

十字架のヨハネにおける“スコラ学”と“神秘主義”

鶴岡賀雄

I 問題

十字架のヨハネ（以下、ヨハネ）は“神秘家”とされることは通例だが、“哲学者”とは言われない。哲学が徹底した理性の営みであり、神秘思想——本稿ではとくに神秘主義と神秘思想を区別しない——とは何らかの意味で理性の支配の拒否を核心にもつ言説だとするなら、これは正当なことである。しかし、それが単なる非合理主義ではないなら、彼はどのような理由で——理由であるならそれは既に何らかの「理」であろう——、理性の支配を拒否する、あるいはむしろ脱するのだろうか。

本稿では、ヨハネの四つの主著、『カルメル山登攀』『暗夜』『霊の讃歌』『愛の生ける炎』のうち、いわゆる理性的言語としてのスコラ学に近い言葉で著された『カルメル山登攀』（以下『登攀』）における「知性の夜」の箇所を題材に、この「理性の支配の拒否」という、彼が神秘家とされる所以をいささか丁寧に見てみたい¹⁾。

なお、思想史的な展望を付随的に述べておくと、しばしば指摘されるように、西欧の神秘思想なるものは、中世後期からのいわゆるスコラ神学と神秘神学との分離、あるいは学者の神学と無学者の霊性の分裂という事態の中で、学問的神学としてのスコラ学から区別された言説として発生してきた、と大筋では言えよう²⁾。ヨハネもこの意味では、中世後期以来の神秘思想繁茂の潮流の中にいる。ただし、トミズムの勢力が強まりつつあったサラマンカ大学に学び³⁾、カトリック改革の雰囲気の中で活動した彼にとって、スコラ学的言語はいわゆる

る中世以上に堅固に整備されたものとして与えられており、それを基盤に思索し著述している。であれば、彼におけるスコラ学的言語と、その支配に服さない神秘思想との関わりを見ることは、中世後期以来の大きな精神的流れとして生じた事態を、彼個人において検討するとの意味ももつこととなろう。

II 『登攀』～『暗夜』の体系と性格

『登攀』は上記の四主著中最初に書かれた。続編である『暗夜』とは緊密な関係にあり、同一の体系構築意図の下に著されている。その意図とは、「魂がいち早く神との合一に到るにはどのように処したらよいかを論ずる」（『登攀』題辞）ことを根本目標に、魂（alma）の低級部分たる外的感覚（sentidos）、内的想像（imaginaria, imaginativa, fantasia）、高級部分たる知性（entendimiento）、意志（voluntad）、記憶（memoria）という精神の三能力（potencias）に関して、「魂の神との合一（unión del alma con Dios）」への途上で魂に生ずる一切の事象を網羅的に分類し、それに、ヨハネ特有の分類原理である「能動的」と「受動的」の区別を組み合わせ、一種のスンマのごとくに、そうした事象のそれぞれについての「対処法と理論」を示そうとするものである⁴⁾。基本構成は次のようである。まず、『登攀』は三部に分かれたれ、第一部が「感覚の能動的夜（noche activa de sentido）」、第二部と第三部が「精神（霊）の能動的夜（noche activa de espíritu）」を扱う。ここに「能動的」とは、人間（魂）の側からの行為が要求される場面、ないし魂の浄化における人間側から見ての能動的アスペクトとの意味であり、「受動的」とは、魂が神の側からの働きかけを「受ける」という側面である。『暗夜』も第一部と第二部に分かれ、前者が「感覚の受動的夜」、後者が「精神の受動的夜」を扱う。

しかし、両書には、この魂の構造論に基づいた構成原理に加えて、今一つの著述の原理がある。『霊の讃歌』や『愛の生ける炎』同様、この両作品も、自作の恋愛抒情詩の自註との体裁を採るのである。「暗夜」と通称されるその恋愛詩は、「ある暗い夜に（en una noche oscura）」、愛する恋人を求めて乙女が住家を脱け出し、爽やかな朝の田園風景の中で、遂に恋人と抱擁するにいたる

次第が歌われている。この花嫁は魂の、恋人は神の寓意とされ、かくて、いわゆる婚姻神秘主義の基本枠組の下に、『登攀』も置かれることとなる。その冒頭の、夜の密かな脱出行シーンの「注解 (declaración)」として、『登攀』および『暗夜』が書かれているわけである。上述の「感覚の夜」等の「夜」とは、合一に向けての歩みの初期段階、いわゆる魂の「浄化」の段階を指した、詩的象徴語である。ただし、詩への「注解」がなされるのは第二の歌（詩連）までであって、「夜の讃歌」とも言うべき第三から第五の歌、また恋人どうしの抱擁シーンである第六から第八の、ヨハネの全詩篇中でも最も美しい箇所の一つについては、そこが「注解」される前に、この両著自体が中断されている。この中断が意味するところは後に論じたい。

さて、題辞に明言されていたとおり、『登攀』は実践用の指導書である。つまり、そこでなされる多様な心理現象、「靈的」出来事、広義の神秘体験と言えよう事象の分類と記述と評価は、すべてそれらが魂の神との合一に資するか否かとの観点に貫かれている。従って我々は、そこにヨハネの一般「魂論」を読むことはできないし、上に見た魂の一種の構造論も彼の論のいわば前提であって、それ自体は説明や検討の主題にはならない⁵⁾。また、そこで扱われる問題は、神との合一という特殊な実践ないし事態における魂のあり方の変貌・変容 (transformación)、彼の言い方では「習慣 (hábito)」に基づいた「類似による合一 (unión de semejanza)」であるが、これは魂の存在 (ser) レベルでの、いわゆる創造の秩序における合一⁶⁾とははっきりと異なった事柄である。この意味での魂の存在論は、これも彼の所論の教義的前提であって、検討の対象ではない。といってまた、そうした合一に到る魂の内的心理描写——例えばアピラのテレジアのそれのような——が展開されるわけでもない。ではあるが、そうした合一が魂にとって可能であり、むしろそれこそが魂の最も本来的なあり方だとの見解のもとに彼の実践的指示はなされているのだから、そこには、合一とはどのような事態かについての主張もある仕方でなされている。少なくとも考えられている。そうしたいわば潜在的に想定されている彼の思考を明確化することで、彼にとっての「理性」的なものと「神秘」的なものとの関係も

探り出すことができると思われる。

III 「知性の夜」の実践的否定神学

そのためにここでは、『登攀』～『暗夜』の体系中でも最も“スコラ学”的に構築された、『登攀』第二部第十章から最終の三十二章までの「知性の夜」の所論に注目したい。そこは、神との合一のためには、知性は（対神徳としての）信仰に（同じく、記憶は希望に、意志は愛徳に）変じなければならないという「知性の夜」の基本原則が一般的に述べられた後で展開される、具体論・本論の部分であり、「知性が受け取り (recibir) うるすべての知解 (inteligencias) と把握 (aprehensiones), 及びこの信仰の道において受け取りうる障碍と害悪とを個別的に説明し, [……] それらに関して魂がいかにかにふるまうべきかを説明する」(2S.9,5) ことが課題となる。この箇所は、一読錯雑たる印象を与えるのだが、知性活動一般を知性に何ごとかの把握 (aprehensión) が生ずることと捉えた上で、その把握のあらゆる種類とその性格を、階層的に順次下位区分を重ねていくかたちで網羅的に語り尽くすべく構築されている。文字通り煩瑣になるが、その構成を示せば以下のようなものである。

まず、あらゆる把握は自然的なもの (naturales) と超自然的なもの (sobrenaturales) に大別される。通常認識、つまり自然的な仕方で生ずる認識はすべて前者に属するが、これは『登攀』第一部での論題であり、ここで注目している第二部の知性認識論では後者のみが扱われる。「超自然的」とは、その認識の成立過程が自然的ではないとの意であるが、悪魔によるものなどもあるので、すべて神的なものであるわけではない。そしてそれが次に、身体的・物的なもの (corporales) と霊的・精神的なもの (espirituales) とに分けられる。身体的・物的なものはさらに、外的身体感覚 (sentidos corporales exteriores) によるものと内的身体感覚によるものに区分される。前者はさらに視覚、聴覚、嗅覚、味覚、触覚によるものに五分され、後者には想像 (imaginativa, imaginación) と幻想 (fantasia) が属する。(これらは、魂の構造論にそのまま対応した分類であって、つまりヨハネは、感覚と知性との共働

として知性認識の成立を捉えることはしていない。))

一方、靈的・精神的なものに関しては、まず判明で個別的なもの (*distintas y particulares*) と、その反対語である曖昧で晦冥で総体的なもの (*confusa, oscura y general*) に分かれたる。後者はこれ以上の下位区分はなく、つねに単数形で書かれる (これについては、以下で考察する)。一方前者は、視覚体験 (*visiones*)、啓示体験 (*revelaciones*)、言葉体験 (*locuciones*)、靈的感得体験 (*sentimientos espirituales*) の四種類が区別される⁷⁾。そして、視覚体験については、物的実体 (*sustancias corpóreas*) を「見る」ものと分離のないし非物的実体 (*sust. separadas o incorpóreas*) を「見る」ものに、啓示体験については「真相の開示 (*descubrimiento de verdaderas*)」と「隠された秘儀ないし神秘 (*secretos y misterios ocultos*) の開示」に分かれたる、それぞれがさらに神自身に関するものと、被造物ないし「御業に現れた神」にまつわるものとに二分される。言葉体験は、継起的言葉 (*palabras sucesivas*) と、定式的言葉 (*p. formales*) と、本体的言葉 (*p. sustanciales*) がそれぞれ「聞かれる」体験に区分される。最後の靈的感得体験は、最も曖昧なものながら、意志の情動 (*afecto de la voluntad*) における感得と、魂の本体 (*sustancia del alma*) におけるそれとに分けられている。

さて、こうした網羅的体系のゆえに、読者には自らの修道の過程で出合わせるあらゆる靈的体験や精神状態の記述と対処法をそこに見て取ることが期待されるわけだが、しかし本稿で着目したいのは、これら多彩な把捉の個々の内容であるよりも、こうした構築作業自体の意義である。またこうした分類をなすヨハネが前提している一種の潜在的な神認識論であり、その特質である。それはまず、こうしたさまざまな把捉に対しての一貫した否定的評価に見て取ることができる。上述のように実に多様な靈的体験が分類され記述されはするものの、それらは総じて、たとえそれが神自身に由来するものであったとしても、神との合一に資するものではないとして、それらへの無視ないし無関心が求められるのである。むしろそうしたことが生じ、それに拘泥することは、合一への妨げともなる。例えば次の一節にその理由が端的に述べられている。

「高級なものであれ低級なものであれ、いかなる被造物も魂を神と最短の仕方で結びつけるものではないし、神の存在との類似をもっていない。[……] すべての被造物は、たしかに神との何らかの繋がり（relación y rastro）をもっているが、[……] 神からそれら被造物に向けてはいかなる関わり（respecto）も本質的類似（semejanza esencial）もなく、むしろ神の存在と被造物との間の距離は無限であり、ゆえに知性が、天上のであれ地上のであれ、被造物を媒介（medio）として神に到りつくことは不可能である。そこにはいかなる類似性の比例（proporción de semejanza）もないから。」(2S.8,3)

ここには、大まかに存在論的と認識論的と言えよう二つの理由が見てとれるだろう。まず、いわゆる存在の類比風な世界観に基づいて知性が神と合一する可能性が否定されていると読める。もちろんヨハネは、ここにも言われているように、いわゆる創造の秩序における神と被造物とのたしかな「繋がり（relación）」つまり合一を説いてはいる。が、ヨハネが求める「習慣による合一」はそうしたレベルのことではなく、またヨハネを突き動かしていた欲求は、そうした「存在論」レベルでの神との関わりを知性認識し自覚するだけでは満足できない質のものであった。またさらに、この把握は、ヨハネの理解では、それが魂の一能力としての知性に生ずる何らかの出来事である限りで、それ自体すでに被造物である。そうした認識論に拠る以上、あらゆる知性の把握は、神との合一をもたらすものではないことになる。

しかしこの主張をそのまま受け取るなら、「合一」と言われる神との関わり方はいかにして可能なのか。それが可能なことはヨハネの論の前提だが、それは“いかなる理解も言語も絶した神秘体験”といった領域の裡に放置される他はないのか。それが“どのようなものか”について語りうる可能性はないのだろうか。

IV 否定神学の臨界：神秘思想への飛躍

しかし『登攀』は、あらゆる魂の出来事の価値を否定し、その抛擲を命じて

いるわけではない。この知性論の箇所でも、もはや“否定されざる”把捉が、「夜」の濃い暗さに浸された所論のところどころに、分量的には僅かながら語られている、あるいは名指されている。こうした語りのゆえにヨハネは神秘家とされるわけだが、まさにそうした叙述において、当初のスコラ学的魂論の枠組みは、ある揺らぎを来たし、さらには破綻を見せる。つまり、スコラ学的理性の支配が崩れるかに見えるのである。その事情をいささか丁寧に見てみたい。

そこで、この「知性の夜」を構成する諸把捉のリスト中から、否定されざるものを列挙してみる。まず、超自然的で霊的・精神的で判明 (*distinta*) で個別的 (*particular*) な把捉の中で、①「分離的ないし非物体的実体についての視覚体験」。②「神自身についての真相が開示される啓示体験」。③「本体的言葉が聞かれる言葉体験」。④「意志の情動における霊的感得」。⑤「魂の本体における感得」。そして、超自然的で霊的・精神的だが、判明で個別的ではない把捉としての、⑥「曖昧で晦冥で総体的なもの (*confusa, oscura y general*)」の六種類である。

これらは一体どのようなものだろうか。ところが、これらについて論ずる箇所に、何か鮮烈な神秘体験のリアルな叙述といったものを期待する者は、いささか落胆することになる。これら否定されざるものについての『登攀』の記述は、否定さるべきものの明晰で丁寧な叙述に比して、総じて簡潔であり、ほとんど名を挙げるだけに近いことも多い。この叙述の乏しさ自体が、ある意味作用を果たしていると思われるのだが、それ以前にまず重要と思われることは、そこに用いられる語彙、とくに重要ないわばキーワードとなっているものが、上記のスコラ学的魂論を構成する基本用語とは異質な、いわば場違いなものとなっていることである。その異質性は、次の二つの語彙ないし術語に典型的に露呈している。

(1) 「愛にみちた観念」

まず、上記の最後の⑥「曖昧で晦冥で総体的な」把捉ないし観念 (*noticia*) から見てみよう。(「把捉」と「観念」はここではほぼ同義としてよい。後者の方

が頻用される。) これについては、このように言われている。

「この暗く総体的な〔観念から生ずる〕知解はただ一つ〔の種類〕しかない。それは信仰において与えられる観想 (contemplación) である。ここにこそ我々は自らの魂を据え、他の一切を通りすぎて [……] そこへと歩み行かねばならない。」(2S.10,4)

しかし、この術語はいかにも奇妙な感を与える。それは、「観念」とヨハネが言って来たものの身分自体がここでは動揺しているからである。この「曖昧で晦冥で総体的な観念」をいささか意識すれば、「暗く不分明で具体的認識内容を一切欠く観念」といったことになろうが、けれどもそうした「観念」とは、またそうした観念による「知解」とは、そもそも知解であるのか。

近代哲学の創始者によれば理性活動の理想を示すはずの定式とは正反対のこの規定はしかし、ヨハネがここで言わんとする合一の対象である「神自身」が、いわゆる存在論的には、上述のごとく、被造物一切と決定的に位相を異にしている以上、当然でもあろう。つねに何らかの意味で限定される限りで判明な輪郭をもつ、つまり「類種系列」に属して限界をもつ個別者である被造物を対象とするような「観念」の形成は、神自身を対象とした知性認識のかたちとしては無力なはずである⁸⁾。それでもなお「神自身」を観念の内容として位置づけるには、この「曖昧で晦冥で総体的な」といった言い方で規定する他はないことになるが、しかしこの三つの形容詞は、事実上みな否定形——否定としての限定の(再)否定——でしかない。だとすれば、この観念は、そこで何らかの知性認識がなされるものと言うよりは、知性活動自体の終息を示唆するものとも見える。だからヨハネはこれを「信仰」とも呼んでもいた。

が、ヨハネはこの知性の夜において知性が活動を全面停止するとしているのでは必ずしもない。上の引用でこの「暗い観念」と同位相に置かれていた「観想」について彼は、「ただ一人での神への愛にみちた注思 (atención amorosa a Dios)」、 「特定の思考内容 (particular consideraci6n) のない内的平安と静寂と憩い (paz interior, quietud y descanso)」、 「記憶、知性、意志の諸能力の [……] 動きや働きのない総体的で愛にみちた注思ないし観念 (atenci6n y

noticia general amorosa)」(2S.13,4), といった説明を加えている⁹⁾。つまり、神の「観想」における知性活動の内実が「総体的で晦冥で曖昧な観念」なのだが、ヨハネはその形容の否定性を補うかのように、「愛にみちた」という形容詞をしばしばこれに付け加えている。「こうして〔観想においては〕いまや習性によって、魂の内に、かつてのそのように判明でも個別的でもない、愛にみちた総体的な観念の習慣ないし実質」(2S.14,2) が形成されていく。

しかしながら、ここで導入される「愛(にみちた)」という語彙は、ヨハネの魂論の構成上は、さしあたりは「意志」の相関者であった。あるいはまた、「静寂」、「憩い」といった語とともに、彼の魂の構造論にははっきりした場を占めない「情動」的な契機が導入されてもいる。ということは、「知性の夜」において否定されざる何かを語るためには、ここでの論述の場所そのものを定めていた知性活動という輪郭、つまり、例えば知性と意志ないし情動の区別が何らか維持できなくなり、或る破綻を来すかのようなのである。

しかるに、上に一瞥したように(42頁参照)、ヨハネが把捉ないし観念によるあらゆる神認識を「合一」にとって無用となし否定する理由は、神がいわば存在論的に一切の被造物と区別されるから、というだけではなかった。それだけであれば、ヨハネはこの否定的形容を連ねた観念以外のことを、魂の神との知性による関わりについて語ることはできなくなるだろう。あるいは存在論的な意味での「無」をキーワードにする神秘思想が、ここから展開しうるのかもしれない。しかし、彼が神との合一の手だてとしての知性の把捉の意義を総じて評価しないのには、もう一つの理由がある。それは、彼の知性理解そのものに由来し、むしろそこから彼の最も特徴ある神秘思想が展開していくと思われる。

繰り返せば、ヨハネには哲学的に反省され洗練された認識理論があるわけではないが、おそらくは大学で学び、あるいは読んだスコラ学風認識論に従って、おおよそ次のように彼は考えていた。彼は、知性の作用を、対象についての何らかの観念ないし把捉を得ることと解している。つまり、実在する何らかの対

象と魂の能力としての知性活動から、その知性活動の主体である魂に生じるものが「観念」ないし「把捉」である。「哲学者たちが言っているように、対象と能力から観念が生ずる (ab objecto et potentia paritur notitia)」(2S.3,2)¹⁰⁾。しかるにこの「観念」は、彼の著作の随所で、対象の似像・形姿 (imagen) と同類視されたり、また記憶や意志の活動の相関者としてもこの語が用いられていることから知られるように、外在的对象の、魂への一種の代理表象として把握されていると言ってよい。つまり、この「観念」は、対象から魂へと与えられてくる何らかの「スペキエス (especie)」, ないし形姿のように考えられている¹¹⁾。そして、知性活動をこのようなかたちで理解する限り、ヨハネは合一の手だてとしてはこれを全否定せざるを得ない。この「観念」は、先述のごとく確かに神についての、あるいは神からのものではあっても、その本質的媒介性、代理 (代示) 性のゆえに、定義上「神そのものではない」からである。

この、彼の知性認識理解がもつ、方向としては唯名論的な、しかしむしろ素朴な性格は、付随的に一瞥すれば、古代・中世的 (“スコラ学的”) 認識理論において枢要な意義を担ったとされる能動知性、受動知性といった術語の、ヨハネにおける用法にもはっきり見て取れる¹²⁾。彼は「暗い観念」と同位相の「観想」についてこのような記述を残している。

「そこ〔観想〕においては、言葉の響きも何らかの身体的および霊的な感覚の助けもなしに、[……] いとも秘められた仕方で神が魂に教えられるのだが、魂はそれがどのようにしてなのかを知ることもない。こうしたことを霊的著述家たちは、知ることなく知ること (entender sin entendiendo) と呼んでいる。というのも、こうしたことは、哲学者たちが能動的と呼ぶ知性においては生じないのである。〔能動的知性〕の業は、身体的諸能力による形相なり想像なり把捉なりによるものだが、これ〔観想〕は可能的で受動的である限りでの知性 (entendimiento en cuanto posible y pasivo) のうちに生ずる。これは [……] 一切の表象を脱ぎ去った実質的知解 (la inteligencia sustancial desnuda de imagen) をひたすら受動的に受け取ることであって、この知解は知性に対して、その能動的な働きや作

業がまったくなしに、与えられる。」(CB.39,12)¹³⁾

つまりヨハネにとって、「可能知性」「受動知性」とは、神についての或る特権的な理解を受動的に、つまり魂の側からの能動的な作用ないし努力なしに「受け取る」こと、という意味になっている。ここでは、受動と能動の対比は、可能態と現実態の対比とも個物の知覚と普遍の認識の関係といった問題系とも無縁になり、「能動」の主体は魂の側におかれ、受動知性の理解の仕方としてのもう一つの伝統であったろう知性の「照明」の出来事の受動性を言うものと解されている。さらには、それはもはや知性認識一般の成立構造に関わるのではなく、むしろ人間の側の意識的「努力感」の有無といった、個人的で内省的な自己感覚の問題となっているかのようである¹⁴⁾。

(2) 「魂の本体での神との接触」

かくてこれは、ヨハネが認識論においてどの程度トミストだったのか、といった類の問題ではない。(対象から何らかの「観念」が魂に与えられることとする認識理解は、繰り返せば、むしろ素朴なもの、自然なものである。) 神認識にまつわる彼の教説の特質、つまりそれが“神秘主義”である所以は、そうしたかたちでの認識では魂が——つまりヨハネが——満足できない、という不充足感、未到達感の切実さにこそある。この未到達感の由来は、ヨハネが求めていることが、神についてのいわゆる対象知ではなくして、愛の欲望の成就であるところにある。かくて、定義上神自身ではない「神の観念」ではなく、「神自身」でなければ満足できないという「合一」欲求、あらゆる間接性を拒否する直接性への欲求に応じるためには、対象と主体との間を繋ぐ媒介としての観念の形成として理解された知性認識とは別の、むしろこれとは対比的な、神との関わり方の直接性を言う言葉が、彼の知性論中に、ある意味で強引に導入されることとなる。つまりヨハネは、この知性の夜において、もはや「観念」によるのではないところの神との関わり方を語っているようなのである。それが「魂の本体での神(の本体)との接触(toque)」と纏められよう事態である¹⁵⁾。

この「接触」なる事態は、これも上述の知性の把握の分類内にはそれ固有の

場所をもっていない。けれども、上に挙げた「否定されない」六つの出来事のうち、既にみた「暗い観念」以外の五つの事象の説明中には、この接触のモメントが陰に陽に語られている。「視覚体験」と「啓示体験」についての僅かな記述を引用しておく。

「この靈的実体についての視覚体験は [……] 知性によっては顕わにされることも明晰に見られることもありえないが、魂の本体においては、いとも甘美な接触と結合を以て (con suavísimo toques y juntas) 感じることができる。[……] これは魂の神の本体との神的結合にして合一 (la divina junta y unión del alma con la Sustancia divina) である。」(2S.24,4)

「これらの〔啓示体験が生む〕神的観念 (noticias divinas) は、[……] それら自体が合一そのものなのである。というのは、それらが得られるのは、神性の内において (en la Divinidad) 魂に生ずる或る接触 (cierto toque) においてであって、かくてそこで感じられ味わわれるのは神ご自身なのである。それは [……] 魂の本体に貫き入る観念と味わいとので、悪魔といえどもここに容喙したり、他のこれの類似物を作ったりすることはできない。」(2S.26,5)

ここではテキストに即してこれ以上検討する余裕がないが、上掲の①から⑤の五種の出来事は、皆、この接触のモメントをこそ核心に有し、そのいわば現象形態において、「視覚体験」「啓示体験」「言葉体験」「靈的感得」等と区別されているにすぎないと見ることもできる。とすれば、スコラ学用語による知性の把握の分類システムには示し得ていないけれども実質上は最も大きな区分が、彼の知性論には潜在していることになろう。それに対して否定的に振る舞うべきかそうでないかという、実践的には決定的な分割であり、この分割のメルクマールとなるのが、そうした出来事を特徴づける「本体的接触」のモメントの有無である。

この、『登攀』において決定的な意義を担う「接触」は、他の主著においても、以後彼特有の語彙として用いられていくのだが、その志向するところを予

測的にかつ端的に言えば、それは人間のもつ本質的・本源的な身体性に根ざした感覚性であり、とりわけ接触する主体と対象との相互関与性をこそ捉えんとする言葉であると思われる。接触、つまり触れるという事態は、触れるもの（ここでは「魂」）が自らも触れられて、自らが変化させられることなしにはありえないからである。だからそれは、触れる主体とその対象から、両者の媒介（medio）としての（はっきりした輪郭を持った、明晰・判明な）観念が生まれる、といったことではない。そうした、むしろ「見る」ことに代表される感覚性とはまったく別の仕方、接触においては主体と対象の双方が「接し」、それによって動かしあい、融合することなしに重なり、あるいは結ばれ合う、接触とはこうした感覚性である。それはつねに、接触する主体にとっての根源的な、つまり「魂の本体（sustancia）」の出来事である¹⁶⁾。

しかし、いま素描したような事態を言う「接触」という語彙は、広義の譬喩である以上、語義の一義性を要件とする学問用語で構築された魂論、知性論の枠内には安定した固有の場所をもたない。従って、その含意を十全に展開するためには、スコラ学由来のものとは異質の語彙群ないし文体が要請されざるをえないことになろう。実際にヨハネは、「見る」主体としての知性的魂理解に拠るそれとは区別され、また対比された「接触する」主体として捉えられる、ある根源的身体性を核心に据えた魂把握に基づいた魂-神関係論を、他の著作において積極的に展開していくのだが——神との関わりの中で魂が最も深く苦しむ（受苦する）位相を詳述する『暗夜』、また最も真実に、情熱的に神を愛するに到る過程を物語る『霊の讃歌』や『愛の生ける炎』——、そしてそれによって、恋愛抒情詩「暗夜」の末尾で成就する神との愛の「合一」の叙述も実質的に可能となったのだが、しかしそのためには、スコラ学用語を基軸とする『登攀』という著作とは、文体と叙述の原理とを異にする別の著作を執筆する、という或る飛躍を介することが不可避でもあった。

V 神秘思想の言葉の性格

かくて『登攀』の知性論の体系においては、大きく分けて二つの魂の出来事

が、「知性の夜」の実践的否定神学の支配に属さない、「合一そのもの」に属するものとして提示されている、少なくとも名指されている。第一は、表象性と判明性を一切欠いて、スコラ学的言語による知性認識把握のいわば極限ないし臨界を示す「暗い・曖昧な・総体的で・愛にみちた観念」であり、今一つは、これとは逆に、ある意味で極めて表象性の強い、一見身体的感覚性そのものの語彙である「(魂の本体での) 接触」ないしその類語である。前者は、語彙上はなおも“スコラ学”の圏域にあるとすれば、後者は、典型的に“神秘主義”のそれに属するだろう。両者は、神との合一に向けての途行きにあってはほぼ同位相の事柄と解しうるが、ともに『登攀』の基調であるスコラ学という言葉と叙述原理からは何らかの飛躍によって導入されている。とくに「接触」は、『登攀』の当初の魂論においてはまったくその場所を持たなかった。それらについての叙述は、量的にも質的にも、断片的なものに止まっており、ごく簡単な説明を付随的に或いは予示的に行うばかりで、詳論はつねに先送りにされ、そして結局、それが主題化される前に書物自体が中断され、完成を放棄されてしまったのだった。

ということは結局、ヨハネが『登攀』を構想した際に有していた論述の枠組みは、「魂の神との合一」について、(その成就に向けて実践的にどのような態度をとればよいか、については十分に語っているにしても、)それがどのような事態であるのかについて積極的に語るには無力だったということになる。なぜなら、『登攀』の主調をなすスコラ学由来の言葉は、様々な魂の出来事(把握)を明晰に整合的に分類し区別し定義することを事としている。それは、ヨハネ自身も述べているように¹⁷⁾、明晰に判明に「見ること」という理想の下、真偽の判別が可能な一切をその対象とする知性認識という行為に対応した言葉であり、またその産物である。が、ヨハネが目指している「合一」という魂の事態は、そうした知性認識の対象として「明晰」「判明」かつ「個別的」に「把握」されることを本質的に拒否するところがあるのだろう。あるいはむしろ、スコラ学という言葉による把握では、これを言葉にもたらそうとするヨハネの欲求が満足されなかった、とも言えよう。

しかし、いささか距離をとってヨハネの諸テキストを眺めるなら、彼は、所論の体系的整合性の破綻と、それに由来する著述の放棄という言語的行為によってこそ、ある意味でこれを、つまり「合一」の何たるかを言語化したのだとも見えてくる。たしかに、『登攀』における語彙上の飛躍、体系上の混乱は、むしろそうした言語的跳躍をさせるものこそが彼の最も語りたかったものであり、現に彼をして（「神秘そのもの」の不可説性を前に沈黙するのではなく）いくつもの著作を書かしたものであると思わずにはおかない。そしておそらく“神秘主義”とは、こうした言葉の飛躍の効果としてこそ表明されるものなのだろう。あるいは、そうした破綻、飛躍を敢えて冒してたじろがない種類の思想が、“神秘思想”と呼ばれるのであろう。

かくてここにわれわれは、“神秘主義”なるものの特徴としてしばしば指摘される「言詮不及」、「不可説性」ということの具体的な姿を見て取ることができる。それは、語りたい当の事柄自体が、一切の言語化を拒む、といったことであるよりは（ヨハネの場合、それは先ずは詩作品において、“文学的”に見事に言語化されている）、それについて語ろうとしてその都度採られる言葉のかたち、ある原理に基づいて展開される言説が、その原理の下でそれを語る努力を尽くした果てに——この原理からする規制に従うことが、言葉の理路としての論理であり、当の言説に一貫性、整合性を与える——、或る限界に到達したことの表明なのである。であれば、神秘主義的不可説性とは、言語全般の拒否では決してなく、つねに「一つの」言語世界の限界への到達、あるいは限界の発見のことに他ならない。であるから、その限界からはつねに、何か異質の言葉への飛躍が、むしろ創造が生じうるし、それに向けて開かれているはずである。

このように見るなら、『登攀』は、「魂の神との合一」の何たるかを語るに際してのある無力さの露呈というかたちで、“神秘的合一”なる事態が考えられるべき位相を逆説的にかつ雄弁に語っていると読むこともできるだろう。

注

ヨハネのテキストは, San Juan de la Cruz, *Obras Completas*, Revisión textual, introducciones y notas al texto : José Vicente Rodríguez, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 5.a edición を用いた。また, 以下の略号を用いた。『カルメル山登攀』→S.; 『暗夜』→N.; 『霊の讃歌 (B版)』→CB. また, 以下のように略記した。1S.1,1 = 『カルメル山登攀』第一部, 第一章, 第一節。

- 1) 本稿は, 拙著『十字架のヨハネ研究』(2000年, 創文社) の, とくに第II部第二, 第三章, 第III部第一章での所論を明確化し, “神秘主義” と称される知および言語のありようについての一般問題へといささか論を拡大しようとするものである。
- 2) 「スコラ学」との区別, 分離というコンテクスト下での「神秘主義」概念の歴史的生成過程については, 拙稿「『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, 1-14頁, 2001年) を参照。
- 3) ヨハネが大学で聴講した講義については, cf. Luis Enrique Rodríguez-San Pedro Bezares, *La Formación Universitaria de Juan de la Cruz*, Junta de Castilla y León, 1992.
- 4) 「知性に関して魂に生ずるどのような事柄についても, 上記の分類 (divisiones) 中に, それについての対処法と理論 (cautela y doctrina) が見出されるだろう。」(2S 32,5)
- 5) Jacques Maritain はヨハネの著作のこうした性格を, 「実践的に実践的な (prati- quement pratique)」ものとして, 「思弁的に実践的な (spéculativement pratique)」 “スコラ的” 倫理神学と区別している。cf. *Distinguer pour unir, ou Les degrés du savoir*, Desclée, 1963, p.615ff.
- 6) 「神はいかなる魂にも, それが世界最悪の罪人のものであっても, 本体においては (sustancialmente) そこに住まい, 随伴している。この種の合一は神と全被造物の間につねに成立しており, [……] これがなければ [どの被造物も] 無に帰して存在しなくなってしまう。」(2S.5,3)
- 7) これらの四種は, 近年の言葉では「神秘体験」に属するものと思われるので——広義には, 「超自然的」な把握はみなそうなのだが——, 敢えて視覚体験, 等と訳した。
- 8) 「被造物は [……] いかにか高次なものであっても, 神が種類系列による規定の下には入らない以上, 神の存在とはいかなる類比性も比例性もたない。」(3S.12,1)
- 9) 「観想」は, 擬ディオニュシオスの「神秘神学 (teología mística)」とも等置され, 「知性が神の至高の観念 (más alta noticia de Dios) を得る」ことともされる。それは「合一の一端 (parte de unión)」をなす (2S.26,10)。これは, 上記のごとく「信仰」でもあるが, この「信仰と神との間にはたいへんな類似 (tanta la semejanza) がある。」(2S.9,1)
- 10) ここでは定式句としてラテン語のまま書かれている。

- 11) 「スペキエス (especie)」については, cf. 2S.8,5 ; 16,2-3 ; 2N.17,3-5 ; etc.
- 12) Cf. Jean Orcibal, “Le rôle de l’intellect possible chez Jean de la Croix—ses sources scholastiques et nordiques”, in *Études d’histoire et de littérature religieuses. XVIIe-XVIIIe siècles*, Klincksieck, 1997, pp.619-90.
- 13) 他に, 2S.15,2 ; 32,4 ; 2N.13,3 ; CB.14,4 等.
- 14) 魂のいわば「内奥感」の問題として知性認識における能動／受動性を捉えるこうした態度——“スコラ学”的には単なる誤解ないし無理解——は, ヨハネの「魂」理解のある意味での近代的性格に通じているとも思われる.
- 15) “toque” は, touch に相当するスペイン語だが, 五感の一つとしての触覚は “tacto” であり, 語彙として区別されている.
- 16) この「接触」という感覚性から展開される, 神と魂の関係性の諸相については, 上掲拙著において論じた (235-65頁).
- 17) 「魂が知ること (entender del alma) はまた, 魂が見ること (ver del alma) とも呼ばれる. かくて, これらの把握は知性に知解可能であるかぎり, 霊的・精神的な意味で見えるもの (visibles espiritualmente) とも呼ばれる. [……] [視覚以外の] 諸感覚の対象もすべて, 見えるものがみなそうであるように, [……] それらが真か偽かの [判別の] 対象となる限り, 知性認識の対象 (objeto del entendimiento) なのである.」(2S.23,2)