

存在の根へ：ベルクソン神秘主義論における「行動として完成された直観」について

松尾 太陽

Aux racines de l'être : « L'intuition complétée par l'action » dans la théorie mystique bergsonienne

MATSUO Hiroaki

Cet article vise à examiner la théorie du mysticisme dans le dernier ouvrage majeur de Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, sous deux points de vue particuliers : ceux de l'« intuition » et l'« action ». Dans ce livre, les « mystiques », représentés par les mystiques chrétiens, sont décrits comme des êtres qui perçoivent les principes fondamentaux de la vie par « intuition » et qui, en même temps, conduisent l'évolution de la vie par l'« action » de l'évangélisation par l'amour.

Il est important de noter que Bergson considérait ces deux caractéristiques propres aux mystiques comme étant inséparables. En d'autres termes, la perception par intuition du principe de vie est directement liée à l'action qui conduit l'évolution de la vie. Nous tenterons donc de relever les caractéristiques de la mystique bergsonienne à travers une lecture rigoureuse de ses textes.

Plus précisément, nous examinerons d'abord le développement du concept d'« intuition » dans les textes de Bergson et nous montrerons que l'intuition des mystiques dans *Les deux sources* est une extension de l'intuition comme méthode philosophique présente dans *Introduction à la métaphysique* et dans *L'évolution créatrice*. Nous examinerons ensuite la question de l'intuition complétée par l'action, telle qu'elle est présentée dans l'interprétation du mysticisme par Bergson. Enfin, nous examinerons les particularités de l'action du mystique en la comparant à la théorie de l'« acte libre » de son premier grand ouvrage, *Essai sur les données immédiates de la conscience*.

序

フランスの哲学者アンリ・ベルクソン (Henri Bergson, 1859-1941) が、最後の主著である『道徳と宗教の二源泉』(1932、以下『二源泉』)において「神秘主義 (mysticisme)」の問題を論じたことはよく知られている。そこでベルクソンは、キリスト教神秘主義の宗教指導者たちに代表される「神秘家 (mystique)」が持つ例外的な気質に着目する。それはまず、彼らが生命の根本原理を「直観 (intuition)」する特権的存在であり、彼らの証言を参照することによって哲学者ベルクソンの形而上学的探究が補強、延長されるからである。だが同時に、ベルクソンはキリスト教の神秘主義者たちが、全人類的な愛の伝播という「行動 (action)」への志向を有していたことを強調し、彼らの実践に人間の、ひいては生命の進化を牽引する原動力を見出す。

本稿が着目するのは、ベルクソンが神秘家の有するこの二つの特性を不可分なものとして捉えていたこと、すなわち生命原理を真の意味で「直観」することが、そのまま生命の進化を牽引する「行動」に直結すると考えていたことである。ベルクソンは神秘主義について主題的に論じられる『二源泉』第三章の導入部においてこう問いかける。

我々は、知性の周りには漠然としていて消え去りそうな直観の縁暈 (frange) が残されていることを知っている。それを固定し、強化し、とりわけ行動として完成させることはできないだろうか (DS224)。

詳細は本論で検討するが、この「行動として完成された直観」に該当するものこそが、まさにベルクソンの考える神秘家の直観なのである。

だが、「直観 (= 見ること)」が「行動 (= 働くこと)」によって完成されるというこの主張は、アリストテレス以来の *theōria* と *praxis* の峻別を踏まえても、哲学の議論として自明なものではないだろう。そして筆者が考えるに、この一見矛盾したテーゼにこそ、ベルクソン神秘主義の特質が端的に集約されているのである。そこで本稿では、以上の事柄が示すものをベルクソン内在的に検討することを通して、『二源泉』の神秘主義論の特色を浮かび上がらせることを試みる。

最後に、本稿の構成を示しておこう。まず第一章では、『二源泉』以前のテキストに登場する哲学的方法としての直観と、『二源泉』の神秘家による直観とを比較し、両者の連続性と非連続性をあぶり出すことによって、ベルクソンがなぜ神秘家の直観に依拠しなければならなかったのかを明らかにする。続いて第二章では、ベルクソンの神秘主義解釈の検討を通して「行動として完成された直観」の内実を示したのち、そこで描かれる行動性の特質について、第一主著『意識に直接与えられたものについての試論』(1889、以下『試論』)の自由論との比較を通して考察する。

第一章 哲学者の直観から神秘家の直観へ：ベルクソンにおける「直観」概念の発展史

本稿で示される「直観即行動」というべき事柄を理解する上でまず留意すべきは、ベルクソンにおける「直観」概念が、まず哲学的方法論の文脈で登場するということである。ベルクソンが生きた時代は、自然科学をモデルに心理学や社会学、歴史学といった実証的な社会科学が勃興し、プラトンの二世界論に立脚した従来の西洋形而上学が根拠を失っていった時代であり、当時の思想家たちはそれに代わる新たな哲学を打ち立てる必要に駆られていた¹。そうした中、最初の主著である『試論』以来、ベルクソンが自らの思考の立脚点としたのが、意識の直接所与としての経験である。ベルクソンは経験的に実在を把握する自らの方法を次第に彫琢していき、論文「形而上学入門」（1903、のち『思考と動き』に所収）において、そうした方法を「直観」の名の下で確立するに至った。要するに、ベルクソンにおいて「直観」とは第一に、直接経験のレベルで実在を把握する自らの哲学的方法を示す言葉なのである。

『二源泉』で語られる神秘家の直観は、ある面ではこのような哲学的直観の延長線上に位置付けられるが、同時にある面では対照的な性格を有する。そこでまず本章では、「直観」概念の発展史の検討を通して、ベルクソンにおける「哲学者の直観」と「神秘家の直観」の関係、その連続性と非連続性について考察する。

第一節 「持続」という立脚点：「形而上学入門」

まず「形而上学入門」の議論を簡潔に振り返っておこう。「直観」概念について、同論文の核をなす主張は以下の三点に集約できる²。

(i) **認識原理としての直観** 直観とは、分析 (analyse) と対置される対象認識のあり方である。分析が記号を通して対象を外部から認識する相対的かつ不完全な認識であるのに対し、直観とは「対象の内部に身を置き、その対象が持つ唯一のもの、すなわち表現不可能なものと一致する共感 (sympathie)」(PM181) であり、我々の視点や記号に左右されない絶対的かつ完全な認識である³。そして実証科学が分析を通常の機能とするのに対し、形而上学とは実在そのものを直観によって把握しようとする営為である。

(ii) **「持続」という特権的範例** 誰もが内部から直観によって把握可能な「少なくとも一つの実在」が「持続する我々の自我」である (PM182)。『試論』以来ベルクソン哲学の通奏低音であるところの「持続 (durée)」が、ここでも鍵となる⁴。我々の内的意識は絶えず前後の

意識状態と融合し、相互に浸透し合いながら進行する。それを分析によって把握しようとした場合、（たとえば連合主義心理学がそうであるように）最初は単純な直観において得られた自我を、感覚や感情、表象といった構成要素へと分解してしまう。だが本来、どんな単純な心理状態もその人の過去と現在を潜在的に含み、人格の全体から切り離せない。そして直観こそが、そうした自我の持続を把捉する「一種の精神的聴診（une espece d'auscultation spirituelle）」（PM196）である。

(iii) 持続の拡張 ただし、直観とはただ己の内的意識を内側から眺めるだけの閉じた自己観照のようなものではない。我々は内的意識の直観を拡張させることによって「連続的な持続の全体」（PM210）へと接触し、「観念論と実在論を超え、我々の上下にある対象の実在を肯定し、しかもそれらがある意味で我々の内にあることを認め」（PM206-207）ることができる。我々が内的生への沈潜によって見出すことになる、緊張と弛緩を孕んだ意識の流れそれ自体を通して、まさにこの世界が緊張と弛緩を孕みながら進展していくであろうことを我々は感取する⁵。

このように、ベルクソンの直観が彼独自の哲学的方法たる所以は、やはり「持続」への立脚にある。Riquier [2009]が強調するように、「形而上学入門」の冒頭を飾る (i) の主張、すなわち形而上学的手段を絶対的認識の原理としての直観に見出すこと自体はカント主義の継承にすぎない⁶。両者の分水嶺は、周知のようにカントが人間は実際には真の実在へは到達不可能としたのに対し、ベルクソンは不断に変化を遂げていく動的なものに実在の真相を見出すこと、そして持続する自我の聴診を通して、それを直観することが現実に可能であると考えた点にある。

ベルクソン自身が1911年にオックスフォード大学で行った講演「変化の知覚」（のち『思考と動き』に所収）の中で語るように、以上の視座は従来の形而上学に大きな転換を迫るものである⁷。というのも、プラトン・アリストテレスに端を発する従来の二世界論的な形而上学においては、真の実在へとアクセスするため、「此岸の現れ（apparences d'ici-bas）から離脱し、彼岸の実在（réalités de là-haut）へと密着するような精神の転換」（PM153）が求められてきた。ベルクソンによれば、プラトンをはじめとする古代の形而上学者たちがそのような思考に至ったのは、①我々の日常的な感覚と意識は、変化と運動を直接に把握するものであるが、②変化と運動に関する認識は、ゼノンのパラドクスのような矛盾を帰結するため、③それを回避するためには変化の世界から脱出し、超時間的な立場に立たなければならないと考えたからである。だが此岸の運動そのものを正確に把捉することが可能ならば、このような矛盾が引き起こされることはなく、したがって超時間的な彼岸の世界を措定する必要もない⁸。むしろ、「変化と持続をその本来の動きの中にとらえ直すこと」（PM157）で我々は真の実在へと到達できるとベルクソンは考える。

だが、問題は (iii) であろう。動的なものこそが「外的なものではあるが、しかし我々の精神に直接与えられた実在」であり、我々は自我の実在を範例として他の実在を表象すべきである (PM211) と述べられるとき、またそれが分析的知性から直観への転換であり、「思考の習慣的な方向を逆転すること (invertir)」であると述べられるとき、それは具体的にいかなる方法を示すのか。「形而上学入門」では専ら (ii) の自我の持続に紙幅が割かれており、(iii) については抽象的・比喩的な記述にとどまっている。ここで我々は、「形而上学入門」の4年後に上梓された『創造的進化』の検討へと移らねばならない。というのも、そこでは単なる自我の直観を超え、生命の直観、すなわち生命進化の創造的運動を看取することが問題となるからである。

第二節 「生命一般」への共同的漸進：『創造的進化』

(1) 原理としての直観：「生命一般」への接触

『創造的進化』は一般に、同時代的な進化論の諸学説の批判的検討を通して、独自の進化論哲学を構想した著作として知られる。だがその序文で明確に示されるように、そこでは生命論と認識論が不可分のものとされ、両者はひとつの循環的過程を有するものとして捉えられる (ECIX)。というのも、①認識批判を伴わない生命論は生命運動を知性によって再構成してしまい、他方で②生命進化の歴史の中に人間の認識を位置付けることのない認識論は、いかにして知性認識の枠組みが構成されたのかを示すことができない。したがって『創造的進化』では、生命論と認識論との接合によって、①'知性認識の立場（生物学者たちによる分析知の立場）を批判し、それが取りこぼしてしまった生命進化の運動そのものを把握すること、そして②'知性認識を、生命進化の流れの中に発生論的に捉え直すことによって相対化することが目指される⁹。

ここで直観は、これら二つの探究がなす相互循環の中に捉え直される。まず①'の検討を経てベルクソンが提示するのは、生命の進化を、最初は相互に浸透しあって一体をなしていた傾向（生命の本源のエラン (élan originel de la vie)）が植物的生と動物的生へ、続いて動物的生が人間において結実する知性と、膜翅類において顕著な本能 (instinct) へ……と、徐々に分岐していく過程として捉える進化論である。そこでは人間による認識様態である知性もまた、分岐する諸傾向¹⁰の一つとして捉え直される (=②')。また②'の検討の結果、知性認識が相対化されると同時に、生命の分岐する諸傾向の中に、知性的存在たる人間に残された本能の残滓、知性という「核 (noyau)」を取り囲む微かな「縁暈 (frange)」 (EC46) が見出される。これこそが直観である。そして直観は、知性認識の限界を超えて生命運動そのものへの接触を果たすものとして、翻って①'の探究を支える方法としても位置付けられる。

要するに、『創造的進化』における直観は、まずは《生命運動への接触》を果たす認識様態である。これが前節で示した《認識原理としての直観》の延長線上にあることは明らかで

あろう。「形而上学入門」で示された、対象の内的・絶対的認識というテーゼは、ここでは対象へと内的に共感する膜翅類の本能に重ね合わされる¹¹。だが同時に、『創造的進化』のベルクソンが目指すのはより広く包括的な直観、「生命一般 (la vie en général) を対象とする直観」(EC178)である。それはいわば「利害から離れ、自己自身について意識し、対象について反省し、それを無際限に広げることが可能となった本能」(EC178)というべきものであって、自らの利害に関わる特定の事物しか認識できない本能とも、またそうした制約こそ超えてはいるものの、あくまで個別的な対象しか認識できない芸術家の直観とも異なる¹²。しかし、だとすればそれはいかにして可能か。我々は、ここで原理から方法へと移行しなければならない。

(2) 方法としての直観：実証科学を範とした共同的漸進

「生命一般」の直観はいかにして可能か、という上記の問いに対して、ベルクソンは以下のような二段構えの回答を用意する。

(i) まず、直観は「知性のメカニズムそのものを使って、知性の枠組みがここではもはや正確に適用されないことを示す」(EC178)。これによって生命進化の運動を「一」や「多」といった固定的概念に回収することや、機械論的因果性や合目的性によって説明することの不充分さが把握される。

(ii) 続いて、自らの意識を拡張させ他の生物と共感することによって、我々を「相互浸透 (compénétration)、無際限に続けられる創造 (création) という生命固有の領域」(EC179)へと誘う。

まず (i) から言えるのは、哲学者の直観は知性への批判的立脚に基づくということである。ベルクソンは「形而上学入門」で既に、哲学的直観が分析的知性との協働を不可欠とするものであることを示していたが¹³、このことは『創造的進化』において一層強調される。というのも、『創造的進化』の進化論哲学において、先に示した「利害から離れ、自己自身について意識し、対象について反省し、それを無際限に広げる」能力は、まさに知性による、観念やイメージ、そして包括的な理論をも構築する能力に由来するからである (EC160)。哲学者の直観が個別的対象ではなく「生命一般」を語るものであるとして、その「一般」を語る能力は、その生命進化論においては知性認識の発生の産物であり¹⁴、認識論的には現に我々自身の知性に属する。したがって直観は、一旦知性に依拠することで「一般」を語る土台を獲得する。同書の、(生命のエランを直ちに描き出すのではなく) 機械論および目的論

に依拠した進化論への批判を通して議論を展開していく手つきは、まさにその実践に相当する。

そして (ii) は、同書が提示する独自の進化論哲学の根幹をなす、意識と生命のアナロジーに対応している。「生命とは、意識的活動と同様に発明 (invention) であり、不断の創造 (création) であると言えるだろうか」(EC23)。この問いかけによって示される、生命の進化を我々の意識の進展に準えるという同書の根本的着想は、機械論や徹底した目的論を結局のところ「すべては与えられている (tout est donné)」(EC38) という思考であると批判し、進化論諸学説の陥穽を逐一指摘していくベルクソンにとって、絶えず進展を遂げていく我々の意識のあり方自体が、生命の創造的運動を内側から捉えるためのまさに特権的な拠り所であることに由来するのである¹⁵。

以上が、前節で示した「形而上学入門」の議論の延長線上にあることは明白であろう。「形而上学入門」では抽象的な言及に止まっていた《持続の拡張》という方法は、『創造的進化』において、①既存の進化論学説の知見を土台としつつも、②知性認識批判の観点からその誤謬を訂正し、③持続する意識を特権的範例とした相互浸透的な創造プロセスを上書きしていく過程¹⁶として描かれることになるのである。

注意すべきは、ここで述べられる直観が、「(「自らの意識の拡張」「他の生物との共感」といった表現からともすれば想起しうるような) 神秘的かつ強力なヴィジョンによって全てを解決するような類のものではないということである¹⁷。むしろ Riquier [2009] が指摘するように、『創造的進化』のベルクソンは、直観が脆く、曖昧で、永続しえないものであることを再三強調するのである¹⁸。

このことはさしあたり、直観と「弁証法 (dialectique)」とを対置する文脈の中で示される¹⁹。すなわち、弁証法は直観をテストし、足場を確保することで「思考と自分自身とが一致する」(EC239) のを保障するためにも、また直観された内容を他者へと伝達するためにも必要不可欠であるが、同時に弁証法による観念同士の結びつけによって、本来言表不可能であるはずの直観そのものは消失してしまう²⁰。それゆえ「哲学者は、一度直観から弾み (élan) を受け取ったら、直観を放棄せざるを得ない」(EC239)。直観とは一旦到達し得たかと思えばすぐに離れていく「逃れやすく不完全」(EC239) なものであり、哲学者たちは直観と弁証法とを絶えず往還しなければならないのである。

だが直観の脆さは、単にそれが弁証法との絶えざる協働を要するがゆえのものではない。そもそもベルクソンが示す直観、持続に立脚した直観自体が、一部の特権的天才による神秘的なヴィジョンのようなものとは相反する性質を有するのである。ただし、それは単にベルクソンという個人に神秘的才能が欠如していた、というように安易に解してよいものではない。むしろそれは、ベルクソン自身の哲学観の根幹に関わるものである。

少々迂回しよう。まさに「直観」の方法が彫琢され、また探究の射程が個人の経験から生命全体へと一気に拡張される 1900 年以降、ベルクソンは自身の哲学を「実証形而上学

(*métaphysique positive*)」と称し、それが「実証科学のように (*comme la science positive*)」(ES4) 進歩していくものであることを強調するようになる。ベルクソン哲学が一貫して実証科学の成果を広く摂取していたことは有名であるが、ここで実証科学は単に参照すべき知識ないし批判すべき仮想敵であるだけでなく、知的営為の特権的モデルとしての役割をも担うようになるのである。だが、直観と分析とを一貫して対置させ、実証科学的アプローチによって生命運動を把捉することの不可能性を再三強調していたこの哲学者は、実証科学のいかなる特性を評価し、自らの哲学に取り入れたのだろうか。

それが端的に示されるのが、「心身並行論と実証形而上学」(1901)や「意識と生命」(1911)といったテキストである。ベルクソンはそこで、「各々が抽象的な観念を最後まで発展させ、そしてそれを反対する観念と対立させるような諸学派の古い遊戯 (*ancien jeu des écoles*)」から「万人に開かれ、進歩的で、学説が自らを検証し、相互に修正しあう」哲学への転換(EP246)、あるいは「単独の思想家が組み立てる体系的な作品」としての哲学から、不断の「追加、訂正、手直し」に基づき「実証科学と同じように」漸進していく哲学への転換(ES4)を掲げる。従来の哲学が固定的概念から出発するがゆえに閉鎖的な体系と化し、不毛な学派間の論争を生んできたことを糾弾する²¹ベルクソンは、それに対するオルタナティブとして、進歩性・開放性・検証可能性を特徴とする「実証科学のような哲学」を構想したのである。

このような哲学観は『創造的進化』の序文でも示されており²²、同書でも強く意識されている。したがってベルクソンの直観(正確には直観と弁証法との往還によって導かれた仮説)もまた、万人に開かれた、検証可能なものでなくてはならない²³。そして前節で触れたように、自我の持続こそが、我々の誰もが内的意識への沈潜によって絶対的に把握することのできる「少なくとも一つの実在」なのであった。以上から、ベルクソンが「生命一般」を語る際にも徹頭徹尾自我の持続に立脚するのは、それが神秘的なヴィジョンや体系哲学を介さない、万人によってアクセス可能な経験であるためだといえるだろう。

以上の記述から、ベルクソン哲学は彼個人によって完遂されるものでは決してなく、持続する意識経験への依拠によって既存の知の誤謬をそのつど刷新していき、それに検証と訂正を重ねていくことによって絶えず漸進するものであるといえよう。このことは、直観がもし永続可能ならば、「哲学者が自分自身の思考と一致することだけでなく、すべての哲学者同士が一致することをも保証するだろう」(EC239)という記述が条件法で述べられていることにも表れている。ベルクソンにとって実証科学が仮説の絶えざる訂正によって純粋な物質的秩序へと漸近していく過程であった(EC208)のと同様、その「直観の哲学」もまた、すべての哲学者が一致するような「生命一般」へと漸近しようとする不断の努力²⁴として位置づけられるのである。

第三節 神秘家の直観およびそのベルクソン哲学における意義：『二源泉』

ベルクソンは1916年のマドリッド講演において、スペインのキリスト教神秘主義者たちが「内的生命について明確で直接的なヴィジョン」を有していた「天才（génies）」であったとしつつ、自らの哲学的方法が「我々全員が内的生命の事柄を直接的なヴィジョンにおいて、ヴェールなしに熟考することを可能にする」もの、「天才を部分的に置き換える（remplacer）」ものであると述べている（EP489）。ここからわかるのは、ベルクソンにおいて哲学と神秘主義とは一方では方向性を共有しつつも、他方では前節で示した「万人に開かれた哲学」という理念と、神秘家たちの特権性・天才性が対比的に捉えられているということである。しかし、だとすればなぜ一貫して「持続」という万人共通の経験に依拠していたはずのベルクソンは、『二源泉』に至って神秘家という「天才」の直観を自らの哲学へと取り込まねばならなかったのか。換言すれば、神秘家の直観は、ベルクソン哲学においていかなる意義を有するのであろうか。

我々はここで、ベルクソンにおける「神」概念の展開を振り返っておかねばならない。ベルクソンにおいて「神」概念が最初に登場するのは、『二源泉』ではなく『創造的進化』である。そこでは宇宙の創造的エネルギーの起源が問われる中で、同時代の物理学者たちがこの問題に対して袋小路に陥った²⁵のは、彼らがエネルギーを粒子に結びつけ、空間性・物質的秩序に固執したためであるとする。物質的・必然的な秩序と生命的・予見不可能な秩序とを対置させ、世界を両者の絡み合いとして描く『創造的進化』のベルクソンからして、生命の起源は前者ではなく後者に見出されねばならなかったのである²⁶。したがって宇宙の起源は空間上のある一点にではなく、「そこから巨大な花火の火花のように諸々の世界が湧出するところのある中心」である「ある湧出の連続性」（EC249）に求められなければならない。こうして措定されるのが、「絶え間ない生命、作用（action、行動）、自由」（EC249）としての神である。

ただ、このように生物学や熱力学の批判的検討を経て導出された神は、たんに世界の創造原理として便宜上措定されたものに過ぎず、要するに意味の次元を欠いたものであった²⁷。それゆえベルクソンは、『創造的進化』では語ることのできなかったこうした領域を探究すべく、生物学から離れ、神秘主義研究という全く異なる領域へと着手したのである。

だが、それにしてもなぜ神秘主義なのか。イエズス会神父ジョセフ・ド・トンケデク（1868-1962）との論争をはじめとする諸々の伝記的経緯に関しては Waterlot（2008）や平賀（2022）等に譲るとして、ここでは神秘主義研究によって一体何が明らかになったのかを検討していこう。それが最も端的に述べられるのが、『二源泉』第三章の以下の記述である。

いつかエラン・ヴィタールの内実、その意義（signification）と行き先（destination）が照らし出されるとして、その光が来るのは直観からであろう。なぜなら、それは内部

へと向けられていたからだ。第一の強化（*première intensification*）によって、直観は我々の内的生の連続性を把握させ、我々の多くはそれ以上遠くへは進まないのだが、より高度な強化（*intensification supérieure*）によって、直観はおそらく我々の存在の根（*racines de notre être*）、ひいては生命一般の原理そのものにまで至るだろう。神秘主義的な魂（*âme mystique*）がまさにこの特権を有していたのではないだろうか（DS265）。

重要なのは、ここで「第一の強化」と「より高度な強化」という段階が導入されていることである。「第一の強化」、すなわち「内的生の連続性」を把握させる、我々の多くが到達可能な直観が「持続の直観」を示していることは明白である。そしてこれまで述べてきたように、『創造的進化』までのベルクソンの直観は、一貫してそれに依拠するものであった。だが、「持続の直観」の先に存在する「より高度な強化」の段階へは、我々の多くが到達し得ない。それは「特権」を有する存在にのみ許された、「存在の根」ないし「生命一般の原理」への到達であるとされる。

要するに、ここで示されるのは、①神秘家の直観が「持続の直観」の延長線上に位置づけられるということ、そして②「持続の直観」によっては到達不可能な「存在の根」の領域が存在すること、である。

順番に見ていこう。まず①の両者の連続性については、神秘家の直観が神を経験的・直接的に捉えるものであり、『直接経験による実在の把握』という哲学的直観の原理が引き継がれていることに見いだせる。というのも、『二源泉』のベルクソンが批判するのは、神を経験不能な実在として語るアリストテレス以来の哲学的神概念だからである。

ベルクソンによれば、アリストテレスが「自己の中に閉じ込められて自己自身を思考し、その完全性が有する牽引力によってのみ作用する〈思考〉（*Pensée*）」（DS256）を第一原理として措定し、それを神と呼んだのは²⁸、プラトンのイデア論と同様の錯覚に基づくものである。すなわち、我々は実践的要請ゆえに本来動くものである実在を固定化して捉えるが、その結果不変不動なイデアこそが真の実在であると錯覚してしまう。プラトンがイデアのイデアとしての「善のイデア」を頂点に置き、それによって支配されたイデアの階層を感覚可能な世界の上に措定したこと、そしてアリストテレスがプラトンの段階では未だ同一視されていなかった²⁹「善のイデア」と神を合致させ、第一原理たる〈思考〉を神と呼んだことは、ベルクソンからすればこのような「社会的なものの神格化」（DS258）の産物なのである。

知性認識批判と直接経験の哲学者たるベルクソンにとって、従来の形而上学が総じて継承してきたこの神概念は到底受け入れられるものではない。そこで鍵となったのが、それが「持続」という万人がアクセス可能な経験か、特権的天才のみに開かれた経験かの違いこそあれ、神を経験のレベルで直接的・肯定的に捉える³⁰神秘家の直観なのである。

つづいて、②の神秘家の直観が「より高度」たる所以、すなわち持続に依拠した直観によって到達し得ない「存在の根」について検討しよう。ベルクソンによれば、神秘家の直観によって感得されるのは本質的に言表不可能な情動（*émotion*）であり、己の体験を語ろうとする神秘家の描写は終わりのないものである³¹。だが哲学者が彼らの語りを圧縮することによって神の本性を定義しようとした場合、それは「神は愛であり、愛の対象である」というものになる（DS267）³²。

ここに、生命の創造的エネルギーの湧出源として措定された『創造的進化』の神に、新たに「愛」という意味が付与される。その性質について説明すべく、ベルクソンは愛とその対象との関係についての考察を展開する。そこではまず、「神的な愛とは自己充足したものである」という主張がなされる（DS270）。たとえば、ある崇高な音楽が愛を表現している場合、それは誰か特定の対象への愛を示しているわけではない。これと同様に、神的な愛はその本質によって愛たりうるのであって、その対象によって愛たりうるのではない³³。

しかしベルクソンは同時に、現働的でありながら、いかなる対象へも向かわない愛というものは想定できないとも述べる（DS270）³⁴。このことは、神秘家たちが揃って、我々が神を必要とするのと同様、神は我々を必要としていると証言していることによって裏付けられる。ベルクソンはそこから、哲学者にとって〈創造〉（*Création*）とは「複数の創造者を創造し、神の愛に値する諸存在を自らの協力者とする神の企て」（DS270）として現れるとする。

また以上の議論は、世界を生命的な秩序と物質的な秩序との絡み合いとして描く『創造的進化』のコスモロジーと接合される。『創造的進化』において、創造的エネルギーとしての生命はそれ単独では存在することができない潜在的なものであり、物質との「折り合い（*modus vivendi*）」としての「有機的組織化（*organisation*）」によってはじめて現働化し、そこからそれぞれの種や個体が生じるのであった（EC250）。『二源泉』のベルクソンは神＝愛と、それによって愛し愛される対象である諸存在との間にも同様の相互依存関係を見出し、宇宙を「愛ならびに愛する欲求の可視的かつ触知可能な側面」（DS271）であると規定する。すなわち、生命の創造的エネルギーとは神＝愛であり、諸存在は、愛し愛されることを使命として創造され、生存することとなった。これらの存在は創造的エネルギーそのものたる神とは異なるが故に、宇宙＝物質界の中にしか出現できず、それゆえ宇宙は誕生したのである（DS273）。

このように、神秘家の直観によって感得される「存在の根」を定式化し、それを『創造的進化』の生命哲学と交差させることで、ベルクソンは我々の存在意義、そして宇宙の誕生にまつわる壮大な形而上学を構想する。もっとも、ベルクソンは神秘家の直観をただちに自らの哲学に導入するわけではない。あくまで経験主義の哲学者たらんとするベルクソンはそこで、神秘主義を一種の中毒症状とみなす唯物論的解釈を批判したり（DS230）、神秘体験が部分的にであれば多くの人にとって経験可能なものであることを示したり（DS260）と、

様々な「方法論的予防措置」(Worms [2004], p. 329)を講じる。だが、むしろそのような措置の存在こそが、ベルクソンがこれまで築き上げてきた「持続の哲学」の枠を越え出てまでも神秘家の直観を必要としたことの何よりの証左であろう。「ベルクソンの直観は、アンリ・ベルクソンの直観においては汲み尽くされない」³⁵という Gouhier [1962]の逆説的な表現が示すのは、《生命運動への内的接触》というベルクソンの直観の原理が最も深められた段階こそが、まさに神秘家による「存在の根」の聴診、我々の存在意義や創造の真相の感取であるということに他ならないのである。

第二章 行動として完成された直観

ここまで、神秘家による「存在の根」の直観が、ベルクソン哲学の発展にいかにか寄与してきたかを見てきた。だが同時に、それは「行動として完成された直観」である。神秘家の直観は単に生命の根本原理を明らかにするだけでなく、同時に生命の創造的進化を継続する行動性としても描かれるのだ。それはベルクソン神秘主義が最も明確なかたちで定式化される以下の記述によって、まさしく示されている。

我々の目からすれば、神秘主義の到達点とは生命が顕示する創造的努力との接触であり、したがって部分的な一体化 (coïncidence partielle) である。この努力は神そのものではないとしても、神に由来するものだ。その限りで、偉大な神秘家は、その物質性によって種に指定された限界を乗り越え、それによって神の業 (l'action divine、神的行動) を継続し、延長するような個性性であろう。(DS233)

本章が検討するのは、ここで語られる、神秘家による生命運動への接触が「神との一体化」であり、また「神の行動」の継続・延長であるという事態の内実である。

第一節 直観即行動：『二源泉』第三章におけるキリスト教神秘主義解釈

本節では『二源泉』第三章で描かれるベルクソン独自の神秘主義解釈の検討³⁶を通して、ベルクソンが神秘主義の完成型を、キリスト教神秘主義に見られる「直観即行動」とも称すべき形態に見出していたことを示す。

(1) 「不十分な神秘主義」としての観照的神秘主義

この箇所ではまず、ベルクソンにとって「完全な神秘主義」であるところのキリスト教神秘主義の前に、いわば「不十分な神秘主義」であるギリシャや東洋の神秘主義が検討される。

そこでベルクソンが示すのは、それらの神秘主義が専ら「観照 (contemplation)」の段階にとどまっているということである。

たとえば彼が古代ギリシャ思想の到達点であるとみなすプロティノスの思想は、ギリシャ哲学の純粹理性を乗り越え、「超越的實在のヴィジョン、それとの接触、その啓示」(DS 232)を探究する熱狂を有していた点において神秘主義的なものではあった。だが「行動は観照の弱められたものである」とするプロティノスの立場は、観照が行動へと至り、「人間の意志が神の意志と一つになる (la volonté humaine se confond avec la volonté divine)」(DS234)地点へは至らなかった。またバラモン教やヒンズー教、仏教といった東洋の宗教は、純粹な知性的状態から出発したものではなく、忘我状態に似た啓示に由来するという点では神秘主義的である。だが飢饉によって大量の人間が餓死するような時代と地域を背景に生まれたこれらの宗教は「諦念 (renoncement)」を出発点とし、生きる意志を滅却することで解脱に至れるとする悲観主義的なものであった (DS239-240)³⁷。

ベルクソンによれば、このように行動への熱気を欠く立場は神秘主義的な魂が途中で停止したものであり、人間の生からは離脱したものの神的な生には至らず、両者の間で宙吊り状態になっているような立場である (DS238)。これに対し完全な神秘主義は、忘我状態や解脱に終始する観照的立場を超えた「行動、創造、愛」(ibid.)の立場でなければならない。そして、「正義への情熱」(DS255)によって観照的神秘主義の立場から脱却し、行動性を帯びていったユダヤ教を発展的に継承³⁸する形で登場したのが、ベルクソンにとっての神秘主義の完成形たるキリスト教神秘主義なのであった。

(2) キリスト教神秘主義における神秘体験の諸段階

続いて、ベルクソンにとっての「完全な神秘主義」であるキリスト教神秘主義の分析に入ろう。その際留意すべきなのは、ベルクソンがその神秘体験のあり方を論じるにあたって、「しばらくのあいだ彼らのキリスト教は脇に置き、内容 (matière、質料) んきで彼らにおける形式 (forme、形相) を考察しよう」(DS240)と述べている点である。ベルクソンはここでも、あくまで自らの生命論の到達点として、『創造的進化』の枠組みとキリスト教神秘主義者のテキストとを交差させることでキリスト教神秘主義を語るのだ。それゆえ、ベルクソンは個々の神秘家たちにかかわる教義や宗教組織の検討より、彼らの神秘体験に共通して見られる諸段階を析出することを優先させる³⁹。以下、実際に見ていこう。

キリスト教神秘主義もギリシャおよび東洋の観照的神秘主義と同様、見神・忘我体験を出発点とする。神秘家の魂は、自らの深層において自分を動かす大いなる力としての神に揺さぶられる⁴⁰ことによって、「種と個体とを相互に円環的に (circulairement) 条件付け合うことを欲する法則」(DS243)から一瞬逃れ、「まっすぐ前方へと (droit en avant)」運ばれるがままになる。そして、神の現前を感じ取ることによって忘我状態へと至り、限らない歓喜 (joie)

に身を任せる。このようにして神秘家は人間的生、すなわち快苦と利害の次元から一瞬抜け出し、神的生、すなわち「快苦の彼岸に位置付けられた、混ぜもののない歓喜」(DS277)の次元へと触れる。

だが、それは一瞬のものでしかない。忘我状態にある神秘家の魂はやがて不安にとりつかれ、十字架のヨハネが「暗夜 (nuit obscure)」と称する不安定な状態へと陥る⁴¹。ベルクソンは、このような過程の有無に、完全な神秘主義とその他の観照的神秘主義とを分かつ重要な分岐点を見出す (DS244)。というのも、「暗夜」を経ることによって初めて、ベルクソンが神秘主義を論じる上で最も重視する「人間の意志 (volonté) と神の意志の一体化」がなされるからである。だがそれは一体どのような事柄であろうか。

たしかに、見神・忘我体験においても、神秘家と神との間の隔たりは取り去られている。しかし、ここでは神秘家の魂は思考と感情によって神に没入しているものの、魂の活動の発動源であるところの「意志」は依然として魂の外にとどまっている。そこでは神との一体化は行動の次元には及んでおらず、神秘家の行動は「神の行動の継続・延長」というレベルにまで至っていないのである。それゆえ、神秘家の魂はそのことを不安に感じるようになる。やがてその感情が増大していくにつれて忘我状態は消失し、神の光を失った魂は暗闇の中で孤独に苛まれる。

ベルクソンはこのような過程を、機械の精度を向上させるため、いくつかの部品を取り替えていく過程に例えてみせる (DS245)。この時、もし機械が自己意識を持つならば、欠損の感情を抱き、苦痛を感じるはずである。神秘家にとっての「暗夜」はまさしくそのような性質のものであり、人間の意志と神の意志との一致によって完全な神秘主義、行動する神秘主義へと至るのを準備する苦しみなのである⁴²。

(3) 直観の完成：「神の機具」としての神秘家

ベルクソンによれば、己の意志と神の意志とを一致させるに至った神秘家は、「神を通して (à travers Dieu)、神によって (par Dieu)、全人類をひとつの神的愛 (un divin amour) によって愛する」(DS247)。神の意志、すなわち全ての人間に対する神の愛によって焼き尽くされ、「歓喜のなかの歓喜、愛でしかないものへの愛 (joie dans la joie, amour de ce qui n'est qu'amour)」(DS225)を感じるに至った神秘家もまた、全人類に向けて愛を伝播していくのである。ここには、観照的な神秘主義から行動する神秘主義への移行が見られる。というのも、「暗夜」の苦悶を越えて神との結合が全面的なものとなった神秘家は、「太陽がその光を放たずにはいられないのと同様に、真理を拡散せずにはいられない」(DS247)のであって、この段階にあってはもはや単なる観照にとどまることは不可能だからである。

このような状態にあって、神秘家の魂は働くと同時に働かされており、己の意志に基づく行為と神の活動とが一体化している。ベルクソン自身の表現を用いるならば、この段階に至って、神秘家は「神の機具 (instruments)」(DS251) となるのである。

したがって「神の行動」の継続・延長であるとされる神秘家の行動は、次のようなものであると言えよう。生命の創造的エネルギーとしての愛は、特定の対象によって規定された「誰々への愛」ではなく、端的な愛である。それゆえ、それは全ての人間、ひいては全ての存在者を対象とする⁴³。神秘体験の全ての段階を経て神の意志との一致へと至った魂は、神の一部としてこのような愛を分有することで⁴⁴、それを広く伝播していくのである。

このように、神秘主義の最終段階に至っては、ただ神の存在が思考と感情の次元において感得されるという受動的な状態にとどまることなく、神の意志が神秘家自身の意志として能動性をも帯び、愛の伝播という行動へと結実していく。このようにして、「存在の根」を聴診する神秘家の直観は、神との全面的結合たる「神の意志と人間の意志との一致」の段階、神秘家の行動がそのまま神の行動であるような段階へと至ることで初めて完成される。すなわちベルクソンにとって完全な神秘主義とは、「まず直観によって神秘体験へと至り、つづいてそれを実践的行動へと結実させていく」という分離可能な二つの過程から成るものではなく、いわば「直観即行動」とも表すべき事態なのである。

第二節 自由行為から神的行動へ：『試論』第三章との比較

ベルクソン哲学にある程度馴染んだ読者ならば、以上のような神秘家の行動性に、『試論』で展開される自由論との構造的類似を見出すことは容易であろう。『試論』の自由論が質と量、持続と延長との混同を払拭することで自由意志と決定論をめぐるアンチノミーそのものを解消するものであったことはよく知られているが、同時にベルクソンは「自由行為 (acte libre)」に関する積極的言明も残していた。そこで述べられるのは、予見可能な自動的・習慣的行為とは異なり、自由な行為とは魂全体から発し、人格の全体を表現するような行為であるということである。本節では、この自由行為論との比較検討を通して、神秘家の「行動」が有する特質を描きだすことを試みる。

(1) 人格・表現・創造：両者の共通点

「人格全体」の「表現」としての自由。『試論』のベルクソンは、「この上なく権威主義的な教育であっても、それが魂全体に浸透しうるような観念や感情だけを伝えるのであれば、我々の自由は何ら損なわれないであろう」(DI125) という極端な思考実験すら条件法的に示されていた。そして神の意志と己の意志とが全面的に合一した『二源泉』の神秘家にとって、神の呼びかけは実際に「魂全体に浸透」したのではなかったか。

というのも、「暗夜」の過程において、神秘家の魂は「神に用いられるには十分に純粹でも屈強でも柔軟でもない全てのものを取り除く」(DS245)からである。こうして「神の機具」と化した神秘家においては、「人格全体」がすべて神の意志によって占められ、それに抵抗するものは何もない。「自由と神の活動とが一体化している」(DS246)のような事態、すなわち神に「働かされている」ことがそのまま自らの全人格的意志の発現であるという一見してアンビバレントな事態が、このようにして成立する。

そしてこの「人格全体への浸透」というべき事態を示すにあたって、「自我の表層／深層」というモチーフが導入されている点においても、『二源泉』は『試論』の図式を継承している。『試論』では、いくつかの先行する動機によって連合主義的に説明できる行為を行う自我、習慣的・自動的行為を行う自我が「表層の自我 (moi superficiel)」と呼ばれるのに対し、これに対しあらゆる心理状態が相互に浸透し合って有機的に結びつき、個々の人格に固有の、表現不可能 (inexprimable) なニュアンスを帯びた自我が「深層の自我 (moi profond)」と呼ばれ、自由行為は後者が発現する極めて稀な事態として位置付けられる。そして『二源泉』でもまた、神の呼びかけは神秘家の魂をその深層において揺さぶる (DS243) のであり、社会に所属し責務に従うことが我々の自我に表層の平衡をもたらすのに対し、神秘主義はその最深層において平衡をもたらす (DS7-8) のである。

さらに、『試論』では「表現」としての自由行為が「芸術家」と「作品」との関係に準えられる (DI129) が、『二源泉』における神秘家の行動性は、芸術家の創作行為に比しうる「創造的情動」の発現であるとされる。ベルクソンは、神秘家による愛の伝播が強い牽引力を有するのは、それが「知性以上の情動」(DS41)であり、知的表象には還元不可能な独自の「響き (écho)」を有するものであったからだと考える⁴⁵。神秘家の呼びかけは、まさに「通行人がダンスへと駆り立てられるように、我々をそれらの感情のうちに導き入れる」(DS36)。そしてベルクソンは、このような情動が単に対象によって引き起こされたものではなく、個々の神秘家に唯一無二の人格性を反映させた「創造」であることを、やはり芸術制作とのアナロジーにおいて示す⁴⁶。

このように、『二源泉』における神秘家の行動性は「人格全体への浸透」という性質、「深層の自我」というモチーフ、またそれが芸術制作に比しうるような人格性の表現であることといった、『試論』の自由行為論の基本的性格を強く踏襲するものとなっている。であるならば、『二源泉』の神秘主義論は、『試論』から半世紀近くの時を経て回帰した、宗教哲学のヴェールをまとった自由行為論の再演である、というように解して差し支えないだろうか。

(2) 人間的生の克服へ：両者の相違点

だが見方を変えれば、両者は対照的すらある。まず、『試論』は自由意志と決定論のアンチノミーを踏まえた問題設定の下で「自由」を原理的に擁護する、きわめて理論哲学的な

テキストである。そこではきわめて稀であるとされる「自由行為」が具体的にいかなる事柄を指すかについては（せいぜいモリエール『人間嫌い』の主人公アルセストの憤慨が軽く挙げられる（DI125）程度で）ほとんど述べられず、またそれは藤田（2022）が指摘するように道德の問題からも切り離されている（p. 149）。これに対し『二源泉』の記述はキリスト教の伝道をはじめとする歴史上の出来事を踏まえたものであり、神秘家は全人類的な愛を志向する「開かれた道德」の担い手として位置付けられる。そして神秘主義的な精神が伝播していった成果として民主主義の出現や国際連盟の設立といった歴史的事実が挙げられ、さらに神秘主義的な魂による機械主義文明の「補完（supplément）」（DS330）に、総力戦の時代（『二源泉』の刊行はちょうど戦間期にあたる 1932 年）における戦争回避への処方箋すら見出される。

このように、『試論』の自由行為（acte libre）から『二源泉』の神的行動（action divine）の間には、抽象から具体へ、純粋な理論哲学から実践との強い緊張を孕んだ思索へ、要するに acte から action へ——我々はこの二つの語のニュアンスの相違を見逃してはならないだろう——の移行が見られるのである⁴⁷。

そしてこの移行は、『試論』の自由論があくまで個人の人格が問題となっているのに対し、『二源泉』では個人を超え、生命の創造的進化が問題になっていることに関わる。『試論』では、自由行為とは「人格の経歴全体」（DI125）の反映であり、そこで想定されているのは個人の意思決定の場面であった。つまり、我々は通常「意識ある自動機械」（DI126）として反射行為にも似た活動を行っており、それらは連合主義的に説明可能である。またより重大な状況に瀕していても、我々は自由を放棄し、惰性と無気力に身を委ねうる（DI127）。だが我々が自由な決断を下すとき、それをある特定の動機によって説明することはできない。なぜなら、それは「最も内密な諸々の感情、思考、そして熱望（aspirations）の総体、我々の過去の経験の全体と等価であるような考え」（DI128）に対応するものだからである。このように、ここではあくまで個人の「過去の経験の全体」が問題となっている。それゆえ『人間嫌い』のアルセストのように、それがネガティブな感情や行為へと帰着する場合すらありうる。

これに対し『二源泉』の神秘家は、むしろそのような個人を、ひいては人間という種をも超えていく存在である。『創造的進化』でその哲学的射程を個人の意識経験から生命全体へと拡張したベルクソンは、『二源泉』でも自然哲学・生命哲学の観点に立って思考する。Lapoujade [2010] が喝破するように、『二源泉』の通奏低音となっているのは「病的種（espèce malade）」（p. 79）としての人間存在である。すなわち、人間という生物種は一方では「知性」という認識能力によって比類ない発展を遂げてきたが、他方ではまさに知的反省の能力を有するがゆえに、時に利己主義に走り、時に死の不可避性を前に鬱に陥り、時に未来の予見不可能性に怯えたりと、様々な危険を抱えた存在でもある。それゆえ人間は、様々な法や常識、規律からなる「責務の全体（tout de l'obligation）」や、呪術や精霊信仰、宗教の「作話機

能 (fonction fabulatrice)」といった「潜在的本能」によってこうした種に固有の病理に対峙し、秩序を維持してきた。

だが、そのようにして形成されるのは「閉じた社会」である。それは「家族愛」ないし「祖国愛」といった特定の集団に対する愛を構成原理としており、したがって自己ないし自己の属する集団の存続を目指すものである。そして実のところ、家族愛とは他の家族に対して自身の家族を守る愛、祖国愛とは他の国家に対して自らの属する国家を守る愛である。戦時中に殺人や略奪といった行為が合法化され、むしろ賞賛の対象にすらなるという事実が端的に示すように、他の集団はそこではむしろ排除される (DS26)。要するにベルクソンは「閉じた社会」という言葉によって、我々の社会が秩序を維持し共同体を存続させるために、一部の人間を包摂すると同時に、その他の者を排除するあり様を示すのである。

以上の議論は『創造的進化』における「生命の旋回 (circulaire)」論を下敷きとしている。『創造的進化』において個々の生物種や個体は、生命の創造的エネルギーが物質性の抵抗を受けて分化していったものとして捉えられる。そのようにして分岐していったあらゆる生物種は、本来自由と創造を志向するものであるものの、実際には「各々の種は自分のことしか考えていないし、自分のためだけに生きている」 (EC255)。すなわち、個々の生物種は種の利害によって行動を制約され、そこからさまざまな不調和が生じるのだ。『創造的進化』のベルクソンは、このような「生命の旋回」を唯一回避し、種の限界を超えて創造を続けている生物種こそが人類である、という結論に達していた (EC265)。だが、人間もまた当初から創造へと向かうのではなく、むしろ本質的に排除を孕んだ「閉じた社会」を形成してきたのである。

そしてベルクソンによれば、「閉じた社会」と、端的な愛という「開かれたもの」との間には本性上の差異が存するのであり、共感の対象を拡張させることによって「家族」愛や「祖国」愛が直進的に「人類」愛へと至るわけではない (DS27-28) ⁴⁸。ベルクソンはこのようにして、閉じた社会を構成する「責務の全体＝閉じた道徳」と、人類全体を包摂する愛に基づいた「開かれた道徳」とを区別する。そして後者の「開かれた道徳」をもたらすものこそが、まさに神秘家の行動なのである。ここに、『創造的進化』においては詳述されることのなかった「人類による創造」という事柄の内実が明らかになる。すなわち、人間種の中でも特権的な存在者たる神秘家が、物質性の抵抗を乗り越えて生命の根本原理、「存在の根」を直観することによって、生命の創造的進化はかろうじて継続されるのである (DS273)。

このように、神秘家の行動は生命の創造的進化を担うものとして、生命論的なスケールの下に語られる。そこで語られるのは個人の自由を超えた、人間という種全体の、そして生命の自由である。ここに、個人の過去の経歴のみが問題となる『試論』との決定的な相違がある。

すでに見てきたように、『二源泉』において、神秘家の直観を完成させるのは「暗夜」と称される一種の自己変革過程である。そしてそこで目指されるのは、快苦や利害の追求に駆

られる人間的生からの「離脱(détachement)」による、より高次の「生命への密着(attachement)」への到達である(DS225)。個人の全経歴の発現から、個人であること、そして人間という種であることの自体の超克へ。ここに、連続性と肯定性の哲学者ベルクソンにおける断絶、回心、否定性の契機を見出せるのではないか。

だがそれは個性を滅却し、個々の人格を一なる神へと吸収することを意味しない。繰り返すように、神秘家の行動性はむしろその唯一無二の人格性を反映させた「創造的情動」として発現され、そこでは「自由と神の活動とが一体化」している。このような両義性を理解するにあたってヒントとなるのが、ある情動が徐々に深いものになっていく事態について述べた、『試論』の以下の記述である。

たとえば、ある漠然とした欲望が少しずつ深い情念(passion)になるとする。この欲望の強度の弱さとはまず、それが孤立していて、あなた方の内的生の残りの部分のいづれとも疎遠なものと感じられることに存するのをあなた方は見るだろう。しかし、それは徐々により多くの心理的な諸要素に浸透していき、それらをいわば自分自身の色(sa propre couleur)で染めていったのである。そうすると、今や事態の総体に対するあなた方の視点は変わってしまったように思えてくる。実際、ある深い情念をいったん帯びてしまうと、同じ事物がもはや同じ印象を生まなくなるということにあなたは気づくのではないか。すべての感覚、すべての観念、があなたには一新されたように見える。それはあたかも新たな幼年期のようである。(DI6)

「心理的な諸要素」が深い情念の「色」によって染められること、「同じ事物」が「同じ印象」を生まなくなること。『試論』から『二源泉』へと継承された「深層の自我」への浸透、というモチーフは、まさにそのような事態が、絶えず持続し有機的組織化を遂げていく人格全体へと波及したものとして理解しうるものであろう。『二源泉』の神秘家において、過去のすべての経歴は神秘主義的な情動によってくまなく一新される。だがそのことは、それまでの人生の中で蓄積してきた過去の経歴全体が抹消されたことを意味しない。それらはむしろ神秘主義的な「色」の下で新たに蘇り、個々の神秘家に唯一無二の人格性として発現される。神秘家の行動はこのようにして、人間的生からの離脱を志向するものであると同時に、個人の全人格性の発現たりうるのである。

結

以上の考察によって明らかになったことを整理しよう。まず、神秘家の直観は《生命運動への内的接触》という原理において哲学的直観の延長線上に位置付けられるものであり、また哲学的直観を超えて我々の存在意義を聴診するものであるがゆえに哲学的価値を有する。

またそのような直観は神秘家の意志が神の意志と全面的に合一することによってはじめて完成するものであり、その段階に至っては単なる観照を超え、自ずと神秘主義的精神の伝播という行動性を孕むことになる。そして「神の機具」と化した神秘家の行動は、それが人格全体の発現であるという点において『試論』の自由行為論のモチーフを継承するものであるが、それが個人の経歴を超え、人間という種に固有の困難を克服するものとして捉えられている点において、『試論』とは異なる生命論的・自然哲学的射程を有している。

最後に、本稿では扱いきれなかった問題についていくつか触れておこう。まず、ベルクソンが神秘家の直観を自らの哲学に導入するにあたっての「方法論的予防措置」について、本稿では軽く触れるにとどまった。『精神のエネルギー』所収の第三論文「〈生者の幻〉と〈心靈研究〉」や『二源泉』の末尾に登場する「精神科学」構想とも関わるこの問題の検討は、『二源泉』の形而上学的思索そのものの妥当性の検証につながるであろう。また『二源泉』最終章の、「二重狂乱 (double frénésie)」の歴史哲学をはじめとする諸議論についても本稿では扱えなかったが、これを論じることが現実社会における神秘主義的な行動性の可能性、ひいては『二源泉』というテキストが有する実践的側面を検討していく上で不可欠な作業である。いずれも今後の課題としたい。

凡例

・《》は、意味上のまとまりを明確にするために用いられるものであり、引用符とは区別される。

・ベルクソンの著作からの引用は拙訳によるが、適宜既刊訳を参照した。

・引用文中のイタリックは適宜省略した。

・ベルクソンの著作については、以下の略号を用いる。

※初出順。[]内は初出年次を示す。

DI [1889] : *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Quadrige, PUF, 2019.

MM [1896] : *Matière et Mémoire*, Quadrige, PUF, 2019.

EC [1907] : *L'évolution créatrice*, Quadrige, PUF, 2019.

ES [1919] : *L'énergie spirituelle*, Quadrige, PUF, 2018.

DS [1932] : *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Quadrige, PUF, 2018.

PM [1934] : *La pensée et le mouvant*, Quadrige, PUF, 2019.

EP : *Écrits philosophiques*, édité par Frédéric Worms, Quadrige, PUF, 2011.

注

¹ 長谷（2005）を参照。

² この区分は、絶対的認識の原理としての直観と、そこに至るための方法とを峻別して捉える Riquier [2009] の枠組みを下敷きに、『創造的進化』以降の直観概念を読み解く上でとりわけ重要だと思われる(2)と(3)の区別を加えたものである。

³ たとえば、空間における物体の運動を考えたとき、運動をどのような視点から見るか、どのような記号に翻訳するかによって、私はその運動を違ったふうに知覚する。これは相対的認識である。一方、私が想像力を働かせて運動体の内部における気分と共感することが可能ならば、それは絶対的な認識である（PM178）。また、小説における登場人物について作者が語る個々の事柄は、すべて特定の視点の下、既知の人物ないし事物との比較を通して記号化されたものである。それゆえ、そこでは他の人や物と共有されないその人に固有のものは表現され得ない。これに対し、登場人物が私に対して一挙に全体として与えられ、行動や身振りや言葉が私のもとへと泉のように流れ出てくるような瞬間があるならば、それこそが絶対的な認識である（PM179）。

⁴ ベルクソンは 1915 年のヘフディング宛書簡の中で持続の理論の直観の理論に対する先行性を強調しており（EP443）、むしろ持続の発見こそが直観という方法を導くものであったと考えるべきである。

⁵ Lapoujade [2010] はこのような認識のあり方を、「我々が宇宙に比しうること（我々の内部に物質や生命、社会が含まれること）」と「宇宙が我々に比しうること（我々の意識の在り方を物質や生命、社会に投影しうること）」という二重のアナロジーにおいて捉え、前者の認識が直観、後者の認識が共感であるという整理を行うことによって、ベルクソン哲学において直観と共感とは同義語ではなく、むしろ相補的な方法であるという独自の解釈を提示する。

⁶ Riquier [2009], p. 160.

⁷ もっとも、「持続」という発想をベルクソンによって突如発明されたものとみなすのも行き過ぎた見解である。たとえば Sinclair [2020], p.13 では、ベルクソンに先んじて同様の発想へと到達した人物として、ウィリアム・ジェイムズ（1842-1910）やベルギーの哲学者・心理学者ヨーゼフ・デルブーフ（1831-1896）をはじめ複数の名前が挙げられている。

⁸ ベルクソンは後年『思考と動き』の「序論（第二部）」の中で、概念的思考による真実在への到達が不可能であると考え、超知性的な視覚たる直観に立脚した形而上学を構想した哲学者は他にも数多いとしつつ、彼らがそこで超時間的な原理を措定したことを批判する。ベルクソンからすれば、そのような直観は「実体」（スピノザ）、「自我」（フィヒテ）、「理念」（ヘーゲル）、「意志」（ショーペンハウアー）といった全てを包摂する唯一の概念によつ

てあらゆる事物を演繹的に説明する思考へと至る点で、かえって知性的なものである (PM25)。

⁹ 米田 (2022) は、このように人間の認識様態をア・プリオリ (先天的) なものではなくア・ポステリオリ (後天的) なものとして捉え直すアプローチは、(一般には行動生物学者ローレンツが先駆者であるとされる) 進化論的認識論の嚆矢ともいうべきものであると指摘する。

¹⁰ ベルクソンがここで「傾向 (*tendance*)」という言葉を用いるのは、これらの集団を「定義される対象が持ち、他の対象は持っていないような静的な諸属性 (*attributs*)」(EC107) によって厳密に定義することは不可能だからである。ベルクソン自身が示すように、これはたとえば植物的生の属性が何らかの動物において見られたり、動物的生の特徴が何らかの植物において見られたりすることからして明白である。重要なのは、植物においては植物的生の傾向が、動物においては動物的生の傾向が大きな割合を占め、強調されているという事実であり、人間における本能の残滓として直観を位置付けるベルクソンの議論もまた、このような進化観を前提として成立するものである。

¹¹ たとえば、ジガバチがアオムシに卵を産み落とす際、ある種の共感、「脆弱さについての感情」によって適切なポイントを刺し、麻痺させる (EC173-175) ように。なお Jankélévitch [1959], p. 194 では、『創造的進化』におけるこのような本能と直観の類似が、「脱自的、浸透的、直接的 (*extatique, pénétrant, immédiat*)」と端的に表現される。

¹² ベルクソンは後年『思考と動き』の「序論 (第一部)」でも、小説家の直観が個々の事例に基づくのに対し、哲学者の任務は自己による内的で直接的な観察の「一般的な諸条件 (*conditions générales*)」(PM20) の探求であるとしている。このようにベルクソンは、哲学者の直観と、芸術家や小説家の直観とを明確に峻別する。

¹³ 「形而上学入門」では、自我の持続すらも心理学的分析の検討を経ずには直観不可能であると述べられる (PM226)。

¹⁴ ベルクソンは動物自身も一般化を行うとする (EC159) が、それは実践上の関心に限定されたものであり (『物質と記憶』の一般観念論における類似の感覚 (MM176-178) が想起されよう)、「生命一般」という際より包括的な一般化とは別である。

¹⁵ 濱田 (2024) を参照。

¹⁶ Gayon [2007] や三宅 (2012) が指摘するように、ベルクソンにとって哲学とは科学知に対してメタレベルに位置するものではなく、科学的事実そのものに介入し、代替仮説を形成していく営為であることも想起されたい。

¹⁷ ベルクソンの直観がしばしば本能ないし感情のようなものとして誤解されてきたこと、そしてベルクソン自身が『思考と動き』の「序論（第二部）」で、そうした誤解を踏まえ「直観とは反省（réflexion）である」（PM95）と断言していたことを想起されたい。

¹⁸ Riquier [2009], p. 168.

¹⁹ 「弁証法」という言葉は一般にヘーゲル哲学を想起させるものであるが、ここでは具体的に特定の哲学者の思想が参照されるわけではない。前後の文脈を踏まえても、ここで「弁証法」という語が示しているのは、さしあたり「概念を介した推論」程度のものであると理解して差し支えないだろう。

²⁰ ベルクソンは、「形而上学入門」をはじめとするテキストで、たびたび直観と言語をめぐるアポリアに言及していた。すなわち、ベルクソンにとって直観こそが哲学の方法であり、それが原理的には「記号なしで済ませようとする」（PM182）ものであるにせよ、同時に哲学とは徹頭徹尾言語を介したものであらざるを得ない、という問題である。ここで挙げた議論もまた、同様の問題系に属しているといえよう。

²¹ 「形而上学入門」、とりわけ PM188-190 を参照。

²² 「その各々が一人の天才の作品で、取り上げるにせよ放っておくにせよひとかたまりのものとして提示されるような本来の意味での体系とは違い、この種の哲学は、多くの思想家たちや観察者たちが互いに補い合い、訂正し合い、立て直し合う集団的で漸進的な努力によってのみ構成されうるだろう」（ECX）。

²³ Gouhier [1962] は、ベルクソンが「人間として考えていること」と「哲学者として知っていること」とを区別し、遺言において書簡や手稿の出版を禁止するなど、「科学のような哲学」を超えたベルクソン一個人の思想については沈黙を貫いていたことを指摘する（pp. 37-38）。

²⁴ 「ベルクソンは殆どの場合、直観についてではなく、むしろ「直観の努力」について語る」（Riquier [2009], p. 178）

²⁵ ここでベルクソンは、同時代の科学研究の成果である熱力学第二法則（エネルギー散逸則）に準拠する形で宇宙がたえず生成し、創造を遂げてきたことを指摘しつつ、そこで示される世界の変動性（変動可能性、mutabilité）の起源を問う物理学者たちの議論を批判的に検討している。たとえば、変動性の源泉を空間上の他の一点に求めた場合、「ではその外的源泉は？」という同じ問いが無限に続いてしまう。また、現在の我々は不安定性から安定性へと向かっているが、それに先立って安定性から不安定性へと向かっていく期間があり、この世界は「安定と不安定のサイクル」によって成り立っているという説は理論的には成立するものの、ボルツマンの計算によればその蓋然性はきわめて低いとされる。

²⁶ 三宅 (2012) は、エントロピーの問題を物理現象だけでなく生命現象に関連づけて論じている点にベルクソンの議論の特徴を見出したのち、「エントロピーの増大＝物理現象（破壊・分解・死・非連続・反復可能性）VS. エントロピーの減少＝生命現象（創造・組織化・生成・連続・予見不可能性）」という整理をしている。

²⁷ ベルクソンの弟子筋にあたるジャック・シュヴァリエとの対話録 (Chevalier [1959], p. 20) を参照。

²⁸ ここでは、万物を動かし、万物がそれを目指して動くものでありながら自らは動くことのない「不動の動者」を神とするアリストテレス『形而上学』第十二巻第七章の議論が踏まえられている。

²⁹ 『二源泉』の本文でも指摘されるように、神話的な対話篇である『ティマイオス』において、世界を組織するデミウルゴスは半・実在 (demi-existence) にすぎず、善のアイデアとは区別される。

³⁰ Cariou [1976] が指摘するように、このように神を「魂の目にとって知覚しうる側面から直接把握」(DS267)する神秘家にとって、いわゆる否定神学は不要なものとなる。「神秘家は神が何であるかを見ていると信じており、神が何でないかは何も見ない」(ibid.)。

³¹ ここでの議論は『二源泉』第一章の情動論を踏まえたものである。そこでは、情動が一つの観念やイメージに続いて生起する「知性以下の情動」と、むしろそれらの表象の原因というべき「知性以上の情動」とに区分され、後者は言語表象の領域を超えた、本質的に言表不可能なものであるとされる (DS41)。

³² 原書編者注 III-149 (pp. 477-478) が示すように、この定式は新約聖書「ヨハネの手紙 一」4章7節以下を踏まえたものであると思われる。

³³ 杉山 (2006) は、このようなベルクソンの主張が、デカルトの『情念論』のように愛を既存の対象への一致ないし同一化として理解する「全体形成的」な伝統とは異なり、むしろ愛をその対象を創造する営為として捉えるものであると整理している。

³⁴ これは一見して、「愛とは自己充足したものである」というさきほどの主張とは矛盾したものであるように思われる。だが注 32 から明らかなように、そこで言われていたのは「愛が一切の対象をもたない」ということではない。これは『二源泉』の第一章において、家族愛や祖国愛という「特定の対象によって規定された愛」と、人類愛という「端的な愛」との間に「本性の差異」が見出されていることにも対応する。

³⁵ Gouhier [1962], p. 109

³⁶ ベルクソンはここでも、神秘家の証言や同時代の神秘主義研究と『創造的進化』の生命論的枠組みとを交差させる手法を採る。とりわけ、キリスト教神秘主義における神秘体験の具

体相について論じた箇所には、『カルメル山登攀』や『暗夜』といった十字架のヨハネのテキストの影響が強く見られる。本稿ではこうした文脈には深く立ち入らないが、ベルクソンの神秘主義解釈と十字架のヨハネ自身のテキストとを比較検討した先行研究として、中村（2009）を明記しておく。

³⁷ ベルクソンはラーマクリシュナ（1836-1886）やヴィヴェーカーナンダ（1863-1902）といった近代のヒンドゥー教の宗教指導者に、キリスト教神秘主義者に匹敵する行動性を見出しつつも、彼らのような神秘家が出現したのは、その間にキリスト教で出現したからだと考える。ベルクソンは、教義としてのキリスト教の直接的な作用がインドではほぼ皆無であることを認めつつも、キリスト教がもたらした西洋文明と産業主義によって大衆が物質的に豊かになることで、行動によって不幸な境遇を改善する可能性が示されたことが彼らのような存在を出現させたとするのだ（DS240）。この（きわめて西洋中心主義的な）文明史観は、機械主義は本来神秘主義を支えるものであったとする『二源泉』第四章の議論にも通底しており、検討の余地があるだろう。

³⁸ ベルクソンは、ユダヤ教の神は「あまりにも峻厳な審判者」（DS 255）であり、キリスト教神秘主義のような親密さが欠如しているとする。したがって、神秘主義が完全なものとなるには「正義の神」から「愛の神」への移行が不可欠なのである。

³⁹ ベルクソンはその理由として、神秘家たちの具体的行動性の殆どはキリスト教の流布に捧げられたとはいえ、ジャンヌ・ダルク（1412-1431）のような例外も複数存在していることを挙げている（DS241）。このような記述は、ベルクソンの議論がキリスト教という実定宗教の問題に回収できない射程を有することを示すものである。だが同時に、百年戦争の軍事指導者であり、フランスの救国の英雄として知られるジャンヌ・ダルクに「開かれた愛」の体现者たる神秘家の一例を見出す点からは、Soulez [1989] や松葉（1994）など多くの先行研究が指摘するような「フランス・ナショナリストとしてのベルクソン」像が見え隠れしている。

⁴⁰ 杉山（2006）が指摘するように、ここにこれまで「自己の自己による創造」が問題とされてきたベルクソン哲学における、「呼びかけ」という契機、「根源的な受動性」（p. 318）という観点の導入を見出せる。

⁴¹ 「暗夜」とは元々は十字架のヨハネが自らの思想を綴った八つの節からなる詩において示されたものであり、彼自身がそのはじめの二節の内容を解説したテキストが、ベルクソンも準拠する『カルメル山登攀』および『暗夜』である。

⁴² 石井（1990）は、「罪」というキリスト教的概念を用いることに慎重であった哲学者ベルクソンは、『二源泉』でこのような過程に着目することによって罪の問題を間接的に示唆しようとしたのではないかと推測している。

⁴³ 『二源泉』第一章では、神秘的な愛は言葉の便宜上「人類愛」と称されるものではあるものの、実際には人類を超えて、動物や植物、全自然をも包むものであることが示されている（DS34）。

⁴⁴ 本章のはじめに示した、神秘主義は生命の創造的努力との「部分的な一体化」であるという表現が示すのは、まさにこのような事柄であろう。また、本節(3)の引用で「神秘的愛」に不定冠詞 *un* が付与されていたことの意味もここに見出せるのではないか。

⁴⁵ ベルクソンは、ストア派の人々が掲げた世界市民的な理想が福音書とほぼ同様の内容を有していたにも関わらず、それが本質的に「一つの哲学」であるために、広く人々を引き込むことに成功しなかったとする（DS59）。

⁴⁶ 個々の音楽には、喜びや悲しみ、哀れみや共感といった一般性を表現する語彙に還元されない、音楽家によって、その音楽の中で創造された新しい情動が示されていること（DS37）や、ジャン・ジャック＝ルソーが「山」という対象そのものによって直接引き起こされる諸々の感情を寄せ集めて新たに独自の情動を創造したこと（DS37-38）など。

⁴⁷ 藤田（2022）は、それまで著作の構成や形式に執着していたベルクソンが『二源泉』では前書きも序論も書かなかったという事実それ自体に、「読者をあらかじめ設えられ心地よく整えられた理論空間へ招き入れることの拒否」（p. 449）を見出す。

⁴⁸ 明言こそされていないものの、原書編者注 I-60（pp. 383-384）で示されるように、ここでは同年代の社会学者であるデュルケームが批判されている。デュルケームは『道德教育論』において、家族・国家・人類の三者を並列的に捉えており、祖国愛と人類愛との衝突という問題に向き合いながらも、人類愛を漸進的に実現しようとするようなナショナリズムの可能性を認めている（Durkheim [1925], pp. 62-64）。

【参考文献】

〈一次文献〉

※[]内は初出年次を示す。

Bergson, Henri. [1889]. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Quadrige, PUF, 2019.

（邦訳）『意識に直接与えられたものについての試論』合田正人・平井靖史訳、ちくま学芸文庫、2002。

——[1896]. *Matière et Mémoire*, Quadrige, PUF, 2019.

（邦訳）『物質と記憶』杉山直樹訳、講談社学術文庫、2019。

——[1907]. *L'évolution créatrice*, Quadrige, PUF, 2019.

(邦訳)『創造的進化』合田正人・松井久訳、ちくま学芸文庫、2010。

——[1919]. *L'énergie spirituelle*, Quadrige, PUF, 2018.

(邦訳)『精神のエネルギー』原章二訳、平凡社、2012。

——[1932]. *Les deux sources de la morale et de la religion*, Quadrige, PUF, 2018.

(邦訳)『道徳と宗教の二つの源泉』合田正人・小野浩太郎訳、ちくま学芸文庫、2015。

——[1934]. *La pensée et le mouvant*, Quadrige, PUF, 2019.

(邦訳)『思考と動き』原章二訳、平凡社、2013。

——*Écrits philosophiques*, édité par Frédéric Worms, Quadrige, PUF, 2011.

〈二次文献〉

Cariou, Marie. [1976]. *Bergson et le fait mystique*, Aubier-Montaigne.

Chevalier, Jacques. [1959]. *Entretiens avec Bergson*, Plon.

(邦訳)『ベルクソンとの対話』中沢紀雄訳、みすず書房、2008。

Durkheim, Émile. [1925]. *L'éducation morale*, Éditions Fabert, 2005.

(邦訳)『道徳教育論』麻生誠・山村健訳、講談社学術文庫、2010。

Gayon, Jean. «Bergson entre science et métaphysique», in Worms, Frédéric(éd.), *Annales bergsoniennes III*, PUF, 2007, pp. 175-189.

Gouhier, Henri. [1962]. *Bergson et le Christ des évangiles*, Vrin, 1999.

Jankélévitch, Vladimir. [1959]. *Henri Bergson*, Quadrige, PUF, 2015.

(邦訳)『アンリ・ベルクソン』阿部一智・桑田禮彰訳、新評論、1988。

Lapoujade, David. [2010]. *Puissances du temps: Versions de Bergson*, Les Éditions de Minuit.

Riquier, Camille. [2009]. *Archéologie de Bergson*, PUF, 2021.

Sinclair, Mark. [2020]. *Bergson*, Routledge.

Soulez, Philippe. [1989]. *Bergson politique*, PUF.

Waterlot, Ghislain. [2008]. « Dieu est-il transcendant ? Examen critique des objection du P. de Tonquédec adressées à « l’auteur de L’Évolution créatrice » », *Archives de Philosophie*, 2(2), pp. 269-288.

Worms, Frédéric. [2004]. *Bergson ou les deux sens de la vie*, Quadrige, PUF.

アリストテレス (2004)『形而上学 (下)』出隆訳、岩波文庫。

石井敏夫 (1990)「ベルクソン哲学における悪の問題」、『ベルクソン化の極北』(2007) pp. 39-62、理想社。

十字架の聖ヨハネ (2012)『カルメル山登攀』奥村一郎訳、ドン・ボスコ社。

——(1987)『暗夜』山口・女子カルメル会訳、ドン・ボスコ社。

杉山直樹 (2006)『ベルクソン 聴診する経験論』創文社。

中村弓子 (2009)『心身の合一——ベルクソン哲学からキリスト教へ』東信堂。

長谷正當 (2005)『心に映る無限——空のイメージ化』法蔵館。

濱田明日郎 (2024)「ベルクソン『創造的進化』による生命進化の「心理的解釈」の意義」『哲学 (75)』 pp. 296-312。

平賀裕貴 (2022)『アンリ・ベルクソンの神秘主義』論創社。

藤田尚志 (2022)『ベルクソン 反時代的哲学』勁草書房。

松井久 (2018)「ベルクソンの実証的形而上学構想について」『法政哲学 (14)』 pp. 13-22。

松葉祥一 (1994)「戦争・文明・哲学」『ベルクソン 現代思想臨時増刊』 pp. 284-297。

三宅岳史 (2012)『ベルクソン 哲学と科学との対話』京都大学学術出版会。

米田翼(2022)『生ける物質 アンリ・ベルクソンと生命個体化の思想』青土社。