

# ベルクソン哲学における 道徳の問題

奥村 寛

## 目 次

- |           |                |
|-----------|----------------|
| 序         | 2. 開いた道徳       |
| 1. 閉じた道徳  | (1) 呼びかけと憧憬の道徳 |
| (1) 道徳的責務 | (2) 魂の態度       |
| (2) 責務と生命 | (3) 開いた道徳の動因   |
| (3) 閉じた社会 |                |

## 序

本稿の課題は、ベルクソンにおける人間観を明らかにするための第一歩として、ベルクソンの道徳に関する考察を検討することにある。

ベルクソン哲学は、「生の哲学」といわれているように、実在が生命 (vie) にあるとし、その生命とは何かを徹底的に問うところにその核心があるといえる。しかし、この生命は、分析を通して十全に理解することはできず、ただ「直観」(intuition) によってのみ把握されるのである。言うなれば、ベ

ルクソンのいう生命とは、生物学的概念にとどまるものではなく、存在の源泉にして総体としての「持続」(durée)であり、それは形而上学的概念である。

さて、ベルクソン哲学において道德の問題はどこに見出されるのであろうか。『創造的進化』(L'Evolution Créatrice 1907.)<sup>(1)</sup>との関係においてその論述の出発点を概略的に確認しておきたい。

『創造的進化』においては、生命進化が「生の躍動」(élan vital)の立場で考察され、持続としての自由な創造が事実として示されたのである。ここでは、自由にして創造的である意識が、知性を持ち得た人類においてまさに解放されたことで、人類こそが生命進化の存在理由であることが確認されることになる。しかし、それは種としての人類の世界における位置が生命進化の頂点に立つものとして示されたにすぎない。

では、『創造的進化』以後に残された問題は何かであったのだろうか。『道德と宗教の二源泉』(Les Deux Sources de la Morale et de la Religion, 1932.)の中でベルクソンは次のように述べている。「物質を貫いて進む生命の流れ、そして明らかに物質の存在理由である生命の流れを、我々は単に所与としてとらえていた。主要な方向の末端にある人類について、我々は、それが自己自身以外に存在理由をもっているかどうか問題にしなかった」(MR., p. 273)と。人間の存在理由の問題、言うなれば、『創造的進化』において、「人間は生命の運動を無限に続ける」(EC., p. 266)と述べられているのであるが、それはどのようにしてであるか、いかなる方向に向かってなのか、という問題であるに他ならない。すなわち、『創造的進化』以後に残された問題は、世界の中での位置ではなく、世界の中での人間の存在理由の問題である。それはつまり人間の独自の特質である道德と宗教の問題に他ならない。

道德・宗教についての考察が展開されたのはまさに『二源泉』においてであるが、その意図するところについてベルクソンは以下のように述べている。「この著作で私が示そうとしているのは、私が道德の起源と根拠について考

えざるを得なかったことであって、為すべきことではない。人々はいつでもベルクソンの道德と言う。しかし私は道德を1つ提供しようなどという意図はない。<sup>(2)</sup>あるいは、「人間行動を律するのに必要なものは人々はとうの昔から知っていた。(中略)為しうることは、ただその根拠を新たに指摘しその理由を明確にし、確認することだ。」「私は私よりはるか以前から人々に知られていた諸真理、そして最も高らかな魂の持主たちがつねに実践して来た真理、それを再び提示するだけのことだ。私の手助けなどなくとも、道德的宗教的生に必要なものは何かを知っている魂は数多い。<sup>(3)</sup>」「要するに、私の考えていることを一言でいってしまうならば、道德は発明・発見すべきものではなく、解説すべきものだというのである。<sup>(4)</sup>」

以上の言葉から明らかなように、『二源泉』の意図するところは、ベルクソンの道德、ベルクソンの倫理とでもいわれるべき新しい道德を示すことではない。すでに存在し現に我々に受け入れられている道德についての起源、根拠を確認し示すところにあると言える。かくしてベルクソンは『二源泉』において、まず道德的責務(obligation morale)の考察に基づいて、「閉じた道德」(morale close)と「開いた道德」(morale ouverte)とを区別し、道德の源泉、根拠を説き明かそうとするのである。

## 1 閉じた道德

### (1) 道德的責務

『二源泉』における道德についての考察は、「道德的責務」(obligation morale)論として展開され、次の文章を以って始められる。「禁断の果実の思い出は、人類の記憶のなかでのように、我々1人1人の記憶のなかにおいても最も古いものである。」(MR., p. 1)すなわち、我々の生活は、“～してはいけない”という禁止とともに始まる。道德とはまずこの禁止である。我々は子供の頃の“～してはいけない”という親や教師つまり大人によって発せられた禁止によって自分の行動が、戒められ、止められたのを記憶してい

る。その時、彼らになぜ従うのかなどと問うことなく、彼らの言葉に従っていたのである。「我々が彼らの言いつけに従うということは、彼らが我々の両親であり先生であったからだということを十分に感じていた。つまり、我々の目には、彼らの有する権威は彼ら自身からよりも我々に対する彼らの立場から来ている。」(MR., p. 1) とベルクソンが言うように、我々は個人を絶対者と考えて大人たちに従っていたのではない。それは、漠然とではあるが、「両親や先生の背後に、彼らを媒介としてその全質量を我々にかけてくるような巨大なというよりもむしろ定めがたい何物か」つまり「社会」(MR., p. 1)を感じていたからである。

まず、道徳が禁止という型で現われるということは、道徳が我々の意志を拘束する力を持っているからである。すなわち、道徳的事実の本質的特色は、「責務」(obligation)にはかならない。この拘束力の本質と起源は、社会がその構成員に及ぼすところの圧力なのである。したがって社会とは、我々に規範を押し付けるもの、その規範の背後に控えているものといえよう。

ベルクソンは、社会を次のようなものと考えている。つまり社会とは諸々の自由意志を持った存在者によって構成されているものであって必然的法則に従う自然的有機体とは異なるとはいえ、自由意志を持った存在者が一旦組織化されると、それは自然的有機体を模倣するような様相を呈するものである。自然的有機体を模倣するような「社会的生は、共同体の諸要求に応ずる強かれ弱かれ根を張った諸々の習慣の一体系であるように思われる。それらの習慣のうちいくつかは命令の習慣であり、しかし大部分は、服従の習慣である。」(MR., p. 2) ベルクソンは、自然的有機体においてみられるような必然性と同じ役割を果たすものとして習慣を捉えている。「服従の習慣の各々が我々の意志に圧力を及ぼす」(MR., p. 2) とあるように、禁止として現われる道徳の拘束性は、習慣が我々の意志に及ぼす圧力にもとづいているのである。すなわち、この場合、道徳とは、習慣の意志に及ぼす圧力であり、それは個人に対する社会の圧力である。

習慣の意志に及ぼす圧力、つまり責務が、我々に実感されるのはどんな時

においてであろうか。それは、我々が服従の習慣から逃がれようとするときである。このとき、「我々は、あたかも垂直線から離れた振子のように服従の習慣の方に引かれ再びこの習慣に引き戻される。ある秩序が乱されたら、それは、回復さるべきであろう。どの習慣の場合とも同様、我々は拘束されていると感じるのである。」(MR., p. 2) つまり、我々が個々の禁止の命令に服従し、その命令にもとづいて行動を反復し、それが習慣となると、その禁止に従うということを決意し、意識することなく自動的にまさに習慣的に我々は生活するようになる。責務が意識されるのは、この自動性から逃れようとするときであり、このときに責務は、習慣つまり社会の持つ圧力として我々に意識されることになるのである。

ところで、漠然とはしていても服従の習慣が持つ圧力の強大さと個人的な習慣の圧力とでは質的な違いがあるといえる。しかし、諸々の習慣は、それぞれが個々別々なものではない。なぜならば、諸々の習慣は、我々の直接の周囲から、あるいは周囲の周囲から、つまり自然的有機体をモデルとするような社会から我々に突き付けられた要求に他ならないからである。

「習慣の1つ1つは直接にか間接にか社会からの有無を言わさぬ要求に応ずるものである。」(MR., p. 3) 各々の習慣は究極的には1つの全体のうちにあるとも言えよう。実際、我々は、個々の規則に服従することで、服従する習慣を身に付けるのである。つまり1つの全体としての習慣は、個々の習慣から圧力を受けるとともに、個々の習慣の圧力を全体の圧力によって強化することになるのである。従って個人的な習慣であっても、それは全体的あるいは総体的習慣のもつ拘束力によって強化され、まさに責務として我々にもたらされるのである。個々の責務の背後にある責務の全体 (tout de l'obligation)こそが社会の基礎であり、個々の責務を支える道徳的責務にはかならないのである。

習慣とは、直接的にか間接的にか社会的生の要求に応じるものであると同時に、個人的生の必要に応じるものでもある。つまりそれは、個人的生と社会的生への規律の導入であって、両者の生存を確保するためである。それゆ

え責務は、ただ社会によって個人に外部から課せられる一方的なものであるとは言えない。というのは、我々自身が自分自身に属していると同様に社会に属しているからである。深層で持続する各自の意識は、他人と通約できるものではないが、一方表層では、他者と共通の意識状態に自分を置いているのである。共通の意識状態とは、他者との相互依存関係を成立させている空間的、社会的自我のそれである。この社会的自我に身を置くことが、自己の安定を保つ手段であると通常考えられている。というのは、我々の自我がふらつかずに日常生活が送れるのは、他者と共通な社会的自我の連帯性のうちにあるからである。まさに我々の自我は、深層に持続している自己自身である自我と、他者と共通な、空間化・社会化された自我の2面的構造をなしているのである。「我々は責務というものを、人々の中の紐帯のように思いがちだが、それは各人を何よりもまず彼自身へ結びつける」(MR., p. 8) ものであり、責務は社会によって個人に外から課せられるものではない。他人との紐帯として責務を考えがちであるが、我々の自我そのものが一面においては社会化されているのであって、自己自身の内に責務を負っているのである。つまり、責務は、各個人において社会的自我に付加される時からしか存在しないのであるが、それは外からの一方的なものではないのである。「この社会的自我を陶冶することこそ、社会に対する我々の義務の要である。我々の内部に社会に属するものがまず何かなければ、社会のほうから我々を捉えようにもその手がかりがあるまい。」(MR., p. 8) つまり我々が社会のなかで生きることが出来るのは、我々の内で社会を生きているからである。

ところで、実際我々は、責務についてことさら意識することなく日々の生活を送っている。社会の期待に答えるためには、習慣に従うことで十分だとするならば、義務を守ることがある種の緊張状態と見なされ義務ということが我々に何か窮屈なものを感じさせるのはなぜなのであろうか。我々が緊張状態を感じるのは、習慣であったはずの行為を果たすに際して、躊躇する場合、行為についての自己自身の判断、選択を伴った時である。それは、義務に対する抵抗への抵抗が緊張状態として現われるからである。すなわち、まず

「義務への服従とは自分自身への抵抗なのである。」(MR., p. 13) 習慣に従うことによって義務は自動的に果たされるとはいえ、そのためにはまず自己自身を社会的な枠組の中にはめこまなければならないのである。しかし、義務への服従が何よりも克己の努力であり、そのため緊張状態であるとするのは誤りである。緊張状態が生ずるのは、欲望や情念や利己心などが義務から人をそらそうとするとき、まさに抵抗に抵抗するときだからである。

ここにおいて、我々は義務にかなった行為のうちにとどまるための理由を自分自身に示さなければならないのである。「知性を持った存在は、自己自身に働きかけるときでさえも、知性を媒介とする」(MR., p. 16) のである。我々が義務にかなった行為を果たすのに合理的理由にもとづくとしても、このことから義務あるいは責務それ自体が理性的次元のものであるとはいえない。この合理的理由とは、与えられている義務の傾向を妨げていた抵抗が除去されたことを意味するにすぎないからである。ベルクソンは、「責務の本質と理性の要求はどこまでも区別されなければならない」(MR., p. 18) という。

我々自身、過度の欲望や激しい情念に襲われその強い誘惑を受けて危く転びそうになりながらやっと立ち直ったという経験があるはずである。ベルクソンによれば、そのときに我々を立ち直らせた原動力こそが、責務の全体と呼ばれる力なのである。この責務の全体とは、「社会生活上の無数とも言うべき特殊な要求に応じた、これまた無数の特殊的習慣の濃縮エキスでありその精髓である。」(MR., p. 17) この力自身が言葉を発するとしたならば、“せねばならぬからせねばならぬ”(Il faut parce qu'il faut.) と言うだけである。思索したり、準則を立てたり、原理原則を述べたりという知性の働きは、社会の要求に応じる行為を論理的に筋の通ったものにするにすぎない。知性的に整理され秩序立てられた責務上の“～せよ”あるいは“～するな”という規則の根底を流れているのは、「社会の保存と安寧とを積極的に目指している掟」(MR., p. 18) である。社会の保存と安寧の要求こそが、責務の発する源泉であるといえよう。

ベルクソンにしたがって、我々自身の経験を反省することを通して責務について見て来たのであるが、ではベルクソンは、生命論的観点から責務をどう説明するのであろうか。

## (2) 責務と生命

「一つ一つの責務がその背後に他の責務の巨大な集積をとめない、かくしてその総体の重量を自分の加える圧力のために利用するがゆえに、責務を、習慣のような仕方では意志の上のしかかってくるものとして、思い浮かべてみるがいい。そうすれば、責務の全体を単純で基本的な道德意識としてとらえることができよう。それこそが本質的なものであり、そして責務は、最高度に複雑化したものであっても、厳密にはそうしたものに還元されうるのである。」(MR., p. 19) つまり、責務の全体を単純で基本的な道德意識ととらえるとするならば、「せねばならぬからせねばならぬ」という定言命法 (*impératif catégorique*) となるのであろう。しかし我々が、日常生活のなかで実際に定言命法の実例を見出すことはほとんどない。なぜならば、我々はたとえ定言的に言われた命令に対しても、自分自身で何らかの理由を考え出すからである。

そこでベルクソンは、蟻と夢遊病者を例に取って、我々にとって最も基本的な道德意識について説明している。蟻に、一瞬の反省的思考が働いて、他の蟻たちのために働くことがなんとばかりなことかと思えたとする。この一瞬の知性の光に照らされた後で、この蟻を支配していた本能が再び蟻を無理やりその労働へ引きずり込もうとする瞬間に、この知性は一言、「せねばならぬからせねばならぬ」とつぶやくであろう。これと同様の状況にあるものとして、自分の実演している夢から脱け出ようと身構え脱け出ししかかっている夢遊病者を考えることが出来る。蟻の場合と同様の言葉が彼の耳に聞こえてくるであろう。「要するに、絶対的な定言命法とは、本能的な、あるいは、夢遊病的性質のものである。」(MR., p. 20)

知性的存在である人間においては、最初、知性にもとづいていた活動が段

々に本能を模倣するようになった活動こそ、習慣と呼ばれるものにほかならないのであるが、最も基本的な道德意識とは、「要素的な社会的習慣のすべてを集積してこの力の全部を自らの圧力として加えてくるような習慣」(MR., p. 20) つまり、習慣を習慣として我々のうちに成立させるための最も根底にある「習慣を身につける習慣」(MR., p. 21 : *l'habitude de contracter ces habitudes,*) であって、それは定言命法でしか表現できないであろう。この「習慣を身につける習慣」が責務の全体と呼ばれているものであり、「本能の力に匹敵するもの」(MR., p. 21) である。

さて、「生の躍動」による進化の二大系列である節足動物と脊椎動物の系列に沿って、初めは溶け合っていて含まれていたと考えられる本能と知性は様々な方向に発展した。一方の進化の頂点が昆虫の本能で、他方の頂点が人類の知性である。「完成した本能は有機的な道具を使用し、しかもそれを形成する能力である」。他方、「完成した知性は、無機的な道具を製作したり使用したりする能力である」(EC., p. 141) とあるように、いずれもある対象に対して働きかけるための道具の利用を本質的機能とするものである。したがって、それぞれの成員の持つ能力がより専門化すればするほど能率が高まるはずである。この分業を基礎づける社会的生のあり方は、潜在的に、本能の方向にも、知性の方向にもともに含まれていると考えられる。それは、本能、知性いずれの系列を見ても進化の頂点は、社会的生に達しているにほかならないという事実から明らかなことである。

いうまでもなく社会とは、人間においても昆虫においても、ある種の有機的組織である。それは、成員の各々が対等の関係での協調、あるいは、成員相互の従属関係が基礎となっているからである。しかしながら、蜂窠や蟻塚の場合、個体はその身体構造上からして、それぞれの役割に固定的に結び付けられていて、したがって組織全体も固定的である。一方、人類の形成する社会は、型を変えるものであり、あらゆる進歩に向かって開かれている。かくして、前者においては、「規則の一つ一つが自然によって押し付けられている必然」であるのに対して、後者においては、「規則の必要性というそのこ

とだけが必然的」(MR., p. 22)なのであって、つまり「習慣を身につける習慣」だけが必然的なものである。しかしながら、道徳的責務と動物における自然の必然性は、ともに個体に対する有機的組織の圧力にほかならないのである。このことからして、道徳的責務は生命の最も一般的な現象に結び付けられて考えられる。ベルクソンは、責務について次のように言う、「しかし、責務が存在するということは必然的である。そして、我々が、頂点にあるそれら個々の責務から、基底部にある責務一般、あるいはいわゆる責務の全体にまで下降すればするほど、責務というものがいっそうある形態に見えてくる。つまり、責務がある種の目的を実現するために、知性や選択、したがって自由を要求するときに、生命の領域においてそうした必然がとる形態に。」(MR., p. 24) 生命の観点からすると、責務は、人間の社会的生における「準必然性」(MR., p. 96 quasi-nécessité)である。我々が社会に服従するものとしての道徳は、「生命の自然」<sup>(6)</sup>なのである。

### (3) 閉じた社会

責務の全体こそが社会そのものの基礎をなすものであるというときの社会とは、いかなる社会なのであろうか。

責務の全体によって、「生命の自然」であるところの道徳によって、直接に成立する社会は、きわめて単純な社会、原始ないし未開の社会にすぎないように思われる。しかし、今日の文明社会であっても、未開社会とはただ知識と習慣の集積の違いによるだけであってその本質においては変わらないはずである。というのは、知識であるとか、習慣であるとか、獲得形質の遺伝の説が完全な意味で成立し得るとは考えられないからである。「生命の自然」としての道徳は、文明化した社会においてもなお生き生きと存続しているのである。即ち、道徳的責務の起源は、自然の必然性のうちにあつて、道徳は社会を存続させるために必要な規律なのである。生命進化の過程で自然が生んだ社会は、自然の必然に従って社会自身の存続を目指すものである。この社会をベルクソンは「閉じた社会」と呼ぶ。原始社会も、同じく文明社会もそ

の成員は、互いに支え合いながらも他に対しては、常に戦闘体勢にある社会であるから、やはり「閉じた社会」であるに他ならない。したがって、道徳的責務が社会的要求にもとづくと言われるときの社会は、全人類を含みこむような社会、「開いた社会」では決してない。この場合、道徳的責務は、社会的凝集を目的とするのであり、社会の存続のための、自然による共同生活の要求に帰せられるのである。(cf. MR., p. 286)

「閉じた社会」の道徳が、まさに「閉じた道徳」である。「閉じた道徳」のもとでは、社会はこれを存続させることが第1であつて、したがって、社会の利益のみを考え、他の社会に対しては、閉鎖的、排他的になるのは自明のことである。「閉じた道徳」とは、社会の利己愛の道徳に他ならない。この「閉じた道徳」においては、ベルクソンが『マクベス』の“よいは悪い、悪いはよい”(Fair is foul, and foul is fair.)という言葉を引きいているように、全面的にしかも即時的に逆の態度への変更がなされることにもなりかねないのである。社会から我々に課せられる義務が目指しているのは、社会の強固な結束に帰着するからである。要するに、我々にとって責務の根底をなすものは、社会的本能とでもいわれるような性質で、それはどれほど大きな社会であったとしても、やはり「閉じた社会」を目指しているにほかならないのである。

「閉じた社会」とは、『意識に直接与えられているものについての試論』(Essai sur les Données Immédiates de la Conscience, 1889)において述べられている、まさに「表面的自我」(moi superficiel)にもとづいて成り立つ社会である。「表面的自我」において我々は、習慣的、共通的な、安定した生活を営むことが出来るのである。しかし、それを以て唯一の安定であるとはいえない。ベルクソンは、「表面的自我」の安定に対して、「根源的的自我」(moi fondamental)のもとに、より確かなる安定を見出している。ベルクソンは、水草の比喩で説明する。「水面に浮き上がる水草は、絶えず流れに揺り動かされている。しかるに、水面に突き出て絡み合った葉は、その交叉によって、上の方で水草に安定を与えている。しかしより以上に安定的

なのは、固く地中に根ざして下から水草を支える根である。」(MR., p. 8)ここでいわれているように、我々は、表層と深層との2方向に安定状態を持っている。水面上での安定を我々に与えるのは、言うならば「閉じた社会」の連帯性であり、集団的な固定性である。これが自然によって望まれた自然的な人類のあり方にほかならないからである。我々の日常生活は、「閉じた社会」のうちで営まれる。これに反して、根の安定点に達し、真に主体的に生きようとする努力、すなわち人が自分自身の底まで掘り下げてゆく努力は、可能であっても非常に例外的なものである。なぜならば、それは人類の持つ自然的傾向に背反して自然の課した制限を超越せんとする努力だからである。(cf. MR., p. 228)

社会とその成員との関係のうちに、自然的に確固として内在している社会を存続させる拘束としての責務の他に、「根源的自我」にもとづく「人間としての人間に対する義務」(MR., p. 25 des devoirs envers l'homme entan qu'homme,) すなわちベルクソンの言う「人類愛」の存在するのも事実である。「閉じた社会」の延長上に想定されるごとき人類をもって「人類愛」を観念的に検討しようとするならばそれは全くのまとはずれである。なぜならば「閉じた社会」における社会的本能といえるような意識は、すべての人間を対象とし得るものでないことは経験から明らかな事実である。「我々が現在そのうちに生きている社会と人類全体との間には、閉じたものと開いたものとの間にあるのと同じだけの開きがある」(MR., p. 28)といわれているように、両者の違いは本質的なものである。例えば、家族、祖国への愛と、人類への愛という2つの意識を考えてみよう。強い社会的結合は、根本的に、ある社会が他の社会に対して自衛する必要にもとづいているからである。そして、家族愛、祖国愛といった「閉じた社会」の愛は、我々にとって直接的なもの、すなわち「生命の自然」に根差しているものにほかならないのである。これに対して、人類への愛となると我々にとって直接的なものではない。「人類愛は間接のもの、後得のもの」(MR., p. 28)で、「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。同

様、哲学者たちが人間人格の至上の尊厳、つまり尊敬に対する万人の権利を教えるために人類に注視させるのも、ただ我々すべてが共有する理性を介して、理性においてだけなのである。」(MR., p. 28)我々の意識が人類へ到るためには、「我々は一躍人類のかなたへ移されるのでなくてはならない。人類を目標とせず人類を越えることによって人類に達しているのではなくてはならない」(MR., p.28~29)のであって、そこでは、社会の圧力にそれとは違った道德が新たに開かれなければならないのである。

## 2 開いた道德

### (1) 呼びかけと憧憬の道德

社会を存続させるために必要な責務だけに道德を限定することはできない。この「閉じた道德」とは違って、全人類を包容するような「完全な道德」(MR., p. 29 la morale complète) すなわち、「開いた道德」が存在するからである。

ベルクソンは、道德的責務に関して、我々が経験するところの禁止の道德といった経験的事実の反省を基礎にし考察を進めたのであるが、「開いた道德」についても同様で、直接に自己自身の経験ではないとはいえ、特徴的な経験的事実にもとづいて論を展開している。すなわち、「どの時代にも、この完全な道德を体現したと言うべき例外者が現われた。キリスト教の聖徒たち以前にも、人類はギリシアの賢人や、イスラエルの預言者、また仏教の阿羅漢など、あるいはその他の人々を知っていた。絶対道德と呼ぶことができる完全な道德を求めて人々がいつも赴いたのは彼らのところであった。」(MR., p. 29)

「閉じた道德」と「開いた道德」とでは、どこにその本質的な違いがあるのだろうか。「閉じた道德」は、「非個性的な定式に連れ戻されればされるほど、それだけ純粹で完全である」(MR., p. 29~30)のに対して「開いた道德」は、「十分にそれ自体であるために模範となる選ばれた人格に体現しな

ければならない」(MR., p. 30) のである。すなわち、「開いた道德」は、歴史的な天才とでも言えるような「道德上の偉人」、創造的で純粋な英雄的行為によって徳へ達する新しい道を切り開いた人々によってのみ実現され供給されるのである。彼らこそが、開いた道德的生の模範であって、したがって「開いた道德」は、我々が道德的英雄の模範に倣うことにその基礎を置いているのである。「聖徒や偉人たちは、何一つ要求しない、しかし獲得する。彼らは説き勧める必要もない。彼らは存在しているだけでよい。彼らの存在が呼びかけ (appel) なのである」(MR., p. 30) と言われているように、「閉じた道德」の本質は「圧力」(pression) あるいは「圧迫」(poussée) であるのに対して、「開いた道德」の本質は、「呼びかけ」に他ならない。

はたして我々は、「開いた道德」の「呼びかけ」を、聖徒や偉人に直接に接することなくとも捉えることができるのであろうか。我々は、いかにして「呼びかけ」の本質を知るようになるのであろうか。

誰しも、習慣的な行為の準則ではとても切り抜けることができないような状況に置かれたとき、「このような場合、あの人はどういう振舞いを私に期待するだろうか」(MR., p. 29) と自問した覚えがあろう。「あの人」とは誰であっても良いのであるが、我々はそういった状況で、想像のうちに自分の行為をその人の判断に委ね、その非難を恐れ、またその賞讃を誇りに思うのである。「あの人」つまり自分自身の内部に生まれ、自分の魂の底から意識の明るみに引き出されたこの人格は、我々が、その人にあやかりたいという気になったその時に型を取り始めることになる。「すなわち似たいという欲求が心のうちにとるべきそのあり方を産出するのであり、この欲求とは、やがて似ることなのである。やがては自分のものになるはずの言葉は、すでに自らの内部にその反響を聞いていた言葉なのである。」(MR., p. 31) つまり、我々が「開いた道德」を体現した者の「呼びかけ」を捉えるのは、彼らに似たいという欲求、「憧憬」(aspiration) によってであり、それはまさに共感的な仕方においてである。

いうならば、「閉じた道德」は、「人格を巻き込まぬいくつもの責務に解

離している度合いに応じて力を増す」(MR., p. 31) のであって、我々にとって「圧力」として感じられるものである。他方「開いた道德」は、「初めは知性の是認した一般的な訓誡のうちに分散し意志をゆさぶるまでに至らなかったが、格率の一般性と多様性がある人の統一性と個性のなかに溶け込めば溶け込むだけ、ますます心を引きつけるようになる」(MR., p. 31) のであり、それは人格からの「呼びかけ」であって、あるすぐれた人格を通して我々の心をひきつけるにほかならないのである。

## (2) 魂の態度

「開いた道德」が我々を引き付ける力、「呼びかけ」の本質、すなわち、「自然的責務の後を次ぎむしろついはそれを吸収するに至る行動原理」(MR., p. 31) を明らかにするためには、まず「開いた道德」のうちで我々に暗に要求されている魂の態度について考察する必要がある。そしてこの魂の態度こそ実は本質的なものである。

道德的責務は、社会的生によって我々に課せられる責務である。責務が課する拘束は、我々が現実生活している社会、即ち「閉じた社会」に対するものである。これに対して、「開いた道德」は、全人類的なものである。この点で、「閉じた道德」と「開いた道德」が決定的に区別されることになる。個々の社会と人類全体との間には、「閉じたものと開いたものと同じだけの違い」(MR., p. 28) があるにほかならない。祖国愛と人類への愛という2つの感情を比較してみるならば、前者は、一緒に生活している人々を愛するのは、まさにそれ以外のすべての人々に対抗してのことである。すなわち、他の社会に対して自衛する必要にもとづく本能的、直接的な感情である。しかし、後者、人類への愛は、我々にとって間接的、後得的なものである。例えば、宗教的には、「人類を愛せよと呼びかけるのは、ひとり神を通して神にだけである」(MR., p. 28) と言われているように、超越的な存在を通して可能となるのであって、前者における魂の態度とは根本的に異なる魂を通して始めて達せられることになる境地である。この全人類に対する道德は、「社



会の圧力の上にこの圧力とは別な道德、違った種類の義務」(MR., p. 29) が重ねられた道德である。「違った種類の義務」と言った時に、我々が通常連想するのは、献身 (dévouement)、自己放棄 (don de soi)、犠牲的精神 (esprit de sacrifice) あるいは愛徳 (charité) という言葉である。「この表現が一度内容で満たされ、内容が生きて働くことになれば、そこにはまさしく新しい生が告げられるわけである。我々はこれまでとは違った道德が突如そこに現われたことを理解しかつ感じる。」(MR., p. 32) この「違った道德」とは、全人類に対しての道德であるが、この道德の本質が、献身、自己放棄、犠牲的精神、愛徳つまり「人類愛」といったように単に概念的に理解されるものではない。ベルクソンは「ここで人類愛のことを話れば、疑いもなくこの道德を特徴づけることにはなるであろうが、しかしこの道德の本質を言い表わすことにはならない。なぜなら人類愛は自己充足的な直接に働く動因ではないからである」(MR., p. 32) と主張している。「開いた道德」の本質は、「人類愛」といった概念で表わされるものではなく、それに対する魂の態度にこそ現われるに違いない。そしてこの道德の直接的動因とは何なのだろうか。この問題を考察する前に、まず「閉じた道德」と「開いた道德」のそれぞれに応じる魂の態度を明らかにしておく必要がある。

閉じた社会において、あたかも自然的有機体における諸々の細胞に類比されるように、人間は社会と一体となっていて、個人と同時に社会の保存という同じ1つの仕事のうちに埋没している。この閉じた社会の責務は、その起源で捉えられたとすれば、個人と社会との未分の事態を意味しているとも言えよう。したがって、この「閉じた道德」に応じる魂の態度は、あたかも1つの円を描いているような同時に個体的で社会的な自己に向かう態度である。それをベルクソンは、「閉じた魂」(âme close) の態度であると指摘する。

これに対して、「開いた道德」を支える魂の態度は、「開いた魂」(âme ouverte) の態度である。それは全人類を包容するような態度である。それは人類にとどまるものではなく、「この魂の愛は、動物、植物さらには全自然へまで拡がっている」(MR., p. 34) と言われる。これでもまだベルクソン

は、この魂の態度を定義するためには充分ではないと主張している。これは、「開いた魂」においては、その在り方がその対象に依存するものではないということにほかならないからである。

「開いた魂」の愛は、その対象、その内容によって規定されるものではない、とはいかなる意味なのであろうか。「閉じた魂」の愛とは、具体的に、家族愛、祖国愛であり他方、「開いた魂」の愛とは、「人類愛」である。ここでは、家族、国そして人類へと単に数量的な拡大と考えられているのでは決してない。人類と家族的あるいは国民的な集団の間における関係は、全体と部分との関係と同じように考えられる。つまり、1つの部分は他の1つの部分に喩えられるが、しかし全体には喩えられないのであり、原理的に人類はこの全体であるにはほかならない。<sup>(6)</sup>ゆえに、家族、国、そして人類に対応して同一の愛が家族愛、祖国愛、「人類愛」と拡大するとはいえない。家族愛および祖国愛と「人類愛」とではその本質が違うのである。前の2つは、それぞれの愛のうちを選択を、したがって除外を含むのに対して、後者はひたすら愛なのである。要するに、「開いた魂」の愛は、その対象によって限界付けられることはないのであり、ある定まった目的地へ向かっての運動ではなく、まさに運動そのものである。いわば運動そのものである魂に支えられた「開いた道德」に対して、「閉じた道德」は停止と言えよう。このことからして「閉じた道德」は、容易に格率として表わされることになるのである。しかし「開いた道德」、つまり運動そのものである道德を、知性・言語によって表現しようとするときには、非常な困難が伴うことになる。例えば、福音書で述べられている道德は、その本質からいって「開いた魂」の道德である。しかし、そこでいわれていることは、日常的に受け入れられていることに対して矛盾して居り逆説的である。もし富が悪だとしたら、貧しい人々に我々の持物を喜捨することは、彼らを損うことになるのではないか、片頬を打たれた人がもう一方の頬を差し出したとすれば、正義とはいかなるものとなろうか。この矛盾的、逆説的表現は一体何を言わんとしているのであろうか。福音書で語られる格率は、格率としての格率ではない、ということである。真の意

図が、我々の魂を違った状態に置き替えることにあるとすれば、逆説は逆説でなくなり、矛盾は問題ではなくなる。すなわち、福音書の言葉は、我々に「開いた魂」への根本的立て替えを求めたものであるにほかならない。

「開いた魂」が人類に達したのは、まさに人類を越えることによってである。かくして、「開いた魂」による愛そのものである「人類愛」について、ベルクソンは次のように言う。「人類愛は、自分の対象の魅力に屈服しないし、その対象を目指していたのでもなく、もっと遠くまで飛躍し、そして人類には、それを通り越すことによってしか到達しない。……魂のこうした態度は、むしろ1つの運動であって自己充足的であるということを確認するにとどめよう。」(MR., p. 35) 「開いた道徳」の動因に関しては、「人類愛は自己充足的な直接に働く動因ではない……」(MR., p. 32) と言われているのに対して、「人類愛」の魂の態度については、自己充足的であると述べられている。それは、ベルクソンにとって、「人類愛」が、その「愛」としては自己超越的であるからであり、しかし人類としては自己充足的と解されているからである。この愛については、宗教的観点からさらに深められることになる。さて、「開いた道徳」の、「人類愛」の動因を我々は何に求めたらよいのだろうか。

### (3) 開いた道徳の動因

「閉じた道徳」から「開いた道徳」へは、以上述べて来たことから理解されるように、連続的な進歩あるいは拡大によって達することは出来ないのである。「閉じた魂」から「開いた魂」への移行が連続的でないのであるから、この移行においては根本的な魂の態度の変革、言うならば、「転調」(moduler modulation) <sup>(7)</sup>が必要であるということにほかならない。では、「閉じた道徳」における社会的圧力と対比される「転調」を起こす原動力、「開いた道徳」の「牽引力」(attraction) は、いかなるものに由来するのであろうか。ベルクソンは躊躇することなく、それは「本能と習慣以外には、意志に直接作用するものとしては、感性の作用しかない」(MR., p. 35) と述べている。

この「感情の及ぼす駆動力」(MR., p. 35, la propulsion exercée par le sentiment) すなわち情動(émotion) は、恋愛の感情が目生えた時のような、どうにもおさえることの出来ないもので、まさにそれは“せねばならぬからせねばならぬ”と表現され得るような責務の根本に類比される。なぜそのように言えるかということは、情動は責務とは異質ではあるが、同じく行為への要請が直接的に含まれているからである。

そこでベルクソンは、情動によって起こされる行為への要求について、我々の音楽的情動の経験をを用いて分析している。音楽に聴き入っている時、その音楽が我々にこうせよと告げる以外のことは欲し得ないように思われ、まさに音楽によって体を動かすのが我々にとって自然ではないであろうか。「音楽が我々を感情の内部へ引き込むのである。」(MR., p. 36) 音楽を偉大な道徳的存在者からの「呼びかけ」であるとするならば、この「呼びかけ」が我々を「開いた魂」の愛の行為のうちへ引き込むということにほかならないのである。即ち、ベルクソンは、「開いた道徳」の動因である情動を、独創的な音楽がもたらすところの情動と同様に、対象によって規定されるような情動とは全く異なるものとしている。我々は音楽の与える情動を「喜び」、「悲愴」と言い表わしているのであるが、それは我々の側から押しつける便宜的な表現にすぎないのであって、真に独創的な音楽は、我々が日常経験している感情を音によって表現し直したにとどまるものでは決してない。「芸術は、現実の生から引き取って来たものでは決してない」(MR., p. 37) のである。真に独創的な音楽は、我々を現実的な拘束から解放して、その音楽の持つ固有な感情状態そのもののうちに我々を捉え込むのである。いうなれば、我々はその音楽によって新しい感情を教えられるのである。音楽に限らず天才と言われる者の芸術作品については同様のことが言えよう。このような作品を支える情動は、対象の表象に限定されるものではない創造的な情動である。

したがって、ベルクソンは、情動に関して質的に異なる2つの区別をしているのである。「情動とは、魂の感性的な震えであるが、しかし表面での騒ぎと

深部からの高まりとは別である。……前者においては、それは全体の変化なき諸部分の振動であるが、後者においては、全体が前に向かって進む」(MR., p. 40) と。「表面での騒ぎ」でしかない情動は、ただ日常生活で経験されるさまざまな情動からつみとられたものにすぎず、その情動のうちには新たな表象を孕んではいけないのである。したがって、我々の神経をかきたてることはあっても、決して我々の魂を全く新しい世界へと前進させるものではない。この情動は、思い浮かべられたある観念、表象に続いて起こってくるものなのであり、ベルクソンはそれを「知性以下」(infra-intelligence) の情動と呼ぶ。ここでは、感情状態は知的状態から結果したものでありその知的状態の方は感情状態に何も負っておらず、それ自体で充足している。これは、主知主義的心理学において対象となっている情動に他ならないのである。これに対して、「深部からの高まり」である情動は、ある表象によって限定されたものではない。むしろ諸々の表象は、この情動が一種の有機的発展によって自らの実質から引き出してくるものである。「芸術、科学さらには文化一般の偉大な創造が新しいある情動から発源している」(MR., p. 40) といわれているように、精神的創造の起源こそが「深部からの高まり」である情動なのである。「この情動は、そこに起こってくる知的状態に対してむしろ原因とは言っても、もはやその結果ではない」(MR., p. 40) のである。ベルクソンは、「深部からの高まり」である情動を「知性以上」(supra-intelligence) の情動と呼び、それは新たに観念を、思想を生み出す根源であるとするのである。「知性以上」であるとは、この情動が新しい生き方、新しい経験の仕方、新しい考え方の源泉であるからなのであって、それらは対象の表象によって引き起こされたのではなく、逆に、この情動の表現手段として表象を生み出すものなのである。既成の観念の組み合わせをどのように変えてみても、独創的な学説は生まれて来ない。したがって、創造は何よりもこの「知性以上」の情動を意味しているのである。(cf. MR., p. 42)

道德上の偉人あるいは聖人といわれている人、すなわち「開いた魂」のなすところの創造は、天才的芸術家の創造活動に喩えられるような、しかしも

っとはるかに大規模な創造を意味している。道德的創造は、芸術的創造がどうしてもまぬがれ得ない部分的、時間的制約を越えて、人間そのものの人間としての全体的にして無限なる創造である。

まさに、推進的にして創造的な根源である情動が、我々の模範たる偉大な道德家あるいは聖人の「呼びかけ」に対する応答として我々の魂のうちに生じるとき、それが「憧憬」と呼ばれる情動に他ならないのである。「憧憬」を惹き起こす情動は、単に偉大なる道德家が我々の心に与えた感動ではない。それはなによりも「開いた道德」を創建した人間の魂の奥底にまぎれず生じ、その人に特定の行為を促がし、その行為を通して表現された情動である。音楽が、我々をその音楽固有の感情に引き込むように、道德創建者が行為によって表現する情動が我々を引き込み、我々を行為へとかりたてるのである。「閉じた道德」から「開いた道德」への「転調」の原動力は、情動—知性以上—である。

「閉じた道德」は、個人と彼の属している社会を維持するために相互に及ぼし合う習慣的規定の全体的体系を持ち、この非人格的な責務が、成員を圧する社会的圧力にもとづいている。そしてこの道德、本能に匹敵するところの、自然によって準備された道德である。一方、「開いた道德」は、模範とされる人格、燃えるような情熱を持っている人格から発露する創造的な情動によって、我々の魂を感激で充たすとき、つまり「憧憬」が引き起こされるときのみ真実の姿を現わすことになる道德である。「閉じた道德」における社会の圧力にかかわって、「開いた道德」において我々の意志を支配するのは超越的ともいえる人格に対する渴仰なのである。

ところで、「閉じた道德」の意識を特色づけている感情は、「普通の生活機能を営んでいる個人または社会の平穏な気分」(MR., p. 49) で、それは「歓喜」(joie) というよりはむしろ「快適感」(plaisir) である。「憧憬の道德のうちには、暗にある進歩の感じが内含されている」(MR., p. 49) のであり、「深部からの高まり」である情動は、「この前進への熱中に他ならない」(MR., p. 49) のである。かくしてベルクソンは、「開いた道德」の意

識を特色づけている感情について次のようにいうのである。「その感激の歓喜のうちには、安楽の快適感以上のものがある。……この快適感はその歓喜を含んではないのに、歓喜の方は快適感を包んでおり、自らのうちに吸収してしまう。」(MR., p. 57)「歓喜」と「快適感」との区別は、自分自身の経験を反省してみることである程度の理解を得ることが出来よう。すなわち、「快適感」とは、社会と個人に対して共通なものうちにあるとき、個人を中心として描かれた円、つまり社会の閉じた円の上を回っているときの感情であるのに対して、「歓喜」、「前進」という感情は、物質的障害が障害としてなど目に入らない創造、『意識と生命』の中で言われているように、「生の躍動」によってなされる生命の勝利、すなわち創造の成功を告げているものにほかならないのである。(cf. ES., p. 23) この歓喜の感情は、ベルクソン哲学においてはまさに存在論的感情ともいえるものである。この感情を十全に体现している偉大なる道德家の感情に共感することによって、形而上学的実在である「生の躍動」、情動—知性以上—を実感することになるのである。

偉大なる道德家が我々にもたらす「歓喜」が物質的障害の超克を伝えるものであるならば、我々の魂の立替えは、すなわち生命の原理を媒介とすることで可能となるのである。「人が人類を愛する力を汲みとると自から感じたのは、常に人類を生み出す原理との接触においてである。」(MP., p. 52) 我々は、ここにおいてベルクソンの人類愛における道德と形而上学原理との相即性を確認することが出来るのである。『創造的進化』即ち生命の躍動力の立場では、人類という種を創造するに止まり進化の頂点とされるところで躍動は停止しているといわざるを得ない。しかし『二源泉』においては、人類をさらに高め、新しい種を創造する情動は「生の躍動」ではなく「愛の躍動」として把握されるのである。それは「創造的努力の本質そのもの」(MR., p. 97, *l'essence même de l'effort créateur*) である愛であり、「創造的情緒」(MR., p. 97 *L'émotion créatrice*) である。これは「閉じた道德」の基礎となる社会的圧力とは全く異なるもので、「開いた道德」の基礎となるものである。

人類愛という家族愛や祖国愛とは質的に全く異なった愛が問題である以上、道德の立場を超えた宗教的精神が取り上げられねばならないであろう。ベルクソンも「このような愛は宗教的精神にもとづいてのみ成立します<sup>(8)</sup>」と語っている。\*(宗教の問題については稿をあらためて論ずることとする)

現実において、行為規範のもつ拘束性と促進性である道德は、社会的圧力と愛の躍動をそれぞれの源泉としている道德の混合的表象のうち到我々に現われているのである。それは、我々の知性を媒介として「すべての道德的概念は浸透し合っている」(MR., p. 69) に他ならない。それゆえベルクソンはこの混合を解くことに全力を傾けたのであった。その結果見出された「社会的圧力」と「憧憬」はまさにベルクソンの形而上学的原理に基礎づけられているものなのである。「社会的圧力と愛の躍動とは生命の相補的な二つの顕現に他ならない」(MR., p. 98) といわれているように、ベルクソンが道德の根底に「生の躍動」の流れを見ていることは明らかである。「根源の持つ二元性を回復しよう。そうすれば困難は解けてしまう。しかもこの二元性自体は、再び統一のうちへ溶けるものなのである」(MR., p. 98) と。

## 注

- (1) ベルクソン・テキストからの引用にあたっては各著作に略号を用いて引用文の終わりに記した。  
MR. : *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, P. U. F., 1976.  
EC. : *L' Evolution Créatrice*, P. U. F., 1981.  
ES. : *L' Energie Spirituelle*, P. U. F., 1976.  
PM. : *La Pensée et le Mouvant*, ŒUVRES, P. U. F., 1970.  
を使用し引用ページについてはP. U. F. テキストに従った。
- (2) J. Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Plon., 1959., p. 145. 仲沢紀雄訳『ベルクソンとの対話』みすず書房、1969. 邦訳 p. 165
- (3) *Ibid.*, p. 121. 邦訳 p. 137
- (4) *Ibid.*, p. 249~250. 邦訳 p. 280
- (5) cf. 澤瀉久敏『ベルクソンの道德論』『思想』「ベルクソンの道德論」岩波書

店 1982. 4., p. 25

(6) cf. VI. Jankélévitch, Henri Bergson, P. U. F., 1951, p.185

(7) Ibid., p. 187.

(8) J. Chevalier, Entretiens avec Bergson, p.194. 邦訳 p.218