

Title	ベルクソンのキリスト教理解：彼の宗教思想の方法論上の手続きはどのようなものか
Sub Title	Quelle idee Bergson a-t-il sur le christianisme? : Mes considerations sur le procede methodologique de la pensee religieuse de Bergson
Author	石井, 敏夫(Ishii, Toshio)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1992
Jtitle	哲學 No.93 (1992. 1) ,p.79- 105
JaLC DOI	
Abstract	<p>Cet article a pour but d'essayer d'eclaircir le procede selon lequel Bergson introduit le mysticisme chretien dans sa philosophie pour dépasser sa philosophie lui-meme. Dans ce but, je me propose de preciser les vues que Bergson a du christianisme a trois points de vue. 1° Bergson considere l'experience mystique de grands mystiques chretiens comme source interne du christianisme. Qu'est-ce que l'experience mystique en tant qu'il la comprend ? 2° Quelle idee a-t-il sur la relation du christianisme et la philosophie en general 3° Quelle idee a-t-il sur Jesus comme source historique du christianisme ? Apres quoi, je tente de formuler le procede que Bergson suit pour introduire le mysticisme chretien dans sa philosophie. Son procede est le suivant. 1° L'existence d'une experience en vertu de laquelle on peut dépasser l'ordre philosophique, c'est-a-dire l'existence d'une experience mystique, est supposee. 2° L'etat de dissolution de l'intelligence est pris pour l'envers de, et tenant a, l'etat de dissemination qui couvre la surface de la vie. 3° L'experience mystique est tenue comme faisant notre vie revenir de l'etat de dissemination statique a l'etat d'unite dynamique. 4° Les experiences des mystiques chretiens, et la maniere d'etre de leur ame, sont examinees en tant qu'exemple de l'experience mystique en vertu de laquelle on peut revenir a l'etat d'unite dynamique de la vie. 5° La maniere d'etre de l'ame des mystiques chretiens est comparee avec la maniere d'etre de l'ame close analysee du point de vue sociologique et psychologique. On envisage le contenu des experiences des mystiques en tenant les paroles des mystiques pour expressions purement personnelles d'emotion unique de leur ame. 6° Si l'experience mystique etait consideree par l'intermediaire du procede qui precede, la question suivante se formerait dans notre esprit: quelle lumiere l'experience mystique jette-elle sur la verite philosophique en general et l'etat de dissemination de la vie qui peut jaillir au cours de notre emploi de la philosophie ?</p>
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000093-0079

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

ベルクソンのキリスト教理解

——彼の宗教思想の方法論上の手続きは
どのようなものか——

石 井 敏 夫*

Quelle idée Bergson a-t-il sur le christianisme?

—Mes considérations sur le procédé méthodologique
de la pensée religieuse de Bergson—

Toshio Ishii

Cet article a pour but d'essayer d'éclaircir le procédé selon lequel Bergson introduit le mysticisme chrétien dans sa philosophie pour dépasser sa philosophie lui-même.

Dans ce but, je me propose de préciser les vues que Bergson a du christianisme à trois points de vue.

1° Bergson considère l'expérience mystique de grands mystiques chrétiens comme source interne du christianisme. Qu'est-ce que l'expérience mystique en tant qu'il la comprend ?

2° Quelle idée a-t-il sur la relation du christianisme et la philosophie en général ?

3° Quelle idée a-t-il sur Jésus comme source historique du christianisme ?

Après quoi, je tente de formuler le procédé que Bergson suit pour introduire le mysticisme chrétien dans sa philosophie. Son procédé est le suivant.

1° L'existence d'une expérience en vertu de laquelle on peut dépasser l'ordre philosophique, c'est-à-dire l'existence d'une expérience mystique, est supposée.

2° L'état de dissolution de l'intelligence est pris pour l'envers de, et tenant à, l'état de dissémination qui couvre la surface de la vie.

3° L'expérience mystique est tenue comme faisant notre vie

* 慶應義塾大学大学院文学研究科博士課程 (倫理学)

revenir de l'état de dissémination statique à l'état d'unité dynamique.

4° Les expériences des mystiques chrétiens, et la manière d'être de leur âme, sont examinés en tant qu'exemple de l'expérience mystique en vertu de laquelle on peut revenir à l'état d'unité dynamique de la vie.

5° La manière d'être de l'âme des mystiques chrétiens est comparée avec la manière d'être de l'âme close analysée du point de vue sociologique et psychologique. On envisage le contenu des expériences des mystiques en tenant les paroles des mystiques pour expressions purement personnelles d'émotion unique de leur âme.

6° Si l'expérience mystique était considérée par l'intermédiaire du procédé qui précède, la question suivante se formerait dans notre esprit: quelle lumière l'expérience mystique jette-elle sur la vérité philosophique en général et l'état de dissémination de la vie qui peut jaillir au cours de notre emploi de la philosophie?

問題の所在

ベルクソンの第四の主著『道徳と宗教の二源泉』(以下『二源泉』)には、道徳と宗教の源泉を生命哲学的見地から探求するという主要テーマの他に、そうしたテーマに緊密に結び付けられたかたちで、幾分独特な「宗教思想」が展開されている。本稿が主題とするのは『二源泉』に含まれるこの宗教思想的部分であり、本稿の目標はこの宗教思想を支えている具体的な思考手続きをベルクソンのキリスト教理解を手掛りとして明らかにすることにある。本論に入るに先立って、筆者がこのようなテーマをこうした視点から取り上げた理由を、「問題の所在」というかたちで述べておきたい。

ベルクソンの宗教思想を考える上で、なぜ筆者があらためてその方法論上の手続きの問題に注目するの必要を感じたのか、まずはその理由を述べることから始めよう。

最晩年のベルクソンは、自らの哲学上の方法論である「哲学的直観」に加えて、「哲学的直観」を補完し完成するものとしての「神秘的直観」の存

在を仮定し、そうした直観の実例をキリスト教の聖者たちの神秘的経験のうちに見るに至っている。彼は「優越した経験」としての「神秘的直観」と「事実と推論」に基づく哲学とをいわば内的に対話させることで、「経験」に基づく宗教的形而上学、一つの「哲学」としての宗教思想を樹立しようと考えたのである。ごくかい摘まんでいえば、『二源泉』に含まれる「宗教思想」はこのような意図のもとに生み出された思想だったといえる。

このような思想は近代の理性主義哲学の立場から見れば「哲学」と呼ぶにはあまりに生の宗教的経験に依拠しすぎているように見えるかもしれない。また伝統宗教（教会の教義に基づくキリスト信仰）の立場から見てもこの種の思想はやや体験的神秘主義に傾きすぎているきらいがあろう。事実、彼の思想宗教は、往々にして、純粹理性によって得られる真理の範囲を何の躊躇もなく踏み越えてしまう思想と見られがちである（近代の理性主義哲学の立場からの批判）^A。あるいはまたキリスト教の眞の源泉として聖者の魂の神秘的経験を考えるがゆえに、正統的なキリスト教信仰の立場からは個人的体験の直接性を絶対化するものとして危険視されることもある（教会的信仰の立場からの批判）^B。いずれにしても、彼の宗教思想に見られる体験的神秘主義への傾きがこれらの批判を招くのだ。

ところで筆者の考えでは、彼の宗教思想は次のように表現できる三つの直観を核としており、そこからその思想の全体が生み出されてくる。

(1) われわれの知性は世界の意味を問い続けていくうちに世界の暗さに飲み込まれてしまうことがあるが、そうした場合に知性がしばしば陥る状態、すなわち世界の暗さのなかで知性が方向感覚を喪失し分裂する状態は、「生」の分裂状態というより根元的な事態を背景として生じてくる。

(2) 生の分裂状態とは、生がその表層に互いに他を制限し合いながら全体としての存続をはかる無数の自己保存運動を引き起こしている状態であり、生の表層におけるそうした分裂状態がわれわれの魂の通常の基底をなしている。

(3) 知性の分裂状態と無縁に見えるばかりか、その類い稀な生の在り方から見て生の分裂状態からの完き自由を得ているとさえ感じられる生(具体的にはふつう一般の生とはまったく違ったトーンをもつ聖者たちの生)の息吹に触れると、われわれのうちに、そうした自由な生(「開いた魂」)への漠然とした憧憬が目覚まされることがある。そうした憧憬において、われわれは既に幾分かは生の分裂状態から自由になる運動に、つまりは生の深層に突入する運動に引き込まれている。

一言でいうなら、彼の宗教思想が表しているのは、われわれの知性の分裂状態をわれわれの魂の常態に深く結び付いている一つの現実と見なし、その現実をわれわれの魂に目覚めることのある「生の根源」への憧憬のもとで照らし出しつつ乗り越えてゆこうとする精神なのである。ところが従来、彼の宗教思想研究においては、その明白な神秘主義尊重の傾向についてはしばしばその是非が論じられてきたものの、より本質的で重要な問題、すなわち彼が神秘主義を一つの光明として哲学的探求に導き入れる際の方法論上の手続きはいかなるものか、という点の検討がなおざりにされがちだったのである^o。

彼の宗教思想を考察するにあたって、筆者が何よりもまず、その思想を支える具体的な思考手続きを明らかにしておく必要を感じたのはこのような理由からである。

次になぜ筆者がそうした必要から特に彼のキリスト教理解に着目したのか、その理由も述べておこう。

『二源泉』はその意図および構造において、あるいはまたそこに含まれている個々の思想に関しても彼のキリスト教理解と不可分の関係にある^p。彼は晩年(ここでは大まかに『創造的進化』出版以降を彼の晩年期としておく)、自分の哲学的思索の進み行きにとってキリスト教の反省的理解が不可欠であると感じるようになり、自らの哲学的思索に新たな躍動をもたらすために、できる限りキリスト教の「源泉」から刺激を貰い受けよ

うとした。その際彼が哲学者として求められた思惟の歴大な努力と、そうした努力の途上で幸運にももたらされた数限りない新たな発見の総体が、『二源泉』という著作の内容をなしているのである⁽¹⁾。従って、彼のキリスト教理解、いかえれば彼がキリスト教のどのような特質を自らの哲学に不可欠な刺激と見なし、キリスト教をどのような仕方で自身の哲学のうちに導き入れようとしていたのかを明らかにしてゆけば、『二源泉』に含まれる宗教思想的部分の方法論上の手続きもおのずと浮かび上がってくるだろうと思われる。

そこで以下、本論では、次の三つの問いを通して彼のキリスト教理解を明らかにし、結論部で、彼の宗教思想を支える具体的な思考手続きを定式化してみることにする。

(1) 彼の考えではキリスト教の真の内的源泉をなすものは聖者の「神秘的経験」である。彼のいう「神秘的経験」とはどのようなものなのだろうか。

(2) 彼はキリスト教と哲学との関係をどのように考えていただろうか。

(3) 彼はキリスト教の歴史的源泉としてのイエスについてどのように考えていただろうか。

(以下 I, II, III はこれら三つの問いに対応している。『二源泉』のテキストとしては PUF の 218 版を用い、このテキストからの引用ページはすべて (...) もしくは (「～」...) で表記した。なお、本稿末尾の参考文献リスト中のアルファベット記号は、本文中のアルファベットによる注と対応させてある)。

では本論に入ろう。

I

ベルクソンはキリスト教の内的「源泉」をなすものとして、聖者の宗教的経験を考えていたが、それは一体どのような「経験」なのだろうか。こ

の点を考察するにあたっては、われわれはまず初めに次のことを確認しておきたい。すなわち、この問いに含まれている「源泉」(source)と「経験」(expérience)という言葉はベルクソン自身の用語であるということ、従って、彼がこの二つの言葉をおよそどのように用いていたかを雑とでも確かめてみれば、『二源泉』に含まれる宗教思想の「哲学」としての方向性がある程度推し量れるだろうということである。そこでまず、「源泉」と「経験」という言葉のベルクソンの用法を概観することから始めよう。

一般に何かある物事の「源泉」が問われる場合、そこで問われているのは、ある場合には所与の現実に対してその現実を背後から支配している力であり、ある場合には事実として存在するものに対してその存在を説明する真の原理である。ベルクソンがキリスト教の内的「源泉」を問う際には、どちらかといえばこの語の后者の意味においてそれは問われている。彼によれば、宗教的生活というものを自身の内面において経験したことがなく、そうした生活を外側からしか知らない人は、宗教的生活の源泉をなすものとして、「ある日起こった啓示」や「これを伝える物語り」、「それに由来する教養」や「そこに付け加わってくる哲学」などを思い描くことが多い⁽²⁾。こうした見方はまったく誤っているというわけではないが、こうした見方があてはまるのは彼の考えでは宗教的生活と呼ばれるものの習慣的な、もしくはごく日常的な部分である。確かに宗教的生活においても知的な修練とか決断といったものは不可欠な要素をなしており、日々の生活を指導する理念というものが他のいかなる生活にもまして大きな意味をもっている。こうした点だけを見れば、宗教的生活は理性活動一般という類に属する一つの種にすぎない。しかし、宗教的生活には、そうした諸々の知的活動に加えて、きわめて実践的で情熱的な行為の発露が見られることがある。例えば「献身」とか「犠牲の精神」とか「愛」などの言葉で呼ばれる行為がそれであるが、この種の行為には宗教的生活をたんに理性活動の特殊な一様態と見なす限りは十分に理解しえないものが含まれている、

というのがベルクソンの考えである。では、宗教的生活においてそうした種類の活動を産み出し、それらを受け入れさせ実践させる真の「源泉」は何か。ベルクソンがキリスト教の内的源泉として宗教的経験に注目したのは、このような問いに納得のゆく解答を求めてのことであった。

次に、「経験」という言葉のベルクソンの用法を見ておこう。彼の著作全般において、問題の核心に触れる議論の中で「経験」という言葉が用いられる際、それは「直観」という言葉とほぼ同じ意味で用いられるのが常である。従って、ベルクソン哲学における「経験」の意味を明らかにするには、彼の著作全般に亘って「直観」という言葉の意味を確かめてみなければならない。そこで、実際にそうした確認を行ってみると、同時に次の二つのことが分かってくる。第一に、「直観」という言葉は彼の哲学の進展とともに徐々にその内容が拡大膨張してゆき、初めは漠然と、ついで明確に哲学の方法論を表すものとして意識され、ついには宇宙における人間存在の運命すら左右しうるような生命活動をも意味するようになるということである。「直観」はこの最後の段階ではふつうの意味での哲学の方法論といったものをはるかに越えて、生の根源に触れている生、従ってまた生全体を導きうる原動力（「神秘的直観」）を指すものとなる。ある意味では「直観」概念が拡大深化してゆくこうした過程こそ、『二源泉』に至るベルクソン哲学の生成過程を物語っているといえるほどである²。だが第二に、よく注意してみると、「直観」という言葉の用法には、彼の著作全体を通じて、常にある一定の方向付けがなされているということも事実である。『哲学的直観』以降のベルクソン哲学では、人間のあらゆる創造的活動には常に必ず何らかの「直観」が働いているとされる点に注意しよう。また、ベルクソンはその初期の著作（『時間と自由』と『物質と記憶』）においてさえ、自分の用いる言葉をはっきりとは定義しないまま、精神や生命のもつ能動的な働きを「直観」という言葉で呼ぶ傾向があった（例えば等質空間の直観とか知覚の不動化作用としての直観）。ここまでの考察

から引き出しうることで本稿全体の論旨にとって重要なのは次の点である。彼が純粹に哲学的な問題の次元で「直観」という言葉を用いる際には、「直観」は常に「何か」についての「直観」を意味している。その場合の「直観」は事物についての学的な認識に道を開いて、事物の本質を把握する力（「哲学的直観」）を意味する。他方、「神秘的直観」という発想は、「哲学的直観」によってはもはや解決しえない哲学的問題を解決しうる何か特別な直観がどこかに見いだされるのではないか、という考え方から出てくるものである。従って、いずれも創造的であるという点では同等なこれら二つの直観の間に、あるいはこれらの直観を生きる生の二つの次元に、何か深い溝があるということである。

「源泉」および「経験」という言葉のベルクソンの用法はおよそこのようなものである。以上を予備的な考察として、『二源泉』のなかでキリスト教の内的源泉と見なされている宗教的経験の本質、ベルクソンが理解した限りでのその経験の本質について考えてみよう。

ベルクソンはキリスト教に限らず世界的な宗教となったほどの宗教の源には、必ず何らかの意味深い宗教的経験が存すると考えている。彼はそうした経験を「神秘的経験」あるいは「神秘的直観」と呼び、そうした経験をした人々を広く「神秘家」という名称で呼んでいる。ここでいう「神秘的経験」、特に彼がキリスト教の内的源泉と見なしている「神秘的経験」とは、どのような働きをもつ経験なのか。また、それはどんな内容をもつ経験なのか。

第一の点から考えてみよう。ベルクソンが神秘的経験に見てとった働きについて端的なイメージを得るには、この経験が働きかける以前の人間の状態として彼が思い浮かべているものを思い浮かべてみるのがよい。人間というものを生物学的な観点から見た場合、この生物種が他のすべての種と同様この地上で運命づけられている仕事は、ともかくもこの地上から糧を得て日々生きてゆくということである。日々の労働と気苦労は生きてゆ

くのに必要な糧を得るためにはやむをえぬものであり、自分以外に養わなければならない家族がいればなおさらのことである。仕事に就く以上は職場で怠けることは許されない。そう人々が感ずるのはなぜか。一般に良き働き手であることが良き夫や良き妻であるための不可欠な条件と見なされているからである。人間は個人としても家族や職場や社会の一員としても、糧を得るための労働を当然のこととして行っているし、無人島で一人で暮らすのでない限りは（もっともベルクソンによれば、こうしたロビンソンの状況においても、たいていの人は自らの心のなかの「社会」に繋ぎとめられているのだが）、社会生活に伴う暗黙の義務や掟をごく自然なものとして受け入れているのである。ベルクソンは人間の生物種としての運命に直接、間接に由来するこうした社会的生のあり方をさらに心理学的観点から次のように説明している。人がその魂を社会生活全体に深く浸透している諸々の掟や義務に繋ぎとめておくことができるなら、それが結局は生存の保証と魂の安寧を得る最も危険の少ない、最も安全なやり方である。社会が深く入り込んだ魂、つまり社会生活にすっかり溶け込んだ魂とは、生存の要請に直結した無数の社会的要求から成る目に見えない巨大な圧力に身を委せつつ自らの安定を図る魂であり、日々の恙無い暮らしを脅かす可能性のあるものに対しては—それが自分自身の内奥からやってくるものであればなおさら—、そうした社会の圧力のもとで断固たる、しかし自然な、ほとんど本能的とすらいいうる処置を講ずる魂なのである。ベルクソンはこうした魂、すなわち革新や冒険を本能的に嫌い、たとえより自由で開かれた生の可能性に漠然とした魅力を感じることがあっても、結局は既存の秩序のうちにとどまり続ける魂を「閉じた魂」と呼ぶ³⁾。

さて、キリスト教の聖者たちを見舞った神秘的経験は、彼によれば、このような魂に働きかけて、魂をその深く習慣的な状態から解き放ち、魂に対してもっと広々とした生の空間を切り開くものだった。類似した経験は、ギリシャ哲学や東洋思想においても知られていたことはいうまでもない。

しかし、彼の考えでは、ギリシャや東洋においては、それは地上的な事柄に対する魂の執着を断ち切って、観想的な生の平静と禁欲とを得させたにすぎなかった。（「観照のところで停止した神秘主義」246）。その魂の平静は確かに閉じた魂の安寧とは異質なものであるが、その生活は外見上は閉じた魂の生活とほとんど区別しえなかった。しかし、キリスト教における神秘的経験は魂をそうした状態にとどめておくことはない。かりにそうした状態に魂が導かれたとしても、そこは最終地点ではなく、たんなる通過点にすぎない。このことはキリスト教の聖者たち（聖パウロ、聖テレサ、シエナの聖カテナ、聖フランシスなど（241））の生活が示している外面的特徴の幾つかを思い描いてみれば容易に分かることである。彼らにおいて顕著なのは、この地上世界での彼らの生活が徹頭徹尾、地上のすべての同朋に対する奉仕と献身の精神に貫かれているということである。彼らは一人一人が「独自無二な個性」（261）であり、ときには不可解な言動を示して人々を驚かす場合もあるが、彼らは自分個人の地上的な安らぎに執着するところがまるでなく、かといって地上的な生を見下す優越の態度とも無縁である（「彼の謙ることは大きい」246）。彼らは世界に対して自由であるが、同様に自己に対しても自由であり、その自由はこの世界とそこに住まうすべての同朋を愛するためのものようである。要するに、彼らの生は類い稀なる高度な自由を表しているのである。ベルクソンはこのような魂を「開いた魂」と呼んでいる。第二の点に移ろう。

では一体、彼らは「何を」経験したのだろうか。ベルクソンは聖者たちの神秘的経験の内容を考察する際には、彼ら自身の証言に率直に耳を傾けている。ベルクソンによれば、彼らが例外なく一様に語っていることは、自分は「神の愛」によって満たされており、その「愛」が自分を強め高めている、ということである。この経験はたんに彼らの知性に訴えて彼らに固有な世界の見方を得させるだけのものではなかったし、またたんに彼らの意志に訴えて彼らに特有な道徳を得させるだけのものでもなかった。そ

れは彼らの生を根底から揺り動かすものだったのであり、彼らは「神の愛」に捉えられたと感じたとき、自分の魂が全く新たな次元に移し入れられ、全く新たな質を生き始めるのを感じたのである（「安泰感、快適感、裕福など、大多数の人間を繋ぎとめているものは、彼らにとってはまったくどうでもよいものとなる」50）。彼らがそうした「神の愛」についていつまでも語ることをやめないのはなぜか。それは彼らがいつまでも、「神の愛」をなくては済まされぬ恩恵と感じ続けるからであるが、同時にまた、彼らが自分を満たしている「愛」の無限性を予感しているからでもある（「彼の記述に終わりが無いのは、記述さるべき事柄が表現を許さないからである」267）。ベルクソンは哲学者の知性から見ればこうした経験は逆説以外の何ものでもないことを暗に認めている。しかし、そうは認めながらも、彼は、この経験が彼らに現にもたらしているものを考慮する哲学者、その経験が語られる際の言葉があるがままに受け入れる哲学者にとっては、少なくとも次の点だけは確かなことに思われるはずである、と断ずるのである。すなわち、彼らが「神」と呼んでいるものは、彼らの生と彼らを取り巻く生きとし生けるものすべての、いつまでも新しい根源として経験されているということ。また、彼らの語る言葉は決して「神についての閉じた概念」（279）を呼び起こすものではないということである。聖者たちの経験がこのようなものであるなら、現実のどんな苦難に遭遇しても、それに立ち向かう彼らのエネルギーが尽きることなく溢れ出してくるということも納得がゆく。また、彼らの生を規定している根本感情の一致によって、彼らのはからずも一つの精神的ファミリーをなしているということも理解できる。ベルクソンはこれらの点を簡潔に要約して、彼らは時と場所を隔てながらもこの地上で「一個の精神的な集い」（250）をなしているように見える、と述べている。

以上がベルクソンがキリスト教の内的源泉と見なした宗教的経験、すなわち彼がキリスト教の「神秘的経験」と呼ぶもののあらましである。われ

われは序論において、『二源泉』という著作の性格について簡単に触れた際、この著作が生まれた背景には、ベルクソンがキリスト教についての理解と反省を自身の哲学的思索に不可欠のものとするに至った経緯の存することを述べた。その際われわれは彼がキリスト教をどのような方法によって自分の哲学のうちに取り入れようとしていたのかを明らかにすることが本論の考察内容となると述べておいた。ところで、『二源泉』の内容を詳しく検討してみれば、そうした方法が存在しているということは（その妥当性の問題は別として）確かなことに思われるのであるが、それにもかかわらず、それがどのような性質のものなのかを明確にしようとすると、『二源泉』という著作はあらためて、われわれに対していわば一つの解説を求めるものとして現われてくる。既に述べたように、ベルクソンがキリスト教の内的源泉と見なした経験は、創造性という点でこの上なく高度な「直観」であり、この直観と哲学的方法としての直観の間には、何か深い溝が存在している。他方、哲学的方法としての「直観」は実在の本質を把握するための方法的思惟を意味している。ところで、この方法的思惟が及ぶ実在の範囲、すなわちこの方法によって解決しうる問題の範囲をア・プリオリに決定することはできない。とはいえ、この方法によって得られる結論の性質が、それが適用される実在の性質によって規定されるということは事実である。例えば「直観」が心理的な現実に適用されれば、得られる結論は心理学的な次元のものである。それが生物学的な事実に応用されれば、その事実から導き出される結論は当然生物学的な次元のものとなる。では、このような性格をもつ方法を自身の哲学的思索の根幹に据えている哲学者が、原理的に科学一般の対象とはなりえない事柄、例えば宇宙における人間の存在理由の問題とか、歴史の究極目標の問題に導かれたとしたらどうであろうか。あるいはまた伝統的な形而上学の問題である「神」の問題やそれに連なる諸々の問題に導かれたとしたらどうであろうか。『二源泉』の内容を見る限り、ベルクソンは間違いなくこれらの問題

に導かれたといえるのであって、それというのも『二源泉』はこれらの問題に対する解答（この解答がわれわれが『二源泉』の「宗教思想的」部分と呼ぶものの主要な部分をなしている）を実際に含んでいるからである。すると、『二源泉』にはこれらの問題の解決に読者を導くための何らかの「方法」が当然含まれていることになるが、それはいったいどのような方法なのだろうか。こうした疑問こそ『二源泉』の批判者たちが少しもわれわれにその答えを明かしてくれそうもないものなのである。そのような方法についてさしあたってわれわれのいいうることは、それはベルクソンの意識においては、キリスト教の内的源泉と見なされた「神秘的経験」と、いま述べたような形而上学的諸問題に導かれた彼の哲学との間の、何らかの内的な対話に基づくものであるに違いない、ということだけである。

このような方法の本性を明らかにするにはどうすればよいだろうか。それにはまず、そうした方法を通じて実際にもたらされていると考えられる問題解決の実例を検討して、そこに働く思惟の動きを透かし見ておく必要がある。われわれは次にベルクソン哲学における「キリスト教と哲学の関係」という視点からこの作業に入ってゆこう。

II

キリスト教と哲学との関係についてベルクソンが抱いていた観念を明らかにするには、キリスト教に対する関心が生ずる以前の彼の目に映じていた彼の哲学と、それ以後の彼の目に映じた彼の哲学というものを想定して、それらを一応区別して考えてみるのがよい。

一般に哲学者がこの宗教に何らかの価値を認めて、それに学ぼうとする意欲を示す場合、そこにはふつうわれわれが道徳的な欲求と呼んでいるものが認められるのが常である。そして、そうした欲求には、たいていの場合、人間の現実を根本から解明する光を求めて、そうした光のもとに自己の生を把握し、自己と他者、自己と世界との関係を正しく導いてゆこうと

する意欲が分かち難く結び付いている。要するに、キリスト教に接近し、それに学ぼうとしている哲学者は、それまでの自分の哲学的思索に何か根本的な限界を感じているのである。

これはある意味ではベルクソンにもあてはまることである。彼はキリスト教が文明世界に浸透する以前と以後での人間の道德感情の微妙な違いに大きな意味を認めているし（「山上の垂訓は、戦争、奴隷制を非として、人の人に対する義務をわれわれに啓示した。それ以前、つまり、山上の垂訓以前には一度も問題にされなかったことだ。その日以降必ずしも人の行動がよくなったというわけではない。しかし、そこには、それから今日まで誰もいわなかったし、いえなかったものが含まれている。それに人々の行為は影響を受けた」）⁽⁴⁾、キリスト教が文明世界に浸透したのちにも依然として大部分の人間のうちに住み続けている「閉じた魂」に、キリスト教がどのような位置付けを与えうるかを知ろうとしている（例えば彼は「悪の問題」が神秘家の魂においてどのように解決されているかを知ろうとしていた）。しかし、ここでただちに付言しておかなければならないことは、彼はたんに哲学の沈黙とひきかえにキリスト教に学ぼうとしたわけではない、ということである。彼は以前の自分の哲学的思索にある根本的な限界を感じながらも、自分の以前の思索の成果をキリスト教がもたらす真理と結び付け、あるいはその光のなかで救い上げようとしている。さらには、彼はそうした試みを一個の哲学として提示しようとさえしている。『二源泉』で展開された彼の宗教思想はまさにそのような「哲学」としてわれわれの前に姿を現わすのである。

ベルクソンがキリスト教に接近し、それに学ぼうとする意欲には、少しも不可解なところはない。一方には「直観」の方法に基づく哲学的成果があり、他方には学的な意味での直観的方法によってはもはや解決しえない諸問題に解決の方向を示しうると仮定された宗教がある。哲学はいまこそこの宗教に道を開け、その真の源泉をなす「神秘的経験」に耳を傾けなけ

ればならない。ベルクソンにおけるキリスト教と哲学との関係は、少なくともこの段階までは、あるいはむしろこうした意欲の点においては、いかなる曖昧さも寄せ付けぬもののように思われる。彼がキリスト教と哲学との関係についてどのように考えていたかが本当に問題になるのは、つまり両者の関係に関して彼が抱いている観念が一見不透明なものとして現われてくるのは、彼が自分の哲学をキリスト教との内的対話のうちにおこうとするまさにその瞬間からである。

彼によれば、キリスト教の聖者たちはわれわれの閉じた魂を開かせる「愛の躍動」(élan d'amour) を体現しており、道徳的観点から見た人類の現状に悲観している哲学者にとっては、彼らのような魂が存在するということがそれ自体が大きな逆説と映る。どうして彼らはそのような魂を所有しえたのか。その理由を明らかにしようとしても、それは結局のところ神秘に包まれている。哲学者はその点について、彼らは何らかの方法で「生全体の根源」(265) とでもいうべきものに復帰しえたのだと見なすほかない。しかし、生の哲学という見地から見た場合、もう一つ次のような事実が看過しえないものとして残る。それは、彼らの言葉と行為は既に人類の歴史に決定的な影響を及ぼしており、その影響は文明世界の隅々にまで浸透している、という事実である。ベルクソンの考えでは、この事実は次のような実験的試みに対して有力な支持を与えるものである。それは、彼らの魂とその魂が所有しえた言葉とを、科学と科学の成果に基礎をおく哲学とが未だ十分には解明しえない形而上学的諸問題を解明しうるものとして、あるいは少なくともそのための方向を示唆しうるものとして、実験的に考察してみる、という試みである。彼はこうした考えのもとに(「真正の神秘主義は、神の存在と本性、神とわれわれの関係、世界の進歩という問題を経験的に扱うことを許してくれる」)⁽⁵⁾ 形而上学的問題の実際の考察に踏み込んでゆくのである。

本節の目的は彼の宗教形而上学的思惟がおよそどのような性質のもので

あるか（それを生み出す内的源泉については III 節で述べることにする）を述べることにあるので、それには彼が実際に行っている考察の実例を一つだけ見ておけば十分だろう。

ベルクソンは「神」の創造の目的＝世界の存在理由の問題の考察を次のような問いをもって始めている。一般に哲学者たちが神の存在や本性の問題に関して不毛な議論や否定的な結論に陥りがちなのはなぜか、と。彼がこのように問うのは、たんに哲学者の議論の進め方に含まれている矛盾にわれわれの注意を促すためというより、哲学者が自明のものとして受け入れている習慣的な思惟の在り方をその足元から揺がす現実、従ってまた哲学者が自らの習慣的な思惟のうちにとどまり続ける限りは決して出会うことのない内的現実へとわれわれの精神を目覚ますためである。

しばしば哲学者はまず神についてア・プリオリな仕方で定義を定めて、その上で世界はどのような本性を示すはずであるか、というふうに議論を進める。ベルクソンが例として挙げているのは、神に「全能」という観念が結び付けられる場合である。神が「全能」であると観念の上で決めてかかる哲学者は、世界が種々の苦悩と不幸に満ちているという事実を前にして、一種の知的分裂状態に陥ることになる。そしてそうした事実で圧倒された哲学的知性はどこまでいっても不毛な言葉の世界に迷い込むことになる。「もし神が全能であるなら、神は世界を苦悩と不幸から救い出すのは容易なはずである」「それどころか神はもっと善い世界を創造しえたはずである」「ところが現実の世界はそのようなものではない」「すると神は存在しないと考えるほうが正しいのではあるまいか」…等々 (278)。

ベルクソンは聖者の魂の状態を哲学者の知性がしばしば陥るこうした状態と比べている。その上で彼はわれわれに、聖者の魂のうち何か異常な激しさをもつ、意味に満ちた飛躍が起っている可能性がないかどうかを自問してみるよう促す。なぜ聖者たちは神について語ることをやめないのか？ 彼らの魂の自由と生の躍動は彼らの語る「神」とどのような関係が

あるのか？ 彼らはたんに不合理な確信のうちに生きているにすぎないの
 だろうか？ 彼らを前にして本当に問うことを求められているのは、実は
 彼らの立っている場所ではなく、むしろわれわれの立っている場所ではな
 かるか？ ベルクソンの考えでは、こうした類いの問いを次々と引き起
 こして、われわれの知性の深く習慣的な状態を揺り動かし、われわれの精
 神に一種の内的転換を促す点にこそ、「神秘的経験」の哲学的価値がある
 のである。

では、哲学者が聖者の神秘的経験を、彼の哲学に新たな展望をもたらし
 うる何らかの光明と仮定してみる場合、彼に開示される世界のヴィジョン
 はどのようなものであろうか。聖者たちの経験は、彼らが「神」と呼ぶも
 のに関する、全人格的な、根源的感動状態であり、彼らの魂を高めつつ彼
 らの生を限りなく開かれたものにしてしているのだから、哲学者がここから引
 き出すことのできる世界のヴィジョンは、きわめて宗教的な世界観、神の
 慈愛という観念が真に形而上学的な意味をもつ世界観である。ベルクソン
 の見るところでは、彼らが語っているのは、「神は愛である、そして愛の対
 象である」(267) という一点に尽きる。従って、哲学者がここから引き出し
 うるのは世界に関する次のようなヴィジョンである。世界は「神の愛」に
 よって創造されたのだから、世界を維持し、導き、完成しうるのもまた
 「神の愛」である。しかしまた、神は「愛」であると同時に「愛の対象」
 でもあるのだから、世界は、神を愛す存在、すなわち神の協働者として神
 の創造に参加しうる存在を産み出すべく、産み出されたものと見なされる
 (「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、
 かつ愛されるように定められた存在者が存在に召されるのである」273)。
 以上が「神」の創造の目的=世界の存在理由の問題に関するベルクソンの
 考察の概要である。

確かに見ようによっては、こうした思考の筋道をたどる思想には、些か
 も不安な思いを抱かせるところがない、というわけではない。なぜかとい

うと、以上のような聖者の神秘的経験に基礎をおく形而上学的考察は、必ずや次のような疑念を招き寄せることになるからである。すなわち、そうした形而上学的考察は聖者における「信仰」の意義の問題をあまりにも軽視しているのではないか、という疑念。あるいは、「神秘的経験」が哲学にもたらしうる富がそれ自体として、つまり聖者における「信仰」の問題がいわば括弧に入れられたまま主張されると、人間知性（ここでいう人間知性とは、ベルクソンが「知性」と呼ぶもののみならず、彼がそうした知性の上に置く「哲学的直観」をも含めた知的な認識活動全体のことである）に基づく思索と行為が直面する限界を、そこに生ずる限界意識をより内面化しより徹底化することで突破せんとする意識、いかえれば哲学者を宗教としてのキリスト教に向かわせる内的衝動そのものがリアリティーを失ってしまうのではないか、という疑念。あるいは、人間知性の現状に対する苦しみに満ちた意識と、そうした意識からのみ生ずる内的飛躍への熱望が不思議なほど弱まってこないだろうか、という疑念である。とはいえ、これらの疑念が生ずるのは、序論でも述べたように、あくまでも彼の宗教思想を教會的信仰の立場から見た場合のことである、ということはいま一度思い出しておこう。それに加えて、彼の宗教思想をまったく逆の観点からも批判しうる、という点をも併せて思い出しておくべきだろう。つまり、信仰の立場から見れば、結局は人間的事物（何らかの個性的な体験であれ、それを示す言葉や行動であれ、それらに訴える理性であれ）の絶対化に行き着くほかないように見える彼の思想が、近代の理性主義哲学の立場から見れば、逆に、理性の自律性という固守すべき考え方を何のためらいもなく放棄してしまう思想と映るのだ。

要するに、彼の思想に見られる飛躍の連続と、その高まりゆく内的緊張にもたらされる一見唐突な解決が、おのずとこれらの批判を招くのであるが、筆者の考えでは、彼の思想を支えている真の「方法」を正しく把握するには、これらの批判を擦り抜けて、彼の思想をその方法とともに生み出

すところの真の内的源泉の発見にまで至らなければならない。そこでそうした内的源泉を発見するための一つの手掛かりとして、われわれは最後に彼のイエス観を取り上げてみようと思う。信仰の立場から見れば生まれかかった内的飛躍の後退としか映らない思想、近代の理性主義哲学の立場から見れば理性の自律性の放棄としか映らない思想が、彼のイエス観を突き詰めて考察してゆくと、まったく別の、第三の様相のもとに現われてきて、二つの見方のいずれもがこの思想の真の姿を映し出すものでないことが分かってこよう。

III

ベルクソンは聖者たちが一つの「精神的な集い」をなしていると思っていたが、こうした見方の背景にはもう一つ次のような確認があった。すなわち、彼らが時と場所を隔てて一つの集いをなしているように見えるのは、たんに彼らの内的経験の一致にのみよるのではなく、実は彼らが歴史上のイエスという同一の源泉によっても養われていることによる、という確認である。彼はこの点についてきわめて簡潔に「キリスト教の起源にはキリストの存在がある」(254)と述べている。ある意味ではこれほど端的かつ異論の余地のない言葉もなかるう。キリスト教に少しでも触れたことのある者で、このようなことが言われるのを耳にしたことのない者は一人もないからである。しかしながら、このようなことを口にする人たちが、その言葉においてと同様その精神においても常に一致しているかといえば、その点は疑わしいだろう。例えば、ベルクソンがキリスト教の最も偉大な聖者の一人と見なしているパウロが生きていた時代でさえ、既に、イエス・キリストという存在の意味をめぐる信徒たちの考えに、ときに微妙な、ときにまったく妥協の余地のない対立が現われていたのである。

ベルクソンはこうした問題に対してどのような態度をとっているだろうか。彼はイエス・キリストの意味をめぐる神学上の論争に踏み込むことは

決してない。また、彼は「キリスト信仰」が聖者たちに有する内面的な意味の問題に触れることもない。彼はそうした類いの議論に立ち入ることを注意深く避けているように見える。彼は次のようにいっている。

「キリストが一個の人間と呼ばれるかいなかはそう大きな問題ではない。いな、彼がキリストと呼ばれたかいなかということすら問題ではない。あえてイエスの実在を否定した人たちですら、山上の垂訓が他の諸々の神の言葉とともに福音書に掲げられていることをまでは争うまい。そのような言葉の創始者にどのような名を与えるかは勝手だが、この言葉の創始者がまったく存在しなかったことにはできまい。だからここでは彼が何と呼ばれたかの問題にかかずらう必要はないのである。」(254)

だが、彼がどれほど神学上の論争の外に身をおこうとしても、彼がキリスト教という一個の宗教の源泉の問題にかかわる限り、神学論争の背後に潜むより本質的な問題に触れずに済むわけではない。その問題というのは、次のような人間知性の現状にどう対処すべきかという問題である。

世界や歴史の意味の問題をめぐって知性が経験する困難が極限に達すると、知性はある種の分裂状態に陥ることがある。こうした事情はもちろんキリスト教徒たちの知性についてもあてはまる。唯一の神というものを認めるキリスト教徒たちの間では、神の本性や神と世界との関係の問題をめぐってしばしば意見の対立が生ずる。唯一の神という観念が世界と歴史の解釈にある一定の方向性を与えたことは間違いのないであろうが、そうした観念それ自体がしばしば知性を著しく混乱させるものだったのであって、キリスト教におけるすべての神学論争は、唯一なる神と世界との関係を明確化し、それを厳密に表現しようとする際に知性が経験する困難からくるものなのである。

ベルクソンは人間知性のこうした現実はどう対処しているのだろうか。これは彼の宗教思想の核心に触れてくる問いであり、この問いは、彼はイエスという存在の根源性をどのような手続きに訴えることによって人々に

感受させようとするのか、という問いに帰着するのである。一見すると、この問いに対する彼の答えは、人間知性の名の下に、というものでしかなく、いように見えるし、彼はそれ以外の答えをもたないように見えるという理由で、教会的信仰の立場からも理性主義哲学の立場からも同時に批判されることになる。そして、結局のところ、それらの批判は彼の宗教思想を突き動かしている真のエランを覆い隠してしまうのである。

彼がイエスに言及することになったのは、イエスの言葉に根拠をおくキリスト信仰が人間知性に対してもちうる意義を信仰の立場から洞察し確認するためではなく、そうした信仰の手前で、イエスという存在に聖者たちの魂の故郷を見い出しえたと思じたからであり、イエスという存在をこの地上で聖者たちのなす見えざる集いの源泉として確認しえたと思じたからである。彼の目には、イエスは、人類の閉じた生（無数の円運動を描きつつ全体としての存続をはかっている生）の硬直を英雄的な行いと激しく躍動する精神によって打破し、そのことによって人類の生に本来的な充実と躍動を回復せしめる「神秘家たち」の精神的故郷と映った。彼の見るところでは、福音書に現われているイエスは生の習慣的な分裂状態から全く自由な存在、分裂状態にある生のうちに宿る精神的苦悩から完全に解放された存在なのである。われわれの生の分裂とそこに宿る不幸は一つの現実である。しかしそうした状態を乗り越える力もまたわれわれの生を通してわれわれの生のうちに現われ出る一つの現実である。これこそベルクソンがイエスという存在に触れつつ人々のうちに目覚めさせようとした唯一の感情だといえる。だからこそ、彼は、イエスの意義を確認するのに、キリスト教の起源には「キリスト」があるということ、福音書は「イエス」という名のその独自の存在が行った行為や放った言葉の感動的な記憶に満ちており、聖者たちはみな福音書に溢れている生々しい感動を通じてその精神に参入しているということを確認するにとどめたのである。

ある意味では、こうした彼のイエス観は、例えば、ヤスパースが自身の

イエス観を語りながら、自身のイエス観とはっきり異なるものとして區別している「異端者たち」のイエス観と似ていなくもない。

「聖書世界宗教の中で多くの人々が、層をなすあらゆる被膜を貫いて、イエスを一つの根源として見てとることができた。既に新約聖書の諸書が、イエスをヴェールの中に覆ってきたのであるが、このようなヴェールがあるにもかかわらず、イエスは影響を与えてきた。イエスは自分の存在と言葉とを通じて、イエス自身として語っている。人間イエスを直観し、彼が今なお生き生きと現前している様子を直観することから、諸々の刺激が汲み尽くせないほどに生じてくると思われるのであって、しかも、それは常に意味豊かであり続ける彼の徹底性のためである。イエスは彼をその根拠としたキリスト教に対抗する強い力であり続ける。イエスは教会という形でのキリスト教がしばしば陥った世俗的硬直を破壊しようとするところのダイナミイトであり続ける。彼の徹底性をまともに受けとる異端者たちは、イエスを自説の正しさの証人として引き合いに出すのである」⁽⁶⁾。

一見するとベルクソンは「彼（イエス）の徹底性をまともに受けとる異端者たち」に属しているように見えるかもしれない。だが、ベルクソンはヤスパースのいう「異端者たち」のように人間イエスをキリスト教の唯一の根源と見ていたわけではなかった。それどころか、彼はキリスト教の歴史的源泉としてのイエスに言及する際にも、「人間イエス」という言葉を用いることを避けているように見える。明らかにイエスのことが言及されているように見える先の引用箇所（「キリスト教の起源にはキリストの存在がある。」254）で彼が実際に用いているのは、定冠詞の付いた「キリスト」(le Christ) という言葉なのである。では、彼は「キリスト信仰」が聖者たちにとってどんな意味をもっていたかを教会的信仰の立場に即して問題にするかといえ、彼はそうした問題を立てることも決してないのである。

イエスをめぐるベルクソンの言葉を伝統的なキリスト論の枠内で理解し

ようとする、われわれは知らず知らずのうちにこうしたもどかしさのうちに落ち込んでしまうことになる。どうしてこういうことが起るのだろうか。実をいえば、本稿を起こすにあたっての筆者の出発点をなしたのはこうした疑問であったのだが、もう既に十分明らかなように、本稿における考察のすべては、こうしたもどかしさが消失する地点、彼の宗教思想そのものに内的にそなわる独自の視点がますます明らかになり、ついには彼のイエス観が彼の宗教思想全体と有機的な連関を帯びてくる地点、すなわち彼の宗教思想全体をいわば透明な空気のなかで見渡すための正しい地点がどこかに存在するに違いない、という考えのもとに進められてきた。

筆者の考えでは、彼のイエス観が先に見たようなかたちをとったのは、彼の哲学精神が、「キリスト信仰」を前提とせずに、イエスという存在に、「生」において実現された最高度の飛躍—その意味がいつまでも開かれたままであるような飛躍—を見るよう絶えず迫られ、促され、誘われているという性質のものであったからだ。いいかえれば、彼のイエス観の背後に透けて見えてくるのは、次のような運動をどこまでも続けてゆこうとする精神なのである。すなわち、信仰の立場に飛躍する可能性を保持しながら、そうした飛躍の手前で、魂の奥底から発せられると想像される想像力の流れに身をおきつつ、あるいはそうしたものとして自らを意識しつつ働く想像力の運動に支えられながら、理性の運動をどこまでも追求してゆこうとする精神。知性が陥いることのある分裂状態の闇に何か特別な光が差し込まれるという経験の到来を漠然と、あるいは明瞭に予感しつつある精神として、そうした経験によってのみもたらされると考えられる魂の内的転換（聖者の魂における転換）に思いをめぐらせ、そうした転換のもつ独特なトーンをできる限り忠実に哲学表現のうちに移し入れてみようとする精神。そうした内的転換を遂げた魂（「開いた魂」）には、そうした転換を遂げる以前の魂（「閉じた魂」）がどのようなものと映るかを可能な限り想像してみようとする精神。彼のイエス観をこうした精神の運動の一つの現われ

と見るなら、彼の宗教思想が招く二つの立場からの批判（すなわち教会的信仰の立場からの批判と近代の理性主義哲学の立場からの批判）はあまりに彼の意図に対して冷淡すぎるものと見えてこようし、彼の宗教思想を一つの「哲学」として捉えようとするれば、われわれがおのずと導かれてゆくのはこうした見方であろう。

結 論

さて、彼の宗教思想はこうした精神の運動をその内的源泉として生まれてくると考えられるのだが、その思想を支えている具体的な思考手続きはどのようなものであろうか。この点に関して以上の考察から得られる結論を述べると次のようになる。

哲学的な世界探求を行う者が世界の暗さに圧倒されるに至ると、彼は自らの知性が分裂状態に陥るのを経験することがある。ベルクソンがキリスト教の神秘家たちに思いを寄せたとき、彼の心に重くのし掛かっていたのは人間知性のこのような現実だった。彼が神秘家たちに関心を抱いたのは、なぜ彼ら神秘家たちは人間知性の分裂状態から解放されているように見えるのか、その理由がどこにあるのかを神秘家自身に問い尋ねるためである。筆者の見るところでは、彼が神秘家へのこのような問いかけにわれわれを導いてゆくための具体的な思考手続き（これは彼自身を導いてゆくためのものでもある）は次のようなものである。

(1) 哲学的次元を越え出る「経験」、すなわち「神秘的経験」の存在が仮定される。

(2) 知性の分裂状態は「生」の表層を被う分裂状態を背景として起ってくるものと見なされる（この手続きを支えているのは、われわれが生と同じ水準にとどまっている限りは、知性の分裂状態を乗り越えようとするあらゆる知的努力には、知性を再び暗黙のうちに絶対化し、結局は知性をさらにいっそう分裂させてしまう危険が常に伴っている、という直観であ

ろう)。

(3) 哲学的次元を越え出る「経験」(およびこの種の経験の持主の言葉や行為によって触発されること)は、われわれの生の重心を表層における静的な分裂状態から深層における動的な統一状態へと復帰させる契機、それ自身が既に幾分かは生の統一状態の現実化と見なされる。

(4) こうした「経験」が現実のものとなった例、従ってまた生の動的な統一状態への復帰が実現した例として、キリスト教神秘家の「経験」およびその魂の在り方が検討される。

(5) 神秘家の魂の在り方については、社会学的かつ心理学的に分析された「閉じた魂」の在り方との比較がなされ、神秘家の「経験」内容の考察は、神秘家自身の語る「経験」の言葉を(それがふつうそのなかで理解される神学的な文脈の外に置いたまま)魂の独自の感動状態の純粹に個人的な表出として理解してゆく方向でなされる。

(6) 「神秘的経験」が以上のような手続きを経て考察され、位置付けられると、「この『経験』は哲学的次元に成立する真理一般および哲学の営みを通じて露呈することのある生の分裂状態に対して、どのような光を投げかけていると考えられるか?」、という問いがわれわれのうちにおのずと形成される(であろうとベルクソンは考える)。

ベルクソンの宗教思想の方法論上の手続きを定式化してみると以上のようになる。

彼の思想をこのように定式化することが間違いでないなら、当然次に求められる作業は、この手続き自体の意味と妥当性の問題を考察することであろう。筆者には、(2)とそれを支える直観を正当化できるかどうか、理論としての彼の宗教思想の命運がかかっているように思われる。しかし、その考察は次の機会に譲ろう。

注

- (1) Chevalier, J. "Entretiens avec Bergson," Plon, 1959, p. 158 (以下 EB).
でベルクソンは自著『二源泉』を「キリスト教に捧げられた敬意に尽きる宗教理論」と規定している。
- (2) EB, p. 157.
- (3) もっとも、完全に閉じた社会というものは存在したことがないというベルクソンの考え方に従えば、完全に閉じた魂というものは存在しないということになる。
- (4) EB, p. 250.
- (5) EB, p. 155.
- (6) ヤスパース、林田新二訳『イエスとアウグスチヌス』ヤスパース選集, 12. 68-69.

参 考 文 献

A

例えば Julien Benda は、*La France Byzantine; ou, le triomphe de la littérature pure*, Mallarmé, Gide, Valéry, Alain, Giraudoux, Suarés, les surréalistes: *Essai d'une psychologie originelle du littérature* (Paris: Gallimard, 1945) において、ベルクソンを、デカルト的合理主義を死守しきれなかった思想家たちのひとりとして捉えている。また、Karl Raimond Popper は、*The Open Society and its Enemies. vol. 2. The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1963) のなかで、ベルクソンを、ヨーロッパに「閉じた社会」をもたらした不合理主義者として描いている。

B

この問題については、John Morrison Moore の *Theories of Religious Experience with Special Reference to James, Otto, and Bergson* (New York: Round Table Press, 1938) が有効な視点を提供してくれる。著者によれば、ベルクソンは神秘主義の価値を正当化する際に、開いたものと閉じたものという経験的な区別を絶対化する過ちを犯しており、また、イエスを神秘家と見なしている点でも誤っている。本稿において筆者は、問題を単純化するために、ベルクソンがこうした経験的な区別を絶対化しているという見方や、彼がイエスを神秘家と見なしているという考え方を、教会的信仰の立場に立つ人々に共通の見解であるかのように位置付けたが、この点については、トンケデックやマリタンといった人々に代表される

カトリックの見解といい直すべきだろう。同じカトリックに属する人たちでもベルクソンの批判の仕方に微妙なニュアンスの違いがあり、セルティランジュやギットンのようにベルクソンの立場を積極的に評価する人たちもいる。

C

もちろん Henri Gouhier の *Bergson et le Christ des Evangiles* (Paris: Fayard, 1961) のように、この点について詳細に研究している書物もある。しかし、これは例外である。『二源泉』をベルクソンの「実証形而上学」構想との関連で理解した上で、この構想の一環として『二源泉』に含まれる宗教思想を位置付け、さらにはその内容の具体的な考察を行っているものは、Gouhier の研究を除けばほとんど存在しないといってよい。

D

『二源泉』の構成や内容がベルクソンのキリスト教理解と分ち難い関係にあるということは疑いえないが、キリスト教への彼の傾きや彼のキリスト教理解をどう理解すべきかという点については様々な見方がある。ベルクソンとキリスト教という主題を、ユダヤ教とキリスト教の間に立ち塞がる壁が崩れてゆく文化的過程という視点から扱っている研究としては John M Oesterreicher の *Walls are Crumbling: Seven Jewish Philosophers Discover Christ*, (New York: Devin-Adair, 1952) が、異教とキリスト教という視点から扱っている研究としては Emile Rideau の *Paganisme et christianisme* (Tournai, France: Casterman, 1953) がある。ベルクソンの立場に共感し、彼のキリスト教理解を積極的に評価している研究としては Gouhier の “Bergson et la philosophie du christianisme.” (*Revue de Théologie et de philosophie*, 3e Sér., 10. No. 1, 1960, 1-22) や、Antonin Gilbert Sertillanges の “Bergson apologiste.” (Henri Bergson, Ed. Béguin and Thévenez, 55-72) が代表的である。反対に、彼の宗教形而上学をキリスト教的と見なすにはあまりにも多くの困難があるとする見解を述べているものとしては Georges Le Roy の “La Pensée et le christianisme.” (*Actes du Xe Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française (Congrès Bergson)* (Paris: Armand Colin, 1, 1959, 195-199) が、さらにその理由を遠く彼のユダヤ的背景に見い出している研究としては Liam Brophy の “The Anguish of Bergson.” (*Social Justice Review*, 53, August 1959, 110-119) がある。

E

不思議なことではあるが、このような視点からベルクソン哲学を跡付けた研究も以外に少ない。Léon Husson の *L'Intellectualisme de Bergson: Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition* (Paris: Presses Universitaires de France, 1947) はその意味でも重要な著作である。