

「神秘主義の本質」への問いに向けて<sup>(\*)</sup>

鶴岡 賀雄

## 1. 課題と視点

「神秘主義 (mysticism)」という言葉は現在きわめて多様に用いられている。日本の一般社会では、「オカルト」——日本語特有のニュアンスがあるが——と重なる理解が昨今では強いだろう。「神秘学」といった言い方のほうが魅力的になっているかもしれない<sup>(1)</sup>。これはほぼ、近年欧米では「エソテリシズム (esotericism, ésotérisme)」と呼ばれることも多くなった領域であり、例えばウンベルト・エーコの娯楽小説『フーコーの振り子』に総動員されているような諸対象である<sup>(2)</sup>。

一般社会のみならず、学者、研究者の間での用法を見ても、その外延、内包ともに、確たる共通理解が成立しているとは感じられない。にもかかわらず、この語は依然として多く用いられている。では、神秘主義とはそもそも何であろうか。これを宗教学はどう定義したらいいだろうか。あるいは、この語の、学問内外での使用状況に鑑みれば、これに対して「何であるか？」との「本質」を問う問い方を投げかけてみても、各人の恣意的な定義しか出てこないのではないか？ そうであるなら、宗教学、宗教哲学といった学問上の術語としては、もはや使用不能なのではないか？——本稿は、こうした問題関心から、その使用頻度にもかかわらず一義的に定義されたことも共通理解の成立したこともほとんどない奇妙な概念である「神秘主義」について、その身分と内容を再検討しようとするものである。そしてそれを通じて、この言葉の現在の使用価値を私なりに測ってみたい。

だが、省みればこれと同様な事態が、より大きなスケールで今日出来している。「神秘主義」どころか、「宗教」とは何か、が問い直されることが多くなっている。「宗教とは何か？」との問いはしかし、宗教学・宗教哲学にとって一貫してその核心にあったのであり、つねに問われ続けてきた。身近な例を挙げれば、或る時代の日本の宗教学・宗教哲学を代表する西谷啓治の主著の一つはこの問いをそのまま書名に掲げているし、ほぼ同年代の岸本英夫の主著も、「宗教の定義」を巡る彼なりの格闘の書であったという<sup>(3)</sup>。しかし、近年の「宗教とは何か」の問い方は、これら先達のものとは或る違いがある。この二つの著作には、少なくとも前面には出ていなかった視点が、現在重視されるようになってきている。「宗教」概念の「歴史性」の自覚と、それに伴うさまざまな限界の指摘である。委細は略するが、ミシェル・フーコーに主に発する「系譜学」的思考態度が、人文社会諸学の諸領域に適用されることとなった結果でもあろう<sup>(4)</sup>。これに、最近の「ポストコロニアリズム」、「カルチュラルスタディーズ」等と称される動向も加わって、「宗教 (religion)」という言葉～概念が、近代西欧社会の知の（また「権力」の）布置の中で持ち、また持たされているいわば「位置価」への反省なしに、いきなり「宗教とは何か」との本質への問いを問うことの不可能性、少なくとも危険性の指摘は、近年の英米での宗教研究の一つの流行ともなっている

ようである。

さてここに、「神秘主義こそ宗教の本質である」との理解が、いわゆる近代的「宗教」概念に根ざして多く行われたことに鑑みれば、この「宗教」概念への問いと「神秘主義」概念へのそれは相当程度相似形をなしていることが推測される<sup>(5)</sup>。上述の西谷と岸本にも、それぞれの宗教研究にとって重要な神秘主義論があることは興味深いだろう<sup>(6)</sup>。そうだとすれば、「宗教」に対して近年なされつつある歴史主義的ないし系譜学的再検討が、「神秘主義」に対してもなされてしかるべきだろう。そうした仕事を最も自覚的に行ったのは、ミシェル・ド・セルトーの神秘主義研究である<sup>(7)</sup>。彼の神秘主義研究は、ラカンや上記フーコーの仕事から直接の刺激を受けて、いわゆるフランス現代思想の雰囲気の中から生まれたものだが、その影響は近年の宗教概念批判にも及んでおり、またセルトーの仕事に触発された神秘主義研究が、個別研究のみならず神秘主義概念の系譜学的検討としても、行われ始めている<sup>(8)</sup>。本稿は、このセルトーの「歴史主義」的——ここで言う「歴史主義」の意味については、以下で示していきたい——視点からする神秘主義研究から発しての、私なりの「神秘主義」概念の再検討と再構築のための見通しを開陳するものである。(セルトーの所説の再現を意図したものではない。)

なお、予め述べておけば、このような歴史主義的視点に立って反省されるときには、「神秘主義」という概念は、「対象」の側ではなくしてあくまで「こちら側」にあるものだ、という点が自覚されなければならない。これは当然のことではあるが、宗教学上で用いられる「神秘主義」といった概念は、歴史的過去に属する人々の宗教思想に対する解釈学としての宗教思想史研究の中で、現在のわれわれが過去の他者の思想を理解するための枠組みとして用いるものである。それは、他者を認識するためにわれわれに何らか与えられている概念であるが、同時に、あるいはむしろ、他者を理解するためにこちらから他者に対して投げかける理解の枠組みである。(事実、後に見るように、「神秘主義者(神秘家)」を自称する神秘家はいない。「神秘思想」と自らの思想を名づける者はいない。「神秘主義」とは、つねに他称なのである。自らが「神秘家」でない者(だけ)が、「神秘主義」と言う。少なくとも最近まではそうであった。このことは、「神秘主義とは何か」を考える際に、或る視点を提供すると思われる。)しかしまた、そのようなこちら側での概念形成なしには、過去の他者である「神秘家」とされる人々の思想を理解することはできまい。概念の検討が、本質・内実への問いと不可分な所以である。この「宗教思想の解釈学」というかたちでの宗教学の性格については、もっと丁寧に論ずる必要があるが、小稿では上のごく簡単な指摘のみに止めざるをえない。

## 2. 神秘主義のさまざまな歴史性

本節では、その歴史主義的視点から、つまりそれが歴史的形成物であるとの観点から「神秘主義」を見てみたい。そしてそれを通じて「神秘主義」概念のあり様を大づかみに再検討し、私なりのパースペクティヴを提示してみたいのだが、そのための導きの星として、以下で常に参照されることとなるセルトーの神秘主義研究から、彼の最後の論文、「神秘主義の〔さまざまな〕歴史性(Historicités mystiques)」の結論部の一文を引いておきたい。「知の主体とその研究対象とを分離対置させてきた認識論的枠組みエピステモロジーから、〔いまや〕脱出しなければならない。神秘主義(la mystique)を認識しようという大望をもった諸言説の内部自体にある奇妙な歴史性が、これとは別

の分析モデルの構築を要請している。」<sup>(9)</sup> 本稿は、この、セルトーが語ろうとした、われわれ研究者をも巻き込む「奇妙な・不思議な神秘主義の歴史性 (l'étrange "historicité" de la mystique)」を私なりに捉えてみたい、との欲求に発したのものである。

では、「神秘主義の歴史(性)の諸相」ということで、どのような事柄が考え得るだろうか。いくつかのレベルを分け、順序づけてみたい。それぞれのレベルにおいて、「歴史(性)」ということの意味は異なっているわけだが、それらのなす順序は、「歴史」ということの意味、ないし捉え方に関する、或る進展に対応するものであることを意図している。

**歴史性—0** まず、古今東西に不変・普遍的な「宗教の本質」としての神秘主義を想定し、それがいわゆる史実、事実として、実定性のレベルに生じている限りで、「神秘主義の歴史性」を捉える態度が考えられるだろう。このとき「歴史」は、その時間経過、時系列的展開との側面は考慮されない。ただ、「歴史を超えた」超越的真理として一挙に神秘主義の本質を考える態度とは区別される。その際の「神秘主義の本質」は、或る場合には特定の「秘密の伝統」(ゲノン)<sup>(10)</sup>、或いはいわゆる神秘体験の普遍同一性<sup>(11)</sup>、或いはまた特定の——多く新プラトン主義風な、あるいは「不二一元論」風な——形而上学、等に同定されることとなる。或いは神秘主義の超歴史的本質などには無頓着に、漠然と「神秘主義一般」が想定されることもあるが、ただし、そうした場合には、神秘主義とそうでないものとを区切る輪郭はほとんど解消してしまうことにもなるだろう<sup>(12)</sup>。

**歴史性—1** これに対し、時間の経過として歴史性に着目した「神秘思想史」記述がしばしば見られる。いわゆる(「古典的スタイル」の)宗教現象学に対して宗教史学が対置される場合に考えられる歴史性も、このレベルに属すると思われる。そうした「神秘思想史」は、たいてい古代以来——だがなぜ、古代からか? エリアーデは、新石器時代の神秘主義としてシャーマニズムを語ることもある<sup>(13)</sup>——の西洋宗教史、精神史、哲学史の流れに沿って神秘主義の歴史を記述していく<sup>(14)</sup>。そこに挙げられる主要な名は、その発端として旧約聖書の預言者や古典古代の密儀宗教の担い手——エレウシスの密儀、ピュタゴラス(学団)、オルベウス(教団)、等——からはじまって、時に現代の思想家や宗教者——ハイデgger、フーコー、デリダ、またマザー・テレサやケン・ウィルバー等——にまで及ぶこともある。しかし、ここでの「歴史」の時間は、単にさまざまな、ただし多かれ少なかれその「本質」を同じくする神秘主義を、あるいは神秘家たちを、並べて論ずるための整理の原理でしかない。

**歴史性—2** これに対しさらに、神秘主義の歴史を、神秘主義自体の何らかの(歴史という時間展開の中での)変化と捉える「神秘主義の歴史性」理解があり得るだろう。私自身は、おおむね次のような7段階の画期をそこに想定してみたい。極めて粗く、また暫定的な仮設であるが、敢えて開陳してみたい。ただし、この画期自体がどの程度有効であるかは、個々の神秘家の思想の理解・読解において検証されるべきことである。また、これはあくまで神秘主義の「歴史性」を捉えるやり方の例示であって、画期の内実については、もっと別のさまざまな可能性があるだろう。なお、以下は「西洋」の、とくにキリスト教世界の神秘主義の歴史的展開のみを辿ることとなるが、そうなることの理由は歴史性—3の項で論ずる。

[1] <古典古代期> 最初に想定されるのは、上記の旧約預言者、古典古代の密儀宗教、またプラトン等の哲学者の時代である。彼らの思想や実践自体が神秘主義というよりも、後世そう呼ば

れるようになるものの源泉がここに求められるとの意味で、神秘主義の原型がこの時代に成立する。また mysticism の語源である *mustikos, mustes, mysterion*, 等の語彙が誕生したために、神秘主義の歴史をここから始めることともなる<sup>(15)</sup>。

[2]<ヘレニズム期> 新約思想家、教父たち、新プラトン主義者たちの時代。キリスト教が成立し、同じくヘレニズム期のさまざまな宗教・思想運動が、多く「神秘主義」的色彩を帯びて展開する時期である。オリゲネス(183-253)、プロティノス(205-270)、ニュッサのグレゴリオス(335-395)、アウグスティヌス(354-430)、偽ディオニュシオス・アレオバギテース(6c.?)らの、神秘主義の古典的著作が成立する。ただし、彼らの著作、思想が現代の「神秘主義」の語感に相当するものであったかは、疑義もあろう。「神秘主義」にそのまま相当する言葉がこの時代の語彙に存在していないことは言うまでもない。形容詞 *mysticus* は、キリスト教世界では、主に、① “*corpus mysticum*”, すなわち(キリストの)「神秘体」(秘蹟におけるキリストの聖体を、ついで復活のキリストの身体・肉体をこの世において継ぐものとしての可見の「教会」を指す<sup>(16)</sup>)。、② “*sensus mysticus*”, すなわち(聖書の)「神秘的意味」(聖書の語句がもつ本質的多義性のうち、最も深遠な意味、とりわけ世の終末的完成に関連させる釈義について用いられる。“*sensus anagogicus*”とほぼ同位相<sup>(17)</sup>)。、③ “*theologia mystica*”, すなわち「神秘神学」(この「神学」は、学問としての神学の一分野ないしジャンルというよりは、偽ディオニュシオスの小著『神秘神学(*Peri mustikes thelogias*)』そのもの、ないしは、そこで提出されている徹底的否定神学、つまり神についてのあらゆる肯定的述語づけの拒否と、そうした否定的言語による神についての語り方——正確には「讚え(*hymnein*)」方ないし「祈り(*eukhomai*)」方——、あるいはそうした言語様態において実現する神への「関わり方」を言うもの<sup>(18)</sup>、といった術語において用いられて、それぞれ、“キリスト教の奥義としての *mysterium* に関わる”との意味であった。

[3]<中世盛期まで> 教会神学者たちの時代。(古代教父の伝統を継続する東方教会は、別の展開を辿る<sup>(19)</sup>)。スコトゥス・エリウゲナ、クレルヴォーのベルナルドゥス、サン・ヴィクトル学派のフーゴーヤリカルドゥス、といった人々から、ボナヴェントゥラ、トマス等、中世キリスト教世界の構築者たちの神秘主義がここに属する。が、彼らにおいてもなお、神秘主義(神秘神学)は、神学の他の部分と分離した何かではなく、偽ディオニュシオスによる上記の規定に強く結ばれている。彼らは、いわゆる神秘家である以前に、キリスト教神学の中核を担い、構築していった人々であって、「神秘家」という「人」を根拠とした神秘主義は未だ成立していないとも言える。例えば、ベルナルドゥスは神秘家であったろうか。ボナヴェントゥラはどうか。彼らの多岐にわたる神学者、教会指導者としての活動の一部に、雅歌の「神秘的」釈義が——例えばベルナルドゥス『雅歌説教(*Sermones super Canticum Canticorum*)』——あるいはディオニュシオス的神秘神学の言葉が——例えばボナヴェントゥラ『魂の神への道程(*Itinerarium Mentis in Deum*)』——据えられるにしても、そしてたしかにそれが彼らの神学の最も大切な部分であるにしても、それは彼らの、またこの時代の、大きな統一体としての神学に統合されていただろう。

[4]<中世後期～近世初期> これに対し、いわゆる神学と神秘主義、スコラ神学者と神秘家との分離が見られるようになるのがこの時代である<sup>(20)</sup>。したがってこの時代、中世後期から近世初期にかけて——おおむね14～17世紀；ハーデウェイヒ(13世紀末～14世紀初め)やエックハルト(1260-1327)からギュイヨン夫人(1648-1717)やアーノルト(1666-1714)に到る<sup>(21)</sup>——

が、キリスト神秘主義が実質的に成立し、最も豊かに開花した時代、と見ることもできる。宗教改革運動と神秘主義思潮との影響ないし並行関係も指摘しうるし、プロテスタント諸教会でも、その「教義神学」と分離するかたちで、神秘主義的諸思潮が展開するだろう<sup>(22)</sup>。(歴史性一3の項で再説)

[5]<近世・近代> 近世以降になると、誰が「神秘家」であるかに再び揺れが出てくる。18世紀以降、啓蒙主義思潮が西欧精神史のはっきりした主潮流になると、これへのいわば反動としてのいわゆるロマン主義に属する人々が、神秘主義の担い手とされることが多い。ドイツでは、バーダーやエーティンガー、ノヴァーリスやシェリング、フランスでは、サン・マルタン、ド・マルセ、デュトワ＝マンブリーニ、ド・メーストル、イギリスであれば、ウィリアム・ロー、コールリッジ、ワーズワース、またスウェーデンボルグといった人々である。ただし、彼らはもはや教会の神学者、聖職者、修道者や牧師ではなく、哲学者や文学者、芸術家であり、あるいは自然(科)学者であり、ときに政治思想家である。こうして、神秘主義は、いまや「神学」や「教会」の枠をはみ出していくのである<sup>(23)</sup>。

[6]<近代後期(19世紀後半～20世紀)> 近代的歴史学や宗教学が成立し、キリスト教以外の諸宗教に対しても本格的な理解の試みがなされるようになる。これにともなって、「神秘主義」は、キリスト教以外の諸宗教の中にも、あるいはそこにこそ見出されることとなる。ショーペンハウアー等から始まって、さまざまな哲学者や宗教史家、宗教学者、インド学者、イスラム学者、ユダヤ学者、中国学者、仏教学者、等々が、神秘主義を古今東西に何らか普遍的な「宗教のエッセンス」にまで押し上げていく。神秘主義はかくて、「キリスト教」の枠をも超え出していくのである。(歴史性一3で再説)

[7]<現代(20世紀)> 現代に到っても、ユング、ティヤール・ド・シャルダン、シモーヌ・ヴェイユ、バタイユ、等、上記の如く「神秘家」の呼称を課せられる人々はさまざまな場所に出現する。が、彼らの多くは既に、「宗教」に拘泥する者でもないだろう。キリスト教や、他の宗教の説く「神」にもこだわらないだろう。神秘主義は、現代に到って、「宗教」の領分にも収まらなくなっている。(とともに、その輪郭はますます曖昧になり、拡散し、冒頭に述べたような、学問的概念としての失効を来しているわけである。)

粗漏、強引を承知の上で構想してみた上記の画期の当否については、当然より詳細に検討し、論ずべきことであるが、ここでともかく指摘しておきたいのは、歴史の時間の展開に応じて、宗教や教会やそれらにまつわる知の布置が変化する中で、神秘主義とされるものの有する位置もまた変化し、その限りでその神秘主義が何であるかもまた変化する、そうしたものとして「神秘主義の歴史性」を捉えようとする態度があり得ることである。何が神秘主義であるかは、むしろ、それぞれの時代の知(と権力)の配置の中で決まってくる。

歴史性一3 こうした見方に加えてさらに、いわゆる「創造された伝統」としての神秘思想史を考える可能性があろう。上記の歴史性一2は、西洋神秘主義の歴史を、いわば時代区分したものである。歴史の展開の中で、神秘主義なるものがとる位置の変化に着目している。しかし、このような視点には、未だ、神秘主義という概念自体が歴史的形成物である、との意味での歴史主義的、あるいは系譜学的視点は無い。この点に着目するのが、セルトーの「近代」神秘主義研究の特徴であった。なればこそ、彼は上記の[4]<中世後期～近世初期>の時代を重視するのであ

り、ある意味で神秘主義（正確には「神秘神学 (theologia mystica, théologie mystique)」, あるいは「神秘の学 (science mystique)」)はこの時代にそれとして名指され、「古代以来連続と続くその伝統」もここで自覚されたのだと主張する。「神秘主義は17世紀の発明である」と、中世史家セニョボスの名言「恋愛は12世紀の発明である」——いわゆる宮廷風恋愛の成立がヨーロッパ世界に「情熱恋愛」を生み出したことを言う——を援って、言うことが出来るかも知れない。

この事情をいささか具体的にたどるならば、以下のような見通しが可能だと思われる（これもセルト一の所説をなぞるものではない、私見である。）

まず、上記のエポック [4] < 中世後期～近世初期 > (14～17世紀) において生じたことを、大きく二段階に分けて見ることができよう。

中世後期におけるスコラ神学と神秘神学の分離、分裂が見られることは上に述べたとおりだが、しかしこの分離・分裂は、それとして自覚されていたわけでは必ずしもない。例えば、エックハルトは最も有名なキリスト教神秘家であろうが、彼の仕事の半面は、少なくとも形式的には、パリ大学神学教授の講ずるスコラ学に属するものとしてなされていた。ドイツ語教導書、ドイツ語説教を中心に、「ドイツ神秘主義」といった呼称と思潮の下に彼を据えるようになるのはもっと後世のことである。たしかにエックハルトにおいては神秘主義と呼ばれていい思想が展開されているが、しかしそれは、必ずしもスコラ学と対立する何かとして自覚されてはいなかったはずである。一世代前のボナヴェントゥラやトマス・アクィナスにおいても、ディオニュシオスの神秘神学がそれぞれの神学構築に枢要な意義を占めていることは指摘したとおりだが、それは彼らの神学を分裂させるものではなかった。

しかるに、エックハルトの弟子であるタウラーやゾイゼにあつては、その思想（つまり彼らのキリスト教理解）の主たる表現形態は、少なくともスコラ学のものではない。また、ビンゲンのヒルデガルトら为先駆とするいわゆる女性神秘家たちは、当時の教会秩序、その知と権力のシステムの下では正当な「神学者」ではありえないために、いまや「神秘家」たらざるをえない<sup>(24)</sup>。セルト一は、こうした女性他に、子供、愚者（狂人）、無学者、といった人々が、この時代頃から「神秘家」となっていく事情を指摘している<sup>(25)</sup>。16～17世紀に開花した「スペイン神秘主義」にも同様の事情が見られよう（ここでは、いわゆる「新キリスト教徒（改宗ユダヤ人）」も重要な役割を果たす）。そうした、教会秩序、大学の権威からは排除された周辺からこそ、生きた神の言葉は語られるのだとされる思想が、「近代神秘主義」の特徴となる。

そしてそうした「神秘家」たちのキリスト教である「神秘主義」（神秘神学）が、学者のキリスト教である「（スコラ）神学」と対置的に評価されて、その名の下にその特徴を自覚するようになるのが、この時期の第二段階である。この二局面が時代的にはっきり区別されるわけではないが、この第二段階に属する人物ないし著作が現れるのは、15世紀ころからかと思われる。この時期、15世紀から始まってとりわけ17世紀になされたこととして、以下の五点を指摘しておきたい。

(i) その名のもとに自覚された神秘神学 (theologia mystica) が、スコラ神学 (theologia scholastica) や実証神学 (theologia positiva) (聖書釈義ないし聖書神学) と対比され、かつそれが最も優れた神学、むしろキリスト教の最も本来的な部分として価値づけられる。この神秘神学とスコラ神学との対置は、例えば、高名なソルボンヌ大学総長、ジャン・ジェルソン (1363-1429) の『神秘神学 (De Theologia Mystica)』<sup>(26)</sup> において既に典型的なかたちが見て取れる。この著作

は、かたちとしては依然として、ディオニュシオスの『神秘神学』の解説として書かれているが、そこで神秘神学とは何たるかを示すために用いられる手法は、ディオニュシオスにあっては象徴神学等と言われていたものをほぼ思弁神学 (theologia speculativa), スコラ神学 (theol. scholastica), 学問的〔文字に関わる〕神学 (theol. litteratoria) 等の語で置き換え、これと神秘神学とを、二項対立的に対置して、後者の優越性を、その内面性、その情意性、その経験・体験性、その確実性、絶対不壊性、等々として、箇条書き的に整理するものである。(ただし「正統」の枠を踏えないジェルソンは、そうして神秘神学だけを特権化するのではなく、それに資するものとしての思弁の神学、学問的神学の価値をはっきり示している。) こうした評価は、「スコラ神学」の効力の或る失墜を潜在的には前提しており、またそれを救うものとして、「神秘神学」が要請されてきている、とも見える。

(ii) また、この、新たな自覚がなされたとの意味では「新しい」、つまり近代的・現代的 (moderna) である神秘神学が、しかし本当は古代教会以来連綿として存在してきたのだとする、「(真のキリスト教としての) 神秘神学の伝統」が、教会史、神学史の中から取り出され、切り出される。いわゆる「伝統の創造」ととりうる出来事である。例えば静寂主義の祖とされるミゲル・デ・モリノス (1640-1697) が、主著『霊の導き (*Guía Espiritual*)』の主張の正統性を弁明するために書いた未刊の書『観想の擁護 (*Defensa de Contemplación*)』は、古今の神学の権威から、彼の説く「観想」や「静寂無為の祈り」、あるいは「神秘神学」——彼の語彙ではこれらはおおよそ同義——に相当する教えを説いているとされる箇所を抽出し列挙したものである<sup>(27)</sup>。そうした伝統の発見 (ないし創造) の仕事を最も網羅的、体系的に行った人として、プロテスタントのピエール・ポワレ (1646-1719) や、敬虔主義の祖の一人ともされるゴットフリート・アーノルト (1666-1714) らがいる<sup>(28)</sup>。

(iii) そしてその際に彼らの「神秘神学」を特徴づけるものが、多く「経験・体験 (experientia, peira, empeiria)」の語で捉えられることとなる。もちろん、体験・経験 (experientia) といった語彙は、いわゆる神秘主義の伝統の中では古来用いられており<sup>(29)</sup>、例えば上記のベルナルドゥスは既に雅歌を「経験の書 (liber experientiae)」と呼んでいた<sup>(30)</sup>。あるいは「神についての経験的認識 (cognitio Dei experimentalis)」といった言い方がトマスの神学でも用いられていることはよく知られている。しかし、「経験」が、何らか (通常の) 「知性を超える」ものとして特権的に位置づけ、価値づけられ、それこそが何らか決定的な事柄とされるのは、総じてこの時期からのことであると思われる。(体験自体ではなく) 一種の体験主義 (experientialism) としての神秘主義が出現するのである。

(iv) しかるに、ある意味で興味深いのは、上のような神秘神学を、とりわけ「経験的学知 (science expérimentale)」としてのその価値を宣揚する人々が、自らはそうした神秘経験をj得ている者、「体験・経験者 (expertus)」であるとは自認しないことが専らだという点である。つまり、自らは「神秘家」でない者が、神秘体験の価値を喧伝するのである。

これに対し、彼らが評価するいわゆる神秘家たちは、必ずしもそうした神秘体験主義者ではない。つまり、自らが得た何らか特権的な体験を以て、自らの教説や著述の真理性の保証根拠とするようなことはしていない。エックハルトや十字架のヨハネは、自らの個人的体験についてはほとんど語らないし、アピラのテレジアのような体験の人も、そうした体験自体に決定的価値を置

くことはむしろ拒否する。テレジアを含むいわゆる女性神秘家たちは、ヒルデガルトを含め、自らの神秘体験を根拠に語ることがたしかに多いが、これは、彼女たちには、それ以外の真理の保証根拠が一切拒まれていたために他ならない。つまり、神についての真理を、いきなり「学」の普遍性を持った言葉で語る権利がない無学な女性にも、彼女たち個人に「事実として」生じた個別的出来事についてなら、個人的体験報告というかたちで、神にまつわる真理——「神学」——の言葉を発することができる。女性の言葉が多く個人的体験の語りとなる所以である。(ちなみに、こうした「個人の体験・経験の事実」が真理の窮極根拠として前面に出てくるのは、広い意味での近代的学知の構制とも共通するところがあるだろう。)

かくて、神秘体験主義者は、当人はむしろ体験者ではない。「神秘家」は、上記の如く、つねに他称として成立するのである。しかもそれは、真理の体験知を特権的に保有する者の名として、つねに大いなる価値づけとともに他称されるのだから、そこにあると想定される他者の経験は大きな憧れの的ともなる。神秘神学について、神秘家たちの経験について、その価値について、その意義を概念知としてはよく知っており、しかも自らは体験者としての神秘家ではない「神秘神学」の唱道者たち、これは、すでに近代的「学者・研究者」の知の形に近いだろう。神秘家ではない神秘神学者は、信者でない宗教学者とよく似ている。

(v) 彼らが、通常の学的知性で把握できる(スコラ)神学の真理の価値を相対的に貶め、これと区別され対置された体験の学知を賞揚したのは、一つには、中世的なキリスト教世界が——少なくともそれを構築する言語としてのスコラ学的神学が——、何らか失効しつつある、崩壊しつつある、との時代意識、歴史意識(「近代」の意識)に発するものと思われる。しかるに体験主義的神秘神学は、こうした神学言語で構築される<sup>ドグマ</sup>教義から、またそれに伴うさまざまな桎梏から、予め、定義上、自由である。なぜなら、彼らの重視する「経験」は、その表現形態は多様であっても、その中心にはつねに「言葉を超えた」真理の把握があるのであって、その経験の真理性は、ドグマによって定義される教会や、そこで行われる教義や実践に最終的に依存するものではないから。この限りで、神秘神学は、教義の壁、教会の敷居を越えるのであって、この神秘家たちのいわば「霊の教会」に属する者は、相い対立し、破門し合い、ときに殺し合う——17世紀の西欧は、教会分裂と宗教戦争の時代である——地上の教会の分裂を超えた真のキリスト教を樹立することができるはずである。ピエール・ポワレは、教会間対立の具体的な“超克”策として、ナントの勅令撤回以降迫害されているフランスのプロテスタントがカトリック教会のミサに出席することを認める考えを表明している。「神秘主義」は宗教的「寛容」や「エキュメニズム」の可能性を開くのである<sup>(31)</sup>。

この、17世紀の神秘神学の成立とほぼ相似形をなした事態が、19世紀後半から20世紀初めにかけて生じた。これが、いわゆる宗教学上の神秘主義概念を生んだと思われる。上の(i)から(v)の各モメントは、必要なら変更を加へれば mutatis mutandis、この時代についても指摘できるだろう。簡単に見るなら、(i)この時代に、それまでは形容詞形しかなかった mystic から mysticism の語が造られ、頻用されるようになる。これは総じて、宗教の理性主義的理解(の限界)を超えるものとして措定・想定されてきた。もちろん、これは神秘主義を肯定的に論ずる者たちの態度である。神秘主義を、反合理主義、蒙昧主義(obscurantism)の同義語として批判する態度は、近世初期の「正統」神学者(例えばギュイヨン夫人やフェヌロンの「近代」神秘主義を弾劾する際



の「古典」主義者ボシュエ)同様に、近現代にもつねに見られる<sup>(32)</sup>。(ii)「伝統の創造」のモメントは、「キリスト教」の枠を越えて神秘主義の外延を古今東西に拡張していった宗教史家、宗教学者の仕事がかたがたにそれであった、と見ることができる。ただし、その極端なケースは、先の歴史性—0で一瞥した結果にも連なっていこう。(iii)「神秘体験」の主題化、中心化は、むしろこの時代の神秘主義概念の特徴だろう。ウィリアム・ジェームズの名著がこれを決定的なものにした。また、神秘体験の評価は別にしても、精神分析を含む宗教心理学の隆盛の中心には、つねに(多かれ少なかれ心理(学)化された)神秘体験が置かれていた。(iv)「他称」としての神秘主義という性格については、上に指摘した通りである。(v)諸宗教の差異を越え、特定宗教の絶対化を超えようとする志向に貫かれた宗教学、宗教間平和の構築の学としての宗教学が、この時代の神秘主義概念の主たる産出者であったことも、言うまでもあるまい。

確認すれば、17世紀の「神秘神学」にせよ20世紀の「神秘主義」にせよ、それぞれの時代におけるキリスト教の或る弱体化、それに伴う教義上、組織上の分裂状況を超える視点を、キリスト教あるいは宗教の「本質」のうちに見出したい、そしてそれによって、見喪われつつあるキリスト教(ないし宗教)の力を、新たなかたちで確保したい、との欲求がその成立の背景には見いだされる。とくに近代後期においては、キリスト教の唯一絶対性を主張出来にくくなった世俗化の進行の中で、諸宗教の教義上の差異を超えた「宗教一般」の真理性を保証ないし構築しようとの(それによってまた宗教の(最高の)一つとしてのキリスト教の真理性をも保証しようとの)欲求である。

なお、19世紀後半から20世紀にかけての、神秘主義概念の盛行が、具体的にどのような経路で生み出され、広まったのかについては、筆者には未だ定見がない<sup>(33)</sup>。暫定的に予想しているいくつかの場면을列挙しておく(順不同)。<sup>①</sup>ショーペンハウアー、マックス・ミュラーらによる、ドイツロマン派の流れの中での、とくにインド——「神秘のインド」<sup>(34)</sup>——思想と結びついた東洋の発見;<sup>②</sup>これと重なることでもあるが、非キリスト教宗教の研究者、宗教学者による、イスラム教やユダヤ教、仏教、道教等における、「神秘主義」(の対応物)の発見、ないし想定;<sup>③</sup>これらに何らか刺激されつつの、近世カトリック神秘神学の直系たるカトリック神学・哲学内での神秘主義的伝統の再興;<sup>④</sup>宗教者、宗教学者というより、文学者、芸術家による、ロマン主義、象徴主義、さらには超自然主義、等の運動における、神秘主義的要素、傾向の強化;<sup>⑤</sup>いわゆるオカルティズム(エリファス・レヴィ等)や、神智学、人智学等の、上記「エソテリズム」に属する実践や運動体の表面化。これらの諸潮流が、それぞれ重なり、交錯し、影響し合いつつ動いているように思われる。

### 3. 神秘主義とは何か——再定義の可能性

歴史性—4 さて、以上のような「神秘主義の歴史性」の諸層の自覚の上に立って、とりわけ上記歴史性—3(神秘主義概念自体の歴史的被規定性)の自覚の上に立って、なお「神秘主義」をどのようなものと考えることができるだろうか。あらためて「神秘主義とは何か?」と問うてみたい。

上に、17世紀に、また19世紀に発生した神秘神学、神秘主義概念の歴史性を指摘したことは、こうした概念自体の有効性を否定したり、そうした概念の産出・唱道者たちを批判するためではまったくない。ただ、はじめに述べておいたように、「神秘主義」は、そう名づけられるいわば対

象・客体の側にあるのではなく、語弊を怖れずに言えば、われわれの側、主観の側にあることをこのことは示唆してくれる。だからといって、われわれの認識がついに「主観性」の残滓を私拭し得ず「客観的真理」に到達し得ないことを嘆き、絶対的真理の不在と解された相対主義の恨みをかこつことが歴史主義的考察の帰結なわけではない。むしろ、われわれに与えられている概念の歴史的相対性の自覚はつねに、そのような所与の概念に支配されることなく、別の見方で対象を見、関わることの可能性を開く、一種の解放でもある。

とはいえまた、このような歴史主義的自覚は、われわれが自らの歴史的限定から自由になって、新しい（そして「客観的・超歴史的に正しい」）神秘主義の定義を手にし得ると思ひなすこと——これは、上記の歴史性—0のレベルへの退行でもあろう——もまた許さないだろう。むしろ、現在のわれわれがわれわれのいる歴史の時間の中で、神秘主義という言葉ないし概念によって歴史的他者を、その営みと思想を理解しようとするならば——私はおもその可能性を探りたいのだが——それは、われわれもまた、あらたに、新たな仕方、自らの言葉～概念として、自らの自覚された欲求に発してこの「神秘主義」なる言葉を引き継ぎ、現在のわれわれの知的布置と制度の中でこの言葉を担うこととして、こうした再把握の試みはなされるのでなければなるまい。小稿は、何らかの確定的な見解を提出するものではないが、いくつかの論点を確保しておきたい。

本稿がつねに参照してきたセルトーは、この「神秘主義の定義」という「シジフォスの業」<sup>(35)</sup>に挑むに際して重要なテーゼとして、それがつねに「本来固有のものをもたない (n'avoir pas de propre)」ものであることを強調している。歴史の展開の中で、神秘主義はつねにその出現の場所を、その具体化の様態を変える。特定の形而上学や体験やが、神秘主義の「不変の本質」なのではない。この視点に従って、本稿の歴史的通覧もなされてきた。にもかかわらず、“mystic”（「神秘（主義）的」）という形容を誘い、またそう形容されてしかるべきと感じられる事象は、歴史の中につねに（場所と形姿を変えつつ）回帰してくる。そうした諸事象間にセルトーは、或る「スタイル」の共通性を見るのだが、しかしそれは、つねに特定の場所への限定・固定を拒み、己に与えられた姿を自ら否定するモメントをその本質として備えている。むしろ当の事象自体は、そこに実現され現前していない「不在者」の不在を、その自己否定において逆説的に開示するかのようである<sup>(36)</sup>。

だとすれば、この種の「スタイル」の、形容詞的ないし副詞的共通性を抽象化して、「神秘性 (mysticité)」と言ってもいいだろう。あるいは、そうした「スタイル」で、“mystic”に、“mystic”のやり方で、神秘家をして行じせしめるところのもの、その「神秘主義的スタイル」を生ましめるものを、語源に遡って再び“mysterium”（「神秘」）と命名してもよいだろう。しかしそのときには、この“mysterium”は、それについての一切の具体的内容規定が、つねに要求されつつも、到達不能な何かとなるだろう。（これは、この語の元来の用法であった。）

が、このような明晰な概念になることを本質的に拒むような言葉としての「神秘主義」は、宗教学の用語、術語としては、もはや使用に耐えないのではないか。筆者にはその感が強い。それでもなお、この語に託すものがあるとすれば、それは、このような歴史的通覧自体を通して、そこに本稿で見たような諸層における「神秘主義」をつねに生じせしめる“mysterium”なるものの牽引・魅力を、現在のわれわれが感知する限りでのことであろう。その限りでわれわれは、この概念をもって歴史的過去の他者を理解する可能性に賭けることができる。しかし、それはまたわれ

われが、既に何らかのかたちで、この決して明晰ならざる概念を認識し、新たに言葉にもたらしたいとの欲求に捉えられていることでもある。であれば、そうしたわれわれにもこの“mysterium”は回帰している、とも見ることができる。「神秘主義を認識しようとする欲求」自体に、あるいはそのような欲求として、神秘主義は、あるいは“mysterium”は回帰し、さらに展開する、と考えることができよう。

いったい、冒頭したように、現在の宗教学が直面している問題は、われわれの宗教研究の視点自体が持たざるをえない歴史的被限定性を、むしろ積極的・肯定的に評価することを要請するものであるなら、一義的に定義し難く、その内包も外延も本質的に不確定な概念を以て思考することは、必ずしも決定的欠陥とはならないだろう。上に引いたセルトーの言葉（2頁）が示唆していた「神秘主義の奇妙な歴史性」とは、こうした事態なのかもしれない。

#### 註

- (\*) 本稿は、筆者にとって長く関心事であった「神秘主義」という事柄および言葉について、これをどのように捉えたらよいかを問うための前提を並べたものである。古今に亘る事象、事例が言及されるが、一々の論点についての資料に即した検討や丁寧な議論には及んでいない。その意味では、研究論文というより研究ノート、幾分かは講義ノートに類するものである。参照される文献も、筆者の知見の限界からフランス語圏のものに偏しており、決して整備されたものではない。
- (1) mysticism の邦訳語としては、「神秘主義」の他に、神秘学（『改訂増補哲学辞彙』）、神秘学派（西田幾多郎『善の研究』）、神秘教（鈴木大拙）、神秘説（芥川、日夏）、神秘道（柳宗悦）、神秘思想、神秘神学、等が、明治期以来行われてきた。語尾の不安定に対して「神秘」の語はほぼ一定している。「秘教」という訳語もあるが、これは後述の occultism の訳語により相応しいだろう。因みに「神秘」という漢語の由来は古く、『諸橋大漢和』（1958）によれば、名詞としては梁の武帝（464-549）の「遊仙詩」や倪瓚（14c.）の「送盛道士遊浙東詩」といった、神仙思想の雰囲気をも濃厚に帯びた出典が紹介されている。動詞（秘め隠す）の用例は、史記、や孔安国。概して適訳と感じられる。
- (2) cf. 「フーコーの振り子」藤村昌昭訳、文芸春秋社（Umberto Eco, *Il Pendolo de Foucault*, Fabbri-Bompiani, 1988）。エソテリシズムについては、cf. Antoine Faivre, *L'Esotérisme*, PUF, 1992; A. Faivre & J. Needleman (eds.), *Modern Esoteric Spirituality*, Crossroad, 1995; Wouter Hanegraaf, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Brill, 1996。「エソテリシズム」の語によって指される対象は、従来は、「神秘主義」に属する、あるいはその周辺に繁茂する何かとしては認知されつつも、概してその「いかがわしさ」の故に、学問的研究対象としては敬遠されることの多かったものである。古代のヘルメス主義やグノーシス主義、マジア、テウルギア、中世から近世にかけての錬金術や占星術、自然魔術、といったもの、またルネサンス以降は、（キリスト教）カバラ、近代科学からはみ出た自然哲学（ドイツ語で言う Naturphilosophie）、薔薇十字団やフリーメーソンといった秘密結社思想、さらには、ブラヴァツキーの神智学やシュタイナーの人智学、黄金の曙のクロウリー、といった活動体までがこの語の範囲に含まれる。ちなみに、パリのドミニコ会が刊行する神学、宗教哲学に関する優れた学術誌 *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* が、1996年以來、学問的書評・文献紹介欄に「エソテリシズム史」の部門（Bulletin d'histoire des ésotérismes）を設けていることは示唆的である。
- (3) 西谷啓治『宗教とは何か』創文社、1961; 岸本英夫『宗教学』大明堂、1961。
- (4) Michel Foucault, *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, 1966. あるいは、そのさらに背後には、ニーチェからハイデッガーに到る、西欧における「神」の思考を根本的に歴史化する態度があるのかもしれない。H. L. Dreyfus et. P. Rabinow, *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, U. of Chicago Pr., 1982 (2nd ed.).

- (5) 神秘主義を宗教の核心にあるものとする宗教論は多いが、ウィリアム・ジェイムズ『宗教的経験の諸相』(1900)、ルドルフ・オットー『西と東の神秘主義』(1926)、アンリ・ベルクソン『道徳と宗教の二源泉』(1932)といった書名を挙げておけば足りよう。
- (6) 西谷啓治『神と絶対無』創文社；1948、岸本英夫『宗教神秘主義』大明堂、1958。
- (7) 多岐に亘るセルトーの仕事のうち、「神秘主義」の性格規定に直接関わるものとして、以下のものを挙げておく。Michel de Certeau, *La fable mystique, XVIe-XVIIe siècle*, Gallimard, 1982; *La faiblesse de croire*, éd. par Luce Giard, Seuil, 1987; art. "Mystique", in: *Encyclopedia Universalis*, 1968, pp.873-878; "L'énonciation mystique", in: *Recherche de Sciences Religieuses*, t. 64/2 (1976), pp.183-215; "Historicités mystiques", *ibid.*, t.73(1985), pp.325-354. セルトーの神秘主義理解については別に主題化して論じたい。暫定的には、拙稿「ミシェル・ド・セルトーの神秘主義理解」、『創文』364号、10-14頁、1995。
- (8) 最近のセルトー評価はフランスよりも英米で高いものとなっている。cf. Jeremy Ahearne, *Michel de Certeau. Interpretation and its Other*, Polity, 1995; *Rue Descartes 25. A partir de Michel de Certeau: de nouvelles frontières*, Collège International de Philosophie, 1999. (現代思想系の雑誌だが、寄稿者の多くは英米圏の研究者); Graham Ward, *The Certeau Reader*, Blackwell, 2000. 神秘主義の歴史性について、セルトーの指摘を(それぞれの度合いと態度で)受け継ぐものとして、Grace Janzten, *Power Gender and Christian Mysticism*, Cambridge U.P., 1995; Don Cupitt, *Mysticism after Modernity*, Blackwell, 1998; Richard King, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and the "Mystic East"*, Routledge, 1999; また拙稿, "On the Universality of Mystical Experience", in: You Shibata (ed.), *Culture, Religion and the Problem of Universalism*. Occasional Paper 7, Institute for International Studies, Meiji Gakuin University, 1999, pp.75-90.
- (9) Certeau, "Historicités mystiques", p.352.
- (10) ゲノンについては、cf. René Guénon 1886-1951. *Colloque du Centenaire*, Domus Medica. Le Cercle du Lumière, 1993.
- (11) いわゆる神秘体験の本質的同一性を想定する典型的な著作として、それぞれその志向するところは同じではないが、Marin Buber, *Ekstatische Konfessionen*, 1909 (『忘我の告白』田口義弘訳、法政大学出版局); Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy*, 1945 (『永遠の哲学』中村保男訳、平河出版社); W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Macmillan, 1960; Robert K. C. Forman, *The Problem of Pure Consciousness*, Oxford U. P., 1990, を挙げておく。
- (12) そうしたものの典型として、cf. M. M. Davy, dir., *Encyclopédie des mystiques*, 4 tomes, Payot, 1972.
- (13) Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, t.1, Payot, 1976. (『世界宗教史』第一巻、荒木美智雄他訳、筑摩書房)。エリアーデ自身にとっての宗教史(宗教の歴史)の意味については、昨今のエリアーデ宗教学再検討の中で、最も重要な論点であろう。cf. 奥山倫明『エリアーデ宗教学の展開』刀水書房、2000。
- (14) 標準的なキリスト教神秘思想史として、Bouyer et als. (1960-65), *Histoire de la Spiritualité Chrétienne*, 4 tomes, 1961-65, Aubier. を挙げておく。簡潔だが典型的な記述として、Evelyn Underhill, *Mysticism*, 1910, "Appendix" (pp.435-473) (アンダーヒル『神秘主義』門脇由紀子他訳、「付録 キリスト教紀元からブレイクの没年までのヨーロッパ神秘主義の歴史的素描」(拙訳)、ジャプラン出版)がある。最近の最も優れた個人による通史として、Bernard McGinn, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, SCM Press, 1991f. また、西欧中世に焦点が置かれるが、Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, C.H.Beck, 1990f.
- (15) mysticism の語源は、目や耳や口を閉じる、という意味の動詞 *muo* とされる。が、Liddel & Scott や Lampe の標準的な辞書によれば、その直接の語源である形容詞 *mustikos* は、古典古代期ギリシアのいわゆる密儀宗教 (*mysteria*, *mystery religions*) への入信者を意味する *mustes* に発しており、これは「入信させる」の意である動詞 *mueo* にさらに由来する。この密儀宗教の核心である密儀において入信者に開示されるという秘儀が、*musterion* (*mysterium*) である。*muo* と *mueo* の関係はあまりはっきりしないようである。古典古代から初期キリスト教世界における *mustikos*, *musterion* といった語彙の成立と導入に関しては、cf. Louis Bouyer, "Mystique. Essai sur l'histoire d'un mot", in:

- Supplment de la Vie Spirituelle*, 9(1949), pp.3-23.; id., *Mysterion. Du mystère à la mystique*, OEIL, 1986.
- (16) cf. Henri de Lubac, *Corpus Mysticum*, Aubier, 1949; Michel de Certeau, *La fable mystique*, pp.107-127.
- (17) cf. Henri de Lubac, *Exégèse médiévale*, 4vol., Aubier, 1959-64.
- (18) cf. René Roques, *Structures théologiques de la Gnose à Richard de Saint-Victor*, PUF, 1962, Chap.IV Les “théologies” dionysiennes: notions, fonctions et implications.; Jean-Luc Marion, *L’Idole et la distance*, Grasset, 1977, 4e étude: La distance du réquisit et le discours de louange: Denys, pp.227-259.
- (19) cf. Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l’Eglise d’Orient*, 1944, 1990 (Cerf) (宮本久雄訳「キリスト教東方の神秘思想」勁草書房, 1986)
- (20) 多くの研究者によってさまざまに指摘されている論点であるが, 出発点として, Yve Congar, “Langage des spirituels et langage des théologiens”, in: *La Mystique rhénane*, PUF, 1963, pp.15-34.
- (21) Certeau, *La fable mystique*, p.29.
- (22) エックハルトからシュライエルマッハーに到る「ドイツ神秘主義」の歴史の中にルターを位置づける最近の著作として, 金子晴勇「ルターとドイツ神秘主義」創文社, 2000.
- (23) この拡散のゆえに, この時代の神秘思想史, 神秘主義の通史はほとんど存在しない。(上記, アンダーヒルによる神秘主義の通覧も, ロー(1686-1761), エックアルツハウゼン(1752-1803), ウィリアム・ブレイク(1757-1828)に例外的に言及して終わっている。)【キリスト教神秘主義著作集】(教文館) 14, 16, 17の諸巻に収められた著作を参照。
- (24) フェミニズムの視点からするいわゆる女性神秘主義の研究は近年大きく進展しているが, その嚆矢として, Carolyne Walker Bynum, *Jesus As Mother: Studies in Spirituality of the High Middle Ages*, U. of California Pr., 1982; Barbara Newman, *Sister of Wisdom: Hildegard’s Theory of the Feminine*, U. of California Pr., 1987 (村本詔司訳「ヒルデガルド・フォン・ビンゲン」新水社); Grace Janzten, *op. cit.*
- (25) Certeau, *La fable mystique*, chap.1, chap.7, etc.
- (26) *De Theologia Mystica lectiones sex*, in: Jean Gerson, *Œuvres Complètes*, vol.3, Desclée, 1962, pp.250-292. (上野正二・八巻和彦訳, 平凡社, 【中世思想原典集成 17】所収, 1992.) 邦訳解題によれば, この論考は1402-08年に著され, 刊行は1483年。
- (27) Miguel de Molinos, *Defensa de la Contemplación*, ed. por Eulogio Pacho, FUE, 1988. 1680年頃執筆。そこに動員される, 古代から同時代に到るまでの諸「権威」は, ディオニュシオス, アンブロシウス, クリュソストモス, アウグスティヌス, ヒエロニムス, グレゴリウス, バシリオス, イシドルス, テオドレトス, ニルス, マクシモス, アンセルムス, ベネディクトゥス, ナジアンゾスのグレゴリオス, トマス・アクィナス, ボナヴェントウラ, ベルナルドゥス, アルカンタラのベトロ, フィレンツェのアントニオ, フランソワ・ド・サル, アビラのテレジア, 十字架のヨハネ, ゴイゼ, サン・ヴィクトルのリカルドゥス, リンコンのルベルトゥス, タウラー, アルベルトゥス・マグヌス, ジェルソン, カエタヌス, カルトゥジア会士ディオニシウス, ハルビウス, プロシウス, スアレス, ヘロニモ・グラシアン, フランシスコ・デ・オスナ, ルイス・デ・ラ・プエンテ, アルバレス・デ・パス, ガリヤルディ, スユラン, ルイス・デ・グラナダ, 等々。
- (28) 典型的な作品として, Pierre Poiret(1646-1719), *La Théologie Réelle* (1700)に収められた論考, “Sur la Théologie Mystique” (pp.34-94)や, “Lettre sur les Principes et les Caractères des principaux Auteurs Mystiques et Spirituels des Derniers Siècles” (pp.1-127 [独立した頁立て])がある(ここでは, 古今東西に亘る百人余の神秘家や著作が, 14の「タイプ(caracètre)」に分類されて, それぞれの特徴が解説されている)。なお, これらは, アーノルト自身によって翻訳され, 彼の著作に収められている。cf. “Verthädigung der Mystischen Theologie”, in: Gottfried Arnold, *Historie und Beschreibung der Mystische Theologie*, 1703, (rep. Frommann, 1969); “Ein Sendschreiben von denen Gründen und Kenzeichen der Vornehmsten Mysticorum aus denen letztern Seculis”, *ibid.*
- (29) cf. Pierre Miquel, *Le vocabulaire latin de l’expérience spirituelle dans la tradition monastique*

*et canoniale de 1050 à 1250*, Beauchesne, 1988; id., *Le vocabulaire de l'expérience spirituelle dans la tradition patristique grecque du IVe au XIVe siècle*, Beauchesne, 1989.

- (30) *Sermo* III, 1, 1.
- (31) cf. Pierre Poiret, *La Paix des Bonnes Ames dans tous les Partis du Christianisme, sur les matières de Religion, et particulièrement sur l'Eucharistie*, etc. 1687. (Ed. critique par Marjolaine Chevallier, Droz, 1998) この書の彼自身によるラテン語訳を取めた著作のタイトルは, *Irenicum Universale, Pius quibusvis Mentibus quarumcumque Christianismi Partium Pacificandis accommodatum* (1707) (『普遍的平和。キリスト教のあらゆる宗派に属する敬虔で平和を求めるすべての人々に向けて』) である (cf. *op. cit.*, p.21)。
- (32) 例えば, 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 (Bertrand Russell, *Mysticism and Logic*, 1917), サルトル『新しい神秘家』(『シチュエーション』所収; Jean-Paul Sartre, “Un nouveau mystique” in: *Situations*, I, 1947)。なお, この時代のカトリック教会内での神秘主義再評価に対して, プロテスタント神学の主流は一貫して, 神秘家対預言者, 直観対理性, 沈黙対言葉, 合一体験対信仰, エロス対アガペ, ヘレニズム対ヘブライズム, といった二項対立を何らか想定して, 神秘主義を, キリスト教の核心を殆うくするものとする態度が優勢だった。この傾向は現在も続いているだろうが, そこに想定されている神秘主義概念は, いわゆる神秘家の, また神秘主義賞揚者側のそれとは同じでないことが多い。
- (33) Certeau, “Historicités mystiques”; art. “Mystique”, 等での記述が出发点となろう。
- (34) cf. Richard King, *op.cit.*
- (35) Certeau, “Historicités mystiques”, p.347.
- (36) *ibid.*, p.352f. このセルトーの神秘主義理解における「否定神学」の性格については, 別に検討したい。

## Toward the Problem of the “Essence of Mysticism”

Yoshio TSURUOKA

“Mysticism” is an ambiguous term, no definition of which has ever gained general acceptance among scholars, notwithstanding its fairly frequent use in both academia and the public sphere. In this paper I attempt to examine the “historicity” of this term, in order to illuminate its historical determinations and to make evident its “genealogical” origins. Such examinations are required, I believe, if we are to continue to employ this term and evaluate it as meaningful to contemporary religious studies.

In this paper, I will outline several distinct strata within a perceivable “*historicity* of mysticism.” I designate *historicity-0* as the essential factual positivity of mystics’ activities in particular historical situations. I then designate the temporal dimension of history as *historicity-1*, in which chronological presentation of mystics becomes possible. However, a more or less “eternal” (i.e. a-historical) essence of mysticism — a variety of neo-platonistic metaphysics, a universal core of mystical experiences, etc. — is generally presupposed behind this “historicity” of mysticism.

From the viewpoint of *historicity-2* we can postulate significant divisions within history, because here mysticism is understood to change in value and status according to the nature of each era’s knowledge and power. I hypothesize that the history of western mysticism can be divided into seven distinct periods, and outline them in detail.

*Historicity-3* is concerned with genealogy, where the manner in which mysticism emerges in a particular historical situation is analyzed. Here I point out two historical stages of the formation of mysticism, highlighting the parallels between them. The first is the 17th century when some advocates of *theologia mystica* “created” the tradition of Christian mysticism through reverence of ancient, medieval and contemporary saints and mystics, in whom the “eternal” essence of Christianity was supposedly realized. The second is the period from the latter part of the 19th century to the first half of the 20th century, when historians of religions developed the notion of mysticism as being the essence of all religion.

Finally, I situate myself on the level of *historicity-4*, where we are obliged to be fully aware of these strata of historicity and of the fact that our considerations about them are also historically conditioned. From this location I posit some conditions in which a new evaluation of the nature of mysticism may be investigated.

Throughout this paper I refer to Michel de Certeau’s studies on modern Western mysticism, which provide a perspicacious and uniquely “postmodern” view of this subject.