

本質と偶然の〈あいだ〉

石井 敏夫

序

学問はものごとの本質をつかむことを目指す。学問である限りの哲学も同様である。しかし、ものごとの本質をつかむためには、実は、偶然と対比された形での本質という概念を使うだけでは十分ではないという事情がある。本質と偶然のあいだに、本質にも偶然にも属さない領域、本質そのものではないにしても、偶然には取り込めない広大な領域が横たわっており、この領域は、それを把握するのに適切な概念で把握されねばならず、その領域のもつ意味を正確に見積もることが、ものごとの本質をつかむことにつながる場合があるからである。ベルクソンもまたこのような領域の探究に入り込んでいるが、その領域を把握するのに必要な概念はどんな概念だろうか。ベルクソンが行っている数々の議論を検討してゆくと、おのずとある一つ概念が浮上してくる。それはまだ生まれかかりの、流動的な概念、というよりむしろ自らを概念として明示することなく暗に働きつつある概念なのだが、それをここでは本質と偶然の〈あいだ〉という概念として考えてみたい。

(1)

まずは、近代物理学をめぐる三人の近代哲学者たちの立場に関するベルクソンの解釈を確認して、彼自身がどんな立場に立とうとしているかを確認することから始めよう。

デカルトは物質界に認められる数学的秩序を「幾何学的延長」と呼び、これをもって物質の本質（essence）とみなす。他方、パークリーは物質界の数学的秩序を物質界の本質にはいささかのかかわりもないものとして、物質界にとってはたんなる偶然（accident）にすぎないものとみなす。カントの批判は、いわばデカルトとパークリーのあいだで、この秩序に基礎（fondement）を与える試みであるが、カントは基礎を用意することで物理学を救うのと引き換えに形而上学を犠牲にし、人間精神の有効範囲を制限することになったとされる。

これに対して、ベルクソンは、カントとは全く異なる仕方で、デカルトとパークリーのあいだに立とうとする。それは、数学的秩序を、物質界の本質ではないが、さりとて偶然でもないもの、いわばその本質と偶然の〈あいだ〉と位置づけてみることに

よってである。実際、ベルクソンが物質界を「幾何学的延長」と「純然たる観念 *une pure idée*」との「中間に *à mi - chemin entre*」（MM, 3, A - P. DE LA SEPTIÈME ÉDITION）、すなわち「幾何学的延長」の手前にして「純然たる観念」の向こう側におくのは、数学的秩序を物質界の全き本質とみなすことも、たんなる偶然とみなすことも拒否するからだろう。数学的秩序を本質とみなすことを拒否するのは、物質界が拡がりをもつ実在でありながら、質であることを周到に確保するためであり、偶然とみなすことを拒否するのは、物質界が質でありながら、客観的に数学的な仕方では扱えるものであることを常識的に信じている（「宇宙の科学が存在し、この科学が未来を予測することに成功する以上は、科学を基礎づける仮説は恣意的な仮説ではない」〔MM, 22〕）からである。こうして、物質界の数学的秩序は、物質界の本質ではないが、偶然でもないもの、いわば両者の〈あいだ *entre*〉とみなされることになる。

そこで、ベルクソンのこの〈あいだ〉の見地からは、デカルトは本質と偶然の〈あいだ〉を「本質」とみなす過ちを犯し、パークリーは本質と偶然の〈あいだ〉を「偶然」とみなす過ちを犯していることになる。〈あいだ〉を端的に〈あいだ〉として位置づけることが必要なのである。

ついでに付け加えておくと、数学的秩序という〈あいだ〉の〈あいだ〉性は、数学的秩序一般を考えるか、個別的な数学的秩序を考えるかによって、その内実が違ってくことに注意したい。物質界は必ず何らかの数学的形式によって表現されるという場合と、物質界がある特定の数学的形式によって表現されるという場合とでは、「数学的形式」のもつ〈あいだ〉性の度合いが異なるだろう。前者はより本質よりに〈あいだ〉であり、後者はより偶然よりに〈あいだ〉である。

この〈あいだ〉という考え方は、物質論以外にも、ベルクソン哲学の様々な箇所に潜んでいる。

今度は記憶論から例を引こう。周知のようにベルクソンは一般観念の起源を事物に対する身体的態度の同一性のうちに見る。その際、事物に対する身体的態度の同一性は事物そのものの類似性（*ressemblance*）から引き出される。事物の類似性は身体に対して「客観的に一つの力として働く *agit objectivement comme une force*」（MM, 177）ので、身体はその同一の客観的原因から常に同一の客観的結果たる同一の態度を引き起こすというわけである。

しかし、ベルクソン自身がいうように、例えば「ユリの白さは雪野原の白さではない」。ユリの白さと雪野原の白さのあいだに客観的な類似があるとしても、それに劣らず両者のあいだには客観的な差異があるだろう。同様に、ある声音とある音の高さ

で発音される「ユリ」という語と、別のある声音と別の音の高さで発音される「ユリ」という語とのあいだにも、客観的な類似とともに客観的な差異があるはずである。そして、客観性という観点からすれば、差異は類似と同等でありうるのである¹⁰⁾。

だが、私たちに、差異よりは類似のほうによりいつそう関心 (intérêt) を抱く理由があると仮定すると、話は変わってくる。その場合には、客観的には同等でありうるものが、主観的には不等となるに違いない。すなわち、類似は差異を押しつけるようにして現象してくるに違いない。そうなると、ありうる客観性は失われてしまう。しかし、現象してくる類似それ自体には少しも主観からの混入物は含まれていないとすると、それにもかかわらず、この類似がある意味では主観的といえたとすれば、それが理論上はそれと同等の力をもちうる差異を伴いうるはずなのに、現実には、すなわち主観のある特定の関心という一つの力の下では、差異がそれとともにある類似と同等の力をもって現象することを許されないからである。このある意味では主観的な、しかし一度切り出されてしまえばいつでも「客観的に一つの力として働く」類似について、ベルクソンは別のところで、「いわば客観的な類似がある il y a une ressemblance … en quelque sorte objective」(MM, 98) というふうに述べている。この「いわば客観的」という表現は、純粹に客観的なのではないが、たんに主観的であるのでもない何か、準客観的、ほとんど客観的な何か、そして事実上、実践上はひたすら客観的とみなせる何か、を指し示すためのものであり、厳密に言えば、客観的なものと主観的なものの〈あいだ〉を表現するためのものと見るのできるのである。

持続論はどうだろうか。ベルクソンは、純粹持続を、私たちが「自らを生きるのにまかせる」ときの持続という意味で、「私たちがそこで行動する持続」(MM, 207) と呼び、それを、「私たちがそこで自分が行動するのを見る持続、そして自分を見るのが有益である持続」(MM, 207) としての空間化された持続から区別する。純粹持続は私たちの意識状態が相互に溶け合う持続であるのに対して、空間化された持続はその諸要素が相互に分解され、並置される持続だからである。従って、空間性は純粹持続の本質には属さない。これは見やすい道理である。

だが、それでは、空間化された持続は純粹持続にとって全き偶然の産物なのだろうか。そうではないこともまた見やすい道理である。もし純粹持続にとって空間化された持続がたんに自らに偶然もたらされたものにすぎないなら、自由が流れつつある物質界を足場とし、流れつつある社会生活を舞台としているということ自体が、たんなる偶然事でしかないことになろう。しかし、自由の主体は、『意識の直接与件に関す

る試論』においてすらすでに、自由行為をなすことそのものにおいてではないにしても、少なくとも自由行為の基盤をなす諸々の調整的行為においては、記号を使用し、社会生活を営む主体、つまり「自分の考えを必ず言葉で表現し、たいていは空間のなかで考える」（DI, AVANT - PROPOS）主体なのではないか。だとすれば、空間性は純粹持続の本質には属さないにしても、純粹持続が自らを自由行為として顕現させるのに必要不可欠な媒体であり、その限りでは、流れつつある世界に身をおく純粹持続にとっては必然の産物なのである⁽²⁾。『与件』の段階でもすでに「意識は可能的行動を意味する」はずだからである（MM, 50）⁽³⁾。ここにも本質と偶然の〈あいだ〉が出現している。

空間論を見よう。現実の具体的延長世界は「ある意味では」「多様な諸対象」（MM, 235）に満ちているとはいえ、諸対象間の「分離は絶対的なものではない」（MM, 235）。厳密に言えば、それらのあいだには目に見え、感知できるような隔たりがないし、それらのあいだに観察される絶えまない相互作用は、それらが「明確な境界をもたないこと」を物語っている。その意味で、現実の具体的延長は「連続性」をもつ。ところが、私たちはそれらには「明確な境界」が「あるとみなす attribuer」（MM, 235）。それどころか、それらを「好き勝手に分割できる」とさえ「思い込んでいる se persuader」（MM, 235）。このような思い込みあるいは信念がなければ、実際問題として明確な境界画定はできないのだが、この「好き勝手に分割できる」という信念は、おそらく、物質的欲求が繰り返し満たされた経験が想像力に媒介されて生じ、いったん生じてしまえば、今度は物質的欲求を先導するものとなる。「等質的空間」とは、いわば、この「欲する」に背後から押されている「できる」なのである。

従って、この空間が「物質に対する私たちの行動の図式」（MM, 237）と呼ばれるのは、この空間が、私たちになしうる行動、すなわち際限のない勝手気ままな物質的欲求を満たそうとする行動を「象徴」（MM, 247）するものだからであり、物質そのものの属性というより、むしろ「物質に対して働きかける存在の行動の仕方（démarches）」（MM, 247）にかかわるものだからである。ベルクソンはこのような空間、すなわち欲求に駆動された信じ込みを、生命体が自ら発する光になぞらえている。「現実的行動の中心」は「それがもつ光によって de sa lumière」、いかなる明確な部分ももたない「物質のすべての部分を照らし出す」（MM, 261）。この「光」は、ベルクソンが別のところで、意識は「自然を自然にとっては思いがけない光で d'une lumière inattendue 照らすわけではない」（MM, 279）と述べる際に暗に考えているような「光」、いわば自然が予期していた「光」ではない。それゆえ、この理念的な

「光」は明らかに自然の本質を予感させ透かし見させる自然自身の光ではなく、むしろ自然の本質を薄暗がりのうちにおくものである。だが、この「光」は自然を完全に覆い隠す闇となることはないだろう。自然である現実の連続的な具体的延長はこの「光」による裁断を黙って受け入れ、裁断された形で私たちの行動に確かな「支点」（MM, 237）を与えるからである。薄暗がりのうちで支点を与えるこの「光」は〈あいだ〉以外の何ものでもない。「ある意味では」自然が予期していた光からの、この「ある意味では」自然が予期していなかった光の、へだたりを介した連続性こそ、〈あいだ〉の本質である。

(2)

本質と偶然の〈あいだ〉、客観的なものと主観的なものの〈あいだ〉は、なぜ存在するのか。ベルクソンの解答は明解である。それは、「生の運動 *mouvement vital*」⁽⁴⁾（MM, 222）が存在するからであり、この運動が〈あいだ〉を産出するからである、というものである。

〈あいだ〉を産出しないような生はおそらく存在しないだろう。生きるとは何をおいてもまず〈あいだ〉を産出することなのだろう。かりに〈あいだ〉を産出しないような生が存在するとしても、それはもはや私たちに理解できるような生、生として理解できるような生ではないだろう。〈あいだ〉を産出することは、生きることそのものではないにしても、生きることの根幹なのだと思われる。そこで、〈あいだ〉を産出することが、客観的に「生の運動」に属し、「生の運動」の一つの本質である、といってよいのではないか。とすれば、生の本質をつかむためには、〈あいだ〉という概念が必要不可欠であることになる。

「生の運動」は本質と偶然の、客観的なものと主観的なものの〈あいだ〉を産出する。すでに見たように、これらの〈あいだ〉は世界を生へと、生を世界へと媒介する、世界と生の《あいだ》として機能し、そのような《あいだ》として生を支える。しかし、世界と生の《あいだ》として機能する諸々の〈あいだ〉は、「生の運動」とはさしあたっては別のものに見える運動、「真の認識」（MM, 222）を得ようとする運動のうちで、奇妙なことに、しばしば、それらの〈あいだ〉性を浮き彫りにされるよりもむしろ決定的に隠されてしまうということが起こる。

すでに述べたように、物質界の数学的秩序をめぐるデカルトとバークリーの対立に関しては、ベルクソンは次のような考えをもっていたはずである。すなわち、デカル

トは本質と偶然の〈あいだ〉を本質とみなす過ちを犯し、パークリーは偶然とみなす過ちを犯している、と。では、本質と偶然の〈あいだ〉を純然たる本質と錯覚したり、客観的なものと主観的なものの〈あいだ〉をたんに主観的なものと錯覚したりしうることもまた、そしてまた、その結果として、「真の認識」を得ようとする運動が袋小路（impasse）に入りうることもまた、つまりは、哲学しうること、および哲学が行き詰まりうることもまた、客観的かつ本質的に「生の運動」に属するのだろうか。

『創造的進化』にまでいたったベルクソンの生命論的見地からは、この疑問に対しては、ただし、〈あいだ〉をありのままに〈あいだ〉として捉え直し、そもそもなぜ〈あいだ〉は可能なのかを問い直し、〈あいだ〉の発生過程をたどり直し、〈あいだ〉の《あいだ》機能、すなわち薄暗がりのうちで世界と生を媒介しつつ生を支える機能があるがままに理解し直しうることもまた、従ってまた、哲学が行き詰まることなく自らを進展させることもまた、客観的かつ本質的に「生の運動」に属する、と付言しつつ、しかり、と答えるべきかもしれない⁽⁵⁾⁽⁶⁾。

しかし、〈あいだ〉をありのままに〈あいだ〉として捉え直しうるものが、客観的かつ本質的に「生の運動」に属するのだとしても、この「しうる」、すなわちこの可能性は、可能性のままにとどまり、実現されないでいることも可能であったはずである。それどころか、この可能性が実現される可能性はさほど大きいものではなかったかもしれない。否、この可能性はほとんど実現されるはずもない可能性だった、とすらいいうるかもしれないのである⁽⁷⁾。にもかかわらず、この可能性は現実のものとなっている、とベルクソンは感じ、信じていたはずである。どうしてそれは現実のものとなりえたのか。換言すれば、なぜ哲学は少なくともベルクソンにおいて一行き詰まることなく自らを進展させることができたのか。このいくらか奇矯に響く問い、いささかグロテスクに見える問いに直面することをたぶんベルクソンは避けられない。

さて、この問いに答えようとしてのことか、あるいはむしろこの問いがもつように見えるグロテスクさを打ち消そうとしてのことか、『創造的進化』後のベルクソンには、そもそも哲学は一般に、つまりどんな哲学もそれ自体が何らかの「あいだ」なのではないか、という考えが芽生えた。それどころか、彼は次のようにはっきりとした形に立てられた問いにはっきりとした答えを与えようとしていたとすら想像される。すなわち、自らが世界とともに産出する〈あいだ〉によって世界との《あいだ》柄を保ち続ける「生の運動」は、自らのうちに産出されうる哲学一般を介（「あいだ」に）して、何へと媒介されようとしているのか。あるいは、何が、「生の運動」とともに、「生の運動」のうちに産出しうる哲学一般を介（「あいだ」に）して、自らを

「生の運動」へと媒介しようとしているのか、と。

例えば、ベルクソンは古代ギリシャの哲学者たち（エピクロス派、ストア派、プラトン、アリストテレス）の道德説に関して論ずる箇所ですら次のようにいう。「座っている人の不動と、走っている同一人の動とのあいだには、彼の起き上がり、つまり彼が身を起こすときにとる姿勢がある」（DS, 62）。「彼が身を起こすときにとる姿勢」は、彼が何をなしえたか、何をなしうるかを、彼が走りゆこうとしていた方向を示しつつ暗示する。それに似て、「反復から創造へと…導く道がただ一つしかない」（DS, 63）場合、「両者のあいだに *entre les deux* とどまる者」（DS, 63）は、「不動」＝「反復」の者に、ありえた、そしてありうる「動」＝「創造」を告げ知らせるだろう。身を起こしている人の姿勢を決定したのが走ろうとする意志であるように、「あいだにとどまる者」を「あいだ」にまで押し上げたのが「動」＝「創造」であるなら、「あいだにとどまる者」はありえた「動」＝「創造」を暗示しつつ、ありうる「動」＝「創造」を「あいだにとどまる者」の仕方で「不動」＝「反復」の者へと媒介するだろう。

しかし、座っている人とは明らかに姿勢を異にするとはいえ、やはり奇妙な姿勢で静止し続けているにすぎない人が、「あいだにとどまる者」（このなかには〈あいだ〉を〈あいだ〉として見い出せた者も、〈あいだ〉としては見い出せなかった者もいるはずであるが）⁽⁸⁾であるという証拠、この不動の人は動きかけて再びとまった人であるという証拠はあるだろうか。つまり、この不動には動の痕跡が認められるだろうか。動を不動からきっぱりと区別する思想、動のうちに決して不動を見てはならないという思想に執拗なまでにこだわり続けてきたベルクソンが、動から「中断」の道を通して不動を引き出す思想を経由した後で、ここでは、哲学という名の不動には動の跡が認められるか、という問題にぶつかる。すなわち、この不動は動と不動の「あいだ」なのか、という問題である⁽⁹⁾。

(3)

ベルクソンは、彼が本質とみなすものと〈あいだ〉とみなすもののあいだをすべて埋め尽くしているわけではないし、〈あいだ〉と〈あいだ〉とのあいだをすべて辿り尽くしているわけでもない。残されている問題が多いことは銘記しなければならない。

また、ベルクソンが〈あいだ〉を明瞭に見い出しえていない場合がないかどうか、

あるいはベルクソンが〈あいだ〉を本質と見間違えたり、偶然と取り違えたりしている場合がないかどうかを検討する必要もある。

例えば、対象の〈あいだ〉性が十分には見極められていない例として言語論が挙げられるかもしれない。「言語は、私たちのもつ諸観念相互のあいだに、物質的諸対象のあいだにあるのと同じきっぱりとした明確な区別、同じ不連続を打ち立てるよう要求する」（DI, AVANT - PROPOS）。言葉によって表現したり、言葉で考えたりする営みは、私たちのもつ諸々の観念のあいだに不連続性を強いる。ベルクソンにとって諸観念が被る不連続性は諸観念の本質には属さない。諸観念は多でありながら連続していると考えられているからである。とはいえ、諸観念が被る不連続性は諸観念にとって全くの偶然であるわけではないはずである。諸観念を裁断する不連続性は、大なり小なり偶然性を孕みながらも、それが注意深く打ち立てられたものであればなおのこと、諸観念からの同意を取りつけているはずだからであり、諸観念によって促されたものであるに違いないからである。この意味で、諸観念が被る不連続性もまた、それが薄暗がりのうちで読み手の理解、および書き手自身のより深く正確な理解への手引きを与える点で、本質と偶然の〈あいだ〉とみなしうる。もしかりに不連続性一般が観念世界一般にとってたんなる偶然にすぎないなら、ベルクソンの書き残した言葉の全体が彼の思想の一大偶然事にすぎないことになってしまおう。私たちが読むことのできるベルクソンの作品全体は、むしろベルクソンの思想の動きの本質とその動きに全く外的な偶然の〈あいだ〉なのである。

生命論についても同じことがいえるかもしれない。ベルクソンが取り上げている様々なレヴェルの生命現象を〈あいだ〉という見地から考察し直してみることはとても興味深いばかりでなく、ベルクソンが捉えたと信ずる生命現象の本質をつかみ直すのにとっても有益であると思われる。例えば、生物が一般に身体をそなえているということは、生物の本質なのだろうか、それともたんなる偶然なのだろうか。こうした疑問に答えるためには、〈あいだ〉という概念が有効になってくるだろう。例えば、ある特定の植物の葉やある特定の貝がある特定の形状と模様をもつことは何を意味するのだろうか。こうした疑問に答えるためにも〈あいだ〉という概念は役立つであろう。主題となる事象内容に応じて、限りなく本質に近い〈あいだ〉から、限りなく偶然に近い〈あいだ〉まで、無数の〈あいだ〉が出現してくることが予想される。

制度論はどうか。例えば、「自然の手を離れたばかりの社会の政治体制」（DS, 295）は王制ないし寡頭制であるとされる場合、あるいは、民主制は「自然から最もかけ離れたもの」（DS, 299）とされる場合、これらの体制は、自然的社会や文明社会に

本質的なものとみなされているのか、という問題を考えてみよう。もし王制や寡頭制が自然的社会の本質なら、自然的社会は文明社会に移行できるだろうか。また、もし民主制が文明社会の本質なら、文明社会は「原始的政治的本能が文明を跳ね飛ばす」（DS, 298）のを許すだろうか。従って、これらの政治制度もまた、本質と偶然の〈あいだ〉、人と人の《あいだ》として機能する〈あいだ〉、それらの源泉、そこからの生成、それらのもつ隠匿・抑圧効果や強調・延長効果が解明されるべき〈あいだ〉なのである。

結論

カントはある意味では〈あいだ〉の哲学を構想した哲学者といえるが、カントとは別の仕方では〈あいだ〉のあいだ性を捉えようとした哲学者のひとりがベルクソンである。

ベルクソンにとって、〈あいだ〉は、「生の運動」の観点から捉えられるべきものとしてある、というより、『物質と記憶』の第四章で「生の運動」という表現が導入されたそのときに（MM, 222）兆したはずの概念である。実際、『意識の直接与件に関する試論』の段階では、相互外在性という形式は、純粹持続に対しては、言語がそれに対してもっていたのと変わらない意味、すなわちたんなる記号としての意味しかもたないものと考えられていたし、時間のうちでの外的實在の進行に対しては、この實在自身がそなえている性格、すなわちこの實在それ自体の存在様式と考えられていた。

しかし、ベルクソンは、「生の運動」の観点が導入されて後発見されたはずの諸々の〈あいだ〉を、体系的に考究し、その成果をまとめあげるようなタイプの哲学者ではなかったので、現状では、〈あいだ〉のもつ働きの多様で豊かな性格を俯瞰することは望むべくもない。まずはベルクソンのテキストのうちで、次いでテキストを越えて、〈あいだ〉の機能を体系的に研究する必要がある。

註

文中にMM記号を冠して表した数字はすべてPUFのカドリージュ版『物質と記憶』からの引用頁である。DI、EC、DS記号はそれぞれ、同じくPUFカドリージュ版の、『意識の直接与件に関する試論』、『創造的進化』、『道徳と宗教の二源泉』を表す。

文中に三種類の括弧付きで出でくる同一語、すなわち〈あいだ〉と《あいだ》と「あいだ」という表現について簡単に説明しておきたい。〈あいだ〉は本質と偶然のあいだを意味

し、《あいだ》は世界と生のあいだを意味し、「あいだ」は世界ならざるものと生のあいだ、あるいは世界の究極的な起源と生のあいだを意味する。最後のそれがかぎ括弧付きであるのは、厳密には、それが、そしてそのみがテキストからの引用であることを示している。

(1) それどころか、「より」客観的には、類似は差異と対等ではない可能性すらある。ここでは用語を厳密に定義した上で詳しい議論を展開する余裕はないが、差異と類似の混合物は、より客観的には、換言すれば、「生への注意」ばかりか、生への「底意 *arrière-pensée*」(*mémoire spontanée* がもたないとされるそれ)すら働かないところでは、つまりそのあるがままの具体性 (*matérialité*) においては、類似が深みに退いて、表面的には差異の相の下に現れてきてしまう可能性があるのである。知覚と記憶、現在と過去とをへだてている本質的な差異に加えて、現在のただ中における、差異と類似の、横の相互浸透効果ともいうべきものがあり、この効果は、知覚と記憶、つまり現実的なものと潜在的なものとの差異が乗り越えられないままでは、差異とともに存在していてしかるべき類似を獲得できないまま、差異と差異を相互浸透させることになるだろうからである。事実もそうなら、対象の表面に類似を刻み出すためには、それを二重の差異から救い出さなければならないことになる。すなわち、潜在的なものが現実的なもののうちに自らを弁別・再認(自らとの類似を弁別)しつつ、横の相互浸透効果を程度の差はあれ—ここに程度の差がありうるということ、それが極大にも極小にもなりうるということが、大きな意味をもつのだが—類似に有利に働くように調整(弁別された類似の身体運動化によって)しなければならない(類似の知覚を可能にする心身メカニズム(生への底意に効力を与えるところの)については機会をあらためて詳しく分析したいが、その大筋は、身体が受けとっているもののなかから精神がすでに知っているものを見分け、精神が見分けたものに身体があらためて応ずる、というものであろう)。ここで急いで付言しておきたいのは、かりに生への底意が完全に無力化してしまつて、記憶が知覚のうちに自らをいささかも弁別・再認できないような場合が想定できるとすれば、その場合には、知覚は記憶と全く異他的なまま、新たに加わってくる記憶との絶えざる相互浸透効果によって、その質を変化させ続けるはずだが、この変化は知覚が「老ける *vieillir*」現象とは区別されねばならない、ということである。というのも、知覚が「老ける」ためには、まず記憶との類似が表面に浮き出て、それが強調されるのでなければならず、その強調された類似越しに、それを透かして相互浸透効果が感じられるのでなければならないからである。

ベルクソンは『意識の直接与件に関する試論』において、長年住むことになる町並みの印象が絶えず変化してゆくことや、メロディーを聴くことを、「純粹持続」として記

述していたが、そうすると、厳密に言えば、これは生への底意すら働かないところに出現するに違いない持続効果ではなく、少なくとも生への底意を基盤とする持続効果であることになる。メロディーを聴くことは、「直接与件」である限りの、あるいは純粹経験である限りの、その限りでは少なくとも生への底意によって貫かれている限りの連続的異質性なのである。従って、ベルクソンによって「純粹持続」と呼ばれていた事態には、いわゆる「直接与件」を越えることが許されるなら、さらに純粹化できる余地があったことになる。というより、事実としての「直接与件」という曲がり角の向こう側にまで進んで純粹化してみせることができたなら（この可能性は『物質と記憶』の第二章、第三章にわずかながら垣間見ることができる〔MM, 99, 105, 178など〕）、かえて「純粹持続」の成立基盤をよりいっそうはっきりと照らし出し、突きとめることができたはずなのである。実際のベルクソン自身はといえば、彼は、人が彼のいう「純粹持続」を感じずるためには、ただひたすら「自らを生きるにまかせる *se laisser vivre*」（DI, 75）だけで十分であると考えていた。それどころか、「純粹持続」を感じずるためには、人は「自らを生きるにまかせる」のでなければならず、「生きること」に専心、没頭、集中しなければならず、しかも可能な限りより強く、より深く、より広くそうしなければならないと考えていた。これは決して見過ごしてはならない点なのである。であるからこそ、なおさら、「純粹持続」が、「生きること」に根を張り、生への底意に支えられ、つまりは対象の表面に刻み出される類似越しに、それを透かして感じられる連続的異質性であることを「知る」には、「純粹持続」をたんに「感ずる」というだけでは十分ではなく、連続的異質性が「生きること」から引き抜かれ、生への底意という支えを失い、それを縁取りつつ透かし見させる類似が深みに退く可能性を想像してみなければならない。つまり、「純粹持続」をベルクソンがそれを見出しえた地点を越えて純粹化してみなければならないのである。

他方、ベルクソンが実際に行ったことといえば、「純粹持続」の可能性の条件としての一絶えざる全体化のプロセスそれ自体の可能性の条件としての、ではなく一生への底意にはなぜか表立っては触れないままに、生への底意が弱体化（完全な無力化ではなく）する際に生ずる病理学的諸状態（諸症例を検討してみれば、これらの状態において類似の弁別はいささかもなされていない、と見るのは無理があることが分かる）を主題化しつつ、生への底意が引き連れてくる身体運動が「純粹持続」を覆い隠してしまう可能性を提示することだった。

なお、ここで私が立てている仮説が正しいとすれば、二重の差異から救出されねばならないのは何も外的知覚ばかりではない。記憶や感情（*sentiment*）といった内的状態も

同様である。私の考えでは、これら内的状態にも外的知覚の場合と全く同じ原理が適用できるのだが、詳しい議論は別の機会に譲る。

- (2) 純粹持続の空間化は必ず外界の持続化を伴うので、いわゆる「対称の要求」に従って、外界が持続化することは外界の本質ではないにしても、外界にとってたんなる偶然ではない、と試みてみたくなる。なぜかという、純粹持続が、自らを空間化しようとする傾向を、空間化された持続にいわば「馬乗り」になって（たいていは馬に乗られてしまうとされるのだが）自らを自由行為として顕現させようとする傾向とともに、自身のうちに宿しているように、外界はそれ自身のうちに、その諸瞬間が相互浸透化しようとする傾向を、その傾向を「絶えず再開される現在」（MM, 236）という仕方で行おうとする傾向とともにもつからである。だが、いずれにしても、外界の持続化をどう解釈するかという問題は、純粹持続の空間化の解釈の問題よりはるかに難しいかもしれない。確かに、問題の要点は、「現在と過去の緊密な結びつき solidarité」（MM, 245）を「その本質とする」「運動」が、そこで展開される場としての「絶えず再開される現在」と、「決して唯一の瞬間しか存在せず」、「すべてが絶えず再開される」場としての「抽象的空間」（MM, 245）との、一致点と相違点を、どう位置づけるか、という点にある。というのも、外界を持続化（時間化）し、外界に過去と未来を設定することは、外界で生ずるすべての出来事は現在のうちに与えられているとの仮定が有効なら、確かに外界の本質としての「必然性」にとってはどうでもよいことだが、「絶えず再開される現在」としての、外界の諸瞬間が、それでもやはり互いに「緊密な結びつき」をもっているというのが真実なら、外界が持続化することは、外界にとってたんなる偶然ではないことになるからである。しかし、外界における過去と現在の「緊密な結びつき」という事態をどう考えるべきか、本当にそうした事態を想定できる根拠はあるのか、という難しい問題は残るのであり、この問題が解決されなければ、何も解決されたことにはならないだろう。『物質と記憶』では、外界の「継起的諸瞬間を結ぶ…糸」は、「私たち自身の意識の連続性とどこかしら類似していないはずがない ne doit pas être sans quelque analogie avec la continuité de notre propre conscience」（MM, 227）とのみ述べられていることに注意しよう。この想定一には、質と運動の垣根を低くし、二元論の理論的困難を緩和するという利点があるとはいえ—が確信に変わるためには、砂糖水は一挙には出来上がらないというあのありふれた事実を再発見することが必要になる。このような事実（観念ではない！）—物質観を刷新する力も秘めた一を発見することは、後から見れば簡単なことのようにでいて、実は異様に難しいことのように思われる。

- (3) このよく知られたテーゼの直後には次のような注目すべきテキストが続く。「そして、精神によって獲得された諸形式、私たちから意識の本質を覆い隠す諸形式は、この第二の原理の光に照らして退けられるべきであろう」。ということは、意識の本質としての純粹持続を覆い隠す「形式」は、「意識は可能的行動を意味する」という見地から捉え返されるべきであるということの意味する。ところで、周知のように、『与件』の意識はその本質を覆い隠す「形式」に執拗につきまとわれていたのであるから、この意識は『物質と記憶』を待たずしてすでに「可能的行動を意味」していたことになる。
- (4) 「生の運動」とは何か。『物質と記憶』の最終章に出てきて、この著作と次作を結びつけるキーワードともなるこの語が指示するものについては、『物質と記憶』では、それが物質とのあいだに自由の度合いを許すものとして存在しうるということを除けば、その形而上学的な意味はほとんど掘り下げられておらず、むしろ一つの「特権」として前提されているのだが、そこで展開される諸々の研究を通じて、それが探究されるべき方向が漠然とではあれ示唆されている。「生の運動」論への前奏として見ると、記憶論についてはいうべきことが多いが、ここでは、知覚論にのみ触れることにして、「生の運動」は、脳内運動の「原因」である知覚を、その運動の「影 ombre」のようなものたらしめもし、事物の「部分」である知覚を、事物の「蜃気楼 mirage」のようなものたらしめもする点で、あるいは、客観的な外的刺激を身体に対する「一種の問い question」たらしめもする点で、物質に対してはさしあたりは何らかの過剰として現れている、とだけいっておこう。知覚は物質からの「減少」（それ自体は現象しない）現象とされるが、この「減少」は、この考え方が提起された時点では、物質からは剥ぎ取られるべき何らかの「潜在力 virtualité」をもった何か過剰を含むものによってのみ生じうる現象とみなされていたのではなかろうか。

ただ、ついでに述べておくと、「蜃気楼」というメタファーは、極めて卓抜な「反射」のメタファーに引きずられて登場してくるものだが、知覚を「蜃気楼」になぞらえることが、知覚の本質からいって必然的でどうしても不可避的なものであるかどうかは疑問が残る。ベルクソンによれば、視覚にしても聴覚にしてもそれらを触覚に還元するのが科学のやり方なのだが、ベルクソン自身はといえば、彼は知覚に関する日常の実感だけでなく科学の描像にも配慮していて、視覚に含まれる触覚的要素、すなわち網膜に振動が達しているという事実にも十分気をつけている。その結果が「反射」となるものだが、ベルクソンと科学に対する気のつかい方（批判の仕方ではない！）の点ではよく似た態度を示している大森正蔵のように、例えば「反射」とはいわずに「透視」と述べると、「蜃気楼」というメタファーは不要になる。それに、厳密に言えば、「反射」と

本質と偶然の〈あいだ〉（石井）

いってもそれが「見かけ」であることが繰り返されている（MM, 43/47）点、また、「反射」よりは「むしろ ou plutôt」「分解 dissociation」あるいは「弁別 discernement」あるいは「分離 séparation」、「反射」「以上に ou mieux」「分割 division」であると繰り返される点を考え併せると、「蜃気楼」というメタファーはむしろなくても済ませられたもの、それ以上に誤解を招きやすいもの、あるいは少なくともいくぶん冒険的なものに見えてくる。実際、事物の「部分」であることと、その「部分」が知覚されることとの差異は、事物のうちで相殺され事物のうちに埋没し潜在したままであることと、事物の「部分」がそれが位置するまさにその場所でその場所に置かれたまま事物から「切り離され／解き放たれ détaché」、「突出し faire saillie」、顕在化していることとの違いであり、厳密にそれ以上でも以下でもないからである。そこで、この点に留意して、あらためて「知覚は蜃気楼の効果のようなものである c'est comme un effet de mirage」（MM, 35）という文を読んでみよう。すると、「効果」および「のような」という語が、知覚を「蜃気楼」に結びつけつつ実は知覚を二重に「蜃気楼」からへだてていることに気づかされる、という次第なのである。しかし、「蜃気楼の効果のようなもの」といおうと、「透視」と述べようと、慎重には慎重を期して「分割」といいかえようと（見かけはともかく私にはこちらのほうが形而上学的なポテンシャルが圧倒的に、ほとんど比較にならぬほど大きいように思われる）、それらの働きに何か過剰なものが感じられる点は同じである。

もうひとつ、ついでに、潜在的行動の「影」すなわち「反射」というメタファーについても考えておく。これが、事実上知覚可能な範囲が行動可能な範囲に制限され重なり合う（両者がズレている可能性はないとはいいい切れない）ことをいうためだけのものなら、これも無用の長物になってしまうかもしれない。それだけのためなら、むしろ、何かを知覚することは、その何かに対して、あるいはその何かにおいて行動を自由になしうることを意味し、自由になされうる行動の目標あるいは場とはなりえない外界の領域が確かに存在する、と述べればそれで済むからである。しかし、このメタファーが意味するのはたんにそれだけではない。例えば、私とプロ野球選手とでは同じ野球場が別様に知覚される。同じ球場で私になしうることとプロ野球選手になしうることとは、経験と何よりも能力の違いに応じて決定的に異なるからである。人類としての可能的行動の範囲は一樣であっても、可能的行動の内容や密度は私とプロとでは異なっており、一樣ではない可能的行動が同一の範囲内に本当に映し出されるのである。

- (5) 哲学しうることが客観的に「生の運動」に属するというのは、人間においては、外的に生活することを一時的にせよ中断して思考し、反省する可能性が、脳の構造という一個

の客観によってもたらされているからであり、哲学しうることが本質的に「生の運動」に属するというのは、そのような脳をそなえた人間のような存在を産出することが生命進化全体の存在理由であるかのように事態は進行したとみなされているからである。また、哲学が行き詰まりうるものが、客観的かつ本質的に「生の運動」に属するというのは、外的生活を中断して思考する可能性が、外的生活を通じて獲得し、外的生活に有用な思考上の諸習慣を、知らぬ間にそのまま哲学としての思考のうちに持ち込んでしまう可能性にいつもつきまとわれているからであり、前者の可能性が後者の可能性にいつもつきまとわれているのは、「生の運動」においては、客観的に見て、外的に生活することが有用性を離れて思考することにいつも優先しており、この本質的にも見える優先性の度合いは、外的生活への衝動が、それが引き連れている諸習慣によって、有用性を離れて思考することを知らぬ間に規定してしまうほどに、とても高いものとみなされているからである。

- (6) 哲学が行き詰まることなく自らを進展させうることが、客観的に「生の運動」に属するというのは、生は客観的に意識—開花しているにせよ、無化されているにせよ—であり、その限りで自己意識でありうる（『進化』の時点では自己意識がどのような仕方での程度に可能なかは不明だが、少なくともベルクソン哲学という仕方およびベルクソン哲学の程度が可能な程度には可能な）からであり、本質的に「生の運動」に属するというのは、たぶん、哲学が成就（いつも未完ではあれ）しなければ回避できない（成就しても回避できるとは限らないが、成就しない限りは決して回避できない）種類の危機がほとんど不可避免的に人間の生に到来するということが、生自身によって漠然とではあれ予期されている、と考えられているからである。なぜ、たぶん、そう考えられている、といえるのか。ベルクソンによれば、「命がけの関心 *un intérêt vital* が働いているところでは直観は勢いを取り戻す」（EC, 268）。つまり、「命がけの関心」を働かさざるをえない危機的状況下では、当の状況がそれに見合うだけの重さで受けとめられるなら、哲学が成就する可能性は現実化するとされる。また、おそらく、ベルクソンは、「知性が私たちを置き去りにする夜の闇」（EC, 268）が大小様々な危機的状況を人間にもたらすことはほぼ避けられないと考えている。人間が知的存在の運命としての「夜の闇」のうちにあり、この闇は人間に規模はまちまちながらも種々の危機的状況を招来する傾向をもつのだとすると、知的存在のほとんど運命であるような危機的状況（ベルクソンが『道徳と宗教の二源泉』の全編で直面しているのはこのような状況である、と見ることは可能である〔地球上の知的存在の運命としての不安とエゴイズムが招く危機、地球上の不安でエゴイスティックな存在の運命としての静的宗教および閉じた道徳その

本質と偶然の〈あいだ〉（石井）

ものが招く危機』) というものが存在することになる。従って、現実には危機的状況が到来し、「命がけの関心」が働く場合には、必ず「直観」が「勢いを取り戻す」のだとすれば、この危機がほぼ避けられない種類のものだったことが、生自身によって予期されていたのだ、と考えざるをえないのである。もちろん、生は現今の人間知性の出現をそのあるがままの姿において予期していたわけではないだろう。しかし、いったん人間知性が出現すれば、生には、それがどのような種類の危機に見舞われることになるかは予期できずに違いない。

- (7) 危機的状況下であれば必ず哲学が成就するというものではないことはすでに明らかであろう。危機的状況に遭遇しても「命がけの関心」が働くとは限らないし、何より、哲学に対する外的生活の強い優先性が、哲学が成就されなければ回避できない種類の危機が訪れているときですら、たとえ哲学が試みられることはあるにしても、それが成就することを妨げるだろうからである。
- (8) 「動」＝「創造」ですら、それが「命がけの関心」に導かれてのこととはいえ、「不動」＝「反復」との「あいだ」に哲学を成就することに甘んじなければならない場合には、哲学に対する外的生活の優先性が哲学に対してもちうる影響力、すなわち哲学の成就を妨げ、哲学を行き詰まらせてしまいうる影響力を一挙には除去できないかのように、事態は進行する、というべきだろうか。だとすれば、哲学は、この営みに自らの意志で参与する者たちが個人的にはどんな意識でいるのであれ、また彼らの個人的運命がどんなものであれ、客観的に、決して終わることのない一つの共同事業としての側面をもつことになる。
- (9) これは、純粋な見る働きが純粋な愛の働きによってもたらされたものであるという証拠は見い出せるか、という問題であり、見ようとする情動には愛の情動の痕跡が認められるか、という問題であり、純粋に見られたものが真に欲せられていたものであるという証拠はあるか、という問題である。もっとはっきりいってしまえば、個人のエゴイズムであれ、民族のエゴイズムであれ、国家のエゴイズムであれ、種のエゴイズムであれ、すべてのエゴイズムを根本的に否定するような原理が、理性としての哲学をもたらしただという証拠はあるか、という問題である。

本稿は、第11回ベルクソン哲学研究会（2002年3月23日に慶応義塾大学にて開催）において口頭発表したものである。