

ベルクソンの神秘主義理解について

棚次正和

序

神秘主義と訳される *mysticisme* は、ギリシア語の *muein* (目や口を閉じる意) に由来する言葉とされている。この語源説は、神秘主義の固有性を密儀の閉鎖性に見る認識と共に、感官の閉鎖と制御によって開かれる精神世界への予感を暗示しているように思われる。神秘主義は実に多種多様で奥行き深い宗教現象である。因みに、手元の辞典では、「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接性・不可説性・内面性・受動性・生命性・主体性等が挙げられている¹⁾。また別の辞典では、「神との直接的交渉の第一次的経験と、絶対的實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²⁾。

他の辞典の解説も大同小異であり、直接的体験としての「神秘的経験」の特徴についてはほぼ共通の認識があるが、歴史的な教説・立場としての「神秘主義」の評価に関しては見解が分かれている。このように評価が分かれる要因の一つは、「経験」や「現実」そのものに対する認識の相違に求められるだろう。神秘主義を取り扱う際の最大の論点の一つは、神秘的経験の客観的価値を巡るものである。神秘的経験は日常的経験と質的に断絶している故に、その非日常的な内実を日常的な在り様の他者に伝達することは、原理的には不可能である。従って、そうした神秘的経験の実体験や、それに対する内的共鳴という様な体験的親縁性の有無が、研究の態度を根本的に規定することになる。スタール (*Fris Staal*)

が著作『神秘主義の探究』(Exploring Mysticism, 1975)の中で、既存の研究方法的の根底に潜む「神秘主義と合理主義は両立不可能である」とする神話を暴きながら、神秘主義を合理的に、しかも主体的体験的に研究する方向を模索しているのも、従来の研究が如何に「体験の欠如」の中で行われてきたかを示すものである。本稿では、そうした神秘主義究明の作業を行うのではなく、神秘主義の理解を巡る問題をベルクソンの場合に限って考察してみたいと思う。

さて、神秘主義が考察の対象となることで、改めて問題として浮上するのは、「経験」や「現実」が持つ拡がりや深さの次元である。我々の「経験」は決して単一で等質な経験の集合ではなく、様々な密度の異質な経験が集積したものと考えられる。我々の「現実」の中心部にあるのは、その多様な経験から抽出された平均的な世界像や人間像の累積である。我々の経験の構造を図式化するならば、日常的経験を中心にしてその周囲に非日常的経験が点滅する二極構造を成していると思定できる。ところが、この日常的経験は様々な動揺と不安に晒された比較的脆弱なものである故に、我々は暗黙裡に「日常は正常である」という判断を重ねつつ、日常的経験の基盤の補強に努めている。その補強作業は日常言語の働きと不可分であり、我々の経験の大半は日常言語の実践的惰性態の中で理解され解釈されている。従って、日常＝正常の価値判断が働く領域、つまり物理的にも心理的にも自明な特権的現実の領域の外に、非日常的事象が異常なもの・非現実・夢・狂気等の烙印を押されて排除されることになる。しかしながら、我々の経験の振幅全体は、中心の日常的経験と周縁の非日常的経験を同時に包み込んでいて、両者の相互作用や拮抗関係を通して、「経験」や「現実」の幅と奥行きが形成されている。こうした「経験」や「現実」の日常的に自明な領域を突き破って、現実の深き次元を開示するものとして、「神秘的経験」を捉えることができるだろう。

一 神秘的経験と哲学的反省

神秘的経験の際立った特徴の一つは、収縮した日常的な現実感覚を突き破って、隠されていた現実が顕わになるという点にある。その日常的経験と非日常的経験との相互作用の運動は、例えば日常の底が破れて非日常的な根拠が露呈される「日常の非日常化」や、逆に非日常的事象を日常の現実世界に文化的に取り込む「非日常の日常化」を通して推進されるだろうし、また「日常」と「非日常」との異次元間の断絶を存在変換(変身)を媒介して往き来する宗教儀礼や修行等によっても活性化されるだろう。

こうした「日常」と「非日常」の関係の力動的な調停は、実は神秘家自身が担った課題でもあるが、我々はこの問題に如何に取り組むべきだろうか。非日常的経験と日常的経験の関係を、非日常的「経験」と日常的「反省」の関係、つまり「神秘的経験」と「哲学的反省」の関係に置き直して考察することは、有効な接近法であると思われる。神秘的経験は例外的な現象であるから、本質的に科学の観察や実験の対象にはなり難いものだ。ベルクソン(Henri Bergson, 1859~1941)の哲学的立場は、一貫して経験的事実とそれに基づく推論に依拠する方法を取ることにあるが、彼が企図するのは、哲学的方法としての「直観」の強化によって考察対象を拡大・深化させ、且つ動的現実のうねりに沿った概念形成を目指すことを通して、「経験的な形而上学」を樹立することである。哲学的思索、即ち習慣的思考から直観への復帰が、「思考の働きの自然な傾斜を遡ること」(PM:206)であり、「人間の条件を超え出る努力」(PM:218)である限り、それはプラトンの言う「死の訓練」とも一脈通じる、思考転換の苦行にも似た訓練を要することになる。

ベルクソンの意味する「直観」とは、「見られた対象と殆ど不可分なヴィジョン」であり、対象との「接触」や「一致」でさえあるが、直観の領域は無意識の辺縁に迫る「拡大された意識」へと深まり、更に「意識一般」つまり「生命的なもの」へも広がりうる。のみならず、「物質的宇宙」もそれが内含する変化や運動の故に、直観の領域に属する。直観の中心的な働きは、空間や言語のプリズムを屈折しない「精神による精神の直接的ヴィジョン」(PM:27)だが、直観は精神だけでなく、意識一般や生命、更には「物質的な事物の中にすら精神性を分有するところを把握しようとする」(PM:29)のである。また、直観は対象との「一致」であると同時に、「精神的共感」(PM:226)であり、高次の思考能力としての「反省」(PM:95)である。「直観的に考ええるとは、持続において考ええること」(PM:30)だが、直観と持続は同じではない。ドゥルーズの表現を借りれば、「直観とは我々が自分固有の持続から出る運動であり、我々の上や下に広がる他の持続の存在を直接確認し認識するために自分の持続を用いる運動である」⁽⁴⁾。直観なき持続は単なる心理的経験にすぎず、持続なき直観は合一した対象の質的差異を識別しえまい。直観は見ることに於いて全体を把握する能力であり、持続はその直観の働く場を規定する意識の「緊張・弛緩」の原理である。こうして、方法としての直観は、我々固有の持続に立ち帰って、持続の緊張度に応じて存在の多様な分節を再発見する運動であると言える⁽⁵⁾。

この直観の努力は人間性の混在の故に、様々な高さや広がりや遂行され、また直観は知性によって伝えられる他ないから、いずれ観念に跨がることになる。ここに発生するのが、直観と言葉(概念)の弁証法である。知性が不動から出発して、相互外在的な不動性を以て運動を再構成

しようとするのに対して、直観は運動から出発して、運動を現実として把握する。知性は空間や概念の不動性の中で休らうが、習慣的思考の転換としての直観は忍耐を強いるものだ。しかも、直観は一種の反省である限り、最後には概念の中に宿ることになる。知性と直観の違いは、観念の明晰性に関して端的に現れる。知性にとって新しい観念が明晰なのは、既存の諸要素でそれを再構成しうるからである。だが、直観から生じた観念は、最初はいつも不明瞭であり、それは絶対的に新しく単純な観念である故に、その認識には忍耐が必要となる。しかし、一旦その観念を受容して世界をそれと共に捉える過程で、不分明さは次第に消滅し、諸問題は解決されるよりは解消されてしまう。新たな観念は諸問題を取り巻く不分明さを消滅させるが、その周囲に放射された光が観念に反射して観念自身も一層明晰になる、という相乗効果が生まれるのである。

(PM.32)

直観の根本義は、「精神による精神の直接的ヴィジョン」にある。それは直観に感覺的な「見る」働きを超えた高次の「見る」働きがあるということである。だが、この直観も「自己を伝達するには、観念に跨がらねばならない。少なくとも直観は好んでイメージの縁が取り巻いている最も具体的な観念に訴えるだろう。」(PM.45)直観は観念の既成服を拒みつつ、観念の中に身を移さざるをえない。直観は言葉による指示を逃れながらも、言葉によって際限なく語られる。こうして、直観と概念(或いは知性)の弁証法的運動が始まるが、その両者を媒介するのはイメージである。それは具体的直観とそれを表現する抽象的概念の中間に位置し、目に見える点では物質に近いが、触れられない点では殆ど精神と言える。イメージで取り巻かれた観念においては、比喩や比較が言表不可能なものを示唆するだろう。抽象的言語が精神を物質に置換して表象していることを考慮すれば、「媒介的イメージ」(image mediatrice)(PM.120)に訴える方法は決して迂回とは言えない。

思弁的能力としての知性の働きは、現実の流動を「言葉と空間」を介して分析し、「行動の観点」から有用な相互外在性のネットワーク越しに世界を見ることである。そこで重要なのは、運動よりも不動、時間よりも空間である。具体的な直観はこの抽象的な概念の鑄型の中に身を移さざるをえないが、その際に動的現実のうねりに沿った出来る限り詭えの(既成ではなく)概念の鑄型の中に身を移そうとするだろう。

直観から概念に移ることは、自らの持続的緊張の弛緩によって可能となる。しかし、反対に概念から直観に移ることは不可能である。それは例えば、パリを映した断片的な写真をいくら寄せ集めても、現地に足を踏み入れた瞬間に感じる印象を産み出すことができないのと事情は似ている。実際のパリを体験することで、逆にその写真も生きてくる。直観の概念化は可能だが、概念の直観化は不可能である。このベルクソンの

発想の根底には、精神の弛緩から物質性や知性は生まれるが、その逆は真ならずとする、「緊張・弛緩」に関する哲学的な根本直観がある。他方、なるほど概念は直観を産みえないにしても、直観に復帰する踏み台となることはあろう。直観を捉えるのはただ直観のみだが、概念との関わりの中で直観への復帰が開かれうるとすれば、それは概念的平面との接触を、現実の深みに思考の垂鉛を投げ入れるための反動力として利用する時だろう。何れにしても、「媒介的イメージ」を介した直観と概念の弁証法的運動は、直観の「否定の力」（直観は何よりも既成の否定である）によって力動性を獲得するはずである。

さて、前述の日常的経験を更に内的経験と外的経験に分けるならば、ヘルクソンが再発見した「意識の持続」は、内的経験の特性を表現したものであり、外的経験はもう一つの實在（物質）に対する精神の態度を屈折して与えられるものである。知覚は物質的振動の膨大な長い歴史を一瞬の内に圧縮した形で「可能的な行動」を素描し、知性は現実の不断の流動を明確な状態や運動体として捉える。ヘルクソンの言う「生への注意」(attention à la vie)が一般に物質世界（外界）での行動に傾いているのに対して、その注意が自らの内側に屈折する時、意識世界（内界）の不断の流動が発見される。意識は過去の保持と未来の予期を含んだ、自己創造的な持続の流れである。これに対して、神秘的経験は、この内と外の区分そのものが無効となる様な経験である。それは内的経験を更に内に突破し、外的経験を更に外に突破しつつ、それらを超越的に包摂する経験と言える。この内的経験・外的経験と神秘的経験との間には、容易には超えがたい深淵が横たわっている。従って、この質的断絶に架橋する方法を探ることが、神秘主義の理解に不可避な課題となる。

神秘的経験に関して注目されることは、神秘家達の言動の類似性である。彼らの外面的相似は、伝統や教義の共通によるとしても、深部での一致は直観が同一なことの印であらう。とはいえ、この相互一致の事実から直ちに、神秘的経験の客観的価値が帰結されるわけではない。ベルクソンが用いる方法は、容易には実体験できない他者（神秘家）の経験を自分の経験と推論の全体で以て判断することである。彼は直観的能力の個人差を認めつつも、まず経験に訴えることを最優先する。ベルクソン哲学は、経験と推論以外の真理の出所を認めない。神秘的経験といえども神秘家による経験的事実に違いない。だが、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のではなく、その経験が完全な確信を与えてくれるのは、思考の専門家として哲学者が感覚的経験やそれに基づく推論という別の道を通して、その種の経験がありうると考えるに至った場合のみである。神秘的経験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。

しかし、他者の神秘的経験の蓋然性が保証されるためには、自己と他者の間に本質的な共感が成立するでなければなるまい。勿論、これは循環論法であって、この議論の進め方自体が神秘的経験の有意味性を黙認していることになる。冒頭で触れた「経験」や「現実」の拡がりや深さの次元が、改めて想起されねばならない。ベルクソンは、神秘的経験は通常の経験を越えた實在の深みを哲学に提供し、哲学は思惟の客観性を神秘的経験に投げ返すという、両者の相互補強や相互補足が必要なことを力説する。(DS, 263-265)

哲学的説明の中に卓抜な比喻を駆使することで知られるベルクソンが、ここで援用するのは、「事実の線分」の比喻である。⁽⁶⁾ 個々の経験的事実を線分になぞらえ、その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「事実の線分」と見立てる。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問題の地点へ方向鏡照準をつける「交会測量法」(methode de recoupement)を採用するだろう。普通人には経験されぬ稀有な神秘的経験が指し示す地点についても同様で、その様々な「事実の線分」(神秘家の証言)が指し示す方向を、比較・検討しつつ相互に照合させる「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、次第に蓋然性の度合いを増して行く知識に到達する「経験的な形而上学」の樹立が可能となる。神秘説を哲学的探究の「有力な補助線」として積極的に導入することで、ベルクソンは哲学と神学の間にある間隙を狭めたのである。⁽⁷⁾

二 神秘主義に対する基本理解

では、その「事実の線分」の照合という方法によって、ベルクソンが神秘主義を如何に捉えたか窺ってみよう。彼の見解は、晩年の主著である『道徳と宗教の二つの源泉』(1932) (以下、『二源泉』と略記)の特に第三章「動的宗教」に集中的に述べられている。まず、彼の宗教論の概要を、『二源泉』に即して擲んでおきたい。ベルクソンは、『二源泉』で人間の基本的特性である「知性」と「社会性」を生命の進化運動全体の内へ位置づけ直し、生命学的な射程の下で人間現象を把握する方向を採っている。前著『創造的進化』(1907)を根底から支えた根本直観は、「下落する實在としての物質」の抵抗の中を「上昇する實在としての生命」の奔流が貫いて行くというイメージで表現されていた。所謂「生命の躍動」

(élan vital)の学説は、経験的事実を着詰めたもの、いわば事実の要約として提出されたものである。ベルクソンによれば、宗教には「静的宗教」と「動的宗教」という二つの源泉がある。「静的宗教」(la religion statique)は生命の躍動の一旦停止、乃至は中断として発生した生物種として人間の特定社会(地縁的血縁の共同体)の保存のために機能しているものであり、「動的宗教」(la religion dynamique)は人類を産み出した生命の躍動の根源に触れた神秘家がその運動性を自らの行動原理としたものである。「二源泉」にフーガの如く現れる「開いたもの」と「閉じたもの」の対概念は、基本的には生命の躍動と合一した動的在り様と、その躍動が中断した静的在り様の対立を示すものである。

人間種の出現によって示される創造的躍動の停止において、人間知性が産み出された時に、幻覚的表象を作り出す仮構機能も一緒に人間知性の内部へ産み出された。当面の利害から離れて観察を行ない、諸現象を比較し帰納し一般化し、未来を予見する「知性」の働きは、その反面においてエゴイズムを勧め、死の不可避性を表象し、反省に伴う時空の隙間に不測の事態を招くという負性の働きをも含んでいる。この生への密着に生じた欠損を埋め合わす任にあたるのが、自然が用意した「静的宗教」であり、それは「知性の持つ解体力に対する自然の防御反応」(DS. 127)として規定される。他方、この問題の解決は、生命の躍動が出て来たその根源に遡ること、つまり知性を取り巻く直観を強化し、それを行動へと完成することによっても可能であった。生命の根源力との合一の次元に魂を移す神秘主義は、「動的宗教」の核心をなすものである。現実の既存宗教は、神秘主義が自らの色調と香気を多少なりとも与えつつ硬化した形態と言える。神秘主義に対する宗教の関係は、恰も科学に対する科学の通俗化の關係に等しく、両者は相互に条件づけ合っている。

さて、ベルクソンは、真の「神秘主義」を「生命の躍動」との關係で規定するならば、「その位置は、物質中を貫いて放出された精神の奔流が、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」(DS. 226)と言う。彼は神秘主義を人類の進化した状態の先取りとして把握する。神秘家は各々が独自の靈性を体現する故に、その出現の都度「唯一の固体から成る新しい種の創造」(DS. 97)と言うべきものとなる。いわば、もう既に出現した来るべき新人種、それが神秘家である。

神秘主義に対するベルクソンの基本理解は、次の二つの言葉に端的に示されている。一つは「偉大な神秘家とは人間種の物質性の故に指定された様々な制限を乗り越え、神の働きを続け、かくしてそれを更に先へ伸ばして行くような個性だろう」(DS. 233)という言葉(a)であり、今一つは「それ(完全な神秘主義)は行為であり、創造であり、愛であろう」(DS. 238) [括弧内は筆者の補足]という言葉(b)である。「二源泉」に即し

て、この言葉(a)と言葉(b)の意味の解明を試みてみよう。ベルクソンは、動的宗教の中核をなす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。

まず、古代ギリシアのエレウシスの密儀やディオニューソスの密儀に浸透していた宗教的熱中は、その後継者たるオルフェウスの密儀に至って、神秘家の個性的表現として姿を現わした。この種の陶醉状態をもたらした神秘精神(*mystique*)こそがギリシア哲学の論証的思惟(*dialectique*)の展開を衝き動かしたこと、またその哲学的展開が帰趨した理説が純粹理性を超え出るものであったことは注目されてよい。プラトン主義の最初の靈感は、ピュタゴラス主義、否おそらくはオルフィック教にまで遡るものだが、その理性的思惟は遂にはプロティノスの神秘説に開花した。ギリシア哲学の理性的思惟の努力と、超越的実在のヴィジョンやそれとの合一を知性の彼方に求めようとする神秘精神は、相互に接触し合い、相互に自らの要素を他に与えながら展開して来た。

だが、神秘主義の極致を「生が頭わにしている創造的努力と触れ合うこと、従ってまたこの努力と部分的に一つになること」(DS. 233)に見る立場からは、古代ギリシアの哲学的発展の究極点に立つプロティノスも完全な神秘主義ではない。何故ならば、確かに彼は脱我の境地までは到達したが、「その最終段階を更に踏み超え、観照が遂には行為の内へと没して行くところ、人間の意志が神の意志と一つになるまでには至らなかった」(DS. 234)からである。何よりも、「行為は観照の衰弱である」というプロティノスの言葉が、その辺の消息を如実に語っていると云う。

次に古代インドでは、神秘精神と論証的思惟は助け合っているように見えながら、何れも徹底できぬように妨げ合っていたとされる。インド人は自然的な仮構機能が支配する社会の外への跳躍を、ソーマと呼ばれる興奮性飲料を用いた生理的心理的方法と、感官を制御して類催眠状態を誘い出すヨーガの行法の二通りの方法で試みた。彼らの関心は過酷な生からの脱出に向けられていたので、果てしない生と苦悩とからの解脱を諦念に求める道が開かれた。バラモン教やジャイナ教や仏教では煩惱の断滅が説かれ、とりわけ仏教では苦悩の原因とそれを消滅させる道が一段と学識的に四諦・八正道の形で説き明かされた。その教説が植え付けようとした確信の真髄は、知性と言葉を超えた一種の脱我的体験に基づくヴィジョンにあった。仏教を神秘主義と認めるのにベルクソンは吝かではないが、そこに魂が躓く可能性のあることを危惧しており、もし躓くとすれば、その原因は躍動不足によって運動が「途中で停止して、人間の生は離れながらも神秘的生には届かず、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」(DS. 238)だろうと推測する。

ベルクソンによれば、仏教は高揚した言葉で慈悲を薦めながらも熱が欠けていた。仏教は全体的で秘義的な献身を知らなかったと指摘したゼーデルブロムの見方に同意して、彼は「仏教は人間的行為の効力を信じなかった」(DS, 339)のだと言葉を継ぎ足す。彼の見解では、インドにおける完全な神秘主義は19世紀末以降に出現したラーマクリシュナやその高弟ヴィヴェカーナンダに見出されるが、それを始動させたのは他ならぬ西欧の産業文明であった。インド人は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、無力感に端を発する厭世思想から解放されたと見るのである。こうして、一方では躍動不足のために、他方では劣悪な物質的環境や偏狭な知性のために、ギリシアやインドには完全な神秘主義は存在しなかったと判断される。

ベルクソンが考える完全な神秘主義が実現されたのは、イスラエルの預言者達を引き継いだ偉大なキリスト教神秘家達(Grands mystiques chrétiens)、例えば聖パウロ、聖フランシスコ、聖テレジア、十字架の聖ヨハネ達の中である。ユダヤ系フランス人のベルクソンは、ユダヤ教が完成された姿をキリスト教、特にカトリックの中に見るのである。神秘家の行動は見神体験や恍惚という異常状態を含む故に、しばしば精神病患者と同類視されるが、その確固たる「知的健康」や「良識」によって見紛うことなく識別される。また、神秘家自身、その種の異常体験を究極的状态に至るための途上の出来事と見做しているのである。

ベルクソンはおそらく聖テレジア達の言葉に助けられて、神秘家の生を凡そ次の様に描写する。(DS, 243-246)——自分を引き込む奔流によって深層を震撼された魂は、自己自身を軸とする旋回を一瞬やめ、自分が呼ばれるのを耳にしたかの様に立ち止まる。魂は自分を動かす力の定かならぬ現前を感得し、そこで一切を包む大歓喜と自分が没入する脱我が起こる。魂は神の懐に抱かれ、難問は全て解消してしまう。暗さという暗さは吹き払われて、光一元となる。だが、この脱我には影の如くに不安が付きまとう。魂は確かに思考の上でも情感の上でも神の内へ没しているが、まだ意志が合一していないからである。この静安の内に立ち騒ぐ心こそ、完全な神秘主義の特徴を成すものである。神秘家達の語る闇夜や砂漠は、こうした魂の心象風景を象徴する表現である。神の意志との合一が決定的となった後は、神秘家の魂にとってただ源泉からの生命の充溢、巨大な躍動があるばかりである。かくして、魂は単純性に導かれて現状の錯綜を突破し、神には受動的だが人間には能動的な「神の協働者」(adjuvatores Dei)となる。

以上の概観から、前掲の言葉(a)と言葉(b)の意味も幾分かは明確になる。言葉(a)は、生命の創造的躍動と根源的に一体となって働いている人

間像——未来の理想像だが、神秘家は既にそれを現実化した——を素描したものである。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避け難い。だが、神秘家が物質的制約の下で神の意志と一体となって神の働きを更に先へと伸ばし得るのは、人類の彼方へと超えて出て新たな人間種を産み出す如き運動の根源に触れているためである。神秘家の愛は特定の愛の対象を持たず、人類をも超出する前進性と開放性を本質としている。彼らは他と通訳不能な独自の靈性を發揮するという意味で、各々が唯一無二の新人種である。要するに、言葉(a)は「生命の躍動」が「神の働き」に転調された生命の根源的地平から見た「神秘家」の定義である。

もう一つの言葉(b)は、「完全な神秘主義」を捉えるためのキーワードが「行為」と「創造」と「愛」であることを示している。これらの意味内容は、「神」観念との関連の中で照射される必要がある。神秘家は或る意味で人間的制約を克服した「超人」であると共に、また神の働きの全き受動者たる「神の協働者」、それ故に小さな「神々」と呼ばれうる存在でもある。神秘家の位置は、「人間の進化(神化)」と「神の人間化」が交差する地点にある。「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側面を表している。それらは人間の魂の三様態(知・情・意)を超越的に包括しつつ、なおそれらと部分的な対応を持つと考えられる。ここで留意すべきは、神の「観念」と神の「現実」の混同である。社会が行動の便宜で個人に用意した概念に縛られて、現実と対応しない言葉や疑似問題と格闘することは、極力回避されねばならない。

「行為」(action)の反対概念として想起されるのは、「観照」(contemplation)である。物事の本質的形相を眺める「観照」は、古代ギリシアでは精神の最高の働きとされ、それに対し共同体での対人関係として自己目的に成立する「実践」(行為)や、対物関係として自己の外に目的を持つ「制作」は一段低い精神の働きとされた。ベルクソンがここで「行為」に与える意味は、それとは全く異質である。思考や感情の面だけでなく、意志の面でも神と合一する点に神秘主義の完成を見る立場では、「観照」は主知主義的態度、或いは開かれつつある魂の態度として一面否定的に捉えられる。それは一旦は身を起こしたが、躍動不足の故に「開いたもの」へは超出できずに、魂を知性の平面に触れさせ、捨て去った「閉じたもの」には無関心を行ずる態度である。この観念と行為の間隙を飛び超えるには、十分な躍動力が必要である。完全な神秘主義とは、「行動的神秘主義」(mysticisme agissant)の謂である。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く(或いは観照の後に置く)行為観を、ベルクソンは提出するわけである。

但し、ベルクソン哲学における「行為」概念は、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、及びそれを方法的に蔽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、運動を不動に還元する操作に基づいている。従って、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。哲学的思索に入る際には、一旦は行動の観点を捨てねばならない。だが、哲学的方法としての直観が現実を「持続の相の下に」捉えるものである以上、直観はそれ自身再び動的な行為へと連れ戻されるはずである。そして、それこそ「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に他ならない。この境地では「観照」は「行為」に連動し、観照的行為と呼べる様な行為的地平が切り拓かれるだろう。

「創造」(Creation)は、『二源泉』以前の著作では意識の創造的自由や生命の創造的進化を意味していた。『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成力の他に、神と被造物の関係を射程に入れた宇宙進化論的な視座の下で考究され、しかもその「創造」原理は、「愛」の原理と結びついた一層深い地平で解釈し直されている。『創造的進化』での生命の躍動の「中心」が『二源泉』では創造主たる「神」であること、また神は「愛であり、愛の対象である」(DS:267)ことが発見されたのである。⁽¹⁾

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、人間の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。それ故に、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」(DS:248)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。」(DS:249)かくして、「宇宙の創造原理である「生命の躍動」(élan vital)は、その隠されていた真相、即ち「愛の躍動」(élan d'amour)の次元へと転調される。愛は神の属性の一つなのではない、神それ自身である。この見方は、神をペルソナと見做すことで複雑な擬人観に陥ることを防いでくれよう。我々が神を必要とする様に、神が我々を必要とし給うのは、我々を愛するため以外にはなからう。とすれば、創造は「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給う神の御業」(DS:270)と解されよう。神秘家が示唆する宇宙像を受け入れる時、「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」(DS:271)と言われる如き壮大な展望へと我々は導かれる。

以上、完全な神秘主義を特徴づける「行為」と「創造」と「愛」の性格を一瞥した。それらは共通して、「情動」(émotion)と「ペルソナ」(personne)

の特性を帯びている。「情動」によつてこそ意志は衝き動かされて行為となり、また芸術や科学等の偉大な創造の起源には必ず新たな情動がある。情動は感情とは明確に区別される「魂の感動状態」である。それは知的表象の結果としての反響ではなく、却つて知的要素に生命を与える「知性以上のもの」(DS. 41)である。それ故に、「新しい道徳、新しい形而上学の到来以前に情動があり、この情動が意志の側では躍動となつて展開し、知性のうちでは説明する表象となつて展開する」(DS. 46)と言われる。このような意味での情動の高い評価は、魂の一機能としての感性礼讃とは区別されねばならない。

また、「創造力」にして且つ「ペルソナ」であるとすると、一見融和し難い二項を含む神観を成立させるものこそ、「愛」である。非ペルソナの創造原理と我々の人格と交わるペルソナ原理との結合は、不可能の如くに見える。だが、創造原理が非ペルソナのとする前提には、創造が「無からの創造」、即ち初めに無や混沌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、求めたものが無い故の失望という心理的契機を隠し持つために、有の観念よりもむしろ内容が多い。(EC. 233-238)従つて、「無からの創造」の考えを廃棄すれば、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、既に宇宙開闢の時に潜在していたと推察できる。宇宙の創成時に潜在する「超意識」(supraconsciousness)の想定(EC. 246, 261)や、「物質と知性との同時発生」(EC. 201-207)に関する仮説は、思考可能性の域を出るものではないにしても、意識の緊張の弛緩から物質の発生を説く大胆且つ壮大な仮説は、ペルソナ的精神原理と非ペルソナの物質原理の峻別と共に、その相互浸透の可能性をも強く暗示するものである。

ところで、完全な神秘主義を規定する「行為」と「創造」と「愛」は、不完全な神秘主義を裏側から浮き彫りにするものでもある。「行為」の対極には「観照」があり、「創造」なき所は「空無」であり、「愛」は「法則」の冷徹性と反対である。ペルクソンの神秘主義理解の特徴は、むしろその陰画的な対照を通してこそ鮮明に見えてくる。彼の神秘主義理解の当否に関しては、今まで言及するのを控えてきたが、実は古代ギリシアやインドの宗教思想に対する評価には、多少の疑問が残るのである。

前に引用した「行為は観照の衰弱である」という言葉は、プロティノス自身の表現では、「人びとのばあいでも、観照する力が弱い時には、へ観照やロゴスの影」としての実践をおこなうのである」というものと関連がある¹⁾。自然は宇宙魂の影にすぎないから、自然の観照から生まれたものは凡ゆる点で弱いという文脈の中で、人間の場合にも観照が不十分な時には、理性で観ることのできなかつたものを実践を通して見ることに

なると言われている。人が「善きもの」を目指して行為する時、その「善きもの」は魂の外ではなく、魂の中にこそある故に、実践が目指すのは、結局は観照とその対象に他ならない。人は実践という迂路を経て観照に帰るのであり、観照に基づく実践は「最も弱い観照」なのである。ところで、「観照」は自然(natural)の観照から精神(mental)の観照へ、更には一者(one)の観照へと深められ、その「観る働き」が「観られるもの」を作るとされる。例えば魂(psyché)は精神を観照することによって、精神から溢れ出たロゴス(精神の内容)に満たされ、その結果、自分の子としてのロゴスを産み、それが素材に作用して自然物を作るとされる。こうして一者の観照のためには魂は一切の形相と想念を捨てるべきことを説き、また「一者」との合一を「一者」も観られたものでさえなく魂も自己自身でさえない「脱我」(ekstasis)として捉えながら、他方でプロティノスはこの世界に対して肯定的な態度を取る。「この世界は悪なり」と主張するグノーシス派の人々に対して、彼は「この世界はかの世界(叡知界)の自然必然的な模像であるから、神はこの世界にも存在し給うこと、この世界の否定からは徳性の無視と放埒な生き方しか帰結しないこと等を論じ、この世界を肯定しつつ、かの世界への還帰を待ち望む態度を取る。つまり、彼の態度には、「一者」へと還帰する現世否定的側面と、その「一者」から流出する現世肯定的側面の両面が同時に共存している。プロティノスの哲学史上の位置に関して、「イオニア的自然神秘主義と、密儀宗教的靈魂神秘主義との最後の総合」と評される所以である。

また、ベルクソンによれば、ヨーガの神秘的観照は、ギリシア哲学の如き「無限に発展可能な知識」へと遂に到達しなかった。インドでは知識は目的というより手段と見られており、人々の関心は何よりも過酷な生からの脱出に向けられた。バラモン教も仏教もジャイナ教も煩惱の断滅を説いたが、その教説が植え付けようとした確信は、「純然たる知性的状態からはほど遠いもの」であったと言う。だが、ベルクソンの見解は首尾一貫したものではない。創造的躍動力と一体になる努力が苦楽の彼岸に至る仏教的な道でもありうることを認めつつ、また躍動不足の故に魂が無の眩暈に陥る可能性をも看取する、という動揺が見受けられる。「神秘主義という形式がキリスト教という質料から切り離されうることの証明は、ジャンヌ・ダルクの場合を考えさえすれば十分だろう」(DS, 241)と言う彼の主張は、必ずしも額面通りには受け取れないのである。一切の議論は、たぶん「行為」概念の内容の問題に帰着するだろう。プロティノスや仏陀の境地(即ち合一や涅槃)は、永遠の静寂における独立自存に終始するのではなく、むしろ還帰は流出に翻転し、涅槃は生死に翻転する自由自在な動性と一体であろう。還帰と流出、涅槃と生死、この逆方向の二重の運動は、交互媒介的に徹底されるものだろう。確かに、行為(katane)の因果的連鎖からの解脱が、魂の一方向的な運

動に見えること、またその場合に行為が否定的契機を含むことは否めない。ヨーガは本来「心の働きを止滅すること」にあり、心の働き(正知・誤謬・分別知・睡眠・記憶)は「修習」と「離欲」の方法によって止滅するとされる。一切の煩惱と業が還滅する時、世界が顕現する原因たる三徳(sattva, rajas, tamas)の転変も終結し、真我(Gunisa)の独存となる。^⑤この真我独存は、自己内の宇宙に閉じた境位ではなからう。それは確かに日常的自我からの超脱に違いあるまいが、その超脱は超人格的(transpersonal)な領域への動的開放として実現されるだろう。

従って、ヨーガや仏教でいう業(行為)の意味も、悪業や輪廻からの解脱という消極面だけでなく、解脱としてこの世で活動が展開される積極面をも本来有していよう。解脱とはカルマからの超越よりも、むしろカルマへの超越である。悟りが人生の最終目的だとすれば、積尊が成道後、四十五年にわたって法を説き続けたことは、一体何であったのか。勿論、一般論として、ヨーガや仏教がキリスト教に比べて、より内面的生の究明に向かったこと、従って外面的生における行動が相対的に活発でなかったことを否定する意図はない。ただ、問われるべきは、正に「行為」概念自体の内容であつて、上述した様な完全な神秘主義の見方は、ヘルクソンが抱く行為観の特殊性を却つて浮き彫りにするものだ。その特色は、神の愛と隣人愛に基づく宣教の理念を背景に持った、社会的方向への自己実現の拡大にある。それに対し、究極的なものへの解脱という脱社会的方向への自己超越の深化が、行為論的対極をなすものと想定される。何れも行為的志向性の表現であると言えるが、同じ行為的理念や世界観に基づくものではない。自己超越への志向はしばしば現実世界の拒絶や嫌悪を伴うが、ヘルクソンの行為観は、生命の躍動への復帰がこの現実世界での自由な創造活動と結びつく様な動性を帯びているのである。

三 神秘主義的見地からの宇宙像と人間像

ところで、「生命の躍動」の考えは経験を超えた仮説ではなくて、事実を煮詰めたところに現れた理説であつた。この躍動そのものの源泉や本質については、科学的事実は何も教えてくれはしない。だが、その答えの得られそうな方向は十分に察知できよう。物質を貫く生命の奔流は幾つもの進化線に分岐し、二つの主要路線の先端に意識の二様態(直観と知性)を物質化させ、本能型の昆虫社会と知性型の人間社会を産み出した。一方の直観は本能と化して種の利益のために眠り込み、他方の思弁する知性の周りには直観の縁暈が残つた。もし生命の躍動の意義が照明されるとすれば、その光はこの直観からのみ発するに違いあるまい。内面へ向けられた直観が一段と強化されるならば、それは我々の存在の根

底、否生命全体の根源に届くはずである。神秘家とは、正にこの特権を授かった魂なのである。

では、神秘家の体験は、「生命の躍動」の理説へと導いた経験は何処まで伸ばすだろうか。神秘家の証言を「事実の線分」として考察対象に取り込むことで、ベルクソン哲学が学的な射程距離を伸ばしえたことは疑いない。『二源泉』の見解は、確かに前著の結論を超えている。『創造的進化』では生物学的事実として確認されないことは言及されなかったのに対し、『二源泉』の主張が関わるのは蓋然的な真理の領域のみである。それ故に、しばしば両著作の間には方法上の飛躍や断絶があると指摘されるが、神秘的経験を哲学の対象として採り入れる「経験的な形而上学」の観点に立つならば、『二源泉』の結論は以前の著作の結論を自然に補足するものとなる。哲学的知識の確実性は程度の差を容れるのであり、またそれは推論のみならず直観に訴えても獲得されうるのである。

創造的エネルギーが愛に他ならず、また愛されるに値する存在を自らの内から産み出すことを意味するとすれば、このエネルギーが世界を幾つともなく撒き散らし、そこでは世界の物質性は、神の靈性に対立するものとして、単に創られたものと創るものとの区別を表現するに止まる、といったことも十分に可能だろう。物質中を突破してゆく生命の奔流の存在理由や、その進化運動の最先端にいる人類の存在理由は、以前は不問に付されていた。その答えは、実は既に神秘家の直観の内にと与えられている。「創造するエネルギーは愛として定義されるべきものである以上、愛し且つ愛されるように定められた存在者が存在へと召されるのである。こうした存在者は神——このエネルギーそのものに他ならない——と別のものである以上、宇宙の内へ生み出される他はない。」(DS. 273) これこそ、宇宙と人類の存在理由である。

さて、上述したことの全ては、現代という時代的脈絡に置かれる時、神秘主義の問題を超えて、人類の未来への展望を切り拓くものとして現れる。ベルクソンは『二源泉』の第四章「結びの考察」で、「単純な生」や「神秘精神と機械化」に触れつつ、人類の未来を予測する。それは今から六十年ほど前の展望だが、現代でも無視しえぬ視点を含んでいると思われる。彼の視界には、物質的拘束から精神を解放する二つの道が開かれている。一つは知性の仕事を強化して人間の活動を自由にする機械体系を工夫する「機械化」の道、今一つは神秘的躍動が人類全体ではなく選ばれた少数者に伝えられる「神秘精神」の道である。

彼の言を要約しよう。——歴史には潮の干満にも似た交替現象が見られるが、原初の単一の傾向が自然に分離して現実化する規則性を「二分法の法則」と呼び、その分離が終極まで進行せずにはおかぬ内的衝動を「二重狂乱の法則」と呼ぼう。その法則を現実の歴史に適用してみる

と、現代の物質生活の安楽と贅沢という或る種の狂乱が、中世の禁欲的で質素な生活という別の狂乱に基づく発明精神から産まれたこと、更に現代の産業文明・機械文明への偏向が今後は逆に「単純な生」(La vie simple)への復帰を志向するだろうことが窺える。産業主義は切実な要求の充足手段を大いに開発した一方で、自然と人間の関係を崩し、労資の関係を歪めてしまった。神秘主義が禁欲の態度を招き寄せることは疑いないが、物質的制約を逃れるには当の物質を梃子にする他はない故に、「神秘精神は機械化を招き寄せる」(DS. 329)のである。近代の機械技術は身体の延長としての道具制作を飛躍的に向上させ、石炭・石油という数百万年の間に蓄積された潜在エネルギーを一挙に運動に転換しつつ、人間の身体機構の巨大な拡張をもたらした。この法外に肥大した身体に比して、内なる魂は余りに貧弱である。ここで必要なのは、物質的ならぬ精神的な潜在エネルギーの蓄えであり、従って「機械化は神秘精神を招き寄せる」のである。「人類は自らの成し遂げた進歩の重任に半ば打ちひしがれて、呻吟している。人類の将来が人類自身にかかっていることが、十分には自覚されていない。まず、今後とも生き続けたいかどうかを確かめるのは、他ならぬ人類である。次に、ただ単に生きていたただけなのか、それとも更に、神々を造り出す機械である宇宙の本質的機能が——この聴き従わぬ地球上においてさえ——成就されるのに必要な努力を行ないたいのかどうかを尋ねるのも、他ならぬ人類なのである。」(DS. 338)

『二源泉』最後のこの言葉は、現代文明の危機的状況の下で獅子吼する老哲学者の姿を彷彿させるが、「神々を造り出す機械」(une machine à faire des dieux)を始めとする幾つかの表現は、カトリック教界に少なからぬ波紋を投げかけた。既に、進化運動の中心を神とする彼の見解に対する異議申立てにより、彼の著作『創造的進化』はローマ法王庁の「禁書目録」に登録されていたが、今度は神秘家の証言の解釈を巡って、キリスト教教義との齟齬を来したのである。地上に神々(神秘家達)の活動を認める神観は、確かに超越的絶対神の信仰とは相容れない様に見える。この「神々」論議に関しては、ベルクソンがその靈性の高さを絶賛したプージェ師の談話が参考になろう。彼は詩篇の一節を引用して、ベルクソンの立場を擁護する発言をしている。¹⁵⁾

四 批判、及び超克に向けて——普遍性と特殊性

我々が論じ残した点は数多くあるが、最後にベルクソン哲学に対する批判の問題と、ベルクソンの神秘主義理解に潜む社会的特殊性の問題に

簡単に触れてみたいと思う。彼の哲学への有力な批判に、オプティミズムと生物学主義に向けられたものがある。オプティミズムに関しては、「悪の問題」(problème du mal)と「魂の永生」(survie)の論点から、また生物学主義については、「生命」概念の検討という視点から考察することができらるだろう。

「悪の問題」は、単に善の欠如と見做されて済まされるものではない。悪は我々の現実生活に深刻な仕方では食いついてくる。だが、現実の悪や苦が如何なるものであれ、ベルクソンが支持するのは、経験的事実に基づいたオプティミズムである。その事実とは、「まず第一に、人類は人生に愛着している以上は、全体として人生を善きものと判断しているということ、次に、快楽や苦痛の彼方にある、混じり気のない歓喜が存在し、それこそ神秘家の最終的な魂の状態だということ」(DS. 277)である。この経験的オプティミズムに立脚する時、様々な反論は、それらが依拠する推論自体の虚偽性によって、その効力を喪失してしまう。例えば、現実の全体に苦しみ部分が部分として含まれないこともありえたはずだという抗論には、現実的なもの他に可能なものまでも含めた「全体」の擬似観念が潜んでいる。また、悪の存在から神の全能を否定する議論には、アプリアーナ「神」観念から神の本性を演繹的に導き出す論法が暗黙の前提となっている⁽¹⁵⁾。

悪の問題に纏わる空虚な観念を取り除き、我々と神秘家の経験的事実に基づく限り、人生は悪よりも善の様相を呈する。人生の苦に対する透徹した認識とその克服を目指す宗教思想からすれば、この種のオプティミズムは実に純朴で甘美なものに映るに違いない。しかし、彼の見解を人生の悲惨さを知らぬ「一度生まれの魂」のそれと同一視することは、適切ではない。何よりも、『二源泉』を執筆中のベルクソンを取り巻く状況は、困難を極めていた。個人的には再発した持病のリューマチと闘いながら、社会的にはナチスの猛威が欧州を席卷する暗雲の時代を迎えていた。そうした状況下で、なおも彼は経験とその解釈(そこには彼の神秘的資質が反映されている)に従ってオプティミズムを支持した。ジャンケレヴィッチの言葉を借りれば、「完全に現前し、つねに生きられた充溢、生成の特殊な充溢の中には、不幸な形而上学の偶像——即ち、無、否定、混沌、可能なもの、空虚、無関心な決断等——が占めるべき場所はない⁽¹⁶⁾」のである。

「魂の永生」の問題もアプリアーナの靈魂の定義から出発するのではなく、経験に即して探究されるべきである。科学的研究という「下からの経験」(ベルクソン哲学は、記憶の大脳局在説を否定して、大脳を生への注意の器官と捉えることで、身体に対する魂の独立性を部分的にだが解明した)と、神秘的直観という「上からの経験」(神秘家は既に地上で永生に入った)との二重の経験の拡大・深化を通して、この問題に接近す

れば、我々は魂の死後存続の可能性やその蓋然性さえ推論しうるのである。「心霊科学」に対するベルクソンの関心は、従って経験の拡大・深化という脈絡の中で理解されねばならない。それは、「生命は何処から来て、何処へ往くのか」という人生の根本問題に対して、自己の哲学的思索の総決算を行うのに格好の試金石であった。「心霊科学」が扱う対象は、現在の行動に無用な表象や知覚を遮断する大脳機構に攪乱が起きた時に生じる異常知覚である。報告された心霊科学的事実の殆どは無下に却下される運命にあるが、确实と見られる事実の一部しか容認しなくても、探究の緒についたばかりの「未知の大陸」を覗き見るには、なお十分な分量が残されている。

「拡散された神秘的直観が世界の中に伝播してゆく生の単純こそ、実際、歓喜だろう。そして、拡大された科学的経験によつて得られた彼岸の見通しの後に自ずと続く生の単純も、また歓喜だろう。」(DS. 338) こう語るベルクソンの口調には、余りにオプティミスティックな響きが漂っているとの非難があるかもしれぬ。だが、彼が描写する風景は、神秘家の「上からの経験」によつても確認され、科学的哲学的探究という「下からの経験」によつても遠望されるもの、つまり「事実の線分」の延長線上に立ち現れた光景である。人間の実存の条件ともいえる「可死性」と「罪悪性」は、こうして(徳と福を一致させる実践理性的な要請や、善の欠如から悪を導く論理的な操作によつてではなく) 経験的事実の忍耐強い掘り下げの過程でその実体性を失い、代わつて「魂の永生」と悪を善の一部と見る如き「最善説」が意識の前景を占める。ベルクソンは、人間の条件の悲劇性を直視しなかつたのではない。却つて、その不条理性を決定的に裏書きするかに見える死に対してさえ打ち勝つた。無の典型である死は、恐らく疑似問題の典型だろう。彼の徹底的な経験主義は、死や悪に対してすら死を宣告するのである。

生物学主義の批判に関して言えば、『二源泉』の意図が、そもそも生命の進化運動の中への人間の社会現象の位置づけにあったことを想起しよう。人は思索に耽る前に、まず生きなければならぬ。この「生の基本的要求」の公準は、人間の精神生活を把握する際にも妥当する。「生への注意」がしばしば肉体や大脳との関連で言及される様に、精神性よりも物質性の方に傾斜していることは否定できない。その限りで、彼の「生命の哲学」の記述に或る種生物学主義的な臭みがあることも止むを得ない。ただその一方で、彼の生命把握が生物学的な「生命」概念の更にもう一つ深い掘り下げを敢行した点を看過すべきではない。同時代のデイルタイやニーチェ等の所謂「生の哲学」(Lebensphilosophie)と比較しても、直観によつて内的意識の「持続」を見出し、「生命の躍動」という生命の根源にまで到達しえた認識論的な遡及性と、それが遂には「愛の躍動」に変貌する次元にまで深化しえた行為論的な徹底性の両面において、ベルクソンは一際異彩を放っている。彼の「生命の哲学」が目指すも

のは、生物を生物たらしめている生命の根源への遡及と、その根源からの生物の把握であり、その意味で「生命学的」な射程を有している。

「生命」を捉える地平が何処までも問題であろう。生命が自然科学の対象となる場合、物質の運動や構造を説明するモデルに準拠して解明を試みる「生命の科学」が誕生するだろう。また、生命が宗教的に解釈される時は、信仰や心境の深まりに応じて自分の生命をその根源（大生命）から頂き直す如き「生命の宗教」の樹立を見ることになる。前者は「生命」を「物質」に還元しようとし、後者は「生命」を「精神」に昇華させようとする。ベルクソンの「生命の哲学」は、生命をその固有の原理から把握する地点から出発したが、最後の『二源泉』では「愛」（「精神」を超越的に包括する「神」）の躍動から生命と物質の存在理由を解き明かすような境位に移行している。仮にベルクソンの「生命の哲学」への正当な批判が可能だとすれば、それは彼の「生命」概念自体の検討に向けられたものでなければなるまい。

以上の概説から分かる通り、ベルクソン哲学への二つの批判は、必ずしも的を射たものとは言えない²⁰。ベルクソンは経験的事実に深く沈潜することによって、日常的経験が持つ思考の慣性的傾向とその限界を知るに至った。冒頭で触れた「経験」や「現実」の拡がりや深さの次元に対しても目配りを忘れないことは、自己の置かれた思想史上の位置を確認する際に、その認識の転換と微調整の働きを果たすはずである。一体、我々の経験ほどの程度まで社会的な認識枠組みの規制を被るのだろうか。この問いは、ベルクソンの神秘主義理解を含む特殊性と普遍性に対する問いでもある。

答えのヒントは、文明批評の視座の中に隠されている。現代文明に対する彼の態度は両義的である。彼はしばしば「ヘブライ」キリスト教的起源のものへの鼻頂を顕わにし、その裏返しとしてギリシアや東洋の宗教思想への偏見を表明する。近代西欧社会とキリスト教の世界史的優越性に全幅の信頼を寄せるといふ仕方、その特殊社会の制約を被っている。これは否定できない事実である。だがその一方で、「二重狂乱の法則」に基づいて「単純な生」への復帰を希望的に予測したり、西欧主導の現代文明に於ける精神と物質の不均衡を指摘しながら、「神秘精神」と「機械化」が相補的関係に入る方向に文明の軌道修正の可能性を見る様な、否定媒介的契機を含んだ一層包括的な視野に立ちえたことも事実である。その点で、彼は近代西欧の合理主義的進歩観の限界を突破している。こうした現代（西欧）文明批評の視座に見え隠れする両義性は、彼の神秘主義理解においては、近代西欧的な特殊性と人類的な普遍性との微妙で危うい接合の中で掻き消された観がある。歴史的特殊性の中に実現された人間精神の普遍性をどれほど深く看取できるかということ、また同時に普遍性を主張する特殊性の特殊たるべき根拠にどれほど確と目

を据えられるかということが、改めて問い直されねばなるまい。このことは単に神秘主義理解の問題に止まらず、我々自身の自己理解という根本問題にも通じているのである。

〔注〕

※ 以下のヘルクソンの著作に限り、本文と注記を通じて次の略号を用いた。また、略号の後の数字は頁数を示す。

EC : L'Evolution Créatrice, P. U. F., 1907, 『創造的進化』

DS : Les Deux Sources de la Morale et de la Religion, P. U. F., 1932, 『道徳と宗教の二つの源泉』

PM : La Pense et le Mouvant, P. U. F., 1934, 『思考と動くもの』

- (1) 『宗教学辞典』（東京大学出版会）の「神秘主義」の項（上田閑照）¹ 436頁〜444頁、参照。
- (2) James Hastings(ed.); Encyclopedia of Religion and Ethics, volume IX, p. 83.
- (3) フリッツ・スタール『神秘主義の探究』（泰本 融、江島恵教、宮元啓一訳、法政大学出版局）、参照。スタールは、神秘体験それ自体は社会体制としての宗教と直接的な関係を持たないこと、神秘体験が生来の資質、瞑想、苦行、ドラッグ、マントラ、祭祀、神格への帰依等によってもたらされること、更にそれらの方法で到達される体験領域が或る実在の領域（それについての理解可能で、しかも信頼しうる情報は殆ど入手されていない）と結びついていることを推察している。彼の提唱する体験的な研究方法は、研究者の側に「努力、懐疑、批判」という経験的動揺とそれを再統合する運動を要求する。同書、263頁、参照。
- (4) Gilles Deleuze ; Le Bergsonisme, P. U. F., 1968, p. 24 ff.
- (5) ドゥルーズの主張では、直観は三つの厳密な規則と共に、「一つの哲学的方法を形成している。それは(1)問題を提起し(偽の問題の批判と、真の問題の発明)、(2)差異化し、(3)時間化する(持続の観点で考える)方法である。cf. ibid., p. 28.
また、メルローポンティは「一致としての直観」(intuition-coincidence)と「把握としての直観」(intuition comme compréhension)を区別し、その両面の統一をヘルクソンが絶えず出会った難問であると見なす。cf. Maurice Merleau-Ponty; L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson, Vrin, 1968, pp. 109-114.
- (6) この「事実の線分」の比喩が最初に公の場で用いられたのは、たぶんバーミンガム大学でのハクスリ記念講演「意識と生命」(1911)の中である。その講演は、後に論文集『精神的エネルギー』(L'Énergie spirituelle, 1919)に収録された。
- (7) 当時は全てが体制(バチカン)の下にあったので、神秘家の神は神学者に態度保留を余儀無くさせた。こうして、哲学的所与を教義と対決させようとする神学的配慮と、提示可能なものしか主張しまいとする哲学的な配慮との間には、永遠の誤解が生じたのである。ヘルクソンはブレイズ・ロメイエ神父への応答(1933年)の中で、「その唯一の資源、即ち推論で補助された経験を以て」自然的な証明を超えない権利を哲学者に要求している。「哲学と神学

- の間には、こういう訳で必然的に間隙が生まれる。しかし、その時まで排除されていた神秘説を哲学的方法として哲学の中に導入することによって、私はこの間隙を狭めたように自分には思える。」と述べている。cf. Madeline Barthélemy-Madaule; BERGSON, *Edition du Saul*, 1967, p. 152.
- (8) ベルクソンは、スペインの神秘家達、特に聖テレジアと十字架の聖ヨハネから深い影響を受けたこと認めている。ベルクソンと同時代の人物で彼に多大の影響を与えたと推察されるのは、ラザレ派僧院のプージェ師とイエスのマリア修道院長である。ジャック・シュヴァリエ(仲沢紀雄訳)『ベルクソンとの対話』(みすず書房、以下「対話」と略記)の202頁〜211頁には、プージェ師との感動的な出会いが綴られている。
- (9) 一般に、哲学者が論じる「神」は、一般人が考える神とは殆ど無縁である。宗教での神は「我々との交わりへ入ることのできる存在」であるが、哲学者、例えばアリストテレスの神は、第一原理として立てた「不動の動者」、或いはその完全性が他を牽引することによって働く「思惟の思惟」である。彼の神は思惟(観念)を神格化したもので、プラトンの「イデアのイデア」と基本的に同じである。そもそも、観念の役目は「事物に対する個人と社会との行動を調整すること」(DS. 258)にある。動的な現実に関与して、知性の仕事である制作を上手に運ぶには、思考を用いて幾つかの停止点を固定せねばならず、運動よりも静止が、変化よりも不変が重要となる。ここから、持続が存在の頹落となり、時間が永遠の欠如態となる。アリストテレス形而上学の根本は、要するに「言語を準備する社会の仕事と、制作という個人の仕事を共に神格化する」(DS. 259)点にあり、その「言語」と「制作」の二重の仕事にイデアの形相は対応している。
- (10) ベルクソンは創造活動の中心を、「一つの事物ではなく、一つの連続的な湧出」と考えており、それが「神」と見做されるならば、「神は不断の生命であり、行為であり、自由である」(EC. 249)とする。但し、それは人が祈る時に呼びかける神ではない。
- (11) 『エネアデス』III, 8, 84. に見える言葉である。田中美知太郎責任編集『世界の名著プロテイノス・ポルピュリオス・プロクロス』(中央公論社)、282頁、参照。
- (12) 『エネアデス』II, 9, 816. また、前掲書、354頁〜356頁、参照。
- (13) 井筒俊彦『神秘哲学 第二部 神秘主義のギリシア哲学的展開』(人文書院)、208頁、参照。
- (14) モセ・バステイドは、ジャン・トリエールの著作『プロテイノスの発出』を引用しつつ、観察と創造的行為の不可分性を指摘している。ベルクソンにおいて問題なのは永遠に成就された創造に与かることではなく、再開された創造を続行することである。プロテイノスでは統一性が多様性の中に展開される発出(創造)は下降的であるのに対し、ベルクソンでは予見不可能な持続的創造(発出)は上昇的である。この両者の相違は『二源泉』でのプロテイノス理解を訂正すれば緩和されうるとし、「一者」への観照的な還帰が同時に創造的生命の増大でもあることを主張する。そして、進化論者的なベルクソニスムからプロテイノス的なベルクソニスムへの解釈の転換を図り、創造的持続の中に永遠性の意味を観取しようとする。cf. Rose-Marie Mossé-Bastide; Bergson et Plotin, P. U. F., 1959, pp. 394-402.
- (15) 『モーガ・スートラ』3-55, 4-31〜34, 参照。
- (16) 『詩篇八二章を見たまえ』。神は神のつどいの中にたちたもう。神はもろもろの神のなかにさばきをなしたもう。神々とは人々、裁判官たち、至高なる者の息子だ。ヨハネ伝一〇章三五節で、キリストは、神の子と名乗って神を冒瀆したというユダヤ人たちの非難に対して身の証しを立てるべくこの文章によっている。『対話』、177頁〜178頁、参照。また、ベルクソンは、「神々を造り出す機械」の件よりは、むしろ「この聴き従わぬ地上においてさえ」

の方に注意を喚起したかったと述懐している。

(17) 「悪」と「罪」は区別すべきであるが、ベルクソンは人間の「罪悪性」として総括的に捉えている。長年、ベルクソンを悩ましていた「原罪」の観念は、ブージェ師の「ロマ書五章十二節をごらん下さい。われわれがアダムにおいて罪を犯したとは言われていず、アダムの罪のゆえに、われわれはすべて罪への性癖を得たと言われています。」という説明を得て納得することができたと言ふ。『対話』、210頁、参照。

(18) V. Jankélévitch; HENRI BERGSON, P. J. F., 1975 (2e ed.), p. 245.

(19) 世界の存在様式に関して、ベルクソンは物質・生命・精神という三重の次元を想定していた。『対話』の中で、「生命のための物質、精神のための生命、神のための精神」(176頁)という言葉を残している。宗教生活への復帰のみが人類を焦眉の危急から救えることを、彼は認識していた。彼自身はユダヤ教の完成した形をカトリックの中に見たが、二つの理由でカトリックへの改宗に踏み切れなかった。一つは老齢の故に厳格な戒律に従うのは困難だと判断したこと、もう一つはユダヤ人迫害の波が押し寄せる最中にユダヤ人の同胞を見捨てられなかったことである。

(20) ベルクソンは同時代の科学的知見(心理学や生理学や生物学等)と余りにも密着して思索した故に、その科学的知見が時代遅れになると共に、彼の哲学も廢れる運命にあるとの批判がある。しかし、事の真相は恐らく反対で、彼が提起した問題自体は時代を超えた性質のものである。厳密な意味でのベルクソン哲学への批判や検討は、今後の課題として残されていると考えられる。

Sur la compréhension du mysticisme chez Bergson

Masakazu TANATSUGU

Quand on comprend l'expérience mystique, il est un problème inévitable de concilier l'expérience extraordinaire et l'expérience ordinaire. Bergson aborde ce problème du point de vue des rapports entre 'l'expérience mystique' et 'la réflexion philosophique.' La valeur objective des expériences mystiques n'est pas apportée par le fait de la ressemblance entre eux, mais la possibilité de cette sorte d'expériences doit être garantie par une autre voie, telle que l'expérience sensible et le raisonnement fondé sur elle.

Bergson souligne l'importance de la complément réciproque entre les mystiques et les philosophes. L'expérience mystique pourrait donner la profondeur de la réalité à la pensée philosophique, tandis que celle-ci ferait rejaillir sur celle-là quelque chose de sa propre objectivité. Bergson recourt à une métaphore, 《des lignes de faits》 dont chacune ne fournit que la direction de la vérité : en prolongeant deux d'entre elles jusqu'au point où elles se coupent, on arrivera à la vérité même. L'arpenteur mesure la distance d'un point inaccessible en le visant tour à tour de deux points auxquels il a accès. Cette méthode de recoupement est la seule qui puisse faire avancer définitivement la métaphysique empirique.

Son compréhension du mysticisme est clairement montrée dans son ouvrage *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion* (1932). Il définit le mysticisme par sa relation à l'élan vital. A son avis, le vrai mysticisme se situe en un point jusqu'auquel le courant spirituel lancé à travers la matière aurait probablement voulu, jusqu'auquel il n'a pu aller. De ce point de vue, il regarde plusieurs mysticismes historiques tels que le mysticisme grec, le mysticisme oriental, le mysticisme chrétien, et il trouve la réalisation du mysticisme complet dans les grands mystiques chrétiens. Bergson dit que le mysticisme complet serait action, création, amour. Dans cette compréhension du mysticisme, on peut deviner le reflet de la conception du monde, ou de celle de l'action qui pénétrèrent une société particulière, c'est-à-dire l'Europe occidentale dans les temps modernes.