

ベルクソン『道徳と宗教の二源泉』における神は いかなる意味で愛の対象なのか

濱田明日郎

はじめに

アンリ・ベルクソン（1859-1941）最後の主著とされる『道徳と宗教の二源泉』（1932年、以下DS）には、「神の本性」たる「二重の愛」についての有名な定式が掲げられている。

哲学者が、神秘主義を何らかの定式で言い表そうと望めば、哲学者はすぐにこの〔神秘家が直接的に経験した〕神の本性を定義してしまうことだろう。神は愛である、そして愛の対象である *Dieu est amour, et il est objet d'amour*——ここに神秘主義の寄与の全てがある。この二重の愛 *double amour* について神秘家が語り終える日は決して来るまい。彼の叙述は終わらない。叙述される事柄が表現不可能だからである。だがこの記述ではっきり言われていることは、神の愛は神の何かなのではないということである。この愛が神自身なのである（DS267）。

「神は愛であり、愛の対象である」という定式で示される「二重の愛」。どこか判然としない定式ではないだろうか。神が「愛」であることと、神が「愛の対象」であること。個別には理解が可能だろう。「神が愛である」ことは聖書にも述べられる教説であり¹、そのような愛は、一般的には、被造物を創造した神が被造物へ与える愛のことを指すだろう。ベルクソンにおいても大枠でその意味は保存されている。「神が愛の対象である」の方はどうか。これについては例えば「信仰」を想定したらよい。神への信仰を持つ者は、神を対象とする愛を持つと言ってよいだろう。だがしかし、この二つが一息に書かれ、そして「二重の愛」として名指される場合には、なぜここで二つの愛が「二重」のものとして——つまり「二重化した一つの愛」として——考えられ

¹ 「神が愛である」ことの直接的な言及としては、たとえばヨハネの第一の手紙 4:7-8, 16。

ているのかは、必ずしも自明のことではない。

しかし、これをキリスト教神学の文脈で考えるのみでなく、ベルクソン哲学の文脈、DSの文脈において考えるならば、解釈の困難はむしろ一層大きなものとなる。「神が愛の対象」であることがとりわけ問題だ。ある箇所では「愛は対象によって規定されない」、「愛など高次の情動は自足しており対象に依存しない」といった旨のことを述べるのもまたベルクソンなのだから。さらに別の箇所では、「信仰」や「祈り」といった営みは、基本的には人間の本能的な生きんとする意志に帰着するもの、つまりは此岸の事情として処理され、神秘主義に端を発する「動的宗教」に対立する「静的宗教」のものに見做されるのである。

さて、当該の定式に凝縮されている「神秘主義」こそが、みずからの哲学を前著『創造的進化』（以下 EC）から発展させたものだと、ベルクソンは考えている。神秘主義の示唆を受けて得られた DS の学説は、「私の以前の諸著作の結論を自然に——必然にではないとしても——補足する」（DS272）。DS で遂に語られる学説とは、神の愛による創造論であり、神が愛するためあらゆる被造物は創造された、とする、人類を含む被造物の「存在理由」（DS273）を論じるものである。当該の学説それ自体に対する解釈や判断は一旦措くとして、これをベルクソンの哲学体系における形而上学的な結論と位置づけること自体はさほど異論を集めることではないだろうし、彼がこうした結論に至ったことは周知に属するものでもあろう。このように、DS が「神秘主義」の寄与を受けてベルクソンの哲学を補完し、そして「神秘主義の寄与」をかの定式に凝縮して示しているのだとすれば、われわれが冒頭に引用した定式はベルクソンの神秘主義理解、ひいてはベルクソンの形而上学全体の理解に係る重要性を持つのである。

さて、当該の定式は「神が愛である」と「神が愛の対象である」という二つのことを述べている。ベルクソン研究において、前者の〈神即愛〉についての定式は（第一節で述べるように）解釈者に恵まれてきたように思われる。しかし管見の限り後者が十分に解釈されてきたわけではない。実のところ、先の引用でも見て取れるように、ベルクソン自身が明示的にその内実を明かしているわけではないのだ。前者の「神は愛である」の定式が換言され、強調されていることはすぐに分かる。しかし「神が愛の対象である」という愛の片面について、当該の箇所でも、それ以外の箇所でも、ベルクソン自身がその含意を十分に展開することはない。

そこで本稿は、DS における当該の定式の重要性に鑑み、とりわけその定式の後者（「神が愛の対象である」）に関する先行研究の不足を補いつつ、神秘主義的な「二重の愛」について、解釈を試みていく。

1 神的爱の対象はいかなる意味で対象なのか

第一節では、DSにおいて特殊な意味で用いられる神的爱²の対象について、先行研究とともに筆者の解釈を提示する。実のところ、神の対象のありかたは、「対象としての神」（定式の後者）ではなく、むしろ「愛としての神」（定式の前者）に係るものであるが、定式の後者における「愛」および「対象」との対照において、その確認は必要な作業である。

神的爱は対象を持つか、という問いをベルクソン自身が掲げている。ここを手がかりとしよう。

こうした「神的爱」も、その対象を持つのだろうか。高次の情動 *émotion*³ は、自己に充足していることに注意しよう。[例えば] ある種の崇高な音楽は愛を表現している。けれどもこの愛は、誰の愛でもない *Ce n'est pourtant l'amour de personne*。また別の音楽は別の愛であるだろう。(……) 二つの「別の愛の」場合で、愛が特定の愛であるのは、その本質によるのであって、その対象によるのではない。しかしながら、何にも宛てられず、働く愛を考えるのは難しい。実際、神秘家たちが口をそろえて証言しているのは、われわれが神を必要としているように、神もまた、われわれを必要とするということである。もしわれわれを愛するためでないとするれば、どうしてわれわれを必要としよう。神秘的経験と結びついた哲学者の結論は、このようなものであろう (DS270)。

ベルクソンはここで、音楽の表現する愛になぞらえつつ、神の愛について多くのことを述べているが、暫定的にこのように要約しておく。「神の愛は対象に依存するのではないが、実際、神の愛はわれわれを必要とし、それに対して（つまり、それを対象として）働く」。つまり、当の段落の冒頭で掲げられた「こうした愛も、その対象を持つのか」という問いに対するベルクソンの答えは、「ある意味ではそのように言えず、ある意味ではそのように言える」というものとなっているのだ。この点について先行研究とともに解釈を充実させることはさほど難しくない。

「音楽」の比喻から見ていこう。音楽の「愛」は対象を持たない、とされている。どのような意味においてであるか。村山（2018）は当該の箇所と内的に連関する DS 第一章を読解対象として、音楽の経験などの場合の情動

² 以下本稿ではこの語を、神秘家が経験するような「神としての愛」、神である愛の言い換えとして用いる。用例としては DS267 の *amour divin* を念頭に置く。

³ 「高次の情動」に対する低次の情動とは、関連の箇所からは「知性以下」の、「ある表象に引き続く心の騒ぎ」(DS268) と書かれる情動であると考えられる。すぐ後に述べていく Feneuil (2011) の論述なども踏まえるなら、低次の情動は「先在的」なものを前提とするものと特徴づけることもできるだろう。

——「愛」が念頭に置かれる——は志向的对象を持たないものであることを示す。例えば、音楽を聴いて感じられる「悲しみ」は、「曲の存在や聴取体験」といった「対象」を悲しんでいるのではない。曲の存在や曲の経験自体が悲しいのではない。つまり、音楽の悲しみは、そこに向けられることで悲しみが生まれるような対象、すなわち志向的对象を欠いている。そのような情動が存在し、引用で描かれていた「愛」もまた、この種の情動である。

さらに Feneuil (2011) も援用するなら、音楽作品において与えられる情動は、その情動に先在 *préexister* する「人格」に依存するのでもない(113-114)。作品に現れる情動は「誰の愛でもない」——つまり、先在する「芸術家」や「鑑賞者」(115)のものではない。「この愛は、誰のものでもない」(DS270)というベルクソンの言葉はそのことを意味している。むしろ、情動こそが第一のものであり、情動こそが芸術家を作品へと駆り立て鑑賞者を巻き込むのだ。

さて、音楽の表現する愛について述べられたことを、神秘家の経験する愛に適用するなら、以下の二点が帰結する。①神的愛は何か・誰かを対象とするものではない。②神的愛は、ある主体に依存したり、ある主体に所有されたりするものではない。要するに、愛は分離と所有の *de* によって表現されるような事態ではない。神は何かの愛 *amour de quelque chose* でもないし、「神の何か *quelque chose de Dieu*」(DS276、引用者強調)でもないのである。

未だ矛盾めいているだろう。先の引用の折り返し地点、「しかしながら、何にも宛てられていない、働く愛を考えるのは難しい」・「神はわれわれを必要とする」といった、神的愛がわれわれを対象として持つことを強く示唆する文面をどう解釈するか。Gouhier (1987) が述べるように、「愛が対象を持たない」と同時に「神がわれわれを必要とする」とは「パラドクス」ではないか(168)。

こうした困難は杉山(2006)の解釈が引き受ける。「ベルクソンの語る「愛」は、まず対象的な仕方で捉えられた存在者に対して向けられる二次的な態度といったものではない」(319)。「おのれの対象の現前に先立つこうした「愛」は、むしろその対象を創造する情動として記述されることになる」(320、引用者強調)。「愛」・「創造」の本質は「自らの他者を存在させ、存在するがままにしておくこと」(ibid.)である。実際、ベルクソンは、「人間種を、より一般的には創造主にとっての愛の諸対象 *des objets d'amour* を出現させる」(DS276)神の手振りについて述べていた。神が働きかけるのは、先在する対象ではなく、新規に創造される創造の対象である。

以上で「神的愛」の「対象」について確認できた。まとめておけば、愛は先在する「対象」を持たないが、神の愛は「対象」そのものを新たに創造する。

2 神はいかなる意味で愛の対象なのか

本題に戻ろう。われわれの問題はこうであった。「二重の愛」の定式の後者をどのように解釈するか。「神が愛の対象である」というとき、神は、いかなる意味で対象であるのか。このとき「愛」とは何であるか。

2-1 取られるべき解釈の方向性。神秘家による神への愛

「神が愛の対象である」というとき、「対象」は先ほど述べた意味での「創造の対象」を意味する、という解釈は可能だろうか。「神」を限定的に解釈すれば不可能な道ではない。ベルクソンが神秘主義の最も充実した相として記述する、神と意志を共にした神的行為を行う神秘家たち、さらに次なる神秘家を生み出していくであろう神秘家たち、創造された創造主（DS270）を、「神々」（cf.DS338）に加えられるものとして数え上げるという解釈である。この場合、当の定式は、「神は創造であり、創られた者たちもまた神（々）であるため、そうした神（々）は創造される対象でもある」ということになる。

しかしわれわれは以下二点の理由によってこの解釈を取らない。第一に、上の解釈は「神」によって創造者も被造物も指すことになるが、これは同一の主語による対句表現の読解としては不自然である。第二に、この解釈がそうするように、神秘家の愛の向かう先としての「神」を「次なる神秘家たち」にのみ限定すれば、DSの描く神秘家の愛のあり方と矛盾が生じてくる。神秘家の愛に関する以下の引用を見てみよう。

神秘家を焼き尽くしているその愛は、もはや単に一人の人間 *un homme* が神を愛する愛なのではなく、神が万人 *tous les hommes* を愛する愛だからである。神を通して、また神によって、彼は全人類を神の愛をもって愛する（DS247）。

ここでは明らかに「神秘家から神へ」の愛が描かれており、「人類」——潜在的な神秘家を意味しうる——への愛は、「神」を経由したものとして描かれている。ということは、「次なる神秘家」を創造する愛が神秘家に認められるのだとしても、それはやはり（創造の対象としての次なる神秘家そのものではない）神を経由してのことである。ここを手がかりにするなら、「神は愛の対象である」を「神は（神秘家の）愛の対象である」と読むことは可能であり、また自然であるように思われる。われわれはこの解釈の下で、以下の検討を行っていく。

しかし、ここでも疑問が生じる。先の引用で見たように、神秘家の愛は、

単に「神を愛する愛」ではなく、それと連続的な「万人を愛する愛」であり、究極的な働きとしては「神的愛」のそれと一つになっていると言っていだらう。であれば、神秘家が神を愛する愛は、結局のところベルクソンの創造の学説においてどのような意味を持つのだろうか。「神的愛」と「神への愛」が単に同一のものではなく、「二重の愛」として描かれている以上、そこには「神的愛」が一方的に存在を贈与していくのとは別の契機が見て取られるべきではないのか。これが、「神が愛の対象である」という定式を、「神が（神秘家の）愛の対象である」と解釈した場合に提起される問いである。

2-2 Worms (2004) の解釈

今提起した問いに一応の解答を用意している先行研究に目を移す。われわれが取り組んでいる「神が対象である」という点に、神秘主義の定式としての「独自性」・ベルクソン哲学に対して付け加えられた「新規性」(332)を見るのは、Worms (2004) である。彼は「創造と愛」の問題、すなわち「愛（そして愛の対象）としての神の本性が、いかに創造（とその結果）を説明するか」(333、引用者強調)と問う。そしてこの解釈者は、愛し愛される存在の出現こそがこの宇宙の存在理由である、とする創造論的なベルクソンの叙述 (DS271-272) に着目し、「神秘家が示唆すること、それは愛である神が愛するための誰か、神を愛し返す *aimer en retour* ことのできるような誰かを欲するということである」(334、引用者強調)と解釈する。つまりこうだ。神は、被造物が神を愛し返すことができるように欲し、創造した。とすれば、神秘家→神という愛の方向性は、神がそのように欲したところの被造物の本性に属する。愛は「神秘家がそれを経験するような神の本性だけではなく、神の創造の最終的本性」(ibid.)——つまり被造物の本性をも説明する。

この解釈に従うならこうなる。「愛し、か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」(DS273)と言われるときの愛は、神と存在者（典型的には神秘家）とのあいだに成就した、相互的な愛である。二重の愛の定式もそのことを示している。「神は愛の対象である」と言われるとき、この「愛」は神秘家から神への「愛」である。

さて、「神は愛の対象である」において、神秘家から神への愛が言及されていると考える点で、われわれは当該の研究と立場を同じくする。しかし、この場合にもさらに説明されるべきことが残っている。

第一に、神への愛は、神的愛との方向性の違い及び神的愛との連続性を考慮に入れた場合に、ベルクソンの創造論にとってどのような意義を持つのか。Worms のように「神と被造物が愛し合うように神は創造した」と述べるなら、やはり「神への愛」は創造の「結果」として経験されるに過ぎない。しかし先に見たようにベルクソンの創造論において、「神への愛」は「神的愛」と連

続し、さらなる神秘家を創造するのだから、「神への愛」が創造論の単なる結果だとは考えづらい。

第二に、神への愛は神秘家のどのような経験に基づくものなのか。神秘家によってどのように「示唆」されているのか。当該の定式が、「神は、被造物が神自身を愛し返るように創造した」ということを述べているのであれば、神への愛は、やはり神的愛という原理によってア・プリオリに説明されているのだと考えられる。とはいえ彼の学説が「神秘的経験と結びついた哲学者」（DS270）のそれであるとするなら、神を対象とする愛は何らかの神秘的経験に基づくはずである。それはどのような経験なのか。

要するに、2-1 節で検討した可能な解釈、そして今扱った Worms の解釈もまた、定式の前者の愛（神的愛）を原理として定式の後者「神は愛の対象である」を検討するために、神を対象とする愛を、神的愛の理論に対するいわば経験的随伴物に過ぎないものとしてしまう。こうした解釈が未だ不十分なのだとすれば、「神は愛の対象である」が示す事態は、単に神的愛の形而上学的帰結として扱うべきではなく、神的愛に突き動かされる神秘家たちの経験から捉え返されるべきだったのではないか。そこで以下では、DS における神への愛に関する経験について考察し、この経験が神的愛とどのような係りを持つのかを論じていこう。

「神を愛する」という契機は宗教においてなんら特別なものではないが、ベルクソンの提示する「静的宗教」から「動的宗教」までの宗教の諸相において、「どのように」神を愛するのかという問いは可能であるし、この問いに解答を試みることで、神への愛について具体的に考察することができる。われわれは、ベルクソンが描く宗教的な諸経験を今一度振り返り、それぞれにおいて神がどのような意味でどのように愛され、どのように対象とされているのかを見よう。

2-3 信仰および祈りについて

例えば神への愛は「信仰」や「祈り」だろうか。実際、神秘家——ベルクソンにとってその範例はアレクサンドリアのカタリナやアビラのテレサであったとされる——の言行についていえば、彼ら自身、信仰を決して手放すことなく、神への祈りに（時に過激なほどに）身をささげたはずである。

しかし「二源泉」が宗教における「信仰 *croyance*」や「祈り *prière*」という語で示すのは、後に述べる用例を除けば、基本的に、「生きねばならぬ」人間の此岸の事情であり、仮構作用に端を発する「静的宗教」——キリスト教神秘家が興す「動的宗教」とは異なる源泉を持つとされる——の一要素である。

まず静的宗教における「信仰」についてだが、これは本能的な「生」の下に位置づけられるものとして語られる。それゆえベルクソンにおける「信仰」

の発生論は、動物の生の記述からスタートする。「動物は、自分に役立つものは何でも利用する」。「動物にとっては、事物は利用できる限りでしか存在しない。だから、彼はもちろん、自然の内では万物がまるで自分の利益を目指し、もっぱら自分の属する種の利益になるものであるかのように行動する」(DS186)。このような「確信 conviction」は「生きるための努力」と一体をなしている。人間に目を移そう。「知性」を持ち「反省的思考」を持つ人間は、「広大無辺の宇宙のうちのかすかな一点として自分を知覚し、思考する」。この際人間は「死」(DS135)や「予測不能性」(DS148-149)に直面する。しかしこの時、「生きる必要」(DS185)・「生きようとする努力」が、「彼の知性の内へ、知覚や思考が締めようとしていたその場所へ、間髪を入れずに対抗像——事物や出来事が人間の方を向いているという——を投げ入れなければならない」(DS186)。生命に備わった「防御反応」、すなわち「自然の意図」が用意するセーフティネットによって、人間は自らの力の及ばない事情に対しても「不死」(祖先信仰)の表象や「運」(成功なり不成功なりを保証する)の表象といった「効能ある現前」(DS185)に出会う。われわれはそれを「信仰」し、「安心 confidence」(DS159)を得、再び生に復帰することができる。これが、静的宗教における「信仰」である。

一方、「祈り」については(「信仰」についてのそれとほぼ同型の論述も見られるものの)、「動的宗教」にとっても無視できない要素が含まれる。以下は『思考と動くもの』(以下 PM)「序文Ⅱ」からの引用である。

古代神話の神とキリスト教の神はまったく似ていない。それには何の疑いもない。しかし、どちらの神に対しても祈りがささげられ、どちらの神も人間に関心を持った。静的であれ動的であれ、宗教はこの点を基本にしている。ところが哲学では、人間の捧げる祈りをまったく考慮に入れないことを本質とする存在を神と呼んだのだ (PM48)。

「序文Ⅱ」は 1922 年にすでに書かれていたものであるが、訳者の原(2013)が指摘するように、「動的」「静的」という DS (1932)において導入される宗教の二分法が用いられていることから、当該箇所は PM (1934) 出版前に書き加えられたものであろう。そこでこの引用は DS を書いていたベルクソンの思考と地続きのものとして解釈されうる。

静的宗教(ここでは「原始宗教」が例示されている)と動的宗教(その実例こそがベルクソンにとっての「キリスト教」である)に共通する要素として、「祈り」、すなわち人間から神への働きかけと、「関心」、すなわち神から人間への働きかけが提示されている。

「静的宗教」において捧げられる神への祈りとはどのようなものか。静的宗教における「神」とはわれわれの「意志」に味方し・あるいは敵対するよう

な「作用」を、人間の手中に収めるためのものである。人間の「意志」は、「意図の現前を感じ取ると、この意図を極力利用しようとする」(DS187)。例えば水の湧く泉に対して「水をわれわれに供給してくれる」という意図を見出し、祈りによってその意図の歓心を買おうとする(DS189-190)。「神々が生まれてきたのは、大抵は、人間がそれら神々を利用するためだった」(DS200)。要は、神々はわれわれに対する「意図」や「作用」の擬人化の果てにあるものである。「[……] 当初そうした信仰の対象となるものは、必ずしも一個人格 *personne* ではなく、そこには部分的な擬人的性格があれば十分である」(DS159)。神秘主義的な神の定式が神を「人格」として見つつ「擬人化」を避けようとしていた(DS267)のとはまさに対照的に、静的宗教が神に求めるのは、一つの「人格」ではなく、それに対して祈り、歓心を買うために十分な程度の「擬人的性格」なのである。

「動的宗教」における「祈り」はどうか。DS からはこのような用例を取り出せる。

われわれが動的と呼ぶ宗教では、祈りをどういう言葉で表すかはそれほど重要ではない。それは口にすること *parole* なしに済ますことのできる魂の高揚 *élévation* であるから。他方、最低次の段階では、祈りは唱えられる呪文と無関係ではなかった。つまり祈りの狙いは、神々、わけても精霊の意志を強制はしないまでも、少なくともそれらの歓心を買うことであった。そして多神教で唱えられる祈りは、通常、これら両極端の中間に位置している(DS212-213)。

先の PM から引き続き、祈りという宗教的実践の話題においては、ベルクソンが「動的宗教」と「静的宗教」のあいだに連続性を見ていることをまず強調しておきたい(第一章で展開されたような「神的愛」を説明原理とする創造の形而上学という議論の水準においては、これは決して俚上に載らない論点である)。その上で、われわれの論点、すなわち「愛の対象としての神」の論点に関連して、動的宗教における「祈り」が「魂の高揚」であるという表現の持つ含意について考えたい。このやや唐突な「魂」という語の意味するところを知るため、われわれは動的宗教の源泉たる神秘主義経験についてのベルクソンの記述を訪ねる。

2-4 神秘経験の諸相

ベルクソンが「完全な神秘主義」(DS240)とするキリスト教神秘主義、そこに属する「大神秘家」たちの神秘的経験は DS243-246 に記述されている。

われわれは、その記述を五段階にして理解することができる⁴。

第一段階。魂は「自分が呼ばれているのを耳にしたかのように立ち止まる」(DS244)。魂はその「深層を震駭され」る(DS243)、あるいは「魂の暗き深みがかき回される」(ibid.)。また、この段階で生の秩序 *ordre vital* (cf.DS186) から離脱する。震駭は強度が十分であれば「魂の表面」に上ってきて「像 *image*」や「情動 *émotion*」の形をとる(DS243)とされるが、これについては第三段階に振り分けられる事態だと考えられよう。

第二段階。次に魂は「まっすぐ前方へと運ばれる *laisser porter* がままになる」。この段階では、魂は、みずからを運んでいる「力 *force*」を「直接的に知覚しない」(ibid.)。

第三段階。魂は「力」の「定義しがたい現前 *présence*」を感じる、あるいは現前を「象徴的なヴィジョンを通じて見透かす *deviner*」(ibid.)。歓喜・脱我・恍惚といった、神秘的経験としてよく知られる現象はこの段階に位置づけられる。この段階までは、「完全な神秘主義」の一步手前としてのギリシア神秘主義・仏教・ユダヤ教の神秘家も至った、と記述される(ベルクソンはここまでの経験を「観照」(DS245・246)と呼ぶ)。

第四段階(DS244-245)。いわゆる「暗夜」(DS245)である。脱我の段階以降、思考と感覚 *sentiment* によって「魂は神の内に没入している *s'absorber*」が、「魂の何かが外に残ってい」た。それは「意志 *volonté*」である。脱我は「見る能力 *faculté de voir*」「情動する *s'émouvoir* 能力」には係るが「意志」には係っていなかったのである。不完全な一致は魂の内に「不安」をもたらす。この不安の感情が魂全体を占めるとき、脱我は終わり、魂は再び孤独になる。「行動が魂を自分の方に連れ戻し、したがって神から引き離している」。この「不安」こそ「完全な神秘主義」の特徴であるとされている。第五段階の準備期間であり、魂の「不安全感」「苦痛」が伴うことが示唆される(据え付け寸前の機械の比喻⁵)。

第五段階(DS245-246)。暗夜を乗り越えた「最後の段階」(DS245)。この段階では、「魂を通して、魂のうちで働いているのは神である」。魂にとって、いまや「生の過剰」、「巨大なエラン」、「広大な企図に向かって魂を投げ出す抵抗不可能な推力」だけがある。「魂の全能力の穏やかな高揚」がある。つま

⁴ 今回使用した DS の版に付されている Keck と Waterlot の校訂者註によれば、ここでベルクソンは DS の成立に大きな影響を与えたアンリ・ドラクロワ(1873-1937)の影響を受けて「修徳 *ascèse*」「証悟 *illumination*」「闇夜 *énèbres*」「転形的合一 *union transformante*」の四段階で理解しているという。しかしわれわれは、「修徳」と「証悟」のあいだの移行段階を一つの段階として区分している。というのも、「魂が立ち止まる」段階と「魂が運ばれる」段階は違う段階として理解できるし、「魂を運ぶ力」の正体を知らない段階と「それが顕現している」段階とは違う段階として理解できるからだ。

⁵ 謎めいた機械の比喻を用いて描かれる「暗夜」については平賀(2020)の理解に従っている。

り、第四段階では神と合一していなかった「意志」の能力もここでは神とともにあり、「神の協働者 *ajutores Dei*」として、神と共に働く。「魂はいまや神性に満たされているので、その顕現は魂の外からのものではありません」ず（DS246）、魂の内からのものである。神秘経験の極致は「人間的意志と神的意志とが一つになる状態」なのである（DS242）。

まずは大枠の解釈から。ベルクソンは古典的な三分法である〈知・情・意〉に則って、神秘経験の諸段階を、神秘家の魂が辿った遍歴として整理していると解釈することができよう。特に、第三段階を「思考」と「情動」における神との一致とし、第五段階を「意志」を含めた神との一致とする理解にはそれが顕著である。ここから第一段落に関する記述で述べられていた、魂の深みから浮かび上がってくるとされる「像」や「情動」の位置づけも理解できる。第三段落が「知」と「情」における神との一致なのだと整理するなら、「像」とはそれを通して「現前」を知るところの「ヴィジョン」（「来るべきものの象徴」DS243）であり「知」における「神の一致」なのだと考えられる。また「情動」も「転形 *transformation* を待ち望む魂の集中」（*ibid.*）と換言されていること、また当該の段落冒頭にて「決定的転形の〔……〕序曲となる異常状態」として「法悦」などが挙げられている（DS242）ことから、第五段落に至って完遂される「転形」の前段階として、これを位置づけることができる。

「完全な神秘主義」の最終段階を特徴づける「意志」のあり方は、静的宗教での意志との対照によって、よりはっきりと見えてくる。静的宗教とは、大筋としては、「生の秩序」、生きねばならぬという「生の要請」に駆動されるわれわれの「意志」に益をもたらす「作用」・「意図」の擬人化とそれに対する阿りの産物であり、「人間の意志」が「神の意志」を動かそうとするものであった。一方で神秘経験の第四段階ではこうした「人間の意志」こそが魂を神から引き離すものであり、第五段落以降での神秘経験の極致が「人間の意志と神の意志の一致」とされていた。この点で、静的宗教と動的宗教における人間の動き方の違いをしるしづけるのはまさに「意志」である。さらに踏み込めば、神秘経験の諸段階は、「生の要請」に駆動される人間の意志から「創造の要請」（*cf.*DS269）たる神の意志、そして創造行為への困難な移り行きを描いたものだ、という構図を提出することができる。「完全な神秘主義とは、行為であり、創造であり、愛でなくてはなるまい」（DS238）。

さて、言葉なしに済ませることのできる「魂の高揚」といわれた動的宗教の「祈り」の解釈が問題なのであった。神秘経験全体が「魂」の段階的な神への一致を描いたものであるとすれば、こうした道行きの全体が「祈り」であると解釈することは可能ではある。この「祈り」は全面的な神との一致を求める魂の動きなのであり、そしてその一致の後には、「人類全体」へと向かい、神的行為に参与するのだと。しかしその場合にも、これらの道行きのと

りわけ第一段階・第二段階に見られるような「まっすぐ前方へと運ばれるがままになる」(DS243) 魂の受動性に鑑みれば、われわれの出発点であった定式に描かれているところの、神を「対象」とするような愛としては、「祈り」を考え難くもなる。この場合の「祈り」は受動的にそこへと導かれるところの魂の「一致」とその後の「協働」によって特徴づけられるものであり、能動的に神を対象化するという要素は見出されない。結局、動的宗教における「祈り」においても、われわれは愛の対象としての神を見ないのである。

先に見たように、ベルクソンは静的宗教と動的宗教とのあいだに、実践上の連続性を見出し、そこに人間から神への働きかけを見ていた。この点に再び着目しよう。本質的に区分される静的宗教と動的宗教の二者が、それでも同居する現実のうちに、われわれは神秘経験のその後の神秘家の実践を見、そこにこそ「神を対象とする愛」——それでいて静的宗教のようにわれわれの人間的意志の相関項ではないような愛——のありかを見る。

2-5 神秘家の実践について

上に述べてきたように、動的宗教は神秘主義に源泉を持ち、静的宗教は自然の意図した「仮構作用」に源泉を持つ。起源の異なる二者に対して、しかし未だ「宗教」という同じ言葉が用いられなければならない。二つの理由が挙げられる。第一に、二者はどちらも（性質の異なるものではあるが）安全 *sécurité* と平静 *sérénité* を得させる (DS225)。静的宗教における「信仰」が「安心」と定義されていたこと (DS159) が想起されよう。そして第二に、われわれが眼にしている神秘主義は事実上純粋状態ではなく、静的宗教との混合状態、無限のグラデーションのうちにある、ということである。神秘主義は「稀なる精髓」(DS225) であり、われわれはたいていそれを希釈された状態で目にする。というのも、「神秘主義が現実には働いている現場で捉えようとすれば、それは事実上民衆と切り離せず、民衆といっしょのままに、その現にあるがままにしておかねばならない」からだ。完全な神秘家は「人類全体への愛」とともに働く。彼は、神秘的生 *mysticité* の伝播のために、未だ人間的生を営む人々に働きかけなければならない。しかし、「人類が新しいものに理解を示すのは、その新しいものが古いものの引き続きである場合に限られている」(DS252)。「敬重に当たる通俗化」(DS253) を行わなければなるまい。そこで、「彼の知性も彼の想像力も、神学者たちの教説を利用する」(ibid.)。ここで述べられているのは、神秘家がそこに生きている先行状況としての静的宗教を「利用する」という事態である。

それでもなお神秘主義の伝播は容易な仕事ではない。神秘経験とは、あくまで内的なもの、各個人が、魂によって、経験するものである。最終段階にまで達した神秘家の変化が、「彼一人にしかわからない」(DS246) と言われて

いたことを想起しよう。神秘家の変化は（言行の「単純さ」（*ibid.*）という外的徴候を伴うものとはいえ）本質的に内的変化である。神性の顕現は「魂の外」ではなく魂の内に在り、彼の魂が「彼の交わっている周囲の人々から根本的に見分けられるよすがも、もはやない」（*ibid.*）。「神」の直接経験が「魂」に内的なものとされるのに対し、「静的宗教」の役割は神秘主義にとって間接的なものとならざるを得ない。

とはいえ、神秘主義の「利用」によっておこる静的宗教の変動もまた大きなものである。静的宗教の本質たる「仮構作用」が高尚に作り替えられる（DS226-227）。「人類は自然の根源力 *principe* そのものとの接触を（……）真剣に求めているようなポーズをとり、ある程度まで自分のものとしたという様子をすらして見せるだろう。人類は、その高みへまで登ることはできまいが、それに倣ったしぐさを描いて見せ、そういう姿勢をしてみるだろう。最上の席は、その完全な意味で満たされる——人類にとって——に至っていない定式のためにとってあり、その有様はまるで、何かの儀式のときに、偉い人にとって置かれた椅子が空席のままにしてあるのを髣髴させる」（DS227）。「ポーズ」、「しぐさ」、「姿勢」、そして「定式」という語が表しているように、こうした行為はあくまで神秘家の言行の模倣——つまり魂による内的な経験を伴わない、外的な模倣——であろう。しかし、これら言行の模倣にも意義がある。それは模倣者そのものにとっての意義ではなく、その模倣者を通じて出現するいわば潜在的な神秘家にとっての意義である。「凡庸な教師が、天才の作り出した学問を機械的に教えていても、この教師自身には与えられていない使命へ呼び覚まされる者が、その生徒たちの内から出てくることがある」（DS227）。まとめておけば、魂・精神による内的な神秘主義経験は、間接的な静的宗教の道具立て（儀式・祈りの文句等々）を契機として、遠隔的に伝播するのだ。

ベルクソンが神秘主義的経験の共有の説明に用いる「筈」においても、「言葉」はあくまで間接的な契機である。「神秘主義の言葉を聞くと、大抵の人の胸の奥には、ほとんど聴き取れぬほどではあっても、何かそれに筈するものがある」（DS226）。われわれが問題としてきた神秘主義の「二重の愛」が、神秘家にとっても「語り終えることの無い」、「表現を許さない」、つまり言語に翻訳することができないものであったことに鑑みれば、語られた「神秘主義の言葉」もまた、聴くものに対して間接的な影響を及ぼすものでしかない。しかし、その言葉は「筈」をもたらすという形で、潜在的な神秘家の魂の内部に、遠隔的に作用する。

さらに、ベルクソンが特権視する「キリスト教」の場合、その宗教の存在自体が「神秘主義」と相互に条件づけ合っている（DS254）。すなわち、神秘

家たるキリスト⁶がキリスト教を条件づけているし、新たな神秘家を作り出してゆく宗教である点で、キリスト教が神秘主義を条件づけている。神秘主義とキリスト教とは「形相」と「質料」の関係にあるとされる（DS240）が、キリスト教の場合、「質料」それ自体が「形相」に条件づけられたものであるから⁷、この「質料」は「形相」にとって適合的に働く。例えばもともとキリスト教の信仰にある者が神秘主義に出会う際、彼が既に持っているキリスト教信仰は、もともと神秘主義に端を発するものだから、神秘主義の「質料」として利用されるというように。実際、もともとがキリスト教徒で、さらに神秘経験を体験した者の場合には、すでに与えられた宗教的観念がその経験と対応することになる（DS251）。それゆえ、神秘家は、彼が既に持っていた「宗教的信仰」のうちに自らの経験の対応物を見出し、その強化にあたる（DS253）。しかし大神秘家にとって何より問題なのは「根本的に人類を転形させる」こと、すなわち人間という生物種を別様に作りかえることである。この理由によって、「創造の要請」は EC では生の跳躍とよばれ、「二源泉」ではさらにそれを延長するものとして愛の跳躍と呼ばれたのである。しかし、神秘家は実際には、「神秘的なエランが人類全体へ直接に広げられるといった明らかな不可能ごとを夢想せず、選ばれた少数の人たちへこのエランを伝える」。そのために僧院や教会といった宗教的な共同体をかたちづくる（DS250）。人類に課せられた「物質的制約」によって、「精神面での根本的転形」が可能ではない状況下では、そうした方法以外を取る以外、そのエランを残し・伝える方法はなかったためだとされる。

さて、こうしてみれば、神秘家に端を発する動的宗教の実践のうちには、静的宗教のいわば質料的利用という側面が存在する。それは神秘主義の伝播の特殊な様態や物質的制約によるものであるが、こうした宗教的实践そのものは静的宗教だけのものでなく、単に魂全体をすでに神とともにしている「大神秘家」のものでもありうる。とすれば、「創造の要請」たる神的愛、愛の跳躍に突き動かされる神秘家が、そのエランを伝えるべく「信仰の強化」や「祈り」を激しい熱意でもって訴えるのは、実践上当然のことである。ここに神秘主義における神への愛、神を対象とする愛も位置づけることができよう。神への愛・神を対象とする愛とは、すでに神秘経験で得られた神的愛に突き動かされる神秘家たちが、いまだ神秘的生に入らぬ者たちに向けて、その愛について語りつくせぬままに語り続け、その神的愛を、宗教の先在的对象た

⁶ Chevalier (1959) の報告を信頼するなら、ベルクソンはキリストを神秘家、いや「超神秘家 *Surmystique*」(183) として理解しているし、DS 内部でもそう判断してよいだろう。「[……] 彼ら [偉大な神秘家たち] は、福音書のキリストが全き姿でそれであられたものの、独自ではあれ定かならぬ模倣者であり、継承者である」(DS254)。

⁷ DS においてみられる形相による質料の創造、という特殊な質料形相論 (DS269-270) については別稿に譲りたい。

る「神」として指示するような運動となる。ここでの神は、静的宗教においてそうであるような、「われわれの意志の成就のために神の歓心を買おう」とするような祈りや信仰の対象でもなければ、神秘家のみに知られる観照的な知の対象としての「神」でもない。神が愛の対象であるのは、神的愛に突き動かされ、次なる神秘家をその愛に導こうとするところの、神秘主義の宗教的实践においてなのである。

これが、われわれの、「神は愛の対象である」の解釈である。すなわち、神が愛の対象であるのは、神秘主義が宗教を質料として実践する、神的愛の（困難な）伝播の運動においてである。

3 結論

われわれが問題としてきた「神の本性」たる「二重の愛」の定式についての解釈をまとめることで、本論全体を締めくくる。定式の初出の引用箇所を今一度見直そう。

哲学者が、神秘主義を何らかの定式で言い表そうと望めば、哲学者はすぐにこの神の本性を定義してしまうことだろう。神は愛である、そして愛の対象である——ここに神秘主義の寄与の全てがある。この二重の愛について神秘家が語り終える日は決して来るまい。彼の叙述は終わらない。叙述される事柄が表現不可能だからである（DS267）。

「神は愛である」という点については、第一節で論じた。神的愛は生の根源力に属する創造的エネルギーである。そして第二節で「神は愛の対象である」という点について論じた。神的愛に触れる神秘家は、自らを神秘家たらしめた愛、人類を「転形」せんとする神的愛に突き動かされる。そしてその「創造の要請」のために神秘家は人々に働きかけることになるが、伝導すべき創造的エネルギーたる「愛」はどこまでも内的なものである。そこで実践としては、既存の宗教を質料として、「神」と名指されてきた対象のもとに、「信仰の強化」を行うことになる。神秘家は、人々へ働きかけるために、彼自身は神を先在的对象として指示しつつ自らの愛を体現し、自らの模倣者・後継者を待つことになるのである。このように考えれば、神的愛がそのまゝ神への愛へと折り返していくこと、そして人類へと向かう神的愛がそのまゝ神への愛として語られていくことが理解できる。この愛は、要請としては一つのものであるが、実践のレベルにおいて方向性が二重化する。つまり、創造の要請たる神的愛は、神秘家の実践的においては、人類への愛であると同時に、直ちに神への愛であるのだ。こうして「二重の愛」は、原理としての神的愛のみから帰結するものではなく、宗教的实践においてこそ見出される。これ

が、われわれの「二重の愛」の定式の解釈である。

最後に、DS が EC の結論を超えたといわれる点において、当該の定式に関するわれわれの解釈が、どのような観点をもたらすか、という点について付言する。EC では問われなかった「人類の存在理由」について、DS は積極的に答えようとする。「人類の存在理由」とは何か。この問いは「神秘家の内では問われると同時にすでに答え終えられている」(DS273)——つまり、神秘家自身がその解答を体現している。神秘家によれば、神的愛は「愛し愛されるよう定められた存在者を存在へと招く」ものである、つまり愛するため・愛されるために人類は存在する。神秘家とはそのような招かれた存在者の存在を体現するものである。ここで言われる「愛される」という受動的な契機は神的愛によって直ちに与えられるものであるが、「愛する」という能動的な契機についてはどうか。ここが第二節以降のわれわれの論点であった。われわれは「神は愛であり、愛の対象である」という定式のうちに、「神的愛と魂全体で一致し、その結果として人類への愛がそのまま神への愛となるような宗教的实践を行う」という神秘家の経験と実践を読み込んだ。この解釈によれば、上の「愛する」という能動的な契機は神秘家から神へのものであると同時に人類全体への神的愛である（二重の愛）。そうであれば、「愛し愛するよう定められた存在者」の存在へと向かうものとして人類の存在理由をベルクソンに示唆したのは、かの定式に凝縮される神秘家の「二重の愛」の実践に他ならない。DS はこの点において、EC の結論を神秘家の経験によって「延長」したものとなる。

以上でわれわれは、DS における謎めいた「神の本性」「二重の愛」の定式、「神は愛であり、愛の対象である」について解釈を加え、それが「人類」の存在理由という、EC を超えた結論に結びつくさまを示した。

論じ残した問題は少なくない。一つだけ挙げておけば、愛としての創造をめぐる「形相」と「質料」の関係については、未だ謎めいている。ベルクソンは質料を創造する形相 (DS270) について一方では語っておきながら、他方では（本稿で見たように）「質料」との妥協・譲歩をもうかがわせることをするのだ。おそらく DS の宗教論・創造論からは質料概念の多義性という論点を取り出すことが可能であり、この点については第一著作以来潜伏するベルクソンの芸術論を踏まえた考察が必要であろう。しかしすでに紙幅は尽きた。

〈文献一覧〉

以下の著作については略号で参照した。

Bergson, Henri.

DS : *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF.1932 [2013].

PM : *La pensée et le mouvant*, PUF.1934 [2013].

〈欧文文献〉

Chevalier, J. *Entretiens avec Bergson*, Plon. 1959.

Feneuil, A. *Bergson : Mystique et philosophe*, PUF. 2011.

Gouhier, H. *Bergson et le Christ des évangiles*, Vrin. 1987.

Worms, F. *Bergson ou les deux sens de la vie*, PUF. 2004.

〈日本語文献〉

ベルクソン、アンリ

『道徳と宗教の二つの源泉』、森口美都男訳、中央公論新社、2003 年。

『思考と動き』、原章二訳、平凡社、2013 年。

村山達也「自足した愛のあいまいな対象：ベルクソンの道徳論における」、『東北哲学会年報』34 号、東北哲学会、73-88 頁、2018 年。

杉山直樹『ベルクソン 聴診する経験論』、創文社、2006 年。

平賀裕貴「神秘家が機械になるとき——ベルクソンにおける生命進化と暗夜における単純性——」、『フランス哲学・思想研究』25 号、日仏哲学会、162-174 頁、2020 年。