

エディット・シュタインの神秘思想

—十字架のヨハネ解釈をめぐる—

須 沢 か お り

はじめに

エディット・シュタイン (Edith Stein : 1891-1942)¹⁾ は、今世紀前半の激動のヨーロッパを生きた稀有な哲学者の一人である。彼女はフッサールのもとに学び、現象学者としてその学的生涯を歩み始めたが、後にキリスト教の信仰に導かれ、アウグスティヌス、クレルヴォーのベルナルドゥス、トマス・アクイナス、ディオニシオス・アレオパギタ、十字架のヨハネなどの思想、神秘主義と出会い、現象学的思惟との対話のうちに、古代・中世の思想から現代哲学へと一貫する「永遠の哲学」(philosophia perennis)²⁾ を探求した。ナチスのユダヤ人迫害下にあつてあらゆる公的活動を奪われ、カルメル会の修道女としてアウシュヴィッツでその五十二年の生涯を閉じた彼女の波瀾に富んだ生涯は、その思想的な展開と密接な関わりをもっている。

シュタインが孤独な思索と長い逡巡を通して、学問においても実践においても真理を探求していく姿は、哲学者であり真理を探求する者の原型ともいべきものをわれわれに示してくれる。シュタインの全思索を動かしている主題は、「真理の探求」であった。恩師フッサールの死の知らせを受けたときの手紙のなかに次のような言葉がある。「神は真理である。真理を探し求めている人はそのことを明確に意識していてもいなくても、神を探し求めているのである」³⁾。シュタインにとって「真理」とは、自己の経験、生身の生を通して体得されるものであると同時に、現象学的思惟における透徹した射程のうちに、形而上学の高みにまで向かうものなのである。現象学的真理は、思念されているものと、与えられているものの完全な一致、すなわち事象が直観において直接的に、根源的に与えられるという明証性の意識である。この客観的明証性をめぐる探究は対象そのものは客観であるが、つねに内在する意識において真理を探求する現象学的方法と、出発点を神に置き、真理そのものに導かれることによ

て真理へと近づくトマス存在論では根本的な出発点に相違があるとシュタインは見ている⁴⁾。哲学と信仰との緊張を孕んだ関係は、シュタインの中期以降の思想において、形を変えつつ存続する主題であり、彼女の思索の対象は哲学のみならず、女性論、教育論、神秘思想においても展開されている。シュタインは個々の哲学的問いを現象学に接木するという仕方、自らの思想的立場を明確にしていったのである。彼女が取り扱う多様な、間口の広い問題は、つねに一つの入口から、一つの視点のもとに論考されおり、その意味でシュタインの思想は、初期から後期に至るまで驚くべき一貫性をもっている。古典的な著作を字句に忠実に読み込み、そこからなんらかの客観的で精緻な解釈を導き出そうとする立場からは、現代的な思惟との対話のなかでテキストを読解していくシュタインの方法には飛躍があるという批判もありうるだろう。しかしながら、時代的、文化的に異なる背景をもつ神秘家の体験から生まれ、それゆえに一般的概念・言語に翻訳不能な神秘主義、霊性という領域に参入する場合、単なる整合性、客観性はどこまで意味をもちうるのだろうか。その作品の一言一句に虚心に心を抜き、そこに深く沈潜することによって、自分の裡に到来する神秘家の世界は、単なるテキスト上での解釈の域を越えた両者の出会い、交わり場を披く。結論を少し先取りするならば、16世紀のスペインの神秘家である十字架のヨハネ（Juan de la Cruz：1542-1591）は、20世紀の哲学者の手によって現代に賦活する意味と解釈を与えられたのである。真の哲学的思索の精神と根源的な存在へのあくなき探究を深める途上で、思想家、神秘家が時空を越えて出会い、交わる場へと導かれ、西欧哲学の根底に地下水脈のように流れる「永遠の哲学」の新生に立ち会うことこそ、シュタインが生涯を通して探求しようとしたものであり、十字架のヨハネ解釈もその試みの一端なのである。

本稿は、シュタインの遺著となった『十字架の学問——十字架のヨハネについての研究』⁵⁾に基づいて、そこに見られるシュタイン神秘思想の展開と十字架のヨハネ解釈について取り上げる。シュタインのヨハネ解釈に見られるキリスト教的現象学とも言える手法に注目し、十字架のヨハネの神秘思想を現代哲学の観点から再構築しようとしたシュタインの試みについて論じたい。

1 シュタインの神秘思想の形成

シュタインのヨハネ解釈は、ヨハネの生涯とその神秘主義における「十字架」を基

軸として展開している。たしかにヨハネは、跣足カルメル会での修道名に「十字架の」ヨハネを選んだが、彼の著作において「十字架」はテーマとしては強調されていない。むしろヨハネの場合、愛における神との一致のなかに十字架も包含されているように見受けられる。それでは、シュタインはなぜ「十字架」をヨハネの神秘思想の中心に据えるのだろうか。シュタインの着眼点を理解するために、われわれは彼女の神秘思想の形成の萌芽となった彼女自身の神秘体験、霊的体験に目を向けなければならない。シュタインはゲッティンゲンで哲学を学んでいた時期に夫を戦争で失った未亡人、アンナ・ライナッハ（Anna Reinach）との出会いを通して、初めて「キリストにとらえられる」経験ををする。彼女はこのときの経験を「キリストが私を圧倒し……十字架の神秘におけるキリストが立ち現れたのです」⁶⁾と回想している。シュタインにとってキリスト⁷⁾は根源的に十字架と結ばれた存在であり、十字架の知らせは原的所与という意味で、彼女が後に展開するキリスト教的現象学⁸⁾の出発点をなすものでもある。このときのキリスト体験は、知性の彼方に神秘を見だし、理性を越えた愛に身を投じるといふ、決定的な回心がもたらされる契機となった。その後偶然手にしたアピラのテレサ⁹⁾の自叙伝を読んだことがきっかけで、シュタインはキリスト者としての道を歩み始め、カルメルの修道女として「十字架に祝せられたテレジア」（Teresia Benedicta a Cruce）という修道名を名のることになる。彼女の霊的歩みにおいて十字架上のキリストは、単に志向対象として存在するのではなく、十字架上のキリストに与ること、主の受難に参与すること¹⁰⁾へと招く存在である。キリストにとらえられるというシュタインの神秘体験は、内的な体験でありながら、その志向対象への主体的受動性をともなった参与によって、他者と世界へと開かれていくのである。

2 十字架の学問

現象学を哲学的方法論の中心に据えていた初期のシュタインの思想は、トマスをはじめとする中世哲学、キリスト教神秘思想との対話を通して、現代の哲学者の多くが回避している根源的な存在論、神の問題へと向けられていく。本稿で取り上げる『十字架の学問』は、ナチスによって逮捕される日まで書き続けられたシュタインの遺著であり、彼女の思想の背景をなす深い神秘主義的精神を窺い知ることのできる作品である。

さて本論に入ることにしよう。「十字架のヨハネ研究」という副題がついたこの著

作は、なぜ『十字架の学問』と題されているのだろうか。ヨハネの著作は本来、学問的、思弁的な内容のものよりも、愛する神に向かう魂の個人的な歌、詩、靈的道案内書というべき性格をもっている。シュタインは「十字架の学問」についてこう述べる。

十字架の学問について語られるとき、それは一般的な意味での学問として理解されるものではない……。それは十字架の神学であって、知られる真理であるが、生きた、現実にも働く真理でもある。十字架の学問は、魂のうちに種のように宿り、根を張って育ち、魂にある特質を与え、その程度の違いはあるが、魂を形成する……。ここで、聖なるものについての学問、すなわち十字架の学問について語られる……。聖なる事象性（*heilige Sachlichkeit*）とは、聖霊によって生まれ変わった魂の原初的、内的受容性を意味する……。聖人の魂が信仰の真理と一つとなるとき、聖人の学問となる。そして十字架の神秘が魂を内的に形成するものとなるとき、十字架の学問となる¹¹⁾。

シュタインはフッサールにしたがって、諸学の基礎づけの役割を担う哲学が自然的態度にもとづく事実学ではないことを支持する。しかしエポケーを通して超越論的自我へ到達する本質学としての学問、すなわち超越論的現象学において意識に対して樹立される世界は、つねに主観に対する世界にとどまる。意識の内在の領域から神の問題、宗教的世界はどのような仕方でも樹立されるかという問いが生じる。ここでシュタインが提示する学問¹²⁾は、自我中心の学問によっては到達しえない、生きた思想、受肉した思想へと向かうものである。したがって「十字架の学問」は、一般的な意味での思弁的で、理論的な学問ではない。シュタインは、こう述べている¹³⁾。

十字架についてのヨハネの教えは、もし単に知的な理解にのみとどまるならば、われわれの言う意味での十字架の学問ではない。しかしヨハネの教えには、十字架が真に刻印されている。十字架は木の輝かしい頂点にあるものであり、その根は彼の魂の深いところにあり、彼の心によって養われ、その実りは彼の生涯においてあらわれる。

十字架は人間の魂の奥深いところに根を張ることによって、一人一人の生に深い価値的な関わりをもつようになり、最終的に十字架への従いというかたちでキリスト者の生のうちに具現化され、結実する真理であるとシュタインは考えている。したがって十字架の学問は、純粹に理性的な哲学的営為としての人間の思惟にのみ依拠するものではなく、またシュタイン自身が翻訳したトマス『真理論』に見られるような

「真理とは物（存在）と知との合致である」という真理概念をも越えるものを意味している。超越的な存在である神を対象をするとき、その対象を客観的、理論的に把握することの限界を、シュタインはパウロが語る「神の知恵であるキリスト」（I コリント 1・24）を引用して説明している。パウロの書簡は「彼自身の深遠な経験から生まれ、十分に培われた十字架の学問、十字架の神学を表している」¹⁴⁾。すなわち、シュタインが「十字架の学問」によって意味するものは、あらゆる個別的な経験の源泉となる宗教的生そのものであり、あらゆる論理的な能作以前に親密な真理として与えられた十字架が、われわれの魂を形成し、いのちを与える力となることなのである。

シュタインは「十字架の学問」という主題に最晩年になって行き着いたが、このようなシュタインの学問に対する考え方は、ファシズムとナチズム一色であった1930年代のヨーロッパへの危機意識のなかで徐々に培われてきたものであり、この点において、フッサールの晩年の著作『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』¹⁵⁾に見られるフッサールの学問に対する危機意識と重なるものがある¹⁶⁾。当時のシュタインの論文を一部引用する。「哲学の近代的理念、つまりすべての存在者を一つの理性体系のうちで把握し、すべての生を理性によって形成するという哲学の理念は挫折した」¹⁷⁾。また『十字架の学問』には、哲学の危機に対する問いかけのみならず、自分自身と家族にナチスの脅威がおよぶというという歴史的経験、同胞の非情な死の記憶を通して、学問の意味を問うシュタインの身を賭した思索の跡が見られる。

3 現象学的ヨハネ解釈

シュタインのヨハネ解釈の独自性はその現象学的、哲学的アプローチにあると言えるが、どのような意味で現象学的、哲学的であるのかということが検討されなければならない。まずシュタインはヨハネの生涯における十字架との原初的な出会いに注目する。「十字架のヨハネのように十字架の知らせを十全に受け取り、それに応じる準備ができていた人はいない」¹⁸⁾。このヨハネにおける十字架の知らせを受けとめる能力、根源的受動性、原的所与は、シュタインによれば、「聖なる事象性」である。「事象性」は現象学的用語であり、独断を捨てて事象そのものに立ち帰り、それ自身与えられているがままの事象を問い正すフッサールの「事象そのものへ」（zu den Sachen selbst）に依拠する概念である。「事象そのものへ」という現象学的主題が宗教的・霊的次元においてどのように深められていくかということ、シュタインは探ろ

うとする。原的所与としての十字架という事象性は、ヨハネの生涯とその靈性において、どのような形をとっているであろうか。シュタインはヨハネに見られる三つのタイプを取り上げる。それは、子供、芸術家、聖人である。まず子供を特徴づけているものは、魂の「根源的、内的な受容性」(die ursprüngliche innere Empfänglichkeit)である。子供の魂によって受け入れられたものは、その子供の魂を形成し、全生涯を規定するものとなる。この魂の根源的、内的な受容性は、十字架の学問が形成される基盤となるものなのである。ヨハネは幼少期に福音によって養われ、形成され、十字架は彼の生涯を貫く力になる。それ自体は形をなさない種が成長する過程は、芸術家が作品を創り出す過程にも当てはまるとシュタインは解説する。芸術家が言語化されざるものを芸術作品を通して表現するように、ヨハネも靈的な詩によって神への愛を歌う。十字架によって魂が内的に形成されるということは、十字架が単なるしるしとして表わされるだけではなく、内的なかたちをとり、その人の具体的な生きかたにおいて、十字架にならう道となることである。十字架は、聖霊によって新たに聖なるものとされた魂において受け入れられ、誤った障害や頑なさによって妨げられることなく真理へと開かれていき、最終的には聖人において十字架への従いという実りをもたらす¹⁹⁾。

十字架の学問は、「聖なる事象性」に基づく学問である。「聖なる事象性」とは、その対象が人間の意識の志向を越える聖なるものであるということ、そしてヨハネの生涯に見られる子供、芸術家、聖人という聖性の深化・純化の過程を通して、「聖性」(Heiligkeit)は「現実のものとなる」(wirklich werden)²⁰⁾。彼女はこう締めくくる。「十字架の神秘が聖なる魂の内的な形となるとき、それは十字架の学問となるのである」²¹⁾。

さて、シュタインのヨハネ解釈に見られる現象学的手法は、ヨハネの神秘思想における中心的主題である暗夜の解釈に表われている。ヨハネは神との一致に至るまでの過程を、「暗夜」(noche oscura)と呼ぶ²²⁾。暗夜は神へと登攀していく魂の赤裸な状態を表わす出発点でもあり、夜のように信仰の暗やみを歩む道でもあり、最終的に魂が至る終局点としての神そのものを表わす暗夜でもある。シュタインは暗夜を第一義的に「離脱」であると理解する。夜は魂が通りすぎなければならない離脱の途でもある。それは出発点であり、道であり、終局点でもある。ヨハネが感覚の夜において「赤裸」、**「剝奪」**と理解するものは、自然的態度、感覚を遮断するという意味で、現

象学的思考形態で理解するならば、エポケー²³⁾に相当する。E. プシュワラ (E. Przywara) によれば、シュタインのヨハネ解釈の根底にあるエポケーの概念は、スイッチを切り、遮断することによって私たちを無に直面させるような一瞬の停止ではなく、エポケーによって新たに信仰の世界が開かれることを意味している²⁴⁾。たしかに、エポケーが霊的な深化の過程に見られる重要な転機であるとすれば、それはフッサールの意味での新たな存在領域としての純粹意識の開示にとどまらず、「哲学的な理解の道を越える信仰の道」²⁵⁾、「哲学的、理論的学問よりも神聖な知恵に近いものとしての信仰」²⁶⁾を拓くものなのである。「信仰は真夜中の暗さである。それは感覚の働きを静めるのみならず、理性による自然的な知識をも取り去る。しかし魂は神を見いだすとき、永遠なるものをもたらす新しい日の夜明けの光がすでに夜に差し込んでくる」²⁷⁾。このようにシュタインの暗夜についての解釈には、現象学的エポケーの概念が伏在していると見てよいが、シュタイン自身はエポケーという言葉を手直接的には用いていない。したがって彼女のヨハネ解釈は、現象学的解釈そのものを目ざしたものではないとしても、彼女の思索全体には明らかに哲学的なアプローチが見られ、そこには現象学的思惟が通奏低音の主題として見え隠れしていることは否定できないだろう。シュタインにとって現象学とは、特定の哲学的体系に固定されるものではなく、素材の極めて鋭い深みへと肉薄していく方法であり、ゆえに、様々な形をとりつつ、新しい視方を拓くものなのである。

4 暗夜と十字架の関わりについて

ヨハネの霊性の中心をなす「暗夜」について、シュタインは次のように解説する。

夜は自然的な現象である。光と反対のものがすべてを包みこむ。それは言葉の対象とならないものである……。夜には目に見えるイメージがない……。夜がもたらすものは単なる無ではない。それは夜そのものとして、ぼんやりと目に見えない、形のないものとして存在し続ける。それは脅かすものでもあるので、影やまぼろしのようにも見える……。そこには死を予感させるものがある。夜がもたらすものは、自然的なものだけでなく、心理的、霊的な意味がある。暗く激しい夜があるのに対して、柔らかな月の光に照らされた、不思議な魅力をもつ夜がある……。昼の騒ぎと雑踏が消えていき、静けさと平安がよみがえる……。昼間の喧騒から解き放たれた精神は、夜の静かな透明さを湛え、ゆったりと内省的にな

ってゆく。そして自然界と超自然界の両方に身を置き、自分自身のありかたと生き方に深くかかわるところへと沈潜していくようになるのである。夜の安らぎのうちには、深い感謝に満ちた平安がある²⁸⁾。

ヨハネが精神的、感覚的、霊的、神秘的な夜を取り扱っているのに対して、シュタインはまず、自然的現象としての夜を取り上げ、自然的、宇宙的夜から霊的、神秘的夜の描写へと進む。自然的な現象としての夜において、感覚内容は個人にとって感覚されるもの、意識されるものであり、その意味で自然的、宇宙的夜は体験的な自我に帰属する。しかしながら自然的現象としての夜は、新たな地平、根源性への披きを内包しており、現象学的エポケーとも言える働きを通して、絶対的な所与、純粋な現象としての夜があらわれ、自己の変容というダイナミックな方向性をもつようになる。このような霊的な夜の経験について、シュタインは次のように語っている。

神のうちに安らいでいて、すべての知的活動が完全に停止するという状態がある……。そしてただ神の意志に自分の行方をまかせ、〈自分を完全に運命に委ねる〉……。生命力がなくなるということは、いわば〈死の静けさ〉であるのに対して、神のうちに安らうという経験は、自分が完全に支えられているという感じがする。神のうちに安らうことに身を委ねるにつれて、私はいのちで満たされてくる。このいのちの力の流入は、私自身によらない活動性の表れでもあるかのように思えたのである²⁹⁾。

一方、十字架のヨハネにおいて「暗夜」とは、感覚の夜を通して信仰の暗夜へと至るものであり、様々な表象や概念が、一致への準備段階として知性からはぎ取られることを意味している。「暗夜」は、魂を浄化し、神との一致に向かって整えるもの、神の光の魂への注入にはかならない。ヨハネが個人の内密な神秘体験を源泉として「暗夜」について叙述しているのに対して、シュタインの描写は自然的、心理的、人間学的に夜の内実を明らかにする。ヨハネは愛のなかで神へと上昇する魂そのものを詩的なイメージで捉え、象徴、対比、比喻による豊かな叙述を展開している。これに対してシュタインは、神探求に関わる事柄を一般的な人間の心の営みにそくして理解し、そこから超自然的なものへと向かう人間の魂のありかたを探求し、霊的な深まりと純化の過程において、キリスト教霊性と現象学が出会い、融合する点を見いだすのである。

もう一つのシュタインの独自の解釈は、ヨハネにおける「暗夜」と十字架との関わ

りを重視していることにある³⁰⁾。幼少期の父との死別体験、トレドでの監禁生活といったヨハネの十字架体験は、「暗夜」の基底をなすものであり、ヨハネの魂を浄化へと導き、神との一致へと向かわせる原動力となったとシュタインは考える。

しかしながら、ヨハネの著作のなかで「暗夜」と十字架との関わりについて直接的に言及されている箇所は少ない。シュタインが『十字架の学問』の冒頭で引用する靈魂の詩³¹⁾には、神への愛によってつき動かされた魂の熱情、歓びが歌われており、十字架の神学的な意味についてはふれられていない。つまりヨハネにおいては、修徳的、神学的な教え、解説を記すことより先に自分自身の神秘的経験の感動がおのずと湧出し、詩となったのである。これらの詩には神と自分との間の親密な愛という、情緒的で、きわめて個人的なレベルでの交わりが表現されている。このような情動的で個人的な神秘体験は、どのようにして言語化され、伝達されるのか、またそこにはどのような神学的な意味が含蓄されているのだろうか。シュタインにとって暗夜と十字架との関わりを明らかにすることは、暗夜というきわめて個人的で内面的な宗教体験のもつ普遍的な意味を問う糸口となるのである。

ここでシュタインはふたたび、現象学的な説明を加える。十字架と暗夜は、自然的な認識を越える精神的な事柄を指し示しているという意味では、両者ともに象徴であるとシュタインは述べる。しかしながら暗夜は内的な事柄を表わす「イメージ」(Bild)であるのに対して、十字架は歴史的な事柄を通してその内的な意味が顕れる「しるし」(Zeichen)である³²⁾。それ自体不可視なものでり、形をもたない暗夜は、十字架という可視的なしるしを通して、その十全な意味を現すとシュタインは考える。このように暗夜を十字架との結びつきにおいて理解しようとするシュタインの立場が明確に表れているのは、ヨハネが引用するルカ福音書14・33である。「あなたがたのうちで、自分の財産をことごとく切り捨てるものでなくては、わたしの弟子になることはできない」³³⁾。ヨハネはこの福音書の箇所を、神のうちにおける全き魂の変容に至るための離脱、または神をただ自身として愛する愛に動かされた魂が他のものに対する愛着をすべて捨て去るという意味に理解している。これに対してシュタインは、このルカの言葉をあらゆる欲望と執着と戦い、自分自身の十字架を背負い、能動的に暗夜に入るという意味に解釈している³⁴⁾。シュタインは次のように結論づける。「感覚の夜は自ら望んで十字架を担うことを意味する」³⁵⁾。ヨハネの能動的暗夜は、シュタインの解釈によれば、十字架に従う道にはかならない。

次に、ヨハネが語るもう一つの暗夜、すなわち魂における神の主導的な働きが中心となる受動的暗夜について検討してみよう。受動的暗夜とは、「靈魂が神のみに捕らえられている」³⁶⁾状態、つまり神についての愛のこもった、注賦的知識へと至り、修得的段階から神秘的段階へと移行する状態であるとされる。「ここでなすべき唯一の事は、靈魂をすべての知識や思念から解放することで……ただ神に対する愛のこもった穏やかな留意だけで満足し、神を味わったり、感じたりしようとの気づかひも、意志も、欲望も持たずにいなければならない」³⁷⁾。「闇につつまれ、愛のこめられたこれらの苦しみのさなかで、靈魂は、自分のうちに、ある種の力と伴侶を感じる」³⁸⁾。これに対してシュタインは、ヨハネの受動的暗夜について、次のように解釈をする。「この段階での靈魂の苦しみは十字架につけられることであると言うことはけっして誇張ではないだろう」³⁹⁾。「受動的暗夜は十字架の知らせと矛盾するものではない」⁴⁰⁾。ヨハネの靈性を、十字架に根ざし、つねに十字架へと向けられたものとして理解するシュタインの解釈は、ヨハネの神秘的婚姻についての解釈にもっとも明確に表われている。「魂が花嫁として神と一致することは、魂が創られた目的である。そのような神との一致は十字架によってもたらされ、十字架上で成し遂げられ、永遠のものとして、十字架に刻印されているのである」⁴¹⁾。ヨハネにおいて「暗夜」は、あらゆる表象と言述を凌駕する神との一致へと向かう魂の歩みを表わすのに対して、シュタインはヨハネの「暗夜」を十字架との結びつきにおいて理解し、キリストの人性に中心を置きつつ、受肉の志向性のうちに神秘神学的に理解していることがわかる。

結 び

以上、シュタインの『十字架の学問』を取り上げ、そこに見られるヨハネ解釈を見てきた。それは、ナチスの支配下のヨーロッパにあって、学問そのものへの危機が喚起される中、深い思索と観想に身を投じたシュタインが16世紀のスペインの神秘家十字架のヨハネとの出会いを通して、ヨハネの靈性の理解に新たな地平を披こうした試みである。そこには、信仰と知性、靈性と哲学的思索、個人的経験と普遍的学問という、いわば両極にあるものが、緊張を孕みながらも動的に出会い、相互に鼓舞されていく場を探求しようとするシュタインの意図が見られる。シュタインのヨハネ解釈の独自性は、ヨハネの靈性に見られる神への探求と靈的深化の道行きを現象学的思惟によって解明しようとしていることにある。特定の立場、方法論に同化するものとして

の現象学的思惟ではなく、事象そのものに迫りつつ、事象そのものへの視方を抜く思惟は、時空を異にする思想との絶えざる対話と対決のなかで、今・ここで、行為のなかに究極的な意味を探求しようとするものである。それは、古代・中世の思想、キリスト教神秘主義を現代の思想の地平において賦活させようとする試みであり、それこそがシュタインが生涯探求し続けた「永遠の哲学」の新生へ途であった。

(本論は、文部省科学研究費補助金による成果の一部である。)

註

- 1) 邦語文献としては次のものを参照。E.シュタイン『現象学からスコラ学へ』中山善樹訳、九州大学出版会、新装版、1996年。拙著『エディット・シュタイン 愛と真理の炎』新世社、第二版、1997年、
- 2) cf. E. Stein, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des seins* (EESと略記する) II, Freiburg-Basel-Wien 1986, 5-6.
永遠の哲学については次の書物を参照。cf. W. Schmidt-Biggemann, *Philosophia perennis*, Frankfurt a. M. 1998.
- 3) *Edith Steins Werke* IX, Drueten/Freiburg-Basel-Wien, 1977, 102.
- 4) cf. E. Stein, Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Halle 1929, 315-338.
- 5) E. Stein, *Kreuzeswissenschaft. Studie über Joannes a Cruce* (以下KWと略記する), Freiburg-Basel-Wien 1983.
- 6) T. R. Posselt, *Edith Stein*, Nürnberg 1957, 49.
- 7) シュタインは自分の神秘体験を記述する際に、「イエス」という呼び方よりも「キリスト」という表現を多用している。これに対してアビラのテレサの著作においては、人性を表す「イエス」という呼び方が圧倒的に多い。シュタインが「キリスト」という場合、受難、十字架上の死の贖罪的、救済の意味と関連づけていることがわかる。
- 8) シュタインはキリスト教的現象学という言葉を直接的に用いていないが、後期の著作においては、存在論的な主題と霊的深化のプロセスが現象学的手法と思惟によって展開されていることがわかる。キリスト教哲学と現象学的思惟との関わりについては、たとえば次の箇所で言及されている。cf. EES, XII-XIV.
- 9) アビラのテレサとシュタインの霊性の比較については拙論を参照。K. Suzawa, Teresa von Avila-Ein Meilenstein auf dem Weg zur Spiritualität Edith Steins, in: *Edith Stein Jahrbuch*, Band 5, Würzburg 1999, 137-150.
- 10) cf. T. R. Posselt, *Edith Stein*, Nürnberg 1957, 70, *Edith Steins Werke* VIII, Drueten

-Freiburg, 1976, 125.

- 11) *KW*, 3-4.
- 12) 「学問」(Wissenschaft) は学, 学問, 知識, 科学などの豊かな含蓄をもつ言葉であるが, ラテン語の *scientia* は知識, 知恵という意味に近いことをシュタインは指摘する。cf. *EES*, 15.
- 13) *KW*, 13-14.
- 14) *KW*, 14.
- 15) E. フッサール『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』細谷恒夫ほか訳, 中央公論新書, 1995年.
- 16) cf. E. Stein, Edmund Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, in: *Edith Steins Werke VI*, Louvain-Freiburg 1962, 35-38.
- 17) E. シュタイン『現象学からスコラ学へ』中山善樹訳, 九州大学出版会, 新装版, 1996年, 77ページ.
- 18) *KW*, 18.
- 19) *KW*, 4-5.
- 20) *EES*, 294.
- 21) *KW*, 5.
- 22) 「暗夜」についての記述は次のものを参照。『カルメル山登攀』奥村一郎訳, ドン・ボスコ社, 1969年, 『暗夜』山口カルメル会訳, ドン・ボスコ社, 1987年を参照.
- 23) ここでのエポケーの概念は特にフッサールの『イデーニ I』の 30-33章で論じられたもので, 意識の対象との自然的関わりを根本的に変更する方法的懐疑の操作を意味する。フッサール『イデーニ I』渡辺二郎訳, みすず書房, 1979年を参照.
- 24) E. Przywara, Edith Stein und Simone Weil, in: W. Herbstrith, *Edith Stein - eine große Glaubenszeugin*, Annweiler 1986, 242.
- 25) *EES*, 42.
- 26) *EES*, 9.
- 27) *KW*, 39.
- 28) *KW*, 33-34.
- 29) E. Stein, Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 5, Halle 43.
- 30) *KW*, 42-43.
- 31) 「靈魂の歌」(canción del alma) についてのシュタインの解説を次のものと参照。cf. *KW*, 37.
- 32) この点に関して, ヨハネ研究者として知られる J. バリュジは, ヨハネの「暗夜」

を「象徴」(symbole)として理解し、シュタインと意見を異にしている。J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris 1932, 322-329.

- 33) 『カルメル山登攀』I・5・2, II・6・4.
- 34) *KW*, 41.
- 35) *KW*, 42.
- 36) 『暗夜』II・21・8.
- 37) 前掲書 I・10・4.
- 38) 前掲書 III・11. 7.
- 39) *KW*, 45.
- 40) *KW*, 48.
- 41) *KW*, 241.