

ベルクソン『笑い』最終節の 《苦み》が問いかける問題

中 村 弓 子

The interrogation posed by the 'bitterness' of the last section of
The Laughter of Bergson

Yumiko NAKAMURA

Abstract

The Laughter of Bergson finishes by a strange tone of 'bitterness', which is literally the last word of the book and this last section of the book seems to include the interrogation that overpasses the whole theory of *The Laughter*.

Following the evolution of the concept 'good sense' from *The Laughter* to *Two Sources of Morality and Religion*, this article intends to clarify how the interrogation and the anticipation included in the last section of *The Laughter* is certainly related to and developed, after 32 years, in the theory of 'good sense' in *Two Sources*.

That will be, reversely, to see what aspects the last section of *The Laughter* foregrounds in the social theory of *Two Sources*.

Finally, we will find the 'last response' to the "indefinable pessimism" of the last section of *The Laughter*, in philosopher's appeal toward the mankind found in the last chapter of *Two Sources: Mecanic and Mystic*.

《問題設定》—『笑い』最終節の《苦み》が問いかける問題

『笑い』の冒頭でベルクソンは、哲学者にとって《笑い》という問題が何であるかについて、次のように言う。

「アリストテレス以来、もっとも偉大な哲学者たちがこの小さな問題と取り組んできたが、この問題は常にかれらの努力の下をすりぬけ、逃げ去り、身をおかましては立ち直ってしまった。哲学的思索に投げかけられた、こしょくな挑戦 (impertinent défi) である。」(R., 387 強調ベルクソン)

ベルクソン自身は、その「こしょくな挑戦」をしっかりと受け止め、この著作において、実に見事に問題を分析し、その正体をしっかりと捉え、提示してみせた。

そして、いよいよ考察も尽くされたところに付け加えられたのが、第五節すなわち最終節であるが、それは通常のベルクソンの著作の場合のように、それまでの考察の方向の延長上になされた端正な相貌の《結論》とはなっていない。このたった三頁余りの節の中に、寄せては返す波のごとくに、それまでの考察の方向と、それに対する疑念の方向が交代し、《笑い》という問題をめぐって、人間社会のいまだ明らかになっていない深刻な側面が予感されている。かくして、この節を閉じる文字通り最後の言葉は、《苦み》(amertume) となっている。

ヴォルムスもカドリージュ版『笑い』の解説で、「この書は不可思議な《苦み》の調子 (étrange note d'amertume) をもって終る」⁽¹⁾と述べている通りであるが、『笑い』全体をしめくくる最終節の《苦み》のなかには、『笑い』の理論全体を超えゆく問いかけがはらまれていると思われる。

本論では、ベルクソンの《笑い》の理論の核心にある《良識》(bon sens) の概念に注目し、この概念が『笑い』(1900年)の時期から『道徳と宗教の二源泉』(1932年)の時期へと辿った大きな進化を追うことによって、『笑い』最終節の《苦み》のなかに存在する問いかけと予感が、32年という歳月を経て、『二源泉』の良識論と社会論に確かにつながり展開していることを明らかにしたい。

それはまた同時に、『笑い』最終節の《苦み》の問題が投げかける光のうちに、『二源泉』の良識論と社会論の幾つかの様相を明らかにすることでもあるだろう。

まず、第一章第一節において、『笑い』における、《良識》の概念を核とする、ベルクソンの《笑い》理論を概観し、次に第二節において、同書最終節にはらまれている問いかけと予感を仔細に検討し直す。そして、第二章第一節において、『笑い』における《良識》の概念が、『創造的進化』をへて、『道徳と宗教の二源泉』のヴィジョンの中で、どのように進化していったかを考察することによって、『笑

い』最終節の《苦み》が問いかけ予感した問題の具体的展開を解明する。さらに、『二源泉』で哲学者の達したヴィジョンの中に置き直したときに《笑い》について見えてくる一側面を、第二節で一瞥したあと、最後に第三節で、『笑い』最終節の《苦み》が投げかける悲観論が、ベルクソン哲学のうちにおいては、『二源泉』最終章の「機械と神秘主義」における、人類に対する哲学者の《呼びかけ》のうちに最終的な応答を見出すことを指摘したい。

第一章 『笑い』

第一節 《笑い》とは何であったか。

まず《笑い》はベルクソンによって、どのようなものとして捉えられたのか、その基本的特徴を見直すことから始めよう。

そのことを始めるに当たって、ベルクソンの《笑い》論についての良くある誤解を避けるために、この論の扱う《笑い》とは、それが最初に『パリ評論』に発表された際の副題「もっぱらおかしさによって呼び起された笑い」(le rire spécialement provoqué par le comique) に要約されている通りであって、カドリージュ版の解説でヴォルムスも言うように、喜びによる笑いその他、《おかしさ》以外による笑いは一切含まれていないことを確認しておこう。

さて、ベルクソンが自らの《笑い》理論の「ライトモチーフ」(R., 397) と呼ぶものに沿って、《笑い》とは何であったかを簡単に見ておこう。

笑いの第一の特徴は、「ほんとうに人間的 (humain) であるものを除いては、おかしさはない」(R., 388 強調ベルクソン) ということである。「ほかの動物ないしは生命のない物体が笑わせるにいたったとしても、それは人間との類似、人間がそこに刻みつけたしるし、もしくは人間がそれをしようする仕方によってである。」(R., 388)

笑いの第二の特徴は、「通常、笑いに伴う無感動さ (insensibilité)」(R., 388 強調ベルクソン) である。無関心が笑いの本来の環境であって、笑いにとって感動以上の大敵はない。

笑いの第三の特徴、それは、「われわれの笑いは、常に一つの集団の笑いであ

る (le rire d'un groupe)」(R, 389) ということである。「笑いはどんなにあけすけなものであっても、現実の、あるいは仮想の、ほかの笑い手たちと相互に理解している底意をひそめている。」(R, 390)

この第三の特徴ゆえに、笑いは共同生活の要請に応えるべき一つの「社会的機能」(fonction sociale)」(R, 390) を持つはずのものであり、笑いのこの「社会的機能」こそは、本論の問題意識の核心に関わるものであるので、この機能についての規定の箇所を少し長くなるが引用しよう。

「生活と社会とがわれわれ各人に要求するもの、それは現在の状況の輪郭を識別する常に目覚めた注意力であり、またわれわれがそれに適応しようような身体と精神の一種の弾力である。緊張と弾力、これこそ生が参与させている相互に相補う二つの力である。(中略)しかし社会はさらにほかのことを要求する。生活するだけではじゅうぶんではない。よく生活することに固執する。(中略)人と人とのあいだのできあいの協定ではじゅうぶんではない。相互の絶え間ない順応の努力を社会は要求する。そこで、性格、精神のぎこちなさ(raidéur)さらに身体のぎこちなささえ、すべて社会にとって心配のたねとなる。というのは、このぎこちなさは、ある活動力が眠り込んだしるしかもしれないし、またある活動力が孤立し、社会がそのまわりを回っている共通の重心から離れていこうとしているしるし、要するに中心はずれのしるしかもしれないからだ。しかもそうかと言って、社会は、物質的に被害を受けているわけではないのだから、ここで物質的な抑圧で応ずることはできない。社会は、なにか心にかかることに対峙しているのだが、それはただ兆候としてであって、ほとんど脅威とも言えず、せいぜい身振りジェストである。そこで社会は単なる身振りでこれに応ずることになる。笑いとはそんなもの、いわば社会的身振り(geste social)であるにちがいない。(中略)社会はその成員から最大の弾力と最高の社会性をうるために、これ[身体、精神および性格のぎこちなさ]をも取り除こうとしているのだ。このぎこちなさがおかしさであり、そして笑いはこのぎこちなさに対する罰なのである。」(R., pp. 395-396 強調ベルクソン)

笑いとは、以上のように、本質的に、社会の共同生活に障害となるような、身体的、精神的および性格的な《ぎこちなさ》(raidéur)を取り除くために、それ

を罰する《社会的身振り》である。

笑いの対象の核心にあるこの《ぎこちなさ》を、ベルクソンはまた「生きたものにかぶせられた機械的なもの」(du mécanique plaqué sur du vivant) (R., 405 強調ベルクソン)とも呼ぶ。ベルクソンは、こっけいな人物のうちに、状況に合わせて観念を作るのではなく、あくまで「自分の考えを追及する」《自動現象》(automatisme) (R., 476 強調ベルクソン)を指摘するが、《機械的なもの》という規定は、笑いの対象のうちになんらかの形で一貫して存在する、状況に順応しない、という意味での《自動性》の側面を指し示すのに適しているように思われる。この規定にも注意を喚起しておこう。

それに対して、上記の文の「現在の状況の輪郭を識別する常に目覚めた注意力」, 「われわれがそれ[現在の状況]に適応しようとする身体と精神の一種の弾力」(強調、筆者), そうした、生活への注意力であり適応力であるものが、ベルクソンがこの書で《良識》(bon sens)と呼ぶものであり、それは後で見るように、『笑い』(1900年)の四年前の著作『物質と記憶』(1896年)の知覚理論のうちに位置づけられた《良識》の概念を基盤としているものであるが、こっけいな人物の《こわばり》は、言い換えるならば《良識》の不足から来るものであって、社会は、その《良識》の不足を笑いをもって罰するのである。

「諸君の前にあるのは風車だ。さっき出かける前に途方も無い腕をした巨人の話が出てくる物語を読んだかどうか、そんなことは問題ではない。^{ボン・サンス}良識とは思いつく術を知ることには違いないが、さらに、そして特に、忘れる術を知ることにある。良識は、対象が変わるにつれて、観念を変えて、絶えず適応し、最適応する精神の努力である。それは事物の動きに的確に自分を規制する知性の動きである。それはわれわれの生への注意の動ける継起である。」(R., 475 強調筆者)

『笑い』の「性格のおかしさ」の節でベルクソンは、滑稽な人物に共通の《良識の欠けた》様相を、上記のドン・キホーテの例に続いてモリエールの芝居に沿って次のように指摘している。

「モリエールの芝居で、どれだけの滑稽な場面がこの単純なタイプ、自分の考えを追及する人物、他人が絶えず遮るにもかかわらず常に自分の考えにたちもどってくる人物に還元されていることだろう！」(R., 476 強調ベルクソン)

このような『笑い』（1900年）の《良識》の概念、さらには『夢』（1901年）におけるその基礎となっているのは、前にも見たように、『物質と記憶』の知覚の理論の中に位置づけられた《良識》の概念であるので、最後に、そのようなものとしての《良識》の概念を一応見届けておこう。

「これら相補的な二つの記憶〔知覚が促した身体的な反応を、生まれかけの運動として蓄積する^{メモワール・フィジック}《身体的記憶》と、一回一回の記憶を心像として蓄積する^{イマージュ}《自発的記憶》^{メモワール・スポンタネ}〕が相接する的確さにこそ私たちは、《良く平衡のとれた精神》つまるところ生活に完全に適合した人々をみとめるのではないだろうか。行動人の特性をなすものは、与えられた状況に関係あるすべての記憶を喚起して援用する敏捷さである。しかしまた、彼にあっては、無用あるいは無関係な記憶の識域に姿を現すとき、まさに超え難い障壁にぶつかる。単に純粋な現在に生き、刺激に対して、その延長である直接的反作用によって反応することは、下等動物の特性である。こういうふうに対処する人は衝動の人である。しかし、そのこと自体が楽しくて過去に生きる人、現状に益のない記憶が意識の光のもとに浮かんでくる人もほとんど行動に適していない。この人は衝動の人ではなくて夢想家である。この両極端の間には、現状の輪郭を正しく追うには十分素直で、他の呼びかけに抵抗するには十分強力な、記憶力の恵まれた資質が位置している。良識（bon sens）あるいは実際的な勸（sens pratique）は、多分これにほかならないだろう。」（*M. M.*, 293-294 最後の二文の強調筆者）

第二節 『笑い』最終節の《苦み》

第一節で見てきたような、共同生活に必要な、生活への注意力であり、適応力であるものとしての《良識》の究極的意義を、『笑い』の時期のベルクソンはどのように評価していたのであろうか。この問題を考察するためには、『笑い』の本来的な《笑い》論のなかに挿入された芸術論の部分に、ひとつの示唆を得ることができると思われる。

ベルクソンはこの部分で、『物質と記憶』において考察した、動物種としての人間の全てを根底において規定している《生きる必要》（nécessité de vivre）を指摘することから始める。

「生きることが必要であった。(Il fallait vivre.) 生は人間に事物を、それが人間の必要に対して持っている関係においてとらえることを強要する。生きるとは、行動することである。生きること、それは対象物から有用な (utile) 印象だけを受け取り、これに適切な反応で答えることなのだ。」(R., 459 強調ベルクソン)

この箇所を引き続き、ベルクソンは、《生きる必要》によって、そのように「対象物から有用な印象だけを受け取る」ことによって、人間における知覚一般が限定されており、現実の直接的ヴィジョンが得られないこと、そして、芸術はまさに、そうした限定を外し、現実の直接的ヴィジョンを回復させる役割を果たすものであることを指摘する。

「芸術は実用に有効な象徴、因習と社会によって受け入れられている一般性、要するにわれわれから現実を隠しているすべてのものを取り除き、われわれを現実そのものと直面させる以外の目的は、なにひとつもっていない。(中略) 芸術とはたしかに現実のより直接的ヴィジョンにほかならない。」(R., 462)

このように、ベルクソンは、《生きる必要》によって、有用性と一般性の方向に偏向されている通常の知覚の限界を指摘し、そうした限界を乗り越えさせる役割を持つものとして芸術の存在を指摘するのであるが、それに引き続いて挙げられるドラマ芸術の例においては、同じ《生きる必要》によってもたらされる有用性、一般性といった側面が、社会生活においては、限界として捉えられるのではなく、むしろそのまま受け入れられ評価されているのが見出される。

「ドラマが探しあて白光の下にさらけ出すものは、生の必要によってわれわれに隠されている一つの深い現実である。それ〔隠されていること〕は往々にしてわれわれの利益のためでさえあるのだ。(中略) もし人が、その本来の感性の衝動に自分を重ね、社会法則も道徳法則も存在しなかったら、これらの激しい感情の激発は日常のものとなるであろう。しかし、これらのはらいのけられることは有益である。人が社会を作って生活すること、したがって一つの法則に束縛されることは必要である。そして利益の推奨するものを、理性が命令する。一つの義務が存在し、われわれの使命はこれに従う事なのだ。この二重の影響の下に、人類は、不動性へと向かい、すくなくもすべての人間に共通であろうとし〔た。〕」(R., 462-463 強調筆者)

以上のように、知覚の場では、《生きる必要》が知覚を有用性、一般性の方向に偏向し限定する側面が指摘されるのに対して、社会的行動の場では、感性の爆発という極端な例を契機とはしているものの、《生きる必要》のもたらす有用性（「生の必要によってわれわれにかくされている（後略）」の強調部分）、一般性（「人類は不動性へと向かい（後略）」の強調部分）の側面が、そのまま受け入れられ評価されている。《生きる必要》に的確に対応する行動の様相は、特に『物質と記憶』における《良識》の定義に明らかのように、正にこの時期のベルクソンの《良識》の様相であって、ここには、そのようなものとしての《良識》の意義が全面的に受け入れられ評価されていると言えるだろう。

ベルクソンは、今後も、《生きる必要》が知覚にもたらす限定を乗り越えて、現実の直接的ヴィジョンを得るための探求を、『形而上学入門』（1903年）などの直観論の方向へと深めてゆくことになるが、一方、社会生活における注意力、適応力としての《良識》については、さし当り基本的に、《生きる必要》の要請を満たすものとして、そのまま受け入れ評価する姿勢であると思われる。

『物質と記憶』の前年1895年になされた賞状授与講演「良識と古典学習」の《良識》の概念は、様々な要素をはらみつつも根本的には、『物質と記憶』の《良識》の概念に合致するものであるが、ベルクソンは、それを実生活を場とする「公民の徳」（*vertu civique*）であるとも規定している。『笑い』において「人類の名誉にかけて、社会的理想と道徳的理想とが本質的に異なることは、認められるべきである」（R, 453）と言うベルクソンにとって、《良識》は、《生きる必要》を充足させる「公民の徳」として、その必要性と正当性を認められたものとしてある。

実は、『笑い』の時期のベルクソンのこのような《良識》観は、『道徳と宗教の二源泉』以前の時期、すなわち哲学者としての活動の大半の時期のベルクソンの社会人としての生き方と軌を一にするものであると思われる。

この時期のベルクソンの《^{モラル}生き方》について、われわれは既に「心身の合一—ベルクソン哲学からキリスト教へ 第二編 哲学者のモラル」⁽³⁾において考察したので、ごく簡単に、本論に関わる要点だけを述べておこう。

『生誕百周年版ベルクソン全集』の序論で、グイエは、ベルクソンが『思想と

動くもの』などで主張する《科学としての哲学》の概念が、哲学史においてはデカルトの系譜にあり、ただ、その場合の規範となる科学が、デカルトの場合は数学であり、ベルクソンの場合は生物学であるという違いがあるのだと指摘する。

このグイエの指摘を出発点にわれわれは次のように考えた。『方法序説』に述べられているように、デカルトにおいて、厳密な《哲学の方法》をもって《科学としての哲学》を構築することは、他方では、実生活において《仮の道德》(morale par provision)をもって生きることを要請するものであったが、われわれは、ベルクソンの哲学者としての生き方の中に、一種の《仮の道德》が浮かび上がるように思われたのである。すなわちベルクソンは、グイエの指摘するように《科学としての哲学》という概念と、それを支える厳密な《科学の方法》の意識をデカルトと共有しているばかりではなく、そのような哲学の概念と不可分なものとしての一種の《仮の道德》をもって生きたのではないか⁽⁴⁾

そのデカルトの《仮の道德》の原理そのものを規定しているように思われる第一の格率は、『方法序説』で次のように述べられるものである。「私の国の法律と習慣とに服従し、神の配慮により幼時から教えこまれた宗教をしっかりと持ち続け、ほかの全ての事では、私がともに生きてゆかねばならぬ人々のうちの最も分別ある人々が、普通に実生活においてとっているところの、最も穏健な、極端からは遠い意見に従って、自分を導くということであった。」⁽⁵⁾

われわれは、主として、ベルクソンの個人教授の生徒であったジルメール・メールの貴重な対談記録によって、社会人としてのベルクソンの姿勢を検証した。ベルクソンは、同時代の右翼の政治運動について、「私が自分に課している知的生活ゆえに、控えめな態度を崩すことはできないのです。」⁽⁶⁾と語り、自身の政治的立場を聞かれて、「穏健であることを習性とし、天性リベラルな人間です」⁽⁷⁾と答え、ドレフュス事件については、「私はドレフュス派の熱狂をともにすることは決してありませんでした」⁽⁸⁾と述べ、同化ユダヤ人に一般的な態度を取って沈黙を守ったことがわかる。ベルクソンのこのような一連の態度や、シャルル・ペギーに対する対応などを見ると、そこに、上記のデカルトの《仮の道德》と似た姿勢が浮かび上がると思われた。

このデカルトの《仮の道德》の第一の格率も、それに重なるベルクソンの社会

人としての姿勢も、『笑い』とその周辺の時期の《良識》の概念、共同生活に必要な、生活への注意力であり、適応力であり、《公民の徳》と呼ぶべきものとしての《良識》とおおよそ合致するのではないだろうか？

人を社会に慣らすために笑いが果たす役割に似たものとしてベルクソンの挙げる、グラン・ゼコルにおける新入生対象の盛大な《しごき》(brimade) (R., 451) を、自身も受けたに違いないエコル・ノルマルにおける青年時代から、哲学教授としての経歴を通じて、ベルクソンは、同化ユダヤ人として、フランス社会の《良識》に適應すべく努めつつ、真摯に生活したのであらうと推測される。

こうして、本節において見てきたように、『笑い』の時期、ベルクソンは、基本的には、《良識》の必要性、正当性を認め、従って、《良識の欠けた人》を罰する社会的身振りとしての笑いの必要性、正当性をも認める立場にあり、それは、社会人としてのベルクソンの姿勢とも軌を一にしながら、『笑い』の本論の立場として完結していると思われる。

しかし、以上の全てにもかかわらずである。

『笑い』という精緻極まりない理論の書の最終節、最後の最後になって、抑え難く、笑いの必要性、正当性に対する疑念が表出し、またそのような疑念の先に、人間性と社会に対する《悲観論》が予感され、最後に、陽気に見える《笑い》の本質の味わいが《苦み》であることが告げられる。この部分の歩みは、本論冒頭にも述べたように、寄せては返す波のごとくであり、ヴォルムスも言うように、「不可思議な調子」⁽⁹⁾と呼ばずにはいられないものであるが、笑いの必要性、正当性に対する疑念は、今まで見てきたように、《良識》そのものの必要性、正当性に対する疑念と不可分であり、ここには、なにか抑え難い予感によって、哲学者として生活人としてのベルクソンの思想の中に、ひとつの亀裂 (fissure) と呼ぶべきものが生じている感がある。

問題の部分は、最終節も後半にかかるあたり、笑いの《矯正》(correction) としての役割について、「この点については、言うべきことがたくさんあるはずだ」(R., 481) というところから始まる。

「おおざっぱに言って、一般に、笑いはたしかに有用な役目を果たしている。

われわれのすべての分析も、やはりこれを証明する方向をとってきた。」(R, 481) と、まずは今までの論の方向性で笑いの有用性を再確認することから始まる。

しかし直ぐに、波は返す。「しかしそれだからと言って、笑いが常に的を射ているとも、笑いが好意もしくは公平さに裏付けられているということにもならない。」(R, 481) 反省の行為ではない笑いは、「罪のない者を襲い、罪ある者を逃し」(R, 482), 「絶対的に正しいものではありえない。」(R, 482) 公平さについては、「全体の結果のうちに現われることはあるだろうが、個々の場合の詳細には現われえないことになる。」(R, 482) 善良さについては、「笑いは善良であるはずがないことを、もう一度くり返して言っておこう。笑いは屈辱を与えておどかすのを機能としている。」(R, 482) そして、「この点はあまり深く追究しないほうがいいかもしれない、われわれにとってころよいものはなにひとつみつからないだろうから」(R, 482) と言いつつも、抑え難く、笑いのネガティブな側面の追及は続けられてゆく。

「笑う者は、(中略) 他人の人柄を自分が糸を握っている練り人形とみなそうとすることが発見されるだろう。それに、このうぬぼれの中に多少の利己主義と、利己主義そのものの背後に、もっと自発的でない苦々しいなにか (quelque chose de moins spontané et de plus amer), 笑う者が自分の笑いを考えれば考えるほどますますはっきりしてくるなんともしえない悲観論の兆し (je ne sais quel pessimisme naissant) を直ぐに判別できるはずだ。」(R, 482)

笑う者が、自分の利己主義の背後に予感する「もっと自発的でないなにか」とは、なんらか自分を強制する力のようなものであろう。そして、それが同時に「苦々しい (amer) なにか」でもあるわけで、この最終節の結語に登場する、笑いの《苦み》(amertume) とは、笑う者が自分の背後に感じるその強制的な力をもたらすものなのだ。そして、それに直ぐ続く「なんともしえない悲観論の兆し」とは、笑う者がそのように自分の自由の限界を感じる時に抱く、人間性と社会に対する漠とした悲観論のことであろう。

ここまで来て、波は再び方向を転じて寄せて行く。「ここでも、他と同様に、自然は悪を善のために利用したのだ。この研究全体においてわれわれの関心を占

めていたのは、とりわけ善である。社会は、それが完成してゆくにつれて、その成員からしだいに大きくなる適応の柔軟さを獲得し、その根底においてますます均衡をうる傾向にある。」(R., 482)

しかし、最後の最後に更に再び波は返る。海の表面の混乱を表す波立ちの形を強調する泡、その軽やかで陽気な泡が浜辺に置き去りになったとき、それを味わう子供は、「それを運んできた波の水よりも（中略）もっとずっとにがい水の数滴」(R., 483) にびっくりする。そして、この子供のように、社会という海の表面の波立ちを際立たせる、笑いという陽気な泡、「それを味わおうとしてこの泡を集める哲学者は、ほんの少量しかないのに、そこに一抹の苦みを見出すのだ」(R., 483)

最終節の最後の最後に、寄せては返す波のように、抑え難く表出する、笑いの必要性、正当性へのこのような疑問はわれわれを驚かさずにはいない。そして、前にも述べたように、笑いの必要性、正当性に対する疑問は、《良識》の必要性、正当性に対する疑問と不可分であり、哲学者が笑いの《苦み》と呼ぶものは、そうした諸々の疑問とその先にある予感を集約するものであり、その核心をなすのは、上に分析したように、笑う者が自分の背後に感じるなんらかの強制的な力であるようだ。

笑いの《苦み》の核心にあるこの《自発的でないなにか》の正体はなんであろうか？『笑い』最終節の《苦み》の問いかける問題は、このような形で問い直されることとなった。この問いかけをもって、『二源泉』の社会論を《良識》の概念を中核に据えて見てゆくことにしよう。

第二章 『道徳と宗教の二源泉』

第一節 『道徳と宗教の二源泉』において見極められる『笑い』の《苦み》の源泉

『二源泉』に至るベルクソン哲学の進化のなかで、社会における《良識》の意義の捉え方は、根本的に変化してゆくが、それは、ベルクソンの生物学的・社会学的・宗教学的探求の深まりのなかで果たされた変化であると同時に、第一次大戦中のフランス政府使節としての活動と、戦後の国際連盟の国際知的協力委員会

の議長としての《政治家的ベルクソン》の約十年の経験を経て、思索を深め、それによって、同時代の社会の《良識》への適応を旨とする《仮の道德》ではもはや充足しえなくなった社会人ベルクソンの根本的変貌とも軌を一にしていると思われる。⁽¹⁰⁾

ベルクソンにおける《良識》の概念の変化を根本的に理解するためには、それを『物質と記憶』以後の『創造的進化』、『道德と宗教の二源泉』への哲学者のヴィジョンの拡大、深化のうちに置き直さねばならない。

まず出発点をなすのは、『創造的進化』における、生命進化を構成する二つの本質的要素としての、《生命の躍動》(élan vital)と《種の保存》(conservation de l'espèce)の認識である。こうして、ベルクソンの生命論は、『物質と記憶』の時期の《生きる必要》の一元的生命論から、二元的生命論へと展開する。

そして、『創造的進化』の結論において、《生命の躍動》の湧出点に在るものを《神》と名づけるより他ない、としたベルクソンが、このような神観に対する他者からの多くの問いかけを受けつつ、四半世紀後に自ら構築した、道德と宗教に関する論は、正に、生命の上記の二つの本質的要素を『道德と宗教の二源泉』として捉えるものとなった。

《種の保存》を源泉とする宗教が《静的宗教》であり、愛そのものである神から湧出するものとして捉えられようになったがゆえに今や《愛の躍動》^{エラン・ダムール}とも呼ばれるようになった《生命の躍動》を源泉とする宗教が《動的宗教》である。《静的》の規定は、《種の保存》が、本質的に《生命の躍動》が停止して渦巻き状の堂々めぐりをしている様相から来ており、《動的》の規定は、《生命の躍動》そのものの動性から来ている。

静的宗教についてベルクソンはつぎのように要約する。

「こうした宗教を正確な言葉で定義づけるためには、次のように要約しさえすれば良い。静的宗教とは、知性の行使に際して、個人に対しては意気を消沈させるようなものに対する、社会に対してはこれを解体させるようなものに対する、自然の防御的反作用である。」(D. S., 1149-1150 強調ベルクソン)そして、そのような防御的反作用の道具となるのが、神話などの仮構機能 (fonction

fabulatrice) である。

他方、動的宗教は、ベルクソンがキリスト教の神秘家たちにその最高の具現を見た神秘主義のうちに見出されるものである。

「自分の業に対する神の愛、つまり全てをつくり出した愛と一致しているこうした愛〔神秘家の生きる愛〕は、問いかけるものに対しては、創造の秘密を打ち明けるであろう。(中略) こうした愛の方向は、生命の躍動の方向そのものである。」(D. S., 1174)

静的宗教は、具体的には、国家を頂点とする個々の社会集団のなかで実践されるものであるのに対して、動的宗教が対象とする社会とは、全人類であり、「人類の原理たる愛のうちで愛される社会」(D. S., 1155) である。

この二つの宗教は実際の人間社会において、人々にどのように働きかけ、どのような形で存続するだろうか。その点についてのベルクソンの観方は次のようなものである。

真の神秘主義が口を開く時には、大部分の人々の奥底にかすかにそれに反響する何かがあり、それは素晴らしい展望を切りひらくものであるが、しかしそれを真に欲することはわれわれにとって困難である。だから真に偉大な神秘主義が現れた時には、静的宗教あるいは自然的宗教は色あせ、真の宗教とは認められ難くなるが、「それでも人類は、自己の必要とするささえをこの宗教に、あるいは少なくとも、主としてこの宗教に、求めるであろう。人類は最善をつくして仮構機能を改良し、なおもこの機能を働かせておくだらう。」(D. S., 1157)

さて、このような静的宗教と動的宗教に、道徳において対応するのが、閉じられた道徳と開かれた道徳である。(後者双方の対応が緊密であるのに対して、前者の対応においては、静的宗教が国家的、政治的方向を取ることによって、閉じられた道徳との間に空隙が存在することが指摘されている。)⁽¹¹⁾

《閉じられた》という規定は、国家を頂点とする個々の社会集団のうちに《閉じられた》性質から来ており、《開かれた》という規定は、人類全体に《開かれた》性質から来ている。《閉じられた道徳》は、静的宗教同様、生命の《種の保存》としての要素を源泉としており、その核心をなすのが、動物において社会生活を成り立たすべく与えられている《本能》に、人間において対応するものとして与

えられている「《社会感覚》(sens social) としての《良識》」(D. S., 1065) である。⁽¹²⁾

《良識》の概念は、ベルクソンの二元的生命論のヴィジョンのうちに置かれた時に、このような新たな様相のうちに捉えられることになる。

「それぞれ人間と膜翅類において達成された進化の二つの大きな線の末端に社会生活を設けた自然が、巣の中の蟻の一匹一匹の活動をあらかじめ詳細に規制しておきながら、人間に対しては、行為を仲間と調整するための、少なくとも一般的な指針を与えるのを怠った、などということは、容認しがたい。たしかに、人間社会は、個人の足取りも、その上社会の足取りも決定されないままにおくと言う点で、昆虫社会とは異なっている。だが、このことは、つまりは、昆虫の中にあらかじめ作られているのは行動であり、人間にあってそのようなものは単に機能だけだということに帰着する。その場合、機能はやはり、社会において行使されるために、個人のなかに組織されて存在しているのである。」(D. S., 1065)

それはまた、自然によって準備された「機構 (mécanisme) – その各部分は習慣であるが、その総体は本能に比すべきである」(D. S., 1021) ものであって、習慣の一つ一つは偶然的であるが、それらが成す「社会保存のための協力は必然的であり」(D. S., 1021)、この必然性が《良識》を、「動物の本能に相対的に (symétriquement) 対応する」(D. S., 1029) 存在とするのである。

今は、『二源泉』においての《良識》が《機構》^{メカニスム}としても規定されているという点に注意を喚起するに留めて、本節の本来の問題に取りかかる前に、最後に『二源泉』への哲学的進化の概観のうち、残されている、『閉じられた道徳』との対比での『開かれた道徳』の概観をしなければならない。それは、社会的本能としての《良識》が中枢をなす『閉じられた道徳』の本質を対比的に浮かび上がらせてくれるであろうし、また、現実において両者がどのような形態で共存するかを確認するためにも必要なだから。

以上のように、『種の保存』としての生命の要素を源泉とし、動物における本能に対応する《良識》によって統御される『閉じられた道徳』に對置される『開かれた道徳』は、動的宗教同様、愛そのものである神から湧出するものとしての『生命の躍動』の要素を源泉とするものである。

第一の道徳と第二の道徳の本質的相違は、一方が『圧力』として存在し、他方

が《呼び声》として存在するということである。

「第一のものは非人格的な定式に還元されるほど、いっそう純粹になり完全になる。これに反して第二のものは、十分にそのものになりきるためには、手本となる特権的な人格のうちに体现されねばならない。(中略) 彼ら〔聖人たち、偉大な善人たち〕の存在が呼び声である。」(D. S., 1005)

第一の道德の社会的連帯から、第二の道德の人類的同朋愛へとおもむくときに、われわれは自然から離脱してゆくことになるのであるが、現実の社会においては、二つの道德は純粹状態では存在せず、「第一の道德は、その持つ命令法的性格のいくばくかを第二の道德に与え、しかもそれと交換に広義の社会的な、いっそう広くは人類的な意味を後者から受け取ったところから、いまやこの併置された二つの道德は一つとなっているように見える。」(D. S., 1016)

しかし、結局のところ社会生活において常に支配的なのは第一の道德である。

「いかに人類が文明化し社会が変化したところで、社会生活へのいわば有機的な諸傾向ははじめにあったままである、と私は主張する。われわれはそれらを再発見し観察することができる。観察の結果は明白である。すなわち人間の本原的かつ根本的な道德構造は、単純かつ閉じられた社会のために作られているのだ。」(D. S., 1022)

だから、自然的社会の「自己閉鎖、凝集、位階制、首長の絶対的権威」(D. S., 1216)といった諸特徴、すなわち規律と戦争精神を意味するこうした諸特徴は、いかに文明化した社会においても根本的道德構造であり続けるのである。道德において《閉ざされたもの》の占めるこのような位置は、宗教において《静的なもの》の占める位置と平行的である。

さて、いよいよ本節本来の問題の考察に取り組むことになるが、ここまで長い概観が続いたので、ここで肝心の問題を設定し直してから考察を進めることにしよう。

あの『笑い』最終節の、社会的身振りとしての笑いの《苦み》が問いかける問題の核心をなしていたもの、笑う者が自分の背後に感じる《自発的でないなにか》、強制的な力のようなもの、その《正体》を、『二源泉』の《良識》論は明ら

かにしてくれるだろうか？また逆に、あの《苦み》の問いかけは、『二源泉』の《良識》論のどのような側面を明かるみに出してくれるであろうか？

このような問題意識をもって、今まで辿ってきたように、『笑い』から『二源泉』へのベルクソンの《良識》論の進化に沿って考えるとき、その進化の筋道の核心を理解するための鍵となる一つ概念が浮かび上がるようにわれわれには思われた。

それは、《機械的なもの》(du mécanique) という概念である。

そもそも『笑い』において、人が笑うのは、「生きたものにかぶせられた機械的なもの」であったことを思い出そう。こっけいな人物の例でも明らかにされるように、その場合の《機械的なもの》の本質は、《自動的なもの》であると言える。こっけいな人物は、現実に対応する時に、適切な想念を思い浮かべるのではなく、自分の想念のほうに自動的に従って対応する。自動的に対応するその《ごちなさ》ゆえに、生活への注意力であり、適応力である《良識》に欠けた者として彼は笑われるわけである。その場合、《良識》は、「生きたもの」(du vivant) に適応する柔軟性によって、こっけいな人物のうちの《機械的なもの》と対照をなしているように見えた。

ところが、その同じ《良識》が、『二源泉』の二元的生命論のヴィジョンの中に置かれたとき、上でも注意を喚起したように、それはひとつの《機構》(mécanisme) として捉えられることになる。

それは、「各部分は習慣であるが、その総体は本能に比すべき」(D. S., 1021) ものであり、「習慣を媒介にして本能の不動性を大ざっぱに模倣するものである」。その構成要素の「習慣の一つ一つは偶然的であるが、それらが成す社会保存のための協力は必然的」(D. S., 1021 強調筆者) である、そのような《機構》である。さらにそれはまた、「われわれに社会生活を営ませたある一定方向の力 - 重力が物体に対するのと同じ関係を魂に対してもつ一定方向の力」(D. S., 1201 強調筆者) である。

要するに、それは、上に挙げた規定にあるように、「不動性」, 「必然性」, を属性とし、物体に対する重力のように、社会保存のために魂を一定方向に向ける力である。社会的本能としての《良識》のこのような《機構》としての様相を見る

とき、『笑い』において、笑われる者のうちに認められた《機械的なもの》としての自動性が、『二源泉』の《機構》^{メカニスム}としての《良識》においては、自然自身が人間のうちに備えた「有機的傾向」(tendances organiques) (D. S., 1022) の自動性という本原的かつ強力な様相のもとに重心が移動して浮かび上がることが注目されるのである。

『笑い』における《機械的なもの》は、《生きたもの》に対置され、その《生きたもの》は、動物種としての人間の《生きる必要》に合致する要素を意味していた。それに対し、『二源泉』における社会的本能の《機構》^{メカニスム}における《機械的なもの》は、《生命の躍動》の動性に対置されている。そして、笑いは常に《良識》に欠けた者を罰する社会的身振りとしてあるであろうが、社会的本能の《機構》^{メカニスム}の与える罰の必要性和正当性は、必然的に、《種の保存》の要請に根ざす《閉じられた道徳》との一致不一致によるという本質的限定を蒙らずにはすまない。

さて、ここで、あの『笑い』最終節の、笑いの《苦み》が問いかけていた問題、その核心にあった、《自発的でないなにか》、笑う者が自分の背後に感じずにはいられない何か強制的な力を考えてみると、それは、社会的本能の《機構》^{メカニスム}そのものではないかと思われるのである。笑いの《苦み》とは、笑う者自身が自分の背後に働いているのを感じる本原的で強力な《機構》^{メカニスム}の仮借なさではないだろうか？

そのように考えて、もう一度『笑い』最終節の問題部分を読み直すと、笑いのプロセスを叙述した部分に、思いがけない様相が浮かび上がるのが見出されて驚かずにはいられない。

「笑いは(中略) 社会生活のごく長い習慣によってわれわれのうちに組み立てられた機械じかけ (un mécanisme monté en nous) の作用に過ぎない。笑いは、まったくしっぺ返しの応酬で、ひとりでに発せられるのだ。」(R., 481-482 強調筆者)

この笑いのプロセスの叙述の中には、「その部分は習慣であるが、その総体は本能に比すべき」(D. S., 1021) と規定された《機構》^{メカニスム}としての《良識》そのものが笑いのうちに発現する様相が描かれていると思われる。笑いのプロセスをこのように描いたとき、ベルクソンは、《機構》^{メカニスム}としての《良識》を意識せずして直感していたというべきであろう。そして、その直感に伴って、そのようなものと

としての《機構^{メカニスム}》の発動としての笑いの必要性、正当性に対する疑念も直感的に抱いたのであろう。

ベルクソンが『二源泉』の32年前に、自分の思想の《亀裂》とも呼ぶべきもののうちに、このような直感を抱いたことは、驚くべきことである。いうなれば、この『笑い』最終節の《苦み》には、《閉じられた道徳》の《苦み》そのものの予感がある。ただ、それが、予感に留まったのは、『笑い』の時期のベルクソンのヴィジョンの基礎となった生命論が《生きる必要》についての一元的なものであったので、二元的生命論を基礎とするヴィジョンのうちに堅固に結び付けられることは不可能であったからである。

さて、最後に、『笑い』最終節の《苦み》に発する問いかけは、『二源泉』の《良識》論にどのような光を投げかけてくれるのであろうか？

もちろん、第一に、社会的本能としての《良識》の《機構^{メカニスム}》としての側面を浮き上がらせてくれたということがある。しかしまた、人が笑うとき、そのような《機構^{メカニスム}》が直接働いていること、笑いとは、社会的本能としての《機構^{メカニスム}》が社会的身振りとして発現した現象そのものであることを明らかにしてくれたと思われる。

だから、もし、『二源泉』の時期にベルクソンが再び『笑い』論を書くことがあったなら、その考察の重心は、笑われる者の《機械的なもの》から、笑う者における《機械的なもの》へと移行したのではないだろうか？

さて、ありのままの社会においては、前にも見たように、「いかに人類が文明化し社会が変化したところで社会生活へのいわば有機的な諸傾向ははじめあったままである」(D. S., 1022)とベルクソンの述べる通りのことであり、このような仮借ない《機構^{メカニスム}》が支配的な社会像は、『笑い』最終節の、人間性と社会における自由をめぐる「なんともいえない悲観論」を肯定するがごときである。

しかし、それはベルクソンの社会論の《最後の言葉》であらうか？

そうは思われない。『二源泉』の最終章「機械と神秘主義」(mécanique et mystique)には、ひとつの《呼びかけ》が見出される。そして、それこそが、『笑い』最終節の「なんともいえない悲観論」に答えるベルクソンの社会論の《最後の言葉》であると思われる。

ただ、その問題を考察する前に、『二源泉』で哲学者の到達したヴィジョンのなかに置き直した時に、『笑い』について見えてくる一側面を一瞥したい。

第二節 《おもしろうてやがてかなしき》

『笑い』の中でベルクソンが考察の対象に取り上げたモリエールの性格喜劇の中の『人間ざらい』について、記者の内藤濯は、「あとがき」で次のように書いている。

「恋の破綻に苦しんだ拳句，人間くさいすべてからの絶縁を欲する男といえば，まさしく悲劇中の人物であるが，それでいて，この作が喜劇的側面をもつゆえんは，世間知らずな青年の言動が喜劇の目をもってすると，意外に強い可笑しみを感じさせるところにあるのである。ただしこの可笑しみは，いわゆるくすぐりの可笑しみではない。痛切なあと味を残す可笑しみである。⁽¹³⁾

「おもしろうてやがてかなしき鵜舟かな」という芭蕉の名句がある。この句そのものの成り立ちや解釈には諸説あろうが、「おもしろうてやがてかなしき」という言葉の表す印象は，万人にとって，モリエールからチャップリンに至るまでの偉大な喜劇に伴うものとして感じられるのではないだろうか？

そして、『笑い』を『二源泉』の段階でのベルクソン哲学のヴィジョンの中に置き直したとき，偉大な喜劇のもたらすこの「おもしろうてやがてかなしき」と言う印象を少し解明できるのではないかと思われるのである。

「閉じられた魂と開かれた魂の間には開く魂（l'âme qui s'ouvre）が存在する。すなわち人の不動性と同じ人の走っている運動の間には起立，つまり立ち上がる時にとる姿勢がある」（D. S., 1028）と『二源泉』でベルクソンは言う。

喜劇を笑うとき，社会に対して何らかの意味で不適応な人物を，人は多少なりとも閉じた魂をもって笑う。しかし，作品そのものの中に含まれた普遍的な人間的要素に促されて《開く魂》の移行状態に置かれたとき，作品のはらむその普遍的側面に共感し，そのような側面にもかかわらず，その人物が社会において《笑われるべき人物》となっている運命に対して深い哀しみを覚えるのである。

「おもしろうてやがてかなしき」の「やがて」は上記のような《開く魂》の移行状態にあたるのではないだろうか？そして，偉大な喜劇に含まれる普遍的な人

間的要素は、人を遙かな先で、『二源泉』で語られる、《生命の躍動》に根ざす深い《情動》へと導いてゆくのではないだろうか？

他方、すでに『笑い』においてベルクソンは《笑い》の基本的特徴として《無感動》を挙げて次のように言う。「生に無関心な傍観者として臨んで見給え。数多くの劇的事件は喜劇と化してしまうだろう。」(R., 389) それに対して、「常に感性に動かされ、生の合唱に調律されていて、あらゆる出来事が感情の響きに延びてゆくような魂は、笑いを知らないし、また理解しないに違いない」(R., 389) と述べているが、『二源泉』の《開く魂》は、『笑い』の上記の「生の合唱に調律されている」(accordées à l'unisson de la vie) 魂への移行の様相を、『二源泉』の《閉じられたもの》と《開かれたもの》のヴィジョンの中に位置づけたものとも言えよう。

『笑い』においてベルクソンは、ドン・キホーテについて次のように言う。

「墜落はたしかにいつでも墜落であったに違いない。ただ、ところ構わずどこかよそ見をしていたために井戸に落ち込むということと、一つの星を見すえていたから落ちるということは別である。ドン・キホーテが見つめていたのはまさに一つの星である。ロマネスクや妄想の精神から生まれるおかしさの深さはなんとこの深さであろう。」(R., 393)

墜落を笑っていた読者は、「やがて」、ドン・キホーテが見つめていたのは一つの星であったことに心動かされる。そして、そのドン・キホーテが地上の生活で、《笑われるべき人物》であり続けることに深い哀しみを覚えずにはいられないのである。

また別の例として、モリエールの『人間ざらい』を考えてみよう。

「われわれはアルセストを笑う。アルセストの実直さ (honnêteté) がこっけいなのではなく、実直さがアルセストにおいてとっている特殊な形、つまり実直さをそこねているように見えるある種の偏屈さ (travers) がおかしいのだ、と言う人がいるかもしれない。それはその通りだ。だが、われわれが笑うこのアルセストの偏屈さが、彼の実直さを笑うべきものにしてはいることはやはり真実であり、重要な点はそこである。」(R., 452 強調ベルクソン)

アルセストに対しても、観客は、社会への不適応を引き起こしているその「偏

屈さ」を笑いながらも、まさに、冒頭に挙げた「あとがき」で内藤濯の言うように、「痛切なあと味」を味わうのではないだろうか？

ベルクソンの『二源泉』における《開く魂》の論は、このように、われわれが偉大な喜劇を見たあとに感じる、説明しがたい不思議な哀しさを説明してくれるように思われるのである。

第三節 『二源泉』最終章：「偉大な楽観論者」の呼びかけ

現実の社会は、『二源泉』の一節の題にもあるように、「閉じられたものと開かれたものの間」(D. S., 1028)にあり、そこでは「社会的生活へのいわば有機的な傾向ははじめあったそのままである。」(D. S., 1022)

根本的には社会的本能の《機構》が支配的である現実の社会のこのような様相は、『笑い』最終節の「なんともいえない悲観論」を肯定するかのときである。しかし、『二源泉』最終章の「機械と神秘主義」(mécanique et mystique)においては、人類の未来が検討され、そこにおいて哲学者の《呼びかけ》がなされることになる。

社会的本能は、不可避的に戦争を促す性質のものであって、人類の未来の検討は、次のような問題設定のうちになされることになる。

「閉じられた社会の諸傾向は、根絶されがたく、開く社会のなかに存続するように思われたし、それらすべての本能的規律は、元来戦争本能へと収斂するものであった。したがって、われわれは、この本原的本能は、どの程度抑制され、あるいはさけられうるであろうか、と自問し、若干の考察を加えて、至極当然なこととして課せられたこの問題に答えねばならない。」(D. S., 1220)

このような問題設定のもとに、戦争抑制あるいは回避の道が二つの方向軸に沿って検討される。その二つの方向軸が、この最終章の題である《機械》(mécanique)と《神秘主義》(mystique)である。両者は、本文を見ればわかるように、正確には《la mécanique》と《la mystique》と表記され、本当のところは、「機械的なるもの」と「神秘的なるもの」と訳したいところなのだが、訳文の中に置くとして座りが悪いので、致し方なくこのように訳する次第である。この章において《la mécanique》は、機械の存在と機械による認識の総体を、《la mystique》は、神

秘の存在と神秘による認識の総体を指していると思われる。そしてここにおいての《神秘》は、この書の基本的脈絡の中におかれているものとして、神から湧出する《生命の躍動》に直接結ばれているもの、の意を持っていることは言うまでもない。

さて、戦争の原因となる「人口の増加、販路の喪失、燃料および原料の欠乏」(D. S., 1221)などの要素のうち、人口問題以外は主として産業組織 (organisation de l'industrie) の在り方に関わるものであるので、ベルクソンは、戦争との関わりにおいて、産業組織のあり方、すなわち《機械》^{メカニク}のあり方を検討する。その検討の内容を、本論の問題意識に沿った表現でまとめるなら、次のように言うことができるだろう。産業革命以後の社会において、人間の欲望をエネルギーとして、社会的本能の《機構》^{メカニスム}と《機械》^{メカニク}があまりに軌を一にして加速度的に発展してきたところに危険性がある、と。

「さしあたっての未来は、大部分産業組織と、それが課したり受け入れたりする条件に依存するだろう、と誰もが感じている。諸国間の平和の問題が、この問題にかかっていることを、われわれはさきに明らかにした。(中略)恐れるべきであろうか。それとも希望を持つべきであろうか。産業主義と機械主義^{マシニスム}は人類に幸福をもたらすだろうと長い間考えられてきた。今日では、人々はわれわれを悩ましている多くの害悪を好んでこれらのせいにするだろう、人類がこれほど快楽やぜいたくや富を渴望したことは、かつてなかったと言われる。ある抗し難い力が、もっと粗野な欲望の満足にいいよはげしく駆り立てているようにみえる。」(D. S., 1223)

ベルクソンは、歴史の幾つかの局面で機械主義^{マシニスム}が、戦争本能と逆の方向を取ったことを指摘してはいる。すなわち、「ずっと後で機械主義^{マシニスム}となるはずであったものの最初の輪郭が民主主義に対する最初の渴望と同時に描かれた」(D. S., 1237)ことを指摘し、18世紀の百科全書派たちにおいては、「物質的生存の保障と、安全のなかでの尊厳」(D. S., 1237)が同一の息吹のうちに願望されていたという例を挙げてもいる。

しかし、今日の現実の社会においては、産業は、充足させるべき多くの欲求のうち、何が重要か何が重要でないかの配慮はせずに、ただ売ることだけを考えて

製造しており、そこには、「機械にその合理的な位置、すなわち機械が人類に最大の奉仕をなしうるような位置、を割り当てるような組織化の中心思想」(D. S., 1236)が欠如しているのです。その結果、機械主義^{マシニスム}は、諸国間の平和の問題に対する様々な懸念をもたらしつつ進展している、とベルクソンは指摘する。

さて、この最終章の戦争抑止あるいは回避をめぐる検討のもう一つの方向軸、《神秘主義（神秘なるもの）》にそって、どのような考察が展開しているであろうか。

ここではベルクソンはもはや『二源泉』において考察した《神秘主義》あるいは《開かれた道徳》そのものを改めて論ずることはせず、主として未来の人類の生活におけるそれらのものの《受け皿》にあたる《生活様式》をめぐって考察を展開していると言うべきだろう。

ベルクソンは、人類の欲望という観点から、歴史上に存在する振り子運動「二重の熱狂化」(double frénésie)の存在を指摘することから考察を始める。

欲望については、中世の禁欲主義から、15-16世紀以来、物質的生活の拡大への渴望に振り子が振れ、それが産業革命以来加速化されて「密集する群集がトラックで、安楽への競争に突進する」(D. S., 1230)状況になっているが、未来にはもう一度振り子が振れ、単純生活への回帰の可能性があるかと予見する。

「不斷に増大する生活の複雑化の後に、単純性への復帰が予見されねばならないだろう。しかし、こうした復帰が確実だとは言えない。人類の未来は決定されずに在る。と言うのは、未来は人類次第だからである。」(D. S., 1230)

だから、予見は単なる予見ではなく、促しでもある。また、振り子は単に往復するのではなく、記憶を備えており、中間の経験で豊富になっているのであるから、行きと還りではもはや同じではない。また、このような単純生活への復帰の道は科学自身によって十分に示されるもので、例えば物理学と化学はわれわれの欲望満足の手助けをして欲望の増大を促すけれども、生理学と医学は、こうした増大のかなたにどんなに危険があるか開示してくれるとベルクソンは指摘する。

このような単純生活への回帰の可能性は、今日のエコロジーやエネルギーの問題とも密接につながり、部分的には実現しつつもあるもので、『二源泉』公刊当時以上に非常に今日的な指摘であるが、それは結局、未来における平和（戦争回

避)に貢献しうる要素として認識され位置づけられることになる。

「たえず増大する安楽への欲求、娯楽の渴望、ぜいたくへのきりのない好み、つまり人類がそこに確固たる満足を見出すようにみえるがゆえに、人類の未来にとってきわめて大きな不安をわれわれに感じさせる一切のもの、これらすべては、がむしゃらに空気を充満された、しかしまた、たちまち凋む、風船のようなものに思われるだろう。一つの熱狂化が反対の熱狂化を招くことを、われわれは知っている。」(D. S., 1233 強調ベルクソン)

結語も近い箇所でベルクソンは、この《単純な生活》について、「神秘的直感が世界中に伝播させる生の単純さ (simplicité de la vie)こそが喜びをもたらしてくれるであろう」(D. S., 1245) と言うのだが、ベルクソンの言う《単純な生活》とは、生命の根源をなす愛なる存在に対する直感に多少なりとも浸されているがゆえに、物質的には簡素であっても、人間的に深く充足し、喜びに満ちた、そのような生活を意味するのである。

さて、『二源泉』最終章の最後にベルクソンは、人類の未来を検討するためのこの二つの方向軸、《機械》^{メカニク}と《神秘主義》^{ミステイック}を改めて比較し、前者を人類の《肉体》、「度はずれに大きくなった肉体」(D. S., 1239)として捉え、後者に沿って存在する人類の魂はあまりに弱すぎ、両者の間に生じた空隙から社会的、政治的、国際的な恐るべき問題が生ずるのであるから、今日必要なことは、今度は人類の精神的エネルギーを新たに蓄積することであろう、と結論する。(D. S., 1239 et sq.)

哲学者の《呼びかけ》がなされるのはこの結論の最後、最終章の文字通り最後である。

「われわれの本性が文明に対してさし向けている障害物を一つ一つ避けなければならぬだろう。だが、抜本的な方策を採るにせよ、そうでないにせよ、どうしても決断することが必要だ。人類は自らなしたげた進歩の重荷の下で、半ば押し潰され、呻いている。人類は自分の未来が自分次第だということを十分に知っていない。人類はまず自分が生き続けようと欲しているか否かを見てもいいことだ。次に人類が自ら問うべきことは、自分はただ生きることだけを欲しているのか、それともそのほかに宇宙の—神々をつくるための機械である宇宙の—本来的機能が反抗的なわが地球上でまでも遂行されるに必要な努力を惜しまないかど

うか、ということである。」(D. S., 1245 強調筆者)

『二源泉』を結ぶ文字通り最後の言葉である「神々をつくるための機械である宇宙」(l'univers, qui est une machine à faire des dieux) は論議を呼んだ言葉であるが、この「機械」の語は、最終章全体の論の中心をなしていた《機械》に意識的に対置されたものだとわれわれには思われる。人類を半ば押し潰そうとしている《機械》に対置される、神の命の息吹を地上の存在のうちに具体化する《機械》としてある宇宙である。

『笑い』は、「苦み」の語をもって終るのに対して、『二源泉』は、「神々をつくるための機械である宇宙」というこの語をもって終る。『笑い』最終節の「なんともいえない悲観論」に応えるベルクソンの《最後の言葉》は、「神々をつくるための機械である宇宙」の《愛の躍動》を、人類の社会のうちに成就させる方向性を選択する決断への呼びかけである。

この最終章で少し前にベルクソンは、「人類の恩人とも呼ぶべき」(D. S., 1219) 国際連盟を創設した「偉大な楽観論者たち (les grands optimistes)」(D. S., 1219) について語っている。「戦争廃棄の困難さは、戦争廃棄を信じていない人々が一般に想像しているよりはるかに大きい」(D. S., 1219) もので、彼らはそのような大きな困難を十分に認識していたにもかかわらず、強い意志をもって、「すべての偉大な楽観論者同様、解決すべき問題を最初から解決された問題として取りかかった」(D. S., 1219) ののである。

『二源泉』本論での考察に見られるように、現実の社会における社会的本能の《機械》の仮借ない機能は、重力として圧力として働き、社会の戦争への傾向をほとんど御し難いものになっていることが確認されていた。にもかかわらず、《愛の躍動》の方向へかじを切る決断をするよう人類に対して呼びかけるベルクソンのうちには、上記の《偉大な楽観論者》の面影が重なる。『笑い』最終節の「なんともいえない悲観論」に応える哲学者の《最後の言葉》は、この《偉大な楽観論者》の呼びかけの言葉である。

現実の世界では、この呼びかけの後に第二次世界大戦が起こり、現在も戦争は絶えない。しかし、哲学者の呼びかけは、今もわれわれの耳に聞こえている。

[注]

本論において、ベルクソンの著作の引用については、下記の略号で、Henri Bergson: *Oeuvres*, édition du centenaire, Paris, P. U. F., 1959の頁付けを用い、(略号, 頁数)と表記する。

M. M. Matière et Mémoire

R., Le Rire

E. C. L'Evolution créatrice

D. S., Les Deux Sources de la Morale et de la Religion

なお、和訳については、『ベルクソン全集』(全六巻)白水社、の各巻の訳にもとづく。

- (1) Henri Bergson: *Le Rire, Présentation par Frédéric Worms*, Quadrige/PUF, 2007, p. 12
- (2) 前注のヴォルムスのカドリージュ版『笑い』の解説においては、『笑い』の社会論が、『二源泉』の社会論への一つのステップになっていることは指摘されているが、『良識』の概念をめぐっての両者の間の進化についての考察は無い。
- (2) bis Henri Bergson: *Mélanges*, P. U. F. 1972, p. 360
- (3) 中村弓子『心身の合一 ベルクソン哲学からキリスト教へ』, 東信堂, 2009年, p. 64-p. 151
- (4) 上掲書, p. 71-72
- (5) René Descartes: *Discours de la Méthode, Texte et commentaires par Etienne Gilson*, quatrième édition, Vrin, 1967, p. 22 強調筆者
- (6) Gilbert Maire: *Bergson, mon maître*, Editions Bernard Grasset, 1935, p. 156
- (7) *Ibid.*, p. 222
- (8) *Ibid.*, p. 157
- (9) 注 (1) 参照
- (10) 注 (3) 参照
- (11) *D. S.*, p. 1151 et sq.
- (12) 本論では、神秘家における《良識》については扱わない。なぜなら、それは、一人で一つの《種》を成しているといっても良いような、神秘家という特権的存在において現われるものであって、ベルクソンの社会論の基本的構成要素としての《良識》とは別種のものであるからである。
- (13) モリエール『人間ざらい』, 内藤濯訳, 新潮文庫 p. 107
- (14) 筆者は、本論以前にすでに「ベルクソンにおける《良識》(bon sens)の概念について」(中村弓子『受肉の詩学』みすず書房, 1995年, p. 1-p. 29)という良識論を発表しているが、この論は、『物質と記憶』周辺の初期のベルクソンの良識論が、『形而上学入門』(1903年)でベルクソンの直観論が確立するまでの触媒の役割を果たしている側面を考察したものであり、本論と問題意識を全く異にしている。

