

第三部 ◆ 身心変容の哲学

# 心身問題と魂の死後存続

## ——ベルクソンの哲学的思索を手引きにして

棚次正和

京都府立医科大学大学院教授／宗教哲学・折り研究

### 1 「心身問題」が含む問題

#### 1-1 心身分離と心身統合、心身の根底にあるもの

心身問題とは、心と身体との関係を探究する問題であるが、この心身問題自体に既に一種の問題が含まれている。「心身問題」が含む問題とは、心身関係を尋ねる問題設定そのものに先行理解が前提されているということである。たいてい、心身関係は、一元論的に捉えられるか、二元論的に捉えられるかである。一元論的な立場には、三界は唯心の所現と見る仏教の唯識思想のように、心のみ実在するとする唯心論・観念論と、脳のニューロンの活動が心の働きを生み出すとする唯脳論のように、物質的身体の働きを基礎に置く唯物論——近年では物理主義 physicalism と呼ぶ——がある。また、二元論的な立場には、心身双方の因果的作用を認める心身二元論 (dualism デカルトなど)、心身間の相互作用を認めない心身並行論 (parallelism スピノザなど)、また身体から心への因果的作用のみを認める随伴現象論

(epiphenomenalism ラ・メトリほか) などがある。

近年の顕著な傾向は、神経科学や認知科学の研究成果を受けて、心身問題が心脳問題に置き換えられて探究されていることである。その基本的な論調は、心や意識は脳の物理化学的過程から生まれるとする唯物論的色彩が強いものである。デイヴィッド・チアーマーズが提起したような意識の hard problem (脳の物理的過程から主観的な意識経験「クオリア」がいかにして生まれるのかという難問) とか、harder problem (この私はなぜ私なのかという自己同一性を巡るさらなる難問) に取り組むことなく、大方の研究者は、意識の easy problem (脳の物理的過程を踏まえて意識の働きを説明する問題) に専念するため、意識の働きを脳の過程に還元する唯脳論が、必然的にこの分野の主流を形成する。

このような近年の研究動向に囚らずも一石を投じる結果となったのは、脳神経外科の医師エベン・アレグザンダーの臨死体験である。感染経路不明の大腸菌性髄膜炎に罹患したアレグザンダーは、心停止したのみならず脳の高次機能も停止した七日間に、

極めて明瞭で清澄な非日常的な体験をした<sup>1</sup>。この臨死体験は、脳の物理化学的過程が心的過程を生み出すという仮説に対する有力な反証になると考えられている。

ところで、先述したように、心身問題には暗黙の前提が含まれている問題がある。人間存在を「心」と「身(脳)」に二分した上で、心身(心脳)の二者関係を捉えたり、心身(身心)を全体的に一如と見たりしているのである。いずれも二分法を踏まえた上で、二をいかに関係づけるか、あるいは一と見なすかという説明が後付けされる。とはいえ、心身が一体でありながら、二にも区別されることは、経験的実感に合致することから、心身問題が二分法を前提とするのは、ある意味で極めて自然な思考法であると言える。

こうした心身問題が暗黙に含む二分法については、心は身体を離れても存在すると見るか、心は身体と一つであるとするかで、見解が分かれる。前者は「心身分離説」、後者は「心身統合説」と呼べよう。西洋世界では心身分離を原理とするヘレニズム(ギリシア

思想)と、心身統合の生きた人間を重視するヘブライズム(ユダヤ思想)との対立が見られた。たとえば、プラトンは『パイドン』の中で、死を恐れずに従容として毒杯を仰ぐ師のソクラテスに次のように語らせている。「思惟が最も見事に働くのは、魂が聴覚、苦痛、快楽といった肉体的なものに煩わされることなく、肉体を離れて出来るだけ魂になって、肉体との協力も接触も出来るだけ拒み、ものの真実を追究する時」である。死は「肉体からの魂の解放と離脱」であるから、真に哲学することは「平然として死ぬことを訓練すること」に他ならない。この「肉体からの魂の解放と離脱」を目指す思想は、心身分離説の代表であろう。形相(Geist)は、質料(Mater)身体)なしでも存在しうるのである。

他方、『旧約聖書』における人類誕生にまつわる二カ所の記述——一つは「創世記」第一章第二六節の「神はまた言われた、『われわれのかたちに、われわれにかたどって人を造り、これに海の魚と、空の鳥と、家畜と、地のすべての獣と、地のすべての這うものとを治めさせよう』。神は自分のかたちに人を創造された。」という箇所、もう一つは「創世記」第二章第七節の「主なる神は土のちりて人を造り、命の息をその鼻に吹きいれられた。そこで人は生きた者となった」という箇所——に従えば、人類は「神の像と似姿」と「土のちりに命の息」という二重の仕方方で創造された。前者が霊的次元の創造だとすれば、後者は心身統合態の創造であると解釈できるが、土の塵に命の息が吹き込まれて「生きた人間」となったという人間観は、心身統合説の典型と見なすことができる。形相(命の息)は質料(土の塵)と合体して初めて、「生きた人間」が成立する。

こうした「心身分離説」と「心身統合説」は、世

界中到達と見られる心身観の二類型だと推察されるが、この両説は、じつは必ずしも排斥し合う関係にはない。というのも、心身が二つに分離した後、心が別の微細な身体をまとう——より正確には、微細な身体をまとうことが顕わとなる——と考えれば、両説は矛盾しないからである。心身問題には心身を二分する暗黙の前提が既に横たわっている。心身問題の本当の問題は、その二分法自体の是非を同時に問うことではなければならない。

この経験的実感に最も近い心身相関的な二元論は、理論的な不備を抱え込んでいると言わざるをえない。心身相関が成り立つ根拠が何であるか不明であり、また心身相関において自己超越・自己実現が遂行される方向性が曖昧であるのみならず、デカルトが解決策を示せなかったように、そもそも思考する精神と延長を持った身体が合一する理由が説明不可能である。延長なき精神が延長ある身体とつながる接点とは、原理上どこにもない。非延長的な精神は、延長ある身体の中に局在化することはなく、またその必要もない。つまり、精神は身体はどこにもないが、確かにあるのである。この逆説をいかに理解すればいいのか。説明を要するのは、人間はいかなる構造や次元を有するかということであるから、ここで問題となるのは、心身関係よりも人間の存在構造なのである。

### 1-2 用語の混乱

ところで、本論の表題にある「魂」をはじめとして、人間の精神活動やその本体を指す用語は、必ずしも厳密な意味で使用されているわけではない。霊性、靈魂、魂、心、心靈、心魂、心性、心理、精神などは、国語辞典を繙いても厳密な意味はつかめ

ない。ちなみに、手元の『岩波国語辞典第三版』によれば、霊は「肉体に宿って肉体を支配する働きをもつもの。肉体を離れた人間の精神的本体。たましい」、靈魂は「肉体とは別の、しかし肉体にも宿って諸活動を支配し、死後も滅びないと考えられる、精神的実体。たましい」、魂は「身体に宿って心の働きをつかさどるとされるもの。古来、肉体から独立したものと考えられた」、心は「体に対し(しかも体の中に宿るものとしての)知識・感情・意志などの精神的な働きのもとになると見られているもの。また、その働き」、心靈は「肉体を離れても存すると考えた場合の、心の本体。魂」、心魂は「たましい。精神」、心性は「こころ。精神」、心理は「心の働き。意識の状態・変化」、精神は「人間の心。非物質的・知的な働きをする」と見た場合の心<sup>12</sup>とある。

霊、靈魂、魂、心、精神などは、要するに、肉体に宿りながら肉体から独立しうる人間の精神活動とその本体と了解されているが、相互に意味が重なるために、その語に固有の意味内容が明確ではない。この曖昧な言語使用に起因する混乱には、漢字の移入や外国語の翻訳の問題も絡んでいるに違いない。たとえば、spirit-soul-spirit-âme-Geist-Seel という広義の精神活動に関する二語のセットを翻訳する場合、霊-魂、精神-魂、精神-心、霊性-靈魂、魂-心、心霊-心など、まちまちになるだろう。これにmind-heart(cœur, Herz)が加われば、紛糾の度はさらに増す。精神活動を指す用語の曖昧さは、身体の認識にも混乱や先入見を招いているはずである。上述したような心身問題という問題を再考するに際して、以下では、ヘルクソンの哲学的思索に考察の手がかりを求めてみたいと思う。

## 2 ベルクソン哲学の帰趨するところ — 魂の死後存続

フランスの思想家ジャック・シュヴァリエが、一九〇六年から一九四一年までの間にアンリ・ベルクソンと交わした対話を一書にまとめたものが、『ベルクソンとの対話』(Entretiens avec Bergson, 1959)である。その中に個人の死後存続 (La survie personnelle) に関して、ベルクソンが一点に収斂する三つの証拠を挙げた話が出てくる。それは次のようなものである。

第一は神秘家の経験です。今から来世に参与していると感じている。来世をけつして排除するのではなく、ただそこに既にいるのです。第二は意識、つまり、現世から脳を無限に溢れている魂です。これは『物質と記憶』の帰結です。最後に第三に心霊科学が、肉体の目で見えるメカニズムによって、死後存続の低位部分のなにかを知覚させてくれます。これはたぶん死後存続ではありませんが、こうした証言は、今日の人間にとって重みをもつ唯一のものであります。(一九三二年四月三日)

三つの証拠とは、神秘家の神秘体験、哲学的思索の帰結、そして心霊科学の報告である。これら三つの列挙順から推察できるように、ベルクソンは、神秘家の証言を最も重視している。神秘家たちが真理を語っているという証拠を、ベルクソンは彼らのそれぞれ独自で特異な経験の間に存在する符合一致に見出していた。この符合一致に信頼を寄せるのを拒めば、学問全体が崩壊するとさえ語っている。ただ、神秘家は魂の死後存続 (survivance de l'ame) や不滅についてはいあまりにも僅かしか書き記していないこと

に、ベルクソンは驚いたが、それは彼らが「神と一体となっているため、神において生き、神において彼岸と交渉を持っている」<sup>15</sup> ために、彼らにはそれが光の如き明証さを持つているからだと思っていたという。さらに、「彼岸に対する熱烈な信仰は人類を変えらるものだと信じます」というシュヴァリエの言葉に、ベルクソンは「君の言うことに全面的に賛同します。宗教生活への復帰のみが人類を焦眉の危急から救うことができます」と応えている。では、ベルクソンが挙げた順序に従って、三つの証拠に関する彼の見解をもう少し子細に振り返っておきたい。

### 2-1 神秘家の神秘的経験

ベルクソンが神秘家の体験や神秘主義に関心を抱き始めたのは一九〇八年頃と言われているから、「創造的進化」(一九〇七年)を出版した翌年、彼が四九歳の頃からである。その後、『道徳と宗教の二つの源泉』(一九三三年、以下『二源泉』、あるいはDSと略記、数字は頁数)まで、ベルクソンは四半世紀の間、二つの論文集の出版——『精神的エネルギー』(一九一九年)、『思想と動くもの』(一九三四年、以下DSと略記)——以外に沈黙を守った。

ベルクソンは、経験と推論以外の真理の出所を認めず、何よりも哲学の方法の確立に腐心していたが、哲学的思索を進める過程で、神秘家による非日常的経験の哲学的価値を問うことを余儀なくされる。その結果、宗教伝統を異にする神秘家たちの証言が符合一致することに気づき、彼らの証言を哲学的思惟の有力な補助線 (lignes auxiliaires) として利用すべきことを説くに至った。日常的経験や哲学的思惟だけでは届かない認識を獲得するために、神秘家たちの証言を事実の線分と見なした。個々の経験的事実を線

分になぞらえ、一本一本の線分は十分な長さを持たぬために、単に真理の方向しか指し示さないと見立てた。測量技師なら、直接足を運べない地点への距離を測るためには、到達可能な二地点から当該地点へ方向鏡照準をつける「交会測量法 (methode de recontre)」を採るはずである。普通人には経験されない稀有な神秘的経験についても同様で、様々な神秘家の証言「事実の線分」が指し示す方向を比較・検討しながら相互に照合させる交会測量法によって測定する他はない。ベルクソンによれば、それこそ形而上学を決定的に進歩させうる唯一の方法であり、その方法によって得られた結果が漸次蓄積されて、次第に蓋然性の度合いを増してゆく知識に到達する「経験的な形而上学」が可能となるのである。

神秘的経験 (expérience mystique) といえども、神秘家による経験的事実に違いない。しかし神秘的経験がそれ単独で決定的に確実な真理を哲学者にもたらすわけではなく、それが客観的価値を持ちうるためには、哲学や科学が依拠する客観的な経験と妥当な推論によって、その種の経験の可能性や蓋然性が保証されねばならない。ベルクソンが力説するのは、神秘的経験と哲学的思惟との相互補強である。つまり、一方で神秘的経験は通常の経験を越えた実在の深みを哲学に提供し、他方で哲学は思惟の客観性を神秘的経験に投げ返すということを考えているのである (DS:263-265)。

それにしても、神秘的経験とは、そもそもどのような経験を指すのか。ジェイムズ・ヘイスティングズ編『宗教・倫理百科事典』の「神秘主義」の項には、「神との直接的交渉の第一次的経験と、絶対的実在との魂の可能な合一についての神学的形而上学的教説の双方を含む」が、前者を神秘的経験 (mystical

experience)と呼び、後者を神秘主義 (mysticism) の名で示すことを提案している。また、『宗教学辞典』の「神秘主義」の項には、「神、最高實在、あるいは宇宙の究極根拠などとして考えられる絶対者をその絶対性そのままに自己の内面で直接に体験しようとする立場、そしてその体験によって自己が真実の自己になるとする立場」とされ、その体験の特徴として直感性・不可説性・内面性・受動性・生命性・主体性などが挙げられている。神秘家の宗教的文化的背景は多種多様であっても、彼らの証言は驚くほど内面的に類似している。それゆえ、「神秘的経験」の特徴については共通認識があるが、歴史的な教説としての「神秘主義」に関しては評価が分かれるのである。では、神秘家や神秘主義に関して、ヘルクソン自身は、どのような理解を示していたのか。

ヘルクソンは、「真の神秘主義」を「生の躍動 (vitalité)」との関係において次のように規定している。すなわち、「その位置は、物質中を貫いて放出された精神の本流が、おそらく達しようと思ひながら現実には到達できなかった地点にある」(DS226)。つまり、神秘主義を人類の進化した状態の先取りと見なしているのである。神秘家は各々が独自の靈性を体験するがゆえに、その出現のつど「唯一の個体から成る新しい種の創造」(DS97)と言うべきものである。

神秘家と神秘主義に対するヘルクソンの基本理解は、さらに以下の二つの言葉から探ることができる。一つは、「偉大な神秘家とは人間種の物質性のゆえに指定された様々な制限を乗り越え、神の働きを続け、かくしてそれをさらに先へ伸ばしてゆくような個性だ」という (Le grand mystique serait une individualité qui franchirait les limites assignées à l'espèce par sa matérialité, qui continuerait et

prolongerait ainsi l'action divine.) (DS233) という言葉であり、いま一つは、「それ『完全な神秘主義』は行為であり、創造であり、愛である (Ce qui est action, création, amour.)」(DS228) [括弧内は筆者の補足] という言葉 B である。『二源泉』の中で、ヘルクソンは神秘主義を古代ギリシアと東洋 (特にインド) とキリスト教の三つに分けて考察するが、神秘主義の極致を「生が顕わにしている創造的努力と触れ合うこと、したがってまたこの努力と部分的に一つとなること」(DS223) に見る立場からは、古代ギリシア——その

哲学的発展の頂点はプロティノス——では、脱我や観照に止まって行動へと展開しなかった、つまり人間の意志が神の意志と一つになるには至らなかった点で不完全と見なされる。また古代インドでは、仏教などが高揚した言葉で慈悲を薦めながらも、躍動不足で運動が「中途で停止して、人間的生は離れながらも神的生には届かず、二つの活動の間で無の眩暈の内に宙吊りになっているため」(DS228)、魂が蹟く可能性があると危惧している。インドの完全な神秘主義は、ラーマクリシュナやヴィヴェカーナンドに見出されるが、それを始動させたのは、他ならぬ西欧の産業文明であり、西欧起源の機械技術の導入による組織や制度の改革を通して初めて厭世思想から解放されたと見ている。

ヘルクソンの見解では、完全な神秘主義が実現されたのは、イスラエルの預言者を引き継いだ偉大なキリスト教神秘家、たとえば聖パウロ、聖フランシスコ、聖テレジア、十字架の聖ヨハネら——ヘルクソン在世時ではイエスのマリア修道院長、ラザレ派僧院のプージェ師ら——においてである。ユダヤ系フランス人のヘルクソンは、ユダヤ教が完成された姿をキリスト教、とりわけカトリックの中に見出し

た。神秘家の言動は見神体験や脱我という非日常的状态を伴うがゆえに、しばしば精神異常者と同類視されるが、彼らの確かな知的健康や良識によって見紛うことなく識別されうる。また、何よりも彼ら自身がその種の非日常的体験を究極的状态に至るための途上の出来事と見なしているという。

さて、言葉 A と言葉 B から判断するかぎり、ヘルクソンが神秘家や神秘主義を前著『創造的進化』で提示した「生の躍動」という宇宙創造の根源的な運動原理の中で捉えていることは疑いない。人間が生物種である以上、様々な物質的制約を被ることは不可避だが、神秘家はその物質的制約を乗り越えて神の意志と一体となって生の躍動をさらに先へと伸ばそうとする。彼らが位置するのは、まさに「精神の本流が、おそらく達しようと思ひながら現実には到達できなかった地点」、つまり生の進化運動を先取りした地点である。それは人類の彼方への跳躍として「唯一の個体から成る新しい種の創造」と言えるものだが、創造的進化を遂げる「生の躍動」は、神秘家においてヘルソンの要素を鮮やかに体現させる。言葉 A が神秘主義を進化運動全体の中に位置づけたのに対して、言葉 B はその「生の躍動」が「愛の躍動」へと根源的に転調・変容した次元を指すものと解される。

完全な神秘主義の証とされた「行為」と「創造」と「愛」は、「神の意志との合一」という究極的状态が有する力動性の三局面と理解される以上、それらは常人の実現レベルを超えているはずである。神秘家は、人間的制約を克服した超人であると同時に、神の働きの全き受動者たる神の協働者、それゆえ小さな神々とも呼ばれうる存在である。

この脈絡において「行為 (action)」の対概念と想

定されるのは、「観照 (thoua)」である。物事の本質を直観するという目的それ自体である「観照」は、古代ギリシアでは最高の精神活動とされ、それに対して「行為 (praxis)」や「制作 (poiesis)」は、目的を達成するための手段として下位のものと思なされていた。しかし、ベルクソンがここで「行為」に与える意味は、それとはまったく異質である。神の意志との合一に神秘主義の極致を見る立場からすれば、「観照」は主知主義的な態度、あるいは開かれつつある魂の態度であって、いったんは身を起こしたが、躍動不足のゆえに「開いたもの」へは超出できずに魂が知性の平面に落ち、捨て去った「閉じたもの」には無関心を行ずる態度にすぎない。知的観念と現実的行動の間隙を跳び超えるには、十分な躍動力が不可欠である。つまり、ベルクソンは、行為に対する観照の優位を逆転させ、行為を観照の上位に置いたのである。ここから、完全な神秘主義は、何よりも「行動的神秘主義 (mysticaine agissant)」であるということになる。

ただし、ベルクソンの「行為」観念は、必ずしも一様ではない。「行動するために見る (voir pour agir)」と言われる日常的認識、およびそれを方法的に厳密化させた科学的認識は、行動の観点から時間を空間化し、現実の運動を不動に還元する操作に基づいている。したがって、物事の本質を洞察するためには、純粹に「見るために見る (voir pour voir)」必要がある。しかし、その直観は静的な観照ではありえず、現実を持続の相の下に見ることである以上、動的な現実を捉えて直観自身が運動と化すはずである。それこそが、「見るために行動する (agir pour voir)」とも言うべき行動的神秘主義の立場であろう。この境位では、観照は行為に連動して、いわば観照的行為の境

位が姿を現わすのである。

「創造 (creation)」は、『二源泉』以前の著作では意識の創造的自由や生の創造的進化運動を意味していた。『二源泉』で言われる「創造」は、意識や生命の内発的な予見不可能な創造性の他に、創造主と被造物の関係を射程に入れた宇宙進化的な視野の拡がりの中で考察され、しかも「愛」の原理と結びついた、よりいっそう根源的な地平で捉え直されている。『創造的進化』での生の躍動の「中心」が、『二源泉』では創造主たる「神」であること、そして神は「愛」であり、愛の対象である (DS267) ことが顕わになったのである。神秘家を焼き尽くす「愛 (amour)」は、理性の名の下に薦められる同胞愛でも、本能的感情に根ざす家族愛や祖国愛でもない。神秘家の人類愛は、理知や情意の根源にある愛、つまり「万物を創造した愛」である。それゆえ、この「愛」が欲することは、「神の佑助を得て、人間種の創造を完成すること」 (DS248) であって、「被造物——種としての人間——を創造する努力に変え、定義の上から停止と決まったものを運動に変えようとする」 (DS249)。こうして、宇宙の創造原理たる「生の躍動」は、隠されていた実相、すなわち「愛の躍動」の次元へと転調される。創造とは「創造する者たちを創造し、神の愛を受けるに値する存在を仲間として給う神の御業」 (DS270) である。神秘家が示唆する世界観を受け入れるとき、「宇宙とは、愛と愛さずにおかぬ要求との可視的で可触的な側面にすぎない」 (DS271) と言われるような壮大なスケールの宇宙論的展望へと導かれることになる。

また、「創造力」にしてかつ「ペルソナ」であるとする、一見宥和し難い二項を含む神観を可能ならしめるものこそ、「愛」に他ならない。創造原理が非ペ

ルソナ的とする前提には、創造が「無からの創造」、すなわち初めに無やカオスがあつて後で存在や秩序が付加されたとする先入見が潜んでいる。無の観念は、有の否定という論理的操作と、求めたものが無いゆえの失望という心理的契機を隠し持つために、有の観念よりも内容が多いのである。したがって、「無からの創造」の考えを放棄すれば、ペルソナも進化運動の最先端で見出される特性ではなく、既に宇宙開闢のときに存在していたと推察できる。宇宙創世時に潜在する「超意識」の想定や、「物質と知性の同時発生」 (PM230, 236) に関する仮説——意識の緊張の弛緩から物質の発生を説く仮説——は、ペルソナ的精神原理と非ペルソナの物質原理の峻別と同時に、その両者の相互浸透の可能性をも強く示唆するものであろう。

神秘的経験とは、要するに「神と一体の経験」であり、神の臨在において魂が歓喜に包まれる経験である。この表現自体がユダヤ・キリスト教的な神観を前提しており、第一次的な経験というよりも、宗教的解釈を経た第二次的な教説と共振するものである。もう少し一般化して、「絶対との統一の経験」と言うべきかもしれない。絶対とは、生滅する現象としての相対を絶した実在であるが、それが相対と関わる時、空間的には無限、時間的には永遠と仰がれる。この観点からは、神秘的経験は、死すべき人間が不死なる生命を自覚・再認する逆説的経験となる。何よりも神秘家自身が、この世において既に魂の永生を自証している。こうして、「心身問題」の探究は、神秘的経験を哲学的思索の補助線とすることで、「魂の死後存続」の可能性、むしろ蓋然性さえ考えうる地平へと出ることになる。

## 2-2 哲学的思索の帰結

ベルクソンが魂の死後存続に関する証拠として挙げた二つ目は、彼自身の長年にわたる哲学的思索の帰結である。心身問題を主眼的に論じたのは、著書『物質と記憶』(Matter et Mémoire, 1896以下MMと略記)である。ベルクソンが着眼したのは、心理と生理の関係、すなわち心身の相互作用の問題であった。それは記憶の大局局在問題に凝縮され、最終的には言葉の記憶(失語症<sup>aphasia</sup>)の問題に帰着した。

『物質と記憶』では、心身問題が精神と物質の接合点である記憶力、とりわけ言葉の聴覚的記憶力の問題として論究されている。冒頭でベルクソンは、存在するものは一切イマジニであるとして規定する。眼前に開かれる多様な形像も、意識に浮かぶ多様な心像も、すべてイマジニであると考ええる。それは観念論者が表象と呼ぶもの以上だが、實在論者が事物と呼ぶもの以下である。イマジニは、「事物と表象の中間的存在」(MM5)である。観念論が物質を精神の内部に移し、實在論が事物を認識主観の外に置くのに対して、ベルクソンは物質的対象をそれ自体で存在し、しかも我々が認めるままの精彩ある姿をしていると認める。二つの極論を捨てて、常識の観点に立つのである。存在するものは一切イマジニであり、自然法則に従って常に互いに作用を受けただけ反作用を返し合っている。受けた作用と返される反作用の間には恒常の因果関係が働いており、自由が侵入する余地はない。宇宙の全現象の相互作用は、こうしてイマジニの相互作用と見なされる。

ところが、外的知覚のみならず内的感情によっても知られる特殊なイマジニがあることに気づく。イマジニの総体(つまり宇宙)において、諸々のイマジニが相互に受け取った作用を必然的な仕方では

し合っている中であって、受け取った作用の返し方がある程度選択しているように見えるこの特殊なイマジニ、それが「私の身体(mon corps)」である。知覚の開け、すなわち「私の身体を取り巻く諸対象は、それらに対する私の身体の可能的行動(action possible de mon corps)を反射している」(MM16)であり、「私の身体」は「行動の中心」である。ベルクソンは、「イマジニの総体を物質(matière)」と呼び、その同じイマジニが或る特殊なイマジニ、すなわち私の身体の可能的行動へと関係づけられた場合には、これを物質の知覚(aperception de la matière) (MM17)と呼ぶ。要するに、「物質」と「物質の知覚」の二系列を定立するのだが、この二系列は、科学(science)と意識(conscience)の二系列に対応している。「精神と物質」の問題は、イマジニ論の視点から「知覚と物質」の問題として取り扱われるのである。

次いで、ベルクソンは、認識の主観性を構成する記憶力をひとまず括弧に入れ、「純粹知覚(perception pure)」の仮説を提出する。それは「現在の内に没入してあらゆる形の下での記憶力を除去し、物質について直接的かつ瞬間的直観を獲得し得るような知覚」(MM3)であり、非人格的な知覚である。物質と物質の知覚の隔たりは、現存(à l'évidence)と表象(à l'apparence)の隔たりであって、イマジニの表象は、じつはその現存よりも少ない。「対象を照らし出すのではなく、反対に対象の若干の側面を闇の中に隠し、対象そのものの大部分を喪失させること」(MM28)によって、イマジニの表象が成立する。このように、まずイマジニの総体としての物質世界全体に権利上は位置していて、その現存するイマジニの減少として知覚を捉え返すのである。「私の身体」は

現実的行動の形で物質世界の必然のリズムに時間的遅延を挿入すると同時に、可能的行動の形で周囲の諸対象を利害関係に応じて空間的に階梯づけているのである。

この「純粹知覚」の分析を通して、ベルクソンは以下の二つの結論に導かれる。一つは、脳はただ行動の道具であり、表象を生み出す道具ではないという、知覚における脳の役割についてであり、もう一つは、純粹知覚において我々は外的事物の实在性に触れているということである。ただ、これらの結論は直接的な検証を許すものではない。そこでベルクソンは、今度は検証可能な「記憶力(mémoire)」の問題に着眼し、純粹知覚の理論に二つの主観的要素「記憶力」と「感情」(イマジニを現実の内面から知覚すること)を組み入れることで、身体に拡がり(extension)を回復させ、知覚に持続(durée)を取り戻させる。

イマジニの保存と再認で重要なことは、それぞれ二種類の形式が存在することを理解することである。イマジニの保存に関しては、「習得された記憶」(過去を身体の運動機構の中に定着したもの)と「自発的記憶」(一切の出来事を細大漏らさず記憶イマジニの形で記録したもの)が区別され、イマジニの再認についても、「自動的再認」(記憶の介入をまたずに身体だけで行なう再認)と「注意的再認」(過去の記憶イマジニを現在の知覚的運動の中で把握し直す再認)に分けられる。それは再認の疾患でも、知覚と随伴運動の絆の破壊と、過去のイマジニの喚起不能の二種類があることを意味する。前者では自動的注意、感覚運動機構が冒され、後者では有意的注意の表象機構が冒される。いずれにせよ、知覚されたイマジニ、感情を帯びたイマジニは、すべて保存さ

れている。この記憶の全体的保存という着想は、「純粹記憶 (souvenir pur)」<sup>25</sup> の概念に結晶化する。それは、物質の一部をなす「純粹知覚」の対極に位置する精神の深奥に潜む実体的基盤である。この両極に挟まれて生を照らす有用な記憶が想起されて「運動図式 (schème moteur)」に嵌め込まれるのと同様に、感覚的知覚も「運動図式」に則って身体的運動を準備させる生への注意が、生物種としての人間固有の活動を根底で誘導していると見るのである。

上述したような哲学的思索からベルクソンが辿り着いた結論は、「身体の役割は、オーケストラの指揮者が楽譜に対して行なうように精神の生 (la vie de l'esprit) を演じることであり、精神の生の動的分節を強調することである。脳の機能は思惟することに存するのではなく、思惟が夢の中に没するのを妨げることに存する。脳は生への注意の器官 (l'organe de l'attention à la vie) である」(PM80) ということであった。ところで、著書『物質と記憶』以外に、ベルクソンが心身論を主題的に考察した論考は、少なくとも二つある。一つは「脳と思考 (Le cerveau et la pensée)」——一つの哲学的錯覚(一九〇四年)、いま一つは「心と身体 (L'âme et le corps)」(一九二二年)である。いずれも、論文集『精神的エネルギー (L'énergie spirituelle)』(一九一九年、以下ESと略記<sup>26</sup>) に収録されている。

論文「脳と思考」では、次のような議論が展開される。「一つの脳の状態が与えられると、そこから一つの決まった心理状態が導かれる」という主張、あるいは「意識は脳の中で起こっていること以上には何も告げない」という主張は、一般に心身並行論 (parallelisme) と呼ばれているが、それはデカルト哲学の中に含まれていたものを後継者たちが極端にまで押し進めた形而上学的仮説にすぎず、哲学者たち

がそれ以外の解答を用意しなかったため、生理学者や心理学者が科学的な準則であるかのごとく説明に利用したものである。この心身並行論は、一つの根本的な矛盾を有している。というのも、脳と思考の関係を説明する際に、観念論 (idealisme) であれ、実在論 (réalisme) であれ、いずれも一方から他方へと表記方式がすり替えられるからである。<sup>25</sup>

観念論は対象とその変化を「表象 (représentation)」として扱い、実在論は「事物 (choses)」として扱うわけであるから、両者の要求は互いに排除し合う。しかしながら、心身並行論に関する観念論的な説明は、無意識のうちに擬似実在論へと移行する。観念論にとって外部の対象はイメージ (心像) であり、脳もイメージの一つであるから、心身並行論では部分は全体に等しいという矛盾した命題にならざるをえない。また当初は一つの「表象」と見られた脳と脳内の動きは、「事物」(表象の背後にある隠れた原因) として押し立てられてしまう。たとえば、追憶の場合、その対象は現存しないが、追憶はいつでも現存している。知覚される対象と完全に作用する表象とは合致するはずだが、追憶される対象は不完全にしか作用しない表象ということになる。表象の分節が不完全となることは、必然的にその背後に何ものかが想定されるということに他ならない。

他方、実在論的な説明に従えば、外部対象の表象は、脳の状態の付帯現象にすぎないか、脳の運動はただ知覚が意識される機会になるだけか、あるいは知覚と脳の運動は、そのいずれでもない一つの実在の二つの翻訳である。ところが、科学は物体の本性を「実在性」の方向に究明していくにつれて、物体とそれに影響を及ぼすそれ以外の物体との関係(つまり相互作用)に還元しようとする。それゆえ、外部

の対象が脳を変化させて表象を起こさせたとしたはずだが、脳の外部の対象を取り去っても、脳の変様が単独でそれらの表象を描く能力を持つと見なすに至る。脳が残ると見るのは、表記方式が実在論から観念論にこっそり移っているためである。要するに、「脳の状態を知覚や記憶の等価物とみなすのは、どの名でその方式が呼ばれるにせよ、いつでも、部分は全体である、と主張することになる」(ES204) のである。<sup>26</sup>

一方、論文「心と身体」は、著書『物質と記憶』を部分的に要約したような論考である。心と身体の関係についての唯物論者の主張は、およそ次のようなものだ。遠くから来た振動が目や耳に印象を与え、その刺激が脳に伝えられて視覚や聴覚になるので、知覚は身体の内部分での出来事である。脳の中ではたえず変化が起こり、分子と原子がたえず新しく置き換わっている。意識はそれらに対して燦光のように付け加えられたものにすぎない。過去を思い出すのは、録音版が音を録音するように、過去の痕跡を脳が保存しているからである。意識は原子や分子の運動を創り出しているのではなく、逆に意識はそれらの運動がもたらした結果でしかない。それゆえ、自由意志を人間に認めるのは単なる信仰である。

この種の主張は、物理化学的現象に対する観察と実験を基にまとめられた法則を意識現象にも適用することに由来する。心の生が身体の生に結びついており、両者間に連関があることは経験的に間違いない。しかし、そのことから心と脳は等価的であると主張するのは、行き過ぎである。釘に掛けられた服の場合に、その釘の細部が逐一、服の細部に対応しているとは言えないのと同様に、意識は確かに脳にかかっているが、そこから意識は脳の働きそのもの

だと結論することはできないのである。

外からの観察と実験に依存する科学的方法では、脳しか見えないので、科学者は思考も脳の機能にすぎないものと見なし、また過去三世紀間の哲学がこの点に関して提出した唯一の精緻な仮説は、心と身体の間で厳密な並行関係を認める学説であったため、心の状態は「身体が拡がりや運動の中に表現するものを、思考とか感情の言葉に翻訳することだけに限られてしまった」(ES40)のである。デカルトは自由意志に多少の余地を残したが、その留保はスピノザやライブニッツの手で体系の論理によって一掃され、デカルト哲学はデカルト主義者によって縮められ、生理学の中に消えてしまった。ラ・メトリ、エルヴェシウス、シャルル・ボネ、カバニスのような一八世紀の哲学者は、一九世紀の科学が最もよく利用できたものを一七世紀の形而上学から取ってきたのだと、ベルクソンは指摘する。並行論は経験的事実ではなく、一七世紀の形而上学的仮説なのである。

十全に活動している脳の中を見て、原子の行き来する動きを辿り、その働きを解説できる人がいると仮定しよう。ベルクソンは、次のように言う、「意識の中で練り広げられている思考や感情に対して、この人は、ちょうど舞台上で役者たちがやっていることはすべてはつきり見えるが、彼らの言っていることは一言も聞こえない観客と同じような立場にあるでしょう。：「中略」：同じように、もし脳のメカニズムについての知識が完全であれば、私たちは、或る決まった心の状態に応じて脳の中に起こることを、正確に言い当てることができよう。しかしその反対は不可能です。なぜなら、脳と同じ状態に対応するものを、それに対応している心の様々

な状態の中からただ一つ選び出さねばならないからです」(ES44)。

この脳と意識の関係は、釘とそれに掛けられる服の関係、額縁とそこに入る絵の関係、舞台の演劇とパントマイムの関係、オーケストラの指揮者の棒とシンフォニーの関係など、様々な比喩で語られている。思考の人工的な模造品(心像や観念の組合せ)ではなく、思考そのものを捉えるとき、本質的に内向する連続した切れ目なき変化(「行動や身振り」)によってそれはたえず外向する変化(「行動や身振り」)によって表現されている。思考は行動に向けられるが、現実の行動に至らないとき、思考は起こりうるかもしれない潜在的な行動を素描するのである。こうして、脳は「パントマイムの器官」であり、脳の役割は「精神の働きをしぐさで表わし、また精神が適応しなければならぬ外界の状態をしぐさで表わす」(ES46)ことである。精神の働きは脳の働きから溢れ出しているが、脳は「精神の働きの中から運動として演じられるものや具現化できるもの一切を抜き出し、かくして脳は精神が物質に嵌め込まれる場となっている、まさにそのゆえに、脳はいつも精神の環境への適応を保証し、精神にたえず現実との接触を保たしめている」(ES47)。つまり、「脳は正確に言って、思考の器官でも感覚や意識の器官でもない。脳は意識や感情や思考を現実の生に向かって緊張させているもの、したがって有効な行動ができるようにさせているもの」(ES47)であり、「生への注意の器官」なのである。

こうしたベルクソンの主張の根拠は、何であるのか。心身並行論に最も都合がよいと思われるのは、記憶の事例である。「思考の働きのうちで、脳の中に場所を指定できたただ一つの機能は記憶」(ES50)で

あり、ブローカが言葉の発声運動の忘却が大脳左第三前頭脳回の傷害からどのようにして起こるかを示したのだが、記憶が脳の中で陰画紙や録音盤のように蓄えられるとした説明は、人を過ちに導くものである。なぜなら、たとえば或る人物の視覚像は無数に異なるはずであるが、我々がその人物の記憶を思い出すのは、ただ一つの像だからである。失語症患者の場合、記憶が失われたのではなく、「脳のメカニズムが保証しなければならぬ環境への適応力が衰弱している」(ES52)のである。記憶が意識化されると運動を通して行動につながるが、運動を予め描くことで記憶を意識化するその能力が冒されているのである。名詞や形容詞に比べて、動詞が思い出すのが楽なのは、それが動作を表現し、動作は身振りで表わされるからに他ならない。

記憶が脳の中に保存されないとすれば、ではどこに保存されるのか。どこに、という問い自体が、精神について語る際に意味があるだろうか。記憶は身体の中ではなく、精神の中にあるというべきである。

我々の内面的な生の全体は、意識が最初に目覚めたときから始まったただ一つの文のようなもので、コンマはあちこちにあってもピリオドは打たれておらず、我々の過去のすべては意識下にある、とベルクソンは想定する。意識は現われ出るのに自分の外に出る必要はなく、いつもあるから、ヴェールを取り除くだけでいいのである。

こうして「精神は、意識の中から行為に役立つものだけを抜き出し、そのほかの大部分を霞んだままにしておくというメカニズムを仲立ちとして、事物の中に自己を嵌め込むのです。記憶の働きの中で脳が果たす役割はこれです。それは過去を保存するのに役立つのではなく、まず過去を覆い、次に実際に



役立つものだけを目立たせることに役立つということです」(ES5)。魂の不滅性そのものは実験的に証明することはできないが、しかし経験の領域でそのことの可能性を考察することはできる。「心(魂)の働きは脳の働きの外に溢れ、また脳は、意識に現われるものの中からその一部分を運動に転換させるといだけのものなら、心が死後も生き残るといふことは、ありうることとなり、…〔中略〕…今度は否定する人がそれを証明する義務を負うことになる」(ES59)のである。

### 2-3 心霊科学の報告

魂の死後存続に関する第三の証言としてベルクソンが挙げたのは、心霊科学(science psychique)からの報告である。彼は心霊現象研究協会(SPR)の会長に選ばれた一九一三年の五月に、ロンドン心霊現象研究協会で講演を行なっているが、それが「生きている人のまぼろし」と〈心霊研究〉(「Fonctions de vivans」 or «recherche psychique»)として論文集『精神的エネルギー』に収録されている。その概要は、以下のとおりである。<sup>31</sup>

心霊現象は、疑いもなく自然科学の対象となる現象と同じ種類のものだが、その研究方法は自然科学の方法とは何の関係もない場合が多い、とベルクソンは指摘する。しかし、心霊研究が物理学や化学のような方法を取れないからといって、心霊研究は科学的ではないと結論するのは間違いである。近代科学は、観察や実験の方法によって、ただ一つの点、すなわち「計量(quantification)」に集中させた。近代科学は、いつも理想として数学に向かっている。ここから、近代科学は、精神現象をそれと同等で計量できる現象に置き換えられないかを探究せざるをえな

った。計量に委ねられないということが精神的なものの本質に属するが、脳の動きを心の動きと同等であるかのように研究を進めて、厳密な心身並行関係の仮説が作られた。言葉の記憶の病氣「失語症」は、脳のひだの損傷に対応しているので、記憶を脳の機能と見て、視覚や聴覚や発声運動による言葉の記憶が、脳の表皮の中にあると信じていることができたのである。

しかし、ベルクソンの哲学的研究の帰結は、脳の傷害は、記憶を呼び起こすことを不可能にしたり困難にしたりする、その想起のメカニズムだけを冒しているのであり、「脳の役割は、精神が記憶を必要とするときに、精神が身体から、探し求められた記憶に適当な枠を提供するような態度、あるいは生まれかけの運動を手に入れられるようにすること」(ES74)にある。一般に思考の働きにおいて、脳は「精神が考えること、あるいは状況によって考えるように導かれることを演技にあらわす運動や態度を、身体に刻印するだけの役割」(ES74)である。つまり、我々が生きている世界に意識を固定させるのが、脳なのである。物質の科学の発達によって、正確さ、厳密さ、証明への配慮、単に可能的なものとの確実なものとの区別する習慣を我々は身につけたのであるから、精神の科学は、その正確さを要求する習慣のおかげで「心理的現実というほとんど未開拓の領域」に恐れることなく入っていき、と彼は講演を締め括っている。

心霊現象の研究は、一八四八年に米国ニューヨーク州で起きたハイズヴィル事件が直接の引き金になった。引越してきたフォックス家にポルターガイスト現象が頻発し、幼い姉妹が幽霊とラップ音で交信した結果、幽霊の正体が殺害されて地下に埋めら

れた行商人だと判明したのである。その事件を契機に、一八七二年には英国スピリチュアリスト協会(The Spiritualist Association of Great Britain, SAGB)、一八八二年に英国に心霊現象研究協会(The Society for Psychical Research, SPR)、一八八五年に米国心霊現象研究協会(ASPR)、一八九三年に米国スピリチュアリスト協会(ZSA)が相次いで設立された。また、その動向とは別に、一八七五年にはブラヴァツキー夫人が神智学協会を創設している。

霊媒は米国で数多く輩出したが、心霊研究が主に行なわれたのは英国である。心霊研究を推進させた時代的背景としては、何よりも一九世紀半ばから唯物思想が急激に台頭し始めたことが挙げられる。マルクス主義思想(一八四八年『共産党宣言』発表)やダーウインの進化論(一八五九年『種の起源』出版)などが世間を席卷し、唯物史観・適者生存・自然淘汰などの思想に対してカウンターバランスを取る必要性があった。しかも、それは科学的唯物論のみならず、その対極にあるキリスト教に対しても教義上の霊的誤謬(原罪や最後の審判など)を修正する役割をも担ったと思われる。<sup>32</sup>

当初、心霊研究にはウィリアム・クルックス、オリヴァー・ロッジ、シャルル・リシエ、ウィリアム・ジェイムズなど著名な研究者が参加したが、次第に科学的検証に専念する心霊科学と霊性探究を重視するスピリチュアリズムに分岐した。心霊科学は、テレパシー、透視、催眠術などを科学的実験によって説明しようとし、一九三〇年代より超感覚的知覚(ESP)や念力(NC)などを扱う超心理学(J・B・ラインら)へと発展した。<sup>33</sup> また、スピリチュアリズムは、霊界の存在と霊界との通信の可能性を、したがって魂の死後存続を認める前提に立って、人類の

普遍的靈性の確認と連帯を目指す方向へ進んだ。その流れは、靈魂再生を否定するイギリス系と、靈魂再生を肯定するフランス系に大別できる。前者においては、インペレーター靈団より通信を受けた牧師ステイントン・モーゼスの『靈訓』（一八八三年）、フレデリック・マイヤーズからの通信をカミンズが受け取った『永遠の大道』（一九三二年）、『個人的存在の彼方』（一九三五年）などが公表され、後者に属するものには、アラン・カルデックのスピリティズム（『靈の書』一八五七年、『靈媒の書』一八六一年）があり、ラテン系諸国や南米で普及した。これらの心霊研究の報告によって、伝統宗教が説く「魂の死後存続」の觀念に科学の光が当てられたのだが、死の本質は依然として厚いヴェールに包まれたままだという印象は拭い難い。それは、物質ではない、意識を物理化学的な現象面から捉える方法自体に、そもそも認識の限界があるからではないか。ここで考慮すべきは、意識を物質面に投影することなく意識として、析出しようとするような認識方法に関する抜本的な革新である。科学は既成の認識枠組みの発展的解消を迫られるはずであり、現代科学の知識（scientia）と太古からの叡知（sapientia）とが統合されるような新たな地平が探究されねばならない。

### 3 諸事実の線分が収斂するその先にあるもの——人間の全体像

以上、ヘルクソンが魂の死後存続の証言として挙げた「神秘家の神秘的経験」「哲学的思索の帰結」「心霊科学の報告」に関して、多少の考察と検討を加えてみた。神秘家の神秘的経験と心霊科学が取り扱う心霊現象はともに経験的事実に違いないが、一般

人が日常的に経験する境位を超えている点で、例外事象（anomaly）と言える。こうした例外事象を理論的に説明しうるか否かで、科学の対象領域の広狭と認識の深淺が決まるのである。幸いにも、ヘルクソンは、哲学に神秘的経験と心霊科学の報告という二重の補助線を持ちえたおかげで、哲学的思惟をよりいっそう確実なものとする諸事実の線分が収斂する方向を見据えることができた。彼の視界に入ってきたものこそ、「魂の死後存続」なのであった。

こうして、ヘルクソンが敢行した経験的な形而上学の試みは、人間観に関して分裂した二つの命題を我々の前に提示することになった。すなわち、一つは「人は死ぬ（Man is mortal）」という言い古された常識的な命題であり、いま一つは「人は死なない（Man is immortal）」という太古の叡知を反映した命題である。この死の不可避性と不死性（永遠性）の対立は、人間理解においていかに調停されうるだろうか。

「心身問題」は、神経科学や認知科学の成果を踏まえて物理主義的一元論の立場や心身二元論の立場から論じられるのが普通であるが、いずれの人間像も上半身なき下半身像や首なし地蔵のような奇怪さを漂わせている。人間の全体像を復原しようとするとき、上述してきた「魂の死後存続」の問題は、決定的に重要な意味を担っている。「心身問題」と「魂の死後存続」は、直接には結びつかないように見えるかもしれない。しかし、心（魂）が物理的身体から独立しようとすれば、その心（および心がまとう微細な身体）は、生きた物理的身体が機能停止した後も存続する可能性、むしろ蓋然性はあるのであり、「心身問題」は、その変容した心身状態が、永遠性との関係を持つか否かを問わずに済ますことはできないだろう。「心身問題」それ自体が、いわば質的な変容

を遂げて、「魂の死後存続」という根本問題と結びつく必然性があるのである。

心身二元の奥に働く「靈」を自覚的に洞察できたとき、我々は三元論の立場に転ずることになる。そのとき、我々が眺める人間像は一変するに違いない。二元論は、不可視的で分割不可能な「心」と可視的で分割可能な「身」という相互変換不可能な二項対立が前提である。ここでは心は身ではなく、身も心ではない。その二項対立が撤廃されることで、心としての身が浮上する。心が身を持つのではなく、心は端的に身なのである。それは「身」が物理的身体だけではなく、多次元的な重層性を持つということに他ならない。また、「心」の次元は、不生不滅の「靈」の次元と、生滅する現象としての狭義の「心（魂）」の次元に二分される。この二元論から三元論への転換は、人間観に驚天動地の変革をもたらすに相違ない。というのも、人間は不死なる「靈」の次元と死すべき「心身」の次元に同時に跨がったものと見られるからである。可死性と不死性に同時に關与することの逆説的認識を転回点に、心身関係が根源的な変容を遂げる技法として、宗教（靈性）・武道・芸術などの修煉が、積み重ねられてきたのである。

現代日本人の大半が抱く人間像は、まだ首なし地蔵に近いものである。首なしである以上、不死なる靈性の認識には届いていない。だが、地蔵である限り、靈性（神性・仏性）を蔵する存在と見られるべきものである。それゆえ、首なし地蔵は、自己矛盾的な表現でありながら、現代日本人の認識境位を的確に示していると言えるのである。求められているのは、我々自身の自己変容、身心変容である。それはひとえに、「人は死ぬ」と「人は死なない」という相

矛盾する二つの命題を統一的に、了解しうる強靱な視力をいかにして獲得するかにかかっている。死の不可避性と不死性の両面に同時に跨がる人間存在の不思議は、ここでいま生きているこの我々の実存に確かに現存している。

- 注
- 1 デイヴィッド・J・チャーマーズ『意識する心——脳と精神の根本理論を求めて』(林一訳、白揚社、二〇〇一年)。
  - 2 エベン・アレグザンダー『プルフ・オブ・ヘヴン』(白川貴子訳、早川書房、二〇一三年)。
  - 3 プラトン『パイドン』(若田靖夫訳、岩波書店、一九九八年)。
  - 4 西尾実・岩淵悦太郎・水谷静夫編『岩波国語辞典第三版』(岩波書店、一九七九年「一九六三年」、一六六頁)。
  - 5 前掲書、六八三頁。
  - 6 前掲書、一一六六頁。
  - 7 前掲書、三七五頁。
  - 8 前掲書、五六二頁。
  - 9 前掲書、五五三頁。
  - 10 前掲書、五五五頁。
  - 11 前掲書、五六二頁。
  - 12 前掲書、五九三頁。
  - 13 Jacques Chevalier, *ENTRETIENS AVEC BERGSON*, Plon, 1959, p.160. [シヤック・ジュヴァリエ『ベルクソンとの対話』(仲沢紀雄訳、みすず書房、一九六九年)、一八一頁。]ただし、ここは私訳。
  - 14 前掲書、一九三頁。
  - 15 前掲書、一九三頁。
  - 16 前掲書、一九三頁。
  - 17 Henri Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, P.U.F. 1969 [1932]. 翻訳は『世界の名著64 ベルクソン』(澤瀉久敬編、中央公論社、一九七九年)所収の森口美都男訳に従う。
  - 18 James Hastings (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 9,

- 19 I & T Clark, 1917, p.83.  
小口偉一・堀一郎監修『宗教学辞典』(東京大学出版会、一九七三年)、「神秘主義」(上田開照)、四三六—四四四頁。
- 20 棚次正和「ベルクソンの神秘主義理解について」『哲学・思想論集』第一八号(筑波大学哲学・思想学系、一九九三年)、八七一—〇九頁。
- 21 『ベルグソン全集4 創造的進化』(松浪信三郎・高橋允昭訳、白水社、一九六六年)、二六六—二七二頁。  
Henri Bergson, *Matière et Mémoire*, P.U.F. 1968 [1939]. 翻訳は『ベルグソン全集2 物質と記憶』(田島節夫訳、白水社、一九七〇年)を参照した。
- 22 ベルクソンは、「純粹な状態での内的経験は、持続する (durer) こと、したがって不壊の過去を現在の内に不断に伸長することを本質とする『実体 (substance)』を与えることによって、記憶がどこに保存されているかを求める労を省くばかりか、それを求めることを禁じてもいたのだ、と気付いた」(PM80)と述懐している。
- 24 Henri Bergson, *L'Énergie Spirituelle*, P.U.F. 1967 [1919]. 翻訳は『世界の名著64 ベルクソン』(澤瀉久敬編、中央公論社、一九七九年)所収の「心と身体」(飯田照明訳)、「脳と思考」(池長澄訳)を参照した。
- 25 観念論の表記方式は、「物質の本質的なものは、その物質について私たちが持つ表象の中につきり展示されているか、展示されるかであるということ、また実在するものの分節(切れ目)は私たちの表象の分節そのものである」ということである。それに対して、実在論の表記方式とは、「物質が表象とは独立に存在するということは、私たちの表象の下には捉えがたいこの表象の原因があり、現実的な知覚の背後には可能性や潜在性が隠されていると主張することであり、さらに私たちの表象に見られる区分別と分節は、単に私たちの知覚の仕方と相対的であるということの肯定」である。
- 26 同論文で、ベルクソンは、上述した根本的な錯誤を強化する補助的な錯覚として、①脳にある魂という、すなわち表象が皮質にこもっているという暗黙の内

- の考え、②因果関係というものは機械的であって、宇宙には数学的に計算できないようなものは何もないという考え、③表象という観点からもの自体という観点に移るためには、形像的で絵画的な表象のかわりに、色彩のない素描とその部分相互の数学的な関係まで還元されたその同じ表象を置き換えればそれでよいとする考え、④二つの全体が連带的であれば、一方のどの部分も他方の一つの決まった部分と連带的であるとする考えの四つを挙げている。心身並行論に対する批判的な検討を経ることが不可欠であり、それが「自然の決定論との関連で精神を考察する理論への出発点」(EM10)となりうる、とベルクソンは考えている。
- 27 ラ・メトリ(一七〇九—一七五二)はフランスの唯物論者。『人間機械論』(一七四七年)で機械論的生命観を提唱。
- 28 エルヴェシウス(一七一五—一七七二)はフランスの哲学者・啓蒙思想家。人間の精神活動のすべては身体的感性に還元できると主張した唯物論者。
- 29 シャルル・ボネ(一七二〇—一七九三)はスイスの博物学者・哲学者。『精神論』(一七五八年)、『人間論』(一七四七年)。
- 30 カバニス(一七五七—一八〇八)はフランスの医学者・哲学者。パリ大学医学部教授。『身体と精神の関係』(一八〇二年)。
- 31 翻訳は『ベルグソン全集5 精神のエネルギー』(渡辺秀訳、白水社、一九六五年)に従った。
- 32 三浦清宏『近代スピリチュアリズムの歴史——心靈研究から超心理学へ』(講談社、二〇〇八年)、二〇八—二二二頁。
- 33 日本では既に明治四三(一九一〇)年に今村新吉(京都帝国大学医科大学教授)と福来友吉(東京帝国大学助教授)が、心靈現象を科学的に取り上げ、御船千鶴子の透視実験や長尾郁子の念写実験を行っている。