

## 西方神秘思想史における十字架のヨハネの位置と意義

鶴岡 賀雄

### 1. 伝統の中で

具体的な文献上の経路は確定できないが、いわゆるドイツ神秘主義の影響は十字架のヨハネ (Juan de la Cruz, 1542-91) にも及んでいる。エックハルトの神秘思想の鍵語を「魂の内での神の子の誕生」に見るとすれば、そしてクザーヌスにおいてこれと対応する語を「フィリアチオ (神の子となること)」ととらえるなら、これらに相応する言い方は十字架のヨハネにも見出される。以下、これを確認しつつ、十字架のヨハネの神秘思想に特有の性格を探りたい。

十字架のヨハネの主著のうち、『カルメル山登攀 (*Subida del Monte Carmelo*)』や『魂の暗夜 (*Noche Oscura del Alma*)』では、「無の途」が強調されて、エックハルト的語彙で言えば離脱モチーフに対応する否定神学的言辞が目立つ。これとは対比的に、婚姻神秘主義の枠組みに拠る『霊の讃歌 (*Cántico Espiritual*)』(また同書の姉妹編と見てもよい『愛の生ける炎 (*Llama de Amor Viva*)』)では、十字架のヨハネ特有の情念的愛の言語によって「魂の神との合一 (*unión del alma con Dios*)」についての大膽な語りがなされている。雅歌注解の伝統に連なるこの書は、自作の恋愛詩に自註する形式で書かれ、その神学的構図は、神 (へ) の愛に決定的に傷つけられた魂 (「花嫁」) が、傷つけた当人でありかつ唯一の癒し手である神の子キリスト (「花婿」) を捜し求め、ついに出会い (いわゆる霊的婚約)、結ばれ (霊的婚姻)、さらに終末的完成を予感する、というものだが、ここでもエックハルト的な——と限定する必要はないかもしれない——モチーフは、豊かなイメージ言語に包まれつつも堅固に語られている。まず、合一が最終的に成就する「場所」についての彼の語りを見てみたい。全部で四十の「歌 (*canción*)」からなる自作詩の第一の歌第一行、「どこに隠れておられるのです? 愛しいあなた (*¿Adónde te escondiste? Amado*)」という一句への自註 (「解明 (*declaración*)」) で、恋人どうし

が結ばれる場所である「牧場 (pasto)」についてこのように見定められている。

花婿たる御言葉の神性 (divinidad) と一つになろうと欲して、雅歌の花嫁は御父にその神性を請うてこう言う。「真昼に貴方は何処で自らを養い、何処で憩われるのか、お示してください」[Cant. 1, 6]。これは、神の御子なる御言葉の本質〔本体〕(esencia) が示されることを請うたのだった。御父は御子において以外、自らを養うことはなく、御子こそが御父の栄光なのだから。「憩われる場所」もまた、御子以外ではない。御子だけが御父の悦びであり、……御父は愛する御子以外の場所に入ることはありえないから。ここにこそ御父の全体は憩われ、この真昼に、つまり永遠に、その全本質を御子に分かち与えられる。そしてそこで常に御子を生子 (siempre le engendra), 御子を生まれた御方として保たれる (le tiene engendrado)。だから、この牧場とは花婿なる御言葉であり、御父が無限の栄光のなかで自らを養われるところであり、そしてそれは、この〔花嫁の〕花咲く胸 (pecho florido) [A 版では「花に飾られた〔婚姻の〕床 (lecho florido)』<sup>1)</sup>でもあり、そこに〔花婿は〕、あらゆる被造物から、また死すべき者のいかなる眼ざしからも深く隠れて、愛の無限の悦びとともに憩うておられる。〔この場所が示されることを〕花嫁なる魂はここで請い求めて、こう言っている。「どこに隠れておられるのです?」<sup>2)</sup>

父がその全本質を分かち与える子を常に生子、子を生まれた御方として保つ無限の栄光、愛の無限の悦びに神自らが憩われる永遠とは、神学の言葉で言えば三位一体の内部ということになろう。これを十字架のヨハネは、婚姻神秘主義が展開する牧歌的情景——「花咲く胸」「花飾りの床」——にうつして語っている。そして、いくつもの愛の試練を乗り越えて神なる恋人と相まみえ、結ばれた果てに、愛の終局的・終末的完成を望み見る『霊の讃歌』終結部では、じっさいに、魂が聖霊の息吹 (aspiración) によってこの三位一体の内に吸い込まれ、あるいは吹き通されることが言われて

1) 『霊の讃歌』には、最初のかたち (A 版) と、拡大版 (B 版) がある。以下の引用は B 版による。テキストは以下を用いた。San Juan de la Cruz, *Obras Completas*, 5ª ed., rev. por José Vicente Rodríguez, Madrid, 1993.

2) *Cántico Espiritual*, 1, 5.

いる。

神が神のうちで息吹くように、魂が神のうちで、参与というしかたで (por modo participado) 息吹くという、かくも高貴なことを魂はなし得る……。なぜなら、神が至聖三位一体のうちに魂を合一させるといふ恵みを魂になしたまうなら、そこでは魂は神のかたち (deiforme) となり、参与によって神 (Dios por participación) となるのだ。だから、魂もまた神がもつ理解と想念と愛の働きをなすとしても、信じられないことがあるか。あるいはこう言うほうがよければ、神は魂を、魂といっしょになって、三位一体ご自身同様に、三位一体のうちで働かしめる (la tenga obrada en la Trinidad) ののである。……分かち与えられ (comunicado) 参与する (participado) というやり方で、このことを神が魂のうちでなすのである。……このことによって魂は神と似たもの (semejante) なのである。こうしたことまで到りうるべく、神は魂を、ご自身の似像にして似姿として創造されたのだった<sup>3)</sup>。

これが十字架のヨハネの神秘思想の終極点である。魂 (人間) が神になること (神化) が、「神のかたち (deiforme)」という語を用いて、「参与 (participación)」によるといった留保とともにだが、明言されている。そしてこれこそが人間の創造自体の目的だったことが強く記されている。十字架のヨハネの神秘思想が、東西教会の区別を越えるキリスト教の核心に根ざしていることは明かだろう。

「子となること (filiación)」もまた、十字架のヨハネが究極の境地を言う語の一つである。とくに、ローマ人への手紙 [Rom. 8, 14-17] に基づいて、神の養子 (hijo adoptivo) になるという意味で用いられる。神と合一した魂は、「神がほんとうに自分のものであり、神の養子として、法的権利をともなう相続というかたちで、自分が神を所有しているのがわかる」とまで言われている<sup>4)</sup>。

3) *Cántico Espiritual*, 39, 4. 「そよ風の息吹き (El aspirar del aire)」という詩句への「解明」。同じ事態を『愛の生ける炎』の末尾 (*Llama de Amor Viva*, 4, 17.) では、三位一体への「聖霊の息吹き」による「吸いこみ」として語っている。拙論「風と息としての霊——十字架のヨハネの〈ASPIRACION〉」, 鶴岡・深澤編『スピリチュアリティの宗教史下』リトン, 2012年, 187-214頁, 参照。

4) *Llama de Amor Viva*, 3, 78. Cf. *ibid.*, 1, 27; *Cántico Espiritual*, 1, 14.

さらに、『霊の讃歌』第三六の歌の註解にある、十字架のヨハネのテキスト中で最も「神秘的」といってよい一節を見たい。「楽しみましょう、愛しい人／そしてあなたの美しさのなかで、見に行きましょう／あの山へ、あの丘へ／そこには清水が湧いています／繁みのなか もっと奥へ入っていきましょう」の、第二行目への註解であり、「神の養子となる」とはどのようなことなのか、より踏みこんだ言い方がなされている。

[そこでは] 私は貴方の美 (hermosura) へと変容してしまっていて、それで、美において〔私は貴方に〕似たものとなっているので、私たちふたりは貴方の美の中で互に見つめ合うようになるのです。私はもう、貴方自身の美をもっているのですから。このようにして、互に見つめ合いながら、ふたりは相手の中に自分の美を見ることになるのです。……私は貴方を貴方の美の中に見つめ (veré), 貴方は私を貴方の美の中に見つめます。すると私は貴方の美の中で私を貴方の中に見つめ、貴方は貴方の美の中で貴方を私の中に見つめることになるのです。すると私は貴方の美の中で貴方と見え (parezca), 貴方は貴方の美の中で私と見えるようになりましょう。そして私の美は貴方の美であり、貴方の美は私の美でありましょう。こうして、私は貴方の美の中で貴方であり (seré), 貴方は貴方の美の中で私であることでしょう。なぜならば、貴方ご自身の美が私の美となっていましょから<sup>5)</sup>。

こうして「私 (魂) はあなた (神) に、あなたは私になるでしょう」、とまで言ったあとにこう記している。

これが、神の養子となることである。神の御子ご自身が……永遠の父にたいして言われたこと、「私のものはすべてあなたのもの、あなたのものは私のもの」[Jn. 17, 10], を、神にむかってほんとうに言うことになるのだから。〔ただし〕御子は嫡出子 (Hijo natural) なので本質によって、私たちは養子 (hijos adoptivos) なので参与によってだが<sup>6)</sup>。

5) *Cántico Espiritual*, 36, 5.

6) *Ibid.*

ここで引かれているキリストの言葉「私のものはすべてあなたのもの、あなたのものは私のもの」を「言う」ということ、これが「神の子となる」ということである。この点については、後でまた触れたい。

## 2. 「神化」を言う言葉

しかし、十字架のヨハネが神化を語るこうした言葉の性格は、エックハルトやクザーヌスのそれとは大きく異なっているようにも見える。婚姻神秘主義 (Brautmystik) と本質神秘主義 (Wesensmystik) という対比がなされることもある。では両者はどこが異なるのか。こう問うことで、同じ神化の伝統の中での十字架のヨハネの位置、および意義について考えたい。

十字架のヨハネは、エックハルトのような哲学的語彙を用いて存在論的議論を行うことはないが、それでも『カルメル山登攀』にはこのような言辭が見出される。

神はどんな魂の中にも、この世で最大の罪人の魂であっても、その実体において (sustancialmente) 住まい、臨在している。こうした仕方での〔魂と神の〕合一は常に神と全被造物との間に成り立っており、これによって各被造物は……その存在 (ser) が保たれている。……これが欠けたならそれらは存在を失って自ずと無に帰すだろう。が、……われわれが語っているのは、この常に成立している実体のレベルのことではなく、常に成立してはおらず〔神との〕愛の類似 (semejanza de amor) をもつにいたったときにのみ成る変容と合一である。これは類似による合一 (unión de semejanza) とよばれ、先ものは本質ないし実体における合一 (unión esencial o sustancial) とよばれる。後者は自然的、前者は超自然的である<sup>7)</sup>。

十字架のヨハネの語ろうとする合一は、いわゆる創造の秩序に属する「存在」レベルでの出来事ではない、「類似」「参与」による「超自然」なことがらである。したがって、「自然的」レベルでのことがらへのあらゆる執着は、徹底的にこれを捨離・離脱すべきものとされる。

7) *Subida del Monte Carmelo*, lib. 2, 5, 3.

低級なものであれ高級なものであれ、いかなる被造物も魂を神と最短に結び付けるものではなく、神の存在との類似をもたない……神と被造物との間にはいかなる関わりも本質の類似 (semejanza esencial) もなく、むしろ……隔たりは無限であり、ゆえに知性が、地上のであれ天上のであれ、被造物を介して神に到り着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。』<sup>8)</sup>したがって「知性は、その知解内容によって神に似たものを理解することはできず、意志は神たるものと思われるほどの快さや甘美さを味わうことはできず、記憶は神を表す想念や表象を想像力に提供することはできない。』<sup>9)</sup>

こうした世界認識——これは、中世後期以来西欧に拡がった世界感覚の変化を示唆するものだろうか——が、いわゆる「無の途」や「魂の暗夜」の教説の根拠になる。しかし、にもかかわらず、前節にみたような合一、神化は可能である。それが可能だとする地点から、十字架のヨハネは語っている。そうした境地にある魂に生じてくる「神性についての高貴な認識」は、「神がもつ知解ないし観念と同じ類比 (proporción) による」ものだとも言われる<sup>10)</sup>。その視点に立つとき、「被造物」であるはずの自然の美しさも、神の美しさとはほとんど重なって見えてくることになる<sup>11)</sup>。筋を通すならば、神自身と被造物界の間の「類比・比例」関係は、神の観点からは、言わば「上からは」成立しているけれども、被造物の観点から、言わば「下からは」認めがたい、ということなのかもしれない<sup>12)</sup>。ここにはたしかに、ある観点の飛躍があるだろう。そしてそうした観点の飛躍的転換がありうること自体を、十字架のヨハネの神秘思想は説こうとする。この飛躍的転換が可能な神学上の根拠が、神の子キリストの受肉である。天地創造の業にはるかに勝る神の子の受肉の業によって、全被造物の言わば存在論的変容がなされたのだとされる<sup>13)</sup>。しかしこの変容を十全に受け取るには、魂自体が変容しなければならない。ここから、十字架のヨハネ

8) *Subida del Monte Carmelo*, lib. 2, 8, 3.

9) *Subida del Monte Carmelo*, lib. 2, 8, 5.

10) *Llama de Amor Viva*, loc. cit.

11) Cf. *Cántico Espiritual*, canc. 14-15.

12) Cf. Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit*, Bd. 2, Einsiedeln, 1961, pp. 463-531.

13) Cf. *Cántico Espiritual*, 5, 4.

に特徴的な、神化を語る言語空間が産み出されてくる。以下、紙幅の都合上箇条書き的になるが、十字架のヨハネの神化論が展開している言葉の性格についての見通しを述べてみたい。

十字架のヨハネの教説は、存在論に対比して言うなら「道程論」として語られている<sup>14)</sup>。そこで問題とされるのは、人間一般がどのように「ある」かではなく、どのように「なる」かである。そこでは「魂 (alma)」とは、神化をこの身において実現しようとする「この私」、十字架のヨハネに即して言えば、修道生活の中で神化を実現しようとする一人ひとり、神との関わりの中に置かれた個々の「私」である。

この「私」の位相を見るために、十字架のヨハネの神秘思想にアビラのテレジアが決定的な影響を与えたことをまず指摘しておく。名を挙げて言及されるのは一箇所だけだが<sup>15)</sup>、十字架のヨハネのテキストの随所にテレジアの論述の反響を見出すことができる<sup>16)</sup>。テレジアは、知られているように、一貫して一人称単数形で、つまり自身の経験のことがらとして、自身に生じた神化の諸相を一つのプロセスとして語った。その「自己語り」の言語は近代神秘思想の一つの基本型ともなっていく。それは、古代以来の神化思想、神秘思想に、それをとらえ語る新たな地平を加え、私たち近代人にとってのある近しさを伴って、神化のリアリティを示しているように思われる。それは神秘思想を語る言語のひとつの近代化でもあった。十字架のヨハネ神秘思想が展開している地平も、そうした一人称的自己意識に裏打ちされて形成されている。

しかし十字架のヨハネ自身は、自らの経験を一人称で語ることはしない。テレジアその人において実現され、個人化——「心理化」と言ってもよいかもしれない——された地平で語られた神化の道程および実相を彼は、特定個人の経験譚の地平からもういちど一般化、むしろ原理化しようとする。ただし、その（再）一般化は、『カルメル山登攀』で試みたようなスコラ学的魂論の言葉に拠るのではなく——この試みは、私見では、十分に成功しなかった——、エックハルトやクザーヌスの形而上学的概念を継ぐのではなく、またテレジアの体験記述に発するような近代的宗教心理学に向か

14) 「道程論 (hodologie)」という言葉は、Stanislas Breton, *Deux mystiques de l'excès: J.-J. Surin et Maître Eckhart*, Paris, 1985 に示唆された。

15) *Cántico Espiritual*, 13, 7.

16) テレジアと十字架のヨハネの関わりについては、拙論「アビラのテレジアにおける「女性と共生」」『共生学』10, 2015, 84-106 頁, 参照。

うものでもなかった。それは、上にいくつかの例をみたように、聖書の言葉、とくに神の子の受肉を根拠とする人間神化が端的に示唆されている——と読み込める——箇所に戻り、それを、人と神との関わりを恋愛の言語系にうつして語る婚姻神秘主義の言葉の枠組みに置き入れて、「神への愛に捉えられた魂」にとってのリアリティを感じさせるものに仕立て変えるというものである。それは、一種の寓話、「ものがたり」であり詩でもあるような、広義の文学の言葉とも見える。かくして、十字架のヨハネにおける「私」は、「ものがたり」の主体（主人公）が「私」であるような仕方で、とらえられることとなる。それによって、神化ということの実践可能性、実現可能性を、読む者に感じさせようとする<sup>17)</sup>。

「ものがたり」の主人公として「私」をとらえるときには、その「私」のあり方がいくつもの出来事を経験する中で変容していく、そのプロセスが本質的な構成要件となろう。神秘思想の場合、このプロセスはいわゆる神秘階梯として区切られ、構造化されるが、その構造は主人公である彼・彼女のあり方の中に言わばたたみ込まれていく。したがって、主人公が「ものがたり」の中で到り着く境地は、このプロセスという時間の厚みを前提にはじめて了解しうるものとなる。そしてそうした「ものがたり」の主人公のあり方、境地は、自身が経験した全道程を組み込んだ上で彼・彼女が言う言葉のありさまによってこそ、とらえられることだろう。そうした言葉は、「ものがたり」が成功していれば、そこまで到り着いた彼・彼女が「言う」言葉のリアリティとして、その言葉がそこから発話されてきている神化の境地を何程か感知することを読者にゆるすだろう。この感知は十全な理論的理解にはならないかもしれない。しかし「ものがたり」の言葉は、知性的理解よりも、まず「感じる」ことを旨とする言葉である<sup>18)</sup>。アビラのテレジアはさらに、雅歌の「ものがたり」の中で主人公の女が言う愛の言葉がわかるには、その意味を理解するよりむしろ、それを自ら言えばよいのだとしている<sup>19)</sup>。ここでは、人間は、「(言葉を)言う

17) 「ものがたり」という把握は、Michel de Certeau, *La Fable mystique. XVIe-XVIIe siècle*, Paris, 1982における“fable”論に示唆されている。

18) 『霊の讃歌』や『愛の生ける炎』は学術用語を解さない修道女向けに書かれている。『霊の讃歌』「序言」では、愛の言葉とはそもそも知的に理解する必要はなく、ただ「感じればよい」とされている。Cf. *Cántico Espiritual*, Prólogo, 2.

19) Cf. Teresa de Ávila, *Meditaciones sobre Los Cantares*, 4, 11f. 拙論「読むことから言うことへ——十六世紀スペインの神秘家たちの雅歌解釈」、鎌田・市川編『聖典と人間』大明堂, 224-245頁, 1998年, 参照。



主体」としてとらえられている。

では、神化にまで到った魂はどのような言葉を言うのだろうか。たとえば、先に引いた「あなたの美のなかで私はあなたであり、あなたは私であるでしょう」、がそれである。そうした「言葉を言う私」のあり方を「ものがたり」として提示し、そしてその「ものがたり」の主人公が言う言葉を、誰もがその言葉を「言う」位置に自らを置くことができるよう開いておくこと、これが、十字架のヨハネの、道程論としての神秘思想がなそうとしたことだったと思われる。そうした神化する「私」のあり方、境地を窺わせてくれるテキストをもう一つ掲げて、結論に代えたい。

十字架のヨハネには、主著群の他に、『光と愛の言葉 (*Dicho de Luz y Amor*)』と呼ばれる箴言集があり、その中心に「愛に捉えられた魂の祈り (*Oración de alma enamorada*)」と題された祈りが置かれている<sup>20)</sup>。十の文章からなるこの「祈り」は、神に何かを請い願う、という祈りの言葉の形が、その願いを願う「私」のあり方への反省の中で自己深化して、すでにキリストにおいてすべての願いが根源的に叶えられていることを讃える言葉に転じてくのだが<sup>21)</sup>、その末尾で「愛に捉えられた魂」はこのような言葉を言うに至る。

数多の天は私のもの、そして大地も私のもの。幾多の民も私のもの。  
義しき人も私のもの、罪人たちも私のもの。諸天使がたも私のもの。  
神の御母も、すべてのものは、私のもの。そして神ご自身も私のもの、  
私のため。なぜならキリストが私のもの (*Cristo es mío*) で、すべて  
は私のため (*todo para mí*) だから<sup>22)</sup>。

ここでは、上に挙げたキリストの言葉、「私のものはみなあなた〔父〕のもの、あなたのものは私のもの」が、そのまま祈る人間である「私」の言葉となっているだろう。より一般化して言えば、神化をとらえる十字架のヨハネの主要なテキストにおいては、「神」について言いうること——ここでは「天も地も人々も天使もマリアもキリストもすべて私のもの」だ

20) *Dichos de Luz y Amor*, nn. 26-31.

21) この「祈り」についての分析は、拙論「『神秘主義』は「西欧キリスト教」的か?——十字架のヨハネの「神秘的」祈りの読解から」『東西宗教研究』9, 2010年, 4-47頁, 参照。

22) *Dichos de Luz y Amor*, n. 31.

ということ——が、そのまま人間である「私」について言いうることとなっていることが指摘できる。さらに定式化するなら、「神」を主語に置いて言いうることがすべて「私」を主語にして言えるようになること——つまり「私が」言えるようになること——、これが、十字架のヨハネが「人間の神化」という事態に見ようとしていたことだった、ということになる。こうした「神でありうる主体」という人間把握の意義をあらためて哲学的にとらえ直すことがなされてよい、という課題を提出して提題の結論としたい<sup>23)</sup>。

### 〈意見〉

宮本 久雄

本年のシンポジウムは「西方キリスト教における神秘思想」をめぐって御三方（鶴岡氏、阿部氏、田島氏）が提題された。本意見は特に田島氏の提題および筆者の問いに氏が解説された「検討し残した問題」とに関わる。

氏は三一的ペルソナの区別を超える父なる神の一性から始める。一性とは「最初の産出するもの」であり、神は始原から終局において、つまりその一性において同じ働きを通して永遠と時間において働く。言いかえると完了した神の恩恵の働きは、今正に着手されている。これが救済論的原事実の核心である。その原において人間は「神の一なる全的な実体の像に則して」造られている。人間はすでにキリストと同じ神の子であり、長子・養子の区別もない。つまり魂の始原的一から一への回帰が現成する。他方で「魂における神の子の誕生」は受肉に基づき歴史のうちで現成する。そこではこの神の像がおおわれて見えない現況に人は生きている。つまり像は罪によって覆いかくされている。罪とは、諸々の幻像を作像し、その幻想を自分（のもの）と見なす自我（eigenschaft）の虚無的働きである。この無明・虚無の闇に人は現的に生きるが、そこに父なる原が働く。エックハルトの説教では、この原と原からの乖離的事態に神の恵みが言葉

23) 十字架のヨハネの神化論における特徴の一つは、小稿で紹介したいくつか箇所にも見てとれるように、美が神と人との合一が成る場所であり媒体となっていることである。神化（人間の完成）は美において・美のなかで（en hermosura）成就する。このことも十字架のヨハネの神秘思想の重要な哲学的テーゼであるが、小稿では指摘するに留める。