

ベルクソンの自由論

— 特にそのカント批判に注目しつつ —

紺田千登史

(一)

ベルクソン* が道德および宗教の問題を扱うのはかれの生涯も終りに近づく頃である。『道德と宗教の二源泉』(以下『道德と宗教』と略す。)はまさにその成果を収めた著作であることはひとの知る通りである。ところでこの時期に至るまでのかれの諸著作の中でこうした人間的生の根本問題に正面から取り組むことをしなかったベルクソンは、それだけ凡人の日常的な思い患いの世界より離れて純粹に学問的思索活動に全精力を傾けた、としてまことに恵まれたかれの一生を語ることが出来るであろう。またベルクソンの道德論や宗教論にしても時代の諸科学、特に生物学の諸成果を駆使しつつ成立せしめた力動感あふれる生命進化の一大叙事詩の上に立てられ、卑近な現実生活を大きく超越する廣大無辺な展望を指し示めす。少しの焦燥感も苦悩のかけもみせず晴朗そのものというべき筆致で『道德と宗教』は叙述せられていく。

しかしながら実をいえば宗教はしばらくおくとしてもベルクソンには最初から一つの倫理が明らかになっていたのである。ケルケゴールは内面性にこそ求むべき真理の存することを説いたが、ベルクソンも一種の内面的生を強調する。すでに『時間と自由』は日常的生における人々との交際は本来的自己、個性的な自己からわれわれの目を遠ざけてしまうと云っている¹⁾。交際あるいは一般にわれわれの社会生活は便宜上やむをえずこれを果すべきであって、われわれがかかる生に甘んじ、それより脱却出来ぬ間はいわば自動人形として日々の無自覚な生を反復しているに過ぎないのである。大部分の人達は本当の自己を知らず自由の何たるかも知らずして死んでいく、とも云っている。²⁾ またパリ高等師範学校時代の論文では内面性、個性の追求がかえって普遍的なものに達

しうる道だとし³⁾『道德と宗教』における「開かれた魂」を実にかれの哲学徒としての生涯の出発点の段階で見通しているのである。

ところでベルクソンのいう内面性とはなによりも時間性ということである。かれは学生時代他の多くの仲間達が影響を受けていたフランスの新カント主義者 Ch. ルヌービエなどの哲学よりもむしろ英国の進化論者 H. スпенサーの哲学に私淑していた。⁴⁾ そしてこの哲学の魅力はあくまでも事実即ち事実の態度にあった、とベルクソン自身のちに当時をふり返って述懐している⁵⁾。しかしかれはこれをもってスペンサーの哲学が充分であったのではなかった。ベルクソンはスペンサーの哲学に引かれつつも、なおその基礎には生命の機械論的な解釈があり、これはスペンサーの意図にもかかわらず進化の正しい認識を妨げていると考えるようになるのである。進化には時間が大きな役割を果すべきはずなのにスペンサーのごとき機械論的な方法でもってしてはそれを適確に把握することは出来ない⁶⁾。ベルクソンの言い方をすれば時間は機械論の「網の目」⁷⁾ からこぼれ落ちてしまう、と判断されるにいたったのである。そしてかかる時間の問題との出会いこそかえってベルクソンをしてそれまで積極的に関心をもつことのなかったカントの哲学の組織的な再検討へと向わせることとなるのである。ベルクソンの著作の中でしばしばカントがとりあげられその批判主義が批判される(ノ)箇所がみられるのであるが、ベルクソンがカントを意識するようになるのはこのように時間についての疑問がはっきり自覚されるようになってからである⁸⁾。

註) * ベルクソン哲学全般にわたる正確な理解をえようとするならば澤瀉久敬教授「ベルクソン哲学への手引き」(『ベルクソン研究』所収、勁草書房、1961年)が最適であろう。わたくしのベルクソン研究は澤瀉教授による十数年来の直接、間接の御指導に負

うものである。

- 1) Cf. D. I., p. 174.
- 2) Cf. D. I., p. 125.
- 3) Cf. J. Guittou, *La vocation de Bergson*, pp. 239—241. (Gallimard, 1960)
- 4) Cf. *Ibid.*, p. 61.
- 5) Cf. P. M., p. 2.
- 6) Cf. P. M., p. 2.
- 7) E. C., p. 203.
- 8) Cf. M. Barthélemy-Madaule, *Bergson, adversaire de Kant*, p. 13. (P. U. F., 1966)

(二)

ベルクソンはカントの時間が等質的なものであることにわれわれの注意を喚起する¹⁾。換言すればカントにおいて時間は等質的空間と並行関係をなす、ということである。つまり科学者の空間の四次元としての時間がカントの時間なのである。もちろんカントにはニュートン物理学を積極的に基礎づけるという仕事があった。それ故時間や空間はそれらの客観的実在性ということから主観の側の直観形式へと移されるという画期的な転換にもかかわらずニュートンの時間、空間の性格はそのまま受継がれることになった。これに反しカントと100年を隔てて哲学徒となったベルクソンには科学の越権を戒めることが使命となった²⁾。ニュートン、カント的な科学的時間を心理学、生物学などすぐれて事象の生成を扱う領域に無批判に適用するとき誤まった問題提起をなす。これがベルクソンの言い分なのである。

ところでベルクソンはカントの空間論には条件つきで同意する。すなわちカントが空間を等質的としかかる直観を形式としてそれを充当する素材から区別したことは間違いでなかったとする³⁾。ただしカントがこれをたんに自然科学の可能性の根拠の一つとして見出してくるにとどまるのに対し、ベルクソンは生命進化の立場からさらにその発生を問題とし⁴⁾ 科学をも含めた人間的行動の図式としてこれを性格づけるのである⁵⁾。ベルクソンによれば等質的空間は人間に固有のもので他の動物にあっては空間は多少とも異質的である⁶⁾。かかる異質性はそれぞれの動物の特定の要求にみあった特定の種類の対象を選別させるのである⁷⁾。これに反し人間知性の等質的空間は対象の特

殊性より一旦離れてその自由な切断と加工を可能にする。しかし動物の空間にせよ人間の空間にせよいずれもそれぞれの実際の行動を準備するということが重要なのである。カントの主張するごとく等質的空間はわれわれ人間精神の先験的形式ではあるが、ベルクソンによればかかるアプリアリはさらにその生物学的な意味が問われなければならないのである。認識論を生命論に解消するのがベルクソン哲学なのである⁸⁾。しかしながらそれでは一体生命論とはいかなるものであるか。生命は進化するというが逆にかかる進化の事実をいかなる能力によって認識するのであるか。この間に答えるためにはここでどうしてもベルクソンの時間論から明らかにしてゆかなければならないであろう。

上でベルクソンのいう内面性とは時間性である、と述べた。ところでカントも時間は形式であるがそれは内感の形式である、と言っている⁹⁾。しかるにベルクソンはかかるカント的時間は採らない。より正確に言えばベルクソンはカント的時間の必要性を一応評価しつつもかかる時間は空間化された時間¹⁰⁾として時間に固有な性質を排除するものだ、と言うのである。

カントの言う通り空間は主観の形式でありそれを内容から切り離して考えることにはベルクソンは立場が違って異論をはさまない。しかし時間においてもこのように形式、内容の区別をなしうるかとなるとかれは大いにためらうのである。カントは一方に物自体を他方に物自体がそれを通して現象する空間および時間の直観形式を立てた。そしてその結果また一方に外界が成立するとともに他方現象的自我が時間において成立してくる¹¹⁾。しかしベルクソンにはこの現象としての自我が理解できないのである。現象的自我があるということはその裏に本体的自我が想定せられていることを意味するであろう。事実カントはかかる現象的自我と本体的自我とを区別したあとで本体的自我の認識は不可能であるとした¹²⁾。しかしベルクソンによれば、それはカントが時間として自然科学者の時間しか認めなかったがゆえである。科学は現象相互の対応関係をなによりも重視するから時間の継起性によりも同時性にもっぱら注目する¹³⁾。そして同時性の確認はつねに時間の切断

面としての空間においておこなわれるのである。逆にいえば科学者の時間では時間の移り行きはまったく無視される、ということである。しかしベルクソンは時間の本質はかえてこの科学においてとり上げられない移行においてこそ存するところである。かれはエレア学派の提出した運動に関する難問も運動におけるかかる時間の本質を見誤り空間と時間とを同一視する点にもとずくとする¹⁴⁾。要するに時間には「流れゆく時間」と「流れた時間」があるのである¹⁵⁾。そしてカントが時間をいうときこの後者の時間のみを考えていたのである。しかし真の時間は実に前者の「流れゆく時間」でなければならぬ。「流れた時間」とは前者が空間上に残していく軌跡でしかない。それは空間化された時間であり空間化された時間はすでに空間なのである。等質的時間とは空間の等質性がかかる時間と空間の混同を通して時間そのものに移植されたものにほかならない。

しかしそれでは「流れゆく時間」とは具体的にはいかなるものであろうか。一言でいえばそれはわれわれの意識の事実そのものである、ということである。意識はその諸要素が異質でありつつ全体が有機的に結合して一つの不可分な流れをなす。外界の事物におけるがごとく相互外在性ではなく諸要素の相互滲透が、数的多様ではなく質的多様がその特色なのである¹⁶⁾。そしてベルクソンはかかる意識の流れを持続と呼ぶのである。持続こそ真の時間である。しかるにカントはこのような時間を感じとるセンスを欠いていた。そしてそのために外界の事物相互の関係を支配する法則にしたがう現象的自我だけを認めてわれわれの内面の自我を見失うことになった。しかしベルクソンによればかかる持続としての時間こそまさにわれわれの内的自我を形成するのであり、それは本来直接に感得さるべきであって、カントのごとくこれを外界と同様客観的に認識しようとするところに無理があるのである。内的な事実は認識さるべきものではなく意識さるべきものであり、判断ではなく描写さるべきものなのである¹⁷⁾。

ところで事情がこのようだとすればカントの現象的自我と本体的自我の区別はこの持続する自我において消滅することとなろう。むしろベルクソンにとって分けなければならないのは表面的自我

と内面的自我の区別である¹⁸⁾。表面的自我とは空間化された自我であり他人と共有するものがそれだけ多くなった自我である。これに対して内面的自我は各人それぞれの個性に色どられた自我であり、それぞれにおいて独自の存在である。カントの普遍妥当な認識が成立するのは前者においてであり、これはかれの現象的自我の領域と相敵うであろう。しかし内面の自我に関しては、カントは持続と空間とを混同したためついにこれをわれわれの認識のおよびえない本体の世界へと追いやってしまった¹⁹⁾。これがベルクソンの主張なのである。

- 1) Cf. D. I., p. 174.
- 2) Cf. 高橋昭二教授「ベルクソンとカント」上記『ベルクソン研究』所収。
- 3) Cf. D. I., p. 177.
- 4) Cf. E. C., pp. 201—209 特に p. 207.
- 5) Cf. E. C., p. 203.
- 6) Cf. D. I., p. 177.
- 7) Cf. M. M., PP. 176—177
- 8) Cf. E. C., p. ix.
- 9) Cf. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, (B49)
- 10) Cf. E. C., p. 362.
- 11) Cf. D. I., p. 175.
- 12) カントの場合、自我は現象我としてのみ認識可能である。これは本体の世界に属する自我が感性の一形式としての時間直観を通して現象するものにほかならないが他方、本体的世界に属する主体としての自我は「我考う」(Ich denke.)の意識をともなった統覚として自発性そのものであり、カントはかかる自発性を直観する能力——われわれの直観はもっぱら対象を受容する能力である——すなわち知的直観を否定したのである。[Cf. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, (B68, B69). P. M., p. 141. Ibid. p. 154.]
- 13) Cf. D. I., pp. 86—89. E. C., pp. 335—339.
- 14) Cf. D. I., p. 84. E. C., pp. 308—314. ほか
- 15) Cf. D. I., p. 166.
- 16) Cf. D. I., Chap. I.
- 17) カントは認識を空間時間の直観形式を通して受容された感性と、われわれの自発性としての悟性概念との総合判断であるとした。しかもわれわれ有限な人間理性に許された認識はつねにこの総合判断のほかにはありえず、直観なき概念は空虚であり概念なき直観は盲目である、とも言っている。[Cf. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, (A

51=B75) これは感覚をもって概念の程度の低いもの、曖昧な理性認識とし「連続の法則」にもとずいて前者の固有性を排棄してこれを後者の中に解消しようとするライプニッツ・ヴォルフ流の合理主義の立場 [Cf. Ibid., (A43, A44, =B60, B61, B62.)] に対立するとともに他方心理学的な「連合の法則」にもとずいて概念の起源をもっぱら感覚に求め合理主義とは逆に概念の固有性を排棄してこれを感覚へと解消しようとするロック・ヒュームの経験論 [Cf. Ibid., (B127, B128.)] に対して主張されたカント独自の立場、批判主義の立場であった。すなわちカントは合理主義に対しては感覚はなるほど現象ではあるがそれは人間理性を超えた物自体に触発せられてはじめてわれわれの感性に現象するものであるがゆえにその実在性は否定しえないとするのである。現実の100ターレルと可能的な100ターレルとは概念として同じであっても後者より前者は決して出てこないのである。[Cf. Ibid., (A599=B627)] また経験論は現象の偶然的な結合より概念を帰納しようとするがこのような立場では科学的認識の統一性、必然性は理解しえず結局は懐疑論におちいってしまう、とされる。この点カントはデカルト以来の合理主義が主張してきた概念の生得性の立場を堅持する。しかしいずれにせよカントではわれわれ人間の認識は直観の所与性によって根源的に制約づけられ悟性にかかる直観と総合する場合においてのみ正しい認識として成立するのである。正しい判断はつねに総合判断でなければならぬ、これがカントのどこまでも強調する点である。概念より直観を導出しようとする合理主義、逆に直観より概念を導出しようとする経験論の両者はつまるところともに同一性の原理にもとずいた分析判断をなすに過ぎぬ。したがってかれらの形而上学が神や魂、世界についての認識をいう場合でも、もともとかれらの前提にかかる欠陥がある以上すべて誤謬推理としてカントによってしりぞけられる運命を荷うことになる。すなわち感覚を現象、形而上学的概念を物自体におきかえてみたとき、感覚と概念のいずれか一方への他方の解消は必然的に現象と物自体の混淆という事態を招くのである。カントはかかる現象と物自体の直接的総合を弁証と呼ぶ。しかしそれは見せかけの総合であるがゆえにカントにおいては「仮象の論理」[Ibid., (A61=B86)] である。[なおカントの弁証論に関しては伊達達四郎教授「KritikからDialektikへ」(『大阪大学文学部創立十周年記念論叢』所収)

および高橋昭二教授『カントの弁証論』創文社1969年を参照されたい。]

18) D. I., p. 93

19) D. I., p. 175

(三)

しかしながらベルクソンがこのようにカントの物自体を持続とすることによって実はもう一つきわめて重要な問題が起ってこよう。すなわちそれは自由の問題である。なるほどカントはベルクソンの指摘する通り物自体は認識出来ぬとしたがしかしこれによって決して物自体の問題を一切放棄したのではなかった。カントは『純粹理性批判』でわれわれの自然認識の普遍妥当性を明らかにする一方、ここでかれは慎重にもそれを現象認識として厳しく限定し、自由を物自体において生かそうとしているのである。自然界に属するものとして人間はそれを支配する必然的法則に服従せざるをえない。しかしわれわれはかかる現象界に属すると同時に物自体としては自由な主体でもありうる。逆にいえば、もしもわれわれを支配するものが自然の必然性につきるのであるならば、われわれの行為もすべてこの自然必然性に即して生起しもはやそこには善悪を選択する自由もなくなってしまふであろう。しかしカントはこのような宿命論を拒否するのである。カントにとって世間の善意の人々がなす道徳的判断に正当な根拠のあることはどうしても疑いえないものであった¹⁾。『純粹理性批判』において弁証²⁾は誤謬推論において成立し、形而上学はわれわれの認識の次元では不可能なることを消極的に示したがこれは物自体がわれわれの行為の帰趨を示す理念として行ぜらるべきことを裏から表明しているのである。先験的推論(transzendentaler Schluss)は理性の思弁的使用にもとづく結び、もつれ(Schluss)である。そしてこのもつれを切り離す(Ent-Schluss)のはわれわれの実践的決断(praktische Entschliebung)でなければならぬ³⁾。カントは思弁理性の陥る弁証は実に実践的にのみ解決されるとする。形而上学は認識においてではなく「実践的、独断的教説」として理念への信仰において成立するのである。そしてこれこそカントの実践理性優位の思想でありまた『実践理性批判』の問題であった。

しかしベルクソンがカントの物自体を認識可能

となしたことによって自由の問題はどのように変更されるのであろうか。物自体はもはや理念ではなく直接に把握しうる持続となった。持続は自我の意識の奥底において流れる自我の「自発性⁴⁾」である。ところでベルクソンの場合かかる持続と合一し持続となって働くことが自由であるとされるのである。カントはわれわれが現象界に所属するものとしては自由はないと考えたが、ベルクソンによればそれは因果性ということを全く機械論的な意味にのみ解したからにはほかならない、という⁵⁾。もちろん物質的自然においては先行する原因はおおむね予見された結果をもたらすと言いうる。天体を観察する天文学者はそれを数式化し将来における天体の位置の変化を美事に算出してみせる。これは自然現象においては類似した状況が周期的な反復をなすからである。そしてこうしたことからわれわれは「同じ原因はいつも同じ結果を生む」という習慣的信念を獲得する⁶⁾。カントのごとき因果性のカテゴリーはこれが極端にまでおし進められたものにほかならない。しかしベルクソンにとって「機械的因果性」が唯一の因果性なのではない。もう一つ別に「内的因果性⁷⁾」とも呼ぶべきものがあるのである。それはもはや先行する諸条件が後続する結果を必然的に決定するというがごとき機械的な因果関係ではない。否、原因、結果の区分さえ許さないのが持続というものであった。そこにあるのは全体から全体への不可分な、そしてなによりも予見不可能な質的流動である。ベルクソンが従来の心理学をしりぞけるのはかれらが心的事実を説明するのにかかる意識に固有の事実をかえりみず、あいかわらずカント的な機械的因果性の偏見を踏襲するものと考えからである。自我を諸要素に分解し、かかる要素の必然的結合関係でもって自我を再構成する連合心理学はもとより、その他の決定論あるいは非決定論においてさえかかる共通の誤った前提がある、とされる⁸⁾。ベルクソンにとって自由はその可能不可能を証明する (démontrer) 権利問題なのでは決してないのである。自由はあくまでも事実問題としてこれを積極的に発揮する (montrer) ことこそ大切なのである⁹⁾。表面的自我に生きることをやめて内面の自我、持続する自我を取り戻すこと、この持続に再び身を置くことが自由であ

る、と言われる¹⁰⁾。

しかしながら自由がこのように解されるとすれば、その道徳性はどこに求められるのであろうか。カントにおいては自由はあくまでも普遍的な実践理性の立てる道徳的法則に従うか従わぬかの問題であった。すなわち人間としてわれわれは何を為しうるかを問うのであって個人的な恣意はしりぞけられこそすれ、それが積極的に問題となることはなかった。しかるにベルクソンの場合自由を個性化する結果その恣意性が大きく浮彫りにされることになった、と言えまいか¹¹⁾。ベルクソンは真に自由な行為にはいかなる合理的説明も無力である、と言っている¹²⁾。通常、行為には動機がありこれをめぐって熟慮がなされ、そして決心、実行という段階をふむ、と考えられる。しかしベルクソンによればこうした図式は実は行為のあとでわれわれが過去に遡及し、それを合理化しようとするときにはじめて現れるものなのである。逆説的ではあるが実際にわれわれが熟慮するのは決心の前ではなくむしろその後なのである¹³⁾。われわれはみずからの行為が社会常識や尺度よりはずれることを極度に恐れる。自分が理にかなった論理のもとに行為をなしたという確信がなければ不安で仕方がない。そこで本来無動機な説明しえぬ行為を正当化するために色々とそのに理屈を付し納めようとする。

しかしかかる操作は行為そのものを表わすよりも事後に行なわれる小心で、しかも偽善的な自己弁護でしかないのである。「はじめに行為ありき」である。普遍的なものに還元しえない実存的決意があったのである。それゆえ、ここであえてベルクソンの自由の道徳性をみとめようとするればそれは自己自身を欺かないこと、みずからに忠実であること、一言でいえば真率¹⁴⁾ (sincérité) ということであろう。偶然的な外的条件に心をまどわせることなくどこまでも己を貫ぬくという態度であるといえよう。

しかしながらベルクソンの道徳が以上のごとく解されるとしてもそれは依然として私的な格率の域は出ずカントの道徳法則におけるがごとき普遍性は求めるべくもないであろう。これは『時間と自由』における持続が個人の内面性として示されるにとどまり、その普遍的なるものとの関係を

あえて明らかにしようとはしないからである。この問題は『創造的進化』において生命進化の思弁を通じてはじめてその解決の方向が示され『道徳と宗教』においてその十分な意味付けがなされよう

- 1) Cf. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, (A807 = B835)., *Kritik der praktischen Vernunft*, Vorrede, S. 4. (Akademie., V.)
- 2) Cf. 前節(註)の¹⁷⁾
- 3) Cf 伊達四郎教授「Kritik から Dialektik へ」p. 370. 高橋昭二教授「ベルクソンとカント」p. 290. M. Barthélemy-Madaule, *Bergson, adversaire de Kant*, p. 175.
- 4) Cf. 澤瀧久敬教授「ベルクソン哲学への手引」p. 15.
- 5) Cf. D. I., pp. 174—175.
- 6) Cf. D. I., p. 150.
- 7) D. I., p. 164. Cf. E. P., pp. 129—137.
- 8) Cf. D. I., pp. 107—123.
- 9) Cf. Henri Gouhier, *Bergson et le Christ des Evangiles*, p. 43.
- 10) Cf. D. I., p. 174.
- 11) M. Barthélemy-Madaule はベルクソンの自由は道徳的自由 (liberté morale) というよりもむしろ自由意志 (libre arbitre) に近い、と言っている。(Cf. M. Barthélemy-Madaule, *Bergson, adversaire de Kant*, pp. 119—120. p. 150. なお Cf. E. P., p. 349.)
- 12) Cf. D. I., p. 128
- 13) Cf. V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, p. 60. (P. U. F., 1959)
- 14) Ibid., p. 79.

(四)

さて『時間と自由』が心理学的な内観により発見した持続の根拠をベルクソンはまず進化の事実に見ようとするのであるが、このことはかれが進化そのものを元来心理学的な原理をもつと見なしているからにはほかならないであろう。すなわち『創造的進化』は生命の機械論的解釈および目的論的解釈の検討よりはじめるがベルクソンはこれを『時間と自由』における心理的決定論および非決定論の論駁と全く同じ考え方に立って批判するのである。¹⁾ そしてかかる進化の過程における新しい種の発生に際しては持続と同様の予見不可能性が強調される。換言すればわれわれの意識にお

ける持続は実はかかる予見不可能な生命進化の事実に根ざすということなのである。むしろ『創造的進化』は『時間と自由』の単純な拡大と考えることは出来ない。それは心的な持続を意識の直接与件としてとらえる段階では前者の反知性的な側面がもっぱら強調されたのに対し、進化論はまず知性的存在としてのヒトの出現の事実を示すとともに上の持続もわれわれの場合かかる知性の基礎の上にはじめて成立することを言うからである。すなわちベルクソンは進化の最も進んだ形態として一方に人間知性を、他方に蟻や蜜蜂など昆虫の本能を考える。そして両者はいずれも生命進化の課題——出来る限り大きな非決定と自由を獲得するという生命進化の課題²⁾に対する独創的な解答なのである。すなわちこの際本能は必要な道具を有機体によって作り、これを身体内部に、しかも生得的なものとして備えるという方法をとったのに対し、知性はかかる実質的な道具は一切与えられないかわりにそれを物質の加工によって後天的に獲得するという方法をとった。³⁾ ところでこの方法の相違がもたらした結果は大きかった。まず本能の生具する道具は特定種類の対象にのみ反応しうるのに、知性の場合無限に多様な目的を設定し、これまた無限に多様な道具の生産が可能である。本能は自然から完璧な道具を与えられることによってかえって同じ生活形態を無際限に反復することになったが、知性は絶えず環境を更新しその物質文明をますます進歩させていくことが出来るのである。⁴⁾ しかし知性が物質に対してすぐれた力を発揮するからといって生命に対してもすぐれた能力を有すると考えてはならない。いま両者の優劣の議論を生命の見地よりみるときその地位はまったく逆転するのである。すなわち生命に対しては知性にくらべて本能の方がはるかに忠実である、ということである。⁵⁾

本能は無意識である。それはみずからの要求をみたく対象を外部環境に求める場合でもかかる対象の知覚と反応が同時的であるがゆえに知性のごとき明晰な意識をもつことはない。ちなみにベルクソンによれば知覚とはなりよりも「可能的行動」を意味する。これはかれの第二の著作『物質と記憶』が詳細に検討したことがらであった。⁶⁾ したがって知覚と反応が直接的である本能がおおむね

無意識という意識形態しかもちえないのは必然的である。⁷⁾ しかしながら「無意識」は「非意識」ということではない。⁸⁾ 無意識としての本能はいわば可能的意識として進化自身が型どった有機体と一体をなしているのである。⁹⁾ そこでベルクソンはかりにかかる本能がわれわれのように意識化された場合かれらの意識はどのようなものであるかと問うのである。¹⁰⁾ ヘーゲルのいえば本能は生命の即自的な把握である、と言えよう。ところでかかる本能に対してわれわれの知性はどうかであろうか。知性はなるほど覚醒せる意識ではあるがそれはもはや本能のごとく生命に内在する意識ではないであろう。物質に働きかけそのことによってみずから道具を生まなければならない知性は必然的に自己を物質的環境へと外化しなければならないからである。この意味で知性は生命に型どられているというよりもむしろ物質に型どられているのである。¹¹⁾ 知性はそのままでは決して生命をとらえることは出来ない。否、知性が生命に向うときまさに生命破壊の危険があるであろう。すでにスペンサーの進化論に対するベルクソンの疑問はかかる知性主義にあったし、また一般にプラトン以来の概念論の哲学や近代科学の機械論の生命に対する危険性はベルクソンのくり返し指摘してやまないところであった。¹²⁾

しかしかかる事情だとすればわれわれ知性的存在は生命の把握を永久に諦めなければならないのであろうか。それでは進化がかくかくのものであると指摘するベルクソンはいったいいかなる観点に立つのか。しかしかれによればわれわれの知性のまわりにも漠然とした形ではあるが、かの生命に内在する本能的な要素が存在していると、言う。¹³⁾ 知性と本能は現時点でこそ分かれてしまっただけで、もとはいずれも生命進化の共通の起源に発し、その限り両者は厳密に言えば生命の二傾向であるいわねばならぬ。¹⁴⁾ 知性が特に人間に、本能が昆虫などの節足動物において顕著であるというに過ぎない。したがって要はこの知性のふちどりを十分に生かすことである。知性の物質に向けられた注意をもう一度もとに戻すことである。¹⁵⁾ しかもかかる逆転された注意こそベルクソンが直観 (intuition) と名付けるものにほかならぬであろう。本能は生命に直接するとしてもそ

れは無意識であるがゆえに『道徳と宗教』の言葉を先取りするなら知性以下 (infra-intellectuel)¹⁶⁾ ということになろう。これに対し直観は知性の目覚めた意識を媒介としてつ更にそれを超えるものであるから、それは知性以上 (supra-intellectuel) である。¹⁷⁾ ベルクソンにおいて『時間と自由』の持続の把握がまずかかる直観の第一の試みであったが『創造的進化』ではそれは普遍的生命の中へと一挙に躍入することとなるのである。進化よりみれば持続は生命進化の最尖端に立つものとなってくる。それは個人において自覚されるものではあるがもはや特殊な個人の内面性ではなくその実質的な内容は普遍的な生命の原理、「意識一般」¹⁸⁾ と直結するものとなる。すなわち持続はエラン・ヴィタルとなるのである。

しかしながらこのようにして『時間と自由』における自由が欠如していた普遍性を獲得するとはいえず、それはまだどこまでも予見不可能な自由というより以上は出ないであろう。ベルクソンがわれわれ人間が他の生物をすべて凌いで進化の先頭に立つ様を示すとき、われわれの思弁の興味を強く刺激し、またこれを一つの叙事詩としてみるときわれわれの美的な欲求をも満足させてくれよう。¹⁹⁾ しかしながらベルクソンにおいて道徳的自由についての教えを請おうとするわれわれは性急である。かれがかかかる生命の思弁にもっぱら専心しているのをみると、その意図を理解しつつもそこに必要以上の迂回を感じるのとはわたくしのみであろうか。ベルクソンは最後の著作『道徳と宗教』においてようやくしてかれの自由論を完成にもたらそうとする。

1) Cf. E. C., pp. x—xi.

2) Cf. E. C., p. 252.

3) Cf. E. C., pp. 136—152. 特に p. 141.

4) Cf. E. C., pp. 151—152.

5) Cf. E. C., pp. 152—177.

6) Cf. 拙論「ベルクソンの知覚論とその問題点」

(『関西学院大学社会学部紀要』第17号所収)

7) Cf. E. C., p. 145.

8) Cf. E. C., pp. 144—145.

9) Cf. E. C., p. 167.

10) Cf. E. C. p. 166., p. 177.

11) Cf. E. C., p. 187.

12) Ex., E. C., Chap. iv.

- 13) Cf. E. C., p. 178., p. 194.
 14) Cf. E. C., p. 186.
 15) Cf. P. M., p. 85.
 16) Cf. D. S., p. 41., p. 63.
 17) Cf. E. C., p. 359., D. S., p. 41., p. 63.
 18) E. C., p. 144., p. 168., p. 187., P. M., p. 28.
 19) Cf. E. C., pp. 251—271. H. Gouhier はこれを「ワグナー的騎馬行進」と呼んでいる。(Cf. H. Gouhier, *Bergson et le Christ des Evangiles*, p. 49.)

(五)

さて先にもみたようにカントはわれわれの認識を現象の認識に限り物自体を認識不可能とした。物自体は認識の対象ではなく実践上の理念なのであった。しかしベルクソンはかかるカントの物自体を持続として、エラン・ヴィタルとして再びわれわれの認識のおよぶところに引き戻しその結果認識に絶対把握の能力を付与することになった。¹⁾ 持続を知らないカントは人間の条件にとどまらざるをえなかったがベルクソンは直観によってこれをのり超えうるとするのである。²⁾ ところで伝統的な用語法からいえばかかるベルクソンの絶対は全く新しい用法であろう。カントにおいてもそうであるが、一般に絶対とはわれわれの存在とは次元を異にする超越者、したがって普通は神に対して、あるいはかかる超越者とわれわれとの関係を表わす場合に使用される言葉である。しかし持続やエラン・ヴィタルは神ではない。ベルクソンにおいて神に相当するものとして「生の水遠³⁾」という概念が使用されることがあるがこれは持続や生命進化からいえば超越であることをかれ自身も述べているのである。⁴⁾ かかる永遠よりすれば持続も生命も未だそれにいたらざる不完全な存在でしかない。しからばベルクソンがかかる不完全なものをもなお絶対として提示することは果して妥当であったかどうか。しかも『道徳と宗教』になるとベルクソン自身も神秘的直観の問題としてかかる超越者と真正面から向い合うことになるのである。神秘家の真観はもはや持続や生命の延長ではなくこれらとははっきりと次元を異にしよう。しかしかかる事情だとすれば、上の絶対の用法はますますその不穏当さを暴露することになりはしまいか。M. B=マドールは「ベルクソンがわれわ

れが生きている世界に関して絶対を語るのは早計だった。」としているが私は全く同感である。⁵⁾ しかしいずれにせよベルクソンではこの『道徳と宗教』にいたってはじめてかれがカントと正当に対決しうる条件が整えられるのである。

まずベルクソンは道徳と宗教に二つの起源のあることをいう。ひと口に道徳とか宗教といってもベルクソンの場合自然に起源をもつものと超越者に起源をもつものとははっきり分けなければならない、と言うのである。カントにおいては前者はまったく問題とならずもっぱら後者との関りにおいて議論がなされていると言いうるであろう。しかしベルクソンには『創造的進化』にいたるまでの知性と直観の問題がありかれの道徳論、宗教論もかかる成果の上に立てられねばならぬという体系的要請があった。むろん『創造的進化』の議論だけでは道徳、宗教の問題に十分に答えることは出来ない。知性は知性社会の問題として社会学の領域に移されてそこで新しい角度から検討されることになるし、直観はエラン・ヴィタルからすぐれて超越的な愛の飛躍、エラン・ダムールへと質的な転換を遂げるのである。後者は上の知性社会を新しい愛の社会の実現に向って前進せしめる。ところでベルクソンは道徳や宗教を考えるに際してかかる社会学的な観点もちこむことによってカントの道徳に対し、実はカントの思いもおよばなかったであろう批判を展開することになるのである。ベルクソンが十九世紀、二十世紀の両世紀にまたがるフランスに生きた人としてコントやデュルケムの新学問に触れ、その影響を受けたのは当然であるとしても、かれがカントの哲学における本質的なものをも社会学的に処理しようとするのはやはりわれわれの驚きである。

ベルクソンによれば自然によって生み出されたままの人間の社会は知性社会である。⁶⁾ 蜂や蜜蜂も社会をもつがこの場合成員はすべて本能によって完全に支配されており社会秩序は自動的に維持される仕組みになっている。しかるに人間の知性社会においてはかかる本能による先天的な規制がないかわりに習慣がこれを代行せねばならぬ。本能社会はあるゆる領域にわたって必然的に事が運ばれるのに対し、人間社会では個人は知性を私的に使用し全体の利害に対して対立する可能性がつかぬ

に残されている。かかる危険は当然に防止されねばならぬ。そこで自然は本能ではないがそれに代るものとして習慣をわれわれに与えた。⁷⁾ ところでここで問題となるのはベルクソンがカントの特に強調した当為の思想をすべてかかる習慣に解消しようとする点である。習慣は通常個人のレベルで個々別々に表象され、これに反し道徳的責務となると社会が個人を超越するというのと同じ意味で一つの権威づけられた全体として超越的な意味をもつものと考えられる。しかしベルクソンは知性社会といえどもそれを単なる個の集合とは考えず、個体化の傾向を有しつつも依然有機的な紐帯でつながれた一つの全体社会とみるから個と社会の間に質的な相違や対立を認めないという見解を明らかにするのである。この意味で『道徳と宗教』における社会学的な考察はかなりベルクソンの生物学主義の濃厚なことは争われない。かれが個人を生体の細胞の比喻で語るときこのことを端的に示しているといえよう。⁸⁾ テンニェスの用語でいえばゲマインシャフトがベルクソンの知性社会であるといえる。しかしいづれにせよこのように個と社会がその本質において同質化される結果社会の一切の規制も一元的に処理されることになるのである。ベルクソンによれば道徳的責務も習慣も、ともに一つの同じ体系に属する。両者が異なるのはただわれわれに対する現われ方に過ぎない。すなわち習慣はわれわれにとって「うっちゃらかし」や「成り行きまかせ」である⁹⁾ のに対して責務は「為さねばならぬがゆえに為すべし。」¹⁰⁾ として、すなわち当為として一見まったく反対のことをいい表しているかにみえる。しかしベルクソンはこの後者はわれわれが一つの習慣より離脱しようとして離脱しえずもとの状態に復帰するときに発する嘆息でしかないという。つまり責務の遂行は本来は習慣に身を委かせることによってすでに充分果されているのである。責務は平静な感情でありカントの定言命法のごときはかかる責務への「抵抗に対する抵抗」であるともいわれる。¹¹⁾

しかし習慣論はともかくとしてベルクソンのカントの定言命法に対する解釈は果して正当なものであろうか。それはたんに自然的な起源を明らかにすることによってすまされるものなのであろうか。否、むしろかかる自然必然的な制約を超越す

ることにおいて成立するのが実践理性の自己立法自立ということではなかったか。(ベルクソンの自然的な道徳は一種の物理的自然と考えることが出来る。)『純粹理性批判』における理論理性が思弁的に使用せられるとき必然的に弁証を引き起こし自己矛盾に撞着して実践理性へと転ぜざるをえないということは後者がたんに前者の連続的發展を意味するのではなくいわば前者の自己否定としてまったく新しい理性というべきものではなかったらうか。¹²⁾ カントの理論理性や思弁理性がおおむねベルクソンの知性に相当せしめうるとしても実践理性をも単純に自然的な知性として前者と同一に扱うことには問題があるように思われる。もちろんカントは持続や生命の直観を知らなかったし、神秘的直観も言わない。カントはベルクソンのような存在の哲学者では決してなかった。しかしたとい存在の客観的な動向をそれ自体として把握しえずとも、少なくとも人間として最もふさわしい生き方を選びとり、それを実践することはわれわれの絶えざる願いなのである。しかもかかる要求に答えようとしたのがカントの当為の道徳ではなかったらうか。

しかしいづれにせよ重要なことはたといベルクソンのいう道徳的責務が習慣に、したがって自然に解消されうるものであるとしてもカントの義務はかえってそのような自然の否定の上に成立する、ということである。ベルクソン哲学で当為が自然的必然に連続するとしてもそれはカントの当為とはまったく異質のものといわなければならない。むしろカントの定言命法はベルクソンの「開かれた道徳」ではないであらう。否、ベルクソンでは道徳そのものよりも道徳の起源がつねに議論の中心となるのである。知性社会に由来する「閉じた道徳」と聖者や宗教の創始者の「開かれた道徳」をはっきり分けるのがベルクソンである。換言すればこれらの道徳は現実においては混淆した状態でわれわれのもとにあるのである。実践においてわれわれはこれを分けることはない。さもなくばわれわれはいちいちの特殊な場面において何を為すべきか即刻に決定することが出来なくなる。¹³⁾ しかしベルクソンの関心はさしあたり実践にはなく道徳の思弁にあるのである。そしてこの点こそカントとベルクソンがその態度を大きく異

にするところなのである。生命進化は諸々の知性社会を生み出したがかかるとして他の集団に対しては排他的に立ち向う。道徳的責務はまず第一にかかるとして集団の団結力を強化し個人の利己主義がもたらすかもしれない解体の危機に備えての防禦的な役割をものであった。そしていわゆる自然宗教もかかる責務と同一の起源に発し集団の成員を精神的に統一するものであった。後者は「閉じた道徳」に対して「閉じた宗教」とも言われた。しかし生命進化は知性社会で停止したのではなかった。いつの時代にもかかる「閉じた社会」を超え、都市の城壁を破って人類社会の理想に生きる人々が現れる。かれらはなるほど知性社会における「例外者」¹⁴⁾であろう。しかし民衆はかれらの存在が自分達に対する「呼びかけ」¹⁵⁾であり、かれらの人格の抗し難い「魅力」¹⁶⁾に引かれて、その内部に息づく「創造的情緒」¹⁷⁾に誘い込まれていった。知性社会がわれわれに運命づけられた唯一の社会ではなく更に無限に広大な愛によって「開かれた社会」——人類社会のあることを人々に知らしめてきた。ベルクソンの個性的な自我、自由な自我は実にかかるとして英雄道徳への出発点だったのである。

しかしそれではカントの立場はいったいどのように位置づけられるのであろうか。カントもベルクソン同様人格を語るし人間の自由をあくことなく主張した。しかしカントの場合、人格は決して新しい道徳を創造するものではなく普遍的な実践理性の立てる道徳的法則にどこまでも服するものであった。¹⁸⁾ しかも人格はいかなる意味でも例外者のそれではない、ということである。道徳的人格としては万人が自由な主体なのである。またカントは道徳における「模範」という考え方を極力退けようとする。民衆に偉大な人格者として崇拜される人達であってもかれらの行為が道徳的法則に合致するのなければこれを決して鵜呑みにしないというのがカントの立場であった。カントにおいてはイエス・キリストでさえも実践理性の化身でなければならなかったのである。¹⁹⁾

しかし問題の所在はもはや明らかであろう。カントはどこまでも実践の立場を貫徹するのに対しベルクソンはかかる実践上の諸規則を存在論的に

反省しその起源に主たる関心を示すということである。逆にいえば『道徳と宗教』ではわれわれの実践の要求に対する答はただちにはえられぬ、ということである。英雄の道徳といってもそれが説明し難き魅力の段階にとどまる限りそこからわれわれの具体的な実践を引き出すことは困難であろう。英雄にとって現実的な道徳であっても英雄でないものにとってはそれはたんなる理想にとどまるのである。しかしそうだとすればわれわれは実践上の具体的な規則を考えたカントの倫理学をもう一度考えなおしてみる必要があるのではなかろうか。ベルクソンは知性社会の道徳的責務を本能に類するものとして知性以下とし、反対に「開かれた道徳」を知性以上であるとする²⁰⁾のであるが、われわれとしてはたとえ後者を目ざす場合でもこれをもう一度知性化し、そのことを通してはじめて具体的な道徳をわがものとするのが出来るのではあるまいか。そしてカントは道徳の起源については無知であったとしても、かれが普遍的な理性に立脚して人間としての義務を説くときにはベルクソンのいう「開いた道徳」の実践に通じるものがあるのではなかろうか。少なくともベルクソンにはかれの「開いた道徳」をもう一度カント的な規則へと変換する作業が残されているように思われる。上のM.B=マドールはベルクソンが英雄道徳にとどまるかぎりその貴族主義は蔽うべくもないことを述べている²¹⁾がそれはベルクソンにおける具体的な倫理の欠如と表裏をなすものであろう。存在の哲学より現実の哲学へ、思弁より実践への移行の問題はベルクソン哲学がわれわれに残した大きな課題である、と言えよう。

1) Cf. P. M., 216.

2) Cf. P. M., p. 218.

3) P. M., p. 176.

4) Cf. P. M., p. 176.

5) Cf. M. Barthélemy-Madaule. *Bergson, adversaire de Kant*, p. 110.

6) 以下の論述において以前に発表した解説的論文「ベルクソン哲学における道徳、宗教と社会の関係」(関西学院大学『論攷』第16号所収)と重なるところがあるかと思うが話の順序として省略出来ないのをお許し願いたい。なお上記論文中、テキストのページ数はP.U.F.のB.P.C.のものを指し、引用符中のテキストの邦訳文はおおむ

ね、平山高次訳『道徳と宗教の二源泉』（岩波文庫）にしたがわせていただいた。補足ならびにお断わり申し上げておきたい。

- 7) Cf. D. S., pp. 21—24.
- 8) Cf. D. S., p. 2., p. 6.
- 9) Cf. D. S., p. 13.
- 10) D. S., p. 17., p. 20.
- 11) Cf. D. S., p. 15.
- 12) Cf. 伊達四郎教授「Kritik から Dialektik へ」
- 13) Cf. D. S., PP. 81—82.
- 14) Cf. D. S., p. 29.
- 15) D. S., p. 30.
- 16) D. S., p. 46.
- 17) Cf. D. S., p41., p. 51.
- 18) Cf. M. Barthélemy-Madaule, *Bergson, adversaire de Kant*, p. 172.
- 19) Cf. Kant, *Grundlegung*., S. 408—409.
(Akademie., IV) Kant, *Religion*., S. 62.
(Akademie., VI) なお D. S., p. 30.
- 20) Cf. D. S., p. 63.
- 21) Cf. M. Barthélemy-Madaule. *Bergson, adversaire de Kant*, p. 155., p. 179.

なお D. I.—*Essai sur les données immédiates de la conscience*. (P.U.F.) (B.P.C.)

M.M.—*Matière et mémoire*. (P.U.F.) (B.P.C.)

E. C.—*Evolution créatrice*. (P.U.F.) (B.P.C.)

D. S.—*Les deux sources de la morale et de la religion*. (P.U.F.) (B.P.C.)

P. M.—*La pensée et le mouvant*. (P.U.F.) (B.P.C.)

E. P.—*Ecrits et paroles*. (P.U.F.) (B.P.C.)