

「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¹

(上)

藤田 尚志

序論

テキストの聴診（方法論的考察）：功利性と効力、生命の二つの運動

ベルクソンの哲学を貫いて相対立する二つの vital がある。vital はむしろ「生命的なもの」だが、*primum vivere* というベルクソン哲学の絶対的な参照点からすれば、「生命になくってはならない」「最重要の」という副次的意味のかすかな響きを常に何ほどか聴き取っておかねばならない。「死活問題 *question vitale*」のように、*élan vital* は「生命の躍動」であるとともに、生命の「命懸けの跳躍」というニュアンスをどこかに響かせている。二つの vital とは、安定的な生に命懸けで固執する「その場での旋回」の運動ないし回転運動と、そこから離脱し、見えるはずのない流動的な生の流れへ命懸けで飛び込んでいく「推力」ないし前進運動である。ベルクソンの四大著作で言えば、『試論』における持続と空間や『物質と記憶』における知覚と記憶のみならず、『創造的進化』における生命進化、そして『二源泉』における人間の歴史も、もちろんこの二つの運動を含んでいる(i)。ここでは『二源泉』を見てみよう。

¹ 本論文は、筆者が1999年3月に東京大学大学院人文社会系研究科に提出し受理された修士論文「〈源泉〉について — アンリ・ベルクソン『道徳と宗教の二源泉』研究」、2001年10月にフランス・リール第三大学（哲学）に提出し受理されたDEA論文«*L'enthousiasme chez Bergson et Kant*»、および2002年5月17日に同リール第三大学で開催された *Journée d'études «Autour de Bergson»* での発表«*Le sens des Remarques finales. Actualité des Deux Sources*»を出発点としている。

主な分析対象となる *Les Deux Sources de la morale et de la religion* 『道徳と宗教の二源泉』は、基本的に『二源泉』、DSと略記（他の著作はその都度指示する）、ローマ数字で章番号、/で区切られた二つのアラビア数字で百周年版（*Œuvres*, PUF, 1959）と単行本（PUF, coll. «*Quadrige*»）の頁数を示す。長い註は文末に置き、註番号を小文字のローマ数字とし区別する。

生命は、種の保存たるその停止、ないしはむしろその場での旋回のうちに、その安定への要求を示しているわけだが、この要求の底には、さらに前進運動へのやみがたい欲求、まだ使われずにいた推進力、エラン・ヴィタルがあるのではなからうか (II, 1069/115)。

人間は、このその場での旋回から身をもぎ離した。すなわち人間は、新たに今一度進化の流れのうちへ躍り込み、この流れをさらに伸ばしていった。これが動的宗教だった (II, 1133/196)。

その場での旋回と推進力、回転運動と前進運動とは、生命の歴史で言えば、種の保存とエラン・ヴィタルであり、人類の歴史で言えば、閉じたものと開かれたものである。人類の安定的繁栄、持続的再生産のための生の循環・旋回運動を目指すものを、ベルクソンは閉じた道徳あるいは静的宗教と呼び、種として固定され、その意味で停滞していた人間の歴史で言えば、ふたたび進化の流れの中へと人類が身を投じていくという前進運動を目指す人類の活動を開かれた道徳あるいは動的宗教と呼ぶ。したがって功利性や有用性 (utilité) とは区別される力、効力ないし有効性 (efficacité) がある。

この二つの運動は言語にも見て取ることができる。ベルクソンによれば、常識と科学は結局のところ、物質的な利便性・有用性を目指す点で共通しており、言語はそのいっそうの効率化を図るためのものである。しかし、言語はまた、哲学者がそのような生の安定化から身を離し、精神の極限に近づくという危険を冒しつつ、より強度に満ちた生の次元を垣間見ること、人間の生のよりいっそうの拡充・深化を図る際にも役立つ。その場合、言語は通常の用法から逸脱させられ、^た撓められ無理を強いられることになるが——「言葉に暴力を振るわねばならぬ」(III, 1191/270)——、言語に強いられた無理、言語の被る暴力、これこそまさにベルクソンのメタファーやアナロジーにほかならない²。したがって本論文でイメージや隠喩の問題を取り上げるとしても、それは決して瑣末な、非哲学的な問題を扱うということではありえない。バルト的に言えば「声の肌理」にまで繊細な注意を払いつつ特異なテキストの聴診を行なうことは、二つの生の運動に注意を払うベルクソン哲学の生命論的かつ認識論的な枠組からくる必然的な要請なのである(ii)。哲学的営為とは論理の粗筋を掴み出すための要約的読解の謂ではない。隠喩や類比、イメージは哲学にとって、むしろ本質的な契機である。

² ベルクソン哲学における隠喩や類比の問題については、近く詳しく検討するつもりである(日本フランス語フランス文学会 2007 年春季大会にて発表予定)。

『二源泉』とは道德論でも宗教論でもなく、行動の論理の探究である

では、『道德と宗教の二源泉』を読み、そのテキストの声に耳を傾ける際に、鍵になると思われる思考のイメージないし隠喩とは何か。声・火・道の隠喩、そして「生命の息吹」のイメージがそれであるように思われる。以下、本論に入る前にまず、我々は『二源泉』をどのように読むか、我々の読解の出発点、いわば *mea culpa* を明示し——「罪のない読み方などないのだから、我々がどのような読み方で罪を犯しているのかを語ることにしよう」とアルチュセールは言っていた——、次いで声・火・道の隠喩や「生の息吹」のイメージが我々をどこへ運んでくれるように思われるか、議論の構成や方向性ととともに、その終着点となるべき地点を簡潔に指し示しておくことにしよう。

*

ベルクソンの四大著作の最後を飾る『道德と宗教の二源泉』は、1932年、彼が73歳のときに刊行された。生前最後に刊行された著作は1934年の『思考と動くもの』だが、これは1903年から1922年までに書かれたものを集めた論文・講演集であり、実質的には『二源泉』が生前最後に書かれたベルクソンの「哲学的遺書」（ラヴェツソン）ということになる。ヨーロッパの危機が再び高まりつつあった1932年という時期に出版されたこと、そしてベルクソン自身が出版後「ヒトラーは『二源泉』が正しかったことを実証した」と洩らしていたことを思い出しておこう³。世界戦争や増え続ける人口の問題、奢侈や安楽、快楽を過剰に追求する「色情狂的」な文明の動向（IV, 1232/322）といった当時のアクチュアルな政治的・社会的問題が生命進化の頂点たる人類の歴史の帰結であるという事実に対して、哲学者としていかに応答するか。我々の考えでは、『二源泉』が書かれた真の動機は、そこにある⁴。『二源泉』は、あれほど著作の構成や形式に執着を見せたベルクソンが前書きも序論も置かなかつた唯一の著作であるが、序論の不在は、読者をあらかじめ設えられ心地よく整えられた理論空間へ招き入れることの拒否に他ならない⁵。

³ Jacques Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Librairie Plon, 1959, p. 215.

⁴ ドゥルーズは『二源泉』にきわめて限定された地位しか与えず、ジャンケレヴィッチは第一章「道德的責務」を、グイエは第三章「動的宗教」を、スレーズは第四章「結論的考察」を重視した。『ベルクソン年鑑』第一巻の特集〈『二源泉』の今日的意義〉では、人類学的・社会学的観点による第二章「静的宗教」の再検討が重要な一角を占めていた。『二源泉』の全体構想をひろく見渡した著作は未だ現れていないというのが現状である。今日『二源泉』を読むとすれば、形而上学的・倫理的・社会学的・人類学的・宗教（学）的あるいは政治的のいずれであれ、既存の解釈枠組という制度的前提から解放された読解を試みるのでなければならない。

⁵ Cf. 拙論「源泉について」第一章第一節「形式上の諸問題」、47-51頁。

ここから出てくる私のテーゼは、逆説的な言い方になるが、『道徳と宗教の二源泉』という著作は道徳論でも宗教論でもない、というものである(iii)。道徳論や宗教論は、古典的な形式である *traité*、あるいは当時改めて流行していた *essai* という形式を用いて、道徳や宗教の本質を純粹に思弁的に究明し、その本性を論じることを目的とするはずのものだ(iv)。しかしながら、『二源泉』は決してそのような形で道徳や宗教そのものを論じようとはしない。ベルクソンはむしろ、道徳や宗教という語ないし概念を通して何か他のものに(とはいえ、むしろ道徳や宗教と密接に関係している何かに)到達しようとしている。『二源泉』を貫く問い——「なぜ我々は従ったのだろうか？」(I, 981/1)、「どうして聖人たちはこのように模倣者をもったのだろうか、そして道徳上の偉人たちはどうしてその背後に人々を引き連れて [entraîner] いったのだろうか」(I, 1003/30)、「その模範を示した人々が、自らに付き従う他の人々を見出したのは何故なのか、また、ここで社会的圧力と対をなしている力とはいったい何なのか」(I, 1007-1008/35)——それは、人間を行動へと誘い、行動へと促し、行動へと駆り立てる力、「我々の意志に現実に働きかけ、実際に影響を及ぼすある種の力」(I, 1050/90)とはいかなるものであるのか、という問いである。『二源泉』とは、道徳論でも宗教論でもなく、行動の論理を探究する著作にほかならない。ベルクソンのこの *chant du cygne* を支えているのは、道徳や宗教の本質を見極めんとする形而上学的な認識の欲望ではなく、行動の論理を捉えることで人類を、そして人類を通して生命そのものを危機的状況に陥らせかねない行動を制御し、真に人間的な行動を推進できるような処方への期待、臨床的な眼差しである。

冒頭でベルクソン哲学における生命の二つの運動を見た。一方は、生の安定化・固定化を目指し、特定の利害関心に固着し円環運動を構成する動きであり(功利性)、他方は、その循環・停滞を打ち破り前進運動を再開する動きであった(効力)。『二源泉』では、前者は閉じた道徳ないし静的宗教と呼ばれ、後者は開かれた道徳ないし動的宗教と呼ばれるが⁶、この二つのベクトル、二つの「理念的な極限」(I, 1046/85)においても、人を有用な行動へと追いたて、あるいは強度に満ちた行動へと駆り立てるものが問題となっている。行動の論理は開いた行動だけでなく、閉じた行動をも規定している。

⁶ 『二源泉』を行動の論理の探究と捉える我々の観点からすれば、閉じた／開かれた、静的／動的の区別に比べれば、道徳／宗教の区別は副次的なものにとどまる。「表象を背後から支える [理性とは] 異なる何か、表象に不思議な効力 [je ne sais quelle efficace] を伝えるもの、宗教を宗教たらしめている要素 [...]、道徳の宗教的根底となるのは、まさにこの要素である」(I, 1059/11. 強調引用者)。

私は、この〔静的〕宗教という名称が、通常は行動に向けられた表象を、また特定の利益を目指して自然が呼び起こした表象を指して用いられるわけを論証したのだった (II, 1149/215)。

仏教を一個の神秘主義と見ることに躊躇はあるまい。だが、こうした仏教が完全な神秘主義とは言われぬ理由もまた理解されよう。完全な神秘主義〔動的宗教〕とは、行動であり、創造であり、愛でなくてはなるまい。もとより、仏教が慈愛を知らずにいたなどと言おうとするのではない。むしろ反対に、仏教は極度に昂揚した言葉で慈愛を薦めたとという。戒律に模範例を添わせもした。だが、熱が欠けていた。[...] 仏教は人間の行動の効力〔*efficacité*〕を信じなかったのである。信頼を置かなかつた。ところが実は、この信頼だけが力となって山をも動かするのである (III, 1166-67/238-239)。

まとめよう。『道徳と宗教の二源泉』とは何か。道徳や宗教の「源泉」を探究する試みである。道徳と宗教の二つの「源泉」とは何か。人間を行動へと駆り立てる二つの力である。運動と停止、というよりむしろ推進力と循環力という二つの力、行動とその制度化、創造とその規則化の間で織り成される螺旋形の奇妙な運動である。これが我々の *terminus a quo* にほかならない。

『二源泉』に固有のアポリア：哲学と宗教、思索と行為、直観と情動

しかし、ここで『二源泉』は己の極限＝限界に辿りつくように思われる。哲学は『二源泉』において、思索と行為、*theoria* と *praxis* をめぐる古い係争を己の極限＝限界として捉え直す、ということである。経験と推論を最大限に尊重し、ひたすら蓋然性を高めようとしたベルクソン哲学は、その最果てに乗り越えがたいアポリアを見出す⁷。哲学はどれほど行動の論理に肉薄しても、決して行動をその本質とすることはない、というアポリアがそれである。どうということか。

一方で、『二源泉』はあくまで哲学たろうとしている。ところで、『二源泉』が哲学・思考たろうとするのは、人々を行動へと駆り立ててやまないものを、道徳や宗教、神秘主義を通して探究するためであり、それも危機に対する処方箋を見出そうとする臨床的な眼差しをもって探究するためである。ベルクソンは弟子にして友人であるジャック・シュヴァリエにこう洩らす。

やはりこの著作〔『二源泉』〕は哲学書だ。執筆中、私が経験と推論以外の真理の源泉を認めないのはもちろんのことだ。このような条件のもとに、哲学者

⁷ 蓋然性の哲学については、III, 1185/263 *et sq.*

たちを相手に、神秘的と言われるある種の経験があって、哲学者は、哲学者として、この経験に訴えねばならないし、あるいは少なくともこの経験を考慮に入れねばならないということを示した。もしこの本の中で私が何か新しいものをもたらしたとすれば、それはこの点だ。私は、哲学的探究の方式として、神秘主義を哲学に導入しようと試みているのだ (J. Chevalier, *op. cit.*, p. 152)。

しかし他方で、哲学はその本質において神秘主義たりえず、宗教たりえない。「哲学は何よりもまず思考たることをやめない」。

だが、哲学と宗教は常に区別される。実際、哲学が生じてくるのは、たいいていの場合、教養ある人々を満足させるためであったが、宗教のほうは、[...] 民衆のうちにとどまる。[...] 宗教にも思索する意向がないわけではないし、哲学にも行動への関心がないわけではないが、それでも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。古代人のもとで、宗教が正真正銘の哲学になった時、そうした宗教はむしろ行動を抑止するものとなり、また宗教が元来この世で果たすべき使命を断念することにもなった。そうなってもまだそれは宗教だろうか (II, 1148/215)。

このことは『二源泉』が浄福なる生への導きに関心であることを意味するわけではない。ストア派とキリスト教、哲学と宗教が同時代に精神的覇権を争い、勝ったのは宗教であったとベルクソンが書くとき、自分が哲学者であることを彼は片時も忘れていない。哲学は本質的には行動ではなく、「極度に高揚した言葉」を用いず、「熱が欠けている」。得られた「反響」の大きさを決めたのは、言説の内容ではなく、言葉の「調子」であった。

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 [écho] は同じではなかった。語られたことは同じでも、調子 [accent] が違っていた。ストア派の人々が示した模範は見事であった。彼らが人類を引き連れることに成功しなかったのは、ストア主義が本質的に哲学であったからである (I, 1026/59)。

こうして哲学の始原以来問われてきた問いが再び姿を現す。すなわち、行動を思索することが、思索を行動にもたらすことはいかにして可能となるのか。これはまた『二源泉』に固有の問いでもある。『二源泉』が問うのは、単なる道徳哲学や宗教哲学の成立可能性以上のものだ。「模範」を示してなお、哲学に「引き連れる entraîneur」「魅きつける entrainant」力がない以上⁸、哲学

⁸ entraîneur は、ベルクソンが『二源泉』で開かれた道徳を描写する際にたびたび用いるキーワードである。それ以前は単に物理的・論理的な帰結を「導く」という意味で

の無力が —— 声の響きと調子を通じて —— 宣告されたかに見える。だが、まさにそのとき、生の二つの運動、哲学と宗教、思考と行動の相克を調停すべく、哲学的直観が介入してくる。ほとんど *deus ex machina* のように。

人間は、自分に欠けている信頼の安らぎ、あるいは反省的思考のためにぐらついたその安らぎをふたたび見出すために、躍動がはじめに出てきたそのそもその元の方向へ遡り、ふたたび躍進を始めぬわけがあるか。だが、人間は、このことを知性に頼ってやるわけにはいかない。いずれにしても、知性だけでやれることではない。知性が進んでいく方向はむしろ逆の方向である。[...] しかし、我々は、漠然とした、ほとんど消えかかったものではあっても、直観が知性の周縁に縁量となって残っていることを知っている。我々は、この縁量を固定し、強化し、わけても行動として完成することはできまいか(III, 1155/224)。

直観を行動として完成する —— そう、したがって『二源泉』の最終審級は哲学的直観ではありえない。幕はまだ下りていない。ドゥルーズの穏やかな皮肉を聞き逃した者たちのなんと多かったことか。

知性と社会の分離の中に何が入ってくるだろうか [...]。我々はそれが直観であると答えることはできない。むしろ実際には、逆に、直観をつくりだすこと、つまり知性そのものが直観に転換するか転換させられるあり方を規定することが大切である。[...] ベルクソンの本当の答えは、これとはまったく異なっていて、分離の中に入ってくるのは情動だというのである。この答えの中に「私たちの選択の余地はない」⁹。

経験と推理に基づく蓋然性の哲学の基礎は、直観ではなく情動に求められねばならない。しかし情動は、直観以上に、知性と本能というベルクソンの二項対立の図式の中に収まりにくい。情動の哲学、哲学の情動は果たして可能か。これが『二源泉』に固有のアポリアであり、この哲学の秘める力の〈源泉〉である。その名に値する哲学のうちで、アポリアのないものなどない。内に秘めるアポリアにもかかわらず、いやそのアポリアのゆえにこそ、『二源泉』の臨床的な眼差しは哲学と宗教、思索と行為、直観と情動、コンスタティヴとパフォーマティヴの区別を根本から掘り崩す。これが、『二源泉』が我々をそこへと引き込んでいくように思われる *terminus ad quem* である。

用いられ、*entraînant* の意味を重ね合わせた用法は皆無であった。それまで伏在していた奇妙な力の哲学が『二源泉』において一挙に顕在化したことを示していよう。

⁹ Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, PUF, 1966, pp. 115-116. 強調原著者。転換させる (*convertir*) の *ver* については、拙論「唯心論と心霊論」(上掲) 参照。

声・火・道の隠喩：動的行動の論理を露わにするもの

そのような地点へと導いてくれる導きの糸、辿りうる道は幾つもあるに違いない。本論文では、『二源泉』の螺旋運動の一方の極をなす「開かれたもの」の論理、動的行動の論理をできるかぎり精緻に辿るため、幾つかの隠喩やイメージを手がかりとしたい¹⁰。隠喩やイメージは一見すると迂回路のように見える。だが、とベルクソンは言う、「見かけに騙されないようにしましょう。イメージによる言語のほうが意識的に本来の意味でものを言い、抽象的な言語のほうが無意識的に比喩的な意味でものを言う場合もある」¹¹。したがって我々は、虚心坦懐にベルクソンのテキストに耳を傾けよう。動的行動は、そしてその論理を探究するベルクソンは、我々をどこへ誘うのか。

明日は道が開けていよう。それがかつて停止せねばならなかった点へまで生を導いてきた息吹のその同じ方向へと。そのとき、英雄の呼びかけが到来する。皆が皆付き従いはしまいが、皆が皆そうすべきだと感じ、進むべき道を知るのであろう。我々が歩み出せば、その道を広げることになる。と同時に、あらゆる哲学に対して、至高の責務の謎が啓かれるであろう。旅は始まっていた。中断を余儀なくされていたのだ。かつて望んだことをもう一度望んで、人は再び旅路につく (IV, 1241/333. 強調引用者)¹²。

動的行動が具現しようとするのは「大いなる生の息吹 *grand souffle de vie*」であり (IV, 1240-41/332)、この中心的なイメージを支えるのが声・火・道の

¹⁰ 『創造的進化』(1907年)以後、ベルクソンが『二源泉』へと向かうその後の方向性をはじめて明確に打ち出したテキスト「意識と生命」(1911年)には、すでに声・火・道が緊密に結びついた形で姿を見せている。「人間においてのみ、特に我々の間でも最高の人たちにおいてのみ、生命の運動は障害なく追求され、生命の運動が途中で創造した、人間の身体という芸術作品を通して、精神生活の無限に創造的な流れを伝えます。未来により力強く働きかけるために、過去全体に依拠するようたえず呼び求められる人間は、生命の大きな成功です。しかし、すぐれた創造者は、それ自身が強度的なその行為が、ほかの人間の行動を強化できる人間であり、高邁なその行為が、高邁さのかまどに火をつける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。[…]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、彼らに注意して考察し、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」(*Energie spirituelle* (ES), I, 833-834/25. 強調引用者)。

¹¹ *La Pensée et le mouvant* (PM), II, 1285/42.

¹² 火の隠喩はこの引用には表われていないが、そもそも神秘主義の伝播という動的行動自体が「火の文字」(III, 1176/251)で書かれている以上、英雄自身がいわばベルクソンの *hestiologie* のエンブレムである。

隠喩である。英雄的行動をシンプルにやっつてのける道徳的創造者たちは、偉大な人格に呼びかけ（られ）、高邁さの情動に火をつけ（られ）、徳という力に道を切り開く。声・火・道——これらは結局、精神すなわち息（*esprit*）に貫かれている。精神＝息の通り道としての息吹に、あるいはより正確には *spir* という語要素（*esprit, aspiration, inspiration, spirale*）に貫かれている。フッサール、ハイデガー、ヴァレリーも共有していた、「精神の危機」への対抗策を模索するという同時代的な問題構成は、経験概念の根本的捉え直しを促さずにおかないという点に至るまで——*expérience* は、*péril* 同様、*periri*（試す）、*peirein*（貫く）に由来する——、『二源泉』にも見出される。むろん声・火・道といった隠喩、生の息吹のイメージは西洋の神学的・形而上学的伝統において頻出する語群であり、それ自体としては完全に磨耗している。やはり声・火・道・息の隠喩を用いて思索を紡ぎ出していたハイデガーによるこれらの隠喩の頻用が彼のナチスへの加担と無関係でなかったのか、近年問われたことも思い出しておこう¹³。したがって、『二源泉』のうちにそれらの形象の存在を指摘し、列挙するだけではまったく十分ではない。それぞれの性質、相互の緊密な結合様態をできる限り厳密に規定し、それを支える固有の理論的構造を同定すること、ベルクソンによるこれらの隠喩の我有化ないし奪還の帰趨を見定めることこそが肝要である。言い換えれば、声・火・道の隠喩、生の息吹のイメージを通して、行動がどのように生じ（発生・起源の問題）、どのように拡がり（伝播・伝達の問題）、どこへ向かうものであるのか（目的・方向性の問題）を解明するのではなければならない。

ゆえに、本論文は三部に分かれる。第一部（本稿）は、声の隠喩（*voix, appel, écho, accent, ton, timbre*）を通して、動的な行動の発生、すなわち呼びかけと人格性の問題を扱う。第二部は、火の隠喩（*feu, cendre, allumer, brûler, consumer, rayonner*）を通して、動的な行動の拡がり、すなわち情動や熱狂と共同体の問題を扱う。そして第三部は、道の隠喩（*voie, chemin, passage, traverser, expérience, péril*）を通して、動的行動の行く末＝目的、すなわち二重狂乱における歴史の方向性の問題、と同時にそれら三つの隠喩を結集させ凝縮するものとしての「大いなる生の息吹」というイメージを扱う。その道程でたびたびカントとすれ違うことになるだろう。『二源泉』においても、これまでのベルクソンの著作同様、節目節目でカントとの対決がひそかに試みられているからである。

¹³ Jacques Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Galilée, 1990.

I. 声の射程：呼びかけと人格性

認めねばならない、自我とは反響にすぎないと。

ヴァレリー

1. 呼びかけの孕む逆説の諸相：動的行動における人格性

(呼びかけ)はもう呼びかけない、このモチーフはすでに飽和状態にある。日本で再び新たな「論争」が起こっているヴェーバーの「召命 *Beruf*」、ハイデガーの有名な「呼び声 *Ruf*」とサルトルによるその変容(澤田直)、アルチュセールのこれも知らぬ者のない「呼びとめ」とそのいっそうのラディカル化を図るジュディス・パトラー。あまり指摘されないが、ドゥルーズの「一義性＝単声性」の重要性は疑いえない。聴覚的要素を強調した例もある。デリダの「自分が話しているのを聴く」やナンシーの「声の分有」、ラクー＝ラバルトの「主体の反響」、あるいはランシエールの「不和」などである。このようなまったき飽和の現状を前にして、『二源泉』に現れる声の隠喻や「呼びかけ *appel*」という準概念をはじめとする一連の形象は私たちに何を呼びかけるのか。まだ何かを呼びかけうるのか。これがこの第一部の隠れたライトモチーフである。

*

ベルクソン哲学における人格性の問題はそれ自体巨大なものであり¹⁴、むしろ本論文でその全貌を扱うことはできない。ここではただ〈声〉に関する一連の隠喻形象を通して、ベルクソンの人格性概念の幾つの特徴を明確にし、その概念的な複雑さ、豊かさを示すことができればと思う。まずこの第一節では、動的行動における人格性の特徴を見ていく。

誰も自分が習慣的に頼っている行動原則では対処しきれない困難に遭遇した場合、「あの人ならこんなときどうするだろうか」「あの人は、どういう振る舞いを私に期待するだろうか」と自問した経験があるだろう。ベルクソンはこの「憧れ *aspiration*」の体験を動的行動の核に据える。したがって動的行動の本質は個人的なもの、人格性にある。

¹⁴ 基本的な情報は、Henri Gouhier (1898-1994), *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie » [désormais BHP], 1989, notamment le chap. IX : « Les personnalités créatrices », pp. 87-99 ; Bernard Gilson (1928-), *L'individualité dans la philosophie de Bergson* (1978), 2^e éd. revue, Vrin, coll. « BHP », 1985 ; B. Gilson, *La révision bergsonienne de la philosophie de l'esprit*, Vrin, coll. « BHP », 1992.しかし、後述するように、短いながら示唆に富むのは、ネドンセルの小文である。以下、「人格」「人格性」で *personnalité* を指し、「人物」で *personne* を指す。

この唯一の道徳の両極には圧力と憧れがある。圧力は完全であればあるほど非人称的になり、習慣とか本能とすら呼ばれるあの自然の力に近づくのに対して、憧れは我々の内で人物によってはっきり体现されればされるほど力強くなり、ますます自然に打ち勝つように思われる (I, 1017/48)。

ただ、第一の道徳は非人称的な責務に解離している度合いに応じて力を増すのに対し、第二の道徳はあたかも反対に、はじめは知性の是認した一般的な戒めのうちに分散し、意志を揺さぶるところまでは来なかったのが、格言の多様と一般性が一人の人間の統一性と個性性とへ溶けてくる度合いに応じてより惹きつける [entraînante] 力を増す、という事実だけを確認しておこう (I, 1004/31)。

個人的なもの、人格性は「統一性と個性性 l'unité et l'individualité」として現れるとしても、実体として現れるのではない。宗教にあって哲学にないものを『二源泉』は「語調 accent」と呼んでいることを先に見た。(閉じたもの)と〈開かれたもの〉の間にある差異は、「生命の調子 ton vital」と名づけられるだろう (I, 1024/57)。動的行動に関わる人格性は、呼びかけを通して現れる。というよりむしろ、偉大な人格は、その存在自体が呼びかけである。

このように聖人たちに倣う人たちが出てくるのは、なぜだろうか。また善の偉人たちが、その背後におびたしい群集を引き連れた [entraîné] のはなぜだろうか。聖人や偉人は他人に向かって何も求めない。しかも彼らはすなごるのである。彼らはあれこれと論ずる必要すらない。彼らがただいるというだけでよい。彼らの存在がそのまま呼びかけなのである。この点こそまさにこの第二の道徳の特質に他ならない。自然的責務は、圧力ないし圧迫だが、完全で完璧な道徳のうちには呼びかけがある。この呼びかけの本性を完全に知っているのは、ただ偉大な道徳的人格にじかに接した人たちだけである (I, 1003/30. 強調引用者)。

動的行動を行なう者たちの存在自体が呼びかけである、とはどういうことだろうか。ハイデガーのような「存在の呼び声」ではなく〈存在者の呼びかけ〉、というよりむしろ〈存在者という呼びかけ〉〈呼びかけとしての存在者〉に注目することで、動的行動の火床にして燎原である人格がもつ特性を少なくとも三つ明らかにすることができる¹⁵。それは、人格の奇妙な現前性、奇妙

¹⁵ ありうる非難に答えておこう。なるほどたしかに〈声〉は静的なもの、閉じたものにも関係するはずだと言ってみることは可能である。sic volo, sic jubeo,あるいは「せねばならぬからせねばならぬ」といった閉じた責務も〈声〉ではないか、と (I, 1050/90; 995/19)。だが、テキストを見てみよう。ベルクソンが「夢遊病的」と形容する(必ずしもカント的でない)定言命法は「言われる dit」(id)にすぎず、決して声の厚みも深みも響きも与えられないことがない。「声 voix」が姿を見せる場合——ソク

な個性、そして奇妙な因果性である。先走って言えば、ベルクソンの情動の哲学の中心には、呼びかけを通じて表われてくる人格性、そして響きとしての主体性があることが明らかになってくる。一つずつ確認していこう。

1) 奇妙な現前性・場所性：偉大な人格の呼びかけが人を惹きつけ、人を動かすのは、彼らに「じかに接した en présence de」場合、人格の現前を伴う場合であると言われていた。ところが、その生き様に憧れる「あの人」とは、身内でも、友人でも、あるいは「一度も会ったことがなく、ただその生涯を聞き知っているだけの人」(I, 1004/30) であってもいい、とベルクソンは言う。半ば想像上の人物であってもよいということである。さらに、

それはまた、魂の底から意識の明るみへ引き出された人格、我々の内に生まれ、いずれは我々をすっかり覆い尽くす力をもっていると感じられるにせよ、当面は弟子が師を慕うように我々が愛着を覚える人格でもありえたはずである。この人格は、実は、我々がある人を模範にしたいと感じたその日に形をとり始める。似たいという欲求が、心のうちにとるべき形を産出するのであり、この欲求をもっているということはすでに似ているということなのである。やがて自分のものになるはずの言葉は、すでに自らの内部にその反響を聞いていた言葉である。だが、この人物が誰かというのは大した問題ではない (I, 1004/30-31)。

取り込まれる人格は、目の前に現前し、私に呼びかけてくる個人のもものでは必ずしもない。「我々のうちに生まれた人格」——「うちに」とはいえ奇妙な内部性であり、場所である。それは近くもなく遠くもなく、厳密な意味での内部でも外部でもない——、当面のところは「我々が愛着を覚える」といった程度の結びつきだが、いずれは「我々を覆いつくす」影響の全面的な浸透・氾濫に至るであろう人格が問題になっているのである。受け取られた「反響」がやがていつのまにか送り出す「言葉」に育っている。憧れから自分自身の内に生まれつつある人格であってもよい、というよりむしろ、そのような自分の内なる人格の誕生こそが偉大な人格に憧れるための必要条件なのである。いくら目の前に偉大な人格があっても、憧れる気持ちがなければ呼びかけのプロセスは生じない。とはいえ、他者の現前性なしに、呼びかけが生じるということもまたありえない(キリストやソクラテスのような例でさえ、

ラテスの神霊の声 (I, 1027/60)、道徳の偉人たちの声 (I, 1032/67)、正義概念に「第一の前進」を可能にしたイスラエルの預言者たちの声 (I, 1039/76)、そして神秘家に呼びかけてくる「ある声」(III, 1170/243)——、ほぼすべて動的なもの、開かれたものに関係しているのだ。文字通り「声」は「呼びかける」ものなのである。そのうえで、静的な〈声〉の密やかな侵入を論じるのでなければならぬ。

〈自己触発〉の可能性を示しているのではない)。開かれたものの直接性は決して単純なものでない。奇妙な現前性と呼ぶ所以である。

2) 奇妙な統一性・個性性：ある人格が目の前に現前しているだけでは呼びかけのプロセスは完了しない。呼びかける者に対する憧憬の念が、呼びかけられた者の胸のうちに生じ、その者を模倣者たらしめ、と同時に、その者の胸のうちに呼びかけの「反響」が育ち、一つの人格が沈黙の産声をあげることで、ようやく呼び声は呼び声となる。とはいえ、やはり呼びかけが一人の人間の個性に収斂されるほど、人格の統一性・個性性が強まるほど、開かれた道徳の惹きつける力は大きくなる。ところで、憧れ方が個々人で異なるように、倣い従う者たちの内に取り込まれ、いわば血肉となるその取り込み方が一様でないとするれば、いったい〈誰〉の統一性・個性性なのか。

偉大な神秘家の言葉、あるいはその模倣者のうちの誰か [quelqu'un] の言葉が、我々のうちの誰か [tel ou tel] のうちに反響を見出すとすれば、それは我々の内にも神秘家が一人眠っており、目覚めさせられる機会をただ待っているからではなかるか。[...] 今の場合、人はある人格の呼びかけに応えるのである。そしてこの人格とは、道徳的生の示現者のそれであることも、模倣者たちの誰か一人のそれであることもあろうが、また事情によっては、自分自身の人格であつてもよい (I, 1060/102)。

呼びかけを発する方も、受け取る方も、匿名的でありうるが、しかし非人称的ではなく、依然人称的なものに留まっていることに注意しよう。匿名的であるということは非人称的であることを必ずしも意味しない。最後に何気なく挙げられた例、「自分自身の人格」に呼びかけられ、その呼びかけに応える、とはいったいどのような事態を指すのだろうか。それは、他の呼びかけに反響し、共鳴し、自分自身一つの呼びかけになるということである。反響と模倣、模倣と創造、人格性と人間性（人類）、他者性と共同体の問題をめぐって、人格の匿名性と、存在者の響きとしての性格は互いを規定している。統一性と多様性の関係もまた一筋縄ではいかない。

3) 奇妙な因果性ないし事後的・遡及的な出会いの時間性：パスカルは「愛の情念に関する説」において、次のように述べていた。「にもかかわらず、繊細であることとまったく繊細でないことの間には一致点がある。それは、繊細でありたいと望む者はどうあつても繊細から遠いということはないということだ」と。また、「イエスの神秘」において、よりはっきりとこう述べていた。「落ち込んだりしないように。もしお前が私を見出していなければ、

私を探したりはしないはずだから」。ベルクソンの一節「やがて自分のものになるはずの言葉は、すでに自らの内部にその反響を聞いていた言葉なのである」は、パスカルの言葉と完全に響きあう。わずかであれすで見出しているからこそ探せるのであり、かすかであれすで反響を聞いているからこそ自分のものにしようと思うのである。「あんな風になりたい」という憧れに身を焦がし、決心を固め、行動に移る人は、模倣者であると同時に、すでに少しだけ創造者と化している。動的行動の発生は、事後的・遡及的にしか見出されえない。いかなる出会いにも言えることだが、奇妙な因果性がある。本当に出会うためには、すでに出会っていたのでなければならないのだ。

以上、呼びかけとしての人格性には見かけ以上の複雑な構造があることを示すべく、その三つの特徴、奇妙な現前性、奇妙な個性性、奇妙な因果性を見てきた。言うまでもなく、これらの概念はそれ自体として、すでにベルクソン哲学において重要な役割を果たしてきたものでもある。呼びかけとして捉えた場合、ベルクソンの人格性概念が既存の現前性・個性性・因果性をいかに超克しているかがよく見える。逆説的な言い方になるが、人格性に注目することで、人格性が拡散し響きの内に消えていくことの意義、効果＝結果としての主体性の出現がよりよく理解できる。どういうことか。

呼びかけの主体は誰か、あるいは何かという問いは見かけよりはるかに複雑である。人格はむしろ重要なものだが、人格が重要なのは、呼びかけを行ない、あるいは受け取る限りにおいてである。模倣するとは受け取り、また誰かに伝えていくことなのだから、模倣者はすでにして幾分か創造者である¹⁶。重要なのは呼びかけが常に複数の人格間で交わされるということ、というよりむしろ呼びかけのメッセージこそが彼らを事後的に送受信者として構成し、彼らを買って流れるということである。メッセージが磁場を形成し、その送り手と受け手を同時に構成する。人格とは、あたかもメッセージが事後的に自らの伝達者として作り出すものであるかのようだ¹⁷。人格はモノ的に、実体的にあるのではなく、響きとして捉えられねばならない何かとして

¹⁶ 声の問題になるとき、潜在的に争点となっているのはいつも解釈学ではないだろうか。メッセージをめぐる非対称性と解釈学の極限については、ナンシーの『声の分有』を参照のこと。

¹⁷ 「だが行動が福音書の教えと同時に始まり、どこまでも続いてきたこともまた確かである。賞賛に値する賢者たちによって単に人々に示されただけの理想と、愛を呼びかける愛に満ちたメッセージ [message chargé d'amour, qui appelait l'amour] となって世に送り出された理想とでは、決して同じものではない」(I, 1041/78. 下線強調引用者)。愛を呼びかけるのは、あれこれの個人ではない。愛のメッセージが個人を買って愛を呼ぶのである。あたかも燎原に燃え広がる火のように。

あるのである。そして、人格自体が呼びかけである以上、人格とその行為、人格と呼びかけ、メッセージとその送り手の截然たる区別は消滅する。

このことは、創造と生産をめぐる伝統的な係争（それはやがて姿を変えて〈発生と構造〉の議論になるのだが）にも影響を与えずにおかない。ベルクソンの有名なテーゼ、《情動の発明、感情の創出の起源にはいつも一人ないし複数の人間がいる》を取り上げてみよう。ベルクソンは、古代ローマ人が「心地よき *amœnus*」と表現した田園の魅力、近代のフランス人が「自然感情」と呼んだものを検討するが、ここではもはや「情動はあらかじめ存在するものの順列組み合わせ的な生産でしかありえないのか、それとも情動のまったき創造がありうるのか」といった議論は成立しえない。響き、音色が問題となっている以上、生産にして創造なのである。

だが、間違いなく一人あるいは数人の個人が創り出した一つの新しい情動が到来し、あらかじめ存在していた音階を倍音として用いたとき、かくして新しい楽器の独創的な音色 [timbre] にも比せられる何かが生み出される。それが、わがフランスでは自然感情と呼ばれているものなのだ。このように導入された基音が、東洋、とりわけ日本で見られたように、我々の場合と違ったものでもありえただろう。そうすると、音色も違っていたであろう (I, 1010/38)。

動的行動は新たな情動、一人一人固有にして、しかも響き合う情動を生み出し、かつその情動によって行動自体が生み出される。これを動的発生と呼ぶこともできるだろう。重要なのは特権的な幾人かの人格ではなく、呼びかけが時を越え、空間を越えて呼びかけあい、至るところに生み出され、新たな情動を創り出し、伝え合うことである。動的行動のこの伝達性、伝播性を伝えるのに「呼びかけ」という声の形象以上に適したものはありえない。

だが、歴史に刻印を捺した道德の偉人たちは時代を越え、また人間の国々を越えて手を差し伸べあい、相寄って神の国を形づくる。そして我々をその国へ招いてくれる。彼らの声が我々の耳には判然と聞こえなくても、この呼びかけが発せられていることに変わりはない。そして我々の魂の奥底には、その声に答える何ものかがある (I, 1032/67)。

呼びかけがひたすら伝わっていくことの中に、反響と響きの内に姿を消しつつ、人格性はかつてなく顕わになる。この響き合う単独にして複数的な存在様態は、ベルクソンの人格性概念、ひいては呼びかけの共同体とも呼ぶべきものの理解にとってきわめて重要である。幾つもの人格とそれが生み出す独

特の情動は響き合いながらも、決して混ざり合わない。一つ一つの響きはそれぞれが独自でありつつ——「手を差し伸べあい」は、接合と分離を意味している——、決して単純で双方向的な間主観性に還元されない、呼びかけのハーモニー、情動のポリフォニー、人格の交響曲があるのだ。

ベルクソンの人格性概念に関する研究のうちでおそらく最も興味深いものの一つで、ネドンセルは、ベルクソンが間主体性の哲学を発見しながら——彼によれば、この点で「最も革新的」な見解を提出しているベルクソンのテクストは『二源泉』である——、「その関で立ち止まってしまったように思われる」と残念そうに書いている¹⁸。実に的確な指摘だが、嘆くことはない。むしろ我々は、ベルクソンが間主体性の哲学にも現象学にも向かわず、その関にとどまり続けたことを^{ことば}寿ぐべきなのである。距離の哲学の系譜というものがあるとしたら、その頂点のひとつは間違いなくカントであるが、カントとは異なり、ベルクソンにあって人格性、人間の人間たる所以を構成するのは情動である。責任性や応答可能性は問題にならない。常にすでに誰かが誰かに呼びかけているからである。師弟関係があるとしても、距離を保つ類の尊敬ではなく、弟子を圧倒し、憧憬の炎で焦がし尽くす関係である。呼びかけは一挙に始まっており、自己は常にすでに呼びかけられてしまっている(v)。これは「根源的な受動性」(杉山直樹)であろうか。にもかかわらずそこにはベルクソンの意味での「意識」という特異な主体性があるのではないのか。動的行動の本質とはベルクソンの言う意味での「神秘主義」とその伝播であった。呼びかけは動的行動の発生・起源であると同時に、すでにして動的行動の伝達・伝播でもある。だが、この局面は、火の形象がよりよく表す。この点については、本論文第二部で論じることにした。

2. 静的行動における人格性

人格性は、しかしながら、『二源泉』において〈開かれたもの〉だけに関わるのではなく、〈閉じたもの〉にも関わっている。何度強調してもしすぎるということはないだろう。静的であるということは否定的なことではない。また、閉じたもの即ち本能的というほど事は単純ではない。「深く持続する響き」(III, 1196/277)が、例えば動物と人間の苦痛や快楽を隔てているのである。『二源泉』第二章「静的宗教」で問題となってくるのは、言ってみれば神的人格性が宗教現象の歴史の中で徐々に形成されていくその過程の描

¹⁸ Maurice Nédoncelle (1905-1976), « Quelques aspects de la causalité chez Bergson », in *Bergson et nous*, A. Colin, 1959, pp. 255 (sur la causalité personnelle et interpersonnelle).

写だが、この形成途上の神的人格性をベルクソンは、「人格の要素 *éléments de personnalité*」ないし「断片的な人格性 *personnalités fragmentaires*」と呼ぶ。これからその特異性を見ることになるこの人格性が我々を面食らわせるのは、必ずしも現象の表面的な奇異ゆえではない。そのもつ「効力ある現前 *présence efficace*」こそが我々を戸惑わせるのである。

静的宗教とは、自然現象の猛威や人間自身の無力に対する怖れの一つというより、むしろその怖れに対する防御反応、すなわち知性が必要以上に予見させてしまう死や危険の可能性に対する防御反応であり、本能が恐怖に対し仮構機能を介して行なう保障である。思考はすべて十分に意識された反省的なものだけとは限らず、その種の思考の底に、自然発生的、半意識的な思考があり、力学的因果関係の上に「まったく種類の違う何物か」を重ねあわせる。この仄暗い領域で、仮構機能が当初作り出した存在は「完全な人格」や「一人の人物」である必要はなく、「部分的な擬人的性格」であれば十分であった。「幾分人格性を分け持っているながら、しかもまだ人物ではない存在」(II, 1104/159-160)、これをベルクソンは「断片的な人格性」とか「人格の要素」と呼ぶのである。彼の挙げている例から二つだけ取り上げよう¹⁹。

1) ある婦人が扉が開いているにもかかわらずエレベーターが来っていないことに気づかず乗り込もうとした場面である。

ところが突然、後ろへ引っ張られるのを感じた。点検係の男が現れ、いきなり彼女を踊り場のほうへ連れ戻したのだ。とその瞬間、彼女は我にかえった。その階には、人間もいなければエレベータも見当たらない。[…]この「扉の中は空だという」知覚は間に合わず、正当な推理に続く行動がすでに始まっていた。そこへ現れたのが、理性的に思考する人格の底にある、本能的で夢遊病的な人格性で、この人格性が危険に気づいたのだった(II, 1076-77/124-125)。

この例で仮構機能の産物とされているのはあくまでも幻覚的で虚構的な知覚であって、夢遊病的な人格がそうであるとは断定されていない。しかし、次の

¹⁹ 他にも例えば、宗教と呪術の本性の差異をベルクソンはこの「人格性の要素」の観点から見ている。「いずれにせよ、呪術師が相手にしているものは、一人の人物ではない。これに対して、宗教が宗教としての最大の効力 [*efficacité*] を獲得するのは、まさに神の人格性からなのだ。原始的知性が自分の周り、現象や出来事のうちに認めたと考えているのは、完全な人格というよりむしろ人格の要素にすぎないとする我々の考えに賛同してもらえらるなら、先に見た意味での宗教とは要するに、こうした要素を強めていって人物に転換してしまうものと言え、これに反して呪術とは、こうした要素の品位を逆に下げていって、いわば物質界に溶けたものと見、人間はそこでその効力を捉えようと想定する」(II, 1123-24/183-184)。

ケース2と比べた場合、自分の内なる人格性を対象とする以上、無意識という自己の「本当の」一部なのか、単なる幻覚なのか、ある意味では判断はより困難である。そもそも、自然の手を離れたばかりの人間集団では「個人の取る行動の帰結も、そう厳密に個人的という性格を示すものではない」し、「個人の責任という観念は、決して普通思われているほど単純な観念ではない」(II, 1078-79/127-128)という指摘からも分かるように、個人性も仮構機能の技法もベルクソンにとっては歴史とともに進化するものなのである。

2) 二つ目は、事物や出来事に付与される人格性概念である。テーブルに頭をぶつけた子供がテーブルを撲り返しても、その子供が必ずしもテーブルに人格を見て取っているわけではない。では、なぜその事物ないし出来事に悔しさをぶつけるのか。ベルクソンの答えは、テーブルを人間並みに見ることと、テーブルを生命のない物と知覚することとの間に、事物の表象ではないが、かといって人間の表象とも言えない中間的な表象がある、というものである。ぶつかってくるテーブルが行なう動作のイメージ、というよりむしろ、テーブルを従えた「ぶつかる」という動作そのもののイメージ——「ぶつかるという動作は人格の要素ではあるが、まだ完全な人格ではない」(II, 1081/130)。ここまできると、ベルクソンのいう人格概念がいかにか異なるものであるかが分かる。ベルクソンは盟友ウィリアム・ジェームズの証言に基づいて、1906年のサンフランシスコ大地震の人格性(!)を取り上げる。

この文章を読んでまず注意を惹かれることは、ジェームズがその地震を、一個の「個性性を備えた存在 un « être individualisé »」として語っている点であろう。彼は、地震が、「自分にとっては、恒常的で個体的な存在へと人格化されていた」と明瞭に述べている。しかし彼は、[...] 他にも種々の行動をとりうる完全な一個の人格 [...] がそこにいたとまでは言っていない。むしろ反対に、彼の語っている存在は、常住のものと思われたその現象自体である。この現象の発現は、そのままその本質を出してしまっており、地震だということが直ちにこの存在の唯一の働きである。そこには一つの魂があるが、これはそのものの意図によって作用が活気を帯びた [il y a une âme, mais qui est l'animation de l'acte par son intention] ということである。[...] この種の存在では、在ること [l'être] と現れること [le paraître] とはまったく一つであり、それはある特定の働きと区別されていない。[...] この種の存在こそ、まさしく前に我々が人格性の要素と呼んでおいたものに他ならない (II, 1107-08/162-163)。

出来事のあまりの特異性が、それを体験するものの心に個性を感じさせる。強烈な(高い強度を備えた)出来事の現象自体が実体的存在のように受け止

められる。むしろこれは、「圧倒的で盲目的な力によって自分が今にも押し潰されそうだという考えから生じてくる恐怖」(II, 1108/164)に対抗して、仮構機能が産出した作用・効果にほかならない。「どうでもこうでも絶交というまでには至っていない悪友」(id.)という人格の要素を生み出して、「いかにも悪い奴かもしれないが、なんと言っても我々と同じ世界の一員だ、だからなんとか一緒にやっつけていけるはずだ」と自分を納得させようとするのである。情動によって人々の胸のうちに生じる偉大な道徳的人格とは似ても似つかない。何らかの実体としてでなく、「活気づけ」としての魂^{アニマソウル}が出来事の本質、現象性そのものとして現れているとしても、これは決して動的行動において憧れに潜む生の息吹＝精神(精霊ではない)と同じものではない。この(出来事)はショックを与え、我々を麻痺させるだけのものであり——古来、哲学の始まりとされてきた「驚き」やデカルトの admiration とは似ても似つかぬものである——、動的な行動における人格とは違って、行動に引き入れず、したがって惹きつけるものでもない(vi)。虚構によって生の安定化を図るとしても、そこには人格との真の交流も共感も存在しない。

知性は、本能の圧力を受けると、いわば感受力のために状況を変えてしまう。知性は安堵感を取り戻してくれるイメージを生じさせるのである。知性はその「出来事」に統一性と個性を与え、これによってその出来事は、悪辣あるいは意地悪であるかもしれないが、ともかくも自分たちに近い、付き合いえないこともない多少とも人間的な存在になる(II, 1109/165)。

意地の悪い人間ではあれ、ともかく向き合うことが可能になり、無際限の恐怖ではなくなる。だが、このように様々な違いを孕みつつも、動的な行動の鍵となる人格性と静的な行動に現れる人格性の間には重要な共通点がある。それは、ベルクソンにとって人格とは効力ある現前にほかならないということである。「統一性と個性性 l'unité et l'individualité」という、まさに〈開かれたもの〉の本質、動的行動へと人々を駆り立てる人格性の本質とされていたものが、そのまま〈閉じたもの〉の領域、静的行動に表われていることに落ち着きの悪さを感じずにいられない。

だが、この落ち着きの悪さこそ、我々に鍵を与えてくれるものかもしれないのだ。効力と功利性の決して単純に二元論的な対立ということでは片付けられない錯綜した関係の鍵を。宗教史の(起源)にあったのは「非人称的な力」でもなく、「すでに個体化した精霊」でもない、とベルクソンは言う。

自然を見るこうした〔出来事に意図があるように考える〕見方が、本源に素地としてあるということは、我々各人の底に眠っている原始人が、何か急激な衝撃で目を覚ます折に、いつでも我々が自ら確認できることである。こうした場合に、我々が体験するのは、何か効力ある現前とでもいったものの感じにほかならない。また、この現前の性質は重要ではなく、大切なのは、その現前が効力を持っている、というこの点である（II, 1124-25/185. 強調原著者）。

「我々各人の底に眠っている原始人」と「我々の内に眠っている神秘家」（I, 1060/102）は呼びかけあうのだろうか。どのような対話を交わすのだろうか。

3. 生命の移調（プロティヌスとドゥンス・スコトゥスの間で）

では、動的行動に現れる人格と、静的行動に現れる人格とでは、どのような違いがあるのだろうか。ここでまさに〈声〉の形象、響きのモチーフに改めて注目し、二つの人格性の差異をさらに掘り下げねばならない。

1) 響きと抑揚：「動的なものの図式を示す静的なものは、動的なものに置き換わりうる」（II, 1118/177）ことを示す際に、役者の例が挙げられる。

自分の演じる役を研究する役者は、表現すべき情動をまず本気で起こしてみ、この情動から発する仕草や声の抑揚〔intonations〕を心に留めておく。後になって観客の前に立つときには、この抑揚や身振りを再現するだけでよく、情動を費やさずにすませることができよう（II, 1118/176）。

模倣から生じる創造というものがあるが、ベルクソンはこのケースに創造性を認めていない。それは情動が伴っていないからである。ミメーシスにおいてはいわば〈静的発生〉が問題となっている。アルチュセールがパスカルに見て取ったと信じた論理、言ってみれば「国家のイデオロギー装置」のモットーは、この静的発生の延長線上にあると考えられる。すなわち「脆き、唇を動かして、祈りの言葉を唱えなさい。そうすればあなたは神を信じるだろう」。先にメッセージの重要性を言ったが、むろんベルクソンの動的行動にとって、その文字面、表面的な形式が重要だということではない。

我々が動的と呼ぶ宗教では、祈りをどういう言葉で表すかはそれほど重要ではない。ただし祈りとは、必ずしも口で唱えることを求めぬ魂の昂揚であるから。

〔これに対して、静的宗教に属する〕多神教でもっと普通であるのは、決まった型を祈願に押しつけることであり、そこには、祈願に効力を与えるのは文言の意味だけではなく、言葉の続け方と唱える際の身振り全体だ、という考えが奥に潜んでいる（II, 1146-47/212-213）。

まず第一に、メッセージは純粹に外的なものではない。動物的な耳、聴覚器官が知覚する物音ではない。それは常にすでに了解可能であったことになるであろう声であり、言葉や語りでありうるが、ただし、常にそれらを超えていくものである。呼びかけの本質は言葉や語りの横溢にある。次に、呼びかけは純粹に内側からやって来るものでもない。それは良心の声ではない（フロイトの超自我は聴覚的起源を強調されるが、事後性は強調されない。ベルクソンの人格性は異なる内部性を持ち、異なる時制を持つ）。開かれたものにとって重要なのは、言葉ではなく言葉の響き、声の調子であって、説教の形式ではないということ、言葉ではなく、その言葉を包む雰囲気だということである²⁰。どちらの場合にも形式が問題になっているわけだが、いわば形骸化した形式と生きた形式の区別と言えよう。情動の伴わないメッセージは、いかに抑揚に富んでいようとも、〈響かない〉のである。

2) 情動の移調：ベルクソンは、ルソーによる山をめぐる情動の創造が問題となったとき、新たな音作り、一種の作曲法に譬えていた。

たしかに、まず山岳から直接に呼び起こされる感覚に近い基本的な感情は、その新しい情動に調子が合って [s'accorder] いなければならない。だが、そういった基本的な感情を掻き集め、一つの音色 [timbre] に組み入れたのはルソーであって、それ以後、それらの感情は単なる倍音となった。ルソーこそが真の創造によって、基音を与えたのである (I, 1009-10/38)。

だが、ベルクソンはまた、現代文明の末期症状的な官能欲求の増殖を、単純な和音の組み合わせからなる一つの騒々しくも幼稚な音楽に譬えてもいた。

だが、人類は、基音と見られる強くはあっても貧しい感覚の周りに、絶えず数を増してゆく倍音を夥しく生じさせた。そしてこの数多い倍音から、はじめの感覚は実に多種多様な音色 [timbres] を引き出すこととなり、今では、どんな対象でも、そのある面を打てばセックスの付き纏った音を発するという始末である。[...] 我々の文明はまるごと色情狂になっている (IV, 1232/322)。

二つの音色、ルソーによる山岳崇敬の音色と色情狂的な音色、真の創作と単なる騒音の濫造とを混同してはならない。重要なのは、行動の調子を正しく転調し、あるいは移調することである。

²⁰ 「イスラエルの預言者たちの語気 [ton]、語勢 [accent] を思い起こそう。大きな不正が犯され、また許されたとき、我々が聴き取るのは、まさに彼らの声である。幾世紀の時の底から、彼らは抗議の叫びをあげる」 (I, 1039/76)。

そこに神秘家一人一人の人格の徴が刻印された愛。一人ごとに全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 (I, 1059/102. 強調引用者)。

自分に固有の人格を絶えず創造し刷新しつつ、人はより自分自身になる。人格が呼びかけであり、響き、反響であるなら、より自分自身になるとは、より人類へと開かれることである。人間生命の移調とは、この絶えざる自己の刷新と他者との共鳴の深化にほかならない。移調されて呼びかけとなった人格は、情動を創造し、情動に創造されつつ、開かれた共同体へと向かう。自分の内部へ流れ込むままに流れ込ませた奔流と一体になるとき、我々が新たな情動を「持つ」のではなく、情動が我々を捉えるのだ。引き入れ、魅きつけられ、人格は新たな交響曲の作曲家であると同時に、一つの響きとなる。

音楽が泣いているときは、人類が、自然全体が、一緒に泣いている。実際、音楽が我々の内へ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々が街角のダンスへと押し出されるのにも似て、音楽が我々を感情の内へ導き入れるのである。道徳における創始者たちも、これと同様に振舞ったのである。生は、彼らに対して、新しい交響曲が与えるのにも似た、思いもかけない感情の響き [résonances] を奏でる (I, 1008/36)。

*

ポスト構造主義は、構造主義のいっそうのラディカル化を図ったものであり、静的発生の徹底にして、動的発生の模索であった。ペルクソンの呼びかけと人格性の問題は、この〈発生と構造〉をめぐる議論に本質的な仕方で触れている。

結局、声の隠喩は何を強調することに役立っているのか？ 声の射程、すなわち声において持ち運ばれ届けられるものを通して、動的な行動の核心にある人格とは呼びかけであり、主体性とは^{ニコニコ}反響であり、^{レゾナンス}響きであること、その人格性は特異な現前性・場所性、特異な統一性・個性性、特異な因果性・時間性を備えたものであることが明らかになる。本稿では、人格性が単純な意味で現前しているわけではないこと、截然と個人的ではないが、にもかかわらず統一性・個性性を保ったものであること、類似や模倣に始まるが、その底にはすでに自分固有の何かがなければならず、奇妙な時間性が存在していることが確認された。ドゥルーズの言うように、『創造的進化』が「マクロコスモスとミクロコスモスの関係についての一般的な考え方の中に、目立た

ない一つの革命を導入した」²¹のだとすれば、『二源泉』は、多数にして一なる存在者の呼びかけという考えを通して、しばしばその親近性を指摘されてきたプロティノスの「一者」とともに、ドゥンス・スコトゥス以来の「存在の一義性 univocité」の伝統の中に、とりわけ存在の存在者に対する優位に関して、目立たない一つの革命を導入していると言えないだろうか²²。

次に第二節では、静的行動において重要な役割を果たしている人格性を概観し、静的な人格性は、その異様な外見にもかかわらず、動的行動に見られる人格性と効力を持つ点では同じであることを指摘した。宗教の効力は人格性に由来するとベルクソンが言う場合、それは静的宗教の効力であり、仮構機能によって虚構された神の人格性である。にもかかわらず、開かれた道徳の効力が情動によって模倣され創造され伝播する道徳的偉人たちの人格性と決してそれほど遠いものではない。それは情動が知性と本能の間に占める曖昧な位置に由来するもの、あるいは仮構機能と創造の区別の実際的な困難に由来するものではないだろうか。

最後に、人格性の問題は、声の響き・広がりを通して共同体の問題へと接続していくものであること、人格性という響き、主体性という効果の重要性が理解されるならば、効果の網の目によって生み出される共同体なき共同体こそが次に検討されるべきものだということを確認した。

文明社会を彼らの運動へ引き入れたもの、今日もなお引き入れつつあるのは、やはり神秘家の魂である。彼らの追憶は我々各自の胸に蘇りうるものであり、
[...] 我々は特定の偉人の姿を現実には思い起こさなくても、この想起が可能であることを知っている。彼らは、このようにしていれば潜在的な引力=魅力を我々に及ぼす。[...] 呼びかけの効力は、かつて喚起された、また今日なお喚起されつつある、あるいは喚起可能な情動の力に由来するものである (I, 1046/85)。

「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。こうして我々は、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。(以下次号)

²¹ Deleuze et Guattari, *Anti-Œdipe*, éd. Minuit, 1972/73, p. 114 ; Deleuze, « Cours sur le chapitre III de l'Évolution créatrice de Bergson », in *Annales bergsoniennes*, vol. II, PUF, coll. « Epiméthée », 2004, pp.167-168.

²² Cf. Rose-Marie Maussé-Bastide, *Bergson et Plotin*, PUF, 1959. 人格性と存在の一義性の関係については、Cf. 福田誠二、『ヨハネス・ドゥンス・スコトゥスのペルソナ神学』、サンパウロ、2002年。むしろ、影響関係や系譜を問題にしているのではない。

註

- i. 二つの *tour* この二つの生命の動きを見出すベルクソン哲学の基本的な哲学素にも、生命論的かつ認識論的な構成において正反対の動きを見せる二つの *tour* がある。すなわち、知性や知覚の遮蔽幕によって生命の恒常不変の側面を切り取り、遮眼革をつけた競走馬のごとく、有用性の向上を目指して常識と科学の軌道上を巡り続ける「その場での旋回 *tournoiement*」と、そのような循環回路から離脱し、生の中の名付けえぬものに名を与え、振り返りえぬものを振り返ろうとするオルフェウスの「反転 *retournement*」である。この点については、日本フランス語フランス文学会 2006 年度秋季大会での発表「唯心論（スピリチュアリズム）と心霊論（スピリティズム）— ベルクソン哲学における催眠・テレパシー・心霊研究」参照のこと。Cf. Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, PUF, coll. « Quadrige », 2004.
ヴォルムスが強調するようにベルクソン哲学全体を貫く「生の二つの意味＝方向」があるとして、それらを重ね合わせて得られるイメージはおそらく螺旋である。「大いなる生の息吹」の螺旋運動としてのベルクソン哲学については、その形式的側面（議論の螺旋）に注意を払いつつ、かつてこう述べた。「問題は、ベルクソンが哲学に死活的必要や〈生物—学〉の観点を持ち込むことによって、日常の論理が作り上げた遠近法を逆転し、有用性に対抗しうる効力を創り上げようとした哲学者であったということである。我々はここに、彼が〈議論の螺旋〉を築き上げた最大の理由があると考え。ベルクソンは自覚的に、純粋に哲学的な（ただしベルクソン哲学的なということだが）方法を用いて、そのような表現上の戦略をとったのだ、というのが我々の到達した結論である」（「源泉について」結論、255 頁）。
- ii. 杉山直樹氏の近著『ベルクソン 聴診する経験論』（創文社、2006 年）を貫く基本姿勢には完全に賛同できる。「一定のテキストの読解だけにこだわる態度がある種の響盞と嘲笑の対象になることは分かっているが、今の私は、騒がしい〈アクチュアリティ〉にとびつくよりもむしろその種の地味な作業を続けることにこそ意義があるように感じている」（335 頁）。ベルクソンを「経験の聴診者」と捉える杉山氏自身のアプローチが実にベルクソニアンであり、テキストの聴診を試みているものと言える。文学研究者には至極当然のものと映ろうが、このような態度の重要性は、従来の日本のベルクソン研究にあって十分に強調されてきたとは必ずしも言えない。
- iii. これは拙論「源泉について」（1999 年）の中心的な主題であった。「我々がこれから論証しようとする命題は、簡潔に次のように定式化される。《ベルクソンの『道徳と宗教の二源泉』は、道徳論でもなければ宗教論でもなく、まして宗教哲学や道徳哲学ではない》。では、『二源泉』とは一体何なのか」（1 頁）。杉山直樹氏も、「ベルクソンの視点変更」に言及されている。「彼が〈道徳〉や〈宗教〉を扱う時、本当のところは何が問題になっていたのか。[...] おそらくベルクソンが〈道徳〉や〈宗教〉の語を通じて語ろうとしたものは、通常それらの語が指示していよう事柄とはうまく重ならないのだ。詳細な検討のための雑な目印として言えば、彼が描いたのは、共同性と他者性をめぐる一般的力学とでも名付けられよう何かであったはずだ」（『スピリチュアリズムの冒険 — ベルクソン研究の現況をめぐって』、『創文』no. 472、創文社、2005 年、47 頁）。我々の「源泉について」もまさに同じ方向に向かっていた。「共同性と他者性をめぐる一般的力学」の中心的原理として氏が重視する「触発」の「根源的な受動性」（『聴診論』、318 頁）は、本論文第二部で取り上げる。
- iv. 道徳論のパフォーマティヴ むろん道徳論や宗教論はいつの時代にも、論じることによってその対象に働きかけ、それを変容せしめようとするものであった、つまり道徳論や宗教論はその本質からしてパフォーマティヴなものであったと規定することは可能であるかもしれない。例えば、デカルト『情念論』—— この著述が『道徳

論』の体裁をとらなかつたことがすでに示唆的であるが——の第 211 条「情念に対する一つの一般的な治療法 *Un remède général contre les passions*」を想起すればよい。あるいはスピノザの『エチカ』を思い起こしてもよい。「我々を自由へと導く方法や手段に関する倫理学」を完成すべく、精神や理性の能力について、とりわけ「精神や理性が感情を抑え導くために、どれだけ大きな支配力を、またどんな支配力を感情に対してもっているか」を示そうとする第五部の冒頭で、スピノザはデカルト『情念論』を徹底的に否定し尽くし、「感情に対する療法 *affectum remedia*」を「精神の認識によって決定し、そしてこの認識から精神の至福に関する一切の事柄を導き出す」としている。

- v. 距離と人格性（カントとの対比） ベルクソンは『二源泉』第一章において、カントの『実践理性批判』および『道徳形而上学原論』を参照している（第四章の「立法者にして臣民」という表現も同様である）。「責務に対する尊敬」概念を軸とするカントの道徳哲学と、偉大な人格に対する憧憬を軸とするベルクソンの倫理生態学の対決は全面的である。カントによれば、人間の本質を十全に表現するのは人間性（*Humanität*）ではなく、人格性（*Persönlichkeit*）である。人格者であるということは、自分の行為に責任を持って対処し応答しようということであり、人間が感性界の一部分としての（動物性ないし人間性としての）自己自身を越えてさらなる高みへ向かうことができるということである。この上昇の動きをカントは尊敬（*Achtung*）と呼ぶ。したがって、人格性の本質は自己責任性という上昇運動、すなわち尊敬という道徳法則に対する感受性にあり、尊敬とは自己意識の本来的な存在様態である。なぜなら法則に対する尊敬において私は私を私自身に服従させ、この自己服従によって、私は私自身として存在するようになるからだ。こうして尊敬は至る所に、尊敬自体と道徳法則との間に、道徳法則と自己との間に距離を保つ（*tenir en respect*）。たとえ『二源泉』第一章に重要な言及があっても、ベルクソンにあって尊敬や自己敬重が（開かれたもの）の特権的な形象とならないのは、おそらくこの距離が理由である。「我々が自己の内なる人間の尊敬に叩頭するとき、[...] 我々の賛嘆はそうした理想の社会へと昇ってゆく」（I, 1032/67）といった記述が時に見られるとしても、ベルクソンにとって重要なのは、偉大な人格への憧憬における無媒介の関係性なのである。ちなみに、ハイデガーはほぼ同時代に『カントと形而上学の問題』（1929 年）、『人間的自由の本質について』（1930 年夏学期の講義）などで、カントの人格性概念を度々取り上げており、また和辻哲郎はきわめて早い段階で（1931 年）、その解釈を検討している（「カントにおける〈人格〉と〈人類性〉」）。そこに見られる根源的な道徳意識の「受容性」に関する議論には、本論文第二部で触れたい。
- vi. キリストの人格性 『二源泉』第三章におけるキリストに関する議論（III, 1178-9/253-4）について、二つ指摘しておきたい。1）山上の垂訓の「作者 *auteur*」とは、実際に山上で説教を發した人物のことなのか、現在『聖書』に見られる形に調えた人物なのか、単独なのか複数なのか、といった問いはすべて、ベルクソンにとって偽の問題である。歴史的に圧倒的な影響を及ぼした人格性の動的な「効力ある現前」が仮にあるとすれば、キリストこそはその究極の形態であろう。2）「福音書のキリストが完全にそうであったものの、独自ではあれ不完全な模倣者であり継承者」（*id.*）。至るところで、その偉大さを指摘されていた偉大な道徳家たちが、キリストと比較されるに至ってはじめて「独自ではあれ不完全」と形容されている。キリスト自体が歴史の流れの中におり、ユダヤ教との連続性も意識されている以上——「イエス自身も、イスラエルの預言者たちの後継者だったと見られえよう」（*id.*）という言明をベルクソンは決して否定しない——、キリスト自体が模倣者であり継承者である。『二源泉』において「自己触発」の契機が重要であるとは考えられない。