

二〇世紀前半の神秘思想論

香田芳樹

Theorie der Mystik in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts

Yoshiki KODA

本論の目的は一九世紀後半から二〇世紀前半にかけて活躍した三人の哲学者、心理学者の宗教観、特に神秘思想をめぐる言説を考察すること、当時の反理性主義的な傾向の一端を明らかにすることである。

ラッセルの神秘思想理解

バートランド・ラッセル（1872—1970）は『神秘主義と論理』（1919）の中で、形而上学の発展を科学主義と神秘主義のせめぎ合いとしてとらえた¹。そして真の形而上学、すなわち哲学はその両潮流の統合であるという。科学主義と神秘主義の統合はギリシヤ人によって初めて成し遂げられた。ラッセルはそれを可能にしたのがヘラクレイトスとプラトンであるという。ヘラクレイトスは「万物は流転する」という言葉で有名であるが、徹底した観察によって世界のシステムを合理的に説明しようとした哲学者でもある。「世界は永遠に生ける火である」という彼の主張は科学というよりむしろ神話を感じさせるが、それが彼の経験から導き出された思考の産物である限りにおいて科学と神秘の調和した形而上学なのである。これに対してラッセルはプラトンを神秘主義に傾いた形而上学者と見る。プラトンやプラトン主義者たちが「善」を最高のアイデアとして世界の中心原理に据えたことは、ある意味で科学的思考を放棄したことになる。「倫理的諸考慮は、真理が確認された時にはじめて正当な役割をもって登場することができる。すなわち倫理的諸考慮は、われわれの感情を真理の方向へ決定づけ、われわれの生活の秩序づけ方を真理に即して決定づけるものとして、登場することができ、かつ登場しなければならぬのであるが、真理がどうあるべきかを自ら教示

するものとして、登場してはならないのである。」理想主義的哲学に一般的な科学軽視の傾向は現実無視と事実誤認の産物であり、これによって哲学は無生命で無内容になってしまったとラッセルは批判する。

それでは科学と神秘の融合した哲学、これをラッセルは「論理的神秘主義」と呼ぶが、それはどのようなものなのであろう。彼は四つの指標をあげる。

まず第一は「洞察」である。科学が分析的理性を駆使して徐々に現象の裏側にある原理を解明していくのに対して、神秘的洞察は、「神秘的ヴェールが脱がされたという感じ、かくれていた知恵が今や突然疑いを超越して確実になったという感じ」（一四頁）なのである。科学の信じる感官と推論は人をただ仮象の迷路で踏み惑わせるだけで、現象を超越した真理は一瞬にして「直観」によって理解される。

この分析的理性と直観的洞察の対立はヨーロッパの精神史を規定してきた。近代以降この対立を最も深刻に受けとめたのがルソーとベルグソンであるとラッセルはいう。政治と思考が時空に限定された構造物であることを看破したルソーは「本能」をそれらの上に置いた。また、ベルグソンの知性と直観に関する見解は次のようにまとめることができる。まず知性は生物学的な成功を獲得するための完全に実用的な能力であり、真理の源泉ではない。これに対して直観は生物に無条件に固有な能力である。それは生存競争の利害と関係しないがゆえに、無謬である。またそれは経験に依存しないがゆえに、時空を超えて常に新しい。こうしたベルグソンの直観への手放しの賞賛にラッセルは疑問を投げかける。まず知性が人間の進化の過程で発達したように、直観（本能）も同様に変化を被らなければならないはずだとする。なぜならそれは知性と同じく生存競争のうち勝つための実用的なものでなければならぬはずだからである。またベルグソンは直観の無謬性の証拠として自己認識の絶対性をあげたが、これにもラッセルは疑問を呈する。主観的確實性は決して真実の裏づけにはならないからである。さらに直観は時空を超越した刻々新しい現実を把握するのではなく、むしろ習慣の中で養われた持続的能力である。こうしてラッセルは、知性を排して直観に純粹思惟の権利を譲り渡そうとすることに異議を唱える。確かに直観は、自己保存や愛情表現といった人間の古い行動様式に関わる部分では力を発揮するが、前例のない非日常的な事態では無力である。知性が活躍するのはまさにこうした分野である。

神秘思想の第二の特質としてラッセルは「統一」をあげる。究極の神秘は、世界が夾雑物の寄せ集めではなく、万物は一であるという確信である。それによれば宇宙は一つの不可分な（全体）であり、分割された現実とは幻である。前者が全き不変の実在であるのに対して、後者は存在をもたない。こうした確信が神秘家や形而上学者を魅了することを認めた上で、ラッセルはこれが日常世界に対する消しがたい憎しみに由来することを看破している。

第三の神秘思想の特質は「時間の否定」である。これは宇宙に分割を認めないことから必然的に帰結する否定である。この支持者としてラッ

セルはダーウィンははじめとする進化論者たちをあげる。彼らはアリストテレス的な種別のカテゴリー化を否定して、生命は宇宙の善に向かつて連続的に自己を具体化していくのであり、生の全体を部分に分割することはできないとする。しかし、こうした否定的時間論の背後にあるのは、静的な理想主義であるとラッセルは言う。最善のものに向かつて生命が進歩を続けているという素朴な確信は、彼らに過去・現在・未来への謙虚な反省を怠らせる。現在において究極の理想が設定されていると考えるのではなく、その理想自体時間の推移の中で進化していくことで、そうした反省が可能になるのである。

第四の神秘思想の特質は「善悪一元論」である。宇宙や時間がほころびのない完全な統一体である限り、そこに倫理的な亀裂はない。善悪は低次の現象にのみ当てはまり、高次の実在においては善のみが存在する。確かに現実世界では善悪とは主観的な判断であり、善とはわれわれがある種の好感をもち、悪とはある種の反感をもつものであるといえる。しかしそうした情緒や、または分析的知性の及ばない次元、つまり神秘的洞察の中ではすべては善であり、肯定されるべきものである。この見解をラッセルは条件つきで認める。それは彼が、倫理的判断は科学的哲学の課題ではないと考えるからである。善悪や愛憎といった具体的問題は心理学の扱う問題であり、それに哲学が関われないのは、天文学や物理学が関われないのと同じ理由による。もちろんこういったところでラッセルは哲学を抽象的で無機的な科学主義に貶めようとしているのではない。科学である限り、哲学も人間の幸福に寄与しなければならないと彼は考えるが、「幸福はそれを直接に求める者によって最もよく得られるわけではない。[...] 思惟の世界では、善悪という観念を離れて事実の認識のみを求める人々の方が、自分の願望という色眼鏡を通して世界を眺める人々よりも、善を成就する可能性が多い」(三八頁)のである。ここで彼の善悪否定論が神秘的洞察によるそれときわめて似ているにもかかわらず、正反対のものであることがわかる。そこで追求されるのは徹底した科学的哲学なのである。それは「より謙虚で、より部分累積的で、より骨の折れるもの」であるが、「世界を受け入れる」という包容力に優れたものなのである。

ベルグソンの神秘思想理解

アンリ・ベルグソン(1859—1941)は『道徳と宗教の二源泉』(1932)の中で、神秘思想の源流をギリシアに求める。神秘思想とは厳密には区別されるべきであるとしながらも、その先ぶれとなるものとして密儀ミステールをあげる。既成宗教はおおむねその特権性を強調するために儀式を必要とする。これは内には結束を、外には排他を要求するものである。限られた少数の者たちだけに許される知恵を共有するために、どの古代宗教も加入儀礼イニシエーションを義務づけている。そうしたものの一つがオルフィック教のディオニューロス信仰である。ディオニューロスが酒神バックスと同一視されたのは、神秘体験者の陥る宗教的熱狂が酩酊状態と似ていたからであろう。ベルグソンはオルフィック教がピュタゴラス

主義に発展し、それがさらにプラトンに大きな影響を与えていることを指摘する。つまり西欧精神史の中で最初の論証的思惟の源流には非(超)理性的な密儀があったということである。しかしギリシア哲学の主流はこうした神秘思想からのさらなる脱皮を意図し進んでいった。プラトンのイデア論に神話的思考が残っていることは周知の事実であるが、彼の後継者たちは論証的思考によってこうした神話性を越えた実証哲学を確立しようとしたのである。これに対してオルフィック教の残滓はプロティノスに継承された。ベルグソンによれば、こうして分裂した二つの潮流、ディアレクティックとミユステイックは相互に影響を与えつつも、その後合流することはなかった。

しかしこうした断絶は仏教では乗り越えられていたように思われる。それはたとえばヨーガが一方では知性の分析機能を停止し、幻視や忘我に入る行であり、他方純粹知性を駆使した瞑想である点からも説明される。この点で密儀と一線を画したギリシア哲学とは異なる。しかしインド仏教とギリシア哲学とのもっと大きな相違点は、仏教が無限に発展可能な知の体系、すなわちディアレクティックに到達しなかったことである。その理由をベルグソンは、インドでは知識が目的というより、何かの手段と見なされていたからだとする。初期バラモン教のもっぱらの関心は、苦悩に満ちたこの世からいかに脱出すべきかであり、そのために最も有効な手段は「諦念」であった。これは自己自身に没入することであり、同時に万有への没入であった。仏教ではさらに一歩進んで、世界苦の原因が欲と煩惱に求められ、解脱の道は煩惱の断滅であるとされた。こうした主張には必然的に実践的な修練が付随しているがゆえに、仏教は神秘主義といえることができる。しかしベルグソンは、完全な意味での神秘主義ではないとする。それは、「完全な神秘主義とは、行為であり、創造であり、愛でなくては」ならないからである(四四六頁)。もちろん彼自身仏教が愛(慈悲)の宗教であることは認めるが、それは「人間行為の効力」を信じていないとする。行為の効力とは直接的には、宗教の創造的躍動力^{エラングレートゥール}を指す。自然災害や生活苦に押し潰されていたインド人たちの到達した解脱の道は厭世的であり、厭世的であるがゆえに神秘主義ではないとベルグソンは言うのである。

それではベルグソンが考える神秘主義を可能にする条件とは何かというと、西欧の産業主義であるという。なぜなら、技術力の向上で土地の収量は増大し飢餓が克服され、政治・社会組織の整備によって社会的安定が確保されることによって、人間が諦念や解脱に強いられる必要はなくなるからである。それまで物質的環境や、偏狭な精神に阻害されていた躍動^{エラン}が再び自由を得る。「魂は自らのうちに没入するかわりに、世界を包む愛へと大きく開かれることになる。……つまり、神秘主義がそれ自身の絶頂へまで進むことをインドで可能にしたものは、ほかならぬ西産の発明や制度なのである」(四四七頁)。この大胆な論法は、彼がこの著作の最初で述べた「閉じた宗教」と「開かれた宗教」の差に由来する。こうした観点から当然のごとく、キリスト教神秘主義こそが「完全な神秘主義」であると結論づけられる。もちろんそこにも観想的生(vita contemplativa)が大きな役割を果たしているが、ベルグソンは、キリスト教神秘主義はそれ以上に活動的生(vita activa)によって特徴づけられて

いるとする。彼があげる神秘家、聖パウロ、聖テレザ、シエナの聖カタリナ、聖フランチェスコ、ジャンヌ・ダルクは「奔騰する生の流れ」によって引きさらわれていた人々なのである。彼らをとらえた情熱は、観想によって到達した神を愛する境地では十分説明し尽くせない。それは、神が全人類を愛する愛であり、それによってキリスト教神秘主義者は万人を愛そうとしたとベルグソンは言う。これはまた、哲学のいう同胞愛や人類愛とも違う。なぜならそこで述べられる同胞、人類、社会といったものと家族的共同体の間には擬似的な類縁関係しかなく、本能的な家族愛が知的な人類愛に敷衍されることは思弁哲学の世界でしか可能ではないからである。これに対して神秘家の人類愛は、本能でもなく、観念でもなく、感性でもない。「この愛は、人情と理知との根元に、さらにまた爾余いっさいのものの根元にある愛なのであるから」である（四五五頁以下）。この愛をベルグソンは躍動^{エラン}であるとするのは、これが「神の被造物に対する愛」、つまり万物を創造した神の愛だからである。これをもって神秘家は人類の創造を完成する。

こうしてみてみると、ベルグソンが宗教と神秘主義の関係をどのように捉えていたかがわかる。彼によれば、原初的な秘儀から言表不可能な神秘思想が発し、それが「知的冷却作用」によって結晶し言語化された宗教となり、世俗化されるが、一部の選ばれた人がその思弁性を躍動^{エラン}を通して再び行為へと活性化するということになる。それでは行動的神秘主義の契機となる躍動^{エラン}とはどのようなものなのであるか。

『創造的進化』でベルグソンは、物質を貫いて流れるエネルギーは二つの様態に物質化し、一つは本能もう一つは知性となったと述べている。進化の過程で本能は知性によって取って代わられることが多く、高等生物においては生命維持の主要手段は知性になった。下等生物におけるほど、本能への依存度が高いことは自然界の観察をまたずとも明らかであろう。このように進化過程で発展をやめた直観はしかながら経験に依存しないがゆえに、誤ることがない。先述したようにラッセルはこの直観の無謬性を批判し、種の進化のために直観が退化したのではない、としていた。この批判が当を得ているかどうかは別として、ベルグソンも知性と直観がそれぞれ無関係に発展を遂げたとは考えていない。彼は、動物的本能のまわりに知性が残っているように、人間的知性も直観に取りまかれていっていると言っている。それは知性の光に比すれば微光でしかないが、内面を照らす光であり、生の躍動の内奥はその光によってのみ照らし出される（四七一頁）。

さて、ベルグソンの神秘思想理解には様々な問題点がある。一つは、神秘思想を宗教の発展的形態としてとらえる点はいいが、それを可能にするのが西欧文明と西欧型産業社会だとする点である。このあまりに無批判な文明賛美は、直観や生の躍動によって生の根源に立ち返ることが神秘思想であるとする彼の主張と相容れない。文明と産業主義が進行するに従って直観は退化し、神秘思想も宗教の特殊な一周辺現象になったと見るのが生物史的にも社会的にも妥当であろう。歴史的に見ても、神秘家が鋭い文明批判者であり、その中の何人かは反体制分子と見なされ殉教死していることをこの哲学者は知らないのであろうか。神秘思想が社会史の中で果たした役割を無視した見解はあまりにナイーブで、と

うてい首肯しがたい。こうした無理な立論の背景には、先に見たように神秘主義を行動として捉え、それを生の躍動の視点から立証したいという彼の意図が見える。それによれば、キリスト教神秘主義が行動的神秘主義であるのは、それが愛の実践だからであり、それゆえその実践をもたらす生の躍動も「神が万物を創造した愛」なのである。

W・ジェイムズの神秘思想理解

ウィリアム・ジェイムズ（1842—1910）は『宗教的経験の諸相』（1902）の中でさまざまな宗教現象を数多くの例をあげながら紹介しているが、その中で神秘主義がしばしば心靈現象やエゾテリズムと同等に扱われることに不満を表明している。上質な神秘体験は心理学的タイプに完全に符合すると彼は言う。そしてそれが究極の精神現象として科学的に探求する価値があるのは、それが人間の内的価値を高めるからだとする。そのようなものとして神秘体験が単なるエゾテリズムと異なるのは、特質として、言表不能性、認識的性格、暫時性、受動性の四点を備えているからである。

一、言表不能性…神秘的体験に特に固有の性質は、それが説明によって報告されえないということである。それは直接体験した者にしか理解されえない。この点でジェイムズはこれを知的な状態よりも、感情の問題に似ているとする。

二、認識的性格…しかしそれは単なる感情の吐露ではない点で、他の心靈現象とは異なっている。神秘主義は真理の深みを洞察することを目指すがゆえに、きわめて知的で認識的な性格をもっているのである。

三、暫時性…神秘体験は長時間持続するものではない。しかし繰り返し再発するものであり、そのたびごとに内容的に深さを増していく。

四、受動性…神秘体験は最初は神秘家自身によって導入されるが、いったんそれが始まってしまえば、彼は自分の意志を離れ、まったくの受動的状态で体験のなすがままになるより他ない。こうした状態は、自動筆記、霊媒といったいわゆる心靈現象に特有なもので、個人の内的生活や人格とはまったく関係のないところで生じるのが特徴であるが、ジェイムズはこうした「内的生活の中絶」は本来の神秘思想の特性ではないとする。神秘主義では、体験の記憶は残り、それが体験者の内的生活を規定することが重要なのである。

さて、それでは神秘体験はどのような形態で生ずるのだろうか。ジェイムズはさまざまな例をあげてそのタイプ化を試みているが、ここでそのすべてに立ち入って、論述することはできない。例えばそれは、「ある格言や文章のもっている深い意味が、何かのはずみにいつそう深みをおびて突然にパッとひらめく」ものであったり、いわゆる「デジャヴ」現象であったり、見慣れた現実がある時からまったく違ったものに見えるという現象であったりする。ジェイムズはこうした超常体験が病理学的現象や、ある種の薬物によって引き起こされた幻覚に近いものがある

ことを認めている。事実彼自身も亜酸化窒素によってこうした疑似神秘体験を経験し、そこから、われわれが正常で覚醒しているときの意識は、意識の一特殊型に過ぎなく、「この意識のまわりをぐるっと取りまき、きわめて薄い膜でそれと隔てられて、それとはまったく違った潜在的ないろいろな形態の意識がある」(一九五頁)という結論にたどり着いている。「この普通とは別の形の意識をまったく無視するような宇宙全体の説明は、終局的なものではありえない」(同)。彼が考える宇宙の説明とはどのようなものだったかは、彼自身が引くカナダの精神科医R.M.バックの次のような「宇宙意識」の記述が物語る。「宇宙的意識の第一の特徴は、宇宙の意識である。すなわち、宇宙の生命と秩序についての意識である。宇宙の意識と並行して或る知的な啓蒙が生じるが、これがはじめて個人を或る新しい存在の段階に立たせるであろう——個人をまったく新しい種の一員にするといつていいであろう。これにさらに或る道徳的高揚の状態が添加される。これは筆舌に尽くしがたい向上と意気と歓喜の感情であり、道徳的感覚に生気を与えるものであって、高められた知的能力と同程度の顕著でありそれより以上に重要である。さらにそれと同時に、不滅性の感覚、永遠の生命の意識と呼ばれてよいものが生ずる、これはいつか永遠の生命をもつにいたるであろうという確信ではなくて、すでに永遠の生命をもつているという意識なのである」(二二二頁以下)。

しかし先述した、神秘体験のもつ言表不能で、暫時的、受動的な性格は宗教としてそれが一般化される際には障害でしかない。世界宗教はすべてそうした障害を方法的に乗り越えていくことに成功したのである。ここでジェイムズは仏教、ヒンドゥー教、イスラム教、キリスト教を例にとり、それぞれの宗教のもつ神秘性について考察する。彼はヒンドゥー教における「ヨガ」、仏教における「禅」、キリスト教における「祈り」が神秘体験を惹起させるために考案された方法だとする。それらは形態は違えど、修行者が自己自身を脱し、何か大きな存在に帰一する運動を表しているのである。個人と絶対者を仕切る巨大な障壁を一瞬にして克服することがすべての神秘体験に共通する。「神秘主義の古典が、誕生日も故国ももたないのは、そのためである。人と神の合一を永久に語りつづけるのであるから、神秘主義の言葉は言語以前のものであり、だから古びることはない」(二四四頁)。

神秘思想は非歴史的で非社会的であるような印象を与えがちであるが、それは時代や地域や人種を越えて普遍的な現象であり、それゆえ非歴史的でも非社会的でもない。それどころかそうした神秘主義の普遍性に支えられてはじめて、宗教も歴史的・社会的な意味を獲得する。ジェイムズは、その病的な側面を認めつつも、神秘思想が人間の内的生活にまったく新しい局面を切り拓く可能性をもつことを看破し、この思想を研究する意義を強調するのである。

結語

二〇世紀初頭から中葉にいたる時期に神秘思想について思索をめぐらした三人の哲学者、心理学者の言説を考察してきた。それぞれトーンは違えど三人はともに、理性主義の限界を感じ取り、その限界を越えていくのがそれまで理性の影に隠れて正当な評価を受けることのなかった「身体」「感覚」「直観」といった能力であることに気づいた。その能力の収斂するところは神秘主義である。こうした思想動向の背景には一九世紀の啓蒙主義批判と自然賛美思想があるように思える。それはある意味でショーペンハウアーの東洋的な厭世哲学へと様変わりしていくが、またニーチェのキリスト教批判と愉楽の哲学へと展開もしていった。本稿で考察した三人の神秘思想観はそれらのどれにも属さない、独自の理性批判のあり方として興味深い。

註

- 1 バートランド・ラッセル『神秘主義と論理』（江森巳之助訳）みすず書房 1995年、五―四〇頁
- 2 同書一一頁以下
- 3 アンリ・ベルクソン『道徳と宗教の二つの源泉』（森口美都男訳）、『世界の名著 第五三巻 ベルクソン』収録
- 4 ウィリアム・ジェイムズ『宗教的経験の諸相』（梶田啓三郎訳）岩波書店 一九七〇年、下巻一八二―二五〇頁