

神秘思想の宗教学的基礎づけの試み¹

香 田 芳 樹

Studien zur religionswissenschaftlichen Grundlegung der Mysik.

Yoshiki KODA

もちろん、語り得ぬものが存在する。

それは自らを示す。

それは神秘なるものである。

ルートヴィヒ・ヴィトゲンシュタイン

『論理哲学論考』6・522

1. もう一つの知性

宗教は、私たちが見ている世界にはまったく別の論理があり、それを理解するためのまったく別の知性が存在するということを証明してくれる。それはただの思い込みや、勘違い、迷信、狂信の類ではなく、確かに「実在する」世界理解の一形態なのである。実在するという言葉を使ったのは、それが紛れもない「真実」だからである。古代人の神話的世界は確かに現代の私たちから見れば、非合理であり、迷信の産物であるといえるかもしれない。月蝕を太陽と月の戦いと考える人間を私たちの社会は狂人と見なすであろう。しかし天体ショーに人間界のドラマのアナロジーを見ることを、天文学的知識の欠如と一笑に付すのならば、人間の知性認識自体を否定することになる。なぜなら多かれ少なかれ、われわれは世界を言語によるモデル化によって理解しているからである。夜空に浮かぶ月を見ながら、「月が満ちる」「月が欠ける」と言わずにこの現象を説明す

することはできないし、できたとしても、経験世界ではそれは何の意味ももたないからである。つまり月蝕を太陽と月の戦いと見ることも、惑星と恒星の位置関係で説明しようとすることも、われわれがモデルによってしか世界を理解できないという点で、大きな差異はないのである。

宗教学者ミルチャ・エリアーデは神話を聖なる歴史の記録であり、それは繰り返して生起し、模範として模倣されるべきものであるがゆえに、リアルで絶対的な真実を表現しているとする²。神話を物語ることは、世俗の時間から離れて、聖なる大いなる時間へと再び立ち戻っていくことだといふのである。こうした物語がすぐれた集団的思考の結晶であり、それゆえ民族に固有の知的財産であることはいうまでもないが、それは単なる過去の遺物として価値があるだけでなく、現代に生きるわれわれにも依然として影響を与え続けているがゆえに価値があるのである³。

神話や宗教が日常を超える論理によつて、より真実たらしめたように、神秘思想もまったく別の理性によつて担われた知的活動であり、それによつて実在を超えた真実をつかもうとした運動である。一見すると狂信や精神錯乱にしか見えない神秘家の言動であつても、それらは実は論理的思考に支えられている。宗教行事には現在のわれわれから見れば多くの理解できない儀式があるが、それらはすべて宗教的パラダイムの上では首尾一貫した要素である。そしてわれわれが今尚、その一貫性を理解できるのは、宗教的パラダイムが完全に日常と隔絶してしまつてはいないからである。宗教行事とは、われわれが信仰という主体的行為の中で日常に何らかの形で関わりながら、それ自身を超える地平なのである。それゆえ、われわれの知らない別のもう一つの論理がなぜあるのかと問うてみることは意味のないことではない。

哲学者の藤沢令夫はプラトンやホワイトヘッドの哲学を例に、このもう一つの論理のあり方を論じている⁴。現代人から見れば、プラトン哲学は哲学というよりむしろ、日常の現実とはかけ離れた神話的世界を描いた荒唐無稽のお話に見える。自分が何千年も前に翼を失つて地上に落下した魂の子孫であると考えたり、世界制作者である巨人の存在を信じたり、人間の原型が男女一体の両性具有であつたり、イデアの存在を信じたりしている人は狂人と見なされるであろう。それではプラトンの思想は現代には何の意味ももたないのであるか。藤沢はプラトンが自己の思想を、当時一般的であつた自然主義的な無神論、元素・原子的な物質観との対決の上に形成していったことを指摘している。つまり万有の始源にある物質を火・水・土・空気とし、これらの要素の偶発的な結合によつてさらに物質や生物が生じ、全宇宙が生じたというデモクリトスらの原子論に対して、彼がもつた疑問がイデア論という形をとつたのだと考える。こうした自然主義から物質の成り立ちを説明できても、価値の成り立ち、すなわちそれがなぜ存在することになったのかは説明できないとプラトンは考えた。それらが意味をもち、価値をもち、目的をもつためには、それらが非生命的な物体（ソーマ）ではなく、何らかの精神（プシュケー）によつて造られたはずである。つまりプシュケーこそが宇宙・万有・自然における最も第一次的なもの、あらゆる物質に先んじて生じたものであり、物体（ソーマ）はプシュケーに形作られる第二次的な姿だとプラトンは考える。この始源にあり、「自らを動かす原理」としてのプシュケーが最高のイデア、すなわち善であると考えたのである。藤沢の意図はもちろ

ん最高善のアイデアが存在するか否かを吟味することではない。彼はこのプラトンの最も基本的な主張の中に哲学の出発点があるとする。日常生活を送る人間は、知らず知らずのうちに科学主義が提供する物質的世界観に呑み込まれていく。それは生存のための有効性と有益性を第一義にわれわれに保証してくれるが、善く生きるための有効性を保証してくれるわけではない。いやそれはしばしば、善く生きることの意味を隠蔽して、ただの生存を善く生きることのすげ替えてわれわれを欺く。藤沢は、哲学の使命とはこうして常識となつた誤謬を批判的に検討して、原点に立ち返つて再考し直すことだとする。それは決して現実を否定することではなく、現実至尊を認めることである。プラトンの神話の哲学がめざしたものは、こうした失われた尊厳を宇宙と人間に取り戻す冒険だったので藤沢は言うのである。それは常識的論理に真つ向から異を唱えるところから出発しているがゆえに、常識からみれば荒唐無稽に見えるのは当然のことなのである。しかしこれを荒唐無稽と一笑に付すものは、結局のところ現実に埋没して無自覚、無反省に「生存する」だけだろう。たとえそれがどれほど奇妙であろうと、別の論理に耳を傾けることはわれわれの生に意味を取り戻すためには必要な行為なのである。

2. 秘儀と神秘思想

神秘思想、または神秘主義はドイツ語の *Mystik*、英語の *mysticism* の訳語として定着している。広辞苑は「神秘」を「人知でははかり知られない靈妙な秘密。普通の理論・認識の外に超越した事柄」、「神秘主義」を「神・絶対者などの最高の実在を独自の直接的内面的な経験・直観によってとらえることができるという哲学・宗教上の立場」とそれぞれ定義している。神秘が「秘密」であるという定義は *Mystik* の核心をついているだろう。それは、この語がサンスクリット語の *mus* (隠し事をする)、さらにはギリシア語の *μυσ* (*myo*: 閉じる、黙る) に由来し、元来「隠されたもの」を意味したからである。しかしそれは一体何に對して、何の目的で隠されていたのであろうか。ベルクソンは『道徳と宗教の二つの源泉』の中で、宗教が特権性を必要とし、内には結束と、外には排他を強めるために儀式を必要とした時、神秘思想が生まれたとしている。つまり神秘思想の起源は古代宗教の密儀にあるのである。確かに *μυσ* から派生した動詞 *μύω* (*myeo*) は秘教密儀に参入させる、つまりイニシエーションを行うという意味で使われていたし、儀式に参加することを許された少数の者はミユステス (*μυστικός*) と呼ばれ、彼らだけが共有する智慧は *μυστήριον* (神秘) と呼ばれたのである。ベルクソンはこの神秘的密儀をオルフィック教のディオニシウス信仰にあると考えた。確かに酒神バッカスと同一視されるディオニシウスの酩酊は、神秘体験者の陥る宗教的熱狂を思い出させる。しかし *μυστήριον* の本来の起源は、エレウシースの密儀である。これはギリシア神話で、娘ベルセポネを冥界の王ハデスに奪われた母デーメーテルが、娘を一年の三分の二だけ地上に連れ戻すことに成功したのを祝つて行われる密儀である。この密儀に参加した者は、そこで見たことを決して口外してはならない。「秘密の習いは犯

されても尋ねられてもならない」(『ホメロス風デーメーテル賛歌』四七八行)。なぜなら「神々への畏れは人間の語りを黙らせる」(同四七九行)からである。この大地の母神を祭る秘密の儀式の内容は不明であるが、海水での沐浴による浄め、入信式、進級式が行われ、おそらく共餐と聖婚儀礼を伴っていたと考えられる。地母神の再生力に霊的な力を見だし、これを守ることが^{ミステリオン}神秘だったのである。

神秘思想が「閉じた」宗教であるのは、その起源が門外不出の秘密の教えであったことに由来するという説には間違いはないであろう。しかしそれはただ口を閉じて口外しないという意味でそうだったのであるうか。神秘にはもう一つの「閉鎖」がある。それは、神の奥義は口を閉ざさざるを得ないもの、つまり本来語り得ぬものだという閉鎖である。キリスト教はこうした特権者にだけ閉ざされた^{ミステリオン}神秘を「啓示」によって開き、その「語り得ぬ」超絶性を保持しつつ、民衆の信仰とした解放の宗教であった。エレウシースの密儀が初期キリスト教の神秘思想に大きな影響を与えていることはパリンダーも指摘するところである。しかしこれが神話的密儀と決定的に相違していることは、パウロの「わたしたちが語るの^{ミステリオン}は、隠されていた、神秘としての神の知恵です」(一コリ二・六・七)という言葉にはつきり現れている。これによって^{ミステリオン}神秘の閉鎖性は打ち破られ、語られざるものが啓示によって明かされる時代が始まったのである。地母神デーメーテルに代わってキリストが「神の奥義の教師」(アレクサンドリアのクレメンス)となり、キリスト教に回心した者はその奥義を「伝授」される。ギリシアの神秘がキリスト教的神秘へ換骨奪胎されたことは、初期キリスト教がサクラメントをミステーリア、洗礼をミステイコン、聖餐式を執り行う司祭をミスタゴースと呼んでいたことにも明らかに現れている。こうしてキリスト教はギリシアの民間信仰の後継者となる道を選ばなかったが、ギリシア的な神秘思想の伝統はその後にも受け継いでいった。それはオリゲネスらギリシア教父たちがプラトンの概念を使って聖書解釈を行ったことや、またディオニシウス・アレオパギトウスがプロティノスの新プラトン派の強い影響を受けてキリスト教教義を理解しようとしたことにも現れている。

キリスト教における神秘思想の展開については稿を改めて論じることにして、ここで神秘の核心をなす「語り得ないもの」とは何かについて考えてみたい。

3. 語り得ないもの

ルドルフ・オットー(1869-1937)の代表的著作『聖なるもの(Das Heilige)』は、宗教的体験の根底にある語り得ぬものについての考察である。その冒頭で彼は、「聖なる(heilig)」という言葉が現在では「善」と同義の倫理的な意味合いでのみ使われていることを指摘している。これは「聖なる」を表すギリシア語の *hagios* (hagios)、ラテン語の *sanctus* (sacer)、ヘブライ語の *qadosch* がすべて、絶対善である神の賓辞であったことに由来する。ここから神聖の善への意味転用が起った。例えばカントも「聖なる意志」を、義務に裏打ちされて、揺るぎなく道徳律に従

う意志としている。しかしオットーはこうした倫理的理解によつては「聖なるもの」が本来意味するものはつかみ切れないとし、むしろ言語表現を超えた、「感情」によつてしか体験できない部分にこそその核心があるとした。こうした語り得ない聖なるものをオットーは「ヌミノーズ(Das Numinose)」と名づけ、その要素として、「被造者感情」、「戦慄すべき秘義」、「ヌミノーズ的賛歌」、「魅するもの」、「巨怪なるもの」の五つを挙げた。

α. 被造者感情

シュライエルマツハは宗教体験の奥に絶対者に対する強い「依属感情」があるとした。これは、自己を取るに足らない無力で無能なものであると感じ、自己を超える絶対者の存在を感じる感情である。オットーはシュライエルマツハが「被造者感情」と呼んだものの存在を認めつつも、彼の理解が被造物の屈服と制約を強調しすぎる余り、絶対者の存在をないがしろにしていると批判する。つまり、被造的感情は自己の無力の表明ではなく、むしろ言い表しがたい絶対者が存在することの表明であり、これこそがヌミノーズと呼ばれる神秘的宗教感情なのだとするのである。

「被造者感情」は、むしろそれ自身、最初は主観的な随伴要素と作用とに過ぎず、いわばそれ自身疑いなく、第一に、かつ直接に私以外の対象を指している他の感情要素（「戦慄」）の影である。この対象というのが、すなわちヌウメン的なものに外ならない。（傍点…オットー）¹⁰

β. 戦慄すべき秘儀

このつとめて宗教的でヌウメン的な感情としてオットーは経験や信仰や愛以上に、「戦慄」(tremendum)を挙げる。われわれは、「畏れ」という日常生活でしばしば体験する感情が、信仰生活への第一歩となることがしばしばあることを知っている。素朴な原始人の信仰の中にあるアニミズムが、死者や悪霊への怖れに発することは言うまでもないことであろう。オットーはこうした「幽霊」や「化け物」に対する恐怖が宗教体験の根源にあることをあえて否定しない。そこには自然感情としての不安とは根本的に相違する、何か神秘的なものがあるからである。それは意志や理性でコントロールできず、体調の異変となつて現れてくる圧倒的な感情である。説明のつかないこうした感じをドイツ語は「薄気味悪い」(unheimlich)と表現するが、われわれが宗教的感動の極致で感じる「荘厳さ」には、何かしらこうした「薄気味悪さ」がひそんでいる。¹¹そしてそのことを古代人たちも十分に知っていた。宗教的畏れを引き起こす神の怒り (ira deorum) はそれが予期し得ず、恣意的であるからこそ、一層純粹に宗教的に働く。神の怒りは決して「聖なるもの」の減少ではなく、その自然な表出である。神聖であるからこそ神は怒り、神の怒りに怖れおののくとは神聖を間近に感じることなのである。

先に被造者感情についてシュライエルマッハの見解を批判した際、オットーは超越者の存在を感知することが依属感情の本質であるとしたが、彼はここに神秘思想の出発点を見る。つまり絶対依属や戦慄は思弁を通したとき、最高者が確かに存在するという「実在」に変わるのである。被造者感情から昂揚して発生する神秘思想をオットーは「尊厳神秘思想」(Majestas-Mystik)と名づけ、直観に頼る神秘主義とは区別する。それは圧倒的な存在感の前でひれ伏しつつも、その威厳を感じ、そこへと引き寄せられる至福を感じるものなのである。マイスター・エックハルトの言葉「私と一切の被造物とは無である。あなただけが存在し、あなたはすべてである」(Spener, 132)の中に現れた「無と全の拮抗」は、思弁を通して弁証法的に無の全への溶解となっていく。しかしこの溶解は無が全になることであるばかりではなく、全が無になることなのでもある。これは多くの神秘思想が超越者を究極的な「無」として定義するところにも現れている。

神秘思想の「エペケイナ(彼岸)」とはまた、宗教にそれ自体で備わっている非合理的要素をはなだしく極度に緊張させたものである。神秘思想は「絶対他者」としてのヌウメ的な対象の対立を極限にまで高める。それは自然で世俗的なものに対立するのではなく、ついには「存在」と「存在者」にも対立するのである。それは最終的に「無」と呼ばれる。無とはただ単に何ものによっても言い表せないものを示すだけではなく、存在し考えられるすべてのものに対して本質的に他者であり対立するものである。神秘思想は「秘儀」の瞬間を捉えるために、概念にできる唯一のこと、つまり否定と対立をパラドクスにまで高めることで、「絶対他者」の様が感情、そう感情の昂揚の中で同時に最高に生き生きするようにするのだ。西欧の神秘家のいう特殊な「無」(nihil)の意味するものは、仏教神秘家のいう「空にする」(śūnyam)とか「空」(śūnyatā)とまったく同じものである。「…」しかし実際は、「無」同様、「空」も「絶対他者」を表すヌウメ的な記号なのである。空にする(śūnyam)とは驚く(mirum)そのものである。¹²⁾

全否定と全肯定である東洋的思考の「空」「無」は、キリスト教神学の「他者性」とは相容れないかもしれない。しかしオットーがここで強調するのは、神秘思想が個人と超越者の間の絶対的な懸隔と対立の上にこそ成り立つということである。

γ. 魅するもの

しかし聖なるものは人間の中に恐怖と、驚愕を引き起こし、敵対してくるばかりではない。それは独特の方法で人を惹きつけるものでもある。人が不気味なものに対して言いしれぬ恐怖を感じつつ、同時にそれを一目見てみたいという好奇心を持つように、宗教的畏怖も人間を魅了するものなのである。確かに宗教体験の中には恩寵や浄福、愛や慰撫といった魅力的な要素があるが、しかしヌウメのもつ魅惑はそうした合理的で自然な感覚では説明がつかない得体の知れないものである。それはより根源的な体験であり、魔術的儀式やシャーマン的な忘我によって自己と

ヌウメンとが魔術的に合体する際の恍惚感であるとオットーは言う。それゆえこれは「祝祭的」であり「激情的」でディオニシウスのな陶酔を伴う感覚である。これは一見するとこれまでのヌミノーゼの静的で、対立的な性格とは正反対であるようにも見える。しかしオットーが捉える「神聖なもの」とはまったく動性の中にある超自然的な「力」の総体なのである。「それは圧倒的な力の存在を口ごもりながら認めるだけではなく、同時にすべての概念を超えた価値があることを承認し、それを賛美しようとするのである」(Otto, S.68) (邦訳九四頁)。神聖を目の当たりにした者の口は黙すのではなく、讃える。それが圧倒的であり、言表不能であればあるほど神秘家たちは声高に神の栄光を讃えるのである。

4. 誕生と創造

α. 新しい感性

この「戦慄」的な宗教感情の源泉をエリアーデはヒエロファニー(聖体示現)という、神が世界に対してもつ根本的關係から説明しようとした。彼は考察に当たって、被験者に宗教家ではなく、「部族において放心を専門とする人たち」、すなわちシャーマン、メディスン・マン、魔法使い、祈祷師といった靈感に長けた人たちを選んだ。彼らが感覚を通して受容したもの、神がかりや放心といった現象がどのような宗教的意味をもちうるのか、がエリアーデの関心であった。キーワードは「感性」である。これを彼は宗教的体験に不可欠なものともみなす。なぜなら非日常的にみえる高次の宗教体験でも、感性的体験、つまり居・食・住・性行為といった「日常的身振り」において他のどこにも現れるはずはないからである。彼は宗教的真理や超自然的啓示といった思弁的なものではなく、「恐れ」「おののき」「喜び」「快感」を「感じる」能力に宗教的ポテンシャルの原型を見いだそうとするのである。

人がシャーマンになるのは大別して3つの動機、すなわち 一 神によるお召し、二 世襲、三 自発的、または部族的意志による、とエリアーデは言う。しかし、どのようなことになったにせよ、彼は 一 忘我脱魂、ヴィジョンに長け、かつ 二 医術等の技術を駆使し、精霊の名称と働きを知り、部族の神話の暗唱ができる必要がある¹³。

忘我に関しては、これが癲癇をはじめとする精神疾患と外見はきわめて似た現れ方をすることにエリアーデは注意を促す。ウラル・アルタイ族のある部族は、癲癇持ちは先祖にシャーマンがいたことを示していると考えている。しかしシャーマンが病人と決定的に違うのは、彼がきわめて高い知的能力をもって部族社会に貢献できるということである。彼は歌手、詩人、音楽家、占い師、司祭、医者、さらには口承伝承者として村の重要な機能を担わなければならない。それどころか「シャーマンは共同体にひろく拡がっているような精神的異常性を吸収してゆくもの」(一一一頁)なのだ。

シャーマンたちは、《狂気》と紙一重の危うい状態をぐぐり抜けて、やがて新たな人格として誕生する。彼らはこの体験を「落雷にあつて、粉々に砕かれ」たり、「熊に肉を喰われて、骨だけになる」と表現する。そして彼らが得る「新しい人格」とは、他ならぬ「新しい感性」なのである。この感性は、世界を全く別の次元で感じる能力である。

新しい感性を手に入れることで、人間は古い「世俗の感性」を手放す。仏教では一般に「解脱」と呼ばれるこの境位は、カルマによつて制限された存在として死に、制限を受けていない完全に自由な存在者として再生することである。つまり感性の革新は存在論的変化を意味しているのである。先述のように、こうした存在論的変化を促す方法として、ヨガでは調息、坐法、集中、またタントラ・ヨガではエロティックな性行為を展された。

β. ヒエロファニー（聖体示現）

前出のR・オットーは『聖なるもの』の中で宗教上の観念を分析したのではなく、宗教体験の様態を分析した。彼を魅了してやまない「聖なるもの」は神学上の叡知ではなく、理屈では理解しがたい《恐怖》と《怒り》である。それは彼がエラスムスではなく、ルターの神に共感し、宗教学者として第一步を記したことに象徴的に現れている。「荒ぶる神」こそ宗教体験の根底にいる神の素顔なのである。「聖なるもの」はそれゆえ「戦慄すべき秘儀」であり、その前では人間は塵芥にも等しい自己の矮小な存在を思い知らなければならぬものである。こうした恐怖の、しかし魅惑的体験が「ヌミノーズ」であつた。

エリアーデは、この「聖なるもの」は人智の及ばない《まったく別のもの》であり、《力として》わたしたちに現れてくると言う¹⁴。彼はこの顕在化を「ヒエロファニー（聖体示現）」と呼んだ。「力の顕現」はおそらくすべての宗教に共通の現象である。それは多神論では神性が石や樹木に現れ、一神論ではたとえばイエス・キリストに現れる。いずれにせよ、われわれの世界に属さないものが、われわれの世界の一部となつているものに顕現するという点では両者は共通している。それゆえエリアーデは、西欧人が汎神論的多神論に示すアレルギーを、根拠のないものとして退ける。なぜなら、汎神論者は石そのものや樹木そのものを信仰の対象とするのではなく、そこに聖なるものが現れているがゆえにそれを礼拝しているからである。石や樹木を信仰するのをナンセンスとする考えは、神がイエスに受肉したのを馬鹿げていると考えるのと同じなのだ。

さて一方でヒエロファニーとは聖なるものが自己を限定することである。それは永遠から抜け出て、時間のなかで自己を歴史化する。イエスが歴史上の《人》になつたように。この自己放棄は聖なるものの側では、愛であるが、人間からすれば、恐るべき神秘として出現する。神が全能を捨てて、時間の中へ自己限定したことが《恐ろしさ》の始まりなのである。旧訳と新訳における神の相貌の違いは、ヒエロファニーをどちらの面

から見るかによって生じたニュアンスの差なのである。エリアーデは特にキリスト教を例に挙げ、聖なるものが歴史の中に身を投げだすことでこの宗教は始まったが、まさにそれゆえキリスト教が歴史を完全に脱しきることができない宿命にあることを指摘している。

ところが脱出は真のキリスト教徒には禁じられている。彼には出口はない。神の受肉が歴史のなかに起こったために、キリストの来臨がこの世界における聖性の最後の、しかも最高の顕現を示しているために、——キリスト教徒は、歴史的な具体的な生活、キリストによって選ばられ体験された生活における以外に救われることはできない¹⁵。

こうしたエリアーデの理解には疑問も残る。彼はヒエロファニーを歴史と結びつけて考えているが、素朴な自然崇拜は少なくとも歴史化を受けているとは言い難い。歴史化はむしろ人称化の問題と関係しているのではないだろうか。ユダヤ教であれ、キリスト教であれ、神性に人称を受け入れた宗教は必然的に人間の歴史に足を踏み入れたわけであり、歴史化する。単純なアニミズムは自然神への恐れ of 表明に過ぎないが、それが祖先礼拝に変わるときやはり、歴史化が始まる。ハドソンが言うように、「(アニミズムとは) 目に見える万物の中に、人間の知性に似てはいるがそれよりさらに強力な知性を見つけた感覚と理解力¹⁶」とするならば、歴史化とは「知性化」と言えるのかもしれない。いずれにせよ、歴史化の有無はヒエロファニーだけではなく、人称化にかかっているように思える。

γ. 一神教と多神教

それでは「聖なるもの」が数々の事物に姿を変えて現れる汎神論と、ただ至高神のみが唯一の聖なるものと考える一神教との違いは、どこから生じるのだろうか。エリアーデはヘブライ民族が比較的平和な時代にバアルとアシュトレトを信仰したことを例にこの問いに答えようとしている。バアルは土地神であり、その配偶神アシュトレトは豊饒や多産を司る女神であった。特にアシュトレトは愛と快楽の女神でもあり、その裸像はパレスチナでも多数発見されている。旧約列王記上では愛欲に狂ったソロモン王が多くの異国の女性を側室にした結果、彼女たちが異国の神を王に信仰するように吹き込んだとしている(二一・五)。旧約聖書はこうした地母神信仰と預言者たちが根気強く戦わなければならなかったことを伝えている(同第一八一―一九章)。エリアーデはこの渚神の原因をヘブライ王国の経済的發展であったとしている。生活の不安を忘れた民は、「人間の生活を高め豊にしてくれる神々」に秋波を送る。

ヘブライの民は歴史的破局の結果および(軍事主義的大帝国という)歴史的力によって無に帰せられてしまうという切迫した状態においてヤーヴェにむきなおっているが、《未開の》人々は宇宙的な破局の際に彼らの至上神に呼びかけている。しかし、いずれの場合にせよ至上神に戻るこの意味は同じなのだ。すなわち極度の危機的状况において、集団的存在自体が危機に瀕しているようなある限界状況においては、平常

のときに生活を保障しそれを高めてくれる神々を捨てて至上神に向かうということである。¹⁷

示現した神々は「生を増殖させること」しかできない。彼らは至高神の代理として生活の様々な面で力を蓄積し、それを分け与えることで人類に奉仕してきたが、その反面、「創造神のもつきわめて精妙で、《気高く》、きわめて《精神的な》諸力を喪失してしまった」のである。彼らは産み出す力を「分業化」し、「世俗化」してしまった。ここにエリアーデは「宗教的退化のドラマ」が始まったとする。人類はヒエロファニーによつて聖なるものが「生活化」されることを楽しむうちに、聖なるものそのものからは遠ざかっていくというパラドクスに陥ることになる。これとは逆に至高神は生活の質が意味をなくすところ、つまり生存がすべてに優先するところで再び息を吹き返す。

汎神論と一神教の間にある神的関係の温度差をジェフリー・パリンダーは「隔絶感」と名づけた。次章では神秘思想のキーワードでもある合一と同一とも合わせてこの問題を見ていく。

5. 合一と同一

パリンダーは汎神論と一神論の差を、それらの神秘的な現象形態によつて説明する。その際彼が用いるのは一元論的神秘思想と有神論的神秘思想という区別である。¹⁹

神秘思想が語り得ぬものである以上、それは個人の体験に依じて様々な現象形態をとる。自然の真つ只中で自分が何か大きなシステムの中に取り込まれている一体感や幸福感を感じ、これを神秘体験と名づけることもできよう。またメスカリンや一酸化窒素が引き起こした感性の覚醒によつて、内面世界と外界の一致を経験した者が、自己の体験が古典的な神秘的著作で描かれている体験に酷似しているということもある。神秘主義が何らかの意味で「神との合一」を意味する以上、こうした体験が神秘的であることは確かである。しかしそれは思弁的なあとづけがないがゆえに、神秘思想とは呼ばれない。多くの超常体験、——そこには情緒的な合一感や病理学的な妄想まで含まれるが——それらには論理がない。すなわち、こうした体験の「主体と客体が同一である」という主張は、「何であれ存在するものは存在する」という同語反復的言明に過ぎない。この「同一」をパリンダーは一元論的神秘思想と呼ぶ。²⁰これに対して、「合一」は分離を前提とする。それには一体となつたあとでも、ある種の「隔絶感」が残っている。

キリスト教の神秘家たちは、しばしば、神と合一した状態について語ってきた。また、われわれは、ディオニシオスが人間の神化について書き残したものをみてきた。しかし、この両者の間には、微妙な違いがみられる。ある後代の神秘家たちは「神化」について語っているが、彼らは一般に、この合一において神と人間との間にはある種の隔絶が残ると考えていた。広くいえば、合一(unity)と同一(identity)、あるいは

は有神論と一元論の違いである。「わたしにつながっていないさい。わたしもあなたがたにつながっている」(ヨハネ一五・四)との言明は、もつとも緊密な神―人合一であるが、この一節の文脈では、ぶどうの木(神)とぶどうの枝(人)とは区別されている。これは、確かに、「わたしはあなたであり、あなたはわたしである」ということのできる同一とは異なっている。キリスト教徒ユダヤ教の神秘家は、たとえ合一に最も接近し、神性を分有しても、「私は神である」とはいわない²¹。

合一を果たしてもなお残る「すき間」が論理であり、神秘体験を言語的に把握する場所なのである。有神論的神秘思想の目的はそれゆえ合一であり、同一ではない。逆に一元論的神秘思想は同一を求め、合一では満足しない。なぜならそれが求めるのは、言葉では表しえない法悦、犯すべからざる確信であり、自我性の絶対者の中への解消だからである。

このようなパリンダーの神秘思想の理解はキリスト教的である。それは神秘思想を宗教から神学の考察対象に移行させるものである。中世キリスト教が生んだ「思弁神秘思想 (Spekulative Mystik)」は、彼が主張する合一をかたくなに拒み続け、その代わりに神秘体験に理性的考察の道を開こうとしたからである。

6. 結び

バーナード・マッギンは大著『ヨーロッパの神秘思想』第一巻で、二〇世紀のキリスト教神秘思想研究の動向を論じた。そこで彼は「神学による研究」と「哲学による研究」と「比較研究、心理学による研究」の三つの研究潮流を神秘主義に認めた。宗教学的、社会学的、文学的見地がそこに挙げられなかったことは問題があるが、それぞれの分野で神秘思想が特徴ある研究潮流に支えられて、現在に至っていることがわかる。神学の分野で特徴的なのは、カトリックの神学者たちが神秘思想をキリスト教史の中へ位置づけることに疑問を抱かないのに対して、プロテスタントの神学者たちは神秘思想を歴史的キリスト教を否定するものとして、厳しく非難する点である。彼らは特に神秘思想家が「内的体験」を信仰の最重要課題として捉えることに対して、著しい不快感を示す。救済とは教会に啓示された救いの言葉を信じることによって達成されるはずのものだからである。それゆえハルナックもこの点で、神秘体験を「(イエスの) 理念上のはかない姿」であり、プロテスタント神学が追い求める「歴史上のイエス」とは別物であるとする²²。もちろんプロテスタント神学にも、シュヴァイツァーやトレルチのように神秘思想に理解を示す神学者たちもいた。しかし彼らは例外で、ほとんどの神学者は汎神論へと墮落した宗教形態として糾弾するか、バルトやブルトマンのように関心なく、無視するかどちらかであった。

これに対し、カトリック側からの神秘思想研究は一定の成果を挙げた。それは新スコラ学のように不毛なものもあったが、おおむね神秘思想を

特殊な信仰形態とせず、信仰生活の一部として理解しようとしたからである。²³

プロテスタント神学を引くまでもなく、現代人の宗教観の中では、神秘思想が自己に内在する宗教的エネルギーであるという認識は稀薄であろう。それどころか制度化と思弁化の障害であり、また反啓蒙的まやかしであるとして断罪されることが多い。しかしその反面、神をもたない宗教が存在しないように、神秘思想をもたない宗教も存在しないことも事実である。そして宗教をもたない民族が存在しないように、またどの民族にも神と神秘思想は固有のものである。それは、民族が生物学的な血縁集団を意味するのではなく、ある共通した信仰と、そこから発生した特定のイデオロギーによって結びつけられた集団を意味する以上、当然のことであろう。野生の動物には血縁関係はあっても、民族の概念はない。私たちの生きる現代社会から民族の概念が希薄になりつつあるのは、私たちから共通の信仰とイデオロギーが消えつつあるからである。それに代って登場するのは、民族とはまったく別種の、きわめて政治的な集団、国民(nation)、市民(civil)である。彼らは信仰とイデオロギーを必要としないばかりか、そうしたものを物質主義と技術革新を極限まで推し進めることで凌駕しようとしている。市民社会の台頭とともに、信仰が物質主義に破れ、神秘主義もそれと運命をともにしたかのように見えた時代もあった。しかしポスト市民社会と呼ばれる時代が到来した現在、宗教はまた別の評価をえて甦りつつある。それは市民社会の後に来る者たちを結びつける新たな輻帯として再び市民権を得たように見える。日常の表層から消えた宗教は、神秘主義として内在化しつつある。既存の大宗教の枠組みに改変が求められる現代、神秘思想のもつ新たな意味も問われつつあるのだと言えよう。

註

- 1 本論文は平成17年度科学研究費補助金(基盤研究C(2) 課題番号15520172)の交付を受けて行なった研究の成果である。
- 2 ミルチャ・エリアーデ…神話と夢想と秘儀(岡 三郎訳) 国文社 1994年
- 3 エリアーデはたとえば、国旗の象徴作用や民族の祝い事に神話的原型が隠然として残っていることを指摘している。「現代社会は完全に神話的行動を廃棄したとはいえない。ただその行動の分野が変化したのだ。神話はもはや生活の重要な領域では支配的ではなくなっている。一部分は心のより隠微なレベルへ、一部分は社会の第二次的ないし無責任な諸活動へと抑圧されてしまった。「・・・」真の宗教生活を除けば、神話はすでに考察したように主として気晴らしの滋養物となっていてに過ぎない。それにもかかわらず、完全に消失することはけつしてないだろう。集団的水準でいえば、政治的神話の形態をとって相当なちからをもって時折その姿を現わしてくるのだ」(同書四六頁)。

4 藤沢令夫…ギリシア哲学と現代——世界観のありかた——、岩波書店 1980年

- 5 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）中央公論社1969年、四三五頁以下
- 6 臼井隆一郎：パンとワインを巡り神話が巡る 中央公論社 1995年、一二九頁
- 7 ジェフリー・パリンダー：神秘主義 講談社 2001年、一八頁以下
- 8 パリンダー同書、二〇頁
- 9 Rudolf Otto: *Das Heilige*, pp. 5f. 例えば別の箇所でもオットーは、イザヤ書第六章を読んでそこに不気味な何かを感じ取れない者は、ヌミノーゼとは無縁であると述べている。
- 10 Ebd., p. 10. (邦訳二二頁)
- 11 Otto, Ebd., S. 16f.
- 12 Otto, Ebd., S. 34-35. (邦訳四八頁以下)
- 13 ミルチャ・エリアーデ：前掲書「註2」、一〇六頁。
- 14 エリアーデ同書、一六三頁以下。
- 15 エリアーデ同書、二〇一頁
- 16 William Henry Hudson: *Far Away and Long Ago*, London 1960, Ch. 17. パリンダー(2001)、三七頁より引用。
- 17 エリアーデ同書一八〇頁
- 18 同書一八一頁
- 19 ジェフリー・パリンダー：前掲書「註7」参照
- 20 同書、二八頁以下。
- 21 同書、二九頁。
- 22 Bernard McGinn: *Die Mystik im Abendland*, Bd. 1: *Ursprünge*, (Aus dem Englischen übersetzt von Clemens Maas, Freiburg/Basel/Wien, 1994, S. 386.
- 23 Ebd., S. 415.