

裂開する唯心論—ラヴェッソンとの比較からみたベルクソン¹

山内翔太

Le spiritualisme se déchirant. Bergson par rapport à Ravaisson

Shota YAMAUCHI

La présente étude tend à élucider le côté dualiste du spiritualisme de Bergson par rapport à celui de Ravaisson.

Ravaisson, prédécesseur de Bergson, il présente le monisme de la Nature naturante. Cette Nature ravaissonienne, c'est la spontanéité. Au delà de la volonté personnelle, elle se manifeste comme « désir irréfléchi » et contracte l'habitude dans l'organisation de la vie. La spontanéité impersonnelle remplace la conscience de l'effort. Au fond, C'est la perfection divine, qui fait agir tout. Soit psychique soit physique, tout émane d'elle, tout revient à elle.

Cependant, Bergson n'admet que la spontanéité proprement spirituelle, effort, qui, en se créant, fait face à la résistance de la matière inerte. Différent de Ravaisson, Bergson pense que la matière ne peut s'absorber dans la spontanéité, comme si c'en était en cas du dualisme. Tout se crée par la vie de l'esprit, mais la matière est à la fois obstacle et instrument pour cette création. Ici, pour que l'esprit accomplisse la création dans le monde matériel, il faut l'intermédiaire entre le mental et le corporel, se faisant et tout fait. C'est le schéma, c'est le thème philosophiquement propre à Bergson. Dans la passage de l'esprit à la matière, l'esprit se transforme virtuellement en mouvement extensif en tant qu'« intensité ». L'intensité, c'est le signe spirituel du mouvement.

À la fin, nous verrons que, dans la philosophie de Bergson, par effort inépuisable ou intensité de la conscience, les éléments mentaux sont toujours en train de se doubler des mouvements corporels ou physiques. Le monisme bergsonien, c'est toujours le spiritualisme se déchirant en matériel.

「呼吸よ 眼に見えない詩よ
絶えず私自身の存在と引換えに
純粹に交換された世界空間 その中で
私がりズミカルに生まれでる対重よ」 リルケ「呼吸よ 眼に見えない詩よ」より²

序

アンリ・ベルクソンの哲学は誕生以来様々な語られ方をしてきた。中でも、ベルクソン哲学が一元論なのか二元論なのか、という問いは諸家の間で決着を見ていない。一元論と言われる場合には、所謂フランス・スピリチュアリズムと呼ばれる系譜を継いだ唯心論的実在論と呼ばれたり、或いは自然の哲学（グイエ）と形容されたり³、或いは差異の一元論（ドゥルーズ）と纏められたりする⁴。しかしその一方で、或る時は「実体の一元論、傾向の二元論」（ジャンケレヴィッチ）と称され⁵、その二元論的な側面が強調されることもある。近年では、持続と空間という「生命の二つの意味」から成る二元論であるとする見解もある（ヴォルムス）⁶。

その何れもが種々の意味で興味深い解釈であるが、ここではその一々を取り上げて丁寧に検討することは措く。むしろここでは、種々の解釈が如何にしても前提にし、共有せざるを得ない地点から考え直してみたいのである。すなわちベルクソン哲学とは、「持続」という心的な性質を持つ実在を根本に据えた形而上学であるということ。そして、少なくともその意味において、ベルクソン哲学が唯心論である、ということ。大見得を切るならば、上に列挙した諸々の解釈は、この心的な持続の位相を、すなわち、極めて特殊な意味における唯心論の内実を巡るものであると言って過言ではないだろう。それゆえ、敢えて矛盾的に「ベルクソンの唯心論は一元論なのか、二元論なのか」と問うても、間違いではないと思われる。

この問い直しを際立った形で行うために、本稿では対照する相手を用意した。それは、ベルクソンよりも二世代ほど前の哲学者であり、かつ「フランス・スピリチュアリズム」の代表格ともいべきフェリックス・ラヴェッソン＝モリアン（1813-1900年）である。実際、ベルクソンは彼の死後に「ラヴェッソンの生涯と業績」（1904年、『思想と動くもの』（1934年）所収）という献辞を捧げており、共感と称賛をもってその哲学を審らかに紹介し、また論じている。ラヴェッソンは、博士論文『習慣論』（1838年）において極めて独特な唯心論的一元論を確立している。

ベルクソンとラヴェッソンの間には、生物学や生理学（とりわけクロード・ベルナール）に対する深い関心をはじめとして数多くの交錯点があるが⁷、ここでは「自発性」という切り口を採りたい⁸。ここでいう「自発性」とは、経験ないしは現象がそこから自ずから立ち上がってくるような、根源的な力の働きを指す。ベルクソンとラヴェッソンは、この「自発性」という発想を共有しつつも、その自発性をどの場所において認めるかという点で決裂するのである。

本稿では、まず『習慣論』における努力の記述を軸にしてラヴェッソン哲学の梗概を素描し、彼の言う「自然の自発性」が何であり、如何に作用しているのか、その理論的な位相を見極める（*ibid.*）。次に、ラヴェッソンの理説と比較しながら、ラヴェッソンの「自発性」に相当するベルクソンの「創造」概念に着目する。この階梯においては、「精神」とほとんど同一視される創造の過程を辿りつつ、その派生系とも言える努力の概念の射程を確定する。この分析の結果、ラヴェッソンに比したベルクソンの独自性として、一元論的な精神に対峙する物質の二元論的な意義が際立ってくるだろう。最後にそれを踏まえた上で、ベルクソンにおける自発性の発露の行方を追跡し、精神の自発性が経験を成立させていくその消息を辿る。

第一節 自然の一元論-ラヴェッソンの事例

まずはラヴェッソンから俎上に載せよう。僅か数十ページから成る彼の『習慣論』では、極めて凝縮された表現において彼の独創的かつ深遠な形而上学の全体が述べられている。本節では、この『習慣論』における努力の概念の分析を中心にしつつその形而上学の構造を把握し、ラヴェッソンの一元論の大まかな姿を素描する。

同書の冒頭において、ラヴェッソンは、「習慣」という事象を「最も広い意味において、一般的で恒常的な存在の仕方であり、或いはその諸要素の全体に亘ってか、その諸時期の継起を通じて考えられた現実存在の性向」（H,7）と定義する。ここから分かるように、彼は明らかに習慣を存在の恒常的な状態という、形而上学的なものとして見ている。ジャンコーも指摘しているように、コンディヤックの影響下にあって形而上学を習慣の考察から排除したビランの『思考能力に与える習慣の影響について』との相違はここにある⁹。ラヴェッソンは、「存在の普遍的法則、基本的性格は、その存在の仕方に固執しようとする傾向である」（H,9）と述べている。つまり、スピノザのコナトウスを思わせるような、この存在論的な力能が発揮されている状態こそ、彼の考える習慣なのである。

この存在論的な習慣を考察するために、まずラヴェッソンは、抽象的な存在一般から無機物へ、そして植物的生命、動物的生命へと外的な規定に頼りながら存在の階層を考察していく。そして、空間の内での異質的な器官の統一（有機組織（Organisation））と時間の内での継起的な統一（生命（Vie））とを備えたものとして、生物の個性（indivisibilité）に習慣の条件を見出す（H,13）。何故生物なのかといえば、それは生物が他の存在からの作用を受容しながらもそれらと分かたれた個別的な本質を持つ一箇の存在者として振る舞うからであり、またそれのみならず、自ら恒常性を維持すると同時に変化していくという時間的な自発性を持った一つの個体的な存在者だからである。ラヴェッソンは、宿命に支配された無機界に対して、こうした有機界を「自然（Nature）」と呼ぶ（H,14）。ちなみに、こうした生命に対して、無機的存在は、形相に対する質料として、その有機的組織化の条件となっている。生命は、絶えず外からの影響を受けるが、「絶えずこれを乗り越え、これに打ち勝つ」のである（H,15）。植物と動物を隔てるのは、無機的存在からの作用（受容性）に対する生命の自発性の豊かさの度合である（H,21-22）。

そして最終的に、このような自発性の力能が最も発展した段階として、この受容性と自発性が自分自身によって自由に統御される高次の存在が要請される。そこで、「働き、そして働きを見る同じ一つの存在」（H,25）として、つまり働きと働きを見ることが等しくなる焦点として、ラヴェッソンは人間の意識に習慣の範型（type）を見出すのである。言い換えれば、彼にとって意識とは、働かないしは運動を自ら産出し、それに一体化する自己原因的な活動性そのものである。ここにおいて、意識こそが内的に存在を把握する場所とせられることになる。

意識においては、意志的に身体運動を実現する際、現実的な活力と征服すべき抵抗が自ずから内的にあらわになる。つまり意識とは、運動の意識であると同時に、運動しようとする原因の活力ないし力と、それに対する抵抗の間に働く「努力の意識」でもある。そうして彼は、努力の意識のうちに「力能と抵抗の比と尺度」（H,30）を見出す。意志的な運動とは、この力能が抵抗を超過した結果なのである。それゆえ、努力の内実を考えるならば、必ず運動を発するものと自らは運動しないものの関係、すなわち能動と受動の関係が問題になる。ラヴェッソンは次のように述べている。

努力には能動と受動という二つの要素が含まれている。受動とは、或る存在の仕方が属している存在とは別の何かに直接の原因を持つとき、その存在の仕方をいう。能動とは、或る存在の仕方が属している存在がそれ自身の直接の原因であるとき、その存在の仕方をいう。（H,30）

要するに、存在の仕方が自己原因的であるか否かによって能動と受動が別けられている。引用の直後の箇所では、この存在論的な枠組みが更に心理学的な枠組みへと組み込まれ、

能動は主客の区別が「判明な知覚」の条件、反対に、受動は主客の区別が「不明瞭な感覚」の条件であるとされる(H,31)。努力とは、それら両者の「均衡の場所」(H,31)であり、「両極端が触れ合っている中項」(H,32)なのである。

ここからラヴェッソンは、心理学的・生理学的な観点から受動的な感覚と能動的な知覚の分析を始める。彼はおよそ次のように語る。運動の連続と反復が、受動的な感覚ないしは感受性を弱め、能動的な知覚を亢進し強化するのだが、その際、運動は容易に、また素早く、また確実になっていくため、運動の意識としての努力自体は次第に減少していく(Cf., H,38)。しかしこうして、能動と受動の尺度となっていた努力の意識が減少することによって、意志の能動性そのものもまた意識から外れていくことになる。それはむしろ非意志的な、身体器官の運動へと変わっていき、遂には「痙攣的運動」や「癖」(H,40-41)にまで至るといふ。

そこにラヴェッソンが見出すのが、能動的な人格的意志の領域を超えて、有機体(organisme)の中に芽生える不明瞭で非意志的な「秘密の活動性」(H,43)、すなわち「習慣」なのである。よって、習慣の始まりは確かに努力の意識であり人格的な意志であったが、習慣をそのように始めさせていた根源は人格以前の、主体と客体ないしは精神と身体が未分であるような或る力能なのである。ラヴェッソンはこのことを次のように表現している。

従って、努力は努力無しに先立つ傾向を必然的に欲するのであり、この傾向がその発展の中で抵抗に出会う。そしてそこにおいて初めて意志が、活動そのものの反省の中で見出され、そして努力の中で目覚めるのである。一般に、意志は先立つ非意志的な傾性を前提しており、しかもその傾性が導く主体は未だその客体と区別されないのである。(H,53)

そのような習慣は、主体と客体、現実的な運動とその観念的な目的、存在と思惟がそこにおいて一致するような、「実体的観念」ないしは「実在的直観」(H,47)として働いているという。つまり、意識的な努力よりもより根源的な自己原因として、「努力無しに先行する傾向」「先行する非意志的な傾性」(H,53)がある。この非人格的な傾性こそ、「欲望(désir)」ないしは「原初的な本能」(H,54)と呼ばれるもので、ラヴェッソンが「自然の自発性」(ibid.)を見出す地点である。先述したところによれば、この自発性が芽生える場所は身体器官、すなわち有機組織であった。つまり、努力を介さずして自ずから発せられる有機組織の欲望が、精神の努力による自由にとって代わる。ここからラヴェッソンは、「肢体の法則」は、「恩寵の法則」なのだと言う(H,49)¹⁰。「恩寵」という形容から予想されるように、この存在論的な欲望は、「絶対的完全性」(H,64)としての善を

經由し、最終的に神的な愛へと至りつく。この結論こそが、ラヴェッソンの形而上学を全き唯心論足らしめる所以である。

善そのもの、少なくとも善の観念は、魂の深みにまで降りて行き、そこで自分への愛を産み育てるのである。意志 (Volonté) は行動の形式をなすのでしかない。即ち、愛 (Amour) の非反省的な自由は行動の全実体を作り、そして愛は最早それが愛するものの観想と区別されず、観想はその対象とも区別されない。そこには根底、基底、必然的な始まりがある。これが自然の状態である。そして、あらゆる意志がその本源的自発性を包含し前提しているのである。自然は全く欲望の内に含まれており、欲望はそれを惹き付ける善の内に含まれる。そうして或る深遠な神学者の深遠な言葉が厳密に確証される。「自然は先行する恩寵である。」それが我々の内なる神である。それは余りにも内側にあり、そして我々の降り行くことなき我々自身の内密な根底にあるために、ただそのためだけに、隠された神である。(H,67-68)

しかし、習慣は飽くまでそのような「内なる神」としての連続する自然そのものに対して、(それが最も力強いものであるとしても) アナロジーにとどまる (H,60)。習慣は、自らの心身の内にある内的な欲望の自発性を元にして、その更に根源にある自然＝神を言うなれば限りなく真似ているのであるが、その神＝自然へと完全に同一化することは出来ないのである。習慣は飽くまでも第一の自然に対して「第二の自然」(H,51)なのであり、自然という限界に対する意志の「無限小の微分」或いは「動的な流率」でしかないのである (H,50)。ラヴェッソンはこのような事情について次のように語る。

習慣は、純粋な活動性、単純な覚知、すなわち思惟と存在の神的な統一ないしは同一よりも低きにとどまる。そして習慣の最終的な限界と目的は、観念的なものと現実的なものとの、存在と思惟との、自然の自発性の中での不完全な同一である。習慣 (Habitudo) の歴史は自由 (Liberté) から自然 (Nature) への還帰を、或いはむしろ自然的自発性による自由の領域への侵入を表しているのである。(H,75)

そしてアナロジーによって進むこの行論のもとで見出される本源的な自然とは、結局のところ、存在の本源的な法則であり最も一般的な形式としての、「存在を構成する作用そのものに固執し続けようとする傾向」(ibid.)であるという。ここで、冒頭に掲げられた存在の規定とほとんど同じ命題が繰り返されることに注意したい。このことから次のように結論することが出来るだろう。すなわち、ここまで「欲望」「善」「愛」と種々の形容で呼

ばれてきた自発性は総じて、スピノザのコナトゥスを想起させるようなこの存在維持の《努力》、すなわちこの自己の存在を維持せんとする自然の《努力》である、と¹¹。

『習慣論』以後、ラヴェッソンの哲学はこのアナロジーを言わば逆向きに辿ることになる。すなわち彼は、『習慣論』において我々の内なる「神」と呼ばれた自然の基底を、その「完全性(perfection)」において読み替えていき、今度はそこを基点＝始点にして理論を展開するのである。後年の『19世紀フランス哲学』(1867年)において彼は次のように論じている。

我々は完全性を欲しており、その範型を我々のうちに有している。我々が全てを判断する際に従うのは、この範型である。(PF,292)

この完全性とは、全てが由来してくるところの「高次の法則」、或いは「無限で絶対的な現実存在」である(*ibid.*)。ここから、時空間上の相対的な現実存在は全て「変化」や「運動」と見なされ、その運動の原理として「傾向ないしは努力」が考えられるようになる(PF,293-294)。そしてこの原理を捉えるのは、感覚や想像力ではなく、「我々のより内密な意識」(PF,294)であるとされる。更にラヴェッソンはこのような「直接的意識」を、形而上学の「必然的原理」であり「固有の方法」と認め、それを「綜合作用」と呼ぶ(PF,300)。この総合について、ラヴェッソンは次のように述べる。

総合は、徐々に高くなってゆく構成の原理に向かって構成から構成へと昇り、物質的な制限から徐々に解放され、何者にも限定されない絶対的な完全性によって全てを説明しようとするのである。従って総合は、段々と無限を目指すのである。(PF,295)

かくして、ラヴェッソンの言う自発性は絶対的な完全性＝無限へと帰することになる。反対に物質は、そのような完全性から見て相対的に構成されていない状態としてしか考えられておらず、実際、その未完成の極限としての「第一の物質」は「真なる無」でしかない、とされている(PF,231)。このような論拠からラヴェッソンは要素還元的な「分析」を否定し(Cf., PF,295)、いわゆる唯物論や実証主義の学説を検討しながら、それらの多くが実際は物質の外に目的論的な原理を持っていることを随所で指摘している(そこで多く名前を挙げられるのがクロード・ベルナールである)。それ故、単なる偶然など一つもなく、全てはこの「完全性への、善への、美への傾向」という「内的原動力」(PF,308)に駆動されているのであり、自然とは「精神の反射、或いは発散」(PF,310)なのである。

第二節 精神の一元論—ベルクソンの場合

前節において、我々はラヴェッソンの「努力」に関する知見から彼の一元論的形而上学の全体を追い駆けた。ラヴェッソンの形而上学は、努力の意識を超えた能産的自然の一元論であり、この自然に神的で無限な完全性を見出すものであった。そして、努力の意識の分析から始められた彼の思索の方法は、努力の消失した末に生まれる自発性としての欲望をアナロジーとして、そのような絶対的な実在へと内的に漸近するものであった。

本節では、このようなラヴェッソンの一元論的な形而上学と対応或いは対比させながら、ベルクソンの唯心論が一元論なのか、それとも二元論なのかを議論してゆく。前の世代にあたるラヴェッソン哲学に対して、ベルクソン哲学は如何なる地歩を占めているのか。このような問題構成から、ベルクソンの「努力」に関する所説を見ることで、精神の一元論を採りつつも物心二元論的な枠組みをも持ち合わせ、その間で揺れ動くベルクソン哲学の実相を捉えてみたい。

それでは、ベルクソンは努力を如何に考えるのか。ラヴェッソンと同様、ベルクソンもまた、努力を意識ないしは精神の本質であると規定する。しかし、その内実は非常に大きく異なる。講演「意識と生命」（1911年）において、ベルクソンは以下のように精神（esprit）を定義する。

明らかに、一つの力（force）が我々の前で働いています。その力は、桎梏から自らを解放し、自分自身を越え出て、まず自分が持っているもの全て、次いで、自分が持っているもの以上のものを与えようとすることを目指しています。これより他に精神の定義の仕方があるのでしょうか。もし精神の力というものが存在するのなら、それを他のものから区別するのに、自分が持っている以上のものを自分自身から引き出す能力以外に何があるのでしょうか。（ES,21）

この定義において、「努力（effort）」という言葉自体は使われてはいないものの、精神が自他の抵抗を越えようとして働く力、すなわち努力が暗に想定されていることが伺える。また、これもまた単語としては登場していないものの、「自分が持っている以上のものを自分自身から引き出す能力」という定義は、新しいものの創造（création）を、それも、既にある自己自身を原因として、それ以上のものを産み出すような創造を意味しているだろう¹²。つまり 精神とは創造への自発的な努力なのである。これと反対に、物質は宿命的な法則に従うだけの「惰性」「幾何学」「必然」とであるとされる（ES,12-13）。引用において「桎梏」と呼ばれているものは、この物質を意味している。

精神という概念は、別の箇所では「意識」という概念 (ES,4-5)、或いは「自由」という概念 (ES,13)、そして或いは、引用した箇所の前後においては「再生と進化」を意味する「生命」という概念 (ES,21) と原理的に同一視されて語られる。また、この精神＝意識＝生命が「内的推進力」と呼ばれ、またそれが「熱望と愛」 (*ibid.*) という感情として把握されていることにも注意しておかねばならない。この記述の少し後でも、創造は深い「喜び (joie)」に彩られているとも言われる (ES,23)。つまり、ベルクソンの言う創造への努力は、深い感情という形態を取る。換言すれば、動的な実在＝精神とは感情なのである¹³。

このことを裏から言えば、自発的な創造は深い感情と軌を一にしているということでもある。実際、博士論文にして第一の主著である『意識に直接与えられたものについての試論』 (1889, 以下『試論』) の記述を見れば、ベルクソンの言う感情の「深み」とは、外的な原因を持たず我々自身から発すること (DI,4)、そして、それ自身で自足していること (DI,6) を指している。先の論を踏まえれば、この自足する深みを感情の自発性と解釈することが出来よう。そして、このような自我の自己原因性が、ベルクソンの考える「自由」に相応する (DI,130)。自由とは、自己を自由であると感じること、すなわち「力」を「自由な自発性」として知覚することなのである (DI,163)。煎じ詰めれば、ベルクソンにおける自発性とは、深い感情に彩られた精神の力を指す。

このような精神の「深み」を考える際に鍵になるのが、意識の時間論的な本質である。ベルクソンによれば、意識とは、「記憶力 (mémoire)」すなわち「現在の内における過去の保存と蓄積」 (ES,5) を意味する。この記憶力は、意識の規定として「記憶力」が主題とされた『物質と記憶』 (1896) の定義に従えば、「過去と現在の未来のための総合 (synthèse)」 (MM,246) である。つまり、精神の定義において述べられていた「自分が持っているもの全て」とは過去の記憶 (souvenir) を指しており、意識＝記憶力とは、自らの内に持つ過去を現在の内に統一する精神の力能であると言える。『試論』以来、ベルクソンは、記憶力としての意識を「持続 (durée)」と呼び、これこそが実在だと考えてきた¹⁴。持続とは、「意識の諸事実の有機的組織化ないし相互浸透の過程」 (DI,80) であり、メロディのような統一をもった「言わば質的な総合」 (DI,83) である。つまり持続において、時間と質は同一視されている。またここから、「深み」とは、諸要素を不可分にするこの時間的で質的な相互浸透の内密さを指していると考えられる (Cf.,DI,93)。

そして、このような意識、すなわち過去と現在の総合が進展するその切っ先が未来と呼ばれる。ベルクソンは次のように述べる。

しかしあらゆる意識は未来の先取りです。任意の時における我々の精神の方向を考えて下さい。そうすれば、精神が、とりわけこれから存在することになるもののために、今存在するものに関心を持っていることを見出すでしょう。注意 (attention) とは待つこと (attente) であり、そして、生への或る注意 (certaine

attention à la vie) 無しでは意識は存在しないのです。未来はここにあります。未来は私達を呼び寄せる、いやむしろ、それは私達を自分自身へと引き付けます。すなわち、時間という道のりにおいて我々を前進せしめるこの間断なき引き付けは、我々が継続的に活動することの原因でもあります。あらゆる行動は未来への侵食なのです。(ES,5)

つまり意識による「未来の先取り」とは、事柄としては現在の生への「注意」を指す。しかし、この現在への注意は、現在という手札から未来になすべき行動が択ばれるのを「待つこと」を意味する。そして未来の到来を待った末に、意識は自発的な行動の「選択」という形をとるのである (Cf.,ES,10-11)¹⁵。つまり、過去をも含んだ厚みのある現在の生から全く新しい未来を引き出すことが、意識であり、精神である。そして、創造を実現するために精神が入り込まねばならないのが、自らと正反対の方向を持つ「桎梏」、すなわち必然性に支配された惰性的な「物質」である。

ところで、先に検討したラヴェッソンの場合においては、自然の根源的な自発性が精神の努力の消失と共にあらわになっていた。しかしここまで論じてきたことから分かるように、ベルクソンの場合においてはむしろ精神の努力こそが究極的な自発性である。この対比から、やや逆説的な言い方になるが、ベルクソン哲学においては精神の努力のみに自発性が置かれているからこそ努力の抵抗としての物質の役割もまた必然的に大きくなっているのではないかと予想できる。つまりベルクソンの枠組みにおいて精神の自発性を理解するためには、物質は精神に対していかなる役割を果たすかを考えなければならない。この問題についてベルクソンが非常に的確に思想を展開している箇所があるので、少し長くなるが引用しよう。

物質と意識を並べてみましょう。

① そうすると、物質とはまず何かを分割し、明確にするものであることが分かるでしょう。思考は、それのみでは諸要素が相互に含意し合って一とも多とも言い難い状態を呈します。それは一つの連続ですが、あらゆる連続の内には混雑があります。思考が判明になるためには、言葉へと分散せねばなりません。すなわち一枚の紙を取って、相互浸透する諸項を書き並べた時に初めて、我々は自分の精神の内にあるものをよく理解することが出来るのです。このように、本源的な跳躍 (élan) の中でかつて混じり合っていた諸傾向を、物質は区別し、分離し、個性へと解消し、最後には人格性にするのです。

② 他方で、物質は努力を呼び起こし、可能にするのです。思想でしかない思想、考えられているだけの芸術作品、夢見られているだけの詩はまだ労苦を要しません。努力を要するのは、詩を言葉へと、芸術的な概念を像や絵画へと物質的に実

現することです。努力は苦しいものです。しかし、それが成し遂げた作品と同じ位、いやそれ以上に尊い。何故ならば、努力のおかげで、人は自分が持っていたもの以上のものを自分から引き出してこれたのであり、彼自身よりも高い所へ上がったのです。ところで、この努力は物質無しには可能ではなかった。物質の抵抗に会い、我々が従わせ得るような従順さによって、物質は、同時に障害であり、道具であり、刺激剤であります。物質は我々の力を被り、その痕跡をとどめ、その強化＝強度化（intensification）を呼び寄せるのです。（ES,22,引用中の符号①②および改行は引用者による）

ここでは、物質が精神に対して果たす二つの役割が語られている。すなわち、①精神の持つ要素を分割し明確化するという役割、そして②精神の努力を呼び寄せ、強化＝強度化するという役割、である。ここで、精神が現働化するために抵抗となる物質的要素が必要な点ではラヴェッソンと軌を一にしながらも、ベルクソンの考える物質の役割はもう一步踏み込んでいる点に注意したい。ベルクソンにおける物質は、単に精神の努力に対して現れる否定的契機であるのみならず、その努力が創造を実現するために必要不可欠な媒体でもある。物質による分割は、精神の連続的な相互浸透に対して単に否定的に働くのみならず、他ならぬその否定性こそが精神の努力が実現するための積極的条件となっているのである。

しかし何故、相反するはずの精神と物質がこのように関係し得るのか。その理由は、両者を隔てているのは自由と必然性の程度の差異に過ぎないから、である。『物質と記憶』においてベルクソンは、「生の物質と反省が最大限に可能な精神の間には、記憶力の可能的な強度の全て、或いは、同じことになるが、自由の全ての段階がある」（MM,250）と語る。精神が総合し創造する自発的な力であることを先に確認したが、ここで物質は言わば持続におけるこの力の（「可能的」という言葉から分かるように）理論的な最下限として考えられていることが理解出来る。このような特殊な形で、物質それ自身も権利的に意識である（持続である）と考えられるのである。『物質と記憶』においては更に、物質は「具体的延長」ないしは「現実的運動」と呼ばれ、「諸々の多様な感覚的質」と同一視される（MM,244）。一般に「第二性質」と呼ばれるような感覚的質は、「第一性質」すなわち延長に対して主観的に後から構成されるものと捉えられがちである。しかしベルクソンは、そうではなく、物質そのものが延長であると同時に質をも有していると主張しているのである。よって、物質もまた全体として見れば、言わば自発的に諸要素を総合することのない意識、つまり「全てが互いに平衡し、互いに埋め合い、中和しあうような意識」（MM,247）のようなものであると言える。『物質と記憶』からすれば後年の「意識と生命」においてもベルクソンはこの見解を踏襲する。彼はそこで、ライプニッツの言葉に倣って「或る瞬間的な精神」（ES,5）という形容を物質に付しているのである。このように、

物質をも権利的には精神的なものとして把握することこそ、ベルクソン哲学を唯心論的一元論足らしめている所以である、と言えるだろう。

ところで、そのようにして我々の精神が物質に関わる場所、創造の努力の場所となるのは、我々を個体足らしめている我々の身体である。ベルクソン哲学において物質的な身体は、『物質と記憶』以来「運動メカニズム (mécanisme moteur)」(ES,9) と呼び習わされ、「受容された刺激に対する応答として互いに協調している諸運動の全体をすぐに実行する」(ES,8) ものとして考えられている。ここでベルクソンが「メカニズム」として想定しているのは、感覚を受容し、反応として運動を引き起こす神経系であり、その中心にあつて運動の選択を行う脳である。それゆえ、「脳は選択の器官である」(ES,9) と定義される。要するに、精神の努力による創造は、脳という物質的な器官を経由して、身体的な行動の選択として実現する¹⁶。

このことを裏から言えば、精神が創造を物理的に実現する際の条件が脳である、ということでもある。例えば講演「心と体」(1912年)においてベルクソンは、脳を精神の生を真似る「パントマイムの器官」と形容したり、精神の生という交響楽に対する「オーケストラの指揮棒」に擬えたりする(ES,47)。つまり脳は、精神の生の内から、すなわちそこに保存された記憶から、身体運動として物質化可能なものを抜き出し、運動にすることによって、外的な状況に適応する。この意味で、脳は「生への注意の器官」(ibid.)とも呼ばれている。つまり、精神の努力による未来の先取りは、脳を介することによる、精神の物質界への適応なのである。

このような精神による身体を通した「未来の先取り」としてまず思い当たるべきは、『物質と記憶』における「運動図式 (schème moteur)」である。運動図式とは、知覚対象を運動的に認知しようとする際、そのための「略画」や「下絵」(MM,123)となるような「単純化された図像」(MM,121)、並びにその運動についての「生まれかけの筋肉感覚」(ibid.)を指す。言い換えれば運動図式は、対象の運動とそれに対する自分の反応を素描することで、生理学的メカニズムの持つ自動的な運動傾向と、対象をイメージによって把握する意志的な記憶力を橋渡ししている。この筋肉感覚は、実際に運動を発する以前の生まれかけの感覚でしかないが、その感覚のうちに後続する運動の全体を内的に予示しているから、「先行する運動に後続する運動の先行形成 (préformation)」ないしは「部分が潜在的に全体を含んでいるようにさせる先行形成」(MM,102)として機能する。そしてこの運動図式を枠組みに、精神＝記憶力は、過去の記憶を想起し、そしてイメージ化して、現在の知覚へと投射するのである。講演「心と体」においても、運動図式というタームは使用されてはいないものの、脳のメカニズムは、「記憶を行為へと延長する諸運動を前もって描くことによって記憶を意識化する機能」によって「状況への適応」(ES,53)を担っていると述べられている。

図式におけるより精神的な努力の側面は、『物質と記憶』より後年の論文「知的努力」（1902年）において、詳細に分析される。同論文において、図式概念は身体の図式から精神の図式へと深化せられ、「動的図式 (*schéma dynamique*)」(ES,161)として再提示される¹⁷。この動的図式は、「想起されるイメージと同様に完全なものだが、イメージが外部的にお互いを展開させていくであろうものを相互的な含み合いという状態の元に持っている」ような「全体の表象的図式」(ES,164)であり、表象の各部分の空間的な含み合いではなく、むしろ表象の各部分間の時間的な「諸関係」(ES,179)を示すものである。ここから、運動図式において含まれていた身体運動の生理学的な感覚が削ぎ落とされ、その代わりに運動の身体的認知のみならず、想起、知解、発明 (*invention*) など知的な営為一般へと役割が拡大されていることは理解できるだろう¹⁸。動的図式におけるこのような相互的な諸部分の含み合いを展開するのが、知的努力である。

知的努力というのは、一つの同じ表象を、意識の異なる平面を超えて抽象的なものから具体的なものへ、図式からイメージへと行く方向へと導くことにある。
(ES,176-177)

「抽象的なもの」と呼ばれているのは、諸要素が相互浸透し混雑した表象を指し、具体的なものと呼ばれているのは、諸要素が相互に分節され並列された表象を指す(Cf.,ES,167)。また「意識の異なる平面」とは、この諸要素の相互の組織化の種々の度合を、すなわち「強度」と「深さ」（またそれらと反対の度合を示す場合には「拡がり (*extension*)」と「表層 (*superficie*)」)を表しているという(Cf.ES,166)。「強度」についてはまた次節で審らかにするが、ここで一応は拡がりへと変化し得るものだと考えられる。「深さ」は心的な総合の自発性の度合を指すと考えられよう。以上を踏まえて考えれば、知的努力とは、異質な諸要素相互の含み合いという強度的な表象を、諸要素が判明な外延的なイメージへと展開する力能であると言える。

動的図式は、運動図式のような筋肉感覚ではなく「努力の感情 (*sentiment*)」である。詳しく言えば、それは「確かにそれ自身変化するものの、組織化されるべき諸要素に先立っているような、有機的組織化 (*organisation*) という形の鮮明な感情」、またその「諸要素間の競合の感情」(ES,182)である。それゆえ動的図式は、身体と精神の曰く言い難い狭間にあった運動図式よりも、より精神的な次元の図式である。最終的に、このようにして図式の平面からイメージの平面へと至る知的努力は、「生命の作用そのもの」であり、「強度的なものから外延的なものへ、諸部分の相互的な含み合いからそれらの並置へ」と徐々に現動化していくと結論される(ES,190)。これまでの議論を踏まえれば、「強度的なもの」は図式に相当し、「外延的なもの」はイメージに相当するだろう。つまり、図式とは強度的なものなのである。

ここで、「強度的なもの」という言葉から、先の物質の役割についてのベルクソンの語りを思い起こして欲しい。そこでベルクソンは、物質が努力の「強化＝強度化」を呼び寄せると語っていた。「意識と生命」の別の箇所を見ると、「強度」について次のように論じられている。

従って、私達の意識の種々の強度 (intensité) は、我々が自分の行為に際してどれだけ多くの選択を割り当ててるのか、この場合の選択は創造と言っても良いですが、その総量にそのまま対応しているようであります。(ES,11)

すなわち強度とは、意識の内にある選択＝創造の豊かさを指している。このことと「物質が努力の強化＝強度化を呼び寄せる」という当初の命題を併せて考えれば、物質という抵抗が大きければ大きいほど、努力によって可能な選択の総体が増大するということが言えるだろう。強度とは、未来の先取り、より詳しく言えば、物質の上で外延化されるべき選択の総量の先取り（或いは、そのような選択の潜在的な総量）であり、それ故に当の物質がなければ成立し得ないものなのである。「物質が障害であると同時に道具や刺激剤である」という命題は、まさにこのことを述べていたと思われる。

まとめよう。ベルクソン哲学における努力とは、過去と現在を限りなく有機的に組織化し、創造する精神であり、また持続という根本実在である。また、ベルクソンはこの持続という観点から、物心が連続的な実在として捉えていた。物心の全てが根源的自然の自発性へと収束していくラヴェッソンの一元論と異なり、ベルクソンの唯心論においては自発性が（持続という連続的な実在の内）精神の側にのみ付与されているため、否定性としての物質が残留し、精神に対峙し続ける。それゆえ、ベルクソン哲学においては、精神の作用を媒介する物質的身体、とりわけ脳の役割が重要になり、精神活動の身体における物質化が努力の実質を担うこととなった。縷々検討してきた図式（強度的なもの）の概念は、物質化されるべき創造の総量を精神において表現するものとして、まさに精神と物質の媒介だった。心から物へというプロセスを導入することにより、ベルクソン哲学は唯心論的一元論でありながらも同時に二元論的な構造を内包しているのである。

第三節 二元論へ裂開する一元論-強度について

ここまでの議論において、ラヴェッソンとベルクソン両者の努力に関する所見を検討しつつ、両者の形而上学の構造を対比させてきた。ラヴェッソンにおいては努力が実在の自発性へと至るまでの過渡的契機にとどまったのに対して、ベルクソンにおいてはむしろ精神の努力こそが実在の自発性の根底を占めていた。だからこそ、ベルクソンは物質的身体に固有の運動的な機能を付与することになり、精神を身体へと接続する紐帯として図式を考えることになった。つまり、ラヴェッソンとベルクソンは、共に唯心論的な一元論の立場に立ちながらも、物質的な要素の身分を巡って異なる道を歩んでいるのである。ラヴェッソンは、物理的な存在の内にも直接的に目的論的な原理を見出し、そこから唯心論的な一元論の枠組みへと回収していたが故に、物理的な存在に固有の存在論的意義を認めなかった。対してベルクソンは、「持続」という実在の次元においては唯心論的な一元論の立場を堅持しつつも、そのような唯心論的な実在そのものが常に既に物理的な要素を孕んでいた。しかしベルクソン哲学において、二元論を孕む一元論がいかんにして可能になっているのか。このことを、より解像度を上げて見てゆく必要があるだろう。前節の末尾を振り返ると、引用した「意識と生命」の一節において、「強度は選択ないしは創造の総体である」と述べられていた。そして、物質の要請する努力の強化＝強度化は、この選択ないしは創造の豊穡化であるとの結論が得られた。創造と同一視されているのだから、強度は明らかに精神に属する。にも拘らず、それは物質という桎梏によって「強度化 (intensification)」されることで初めて成立するものであった。本節が照準を定めるのは、精神が物質において自己を実現する過渡、すなわちこの「強度」という概念の顛末である。

強度の概念が最初に検討されるのは『試論』、特に強度を主題とする第一章である。『試論』において強度の概念は質（持続）と量（空間）の「折衷概念」（DI,169）とされ、前節で検討した後代の著作での記述のように、必ずしも積極的な役割を果たす訳ではない。第一章の強度論は第三章の自由論のための導入として書かれたとベルクソン自身も序文で述べている（DI,VIII）。しかしこれから示すように、『試論』において強度がまさにそのような質と量の折衷概念として論じられているが故に、前節で提示したような、物心の連続を示す存在論的な度合としての強度概念が既にしてそこで萌芽をなしているのである¹⁹。

このことを念頭に置き、ここから『試論』の記述を検討していこう。そこでベルクソンは質的な強度と量的な延長の間に全く共通点がないことを強調しつつ、質的な差異の内に量的な大きさの尺度を混入させた「強度量 (quantité intensive)」の観念を批判する。そして、結局は「含むもの」と「含まれるもの」のイメージが全く共通点のない両者を結び付けていると分析している。それを踏まえて、彼は次のように結論しているのである。

例えば、我々はより強い努力を、より長い糸が巻かれた糸巻きとして、それを緩めれば、より大きな空間を占めることになる撥条 (ressort) として表象する。強度の観念のうちに、そしてそれを言い換えた言葉のうちにも見出されるのは、現

在は縮約 (contraction) して、その結果として未来には弛緩 (dilatation) するもののイメージ、すなわち、潜在的延長 (étendue virtuelle) のイメージ、こう言うことができるならば圧縮された空間のイメージである。(DI,3)

ここでは、努力と強度の観念が重ねられた上で、「潜在的延長」というイメージをもって表現されている。但し、この表現には努力や精神の定義にあった創造の含意はなく、むしろ潜在的なものが「延長」として既に確定されているように語られている。しかし、ここでの「努力」ないしは「強度の観念」が飽くまでも努力や強度それ自体ではなく、表象された（つまり外延化された）「イメージ」、それも「含むもの」と「含まれているもの」という徹底的に外延的なイメージであることに注意せねばならない。むしろ、本来純粋な質である強度が何らかの延長的なイメージになってしまうことで、計測不可能性という質の本性が既に喪われている、という点にベルクソンの論述の眼目がある。実際、ベルクソンは次のように文を続けるのである。

従って、我々は強度的なもの (intensif) を外延的なもの (extensif) へと翻訳しているのであって、二つの強度の比較がなされる、或いは少なくとも表現されるのは、二つの延長間の関係の漠然とした直観によってである、と考えねばならない。
(*ibid.*)

ここまで読むと、強度的なものの外延的なものへの翻訳、そしてその漠然とした直観という記述に、前節で検討した図式概念の規定がぴったりと重なる。図式とは、その内に外延的な運動のイメージが凝縮され、漠然と描き出されているところの感覚ないしは感情であった。運動図式においては生まれかけの筋肉感覚の中に、動的図式においては有機的組織化の感情の中に、展開されるべき外延的な運動の表象ないしイメージが、潜在的に、かつ漠然と予示されていた。これは言わば、緊密に相互浸透する精神の進展の中に、或る程度は物質化された部分、つまり漠然とながら外延化された部分が存在することを意味していた。『試論』の論に従えば、強度もまた外延的なものへと漠然と翻訳されているのだから、そのように物質化された部分を有していると予想される。つまり、強度的である限り外延的な物質と何かしらの関係を持っている。このことを調べるために、強度についての規定を更に詳しく見ていこう。

事実、大多数の心理状態は筋肉の緊張と末梢的な感覚を随伴している。これらの表層的な諸要素は、時に純粋に思弁的な観念によって、時に実践的な秩序の表象によって、互いに協調させられている。前者の場合には、知的努力ないしは注意がある。後者の場合には、怒りや怖れ、そしてまた或る種の喜び、痛み、情熱、

欲望などの、激しい情動ないしは鋭い情動と呼ばれ得るような情動が産み出される。強度の定義そのものがこれら中間的な状態に相応しいものであると簡潔に示してみよう。(DI,20)

ここで「心理状態」と呼ばれているのは、「持続」とも呼ばれる諸要素の質的綜合を指す。これは、外的に計測可能な原因によって引き起こされ、筋肉の緊張ないしは反応を伴うような末梢的で表層的な努力感覚と対比せられる。しかし、後者の表層的な努力感覚もまた、それ自体として見れば、「質的变化」(DI,19)である。但し、その質的变化が身体上において局所化した場合に、筋肉の緊張と末梢的感覚の数へと翻訳されている、とベルクソンは言う。引用では知的努力や注意、激しく鋭い情動が、それ自身相互浸透した「心理状態」でもあるが、表層的な「筋肉の緊張と末梢的な感覚」をも含む中間的な状態であると言われている。この状態が強度である。つまり強度とは、それ自体は純粹に精神的なものでありながら、その中で物質的身体の運動を予示している精神の状態である。そこでは、精神自身の質的な変転と、精神の運動への変化が同時に巻き起こり、そして照応している。従って、精神の創造、つまり意識の深みから表層へと発出される深い感情の自由は、表層の感覚における潜在的な運動の拡がりを経由して発揮されることになる。それでは、強度と深みはいかなる関係にあるのか、ベルクソンは両者の関係について次のように語る。

従って、美的感情の継続的な諸々の強度は、我々に対して不意に来る状態の変化に対応し、深みの諸々の度合は、根本的な情動の中で漠然と我々が見抜いておいた要素的な心的事実の数の大小に対応している。(DI,14)

この直前の箇所において、深みは「高揚 (élévation)」とも言い換えられ、強度の「力強さ=潜勢力 (puissance)」に対して、「感情そのものの豊かさ (richesse)」を指すとされている(DI,13)。「高揚」の語義そのままに深みが精神自身の自発性を意味するのならば、強度の方はそのような深い心的持続が外延的なものへと変化することを示していると言える。裏から言えば強度の概念は、精神の深みを前提しており、その深みにおいて見出される諸要素の変化を指している。この強度的な変化とは、例えば詩人が感情を詩で言い表す場合のように、感情からイメージへ、イメージから言葉へ、というような変化を指すだろう(Cf., DI,11)。ここから、この意味での変化を、図式において見られたような潜在的なものの外延化と考えても差し支えないだろう。このような議論だけでも既に図式概念の萌芽が見られる訳だが、更にベルクソンは次のように述べる。

従って強度の観念は二つの流れの交叉点に位置している。すなわち、外側から外延的な大きさ (grandeur extensive) の観念を我々にもたらす流れと、内的多様性

のイメージを意識の深みへと探しに行き、それを表層へと導く流れとの交叉点に。
(DI,54)

ここから分かるのは、精神の創造がイメージや運動として発揮されるためには、後者のような深みから表層への自発性（これが前節で「自由」と呼ばれていた）のみならず、前者の「外延的な大きさの観念を我々にもたらず流れ」がなければならない、という論点である。振り返れば、「撥条」「潜在的延長」「延長間の漠然とした直観」という強度に関する形容は、心理的な質の中で物理的身体運動の量を潜在的に示し、それへと変質することを指していた。そして、この潜在的な運動が現働化する際に端緒となるのが、身体上において局在化されることで、「対応する身体的振動の何がしか」(DI,24)を保持している末梢的な感覚 (sensation) である。ベルクソンは、この表層的な感覚の内に、既にして潜在的に準備されつつある反応の「記号 (signe)」を、すなわち「感得された感覚の只中において未来の自動運動の素描ないしは先行形成」(DI,25)を見て取っており、この先行形成によってその自動運動と他の可能的運動の間での「選択」が可能になる、と主張する (DI,26)。つまり感覚こそが、注意や情動の自発的な表現を可能ならしめる「自由の始まり」(DI,25)なのである²⁰。これは最早ほとんど運動図式の定義と重なるような叙述である。しかしそうだとすれば、感覚よりもずっと深く、外的な原因によらない感情もまた、実際に現働化するためには、身体の外延的な運動を暗に表現する感覚という転軸点を持たなければならないだろう。実際、直接的な意識現象が量ないしは大きさといった形式を取る場合は、異論の余地なく「筋肉努力」という形を取るといわれている (DI,15)。だが無論、純粋な質そのものの独立性が喪われてはならない。それゆえだろうか、『試論』の結論においてベルクソンは慎重な言い方をするのである。

我々はまずこれらの観念（引用者注：強度、持続、意志的決定）のうち第一のもの（強度）を考え、心的な諸事実がそれ自体においては純粋な質ないしは質的な多様性であり、他方で、空間内に位置するそれらの原因は量であることを見出した。この質がこの量の記号となり、我々がこの質の背後にこの量を推察する限りにおいて、我々はそれを強度と呼ぶ。従って或る単純な状態の強度は量ではなく、その質的な記号である。(DI,169)

つまり強度とは、それ自体は質であり続けながら潜在的に量へと翻訳されている質である。またここで言う心的事実の空間的な「原因」は、身体への局所的な刺激ないしはそれに対する筋肉の物理的な緊張を意味しているだろう。このように、質＝強度は身体上の（つまり外延的な）特定の位置へと「局所化 (localiser)」されるに従って、外延的な大きさを得て、量へと翻訳される (DI,32)。感情は、激しい身体運動へと表現されるにつれて元々

持っていた独特の深みを失い、表層的で末梢的な感覚に置き換わるのだ (Cf., DI,23)。また先の検討によれば、感覚とは言わば初めから身体上において局所化されている質であり、そこで直ちに直後の非意志的な運動を素描するものでもあった。つまり強度とは、それ自身純粋な質的变化でありつつも、その変化がまさに外延的なものへの変化であることによって、運動の量を潜在的に表現する「記号」なのである。かくして『試論』第一章の議論は、純粋な持続や自由の概念を析出するためのまさに過程であるが故に、精神と物質の接する末端を明瞭に示すこととなる。前節の議論を踏まえて言うならば、強度というこの切っ先から精神の自由な自発性は延長的なものへと変化し、そうして物質の必然性へと貫入するのだ。かくして精神の一元論は、物心の二元論へと裂開してゆく。

付言しておけば、『外延化し、物質化する精神』というこの構図は、図式の概念を経由して深化し、そして晩年の『道徳と宗教の二源泉』(1932年)における思想を産み出す創造としての深い情動 (*émotion*) の概念にまで流れ込む。ベルクソンは、かの「意識と生命」における「喜び」の記述を引き継ぎ、創造と情動を同一視した上で、情動を「探究心、欲望、そして所定の問題を解くことに先行する喜び」(MR,43)であると主張する。そして、その役割を次の如く語っているのである。

それは数ある障害を物ともせず、知性を前へと押しやるものなのである。それは知的要素と一体になってそれらを生き生きとさせる、というよりはむしろ生命を与えるものなのである。そして、それら知的要素と有機的に組織化し得るものを絶えず掻き集め、最後には問題についての陳述が自ずと花開いて解答になるようにするものなのである。(*ibid.*)

一読して、動的図式の規定にほとんど重なる記述であると直ちに気付かれるだろう。そのことを暗示するように、この創造において苦しい「努力」が伴うこともベルクソンは指摘している (*ibid.*)。情動もまた「表象に先立ち、表象を潜在的には含んでいて、或る点まではその原因と言える」 (*ibid.*) ものなのであり、強度的な図式の発展系なのである。ラプジャードはこうした根本的な情動を、「情動を内的に振動させる諸運動の総合」「世界の現実的運動を二重化する一つの潜在的運動」と形容し、「表現の要求」と呼んでいる²¹。世界を二重化させているのは精神である。創造的な精神の一部が強度化し、惰性的な物質へと言わば反転することで、世界を二重化させているのである。図式において、そして情動においても、このような精神が物質へ向かう強度的な努力が観取されてきたのである。

ベルクソンの唯心論的一元論は、絶えず表層において物質へと分化する唯心論である。全てを持続の相の下に見る形而上学者ベルクソンは、本論で追いかけてきた如く、心的なものから物質的なものがいかに裂開していくのかをつぶさに観察していたのであった。「心と体」において、ベルクソンは自らの仕事を語るようにして哲学者の責務を述べている。

魂の生をそのあらゆる現れにおいて研究することが、哲学の課題です。哲学者は、内的観察に習熟して自分自身の内へと降り、そして表層へと遡り、意識が緩み、拡がり、空間の内では進展しようと準備するその漸次的な運動を辿るべきなのです。哲学者は、この漸進的な物質化を目撃し、意識が自己を外在化していく歩みを窺い、精神が物質の内へと入り込むこと、身体と魂の関係のありうる様について、少なくとも漠然とした直観を抱くでしょう。(ES,37)

終わりにかえて-ひとつの展望

本稿の行論は、ラヴェッソンの唯心論に対してベルクソンの唯心論の独自性を洗い出す形となった。ラヴェッソンの場合、精神も身体も内側から残りなく自然の自発性に呑み込まれていき、その自然もまた、絶対的な完全性の自発性に回収せられていた。努力の意識は、飽くまでそのような非人格的な自発性が十全に発露するための通路でしかなく、習慣の発展と共に消え失せていくものであった。これに対してベルクソンは、自発性を創造と読み替えた上で、物質に対峙する精神の側にのみ認められた。そのため彼の哲学においては、精神の創造において物質的身体の持つ独自の役割、そして精神の側から物質へと至る過程、すなわち精神の強度が重要視されることとなった。ここから、ラヴェッソンの唯心論は神の大なる精神への収斂モデルであり、ベルクソンの唯心論は強度を介した精神から物質への分散モデルである、と結論出来るだろう。

しかし、物質の存在論的身分が（飽くまで否定的な契機としてではあるが）ここまで強固に確立してしまえば逆説的に、ベルクソン哲学が一体如何なる意味において唯心論なのかを再検討する必要も生じてくるように思われる。ベルクソンが存在論的にはいかに唯心論的なのかを本格的に議論するには、ここからはまだ遠い道程を踏破していかなばならないだろう。実際に「全ての存在は心的なものである」と主張するためには、精神の持続のみならず、『物質と記憶』以降において詳細に議論されていく物質自身の持続の問題を解決せねばならないからである。すなわち、本論では言及するに留めたが『物質と記憶』第四章における「具体的延長」の概念の内実を闡明にせねばならないし、或いはそこからより発展的に、『創造的進化』で主張される「宇宙は持続する」(EC,11)という有名なテーゼの真義を解説しなければならない。その際に喫緊の課題になるのは、「感覚的質の「主観性」は、我々の記憶力によってなされた、実在的なものの縮約(contraction)の一種である」(MM,31)と言われる場合の「縮約」の理解であるだろうし、或いはまた、持続の「内

の緊張 (tension) の度合」を指すと言われる存在論的な「リズム」(MM,278)の解明であるだろう。但し、ここでは問題の所在を残された課題として指摘するにとどめて、筆を擱こう。

凡例

ベルクソンとラヴェッソンのテキストの引用および参照は、本文中(略号、頁数)で表記した。文献の略号は以下の通り。訳文は筆者のものである。また、原文中のイタリックは傍点で表した。

ベルクソンのテキストからの引用は、quadrige 版ベルクソン著作集(puf)から行った。

DI, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889.

MM, *Matière et mémoire*, 1896.

EC, *L'Évolution créatrice*, 1907.

ES, *L'Énergie spirituelle. Essais et conférences*, 1919.

MR, *Les Deux sources de la morale et de la religion*, 1932.

PM, *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*, 1934.

ラヴェッソンのテキストからの引用は、以下のテキストから行った。

H, *De l'habitude*, Allia, Paris, 2007.

PF, *La philosophie en France au XIX^e siècle*, Fayard, Paris, 1982.

注

¹ 本稿は、2016年9月9日に学習院大学目白キャンパスにて行われた日仏哲学会2016年秋季大会提案型ワークショップ「ベルクソンの二元論を再考する」において発表した原稿に加筆修正を行ったものである。この場を借りて、司会の杉山直樹氏、コメンテーターの藤田尚志氏をはじめ、貴重なご教示を頂いた出席者の各位に御礼を申し上げます。

² 『リルケ詩集』富士川英郎訳、新潮文庫、1967、p.194.

³ Henri Gouhier, *Bergson et le Christ des Évangiles*, Fayard, Paris, 1961 ; Vrin, Paris, 1999, chap.1.

⁴ Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, PUF, Paris, 1966, Chap.5.

⁵ Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, Alcan, Paris, 1931; PUF, Paris, 1959, p.174.

⁶ Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, PUF, Paris, 2004.

⁷ この点に関するラヴェッソンとベルクソンの親和性に関しては以下のマランによる論考が詳しい。マランは、生物の本質に記憶力と新たな形態の創造を見出して考察するという点に両者の哲学を通底するものを見ている。Cf. Claire Marin, « Ravaissou et Bergson : La science du vivant », dans *Annales Bergsoniennes*, III, PUF, Paris, 2007, pp.377-406.

⁸ この「自発性」という観点に関しては、以下の論考に多大な示唆を受けている。杉山直

樹「自発性を飼い馴らす—フランス・スピリチュアリズムへの一視覚—」フランス哲学・思想研究 (6), 日仏哲学会, 2001, pp.17-32.

⁹ Dominique Janicaud, *Une généalogie du spiritualisme français*, Nijhoff, La Haye, 1969, p.20-21.

¹⁰ ベルクソンは「ラヴェッソンの生涯と業績」の中で、ラヴェッソンが多用するこの「恩寵」という語について「優美」という意味も同時に読み取り、次のように述べている。「運動に見られる魅力と神的な善意の特徴である気前の良さを、同じく名で呼ぶのは間違っていない。ラヴェッソン氏にとって優美という語の二つの意味は一つであるに他ならなかったのです」(PM,280)。

¹¹ ここで言及した、「個体化する自然の自発性」という特異な目的論的構図に関しては、杉山直樹氏の以下の論考から多大な示唆を受けた。Cf., 「思想と動くもの—「フランス・スピリチュアリズム」をめぐる—」『西洋哲学史IV 「哲学の現代」への回り道』、講談社選書メチエ、2012年, pp. 303-356.

¹² グイエは『試論』の「心理的因果性」という概念が後に「創造」と呼ばれるようになったと主張している。Cf. Gouhier, *Bergson dans la histoire de la pensée occidentale*, Vrin, Paris, 1989, pp.45-50.

¹³ ベルクソンが深い感情に関して存在論的な意味合いを込めていることは明らかである。例えば、ベルクソンは「内的な喜び」について次のように述べている。「最後には、喜びの極みに至って、我々の知覚と記憶は熱や光に比すべき曰く言い難い質を獲得するのだが、この喜びは余りに新しいので、或る時には我々自身を顧みて、存在の驚きとでもいふべきもの (étonnement de l'être) を覚える」(DI,8)。

¹⁴ ベルクソンは、『試論』において既に、過去の出来事としての記憶 (souvenir) そしてそれを保存し総合する記憶力 (mémoire) が持続の内実を構成すると見ていたように思われる。Cf., DI,81,92,93.

彼はまた、純粋な持続は我々の自我が「生きるがまま (se laisser vivre)」になっている場合に現出するのであって、過ぎ去った意識状態と現在の意識状態を切り離したり、或いは過去となってしまった感覚や観念に全く没入したりしてはならないと忠告している (Cf. DI,74-75)。この「生きるがまま」という言辞に関しては研究者の間で解釈が分かれている。例えば、ヴォルムスは、持続の一表現である「心的総合」を、「受動性の限界における」自己の「作用 (acte)」として能動的に捉える (Worms, *op.cit.*, p.66-67.)。しかし、これに反対するラブジャッドは、持続の形容に付き纏う「互いに浸透し合う (自ら浸透する) (se pénétrer)」「互いに組織化し合う (自ら組織化する) (s'organiser)」などの再帰動詞に着目し、この表現のうちに「(直接に与えられたものの) 有機的発展、自己構成 (auto-composition)、自己-有機的組織化 (auto-organisation)」を見出している (David Lapoujade, *Puissance du temps*, Minuit, Paris, 2010, p.30.)。このように徹底的に受動性を強調するラブジャッドによれば、質的多様体の曖昧で不分明な総合が深い自我を構成しているのであって、自我が質的多様体を構成しているのではなく、自我はその総合の結果を受け取っているに過ぎない、ということになる。ラブジャッドの解釈に倣えば、自ら相互浸透する持続の深みのうちに、根源的な「非反省的自発性」を見出すことも可能であろう。

¹⁵ 『物質と記憶』以後、「意識」という語は純粋な持続そのものというよりは主にこの意味において使われる。例えば『創造的進化』では、意識とは「可能的行動や、生物によって現実に完了せられた行動を取り囲む潜在的な活動の領域に射す内的な光」であり「躊躇

や選択」を意味するとされる (EC,145)。この図式においては、沢山の可能的行動が素描されればその分意識は強烈なものになるし、現実に移されるべき可能的行動が一つしかなければ、つまり自動的に反応が返されてしまえば、逆に意識は無になる、ということになる。

¹⁶ ラヴェッソンもまた『19世紀フランス哲学』において、中枢神経系による自発的運動の創成について語っている。彼はそこで、機械論的な器官に対して目的論的な機能の優位を強調している (Cf.,PF,236-239)。

¹⁷ 運動図式と動的図式の関係について、私は既に別の稿で論じた。Cf.,「精神の目覚め - 習慣のベルクソンの根源について-」『宗教学研究室紀要』第12号, 2015, pp.149-171.

¹⁸ 但し、動的図式の場合でも「身体の不安」(ES,183)を随伴する。一般にベルクソンは知的な表象と身体的な感覚の間に明確な区分を設けない。本稿における動的図式に関する一連の叙述から、心的な要素が、身体運動を直接に指示しない場合は表象という形式、指示する場合は感覚という形式を取ることが理解されるだろう。

¹⁹ 『習慣論』においてラヴェッソンもまた、「強度」の概念を、延長でも速度でもない実在的運動の「量」として、或いはまた、「原因の活力 (énergie)」ないし「力」においてしか直接的な尺度を持ち得ないような、運動の「実在性の度合」として提示しており、しかもその尺度が件の「努力の意識」である、と論じている (H,29-30)。この規定は非常にベルクソンの響くものの、ベルクソンにおいては努力の意義がこのような尺度にとどまらないことは改めて述べるまでもないだろう。

²⁰ 『試論』第三章においても、直接的意識がそのイメージを提供してくれるような「先行形成」(DI,158)がある、と論じられる。そして、その先行形成が、観念から働きへと至る「ほとんど感知されないほどの中間項」であるとされ、「努力の感情」と言い換えられている (*ibid.*)。この「先行形成」が強度概念を指すことははっきりしているが、運動図式もまた同様の規定を持ち合わせていたことを思い起こして欲しい。「努力の感情」という性質は、動的図式の形容の一つでもあった。言葉の用法も、『試論』の時点で既にベルクソンは図式概念を予感していたと言える。

²¹ Lapoujade, *op.cit.*, p.45.