

道徳の源泉へ向って

——ベルクソン『道徳と宗教の二源泉』を読むために——

鈴木
木
幹
雄

ベルクソンは『道徳と宗教の二源泉』第一章で道徳的責務 obligation morale について考察し、△閉じた道徳 morale close △と△開いた道徳 morale ouverte △とを区別することによって、道徳の源泉 source あるいは起源 origine を明らかにしようとしている。△閉じた道徳 △と△開いた道徳 △の区別はベルクソンの道徳論の要点であり繰り返し強調され、巧みな対比によって論述全体から浮き出している。だがそのためにかえて、『二源泉』の道徳論全体の輪郭がぼやけてしまい、二つの道徳の区別や道徳の起源でなく、そもそも道徳についてベルクソンがどう考えているのか、その点があいまいになっている。ところで第一章の主題は「道徳的責務」であり、その論述は、道徳の起源へ向って進むというよりもむしろ、起源から道徳の事実へ——事実の生成を辿るかのよう——展開しているように思われる。従って、その展開を辿るために、ここではさし当りその論述の出発点を確かめておくことにしよう。

—

『創造的進化』（一九〇七年）の発表後、ベルクソンの探求は創造という観念に導かれて美学と道徳の間でためらいながら、次第に道徳と宗教、特に道徳の問題に向ってゆく。そのことはかれの折に触れての言葉から分かる。例えば一九一一年の初めに、かれはシュヴァリエに言っている、「現在は、創造的進化の根本的観念を深めようとしている。ただ、ほんとうを言うと、生物学的な方法によってではない。生物学という点からは、言うべきことをすべて言った。……中略……。私は道徳的観点から探求しているのだが、道徳的ならざるものはよく理解できても、まだ道徳なるものが分らない。デュルケムの体系はまったくまちがっていると思われるし、カントのも不完全だ。カントの道徳論はある宗教的信仰の剽窃にすぎない⁽¹⁾」。またその年の四月に、かれはロットに言う、「美学もまた私を引きとめる。

私は大いに勉強している。美学、道德、そこには親近性があるはずだ。共通点があるはずだ。しかしたいへん分りにくい、たいへん分りにくい……⁽²⁾。さらに一九一二年には、トンケデックへの書簡で、かれはそれまでの著作の核心を指摘しながら次のように述べている。

「ところで、『直接与えられたものについての試論』（一八八九年―引用者）に提示された考察は自由の事実を明らかにするに至り、『物質と記憶』（二八九六年）のそれは精神の實在に手を触れさせている、と思います。『創造的進化』のそれは創造を一つの事実として示しています。これらすべてのことから、創造的で自由な、物質と同時に生命を産出する神という観念がはっきりと浮き出してきましたが、その神の創造的努力は生命の側で、種の進化と人間の人格の構成という形で続けられています。……中略……。しかし、この結論をさらにいっそう正確にし、それ以上のことを言うためには、まったく別の種類の問題、道德の問題に取り組まなければなりません」
 (Mélanges 964)。

ここで言及されている神は、『創造的進化』で、「もろもろの世界が巨大な花火からの火箭（や）のようにそこから噴き出す中心」、「噴出の連続としての中心」(EC 249)として定義されている。だがそれはまだ「一つの有限な、不完全な世界の原理xとして知られている」⁽³⁾にすぎない。この原理xの本性を究明するという形而上学的課題がベルクソンを道德の問題に導くのである。その探求の歩みはシュヴァリエとの対話のなかにわずかに跡を残している。——「道德と宗教とは分離することができない。道德と宗教とは二つの異った観点から見た同じ二つのものだ」⁽⁴⁾（一九二〇年）。「宗教問題は除外して、というよりは後日にまわして、道德と社会学に関する著書にとりかかるともいふ。しかし道德的感情をしかるべく論ずるには、宗教的感情については、ごく的確な観念を持つ必要がある。……中略……。今おこな

っている探求で、難点は、善と諸社会集団との関係を把えることだ⁽⁶⁾（一九二一年）。「道徳の問題を検討している。道徳を、特に社会理念との関係において研究したい。しかし、まず、私は道徳と宗教との関係についてはっきりとした観念をうち立てる必要がある⁽⁷⁾」（一九二四年）。「新しいこの著作が宗教問題を扱うと考えさせてはならない。ただ道徳だけを扱うつもりなので……」⁽⁸⁾（一九二六年）。「道徳に関する著述に専心するようにしたい。……中略……。この著書の中で私が言うことは、道徳の起源と根拠とについて考えて到達したことであって、なすべきことではない⁽⁹⁾」（一九三二年）。「私の著作は道徳および宗教感情の起源を扱ったもので、『創造的進化』とほとんど同じくらいの厚さになろう。しかしあまり満足していない。不完全だからだ。実生活への適用が示されていない⁽¹⁰⁾」（一九三一年二月二二日）。

ベルクソンの道徳を待望するシュヴァリエが沈黙がちなベルクソンから引きだしたこれらの言葉は、勿論、『二源泉』の内容については何も語っていない。そして『二源泉』の論述もこの四半世紀にわたる探求の歩みをそれとしては少しも告げてはいない。『二源泉』は探求が終ってから、ことがらそのものに則した論述の構成に従って書かれている。この場合も、「真の大問題は解かれたときにのみ提出される」（PM 52）のである。そしてその問題は、それらの言葉から分るように、道徳の起源である。『二源泉』は道徳と宗教について述べているが、その研究の過程でその著者の注意は道徳に向けられていたのであり、宗教はそれとの関係でのみ考察されていたように思われる。従って『二源泉』の力点は第一章の道徳論にあるとみてよいだろう。だが道徳論を生み出した探求を全体として規定していたのは、世界を創造する原理 X への形而上学的問いであった。その点からすれば、『二源泉』の中心は第三章「動的宗教」に求められなければならない。そこでこそ『創造的進化』の結論は越えられ、世界を産出する神は愛されるに

値する存在を産み出す愛そのものとして捉えられることになる(MR 272)からである。では『二源泉』の中心はどこにあるのだろうか。あるいは、それは形而上学なのであろうか。それとも道德論なのであろうか。

しかし、ベルクソン哲学においてはそのような二者択一は意味がない。形而上学と道德(宗教)論は同じ水準にはないからである。つまり、道德論は経験的事実としての道德の説明へ向うのに対し、形而上学は経験的事実から出発してその源泉へ向い、人間的経験を越えて実在を把握すると言うよりも実在に合致しようとする。従って形而上学的思考はいわば経験の平面に対して垂直に動くのである。だがその思考は自己の向うべき方向を見定めるために、経験の平面上を移動してゾンデを下ろす必要がある。そのためにその思考は経験に従い、それをなぞろうとする。しかし、ベルクソンが人間的経験を越えて実在を目指すのは、もともと経験的事実を過不足なく説明するためであった。A直接的なものVへの志向こそベルクソン哲学の精神であり、それが形而上学を自覚的に志向するのは、『物質と記憶』で——トンケデックへの書簡で指摘されているように——精神の実在性を確認した後、一九〇三年の「形而上学入門」からなのである。だからベルクソン哲学の内的運動は実在と経験的事実の間を、いわば円の中心と円周の間を往復するように動きながら、その振幅を広げていくと言える。ベルクソンは自己の哲学の二重の意図を、一九一五年に「フランス哲学」を概観しながら、こう述べている、『創造的進化』の著者によって試みられた企てについて一言すれば、それは、形而上学を経験の領域に導き、そして、科学と意識に訴えけるとともに直観の能力を発展させながら、単に一般的理論だけでなく、また特殊な事実について具体的な説明をも与え得るような一つの哲学を構成する企てである」(Mélanges 1181)。それから一七年たって発表された『二源泉』は、形而上学を道德と宗教の経験の領域に導き、殊に道德の事実について具体的な説明を与えようとする企てなのである。

ところで、形而上学が経験的事実から實在へ向う思考だとすると、この思考を言表することはできない。「形而上学は記号なしにすまそうとする科学なのである」(PM 182)。このような形而上学は言葉素材として構成される概念の体系ではない。それは直観という思考の跳躍であるから概念に分割し得ないし、實在との一致を目指すから、言表を必要としない。だから「人には本を書く義務などない」(PM 96)とベルクソンは言うのである。だが、義務からではなく、感動からの表現というものがある。この表現は實在に達した思考の帰還であり、直観からイメージへ、イメージから言葉へ具体化する運動である。この観点から見れば、特殊な事実の説明としての哲学は、音符がメロディを表現しているように、形而上学を表現していると言えるだろう。そういう意味で、『二源泉』はベルクソンの形而上学を表現し、それを指示している。けれども、この指示はもともいくつかの経験的事実によって与えられていたのであり、形而上学的思考は経験の与える事実の線を試行的に辿って實在に達したのである。それ故、形而上学は實在から戻りながら事実の意味を解明するが、経験もそれを途中まで出迎えて、その解明に経験的確實性を与えるのだ、と考えられる。ベルクソンが形而上学を経験の領域に導こうとするのも、それを概念の恣意的構成から救い出し、経験の吟味に耐えられるものにするためである。従って、『二源泉』は形而上学を指示しているとしても、いや指示しているからこそ、それは道徳論としての経験的妥当性を示さなければならぬ。それが『二源泉』の哲学的意図であるように思われる。

二

『二源泉』の主題は道徳の二つの起源の解明である。だが「道徳的責務」と題された第一章の論述は、かならずし

も起源の解明を目指して進行してはいない。むしろそれは、起源の提示から始まって、実際に行われている道德の説明に向っている。道德の起源という発想は私たちにとっては問題的なものであるが、論述はそれをいわば自明のこととみなし、あたかも道德の起源からの生成を迎えるかのように進んでいる。しかしベルクソンはその後で知性主義の道德理論を批判し、最後に改めて道德の起源を確認して論述を終る。いま、その論述の歩みを見通すと、それは四つの段階に分かれているように思われる。

I 閉じた道德の説明（「社会秩序と自然秩序」から「閉じた社会」まで）。

(A) 道德は私たちの意志を拘束する (obligé) 力をもつが、その拘束性 (責務 obligation) の本質と起源は何であるか。それは社会がその構成員に及ぼす圧力である。しかし社会は、デュルケムが考えたような、個人から独立した存在ではない。それは複数の自由な意志、自由な存在者から成っている。従ってまず社会が説明されなければならない。ところで社会とは私たちに規則を押しつけるもの、その規則の背後に控えているものとして感じられる。

ベルクソンはこの社会の圧力を習慣 (が意志に及びす圧力) によって説明する。実際、私たちは個々の規則の命令に服従し、規則の命ずる行為を反復してそれが習慣になると、私たちがその規則から逸れたときには、それに引き戻され、拘束されていると感じる。だがそれだけではない。私たちは個々の規則に服従することで、*服従する習慣* (*habitude d'obéir*) (MR 2) を身につけることになる。ところで社会的習慣の各々は互いに関連しているのだから、この *服従する習慣* も互いに関係し、集積されて一つの全体をなし、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。個々の責務の背後にあるこの *服従する全体* *le tout*

de l'obligation) こそ社会にほかならないし、個々の責務を支える道徳的責務なのである。

(B) しかし、△服従する習慣▽が社会の基礎だ、というのは、内的反省の観点からの観察である。ところが、生命進化の観点から見れば、社会は生命進化の到達点であり、△服従する習慣▽は、自然が本能の代りに知性に与えた△習慣を身につける習慣 l'habitude de contracter ces habitudes) (MR 21) である。結局、「道徳の拘束的な obligatoire 性質は、自然による、共同生活の要求に帰せられる」(MR 286)。それ故、道徳的責務の起源は自然の必然性にあり、道徳は社会を存続させるために必要な規律なのである。ところで、この自然が生んだ社会はそれ自身の存続を目指す△閉じた社会 société close) (MR 25) であり、この社会の道徳は△閉じた道徳▽なのである。

II 開いた道徳の説明「英雄の呼びかけ」から「前進」まで。

(A) 道徳を義務にだけ限定することはできない。△閉じた道徳▽と並んで、あるいはその対極に、△完全な道徳 morale complète) (MR 29) があり、それは「充分にそれ自体であるために、模範となる、特に選ばれた人格に体现されなければならない」(MR 30)。そして実際に、この道徳は、ギリシアの賢人やイスラエルの予言者、仏教の阿羅漢、キリスト教の聖徒たちなどの例外的な人々によって体现されている。かれらの存在は一つの△呼びかけ appel)▽であり、模倣者を生み出し、群集を引き寄せる。そして私たちがそれに向かわせるものは、かれらに似たいという欲求つまり△憧憬 aspiration)▽なのである。

ところで道徳上の偉人はかれらの個々の行為を通して、さらに勧告や指令を通して私たちに示されており、それらの抽象的な準則がひとりの人間の統一と個性に溶けこむにつれて、いっそう私たちの心を惹きつけるようになる。

まして、その道德が同じ性質をもち、等しく人類を目指している以上、私たちの憧憬はそれだけいっそう強められるだろう。

(B) それにしても、その牽引力は何に由来するのか。まずこの力の本質は「感受性 *sensibilité*」の作用である。感情や情動は習慣に劣らず意志に働きかける。しかし、憧憬を惹き起こす情動は、単に道德的人格が私たちの心にくれた感動であるのではない。それはなによりもその道德を創造した人間の魂の奥底に生じ、かれ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。音楽が私たちをそれ固有の感情に引きこむように、道德の創始者が行為によって表現する情動が、私たちを引き入れ、私たちを行為へかりたてるのである。

このような情動から生まれた道德は閉じた社会を開き、人類全体を目指すが、しかし、それもまた生命の原理に根ざしている。つまり、人間という種へ、社会的生へと到達した生命は、この特選ばれた善の偉人たちにおいて再びその創造的はずみ^{チェッソ}を回復し、愛という情動を生んだのである。

III 經驗的事実としての道德の説明（「閉じたものと開いたものとの間」から「圧力と憧憬」まで）。

(A) 責務と憧憬、圧力と呼びかけ、閉じた道德と開いた道德、これらは現にある道德の両極限をなしており、ある意味では理論上の図式、理想的極限でしかない。しかし社会的圧力と憧憬は道德的意識の表面下で相変らず働いている。ただそれらは知性の平面で出会い、責務の圧力と憧憬の目指す人類の意味とを帯びた混合物としての表象が出来てくる。だが同時に、私たちは、私たちの意志に有効に働きかける、純粹な圧力と憧憬とを見失うことになる。ベルクソンはこの見解を具体的に例証するために、ここで、自己尊敬の感情と正義の概念を分析している。

(B) ところで、社会は、どんなに文明の進歩した社会でも、閉じた社会である。従ってそれは自然によって枠をはめられ、義務や理想には、 \wedge 責務の全体 \vee が結びついている。この点から見ると、道徳は責務という形式と、諸々の規則や観念などの質料 *matière* とから構成されていると言える。道徳のいわゆる歴史の変遷とはこの質料の変化にはかならない。

IV 従来の道徳理論に対する批判（「主知主義について」と「生命のはずみ」）。

これまで道徳の起源と基礎を説明してきたベルクソンは、従来の道徳理論の試みを吟味して、それらが道徳的責務（拘束力）を暗黙の前提としていることを示す。それによって自説を逆の方向から補強するわけである。その争点は、「なすがままに任されたのでは十分に自分の義務を果せない場合に、なぜ私たちは拘束 *obligé* されるのか」（MR 86）という問題である。

私たちは、義務に直面してためらい、なぜそれをなすべきかと問うとき、義務の合理的根拠を求めている。そしてそれに答えるのは理性である。だが、理性がその根拠を、普遍妥当性という論理の必然性に、あるいは善の観念に、あるいは目的と手段の首尾一貫した体系に求めたとしても、それによって、責務を感じている事実は説明されないのである。「責務において本来的に拘束的 *obligatoire* なものは知性からは来ない」（MR 95）。それは知性以前にすでに働いていたのであり、知性はただそれに合理的な理由を与えようとしただけなのである。だが、責務とは一つの必然性であり、それは生命活動に由来する。なぜなら、人間も生物の一種であり、生命進化は社会的生命へ向ったのだから。

第一章の論述は、この後、道徳教育の方法という観点からもう一度、道徳の二つの起源を確認し、それらをさらに原理としての生命にまた連れ戻し、「すべての道徳は生命学的な本質 *essence biologique* のものである」(MR 103)と結論して終っている。従つてこの結論に着目すれば、第一章の論述は道徳の起源にある生命の原理への指示を目標としていると言える。だがこの指示は二重の意図を含んでおり、一方で道徳的現象を理解するための出発点を改めて確認しようとする、——というのも、論述は起源を忘れて道徳を知性の平面上でのみ捉えている私たち読者を対象にしているのだから。だが他方で、それは道徳的現象に発現してくる形而上学的実在ゼンダイを經驗的事実によって説得的に指示しようとする、——というのも、それこそ論述を促がした感動の源泉なのだから。すでに述べたように、ベルクソンにおいては、この二重の意図は相反するものではない。ベルクソンの思考は事実と実在の間を往復するのである。しかし、その思考の辿る道には一つの断点があり、道徳論としてはかならずしもその点を越える必要はないように思われる。私たちはその断点を、先に論述の歩みを区切るときに、IとIIとにおいて(A)と(B)とに分節することで示唆しておいた。私たちの考察を道徳論に限るために、ここではっきりとその断点を指摘しておこう。

『二源泉』第一章の道徳論の内的構造においては、道徳に二種の道徳が区別され、閉じた道徳は一定の社会に習俗や觀念や制度となつて定着し、開いた道徳は時と所を越えて出現する道徳的英雄たちに体现されている。前者は習慣という形で個人の意志に圧力を加え、後者は個人の魂に呼びかけて情動を呼びおこす。個人はそれらの働きかけを、責務および憧憬として意識するのである。ここまでの理論は經驗の水準にとどまっているが、それにその水準を越える形而上学的理論が交叉する。つまり、生命の創造的進化が人間を生み、同時に社会という形態を人間に課したのである。だが生命の推進力はそこで停滞してしまつたのでなく、特にすぐれた個人を通して発現し、その行為を通して

社会を変様させ人間を高めるのである。こうして社会的圧力の原因も憧憬の目的も共に生命に根ざしていることになる。いわば、個人と社会が関係する人間的経験の平面を、生命進化の運動が垂直に貫ぬき、その生命のエネルギーは、いったんはその社会という平面で停止しながら、再び個人を介して上昇し続けるのである。

このような、社会という平面を垂直に貫ぬく生命の動線という考え方は、それ自体、『二源泉』が提示する形而上学的理論であり、『創造的進化』のそれとは異っている。道德論と形而上学との断点には、『創造的進化』の形而上学と『二源泉』のそれとの断点が重なっており、道德論がそれらを接続させている。道德論はそれら二つの形而上学を結ぶ橋なのだ、と言えるだろう。では、その理論的架橋はどのようにしてなされたのか。それはただ『二源泉』の道德論のなかに読みとられるほかはない。たしかに『創造的進化』は、生命の個体化の傾向と連合への傾向の相補性を指摘し、「個体の生成には社会の形式が憑いてはなれな⁽¹⁾」(EC 260-1)と言うまでに至ってはいるが、その二つの傾向がどのように均衡するか⁽²⁾の分析はなされていない。また、『笑い』(一九〇〇年)は社会的現象についてのベルクソンの最初の研究であるが、ここでは、社会は社会心理学的に研究されてはいても、生命との関係では捉えられていない。ベルクソン哲学においては、過去が現在を説明するのではなく、現在こそが過去に光を投げ、その意味を明らかにするのである。従って、私たちはベルクソンの道德論を理解するために、なによりもまず、その論述を経験の領域で辿らなければならない。

三

『二源泉』の主題は道德の起源の解明である。この場合、源泉と起源とにとりたてて意味の違いがあるとは思えな

い。しかし、源泉という語は論述のなかではほとんど用いられておらず、もっぱら起源という語が使われている。ではどうして源泉という語が表題に選ばれたのであろうか。源泉という語が喚起するイメージに従って、湧出と流れをプロテイノスの実在の発出を連想したとしても、それほど、『二源泉』の思想とかけ離れているとは思えない。だがそれはどこまでも連想にすぎず、推測でしかない。しかし、源泉という語にベルクソンの思考方法への示唆を認めることは、単なる推測ではない。ここで、直観という言葉で一括されている方法を考慮する必要はないだろう。その方法も経験の領域での研究を通して次第に練り上げられていったのであって、その実際の思考の動きに注目しなければならぬ。そして、源泉という語は直観という言葉の形成過程で、方法の一つの指標として使用されるのである。その方法は『物質と記憶』で、「経験をその源泉にまで求めてゆくこと、あるいはむしろ、経験が有用性の方向に曲げられて人間的経験になるその決定的な曲り角を越えて、経験を探し求めてゆくこと」（MM 205）と規定されている。人間的経験はすでに「真の経験、精神とその対象との直接的接触から生じた経験」（MM 202）ではない。それは「分断され、従って明らかに本性を損い、常に行動と言葉を最も容易にするために整えられた経験」（MM 204）である。経験主義はこのような経験において与えられた事実を実在的なものとみなしているが、その事実は実在ではなく、行動と言葉の必要のために実在から抜き取られたものではない。ベルクソンの思考はこの有用なものから直接的なものへ、経験の曲り角を越えて、事実からその源泉へと溯ろうとする。それは単に事実の領域を巡り歩くだけでなく、その深みへと向う。源泉という語は『二源泉』においてもこの方法的思考の方向を示唆していると思われる。

だが、道徳という経験の領域では、道徳的経験の源泉に溯るという課題以前に、その道徳的経験を、その経験における事実を確定しなければならない。そこに最初の困難がある。「倫理学では、とベルクソンは言う、すべての真理

をまとめて述べなければならない。形而上学の場合とは違う。形而上学では、対象が現われていて、それが私たちにそれを描く方法を示してくれる^四。だが倫理学では、対象となる道徳はその姿を現していない。勿論私たちは常識的に道徳が行為の規範であり、そのようなものとしての道徳が現に在り、多くの人たちがそれを守っており、すべての人が守るべきであると思ひこんでいる。そして私たちは実際にある行為を道徳に適合しているものとして賞讃し、他の行為をそれに違うものとして非難しているのだから、ある意味では道徳が何であるかを知っているのである。しかしまた、私たちは、何をなすべきか、なぜなすべきかと問うこともあるのだから、道徳について十分には知らないのだといわなければならない。道徳についての常識のこのあいまいな混乱した見解を整理し、道徳について首尾一貫した説明を与えることが倫理学の課題なのである。

では倫理学が説明すべき道徳とは何なのだろうか。それはさしあたり私は何をなすべきなのかという問いに対する答えであり、行為の実践的指示（目的ないし規則）であるように思われる。ところでその指示の内容は種々様々であるだろうが、指示そのものは入嘘をつくな、隣人を愛せよなどのように命題の形で知的に表象されている。その限りで、道徳は知的表象として意識されているといえる。だがそのことから道徳とは知的表象であり、道徳的経験とは道徳的判断である、と結論するわけにはいかないだろう。なぜなら、道徳の指示はたいいてい命令の形式をとり、実際に私たちの意志を強制して、私たちに拘束されていると感じさせるからである。道徳が意志に及ぼすこの力をベルクソンは根本的な事実とみる。常識もそれを否定しているわけではない。しかしこの力に拘束された意識にとって問題なのは、なすべしと指示されている行為であるから、拘束されているという事実は関心の対象にならない。むしろ、カントが「人間は実際に道徳法則に関心をもつが、その関心の基礎はわれわれのうちにある、それをわれわれは

道徳的感情と呼ぶ¹⁰²と述べているように、実践的関心の対象は道徳法則という行為の規範なのである。ところでカントは「ただ理性的存在者のみが、法則の表象に従つて、すなわち原理に従つて、行為する能力をもつ¹⁰³」（傍点はカント）と強調的に指摘しているように、関心の対象は義務の拘束力（責務）ではなく法則の表象なのである。だがいったい私たちはなぜ行為に際して、単に欲するところをなそうとするのでなく、それをなすべきか否かを考慮するのだろうか。私たちの関心を道徳に向かわせ、道徳に従うように意志を促がすものこそ、道徳の働きなのである。この働きを無視して法則の表象にだけ目を向けている限り、カントの指摘通り、「いかにして純粹理性が実践的でありうるか¹⁰⁴」
 「何によって道徳法則は拘束力をもつのか¹⁰⁵」を説明できないであろう。奇妙なことに、その点では常識の方が哲学者たちよりも道徳の拘束力を事実として感じているといえる。というのも哲学者たちは道徳に拘束される状態から脱して自発的に道徳を表象しようと試みるからである。例えばシジウィックは言っている、「ある人がまじめに人なげ自分はあることをなすべきなのか」と問うとき、かれは、議論によって合理的であることが示された行為はどんなものでも、たとえそれがかれの非合理的な傾向性によって促進されているものときわめて異なるとしても、それを遂行しよう¹⁰⁶と決意しているのである。このような決意をする人は、もはやなすべきことをためらいながらその理由を問わざるをえないのではなく、自発的に行為の条件として合理的根拠を欲しているのである。それは哲学者たちの試みと同じであり、哲学者たちは常識の提出した問いを徹底化しているのであるが、道徳の事実をありのままに捉えるには、常識の問いをその発生の地点にまで溯ってみなければならぬのである。

ところでベルクソンは、道徳が問題として意識される場合は例外的で特殊な場合であることを指摘する。「普段私たちは自分の数々の責務に従い、ことさらにそれを考えはしない。もしことごとくに責務の観念を喚起し、その方式を

述べなければならぬとすれば、義務を果すということはよりいっそう煩わしこととなるだろう。しかし習慣で十分なのである」(MR 11-2)。「義務はほとんどいつも自動的に遂行される。義務への服従は、最も多い場合をとってみれば、なすに任せること、あるいは放っておくことと定義されるだろう」(MR 13)。しかし、この服従が緊張状態に見え、義務が固苦しくつらいものに見えるときがある。それは明らかに服従が我慢を意味している場合である。「そういう場合は例外的であるが、躊躇するときはいつも起こるように、強い意識がそれに伴うので、それが注意をひくのである。実を言えば、意識とはこの躊躇そのものであり、ひとりでに始まる行為はほとんど気付かれずにすんでしまう」(MR 13)。習慣的となった義務の遂行が欲望や利害の関心や誘惑などによって妨げられるとき、未遂の義務がはじめて義務として意識され表象される。こうした場合、義務を果すためには非合理的な力に抵抗し、それを克服する努力が必要になるだろう。だから「義務は自動的に遂行されうると言えば、それはある意味で間違いであり、あらゆる意味で危険であろう」(MR 14)。社会生活の点から見れば、義務への服従とは自分自身への抵抗であると心得ていた方がよいのである。しかし逆に、この例外的な場合を規準にして、義務への服従がなによりもまず自分自身を抑制する努力であり、義務の観念ないし道徳的判断が欲望や激情と同じように人を行為にかりたてる力をもつ、と考えるならば、それも心理学的誤謬を犯すことになる。ベルクソンによれば、多くの道徳理論をそこなっているのはその誤謬なのである。

たしかにたいていの場合、義務の表象には責務の(拘束されているという)感情が伴うが、それを努力の感情と混同すべきではない。努力の感情は自発性の現われであるが、責務の感情は受動性の表現なのである。一つの義務が指示され、私たちがそれを人なすべしVという命令として感じるのは、私たちが欲望や激情などによって別の方向に向い

そうになるときであり、そのとき私たちは私たちをもとの方向に戻そうとする力を感じるのである。この力はすでにそれに対立する力によって動揺しているのだから、それだけでは私たちの意志を捉えることはできない。こういう場合に私たちはその義務を果すべき理由を問い、自分自身を納得させようとする。「知性的存在者は知性を仲介にして自分自身に働きかけるのである」(MR 16)。この合理的な方法で責務が再び意志を捉えることができたとしても、責務そのものはやはり知性の提示する理由以前に存在し、少なくとも欲望と張り合うだけの力を意志に及ぼしていたのである。「もしその力が口をきくとすれば、もちろんそれは行為することを好むが、それは入しなければならぬからしなければならぬ」と言うだろう」(MR 17)。知性がこの力の促す行為の理由を測り、格率を比較し、原理に溯ろうとするのは、この力を妨げ、それに抵抗しているものを取り除くためなのである。従って知性の仕事は義務の遂行への入抵抗に対する抵抗 *résistance aux résistances* と考えられる。この知性の介入によって義務が遂行された場合、責務は知性によって立て直されたように見え、責務の本質は合理的なもののように見える。だがこの見かけを事の真相と見なしている点で、ほとんどの道徳理論は間違っている。説明されるべきは、はじめに意志を捉えた責務そのものなのである。「個々の特殊な場合、人は理由を考え、格率を方式に表わし、原理を述べ、結論を導出するかも知れない。だがもし欲望や激情が発言し、誘惑が強くて、倒れそうになりながら、すぐに立ち直ったとすれば、その立ち直る力はどこにあったのか」(MR 17)とヘルクソンは問うのである。

道徳をめぐるベルクソンの反省は、まず道徳の特徴的な経験に身を置き、それを知性による解釈すなわち言葉によるプラグマティックな解釈から浄化して、意識に直接与えられたままに捉えるところから始まる。だが知性批判はべ

ルクソンの固定観念ではない。「ベルクソニスムは、探求の理論と探求そのものが一つになつてゐるような、稀な哲学の一つだ^{un}」とジャンケレヴィッチは言っているが、知性批判は、知性による事実の説明を徹底し、その説明が事実の前で破綻するのを見とどけることによつて成立するのである。道徳については、それは道徳的責務の事実にかかわる。知性は義務を果たすためにそれを明確に表象しその理由を推理する。この経験を規準とすれば、道徳的経験は観念ないし判断から意志へ、そして実行へと進む三つの段階から成ることになる。ローのように「道徳的行為は、ほかのすべての行為と同じく、一つの適用だ^{un}」と言うこともできる。しかし経験が示していることは、私たちが義務に縛られてゐると感じていることである。義務が私たちの心を捉え、意志を一定の方向に動かしているのである。その事実にもとづいて、ベルクソンは知性主義的な道徳理論を批判する。だが、この批判は、論述のなかの位置から明らかのように、付随的なものであつて、ベルクソンの主題は道徳という事実、特に道徳的責務を説明することにある。それは「いかにして道徳は魂を捉えることができるか」(MR 64)という問題なのである。

その問題に対してベルクソンは責務の感情に注目し、義務の強制が意識されるのはたい、習慣的に守られてきた規則から意志が逸脱するときである、ということ指摘する。その限りで、ベルクソンは道徳がすでに魂を捉えているということを経験的事実として認めるのである。ではその事実としての道徳とは何か。「一定の時代、一定の社会に事実として存在する静的道徳 *morale statique* があり、それは習俗や観念や制度のなかに固定されている。その拘束的な性格は、結局、自然による共同生活の要求に帰着する」(MR 286)とベルクソンは述べている。この点でベルクソンはデュルケムやレヴィブルリュールなどのフランス社会学派と同じ立場に立っている。だがまた、ベルクソンは単なる規則の遵守にすぎない道徳的経験とは違ふ経験にも注目している。「私たちはだれでも、とベルクソンは

言っている、行為の習慣的格率では不十分と思えるときには、こういう場合にこれこれの人は自分に何を期待するだろうかと自問する」(MR 30)。そのとき思い浮べるのは身内の者でも友人でもありうるし、あるいは私たちが会ったことはないが話に聞いている人であるかも知れない。私たちはそういう人に想像のうちで自分の行為についての判断を委ねるのである。ところで私たちがそうするのは、その人の判断が正しいと判断したからではない。むしろその人が私たちの心を惹き、私たちがその人を模範としたからである。このような漠然とした経験が鮮明な形をとるのは、人々が偉大な道德の体现者に出会うときである。それは、キリスト教の聖徒、ギリシアの賢人、イスラエルの予言者、また仏教の阿羅漢などである。「むしろ絶対的と言ってよい完全な道德を得るために、いつも回想されるのはこれらである」(MR 29)。問題なのはこれらの教説ではない。完全な道德はそれら特に選ばれた人たちに受肉 *sincerner* しており、その道德の一般性は、人々がそろってその模範に倣うことにもとずいている。「かれらは説きすすめる必要がない。かれらは存在しているだけでよい、かれらの存在は一つの呼びかけなのである」(MR 30)。

ここにベルクソンは、道德が魂に及ぼすもう一つの力を見い出す。その力は拘束するというよりもむしろ惹きつけるのであり、私たちの魂に憧憬、あるいは似たいという欲求を喚び起こすのである。私たちが、なにをなすべきか、と自問するとき、すでに善の偉人たちの呼びかけが心の中に反響し、憧憬はかすかに目覚め、なすべき行為の觀念は心に浮かんでくると言える。献身、自己放棄、犠牲的精神あるいは愛 *charité* などの觀念がそれであり、私たちが普通、道德という名で漠然と考えているのも、それらの言葉で示される道德的理想なのである。この理想も私たちの意志を拘束する、その点でそれは義務だ、と言えるだろう。だがそれは厳密な意味で拘束するのではなく、むしろ憧憬をかきたてるのである。カントが定言的命法という形で義務を考えると、実際には義務への願望を認めていると

思われる。「いかなる人間でも、最もひどい悪人でも、ともかくも理性を用いる習慣を身につけておりさえすれば、誠意や善い格率の確固たる遵守、同情、すべての人に対する善意の（そしてそれには利益と安楽の大きな犠牲が結びついている）実例を示されると、自分もまたそうしたいと望まない者はない」とカントは言っているからである。従って義務ないし道徳の感情は単一ではなく、二つの面を、二つの方向をもつと言わなければならない。だがむしろ、そのことは道徳を義務だけに限定することの誤りを示していないだろうか。

一般に、道徳的行為は義務の遵守に尽きるものではない。親切な行為は賞讃されるが、その行為をしないからといって非難されはしないのである。徳と義務との関係についてのこの問題に対して、カントのように、道徳法則に対する尊敬の感情から発する意志にのみ道徳性を認めて、単なる適法性を排除するのも一つの道であろう。またシジウィックのように、「最もすぐれていると判断される行為はどのような行為でも、それをする能力がある限り、それをすることは、ある意味で、人間の厳密な義務である」と考えるのも一つの行き方であろう。だがこのような考え方に對して、ウェスターマークは次のように反論している。

「われわれは道徳的規則と道徳的理想とを混同すべきではない。義務は道徳の極小であり、最良の人間の至上の道徳的理想はその極大である。道徳全体をへべき *ought*」という言葉に集約する人たちは極小と極大を同一視しているが、これによって道徳がよくなるとは思えない。むしろそれはわるくなる。（中略）義務の命令を実行しようとする熱心な努力のはるか上には、理想を目指して生きようとする自由で高遠な憧憬があるのであって、それは、たとえ理想が獲得できないとしても、その頂上に達しえなかった人を責め苛むことはないのである」。

義務と理想を道徳の両極と認める、このウェスターマークの言葉は実際の道徳生活をよく説明している。ベルクソ

ンもそれをいわば自明の事実として、「道徳的に生活するとは、これらの規則に従い、この理想に一致するということになる。」(MR 82)と言っている。しかし、ベルクソンにとって、問題はその事実から出発して、人はなぜ規則に従うように拘束されていると感じ、また理想への憧憬に捉えられるのか、そしてこの規則と理想とがなぜ一つの全体としての道徳を構成しているように見えるのか、を説明することである。

四

私たちは道徳が存在することを疑わないが、その個々の規則をはっきりと知っているわけではない。むしろ、道徳が具体的に問題になり、私たちがいかに行動すべきかと問うときには、その具体的状況に適用すべき道徳的規則を知らないのである。こうして私たちは、他の人たちが同じような場合にどのように判断し行爲したかを参照し、また道徳の一般原理なるものに溯り、そこからこの特殊な場合にその一般原理がどのように適用できるかを推論する。こういう経験に照らして見れば、道徳は合理的なものであり、その源泉は個人の内部にあるように思われる。

だが実際には、そういう状況は稀で、日常生活のなかでは例外的な場合なのである。たいていの場合、私たちの行爲を導くものは、特定の状況ごとに課せられている特定の行動様式である。それは私たちがそれと意識することなく習慣的に従っている規則にほかならず、個人から独立に存在し、個人の行爲を規制している。私たちは、これらの規則が個人の外部にあるが故に、それを法律および習俗と考えて道徳から区別するかも知れない。道徳は内的規制である点で法律と異なり、自覚的である点で習俗と異なるといわけである。しかし、道徳は行爲の規則であって、それが自覚されているかどうかは付随的なことだと言わなければならない。自然法則は自然現象を支配する規則であり、

それが認識されていなくとも、現実には諸現象を支配し、諸現象の規則的生起に示されているように、行為の規則も行為の規則性によって表現されている。従って道徳も行為の規則性から知られるのである。

勿論、道徳的規則は単なる技術上の規則とは異なる。それはΛ……すべしVという当為の意識を伴っており、命令という性格をそなえているのである。この命令の力の源泉は何であろうか。なぜ私たちはこの命令に従うのであろうか。それはその規則にもとずいて行為に対して与えられる非難と賞讃、罰と褒賞の故ではない。たしかに道徳的規則に反した行為は非難され、それに適った行為は賞讃されるが、私たちはその予測にもとずいて道徳的規則に従うのではない。予測以前に、予測とかかわりなく、私たちはそれに従わなければならないと感じるのである。このように私たちに自発的な服従を促すのは道徳の権威である。「この権威が尊敬の念を起させ、この尊敬の故に、私たちの意志は権威の指示する命令に従うのである」とデュルケルは言っている。

意志がいかなる強制にもよらずに道徳的規則に従うのは、その規則の権威によるとしても、その権威は何に由来するのか。デュルケムによれば、それは社会に由来する。「社会は道徳的権威であり」、「社会が私たちに命令するのは、それが私たちの外にあり、私たちより優越しているからである。社会と私たちとの道徳的距離が社会を一つの権威とし、その前に私たちの意志が身を屈する」。それ故、個人に対する社会の外在性と優越性がその権威の根拠なのである。しかし、果してそうだろうか。デュルケムの説明は経験的事実の分析としては妥当するだろう。すなわち、社会が道徳的権威をもつこと、社会が私たちに命令すること、社会が個人の外に優越していること、私たちが権威に服従していること、これらのことはさし当り事実として認めることができよう。だがこれらの事実は社会と個人との関係の諸側面であって、それらの間に何かの論理的関係があるとは思えない。というのも、社会を道徳的権威として

認めるということは、それに服従することであり、社会と個人との距離を道徳的なものと認めることなのだから。社会が道徳的権威をもつにしても、その権威はそれを権威として認める者にとってのみ、それに服従する者にとってのみ、権威なのである。従つて、社会の権威を認めない者に対しては、社会は具体的な制裁の手段を行使せざるを得ない。その場合に働くのは外的な強制力であつて権威ではないのである。それ故、道徳的権威は服従に対応するといふ言えないだろう。

では権威と服従の対応関係はどのようにして成立して来たのか。ベルクソンが道徳的責務の問題に着手するのはこの点からである。かれはまず、道徳的責務の源泉に自由と禁止の対立を見いだす。「禁断の果実の思い出は、人類の記憶のうちでと同様、私たち各自の記憶のうちでも最も古いものである。もしこの思い出が、私たちが好んで回想する他の思い出によつて覆われていなければ、私たちはそれに気付くだろう。私たちがなすがままにさせてもらつていたとしたら、私たちの子供時代はどんなものにもなつていただろうに。私たちは楽しみから楽しみへ飛びまわつたらう。だがそこに、見ることも触れることもできない一つの障害が現われる、禁止だ」(MR 1)。この禁止の思い出はほとんど意識の底に沈んで表面に浮かんでこないが、間接的に教育殊に躰によつて示唆されている。躰とは習慣を身につけさせることによつて、子供の意志に固定した枠を与え、社会生活に組み入れることであろう。そしてこの期間を経ることで、「私たちには、自分の両親や先生の言うことに従う習慣が身につけてしまつた」(MR 1)のである。言うまでもなく、習慣は一定の行動の反復であり、私たちはその反復の都度、自己の自由な意志活動を断念して、一定の行動様式に従うよう強制され、ついには自ら強制するに至るわけである。従つて、自由な存在にとつて、習慣の二つ二つが服従の習慣であり、「この服従の習慣の二つ二つが私たちの意志に圧力を及ぼす」(MR 2)。

このように、習慣という形で意志にのしかかってくるものが責務にほかならない。

服従の習慣としての責務はやがて一つの傾向性となり、ほとんど意識されなくなる。「それは、あらゆる根深い習慣と同様、私たちがそれから離れたときにのみ、威圧的なものとして現われてくる」(MR 12)。「私たちは服従の習慣から逃れることができるが、それから、垂直線を離れた振り子のようにそれに引き戻される。ある一つの秩序が乱されてしまった、それは建て直されるべきであった。要するに、すべての習慣によると同様、私たちは拘束されている *obligés* と感じるのである」(MR 2)。従って責務の意識は習慣から逃れ、自由に意志することのできる存在に固有の意識であると言える。

責務とは強制された規則への服従の習慣であり、その習慣的行動から離れるとき、責務が意識されるとすると、社会的習慣はすべて責務と考えられ、責務を特別のものと考えerる必要はなくなる。実際、私たちの社会生活とは共同体の必要に応じる諸習慣の一体系のように思われる。私たちは家族や職場、町や市や国家に属し、それらからの要求に応じる行動を習慣的に実行している。そしてこれらの様々な要求も相互に補い合い、支え合い、調整し合って一つの全体をなしている。それが社会であろう。こうして個々の責務が集まって、「それらは責務一般を構成する部分をなし、この全体は、その各部分の支持によって全体であるはずなのに、逆に総体の全権威を各部分に授ける」(MR 3)。そのため私たちは一つの義務において全体的責務に直面すると言える。他の習慣とくらべて、責務の力が質的に違うほど強いのはそのためである。

だがベルクソンは、責務の拘束力を責務の全体によって説明しながら、その全体に固定した構造や実体性を認めることを慎重に避けている。「私たちは、加算されて一つの全体的責務を構成することになる、部分的責務の塊をはっ

きり考えているわけではない。多分本当には諸部分からの構成体などありはしないのである」(MR 3)。むしろベルクソンは、一つの責務が他のすべての責務から引き出す力を、不可分で完全な生命の息吹きになぞらへているしかし、だからと言って、社会が一つの有機体であるわけではない。責務は社会に一つの規則性をもたらすが、その規則性は生命現象の秩序と単に類似しているにすぎない。なぜなら「一つの社会は自由な存在者の総体 *un ensemble* である」(MR 3) のだから。この社会に、個人の自由を規制しながら規則性を導入するのは責務であるが、その責務は共同生活の必要を表わしているが、同時に、個人の側の服従の習慣によって出迎えられる。してみると、責務の力ないしその権威は、自由な存在者の服従の習慣に由来すると言える。権威は対象としての社会あるいは道徳的規則に由来するのでなく、人間が自ら譲渡した自由の虚像でしかないのである。(未完)

註

ヘルクソンの著作からの引用は慣例に従って次の略記号により頁を付記した。

EC.....*L'Évolution créatrice*, 80^e éd., P.U.F., 1959.

Mélanges.....*Mélanges*, P.U.F., 1972.

MM.....*Matière et Mémoire*, 54^e éd., P.U.F., 1958.

MR.....*Les Deux sources de la morale et de la religion*, 164^e éd., P.U.F., 1967.

PM.....*La Pensée et le mouvant*, 31^e éd., P.U.F.

- (1) J. Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Plon, 1959, p. 20. (『ヘルクソンとの対話』仲沢訳、みすず書房、一九六九年、一五頁)

- (2) H. Gouhier, *Bergson et le Christ des évangiles*, Arthème Fayard, 1961, p. 135. 大野桂一郎「ヘルクソンの道徳論」、『理想』No. 396. (一九六六・五)五一頁。

- (3) J. Chevalier, *ibid.*, p. 65. (『交誼』 卅六頁)。
- (4) *ibid.*, p. 32-3. (『交誼』 三六頁)
- (5) *ibid.*, p. 34-35. (『交誼』 四二頁)
- (6) *ibid.*, p. 58. (『交誼』 六二頁)
- (7) *ibid.*, p. 74. (『交誼』 七四頁)
- (8) *ibid.*, p. 145. (『交誼』 一四四—四五頁)
- (9) *ibid.*, p. 150. (『交誼』 一四九頁)
- (10) G. LaFrance, *La Philosophie sociale de Bergson*, Ottawa, 1974, p. 35.
- (11) J. Chevalier, *ibid.*, p. 145. (『交誼』 一四四—四五頁)
- (12) I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Felix Meiner, 1965, S. 87.
- (13) *ibid.*, S. 32.
- (14) *ibid.*, S. 89.
- (15) *ibid.*, S. 75.
- (16) H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 7th ed., Macmillan, 1968, p. 5.
- (17) V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, P.U.F., 1959, p. 5.
- (18) F. Raub, *L'Expérience morale*, 2e éd., Alcan, 1909, p. 63.
- (19) I. Kant, *ibid.*, S. 80-1.
- (20) H. Sidgwick, *ibid.*, p. 219.
- (21) E. Westermarck, *The Origin and development of the moral ideas*, Vol. I, 2nd ed., 1912, p. 153-4.
- (22) E. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, P.U.F., 1974, p. 75.
- (23) *ibid.*, p. 75.
- (24) *ibid.*, p. 76-7.