

なぜ世界はもっと善かったかもしれないか——ベルクソンの非弁神論的最善説について

平井靖史 (福岡大学)

0. ライプニッツの弁神論的最善観

ライプニッツは、「この現実世界はあらゆる可能世界の中で最善である」という最善律を唱えたことで有名である。こうした最善観 (optimisme 楽観主義とも訳される) にたいして向けられる批判は多い。しかし、批判や賛同以前に、私はどうも居心地の悪い感触をもっていた。世界が？もっとも善い？あらゆる可能性のなかで…？いったい何を、どう、考えたらいいのだろう。

まずは、話を聞いてみよう。この世の悪の責任を追求する声から、神を弁護してライプニッツはこう述べている。そのような悪を無益なものを見なすのは、単にわれわれ被造物の近視眼的認識のゆえに他ならない。物事を大局的にとらえるならば、その個別的な悪は、巡りめぐって全体の善に貢献しているのだ、と。そしてその全体としての宇宙は、同じように可能であった他の宇宙のなかで、もっとも善い世界なのだ、と。

あらゆる可能世界の中で、この世界を神が選んだ。ところで神は理由無しに選ばない、ゆえに、最善である。これが十分な理由の原理である。そしてこの場合、最善性の内実は、調和という名の経済(「最小の規則から最大の多様性を」)である。

まず、神は法則を設定しそれに従わないわけにはいかない。なぜなら、法則や規則は秩序や美をなすものだからである。第二に、規則なしに振舞うのは理由なしにふるまうことになる。第三に神が全能を行使することが知恵の法則に合致し到達可能な最善を得ることになるのは、神がその善意を尽くしてふるまったからである。そして最後に、われわれに襲い掛かるいくつかの個別的な不都合の存在は、計画が最善であるため我々がその不都合を避けることが許されず、むしろ不都合は全体の善の実現に役立っているということを確実に示している(『弁神論』、359節)

ライプニッツにとって重要なことは、世界が一つの規則に従った秩序だったものであるということと同時に、それが(他の可能性を排除するような)形而上学的必然でもない、という点である。そこにこそ最善性の道徳的決定が場所を持つ。こうして神の自由かつ理性的な道徳的決断として、この現実世界が説明される。それは必然主義ではなく、たんなる不可知論でもない。また最後に、「善いから決めたのではなく、神が決めたから善いのだ」というような絶対的の主義とも異なる。神は自らのうちなる道徳的善性に自律的に従ったのであるから、神の従属ということにはならない。

1. ベルクソンの「経験主義」的最善説

ベルクソンは、『二源泉』で、ライプニッツの名を挙げつつ最善説に触れてこんなことを書いている。

要するに、ここでライプニッツの『弁神論』を数段落敷衍することはたやすい仕事であろう。しかし私はそれをするつもりはない。哲学者は好きこのんで静かな書齋に引きこもってこの種の思索にふけるものだが、愛児が息を引き取る際を看取ったばかりの母親を前にして、彼はどう思うのだろうか？ いや、苦悩とは、おぞましいほどの現実なのである。悪を、仮にその実際のありように切り詰めた上としても、最小の善であるとア・プリオリに定義してかかるような最善観は、とても支持できるものではない。とは言え、経験に依拠した最善観とでも言うべきもの *un optimisme empirique* がある(MR, 277)

ベルクソンは、(ア・プリオリな) 神の定義から始めるいわゆる理神論的な最善観からは慎重に一線を引きつつも、自らのとるべき立場を、やはり「最善観」と呼んでいる。ただしそれは「経験に依拠した *empirique*」最善観である。不幸に満ちたように見えるこの世界を、それでも最善と言えるのはなぜか？なぜ、「もっと善かったかもしれない」くないのか？ 「経験的」とはどういうことなのか？

2. 動きの不可分性による説明（第一段階）

結論としては、ライプニッツ同様、ベルクソンも、世界が「もっと善かったかも知れない」という見解を斥けているようではある。しかし、その根拠は、少なくとも遠目にははっきり異なるように見える。それはひとりで言うなら、「世界は分けられないから」というものだ。世界は全体でひとつの動きであり、働きであり、それを生み出した源泉の力と切り離せない、ゆえに部分改変はできない。つまりは、この世界の改善可能性そのものを、否定してしまうのである。どのようにしてか。

だが、生が総体として善いものだとしても、もしも苦しみというものがなければいっそう善かったであろうとか、愛の神が被造物の苦しみを望まれるのはおかしい、とか言い出す人があるかもしれぬ。しかし、神が苦悩を意図されたという証拠がどこにあるか。先に述べたように、一面では無数に見えるもの——苦しみもやはりそのうちに入る——も、他の点から見れば、不可分な一つの働きとして現れてくる。この場合には、一部を除去することは、とりもなおさず全体を廃棄することになる (MR, 277)。

結論は、このテキストに尽きているのだが、この一節の理論的背景をしっかりと掘り下げることで、そこに含まれる独特の宇宙創造の時間性構造を摘出し、その射程を見届けるのが、本発表の目的である。

さしあたり、ベルクソンの論点を整理しておこう。ベルクソンは、神の善慮も、規則も、可能世界も持ち出さない。たしかに不幸や苦悩はあり、実在的である。宇宙は、われわれの目にはそうした悪を含む、膨大な出来事の連鎖に映る。だが他方で、全体としての宇宙を「単純・不可分なひとつの働き」とみる視

点がある。そしてこちらの方がより本義的であるのだから、宇宙の緊密な内的連帯性は実在的である。ゆえに部分的改変は許されない。つまり、「もっと善かったかもしれな」くない。詳しく見よう。

一つ一つの部分を数え上げていけば際限がないという場合、実はこの全体は単純なものなのに、われわれがそれを間違っただ端から見ているという場合がある。一点から別の一点へと手を動かしてみたい。この場合、この手の運動を内部から知覚しているあなたにとっては、それは一個の不可分な動作に過ぎない。だが、その手の動きを外部から見ており、その運動経路に注意を釘づけにされている私としては、まず二点間の距離の半分が超えられ、次に残りの半分のそのまた半分が越えられ、さらに同様の仕方で続行されねばならぬというふうに考えてしまう。あなたが不可分と感じる運動が、こうして私の目には多くの働きへと分解されてしまっ、幾千万年の間作業を続けてもこれを数えつくせる日は永遠に来ないことだろう。これと同様、人間種を、あるいはもっと一般的に言って、創造主の愛の様々な対象を生み出す手振り *le geste* が、いくつもの条件を必要とし、この条件がまた他の条件を必要とし、かくて次から次へと無限数の条件を引き込んでくるということは当然あってよい。その多様性を思い浮かべるとすれば、めまいを覚えずにはいられまい。しかしこのような多は、要するに不可分なる一の裏面 *l'envers d'un invisible* に過ぎないのである(MR, 275-276)。

そもそもベルクソンは、ライブニツと違って、創造の前の無を否定するし、現実世界の前の可能世界も否定する。それでもこの世界が最善だと言えるのは、結局、宇宙の〈緊密な連帯性〉に訴えて、部分改変タイプの可能世界を否定することによって、である。たしかに、われわれは、われわれの生きているこの世界そのものについて、それが別様であったと考えるときには、その部分的改変を考えている。「あの出来事さえなければ…」 「あのときああしてさえいれば…」 など、都合の悪い事実だけを切り出して、別なパーツと交換しようというのである。しかし、現実という全体はすみずみまで緊密に連帯していて、そのような恣意的な解体を許さない。部分を変えるなら、それは全体を交換することになる。ゆえに、この世界がこの世界でありながら、より善くありえたということは、ない。以上。

もちろん、この第一段階の議論に対しては、ただちに、「ならばこの世界とははじめから別個な世界として、より善い世界がありえたのではないか」という第二段階の反論が控えている。ベルクソンも当然これに触れているが、今回検討はしないと思う¹。

¹ 第二の反論は、こうである。部分改変が無理なら、まるごと改変すればいいではないか。この世界を作ったのはまた別な「ひと振り」によって、悪を含まないより素晴らしい世界が創造されることはないのか？それを妨げる理由があるか？

だがまた、まさにその全体 *le tout* が違った風でもありえたはずだ、つまりそこに苦しみ部分が部分として含まれていないことも可能だった、したがってまた、実際の生がそれ自体として善いとは言え、さらにもっと善いものでもありえたのではないか、などという説をなす人があるに違いない(MR278)。

これに対して、ベルクソンは応える。「全能」とは何か。神がすべてを為し能うというとき、その「すべ

じつは、この着想から、生の一回性の肯定としての永遠回帰の思想までは、ほんの一步である。反実仮想への逃避は、この現実からの遊離を招きかねない。さまざまな出来事の、有機的な結びつきを、内的に、すなわち質的に認めることができるようになるならば、自ずと部分改変志向のルサンチマンからは解放され、当該の不幸を含めた生の全体を、まさに一続きのものとして肯定する境位を得ることになるからである。

⇒杉山晴美(2002)、永井均(1998)。

それにしても、そっけない答えのように思える。知性による事後的・廻行的分解再構成にすぎない可能性が、実在に先行するわけがない。事実として不可分である世界を、知性が恣意的に分解しているだけだ。だから、そのような可能性はつねに後出しジャンケンみたいなもので、世界そのものは、あるようにあったのだ。「より善い可能性」など、つねに思弁の産物に過ぎない。要はそういうことだろうか？

だが実は、まだよく分からないことがある。結局議論は、宇宙全体が、ひとつの、単純な、不可分な働きだ、ということに依拠しているようではある。でも、それはどういうことなのだろうか？そしてまた、答えが宇宙のそれ自体における不可分性ということであるなら、なぜそこで、創造主の「手振り」などというものが出てこなくてはならないのだろうか？なぜ、一なる全体として持続する宇宙の運動の不可分性、それだけでは答えにならないのだろうか？

この先の議論のために、前ページの引用のうちに登場する比喩を、より適切と思われる事例に置き換えておきたい。ベルクソン自身が警告しているように、腕の一振りの対比項として、軌跡の無限分割を対比項として持ち出すのは、比喩として正確でない。曰く、「確かに、われわれが、手の一振り *un geste de la main* を分割する場合に得られる無限数の動作は、純然たる潜勢的 *purement virtuels* 動作でしかなく、潜勢態のまま、手振りの現実性 *l'actualité du geste* によって必然的な仕方規定されているのに対して、宇宙を構成している諸部分 *parties constitutives*、さらにこうした部分のそのまた部分は、それら自身が実在である。こうした部分部分が命ある存在であれば、それらには、自由活動まで進みうる自発性も備わっている」(MR, 276)からである。われわれのさまざまな経験は、全体としての宇宙の、実在的な「構成的部分」であるのに対して、腕が経由することになる軌跡の無数の空間点は、知性的認知が産み出した「部分的表現 *expression partielle*」(記号的表象)に過ぎず²、その点の数だけ分解されてしまった手振りの無限ステップは、その「潜在的停止 *arrêts virtuels*」(PM, 3 ; 6)に過ぎない。

て」とは何か？はじめから、「神ならば」違う筋書きの世界、ただしこの世界よりもよりできのいい世界を作れたはずだ、と仮定している。しかし、それは全能を勝手に解釈しているだけであり、そしてそれに当てはまらないからそれは神ではないと不平を言っているにすぎない。全能とは、計り知れない愛の創造的エネルギーの謂いに他ならず、この世界から知られたものである。

² ベルクソンは「形而上学入門」で、全体を構成するものとしての「部分 *parties*」と全体から分析的に取り出された「要素 *éléments*」を区別している(PM, 190-193)。ベルクソンによれば、後者は、観察者の観点に相対的な「部分的表現」・「部分的記号」にすぎないにもかかわらず、きわめてしばしば前者すなわち「構成的部分」・「実在的部分」と混同される。

そこでその点を修正するべく、「一挙に為される腕の動き」に対応するその「構成的部分」として、「この腕の動作に必要でありこの腕の動作に含まれるところの、無数の神経や筋肉繊維の働き」を挙げておきたい。ベルクソンは、こう述べていた(EC, 30-31)。生物体を分析すれば、無数の物理化学プロセスが取り出せるだろう、しかし、ちょうど点を集めても線にならないように、こうした無数の物理化学プロセスが生命を作っているわけではない、と。だから注意が必要である。系の人為的孤立化や（質を洗浄してしまう）数学的・化学的記号への置換を差し控えたうえで、リアルである限りの筋繊維の動きの集積を考えよう。それならば、それは「腕の動き」のれっきとした「構成的部分」と言えないだろうか。われわれの身に降りかかるさまざまな経験が、この宇宙の歴史全体の「構成的部分」であると言えるのと同じ意味において、その「部分の部分」として。さて、私が何の気なしに振り上げた腕のなかで、何本かの筋繊維はダメージを受けているかもしれない。しかし私は、この繊維を痛めつけることを意図したわけでは、決してないのである³。

3. 凝縮する注意と、選別する関心

宇宙の不可分性の論点を掘り下げるために、過去と現在の線引きに関する理説を検討しておきたい。

現在が一定の幅を持つとしても、その限りで、過去との境界線を持つように思える。しかし、それは「恣意的とは言わないまでも相対的な」ものに過ぎない、とベルクソンは述べる。絶対的には、つまりそれ自体としては、過去と現在は切れ目なく連続しているのだが、ただ、われわれの「注意の領域 *champ de mon attention*」——「これはコンパスの両端のように広げたり縮めたりできる」——によってその都度便宜的に裁断され囲い込まれているだけだ、と。だが問題はそう単純ではない。

したがって、私たちが現在と過去との間に立てている区別は、恣意的なものであるとは言わないまでも、少なくとも私たちの生への注意が覆うことのできる領域の広さ *l'étendu du champ* に相対的なのです。「現在」はちょうどこの努力と同じだけの場所を占めるのです。この特別の注意が眼下に把握しているものから何かを手放すや否や、放棄されたものはそのまま過去になるのです。一口に言えば、私たちの現在は私たちがそこに対して現実的な関心 *intérêt actuel* を振り向けることをやめる時に過去の中に落ちます *tomber* (PM, 169)。

裏を返せば、関心によって切り捨てられない限り、過去は「現在にとどまる *demeure présent*」(pm, 169) わけだが、これと同じくらい、あるいはより重要なのは、むしろ、表象としては「切り捨てられ」「落ちる」過去も、質的相貌としては、やはり現在のうちに入り込む、という点である。それは〈凝縮〉のゆえに、である⁴。

³ だが「容認」しているのとも、違う、と思う。これから示すように、問題はそこではない。

⁴ 凝縮に関する以下の議論は、春になされた発表「〈感情〉と〈意志〉のあいだ——ベルクソンの時間心

たとえばここでベルクソンが援用している文章の例を見よ。「今のところその両端は私の文章の始めから終わりまでをカバーする分だけ開いています」(PM, 169)。ここで、先行する文章は過去に落ちていると想定されている。だがそれでも、読解の連続性のなかで、先行する文章は現在の文章とつながっており、私の関心が切り取っている「現在」の文章に、質的な影響を及ぼさないことなどありえない。そしてもちろん、その質的な影響は、先行する文章だけから及ぶものではない。そもそも、私の日本語経験全体がなければ、文章の意味理解が成り立たない（ベルクソンの一般観念論@MM 第三章）。したがって、(A)凝縮による現在のうちへの過去の質的浸透・融合と、(B)関心による現在と過去の切断とは、事柄として、ふたつの別個な働きであり、仮に「関心」が現在と過去を切断しようと、「凝縮」は依然として過去を現在のうちに引き入れるのだ。

だが、ここでひとを混乱させるのは、テキストに登場する「生への注意」の多義性である。「注意 attention」が、もし、緊張 tension、すなわち凝縮を意味しているならば、今見たように、それは「実践的な関心」とはその内包を異にするものであるはずである。凝縮は選択しないのだから。(A)凝縮は、つねに過去の全体を凝縮し、溶かし込むことで異質な質を生成し、「色合い」として背景的にであれ、現在のうちに全面的に浸透する。他方、(B)選択は、つねに現在の側からの要請によるものである（選別器官としての脳）。したがって、ここで「注意」が、拡張しうるような extensible「範囲＝領域の広さ」を持ち、「何かを手放す」と言われている限りにおいては、この「注意」にはすでに、過去そのものの凝縮圧のみならず、「選別的関心」の要素が入り込んでいるはずではないだろうか。上記に引用したテキストは、したがって、この複合的な意味における「生への注意」として読まれるべきだと、われわれは解釈しようと思う。

だが、同じ「生への注意」というタームを、これにただちに引き続く段落で（あるにもかかわらず）、ベルクソンははっきりと、純粹に凝縮力としての意味(A)（つまり、(B)「選別的関心」を排除した意味）に移行させて用いている。そこから〈永遠〉が登場することになるだけに、きわめて興味深いテキストである。

そうであるとするならば、私たちは現在と過去を分ける線を、できるだけ後ろに持っていても構わないこととなります。生への注意が十分に強く、そしてあらゆる実践的な関心から十分に解放されているならば、この注意は意識的な人間の過ぎ去った歴史全体を——瞬間的なものではなく同時的な部分の集合としてでもなく、常に現在にあり常に動いているのとして——分割されない現在の中に包括することでしょう。繰り返しますが、これは分割できないメロディーとして知覚され、言葉の意味を拡張して言えば、初めから終わりまで永遠の現在を構成するものなのですが、その永遠性には不動性と共通したところは何もなく、その分割不可能性には瞬間性と似たところは少しもありません。それは持続する現在なのです(PM, 169-170)。

この一節には、多くの論点がたたみ込まれている。

第一に、先述した(A)「凝縮する注意」と(B)「選別する関心」とが、別個の、むしろ逆向きのパラメーターであることが、明示されていること（われわれの解釈にとっては肯定的な材料である）。なお、このことにより、それぞれの対立概念である、(A')単なる「弛緩」と(B')「関心からの離脱」の相互差異化も可能になることもここで確認しておこう。(A)凝縮の度合い（緊張度）が高いことは、現在と過去がより緊密なしかたで連帯・相互浸透・有機的組織化（一対全の反映）していること（現在にとっては、過去が知覚の質的・感情的色づけとして浸透してくる）を意味し、逆に(A')弛緩は、より離散性の高い状態（諸要素が個別性へとほどかれる傾向にある状態）を意味する。これに対して、(B)関心の度合いが高いことは、より厳しい基準での選別が為されることを意味し、逆に(B')その離脱は、無差別さを意味する。まとめて言えば、(A)凝縮と弛緩は、現在と過去の内包的融合度の尺度であり、(B)関心と離脱は、現在と過去の外延的分断の尺度である。二つの軸が独立であることは、こうして、事柄としても明確に理解できる。

第二に、取捨選択を行い、現在と過去を切り分けるのが(B)「関心」であるならば、この（相対的なものにすぎない）関心の解除だけによって——ただし凝縮に0度はないと仮定するならば——、すでに過去と現在の分割不可能性は帰結するはずである。そして過去の自動保存も説明される。実際、ここでベルクソンは、「現在の中での過去の保存は、変化の分割不可能性にほかならない」（PM, 173）と述べている⁵。

だが、これだけではまだ、「永遠」とは呼ばれない。もうひとつの条件、すなわち生への注意が「十分に強い」ことが求められるからである。つまり、「持続」しているだけでは、単に不可分な連続だけでは駄目なのである。途切れることはないとは言え、異質的な出来事が連続的に流れていくだけの弛緩した持続を、「永遠」とは呼ばない⁶。だがもちろん逆に、この永遠は、「瞬間」でも「同時的集合」でも「不動」でもない。これはテキストが確言していることである。

本発表のわれわれにとって、この「永遠」は、先に引用した『二源泉』における「創造の手振り」の意味を理解するための、重要な手がかりであるように思われる。それは、「一挙に」なされる「一振り」であるが、「不動性」でも「持続」でもない。それは第三の時間性を帯びている。

4. 衝力と持続

事物と進展、〈静的瞬間・同時性〉と〈動的持続・変化〉との二項対立が、ベルクソン哲学の主軸に据え置かれていることに異論の余地はない。しかし、ベルクソンのテキストに、〈動的持続・進展〉に還元されない第三項、しかし肯定的な要素——これをさしあたり「衝力」の理論と呼んでおく——が（とりわけ20世紀に入ってからの多くのテキストに）さまざまな形で登場することは、はっきりしている。

たとえば、『創造的進化』の〈エラン〉とは、現象としての創造的進展の連続性そのものではなく、それ

⁵ 「内的生命の連続性、したがってその分割不可能性を考えるならば、説明を要するのはもはや過去の保存ではなく、それとは反対に、過去の見かけ上の廃棄のほうになります」（PM, 171）。

⁶ アウグスティヌスの「弛緩・分散 *distantio*」としての時間（『告白』第11巻）の理論を想起させる。

を駆り立てる源泉の衝力の名である。『思想と動くもの』において〈哲学的直観〉とは、埃を巻き込む旋風、すなわち多くの知識を動員しながら組織される知的運動そのものではなく、「運動への鼓舞 incitation au mouvement」(PM, 226)、運動を引き起こす「衝力 impulsion」(PM, 123)、あるいはさらにその「力の中心 centre de force」(PM, 132)の謂いである⁷。そして『二源泉』において、「(「知性以上の」)〈情動 émotion〉は、持続のただ中で遂行される創作活動そのものではなく、その「平面外に位置する一つの点 un point situé hors du plan」(MR, 268)、「魂の一点 un point de l'âme」(MR, 269)に座を占めており、そこから「創造への衝迫 exigence de création」(ibid.)が出てくる原点である。

ひとこと言えば、ここで開かれているのは、源泉 sources の問題、いわば垂直的産出の問題である⁸。つまり、ここでベルクソンの問題関心はもはや、たんに空間化から持続を解放すること、知性的表象による断片化から異質的連続性を庇護することではなく、そうした持続の連続的異質性・普遍的生成それ自体がそこから見れば結果の相であるような、そうした或る始原 principe の力の存在と本性を見極めることへと移行しているのである⁹。

いわば第一段の強化 première intensification ですでに我々の内的生命の連続がとらえられるとすれば、——われわれの大多数はここより遠くへは進めぬにせよ——さらに一段と強化を増せば intensification supérieure、その直観は生を導いて我々の存在のそもそもの根底 racines にまで達せしめ、このことによってまた生全般の始原そのもの principe même de la vie en général までも導いていくのである。神秘家の魂とは、まさにこの種の特権を恵まれた魂ではなかったろうか(MR, 265)。

たとえば Feneuil(2011)は、議論に二つではなく三つの水準を区別するべきである、として、以下のよう
な整理を提案している(pp. 73-74)。

第一水準：試論における表層＝二源泉における知性以下の感情。

第二水準：試論における深層：持続、メロディ、内的生命の連続性、自己の連続的創造。

第三水準：二源泉における知性以上の情動¹⁰。ベートーヴェンの例¹¹。

⁷ 「彼は一点しか見なかった。とはいえこれはヴィジョンというよりは接触 contact であるが、この接触が衝力を産み、これが運動〔＝旋風〕を引き起こす」(PM, 123)。厳密には三つの要素がある。(i)点との接触。(ii)衝力。(iii)運動。これが PM132-133 では、「力の中心(i)—もっともこれは近づきたいが—がある、そこから élan を引き起こす衝力(ii)、すなわち直観そのものがでてくる」と、衝力の方を直観と呼んでいるが、PM137では、「哲学的直観とはこの接触(i)であり、哲学とはこの躍動 élan である」となり、(i)と(ii)の位置づけは微妙である。ただ、決定的なことは、(iii)との区別である。

⁸ 飛行士と潜水夫の例(PM, 69)、「知的努力」における「動的図式」も見よ。

⁹ 「線はすっかりできあがったもの tout fait であるのに、時間はできていくもの ce qui se fait、いやすべてのものをできていくようにさせるもの ce qui fait que tous se fait である」(PM, 3)というテキストも、この論点の前進を示唆しているように読める。

¹⁰ われわれの区分もおよそこれに対応しているが、これを「直観から情動へ」と要約するのはどうか。たしかに、直観は内的連続性の共感的把握という次元において語られることも多いが、たとえば「哲学的直観」においては、直観はすでに連続性の聴診にではなく、形相的始原をとらえるものであったのではないか。また、衝力の理論としてみたとき、この原始的衝力にも区別されるべき点があることに気づかされる。

さてここでわれわれがはっきりさせておきたいのは、先行性の問題である。たとえば『二源泉』の〈情動〉は、そこから産み落とされるさまざまな知的表象に対して「先行する」と述べられている。しかしこれが単に、打ち上げの爆発と、舞い落ちる火の粉という比喩で示されるような、単純な時間的先行関係ではないことは、明らかである。創造的持続のプロセスにあつて、この〈情動〉は、たえず参照され、継続的な指示を行うと同時に、推進力を供給し続けている。この点では、〈哲学的直観〉も同様である。

したがってこれは、ある意味で、〈非時間的な先行〉である。以降のわれわれの読み筋は、この〈非時間的な先行〉を、その「裏面」である〈時間的共存〉の側面から読み直すことで、部分と全体の連帯性のみならず、この全体の持続と衝力の不可分離性、そこからの帰結としての宇宙的生成の *intégrité* を示せるのではないか、ということである。そしてひょっとすれば、ベルクソンの神の「創造の手振り」を、〈連続創造〉のひとつのバージョンとして読めるのではないか、ということである。

5. ライプニッツの連続創造説

実はヒントは、ライプニッツにある。ライプニッツの宇宙こそ、その諸要素が時間的にも空間的にもきわめて緊密に連帯しており、そのために「一对全の相互反映」が明確に打ち出されている典型であることはよく知られているだろう¹²。われわれにとって注目に値することは、ライプニッツの神によるこの宇宙の組み立てが、諸要素の因果的結合からボトムアップ式に果たされるものではない、ものでありながら、しかし同時に、終極的なデザインから取捨選択された、いわゆる目的論的な製作プロセスにもなっていない、という点である¹³。

『弁神論』で詳述されることにしたがえば、選択される最善世界の構成は、先行的意志と（中間的意志と）帰結的意志という二つ（ないし三つ）のステップに分節される¹⁴。先行的意志は、宇宙を構成する各要素の「それ自体における善」を対象とし、それらすべてを、おのおのの善性の程度に依じて意志する。しかし諸要素相互の結合において、排他的競合が生じ、帰結的意志による全体の選択に至る。諸要素相互の淘汰そのもののなかで、最大可能・最善の世界へと、自ずと落ち着くわけであるから、この自己組織化とでも言うべきプロセスを目的因的とは言えない。しかし逆に、個別要素の検討から始めているからと言

たとえば、『創造的進化』においてエランが盲目的なもの・質料的な力（ゆえに具体的な種の形成はひとえに物質による抵抗との妥協点として描かれる）であるのに対して、明らかに形相的な参照原点というニュアンスが込められている。しかし、たんなるアイデアではなくそれが直観であり、情動である。

¹¹ MR ベートーヴェンの作曲プロセスにおける情動は、垂直的な関係における、創作期間全般にまたがってたえず参照される内容的な指示のみならず、創作の原動力ともなっている。形相的かつ質料的な始原。

¹² 誰も感じるであろうが、『試論』の根底的自我の心理学において、何度も繰り出されるこの「一对全」の相互反映は、ライプニッツの叙述を強く思わせるものである。

¹³ 作用因でも目的因でもない、「第三の因果性」（「知的努力」ES, 189）を思わせる。

¹⁴ 先行的意志、帰結的意志については、Th: 119, 196, 222; CD: 26などを参照。単純知性と直観知については、CD: 14-17; G6:124-125; C: 2-3などを参照。これら諸能力が選択と創造において以下に機能するかについては、下記拙稿を参照していただければ幸いである。平井（1998）。さらに、中間知の役割については、以下の文献も参考になる。Bouveresse, J. (1994), Knebel, S. K. (1996)。

って、これが作用因的な構築になっているわけでもないことは、以下のテキストから明白に読み取れる。

じっさい、神は、この宇宙を選択する際に、この宇宙の筋道全体 *toute la suite* を一挙に *tout d'un coup* 見ている。それゆえ、神は、結果を予見するのに、原因と結果の結合 *liaison* を必要としない。ただ、神の知恵のおかげで、神は、完全によく結合した道筋 *une suite parfaitement bien liée* を選択することになる以上、その道筋の一部を、他の部分のうちに見ないわけにはいかないのである。私の一般的な調和説がもつ諸規則のうちの一つとして、現在は未来を孕んでおり、すべてを見る者は今あるもののうちにこれから生じるものを見て取る、というものがある。さらには、私が論証的な仕方で確立したように、神は、諸事物の完全な連結 *connexion* のゆえに、宇宙の各部分のうちに宇宙全体を見てとる。……したがって、偶然性も、自由さえも、結果が原因から決定された仕方で帰結することを妨げない、ということはまったく疑いえない。偶然性も自由も、確実性・決定性によって存続できなくなるなどということはないのである（『弁神論』360節）。

興味深いテキストである。論点を整理しておこう。第一点。神は、第一義的には、宇宙全体を「一挙に」見ているのであって、個別的因果的結合の連鎖という形で、複合的な仕方では認知しているのではない、ということ。自己組織的決定プロセスのうちに内的に組み込まれた秩序形成（神の知恵）のゆえに、あくまでも結果的に、個別の因果結合をも知ることにもなるのである。またこの「一挙に」は、同時に、先ほど紹介した、先行的・中間的・帰結的という段階が、截然とした区別をもったものではなく、「不可分な」一連の働きであることを示している。

第二点。そしてこの働きの不可分性が、この働きの産物である被造宇宙の側の、諸部分の有機的連帯性と表裏一体であること。ここから、時間的にも（現在は未来を孕み）、空間的にも（各部分のうちに宇宙全体を）、全体のある要素が残りの全体を反映するという、かの〈一対全の相互反映〉をもたらすまでに緊密な不可分離性（「完全な連結」）が示されることになるのである。それは、ここで「一挙に」と言われる創造の手續きが、そのうちに内的な動きを孕む以上「瞬間的・同時的」ではないが、他方同時に、創造される宇宙の側の「時間的ひろがり」とも異なる様相を示していることを、われわれに理解させる。

第三点。引用最後の三行に見られる、決定性と偶然性の両立については、どうだろうか？このことの理解のためには、ライプニッツの連続創造説の参照が必須だろう。

ライプニッツの連続創造説は、デカルトのそれと異なり、瞬間の独立性に依拠するものではない。むしろ逆に、「連続的閃光 *fulgurations continues*」（『モナドロジー』47）による継続的な（しかし背景的な）介助を意味する。マールブランシュ的なあからさまな介入を認めないが、かといって時間的に先行した一回きりの創造行為のあとは放置というモデルでもない。ライプニッツは創造の時間的先行をはっきり否定し「ある種の本性上の先行性 *une priorité de nature*」を指摘している（『弁神論』225）。神の時間と被造物の時間をいかにして折り合わせるかが問題となっているのである。

このモデルでは、永遠なる神はいつか過去に世界を創造したのではない。ある意味では、時間的に持続する被造世界と、リアルタイムに共存・協働しているのである。モナドは、かつてデザインされて、その決定プログラムを遅まきになぞっているのではない。今、モナドたちが自由に行為することが、すなわち、神が自由にこの世界を創造することなのである。いわば、神の自由な宇宙創造は、無限個のモナドがそこかしこで為す自由行為でできているのである。

しかし話はそこで終わらない。被造モナドにとって気の遠くなるような悠久の時間も、神にとっては「一挙に」眺められるような不可分の働きであった。ちょうど、われわれにとっての腕の一振りがそうであるように。だから、その「一挙さ」としての「働きの不可分さ」のゆえに、それに含まれたものとして（＝第二義的に）、結果は原因としっかりと連帯している。ちょうど腕や肩の無数の神経や筋繊維たちが、因果的に緊密に連携しているように。確実性・決定性が偶然性・自由と両立する、とは、このことである（注意してほしい、ライプニッツの語彙のなかでは、「確実性」も「決定性」も、「必然性」と同義ではない）。

では、神は、時間的に延び広がったこの宇宙の歴史を、どのように眺めているのか？過去も現在も未来も、すべての瞬間を、同時に包括するのか？ライプニッツは、これに「否」と述べているのである。

たしかに、宇宙の或る瞬間だけをとりだして見たとしても、神ならばそこから残りの瞬間を見届けることは、できる。しかし、先ほど見たように、それはあくまでも第二義的な話に過ぎない。じっさいには神は、宇宙の全歴史を、(同時的並置の形においてではたしかにないが、しかし弛緩した持続の形においてでもなく、)「一挙に tout d'un coup」見るのである。

われわれはついさきほど、神の自由は無限個のモナドの自由でできていると述べた。しかしより正確には、修正すべきかもしれない。つまり、もしかすると、(部分的表現はもちろんこと) 構成的部分を積み重ねてさえも、全体にはならないのではないか、ということである。〈非時間的先行性〉とはそういうことではないか。時点上の先行ではないにしても、そこには、やはり本質的な先行性がある。

それは、こういうことである。問うてみてほしい。仮に、「腕の動き」の構成的部分であるような「筋繊維」や「神経繊維」の動きを、これらを起点にして組み上げていけば、いつか「腕の動き」になるだろうか？これはどこまで行っても、自由なき決定性にしかならないのではないか？そしておそらくそれを「必然」と呼ぶのではないか？複合の道からは、問題の「表裏一体性」にはいつまでも到達しないのではないか。やはり、「一挙に」為されるものとしての「腕の動き」があるからこそ、その内的な相互調整の効果として、無数の要素運動の——これらは決して記号的表象ではなく、実在的運動であるにしても——整合的な組織化があるのではないか。その意味で、決定性は「含まれる」ものなのだ。

逆の方向に進むと、私たちはますます緊張し、収縮し、強度を高める持続に向かって行くことになる。極限にあるのは、永遠であろう。しかしそれは概念的な永遠つまり死の永遠ではなく、生の永遠である。それは生きているがゆえに動いてやまない永遠である。そこにおいて、私たちの持続は光〔白色

光]の中の振動〔スペクトル〕のようなものとなる。物質性が持続の散乱であるとしたら、永遠はあらゆる持続の凝縮したものであるというべきだ(PM, 210)。

見てきたとおり、非時間的先行性と、それをめぐる創造の働きと被造宇宙の持続との構図は、それ自体としては、ベルクソンとライプニッツにおいて、驚くほどの近接を示していることになる。ただし、この同じ構図を正面に据えた上で、神の側、可能性・概念の側から語るライプニッツ、現実・経験・この宇宙から始めるベルクソン、という語りの出発点の違いがある。これが可能性の実在性をめぐる両者の対立として現象しているのではあるだろう。

たしかに、可能性ないし可能世界をめぐる扱いの両者の鮮烈な対比は、目を引くものである。しかし、われわれの生きるこの現実世界と、それを産出する力との関係において見れば、とりわけその時間性の相のもとでの表裏一体性において見れば、ベルクソンとライプニッツは、ある興味深い親和性を示す。一方で、われわれの宇宙の持続は、気の遠くなるほど多様な出来事に満ちているとしても、決して離散的に解体されない内的な連帯性を持つ。だがその不可分性も、他方で、この同じ持続に永遠の相のもとで「一挙に」同伴する神の働き（極度に凝縮された不可分性）に「含まれる」、その「裏面」であるがゆえである。

それが『創造的進化』に登場する「創造の手振り geste créateur」(EC, 248)が示す時間性とは、もはやまったく別物であることを、指摘しておくのも意味があるかもしれない。そこでは、上昇と下降(EC, 11)、創発と抵抗、生命と物質という、その方向性によって区別される二元性が、相互に拮抗する力バランスのなかで、宇宙の創造的持続は描かれていた。だが、われわれの見た『二源泉』の「手振り」においては、もはやそうした「抵抗」はまったく問題となっていない。ただ、われわれの被造宇宙の持続の全体そのものが、非時間的に先行する〈永遠〉に含まれるものとして示されることになるのである。

文献表

- ベルクソン『思想と動き』（森章二訳）、平凡社ライブラリー、2012年。
- ベルクソン『道徳と宗教の二源泉I・II』（森口美都男訳）、中公クラシックス、2003年。
- Bouveresse, Jacques (1994), "Leibniz et le problème de la «science moyenne»", *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 48 n° 188 1994, pp. 99-126.**
- Feneuil, Anthony, *Bergson : Mystique et philosophe*, puf, 2011.**
- 平井靖史(1998), 「世界の選択と諸モナドの創造」, 『哲学誌』40号, 東京都立大学哲学会, pp. 96-112.
- 平井靖史(2004), 「最善世界は個体によって決定されるか」, 『福岡大学研究部論集』A: 人文科学編第4巻第5号、福岡大学研究推進部編、pp. 71-81.
- Knebel, Sven K. (1996), "Leibniz, Middle Knowledge, and the Intricacies of World Design", *Studia Leibnitiana*, Band 28-2, Franz Steiner, pp. 199-210.**
- クリプキ『名指しと必然性』（八木沢敬・野家啓一訳）、産業図書、1985年。
- ライプニッツ『弁神論』（佐々木能章訳、『ライプニッツ著作集』第6・7巻）、工作舎、1990年。
- 三浦俊彦『可能世界の哲学』、NHKブックス、1997年。
- 永井均『これがニーチェだ』、講談社現代新書、1998年。
- 長綱啓典『ライプニッツにおける弁神論的思惟の根本動機』、晃洋書房、2011年。
- 野矢茂樹『ウィトゲンシュタイン『論理哲学論考』を読む』、ちくま学芸文庫、2006年。
- 菅沼聡「究極の問い再考」、『哲学』第55号、2004¹²年、179-192頁。
- 杉山晴美『天に昇った命、地に舞い降りた命』、マガジンハウス、2002年。