『道徳と宗教の二源泉』における「閉じた」と「開いた」のあいだ
―― ゼノンの逆理解釈に着目して ――

濱　田　明日郎

京都大学大学院　人間・環境学研究科　共生人間学専攻
〒 606-8501　京都市左京区吉田二本松町

要旨　ベルクソンの最終主著『道徳と宗教の二源泉』は，社会的現象を，「閉じた社会」と「開いた社会」といった「閉じた」ものと「開いた」ものとの対概念によって分析している．しかしながら，「閉じた」ものから「開いた」ものへの移行という素朴な解釈格子を外したとき，『二源泉』の「閉じた」ものと「開いた」ものとの錯雑とした関係は未だ不透明なものである．本論は，ベルクソンの『二源泉』におけるゼノンの逆理解釈と『進化』におけるそれとの差異を浮き彫りにする作業を通じて，「閉じた」／「開いた」概念の統合的な理解をもたらすことを試みる．というのは，『二源泉』のベルクソンは，「閉じた道徳」をいかに「開く」かという問題を，運動論のフィールドに移し替え，独自の仕方で解釈されたゼノンの逆理解釈に対して応答することを通じて解こうとしているからだ．本論は「閉じた」／「開いた」という対概念の見通しがたい二義性を，「閉じた」／「開いた」／「開く」の三項関係から包括的に理解可能であることを示し，『二源泉』のより詳細かつ発展的な読解を提供する．

は　じ　め　に

『道徳と宗教の二源泉』（以下『二源泉』[1]）は，「開いた」ouvert ものと「閉じた」clos ものという対概念を軸に，道徳と宗教の現象を主眼に，社会的なものの発生を考察した著作として知られている．Worms の言うように，この書は，「閉じたものと開いたものの区別によって全体が秩序づけられている」（Worms 2004, 273）．

『二源泉』を読んだ読者の自然な反応は，「開いた」ものに対して何らかの「理念」や「理想」を見出すというものだろう．『二源泉』の註解を意図したものではないが，ここでは Popper（1945）を取り上げてみよう．よく知られる Popper の著作『開かれた社会とその敵』は「閉じた社会」closed society と「開いた社会」open society という『二源泉』の用語を用いる．「これらの用語についてのベルクソンと私の用法の間には相当な相違がある［……］にもかかわらず，ある種の類似もあり，それを認めておきたい」（Popper 1945, 178）．ベルクソンの用法との類似は，「呪術的な力への服従を伴う部族的ないし「閉じた社会」」（Popper 1945, 1）という，両者が考える「閉じた社会」の内容上の重複に見出されるだろう．一方，際立った差異は「開いた社会」の方にある．「閉じた社会が呪術的タブーの信仰によって特徴づけられるのに対して，開いた社会は人々がある程度までタブーに対して批判的であり，また決定を人々が自らの知性の権威に基づかせる社会である」（Popper 1945, 178）．こうした，ポパー的な「合理主義的区別」（*Ibid.*）による「開いた社会」と「閉じた社会」の特徴付けからして，「もちろん当該の社会［＝「開いた社会」］を理想化 idealizing することなしに，これらの用語を適用することは不可能となる」（Popper 1945, 247）．本論では「開いた社会」を合理的・批判的なものとするポパー社会哲学の内容にはこれ以上立ち入らな

い．しかし，「閉じた」ものから理想である「開いた」ものへの移行を論じているという点で，この対概念の Popper 的な流用は，「開いた」ものを「理想」とする発想をよく体現している．

ベルクソンに目を戻しても，彼は「開いた社会」をある種の理想的な状況として提示していることが伺える．「開いた社会は原理的には人類全体を包摂する社会である．少数の精鋭 élite たちの魂によって，いまだはるか遠いものとして夢見られるこの開いた社会は，開いた社会の何らか quelque chose を，その都度の創造 créations において実現する」（DS284）．しかし，引き続く次の引用にも目を向けてみよう．「［閉じた道徳を開くための］相次ぐ努力は，厳密に言えば，一つの理想 un idéal の漸進的な実現ではない」（DS285）．つまり，「閉じた」ものから「開いた」ものへの移行はそれとして存在しているけれども（そこには「努力」がある），それは「開いた」ものをある完成態において表象し，徐々にそれへと到達するような仕方による移行ではない．ベルクソン的な理想概念があるとして，それは少なくとも，普遍的で，イデア的で，完成態にある，静的なものではない．ベルクソン哲学においては基本的な論点だが，動的な創造的プロセスの継続を意味するはずの「開いた」ものは，そのようなイデア的な概念と混同されてはならない（前著『創造的進化』（以下『進化』）第四章で論じられたイデア概念批判を想起されたい）．ベルクソンが「開いた社会の何らか quelque chose を，その都度の創造 créations において実現する」（DS284）という微妙な表現を選んでいたことに注目しよう．ベルクソンにとって，この「何らか」は「理想」ではないし，「創造」はあらかじめ定まったストーリーの「展開」ではないのである．そして『二源泉』は，「目的」・「目標」といった表象，つまり，いまだ到達されざる働きかけの静的な対象という，「理想」に類したその表象こそが，道徳的な働きかけの障害になるのだと論じていくだろう．

だが，「開いた」ものが何か漸進的に実現されるイデア的な理想・理念・目的といった類の概念ではないとして，「閉じた」ものから「開いた」ものへの移行は，正確に言ってどのようなものとして理解されるべきなのか．「閉じた」ものから「開いた」ものへの漸進的移行という，ほとんど無意識に前提される解釈のフレームを外したとき，わたしたちは『二源泉』における「閉じた」ものから「開いた」ものへの移行という事態を，どれだけ正確に把握しているだろうか．

かの杉山（2006）の第三章が決定的なしかたで論じたように，自己あるいは自己の属する社会の維持のための道徳のみを実践する道徳的態度，すなわち「閉じた」魂をして，人類に開かれた道徳的態度である「開いた」魂へと向かわせる契機は，「道徳的英雄」，典型的にはキリスト教カトリックの神秘主義者による「呼びかけ」である．「彼ら［道徳的偉人］の声をわれわれ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われわれの魂の根底にある．われわれが属している現実の社会から，われわれは思考を通じて理念的な社会へと身を移す」（DS67，強調は引用者）．「開いた」ものへの移行は異他的なるものによる触発＝「呼びかけ」を契機とするという杉山の読解に対し，本論は基本的に賛同している．とはいえ，『二源泉』において「閉じた」から「開いた」への移行に関して論じるべきことが「呼びかけ」の話題に尽きるわけでもない．『二源泉』において「呼びかけ」は確かにある者の道徳的態度に転回を与える根本的な契機であるが，実際には，それのみによって「開いた」魂がなされ，その魂によって実践される開いた道徳，開いた社会が自動的に引き出されるということにはなっていない．つまり，「呼びかけ」は開かれるための必要条件ではあるが，十分条件ではない．後述するようにベルクソンは，「閉じた」魂と「開いた」魂のあいだに「開く魂」l’âme qui s’ouvre を見出し，「開いた」魂の生成に関しての分析をなしている．「閉じた」と「開いた」のあいだに位置するこの「開く」相に眼を向けるとき，理念的な二つの極としての「閉じた」と「開いた」のあいだで生起する力動性，すなわち「開いた」ものへ向かう「努力」を見出すことになるのである．要するに，ベルクソンの道徳論においては，「呼びかけ」という異他的な触発の契機に伴われつつ，魂

みずからによる「努力」の次元が存在するのだ．「開いた」魂，つまり「開いた」道徳的態度であるところの「人類愛」は，「努力を要求してきたし，またいつも要求している」（DS35）．

本論が剔出する「開く」相とともに，この『二源泉』の「開いた」／「閉じた」の二分法は，単に理念的になされる要素分析といったものにとどまらず，このように生起するほかなかった，わたしたち人間の歴史のダイナミズムを語る言葉として，再び見出されうるだろう．そのときわれわれは，「開いた社会」を来るべき完成態としての理想・理念として理解し，それをもたらす「呼びかけ」を待望するといったような，終末論的な読解を相対化することができるだろう．そして，人間の道徳・社会の具体的生成，すなわち歴史を記述するものとしての，『二源泉』第二章・第三章の記述の再読を促すだろう．

以上のような問題意識のもと，本論は「閉じた」ものと「開いた」もののあいだに広がる，必ずしも判明ではない領域について，詳細なテクスト解釈を試みる．そして「閉じた」ものと「開いた」ものの関係，「閉じた」ものから「開いた」ものへの移行を，事例・事柄としての理解にとどまるのみでなく，また共感的な理解にとどまるのでなく，あくまで概念的に理解することを目指す．その理解の先にこそ，『二源泉』のポテンシャルをさらに解放する道が伸びていよう．

本論の限界をあらかじめ示しておけば，本論は「開いた」ものと「閉じた」ものについて図式的に検討するにとどまる場合が少なくない．しかしながらこの対概念についての図式化をまずは試みることこそが，『二源泉』の読解にとって重要な貢献になるはずだ．というのも，先に Worms（2004）の言とともに確認したように，『二源泉』の記述の多くを占める具体的な論点 —— 道徳論（責務論，正義論，それらについての歴史記述）や宗教論（宗教的表象や典礼，神秘主義者の言行，それらについての歴史記述）—— のいたるところに「閉じた」／「開いた」の二元性は浸透しているからだ．これらの記述を読解していく際，ほとんど意識せずに陥りがちな素朴な進歩史観を相対化しつつ，つまりは「開いた」概念の本来的な用法に立ち戻りつつそれらを読解していく際に，本論が提示する読解の枠組は有用な道具立てとなる．

本論は次のような手続きを取る．**第一節**では『二源泉』第一章の「閉じた」／「開いた」の対概念を整理し，「社会」を論じるか「魂」を論じるかに応じてこの対概念が二つの解釈（集合論的解釈と志向的解釈）を容れることを明らかにする．**第二節・第三節**では，この対概念の二義性が，『二源泉』以前のベルクソン哲学では扱われなかった，『二源泉』に固有の道徳的・実践的問題関心に由来することを明らかにする．『二源泉』のベルクソンは，道徳の問題を運動論のフィールドに移し替え，独自の仕方で解釈されたゼノンの逆理解釈に対する応答を行う形で，道徳の問題へと解答を試みている．そこで，前著『進化』ですでに詳細に論じられたはずのゼノンの逆理を，ベルクソンが『二源泉』では異なる形で捉え返していることを浮き彫りにし，いわば実践的運動論として提示されるゼノンの逆理とそれに対する応答を追跡することが，本論の目的に適う有効な手段となるのである．そこで第二節・第三節では『進化』と『二源泉』のそれぞれにおけるゼノンの逆理解釈の差異を解明し，「開いた」／「閉じた」の対概念を統合的に理解する図式の提示を行う．最終的な図式は本論の「**おわりに**」で示す通りのものとなる．

第一節　「閉じた」ものと「開いた」もの

「閉じた」ものと「開いた」ものの導入 ——『二源泉』第一章「道徳的責務」再読

まずは，『二源泉』第一章の流れを概観した上で，その後に「閉じた」ものと「開いた」ものの概念を整理することにしよう．

ベルクソンの道徳論のポイントは，道徳をあくまで実効性という基準から捉え，どのような道徳によって人が動くのかというプラグマティックな問いを追求する点にある．このことを反映して，ベルクソンの問いは，一体何が人間の「意志」に働きかけることができるのか，という形をとるが，その働きかけの一つの形が「責務」である．それは「意志へと習慣の形でのしかかってくるもの」

（DS19，強調は引用者）である．ところで，責務ないし「義務」と呼ばれるものにも，それ自体では実効性を発揮していないように思われるものがある．それが「人類に対する人類の義務」（DS 25）である．第一次世界大戦を経験したヨーロッパ人としてのベルクソンは，人類への「義務」なるものが戦争状態ではやすやすと撤回されるような，言葉の上でのものでしかないことを痛感している．そこでベルクソンは，こうした「義務」が果たして人類全体に届くような道徳的義務であったのかを疑問に付す．「閉じた」／「開いた」の対概念が導入されるのは，まさにこの文脈においてのことだ．

> 実際，われわれの文明社会にしても，これもやはり閉じた社会なのだ．［……］いくら大きいと言っても，文明社会も所詮は一定数の個人を包摂するだけで，他の個人を排除することを本領としている点に変わりはない．われわれは前に，道徳的義務の根底には社会的要請があると言っておいた．どんな社会が問題だったか．それは人類全体であるような開いた社会だっただろうか？（DS25，強調は引用者）

「閉じた社会」／「開いた社会」の対照は明らかだろう．一定数の個人を包摂しその他を排除する社会が「閉じた」社会であり，人類全体を包摂する社会が「開いた」社会である．「どんな大国の国民であっても，国民と人類との間には，まさしく有限と無際限，閉じたものと開いたものとの隔たりがある」（DS27）．「われわれが現在そのうちに生きている社会と人類全体の間には，閉じたものと開いたものとのあいだにあるのと同じだけの対照がある」（DS28）．責務論の文脈と接続するならば，ベルクソンは次のような議論を展開したいわけである．すなわち，名目上掲げられていた「人類の人類に対する義務」なるものは，蓋を開けてみれば「閉じた」社会のロジックだったのであり，真に「開いた」社会を志向するものではなかったのではないか，「閉じた」社会を形成する道徳と「開いた」社会を形成する道徳は根本的に区別されるべきものではないか，と．二つの道徳を区別していくこの議論は，個人の道徳的態度としての「愛」に及ぶ．「祖国愛」は人類を愛する準備になるのだ，という説を否定する文脈で，ベルクソンは次のように述べていく．

> われわれが属しうるグループは三種類あるとして，そこに含まれる人の数がだんだん大きくなってゆくという事実を世人は認め，そこから，愛される対象がそうして漸次に拡大してゆくのに比例して，感情も単純に漸次膨張してゆくと結論する（DS27–28）．

ここで三種類のグループとは，「家族」・「国家」・「人類」のことである．愛の対象を順次それらのグループに拡大していくことによって，「家族愛」・「祖国愛」・「人類愛」へと順次拡大していく，といった進展を想定するのが，「人類愛」の一つの語り方であろう．ベルクソンはこの説に抗して，宗教の分野での観察を参照しつつ，前二者（家族愛・祖国愛）と後者（人類愛）の差異を強調し，前二者から後者への直接的な到達が行われないことを主張する．

> われわれが生来的に，直接的に愛するのは，今日でもやはり身内のものや同国人であって，人類愛は間接のもの，後得のものにすぎない．われわれは身内や同国人へは直通で行けるが，人類へは回り道をしなければ達することができない．なぜなら，宗教が人類を愛せよと呼びかけるのは，ひとり神を通して，神においてだけであるから（DS28）．

「直接的」にわれわれが愛するのは「家族」や「祖国」の人々であり，「人類」は間接的にしか愛されることができない．このことから「閉じた」道徳的態度に対応するであろう家族愛・祖国愛は，「開いた」道徳的態度に対応するであろう「人類愛」とは本質的に異なっており，前者から後者へは対象を漸次拡大することによっては移れないものだとされるのだ．

集合論的解釈と志向性解釈

以上やや詳細に追跡してきたように，『二源泉』第一章のベルクソンは，社会的現象に対する，「意志」を動かす実効性を重視する解釈によって，二つの道徳の弁別的な特徴をとりだし，その社会における実効的な作動のあり方を分析しようとしている．「社会」に関する限り，「閉じた」／「開いた」は基本的に包摂と排除に関する対概念であると見てよいだろう．つまり，一定数の個人を包摂しその他を排除する様態が「閉じた」ものであり，全ての個人を包摂する様態が「開いた」ものであると考えられる．こうした解釈を，この対概念の**集合論的解釈**とラベリングしておこう．

しかし，「人類愛」に代表されるような，開いた道徳的態度，すなわち「開いた魂」のあり方を記述する段階になると，「閉じた」／「開いた」の対概念は，集合論的解釈のみでは掬いとることができない意味内容を持つようになる．問題の箇所を引用しよう．

> ［……］責務というものは，その起源で捉えれば，個体と社会とのいわば未分の事態を意味しているのである．こうした責務の対応している態度が，個体の場合でも社会の場合でも，自分中心の態度だと言えるのは，この理由からなのである．ここでは魂は個体的で同時に社会的であり，一つの円環を描いている．それは閉じた魂である．さて，もう一方の態度とは，開いた魂の態度である．では，それが受け入れるものは何であろうか．それの抱擁するのは人類全体だといっても決して言い過ぎではない．いな，それでもまだ不足でさえある．なぜなら，この魂の愛は，動物，植物，さらには全自然へまでも拡がっているのだから．とはいえ，このように開いた魂を占めるものがなんであっても，それはこの魂のとった態度を定義するために十分とは言えない．なぜなら，開いた魂は，そうしたものを全てなしに済まそうと思えば，すますこともできるからである．［……］仮に地上に，もはや他の生き物が存在しなくなったとしても，この愛は愛を持つものの下を去らぬであろう．
>
> （DS34，強調は引用者）

まずは「閉じた魂」だが，この心的態度には，個体と社会とは分かち難く「自分自身」として現れており，それゆえ社会と個体は一方的な包摂関係にあるのではない．言ってみれば，個体と社会とは「有機体」的な様態にある．「細胞は，細胞自身のために生きており，また有機体全体のためにも生きており，有機体へ生命力をもたらしつつ，他方その全体から自分の生命力を借りてくる」（DS33）．有機体においては，個体と社会の間に，いわば，「ために」の合目的的な関心のループが発生する．まさにここから，その有機体の外部に対する排他性が発生する．社会の成員のために生きるにせよ，まさにそのことによって社会という自己自身のために生きるにせよ，その「ために」はこの社会＝有機体の外部を志向することがない．これが「閉じた魂」の態度である．こうして，個体と社会の判別不可能性から，その個体＝社会の外部に対する排他性が生まれるという興味深い事態が「閉じた魂」のあり方を通じて描かれている．

そして「開いた魂」だが，上の引用を見る限り，この心的態度は，包摂すべき外延によって規定されるものではない．興味深いことにベルクソンは，単にその道徳的態度が特定の対象（特定のコミュニティの成員，あるいは「人類」）に限定されず，それは「全自然」を包摂するものだと述べるにとどまらず，対象の有無にさえ限定されないと述べている．「仮に地上に，もはや他の生き物が存在しなくなったとしても，この愛は愛を持つものの下を去らぬであろう」（DS34）という記述はそのことを示している．「人類愛」の姿を表現する特殊なレトリックが用いられていると見るべきだろうか．微妙なところだが，本論は対象の有無にさえよらないとするこの異例の「愛」の概念こそがベルクソンのポイントだと見る．詳細は村山（2018）の分析に譲りたいが，実際，ベルクソンは芸術の例などに依拠しつつ，志向的対象を欠いた情動が存在することを，上の記述ののちに論じていくことになる（DS36-41）．そこでベルクソンは「自足した」（DS40）情動を，先在する対象や観念に関わる情動とは区別している．

以上に見た「開いた」魂のありようは，集合論的解釈においては包摂される対象の差異（一定の成員か，人類全体か）によって「開いた社会」「閉じた社会」の区別がなされたこととは対照的である．集合論的解釈のみでは，こうした「開いた」／「閉じた」の意味内容を汲み尽くすことができないのは明らかだろう．

そこで，魂という心的態度の次元で言われる「閉じた」／「開いた」の対概念を，「志向的」／「非志向的」なものとしてラベリングすることにしよう．魂がそれの「ために」働きかけるところの，志向性の有無によって解釈するのだ（**志向的解釈**）．というのは，閉じた魂の態度は「自身のために」あるいは「（その社会の，つまりはある意味では自己の）成員のために」という仕方で，何らかの対象の「ために」動く態度，しかもその「ために」を結局のところ自らの「ために」とするようにして動く道徳的態度であるが，開いた魂の態度はそもそも働きかける対象を持っていないからだ．

開かれの二義性？

「閉じた」／「開いた」の対概念に関する，いま上で見てきたような二つの解釈方針は矛盾するものではないと思える．志向性なき魂の態度が，一見逆説的ではあるが，その志向の相関項となる有機的な「自己」のあり方に拘うことなく，それゆえに全体を包摂しうるということは，直観的には理解可能だ．とはいえ，「人類全体を包摂する」という意味での開かれと，「働きかけの対象を持たない」という意味での開かれは，明らかに異なる意味内容を持ってもいる．二つの開かれは結びつくのだろうか．そして結びついているとすれば，どのように結びついているのだろうか．

この問いは，「開いた魂」という道徳的態度が，ある問題に対する解答として導入されていくその文脈を詳細に辿り直すことによってはじめて答えられる．その問題とは，ゼノンの逆理を道徳的態度における実践的な問題提起として解釈するという，『二源泉』に固有なゼノンの逆理解釈とともに登場してくる問題であり，それに対する「開いた魂」という解答は，のちに見るように，ゼノンの逆理が提示する運動否定論への応答と一つになったものである．そこで次節では，前段落で問題にした開かれの二義性を追って，『二源泉』のゼノンの逆理解釈を解釈していくことにしよう．

第二節　自足した運動と「開いた」魂

ベルクソンとゼノンの逆理

ベルクソンが全ての主著で繰り返し論じるほどにゼノンの逆理にこだわっていたことはよく知られており，当然多くの研究者がゼノンの逆理のベルクソン的解釈に着目してきた．ベルクソンのゼノンの逆理解釈を網羅的に検討する Barreau（1969）や，ベルクソンの博士論文副論文『アリストテレスの場所論』からゼノン解釈を検討する Chambers（1974）など，ベルクソンのゼノン解釈を主題とする先行研究まで存在するほどである．しかし，『二源泉』におけるゼノンの逆理解釈と他の著作におけるベルクソンの逆理解釈との差異を見出す先行研究は，管見の限りでは存在していない．だが私たちの見るところ，二つの開かれの関係を分析するのに役立つのは，『二源泉』のゼノンの逆理解釈と，それまでのベルクソンのゼノンの逆理解釈との比較である．

ベルクソンの諸著作において，ゼノンの逆理はその都度の問題関心を反映して微妙に色合いを異にする．『試論』のベルクソンはゼノンの逆理の起源を，運動を空間のように分割すること，つまり運動の空間化に見ている（DI84–85）．そして持続すなわち動的な変化の「空間化」こそが『試論』の主要な論点だったことは周知の通りである．一方『進化』のベルクソンは運動の「空間化」を問題とするよりもむしろ，質的な生成変化を，静的な状態 A から静的な状態 B への謎めいた推移として捉えるような，進化・発展の認識の構造としてゼノンの逆理を拡張的に理解する（EC311）．単なる論敵どころではなく，ゼノンとはベルクソンにとって，自身の関心・トピックを持ち寄っては，その都度論敵役を引き受けてくれる相手だった．Barreau の言葉を借りれば，ゼノンとベルクソンは哲学の「共犯 complicité」（Barreau 1969, 267）であるというわけだ．

では，『二源泉』におけるゼノンはどのような役を演じているか．この点を明らかにするためには，『二源泉』のゼノンの逆理解釈と一見よく似た，『進化』のゼノンの逆理解釈と比較してみることが有用である．

『進化』におけるゼノンの逆理．現実的運動と可能的停止

『進化』のゼノンの逆理の解釈において，主要なポイントは二つある．まずは運動／停止の概念に「現実的」／「可能的」という様態の区分を持ち込んでいることであり，次に運動／停止の概念を「未完了相」／「完了相」と相的に区分するということである．まずは前者の区分を導入しよう．

飛んでいる矢を考えてみよう．ゼノンが言うには，各瞬間，矢は不動である．なぜなら，矢が動く時間，つまり少なくとも二つの位置を継起的に占める時間は，その二つの位置に対応した少なくとも二つの瞬間が与えられる場合にのみ，あるということになるから．矢は，与えられた瞬間において位置し，したがって，与えられた位置において静止している．さらに行程の任意の点で不動だと言えるので，矢は，動いているあいだじゅうずっと不動である（EC308）．

ゼノンの運動観は，「点 A から点 B までの定区間を，矢が多数の位置を占めつつ動く」ことを前提としたものだ．そしてベルクソンからすれば，これは，それ自体は停止した位置に依存する運動の把握である．ここでゼノンの運動観は，停止した位置と，そこにおける矢の存在の方を現実的なもの（パルメニデス的な「ある」もの），その間の運動の方を虚構的なもの（パルメニデス的な「ない」もの）とする運動観である．しかし，ベルクソンはこの運動観の前提そのものを疑問視し，掘り崩していく．

> 矢が，いつでもいいので行程の一つの点において在ることが可能だと想定するならば，そのとおりだろう．動くものたる矢が，不動なものであるような位置と，いつでもいいので一致するならば，そのとおりだろう．しかし，行程のいかなる点をとっても，矢がその点に在ることは決してない．せいぜい言うべきことは，矢はその点を通過するという意味で，そしてその点で停止するのは矢の勝手であろうという意味で，矢はその点に在ることも可能だっただろう pourrait y être ということでしかない（DS308）．

他方，ベルクソンの主張は，点 A から点 B へなされる運動において，運動そのものを現実的なものとし，通過点をあくまで可能的な停止と捉えるものである．点 A から点 B へ飛ぶ矢は定義上（それは「飛ぶ」のだから）現実的には停止しないのであり，それを停止した点に位置付けられることは可能的な（というのは「止まることも可能だっただろう」という意味だ）ことでしかない．矢は可能的な停止点に拘うことなく AB 間を実際は飛ぶのである．ベルクソンが「行程のいかなる点をとっても，矢がその点に在ることは決してない」というとき，これは極端な主張とも見える．この箇所を単に「停止」の非存在の主張として捉えるならば，それはゼノン=パルメニデスを逆転させたヘラクレイトス的な主張 —— 運動が「あり」停止が「ない」—— に過ぎない．そうではなく，ベルクソンの主張はむしろアリストテレス的な現実／可能という様態を含んだものであり，運動は現実的に「あり」，停止は可能的に「ありえただろう」のだというものである[2)]．

また，その後分析されるアキレスと亀のパラドクスにおいても，アキレスの「一歩」は分たれない仕方で「一挙」に行われるゆえに，アキレスはわずかに先をいく亀に合わせて「追いつく」ことはせず，分たれざる大股の一歩でもって亀を追い越すのだ，という論述がなされていく．アキレスの歩みには「自然な分節」があり，アキレスの歩みは「不可分な跳躍の連続 une série de bonds invisibles」である（EC310）．素朴な反論にも見えるが，この見かけ上の素朴さの下にあるコアの論点は，矢の逆理の場合と同様，その一歩一歩で「一挙」に現実的になされる運動を可能的な停止の相の下で捉える認識の妥当性の是非にある．

そして先に述べておいたように，『進化』のベルクソンは，『試論』でのゼノンの逆理解釈とは

異なって，ゼノンの逆理解釈を生成変化一般に拡張し，それを生命の進化の問題へと拡張していく．ここでも，「現実そのもの」である「進化」に対して，「幼年期」・「青年期」といった静的な諸状態は「可能な停止」として捉えられる（EC311）．そして，「可能的な停止」を「現実的な停止」と把握し，現実性を持った「進化の構成要素」と見るならば，もはや進化は不可能なものとなってしまう．停止を現実態のもとで見てしまうと，運動が不可能になるという点で，ゼノンの矢の議論と同型である．

『進化』におけるゼノンの逆理．未完了相における運動と完了相における停止

ここでもう一つだけ，『進化』のゼノン解釈から概念区分を導入した上で，『二源泉』のゼノン解釈に移りたい．『進化』では，点 A を出発し点 B へと特定の間隔を走破して落ちる矢，そして始点と終点のあいだの運動は，単一で一挙になされる「跳躍」として理解されている．「それはたった一度の跳躍 un seul et unique bond なのである」（EC308）．そして，

> 単一の運動とは，仮定からして，二つの停止のあいだの運動に他ならない．もしあいだに停止があるなら，それはもはや単一の運動ではない．運動は，一旦行われると *une fois effectué*，行程にそって，不動の軌跡を置いていき，人は，後でその軌跡の上に，好きなだけ不動のものを数えることができる．実をいえば，このことから錯覚は生じるのである．ここから人は，運動が，行われている最中に *s'effectuant*，各瞬間自分の下に，自分と一致する点を置いていったと結論してしまう．（EC309）

この引用では，「行われている最中」の運動，すなわち未だ完了していない運動の単一なる運動に対して，「一旦行われた」運動，すなわち完了した運動，無数の不動点を置くことのできる，もはや単一ではない運動の区別がなされている．そしてこの区分を侵犯し，完了した運動の停止点を，未完了の運動へと密輸入することが「錯覚」と呼ばれ，問題視されている．

こうしたゼノンの逆理解釈を解釈することを通じて，ベルクソンの時間了解の本質的な点を，現在・過去・未来といった時制（テンス）の区別ではなく，「未完了相」（なされつつある）と「完了相」（すでになされた）という相（アスペクト）の区分に見たのが，杉山（2006）の第一章である．私たちも以降，なされつつある運動の「未完了相」と，すでになされた運動の「完了相」という概念的区分を，『二源泉』の解釈においても，有用な道具立てとして用いていこう．

『二源泉』第一章におけるゼノンの逆理（1）——矢の自足した運動という次元の導入

『二源泉』のゼノンに移ろう．道徳的態度としての「閉じた」／「開いた」魂の問題を再び想起されたい．「人類愛」という言葉は，新しい道徳の特徴を告げていることは明らかだ（「人類愛」なる発想は，「自然」に得られる「家族愛」・「祖国愛」のみからは出てこない（DS28））．しかし，ベルクソンによれば，「人類愛」はそれひとりでは「道徳の本質」を言い表したことにはならない．「なぜなら人類愛は，自己に足りた原動力，直接に人を動かす原動力ではないから」（DS32）．これは，「人類の人類に対する義務」が，それだけでは意志を動かすものではなかったことと同型である．責務論の文脈ではその効力の挫折が確認されるのは第一次世界大戦という事例においてのことであったが，道徳的態度の文脈では，「人類愛」が「人を動かす」のではなく，むしろ人の熱意を失せさせることさえある，という心性の観察に基づいた記述がなされていく．そして，この文脈で，ゼノンの矢の逆理が導入される．

> 青年教育に携わったことのある人ならよく知っていることだが，「愛他心」を説くことによって利己心を打ち負かすことはできない．いな，高潔な魂，自分を捧げる熱意に燃えている健気な魂は，自分は「人類のために」働こうとするのだ，と考えるやいなや，突然熱意が失せてしまうことさえある．［働

> きかけの］対象が広すぎるし，［働きかけの］効果が分散し過ぎている．間隔や，ひとつひとつ越えなければならない無数の点のことばかり考えていると，ゼノンの矢のように，出発の意気が阻喪してしまう．［……］しかしひたすら向こうの端しか眼中におかずに，あるいはそれよりもさらに遠くを見つめて，中間を一気に飛び越えてしまえば，無限な多さの端に到達すると同時にいと単純な働きが容易にやり遂げられており，この働きの単純さは多さと等価なものとなっているだろう．（DS32-33）

中間にある無数の点に対する，一気に飛び越える運動の単純さといった，『進化』のゼノンの逆理解釈との類似性がまずは目を引く．たしかに，ゼノンの逆理解釈は，可能的な停止に拘うことなく一挙に現実的になされる運動という，『進化』の議論を明らかに念頭に置いているだろう．しかしここではベルクソンは，生成変化の認識や記述のアナロジーのためにではなく，「人類全体に働きかける」道徳的態度が意気阻喪の憂き目に遭うという心理学的で実践的な事情を記述するために，ゼノンの逆理を持ち出している．点 A から見られた点 B のような働きかけの「端」に到達しようとしても，そこには乗り越えるべき「間隔」や「無数の点」が横たわっており，これが「矢」の出発の意気をくじいてしまう —— このような，矢をいわば擬人化し，そこに「意気阻喪」を見出すという記述は，ゼノンの逆理を伝える原典である『自然学』にも，それを解釈する『二源泉』以前のベルクソンのテクストにも見られないものだ．ゼノンの逆理が導く運動否定論を，道徳的行為をなそうとして動けなくなる人間の心性のアナロジーとして引き受け，運動に対する意気阻喪の問題として解釈するという点は，『二源泉』のゼノンの逆理の特異な点である．この問題に対する解答はどのようなものか．

上の引用の後半部（「しかしひたすら～」以降）で示される道徳的態度（これが後に「開いた魂」とされる）が，点 A と点 B のあいだの無数の点を前に意気阻喪に陥ることなく，人類愛に到達しうる態度であり，件の問題の解答となるものだろう．その到達の仕方は，すでにここでも部分的に示されているように，「人類」を対象として，すなわち点 B を目指して行われる働きによってなされる以上に，むしろ「さらに遠くを」を目指して行われる働きによってなされる．この方向性をさらに追求した議論が，次のようなものになる．

> 意識は一瞥で前二者［家族愛・祖国愛］の感情と第三の感情［人類愛］とのあいだに本性の差異を認める．前二者は選択を，従ってまた除外を含意していよう．［……］また憎悪をも除外しないものだ．第三のもの［人類愛］はひたすらに愛である n’est qu’amour. 前二者［家族愛・祖国愛］は自分を惹きつける対象へまっしぐらに進んでゆき，そのうちへ腰を据える．後者［第三のもの＝人類愛］は対象の魅力には屈しない．これはもともとその対象を目指していたのではない．それはさらに遠くへの突進だった．そしてそれが人類に達したのは，どこまでも人類を越えることによってだった．この場合にも，目指す対象があるという言い方は許されるだろうか，われわれはいずれ先で，この問題を考えてみよう[3]．さしあたってはこう言っておこう，精神のこの態度，いや態度というよりむしろ運動 mouvement といったほうがよいものだが，これは自足したものだと．（DS35）

全人類に働きかける愛は，逆説的にも，全人類を対象にしない自足した運動である，という主張がなされている．そもそもの文脈に立ち戻りつつ解釈を進めよう．この考察を導いた問題意識は，自足した「原動力」たり得ない「人類愛」は，人を直接に動かすものではない，というものだった．そして，この問題意識を背景に導入された『二源泉』的なゼノンの逆理解釈は，飛ばない矢という形象を通じて，件の問題が，ある対象に働きかけるさい乗り越えるべき無数の間隔や無数の点を認識するや否や意気阻喪に陥ってしまうという構造を取ることを示すものだ．そして，この『二源泉』的ゼノンが提起した問題に対してベルクソン

が用意する態度,「というよりもむしろ運動」は,人類を越えて進む「運動」,人類を越えることで結果的に人類に到達する運動である.この運動は,何かを目指す運動というのではなく,「自足した」運動である.「人類愛」はその対象のあまりの広さから意気阻喪を引き起こすゆえ,それひとりでは自足した「原動力」とは見なせないが,ここで提示されたのは,対象に目もくれず動くことで,結果的に「人類愛」に至るような,自足した運動である.自足した運動こそが「人類愛」という態度が人類に到達できないという問題の解答なのだから,この自足した運動ないし態度こそが,真の「原動力」に値するものに他なるまい.上の引用によれば,その道徳的態度ないし運動は,「ひたすらに愛である」ような愛である(以降「ひたすらな愛」と呼ぼう).自然には出てくるはずのない「人類愛」・「人類道徳」といった発想は,家族愛・祖国愛といった愛の対象の外延の拡張によるものではなく,志向的な愛憎の対象をもたない「ひたすらな愛」という態度ないし即自的な「運動」である開いた魂を起源とするものである.そしてこの「ひたすらな愛」は,それが情動である限りで,すなわち,閉じた魂を駆動する動力であるところの「本能と習慣とを除いて」,「直接的に意志へ働きかけ」,道徳の起源となる「情動」(DS35)である限りで,「刺激を与え,知性を企画へ,意志を忍耐へ駆り」(DS43),無数の間隔や無数の点といった心理的障害を超えた道徳的行為へとその者を駆動する.

さて,「家族愛・祖国愛」と「人類愛」には程度の差異ではなく「本性の差異」(DS35)があるとは,『二源泉』第一章にて繰り返される主張である.ところで,前段落の本論の解釈によれば,「家族愛・祖国愛」と「人類愛」との二項関係だけでなく,さらに「ひたすらな愛」を加えた三項関係で考えることで,「人類愛」の発生をも説明しようとするベルクソンのテクストに即した図式化を行うことが可能になる.①「家族愛・祖国愛」の拡張によって ②「人類愛」を直接的に生成させることはできない.そうではなく,常になされつつあるひたすらな運動,自足的な運動,③「ひたすらな愛」によってこそ,①から②への生成がいわば間接的になされる.再び引けば,「われわれは身内や同国人へは直通で行けるが,人類へは回り道をしなければ達しえない」(DS28)のだ.

この点は,第一節で見たような,「家族愛・祖国愛」と「人類愛」との二者を区分する文脈では,一見明瞭ではなかった.というのは,「人類愛」と「ひたすらな愛」は,「開いた魂」において確かに事柄として同一のものとなっているように見える(ひたすらな愛は無際限な包摂力を持つものであり,その意味で「人類愛」である)からだ.しかし,実践的運動とその意気阻喪という,『二源泉』に固有な問題提起を受けたゼノンの逆理解釈に対して,その解決という形で「ひたすらな愛」という態度「というよりも運動」という運動概念が導入されたという事情,つまりは,道徳的問題が運動論というフィールドに移し替えられた上で解答されたという事情を理解することで,この三項関係がはじめて明瞭になるのである.

そして三項関係による道徳的態度の解釈は,本論第一節で見たような「閉じた」/「開いた」の解釈の二義性の由来を明らかにする.集合論的解釈を取るならば,「閉じた」ものとは道徳的態度としては「家族愛・祖国愛」であり,また社会としてはそれが対象とする家族なり国家なりといった閉じた社会であろう.そして「開いた」ものは「人類愛」であり,それが対象とする人類社会といった開いた社会であろう.一方で,そのような「開いた」ものの現実的な発生,つまり人類を対象とする道徳的行為の遂行を考慮するときには,ゼノンを通じてその行為に臨んでの意気阻喪に関する問題提起がなされ,その解答としての「運動そのもの」・「ひたすらな愛」,対象を持たない態度あるいは運動という概念が現れる.ここに「開いた」ものの非志向性の位置がある(図 1).

ここまでをまとめよう.ゼノンの逆理は『進化』と『二源泉』では異なる文脈でベルクソンの論述に組み込まれ,それに伴って異なる内実を持っている.『二源泉』での文脈はいわば実践的運動論であった.行為の対象たる点 B(人類全体)とそれに至るまでの無数の諸点は,現実的な運動に対する可能的な停止として認識論的に相対

	家族愛・祖国愛	人類愛	ひたすらな愛	
集合論的には	部分的な包摂	全体的な包摂		→ 閉じた社会・開いた社会
志向的には	志向的		非志向的	→ 閉じた魂・開いた魂

図 1　道徳的態度の三種と，その解釈軸の差異による「閉じた」／「開いた」の意味の内実

化されて済むものではなくなり，乗り越えられるべき諸点として，点 A における矢（行為者）の意気を失わせる実効性を持ったものである．そして，人類全体を対象とすることの意気阻喪に拘うことのない前進はいかに実行されるか（全人類を対象として働きかける道徳はいかになされるか）という実践的な問題意識から，ベルクソンは原動力たりうる即自的な運動（ひたすらな愛）という解答を提示する．非志向的な運動こそが，逆説的にも，対象への到達をもたらすのである．

第三節　一回性の跳躍と「開く」魂

しかし，即自的な運動概念を用意することで，「人類全体」へと働きかけるような実践の権利上の可能性は確保されたのだとしても，むしろ事実上の困難は強調される結果となったのではないか．ベルクソンは上のように論を進めたことで，「運動」なり「ひたすらな愛」なりを実体化してしまい，「停止」ないし「家族愛・祖国愛」との断絶を決定的なものとしているのではないか．「あるはある，あらぬはあらぬ」と二つの道を提示するパルメニデスよろしく，ベルクソンは「動くものは動く，静止するものは静止する」と，停止と運動という二つの通約不可能な道を提示したのではないか．第二節で明らかにされたゼノンの逆理への解答は，その解答とされる運動そのものへの移行という，さらに新たな問題を引き起こしている．第三節では，この問題について検討しよう．

生成の第三の相，起動相

『進化』でのゼノンの逆理は，一定区間 AB のあいだになされる運動を現実的なものと位置付けた上で，その区間内の停止をあくまで可能的なものとみなすことで，ゼノンの逆理を解消するものであった．そして，現実的な運動はなされつつある未完了相のもとで，可能的な停止は運動が一旦なされた後での完了相のもとで，把握されているものであった．他方，道徳実践のアナロジーとして『二源泉』で導入されるところのゼノンの逆理において，ひとまず運動は点 A と点 B のあいだで「一旦なされた」（完了相）ものでも，「なされつつある」（未完了相）ものでもなく，点 A において「これからなされる」もの，これから開始されるものであるといえよう．「完了相」・「未完了相」という相的理解に還元されない「**起動相**」に位置する運動を，『二源泉』のゼノンの逆理解釈は問題にしているということだ．すでに先に引いた引用において，「間隔や，ひとつひとつ越えなければならない無数の点のことばかり考えていると，ゼノンの矢のように，出発の意気が阻喪してしまう」（DS32，強調は引用者）と言われていたことを想起しよう．私たちが取り上げたい，『二源泉』のゼノンのパラドクスのもう一つのポイントはここにある．志向的な運動を乗り越える運動そのものという解答の一段手前に，静止から運動そのものへの移行という，もう一つの問題が控えているのである．不動から動への移行における「起動相」をベルクソンが問題としていることを示すため，さらに第二節で解釈した箇所に続くゼノンの逆理解釈を見ていこう．

ロゴスの次元とプラクシスの次元

「情動」と「意志」・「知性」の関係について論じるセクションを挟んだのち，『二源泉』は先に検討した，運動に際しての意気阻喪という道徳実践の問題と，それに対する単純な行為による解決という基本的な構図に立ち返り，改めて「前進」

を語り出す.

> このように自由になった魂［開いた魂］に対しては，物質的障害というような言葉を口にしてはならない．［……］障害について思案している間は，障害はその場を動くまい．また障害に目を注いでいる限り，この障害は，次々に乗り越えねばならぬいくつもの部分へ分解されるだけであろう．しかもこの細分は，際限のないものともなりかねない．これで終わりと言える時が来る保証は何もない．ところが，障害などは存在せぬと言い切れば，障害は全体，ひとまとめにのぞかれてしまう．歩くことによって運動を証明した哲学者はこのようにことを進めた．彼の行為は，ゼノンが間隔を一つずつ越えるために必要だと考えた，常に新たにやりなされる，それゆえに甲斐のない努力の，純粋・単純なる否定であった（DS51）.

まずは前提を確認しよう．ここで導入されているゼノンの議論は，四つの逆理のうち，どの逆理を念頭においたものだろうか．この記述では確定はできないが，『進化』において同型の記述（「アキレスは実際，常に新たに跳躍 bond しなければならないだろう」（EC310））が見られることから，第二節で見てきたような矢の逆理ではなく，アキレスと亀の逆理であると推測できる．一歩分先にいるカメにアキレスの追いつくためには，一歩進んだ時に少し先にいる亀に追いつかねばならない．今亀のいる場所に追いついた時には，亀はまた少し先にいる．これが無際限に続いていく．アキレスが亀に追いつこうとすれば，無数の細かな間隔を飛び越えていかなければならないが，決して亀に追いつかないという点で，その努力はやはり「甲斐のない」impuissant なものである.

さて，この確認の上で，『二源泉』のゼノンの逆理解釈において着目したいのは，「歩くことによって運動を証明した哲学者」，すなわちアンティステネスあるいはシノペのディオゲネスのエピソードの登場である[4]．その議論のもとでは行為者が「障害」を乗り越えることのできないようなゼノンの議論に対して，アンティステネスあるいはシノペのディオゲネスの実際の行為が対照させられている点に注目しよう．もちろん，山川（2017）が指摘するように，ゼノンにとって問題は運動を語るロゴスにあり，運動というプラクシスにはない．運動の実在証明のパフォーマンスを行なって「これが運動だ」と述べる者に対して，ゼノンは「その運動というものがどういうものなのか，教えてくれ」と「議論」を続けることができる（山川 2017, 70）．だから運動のパフォーマンスそのものはゼノンの「議論」への論駁にならない.

ところでベルクソンにしても，アキレスの亀の逆理に対する「議論」の水準での応答はすでに『進化』にて済んでいたはずである．すでに見た通り，運動と停止の可能／現実についての議論，そしてそれに関連して，アキレスの歩みの内的分節において，それぞれに不可分なる跳躍としてなされる現実的運動が存在するという議論（アキレスの歩みは「不可分な跳躍の連続 une série de bonds indivisibles」である（EC310）），こうした『進化』の「議論」＝ロゴスをベルクソンはすでに手にしている．だから，なおもここでベルクソンが「行為」を取り上げているのは，ゼノンの運動の非存在証明に対する，粗雑な抵抗のためではないはずだ．だとすれば，ベルクソンは何をしているのか．ベルクソンは運動を否定するものとしてのゼノンの逆理に対して，現に歩き出すことのできる者をぶつけて，乗り越えるべき障害をないものとして運動し，運動し続けることの実践的な可能性を提示しているものだ，と理解することができるだろう．もともとの運動論の文脈とは異なり，この文脈では「歩き出す」ことができることはトリヴィアルどころではないのである．そしてこの議論はやはり，すでに見たような「出発することの意気阻喪」，つまり不動から動へと動き出すことの心理学的な困難という，極めて実践的な問題に対する，実践的な対応であると見ることができるだろう．要するにここでゼノンの逆理は，もともとそれが位置していたロゴスの次元ではなく，「甲斐のない努力」を開示し，出発の意気阻喪を引き起こす実効力を持ったものとしてプラクシス

の次元に引き下ろされた形で受容され，また実際に歩いてみせる哲学者というきわめて実践的な次元の応答によって論駁，いな「単純に否定」されるものとして解釈されているのである．第二節で扱った「矢」の逆理における「意気阻喪」がそうだったのと同様，アキレスと亀の逆理における「甲斐のない努力」という心理学的な記述もまた，これまでのベルクソンの主著におけるゼノン解釈にも，またゼノンの議論の原典たるアリストテレス『自然学』にも見られないものだ．このことは，『二源泉』におけるベルクソンの実践的な関心を色濃く反映したゼノン解釈であることをやはり示唆していよう．

以上のように，ベルクソンのゼノンの逆理解釈に着目することで，ベルクソンがゼノンを通して問いただすのは，実践の次元での，不動から動へと移行するさいの意気阻喪であることが明らかになった．しかしながらベルクソンは，障害を目の前に，どのように動き出すべきであるかを問題としているはずなのに，「一旦乗り越えられれば，障害など無かったことになるのだ」と応答しているように見える．ベルクソンは問題を解決するのではなく「解消」するのだ，とはベルクソンの方法論としてしばしば口にされるものである．曰く，ベルクソンの方法は，ある問いを解決することではなく，「そうした問いが立てられることのない世界へと入っていく」（Gouhier 1989, 121）ことだ，と．しかしここでベルクソンはむしろ，問題設定自体を虚構的なものとして解消するというよりも，現実に発生してしまっている問題をいわばもみ消しているようにさえ映る．

『二源泉』第一章におけるゼノンの逆理（2）
—— 運動への単純な跳躍

だが，ゼノンとベルクソンの運動論はこのあと，もう一段論述を深める．「開いた魂」と「閉じた魂」すなわち運動そのもののあいだに，「開く魂」の存在が提示され，その運動すなわち「跳躍」の認識論が展開されるのだ．

> 閉じた魂と開いた魂の間には，開く魂 l'âme qui s'ouvre がある．座っている人の不動と，走っている同一人物の動との中間には，彼の起き上がり redressement，つまり彼が身を起こす時にとる姿勢がある．要するに，静的なものと動的なものとの中間には，道徳においてもある移行状態が見られるのである．この中間状態 état intermédiaire は，休止状態にあるわれわれが一挙に運動へ飛び移れるだけの跳躍 élan を掴めば，気づかずに過ぎてしまうだろう．だが，いったん動き出しながらまた止まってしまうといった場合 —— これが跳躍不足の場合の普通の兆候だ —— には，それは注意を引く（DS62）．

「閉じた」魂という道徳的態度と，「開いた」魂という道徳的態度とが，座っている姿勢と走っている姿勢に準えられている．そして，その「中間状態」として，「起き上がる」姿勢があると言われている．この箇所はまさに，本節冒頭に掲げた動と不動の問題に，新たな概念をもって応答しようとしている箇所であると判断できるだろう．

この箇所は，一見，先に見たベルクソン自身の主張と矛盾をきたしているようにも見える．というのも，仮に「閉じた魂」が「家族愛・祖国愛」に対応し，「開いた魂」が「人類愛」に対応するという対応関係になっているのであれば，先に示したような「愛される対象がそうして漸次に拡大してゆくのに比例して，感情も単純に漸次膨張してゆく」という説に対する批判に離反することになってしまうだろうから．「家族愛・祖国愛」と「人類愛」には程度の差異ならぬ本性の差異があるのだから，その間の中間段階を語ることはできないはずだ．

しかし，本論第二節で提案した概念区分をもってすれば，この一見の矛盾は解消できる．ここにいう「開いた魂」は，「ひたすらな愛」と区別されるところの「人類愛」の方ではなく，「運動そのもの」=「ひたすらな愛」の方に対応する魂のあり方なのである．そして，「閉じた魂」から「開いた魂」への移行を担う「開く魂」とは，「家族愛・祖国愛」から「ひたすらな愛」への移行なのである．「家族愛・祖国愛」から「人類愛」への移行は漸次的な「拡張」によって移行することの

できないものであったが，ここでベルクソンは「人類愛」をなすところの，「ひたすらな愛」への移行の方を問題としているのだ．

運動論の文脈に重ねて言えば，この移行は，点 A と点 B のあいだの，乗り越えられるべき諸点といった，運動の過程にある，いわば水平的な中間段階ではなく（これは本論第二節における問題であった），静止した点 A が，点 B をも超えて動く「運動そのもの」へと移行する，いわば垂直的な中間段階を指している．この移行のあり方を示したのが「起き上がり」「跳躍」といったイメージである．座る姿勢と走る姿勢のあいだの，起き上がりの姿勢 —— アナロジーとしてはあまりに自然であるが，そうであるがゆえに，どのような哲学的議論の含意があるかを正確に見定める必要があるだろう．

興味深い点は，この中間段階が，認識されるか，認識されないかという二つの帰結を伴っているという点である．中間段階は，運動状態へと移るのに十分な「跳躍」による移行では認識されず，不十分な「跳躍」であるときに認識されるという．この「移行」の認識論から引き出される帰結は興味深いものであるが，それについては本論の末尾に触れるとして，ここでは，この認識論的な事情から引き出される運動そのものあり方について確認したい．この「起き上がり」ないし「跳躍」の運動は，運動そのものへの移行が一挙になされる（そしてその中間段階は認識されない）か，動き出して止まってしまうかのどちらかである．したがって，この運動は成功するにせよ失敗するにせよ，それぞれ一回的である．静止から運動そのものへと十分な跳躍を得て移行する場合には，この魂が静止から運動へと跳躍することは二度とはない（それはすでに運動であるから）．逆に，静止から運動への移行が「跳躍」の不足により行われず，結局運動それ自体に至ることなく再び静止してしまう場合，この「跳躍」はそこで消尽している．いずれにせよ，この跳躍は一回きりのものとしてある．また，「跳躍」élan というイメージは『進化』から『二源泉』へと，生命の跳躍 élan vital そして愛の跳躍 élan d'amour という形で引き継がれてきたものであるが，その跳躍がそもそも『進化』では「有限」なものとして限界づけられていた（EC254）ことも，この運動が一回的であることの傍証になるだろう．異なる文脈で使われた語が同一であるというだけの遠い傍証と思われるかもしれないが，第一章の末尾に至って今私たちが論じているような「開く魂」についての記述と内容上重なる記述において，「愛の跳躍」のイメージが登場していることを想起されたい．そこでは，少数の選ばれた魂が「集団の限界内にとどまっていないで，のみならずまた，自然の確立した社会の連帯性に甘んじてもいないで，愛の跳躍において人類全体に向かった」（DS97）と言われる．本論第二節ですでに見たように，「人類全体」へと向かう動線は直接的なものではありえず間接的なものとならざるを得ないわけだが，まさにその運動が担われているのは「愛の跳躍において」なのだと考えることは，少なくとも不自然ではない．

この一回的な「跳躍」という移行のあり方は，先にゼノンの逆理を解釈する文脈で「無用な努力」と言われていた「つねに新たに再開される努力」（DS51）のあり方との対比によって，より明確になるだろう．「つねに新たに再開される，したがって甲斐のない努力」と一回的な跳躍とはまさに対照的である．一方が無数の間隔を常に飛び越える無数の努力をつねに再開しなければならず，そのことで結局対象に追いつくことがなく，また即自的な運動へも移行できないのに対し，他方は一度きりの跳躍にて即自的な運動へと移行することになるからだ．『進化』のベルクソンが点 A から点 B へと動く一挙の運動の現実性を擁護したのだとすれば，『二源泉』のベルクソンは，点 A にあるものが点 B へとこれから動こうという状況それ自体が引き起こす，不動から動への移行への意気阻喪に対して，不動から運動そのものへの一挙の移行の現実性を —— その移行の失敗の可能性を含意しつつ —— 擁護するのである．

本論の考察は，「閉じた」ものと「開いた」ものの関係の問題を掘り下げた末，不動から動へと移行する一回的な「跳躍」にたどり着いた．第三節までの議論のまとめとして，この到達地点から遡行するようなかたちで，ベルクソンの道徳論の

ヴィジョンがどのようなものになったのかを示しておこう．水平的にではなく垂直的になされる一回的な跳躍によって，魂は「閉じた」姿勢から「開いた」姿勢すなわち運動そのものへと移行する．そしてその運動は対象や目的を持つのではない，それゆえに意気阻喪に陥ることのない，ただひたすらな運動，原動力たりうる．魂は「ひたすらな愛」という情動によって賦活され，意志を駆り立て，無数の障害に阻まれることない行為を展開する．その結果として，人類全体に対する道徳がなされ，開いた社会は「一つの理想の漸進的な実現」（DS285）という形ではなく，魂の「ひたすらな愛」の運動によって道すがらに実現される――本論の解釈からすれば，これがベルクソンの道徳論のヴィジョンだ．そしてこのヴィジョンは，ロゴスの次元からプラクシスの次元に引き下ろされ，わたしたちの行為に意気阻喪を引き起こす実効性を持つ思考として立ちあらわれたゼノンを，ベルクソン哲学の「共犯」ないしは敵役として乗り越えつつ，示されたものである．ベルクソンはある箇所で「思考と行為との間隙を飛び越すためには跳躍が必要だ」（DS255）と言っている．ゼノンが「思考」の可能性を追求したのだとすれば，ベルクソンはむしろ歩きだすかの哲学者の「行為」の可能性を追求し，それを，「跳躍」élan に見出したと言うこともできるだろう．

お　わ　り　に

本論のまとめは上に示した道徳的ヴィジョンによっても示されているが，この結部では遡行的にではなく，内容を順行的にまとめておこう．本論はまず，「閉じた」／「開いた」の対概念，そして前者から後者への移行は，「開いた」ものを理念として捉えるのでないとき，どのように捉えられるのかという問題提起を行った（**はじめに**）．次いで本論は，『二源泉』第一章の議論を追跡しつつ問題の対概念について整理を試み，「社会」を論じるか「魂」を論じるかに応じてこの対概念が二つの解釈（集合論的解釈と志向的解釈）を容れることを明らかにした（**第一節**）．さらに本論は，『二源泉』のゼノンの逆理解釈をとりあげ，対概念の二義性の由来を追究した．ゼノンの矢の逆理は点 A から点 B への到達という志向的な運動観それ自体が引き起こす意気阻喪，そしてそれによる人類全体への到達不可能性を問題化する議論として登場する．それに対するベルクソンの解答は，結果的に対象へ到達することになる，非志向的で自体的な運動の提示というものであり，この運動概念は「ひたすらな愛」としての「開いた魂」に対応する（**第二節**）．この解答は，不動から動への移行の不可能性という問題をさらに喚起するものだが，この問題に対するベルクソンの応答は，不動から動への移行を果たしうる，「起動相」における一回的な跳躍の提示であった（**第三節**）．第二節・第三節で再構成された運動論のアナロジーをふまえて，ベルクソンの道徳論についての概念区分を施してみれば，図 1 にさらに第三章の議論の成果を加え，以下の図 2 のように示せるだろう．

最後に，残された問題について触れておこう．このような非目的論的な「開く」メカニズムは，「はじめに」で触れたような，ユダヤ教からキリスト教への「進歩」といった，他ならぬベルクソ

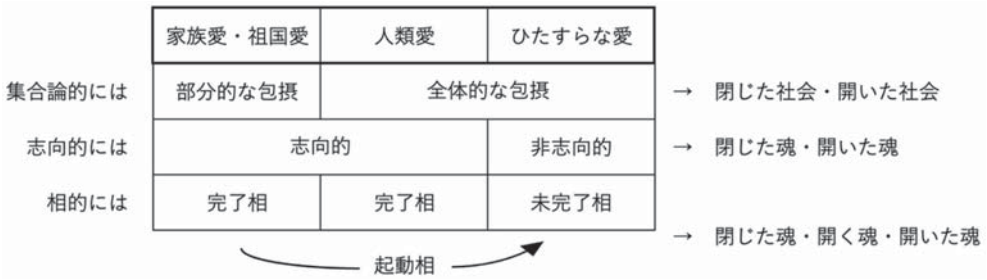

図 2　相的な解釈軸を加え，「閉じた」と「開いた」のあいだの「開く」魂が起動相に位置付けられる

ンその人が持ち合わせているように見える進歩史観とはバッティングしないのだろうか.

この問いについても，本論が追跡してきた運動論が一つの補助線となりうるだろう.『二源泉』第四章から引用しよう．ベルクソンによれば，「進歩」は同じ方向へ向かってなされたものではない．しかし，共通点はある.「それらの変化はそれぞれ，閉じたものを開くことを目指していた.以前に開かれて以来，自分のうちへ閉じこもっていたグループは，再びそのつど人類へと呼び戻されたのだ」(DS285)．一度開かれてから再び閉じたもの —— 第三節では触れなかった，跳躍の「停止」としての中間段階の位置がここにあるだろう．しかしながら，様々な形で残され，「注意を引く」(DS62) ものである再び閉じたものは，一度到達された「開いた」ものの観点からは，その準備段階としてみなされうるものにもなるだろう.「完全な神秘主義が正確にどの時点で出現したかを考えてみれば，われわれはそこから振り返って，それを準備したものを突きとめることができよう．それはあたかも，突如として起こった噴火が過去を照らし出し，すでに長く続いていた一連の地震を明らかにするのにも似ている」(DS240)．要するに，本論が追跡してきた，閉じたものを開く秩序とは異なる，再び閉じたものの歴史化の秩序とでも呼ぶべきものが，『二源泉』の歴史記述の第二の秩序となっているのではないか．しかし後者の歴史化に関する秩序を『笑い』・『進化』・『二源泉』のテキスト —— 参照できる箇所は多いだろう —— から炙り出し，かたや順向的でかたや回顧的な二つの秩序を考慮しつつベルクソンの歴史記述を検討する作業は，別稿にて行いたい.

註

1） ベルクソンの著作については，参考文献表に示す略号を用いて，(DS285) というように Quadrige 版原著の頁数を示す.

2） ベルクソンのゼノンの逆理解釈におけるアリストテレスへの依拠と，可能態に依拠した議論の同時代性については三宅（2012）の第一章第二節・第三節を参照.

3） ここでベルクソンが『二源泉』第四章へと先送りにしている問題は，「神は愛であり，愛の対象である」(DS267) と定式化されるベルクソンの神論の問題である．この定式の解釈については，濱田（2021）を参照.

4） ゼノンに対して「歩くことによって運動を証明した哲学者」の同定については山川（2017），68-69 の理解に準ずる.

参考

ベルクソンの著作

引用に使用したのは書誌情報の左に示す略号である．訳は付記する邦訳を参照したが，訳語を統一したり，論者と訳者との解釈方針の差異を示したりするために，変更を加えた点もある.

DI *Essai sur les données immédiates de la conscience*（1889），édition critique, PUF, 2013.（合田正人・平井靖史訳（2002）『意識に直接与えられたものについての試論』，筑摩書房）

EC *L'évolution créatrice*（1907），édition critique, PUF, 2016.（合田正人・松井久訳（2010）『創造的進化』，筑摩書房）

DS *Les deux sources de la morale et de la religion*（1932），édition critique, PUF, 2013.（森口美都男訳（2013）『道徳と宗教の二つの源泉』，中央公論新社）.

その他の著作

Barreau, H.（1969）. Bergson et Zénon d'Élée. *Revue Philosophique de Louvain* 67（95）267-284, 389-430.

Chambers, C. J.（1974）. Zeno of Elea and Bergson's Neglected Thesis. *Journal of the History of Philosophy*, 12（1）, 63-76.

Gouhier, H.（1989）. *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Vrin.

Popper, K. R.（1945）. *The Open Society and Its Enemies*, vol. 1, George Routledge & Sons, ltd.

Worms, F.（2004）. *Bergson ou les deux sens de la vie*, PUF.

アリストテレス（1968）. 出隆・岩崎允胤訳『アリストテレス全集 3　自然学』，岩波書店.

杉山直樹（2006）.『ベルクソン　聴診する経験論』，創文社.

濱田明日郎（2021）.「ベルクソン『道徳と宗教の二源泉』における神はいかなる意味で愛の対象なのか」，『あいだ／生成』第 11 巻，35-51.

村山達也（2018）.「自足した愛の曖昧な対象 —— ベルクソンの道徳論における」，『東北哲学会年報』第 34 巻，73-88.

三宅岳史（2012）.『ベルクソン 科学と哲学の対話』，京都大学学術出版会.

山川偉也（2017）.『ゼノン 4 つの逆理 —— アキレスはなぜ亀に追いつけないか』，講談社.

Between Closed and Open in *Two Sources of Morality and Religion* in the Light of Bergsonian Interpretation of Zeno's Paradox

Tomoroh HAMADA

Graduate School of Human and Environmental Studies,
Kyoto University, Kyoto 606-8501 Japan

Summary Bergson's final work, *Two Sources of Morality and Religion*, analyzes social phenomena by the conceptual pairs of the "closed" and "open," such as "closed" society and "open" society. However, even after the naive hermeneutical grid dictating the transition from the closed to open is legitimately removed, the complex relationship between the closed and open remains blurred. This article seeks to develop an integrated understanding of the conceptual pairing of the closed and open by highlighting the differences between the interpretations of Zeno's paradox in Bergson's *Two Sources* and his *Creative Evolution*, for in *Two Sources*, Bergson is attempting to solve the problem of how to open a closed morality by shifting the problem onto the field of the theory of movement and by responding to Zeno's paradox. This article provides a detailed and developed reading of *Two Sources* by demonstrating that the confused duality of the closed and open can be comprehensively understood in terms of a triadic relationship between the closed, open, and opening.