

Title	ベルクソン哲学における悪の問題
Sub Title	Le probleme du mal dans le bergsonisme
Author	石井, 敏夫(Ishii, Toshio)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1990
Jtitle	哲學 No.90 (1990. 6) ,p.31- 55
JaLC DOI	
Abstract	C'est a peine si Bergson a explicitement consacre, une seule fois, trois courtes pages au probleme du mal. N'y a-t-il pas quelque paradoxe a vouloir, malgre tout, decouvrir une philosophie bergsonienne du mal a l'aide de materiaux si rares? Ne court-on pas le risque d'etre infidele a sa pensee? "Non", repondrait Bergson lui-meme..., dit R. Polin. Si l'on veut ecrire un essai sur le probleme du mal chez Bergson, une telle preface serait absolument necessaire. D'abord parce qu'en apparence il n'y a pas "une philosophie du mal" dans le bergsonisme, ainsi que Polin dit. Ensuite parce que non seulement les considerations de bergson sur le probleme du mal sont "philosophiques", mais autant dire "supra-philosophiques" pour ce qui est de son motif intime. Cet article a pour but de essayer de eclaircir et comprendre la realite que Bergson reconnait au mal, et de tenter de mettre en relief sa maniere particuliere de remedier a la realite lugubre du mal.
Notes	
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000090-0031">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000090-0031</a>

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.

# ベルクソン哲学における 悪の問題

——石 井 敏 夫\*——

## Le problème du mal dans le bergsonisme

*Toshio Ishii*

«C'est à peine si Bergson a explicitement consacré, une seule fois, trois courtes pages au problème du mal. N'y a-t-il pas quelque paradoxe à vouloir, malgré tout, découvrir une philosophie bergsonienne du mal à l'aide de matériaux si rares? Ne court-on pas le risque d'être infidèle à sa pensée? "Non", répondrait Bergson lui-même...», dit R. Polin. Si l'on veut écrire un essai sur le problème du mal chez Bergson, une telle préface serait absolument nécessaire. D'abord parce qu'en apparence il n'y a pas "une philosophie du mal" dans le bergsonisme, ainsi que Polin dit. Ensuite parce que non seulement les considérations de Bergson sur le problème du mal sont "philosophiques", mais autant dire "supra-philosophiques" pour ce qui est de son motif intime.

Cet article a pour but de essayer de éclaircir et comprendre la réalité que Bergson reconnaît au mal, et de tenter de mettre en relief sa manière particulière de remédier à la réalité lugubre du mal.

\* 慶應義塾大学大学院文学研究科博士課程 (倫理学)

生の哲学者ベルクソンが、生涯最後の著作を、道徳と宗教という主題にあてたことはよく知られている。また、その最後の著作『道徳と宗教の二源泉』(以下『二源泉』)において、道徳と宗教の二つの源泉として、まず生の強力な自己保存衝動が挙げられていたこと、その上で、そうした自己保存衝動を絶えず乗り越え包み込もうとするもう一つの衝動、すなわち、人間の生の奥深くから迸り出ることのある、自身の根源への限りない憧憬とでも呼びうるような衝動が注目されていたこと、このこともまたよく知られている。しかし「エラン・ヴィタール」とか「開いた道徳」などの言葉でよく知られたこの哲学者が、悪の問題に切実な関心を抱いていたことはあまり知られていないようである。弟子のジャック・シュバリエの記録によれば、ベルクソンが悪の問題に関心をもち始めたのは、『二源泉』が刊行されるずっと以前、まだ『創造的進化』の著述に専念していた頃のことである。<sup>(1)</sup>のちに彼は『二源泉』の第三章「動的宗教」末尾近くの一節でこの問題に実際に取り組むことになる。<sup>(2)</sup>さて、この一節を注意深く検討してみると分かるのであるが、ここでの彼の考察はたんに「哲学的」と形容するだけではもはやその性格を十分には表現しえないものである。そこには、悪の「本性」を可能な限り哲学的に〈解明〉しようとする欲求とともに、それとは全く質を異にするもう一つの欲求の発露が見られるのである。それは、どれほど哲学的に悪の「本性」を〈解明〉しようとも、あるいはそうした努力を傾ければ傾けるほど、なおいっそう深い闇として現われる悪の「現実」に〈対処〉しようとする欲求、とも言うるものである。思想内容そのものがこれら二つの欲求によって性格付けられていること、さらには、両欲求間のこのような異質性の故に、ほとんど劇的とすら感じられるほどの緊張感が思想の歩みに導き入れられていること、まさにこうした点に彼の悪の考察の特質があると言える。本論はこうした点を明らかにすることを目指しており、これから行う考察は、悪の問題をめぐる彼の考察を読み進めてゆくとおのずと浮かんでくる疑問、すなわち

次の三つの問いにそって進められる。

- (1) 彼は人間世界に生ずるどのような事態を「悪」と呼び、それをどのような視点から解明しようとしているのか。
- (2) 彼は悪の現実はどう対処しようとしているのか。
- (3) 彼の悪の考察では、人間存在に深く食い入った悪の根というような意味での悪、すなわち宗教的な観点からはふつう罪という言葉で理解されているような悪がどうして問題とならないのか。

後で詳しく述べるが、この最後の疑問は彼の悪の考察の内容からして避け難いものであるばかりでなく、このような疑問を否応なしに抱かせる点に、まさしく彼の悪の考察の独特な性格が現われていると言えるほどである。ただちに考察に入る前に、ベルクソン哲学研究全般における本論の意図についても簡単に述べておこう。一般には悪の問題をめぐる彼の思想が注目されることはほとんどないと言っていい。その理由はおそらく、ふつう生の哲学としてのベルクソン哲学と言うと、「生」というそれ自体としてはかなり漠としたものの意義と尊厳を、場合によっては不自然とすら感じられるほど強調しながら、人間的な不幸や苦悩の現実にはほとんど無関心な哲学と見られているからであり、まして、そうした現実人間としてどう対処すべきかというような問題には全く無頓着な哲学と見られているからである。事実この哲学はそのように見られても仕方のない外観を纏っている。しかし、こうした外観に囚われずに彼の哲学に入り込んでみると、この哲学が一種独特な仕方であら悪の問題に直面している様が見えてくる。しかも、そこに垣間見ることのできるこうした眺めほど、晩年期の彼の哲学の一面を如実に物語っているものもないように思われるのである。『二源泉』に含まれている倫理・形而上学的思想のうち特に彼の悪の考察に注目した理由はここにある。

〔尚、使用するテキストは *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, 1984 (注では D・S), 検討するのはその p 274~279 であ

る。以下(1)と(2)では、テキストのこの箇所を『二源泉』全体に、従ってまたベルクソン哲学全体に含まれている思想と絶えず照らし合わせながら解釈し、再構成することを試みる。]

ある一人の哲学者の精神の根底に触れようとする場合に、その哲学者の悪の問題に対するかかわり方を知ることが欠くことのできない条件となる場合がある。アウグスティヌス、パスカル、キルケゴール、ニーチェなどはその最も典型的な例であるが、このことは、いわゆる「例外的な実存」ばかりでなく、程度の差はあれ、道徳的な観点から人間的生の現実に関心を寄せている大半の哲学者や思想家にもあてはまるのではなからうか。因に、ベルクソン哲学における悪の問題を正面から主題としている研究としては、レイモン・ポランの手になる『アンリ・ベルクソンと悪』<sup>(3)</sup>(翻訳なし)というごく小さな論文しか見あたらない。

(1) ベルクソンは人間世界に生ずるどのような事態を「悪」と呼び、その事態をどのような視点から解明しようとしているのか。

ベルクソンは人間世界で経験されるどのような事態を「悪」と呼ぶのか。一般に、生成を「永遠の実体」の衰弱あるいは模像と見なすような哲学者は、生成世界を人間に重くのしかかる不幸のようなものと考え、傾向がある。例えばプロティノスなどはそうした哲学者の一人であるが、そのような哲学者が繰り返し強調するのは、生の営みは苦悩と不幸に満ちている、という感情だと言えるかもしれない。ベルクソンが「悪」の名の下に考察しているのは、人間の内面を通して人間に重くのしかかってくることのある、世界のこうした相である。

古代哲学に関するベルクソンの考え方は終始一貫している。それはおよそ次のようなものである。古典古代を通じて発展した哲学、プラトンからアリストテレスを経てプロティノスまで展開する哲学は、質的生成や進化的生成の底に、変化に逆らうもの、すなわち定義可能な性質、形相、目的等を求めることを目指している。こうした古代哲学の根底に働いているのは次のような前提である。すなわち、不動には運動におけるよりも多くのものが含まれており、不変なるものの縮小、緩和ないしは転落したものが生成である、という前提である。古代哲学の諸

々の教説はこのような前提からの壮麗かつ多様な帰結であって、それら諸々の教説が表わしているのは、生成世界を頂上にさしかかると再び転落する「シシュフォスの岩」のように感じている精神である。（『創造的進化』第四章を参照のこと。）

一応そのように言えるが、この点についてテキストに即してもっと具体的にしてみると、彼が「悪」と呼ぶものには大きく分けて次の二つの面があることが分かる。まず、彼は原則的に人間世界に見られるありとあらゆる苦しみや悩みを「悪」と呼ぶ。彼によれば、我々の苦しみや悩みはその大半が我々自身によって引き起こされるもので、大部分の苦悩は我々自身の日頃の行いや生活ぶりにその原因が求められる。悪についてのこうした考え方は、一面では彼が悪というものを極めて常識的な生活実感のうちで捉えていたことを示すものである。しかし、彼が「悪」と呼ぶものには、こうした悪と深く結び付いているものの、それとは全く性格を異にする悪も含まれている。それはどのようなものかと言うと、人が自らの精神の奥底でひそかに、あるいはそうとは知らずに犯す悪である。このような悪として彼は虚無感に由来する悪を取り上げているが、それには理由がないわけではない。生の営みを苦悩と不幸の連続と感ずる人間意識の行き着く先がいつも決まって虚無感であるということはよく知られた事実だからである。では、虚無感情が精神的な悪を招き寄せるのはどのような時か。彼はその点については特に説明していないが、そうした悪が立ち現われてくる様は、実際に虚無感に打ちひしがれている人のことを思い描いてみれば、またそうした人の感情がたどる道筋の一つを大まかにでも思い描いてみれば容易に推測しえよう。人は虚無感に圧倒されながら生きてゆくことができようか。彼が自己の感情を世界に投影してこれを〈虚無主義〉なるものに観念化し、あるいは絶対化する欲望に駆られるとすればまだしもである。その場合には自らの耐え難い感情を世界の運命として、従ってまた多かれ少なかれ彼の同胞にも共通の運命として耐え忍ぶ道が、彼の前に開け

てくる可能性があるからである。しかし、そうした道が開けたあかつきには、〈虚無主義〉にまで観念化され固定化された当の感情は、ほかならぬ〈虚無主義〉の御陰で弱められていよう。虚無感が精神の癒し難い自己欺瞞へと変質し兼ねない可能性が出てくるのはまさにこの時である。何故なら今の場合〈虚無主義〉は、人間が不幸や苦悩を日々不断に乗り越えて生きているという厳然たる事実——この〈虚無主義〉という弱々しくも頑なな観念の殻に守られて、彼も実際はそのように生きようとしているのである——から、彼の目を背けさせることによってのみ、かろうじて真実味を保ちえているものだからである。おそらくこのような理由で、ベルクソンは、虚無感ほど、精神の自己欺瞞が容易に忍び込みうる感情もないと考えるのである。ところで、彼のこうした見解の根底にあるのは、生の苦悩それ自体は人間に対して何ら絶対的な威力を揮うものではなく、たとえ生の苦悩が人間のうちに虚無感を目覚ますことがあるとしても、そうした感情は生の一時的な萎縮でしかない、という思想である。この思想について、それと近い関係にあると思われる『二源泉』の他の思想と関連させながらもっと具体的に理解しておこう。

『二源泉』の一つ前の著作である『創造的進化』では、生命進化の歴史を全体として見ると、そこには自由の働きとしか呼びよのないものが現われているとされた。さらに、人間種においてのみ、生命進化を貫く自由のエネルギーが個体行動の舞台にも十分に発揮されているとされた。ところが『二源泉』では、人間を自己の意志に基づいて自由に行動しうる生と見る前著の結論を受けて、人間を失意と落胆の感情に絶えず付きまといわれている生と見る視点が強調されるようになる。

このような視点は『二源泉』第二章の「静的宗教」の考察に最も色濃く反映されている。ベルクソンによれば、「静的宗教」とは、日々の生存の努力において、人間が挫折とか無意味さの感情に直面させられる危険に対する、生の防御作用として生まれたものである。ついでに「静的宗教」と対比的に用いられている「動

的宗教」(第三章) という用語についても簡単に説明すると、これは、我々を見舞うことのある失意とか無意味さの感情をその根元から断ち切る力、彼が「悪」と呼ぶすべての人間的現実から我々を自由にして、我々のうちに眠る道徳的可能性を目覚まし躍動させる力を指している。

彼の考えでは、虚無感というものも人間の生物種としての生存様式から見て避けられない面があるのだが、それは結局のところ人間知性の錯覚に帰することのできるものである。生のエネルギーを自由というかたちで託された我々の身体は、宇宙の広大さを前にしてしばしばあまりに小さいものと感じられる。しかも、ふつう我々にとって行動とは、何よりもまず功利的な知性の光によって照らされた行動、すなわち日々の生存の努力を意味している<sup>(4)</sup>。そこで、どうしても我々は、自分の行動の場を自分の身体を取り巻く小さな範囲に限ってしまう傾向がある。つまり、我々の生とはこの小さな場所を生きることにすぎず、この場所は宇宙の広大さを前にしては一片の塵の如きものにすぎないとされるのである。すると、我々に貫入し我々を越えて流れ続けようとする生のエネルギーは、我々の限りある命をかえって脅かすもの、つまり我々の生まれながらの個性性を不安と孤独のうちに陥れるものとなる。彼の見るところでは、人間が経験する虚無感はこのような生の萎縮の内的反響であり、人生および世界の運命に関する〈虚無主義〉は、そうした内的反響がいよいよ観念的に絶対化され、凍り付くに至ったものなのである。——ここまでの考察を要約すると次のようになる。ベルクソンは生の苦悩全般を「悪」と呼ぶ。しかし彼は、生の苦悩そのものよりも、人間が生の苦悩やそこから生ずることのある虚無感を絶対化することのほうに、より本質的な悪の可能性を見ているようである。

ベルクソンは虚無感情がしばしば自己欺瞞を招くという事実を目のあたりにして、人間のうちに潜む、何か癒し難いものの存在に気付かされたのかもしれない。しかし、生を肯定する半ば自己欺瞞的な虚無感とは別に、明らかに生そのも



のの根本的、意識的な否定に突き進んでゆくような虚無感、すなわち絶対的な、ただひたすら破壊的なだけの虚無感というものを人類は一度も経験したことがないだろうか。ベルクソンはそのような虚無感については全く触れていないが、現代の精神医学的見地からすれば、人間の内面にそのような絶対悪の可能性が潜んでいることは否定できない、というのが大方の見方であるように思われる。

(2) ベルクソンは悪の現実はどう対処しようとしているのか。

悪についての彼の考え方が以上のようなものであることから、彼にとって悪は、否応なしに次の二つの問いを突き付ける現実として現われることになる。第一に、人間的不幸や苦悩の意識、あるいは生に重くのしかかってくる虚無感は、どのようにすれば癒され、和らげられるのか。第二に、このような悪が全く力を持たない状態、従ってまた精神の自己欺瞞が忍び込む余地のない状態、すなわち生の溢れんばかりの充実によって、魂が満たされるということはあるだろうか。次に、これらの問いに彼がどのような解決を与えようとしているかを見ることにしよう。彼によれば、精神的な悩みや苦痛は、思い患えばいくらでも引き延ばされ増大してゆく。こうした事態は多様に存在する生物種のうちで、ただ人間にのみ生ずるものである。苦しみがいつまでも我々の意識から立ち去らずにとどまり、かえって強まってゆくことさえあるのは、それがほかならぬ我々自身の意識によって二重化されて現われるからである。人間の特徴は、活発な記憶作用によって過去の出来事を不断に同化し、しかも今すぐ必要な記憶以外はすべて忘れていられる点にある。こうした特徴が暗に示しているのは、人間にとって何よりもまず重要なのは生存のための行動である、ということである。ところが、人間は絶えず行動しているわけではないし、意識によって映し出されるのは行動の場が開かれている無限の可能性ばかりではない。意識的存在は自らの苦悩にすら鏡をあてて、そこに映し出される苦悩の無限に入り組んだ要因に言いようのないめまいを覚えることがあるのである。こうした状態では苦しみが和らぐことはめったになく、むしろ苦し

はますます強められ、煽り立てられるのがふつうである。そこで、生の苦悩に対処すべく、彼が勧めているのは、生にそなわる偉大な忘却の力に訴えるという極めて現実主義的なやり方である。

不幸の記憶や苦痛の恐怖、あるいは生存の打ち消し難い不安に常に囚われた状態で生き続けると、我々の生はどこか頑な、硬直したものになってくる。確かに不幸の記憶や生存の止み難い不安が我々の生の見えないばねになることは多いし、そもそも不安や恐怖の全くともなわない生というものはほとんどないと言っていい。しかし、人間のそのような生のあり方にはどこか閉ざされたところが出てきがちなのも事実で、例えば、ふつう前向きなものと考えられている理想や人生の目的にさえ、以外なほどの偏向とか一面性、誇大妄想的な性格とか後ろ向きな性格などが影のように付きまとっていることがあるのである。こうした観点から見ると、忘却はこのような囚われの状態から自らの身を守ろうとする生の原始的本能と見えてこよう。

しかし、悪に対するこうした対処の仕方は極めて現実的なものではあるが、その分暫定的で応急処置的なものであることも事実である。それというのも、生の苦悩がもたらす苦痛は一度きりのものではなく、忘却ののちに再び新たな苦痛がやってこないという保証はどこにもないからである。プロティノスのような哲学者の心から離れ難かった感情、すなわち生それ自体を重荷と感ずる感情は、結局のところ、生に苦痛と忘却が繰り返し訪れることから生ずる疲労感なのであって、人間がこうした疲労感を何とか癒そうとする時、彼の精神に種々の自己欺瞞の形式——転倒、倒錯、逸脱等の——が忍び込む可能性が生じてくることにもなる。ところが、ベルクソンの考えでは、生成世界の形而上学的不幸といった考え方や〈虚無主義〉などがどこにも居座る余地のない、生の力強い充実というものが確かに存在する。その際彼の念頭にあったのはどんな事実だったかと言うと、それは人類の歴史に時折現われた、偉大な宗教的魂の存在である。彼によれば、宗教の創始者や改革者になったほどの偉大な魂は皆、多かれ少なかれ次のような印象を与える。すなわち、彼らはこの地上にありながら、既

にその生は地上的な諸々の苦悩から解き放たれているかのようである。また、この地上にありながら彼らが既に参入を許されているかに見える、決して古びることのない生の力によって、彼らはもはや虚無感に陥ることがないかのようである。しかも、彼らは皆そうした生へと周囲の人々を招いているように見えるのである。<sup>(5)</sup> 彼はなかでも特にキリスト教の聖者たちにこうした雰囲気を感じとっているが、キリスト教の聖者たちについてとりわけ注目されるのは、彼らが最終的に到達した魂の状態においては、無限の内的自由の感覚に混じり気のない強い歓喜がともなっており、そうした魂の躍動が、この地上で際限なく発揮される創造力に転じているという点である。彼はこの特異な事実から「経験の事実<sup>(5)</sup>に即したオプティミズム」なるものを引き出している。その意味するところは、人類のうちには生の苦悩がもはや何の力も持ちえない魂の状態を体験した人たちが確かにいるということ、そしてそうした人たちが現に存在するという事実によって、権利上は人類全体が迎え入れられているはずの生のうちで、精神の自己欺瞞による悪はその根元から断ち切られている、ということである。

「経験の事実<sup>(5)</sup>に即したオプティミズム」という考え方に何の意義も認めえない人がいるとすれば、そのような人が疑いの眼差しを向けているのは、こうした主張の基になっている経験的事実の素性である、ということにベルクソンは当然のことながら気付いている。この種の事実の持つ意味と価値に関しては、人類における哲学的思惟の長い努力ののちにも十分な見解の一致を見ていないのは確かである。そこでこの種の事実<sup>(5)</sup>に積極的な意義を認める理由を自らのうちに少しも見い出せない人にとっては、この事実はたんに特殊で例外的なものにすぎず、一般生活に対する価値という観点からは全く考慮するに値しないものと見えるだろう。ベルクソンはこのような疑念や無関心が生ずる一つの原因として、一般に宗教的体験と呼ばれるものがしばしば特異な、日常性を完全に逸脱した心理状態を纏って現われる、という事実<sup>(6)</sup>を挙げている。その心理状態は異常なほど昂揚することがあるので、むしろそうした状態のほうを宗教的体験の原因と見なしたくなるほどなのである。ところで、彼の是非とも問いたいことは次の点にある。確かに宗教的体験はすべて何らかの心理状態として存在するが、ある特異な体験が偉

大な宗教家にもたらす衝撃や内面の変化は、どうして心理的生一般がたどる運命に服さないのか、と。当初はどれほど生き生きとした感情や感覚であっても、いずれは習慣的なものとなり、やがて概念化されて空虚になるか、平板化して物質化されるのが常である。ところが、偉大な魂においては、宗教的体験は、絶えず彼の意志を導く原動力であり続けるのである。

哲学上のありとあらゆる問題を直接的経験ないしは体験の事実に基づいて解決することが、常に変わらぬベルクソン哲学の方法であるが、彼が悪の現実に対処しようとしてこのような種類の事実、すなわち類い稀な宗教的生の事実に重大な意義を認めたということは、晩年における彼の哲学精神の特質を考える上で決して見過ごすことができない。

(3) ベルクソンの悪の考察では、人間存在に深く食い入った悪の根というような意味での悪、すなわち宗教的な観点からはふつう罪という言葉で理解されているような悪がどうして問題にならないのか。

今度は、少し方向を変えて、どうして彼の悪の考察においては、ふつう宗教的な観点からは罪という言葉で理解されている悪が問題になっていないのか、その理由について考えてみよう。しかしそもそもどうしてこうした問いを立てる必要があるのか、まずその点について説明しておこう。トミストでありながら、ベルクソン哲学に並々ならぬ関心を抱き、ベルクソンその人に人間として強い共感を感じていたセルティランジュは、まことに残念なことなのだが、『二源泉』に罪や責任の概念を探しても結局は無駄であり、ここにベルクソンの倫理思想の弱点がある、と言っている。<sup>(7)</sup> 広い意味でのキリスト教思想家に属する人からこのような批判が出るのはある意味では当然のことかもしれない。だが、哲学一般が悪の問題のうち罪の問題を数え入れないことに、何の疑念も抱かない哲学者も確かにいる。このような哲学者は、哲学者が純粋な哲学的見地から悪というものを考察する際、罪という概念がその考察から除外されるのは当然のこと

だと言うだろう。例えばハイデガーなどはこうした考え方に立つ最も典型的な哲学者である。彼は「悪は罪とは違う」と言い、「罪はキリスト教的な宗教概念である」と言っている<sup>(8)</sup>。彼はこのように述べることで、罪という概念が悪の哲学的考察に入り込むことをあらかじめ拒否しているわけである。以上の点を念頭においた上で、改めて、ベルクソンによる悪の考察に目を向けてみよう。彼の悪の考察は純然たる哲学的見地からのものと言えるだろうか。先に見たような彼の悪の捉え方は、彼の生命哲学から出てくるものである。従ってその限りでは彼の悪理解は純粋に哲学的なものだと言えよう。ところが、彼が悪の問題に対して与えている最終的な解決、すなわち宗教的生の事実から導き出されたオプティミズムというものになると、純粋に哲学的な見地からの解決とは言い難いように思える。彼にとって、宗教的生とは、哲学がそれ自身の力によっては十分に対処しえない現実に対処しうる力を意味していたはずである。彼は、たとえそうした事実が哲学的な理解の範囲を越えるものであっても、そうした事実が現に存在する限りは、哲学者にはそうした事実を慎重に考慮し、場合によっては尊重するだけの寛容さが求められていると考えていたし、事実そのように考えたからこそ彼はキリスト教の聖者たちの生のあり様に関心を寄せたのだった。ところで、彼がキリスト教の聖者というものを、どのような哲学的ヴィジョンに立って理解していたにしても、聖者と呼ばれるほどの人で、人間存在における弱さや邪悪さの根というものに、すなわち聖者自身の言葉で言えば「罪」というものに、一度も心を悩まさなかった者は一人もいないのである。従って、彼の悪の考察では何故罪の問題が取り上げられていないのか、という一見奇異な問いは、彼の悪の考察をたどるうちにごく自然に我々の心に浮かんでくる疑問なのである。

実際のところどうして彼は罪の問題に触れなかったのだろうか。いくつか考えられる理由を挙げてみよう。言うまでもなく、罪という概念は自由意志を持つ存在においてのみ意味を持ちうる概念である。自由意志を持つ

存在だけが自己の存在と行為に対する責任を意識しうるからである。では、こうした責任の意識は何に由来するのか。それは、自己の無限の道徳的可能性を前にした自由意志の不安からくるのかもしれない。あるいは、自己の道徳的可能性を告げられるや否や自己に感ずる無力さの感情から生まれると言ってもいいだろう。確かにこうした不安や無力さの感情を知ることと、本来的に宗教的な意味での罪の概念を完全に理解することとの間には、依然として大きな隔たりがあるが、我々がそうした感情を強く抱けば抱くほど、罪の概念にますます真実味を感じるということも事実である。ところで、ベルクソンの道徳理論では、道徳の現実的な根拠は一般的な意味での自由意志を超越している事実か、自由意志以前の実実に求められるとされる。具体的に言うと、彼が「開いた道徳」と呼んでいるものは、意志を否応なしに引き込む憧憬の対象として現われる絶対的道徳を指しており、「閉じた道徳」と名付けられているものは、意志に否応なしに力を及ぼす社会の閉じた習慣体系、すなわち相対的道徳を指している。つまり、ある意味では、彼が述べているいずれの道徳形態も、意志の外部から意志に有無を言わせず働きかける力をその源泉と見なされうるのである。<sup>(9)</sup>そこで、彼の道徳理論においてはいかなる意味でも自由意志が道徳の主體的根拠となることはない、というふうに解釈する哲学者も当然出てくることになる。実際、彼の道徳理論では、人は、たとえ閉じた道徳秩序から遠く逸脱しても、振子がおのずと元の場所に戻ってゆくように、自然に、つまりは彼の自由意志を越えた力によって、いずれは元の秩序のうちに連れ戻されると言われているし、反対に、ひとたび絶対道徳への憧憬に火が点ぜられると、人は今度は全く別種のもう一つの圧倒的な力によって、習慣的な閉じた秩序の彼方に運び去られると言われている。従って、彼の道徳理論においては、自由意志固有のものである責任の意識や、責任をまっとうしえないことへの不安というものに、当然与えられるべき積極的な意義が与えられていないように見えるのである。セルティランジュは

こうした点にベルクソンの倫理思想の弱点があると考えたのだろう。しかし、そうは言っても、ベルクソンが憧憬の対象としての絶対的道德というものを考えていた際、そうした道德を前にすると人はおそらく自己に限りない不安を感じるということに気付いていなかったわけではない。彼はキリスト教の聖者に「闇夜」と呼ばれる孤独な不安が現われることを知っていたし、こうした不安こそ、聖者を聖者たらしめる隠れた跳躍台なのかもしれないとさえ考えていたからである。すると、彼が殊更に罪の問題を取り上げていないのは、罪の概念が成立するための主体的条件に無知であったためでも、そうした条件をなす責任の意識や自由意志の不安に何の意義も認めえなかったためでもないということにならないだろうか。むしろ、彼には罪の問題を取り上げる理由が大いにあったが、その問題に直接触れることはせず、それを間接的に示唆しようとしたのだと考えるほうがよいのではなからうか。例えば次のような事実について考えてみよう。確かに彼の道徳理論においては根源的かつ絶対的な道徳的責務の意識が罪という概念を通して「内面的」に表現されることはない。しかしそれは、人間の生における根源的なものへの憧憬という何か超越的な運動として「形而上学的」には表現されているのである。この哲学表現上の事実は何を意味するか。まず、彼が根源的・絶対的な道徳的責務の意識を罪という概念によって表現しようとしなかった理由から考えてみよう。たとえ彼が罪という概念に現実性を感じていたとしても、彼にはやはりこの概念は本質的に宗教的な概念と見えたのではなからうか。言い換えれば、彼には、人間存在について哲学する者は、人間存在の不条理を根本的に解明しうるものとしての罪という概念におのずと導かれてゆくと思われたが、この概念はもはや哲学それ自身によっては解明されえないのであるから、哲学のうちでこの概念に直接言及することは許されないとされたのではなからうか。彼は何と云っても哲学者であり、そうである限りは哲学者としての自らの方法と節度をどこまでも守らねばならないからである。では、彼が根源的・

絶対的な道徳的責務の意識を、憧憬という何か超越的な運動によって表現したのは何故か。それは彼が、人間における絶対道徳の意識を、人間の内面において経験される、何かしら超自然的なものと呼び求める生の衝動として暗に示したかったためであろう。そればかりか、彼が事実として確認した、生のうちに目覚めることのあるこうした衝動は、時には、彼の哲学的思惟そのものの隠れた原動力になっているのであって、そうした場合には彼の哲学的思惟の内容自体にどこか神秘的なところが出てくるのである。聖者の「招き」という考え方はその典型的な例である。そこで、以上の点を十分念頭においた上でなら、我々はこの聖者の「招き」という考え方について次のように説明しても差し支えないのである。すなわち、彼がそれによって暗に指し示そうとしていたのは、人間が自己の本質的な限界や解明し難い謎に直面した時にも、あるいは生の疲労に押し潰されてもはや生きることに何の意味も見い出せないと感じている時でさえ、それでもなお生の奥深くから響いてくる生への「招き」、つまりは絶対的超越者とも言うべきものからの「呼びかけ」のことだった、と。

このような言い方が彼の哲学精神に徹頭徹尾即した言い方かと言えば、確かにそうではないということは筆者も認める。それというのも、『二源泉』においては、キリスト教の聖者たちの地上的運命に対する根本的な自由が、いかなる本性を持つ源泉に由来するのかは、聖者たちの内面の問題としては必ずしも明瞭に、あるいは十分に述べられているわけではないからである。また、そのような問題について決して明瞭に、あるいは完全に語ることがないところに、彼の哲学表現の特徴があるとさえ言えるからである。しかしながら、こうした問題が彼に対して絶えず姿を変えては現われ、絶えず解決を迫っているのも事実である。例えば彼は、聖者の自由の源泉を説明して、その源泉はある「神秘的経験」にあり、聖者がそうした経験を持ちうるのは彼がある特権的な魂の持主だからだ、と言っている。ところが、このような説明は彼自身にとっても少しも問題の解決にはなっていないのであって、彼が聖者の「神秘的経験」の本性やその魂の特権性の由来について再び問題にせざるをえなくなっている様子が『二源泉』のところどころに見られるのである。しかしその際にも、やはり彼は自らの哲学と彼の考える宗



教との境で幾分言葉の選択にためらっているように見えるし、時には、彼が否応なしに態度決定を迫られている問題に対して、明らかに問題の所在そのものを曖昧にしてしまうような態度で応じている場合すらある。彼は聖者たちに見られる「神秘的経験」について、それは一種の「神秘的直観」と言っているが、しかし、さらに、彼らがそうした「神秘的直観」を持ちうるのは彼らが「恩恵」の対象に選ばれているからだ、と付け加えている。これでは問題を別の言葉に置き換えただけである。そればかりか、聖者の「神秘的経験」を説明するこの二つの言葉が全く異質なもの（一方は彼の哲学において大変重要な役割を与えられている「直観」という用語に「神秘的」という形容詞が結び付けられたもの、一方は宗教的ニュアンスを持つもの）であるだけに、それはいっそう分かりにくいものになっている。また、彼によれば、聖者は「イエス・キリスト」の「模倣者」である。そこで彼は、聖者が手本として仰ぐ「イエス・キリスト」とはいかなる存在であるかということについて考えを述べざるをえなくなっているが、彼はこの問題については次のような態度をとっている。「キリストが一個の人間と呼ばれるか否かは、そう大きな問題ではない。否、彼がキリストと呼ばれたか否かということすら問題ではない。あえてイエスの実在を否定した人たちですら、山上の垂訓が——他の諸々の神の言葉とともに——福音書に掲げられていることまでは争うまい。そのような言葉を創始した人に、どのような名を与えるかは勝手だが、この言葉の創始者が全く存在しなかったことにはできまい。だからここで彼が何と呼ばれたかの問題にかかずらう必要はない。」<sup>(10)</sup> 問題のこのような解決の仕方はキリスト教哲学者から見れば異教的な不徹底さと曖昧さ以外の何ものでもないかもしれない。このような解決を前にしてベルクソン研究者が抱かざるをえない疑問は次のようなものであろう。すなわち、自身の独自の哲学的ヴィジョンのうち「イエス」を位置付け、蘇らせようとした時、彼はどのような哲学的不条理に新たに直面せざるをえなくなったのだろうか、と。

彼の哲学表現に暗に込められていた意味が以上のようなものであるなら、彼はキリスト教的な世界観が突き付けるありとあらゆる問題を意識していたと言っても間違いではあるまい。確かに彼の哲学者としての自己意識がそうした問題に直接触れることを禁じていたし、その限りでは彼はどこまでも哲学者としての節度を守ろうとしたと言える。しかし彼のうちには、純粋に哲学的な次元にとどまることを許さない根本的解放への深い欲求が潜んでおり、この欲求が彼を哲学と宗教の境へと絶えず連れ戻すので

ある。彼の「開いた道徳」という考え方が、人間の生における根源的なものへの憧憬によって基礎づけられながら、何かいつも不明瞭さを残しているように見えるのも、彼の悪の思想が罪の問題の入り口に立ちながら、罪の問題に触れないままに一挙に宗教的生の事実に向いてゆくのも、精神の二つの欲求の間のこうした緊張、すなわち、方法と表現において哲学者であろうとする欲求と、哲学者の制約をはるかに越えて進もうとする欲求との間の、こうした緊張によってのみ説明されるのである。

### 結 論

以上の考察から浮かび上がってくるベルクソンの哲学精神の特質はどのようなものだろうか。生命とは何か、人間の生とは何かということが『創造的進化』から『二源泉』に至る彼の哲学の根本課題であり、悪とは何かという問いも彼の哲学においてはこのような観点から問われていたことは今見た通りである。しかし、彼のうちには、他方で、生の本質をめぐる哲学的思惟によっては決して解決されない生の問題が確かに存在する、という感情があり、彼がそうした感情を抱く時には、彼のうちに哲学を越えたものへの抑え難い欲求が現われてくる。もっとも、彼は例えばアウグスティヌスのようにこうした欲求をよりいっそう内面化してゆくようなタイプの哲学者ではなかった。また、彼には、このような欲求を、彼が考えていたような哲学とは全く別個の思惟形態——例えばキルケゴールの諸々の著作に見られるような——のうちに展開する可能性も開けていなかったようである。そこで彼のうちには、根本的に質を異にする精神の二つの欲求の間に極度の緊張が生ずることになる。それは、生とは何かという問いをできる限り哲学的に、つまりは科学の助けを借りた理性の総合的な使用によって解決しようと努める一方で、哲学的思惟の限界に囚われずに突き進もうとする衝動が絶えず経験されることから生ずる思惟の緊張である。一面では、彼の哲学のうちに潜むこうした緊張は、彼が悪の問題に取り組んで

いる間中、この問題が絶えず次のようなものとして現われたことを物語っている。すなわち、悪の問題は、彼の生の哲学およびその倫理思想が構築されるはずの当の哲学的な思惟空間において、最終的には純粹に哲学的な解決を拒むものとして現われた、ということである。これは時代を問はず哲学的思惟一般が遭遇する根本経験の一つであるように思われる。彼はこのような根本経験を通じて、人間的生の現実には究極的には自然の外からの光によって照らされることを求めており、さらにはそうした光によって導かれることを求めている、というふうに感じるようになったに違いない。実際、彼の聖者の「招き」という考え方はこうした感情の動きを考えなければ理解しえぬものなのである。そこで本論の考察を要約すると次のようになる。

(1) 西洋の多くの哲学者や思想家たちと同様、晩年のベルクソンも根本的に質を異にする精神の二つの欲求を共に満たそうとしている。その二つの欲求とは、我々を取り巻く無限に多様な現実に対して哲学的思惟を発動し、それを一貫した方法で完遂しようとする欲求と、そうした欲求の前にいつまでも立ちほだかる本質的な謎や、無気味なほど深く我々を覆っている闇に対処し、そうした現実の暗い淵からできる限り自由な状態で生きようとする欲求である。

(2) 『二源泉』に含まれている倫理・形而上学的思想に時に何らかの曖昧さを感じられるとすれば、それは結局のところこの二つの欲求間の緊張からくるものなので、この点を考慮すると、一見捕えどころのない彼の思想の意味が——『二源泉』の全体としての構造が持つ哲学的意図は別として——意外なほど鮮明に浮かび上がってくるように思われる。

(3) 当初から彼の哲学には我々の生に対してしばしば抑圧として働く思惟の合理主義的・理性主義的な枠組を打ち破ろうとする傾向があったが、こうした傾向によって彼が最終的に導かれた場所は、哲学が宗教に触れる境界領域とでも言うべき場所だった。彼にとってこの境界領域は精神の二

つの欲求のいずれもが考慮されねばならない場所として現われたのであって、現在我々が「生の哲学者ベルクソンの倫理思想」として受けとっているものは、人間精神のこのような次元で生まれ出たものなのである。

## 備 考

最後に今後の研究のためのノートとして若干の考察を付け加えておきたい。我々は上で、晩年期のベルクソンの哲学精神を純粹に哲学的な欲求と哲学を超越する欲求との緊張として捉え、さらに我々はこうした点においてベルクソン哲学を西洋哲学の一つの流れのうちに位置付けうると考えた。しかし、このような捉え方には——彼の哲学のあまりよく知られていない一面を際立たせる利点があるものの——彼の哲学精神を単純化する幾分図式的なところがあるのも確かである。このような捉え方には誰の目にも明らかなベルクソン哲学のもう一つの側面、本論で強調された側面とは別の一面を覆い隠してしまう嫌いがあるからである。実際、ベルクソンの哲学精神を全く別様に理解していた人もいたのであって、例えばアンリ・グイエという人は彼の哲学精神の特質について次のような意見を述べている。「我々はベルクソンをパスカル化しないよう気を付けよう。(…)ブートルーからモーリス・ブロンデルに至る哲学のうちに、それら哲学者の間にはあまりに明白な違いがあるにもかかわらず、パスカルの影響下にある共通の反発、科学主義というものに対する共通の反発を示すことができよう。彼らは科学の限界を確認し、精神が自分自身のうちにあると感じるのは科学の彼方においてである、ということを確認する。彼らは心がそれ自身の理性を持ち、意志がそれ自身の不安を持ち、行動がそれ自身の経験を持つような人間の生の領域を探究する。つまり、学者的悟性が認識の別の能力に場所を譲る時、魂と神は見い出されるというわけである。そこで、彼らのうちのある者は真っすぐに信仰へと向かうことになる。またある者は、何かより直観的な、あるいはより情緒的な知性に訴えるが、そう

した知性によって、形而上学は本当に自然学の後にくるもの、宗教の入り口に立つものになるというわけである。ところで、ベルクソン哲学の精神はそのようなところにあるとは思えない。<sup>(11)</sup> さらに彼は次のように言う。「持続が直観を満たしており、直観は持続の直接所与である。(…)存在論と認識についての反省は分離しえない。(…)このように定義された直観は一個の〈哲学的方法〉である。このような直観は哲学の彼方に導いてゆくものではない。そしてこのような直観が方法となっているような哲学は、些かも科学(シアーンズ)の彼方にあるものを表わしてはいないのである。<sup>(12)</sup>」グイエのこうした見方は、『二源泉』で表明された学説の精神とそれ以前の著作で述べられた学説の精神とを一つの連続面において捉えることに基づいており、その限りでは確かに彼の哲学精神の一面を端的に表現するものである。グイエは思想史的にはベルクソン哲学をデカルト的な方法精神の新たな形態として捉えようとしているが、こうした試みはベルクソンの哲学精神が彼の言うパスカル的な精神と異なる面を際立たせるのに役立つだろう。しかし、上に描かれているようなベルクソン像を絶対視するとしたら、ベルクソンをあまりに「パスカル化」しすぎるかわりに、今度はあまりに「デカルト化」しすぎることにならないだろうか。そこで今後の研究のためのノートとして、グイエのような見方に立ってベルクソン哲学を理解しようとするときただちに生じてくる疑問をいくつか述べておこう。

(1) 晩年期のベルクソンの哲学において特に注目されることは、科学に支えを求める哲学的直観の努力と、「神秘的直観」(すなわち宗教的あるいは神秘的経験)とに全く同等の重要性が付与されている、という点である。ベルクソンによれば、哲学的直観の正しさは諸科学が提供する諸々の事実によって確証されねばならず、事実の科学研究は哲学的直観をその導きとしなければならない。それでは、「神秘的直観」の正しさを知るための何か学問的な方法といったものはありうるだろうか。彼はこの点につ

いては、哲学と「神秘的直観」とは協力し合わなければならないと言うのみで、協力がどのようになされるかについてははっきりとしたことは何も述べていない。しかし、「神秘的直観」の正しさを確かめるための客観的な方法などというものは、厳密に言えばもはや科学のうちにも哲学のうちにも存在しないのではなからうか。それというのも、「神秘的直観」というものにそもそも何らかの意義と存在価値を認めうるのは、究極的には人間的共感に基づく根源的な感動だけだからである。確かに宗教的体験の事実を外側から研究する方法はいくらもあろう。例えば、心理学者や宗教学者は宗教家の言葉や行動を観察して、そこに見い出される興味深い一致の背後に類似した宗教的体験を確認することがあるかもしれない。しかし、ふつうそうした研究が宗教的体験に注意を払うのは、宗教的体験が宗教家や神秘家の魂を昂揚させ、彼らに知的あるいは道徳的決断を促すまさにその瞬間においてではなく、ある程度は彼らの言動の特異さを説明しうるものとして、しかし大部分は彼らの言動の特異さによって説明されうるものとしてである。そこで、我々のうちに「神秘的直観」に応答する何らかの場所があるとすれば、それは「心がそれ自身の理性を持ち、意志がそれ自身の不安を持ち、行動がそれ自身の経験を持つような人間の生の領域」以外のものではない、ということにならないだろうか。実際、もしベルクソンが哲学的直観と「神秘的直観」とを同質の〈哲学的方法〉に属する二つの種と考えていたとすれば、何故彼は、哲学的直観の内容を指すのにあれほど頻繁に用いた「持続」という言葉を、「神秘的直観」の内容には（例えば「神の持続」とか「神という持続」というふうに）一度も適用していないのだろうか。

(2) ベルクソンはキリスト教の聖者たち（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）の魂を満たしているはずの「神秘的直観」から、伝統的な形而上学の諸問題を真に解決するための光を得ようとした。彼がこの直観によって解決しようとしたのは、神の存在と本性

の問題（彼はまず最初に神の存在証明を試みており、他の問題はすべて神の存在を前提とした上で考察されている）、生命の意義ないしは創造の目的の問題、悪の問題、永生の問題だった。<sup>(13)</sup> グイエは『二源泉』第三章でなされたこのような試みに、ベルクソン自身が「実証形而上学」の名の下に抱いていた哲学理念の部分的な実現を見ている。ここで言う「実証形而上学」とは、『二源泉』第三章の内容から判断する限りは、真理の確実性に程度の差というものを認め、より全体的であるが故により蓋然的な真理と、部分的ではあるがより確実な真理とが、互いの内容を相互に解明し合い、補完し合うような哲学、あるいはそのような哲学理念を指している。では、ベルクソンは「神秘的直観」をこの「実証形而上学」のどこに、またどのような資格で位置付けようとしていたのだろうか。「神秘的直観」とこの直観に尋ねる哲学的思惟との関係が、包括的真理を求める哲学的思惟と個別科学との関係とは全く異なっていることは明らかである。後者の関係は純粋理性の次元で相互補完的でありうるが、前者の関係は従来「理性と信仰」とか「理性と啓示」といった言葉で述べられてきたある種の関係にはるかに似ているように見える。「神秘的直観」も「啓示」もいずれも理性の彼方から理性にもたらされるものと言われるからである。しかし両者の理性に対する関係には明らかな相違も見られる。ふつう「啓示」をめぐる思惟とは、神の言葉の存在を信ずるのでなければ、理性は神および神と世界の関係について十分に満足の得られる解決を得ることはできない、ということ信じながら、またそのことを理性における切実な経験として絶えず確認しながら、神および神と世界の関係について思惟することである。ところが、ベルクソンのいわゆる聖者の「神秘的直観」に基づく哲学的思惟は、もしかりに「啓示」なるものが存在するとしても、あたかもそうした「啓示」が存在していないかのように、神および神と世界の関係について「実証的」に探求することを目指している。これは重大な相違である。こうした点一つとっても、ベルクソン哲学のうちで、もしくは「実証

形而上学」という哲学理念のうちで、「神秘的直観」がどのような資格を付与されていたのかは必ずしも明らかでないことが分かってこよう。ジルソンはこの直観の奇妙に曖昧な性格に気付いて次のように述べている。

「それは、宗教的信仰の対象であるかも知れないような或る対象についての自己-充足的な直観であるのか、あるいはそれは、我々が信じている神についての、信仰における、また信仰を通じての経験であるのか。<sup>(14)</sup> こうした曖昧さは確かにパスカル的な哲学精神には無縁のものであろうが、純粋にデカルト的な方法精神にも決して生じえないものではなかろうか。

(3) ベルクソンの形而上学的思惟の試みがこうした曖昧さに引き寄せられ、こうした曖昧さのただ中で幕を閉じたという事実、このような事実の意味を完全に理解するためには、前提条件として次の二つの予備的考察がどうしても必要になってくる。まず、晩年期のベルクソンが哲学者として直面していた問題の性質と広がりをも明確にしておく必要がある。『二源泉』には上述した形而上学的な思惟のほかに、社会哲学的考察や歴史哲学的な見地からの考察、あるいは政治哲学的見解なども含まれており、それらの思惟全体が道德および宗教に関する彼独自の理論に結び付けられている。『二源泉』の哲学書としての構造や意図を学問的に一貫したかたちで把握することが思いのほか難しいとすれば、それは、この著作の持つこのような複雑さのためであるが、その複雑さは結局のところ彼の直面していた問題の性質と広がり由来するものなのである。次に、彼が生涯携えてきた哲学的資産——方法論および基本思想——が晩年の彼自身の目にどのようなものと映っていたかを可能な限り推測してみなければならない。グイエがベルクソンを「パスカル化」しないよう用心すべきだと言う時、彼が強調するのはその資産の一貫した性格である。しかし、問題は、ベルクソンがどんな問題に直面しても自分の哲学的資産に常に変わらぬ効力を認めていたかどうか、という点にある。そもそもこうした問題意識は、グイエのようにベルクソンの学説に内在する論理を学説の産みの親が行った以



上に徹底してたどってゆくやり方をとる限りは生まれようがないので（ジャンケレヴィッチなどにもこうした傾向が見られる）、歴史上のベルクソンの全体像に迫るには四大著作を通しての文体的特徴や用語法の変化にもっと気を配る必要がある。

【本論は平成元年度日本倫理学会第四十回大会（於 京都大学）で用いた発表用原稿に加筆，修正を施したものである。】

### 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 20
- (2) 『二源泉』を読んだことのある人には、悪の問題がほかならぬこの箇所に取り上げられていること、それを論ずる機会はこの箇所に限らなくても同書のうちに何度もあったように見えるのに、それにもかかわらずこの箇所で論じられているということ、このことは幾分不思議に感じられるかもしれない。ベルクソン研究者にとっては、この事実は、『二源泉』全体の構造と意図とを明らかにする上で見過ごすことのできないものであり、そればかりか、『二源泉』刊行以後の、最晩年のこの哲学者の苦しみがどのようなものであったかを窺い知ろうとする時、おのずと意味深いものに思われてくるのである。
- (3) Les études bergsoniennes, Volume III, PUF, “Henri Bergson et le mal”
- (4) こうした見解は一貫してベルクソン哲学に見られるばかりでなく、ベルクソン哲学の隠れた中枢の一つをなしているように思われる。
- (5) 人類史に現われた宗教の創始者や改革者たちに見られるこうした特質が、道徳と宗教に関する彼の理論（「開いた道徳」および「動的宗教」という考え方）に大きな影響を与えたことはよく知られている。しかし、『二源泉』において宗教的に偉大な魂の存在が持つ意義はそれだけにはとどまらない。宗教家や神秘家を包み込んでいる特異な雰囲気の原因が彼ら自身の内面にあることは疑いえない事実であるから、彼は彼らの内面に何らかの深く現実的な体験が刻印されていると考え、そうした体験に形而上学の問題を真に解決するための光を求めている。彼が宗教的体験に担わせているこうした役割のことを考えてみれば、彼が宗教的体験というものについて哲学者としてどのような考えを抱いていたかが幾分分かってこよう。おそらく彼の考えでは、宗教

的体験のうちに降り立ってみて初めて哲学者は、伝統的な形而上学の問題の本当の意味が分かってくるのであり、そこにおいて初めて哲学者は一見抽象的に見える問題が実は具体的な人間の意志と感情に深い根を持つことを知るのである。

- (6) D・S, p 242
- (7) A・D・セルティランジュ 三嶋唯義訳 『アンリ・ベルクソンとともに』 行路社 p 47 (Sertillanges A. D. Avec Henri Bergson. Paris, Gallimard, 1941)
- (8) 河野真編 『人間と悪』 以文社 p 98~99
- (9) D. S, p 21~30
- (10) D. S, p 254
- (11) Gouhier H. Bergson et le Christ des évangiles, Vrin, 1987, p 46
- (12) 同書 p 40~41
- (13) D. S, p 255~282
- (14) E. ジルソン 峠尚武訳 『中世における理性と啓示』 行路社 p 94~95