

生と死

——ベルクソンニズムからの寄与——

戸島 貴代志

一 範疇誤謬の解消としてのベルクソン哲学

ベルクソンの哲学は、様々な形而上学の問題を類と類との混同に基づく偽似問題として解消することから出発した。継起と同時に、持続と延長、質と量は、それぞれ本来その類 *genre* を異にする。当初『試論』では、これらの混同から生ずる様々な形而上学の問題がいわば「範疇の矯正」ともいえる認識論的手続きを通じて解消される。また後に記憶と知覚も（『物質と記憶』）、更には生命と物質も（『創造的進化』）、互いにそれぞれの秩序 *ordre* を異にするという視点から、これら諸秩序が混同されたままの一般的な哲学的議論に対して、その基本的な誤謬が先の「範疇の矯正」に代わって今度は「秩序の回復」という存在論的視点から解消される。こうした形而上学の問題のなかで『試論』において特に注目されたものが、いわゆる「アキレスと亀」の問題と「自由（な行為）」の問題であった。前者は「運動が通過した空間の分割可能性を運動そのものに付与する」（DI 84, 88）ことから生じ、後者はなされつつある行為をなされた行為で置き換えることから生じる。かかる誤謬は、基本的には「流れつつある時間」*le temps qui s'écoule*（つまり持続）を「流れた時間」*le temps écoulé*（つまり空間）で置き換えることを前提している（DI 139, 169）。これは、運動を否定するものも肯定する者も、また自由を否定する者も肯定する者も、共にそうとは知らずに前提して

いる誤謬あるいは誤解である。両者とも先に述べたように、時間的存在と空間的存在（あるいは運動と運動の軌跡、進行中の行為と回顧された行為）という異質な類（あるいはレベル）の混同を犯している。「アキレスと亀」の論者は、「空間は無限に分割可能である」ということ、つまり「無限に分割可能なものは無限に分割可能である」ということを主張しているにすぎず、「自由行為」の存否を言う論者は、「なされた行為は既になされており、なされていない行為は未だなされていない」ということを主張しているだけである。両者は共に矛盾律に基づくトートロジーを繰り返しており、議論の対象、つまり「運動」と「自由」とについては何も語っていない。こうした主張はベルクソンの言う「事象」*réalité* に触れていないわけである。

しかしながら、へ全てを元通りにすればよい」ということのみをここでベルクソンは主張しているのではない。錯綜した範疇誤謬を誤謬以前に戻すという認識論的な問題は、やがて失われた秩序を回復するという存在論的な課題へと移行するが、後者の存在論的課題の遂行に際しては、当の遂行の主体たる生自身の前存在論的次元での何らかの態度決定が既に要請されている。かかるアプリアリな態度決定は同時に生にとっては一つの生成であり、これは「事象」*réalité* の外に立つことによってはなされ得ない。⁽¹⁾ アキレスがなぜ亀を追い越すかと真剣に悩む多くの「ゼノン」に対して、その問いそのものが始めから一つの誤解に基づいている、と彼らに正当に言い得るのは、「実際に」*réellement* 当の亀を追い越している人、すなわちアキレスただ一人である（*PM* 160; cf. *DI* 86, 87）。同様に、自由は存在するか否かと同じく真剣に悩む多くの人々に対して、やはり同じく、その問いそのものが始めから一つの誤解に基づいている、と彼らに正当に言い得るのは、己の行為を通して現に自由を「演じて」*jouer* いる者だけである（cf. *DI* 178）。

この *jouer* の概念は、ベルクソン哲学全体を通じて比較的重要な役割を果たしている。*play* (英) および *spielen* (独) 等に当たるこの語には、「演ずる」「遊ぶ」「賭ける」の三つの意味がある。この点には、ベルクソンの「生」

が我々の現に生きているそれであると同時に、我々がそこへと復帰すべきでもあるという、いわば二重の性格を持つていることが関与している。我々の現に生きている生がまさにそのまま自分自身の本来の姿でもあるなら、それは直ちに彼のいう「自我と行為との一致」という意味における自由の状態にある生であろう。それは、自分が自分自身と一致し、行為がそのまま目的となる、ある意味で自分自身と戯れている「遊戯」の状態にある生である。しかし一方で我々は自分自身を常に二重化して生きている。すなわち、自我と行為とが乖離した文字通り「不自由」な状態で生きている。それと共に、その二重化の結果として、本来は自分自身ではない外化（空間化）した自我の方が眞の自分だと見做されてしまう。その限りで空間化した自我にとっては、自分がそこへと帰るべき本来の自我が「他者的存在」と映ずることになる。そこへと自分が復帰するその「それ」がこうして他者的存在である限り、こうした復帰には一種の「賭」の要素が伴うことにもなるであろう。自分自身を「演ずる」ことは、こうして「遊戯」と「賭」の両義を持つことになる。

事象——すなわち「動」「変化」「持続」「創造」「新奇なもの」「予見不可能なもの」「弾み」「進化」「生命」(EC 339, 342; PM 10, 11, 13)——に「身を置き」se placer、それを生き、それを「演ずる」者のみがなしえる範疇の矯正と秩序の回復、それによる誤解の解消が、ベルクソン哲学の、『試論』から後ほとんど変わることのなかった重要な特徴である。この両契機——事象 *realité* への「復帰」se replacer (PM 10, 20)とそれによる誤解の解消——は、そのいづれを欠いても本来の目的を遂げることができない。「事象への復帰」なき議論は先のトートロジーに陥り、「誤解の解消」というある意味でロゴスの意識のない「事象そのもの」は単なる自己満足的な感情吐露以上のものではないだろう。かかるトートロジーも感情吐露もベルクソンにとっては同じ「閉じた知性」(後出)からの派生的疾病になる。ベルクソン哲学をいわゆる「直接性の立場」と見る批判は、ベルクソン哲学におけるかかる二面性を無視している。ベルクソンの言語批判は、いわば結果としての「出来上がった言語」や結果としての「出来上がった概念」を、それ

ぞれ「出来つつある言語」「出来つつある概念」と混同する言語主義者に向けられた批判なのである。言語（概念）そのものが「生成」を破壊する「既成」だということではなく、言語使用における自己理解の様式が「既成」となってしまうということ、このことがベルクソンの批判する「言語によるレアリテの空間化」だと考えてよい。

そして彼の後の著作においては、上に述べた誤解の内、「生」において生じる究極の誤解として、更に「死」（あるいは生にとつての「物質的障害」）の問題が——頭在的な仕方ではないにしても——問われることになる。「もはや物質的障害は退いた」(MR 333)。「全人類は……一切の抵抗を排し幾多の障害に勝ち、死さえも乗り越える」(EC 271)。ベルクソニズムの一つの到達点、〈死（「物質的障害」）は誤解である〉——これはどういうことであろうか。以下においては、死（あるいは「物質的障害」）は存在しないというベルクソンの生死観（したがってその物質観）の概要を総覧し、〈ベルクソニズム＝オブティミズム〉、あるいは〈ベルクソニズム＝主意主義〉という従来のベルクソン解釈に対するその意義を再考したい。本論での使用テキストは主に『物質と記憶』『創造的進化』（『進化』と略記）『道德と宗教の二源泉』（『二源泉』と略記）、そして『思想と動くもの』である。

二 生の必要、行動の効率

『物質と記憶』以降になると、先の形而上学的範疇誤謬の原因である「動の静への固定化の習慣」(DI 85)そのものの更なる「起源と目的」(cf. MM 53)が、「生（存）の必要」「行動の効率」(MM 220f.)という形で『試論』の頃よりも遙かに明確な形で問題化してくる。こうした実践的関心は、常に事象を「固定し」「切り取り」「分解し」「並置し」、そうすることによって却って当の生存の必要をますます駆り立て、行動の更なる効率を図る。動を静に、不安定を安定に、つまりは持続を空間に置き換えるほうが、圧倒的に生存の必要と行動の効率に資するということである (cf. EC 272, 273)。このような事象に対する固定や分解や並置という動向は、全て「生成」に対する「既成」ある

いは「保存」の原理に従っており、生の秩序に対する物質の秩序に従っている。そして事象としての生成がこの原理と秩序に道を譲る限り、そこには自己保存的存在たる「種」や「個体」の観念が現れ、同時に「種の滅亡」や「個体の死」の観念が現れる。

ベルクソンにおいては、「絶対」としての生成そのものである生すなわち「生一般」*la vie en général*には、権利上はもとより、実は「事実上も」死は存在しない。死は常識的には常に個体の死である。そうである限りベルクソンにとって死とは、保存原理と物質の秩序へのある種の協調を余儀なくされている生にとってのみ現れる一つの観念、更には一つの「幻」*fantôme* にすぎない。現に事実として避けることのできぬことと誰もが考え、それゆえにこそへ死すべきものどもとして古来より人間を含む全ての有限的存在者（の生）を定義する一つの根本徴表でさえあったこの死が、ベルクソンにとってはどこまでも見せ掛けの単なる仮象、つまり非事象に止まる。彼にとって常識的事実は真の事実ではないということだ。換言するなら、彼のいう、死の存在しない「絶対としての生成」はこの意味で非常識なものになる。ならばそれはいかなるへ非常識でであろうか。そしてそもそもこうしたベルクソンの一種暴力的とも思える生死観は、常識的な生死観に対していかなる意義を有するであろうか。

三 個体の死

まずは彼における個体的生並びに種的生の存在論的な身分に関する吟味から始めよう。人が死を問題とするとき、それはたいいていの場合個体の死である。その個体が自分であろうと他人であろうと、死は常に個体、個人の死である。ベルクソンにとっては、この個体という存在そのものもともと「非事象」*non-réalité* である。より正確に言うならば、「どこから始まりどこで終わるものを以て個体といえはよいか」ということ自体がそもそも決定し得ないのである（*EC INTRODUCTION VI: EC 14, 15, 43*）。裏を返せば、人が自分自身を「個」として理解するとき、彼は既にまさに

その理由で生一般の「外」に在る。なぜなら、彼のこうした認識論的な自己理解の基礎に存する特定の存在理解そのものが、既に彼自身における生の前存在論的な自己限定の仕方を変替しているからである。そのとき当の生は生成する本来の生ではなく、その固有の動きを止め、自分自身を個として保存し、そこで「停止」——「事象的停止」ではなく「可能的停止」(EC 311)————している個的生である。個としての自己理解は、同時に生の保存、生の停止としての生の自己限定でもある。個体(および個々の種)としての生は、ベルクソンにおいては、「知性」が生(の流動)に対して取ったひとつの「観点」(cf. EC 287; MR 288)であると同時に、その生自体の「停止」である(MR 50, 55, 332c)。生が自分自身を個として(対象化的に)認識すること、当の生がそれ自身において停止することとの相即という、生における認識の次元と存在の次元との相属、すなわちその意味での生におけるいわゆる自己関係の問題がここで尖鋭化してくる。

自己(や他者)を先ず個体として認識する存在者(と「彼」における生)は、保存における自己同一のみをその認識と存在の両面において「演じて」おり、生成における自己同一を同じくその認識と存在の両面において排除する。こうした考えの背後にある、ベルクソン自身の、個体の論理(「日常的論理」「回顧的論理」PM 18, 19)に対する批判的態度はその主要著作を通じて終始一貫している。ただ、周知の如く彼は『二源泉』で、個性的個体としての「英雄」や「聖者」「神秘家」等の行為について述べている。この種の「個性的人格」personification については後に触れることにして、個的存在に関する立言としてはベルクソンの次の言葉を引用するに止めよう。「完全な実存とは個人におけるモビリティのことである」(MR 332)。

目下の問題であった個(及び種)の概念に戻ろう。そもそもベルクソンは、生を全ての生物種を貫く動的單純者として捉え、個々の種並びに個体を、その單純者の物質的停止点と考える(MR 332c)。生は自ら進もうとする力、あるいは自ら上昇するエランと、これを妨げ下降させる物質とによって一種の力の均衡に陥り、そこで立ち止まり「旋回

す⁽²⁾「tourner (MR 55, 273)」。こうして生じたものが個々の種であり個体である。ここでは人間の特権性はある意味で確保されつ⁽³⁾つも、進化したもの、つまり進化の結果としての人間と、同じく進化の結果としての他の生物種との間には本質的な差異は存しない。それは空間化された自我に「人格」という「質」が存在しないのと同様である。差異はむしろ人間へと向かった「傾向」つまり「知性」へと向かった傾向と、他の生物——膜翅目の昆虫、例えば蟻や蜂——へと向かった「傾向」つまり「本能」へと向かった傾向との間にある。ここでは絶対的生成、「進化の結果ではなく進化そのもの」(BC 282) だけが問われるべき事象 *being* であり、個体の有限性や種の有限性は初めから問題にならない。ましてや人称的次元での〈この個体〉としての実存の有限性や特権性は、その本来性、非本来性の問題と共にベルクソンにとっては立問の圏外にある⁽⁴⁾。仮に個体の死が論じられる場合もそれは常に生一般を背景にしている。そしてどこまでもこの生一般こそが彼のいう事象の名に値する。「個体の死は生一般の最大の進歩のために要求されたか、あるいは少なくとも甘受されたかのように見える」(BC 282 欄外の注)。その限りにおいて、その他のいわば「限定された生」(BC 282) は全て非事象となり、この限定された生における死もまたそれに従って非事象となる。

絶対としての生に権利上死(個性性、物質性)が存在しないというのならわからないでもない。しかし、死が一切のリアリティーを持たないとする彼の主張の意義はそれとは別のところにある。それはあたかも、へ生一般に復帰せよ、個としての自己への執着を捨てよ、そうすれば汝には忽ちにして永遠の生が与えられる。死は誤解である。汝が汝自身のレアリテたる生一般に復帰しさえすれば即座にその誤解は解け、死はたんなる幻と化す⁽⁵⁾と言っているように聞こえる。キリスト⁽⁶⁾イエスが、「彼を縛っている布を解いてやりなさい」の一言で死者を蘇らせたように、我も自分自身を縛っている「布」を解きさえすれば、それだけですべての「誤解」が解け、同時に我々の個体的、物質的生は生一般へと「蘇生」する、というのだろうか。実は問題はもっと複雑である。それは「物質」についての彼の錯綜した見解に現れている。

四 物質概念の多義性

先に我々は生と物質との関係について次のように述べた。生は自ら進もうとする力、あるいは自ら上昇するエランと、これを「妨げ下降させる」物質とによって一種の力の均衡に陥り、そこで立ち止まり、旋回する。ペルクソンはかかる修辭的表現の中で物質にある種のリアリティーを認めている。しかもそのリアリティーは、『物質と記憶』の第七版の序に言われる、精神と物質の二元論における物質（と精神）の实在性といった、いわば没價值的、觀照的立場からの「記述」によるそれではなく、生をまさに「下降させる」現実の力としての、いわば反生命的存在として、一種の修正的見地を背景にしたリアリティーである。前者、すなわち單なる記述的立場からの「物質」が『試論』や『物質と記憶』での主たる物質概念であつたのに対して、後者、修正主義的立場からの「物質」は後の『進化』や『二源泉』での主たる物質概念となる。前者の物質觀が「精神と物質」（あるいは「記憶と知覚」という二元的枠組みにおいて主に主題化されるの）に対して、後者におけるそれは「生命と物質」という二元的枠組みにおいて主題化される。⁽⁶⁾

また、特にこの後者の修正主義的立場における物質の概念にはもう一つの入り組んだ事情がある。すなわち、生命にとつての物質とは、そもそも生命がそこへと出ていく「外的環境」としてのそれであるのか、それともへ生命が生命自身に対してとる態度への呼び名としてのそれであるのか、ということである。ペルクソン自身は、生は「外的物質環境」を生き抜くために「自分自身を物質化した」と考え、この自分自身を物質化する生を特に「知性」と呼んだ（cf. PM 39, q; MR 221f.）。彼はこのように二種の物質觀を結合して論じ、それがため若干の混乱に陥っているように見える。我々はここで、修正主義的立場におけるこれら二つの物質觀を一応分けて考えてみたい。

前者、すなわち外的環境としての物質とは、当然のことながら生にとって外在的なものである。またこれにはへ克

服されるべき〕それとしての、先にも述べた修正的見地が前提されつつも、記述的立場において精神に対して用いられる物質のような、没価値的で離在的なそれとしての響きもある。それと同時に、ここでの生の概念はほとんど生物学的（発生論的）なそれに近いものとなるだろう。「生命進化の必要条件は外部環境への適応である」（cf. EC 39f, 103f.）。しかし後者、すなわち生における自己関係の様式としての物質（性）とは、同時に生が自分で自分を物質化する、すなわち自己を毀損する「傾向」として、明らかに生それ自身に内在する。またそうであるが故に、これは常にベルクソン自身のある種の価値観を強く示唆するものともなるだろう。ここでの生の概念は彼自身の言う「思弁」specular を経た哲学的（構造的論的）なそれである。「生命は落下する錘を持ち上げる努力である」、「（生命は）物質性と逆の方向に働き続ける力である」（EC 246, 247）、「物質も事象としては生成である」（EC 272）、「物質は不可分の全体として見るならば物ではなく流れである」（EC 187, cf. 275）、「生の流れは物質の存在理由である」（MR 273）等々、こうした言明は全て、生と物質とが相依相属的、つまり互いに構造化されてあること、ひいては物質と思われていたものを成すエレメントが実は生そのものである旨を強調している。

そしてこうした、生が自分で自分を毀損する様式（傾向）が物質（性）といわれる場合、正確にこれと対置されるべきもう一つの様式（傾向）、すなわち生が自分で自分を（本来の）生たらしめる様式は、ベルクソンにおいては「弾み」（あるいは「飛躍」）*élan* といわれる。これら二つの様式（傾向）——生が自分で自分を毀損する様式、つまり物質化傾向と、生が自分で自分を本来の生たらしめる様式、つまりエランという傾向——は、当然のことながら、事象としてのレアリテ（創造的生）そのものの存在の二傾向として共にこのレアリテに内在する。「エラン・ヴィタルとなまの物質は創造（的生）の相補的二面である」（MR 272）。周知の如く、後のベルクソンは生と物質とを「緊張」（および「弛緩」）の概念でいわば一元化するようにするが、このことは、「生が自分自身を毀損する様式」（物質性）と「生が自分自身を本来の生たらしめる様式」（エラン）とが共に事象としての創造的生に内在するという解釈を、別

の側面から支えることになる。

以下で我々は、ベルクソンのこうした修正主義的な物質観（生命観）における錯綜した状況に目を留め、そこに潜む、生に対する彼自身のある種の「危機の意識」に焦点を絞って論じよう。

五 創造の二面性

既に幾度か述べたように、生は自ら進もうとする力、あるいは自ら上昇するエランと、これを妨げ下降させる物質とによって一種の力の均衡に陥り、そこで立ち止まり、旋回する。この修辭的表現でいわれる物質が單なる先の外的環境としてのそれに尽きるならば、ベルクソンの生についての見解は、基本的には、無機的世界と生命現象とを初めから區別するいわゆる生氣論と変わるところがないであろう。ここでの物質（つまり外的環境）は、生に離在的に存立しているものとして、ある意味で「その一切が既に与えられている」（PM 10; EC 344; MR 273）。そうなら、この意味での物質は既に「出来上がったもの」（EC 311）であり、「出来つつある」（EC 311）創造（的生）それ自体にはもともと何ら関与しないものと考えなければならぬ。しかしながら「エラン・ヴィタルとなまの物質は創造（的生）の相補的二面」であった。

この修正主義的見地における第二の物質観の意義、すなわち、なまの物質とエランとが共に創造的生そのものに内在するという言明の解釈がここで重要なポイントになる。ここで我々は、この二つの要素は相まって創造を現に演じている当のものでありながら、一方では、それらはまた相まって先の保存的存在たる種や個体をも形成する、と考えたい。なぜなら、ここにいる物質とは、生が生自身を毀損する、生における自己関係の様式としての、自己保存という生の様式の名でもあったからである。種や個を形成する自己保存的物質化傾向も、創造活動の只中にある生固有の傾向も、共に「無生の物質とエランとの協働」という「同一の構造」に与かっている。

しかしこの解釈は、裏を返せば、種や個を「演ずる」生は実はそのままで創造をも「演ずる」生たり得るという一つの論理的可能性を、先のベルクソンの言明（「エラン・ヴィタル」となまの物質は創造（的生）の相補的（二面である）」の中に読み取っていることになる。そしてこの可能性は直ちに、種や個に執着しそれがゆえに死の觀念に苛まれる生についていうなら、実は却ってそうであるがゆえにこそ、当の自己保存的あり方が生のへ一つのへあり方にすぎないことをこの自己保存的生自身が同時に理解し得る論理的可能性に、そのまま通じることにもなるのではないだろうか。さらにこうした論理的可能性は、（個体の）死とは幻にすぎぬものかもしれない」ということを、当の個体的生それ自身がまさにこの種や個というあり方のもとで理解し得る論理的可能性をも、同時に示唆することになるのではないだろうか。

ベルクソンは確かにこの（三つの）可能性を前提している。個としての自己認識そのものを自覚するベルクソン自身の生は、個に潜む個を超えた構造を己の生の遂行において「演ずる」（既出）という仕方、同時に上の三つにして一つの可能性を暗々裏に随伴せしめている。つまり、種や個という保存的傾向を生に内在する「反生命的物質化傾向」だと自覚することのできる「生」——つまりベルクソンの生——には、常に、それ自体はいつでもエランとも物質（的）ともなりうるニュートラルな構造が少なくとも先反省的な水準で先行している。この構造こそ、先に我々が「エラン」と無生の物質との協働という同一の構造」として述べた当のものである。《ベルクソンの生》は、こうした構造の論理的な前提——あるいはこれの非対象的、先反省的次元での開示——のもと、選択すべき二つの生の自己関係的態度様式を《前に》する。そして彼（の生）は、一方の態度様式、つまりエランという態度様式を選択した、というより《選択してしまっていた》。なぜなら、この選択は、個としてのベルクソンの主体的発意とは無関係に、常にそれに先立ってなされているからである。ということはこの生が生自身に対してとるこの自己関係的態度の様式自体が、しかも、生が生自身を毀損するそれではなく、生が生を本来の生たらしめるものとしてのこの様式それ自

体が、ベルクソン自身の生命観（したがって物質観）のなかに自ずと示されてくるはずである。我々は、こうしたベルクソンの生の選択した態度様式の示されている物質観を、先に修正主義的な第二の物質観としたのである。その物質観はこう教えていた、「物質も生成であり、流動である」（EC 187, 272）。

ここでは物質も生となり、エランとしての生のみが事象レアリテの名に相応しい。そしてそれはやそれ以外のなものも「事象としては存在しない」（PM 62）。しかもこのエランはこれを遂行する当の者の「行動能力」に相対的であり、したがってエランは「程度を許す」（PM 61, 62）。ここにおいて初めて生と物質とを一元化する（つまり構造化する）機縁がベルクソンに与えられるだろう。最大の生は最小の物質となり、最小の生は最大の物質となる。両者の間には無限の階梯が存し、その何処かに定位することが同時に定位する者にとっての全事象レアリテの「質」、つまり「世界」を決定する（PM 62）。

六 努力と楽観論

いまベルクソンは、かの構造の論理的前提、あるいは先反省的次元での開示のもと、一つの態度様式に身を置き、敢えて「死（物質性）は存在しない」と言明する。彼の生はいわば一つの「基準系」を採用したのである。^(?)「エランとしての生」を絶対とし、それ以外の全ては——種や個という自己保存的生と、この自己保存的生の死も含めた全ては——このエランとしての生の欠如としての非存在（非事象）にすぎない、という系を。このことは、「緊張—弛緩」の相対関係（つまり「緊張の差異」PM 61f.）で一切を捉える場合、或るものを以て緊張（の基準）とするや否や他の全てのものがそれに対する弛緩となる、という事態と類比的である。ベルクソン自身の定位したエランは、したがって先にも述べたように「一つのエラン」にすぎない。ここでも我々は「賭」の比喩を用いることが出来るだろう。先の「三つの論理的可能性」が一つの「現実的可能性」——現実的事象から「遡及的」「回顧的」（PM 14, 19）に定立

されたにすぎない空虚な抽象的可能性ではなく「現実的事象の創造とともにこの事象に宿る可能性」(PM 13)——にまで昇華するには、ある種の賭にも似た生の「現実の」態度決定が、当のベルクソン自身の生に前反省的次元、前理論的次元で予め要求されていた。自らがそこに定位する仕方でしか示され得ない存在、それをベルクソンはエランと呼んでいたわけである。

この立場(つまり基準系)からするベルクソンの主張は徹底している。「山をも動かす」信仰は不要である、なぜなら「山」は事象としては存在しないから(cfr. MR 51)。「物質的障害」を「克服」する必要はない、なぜなら障害はどこにも存在しないから(cfr. MR 51)。山をも動かす信仰の必要ない生とは、自分自身を二重化せず——つまり空間化せず——自分自身と一致している生である。そこには奇跡や神秘は存在しない。そこでは世界はへそれにもかかわらず存在するのではなく、ただ存在すべくして存在しているからである。へなぜ何かが有って何も無いのではないのか」といった問いはそこでは蒸発する。可能と現実と必然とがそこでは一致しているからである。ベルクソニズムを内側から知るとき、彼のいう「事象」*réalité*が常識的な意味でのそれではないことがほのみえてくる。確かにこれは一つの樂觀論ではある。しかしそれは、生が生自身を励まし支える「努力」(PM 6, 52, 95, 97)と、この努力に則する先の「賭」とに裏打ちされた「樂觀論」でなければならぬだろう。この努力が止んだとき、その樂觀論は一転して不毛な悲觀論や、これの裏面に過ぎない安易なメシアニズムともなり得るからである。ならばもうその「樂觀論」はいわゆる世界觀ではない。かかる努力や賭に前存在論的な次元で裏打ちされた生は、世界を説明する生ではなく、既に世界を引き受けている生だからである。へベルクソニズム「オブティミズム」という一般的解釈は常にこの点を忘れてはならない。⁽⁸⁾

ベルクソンが論じ、かつ、ある意味で彼自身の生がそれであった創造的生の、その前と後には、常に底無しの深淵が口を開いている。彼はこの深淵の危険を誰よりも深く理解——ベルクソンという生が既にそれを選んでしまってい

た、その意味では被投的な仕方では理解——していただろうか。ベルクソンが終始「生の努力」の概念を重視し、自らの哲学の全体を「行動能力を原理に」展開した真の理由がここにあるように思われる。へ生一般に復帰せよ、個としての自己への執着を捨てよ、そうすれば汝には直ちに永遠の生が与えられる」と、彼は生一般についての傍観者的な報告（つまりは記述）をしているのではなかった。「我々が生きている世界は、我々自身の行動能力に限定された選択によって、現にあるがごときものとして存在している」（PM 62）というベルクソンの、「死（あるいは物質的障害）は存在しない」という主張は、生が生自身に対してある積極的な態度を採り得るということへの、彼自身の生の一つの「努力」と「賭」を、ある独特な仕方で表明していたのである。

初めにも述べたようにベルクソンにおいては、事象に「身を置く」se placer ことが同時に自分自身への「復帰」se renaître でもあった。事象たる生一般への復帰とは、もともと自分がそれであった当のものへと帰ることである。「人はかつて欲したものをもう一度欲するだけでよい」（MR 333）。そして生が自分自身へと帰るといふ仕方では「演ずる」jouer ことは、生がそれ自身においてそれ自身を目指すこと、つまり目的内在的行為あるいは自己目的的行為として、それ自身「戯れる」jouer ことでもあった。しかし同時にこのことは上に述べた意味での一つの「賭」jouer をも要求し、ベルクソンの「復帰」はこの点で常に多義的とならざるを得ない。しかしながらこの多義性も、現にこの復帰を果たし得た「人格」にとっては全くの「単純性」（MR 320, 338）そのものであった。

生一般への復帰という単純なる行為をなし得たこの人格は「英雄」と呼ばれる（MR 51）。これまでのことからして、この英雄の行為の主なる徴表の一つには、「最も個性的であると同時に、最も非個体（非個人）的」「非自己保存的」ということが含まれねばならないだろう。多くの英雄の行為——あるいは行為としての英雄——は、時空を超えて何時も常に何処か似ている。それを支える生がもともと単純なものだからである。そして、そうした多くの「英雄」達の行為は、ある「呼び声」l'appel となって、これを「聴き取る」者にはいつでも働きつづける力ともなるだろう（MR

102, 333)⁽⁶⁾。ベルクソンの言う「記憶」が「それ自身持続し」(PM 80)、その限りで「過去はそれ自体で自ずと保存される」(PM 170)ように、「この「呼び声」も、それ自身を保存する「生の記憶」(つまり歴史)だからである。過去を保存しつつその都度新奇なる創造の業を果たす行為、外部から見ると矛盾としか見えないこの保存と創造を果たすのは、かかる行為のみに授けられる生命の飛躍、エラン・ヴィタルである。この飛躍は、へなげ何かが有って何も無いのではないのか」と驚く知識人の知的自己保存とは次元を異にしている。知的自己保存には私的知識欲と奪う本性しかないが、生命の飛躍には無私の行為と与える本性とがある。自分を振り返らずかかる飛躍をなす全生命の本質が「愛」charitéの実質を成す。

七 知性の多義性

ベルクソンの物質に関する見解については、さらに彼の知性論からのサポートが得られる。知性は物質と「照応」symétric し、「協調」concordance し、「対応」correspondance す (PM 35; cf. EC 187f., 203, 204)。彼はこの知性を「行動のために見る」(EC 153)知性、あるいは「行動の習慣を思弁の領域に持ち込む」(PM 22, 35ff.)知性と表現する。生は、(知性という)自らに背く構造に到達し、「今人類はそれに押しつぶされ、呻吟している」(MR 338)。しかし同時にまたこの知性は、生が自らを毀損する当の事態をいわずに対自化し得る能力でもある。「生(存)の必要」「行動の効率」に沿って動き、生を常に自己疎外的な状況に追い込まざるを得なかった知性は (EC 164f., 272ff.)「一方ではその純粋な「形式性」「非個別性」の故に、却って生存の必要を離れさせする (cf. PM 65)。この意味での知性は、もはや行動のために見るそれではなく、いわば「見るために見る」、つまり対象をそのあるがままに思惟する直観的思惟に通じる知性であろう。これは知性論を展開するベルクソン自身の知性でもある (cf. PM 75, 76, 84ff.)。前者の知性は「閉じて」おり後者の知性は「開いて」いる。ベルクソンにおけるこの知性の二重性は、先の修正主義的

見地における第二の物質観における、生における自己関係の二つの様式に、その構造面において正確に対応している。

知性が生を物質であると理解（および解釈）するとき、生の「部分」である当の知性（cf. MM 66f.）は、そのとき、生が生自身を物質化する、生の一つの様式の別名となる。この知性は実践的関心に沿って動く自己保存的知性である。このとき知性は「回顧の論理」（PM 19 既出）に従って「物質的に」生を思惟するであろう。すなわち、生はそれ自身歩みを止め、自らを振り返り回顧する（EC 238）。この知性は「現在」から一步も動かず、その限りで過去も未来もこの知性にとっては「現在の変容」になる（cf. PM 167 168）。つまりこの知性には既に「一切が与えられている」（cf. EC 364 既出）。それは「新奇さ」「創造性」「予見不可能性」などを排除する知性となる（EC 164）。しかしながら一方では、こうした事態そのものを自覚（回顧的反省ではない）し得る知性（つまりベルクソン）が存在している。この知性は、もはや生を物質的に思惟する知性ではなく、生をまさしく生に相應しい仕方では有らしている知性である。言い換えるなら、この場合生は、自分自身を生たらしめる様式をまさに知性の形を借りて遂行しているのである。

先に我々は、生の自己毀損という傾向と、生を生たらしめる傾向とが、共にへ無生の物質とエランとの協働という同一の構造に与かっているのを見た。今ここの、生に自己毀損をもたらず知性と、この知性そのものを自覚する知性、つまり生を生に相應しい仕方では有らしめる知性も、やはり共に知性という〈同一の構造〉（cf. 「共通的思想」 PM 88）に与かっている。今かかる知性の構造の内部にまで立ち入る必要はないであろう。大切なことは、〈互いに反する動向が共に同一の構造に則る〉という事態がここで共通に読み取れること、このことにある。こうした構造をとるものに関しては、これの全体を一つの体系として対象的な仕方では総覧することよりも、むしろ、自身の有限性に徹したところからこれのただへ一つの〈実際の可能性を自らが「演ずる」こと〉のほうが、いわばより生命的な仕方だ

と我々は考える。かかる構造に対する完全にニュートラルな位置は、当の構造に立つ思惟者には原理的に存在しないからである。

自我と行為との距離が自由の程度を表示する尺度であるならば、上に述べた〈同一の構造〉は、「自由」であることが「不自由」であることの存在根拠であり「不自由」であることが「自由」であることの認識根拠であるという、まさにそのこと自体の根本的な理由になる。かかる構造ゆえに我々は不自由であるまさにその理由で自由である。それは、我々が自由であるまさにその理由で自由を規定し得ない、というベルクソン自身による自由の定義よりなお本質的なヘルクソンの自由の特徴である。この構造は閉鎖系ではなく一種の開放系を形成している。彼は、この「開かれた」*ouverte* 構造に与かる広義の直観的知性を「知的努力」と呼び、さらにこれをもって生命進化における人類のレゾン・デートルと考えた(BC 136, 137; ES 153-150)。人類は、自らがそのなかで生きているこの〈知性と生〉そのものの可能性を、これを現にその最極端のあり方にまで遂行するという仕方で行われている存在なのである。

八 いわゆる主意主義について

ベルクソンの生の前と後ろには常に底無しの深淵が口を開けている。物質的障害は存在しないと言い、死は存在しないと言う彼の「呼びかけ」(既出)の背後には、一つの「虚無」が控えている。生が生自身に対してとった一つの態度——つまり、生を生として創造するエラン——は、あくまでも当のエランが生起している間だけそこに現出するものでしかない。彼のいう生はもとより〈時的〉存在であり、その限りでいわば〈どこにも〉存在しないからである。それは、彼のいう「記憶」が元来〈時的〉であり、したがってそれは脳に〈空間的〉には局在せず、我々はただそれを、その都度〈知覚を有する〉という仕方で行うだけであるのと同様である。すなわち、生は「予め与えられ

てゐる」(cf. PM 10 既出)ものではない。それは生きようと欲する生においてのみ、空間的にはなく時的に創造される。しかも「欲する」ことは「欲する」ことによってしか得られない。だから「欲する」とは、「既に欲している」ことの謂でもある。ベルクソンのいう「事象」とは、離在的に存立している対象ではなく、常に身をもって創造し身をもって創造されるものであった。だからこの創造は、個人の決意や発意とは無関係に、既に我々をその渦中に巻き込んでしまっている。ならばこれを否定する者は、その限りでいわば「尊属殺人」(ジャンケレビッチ)を犯していることになる。たとえその否定がどれほど道理に適ったものであっても、いやむしろ(知的)道理に適っていれば適っているほど、かかる否定は自分を生起せしめている当のものを塞ぎ、そうして自分自身を塞いでいるのだからだ。

しかしながら我々はこれまで、ベルクソン(の生)自身、ある特定の「行動能力」に基づいて自らある一つの基準系を「選択」したこと、および、生の「努力」に基づくこの選択こそが当の生における創造の発露である旨を述べて来た。こうした「行動能力」や「努力」による「選択」の概念の内には、生における主体性および自発性の問題が尖鋭化している。創造に係わるこの自発的選択は、主体的ではあっても、個体的ないし個人的、私秘的であってはならない。つまりその意味において自我論的ではない。さらにこの自発的主体性は、いわゆる主意主義的な意味での根源意志のそれとも異なるだろう。主意主義とは普通、当の主意主義者自身の前理論的な生の態度決定とは無関係に、意志を何らかの「完成した」存在として、予め全ての存在者の基礎に据えるところから出発する。その場合、意志とは、存在者の「全てが与えられている」世界を前提するところの、それ自身その「全てが既に与えられている」「出来上った存在」(being 既出)、つまり非創造的存在である。

こうした、自我論的でもなく主意主義的でもない、ベルクソンの自発的主体性を、いわばその最も巨視的な水準で実現してきた当のものが、既に述べた「進化」の事実に語り出されている。これに対し、逆にこの主体性をより微

視的な水準で実現してきた当のものを、我々は先の「英雄の行為」に語り出されていると見る事が出来るだろう。進化という「出来事」と英雄の「行為」とは、こと創造的生に関する限り構造的に区別し得ない（しする必要もない）。前者は巨視的なところから、後者は微視的なところから、それぞれベルクソンの生の自発的主体性を代弁している。では、この自発的主体性の更に微視的な発現はないだろうか。「進化」そして「英雄の行為」に列なる、創造的生命の創造的生命としての、いわば最も微視的な、それと同時にある意味では最もありふれた発現形はないだろうか。それを我々は、彼という「直観」の概念に見ようと思う。「直観は、創造的進化の中に共感的に入り込むことによって、これを追体験する」（PM 95）。かかる「直観は単純な行為である」（PM 181）。

九 直観の多義性

ベルクソンの直観は、普通、ある種の身体的（物質的）「共感」のことだと解釈される。実際『物質と記憶』においては、彼はこうした考えを斥けない。すなわち、我々は直観を介して物質との「共振」関係を伴う「現実との接触」を保っている（cf. MM 203）。我々は物質を改めて「認識する」のではなく、「純粹知覚」を介していわば既にそれを「生き」、既にそれに「接触」「浸透している」（MM 62, 63）。我々の生はもとより徹頭徹尾「物質的」だということである。我々はもとより「外界のために生きている」。今我々はこれを、我々はへ外界そのものを既に生きている✓と読み変えよう。そして、物質的「振動」の身体における分有、共有というそのようなあり方を、まさに「己自身のあり方」として「内側から」自覚するあり方をも、彼は直観と呼んでいる。そして後のベルクソンは、この後者の意味での直観をむしろ本来のそれであると考えるようになる。すなわち、生の生自身による「反省」（回顧ではない）という態度を、彼は改めて「直観」と名付けるのである（PM 95）。

我々はこので、物質性が二義的であったこと、および、それに応じて知性も二義的であったことを思い出そう。そ

して今述べた直観の概念もやはり二義的であつた。この直観の二義性は、物質性と知性のそれぞれの二義性がある意味で総括しているとは考えられないだろうか。すなわち直観の概念は、生が物質的となることによって却って物質性を凌駕し得ること、および、生が知性的となることによって却って知性の自己超越が生じることを、ある意味で総括する概念であるとは考えられないだろうか。「持続の集中 *concretion* と持続の飛散 *éparpillement* (つまり物質) という二つの極限の間を直観は動く」(PM 210)。「持続の集中」とは「生が自らを生たらしめる」ことそのこと(つまりエラン)であり、「持続の飛散」とはその逆の、「生が自らを毀損する」ことに当たるであろう。直観はこの両者の「間」にあつてこれを結んでいるのである。

もとより「我々は直観によって動あるいは持続の中に身を置く」*se placer, s'installer* (PM 202, 208)。物質性を凌駕し、自己保存的知性を凌駕するこの直観とは、その限りにおいて非自己保存的、非個体的、非私秘的であり、同時に、同じことの反復のみに止まる「本能」との決定的相違からして、この直観は一つの「反省」と共に「新奇さ」へと開かれた力でもある。非自己保存的、非個体的、非私秘的とは先の「英雄の行為」の主たる特徴であつたし、本能との決定的相違とは「生命の進化」という数億年あるいは数十億年の歴史を背景にして初めて見えて来る「相違」であろう。直観はこうしたラインをその最も微視的な水準で確保している。すなわちそれは、先にも述べた自発的主体性の、つまり「自由」の微視的発現形としての、創造の発露そのものなのである。前節末尾の引用を想起していただきたい。「直観は単純な行為」(PM 181)であり、「創造的進化の中に共感的に入り込むことによって、これを追体験する」(PM 95)のであつた。

十 弁証法

以上述べてきた生と物質との関係や直観についての我々の解釈は、ある意味では〈機関(器官) 〓 障害〉ないし

〈手段Ⅱ障害〉の弁証法を背景にしている。すなわち、生にとつての障害としての物質性（知性）が、実はそのまま生の機関（あるいは手段）としての物質性（知性）でもある、という論理がここに介入している（cf. MR 335）。生は物質的となることで却って物質性を凌駕し（EC 270; MR 339）、知性はまさに知性であることによって却って自分自身を超越する（PM 75, 76）。つまり生存の必要が、実はそのまま「よく生きる」*bien vivre* ことの必要でもあり得る（PM 116）。そして直観はこれらを総括する概念であった。しかし我々はこの種の弁証法にこれ以上依存するわけにはいかない。なぜなら、知性や物質を「必要悪」だと考えるのと同じく、こうした思考は、自分で自分に課したものを自ら回避するのに懸命になっているだけかもしれないからである。

それに代えて我々はこのでベルクソンのあの言葉を想起しよう。「人間は死を乗り越える」（EC 271）。誰の眼にも明らかな人間と世界のこの惨状の前に、「宇宙には、新しきもの、喜ばしきものが満ち溢れている」（PM 14）と彼は言う。全体的生の自己毀損を前にして、それにもかかわらず〈障害Ⅱ創造〉の一方の項のみを、つまり純粹な創造的生のみを彼は語り続け、「呻吟する人類」をも率いるただ一つの單純なる行為のみを彼は終始語り続ける。それは、かの英雄の行為の單純性にも似た、ベルクソンの思惟の單純性であるといつてよい。その單純性は控えめにこう合図している。「障害は語らぬほうがよい」（MR 51）。歩むべき方向の模索のために歩みそのものを止めてしまうことへの、歩んだものからの一つの警鐘と激励とを、我々はこの合図のなかに聴き取ることが出来ると思ふ。あるいは、選択されるべきものの模索のために選択そのものを止めてしまうことへの、選択したものからの一つの警鐘と激励とを、我々はこの合図のなかに聴き取ることが出来ると思ふ。生がおよそ單純なものなら、ベルクソンの生きたかの生は我々の生きるこの生でもあるはずだからだ。

十一 行為の結果

英雄的行為が開く世界は創造的生の自発的主体性の開かした世界でもある。創造的生にとってそもそも個体が無意味である限り、この「行為」——これを個人的行為とするなら——は、あくまでも当の個体にとってある意味でその結果（あるいは成果）の同時代者たることへの断念を迫るだろう。⁽¹²⁾ 結果の指定は進化の停止、つまり生の停止（つまり死）を意味するからである。ベルクソンの言うレアリテとは「進化の結果ではなく進化そのもの」(BC 288 既出) のことであつた。だからそれは多くの「世代」を必要とする。物質性を纏つた生とは、畢竟（下降のなかにおける上昇）にすぎないからである。それは徹頭徹尾「有限」な存在であるとも言ひ換えることができる。

またこの創造的進化的生の主体性が先の直観のレベルにまで脈打つ限り、結局は、最徹視的な水準（直観）から最徹視的な水準（進化的生）に至る全段階が共時的に演ずる生命の果てし無い進化の途上で、当の生が自らの通時的な無限の進行の何処かで「停止」するや否や、その時点に至る全過去が、その地点で停止している生——つまり「種」や「個」として己を限定している生——の辿つた過程と見做される。加えて、その時点その地点において「旋回」している「限定された生」(BC 269 既出) そのものが、この過程の「結果」だとされるであらう。つまり、レアリテたる生の水準（徹視的—巨視的）における「共時的」（あるいは「構造的」）次元での限定と、この生の無限の進行における「通時的」（あるいは「発生論的」）次元での限定とは、共に種や個体を形成する同一の自己保存的限定の両側面となる。この時、この「限定された生」は、自らを種的存在と見做そうが個的存在と見做そうが、もはや進化的生の〈外〉にあり、つい先程まで自分自身であつた当の進化を客観的な出来事として自己の外部に対象化することになる。こうして限定された生は、次には自ずと自分自身をもって歴史の一切の帰趨の向かう先だと考えるに至るであらう。これが先に述べた「回顧」であつた。

英雄的行為が進化の眞の「部分」である限り、この行為は「なされた行為」ではなく常に「進行中の行為」である。また、この行為によって成就する時は「流れた時」ではなく常に「流れつつある時」である。この行為や時は結果からの演繹を拒絶し、この種の転倒をベルクソニズムはどこまでも退けた。そもそも我々の知る「英雄」は後の歴史家が「回顧的」に指定する存在にすぎない。しかし、「回顧の論理」（既出）に対するベルクソンのこの否定的態度は、英雄的行為の眞の理解のためには我々自身がまさにこうした行為の当事者たらねばならないことを秘かに要求している。そしてこのことを既に我々は次のような形で述べておいた。「欲することは欲することによってしか欲し得ない」。人類は今「欲する」ことが、そして「選択する」ことが出来なくなっている。一見全てを「欲し」全てを「選択する」かに見える現代の技術文明は、実は何も「欲して」いないことの、そして何も「選んで」いないことの裏返しでしかない。

十二 結 び

生一般に基づく自発的主体的行為は、先の行動能力の「大小」に応じて、それ自身常に「程度を許す」。そして、こうした程度を許す主体的自由を語るベルクソンの哲学全体を貫く独特な調子そのものが、当のベルクソニズム自体或る特定の行動能力（または特定の「自由度」および「緊張度」の上に立つものにすぎないことを示唆する。行動能力は無限ではなく有限だった。しかしながらベルクソンは、この（生の）有限性」を如何に緻密に記述し得るかにではなく、むしろ自身の「単純な思惟」を通じたオプティミズムの中でこの有限性を実際に「演ずる」ことの内に、当の有限性そのものの積極的な側面を見出すことの方を選んだ。その成功、不成功は後の者に託される他はない。哲学は多くの人々の努力と多くの時代を要するとはベルクソン自身の言葉であった。彼の言うこの「哲学」la métaphysique は、したがって「生命」の営みそのものの名となる（PM 210, 211）。それはまた「創造的進化」の別の名でも

ある。

「進化」は現に在った。しかしながらこの厳然たる事實は、これからもそうであることを含意しない。實際、進化の系統樹はヒトを除いた全種がいま袋小路であることを示している。我々は現に生きている。しかしながらこの厳然たる事實は、当の生がもはや「終わりつつある生」であるかもしれないことを排除しない。個々の限定された生が限定された生としてのみ己を見ると、つまり回顧するとき、もはや全体としての生も停止しかかっている。個々の次元での回顧が蔓延しやがて全体を席卷して覆うとき、生はもはや生たるを止めるであらう。個々の生の死ではないこのへ全体としての生の死」こそ、ベルクソンの生が最も恐れた生の終焉であつた。生と死に対するベルクソニズムからの寄与は今や全てこの一事に収斂する。だから、ベルクソンを知る誰もが引用する『二源泉』の最後の文章を、やはりここで我々も引用して本論を閉じよう。

人類は自分の未来が自分次第だということを充分に知ってはいない。人類は、先ず第一に、自分は生き続けようとして欲しているのかどうかを考えてみなければならぬ。次に人類の自問すべきは、自分は、ただ生きて行くことしか欲していないのか、それとも、その他に、神々を作るための機械である宇宙の本質的機能が、反抗的な我々の地球上においてでさえ、充分に遂行されるのに必要な努力を提供しようと欲しているかどうか、ということである。

注

(1) ここでの「類」および「範疇」は認識論的な概念であり、「秩序」および「レベル」は存在論的な概念である。ベルクソンの関心は認識論的なものから次第に存在論的なものへと移行した。〈範疇の矯正〉も〈秩序の回復〉も畢竟「時間」と「空間」との適正な区別に帰着するなら、かかる操作に際しては、前もって、自らの「生Ⅱ時間」という「レアリテ」を生きるこ

とを通じて、「時間でないもの」としての空間的要素の当の「レアリテ」への混入が既に見出されることが前提される。

- (2) この考えに対し、例えばハイデガーのいう「本来的実存」のように、死をもつて個体（実存的単独者）を規定する立場がある。この立場においては、個が先ずあって、それに対する死が考えられるのではなく、「死を死として能くする」という意味での「死に得る」ことによって、「死への存在」たる人間は初めてそれとして個人として成就する、とされる（M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 1927, 12. Aufl., 1972, S. 252f., 259, 266）。こうしたハイデガーの「事実的生」及び「事実的実存」の可能・制約としての死の概念と、ベルクソンの生における死の概念との違いについては、拙論「受容と創造——ベルクソンとハイデガー」（『哲学』四二号、日本哲学会編）を参照されたい。

- (3) 個としての人間の特権性は本論六節の「英雄」の箇所 で述べた。種としての人間の特権性については次の箇所を引用しておく。「人間はある意味で、生の有機化の働きの存在理由である」（MR 186）。なお後者の点については、本論七節の知性論を以て筆者の見解とした。

- (4) 注(2)(3)参照。

- (5) 『エッセ伝』一章四節、cf. 『エッセ伝』五章四二節、『ルカ伝』七章一五節。

- (6) ジャンケレビッチは後者の二元性を「事象における一元論、傾向における二元論」と表現するが、このままでは不十分である（Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, PUF, 1959, 邦訳『アンリ・ベルクソン』二二六頁）。

- (7) 'système de référence'（同書邦訳三〇〇頁参照）。

- (8) ここでの「努力」と「楽観性」との対比関係には、ジャン・グルニエによるジャン・ギトンからの次の引用が参考になる。「（乗馬の際）連続した一連の努力がほとんど瞬間的に一つになったかと思うと、それは私にしなやかさ *souplesse* と容易さ *aisance* と、'プラス・ケルクシヨーズを与えた」cf. Jean Guilton, *Dialogues avec M. Pouget*. 極度の緊張状態から「無心の信頼」へと心が転じたときの、こうしたある種の「絶対感」は、生が自分自身と一体となったときのベルクソンの「単純性」を一部反映している。ジャンケレビッチは同じことを、「終えることから始まる自発性」と表現している。

- (9) *privat*（個人的）な生は、生一般の *privatio*（欠如）でもある。また「呼び声」そのものの内実は、当の声に——そうと

は気付かれぬところで——促されつつある行為の内に「行為自覚的」(田辺)な仕方でしか顕現しない。かかる「声」はこれを聴く者の行為を最も個性的な行為たらしめ、個性的たらしめる仕方でこれに一つの普遍性の次元を与える。こうした事情に關しては拙論「生の情念と死の思惟」(『実存思想論集Ⅹ』実存思想協会編)で、ひとをしてその「心をもはや逆らおうと欲しない傾向」の内にあらしめる「情念の呼吸」という視点から述べた。

(10) 前掲書邦訳『アンリ・ベルクソン』二三〇、二四一頁参照。

(11) 知性を「事象から身を引き離す」能力とするなら、本能も直観も共にベルクソンにおいては「事象と一体となる」能力である。しかし本能が常に同じことの永遠の反復(例えば蜘蛛の巣作り)に止まり、その意味で自己保存に終始するのに對して、直観は、それ自身、個的自己を否定する現実の作用として、「生命そのもの」(EC 268)を反映する。

(12) E・レヴィナスのいう「己の行為の結果の同時代者たることへの断念」(cf. E. Lévinas, *La trace de l'autre, En de-couvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 1982, p. 190f.)を「ベルクソンの『復帰』と同次元で思惟するのは注意を要する。なぜなら、前者は「全てが自己(つまり存在)へと回帰する」あり方へのアンチテーゼとして立てられたのに対して、ベルクソンの復帰は、おそらくはレヴィナスからするなら、彼の言う「享受」*jouissance*に数え入れられるだろうからである。この享受は、感覚の次元での脱目を瞬間的に実現する反面、最終的には自己への回帰に終わるものである」(cf. E. Lévinas, *Le temps et l'autre*, p. 53f.)。しかしながら本論で見たように、ベルクソンの「復帰」は単なる自己(つまり生)への回帰ではない。

(13) 注(12)参照。

(筆者 としま・きよし 福井工業高等専門学校講師)

ultime. En conclusion nous considérons la portée de la reconquête du Cogito à travers l'interprétation.

La vie et La mort ——Une contribution par Bergsonisme——

par Kiyoshi TOSHIMA
maître de conférences
École nationale supérieure
de technologie Fukui

Dans son "Essai sur les données immédiates de la conscience" H. Bergson a choisi d'abord, pour éprouver sa méthode, le problème de la liberté. Par là même il se replace dans le flux de la vie intérieure. Sa méthode, c'est de poser les conditions générales de l'observation directe, immédiate, *de soi par soi*. Cette observation interne est faussée par les habitudes que nous avons contractées. L'altération principale est sans doute celle qui a créé le problème de la liberté, — *un pseudo-problème*, né d'une confusion de la durée avec l'étendue.

D'un autre côté, *l'héroïsme* en "Les deux sources de la morale et de la religion" est, lui-même, retour au mouvement, et il émane d'une émotion — communicative comme toute émotion — apparentée à l'acte créateur. Or, «il faut distinguer deux espèces d'émotion», dit Bergson en "Les deux sources". Deux espèces d'émotion; c'est l'émotion infra-intellectuelle d'une part et émotion supra-intellectuelle d'autre part. Dans la première, l'émotion est consécutive à une idée ou à une image représentée. C'est l'agitation de la sensibilité par une représentation issue d'une société qui ne vise qu'à se conserver. Mais l'autre émotion n'est pas déterminée par une représentation. Par rapport aux états de cette représentation, ce n'est pas un effet mais une cause. C'est un sentiment de libération de la vie. Et «l'âme ainsi libérée

déclarera l'obstacle matériel inexistant», dit Bergson. En Bergsonisme l'obstacle matériel, c'est vraiment un pseudo-problème, né d'arrêt de la vie en elle-même.

L'objet de cet article est d'examiner le problème de l'obstacle matériel de la vie comme un pseudo-problème, autrement dit, d'examiner le problème de la mort comme un pseudo-problème en Bergsonisme.