The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	ベルクソンにおける神秘主義と表現
Author(s)	高橋, 靖
Citation	カルテシアーナ. 1994, 12, p. 55-75
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66951
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

ベルクソンにおける神秘主義と表現

高橋　靖

はじめに

本稿は、ベルクソンにおける神秘主義の検討を通じて、彼の言語観を考察する。まず最初に、何故神秘主義との関係において言語観の考察を行うのかを示しておこう。ベルクソンによると、言葉はもともと行動や外的事物の指示のための道具であって、内的なものを表現するための手段ではない。言葉は思考や感情の一般的な側面を示すことが出来るにすぎず、それらの独自な質を取り逃してしまうのだ。そして私達がこれから取り上げようとしている神秘的直観の表現の場合においては、言葉が持つ表現力の「非力さ」が最も顕著になる場合であろう。というのも、神秘的直観が達する対象は、極めて内的な生であるからである。その極めて内的な生とは、メルロ＝ポンティの言い方を借りれば、私達の持続より一層持続的であるところの神であって[1]、神秘的直観とは、「神の本質への参与」(DS281/1200) である。そうとすれば、神秘主義に注目することによって私達は、直観と言語との対立が最も先鋭化しているところで、ベルクソンの言語観を再考することが出来るのである。

ところで、神秘家のある者は、決定的な神秘的直観の獲得に至るまでの神秘的体験を表現している。ベルクソンは、聖ジャン・ド・ラ・クロワや聖テレジア等の神秘家による自伝に接し、彼らの証言が一致していることをひとつの根拠として「神」を見いだした。そのような神秘的体験ないし状態の表現はまた、「体験から知っている人が神秘的状態について話すのを聞けば、『自分の内で何かが反響する』」(DS260-1/1184) ような表現であると彼は言う。神秘的体験が特権的な体験であるにもかかわらず、その言葉は人の心に働きかける力を持つというのである。では、神秘的体験の表現は人が既に受け入れている何らかの概念の言い換え、特殊な焼き直しなのだろうか。神秘的体験とは、例えば三位一体という宗教的教義の深い理解体験のことなのだろうか。そうではない。ベルクソンによるならば、偉大なキリスト教神秘家の体験には独自なものがあり、それに先立つ概念はない。観念や概念といった知性的なものが生じるとしたら、その独自なものがもたらすある種の情緒の到来の後にである。神秘家の表現も、それが表現しようとする情緒のために創造される。

まず私達は、ベルクソンの言語観に取り掛かるために、神秘的で創造的な情緒は、「神」との直接的で決定的な合一から、つまり神秘的直観から生じることを確認する。そのために、直接的で決定的な「神」との合一とはどういう状態を指しているのか、またその「神」、「私達の持続より一層持続的な持続」とは何なのかを出来るだけ明らかにしなければならない。次に、神秘的情緒ないし状態をそれによって神秘家が表現することを望む言葉の側に考察を移し、最後に神秘的情緒の表現の解釈の問題を検討する。従って私達は、神秘的直観とその表現との関係を、「体験・表現・理解」という解釈学的な連関の視点から追っていくことになる。

I　神秘的体験

神秘的直観とは一体何なのか、これを解明することがこの章の目的である。神秘的直観について知る上で問題になるのは、神秘主義と宗教とのかかわりをどう考えるべきかである。

1　形而上学的直観と神秘的直観

ベルクソン哲学の内での神秘的直観の位置を確認しておきたい。ベルクソンは『形而上学入門』(以下『入門』)において、認識の二つの方法として分析と直観とを区別した。前者が記号による認識であるのに対して、後者は記号を介さずに絶対的なものに達する認識である。直観によって把握されるのは時間を通じて流れる私自身の人格であり持続する自我である(PM182/1396)。この対象を直接に認識する能力は、さらに後の『序論』になると、『二源泉』における神秘的直観を予告する。『序論』は「直観はどこまで達するのか」と問い、直観は天上にまで達する能力であると答える(PM50/1292)。つまり直観は、私達の自我のみならず私達の自我を創造するところの「神」を認識する能力であるとされるのである。そして、『二源泉』においては、「開いた道徳」を可能にするものとして神秘的直観は取り上げられる。

「直観」という同じ語で呼ばれているが、形而上学的直観と神秘的直観とには、それぞれの対象が異なるという違いだけでなく、対象が異なることによるさらに別の違いがある。形而上学的直観の場合、そのための努力を為し得るならば、私達の誰もが自分自身の自我を直観することが出来る。しかし、神秘的直観の場合には、直観の努力は必要であるけれども十分ではない。神秘的直観には恩寵[2]がかかわるからである。「(偉大な神秘家の)各々には、独自なものがある。

この独自なものは欲せられたのでも望まれたのでもない。けれども、神秘家にとっては何よりも大切なものであると思われる。独自なものということによって意味されていることは、神秘家が、過分ではあるけれども例外的な恩寵の対象であるということである」(DS261/1185)。もっとも、神秘的直観が恩寵によって可能であることは、人の努力が必要ないということを意味しない。神秘家の獲得する特権的な直観は、神秘主義の道程の終点においてあらわれるのであり、神秘家はまず「個人的努力によって」(DS273/1194) 自分で歩みだしていなければならないからである。

2　キリスト教と神秘主義

では、ベルクソンにとっての神秘主義とは一体どういうものなのだろうか。[3] 神秘主義とは何であり何を目指すのかについて、ベルクソンは次の通り述べる。「我々の目には、神秘主義の到達点は、生命が表す創造的努力との接触の確立、従ってそのような創造的努力との部分的一致であり、この努力は神 Dieu そのものでないとしても、神に属する」(DS233/1162)。繰り返せば、恩寵によるものではあっても、神秘主義はやはり人の努力を要する。人の努力を必要とすることから、ベルクソンの考える神秘主義には、例えばW・ジェイムズが「散発的 sporadic」と呼ぶところの、何らかのはずみで生じる神秘的体験は含まれていないことが分かる。ベルクソンにとっての神秘主義とは、あくまでも何らかの方法によって養われている神秘主義なのである。実際、ベルクソンが神秘主義について語るとき、神秘主義は、ギリシャ神秘主義であったり仏教の神秘主義であったりと、何らかの宗教の神秘主義である。そして、その宗教が何であるかによってそれぞれの神秘主義が決定される、つまり「神」との合一の程度が決定される。合一の程度とは、ベルクソンに従いつつ簡単に言えば、神秘家が感情と思惟との側面で「神」と合一しているのか、それともさらに意志の側面で

も合一しているのか、ということである。

このように宗教が神秘主義の進度を決定する。つまり宗教が神秘主義を条件付ける。ベルクソンによれば、様々な宗教的神秘主義の内で最も優れた神秘主義は、キリスト教によって条件付けられる神秘主義であり、「神秘主義とキリスト教とは際限なく互いに条件付けあっている」(DS253-4/1178)。宗教が神秘主義を条件付けるだけでなく、その逆の条件付けもあるようだ。この両者の条件付けは、歴史的及び個人的に考察することが出来よう。歴史的にみるならば、キリスト教の起源にはイエス・キリストの神秘主義があった(*ibid.*)。ベルクソンによると一般に神秘主義は、教義という鋳型に流れ込むことにより宗教になったり、あるいは、神秘主義そのものが教義になる(DS252/1177)。キリスト教も同様であり、キリスト教はキリストの神秘的情緒や信念が結晶化したものである。神秘主義が宗教になること、すなわち教義化は知性による神秘主義の普及化、通俗化であり[4]、キリスト教神秘家達は、キリスト者として、そうした教義をあらかじめ受け入れている。従ってキリスト教神秘家はまずキリスト者だったのであり、その神秘主義はキリスト教によって、あるいはキリスト教と共に始まる。そして神秘的体験は、キリスト教が神秘家に観念として与えていたものをイマージュとして示し、教義の内に抽象的に描写されている神に神秘家を結び付ける(DS251/1176)。

以上のような神秘主義とキリスト教との関係をみる限りでは、両者は不可分のように思われる。不可分であるとすると、神秘主義とは教義の何物かについてのイマージュという形での理解に他ならないということになりそうである。けれども実は、それだけに限らない。正確に言えば、教義のイマージュ化はベルクソンにとって、真の神秘主義ではない。彼が定義していたように、神秘主義とは創造的努力、創造的エネルギーとの接触である。実は神秘主義とキリスト教との関係は不可分な関係なのである。グイエが説いたように、歴史的に神秘主義はキリスト教内において完全な実現をみ

るが、神秘主義はしかじかの宗教ではなく宗教とは別物であり、[5] 神秘的生 vie mystique を教義から離すことが出来る。[6] 私達は、個々の神秘家における神秘的体験の道程をたどることにより、このグイエの指摘がベルクソンの神秘主義論に沿っていることを、また神秘家が表現するのもキリスト教の教義による条件付けの範囲外の体験であることを知るだろう。

さて『二源泉』は、神秘的体験の内に様々な状態を認めている。それらは、個々の神秘家、特にキリスト教神秘家が踏破していく状態として記述される。「神との決定的な合一に達するためにキリスト教神秘家は一連の状態を通過する」(DS261/1184)。ベルクソンの言っている一連の状態とは、ヴィジョン(見神)や恍惚のことであり、最終的に到達するのは、先に触れたように感情や思惟のみならず意志の側面をも含む「神」との合一である。

ベルクソンは、キリスト教神秘主義の深化について語る。深化のための努力、それは彼が名前を挙げている神秘家の自伝から祈りのことだと考えられる。その祈りの状態において、キリスト教と神秘主義との関係についてのひとつの問題があらわれる。神秘家の合一する「神」はキリスト教の神なのかという問題である。ベルクソンの神秘主義論に影響を与えたアンリ・ドラクロワの『神秘主義の歴史と心理』[7] によれば、通常の祈りに後続する神秘的な祈りの状態ではキリスト教神秘家の通常の自我意識は消え去り、神秘家は「神」と直接関係しているという意識を持ち、そこではキリスト教固有の概念はなくなっている。[8] このような見解はベルクソンにも見られる。神秘家は、観念ないし概念によって先立たれていないものとの合一の状態に達するのである。

3　ベルクソンにおける「神」

神秘家の直観が特権的であるが故に、神秘家の「神」が何であるのかを見定めることは困難であろう。とりあえずまず先の『二源泉』からの引用部分をその続きと共に見ておきたい。「決定的な神との合一に達するためにキリスト教神秘家は一連の状態を通過する。それらの状態は神秘家によって様々でありうるが、しかし、とても似ている。いずれにせよ、踏破される道程は同じである。たとえもろもろの立ち寄り所によってその道程が別々に区切られているにしてもそうである。要するに、それは同じ到達点である」(DS261/1184. cf. M789)。

神秘的状態における直観は、神秘家に独自なものであることをベルクソンは強調する(DS261/1184-5)。この教義を越える独自性は、単に教義が書き留めていなかった内容であるかもしれないだけでなく、教義にそぐわないものでさえあるかもしれない。彼の述べるところでは、キリスト教神秘主義は、出来るだけ宗教に同化しながらも、堅信を宗教に求めながらも、言葉を宗教に借りながらも、その宗教が伝統や神学や教会に負っているものとは独立に、その宗教の正に源泉から直接くみ取った内容を有している(DS265-6/1188)。要するに、キリスト教神秘家が同一の対象の内に止どまっている意識ないし信仰をもっていたとしても、神秘家にはキリスト教の教え一般が与える以上の独自な内容があり、その独自性は、神秘家が自分が直接合一していると信じている「神」に由来しているのである。とすればどうだろうか。私達は神秘家の「神」がキリスト教の神であると直ちに断定することは出来ないのではないだろうか。

また、キリスト教神秘主義の到達点である「神」は、他の宗教的神秘主義も到達し得る点なのではないか。ベルクソンは、キリスト教神秘家の大部分は古代神秘主義の到達点に似た状態を通過した(DS240/1168)と言うにとどまらず、キリスト教以外の神秘主義は、進んだ距離が様々で止まった点も様々であるけれども、同じ方向を示しているとも書い

ている(DS262/1185)。キリスト教によって神秘家が導かれた到達点は、他の宗教的神秘主義もが向かっていた「神」との、完全な合一だったのである。だからこそ、ベルクソンは、キリスト教神秘家達の体験の一致を彼らが合一している存在 Être によって説明する際に、様々な宗教的神秘主義を引き合いに出したのだ(cf. *ibid.*)。

実際ベルクソンは『二源泉』の内で、「神」が何であるかについて明言することを避けているように思われる。それでも、彼によれば、「もし神秘主義を決まり文句 formule にはめ込むならば」(DS267/1189)、「神」は愛でありまた愛の対象であり(DS267/1189)、前出の創造的エネルギーは愛によって定義され(DS274/1194)、「神」は愛されるに値する存在を自分自身から引き出そうとする(DS272/1193)。そして、このようなものが『二源泉』が動的宗教の源泉とする「神」なのである。

II　神秘的体験の表現

前章で、キリスト教神秘家の体験の深化をたどり、体験の終点において神秘家達が独自な内容を持つ神秘的直観を獲得することを知った。もはや、神秘主義を、単なる信仰の熱烈さとみなすことはできないだろう(DS265/1188)。神秘主義は教義の焼き直しではないのだ。

この章では、神秘的直観が表現される時、どういう言語的形態を持つのか、神秘主義の表現が持つ言語的特徴を検討する。

1　神秘主義と表現

神秘家は神秘的体験を表現する。「体験」は「表現」を伴う。「彼(偉大な神秘家)は、太陽が光を放たずにはいられないように、それ(真理)を広めずにはいられない」(DS247/1173)。急いで述べておくと、直観される「神」そのものは表現しきれないもの、言い表し得ないものにとどまる(DS267/1189)。神秘家が「神」を言い表そうとしても言い表し得ないので、「(神秘家の)描写は果てしなく続く」(*ibid.*)。神秘家が表現しようとするのは、「神」そのものというより、「神」との合一の体験、状態であり、「神」との合一によって生じる創造的情緒である。創造的情緒は、神秘的直観と共に生じる情緒であり、カリュの言い方を借りれば、「直観の直接の翻訳」である。(9)

『二源泉』においてベルクソンは情緒というものを二種類に分けていた。一方は、観念や表象の結果として生じる情緒であり、他方は観念に先立つ情緒である(DS40-1/1011-2)。神秘的直観がもたらす情緒について言うと、神秘家がその情緒を抱くならば、情緒は意志の側では人類愛という飛躍 élan に展開し、知性においては説明的表象に展開する(DS46/1016)。キリスト教神秘家は行動と言葉とによって情緒を表現するのである。

そのような情緒は人にどのように与えられるのだろうか。情緒の表現に人が直接的に接するのかそれとも間接的に接するのかによって、与えられ方が二通りある。音楽が人を引き込むのと同じように神秘家は人を引き連れる、とベルクソンが言うとき、それは人が神秘家に直接接した場合である。その時、神秘家が真理を広めるのは単なる言葉によってではない(DS247/1173)。他方で、間接的に神秘家に接することは、記憶において神秘家に出会うことである。その場合、人は、自分が模倣すべき行為者として想像の中で神秘家を思い描く(DS30/1004)。また、間接的に人は自伝を通して神秘家に触れる。これから取りあげるのは、この自伝等の言葉による神秘家の表現であり、神秘的直観に達した時

の心的状態の回顧である。そしてまさにそこに、「体験から神秘的状態を知っている人が、神秘的状態について話すのを聞けば『心の内に何かが反響する』」(DS260/1184) とベルクソンが述べていた表現がある。

ところで、あらかじめ観念化されているものを表現することは容易である。その観念に対応する記号を用いればよいだけだ。また、もともと観念として与えられていたもののイマージュを言い表すためには、そのもとの観念に思いをはせればよいだろう。けれども、独自なもの、つまり観念化されていない情緒あるいは観念化されつつある情緒を表現するためには、神秘家であれ文学者であれ人は記号を探さなければならない。もはや、神秘的状態の表現は日常的言語によってはなされない。そこで、独自な情緒を言葉で表現しようとすれば、「言語をねじ曲げる」(DS269/1191) 必要がある。もともと、神秘的情緒に対する記号はないのだから、その情緒が観念化される時、「それらの観念がそれらを表現するための既存の語を見つけるとすれば、それぞれの観念にとって望みもしなかった幸運である。実を言えば、多くの場合、機会を利用して思考に合うように語の意味をこじつけなければならなかった」(DS43/1014)。体験が具体的な個々の表現へと展開するためには、表現者による言語の操作が必要とされるのだ。興味深いのは、キリスト教神秘家たちが同じ表現、イマージュ（隠喩 métaphore のことと考えられる）そして直喩 comparaison を用いて、決定的状態を表しているとベルクソンが言うことである(DS261/1184)。ベルクソンはこう述べることにより、同じ表現が用いられていることを根拠にして神秘家達の直観の同一性を主張する。[10] そして、彼は神秘的状態の表現のうちに、幾つかの表現の工夫を見ている。

2　表現の工夫

表現の工夫のひとつは、比喩である。例えば『序論』において、ベルクソンは比喩を評価していた（cf. PM42/1285）。『序論』で比喩に与えられた意味作用は、「示唆 suggestion」であり、「示唆」は、記号が外的事物に対する時の「指示」と区別される。比喩の根拠は類似であり、それは比喩が矛盾に陥ることを防ぐ。

しかしまた、神秘家達が同じ表現を用いていると言った時、矛盾そのものの表現をもベルクソンは念頭においていたと思われる。神秘的状態の表現を聞くと心の内で何かが反響するとベルクソンが述べたのはW・ジェイムズに倣ってのことだったのだが、そのW・ジェイムズの著作の箇所を参照してみると、そこには自己矛盾した表現が示されているからだ。「目も眩むばかりの暗さ dazzling obscurity」、「ささやくような静寂 whispering silence」、そして「豊かな砂漠 teeming desert」などである。[11] これらの表現にもやはり何か言語的な意味はあるのだろうか。W・ジェイムズは言語的な意味というよりも、自己矛盾の表現には音楽的要素があると書いている。「それらが明らかにしているのは、概念的な話し conceptual speech というよりはむしろ音楽が、それを通して人々が神秘的真理からもっともよく話しかけられる要素である」という。[12] ベルクソンの『笑い』や『意識に直接与えられているものについての試論』もこれと同様に、その表現が矛盾した表現であるかそうでないかとは無関係に、表現の工夫として音楽的なものを認めている。例えば『笑い』において、表現の工夫は「語のリズムを持った配列」を作ることであった。この工夫は、詩人が「私達に同じような努力を試みさせるために、彼らは自分達が既にみたであろうものをみせよう」（R119/461）とすることによりなされ、そうして、「語のリズムを持った配列」は言語が表現するように作られていなかった物事を示唆するという（R119-20/461-2）。

私達は神秘的体験の表現の言語的特徴を簡単に見た。明らかに、それらの表現は、ありふれた言語的形態とは異なる特徴を持っている。表現されるものが希有な体験であれば、また表現そのものも特殊である。とするとそれは、神秘家の表現は通常の仕方では理解されないということにつながるのではないか。

III　神秘的体験の表現の理解

理解の困難は、通常の用法からの偏差を持っている言葉の場合には常にある。「知的な起源を持つ概念は、少なくとも十分な努力をなせる人にとり、すぐさま明晰である。一方、私達の思惟の力がどうであれ、直観から出てきた観念は通常最初曖昧である」(PM31/1275-6)。

さて、神秘家の言葉には心の琴線に触れるものがあると言われた。ここで注意したいのは、その反響は示唆された物事の理解のことではないことである。言葉が心に響くということと、言葉が告知することを理解するということとをベルクソンが峻別しているように思われる。「自分の心の奥底に微かに反響を聴きとったために遠くから神秘的な言葉の前で頭を垂れた者は、言葉が告知することに無関心であり続けないだろう」(DS228/1158)。単なる心への反響から、積極的な解釈への推移があるのだ。後者は人の意志、努力を要する(cf. DS226/1157)。

この章では、神秘的直観に起源を持つ表現の理解について考察する。

1　解釈の過程

特殊な表現は理解されないかもしれない。では理解するとはどういうことなのか。理解を、解釈の過程とその結果か

ら検討してみたい。

『物質と記憶』第二章、また解釈の過程を論じる論文『知的努力』によると、解釈は第一義的に、作品の上に解釈者自身を広げることである。読書はまずエクリチュールを読み始めることから始まり、読み始められた部分的なエクリチュールは、その全体についての示唆を読む者に与え、読む者の思考は自分が進むべき方向を示唆される。続いて思考は、エクリチュール全体についての仮説的な図式的表象を心像記憶 image-souvenir に発展させ、それら心像記憶をエクリチュールに一致させる。もし図式がエクリチュールに一致しなければ、その図式は他の図式的表象で代替される(ES169-73/942-6)。このことは、会話についても言えるという。短く言えば解釈の過程は、単にエクリチュールから解釈者へ意味が浮かび上がってくる過程ではなく、エクリチュールと解釈者との間の意味の行き来なのである。

2　『哲学的直観』における解釈観

ベルクソンの著作の内には、それが扱う分野に応じる幾つかの解釈観が見いだされる。それらの解釈観は、言葉が与えるイマージュをめぐり区別され得る。

最初の一つは、テクストを解釈することはテクストの著者の直観に近いもの、つまり媒介イマージュを獲得することであるというもので、『哲学的直観』に述べられている解釈観である。『哲学的直観』において、媒介イマージュというベルクソンの用語が示され、媒介イマージュは、哲学者が思索する時に抱いていたイマージュであり、直観そのものは哲学者本人さえもうまく表現出来なかったかもしれないという。そして「作品の研究が進むにつれて解釈者の精神の内で形をなす」(PM130/1355) のは、哲学者本人が表現出来なかった直観ではなく、「具体的な直観の持つ単純さとそ

の具体的な直観を翻訳する抽象観念の複雑さとの間の媒介イマージュ」(PM119/1347) である。媒介イマージュは直観でないが、直観に近く、また、解釈者の得る媒介イマージュと著者の媒介イマージュとは異なっているかもしれないが、二つの言語の翻訳が原文に対して同じ価値を有するように、両イマージュは等価だという。このように『哲学的直観』での解釈観においては、表現する哲学者の直観が常に問題になる。そして、表現を解釈していくことは、媒介イマージュを介して著者の直観につながることを目指すのである。

さて、ベルクソン自身による神秘家の表現の解釈は、『哲学的直観』における解釈観と同じくらいに、あるいはそれ以上に、神秘家の直観に近付くものになっている。というのも、『二源泉』において論じられる「神」は、ベルクソンが神秘家の自伝を読み、神秘家の話しを聴き、そしてそれらの内に見てとった神に他ならないからだ。つまりベルクソンは、神秘家の神秘的体験という心理学的状態の表現を解釈することを通して、神秘家達が合一した「神」を確信したのだ。先のカリュの言い方で言えば、神秘的情緒は神秘的直観の翻訳であり、さらに、神秘的情緒の表現はその情緒が翻訳されたものである。『哲学的直観』の用語では、媒介イマージュは哲学者の直観の翻訳であり、哲学者の作品は媒介イマージュがさらに翻訳されたものである。ベルクソンは、翻訳の翻訳から原本へと、自伝から「神」へとさかのぼったのである。

しかし、このような解釈は、『二源泉』において神秘家の言葉について可能であるとされる解釈観ではない。後述するつもりであるが、表現を解釈することによって人が神秘家の魂につながることが出来るとはベルクソンは考えていない。神秘家の表現を理解することには、『哲学的直観』の解釈観は妥当しない。

3　『笑い』と『入門』における解釈観

神秘家の工夫にもかかわらず、神秘的情緒の表現は、神秘的直観に等価の媒介イマージュを人々に与えることはない。『哲学的直観』におけるそれとは別の解釈観では、表現を解釈することは、そのことによって人が習慣的思考から引き離され、ある種の努力を促されることだというものである。この解釈観では、表現が何らかのイマージュを与えるとしても、理解は表現を通してイマージュを持つことではない。そうではなくて解釈は、人が何らかのイマージュを得たその後のある種の努力を求める。解釈は、作品が主題としている物事を人が自らみる努力を行うように導くことであり、その解釈観は『笑い』や『入門』に述べられている。

『笑い』において、作者が体験したものを人々が同じようにみることはないだろう、といわれている。これは、文学が感情の表現であることを思えば、ベルクソンの自我論からは当然の見解である。表現した当人でさえ同じ感情を再び体験することはないのだから。では、文学作品を解釈するとはどのような営みであろうか。ベルクソンによると、文学作品を解釈することは、その作品の努力を受け入れることである。

作品は作者の独自なものであるのに何故広く人々に受けいれられるのか、どのような徴によって真であると認められるのか、とベルクソンは自問する。そして人が芸術作品を認めるのは、作品が私達に物事を真摯にみるように導く作品の努力そのものによってであると自答する(R124/465)。そのような作品の努力がどのように人々に伝達されるのかについてのベルクソンの考えは簡単で、「真摯さは人に移りやすい」(*ibid.*)というものである。しかし、真摯さが伝達性を持つということは、解釈の過程ないし解釈の努力が必要ないということではない。むしろ反対に、その作品が偉大であればそれだけ、作品が受け入れられるという結果はなかなかやって来ない(R125/465)。ともかく、詩人は自分のみ

たものをみる努力を人々に促すのであって、そのものをみせるのではない(R124/465)。作品は人が詩人の体験を自らし直すことを求める。「彼(女)の作品は、ひとつの手本であり、私達にとって教訓の役目を果たす」(R124-5/465)。

以上のような『笑い』における詩人の作品は、感覚によって引き起こされる感情の表現であった。ではさらに進んで、外的世界とのかかわりを持たない内的生の表現の場合はどうだろうか。『入門』を参照しよう。『入門』における持続の表現に対する解釈観によっても、言葉は直観を表現出来ないとされる。それは巻物であるとか、ゴムであるとかの持続の表現は、持続を言い得てはいない。それでもここで留意しておきたいのは、それらの様々な「面」(PM186/1399)によって、表現は持続の何らかを示していると『入門』がしていることだ。例えば、持続を巻物を巻いていくことに譬えるならば、持続も巻物も、過去が両者のあとをついて来て、過去が拾っていく現在によって絶えず大きくなっていく、という面を示している。確かに、持続は巻物だと言ってみても、その表現は持続の直観の代わりにならないだろう。しかし、様々な表現を重ねれば、把握すべき直観がある点に意識の注意を向け(PM185/1399)、直観に達するために取らなければならない態度の内に人を置くのだ(PM186/1400)。

『笑い』と『入門』における解釈観では要するに、表現は、人が文学が表現する感情に近付くための、あるいは自ら形而上学的直観を獲得するための出発点になる。言葉の示唆する力は、文学や形而上学において、表現者がみたものを自分自身でみるための努力を喚起し、努力すべき方向を人に示すのである。

4　神秘家の表現の理解

最後に神秘主義の表現の場合を考察しよう。本稿は、神秘的直観を形而上学的直観と比較し、神秘的直観は最も深い

持続と一致する直観であるとすることから始めた訳だが、神秘的表現は、持続の表現が持っているのと同じような言語的な「意味」を持たなくなっている。神秘的表現の「意味」は、示唆されもしない。表現が「意味」を示唆していたとしても、その「意味」を、ベルクソンによれば、人は望み得ない。真の神秘主義が語るとき、「それは、私達に素晴らしい展望 perspective を見せる。いや、もし望むなら、それは見せるだろう。しかし、私達は望まず、多くの場合望むことが出来ないだろう」(DS226/1157)。この引用部分の後半から、『哲学的直観』における解釈観は言うに及ばず、『入門』におけるそれもここでは妥当しないことは明らかである。神秘家の言葉は、神秘家の直観の方向、魂の状態の方向を示さないからである。

では神秘家の言葉は何の働きもしないのか。ところでベルクソンによると、神秘家は何よりも「宗教的信仰の強化者」(DS253/1178) である。この神秘家が宗教的信仰の強化者であるという点から、表現の働きを見てみると良いと思われる。そのために、ベルクソンの静的／動的という宗教の二分法に従いたい。もっとも、ベルクソンが念を入れて強調しているように、これら両者はそれぞれその純粋な状態であらわれることはない。

彼によれば、静的宗教の場合、神秘家の言葉は人の信仰を磁化し別の方向へ向きを変えるという働きをする (DS228/1158)。「もし彼らが既に信仰を持っていて、その信仰から離れることを望まなかったり離れることが出来なかったりしても、彼らは信仰を変容させていると思いこむだろう。そして実際そのことによって信仰を変えるだろう。諸要素は存続するだろうが、磁化されていて、その磁化のために別の方向へ向いているだろう」(*ibid.*)。神秘的体験の表現が人の本能的な所産の力に拮抗するということは驚くべきことかもしれない。それはともかくも、その言葉が信仰を磁化するという場合、神秘家は人を静的宗教に一層固執させるのではないから、神秘家は静的宗教の信仰の強化者ではない。神秘

家を信仰の強化者とみなすことが出来るのは動的宗教における場合である。そしてベルクソンによれば、キリスト教神秘家の言葉が実際に向けられているのは、神秘家と同じ宗教を持ちそれを聴く準備の出来た人々である(DS253/1178)。神秘家の言葉を聴く準備が出来た人とはどんな人なのか。それは、「魅惑の道徳」(DS47/1016)を自分自身の内に持つ者のことで、魅惑の道徳とはイエス・キリストの神秘的情緒が結晶化し知性化されたキリスト教の教義である。

私達は既に動的宗教の場合の考察に移っている。ベルクソンは『二源泉』の第一章で、魅惑の道徳はある源初のoriginel情緒を表明traduireしているが、大概人はそれを見いだし得ないと述べていた(*ibid.*)。もし何らかの形でそれを見いだすことがあるとしたら、まさしくこの神秘家の言葉に耳を傾ける時ではないだろうか。とすれば、解釈すること、神秘的な言葉が告知することに無関心でいられないこととは、元々はイエス・キリストの神秘的情緒であった魅惑の道徳を通して、その「消えてしまった情緒の灰」(DS47/1026)を「かき回し」(*ibid.*)、「再燃」(DS47/1027)させていくことである。神秘家の側からすれば、人々の社会的意識の内に沈澱した神秘的情緒を再燃させ、道徳の格率が「抽象的なものでなくなって意味に満ち」(DS47/1017)るようにし、人々を自分の後に引き連れて行くことが、宗教的信仰の強化者、使徒としての役割だということになる。言葉が情緒を「再燃」させることがあるのかどうかは問わないことにしよう。それが静的宗教の信仰であれ動的宗教の信仰であれ、神秘家の表現は宗教的信仰に作用する。動的宗教の道徳に対して表現が働き掛けることの理由は、神秘家の言葉は神秘家の神秘的情緒の表現であり、キリスト教の教義はイエス・キリストの神秘的情緒が意志の用語で定式化されたものであり、共に神秘的情緒の表現だからであろう。それでは、どうして静的宗教の信仰に対してさえも神秘家の言葉は作用するのか。それは静的宗教と動的宗教とは純粋な状態であらわれることはなく、動的宗教が静的宗教に自分の「色彩と香気」(DS225/1156)を移しているということが

答えになるのだと言えるだろう。

さて、神秘家を信仰の強化者としていたことから、ベルクソンにおいて、諸宗教と神秘主義との間によりも一層、キリスト教と神秘主義との間に強い結び付きがあることが再確認された。私達は、再びキリスト教と神秘主義との条件付けに出会ったのだ。本稿の最初の章が確認したとおり、決定的な神秘的状態は、キリスト教の教義とは区別されていた。決定的な神秘的状態には、教義にはない独自な内容がありその独自なものこそが神秘家にとって大切なものであるとベルクソンは述べていた。もし神秘家の体験の表現に特別な価値があるとすれば、それはその独自なものの表現の内にあるはずだ。ところが神秘的状態の表現は、独自なものを表現するのではなく、宗教的教義へと関係するのである。これは、神秘家に耳を傾ける者の側における、キリスト教と神秘主義との条件付けであり、ここに形而上学的直観とその表現の関係との違いがある。つまり、分析が形而上学的直観を示唆するのに対して、神秘家の言葉は神秘家自身の神秘的直観、状態、情緒を示唆しないという違いがあるのだ。

おわりに

ベルクソンによると、もともと言葉は、行動のために外的事物を指示する道具である。そのような功利的手段によって内的生を表現しようと試みる場合、言葉は比喩などの形を取らざるを得ない。哲学、文学、神秘主義のいずれの場合もそうであり、それぞれ表現を創造する。ただ、表現の解釈の問題に目を向けた時、神秘主義の表現は他の分野の表現とは事情が異なることを知った。哲学の表現もあるいは文学の表現も、解釈者において、表現はそれのために創造された直観あるいは魂の状態を示唆している。けれども、神秘主義の表現は、同様の働きをしない。代わりに神秘主義の言

葉は、人々の内で、宗教を活性化させる力を持つのである。対するものが外的事物から内的生になるにつれ、言葉は対象を指示することから示唆することへとその意味作用を変え、その極に至っては、示唆もしなくなるのである。

注

ベルクソンの著作からの引用や参照は *Œuvres* (P. U. F., 1984) に基づき、単行本のページ数と *Œuvres* のページ数とを併記した。尚、各著作(集)と *Mélanges* (P. U. F., 1972)の略号は以下の通り。

DI : *Essai sur les données immédiates de la conscience*
DS : *Les deux sources de la morale et de la religion*
EC : *L'évolution créatrice*
ES : *L'énergie spirituelle*
PM : *La pensée et le mouvant*
R : *Le rire*
M : *Mélanges*

(1) M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Gallimard, 1953, p.36.
(2) Cf. J. Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Librairie Plon, 1959, p.155. 本稿本文で「恩寵」と訳した『二源泉』の原語は 'faveur' である。同じ意味で、『シュヴァリエとの対話』では、'grâce' という語が用いられている。
(3) ベルクソンの思い描いている神秘主義は自分自身の形而上学によって限定されている、と指摘されることがある。またカリュは、「ベルクソンが私達に解説する神秘家は、彼が『キリスト教的』と呼び、そこに『完全な』神秘家のモデルを見てとるような神秘家である」と言う (M. Cariou, *Bergson et le fait mystique*, Aubier, 1976, p.169.)。
(4) *Ibid.*, p.109.
(5) H. Gouhier, *Bergson et le Christ des Évangiles*, Fayard, 1961, p.163.

(6) *Ibid.*, p.169.
(7) H. Delacroix, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme*, Alcan, 1908.
(8) *Ibid.*, p.370.
(9) Cariou, *op. cit.*, p.113.
(10) 本当に神秘家は同じ表現を用いるのか。ベルクソンはキリスト教神秘家を選択しているのだ、との批判がある(cf. M. Kohl, "The Unanimity Argument and the Mystics", in *The Hibbert Journal*, 58, No. 230, April, 1960, pp.268-75)。選択が行われているのならば、同じ表現が見いだされるとしてもそれは当然だろう。
　また、直観の同一性について一言加えるならば、ある小修道院の院長の体験をシュヴァリエが話した時、ベルクソンは、その体験が源泉との直接的な体験であることに感嘆し、それと比較すると聖ジャン・ド・ラ・クロワや聖テレジアの体験は、詩学や神学によって多少変形、変貌させられている、と述べている(Chevalier, *op. cit.*, p.133.)。体験の過程において体験の変形がなされるのであればベルクソンが数種の神秘的体験を認めていたことになり直観の同一性は疑問に付され、もし体験の後に変形がなされるのであれば表現の同一性は完全に詩学や神学に帰されることになる。ただ私達にとっては、ベルクソンが『二源泉』において試みていたことが神秘的体験の妥当性を示すことであったことに留意しておけばここでは十分であろう。
　もっともその時私達は、直観の同一性を説くベルクソンと共に、神秘的体験が権利上は反復可能であり検証可能であることを認めることになる(cf. DS260/1183)。そしてここから展開して言うならば、神秘的情緒は、例えば『入門』における感情sentimentとは異なることになる。『入門』は、それがいかなるものであっても、感情は個人の過去と現在とを含み持つとしていた(cf. PM190/1403 etc.)。しかし、神秘的情緒の方は、それぞれの神秘家の過去(や現在)の違いを消し去る、そういった情緒なのである。
(11) W. James, *The Varieties of Religious Experience*, New York, 1902, p.411.
(12) *Ibid.*, pp.411-2.

(博士課程学生)