

ベルクソンの直観的方法

大 崎 博

Bergson's intuitive method

Hiroshi Osaki

はじめに

「持続 *duree*」, 「エラン・ヴィタル *élan vital*」等と並んでベルクソン哲学の「直観 *intuition*」はよく知られている。我々は、ベルクソンの著作の中で屢々この言葉に出会ふし、ベルクソン自身、いくつかの著作の中でこれについて詳細な説明を与えている。ベルクソンは、直観という言葉を採用するに際し、長い間ためらい、この言葉が誤解されるのを恐れ、自らの意図に基づいて正しく理解されるようにと様々な努力を払ったという。しかしながら、ベルクソンの直観の意味を問い尋ねようとする、我々は直ちにある種の困難に逢着せざるをえない。実際、これまで既に数多くの研究がこの直観の意味の解明や解釈に捧げられている。例えば、神秘主義的コンテクストから解釈するM・バルテルミ＝マドルの説⁽¹⁾、差異の享受という観点から解釈するG・ドゥルーズの説⁽²⁾、純化の働きと見るJ・ラクロワの説⁽³⁾、直観を知性と見るL・ユッソンの説⁽⁴⁾、更には直観そのものを不可能だとするJ・バンダの説⁽⁵⁾等、文字通り枚挙に遑が無い。これらの研究が自説を展開しようとしてまず出発点で逡巡しなければならないのは、ベルクソン自身がこの観念に与えた説明の多様性であり、不統一である。ベルクソンの直観の観念は、常にある曖昧性に付き纏われており、多義性を宿命としているようにさえ見える。直観への問いは、あたかも依拠する立場に応じて欲するだけ多くの解釈を見出し得るかの如くである。

こうした事情の背景として、まず第一に、ベルクソン自身、直観の意味を正確に定義することに對して否定的であり、一義的な解釈を与えようとしなかった点があげられる。H・ヘフディンクがベルクソンの直観の意味を四つに定義して示した事に対して、ベルクソンは次のように述べている。「かような次第であるから、直観に関しては単純で幾何学的な定義を要求しないでいただきたい。私がこの言葉を、互いに数学的に演繹されないような幾つかの意味に解していることを示すのは雑作のないことであろう。デンマークのある卓越した哲学者は、この言葉に四つの意味を指摘した。私ならば、もっとたくさん見つけ出すことができる⁽⁶⁾」。第二に、多くの箇所、ベルクソンは直観を概念に對立させて説明しており、直観の概念的把握ないし、知的理解とは一つの矛盾となってしまう点である。

第三に、ベルクソン哲学の表現上の問題があげられる。ベルクソンの哲学は、どちらかという、比喩やイメージなど文学的な表現を多用している。第一主著から第四主著⁽⁷⁾へと主題そのものが生成的に展開してゆく過程で、ベルクソンは、そのつどこうした表現方法を駆使しながら直観について様々な形で論じている。

以上のような問題背景があるにもかかわらず、我々がここで再び同じように直観への問いを立てようとするのは、ベルクソン哲学が目指していた方向の一つを示すものとして直観という語が重要な働きをもっていると考えからである。「持続」「エラン・ヴィタル」、「純粹知覚 perception pure」等のベルクソン哲学の主要概念がベルクソンが打ち立てた哲学の具体的内容を指し示すのに対し、「直観」はベルクソンの哲学的方法論と深く関係している。以下において明らかにするように、我々の解釈に依れば、ベルクソン哲学のテキストが指し示す「直観」という概念には、多くの動揺が見受けられるにもかかわらず、その最も本質的な意味は方法の観念を示唆していると考えられる。

それ故、以下において我々は、ベルクソンの直観の概念がある時点から方法の観念と融合してゆくことになり、直観が語られるとき、しだいに方法論的な意味が前面に出てくることを明らかにした上で、これを「直観的方法」と規定することにしたい。本稿のねらいは、こうした意味でのベルクソンの「直観的方法」を詳らかにすることにある。

(一) 主要著作と直観

ベルクソンが直観という語を使用し始めるのはいつ頃であろうか。これについては、ベルクソンが前述のヘフディングにあてた書簡につぎのような件が存在する。「直観の理論、貴下はそれについて持続の理論について以上に多く論評を加えておられますが、それは持続の理論よりもはるかに長い時間を経た後の私の脳裡にあらわれたものであります⁽⁸⁾。」周知のように、「持続の理論」が確立されたのは、1889年の『試論』⁽⁹⁾においてである。従って、右の書簡が明らかにするところに依れば、『試論』の段階では未だ「直観の理論」は誕生していないはずである。確かに『試論』では直観という言葉がわずかに数回使用されているが、それらは後年に見られるようなベルクソンの用語としてではない。カント的な用法であったり、数学的な意味での直観知であったりする。カント的な直観は、ベルクソンの直観とは反対のものである。一つの手掛かりとして、A・ロビネが指摘しているように⁽¹⁰⁾、1895年にリセの優等性競争試験の賞品授与式で行われた「良識と古典教育⁽¹¹⁾」と題された講演を想起することができるかもしれない。確かに、ここで言及されている「ボン・サンス bon sens」という言葉には『形而上学入門』の直観を髣髴させるものがある。しかし「直観」の前身が「ボン・サンス」に在るかどうかを、決定する資料はない。

公開されているテキストを見る限り、我々は、1896年の『物質と記憶』に至るまでベルクソンの意味での直観という術語に出会うことはない。直観という観念が生まれてくるためには、「持続」の発見を経て、自らなした発見の意味とその発見が要求する新たなる

ものの見方及び態度について考察をするための時間を要するのである。ベルクソンはそれを次のように述べている。「持続に関する以上の考察は私には決定的なものと思われた。これらの考察によって私はしだいに、直観を哲学的方法として立てていった。しかしながら、『直観』という言葉の前では私も長い間ためらった⁽¹²⁾。」

『物質と記憶』に至ると、直観という用語は明瞭にベルクソンのものである。一つの術語として、この著作の主題とも密接に関連している。したがって、持続の理論を構築した後、ベルクソンは、持続へと至るための方法論的思索を経て、直観という術語を採用してそれに当てたと考えることができる。『試論』からこの間、約七年が経過してのことであるが、問題は、『物質と記憶』においても明確な直観の理論は立てられておらず、むしろこの著作の後、漸次、しかも多様な形で直観が語られていくことにある。我々はまず、『物質と記憶』における言及を検討してゆくことにしよう。

「知覚 perception」に定位し、「記憶 mémoire」の問題を具体的な手引きとして精神と身体の関係性を二元論的な立場に立って定めることがこの著作の主題である。そのためにベルクソンが着目するのは、一つの具体的環境のもとにあり、行動を媒介にして世界と関係を結び、行動を自己の中心に置く生きられる具体的な身体である。従って、知覚も記憶も行動の関数として解釈される。こうした立論の特徴は、ジャンケレヴィチが指摘しているように⁽¹³⁾、傾向における二元論、実体における一元論と呼ぶことができよう。

それでは、直観はどのように規定されているであろうか。ベルクソンは旧版の序で次のように述べている。「こうしたものこそ、すでに私達が意識の問題に適用した方法であり、そのさい私達は内面生活をその覆いになっている実用的記号から解放することによって、その移ろいやすい本源の姿を捉えようとしたのであった。まさにこの同じ方法を私達は拡張しつつ、ここで再び適用し、それによって、こんどはたんに精神の内部にとどまることなく、精神と物質の接触点に身を置こうとする。このようにして定義される哲学は直観に与えられるものへの意識的な反省された復帰に他ならない⁽¹⁴⁾。」(傍点は筆者による。)あまり言及されることのないこの一節は、ベルクソンの直観が初めて明瞭に示される重要な部分である。

「この同じ方法 la même méthode」の件は、『試論』において用いたと同じ方法を『物質と記憶』においても用いていることを告知らせている。そして、持続を発見させてくれた精神の働きを、ベルクソンは「直観」と命名したのであった。それでは、言われている「直観に与えられているものへの意識的な反省された復帰」とは何を意味するのか。直ちに想起されるのは、例の「純粹記憶 *souvenir pure*」と「純純知覚」の仮説を設定して精神の働きを説明した有名な「円錐と平面の図」である。ベルクソンはそこで、直観はいわば、記憶を示す円錐の頂点と外的世界の表象を示す平面とが接触するところで作働する、という説明を与えている。無論これは、円錐と平面という空間的イメージを借用しながら精神と物質の相互作用を比喩的に語っているものであって、精神の實在と物質の實在、お

よびそれらの関係は、一つの根源的事実として直観の内で把握されることが示されているのである。「事物の実在性はもはや構成されるのではなく、触れられ、浸透され、生きられることになり、實在論と観念論の間で解決を見ない問題は果てしもなく形而上学的論議の俎上にのぼるかわりに、直観によってたちどころに解決をもたらされる⁽¹⁵⁾」とされる。

直観という語の『物質の記憶』における最も重要な規定は以上である。このような用法は1895年以前には見られず、この著作において初めて見出される。「直接性」、「実利性」、「思弁的理性 *raison spéculative*」等の概念と共に使用されている直観という用語に付与されているこうした内容は、まさしくベルクソン独自の用法である。

次に四主著のうちの残りの二著を簡単に見ておこう。『創造的進化』が出版された1903年には、『形而上学入門』という小著が公刊されているが、『創造的進化』の第四章と『形而上学入門』の論議は呼応する部分が多く、いずれの著作においても直観についての論及には方法論的な視点が明瞭に出ている。しかし我々はこの点についての検討は次節に回すことにして、まず二つの著書の主題の展開に果す直観の働きを確認しておく必要がある。

『創造的進化』における直観は、「エラン・ヴィタール」という中心的概念を把握する能力として働く。ベルクソンはダーウィニズム、ド・フリースの突然変異説、ラマルク主義等の進化学説の再検討から、生命進化と分岐の真実を生命そのものの持っている一種の「内的推進力 *poussée intérieure*」に基づかせる。進化と分岐は、微小変異の累積、適応、淘汰と保存、遺伝等の概念によっては説明されない。原基的状态にある生物から動物界と植物界への生命の分岐は根源的同一性に由来し、目的論でいう一つの設計図に基づくのも、機械論でいう因果関係によるものでもなく、生命そのものの中に内蔵されている。生命の分裂の仕方は、「榴霰弾 *obus*」のように物質の側から受ける抵抗と生命が内蔵する爆発力による。エラン・ヴィタルとは、この爆発力そのものであり、生命をしだいに複雑化してゆく諸形態へと導く、絶えず更新される創造である。動物的生命は、このエランによって更に棘皮動物、軟体動物、節足動物、脊椎動物という四つの主要方向を辿ってゆく。このようにエラン・ヴィタルとは、変化であり、運動であり、自由な創造そのものであるから、直観によって生命の連続する流れに「共感して」初めて認識することができるのである。しかし、『創造的進化』の直観の働きは、それだけにとどまらない。ベルクソンは、エラン・ヴィタルを更にその源泉に遡って考察し、それを通して宇宙全体の生成にまで考察を拡げる。それによれば、生全体の根源、存在の根底にあるのは「連続的湧出 *continuité de jaillissement*」としての「生ける永遠」である。宇宙全体はこの中心としての湧出からの不断の創造によって形成されたもので、有機的生命は一度出現すると次々とエランを繰り返して、単純な形態から複雑な形態へと発展してゆくのだが、有機的生命誕生以前にも、宇宙は相互浸透として、やむことなき創造過程を辿ってきた。直観は、このような意味での源泉としての宇宙的生の存在の根底を把握する働きでもある、と語られる。

最晩年の主著『道徳と宗教の二源泉』ではどのように論じられているであろうか。この著作では、エラン・ヴィタルの内奥、その意義、使命を明らかにすることが直観の働きであると語られる。直観は、神秘家、それも歴史上の極く限られたキリスト教神秘家にのみ与えられるとされる。神秘家は直観によってのみ神と合一する。それは愛そのものとしての神であり、愛は創造であり、愛されるに値する存在を、自らのうちから産み出す。神秘家は神との合一によって、生命全体の根源が神にあることを認識し、人類は神を愛し、かつ神から愛される存在として宇宙の中へ産み出されたものであることを知る。神秘家はこうして神を直観し、この神が愛であり、人類が神の愛にあずかっていることを認識する結果、人類愛に目覚める。このように、『道徳と宗教の二源泉』になると、直観は神認識の方法となり、一種の神秘主義的能力にまで飛翔してゆくのである。

(二) 直観と方法

これまでの記述から明らかなように、直観は四主著の中心テーマそのものと結びついており、直観によって初めてそれらの洞察が可能となる。言い換えれば四主著の中心に直観による洞察が置かれている。従って、ベルクソン哲学の根本的思想を理解しようとすれば、直観を通してそれらを把握する以外にないということになる。この意味で直観は、四つの異なる実在を、つまり、意識の実在、心身の実在と両者の相関、エラン・ヴィタル、愛による神的合一を我々に開示する働きである。そしてベルクソン哲学に依ればこの四つの実在は、我々の存在の根源的な実相であり、直観によって開示されない限り、様々な偽観念、誤った解釈によって隠蔽されたままになっている。直観は、現象に対して設定された客観的で抽象的な観点、そこから導き出されるでき合いの解釈を潜り抜けたところに開かれる、最も直接的で具体的な実在を示す働きである。

しかし直観の直接的で具体的な実在を開示する作用という場合、『試論』と『物質と記憶』について異論を差しはさむ余地は少ないであろう。しかし『創造的進化』と『二源泉』⁽¹⁶⁾については、直観が与えるものが直接的実在であるかどうかについては問題である。地上に生命が誕生し、それが様々な形で進化しながら現在に至り、我々人間がそうした生命進化の一分枝を占めていること、ベルクソンの記述によれば、本能の方向においては節足動物 — 昆虫 — 膜翅類が、脊椎動物 — 哺乳類 — 人類の方向においては知性の最も大きな発展が見られることについては、今日では誰も疑問を抱かないであろう。そして、この生命進化の運動がエランであること、つまり、直観が与える直接的実在であるとするベルクソンの主張についても、『試論』、『物質と記憶』の直観と較べてそれ程異質な議論が行なわれているわけではあるまい。しかし、そこから更に宇宙生成の源泉へと辿ってゆこうとする議論や、キリスト教神秘家それも稀有の天才的神秘家のみが享受する愛による神との合一の直観となると、果たしてそれが直接的実在と呼べるかどうか議論の余地がある。

しかしながら、我々が今ここで問題にしているのは、ベルクソンの形而上学の検討ではなく、直観についての理論である。重要な点は、形而上学的実在であれ神秘主義的な神学的実在であれ、有神論者ベルクソンがそうした実在こそ我々に与えられる具体的な真実在であると考え、それらは直観によってのみ与えることができるとしている点である。それ故、我々は第一主著から第四主著まで、直観は、共通な本性として直接的実在を与える働きを担っていると言うことができる。テキストの生成の秩序に即して述べるなら『試論』を発表した後、ベルクソンは意識の持続を直観によってのみ与えられると説明することになり、『物質と記憶』で直観という語を自己の哲学の基本的な術語として採用するに至った。それをそのまま『創造的進化』と『二源泉』にも適用して直観の働く対象領域を拡大していくのである。

ベルクソンの直観の理論が以上の点にのみ終始したならば解釈上の諸問題はむしろ単純であっただろう。恐らく我々は、右のような直観について、それが方法であるかないかという議論を起こす必要もあるまいし、ベルクソンの哲学方法論を云々するまでもなかったであろう。直観は、単にインスピレーションや洞察の能力と大差のない、密やかな精神の一つの働きにとどまるに過ぎないであろう。

ところが、既に明らかにしたように、『物質と記憶』を公刊してから1903年の『創造的進化』に至るまでの間に、ベルクソンのうちに自らの哲学についての方法論的反省がしだいに深まっていき、やがてそれが『形而上学入門』と『創造的進化』の第四部の叙述へと収斂していったと考えられる。しかも、それは直観という言葉を採用した後のことであった。直観の理論は、直観という術語が採用された後、徐々に形成され練り上げられていくことになる。そして1903年の小論文、講演の中で、ベルクソンは様々な形で直観について語り始める。その大半の議論は、自己の哲学に固有の方法論的なテーマを廻ってのもので、方法論的光の下で展開されている。我々は、直観をめぐるベルクソンのそうした議論の内容を直観的方法として解釈することが、ベルクソンの直観の理論を明らかにする上で最もふさわしいと考える。つまり、ベルクソンの直観の理論は、方法の観念と表裏一体となっており、方法論的な光の中において初めてその固有の色彩を顕にするものであって、直観の観念は方法の観念と融合しているのである。つぎにこの点を簡潔に見ておくことにしよう。

『形而上学入門』の冒頭⁽¹⁷⁾で、事実認識の「二つのやり方 *deux manières*」が区別されていた。一つは「事物の内へ入るやり方」であり、他の一つは「事物の周囲を回るやり方」である。これは直観による認識と悟性による認識の差異を説明したものであり、後の研究者達によって「ベルクソンの知性と直観の対立」として取り上げられることになるが、そのまま両者の根本的対立点として、この論文全体のテーマにもなっている。

ところで、この *manière* とはまた、*façon* のことでもあり、いずれも方法 *méthode* という観念の一層具体的な表現である。*méthode* の語源は、ギリシア語の *methodos* であり、*meta* は *vers* を *odos* は *chemin* を意味するのであるから、方法とは本源的に「～へ向か

う道」を意味する。つまり、悟性は事物の周囲を回る「道」を進み、直観は事物の内に入っていく道を進む。従って、ここで立てられている直観と知性の対立とは、事物認識における二つのやり方の対立、すなわち方法論上の対立に他ならず、直観は明らかに方法の観念と連合して理解されている事がわかる。但し、この場合の方法とは、ステロタイプ化した一つの機械的な手続のように、それを運用すれば同一の結果がつぎつぎと生ずるような技法を意味するのではない。例えば、プラトンのディアレクティケーやフッサールの現象学的方法と同様、一つの自覚的な哲学態度、手続の一般原則、発想、方向づけの総称である。ベルクソンは、直観について語り始めることによって新たな哲学的思考方法、方向づけの論議を開始しているのである。

『思想と動くもの』の他の論文においてもこうした事実を裏づける文章が到る所に見られる。我々の注意を引くのは、この著作の序で、1903年から1922年までの諸論文に触れて、「これらは主として、私が哲学者に薦めるべきだと信ずる方法を述べるのを目的としている⁽¹⁸⁾」と述べている事である。『形而上学入門』から「緒論」に至るまでの諸論文が方法を語るために企てられたとしたら、そこで繰り返し語られている直観についての論及も、当然の事ながら、方法と関連しているはずである。更に重要な点は、先に引用した「緒論」第二部の、「持続に関する以上のような考察は私には決定的なものと思われた。これらの考察によって私はしだいに、直観を哲学的方法として立てていった⁽¹⁹⁾。」(傍点は筆者による。)という箇所である。

しかし、既に述べたように、以上の点から直ちに直観そのものを方法と同一視することはできない。この意味で、ベルクソンの直観は方法ではないという幾人かの研究者の指摘は、正鵠を得ていると言わなければならない⁽²⁰⁾。G・ドルーズが指摘しているように⁽²¹⁾、直観が単独で方法を構成するならば、直接性と媒介性の論理矛盾に陥るであろうし、直観と知性の本性上の差異が曖昧になり、J・バンダの批判が再び生きてくるであろう。だが、我々はドルーズの直観解釈を批判して、直観の観念をテキストの生成史的秩序のうちに内在化しようとするバルテルミ＝マドルの解釈を首肯するわけにもいかない。1903年以降、様々なテキストの中で繰り返しベルクソンが言及している方法論的議論の中心を占めているのは、いつも直観の観念である。直観の観念を抜きにしてベルクソン哲学の方法を語ることは不可能である。直観がそれ単独で哲学的方法を構成することはできないが、直観について言及しつつ方法論的議論を展開するベルクソン哲学の方法論こそ、我々の解釈によれば直観的方法と呼ぶべきものである。そして、この直観的方法を廻る一連のベルクソンの論議は、四主著と並ぶベルクソン哲学のもう一つの独自性をつくり上げているものである。

ベルクソニアンの一、J・シュバリエの証言によれば、ベルクソンは自己の哲学的方法に大きな重要性を与え、次のように述べていたという。「私の方法は、何度も君に言ったように、本質的に異なっており、もし私が何か新しいものをもたらしたとしたら、それ

はこの方法という点においてだ⁽²²⁾。」「私の哲学において、学説よりももっと重要でもっと根本的なものは方法だ⁽²³⁾。」そして、直観についてもシュバリエによればベルクソンは繰り返しその意義を語り、その方法的性格について言及している。

ベルクソニアンのみならず、実際、多くの人々がベルクソンの直観の理論に関心を抱き、ベルクソンの直観的方法が持つ事象解明の方法論的可能性に魅惑されたのは事実であろう。フッサール現象学がフランスに導入され実存主義がベルクソニズムにとって代わるまで、ベルクソニズムの哲学方法論即ち直観的方法の理論は、ある意味においてフランスにおける現象学導入の準備段階の役割を果たしたとも言える。G・マルセルはベルクソンの直観による直接的経験の解明の理論を高く評価しているし、フッサール現象学を摂取していく以前のメルロ＝ポンティへのベルクソンの影響は多くの研究者が指摘する通りである。

(三) 直観と知性

直観が直観的方法の中心を占める本質的契機であるとする、直観と「知性 *intelligence*」ないし「悟性 *entendement*」の関係はどう考えるべきであろうか。ベルクソンの言及はここでも様々な解釈を生み出すことを可能にするような振幅をもっており、この問題は直観の理論の問題点の一つである。

『形而上学入門』における反知性論、『創造的進化』における知性批判は、知性が直観の対極に在り、直観があらゆる知性の働きを排除して知性なしで済まそうとする認識であるような見解を抱かせずにはおかない。主知主義者の批判はこうした点に向けられたものである。

また、持続を開示する精神の能力を直観と命名して以来、ベルクソンが行った「悟性」、
「概念 *concept*」、
「分析 *analyse*」への否定的議論は、誤解を与えずにはおかなかった。ベルクソンによれば、悟性によって持続を認識することは不可能である。悟性によって持続を把握しようとするれば、持続の二つの相、すなわち、状態の多様と運動の統一のいずれか一方を犠牲にせざるを得なくなる。持続を互いにつながっている多数の瞬間と考えれば無限の瞬間の中に消散するし、統一性を強調すれば変化する持続の本性が多様性へ還元され、時間の非時間的な本質を指定せざるを得なくなる。また悟性による多様性と統一性という概念を合成しても持続を把握することはできない。自我意識の例を通じて論じられている直観による認識と悟性による認識のこうした区別は、實在認識の方法論的価値の区別でもある。知性ないし悟性と直観をこのように対置した上で、ベルクソンは直観による認識だけを真の哲学的認識として肯定する。

概念に対してもベルクソンは極めて否定的な議論を展開している。「概念は対象の或る普遍的ないわば非我的な面を符号によって表わすにすぎない。概念はただ事象の影を示すに止まるのであるから、概念で以て事象を把握した気になっても無駄である⁽²⁴⁾。」悟性は対象と概念の間に潜む本質的な隔たりに気がつかない。概念は元の対象を超過する。

「我々がこの概念から出発するか、あの概念から出発するかによってその接合が同じようには行われぬ⁽²⁵⁾。」概念的認識による限り視点や接合の仕方に応じて、同一の対象が様々に構成されることになる。

分析もまた、真の实在の把握には至らないとされる。それは対象の翻訳、符号による説明、次々に採った視点からする表現にすぎず、対象の周囲を廻って対象に到達できないまま、際限もなく繰り返されることになる。

以上のように、ベルクソンは、我々が分析と概念からなる悟性による認識に基づく限り、対象の真の認識は不可能であり、實在的对象と擬似的対象の、または、対象とその概念的再構成との錯視に陥ってしまうと説く。分析、概念、悟性を否定して直観に依拠することが重要であるとする。

しかしながら、我々は、このような悟性と直観の徹底的な区別を行うことによって、ベルクソンが分析、概念、悟性そのものを否定し、ベルクソンの哲学的方法がそれらなしにすまそうとするものであると誤解しないように注意しなければならない。確かにいくつかの著作では、直観と悟性の差異が強調されすぎている。しかし、それは明確な方法論的企図に基づくものである。ベルクソンによれば、悟性的認識も実践に向けられている限り妥当性を持つことができる。ベルクソンが、「実用的認識」とか「実利的認識」という語で示すものは、我々の行動との関わりにおける対象認識を言い、科学や技術の認識がその典型であると考えられている。我々の精神には、知らず知らずのうちに対象の認識において悟性による根強い習慣があり、直観の視点と分析の視点を混同してしまう傾向がある。実利的関心から離れて対象を哲学的に認識する場合には、悟性の立場から直観の立場へと転じなければならないのである。

つまり、ベルクソンの知性批判は、悟性や概念や分析による知の否定そのものを意図して行なわれたものではなく、何よりも第一に、實在認識のための認識論的、方法論的な転回の必要性を第一の意図としている。そして、悟性的認識の限界づけ、哲学的認識における無効宣言は、『創造的進化』で展開されているプラトンに始まって大陸合理論を経てカントへと至る、悟性中心主義の立場への激しい否定のための議論と呼応しているのである。

例えば、イデーの哲学へのベルクソンの批判は、古代ギリシアの哲学の一つの特性を、實在をイデーに還元することにあると見て、プラトンやアリストテレスを取り上げながら展開される一種の知性批判である。「古代哲学のやり方は、知性のそれと同じである。それゆえ、古代哲学は不動なものの中に身を置き、イデーをしか自己に与えない⁽²⁶⁾。」ベルクソニズムの立場からすれば、プラトンもアリストテレスもいずれも動的存在に対して不動のイデーを立てることによって、形相から出発し形相のなかに實在の本性を見ていることになる。「イデーの哲学は逆の進路を辿る。それは形相から出発し、形相のなかに實在の本質そのものを見る。イデーの哲学は、生成を写した一つの眺めから形相を得るのではなく、永遠のなかに諸形相を置く⁽²⁷⁾。」こうした知性主義的な立場に対して、ベルクソ

ンは、具体的で直接的な実在を把握することを提起する。そのために、悟性すなわち概念知の認識から直観を中心に置く認識へと方法論的な変更を行う必要があるというのである。

このように、ベルクソンの悟性、概念、分析への批判は、悟性的知、概念知、分析知そのものを否定するための議論でも、それに代る超知性的直観や神秘的知性としての直観を説くためでもない。ましてや、ベルクソンはロゴスに替えてパトスや本能を説いているなどと解釈することはできない。批判の真意は、何よりも実在認識の方法論的転回を促すことである。そして実在認識のこの逆転ないし転回が遂行されたとき、直観と知性の対立は一挙に消滅する。したがって、『形而上学入門』、『創造的進化』に見られる知性批判に基づいて直観と知性の間に形式的パラドックスを作り上げても無駄である。「知性と直観の間のベルクソンの対立⁽²⁸⁾」は真の対立ではない。

ベルクソンは、批判の一方で、直観と知性の「協働 collaborer」について語っている。例えば「直観は悟性によってしか伝わらない⁽²⁹⁾」とも、「直観も思考の一つとしてしまいには様々の概念の中に宿るようになる⁽³⁰⁾」とも述べている。それどころか、「知性と直観とはその働き方の点でもその起源の点でも異なる二つの機能であるが、両者は思考の動作の中で一緒になって協力する⁽³¹⁾」とさえ述べている。否定論だけ取り上げれば、こうした言及が意味するところは、不可解な矛盾言明としてしか理解されないであろう。ベルクソンによれば、直観のうちに身を置くならば、むしろ悟性が事象の直観に負っていることがわかる。直観からは分析へ移ることが可能であるが、分析から直観へは移れない。分析を動かし、分析の後に身を隠しているもの、それが直観である。直観が実在認識の中心に来る限り、哲学的認識としての直観と悟性の対立は協働へと転換する。唯一可能な認識は、直観に基礎を置いた認識であり、直観から分析、概念へと向かう認識だけである。

つまり、直観に基づいた知性が、方法論的観点からする唯一の知として主張されているのである。このように解釈するならば、時として直観が「反省 réflexion」であるかのようには述べるベルクソンの言い方も驚くにあたらない。直観が直観的方法として固有の哲学的方法を形成するためには、知性との協働を必要とする。直観はそれのみでは、単に直観的に留まる。知性の協力を待って初めて、直観によって与えられるものは明確な認識へと導かれる。つまり、直観の直接性に知性の媒介性が接木されてこそ、対象認識における自覚的なやり方としての直観的方法が成立し、一つの真理認識の方法が確立される。

(四) 直観的方法とその意義

我々はこれまでテキストを中心に直観の觀念の生成を辿り、ベルクソンが様々な言及を試みた直観の理論が、最終的には、直観を中心に据えた一つの方法論的、知的思考態度を指し示す理論であると解釈し、これを直観的方法と呼んでいくつかの問題点を整理してきた。これは、直観についてのベルクソンの種々の立言をいわば一つの明示的な形に積分化する試みであるが、このように解釈することによってベルクソンの直観の理論の特性

が明らかになると同時に、ベルクソンの直観を廻るこれまでの解釈上の縫れが幾分なりとも解決されると考えるからである。我々の解釈によれば、直観そのものは知性と対立するが知性と協働して方法論を形成し、直観的方法是ベルクソンの意味における明瞭に一つの知性的探求態度である。それでは、直観的方法の構成的諸契機は何であろうか。

第一に、見方の変更。直観的方法是ちょうどデカルト的方法的懷疑が行なうように、それまでのすべての前提ならびに知的確信に対して判断を留保し、既存の視点の変更や態度の変更を迫る。知性主義に立つ認識が行動の観点から構築された悟性の概念知に信を置くのに対し、直観的方法是実用の観点、行動のために作り出された人工的な見方から精神を引き離すことを求める。科学や技術、幾何学的な知の体系は、つまるところすべて実利的行動的な観点から形成されるものであり、事象をそのものとしてありのままに促えることはできない。知的構成物によって事象の真の実在をおおい隠してしまい、時間的なものを空間的なものに置き換えてしまう見方を離れ、変化と自由の運動そのものを促えるために、いったん悟性の立場から視点を変えることを要請するのである。本質的なことは、思考傾向の習慣的方向を「逆転する renverser」ことである。

第二に、否定作用。直観的方法によってまず知性に課される要請は、直観へと至るための準備の作業の遂行であると言われる。ベルクソンによれば直観はいつ訪れるかわからない一種の天啓のような偶然性ではなく、精神の積極的な「努力 effort」によって準備されなければならない。それはまず既製のすべての尺度に対する「否 non」から始まる。これはベルクソンの判断停止へのプロセスであり、対象に対してあらかじめ採られた視点、解釈、基準等を先入見として廃棄することである。こうして、反省は、対象について独自の史料蒐集を開始しなければならない。それは、執筆に移る前に行なわれる題材の研究やノートの作業に喩えられている。「著述やノートや資料に相当するものは、実証科学によって、そしてことに精神の反省によって集められた観察と経験の全体である⁽³²⁾。」こうして蒐集された事実は、ばらばらの状態では単に事象の部分、いわば、実在の表面的な現れにすぎない。それらは、反省の能動的な働きを通して一つに「溶解 fondre」されなければならない。この溶解によって事実の内に混入した無自覚的な先入見は「中和 neutraliser」される。反省によるこのような準備作業を介して、直観はやがて事象をその全き事実性において提示することになる。

つぎに、否定作用はソクラテスの「ダイモニオン」に喩えられており、直観から表現への道において、直観によって了解された内容を明瞭な言語表現へと導くために発動される規制原理として働く。知性はここで分析を駆使し、イメージ、観念、概念等を産出するが、この否定作用によって、知性による表現が適当でないときには規制を受けながら表現のジグザグ運動を遂行しなければならない。直観の内容が、論証的な形式に則って表現されなければならないときは、知性は新たな概念を創造し、これらを使用して一つの独自な理論を産み出す。しかしながら、知性のこの表現運動は、直観の内容との完全な一致を目

指す無限の近接運動でしかない。近似的な表現に到達することは可能であっても、直観と同一の内容を創り出すことは不可能である。というのも直観が了解するものは、逆説的に言えば、言いつくすことのできないもの、表現不可能なものだからである。したがって、知性の表現作用が終了した時、直観は消滅するのではない。直観は何度でも繰り返すことが可能である。ベルクソンに依れば、知性によって創り出された表現を逆に辿って再び直観を喚起することが重要なのである。

第三に、事象を根源的に与える直観の作用。ベルクソン哲学の直観は、単なる感覚的直観とは異なるが、例えば、知覚対象を意識に直接的に与える感覚的直観の働きは、ここで言う直観の根源的に与える作用に似ている。つまり、事象に加えられた様々な概念や解釈、判断等を排去した上で、直観は事象を意識に生き生きとした姿のまま、直接的な所与として提示する。「普通、事象と呼ばれているものは、直接的直観に現れるままの実在ではなく、実在的なものが実践上の関心と社会生活の要求に順応した姿である⁽³³⁾。」「思弁的理性」が哲学問題の真の解決に至らないのは、この実利の様相から離れて、事実そのものへと向かうことができないからである。問題は、「経験をその源泉まで求めにいくこと、すなわち、経験が実利の方へ屈折して、固有の人間的经验になるその曲がり角を越えたところまで、求めに行くこと⁽³⁴⁾」である。直観が与える事実そのものとは、他ならぬこの実利性を帯びる以前の実事、「経験の曲がり角 *tournant de l'expérience*」における事実である。直観は、実生活の必要のために変質させられ、行動と言語を豊富にするために配列された経験から、「直接的経験 *expérience immédiate*」へと遡行してそれを開示する。それは認識を隠蔽する「記号的図式化 *figuration symbolique*」を離れて、「直接的なものへの復帰 *retour à l'immédiate*」を遂行することを意味する。

第四に直観の了解作用。直観は、意識の直接的所与として与えられた事象をその固有の本性において了解する。これは無論、カテゴリーや普遍的条件の把握ではなく、事象それ自身であって他のものでないところの最も本質的な条件の把握を指し、悟性的な理解の作用と対置される直観独自の働きである。意識に直接的に与えられている事象は、それだけでは所与にとどまるが、直観は自ら根源的に与える事象の意味の把握を行う。この了解作用はまた、事象との間に主観と客観の隔りを設けることを否定する。それはあくまでも事象との直接的な「接触 *contact*」を通しての了解、言い換えれば、対象との「一致 *coincidence*」の働きである。ただし、この場合の一致とは、サルトルの解釈に見られるような、意識と対象との実在的な合致を言うのではない。一致は、しばしば誤って、青空についての意識が青く染まってしまうというような意識の擬物化として理解されることがある。ベルクソンの意味における一致とは、見られるものと見るもの、反省意識と反省の対象に裁断される前の、即ち、主観と客観に二元論的に認識論的に対置される以前の、いわば未分化の根源的事態における事象の了解を言うのである。ベルクソンは、この了解の働きを推理や概念的思惟と峻別するために、ときに「共感 *sympathie*」と呼んだり「聴診

auscultation」と呼んだりしている。我々が自己自身の意識をその生ける具体的な姿のままに捉えようとする場合、自己の意識を対象化してその本質を客観的に分析しようと試みても無駄である。生きられる意識は、客体化しようとする主観の前から逃がれ出てゆく。客体化された対象としての意識とは一種の抜け殻にすぎず、それを分析して捉え出された意識の諸本質は、概念的仮構以外のものではない。反省する意識が自己自身の生きられる、流れゆく意識と「一致」するように「努力」をし、一種の「触診」のような形でその本性を了解するのでなければならない。

それでは、直観的方法が目指すものは何か。ベルクソン以前にも、直観について語った哲学者は少なくない。例えば、プラトンのイデアのノエーシス、アリストテレスのエンテレケイアのノエーシス、プロチノスのヌース、トマス・アキナスの神の知的直観、マイスター・エックハルトの直観、近代に入ってからヤコブ・ベーム、スピノザの神の直観知、デカルトも直観について触れており、カントやフィヒテやシェリング、ショウペンハウエルといった哲学者も少なからず直観について語っている。しかし、直観を自己の哲学の固有の方法としてこのような形の方法論を展開した哲学者は稀有であろう。直観的方法の方法論的な側面における根本的特質は、直接的実在の開示にある。意識に与えられる直接的経験への還帰こそ、1889年の『試論』以来、終生変ることなくベルクソン哲学が主張し続けた中心的なテーゼである。純粹持続の発見以来、『二源泉』に至るまで、ベルクソンが辿って行った哲学的行程は、意識の直接的経験の領域を、意識、意識と物質、生命としての宇宙、宗教的存在という異なる存在領域へと次々と拡大してゆきながら、それぞれの存在の実相を明らかにすることであった。ベルクソンにとって、それはこれまで誰も試みたことのない新しい課題であり、そのために新しい方法論を構築する必要があった。それに答えるものとしてベルクソンが練り上げていったものが、直観的方法であったと考えることができる。

それでは、直観的方法が目指す直接的実在という場合の直接性とは何を言うのであろうか。それは知性によって解釈され概念的に構成された仮象としての存在ではなく、意識に直接与えられる根源的経験としての存在である。それは最早それ以上遡ることのできない存在の根源的な姿であり形であるとされる。この意味では、確かに『厳密な学としての現象学』でフッサールが掲げる「事象そのものへ」という現象学の標語が示しているものと同様に、ベルクソンははっきりと所与としての事象への還帰を説いていたということができよう。しかし、ベルクソンの直観的方法はあらゆる悟性作用と反省以前の直接的実在を目指していても、現象学的手続きの不可欠の契機をなす「還元」の手続も「志向性」の概念も含んではない。ベルクソンの方法は超越論的な観点に立った分析ではないのである。ベルクソンは、自然的態度の実在措定を括弧入れしない。むしろ、ボン・サンスの持っている対象的世界への実在信憑を確保しようとする。存在については、我々の身体は、我々を包んでいる一層広大な実在のうちにあり、我々の意識は、一層広大な宇宙的生命意識に

包み込まれているとする。従って、直観的方法が開示するものは、超越論的領野の志向的分析ではなく、文字通り意識にとって実在し、意識によってそのまま生きられているような解釈以前の根源的な存在であり、その実在の本性である。

ベルクソンの直観的方法は、ある面では確かに、E・フッサールが創始した現象学的方法を想起させるものがある。我国でも、フッサール、ハイデガー、ベルクソンの講筵に席を列ねたといわれる九鬼周造によってベルクソンの直観が取り上げられて以来、直観は様々な形で論じられて来たが、現象学とのつながりで取り上げられることも多く、中にははっきりと現象学に結びつけて論じられている場合もある。しかし、ここでフッサール現象学の直観論との比較論を展開する余裕はないが、我々はベルクソンの直観的方法を現象学的方法から区別しておく必要があると考える。

周知のようにサルトル、メルロ＝ポンティ等によって現象学が摂取され、実存主義がフランスの思想界の中心を占めるようになると、時代思想としてのベルクソン哲学は急速に色あせたものになっていった。ベルクソン哲学に対する接し方については、サルトルとメルロ＝ポンティの間には大きな差異が存在する。ベルクソンの世界を通して現象学に入ってしまったメルロ＝ポンティに対して、ベルクソンの直観についてはサルトルは初めから否定的である。有名なアロンとのエピソードが明らかにしているように、サルトルにとってベルクソニズムとは否定性であったのに対して、現象学は全く新しい衝撃であった。しかしいずれにしても、第二次世界対戦をはさんで実存主義の世代の哲学者達が求めているものは、およそベルクソンの哲学でも方法論でもなかった。彼等にとって、ベルクソンの世界はもはや越えるべき対象でしかなかった。最晩年の孤独なベルクソンを取りまく状況はそうした事情を物語っている。

だが、フッサール現象学にベルクソン哲学が、とくに我々がここで問題にしているような直観的方法がどの程度影響を与えたか、あるいは、ベルクソンが現象学的直観論から裨益されたところがあったのかどうかという点については、客観的に論ずるだけの手立ては殆ど存在しない。ベルクソンとフッサールの間には書簡による交流が存在し、フッサールはベルクソンの時間論に関心を示し、フッサールがベルクソンに宛てた手紙にベルクソンが答えたという事実は認められてはいても、フッサールの書簡の多くは焼失してしまったし、ベルクソンが残した断簡は未だ公にすることが禁じられたままである。

我々が既に明らかにした直観の観念の生成史的事実から言えば、ベルクソンの用語としてこの言葉が採用されたのは、1896年であり、明示的な形で方法論的観点から論じられるようになるのは1903年からである。1891年の『算術の哲学』にあってはフッサールは未だ心理主義的立場にあり、現象学的直観理論の完全な形は『論理学研究』を経て1913年の『イデー』を待たなければならない。『創造的進化』は1903年に現れているのだから、『イデー』の十年前には、ベルクソンの直観的方法についての基本的理論は出来あがっていたことになる。資料を通して明らかにすることができるのはそこまでであって、我々

はそれ以上先へ進むことができない。

ベルクソン哲学が打ち立てたものとフッサール現象学の歩みを勧案するならば、現象学の立場からベルクソン哲学を、とくに『試論』や『物質と記憶』を解釈することよりも、むしろ、フッサールとベルクソンの異質性を強調しておくべきであろう。ベルクソンは現象学者ではないのである。このことはまたベルクソンの直観的方法についても言える。直観的方法は現象学的な直観ではないし、ベルクソンには現象学的意味における「現象」の概念は存在しなかった。

メルロ＝ポンティが批判するように、ベルクソン哲学は遙るかに實在論的な方向に踏み出している。『物質と記憶』を書き終えたベルクソンが向って行くのは宇宙論的生命論、汎意識論とも呼びうるような壮大な形而上学的地点であり、そしてそれは最早、フッサール現象学とは決定的に異質な哲学的地平である。

注

- (1) M. Barthelemy-Madaule : Bergson Adversaire de Kant, P.U.F., 1966, PP. 66-82
- (2) G. Deleuze : Le Bergsonisme, P.U.F., 1968
- (3) J. Lacroix : L'Intuition, Méthode de Purification, in H. Bergson, Baconniere, 1941
- (4) L. Husson : L'Intellectualisme de Bergson, P.U.F., 1947
- (5) J. Benda : Le Bergsonisme ou une Philosophie de la Mobilité, Mercure de France, 1912
- (6) H. Bergson : La Pensée et le Mouvant, Œuvres, édition du centenaire, P.U.F. p. 1274 (『思想と働くもの』矢内原伊作訳, 全集7, 白水社, 39頁)
- (7) 『意識に直接与えられたものについての試論』を第一主著, 『物質と記憶』を第二主著, 『創造的進化』を第三主著, 『道徳と宗教の二源泉』を第四主著と表記する。
- (8) Bergson, Mélanges, P.U.F., P. 1149 (『小論集Ⅱ』松浪信三郎訳, 全集9, 白水社, 99頁)
- (9) 『意識に直接与えられたものについての試論』を『試論』と略記する。
- (10) A. Robinet : Bergson, Segheers, 1965, p. 145
- (11) H. Bergson, Mélanges, P.U.F., P. 359
- (12) H. Bergson : La Pensée et le Mouvant. Œuvres, édition du centenaire, P.U.F., P. 1271 (前掲訳書全集7, 34頁)
- (13) V. Jankelevitch : Bergson, P.U.F., 1931, P. 244
- (14) H. Bergson : Matière et Mémoire, Œuvres, édition du centenaire, P.U.F., p. 491
- (15) ibid, p. 216 (『物質と記憶』田島節夫訳, 全集2, 白水社, 80頁)

- (16) 『道德と宗教の二源泉』を『二源泉』と略記する。
- (17) H. Bergson : Introduction à la Métaphysique, Œuvres, édition du centenaire, P.U.F., p 1393
- (18) H. Bergson : La Pensée et le Mouvant, Œuvres, édition du centenaire, P.U.F., p. 1251
- (19) 注12参照。
- (20) 例えば, J.L. Vieillard-Beronの解釈もそうしたものの一つである。『ベルクソン』白水社, 120頁参照。
- (21) G. Deleuze, op. cit., p. 25
- (22) J. Chevalier : Entretiens avec Bergson, Plon, 1959, p. 70 (『ベルクソンとの対話』仲沢紀雄訳, みすず書房, 80頁)
- (23) ibid., p. 57 (同訳書, 66頁)
- (24) H. Bergson : Introduction à la Métaphysique, Œuvres, édition centenaire, P.U.F., p. 1400 (『哲学入門・変化の知覚』岩波, 20頁)
- (25) ibid., p. 1401 (同訳書21頁)
- (26) H. Bergson : L'Évolution créatrice, Œuvres, édition centenaire, P.U.F., p. 762 (『創造的進化』松浪・高橋訳, 全集4, 白水社, 357頁)
- (27) ibid., p. 764 (同訳書359頁)
- (28) E. Levinas : Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl, Vrin, 1984, p. 219 (『フッサール現象学の直観理論』佐藤・桑野訳, 法政大学出版, 212頁)
- (29) H. Bergson : la Pensée et le Mouvant, (Œuvres, édition centenaire, P.U.F., p. 1285
- (30) ibid., p. 1275 (『哲学の方法』河野与一訳, 岩波, 49頁)
- (31) H. Bergson : Mélanges, P.U.F., p. 553 (小論集Ⅰ』花田圭介編訳, 白水社, 267頁)
- (32) H. Bergson : Introduction à la Métaphysique, (Œuvres, édition centenaire, P.U.F., p. 1, 431 (『哲学入門・変化の知覚』河野与一訳, 岩波, 59頁)
- (33) H. Bergson : Matière et Mémoire, Œuvres, édition centenaire, P.U.F., p. 319 (前掲訳書全集2, 204頁)
- (34) ibid., p. 321 (同訳書206頁)

(おおさき ひろし 兼任講師 倫理学)