慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	ベルクソン哲学の一面
Sub Title	Une face du bergsonisme
Author	石井, 敏夫(Ishii, Toshio)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1989
Jtitle	哲學 No.89 (1989. 12) ,p.47- 70
JaLC DOI	
Abstract	Dans "Les deux sources de la morale et de la religion", Bergson essaie la demonstration de l'existence de Dieu. Cette demonstration se fond sur ce que Bergson appelle le fait de l'experience mystique. Nous avons, dans cette article, examine cette demonstration a deux points de vue. D'abord, par rapport aux demonstrations traditionnelles de l'existence de Dieu. Ensuite, quel sens cette demonstration a-t-elle pour Bergson luimeme? A trvers de l'examen de la demonstration de Bergson, nous pourrons constater que ce que il appelle l'experience mystique ne peut pas se soustraire a une sorte de obscurite et cette obscurite est suscitee, probablement malgre lui, par la distance inattendue entre l'intention et la conseqence necessaire de la demonstration. Or, il me semble que le bergsonisme est une philosophie qui s'efforce de fonder ses theories sur les donnees immediates de la concience, c'est-a-dire l'intuition. Pour tout dire, le bergsonisme cherchai toujours a etre clair. Alors, pourquoi laissa-t-elle glisser une sorte de obscurite dans elle-meme en demontrant l'existence de Dieu? Ce qui en question ici, ce me semble, c'est le destin ironique d'un philosophe qui exercait un espris critique a l'epoque de la science.
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000089-0047

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

ベルクソン哲学の一面

石　井　敏　夫*

Une face du bergsonisme

Toshio Ishii

Dans "Les deux sources de la morale et de la religion", Bergson essaie la démonstration de l'existence de Dieu. Cette démonstration se fond sur ce que Bergson appelle le fait de l'expérience mystique. Nous avons, dans cette article, examiné cette démonstration à deux points de vue. D'abord, par rapport aux démonstrations traditionnelles de l'existence de Dieu. Ensuite, quel sens cette démonstration a-t-elle pour Bergson lui-meme?

A trvers de l'examen de la démonstration de Bergson, nous pourrons constater que ce que il appelle l'expérience mystique ne peut pas se soustraire a une sorte de obscurité et cette obscurité est suscitée, probablement malgré lui, par la distance inattendue entre l'intention et la conséqence nécessaire de la démonstration.

Or, il me semble que le bergsonisme est une philosophie qui s'efforce de fonder ses théories sur les données immédiates de la concience, c'est-à-dire l'intuition. Pour tout dire, le bergsonisme cherchai toujours à être clair. Alors, pourquoi laissa-t-elle glisser une sorte de obscurité dans elle-même en demontrant l'existence de Dieu? Ce qui en question ici, ce me semble, c'est le destin ironique d'un philosophe qui exerçait un espris critique à l'époque de la science.

* 慶應義塾大学大学院文学研究科博士課程（倫理学）

現在我々が，一つのまとまりを持ったものとして「ベルクソン哲学」と呼んでいるものが，歴史のうちに登場した際，それはそもそもどのような哲学として現われたのか．このような歴史的観点からの問いに対しては，大まかに言って，次の二つの方向からの答えが可能であるように思う．第一に，ベルクソンの哲学が生まれた時代の文化的特徴についておおよその観念を得て，その上で，彼の哲学が時代のうちで持ちえた意味と役割について考えてみることである．第二に，同時代の哲学者たちに彼の哲学についてどんな考えを持っていたかを尋ねてみることである．まず第一の方向から考えてみよう．彼の属していた時代はどんな文化的特徴を示しているだろうか．彼の生きた時代は，科学が爆発的な発展と著しい多様化を見せた時代であり，多大な科学的進歩を背景とした，互いに何のつながりも持たない思想や主義が次々と現われた時代だった．このことは一面では，宇宙や自然の神秘性が科学的探求の果てしなさを通して，かってなかったほど身近に経験されるようになったことを意味する．しかし，それは同時に，一般の人々による，実在の豊かさとその究極的な神秘性の素朴で直接的な経験が，他のどのような時代にもまして——しかも二重の意味で，難しくなっていたことをも意味していた．それというのも，第一に，殊更に科学的研究に従事していない人には，矢継ぎ早にもたらされる科学的発見を総合することは疎か，おのおのの発見に現実的な意味を認めることすら，極めて困難だったからであり，第二に，一般の人が科学の成果に触れえたとしても，それは普通，種々の科学的概念を固定化し通俗化する思想や主義を通してか，でなければ実際的な応用と技術を通してでしかなかったからである．従って，このような時代の中で哲学者たらんとする者は，他のどの時代にもまして，科学的成果の地道な批判的研究や，概念的に固定化されたどんな思想にも囚われることのない精神の自由が求められることになったのである．今日から見れば，ベルクソン哲学はまさに時代のこのような要求に応じた哲学として現われたと言える．

カトリックでベルクソンの弟子であったシュバリエは，この哲学の特質について，またそれが時代のうちで果した役割について，次のような考えを述べている．「一人の人間の内的生命の奥深い源からじかに汲みとられたものであることが感じられるような，真実なものの新しさとみずみずしさとをもった，このような新しい哲学，これこそ，当初からベルクソンの学説が成功を収めた所以であった．テーヌの科学主義，ルナンの主知主義，カントの道徳至上主義，さらに以上の諸主義にもまして科学が思想に強いた決定論が人々の精神にしみこんでいた時代に，ベルクソンの教えは，すべての人々に，一つの解放として迎えられた[(1)]」．ベルクソン哲学が時代のうちで果しえた役割についてどう考えるかは別にしても，この哲学についての以上のような見方は，ベルクソンと同時代の哲学者たちがほとんど異口同音に述べているものである．例えばロシア人の哲学者ジャンケレヴッチは次のように言っている．「ベルクソンの省察の生きた源泉」は「生命の中で，そして生命によって，私たち各人のうちに実現されている神秘」そのものにあり，彼の哲学は人々を「形而上学の諸々の偶像」や「文学的詐欺」から解放することによって，「自分自身の影像ではない何物か」と出会わせて，人々のうちに生きた自由を目覚めさせる，と[(2)]．また，ベルクソンのことを「私がこれまでに師事した，哲学ではただ一人の恩師[(3)]」と呼ぶジルソンは次のように述べている．ベルクソンは「その最も深く，最も安定した，そして最も明晰に自己自身を意識した霊感によって」「彼自身が『宇宙において継続されていると思われる予見不可能な新しいものの不断の創造と呼んでいたものについての絶えざる驚嘆のうちに生きた」のである，と[(4)]．さらにマリタンのように，トミズムの立場から，ベルクソン哲学に含まれるモダニスムを徹底的に否定したような人ですら，この哲学についての以上のような指摘については，特に反論していない．

ところでシュバリエは，上に引用したところに続く箇所でさらに次のように述べている．「『それ（ベルクソン哲学）は，（…）ふたたび見い出され

た神への躍進であった』とペギーの友人ジョセフ・ロットは言っている」[5]. ジョセフ・ロットの意見がそのままシュバリエの意見でもあったかどうかは定かでないが，問題がこのような点にかかわってくると，上に挙げた三人の哲学者の見解は大きく食い違ってくる．まず，ジャンケレヴッチの考えはこうである．「たしかにベルクソンはあらゆる唯名論的哲学者がそうであるように，いかなる思考も現前であり特殊的であることを前提している．しかしその思考はまさに人が知覚できないもの——絶対者，まったく異なる秩序，経験と超経験的世界の接点，そして無——について概念を形成する能力として私たちに与えられているのである．そしてベルクソンが直観を認める時，彼は事実上，人間が自らの有限性の天井を破裂させそこに大きな突破口をつくる可能性を認めているのではないか」[6]．つまりジャンケレヴッチはベルクソンのいわゆる「直観」が神にまで到達しうるものと考えるわけである．ところがジルソンになると，神の問題に関する限り，ベルクソン哲学に対するこうした肯定的な評価は微塵も見られない．「私は，神秘的直観を宗教的生活の源泉とするベルクソンの記述において彼に従うことはできるが，彼を読んだ後も，私は依然として，その直観の本性は実際のところ何なのか，といぶかしく思う」と彼は言い，さらに進んで，ベルクソンは「結局宗教的な問題そのものを考慮してはいない」と断じている[7]．マリタンに至っては，後年，自分の行った批判があまりにも容赦のないものであったと回顧しているほどである[7]．

ベルクソン哲学の特質について語っている間は，ほぼ見解の一致を見ている哲学者たちが，ひとたびベルクソン哲学に於ける神の問題に触れると，ただちに意見を違え始めるのは何故だろうか．我々の考えでは，それは，どの時代にも経験されてきたはずの神の問題固有の困難さからくるものである以上に，ベルクソンが神の問題に関して表明した学説の極めて特異な性格からきている．その学説というのは，彼の第四の主著である『道徳と宗教の二源泉』（以下略して『二源泉』）に見られるもので，そこで

は，神の存在と本性の問題に続いて次の三つの問題，すなわち，創造の目的ないしは生命の意義の問題，悪の問題，永生の問題が考察されている．（もっとも，最後の問題以外は，いずれも神の問題からの必然的な展開として考察されているものなので，彼の思惟は実質的には神の問題に集中されていると言ってよい）本論の目的は，ベルクソンの形而上学をめぐって矛盾対立した評価が生まれる理由を，彼の具体的な思惟内容に即して考え，その上で，晩年に於ける彼の哲学の一面について我々の考えを述べることにある．我々は彼の神思惟のうち，特に彼の神の存在証明に絞って考察を進めよう．手順は以下の通り．

(1) まず初めに，神の存在証明一般を考察するための我々の視点を示す．

(2) 次に，ベルクソンの神の存在証明を概観して，

(3) 彼の証明の特質と問題点を考えてみる．

(4) その上で，晩年に於ける彼の哲学の一面について我々の考えを述べる．

（使用した文献は Les deux sources de la morale et de la religion, 218e edition, PUF, 1984〔以下略して D・S〕である．尚，本文に挿入した補足的説明には注としての意味もあるので，これに対してさらに注を付するのは煩雑になるので避けた）

『二源泉』は，現実の社会に根付いている道徳と宗教の二つの形態を，その各々の本来の源泉にさかのぼって説明する試みである．そこで用いられている幾つかの特徴ある言葉に説明を加えながら，簡単に『二源泉』の基本思想の概略に触れておこう．ベルクソンが，道徳と宗教の第一の形態を指すのに用いる「閉じた」とか「静的」という語は，ほとんどの場合，停止，旋回，閉鎖性といったイメージを含んでいる．他方，道徳と宗教の第二の形態を指すのに用いられている「開いた」とか「動的」という語には，しばしば，運動，進展，開放性等のイメージが含まれる．そこで，「閉じた道徳」ならびに「静的宗教」は，ほぼ固定化された習慣の体系を通して，様々な大きさの社会集団に秩序をもたらしている力を

指す．しかし，社会の自己保存衝動が，無意識の領域にまで深く食い入った習慣の体系によって働くのに対して，絶えずこれを乗り越えようとする力がいま一つ存在し，この力によって，盲目的な社会の自己保存欲は一時的にせよ弱められ，あるいは相対化される．ベルクソンはこのような力を指すのに，場合に応じて「開いた道徳」と「動的宗教」という言葉を使い分けている．社会にかかわる個々人の行動が強調される際には前者が，個々人の魂の現実そのものが問題となる際には後者が用いられる．彼によれば，社会あるいは魂が自らを外部に対して閉ざそうとする態度，全体として結局のところは静的なものに止まる生存意欲は，「社会の圧力」をその源泉とする．その「圧力」というのは，社会の個々の成員の生得的構造によって支柱を与えられ，かつそれぞれの成員に強制力を及ぼすような力である．他方の自己を絶えず開く，動的な性格を持つ生存意欲の源泉は，偉大な魂からの「呼びかけ」にあるが，偉大な魂によって呼び覚まされるのは我々ひとりひとりの魂の偉大さである．

『二源泉』が，ごく一般的には，道徳と宗教に関するベルクソンの哲学とされるのは，主に以上のような思想内容を指してのことだと思われる．しかし，この著作には，普通よく知られている内容とは別に，こうした思想と密接に結び付いてはいるものの，それとは全く次元を異にする形而上学的な思想が含まれている．我々がこれから検討するのはその思想の一部分である．

（1） 神の存在証明一般を考察するための我々の二つの視点

神の存在証明は，言うまでもなく，キリスト教信仰を哲学的に証明する意図の下に，教父哲学の時代からスコラ学の時代を経て，その後も多様なかたちで繰り返されてきたものである．それら様々な内容を持つ証明を考察するには，大きく分けて，次の二つの視点が考えられる．第一の視点は，伝統的分類法に従って証明を位置づけてみることである．例えば，カントによれば，神の存在証明はすべて以下の三つのタイプに帰着するとされる．第一のタイプは存在論的証明と呼ばれるもので，アンセルムスに源を発している．第二のタイプは宇宙論的証明と呼ばれる．これは，アリストテレスが世界に於ける運動の原因として不動の動者を認めたのに倣って，第一原因あるいは自己原因としての神を論証するものである．第三の

タイプは目的論的証明と呼ばれ，自然の合目的性から秩序の創造者としての神を類推するものである．また，J・S・ミルによれば，証明は必ず先天的方法か後天的方法に依拠している．従って，伝統的分類法の特徴は，証明を，それが依拠する事実の種類とか方法によって分類する点にあると言える．こうした観点からベルクソンの証明を考察してみると，彼の証明は，伝統的証明との明らかな相違とともに，いくつかの部分的な類似も示していることが分かる．

証明を考察するための第二の視点は，証明者にとって証明が持つ意味そのものを明らかにしてみることである．例えば，証明が，経験科学的な意味での証明と同列に扱われる場合がある．カントは，そのような意味に解された限りでの神の存在証明に，何ら客観的妥当性を認めなかった．ところが，ヤスパースによれば，いわゆる神の存在証明は元来決して証明ではない．それは「思惟による自己確認の道」であり(9)，内面に於いて経験される人間存在の限界から神へと飛躍する，根源的自由の発露である．以上の二，三の例を見ただけでも，証明を考察するには，その客観的内容ばかりでなく，それが証明者に対して持つ意味をも明らかにする必要のあることが分かる．特にこの第二の視点は，以下の考察では具体的には次のようなかたちをとる．まず，我々は，ベルクソンが伝統的な証明を差し置いて，新たな証明を行った意図について考えてみる．次に，我々は，証明を，世界と自己の現実的根源に触れようとする精神の運動が歴史的，文化的，哲学的覆いを纏わせられたものと見てみる．ここで言う覆いとは伝達のための客観化の形式のことである．そこで，それは，根源に向かう運動を明晰さのうちにおくこともあれば，曖昧さのうちにおくこともありうるのであるが，この観点に立つと，ベルクソンの証明は，我々を明るさのうちにおくよりも，むしろ曖昧さのうちに放置するものとして現われてくるように思われる．以上の簡単な考察を踏まえた上で，ベルクソンの神の存在証明を概観しよう．

（2） ベルクソンの神の存在証明の概観

彼の神の存在証明は，ある意味では，極めて特異な印象を与え兼ねない．その特異な印象は，主に証明が依拠している事実の性質から来ているように思われる．彼は，伝統的な証明が依り所としている宇宙の合目的性とか，我々のうちに存在するとされる最高完全者の観念といったものについては，少しも触れることがない．彼が取り上げるのは一般に宗教的体験と呼ばれる事実であり，具体的にはキリスト教の聖者たちに見られる魂の経験である．彼に於いて神の存在を証明することが問題となった際，殊更こうした体験の事実が取り上げられたのは何故だろうか．普通，彼の哲学は「直観」をその方法としていると言われる．ここで言う「直観」とは，我々の意識に直接与えられているもののことであり，彼の哲学はその当初から，哲学上のすべての問題をこの意識の直接与件に立ち返ることによって提出し，解決しようとしてきた．では，神の存在の問題についてはどうであったか．彼はこの問題だけは例外であるとする理由はどこにも見い出せなかったようである．彼の考えでは，神は存在するか否かという問題についても，「直観」はこの問題をいかに解決するか，というふうに提出されねばならないのである．彼が宗教に見られる生々しい体験の事実に注目したのはこのような理由による．さて，彼によれば「恍惚」，「脱我」，「見神」等の表現で呼ばれる異常状態がどのような宗教にも見られる．しかも，起源を異にする諸宗教に驚くほど似通った状態が見られることがあり，同一の宗教に於いてはなおのことそうである．それらの状態の共通特徴は，およそ日常的な必理状態から懸離れているところにあり，魂を，生の新たな雰囲気のうちに包み込むところにある．彼に於いては，この種の経験は一貫して「神秘的経験」と呼ばれているが，このような類いの経験であればどのようなものでも，証明に役立つとは考えられていない．神秘

的経験が神の存在証明に対して有効性を持つのは，それが複数の人に共通のものである場合に限られるのである．そこで，彼は，経験の有効性を見分けるための尺度として，まずは経験内容の類似性とか一致という基準を設けている．とはいえ，神秘的経験というものは具体的で個性的な一つの人間的経験であり，その現実性は，それが語られる際にしばしば用いられる曖昧な言語表現と別つことが出来ないのも事実である．従って，彼は，この種の経験が表明される場合によく用いられる比喩や象徴表現の類似性に，先の基準を適用することは出来る限り控えることになる．ところが，こうした表現上の類似が，表現を越えた深いものの一致の印と見なされる場合に限っては，この基準は積極的に適用されるのである．では，神秘的経験に於ける深いものとは何か．その答は彼の情動論（D・S，36～46）に見い出される．

彼は，文明全般に於ける偉大な創造の起源には必ず何らかの情動があるとし，この点を説明するのに，情動には異なる二つの種類があるとして区別している．一つは，事物や観念によって引き起こされる情動で，通常，心理学者が研究対象としているものである．もう一つは，事物や観念よりはむしろ人間を起源とするものである．この情動は純粋な知性面での活動に於いても，意志的行為全般に於いても，未踏の野を切り開いてゆく原動力となるものであるが，この情動がそうした力を持ちうるのは，知性的になることが無為を意味したり，意志的になることが知性の犠牲を意味するような、一種の分裂を与り知らぬエネルギーだからである．彼は，人間的創造の源泉を，この後者の非対象的な分裂を知らない情動のうちに見ているが，宗教一般に見られる内面的創造の場合についてもこの点は変らない．

従って，彼は，複数の人に類似した情動をもたらして，知性に於いても意志に於いても魂を創造的たらしめるような神秘的経験を重視するわけである．

さて，彼は，専ら神の問題だけに意を注いでいたわけではないが，ギリシャ文明，東洋思想，キリスト教のそれぞれの神秘主義的要素を検討した結果，キリスト教が持つ神秘主義的要素を最も重視するに至っている（D・S，229～246）．とりわけ彼の注意を引いているのは聖パウロ，聖テレサ，シエナの聖カタリナ，聖フランシスなどに見られる魂の経験である．彼はこれら聖者たちを「キリスト教の大神秘家」と呼んでいるが，まず，彼らに共通する次のような事実に注目する．

「彼らは最終的に神との一体化に行き着く前に，一連の状態を通過している．その道程を区切っている宿駅には違いがあるとしても，たどって行く道は同じである．そして，どの場合にも行き着く点は同じである．終局の状態を述べている人たちは，通例お互いに全然知り合っていないのに，それを述べるのに同じ表現，同じ心象，同じ比喩が用いられている」（D・S，261）

しかし，彼がこうした事実に注目するのは，この事実がそれだけで神の存在を証明すると考えたからではない．このような類似は，神秘家たちが彼らの経験に結び付けた表現の類似を出ないのであって，表現上の一致だけならば，彼らがおかれていた似通った知的環境によっても充分に説明が付くのである．むしろ彼が注意を促そうとしているのは，こうした外的説明によっては汲尽くすことの出来ないものである．つまり，問題となるのは，上の事実を一要素として包含している，より全体的な経験なのである．そこで，彼は，神秘家たち自身が自らの特異な経験にどんな意味を認めていたかに目を向けることになる．彼は次のように述べている．

「彼らの見神体験の類似性は確かに宗教の共通性によって説明できるとしても，それは大神秘家たちの生にあっては決してそう大きな場所を占めるものではない．（…）そうした見神体験はやがて脱ぎ捨てられるものであり，彼らにとっては単なる象徴的価値しか持たないものである」（D・S，262）

彼がここで神秘家のものとして伝えようとしているのは，精神の内発的な運動のようなものである．見神体験は神秘家たちの生の大きな転機をなすものであったはずなのに，彼らは自らの体験にそう大きな価値を認めていない．こうした態度から感じ取れるのは魂の自由としか呼びようのないもので，彼はこの点を強調するために別の二，三の例を挙げている．――例えば，神秘家たちは自分の運命を謙虚に受け入れていた．しかも，彼らは自分の運命に抱泥する様子が見られない．また，彼らは自ら進んで受け入れた権威に対しては概ね従順である．しかし，権威が自分を正しく導かないと感ずれば，彼らは自然にそこから離れて行く．(D・S，50，262)

だいたい以上のような考察の後，彼は少し唐突な感じで神の存在を証明している．彼の証明の基礎となっているのは，要するに次の三つの事実である．第一に，キリスト教神秘家たちは大変よく似た魂の自由，普通には極めて稀な魂の自由を贈与されているという事実である．第二に，そうした魂の自由は彼らに特有な内的経験と別ちえないという事実である．第三に，彼らは自らが「神」と呼ぶものを信じており，またその「神」について語っているという事実である．そこで，結論として，彼は次のように述べている．稀に見る魂の自由が神秘家たち相互に於いてほぼ類似したかたちで存在するという事実は，彼らの体験する「神」，彼らが信じ語っている「神」が現実に存在していることで，最も簡単に説明される，と．(D・S，262)

(3)　ベルクソンの証明の特質と問題点

以上のようなベルクソンの証明は伝統的分類による何れのタイプの証明に属しているだろうか．彼の証明を支えている事実そのものに重点をおいてみると，それは伝統的証明のどのタイプにも属さないように見える．彼が依拠しているのは科学の対象となる宇宙の現象とか，直覚の対象となる

観念とかではなく，キリスト教神秘家の魂の経験である．依り所となる事実がこうした種類のものであることから，事実そのものの有効性や価値を見分けるための基準が彼には必要になっている．その基準は類似性あるいは一致というものである．もっとも類似性といっても，その度合や質は様々でありうるので，それらに優劣を設ける必要が生じている．そこで，彼は普通には稀にしか起こりえない一致を重視して，そうした一致の実質的契機と考えられる体験を優位におく．さらに，彼にあっては，体験の価値はそれを証言する人格の価値と別ち難いものと見なされているので，人格性に於ける神秘家たち相互の一致が次元の高いものであるだけに，彼らの証言の価植は大きいとされる．こうして彼は彼らの言葉に積極的に耳を傾けることになる．彼らは「神」との交わりを語っている，従って「神」が現実に存在することが，彼らの人間的一致を最も容易に説明しうるのである．

こうした点だけを見ると，確かに彼の証明は伝統的証明とは全く趣を異にしている．しかし，そのような印象は，実は，証明が依拠している事実もさることながら，それ以上に証明全体を支える精神の性質から来ているように思われる．それはどのような精神であろうか．この点について考える前に，彼の証明が伝統的証明と類似している点にも触れておこう．まず，彼の証明の最も重要な基礎となっている神秘的経験なるものが，いわゆる意識の直接的事実であり，証明の根幹をなしているのがそのような事実だとすれば，彼の証明はいわゆる先天的証明に似ている．それればかりでなく，意識の事実は意識の事実以外のものを証明しはしない，といった反論が向けられそうな点でも，彼の証明はこの種の証明に似ている．しかし，彼が神秘家たちの魂の尊厳に満ちた類似性に，あたかも生命機構の奇跡にでも感動するように驚きを感じ，そうした驚きから神の存在が思い描かれているとすれば，その点で彼の証明は，結果の類似から同一原因を類推する後天的証明に似てくる．さらに，彼の証明は，広い意味での道徳的・倫理的

観点から価値ありとされた事実を考慮に入れる点で，人類の権威や同意に基づく証明に似ているとも言える．

『二源泉』刊行直後に彼は次のように述べている．
「私は神の存在の伝統的な，脈絡のはっきりとついた証明を無視，あるいは軽蔑したと非難された．ある意味ではこの非難は正しい．ただ言いたいのは，これらの証明は，すべてそれに生気を与える直観によってのみ価値があり，またあったのだということだ．今日では我々の直観は例えば中世とは全く違ったふうに表明される」

ジルソンが称賛してやまない『聖トマス・アクィナス伝』という書物の中で，著者のチェスタトンは，「カトリック哲学の第一義的にして基本的な部分」は「生の賛美，存在の賛美，世界の創造主としての神の賛美」だと述べている．さらに著者は，カトリック哲学はアリストテレス哲学を「受容」することに於いて，アリストテレスに「譲歩」したのではなく，アリストテレスを「救出」したと言っている．中世のトマスをアリストテレスから別つものは，キリスト教信仰を於いて外にはない．そこで中世の神の存在証明が独自の生気と価値を持ちえたとすれば，それは，キリスト教信仰の力によるものだったに違いない，というのが我々の考えである．確かにベルクソンの言うように，伝統的な諸々の証明は，それらを支える根本精神の盛衰とその運命をともにするのであろうが，何故彼は，どのようなものであれ神の存在証明というものは，キリスト教的な意味での信仰を離れると，その本質的な意味と限界が曖昧になり始めることには留意していないのであろうか．

次に，彼の証明の伝統的証明との明らかな相違と表面的類似に留意しつつ，彼が証明に込めていた哲学的意図について考えてみよう．

彼の考えでは，哲学者は科学的探究を媒介とする哲学的思惟によって，世界の根源とでも言いうるものを想定してみることができる．さらには，そうした根源の属性はどのようなものか，ということを様々に議論することも出来る．

ベルクソン自身『創造的進化』の中で，宇宙および生命の根源としての何らかの原理の存在を仮定している．しかし他方で，彼は，伝統的に哲学者たちによって議論されてきた神観念が，袋小路に陥っているとも言う．そして，こうした事

態はアリストテレス的な神観念の根本性格に起因するとされる．彼によれば，アリストテレスの形而上学的思惟は，実在をめぐる思惟の運動を多様な観念へと凝固させ，それら諸々の観念をさらに圧縮してゆく傾向を持っている．こうした傾向は，社会生活の中で言語に求められている仕事の一面，すなわち思惟を分節化し固定化する要求に応じているものである．アリストテレスのいわゆる「不動の動者」はこうした傾向の産物に外ならない．彼は，こうしたものが神と呼ばれた理由を，古代思想全般を支配した（彼によれば）次のような一般的傾向によって説明する．古代思想全体を支配していたのはプラトンのイデア説である．そのプラトンが哲学を始めたのは，アリストテレスと同じように，社会生活によって求められる種々の知的活動が既に充分浸透していた環境のうちでだった．知性は，生存の安定を求める深い衝動の圧力の下にある場合には（彼の考えでは，知性は，もとはと言えば，こうした衝動のいわば切っ先であり，外界との接触点である）次のような特徴を帯びる．知性は多様な事物の間に何とか類似性を見い出そうとする．また，事物がどれほど変化しようとも，その安定した姿を捉えて固定しようとする．こうして知性は様々な一般的観念を手に入れる．ところが，知性がかなりの程度までその仕事を推し進めてしまっている社会環境の中で，哲学を始める者は，観念の組織が事物によく合致するのを見て驚いてしまう．すると，ここに一種の転倒が生ずる．観念はいつも不動不変なのだから，変化し運動する事物が模する外ない範型と見えてくる．そこで，変化や運動のほうは，恒常不変の観念に合致しようとする不断の試みといったものになる．こうしてプラトンは，イデアのイデアたる善のイデアに支配された，イデアの階層秩序をおくことになり，イデア（善のイデアならなおのこと）が事物を動かすのは，その完全性の牽引力によると見なした．ところで，アリストテレスの「不動の動者」は，それ自身は不動のまま世界に対して牽引力を及ぼす点で，善のイデアと少しも変わるところがない．「不動の動者」は結局のところ，知性の自己神格化の産物にすぎないのである．「不動の動者」が同時に「思惟の思惟」でもあるのはこのためである．ベルクソンの考えでは，哲学者が時代と場所とを問わずどうしても離れようとしなかったのは，アリストテレス流の神だったのであって，近代の形而上学者たちを袋小路に追いやってしまった諸々の問題は，アリストテレス流に神を考える場合にしか起こらないものである．

しかしいずれにしても彼は，哲学的に想定され議論されているものは，未だ神とは呼べないものと考える．人はそのようなものに向かって祈ることはないからである．『創造的進化』の中で想定されていた原理も例外で

はない，というのが彼の考えである[10]．彼が哲学者の神を離れて，宗教一般が人々に突き付けている神へと目を転じていったのはこのためである．宗教の神についてとりわけ彼の目を引いたのは，それが我々の内面的生に根本的に関与しているという点だった．つまり，彼の見るところでは，宗教の神こそ，「完全な神，その方に我々が向かう者，人々が祈る時に思いを至すような神」なのである．こうした性格は哲学者の神の全く与り知らぬものと言える．そこで，彼は，宗教の神にこそ，人間に於いて神の問題が生ずる本来の場所が現われていると考え，さらに進んで，哲学的に非常に抽象化されてしまった神の問題をそこに連れ戻そうと試みたのである．彼が伝統的な証明を差し置いて，全く新たな証明を試みたのは，このような哲学的意図によるものだった．

ところで，以上が我々が彼の神の存在証明についてなしうる分析のすべてだと聞かされたら，誰しも不可解な気持にさせられるのではなかろうか．というのも彼の証明は，その根本の意図に即して見ると，明るさを増すどころか，かえっていっそう曖昧さを増してくるように感じられるからである．換言すれば，その証明は，そこに込められている意図が明らかとなるにつれて，よりいっそう大きな疑問を呼び起こすものとなるからである．それは次のような疑問である．——彼が意図していたのは，神の問題を人間の内面的生の問題として新たに捉え直すことであったのに，何故彼はそのような意図を表明するのに，哲学的証明という極めて限定された形式を用いたのであろうか．

証明という形式が用いられたのには，彼に特有な幾分錯綜した理由があった．まず，宗教の神に一つの哲学的価値を認めようとして，大きな障害となったのは，次のような見解だった．すなわち，宗教の神というものは，常に特定の信仰と結び付いているものなので，そのような神は特定の信仰を持たない人には何ら価値がない，という見解である[11]．それ故，彼は，既存の信仰からは独立した価値を持つものとして，宗教の神を提示するため

に，これを一般的な形式の下に表明する必要があった．証明形式が用いられた理由の一つはここにある．ところが，証明の支えとして用いられたのは神秘的経験という極めて特異な事実だった．それは，魂の自由という，稀ではあってもより一般的な経験に結び付けられてはいたが，他方では，神秘的経験と言えば，精神病理学，あるいはせいぜいのところ心理学の対象にすぎないとする見解があり，彼は，この見解から，神秘的経験本来の意味を守らなければならなかった．(12)

彼によれば，神秘的経験に向けられる抗議でどうしても無視しえないのは，次の二つの見解である．第一の見解は，神秘的経験を単に精神病理学的対象にすぎないとする考え方である．これに対して彼は次のように反論する．神秘家が精神病患者に見られるのと似通った異常状態に陥ることがあるのは確かである．しかし，芸術の天才がこの種の状態に陥った例はよく見られる．加えて，精神病患者に見られる特徴，すなわち行動力の衰弱，現実感の希薄化，環境に対する適応力の欠如といったものは，神秘家には無縁のものである．神秘家が示しているのはこれとは正反対の特徴である．すなわち行動への熱意，環境に適応する力，仕損じても挫けず再起する力，紛糾した事態を単純によって克服する精神などである．それらは一言で言えば，例外的なものでありながら確固として揺るがぬ知的健康である．神秘的経験の価値を否定する第二の見解は，次のようなものである．神秘的経験なるものが現実に存在するとしても，それは大部分の人にとっては無縁のものだから，科学の観察や実験に比せられるような実際的価値を持つことはない，と．この見解の前半の主張に対しては，彼は，程度の差はあれ，似たようなことは人間生活全般に見られることだと言っている．ある種の音楽が騒音としか聞こえず，それに何の価値も認めえない場合がある．しかし，これをもってその音楽を否定する論証とする人はいない．神秘的経験は科学の観察や実験に比せられるものではない，という後半の主張については，もしそれが，この経験は科学と同等の結論をもたらすことは出来ないという意味ならば，彼はそれに同意する．彼はどの経験も同じだけの確実性を保証するわけではないと考えている．

彼にとって，この経験が単に主観的，心理的なものには還元されえないということは，この経験にはそれ固有の客観的対象が存在するということを意味している．従って，この経験の本性そのものが客観的なものの証明という形式を要求することになる．これが証明形式の用いられたもう一つ

の理由である.

ここで，彼の哲学精神の本質的性格について指摘されうることを二，三述べておこう．実在をめぐる思惟の絶え間ない運動にこそ，彼の哲学の本質がある．彼の哲学は時代の科学の成果に関する批判的研究によって養われていたので，従来のいわゆる客観的形而上学とは余程趣を異にしている．あるいはまた，哲学者としての彼の自己意識の特質が，時代の底流をなす抗し難い精神的趨勢と相俟って，彼の実在論の性質を，例えば中世に於いてそれがもっていた性質とは，かなり違ったものにしていたはずである．しかしそれでもやはり，彼の哲学が本質的に実在論的なものであり，その限りでは，実在論の伝統のうちに流れている精神に，何らかのかたちでつながるものであることには変わりない．(因に，ジルソンは『神と哲学』という書物の中で次のような考えを述べている．「ベルクソンは，彼の哲学的努力の最初から，一貫してユダヤ・キリスト教の神への道を歩み続けてきたと後年自分で言っているが，彼自身は当時この道を歩んでいることを知らなかったのであるし，とにかくベルクソンによって聖トマス・アクィナスの哲学的方法に導かれた者は，いまだかつて誰もいないのである」．またシュバリエは，自らの書物の中で，カトリックのアンバール・ド・ラ・トールが述べたものとして，次のような見解を紹介している．「ベルクソンは，ただ偉大なフランス人というだけでなくカトリック教徒の感覚を持っており，カトリックの大学者の伝統に属する．それだからこそ，国民[フィヒテの場合]，国家[ヘーゲル]，個人[ニーチェ]の神格化のもととなったルッターの信仰絶対論や唯名論を免れることができた．ベルクソンの体系の唯一の弱点は，聖トマスがしたように，知性をその正しい位置に置かなかったことだ．おそらくそれで，彼の作品〔『創造的進化』〕は禁書に指定されたのだろう．実際は注意を喚起しているだけなのだが，ベルクソンは教義上の否認と思って非常に気に病んでいる」) 次に挙げる幾つかの事実は，哲学者としての彼の自己意識のありようを幾分示唆しているように思える．彼はプラトン哲学に対してはしばしば批判的であるが，プラトンの神話的部分は好きだと言う．彼が親近感を覚えているのはプロティノスである．しかし，プロティノスによって非物体的なものに対する感覚が目覚めさせられたと語っているアウグスティヌスについては，ほとんど言及することがない．近代の思想家で感情が込められて語られるのはパスカルである.

ところが，彼がこのような形式を通じて我々の注意を喚起し，我々のうちに目覚まそうと欲していたのは，人間の内面に生起することのある一つの事実だった．その事実というのは，宗教に於ける「神」の意識，特にキ

リスト教神秘家に見られる神の意識である．ここに彼の証明の最も大きな特質，否，問題点がある．彼の見るところでは，神秘家に於ける神の意識は単に主観的なものではないし，心理学的な説明によって汲み尽くされてしまうものでもない．もしそれが単に主観的で，個人的なものにすぎないならば，自己というものにまるで拘泥していない神秘家は，そのようなものに価値を認めるはずがなかったであろうし，もしそれが心理学的な対象を出ないものなら，そうした事実は，人間の魂の深部に働きかけて，生を創造する力となるはずもないからである．だからこそ彼は，この事実を，何か「高度な現実」[13]が存在していることの表われと見なしたわけである．とはいえ，おそらく彼自身の意見も同じであったに違いないが，これは単に客観的，外在的なものを源泉としているのでもない．そこで，この種の事実が，彼の考えたように，キリスト教神秘家の内面を通して経験されているはずの，何か「高度な現実」の存在を告知するものならば，まさにその点で，その事実は，哲学的証明という形式によって表現されるのを拒むことにならないであろうか．というのも，証明を行う動機がいかに真摯なものであっても，哲学的な論証は常に，論証に用いられる事実が，根本的な両義性を免れていることを前提としているし，何であれ論証されたものは単に客観的，対象的なものでしかありえないからである．我々はベルクソンが驚嘆の眼を向けていた事実に，同じように目を向けることは出来よう．しかし，我々はアリストテレスの神に向かって祈ることが出来ないように，ベルクソンによって証明されたものに向かって祈ることは出来ないのではなかろうか．以上の考察に於いて明らかになることは，彼の証明の全体は，どうしても，意図と表現との，あるいは動機と結果との鋭い分裂として現われざるをえない，ということである．それは我々をいつまでももどかしい曖昧さのうちにおくような分裂である．ベルクソンの神思惟をめぐって，哲学者の間に矛盾対立した評価が生まれるのは，彼の神思惟が深く蒙っているこうした分裂のためだと思われる．

（4） 晩年に於けるベルクソンの哲学の一面

神秘的経験に基づくベルクソンの証明の全体をくまなく検討してみると，そこには，神の問題を根本から捉え直そうとする切実な意図とともに，彼の哲学的思惟の癒し難い曖昧さが現われているように感じられる．その曖昧さとは，いわゆる宗教の神が神秘的経験なるものを媒介として，哲学的証明の対象とされるところから生ずる曖昧さである．

今日から見れば，ベルクソンが，時代の制約のうちで，人々のうちに喚起しようとしたのは宇宙，生命，人間の神秘性の感情だったと言える．彼は哲学を始めた当初から，このような道を歩んでいたわけではなかったが，彼の哲学の歩みにつれて，この道は次第に明瞭に自覚されるに至っている．ところで，時代の科学の成果に対する批判的研究を踏まえた上での実在への問いが，彼のうちに，実在の神秘性の感情を絶えず呼び覚ましたのであるが，この感情は，伝統的な意味での「被造物」という言葉に含まれている感情内容と，明らかに次の点で異なっている．彼の哲学に於いては，キリスト教的な意味での道徳的，宗教的生活を通してのみ経験されるような，諸々の根本的感情が明らかにされることはないように見える．確かに，キリスト教神秘家が問題とされた際には，彼はこうした感情の入り口に立っていた．しかし，実際に行われたのは，神の存在証明——伝統的ないわゆる証明とは似ても似つかぬものに見えるが——に始まる諸々の客観形而上学的思惟だった．こうした方向に彼の思惟が定位された理由として，次の二つの点を挙げることも出来よう．第一に，人間を実在一般から隔てている点に於いて捉えるよりも，実在と結び付いている点で捉えようとする，全般的な彼の哲学傾向である．この傾向にはそれ固有の価値があることは否めない．それは，人間を宇宙のうちにおき直すことによって，人間存在の意義が究極的には存在全体の意義と別ちえないことを教えるか

らである．第二に，人間を実在の秩序のうちで捉え直そうとする彼の思想に於いては，精神と物質という二つの実在にまたがる生命の哲学が大きな力を発揮しており，言わばその分だけ，人間精神固有の現実にかかわる問いが背後に退くか，あるいは希薄になっているように見える．いずれにしても，彼の哲学に於いては，既に生きた神秘として経験されているものの表現が——言い換えれば，実在の豊かさと神秘性とに参入するための表現が，未だ目覚まされずにいるものを覆い隠し，あるいは閉ざしてしまっている，という印象をいかんともし難いのである．実在に対する，彼のますます深まる驚きや感動が，「生の賛美，存在の賛美，世界の創造主としての神の賛美」[14]といったキリスト教的な感情に高まることがないのは，このためだと思われる．

シュバリエの記録になる，『二源泉』公刊以降から死に至るまでのベルクソンの幾つかの言葉には，ある種の孤独が感じられる．それは虚無感にも似た孤独であり，言わば何処にもたどり着いてはいない，といった感じの孤独である．

結　　び

ベルクソンの生きた時代は，宗教の問題を人間存在の意味と価値の問題として改めて取り上げて，独自の立場からこれを吟味することが，ある意味で，哲学者の知的な誠実さを証するような時代だった．この時代について，特に1900年代初め頃の時代的特徴についてジルソンが述べていることは極めて示唆的である．彼は『中世における理性と啓示』という書物の中で，その頃のことを回想して次のように言っている．

「30年前（1900代初頭）に誰かが，今日の指導的哲学者を二人挙げるとすればそれは誰と誰であろうか，と自問したとしよう．彼の答えは，W・ジェームスとベルクソンである，というものであったろう．事実，我々はR・Bペリー教授の見事なW・ジェームズ伝から『この二つの巨星の

最初の接触が1905年5月28日に起こった』ことを知るのである．我々はベルクソン自身から，二人の偉大な思想家が互いにどのように挨拶を交わしたかを知る．『私たちは，たしか「今日は」と言ったように思う．しかし，それがすべてであった．しばらく沈黙の瞬間があって，すぐに彼は，宗教の問題をどのように見ているか，私にたずねた』」

ジェームズは1902年に既に『宗教的経験の諸相』を発表しており，ベルクソンが『二源泉』を公にしたのはちょうどこの30年後であったが，二人に共通しているのは，彼らが共に，宗教の問題を，伝統宗教の知的文脈から離れたところで取り上げ，この問題にそれぞれ独自の立場から検討を施した，という点にある．しかも，とりわけベルクソンについて注目されるのは，彼が，自らユダヤ教徒でありながら，『創造的進化』の著述準備をきっかけとして，宇宙に於ける人間の意義の問題に多大な重要性を認めるに至るまでは，宗教の問題に少しも関心を持っていなかったという点である．ところで，こうした時代的かつ彼に特有な事情には一つの逆説が含まれていた．彼はその逆説を部分的には目覚していたが，結局のところそれに巻き込まれてしまっているように見える．彼は自らの哲学的進展のしからしむるところによって，自分ひとりで宗教というものに接近し，またそうせずにはいられなかったのであるが，もし彼の形而上学的思想が，結果的に，伝統宗教（キリスト教）の精神の側から見てその精神に抵触するものを含んでいたとしても，それは決して彼の本意ではなかったはずである．彼自身，自分の学説がそのままでは，伝統宗教にとっては受容し難いものであるに違いないと感じており，自分の学説のそのような性質が，一面では，哲学者として進んで自らに課している立場の性質に由来するものであることも知っていた．そこで彼は，人々が自分の学説に一つの時代的な意義――彼の考えでは，もし自分の学説が一つの意義を持ちうるとすれば，それは，伝統宗教に対して哲学者として自ら意識的にとっている中立的な立場に由来するものなのであるが――を認めてくれるよう切に希望し

ながらも，そのゆくてには一つの明確な限界が立ちはだかっていることを確かに理解していたように見えるのである．ところが，彼のうちに生ずることになった，伝統宗教と自身の学説とのこうした緊張は，何故か，伝統宗教と自身の学説の，双方の本質をより根本的に洞察する方向へと高まってゆくことがない．彼は幾度も伝統宗教の根本的な理解を得ようと試みているが，彼はその都度自分の理解に一種のもどかしさを感じている．こうしたもどかしさの感情は，『二源泉』を書き終えてから死に至るまでの，彼の最晩年の時期をずっと支配し続け，ついにはこの感情は烈しい孤独感となって噴出するに至っている．

我々としては，彼が最晩年に陥ったこうした孤独のことを考えてみると，彼にとって哲学とはそもそも何であったのか，と問わざるをえないように思う．もちろん，このように我々が問うたからといって，彼の哲学固有の価値はいささかも損なわれるわけではないし，彼自身にとって現実的で積極的な意味を持っていたはずのものは，彼の哲学が我々に対して持つ価値であり続けるに違いない．我々が問いたいのは，彼は自ら見舞われたこのような逆説を洞察し了解するための場所を自身の哲学のうちに，あるいは自身の哲学を通して見い出しえたであろうか，ということである．そして，もし彼がこのような場所を得ようとする努力の絶対的な必要性を感知して，さらに，そのような努力を敢行した果てになお現われてくるものがあるとすれば，それこそ宗教の問題ではなかろうか，ということなのである．

とらわれのなさと生きた自由を指向してきた一人の哲学者がついには身動きのとれない状態に陥ったということ，このことは，思惟のその都度歴史的である他ない形態を通して真理と自由を求める人間存在にとって，時間性が一つの根本的な謎であることを示しているのかもしれない．哲学する者にとってはこのような時間性の謎は何よりもまず自らの哲学の営みを通して体験され覚知されるはずのものであるが，哲学の営みそれ自体がこうした時間性に貫かれていることから，どのようにすれば時間性のうちで時間性に対する自らの生きた自由を保ちえる

か，ということが哲学する者の根本課題となってくる．このような意味での自由が我々の全人格的な課題となり，しかもこの課題がしばしば了解不能な挫折に見舞われるところに，あるいはまたそうした挫折からの恵みに満ちた脱却が経験されるところに，宗教の問題が我々の生の切実な問題となる場所があるのではなかろうか．

注

（1）　J・シュバリエ　仲沢紀雄訳　『ベルクソンとの対話』　みすず書房　p. 9
(Chevalier J. Entretiens avec Bergson, Plon, 1959)

（2）　V・ジャンケレジィッチ　阿部一智・桑田禮彰訳　『アンリ・ベルクソン』　新評論　p. 245および第5～7章
(Jankelelevitch V. Henri Bergson, PUF, 1959)

（3）　E・ジルソン　三嶋唯義訳　『神と哲学』　序文

（4）　E・ジルソン　佐々木健一その他訳　『絵画と現実』　p. 266～288

（5）　『ベルクソンとの対話』　p. 9

（6）　『アンリ・ベルクソン』p. 305

（7）　E・ジルソン　峠尚武訳　『中世における理性と啓示』　行路社　p. 94

（8）　Maritan J. La philosophie bergsonienne, Tequi, 1930の英訳序文を参照のこと

（9）　K・ヤスパース　草薙正夫訳　『哲学入門』　新潮文庫　p. 52

(10)　『ベルクソンとの対話』　p. 73～76

(11)　〃　p. 172

(12)　〃　p. 48～49

(13)　〃　p. 48

(14)　G・K・チェスタトン著作業6　生地竹郎訳『久遠の聖者』春秋社　p. 275
(『聖トマス・アクィナス伝』の部)

参考文献

以下にベルクソンの宗教思想に関する主な研究書を挙げる

Adolphe L. “La Philosophie de Bergson.” PUF, 1943.

Chevalier J. “Bergson et le Père Pouget.” Plon, 1954.

Dehove. “La théorie bergsonienne de la morale et de la religion.” Lille, 1933.

Gouhier H. “Bergson et le Christ des Évanglies.” Fayard, 1961.
Jolivet R, “Le Dieu des philosophes et des savants.” Fayard, 1956.
Kelley J. J. “Bergson’s mysticism”. Fribourg, 1954.
Loisy A. “Y a-t-il deux sources de la morale et de la religion?” Paris, 1933.
Penido T. “Dieu dans le bergsonisme.” Desclée, 1934.
Rigeau E. “Le Dieu de Bergson essai de critique religieuse.” Alcan, 1932.
Sunden Hjalmar. “La théorie bergsonienne de la religion.” PUF, 1946.
Violette R. “La spiritualité de Bergson.” Privat, 1968.

尚，この他にも比較研究の見地からの興味深い研究（例えばプロティノス，聖トマス，メーヌ・ド・ビラン，テイヤール・ド・シャルダン，ショーペンハウアー，ニーチェ，ウィリアム・ジェームス等との比較研究）があるが，これについては割愛する.