソンは確認していた――「要するに、我々は物質を、その存在(existence)とその現れ(apparence)とに分けるという観念論と実在論が行った分離以前において考察するのである」(MM2/162)。この言明は、文面通り受け止めなければならない。物質という存在に関しては、その存在とその現れとは、二つのものとして「分離」され得ない。その存在には、自己現出の力能が初めから含まれている。ベルクソンの言う「イマージュ」とは、もの自体と、観察者としての私との間に置かれる曖昧な媒介物ではなく、現出ないし自己呈示を自らの本性として含んだ存在そのものの名称なのである。「イマージュ」概念の本質的な賭金はここにある。「純粋知覚理論」、すなわちそれ自身が物質界の部分であるような知覚の存在を主張する議論は、まずもって以上のような「イマージュ」概念に完全に依存していたわけだ。もしいったん「現れ」と「存在」とを二つのものとして「分離」してしまえば、その後でいくらこの「現れ」を純化しようと、その対象は当の「現れ」とは別のどこかに保存されたままになってしまうであろう。知覚は、存在とは別のところで、存在の代理物だけを与えるものとなり、

「正真正銘、事物の部分となる」(MM67/212) ことを求められている「純粋知覚」の存在を、ベルクソンはいっさい主張できなくなってしまうのである。

イマージュの権利

だが、当然疑問は生じる。もし物質界がベルクソンの言うような「イマージュ」であるのなら、彼の議論を認めてもよいのかもしれない。しかし、それが恣意的な想定でない保証はいったいどこにあるのか。古くからの懐疑論者でもそう言うであろうし、ほぼデカルト以後に現れるところの「外界の存在証明」を求める哲学者たちもまたそう問うであろう。「これが常識の観点だ」と言って済むのなら、哲学は不要ではないか。実際、ベルクソンの議論を、悪評高い「常識哲学」の再登場として理解した者もいたのである。こうして私たちは、先に述べた第二の問題、「イマージュ」概念を導入することの権利をめぐる問いに導かれることになる。

ここで興味深いのは、「イマージュ」論を提示する際のベルクソンの口振りである。「これは仮説などではない。我々は、いかなる知覚理論もそれなしでは済まされないところの与件を定式化しただけなのだ」(MM36/189)。「……以上が知覚のメカニズムのすべてである。イマージュとしての知覚そのものについては、あなたはその発生を辿る必要はない。なぜなら、あなたはそれを最初に措定したのであって、そもそもそれを措定しないわけにはいかなかったからである」(MM38/190)、「いかなる知覚理論もこの必然性から逃れ得ない」(MM32/185)、「いかなる哲学的学説も、それが自分ときちんと折り合いをつける限りは、この結論から逃れることはできないのである」(MM258/360) ……。明らかだろう、ベルクソンは、自分のような立論が不可避であって、その権利も、初めから一種論理的な必然として確保されていると繰り返しているのである。言い換えれば、「存在」と「現れ」との分離

をもはや容れないような境位は、疑わしい仮構であるどころか、むしろそれを措定せずには済まされないような必然的与件である、とベルクソンは主張しているわけだ。いったいどういうことだろうか。

ベルクソン自身、別のところで述べるように（ES204/969）、知覚に、その知覚ではない記述を重ねる（その重なりは、平行論的なものであっても、因果的なものであっても構わない）試みは、ことの細部（détail）に立ち入らないままになされる一般的な主張である限りは、整合的と見える。実際、現在意識に現れている知覚系列の記述（D1）が、知覚されていない別の存在（D2）の翻訳であったり、反映であったり、所産であったりするのだ、と述べ立てるのはごく容易なことだ。

ベルクソンはそうした一般論で勝負を行わない。『物質と記憶』の彼が語るのは、例えば「光点P」という個別的で特定の所与である（MM39/191）。今ここに、光点Pが見えている。つまり、「Pのイマージュ」があるわけだ（D1）。さて、ひとはこの可視的次元に、「イマージュ」とは別の、したがって不可視の、ある「実在」の記述（D2）を結合しようとする。例えば、Pによる網膜への物理的刺激があれこれの仕方で視覚中枢へと伝えられるという経緯が、「Pのイマージュ」の現れの裏側に滑り込まされる。

しかし、知覚の外で生じつつある知覚を生み出す過程についていかなる記述を試みたところで、その過程が具体的に言ってどのような知覚についての記述であるのかは、当の知覚が与えられていなければいっさい同定できないままであろう。あれこれの個別的な場合について語り出そうとした途端、その語りは当の知覚そのものに依拠しないわけにはいかないのだ。ある記述（D2）が、この知覚（D1）についての記述であることが保証されるとしたら、それはこの記述（D2）が初めから、当の知覚によって示されているところのものを含む形でなされているからでしかない。例えば、今見えている光点Pがそのようなものとしてまず記述（D2）のうちに登場し、そしてその上で例

えば「この光点Pから発した電磁波が網膜に到達し……」といった描写が続くならば、その内実は措くとしても、この記述（D2）が他ならぬ「Pの知覚（D1）についての」記述であることは不可能ではないだろう。しかしこの時、「光点P」は、私に知覚されているこの光点Pであり、かつ同時に、（私には不可視でありつつも可視的な知覚を産出するところの）実在の一部分としての光点Pでなければならない。ここをいわば縫い目として、全く異質な二つの記述がそれでも対応でき、一方は他方を産出する当の過程であるといった種類の同定が可能となるのだ。

ベルクソンは述べている――「もし点Pの視覚的イマージュが与えられていないとしたら、いかにしてそれが形成されるのかを探し求めなければならないことだろう。そしてひとは直ちに、解決不可能な問題を前にしていることに気づくだろう。しかしどう論じるにしても、点Pの視覚的イマージュは最初に措定しないわけにはいかないのだ」（MM40/191）。実際、見えている点Pという指示を用いずに、それが一度も登場しない記述だけを重ねて、その記述がまさに見えているこの光点Pについてのものなのだ、と言わねばならないのだとしたら、それは「解決不可能な問題」であろう。その場合、私たちは常に〈どうしてその記述が、この見えているPについての（見えているPを産出する、見えているPに対応する、等々と言い換えてもよい）ものであって、それ以外についてのものではないのか？〉と問い得るのであり、それに答はあり得ないのだから。「現れ」と「実在」とが別々のものとして立てられる限り避け難いこの困難を排除するためには、最初から「点Pの視覚的イマージュ」を「措定しないわけにはいかない」。まさにこの点Pの知覚が生じる背景となる因果系列を記述しようとするのなら、その系列は他ならぬそのPを部分とした「一つの全体」のように描かれるしかない。「真実を言えば、点P、それが発する光線、網膜、関連する神経諸要素、これらは連帯した一つの全体を構成するのであり、光点Pはこの全体の一部分をなしており、そしてPのイマージュが形成され知覚されるのはまさにPにおいてであり、他所においてではないのであ

る」(MM41/192, cf.MM241/349)。生理学的な因果系列を描く際にも、知覚されているこの可視的イマージュとしてのPがその系列内部に登場するしかない。つまりこの場合、知覚と実在過程との重ね書きが当初の意図を保持し続ける限り、当の点Pにおいて、「現れ」と「実在」は数的に同一であるとするしかない。[8] そうすることによってしか、二つの異なる記述はそもそも重ねられることすらできないからである。誤解してはならないが、ここでベルクソンが口にしている「Pのイマージュ」とは、実物Pとは数的に区別される存在としての「幻像」や「模造」のことではない。実物Pとその「見え」との二つのものがあるのではなく、あるのはただ「見えるP」だけなのだ。つまりこれは、実在を最初から「イマージュ」として記述することに他ならない。こうして、それ自身初めから可視的なものとして、すなわち「イマージュ」として、対象を規定する必然性が、私たちには課されてくるわけだ。

イマージュの非中心性と中心化

知覚理論は、いかなるものであれ、対象そのものに内在する可視性なしには、あるいは同じことだが、自己現出してくるものとしての対象という前提なしには、成立できない。しかしそのために、知覚対象を「意識の中」といった謎めいた領野に閉じこめる必然性はない。テーヌのように、意識をして、そこにおいてのみ可視的な像が浮かび出る神秘的な「暗箱」(ES207/972) に仕立てる必要などはない。むしろベルクソンは言う、知覚を写真になぞらえるとして、「しかし、仮に写真というものがあるとしたら、それは事物の中において、空間のあらゆる点から、すでに撮影され焼き付けられているということをどうして認めずにいられよう」(MM36/188)。事物を「イマージュ」とすることは、通俗的な意識の閉域性を解き放つことと不可分である。意識において初めて対象が現像されるがごとく見えるようになるというのではなく、初めから見えている諸対象、初めから存分に自分を現出させている

事物たちが、そのまま、知覚としての意識を構成しているのだ。再びデルボスを引くならば、「……ベルクソン氏は、問題のタームの通常の順序を逆にする。普通ひとが言うところでは、知覚とはまず主観的働きであって、探求すべきは、この働きが、ある心理的メカニズムによってか、思惟の諸法則によってか、ともかくいかにして、それが含むある対象の見かけなり実在なりを与えるのかということになる。対してベルクソン氏が我々に語るところでは、知覚とはまず客観的働きであって、探求すべきはいかにしてこの働きが内的で主観的な姿を帯びるようになるのかということなのである」[9]。

だから、知覚に限って言えば、意識は知覚対象そのものに帰属することになる。これは不条理なレトリックではない。ベルクソンによれば、「私の意識は他の物体以上に私の身体に結びつけられているわけではなく、それはまずもってそれが知覚しているもの、知覚し得るものの全体と（少なくとも部分的に）一致する」(M412) のであり、その意味で知覚意識は、身体が位置する「ここ」に閉じこめられているわけではなく、それはそもそも中心化すらされていない。「私は、Pに触れるためには動かなければならないという意味において、Pの外にいる。言い換えれば、Pに対する私の可能的行為は直接的なものでなく、私の身体（mon corps）がPに触れ、それを変化させ、動かせるのはただ、間にある諸物体（corps）を横切ったあとでしかないわけだ。間隙が実在するという私の信念、そしてまたPと私とが区別されるという私の信念はだから、まずもって基本的に、この物体と私の身体との区別、ただ触覚にのみ関わる区別でしかないのである。仮にしばしの間、触覚的感覚が（それに結びついた運動性と共に）消滅したと想定してみよう。視覚的知覚しか認識したことのない（加えて動けなくされている）存在を仮定してみよう。そんな存在は、その身体が占めている点においてと同程度に、そして同じ資格において、Pにおいて自分自身を知覚しないだろうか？　私の考えでは、我々は知覚が拡がる点のすべてのうちに現実的に存在しているの

だ」(MM411) ――主張は明晰だろう。知覚とはまずもって非中心的なものであり、知覚意識はそのまま知覚の拡がりそのものにぴったりと合致しつつ拡がっているのである。[10]

では、この拡がった意識的知覚の領野は、実際上はなぜ有限であり、なぜ中心化されているのだろうか。

第一章の表題――「表象を目指しての、イマージュの選択について。身体の役割」――が語るように、ベルクソンは身体による選択にすべてを委ねる。一定の受容的キャパシティを有する身体が、それに応じて、自分の可能的行為に対応するイマージュだけを選択するのである。そのことは、身体の位置や運動に応じて知覚の全景が変化するという自明の事実の確認によってすでに示唆されている。「諸対象は、ちょうど鏡 (miroir) がしてくれるように、私の身体へと、この身体がなし得る諸影響を返している。それらは私の身体の力能が増大ないし減少するのに応じて秩序づけられるのである。私の身体を取り巻く諸対象は、それらに対しての私の身体の可能的行為を反映して (réfléchit) いる」(MM15-16/172)。神経系の発達やその破壊が知覚にもたらす拡大や縮小の効果も、この相関を示している。身体の力能が、知覚の外延を決定し、そして同時に、知覚のありさまはそのまま私の直接的な可能性を表現している。ここには「厳密な比例関係 (proportion)」(MM29/183) がある。

以上からさらに進んで、どのようにこの中心なき知覚が次第に中心化され、日常的な知覚風景が成り立つのか、「私が私の身体と呼ぶところのイマージュ (image que j'appelle mon corps)」(何度も用いられるこのいささか回りくどい表現は、「イマージュ」本来の非中心性を示唆していよう) が特権的な中心を占めるようになっていくのか、についての考察も、ここではその最初の段階についてだけ簡単に済ませておこう。

ベルクソンの考えでは、「情感的感覚の座であり同時に行為の源泉である特権的なイマージュ」(MM63/209) があり、しかるに私たちの生は根本的に観照的ではなく、さまざまの障害のただ中で行為しつつ自分を保存していか

なければならないという必然性に服しており、ゆえにこの運動感覚性は他の基準とは別格の特権性を付与されるのである。いわば、生の要求に促されて生じる執着こそが、この運動感覚系の座――痛みや快が位置づけられ、また私が直接動かすことのできる特殊なイマージュ――を「私の身体」として聖別し、「私の宇宙の中心」ならびに「私の人格の物理的基礎」[11]として採用させるのである。ここにあるのは観照的で知的な判断ではなく、もっぱら実践上の便宜による割り振りなのだ。

私たちの常識は多かれ少なかれ、外的世界の「外在性」を、私の身体に対する外、という意味で理解している。だがベルクソンが強調したのは、この区分線の実践的便宜的な性格であった。もちろん錯覚なのではない。私たちがこうして物質界において生き、行為し、そしてこのような活動をほとんど自らの死活問題として引き受けているのが現実であるのと同程度のリアリティを、その区分線は有するはずである。また同時にこの区分は、身体そのものには「私」に属する生成的連続性を認め、それ以外の対象は身体が通過していく風景のようなものとして客観化するという操作を引き連れてくるだろう（そして記憶は身体という一イマージュの内部に置かれてしまう）。『物質と記憶』は「生成一般」「普遍的［宇宙的］生成」といった概念を語り、物質界をその生成の単なる一フェーズ、あるいはより正確に言うなら常に変わらず現在的に与えられるその断面（coupe）とするのだが、そうした物質的世界においてのみ成立する空間的な「内／外」の区別によって、「行為の中心（centre d'action）」としての身体の中心性は、いわば存在論的な中心性に仕立て上げられてしまう。「私」はこの身体という物体の「内部」に宿る燐光となり、その「内部」で「外的世界」を構成し、夢見ることになってしまう――実際には、身体の外の「世界」は初めから与えられているというのに。

第二節　世界の外在性と身体

しかし――問題は残る――ベルクソンはこのように論じながら、実は観念論に陥ってはいまいか。知覚が外的世界に重なっていると言うことは、語り方次第では、世界が知覚となったということでしかないのではないか。もちろんベルクソンにそのようなつもりはない。なぜなら、彼自身、ある箇所では、世界が思惟の「内」にあるとか「外」にあるとかいう言い方そのものが不適切だと言っておきながら（MM21/176）、それでも相変わらず知覚イマージュの本源的な「外在性（extériorité）」（MM69/214）を語り続けるからだ。確かにベルクソンは「観念論に譲歩」（MM258/360）した。彼は、esse = percipi の等号を容認する。だが、それはあくまで指示の同一性、つまりは私が知覚しているのは対象の複製ではなく対象そのものである、という意味においてでしかない。その内容においては、esse の側に、percipi よりも多くのものがなければならない。実在が私の知覚に完全に一致するわけではない。この過剰こそ、純粋な現象主義が取り逃がす実在性、「外」的なリアリティを構成する当のものとなる。それが「外在性」である。しかしそれは何のことか。

秩序としての外在性

最初に一つ注意すれば、興味深いことに、例えばビランにおいて特権的なファクター、そしてまたデカルトも議

論の重要な一契機としていたファクター、すなわち「抵抗」あるいは「強制」といった受動的体験をベルクソンはほとんど重視していない。これはむしろ珍しいことであって、ビラン以降のいわゆる「スピリチュアリスム」が世界の客観的存在を主張する際には、主にビランが持ち出され、私の側の意志的努力に対する抵抗こそが非我の存在を告げるといった立論がむしろ普通だったのである（クーザン、ジャネ）。しかしベルクソンは、ビランが「努力の感情」に見出した固有の開示力をほとんどの場合、否定している。[1] 言い換えれば、私の意志に反してくるというだけでは、あるいは意志に抵抗するだけでは、「外的世界」にはならないわけである。では、ベルクソンが着目するのは何か。彼が世界の「外在性」の本質的ファクターと見定めるところのものは何か。

それは、「秩序（ordre）」に他ならない。このことを確認するためには、ベルクソンによる観念論批判の大筋を振り返るのがよい。観念論に対する彼の批判は、基本的に、観念論には説明できないことが多過ぎる、という形を採る。何と言っても観念論にとって不利なのは、「科学が存在する」（MM22/177-178）という事実、つまり科学と呼ばれる活動に事実上の「成功（réussite）」（MM23/179）が見られるという事実である。別の言い方をするなら、現象には一定の秩序があり、「科学」という営みはそれを顕在化し、かつ精緻に突き詰めていくことに成功しつつあるのであって、観念論はその秩序を説明できないというのである。『物質と記憶』において最もはっきりと観念論――私が「外的世界」と思っているものは、主観的感覚からの構成物に過ぎないとする説（ここでも論敵はバークリーであるよりは『知性論』のテーヌだ）――を論駁する箇所の一つ（MM63-65/209-211）においてベルクソンは、いかなる諸問題の前に観念論がその無力をさらしてしまうのかを畳みかけるように列挙している。(1)いわゆる網膜像の総合の問題――「別個のものとされる二つの感覚がいかにして融合し、空間の一点と我々が呼ぶところのものに対応する唯一の知覚になるのか」。(2)感覚の延長性獲得と位置づけの問題――「感覚が延長に結びつく過程、

ならびに要素的諸感覚がそれぞれ空間の特定の位置を占めるその選択、これらは説明されない」。生得説のごとく、感覚を位置づけるための内的空間のようなものがあると考えるにせよ、経験論のように諸感覚の共存から空間が初めて構成されるとするにせよ、その次には、どうしてあれこれの（本来非延長的な）感覚がそれぞれかくかくの場所に位置づけられるのか、その動機ないしメカニズムは相変わらず不明であるというのである。もちろん、諸感覚相互にすでにそれなりの諸関係などが織り込まれていればそれがデータとなるだろうが、そうなれば問題はもはや空間と位置の「構成」ではなく、ただの「再構成」になってしまう。(3)異なる諸感覚の総合の問題――例えば視覚と触覚とは、質の上では共通するものを持たないのであるから、「視覚的延長と触覚的延長との対応を説明するのは、視覚的諸感覚の秩序［系列順序（ordre）］と触覚的諸感覚の秩序との間の平行関係（parallélisme）でしかあり得ない」。しかしその平行関係が存在するということは、結局、視覚系列・触覚系列のいずれか一方だけによっては説明できないある共通の秩序が存在することを認めるのと同じである。「となれば我々は、視覚的感覚と触覚的感覚のほかに、両者に共通で、したがって両者から独立した、ある一つの秩序の存在を想定しなければならなくなる」。(4)公共的世界の成立の問題――この独立の秩序はさらに、「すべての人間に同じように現れる」ものであり、また同時に「そこでは結果が原因と結びつけられ、諸現象が法則に従っている一つの物質界を構成する」ものである。言い換えるなら、外界は単に私にとってのみ存在し、そのことによって外界と規定されているような何かではなく、まずはそれ自身において存在し、それ自身因果的に規定されている――各人への現れはむしろその一局面に過ぎず、しかしだからこそ各人それぞれの経験は同じ対象に対するさまざまのパースペクティヴだとして統合される――と考えられている事実がある。[2]

さて、以上の諸段階においてベルクソンが常に同じロジックを用いていることは見易い。(1)から(4)までのいずれ

においても見られるのは、異質な複数のセリー（複数の感覚、複数の意識など）がそこにおいて統合されてくる一定の秩序が私（たち）に与えられているのだという事実の確認であり、そこから進んでベルクソンは、そうした秩序の存在根拠を問うならば、そこには非観念論的な「実在」が要求されてこざるを得ない、という主張を行っているわけである。諸感覚と、場合によっては空間形式といったものによって、「外的世界」が構成されると観念論は語る。もちろん空間形式やカテゴリーは必要であり、ベルクソンもあらためてそれを論じるはずだが、『物質と記憶』はそうした方向には議論を進めない。空間形式を手にしていても、具体的なあれこれの感覚をなぜ他所ではなくここに定位し得るのか。カテゴリーが与えられているとしても、どうしてある現象には他ならぬこの一定のカテゴリーのこの規定（例えば「原因」）を対応させるべきであって他様ではあり得ないのか。すでに諸感覚が一定の順序で与えられてくるのでなければ、こうした問いは解けない。『物質と記憶』第一章のベルクソンはこの水準を離れない。そして諸感覚の与えられる仕方の根拠は、もはや観念論のタームでは記述できないと彼は見積もるわけである。彼に言わせれば観念論は、秩序だった外界を、あるいはより正確に言えば外界の「外在性」の意味であるところの「秩序」の先在を、どこかで前提としないで済ませられるものではない。遅かれ早かれひとは「幸運な一致、予定調和」(MM49/198) にすがらざるを得なくなろうが、そういったものこそ際立った「秩序」のことなのであるから、ひとはそれによってこれから構成されるべき「外界」を密輸入してしまっているわけであり、そうしたものに訴えることはもちろん当初の出発点の放棄でしかない。あれこれの感覚が与えられる由来、それらが「他のものではなくむしろある一定の秩序」(MM264/365) を有する理由、「安定し、すべてのひとに共通の」経験が成り立つ根拠、それらについて観念論は語るすべを持たないわけだ。「観念論は、知覚において現れる秩序から科学において成功する秩序へ、すなわち実在へと、移り行くことができない」(MM258/360)。だからベルクソンは言う、

「したがって（donc）、最初に与えられていなければならないのは、純粋知覚、すなわちイマージュなのである」（MM264/365）。この「したがって」こそが、『物質と記憶』の「イマージュ」論の歩みのすべてを支え、正当化する。この「したがって」を先取りしつつ、ベルクソンは最初から「イマージュ」を、「その要素的部分のすべてにおいて、私が自然法則と呼ぶところの恒常的な諸法則に従って互いに作用反作用をなしている」（MM11/169）ものとして用意していたわけである。

私たちは先に、『物質と記憶』第一章冒頭のイマージュの規定は、すでにその章の主張全体を規定してしまっていると述べた。その意味はすでに明らかであろう。私たちにじかに現前しているこのものとして「イマージュ」を規定し、それによって物質的宇宙を定義することで、ベルクソンは知覚と対象との数的同一性を確保し、「存在」と「現れ」を異なる二つのものとして分離する観点をあらかじめ禁じてしまっていたのである。また同時に、ともかくもその「イマージュ」のただ中に法則的秩序が含まれていることを前提としつつ、それだけでは主観的観念論に滑り落ちかねない傾きを初めから排除しようとしていたのである。『物質と記憶』の議論は「あらゆる理論・議論」を忘れて開始されたわけではないと指摘するユード[3]に対しては、私たちも同意せざるを得ない。実際、「イマージュ」には秩序が内在している、と報告することは容易だが、哲学はその「いかにして」を問わずにはいられまいし、当の「秩序」の内実を問うという課題もまだ残されていよう。『物質と記憶』冒頭のベルクソンは、さしあたって「科学」という営みの事実上の「成功」に依拠しつつ、そしてさらにはその延長線上に「完全無欠の科学（science parfaite）」（MM11/169）という理念を先取りしつつ、そうした問いを差し止めていると見ることができる。

暫定的に論点をまとめよう。感覚に対して「外的」世界はある還元不可能な余剰を持つのであり、そしてその余剰、感覚に還元され得ない「実在性」とは、「秩序」のことであった――「我々とは独立した客観的秩序（ordre）、

すなわち（c'est-à-dire）感覚とは別個の物質界（monde matériel）」（MM64/210）。単に与えられること、単に意のままにならないこと、これだけでは「外的世界」を構成する本質的契機はいまだ欠けたままなのだ。現に、これとして知覚されつつ、あくまで同時に一定の秩序において与えられるのでなければ、それは「外的実在」ではない。この観点からすれば、いわゆる「抵抗」すら、先行する秩序によって規定されている。その秩序との関係で、私の意志も抵抗に遭ったり遭わなかったりするし、かつその関係においてそのつどの抵抗も具体的な規定を有するのであり、そもそもそうしたものでなければその抵抗はただの黙せる理由なき抵抗に留まり、決して「外的世界」を構成しないのだ。ここでもまたデルボスの指摘は適切である――ベルクソンの考えにおいては「イマージュの知解可能性（intelligibilité）は、イマージュの実在性（réalité）の条件なのである」[4]。こう言い換えてもいいだろう、外的世界の構成部分として実在する「イマージュ」とは、知解可能なものなのである、と。

しかし、いかなる「知解可能性」なのだろうか？　この問いから延びる諸考察の線は、『物質と記憶』を超えて継続されることになるだろう。いまのところはまず、『物質と記憶』前後の時期を中心としながら検討を続けることにしよう。

秩序の認知と身体

いかにして自然は可能か、という問いを立てたのはカントだが、彼の答は二重であった。質料的な意味での自然が可能なのは、時間と空間の形式を有する感性が触発されるからだ。しかしもう一つの重要な意味においては、自然とは、「必然的規則、すなわち法則に従った形での、現実存在に関しての現象の連関」のことであり、この意味における自然の成立に関しては、カテゴリーがその可能性の条件をなしていたのだった。そしてこうした解像度で

眺める限り、拠って立つ観点には大きな相違があるとしても、主張の内実においては、そうしたカントと『物質と記憶』のベルクソンとの距離はさほど大きなものではない。逆説を弄しているわけではない。第一批判のカントにおいて、「自然」はカテゴリーによって形式化された感性的所与から構成され、当然カテゴリーによって包摂可能な、すなわち知解可能なものとして考えられていたのと全く同様に、ベルクソンの言う「外界」も、感性的に与えられ、かつ、ある法則に従ったものとして記述されていることは、これまでの確認からすでに明らかでなければならない。

もちろん、なぜ「自然」がカテゴリーに従うのか、なぜ感性に与えられた多様が悟性概念に包摂され得るのか、というまさにその点に重大な問題があると見たカントに対して、『物質と記憶』のベルクソンはそうした問いを立てていない。繰り返せば、彼はまだ、秩序が現に与えられていること、ひいては科学の「成功」を所与の事実として、その上で議論を進めているように見える。別の言い方をするならば、『物質と記憶』はいまだカント的な「権利問題」を論じてはいない。ベルクソンはただ、秩序が事実上どのように与えられているのかだけを問題にしている。

その上で、「秩序」の内実をもう少し詰めておく必要がある。注意しておけば、ここでは『創造的進化』以降言われる、「無秩序は存在しない」というテーゼを用いることはできない（文脈を辿る準備のないまま粗雑にそうしたテーゼを使ってしまえば、実在と錯覚との区別すら不可能になってしまおう）。私たちの見るところ、『物質と記憶』は、事実上二つの秩序を扱っている。それらは共に「科学」が成立するための基本的な秩序であり、すなわち因果的秩序と、類種の秩序である。ここでは第一のものに注目しておきたい。

『物質と記憶』のいくぶんインプリシットな議論を浮き彫りにするために、周囲のテクストから少し補助線を引

いておこう。まず、先にも見た、一八九三〜九四年の『純粋理性批判』講義である。着目したいのは、ただ次の点である。ベルクソンは、カントのカテゴリー表を提示し、三つの批判的注釈を行っている。その第三のもので彼はこう述べるのだ――「ひとはかつて次のように主張した、そしてこの異議は無価値なものではない。つまり、本当のカテゴリーとはただ、関係のそれのみであるというのだ。実際、超越論的論理学は、客観的で非人称的な認識の諸原理のみを探求するという意図を持っているのであり、認識の主観的個人的形態を探求するのではない。しかるに関係のカテゴリーたちだけが、その使用が単に主観的とはならないものだ。言い換えれば、カントによって関係の諸カテゴリーに基礎づけられる諸判断以外のものが言明するのは、事物の間の客観的な関係ではなく、むしろ事物と我々の認識能力との主観的関係なのである。ショーペンハウアーはさらに進んで、原因性［因果性］のカテゴリーだけが真のカテゴリーであると主張した。実際、もし悟性の役割が経験の対象たちの間にそれらを知解可能とするところの結びつきを打ち立てることにあるのだとしたら、原因性はその結びつきを打ち立てるに必要かつ十分だと言うことができる」（*Cours III*, pp. 158-159）。カント解釈としてはいくぶん問題のあろうところだが、ともかくベルクソンの考えを確認しよう。原因性すなわち因果関係とは、現象AとBが、私にとって単に一定の時間順序等において見えるというのではなく、実効的にそれらの一方が他方を決定するという関係を意味しており、この第三者的とも言うべき関係があるということがすなわち、AとBが単に私にとっての（主観的）存在ではなくそれら自身の（客観的）存在を有していることの意味であり支えなのである。

この確認に導かれつつ、もう一つ、今度は一九〇〇年の第一回国際哲学会における口頭発表、『因果律への信憑の心理学的起源についてのノート』を見ておきたい。あらかじめ明言されるように、ここでのベルクソンは、因果律の認識論的価値をめぐる問題をあえて避け、もっぱら事実問題として、因果律がどのように与えられているのか

という点に考察を絞り込んでいる。「因果律はどのように（comment）構成され、そして通常の知性に対してはどのように現れるのか」（M420）――これがベルクソンの問題設定であった。ただそれにしても、権利問題を論じるにしても当の因果律の内容を先行的に規定する必要はあろうし、その意味では、ここでのベルクソンの議論は、単に副次的な考察として片づけるわけにもいかないものである。実際、彼はまず「通常の知性」の了解している因果性というものを問いただしつつ、これまでの因果性をめぐる哲学者たちの議論が、あらかじめ一定の側面から切りつめられた因果性概念のみを論じていないか問うている。すなわち通常の考えによれば因果律は、(1)継起的諸現象の間のみならず、同時的に並存する現象間にも立てられる、(2)必然的でもあるが、また偶然的であってもよい、(3)外的現象にも内的現象にも等しく適用される、(4)経験的所与でもあり、同時に思惟の要求としても考えられる、といった多様な姿を採っているのである。ここにはヒューム、カント、ビランたちへの批判があるが、それは措こう。ともかく因果性というものは、これまで哲学者たちが考えてきたよりもはるかに柔軟な、いわば融通の利く概念なのだ。

では、こうした非常に外延の広い概念がどこから与えられるのか。ベルクソンの回答を一言で言えば、「共働化＝共秩序化（coordination）」の経験――「私の生と外延を等しくする、生に本質的な」（M423）経験――から、ということになろう。何の共働化か。異質な諸感覚、代表的には視覚印象と触覚印象（運動を伴うそれ）との間の、共働化である。「特定の視覚的形態が現れた時には、特定の［対応する］触覚印象を予期（attendre）する習慣が形成される」（M424）。諸印象と運動とのこうした関係、言い換えれば「感覚―運動的（sensori-moteur）」な連合関係が、「因果律」の基盤にあるというわけである。

以上を踏まえつつ『物質と記憶』に戻ろう。いま語られた「共働化」はすでに登場していたのであり、『物質と

記憶』は、テーヌに倣って、それを「感官の教育（éducation des sens）」の名で論じていた。「感官の教育」とはまさに、「感覚諸印象と、それを利用する運動との間に成立する繋がり（connextion）の総体」（MM102/240）、感覚―運動的連合の形成のことであって、つまりは「共働化」の成立がすなわち「感官の教育」なのである。そしてこうした連合がうまく形成されることは、私の生がそれに賭けられているだけにまさに死活問題であり、その形成は絶えず進行しつつ完成されたり改変されたりしている。この形成作用が一時的なものではなくほとんど間断なく多様な経験の中で継続するものであるのに応じて、因果律が及ぶ範囲と対象も先に見たごとく多彩で、ほとんど普遍的なものとなるのである。ベルクソンが「秩序」という語に込めていた内実、ここでは原因と結果という異質なものの間の関係、また異なる諸感覚の間の照応関係――それらは身体の「感覚―運動」的性格において感じ取られるものだったのだと言ってもよい。先に、世界の「外在性」として取り出された、複数のセリーの統合が生じる場、異質性が結びつけられる共通の場とは、まさに具体的に言って、この「感覚―運動」的な身体であったわけである。

物体的世界

以上のような身体機能が導入された時、世界がどのようなものとして私に示されることになるのかを引き続きいくらか確認しておきたい。

「感官の教育」の目的は、「私の感官を互いに調和させ、［中略］それらの与件の間に連続性を回復し、物質的対象の全体を近似的に再構成すること」（MM48/198）であった。言い換えれば、「感官の教育」の結果、与えられた部分的諸印象は、それ自体で閉じた一与件をなすのではなく、直ちに潜在的運動（いわゆる「生まれつつある運動」）等との関係に入る。このメカニズムはそれ自身「厳密な秩序とシステム的な［遺漏なき］性格」（MM87/227-

228) を持っているものだが、それに従いながら、諸印象が促す私の運動、あるいはその運動によって規定されるであろう他の諸印象、そうした「予期」的な要素たちが、当の印象の周囲に一挙に組織される。さらに別の言い方をすれば、印象を受け取りつつ、私の身体は「先立つ諸運動の中での、後続する諸運動の前駆的形成(préformation)、部分が潜在的に全体を含むようにする前駆的形成」(MM102/240) を半ば演じ始めるのである。こうして、最初の印象は、それが発動させる「感覚—運動」的な一定の構造、「繋がり (connexion) の総体」、身体的に了解される「どうすれば、どうなる」といった諸可能性のシステムに即して、理解されていくだろう。例えば、ある印象は、一定の物体の一側面として、他の諸側面を「予期」させることになるわけである。

ところで、ベルクソンが「物体 (corps)」と呼んだのは、他ならぬ「抵抗と色彩、つまり触覚と視覚の与件が中核をなす、諸性質のシステム」(MM220/332) のことであった。となると、こう言ってもよいだろう、このように「イマージュの総体」はさまざまの「物体」の集合へと組織されていくが、それは同時に、「イマージュの総体」の内部での「秩序」の認知でもある、と。私の動く身体を込みにした広い意味での「因果性」の体系が、個体化されたもろもろのイマージュの中に、間に、背後に、張り巡らされていく。おそらくは、「私の身体」という一イマージュもまた、限定された輪郭を有するものとして成立し、それに応じて「イマージュの総体」において「内／外」という区分が際立たされてくるだろう。この区分も、絶対視されることでむしろ疑似問題の発端となってしまうものではあれ、外的世界の「外在性」の一つの成素ではあった (cf. MM46/196, MM58-59/205-206)。

このような意味での「物体」とは、感覚的諸性質が単に重ねられたものではない。それは、さまざまの射影を通じて与えられつつ、しかしその与えられ方における秩序を支配するそれ自身の存在を有しているものである。例えば立方体は、私にとって、私の身体のあり方に応じてさまざまな仕方で与えられるものだが、その与えられ方の秩

序が把握されるにつれて、私には客観的な立方体というものが現れてくる。私の採る観点に左右される諸印象の変化がむしろその関数として理解されるような、そのような一般的構造体として、立方体は理解されてくるわけだ。そしてこの理解は、今のところはまだ身体的なものである。しかしすでに身体は、客観的な秩序を了解している。自らの可能的行為に応じて世界がどのようにその現われを変化させるかを身体は知っており、それによって身体は世界のただ中で予期し、そこに選択肢を目にし、選択することができる。もちろん幾何学的な射影関係だけが重要なのではない。私の身体の諸可能性に呼応する構造が一般に成立していることが本質的なのだ。しかるに、それこそまさに「秩序」の成立ではなかったか。

こうして私たちは、世界が客観的な「外界」として捉えられてくることと、その世界がいわば私たちが身体で慣れ親しんだ世界として現れてくることとが、同じ一つの事柄なのではないかと考えることができるようになる。言い換えるなら、以上のようにして与えられてくる「外界」とは、初めから、再認された親しい世界なのである。

『物質と記憶』の再認論において身体の「感覚―運動」性が担っていた機能は周知のものだ。身体を軽視する観念論の希望に反して、再認において「精神に絶対的な自律性を与える」ことはできない。「感覚―運動的平衡のわずかな乱れに、注意や記憶の深刻な障害が続く」という経験的事実があるのだから（MM117/252）。また、再認ははっきりした意識的比較によっては成立しないという事実も容易に観察できるものである。「類似なるものが、精神の結びつける諸項、したがって精神がすでに持ち合わせている諸項の間の関係であるとしたら、そういった類似の知覚は、連合の原因であるよりはむしろ結果である」（MM97-98/236）わけだ。したがって、理論上からも、また経験からも、表象の関係づけに先立つところのある先行的な再認が求められることになる。実際、記憶像が現れるのは、普通は、知覚が既知のものであると気づかれたその後なのだから。そこでベルクソンは言う、「まず極限

において、瞬間における再認、いかなる顕在的な記憶像も介入することなく身体のみでなし得る再認がある」(MM100/238)、と。これは具体的には「馴染み（familialité）の感情」として現れ、そしてその基礎はまさに「感覚―運動」性の中に、「うまく調整された運動的随伴ないし組織立てられた運動的反作用についての意識」(MM101/239) に、見出される。つまりは習慣的な仕方で身体が馴染んでいるということこそが、あらゆる再認の最初の条件であるわけだ。

なお補足しておこう。この「馴染み」は、確かに「私の身体」と不可分なものではあるが、その上で喚起されるであろう私の個人的なあれこれの記憶に対立的な意味においては、「非個人的＝非人称的（impersonnel）」な性格を有している。「この第一種の再認の特徴は、それが特定の個人的な状況の想起を排除することである。私の仕事部屋、机や書物が私の周囲に馴染みの雰囲気（atmosphère de familialité）を醸し出すのは、それらが私の歴史の特定の出来事を思い出させない場合のみである。それらがかつて関わった出来事の精確な記憶が呼び起こされるにしても、その再認は第一のものに付け加わってくるのであって、個人的なものが非個人的なものから区別されるように、あくまで別のものなのである」(ES142/922)。こうした意味で、この「身体のみでなし得る」再認とは、ある状況への身体的なはまり込みであり、ことさらな意識化・問題化を排除する方向を持っている。そして私の生の日常性はまさにここに成立している。「我々の日常的生活（vie journalière）は諸対象の間で営まれるが、それらは、そこに在るだけですでに我々に一定の役割（rôle）を演じるよう誘う。そうした諸対象の馴染みの相貌（aspect de familialité）は、そこから来る」(MM103/240)。身体の「感覚―運動」性の回路に入ることによって、印象は可能的諸運動の地平に取り巻かれ、それと相関的に、例えば「仕事部屋や机、書物」といった「日常的生活」を構成する諸事物は、いわば私に絶えず自らの扱い方を指示し、同時にその私たち自身をも、この事物をしかるべく扱う者

として、そうした広い意味での「役割」の下に、示し返すわけだ。言い換えれば、身体的に馴染まれることで、「イマージュ」の総体は「外的」世界として認知されると同時に、私にとっての使用物の体系となり、同時にそれに相関して私をもその「使用者」という「役割」において規定し返してくるものとなる。「日常の対象を再認するということは、とりわけそれを使用できる（savoir s'en servir）ことである」（MM101/239）。しかもその「使用」といい「使用者」といい、この段階ではいまだ単に「非個人的＝非人称的」な意味のそれでしかない。私たちが目下その発生を見届けようとしている「外的世界」は、特定の人称的な「誰」を含まない形で構造化された使用物の体系としての性格をも持つわけである。

もちろんこの体系を、直ちに文化的な共通世界であると言ってしまうことは、『物質と記憶』だけに依拠する限りはまだ難しい。しかしすでにそうした展開に向けての枠は用意されていると見てよい。そうした共通世界において、そこにひしめく再認可能な諸事物に立ちまじりながら、私たち自身も同様に事物と化していくという事態を、『試論』はすでに容赦なく描き出していた。やがて『二源泉』が、そうした光景を、社会の類型論において再び取り上げるはずだ。それについては後で確認することにしよう。また、『物質と記憶』は以上の身体的な再認、身体による秩序把握だけでなく、当然のことながら注意を働かせながらの表象による再認を引き続き扱っている。世界の「知解可能性」には、さらにさまざまの層があり、それに応じた私の「再認」の試みも多重的であるはずだ。だがそれについてもしばらく延期しよう。

ここまでを少し振り返ってみよう。ベルクソンは、「運動―感覚」的な仕方で働く身体を非常に重要視していた。また彼は、知覚全般が実践的関心に大きく左右されており、ある意味でその存在理由すらそこに求められると見て

いた（MM24/179）。「客観的」世界やそこにおける因果性の把握は、あるいは一般概念の形成すら、理由なき純粋思弁の事柄である以上に、それ以前に、まず行為上のさまざまの必要に応じて求められ行われるものだったのである。大きく見る限り、『物質と記憶』は全体として、カント的な超越論的主観――自らの眼前に客観的な自然を眺める主観――を、身体のタームで書き換えることを試みていたと見てよいだろう。もちろんその身体は、ただの惰性的な物体の一つではない。『物質と記憶』が最初から前提とするように、「私が私の身体と呼ぶイマージュ」には、「情感的感覚」による内的把握があり、それと相関的な自由、「現実に新しいこと」（MM12/170）を世界に挟み込んでいく私の自由の直接的な現れが認められている。その上で、この身体には「運動図式」と呼ばれる「運動―感覚」系の安定した諸秩序が、「習慣」の形でさまざまに蓄積され、それが対象を同定し、それにまつわる秩序を開示し、私の非決定性はそれに沿ってあれこれの「予期」された可能性に開かれつつ分節された能力となる。再認される「物体」とは、それを私が「使用できる」ことを意味する。例えば言語でも、身体が「音声連続体」をあれこれの自己同一的な「音素」ないし「語」に分節しつつそれらの集合としてまず理解しなければ、私たちはシャルコーの失語症患者（cf. MM127/260）と同じ状況に置かれてしまう。聞き取れるという能力と、それを実際に自分で発音できるという能力をベルクソンは同一視しない（単純な「内的反復」をそこに見るビランとの差異）が、しかし両者が連続的であることは認めざるを得まい。「イマージュ」という茫漠とした拡がりを、自らの周囲に並べつつ「覚知」し、それについて「再認」を行うのは、超越論的主観というよりも、身体なのだ。カテゴリーは、因果性をはじめとして、この身体が演じ得るさまざまの能力から生じる（事実、先に見たような「物体」の構成は、「実体」のカテゴリーと不可分であろう）。そうした一連の作業を行うものであるからこそ、ベルクソンは身体に「図式（schème）」を見る。「イマージュ（image）」の選別や再認を行う限り、身体こそはすでに一つの具体的な

「構想力（imagination）」なのである。私たちは第一章で、ベルクソンがカント的な超越論的主観を排除したことを見たが、しかしベルクソン哲学の中に、実践的功利的関心と身体が導入されると、そこにカント的な構図が次第に回復されてくることが気づかれよう。そしてベルクソンはその上で、身体が用いる諸範疇をその実践性のゆえに相対化し、身体による実在の諸分節を人為的なものとして批判し、それ以前に与えられている初源的な直観に立ち戻ることを主張したのである。

ここから論争が生じる。――だとすればつまり、ベルクソンの立場は雑に言って「プラグマティズム」以外の何なのか。「秩序」が、そして「知解可能性」が、結局は身体の相関者であり、ひいては私の実践的関心の相関者に過ぎないのであれば、知性的な認識の価値はいったいどうなるのか。つまりは、科学認識をどう考えるのか。

この時代、特に一八九〇年代から一九〇〇年代のフランスにおいて「科学（science）」の語が帯びていた論争的価値は、今日ではおよそ想像もつかないほどに重いものであった（この時代を「科学主義・科学崇拝の時代」などと呼ぶことは簡単だが、その実相を描き出すにはまるまる一冊の書物が必要であろう）。こうした空気の中では、ベルクソン評価に大きな偏りが生じるのは当然のことである。「反科学主義者」「反知性主義者」といったラベリングには、差し引くべき不当さ、無視して構わない曲解がもちろん存在する。しかしすべてが不当であるわけではない。ここまで見てきたようなベルクソンの思想それ自身が、そうした評価を呼び得るものなのは認めるべきだと思う。そうした角度から少し確認をしてみよう。

実践関心と認識様態

以上の過程を通じて、外的世界は諸物体とその運動の集積という姿を採る。しかし『物質と記憶』第四章が述べ

るところでは、物質界のそうした分節化は、「直接的直観よりもむしろ生の基礎的な諸欲求に応じて」(MM222/334) 行われるものである。第一性質、つまりは触覚的分節の優位はすでに、生命体としての自己保存という強い利害から生まれたものである。より一般に、「我々の諸欲求は、そのそれぞれが光の束であって、それは感覚的諸性質の連続性へと差し向けられてそこに個々別々の諸物体を描く」(MM222/334) のである。こうした分割の能力の一般的図式として、等質的空間が生じてくる。「空間」とは「恣意的で無際限な分割可能性の全く理念的な図式 (schème tout idéal)」(MM235/344)、ないし「固定性と無限分割可能性の記号 (symbole de la fixité et de la divisibilité à l'infini)」(MM244/351) なのだという論点を、『物質と記憶』のベルクソンが提示していることはよく知られていよう。そこに、『試論』における時間と空間の二元論的立場からの進展を見る議論も多く、もちろんそれは誤りではないのだが、しかしそれは同時に、物体的事物の本質的属性を「延長」とすることで世界の幾何学的・数学的把握を主張したデカルト的自然科学観に対する否定、とは言わずとも相対化に、ならないわけにはいかないだろう。

「イマージュ」が緊密な相互作用のうちにあることは『物質と記憶』の最初から前提されていたが、第四章になれば、この論点はさらに重要性を増してくる。「イマージュ」が相互作用している、と言っても、ベルクソンの念頭にあるのは、物体的なものが空間に散乱しつつ押したり引いたりしているようなイメージではない。「惰性的なもの (choses) と、空間においてそれらのものが及ぼしあう作用 (actions)」(MM224/335) という事象の分節、「もの＋その作用」といった描像は、そもそもその種の「もの」というのが私たちの便宜的分節化の所産である以上、実在を正確に映すものではないことになるわけである。代わりにベルクソンが持ち出すのは、「具体的延長」を満たす「さまざまの変様や擾乱、緊張ないしエネルギーの変化」(MM226/337) といった言葉たちである。注意すべ

きだが、等質的空間を満たす内容が固体から流体になった、といったことではない。むしろベルクソンが主張しているのは、等質的空間の図面の上に繰り広げられる以前の、完全に相互外在的な部分を有しないある種の多様体の実在であるはずだ。ここで示唆的なのは、ファラデーの物質観への言及であろう。ベルクソンが引くところによれば「原子」はファラデーによって、空間に無際限に拡がる諸々の力線の交差が構成するものとしてイメージされた。これを言い換えれば、「原子」は空間中の一点に局在化される代わりに、「重力が及ぶ空間の全体」を占有するのであり、「原子たちはすべてが相互に浸透しあっている」(MM225/336)、ということとなる。うまくない比喩を用いれば、相互作用するイマージュの総体としての物質とは、分割し難い拡がりの中で滲み拡がったものであって、きっぱりした位置の集合としての等質的な「空間」や、そこに明確な輪郭を持って描かれるものとしての「物体」といったものはそこにはいまだ存在していない。それらのものは、いわゆる「部分外部分」的なあり方を本来はそなえていない物質の「具体的延長（étendue concrète）」(MM208/323, 226/337, 235/344, 244/351, 247/353) を近似的かつ便宜的な仕方で記述することから生じる、二次的な形象なのである。だからベルクソンは言う、「具体的延長、すなわち感覚的諸性質の多様が、空間のうちにあるのではない。空間の方を、我々が具体的延長のうちに置くのである」(MM244/351)。

となると、物質界を等質的空間の拡がりとして表象することは、私たちの側の行為、特に「分割」という行為の相関物であるわけだ。しかし『物質と記憶』の文脈からすれば、感性的な連続体を「分析」し、それを「分解」と「再構成」の手続きにかけるのは、感覚―運動的な身体であり、この身体が「運動図式」として自らの内に担うところのさまざまな習慣であった。物質界を延長の相の下に捉えるその一般的観点は、すでに身体的な私たちの所作、そしてそれが服している実践的関心によって、基礎づけられているわけである。延長と不可分な、例えば「距離」

という概念に関しても同様である。「この距離（distance）というものがそれ自身、周囲の諸物体が私の身体の直接的行為に対していわば守られているその度合いを何より表現している」（MM15/172, cf. MM162/288）とベルクソンは述べる。普通なら逆の言い方をするところであろう――距離に応じて、危険度や切迫度が決定される、と。しかしむしろベルクソンは反対の言い方をしているのであって、それもおそらく彼においては物質そのものに関して、その諸部分を分劃しつつそれらの間に一定の「距離」を帰するという作業が作為的・二次的なものであると考えられているからであろう。ここでもまた、物質界が空間的なものとして現れるその根底に、私たちの側からの形式化の作用が想定されていることは明らかである。

実在の類種構造への分節に関しても、同様の指摘を与えることができる。私たちは、「外在性」の意味を構成するだろう「秩序」にさしあたり二種のものを指摘し、その第一の因果的秩序については考察を行った。私たちはここで第二のもの、すなわち類種的秩序を検討することになる。それに関するベルクソンの主張は、『物質と記憶』においてはその第三章の一般観念論に見られる。

そこに素描される（ある意味簡明に過ぎる）説をさらに要約すればおおむねこういうことであった――判明な個体認識と判明な一般観念の形成に先行して、漠として感じられる「徴表的性質ないし類似の、判然ならざる感情（sentiment confus）」（MM176/298）がある。例えば草食動物は、あれこれの草の個体性を把握することもなく、「草」という一般観念を持つこともなく、しかしすでにある一般性の中に生きている。「草食動物を惹きつけるのは、草一般である」（MM177/299）。それで当の動物には十分だとも言えるし、それこそが必要なのだとも言える。なぜなら一般性の認知とは、これもまた純粋な観想的主観に理由もなく与えられた課題なのではなく、あくまで

「事物についての我々の知覚の全く功利的な起源」(MM176/299) に根差す切実な要求であるのだから。出発点はあくまで私たちの側の「傾向性ないし欲求」なのであり、それに「応える (répondre)」相面が私たちに「力」として、ほとんど客観的に、作用してくる。だが、なぜそこに「一般性」が存するのか。それは、反応する私たちの側に一般性があるからだ。さまざまの知覚が不安定で実に多様なのだとしても、それらが「もし同じ運動的反応によって継続されるとしたら、もし有機体というものがそこから同じ有用な効果を引き出すことができるのだとしたら、そして知覚たちが身体に同じ態度 (attitude) を刻むのだとしたら、何らかの共通なものがそこから取り出されて来るであろう。一般観念はそのようにして、表象される以前に感じられ、蒙られることだろう」(MM178/300)。この類似は「感じられ、生きられ、こう言ってもよいのなら、自動的に演じられる (jouée)」(MM178-179/300) と言われるように、感覚—運動的システムとしての身体の構造の相関物なのである。一般観念を基礎づけるのは、したがって、身体をその場とするところの、「自分を惹きつけるもの、実践的な意味で自分の関心を惹くものを把握する」(MM178/300) 作用であって、だからここにあるのは実のところ、私たちの関心によって規定された実在分節なのである。[5] 付言すれば、こうしたいわば生態学的な観点は『試論』以来のものであって、例えば人間と他の脊椎動物や昆虫とは、それぞれ異なる空間認知を行っているだろう (cf. DI71-72/64-65) とベルクソンは見積もっていた。さまざまな生物は、それぞれの世界を有するわけである。先に見たような、諸「物体」への分節もまた、そうした生態学的な事象の一ヴァリエーションとして理解されよう。

なお、以上確認された二種類の作用、すなわち空間的な分節として得られる「物体」の構成と、一般性の認知とは、私たちの経験においては大きく重なっている。ある物体は、一定の意味規定（灰皿、家屋、等々）と不可分な形で切り出されてくるのであって、それというのも、空間的分劃を司る機構と、一般性を認知する機構とは、実際

には同じものだからである。「惰性的な物質を判明な諸物体（corps）へと細分化するのは我々の知覚であるが、この知覚を導いているのは行為上の諸関心であり、［中略］また我々の身体が描く生まれかけの反作用であり、それらははっきり構成されることを待ち望む潜在的な類（genres）なのである。したがってこの場合、類と個体とは相互を規定しあっているのであり、その作用は半ば人為的なものであり、事物に対する我々の将来の行為に全く相対的なものなのだ」（EC228-229/688）。感覚―運動的身体とはまさにその機構のことだったのであって、それは物質（matière）をさまざまの形（forme）を持つ物体へと切り分け、より伝統的な訳語を用いるなら、質料（matière）をある形相（forme）の下に束ね、まとめ、掴み取る、そうした働きを行うものなのである。

こう見てくると否応なしに気づかれてくるのは、矛盾と言わないまでも明確には解かれていない一つの緊張関係の存在である。ベルクソンは一方で、主観的感覚から主観的作用を経て客観というものが構成される、といった観念論的構図を拒否していた。ところが他方、議論の細部に入るや、彼はほとんど観念論と変わることのない観点を引き受けてしまうのである。「外的世界」の外在性とはそこにおける「秩序」のことなのだとして、しかしそれをいかなるものとして、いかなる道筋を経て私たちは了解するのかという問題に進んだとたんに、ベルクソンは身体の構造そのものに浸透した私たちの「欲求」を持ち出してくる。それがもたらすのが、「実在」からの単純な算術的縮減だけであればともかく、ベルクソンの議論においては空間性や類種的分節もまたこの「欲求」によって規定され構成されるものになっている。再び雑な呼称を用いてよいならば、カントのような思弁的で観照的な構成主義を脱したベルクソンは、今度は、生物学的で実践的な構成主義とでも呼ばれよう立場に至ってはいないか。結局それらは、基本的構図においては変わらない二つの立場ではないのか。あるいはむしろベルクソンのほうこそ、ラヴ

エッソンやラシュリエが「懐疑主義」でしかないと批判した原理なき経験論へと、むしろ退行しているのではないのか。

ここから、同時代の哲学者によるベルクソン批判が生じる。そしてそれは、ベルクソンに『創造的進化』を書かせ、そこで知性認識としての科学を再び論じ直させ、その価値をあらためて主張するように強いるだけの内実をそなえたものであった。私たちはそうした経緯を第五節以降で確認したいが、その前に、ここまでで残されている問題を指摘しておきたい。それはまず、ベルクソン的な「身体」概念に関わる。

第三節　未完の身体論

問題はこうだ。――『物質と記憶』のベルクソンが描く「身体」は、その機能においては明快である。それは、周囲に「秩序」を張り巡らせつつ、諸対象を基本的な水準で再認し、同定する。だがそのためには、ここまで見た諸論点に照らす限り、身体そのものがまずはその内部に秩序をそなえていなければならず、自ら同一のものとして生成の中で成立していなければならない。「感覚―運動」的連結は身体が担うのであり、それが生成――ベルクソンにおいては流れ去りと消失ではなく、異質性ないし異質化のエレメントなのだが――のただ中で、概念のごとく同一であり、あたかも時間から脱しているかのごとく存在していて初めて、ベルクソンが身体に帰した諸機能はそれとして成り立つのであった。経験に先行する条件として非時間的な諸要素を立てられればまだしも、彼はそれをこそ拒んだのであるから、身体をその機能においてではなく、その機能の可能性の条件において捉えようとする場合の困難は小さくない。カント主義は簡単な相手ではないのだ。さらにことを「真理」といったテーマにまで拡げれば、ベルクソンはさらに厄介な立場に追い込まれよう。真理の言表すら不可能になるヘラクレイトス主義をベルクソンに見た批判者は多かったわけであり、ベルクソンは確かに「実体」に関してはそれが不動の基体ではなく、生成そのものの連続性なのだ、といったレベルでは反論を行ってはいるものの、しかしカントがその前で立ち止まらざるを得なかった幾何学や数学の、アプリオリで無時間的かつ必然的なものに見える真理をどう解釈するのかに

ついて、「変化の実体性」を述べるだけでは答になるまい。「真理」の問題はここでは措くが、ともかく「身体」という存在の、その存立可能性を問わねばならない。持続としての私にとって「身体がある」ということはいかにして可能か、という問いは残っているのである。

別の言い方をしてもよい。「持続」とは、その質料的連続性によって絶えず同一性をずらし、絶えず異質性を生み出していく、いわば「異質性の力能」であった。対して、『物質と記憶』が語る身体とは、さまざまに異質的で連続的な実在の中から、同一的な対象を非連続的に切り出してくる「同一性の力能」であったのだ。この両者はいったいどう媒介可能なのか。多くの論者はそれを不可能だと見たからこそ、ベルクソンの「純粋持続」の思想に、知性や科学に対する否定を認めざるを得なかったのだ。もちろんベルクソンは、「生」の基本的な要求によって、「持続」は身体に結びつけられ、それによってさまざまの限定を受けていると考えている。確かにそうだろう。だがそれをどう理解すればいいのか。

ベルクソンはこうした問いには十全に答えていないと私たちには思われる。しかし何らかの手がかりを残していないわけではない。それを基に補足を試みながらベルクソンの身体論を描くことは不可能ではないのだが、おそらくそれは私たちによる過剰充塡を必要とし、それがベルクソン読解の可能性をかえって狭めてしまうのではないかと怖れる。ここでは、テクストが支持し得る限りで、いくつかの考察を行い、問題の枠組みをそれとして整えておくほうが賢明であろう。

三つの考察を順に行って私たちの暫定的な解釈としよう。

身体の時間性

まず第一に、「身体」において問題なのは、その時間的な存在様態である。それは、流れ去るのでもなく、また「私」の持続そのままに異質的生成を遂げていくのでもない。そこには、持続全体とのある種の切断がある。過去を留めない「身体」は、いわば忘却によって構成されているのだ。分節化と同定の担い手であるあれこれの「感覚―運動」的回路は、そのような身体の様態、一部分として、そのような機能を果たしている。「習慣（habitude）」とはそれである。「習慣」についてベルクソンはこう述べていた――「実際、ひとたび習得された学課は、その由来するところを洩らし、学課を過去へと割り振らせるような痕跡を全く自らに残していない。それは歩いたりものを書いたりする私の習慣と同じ資格で、私の現在（mon présent）の一部分をなしてしまっている。［中略］私がそれを学ぼうとして何度も行った読みを表象の形で同時に想起しようと思わなかったとしたら、私はそれを生得的（innée）だとも思ったことだろう」（MM85/226-227）。もちろん漸進的な習得過程が背後に控えてはいるのだろうが、習得が進むにつれてそれは「我々の過去の生とは無縁（étranger à notre vie passée）」なものとなり、「時間から脱していく（sortir du temps）」（MM88/229）。それは常に「私の現在」に位置し、その限りで「歩ける」「書ける」「暗唱できる」といった諸能力の一つになっていくのである。こうした時間的様態において、「習慣」ならびにその基体としての「身体」は、独特の存在をなしつつ、「ある全く別種の経験（expérience d'un tout autre ordre）」（MM86/227）の根拠となっている。このことをどう理解すべきか。

この身体の時間は、「私の現在」と名づけられているわけだが、この「現在」は決してたちまち過去に流れ去っていく一瞬間のことではない。『物質と記憶』は、第二章に入ると、直ちに身体の再規定に取りかかる。記憶や持続をあえて捨象しながら「純粋知覚」を語っていた第一章における考察の暫定性を解除するかのように、ベルクソ

ンはこう述べる――「私の身体は、ただ一つの瞬間においてのみ考察されるなら、それに影響を与えてくる諸対象とそれが働きかけていく諸対象との間に挟み込まれた一つの伝導体に過ぎない。しかしそれに対して、もし流れる時間のうちに置き直されてみれば、身体とは常に（toujours）私の過去が行為へと放たれていくまさにその点に位置している。そしてそうである以上、私が脳のメカニズムと呼ぶところの特定のイマージュは、私の過去の諸表象が現在へと送り出していく最も新しい延長部（dernier prolongement）であり、過去の表象が現実的なもの、すなわち行為に接する点であるのだから、絶えず（à tout moment）過去の表象の系列の末端となっている（terminer）ものなのである」（MM82-83/224）。簡単に確認するなら、ベルクソンはここでやはり私の持続を「延長」として、過去の継続として語り続けている。ベルクソン的過去は流れ去るのではなく、むしろ押し寄せるごとくに進んでいくのだ。そしてこの継続しつつある進行にとって、「身体」は「常に」「絶えず」その先端に、「動きつつある境界（limite mouvante）」「動く先端（pointe mobile）」（MM82/224）として、ちょうど波頭のように、「現在」に位置し続けている。私たちは第一章の末尾で、生成は「図」に対する「地」のように、事物的な現在性を逃れることを見たのだが、身体はそうした生成の中で、常に変わらず存続する「図」を構成するものだ、と言ってもよい。だがこのような「現在」は、単なる自己同一的な瞬間ではないし、次々と異なる姿を各瞬間において帯びる全くの自己非同一的な何かでもない。それは、日常的な時間表象がイメージしてしまうような、自己に合致しているがゆえに流れ去るしかない「瞬間」ではなく、かといってまた、何ら生成と関係を持たないがゆえに無時間的・先時間的に常在するような場所でもないのである。

ここには「常に」「絶えず」という時間様態が繰り返し語られている。それはある種の恒常性でありながら、しかしあくまで生成内部のそれ、生成自身の一位相としてのそれなのだ。第二章冒頭の先の叙述は、第三章でも同様

に確認される（MM168-169/292）――身体とは「我々の表象の、変わらず再生していく（invariablement renaissante）部分」、あるいは「常に現在的な（toujours présente）部分、あるいはむしろ絶えず（à tout moment）たった今過ぎたばかりの部分」であり、さらには「絶えず（à tout moment）私の現在を表しつつ、止むことなく（sans cesse）前進し、宇宙についての私たちの現実的表象である動的平面Pにこれまた止むことなく（sans cesse）触れている」ものである。まずはこうした表現によって言われている、身体固有の、そしておそらくは身体の諸機能を可能にしているだろう、特殊な時間性の記述を確認しておきたい。

身体の留まりと生成

第二の点。この「変わらなさ」、「止むことなく」「絶えず」「常に」、という時間性が、生成の中での身体の固有性であるとして、では、いかにしてそれは可能になっているのだろうか？

ここで試しに問うてみてもよい――なぜ身体は流れ去らないのか。そして、流れ去るのはどういった存在であるか。それは、第一章で見たように「完了」相に与かり、自らの自己同一性を有するような存在である。同一性を保持することと引き換えに、「ある」ものは自らの存在を延長させていくことが、つまり「なっていく」ことが、できない。固定した瞬間に永遠に結びつけられてしまうために、かえってそうした「もの」たちは生成において流れ去るのだ。

留まる身体の「絶えず」「変わらず」という時間性は、その種の永遠性とは別のものである。むしろ身体は、みずからは生成の中で「絶えず」「変わらず」この身体としてありながら、周囲のイマージュを分節し、同定し、その同一性に固定しながら絶えず流れ去らしめる。しかし身体自身の存続はそうしたものではない。この身体の流れ

なさはどこから来るのか。答は一つしかあるまい。流れ去らないものは、持続以外にない。これもまた前章で見たように、ベルクソン的持続は、流れ去るのではなく、絶えず自らを延長し、いわば押し寄せ続ける。生成の中で凝固してしまった「もの」たちは流れ去るが、生成そのものは流れ去らない。生成だけは常に未完了的であり生成中なのだ。身体が流れ去らないとすれば、その根拠はこうした生成にあると見るしかあるまい。

先の引用文には、「最も新しい延長部（dernier prolongement）」「動く先端（pointe）」といった表現が見られた。何の延長であり、何の先端であるか、と言えば答は明らかだろう。持続する私の生成の、絶えず最も新しい先端として身体はイメージされているのである。「延長（prolonger）」の語は『物質と記憶』に頻出するものだが、「感覚―運動」系に関連づけられて言われる「延長」は、未来に向けての進行を指示している。[1] これが、持続の前進性、継続性と同種のものであることは見易いだろう。実際、身体は常にすでに過ぎ去りつつ現在から遅れていく残響のようなものとして存在するわけではない。「過ぎ去ったばかり」の「直接的過去」と先ほど言われていたが、それはそのまま「未来へと傾きつつ、未来を現実化し未来に結びつこうと努めている、過去の直接的部分」（MM167/291）とも言い換えられているように、むしろまさに持続が「自らを延長して」いくその切っ先のようなものなのである（だからこそ身体は「行為」できるのだ）。あるいはこの身体というイマージュは、「他のイマージュたちのただ中にありつつ存続（persister）」するものであり、どの瞬間においても（à chaque moment）、すべてを包んで流れ行く「普遍的［宇宙的］生成（universel devenir）」に切断面を刻むものであると描写される（MM81/223）。これらの表現は、一定の恒常性や不変性を示唆するものではあるが、この恒常性ないし不変性は、「普遍的生成」と別の場所から生じるのではない。

生成の反復とその諸相

第三の点。こうして「身体」の諸機能の基礎となるだろうその時間性は、いったん「持続」の側にさらに根づいていると見られるわけだが、しかしそれはいかにして可能だろうか。というのも、繰り返せば、「持続」はまずもって「異質性の力能」であったのに対し、「身体」は「同一性の力能」なのであって、この一見全く異なる二つのものはまだ媒介されていないからである。

だがここでも、ベルクソンの用意する道具立ては非常に少ない。第三項となる「媒介」などは語られない。実際ここでは「媒介」を挟み込んでも例によって問題は解けるどころか増えるだけだということをベルクソンは見越しているのであろう。だから、可能な考察方向としては一つのものしか残されまい。それは、「記憶力」として描かれる私の持続が、それ自身を同一性の反復という様態へと変ずることができる、という方向である。異質的な連続的継続としての生成が、自らの内側から、同じものの反復という存在様態へと、いわば脱生成化する。生成のそうした平面を想定し、それと身体とを重ね合わせるというわけである。

いささか思弁的に過ぎることを承知の上で、このことをテクストに照らして述べてみよう。ベルクソンは、同じものを「反復」する習慣的身体に対立する形で、独立した真の意味での記憶、同じものを含まない記憶を提示していた。記憶力（mémoire）には二つのものがあるというこの主張は『物質と記憶』第二章の基本的命題であり、すなわち、一方は過去を「イマージュ化（imaginer）」しつつ「再び見る（revoir）」（MM95/234）という表象的なものであるのに対し、他方は過去を行為において「反復（répéter）」する身体的なものなのであった。ところが、こうして示された区分線は、第三章に至ってベルクソン自身によってほとんど破棄されてしまう。というのは、一方の、非身体的な記憶力は、ここに至ると「イマージュ化し、反復する記憶力（mémoire qui imagine et qui répète）」

と叙述されてしまうのである（MM168/292）。彼が驚くべき不注意に自らを委ねているなどと考えない限り、ベルクソンはこうして、二つの記憶力を共に「反復」として規定しているのだ。とすると、問題なのはその「反復」の諸様態ということになろう。

非身体的な記憶についての叙述を見よう。第三章での詳論を予告しながら、ベルクソンはこう述べている――「したがって、同じ心的生（La même vie psychologique）は、記憶力の継起的な諸段階（étages successifs）において、数限りなく反復されるのであろうし、精神の同じ作用（le même acte de l'esprit）は多くの異なった高さにおいて演じ［奏で（jouer）］られ得るのだろう」（MM115/250-251）。問題となっているのは、ある対象を前にして注意する際の記憶力の働き方であり、対象の知覚を包む形で、同心円めいた（だるまのような）図式が示されているが、そこで語られているのは、第三章での円錐の「諸平面（plans）」と実質的に同じ事柄であると見てよいだろう。この「継起的な諸段階」ないし「諸平面」の概念で彼が示そうとしているのは、記憶力の全体としての反復である。「それら［円錐の諸断面］はいずれも、我々の過去の生全体（notre vie passée tout entière）の反復である」（MM188/307）、「したがって、我々の記憶は我々の過去の生についての無数に可能な縮減態（réductions）において数限りなく反復されるがごとくすべては進む」（MM188/308）。全体的な記憶は、このように自らを「縮減」しつつ全体的に自らを反復する。「行為の平面――我々の身体がその過去を運動的習慣として身に付け［収縮し（contracté）］てきた平面――と、純粋記憶力の平面――我々の精神が我々の流れ去った生の一覧をそのすべての細部において保存している平面――との間には、［ひとが思ってきたのとは］反対に、無数に異なる意識の諸平面（mille et mille plans de conscience différents）、我々の生きてきた経験の全体についての全体的でありながらも多様な（intégrales et pourtant diverses）無数の反復があることを、我々は見届けたと思う」（MM272/371）。

ベルクソンは『物質と記憶』初版の序文で、諸考察の出発点となったのはこの「意識の諸平面」の概念であったと述べている（MM-/1490）。この概念は、しかし、それほど理解し易いものではない。そこに位置づけられるのは、先の諸引用からすれば、私の持続のそっくりそのままの全体なのであるが、同時にそれが「全体的でありながらも多様な（intégrales et pourtant diverses）」姿で、「諸平面」において反復されるというのである。そして一般観念の形成を扱う箇所（MM188-191/308-310）からすれば、この多様性とは、いわば生成の解像度とそれに相関的な、諸記憶全体の相貌の相違、さまざまに束ねられる諸記憶の「体系化」の多様性のことであるように見える（身体に近い平面におけるほど、過去は一般的で等質的な諸項の集まりになる）。異なった相貌を採りながら、しかし常に全体の反復が行われているのだ。すでに明らかだが、「反復」と言っても、時間軸上に同じものが何度も現れる、ということではない。全体性をなす生成そのものが、時間軸などとは別のところで、「数限りなく」自らを反復している、と言うのである。もちろんそうした諸平面は現実化されて積み重なって存在しているわけではなく、「潜在的に」（MM272/371）のみあると言われる。「知性の生」は、その潜在性の内部を巡りつつあれこれの記憶を現実化する運動に他ならないわけだが（*ibid.*）、しかしこの無数の可能性の中で、「身体」こそはただ一つ例外的に、「常に」「変わらず」現実的である平面、「常に」「変わらず」現実的に「現在＝現前（présent）」している平面である――ベルクソンはそう考えてはいないだろうか。「異質性の力能」そのものが、「無数に可能な縮減態（réductions）」を構成するだろう「縮減」の運動を通じて、「同一性の力能」をその自己縮減のいわば極限として、生み出しているのではないだろうか。もちろんまったき「同一性」は極限である。事実上は、身体とその習慣は可変的であり、新しい習慣を受け入れたり、反対に失ったりする。そこにおける同一性は、理念的なものには至らない。

私たちが『物質と記憶』のテクストから拾い得る主要な材料は、おおよそ以上のようなものに尽きている。多くの点が説明できないままになっていることは認めねばならない。特に、ベルクソンが実証的事実として認めているだろう「身体」の（物理化学的な）メカニズム的性格、ならびにそれに対して非身体的記憶が有している被制約的性格は、「身体」の存在をすべて私の持続の一変様として回収しきることができないことを示唆しているように思われる（精神を身体内部に置くことを拒むのと同じく、ベルクソンは身体をすっかり精神の一局面とすることも拒む）。

ベルクソンの内部で、あるいはその枠の外で、考察を継続することは可能である。例えばベルクソンの考察を現象学的観点から書き換えて、「身体」をもっぱら「私はできる（je peux）」としての主観的身体へと切りつめることも不可能ではあるまいし、あるいはより大胆に、ベルクソンのさまざまの二元論的枠組みの方を、「身体」概念の両義性から出発して書き換えねばならないのかもしれない。そうした考察を続けていけば、私たちは例えばメルロ＝ポンティやミシェル・アンリの身体論に導かれるかもしれず、またそこにベルクソンとの比較考察の余地も開けていよう。ただ、そうした作業は本稿の扱える範囲を超える。ここでは以上のごとく、問題を問題のままに、さまざまの継続に開かれた未完の姿で、残しておかざるを得ない。

第四節　再認された世界

私たちは、身体の水準で経験されている「外的世界」の諸様相を辿りつつあった。そこに立ち戻ろう。

もちろん私たちの世界経験は、以上に尽きるものではない。「純粋知覚」が「具体的知覚」から主観的要素を差し引いていくことを通じて叙述されたことからも明らかなように、日常の知覚は、身体が生きるレベルをさまざまな要素で被いながら成立している。それは、「不純（impur）」（MM95/234）な化合物なのだ。『物質と記憶』はそれを還元して見せながら、それでも還元不可能なものとして残る水準の存在を述べていたわけだ。だから私たちの以下の考察は、「外的世界」の本質規定を確認するという課題に対しては、補足的なものとなる。しかし「秩序」認識はすでに身体的な「再認」として成立していたのであり、この「再認」という働きを、より複雑な水準のそれを含めて、いったん主題化しておきたい。

私たちがこれまでに見たところでは、「外的世界」は、身体的な再認によって了解され、その秩序を把握されることによって「外的」世界として現れていたのだった。この再認に別の再認、すなわち「観念―運動」的再認、あるいは「注意的再認・知的再認」――「完全な再認、十全に自らを意識するに至った再認」（MM128/261）――が加わってくる。その時生じているのはいかなる事態であっただろうか。

まず押さえておくべきは、ベルクソンが「注意的再認」と呼んでいるものは、単に過去のあれこれの事象との同定、あるいは類似の把握に尽きるものではないという点である。すでに身体的再認もそうだったのだが、それは、与えられた知覚を解釈し理解することなのである。「より一般的に言えば、注意をするということ、知的な意味で［身体的な意味ではなく、の意］再認するということ、解釈するということ、これらはただ一つの作用である」(MM129/261)。注意によって、漠然とした知覚は、強度において高められるよりもむしろそのディテールを補足され、あるいはそれが位置づけられる地平ないしコンテクストを与えられ、さらに判明なものとなっていく。そうして具体的には、文字がそれとして読まれたり、文章や数式の意味が理解されることになるわけだ。

では、そうした解釈や理解はいかになされるのか。ベルクソンの特色あるテーゼはよく知られていよう。すなわちそれらの解釈や理解は、もっぱらその本質的部分において、「遠心的」な努力である、という主張である。注意的再認とは、「反射、すなわち対象と同一か類似の能動的に創造されたイマージュを外的に投射すること（projection extérieure）」(MM112/248) なのだ。例えば、ひとの話を聞き取る場合には、私たちは音から出発するのではなく、むしろ意味から出発する。「聞き手は一気に、対応する諸観念のただ中に身を置く」(MM129/261)。連合主義的心理学が想定するように、ある音声が機械的に他の観念などを呼び起こしていき、かくして言葉の意味が理解されるのではない。のちに「知的努力」を扱った論文が強調することだが、解釈すべき形態や音は、単なる方向指示器のようなものであり、私たちはあくまで意味ないし「動的図式（schéma dynamique）」から出発して、当の形態や音に再会するのでなければならない。「我々が形態や音を再構成する導きとなるものは、何よりもまず意味（sens）であるのでなければならない」(ES171/944)。

もちろん再認はそうした一方的で一度きりの遠心的作用に尽きはしない。実際には、絶えずこちらからの仮説的

解釈が知覚に照らしあわされ、またさらに仮説が……といったやりとりがあろう。その限りでは、ここにあるのは一種の「円環（cercle）」「回路（circuit）」（MM113-114/249-250, 128/261）と形容すべき一連の過程なのだとさしあたりは言うべきである。注意的再認の過程において私たちは絶えず、繰り返し、「対象そのものに立ち返らねばならない」（MM114/249）わけだ。

当然のことである。しかしそれにしても、「十全に自らを意識するに至った完全な再認」が成立するとはどういった事態なのか。注意的再認が目指す終局、再認を駆動しているテロスといったものがあるとすれば、それはいかなる事態なのか。この点に関してベルクソンの主張は明晰だ。「ある計算を辿るというのは、自分でそれを再び行う（refaire）ということである。同様に、他者の言葉を理解するというのは、諸観念から出発して、耳が知覚する音声の連続体を知的に再構成（reconstituer）するということだ」（MM129/261）、「我々は、自分で計算を再び行う（refaire…pour notre propre compte）ことなしに、ある計算を辿っていけるものだろうか？　ある問題の解を理解するのに、その問題を自分で（à notre tour）解く以外の仕方があろうか？」、「我々が読んだり聞いたりする文章が我々にとって完全な意味を持つようになるのは、我々が自分でその文章を再発見（retrouver par nous-mêmes）し、いわば我々自身の手持ちから（de notre propre fonds）その文章が告げる数学的真理の表現を新たに創造できた時なのだ」（ES169/943）。――「再び」「自分で」「自分から」。ちょうどプラトンの対話編における少年が、幾何学の真理を自分の内から、想起という形で獲得＝再発見したように、ベルクソンにおける再認も、最後は知覚の意味を私自身の中から引き出したと言えるような局面を目指し、またそれを実現していくものではないのか。確かに再認という作用は、それが再認である限り、一方の極として再認の網をかぶせられるべき対象を持つことは自明である。そしてその対象への参照は最初から最後まで手放されるものではない。しかし再認とはまさに、その対象を私の側

から再構成し、かくして私の内にその対象を見出し、同時に、その対象の内に私自身の所産を認めるという営みのことだったのではないか。

再認は一般に、「BとしてのA」という置き換えの形を採るものだが、ベルクソンにとってこの解釈項Bこそは、私たちの側に由来するもの、「我々の人格の変様（modification de notre propre personne）」（MM70/215）、すなわち「我々固有の基底（notre propre fond）から引き出されてくる」（MM69/214）もの、「我々の人格に属する（nous appartenir personnellement）」（*ibid.*）ものであったはずだ。ベルクソンにとって注意的再認は「投射」であって、私の側からの能動的な働きを意味する。そこにあるのが決して受動的で機械的な作用ではないのだと言おうとするベルクソンにとって、それは譲れない点である。では、いかなる能動的作用なのか。「我々がある知覚から以前受け取ったイマージュを知覚の上に反射させるためには、我々はその知覚を再産出（reproduire）できなければならない。つまり、ある総合の努力によってそれを再構成（reconstruire）できなければならないだろう」（MM111/247）。――再産出、再構成。注意的再認とは、私が自ら産出し構成したものを、自らの眼前に投射し、重ね書きし、ついにはそれでもって知覚に代置することなのである。

事情がこうであるとすれば、注意的再認が目指す最終的な項は、確かに一方では十分に規定された対象の知覚、明晰で判明な対象的知覚であろうが、それは同時に、再認する私自身の自己再認なのだと言うべきではないか。対象を明晰に把握することが、そのまま私への回帰であること。私自身への参照が、逆説的なことに、対象的実在を開示する条件でもあること。この二重性は本質的なものだ。具体的には、この二重性は、明晰で判明なものとして、知覚的所与は、いまや知解（intellection）の下に置かれ、知解可能（intelligible）なものとなっているという事態を意味する。そしてこの知解可能性が意味するのは、その知覚が想起であり再認であること、私に由来するというこ

と以外の何ものでもない。

こうして「注意的再認」において際立つ事態は、しかし、身体的な再認においてすでに見られたことでもある。一度引用した文章を見直してみよう。「諸対象は、ちょうど鏡（miroir）がしてくれるように、私の身体へと、この身体がなし得る諸影響を返している。それらは私の身体の力能が増大ないし減少するのに応じて秩序づけられるのである。私の身体を取り巻く諸対象は、それらに対しての私の身体の可能的行為を反映して（réfléchir）いる」（MM15-16/172）。「イマージュの総体」の内部で私たちの知覚野が限定されながら成立するという、ごく基本的な水準の記述であるが、ここには「鏡」や「反映」といった語がすでに登場し、私たちの側の「力能」と、選択され知覚される領野との間での「厳密な比例関係（exacte proportion）」（MM29/183）が確認されていた。[1] あるいは「外的世界」のいわば骨格をなす「因果関係」についても、それはいったん身体の感覚―運動的連合、「特定の視覚的形態が現れた時には、特定の［対応する］触覚印象を予期（attendre）する習慣」（M424）へと帰着させられていた。この予期が目の前のイマージュにさまざまの地平を与えながら「物体」を構成し、ひいては世界を私たちの可能的行為が展開する場所、その相貌によって私たちの可能的な行為を示し促している環境へと構成する。こうして「外的世界」とは、私に馴染みの、私が使用できる世界に他ならなかったわけだ。

『物質と記憶』は、日常的に再認されている世界から、主観的な寄与分ないし混入分を排除していきながら、「純粋知覚」を非人称的な実在として確保しようとした。だがそれにしても、知覚世界の基本的な性格、すなわちそれは常に「再認された世界」であるというこの点に、何ら変わりはない。私たちの身体がすでにその再認に向けて常に働いており、そこに付け加わってくる表象的記憶も、絶えず対象を了解し、再構成し、知解可能なものとな

そうと努めている。そして私たちはそうすることで、世界について思弁的観照を行うのではなく、むしろ世界への実効的な介入を目論んでいる。私たちの心理学的生の相貌を規定するものとして『物質と記憶』が強調するかの「生への注意（attention à la vie）」が方向づけられている「生」とは、このような「再認される世界」の中で営まれる生、再認する生のことなのだ。

以上が、私たちの持続が、さまざまの形（formes）をそなえながら「通常の（ordinaire）」生を構成するに至る、つまりは「形式（formes）」と「秩序（ordre）」をそなえた世界を所有するに至る、おおよその経緯である。

本章第二節が辿り着いていたもう一つの問題に移ろう。知性的認識ないし科学をめぐる問題である。

第五節　科学論への展開

少し哲学史的な回顧をしよう。

ウィリアム・ジェイムズの『プラグマティズム』（一九〇七年）の短い序を開くと、そこにはプラグマティズムへの手引きとなる書物がいくつか列挙してある。それらの著者は、フランス人としては、ミヨー（G. Milhaud）、ル・ロワ（E. Le Roy）、そしてブロンデル（M. Blondel）たちである。[1] ここでジェイムズの『プラグマティズム』に言及したのは他でもない、実はベルクソンの哲学がここに大きく関わってくるからである。私たちが言いたいのは、単に、ジェイムズとベルクソンの間に個人的交流があったということではなく、また『プラグマティズム』仏訳の序文を書いたのがベルクソンであったということでもない。振り返ってみれば十九世紀末のフランス唯心論は、実証主義や科学主義に抗して、プラグマティズム的戦線とでも呼べようものを広く構築しようとしている。論敵がほとんど絶対視している種類の知識を、別の審級に従属させようとするさまざまの試みがなされる。そこに生じる論争を背景にして、この時期のベルクソンの立場を読み解こうというわけである。実際、科学的認識に関するベルクソンの態度は多義的であり、その見解の内容の変化（それは変化するのだ）についても、同時代の論争への目配りなしにそれを理解はできないことだろう。

ル・ロワの「唯名論」的科学観

ジェイムズが挙げる名前の中でも、ここでは特にル・ロワに着目しよう。コレージュ・ド・フランス（ならびにアカデミー・フランセーズ）におけるベルクソンの直接の後継者として知られる彼は一八七〇年生まれ、九五年に数学のアグレジェとなっている。しかしこの時期以降、彼はベルクソンの哲学に深い影響を受けながら、独自の科学論を構築しはじめる。これが、ジェイムズによってプラグマティズムの優れた成果として言及されるわけである。

彼の仕事は、主に『形而上学道徳雑誌（*Revue de métaphysique et de morale*）』上で発表されるが、[2] その思想はおおよそ次のように要約できる。――私たちの経験は、大きく三つのオーダーを有し、そしてその各々は私たちの関心の固有の方向に対応している。まず「常識」のレベルがあり、それは私たちの身体に制約された実践的功利的関心によって構成されている。第二に「科学」があり、これは私たちの知性の関心、諸現象についての整合的な表象体系（それをル・ロワは比量的（diskursiv）思惟の意味で「論弁（Discours）」と呼ぶ）を獲得しようとする関心によって構成されている。第三に、「哲学」があり、これは以上二つの経験を構成している精神とその能動性についての反省ないし直観的自覚であると同時に、その精神を方向づける道徳的なものや宗教的なものについての把握でもある。

私たちの見るところでは、この時期、つまり『物質と記憶』出版後のベルクソンは、自らの思想の含意や射程を弟子のル・ロワによって先回りして明示され、それによってかえって自分の思想を練り直す必要に追い込まれている。もちろん、日常的な知覚の本質的な功利性という主張は撤回されない。そしてまた数十年後に初めて示されるベルクソンの宗教論も、教会とそのドグマに対しては、否定はないものの、積極的な価値づけも行わず、もっぱら「神秘主義者」と呼ばれる者の内的経験に関心を向けているという点で、ドグマ軽視の「モデルニスム」として教

会から非難されたル・ロワたちの観点にむしろ合流するかに見える。しかし「科学」については、事情は異なる。ル・ロワの科学論は、極端な「規約主義（conventionnalisme）」と呼ぶことができる。論争のただ中においてル・ロワがフランス哲学会で行った発表から、彼の主張を引いておこう。[3]

I　諸法則が結合する諸事実（faits）は、それらがなまの事実ではなく科学的事実であるという理由で、科学者によって作られた（faits）ものである。ただし先行する常識の命令が許容する限りで。

II　諸法則そのものは、規約的定義（définitions conventionnelles）であるか、あるいは実践的処方（recettes pratiques）である。

1　独断的定義であるただその限りにおいて、それらは一般的かつ厳密であり得る。しかし同時にそれにより法則というものは本来の意味で検証可能なものであることを止める。

2　実践的処方として、諸法則は真であるよりは実効的である。それは我々の認識によりは行為に関わる。法則は自然の秩序を我々に開示するよりはむしろ捕まえることを可能にするものである。

科学的「事実」とは、「作られた」ものであり、しかもその製作は「恣意的（arbitraire）」である、すなわち対象によって一義的に規定されるのではなく、結局は私たちの側の自由な選択によって「事実」というものは構成され規定されるのだ、というル・ロワの主張は、極めて激しい論争を呼ぶことになった。批判者としては、クーチュラ、そしてブランシュヴィックたちがおり、科学者としてもあのポアンカレがル・ロワへの批判を行っている。[4] 科学が我々の恣意的な決定の所産であるはずはない。科学はまさに実在に内属する秩序をそれとして記述するものであっ

て、そこにあるのは私たちの便宜（＝規約 convention）に左右される唯名論的体系であるよりも、実在論的な認識成果であるはずだ。精神に「自由」を回復することを望むあまりに、精神にありもしない力を与えてはならない。こうした批判を行いながら、論者たちはル・ロワの背後に、いわば首謀者としてのベルクソンを常に見定めていたのであり、ベルクソンは例によって論争の前面には身を置こうとしないのだが、やはりこの論争の渦中に位置していたのである。[5]

ル・ロワ的な立場が生じてくるその系譜を辿れば、十九世紀の科学論のほとんどすべてを通覧しなければなるまい。実証科学における「仮説」の積極的な役割への注目、非ユークリッド幾何学が示唆してくる幾何学の規約性。科学が、前理論的な事実の忠実な記述だけから成り立つと考える素朴な論者はもはやいない。フランス語圏に限っても、ポアンカレは彼自身非ユークリッド幾何学の正当性を力説すると同時に、力学の根本的な概念や法則が、事実の反映であるよりはむしろ「規約」ないし「便宜」的選択の表現であるという立場を示し始めており、また九十年代になるとデュエムが、後に「事実の理論負荷性」ならびに「全体論」と呼ばれる着想を示し始めている（その哲学的含意を明示したのが、先のミヨーであった）。古典的な経験論ならびに実証主義は、単純な形では維持できなくなっているのである。

規約主義とベルクソン哲学

さて、私たちは本章の第二節で、『物質と記憶』のベルクソンにおけるある種のプラグマティズム的傾向に出逢っていた。物質界の空間的把握、諸事物の一般性の認知は私たちの「欲求」によって駆動され成立しているものであり、そもそも私たちの意識的知覚は「思弁的」な「純粋認識」ではなく、徹頭徹尾、生物としての利害関心によ

って規定されているものなのだった。しかしさらに振り返ってみるなら、実は『試論』がすでに「規約主義」の発想そのものを広く引き受けて書かれていたことが確認できる。

『試論』は述べていた――「熱さの感覚を温度の度数で計測することは随意である。しかしそれは一つの規約(convention)である」(DI47/44)。フェヒナーの精神物理学はこの「規約」をさらに延長し、感覚そのものに数的大きさを付与しようとする。そのために感覚の最小差分としてΔSを導入し、所与の感覚をその積分として数量化するとしても、「数量的差分について語るのは規約によって(par convention)であり、所与の感覚を一つの合計と見なすというのもまた規約によってのことなのだ」(DI49/46)。デュエムの師でもあるタンヌリ(J. Tannery)の批判的表現を借りれば、そのようにして例えば温度の感覚を数値化する操作とは、「正当ではあるが恣意的でもある一つの定義」(DI50/47)だということになる。「精神物理学のすべてはその起源からして一つの循環(cercle vicieux)の中を巡るよう定められている。というのも、それが基礎とする理論的要請は、精神物理学に経験的検証を要求するわけだが、しかしそれが経験的に検証され得るのはただ、まずもって当の要請を認める限りにおいてでしかないからだ」(DI52/48)。こうベルクソンが語る時、彼は、質としての感覚(とその「強度」)を量的に計測するという精神物理学の試みが、本性上「恣意的」な規約によって初めて構成される「記号的解釈(interprétation symbolique)」(DI51/48)の作業でしかないことを、主張しているわけだ。

すでに「記号(symbole)」に対する批判的観点は明らかである。『試論』が連合主義的な心理記述を「記号的表象(représentation symbolique)の価値しか持たない」(DI129/113)といった言い方で批判していることはよく知られていよう。「記号」とは、「直接与件」に代えて別のものをその「等価物(équivalent)」とする規約によって成立しながら、その恣意性によって実在を覆い隠し、私たちを実在から遠ざけるものなのである。『試論』第二章で、

数的に把握される等質的時間について語る口調も別のものではない。私たちは、同じ条件の下で反復される事象をもって時間的な等間隔性を定めて、それとの同時性によって刻まれる動体の行程距離を計測する。「それらの間隔の任意の一つを動体の速度と呼べよう――比較項として選んでおいた物理的現象を持続の単位として採用すると取り決めておく（convenir）のなら」（DI87/78）。思えば、スペンサーに影響されて力学の基礎概念を検討する中で、ベルクソンは力学が扱う時間が実際には流れもせず変化もしないものであることに気づき、それを一つの契機としてかの「持続」へと至ったのであった。そしてそれは、別の面から見れば、力学の基本的な計測がすでに一つの「規約（convention＜convenir）」によってのみ構成されているという事態への気づきでもあったのだ。ベルクソンによる「直接与件」への還帰は、諸表象の「規約性」への着目と、表裏一体であったのだと言ってもよい。この意味で、ベルクソン哲学は、マッハ、あるいはフランスではポアンカレやデュエムといった名によって指示される十九世紀末の科学論の動向と深く共鳴しつつ――もちろんその行き先は別だとして――生じたと見ることができる。

そしてル・ロワは、こうした規約主義的な観点を延長して、常識知を批判すると共に、科学全般についての反実在論的な理論へと進んだのであった（それをクーチュラは「唯名論（nominalisme）」と名づけた）。諸現象の分類は恣意的である。例えば「燐が四十四度で融ける」というのは、事実の記述であるよりは、「燐」という物質種の定義だ。だからもし手許の試料が四十四度で融けないのなら、それは最初の言明が誤りだというのではなく、単に「それは（定義上）燐ではない」というだけのことなのだ。現象の計測もまた、恣意的である。例えば時空の一様性は実験的検証の対象ではなく、むしろ実験的検証が成立する条件であり、ひとはそれを規約的に導入するのだ。f＝ma といった式や慣性の法則も、加速度や力、質量や慣性という実在を記述するのではなく、むしろそれら諸概念の定義なのであって、それゆえそこにあるのは検証や反証の対象とならない根本的な規約である。等速直線運

動が乱れた場合、それによって慣性の法則が経験的に否定されたりはしない。むしろ私たちは、法則はこれを保持したままで、知られていない力の介入をその乱れによって知るのである。時間や距離、力や質量などを定義する諸規約を用いて初めて、ある現象にどんな力が加わっているのかといった観察がやっと可能になるのだ。ベルクソンが精神物理学について「循環（cercle vicieux）」と形容した事態は、ル・ロワに言わせれば、一般的なのである。

知覚というものは実践的関心によって大きく左右されており、したがってそこにありのままの実在認識を期待してはならないといった主張であれば、むしろそれはありふれた古くからのものであって、ことさらに反論の対象になることもあるまい。しかしまさにそうした知覚の曖昧さやいわゆる「主観性」を脱して実在についての「客観的」認識を追求するはずの「科学」についても、その便宜的性格、唯名論的性格を強調するならば、話は同じではない。この意味で、ベルクソンが『物質と記憶』第四章前半、物質観を扱う部分を、単行本公刊に先立って『形而上学道徳雑誌』に掲載した際[6]に、その論文を次のように始めたことは極めて重要である――「通常事実（fait）と呼ばれるものは、直接的直観にならそう現れるであろうままの実在ではない。それは実践の諸利害と社会的生活の諸要求へと実在が適応させられたものだ。外的であれ内的であれ、純粋な直観とは、分かたれざる連続性のそれである」(MM203/319)。ル・ロワがこの命題を一般化する。「事実」とは「作られたもの」であり、実在そのものではない。実在は、そうした（恣意的な）製作過程以前に、直観によって摑まれるしかないのだ。そして『試論』のベルクソンはその観点から心理学を批判したが、同じ観点を保持しつつ今度は物理学の領分に踏み込んできたのであり、ル・ロワはその師の思想の含意を敏感に掬い取り、拡大延長してみせたのだと言ってよい。

ここであれこれのテクストを証拠物件のように持ち出して、ベルクソンが科学を何ら否定しようとは思っていなかったことを証し立て、悪しき弟子の逸脱から師の名誉を守ろうとするのは容易だ。だからその種の作業は省略する。ベルクソンは科学を否定していない、と繰り返す必要はない（誰に向かって言えばよいのか？）。だが、その「いかに」を理解することは残されている。そしてそれが難しいのだ。ル・ロワの立場は、理論的に言う限り、ベルクソンが語ったことの首尾一貫した延長であると私たちには思われる。ベルクソンのそれまでの著作に対する周囲からの反応を見ても、この印象は裏づけられよう。

『試論』についてレヴィ＝ブリュール（L. Lévy-Bruhl）は直ちに書評を発表しているが、[7] 友人によるこの好意的な論評においても当惑は隠し難い。純粋持続や深き自我といったものは、もはや思考され得ず、ただ感じられるしかないものだと見える。確かにそれは「我々における実在的なものの直接的な直観（intuition）」なのだが、「しかしこの直観はいかにして理性（raison）と両立するのだろう？　すべての決定論を排除することに専念して、ベルクソン氏は同時に、本来の意味での思考をもすべて排除してしまったように思われる」。[8] ベルクソン本人の語彙選択に先だってすでに「直観」か、それとも理性か、という枠組みで疑念が述べられていることには注意しておいてよい。

『物質と記憶』への反応も同様だ。先にも見た書評でのデルボスは、概念的な分断と再構成を否定して「連続性の感情」の初源性を特権視するベルクソンの立場が、知性の価値を不当に軽く見ていると述べる。知性は確かに一面で実在を分析していくが、それはまさに統一を求めてのことであり、そしてその統一は、ベルクソンが言うような「感情」において与えられる種類のものではない。そのような感情は「無定形な質料」であって、「科学が単に色彩豊かな眺め（vues pittoresques）によってではなく、説明を与える諸理由（raisons explicatives）によって歩も

うと欲する限り、科学はそれを分解しなければならないのだ。科学が世界の生成のうちに自らを再認する（se reconnaître dans le devenir du monde）唯一の方法は、そこに諸々の要素と瞬間を記すことであり、それらを合成され統一された状態で与えようとする表象の自然的傾向から身を引き剝がしていきながら、それらの要素や瞬間をある程度まで独立した諸事物（*choses*）として措定することであって、知性はそうした事物の方を強調できるし、しなければならないのだ。／したがって、知性による分析とは、身体が行為のために行う実践的分析の単なる延長ではない。むしろそれは、実践的分析の結果を修正し、しばしばそれを撤回するという働きを行うものなのである[9]。知性は、直観的な所与の未分化な統一性を分析し、それを細分化しながら、しかしそれによって実在の知解可能性とそれを通じての真の統一性を把握し、直観的な所与を知性に対していわば透明なものにしていく。知性としての思惟はこうして、実在を自らの内部に見出す――「世界の生成のうちに自らを再認する」――ことができるだろう。デルボスは、かくして知性主義が次第に「思惟の内在（immanence de la pensée）」という観念論的真理を確証していくべきことを述べて書評を終えている。

ベルクソンと同級であるブロ（G. Belot）の書評[10]に見られる批判も同様である。ベルクソンは知性的な諸形式（formes）、特に空間が、実在認識にとって歪曲的だと言うが、しかし「それはいったいどこから来るのか[11]」。もちろんベルクソンは、行為の必要から、と答えることだろう。しかし「草食動物を惹きつけるのは草一般である」と言っても、その場合には実在の側に何らかの区別がなければそうした表象以前の一般性すら成り立ち得まい。行為は、秩序や諸形式に基づいて可能なのであって、逆ではない。ブロは続いて問い返す、「もし悟性が行為の所産であると言うのなら、まさにその悟性を使用することによって、我々が非人称的で客観的な世界を見出すというのはなぜなのか。悟性の方向へと知覚を展開させることによって、我々が中心化された個人的で偶然的な表象から、普

遍的かつ必然的な表象へと移行できるのはなぜなのか」。ブロに言わせれば、ベルクソンの語る純粋知覚なども、実際にはすでに展開済みの知、つまり「科学的認識」に依拠して立てられるしかない。そして悟性や科学的認識が与え得るものをこそ実在と認めるべきである。ベルクソンは「直接的なもの」へとすべてを帰着させることを望んでいるが、ブロは対して断定する――「真の実在（réalité）とは、直接的なもの（immédiat）の対極において我々に現れてくるものなのだ」。

これらの評者は愚鈍からはほど遠い。実際、ベルクソンが答えることを余儀なくされる諸問題は、彼らによってすでにはっきりした形を与えられている。レヴィ＝ブリュールは、「直観か理性か」という選択を口にし、ブロは非直観的な思惟、すなわち悟性ないし知性の由来とその権利をあらためて問いただす。ブロやデルボスは共に、「実在」というものが見出される場所についての問いをも提出している。「実在」とは、直観において直接的に与えられるものであるよりも、むしろ、知性によって理解されるものではないのか。そこにおいてこそ、「存在と思惟との一致」という観念論のあの古い主題が実現されるべきではないのか。そして独断論に陥らずには、知性外の「実在」を立てることもできないのではないか。

ブランシュヴィックの知性主義

こうして、ル・ロワとベルクソンが巻き込まれる論争は、「科学の価値」という主題だけでなく、「実在」というものの捉え方にまで及ぶ大がかりなものとして組織されていく。ここでの争点を最も包括的に提示したのはブランシュヴィックであろう。一九〇〇年の第一回国際哲学会（この時ベルクソンは先に見た「因果律への信憑」に関するあの発表を行っていた）での彼のマニフェスト的な発表である『現代の観念論』[12]を採り上げて、『創造的進化』

が書かれることになる文脈をさらに判明にしておこう。

知性主義的な観念論を引き受けるブランシュヴィックの見立てでは、カント哲学は「観念論にポジティフかつ実り多い性格を与えようとする努力」[13]としてひとまず評価される。カント以前の、バークリーやヒュームの古い「観念論」は、認識を超越した実在という発想の不条理に気づいたのだが、そこから直観的な感覚的印象に存在を還元することへと進み、その代償として彼らは客観性を失ってしまった。それに対してカントは存在と真理の概念そのものを改鋳して、観念論に正しい道を指し示したのである。「しかし一方で、知的直観というものが人間の能力としては存在しないのであり、他方で感性的直観では人間の認識をその発展全体において了解することができないのであってみれば、観念論の基盤は別のものになり、そして真理概念も変貌を遂げる。真理はもはや本質的に直観に基づくのではなく、またデカルトとヒュームが共に考えていたように、知性の発展の起源にあってその発展の内容となる単純な諸要素から派生してくるのでもないのだ、ということになる。真理が宿るのは形式（forme）のうちにであり、真理とは関係（rapports）のことであって、この関係は精神による立法の諸原則を保証人とする」[14]。ブランシュヴィックは、その博士論文『判断の様態』[15]以来、「判断」こそが、実在と真理が現れる唯一の場所であると述べてきたのだが、それはカント主義の発展的な継承でもあったのである。そうした「判断」の集積が、「科学」と呼ばれる知性的認識に他ならない。そして、漠とした所与を証明的方法によって関係づけながら整合的体系へと組織していくという知性的な活動こそは、精神固有の能動性が最も発揮される場面である。「およそ科学的真理とは関係（relation）であって、それは証明的方法からその基本的な価値を得ている」[16]。「人間の知性の力能が展開するのは、自然の諸現象との絶えざる接触においてであり、また感覚的諸事実の一貫しない多様を理性的諸関係の調和（harmonie）へともたらそうとする努力においてである。すなわち、精神は科学のうちに顕現するのだ（l'esprit

se révèle dans la science)」[17]。

この観点からすれば、「精神の哲学」ないし「スピリチュアリスム」は、科学と不可分となる。というのも「精神を認識し規定していく進歩はすべて科学の進歩に結びついている」[18]からである。目下の科学的認識の進展を踏み越えて、超越的な実在や真理を想定することには意味がない。すべては科学という「内在」において照らされ、その意味を開示されるしかないのだから。したがってブランシュヴィック的観念論は、「魂について単に形而上学的な考えを拵えて、かくして魂を人間の知的進歩と無関係なものとしてしまう代わりに、精神についての我々の意識は、人間の学知（science humaine）の発展のうちに含まれていると考える」[19]ことになる。こうした観念論は、科学の成果をそのまま認めていくのだから、その内実にはかつての「実在論」や「実証主義」の財産がそっくりそのまま含まれている。この哲学は、「知覚の所与を収集し、科学の成果を書き写す（transcrire les résultats de la science）」[20]ことを旨とするのであり、「思惟活動が達する終局となるような究極的総合を探し求めたりはしない。そうではなくて、それは人間の知（savoir humain）の拡大と統一化において辿られる段階一つ一つを記録（enregistrer）する。」[21]

ただし哲学史においては、カント自身、精神のカテゴリーを独断的に固定化しつつ非歴史化してしまい、さらに悪いことに、その後の哲学は「起源（origine）」の問題という隘路に迷い込んでしまう。ブランシュヴィックが挙げる名前は、一方で（知識学的演繹を試みる）フィヒテであり、他方で（連合主義による知の発生を説こうとする）ミルならびにスペンサーである。[22]彼らはいずれも「人間の認識の限界を踏み越えてしまう」。私たちの知性は、目下手持ちの諸形式によって思惟し、実在を把握する。そしてそれ以外の方法はないのだから、自らの「外」や「以前」についての思弁は、どうしても独断的な憶測にならざるを得ないのである。しかしフィヒテもスペンサー

も、スタイルに差はあれ、そうした隘路に迷い込んでしまった。「科学は、この［以前の状態、溯行の限界についての］無知の向こう側に赴くとすれば、必ず自らの科学的性格を失わずにはいない」[23]。哲学がそれを試みるのだ、と言う者もあるかもしれないが、科学の限界はそのまま哲学の限界なのだ。「……科学的批判は哲学的思弁の条件であり、あるいはむしろすでにその第一部をなすものである。科学的批判の進歩こそが、それがかつて存在論的問題[24]の幻影を追い払ったのと同じく、起源の問題という幻影を追い払うのである」[25]。

だから、観念論か実在論かという論争は「エヴェラン氏とベルクソン氏がさらなる興味を呼び起こしたところのもの」[26]だが、思惟の外の実在などは定義上思惟不可能である以上は、ここで優位に立つのは観念論でしかあり得ない。「かつては逆説的であったことが、思惟の必然的な出発点となったのだ。精神の外で働き得るような精神的能力は存在しない。外的知覚という概念は語における矛盾である。かくして証明の義務は実在論の側に移る。実在論をもって結論としようというのなら、諸観念の領野を踏破した後で、そこにおいて表象の宇宙に独立した実在性を再び与えるに足るようなある絶対的カテゴリー、つまりは有限のカテゴリー、連続のカテゴリーなどを見出し、さらには人間の魂に一つの新しい能力、つまり感性的知覚のせいで道を外れあるいは切りとられてしまったものを訂正してくれる理性的直観というものを与えるか、さもなければ常識というものに一般人の知らない一つの意義を与え、科学の規約的抽象を遠ざけて実在の統一性を取り戻すか、いずれかが必要だろう」[27]。もちろん実在論擁護のいずれの試みも、ブランシュヴィックの判定では、不可能である。ル・ロワは科学を「循環」と見做した。そこでは諸理論と諸事実が確かに相互に整合的になるよう調整されてはいるが、それゆえに科学は唯名論的な「循環」的体系としていわば宙づりにされたのである。しかしブランシュヴィックの観点からするなら、まさにこの「循環」内部の整合性、調和的関係こそを「実在」の意味として積極的に引き受けるしかないのだ。「循環」が乗り越えられ

るべき認識論的限界に思われるのは、思惟を絶する「超越」的な実在を夢見ているからに過ぎない。むしろ実在は、思惟だけが構成できる「循環」――それをブランシュヴィックは「思惟の内在（immanence）」と呼んだのだ――の中で規定されるしかない。だからル・ロワを批判する論文において彼は言う、「行為の超越（transcendance de l'action）という観点からは循環であったものは、思惟の内在（immanence de la pensée）という観点からすれば、真理の印となるのだ」[28]。

以上のように、デルボスも述べていた観念論的な「思惟の内在」を徹底化することが、この時期のブランシュヴィックの課題であった。「直観」に対する「形式」と「関係」の優位。そうした形式と関係を形成していく「知性」の「内在」性とその踏み越え難さ。そこから帰結する、起源論ないし発生論の無効性。そして、「科学の成果を書き写し」ていく記録係、という哲学観――これらの主張のどれについても、ベルクソンは素直に頷いたりはしないだろう。やはり「直観」には認識論上の優位が確保されるだろうし、「知性」はその「発生（genèse）」を辿られながら権限を正しく制約されねばならず、「哲学」は単なる科学の「書記局」という立場から抜け出して、知性をも生み出した実在へと赴く営みとして肯定されることになるだろう。『創造的進化』はまさにそのために書かれたのである[29]。

『創造的進化』までのベルクソン

だが『創造的進化』に先立つ時期、ル・ロワが呼び起こす論争のただ中にあって、ベルクソンの態度ははっきりしない。

目下の論争に関係するベルクソンの発言は少なくないが[30]、この時期最も重要なテクストはやはり一九〇三年の

『形而上学序説』だろう。この論文は、ル・ロワらの論争についてベルクソンの公式見解を求めるブランシュヴィックやグザヴィエ・レオン（X. Léon）たちの要請に応じて、しかしその要請にずいぶん遅れる形で、書かれたものである。この文脈を念頭に置いてこの『序説』を読み始めると、私たちは再びル・ロワ的な主張に寄り添うベルクソンを直ちに認めることになる。「直観」は絶対的なものの認識を与える。対して、「記号（symbole）」を介しつつ「分析」によって進む認識は、相対的なもの（le relatif）にしか達しない。相対的、というのは、そうした認識は当の対象を、それではないものとの関係（relation）において規定するからであり、しかもその関係の設定は当の対象に外的なものであり、その選択は私たちの設定する「観点（point de vue）」に依存するものだからである。ある運動を一定の座標の規約的設定によってトレースするのはそうした認識方法の一例であり、あるいは対象をその個体性から離れて、他の対象にも等しく関わり得る一般的な類種概念を用いつつ規定し把握しようとするのもまた別の例である。そして科学とは総じて、その種の認識なのである。「実証科学は分析を通常の機能としている。したがってそれは何よりまず記号に基づいて作業を行う」。それに対して「形而上学とは、記号なしで済まそうとする学なのである」（PM181-182/1396）。これほど断定的で論争的なベルクソンを見ることは珍しい。彼は、ル・ロワが論じた「科学と哲学」という問題を、今度は自分自身の観点から論じているわけだが、それは多くの点において、ル・ロワの整理した諸論点の後追いといった相貌を帯びるのだ。

ただしかし、哲学つまりは形而上学と科学との最初に置かれた対立は、論の途中で緩和されるというのも事実なのである。科学とて、単に既成概念に沿って実在を裁ち切ることだけを旨とするわけではなく、常に新しい概念の創造（例えば微積分の概念）を通じて進む。そしてその創造の背後には、必ず動的な実在についての直観がある。「この直観を忘却することから、科学的認識の『相対性』に関して哲学者ならびに科学者たち自身によって言われ

てきたすべてが生じてくる。相対的であるのは、固定されたものから出発して動きつつあるものに向かう、既成の諸概念による記号的認識なのであって、動きつつあるものの内に身を据え、事物の生命そのものを引き受ける直観的認識は相対的ではない。［中略］だから科学と形而上学とは、直観において結びつく。かくも望まれてきた形而上学と科学との統一を、真に直観的な哲学は実現することだろう」（PM216/1424）。こうなると、最初の断定はすっかり緩和されてしまう。「科学」と言われるものの内部に、直観に根差しまた根差そうとする真正の科学と、既成の諸記号の惰性的な運用によって進む悪しき科学とが区別され、それによって科学は全面的な否定を免れることになるわけだ。

科学というものに対するベルクソンの態度を検討する場合、批判的な論者はこの『序説』の前半に力点を置いてその科学観の狭さを非難し、ベルクソンに好意的な評者はむしろ後半の主張に依拠してベルクソンは実は反科学主義者などではないと弁護を行うというのがこれまでのパターンであると言ってよいが、私たちの見るところ、特にこの時期においては、その両者を共に可能にする程度にはベルクソンの議論そのものが両義的なままなのである。ベルクソンはある意味で「直観的な科学」とでも呼ぶべき何かを構想しているわけだが、それにしても直観はいまだ科学ではない。微積分が仮に運動についての直観から生じたのだとしても、しかしベルクソン自身が語っていたように、運動についての微積分的な記述もまたそれ自身は、やはり動性そのものを巧みに不動の記号的表象へと転換する一つの手法でしかないのだ。

記号的表象による非直観的な認識、関係的であるゆえに相対的な認識、そういった種類の認識をそのままに肯定することができるのか、そしてベルクソンはそれを望むのか、望むとしたらいかなる議論によってか。こうした点が明らかにならない限り、ベルクソンが科学というものについて実質的に語った内容は未検討のままに留まるだろ

う。『創造的進化』に目を移して、この点についての検討に入ろう。

第六節　知性認識の権利づけと進化論

『創造的進化』出版の年、哲学教育に関する全国調査が取りまとめられる。いわゆる「ビネ報告」である。[1] それが示したのは、ベルクソンの影響によって反科学的な風潮、科学軽視の風潮がフランス中に広まっているということだった。当の報告は『心理学年報』において発表されるが、それに先だってビネはフランス哲学会で、ベルクソン本人を前にしてそうした現状を告げたのだった。

ベルクソンの応答は彼には珍しく苛立ちに満ちている。「科学への批判、形而上学への科学の何だか分からない従属といったことが言われているらしい。どこで、いつ、どんな形で私はそんなことを語ったと言うのか？　私が書いたもののうち、一行でも一語でもいいから、そんな風に解釈できるものがあるとしたら見せてもらいたい！」(M747)。そしてベルクソンは科学についての自分の見解を述べ始める。物質や空間は実在（réalités）であって、空間を扱う数学はただの「遊戯」ではなくすでに「絶対的なものと本当に接触すること」である。さまざまの物理学もまた「権利上（en droit）は、絶対的なものに達する」のであって、すでにその途上にあると見てよい。「科学についての近代的な捉え方の中に、これより実証科学を高く評価する学説があるか、私は知りたい。それらのほとんどは、科学全体が人間知性に相対的なものだと言う。反対に私の考えでは、数学や物理学といった諸科学が我々に開示しようとしている（tendre à nous révéler）のは、まさしく実在それ自体、絶対的実在なのです」(*ibid.*)。

ここでのベルクソンの発言は、『進化』で示された自説を踏まえたものと見てよい。『進化』は、生命進化を扱いつつ、それと「不可分」(ECIX/492) な形で、知性認識の権限を劃定する認識論となるべく書かれている。実際、その序論が最初に問題として提示するのは、知性とは何であり、何を本来の対象とするのか、という点なのである。ベルクソンの結論は『進化』の最初の頁にすでに予告されているように見える。物質的環境への「適応 (adaptation)」こそが知性の生じた目的であり、それゆえに知性の論理は固体の論理 (logique des solides) であり、したがって知性は生命なき物質 (matière inerte) を幾何学的に扱う時その本来の領分にいる。知性は、その発生 (genèse) を論じることを通じて、権利づけられ、また制限されることになるだろう。「進化論的認識論」だ、と簡単にラベルを貼って終わっても、もちろん間違いではない。しかしそれが、科学認識の権利づけに直結しているのだということになれば、話は別である。非難がましく「相対主義だ」と述べ立てる声が直ちに起こることだろう。しかしそれでも、ベルクソンにとっては自分の進化論的認識論こそは、科学にその本来の権利を与え返すものだったわけである。いかにしてだろうか。

三つの知性発生論

まず最初にベルクソンの議論の曖昧さ、とは言わずとも、少なくともその多重性を指摘しなければならない。

私たちの見るところ、知性の発生をめぐるベルクソンの言明には、さしあたって三つのヴァージョンが区別される。まず第一に、今見た序文冒頭などで言われている発生論がある。進化の過程で、理解能力 (faculté de comprendre) は環境に対し「次第により精確でより複雑かつしなやかな適応」を果たしてきた。生物の有する知性形式は、物質にそって「型どられ (se modeler)」「刻まれ (cliché)」てきたのだから、知性は外界の「忠実な刻印

(empreinte fidèle)」を我々に渡すと考えるべきである（ECVII-VIII/491）。すなわち、漸進的な写し取り、という発想が一つあるわけだ。しかし第二に、『進化』第二章ははっきりとこう述べている――「行為を措定せよ、そうすればそこから知性の形式そのものが演繹されてくる」（EC153/624）。やや立ち入って言えば、「制作（fabrication）」という一定の行為形態の要求から、知性の形式や一般的性向が次々と「演繹」されてくるというわけである。ここにあるのは、私たちの側の「行為の要求」からの発生論である。だがさらに第三に、「自然の秩序と知性の形式」を表題に掲げる第三章では例えばこう言われる――「知性と物質とは互いに適応しあい、一つの共通形式に落ち着いた。ただこの適応は全く自然に（*tout naturellement*）行われたことであろう。なぜなら、同じ運動の同じ逆転が、精神の知性性（*intellectualité*）と諸事物の物質性（*matérialité*）とを同時に創るからである」（EC207/670）。つまり「同時発生（genèse simultanée）」である。

これら三つの発生論が、知性認識の権利づけに対してそれぞれ全く異なる意義を持つことは明白だろう。第一のものは、それだけではほとんどスペンサーの学説そのままである。対象に初めから存在する秩序が、自らを映す鏡として、知性を次第に形成してきたというわけである。知性はこの場合、受動的な形成体となる。物質に沿って型どられたのだから、知性は物質の姿をそのまま私たちに引き渡すと期待してよいように見える。単に「思弁」し「夢見」るような精神なら、対象を想像力のままに好きに裁断してもいられようが、だが「行為は非実在の中を動くことなどできない」（ECVII/491. cf. EC199/663）。なぜならそこには己の生存が賭けられているからであって、そうした厳しいテストを経て生き延びてきた以上は、今あるような知性は確かに対象に関して正しい認識を与えているはずなのだ、等々。ではベルクソンは、そうした議論にのみ依拠して済ませるのだろうか？　だが、表面的な確認として、『進化』のベルクソンがスペンサーの進化論を何度も――序論から最終部に至るまで――繰り返し批判

していることは動かない。「知性をして、物質の一般的諸性質によって我々の内に残された刻印（empreinte）へと還元し、それで知性というものが十分に説明されたと考えたスペンサーの錯覚……」（EC154/624）と述べるのは、ベルクソン自身なのだ。しかも、ある種の表象様式が、生存に有利な適応の所産であるという理由で直ちに実在認識として正当化されるかどうか、それは自明どころではない。ベルクソン哲学内部に話を限っても、例えば「静的宗教」と言われる表象体系は、確かに人間の生存にほとんど不可欠なものであるが、実在認識ではない。それは有益なフィクションであるに留まる。

対して第二の発生論は、先に確認したような「プラグマティズム」的傾向を強く持たざるを得ない。そして、その種の議論はむしろ知性認識の価値を貶めるものだという異論が繰り返されてきたわけである。だから、ベルクソンはこの立場をもちろん撤回はしないとしても、ここに留まっているわけにはいくまい。実際彼は、この第二の発生論はいまだ「真の発生論（genèse véritable）」ではないことに注意を促している（EC153-154/624-625）。行為から知性の形式を導くと言っても、その行為はすでに一定の形を有した世界において、それに制約されつつ行われるしかないではないか。その上である種の哲学者――例えばブロやブランシュヴィックたち――は言うだろう、「その秩序はすでに思惟によるそれなのであって、行為によって知性を説明するというのでは、行為が知性を前提とするのだから、我々は論点先取を犯していることになる」と。そしてベルクソンも認めてこう語る――その点については彼らが正しいことになるだろう、「もしこの章で我々が身を置いている観点が、我々自身の最終的な観点でなければならないのだとしたら」。

だから、この第二の発生論は、いまだ「最終的」なものではないのだ。それは単に、あれこれの製作的行為の要求に応え得る都合のよい形式はいかなるものかを提示する作業なのであり、その形式がどのような実在とどの程度

適合するものなのか、また結果得られる認識、つまりは「純粋な知性の所産」(EC196/661) としての実証科学が、どれほどの価値を有するのか、という問題は、先送りされたままなのである。

少し補足しておこう。先に見たように、ベルクソンはスペンサー的な知性の発生論を拒否している。その理由は正確に摑んでおかねばならない。物質に内属する秩序から知性が生じたとする「スペンサーの錯覚」について彼はこう批判していたのだ――「まるで、物質に内属する秩序が知性そのものではないかのようだ！」(EC154/624-625)。修辞的な「かのようだ」を裏返して言えば、ベルクソンにとっては、「物質に内属する秩序」が見られるとして、それはすでに「知性そのもの」であるわけだ。「諸対象 (objets) と諸事実 (faits) を措定したとたんに知性を前提としてしまうことをどうして見ないでいられよう」(EC189/655)。また別の箇所では、スペンサー哲学は「にせの進化論 (faux évolutionnisme)」(ECX/493) と呼ばれ批判される。この自称「進化論」は、「すでに進化してしまった現状の実在を分断してそれほど進化していない小片にして、ついでその欠片を集めて現状の実在を再構成するというもので、かくして前もって説明すべきものを自らに与えている」(*ibid.*) と判定される。それは例えば、目下有機体に見られる「反射」という現象を採り上げて、その複合によって本能や知性が組み上がって来たという主張である。しかし実際には、この「反射」という現象はそれ自体が一定の進化の後に、有意的な行動と差異化される形で成立してきたものであって、これによって有意的行動その他を説明することはできないし、その説明は精神の諸能力の「発生」を論じることではない。そして目下特に問題になっている、科学における精神と自然との関係、知性と物質との関係についても同様の批判をベルクソンは行うのだ。スペンサーによれば、自然における諸現象の継起が、精神にその反映像を形成する。諸現象の関係は、表象間の関係に写し取られる。「したがって自然は精神の中に反映されている。私もそれは認める」(EC366/805)。では何がベルクソンには不満なのか。「しかし

人間精神が諸現象間の関係を表象できるためには、諸現象（phénomènes）というものが、すなわち生成の連続性の中に切りとられる判明な諸事実（faits）というものが、存在しなければならない。この分解作用の特定の様態を、我々が今日それを見て取るような姿で自らに与えてしまえば、それによってひとは知性をもまた今日あるような姿で手にしてしまっているのだ。というのも、実在がそのような仕方で分解されるのはこの知性との関係において、そしてこの関係においてだけであるからだ」（*ibid.*）。明らかだろう。ベルクソンは、表象の姿、少なくともその「諸事実」の分断の仕方ならびにそれらの間での「関係」が、認識主観のあり方に相対的であることを認めているのである。それらの「事実」は、知性が写し取るべき原本ではない。むしろ知性がそれらの「事実」をそのようなものとして作ったのである。「各々の存在［生物］は、自らの行為がそこで辿るべきさまざまの線に応じて物質界を分解する。可能な行為のこれらの線は、交差しながら経験の網を描くのであり、その網の目の一つひとつが事実というものなのだ」（*ibid.*）。

ベルクソンは、「事実とは作られたものだ」というこの種の見解を放棄していない。そればかりか、「事実」というものが人間知性による（非実在的で唯名論的な）所産だという可能性をむしろ自明なものとして受け入れている。だからこそ、ベルクソンは観念論からの異論を前にして、スペンサーの発想の側を見捨てるのである。これは極めて微妙な立場である。スペンサーがある意味素朴な独断性によって前提する「諸事実」やそれらの「関係」を、観念論はすでに知性によって構成された所産と見做す（その構成の動機がプラグマティックなものだとは言わないにせよ）。その場合、知性をそれらの「事実」などから、それらの反映として「発生」させると言うなら、それは見え透いた循環論法であり、「進化論」としては「にせ」のものにしかならないだろう。ベルクソンによる先のスペンサー批判は、基本的にはこれと同じラインで行われている。そしてこの論法が、例えば「精神物理学」の経験的

妥当性に関しての『試論』の判定――すなわち事実に基づいて理論を検証しようと試みても、当の事実が理論によって構成されたものである以上、その試みは単なる「循環（cercle vicieux）」にしかならない、というあの議論――と全く同型であることも気づかれよう。

だとすれば、ベルクソンはそれまでのプラグマティズム的立場がもたらしかねない「科学」についての相対主義を避けるために、スペンサー流の単純な経験論に立ち戻って済ませるわけにはいかないわけである。しかも、ベルクソンは同時に、スペンサーを批判するその観念論的立場をも論駁しようと望んでいる。というのも、彼の考えでは、観念論は知性認識について非常に高い評価を与えているように見えて、実はその価値をこの上なく損なうものだからである。知性は諸現象の「統一（unification）」を求め、それによって認識が構成されていくのだと言われる。だがそれだけであれば「我々の認識は精神が持つある種の要求（exigences）に相対的となる」（EC153/624）しかないだろう。「知性がもはや何ものにも依存しないものになれば、今度はすべてが知性に左右されることになってしまう。かくして知性をあまりに高く掲げたために、知性が与える認識はあまりに低く置かれてしまうのだ。知性が一種の絶対者となるその瞬間に、知性認識は相対的なものとなってしまう」（*ibid.*）。この逆説的な反転を避けなければならない。「認識は知性の所産であることをやめ、ある意味で、実在の構成部分となる」（*ibid.*）のでなければならない。知性の形式は「独立」したものであってはならない。知性の形式とそれによって成り立つ認識の方こそ、確かに実在に依存したもの、実在に根差したものだとベルクソンは言おうとしているわけである。

だがいかにしてか。今私たちが辿った観念論批判においてこそ、ベルクソンは「行為を措定せよ、そうすれば知性の形式そのものがそこから演繹されてくる」と言い、「したがって行為から出発しよう、そして知性はまず製作を目指すものだということを原理として立てよう」（EC154/625）と語っていたのだ。しかし繰り返せば、こうした

行為論的な還元は、観念論に対する「決定的」な反駁にはなっていないのであり、ベルクソンもそのことを認めていた。また実際、「行為」から出発するからこそベルクソン哲学は科学の価値を貶めるのではないかという嫌疑が懸けられてきたのであった。

こうして、第二の発生論はいまだ暫定的なものとして提示されることになる。「決定的」な議論は、『創造的進化』第三章に延期されるのだ。「まるで、物質に内属する秩序が知性そのものではないかのようだ！　しかし、哲学が知性の、そしてまた同時に物質の、真の発生論（une genèse véritable de l'intelligence en même temps que de la matière）をどれほどまで、またどのような方法で、試みることができるのかという問題については、次の章で論じることにしよう。目下のところ我々が取り組む問題は、心理学的次元（d'ordre psychologique）のものである」（EC154/625）。『進化』において私たちが確認した三つの発生論において、その第三のものこそが科学認識の価値に関する問題にとっては最も重要であったことは、以上から明らかであろう。言い換えれば、『試論』や『物質と記憶』が呼び起こした多くの疑念に対するベルクソンからの回答は、『進化』第三章に書かれているはずなのだ。

相互的適応としての発生？

第三章でベルクソンは述べ始める――「したがって、知性の発生論を、そして同時に諸物体（corps）の発生論を、試みるべき時が来たようである。そして、我々の知性の引く主要な線が描くのは物質に対しての我々の行為の一般的な形態であり、そしてまた物質の細分（détail）が我々の行為の要求に沿ったものであるということが正しいのなら、二つの発生論は明らかに相関的な企てなのだ。知性性（intellectualité）と物質性（matérialité）は、細分において、相互的な適応（adaptation réciproque）によって構成されてきたのだということにもなろう。両者は

あるいっそう広く高い存在形態から派生してきたというわけである。知性性と物質性をそこに置き戻し、そこから両者が出てくるさまを見なければならない」(EC187-188/653)。

しかしこの「相互的適応」とは何だろうか。確かに概略はすでに理解可能ではある。初めからあれこれの諸事実とその関係を有するものとして立てられた「物質」の一般的構造を写し取ったのが「知性」である、という方向の議論をベルクソンは批判していた。なおかつ、「知性」が一方的に物質を恣意的な形で秩序づける、という逆向きの発想をも彼は避けようとしている。となれば、これらの一方向的な構図を乗り越えるために「相互」性ないし「相関」性を言挙げすることは、見たところ不自然ではない。だが、この場合の相互性とはいったい何のことか。

先にも引いた文章でもベルクソンはこう述べていた、「知性と物質とは互いに適応しあい、一つの共通形式に落ち着いた」(EC207/670)。だがこれは例えばこういうことなのだろうか——知性が進展していくと、その対象としての物質は知性の見方に合わせて変貌し、それを見た知性はさらに物質を知性的な仕方で分析し、それに応じて物質もまた知性の視線に合致した姿を取る、ということなのだろうか。脊椎動物の進化系列上で知性の進化が見られるとして、人間が登場する以前には、物質界には空間性はまだそれほどそなわっておらず、物理学的な法則も見られなかったのだが、人間知性が現れて物質を空間的に捉えて諸物体をそこに切り出しさらには数学的な法則関係をそこに見て取るようになると、物質も実際にそのような姿をそなえるようになった、そしてそれに励まされて、人間知性は自らの方針をさらに進めて物質に向かうことになり、それに応じて以下同様、などということなのだろうか。

大きなコストを払って試みれば、ベルクソンの観点をそのように解釈することができるのかもしれない。次節でも見るが、私たちの知性の論理は「回顧の論理」であって、いったん真理が真理として創造されれば、それが遡及

的に過去に適用され、ずっと以前からその真理が不変のものであったかのように我々は考えるものだ、とベルクソンは述べている。だから、私たちの知性は、今日真理であると思われる観点から、物質というものを考える。つまり、現在の知性に映るような物質が、永遠の昔から実在してきたのだと考える。しかし実際には、あれこれの法則を私たちが構想し、真理として採用し運用するそれ以前には、物質はまさにそうした法則に従属していなかったのだ。逆らっていたということではない。単にそうした角度からの規定をそなえていなかったのだ。もし以前からあれこれの法則に忠実に従うものとして物質が存在していたのであれば、知性が行うことは基本的にその（試行錯誤込みではあれ結局は）写し取りであって、もしそうならばスペンサー的な理論で済んだはずではないか。しかしベルクソンは、「知性性」も「物質性」も、それぞれ発生を有していると述べている。知性は永遠の昔から今の人間の有するような知性として存在していたわけでもなければ、物質もまた今日人間知性が捉えるような姿を以前からずっと保持してきたわけではない――ベルクソンはそう言おうとしているのではないのか。

不可能な解釈ではないが、相当に高いコストがかかると思う。高過ぎる、と私たちは見積もる。なぜなら、以上のように考えると、まず適応の「相互」性が、実際のところ理解し難いものになる。頻繁なキャッチボールのやり取りを通じて、大きく見れば知性と物質は互いに互いを合わせてきた（単に知性が試行錯誤を繰り返して物質の実相に近づいてきた、というのではない。物質の方もまるで交渉の対話者のごとく知性に合わせて意見を次第に拵えてきた、というのである）、と述べるのは、困難を小さくすれば見逃してもらえようといった詐術でしかあるまい。一方的に知性が物質を形式化する、と言うと認められないのに、そして反対に物質が知性に自らの像を与えて知性をかたち作る、と言えばそれもまた認められないのに、それらを小刻みにして並べるというだけで、どうして同じ困難にぶつからずに済むだろうか。基本的な道具立てはそのままで、それを小さく砕きながら「漸進的」で「相互

的」と言っても何も変わらない。「相互適応」が、そのような安易なごまかしであってはなるまい。しかもより重要なことに、もしことが以上の解釈のようであれば、それはやはり相対主義への傾きを払拭できてはいない。生物はそれぞれに自分の世界を構成する。例えば世界が「もの」や「対象」からできているのではなく、単にあれこれの質的特性（propriétés）の重なりからできているというケースもあり得よう（ベルクソンが昆虫などに想定しているように（EC190/655））。ある種の蜂にとって世界とは幾何学的空間性を有しない色彩に満ちた拡がりであり、その漠とした拡がりには一定の植物種が特に強い魅力を持って惹きつけるものとして散在しており、あるいは一定の昆虫の、人間知性には「神経節」と見える何かが、（おそらくは私たちが自らの身体を直接的に内側から感じているのと同じような仕方で）内的に感じ取られつつそこへの攻撃を促してきている。だが例えばそうした認識と、人間知性が洗練された形で手にする物理学的世界像と、何か資格の上で差があると言い得るだろうか。いずれにおいても長い相互調整的対話の過程があったのかもしれない。そうだとしても、結局はいずれも、それぞれの認識主観に相対的な像であり、それだけだ、と言わざるを得ないではないか。あれこれの異なる対話があり、そのそれぞれの内部において、それぞれ異なる関心と異なる語彙で、意見の多種多様な一致が次第にあちらこちらで成り立ってきている、というのでは話にならない。こうした生物学的でもあるが潜在的には一般化可能な相対主義への傾きをこそベルクソンは批判されていたのだし、彼はまさにそこから抜け出そうとして『進化』を書き進めていたのではないのか。人間知性がその語彙で行っている諸事象との対話に特権性がなければならないとしたら、その特権性はそれが対話であるという点からは生じようがない。ことは論題そのもの、その語彙そのものに関わる。

空間的秩序の自然的発生

だから、ベルクソンの議論の核心をなすのは、実際のところ、「相互」性なのではない。単にそれを強調しても、ベルクソンが避けようとする相対主義を排除できず、むしろそれを支持することにしかならないからである。持ち出すべきは、別のタームによって特徴づけられる発生論でなければならない。そのタームとは何か。

実は、すでに私たちはそれを引用している。もう一度見よう。経験論的な写し取りは認められ得ず、主観による構成主義も採らず、主客の予定調和を恣意的に立てるのでもない。「第四の選択肢」として、ベルクソンはこう語っていたのである。「知性と物質とは互いに適応しあい、一つの共通形式に落ち着いた。ただこの適応は全く自然に（*tout naturellement*）行われたことであろう。なぜなら、同じ運動の同じ逆転が、精神の知性性と諸事物の物質性とを同時に創るからである」（EC207/670）。もはやポイントは、「互いに」ではない。「全く自然に」――これである。この「自然さ」をもってベルクソンは、科学の「恣意性」を否定することになるのであり、この「自然さ」が、知性の有する際立った認識論的価値を回復させ、その権利を保証するのだ。

だから『進化』の科学論、特にその第三章が、その錯綜した論述を通じて結局何を主張していたのかを知るためには、私たちは次の点をこそ理解しなければならない。(1)ここで言われる「全く自然に」とはどういうことか。(2)そこで精神と諸事物がいわば再会することを（全く自然に）約束されている「共通形式」、すなわち「知性性」と「物質性」とはいったいいかなるものか。(3)以上を通じて、科学の認識論的価値はどういった点で確保されたとベルクソンは考えているのか。順に考察しよう。

(1) 「全く自然に」

教科書的に述べれば、精神も、諸事物も、緊張が停止した途端に、「幾何学的秩序」ないし「数学的秩序」、ベルクソンが「空間性（spatialité）」へと呼ぶものへと、自動的に（automatiquement）至る。その行き着く形式の内実については次項に回すとして、なぜベルクソンはここで「自然に」「自動的に」と言い得るのか。

それを支える論拠は何よりもまず、彼の「秩序」論、あるいはむしろ「無秩序」論にあるだろう。ベルクソンにとって「秩序（ordre）」とはまずもって主客の一致（accord）のことであった。この点はよく知られているので概略だけを確認しよう。「実在は一般に、それが我々の思惟を満足させるのに厳密に比例して、秩序だっている（*ordonnée*）。したがって秩序とは、主客間のある種の一致のことなのだ。それは、事象の中に自らを再発見する精神（esprit se retrouvant dans les choses）である」（EC224/684）。「再認」の概念が今また顔を出していることが気づかれるが、ともかくベルクソンはその上で、「秩序」に二種類のものがあることを論じた。私たちの精神は、緊張と弛緩という二つの方向に赴くことができる。緊張の方向では、芸術家の作品におけるごとく、「天才性、オリジナリティ、したがって予見不可能性（imprévisibilité）そのもの」が「秩序」として驚きないし称賛の対象になる。もう一つ、弛緩の方向では「惰性的なもの（inertie）」「自動的なもの（automatique）」が再認の対象になる。天文学的諸事象が「驚くほど秩序だっている」と言われるのは、それらが「数学的に予見（prévoir）できる」（EC225/685）という点においてである。

しかしなぜ後者は「自動的」なのか。ベルクソンは基本的に、〈そこから外れて無秩序に行くという可能性はないから〉と答える。この二種の秩序、「（比喩的な意味で）意志された秩序（ordre voulu）」ないし「生命的秩序」と、「自動的な秩序（ordre automatique）」ないし「幾何学的秩序」とで、ものごとのありさまについての可能性は尽きている。さらに両者の外に「無秩序」という余白は存在しない、というのがベルクソンの「無秩序」論の眼目で

あった。前者を期待したのに後者しかない場合、あるいはその逆の場合、「我々の思惟」は「満足」しない。この不満足が対象化され実体視されたのが「無秩序」である。「無秩序」というものを想像する時、私たちは必死で、自分がなし得る予見を決して満足させないように振る舞う諸事象を思い描こうと試みる。それは実際には、まさしく一定の意図に合致するように作為された一種の秩序でしかないのだ。

しかし今問題なのは、〈即自的な無秩序などはない〉といったことではない。重要なのは、ここで言われる「自動的な秩序」は、それ自身「自動的」に成立するし、しないわけにはいかない、というベルクソンの主張なのである。言い換えれば、ベルクソンは科学的認識と物質的実在との合致を求めていたのだが、この合致は、「自動的な秩序」において、「自動的」に、あるいは先に引用した表現を繰り返すなら「全く自然に」、達成されるはずだ、と述べているのである。意志や生命は、さまざまに予見不可能な事象を生み出すことだろう。そうした運動の不在は、そのまま「自動的な」存在を生み出すことになる、そしてならないわけにはいかない。他の選択肢がないからである。可能的な「無秩序」という余白を抹消することを通じて、ここでのベルクソンの議論は、ほとんど定義と論理的選択肢の問題へと還元されている。——生命的傾向が創造や異質化や予見不可能性を意味するのだから、生命的傾向の欠如は反対に、等質的で一様な予見可能的存在様態を生じさせる以外にない。これは択一である。人間の精神がただひたすら創造的であり、物質もまた創造的であったとしたら、そのような両者が共通の形式において相互を予見しながら再会することは「奇跡」(EC220/681) でしかあるまい。そこで「全く自然に」と語ることはおよそ不可能だろう。しかしベルクソンは物質を生命的傾向の欠如、「中断・逆転」として定義する。人間知性の機能を、生命や持続とその創造性を排除する諸表象に基づいた思考であると見定める。それによって、両者の一致と再会は、反対に、「全く自然に」生じるものと言い得るようになる。それを裏切る予見不可能性、創造性がここでは定義上

排除されているのだから。

私たちはベルクソンの議論の骨格はこのようなものであると見る。それは「無秩序」概念の分析に大きく依拠しており、その限りで一定の説得力を持つだろう。しかしだからこそ、実際にはそれほど大したことは言われていないとも見える。というのも、彼が与えた考察は、煎じ詰めれば、〈生命の努力や緊張がなければ生じない予見不可能な事象がある。そうした事象に生命を見る〉、対して〈予見可能な事象がある。そこに物質性を見る〉という、ほとんど定義の反復のようなものでしかないからだ。これはどういうことだろうか。

ベルクソンは『進化』以降、生命と物質の区別を保持しながら、知性や科学は物質認識に関しては客観的に妥当するのだ、と繰り返す。その区別をしないから、カントたちは認識論において迷い、相対主義に陥るのだ、という彼の診断は知られていよう（EC195-201/660-664, 353-360/794-800；PM40/1283-1284）。しかし彼は何を言おうとしているのか。私たちは疑うのだが、結局ベルクソンは次のことしか語っていないのではないのか。〈諸事象に関して数学的記述を試みるような科学は、物質については客観的に妥当する。なぜなら、それが妥当するような事象を、物質と呼ぶ、あるいはそうした傾向をもって物質性（matérialité）と呼ぶからだ。そして実際、妥当する事象はある〉、と。ここでは、科学的認識の普遍的妥当性を主張する必要はない。それが妥当しない対象として、ベルクソンは生命的事象の実在を当然のこととして認めているから。言い換えれば、実在において生命と物質を（対立的・背反的に）区分したがゆえに、また同時に物質を、科学認識（が用いる諸形式）が妥当するような事象として定義し、そうではないものを生命の側に置いたゆえに、ベルクソンにおける科学認識の妥当性の問題は、大枠としては非常に簡単なものになっているのだ。反対にもし、科学的認識の方法がうまく適合しない事象のための領分を用意しなければ、つまり生命と物質とを区分して話を始めなければ、あらゆるものが知性の形式において規定されてい

るという普遍的な主張を行わなければならなくなる。その普遍性を保証するためには、予定調和を掲げるのでなければ、事象そのものが初めから知性形式によって構成されたのだと述べねばならなくなる――ベルクソンの見る限りでの、「普遍数学」の夢に誘われた近代認識論の歴史である。だからベルクソンはビネに言う、「科学なるもの(*la science*)ではなく、さまざまの科学(*des sciences*)について話をしましょう……」(M747)。

しかし普遍性を言わなくてもよいのであれば、単に〈科学認識は、成功するところでは成功する〉と、そして〈成功しないところでは成功しない〉と述べることで、問題の大きな部分はひとまず片づいてしまう。実際、『進化』は、科学認識の価値を再考しながら、またル・ロワたちが強調した科学の規約性・人為性といった事実をもそれとして視野に収めながら、しかしそれでも科学の客観的妥当性を言おうとして、『物質と記憶』同様、科学の「成功」に何度も訴えかけている。同じ意味で、多くの場所において彼は、科学は成功しているのだから、知性と物質とはうまく適合しているはずだ、あるいは相互に適応してきたはずだ、という方向での言明を行っている。[2] しかしこれまでの考察を辿った私たちにとっては明らかなように、そうした言明は、ベルクソンがその中で態度を決定すべき論争状況においては、ほとんど無効なものでしかない(「科学の破産(banqueroute de la science)」を言うブリュヌティエール(F. Brunetière)[3]あたりを別にすれば、科学の「成功」までも認めないような論者は存在していない)。相変わらずある種の哲学者は「科学が捉えるのに成功しているという秩序は、知性に由来している」と言い続けるだろう――ちょうど精神物理学が感覚の内包量を規約によって数量化したことで近似的な数量法則の定立に「成功」するように。繰り返すならここでの争点は、科学が成功しているという点よりもむしろ、その成功の意味ないし由来をどう解釈するか、その認識論的価値をどう見積もるのか、というものなのだ。だから「成功」を繰り返すベルクソンの所作は少なくとも奇異である。なぜ科学が「成功」しているのか、そう言ってよいのか、そ

れは恣意的な規約性のゆえに成功しているだけではないのか、という問いがいったん立てられたのに、そこで「しかし実際成功しているではないか」と繰り返すのは、ニュースの真偽を確かめようとして当のニュースをもう一度読むような所作にも見える。そのような論点先取とも見えよう確認をベルクソンが何度も行うのは、しかし、すでに彼の基本的な主張の一帰結としてなのである。もう一度言えば、科学認識の客観的妥当性の問いは、その普遍的妥当性を保証するという作業ではないのだ。そのような普遍性はないからである。

だがベルクソンの議論がそれだけのもの、〈科学認識は、成功するところでは成功する〉という現状追認に尽きるものであるはずはない。ビネたちを前にしたベルクソンの言葉からも明らかなように、ことは「権利」問題に関わる。彼は自分の哲学が、実証科学をこの上なく高く評価するものだと述べていた。だがそれは、現状のあれこれの理論や学説を、実在についての決定的な描像だとして称揚することではない。例えば物理学は「絶対的なものに達する」と言われるが、それはあくまで「権利上（en droit）」の話なのである。ベルクソンは「事実上（en fait）」の科学を絶対視するわけではない。これはどういうことだろうか。ベルクソンはル・ロワ的な調子で、科学の中に規約の少なくない寄与分を認めている。それでいて彼はこう述べるのだ、「規約性は、事実上のものであって、権利上のものではない。原則的に（en principe）、実証科学は実在そのものに達する……」（EC208/670）。ベルクソンは「事実上」の科学（具体的にどの学説のことだろう？）がそのまま絶対的なものの絶対的な認識であるとは決して言わない。にも関わらずベルクソンは確言するのだ、「権利上」は大丈夫だ、と。〈科学認識は、成功するところでは成功する〉といっても、それは不毛なトートロジー、都合の悪いケースを門前払いして科学認識を擁護しようとする命題なのではない。それは一種の先取りであり、約束なのだ。

ではベルクソンはいったい何を約束したのか。そしてなぜこの約束は「普遍数学」の一般的約束ではなく、一定

の限界内でのものなのか。なぜ生命や持続はその外に保たれねばならないのか。このことは、「全く自然に」知性と物質とが再会するとされる「共通形式」についてもう少し立ち入った考察を行うことから示されよう。

(2) 持続の弛緩と知解可能性

しかしその「共通形式」に関してはもうすでに述べたではないか、「空間性」や「幾何学的秩序」だ、と——そう言われよう。精神は弛緩すれば「空間性」に向かい（知性）、生命もまた同じ運動（ないし運動の放棄）によって「空間性」に向かう（物質）。この「空間性」をいわば共通の語彙とする限り、知性と物質の対話は、どちらか一方からの恣意的な押しつけではなく、知性が獲得していく認識は、確かに物質をその絶対性において摑まえているはずだ……。

だがなぜ、自動的秩序とは「空間性」でなければならないのか。そして「空間性」とは何のことか。その上で、科学的認識の「権利」とはいったい何のことなのか。

こう問い続けるのは、ベルクソンの主張の射程を正確に計るためである。「空間性」と述べたところで、それが相当に空虚な観念であることは否定できまい。それが単に漠とした「拡がり」——『物質と記憶』以来、ベルクソンが感覚に認めていたような——に過ぎないとしたら、おそらくそれは科学認識の権利づけには何の繋がりも持てまい。またトオがかつて指摘していたように、「空間性」そのものは、具体的な秩序については何も規定しない。「我々が事物のうちに存在する一定の規定や類似、一定の関係を把握することができるのであれば、そもそも事物のうちに判明な諸規定が、しかも類似や関係によって互いに結ばれたものとして、存在していなければならない」はずだ。「しかしそうした諸規定が、単なる等質性と空間性への下降運動によって物理的実在のうちに置かれるな

どということが、いったい可能だろうか？」。しかしベルクソンはその種の不条理な主張をしている。――これがトオの判定である。[4] 確かに、彼が指摘するように、空間性が精神と世界の双方に用意されたからといって、両者がすぐさま諸規定の細部におけるまで合致するはずはない。「空間は、その本性によっては何も生まず、構成せず、規定しない」というトオの所見は正しい。ごく当たり前の話であって、私たちがそれこそ恣意的にあれこれ描く空間的諸規定が、そのまま世界の構造であるはずはない。ではベルクソンの主張は、正確に言って、どういうものなのか。

私たちは本章に入ってから、私たちの思考を支える基本的な表象としての「空間」についてある程度考察を行っておいた。確認すれば、それは判明な区別や分割を可能にしているものであり、それを通じて数や言語の形成の条件となっているものでもあった。そして、さらにその根拠を問い尋ねて私たちが辿り着いたのは、ベルクソンが「空間」に担わせている基本的意味は、「完了相」という存在様態そのものであるということであった。生成なき不動であるからこそ、そこに分割線ならびにそれによって劃定される自己同一的諸項が成り立ち得るのであり、空間とは、それ自体非生成的な場であると同時に、そこに位置づけられる諸存在もまたそれ自身の同一性を有しながら不動な「もの」としてある、そのような場なのである。そして、生成から切り離されたこうした存在性格にこそ、必然性や理念性は自らの基礎を置いているのであった。同一律をはじめとする論理学的な真理、幾何学や数学の諸定理がそこに位置づき、あれこれの因果律もそこに限りなく向かうものとして必然的決定の性格を帯びていく。さらに『進化』では、論理的推論あるいは「帰納」や「演繹」といった知性の諸機能の根底に、再び空間表象があることがあらためて確認されている。演繹は相変わらず図形構成を例にして論じられており（EC212/674-213/675）、帰納は持続する全体のただ中で「孤立したシステム」――その内部で同一の反復がいくらでも可能な閉じたシステ

ム――を切り出してくる作業として分析され、そのシステム内部の状態に関して時間は本質的ではないこと（可逆性・予見可能性）、そして異なる事例を（図形を重ねて合同を確かめるように）重ねて同一視する作業の条件としてシステム要素が等質的なものとされることが挙げられて、これは結局事象を等質的空間の特殊的規定として捉えるという思考に他ならないことが主張されるわけである（EC214-217/676-679）。

知性にとって、「空間性」とはこのようなものだ。これ自身非常に広い概念であると言わざるを得ないが、ベルクソンにおいては、カントが認識の形式面（感性・悟性双方の）に位置づけたものがまとめて「空間」に帰され、そこから了解されているということだけは確認しておこう。感性と悟性、内容と形式、直観と概念をそれぞれ峻別するカント的立場から言えばおよそ認め難い規定の緩さであろうが、しかしそこにこそベルクソンの主張があると見るべきだろう。前章での私たちの考察を踏まえて言えば、概念と直観との適合を保証する超越論的演繹を支えていた「形式的直観」としての時間＝空間、ならびにさまざまの時間規定を受け入れることで概念と直観とを媒介する「超越論的図式」としての時間＝空間を、ベルクソンはまず「空間」という表象本来の認識論的トポスと定めているわけだ。

さて、振り返ってみれば前節でも触れたように、ベルクソンを巻き込んだ論争のベースには、「直観か概念か」「内容か形式か」といった択一がしばしば自明の前提として保持されていた。ここから例えばル・ロワのように、実在をただもっぱら直観の側に振り分け、それ以外の諸形式や概念規定は私たちの恣意的な付与物だとする立場まで生じてしまったのである。こうなれば、実際ル・ロワにおいてそうであったように、その場合の直観される対象、特に「物質」と言われるものは、知解可能なあらゆる諸規定を奪われた、せいぜい潜勢的に規定可能なだけの、あるいは単に盲目的な、「衝動」や「触発」といったものになるしかない。[5] だがベルクソンはおそらく、この択一そ

のものを相対化しようとしている。確かに私たちは、自分の関心などに応じて恣意的な形相化を対象に施す。「事実」を「作る」わけだ。これが『進化』の言う「製作（fabrication）」である。製作的な活動においては、製作プランとしての形相（それは一定不変だ）と、製作の材料としての質料（それは可塑的で、また取り替え可能だ）とが、ごく当たり前に区別されてしまう。しかし『進化』の一つの主張は、その観点そのものがすでに一定のバイアスを帯びた、人間知性においてのみ際立つ思考様式でしかないということであった。[6] だとすれば、質料形相論的な択一は避け得るのであって、ベルクソンが「空間」をして「直観」と述べたり「概念（思い浮かべることconception）」と呼んだり、さらにはもちろん「図式」と呼ぶことは、そうした択一からの離脱を示唆していると見ても大過あるまい。そして『進化』に至って、ベルクソンはさらにこう述べることになったのだ――物質は、説明し難い偶発事としてではなく、「我々の法典（codes）」のように人為的に整えられたのでもなしに、それ自身が「全く自然に」、「空間」的になる、と。ル・ロワが諸形式すべてを私たちの形式化の所産だとしてはぎ取ったところに、それでも「全く自然に」一定の形式、知解可能な形式が残ることを彼は主張するだろう。質料であるような形式、形式としての質料。「物質＝質料（matière）」と「形式＝形相（forme）」との排他的構図は、こうして破棄されねばならなかったのだ。

ではいかにしてか。それは、「全く自然に」生じてしまう「空間性」についてさらに考察を付加することでなされたと私たちは見る。一つには、「空間」そのものに関わる、「空間」概念の側からの質料形相論的二元論の破棄であり、もう一つには、「弛緩」「拡がり」といった（ベルクソンによれば消極的・否定的なものに過ぎない）過程ないし方向が、知解可能性の基礎的表象としての「空間」の性質を帯びるということの解明であった。

第一の点は、空間概念の再考として示される。『試論』が着目していたように、空間に円周を描くと、それだけで円の諸属性はすべて同時に、否応なく、特段のこちらでの規定の努力もなく、決定され産出されてくる。『進化』はそれを反復して述べる、「空間にある図形を描くその同じ運動が、図形の諸属性を生み出す。諸属性はこの運動の中に見え触れ得るものになっている。私たちが空間の中に感じとり、体験する（je sens, je vis）のは、定義とその諸帰結の関係、前提から結論への関係なのである」（EC212/674）。そしてその関係は、「アプリオリ」（EC205/668）なもの、経験的な検証なしに推論だけで確証されるもの、つまりはすぐれて知解可能なものなのである。そのようなことが可能なのは、初めから空間が一定の潜在的な関係を含み持っており、あれこれの図形は単にそれを特定の規則に従って現実化するからだろう。世界の幾何学的・数学的把握としてのデカルト哲学ならびに相対性理論に言及しながらベルクソンは確認していた。

「老いや持続は性質の次元に属する。分析しようとどんな努力をしても、それらを純粋な量へと解消することはできまい。ここで事象はその計測とは別のものに留まる。またこの計測とは時間そのものよりもむしろ時間を表す空間についてのものでしかない。しかし空間については事情は全く異なる。その計測はその本質を汲み尽くす（Sa mesure épuise son essence）。今度は、物理学によって発見され定義された諸特徴は、もはや事象への精神からの眺めではなく、事象にこそ属する。むしろこう言おう、それらは実在そのものなのだ。事象（chose）とは今度は関係（relation）なのだ」（M215）。

空間に関してであれば、そこにおける関係（relation）を把握することは、もはや相対的な（relatif）認識ではな

い。『形而上学序説』がまだ保持していた、「関係」と「相対性」との繋がりは、空間に関しては存在しないのだ。なぜなら、空間はそれ自身が関係だからであり、そこにおける関係項は関係によってのみそのようなものとして規定されるからである。

関係としての空間――こう言えば、ライプニッツが想起されよう。しかしベルクソンは、空間というものを単に知性的・概念的関係によって理解することには一貫して反対している。例えばカント講義でのベルクソンは、空間が概念的関係に還元されない感性的なものであるとした点で、カントに異論の余地なき優位を認めている（*Cours III*, p. 153）。知解可能な諸関係の母体でありながら、空間には直観的性格がある。空間とその諸部分の関係に関して『進化』が先ほど用いていた語彙、すなわち「感じる、体験する（sentir, vivre）」の語は、いくぶん異様に思われよう。しかし、特にル・ロワにおいて直観的理解を表現するために用いられたこの「体験する＝生きる（vivre）」の語を幾何学的な事柄に用いるベルクソンは、おそらくは空間的関係についてその直観性を主張しようとしている。洗練された幾何学の知識がなくても私たちがそうした関係の直観を持つことをベルクソンは認めており、それを「潜在的（latente）幾何学」「生得的（naturelle）幾何学」と呼んでいた（EC212/674）。この概念は読者の疑念を呼んだものだが（cf. M754-755）、こうした語によって彼が述べたいのは何よりもまず、関係についての直接的な理解、関係の直観が存在するということであろう。知解可能性と直観的所与性とは、そこにおいて重なってしまっている。ル・ロワはそれを見逃したのだ。

もう一つの点は、ベルクソンのテクストから読みとることがより難しい。なぜ「拡がり」ないし「弛緩」といった概念が、このような「関係の直観」あるいは「直観される関係」としての空間に導くのだろうか。「拡がり」だ

から当然「延長」だし「空間」だ、と言って済ませることはできない。その程度のことならベルクソンは『物質と記憶』以来すでに述べているのだ。問題は、単なる漠とした感性的拡がり（質的で不可分な連続としての、かの「具体的延長」）があるということではなく、それがさらに知解可能な拡がりでもある、という点であり、『物質と記憶』はそれを述べ得なかったのだった。そして先ほどの論点をここで結び直してみるなら、その知解可能性そのものが「自動的」なタイプのものであり、かつその発生過程もまた「自動的」なものであることがもし言えたとすれば、ベルクソンの意図は達成されるのである。

だが『進化』の論述は、この点に関しては十分な説明を与えていない。周知のように、彼は知性や物質の空間性の発生を考える最初の手がかりとして、私たちの心的存在の描写から始めていた。意志が極めて緊張した状態では、持続する私は「激しい収縮」によって「凝集して分かたれない（compact et indivisé）」存在様態を採る。「我々の存在のさまざまの部分は互いの内に入り込み、我々の人格は一つの点、ないし一つの先端へと集中する」わけである（EC201/665, 202/666）。その緊張が止むと、持続は相互にほとんど外的な諸瞬間へと弛緩し、「相互に外在化（s'extérioriser）」し、「相互浸透（s'entrepénétrer）することを拒む」諸記憶の集積へと拡がっていく。円錐形を想起させなくもない、こうしたいかにもベルクソン的な描写を踏まえて、『進化』は「しばらく仮定してみよう」と述べつつ類比的な推論へと入っていき、物質は同種の弛緩、同種の拡がりから発生したのではないか、等々の主張を試みていく。あまり深入りせずにそのままなぞって済ませるに越したことはないという気にさせる論述ではあるが、しかし目下の考察にとって不可欠な論点についてはそうもいくまい。こうした構図と、理論上確保すべき諸点——空間の直観的・知解可能的性格と、その「自動性」ないし「自然性」——とはどのように繋がっているのだろうか。ここには、自明視されつつ明示されていない何か基本的な発想があるように感じられる。

私たちはここで、ポアンカレという補助線を引いてみることにしたい。ル・ロワたちの論争にも関与したポアンカレであり、幾何学や力学における規約の重要性を強調した彼は、ベルクソンの科学論にも影響を与えているだろう。特に、『進化』の考察においては、ポアンカレの『科学と仮説』[7]に示される考察（もちろんこのベストセラー以前に彼の論点はさまざまの雑誌で公表されている）が大きく影響していると思われる。例えば『進化』が「孤立したシステム（système isolé, 孤立系）」「閉じたシステム（système clos, 閉鎖系）」といった語彙を用いる場合、そこには、そのシステムがニュートンの法則や熱力学の法則を問題なく適用できる種類のものだという含意が込められている。茫漠とした全体に連繋してしまっていれば、当のシステムの振る舞いのどこまでがどのような法則の下にあるのかを厳密には決め難いからであって、それを反対に言えば、そうしたある種の擾乱を断って孤立したシステムがあれば、そこにおける諸現象の推移は法則によって完全に規定されるものとなり、そこにおいては予見不可能性が排除されるゆえに時間はもはや無視可能なファクターと化し、完全な知解可能性が成立するのだ――これが、ベルクソンのおおよその見解であろう。[8]それにしても、孤立系や閉鎖系といったタームはそれまでの哲学論文に現れる種類のものではない。こうした用語がベルクソンの哲学の中に入り込んだ要因として、まさにそうした概念を用いて力学その他をめぐる議論を簡明に述べたポアンカレの影響を想定することは、少なくとも不自然ではあるまい。[9]

その上で特に注目しておきたいのは、ポアンカレが「数理物理学（physique mathématique）の起源」と名づけた節での議論である。そこで彼は「数理的物理学の発展を可能にした諸条件をより詳細に研究しよう」[10]と述べて、物理学がいかにして数学的形態を採り得るのかの分析を与えている。

最も基本的な条件は、複雑な現象が、多数の要素的現象へと分解されるということである。その方法には三つあ

る。第一に、時間的分解。「ある現象の進行する展開（développement progressif）をその総体（ensemble）において包括するのではなく、瞬間をその直前の瞬間にのみ結びつけようとする。世界の現在の状態は、直近の過去にのみ依存するのであり、いわば遠い過去の記憶から影響を直接蒙ることはないと考えるのである。この要請のおかげで、諸現象の継起全体を直接研究する代わりに、それについて『微分方程式』を書けば済むようになる」[11]。第二に、類似の空間的分解。その作用が自らの近傍にだけ及ぶ、といった要素的諸現象が見出されれば、同様に、そこから微分方程式を書いて全体の姿を数学的に記述すればよいことになる。

これらの方法がうまくいくのは特殊なケース、つまり遠隔作用がないと認められ得るような事例においてでしかない。それ以外の場合には、第三の方法が必要となる。そこに一般的な指針は立て難いが、ある運動を複数の要素的なベクトルから捉えたり、音色を倍音の合成として、白色光を単色光の重なりとして捉えたりする場合がそれに当たる。ともかく要素的現象を手にすれば、そしてそれらが相互に似通ったもの（semblable）として同じ法則に従っていると見做せれば、全体はそこから「積分」して再構成されるだろう。数学的手法が有効なのは、以上のような条件が実際に満たされた場合である。結論はこうだ――「したがって、物理学者が研究する物質の近似的な等質性（homogénéité approchée）によってこそ、数理的物理学が生まれ得たのである。／博物学的な諸科学においては、等質性（homogénéité）、隔たった諸部分の相対的独立（indépendance relative des parties éloignées）、要素的事実の単純性（simplicité）というこれらの条件が見出されない。それゆえに、博物学者は別の一般化の方法に訴えるしかないのである」[12]。

こうしたポアンカレの考察もまた、『進化』の中に強く反響していると解釈できるのではないだろうか。例えば『進化』第一章で、ベルクソンは物理学者が（人為的に設定された「孤立したシステム」の記述において）扱う抽

象的時間を再論しながら、そこでは現在は直前の過去によって規定されることを確認し、さらに実際にはそこでは現在しか問題になっていないのだと論を進め、しかし生命の時間はそのようなものではないという主張を行っていた（EC19-23/510-513）。「生物の身体の現在の状態は、その存在理由を直前の瞬間に見出すことはない。そこに結びつけるべきは、有機体の過去全体であり、遺伝であり、つまりは非常に長い歴史の総体なのだ」（EC20/511）。人為的な孤立系とは異なり、生物という「自然的システム（système naturel）」（EC22/513）は持続する。「持続する」というのはすなわち、過去の「歴史の総体」が今ここで「継続（continuation）」中であるということであり、ポアンカレ風に言えば、「遠い過去の記憶から影響を直接蒙る」ことである。だからそれは、「数学的な取り扱い」（*ibid.*）を拒むのだ。

そして、ポアンカレが示した議論は、同様の形で、『進化』第三章の発生論においていわば補助定理のように用いられているのではないだろうか。緊張した持続においては、「等質性」の代わりに異質性が、「諸部分の相対的独立」の代わりに緊密な相互浸透が、「単純な要素的事実」の代わりに豊かで不可分な全体的体験が、成り立っている。そこに数学的な知解可能性は与えられていない。それを等質的な要素からの合成・再構成によって理解することはできない。しかしベルクソンが「拡がり」「弛緩」と述べる現象においては、反対に、「等質性」や「諸要素の相対的独立」「諸要素の単純性」が、緊張する持続から解きほぐれてくるように、次第に発生してくる。この場合、緊張した生成は、あたかもポアンカレが数理物理学の成立のために掲げた諸条件を満たすように、弛緩していくのである。「拡がり」や「弛緩」と、知解可能性とを繋ぐラインは、こうして引かれているのではないだろうか。

付言すれば、こうした考察は『物質と記憶』である程度まで準備はされていた。『進化』でも言及されるファラデーの物質観（MM225/336；EC204/667）だが、ベルクソンがそれに着目し続けるのはそこにおいて「すべての原

子は相互に浸透しあう（se pénétrer）」とされ、「原子」は物質点に局在化されずに「重力が及び拡がる空間全体」にいわば拡大解消されてしまうからであったろう。「諸要素」の独立性が失われ、むしろ相互浸透的な全体が成立している、という事態は、『試論』における「持続」の記述以来、おなじみのものである。しかも『物質と記憶』は、例の円錐の図式が示したように、この相互浸透の緊密さの程度という発想を有している。物質についてのファラデー的なイメージは、緊密な相互浸透的持続としての「私」と、物質界との、ある種の類縁性をベルクソンに示唆していたと見ても不自然ではあるまい（実際、その類縁性に依拠しながら『物質と記憶』は連続的な二元論を立てるのだ）。『物質と記憶』では、そうした物質観は物質をむしろデカルト的な延長から引き離すために用いられたのだが、『進化』では反対に、緊張した持続の延長化、そしてそこにおける知解可能性の発生を説明するために動員されていると言ってよいだろう。

(3) 科学的認識の「権利」

こうして、緊張に対する「弛緩」は、自動的に、他の選択肢などないままに、知解可能な「空間」の性質を帯びることになる。注意すべきだが、直ちに純粋な「空間」になるわけではない。ベルクソンが繰り返すように、「完全な空間性とは、諸部分相互の完全な外在性、すなわち相互の完全な非依存性のこと」（EC204/667）であり、そこにおける諸部分相互の関係は、持続におけるような実質的な相互浸透ではなく、外から見られる形式的な位置関係に過ぎない。それは、持続の「弛緩」の「理念的終極」でしかない。物質はそれに近づくが、一致はしない。ただ精神はそのような物質に触れて、それをさらに進めて理念的空間を形成するのだ――ベルクソンはそう述べている（EC203/666-667）。この人間知性の「弛緩」の運動は、それ自身がひとつの「理念化」であり、また同時にそれに

よって生じるのがもはや生成にいっさい関わりを持たない理念的な完了相的存在でもあるという二重の意味で、「理念的」であり、したがってここにはベルクソンにおける「理念の発生論」という極めて逆説的でなおかつ重要な問題があるだろう。ただ、まず押さえておくべきは、『進化』が導入する「物質」と「物質性」との差異である。ここまで特に指摘しなかったが、『進化』は「物質」と「物質性」、「空間」と「空間性」とを区別する。「物質性」「空間性」とは、傾向のことである。「我々がのちに見るように、物質は、幾何学的に扱われ得る閉じた諸システムを構成する傾向（tendance）を有している。我々が物質を定義（définir）するのはまさしくこの傾向性によってなのだ。しかしそれは傾向性でしかない、物質は末端まで至らず、孤立は決して完全なものにはならない」（EC10/502-503）。

こうした「傾向性」の重視が、ベルクソンの科学論に「権利上」の約束を許していると見るべきだろう。繰り返せば彼は、現状の科学的な諸認識のいずれも、絶対視できないと言う。そしてそこにおけるさまざまの規約性を否定しない。にも関わらず、それらはおそらく、「方向」としては間違っていない。以上に確認したような「空間性」に至る運動によって物質が「定義」され、実際にそうした運動によって構成されているのであれば、どういった角度からどういった規約を暫定的に用いながらかはともかく、物質を知解可能な空間性に照らして規定していく試みは、まずは間違っていない。『物質と記憶』のいわばスタティックな観点からすれば、実在する物質と理念的な空間とのずれ、両者の差異が強調されたわけだが、『創造的進化』は「傾向性」から事象を見直すことで、「物質性」と「空間性」とを同方向の傾向性として、むしろ重ねていく主張を行ったのだと言ってもよい。

以上のように考察を進めてくれば、ビネを前にしたベルクソンが、自説はむしろ「実証科学を高く評価する」と述べていたその意味をほぼ見積もることができよう。そこでも諸科学は絶対的なものを「権利上」「我々に開示し

よう（tendre）」としている、と述べていた。「事実」と「権利」の間には、我々が実在全体の錯綜の中からあれこれの孤立系を抽象するその便宜性、そこで特に一定の諸変数に着目してそれらの関係を探求するその視角の暫定的な恣意性、そういったものがすべて含まれている。それでもそうした方法が個々の成果の評価はともかくも「空間性」に向かう傾向性に沿った探求を行う限り、その探求は「権利上」、実在を「絶対的に」把握する途上には、いる。権利上絶対的なのは、探求のそうした「方向」である（だからビネへの返答でベルクソンは、「数学」すら「遊戯」ではなく、「絶対的なもの」との接触であると述べていたわけだ）。そうして得られるだろうは、そして得るべきは、ポアンカレが述べていたような事象のミクロな基本要素であり、それらの間の数学的な諸関係であろう。こうした「分析」（EC218/679）を押し進めながら、関係項に内的に思われる性質をも、関係項内部のさらに微小な諸要素とそれら相互の関係へとさらに還元しながら、実在を透明な法則的関係の網に書き換えていくこと。それが、ベルクソンにとっては、事物をその「空間性」において把握することであり、直観的所与の中に知解可能性を発見していく作業だったのである。[13]

第七節　生成と真理

理念的真理の問題が残っている。最後にこの点について考察を試みておきたい。

あらゆる実在の生成変化を説くベルクソンの思想が、古いヘラクレイトス主義に見えても不思議ではない。万物は変化する――真理すらも。万物が変化するという命題すら、常に正しくあることはできない。哲学の古い練習問題だ、かくして生成の哲学は哲学として破綻するだろう。「言表の真理もまた進化する、真理も変化する」のであり、結局のところ「もはや真理などは存在しないだろう」[1]。

こうした批判に対するベルクソンの無頓着さは私たちを驚かせる。この程度の議論が理解できないはずはない。にも関わらず彼は、真理論のために著作の一章を割くようなことはしない。せいぜい断片的な、そしてそれもかなり謎めいた言及が残されているだけである[2]。ここでは、こうした事実を踏まえながら、ベルクソン哲学における「真理」の問題（ないしその軽視）についていくらか考察を行っておこう。

まず第一に、著作に限れば、ベルクソンの考える「真理」の場所は、判断ないし命題である。『思想と動くもの』第一緒論――副題の一つとして「真理の増大（Croissance de la vérité）」という奇妙なフレーズを与えられている――において彼は、予見不可能な事象の絶えざる創造という実在観と、真理概念との関わりを、それなりの仕方で論じている。そこで批判されているのは、「創造」を単に「先在する可能性の実現」としてしか考えない我々の思

考形式であった。実在の創造性と未完了性を真理の永遠普遍性に従属させる思考は、新しく生じた出来事をめぐる諸命題が、当の出来事に先だって、潜在的には永遠的に真であった、と思い描く――「まるで判断が、それを構成するタームよりも先に存在できたかのように！まるでそれらのタームが、自分が言い表している諸対象の出現の日付以来のものではないかのように！」(PM14/1263)。もちろん私たちは通常、出来事をその独自性において摑まずに一般観念の重なりによって思考するために、出来事以前にそれに言及することが可能であると思っている。だがベルクソンはそうした観点を拒否する。まず創造的な実在の新しさがあり、そののちに初めてそれについての言表と判断が可能になるのだが、しかし私たちはその判断に一つの「溯行的効果（effet rétroactif）」、あるいはむしろ「背進的運動（mouvement rétrograde）」を課する（*ibid.*）。その「効果」ないし「運動」は、日付の抹消と命題の永遠化を目指している。「判断はひとつの日付を有するわけだ。しかしこの日付はたちまち消えてしまうのであって、それは我々の知性に深く根差した、真理とはすべて永遠的なものだという原理のためである」。

この思想は一見して思われる以上に難解である。ベルクソンが言っているのが単に、「新しい出来事についての真なる言表は出来事が生じるに応じてどんどん追加される」といったトリヴィアルな事柄だということはまずあり得ない。むしろ日付を有する出来事がいかに「真理」になるのかを彼は語ろうとしている。[3] ともかくもまず理解すべきは、こう論じるベルクソンが「真理」を否定しているわけではない、ということだ。彼が与えた副題、「真理の増大」が意味するのは、ベルクソンの持続の哲学が「真理」を排除しないこと、しかもそこにおいては新しい「真理」が次々と創造されるのだということだろう。「真理」は、どこか超越的な場所ですっかり定められ、世界や思考に関する既定の骨組みや設計図として存在し、私たちが生きる世界は単にその内部で展開する、というわけではないのだ。

かといって、ベルクソンが掲げるのが「すべては流れる」といった単純な主張ではないことは明らかである。流れない同一性の場所は用意されている。しかしそれはむしろ生成から派生するのである。さまざまの同一性は、身体的経験に基礎づけられた再認において成立し、言語や命題の成立もまた、さしあたりはその延長線上で考えられている。そこに成り立つ「もの」たちは、「時間から脱していく」(MM88/229) ように見え、「私がそれを学ぼうとして何度も行った読みを表象の形で同時に想起しようと思わなかったとしたら、私はそれを生得的 (innée) だとも思っただろう」(MM85/226-227) ような、そういった存在性格を有していた。

もちろんこのような考察は、「真理」をある仕方で重視する哲学者を満足はさせまい。それこそ心理学主義、生物学主義、自然主義、等々、つまりは懐疑論であって、それは必ず自己矛盾にならずにはいまい。「A＝A」という命題の真理性は、単に私がそれを常に同じ命題として認めるということではない。私のそうした経験的確証がいくら重なっても、単にそれは「私はしばしばA＝Aだと思う」という「事実」しか構成しない。「真理」の意味は、そうした経験を超越する「理念性 (idéalité)」なのであり、それを経験から導出することはできないはずだ……。おそらくベルクソンは対して応じるだろう――「では、どんな命題が実際にそういった意味で『真』であるのか？私はそれこそを知りたい」、と。私たちが手にしているのは、蓋然的で、訂正可能な諸命題であって、批判者が掲げる「真理」とは、実際にはごく形式的な理念、具体的内容を持たない方向指示以上のものではなかったのか。

蓋然性も訂正可能性も持たない命題があるとしたら、それはまさに生成から脱し、完全な「完了相」の平面に書き記されたものであろう。ベルクソン的な「知性」は、身体的経験や、書きとどめられた記号の経験的恒常性を踏み台にして、理念的に「完了」した不動性を思い描くことのできる能力として考えられている。人間の「知性」が手にする理念性とは、何よりも先にまず、この完了的不動性の理念に他ならない。それをベルクソンは「空間」と

名づけたのである。これは、以上に確認したように、非常に基本的かつ形式的な表象であって、通常言われる「幾何学（géométrie）」や「論理（logique）」に対しても基礎となるものなのである。「知性の観点から言えば、自動的な仕方で空間から幾何学を、そしてその幾何学から論理を生じさせるというのは論点先取であろう。しかし、もし空間が精神の弛緩運動の最終点（terme ultime）であるとするなら、空間を用意すればそれによって論理と幾何学を措定しないわけにはいかない。それらは純粋な空間直観を終点（terme）とする行程の途中にあるからだ」（EC213/675）。知性が空虚な理念として獲得するのは、もはや「時間が重要とはならない（le temps ne compte pas）」（EC217/678）水準、そこでは「時間が止まってしまい、すべてはすべてに同時的（simultané）となる」（*ibid.*）ような水準なのであって、この内部に書かれたものとして、幾何学や論理は動かし難い「必然性」をそなえるのだと言ってもよい。そしてガリレイやデカルト、ニュートンたちが構築してきた物理学が、時間を「独立変数」とすることを通じてかえって不変の法則を拾い上げ（cf. EC335/779）、生成する自然の不変の構造を転写する先もこの水準であり、あるいは新しい出来事についての言表に日付を与えることでかえってそれを不変の真理にしながら書き込む先もまた、この水準なのである。レンブラントが「夜警」を描く、という出来事は、「一六四二年にレンブラントは『夜警』を描く」と言われることでかえって「一五〇〇年においても、〈一六四二年にレンブラントが『夜警』を描く〉だろう、という命題は潜在的にすでに真である」とも言われ得ることになってしまう（時間を抹消する最良の方法は時間を算入することであり、日付を抹消する最良の方法は日付を記入することなのだ）。

しかしこうした無時間的な理念的空間に何が書き込まれるのかは、それ自体ほとんど未定である。現在「真理」として書き込まれていることが永遠に訂正可能性を完全に脱しているかどうか、それを決するのは容易ではあるまい。そして何よりそうした「真理」は「増大」していく。だからこうした「真理」概念は捨ててしまえ、とベルク

ソンが言うわけではない。「もちろんこの論理を放棄したり、それに逆らったりせよというのではない。しかしそれを拡大し、撓め、新しさが絶えず湧出し進化が創造的であるところの持続へとそれを適合させねばならない」(PM19/1268)。この課題は、「真理」をあくまで空虚な理念（思えばベルクソンにとっては「空間」は初めからそうした「空虚」な場であった）としてのみ遇する、という態度と不可分であろう。別の言い方をすれば、ベルクソンは「真理」を哲学の出発点としては使えないと見ているのだ。彼の哲学観はよく知られていよう。厳密に定義された諸概念から論理的な演繹を用い、厳密な確実性については一歩も譲らないような哲学を彼は全く評価しない。知性が完全に再認可能な諸概念の連鎖だけから成るような思考とは異なるところに、哲学の場所はある。そして実際、諸概念は批判され、改訂され、創造される。ベルクソンにとって哲学的な「真理」とは、むしろ蓋然的なものであり、集団的かつ漸進的な活動の中で単に理念として先取される以上のものではない。哲学にしても、あるいは科学、その他の分野においても、「真理」はさしあたり統制的な機能を委ねられた理念として遇しておけば足りるのである。そしてベルクソン自身は、この程度においてすら「真理」について主題的に語らない。彼の「真理」論は、むしろ彼の議論全体を貫く態度において、しかもほとんど不在の相の下で、示唆されるだけである。あたかも彼にとっては、「真理」というものについて語るという作業が一つの避けるべき罠であるかのようなのだ。

この態度は、ベルクソンを、彼以前のスピリチュアリストたちの形而上学から大きく分かつことになるだろう。「真理」は、その定義から言って、それ自身に同一なままで不変のものとして私たちに把握されている。それは、ただ今ここにおける私（たち）にとって、といった制約を超えているものとしてさしあたり概念されているわけだ。この真理概念の特質こそは、かつてクーザン（V. Cousin）が形而上学を復興する際に着目したものだった。[4]——感

覚論は我々の思惟があれこれの受動的感覚の合成だと言う。それに反対しつつ能動的意志の実在を掲げる学説は、それによって「私」というものを回復した。しかし我々に与えられているのは単に「感覚的事実」だけでもなく、「意志的事実」だけでもなく、それらに加えて、「理性的事実（faits rationnels）」というものもまた与えられている。「真理」とはそれである。感覚にしても意志にしても、結局は「今・ここ・私」という個別性しか持ち得ないではないか。それをいかに変形しても、変形された個別性しか得られはしない（あれこれの時、場所、主観たち……）。「真理」が有する「普遍性と必然性」あるいは「無限性」、つまりは「いつでもどこでも誰にとっても」という性格は、それ自身一つの還元不可能なものであるわけだ。クーザンにおいては、感覚や意志の諸現象を超えた超越的な次元は、こうした非人称的な「真理」概念の特異性を介して、確保されたと言えよう。

この種の議論は、何ら新しいものではない。もし私の経験が、そして私の存在が、始まりを持ち終わりを有する有限なものであるなら、どうしてこの私に、「真理」という概念が可能であるのか。私にとって自らの経験が、自らの存在が、いかに確実な実在であるとしても、どうしてこの実在を超える理念性を同じこの私が理解しているのか。クーザンも基本的にはこの問いを前にして、彼なりの「理性（raison）」の理論へと導かれたのだと見てよい。「理性」が覚知する「真理」を通じて、私たちは経験界から超経験界へ、心理学から形而上学へ、移行する。

十九世紀フランス哲学を下ってみよう。やがて『帰納の基礎』のラシュリエはこのクーザンを批判して「理性」や「真理」を論じ直すことになる。クーザンの「理性的事実」は結局事実であり、それが「真理」であることは不可能である。[5] 彼はさらに、のちの『心理学と形而上学（Psychologie et Métaphysique）』において、まず「理念的存在」を私たちの実在認識に先行するものとして立て、その存在の本質的な規範性（「存在せねばならないものの観念、理念的存在（idée de ce qui doit être, un esse idéal）」）によって実際に私たちの経験の可能性が開かれていくのだ

としていく。[6] もはや溯行としての「分析」ではなく、いわゆる「総合」的思弁が試みられているわけだ。カントにおいては、経験の可能性の条件は私たちの精神（Gemüt）の構造に位置づけられていたのだが、ラシュリエにおいては、存在そのものの自己肯定にそれは差し戻され、例えば時間や空間はその自己肯定の過程において産出され、それと同時に時空において存在は自らの真理を再認するといった具合に議論は展開されている。

この難解極まりない議論をフォローすることは私たちの手に余るし、また目下のところその作業は必要でもない。ここでは彼の『心理学と形而上学』の一節に着目しよう。経験的心理学は、感覚や意志については語れても、「必然的真理（vérités nécessaires）とその客観的価値」については語りようがない。こうした理論はそれゆえに、結局は「唯物論」の変形としての「一種の自然主義（naturalisme）」[7]にしかならない、とラシュリエは見積もる。対して彼が保持することを望む「唯心論＝スピリチュアリスム」とは、そうした「自然」のレベルを超えた、そして「必然的真理」の存立をも許容できる、そのような理論でなければならなかったのだ。そのために、ラシュリエは私たちが「真理」をそこにおいて覚知する意識を採り上げて、考察を再開する。

「苦痛の認識は苦しいものではない。それは真なのだ（La connaissance d'une douleur n'est pas douloureuse, mais vraie）」。[8]——苦痛そのものは、もちろん苦しい。しかしそれについての「認識」は、もはや苦痛そのものではなく、「真」である。言い換えれば、苦痛があるということの把握、苦痛の存在の認識は、経験としての苦痛とは水準を異にしており、それによって「真」の平面に移行しているのである。このように、あれこれの経験的な規定を「真理」の水準へと転記する、その際に介入する意識をラシュリエは「知性的［叡知的］意識（conscience intellectuelle）」と呼んでいる。これは、私たちが「真理」を主張する時には常にすでに機能しており、それを否定しようとしてもその否定がむしろ肯定を演じてしまうような、そのような拒み難い意識である。自らの脱形而上学的な

「経験」性を誇示する心理学も、自らの真理性を主張する限りは、この意識の圏外で成り立ち得るものではない。「したがって実際に知性的意識というものが我々のうちにはある。それは感性的意識に何を加えるわけでもないが、しかしその内容に客観性の印（sceau de l'objectivité）を記すものなのだ」[9]。

こうしたラシュリエの「知性的意識」はさしあたって何をするのか。もう一度確認しよう。苦痛は苦しいが、苦痛の「認識」は苦しいのではなく、「真」である。苦痛そのものは時空的な個別性を脱し得ない。しかしある種の「認識」は、まさに苦痛の存在をその時空的な個別性において肯定し、それを一つの「真理」となす。こうして苦痛が位置づけられる時空は、客観的存在が位置を占める客観的な場所であり、苦痛の存在もそこで客観的な真理の刻印を受ける。そしてラシュリエはそうした客観的時空が「存在」そのものの展開態であるとしたのだった。

こう見てくれば、ラシュリエの発想とベルクソンのそれとの間には、深い類縁性と同時に、それに劣らず深い断絶のあることが分かろう。ベルクソン的な「知性」も、あれこれの出来事を陳述し、その真理性を非歴史的な永遠性の中に書き込む。そこには確かに、「真理」の場所がある。だが、ここから出発するクーザンやラシュリエたちの「真理の形而上学」を、ベルクソンは引き受けない。「真理」に見出すべきは、生成する実在がその潜在性を汲み尽くされた不毛性の極限に過ぎないのであって、すべての存在がそこに根拠を見出すような優越的で産出的な原理やその顕現なのではない。やがて『二源泉』が言うように[10]、この種の形而上学、観念論的な形而上学は、生成していく実在の運動の終点を先取りし、運動を仮想的に完了させておいて、そこから振り返りながら当の運動を二次的な場所に差し戻す錯誤に陥っているのだ。しかし生成は終点を前提としているわけではなく、生成から逃れる「真理」こそが生成を司り、生成を導いているというわけでもない。形而上学の対象はそこにはない。ラシュリエは、「真理」の向こう側に、形而上学が摑み取るべき真の存在を見透かすわけだが、ベルクソンがそこに見るのは、

いわば流出論上の最終段階であり、能産的ではなく所産的な自然の残骸でしかないのだ。繰り返せば、「真理」というものはある。理念的にだが永遠不変だとされるこの「真理」という概念について、ベルクソンはそれを否定したりはしない。ただ、彼にとっては「真理」について語るべきはせいぜいこの程度のことであり、それ以上の論究は無益だと思われたのである。

だから、もしベルクソンが私たちの生成ないし持続の根拠や原理を求め、つまりは「神」の名を語り始めるとしても、彼の議論は決して「真理」を経由はしないだろう。不変で不動の非人称的で必然的な「真理」などを経由しないだろう。そのような通路を経て私たちが至る「神」はまさに「哲学者の神」に過ぎない。『二源泉』はそれに対して、「神秘主義者の神」を語り始め、そこにこそ形而上学を結びつけていくことになるだろう。そこにおいて「形而上学」が語られ続けるとしても、そして「形而上学的真理（vérité métaphysique）」（ES25/834）といった語をベルクソンが用い続けるとしても、それは非人称的で必然的な不動の「真理」とその「形而上学」ではない。むしろそれは、「神秘主義者」と呼ばれる特権的な人格がその存在そのものと、それが呼び起こす「情-動（é-motion）」において示す、人称的な「真理」――その人格なしには開示されようのなかった種類の「真理」――を、意味していることだろう。

そうした点の考察には章を改めよう。本章での考察をひとまず簡単に振り返っておかねばならない。

私たちの問題は、ベルクソン哲学において、持続、生成や内在とは異質と見えるものたちがどう理解されるか、というものであった。『物質と記憶』の理論においては、私の生成は知覚という水準において通俗的な「内部」から打ち開かれ、自己現出する「イマージュ」の拡がりそのものへと解放された。しかしそれが再びバークリー主義

へと落ち込む危険をベルクソンは理解していたし、そのために彼は「イマージュ」のただ中で感知され認知される「秩序」に着目し、そこに「イマージュ」の単に主観的ではない「外在性」を委ねたのである。端的に感受される異質的な生成とは異なり、分節された諸項の間に成り立つ関係において知解されるこの「秩序」の概念をめぐって、『物質と記憶』以後のベルクソンの思考はいくつもの方向へと展開するのだが、その終着点である『創造的進化』の議論に至るまで、彼は「秩序」概念を「再認」に結びつけて考え続けている。「秩序」とは、それ自身が「外在性」を構成するものであるのだが、しかしまた同時に、それは私の予期や力能に対応し適合した対象のあり方をも意味したのである。

本章第四節でも確認したことだが、最も基礎的な「純粋知覚」の場面においてすでに、この知覚は私の可能的行為と「厳密な比例関係」を構成し、私の身体が演じるあれこれの予期と相関的に規定されていた。そこにおいて立ち現れる「イマージュ」は、自らを現出させつつ、同時に、私の可能的行為を「鏡のように」映しだしていたわけである（だから知覚野はそのまま私の選択肢を構成するのだった）。そこに私の経験に応じた意味づけや了解が「注意的再認」を通じてかぶさってきても事態は基本的に変わらない。ほとんど当然のことだが、そうした「意味」は私の側から付与されるのであり、被解釈項としての知覚は、文字が意味の背後に消えるように、私の再認する意味に覆われ、むしろそのことで明晰判明に把握されることになる。私にとって「世界」の「外在性」と「客観性」とは、こうした再認可能性のことなのであり、「イマージュ」のただ中で私が行使する「生への注意」は、そのあらゆるレベルにおいて、この再認の先取によって目的づけられていたと言ってよい。この志向が、「イマージュ（image）」を前にしたベルクソン的な「構想力（imagination）」の、基本的な構えをなすものなのだ。

『進化』は、この構図を否定するどころか、宇宙開闢説（cosmogonie）的な思弁を動員しながら、むしろ堅固に

したと見ることができる。日常的な知覚を超えて、物質的実在の内奥を示すに見える科学も、確かに水準の相違はあるにせよ、基本的には「再認」のロジックの内部で動いている。科学が追究すべき幾何学的・数学的秩序とは、精神の一般的な一つの可能的あり方としての「弛緩」がそこにおいて再認されるような秩序なのであり、そうした秩序の母体としての「空間性」とは、生成を孕まないがゆえに、理念的には私たちの予期を裏切ることなく完全に知解され得る存在様態として実在のただ中に――「自らを解体していく（se défaire）」実在相として――確保されたのである。「空間」は一方では確かに、対象の質的固有性を捨象しながら恣意的な分割を施しつつ不動の諸関係を把握しようとする人間知性の「図式」なのではあった。しかし他方、この「図式」が単に恣意的な規約ではなく、ある傾向性に従う限りでの実在が「全く自然に」そなえる姿を正確に反映していること、このことを『創造的進化』はその発生論において、少なくとも「権利」上は、確保しようとしたわけだ。空間表象、ならびにそれに基礎を置く諸表象は、「弛緩」への傾向によって定義される実在の細部を、いわば先回りして予期するものであり、この予期に「全く自然に」応じる実在傾向があることをベルクソンは示そうとしたのである。

「外在性」について論じながら、こうして私たちは一つの円環の中を経巡ったように見える。「秩序」として理解される限り、この「外在性」は常に私自身への参照において明らかにされるしかない。「秩序」とは主客の「一致（accord）」に他ならなかったからだ。再び引用するなら、「秩序とは、主客間のある種の一致のことなのだ。それは、事象の中に自らを再発見する精神である」（EC224/684）。この「自らを再発見する（se retrouver）」という営み、つまりは「再認」のロジックは、「もの」や「対象」、「空間」や「科学」といったさまざまの諸要素を規定し、生み出している。もちろん知覚世界に不意打ちは存在し、科学は対象から次々と驚くべき局面を採りだしては来よう。だがこの驚きは、あくまで予期の地平内部でのローカルな出来事に過ぎない。また、私たちが構築するさまざ

まの数学が、外的世界において再発見されるという事態、「諸事象に内属する数学」(M1193) の存在は、私たちを確かに驚かせないではない。この驚きが、カントをして超越論的演繹の構築へ赴かせ、デカルトを神の誠実へと導いたのだが (cf. *ibid.*)、ベルクソンはむしろ私たちをその驚きから解放しようとする。「全く自然に」という彼の言葉は、実在の知解可能性に驚嘆するな、というメッセージ以外の何ものでもない。身体が模索する予期が充実されるからといって、知性が模索する数学的仮説が実証されるからといって、そこに何らかの超越的なものの介入や摂理などを見る必要はなく、理性の目的論といったものが実在を支配していると思いこむ必要もない。「予定調和」であればそれは驚くべきであり説明されるべきだが、ベルクソンはこう言ってよければ単なる「自動調和」をしか語らない。説明は余計であり、ここを出発点とする思弁は、不必要な驚きを説明しようとして不必要な調和設定者の偶像に至るだけなのだ。

さて、こうしてベルクソンは「再認」が規定する領野を画定し、それを生成の一派生態としたのだが、しかしこの領野のさらなる「外」を考察する作業が私たちには残されている。「再認」が構成する回収可能な「外」ではないような「外」、私たちの予期に応えるのではないある意味で異様な「秩序」概念について語らねばならない。『進化』は実際、「天才性、オリジナリティ、したがって予見不可能性そのもの」としての「秩序」という、いささか逆説的な概念を、芸術という場面を例としながら口にしていた。その同じ逆説性を帯びた諸概念によってベルクソンが描き出そうとする場面に赴くことにしよう。そこにはもはや「使用可能」なものとして摑まれる「もの」は存在しないだろう。私たちの予期に「厳密な比例関係 (proportion)」を結び、私たちによって再構成されてしまい得るような「対象」は見出されないだろう。今から次のようなベルクソンの言葉を引いておいてもいいだろうか——「神秘的経験とは、本質的に、不釣合いの経験 (*expérience d'une disproportion*) である」[11]。

第三章　人　間

——触発と共同性

本章の課題

本章では、私たち人間を扱う。「人間」とはベルクソン哲学においてひとまずは生物学的な概念である。しかし当然ながら、《biologie》の語がベルクソンにおいて持つ意味の拡がりに鑑みるならば、それが単なる一生物種の名称に留まることはあり得ない。「人間」とはある特権的な場なのであり、それはすなわち、私たちの世界、その現状において、創造が継続中である現場のことなのだ。「ただ一つの点においてのみ障害は押し破られ、衝力(impulsion)は自由に通過したのであった」(EC266/720)。それが「人間」である。ベルクソン的な「人間中心主義」というものがあるとして、その意味するところはさしあたりその点に尽きている。人間に固有の身体構成(肥大化した脳、手)、社会性、言語といった諸特徴は、それ自体では他のさまざまな生物に見られる別の諸特徴と並ぶものに過ぎない。それでもこの私たちが特権的な位置に置かれるのは、私たちにおいて創造的な生成が眠り込むことなく継続しているからだ。

だから、ベルクソン的観点の下では、「人間」をその創造性において考察することは、単なる一生物種をその諸特徴において記述すること以上の意味を持つ。心理学的対象としての「記憶」の研究が形而上学と連続していたように、生物学的対象としての「人間」の研究もまた、一定の形而上学的意味を有することになるだろう。本章はそれを論じる。

そのために私たちが選ぶのは、「触発」と「共同性」というテーマである。奇を衒うように見えるかもしれない。率直に、「創造」を論じればよいではないか。あるいは最後の主著で論じられる「神秘主義者」というすぐれて創造的な存在のフィギュールや、端的な創造者としての神についてなぜ直接考察を行わないのか。あらかじめ説明をしておこう。

ベルクソンにおいて「自由」や「創造」は、この上なく明瞭な事実（cf. DI166/145）なのではあるが、しかし以下見るように、それは先行する条件を何ら必要としない完全に自存的なものではない。「私」は持続しつつそのことによって絶えず予見可能なラインを逸脱しながら質的な変貌を遂げてはいくだろう。だが、「私」は一瞬の緩みもなく新しい何かを創造しているわけではない。『試論』がさりげなく述べていたように、「意志することに対する説明し難い嫌気」（DI127/112）が私を支配する。持続、内在、生成といった語群で叙述される「私」の存在には、いわば側面的に関与してきながら、「私」のありさまを左右する何かが寄り添っているのではないか。その曖昧な境界で生じることを「触発」と呼ぼう。

このような「触発」において、私は、何らかの他者に触れ、触れられる。何らか、というのは、ベルクソンにおいて「触発」の様態はさまざまであり、そこで私が触れる／触れられるのも、唯一絶対の他者といったものとは限らないからだ。ただいずれにしても、私は他者との関係に入る。それを最初から「共同性（communauté）」と呼ぶのは危険かもしれない。そこにあるのは、「共通性（communauté）」の保持といった事態以外の何かであるかもしれないからだ。それがいかなる事柄であるのかを見届けたい。

別の言い方をしよう。私たちにおける「創造」、私たちの特権性を構成する「創造」は、同時に、私たちに固有の「触発」と「共同性」に取り巻かれている。その中で、あれこれの「創造」は果たされ、あるいは差し止められ

ている。確かにそれは一面で、ベルクソンが『進化』で想定したように、巨大な「生命」が物質にぶつかり、そのままに自らを現実化できず、やむを得ず、あれこれの生物種とそこにおける個体を通じて発現するしかないといった消極的な事態、つまりは私たちの本源的な有限性の現れでもあり得よう。しかし特に「人間」という形象を経由しなければ不可能であるような「生命」の根源的な志向とでもいうものがあるとしたらどうか。私たちがかたち作る「共同性」が、少なくともその可能性において、単に「生命」にとっての（あらずもがなの）通過点ではなく、その展開の積極的な契機であるとしたらどうか。もしそうであれば、ベルクソンが語る「触発」と「共同性」の概念を検討することなしに、彼が語る形而上学的な実在としての「生命」やその「創造」を論じることはできまい。そして事実、ベルクソンにおいてはそうだったのだと思う。

『二源泉』に至るベルクソンは、確かに「芸術・美学」や「道徳」「宗教」と通常呼ばれる諸事象に関心を向け、それらの間で逡巡している（cf. M881）。しかしそこで彼の興味を根底で最も強く惹いていたのは、こうした「触発」や「共同性」であったのだと見ることは可能だし、私たちの考えではむしろその読解が最も自然だ。だから、彼が「芸術」を論じ、「道徳」や「宗教」を論じる際にも、議論のただ中にはいつも、「触発」と「共同性」が立ち現れてくるはずだ。もちろん、「美」や「善」といった語が登場しないわけではない。だがそれらは、固有の「触発」から規定され論じられるのであって、逆ではない。「神」ですら、それは私たちを（「神秘的（mystique）」な仕方で）「触発」する存在としての限りで実在的な「神」なのであって、ベルクソンはそれ以外の道筋（既存の教義、神学的諸体系、等々）をほとんど無視する。それはあたかも、「触発」や「共同性」という謎に導かれて彼が達した先が、結果的に、いわゆる道徳や宗教であったがごとくなのである。この歩みを軽視しないことにしよう。それを捨象するのであれば、おそらくベルクソン以外の思想家や宗教者に問い尋ねたほうが多くのことを学べよう。

本章はまず、私たちが着目する「触発」の問題そのものを整えるために、『試論』の自由論にもう一度立ち戻る。その上で、「創造」の現場としての芸術、道徳、あるいは神秘主義といったテーマを論じていくことにしたい。

第一節　自由の二つの亀裂

『試論』の自由論の主要なラインは、私たちも確認したように、「持続」の概念、そしてそこに不可分に結びついた「内在」ないし「主観性」の概念の上に引かれている。

しかし例によってベルクソンの叙述は一枚岩的ではない。彼の理論にはいくつかの亀裂が走っており、それによって『試論』は単なる直線的な議論以上のものを含み込んだ複雑性を示している。このことは特に、「自由」の欠如という場面において現れるだろう。私たちは、内在的に感受される進行中の継続として「私」を規定するベルクソンを見た。それで終われば話はむしろ簡単であっただろう。ところが、この「自由」は、損なわれ得る。損なわれ得る、というのは、単に（連合主義的心理学などが）この「私」の存在様態を見逃す、ということではなく、私たちが、本来自らの存在に不可分に属しているだろう「自由」を、それにも関わらず実際上、失うことがある、という意味である。もちろんそうした事態は、私たちが第一章で確認した議論を踏まえて、その上で初めて成立するものではある。しかしベルクソンが描く光景は、単純なものではない。まずは「持続」や「自由」に彩られる『試論』のいわば裏側を少し丁寧に辿ってみよう。

後催眠と自由論

例えばリシェ（Ch. Richet）は一八八三年に、「夢遊状態（somnambulisme）における人格と記憶」というその後非常に広く引用されることになる論文で、人為的な催眠状態において観察された病理的現象をいくつか報告している。[1] その一つに、「無意識的記憶」に関わる現象、数年のうちに特に「後催眠（催眠後暗示 suggestions post-hypnotiques）」の名称を得る種類の事象がある。それは、催眠状態中に受けた指示、暗示（suggérer）された指令を、被験者が覚醒状態において（つまりその時点では十分意識的であり、通常の自己意識を有しているわけだ）行うという現象である。「B…が寝ている間に私は彼女に告げる、『目が覚めたら、ランプのシェードを取りなさい』。彼女の目を覚まし、いくらかの会話の後だ、彼女は言う、『ここではものがよく見えないわ』。そして彼女はシェードを取り去る」（p. 238）。あるいはA…に、催眠下で月曜日に再び来るように命じておくと、彼女はやって来る。リシェの考察――

「A…は、私が彼女に月曜に来るように言ったことは忘れている。他方、月曜に来るよう言ったことの記憶は無意識的な状態で残っており、それで彼女はやって来る。しかし彼女は自分を来させしめるその理由を探し、そしてあれこれの動機を見出すのだが、その動機はいずれにせよ結局無意味である。彼女は来たのであって、それで彼女はそれによって彼女が来たところの諸理由を探しているのだ。彼女はあれこれの理由によってやって来たのではない。そうではなく、やって来たがゆえに、彼女は来た理由をあれこれ見出すというわけなのだ。

彼女が自分の行動を説明するために拵えるさまざまの動機のその創意に、私はしばしば感嘆した。彼女は真の原因を知らない。真の原因は彼女の意識的な知性にとっては冥く、無意識的で、知られざるものなのだ。そ

れで彼女は、さまざまにもっともらしく思える別の理由をいろいろと発明するわけだ。

私は進んで認めたいのだが、正常な状態での我々とて、しばしば同じことなのだと思う。自分の行為を決定する際、我々自身の知らない多くの動機が、全能をふるう……[2]」。

心理学者リシェは、こうした病理学的事例を踏まえて、伝統的な人格概念や意志の自由については再検討が必要であろうことを述べる[3]。連合主義的心理学を批判したところで、リシェが報告する事実は事実であって（知られるように、ベルクソン自身、催眠術の達人であった）、自由を論じようとするベルクソンもそれに対しては何らかの理論上の対応を必要としよう。そして事実、『試論』（だけではないが）には、催眠ないし催眠術師が幾度か登場する。特に決定論との関係から言えば、まさに「後催眠」が登場する箇所が『試論』第三章の自由論のただ中に見出される。そのまま引用しよう。

「被験者が、催眠状態で受けた暗示（suggestion）を、指示された時刻に実行する時、彼が行う行為は、被験者によれば、彼のそれまでの意識状態の系列によってそう導かれたのだと言われる。しかしそれらの状態は実際には原因ではなく結果なのだ。その行為はなされねばならなかった（il fallait que l'acte s'accomplît）。そして被験者はそれを自らに説明しなければならなかった（il fallait aussi que le sujet se l'expliquât）。心理状態の連続的系列を、一種の引力（une espèce d'attraction）によって決定したのは、来るべき行為の方なのであって、その系列からは次いで自然にその行為が発してくることになるのである」（DI118/104）。

三つの点を指摘しておこう。(1)この現象は、ベルクソン哲学には馴染みの、知性による回顧的説明――リアルな創造的生成に遅れてやってきて、事後的に事態を合理化するような種類の語り――という発想の原型をなすものであろうこと。「後催眠」現象が示唆してくる、知性的合理的説明というものへの懐疑を、ベルクソンは確かに引き受けている。(2)「後催眠」には、「ねばならない」という命令的性格が結びつけられていること。もちろん催眠下での指示はそれ自身命令の形を採るだろうから、被験者の「後催眠」下での意識が「ねばならない」といった形を採ることはある意味当然に見える。しかしここで少し考えておくべきは、その場合の被験者は決してその命令の起源を同定できない、ということである。ひどい天候をおして、来客もほったらかしで、しかし私は来なければならなかったし、実際、来た。それは私の意志とも言える。しかしリシェも報告するように、その際被験者が「どうして来たのか、私には分からない。これも催眠術（magnétisme）の現象なのかしら？」と疑念を抱くこともまた当然のことである。本人にとっては、そこには決定不可能な謎――意志の人称が不分明となる両義的体験――があるとしか言えまい。

(3)そして第三の点。自由論を組み立てている最中のベルクソンが、「後催眠」の現象から引き出してくる見解はいったいどのようなものだっただろうか。リシェたちが自覚していたように、「後催眠」現象の存在は、それが含意する「無意識」の概念と共に、従来の「自由」概念（ならびに「自由」と言われるところの「主体」の存在）への懐疑を当然引き連れてくるはずだとも思われよう。

しかし、この点に関してベルクソンの議論はおよそ単純ではない。そこにはこみ入った躊躇や留保がある。「後催眠」やそれに類した諸現象は、ベルクソン哲学の中ではまずそれとして前景に登場することはない。それでも彼は、そうした諸現象を排除してしまうのではなく、かえって著作のさまざまな箇所で採り上げ直し、機能させ続け

るだろう。そしてそれによってむしろ可能になっているいくつかの考察がある。「純粋持続」を中心にして配置される諸概念群だけではおよそ論じようのない事態が、それによってベルクソン哲学の守備範囲に入り得ているという経緯がある。

固有の意志／異他的な意志

そこで、「後催眠」の箇所に少し立ち止まって考察を続けてみよう。先の引用の続きである。

「決定論者たちは、以上の議論を我がものとして用いることだろう。事実それは、我々がしばしば異他的な意志（volonté étrangère）の影響を、抗い難い（irrésistible）仕方で蒙ることを証明している。しかしこのことは全く等しく次のことをも理解させるのではあるまいか、つまり我々の固有の意志には、意志するために意志することがどれほどできるのかということ、果たされた行為はさまざまの前件によって説明されるに任せつつしかし実際には当の行為の方が前件たちの原因であるといったことがどれほど可能なのかということを」（DI118-119/104）。

ベルクソンが指摘していたのは、被験者が挙げる「理由」が、実を言えば当の行為の原因ではなくむしろ（回顧的かつ擬制的に）構成された結果である、という事態だった。行為はなされ「ねばならなかった（il fallait）」、被験者（主体）は自らに説明をし「なければならなかった（il fallait）」。この「ねばならぬ」という圧力に応じて、当の暗示された行為に自然に至るような意識の諸状態が系列化される。その系列を見れば、最後にやってくる行為

は「自然に」生じたかのように見えるわけだが、この一見「自然」な系列の形成以前に、「一種の引力」のごときものが働いていた。決定論的な描写の枠組みからすれば、これは「異他的な意志」の影響を「抗い難い仕方」で私たちが蒙ることのすぐれた例証となる――ベルクソンもいったんこのように確認している。しかし注目すべきことに、同時にベルクソンは別の読み筋を設定して段落を終えているのである。「しかしこのことは全く等しく次のことをも理解させるのではあるまいか、つまり我々の固有の意志（notre propre volonté）には、意志するために意志する（vouloir pour vouloir）ことがどれほどできるのかということ、果たされた行為はさまざまの前件によって説明されるに任せつつしかし実際には当の行為の方が前件たちの原因だといったことがどれほど可能なのかということを」。

十分に展開されないながらも、すでに何か謎めいた発想がここには示されている。ベルクソンは「固有の意志」と言っている。しかし奇妙な「固有性」ではないか。疑問の体裁を取りつつも、さしあたりは、「意志するために意志する」ことができるものとして彼はその意志を提示している。それは言い換えれば、それを説明してくれるだろうところの（自称）諸前件の系列、最終的な行為が決定され導出されてくるその論理的ないし因果的な流れから、当の「固有の意志」は独立しており、ずれている、あるいはずれ得るということであり、そのような論理構成のラインから切断されている、あるいはされ得るということだ。この断絶、言い換えればこの独立性をもって、意志の意志たるところ、意志の「固有」性が語られているのだと言ってもよい。

この主張自体は、前段落からの流れからすれば、特に意表を突くものではない。しかし不思議なのは、ここでベルクソンが扱っているのが「後催眠」現象、すなわち例えば「5時に来い」といった催眠下での「暗示」によって意志が「抗い難い仕方」で規定されてしまう事態であったことだ。つまり「異他的な意志」の直接的な「影響」を

受けてしまうという事態が話題になっていたはずなのである。そうでありつつも、しかしベルクソンはこのような意志を「我々の固有の意志」と名づけかけてもいるのだ。「異他（étranger）」と「固有（propre）」との奇妙な重ね合わせ――ここに顔を出しているのは、そのような両義性である。この両義性のゆえに、合理的な因果系列を事後的に構成させるところの「一種の引力」もまた、それがいったい何であるのか――外部から暗示された命令であるのか、それとも予見不可能で創造的でもあろう私自身の意識の働きであるのか、それもここでは決定されないままになっている。

こうして顔を出す「意志」、すなわち「意志するために意志する」こともできよう「意志」は、以後の著作においてほとんど見出すことのできないものではある。大まかに言えば、その種の意志概念は、その切断的性格、脱文脈的性格において、ジェイムズの“fiat”概念と結びつけられつつ抽象的だとして斥けられてしまうのだ、公式には（cf. MM207/322, M709）。しかし完全に姿を消したと言えばそれもまた安易な断定となろう。あとに見るように、そうした「意志」、つまり「異他」的なものに直接さらされ、それゆえに時にその人称性が判別不可能になってしまうような「触発」の場所としての「意志」は、さまざまの場面に登場してくるはずだ。

ともかく、目下読解している『試論』の箇所、以上の続きをもう少しだけ見ておきたい。

「細心に自分に問い尋ねてみて分かるのは、我々は決心がすでについているのに、それでも動機の重さを量り熟慮する場合があるということだ。ほとんど聞き取れない内的な声がささやいている、『どうしてそんな熟慮をしているのか。その結末は分かっている、そしてお前が何をするかも自分で分かっているのだろう？』しかしそれがどうしたというのか。我々は機械論の原理を固守し、観念連合の諸法則に自分を合わせようとしてい

るがごとくである。意志の突然の介入はクーデタのようなものだが、我々の知性はそれをおそらくは予感していて、あらかじめ通常の熟慮によってそれを正当化しているのだ。確かに、意志するために意志するという場合においても意志は何らかの決定的理由に従っているのではないか、そしてまた、意志するために意志する（vouloir pour vouloir）のは自由に意志するということなのか、問うことはできよう。今のところは、この点にはこだわらないでおこう。連合主義の観点に身を置いてみてさえ、行為がその動機によって絶対的に決定されており、我々の意識状態が相互に絶対的に決定されているなどとは認め難いことを見届けたことで我々には十分であろう。ひとを欺くそうした外見の下に、より注意深い心理学がしばしば見出すのは、原因に先立つ結果、観念連合の既知の法則を逃れる心的引力の現象である。――しかしいまや問うべきは……」（DI119/104-105）

大筋を見る限り、ベルクソンがアクセントを置くのはやはり、「原因」に先立つ「結果」、「結果」によって溯行的に組織化される合理的系列、といった観念のほうである（クーデタ的な意志と、それを通常の手続きの内部で正当化しようとする知性）。しかしそれでも、ベルクソンは留保された問いの形で、先ほどの奇妙な両義的事態に言及し続けている（「確かに問うことはできよう……（Il est vrai qu'on pourrait se demander...）」）。そして問いは二つだ。第一に、「意志するために意志」しているという場合でも、実は意志は何らかの「決定的理由（raison décisive）」に従っているのではないか、どうか。第二に、「意志するために意志する」ということはそのまま「自由に意志する（vouloir librement）」ことを意味するのかどうか。答は与えられない。ベルクソンはそうした問いの前で、その厄介さに気づいてあわてて踵を返すかのように、先の「原因に先行する結果」なるものを確認する作業を続け

ようとする（「今のところは（pour le moment）」と言い、しかしすぐ先でまた「しかしいまや問うべきは……（Mais le moment est venu de se demander…）」と話を進める仕方は、この段落に何か強引な中断の調子を与えている）。既知の「観念連合」の諸法則を逃れるような「心的引力の現象（des phénomènes d'attraction psychique）」が存在しているという主張が反復されるわけだ。

では、このように途中で放棄された問いから何を読みとるべきだろうか。一義的な指示は欠けている。テクストが許容する範囲において、問いが開きつつ放置した可能性としての限りで、次の二点を挙げておきたい。(1)「意志するために意志する」ことのできるような意志について、「決定的な理由」（意志を決定する実効性を持つような何か）の存在は、排除されてはいない。(2)「意志するために意志する」ことと、『試論』の意味での「自由」とは、必ずしも重ね合わされてはいない。

このような指摘に私たちがどのような含意を委ねたいのか、少し説明が必要だろう。(1)の点を言い換えると、「意志するために意志する」という事態があるとして、しかしその際の「意志」は無から何かを創造するがごとく何かを自ら開始するとは限らないのだ――こうなるだろう。そのような意志――「我々の固有の意志」――は、真空中でただ一人何かを開始するわけではなく、ことによると、何らかの「決定理由」といったそれなりに外的な要因とともに、それとの関係において、意志するのだという、そのような可能性は、積極的に言われてはいないながらも、同時に排除されてもいない。「意志するために意志する」といった、いかにも自己準拠的に描かれる事態は、そうでありながら必ずしも当の意志の外部を排除はしない。むしろ「しきれないのではないか？」という選択肢が生きているゆえにここでの問いが生じている。考察は広い余白を残したままである。

(2)の点、「意志するために意志することは、いったい自由に意志するということだろうか」という問いについて

は、話はいっそう微妙だろう。「自由」の語義がこの段階ではまだ本格的な検討主題とはされていないのだから。むしろ当の問いかけは、「自由」概念の再規定の必要を示唆しつつそちらへと議論を導いていくものとして立てられている、と見ることもできよう。全体の流れからすれば、その読みは少なくとも素直だ。しかし、やや冒険的に話を進めることもできる。

ベルクソンは「後催眠」現象の中に、「意志」に固有のイニシアティヴが存在する証拠をあえて見て取ろうとし、そのような「意志」概念によって、決定論者の解釈にいわば自由のための間隙を切り開いておこうとしていた。この「意志」は、一方では前件によって決定されるのではなく逆に自らの前件を前件として設定し得るという優先権を与えられていた。しかし他方で、まさに催眠はこの「意志」にこそ介入する。それによって被験者は自らの行為の理由を、遅ればせに、あれこれ探し始めていたのである。

対して「自由」概念は、『試論』のその後の論の運びからすれば、絶えず有機化され全体化されていく意識状態ないしその系列展開と不可分な形で論じられていた。持続が構成する動的統一体があり、それをベルクソンは「持続する自我」や「人格（personne, personnalité）」と呼んでいた。そして「自由行為」とは、そこに根差す行為、そこから流出してくる行為なのであった。別の言葉で言えば、自由行為とは、人称的（personnel）な、つまりそこに「私」というものが表現されている、そうした事象とされたわけだ。このような「自由」概念、本質的に人称的な性格を有するそれを、今私たちが解釈を行っている「意志するために意志することは、いったい自由に意志するということだろうか」という問いにやや溯行的に読み込んでよいとすれば、次のように言うことができる。――〈「意志するために意志する」と言われるその「意志」は、それだけでは私の持続の人称性との関係に関して規定されていない〉。だから問いが可能である。もちろん、「意志するために意志する」とも描かれる意志が、その背景

ないし内的歴史として、一定の人称的持続経験を有しても構わない。そこにおそらく矛盾はない。ある種切断のような決心が生じるのも、それなりの歴史の中においてであり、切断の外見の背後にはより深い連続性が伏在している、というのがむしろ『試論』の観点ではあろう。[4] しかし同様に、そのような意志は、私の人称的歴史の内在的系列から切断されている、あるいは別個の系列に接合されている、という可能性もまた、排除されてはいない。ここでベルクソンが仮にではあれ「我々の固有の意志」と名指しているもの、それが私の「人格」の歴史、私という人称性の枠に入らねばならないという必然性は、用意されていないのだ。ここには、それ以上詰められていない一種の「遊び」、未規定な空間がまさに問いの形のままで残されている。

さしあたり確保したいのは以上の点だけである。このように述べながら、ベルクソンの議論には詰め切れない甘さがあると言いたいのではない。それにつけ込んで、ベルクソンが考えもしなかった可能性を捏造しようというのでもない。むしろ私たちが主張したいのは、ベルクソンの行ういくつかの重要な考察は、今私たちが探っている両義性によってこそ駆動され、実際に成立し得ていること、以上のような未規定性はそれなりに積極的な機能をベルクソン哲学の内部で果たしているということなのである。

ところで、『試論』の内部でその自由論に亀裂を走らせながら同種の機能を果たす要素には、「催眠」以外にもう一つある。続いてそれを考察しよう。

寄生的自我と本来性

実のところ、ベルクソンにおける時間・自我・自由の繋がりに関して、私たちは一章を費やしたものの、ある重要な観念にはいまだ触れないままになっている。「自由の程度」という観念である。

もし『試論』が「自由」を、単なる決定論の否定としてのみ論じていたのだとすれば、否定に程度はない以上、「自由の程度」という観念は成り立たなかったことだろう。その意味で、ベルクソンが「自由の程度」について語っているというこの事実は、「自由」に「非決定性」以上の意味を見るという私たちの第一章の考察方向に関して、裏面からの支持を与えるものだと言ってよい。しかし、この「程度」は何に由来し、何を意味しているのだろうか。私たちは、『試論』における自由の積極的概念として、「内在」を、そしてその系としての「自己決定」を指摘した。しかし「自己決定」に程度があると言うなら、それもまた不可解なことではないだろうか。

そうではない。先回りして言えば、この「自由の程度」が示すのは、私が私であるという事態の強度そのものなのである。奇妙な表現かも知れない。実際、事態はいくぶん奇妙なものでもあるのだ。

まず「自由の程度」という概念が登場する箇所を見直そう（DI124-125/109-110）。ベルクソンは有名な定式、すなわち「この内的状態の外的表出こそはまさに自由行為と呼ばれるものであろう、というのも自我だけがその作者であり、その表出は自我全体を表現するであろうから」という文章を記してからこう続ける――「この意味では、自由は、唯心論がこれまでしばしばそれに与えてきたような、絶対的な性格を持ってはいない。それはさまざまの程度（degrés）を容れる。なぜなら、あらゆる意識状態が、雨のしずくが池の水に溶け込むがごとくに周囲の諸状態へと溶け込むというわけではないからである」。意識状態はその質料性において継続しながら一定の内在的統一を「有機的全体性」として形成し続けている。そのありさまとしての「自由」に「程度」が介入するのは、この箇所が示しているように、当の生成的統合そのものに一定の程度が存するという点においてである。続くベルクソンの記述は、統合そのものの内部に相対的な分裂が生じ得ることを示す。――自我の「表面」には、「独立した増殖体（végétations indépendantes）が形成されて漂う」ことがある。「催眠下で受けた暗示」（再び暗示である）、「何ら

かの偶然的な事情によって引き起こされた激怒」、あるいは隠された「遺伝的欠陥」といったものが挙げられる。あるいは加えて、教育によって与えられた「感情や観念の総体（ensemble）」といった興味深い例も登場する。興味深い、というのは、この「総体」という語の使用も示唆するように、そこにはそれなりの「有機的全体性」を見ることができるからである。実際ここで言われる「総体」は、先の暗示や突発的激怒などより「いっそう複合的（complexe）」なものとされ、「その諸要素が互いによく浸透し合って（se pénétrer）」はいるのだが、「自我の緊密な集塊（masse compacte du moi）には完全に溶け込んでいない」、そのようなものとして描かれている。用いられている表現は、持続する自我を形容するためのものと同じなのである。だからベルクソンはそれを「寄生的自我（*moi* parasite）」（DI125/110, 強調引用者）と名づける。同様に、一群の意識状態について「人格」や「固有の生」を認めている表現が見られることも注意されてよい――「心理的諸要素は、最も単純なものであっても、それが少しでも深いものであるならば、自らの人格（personnalité）と固有の生（vie propre）を有している。それらは絶え間なく生成している」（DI150/131）。

これらの表現は、単なる比喩ではない。ベルクソン的な「自我」が、形式的な統一ではなかったことに注意しよう。「自我」や「人格」は、その生成的な統一、質料的な相互浸透によってまずは定義されていたのであり、「その諸要素が互いによく浸透」している以上、「独立した増殖体」としての諸状態もまたそれなりに「自我」や「人格」と呼ばれるのである。しかも、それらは「絶え間なく生成している」のであり、その限りで必然的決定を逃れている。つまり、「寄生的自我」と呼ばれるものも、一定の「自由」を、つまりそれ自身の自己決定を、享受していると私たちは言わねばならないのである。(5)

「自我」というものの一性を自明な前提としてきた「唯心論」の伝統においてはやや驚くべき発想であるかも知

れないが、しかし分かりやすい話にも見えよう。ベルクソンはここで「根本的自我」と「寄生的自我」との二元論を語っているように見えるからだ。しかし『試論』はそうした、にせの私と本当の私といったいかにも通俗的な話をしているのだろうか。あるいは「寄生的自我」というものが一つと限らず、さまざまに並存する複数的なものであり得るのだとすれば、「自我」の多元論が問題となっているのか。――あらためてそう問うならば、ここには多くの留保と注意が必要となってこよう。

何と言っても、ベルクソン自身が、「自我」についての単純な二元論、根本的／寄生的、の二分法を認めていない。自我には「二つの相（aspects）」がある、と確認した『試論』第二章でベルクソンは自ら補足している、「我々がここで人格を二重化してしまった、そして最初に排除したはずの数的多様性を別の形で人格の中へと導き入れてしまったなどとは非難しないでいただきたい」（DI103/92）。やや謎めいた言い方だが、彼が注意するところでは、深い自我と表層の自我とは、数的に区別される二つの別の存在ではなく、そこはあくまで「同じ自我」が存在しているのだ。あるいは「性格」といった要素を孤立させ、それが行為する自我の側を支配する、といった描像に関しても彼は言う、「二つの自我の一方が他方にのしかかっていると結論するのは子供じみていよう」（DI129-130/114）。実体視された意識の諸状態が互いに拮抗するといった構図を否定したベルクソンが、もし今度は自分で「自我」を複数立てて、それら相互の対立を論じるとしたら、それほど見やすい自己矛盾もないだろう。彼はその種の描像をこそ批判してきたのだから。そしてまた、そもそももし「自我」が複数存在しそれとして知られるのであるとしたら、それらを相互外在的な姿で「一挙に」見下ろし得る地点があることになろう。しかしそのような見地がどこにあり得よう。時間的な統一については、そうした外的見地が不要であり不可能である、というのが『試論』の本質的な論点であったことから考えれば、ここでも何らかの超越的視点を設定することは許されていないはずなのだ。

だとすれば、私が今こうして生きているこの自我が「寄生的」であるのかどうかは、どこかにそのものとして与えられた「根本的」な自我と比較されてそれで分かるといったことではないわけだ。「自我」は対象ではなく、私が内側から生きているものである以上、眼前に複数の生を並置し比較する、といった構図は初めから排除されている。だから私たちが考えるべきは、自我が場合によって「寄生的」と見られたり「根本的」であると納得されるのがいったいいかなる経験によってであるか、という点でなければならない。言い換えるなら、寄生的／根本的といった状態そのものの「程度」がまず端的に了解されていて、そこから「自由の程度」がそれとして把握される、というのではなく、むしろ逆に、「自由の程度」についての体験があり、そこから私は自我にさまざまの深さがあるということに思い至り、自我についてのある種の局所論的描像（深層／表層、等々の）を試みることに導かれもするのである。したがって私たちは、再び「自由の程度」の観念そのものに立ち戻り、その与えられ方をあらためて確認するところから始めなければならない。

内在の現出様態として解釈された「感情」について考察を再開しよう。『試論』第一章が「深い感情」という分類項の下で記述していたものは、私たちの考察が正しければ、実際のところすでにして、生成する内在的統一としての自我、その本来的な現れに他ならなかった。ところでベルクソンは「深い感情」を論じる中で、まさしくそうした「感情」の「強度」とはいったい何かという点をこそ問題にしていた。この「強度」は、おそらくは、自由について言われる「程度」と密接な関係にあるはずだ。では、この「強度」とは何のことだったか。

ベルクソンはこう要約していた――それは「ある根本的状態のただ中に我々が窺い見るところの、単純な心理状態の多少（multiplicité plus ou moins considérable）である」（DI54/50）と。だがもちろん、単純な諸状態が加算されて全体の強度が規定されるのではない。ここで言われる「多少」とは、数的多様性のそれ、外延量的な大小ではな

いわけである。それはまさしく「強度」、内包量なのであって、かってカントも述べていたように、部分の総和として知られるのではなく、むしろまずもって全体として与えられるものなのだ。

では、いかなる形においてか。ベルクソンは言う（DI139-140/122）、私たちがその種の強度を知ることができるのは、「計測したり比較したりするからなのではなく、むしろ例えばある深い感情の強度とは、この感情そのものに他ならないからなのだ」と。ある状態の強度とは、一定の類的な質的規定に付け加わる外的なパラメータ（5の「悲しみ」、10の「悲しみ」……）のことではない。悲しみが「より強い」と言われる場合、実際に体験されているのは異質的な感情の連続なのであって、それを同じ共通の「悲しみ」という質的規定とそれに付帯する「強度」との合成として分節記述するのは、それこそまさに言語の要求に応じてのことでしかなかった。だからベルクソンは「強度」を語りはするが、それはもはや「この状態そのものの表現し難い質」のことでしかないのだ。[6] 感情について言うなら、「その強度とは、それが感じられることに存している（son intensité consiste à être senti）」（DI140/122）。

とすると、「自由の程度」とは、質的体験としての感情において、計測などなしに、他との比較に先立って、無媒介的に与えられていることになる。有名な一節でベルクソンは、「自由」とは、あり得たかもしれない他の行為などとの関係においてではなく、「行為そのもののニュアンスないし質」に求められるべきだと述べていたが（DI137/120）、目下の論点は、基本的にそれと同じものだと見ていいだろう。とすると、ベルクソンは「自由の感情」、そしてその「強度」というものを考えているのではないだろうか。ここでも、講義における次のような言明が注目されてくる。「自由」の概念ならびに経験を論じながら、ベルクソンはこう言うのだ――「心理的生が豊穣化する（s'enrichir）するのに比例して、内的諸状態の有機化は強められ、自由の感情（sentiment de la liberté）は高

まる」（*Cours II*, p. 283）。「豊穣化（enrichissement）」という観念はすでに『試論』にも登場していたものだが（DI80/70）、直接感受されるところのこの生の「豊かさ」としての「強度」、そこにこそ感受される「自我」の存在、実質的な「感受―存在（être-senti）」としての「私」が、ある。

以上のように考えてくれば、「自我」であるというそのことに、一定の「程度」を帰することができるようになろう。質的な階梯を下ってみよう。そこには意識における有機化はほとんど存在せず、自由の感情は極限にまで縮減されていることだろう。質的な豊かさの階梯を登るならば、そこにあるのは「豊かな」、強度に満ちた体験であり、そのような体験として成立している自我である。より上位の体験に対してより劣る体験は、確かにそれなりの統一と自己決定性を有しているとはいえ、その「自我」そのものにおいて質的に貧しいものとなってしまっている。言い換えるなら、そこで厳密な決定論は語り得ないのは事実だとして、しかしそれ以前にまず「自由」を享受する私が十分に成立していないのである。「自由の程度」において問題となっているのは、外的障害を前にしての意図の達成度などでは全くない。そもそもの「私」がどれほどの強度において実現されているのか――『試論』の自由論の関心はただそこにしかないのである。まずこの「私」がいなければ、「外的障害」といったものすら存在し得ないのであって、その先決問題としての「私」の成立に関してこそベルクソンは「自由の程度」を語ろうとしているのである。そしてそうした考察が可能なのも、ベルクソンにおける「自我」が、程度を容れない形式的統一ではなく、感受される実質的生成であったからに他ならない。

この観点からすれば、先の「寄生的自我」の問題はどう見えるだろうか。暫定的に二つの指摘をしておこう。

まず第一に、私は目の前に「本来的自我」と並んで「寄生的自我」を見ることはない。暗示や教育によって私の

中に「独立したシステム」(*Cours II*, p. 311) が根を下ろし、それが私の判断や行為を導いている場合、私は単にそのシステムとして私であり、そのシステムの貧しさに応じた貧しい生と自由しか知らずに生き続けるだろう。ややシニカルな口調(だがこのシニカルな一種の苦さは最後までベルクソン哲学から去らないだろう)でベルクソンは言う、「多くの者はこのように生き、真の自由 (vraie liberté) を知らないままに死ぬ」(DI125/110)。なぜかと言えば、その「真の自由」に対応するだろう「根本的自我」を私は最初からそれとしては知らないからであり、それを私として生きていないからである。だが時に、「反抗 (révolte)」(DI127/112) が生じる。「抗い難い推力 (irrésistible poussée)」が、それまでの私の生を単に表面的なものとして棄却するということが生じる——ちょうど、プラトンにおける哲学者が、「魂の全体をもって」(DI126/111) イデアの方に向き直り、それまでの生が単なる洞窟内部の影の織りなすものに過ぎなかったのだと気づくように。いわゆる宗教的な回心 (conversion) の概念へと引き継がれるこのプラトンの表現を採り上げてベルクソンを読み直したのはジャンケレヴィッチであったが、[7] 実際その種の経験があって初めて、私はそれまでの自分を振り返って捉え直しつつ、それが「根本的ではなかった」と気づくのであり、そこにあるのは必ず回顧的な判断なのである。その判断を通じて、「根本的/寄生的」の相対的な差異が初めて生じてくる。ある経験が「根本的」と言われるのは、それがそれまでの経験を「寄生的」なものと位置づける優越性を持っているからである。

私のある種のあり方を「寄生的」とし得るのは、だから、そのあり方を相対化するだけの強度を有した経験でしかない。私の目下の自己把握は、一方でそうしたより上位の経験からの相対化に開かれており、同時に他方で、そのような経験の忘却、あるいはさらに当の目下の経験の水準の忘却という危険にもまた開かれている。私たちは、「私」の/という生成と内在、そしてその感情的自己把握を語りはした。しかしその内容に立ち入ってみれば、そ

こには明らかな不安定性、遊動があるわけだ。私たちに与えられているのはこうした流動的な状況、さまざまな音調で生成継続していく経験であって、決して「根本的自我」と「寄生的自我」があい並ぶような光景ではない。むしろそのようなイメージは、経験の多重的な流動性を通じて可能になっている一つの記号的な表象といったものに過ぎない。

そうなると、一つの可能性が私たちには与えられていることになる。これが指摘しておくべき第二の点なのだが、すなわち、経験の展開次第では、任意の生について、それが「寄生的であった」と言われる可能性である。それまで自足していると思われた私の生が、実は「より」本来的な生に対してローカルで寄生的なものでしかなかった、と気づかされる可能性は、「寄生的自我」を何か輪郭の定まった実体としない限り、開かれたままにしておかざるを得ないものとなる。しかしそうであれば、同じ理由で、「根本的自我」の「根本性」もまたそれ自身では未規定な可能性に開かれたものになるしかあるまい。

先に私たちは、「後催眠」を論じるベルクソンの文章をやや詳細に検討し、そこで彼が述べている「意志」概念の両義性、すなわち明晰な人称区分の乱れ（の可能性）に触れた。奪われることが可能な「意志」というものがある。もちろん、催眠後暗示の実験を行っている者からすれば、「異他的」な意志によって規定されて行為する私は、まさしく人為的に形成された「寄生的自我」であって、被験者においては自らの「固有の」意志が損なわれているのは自明なことだろう。そして催眠後暗示の実験であれば、被験者は結局は当の実験を奇妙な、しかし一つのエピソードとして片づけながら、日常的な自己に立ち戻ることでもあろう。また実際、その暗示が与えたのは、私が一時的に「意志」をかすめ取られて落とし込まれる貧しい生の水準でしかなかったことだろう。しかしそれは、より広い可能性のうちで生じる一つの事例と言うべきものではあるまいか。

ではどういった可能性があるというのか。それを知るためには、ベルクソンが（単なる可能性ではなく、事実として）記述するあれこれのケースを辿らねばならないが、その作業は本章の以下の節で行うとして、枠組みだけを示せばこうなるだろう。――例えば、途中で見たように、私たちの多くは「真の自由を知らずに死ぬ」、すなわちある貧しさの限界に枠取られながらそれを知ることもなく自らの生を歩み続け、歩み終えることもあろう。あるいはまた、「反抗」が生じて、いわば生の水準の変更、音調の転換とでも言うべきことが生じるかもしれない。しかしその場合、何がその転換を与えたのかとあえて問えば、おそらく可能な回答の幅は狭いものではあるまい。ちょうど毎朝の覚醒においてすら、自分から目覚めたのか、目を覚まされたのか、そのいずれかを簡単には言い難いように、例えば極度の歓喜（joie）が私の生全体に「極めて新しい定義し難い質」（DI8/11）を与えるに至った時、そうした生の「強度」の転換がどこから生じたのかは簡単に決定し難いし、実際、『試論』第三章では、「反抗」で顔を出すのは他ならぬ私自身とされるが（「表面に昇ってくるのは、下方にいた私（moi d'en bas）である」（DI127/112））、対して「深い感情」の質的な変化を描く第一章のベルクソンは、「強度」の異質的でかつ連続的な変化については語るものの、それを規定している何かがあるのかといった問いには全く触れていない。私たちは「後催眠」の小さなエピソードにこだわったが、それは、このエピソードがまさしくこの問いに関わるものであったからだ。繰り返せば、催眠後暗示の実験は私の生の「強度」に関してもっぱら貧困化の方向にしか進まないし、そこで形成される「私」も「寄生的」と言うしかない水準のものではあった。しかし必然的にそうなのか。あるいは「後催眠」が盗み取る私の「意志」は、必ずそうした「異他的な意志」の前に「固有」の自存性を失うように定められているのか。

「固有」と「異他」との絡み合いは、おそらくは単純な排他的関係、相克とも言うべき対立関係だけに尽くされ

るものではあるまい。先取りして言えば、「後催眠」の現象を演じ得る私は、それと同時に、同じ構造的理由によって、ある種の「恩寵」的経験にも開かれたものになっているのではあるまいか。催眠と恩寵を同一視すれば齟齬をかうことだろう。そうではなくて、両者は共に、「私」の中に「触発」される能力（といってもそれは能動的な力能ではない）が存在することを示している、と言いたいのである。もっぱら〈自己感受〉ないし〈自己触発〉として描かれてきたこの「私」が、それにも関わらず、ある種の〈異他触発〉を受け入れ得るのだ。確かにこの被触発的なキャパシティのために、「後催眠」や「寄生的自我」といった、『試論』が本来確保しようとする「自由」に対してはある厄介な危険が生じていたのではある。決定論者はそこにただ、決定論に有利な証拠だけを見る。ベルクソンも確かに、そこに「私」の自由が損なわれる場面を見ることだろう。だがそれは、別の積極的な可能性のいわば裏面として、ではなかったか。ある種の揺らぎを孕んだこのような「意志」概念は、「異他的な意志」の侵入と支配へとさらされていよう。しかし同時に、あえて価値論的に言っても何ら否定されない諸事象、むしろあるいはそこにおいてこそ私たちの生がその力能を存分に発揮するような、〈生の哲学者〉ベルクソンにとって特権的ともされる諸事象もまた、そこでは可能となっているのではないだろうか。

『試論』の議論は、確かにそうした観点を含み保っていると私たちは見る。ここから発する流れは、ベルクソン哲学の中で途絶えることがないだろう。そしてそれは、「持続」の哲学としてのベルクソニスムの内部に、微妙としか言いようのない揺らぎをもたらし続けることだろう。以下の節で、そのことを確認していこう。

第二節　美と芸術

『試論』において暗示ないし催眠といった観念が現れるのは、一度きりではない。第一章の、美的感情の分析には、先の第三章の箇所よりもはるかに大胆な形で暗示や催眠が持ち出され、機能させられている。

その箇所（DI9-14/11-16）でベルクソンは、まず「優美（grâce）」の感情を採り上げて、その質的に異なる諸段階を記述している。優美と感じられる対象、例えば舞踏を前にした私たちには、まず気軽さ、運動の容易さの知覚が与えられ、次いで来るべき運動の先取とそれに伴う時間意識の変様がやがて訪れ、さらには「共感」と名づけられ得るような局面がやってくる。それらの詳細は省き、特に最後の第三の局面を叙述する箇所にのみ目を注ごう。ここに書かれていることは非常に複雑で要約を許さない。長めにそのまま訳出する。

「優美な運動があるリズム（rythme）に従い、音楽（musique）がそこに伴って来ると、第三の要素が介入してくる。すなわち、リズムと拍子（mesure）は、芸術家［舞踏家のこと］のなす運動をいっそうよく予見させることで、今度は我々がその運動のなし手であると思わせることになるのだ。芸術家が採ろうとする態度を我々はほぼ予想してしまうので、芸術家がその態度を実際に採ると、彼は我々に従ってそうしているように見えるのである。リズムの規則性が、彼と我々との間に一種の交感（communication）を打ち立て、拍子の周期

的な反復はいわば見えない糸となって、我々にこの想像上の操り人形［舞踏家のこと］を演じせしめる。それどころか、拍子が一瞬止むとすれば、我々の手は我慢できずにこの人形を押そうとばかりに動いてしまう。それは、運動のリズムが我々の思惟と意志のすべてとなってしまっており、それで当の操り人形をこの運動のただ中に置き直そうとするがごとくなのだ。したがって、優美の感情の中には一種の身体的共感（sympathie physique）が入り込んでくるのだが、この共感の魅力を分析してみれば、それがひそかにある精神的共感（sympathie morale）の観念を暗示しており、身体的共感があなたを喜ばせるのは、精神的共感とのこの親近性によってなのだということが分かるだろう。これまでの諸要素もこの精神的共感という要素をある意味では告げ知らせていたのであり、次いでそれらはこの共感のうちに溶け込んでいくわけだが、この共感こそが優美の抗い難い魅力（irrésistible attrait）を説明するのだ。もし優美というものが、スペンサーが主張するように努力の節約に還元されるとしたら、優美が我々に引き起こす快は理解できまい。しかし本当のところは、非常に優美なものすべてのうちに我々が見分けるのは、動性の印である軽快さに加えて、我々に向かってなされ得る運動、潜在的ないし生まれかけですらある共感の印なのである。常に自らを与えんばかりのこの動的な共感こそは、より上位の優美［恩寵］のまさに本質なのだ」（DI9-10/12-13）。

この第三の局面は、「リズム（rythme）」と「拍子（mesure）」の導入とともに始まる。それは、見ている私たちが、自分自身が目の前の滑らかな運動を生み出している者（maître）であるかのように思う経験であり、この時その運動のリズムは「我々の思考のすべて、我々の意志のすべて」となってしまっている。ベルクソンはそれを「一種の交感」「身体的共感」と呼んでいるが、これはより上位の優美、「精神的共感」、ひいては「おのれを与え（se

donner)」んとする動き、自己贈与、すなわちいわゆる恩寵（grâce）の観念をひそかに予示しつつ、そのことによってある種の魅惑をすでに私たちに与えてくるものだ。優美の「抗い難い魅力」はそこに生じるのだとベルクソンは述べている。これはかのラヴェッソンの優美論の一つの応用であり、ベルクソンもまた「優美」と「恩寵」（grâce）の連続性を述べているわけだ。ラヴェッソンは、神の本質を惜しみなき自己贈与（se donner）としての愛に見出し、その感性的な現れを「優美」としたのだが、この発想はひそかにベルクソンの思考を導くものであることだろう。

もちろんベルクソンの議論の本筋を言えば、以上のような「優美」の強度の経験はおよそ量的増大のように描けるものではないこと、それはむしろ異質的な諸段階の展開であるということがポイントなのではある。しかしここで挿入されるように現れた「リズム」の語は、引き続いての美的感情の分析にも変わらず登場する。例えば芸術家は何を行っているのか。――「この観点に身を置けば了解されるだろうと思うのだが、芸術の目標とは、我々の人格の持つ能動的な力、あるいはむしろ抵抗する力（puissances actives ou plutôt résistantes）を眠りこませ、かくして我々をある完全な従順さの状態に導くことにある。そこでは我々は暗示された観念を現実化させ、表現されてくる感情に共感する。芸術のさまざまの手法に見出されるだろうは、通常催眠状態を得るために用いられる手法が和らげられ、洗練され、いわば精神化されたものなのである」（DII1/13）。

先にすでに「暗示」の語は登場していたが、ここであらためて「催眠」への目配せがなされることに注目しよう。あえて言えば、ここ『試論』第一章のベルクソンにとって、芸術とは催眠と暗示であり、美とは暗示された感情、その暗示的性格の別名でしかない。美しいものは、それ自体が何か美的本質を持つがゆえに美しいのではない。イデア的な何かを象徴するがゆえに美しいのではない。ここで本質的なのは、与えられ方なのだ。「以上の分析から

帰結するのは、美の感情とは何ら特別な感情ではなく、我々に抱かれる感情はどんなものであれ、もしそれが我々に引き起こされたのではなく暗示された（suggéré, et non pas causé）のであれば、美的な性格を帯びるだろう、というこのことである」（DII2/15）。

こうした「美」の分析は、『試論』のこの箇所だけで示される思いつきではない。クレルモン＝フェランで行われた美学講義[1]を見ればそのことは明らかである。そこでベルクソンは、「美（beau）」の概念を正面から扱い、それを単なる快や有用性、真や善と区別しながら、美の感情というものの固有性を分析してみせている。理念的なもの（idéal）を初めから持ち出す説明を「怠惰な」ものとして放棄した彼が提示するのは、「共感」からの説明である。「美的な情動の起源は共感にあり、物質的な形態の下で人間の共感をかき立て得るものはすべて美の性質をそなえるのだと言おう[2]」。感情にせよ観念にせよ、あるいは意志ないし力といったものすら、それらが我々に共感するべく提示されれば、何であれ美的性質を帯びるのだ。「本質的なのは我々の共感がかき立てられ（excitée）、我々の魂がユニゾンで震えるというこの点である[3]」。単純な命題だが、ベルクソンは従来の美学者による美の定義（一般観念の表現、多における統一的調和の表現、等）を批判しながらこの定義を提出しているのであって、ここには彼のかなり確固とした見解が示されていると見るべきであり、『試論』の考察もむしろその断片的な開陳として理解されねばならないだろう。

なお若干の補足をしたい。この美学講義では、こうした「かき立てられた共感」の様相としての「美」がもたらす快（plaisir）に関連して、次のような説明がなされていた。

「……我々が共感する諸存在や対象が多ければ多いほど、我々の生は拡大していく（notre vie s'étend）のであ

り、この生は、次々と遍歴していくさまざまの想像上の生のすべてによって、いわば自らを増大させる（s'accroît）のである。他人たちがなすことのうちに、自分自身の何ものかを共感によって再発見するという理由で、他の人々に自らを喜んで結びつけるような人を我々は目にしないだろうか。我々は同国人（compatriote）の成功を知らされると幸福になるが、それというのも自然な共感が我々を彼に結びつけているからであり、その成功はある程度まで我々自身の成功なのだ。美的快は、家族（famille）における情動や愛国心（patriotisme）の情動が引き起こすのと同じ感情を、その起源に有している。魂が自らの周りに光を放ち、いわば自らが進んで選び取る新しいあれこれの身体（corps＝団体）の内に入り込むことができるという、魂のそんな力能に由来しているのだ[4]」。

「共感」は、ほとんど定義からして、何ものかとの情動的な繋がりであるわけだが、ここでのベルクソンは特に「家族」や「祖国（patrie）」を例に取りながらそれを説明している。そうした繋がりが、「かき立てられ」たものであり、それによって私たちが「ある程度まで自分を忘れる（nous oublier nous-mêmes）[5]」その限りで、このような「共感」、すなわち一定の共同体への参与の経験は、「美」的性質を帯びるとされているのである。ベルクソンにおけるこうした「美」と「共感」、そして共同体との深い連関、ならびにそこで果たされるであろう生の「拡大・増大」（ここにはギュヨー（J.-M. Guyau）的テーマの反響があろうか――ギュヨーもまた「暗示」現象に魅了された一人であった）は、見逃されてはならないだろう。「美」は、ベルクソンにとっては、初めから何か共同的なもの、一定の共同体形成と不可分な何かなのである。もちろん彼の選ぶ例が示すように、さしあたりここで念頭におかれている共同体が、メンバーがそこに「自分自身の何ものかを再発見する（retrouver）」ようなそれであり、この「共

感」もまさしく拡大されたエゴイズムのことでしかないように思われることは、ひとまず認めておかねばならない。

『試論』に戻ろう。『試論』では、美的感情とは暗示された（suggéré）ものだ、という形で定義がなされているが、その主張に辿り着くために、ベルクソンはまず、音楽、詩、造形芸術、建築といった芸術ジャンルをざっと通覧している。そこで着目されるのはいつも、「リズム」である。それが私たちの注意力を眠り込ませ、引き続く「暗示」の準備を整えるわけだ。この観点からすれば、芸術が自然を模倣することがあるとしても、それは、自然と私たちとの間には、馴染みの催眠術師と被験者との間にあるような長い交友関係がすでに確立しており、そのようにして用意されている繋がりをいわば転用することが芸術の目的にとって便利かつ有効であるからでしかない。[6] だから、人為的なリズムといい、自然的な交友といい、いずれも結局は「暗示」とそれによる「共感」を目的とする点で機能は同じである。ここで再び「暗示」や「催眠」の概念が登場していることが気づかれよう。自由論においては、曖昧な問いかけと両義的な可能性にまでしか導かなかったそれらの概念は、ここではより明確な役割を与えられているのだ。「催眠」や「暗示」は、『試論』第三章では私たちの「自由」が蒙る危険と結びつけられて登場していたわけだが、以上の「美」の分析においてはむしろ「美」の経験が可能になるその前提として、積極的な位置に置かれていると言ってもよい。

以上のように記述される「芸術」が可能であるためには、私たちはいかなる存在でなければならないだろうか。美的感情というものが成立することの、主体における条件とは、何だろうか。言うまでもない、被催眠性、被暗示性である。私たちには、「あやしつけられて眠り込み、夢の中でのようにおのれを忘れる（s'oublier）」（DII1/14）ことができなければならない。「日常生活においては絶えず自分の人格についての意識に我々を引き戻す」（DII2/14）諸変化から、リズムによって、脱することができなければならない。人称性をほどき、お望みならば一種の自

己疎外とも呼べよう状態へと移行することができなければならない。そしてその上で、芸術が「印象づけ（im-primer）」てくる感情を、「暗示」され得るのでなければならない。こうした場合の「できる」が、決して私たちが意のままに行使できるような人称的能力を意味するのではないことは明らかだろう。繰り返すならそれは、「私」というものの成り立ちそのものに含まれた一種の受容能力、キャパシティとしての可能性なのだ。

この点については、『物質と記憶』はほとんど触れていない。例えば問うてもよい――『物質と記憶』の円錐の図式が描くような心理学的生には、そうした美的享受が可能だろうか？と。「円錐」の内部では、眠りや夢は確かに可能だろう。知覚の理解や解釈も可能だろう。しかし、暗示されることはないだろう。なぜならあの図式に登場するのは、物質界の平面と、それに対する私の個人的＝人称的な記憶の総体だけであって、そこに暗示を行う他者、「異他的な意志」の場所はないからだ。個人的な記憶と非人称的な物質の二者だけが対峙させられているあの「円錐」は、極めて観念論的かつ独我論的な図式であって、ベルクソン哲学全体を解釈する導きなどにならないことはここからも明らかだろう。むしろあの図式は、暗示をも、通常の理解（能動的な記憶の投射による所与の主体的再構成）の一例としてのみ捉えさせることだろう。言語の意味を、その物質性から溯行して再構成しつつ了解するように、「暗示」もその意味を再認し了解されるべき記号として現れることになるだろう（もちろんそれはもはや「暗示」ではない）。しかしベルクソンが描く「私」には、それ以上のことが可能だ――あるいは、それ以上のことが起こってしまい得るのだ。そしてその可能性を了解するためには、さらにいくつかの概念について再考することが必要になろう。いましがた登場した「リズム」はその一つであり、それと関連して「暗示」されてくるものとしての「感情」や「情動」も再検討されるべきだ。

リズム

私の人称的な意識とその固有の意志にとって、リズムはやはり結局は表面的な現象に過ぎないのではないか。内的な持続における生に対して、リズムとは、身体の自動機械的性質にいわばつけこんで当の生を抑圧し、眠り込ませ、弛緩させてしまうだけのものなのではないか――そう思われるかもしれない。実際、『試論』の分析において、芸術が駆使するリズムという手法は、さしあたって日常の注意を弛緩させることを目的としている。質的に豊かな感情が暗示されるのはその後であって、したがってリズムの作用それ自体は、豊かなニュアンスや多様性を孕むべき内的生に対しては表面的かつ付随的なものに過ぎないと思われる。芸術が何か豊かな経験であるとしたら、それはそこで暗示されてくる感情が豊かであるからなのであり、リズムそのものにはそれは帰されないのだ、と言ってもいいだろうか。「美的感情」を分析しながら、ベルクソンはそこに二つの「強度」の重なりを見ていた（DI12-14/15-16）。第一には、リズムなどが私たちの意識を支配していく際のその「強度」がある。ある場合には「暗示された感情」は「我々の歴史を構成する心理的諸事実の緊密な織物」をほとんど中断させないままに留まる。しかしあるいはもはや私たちが自分のことに注意しないこともあり、さらには暗示感情が私たちを構成するこれまでの経験に取って代わり、「我々に浸み入り、我々の魂全体を領する」に至ることすらあろう。こうした一連の強度がある。だが他方、「ある芸術作品の価値（mérite）は、暗示された感情が我々を支配するその強さ（puissance）よりも、その感情自身の豊かさ（richesse）によって測られよう」。暗示されてくる当の感情が、ある時にはごくありふれた感覚、既製品のような感情に過ぎないこともあり、あるいは芸術家に発する「非常に豊かで、個人的で、新しい情動」であることもあろう。芸術ないし美の感情には、こうした「深さないし高さ（profondeur, élévation）」の強度も関わってくるわけである。そして『試論』の議論は、「リズム」などの諸要素をもっぱら以上の第一の強度

に関わらせ、決して「芸術作品の価値」に関わる方の強度には結びつけていない。それらはあくまで媒介ないし「手法」の場所に留められており、それが働く場所も、もっぱら「私」の「表面」であるように思われる。

しかしここでもベルクソンの叙述は興味深い反転を許している。『試論』から『笑い』に移ってみよう。『笑い』には第三章冒頭部をはじめとしてベルクソンの芸術論が断片的に含まれているが、しかしその内実は『試論』とずいぶん異なったものとなっている。これまで多くの考察があるので簡単に整理するに留めるが、『笑い』において「芸術」とは、実在をその個体性（individualité）において捉え表現するものだとされている。通常の知覚は功利性・実践性に導かれており、それゆえに、実在を前にしてもそのごく一般的な相貌にしか注意を払わないのだが、芸術家はそうした利害関心から解放されて事象をその本源的な純粋性において捉え得る。ただしその場合、特にどのような事象を扱うのかについてはさまざまであって、そこから芸術に複数のジャンルが生じるわけである。『笑い』の芸術論は、だから、ベルクソンのいわゆる「直観」論に非常に近い場所に置き直されていると言って間違いにはならない。

その上で私たちが指摘したいのは、目下問題になっている「リズム」についてのベルクソンの考察である。芸術の諸々のジャンルを辿りつつ、彼は「色彩や形態」といった外的なものから、次第に私たち自身の内面へと目を移していく（R119-120/461-462）。「自然を我々に開示する」絵画や彫刻に続いて、「個人的な魂の状態」としての「感情」を相手とする芸術、詩（poésie）が叙述される。詩人は韻文のように「語のリズムづけられた配列（arrangements rythmés de mots）」を用いて、「それらを表現するために言語が作られたのではないようなものごとを、我々に語る、あるいはむしろ我々に暗示する（suggérer）」。かつての『試論』を想起させる一節だが、しかし『笑い』の芸術論はさらに深い事象にまで進んでいく。音楽のことである。

「またある者たちは、さらに深く掘り進んでいくだろう。厳密には言葉に翻訳不可能というわけでもない歓喜や悲しみの下に、もはや言葉とはいっさい共通するところのない何かを彼らは掴む。それは、人間の最も深い感情よりもさらに深いところにある、生命と呼吸のある種のリズム（certains rythmes de vie et de respiration）であり、これは人間一人一人に応じて異なりつつ、その憂愁や高揚、その後悔や希望を司る生ける法（loi vivante）なのだ。この音楽にアクセントをつけながら取り出すことで、彼らはそれを我々の注意に課して（imposer）くるだろう。そしてその音楽の中へと、我々が我々自身を意志しないまま入り込ませていくようにすることだろう――通りがかりの者が、ダンスの輪に入っていくごとくに」（R120/462）。

何か異様なことが言われていると思う。詩人はすでに「個人的な魂の状態（état d'âme individuel）」としての「感情（sentiment）」を、もちろんそれはそのまま一般の言葉にはならないが、それゆえにむしろ「暗示」しようと試みていた。〈言語では直接「表現」できない個人的なことを、間接的に「暗示」する〉というこのような図式が、かの『形而上学序説』でベルクソンが語った〈概念によってではなく、さまざまの比喩的なイマージュを駆使しながら、直観を「暗示」する〉という言語運用（cf. PM188-189/1402, cf. PM42/1285）と同類のものであることは容易に気づかれよう。詩人は哲学者ではないが、そしてなおさら哲学者は詩人ではないが、両者の活動する平面にはそれなりの類似性がある。だが今引用した箇所でベルクソンは、「さらに深い」場所について語っているのだ。『試論』以来の馴染みの構図では、「私」の「表面」には、あれこれの知覚や感覚、想起され個体化された諸記憶が位置づけられ、しかし「深み」には、より複合的な観念や感情の生成変化があり、さらには『試論』の言う「深

い感情」（の強度に満ちた自己経験）があるわけだが、ここで語られているのは「最も深い感情よりもさらに深いところ」にある何か、すなわち「生命と呼吸のリズム」なのだ。そしてそれが、あれこれの感情の展開を司っているという意味で、この「リズム」は「生ける法」と言われているのだと見るべきだろう。[7]

二つの確認が可能だ。第一に、このように、ベルクソンが「リズム」を語る時、そこには身体的・物質的なものには必ずしも尽くされないものが考えられていること。確かに『試論』において「リズム」が機能するのは、「身体的共感」の成立に関してであった。だが今度は、「私」の最深奥部で奏でられ聴き遂げられる「リズム」が問題にされている。だからベルクソン的な「リズム」とは、もちろん身体的な水準でも機能しながら、しかし例の「表面／深み」といった区分にとらわれることなく、その最も深い層に至るまでとにかく「私」を支配し得るものだと見ることができる。別の言い方もできよう。「表面／深み」といった軸は、私という持続の「豊かさ」の度、内在的統一の緊密さの関数として設定されてきたものである。少なくとも私たちは、あの「根本的自我」と「表面的自我」の対比を、通俗的な自存的二項の対立としてではなく、経験の強度の問題として解釈したのだが、いずれにしても、ベルクソンの議論の随所に、こうした「表面／深み」という軸が設定されていることは事実であろうし、特にこの「私」という存在に関してそれはほぼ自明のことである。ところが「リズム」という要素は、この軸上の特定の場所には必ずしも位置づけられていない。むしろそれは、私という持続に外から関わってきて、しかしほとんど私の内側から――身体においてであれ、感情の奥底においてであれ――作用する。「表面／深み」の程度を刻む軸とは別の向きへと開かれた側面が私には用意されており、リズムの触発はそのような側面から私にじかに関わってくるかのようなのだ。『試論』のリズムは、私の日常の人称的意識を眠らせてしまうものだった。それは「精神的共感」のひそかな予示でありつつもさしあたりは身体的な水準での作用であると言うことはできたわけだが、し

かし今度の『笑い』においては、話はそこに留まっていない。そこで語られたのは、注意力を宙づりにして、人称的意識を一時停止させる手法としてのリズムではもはやない。リズムそれ自体が私たちの内部のほとんど暗闇のごとき深みを、「最も深い感情よりもさらに深い」ものを構成しており、音楽はそこに直接関わってくるというのである。

そしてこれが第二の確認点となるが、こうして音楽のリズムは、暗示として、私たちの注意力へと押しつけられるように課されて（imposer）くる。しかし、『試論』のリズムが「優美」の感情を醸しだし、そこに「逆らい難い（irrésistible）魅力」が生じたのと同様に、ここでも音楽家が私たちに与えてくるリズムは、決して抵抗を引き起こすような強制的な何かではない。「そしてその音楽の中へと、我々が我々自身を意志しないまま入り込ませていくようにすることだろう――通りがかりの者が、ダンスの輪に入っていくごとくに（ils feront que nous nous y insérerons involontairement nous-mêmes, comme des passants qui entrent dans une danse）」。――「我々が」「我々を」「我々で」といったずいぶん強い再帰的フレーズでありながら、しかし「意志することなく（involontairement）」という語がそのただ中に置かれている。奇妙な文章だ。他ならぬ自己のあり方が問題であるのに、意志ではないのだ。あるいは意志ではないと言われつつ、しかしやはり私たちが自分で自分を音楽へと没入させるのだ。

これはいったいいかなる事態なのだろうか。おそらくここで放棄せねばならないのは、「私」とその「外」とをまさに相互外在的にのみ理解して、したがって両者の関係を端的な能動／受動としてしかイメージできないような思考であろう。能動／受動の図式内部で演じられるものとしての「抵抗」や「押しつけ」といった類の諸概念がうまく機能しないような水準がある。意識のレベルから見れば、常に「気がつけばすでに思わず」といった形で生じてしまっている意志のあれこれの決定、あるいは美的な感情の享受がある。

他者の不幸を前にしての「道徳的感情」として「憐れみ（pitié）」を例にしながら『試論』は次のように述べていた（DI14/16）――ラ・ロシュフコーのような者であれば、憐れみにおける共感も結局は「来るべき苦痛の抜け目ない予見」という「計算（calcul）」に過ぎないと言うことだろう。しかしその種の考察は、レベルの低い微弱な憐れみにしか当てはまらない。憐れみの感情は、そうした嫌悪や怖れを越えてさらに、苦痛をむしろ欲する真の憐れみ、共感と謙譲へと質的に変貌しながら強度を増すものだ。もし憐れみの根底と本質が「計算」に留まるのであれば、こうした質的深化は理解できないことだろう。ベルクソンによれば、その本質はむしろ「謙譲への欲求、身を低くする熱望（un besoin de s'humilier, une aspiration à descendre）」なのだ。しかしここで彼は、この苦痛を生む熱望には「それ自身の魅力（charme）」があると言う。確かに『試論』はここでも、「憐れみ」の質的な強度の諸段階をそれとして記述するだけで、その強化ないし深化が何によって生じるのかという問いを立ててはいない。しかし、「憐れみ」が「計算」から脱して、共感と謙譲へと深まっていくその心理学的な動因をあえて探るなら、この「魅力」こそはそれであろう。もちろんここで、この語に詮索をほどこして、魔術的で催眠的な働きといったその原義を強調したり、ラヴェッソン的な目的論的世界観におけるこの語の重要性へと目配せを行うとしたら、『試論』の読解としてはいささか常軌を逸したものになってしまおう。私たちは再び、せいぜい可能な読解のための隙間を用意できるだけである。ただ、事前にいろいろ思いめぐらすというルート、普通の意味では「躊躇」だが、そうである限りベルクソンにとっては「意識」とほとんど同義となるこのルートを経由しないままに端的に作用してくる力のような何かがあることを、以上の分析は示唆してはいまいか。そのような力によって、例えば音楽のリズムは、「意志しないまま」、それでも他ならぬ我々が、我々自身を、音楽へと入り込むようにさせているのではないか。「リズム」を考察するベルクソンが語ろうとしているのは、そのような力の存在であり、それによって左右さ

れ得る私たちのあり方だったのではないだろうか。

さて、先に引用した部分の最後で、ベルクソンは印象深い比喩を用いていた――「通りがかりの者が、ダンスの輪に入っていくごとくに……」。のどかな祝祭的場面であろうか、あるいは群衆心理学者の不安をかき立てる集団的ヒステリーの発端のシーンであろうか（そこにはまた「催眠」のテーマが結びつき得ることだろう）。しかしひとまず注意すべきは、ここで入り込んでいくのが私であり、その先がリズム（ないしそれを奏でる音楽）であるというこの位置関係である。つまり、リズムという現象は魂の中に、感情よりも深いところに見出されながら、しかし私はそのリズムに対して主体とか所有者とかの位置にはいないのだ。

これはベルクソン哲学の至る所に見られる構図である。あまりにありふれていて、かえって真面目な解釈の対象になりにくいほどだ。すなわち、ベルクソンにおいては、私の一様態ではないようなリズム、あるいはさらに同様の感情・情動といったものが、ほとんど自明視されつつその存在を認められているのである。その種のリズム、その種の感情を、私が私の内側に含み持つのではない。そうしたものに対して、私はむしろそこに参入していく、そこに導き入れられていく――ベルクソンはそう描くのである。そもそも「催眠」や「暗示」とは、そのような事態のことだったろう。もちろんそこで生じるのは、多くの場合、私という全体のただ中でしこりのごとく暫定的に持続するローカルな諸状態のユニットであり、自我のただ中で自我を簒奪しようとする「寄生的自我」として描かれるべきものだ。しかしここでもう一度同じ問いを立てることができる。あらゆる暗示が、私に対してそのような部分的で一時的な効果しかもたないものなのか。私というものが初めから全体に位置し、暗示される感情や情動はその内部の一部分であるという位置関係しかあり得ないものなのだろうか。極限において、包含関係が逆転してしま

う事態はあり得ないのだろうか。――私たちが辿っている一群のテクストは、あり得る、と言っているように思われる。むしろそれまでの「私」が、より広い全体のただ中でのローカルな凝集体であったのであり、それをうち開いてしまうような暗示が存在する。その向こう側にこの私をいわば〈優勝的〉に含むがごとき感情や情動を控えさせている暗示、それによって私を通俗的な力能主体の場所から容赦なく引き剝がしてしまうような暗示がある。

『試論』の芸術論に再び立ち戻ってもいい。芸術家はリズムなどで私の抵抗を解除した後に、豊かな感情や情動の暗示を私へと試みるのだが、しかしベルクソンの書き方には注意すべきだろう。

「しかし芸術家はこの非常に豊かで、個人的で新しい情動のうちへと我々を導き入れ（nous introduire dans…）、我々に理解させられはしないことを実際に体験させようとする。そこで彼は、自分の感情の外的表出の中に、我々の身体がそれに気づけば軽微にではあれ機械的にそれらを模倣してしまうようなものを固定し、そうすることで、それら表出を生み出したもとの定義不可能な心理状態のうちへと我々を突如置き直してしまう（nous replacer tout d'un coup dans…）のだ」（DI13/15-16）。

ここでもまた、まず私という容器があって、そこに情動が注ぎ込まれる、のではない。ダンスの輪に引き込まれるように、私の方が情動へと導き入れられていくのである。暗示された心的状態を私は所有するのではなく、むしろ私がその内部へと位置づけられるというこの位置関係――大した意味のない、どうとでも書きようのある比喩だろうか。そうとは思えない。というのも、ベルクソン自身が、すべての感情や情動を私の経験の他の相面――諸対象との表象的な関わり――に対して付随的で二次的なものとし、かくして上のような表現をただのレトリックとし

てしか理解しないような立場を、それとして批判しているからだ（DS36-38/1008-1009）。

こうして、『試論』以後しばらくの間、「触発」への関心はベルクソンを主に「芸術」と呼ばれる事象へと赴かせていく。だが彼は『進化』以後、おそらくは私たち人間において継続されている「創造」の意味と方向を探りつつ、「芸術」とともに「道徳」を考察対象に含めていく。こうした思惟の展開を明晰な形で叙述することは難しいが、さしあたって一九一一年という時点を選んでみよう。

この年の四月におけるロット（E.-J. Lotte）との対話によれば、ベルクソンはまだ次の著作への見通しを摑まないままに、「道徳」や「神秘主義者」についての研究を進め、しかもそこに類縁性を持つテーマとして「美学（esthétique）」にも注意を払い続けている。だが何にせよ、ここに見られるのはベルクソンの模索と躊躇である。しかし同じ年になされる講演、『意識と生』において、おそらく初めて、ベルクソンは「芸術」と「道徳」を並べて論じつつ、「道徳」にある種の優越性を認めている。そこで彼は、生命の本質を創造と見定めた後に、科学者と並んで「芸術家」を優れた創造者として示すのだが、しかし直ちに「道徳家（moraliste）の観点はいっそう高い（supérieur）ものです」（ES25/833）と述べて、「形而上学的真理（vérité métaphysique）」（ES25/834）を問い尋ねるべき先として、「芸術家」よりもむしろ「道徳家」を指さすのである。

繰り返せば、この時期、ベルクソンはまだ結論に至るにはほど遠い位置にいる。しかし、彼の視点が「芸術」から「道徳」へと次第にシフトしていくことは否定できないだろう。これは偶然的な彷徨ではあり得ない。「創造」という観点から、「芸術」よりも「道徳」に、何らかの優位をベルクソンは認めつつある。そしてまた、私たちが論じている「触発」の経験に関しても、「芸術」よりも深いものが「道徳」には認められつつあるのだと思う。そ

の意味については、本章の最後でもう一度確認することにしよう。今から、やや唐突であることを承知で言っておくならば、おそらく「創造」と「触発」とは、一見能動／受動のごとく相反するかに見えて、実はまさに表裏一体と言うべき関係にあるのだ。こうした点を論じるために、『二源泉』に目を移そう。そこには、これまで触れてきた諸要素が――直接的な作用をどこからか蒙るような意志、音楽、私が所有するよりもむしろ私を所有する情動、暗示、そしてあのダンスの輪に加わっていく通行人までもが――再び登場してくることだろう。

第三節　『二源泉』における触発と共同性

『二源泉』道徳論の主題

ベルクソンは『二源泉』の第一章を「道徳的責務（obligation morale）」と名づけた。単なる「道徳」ではない。私たちが「責務」を感じていること、「責務」によって動かされていること――これがベルクソンの関心を惹いている。

このことはあまりに自明だと見えるが、しかし忘れられてはならない事実である。研究者もこの点を、否定的な仕方でこう述べている。――「ベルクソンはその著作のいかなる場所で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立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]。

こうしたコメントは基本的に正しい。ベルクソンは道徳上の「英雄（héros）」に付き従え、と述べたわけでもなければ、キリスト教の信仰を勧めたわけでもない。『二源泉』第四章は確かに私たちにいくつかの提案を行っているが、そこで言われていることは煎じ詰めれば、〈人間の自然本性からして、戦争の危険は常に大きい〉という事実確認であり、それを避けようとするなら必要な方策は(1)国際連盟のような国家間組織の実効的運営、(2)戦争に繋がる国家の拡大、特に人口増大への対策、この二つだということである。そして補足として、戦争が欲望の（不必要な）昂進によって唆されるのであればそれを適切に抑え止めねばならないことが言われ、この文脈で単純な生活

(vie simple) への復帰（それが不可能でないことは「二分法」と「二重狂乱」に関わる歴史的法則の考察から言われる）、ならびに「心霊科学」（それは来世ないし永生の蓋然性を告げることで現世での欲求を相対化する効果がある）について言及がなされる。しかしベルクソンがここで行っているのは、こう言ってよければ、「処方」である。人類は現在かくかくの状況にあり、このままではかくかくの危険（戦争と自己破壊）は避け難い。もしそれを避けようと欲するのであれば、次のような対策が日程に上らないわけにはいかない……。私たちを具体的な行動へと差し向ける『二源泉』第四章も、「善」の名において私たちを動かそうとしているのではないことは明らかである。彼は、それまでの考察で獲得された、「人間」という種が抱え込んでいる本性についての知見を土台として、冷静な医師のように私たちに処方を下し、勧告を行うに留まる。『二源泉』の末尾の文章は、時に過剰にパセティックな（旧約の預言者によるがごとき）読みを受けてきたし、それに全くの誤解を指摘しようというわけでもないのだが、しかし端的に読む限り、ベルクソンの口調はまずもって「医師」のそれだと思う――〈私はあなたが相当に困難な病態にあると思う。あなたのこれまでの経歴を踏まえて私が見るところ、可能な処方はこれとこれである。しかし結局はあなた次第だ。あなたは生き延びたいのか？〉。もちろん私たちにおいて「経験的」なオプティミスムの存在（私たちは生をよきものと思っている）を認める処方者ベルクソン（DS277/1197）は、処方への同意が患者から得られることを期待しているはずだ。しかし生への欲望ならびにそれを充足させるための諸手段の選択は、道徳的な「善」であろうか。おそらく「定義次第だ」といった種類の問いであろう。いずれにしてもそれを、ベルクソンは、道徳的な「善」とは呼んでいない。

このように『二源泉』は、「善」についていわば道徳の内側から、指図的に語ろうとはしていない。ここから、ある種の不満が生じる。トミスムの立場からベルクソンを一貫して批判するマリタンによればこうだ――「ベルク

ソンの道徳において一番魅力的な点は、最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、ただ一つ、道徳そのものが欠けている」[3]。知性（intellectus）がまず「善」を捉えることからしか道徳は始まらないはずなのに、ベルクソンにはそうした出発点が欠けているのだ。そしてある解釈者は、いっそう端的に次のように不満を述べる――「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」[4]。

不満を感じるかどうかはともかくも、こうした指摘もまた、誤っていないと思う。確かにベルクソンは、世に広まった道徳観念の内容について全く述べないわけではない（「自己尊重」や「正義」の観念、自己犠牲、慈愛、献身その他の徳目、等々）。シュヴァリエとの対話をはじめとして、ベルクソン自身が個人的にはキリスト教の信仰に非常に接近していたことを示す資料も数多い。だが、『二源泉』という書物で考察を行っている「哲学者ベルクソン」は、あれこれの徳目を説き勧めるわけではないし、宗教についても、護教論めいた議論がないのはもちろん、よく読む限りは「神秘主義（mysticisme）」に関しても何らかの称賛を行っているわけではない。反対に、生物学的な基礎を与えられる「閉じた道徳」が何かそれ自身道徳的に批判されているわけでもない。彼の関心は称賛や非難にはなく、彼の目が注がれる先にはある別の事象が存在している。それは何か。

ベルクソンのテクスト自身が示している。――「そこに見えも触れもしない一つの障害が生じた。禁止である。どうして我々は従った（obéir）のだろう？」（DSI/981）、「どうして聖人たちはこのように模倣者を持ったのだろう、そして道徳上の偉人たち（grands hommes de bien）はどうしてその背後に人々を引き連れて（entraîner）いったのだろう？」（DS30/1003）、「それ［第二の道徳］にその力（force）がやって来るのはどこからなのか？」、「その模範を示した人々が、みずからに付き従う（suivre）他の人間たちを見出したのはなぜなのか、また、ここで社会的圧

力と対をなしている力（force）とはいったい何なのか」（DS35/1007-1008）……。引用可能な箇所のほんの一部だが、これぐらいにしておこう。

道徳を論じながら、ベルクソンの問いはほとんど常にこうした形をとる。すなわち、私たち人間の個人史であれ社会史であれ、そこには私たちを従わせる「力（forces）」があると彼は見ているのであり、それがいったい何であり、いかにして働き、どのような効果をもたらしているのか、そしてその「力」がどこに由来するのか、等々の問いが、ベルクソンの「道徳論」の主要な関心をなしているのだ。それを飛び越えて、『二源泉』に道徳的な促しや特定の宗教の賛美を見ることは問題にならない。ベルクソン自身も自分の理論が、特にそれが本質的であろうとして避け難く図式的になる際には、実践的に必ずしも適切ではないものとして読まれ得ることを承知している。それでも彼は「しかし勧告（recommandation）と説明（explication）とは別のものだ」（DS14/991）と言って、実践的な勧告を遮断し、理論的な説明を述べ続ける。というのも、彼が扱っているのは「道徳的責務」という様態で働いてくる「力」であり、これは私たちを一定の仕方で考えさせ、語らせ、一定の観念をごく自然に演じさせるものだからだ。ベルクソンはそこから身を引き離さなければならない。すぐに確認するが、これまでの「知性主義的」な道徳論へのベルクソンの批判は、結局その種の理論が「力」に語らされており、それゆえにこの「力」をそれとして主題化することすらできなかった、という点にもっぱら向けられている。『二源泉』の道徳論でまず私たちの目を引くのは、ベルクソンのこうした距離の取り方であり、彼の隔てられたまなざしとでも言うべき考察態度であろう。実際、まともな哲学者の誰がカントを働き蟻と並べて論じるだろう（ベルクソンは用心深く、カントの思想そのものを扱ってはいないとは言うが）。だがそれは不真面目さや悪意ではない。カントと蟻が同じ視野に入ってしまうほど、ベルクソンの視線は遠くからのものなのだ。

だから『二源泉』道徳論の中心概念は「力」なのである。事実、この道徳論を彩るのは、例えば「圧力（pression）」「引力（attraction）」「活動的な（作用するagissant）」「行為（action）」といった語であったのだし、あるいは「情動（émotion）」も運動論的な語彙であり、そもそも「責務（obligation）」はベルクソンにおいて「拘束する、縛りつける（obliger）」の語からもっぱら考えられていたのだ。[5] いわゆる「開かれた道徳」に関して登場する「呼びかけ（appel）」や「熱望（aspiration）」についてはいくぶん異なった考察が可能であり必要だが、しかしそれらもまずは私たちを一定の方向に向けさせ、牽引する何かではあるはずだ。そして何よりも「エラン（élan）」の語がこれもまた運動論的・力学的なイメージと不可分であることは言うまでもあるまい。

「力」の先行と、知性の遅れ

しかしそれはいかなる「力」なのか。まずベルクソンによる「知性主義」的な道徳論への批判を簡単に見ておきたい。「知性」や「理性」という能力から責務を導出しようとするその種の道徳論にはいくつかのヴァージョンがあるが、そのいずれも「力（forces）をそれと言わずに導き入れるのでなければ、論証に成功はしない」（DS86/1047）とベルクソンは述べる。

第一に、「善（Bien）」といった実質的な原理を持ち出す議論への批判。例えばこう言われる――「行為のさまざまの理由は、善のイデアのもとに配列されている。最も善き理由とは、そのイデアに最も近いものであり、その善の牽引が責務の原理だということになる」（DS287/1205）。ベルクソンの批判は、アリストテレス以来の古典的なものだ。具体的な話をしようと思えば「その善を定義してもらわなければならない」（DS89/1049）。しかし「まずは諸存在、あるいは少なくとも諸行為についての序列（hiérarchie）を前提としないで、どうやってそれを定義でき

るというのか」(*ibid.*)。その「序列」がすでに定まって目の前にあるのなら、「それを立てるために善の観念に訴えるのは無用なことだ」。そうやって「善」を定義しても、それは結局、ただ「事後的(après coup)」に、「見出し(rublique)」や「ラベル(étiquette)」を拵えることにしかならない。「善のイデアに先立って、さまざまな行いとそれら各々が持つ価値の序列は、それらが課されてくる際の準必然性と共に、前もって存在(préexister)していた」(*ibid.*)のである。この道徳論はだから、その序列を、整合的な形に「再構成する(reconstituer)」(DS93/1052)以上のことを行っていない。

第二に、形式的知性主義。例えば「委託物(dépôt)」というものは、その意味からして「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限り、その「委託物」を「返すべき」だ、という責務が課されてくる。同様に、「言質を与える」ということ、「所有権」の保持、あるいは(暗黙の)「契約」といった事実からも、論理的な一貫性を通じて、あれこれの責務が生じてくるというわけである(DS87/1048)[6]。対するベルクソンの批判は単純である。そうした議論は「まさしく道徳的な諸概念、さまざまの規約[=黙約]や責務が存在する人間集団の内部」(*ibid.*)でのみ成立する。そこで通用している一群の制度的諸概念を「受容した」上で自ら「放棄する」とすれば、そこには確かに非一貫性はあろうが、だからといって「非道徳とは非合理にあり」とは言えまい。むしろそうした諸概念の「受容」がまず責務として課されているから、その放棄が非道徳的とされるのであって、論じるべきはなぜその「受容」が責務であるのかという点であるはずなのだ。

第三の、半―実質的・半―形式的な知性主義。それは「個人が求め得るのはただ自分自身の利益であると主張しながら、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」(DS33/1006)ような学説である[7]。この場合、知性は自己利益追求の「手段」となる。例えば、私の欲求には「自尊心(amour-propre)」や

「嫉妬・羨望」「共感・虚栄心」が含まれている（DS91/1051）。そうした欲求を満たすには、競争者や称賛者などとしてであれ、ともかく他者に対する一定の承認をなさないわけにはいかない。「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（vanité）に満ちている。そして虚栄心が意味するのはまず社交性（sociabilité）なのだ」（DS91-92/1051）。事態がこうであれば、「もし我々が知性を用いて自分に対して自らを有用（utiles）なものと欲するならば他人のことを考えないわけにはいかないという、我々によって感じ取られる必然性」こそが、責務の起源なのではないか、というわけである。そんなものは「道徳」と関係がない、という反論はとりあえず傍に置いておこう。ベルクソンは言う、「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我が身に引き受けることにもなろう。しかしもし我々が当の目的を拒みたく思うのなら、どうして手段が我々に課されてこようか」（DS92/1052）。「我々はいつでも、自分の利益をそのような［同時に利他的ともなるような］ものとして考える気はない、と言うことができる。そうなれば、なぜ我々は責務を負っているとまだ感じなければならないのかは理解できなくなる。しかしながら我々は実際責務を感じている……」（DS94/1054）。これが謎なのだ。相変わらずベルクソンの問いは、「責務」の事実をめぐってのみ立てられている。

なお注意すれば、ベルクソンは以上のように論じる一方で、道徳に関する知性的な諸考察――義務の正当化、論理的整合化、討議――をそれ自身において批判してはいない。「無数の義務は、それぞれ別個に説明を求める」（DS15/992）、「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、自分や他人との議論なしには、完全な道徳性というものはない」（DS99/1057）。そしてまた、諸規則の合理的な体系があってこそ、考察の無益な反復を省略でき、さまざまの行為も比較可能となり、行動も一貫したものになるということも「わざわざ言うまでもないほど当たり前のこと」として認められている（DS82/1043-1044）。では、知性主義的な道徳論

に対する以上の批判は、何を意味しているのか。

繰り返そう。ベルクソンが道徳において特に着目しているのは、あれこれの規範やその正当化ではない。彼にとって問題なのは、そもそも「責務」とは何なのか、私たちの欲求や計算に還元されず、しかも私たちの行動に、あるいは私たちのあり方そのものに介入してくるこの「力」はいったい何なのか、というまさにこの点なのだ。そして多くの道徳論が、この問いを問いとして立てなかった。――「どうして我々は従ったのだろう?この問いはほとんど立てられることがなかった……」(DSI/981)。そこにベルクソンの不満がある。この奇妙なまでのこだわりが示すのは、ベルクソンの「道徳論」の基本的関心が「力」にあったという事実以外のことではあるまい。ロワジー(A. Loisy)の批判に対して、ベルクソンは次のように述べている。これほど『二源泉』の道徳論の関心を明示する文章はないだろう――

「……あなたが言う道徳原理、連帯(solidarité)なるものが、どうしてそれ自体で責務を課すものとなり得るのか、私には分からない。そんな原理は自分にはどうでもいい、どんな場合でも自分は個人的利益のことだけを考えていきたいのだ、と言うような者にあなたはどう応じるだろう。彼に応え返すとしたら、自分がそう思っているほどこの原理はどうでもいいものではないのだと示してみせるしかないのであり、そしてそれは、おそらく行為の時にしか現れないにせよやはり常に(toujours)現前しているところの、圧す力あるいは熱望の力(forces de propulsion ou d'aspiration)を彼に働き及ぼすことによってでしかあり得ない。私自身は、これらの力の探求へと進み、それで私の『二源泉』へと至ったのだ。哲学的問題のすべてはそこにある。道徳原理に、『連帯』であれ他の何であれ、何らかの名称を与えることができるかどうか、といったことではないのだ。こ

れまでこの問題は一度も解かれていない[8]」。

さて、以上の批判から同時に明らかなのは、「知性」による判断の、本質的な〈遅れ〉である。あるいは逆に言ってベルクソンが注目する「力」が、私たちの知性によるあれこれの判断に先行するものだということである。知性主義の諸学説に対して、「力」は「すでに（déjà）」「常に（toujours）」「先在（préexister）」しており、道徳学説はそれに「遅れて（après coup）」それを「再構成（reconstituer）」する、という順序でことは考えられている。知性は最高立法者ではない。そればかりか、あれこれの規範に優劣をつけようとする時、あるいはある新しい道徳が告げられた時、知性は自らだけでは判定者の任すら果たし得ない。「知性というものが価値の差異を見積もることができるのは、ある規則ないし理想との比較によってのみであり、そして理想と規則は必然的に、その場所をすでに（déjà）占めている道徳によって与えられているのであってみれば、ある道徳が示されるとして、知性にはその優越性をそれとして認めることなどできるのだろうか」（DS45/1015）。

相当にシニカルな立場に見えても無理はない。実のところは、私たちの社会では論理的整合性の保持そのものが一定の規範として成立している以上、道徳学説による再構成は全くの名目的作業ではなく、一定の規範形成能力を有している。だがそのことは、合理性そのものに「責務」の原因があることを意味しない。知性の担い得る責務的性格はあくまで派生的なものであり、知性の立法の実効性は別の審級からやって来るものなのだ。知性による吟味は、常にすでに存在している「責務」、それも特定のあれこれの規則には還元されない総体としての「責務」、ベルクソンが「責務の全体（tout de l'obligation）」（DS13/990, 17/993, 21/997, cf. 53-54/1022）と呼ぶ力の下で、事後的に、またローカルに、行われるしかないのである。

なぜそうなってしまうのか。前節までの考察が、すでに答を準備していよう。「後催眠」の被験者が、自分の行為の理由を「事後」的に拵えるように、知性主義的道徳論は、私たちが蒙っている責務の理由を遅ればせに拵える。催眠下の暗示や、優美あるいは美の経験は、知性の「躊躇」や「計算」を経由せずに、直接私たちを触発してくる。そこに、それらの経験に本質的な、抵抗不可能性が生じてしまうゆえんがある。優美な運動やそれにまつわる「リズム」は、私たちの「抵抗する（résistantes）」（DII1/13）力を解除しながら、『試論』がかすかに論じかけていたあの「固有の意志」に直接関わってくる。そこに生じる魅力や感情、そしてそこで促される行為について、ベルクソンはそれらを「抗い難い（irrésistible）」と形容していた（DII10/12, 118/104）。誤解してはならないが、私の意志に対抗してくる力があまりに強くて、防御や抵抗を維持できない、というのではない。いま問題になっている「触発」はまずもって、私に対して「もの」や「対象」のように、現れるのではない。対象として現れて、それに対して私がどう応じるか、躊躇と選択の時間を確保できるような何かなのではない。道徳においてベルクソンが探る「力」についても同様なのだ。知性が遅れるのは、この「力」が、知性の視野とは別のところから、比喩的に言えば正面からではなく側面や背後から、私の意志に猶予なしに直接関わってくるからであり、またそうした被触発的な側面が私の存在にそなわっているからに他ならない。

この点は、『二源泉』の道徳論、「道徳的責務」の理論にとって本質的である。もしベルクソンが語る「力」が、私に抵抗してくる「力」、対立において働く「力」であったとしたら、そこに「道徳的責務」を見ることはできなかっただろう。その「力」はあくまで私の意志に対する抵抗であって、私たちは実際その種のものを「道徳的責務」とは呼ばない。「道徳的責務」という現象の特質は、それが私の意志に深く関わってくるものでありながら、同時に、それがむしろ私の内側から、私自身がいわば同意した何かとして、外的な物理的暴力などとは全く異なる

仕方で働いてくるという点に、まずはあるはずだ。

しかしベルクソンは、「閉じた社会」の「閉じた道徳」に関して、「圧力（pression）」と述べているではないか、と問われようか。その通りである。だから、『二源泉』の叙述にもう少し細かく立ち入って考察を続けなければならない。

習慣と共同性

「……選択の余地はない。本能（instinct）と習慣（habitude）を別とすれば、意志への直接の作用（action directe sur le vouloir）としては、感性（sensibilité）のそれしかない」（DS35/1008）。ベルクソンは「開かれた」道徳とそれに不可分な「呼びかけ（appel）」について考察し始めるや、まずこう断定する。私たちの文脈へと移しかえれば、彼が言っているのはこういうことだ――〈「触発」の通路は二つである。一つは「本能」ないし「習慣」であり、もう一つは「感性」である〉。これだけであればむしろありふれた主張にも見えよう。しかしこの命題こそが、『二源泉』のさまざまな二元論的対立（閉じた／開かれた、静的／動的）の経験的な土台をなしているのだと私たちは考える。もちろん、そこには『進化』その他における考察の延長として理解されるべき要素も多い（本能と知性の区別、静止と運動との区別、等々）。だがもしベルクソンの方法が、ある発想の直線的延長によってではなく、複数の異なる「事実の線」の交錯によって進む「交会測量法」的なもの（ES4/817, DS263/1186, cf. M881）であるとしたら、『二源泉』には、単なるそれまでの生命哲学の延長ではない、別個の「事実の線」の引き直しが含まれていなければならない。この新しい線の一つとして、「触発」の経験から引かれたそれがある、と私たちは見るのである。

私たちは本章第一節で、「自由」とその程度、「私」という感受的存在そのものの強度、という概念に辿り着いていた。また、その「程度」や「強度」の規定に直接関わってくる触発的な諸要素をも目にしていた。そしていまや『二源泉』は「意志への直接の作用（action directe sur le vouloir）」という、私たちが「触発」の語で考察してきた次元の出来事を主題化し始めている。「触発」の様態には二つのものがあることが言われた。おそらくそれに応じて、共同性の様態にも二つのものが区別されるだろう。こうした観点から本節ではまず、「本能と習慣」と名指される触発をめぐって考察を行っておこう。もちろん私たち人間にとって重要なのは「習慣」の方である。

「習慣」については、本研究の第二章で立ち入った考察がすでに行われた。それは、注意的再認に先行して、所与の同定とそこに関わる秩序を再認するものであった。またそれは、本質的に「感覚―運動」的であり、「表象（représenter）」するのではなく「演じる（jouer）」ものであり、つまりは私たちの身体上の行為や所作に直結するものであった。しかもそれは、この運動的再認を介して、非人称的でありながら「馴染み」の秩序に私たちを置くものであり、この秩序の内部で私をすでに一定の「役割」を「演じる」ことへと促すものであり、そして同時に、それが再認させる「秩序」を通じて、交換可能ないし変換可能なパースペクティヴを世界に張りめぐらしながら、世界に可能的他者を配置し、むしろ私をその一例として了解させるものですらあった（第二章第二節の註2参照）。ベルクソンにおいて「習慣」はただの反復癖のようなものではない。それは、表象に先行して絶えず行為的に機能し、しかもそれは非人称的かつ公共的な世界を一定の秩序において示す、という一連の機能を担わされたものだったわけである。

「習慣」概念のこうした含意を踏まえるならば、私たちが考察すべきことは、本質的な点においてはすでに述べられ終わっている。『二源泉』は、『物質と記憶』以来の考察を、社会論にほとんどそのまま転記していくのだ。

「それ［責務］は、完全に具体的になれば、我々の立場（place）が社会において我々に割り当ててくる役割（rôle）を、社会で演じて（jouer）いく傾向性、あまりに習慣的（habituelle）でほとんど生まれつき（naturelle）とも見えるほどの傾向性に、一致してしまう。この傾向性に身を委ねている限りは、我々はそれをほとんど感じもしない。深い習慣がどれをとってもそうであるように、この傾向性が強圧的と見えてくるのはただ、我々がそれから身を離した時に限られるのだ」（DS12/990）。私たちは、社会において、「子供」や「教師」、「夫」や「市民」「労働者」等々の「役割」を割り当てられながらそれを習慣的に演じる。いったん自分をその「役割」に同一化してしまえば、その限りであれこれの責務がほとんど分析的に導かれてくる。「役割」を定義するのは、もともと一定の社会的行為であるのだから。「家族の中で生活する時、自分の仕事を務める時、あるいは日常生活の無数の用事をこなしたり買い物をしたりするにせよ、さらには通りを歩き、あるいは我が家に留まっている場合ですら、我々はさまざまの指図に従い、さまざまの責務に服するしかない」（DS12/990）。ベルクソンの「役割」概念は過度なまでに広いものであると思われるかもしれない。しかしそれが過度と思われるほど自然に、私たちの行為は、社会の中でカテゴライズされるあれこれの行為として分節され、規定され、名づけられ、そうしたものとして演じられているのであり、私たち自身は社会が用意するあれこれの「役割」をさまざまに、しかしこれも同程度に自然に、引き受けてしまっているのだ。

「習慣」が、一定の予期を含意し、一般的なリアクションを与えることで「再認」の基礎をなしていたのと同じ理由で、私たちは互いに互いの「役割」をごく自然に予期し、またその予期に応じながら、互いに再認可能な存在として社会のメンバーをなす。再び『二源泉』冒頭を読んでみよう――「どうして我々は従ったのだろう？　この問いはほとんど立てられることがなかった。我々は両親や教師の言うことを聞く習慣を身につけてしまっていたの

である。しかし我々はきちんと感じ取っていた、それは彼らが両親であり、教師であるからだということを。だから、我々の目からすれば、彼らの権威が由来するのは、彼ら自身であるよりも、我々に対しての彼らの位置（situations）であったのだ。彼らは一定の場所（place）を占めていた。命令はそこから発してきたのであって、その浸透力は、命令が別の場所から発していたとしたらそれほどのものでもなかったことだろう」（DS1/981）。なぜ問いがほとんど立てられないのかと言えば、それはここで働いている「習慣」が、その本性上、表象とそこから始まる知性的熟考へではなく、端的に行為による反応へと続くものだからだ（cf. EC145/617, DS13/990）。そして私たちに届く禁止の命令は、さしあたりはあれこれの人間から発されているのだが、しかしこの場合、その人間の口はいわば通路なのであり、禁止の権威は「彼ら自身」ではなく、彼らの「位置」から、つまり（両親や教師という）「役割」に付帯するものとして、本質的には非人称的な命令として、私たちに届いていたのである。そしてそれを受け取る私たち各人もまた、それぞれ自分の「位置」「場所」に就いている。ここで社会を構成し、それぞれがそれぞれの「役割」を演じている人格とは、日常的知覚対象について言われたような〈一般性と不可分な個体〉の一種、すなわち不定冠詞つきの「ひとりの市民」「ひとりの教師」といった存在でしかないわけであり、しかしまさにその限りで、各人にはこの社会の構成要素として「権威」を配分され、各人は相互の予期を道徳的な要求として他者に差し向け得るのである。こうして、私たちが発し、私たちが受け取る禁止の声は、私たちの役割的存在と同じく、非人称的なシステムの構成要素として理解されることになる。

意志に直接作用するものとしての「習慣」が組織する社会とは、このようなものであった。私たちの日常の至るところで、ほとんど微視的な仕方で働きながら、「習慣」は私たちを共同性へと連接する。ただし繰り返せば、この共同性は、各人の固有性――それぞれの「持続」と「内在」――をいわば譲り渡しながら、個体的差異を、せい

ぜい「有機的連帯」内部の一般的諸項の差異、つまりは異なりながらもむしろそれによって相互依存を強める「分業」的な差異へと平板化することで成立するものでしかない。

もちろん、「しかない」とは言うものの、しかし私たちには本源的な弱さとでも言うべきものがあり、「自らを何らかの堅固なものに結びつけ」なければ、「衝動と気まぐれと後悔に満ちた生」にむしろ落ち込むというのが事実であってみれば（DS7/986）、共同性へのこうした自己譲渡は、「計算」の言葉で言うなら、全くの損失ではない。『二源泉』はこの点に関していくぶん（『試論』にも似た）ペシミスティックな傾きを持つが、『笑い』や『進化』が述べることに従えば[9]、私たちが社会を形成することは、互いが生命の力動性を失って単なるオートマティスムに落ち込んでしまわないための（少なくとも次善の）方策でもあり、身体が私たちにとっての「生の注意」の器官として必須であるのと同様、以上のような社会もまた、単なる否定的な存在にとどまるわけではない。それに対しての私たちの態度も、だから、単なる不本意な妥協や服従に尽きるわけではない。むしろ社会に対する私たちの態度は、ある見方からすれば、「潜在的に与えられた同意（consentement）」（DS14/991）とも描き得るものだろう。

ただそれにしても、この「同意」は、契約論的な同意ではない。私たちが前もって利害の「計算」を行って選択する事柄ではない（そんなものからどうして「責務」が出てこよう）。しかもこの「同意」は、論理的に言う限りは、それによっていわゆる「契約」や「規約」が道徳的規範性をそなえつつ成立し機能するその前提の位置にあるものであり、だからそれ自身は、単なる利害計算の結論でもないばかりか、道徳的な責務の一つとして課されてくるものでもない。それはむしろ、あるいはまさにそれだからこそ、なしくずしに果たされてしまう同意、「習慣」という形で抵抗が解除されてごく自然に、それと意識することもなく服従させられてしまうことで成り立つ「同意」以外のものではあり得ない。またそうであるがゆえにそれは、事後にやってくる知性にとっては「潜在的」な

「同意」とも見えてしまうような、極めて両義的な「同意」なのだ。しかし一度成り立ってしまえば、この「同意」は、それが「習慣」に具体化することによって、「その由来するところを洩らし、過去へと割り振らせるような痕跡を全く自らに残さ」ず、それゆえに「私はそれを生得的（innée）だとも思う」（MM85/226-227）ような自明性を帯びるのである。「ここではものがよく見えないわ」と言いながらランプのシェードを取る被験者のように、私たちはそれを自分の本来の意志であり、理由に裏づけられた合理的選択であると認めるのだ。

こうして、一種の理念化を通じて得られる共同性とは、それ自体ごく自動的に働くメカニスムとして示される。その作動様態を記述するためには、ことさらに「触発」や、ベルクソンが言う「圧力（pression）」の語などを持ち出す必要はないように思われる。

非人称（化）的な触発

しかし「我々がそれから身を離した時」（DS12/990）には、ごく自然に遂行されている傾向性はやはり「強圧的」な相貌と共に私たちにのしかかってくる。以上で描かれるような「習慣」は、それだけで見るなら「放任」や「投げやり」（DS13/990）と記述できるほどに、私たちの行為を、あるいは思考を、自然な仕方で導いていく。ここで「責務」は、「習慣のような仕方で（à la manière d'une habitude）意志にのしかかって」（DS19/995）いるわけだが、それは言い換えれば、一方で、「責務」は私たちの意志に対する対象、意志が「抵抗」可能な対象として現れるのではないということであり、また他方で、そうして「責務」がしつらえた「習慣」という滑らかなルートを外れれば直ちに「責務」は本来の「力」をそれとして示すということである。「力」をそれとして意識させるだろう、主客のずれを、ここで働いている「力」は、自ら抹消するように働きながら、自らの存在を隠す。私たちを触発しな

がら、「習慣」を私たちの内部にしつらえることで、それはごく自然に、「なぜ」という問いを立てさせるきっかけを与えないまま、そして知性の吟味と「計算」をショートカットしつつ、私たちをほとんど単なる「感覚―運動」的存在として動かすのだ。

こうした確認の上で、ベルクソンは以上の考察が与える「事実の線」を、『進化』で確保した生命論と接合することになるだろう。このような「力」は、もし私たちに自らの自由が与えられていなければ、私たちを有機体内の細胞、自分の巣の中の働き蟻のように、システムに完全に適合した要素として形成しおおせたことだろう。そして実際、この「力」は、私たちをそうした存在に形成する方向へと働く。ここに、ベルクソンがこの「力」を、生命一般において働いているそれへと結びつける理由がある。知性的な計算を行える存在でありながら、それに服さない要素を私たちは引きずっている。エゴイズムを語り得る程度に自らの個体性を有しながら、それに還元されない不分明な前個体性の層を私たちは引きずっている。「力」が私たちに関わってくるのはそこに対してである。本能を模するがごとき「習慣」を私たちにおいて形成しようとする「力」があり、それを自然に受け入れるキャパシティが私たちのうちには用意されている。「それ［本来の意味での責務］が含意しているのは、個体と社会とが互いに区別されない事態のことだ」(DS34/1006)。この事態をそのように設定したのは誰でもない、自然であり生命である。蟻であれば、その個体性はすっかりこの「力」に服しており、「力」は「力」として感知されもしないだろう。私たちにおいてそれと異なる点があるとすれば、この「力」に対して一定の距離を置ける、「抵抗」できる、という点であり、その時「力」は「抵抗への抵抗」として意識の対象となる。自己隠蔽的な「力」が、一瞬その姿を現すわけだ。

この現れにおいて開示される「力」は、私たちの個体性を失わせ、意識的主題化を抑圧する方向を持つものとし

て、まず「圧力」として、そして「非人称化」的なものとして、経験される。それが形成しようとしているのは、先に述べたような共同性であり、そこにおいて私たちは自らの人称性や自由をいわば譲り渡し、そのことで、ある全体の構成部分となる。私たちはまた、あるいは端的な共通性の担い手となったり、あるいは差異を分け持ちながらかえってそのことで有機体的な連繋を強めたりする。その共同体においては、習慣化した予期が充実されるという、あの再認の円環が成り立っているがゆえに、私たちは自分自身をその共同体に反映し、そこに自らの像を認めることができるだろう。かつての美学講義が語っていたように、そこには一定の「生の拡大」がある。「家族における情動や愛国心」すら、この延長線上で考え得るだろう。ここにあるのは、私たちが自分をそこに再認し、おそらくはだからこそ、鏡像に見惚れるごとくに「自分を忘れる（nous oublier nous-mêmes）」ことのできる、そのような共同体なのだ。そしてさらに敷衍してよければ、この共同「体」（corps）とは、各人がその「習慣」的な身体という表層において相互に連接しながら構成していくところの、一つの拡大された「感覚―運動」的身体であると見ることができよう。『物質と記憶』でも、私たちの身体そのものがすでに諸部分の共同体＝共働体として描かれており（MM56/204）、「身体全体（corps tout entier＝団体全体）」への協力に参与する諸部分は、自らの利害と全体のそれとのずれから強いられる「ローカルな努力」についてはそれを単に「苦痛（douleur）」として経験するしかなかった。『二源泉』でも、個体の抵抗は、「抵抗への抵抗」という（時に苛烈な）圧迫と苦悶の経験を引き起こさずにはいない。ここにあるアナロジーは、偶然によるものではない。有機体的な共同性とは、その規模に関わらず、そうしたものでしかあり得ないのだ。

だが知られているように、『二源泉』は「家族」や「祖国」への愛着とは別の「人類愛」を口にし、そこに「本

性の差異」を刻んでいた。メンバーがそこに自らを映し見るような共同体を「閉じた社会」として描きながら、それとは根本的に異なるものとしての「開かれた社会」を『二源泉』は語ろうとしていた。そこには、以上とは全く別種の考察を求める異質な事象があるはずであり、だからこそ『二源泉』は書かれねばならなかったのである。それを私たちの文脈から言い直せば、これまで辿ってきたのとは本性上異なるような「触発」があり、それによって組織されていくこれまた独自の共同性があるということだ。

次節では、触発のそのもう一つの様態、「本能や習慣」ではなく「感性」に関わる触発を扱おう。それはすなわち、「圧力」として機能する非人称的かつ非人称化的な力とは別の種類の触発、すなわち「呼びかけ」という触発を論じることである――「自然的責務とは圧力（pression）ないし推力（poussée）であるのに対し、十全で完璧な道徳のうちには、一つの呼びかけ（appel）がある」（DS30/1003）。「圧力」という触発が、私たちの中に「習慣」を成立させ、それによって私たちの意志そのものをかたち取りつつ導くように、この「呼びかけ」という感性的な触発は、直接の結果として「情動」を生むはずだ。詳論は次節に回すとして、「呼びかけ」と「情動」の概念をこれまでの考察と結びつけながら、ある程度の導入を済ませておこう。

「情動」がいかに私たちの意志を直接動かすか、『二源泉』はその点について、再び音楽などを例に用いながら語っている。「これは例えば、音楽的情動において生じることだ。我々が音楽を聴いている間、我々は音楽が我々に暗示（suggérer）してくる以外のことを意志できず、したがって仮にじっと聴き入っているのではなかったら、我々は自然に、必然的に（naturellement, nécessairement）行為を始めていたはずだと思われるのだ」（DS36/1008）。「自然に」と「必然的に」とが奇妙にも重ねられていることが気づかれよう。ここで働いている「力」は、これもまた、私たちに正面から抵抗のように関わってくるのではなく、むしろ「自然」さを壊すことなく、私たち自身の

意志のように働きつつ、かえってそれゆえにある意味で「必然的」に、自らを完遂するものなのだ。私たちは情動の外に立てない。「本当のことを言えば、音楽がそれらの感情を我々のうちに導き入れるのではない。むしろ音楽は、通りがかりの者をダンスの輪に促し入れるように、我々を感情のうちへと導き入れるのだ」(*ibid.*)。そして新しい道徳を告げる者たちも、このような音楽家と同じ仕方で私たちに関わり、私たちを行動へと誘ってくる。「情動」の作用様態を叙述した一節を見てみよう。

「思弁はどんなものであっても、たった一つの責務すら、あるいはそれに似たものすら何ら生み出しはしないだろう。理論の美しさなどは重要ではない。私はいつでもそれを受け入れないと言うことができるし、そして仮に受け入れても、相変わらず自分の好きなように自由に振る舞うつもりだと言うことだろう。しかしもし、情動的雰囲気(l'atmosphère d'émotion)がそこにあって、もし私がそれを吸い込んで(respirer)しまっており、情動が私に浸み入っているならば、私はその情動に従って、その情動に持ち上げられつつ(selon elle, soulevé par elle)行為することだろう。強制でも必然でもなく、私が抵抗しようと欲することもないある傾向性の力によって(Non pas contraint ou nécessité, mais en vertu d'une inclination à laquelle je ne voudrais pas résister)」(DS45/1015)。

ベルクソンがここで語ろうとしている事態は、私たちにとって見覚えのあるものだろう。「呼びかけ」が私たちを触発し、おそらくは私たちの「最も深い」ところに触れながら、「情動」をそこに喚起する。それに対して私たちは、抵抗できない、というよりも、そもそも「抵抗しようと欲しない」。これは、催眠と暗示からはじまって、

優美や美的感情の経験、そして恩寵にまで至る一群の現象に共通して見られ、その点でベルクソンの関心を惹いてきた事態の、もう一つの事例なのである。『試論』が、私の過去の経験を回顧的に因果的系列として組織するところの「心的引力の現象（des phénomènes d'attraction psychique）」について語っていたことをここで想起してもよい。なぜなら『二源泉』は再び、「呼びかけ」と「情動」による力を叙述する時に、それをまさに「引力（attraction）」として描くからである（DS64/1030, 65/1031, 92/1052 et passim）。ここに同じ問題系の継続、事柄の上での共通性を見たとしても、決して恣意的な読解にはなるまい。

しかし、「呼びかけ」を論じ始めるベルクソンが強調するのは一面では確かにそうした共通性ではあるものの、そこではむしろこの「呼びかけ」という触発の固有性が重要になっていよう。なぜなら、先の「圧力」と「習慣」とは本性上異なるものとして、この「呼びかけ」や「情動」は、明白な対立の下に論じられるからであり、この対立はそのまま、「閉じた道徳」と「開かれた道徳」、「閉じた社会」と「開かれた社会」などの、『二源泉』において根本的な二元的対立を構成するものだからだ。

では、この「呼びかけ」という触発は、どのようなものなのか。そしてそれが共同性を組織するとして、その共同性はどのようなものになるのだろうか。節を改めよう。

第四節　呼びかけとその聴取

神秘主義者から始めても構わないが、いったん凡人の水準から始めてみよう。ベルクソンが描く第二の道徳、開かれた道徳という事象において、私たちはある呼びかけを受ける。

「彼ら［聖人や道徳上の偉人］は何も求めないが、それでいて彼らは獲得する。彼らは何かを説き勧めることすらしない。ただ存在する（exister）だけなのだ。彼らの存在そのものが呼びかけ（appel）である。というのも、それこそ第二の道徳の本質であるから。［中略］完全かつ完璧な道徳のうちには一つの呼びかけがある。／この呼びかけの本性を完全に知るのは、道徳的な偉大なる人格にじかに対面した者のみである」（DS30/1003）。

しかし聖人や神秘主義者と称される者だけが呼びかけ、私たちはそれを聞くだけだというわけではない。

「ここでは、ひと（personne）はある人格（personnalité）の呼びかけに応えるのであるが、この人格は道徳的生を啓示した者のそれでもあり得るし、あるいはその模倣者たちの、あるいはさらに場合によっては自分自身の人格でもあり得る」（DS102/1060）。

では、この呼びかけ得る我々自身とは何、あるいは誰のことなのか。

「もし偉大な神秘主義者の言葉、そしてその模倣者たちの中の誰かの言葉が、我々のかくかくの者のうちに反響（écho）を見出すのは、我々のうちに一人の神秘主義者がいて、今はまどろんでいるものの、ただ目覚める機会を待っているからではないだろうか？」（DS102/1060）。

「神秘主義者（mystique）」という語から出発していては、事態はそれ以上明らかにならない。それ自身は空虚な名称である。むしろ「神秘主義者」は、「呼びかけ」との関連において初めてその意味を充塡されている。それ以上の通俗的理解を持ち込んではならない。すなわち「神秘主義者」とは、呼びかけを発する存在であると同時に、それに応え得る存在として理解されているのであり、我々は、呼びかけを聞き届ける限りにおいて、その意味でのみ、すでに「神秘主義者」である、と言われるのである。

そして偉大な神秘主義者、それもベルクソンが目下のところ完全なものと見做すキリスト教神秘主義者自身も、単に一方的に呼びかけるだけの存在ではない。実際、彼らの神秘的経験の始まりはこう記述されている――「魂は立ち止まる、あたかも自分を呼ぶ声（voix qui l'appelle）を耳にしたかのように」（DS243/1170）。

こうして『二源泉』の「人格」は、呼びかける存在として、そしてまた呼びかけを聞きとどめ、それに応え得る存在として描かれ始めている。しかもここには、強い意味で「我々」と呼ばれるであろう、一種の共同体の成立が

見られる。その内実についてはすぐあとで確認しなければならないが、例えば次のような箇所で言われる「我々(nous)」は、単なる叙述上の一人称複数なのではない。それはすでに、ある呼びかけに相関して規定された共同体を指示するべく書きつけられた「我々」なのだ。

「彼ら［道徳的偉人］の声を我々がはっきりとは聞き取れないという場合もあるだろう。しかしそれでも呼びかけは発されたのだ。それに応える何かが我々の魂の根底にある。我々が属している現実の社会から、我々は思考を通じて理念的な社会へと身を移す」(DS67/1032)。

「純粋な熱望は、純粋な責務と同様、理念的極限ではある。しかしまさしく神秘的な魂たちが文明社会を彼ら自身の運動へと引き入れた、否、今日も引き入れ続けていることは間違いない。それらがいかなる魂であったのかの記憶、それらが何をなしたかの記憶は、人類の記憶の中に保たれている。この記憶は、我々一人ひとりが再び生気づけ得るものであり、それも、この神秘性に与かったひとやその神秘性を周囲に拡げたひとのイメージにこの記憶を結ぶ場合にはとりわけそうである。特定の偉大な人物を思い起こしていなくても、その想起が可能であることを我々は承知している。かくしてその人物は我々に潜在的な引力を及ぼしているのだ」(DS85/1046)。

「真の神秘主義が語る時には、ほとんどの人間(la plupart des hommes)の内奥で、知覚できないほどひそかに反響するものがある」(DS226/1157)。

「その時、英雄たちの呼びかけが訪れるとしよう。我々は全員がそれに付き従っていくわけではない。しかし従わねばならないということは皆が感じ取るであろう。我々は道を知ることになったのであり、我々が辿るな

らその道は拡がっていくだろう」(DS333/1241)。

こうした「呼びかけ」の特徴としてベルクソンは、それが人称的＝人格的（personnel）であることを強調する。社会における諸規則が基本的には非人称的であり、特定の誰のものでもないままに不特定の人間に向かって定められている禁止や命令であるのに対して、「呼びかけ」には常に「誰」が伴っている。だから「呼びかけ」を発し、またそれに応じる存在をベルクソンは「ひと・人格（personne, personnalite）」と呼んでいるのである。

確かにこの語は、『試論』以来馴染みのものであり、ベルクソンが折に触れて主題化して論じてきたものである。[1] そして彼が強調するのは次のこと、すなわちこの「人格」という存在の統一性が、連合主義的心理学が考えるようなものでもなく、独断論の言う無時間的実体でも、観念論の言う論理的統一でもなく、まさしく持続の連続性によって構成されているのだ、ということであった。だが、『二源泉』が「呼びかけ」に結びつけて語る「ひと・人格」は、そうしたこれまでの「ひと・人格」概念とは本質的に別のものだと言わざるを得ない。そもそも「呼びかけ」という事象と、「持続」との間に、いったいどのような関係があるだろうか。もちろんいっさい無関係ということではあるまい。私たちもそれについては考察を行わねばならないが、さしあたりそこに一定の断絶があることをまずは認めなければなるまい。観点はもはや別のものになっているのだ。

同じ断絶を、「社会」や「言語」について見ることができる。ごく簡単に述べるなら、『創造的進化』は「社会」を私たちの世界で生命がそなえる基本的な様態の一つだと見ていた。生命は唯一の個体として進化することができず、諸方向（麻痺、本能、知性）へと分化し、それぞれの方向でも進化は基本的に「種」のレベルで生じ、そこにはさらに同種複数の個体が生じるのであった。こうした分化と個体化は、一方では生命そのものに属するものでは

あるが、他方多くの点で、生命が物質と出くわし、絡み合い、そこで自らの原初的な統一をもはや保つことができずに自己を分割していったその結果でもある。(2)

もし私たちの複数性の由来が、そうした物質性によって余儀なくされた分断と相互外在化に尽きるのなら、それは生命にとっては消極的な意味、いわゆる妥協（modus vivendi）の価値しか持たないだろう。だから、その消極性を解消しようとするその先には、私たちの複数性が消え去った融合状態、相互浸透状態が見遣られることにもなる（PM28/1273, ES78/874）。確かにこうした発想はベルクソンにおいて根深い。彼は、直観とは共感（sympathie）であると言う（cf. PM181/1395, 139/1362）。この共感は対象への没入であり、自他未分、主客未分の境地だと理解されてきたし、それは必ずしも誤りではない。

だが少し考えてみる余地はある。共感する対象がまさしく即自的なもの、あるいは内的な同一性のうちに休らうものであれば、それとの共感ないし合致は、私たちの主観性を放棄することによってしか果たされまい。しかしこうした（ある意味では明快な）発想そのものが、ある種の空間的図式に依存してはいまいか。私たちは以下その点をさらに掘り下げねばならないが、ここで少し指摘しておくなら、ベルクソンにおいては私自身が「共感」の対象である。「我々は我々自身とは確かに共感するのである」（PM182/1396）。奇妙な言い方に見えよう。「共感」とは、自分ならざるものに向かってそれと合一する作用であって、自分自身と共感する、というのは語義矛盾ではないのか。しかしおそらくベルクソンが「共感」の語で考えているのは、そういった事態ではないのだ。「私」が存在して、それが私ならざるものに溶け込んでいく（そしてその時私は存在しなくなる、個体性を失う）――もちろんそうしたケースはある。それは私たちがすでに「優美」や「美」の経験に関して確認したことである。しかし、それがすべての可能性を尽くすのだろうか。例えば（ドゥルーズが試みたように）、直観の対象がそれ自身「差異」で

あるとしたらどうなのか。あるいはさらに、直観されるべきものが「個体化と人称化の運動」であったとしたらどうか。実在が、自己同一的に閉ざされた対象なのであれば、直観や共感はそれとの端的な同一化、憑依やテレパシーにも似た同一化でしかないだろう。そして、私たちの個体性と複数性を解消するその種の経験ばかりが重視されることにもなってしまうだろう。しかしこの「私」の個体性、一般概念で描き得ない持続する自我そのものが、「共感」によってそれと摑まれるものであったのだとすれば、「共感」概念は、人称性や私たちの複数性と必ず排他的な関係にあるというわけではないのだ。おそらく『二源泉』はこうした錯綜した事態をそれとして描き出そうとしている。生命にとって単に偶然的な「妥協」ではない、そのような複数性があり得るのだ。

「言語」に関しても同種の検討が可能だろう。ベルクソンにおける「言語」の位置づけは単純ではないが、ごく雑駁に言えば、それは異質的生成に対して非十全であることを免れない等質的で貧しい一般的な記号であり、精神が貧困化されながら外在化させられた物質的表出であり、私たちが共同作業を行うために意図を交換し合うための道具である。私たちが事実上蒙らざるを得ない複数性、相互の差異と隔たりを埋めるために、私たちは一般観念を表示する言語記号を用いざるを得ないわけだ。これは二重の妥協であって、教科書的なベルクソン哲学であればそこに「直観」が埋めるべき亀裂しか見ないことだろう。「直観」的な共感は、貧しい言語の水準をショートカットして、互いの豊かな感情や経験をそのままやり取りさせてくれることだろう。そこに至るためには、言語は（そのイメージ的性格、メタファー的用法において）方向指示器として機能する有用なものなのかもしれないが、いったん目的地に達してしまえばもはやそれらはあらずもがなのものであろう。通俗的な「ベルクソン主義」の、反言語論、反記号論である。しかしベルクソンにおいて「言語」はそうしたものに尽きるものだろうか。私たちがここで注目している「呼びかけ」は、以上とは異なる言語のあり方、言語の機能を告げてはいないだろうか。そしてそこ

に関わってくる「人格」や「社会」もまた、同様の変貌を強いられてはいないだろうか。まずは「社会」――「開かれた社会（société ouverte）」と呼ばれるものについて考察しておこう。

開かれた社会

「開かれた社会」とは何か。

繰り返せば『二源泉』は、この概念を「閉じた社会」との対比において提示する。私たちの日常的経験が、物質と精神との分かち難い「混合物」であることは認めた上で、物質と精神とが正反対の傾向性として定義されるのと同じ仕方で、私たちの社会が事実上は「閉じた」性格と「開かれた」性格との双方を含み持っていることをベルクソンは何度も確認しつつも、その上でほとんど理念化的な仕方で二つの社会類型を対立的に示したわけである。「閉じた社会」の実質については前節ですでに論じた。そしてその要素となる個人のあり方についても考察をいったん済ませておいた。

だから、それに厳密に対立する仕方で「開かれた社会」を理解しなければならない。それがある共同体であるとしても、それは諸項の等質性を地として構成される数的な多様性のようなものではないはずであろう。[3] それを構成する項も、もはや不定冠詞つきの、一人の父親、一人の市民、つまりは類的な存在の一員、といったものではあり得ない。では、ベルクソン哲学ではおなじみの、相互浸透的な多様性がここでは問題であるのか。そうだ、と言いたくなるかもしれない。確かに微妙なところだが、しかし、「そうではない」と私たちは言わねばならない。相互浸透性は『試論』以来、有機的統一性として、有機体をモデルにしてきていたはずだ。[4] ところが『二源泉』が（繰り返し留保をつけながらも）有機体の概念を用いて記述するのは、まさに閉じた社会のほうなのだ。[5] この点は「開

かれた社会」という概念を正確に理解する上で決定的である。以上の所見に従うなら、「呼びかけの総体」として描かれる「開かれた社会」は、同類たちの集合なのではなく、また、単なる空間性の破棄としての相互浸透、融合の多様性なのでもない、ということになろう。すなわち、『試論』以来の、数的多数性（空間）と質的多様性（持続）の二元論の外部が、ここには登場していることになるのである。[6]

強調しておこう。閉じた社会とその内部の道徳は、通常の意味での一般性――等質性とペアになった一般性――に基づくものであった。しかし「開かれた社会」はそうした一般性との対立において、反対側の「極限（limite）」(DS29/1003) として、理念的に規定されたものだ。このことを忘れて、二つの社会を類似の相のもとに捉える読解は誤りである。確かに、「閉じた社会」と「開かれた社会」とは、その表面的な記述においては時に奇妙に重なり合う。「一方［閉じた責務の道徳］の一般性は、一つの法が万人に受容されることに由来するが、他方［開かれた社会の道徳］の一般性は一つのモデルが共通して模倣されることに由来する」(DS30/1003)。いささか難解な一節ではある。対立点は何か？　単に規範としての「法」をモデルとしての「人格」に置き換えただけで、構造的にはほとんど同じものではないのか？　結局は、そこで成立する社会は、いずれにしても何か共通なもの――「法」であれある模範的「人格」であれ――に裏づけられた、その意味で単なる類的集合体でしかないのではないか？　しかも皆が知るように、ベルクソンは「開かれた社会」に関連させつつ「模倣（imitation）」の語を語り、「一つの共通意志（une volonté commune）によって生気づけられた」(DS85/1046) 人類について語っているではないか。結局、ここにあるのは差異の解消、つまりは同一化でしかないのではないか？　場合によっては――もちろん当時の社会背景を思えばグロテスクな解釈ではある――ベルクソンの言う「開かれた社会」とは、特権的な「指導者」によって情動的に組織された社会であると考えざるを得なくなるのではないか？

しかし「模倣」や「共通性」の語の内実に立ち入って考察するなら、以上の解釈は成り立ち得ないことがわかる。ベルクソンが「開かれた社会」の名の下に考えていた共同性は、数的な多数性、諸項の間の等質性を前提とする多数性の対極に位置していたのである。「模倣」と言っても、それは、滑稽にも（『笑い』の一つのテーマはこの滑稽さであった）、成員が互いに似通った者たちになるということだろうか？　そこで「共通」の何かが成員に分与されているということだろうか？　そうではあり得ない。もしそうなら、そこにあるのは数的多数性でしかなかっただろうから。実際、ベルクソンの叙述では、この「開かれた社会」を構成するのは、まさにすぐれて個性的である諸人格である。ここで個性的な人格というのは、もはやある類を前提とした個、あるいは他の項との差異に自らの個体性を負うているような個、というのではなく、ベルクソンの表現を借りるなら「その一人一人が、唯一の個体から構成される種をなすような（dont chacun se trouve constituer une espèce composée d'un seul individu）」（DS285/1203）、そうした人間を意味している。だから、それが担うのは、例えばデュルケムが描いたような、相互の差異によって却って全体の統合をより固めるといった類の機能分業的な差異でもない。理念的に言うなら、いささか逆説的な表現になるが、「開かれた社会」がやはり一つの《communauté》であると呼ばれ得るにしても、それはただこの社会が、そこにおいて成員が共通の類や機能的統一を構成しないという点において共通している「共同体」、言い換えるなら、通常の意味の共同性＝共通性がもはや破綻してしまうような臨界における「共同体」であるという、そのこと以外を意味するものではない。「開かれた社会」には、共通の場や内部といったものは存在しない。さらに別の言い方をするなら、閉じた社会の共同性が成員の個性的差異と反比例して得られるものであるのに対して、「開かれた社会」においては、類を見ない諸個性の保持こそが、そのまま当の共同性の内実であるわけだ。差異という共同性。異様な「社会」概念ではある。しかし、ベルクソンが目指すのがこうした社会概念でなかったと

したら、彼があの極限化的二分法の方法をここ『二源泉』で再び用いる必然性はなかったことだろう。

「呼びかけ」としての言語

こうした「社会」の特異な構造が理解されれば、それを構成するであろう「呼びかけ」というものの特質も際立ってこよう。以上の確認に従うなら、それはもはや、共有される一般概念のやりとりではあり得ないし、また、生きられた体験のテレパシー的共感（télé-sym-pathie ?）でもないと言わねばなるまい。実際、ベルクソンが語る「呼びかけ（appel）」やそれに対する「反響（écho）」は、なんらかの分節された言語からなるわけではないし、もちろん単なる物質的な音声が問題になっているのでもない。もう一度引用しよう。「彼らは何かを説き勧めることすらしない。ただ存在（exister）するだけなのだ。彼らの存在そのものが呼びかけである（leur existence est un appel）……」。この呼びかけは、閉じた社会のなかの結節点としての「役割」が語る父親や教師の声、究極的に言うなら社会が「委託（délégation）」（DS1/981）して語らせている声ではない。[7] 呼びかける「人格」は、そうした社会的なイマーゴではなく、そしてそれゆえにその「人格」がその存在においてすでに発している声は、一般性のエレメント、諸概念の体系、閉じた社会の共有物としての言語とは無縁なままである。

それはもはや言語ではない、と言われるだろうか。あるいは、実際には道徳上の偉人は必ず普通の意味で何か「について」語り、あるいは「善」や「愛」といった「一般概念」がちりばめられた道徳学説までをも語ったはずだ、と言われようか。しかしその場合でも、重要なのはその語りの知的内容ではないということを、ベルクソンは道徳論上の「知性主義」を批判することで、幾度となく強調していたのではなかったか。むしろ彼が着目していたのは、「アクセント（accent）」（DS59/1026, 76/1039, M370-371, M1510）、「語調（ton）」（DS76/1039）――ストア派の

哲学者には欠けており、イスラエルの預言者たちにはそなわっていた独特のアクセント、語調ではなかったか。それは語られる当の内容であるよりも、語り方そのものだ。言われたこと、言及対象であるよりも、そもそも誰かに向けて言うことであり、私に向けて何かが言われているということ、そのものだ。あるいは誤解を恐れず言えば（というのは、「呼びかけ」以前に発話者・聴取者の両者がそのような各々の役割を担いつつ存在することは、ここにおいて必ずしも自明の前提ではないからだが）、セマンティックにではなく、プラグマティックに属するものだ。「呼びかけ」とは少なくとも言語の一側面である、そればかりか、言語が社会的な（もちろんその「社会」は以上に見た逆説的な社会であるわけだが）ものである限りでその本質を構成するものである、と私たちは言ってみたいのである。

それにしても、この「呼びかけ」という言語は、それが直観の空間化・記号化でもなく、あれこれの内容の伝達でもないのだとしたら、いったい何をするものなのか。この点は、以上に確認した「開かれた社会」という形象の側から理解できよう。「呼びかけの総体」の結節点となる人格は、すぐれて個性的な、独自の存在として考えられていた。そうしたあり方に私たちを誘うところの「呼びかけ」が行うのは、もはや他との類似や差異によって規定されるのではない独自性のうちに生きるよう、私たちを方向づけ、いわば情動的に調律する以外のことではないだろう。もちろんそうした「呼びかけ」の言語と、分節化され概念的内容をもった記号体系としての言語とがどういう関係に立つのかはさらに問われるべきだ。ここでは、ベルクソン哲学の内部で用意できる限りで、次のような可能性を示唆するに留めよう。——通常の意味の言語も、私たちの能動的な関与がなければただの物質的所与に留まり、沈黙したままであろう。ベルクソンにとっては、いわゆる言語の理解は、その分節の身体的理解に始まりつつも、それに加えて能動的な、私たちの側での新たな再構成の努力を要求するものだった。「呼びかけ」という言語

は、そうした努力の開始において、その努力を促し、かくして私たちを概念的内容の理解へと至らしめるものなのではないか。実際、いかなる言語もおのれの内に「理解せよ」というメタメッセージを含んでいるのではないか。ベルクソンは『二源泉』で、〈関心を惹く問題〉とは〈ある情動に裏づけられた表象〉であると言っていた（DS43/1013）。この意味では、私たちがある所与をそもそも解釈し理解し解決すべきものとして受け取ることができるのは、先行的にある情動によって私たちがある態度（「知的音調（ton intellectuel）」（ES171/945））をとる場合のみに限られると言える。「呼びかけ」の言語とは、もう一つ先行的な段階において、そうした情動へとまず私たちを置き直すところのものなのではないか。そうして初めて、単なる物質的な所与であったものの背後に、私たちは意味なるものを別個に求め始める――かくして物が記号になる――のではないか。そして記号とその体系としての言語なるものが存在し始めるのではないか。だとするなら、何かを概念的に記述する分節言語がそうしたものとして成立しているのも、「呼びかけ」の言語に先立たれつつのことではないのか、と考える可能性が生まれよう。

ベルクソン哲学における「呼びかけ」の伏在

以上見てきたような「呼びかけ」は、ある意味では、『試論』以来のベルクソンの著作の中に常に含まれていたのではないだろうか。もちろん、そこで呼びかけを担っていたのは神秘主義者ではなかった。それはもっぱら、芸術家に割り当てられた務めであった。例えば『笑い』における次のような一節――話題となっているのは、喜劇ならぬ芸術としての悲劇が私たちに及ぼす効果である――「ある一つの呼びかけ（appel）が我々の内へ、限りなく古い隔世遺伝的な記憶（souvenirs ataviques infiniment anciens）に向かって発されたかのようである。その記憶はあまりに深く、現在の生に対して異質（étrangers）であり、この生のほうがむしろ、新しく学ばれるべき何か非現

実的で月並みなものにしばし思われてくるほどなのだ」(R123/464)。「現在の生」と言われるものは、「表面的自我」ないし「閉じた社会」が位置する水準、すなわち時間的には「感覚―運動」的現在ならびに一定の「日付」を持った過去としてのみ描かれる水準であると見なして大過あるまい。それに対して、ここでの「呼びかけ」は、そうした水準を突き破るように、見知らぬ異邦からの声のごとくに、響く。それが関わる時間は、もはや再認される現在と過去ではなく、「限りなく古い隔世遺伝的な記憶」の見分け難い深みなのだ。ともかくも、さまざまの芸術は、通常の再認の水準が隠蔽し忘却させている実在へと我々を赴かせるものとして登場する。特に演劇というジャンルにおいてベルクソンが指摘する「呼びかけ」は、以上で私たちが見てきた、『二源泉』における「呼びかけ」とあい通じるところが少なくなく、また逆に『二源泉』の「呼びかけ」の内実を明晰にしてくれるものですらある(事実、『二源泉』でも演劇は音楽と並んで特権的例の一つであり続けている(DS44/1014))。

『笑い』に登場する「呼びかけ」は、「他人について語られたこと(ce qu'on nous a raconté d'autrui)」を伝達する言葉ではない。それはむしろそれが我々に、自身について何かをかいま見させる(faire entrevoir)ということにおいて効果を有するものである。言い換えれば、この「呼びかけ」の本質は、ある内容の伝達であるよりは、受け取り手においてある種の自己還帰を促すという側面に見いだされるわけだ。「確かに、芸術家が見たものを、我々が目にすることは、少なくとも全く同様に目にすることは、ないであろう。しかしともかく芸術家がそれを見たのであれば、彼がそれを見るためにベールを遠ざけたその努力は我々の模倣(imitation)を要求してこよう。彼の作品は、我々にとって教えとなる一つの範例(exemple)なのである」(R124-125/465)。――「模倣」や「範例」といった『二源泉』のキーワードが用意されているばかりか、それらの背後にある重要な観点がすでに現れている一節だと言えよう。すなわち、ここでの芸術家の「呼びかけ」は、あれこれの同一的内容の概念的伝達といったもの

ではない。それは私たちの側で、私たち各人の仕方で、ある努力を行えという、そうした呼びかけなのである（cf. R119/462）。しかも、ベルクソンによればそうした呼びかけを発するに足る芸術というものは、極めて個人的なこと（l'individuel, R123/464）を描いていなければならない。それでいて、いやむしろそうであってこそ、「呼びかけ」は「呼びかけ」であることができるのだ。[8] こうした事態は、「呼びかけ」が何らかの内容の伝達であるとしたらおよそ理解できないことだろう。「呼びかけ」が求めるのは、「我々が自分自身について同じ努力を試みる」（R119/462）こと、「我々なりに真摯にものを見るべく」「自らに対して」（R124/465）努力を行うことなのだ。しかるに、その努力が目指すのは、まさに『試論』的な意味における自由、すなわち私が自己へと立ち返り、自らに即して存在し直していくということ以外の何だろうか？　だからベルクソンは、「芸術作品の真理性（vérité de l'œuvre）」についてこう語る――「したがって真理は自らのうちに、確信させる力（puissance de conviction）を、そればかりか回心させる（de conversion）力をすら持っているのであり、それこそが真理が真理として認められるしるしなのだ」（R125/465）。[9]

実際、『試論』でもすでに、小説家という形象は登場していた。ここで私たちが注目したいのは、第一章の芸術家ではなく、むしろ第二章に登場した小説家である。「彼によって勇気づけられ（Encouragé）、我々は、意識と我々との間に自ら置いてしまったベールをしばし取り除いたのである。彼は、我々を、我々の眼前に置き直したのであった」（DI100/89）。――ここでも小説家は私たち自身のことがらを描写の対象とするわけではない。そうではなく、彼は空間化された「日常の生」の論理では理解できない「矛盾」を言語表現に折り交ぜることで、結果的に私たちを「反省へといざなう（inviter à la réflexion）」（DI99/88）のだ。やはりここでも小説家の「いざない」は、言語の叙述するあれこれの内容ではなく、彼の表現の受け取り手である私たち自身のあり方そのものへの関与なの

であり、そのことによって一つの「呼びかけ」として理解できるものなのである。そしてここで言われている「ベールの除去」、「我々自身の、我々の眼前への置き直し」といった事態は、『試論』の文脈において、持続する私の本来的自由の回復でなくて何だろうか？

このように見てくると、次のような構図が浮かびあがってくる。――「持続の哲学」は確かにベルクソン哲学の重要な、そればかりか本質的な成素である。しかし、「私」が変化の連続性であり、連続性を保持できるだけの強度を保持した持続として存在し、自己創造を遂げることができるというこの事態、それはベルクソンにおいては、それ以上溯行できないような究極的な事態ではなかった。この「私」が存在するその根拠として、ある種の「呼びかけ」がベルクソン哲学の中には常に目立たぬ形で存在していた――こうした構図である。持続する「私」の自由、自己創造は、それに先行する水準によって初めて呼び求められ、存在するに至ったものであって、決して「自己原因」といったものではあり得なかったのだ。いや、むしろこう言うべきだろう――確かに「私」は、自らに即し、ごく個人的で深い生を極めて高い強度において生きることができる。そしてその時、「私」は表面的な自我やその他の外在的な要素などに左右されることのない、「自足した」生を享受するとおそらくは言い得る。ところがそうした自由は、ある外部から呼び求められ、可能にされたものである。もちろんその呼び求めは、「私」の自己準拠性を損なうものではなく、むしろその性格を強めるものですらあるはずだ。こうした独特の事態の記述を、私たちは以下でもう少し試みることになろう。

呼びかけ、呼びかけられるものとしての人格、呼びかけの総体としての社会、一般概念やその伝達である以前にまず呼びかけとして理解される言語。私たちが「呼びかけ」の語に注目してみたのは、このように、この語を取り巻くかたちで、ベルクソン哲学の内部にそれまでとは異質な諸要素が現れている、さらには大きな転換すら演じら

れている、と思われたからに他ならない。それだけではない。以上に加えてもう一つ設定すべきトピックが残されている。「呼びかけ」の主題に関連する形で、さらに「存在」概念までもが、ある変貌を蒙っているのではないだろうか？

創造性と被造性。創造的個体の創造

『創造的進化』の冒頭は一つの存在論を構成していた。「最も確実でよく知られた」我々自身の存在、「この特権的な場合において、『存在する（exister）』という語の精確な意味は何だろうか」（EC1/495）。答――「我々が見いだしたのは、意識的な存在にとっては、存在するとは変化することであり、変化するとは成熟すること、成熟するとは限りなく自らを創造していくこと（se créer indéfiniment soi-même）、このことであった」（EC7/500）。そして更なる問い、「存在一般についても同様に言えるだろうか？」　もちろん答は然りであった。その持続の仕方は異なるとはいえ、やはり「宇宙は持続する」のだから。「自らを創造すること（se créer）」――単純でありながら意味するところの少なくない表現である。ここでは、問題なのは能動的に創造することであり、しかも同時にその対象は再帰代名詞で表されるような自己であり、そしてこうした創造性（もちろん物質性はいわば「反創造（se défaire）」となるわけだが、それとて「創造」から、その不在ないし中断として了解される概念であった）が存在の意味であったわけである。

ところが、『二源泉』は別の存在論を口にすることになる。もちろん話は微妙だ。『二源泉』、特に第三章は、ベルクソンの哲学者としての声とキリスト教神秘主義者の語りとが時に分かち難い仕方で織り成されているテクストであるから。そうした留保をした上で、次のような一節が私たちの注意を惹かずにはいない――「創造的エネルギ

ーは愛として定義されるのであるから、愛しまた愛されると定められた諸存在が存在へと呼び招かれた（appelés à l'existence）のである。そうした諸存在は、このエネルギーに他ならないところの神とは別個（distincts）のものであるがゆえに、宇宙の内にしか生じ得なかった。そしてそれこそ宇宙が生じた理由なのだ」（DS273/1194）。ここには、私たちの存在を、〈創造されたもの（creatum）〉として規定する観点がはっきりと述べられている。そして「創造」は「愛」というタームにおいて考えられている。[10] もちろんこうした発想そのものはユダヤーキリスト教の伝統においてはほぼ自明のものであるわけだが、それがベルクソン哲学の中に侵入することによって生じる変動は、小さなものではない。先に「自己創造」として規定された「存在」は、いまやもう一つ手前の段階において〈呼び招かれつつ創造された存在〉として再規定されようとしているのだ。能動的な《se créer》に先立つ被造性、すなわち、根源的な受動性。それはもはや私という既定の一存在者の偶然的変様に回収される受動性ではなく、そもそもの私の存在そのものに刻印されている受動性であり、私が自己の能動的自由を享受しているまさにその時にも相変わらず貫かれているであろう（そして日常の生におけるあれこれの受動的体験とは位相を異にするために、それとしてはほとんど感じられることのない）受動性だ。同時に、あの「自己創造」の《se》に記された自己への準拠は、ここに至って創造者としての神への準拠に代わられている。しかもその際に用いられているのは、「存在へと呼ばれる」という、これまた「呼びかけ」という表現であった。この小さな語に賭けられているものの大きさは、以上の考察においても再び確認されるわけである。

こうして神に関して範例的に記述された「呼びかけ」は、まさに私たちの間での「呼びかけ」の諸特質をも再確認させるものだ。神は「愛」によって創造するが、それは神自らとは「別個」の存在の創造でなければならなかった。神によって「存在へと呼び招かれ」ることで、被造物は初めて自分に固有の存在を得ることとなる。言い換え

れば、ベルクソンにとって「愛」とは単純な合一や同一化としてではなく、〈存在させること〉として理解されているのである――そして呼びかけもまた。

この特異性は、愛を合致ないし同一化への傾向として理解する伝統との比較によって判明にすることができる。例えばデカルトは『情念論（*Traité des passions de l'âme*）』において「愛（amour）」を次のように定義していた――「愛とは、精気の運動によって生じさせられる魂の情動であって、精神にふさわしいと思われる対象に、意志によって、結合することを促すものである」（§79）。この場合、「意志によって」というのは、「ただ今からすでに、自らが愛するものと自分は結合しているのだと考えるところの同意」（§80）を意味する。こうして、自らがその一部であると考えられ、また愛される対象を他の部分となす一つの全体（un tout）が想像的に、現在性の相の下で、形成される。デカルトの「愛」は、それが知的だろうが心身合一的だろうが、いずれにしても全体形成的なのだ。アルキエが言うように、「もはや問題なのは私の自我ではなく、愛される対象と私とが形成する全体なのである」[11]。

しかしベルクソンが語る「愛」は、その種の愛とは全く異なるものだ。まず第一に、ベルクソンの言う「愛」は、それが向かう対象によって、それとの関係で初めて具体的に可能になるものではない。「この［開かれた］魂の形相（forme）は、その内容には依存しない。［中略］たとえ地上に他の生命がいなかったとしても、この愛（charité）はそれを抱く者のうちに存在し続けるだろう」（DS34/1007）。こうした奇妙な仮定が言おうとしているのは、この愛が没世界的な、世界外的な、さらには自閉的なものであるということではない。ベルクソンの言う「愛」が、（実在的であれ想像的であれ）既存の存在者を前提として、それとの合一への傾向として初めて「愛」として記述されるに至るようなものでは本来ない、ということが重要なのだ。ベルクソンの語る「愛」は、まず対象的な仕方で捉えられた存在者に対して向けられる二次的な態度といったものではない。表象の優位に基づくそうした順序関

係はここでは成り立たない。『試論』がすでに「深い感情」を「自足している（se suffire à eux-mêmes）」（DI6/9）ものとして描いていたことがここで想起されよう。[12]

したがって第二に、おのれの対象の現前に先立つこうした「愛」は、むしろその対象を創造する情動として記述されることになる。つまりこの「愛」とは、自らにおける欠如の補塡、あるいは対象との同一化や融合であるよりもまず、「存在しなかったものに存在を与える（donner l'être à ce qui n'était pas）」（PM52/1293）ような発明ないし創造の営みであるということだ。実際、そうでなければ、『二源泉』において「愛」と「創造」という二つの概念が結びつけられることはあり得なかった（「愛」が単なる同一化と合致のことならば、それは「創造」とは言われまい）。そして《élan vital》と《élan d'amour》との連関も外的なままであったことだろう。創造が存在の贈与であるからこそ、それはまた「愛」としても記述され得たのだ。繰り返せば、この「愛」は同一化を、したがってある意味で偽装された自己愛を、つまりは被造物の自己性の剝奪、そのひそかな我有化を、意味するものではない。創造としての「愛」とは、その最も充実した相において、自らの他者を存在させ、存在するがままにしておくこと以外の何ものでもない。ベルクソンの表現で言うなら、そこにあるのは「創造への衝迫＝要求（exigence de création）」であり、彼はそれを『創造的進化』では「エラン・ヴィタル」の記述のために用い、『二源泉』では「愛」と名づけ直したわけである。

そして第三に、こうした創造的情動としての愛は、「全体」を構成するものではない。それによって成立する共同性があるとして、それこそは「開かれた社会」なのであったが、その社会概念の異様な規定についてはすでに確認したところである。類を見ない諸個体が構成する共同性――「開かれた社会」にベルクソンが託したのはそのような逆説的イデーであった。そしてそうした個体の個体性は、まさしく自らに固有の創造を線を引き受け続けてい

くこと以外にその根拠を持たない。ここに、「全体」は成り立たず、むしろそれは絶えず「開かれて」いくしかないのである。そこに何らかの「秩序」が見られるとしても、それは予見や再認によって理解されるようなそれではない。『進化』の議論を想起しよう。確かに「秩序」は、一般には、「主客間のある種の一致」であり、「事象の中に自らを再発見する精神（esprit se retrouvant dans les choses）」（EC224/684）のことなのではあった。しかし、私たちが前章で扱った「惰性的」で「自動的」な秩序の傍らにベルクソンが用意する別の秩序、すなわち「生命」本来の「秩序」とは、「天才性、オリジナリティ、したがって予見不可能性（imprévisibilité）そのもの」（EC225/685）のことだったのであり、私たちがそこに「自らを再発見」するにしても、その「自ら」とは、期待とその充実、つまりは欠如とその充足として描かれるべき「再認」のエコノミーには収まりようのない何か、社会という「全体」の中に用意された再認可能な役割や位置や名前によっては把握しようのない何かでしかあり得まい。『物質と記憶』のだるまのような図式（MM115/250）、記憶と対象とが対称的に互いを映し出し合いながら「回路」や「円環」を描き出していたあの図式は、ここではもはや機能しない。失行症や失語症に陥るのではない。むしろここにおいて私たちは、すぐれて行為的な存在（真の「神秘主義者」とはそれだ）に化するのであり、そして言葉は消えるのではなく、むしろ表現不可能なまでに豊かな経験に駆動されながら、絶えざる未充足の相において語られ続けるのだ。[13]「再認」を破綻させ続ける「創造」は、決して、私と他者とが安定した「全体」のうちに休らうことを許さない。私は創造的であり、創造される他者がまた創造的なのであるから。あるいは、他者が創造的であり、創造された私がまた創造的なのであるから。あらゆる方向から、こうした「共同性」は、「全体」を拒否し続けるだろう。そしてこうした事態をこそ私たちの生命のポテンシャルの極限として積極的に描き出すことが、『二源泉』のベルクソンにとっての課題であったのだと私たちは思う。

先に触れた講演『意識と生』において、ベルクソンは「道徳家（moraliste）」のうちにこそ、芸術家以上の「卓越した創造者」を見ていたことを想起しよう。「その行為がそれ自身強度にみちたものであるゆえに他人たちの行為を強度に満ちたものにする（intensifier）ことのできる者、その行為が高邁（généreuse）であるがゆえに他者の高邁（générosité）の竈に火をともすことのできる者」（E25/S834）、それが「道徳家」であった。ここで言われている「道徳」とは、だから、あれこれの規則を遵守したりすることではなく、まず何よりも他者をより高い強度の生へと赴かせることであり、つまりは他者をその固有の自由の中に置き留めようとすること以外の何ものでもない。デカルトにおける「高邁（générosité）」が、まずは自分自身の自由意志の無限性への驚きであり、この無限性を他者においても認めることを通じて一つのモラルを提示していたのと同様に、ベルクソンにおいても、他者の自由を肯定することを本義とする一種の「高邁のモラル」とでも言うべきものが構想されているのだ。しかも同時に、デカルトが「高邁（générosité）」から従来の「惜しみなさ」の語意をむしろ排除するのに対し、ベルクソンにおいてはそれが〈創造としての愛〉という概念と結びつけられることで、再び「惜しみなさ」の意味を含み込まされていると見ることができる。ベルクソン的「高邁」は、最も優越した姿における創造として、惜しみなく創造者を創造するという行為を意味するわけだ。それが「同一化」とは対極的な振る舞いであることは明らかだろう。

この構図は強調されておいてよい。多様な「創造」の営みにおいて、ある者は事業を起こし、企業を発展させるかもしれない（ES23/832）、あるいは母は子を自らの創造の所産として持つだろう。程度に差はあれそれぞれは、「生きて持続する作品（œuvre viable et durable）」（ES24/833）を、すなわち創造者から独立した一個の存在を、それぞれの仕方で、創造したのである。そこには、自己保存のツールとして自然が用意した単なる快楽（plaisir）ではなく（それはまさに欠如を前提とした「予期と充実」のシェーマ内部のものだ）、また他人からの称賛（appro-

bation）によって初めて獲得されるのでもない感情、すなわち、自らが創造者であることの内的な肯定の感情とも言うべき「歓喜（joie）」が必ず伴うとベルクソンは言う。その中でも「例外的な」（ES23/832）歓喜が、作品を実現する芸術家（artiste）ならびに発見や発明を果たした科学者（savant）には許されている。つまりは『試論』が述べていたままに、「歓喜」にもある種の質的階梯が認められるのであり、先にも触れたように、その最上位にはやはり、『意識と生』では「道徳家」「道徳的偉人」と呼ばれ、『二源泉』ではさらに「神秘主義者」と呼ばれる諸存在のそれが置かれるだろう。なぜであろうか。芸術が創造するのは、やはりまずもっては「形態（formes）」（ES25/833）であり、「形態」はある意味でエランの停止であるのに対し、ベルクソン的な「道徳家」は、ただ存在するだけで、周囲に「呼びかけ」を及ぼし、それを聞き届けた者を自身固有の自由へ誘い、かくして静止した「形態」の代わりに、神にも似た仕方で、創造者を創造していくからである。自由な創造を果たしていく存在を新たに生み出していくこと――この点にこそ、「道徳家」が「芸術家」に対して「いっそう高い（supérieur）」（ES25/833）ところに置かれるその理由があったのだと言ってよいだろう。そうした種類の「創造」を、私たちの生命が担い得るポテンシャルの極限として叙述することを、ベルクソンは自分のおそらくは最後となるだろう著作の課題として、引き受けた。だから彼は、それを芸術論ではなく、むしろ道徳・宗教論として私たちに残したのである。最も強度に満ちた創造は「神秘主義者」において見出され、同時にこの「神秘主義者」は最も強い触発を蒙りながらその驚くべき自由を与えられたのだ。そしてベルクソンが「神」を探し求めるのは、その「触発」の経験においてであった。

本章での私たちの考察は、以上で一応の終結点に達する。再びここからいわば下りつつ、「創造」の哲学として

のベルクソニスムの諸相を辿ることは容易だろう。〈創造された創造者〉としての人間は、その創造において、それぞれがそれまで存在しなかったもの、誰も予期できなかったものたちへと存在を与えていくだろう。人間は、『進化』冒頭部も語っていたような「自らによる自らの創造（création de soi par soi）」（ES24/833）を継続していくことだろう。私たちは、『試論』で描かれた「私」を、以上の構図の内部であらためて捉え直すことができ、さらにその「私」の生の制約された一局面を詳細に叙述したものとして『物質と記憶』を読み直すことができよう。いったん到達された点からの回帰はいつでも容易な作業である、とはベルクソンの教えである。ひとまずこれまでの考察を整理する時である。

結　論

本研究で私たちがベルクソンから受け取った主張は多い。あらためて要約し、本研究の結論としよう。

第一章では、「私」という「主観性」の実在ならびにそれ固有の与えられ方が、ベルクソン哲学においてどのように叙述されているのかを考察した。そこで特に問題となるのは、「持続」として提出される時間概念が、いかにして「主観性」の概念と連接し得るのか、という点であった。というのも、一般にこの二つの概念は常に緊張関係のもとに置かれてきたからである。「主観性」を自己との合致として理解しその擁護を試みる立場においては「時間」はそれを妨げるものとして排除され、反対に「時間」を重視する立場は、時間が自己との合致を許容しないものであるという理由で「主観性」概念そのものを失効させようとする。このジレンマを超えようとする立場、すなわち例えば「同一性と差異との同一性」という再帰的かつ矛盾的な概念をむしろ存在の基礎的カテゴリーとして立てる弁証法哲学、ならびに、それを「脱自」と名付け直す現代哲学も、構図としては先のジレンマと同じ空間内部

を動いている。それに対してベルクソンの理論は、以上の近代的主観性理論の根本的構図そのものを批判している。自己との無時間的な一致に閉ざされるのでもなく、時間の中に置かれながらその代償として流れ去る対象の一つとなるのでもないものとして、ベルクソンは「私」固有の存在を確保する。「持続」と「主観性」双方の概念に関して彼の叙述するところに従いつつ、「持続するコーギトー」の可能性を探るというのが、私たちの課題であった。

この議論の意義と射程を理解するために、私たちはまずベルクソンの「自由」概念を検討し、そこには単なる「非決定性」には還元されない、「私」の自己決定的で自己充足的な性格が委ねられていることを確認した。その上で、「私」についてのそのような了解を可能にした時間概念とはどのようなものかについて考察するなかで、私たちは、カントの認識論とそこにおける形式的時間概念の批判的検討に、さらには「ゼノンのパラドックス」の出発点をなす「完了相」的な存在観の相対化にまで導かれた。この行程で得られた論点は、ベルクソン的「持続」とは、事後的には同一性と差異、存在とその否定といった弁証法的記法に転写され得るものではあれ、それ自体はあくまでそのような描写とは無縁なままに絶えず未完了的に継続する質料的生成だ、というものである。「私」はこの「持続」に対して外的な傍観者の位置取りを行い得ず、常にすでにそこに内在する感受的経験として成立していることが確かめられたのと同時に、「持続」という時間概念は「脱自」や「隔たり」からは了解され得ないものであることが示された。隔たりをおいては認識することができないこの生成を端的に感受し続けていくところに、生成的かつ内在的な「私」の生は存するのである。

第二章は、ベルクソンが以上から当然答えねばならなくなる問題、すなわち、外在性や客観性、同一性といった、生成的自己経験には対立すると見える諸存在の存立とその経験の可能性をどう考えるのか、という問題を扱った。

第二章前半部で私たちは、主に『物質と記憶』に従いながら、日常的な知覚経験の構造を捉え直すと同時に、そこで働いている身体の諸機能に着目した。知覚において質的な拡がりとして直接与えられる「イマージュ」は、一定の実践的関心に導かれて作動する身体を介して、分節され、「対象」や「事物」として同定され再認されつつ、一定の「秩序」をそなえる独立した「外的世界」へと構成されていく。これが『物質と記憶』の時期におけるベルクソンの主張であった。

しかしこの主張は同時に、「秩序」に関する唯名論的態度を含意しており、「科学」ないし知性的認識の権利を問題視させるものでもあった。当時の規約主義的科学論との比較、ならびにブロやブランシュヴィックたちからのベルクソンへの直接的な批判を通じてこの問題を浮き彫りにした後で、私たちは、「秩序」認識としての実証科学をベルクソンがどのように再評価し権利づけるのかを辿った。彼が試みた回答は主に『創造的進化』に見出されるが、私たちはその錯綜した議論を整理し、彼の主張の核心をなすのは、生物学上の進化論への依拠である以上に、まずもって「空間性」概念の再定義であることを見た。空間性とは、持続の「弛緩」から自動的かつ必然的に生じてくる相互外在化の傾向である。この観点から、ベルクソンは空間を実在のただ中で発生させ、それがもはや単なる恣意的規約や人間主観の偶然的表象形態ではないと主張していたわけだが、私たちはさらに、ポアンカレの所説を参照軸としながら、なぜ持続の「弛緩」が知解可能性、すなわちこの場合特に幾何学や数学的物理学への適合性を発生させるのだとベルクソンは言い得たのかについても解釈を試みた。最後に私たちは、以上扱われた経験的・自然学的な認識をさらに超越しているように見える概念的真理ないし真理概念が、ベルクソン哲学においてはどう扱われているかを考察した。その種の「真理」は、ある特定の認識活動、すなわち実在的生成変化を不動の完了相において把握することを目指す知性的認識にとっての極限的で空虚な理念としてのみ扱われ、ベルクソンの認識論にお

いてはそれ以上の実質的な機能を担わされてはいないこと、ならびに、この点に見られる従来のスピリチュアリスムからの偏差がまさに彼の形而上学の一つの特徴をなしていることが、確認された。

第三章で考察の主題となったのは、第一章が確保した自足的生成としての「私」が逆説的にも有しているところの「触発」の経験である。ベルクソン哲学において「超越」とも呼び得る何かがあるとすれば、それは、ひとまず伝統に忠実に、「美」や「善」の経験（芸術・道徳）や「宗教」的な経験（ミスティシスム）において探られるはずのものである。その上で本研究は、そうした経験の基本的な構造としての「触発」を論じることに力点を置いた。芸術論や道徳論、宗教論が論じるのは、「美」や「善」といった非人称的なイデアではなく、人称をめぐるさまざまの触発の経験である。そしてその経験を探求することを通じてベルクソンが描こうとしていた私たちの生命の創造的なポテンシャル、ならびにそれによって成立するある共同性理念を、それとして精確に取り出そうと試みたのがこの第三章であり、そのためには、既存の道徳論や神学などとの性急な比較はいわば迂回され延期されねばならなかった。

この観点のもとで私たちはまず第一節で『試論』に立ち戻り、ベルクソン哲学においては、再認可能な対象的表象とは異なる形で「私」に関わりながら、この「私」の存在をその「自由」そのものにおいて変貌させるような「触発」の概念が最初から登場していたことを確かめた。そして続く部分では、特に芸術が論じられる際にも、この「触発」の経験が一貫して重視され、それがむしろ審美的経験の本質規定をなすものとすら見做されていたことを確認した。

後半の二節においては、ベルクソンの最後の主著を採り上げながら、彼はそこで「触発」の二形態に応じて二種

類の道徳的経験を提示し、それに基づいて構成される共同体にも二つの理念的類型を立てたのだという読解を示した。第一の「触発」は、まず私たちにおいて「習慣」を形成し、それによって自らを隠しながら、私たちを互いに非人称的で再認可能な事物として組織していくものである。この方向の極限に置かれるのが「閉じた社会」という理念である。第三節がこの経緯の考察のためにあてられ、そこでは『二源泉』のこうした社会論と、『物質と記憶』での身体論や習慣論との密接な繋がりがあわせて確認された。対する第二の「触発」は、「呼びかけ」として描かれる。それはまず私たちに「情動」を与え、それを通じて、触発された私たちに自らの自由を回復させ、固有の創造を試みさせることで私たちの「自由」を、つまり私たちの人称的個体性を強める方向に働くものであった。この観点から私たちは、「開かれた社会」の概念を再考し、あわせて「愛」のベルクソン的な再定義を確認した。問題なのはもはや、同一化や相互浸透ではなく、私たちそれぞれの個体化であり、また自由な諸個体の新たな創造である。ベルクソンに「他者」論があるとしても、そこにおいて私と私の他者とは、単純な否定関係にあるのではなく、まずもって相互を個体化し、相互を他者として創造しあう関係として理解されている。そしてそこにおいて、私の主観的存在の際立ちと、他者との関係としての触発の強度とは、むしろ共軛的なものとして描かれていた。

ベルクソンは最後の主著において、以上のような「開かれた社会」の構成こそを、私たちの生命に許された最も高い可能性として提示した。これが、私たちに与えられるさまざまの経験を渉猟し続けたベルクソン哲学の結語であり、本研究の結論である。

あとがき

たぶん大学二年生になったあたりだと思う、哲学科のものではないある講義でベルクソンという名前を聞き、図書館で白水社版の『時間と自由』を借りて読んだ。隣には『二源泉』があったので、それも読んだ。「何が主題となっているのか、よく分からない」といった印象だったろうか。その後、メルロ＝ポンティなどの現象学というか身体論というか、当時はまだそれなりに勢いのあった思潮のほうに惹かれもしたが、卒業論文では結局ベルクソンを研究の対象に選んだ。なぜか、とは答えにくい。心酔したとか、傾倒したとか、そうしたパトスはほとんどなかったと思う。ただ、（こういった比較は愚かだが）メルロ＝ポンティたちよりも何か奇妙なもの、気がかりな分からなさとでもいったものの存在を、私はベルクソンのテクストの中に感じていた。これは何も、他人の気付かなかった真理をこの私こそは予感し得たのだ、といった類の話ではない。単によく分からなかった、というだけのことである。

「やめときなさい」といった趣旨のことを言った先輩もいた。賢明なアドバイスだと思う。その後も（よせばいいのに）ベルクソンを読み続けはしたが、「よく分からない」などとは未熟な誤解であった、「本当に分からない」のである。流麗なリズムをそなえた繊細な文体、などと言われはするし、確かに目の前の数行単位で読む限り、彼の言葉はそう言われもしよう心地よい滑らかさを有してはいると思うが、しかしそうしたフレーズたちが構成する全体はというと、それは私には、実に見通しの悪く、ぎこちない、今にも崩れそうな集塊のように映る。ノートを

取り、用例集を作り、自前のレキシコンを作成し、つまりは「哲学書」を前にしての通常の読みの作業をするのだが、こんな難物はない。用語の意味は揺れ動き、矛盾するだろう主張が説明もなしに行われる。段落や節（あるいは章すら）の繋がりは時に不明確である。そういったことは多かれ少なかれどんなテクストについてもあるのだろうが、それにしても、「多い」と「少ない」とでは大きな違いだ。彼の「したがって」「ゆえに」は多くの場合、さらりと読めはするものの、よく考えてみれば、なぜ「したがって」「ゆえに」なのか分からない。このような哲学を「明晰」だの「端正」だの形容する人々が少なくないようだが、きっと彼らは、ベルクソンのテクストを本当に自分で読んだことがないのだ。――そんな傲慢な独り言でも繰り返して自分を励まさないことには、到底読み切れないばかりか、そもそも読み続けられないような哲学者。私にとってベルクソンとは、そのような実に厄介な存在であった。ここだけの話、彼の著作をぞんざいに床に放置したり（私にはベルクソンと同じく図書館員的魂が欠けている）、そればかりか文字通り放擲することもあった。だから私の所有するベルクソンの著作たちはむやみに傷んでいる。傷み具合が年代をそのまま示すという、考古学的には明晰判明な資料ではある。

下らないことを述べてしまったけれども、もし以上に何らかの共感を抱かれる方がいるとしたら言おう――私はまずあなたに向けて本書を書いた、と。あなたならお分かりだろう、このベルクソンという哲学者がいかに異様な存在であるかを。簡単に扱おうとすれば簡単に扱える。彼に関して入門書的な概説を書けというのならすぐに用意しよう。「フランス・スピリチュアリスム」の系譜とやらの中に埋め込んでしまえというのならそれもまた簡単なことだ。「現象学」の先駆者の一人として評価しろというのならしよう（「現象学」は他の現代哲学系の華麗な看板に置換することも可）。そんなことはお構いなしに、この哲学者は書いている。あるいは、書かされている。彼は、最後となる著作序論の末尾において「本を書く義務など誰にもない」という恐ろしい言葉を記しているが、これは

文字通りの意味だと思う。義務で書かれる本は、何かを背負ってみせた上での批判的・教育的意図、つまり結局は他人をすなどる欲望によって記される。ベルクソンの書き方はまったく異なる。彼は、誰を代弁するでもなしに、自動機械のように書く、あるいは書かされている。もちろん他学説に対する批判はある。だがそれをかきわけてみよう。そうして洗い出されるもの、例えば持続の「純粋異質性」、「イマージュ」、あるいは「エラン」や「創話機能」といった諸概念――事典に「ベルクソン」という項目を書くならば必須となろう諸概念、批判全体を駆動していた核となる諸概念そのものは、いつも唐突に、必要な説明もなしにやってくる（講義録や講演の中を探しても、多くの場合それらのプロトタイプは見つからないと思う）。異様ではないか。著作では一応ベルクソンはそれらを自らの主張として述べるにしても、そもそもそうした諸概念そのものが、不意に到来した異邦の客のようなのだ。よく分からないままに言えば、ベルクソンはその客人の言葉を聞き取り、それを私たちに告げ直しているように思う（しかもそれは、超越的権威を恭しく身にまとう例の僧侶風の謙虚かつ押しつけがましい語り口とも全く無縁なのだ）。内容に不整合なところはあるだろう。用語そのものの曖昧さは残るだろう。それは分かっている。だがそんなものに拘泥していては言えないことがある。もちろん語り手としては達人である。繰り返せば、ベルクソンが紡ぐ言葉はさしあたって滑らかで端正だ。「声に出して読みたいフランス語」に属すると言ってよい（実際、朗読レコードがある）。だがそれだけにかえって、そうした語りが覆うことのできない異形の何かがそこに露わになってしまう。ごく回顧的に言えば、私がベルクソンを読み続けたのもそのためなのだろう。そしてここでは、その「何か」のせめて輪郭を、描いてみようと思った。

というわけで、本書にはいくつかの偏りが生じている。本書は「ベルクソン哲学」というものの包括的な注釈書とはなっていない。参照される著作のページリストを作れば、どこが素通りされているかは明らかだと思う。私と

してはまず、テクストとして前述の「異様さ」を強く孕むと感じられた箇所を中心に読解を試みたつもりである（ある意味、この取捨選択が本書の一番大きな主張だとも言える）。また同時に、既存の研究においてほぼ論じられたと思われる点についても本書は（同意と込みでの）そっけない態度を取っている。ただ、いくつかの点は註に記したし、参考文献をご覧になれば私が前提とした諸考察はこれもほぼ明らかだと思う。特に言うとすれば、ベルクソン的な「神」について本書があまりにそっけないと感じる方もおられることは承知しているが、それも含めて、ベルクソン哲学とキリスト教との関係について新たに述べることはさしあたりないと思われた。そして、ドゥルーズによるあの留保なしに目覚ましいベルクソン解釈についても、ドゥルーズ自身が述べた以上のことを今の私が述べ得るとは思わない。長い研究史のほんの一こまとなるに過ぎない本書なのだから、アジテーションまがいの称賛の反復は避けるべきだろうし、正直なところ、そのあたりに存在するらしいある種のマーケットに参与するというのも気が進まなかった。

だがそれ以外、単に私の力不足で論じられなかった点も多い。「自然種」の実在性に関する問題は放置されている（紙数が許さなかったということもあるが）。カントを扱いはしたが、カント哲学からの言い分は多いはずだ。特に、『判断力批判』とベルクソン哲学との関連は、多くの研究者が「ある。重要だ」と言いはするものの、いまだ誰も明晰に論じていないテーマ、しかし極めて重要で多産的なテーマであろう。第二章で扱う「空間」概念は、一方では「実体」と「関数」をめぐってのカッシーラー的思想（ブランシュヴィックはフランスにおける併走者と見られる）との連接を求めているはずであり、他方では、非直観的「理念性」を記すものとしての「エクリチュール」概念の相関者として再検討されてよいものでもあろうが、しかしこれもまた本書では放置せざるを得なかった。そして何より今の私があらためて気になっているのは、ベルクソン哲学が強調する「異質性」や「共約不可能性」、

「表現不可能性」といった諸概念の相変わらずのポテンシャルである。交換可能性・通約可能性の水準、つまりは言語や貨幣の使用、翻訳や計算の作業が成り立つ平面は存在し、確かに私たちはそのおかげでこそ生き得ている。それは「人間」の基本的存在条件なのであって、それを無視するのは素朴で古風で幼稚かつ夢想的でもある種類の思惟だ、と言って不当ではない。そして実際、哲学の「現代的ニーズ」が言挙げされるのが、底を洗えば、そうした計算と配分の作業がスムーズに進むための基礎作業においてである（でしかない）ことも事実ではある。しかしたぶん、ベルクソンは「哲学が思惟すべきことは、それだけではない」「私たちは、それだけで生きているのではない」と言い続けていたのだと思う。本書は、結局のところ、そのベルクソンの執拗さに付き従って書かれたのだが、しかし見直せば単なるアウトラインの無防備な提示に留まってしまったようである。

この種の反省点リストは作りだせばきりがなく、長くなればそれだけ見苦しいものになろうから、これぐらいにしよう。ひとまず私としては、反論にせよ何にせよ、本書が「ベルクソン哲学」という巨大な謎の複合体についてさまざまの解読を喚起するものになればありがたいと思っている。このように一定のテクストの読解だけにこだわる態度がある種の顰蹙と嘲笑の対象になることは分かっているが、今の私は、騒がしい「アクチュアリティ」にとびつくよりもむしろその種の地味な作業を続けることにこそ意義があるように感じている。ともあれ本書はそのために、テクストに即して一定の読解についての根拠を明示し、そこから反論も可能である程度には主張を整えたつもりではある。しかしそれはもはや読まれる方に判断を委ねるべき事柄でしかない。

本書の原型となる諸部分は、学会誌、ならび大学の紀要において発表された。これまたいくぶん私事に渡るが、私が三十代の大部分を過ごした徳島大学総合科学部の紀要は、原稿用紙二百枚（！）までの原稿を掲載することを

許しており、私はまだ素描的なところの残る文章を毎年そこに試行的に発表することができた。それを通じていくつかの批評や批判を得られたのだが、これは実に恵まれた環境であったと思う。これがなければ、私の仕事の仕方は全く別のものになっていたことだろうし、本書がこうした形でまとめられることもなかったであろう。そして、同僚となる吉田昌市氏、井戸慶治氏、石田三千雄氏、そして鳴門教育大学の田村一郎氏は、毎週のようにフィヒテやカントの読書会を開催されていたのだが、その読書会（ならびにその後のシュンポシオン）に加わらせていただけたのは幸福な経験であった。そんな中で用意された本書の価値が結果的にどのようなものであるかは措くとしても、大学や学会をめぐる昨今のあれこれの状況を見聞きするにつけ、現在の若いひとたちにもこの種の余裕ある環境が用意され続けることを願わずにはおれない。

同じ種類の感謝を述べるべき方々は多い。ベルクソン哲学研究会のメンバーの方々は、先述の紀要論文に対して、またさらにその原型となる発表に関して、多くのコメントを与えて下さった。この研究会は、根田隆平、石井敏夫の両氏が発起人となって一九九七年に発足した。私は第二回から参加したが、従来の学会とは異なって専門的に、かつ自由闊達に、意見を交換できる場として、多くのことを学ばせていただきつつ、現在に至っている。これもまた幸福な場であった。かくしてようやく成立した原稿（ほぼ本書である）は、二〇〇五年秋に同志社大学に学位申請論文として提出された。大学院博士後期課程からの指導教員であり、主査を引き受けて下さった山形頼洋氏は、いつまで経っても仕上がらない私の博士論文を「白紙論文」と呼んでいたものだが、最低限、白紙であることは免れたようである。だが、まさにその提出当日の夜、宿泊先で私は滞仏中の石井敏夫氏の突然の訃報に接することになった。ベルクソンの解釈をめぐっては、石井氏と私の間での容赦ない意見交換と批判の応酬は、延々と体力の限り（これが比喩ではないことの証人は複数存在すると思う）続くことが常であった。そして本書の刊行ののち、そ

れはさらに激しく続くはずだったのだ。なのに不戦勝とはずるいじゃないか、石井さん。

最後に。本書は日本学術振興会による平成十八年度科学研究費補助金（研究成果公開促進費）の交付を受けて出版される。出版に際して、また執筆の段階から、創文社の相川養三氏には多くのご配慮と励ましをいただいた。記して感謝したい。

二〇〇六年盛夏

杉山　直樹

章第一節註 7) の文献も参照。

10) 「神がどうして我々を必要としよう、もしそれが我々を愛するためでなかったとしたら？ 神秘主義者の経験に拠ろうとする哲学者の結論はこのようなものとなろう。創造(Création) は、創造者たちを創造し、神自らの愛に値する諸存在 (êtres dignes de son amour) に囲まれようとする神の御業として現れてこよう」(DS270/1192)。

11) R. Descartes, *Œuvres philosophiques*, (textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié), Garnier, tome 3, p. 1014, note 1.

12) 表象に付帯し従属するのではない自足的「感情」や「情動」、という発想については、DS36/1008-1009、そしてとりわけ M730-731 を参照。後者においてベルクソンは、「宗教的感情の対象は少なくとも部分的には、その感情に内的であり、それは思考される (pensé) よりはむしろはるかに感じられる (senti) ものであり、そして観念は宗教的感情の原因であるのに劣らずその結果でもある」ということを強調している。

13) 「神は愛であり、神は愛の対象である。神秘主義の寄与のすべてはここにある。この二重の愛について、神秘主義者が語り終えることは決してないだろう。彼の叙述は終わりのないものだろう、叙述すべきものが表現不可能なものなのだから」(DS267/1189)。こうした語り終えることの不可能性、私が自分の手持ちのもので「再構成」することの不可能性、すなわち「再認」の不可能性は、物質的なものについての感性的直観には見られない、神秘的直観ならびに哲学的直観に固有の基本的な性格と見るべきであろう。「その名に値する哲学者」を駆動する「哲学的直観」について彼はかつて同様に語っていた――「その点には何か単純なもの、無限に単純なもの、比較を絶して単純であるがゆえに哲学者がついには言い当てられなかった何かがあります。それゆえに彼は一生涯語り続けたのです。心のうちに持つものを定式化しても、彼はただちにその定式を訂正しなければならないと感じ、ついでその訂正をもまた訂正しなければならないと感じます……」(PM119/1347)。

同性は、もはやある同一的本質の共有において定義されるものではないのだ。言い換えれば、「人類」といい「開かれた社会」といい、それらは表象や概念による再認的同定のエコノミーを破綻させる類のものとして構想されているのである。「家族（famille）」や「祖国（patrie）」と「人類」との間にベルクソンが設けた根本的差異もそこにある。

4) «comparable à *un être vivant*...» (DI75/67-68), «une *organisation* intime d'éléments...» (DI75/68), «À vrai dire, chacune d'elles [＝idées] vit *à la manière d'une cellule dans un organisme*» (DI101/89)...（強調は引用者による）

5) 「したがって、我々は常に同じ比較へと連れ戻される。それは多くの点で欠点を持つものではあるが、目下我々の関心を惹く点に関しては受け入れることのできるものである。市邦（cité）の成員たちは、ちょうど一つの有機体の中の細胞のように（*comme les cellules d'un organisme*）存在しているのだ」（DS6/985. 強調は引用者による）。

6) 二つの多様性の対立に還元されない「第三の多様性」が登場する箇所はただ一回、それも講義においてである（*Cours II*, p. 118）。しかしそれはまさに道徳論講義であり、主題もまさしく、〈持続する自我〉内部の多様性ではなく、〈持続する自我〉たちが構成する多様性である。そこに登場した「第三の多様性」とは何であるか。それは別個の独立した考察に値する問いである。なおこのイメージ不可能な「第三の多様性」については、合田正人「幸福な場所——コモン・センス論に向けて」（『ベルクソン「現代思想」臨時増刊』青土社、1994年、311-329頁）も参照されたい。

7) 「呼びかけ」の複数性については、（「社会」の複数性、多元性についてと共に）おそらく大きな問題が残されているだろう。一方でベルクソンは、その複数性を自明視する。なぜなら、その起源には、この上なく個性的な創造者たちが控えているからだ。他方で、異なる宗教圏に属するさまざまの神秘主義が論じられる際には、事後的にではあれ、それらは序列化ないし系列化され、キリスト教神秘主義が継承する「声」が特権視される。この事実をどう理解し、またどう評価するかに関しては、ここでは論じない。

8) こうした逆説的事態へのベルクソンの着目は、彼のエコール・ノルマル時代の作文にすらすでに現れているものであり、その意味で彼の思惟の変わらぬテーマの一つであると言うことができる。Cf. J. Guitton, *La vocation de Bergson*, Gallimard, 1960, pp. 239-241.

9) ここで言われる「回心」の語から、『試論』で言われていた「魂の全体をもって」という表現、すなわちプラトンの哲学者が洞窟の壁から目を転じる際に用いられたあの表現を想起することは、おそらく的外れではあるまい。なお、この「魂全体（âme tout entière）」という表現は、プラトンと同時に、宗教的行為としての「祈り（prière）」を語るボシュエのテクストへも結びつけられるべきものである（cf. *Cours I*, pp. 391-392, *Leçons clermontoises*, p. 345）。「祈り」とは、すぐれて「魂全体」に関わる行為なのだ。このように『試論』の自由論が、潜在的に、「魂を高めること（élévation de l'âme）」（cf. *Ibid.*; DS212/1146）としての「祈り」の宗教論と接していたことは注意されてよい。本

6) ここでは「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、その理解はひとまず単なる誤解であろう。ここで検討されているのはむしろサール流の言語行為論に近い発想だ。

7) ベルクソンはこうした理論を「功利主義」と呼んでいるが、内容に照らしてこの呼称は少なくとも奇妙である。ただし彼の批判点が、古典的功利主義が前提とするだろう〈個々人の欲求・幸福〉という概念の本質的な定め難さに向けられていることは確認しておこう。ベルクソンの「功利主義」理解については、『道徳論講義』も参照できる(*Cours II*, pp. 64-68)。

8) *Correspondances*, p. 1429 (à A. Loisy). 強調は引用者による。Cf. *Les annales bergsoniennes I*, PUF, 2002, pp. 132-135.

9) 『試論』は「社会」を、私たちの内的生の展開と開花を押しつぶす障害のように描きがちであった。『笑い』は観点を逆転させ、むしろ個々人の眠りと物質性への落ち込みを阻止するものとして社会を提示する(笑いとは、まずそうした意味を持つ所作であった)。同様の論点に関して『進化』では、EC265/719-720。こうした〈覚醒させる社会・自由の支持体としての社会〉という発想についてはES26-27/834-835も参照できる。こうした(ある意味穏健な)社会観をあらためて二分法的分析にかけることになる『二源泉』への展開は、それ自身、一つの研究テーマをなすだろう。

第四節

1) 『形而上学序説』がこの主題を明示しているが、さらに1910年代の講演・講義の多くもまた、あらためて「人格」の問題を扱っている(10〜11年コレージュ・ド・フランス講義(M854-846, cf. M847-875))、11年オックスフォード講演(『変化の知覚』)、14年ギフォード講義(M1051-1071)、16年マドリード講演(M1215-1235)など。

2) 「したがって、流れは人間の諸世代を貫いて進み、個人(individus)へと細分される。この細分はその流れの中に漠然と描かれてはいたものではあるが、物質なしには際立つことのなかっただろうものなのである」(EC270/723-724)、「このように、物質は、生の初源的なエランの中に分かたれないまま含まれていた諸傾向を区別し、分離し、分解して諸個体へと、そして最後には諸人格へとなしたのです」(ES22/831)。こうした、個体化の原因としての物質という発想については、DS272-273/1193も参照。

3) 「彼[偉大な神秘主義者]を焼き尽くす愛は、もはや単にある一人の人間が神に対して抱く愛ではなく、神が万人を愛する愛なのだ。神を通じて、神によって、彼は人類全体を神の愛で愛する。それは、万人は理性的な一つの本質に本来与っていると論じつつ哲学者が理性の名において推奨してきた、あの兄弟愛ではない」(DS247/1173)——人類愛の対象である人類とは、もはや「理性」といった何らかの「本質」を共有することにおいて規定された類的存在ではない。ベルクソンにとっての「人類(humanité)」は、単なる「理性的動物(animal rationale)」ではない。そもそもここにおいて『創造的進化』的な類・種と個体のロジックは消滅している。ベルクソンがここで語ろうとしている共

4) *Ibid*., p. 353.

5) *Ibid*.

6) 「したがって芸術が目指すのは、さまざまの感情を表現する（exprimer）ことであるよりもむしろそれらを我々のうちに印象づける（imprimer）ことだ。芸術は我々にそれら感情を暗示する（suggérer）のであって、自然の模倣などは、もっと有効な手段が見つかればよろこんで省略するだろう。自然も芸術と同様に暗示（suggestion）によってことを運ぶのだが、自然はリズムというものを用いることができない。しかし同じ影響を蒙ってきたために自然と我々との間には長い交友関係（longue camaraderie）が造り出されてきており、自然はこれでもってリズムの代わりとなす。この交友のおかげで、ある感情をほんの僅か指示しただけで我々はそれに共感する。ちょうど馴染みの被験者が催眠術師の身振りに従うように」（DI12/14）。この「長い交友関係」という語は、ベルクソンの著作に少なくともあと二回登場する（R2/387, PM226/1432）が、いずれも対象のある内的認識、つまり直観を獲得するその必須の前段階を表現していることが注意される。ここから出発して、ベルクソン的な〈共感としての直観〉という概念の一つのルーツに、催眠や暗示における思考や感情の転移現象がある、という仮説を立てることはおそらく不可能ではあるまい。

7) ベルクソンの芸術観においては、音楽が特権視される。「音楽は、芸術の中ではもっとも精神的で、もっとも完全なものだ。すべての芸術は音楽の方に向かっているように思われる」（Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, p. 93）。それが意味するのは、しばしば言われるように、音楽が物質的な支え（画布や大理石……）を最も必要としない芸術だということであるよりもむしろ、ここで言われるように、音楽は私たちの存在の最も内奥にある「リズム」に直接触れるものだ、ということだろう。「触発の深さ」とでもいうべきものが問題なのだ。

第三節

1) R.-M. Mossé-Bastide, *Bergson éducateur*, PUF, 1955, p. 298.

2) M. Barthélemy-Madaule, *Bergson adversaire de Kant*, PUF, 1966, p. 169.『二源泉』完成直前のベルクソンによる次の言葉も参照——「この著書の中で私が言うことは、道徳の起源（origine）と根拠（fondements）とについて考えて到達したことであって、なすべきことなのではない」（Chevalier, *Entretiens*, p. 145）。

3) J. Maritain, *La philosophie bergsonienne*, p. 539; p. 541.

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

5) «être obligé», «se sentir obligé» といった表現でベルクソンが指示する心理的な被拘束感と、「責務」とは、『二源泉』の叙述上では等価ではないにせよ、不可分である。なお、等価ではないというのは、責務が拘束感として顕在的に感じられるのはただ、私たちが普段は習慣的に従っている責務から逸れた時であるからだ（cf. DS12-15/990-992, 24/999）。この点は、問題となっている「力」の作用様態を考える上で重要である。

5) こうした発想がベルクソンにおいて根強いものであることは容易に確認できる。『試論』が「寄生的自我」と呼ぶのと同じものが、その後の心理学講義においても再び登場するからである（*Cours II*, pp. 309-311）。無意識を論じながら、正しく「無意識」と言えそうなケースとしてベルクソンは特に「催眠下暗示」（先の「後催眠」現象と同じものである）ならびに「記憶」のトピックに目を向けているのだが、例えば「暗示」についてはこう言われる――「確かにこの状態は、本来の意味での人格（personne à proprement parler）つまり根本的自我（moi fondamental）にとっては無意識的ではあるが、しかし何らかの別の人格、副次的人格（moi secondaire）、あるいはこう言ってよければ夢遊的自我にとっては意識的なのであって、それが根本的自我に接ぎ木されつつそこへとメッセージを伝えているのではないだろうか」。記憶に関しても、「我々の個人的［人格に属する］記憶」「自我の組織（contexture）に入りこんでいる記憶」とは別に、「自我に外的な記憶」「習得された事柄」といったものについてベルクソンはそれらを「散らばりつつ孤立し、強度の劣りつつもまったく［自分に］内的な生によって生気づけられている意識状態（états de conscience dispersés, isolés, animés d'une vie peu intense et tout intérieure）」（*ibid*., p. 311）として描く。それらは、この私の意識にとっては不可視な、無意識的なものなのだが、それ自体にとってはおそらくそうではなく、むしろそれ自身一つの意識的存在なのだとベルクソンは見積もっている。

6) この主張が『試論』以後にも保持されていることに注意しよう。例えば1901年のフランス哲学会において、ベルクソンは『物質と記憶』で語られた「持続の緊張の程度」の概念をあらためて説明している。アレヴィ（É. Halévy）の批判するところでは、『試論』はまさにその種の内包量、「強度」というものを虚偽概念として斥けていたはずであって、そのベルクソンが緊張などに関して「程度」を語ることは自己撞着でしかない。ベルクソンはそれに答えて、「心理的状態に強度があることは誰も否定しない」と述べ、ただそれは大きさ（grandeur）ではなく、「感じられた多様性（multiplicité *sentie*）」なのだと語る。やはりそれとて一種の量ではないかと繰り返すアレヴィにベルクソンはこう応じる――「私は『緊張の程度』を語りはしたが、それが計測可能な度であるとか、そもそも一般に大きさであるなどとは考えていません。お望みなら、継起的なさまざまのニュアンス、さまざまに変わる色合いの豊かさ（richesse）と言ってもいいのです」（M492）。それを、等質的なものの間での量的な差異、あるいは同じものに付随するパラメータのように考えてはならないと彼は繰り返しているわけである。

7) Jankélévitch, «Avec l'âme tout entière», in *Henri Bergson*, 1959.

第二節

1) *Henri Bergson, Leçons clermontoises I*, (Texte établi, présenté et annoté par Renzo Ragghianti), L'Harmattan, 2003.

2) *Ibid*., p. 352.

3) *Ibid*., p. 356.

は空しい話である。というのも、もの自体の認識が直観的であるとしたら、それは原理の形を採ることができないだろうからであり、また直観的でないとしても、そうなるとその認識はいかなる客観的価値をも主張することができないだろうからである」（J. Lachelier, *Du fondement de l'induction* (1871), in *Œuvres*, tome I, Alcan, 1933, p. 41）。クーザンが「真理の覚知」において知られると言う「原理」は、それ自身が「直観的」なものにとどまるのなら、その妥当性は当の直観的な覚知の時点を超えた普遍性は持ち得ないだろうし、直観的でないのだとしたらなおさら、その妥当性には根拠がなくなる。このジレンマは、「観察」や「覚知」とそれらが与える「事実」が構成する経験的な平面に留まる限りは解きようのないものであって、それゆえにラシュリエは、経験に先行する水準を、ある程度までカントに寄り添いつつ、しかし結局はカントを大きく超え出ながら、議論に導入しようとするのである。

6) J. Lachelier, «Psychologie et métaphysique» (1885), in *Œuvres*, tome I, p. 134.

7) *Ibid*., pp. 199-200.

8) *Ibid*., p. 201.

9) *Ibid*., pp. 202-203.

10) 「運動というものをして、一つの不動性であるところの動体の位置と、ならびにこれもまた不動性であるところの、到達されたと想定される運動の終点と、それら二つの間にある間隔を減らしていくことだと思い描くこと……」（DS288/1205, cf. 72/1036）

11) Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, p. 202.

第三章

第一節

1) Ch. Richet, «La personnalité et la mémoire dans le somnambulisme», in *Revue philosophique*, 1883, pp. 228-242.

2) *Ibid*., p. 241.

3) これが従来の哲学を批判するリボーと同類の所作であることに注意しておこう。リボーはイギリスの連合主義的心理学やドイツの精神物理学を「新しい心理学（la nouvelle psychologie）」として 70 年代以降のフランスに導入した人物であるが、彼の 80 年代における病理心理学三部作（『記憶の病理（*Les maladies de la mémoire*）』（81 年）、『意志の病理（*Les maladies de la volonté*）』（83 年）、『人格の病理（*Les maladies de la personnalité*）』（85 年））は、伝統的な自由意志、非物質的な記憶の存在ならびにそれによる「自我」の統一性といった（スピリチュアリスムが固守しようとする）諸概念の虚構性を実証的に示すことを主眼としており、多くの点でベルクソンの初期の著作は、そうしたリボー的心理学への反論として書かれていると見られる。

4) DI178/155, note におけるルヌーヴィエ批判を参照。一章でも少し触れたが、ベルクソン的持続においては、連続／非連続の単純な択一は成り立たない。

的世界把握を彼は何度も口にするのであるから、次元数は本質的ではないだろう。また、彼が挙げる円周などの図形構成の例は、彼の念頭にあるのが単純なユークリッド空間であることを示唆しているようにも見えるが、特にそうした問題設定があるわけではない。ベルクソンが「空間」の内的規定に関して最低限譲らないのは、おそらく、諸項が自己同一性を保ちながら相互外在的に区別される場であること、しかも同時に、それらの諸項が自動的に一定の計測的関係に置かれるような（あるいはそうした関係の中でしか諸項がその同一性を有することができないような）潜在的な群構造のなにがしかをそなえていること、程度の論点であろう（対して「持続」はその諸条件を満たさない）。それがさらにどういった構造であるのか、あるいはさらに、そこに描かれる図形、そこに帰されるあれこれの諸法則がいかなるものであるのかについては、ベルクソンはほぼ沈黙している。ただし『持続と同時性』の議論から彼のより具体的な「空間」観をいわば逆算する作業は可能であろう。

第七節

1) J. Maritain, *La philosophie bergsonienne*, 2e éd., in *Œuvres*, Éditions Saint-Paul, 1984, tome 1, pp. 276-277; p. 284.

2) 重要なテクストは次の通り。

A)『講義録 1』形而上学講義（*Cours I*, pp. 317-330）。

B)『変化の知覚』（cf. PM145/1367）。

C)『ウィリアム・ジェイムズのプラグマティズムについて。真理と実在』（PM239-252/1440-1450）。

A が示すのは、ベルクソンが「真理」概念についての伝統的かつ基本的な論点を（当然）熟知しているという事実である。ここでは「真理」は何よりもまず自己正当化的な「明証」から語られ、それを追って確証するファクターとして諸事象相互の「連鎖」が掲げられている。B では「真理」はもっぱら概念や推論における「秩序」と「調和」に結びつけられ、実在の知覚の前には二次的なものへと差し戻されている。C はジェイムズの議論をベルクソンが彼なりに言い換えているものであり、ベルクソン自身の真理観がジェイムズのそれにおそらく近いだろうことを示唆はするが、決定的なことは言えない。ベルクソンの留保については M 727 を参照。

3) ベルクソンが論じているのは別言すれば「歴史」と「真理」との関係というあの問題そのものであり、この文脈から例えばメルロ＝ポンティは繰り返し「真理の背進的運動」というベルクソンのイデーに立ち戻っている。歴史学とエピステモロジーに対してこのイデーのもたらすインパクトについては、E. C. Gattinara, *Les inquiétudes de la raison. Épistémologie et histoire en France dans l'entre-deux-guerres*, Vrin, 1998. が優れた考察を行っている（特に第 7 章）。

4) V. Cousin, *Fragmens philosophiques*, ‹préface›, Sautelet, 1826.

5) 「いわゆる『実体の原理』とか『原因の原理』に基づいて形而上学を建てようとしたの

7) H. Poincaré, *La science et l'hypothèse*, Flammarion, 1902/1968.

8) 『進化』第1章で砂糖を溶かすベルクソンが、「全体（Tout）」や「孤立（isolement）」について語るのは、あるいは「全体」の閉ざされなさとその未完了性を繋げて語るのは、こうした文脈においてである。

9) 第3章で熱力学の基本法則を論じ始めるベルクソンが、エネルギー保存則についてこう述べていることは知られていよう（EC242-243/700-701）——これは「量的法則であって、したがって部分的には我々の測定方法に相対的なもの」である。「それが言うのは、閉じたと仮定されるシステムにおいて、全体のエネルギー、すなわち運動エネルギーとポテンシャル・エネルギーとの総和は一定である、ということである。ところで、もし世界にただ運動エネルギーしかなかったとしたら、あるいはそれに加えて存在するのがポテンシャル・エネルギーだけだったとしたら、計測という人為的操作（artifice）のゆえにこの法則も人為的なものとなる、ということはなかっただろう。エネルギー保存の法則はまさしく、何ものか（*quelque chose*）が一定量で保たれる、ということを表現しただろう……」。ここからベルクソンは、この保存則は、単に抽象された閉鎖系について、しかも相当に規約的のみ妥当するだけであって、「全体」について教えるところが少ない、と判定したのだが、しかしこの保存則解釈はこれだけ読んでもほとんど意味を摑めまい。私たちの見るところ、ここでベルクソンが読者にも周知のものとして前提としているのは、ポアンカレの保存則解釈（『科学と仮説』第8章）である。ポアンカレは保存則を吟味しながら、エネルギーというものが保存則の規約によってしか定義できないことを指摘する中でこう述べていた——「エネルギー保存の原理のために残されているのはもはやただ次の言明だけである：恒常的なままの何ものかがある（*il y a quelque chose qui demeure constant*）」（Poincaré, *La science et l'hypothèse*, Flammarion, 1902/1968, p. 143）。この根本的仮説によって、エネルギーの経験的探求が初めて可能になるというのだ。こうした規約性の強調、定式の文面における『進化』との共通性はおそらく明らかであろう。これ以上の詳細な比較は措く。ここではさしあたって『進化』の議論は重要な諸点でポアンカレの所説を下敷きとしているという強い蓋然性が認められればよい。

10) Poincaré, *op. cit.*, p. 167.

11) *Ibid.*, p. 168.

12) *Ibid.*, p. 172.

13) だが、以上によって与えられたのはいまだ極めて未規定な空間、ごく基本的な知解可能性でしかない。例えば、ベルクソンの言う「空間」について、それが何次元なのか、それはユークリッド空間なのかそうではないのか、などと問うのは、あまり実りのあることではないだろう。『試論』の一節（DI77/69）は、三次元性を必須条件にしているように見えるが、しかし『試論』は全体として、線として表象される時間がすでに空間化された時間だと見積もっているし、そうした時間を「第四次元」として持つような空間

この発表のベルクソンによれば、形而上学は「実証的 (positif)」にならねばならない。それはまず第一に、従来のスピリチュアリスムとは異なって、実証科学の成果を積極的に受け止めるという意味である。概念的認識は結局「消極的 (négatif)」なものに留まると断定し、来るべき形而上学は「積極的 (positif)」なものでなければならないと (シェリングに影響されつつ) 述べたのはラヴェッソンであったが、ベルクソンはその言明を引き受けつつ、しかし同時に「積極性」を再び「実証性」と結びつけたと見ることができよう。この論点を介しつつ第二に、ベルクソンが求める形而上学はそれ自身、実証科学と同様に進歩し同様の成果をもたらすべきものとして構想されている。「諸事実の輪郭に沿って自らを型どりつつ開始する形而上学は、異論の余地なき一つの科学が持つ諸性格をまさに与えるはずです」(M464)。対象や方法において区別されるとしても、ベルクソンは哲学が実証科学とまったく異質な知の相貌をそなえるとは考えていない。むしろ実証科学は知のモデルなのだ。このような見解が、科学的認識とは「規約」的な「記号的表象」の構築に過ぎないと考える発想から出てくるはずはないだろう。この点では、ベルクソンはル・ロワとはむしろ対立していると見なければなるまい。実際、この討議においては、ベルクソンを挟んでル・ロワとクーチュラが延長戦を行っているのが見られるが、両者の間でベルクソンは、特にル・ロワと自分が同一視されるのを拒むように注意深く振る舞っていることが気づかれる。

第六節

1) A. Binet, «Une enquête sur l'évolution de l'enseignement de la philosophie», in *L'année psychologique*, 1908, pp. 152-231. ビネはリボーがスピリチュアリスムに抗して制度化したフランス心理学の直接の後継者であり、また思想上もそうであることは想起されておいてよい。

2) 「物質は知性に沿って型どられており、両者の間には明らかな一致があるのだから (comme)、一方の発生なしに他方を生み出すことはできない」(EC200/664) など。

3) F. Brunetière, «Après une visite au Vatican», in *Revue des deux mondes*, janvier 1895. この時期、ドレフュス事件とも関わりつつ発表された彼の諸論文が大きなきっかけとなって、「科学」の語が激しいイデオロギー的抗争の中心になったことは、ベルクソン哲学が置かれた固有の時代的背景として忘れられてはならない。

4) J. Theau, *La critique bergsonienne du concept*, Privat, 1967, pp. 570-572.

5) cf. É. Le Roy, «Sur quelques objections adressées à la nouvelle philosophie». (前節註 2 参照)

6) ここで「形相」優位の哲学を批判したシモンドンをもう一度参照することもできよう。彼の見立てでは、「質料形相主義」とは人間の特殊な活動様式に由来する特殊な観点に過ぎない (Simondon, *op.cit.*, pp. 48-49)。

25) *Ibid*., p. 173.

26) *Ibid*., p. 174.

27) *Ibid*. 前者の方策がエヴェランのそれ、後者がベルクソンの方策を、それぞれ示唆している。

28) L. Brunschvicg, «La philosophie nouvelle et l'intellectualisme» (1901), in *L'idéalisme contemporain*, p. 141.

29) 失敗した知性の発生論として『創造的進化』がフィヒテとスペンサーの理論を特に挙げている（EC191/656-657）のも、おそらくは単なる「偶然」（EC191/657）ではなく、ブランシュヴィックへの暗黙の応答と見られる。またベルクソンは、「……もはや形式は質料とまったく分離できないのであり、哲学にはまず原理的な諸問題を任せようとし、そうやって控訴院や重罪院の上にある破棄院のように哲学を諸科学の上に置こうと考える者は、次第に哲学をただの登記局（cour d'enregistrement）とし、くつがえし得ないものとされて渡されてくる判決をより精確な用語でしたためるだけのものにしてしまう」（EC196/661）と述べているが、ここにも哲学をもって「科学」的認識の「記録」係とする初期ブランシュヴィックへの反論を読み込むことは決して的外れではあるまい。むしろ『創造的進化』はこのブランシュヴィックとの対立という背景なしには十分に読み解けないはずだ。

30) 1900年から02年にかけてのベルクソンの見解を、二つの側面をあわせてごく簡単に確認すればこうなる。

A） 知性的カテゴリーや科学認識についての相対化的な評価

——ブランシュヴィックが国際哲学会で自らの観念論を説いているその傍らで、ベルクソンは『因果律への信憑の心理学的起源についてのノート』を発表し、因果関係というカテゴリーを「身体によって生きられる必然性」（M428）に結びつけて論じていた（本章第二節参照）。同年のコレージュ・ド・フランスの講義でも彼は「原因の観念について」というテーマを選んでいるが、そこでのベルクソンは、因果関係とは流動的で連続的な実在について解釈する「ある一つの仕方（une certaine manière）」（cf. M430）であり、その解釈は恣意性ないし一面性を免れないという観点を示しているという（J. Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Plon, 1959, pp. 3-5.）。

B） 科学についての積極的評価

——ブランシュヴィックを含む『形而上学道徳雑誌』の発起人たちによって、1901年にフランス哲学会（Société française de philosophie）が設立される。最初の二度の会合は、ル・ロワの主張をめぐってのものであった。それに続いて、第三回の会合で報告することになったのはベルクソンであった。そこで彼は、「心理生理学的平行論と実証的形而上学」という題目の下で、『物質と記憶』における心身関係論を論じ直している。

«Sur quelques objections adressées à la nouvelle philosophie» (1-2), in *RMM*, (1) 1901, pp. 292-327, (2) 1901, pp. 407-432.

3) *Bulletin de la société française de philosophie*, n° 1 (Séance du 28 mars, 1901), p. 5.

4) H. Poincaré, *La valeur de la science*, Flammarion, 1905/1970.

5) この論争の文脈（ブートルー、デュエム、ミヨー他）ならびにル・ロワの思想の詳細に関しては、拙論「新哲学論争について」（『徳島大学総合科学部人間社会文化研究』No. 4（1997年）pp. 67-111）を参照。

6) «Perception et matière», in *Revue de métaphysique et de morale*, mai 1896.

7) L. Lévy-Bruhl, «Henri Bergson. *Essai sur les données immédiates de la conscience*», in *Revue philosophique*, 1890, pp. 519-538.

8) *Ibid.*, p. 537.

9) V. Delbos, *op.cit.*, p. 382.

10) G. Belot, «Un nouveau spiritualisme», in *Revue philosophique*, 1897, pp. 183-199.

11) *Ibid.*, p. 194.

12) L. Brunschvicg, «L'idéalisme contemporain», in *L'idéalisme contemporain*, Alcan, 1905.

13) *Ibid.*, p. 168.

14) *Ibid.*, p. 169.

15) *La modalité du jugement*, Alcan, 1897.

16) «L'idéalisme contemporain», p. 174.

17) *Ibid.*, p. 176.

18) *Ibid.*

19) *Ibid.*, p. 179.

20) *Ibid.*, p. 175.

21) *Ibid.*, p. 179. こう述べると、ブランシュヴィックが単純な科学主義者に見えてしまうかもしれない。補足しておけば、彼の言う「科学」は非常に広い概念であって、諸判断が矛盾なく連続しているその統合体を一般に指示している。彼の主張は、通常「科学」の「外」にあるとされる道徳や形而上学の諸問題も、その統合体の「内部」において、そこにおける諸要素の関係によってしか意味を持たないということである。超越的存在や超越的真理といったものを無知の隠れ家として追放し、知性が組織していく認識のその知解可能性の内部に留まること。これが彼の「内在」主義である。

22) *Ibid.*, pp. 170-171.

23) *Ibid.*, p. 172.

24) ontologique. 本体論的、と訳す方がよいかもしれない。意識への所与を扱う現象学的 (phénoménologique) なものではなく、現象の背後の実体や原因を探求する、という意味である。

義において（cf. *Cours II*, p. 386 et sqq.）、最初から事物内部に一般性がそれとして含まれており、比較対照によってそれが認知されるという（コンディヤックやスペンサーの）仮説を論点先取的な「怠惰な説明」（*Cours II*, p. 389）として批判した上で、「私の中で生じること（ce qui se passe en moi）」の側に一般観念の根拠を置く。抽象作用と一般観念の成立を論じるには、「そのさまざまの習慣と態度を込みにしての我々の身体」によって可能になっている「共通の態度」で必要かつ十分だからだ。私たちは自分の態度の側にある一般性を事物へと投影してそこに帰属（attribuer）させている、とも彼は述べている。

第三節

1) 「すべての知覚は生まれつつある運動へと自らを延長する（se prolonger）」（MM86/227, cf. 101/239-240）、「[記憶が] 行為へと自らを延長する（se prolonger）手段」（MM18/253）、「ある感覚の記憶はその感覚そのものへと自らを延長する（se prolonge en cette sensation même）」（MM151/279）。中でもとりわけ「私の現在」を身体から定義する箇所を参照。「私の現在は、したがって、感覚であり同時に運動である。そして私の現在は一つの分かたれざる全体をなすのだから、この運動はこの感覚に由来しそれを行為へと延長する（prolonger）ものでなければならない。ここから私は結論する、私の現在とは感覚と運動がなす一つのシステムである、と。私の現在とは、本質的に、感覚—運動的なのだ」（MM153/280-281）。なお『試論』における「情感的感覚」の分析でも、痛みなどはおくればせの反響ではなく「蒙った刺激に後続しようとする運動、その自然な延長（prolongement）を構成するような自動的諸運動」（DI26/26）を提示するものであると言われている。「運動—感覚」系は、それ自体連続的な進展として理解されているわけだ。

第四節

1) 純粋知覚が一種の「反射」であることについては、MM34-35/186-187, MM47-48/197, MM57-58/204-205, MM66/212 における、réfléchir, réflecteur, réflexion といった語の繰り返しを見よ。

第五節

1) W. James, *Pragmatism*, in *The Works of William James*, Vol. I, Harvard University Press, 1975, p. 6.

2) ジェイムズの先の序論は「『形而上学道徳雑誌』第 7 号、8 号、9 号の諸論文」とだけ述べているが、具体的には次の諸論文である。

«Science et Philosophie» (1-4), *in Revue de métaphysique et de morale* (*RMM*), (1) 1899, pp. 375-425, (2) 1899, pp. 503-562, (3) 1899, pp. 708-731, (4) 1900, pp. 37-72.

«Réponse à M. Couturat», in *RMM*, 1900, pp. 223-233.

«Un positivisme nouveau», in *RMM*, 1901, pp. 138-153.

他ない」(MM230/340)、といったベルクソンの言明はそのことを示している。数的に同一でありながら異なる相貌を持つ「感覚」と「運動」をいわばその場で直ちに結びつけるために、ベルクソンは「持続のリズム」の差異、あるいは「収縮」「凝縮」による運動の感覚化、といった観念に導かれたのである。

9) Delbos, *op.cit.*, p. 356.

10) 同様の主張――「自我は、その諸表象の一つが見出される場所ならそのすべてに存在しているのです。これはつまり、自我は、知覚可能なものすべての中に潜在的に（あるいは無意識的に）存在し、実際に知覚されているものすべての中に現勢的に存在しているということです」(M645)。「我々は……我々が知覚するものすべてのうちに現実的に、ある」(MR275/1196)。

11) この概念は直接にはリボーに由来する（Th. Ribot, *Les maladies de la personnalité*, Alcan, 1885)。リボーにおいては、この「物理的＝身体的基礎」がそのまま通時的統一性を有する人格の実体とされるが、これはミルの困惑に対するリボー的回答であった（*ibid.*, pp. 169-170)。第一章第二節の註 2 を参照されたい。

第二節

1) ビランとベルクソンとの「ずれ」については H. Gouhier, «Maine de Biran et Bergson», in *Les études bergsoniennes*, vol. 1, 1948.『物質と記憶』も、運動の原因そのものを「努力の感情」が開示するという発想に強い疑いを示している（cf. MM218/331)。明確にビランを名指しつつ、能動的力と惰性との対立的二項からなる「努力」の原初性と単純性の見かけを、もっぱら生理心理学的見地から否定するベルクソンについては、1892～93 年の心理学講義を参照（*Cours II*, pp. 335-336)。

2) このように、ベルクソンの発想においては、異なる主観たちに対しての「共通性」も、それ自身「秩序」概念と別のものではない――「私の経験と他人たちの経験に共通（commun）で、また諸対象との関係で自然法則と呼ばれる撓めがたい規則に従うところの、安定し（stable）固定化した現象」(MM49/198)、「安定し、すべてのひとに共通の経験（expérience stable, commune à tous les hommes)」(MM264/365)。ここで言われる「他人たち」「すべてのひと」と言われる存在は、私とは異なった角度から、しかし同じ対象を目の前にしている、そのような存在である。世界の私への現れと、彼らへの現れは、異なりながらもしかし一定の秩序に従って変換可能であり、私と彼らの位置はその意味で交換可能である。私たちは、同じ一つの秩序に対する異なった観点、同じ安定した関数的構造の異なった個別解でしかないのだ。ここで「他人」とは、対象への態度を変更した私、観点を変更した私、別の場所に移動した私以上のものではない。

3) Hude, *op. cit.*, p. 22 et sqq.

4) Delbos, *op. cit.*, p. 385.

5) ここで私たちの関心に「応える」対象そのものに一般性が内属している、という解釈は可能であり、自然でもあろう。にも関わらずベルクソンは『物質と記憶』に先立つ講

つつも、両者が取り組んだ問題の同種性を指摘してこう述べていた——「にも関わらず、ベルクソンのこうした考えは、フッサールが超越論的構成の問題と呼んだのと同じ問題を解こうとする試みであったのも事実である。それぞれの認識論において問題だったのは、意識の原的な流れ（flux originel de la conscience）（それはその異質性と動性にも関わらず一性を保持している）から多様な意識の志向的作用（それらを通じて、個体的で超越的な事物が、それら固有の同一性と不可分なさまざまの性質づけにおいて規定される）への移行がいかになされるのかを知ることだったのである」（Roman Ingarden, «L'intuition bergsonienne et le problème phénoménologique de la constitution» in *Bergson et nous* (*bulletin de la société française de philosophie*), Armand Colin, 1959/1960, p. 165)。こう言ってよければ、フッサールが「発生的現象学」として追求する種類の考察を、内在としての「持続」から出発したことによってベルクソンは初めから自らに引き受けていたわけである。あるいは前章の考察を踏まえて別の言い方をするなら、サルトルがもっぱら注目した「志向性」のその下で働いている「意識の原的な流れ」へと、ベルクソンの考察はひとまず赴き、そしてそこから「志向性」とそれに相関的な「超越的な事物」とが立ち上がってくるさまを記述しようとするものだったと見ることができよう。

第一節

1) H. Taine, *De l'intelligence*, Hachette, 1870.
2) 三木清「充足的経験論」（『思想』227 号（1941 年 4 月）所収）
3) A. de Lattre, *Bergson, une ontologie de la perplexité*, PUF, 1990, p. 67.
4) H. Hude, *Bergson*, tome II, Éditions universitaires, 1990, p. 68.
5) ここでは通俗的に（「物質」との対比で言われているのだから）一般的な心像、諸表象の一つ、という意味で用いられている。
6) V. Delbos, «*Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, par Henri Bergson», in *Revue de métaphysique et de morale*, 1897, p. 357.
7) 同種の主張——「物質的宇宙そのものもまた、イマージュの全体として定義されるなら、一種の意識である。すなわち、そこにおいてはすべてが補い合い、中和し合う意識、その潜在的諸部分が、作用に等しい反作用によって平衡を保ちつつ、相互に突出するのを妨げ合っている意識なのである」（MM264/365)、「我々が述べたように、この自然とは、中和化され、それゆえに潜在的な一つの意識、その現出の可能性が相互に互いを損ない合い、現れ出ようとするその瞬間に互いを無化するような意識でもあろう」（MM279/377)。
8) 『物質と記憶』第 4 章でベルクソンは、知覚を彩る「感覚質」と科学が示す「運動」とを結びつけようとするが、それは両者が数的に同一であり得るのはいかにしてか、という形で論じられるだろう。さしあたり感覚質とは異なる運動を、「質そのものの中に（*dans la qualité même*)」（MM229/339）見る、「運動を性質の中に（*dans*）置くより

7) 「総合」と呼ばれるものが多くの場合、単に（要素還元的な）「分析」の鏡像的等価物に過ぎないとして、「分析／総合」の対立を二次的なものとして斥けつつ、対して「直観」こそが哲学の真の方法でなければならないと述べたのは『19世紀フランス哲学』（F. Ravaisson, *La philosophie en France au XIX*[e] *siècle*, Imprimerie impériale, 1868）のラヴェッソンであったが、『形而上学序説』のベルクソンにはその強い影響が見られる。また、「統一」といったカント的語彙への明示的批判については、EC153/624を参照――「『統一（unification）』とは曖昧な用語であって、それは『関係（relation）』や『思惟（pensée）』以上に明晰なものでもなければ、それら以上のことを語っているわけでもない」。

第五節

1) Jankélévitch, *op. cit.*, p. 47.
2) P. Trotignon, *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*, PUF, 1968, pp. 541-542.
3) G. Mourélos, *Bergson et les niveaux de réalité*, PUF, 1964 ; cf. G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, 1958, p. 58.

第二章

本章の課題

1) 「瞬間」と「永遠」との（非生成的性格における）同種性については、例えば「永遠というある唯一の瞬間（un moment unique, qui est l'éternité）」（DI156/136）といった表現を参照。
2) 「単位を望むだけの諸部分に分割する（diviser）可能性を認めているというこのことからしても、この単位は延長したもの（étendue）と考えられているのである」（DI61/56）、「このように切り離された諸部分は保存されながら相互に加わって、そして相互に加わってしまえば任意の分解（décomposition）に適するものとなる。したがってそれらはまさに空間の諸部分なのだ」（DI63/57）。
3) 「空間に関する限り、分割は望む限りいくらでも押し進めることができる。［中略］これはつまり、空間のある部分というものは、我々がそれに関わるのを止めた時にも存在し続ける（subsister）ように思われるということである。その部分を分割されないままにしておいたとしても、その部分は待ち続けていられるだろうし、想像力がまた努力すればその部分はさらに分解されるだろうことが我々には分かっているのだ」（MM231/341）、「その固定性（fixité）において、無際限に分割可能となる……」（EC251/707）。実は『試論』がすでに、〈流れ去らずに分割を待ち受ける（attendre, demeurer）〉という理念的性格（しかしそれは同時に私たちの一定の操作に関して規定されている）が「空間」に本質的なものであることを前提していた（DI59/54, 65/59）。
4) かつてインガルデンは、フッサールとベルクソンとの一見して明らかな相違を確認し

2) この表現はハイムゼートによる。Heinz Heimsoeth, "Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie", in *Studien zur Philosophie Immanuel Kants I*, Kölner Universitäts-Verlag, 1956. 邦訳「カント哲学における人格性の意識と物自体」（『カントと形而上学』（以文社、1981年）所収）。ただし私たちは、彼に和して叡知的自己とそれに関する形而上学をカントにおいて語ろうというわけではない。

3) 以下の私たちの検討は、もっぱら『純粋理性批判』のB版に基づく。私たちの考えでは、B版の議論の方がより厳密であり、かつ演繹の課題に関してより精確な記述を与えているからである。ここは詳論の場所ではないが、簡単に述べておけば、A版の演繹論は、所与の知覚が成立したその上で、その可能性の条件を溯行的に分析していくという道を辿っており、その限りで「演繹」としては不十分であって、むしろ統覚から出発してそれがおよそすべての感性的直観に適用可能であることを論じようとしているB版のほうに理論的優位があると私たちは解釈している。

4) 第五節でさらに考察するが、講義におけるベルクソンは、「統一」や「結合」の観念そのものの無効性を確認しながらこう述べていた——「人格を構成する統一とは、心理的諸状態に上から加わってくるような何かではないのであって、この統一は諸状態に外からやってくるのではなく、むしろそれらの状態自身の内奥からわき上がってくるものと考えるしかない」のだと（*Cours II*, pp. 287-288）。むしろサルトルの方が、瞬間的な意識というものを拵えて、自己の生成の方をそのような意識を超えてしまう「余剰」、そのような意識にとっての一つの「対象」にしてしまったのだ。

第四節

1) 当時の論争状況に関しては、J. Milet, *Bergson et le calcul infinitésimal*, PUF, 1974, pp. 44-50 ; F. Heidsieck, *Henri Bergson et la notion d'espace*, Le cercle du livre, 1957, pp. 19-27. ベルクソン的見解に対するアリストテレス的解釈からの批判としては例えばJ. Maritain, *La philosophie bergsonienne*, 2e éd., 1954, in *Œuvres*, Éditions Saint-Paul, 1984, tome 1, p. 212.

2) F. Evellin, *Infini et quantité : Étude sur le concept de l'infini en philosophie et dans les sciences*, Germer Baillère, 1880.

3) 『パルメニデス』151E-152C。田中美知太郎訳による。対話のあいづちを省略した。

4) 物質は「その固定性（fixité）において、無際限に分割可能となる」（EC251/707）といった語の連鎖。

5) A. Philonenko, *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Cerf, 1994, p. 312.

6) 「多様の通覧と総括」としての「覚知の総合」そのものが事実上「再生の総合」によって可能になっているという（ほとんどトリヴィアルな）論点についてはカント『純粋理性批判』A102を参照。

は、自己についての積極的概念としては我々の到達できる最も近いものであろう。この紐帯には、諸感覚と同様に実在的な何かがあるのであって、実際には対応する事実のない単なる思惟の諸法則の産物などではないということ、これは疑い得ないと私は思う」(Mill, *op. cit.*, in *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. IX, University of Toronto Press, 1979/Routledge, 1996, p. 207)。ミルはそう指摘した上で、その「紐帯」「有機的統一」の本性についてはそれ以上の論究を放棄する。ベルクソンの「持続」(そしてもちろん「記憶」)は、この「紐帯」「有機的統一」という謎への回答でもあった。本書第二章第一節の註 11 をも参照。

3) 「自我全体」: DI125/109 ; 125/110.「人格全体」: DI123/108 ; 127/111 ; 129/113.「魂全体」: DI124/109 ; 125/110 ; 126/111.

4) 決定論を否定したはずのベルクソンの「自由」について相変わらず「決定」を語ることができるか、という点については小さな論争がある。ジャンケレヴィッチは、こうして描かれた自由を、自らに即して存在すること、「真摯さ (sincérité)」として形容し、プラトンやストア主義者のみならずスピノザの名までをもそこに結びつけて見せる (V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, 2e éd., PUF, 1959, pp. 78-79)。対してグイエは、もはやそこに「決定論」を語る余地はないはずだと述べつつ、ジャンケレヴィッチの解釈を不適切と見る (H. Gouhier, *Bergson et le Christ des Évangiles*, Fayard, 1961, pp. 82-83, pp. 210-211 (note 64))。私たちの見るところ、グイエの指摘はそのままでは些末なものであり、あまり説得的なものとは言い難い。ベルクソンは確かにいわゆる必然的な決定論 (déterminisme) を意識事象に対しては否定したが、「決定 (déterminer)」という概念そのものを排除はしていないというテクスト的な事実は動かないからである (まただからこそ、ベルクソンは同時に「気まぐれ (caprice)」を自由概念から排除するのである)。むしろベルクソンが語ろうとしているのは、まさにある種の「決定」、自己による自己の規定であったのだと私たちは考える。もちろんそれをスピノザの名に結びつけるのは誤解のもとではあろうが、ジャンケレヴィッチが示唆するところの、ベルクソン的な「自由」の有する「真摯さ」の性格については十分に支持できようし、彼がそこで示している「無差別と決定論との両方に等しく対立する一つの有機的必然性 (nécessité organique)」の概念は、ベルクソンの思想を解きほぐすためにむしろ適切なものと思われる。

5) Jankélévitch, *op. cit.*, p. 9.

6) *Ibid.*, p. 7.

7) *Ibid.*, p. 207. もちろん『モナドロジー』(18 節) を踏まえた表現である。

第三節

1) 以下、『純粋理性批判』からの引用は慣用に従って、括弧に入れられた (A120) = 第一版 (A 版) の 120 頁、(B410) = 第二版 (B 版) 410 頁、といった記法によって参照箇所を指示する。

註

第一章

本章の課題

1) B. Russell, "The Philosophy of Bergson", in *The Monist*, No. 22, 1912,= *The Collected Papers of Bertrand Russell*, Vol. 6, pp. 332-333.

第一節

1) J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego*, 1936/Vrin, 1988. 本節では以下 *Ego* と略記して頁数を指示する。

2) J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, 1943/Gallimard (collection Tel), p. 206.

3) J.-P. Sartre, «Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité», in *Situations I*, Gallimard, 1939/1947, pp. 29-32.

4) サルトルに公平であろうとすれば、彼が「自己についての意識」の「について (de)」に括弧を付したことは指摘しておかねばなるまい。『存在と無』において、対自存在の直接的構造を論じる中で、その最も基本的な水準を描きながら彼はそこにおいてはもはや「非措定的」な構造しかないということを主張しつつ、conscience de... の de を (de) と表記し、初源的な自己意識の微妙な存在様態を示そうとしていたのであった。しかしこの括弧入れこそは、サルトルの意識概念の限界を示すものではないか。「……についての」という対象化的かつ否定的な疎隔化の関係がもはや無効となる事象を前にして、しかし手持ちの道具としては、志向的な「について (de)」しか有しなかったサルトルの困惑が、そこにはあるのではないだろうか。

第二節

1) 『時間と自由』(白水社) 223 頁、平井啓之による訳注。

2) É. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, Germer Baillère, 1874 ; *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*, Alcan, 1895. J. S. Mill, *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, 1865.= *La philosophie de Hamilton*, trad. par É. Cazelles, Germer Baillère, 1869. もちろん決定論の論駁が、道徳や宗教の価値を守ろうとするスピリチュアリスムにとって無視できない重要課題であったことは事実であり、『試論』をその文脈に置くことは間違いではない。なおハミルトンを批判するミルが 67 年の同書「補遺」で示した「自我・自己 (Ego, Self)」概念の問題は、『試論』の一つの背景をなしたものと見ることができる。ミルは「自我」についてビラン的な直覚を否定しながらも、純粋な現象論者ではあり得なかった。「現在の意識を過去の意識に結びつけて思い出させるあの説明しがたい紐帯 (inexplicable tie) ないし法則、(マッソン教授がそう呼ぶところの) 有機的統一 (organic union)

宮崎隆「ベルクソンにおける身体習慣形成の可能性——遁走的イマージュと示唆の力——」(『横浜国大教育人間科学部紀要 (1)』第3号2000年、1-14頁)

Soulez, (Ph.), *Bergson politique*, PUF, 1989.
Soulez, (Ph.), Worms, (F.), *Bergson. Biographie*, Flammarion, 1997.
Sundén, (H.), *La théorie bergsonienne de la religion*, PUF, 1947.
Taine, (H.), *De l'intelligence*, 2 vols., Hachette, 1870.
Theau, (J.), *La critique bergsonienne du concept*, Privat, 1967.
Thibaudet, (A.), *Le bergsonisme*, 2 vols., NRF, 1923.
Trotignon, (P.), *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*, PUF, 1968.
Vialatoux, (J.), *De Durkheim à Bergson*, Bloud & Gay, 1939.
Violette, (R.), *La spiritualité de Bergson*, Privat, 1968.
Worms, (F.), «Les trois dimensions de la question de l'espace dans l'œuvre de Bergson», in *Épokhê*, n° 4, 1994, Millon, pp. 89-116.
———, *Introduction à* Matière et mémoire *de Bergson*, PUF, 1997.
———, «La conception bergsonienne du temps», in *Philosophie*, n° 54, juin 1997, pp. 73-91.
———, *Le vocabulaire de Bergson*, ellipses, 2000.
———, *Bergson ou les deux sens de la vie*, PUF, 2004.
———, (sous la dir. de) *Le moment 1900 en philosophie*, Presses universitaires du Septentrion, 2004.

邦語文献

「パルメニデス」(田中美知太郎、藤沢令夫編『プラトン全集　第4巻』(岩波書店、1975年) 所収)
石井敏夫『ベルクソンの記憶力理論』(理想社、2001年)
合田正人「幸福な場所——コモン・センス論に向けて」(『ベルクソン「現代思想」臨時増刊』青土社、1994年、311-329頁)
中島盛夫『ベルクソンと現代』(塙書房、1968年)
———、「現象学とベルクソン」(『講座・現象学　1　現象学の成立と展開』(弘文堂、1980年) 所収)
中村雅之「ベルクソンの「拡がり」について」(『年報人間科学』第6号1985年、97-111頁)
中田光雄『ベルクソン哲学　実在と価値』(東京大学出版会、1977年)
中敬夫『自然の現象学』(世界思想社、2004年)
檜垣立哉『ベルクソンの哲学　生成する実在の肯定』(勁草書房、2000年)
平井靖史「解説 (アンリ・ベルクソン『意識の直接与件についての試論』)」(ちくま学芸文庫、2002年、271-300頁)
三木清「充足的経験論」(『思想』227号 (1941年4月)) (全集第5巻所収)
三輪正『習慣と理性』(晃洋書房、1993年)

1985.
Milet, (J.), *Bergson et le calcul infinitésimal*, PUF, 1974.
Milhaud, (G.), *Le rationnel*, Alcan, 1898.
Mill, (J. S.), *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, 1865. (*Collected Works of John Stuart Mill*, vol. IX, University of Toronto Press, 1979/ Routledge, 1996) = *La philosophie de Hamilton*, trad. par É. Cazelles, Germer Baillère, 1869.
Mourélos, (G.), *Bergson et les niveaux de réalité*, PUF, 1964.
Pallière, (A.), *Bergson et le judaïsme*, Alcan, s. d. (1933 ?)
Penido, (T. T.-L.), *Dieu dans le bergsonisme*, Desclée de Brouwer, 1934.
Philonenko, (A.), *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Cerf, 1994.
Poincaré, (H.), *La science et l'hypothèse*, Flammarion, 1902/1968.
———, *La valeur de la science*, Flammarion, 1905.
Prado, (B.), *Présence et champs transcendantal. Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson*, traduit par R. Barbaras, Olms, 2002.
Ravaisson, (F.), *La philosophie en France au XIXe siècle*, Imprimerie impériale, 1868/ Fayard, 1984.
———, Article «Art», in *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, Hachette, 1882.
———, «Métaphysique et Morale», in *Revue de métaphysique et de morale*, 1893, pp. 6-25.
Revue thomiste, «Bergson. études critiques» n° 77, mai-juin, 1933.
Ribot, (Th.), *Les maladies de la mémoire*, Alcan, 1881.
———, *Les maladies de la volonté*, Alcan, 1883.
———, *Les maladies de la personnalité*, Alcan, 1885.
Richet, (Ch.), «La personnalité et la mémoire dans le somnambulisme», in *Revue philosophique*, 1883, pp. 228-242.
Robinet, (A.), *Bergson, ou les métamorphoses de la durée*, Seghers, 1965.
Russell, (B.), "The Philosophy of Bergson", in *The Monist*, No. 22, 1912. = *The Collected Papers of Bertrand Russell*, vol. 6, Routledge, 1992, pp. 313-337.
Sartre, (J.-P.), *La transcendance de l'ego*, 1936/Vrin, 1988.
———, *L'Être et le Néant*, 1943/Gallimard (collection Tel).
———, «Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité», in *Situations I*, Gallimard, 1939/1947, pp. 29-32.
Sertillanges, (A.-D.), *Henri Bergson et le catholicisme*, Flammarion, 1941.
Simondon, (G.), *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, 1958.

philosophique, PUF, 1971, tome I, pp. 468-487.

Ingarden, (R.), «L'intuition bergsonienne et le problème phénoménologique de la constitution» in *Bergson et nous* (*bulletin de la société française de philosophie*), Armand Colin, 1959/1960, pp. 163-166.

James, (W.), *Pragmatism*, (*The Works of William James*), Harvard University Press, 1975.

———, *The Principles of Psychology* (*The Works of William James*), 3 vols., Harvard University Press, 1981.

Jankélévitch, (V.), *Henri Bergson*, 2e éd., PUF, 1959.

Jaurès, (J.), *De la réalité du monde sensible*, Alcan, 1891/Alcuin, 1994.

Kant, (I.), *Kritik der reinen Vernunft*, A1781, B1787/Felix Meiner Verlag, 1956.

Kremer-Marietti, (A.), «Physique et métaphysique du rythme comme mimésis», in *Revue internationale de philosophie*, n° 177, 1991, pp. 137-150.

Lacey, (A. R.), *Bergson*, Routledge, 1989.

Lachelier, (J.), *Œuvres*, 2 vols., Alcan, 1933.

Lafrance, (G.), *La philosophie sociale de Bergson*, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1974.

Le Roy, (E.), «Science et Philosophie» (1-4), in *Revue de métaphysique et de morale* (*RMM*), (1) 1899, pp. 375-425, (2) 1899, pp. 503-562, (3) 1899, pp. 708-731, (4) 1900, pp. 37-72.

———, «Reponse à M. Couturat», in *RMM*, 1900, pp. 223-233.

———, «Un positivisme nouveau», in *RMM*, 1901, pp. 138-153.

———, «Sur quelques objections adressées à la nouvelle philosophie» (1-2), in *RMM*, (1) 1901, pp. 292-327, (2) 1901, pp. 407-432.

———, *Une philosophie nouvelle : Henri Bergson*, Alcan, 1912.

Lévy-Bruhl, (L.), «Henri Bergson. *Essai sur les données immédiates de la conscience*», in *Revue philosophique*, 1890, pp. 519-538.

———, *La morale et la science des mœurs*, Alcan, 1903/16e éd., PUF, 1971.

Loisy, (A.), *Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale*, Émile Nourry, 1933.

Magazine littéraire, Bergson philosophe de notre temps, n° 386, avril 2000.

Maritain, (J.), *La philosophie bergsonienne*, 2e éd., 1954, in *Œuvres*, Éditions Saint-Paul, 1984, tome 1.

Merleau-Ponty, (M.), *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945.

———, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, nouvelle édition, Vrin, 1978.

———, *Éloge de la philosophie, et autres essais*, Gallimard (collection Folio/Essais),

———, *Bergson and Modern Physics*, Boston Studies in the Philosophy of Science, 1971.

Chevalier, (J.), *Entretiens avec Bergson*, Plon, 1959.

Conry, (Y.), L'évolution créatrice *d'Henri Bergson. Investigations critiques*, L'Harmattan, 2000.

Cousin, (V.), *Fragmens philosophiques*, Sautelet, 1826.

de Lattre, (A.), *Bergson, une ontologie de la perplexité*, PUF, 1990.

Delbos, (V.), «*Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, par Henri Bergson», in *Revue de métaphysique et de morale*, 1897, pp. 353-389.

Deleuze, (G.), «La conception de la différence chez Bergson», in *Les études bergsoniennes*, vol. IV, PUF, 1956, pp. 77-112.

———, *Le bergsonisme*, PUF, 1966.

———, *Différence et répétition*, PUF, 1968.

———, *L'image mouvement* (*Cinéma I*), Minuit, 1983.

Descartes, (R.), *Œuvres philosophiques*, (textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié), 3 vols., Garnier, 1963-1973.

Durkheim, (É.), *L'éducation morale* (*cours à la Sorbonne,1902-1903*), PUF, 1925/1963.

———, *Sociologie et philosophie*, PUF, 1924.

Evellin, (F.), *Infini et quantité : Étude sur le concept de l'infini en philosophie et dans les sciences*, Germer Baillère, 1880.

Gattinara, (E. C.), *Les inquiétudes de la raison. Épistémologie et histoire en France dans l'entre-deux-guerres*, Vrin, 1998.

Gouhier, (H.), «Maine de Biran et Bergson», in *Les études bergsoniennes*, vol. 1, Albin Michel, 1948.

———, *Bergson et le Christ des Évangiles*, Fayard, 1961.

———, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Vrin, 1989.

Heidsieck, (F.), *Henri Bergson et la notion d'espace*, Le cercle du livre, 1957.

Heimsoeth, (H.), "Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie", in *Studien zur Philosophie Immanuel Kants I*, Kölner Universitäts-Verlag, 1956. (邦訳「カント哲学における人格性の意識と物自体」(『カントと形而上学』(以文社、1981 年)))

Hude, (H.), *Bergson*, 2 vols., Éditions universitaires, 1990.

Husson, (L.), *L'intellectualisme de Bergson. Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition*, PUF, 1947.

Hyppolite, (J.), «Aspects divers de la mémoire chez Bergson», in *Figures de la pensée*

2 参考文献・引用文献

ベルクソンに関する欧文文献全般に関しては、Gunter, (P. A. Y.), *Henri Bergson, A Bibliography*, 2nd ed., Philosophy Document Center, 1986. を参照できる。またその後の文献については、現在のところ Ji-Seok Ryu, *Une contribution à la recherche de la pensée d'Henri Bergson, Présentation, annotation et analyse historique et philosophique des documents inédits ou publiés hors les Mélanges (1888-1940)*, Diffusion ANRT, 2000.が優れた書誌を含んでいる。日本語文献の包括的書誌は存在しないが、多くの方の協力を得て、筆者（杉山）が関連文献リストを WEB 上で作成・公開している（http://www2s.biglobe.ne.jp/~sug/index.html）。

以下は本書で引用・言及したもの、ならびに解釈に際して特に参考とした文献である。

欧文文献

Barthélemy-Madaule, (M.), *Bergson adversaire de Kant*, PUF, 1966.

Belot, (G.), «Un nouveau spiritualisme», in *Revue philosophique*, 1897, pp. 183-199.

Bergson et nous (*Bulletin de la société française de philosophie*), 2 vols., Armand Colin, 1959/1960.

Binet, (A.), «Une enquête sur l'évolution de l'enseignement de la philosophie», in *L'année psychologique*, 1908, pp. 152-231.

Boutroux, (É.), *De la contingence des lois de la nature*, Germer Baillère, 1874.

———, *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*, Alcan, 1895.

Brunetière, (F.), «Après une visite au Vatican», in *Revue des deux mondes*, janvier 1895.

Brunschvicg, (L.), *La modalité du jugement*, Alcan, 1897.

———, «L'idéalisme contemporain», in *L'idéalisme contemporain*, Alcan, 1905.

———, «La philosophie nouvelle et l'intellectualisme (1901)», in *L'idéalisme contemporain*.

Bulletin de la société française de philosophie, n° 1 (Séance du 28 mars, 1901).

Canguilhem, (G.), «Commentaire au troisième chapitre de *L'évolution créatrice*», in *Bulletin de la Faculté des lettres de Strasbourg*, (1) : n° 5-6, pp. 126-143, (2) : n° 8, pp. 199-214.

Čapek, (M.), «La genèse idéale de la matière chez Bergson. La structure de la durée», in *Revue de métaphysique et de morale*, 1952, pp. 325-348.

この種の資料については、私たちはこの『メランジュ』から引用を行った。

遺言が厳密には禁止しない「ベルクソンの著作」は以上に尽きるが、禁止を越えた資料が遺族の了解と共に、続々と公表・公刊され始めている。これらを「著作」と呼ぶことはできないが、無視できない資料であることには変わりがなく、私たちも大いに参考とした。

Correspondances, PUF, 2002.

Guitton, (J.), *La vocation de Bergson*, NRF/Gallimard, 1960.

Henri Bergson et Albert Kahn. Correspondances, Desmaret/Musée Albert-Kahn, 2003.

«Comment doivent écrire les philosophes (1924)», in *Philosophie*, n° 54, 1997.

以上には、ベルクソンの手になる文章が含まれており、資料としてはそれほど問題がない。また講義録に関しては、現在公刊されている主なものは次の通りである。

Cahiers du séminaire de philosophie, n° 7 ; *Octave Hamelin, Henri Bergson, Fichte*, Presses universitaire de Strasbourg, 1988.

Cours I-IV, (éd. par H. Hude et als.), PUF, I : 1990, II : 1992, III : 1995, IV : 2000.

Bardy, (J.), *Bergson professeur*, L'Harmattan, 1998.

Annales bergsoniennes I, (éd. par F. Worms et als.), PUF, 2002.

Leçons clermontoises I, (éd. par R. Ragghianti), L'Harmattan, 2003.

Annales bergsoniennes II, (éd. par F. Worms et als.), PUF, 2004.

講義録の正確さ、編集の確実性については、濃淡があるというのが事実である。本書においては詳細な検討を省略したが、解釈の補助として用いることが可能であると思われた講義のみを参照した。

資料としての評価は分かれるが、『メランジュ』の外で、いくつかの対話の記録も公刊されている。

Sertillanges, (A.-D.), *Avec Henri Bergson*, Gallimard, 1941.

Béguin, (A.) et Thévenaz, (P.), (éd.), *Henri Bergson, Essais et témoignages*, Cahiers du Rhône, Éditions de la Baconnière, 1942.

Benrubi, (I.), *Souvenirs sur Henri Bergson*, Delachaux et Niestlé, 1942.

Chevalier, (J.), *Entretiens avec Bergson*, Plon, 1959.

特にバンリュビとシュヴァリエの報告は詳細であり、私たちも有益な資料として参照した。ただし、シュヴァリエ、そして特にセルティヤンジュの報告には、報告者の利害関心が濃く反映されていると見る必要があるとも思われ、本書では参考以上のものとしては扱っていない。

文献について

1　ベルクソンの著作

本書におけるベルクソンからの引用の方式については、凡例を参照されたい。ここでは補足的に「ベルクソンの著作」と呼ばれるものの内実、ならびにその本書での扱いについて述べておく。

「ベルクソンの著作」については、やや込み入った事情がある。ベルクソンはその遺書で、公刊された著作だけを哲学者ベルクソンの作品として認め、それ以外のものについて刊行を禁止したのである。この最も厳密な制約においては、「ベルクソンの著作」とは次のものである。

Essai sur les données immédiates de la conscience, 1889. 『意識の直接与件についての試論』(『時間と自由』)

Matière et mémoire, 1896. 『物質と記憶』

Le rire, 1900. 『笑い』

L'évolution créatrice, 1907. 『創造的進化』

L'énergie spirituelle, 1919. 『精神のエネルギー』

Les deux sources de la morale et de la religion, 1932. 『道徳と宗教の二源泉』(『道徳と宗教の二つの源泉』)

La pensée et le mouvant, 1934. 『思想と動くもの』(『思考と運動』)

いくつかの著作のいくつかの部分は単行本収録に先立って発表されているが、単行本としてはいずれも Félix Alcan 社から出版された。1940 年代になって PUF (Presses Universitaires de France) に版権が移り、改版に伴ってページづけに多少のずれが生じた。現在では PUF 版のページづけが標準である。以上の著作は、『ベルクソン生誕百年記念著作集』(*Œuvres, édition du centenaire*, PUF, 1959.) にすべて収録された。

諸版の異同を含めて現状最も多くの情報を含むという理由で、私たちはこの『著作集』から引用を行った。わずかな誤植はあるが、その訂正に関して注記は省略した。

著作以外の形で生前公表されたさまざまの文章は *Écrits et paroles* (3 vols., 1957-59)、*Les études bergsoniennes* (11 vols., 1948-1976) その他において、再録されあるいは紹介されてきた。「未刊のものの公表を禁じる」という遺言に抵触しないからである。その種のものは、『著作集』に続き、1972 年時点でいったん『メランジュ (雑録集)』(*Mélanges*, PUF, 1972.) にほぼ網羅的な形で収録された。

もの（事物）(chose)　16, 22, 82, 83, 101, 102, 119, 156, 186, 290
模倣（する）(imitation, imiter)　283, 309-310, 314

や 行

役割 (rôle)　152-153, 292-294, 311
唯名論 (nominalisme)　179, 183, 184, 200
有機化 (organisation)　33-35
有機体 (organisme)　22, 126-128, 297-298, 308; *25*
有機的全体性 (totalité organique)　36, 254-255
優美 (grâce)　264-266
　→恩寵も見よ
豊かな・豊かさ (riche, richesse)　258-259, 271, 321; *32*
予期（する）(attente, attendre)　148, 150, 176, 234, 293, 322
予見（する）(prévision, prévoir)　80-82, 96-97, 207, 264
　予見不可能性 (imprévisibilité)　207, 208, 219, 225, 321
呼びかけ (appel, appeler)　299, 302-323

ら 行

力能 (pouvoir, puissance)　138, 154, 170, 176, 234, 266, 278
リズム (rythme)　6, 115, 264-266, 269-277; *33*
理性 (raison)　185, 230; *34*
理念（的・性）(idéal, idéalité)　170, 222-223, 227-229, 230
理由 (raison)　244-246, 247, 250-251
類 (genre)　158-160, 258; *34-35*
連合主義的心理学 (psychologie associationniste, associationnisme)　37, 87, 107, 124, 173, 200, 245
連続（的・性）(continu, continuité)　184, 185
　連続と非連続　253; *31*

わ 行

「私はできる」(je peux)　171
「私は考える・われ思う」(je pense, Ich denke)
　→コーギトーを見よ

道徳家（moraliste）　279-280, 322-323
努力（effort）　141, 173, 314-316

な　行

内在（的・性）（immanent, immanence）　97, 98-101, 105, 186, 189, 191
馴染み（familialité）　152
二元論（dualisme）　112-115, 119, 130
日常的（journalier）　112, 138, 152, 261
人間（homme, humanité）　239, 324
　→人類も見よ
人称（的・性）（personnalité, personnel）
　→人格（的・性）を見よ
能力（faculté）　35, 98, 164

は　行

働き（acte, Handlung）　44, 46-48
　→行為・作用も見よ
発生（論）（genèse）　189-191, 196-224
　知性の発生（-de l'intelligence）　196-212
　同時発生（-simultanée）　197
　自動的発生（-automatique）　206-208
　理念の発生（de l'idéal）　223
『パルメニデス』（Parménide）　74-79
反映・反射（する）（réflexion, réfléchir, refléter）　34, 138, 173, 176, 199; *15*
反響（écho）　303, 304, 311
反省（する）（réflexion, réfléchir）　69, 94-95, 102, 105
　不純な反省（-impure）　19
反復（する）（répétition, répéter）　168-170
美（beauté）　267-269
光（lumière）　128, 130, 156
非決定性（indétermination）　11, 32, 125-126, 254
微積分（(calcul) infinitésimal）　73, 75, 192-193, 220; *21*
　微分（différentiel）　75
被造性　318
必然（的・性）（nécessaire, nécessité）　30-32, 56, 117-119, 133, 228, 287, 299
否定（négation）　6, 25-26, 92, 104, 107
非人称（的・性）（impersonnel, impersonnalité）　22, 41, 118, 123-124, 147, 152-153, 186, 230, 233, 292, 294, 298
比例関係（proportion）　138, 176, 234, 236
拡がり（étendue）
　→延長を見よ
フィアット（fiat）　249
物質（matière）　114-115, 132, 160, 209
物質界（monde matériel）　129-130,
物質性（matérialité）　197, 209, 223
物体（corps）　150, 156-157, 160, 202
物理学（physique）　117, 195, 216, 228
　数理的物理学（-mathématique）　219-221
普遍数学（mathesis universalis）　210-211
プラグマティスム（pragmatisme）　155, 178-181, 198
フランス哲学会（Société française de philosophie）　195; *27-28, 32*
ヘラクレイトス主義（héraclitisme）　162, 225
弁証法（dialectique）　26, 69, 92
本能（instinct）　291

ま　行

未完了（的）（inaccompli）　78, 83,
見る・見られる（こと）（voir, vu, vision）　6, 81, 97, 104-105
無限分割（division à l'infini）　71-72, 75, 78-79, 86-87, 156; *21, 22*
無差別（indifférence）　32-33
無秩序（désordre）　207-208
モデルニスム（modernisme）　179
モナド，モナドロジー（monade, monadologie）　25, 37; *20*

92, 141-142, 231
相互的適応（adaptation réciproque）197, 202-205
創造（création）192, 207-208, 225-226, 239-240, 279, 317, 320-321, 322-323; *36*
相対主義（relativisme）196, 205
相対的（relatif）192, 195, 216-217
贈与（donation, donner）265-266, 320, 324
自己贈与（se donner）265-266

た 行

対象（objet）21, 42, 60, 68-69, 102, 174-175, 199
脱自（extase）100-101, 107
魂（âme）
「魂の全体をもって」（avec l'âme tout entière）260; *35*
ダンス（danse）273, 277, 300
知解可能性（intelligibilité）63, 119, 145-147, 153, 175-177, 186, 216-217, 218-222, 224
知覚（perception）104, 134-138, 272
純粋知覚（-pure）122, 124, 127, 132-133
→意識的知覚も見よ
力（force）277, 283-291, 296-297
知性（intelligence）170, 185, 196-202, 213-214, 231-232, 250, 283
知性の発生→発生を見よ
知性認識 196, 201
知性主義（intellectualisme）186, 187-191, 285-290
秩序（ordre）120, 138, 141-144, 149, 177, 199, 207-208, 234-236
幾何学的秩序（-géométrique）207, 212
意志された秩序（-voulu）207
注意（attention）124, 269, 273
生への注意（-à la vie）124, 177
注意的再認（reconnaissance attentive）172-177
中立一元論（neutral monism）123
超越（transcendance）94, 191
自我の超越（-de l'Ego）15-19
超越的対象（objet transcendant）16, 21, 95
超越論的演繹
→演繹を見よ
聴診（auscultation）5-7
調和（harmonie）62, 143, 149, 188, 236, 267
直観（intuition）5-7, 68, 72, 179, 184, 185, 192-193, 217, 272
哲学的直観（-philosophique）6; *36*
抵抗（する）（résistance, résister）141, 145, 266, 275, 290, 295, 296-297, 298, 300
哲学（philosophie）179, 229
同意（consentement）290, 295-296, 319
統一（unité）66-68, 84-87, 93, 185-186, 201; *22*
内在的統一（-immanante）16, 22, 68, 93
同一（的・性）（identique, identité）79, 111, 115, 118-119, 154, 162-163, 168-170, 227, 306-307
汎通的同一性（durchgängige Identität）53
統覚（aperception）84, 88, 91
経験的統覚（-empirique）40
純粋統覚（-pure）40-41, 43, 84
超越論的統覚（-transcendantale）27, 50
等質（的・性）（homogène, homogénéité）208, 213-214, 220-221
等質的空間（espace homogène）64-65, 156-158, 214
動的図式（schéma dynamique）124, 173
道徳（morale）241

質料（ヒューレー，実質）（的）（matière, hylè, matériel） 26, 67, 96, 97, 108, 185, 259
質料形相論（hylémorphisme） 215; *28-29*
自動的（automatique） 159, 218, 295-296
自発性（spontanéité） 18, 43, 45
社会（société） 304, 305-307
　閉じた社会（-close） 291, 292-298
　開かれた社会（-ouverte） 299, 301, 308-311, 320-321
自由（liberté） 243-247, 250-253, 315-316, 322
　自由の程度（degré de-） 253-263
　真の自由（vraie-） 260, 262
習慣（的）（habitude, habituel） 152, 164, 168, 169, 291-298
宗教（religion） 241
　静的宗教（-statique） 198
収縮（する）（contraction, contracter） 169, 218
循環（cercle vicieux） 182, 184, 190, 201
使用（する）（se servir） 153
常識（sens commun） 179, 190
小説家（romancier） 315-316
情動（émotion） 233, 299-301, 313
触発（する）（affection, affecter） 18, 239-242, 249, 262, 291-292, 299-300, 323
人格（人称）（的・性）（personnel, personnalité） 22-23, 35, 139, 233, 246, 249, 252-253, 255, 266, 269-270, 302-305; *24*, *34*
進化論（évolutionisme） 196
　スペンサーの進化論（-de Spencer） 197-201
進行（progrès） 22, 71, 74, 78, 98
身体（corps） 113-114, 125, 137-139, 150, 268, 298
　身体と再認 151-155
　身体の現在 164-166, 170
　身体の留まり 166-167
神秘主義（mysticisme） 283, 304
神秘主義者（mystique） 179, 233, 279, 302-303, 321, 323
神秘的（mystique） 236, 241
真理（vérité） 121, 188, 225-233, 267
　形而上学的真理（-métaphysique） 233
　芸術作品の真理（-de l'œuvre） 315
人類（humanité） 298, 304; *34-35*
　→人間も見よ
図（forme） 36, 103-106, 165
数的多様性（multiplicité numérique） 84-87, 256, 310
図式（schème, schéma） 63, 154, 156, 213-214
　→運動図式，動的図式も見よ
スピリチュアリスム（唯心論）（spiritualisme） 141, 178, 189, 229-233, 254, 255; *19*, *28*
生・生命（vie） 97, 101, 105, 108, 177, 208-210, 241, 255, 262-263, 267-268, 297, 321, 323
成功（する）（réussite, réussir） 141-144, 210-211
製作（fabrication） 197, 215
精神物理学（psychophysique） 182
生成（なる）（devenir） 74-78, 114-115, 139, 166-167, 168, 225, 255
　「なる」と「ある」 74-79, 100-101
責務（obligation） 281, 285, 300; *33*
　責務の全体（tout de l'-） 289
ゼノンのパラドックス（paradoxe de Zénon） 14, 71-78
線（ligne） 45-48, 96
善（bien） 267, 283, 285-286
前駆的形成（préformation） 117, 150
戦争（guerre） 281-282
全体（tout, totalité） 33-34, 67-68, 135, 169-170, 254-255, 319; *20*
総合（synthèse） 45-46, 83, 86-87, 89-

芸術（art） 241, 264-270, 271-272, 279-280, 313-315, 323; *33*
継続（continuation） 99, 221
ゲシュタルト心理学（psychologie de forme） 103
決定（する）（détermination, déterminer） 35, 245; *20*
　自己決定（se déterminer） 11-12, 34-37, 254-255
決定論（déterminisme） 30-32, 245, 247, 263
言語（langage） 21-22, 116, 154, 272-273, 307, 311-313
現在（présent） 82, 98-99, 114, 170, 319
　私の現在（mon-） 164-166; *25*
現象学（phénoménologie） 15, 27, 123; *22-23*
権利（droit） 31, 146, 148, 195, 211, 222-224
　イマージュの権利 133-136
行為（作用）（acte, action） 17, 46, 197, 245
　→作用・働きも見よ
交感（する）（communication, communiquer） 106, 264
構想力（imagination, Einbildungskraft） 47-48, 125, 155, 234
高邁（惜しみなさ）（générosité） 322
呼気（吸い込む）（respiration, respirer） 273-274, 300
コーギトー（「私は考える・われ思う」）（cogito） 27, 41, 50-54, 84, 123
後催眠
　→催眠後暗示を見よ
個体（個人）（的・性）（individu, individuel） 106, 111, 119, 159-160, 270, 271, 272-273, 294, 297, 305-306, 310, 320; *34*

さ 行

差異（différence） 294-295, 306, 310
再構成（する）（reconstitution, reconstituer） 149, 173-177, 270, 286
再認（reconnaissance） 151-153, 172-177, 186, 234-236, 292-293, 298, 321
再発見する（retrouver） 174, 207, 235, 268, 321
催眠（hypnose） 244, 254, 263, 266, 277, *32*
　催眠後暗示（後催眠）（suggestion post-hypnotique） 244-253, 261-263, 290; *32*
作用（acte, Aktus） 43, 86-87, 89-91
　→行為・働きも見よ
詩（poésie） 269, 272
地（じ fond） 36, 103-106, 165
自我（moi） 17-19, 41-48, 68-69
　寄生的自我（-parasite） 255-257, 259-263, 277, *32*
弛緩（relâchement） 115, 207, 212, 217-221, 271
志向性（intentionnalité） 24-25, 51, 107, 131
事実（fait） 180-181, 184, 199-201, 215, 227
システム（系）（système） 149, 219, 220-221, 260
　閉鎖系（-clos） 219, 223
　孤立系（-isolé） 213, 219
自然（nature） 41, 145-146, 281, 297; *33*
自足（autarkie, se suffire） 106, 316
　感情の自足性 105, 320; *36*
持続（durée） 11, 26, 30, 183, 316; *26*
質（qualité） 258, 262
　感覚的性質（qualité sensible） 156-157; *23-24*
実在（réalité） 6, 143-145, 180-181, 184, 185-186, 187-191, 195
実在論（réalisme） 189-190
実証主義（positivisme） 178, 181, 189
実践（的）（pratique） 139, 153-161, 179, 180, 184, 272

か 行

快・快楽（plaisir） 265, 267, 322
外界・外的世界（monde extérieur） 112-113, 119-120, 139, 176
回顧（的）（rétrospection, rétrospectif） 203-204, 246, 260
外在性（extériorité） 111, 119-120, 139, 140-145, 150, 234-236
回心（conversion） 260, 315; *35*
科学（science） 77, 80, 83, 119, 120, 141, 155, 178-184, 188-190, 192-193, 209-210
科学主義（scientisme） 155, 178
鏡（miroir） 101, 138, 234
過去（passée） 79, 82, 98-100, 114
数（nombre） 80, 84-85, 91, 116
カテゴリー（純粋悟性概念）（catégorie, concept pur de l'entendement） 50, 54-56, 143, 145-147, 190
神（Dieu） 233, 240-241, 318, 323; *34*, *36*
感覚（sensation） 29-30, 141-145
感覚—運動（的・性）（sensori-moteur, sensori-motricité） 148-155, 159-160, 292, 297-298
感官の教育（éducation des sens） 149
歓喜（joie） 104, 262, 323
関係（relation, rapport） 12-13, 147, 188, 192-193, 199-200, 216-217
観察者（spectateur） 14, 96-97
感情（sentiment） 35, 104-106, 158, 185, 257-259, 277, 320
深い感情（-profond） 104, 257-258, 262, 273
自由の感情（-de la liberté） 258
美的感情（-esthétique） 264, 269, 271
感じる・感じられた（sentir, senti） 96-97, 105, 159, 216-217, 258-259, 287, 294; *32*, *36*
観念論（idéalisme） 140, 140-141, 160, 187-191, 200, 201, 232, 270
完了相（aspect d'accomplissement） 78-83, 97, 115-119, 227
記憶（力）（mémoire） 98-99, 128, 168-169, 270, 304
記憶（souvenir） 104, 124, 244, 270, 304, 313
幾何学（géométrie） 117-119, 207, 216-217, 228
記号（的）（symbole, symbolique） 182, 192, 261, 307, 312-313
規約（convention） 180-181, 182, 210-211, 219; *29*
規約主義（conventionnalisme） 180-184
客観性（objectivité） 111, 141, 147, 151, 186, 231-232, 234
共感（sympathie） 264-269, 276, 306-307
強制（contrainte） 141, 275
強度（intensité） 29-30, 254-259, 260, 262, 271, 322-323; *32*
共働化（共秩序化）（coordination） 148-149
共同性（共通性）（communauté） 142, 240-242, 268-269, 294-295, 298, 304, 309-310
キリスト教（christianisme） 281, 283, 303, 317-318
緊張（tension） 115, 207-209; *32*
空間（espace） 59, 78-79, 115, 156-158, 213-217; *29-30*
空間性（spatialité） 207, 212-217, 222-223
傾向（性）（tendance） 159, 222-224
計算（calcul） 73, 276, 290, 295, 297
形式（形相・形態）（forme） 42, 66-67, 95, 160, 177, 323
形式的直観（formale Anschauung） 59-64, 84, 214
形而上学（métaphysique） 65, 72, 192-193, 229-233, 239; *27-28*

事 項 索 引

イタリック数字は註の頁数であることを示す.

あ 行

愛 (amour) 318-322;*34*, *36*
アクセント (accent) 273, 311-312
圧力 (pression) 283-284, 296-298
アプリオリ (a priori) 216
抗い難い (irrésistible) 247-248, 260, 265, 290
憐れみ (pitié) 276
暗示 (suggérer, suggestion) 244-249, 254-255, 261-263, 266-267, 268-270, 272, 277-278, 299;*32*, *33*
生きる・生きられた (vivre, vécu) 14, 97, 159, 216-217
意志 (vouloir, volonté) 35, 141, 240, 245-246, 249, 250, 261, 265, 275, 290, 291, 296
固有の意志 (propre-) 247-253, 261
異他的意志 (-étrangère) 247-253, 261-263, 270
意志するために意志する (vouloir pour vouloir) 247-253
意識 (conscience) 23-25, 65, 129, 132, 136-137, 244, 269, 296, 274-276;*23*
意識と心的なもの (-et le psychique) 16
意識的知覚 (perception consciente) 126, 127-131
意識の諸平面 (plans de-) 169-170
異質 (的・性) (hétérogène, hétérogénéité) 31, 103, 162-163, 170, 221
一致 (合致・和音) (accord) 143, 207, 235, 321
一般性 (généralité) 158-159, 192, 309, 311
イデア (idée) 260
祈り (prière) *35-36*
イマージュ (image) 122-139, 273
意味 (sens) 159, 173-174
因果性・因果律 (causalité, loi de causalité) 116-119, 146-148, 249;*27*
引力 (attraction) 245, 248, 285, 300-301, 304
運動図式 (schème moteur) 124, 154, 157
エネルギー保存則 (principe de la conservation de l'énergie) *29*
エラン (élan) 285
エラン・ヴィタルとエラン・ダムール (-vital et -d'amour) 320
演繹 (déduction, Deduktion) 229
カントの超越論的演繹 49-65, 236;*21*
知性形式の演繹 197, 201-202
演繹と帰納 213-214
演じる (jouer) 150, 152, 159, 169, 292, 293
延長 (拡がり) (étendue) 115, 116, 137-138, 141-142, 156, 205
具体的延長 (-concrète) 156-157, 218
延長 (prolonger, prolongement, prolongation) 98-99, 165, 167;*25*
音楽 (musique) 264, 269, 273-277, 299-300;*33*
恩寵 (grâce) 263, 265-266
→優美も見よ
音調 (語調) (ton) 6, 261, 262, 311-312, 313

ビネ (A. Binet) 195, 210, 223-224; *28*
ヒューム (D. Hume) 37, 148, 188
平井啓之 *19*
ファラデー (M. Faraday) 157, 221-222
フィヒテ (J. G. Fichte) 189
フィロネンコ (A. Philonenko) 84; *21*
フェヒナー (G. T. Fechner) 182
フッサール (E. Husserl) 15, 19, 23-26; *22-23*
ブートルー (É. Boutroux) 32; *19*, *26*
プラトン (Platon) 75, 174, 260; *35*
ブランシュヴィック (L. Brunschvicg) 15, 180, 187-191, 192, 198, 327; *26-27*
ブリュヌティエール (F. Brunetière) 210; *28*
ブロ (G. Belot) 186-187, 198, 327; *26*
ブロンデル (M. Blondel) 178
ヘラクレイトス (Heracleitos) 162, 225
ポアンカレ (H. Poincaré) 180, 181, 183, 219-221, 327; *26*, *29*
ボシュエ (J. B. Bossuet) *35*

マッハ (E. Mach) 183
マリタン (J. Maritain) 282-283; *21*, *30*, *33*
三木清 125; *23*
ミヨー (G. Milhaud) 178, 181; *26*
ミル (J. Mill) 91
ミル (J. S. Mill) 32, 189; *19-20*
ミレ (J. Milet) *21*
ムーレロス (G. Mourélos) 103; *22*
メーヌ・ド・ビラン (Maine de Biran) 140-141, 148, 154; *24*
メルロ＝ポンティ (M. Merleau-Ponty) 171; *30*
モセ＝バスティッド (R.-M. Mossé-Bastide) *33*

ユード (H. Hude) 128, 130; *23*, *24*

ライプニッツ (G. W. Leibniz) 37, 49, 217
ラヴェッソン (F. Ravaisson) 160-161, 266, 276; *22*, *28*
ラシュリエ (J. Lachelier) 86, 161, 230-232; *30-31*
ラッセル (B. Russell) 123; *19*
ラ・ロシュフコー (F. La Rochefoucauld) 276
リシェ (Ch. Richet) 244-245, 246, *31*
リボー (Th. Ribot) *24*, *28*, *31*
ルヌーヴィエ (Ch. Renouvier) *31*
ル・ロワ (É. Le Roy) 178, 179-181, 183-184, 190-192, 214-215, 217; *25-26*, *27-28*
レイシー (A. R. Lacey) *33*
レヴィ＝ブリュール (L. Lévy-Bruhl) 185, 187; *26*
レオン (X. Léon) 192
ロット (E.-J. Lotte) 279
ロワジー (A. Loisy) 288; *34*

人 名 索 引

ベルクソン以外の人名に関して，本文と註を対象とする．
イタリック数字は註の頁数であることを示す．

アリストテレス (Aristoteles) 71, 72, 285
アルキエ (F. Alquié) 319; *36*
アレヴィ (É. Halévy) *32*
アンリ (M. Henry) 171
インガルデン (R. Ingarden) *22-23*
エヴェラン (F. Evellin) 72, 75, 190; *21, 27*
エドシック (F. Heidsieck) *21*

ガティナラ (E. C. Gattinara) *30*
ガリレイ (G. Galilei) 228
カント (I. Kant) 39-70, 83-85, 86, 88-89, 92, 93-94, 101-102, 107, 145-146, 147, 148, 154-155, 160, 162, 188, 189, 214, 217, 236, 258, 284, 326; *21, 31*
ギトン (J. Guitton) *35*
ギュヨー (J.-M. Guyau) 268
グイエ (H. Gouhier) *20, 24*
クーザン (V. Cousin) 141, 229-230, 232; *30, 31*
クーチュラ (L. Couturat) 180, 183; *28*
合田正人 *35*
コンディヤック (E. B. de Condillac) *25*

サール (J. R. Searle) *34*
サルトル (J.-P. Sartre) 15-27, 51, 68-69, 92, 93-96, 102; *19, 21, 23*
ジェイムズ (W. James) 123, 178, 179, 249; *25, 30*
シェリング (F. W. J. Schelling) *28*
シモンドン (G. Simondon) 103; *22, 28*
ジャネ (Paul Janet) 141
シャルコー (J. M. Charcot) 154
ジャンケレヴィッチ (V. Jankélévitch) 36, 99, 260; *20, 22, 32*
シュヴァリエ (J. Chevalier) 283; *27, 31, 33*
ショーペンハウアー (A. Schopenhauer) 147
スペンサー (H. Spencer) 183, 189, 197-201, 265; *25*
ゼノン (Zenon) 14, 70, 71-90, 101, 107, 326
ソクラテス (Socrates) 6

タンヌリ (J. Tannery) 182
デカルト (R. Descartes) 5, 113, 117, 140, 156, 188, 216, 222, 228, 236, 319, 322; *36*
テーヌ (H. Taine) 124, 141, 149; *23*
デュエム (P. Duhem) 181-183; *26*
デュルケム (É. Durkheim) 310
デルボス (V. Delbos) 130-131, 137, 145, 185-187, 191; *23, 24, 26*
ドゥラトル (A. de Lattre) *23*
ドゥルーズ (G. Deleuze) 92, 306
トオ (J. Theau) 212-213; *28*
トムソン (G. Thomson) 117
トロティニョン (P. Trotignon) 103; *22*

ニュートン (I. Newton) 219, 228

ハイデガー (M. Heidegger) 15, 48; *25*
ハイムゼート (H. Heimsoeth) *21*
バークリー (G. Berkeley) 40, 141, 188, 233
バルテルミ＝マドール (M. Barthélemy-Madaule) *33*

〔哲　　学〕

デカルト『省察』の研究　山田弘明　A5 本体一五一〇円頁

デカルト研究　福居純　A5 本体五八三六〇〇円頁

フランス・スピリチュアリスムの宗教哲学　岩田文昭　A5 本体六四三〇〇〇円頁

ベルクソンの霊魂論　清水誠　A5 本体五四三二〇〇円頁

メルロ＝ポンティ　超越の根源相　実川敏夫　A5 本体五八三三〇〇円頁

メルロ＝ポンティの意味論　河野哲也　A5 本体六〇二八〇〇円頁

ポール・リクールの思想　杉村靖彦　A5 本体六六三〇〇〇円頁

ジョナサン・エドワーズ研究　森本あんり　A5 本体八五三七〇〇円頁

行為（一八九三）　M・ブロンデル　増永洋三訳　A5 本体一六七〇〇円頁

アインシュタイン　物理学と形而上学　細川亮一　A5 本体六八三八〇〇円頁

創文社刊

杉山　直樹（すぎやま・なおき）

1964年愛媛県生まれ．1988年大阪大学文学部（哲学哲学史第一講座）卒業．同文学研究科・モンペリエ第三大学文学部哲学科第三課程を経て，1995年より徳島大学総合科学部（講師・助教授）．2003年より学習院大学文学部哲学科助教授．

【著書】「ベルクソン読本」（法政大学出版局）（共著），「道徳と宗教の二つの源泉 I 中公クラシックス」（中央公論新社）（解説）他．

【論文】「自発性を飼い馴らす」（『フランス哲学・思想研究』No. 6），「ラヴェッソンという鏡像」（『徳島大学総合科学部人間社会文化研究』第9巻），「J. S. ミルとフランス・スピリチュアリスム」（『学習院大学文学部研究年報』第50輯）他．

〔ベルクソン　聴診する経験論〕　ISBN4-423-17142-2

2006年10月1日　第1刷印刷
2006年10月5日　第1刷発行

著者　杉山直樹
発行者　久保井浩俊
印刷者　青木宏至

Printed in Japan

発行所　〒102-0083　東京都千代田区麹町2-6-7
電話03(3263)7101　振替00120-0-92472　株式会社 創文社
http://www.sobunsha.co.jp

著者との申し合せにより検印省略　精興社印刷・鈴木製本