

「神秘主義」概念の歴史と現状

鶴岡 賀雄

I. 検討の視点

1. 概念史研究の意義

本稿は、筆者が長く宗教研究の視点としてきた「神秘主義(mysticism)」という言葉、および概念について、現時点でのおおよその整理を試みるものである。いわゆる概念史の試みであるが、その方法および問題関心について、はじめに略述しておく。

概念とは、定義上なんらか観念的なものであり、その内実を公共的にたしかめることができない。このことを真剣に・深刻に受け取るなら、概念はそれを意味表示する言葉——これは、客観的に同定できる——に依拠してそれに迫る他はない。一種の言語論的転回である⁽¹⁾。したがって概念史は、ある術語の語義の歴史的成立、及び変遷の事情を探る、という方途を採ることとなる。かくて、「神秘主義」概念の研究は、「神秘主義」という言葉の用いられ方に関する事象に着目することとなる。

しかし、同じ言葉がいつも同じ意味（「概念」）を持つわけではないだろう。というよりむしろ、さまざまな時代のさまざまな人がさまざまな状況下で用いる同じ言葉が同じ概念を意味しているかどうかについての不安感が、概念史を言葉の歴史の調査へずれこませたのだった。「宗教(religion)」という言葉の歴史調査もこの自覚から発している。宗教学を含む人文諸学は、「学」である以上、学術語、学術概念を用いて遂行されるけれども、しかし自然科学のそれと異なり、人文諸学における概念は総じて自然言語に深く根ざしており、厳密な定義、一義的共通理解はほとんど成立しない。いわば自生し生長し変質していく言葉である自然言語は本質的に多義的であって、学者・研究者や制度の制御を越えて、時間的・歴史的に、また空間的・地理的にその意味を変えていく。いわゆる分析概念ないしは「エティック」な概念を言うものとして定義されたはずの学術語も、当の語が持つ自然言語由来の含意をつねに潜在的に負荷されていて、事実上明晰な一義性には到らない。しかしそれでも、そうした本質的に多義的・曖昧な言葉を用いて、人文諸学は思考せざるを得ない。だから思想史研究は、各々の場でのその言葉が担っていた表面的意味および潜在的意味を、「できるだけ」それぞれの歴史的場に即して——とりわけその語の現代における意味理解に「できるだけ」引きずられずに——把握しなければならぬとされるとともに、そのことの困難さも自覚せざるを得ない。

「神秘主義」もまた、分析概念、エティック概念たらんとする志向を持ちつつも、つねに当事者概念、エミク概念たらざるを得ない、したがってその曖昧さ自体がつねに問題化してくる言葉／概念である。本稿は、こうした自覚の下に、「神秘主義」概念の歴史と現状を筆者なりに整理しつつ、この語の使用可能性についての現時点での展望を述べようとするものである⁽²⁾。（準備と紙数の都合上、「展望」の部分は続稿に委ねさせていただく。）

2. 「神秘主義」概念の現状

まず、「神秘主義」の近年の学術的用法の一例を見てみたい。この言葉は、現代も一定の関心を保っているが、いわゆる宗教学・宗教研究よりも、哲学、宗教哲学の分野での使用が多いかもしれない。2015年にも、フランスで『三つの一神教における神秘主義と哲学』という論集が刊行された⁽³⁾。所収論文は、新プラトン主義、ユダヤ教、キリスト教、イスラームの、「神秘主義」と称しうる思想家や思潮についての個別研究で、それぞれの対象についての現在の研究水準を知ることができるが、論集全体のコンセプトについては、編者たちによる「結合符〔合一への連結線群〕(traits d'union)」と題された序文でこう言われている。

「神秘主義(mystique)」⁽⁴⁾という概念はたいていの場合、言葉にし得ない伝達不能な経験(expérience)、超越的であるかないかはともかく、何か高次の存在(entité supérieure)との合一(union)の経験に結びつけられている。この論集の目的は、この神秘経験だけではなく、その言語化やさまざまな表象を再定義すること、少なくとも、それらを検討し問題化することにある。⁽⁵⁾

そしてこう総括される。

この企画が敢えて試みるのは、長い世紀を通じて、相異なる哲学的語彙の間にあつて、そうした語彙をつねに超過していく(en excès)いくつもの近しさ(proximités)を精査検討することである。すなわち、限界への迫り(passage à la limite)、アポリアとパラドクス、退隱の言説(écriture du retrait)、といったものである。こうした「超脱(excession)」の主題群、〔通常の知の〕外部の諸形象(figures du dehors)を集めることで、これら全体がひとつの意義深い星座系(constellation)を形成していることをわれわれ〔編者たち〕は示そうとした。ただし、哲学が直面させられている神秘主義の逆説(paradoxe mystique)が要請するとおり、その意味を限界づけ閉じ込めることなしにである。⁽⁶⁾

曖昧ではあるが(あるいは曖昧であるがゆえに)、魅力的な言辞のようでもある。ここで言われているように、編者、論者たちの間になにか共通の神秘主義概念——「その意味を限界づけ閉じ込めること」としての——が見出されるわけではない。神秘主義という「概念(notion)」を新たに練り上げようともしていない。「ひとつの意義深い星座系」という言い方は、そのかぎりでは正確なものと思えるが、ではその「星座系」はどんなかたちをしているだろうか。これこそが本稿の関心であるが、まず確認しておきたいことは、本書に見られるように、21世紀に入っても、「神秘主義」は一定の関心を引き、宗教や哲学の真理を論ずる際の可能性の場たりうる、との感覚を喚起し続けているということ、そしてこの言葉が、宗教や哲学の諸伝統を「超脱」するがゆえに却って諸伝統間のある「近しさ」を感じさせる場を開くものとして期待されている、ということである。西欧キリスト教だけでなく、ユダヤ教やイスラーム、新プラトン主義に属する「神秘主義」研究を広く集めて、現代の研究の水準を示しているところに同書の意義はある⁽⁷⁾。

が、本稿の関心は、もとより個々の研究の内容ではなく、現代の宗教研究における神秘主義概念の有効性、可能性の検討である。この点で興味深いのは、論集の巻頭に置かれた、プロティノスの

めぐる三編の論文である。そこに、現代の哲学ないし宗教哲学における神秘主義概念使用の問題が露呈しているように見えるからである。以下、論点を紹介する。

まず、現代のフランス語圏を代表するプラトン、プロティノスの研究者であるリュック・ブリソンが、大胆な主張を呈している⁽⁸⁾。そこでブリソンは、一世代前の代表的研究者、ピエール・アド(Pierre Hadot)やジャン・トルイヤール(Jean Trouillard)に抗して、プロティノスを「神秘家(mystique)」と見ることを端的に拒否している。その理由は一見単純である。プロティノスは「神秘的(mustikos)」という語を、ヘレニズム期に広く行われていた神話の言葉の寓意的(字義からは隠された)意味でただ一度用いるだけで⁽⁹⁾、自らの哲学や経験をいささかも(後世のいわゆる)「神秘主義」的な意味では語っていないからである。直弟子ポルフィリオスの用法も同様だとする。もちろんプロティノスは「一者」との合一を語る。その合一体験の記述とされる箇所は名高い⁽¹⁰⁾。しかしそれは、純粹に知的なもの、思弁的(speculative)なものであって、後のキリスト教神秘家に見られるような一神教の人格神との、情意的なものを込めた(sentimentale)合一とは大きく異なるとする。プロティノスの一者は最も普遍的なものであって、それとの合一においては個人性・人格性は介入しない。彼が語る合一は「神秘(主義)的」ではない。では、彼が語るような「一切としての、あるいは原理としての全体との合一の経験のタイプをどう名づければよいだろうか。わからない。が、「神秘(主義)的(mystique)」という語は混乱を招くだけである。」⁽¹¹⁾

論集の企図自体に抗うかのようなこの結論は、それ自体としてはしばしば提出されてきたもののように思われる。が、ブリソンの主張で重要な点は、「神秘主義」という言葉が持ってしまっているキリスト教(あるいは人格神を奉ずる一神教)的理解への警戒心である。彼は同論文の「ミュステイコス(mustikos)から「ミステイク」(«mystique»)へ」と題した節で、エレウシスの密儀に由来するこの言葉が、musterion(ラテン語で sacramentum)を介してキリスト教世界に導入され、アドラがしているような「キリスト教神秘主義」の源流に据えられるに到った経路をごく簡潔にたどり⁽¹²⁾、15世紀初めのジェルソンの『神秘神学(De theologia mystica)』にその決定的な契機を見る。そしてその典拠をトマス・アクィナスの「神の思弁的な(speculative)認識」と「情意的ないし経験的な(affectiva seu experimentalis)認識」の区別⁽¹³⁾に求める。つまり、「神秘主義」概念の形成は中世後期のキリスト教神学世界での出来事だ、とするのである。いささか単純な整理だが、しかし碩学の主張は重い。

しかるに、ブリソンの同僚でもある新プラトン主義研究者マイケル・チェイスが、続く論文でこれに真っ向から反論を加えている⁽¹⁴⁾。チェイスの議論は、より穏当なものに見える。それは、プロティノスの「合一」の内容ないし解釈に踏み込む以前に、ブリソンのように「神秘主義(mystique, mysticisme)」をキリスト教ないし一神教的に固有なものとする必要はなく、それを(キリスト教中世ではなく)近代西欧に生まれた一般的学術概念として用いればよい、とするものである。そのためにチェイスは、ブリソンのように古代中世ではなく、近代フランスにおける「神秘主義」の語義の推移に目を向ける。19世紀のリトレやアカデミー・フランセーズ(1932~35年刊の第八版で初めてこの語が採録される)などの辞書での語釈をたどり、さらに近年の、キリスト教のみならず「宗教」とも無縁の「野生の神秘主義」の(フランス語圏での)流行なども紹介して⁽¹⁵⁾、この語のキリスト教(ないし一神教)由来性を脱色しようとする。要するにチェイスは、「神秘主義」を近代に生まれたひとつの準学術語として認定し、「精神分析」や「ジェンダー」研究や「ゲイ」研究があるよ

うに「神秘主義」研究があつてよいとする。ブリソンが拒否したアドらのプロティノス理解は、この文脈で理解すべきものとする。

チェイス論文にさらに続く、カナダの研究者ジャン＝マルク・ナルボンヌは、この「近代的」神秘主義観に基づいて、プロティノスの神秘体験叙述とされるものを、ケベックに渡った近世フランスの女性「神秘家」マリ・ド・ランカルナシオン(Marie de l'Incarnation, 1599-1672)の体験記述や、プロティノスのほぼ同時期のグノーシス派文献の一人称による宇宙論的叙述と地続きに並べる仕方で、形而上学的思弁ではない個人の「体験物語」として読み解いていく⁽¹⁶⁾。プロティノスやポルフィリオスが *mustikos* の語を「神秘主義」の意味では用いていないとするブリソンの指摘に対して、150年後のプロクロスに到ればそうした用法が見られるとする⁽¹⁷⁾。

前述のように、彼らのプロティノス理解の適否は本稿の関心の外にある。「神秘主義」という「概念」が、こうしたかたちで現代の第一線の研究者たちにとっても混乱と可能性の模索の場となっていることを確認すれば足りる。彼らの議論の争点は以下のように整理できるだろう。

ブリソンの危惧は、現代の(欧米の)研究者が「神秘主義」という言葉を用いる際に、それが背負っている歴史性、言わばエミク性に由来する含意に向けられている。この含意を除去して、「ニュートラル」な——「エティック」な——学術概念に仕立てること自体への懐疑があると思われる⁽¹⁸⁾。それに対してチェイスは、ナルボンヌはさらに、西洋宗教史、思想史に自生してさまざまな来歴を経ている言葉・概念であっても、それをいわば創造的に使用することを認めようとするのである。私感では、後者の態度を採ることが近代の学知としての宗教学・宗教研究にとって不可避であり、むしろその可能性に賭けることが宗教学・宗教研究を形成すると考える(但しチェイスは、ましてナルボンヌが、その試みの困難さにどの程度自覚的なのか疑念は残る)。しかしそのためには、西洋における自生語、自然言語である「神秘主義」の、そのエミク性がどうなっているのかを自覚しておくことが不可欠の作業となる。次節では、そのための基礎作業として、ブリソンやチェイスが断片的に行っているこの言葉の歴史的遍歴を、その意味上の重要な転換モメントに着目するかたちで、もとより私見ではあるが、たどり直してみたい⁽¹⁹⁾。きわめて「強引な」整理だが、歴史的厳密さ、正確さを目指すものではなく、この言葉に込められてきた意味の基本性格の変遷を浮き立たせるための作業である。

II. 言葉の歴史

1. 邦訳語としての「神秘主義」についての注記

本稿は西欧における *mysticism* 概念の歴史をたどるものだが、この言葉の邦訳語について簡単に記しておきたい。*mysticism* は現在ほとんど「神秘主義」と訳されている。精査したわけではないが、他にも試みられた(られている)訳語として次のようなものがある。「神秘学派」(西田幾多郎『善の研究』)、「神秘学」(井上哲次郎『改訂増補哲学字彙』)、「神秘説」(芥川龍之介等、文学者に多い)、「神秘教」(鈴木大拙(初期))、「神秘道」(柳宗悦)。「神秘思想」という語も多く用いられる。「神秘神学」と訳す例もある。「神秘」ではなく「深秘」「隱秘」「玄秘」「秘教」等といった言い方も稀にあるが、概して言えば「神秘」という語幹はさして別案なく受容されたようである。対して、「主義」等の語尾については、上記のようにいろいろな言い方が試みられてきた。「主義」という、一つの原理から発する思想体系を連想させる語尾が、*mysticism* にそぐわない感が強いからだろう。

西欧語でもドイツ語では *Mystik* であって *Mystizismus* (迷信, 狂信, 無知蒙昧といった貶下的意味がはっきりしている) ではない。フランス語でも, 近年では *mysticisme* よりも *mytique* の方が優勢である。(が, 本稿では, 論述の都合上, *mysticism*, *mystique* を区別せずに, 「神秘主義」と記する。)

では, 語根である「神秘」という語は, 元来どのような意味だったのか。日常語としては, 「神秘」という言葉は今日も自然に, かなり頻繁に使われる。「○○の神秘」という定型は陳腐だし, 「神秘的」という形容は平凡ですらあろう。そこに感じられる意味内容は, したがって, 現代ではさして喚起力を持たないように思われるが, 語源に遡れば, 「神秘」という漢語は, *mysticism*, *mystic* という西欧語にかなりよく対応するようである。『諸橋大漢和』では, 次のような意味説明と典拠が示されている。

まず, 名詞的意味としての語釈は「人知ではかり知られない奥深いこと」とあり, 梁の武帝⁽²⁰⁾の「遊仙詩」から「水華究靈奧, 陽精測神秘」, 李嶠⁽²¹⁾の「為百寮賀瑞石表」から「或詞隱密微, 或氣藏識緯, 莫究天人之際, 罕甄神秘之心」, 倪瓚⁽²²⁾の「送盛道士遊浙東詩」から「昔聞陽洞啓神秘, 中有仙人留玉文」という用例を掲げている。動詞としては「ひめかくす。秘密で人に示さないこと。」と語釈し, 史記蘇秦伝の注から「索隱曰, ……蘇秦欲神秘其道, 故仮名鬼谷」, 孔安国の「古文孝經訓伝序」から「時王公貴人, 咸神秘焉, 此於禁方」という句を引いている。

語義の核となるのは, 秘密, 隠すという意味だが, たんに隠匿するのではなく, 隠されるべき重要な何か, 容易に開示しえない何かを秘すること, あるいはそうして秘め隠されるべきものを言う言葉であり, 宗教的, 秘教的雰囲気のもとに魅力と畏怖の感を醸し出すようなこの語は, たしかに *mystic(ism)* の訳語として相応しいように思われる。近代日本で訳語の選択にさして揺れがなかった所以であろう。(このことは, 大きな宗教伝統の違いを越えたいわゆる比較神秘主義研究の可能性を保証するものだろうか。)

2. “muo”から “mysticism”へ

では西欧語における神秘主義 *mysticism* の語源はどうなっているか⁽²³⁾。またその歴史はどのような経緯をたどってきたのか。本節では, この言葉の意味の生長ないし転変の画期をなすと思われる史的場面に注目するかたちで, 五つの段階を分けてこれを略述してみたい。もとより, この語の多岐にわたる変遷を整理する一つの見方にとどまる。

A. 古代密儀宗教: *muo* か *mueo* か

mysticism が, 形容詞 *mystic(al)* から作られたことは歴然としている。英語でのこの語の初出は, OED によれば 18 世紀前半に遡るが, 当初から, 蒙昧主義としての貶下的な意味 (コールリッジ, ウェスレー等) と, キリスト教伝統の神秘神学の同義として肯定的に用いるカトリック的 (フランス的) 用法の両方が見られる。フランスのアカデミー辞典では, 上述のように現代に直結する 1930 年代の版で始めて収録される。

では, *mystic* という形容詞 (ギリシア語 *mustikos*, ラテン語 *mysticus*,) の語源は何か。内外のほとんどの宗教辞典, 思想辞典, 神学辞典類は, ギリシア語の *muo* としている。ただし, 古典ギリシア語の標準的辞典⁽²⁴⁾によれば, この語は「(目や口を, あるいは花や貝が) 閉じる (*shut, close*)」

といった意味で、ホメロス、プラトン等から用例が引かれているが、取り立てて宗教的、精神的な雰囲気に伴うことはないようである。したがって、目や口や耳を「閉じて」、つまり外的感官を遮断して内面に沈潜する、といった「神秘主義的」含意をこの語源の段階に読み込むのは行き過ぎなのだろう。つまり、muo がそのまま mysticism に直結するわけではない。

muo と mysticism の間には、mueo というもう一つの動詞が介在する。こちらが mysticism の直接の語源としたほうがいいかもしれない。プリソンもそう考えているようである。mueo は、同じ辞典によれば、古代密儀宗教(mysteries, mystery religions)に強く結びついた語で、密儀宗教に入門させる(initiate)という意味が第一義に挙げられ、より一般的な意味として、「教える(teach, instruct)」といった意味に用いられるとされる。そして、mueo された者、秘儀参入者が mustes と呼ばれる。参入させることが muesis であり、ラテン語で initiatio と訳されることとなる。そして密儀宗教の核心にある秘められた真理、秘義が musterion である。そしてこの密儀にまつわることの形容詞が mustikos である。上掲辞書には“mustikos Iackkhos” (the mystic chant Iacchus [ヘロドトス]), “mustikoi logoi” [後2世紀の用例], “ta mustika” (the mysteries [トゥキユディデス]), といった用例が載せられている。チェイスと同じく、プロクロス (『パルメニデス註解』)からの用例も載せられている (“mustikē paradosis” (mystical doctrine)). mustikos という形容詞は、総じて動詞 mueo に関わっている⁽²⁵⁾。

muo と mueo の関係についてのギリシア語学上の正解はともかく、ここでは、mystic は、ほぼ始めから、なんらか宗教的な文脈で用いられてきたこと、そしてその意味は、musterion (mysterium, mystery) (密儀、秘義、神秘)に関わる形容詞だったことを確認しておけば足りる。つまり、神秘主義 mysticism という概念の基層には、ある「隠された」——つまり万人に公開され、理解受容され、あるいは接近可能なものとは質的に異なる——「秘義(mystery)」を核として擁する思想なり実践が、まず存している。

B. キリスト教世界へ：「神の国の秘義」

では、musterion という言葉はキリスト教世界ではどう受け入れられたのか。この語は、七十人訳では、トビト記、ユディト記、知恵の書、シラ書、ダニエル記、マカバイ記二、など、カトリック教会では第二聖典と呼ばれる比較的新しいもののみ見られるとされ、ヘブライ語 “sôd”, アラム語 “râz” が背景にあるとされる。知恵の書では、musterion を異教の祭儀の意味で使うこともある(14,23)。隠す、秘める、といった意味が核となる。sôd の語は、「神の秘めたる考え」といった意味でアモス書 3,7、イザヤ書 41,21-28 などに現れ、ダニエル書は、その「神の秘めたる考え」が黙示される書である⁽²⁶⁾。

福音書では、マルコ福音書の「あなたがたには神の国の秘密が打ち明けられているが、外の人々にはすべてがたとえで示される」(Mc. 4,11, 並行)のみに現れる。「神の国」という、イエスの教えの核にあったとも思われる言葉が、musterion として捉えられていることは重要だろう。そしてパウロ書簡では、「神の隠された意図」「言葉では表現できない深遠な現実」「キリストがもたらした福音の内容」といった意味で多用される(1Cor. 14,2; Col. 2,2; Eph. 1,15-16; 3,18-19.etc.)。コリント人への第一の手紙の有名な箇所を引いておく(新共同訳)。

しかし私たちは信仰に成熟した人たち(teleioi)の間では知恵(sophia)を語ります。それはこの世の知恵ではなく、[...] 隠されていた、神秘としての神の知恵(theou sophian en musterioi, ten apokekrummenen)であり、神が私たちの栄光を与えるために、世界の始まる前から定めておられたものです。 [...]

この、キリスト教の完成者(teleioi)に対して語られ、明かされる「神秘としての神の知恵」の内実として、以下のような言葉が続く。

目が見もせず、耳がききもせず、人の心に思い浮かびもしなかったことを、神はご自分を愛する者たちに準備された、と書いてあるとおりです。私たちには、神が霊によってそのことを明らかに示してくださいました。霊は一切のことを、神の深みさえも極めます。(1 Cor. 2, 6-11.)

ヨハネ黙示録では、「象徴の中に秘められた意味」(17,7; 1,20)「神の秘密の意図」(10,7)、等と訳される箇所でも *musterion* が用いられている。個々の文脈内での含意については専門的な検討の対象となるのだろうが、いずれにおいても、通常のかたちでは明かされない秘められた真理、といった意味が貫かれている。この聖書での用法、とりわけ、上引の福音書の一節が重要な意義を担っているようである。

C. 古代～中世キリスト教世界：秘密から神秘へ

キリスト教世界における *musterion* の語義の展開については、上引のパウロ書簡の箇所を基点とするストロウムサの研究を受けての私見を述べたことがある⁽²⁷⁾。ストロウムサの論の要点は以下になるだろう。古代密儀宗教の意味を受け継ぐ初期キリスト教の段階では、*musterion* は、信徒にのみ明かされる——信徒には明かされることのできる——秘密の奥義という意味が強かった。しかし帝国のキリスト教化が進みキリスト教が大宗教、公的宗教になっていくと、*musterion* は、「秘蹟 (*musterion* としての *sacramentum*)」を受けた信徒にとっても「原理的に」明かし得ない、すなわち、尋常の教えの水準を超えた、秘義・玄義——明かしても明かしきれない「明るい秘密」——としての意味を持つ、あるいは強めるようになっていく、これが、キリスト教「神秘主義」の成立である。所論の歴史的事実性はともかく、重要だと思われるのは、*musterion* なるものの捉え方にある変化が生じたという主張である。すなわち、キリスト教の究極真理が、真理であるにもかかわらず、すなわち信徒と救いの根拠として受け入れられつつも、その内実は十全には明かされ得ない「^{ミステリー}謎」^{ミステリー}として、したがって、それを真理として奉じつつたえず迫り続けるべき課題として、キリスト教の教説の中心に据えられるようになった、という見方である。数次の公会議でキリスト論が整備されていくなかで、キリストにおける神性と人性の「一致・合一(*henosis*, *unitio*)」——これが、後世のいわゆる(神と人の)「神秘的合一(*unio mystica*)」、あるいは(人間の)「神化、成神(*theosis*)」が可能なることの根拠となる——が定式化されるときに、このキリスト教全体の中心ドグマが、理性的理解をほとんど拒むものとなっていったこともその反映と解される。キリストは「神性において完全であり人性において完全であり、真の神にして真の人である。[...] その二つの本性は、混合せず *asunckutos/ inconfuse*, 変化せず *atrebtos/ immutabiliter*,

分割せず *adiaretos/ indivise*, 分離せずに *ackooristos/ inseparabiliter* あるが, 合一によって両本性の差異はけっして取り去られない […]」⁽²⁸⁾といった定式化は, 神人合一ということの実現を認めつつも, このことの内実についての合理的理解可能性はどこまでも排除して, いわゆる否定神学的なかたちでしか言語化され得ない「^{ミステリー}謎」として奉ずべきものとしている。

ここに後世「神秘主義」と呼ばれることになる, ある「真理のかたち」が提案されていると見ることができよう。決定的な幸福(「救済」)を与えると信じられる究極の真理は, たしかにこの *musterion* として与えられているのだが, それが何なのかは通常の理性の下には捉えられない。しかしその「非」合理性は, 理性以下の闇の内にあるのではなく, 真の理性, あるいはより高次の理性によって明かされるべき「謎」として保持され護られ続けるべきものだ——こうした「真理のかたち」である。「謎を謎として肯定し続けること」と言ってみてもよいかもしれない。この点については, 後にあらためて論ずることを期して, 西欧キリスト教世界における「神秘主義」概念の歴史的形成過程の概要をさらにたどっておく。

D. 「近世的神秘神学」の形成

上述のように *mustikos/ mysticus* という形容詞は, *musterion* に関わる何かという意味を専らとするが, 西欧の中世キリスト教神学の世界では⁽²⁹⁾, この語は, 聖書の「秘密の・最深の」意味(*sensus mysticus*), 最も重要な sacrament (秘蹟) の一つである聖体, ないし教会を意味する「(キリストの) 神秘体(*corpus mysticum*)」, ディオニュシオス・アレオパギテスの最も謎めいた, 最深最奥の「^{テオロギア}神学」(神学の一部門ではなく, 「祈り」ないし神との関わりのあるあり方) である「神秘神学(*theologia mystica*)」, といった術語に典型的に用いられる, 上記の意味での「謎」としてのニュアンスを付加する言葉である。ただし, いまだ, キリスト教という全体の中から一つの領域を区切る「キリスト教神秘主義」といった把握は成立していない。この成立に重要な役割を果たしたのが, 15世紀初頭のジャン・ジェルソン(1363-1429)の『神秘神学』だった⁽³⁰⁾。ジェルソンのこの書は, 形式上はなお中世の伝統に連なって, ディオニュシオスの『神秘神学』への注解というかたちをとっているが, それ自体は「神秘主義」的テキストではない。むしろ, ディオニュシオスの『神秘神学』とは何なのかを——著者自身は神秘家ではなく, 同書自体は「神秘神学」の実践ではない視点から——定義し価値づけようとする著作である。すなわち, 「神秘神学」を, スコラ神学(思弁神学), 聖書神学(実証神学)と区別される, 一つの固有の性格と意義を有する神学領域として輪郭づけるものである。しかるに, その論述の明快さと, 著者の権威のゆえに, 中世末期から近世初期の「神秘神学」——本稿ではこれを「近世的神秘神学」と呼んでおきたい——の成立に際して大きな役割を果たすこととなった。ジェルソンによるその「神秘神学」はこのように性格づけられる。

神秘神学は, 神に身を捧げた敬虔な魂たちの心に内から得られた経験に(*experientiis habitis ad intra*)拠る, それ固有の理論に(*ad sui doctrinam*)基づいている。〔ディオニュシオスの挙げる〕他の二つの神学〔肯定神学と象徴神学。より近代的な言い方にするなら教義神学と実証(聖書)神学〕が外から示された(*extrinsecus ostenduntur*)事柄から導出されるようにである。⁽³¹⁾

この神秘神学が基づく(*innititur*)とされる「経験」の位相についてはこう言われる。

「確かに、魂は能動的に何もせず(nihil operetur)受動的に何も感知しない(nihil patiatur)ということはないのだから、〔否定神学の〕状態においても必ずや何かを経験している。そうした経験は内的に得られるものなので、それを経験していない人々の直感的で直接的な認識にまでもたらされることは不可能であるが。」⁽³²⁾

すなわち、ある種の人々の得る「内的経験」が神秘神学が成立する地平であって、それはこれを経験しない人々(inexpertis)にとっては、直接的には知られ得ない。

そしてこの神秘神学は、他の二種の神学よりも原理的に優位に立つ。

「神秘神学はより完全な確実性をもって知られた経験に基づいているのだから、したがってより完全で且つより確実なもの(perfectior atque certior)と判断されるべきである。」⁽³³⁾

こうした神秘神学をジェルソンは、後世キリスト教神秘主義と呼ばれることになる系譜を織りなすこととなる聖人たちが用いた経験、とりわけ婚姻神秘主義の用語で語られてきたものと同一視していく。神秘神学はそれ自身の連綿たる伝統を有するのである。

「神についての内的な経験によるさまざまな認識(cognitiones experimentales)を、諸聖人はいろいろな名で呼んでいる。[...] 曰く、観想(contemplatio)、脱自(extasis)、脱魂(raptus)、高揚(exultatio)、歓喜(jubilum)、霊を超えてあること(esse supra spiritum)、神闇の中に奪い去られること(rapi in divinam caliginem)、神を味わうこと(gustare Deum)、恋人と抱き合うこと(amplecti sponsum)、恋人と接吻すること(osculari eum)、神から生まれ御言葉を生むこと(gignere de eo et parere Verbum)、神の私室に迎え入れられること(introduci in divina cellaria)、欲望の奔流に酔いしれること(inebriari torrente voluptatis)、恋人の芳香を追って走り行くこと(currere in odorum unguentorum suorum)、恋人の声を聞くこと(audire vocem ejus)、ふたりだけの小部屋に入ること(intrare in cubiculum)、平安のうちにそこに入って憩い眠ること(in pace in idipsum dormire et requiescere)。」⁽³⁴⁾

ジェルソンの頃から形をとり始めるこうした動向を、「近世的神秘神学」、と本稿では概念化してみたい。詳細な議論は略さざるを得ないが、その性格として、以下の諸点を指摘しておく⁽³⁵⁾。まず、

(1)「神秘神学」という伝統的な語が、その性格を変えて、一つの「学知」の領域の名となる。(2)この学知の真理性を保証する審級が「内的経験」——とジェルソンの言う次元——として捉えられる。「経験」の地平は、自然科学の「実験」にも通ずる、近代の学知一般の依拠する地平とも言えるが、しかし神秘神学は、「外的」なそれとは質的に区別された「内的経験」に依拠する⁽³⁶⁾。そこは、特権的個人の内面であり、公共的知性では規定しえない。この「内的経験」の地平は、当時の言葉では「霊的(spiritualis)」という語で言われる領域とほぼ重なる⁽³⁷⁾。この背景にあるのは、中世後期以来の神学のスコラ学化の進展と、その学的に洗練された語彙や論理を自らの言葉としえない人々——女性や一般修道者たち——の活動が増えてきたこと（「神学と霊性の分離」と言われる事態）で

ある。知性による神学言語の洗練に伴い、そこからはみ出してくる概して情念的なもの、「敬虔 (devotio)」さと語られうる魂の領域が、それとして対象化され自覚されるのである。(3) そして、この霊性の領域に成立する近世的神秘神学は、キリスト教神学全体の中で、その神認識の確実性において、外的経験や理性的思弁に依拠する神学よりも優位に立つとされることが増えてくる。ジェルソン自身は、リューズブルクの批判者でもあったことが示すように、神秘神学の優越をそのまま認めるのではなく、それを「正統」神学全体の中にしかるべく位置づけようとしているのだが、その優位性が強調されるときには、つねに理性主義的神学から「異端」視される可能性に接していた。その意味では、「神秘主義」は、近世以降、概して正統の知の周辺・周縁をその定位置とすることになる。(4) この「脱正統」という性格から、近世的神秘神学の重要な意義が生まれてくる。すなわち、キリスト教の真理の「優位な」領域は、教義と制度によって輪郭づけられた限りでの「教会」(教派)を「超え・越える」のだから、この神秘神学は超教派的なのである。中世末期のジェルソンにあってはこの問題はまだ生じていないが、近世的神秘神学の実体化が進む 17 世紀は、教会分裂、宗教戦争の時代であり、そうした状況下では、この神秘神学は、今日の言葉で言えばエキュメニカルな思考の可能性にも通じていた。近世的神秘神学の代表と言えるフェヌロンはユグノーのボワレと関わっていたし、晩年のギュイヨン夫人はラムジー等、プロテスタントの人々に囲まれてもいた。(5) 近世的神秘神学の体現者たちは、特別な聖人、神秘家であり、彼・彼女らの経験はすべての信徒に開かれたものではない。ではあるが、そうした聖人、神秘家たちは、キリスト教の真理の高次の体現者として、古代から現代にいたるまでつねに出現している。彼・彼女らは、知性主義的神学の構築者、制度上の高位聖職者に限られない。というよりむしろ、知性や地位とは関わらない、女性や無学者にこそ神秘家は見出される。こうした人々から成る神秘神学の「伝統」が、過去から現代に到る教会史の中から切り出されてくる。神秘家列伝のような叙述スタイルが、「学知としての神秘神学」の特徴的な著述形式の一つとなる⁽³⁸⁾。さいごに、(6) この近世的神秘神学という学知の孕む、言わば「他者学」的性格についていささか強調しておきたい。神秘神学を生む内的経験は多くの人にとっては届かない境位である。そして自らはそうした神秘家ではないけれども、そうした神秘神学の意義を見だし弁証する「学としての神秘神学」を遂行する(神秘家ならざる)「神秘神学者」とも言うべき学者たち(ジェルソンはその嚆矢と見える)が輩出する。むしろ彼らが「近世的神秘神学」を構築していくと言ってよい。こうした意味で「近世的神秘神学」は、「自らはそれに属さない」人々——「他者」——が生きている真理の意味を解釈し解明する学知——「他者学」——のかたちをとることとなる⁽³⁹⁾。

こうした「近世的神秘神学」は、セルトーが跡付けているように、西欧社会における啓蒙主義の勝利と教義神学のいわゆるドグマ化のなかで姿を没していくが、これといわば相似形をなす仕方では、19 世紀のいわゆる宗教学、宗教諸学のなかで「神秘主義(mysticism)」概念が浮上してくる、と見なすことができる。これを「近代的神秘主義」と呼んでみたい。この領域について続いて見ることとする。

E. 「近代的神秘主義」の成立

こうした近世的神秘神学を指す言葉として、mystique (神秘(主義)的)という形容詞から la mystique (神秘主義)として実名詞化してきたのが、17 世紀フランスのことだった。そこから、-

ism という語尾の多用化に伴って、おそらくまずは英語で **mysticism** という言い方が生まれた⁽⁴⁰⁾。こうして漸く、言葉としては古代ギリシアの **muo** に発した検討は **mysticism** にまでたどり着くのだが、この「近代的神秘主義」は、私見では、「近世的神秘神学」を拡張しつつ、上記のように相似形をなしている。その「拡張」は、単純化すれば、なお「キリスト教」の真理を言わんとする言葉だった「神秘神学」が、19世紀には「宗教全般」の真理を語る言葉としての「神秘主義」になる、という仕方で起こった。いわゆる近代的宗教概念成立の一角を担う事態でもある。その事情をあらためて整理すれば次のようなことになるだろう。「近代的神秘主義」概念の性格を、上述の「近世的神秘神学」の六つの特徴に対応させるかたちで略述してみる⁽⁴¹⁾。

(一)「神秘主義(mysticism)」という語が新たに概念化され、なかば「実体化」されて、そう呼ばれるべき領域が宗教関連諸学の中で構築されていく。(二)「神秘体験」が近代的**神秘主義**概念の中心に据えられることは言うまでもない。それは「内的」体験であって、また「スピリチュアリテイ霊性」の次元でもある。(三)この次元は、通常**の**理性の支配を超え、理性自身は届くことのない高次の——あるいは逆に低次の——次元とされる。(四)神秘主義はキリスト教固有のものではない。それは世界の諸宗教に通有の何かであり、いわゆる「宗教」の外にさえ見出すことができる。神秘主義は人類普遍である。この人類普遍の次元に神秘主義を想定することで、個々の宗教伝統を「**超え・越えて**」、諸宗教に通有の「**宗教の真理**」を志向し思考することが可能になるかに見える。(五)その領域に居並ぶ神秘家たちが、その範囲はまったく流動的だけれども、宗教伝統の違いを越えて指名されていく。神秘家は、その理念上、つねに出現するものであるから、近代の、また現代の神秘家たちが——当人の自認とは関わりなく——見出される。(六)こうした「近代的**神秘主義**」概念の唱道者たちは、近代アカデミズムの中の「学者」たちであって、自らが神秘家なのではない。

逐一例を挙げて論ずることはできないけれども、これらの諸点を意識しながら、以下では、近代的**神秘主義**とここで総称している領域について、すなわち、「**神秘主義**」という言葉が用いられているさまざまな、相互に関連した一群の場所について、おおまかな提示を試みたい。注記しておきたいことは、その際、上記の「近世的神秘神学」とこの「近代的**神秘主義**」の性格の相違として、前者はあくまで「神学」、すなわち自己の信仰するキリスト教の真理の、内部からの弁証の試み——言わば「自己学」——であったのに対して、後者の「**神秘主義**」概念は、本稿冒頭に用いた言葉で言うなら、はじめから「**エティック**」なものたるんとしている、すなわち自らがそれによって生きている世界了解とは異なる、「他者」の世界理解を目指す学的営み——「**他者学**」——の中で用いられるものとなる(上記の「(六)」)、という点である。しかし、にもかかわらず、それが近世的神秘神学の近代的継承形態なるがゆえに、近代的「**神秘主義**」が純然たる「**エティック**」概念にはなりおせない。ここに「**神秘主義**」概念の問題性が、また可能性が存すると思われる。なお、名を挙げる多くの論者や理論についての立ち入った、また正確な説明や理解は意図していないことはこれまでと同様である。

○「哲学」とその外部：「他者学」性の増強

「近世的神秘神学」の提示をジェルソンから始めたように、その影響力の観点から、「近代的**神秘主義**」が立ち上がる一つの基点として、ショーペンハウアー(1788-1860)の**神秘主義**理解を一瞥してみたい。知られているように、『意志と表象としての世界』は、**神秘主義**の前に哲学が膝を屈するか

たちで閉じられている。主著の帰結は大凡このようになっていた。世界苦の永続的克服は、アイデアの認識による個別表象の「マーヤー〔幻想〕」性の超克によってのみ可能となるはずだが、しかし、「生への意志」の盲目的な駆動力(Motiv)に根ざした通常の世界認識からのこの離脱(Entsagung)は、「宗教」が説き実践した実現している、鎮静剤(Quietiv)としての身体的欲望(意志)の禁欲(Askese)と、哲学的叡智の涵養に委ねるより他はない⁽⁴²⁾。そこでは、——彼の理解する意味での——主観に対する表象としての認識構制が消滅し、盲目意志の消滅(Mortification)が成就し、マーヤーのヴェールが崩落して、由って個別的自己意識への執着の根拠が失われて、全ての人の苦しみと自己の苦しみの無差別(仏教的慈悲でありキリスト教のアガペーでもある)が実現するはずである。が、しかしその境地自体は、聖人ないし神秘家のそれであって、哲学的知性が捉え語りうるものではない。哲学者の仕事は神秘家の前に止まるのである。

ちなみに、彼が独自の意味で用いた「鎮静剤」という言葉は、上記の「近世的神秘神学」の主潮として異端宣告を受けた「静寂主義(quiétisme)」から採られているように思われる。ショーペンハウアーの「神秘主義」は、インド思想に実現されているとされたが、しかしこれはインドに限ったことではない。仏教的慈悲とキリスト教の慈愛は実質的に等置されているのであり、イスラームやキリスト教の聖人や神秘家にもその境地は想定されている。神秘主義は個別宗教の境を越えるのである。インド宗教の解脱者たちに対応するキリスト教の聖人として名を挙げているのはエックハルトやタウラー、ギュイヨン夫人やフェヌロン、といった人々だが、おそらくギュイヨン夫人らの静寂主義が彼のキリスト教神秘主義イメージの中心にあった⁽⁴³⁾。

この、よく知られた、そしてその西洋哲学の主流とはいささか別のところで歓迎された思想は、それまでの哲学者たちの神秘主義論に比して、以下のような「新しさ」を持っていた。まず、ドイツロマン派以来の、西欧の魅力的他者としてインパクトを与え始めていた(幻想の)「インド」を、西欧伝統「以上」のものとして捉えるに至ったこと⁽⁴⁴⁾。これによって、後代の比較哲学、比較思想的視点を拓き、そこから翻ってキリスト教を含む西欧の伝統を価値付けるという思考経路を開拓し実践したこと。そして、純西欧的な(プラトンからカントに至る)哲学的知性の憧憬の場所として、憧れつつも届かない地平に究極真理を想定するという、「他者学」的屈折を自らの思想のかたちとしたこと。すなわち、近代西欧哲学の存立基盤そのものだった哲学的理性の「他者」としての神秘主義は、理性「以下」の何か、あるいは理性の思惟の内に組み込まれるべき何かなのではなく、理性がそれに憧れつつ届かないものとして位置づけられ意義づけられる。哲学者による神秘主義理解の一つの典型であり、ウィリアム・ジェイムズやアンリ・ベルクソンのそれはこの系譜に近い。

この、「他者学」という知のかたちを明示するために、他者学ではない神秘主義理解について一言しておく。ショーペンハウアーがライバルと見なしていたというヘーゲルも、エックハルトに自らの哲学の目指すところとの近しさを認めていたことはよく知られているだろう。しかしそれは、自らの絶対知の哲学に神秘主義を総合的に取り込む志向のもとでのことと思われる。ショーペンハウアーの同時代人で、さまざまな思想のタイプの歴史的かつ総合化的進展を説いて「折衷主義」と称されつつも 19 世紀のフランスでは大きな力があつたヴィクトル・クーザン(Victor Cousin, 1792-1868)は、「感覚主義(sensualisme)」(ロック, コンディヤック, エルヴェシウス), 「観念論(idéalisme)」(バークリー, ドイツ観念論), 「懐疑主義(scepticisme)」(ヒューム, ヴォルテール)に加えて、「神秘主義(mysticism)」(プロティノス, フェヌロン, パラケルスス, スウェーデンボルグ)を、その思

想のタイポロジーに含めている。この思想の四タイプは、ともに合理主義である感覚主義と観念論の対と、一種の非合理主義である懐疑主義と神秘主義の対が対置される。後の一對のうち神秘主義は心情(sentiment)によって神(「絶対的一性」)に直接することを可能とするけれども、「理性(raison)」による神への段階的登高は認めない。そうした神秘主義も、クーザンは自らの哲学的理性の一契機として、全体知の裡に位置づけようとする。自らがその頂点にある西欧の哲学知性の「外部」に究極の真理を見ることはない⁽⁴⁵⁾。

○宗教史家による「普遍的な神秘主義」の構築

このような思想的雰囲気为背景に、また 19 世紀の歴史学に鍛えられた実証的態度⁽⁴⁶⁾に支えられて、豊饒な「諸宗教の神秘主義」研究が生まれてくる。世界の諸宗教には、それぞれの「神秘主義」があるのであり、それらは「神秘主義」である限りで何程か通有の性格を有する。イスラーム神秘主義、ユダヤ教神秘主義、仏教の神秘主義、道教の神秘主義、儒教の神秘主義、等々が、19 世紀末から 20 世紀前半にかけて、それぞれの宗教思想史研究の大家たちによって「構築」されていった。比較神秘主義は、比較宗教学の精華のようでもある。以下、各宗教史研究の大家の名前を列挙するに留めるが、その事情は大凡見て取れるだろう。

「インド宗教」の領域では、ルドルフ・オットーの『西と東の神秘主義』⁽⁴⁷⁾、S・ダスグプタ『ヨーガとヒンドゥー神秘主義』⁽⁴⁸⁾、専門家ではないが、ネオ・ヒンドゥイズムのインパクトを受けて「神秘主義」を発見し宣揚したロマン・ロラン⁽⁴⁹⁾、仏教では、わが鈴木大拙の禅を紹介する英文著作⁽⁵⁰⁾、を挙げておく。「イスラーム神秘主義」——スーフィズムをこう呼ぶことの是非については反省的検討がなされているが⁽⁵¹⁾——については、ニコルソンの『イスラームの神秘主義』などを嚆矢として⁽⁵²⁾、マッシニョン、コルバン、シンメル、さらには井筒俊彦の著作⁽⁵³⁾。中国の宗教では、とくに鍊丹思想や道家の形而上学にはそれは見いだされる⁽⁵⁴⁾。ユダヤ教では、若いブーバーがキリスト教の伝統に多く素材を採って神秘体験のアンソロジーを編んでいたが、のちにハシディズムをユダヤ教の神秘主義として解説するし⁽⁵⁵⁾、ショーレムが決定的な仕事を成し遂げる⁽⁵⁶⁾。こうした動向の中で、「神秘主義」という言葉の源流にある古代ギリシアやヘレニズム期の諸宗教も「ギリシアの神秘主義」として捉え返される⁽⁵⁷⁾。

この「普遍的な神秘主義」の理念は、ギリシア宗教同様、その発生源であるキリスト教に対しても翻って適用される。バトラー、イング、フォン・ヒューゲル、アンダーヒル、ドラクロワらの著作がよく読まれた⁽⁵⁸⁾。「東方教会の神秘主義」も語られるようになる⁽⁵⁹⁾。

であればこうした「世界宗教」に入らない「未開」宗教にも神秘主義が見いだされてしかるべきである。シャーマンを「エクスタシーの専門家」として語るエリアーデがその役割を引き受ける⁽⁶⁰⁾。こうして、古今東西の宗教伝統に神秘主義が見いだされ、あるいは読み込まれて、「普遍的な神秘主義」概念に、宗教史の碩学たちによって実質が与えられていく。比較神秘主義の試みもなされる⁽⁶¹⁾。

が、こうして神秘主義の外延がさまざまに広がっていくとともに、この神秘主義概念ないし理念を支える、諸神秘主義に共通普遍的「核」をどう捉えるかについての疑念や反省も当然立ち上がる。1970 年代に英語圏で行われた神秘主義の「共通の核」を巡る論争もここから生まれると見てよい。この論争自体に立ち入ることは控えるが⁽⁶²⁾、ここには神秘主義研究を、学的な他者認識の営為とするのか自らの世界観構築の糧としていくのかの緊張関係が背景にあるように思われる。この問題は、

そもそも「自己学」である神学における神秘主義理解および評価においてより顕在化する。

○キリスト教神学の論争テーマ

宗教関連諸学における神秘主義流行と相互影響をなしつつ、狭義のキリスト教神学の中でも神秘主義がさまざまに議論されることとなった。比較的論じられることの少ない領域なので、いささか触れておきたい。

概して言えば、プロテスタント神学は神秘主義を非キリスト教的なものに見なして危険視することが多く、カトリック神学はこれをキリスト教の蘊奥に近いところに位置づける傾向が強い。前者は、神秘主義の普遍性理念にギリシア的知性の普遍性に通ずるものを見て、そこに聖書の啓示を危うくするものを感知する。ニーグレン、ブルンナー、バルトの態度が代表的だろう⁽⁶³⁾。ただしこれは、プロテスタント神学の主流の動向のこととも言え、ルドルフ・オットーやゼーデルブロムといった、「宗教学者」でもある神学者たちは概して神秘主義概念に肯定的であり、シュヴァイツァーのように、パウロに「キリストのうちにある(in Christo)」生を生きる「キリスト神秘主義」を見出す議論もある⁽⁶⁴⁾。総じて、「近代世界のキリスト教」たるプロテスタンティズムは、「信仰」にその存立根拠を収斂していった。そこで神秘主義を語るとすれば、それ自体語義矛盾にも響くかもしれない「信仰の神秘主義」を模索するものとなる⁽⁶⁵⁾。

一方、カトリック神学では、神秘主義が一部でもはやされた。前記の「近世的神秘神学」の諸潮流は、17世紀末の静寂主義の断罪によって、総じて異端的なものとしてカトリック神学の主流から放逐されて、プロテスタント圏、あるいは「神学」自体の外部に姿を変えて拡散していくのだが、その枢要な部分は、スコラ学的語彙によって堅固に構築されていく近世カトリック正統神学の内部に、きわめて「専門的」な一部門として言わば囲い込まれるかたちで受け継がれてもいく⁽⁶⁶⁾。「神秘神学の専門家」たちによるこの近世カトリック神秘神学に蓄えられた資源が、19世紀末に再動員されるかたちで、新たなカトリック系神秘神学が隆盛を見る。いわゆるアリストテリコ・トミズムが久遠の哲学(philosophia perennis)としてカトリック神学の不動の基軸の位置を与えられたことを受けて、トマス・アクィナスの理性主義的哲学・神学に、アウグスティヌスや、とくにアビラのテレサ、十字架のヨハネら、近世スペインの神秘家の思想が接合されて、スコラ学的言語による形而上学の堅固な知的構築に、神秘家たちの情念的体験言語によって内実を与えることが目指されている。17世紀のドミニコ会のヨハネス・ア・サンクト・トマらに拠るジャック・マリタンやガリグウ＝ラグランジュの仕事が代表的である⁽⁶⁷⁾。

この、いわば「高踏的」神秘主義把握とは別に、近世カトリック神秘神学に「実践上」期待されていた、いわゆる超常現象についての「弁別」のためのマニュアル的文獻群が、これを下支えするかたちで産出される。修道者たる一般信徒たるを問わず、宗教生活の中で発生する悪魔憑きや天使の示現といった異象をどう評価し対処するかは、司牧や霊性指導の場面で必須の課題だった。これと関わりつつ「祈りの階梯」の深化の道程を体系化する課題も要請される。ゲレスの『キリスト教神秘主義』と題する著作は、その種の現象の網羅的収集という性格を帯び、そこで集められている事例群は、その神学的枠組みを外せば、そのまま19世紀後半の「オカルト」諸学の対象ともなるだろう⁽⁶⁸⁾。いわゆる「超常現象としての神秘主義」という把握法がここには見て取れる。この方向の神秘主義論と、近世的神秘神学で構築された神秘家たちの伝統とを、古代教父や中世の正統スコ

ラ神学の大家たちの神学を軸にして教会秩序の中に取り込み位置づけようとするのが、オーギュスト・プーラン、ソードロー、といった、今は省みられることもない19世紀カトリック神秘神学の一群である⁽⁶⁹⁾。

こうした動向のより深い背景には、近代世界をなおも全面否定しようとする「反動」としてのカトリシズムの姿勢が伺われもする。前記の普遍思想としての神秘主義に通じるいわゆる「近代主義（カトリック内部での近代化主義思潮）」に近い神秘主義理解に対しては、したがってカトリック世界もつねに警戒的であり⁽⁷⁰⁾、ここから、「普遍的な神秘主義」に内部的区分を加えて一種の序列化を試みる比較神秘主義研究も生まれた。ジャック・マリタンのグループでは、「超自然的(supra-natural)神秘主義」（唯一人格神を奉ずる神秘主義）、「脱自然的(praeter-natural)神秘主義」（インド宗教などの形而上学的神秘主義）、「自然的(natural)神秘主義」（詩人や芸術家の、ときに薬物に因るものも含めた神秘体験）に三分する試みがあり、これは今日にも一定の影響を残している⁽⁷¹⁾。また、カトリック世界では、その神秘主義の理念に従って、「現代の神秘家」を語ることも行われ、十字架のヨハネの伝統を引くカルメル会のリジューのテレジア、アフリカのイスラーム世界と関わったシャルル・ド・フーコー、仏教瞑想に取り組んだトマス・マートン、さらにはシモーヌ・ヴェイユや、ダグ・ハマーショルド、マザー・テレサといった人々を「神秘家」と見なす動向も生まれている⁽⁷²⁾。

○「神秘主義」をめぐる諸理論の交錯

宗教史家たちのめざましい研究を受けて、これと並行して、またキリスト教教会内での議論を陰に陽に意識しつつ、宗教を論ずるさまざまな理論の中で「神秘主義（的なもの）」に重要な意義が担われることも少なくなかった。代表的な論者を並べてみる。それぞれの「神秘主義」理解については比較的よく知られていようからとくに論及しない。

哲学者・思想家とされる人々では、すでに名を挙げたが、バルクソン、ブロンデル、マリタン、バタイユ、ヴェイユ、(ある意味で) ヴィトゲンシュタインも加えられよう。いわゆる宗教学者では、オットー、ハイラー（「神秘家」と「預言者」をタイプ分けする議論に影響力があつた⁽⁷³⁾）、エリアーデ（未完の大著『世界宗教史』の最終巻では「比較神秘主義」の章を構想していた）。

広義の心理学者たちとしては、シャルコーやフロイト、ジャネからユング、ラカンにいたる精神分析系の諸理論家には神秘主義、神秘家たちへの参照が目立つ。精神分析においては、キリスト教神学の用語では幻視や脱魂といった語彙で言われる諸現象が「無意識」を真理の水準とする新たな理論的言語で説明され、悪魔払いや霊性指導ではない「治療」や「分析」といった実践によって、引き継がれ再解釈されていくからだろう⁽⁷⁴⁾。一方では、ジェームズの神秘体験論が、20世紀の英語圏での神秘主義理解に決定的な影響を与えることとなる。前記した、1970年代の神秘主義論争も概ねこの枠組みの中で動いているとみてよい。

社会学者たちにとっても、神秘主義（概念）はそれぞれの宗教論の中で重要な位置を与えられている。レヴィ＝ブリュール、デュルケム、ウェーバー、トレルチの名を挙げれば足りよう。さらに、デュルケム的社會理論で社会統合の原理として神秘主義的な次元が想定されると並行して、当時（19世紀末～20世紀前半）の政治的運動家自身によっても神秘主義という語が重要な場面で登場することがあつた。そこでは、「神秘主義」は、ウェーバーの所謂「現世逃避的観想」ではなく、この世の現実政治の地平での「過激な」行動ないし思想を言う。ドレフュス事件で政治的正義に目覚

め、第一次大戦で戦死したシャルル・ペギー(1873-1914)にとって、「革命は政治(politique)に始まり神秘主義(mystique)に終わる」ものだった。「[パリ・コミュニンの] 3月18日さえも、共和政体の日だった。ある意味で共和政体の再興であり、たんなる昂揚の運動、包圍都市での一過性の熱狂ではなく、第二の革命であり、共和的にして同時に国家的なる、また愛国心と不可分な神秘主義(la mystique républicaine et nationaliste ensemble, [...] inséparablement patriotique)の第二の爆発だったのだ。」⁽⁷⁵⁾

ペギーとはあらゆる意味で対蹠的ではあろうが、ナチスのイデオログと見なされてニュルンベルクで処刑されたアルフレート・ローゼンベルクも、その『二十世紀の神話』で、ドイツ精神は「ドイツ神秘家」としてのエックハルトにおいて最高度に体现されているとして神秘主義を称揚する。「[ドイツ精神の神格化たる] オーディンはかつて存在したが、もう死んでいる。しかし、この「天上から来たる強者(Stark von oben)」を、かのドイツ神秘家(der Deutsche Mystiker) [エックハルト] は自身の魂の中に発見したのだった。[...] このドイツ神秘家において初めて、意識化されて、[...] 新たな、甦ったゲルマン的人間が出現したのである。」⁽⁷⁶⁾これは極端な例ではあるが、近代「国民国家」の成立原理としての「愛国心」を神秘主義の名の下に語る潮流は、左右にかかわらず見出される⁽⁷⁷⁾。

○「宗教」の外へ

この「近代的神秘主義」を構成する「星座系」の大きな特徴として、神秘主義がいわゆる「宗教」の領域の外部の現象に対して適用されていったことを指摘しておきたい。上に、政治思想の領域について一瞥したが、「芸術」と総称されよう領域にも、「神秘主義(的)」と形容される作品や作家は夙に現れていた。1913年刊のドイツの有名な宗教学事典 *RGG* の「神秘主義(Mystik)」の項目には、「新神秘主義(Neue Mystik)」という項があり、いわゆるネオ・ヒンドウイズムや神智学、リルケを焦点とする文学者たち、アメリカ発の心理療法などがそこに含まれている。1930年刊の第二版でも、新たな文学動向、ヘッケル等の自然哲学、神智学、人智学、心霊主義スピリティスムスなどが(当時のいわゆる危機神学まで含めて)言及されている⁽⁷⁸⁾。こうした運動や思想も「神秘主義」だとするなら、古代ギリシア密儀宗教の言葉や発想を取り込んでキリスト教の内部言語として生まれた「神秘主義」は、19世紀後半以降の近代的な神秘主義において、「キリスト教」という枠組みも、「宗教」という限界もはみ出して適用される概念へと生長(先祖返り?)していったことになる。この概念がいわゆる「実体化」を被って「人類普遍の神秘主義」として仕立て直されて、アカデミズムに近いところでは「学問的グル」ともいべき人々が集った「エラノス」グループのような活動や、より「宗教」に近いところではルネ・ゲノンらの「伝統主義」を生む漠然とした基盤を提供したともみられる。

自然科学、芸術、政治、といった人間の諸活動領域にも神秘主義があるなら、神秘主義は宗教固有の何かではない。詩的体験と神秘体験、さらには薬物体験も地続きとなる⁽⁷⁹⁾。これらのさまざまな潮流が交錯して、20世紀中葉以降の、いわゆるニューエイジ系の思想運動にも流れ込んでいく⁽⁸⁰⁾。本稿冒頭に言及した「野生の神秘主義」といったアイデアはその直系である。ここでは、「神秘主義」は、学的認識に必須の反省性をほとんど欠落させた、「エミック」な概念となっているかもしれない。

「神秘主義」のこうした流行と流動は、それだけの思考喚起力をこの言葉が持っていたがゆえの

ことだろう。しかしこのことは、神秘主義の輪郭が果てしなく曖昧になっていくことでもあり、その曖昧さが、「エティック」な学術概念・分析概念としてのこの語の使用を困難にしていく⁽⁸¹⁾。一方で、「神秘主義」と名指されてきた思想や運動も、そのエリート主義、達人主義的含意を抜いて「民主化」するなら、「スピリチュアリティ」といった言葉の中になだらかに溶け込んでいく。こうして、本稿冒頭の、神秘主義概念の混乱状況が出来て今に至るわけである。

Ⅲ. 「神秘主義」の可能性

こうした歴史の変遷を最も深い意味で引き受けつつ、神秘主義概念を新たに構想した一人がミシェル・ド・セルトーであり、本稿は基本的に、彼の仕事を導きの星として記されている。その一方、アメリカのバーナード・マッギンは、上述の混乱状況を踏まえつつも、概してカトリック系の伝統的神秘主義理解を引き継ぐ神秘主義概念によるキリスト教神秘主義研究を重厚に継続展開し⁽⁸²⁾、これを基点としつつ新しい観点を導入した神秘主義研究が主に北米の学者たちによってなされ続けている⁽⁸³⁾。そこで続いて、主にセルトーの神秘主義理解を主題的にとりあげ、21世紀初頭の状況下での神秘主義概念の可能性について論を進めたいのだが、本稿はすでに常識的分量を大幅に越えている。続稿を期させていただく。

* 本研究は JSPS 科研費基盤研究 (B) 「宗教思想研究の基礎概念再考 — mysticism 及び関連概念の理論的・系譜学的研究」(15H03162 研究代表者 久保田浩) の助成を受けたものである。

註

- (1) 旧稿に属するが、拙稿「言語がなぜ宗教研究の問題となるのか」(島菌進・鶴岡賀雄編『宗教のことば——宗教思想研究の新しい地平』大明堂、1993年)、1 - 11頁、参照。
- (2) 以下の拙稿での所論を踏まえている。「「神秘主義の本質」への問いに向けて」(『東京大学宗教学年報』18号、2001年)、1 - 14頁；「解釈学としての宗教学——「宗教学」の定義を巡る試論」(『宗教学における歴史的解釈と類型論・構造論的解釈の再検討』(平成12 - 14年度科学研究費補助金研究成果報告書、研究代表者金井新二)、2004年)、16 - 33頁；「「神秘主義」の再定義の可能性」(市川裕編『世界の宗教といかに向き合うか』聖公会出版、2014年)、84 - 99頁。なお本稿は、神秘主義概念の今日的再検討に資することを期して、学術論文というより「講義ノート」に類する叙述も含めている。
- (3) Danielle Cohen-Levinas, Géraldine Roux et Meryem Sebti (dir.), *Mystique et philosophie dans les trois monothéisme* (Paris, Hermann, 2015). 2011年にトロワのラシ大学で行われた国際会議に基づく。類似した傾向の先行論集として、Philippe Capelle (dir.), *Expérience philosophique et expérience mystique* (Paris, Cerf, 2005), Dominique de Courcelles (dir.), *Les enjeux philosophiques de la mystique* (Grenoble, Jérôme Millon, 2007)もある。
- (4) フランス語では、"mysticisme"と"(la) mystique"が併用される。近年は後者が優勢だが、この論集でも前者を用いる論者もいる。

- (5) *Op. cit.*, p. 5.
- (6) *Op. cit.*, p. 10.
- (7) いわゆるセム系一神教とその神学形成に影響を与えた新プラトン主義に範囲を限定している理由については言及されていないが、「神秘主義」の使用をこれに限るべきだとの主張があるわけではないと思われる。
- (8) Luc Brisson, « Peut-on qualifier de “mystique” l’union de l’âme avec l’Un chez Plotin?, » *op. cit.*, pp. 13-27.
- (9) *Enneades*, 26[III, 6], 19.
- (10) *Enneades*, 6[IV, 8], 1, など。
- (11) *Ibid.*, p. 27.
- (12) プリソンはアドによる『エンネアデス 38[VI, 7]』の仏訳への解説論文を指示している。Cf. Plotin, *Traité 38*, introduction, traduction, commentaire et notes par Pierre Hadot (Paris, Cerf, 1987), Introduction, pp. 15-68.
- (13) Cf. *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q.97, a.2, ad 2.
- (14) Michael Chase, « Existe-t-il une mystique néoplatonicienne? », *op. cit.*, pp. 29-42.
- (15) Cf. Michel Hulin, *La mystique sauvage: aux antipodes de l’esprit* (Paris, P.U.F., 1993). 著者のユランはソルボンヌ大学でインド思想の教授を務めた。フランス語圏では、キリスト教的「神」とは無縁たんとする無神論的神秘主義がしばしば宣揚される。最近の例として、Cf. Jean Claude Bologne, *Une mystique sans Dieu* (Paris, Albin Michel, 2015).
- (16) Jean-Marc Nabonne, « Logique et narrativité dans la mystique plotinienne », *op. cit.*, pp. 43-66.
- (17) 「神的なものへの神秘的合一(mustike henosis)」(『ポリテイア註解』I, 80, 30) という用例が引かれる。*Ibid.*, p. 44.
- (18) 神秘主義(mysticism)と隣接するところもあろう呪術・魔術(magic, magia)概念についての同様の困難について、以下の拙論で私見を述べた。「呪術の魅力——「永遠のオルタナティブ」の来歴と可能性についての試論——」(江川純一・久保田浩編『「呪術」の呪縛 下』リトン, 2017年), 9 - 36 頁。
- (19) 註4に掲げた拙稿の論点を, 補いつつ再説するものである。
- (20) 南朝梁初代皇帝(464-549)。南朝文化の黄金期を生み出したが, 治世後半は仏教に耽溺した。
- (21) 初唐の詩人(645-714)。宮廷詩人として活躍した。
- (22) 元の画家(1301-74)。晩年は道教仏教に帰依。
- (23) この問題はさまざまに論じられているが, Louis Bouyer, *Mysterion. Du mystère à la mystique* (O.E.I.L., 1986)を規準とした。
- (24) Liddel & Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, s. v.
- (25) ブルケルト(Walter Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge, MA, Harvard UP, 1982)によれば, mustikos の語根 mu(s)- はミュケーネ時代に遡る。アテネでは museria はエレウシスの密儀を指すほぼ固有名詞で, muo はむしろ派生語とする。したがって muo→mueo

は民間語源説だとしている。

- (26) 『聖書思想事典』(三省堂, 1986年)(Xavier Léon-Dufour (dir.), *Vocabulaire de Théologie biblique*, Paris, Cerf, 1970), 「奥義」の項による。
- (27) Cf. Guy G. Stroumsa, *Hidden Wisdom: Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism* (Leiden, Brill, [1996] 2005); 前掲拙論「「神秘主義」の再定義の可能性」(註2参照)。
- (28) 「カルケドン信経」(Denzinger-Schmetzuer, *Enchiridion Symbolorum*, n.300, 301.)
- (29) 東方教会における展開についても一定の並行性が見て取れるだろうが, 知見が及ばない。
- (30) ジェルソンの『神秘神学』は, 『思弁的神秘神学(*De theologia mystica speculativa*)』と『実践的神秘神学(*De theologia mystica practica*)』の二つがあり, 成立事情はいささか複雑だが, 本稿では触れない。Cf. André Combes, *La Théologie mystique de Gerson: Profil de son évolution*, 2 toms. (Rome, Desclée, 1963-64); Marc Vial, *Jean Gerson théoricien de la théologie mystique* (Paris, Vrin, 2006).
- (31) Johannes Gerson, *De theologia mystica*, Consideratio II. Ed. A. Combes (Lugano, Societas Thesauri Mundi, 1958).
- (32) *Ibid.*
- (33) *Op. cit.*, Consideratio III.
- (34) *Op. cit.*, Consideratio II.
- (35) 「近世的神秘神学」——と本稿で呼ぶもの——については, ミシェル・ド・セルトーがその機微にわたって論じている。Cf. Michel de Certeau, *La Fable mystique: XVIe-XVIIe siècle* (Paris, Gallimard, 1982). 本稿自体, セルトーの研究に大きく依拠している。また, 渡辺優『ジャン＝ジョゼフ・スラン 十七世紀フランス神秘主義の光芒』慶應義塾大学出版会, 2016年, 第1章参照。ただし以下の整理は私の観点からの整理であり, 註2に挙げた拙論「「神秘主義の本質」への問いに向けて」(『東京大学宗教学年報』18号, 2001年, 1-14頁)の7-9頁での所論を再説するものである。
- (36) 「経験」の地平とは何なのかについては, 一義的な把握はほとんど不可能に思える。この言葉が近代になって前景化してくることはたしかだが, 古代, 中世に見られないわけではない。神秘主義の歴史に関して言えば, いわゆる婚姻神秘主義の西欧における代表的著作であるベルナルドゥスの『雅歌注解』の言葉「今日私たちは経験の書〔＝雅歌〕を読んでみましょう(Hodie legimus in libro experientiae)」(Bernardus Claravalensis, *Sermones super Cantica Canticorum*, serm.III)が, 知性認識とは「別の」真理の地平を指す語としての experientia の早い例として挙げられる。これを何ほどか引き継ぐものとして, 「神の経験的認識(cognitio experimentalis Dei)」というトマス・アキナスの言葉が参照されるのが定番のようになっている。Cf. Luc Brisson, *op. cit.*, pp. 16-17.
- (37) 「霊性(spiritualité/ spirituality)」という言葉は近年の流行語のようにも見えるが, 近世的神秘神学が形成された時代は「スピリチュアリティの興隆」の時代とも言え, 「スピリチュアリティ」という言葉自体がこの時代に目立って用いられるようになる。「スピリチュアリティ」と「神秘主義」の重なりについては, 拙論「「スピリチュアリティ」と「神秘主義」—

- 一カトリック圏での用法を中心に」(鎌田東二編『講座スピリチュアル学 第7巻 スピリチュアリティと宗教』ビイング・ネット・プレス, 2016年), 67 - 91 頁, 参照。
- (38) ある学知の領域が自立したものとして成り立つには, その領域を構成する著作や著者たちが収攬されなければなるまいが, そうした作業はさまざまに行われた。近世的神秘神学を構成する著者・著作の「カタログ」的な書物として, Pierre Poiret, *La théologie réelle vulgairement ditte la théologie Germanique. Avec [...] Une Lettre & un Catalogue sur les Ecrivains Mystiques*, 1700 を挙げておく。著者のポワレおよび同書については, *Ecrits sur la Théologie mystique, Préface, Lettre, Catalogue*, Introduction et notes par Marjolaine Chevallier (Grenoble, Jérôme Millon, 2005)を参照。この神学分野の重要概念を解説した専門辞書も編まれた。Cf. Maximilianus Sandaeus, s.j., *Pro Theologia Mystica Clavis elucidarium, Onomasticon vocabulorum et loquutionum obscurarum, quibus Doctores Mystici, tum veteres, tum recentiores utuntur ad proprium suae disciplinae sensum paucis manifestum*, 1640. 著者のサンダエウスはイエズス会士。この辞書については, Cf. *Pour un vocabulaire mystique au XVIIe siècle: Séminaire du Professeur Carlo Ossola*, éd. par François Trémoières (Turin, Nino Aragno Editore, 2004)。
- (39) 「他者学」という把握については, 拙論「他者学」としての宗教学——宗教学の性格規定についての試論」(三友健容博士古稀記念論文集『智慧のともしび アビダルマ佛教の展開』山喜房佛書林, 2016年, 758 - 744 頁)で試論的に論じた。
- (40) 「神秘的」なるものへの肯定的言及が相対的に乏しくなった「啓蒙」——ほとんど「神秘」の反対概念——の時代の「神秘主義」概念の使用状況については, 未だ検討が及んでいない。今後なされるべき課題だろう。Cf. Amy Hollywood and Patricia Z. Beckman eds., *The Cambridge Companion to Christian Mysticism* (Cambridge, Cambridge U. P., 2012), Introduction, p. 6.
- (41) セルトーはこの事情について本格的には論じてはいないが, 最晩年の論文« Historicités mystiques », *Recherches de Sciences Religieuses*, t. XXIII, 1985, pp. 325-354 (Michel de Certeau, *La Fable mystique (XVIe-XVIIe siècle) II*, éd. par Luce Giard (Paris, Gallimard, 2013), pp. 19-50 に再録)で大凡の見取り図を示している。「近代的神秘主義」を構成する重要な著者・著作は, Bernard McGinn, *The Foundation of Mysticism. Vol. I of The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism* (London, SCM Press, 1991), Appendix: Theoretical Foundations. The Modern Study of Mysticism, pp. 265-343, に網羅的に挙げられ解説されている。なお, 筆者の知見はフランス語圏に偏っていることを記しておく。
- (42) Cf. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (正編, 1819, 続編, 1844), 「第四巻 意志としての世界の第二考察: 完成された自己認識における, 生への意志の肯定と否定(Bei erreinchter Selbsterkenntnis, Bejahung und Verneigung des Willens zum Leben)」。
- (43) 「静寂主義」については, 『キリスト教神秘主義著作集 15 キエティスム』(教文館, 1990年)所収の拙論「解説」を参照。

- (44) 「神秘の東洋」イメージのオリエンタリズム的構築に関する基本書として、Cf. Richard King, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East'* (London, Routledge, 1999).
- (45) 典型的な箇所をやや長く引いておきたい。「[...]」理性も愛も神秘主義の説く絶対的一性には到達できない。そのような対象に相応するためには、我々の内にそれに類比的な何かがなければならぬが、それは意識の廃絶をもたらすような認識の様態でなければならぬ。じっさい、意識とは自己であることの、つまり最も限定された何かのしるしである。「我」と発話する存在は、本質的にそれ以外の一切と区別されるのであり、ここにこそ、我々にとっての個性の典型が存在する。対象の絶対的一性に応ずるためにあらゆる弁別、あらゆる限定が不在とならねばならないような意識、それは弁証法的な認識の理想を劣化させるものであろう。神との純粋で直接の交わり(communication)のこうした様態は、理性ではないし、愛でもない。それは意識を排除してしまう。それは、脱我(ekstasis)である。この言葉は、プロティノスが魂のこの特異状態を指すために初めて用いたもので、神秘主義が要請する、我々自身からの分離を表現している。彼は人間にこのようなことが可能だと信じていた。人間は、絶対的存在と交わるためには、自分自身の外に出なければならない。思考はあらゆる限定された思考内容から離脱し、その深みに沈潜して、自分自身を忘却して、その結果意識を失う、すくなくともそのように見える。しかしこれは、脱我のイメージでしかない。それがじっさいにどのようなものかは誰にもわからない。それは意識を脱しているのだから、記憶も脱しており、あらゆる反省を脱している。したがってまたあらゆる表現、あらゆる人間の言葉を脱している。／この哲学的神秘主義は、絶対的存在というものの根本的に誤った観念に依拠している。「[...]」実在(réalité)とは限定性(determination)においてあるのだから、神はあらゆる存在者のなかで最も限定されたものなのである。「[...]」(Du Vrai, du Beau, du Bien, 1847[1856], pp. 123-125.)
- (46) 19世紀の歴史学も、自分たちの近代西欧社会の文化や価値観を頂点として、その「前史」ないし「前段階」のものとして過去の、あるいは他の地域の人々の事績や思考を描くのではなく、彼らを自分たちとは「別の」、それ自体の価値を持つものとして、実証的資料に基づいて理解しようとする、広義の他者学たらんとしていたと見ることができる。
- (47) Rudolf Otto(1869-1937), *West-östliche Mystik*, 1926. (華園聰磨・日野紹運・J・ハイジック訳『西と東の神秘主義 エックハルトとシャンカラ』人文書院, 1993年。)
- (48) Surendranath N. Dasgupta (1885-1952), *Hindu Mysticism*, 1927. (高島淳訳『ヨーガとヒンドゥー神秘主義』せりか書房, 1979年。)
- (49) Romand Rolland, *Essai sur la mystique de l'action* (1929); *L'Inde vivante* (1929); *Vie de Ramakrishna* (1929); *Vie de Vivekananda* (1930); *L'Évangile universel* (1930). (宮本正清訳「ラーマクリシュナの生涯」, 「ヴィヴェカーナダの生涯と普遍的福音」(『ロマン・ロラン全集 15巻』みすず書房, 1962年。))
- (50) Daisetz T. Suzuki, *Mysticism Christian and Buddhist: The Eastern and Western Way*, 1957. (坂東性純・清水守拙訳『神秘主義 キリスト教と仏教』岩波書店, 2004年。) チベット仏教については、cf. Lama Anagarika Govinda, *Foundation of Tibetan Mysticism*,

1960. (山田耕二訳『チベット密教の真理』工作舎, 1991年。)
- (51) 東長靖『イスラームとスーフイズム 神秘主義・聖者信仰・道徳』名古屋大学出版会, 2013年, 参照。
- (52) Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, 1914. (中村廣治郎訳『イスラームの神秘主義』平凡社, 1996年。)
- (53) Louis Massignon, *La Passion de Hallâj*, 1922, 4 vol. ; *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 1968 ; Henry Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, 1958, etc. ; Anne-Marie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 1975. ; Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, 1983, etc.
- (54) Henri Maspero, *Le Taoïsme*, 1922 (川勝義雄訳『道教』平凡社, 1978年), Mas Kaltenmark, *Lao Tsue et taoïsme*, 1962 (坂出祥伸・井川義次訳『老子と道教』人文書院, 2001年)などは, 道家思想を「神秘主義」のもとに置いている。
- (55) Martin Buber (1878-1965), *Ekstatische Konfessionen*, 1923 (田口義弘訳『忘我の告白』法政大学出版局, 1994年) ; *Die Chassidische Botschaft*, 1952 (平石善司訳『ハシディズム』みすず書房, 1997年)。
- (56) Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, 1941 (山下肇, 他訳『ユダヤ神秘主義』法政大学出版局, 1985年)のみを挙げておく。
- (57) いささか新しいが, 「普遍的神秘主義」概念を用いている研究を二点挙げておく。Dario Sabbatucci, *Essai sur le mysticisme grec*, 1965 (密儀宗教研究) ; A. J. Festugière, *Hermétisme et mystique païenne*, 1964 (グノーシス主義やヘルメス主義研究)。
- (58) Cuthbert Butler, *Western Mysticism*, 1923 ; William Ralph Inge, *Christian Mysticism*, 1899 (イング『キリスト教神秘主義』牧神社, 1976年) ; Friedrich von Hügel, *The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and Her Friends*, 1908. ; Evelyn Underhill (1875-1941), *Mysticism*, 1910 (門脇由紀子・村井文夫・今野喜和人・鶴岡賀雄訳『神秘主義』ナチュラルスピリット, 2016年) ; Henri Delacroix, *Etudes d'histoire et de psychologie du Mysticisme*, 1908.
- (59) Vlatimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, 1944. (宮本久雄訳『キリスト教東方の神秘思想』勁草書房, 1986年。)
- (60) Mircea Eliade, *Le chamanisme et les Techniques archaïques de l'extase*, 1951. (堀一郎訳『シャーマニズム』筑摩書房, 2004年。)
- (61) 典型的なものを一点挙げておく。Andre Ravier (dir.), *La mystique et les mystiques*, Désclée, 1964. プロテスタントとアングリカン, 初期キリスト教, ロシア正教, 未開人の霊性, イスラーム, 道教, 仏教, バラモン教, の「神秘主義」が並べられる。
- (62) ウィリアム・ジェイムズを受けると称して, 諸神秘主義の共通の核を実体化するステイスらと, 神秘主義概念は受けいれつつも, 諸伝統ごとに実質を異にする神秘主義があるとするカツらの, この論争の構図と根本的問題性については, 深澤英隆による明晰な批判的検討がある。深澤英隆『啓蒙と霊性——近代宗教言説の生成と変容』(岩波書店, 2006年)「第5

- 章「体験」と「伝統」——近年の神秘主義論争に寄せて——, 参照。
- (63) Cf. Emile Brunner, *Die Mystik und das Wort*, 1925; Anders Nygren, *Eros and Agape*, 1930; Karl Barth, *Kirkliche Dogmatik, I/2*, 1938, § 17. Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion, p. 348-350. 彼らの議論は、「キリスト教」固有の特徴を強調するものであって、神秘主義全般の意義を否定するものではない。
- (64) Albert Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, 1930.
- (65) ルターに神秘主義を見ようとするプロテスタント神学の動向については、今井晋『ルター』（講談社、1982年）を参照。カルヴァンさえ神秘家と見る試みもある。Cf. Carl-A. Keller, *Calvin Mystique: Au cœur de la pensée du Réformateur* (Genève, Labor et Fides, 2001).
- (66) その一端を以下の拙稿で跡づけてみた。「近世神秘神学の誕生——近世カルメル会学派の「神秘主義」と「スコラ学」——」（『東京大学宗教学年報』28号、2011年）、1-18頁。
- (67) Reginald Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*, 1923. ; Jacques Maritain, *Distingue pour unir: Les degrés de savoir*, 1932. 他にも、Joseph Maréchal, Erich Przywara, Ambroise Garteil といった一定の影響を持った神学者たちが、それぞれのやりかたでトミズムと神秘主義の接合を試みている。
- (68) Johann Joseph von Görres, *Die christliche Mystik*, 4 Bde., 1836-1842. (仏訳: *La Mystique divine, naturelle et diabolique*, 1854.) キリスト教神秘主義の『千一夜物語』と評されることもあるこの超常現象の集積は、「聖痕(stigma)」、「軽揚(levitation)」、「脱魂(ecstasy)」、「千里眼(clairevoyance)」、「同時出現」、「拒食(anorexy)」、天使や聖人や悪魔や死者の「出現(apparition)」、「幻視(vision)」、「幻聴(audition)」, 等, 観察可能（したがって「科学的」検討が可能）な領域を聖人たちの「高度な」神秘的合一と接続しようとはするが、事実上「神秘主義」を超常現象として記述・分類し、その「原因」に従って「(霊動) 弁別」しようとする実践的・実用的マニュアルともなっていく。「神」に由来するもの、「悪魔」に由来するもの——これはともに「超自然的」原因による——と、人間心理や病気、詐術等による「自然的」なものの判別は、今日に到るまで、観察可能な現象としての神秘主義をめぐる論争の場所となっている。この種の現象を網羅した近年の著作として、Cf. Joachim Boufflet, *Encyclopédie des phénomènes extraordinaires dans la vie mystique*, 2 toms. (Paris, Le Jardin des Livres, 2002).
- (69) Cf. Auguste Poulain, *Des grâces d'Oraison: Traité de théologie mystique*, 1900; Auguste Saudreau, *Les degrés de la vie spirituelle*, 1905; id., *L'état mystique*, 1924; etc.
- (70) Cf. Friedrich von Hügel, *The Mystical Element of Religion as studied in Saint Catherine of Genoa and her friends*, 1908.
- (71) Cf. Louis Gardet, Olivier Lacombe, *L'Expérience du Soi: Etude de mystique comparée*, 1981.; etc. また、Robert Charles Zaehner, *Mysticism Sacred and Profane: An inquiry into some varieties of praeternatural experience*, 1957; etc.
- (72) Cf. Ursula King, *Christian Mystics*, Routledge, 2001.
- (73) Cf. Friedrich Heiler, *Das Gebet*, 1918. 宮嶋俊一『祈りの現象学——ハイラーの宗教理論』

- (ナカニシヤ出版, 2014年) 第4章「預言者的／神秘主義的」という類型について, 参照。
- (74) 精神分析と神秘主義との「相互取り込み」とも言うべき関係については, セルトーの魅力的な整理がある。Cf. Michel de Certeau, *op. cit.*, pp. 17-18.
- (75) Charles Peguy, *Notre Jeunesse*, 1910, éd. Pléiade, p. 26.
- (76) Alfred Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, 1930; 1936, pp. 219-220. (吹田順助・上村清延訳『二十世紀の神話』中央公論社, 1938年, 171頁。訳語等若干変更。)
- (77) 今は知られることもないエルネスト・セリエールは, ロマン主義をギュイヨンらの神秘主義の後継として, それが帝国主義に通じていくものとして批判的に論じている。Cf. Ernest Seillière, *Mysticisme et domination, essais de critique impérialiste*, 1913.
- (78) *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 1. Auflage(執筆者 Walther Hoffmann), 2. Auflage(同, Heinrich Weinel).
- (79) Cf. R. C. Zaehner, *op. cit.*,
- (80) Cf. Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy*, 1944; *The Doors of Perception*, 1954; Wouter Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought* (Leiden, Brill, 1996).
- (81) 1970年代に刊行された「神秘主義」事典類は, 収録項目がいわば無節操に拡がる結果となっている。Cf. Marie-Madeleine Davy (dir.), *Encyclopédie des mystiques*, 4 tomes (Paris, Payot, 1972-1978).
- (82) Cf. Bernard McGinn, *op. cit.*, 7 vols., 1992-2017.
- (83) その現状を示す論集として, Cf. Amy Hollywood and Patricia Z. Beckman, *op. cit.*, 2012.