

「大いなる生の息吹…」

ベルクソン『道徳と宗教の二源泉』における
呼びかけ・情動・二重狂乱

(中)

藤田 尚志

承前¹

哲学者アンリ・ベルクソン晩年の著作『道徳と宗教の二源泉』（1932年）は、呼びかけに関する省察であり、パフォーマティヴに関する省察である。一方で『二源泉』は、哲学が呼びかけず、誘惑しないはずのものであることを強調する²。「宗教はその本質上行動たることをやめないし、哲学は何よりもまず思考たることをやめない」（II, 1148/215）。哲学は宗教のように、宗教として呼びかけることはない。『二源泉』は、しかし他方で、知性の力で人々を折伏し道徳や宗教へ向かわせようとする合理主義的道徳を激しく論難する。「推奨と説明は別物である」（I, 991/14）。退路はこうして二重に断たれている。だが、わずかな間隙、わずかなチャンスにベルクソンは賭ける。『二源泉』は呼びかけについて考察を行なうことで呼びかけようとするのだ。青年マルクスはフォイエエルバッハ・テーゼとして名高いかの *Ad Feuerbach* の第11テーゼにおいてこう宣言していた。「哲学者たちは世界をいろいろに解釈してきたにすぎない。大切なのはそれを変更することであるのに」。『二源泉』もまた、独特の歩調で哲学の極限＝限界の一つへ歩みを進める³。それ

¹ 「（大いなる息吹…） ベルクソン『道徳と宗教の二源泉』における呼びかけ・情動・二重狂乱（上）声の射程：呼びかけと人格性」、『仏語仏文学研究』第34号、東京大学仏語仏文学研究会、2007年3月、97-121頁。省略記号等の用法についてもそのまま踏襲する。

² 「[キリスト教の道徳と]言われた言葉はほとんど違ってない。しかも得られた反響は同じではなかった。語られた文言は同じでも、調子が違っていた。ストア派の人々の示した模範は見事だった。にもかかわらず彼らが人類を引き連れていくことに成功しなかったのは、ストア主義が本質上哲学だったからである」（I, 1026/59）。

³ マリタンは、ベルクソン哲学に関する研究のある章題を「哲学の限界へ A la limite de la philosophie」としている（Jacques Maritain, *La Philosophie bergsonienne. Etudes critiques*, 1^{ère} éd. 1913, 4^e éd. revue et augmentée, 1948, Librairie P. Téqui）。彼にとって、

は、*theoria* と *praxis* の古い係争地であり、呼びかけの論理、パフォーマティヴの論理が最大限に開示される *Kampfplatz* である⁴。『道徳と宗教の二源泉』の真の賭け金は、道徳哲学や宗教哲学の創設ではない。「人はいかに行動へと駆り立てられ、促され、呼びかけられるのか」、これこそ『二源泉』が解明しようとするものであり、これを私たちは〈行動の論理〉と呼ぶ。行動の論理には、生命の二つの運動（進化を促す前進運動と自己保存を図る循環運動）に呼応する二つの形態、「実際にそれらの極限に到達することはまず起こらない」「二つの極限 *deux limites extrêmes*」 (I, 1018/48) がある。閉じたものに習慣的に従う〈静的行動〉の論理と、開かれたものに呼びかけられ憧憬に駆り立てられる〈動的行動〉の論理である。

本論文はベルクソン晩年の著作『道徳と宗教の二源泉』を研究対象とし、〈声〉、〈火〉、〈道〉という隠喩に注目しつつ、「動的行動の論理」の諸側面を三回に分けて分析しようと試みる。今回は、ベルクソンの多用する〈声〉の形象を通じて、憧憬によって生み出され、自ら憧憬を生み出す人格性を「響き」、「反響」の効果と捉えることで〈呼びかけ〉概念を規定し、動的行動の発生（不可能な起源）の局面を分析した。今回、私たちは、ベルクソンの頻用する〈火〉の形象を通じて、創造によって伝達され、自ら創造を伝達する共同体を社会的紐帯なき「伝播」、「交流」と捉え、それによって〈情動〉概念を規定し、動的行動の伝播（不可能な伝達）の局面を分析しようとする。次回は、『二源泉』に用いられている〈道〉の形象を通じて、動的行動の方向（不可能な目的）の局面を分析することになる。

今回とりわけ強調したいポイントを先回りして述べておこう。「開かれた者」の象徴としてベルクソンが取り上げられる「偉大なキリスト教神秘家たち」という有名な形象については、神との合一といった内的・精神的側面ばかりが注目されてきたが、「動的行動」の原動力となる「情動」の観点からすれば、同時に彼らの「共同(体)性」が注目されねばならない。〈火〉の

哲学の限界に至るということは、哲学者が「職業的態度を棄て去る」(p. 325)ことを意味する。「だが、まさに重要なものはや哲学することではなく、生きるか死ぬかなのだ。 *Prius vivere*」 (*idem*)。しかし、ベルクソンの *primum vivere* が哲学の極限に向かうことを命ずるとしても、それは決して「対神的 *théologal*」(p. 326)な視点から哲学の外部へ飛翔することを意味しない。『二源泉』は哲学の限界を超えようとして失敗したのではなく、粘り強く極限の圏域に留まり続けたのである。

⁴ オースティンにおける「発話内的 *illocutionary*」と「発話媒介的 *perlocutionary*」の区別や、それをさらに精緻化したバンヴェニストにおける「行為遂行的動詞 *verbe performatif*」と「態度の動詞 *verbe d'attitude*」の区別は措く。問題となるのはあくまでも、ベルクソンの「パフォーマティヴ」の論理を追うことだからである。

形象は、前者のみならず後者の側面をもよく示すだろう（とりわけ〈灰〉の形象とともに、共同体なき共同性の可能性をよく示すだろう）。

以下、まず、ベルクソンにおいて情動が存在様態を規定するものであること、根本的な存在様態を規定する根本情動は「歓喜／快樂」であることを、ハイデガーとの簡潔な比較を交えて確認し（第1節）、次いで動的行動の重要な構成要素である「人類愛」という情動を検討することで「情動」全般の分析を準備する（第2節）。これらの予備的考察を踏まえて、「情動」を「人格性」、「表象」、「伝達」との関係から分析する（第3節）。その後、最高度に動的で創造的な、したがって最高度に共同性を孕んだ情動にほかならない「熱狂」をカントのそれと対比しつつ分析し（第4節）、最後に以上の分析から得られた「情動」概念の共同性のうちに、神秘家たちの動的共同体の特性を探ることにしたい（第5節）。

II. 火の領分：情動と共同体

誰が我らの勇気を制し、歓喜を禁じえよう。

神々の焰も、昼となく夜となく我らに

起てと迫る。だから行こう、開かれた世界に身を放ち、

おのれ固有のものを、たとえそれがどんなに遠くにあろうと、探し求めるために。

ヘルダーリン

1. 二つの根本気分：熱狂の歓喜と安楽の快樂（ベルクソンとハイデガー）

では、前回終えたところから始めることにしよう。私たちは、こう述べていた。「呼びかけの効力は情動の力に由来する *L'efficacité de l'appel tient à la puissance de l'émotion*」という決定的な一節 (I, 1046/85) については、熱狂と開かれた共同体の問題と共に、第二部で検討することにしたい。こうして私たちは、呼びかけから情動へ、人格性の問題から共同体の問題へ、動的行動の発生からその広がりへ、声の形象から火の形象へ移る」と。ここではまず前回「序論」で展開した主張の基本線を新たな観点から辿り直し、第二部への導入としたい。

私たちは前回、ベルクソン哲学を貫いて対立する二つの生命の運動があり、それは本論文の研究対象である最晩年の著作『道德と宗教の二源泉』にも見出されると述べていた⁵。前回とは異なる一節を引用しておこう。

⁵ 『二源泉』はこの対立を「閉じた道德」と「開いた道德」、「静的宗教」と「動的

圧力 [pression] のうちには、ひたすら自己保存を目指す社会の表象が内在している。ここでは、社会と一緒に [avec elle] 個人を引き連れていく円運動が生じ、習慣を媒介として本能の不動性をなんとか模倣しようとする。この純粋な責務がすべて満たされた場合にその責務全体の意識を特色づけるであろう感情は、普通に生活を営んでいる際に伴うであろうような、個人または社会の安楽 [bien-être] 状態にほかなるまい。それは歓喜 [joie] よりもむしろ快樂 [plaisir] に似ていよう。これに反して、憧憬 [aspiration] の道徳のうちには、暗にある進歩の感じが内包されている。我々が前に言っておいた情動とは、この前進への熱狂 [enthousiasme] にほかならない (I, 1018/49)。

生命の二つの運動とは、日常生活を安定させるべく社会規範のルーティンを維持する「圧力」の循環運動と、その循環を突き破り、新たな道徳規範を創造しようとする「憧憬」の前進運動にほかならない。圧力の道徳においては、社会は「それ自身と共に avec elle」諸個人を引き連れていくと言いつつ、習慣や伝統的な道徳規範で縛ることによって、分裂した諸個人をたがに嵌めるように結束させるにとどまる。これに対して、後で見る「憧憬の道徳」では、「進歩」や「前進」といった能動的で創造的な行動は、見習いたいと思う人物を追いかけるうちに、「熱狂それ自身と渾然となっている se confond [...] avec l'enthousiasme lui-même」 (I, 1018/49)。

この引用には、前回、人格性に注目しながら生命の二つの運動の中に読み取ったのとは異なる根本特徴が表れている。それは、ハイデガーならば「根本的な気分 Grundstimmung」——仏訳者たちは主に tonalité fondamentale と訳している——と呼ぶであろうもの、すなわち「歓喜」ないし「熱狂」と、「快樂」ないし「安楽」である⁶。生の前進運動（開かれた道徳・動的宗教という形で展開される動的行動）を特徴づける「歓喜」と、その場での旋回運動（閉

宗教」と文脈に応じ様々に言い表すだろう。この二つの生命の運動それぞれを道徳と宗教とに分節するものを見定めること、道徳と宗教が分節されてくる段階を分析することも重要な作業ではある。だが、『二源泉』をいささか不用意に「道徳論」と呼び、あるいは「宗教哲学」とのみ見なす読解が未だ後を絶たない状況にあって、まずもって確認し繰り返し強調せねばならないことは、『道徳と宗教の二源泉』が道徳論でも宗教論でもなく、道徳と宗教の「源泉」、すなわち道徳と宗教の存立を可能にしているものを探求しようとする著作だということである。『二源泉』を行動の論理の探究と見なしつつ本論文が遂行しようとするのは、上に述べた、より高度な作業にとりかかるための理論的な足場を構築すること、前回私たちが「動的行動」と呼んだ後者の運動の論理をひとまずその果てまで辿ることである。

⁶ Cf. Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Gesamtausgabe, Bd. 29/30, Klostermann, Frankfurt am Main, 1983; *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*, éd. Gallimard, 1992.

じた道徳・静的宗教という形で展開される静的行動)を特徴づける「快樂」⁷。例外的な努力の末に見出される気分と、日常生活を覆い尽くさんばかりの現代において支配的な気分という違いこそあれ、どちらも根本気分であることに変わりはない⁸。ベルクソンにあっても、ハイデガーにあっても、このような根本気分は、気分に関する二つの「常識」、すなわち気分は存在するものではないし、もし存在するとしても不安定なもの、はかないもの、単に主観的なものである、という考えを根底から覆すものである。気分は一つの根本的な存在様態として存在する。というのも気分は最も不安定なものであるどころか、人間存在に存立の基盤と可能性を根底から与えるという意味で、最も確固として存在するものだからだ。〈呼びかけの効力は情動の力に由来する〉という言葉は、まさにこのような文脈において理解されねばならない。呼びかけが成立し、人格性が影響を及ぼしうするためには、情動という人間存在の根本様態が解明されている必要がある。動的行動を規定する「ある気分を生ぜしめる *induire un état d'âme*」(I, 1025/57) ことはいかにして可能なのか。動的な根本気分である「情動」——「歓喜」ないし「熱狂」はすぐれて情動的な情動である——これこそ、「火」の隠喩で表される動的行動の根本要素にほかならない。

2. 人類の彼方へ向かう人類愛

歓喜と快樂はただ単に鋭く対立しているだけでなく、一方的な包含関係にある。ただし歓喜は、快樂を折伏し、打倒し、回心させることによって、自

⁷ 歓喜と快樂は『二源泉』を貫き、締めくくる対立でもある。Cf. IV, 1245/338.

⁸ ハイデガーにおいては「哲学することの根本気分」としての「郷愁 *Heimweh, nostalgie*」と「我々の今日の状況を貫き支配している根本気分」としての「倦怠 *Langeweile, ennui*」がおおよそそれに対応するであろう(ちなみに、ベルクソンも『二源泉』で倦怠について「すでに心理学が特別の顧慮を払って当然」でありながら、「現在のところまだあまり研究の進んでいない病」(II, 1064/109)として語っている)。ベルクソンとハイデガーが範例的に選ぶ二つの根本気分がそれぞれ、「歓喜」と「快樂」、「郷愁」と「倦怠」であることは、二十世紀前半を代表するこの二つの思考全体の根本的な「気分=調性 *Stimmung, tonalité*」の違いをこれ以上ないほどよく示している。と同時に、彼らが生成変化や存在の声 (*Stimme, voix*) に文字通り耳を澄ます思考者であったという共通点も見逃してはならないだろう。「気分は随伴現象ではなく、まさしく前もって共同存在を調性的に規定する [*bestimmt, détermine tonalement*]」。[...] 一つの気分は一つの様式ではあるが、単に一つの形式とか様態というのではなく、メロディーの意味での調 [*Weise, mode*] である。人間のいわゆる本来的な客体的存在の上を浮遊しているのではなく、その存在に対して調を与える [*den Ton angibt, donne le ton*]、すなわちその存在の在り方如何を調律し規定するものなのである [*stimmt und bestimmt, dispose et détermine tonalement*]」(Heidegger, *op. cit.*, S. 100-101 ; pp. 108)。

らの側に引き入れるのではない。歓喜は、既存の社会規範による説得とその圧力によってではなく、汲みつくしえぬものの放つ魅力とそれへの憧憬によって、対立の論理によってではなく、宥和ならぬ融和の論理をもって、事にあたるのである。家族愛・祖国愛と人類愛の断絶は、この快楽と歓喜の対立の一変奏にほかならない。ベルクソンによれば、家族と社会は、起源において未分化であるのみならず、今日でも緊密に結びついたままである。しかし家族愛・祖国愛と人類愛の間には、閉じたものと開かれたもの間にあるのと同じだけの開きがある。両者の違いは本性上の違いであって、単なる程度の差にとどまるものではない。まず、家族愛・祖国愛を見てみよう。

はじめの二つ〔家族愛・祖国愛〕は選択を、したがってまた排外を含意している。つまり、はじめの二つは争いを起こすものになりかねない。また憎悪をも除外せぬものである (I, 1007/35)。

さらに気分 [états d'âme] を取り上げ、二つの感情、すなわち祖国への愛着と人類への愛とを比較してみるとどうなるであろう。社会的団結は、大部分、ある社会が他の社会に対して自衛する必要性に基づいているということ、また私たちが一緒に生活している人々を愛するのは、まずそれ以外のすべての人々に対抗してのことだ、ということを理解しない人があろうか。(I, 1002/28.強調引用者)。

家族愛・祖国愛は「自然的かつ直接的」(ibid.)なもの、ほとんど生得的・本能的・動物的と言いたくなりそうなものであり、基本的に自己保存を追求する上で、周囲を敵と味方に峻別する対立の論理、対抗・排除の論理に基づいている⁹。これに対して、人類愛のほうはどうであろうか。

ところが第三のものはひたすらに愛である。前二者〔家族愛・祖国愛〕は自分を惹きつける対象へまっしぐらに進んでいき、そのうちへ腰を据える。後者〔人類愛〕は対象の魅力には屈しない。これはもともとその対象を目指していたのではない。それはさらに遠くへの突進だった。そしてそれが人類に達したのは、どこまでも人類を越えることによってだった。この場合にも、目指す対象があるという言い方は許されるだろうか (I, 1007/35)。

人類愛は包括の論理、友愛と越境の論理に基づいており——先走って指摘しておけば、だから、動的行動の場となる共同体は、必ずしも社会的紐帯によって束縛されない自由な共同体であり、むしろ共同体なき共同性であるだろ

⁹ 他の著作では重要な役割を果たす「共感 *sympathie*」概念だが、『二源泉』では、家族愛・祖国愛に似た、きわめて限定的な役割しか与えられていない。

う——、自己も他者も度外視し（これは、しかし、ある目的のために、それがいかに崇高なものであれ、自己や他者を捧げ、犠牲にすることを意味しない）¹⁰、さらに遠くへ進もうとする姿勢によって特徴づけられる。ベルクソンの情動の哲学と、他のあらゆる「感情道徳 morale de sentiment」（I, 1015/44）を根底から区別するもの、彼の愛の哲学と、他のあらゆる「愛他精神 altruisme」（I, 1005/32）ないし博愛主義を決定的に隔てる指標、それはおそらく、ベルクソンにあって、人類愛は人類を対象としていない、ということである。

人類愛は間接的かつ後得的なものである。私たちは身内や同国人へは直接向かえるが、人類へは回り道を経なければ達することができない。[…] 私たちは一挙に人類の彼方へ移されるのでなければならない。人類を目標とせず人類を超えることによって、人類に達するのでなければならない（I, 1002/29）。

ベルクソンにとって、人類愛はそれだけでは無力なのであり、逆に言えば、人類愛は開かれた道徳、動的行動の一つの「特徴」、ある「構成要素」ではあっても、その「本質」ではないのである。

ここで「人類愛」という言葉を使うなら、この言葉が新しい道徳の特徴を告げていることは明らかである。しかも、この言葉を使っても、この道徳の本質を言い表したことはない。というのも、人類愛は、それだけで充足した、直接人を動かす動機ではないからである。[…] 高潔な魂、自分を捧げる熱意に燃えている健気な魂は、自分は「人類のために」働こうとするのだと考えるや、突然勇気を殺がれてしまうことさえある。目的物が漠然としすぎている。結果が分散しすぎている。だから人類愛は、この道徳の構成要素ではあるとしても、この事情はちょうど、ある地点へ達しようと思うことのうちには、そこまでの間隙を飛び越えねばならないということが含まれているのと似た事情と考えられるだろう（I, 1005/32）。

では、動的行動の「本質」をなすものとはいったい何か。ベルクソン『二源泉』は、情動の哲学の存立可能性、哲学の情動の現実的可能性の条件を探る試みにほかならない¹¹。人類愛は人類を対象とはしていない、と先に述べた。

¹⁰ 「よく知られている次の問題を出してみよう。すなわち、『国民の幸福のために、いな人類の生存のためにすら、一人の人、一人の罪なき人が、終わりのない苦悩を引き受けねばならぬことを知ったとしたら、我々はいったいどうするであろうか』。[…] 我々の生存のためにこの人は耐え難い苦しみを忍ばねばならなかったのだということを考えずにはいられないとしたら、『ああ、そういうことがあってはならない』と我々は叫ぶ」（I, 1039/76）。

¹¹ 『二源泉』をベルクソンの『情念論』あるいはベルクソンの『エチカ』と呼ぶこと

そのことの意味は、しかし、ベルクソンは人類愛という語で自然への愛を意味している、といったことではない。重要なのは、何を愛するかではなく、いかに愛するか、愛の対象、愛の「質料」ではなく、「魂のとった態度」「魂の形相」であり、言ってみれば愛の動態、愛がある方向を目指して行なう運動である。

開いた魂の抱擁するのは人類全体だと言っても決して言い過ぎではない。いや、それでもまだ不足でさえある。なぜなら、この魂の愛は、動物、植物、さらには全自然へまでも広がっているのだから。とはいえ、このように開いた魂を占めるものが何であっても、それはこの魂のとった態度を定義するために十分とは言えない。なぜなら、開いた魂は、そうしたものをすべて無しで済まそうと思えば、済ますこともできるからである。この魂の形相 [forme] は、その質料 [matière] には依存しない (I, 1006-07/34)。

したがってベルクソンが重要視するのは、行動を伴った人類愛であり、これこそ彼が「神秘的な人類愛 amour mystique de l'humanité」 (III, 1174/248) ないし「愛の躍動 élan d'amour」 (I, 1059/102) と呼ぶものである。何度強調しておいてもよいことだが、ベルクソンが神秘家を特権視するのは、彼がヴィジョンや恍惚や脱我を経験しているからではない。純粋に開かれた動的行動の担い手を表象するのに、神秘家以上に適した形象はないからである¹²。

もある程度まで正当であるかもしれない。しかし、その場合でも、ベルクソンが知性による認識を通じての治療法を中心的な解決策として『二源泉』の中心に据えてはいない以上、デカルトやスピノザとの根本的な差異もまた明らかである。たしかに、よく言われるように、スピノザの「第三種の認識」すなわち「神に対する精神の知的愛 Amor intellectualis Dei」は、動的宗教に見られるベルクソンの「神秘的直観」ないし「愛の躍動 élan d'amour」に近い。だが、『エチカ』が、第三部といういわばスピノザ版『情念論』から、第四部の「民衆の怖れ」(バリバル)の政治学を経て、第五部の神秘的認識へ至るという流れであるのに対して、『二源泉』において情動的な政治学は行動の神秘主義と直接的に接合している。ベルクソンの倫理学 (éthique) もまた、仮に存立するとすれば必ずある種の生態学 (éthologie) の形をとるはずだが、スピノザ的な倫理生態学とはこの点で決定的に異なる。

¹² 先にも述べたように、二つの〈行動の論理〉は、「二つの極限 deux limites extrêmes」を成し、「この二つの極限とは言えば、むしろ理論的な意味をもつものであって、実際にそれらの極限に到達することはまず起こらない」 (I, 1018/48)。以下の分析を読み進めるにあたって、終始読者の念頭をよぎるであろう疑問——「神秘家のなす行動が動的であるとなぜ断言できるのか」「本当に神秘家はそれほど動的なのか」「熱狂が破壊的な方向に向かい、否定的な帰結をもたらす可能性はないとなぜ言えるのか」など——には、したがって、演繹的な仕方では答えるほかない。すなわち、「ベルクソンは、神秘家 (の行動) の動的な側面のみを理念形として抽出しているのである」「熱狂のうちでも創造的な方向に向かい、肯定的な帰結をもたらすもののみを問題としているのである」と。例えば、ヒトラーのナチスなど同時代のファ

真の神秘家は、自分を呑み込んでしまう波にひたすら身を委ね、他のことは一切何もしない。彼らは、自分の内部に自分自身よりも優れたものを感じているから、少しも不安を抱かずに偉大な行動人[grands hommes d'action]として自らをあらわし、神秘主義をヴィジョンや恍惚や脱我[vision, transport, extase]としか見ない人々を驚かすのである。そうした神秘家が、自分の内部へ流れ込むままに流れ込ませたもの、それは彼らの内部にとどまってはならず、彼らを通して他の人々へまで達することを願いつつ下り来たった流れである。それは、彼らが受け入れたものをさらに彼らの周囲へと広げずにはやみえぬ要求であり、彼らはこの要求を愛の躍動として感じ取る。そこに神秘家一人一人の人格の徴が刻印された愛。一人ごとにまったく新たな情動であり、人間の生命を異なる調子へと移調することのできる情動であるような愛。神秘家一人一人が彼自ら愛されると同時に、彼によって、また彼ゆえに、他の人々がその魂を人類愛へと開くことになる愛。彼ら神秘家に、あるいはいつまでも生き続けるその記憶に身を捧げ、この模範に自分の生活を合致させた人を介しても伝わってゆきうる愛(I, 1059-60/101-102)。

この決定的なテキストには、『二源泉』における動的行動の論理、その本質的な部分が凝縮されている。ベルクソンが特権的な分析対象とするのは、観想の神秘主義ではなく行動の神秘主義であること。さらに重要なのは、神秘家個人の詳細な心理学的・超心理学的分析よりもむしろ、神秘家と周囲の人々の間主観的・間人格的交流としての愛、すなわち特異な個人の単独性と普遍性とを同時に存立させる情動についての哲学的分析であることである。

3. 人格性・表象・伝播との関係における情動

前回、人格性をめぐる問題を見ていく上で〈声〉のモチーフに着目することが効果的であったように、情動をめぐる問題を見ていく上で〈火〉のモチーフに着目することが効果的である。前回も引用した論文「意識と生命」(1911年)の〈火〉に関する部分だけでもう一度取り上げておこう。

しかし、すぐれた創造者は、それ自体が強度的なその行為が、ほかの人間の行動を強化できる[intensifier]人間であり、高邁なその行為が、方々の高邁さのかまどに火をつける[allumer, généreuse, des foyers de générosité]ことができるような人間です。すぐれた有徳の人、そして特に、創造的で単純なその英雄的行動が徳に新しい道を切り開いたような人たちは、形而上学の真理を啓示する者です。

シズム現象を持ち出して、神秘家に動的行動の可能性を見るベルクソンの危うさを指摘することは可能な(おそらくは必要ですらある)理論的举措であるが、ベルクソン哲学の体系内にとどまるならば、そのような問いはカテゴリー・ミステイクを犯していることになるであろう。

[...]もし我々が直観行為によって生命の原理そのものまで浸透しようとするならば、彼らを注意して考察し、彼らが経験することに共感するように努めましょう。深層の神秘に入っていくためには時々頂上を見なければなりません。地球の中心にある火は、火山の頂上においてのみ現れます (ES, I, 834/25. 強調引用者)。

まず重要なのは、動的行動を行う者は自分の行為と同時に他者の行為をも強度に満ちたものにするという点（「それ自体が強度的なその行為が、ほかの人間の行動を強化できる」）。次に、動的な行動とは非理性的営為ではなく、むしろ創造的であるがゆえに、形而上学の前進に寄与するとされている点（「創造的で単純なその英雄的行動が徳に新しい道を切り開いたような人たちは、形而上学の真理を啓示する」）。最後に、高邁な行為と情動は分かちがたく結びついたまま周囲へと溶け広がる、という点（「高邁なその行為が、方々の高邁さのかまどに火をつける」「火山の頂上」から溶岩が溶け出すように）。この三つの問題系、すなわち1) 情動と人格、2) 情動と表象、3) 情動と伝達を以下順に見ていくことにしよう。そのいずれにおいても、カント（文末註 i）やスコットランド啓蒙の感情道徳論（文末註 ii）、あるいは「距離のパトス [*Pathos der Distanz*]」、等級の差異性の感情が、一切の道徳の究極の根底に含まれている」と喝破したニーチェとは異なり、距離を限りなく縮めていく姿勢が問題となる。火は距離を嫌い、その舌で走破する。

1) 情動と人格。個人は個人であり続け、その特異性を限りなく高めると同時に（「この個人がこれほどまでに自己自身だったことはない」）、情動の創造者として普遍性に参与し、普遍性を分有する。

彼 [=神秘家] にとっては、自分が自分とは比較にならぬ大きな力をもった存在によって貫かれ、しかし自分の人格がそこへ吸収されてしまうのではなしに、ちょうど鉄が火で灼かれるのとも変わらぬと感じるだけで充分であろう。その時から、彼が生に密着する様は、この根源力と自己との不可分性、歓喜に包まれた歓喜、ひたすらに愛であるものの愛となるであろう。またこうした魂はさらに溢れて社会へ身を捧げるだろうが、その場合の社会とは人類全体、かの根源力にほかならぬものの愛のうちで愛されている人類全体となっていよう。

[...] 個々の特殊な事物への執着を離れることがそのまま普遍としての生と密着することであるだろう (III, 1155-56/224-225. 強調引用者)。

鉄は火に灼かれても鉄であることをやめないどころか、精錬を通じてその純度ないし強度をますます高める。社会や人類全体に対する愛に満ちた神秘家

の人格だけでなく、芸術家の知性もまた、独自の情動による錬成を経る¹³。

さらには神の愛が語られるとしても、それは他の情動と根本的に異なるものとして記述されることはない。「神は愛である、そして愛の対象である。ここに神秘主義の寄与のすべてがある」というベルクソンは、この「二重の愛 double amour」——「神の愛は神に属した何ものかなのではない」と同時に「この愛が神自身なのである」——についての神秘家の記述、記述というよりこの「指示 indication」の指し示す方向を忠実に辿ろうとする。

例えば彼 [=「指示」に従う哲学者] は、ある魂を燃え上がらせ、存在する一切のものを焼き尽くし、かくして場所全体を占めてしまう熱狂を考えるであろう。この場合、[魂を灼かれた] 人物はこの情動と合致していよう。しかもこの個人がこれほどまでに自己自身だったことはない。贅を殺がれ、集中し、強化されると同時に、この人が、その時ほど思想に満たされたこともなかったろう。もし、前にも言ったように、情動には二種あって、一方は知性以下のものとして、ある表象に引き続く心騒ぎ[agitation]にすぎないが、他方は知性以上のものとして観念に先立つもの、思想以上のものでありながら、しかも形態をとろうと望めば、少しも混ざりけのない魂のままに、自ら思想となって花開くものだとすれば (III, 1189/268. 強調引用者)。

情動の火に灼かれた知性があるように、知性以上の情動がある。そのいずれもが、表象と情動の通常の関係を一変させる。

2) 情動と表象。「情動 *émotion*」に二つの種類を、「感情 *sentiment*」に二つの様相を、「感性 *sensibilité*」に二つの発現形態を区別せねばならない¹⁴。二種のうち第一のものでは、情動は心に浮かんだ観念やイメージに続いて生じてくる。感情状態は知的状態から結果し、知的状態のほうは感情状態に何も負っておらず自足している。逆に第二のものは、表象に先行する情動であり、この情動は創造的である。ドゥルーズも指摘するように、「創造的情動

¹³ 「天才的な作品は、その大多数が唯一無二と言うべき独自の情動から産み出されたものだが、この情動はとてども表現できぬものと思えながら、しかもまた表現を求めてやまぬものでもあった。[...] 文筆の仕事に従事する者は誰しも、単に知性でしかないままの知性と、独自無二の情動の火で灼かれた知性との違いを身をもって確認したことがあるはずだ。そのような情動は、著者と主題とが一つに合致したところから、すなわち直観から、生まれてくる」 (I, 1013-14/43. 強調引用者)。

¹⁴ I, 1011/40. 「情動」とは「魂が感動で揺さぶられること」であると規定されるのに対し、「感情」と「感性」は明確に区別されていないように思われる。むしろ重要なのは、「表面の動揺」と「深部の震撼」を区別すること、「情動」「感情」「感性」はいずれにせよ、物理的な「刺激 *excitation*」の心理的変換物に還元しうる「感覚 *sensation*」とは根本的に区別されるということである。

の理論は、この理論が今まで感情性[affectivité]に欠けていた地位を提供するものであるがゆえに、なおいっそう重要なものである¹⁵」。神秘的な人類愛もまた、超知性的だというばかりでなく、知性そのものの根本を揺るがし変革しかねない創造的情動である。

神秘的な人類愛はまったく違っている。この愛は本能を延長したものではなく、また観念から派生してくるものでもない。それは感性的なものに属するのでもなく、理性的なものに属するのでもない。暗にその両者を同時に含み、事実上はるかにそれら以上のものだ。というのも、感性と理性の根元には、爾余一切のものにおけるのと同様、この愛が存しているからである。[...] それは道徳的=精神的[moral]というより形而上学的=超自然的[métaphysique]な本質のものである(III, 1174/248)。

情動と表象の関係は、そのまま信仰心と教説の関係、ベルクソンの言いなおせば、行動の神秘主義とその「高貴な通俗化」たる制度宗教の関係にもあてはまる。

3) 情動と伝達¹⁶。動的行動とは、表層的な感覚の空騒ぎではなく、深層における魂の震撼を通じて、普及・伝播していくものなのである。

燃えるばかりの熱狂、啓示、そして山をも動かす信仰が、単に教説でしかない教説から出てくるとは考えられない。だがそうした灼熱がはじめにあれば、その

¹⁵ Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, PUF, coll. « Le philosophe », 1966, p. 116. ドゥルーズは、創造的情動の三つのレベルを区別している。「要するに、情動は創造的である(なぜなら、まず、[1] 情動は創造の全体を表現しているからであり、次に、[2] 情動はそれ自身を表現してくれる作品を自ら創造するからであり、最後に、[3] 情動はこの創造性の幾分かを観客や聴衆に伝達する)」(op. cit., p. 117)。

¹⁶ 創造と模倣、発生と伝達(ベルクソンとタルド) 模倣の創造的な性格や発明の密かな伝播について、いずれベルクソンとタルドの詳細な比較が試みられねばなるまいが、ここでは両者の根本的な差異を簡潔に指摘しておきたい。タルドのアンソロジーへの序文(« Préface aux Pages choisies de G. Tarde » (1909), in *Mélanges*, PUF, 1972, pp. 811-813)で、ベルクソンは、「十九世紀の思想の最も独創的な表現」の一つである「この模倣の哲学」を支配しているのは「互いに変容しあうことのできる要素」に基礎を置く「非常に独創的な因果律観」であり、タルドは「それらの要素の内奥の本性、それらの最初の状態や最後の状態よりも、それらの相互作用にはるかに多く専心した」と指摘している。実際、「コンドルセがとりわけ諸国の不平等はやがて縮小していくだろうと予言したとき、彼は不平等ではなく社会的相違[dissemblance]とすべきだったのだ」とタルドが不均衡の側面に目を向けても、彼が目するのには「国際的な同化[assimilation]の不断の進歩」なのである(*Les Lois de l'imitation* (2^e éd. 1895), *Les Empêcheurs de penser en rond* / éd. Seuil, 2001, p. 55)。ベルクソンはむしろ、まさに私たちがここで検討している人格性の呼びかけや情動が行動を発生させる局面、関係性における不均衡の側面を強調するだろう。

沸騰した素材は教説の鑄型へわけなく流れ込むであろう。あるいはまた、凝固して、自らそうした教説になることさえあるだろう。この場合には、宗教とは、神秘主義が燃えたまま人類の魂のうちへおろしたものが、知的冷却の作用によって結晶したものだ、と考えられることになる。少数の選ばれた人たちにはたっぷり所有されていたものが、宗教を通してわずかずつなり万人の手にわたるわけである (III, 1177/252. 強調引用者)。

伝統的宗教への信仰心が次第に熱を帯びたというのではない¹⁷。一度冷めかけたそれを温め直したものというのでもない¹⁸。ここから分かることは、行動の効力への信頼は「熱」と表現されるだけでは十分ではない、ということである。情動には、岩石が地下深くで熱や圧力の影響によって変化する場合に言われるような(変成作用)があることが強調されねばならないのである。神秘主義が、己を燃焼し精錬しつつ、燎原の火のごとく絶えず燃え広がろうとし、燃やす媒介物を絶えず探し求めるものであるならば、「神秘主義の普及」「神秘性の伝播」といった表現は冗語ということになるだろう。神秘主義そのものが、すでに愛を伝える動的行動であり、とどまることを知らない普及であり、伝播であるからである。

我々が携わっているのは、依然として宗教でしかない。だがそれは、一つの新しい宗教である。[…] この新しい宗教の本質は、神秘主義の普及ということであつたに違いない。高貴な通俗化というものがある。[…] 宗教を通してする神秘性の伝播も、これと同種のものとは私には思われる。この意味では、宗教と神秘主義の関係は、科学の通俗化と科学の関係と等しい (III, 1158/228, 1178/253)。

¹⁷ 「次に問題となつたのは、神秘主義は、信仰が単に熱 [ardeur] を増したものにすぎぬのではないかどうか、つまり、伝統的宗教が情熱的な魂のうちでとりうる想像力の形象にすぎないのではないかどうか、それとも伝統的宗教から摂取できるだけのものを撰取してそれを同化し、伝統的宗教に改めて確証を要求し、言葉は伝統的宗教から借りていても、神秘主義はやはり、宗教が伝統、神学、教会に負っているものとは独立に、宗教の源泉から直接に汲まれたある独自の内容をもっているのではないかどうか、ということだった。[…] 神秘主義の宗教に対する関係に関するこの二つの考えのうちで、軍配を挙げざるを得ないと思われたのは、第二の考えだった」 (III, 1188/265-266)。

¹⁸ 「さらには、神秘主義のそもその根底に、この種の抽象的な教えがあると言えないかどうか、また神秘主義のやつたことは、結局ドグマの文字を上からなぞりながら、それをただ火の文字で[en caractères de feu]書き直しただけのものでないかどうか、ということが当然問われうるのである。この場合には、神秘家と言ってもその役割は、彼らに生気を与えている熱の幾分かを宗教へもたらし、宗教をもう一度熱し直すというだけのものにされてしまうであろう (III, 1176/251. 強調引用者)。

ここで私たちは議論の核心に触れている。通常、『二源泉』における閉じたものと開かれたものの区別はそのまま、社会的なもの、共同体的なもの、宗教的なもの、非共同体的なものとの区別に重ね合わせるができるし、また重ね合わせるべきであると思われる。例えば、代表的なベルクソン研究者の一人ジャン＝ルイ・ヴィエイヤール＝バロンは、その著書『宗教と社会』の中で、現代社会における宗教をめぐるアンチノミーの一つとして「個人的宗教性と社会における宗教共同体のアンチノミー」を取り上げ、ベルクソンをその代表例として登場させている。神秘主義ないし動的宗教とは「内面的宗教 religion intérieure」であり、制度宗教ないし静的宗教とは「社会集団の凝集力を擁護する」「社会制度」だ、というわけである¹⁹。だが、果たしてそうだろうか。ヴィエイヤール＝バロンが「哲学と宗教の根本的な違いは、宗教は万人に差し出されていることにあるとすれば、私たちはなおも聖人性を特権のように考えてよいものだろうか」と問い、「すべての人間は潜在的な聖者ではないのか」と問うところまでは、ひとまず「聖人性」の内実についての問いを留保したうえで、同意してもよい。だが、「ベルクソンが貴族主義的な形で提示しているものを民主化すべきではないのか」という見解は、すなわちベルクソンの神秘家理解は「貴族主義的 aristocratique」なものであり、ベルクソンは言ってみれば社会と秘密結社の共同体の対立をことさら峻厳なものにしている²⁰、という見解は、果たして自明なものであろうか。むしろ私たちがここまで確認してきたことは、それとは正反対の事態ではないだろうか。動的行動の論理を探究する情動の哲学はまた、共同性、共同体、共 - 存在の本質に関するある極限的な思考でもあるのではないだろうか。

だが特に考慮すべきことは、純粋な神秘主義というものは、稀にしか見られぬ精髓だということ、我々の目に触れるのは、たいていは希釈された状態のものだということ、それにもかかわらず、神秘主義が一般民衆に混じるとき、そうした人々へもその色調と香気とをやはり伝えるものだということである。また我々が神秘主義をその現実に働いている現場で捉えようとすれば、それは事実上民衆と離せないのだから、当然民衆と一緒にのまに、その現にあるがままにしておかねばならないということである。というのも、世がついに神秘主義を受け容れざるをえなくなったのも、そういう風にしてだったのだから (III, 1156/225)。

¹⁹ Jean-Louis Vieillard-Baron, *La Religion et la cité*, PUF, coll. « Intervention philosophique », 2001, p. 8.

²⁰ 以上、引用は全て *op. cit.*, p. 199.

だが、大神秘家にとって真に大切な問題は、まず自ら模範を示して、人類を根本から作り変えること [transformer radicalement l'humanité] である (III, 1178/254)。

今や、情動という人を動かすもの (é-motion) のうちで最も人を行動へと促す情動、すなわち熱狂を取り上げるべき時である。そして、その最も情動的な情動こそ存在の根源的な様態であることが明らかになる。

4. 情動の本質：熱狂とは何か（ベルクソンとカント）²¹

「熱狂 enthousiasme」は、語源的に言えば、言うまでもなく「神の内に en theos」あること、神がかりの状態を意味していた（『二源泉』第三章では実際にそのようなディオニソスの意味の「熱狂」も用いられている²²）。しかし、上でも確認したように、「ヴィジョンや恍惚や脱我」は、ベルクソンの行動の神秘主義にとっては副次的な役割を果たすにすぎない。では、ベルクソンの考える熱狂の本質とは何か。

まず第一に、熱狂が単なる「情動」概念以上に、動的行動の本質的な構成要素たりえるのは、それが「進歩」や「前進」といった歴史 - 政治的・社会的・道徳的・宗教的な領域における具体的な行動を、そしてその行動を世界へ広めていく人々のつながりを、明確に指示するからにほかならない。

まさにこの熱狂によってこそ、この道徳が一部の人々に受け入れられ、彼らを通してまた世界中へ広がっていったのである。のみならず、「進歩 progrès」と「前進 marche en avant」とは、ここでは、熱狂それ自身と渾然となっている。この進歩や前進を自覚するためには、自分の目指している目標とか、それへ近づいていく完成状態とかを思い浮かべるには及ばない。その熱狂の歓喜のうちには安楽の快楽以上のものがあると言えばそれで十分であり、快楽のほうは歓喜を含んでいないのに、歓喜のほうは快楽を包んでおり、自分のうちへ吸収してしまいさえする (I, 1018/49)。

熱狂の歓喜（動的行動）／安楽の快楽（静的行動）という対立に戻って言えば、「進歩」や「前進」といった能動的で創造的な行動は「熱狂それ自身と渾然となっている se confond [...] avec l'enthousiasme lui-même」のに対し、圧

²¹ 本節では、1980年代にフランスで起こったカント・ルネッサンスの成果、例えば、リオタールの『熱狂』 (Jean-François Lyotard, *L'Enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, éd. Galilée, 1986) やフーコーの「啓蒙とは何か」 (Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? » (1984), dans *Dis et écrits*, t. IV, éd. Gallimard, 1994, pp. 679-688) を念頭に置いている。

²² III, 230-231/1160-61 (« enthousiasme dionysiaque et orphique »)。

力の道徳においては、社会は「それ自身と共に avec elle」諸個人を引き連れていくと言いつつ、決して憧憬の道徳におけるように一体化・溶融にまでは至らず、分裂した諸個人をたがに嵌めるように結束させるだけにとどまる。

次に、そのような熱狂は特定の教義、特定の表象によって凝集力を高め、運動のテンションを維持するのではなく、むしろ強調されるのは、教説のレベルでの異質性と、「精神的な共通性=共同性」である。

だが、これ〔第一の情動〕と、大火 [incendie] さながらに魂から魂へ、際限なく広がっていく [se propage] 熱狂との間の隔たりは大きい。後者の情動はむしろ展開されて一個の教説を形づくるさまざまな観念となりうるし、精神的な共通性 [communauté d'esprit] 以外いささかも互いに似たところのない幾つもの違った教説にすらなりえよう。それでも、感動が観念に先立っているのであって、観念に後続するのではない (I, 1026/59)。

問題となるのは、「魂のとった態度」、魂の「形相」であり、愛の動態、方向性を孕んだ運動である、と先に述べていた。常に現在属している共同体（の信奉する教説）をはるかに超えていく精神、これはごく小さな神秘主義者たちのセクト、秘密結社の共同体に限られたものなのだろうか。むしろこれこそが、安定維持装置としての社会的紐帯とは逆に、ダイナミックに社会を前進させていく、共同体のもう一つの本質、明かしえぬ本質なのではないか。

この点でもまた、ベルクソン最大の敵カントとの対比はきわめて教えるところが多い。『二源泉』は動的行動を規定する「ある気分を生ぜしめる induire un état d'âme」 (I, 1025/57) ことはいかにして可能かについての探究であるが、カントの歴史・政治的・宗教的著作においても、「心術の革命 *Revolution in der Gesinnung, révolution dans l'intention*²³」の必要性、ヨーヴェルの言葉を借りれば「精神状態を変える *changer un état d'esprit*²⁴」必要性が強調されている。カント晩年の著作『諸学部争い』(1798年)は、大学を構成する上位学部（神学部・法学部・医学部）と哲学部の間に生じている理論的係争を調停する哲学的試みであり、第二部は法学部と哲学部の「争い」を論じている。当時の哲学と法学が共通に関心を寄せていたのは、「人類に恒常的な進歩は可能か」という問いであった。カントは第二部第5節「人類のそのような道徳的傾向を証する我々の時代のある出来事について」で、そのような進歩が

²³ 『単なる理性の限界内における宗教』(1793年)、第1編、一般的注解。

²⁴ Yirmiyahu Yovel, *Kant et la philosophie de l'histoire* (1980), tr. fr., éd. Klincksieck, 1989, p. 171.

あったと確信させてくれる「歴史の徴候 *Geschichtszeichen, signe historique*」として、ある出来事を提示する。1798年という時代から想像されるように、それはフランス革命をめぐる出来事なのだが、ただしフランス革命それ自体ではない。進歩の歴史的徴候をなす出来事とは、革命へのフランス民衆の直接的参加ではなく、ドイツの民衆が「観客」として革命の進行を眺めるその眺め方だというのである。

その出来事とは、大いなる転変というこのゲームが問題となっている際に、公的に己の意中を打ち明ける観客の考え方にすぎない。このゲームにおいては、一方の党派の勝負師に味方して他方の党派の勝負師に反対する態度表明がなされているが、この態度はきわめて普遍的で、しかも個人的利害を脱しているの——なぜならこの態度表明が彼らにとって甚だ不利益なことになるという危険を冒しさえしているのだから——それは、少なくとも素質としては、（その普遍性によって）人類全体のある共通の性格と、（その私利私欲を離れた無關心性によって）ある道徳的な性格とを証明しているのである。そしてこの性格は、ただ単に、より善きものに向かつての進歩への期待を可能にするだけでなく、現在が進歩の能力に課する限界内においては、それ自身がすでにこの進歩にほかならないのである (§6)。

そして、人類の道徳的な性格・傾向を徴候として示す出来事、すなわち革命に対して人類が無私を貫いて抱く態度表明、それをカントは「熱狂」と呼ぶ。

それでもこの革命は、あらゆる観客（彼ら自身は直接この勝負事に巻き込まれてはいない）の心のうちに、熱狂[*Enthusiasmus*]に近い、憧憬に満ちた共感を見出すのだ（強調カント）。そしてこの共感、その外的表現が危険を伴わずにはいかなかったのだから、したがって人類における道徳的資質以外のいかなる原因も有することはできない (*ibid.*)。

仏訳に準じて「憧憬に満ちた共感 *sympathie d'aspiration*」と訳した *Teilnehmung dem Wunsch nach* は、もう少し原語に近いニュアンスを求めらるれば、「願望のこもった態度表明（参与） *prise de position (participation) selon le désir*」ということになるだろうが、いずれにしてもベルクソンの熱狂に非常に近いと同時に決定的に異なる。どういうことか。

カントの熱狂概念は、無關心の関心（そんなものがもし存在するとすれば）、無私的態度表明（そんなものがもし存在するとすれば）という絵路に建てられているが、しかし、この概念は、ベルクソンが「功利性」から区別しようとする「効力」、利害関心から抜け出した生の運動に近いと言えなくもない。

また、「能動的にそれに参加するほんのわずかな目論見もなしに」(p. 87) 眺める観客には依然としてカント的な「距離のパトス」(距離が道徳性を保証する)があり、常に状況の中に飛び込んで情動を直接的に伝播していくベルクソンの動的行動者の「無媒介への意志」とでも言うべきものとは完全な対照をなしているように見えるが、しかし、ベルクソンにあっても、神秘家の声を聴きつつ目覚めない人々はいるのである。カント、ベルクソン、どちらも「熱狂」のうちに、社会的紐帯に基づかない社会、共同体なき共同性——この友愛の論理が、ナショナリズムを背景に台頭しつつあった同時代のファシズムとまったく相容れないものであることは言うまでもない——を見てとっているが、動的行動を目の当たりにしてその行動に参加しなかった者たちの意識の転換をもってして、歴史の徴候だという意見にベルクソンは与するだろうか。「観客」の存在意義をどう見るだろうか。問いは開かれたままである。

5. 灰、共同体、動的行動における伝達と伝播²⁵

動的行動の論理を探究する情動の哲学はまた、共同性、共同体、共-存在の本質に関するある極限的な思考でもあるのではないかと私たちは上で問うていた。最後に、当然問われるべき問いがまだ残っている。それは、これほど力を持っているはずの創造的情動、熱狂による行動がなぜ一般化し、人々の間でごく普通の道徳観として浸透しないのか。なぜ、道徳と言え、責務や習慣や習俗の道徳、宗教と言え、制度や教義の宗教、すなわち「圧力」や「仮構作用 *fabulation*」に基づく静的行動を人はすぐに思い浮かべるのか。なぜ、魅力や創造や熱狂からなる倫理や宗教、すなわち「憧憬」や「情動」に基づく動的行動が存在すると認めることを人はためらうのか。「そのためらいの理由は、このような場合、普通は自分自身の根底に根源的情動を再発見できないということである」(I, 1016/46)。そのような情動に内在する「ある新たな生の概念、あるいはむしろ生に対するある種の態度が凝固するにつれて」、「残留物 *résidu*」たる言葉は痕跡として残されるのだが、人々はそれを信じることができない。ここで私たちが直面しているのは、「灰」をめぐる問題である。

私たちが目にしているのは、火の消え去った情動の灰にほかならず、この情動の起動力は、自らの宿していたその火から来ていた。まさにそれゆえに、後に

²⁵ Cf. Jean-Luc Nancy, *La Communauté désœuvrée*, éd. Bourgois, coll. « Détoits », 3^e éd. revue et augmentée, 1999.

残された言葉は、社会生活の根本要求を表すさらに古い言葉から拘束的性質の幾らかを伝達されるのでなければ、私たちの意志を揺り動かさえないのが普通であろう (I, 1016/47)。

この共同体なき共同性の特性について、とりわけその 1) 遠隔性、2) 特異性と普遍性、3) 不可逆性について、以下ごく簡潔に考察を加えておこう。

1) 遠隔性。神秘家たちの形成する共同体、*adjutores Dei* (III, 1173/246)が話題になるとき、常にきわめて手早く「合一」や「融合」が語られてきた。まず第一にベルクソン自身がそのように書いている。

まず注目されることは、神秘家たち相互の一致である。キリスト教神秘家たちにあつては、この一致の事実は著しい。彼らは最終的に神との合一 [déification] へ達する前に、一連の段階を通過する。こうした中間状態は、神秘家によって一人一人違って当然なのに、お互いに驚くほどよく似ている (III, 1184/261)。

このような「合一」や「融合」は神秘家の心性や体験のレベルばかりでなく、共同体への集結という意味でも見られる。

[神秘家たちがこれまで採ってきた] この方法とは、神秘的エランが人類全体へ直接に拡げられるといった明らかな不可能事を夢想せず、選ばれた少数の人たちへこのエランを——すでに弱められてはいても——伝えるという途であつて、彼らは相寄つて一個の精神的な集い [une société spirituelle] をなすであろう。こうした集いが幾つかでき、さらに分封していく [essaimer] ことができよう。すなわち、そうした集いのそれぞれが、成員のうちでとりわけ恵まれた資質をもった人々を通し、同種の集いをさらに一つ、さらにはたくさん産み出すことすらできよう。[...] これこそ大神秘家たちの採った方法であつた。彼らが、その漲り溢れるエネルギーを、何にもまして僧院や教団の設立に費やしたのは、やむをえずにしたことであり、これにまさるやり方が他になかったからである (III, 1175-76/250)。

だが、キリスト教に引きつけて読む過大評価と、それを避けるための無視の間で、神秘家たちの共同体の特異な様態は、これまで自明視されすぎ不問に付されすぎてきた。むしろ、この神秘家共同体の遠隔性や「分封」というミツバチのような移動性に注意を向けなければならないだろう。

だが、この灰を掻きたててみよう。まだ熱の去っていない部分がある。それはついには火花となってほとぼしり、ふたたび炎となって燃え上がるであろう。そして、このようにしていったん燃えつけば、火の手は次から次へと広がって

いく。[...]そしてついにはすべてが合して、いったんそれらを背後へ遺していったあの情動とふたたび一つになる。すなわちこの情動を体験してふたたび生き活きとし始めた人々のうちでふたたび一つになるのである。宗教の創建者と改革者、神秘家と聖者、そして私たちが人生の途上で出合いえて、私たちの目には最大の偉人とも同等と映る道徳的生における無名の英雄たち、——こうした人たちがすべてここにいる。彼らの範列に惹かれて、私たちは、ちょうど勝利者たちの隊列に加わるように彼らに加わろうとする (I, 1017/47) ²⁶。

しかし、ベルクソンが時空間のみならぬ、あらゆる意味での「隔たり」を意識していないわけでないことは、「灰」の一語が示している。神秘家の共同体を内部から隔てる時空間、「幾久しい時代を越えてきた *traversa les âges*」

(I, 1027/61) ソクラテスの情熱的な語り、「ギリシア形而上学を伏流の形で貫き、アレクサンドリアの新プラトン主義においてふたたび地上に現れた」

(I, 1028/61) ソクラテスの語る (プラトンが書く) 神話を想起してもよいだろう。さまざまな灰がある。完全に灰燼に帰し、もはや火の気のない灰は、日付や固有名の絶対的特異性を「記念碑」の問題圏へと高めざるを得ないだろうが²⁷、ここで問題となっている灰は、未だ燃え尽きていない、おそらくこれからも決して完全に消え去ることはない情動の熾火としての灰である。

2) 特異性と普遍性。神秘家とは一個の詩のようなものとして、偉大な芸術家・芸術作品同様、伝達や理解されるがままにはならない。だが、それは、安易な伝達や理解を拒むことで密やかな伝達・理解の可能性を伝えるといった貴族主義的な (あるいはニーチェ的な²⁸) 姿勢ではない。神秘家の用いる

²⁶ ヴィエイヤール=バロンは「賢者・英雄・聖者の伝統的な比較分析」に関して、次のように正鵠を得た指摘を述べている。「そのような分析を通じて、賢者はバランス感覚や平穩の徳によって、英雄をエネルギーや性格の高貴さによって、聖者を道徳的純粋さによって規定されることになる。だが、このような分類は偽りである。真の証人 [私たちの文脈では動的行動の担い手] は、三つのカテゴリーすべてに参与するのであって、というのも実際にはそれらは傾向にすぎないからである。[...]きわめて驚くべきことにベルクソンは『道徳と宗教の二源泉』において決して英雄と聖者を差異によって規定しようとはしなかった。ベルクソンは躊躇うことなく (神秘主義の天才) や (道徳における導き手)、 (きわめて稀にはあるが) 政治における天才について語っている。それゆえ英雄と聖者の一体性をなすのは、彼の天才の概念なのである」 (op. cit., pp. 195-196)。

²⁷ Cf. Jacques Derrida, *Feu la cendre*, éd. Des femmes, 1987.

²⁸ 「すべての高貴な精神と趣味は、それ自身を伝達しようとする場合、その聴き手をも選ぶものだ。聴き手を選ぶことによって、同時に彼は、「それ以外の者」に対して囲いを設ける。文体上の微妙な法則の一切は、ここにその起源をもつ。上述のごとく、それは同時に人を遠ざける、距離をつくる、「出入」を禁じ、理解を禁じる——が反面それは、我々と似たり寄つたりの耳をもつ者には耳を開けてやる」 (ニーチェ、『悦ばしき知識』、第五書、§381、強調引用者)。ここでもまた、距離が

言葉は容易で、しかも人々の心をつかむ²⁹。ベルクソンにとって問題は、聴かせないということではなく、聴かないことなのである³⁰。

3) 不可逆性。灰はまったく同じ火には戻らない。燠火から生じるのは新たな火である。灰は伝達されない。灰は一度限りのもの、日付を持ち、出来事性を持つ。だが同時に、灰は次の火が起こる可能性を保ち続ける。そこにあるのは、間、相関関係、近さと隔たり、近さの中の原初的な隔たり、始源の距離である。

以上、〈火〉の隠喩を通して、動的行動の伝播において情動がいかなる役割を果たしているか、とりわけ情動の中の情動たる熱狂がいかに共同体なき共同性という情動の本質を示しているかを検討してきた。

〈呼びかけの効力は情動の力に由来する〉という決定的な一節 (I, 1046/85) の意味を、私たちは今や明らかにすることができる。まず第一に、「情動の力」は、創造性として現れる。情動の創造性は、ある人の個性の刻印を押されたものとして表れる。幾分かでも人格の匂いのない情動は人を動かさない、ベルクソンはそう考える。第二に、情動の創造性は、表象に先行し、表象を産出するという形で表れる。人に呼びかけうる、その呼びかけが実効性をもつか否かは、人が実際に動かされるか否か (*é-mouvoir*) にかかっているのである。第三に、情動は、単にある人のうちで動くだけでなく、人と人の間にあって動き、人を行動へと導く。他動詞的な意味でも、自動詞的な意味でも、情動は伝播する。情動はその本質からして共同性の次元に関わっている。

情動のうちで最も人を行動へと、それも進歩と前進を促す行動へ駆り立てるもの、それは、ベルクソンによれば、「熱狂」である。熱狂は、人類の経験しうる最大の力で、様々な人格性を己のうちに保ち、未知の表象を創造し、(自動詞的にも他動詞的にも) 限りなく伝播していく。動的行動の創造性の

問題となっている。

²⁹ 「だが真の神秘主義の言葉を聴くとき、たいていの人の胸奥には、ほとんど聴き取れぬほどではあっても、何かそれに反響するものがある。神秘主義は真に驚嘆すべき展望を打ち開いてくれる。いやむしろ、我々の側にその意志があれば、打ち開いてくれよう、と言おう。だが、我々はそれを欲しないし、たいていの場合、そうしたくてもできまい。その努力は我々を打ち砕いてしまうから」 (III, 1157/226)。

³⁰ 「神秘的生を、いかさまか気違いだとしか見るのできない人たちが腹を立てて食ってかかってきても、すでに反響を聴いている我々は少しも痛痒を感じない。たしかに、神秘的経験にいわば豊で、実感も想像も全然できないという人たちもいるにはいるだろう。だがそれならば、音楽の場合でも同様で、騒音としか聞こえない人たちにお目にかかることがある。[...] だがこれをもって音楽否定の論証と見る人はあるまい。だから我々は、この種の否定を意に介さなくてよい」 (III, 1184/261)。

幾分かを観客や聴衆に伝達する。呼びかけられた観客は、自らのうちに目覚めを待つ神秘家を孕んだことになる。

だが、大きな力を持つかに見える情動も、熱狂も、その共同性も、常に続くことはない。いやむしろ、それらは例外的なものであって、いかに時を越えて再び蘇ってくるのか、その点こそが注目されねばならない。ベルクソンの頻用した〈火〉の形象が、おそらくはベルクソン自身の意図を超えて、己のうちに〈灰〉の形象を宿していたのは示唆的である。

今回は、〈道〉の隠喩を通して、動的行動の方向性・目的性を検討することにしたい。

註

i. 距離と崇高（ベルクソンとカント） ここでもまた、カントとの対比が必要である。カントは、『判断力批判』第28節において崇高概念を分析しているが、そこで問題になっているのも、前回取り上げた「尊敬」同様（本論文（上）121頁）、距離であった。

「恐怖の念を抱く人は、自然における崇高なものを判断することができない。それは情意的傾向や嗜好に囚われている人が、美について判断し得ないのと同様である。 […] 頭上から今にも落ちかからんばかりの峻険な岩、大空にむくむくと盛り上がる雷雲が雷光と雷鳴とを伴って近づいてくる有様、すさまじい破壊力を存分に振るう火山、一過したあとに惨憺たる荒廃を残していく暴風、怒涛の逆巻く無辺際な大洋、夥しい水量をもって中空にかかる瀑布などは、我々の抵抗力をかかるものの威力に比して取るに足らぬほど小さなものにする。しかし我々が安全な場所に居さえすれば、その眺めが見る目に恐ろしいものであればあるほど、これらの光景は、我々の心を惹きつけずにはおかないだろう。我々はかかる対象を崇高と呼ぶのである。これらのものは、我々の心力を日常の平凡な域以上に高揚させ、まったく別種の抵抗力を我々のうちに開示するからである。そしてこのことが我々に、見るからに絶大な自然力に挑む勇気を与えるのである」（KU, §28. 強調引用者）。

これはスコットランド学派についても当てはまることであろうが、「我々の心力を日常の平凡な域以上に高揚させ」、「まったく別種の抵抗力」「見るからに絶大な自然力に挑む勇気」をもつためには、「我々が安全な場所に居さえすれば」という決定的な条件がつく。ここでもやはり距離をとることが必要なのである。出来事のただなかにいる状況を考察しようとする

ベルクソンやジェイムズの場合（前回の地震の例を想起されたい）との差異が際立つ場面である。ちなみに、この安全な距離をとった「観客」の美学と倫理との関係については、「難破を岸边から見ている人」という *lieu commun* をルクレティウスから現代までたどったハンス・ブルーメンベルクの『難破船』を参照のこと。

- ii. 距離と共感（ベルクソンとアダム・スミス） 『二源泉』第1章冒頭には、アダム・スミス『道徳感情論』の鍵概念とも言うべき「公平な観察者 *spectateur impartial*」についての言及があり（I, 988/10）、また情動と表象の関係（本論文 II-2-2 参照）に関する一節で言及されている「感情道徳 *morale de sentiment*」（I, 1015/44）もおそらくはアダム・スミスのことを示唆しているのではないと思われるが、いずれにしてもカントの場合同様、ベルクソンとの対比はあまりにも鮮明である。スミスは『道徳感情論』冒頭で、彼の道徳哲学の根本原理とも言うべき「共感 *sympathy*」をこう規定するところから始める。

人間がどんなに利己的なものと想定されうるにしても、明らかに彼の本性の中には幾つかの原理があって、それらは、彼に他の人々の運不運に関心を持たせる [...]。哀れみ [*pity*] と同情 [*compassion*] は、他の人々の悲哀に対する我々の同胞感情 [*fellow-feeling*] を表すのにあてられた言葉である。同感 [*sympathy*] は、おそらく本源的には意味が同じであったろうが、しかし今では、どんな情念 [*passion*] に対する同胞感情であっても、我々の同胞感情を示すのに、さして大きな不都合なしに用いることができる。[...] したがって、同感、その情念を考慮してよりも、それをかきたてる境遇を考慮しておこるのである（I, i, 1-10）。

したがって「共感」はむしろカントの「崇高な感情」の場合同様——「対象を崇高と称してはならず、反省的判断力を占有するある表象によって惹起された精神の構えを崇高と呼ぶのでなくてはならない」（KU, §25）——、反省的性格をもつ。そのことを証明すべく、スミスは「ときどき我々は、他人に対して、彼自身をもつことはまったく不可能だと思われる情念を感じることもさへある」として、狂気の例を挙げる。

死ぬべきもの [人間] であるという条件が人類をさらしているすべての災厄の中で、理性の喪失は、人間愛の最小のひらめきでも持っている人々には、格段に最も恐るべきものだと思われるのであって、彼らは、人間としての惨めさの最終段階を、他のどんなものに対するよりも深い哀れみをもって眺める。しかし、その最終段階にある気の毒な人は、笑い、そしておそらく歌い、彼自身の

悲惨をまったく感じないのである。それだから、そのような対象を見たときに、人間愛を感じる苦悩は、受難者のどんな感情の反映でもありえない。観察者の同情はまったく、もし彼が同一の不幸な境遇に追い込まれ、そしておそらく不可能ではあるが、同時に彼がそれを、彼の現在の理性と判断力をもって見守ることができたなら、自らどう感じるであろうかについての考慮から、生じるに違いない (I, i, 1, 1-12)。

先のカントの例同様、自分自身は現在目の前で進展している事態に対して、心的にであれ距離をとることでこの道徳が成立していることが分かる。とりわけ対照的な短い節を二つずつ併置してこの註を終えることにしよう。

スマス「群衆は、ゆるい綱の上の踊り手を見つめているときは、自然に彼ら自身の身体を、くねらせ捻じ曲げ、バランスをとるのであって、それは、彼らが、彼のするのを見るとおりなのだし、自分たちが彼の境遇においてはするにちがいないと、感じるとおりなのである」 (I, i, 1, 3)。

ベルクソン「音楽の表現しているのが喜びであれ悲しみであれ、また哀れさであれ共感であれ、毎瞬間、私たちはそれが表わすものになりきっている。本当のことを言えば、音楽が私たちの内にこの感情を導き入れるのではない。ちょうど通りすがりの人が街角のダンスへ否応なく引き入れられるのにも似て、音楽が私たちを感情の内へ導き入れるのである。道徳を創始した人々も同じように振舞ったのであった」 (I, 36/1008)。

スマス「母親が、病いの苦しみの中にあって感じることを表現できない幼児の呻きを聞くとき、心痛はどれほどのものであろうか。[...] しかしながら幼児は、その無思慮と予想欠如のなかに、恐怖と懸念に対する解毒剤をもっている。恐怖と懸念は、人間の胸の大拷問者であって、幼児が一人前に成長すると、理性と哲学がそれらから彼を守るために、無駄な努力をするだろう」 (I, i, 1, 12)。

ベルクソン「要するに、ここでライプニッツの『弁神論』の数節を敷衍するのはたやすい仕事であろう。だが、私はそれをするつもりはない。哲学者が静かな書斎に引きこもってこの種の思索を楽しむのは勝手だが、愛児が息を引き取る際を看取ったばかりの母親を前にしたとき、その哲学者はどういう思いをしよう。言うまでもない。苦悩は恐るべき現実であり、悪をその掛け値のない姿で考えて、なおもそれをア・プリオリにより少ない善と定義してかかるのは、いわれないおめでたい考えというほかはない」 (III, 277/1197)。