

ベルグソンの知覚論と その問題点

紺田千登史

I

ベルグソン哲学は、通常第三の名著「創造的進化」を軸にして語られる。これはニーチエ、ジメメルなどの哲学と並んで一つの生命論哲学としてベルグソン哲学が受け容れられるとき特にそうあって大抵の哲学史家達の扱い方はこの点で一致している。ベルグソンが当時の生物学の諸成果を拠所にして、「時間と自由」の持続する自我の領域に止らずこれを更に普遍的意識、普遍的生にまでもたらしていくという彼の哲学の進み行きそのものをみると生命論としてベルグソン哲学が云々せられるのは、むしろ当然のことなのかも知れない。しかしながら私がこの小論でベルグソン哲学をみていこうとする態度を言えばかかる生命論の哲学としてベルグソン哲学を最初から承認してかかるのではなく、むしろベルグソン自らも常識の立場より出発すると宣言した「物質と記憶」という書物を手懸として、従ってベルグソンの有名な直観的方法をいきなり自明の方法として認めてかかるのではなく、否出来ることならば彼の言う直観なるものの可能性の根拠にまで迫ってみたいのである。しかもそのためには我々の日常的意識の批判が第一になされなければならないのであるが「物質と記憶」の示した時間—空間体験つまり知覚—記憶体験の具体的な考察はまさに我々のかかる問題に対して一つの重要な鍵を提供してくれるものと信ずる。成程、時間論は「時間と自由」以来ベルグソン哲学のケルンをなし、その展開からいえばこれはむしろ「物質と記憶」を越えて「創造的進化」に直ちに連絡せられていくものである。しかしながら「時間と自由」の時間論といい、「創造的進化」の自然史といい。まず我々自らの時間的なるも

ののみならず、その空間的なるものと関係する場における解明がないならば、更にいえば我々の日常的生が空間的思考で蔽われていると言われるならば、それではベルグソンが本来的と規定した時間的なるものへの移行はどのようになっているのか、という点まで明らかにするのになければこれらの著作自身の有する問題も十分に解明せられることはないであろう。「時間と自由」における純粹持続はなるほど等質的時間と対比しながら語られているにしても等質的時間なる概念が日常的体験そのものを意味するのではないと同様純粹持続そのものの性格も、かかるものとして具体的に我々に迫ってこない。また「創造的進化」の生命も、知性の性格がもっぱら項目的に救済せられているに過ぎないということと関連して生命そのものについては生物学を背景に論ぜられるということはあるとしても、知性そのものとの結びつきにおいては充分具体的に把握せられているとは言難い。「道徳と宗教の二源泉」に行っても、かかる知性と直観との関係如何という根本的な問題に関しては同じことが言えよう。従って我々が彼の時空関係論や知性論を具体的な形で知りうるのは、「物質と記憶」という書物に限定せられるように思われる。勿論時空関係とか知性とか言ってもこの書物が身心関係という非常に限られた領域での事柄を主題とするため我々はやややすれば他の三著作との繋がりを見失いがちである。しかしながら一方において時間の問題を記憶のそれに移すとともに他方空間の問題を知覚に移して両者の関連を現実的に究明しようとしたベルグソンの態度にはこれと前後して扱った上掲の諸問題の理解を別の角度から可能ならしめるものがあるようにも思われるのである。他の三つの著作と違って「物質と記憶」は、ベルグソン哲学の中でも一つの特異な地位を占める

と言われるのであるが、その第一の理由は日常の知覚における具体的な体験から経験の原初形態にまで探りを入れ、ベルグソンの著作には珍らしく認識論的色彩が濃厚であるという点に存するであろう。また第二に認識と実践との密接な結びつきに読者の注意を喚起し、哲学をベルグソンなりに実践の領域に介入せしめていることは充分、評価せられてよい点であろう。

II

さてベルグソンの時空関係論をその心身関係論の中にみようとするのであるがその前にここでベルグソン哲学自身においてかかる心身関係論の必要性が生じた理由を知るために、一応前著「時間と自由」で純粹持続説が成立した過程をふり返しておくことにする。簡単にいえば、純粹持続とは外に向っている我々の日常的意識、外界の諸対象に限定せられた意識のあり方から一度びそれを否定し内面性の回復に努める場合自我は一つの有機的な全体をなす運動として立ち現れることを言う。本来の自我というものは実は各瞬間毎に質的な変化を遂げており現在の意識は一瞬前の意識状態を自己自身の中へと不断に同化しつつ未来に向かって流動している。ベルグソンは、かかる流動持続する意識を、自覚的に生きていくことこそ我々が自由に生きることだと言うのである¹⁾。ところで「時間と自由」の第一章及び第二章は、かかる自由論を導くための準備として書かれたと言われる²⁾。しかし実を言えば、我々には彼の哲学の根本的立場は第三章や結論におけるかかるベルグソン自由論そのものにおいてよりも前の二章の中に却って明瞭に出ており、自由論はむしろその応用と見るべきように思われる。換言すればベルグソンが純粹持続の考えに到る端緒となった心理的強度なる概念の批判と、それより帰結する純粹持続そのものの性格を知ることがより一層重要なのである。

ところでまずこの強度 (*l'intensité*) なる概念であるがベルグソンによればそれは質と量との混合観念に過ぎないと言われる³⁾。質は質として。量は量として本来純粹に取出されるべきであるにかかわらず心理学は心理的強度という観念を作り出すことによって自分自身を欺いていると言うのである。実際、ベルグソンは強度の観念の折衷性を徹底

的に究明しようとした。フェヒナーを中心とする心理学者達は外界の認識において使用せられる物理学的測定法を心理の領域に持ち込み感覚や感情の数量化に努めた。これは現実の我々の身体が測定を許す諸々の対象界の一部をなすということからその内部に拮っている感覚に対しても一定の尺度の適用が可能であるかに考えられたためである⁴⁾。しかしベルグソンによれば、身体と同延の感覚なるものは全感覚という観点から言えばきわめて限られた領域を占めるに過ぎない。もしも、こうした精神物理学の採用する方法を、美的感情、道徳的感情、更に宗教的感情等要するに我々の最も奥深い所で生ずる諸価値に関する感情についてまで適用しようとするならば我々は事実を大きく歪めることになる、とベルグソンは言うのである。心理的事象を数量化しようとするいかなる試みもそれらが内的なものに進もうとすればするだけ自己の無力を暴露せざるをえない。ベルグソンによれば数学の心理学への適用は出来る限り表層の意識現象に、限定されなければならないのである⁵⁾。

ところで質的なるものと量的なるものとを強度の考察を通じてかく峻別したということは時間と空間とを峻別すべしというベルグソン哲学の根本要求と密接に繋っていることは言うまでもないがしかしその前にベルグソンは内的なるものの心的多様性 (*la multiplicité psychique*) と、外的なるものの数的多様性 (*la multiplicité numérique*)、または単に多数性の区別についても論じている。これは前記の質と量との区別とともに不可分性 (*l'indivisibilité*) と可分性 (*la divisibilité*) との区別を述べたかったからであるが今この点について詳しく議論する余裕をもたない⁶⁾。ただ心理的なるものは本来質から質への連続的な変化でありその限り如何なる意味でも心理的事実を要素化しそれを再構成しようとする試みは失敗に終らざるをえないということ。意識状態を諸要素に還元しようと考えるのは外界の諸事物を等質的な単位に置き換えることによって、もっぱら数量的に取扱っていかうとする我々の科学的思考、あるいはそこまできなくとも日常生活の便宜のために言語や記号にたよって諸事物を個物として扱うことに慣れた我々の習慣的思考方法に由来するということ。かかる思考にとっては心理的事実をかかものとして

把握することは困難になっており自己自身を見詰めようとする場合にも知らず識らずのうちに何らかの介在物を通してということ。これらのベルグソンの指摘を想い起すに止める。但しこの第三番目の事柄は重要であって、哲学的に就いてカント的時間論に対するベルグソンの時間論提唱の動機となったものと、大いに関連してこよう。

周知のごとくカントは我々の主観の現実的存在の認識はデカルトの考えたように単なる内的な自我の直接経験に基くのではなく却って外的な知覚における常住不変なるものを前提すると述べている⁷⁾。即ちデカルトがもはや疑いえないとしたかの内的経験すら実は外的経験を前提してのみ可能だ、と言ったのである。ここで恒常な外的経験とはニュートンの力学体系を積極的に基礎付けようとしたカントにとってはなによりも一定の周期をもって反復する天体の運行が念頭にあったことは言うまでもない。我々が時間の経過を現実認識するのはかかる一定の法則に従って反復する外界の運動によって且つただかかる運動によってのみであるというのがカント時間論の根幹をなしているところである。ところで、このように時間の知覚が常に空間的な表象を通してまづ遂行せられているとのカント的立場こそベルグソンにとって疑ってかからなければならなかった立場なのである。一体上のように理解せられたカントの時間とはそもそも本当に時間であろうか。外界の一定の周期をもった運動体の運動が時間の基準になっていると言うにしてもその場合我々は単にかかる運動体の軌道上の諸々の位置を確認しているだけではないのか。かかる空間的表象を通してみられた時間はもはや時間ではなく、却って時間が空間上に残していく影、時間の空間化せられたもの、つまり空間ではないのか。一般に時間は等質的と考えられているがしかしそれはもはや真の意味での時間ではなく時間の代用物としての空間が考えられているからに他ならない⁸⁾。もしも時間が等質的であり、空間と同様のものだとすれば空間において位置の変換が可能であるのと同じ理由から我々にとって過去への復帰も未来の予見もきわめて容易なものとなろう。科学における第四次元としての時間は、まさにかかる性質のものである。社会生活の必要上、我々が共通に有する時間もまたかかるもので

ある。勿論かかる時間の空間化には理由があった。科学や社会生活の要求は時間を個人の特殊な体験事実として、そのままおくことを許さない。物質界における事象は多かれ少なかれ反復する。相似た現象が周期的に起ることを知っている。社会生活における協働は各人が好むと好まざるにかかわらず必然的に各人の行動に同時性の確認を要求する。しかしながら実在的な時間というのは、これらとは全く別のものだとベルグソンはいうのである。それは反復するものでも、確認せられた同時的な諸瞬間の全体でもなく却ってその経過が一回的な質的变化であるという点に特色をもつ。またそれは、いかなる空間的な表現をも許さぬであろう。ベルグソンにあっては時間はまづ何よりも我々が自己の内面にもまづ注意を集中しそこより次第に一切の空間的なものを排除していく場合に現前してくる意識の様相そのものなのである。見ることと、行為することと、予見することとが一つになった自我の純粹持続の体験とは、まさにかかる我々の深層の意識に直接することの結果に他ならず、またそれは同時に、ベルグソンの自由の意味する所でもあった⁹⁾。

III

ところでベルグソンは時間と空間をかく峻別することによって時間を純粹に取り出そうとするとともにかかる時間こそ我々の自由の根源たるべきことを示そうとしたのであるがしかしこのようにみてきても最初に一言したように時間と空間の対立そのものが未だ外面的なそれに止っているためにかかる過程より導出せられるベルグソンの自由もまたきわめて抽象的にしか自らを顕に示しておらない。表面的自我を捨てて内面的自我に帰るといことが言われても表面的自我そのものの把握が未だ充分具体的ではないが故に内面的自我そのものも、かかるものとして充分闡明せられない。従って我々もベルグソンの言う時間にかかるものとして真にそれ自身の姿を提示せしめるためにはやはりその前にベルグソンの空間体験を明らかにしておく必要があるように思われる。また自己を見失った日常的生の否定の上に成立つ、といわれている自由も、日常的生の把握の仕方如何によってその内容に大なる影響をこうむることは、言

うまでもあるまい。

ところで、「物質と記憶」は、こうした「時間と自由」の単純な二元論的方法が残した問題を、ベルグソン自身が気付いてその解明に乗り出した著作である、と考へても大過はないと思われる。但しここでベルグソンは問題を出来るだけ収約しようとして知覚—身体—記憶の三者の関係如何という狭い意味での心理—生理学の領域に問題を限定して論じている¹⁰⁾。従って、日常的生の問題といつてもそこに自ずから制限のあることはやむをえないであろう。しかしながら、翻って二元的なるものを単純に二元的なるものとして残しておくのではなくそれらをどこまでも具体的な内面的な関係において捉えていこうとするベルグソンの態度を重視するならば、問題がたとい狭い範囲で論ぜられるにせよ、かかる問題として具体的であるばかりか他の領域への拡大と応用を許す内容をもつこととなる。例えばチボーデは、「創造的進化」の形而上学の総てが、「物質と記憶」における研究の中に潜在的な形で既に素描せられている、と述べている¹¹⁾。

さてこれで我々の問題の核心となる「物質と記憶」に移っていくことになるのであるが、その前にここで先に触れたベルグソンにおける日常性あるいは常識の立場ということの意義について今少し考へておく必要があるかも知れない。既に見たように「時間と自由」は、常識的思考というものを、しばしば槍玉にあげベルグソンは自分の純粹持続の哲学に、かかるものの介入を厳しく拒絶した。ところでこのように、「時間と自由」で峻拒せられる常識の立場と、「物質と記憶」で取上げられる常識の立場というものとはその扱方において大きな相違が認められよう。それは前著では、その記述の順序がどうであれどこまでも純粹持続としての時間が予想せられておりかかる立場よりする常識の否定あるいは日常的生の否定が行なわれていると言へるのに対して、「物質と記憶」における常識の見地とは、かかる哲学的前提を設定しない、という意味でこの言葉が使用せられているという点である¹²⁾。換言すれば、「時間と自由」は、常識の立場から言えば純粹持続という自己の外部よりなされる批判であり、「物質と記憶」はこれに反して出発点としてはどこまでも常識の立場を取って漸次かかる常識あるいは日常的生がかかるものとして成立

してくる基盤にまで自己認識を深めていくという意味で、常識の立場というものの自己批判、日常的自我の自己批判となっているということである。

ところで我々の日常的生における意識の最も単純な段階のものは知覚である。我々が感官を開けている間我々の周囲にある広がりの世界を展開して見せているもの、それが知覚である。ところでまた他面我々はかかる知覚の世界が常に同じ一つの中心を有しそれが他ならぬ我々の身体と呼んでいるものであることにも直ちに気付く。身体は成程知覚の世界の一部ではあるがたとい他の知覚対象に変化が起つても身体のこの地位は少しも変わらない。身体は知覚の世界において一つの特権的な立場に立っている¹³⁾。もっとも、かかる身体の特権性が分かったからといってかかる特殊性の意味内容は未だ少しも明らかでない。我々の身体が何故常に知覚の中心に立ち知覚を支配してしるかに見えるのか。一体、知覚と身体との関係において身体は如何なる役割を荷っているのか。結論を先取するならば身体はベルグソンにとってかかる知覚の世界内で行動する我々の行動の器官でありまたもっぱら行動の器官たるに止るという事である¹⁴⁾。これは一方において身体、とりわけその脳組織をもって意識発生のもとみなす所謂意識付帯現象説を主張する唯物論に反対すると同時にバークリ哲学流にすべてを純粹表象に還元し身体をも結局かかる表象の一部に転じてしまう極端な観念論にも反対していわば両者を調停するような立場を構想しようとして得られたベルグソンの結論であると言へる。即ち唯物論的に脳が意識を産出すると考へるならば脳も他の知覚の対象と同じ知覚の一対象に過ぎないのにどうして他の多くの対象までそれが産出するののか、部分がどうして全体を含むかという難問に遭遇せざるをえないし逆に観念論の立場に立ってすべてが表象だというなら何故一つの表象たる身体的な動きだけが表象の全体にかくも大きな影響を与えることが出来るのか分からなくなるからである。ところでベルグソンによればこれら二つの議論には共通に看過している点があると言う。即ち唯物論も観念論も、身体と意識をそれぞれに切り離してその上で両者のいずれかより一方的に他を説明するのであるが実際は両者は不可分に結合しているのであつてしかもかかる結

合の原理は何よりも身体的行動であると言切るのである。身心関係の問題は身体的行動を軸として語られない限り、理解出来ない。しかしこれは、今、知覚の問題に当てはめて考えると、具体的にどうということになるのか¹⁵⁾。

知覚は身体を中心としてその周辺に広がっておりここに身体からみて近きもの遠きものの区別が生じてくるのであるがところでかかる遠近の区別は非常に重要であってベルグソンによればこれは身体的行動の可能性の程度を表現していると解釈すべきものなのである¹⁶⁾。また更に言えば、我々がかかる知覚をもつということそのことが既に身体的行動ということから切り離しては考えられない。例えば、今我々のあらゆる感官を閉ざして外界から全く切り離された状態を仮定してみる。このとき、我々は外界の知覚が消えたという。勿論何人といえどもこのことから外界も同時に消滅したなどとは考えない。外界は相変らずもとのまま存続していると、考えるのが常識である。しかしながら他面知覚を失った我々には重要なことが起っている。即ち知覚の喪失によって我々は、それまでの身体的行動がもはや不可能になっているということである。知覚を失くすことによって、我々は行動の指標を同時に失くしてしまったのである。知覚の暗闇は行動の暗闇を意味する。しかしまた逆に、知覚が明るく見えるということは我々がそれだけ行動において明るく見る、ということである。ベルグソンは知覚は我々の可能的行動を反映する、と言っているのはこの意味である¹⁷⁾。

ところで知覚に関するこのような見方はそれこそ我々の日常の常識的な見方でもある訳であるがベルグソンがかかる議論を殊更に自著で展開した直接的な理由は既にみたような身心関係についての唯物論的な見解あるいはそれに反対する観念論の見解というものがそれぞれの従う原則に固執し過ぎそのために彼らの結論があまりにも現実からかけ離れて突飛なものとなっているとみたからに他ならない。ベルグソンにとって知覚を我々の精神の産物としたりまた逆に脳に知覚を押し込めるような議論でなくむしろまず常識の立場を認めそうしてかかる常識を納得させながら次第に議論を深めていくということこそ大切だったのである。

ところでこのように知覚が可能的行動であると

してもそれはあくまでも可能的という点が大切であって未だ現実的行動ではないということは充分注意されなければならない。単なる物体の場合であれば外界からの作用に対する反作用は直ちに行なわれそこにはもっぱら現実的な作用が認められるのみであるのに対し人間の身体の場合知覚をもつことによってかかる直接的反応は一端抑止されているのである、否、知覚はかかる直接的反応の禁止そのものであるとさえ言える。直接的行動を我々が差控えるその分だけ世界は意識となって我々に表象せられてくるのである。勿論、身体的行動が常にかかる知覚を前提している訳ではない。むしろ日常的動作の大部分はほとんど知覚の助けなしに遂行せられている、というのが事実である。そうしてその理由はといえば知覚—反応が反復せられるということでありその結果我々の身体内部に多様な習慣が形成せられ、次第に知覚は行動の切掛を与えるだけで充分になっていくためである。この意味では習慣は我々の身体を物体に近づけていくとも言える。

さて以上がベルグソン知覚論のあらましであるがこうした知覚に限らず感覚や感情についても同じ立場から考えられている。例えば、感情についてベルグソンは、ここには「行動への誘いととも待機すること更に何事もなさなくともよいという許可がある¹⁸⁾。」と述べているし、感覚に関してはそれは猶予せられた行動でありその役割はこれこれの自動的な反応と他の可能的運動とのいずれを選ぶか、という点に我々を導くと言っている¹⁹⁾。要するにベルグソンでは世界（知覚）や身体（感覚、感情）の意識化の程度はそれだけの我々の行動における不決定、自由の程度を表していることになる²⁰⁾。逆に言えば意識による反省という契機をもたない行動は盲目的であるか、そうでなければ身体に蓄積せられた習慣による自動運動にたよっているのである。

しかしながら、意識と身体との関係を論じようとする限り、知覚や感覚、感情の段階だけでは実は済まないのである。ここには更に記憶の問題が重要なものとして介入してこよう。

IV

ベルグソンは知覚と身体的行動との結びつきを

強調したが記憶もまた同様にかかる行動の見地よりみられなければならないのである。ベルグソンによれば我々の経験は余す所なく自動的に保存せられていく²¹⁾。これは主として、記憶の大脳局在説の論駁と並行して彼が到達した形而上学的仮説であり純粹記憶説としてよく知られているものであるが今はその複雑な議論の経緯については原著に譲ることとする。もっとも、この難解さに関して言うと、「時間と自由」の立場からいえば、意識の持続性が認められる以上過去の保存ということは自づから承認せられてくるのであるが繰返し述べるとベルグソンは「物質と記憶」では、かかる哲学的立場に対しては白紙の態度をとりあくまでも知覚という日常的な意識から議論を進めていくから、かかる知覚がどこに、またどのような形で記録せられているのかという問題とならざるをえなかったのである。しかしそれはともかく、記憶と行動との関連というが、それは具体的にはどういうことになるのか。

実をいえば記憶はかかるもの全体として行動に結びつくのではない。丁度、知覚が世界の中に身体を中心とした遠近の区別を持たむことによってそれを限定し身体の可能的行動となりえたように記憶の全体が意識に現前するような場合がありうるとしてもそれはもはや単なる夢想かそうでなければ身体特に脳が何らかの異常な出来事に遭遇して生じた記憶障害の結果である、という他はない。記憶が身体的行動に役立つのはむしろそれが記憶心像として限定ないし選択せられてくる場合に限る。一体、知覚が既に可能的行動であったが、かかる知覚のみならず、加えて過去の類似の経験が同時に提示せられるならば、我々の行動はそれだけ有効適切に遂行せられよう²²⁾。

ところで、かかる知覚・身体の関係の中に記憶が介入した関係は、これを狭くとれば再認(*la reconnaissance*)ということであり広く、解釈される場合には生えの注意(*l'attention à la vie*)ということになってこよう。

単に知覚の指示のみに従った行動は行動として未だ初歩的なものであって真に行動的といえるためにはそれだけ過去えの間をもつ面が出てこなければならない。瞬間立現れては現実の運動の中に消滅していく知覚はライプニッツのいう瞬間的精

神(*mens momentanea*)であって、これは成程外部よりみる限り、その身体的運動を通じて行動があるかのようなのであるが、その実却って不自由な自動人形の状態に止まっているというべきである²³⁾。知覚・反応は更に知覚・記憶・反応とならなければならない。我々が真に行動的人間たるためには、却ってそれだけ思索的とならなければならない、ということになるろうか。

さて今Aなる対象の知覚と反応が瞬間的であるならばこれは非注意的再認と言われる。我々の日常における大部分の身体的行動はこれから成っているといいよ。同一の、あるいは類似の刺激に対して我々の身体は次第に一定した反射運動機構を蔵していくのである。かかる運動機構は身体内部に形成せられる記憶として、ベルグソンは身体的記憶、または運動記憶と呼んでいる²⁴⁾。

しかしながら環境の変化によって知覚の重要性が高まる時真にそれを補いうるものは我々の過去の経験でなければならない。目新しい対象界の中に飛込んだ身体にとってもはや古い反応の形式は役を果さない。知覚はこれまで通りに、直ちに反応えと結合していくことは出来ない。ここではかかる世界の意識的な探索と同時に、過去の経験がそれに対して照明を与える、ということがなければならない。これは注意的再認と呼ばれる²⁵⁾。

それ故今やAなる対象は日常的生の枠を超える新たな対象である。対象Aに対して、知覚は単に反射的行動えの誘いかの符牒として表面的に接するのではなく却ってかの対象えと益々引きつけられていこう。しかも知覚がかく対象の内部えと進入するということは逆にいえば対象Aがそれだけ意識化せられ知覚の中えと摂取せられていくことでもある。ところでまた、かかる対象と知覚の相互進入の過程は他面知覚としての意識が記憶えと転換していく過程でもあろう。つまり知覚の本来はあくまでも対象をその広がりにおいて瞬間的に把握するものであるのに対してかかる知覚が継起的に重ねられていくということは知覚の記録ということであり既に記憶作用が働いていると言えるからである。勿論、記憶が真に積極的なものとして働きうるのは単にかかる記録をこととするだけでなくそれと同時に想起ということがなければならない。一端記録という手続によって知覚を保存して

いくとともに他方かの対象の理解に必要な心像を再び選択の上再生して対象に投射せられるということがなければ対象の認識において大切な深まりが欠けることになるからである。知覚—記憶から、更に想起によってもう一度知覚に戻っていく、というかかる過程、しかも、それが幾度も反復せられることによって、対象はそれだけ自身の内容を顕わにしてこよう。

ところで、かかる知覚より記憶え、記憶より知覚え、という往復関係において、身体特に脳の問題が重要な要素として入ってくる。

先に一言した如くベルグソンは記憶の大脳局在説というものに反対して記憶論を展開しているのであるが脳の意義に関しては次のような結論を出している。即ち、脳とは身体の部分をなす限りにおいては、どこまでも運動の器官であり、記憶に対しては、単に選択の器官に過ぎないということである²⁶⁾。あたかも知覚の場合に、その表象が脳において発生するという考え方を斥けたのと同様記憶に関しても物質としての脳が記憶の保存器官であるとする立場を否定する。勿論、多くの大脳生理学者達が指摘する如く脳は記憶と決して無関係ではない。ただこの場合、ベルグソンによれば脳は記憶の保存器官として働くのでなく現在の知覚に必要な記憶の選択に際して適切な枠を提供するに止るということである。ベルグソンが脳を中央電話局に例えたのは、かかる事情を説明するためであった。つまり対象Aからの刺激は求心神経を経て脳まで達する。もしも今、この刺激がそのまま対象に返されたとすればそれは単なる日常の知覚における場合であろう。交換台を呼び出したが、相手に継いでもらうまでもない用事だと気付いて通話を途中で思止まる場合である。しかしながら、注意的再認においては脳は自身にまで達した刺激を更に記憶えと媒介しなければならぬ。即ち、交換手は自分の受取った通話者からの希望に従って相手の番号を多数の可能な回答の中より選別しなければならぬのである。ベルグソンによれば、脳はまさにかかる交換台の働きをするのであってその主要な役割は、第一に記憶の選択であり、第二にそれを知覚えと連絡づけることなのである²⁷⁾。

ところで、知覚・脳(身体)・記憶の以上のような関係はベルグソンにあって一般観念や言語の問

題等を考察する場合においても基調をなし、やがて彼の知性論へと展開せられていく重要な鍵ともなっている。

まず一般観念であるがベルグソンによればこれは我々が事物相互の間に類似を知覚することから始まると言う²⁸⁾。知覚は成程、その第一段階においては世界を未だ区別を内に持たぬ対象一般として受容れるに止る。しかしながら、かかる原初的な知覚においてもそれがまさに身体的行動を目的とした世界の我々による限定である限りかかる身体的行動と相即するものだけが自づから抽出せられていることも事実である。しかも、かかる知覚に対する反応が反復されると身体は次第にその反応様式がいくつかの限定せられたものであることに気付いていこう。たとい対象が、必ずしも常に同じものでなくとも身体のある種の要求に適うものでありさえすれば反応は同一であるということが起ってくるのである。これはある種の草食動物が特定の緑にのみ反応することによって、好みの草を捜し当てる事情に通じる²⁹⁾。ところで、ベルグソンが何故かかる類似の知覚を取上げたかと言えばそれは我々の言語との間に重要な関連性を認めたからに他ならない。

成程、言語は教育を通じて我々が文字通り習得する所の、あくまでも人為的な運動記憶であって、決して受動的に自然的に成立してくる、かの類似の知覚と同一視することは出来ない。しかしながら、言語も一端習得せられると類似の知覚と原理的には同じ機能を果すのである。即ち言語も、類似の知覚が既にそうであるようにそれ自身の数は有限でありながら一つ一つの言葉は無際限の対象と呼応していくことが出来るのである。ある意味で、我々はかかる言語の習得において、自然の働きを模倣しているとも言えるのである³⁰⁾。

もっとも類似の知覚が言語との比較に耐えうるのは実はこれまでであって勝義の類観念換言すれば知的に認知せられる類似つまり一般観念になるとこれはもはや前者の単なる延長として考えることは出来ない。ここには記憶の介入があるからである。単に身体が覚えた運動習慣と異って、再生せられて記憶心像となるかの本来の記憶は刻々の知覚をその特殊な色合において保存している。ところで知覚—身体で成立する類似の知覚とは実は先

の運動習慣の一種に過ぎず対象を身体のいくつかの反応形式の範疇に分類するに止りそこでは一応対象の個別化が行われてもそれは未だ単に個別化せられたと言えるだけである。個物はこの段階では単なる類似性の中に自己を埋没してしまっている。しかるに類似が真に類似として、つまり一般観念として具体的な内容をもったものとなるためには単に一般的であるに止まらず、特殊なるものを内に含む所の一般者でなければならない。しかも、かかる特殊な内容を類似の中に持込む原理は、ベルグソンによれば、まさに記憶を措いて他にはないのである。

一体記憶は知覚とともに身体的行動を適切に導くということがその主たる役割であるとするのがベルグソンの「物質と記憶」における根本的立場であり従って必要ときに過去の想起が自由に行えるということが非常に大切であることは言うまでもないがしかし反面かかる想起ということがあるためには記憶の保存ということはやはり大きな問題である。ところで、知覚から記憶の問題に移る際にも一言したようにベルグソンによれば我々の経験というもの細大もらず保存されているのである。ただ実際生活において、記憶が全体として想起せられることがないためにかかる主張が意外なものと思われるに過ぎない³¹⁾。勿論、ベルグソンはかかる全記憶の保存を完全に実証しえたとは言えない。しかしこの際、所謂想い出という形で我々のもっている記憶ベルグソンの言葉でいえば日付をもった記憶³²⁾というものを我々の記憶の中でも、最も個性的なものとして有っていることも事実であって、かかる記憶を今の一般観念を考える場合にも、運動記憶の単なる一般的性格に対する特殊として、ベルグソンはみていこうとするのである。

V

ところで以上、ベルグソンの「物質と記憶」の知覚の世界をもう一度私なりに見直してみたのであるが、最後にかかる知覚論と他の書物との内面的な繋がりを明らかにしておく必要がある。

さて以上みて来た所からも明らかのようにベルグソンでは知覚は本来行動のための功利的認識であって、決して純粹認識ではないと言われる³³⁾。純

粹認識といえばそれはベルグソンの直観のみが保証することの出来る認識である。しかしながら功利的認識と純粹認識とをこのように区別してみてもこれはもと唯一の認識主体の意識における二つの側面に他ならないであろう。しかもそうであるならばかかる同一の主体が如何にしてまた何故にかかかる相異なる働きをもつことが出来るのか。しかも我々の通常の認識形態が功利的であるといわれるならばかかる功利的なものより直観へと向う場合に、我々は如何なる転換を行うのであるか。この点が当然に我々の疑問として残ってこよう。

ところで、我々の取上げた「物質と記憶」という著作はあくまでも知覚論が主題であって、たとい「時間と自由」の純粹持続が記憶という形で介入してくることはあってもそれは知覚に対して照明を与え身体的行動を有利に導く、という限りにおいて出て来ているに過ぎなかった。「物質と記憶」にあっては知覚が対象界の選択であるのと同様に記憶もまた個々の表象的記憶即ち記憶心像として分解抽出せられなければならないのであったのである。しかしながら今やベルグソンにおける日常性からの脱却に関心をもつ我々にとっては行動のためにかく限定せられた記憶と未だかかる限定を受けないかの純粹記憶との関係こそ重要になってこよう。知覚論では記憶の限定ということが問題であったのに対し今度はかかる限定せられたものから全体への復帰が問題になってくる、と言ってもよい。

ところで「物質と記憶」における生えの注意の緊張統一せる意識についての論述の中でベルグソンは多くの記憶心像が現実の知覚に送り込まれるのであるがその場合かかる心像の背後に実は我々の全記憶の現前が同時に認められると述べている箇所がある³⁴⁾。勿論かかる事態に気付くのはもっぱら現実的生に関心をもつかの日常的な意識ではない。敢えていえば、それはベルグソン形而上学であると言うより他はない³⁵⁾。しかしいずれにせよ、事情がこのようだとするとここには所謂ベルグソンの知性の日常的な世界と直観の形而上学の世界との共存が成立している、と言えないであろうか。「創造的進化」によれば知性はあくまでも物質に向けられた注意であり直観はこれに反してかかる対象的認識においては常に背後に隠されてしまっている所のかの記憶の全体即ち精神に向け変えら

れた注意である、と言われよう³⁶⁾。しかしながらベルグソンでかりにもせよ一方は知性の他方は直観の領域に属するものが同じ場に同時に現れているということは両者の間に何らかの連続性を考えようとしていることの証拠にならないであろうか。しかもこのことは、「時間と自由」の持続の立場からも逆にいうことが出来るのである。即ち「時間と自由」では、真の時間としての持続は過去より未来へとただ一度の反復も許されずに流れていくと言われた。ところで、実はかかる時間の現在における媒介が問題なのである。ベルグソンはまた持続は絶えざる質的変化をなすともいう。しかしかかる変化とは具体的に何によってもたらされるのであろうか。我々はこれを心像であると考えたいのである。事実、ベルグソン自身記憶の内容を豊かにすることが時の流れであり創造であると言っているのである³⁷⁾。またベルグソンは時間は過去を背負いつつ不斷に未来を蚕食していくという言方もしている³⁸⁾。しかもこの場合蚕食されるものは実は心像に他ならない。

ところでこのようなベルグソン哲学の根本的立場を一貫して説明する原理が一つあるのではなからうか。それはこれまで我々が故意に伏せてきた「物質と記憶」のイマージュ論、と言われているものである。

さて「物質と記憶」は知覚の問題から始めていることは既にみた通りであるがベルグソンはその際身体の周囲に知覚される物質的世界をイマージュと呼ぶのである。これは知覚の対象というものは一方において物質界に属するとともに他面我々の知覚の内容ともなっているということ、いわば物質的な性格と精神的な性格の両者を兼ねそなえたもの、という意味なのである³⁹⁾。しかし今差当って問題となるのはかかるイマージュの二面的性格が可能となっている理由である。換言すればイマージュとして把握せられる知覚において一体我々の意識は如何にして物質に接しておりまた逆にかかる物質が如何にして意識化せられ我々の意識内容となっているか、という点である。ベルグソンの言葉でいえば物質の現存 (la présence) がどのような手続きによって、我々の表象 (la représentation) に転換して来るか、ということである⁴⁰⁾。もしも「物質と記憶」の最初の出発点を徹底して、知覚の功

場より世界に対する場合かかる知覚の対象としての世界をイマージュあるいは表象と呼ぶことに異論はあるまい。対象は、成程独立して存在し得るかも知れないが少なくとも現在知覚の対象となっている限りそれは我々の意識内容でもあるからベルグソンの与えたイマージュの概括的な定義と矛盾しない。しかしながら、ベルグソンはここでいきなりイマージュの意義を拡大する。即ち「これらすべてのイマージュは互いにそれらの要素的な部分において一定の法則即ち私が自然法則と呼んでいる所の法則に従って作用反作用を行っている⁴¹⁾。」と言うのである。イマージュは最初我々の意識内容となっている対象つまり主観—客観的性格のものであったのにここでは自然法則という全く客観的な事実をまで含むに到るのである。もしも、かかる場合においてもなをかつイマージュの考え方をに入れていこうとするならばカントと同様かかる自然法則が何故に主観にとって客観的であるのかという問が当然出て来なければならぬ筈であるのにベルグソンにはそれが全く見当らない。否イマージュはここで単に客観的自然との区別をなくしているばかりではない。イマージュ自身が、却って自然の立場よりみられている。いわく「諸君の説明しなければならないのは如何にして知覚が生ずるのではなく、何故にそれが権利上(物質界)全体のイマージュであるべきであるにかかわらず現実には却って、限定せられているのかという点である⁴²⁾」と言っている。ところで一体かかるイマージュと自然(ここでは物質界)との無条件の同一視は、何に基くのであろうか。一言で言えば、それは意識と物質との連続性が暗黙のうちに承認せられているということではないであろうか。知覚から記憶の要素を除去していけば知覚はその極限において物質と一体となるというベルグソンの純粹知覚説として知られている主張がこれを裏書きするし、⁴³⁾更にベルグソン哲学としては一見矛盾とも思われる物質の直観、という言葉も使われている⁴⁴⁾。また「創造的進化」になると、我々の知性は物質を絶対的に認識すると言われるに到る⁴⁵⁾。

ところで知覚がイマージュ(形像)であるならば記憶は文字通りイマージュ(心像)である。それ故心像と純粹持続とが連続的であるならばイマージュが精神の領域とも連続することを意味す

る。イメージは一方において物質に接近することによって自然科学の領域に下降するとともに他面方向を逆転すれば形而上学へと上昇することも出来る。しかしながら、このように物質と精神をイメージで連続させるということはベルグソン哲学が結局は観想の哲学であるということにならないであろうか。勿論ベルグソンの各著作の最先端をなした持続、エラン・ヴィタル⁴⁶⁾ (l'élan vital) 等に身をおく意識はどこまでも動的であってただ徒らに静止せるイメージの世界を見渡し眺めるというが如き消極的なものではない。対象が動的であるが故にまたかかる動的な対象とは我々自身に他ならぬが故に、それを見る我々自身も、自づから動的となっておらなければならない。見ること、と働くこと、と予見すること、とが一つだといわれるのはこの意味であった。

しかしながら、このように対象がいかに動的であるといわれてもまたそれとの合致が直観であるといわれてもこれだけでは単に運動する意識に過ぎず、未だ自由とは言われえない。自由は自由なる行動として実現されるためには単に自我の意識の内面に帰っていくということでもまたかかる意識と世界を同質化することによって世界と自我との間に安易な調和を構想することでもなくあくまでも自己の外に対立物をもつという面がなければならない。そうでなければ、自由はどこまでも無規定な抽象的なそれとして、単なる個人の意気込という程度に終わってしまうであろう。成程「時間と自由」では日常的自我—内面的自我の関係で日常的自我の否定の上に内面的自我が出現するかのよう述べられている。しかも、日常的自我は全く習慣化してしまった世界の住人でありかかる習慣の中に自己を見失った生を拒否して内面の自我を取り戻すということは単に自我の問題に止らずそれを取りまくかの習慣の世界をも同時に否定することであると考えられる限り自我はかかる世界ともまたある対立関係に入ることが予想せられる。しかし結論的に言ってベルグソンの場合かかる内面性の回復は表面的自我の自己否定の結果として出てくるのではなく実は現実の自我とそれを取りまく世界に対する我々の注意を一時中断すること、これらのものに対して言わば知的禁欲をほどこすことの結果でしかない。それ故、内面的自我そのものもど

こまでも一方的に自己自身の中に沈潜していくと言えるだけであって表面的自我はその外部に取残されたままなのである。ベルグソンには表面的自我の真の自己否定がないために内面的自我も具体的に自己を実現することが出来ない。しかしこれは物質と知覚、知覚と記憶(心像)、記憶(心像)と持続、と次々に連続性を認めていくかのベルグソンの原理に由来する当然の帰結とも言えるのであってすべての現実的な対立はもっぱら意識内部の問題に還元せられることによって予め中和せられているのである。

ところでかかる「物質と記憶」におけるイメージの問題は、続く「創造的進化」や「道徳と宗教の二源泉」の二著作とはどのように繋っていくのであろうか。まず「創造的進化」の第三章において、ベルグソンはかかる意識の両方向への運動を再び取り上げている。そうして、その前提として第一章及び第二章では一応生物学的見地よりするベルグソン進化論の展開がみられる。しかしながら我々はかかる進化論そのものの発想の基となった考え方は既に「時間と自由」及び「物質と記憶」の二著作で明らかにせられた自我構造の研究とその結果に従っている、と考えたいのである。我々の自由なる自我こそ生命進化の最先端を進むという見方、また逆に知性の物質との接触を生命の弛緩面としてとらえる⁴⁷⁾という彼の主張に耳を傾ける場合いかにも生命そのものの把握があつてしかる後に自我の究明が来るかのようであるが実はかかる彼の進化論そのものが却つて前の二著作を前提にしている、と考えたいのである。即ち、例えば生命の機械論的解釈と目的論的解釈の批判は「時間と自由」の連合心理学及び所謂決定論批判として既にみられる所である⁴⁸⁾。ベルグソンにとって前者の立場が過去よりする決定論であるとすれば後者は未来よりする決定論である。また生命が唯一の根源より次第に諸方向に爆発を重ねることによって進化を遂げてきたとするベルグソン進化論は、「物質と記憶」の応用的著作であり且つ「創造的進化」の公刊に数年先立って発表せられた論集「精神的エネルギー」の中の「知的努力」における動的図式(schème dynamique)として既に現れている、とみてよい⁴⁹⁾。

要するに自我の心理学と生理学があつてそれよ

り生物学が解釈せられる。それ故、問題が「創造的進化」にいても、自我はその構造上いかなる変化も受けない。たとい自我における意識の物質性と精神性の二方向説が生に置き換えられようとも生なる概念そのものがベルグソンにおいて前者との類比により出て来るとするならばそこには本質的な意味での逆転は認められないであろう。たとい、ベルグソン自身は生があって直観と知性が出てくるかのように述べているとしてもかかる生自体がもと我々の自我の形態に範をとっているのであるから生そのものまでがある意味で自我の中に包摂せられてしまっているという事情がここに認められよう。ガストン・バシュラールは「創造的進化」をもって一幅の印象絵画であると言っている箇所があるが⁵⁰⁾彼のベルグソン批判に全面的に賛同するか否かは別にしても、やはりここで我々も、同じ言葉を使うことが出来るように思えるのである。

ところで、ベルグソンの最後の著作「道徳と宗教の二源泉」は、彼の進化論を人間の歴史及び社会の問題にまで発展せしめている。そうして人間的知性はここでは各閉鎖的社会的自己保存的機能として第一に批判せられる⁵¹⁾。「時間と自由」の表面的自我、「物質と記憶」の知覚、という自我における功利性の問題との関連からいえば「創造的進化」は生命進化論の立場から知性という人間一般の功利的認識に拡大し既に人間社会そのものの素描も行なっているの⁵²⁾であるが、「道徳と宗教の二源泉」は更にかかる人間社会の構造そのものを具体的に解明しようとするとともに他面またかかる社会との関連において知性批判を行わんとしていると言える。またかの自我の持続はエラン・ヴィタルという生命論的概念となったのが「創造的進化」であるとすれば「道徳と宗教の二源泉」ではエラン・ダムール(L'élan d'amour)という形へと更に変貌する⁵³⁾。もっともエラン・ダムールなる概念とエラン・ヴィタル及びそれ以前のものを単なる連続線上においてみるということには反論がある⁵⁴⁾。周知の如く「道徳と宗教の二源泉」によれば、我々の知性的社会、即ち閉鎖社会を再び打開こうとする人々がいるがこの人々はベルグソンによればあくまでも我々とは異った例外的な道徳的宗教的英雄である。彼らのもっぱら彼らの神秘的

体験によってのみ行動するのである。エラン・ダムールとはまさにかかる例外的な人達の体験をいうのであるがしかもこの場合、エラン・ダムール自体もはや神秘家の一方的な努力によって達せられるものではないのである。実際彼らは「神から人類へと降ってくる或る流れの感情を持っている。⁵⁵⁾」とか「偉大なる英雄に与えられる神の特権的恩寵⁵⁶⁾」等の記述に出会うと、それまでの著作でベルグソンが述べそうして我々が批判して来た人間的努力としての直観さえ根本的に変更を被っているのではあるまいかと思える程である。しかしながらそれにしてもどこまでも我々の疑問となるのはベルグソン哲学が何故終りに近づくことによってしか限界を、しかもそれがただ例外的人間という特殊な形においてのみ初めて認めることになったのか、換言すれば道徳や宗教を扱いながら、何故、人間の世界に一般的なかの功利性の問題との対決を悪の問題⁵⁷⁾として積極的に提起しえなかったか、という点である。

ベルグソンの主要な著作は下の四書である。

1. *Essai sur les données immédiates de la conscience.* (1889) (éd. P.U.F.) 以下DIと略す。
2. *Matière et mémoire.* (1896) (éd. P.U.F.) 以下MMと略す。
3. *L'Evolution créatrice.* (1906) (éd. P.U.F.) 以下ECと略す。
4. *Les deux sources de la morale et de la religion.* (1932) (éd. P.U.F.) 以下MRと略す。

これらの他に単行本としては、

- *Quid Aristoteles de loco senserit.* (1889)
- *Le Rire, essai sur la signification du comique.* (1900) (éd. P.U.F.)
- *Durée et simultanéité, à propos de la théorie d'Einstein.* (1922) (éd. P.U.F.)
- *L'Energie spirituelle.* (1919) (éd. P.U.F.) 以下ESと略す。
- *La pensée et le mouvant.* (1934) (éd. P.U.F.) 以下PMと略す。
- *Ecrits et paroles.* (T. I, 1957, T. II, 1957, T. III, 1959.) (éd. P.U.F.)

- 註 1) DI. p. 274 … nous vivons pour le monde
exterieur plutot que pour nous ;…… nous
«*sommes agis*» plutot que nous n' agissons
nous-memes. Agir librement, c'est reprendre
possession de soi, c'est se replacer dans la
pure durée.
- 2) *ibid.* 序文, VIII.
- 3) *ibid.* p. 54 その他
- 4) Cf. *ibid.* p.45—54.
- 5) Cf. *ibid.* p. 52—54.
- 6) Cf. *ibid.* p. 56—91.
- 7) Cf. *Kant; Kritik der reinen Vernunft.*
Widerlegung des Idealismus. p. 272—282.
(Felix Meiner 版)
- 8) DI. p.167.
- 9) Cf. *ibid.* p. 149.
- 10) MM. 序 p. 3.
- 11) Cf. *A. Thibaudet : Le Bergsonisme.* p96.
- 12) MM. p11,
- 13) *ibid.* p. 14.
- 14) *ibid.* この書の第一章の標題は «*Le rôle du
corps*» となっている。
- 15) Cf. *ibid.* p. 21—24.
- 16) Cf. *ibid.* p. 13—16.
- 17) Cf. *ibid.* p. 15—26.
- 18) *ibid.* p. 12.
- 19)
- 20) *ibid.* p. 40.
- 21) *ibid.* p. 81 PM. p. 152. 他.
- 22) MM. p. 67. この場合記憶はかく与えられた知
覚を枠として、あるいはこれをもう少し厳密に
言えば知覚と身体との交互関係によって身体特
に脳にある種の習慣ベルグソンの用語で言えば
運動図式 (*schémas moteurs*) なるものが形成
せられてくるのであるがかかるものを枠とする
ことによってその場に妥当な記憶心像として自
己を限定してくるのである。
(Cf. MM. p.121.)
- 23) Cf. ES. p. 5.
- 24) Cf. MM. p. 96—107.
- 25) Cf. *ibid.* p. 96—107.
- 26) Cf. ES. p. 8—9.
- 27) MM. p. 111.
- 28) *ibid.* p. 173.
- 29) *ibid.* p. 177.
- 30) Cf. *ibid.* p. 179.
- 31) ベルグソンも彼の同時代のフロイドと同様無意
識的世界の問題をかかるとして積極的に取
上げようとしている。MM では特に p.156—
163. 参照。
- 32) MM. p. 84.
- 33) *ibid.* p. 24.
- 34) *ibid.* p. 250.
- 35) *Henri Gouhier* 教授はかつてかかる現前は心
理的ではなく存在論的であると筆者に御指摘
下さったことがある。
- 36) EC. p. 202. PM. p.85. 他
- 37) *ibid.* p. 1—7.
- 38) ES. p. 5.
- 39) Cf. MM. p. 1.
- 40) *ibid.* p. 32.
- 41) *ibid.* p. 11.
- 42) *ibid.* p. 38.
- 43) *ibid.* p. 67. 他
- 44) *ibid.* p. 68.
- 45) Cf. EC. p. 208. 他。 *Henri Gouhier* 教授
はベルグソン哲学の出発点はどこまでも自然哲
学であると述べておられるが御指摘の箇所が筆
者のそれとは多少異り従って同じ言葉を使用す
るとしてもその意味合には多少のずれがあるが
ベルグソンにおいてかような面が随所に認めら
れることも事実である。
Cf. *Henri Gouhier : Bergson et le
Christ des Evangiles.* chap. I. (èd
Artème Fayard)
- 46) EC. p. 88—98.
- 47) Cf. EC. chap. III.
- 48) Cf. DI. chap. III.
- 49) ES. p. 181.
- 50) *Gaston Bachelard : L'intuition de
l'instant.* p. 30. (èd. Stock)
- 51) 例えば古代における都市国家の守護神は他民族
の攻撃から身をまもるために各民族がそれぞれ
団結のしるしとして生み出してきたものである
がかかる民族的利害と深く結合した宗教はかの
知性の構想力に基く。Cf. MR. chap. I.
- 52) Cf. EC. p. 158—159. *ibid.* p. 265—271.
- 53) MR. p. 98.
- 54) 例えば *Henri Gouhier* 教授の御立場がそう
である。
Cf. *Bergson et le Christ des Evangiles,*
chap. IV. et V.
- 55) MR. p. 51.
- 56) *ibid.* p. 51.
- 57) ベルグソンにとって悪は偽観念 (*pseudo-idée*)
に過ぎない。
Cf. MR. p. 278.