

## ベルクソンの道徳思想の一側面

波多江 忠 彦

### (I)

- 先生 そんなことをしてはいけません。  
子供 なぜそんなことをしてはいけないのですか。  
先生 それは悪い行ないだからです。  
子供 悪い行ないって。悪い行ないとはどういうことですか。  
先生 人から禁じられていることをいうのです。  
子供 禁じられたことをして、どうして悪いのですか。  
先生 あなたはいうことをきかなかったために、罰をうけます。  
子供 ぼくは人にわからないようにやります。  
先生 だれかがあなたのすることを見はりますよ。  
子供 ぼくは隠れてやります。  
先生 あなたはいろいろたずねられますよ。  
子供 ぼくは嘘をつきます。  
先生 嘘をついてはいけません。  
子供 なぜ嘘をついてはいけないのですか。  
先生 それは悪い行ないだからです。………

J・Jルソー『エミール』(注)

道徳的義務に関する、この理屈屋の子供と、同じく理論家であろうとして失敗している先生の、以上の対話は、滑稽ではあっても、必ずしも簡単に笑って済ませないだろう。誰がこの二人のように(特に先生のように)、屁理屈をこねずに、従って循環論に陥らずに、道徳的義務を「理性」「知性」等の人間の合理的機能のみによって、説明したり、或いは納得したりできるだろうか。

(注) Jean-Jacques Rousseau: *Emile, ou de l'Éducation*,

引用は、「世界の大思想」17 P63. なお、ルッソーは、この循環を、子供が相手の場合は、避けがたく、また、大人のとるべき必要な態度だ、としている。

道徳の根本命題を、「純料理性」の要請としての「無制約的当為 (Sollen)」である、との結論を得たカントでさえ、果して、ショーペンハウエルも指摘したように、「その起源を神学的道徳にもつ」一種の論理的不当仮定の誤謬を犯してはいなかっただろうか。(注)

又、「理性」の認識する普遍的で妥当な「善の<sup>イデア</sup>観念」に、そしてその<sup>イデア</sup>観念が吾々に迫ってくる力に道徳的責務を基づかせようとした哲学者たちも、彼らの云う「善の<sup>イデア</sup>観念」に先立って存在している、何か別種の力を前提してはいなかっただろうか。仮に、不当な前提がなかったとしても、もしその「善のイデア」なるものが、彼らの云うように、それ程強力に吾々に働きかけるのであれば、全く恣意的な利己主義<sup>エゴイズム</sup>を堂々と宣言する人に対しては、吾々は何と応えればよいのだろうか。

ベルクソンは人間の合理的機能のみによって道徳現象を説明しつくそうとする立場を斥ける。というのも、ルッソーの描いたこの子供だけでなく、吾々自身でさえもが、単なる道徳の理論家に対しては、云いかえれば理論的理性の産物としての道徳に対しては、そうしようと思えば、いつでも、徹底的に、「なぜなぜ坊や」(論理的小児病者)でありうるし、そのような道徳に対しては、そっぽを向くことすら可能となるだろうから。

だが、吾々に否応無しに迫ってくるもの、或は自ら進んで従おうとさえするもの、それこそ道徳現象の事実ではないのか。道徳や倫理は単なる理論的整合性でもって、その本質や、ましてや起源までが決定されてはならない、吾々の具体的行為の動機を、事実としてハッキリ認識することが「本質」解明の手順でなければならない。かくしてベルクソンは、道徳現象及び宗教現象には異なる二つの源泉が(或は側面)事実として存在する、とした。一方は、本能的で静的な社会秩序への要求に根ざした道徳で、「閉じた道徳 (La morale close)」と呼ばれる。他方は、本来の意味での人間知性を媒介とし、動的、発展的秩序への要求に基づく

(注) ショーペンハウエル「道徳の基礎について」A. Schopenhauer.

“Über das Fundament der Moral.” 引用は「全集」(白水社) 9, P. 205

もので、「開いた道徳 (la morale ouverte)」と呼ばれる。

ところで、このように、事実としての「要求」を道徳の基本として主張することは、道徳の起源と本質を、語の最も広い意味で、「理性」ではなく、「感情」<sup>サンチマン</sup>によって基礎づけることを意味しているように思われる。この見地からベルクソンの倫理説を概観しようとするのが本稿の目的である。

## (Ⅱ)

ところで、人類は、なぜ集団生活 (社会) を営むのか、また、なぜその社会生活の秩序や規範としての法律や道徳をもつのか、更に、道徳的責務 (義務) (l'obligation morale) の禁止や命令の具体的力はどこから出てくるのか。いろいろなヴァリエーションが学説内に見られるにしても、古来支持されてきた説明は、大半が以下のような共通の仮説の上に立っている。即ち、人類はその根本的かつ自然的状態では、「万人が万人に対して狼」である。その点では、人類は他の動物と同様、或はそれ以上に徹底した利己主義がその本性である。だが他の動物のようには、単独で生きていくために必要な本能が備わっていないので、孤立していたのでは、狂暴な自然に対抗し、或は危害を及ぼす動物達に伍して生きていくことができない。しかし、幸なことに、人類は「知性」や「理性」を備えた「賢い」動物である。そこで人類はその「知性」の故に、互に少しづつの損 (自己の欲望の制御) をしてでも、集団で生活することによって得られる利益の方を選んだ。つまり社会生活を営むようになった。そしてこの社会生活を維持するための秩序や規範が法律であり今問題の道徳でもある、と。

こうして道徳現象は、それが理性的存在者たちが互にとり結んだ契約と解されるにせよ、理性がア・プリオリに与えられている資格 (それがどのようなものであるかは不明だが) に基づいて「考え出した」ものと見做されるにせよ、その起源において、既に知的領域のものとされるのである。いいかえるなら、このような説明によれば、道徳現象は、その起源において、人類の思弁的、合

理的機能によって生み出されたのである以上、それ自体が合理的性格のものである、という訳だ。これを社会に生きる個人の側から言えば、それ（道徳）に従ったり、それを守ったりする際の動機そのものも、また「理性的」「知的」なものでなければならないことになる。他方、吾々が道徳現象の本質を考察する場合も、それは当然合理的理性に依らねばならないし、結局は、その本質も合理的生の要素に還元されるはずであり、又そうでなければならない、というわけである。当人がそのことを意識しているにせよ、そうでないにせよ、道徳の起源や本質を合理的理性のみに基づかせようとする「理性主義」、というよりは、ベルクソン自身のより適切な表現に従えば、「理性崇拜（culte de la raison）」、又彼が終始一貫して否定しようとした、いわゆる「主知主義（intellectualisme）」の暗黙の仮定とは、以上のようなものである。

だが、精神の思弁的機能は、又、それによって構築、産出された道徳的責務は、吾々の獸性や利己心を抑えるに充分な力をもつだろうか。若しそう信じるとしたら、彼らは「これまでに、自分の心中に利己心とか情念の強い声を聞いたことのないオメデタイ人（注1）」とはいっても、事実を冷静に認識する哲学者だとはいえないだろう。むしろ今日の複雑な、また文明化された社会において、理性や知性の重大な働きを軽視したり、無視したりすることは誰にもできない。また現実の社会の既成の道徳現象に合理的性格が認められることも、誰にも否定できない。それは、「適当にやっていればよい」、「うまく立廻りさえすればよい」、を格率とする功利主義道徳が存外根深く存続し、また成功していることから明らかである。しかし、だからといって道徳の起源や、その本質すらもが、論理的理性のうちにあるとは結論できないのである。ベルクソンによれば、この説明は社会成立の事実、『創造的進化』（注2）の事実を述べているのではなく、単なる仮説に過ぎない。それに集団生活は人類のみに見いだされる現象ではな

（注1）LES DEUX SOURCES DE LA MORALE ET DE LA RELIGION. P.1048

以下ページ付けは OE UVRES, (ÉDITION DU CENTENAIRE; P.U.F)による。

（注2）ベルクソンの第三の主著 L'ÉVOLUTION CREATRICE.

く、いわゆる本能に従っている或る種の動物（たとえばサル）や昆虫類（ハチやアリなど）にも観察されるし、或る意味では、それらは人類の社会よりもより完全な型で営まれているではないか。

『創造的進化』の事実是这样だ。知性も本能も始源状態では一つに滲透し合っていた意識の二形態であり、それらは、いわばたまたま生命進化の過程で分岐したものに過ぎないのである。溯れば、同じ一つの生命現象がとった二つの相に他ならない。従って「……社会生活（la vie social）は本能のうちにも、知性のうちにも漠然たる理想の形で宿っているわけであって、この理想の最も完全な実現が、一方では蜂の巣や蟻塚に見られ、他方では、大小さまざまな人間社会にみられる」（P. 997 傍点筆者）のである。

要するに、集団生活は、多くの人が仮定したように、知的存在者のみが契約や協働の意志によって形成したもの、人為的なものではなく、もっと自然に基づいたもの、「自然の意図」によるのである。このように考えるなら、道德現象も、その発生期においては、自然的生命のもたらした一つの必然と見做さねばならない。何も他の事実と通約不可能な玄妙な現象などではない。そこで「（道德的）責務は、そのどの一つをとってみても、本性上本能に属するものではないけれど、しかも、仮に人間社会に可変性と知性の重りが付いていなかったとすれば、責務の全体は本能にな<sup>おも</sup>っていただであらう」（P. 998）（傍点原著イタリック）といえるのである。そしてハチやアリの集団で本能（いわゆる自己保存本能と社会（？）本能が一体化したもの）が果しているその役割を、人間社会では習慣（habitude）が果している。つまり、人間においては、自己保存本能と社会本能とは、いわば分裂しており、しかも、その分裂を意識しうるのである。いいかえれば、吾々は、利己的関心と社会的関心のいづれに従おうかと躊躇する（意識 → 知性）が、後者に従うことによって、当の躊躇（意識、知性）は消える訳だ。従ってその意味で、習慣とは「端緒では知性的なのが、次第に本能を模するようになった活動」（P. 996）なのである。しかも習慣は個々のものが別々に働くのではない。全てのものが互いに連関をもち、支え合い、次第に

同心円的に拡がっていき、ついには「社会」という極限にいたるのである。吾々には、いわば「習慣を身につける習慣」(P. 996)があるのであり、それが社会そのものの基礎をなしているのである。こうして道徳の一方の(閉じた道徳)源泉は、直接には諸習慣の一体系にあり、その背後には社会の要求が存するのである。この種の道徳的責務がもつ強度や規則性が、本能のそれと酷似しているのは以上のような理由によるのである。むしろ本能的集団で、本能が何事かを命じたり禁じたりするにしても、それは構成員(ハチやアリ)自身に意識されることはない。従って、そこには本来の意味、即ち当人がそれを意識している、或は少なくとも意識しようという意味での道徳的責務は存在しないだろう。あたかも自然現象の秩序のような必然力があるだけである。一方、人間社会においては、習慣はいかに「第二の天性」であり、それに従うことがいかに「自然」ではあっても、人間にとって、それは必然性そのものではない。意識的構成員(人間)にとっては、その必然性(習慣)をそれとしてハッキリ意識するというそのことによって、当の必然性を撓めたり、破ったりすることが可能であろう。しかし、まさにその「必然(習慣)を逃れようと思えば逃れうるのだ、という意識を伴いつゝ感じられるこの必然性の感情」(P. 986)こそ当人が責務とか拘束と呼ぶものなのである。この「<sup>サンチマン</sup>制約されているという感情」こそ道徳的責務の最も直接の把握のされ方なのである。

ところで、吾々が自分の利己心や激情などと戦う必要がなく、諸習慣の一体系としてのいわゆる「社会道徳」にスムーズに従っている時、それは吾々を責めも咎めもしないだろう。だからこの責務の感情は一種の傾向性なのであり、責務が全部遂行されている場合には平穏なものであり、責務を果したのだ、というある種の快(適)感(plaisir)でさえあろう。この場合には大した問題は起らない。だが、吾々が自分の欲望と戦い、それに抵抗せねばならない場合も生じる。すると、この同じ責務が、今度は吾々にとって厳しい外観を備えたものに変じ、又それを守ったり、それに従ったりするためには吾々は我慢したり、緊張したりして努力せねばならないだろう。責務を遂行することは「抵抗への

抵抗」ということになる。しかし、この間の心理的事情を見誤らないようにしなければならない。まず、責務は、いかにこの場合峻厳に思えても、もともとは、既に述べたように、平静な感情なのだから、それを何か特殊な事実として自分の外に定立してはならないのである。ましてや、責務を順守することは何よりも自制の努力、緊張状態であるなどということにはならない。次に、なるほど吾々知性的存在者は、責務へと立戻るために当然知性を仲介にする。しかし、だからといって責務がもともと合理的性格のものであった、ということにはならないのである。責務の理由を考えたり、原理に溯ったり、或は準則を相互に比較したりする知性の役割は、社会の要求しているものを、より筋の通ったものにするに過ぎない。論理上の整合性の本質は節制にあるのだ。だから、理性を責務の原理と見做すのは「機械を回転させているものゝ力は、はずみ車だ」(P. 994)と信じるようなものである。責務の本質と理性の要求とはあくまで別物なのである。今迄のところをもう一度いいかえれば、道徳的責務は先ず「拘束されてい<sup>オブリジエ</sup>るという感情<sup>サンチヤ</sup>」として存在するということ、そして、それは諸習慣の一体系からくるのだが、その根底には社会の要求があるということ、更にその社会の要求は自然的生命が社会的生命という形をとる限りとらざるを得なかった一つの必然である、ということである。かくして、カント流の道徳的必然 (Sollen) も、ベルクソンによればその大半が生命の自然的必然 (Müssen) へと環元されるのである。

(注) 確かに科学的法則<sup>ロフ</sup>(広義のMüssen)と社会的法則<sup>ロフ</sup>(広義のSollen)は一応異なり、それはベルクソンも認める。後者は「どうこうせよと命じる法」であるのに対して、前者は「事実はかくかくであると述べる法」だから。しかし吾々の実際の生活においては、両者は混同され、いづれもが律法<sup>フンドマン</sup>である。つまり、この両者は吾々の精神のうちである種の交換を行うのである。前者は後者からその命令的性格をもらい、後者は前者からその何か曲げえぬもの(inéluctable)という性格を受けとるのである。だがもっと一般的に、法則性そのものを問題とするなら、そのいづれもが人間の経験の統一に過ぎず、その点では両者に明確な区別はない、というのがベルクソンの立場のように思う。尤もここでの問題は、単なる理性は何らかの力(ここでは社会の要求)を前提とせずには実質的な(形式的でなく、実際に人を動かさしめる)Sollenを規定することはできない、という点にある。

### (Ⅲ)

そこで問題は、そのような社会的要求に根ざした秩序としての道徳的責務が、実際に何を命じ、何を禁止しているか、その本質は何か、ということである。いうまでもなく、社会的掟で意味をもつものがあるとすれば、それは社会の保存と安寧 (solidité) を積極的に目指すものであろう。しかしそれを考察する前に、そこで考えられている社会とは一体どんな社会であるかを検討しなければならない。果して、その社会は人類全員がその構成員であるような「開いた社会」であろうか。それを知るには、個人を本当に知ろうと望む場合と同じように、社会のタテマエではなくホンネを、社会の云い分ではなく実際の行動をハッキリと見なければならない。モンテーニュもいっているように、理屈はその気になれば何とでもつけられるのだ。

戦時やその社会が危機に頻した時何が起るか。裏切り、虚言はもとより、掠奪や殺人でさえ正当化されるではないか。そればかりではない。チャップリンではないが、一人殺せば犯罪者だが大量殺戮となれば英雄でさえあるではないか。現代の戦争の凄惨さを、そしてそれにも拘わらず、或はそれと比例して、その戦争がいかに正当化され、理論的に首尾一貫した主張のもとに行われているかを見なければならない。ヴェトナム戦争がいかに「正当」な戦いであり、「他民族の救済」のための聖戦ですらあり得たか。だが、他人の生命と財産を尊重する義務は、いわゆる「社会道徳」の基本的要求ではなかったか。若しこれらが社会のホンネであつたなら、まるで掌を返したような態度変更を一体何と説明したらよいのか。或は、そのような「本能的社会」ともいうべき姿は、単純で未開な社会のみに当てはまるのであって、今日の文明化された社会のことではないとでもいうのだろうか。なるほど今日の文明社会は、莫大な量の知識や習慣を蓄えている。だが、ベクソンは、その文明社会を文明社会たらしめている要素である、獲得された知識や習慣の遺産を否定するのである。文明社会といえども「その諸成員が、その社会以外の人々にたいしては冷淡で、

常に攻撃、あるいは防衛の支度をととのえ、つまり戦いへの姿勢を余儀なくされつつ、成員相互が連帯し合った」(P. 1201)「閉じた社会」といわざるを得ないのである。しばしば、生の哲学のその「生」によせるオプティミズムが批判されるが、文明社会をも「閉じた社会」であると見るベルクソンは、その限りでは素朴な生の「自然に帰れ」と叫ぶ自然主義者でも、楽観論者でもない。今この問題にとりくむ余裕はないが、要するに、本能的で静的な、従ってまた保守一点張りの社会は、それがどのような外観を保てようが「閉じた社会」なのである。そしてこの「閉じた社会」における道徳(家族愛や祖国愛も含めたいわゆる「社会道徳」)が、「閉じた道徳(la morale close)」と呼ばれるのである。また、その道徳のみを支持し、順守することで満足するのが「閉じた魂」である。最初の主著『時間と自由』(注)でベルクソンが否定的に語った「社会化(socialisé)」も、このように考えるなら、「閉じた社会」へと社会化されることによって、人間本来の人格性(開いた魂)が失われる危険を指摘したに過ぎない。本来の意味での社会化を否定したのではない。しかし、この問題は後で述べるとしよう。吾々の日常的道徳、いわゆる社会道徳はそれが一般的になればなる程、また非人格的になればなる程、強力になるが、それは裏返せば、「閉じた社会」が、その社会へ順応し、埋没してしまうような、平均的で没個性的な構成員の魂を要求しているということに他ならない。吾々は「閉じた社会」の成員となるためには、まさに人格性の本質である個性や自由な創造性(ベルクソンのいう「内面的自己(le moi profond)」「個体的自己(le moi individuel)」)を放棄しなければならない。それらは「閉じた社会」とっては、自らの存続を危うくする危険な要素だからである。吾々は社会化されること、即ち社会道徳を全面的に順守することによって、一方では、確かに一応の安心感や、「皆とうまくやっている」という快適感をさえ覚えるが、他

(注) ベルクソンの第一の主著、ESSAI SUR LES DONÉES IMMÉDIATES DE  
LA CONSCIENCE

英語, "TIME AND FREE WILL:" by F. L. POGSON. 1910

方、その代償として「本来の自己」<sup>モラリテ</sup>を失っているのである。だからベルクソンが、否、フランス語で一般にモラル≪moral(e)≫或はモラリテ≪moralité≫という言葉が用いられるとき、それによって、一般的掟として外化されたもののみを思い描くのは誤りである。(注) 吾々は、道徳が客観的観察や思考の対象、或はいわゆる社会学の対象として規定されるときに、その学問の方法論の網の目からこぼれ落ちるものをも拾い上げなければならない。個人の魂の秘やかな、そういってもよければ、対人関係や自分自身に対する態度においてさえ覚えられる、微妙な感受<sup>サンシビ</sup>性や、あの「良心の声」をも道徳問題の主要なモメントとして取り上げなければならないのである。しかし、ここで注意しなければならないのは、確かに吾々は「閉じた道徳」によって外から規定されるが、一方では、逆に吾々の「閉じた魂」が、いわば内から「閉じた道徳」「閉じた社会」を生み出し、強化するモメントにもなっているということ、及び、社会道徳は「閉じた道徳」ではあるが、それが吾々に保償してくれる連帯性(solidarité)なしには、吾々の日常生活は一日とて成り立たないし、後述する「開いた社会」も「開いた道徳」も、この「閉じたもの」を土台としなければ展開し得ないということである。保守、停滞なくして革進、進歩などあり得ないのである。ベルクソンは「閉じた道徳」を全面的に否定するのではなく、両者の弁証法的な発展、展開に現実の道徳の進歩を考えようとするのである。しかし、更に重大なことは、ベルクソンのいう「内面の自己」や「個体的自己」は、一部の精神主義者が誤解しているように、社会とは全く異質な先験的な個人精神ではない、ということである。だが、これらの点についても後述することにして今は先に進んで、道徳のもう一方の源泉とその本質とを考察しよう。

(注) moral(e) という語には、「精神」「精神状態」という意味もある。

なお、これらの語義に関しては、A. LALANDEの「哲学用語辞典」参照のこと。

(A. LALANDE. VOCABULAIRE TECHNIQUE ET CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE P653~4)

#### (Ⅳ)

「開いた社会」とは、「閉じた社会」が一定の成員以外を排除し、その成員のみが結束を固めているのに比較するなら、人類全体がその構成員であるような、何ら排他性をもたない社会だといってよかろう。ところで、家族を愛することは祖国愛へ、また祖国を愛することは人類愛へとつながっていくのだ、といった意味のことがしばしばいわれる。なぜなら、その三者に共通な「……愛」という言葉は、魂の同一の状態をいい現わしているのだし、たゞその「愛」の対象が異なっているに過ぎない、従って対象が、家族→祖国→人類と漸次的に拡大すれば、それらに愛着している魂の状態も対応して膨張していくのだ、つまり、そこには連続的移行があり、いずれも「……愛」という同一の名前で呼ばれているのだから、その本質も変わらない、というわけである。だが、これら三種の愛の連続的、漸次的移行を主張するのは、ここでもまた、経験を無視した推論、魂についての全く浅薄な主知主義的な見解に基づいているのである。次の二点を考慮しなければならないだろう。第一に、家族愛と祖国愛とは、確かにいずれも明確に限定された具体的対象をもつ。しかし、「人類全体」は前二者のような意味での対象といえるかどうか。第二に、対象への愛着 (attachment) という感情と、人類愛の愛 (amour, charité) という感情には何らかの共通性があるかどうか。ベルクソンも前二者、即ち、家族愛から祖国愛への連続的移行は認める。だが人類愛と前二者との間には「開いたもの」と「閉じたもの」、動と静、無限と有限の隔りがあるというのである。つまり「人類愛」は前二者とは全く起源を異にするのであって、これこそ「開かれた道徳」の本質をなすのである。まず第一の点からみてみよう。「閉じた道徳」は、吾々の自然的生命が、社会的生命という形態には不可欠な、連帯性と社会結合への要求から生み出したものであった。そして社会の強い結合の大部分は、ある社会が、他の社会に対して自衛する必要のある時に生じるということ、及び、共に生活する人々を吾々が愛するのは、何よりも、それ以外の

人々に対抗するためだ、ということは誰しも認めるだろう。してみれば、「閉じた社会」及び、その道德の本質は、何よりも、その排他性にあると考えられる。ところが、その排他性とは実は「この家庭」「この国家」という限定された対象のみを吾々が目指していることから生じるのである。従って、愛の対象がハッキリ限定されうる限りでは、その種々の愛に漸次的膨張や連続的移行を仮定してもよからう。つまり、家族愛から祖国愛への移行は、主知主義的説明で充分なわけである。しかし、全人類を、おそらくは全自然を対象とするであろう人類愛は、もはや前二者のような意味での対象をもたないのである。あえていえば、対象はどこにも存在しない、と同時に、どこにでも存在するのである。このように考えるなら、「人類」に自分を捧げるのだ、との意気に燃えた青年が、いざ実践の段になって突然意気沮喪してしまうのも、逆にドストエフスキーも指摘しているように、「抽象的人类一般」を愛することがいとも簡単なもの、実は同じ理由によるといえるだろう。人類愛においては、「愛着」すべきものは何もないのだし、吾々に「愛情を抱かせる」ような対象も存在しないのである。その愛は対象にかゝる以前にまず精神の作用、或はE・フロムのいう「オリエンテーション (Orientation, 構え) (注) としてある。つまり人類愛と祖国愛、家族愛はいずれも同じ愛という名で呼ばれているが、そこには単なる強度や程度の差ではなく、本質的な差異があるのである。これで第二の問題にも答えたことになる。同じ愛という言葉が用いられているからといって内容まで同じだと考えるのは、主知主義の行き過ぎである。あるいは、言葉さえ解れば、また、その言葉を論理的に整合させさえすれば、その内容も理解、または整理できたと信じるヴァーバリズムに過ぎない。

「吾々は身内や同国人へは直通で行けるが、人類へはまわり道をしなければ達しられない……吾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なくてはならない。」(P. 1002)

(注) E. FROMM “MAN FOR HIMSELF”, 『人間における自由』参照

吾々は「人類愛」の起源を、自然的生、社会的要求とは別のところに探らなくてはならない。「閉じた道徳」を自然的と呼ぶなら、「開いた道徳」は反自然的なのである。

しかし「どの時代にも、この完全な道徳の化身ともいうべき例外者が現われた。キリスト教の聖徒たちの以前にも、人類はギリシャの賢人やイスラエルの予言者、また仏教の阿羅漢<sup>あらかん</sup>や、さらに他にもこれに類した人達に見えたのだ」(P. 1003)とベクソンはいう。「開いた道徳」の起源は、道徳的天才の創造<sup>クレアション</sup>にあるのである。ところで道徳的天才達は吾々に向って何も求めないし、あれこれと教え諭しもしない。それにも拘わらず、おびたしい群集が彼等につき従って行く。彼等はただいるというだけでよい。彼等の存在そのものが一つの招きとなっている。吾々は、彼にまで高まろうと憧憬し、彼の招きに応ずるのである。自然的責務の特質が、吾々に対する命令、禁止、一言でいえば圧力(pression)であるとすれば、天才道徳の特質は、一つの人格の、吾々の良心への呼びかけ(appels)にある。吾々はその場合、「何故従わねばならぬのか」との問いさえ思い浮べない。それに招き寄せられ、自らそうありたいと希求するのである。一つの模範に、倣う(imitor)のである。では天才たちの、吾々を行動へと誘<sup>いざな</sup>うこの種の力は一切どこから来るのだろうか。

吾々の意志に直接に働きかけるものとしては、本能、習慣、及び感受性が考えられるが、この場合、前二者が問題にならないとすれば、それは最広義の感情にあることは明かである。

しかし感情にも二種類を区別しなければならないとベルクソンはいう。第一の、魂の表面だけが動く、いわゆる感傷や安っぽい同情と、第二の、魂全体が根底からゆれ動く本格的な情動とは、同じ感情状態とはいわれても全然異質なのである。いづれもが対象によって規定されるとか、知的表象が感受性のうちに惹き起した反響だと考えるのは、人類愛のところでも述べてきたように、主知主義的な憶見である。物理的刺激の心理的変換物へと還元されるような感情、普通心理学が取り上げるような感情は前者に属する。それらは、感情とはいっても、

むしろ<sup>サンサンオン</sup>感覚に近いものだろう。だが、たとえば偉大な芸術における感情は後者に属する。それは対象によって触発されることがあるにしても、触発された以上のものを含んでいるのである。ヴェートウヴェンの「第九交響曲」は、吾々日常生活の現実的感情や歡喜一般を表現しているのではない。そんなことをして何の意味があるのか。吾々の「現存する諸事物を、可能性または潜在性の状態において過去の中へ投げ込まずにはおれない」(注)「回顧の論理」にとっては理解し難いことだが、「第九」が書かれるまでは、「第九の歡喜」は世界に存在しなかったのである。芸術家は諸々の現実の対象から受け取った表象を、彼の魂の中で、いわば溶解し、何か独自のものを付与することによって作品として結晶させるのであるが、その固有のものは、まさにこの「第九」によって、その旋律やシンフォニーの唯一独自の様式そのものによって決定され、限定されているのである。芸術家は対象からその対象のもつ情動を引き離して表現したのではない。吾々が「第九」の表わしているものを「歡喜」と名付ける場合、それは、このシンフォニーが歡喜一般を表わしているからではなく、逆に、このシンフォニーが表わしている多くのものの中から、吾々が何物かを借りてきて、それを歡喜一般へと結びつけたのである。だから第一の情動は、心に浮んだ觀念や心像に繼起するのであり、その限り、そこでの感情状態は、知的状態によって惹き起された結果であると云えるだろう。しかし、第二の情動は、そこに起こってくる知的状態に対して、むしろ原因とはいえても、もはやその結果ではない、とベルクソンはいうのである。第一のものを「知性以下(infra-intellectuelle)」と呼ぶなら、第二のものは「知性以上(supra-intellectuelle)」と呼べるのである。この第二の感情、情動は創造的なのである。「創造は何よりも先ず<sup>エモション</sup>情動を意味している」(P. 1013) しかもベルクソンは単に文学や芸術のみならず、科学上の発見、否、文明全般をとってみても、偉大な創造の起源には、必ずこの種の新しい情動があるというのである。従って道徳的天才たちが、彼等の

新しい道徳、新しい形而上学を産み出すのは、実はこの情動によるのである。

「この情動が意志の側では躍動<sup>エラン</sup>となって展開し、知性のうちでは説明する表象<sup>エモシオン</sup>となって展開する」。(P. 1016)

吾々がベートゥヴェンの音楽に感動する時、実は、吾々はこの種の情動に従って、吾々自身の中に新しい情動を創造するのである。「音楽が泣いているときは全人類がいっしょに泣いている、全自然が泣いている」。(P. 1008)

同様に、道徳的天才達が彼らの情動の雰囲気<sup>アソクリナシオン</sup>で吾々を包むとき、吾々は彼等に従い、彼等の情動の目指している方向へと動かされて行動することになる。それは、もはや強制でも必然でもなく、ある傾向性の力によるのである。ここに「開かれた道徳」の源泉がある。もう一度引用しよう。この道徳は「人類あっておよそ存在した最善のものを代表する個性が、われわれ一人一人の良心へ放った呼びかけの総体」(P. 1046)である。他方の「開じた道徳」は「一つの社会の有無を言わさぬ非人格的要求から発せられる命令の体系」(P. 1046)である。

かくして、ベルクソンによれば、あらゆる道徳説は、こうした二つの力のうちのいずれか、あるいは両方を、暗黙のうちにその理論の基礎におかずには責務の本質を説明し尽せないのである。

## (V)

ところで、以前に少し述べておいたことだが、『時間と自由』以来、吾々の自己は表面的な「社会的自己」と内面的な「個体的自己」という二重構造をもつかのようであった。

吾々の恣意的欲望や孤独、絶望感は表層へと向うこと、即ち「社会化」され「社会的自己」となることによって、社会的連帯性(solidarité)の中へ組み込まれ、そこで一応の安定感(solidité)や、場合によっては、快適感さえ覚えるのであった。しかし同時にそのことによって、吾々は、内面の「個体的自己」の人格性やその独自性を喪失し、ハイデッガーのいうような、日常的、非本来的

現存在としての「ひと」(“das Man”)の状態へと転落するのであった。他方、吾々は、内面へ、個人意識へと「自己沈潜」することによって、独自性をもった本来的自己、「個体的自己」或は「純粹持続 (durée pure)」、自由へと立ち戻るものであった。では、この個人的な努力によって得られる自由と、道徳的天才のもたらすものとはどのような関係をもつのだろうか。今迄述べてきた限りでは、道徳的天才のとり方向は、この「自己沈潜」を大規模に進むことであると考えられるだろう。だが再び『創造的進化』まで溯って考えてみなければならない。

人類は生命進化の最先端に位置するとはいえ、一つの種 (l'espèce humaine) に他ならない。つまり常に無限に前進し、新しいものゝ創造作用そのものであるエラン・ヴィタルが一時的に停止し、固定化されるところに様々の動物種が生まれるのであるが、その中の一つの種が人類なのである。いいかえれば、人類も無限に創造的な生の一つの停止点、結晶に過ぎないのである。従って排他的で常に攻撃への姿勢を内包する「閉じた社会」、またその道徳も、実はこのエラン・ヴィタルの一停止である限りでの生命、すなわち人類が、形成するいわば暫定的形態に過ぎない。人類がそうであるように、「閉じた社会」もエラン・ヴィタルの最終的到達点ではなく、前進への可能性は残されていたのである。種全体としては実現されなかったこの前進が、道徳的天才によって為されたのである。彼(ら)は、この根源的エラン・ヴィタルの創造作用と接触したのであり、その一つの表現が「人類愛」なのである。

このように見てくるなら、吾々の「個体的自己」は原理上他の生命から孤立した、純粹に個人的なものではありえない。そもそも純粹な個人という概念が抽象的で仮構的なものである。従って、もしも吾々が「自己沈潜」によって何かに達するとすれば、それは排他性を本質とする狭義の連帯性から離脱して、真の社会的連帯性、すなわち「人類愛」へと至ることではなければならないだろう。「自己沈潜」は反社会的な行為などではないのである。つまり人間は二重構造というよりは三層構造的な存在とも云えるだろう。第一は、表層の「閉じた社会」へと社会化されることによって得られる安定性の層、第二は、そのすぐ下層に

ある欲望、利己主義或は孤独感や絶望感等を含めたいわゆる個人的不安定の層、第三は、生の最根源におけるエラン・ヴィタル、或は天才達によって開示される根本的均衡、或は安定性の層、である。

「水面へ茎を伸ばしている水草はたえず流れのまゝに漂っている。そのむら葉を水面上で絡み合わせ、いわばこの繋絡のおかげで上方での安定がともかく保たれている。しかし、その根はさらに安定しており、それを底で支えてくれる大地のなかへ、深くしっかりと根づいていよう。」(P. 986)

もう一度いいかえれば、ベルクソンによれば、人間は、「非本来的自己」と孤独、不安、絶望等を基調とする「本来的自己」との二重性として「実存」するのではない。恐らく、例外的努力がなされないなら、或は天才という人達が出現しなかったなら、吾々はこの二重性のうちで引き裂かれたまゝだろう。しかし、もしもう一步踏み込むなら、そこには本質的安定性、或は生の創造作用における歓喜<sup>ジョ</sup>の地平が、その存在構造自体に存するのである。

「そこで社会の連帯から人類の兄弟愛へと進んでゆく場合、吾々はある種の自然とは訣別することになる、が、全自然と訣別するのではない。……「産まれた自然」から吾々が離れるのは、「産む自然」へ帰るためだ。」(P. 1023)

「創るもの」として「創られた」、これが人間の置かれた状況なのである。

しかし、繰り返すが、吾々一人一人が、この根源にまで充分溯って行けるわけではない。吾々は「たゞ一箇の個体からなる種」である天才たちのもたらした「愛」<sup>エモーション</sup>の情動に助けられてのみ充分道徳的たりうるのである。ちょうど芸術的天才が、吾々に世界に対する全く新しい感じ方、見方、更にはその意味すらをも開示するように、道徳的天才は、「人類がひとたびこの社会を経験すれば、ふたたび以前の状態へ戻りたいとは思わぬような社会」(P. 1042)を情動として吾々に開示するのである。ベルクソンはこのような道徳的天才や宗教的天才を神秘家(mystique)と呼んでいる。しかし、そこには何ら<sup>まかふしぎ</sup>「摩訶不思議」や「不合理」もない。シュヴァイツァーやフロムも指摘しているように、こうした意味での神秘主義は、むしろ本来の意味での合理主義の論理的帰結でさえあろう。

「それ（神秘主義）は、吾々は決して人間及び宇宙の神秘を把握しないであろうという知識であり、しかし、それにもかゝらず、吾々は愛の行為において知ることができるという知識なのである」（フロム）（注）

ベルクソンのいう「開いた道徳」とは、吾々へ前進や進歩への情熱・歓喜をもたらす神秘主義のそれなのである。しかし、この問題は別の機会に論じようと思う。「閉じた道徳」にせよ、「開いた道徳」にせよ、その直接の源泉は広義の感情にあるということ、及び生物の一種としての人間をハッキリと把握しない道徳説は必然的に基礎を欠くということ、以上を考察しようとするのが本稿のねらいであった。（了）

（注） A. シュヴァイツァー「文化哲学」、A. Schweitzer; Kulturphilosophie.

E. フロム「愛すること」、The Art of Loving. 引用は、邦訳（紀伊国屋書店）P.43