

Noticia Oscura Confusa General y Amorosa

—十字架の聖ヨハネ、『カルメル山登攀』に
おける〈否定神学〉とそれを破るもの(I)—

鶴岡賀雄

Obscure, Confused, General and Loving Notion

—The “Negative Theology” of St. John of the Cross
and What is not Negated in it (I)—

Yoshio Tsuruoka

Aquésta me guiaba
más cierto que la luz del mediodía

(かの光 我を導きぬ)

真昼の光より なお確かに)

Noche Oscura, Canc., 4. Ver., 1, 2.

問題

十字架の聖ヨハネ（以下、ヨハネと記す）¹⁾の第一の主著、『カルメル登攀』（以下『登攀』と略記）は、彼の四つの主著²⁾の中でも最も理論的な体裁をとった作品である。その構成、叙述方法は、スコラ学のそれを擬しているとされる³⁾。他の主著同様、「登攀」も自作の詩——『登攀』の場合は、元来併せて一つの書を為す予定であった『靈魂の暗夜』（以下『暗夜』）と同じく、「暗夜」と通称される彼の最も有名な詩作品——への註解という形はとりはするが⁴⁾、本来の意味での詩句の解説はごく僅かで、殆んどが彼の「心理学的」⁵⁾神秘教説の体系的・理論的提示となっている。

その『登攀』における神秘教説の特質は、一言で言えば、「心理現象論の場面で展開される徹底的な〈否定神学〉⁶⁾」ということになるが、本稿はその否定⁷⁾の途の極限に登場して、その〈否定神学〉の枠をはみ出すかにみえる（心的）現象——或はむ

しろ非・現象——のあり様を、とくに『登攀』第二部を題材として、捉えんとするものである。

1. 『登攀』の「見取り図」

はじめに『登攀』における神秘教説の基本的枠組を簡単に見ておきたい。「登攀」すべき「カルメル山」⁶⁾の、言わば凡その地形の鳥瞰である。かの〈否定神学〉を破るものが、本書全体の構制の中のどこで登場するのかを見定める必要があるからである。

『登攀』は、『暗夜』と同様、「暗い夜 *noche oscura*」という語——詩の言葉——を一種の根本語として、徹底して「暗夜」のイメージの下に展開する⁷⁾。『暗夜』と併せた同書の構成は、繰り返しや「脱線」と言うべきもの——勿論これはそこでの論述の価値に関することではなく、全体の体系構成上のものである——が多く、決して整然たるものではないが、しかしその最も基本的な枠組は明らかである。感覚の暗夜(=浄化)と精神(霊)⁸⁾の暗夜、能動的暗夜と受動的暗夜という、二つの二分法の組み合わせである。すなわち、

- (1) 『登攀』第一部：感覚の能動的暗夜
- (2) 『登攀』第二部：精神(霊)の能動的暗夜(知性)
- // 第三部： // // (記憶・意志)
- (3) 『暗夜』第一部：感覚の受動的暗夜
- (4) 『 // 』第二部：精神(霊)の受動的暗夜

この四つの暗夜を、おおむね(1)→(4)の順で修行者の魂は進んでいく。これが、『登攀』～『暗夜』における「神秘階梯」をなすと言ってもよい⁹⁾。この二つの二分法について簡単に説明しておく。

まず感覚 *sentido* と精神 *espíritu* の二分であるが、これはヨハネの人間論¹⁰⁾の基本をなす。ヨハネによれば——勿論これは西洋キリスト教思潮の総体に属することだが——人間はまず、〈魂 *alma*〉¹⁰⁾として捉えられる。魂とは、肉体的感覚作用と精神作用を備えた、人間の全体である¹¹⁾(但し単なる肉体 *cuerpo* とは区別される)。この魂の、より下級な部分が感覚であり、肉体を以て為されるいわゆる五感である。一方精神とは、感覚のもつ肉体性、物体性をもたない、魂のより高級な部分であり、その能力に応じて知性 *entendimiento*、記憶 *memoria*、意志 *voluntad* に三分される¹²⁾。また精神は魂のより内 *interior*、感覚はより外 *exterior* なる部分とされ、外的事物の認識は原則としてより外なる感覚を介してのみなされる。なお、これらは、感覚も

含めていずれも魂の能力 *potencias* とされ (狭義での「魂の諸能力 *las potencias del alma*」は、知性・記憶・意志の精神的三能力のみを指す)、これとは別に〈魂の本体 *la sustancia del alma*〉をヨハネは考えている。この〈魂の本体〉については、本稿の続編 (『研究論叢』次号に掲載予定) で主題的に扱いたい。

さて、神との一致 *unión a (con) Dios* のためには、この感覚と精神 (霊) のいずれもが、完全に〈浄化〉されねばならない、すなわち通常の自然的あり方を否定されて、神のみに向かうものとならねばならない。この過程が、それぞれ感覚の暗夜、精神の暗夜、とよばれるのである。

次に能動と受動の暗夜であるが、字義的には、能動的暗夜 *noche activa* とは、人がその中で (肉体的及び精神的意味で) 能動的に行為することのできる場面ないし段階を言い、受動的暗夜 *noche pasiva* とは、魂が自ら為し得ることを為し尽した果てに魂に受動的に生じてくる事態を言う、と一応区別することができよう。両者の関係にはしかし、一面的な整理を許さぬ複雑なものがあり、広くは宗教的修行や救済における自力性と他力性の問題に連なる論点を含んでいる。これについては別稿を期し、本稿では、『登攀』で扱われる能動的暗夜 (とくに「精神の暗夜」の内の「知性の暗夜」) のみが題材となる。

2. 〈否定神学〉の原理 (『登攀』第二部八・九章)

はじめに述べたように、この魂の浄化 *purgación* は一貫して、何一つ見えない「暗夜」というイメージのもとに展開している。すなわち、一切の「見えるもの」及び「見ること」の徹底した否定を、その根本方針としている。なぜ、それでは、「神との一致 *unión con (a) Dios*」に致るため¹³⁾には、一切の否定を経なければならないのか。その否定の根拠は感覚の暗夜でも精神の暗夜でも同様であり、また精神の暗夜にあっては知性、記憶、意志の夫々の浄化を通じて同一であるが、中でも最も詳細かつ体系的に論じられている知性の浄化 (『登攀』第二部) の部分から、ヨハネのこの〈否定神学〉¹⁴⁾の基本原則を提示しておこう。

『登攀』第二部八章は、「知性に入って来るいかなる被造物も、いかなる観念 *noticia* も、神との一致のための最短の手段 *próximo medio* としては役立ちえないことが一般的に論ぜられる」と題されている。ここで言う「被造物 *criatura*」とは、要するに我々の外なる一切の事物のことである。

「……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に結びつけるものではないし、神の存在 *ser* との類似 *semejanza* をもっていない。

……神とそれら被造物との間にはいかなる繋がりも本質的類似もなく、むしろ神の存在と被造物の存在との間の距離は無限であり、故に知性が、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[類比] *proporción de semejanza* もないのだから。」¹⁵⁾

この一節に、『登攀』におけるヨハネの〈否定神学〉の基本原理の一つが明白に述べられている。ここに言う高級な・天上の被造物とは、例えば天使のような人間以上の存在性をもったもの、低級な・地上的被造物とは、人間はじめこの世の事物一切をさす。そして、それら被造物と神との間には、いかなる連続性もない、と言うのである。この上下双方の否定は『登攀』の基本精神であり、同書巻頭に掲げられた「完徳の山」図で明らかに謳われている通りである。ここで言われていることは、したがって、何らかの「存在の類比」^{アノロギア・エンテイシス}性を介して神に到る途の否定ないし放棄である。勿論ヨハネは、「存在の類比」の成立自体を否定するものではない¹⁶⁾。彼がここで求めているのは、しかし、「存在の類比」を根拠に何らかの形で知性が神の存在を把握する、といったことではなく、神と人間の知性とのもっと端的な関わり、すなわち神との一致であり、神への変容 *transformación* である。しかも、そのための最短の *próximo* 方途である。そうした目的のためには、「存在の類比」の秩序に基いた、或は新プラトン主義風、宇宙論風な被造物の位階秩序を順次辿って神に到る、という途は¹⁷⁾、殆ど役に立たない、と言うのである。しかも、この〈否定神学〉で否定さるべきものは、我々の外なる事物、被造物ばかりではない。『登攀』の教説は、単に「外界」に背を向けて「自らの内」へ入れ、と説く内面主義ではない。ヨハネが内と外を分けたとしても、それは天上と地上の区分と同様、両者を共に否定するためなのである。上に引いた箇所が続いて、ヨハネはこう記している。

「ちょうどそれと同じように、この世に於て想像力 *imaginación* が想像しえ、知性が受容し理解しうる一切は、神との一致のための最短の媒介ではない。なぜなら、自然的なものに関して言えば、知性は、肉体的感覚によって受けとられる事物の形や姿のもとにあるものでなければ何物も理解できないし、そうした事物は、既に述べたように、媒介としては役立たず、かくて自然的な知解によって（神との一致に向けて）進歩することはできない。また超自然的なものについて語るなら、この世で可能な限りでは、知性はその通常的能力では、この肉体という牢獄にあっては、神に関する明哲な観念 *noticia clara de Dios* を受けとるための態勢も容力も備わっていない。……」¹⁸⁾

ここでは、感覚と純粋な精神活動との一種の中間領域としての「想像力」のレベル¹⁹⁾

についてやはり否定され、さらに自然的／超自然的という二分法も用いられるがこれもやはり共に否定されている。ヨハネは、こうして様々な観点から修行者の魂に生ずる心理現象を分類するが、しかしそれは結局、そのすべてを否定するためであるかのようである。

また、続く一節では、知性に関して論ずるべき第二部の枠をはみ出して、精神の他の二つの能力である記憶と意志についても言及しているが、結局それらはみな、神との一致のためには否定される以外はないのである。

「……知性はその知解内容 *inteligencias* を以てしては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、記憶は神を表わす観念 *noticias* やイメージ *imágenes* を想像力に提供することはできない。」²⁰⁾

以上から、次の大原則が帰結する。

「……知性はこれらのどの観念によっても直接無媒介に神に歩み行くことはできないのだから、神に到るためには、理解せんとするよりむしろ理解することなしに進まねばならない。神の光線により近づくためには、目を開くのではなく逆に目を閉じ闇の中に身を置かねばならない。」²¹⁾

しかしまた、ヨハネはただ単に、「無」の内に没入することを説くものではない。そうした「暗夜」の果てに、言わば「カルメル山」の頂上には、この徹底否定を介した上での、何らかの肯定的なものが予想されている。これを彼は、ディオニシウス・アレオパギタに倣って、「神秘神学 *teología mística*」ともよんでいる²²⁾。

「そしてこのことから、知性が神の至高の観念 *más alta noticia de Dios* を得る観想 *contemplación*²³⁾ を、人々は神秘神学とよんでいる。すなわち神の秘密の知恵 *sabiduría de Dios secreta* である。……」²⁴⁾

そしてここに到りつくために魂が依るべき、ふさわしき媒介・手段 *medio* が、続く第二巻九章では、「信仰 *fe*」として捉え直れている。(同様に、記憶に対しては「希望 *esperanza*」、意志に対しては「愛 *amor, caridad*」が、それぞれ神との一致のための「最短で適切な〔しかるべき類似性をもった〕媒介 *próximo y proporcionado medio*」となる。)つまり、神との一致のためには、知性は自ら「何かを見、解する」という働きを一旦全否定して、「見ずして信ずる」信仰へと自己変容を遂げなければならない。なぜならそうした「信仰と神との間には非常な類似 *tanta la semejanza* がある」²⁵⁾——この一見奇妙な言い方の意味については、本稿、註 53) 参照——とされるからである。

以上の根本原理に基づいて、『登攀』第二部十章以下（及び第三部）では、知性（記憶、意志）に関するあらゆる精神的（靈的）現象の分類と定義と、その魂に及ぼす効果や害悪およびそれらへの対扱法についての、「煩瑣」と言ってよい懇切丁寧な叙述が展開されるのである²⁶⁾。

3. 〈否定神学〉を破るもの

さて、ここで用いている——また大筋ではキリスト教神秘思想に通有の——^{ポジティブ}〈肯定神学〉、〈否定神学〉、〈神秘神学〉なる三つの〈神学〉は、その叙述様態（〈文体〉）の観点からは次のように整理できよう。

肯定神学の〈文体〉：求められるべきもの（神）は P である。

否定神学の〈文体〉：求められるべきもの（神）は P ではない。

神秘神学の〈文体〉：求められるべきもの（神）は m である。

〔ここで P には、通常の知性で理解・把握可能な実定的・具体的な概念が入る。〈肯定神学〉と〈否定神学〉では、同じ P が用いられるが、m に入るものは、P と単純に同じ性質のものではない（本稿74頁参照）。なお、この三者はともに、根本的には、同じ一つの「求められるべきもの（神）」についての、三種の、すなわち三つの叙述の様態（〈文体〉）による語り方であることを忘れてはならない。〕

既述のとおり、「暗夜」のイメージ下に展開する『登攀』は、〈否定神学〉の〈文体〉を基本として著されている。この限りで『登攀』は、優れた意味で〈否定神学〉の書であることに間違いはない。しかし、前節の最後に見たように、〈否定神学〉の〈文体〉をこえて、「神秘神学」と彼自ら名づける事態にも『登攀』は言及しており、それ自体が正面から主題化されることはないにしても、少くともそれへの移行を示す事態については、語られているように思われる。その移行は、〈否定神学〉の言葉の言わば極限で生じ、或る意味でそれを破るもの、〈否定神学〉の〈文体〉ないし原理の適用を受けないものとして現れてくる。『登攀』においてそうした位置にあると思われる表現として、とりあえず二つのものを指摘したい。一つは、「晦冥・曖昧で総体的で愛にみちた観念 *noticia oscura confusa general y amorosa*」と術語化されるものであり、いま一つは、魂の本体 *sustancia del alma* における神との「接触 *toque*」という言い方である。そして当然ながら、両者は密接な関係にあると思われる。（紙数の都合上、後者については続稿に譲る。）

4. Noticia Oscura Confusa General y Amorosa

この概念ないし用語²⁷⁷が初めて登場するのは、『登攀』第二部十章（四節）である。この章は、「知性に生じうるすべての把捉 *aprehensiones*²⁸⁰および知解 *inteligencias*の区分がなされる」と題され、九章までの「精神の暗夜」についての総論的記述をうけて具体的心理現象それぞれについての各論がなされるに当たっての、以後の論述のプランを提示する短い章である。ここでヨハネは、『登攀』全体の特徴でもある一種系統樹的な分類を行なっている。多少煩雑になるがその概略を紹介する。

知性認識 *entendimiento* の対象となるすべての把捉は、まず自然的なもの(1)と超自然的なもの(2)とに分けられる。前者(1)は「肉体的感覚または知性自体によって知性が知りうるすべて」であり、後者(2)はそうした「自然的能力 *capacidad y habilidad natural* を超えて知性に与えられるすべて」である。このうち(1)は、『登攀』第一部の感覚の暗夜の扱う領域である。(以上、2S.10.2)

次にこの超自然的把捉が、物的なもの *corporales* (2-1) と霊的・精神的なもの (2-2) とに分けられる。前者はさらに、外的な身体感覚 *los sentidos corporales exteriores* によるもの (2-1-1) と内的な身体感覚 *los sentidos corporales interiores* によるもの (2-1-2) とに分けられる。後者 (2-1-2) は「想像力が把握し、仮構し、作り出す一切」である。(2S.10.3)

一方、超自然的且つ霊的な把捉 (2-2)、すなわち身体的感覚をまったく介さずに知性に与えられるもの²⁸¹には、判明で個別的なもの *distintas y particulares* (2-2-1) と、曖昧・晦冥で総体的なもの *confusa, oscura y general* (2-2-2) とがある。この前者 (2-2-1) は身体的感覚に一定の類比が可能で、「霊視 *visiones*」(視覚的体験。2-2-1-1)、「啓示 *revelaciones*」(預言者の靈感に類するもの。2-2-1-2)、「霊語 *locuciones*」(言語的聴覚的体験。2-2-1-3)、「霊的感情 *sentimientos espirituales*」(これはむしろ、意志に属するものとされ、具体的には扱われない。2-2-1-4)に分けられる。一方、超自然的で霊的で晦冥・曖昧・総体的なもの (2-2-2) については、「この晦冥で総体的知解 *inteligencia oscura y general* は、ただ一つ [の種類] しかなく [これは常に単数型で書かれる]、これが信仰に於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、(その余の一切のものを通り過ぎて、すなわち最も初歩的なものから始めてそれらを [みな] 脱ぎ去りつつ)そこへと歩み行かねばならない」(2S.10.4)と言われている。これが、先述の「神秘神学」、観想に同じものであることは明らかであろう。

こうした分類と排列の示すとおり、——そして以下の『登攀』の叙述は実際にこの

分類秩序をほぼ忠実に辿って、更なる下位区分を加えつつ展開していく——この「曖昧・晦冥な観念」は、『登攀』の途のりの言わば頂上に、目ざすべき到達点として言及されている。その他の一切は、それを「脱ぎ捨てる *desnudar*」べきものであるが、これだけはそうではないのである。さてしかるに、上記の叙述プランが実際に遂行されるのは、「判明で個別的な超自然的・霊的なもの (2-2-1)」の各種までであって、我々の問題にしたい「曖昧で総体的な観念 (2-2-2)」が主題とされる章はない³⁰⁾。つまり、比喩的に言えば、『登攀』は文字通り登攀の過程のみを論じて、その頂上に展開すべき風光については沈黙ないし叙述を放棄しているのである³¹⁾。このことは知性の夜を扱う第二部だけでなく、記憶、意志を扱う第三部でも同様である。

しかしながら、それ自体の何たるかを主題的に論ずることはないものの、この「晦冥で曖昧で総体的な観念」は、『登攀』中で何度か登場する。とくに上述の知性の全対象の叙述プランからすれば一種の長大な脱線をなす第二部十二章後半から二十二章に及ぶ箇所、とりわけ十三章から十五章が重要である。ここは、上記の知性対象の分類、排列によれば、超自然的な、内的身体感覚による把捉 (2-1-2)、すなわち内的想像力ないし幻想 *la imaginación y fantasía* に関わる一切について、これを否定すべきことを説く箇所であるが、そこで、「瞑想 *meditación*」から「観想 *contemplación*」への移行という、やや文脈を異にするとと思われる問題が挿入的に詳細に扱われるのである。

この、内的想像力を用いた祈りとしての瞑想³²⁾と、そうした具体的イメージや観念を一切浮かべない沈黙無相の祈りである観想との区別、および前者から後者への移行の可否は、当時実践的にも大きな議論的であった³³⁾。そしてこの両者の対比を明確にするために、つまり「観想」という祈りのあり方は確かに存在していて、それは魂の無為や怠惰³⁴⁾、単なる無³⁵⁾ではないのだということ、それどころか観想は瞑想よりも遙かに神に近いものであることを示すために、ヨハネはかの「曖昧で総体的な観念」を登場させるのである。その典型的な箇所を引用しよう。

「[瞑想の段階から観想に移るべきことを示す] 第三の、そして最も確実な〔しるし〕は、魂が次のような状態であることを楽しむかどうかである。すなわち、ただ一人で、神への愛にみちた注思 *atención amorosa a Dios* を以て、特定の思考内容 *particular consideración* もなしに、内的平安と静寂と休らぎ *paz interior, quietud y descanso* の内にあって、記憶、知性、意志といった能力の——少くとも推論的な *discursivos*、すなわちあれからこれへと順次展開していくような——活動や働き *actos y ejercicios* もなく、ただ総体的で愛にみちた注意ないし観念

la atención y noticia general amorosa を以て、つまり個別的な知解 particular inteligencia なしに、また〔その注意ないし観念が〕何についてのものなのかを解することもない、〔そうした状態にあることを楽しむかどうか、である。〕³⁶⁾

また、

「……こうして、かつては個別的諸観念を冥想する努力によって por su trabajo de meditar en noticia particulares 一つ一つ得ていたものが、今や……習性によって魂の内に、かつてのように判明でも個別的でもない no distinta ni particular, 愛にみちた総体的な観念 noticia amorosa general の習慣ないし実体 habito y sustancia へと、変わっているのである。……」³⁷⁾

これらの箇所では明らかなように、この観念をめぐる以下の語群がはっきりと対比させられている。すなわち、冥想の対象として「明哲・判明・個別的な観念」が想定され、この三つの形容詞にそれぞれ対応して、観想の対象として「晦冥・曖昧・総体的な観念」が術語化されている。そして後者にはさらに、「愛にみちた amoroso」(また平安な pacífica, やすらいだ sosegada 等) との形容も付される。そしてさらにこの両者に、魂の能動性、受動性という対比も重ねられている³⁸⁾。この「観想」の対象ないし内容の特質として、かくて、次の三つの性格が指摘できよう。(i) それが「晦冥・曖昧」で「総体的」であること、(ii) それが「愛にみちた」また「甘美な、安らいだ、平安な(等々)」ものであること。(iii) それが受動的であること、である³⁹⁾。そこでこの三つの性質の意味するところ、またそれらが、「観想」という、『登攀』全体の中の一つの極点において一つに重ね合わされていることの意味を考えてみたい。

まず(i)であるが、「晦冥」「曖昧」、またそれに対応する「明哲」「判明」といった言葉自体は、ヨハネがおそらく大学の哲学や神学の講義または書物で知ったスコラ学的用語であると思われる。周知の如く、ヨハネより約半世紀後のデカルトは、この明哲・判明ということを実確な——すなわち依り頼みうる——知性認識の必須条件として自らの哲学形成の基本に据えた⁴⁰⁾。或る面ではデカルトと並行した歩みを見せるとも思われる⁴²⁾ヨハネは、しかし逆に明哲・判明な観念はこれを否定し、その逆表現である晦冥・曖昧なる観念にこそ魂の視線を定めよと言うのである。固より両者に於て、「明哲・判明」という語の意味内容は同じではないが⁴²⁾、しかしともかく、ヨハネの態度は、明哲・判明なることを以て本領となす通常の——敢えて言えば「デカルト的」——知的認識そのものの否定であると言ってよい。とすれば、そうした一切の明哲性、判明性を欠いた「観念 noticia」が、そもそも「観念」であるのか否かが、

問題となろう。

また、個別的と対比される「総体的」という語であるが、これはさし当たり、それがいかなる個別的の事物ないし現象を対象とするのでもないことを意味する。しかしまた、総体的ということは、具体的対象物を欠いた全き無内容であることではない。むしろ逆で、そこには限定された個物は何一つ現れ出ていない(=無 nada である)ことによって一切 todo がそこに含まれている、という意味でもある⁴³⁾。すなわち、ヨハネにおいては、「総体的」とは、^{ヘネラル}個物的事物以後の^{パルテイク ラレス}抽象的一般者ではなくして、むしろ総体的なものが限定(=否定)されて個別的なものになるのであって、従って個別者の否定^{ナダ}・無たる総体者とは、^{ネガチオ・ネガチオニス}否定の否定としての^{トド}肯定的全体である。つまり^{デフイニチオ}限定とは^{ネガチオ}否定であるとなす、一種のプラトン主義的思考法が明らかに見てとられる。これがまた、ヨハネの教説のモットーの一つたる「全且つ無 todo y nada」[「全か無か」ではない]ということの意味でもあった。

したがって、ヨハネの言う「観想」の対象たる「晦冥・曖昧・総体的な観念」とは、その本性からして、まず、具体的な知性認識の「対象・客体」として把握できるものではない。ということは、観想には言わば何らの〈ノエマ〉もないことになる。敢えて言えば、「無」を〈ノエマ〉とするわけである。そして更に言うなら、観想とは、少くとも尋常の意味での、〈ノエシス〉でもない。なぜなら、ヨハネはこの観想とは全く受動的なものとしているからである(Ⅲ)。そこでは、魂の精神的諸能力 *potencias espirituales* (すなわち知性、意志、記憶)は一切活動していないと言うのである⁴⁴⁾。勿論、続いて見るように、観想に於ては魂が全く無(意識)になってしまうわけではない。そこにはやはり何らかの意味での活動性があるのではあるが⁴⁵⁾、少くともそれは通常の意味での知性的対象把握ではないのである⁴⁶⁾。

そしてそうした、通常の意味では「観念」とは言い難いこの観念に、更に「愛にみちた」という——上の二種が少くとも字義上は消極的な意味だったのに対して、肯定的な性格を付与する——形容詞が加えられるのである(Ⅱ)。さて、ここで注意しておかねばならないのは、ここで登場する「愛」という語が、『登攀』の基本構成上、魂の三つの精神能力の一つたる知性を扱う第二部にあっては、元来異質であるべき言葉である点である。既述のように、愛とは優れて意志の浄化・変容の目標とされていた。ところがここでは、「愛にみちた観念」、或は「知解にして味わい *la inteligencia y sabor*」⁴⁷⁾といった、一種の形容矛盾、カテゴリー・ミステイクじみた表現が出てきてしまっている。これは何を意味するのか。またこれは『登攀』の叙述体系の一つの破綻ではないか。

第一の問から答えよう。何度も述べたように、『登攀』全巻を貫く徹底的な〈否定神学〉の遂行によって、一切の具体的な、明哲・判明にして個別的な観念による対象認識は、神との一致の手だてとしては排除される。しかして、その否定の途の極点に於て、一切の認識対象がなくなり能動的な認識行為そのものが終熄するかにみえるときに、ヨハネによれば、魂は全き無ないし怠惰に陥ってしまうのではなくして、そこに「愛にみちた観念」、或は「何も見ようとも感じようともせず、ただ神を愛することのみ心を用いている tener advertencia con amar a Dios」⁴⁸⁾とでも言う他はない事態が現れてくる。それは、神ならざる一切の被造物的なもの、具体的なものの介在を欠いた、魂の純粋な神への志向性の目覚め、と言えよう。あるいはむしろ、通常の、被造物を介した神認識ないし神との関わりに於ても潜在的には常に存在していた神との「愛にみちた」関わりが、純粋な形で、具体的な形なきままに顕在化してくる。これを、このときの魂のあり様を、ヨハネは、「晦冥・曖昧・総体的・愛にみちた・観念」等と呼ぶのであると思われる。したがって、通常の被造物的媒介・対象を用いた「瞑想」とそれらを用いない「観想」とは、この限りでは何か根本的に異なった原理で動いているわけではない。「瞑想」が「浄化」されることによって、それは或る意味で連続的に、「観想」に転じて行くのである。浄化 purgación とは、純化 purificación すなわち不純物の除去（否定）に他ならない⁴⁹⁾。そして従って、被造物を用いた瞑想もそれらを用いない観想も、根本的には、神に対して魂が根源的にもつ同じ一つの志向性に導かれているのであり、この神と魂の根源的対向関係を〈愛 amor〉とヨハネは捉えるのである。ただ、観想にあっては、この〈愛〉が、神ならざる被造物の徹底的排除という〈否定神学〉によって浄化・純化されて——後世問題化される表現を用いるなら〈純粹愛 amor puro, amour pur⁵⁰⁾〉として——それ自体として露呈してくるのであろう。

したがって、「愛にみちた観念」という言い方の中でそれ自体として登場する〈愛〉とは、その「観念」を形容してそれに付帯する雰囲気の如きものを表わすとともに、それは神と魂の間の、〈愛〉と名づけることが最も相応しい根源的志向性・関係性を語り出すものでもあると考えられる。つまりそれは、知性—信仰、記憶—希望、意志—愛という、精神能力の三分法と三対神徳を対応させた『登攀』第二部の叙述構成上でその位置を定められた愛（即ち、三対神徳の一つで意志の浄化変容の目標としての愛）とは、ややその把握レベルを異にしているのである。「愛にみちた観念」という表現における〈愛〉は、したがって、単に意志（知性・記憶と区別・並置された限りでの）のみの相関者であるのではない。それは例えば、「愛は知性認識の原因であり

且つ手段 *causa y medio* である。』⁵¹⁾と言われる際に考えられているような、知性(また記憶、意志)作用の作動根拠であるような〈愛〉なのである。

このことから、先程の(72頁)第二の問の答も自から明らかとなろう。魂の精神的三能力のうち知性を扱うべき第二部において、本来意志の相関者であるべき愛が介入して来てしまうのは、『登攀』の体系性だけを考えるなら、たしかに一つの破綻でもあろう。しかしこれは、固り単純なカテゴリー・ミステイクであるのではない。「晦冥・曖昧・総体的・(受動的)・愛にみちた観念」という、それ自体形容矛盾に近いこの事態にあっては、おそらく知性・記憶・意志、またそれに応じた信・望・愛の相互間の判明な区別 (*distinction!*) が、もはや有効ではなくなっているのである⁵²⁾。であればこそ、この「観想」は『登攀』の叙述の極限であり、かつその基本〈文体〉である〈否定神学〉を破るものなのである。

例えば、『登攀』の叙述を構成し支配している基本的視点は、多様な「心理現象」を明哲判明に把握し区別する、知性の立場そのものであった。その実際はともかく、『登攀』で扱われる数々の心理現象の規定概念は、スコラ学的手法に倣って規定された明哲・判明・個別的なものであることを意図していた。ただ、そうして区別された全概念がすべて否定されるという点でのみ、『登攀』は〈否定神学〉の書なのである(本稿68頁の整理では、〈肯定神学〉も〈否定神学〉も、同じPに関わるものであった)。知性、記憶、意志の区別も、したがって、この知性の立場から、〈肯定神学〉の〈文体〉の範囲内で為されたことであった。ところが、ヨハネはここで、〈否定神学〉の構成枠を破って、〈神秘神学〉に移行する場面を捉えようとしているのである。したがってそこに登場する概念、68頁の整理ではmの位置に来るものは、〈肯定神学〉、〈否定神学〉のPとはやはりどこか根本的に別の次元に属するものなのである。であればこそ、かの「愛にみちた観念」は、それが〈否定神学〉の極限であると同時に〈神秘神学〉への途を拓くものであるが故に、『登攀』の構制内にはっきり収まりきることができない。そしてこれがまた、『登攀』がその予告にも拘らず、これを主題的に扱うことなく中断してしまった理由でもあると思われる。「愛にみちた観念」は、その本性からして、『登攀』の〈文体〉では語り尽し得ぬものだったのである。

5. 知と信、知と愛

以上をふまえて、前節までで見た「晦冥・曖昧・総体的・愛にみちた観念」をめぐる諸論点を、「信仰と知解」、「知と愛」といったより大きな問題圏への展望のもとで、もう一度捉え直してみたい。

既に示されたとおり、「愛にみちた観念」として言及されている〈愛〉は、知性—信仰、記憶—希望、意志—愛、という構制内において信仰や希望と区別される意味での愛ではない。それは、註52)で引いたような、信・望・愛が一つになっているレベルでの事態である。それに対して、知性・記憶・意志が区分されているレベルは、それらの精神能力がすべて個別的な被造物をその対象として要請するという限りで、〈知性〉を以て代表させることができよう。実際、意志や記憶を扱う『登攀』第三部は、第二部で知性を題材に提示されたものと殆ど同じ論法、論旨で貫かれている。したがって、知性→信仰、記憶→希望、意志→愛のそれぞれの変容は、より一般的に〈知性〉の立場から〈愛〉の立場への移行として考えることができよう。

勿論ここで、信・望・愛の三対神徳の一つになった状態を、〈愛〉を以て代表させる——ヨハネはそうしているが——必然性はない。それを〈信仰〉を以て語る方が、少くとも体系的にはより整合的であろう。事実、既述のように(本稿67頁)、第二部第八章から第九章への移行はそうなっている⁵³⁾。にも拘らず大筋では、〈愛〉がヨハネの叙述の前面に出て来る部分が多いのは、勿論、三対神徳のうちで愛を第一位におく伝統(cf. I Cor. 13. 13)や、スペインという風土性、民族性、文化的伝統、またカルメル会の伝統によるものでもあろう。またヨハネ自身の個人的気質の問題もあろう。が、ともかくこうして信・望・愛を融合した〈愛〉が語られることによって、〈知性〉のレベルでは把握し得なかった、少くとも語り得なかった事態を語り出す可能性が、拓かれたように思われる。ヨハネの叙述の場が、こうして〈知性〉の支配する圏域から〈愛〉のそれへと転ずることに伴う積極的な意義を、二つの面から指摘しておきたい。

まず、「晦冥・曖昧・総体的で愛にみちた観念」という表題のもつ一種の両義性に由来することであるが、これが何を具体的内容(〈ノエマ〉)とするものでもないことによって、観念というもの一般がもつ(かにみえる)間接性、すなわち心理内在性を脱することができる。しかもそれが、「愛にみちた」、つまり〈愛〉のレベルを拓くものである以上、それは〈知性〉の相関者としての観念なのでもない。すなわち、「愛にみちた観念」はもはや、私の心の内の(〈知性〉的な)観念なのではなく、むしろそうした私の心(の働き *acto*)⁵⁴⁾自体の無なのであり、したがって、そこでなお生ずる神との交わりは、私の心の中の「神の観念」を介しての間接的な交わりではなく、まさに神そのものとの触れあいとならねばならない。そもそも、神と魂との関わりを〈愛〉として捉える以上、「私は神(御自身)を愛する」としか言えぬのであって、「私は(私の有する)神の観念を愛する」ということは、ナンセンスであるか、「偶像崇拜」

であるかしかあるまい⁵⁹⁾。「愛にみちた観念」はもはや、ヨハネが徹底的に排除する「被造物」としての神の観念ではないのである。

かくして第二に、通常の〈知性〉レベルによる神との関わり方の根底にあって、〈否定神学〉を介することによってのみ露呈してきた魂と神との間の根本的な志向性、対向性という言わば形而上学的な事態が、〈愛〉として語られることによって、そこに、地上の愛、とくに恋愛と一定の類比性⁶⁰⁾をもった或る種の感覚性、感情性が与えられることにもなる。そしてこの別の次元の感覚性に基づいて、神と魂との関わり、交わりをいま一度^{具体的・肯定的な}言い方で語る可能性が拓かれよう。この新たな、別の語り方が即ち、ヨハネの〈神秘神学〉の〈文体〉を構成するに違いない。勿論、本稿で扱った「愛にみちた観念」はそうした別の語り方への可能性を拓いたに止まっており、〈神秘神学〉の言葉であるよりは〈否定神学〉の極限との意味が強いかもしれない。しかして、『登攀』において、〈否定神学〉を破るものと思われるいま一つのものである「(神と魂との)本体的接触 *toque sustancial*」ないしその系統の言い方は、「神の観念」を介するのではない「神そのもの」との^{触れあい}を語る言葉として、かの別の次元、〈神秘神学〉の語るべきレベルに更なる具体性、現実性を以て踏みこまんとしているように思われる。(これについては続稿でとりあげたい)

結語

ヨハネは、極めて体系的な体裁の著作『登攀』において、何度かその体系に収まりきらぬような言葉を語ってしまう。本稿の注目してきた「愛にみちた観念」はその代表的な一つである。なぜヨハネはこうした破綻めいた語り方をしなければならなかったのか——。彼が専門的スコラ学者、著述家でなかったという点はたしかにある。また彼は、『登攀』をおそらく断続的に書きついたのであり、著作全体の展望を時折見失うようなこともあったかもしれない。

しかし、より根本的には、これは、〈否定神学〉はなぜ破られねばならないのか、との問であろう。ヨハネが、〈否定神学〉の〈文体〉を主調とする『登攀』を著しつつも、やはり随所で、それを破る何かに言及せねばならなかったとすれば、それはその「〈否定神学〉を破るもの」こそが、実に、否定神学の否定の行為を命令し、根底で導いているものに他ならないからである。魂が、神との一致のために一切の被造物を否定せねばならないのは、ただにそれが神御自身ではないからである。魂はただ神自身のみを愛すべきであるがゆえにこそ、神ならざる一切を否定せねばならない。そして神のみをひたすら愛する、というこの〈愛〉が、『登攀』の〈否定神学〉をその最初の一步から導いていたのであり、その〈愛〉は「暗夜」の詩——『登攀』～

『暗夜』の全体はその第一聯、第二聯の「註解」であった——の第四聯で「かの光、我を導きぬ／真昼の光より なおさだかに」と歌われているかの光、すなわち暗夜のただ中で何も見えざるままに恋人を慕って歩み出ていく乙女を導いた愛の光に他ならないのである。この意味で、一貫して暗夜のイメージの下に展開する『登攀』の全巻は、そのひたすらな〈否定神学〉を以て、実にこの見えざる〈光=愛〉のみを語らんとしている書物であると言えよう。

(注)

- 1) 十字架の聖ヨハネ San Juan de la Cruz (1542-91) は、近世初期のスペイン神秘主義を代表する神秘家の一人。詩人としてもスペイン文学史上に珠玉の作品を数篇残している。同じく大神秘家であったアビラの聖テレジア (Santa Teresa de Avila, 1515-82) とともに、修道会カルメル会を改革し、跣足カルメル会を起した。
- 2) 四つの主著とは、『カルメル山登攀 Subida del Monte Carmelo』、『靈魂の暗夜 Noche Oscura del Alma』、『靈の讃歌Cántico Espiritual』、『愛の生ける炎 Llama de Amor Viva』。正確な執筆年代は確定し難い面も多いが、ほぼ、この順で書かれたと思われる。cf. Eulogio Pacho, "Introducción general," in *S. Juan de la Cruz, Obras Completas*, 1982, Burgos, pp. XVII~XXII, etc.
- 3) 「擬して」と言うのは、そうした体裁をとりつつも、ヨハネの論述は、用語や概念の厳密さや構成の整合性等の点で、しばしば混乱ないし破綻を来しているように思われるからである (cf. Pacho, *op. cit.*, pp. 82-88)。これは確かに、ヨハネが専門の神学者としては素人であったためでもあるが——ヨハネは、サラマンカ大学の神学課程は、おそらく半年程度でほぼ「中退」してしまっている——、単にそのことのみ帰すことのできない問題があると思われる。これは本稿の主題と密接に関係する。
- 4) 「ある闇の夜／愛の思いに こがれ燃えて／ああ なんとこの仕合わせ！／ひと知れず 脱れ出た／わが家はもう 静まっていた／闇にまぎれ おそれもなく／姿を変えて 秘密の梯子で／ああ なんとこの仕合わせ！／闇にまぎれ 顔も覆って／わが家はもう 静まっていた／……」(第一、二聯)と始まる全八聯よりなる「暗夜」の、ここに引用した二聯のみが「註解」される。
- 5) 本稿で用いる「心理(学)的」なる語は、勿論、近代的な学問としての心理学と同義ではない。ただ我々の「外」なるものとしての諸存在、自然、宇宙等とはとりあえず截断された領域としての人間の「内」としての魂 (alma=psyche) のあり方に着目し、そこに論の場を限定する態度を言う。
- 6) カルメル山は言うまでもなく、パレスチナ地方にある小山岳で、旧約時代以来の隠遁修行の伝統があったという。修道会カルメル会はこの伝統を直接に受け継ぐものとされる。
- 7) 詩の言葉ないしイメージと、それに付される「註解」としての神秘教説との関係については、拙稿、「神秘家と詩人」(『宗教研究』244, 1980, pp. 1-23)、「十字架の聖ヨハネの「暗夜」について」(『東京大学宗教学年報』I, 1983, pp. 27-37)で簡単に私見を述べておいた。
- 8) espíritu (英語の spirit に相当) に関しては、文脈に応じて、精神、靈の二つの訳語を使

い分けることにする。

- 9) 「階梯」的思考は多くの場合、神秘思想とよばれるものの特徴の一つをなす (cf. 岸本英夫『宗教神秘主義』1958, p. 58. etc.)。ヨハネもこの例に漏れるものではない。現に例えば『暗夜』の中では、第二部、19, 20章で、「聖ベルナルドゥスと聖トマスに従った、神への愛の神秘階梯の十段階」を説明している。『登攀』でもアビラのテレジアに倣った「愛の七段階」について語られている (S2, 11. 9)。また、初心者 *principiantes*—進歩者 *aprovechados*—完徳者 *perfectos*, 浄化—照明—一致, 神との婚約—婚姻, 等, 伝統的な広い意味での階梯的思考は随所に見られる。しかし、私見によれば、ヨハネの神秘教説に最も固有な特徴をなす階梯性は、『登攀』—『暗夜』—『靈の讃歌』—『愛の生ける炎』といった (必ずしもこの順に直線的に並ぶわけではないが)、彼の著作相互の関係のうちここ見られるものと思われる。本稿もその点を明らかにすることを目的の一つとしている。
- 10) 魂 *alma* は, *psyche*, *anima*, *âme*, *soul* 等に相当。
- 11) 感覚, 精神はそれぞれ, 「人間の下級な (高級な) 部分 *la parte inferior (superior) del hombre*」とも言われている。(『登攀』第2部, 2章2節。以下, S2. 2. 2 の如く記す。なお, 節番号は, 上記(2)註に示した, E. Pacho 篇の全集版による。但し Silverio 版, B. A. C. 版等との異同は殆ど無い。)
- 12) この精神能力の三分法は, ヨハネの学んだサラマンカ大学で当時支配的であったトマス主義の立場とは異り, 所謂アウグスティヌス主義に倣っている。これは, 直接にはアビラのテレジア (*Vida*, c. 10. 1, c. 15, 6 etc.) を受けたのであろうし, また当時カルメル会の公式の規準的神学者と定められたジョン・ベーコンソープ John Baconthorp (+1336) の見解もそうであった。(cf. André Bord, *Mémoire et Espérance chez Jean de la Croix*, 1971, pp. 291-305; Melquinades Andrés, *La Teología Española en el siglo XVI*, t. 1, pp. 158-162) 但し, トミズムとの関わりで言えば, 後述のようにヨハネは, 魂のこれら諸能力と魂の実体(本体) *sustancia (=substance.)* とを区別している。
- 13) 『登攀』全巻の「題辞」には, 「魂が短期間に神との一致に到るためにはどのように身を処したらよいかを論ずる。……」とある。神との一致は, ヨハネの神秘教説の一貫した目標である。
- 14) ヨハネ自身は, 否定神学, *teología negativa* という語は用いない。我々がやや特殊な術語として, 或は通常とは異った意味負荷を込めて用いる語には, 〈 〉を付すこととする。なお, この語は以下で用いる〈肯定神学〉, 〈神秘神学〉同様, 神との関わり方ないし神についての語り方の様態を言うのであって, 「学問」としての神学の「分野」を指すものではない。
- 15) S2. 8. 3.
- 16) 例えば, S2. 5. 2-3. では, 我々の魂の存立, 存在 *ser* 自体が, 神 (の存在) との一致 *unión* によって保たれていることが言われている。また, アビラのテレジア, *Vida*, c. 8, 2 を参照。
- 17) 例えばダンテの『神曲』に描かれたような。
- 18) S2. 8. 4.
- 19) この感覚, 想像力, 知性という三種類の区分は, 直接的にはアビラのテレジアの感覚的, 想像的, 知性的の三種のヴィジョンの区別に応じた, 或は倣ったものと思われる。(cf. *Vida*, c. 27, 2-3., c. 28, 4.)。一般に, 『登攀』の教説の基本概念は, テレジアのものを受けたと思

Noticia Oscura Confusa General y Amorosa

- われるものが大へんに多い。テレジアの体験と著作が、明言はされぬものの、ヨハネの教説の重要な支えになっていることは確かだと思われる。
- 20) S2. 8. 5.
 - 21) *ibid.*
 - 22) 偽ディオニシウス・アレオパキタでは、神秘神学は、さし当り、神に関する肯定的表現 *thesis, kataphasis* でも否定的表現 *steresis, apophasis* でもない、双方を超えたもの、として語られる。
 - 23) 観想 *contemplación* という語（ディオニシウスでは、*mystika theamata, theoria*等）は、この「神秘神学」に相当する神認識を言う。これは通常の肯定的概念を用いた神認識ないし神との関わりを指す語である瞑想 *meditación* と対比されつつ、近世のカトリック神学の中で術語化されて行く。（なお、観想、瞑想の訳語は単に便宜上のものであり、定訳でもない。）
 - 24) S2. 8. 6.
 - 25) S2. 9. 1.
 - 26) 『登攀』は、何よりもカルメル会の修道者の修行を助ける目的で書かれた。（cf. S. pról., 9）その方途として、修行・祈りの過程で現れうる一切の心理現象の総目録を作り、かつそれらへの具体的対処法を示すことを意図したものである。「以上のことで、この問題については十分である。なぜなら知性に関して魂に生ずるいかなることでも、それについての対処法や理論を、既に記した分類の中に見出すであらうから。」（S2. 32. 5.）
 - 27) ただしここに示した四つの形容詞すべてが同時に付せられている箇所はない。
 - 28) *aprehensiones*（把握と仮訳しておく）は、知性のみならず、意志、記憶の働きの所謂〈ノエマ〉的側面を指す語としてきわめて広く用いられる。
 - 29) アビラのテレジアの所謂「知的ヴィジョン」に相当。cf. *Vida, c. 27, 2.*
 - 30) 第二部の最後の章（32章）は「霊的感情」（2-2-1-4）を扱う。
 - 31) これについて主題的に論ずることが予告はされるが（S. 2 14. 2. etc.）、実現はされない。
 - 32) 典型的には、イグナチオ・デ・ロヨラの『靈操』、「現場の創設」で勧められているような態度を指すのであろう。
 - 33) 当時の「異端」である照明派 *alumbrados* や無為派 *dejados* とよばれた人々は、こうした祈りの「無相性」、「無為性」に言わば淫した人々と考えられたのであろう。ヨハネ自身も、こうした嫌疑を免れていたわけではなかった。また、アビラのテレジアがこの無為・無相の祈りに目覚めるきっかけとなった、フランシスコ・デ・オスナやベルナルディノ・デ・ラレド、アルカントラの聖ペトロら、スペイン神秘主義の源流に属する人々は、みな何らかの形でこうした高次の祈りのあり方を説くものであった。
 - 34) S2. 14. 7. 35) 2S. 12. 7 36) S2. 13. 4.
 - 37) S2. 14. 2. 他に、「かの静寂における神への愛にみちた注意と注思 *atención y advertencia amorosa en Dios en aquella quietud*」（S2. 12. 8）等。因みに、この一連の章における表現は、約一世紀の後、「静寂主義 *quietismo*」の「異端」として断罪されたミゲル・デ・モリノスの『霊の導き *Guía Espiritual*』（1675）にほぼそのまま——但し当時はまだその正統性が保証されていなかったヨハネの名は出さずに——用いられることとなる。cf. 拙稿「ミゲル・デ・モリノス——遅れてきた神秘家」（『東京大学宗教学年報』Ⅱ, 1984, pp. 51-65, 同, Ⅲ, 1985, pp. 78-95）

- 38) 「……魂はしばしば、諸精神能力を以ては何も為さないこの愛にみちた或は平安な侍立状態 *amorosa o pacífica asistencia* に、すなわち個別の行為 *actos particulares* としては何も能動的に *activamente* は為さず、ただ受けとる *recibiendo* のみの状態に、到る。…そこにおいては、神は〔魂にとって〕受動的に *pasivamente*、魂と交わり給う。……」(S2. 15. 2)
- 39) ヨハネにおいては、十七世紀以降、カトリック「神秘神学」の中で問題化する「修得的観想 *contemplación adquirida*」と「注賦的観想 *contemplación infusa*」との区別は現れていない。
- 40) 『方法叙説』第四部, A. T., p. 33, etc.
- 41) ヨハネの〈否定神学〉の歩みとデカルトの所謂「方法的懐疑」の間の、思考のスタイルの或る種の類似性を指摘する学者も稀ではない。両者の関係にまつわる問題領域について、拙稿、「知性の限界と神秘体験——十字架の聖ヨハネとデカルト」(『宗教研究』267号, 1986, pp. 138-139) でごく簡単に私見を提示しておいた。
- 42) 端的には、デカルトは我々の通常認識を「明哲・判明」ならざるものとして排除し、ヨハネは通常認識が「明哲・判明」なるがゆえに排除する。
- 43) cf. S2. 12. 6., S3. 2. 12, etc.
- 44) cf. S2. 12. 8., S2. 15. 2 (註38)に引用) etc.
- 45) それを「受動的知解 *entender pasivamente*」(S2. 15. 2) 等と呼んだりもする。この概念ないし用語をめぐる詳細な影響史的考察として、Jean Orcibal, “Le role de l'intellect possible chez Jean de la Croix. Ses sources scholastiques et nordiques” in *La Mystique rhénane*, 1963, pp. 235-279.
- 46) この「受動性」については、『登攀』における説明は余り明快ではない。能動と受動の違いを、「獲得しつつある状態」(現在〔能動〕分詞的)と「既に獲得した状態」(過去〔受動〕分詞的)との区別で説明したり (cf. S3. 13. 4.), 自力性/他力性の対比で説いたり (cf. S2. 15. 2) するが、『暗夜』における受動的夜の最も重苦しい記述は『登攀』には余り出てこない。
- 47) S2. 15. 2
- 48) *ibid.*
- 49) 一般にそうであるが、*purificación* と *purgación* は、ヨハネに於ても殆ど同義で用いられる。共に「pure にする」の意。
- 50) 十七世紀末葉の、フェヌロンとボシュエの間での「純粹無私の愛 *amour pur et désintéressé*」をめぐる論争は、一面では十字架のヨハネらの神秘教説の解釈の問題に他ならない。cf. Henri Sanson, *Saint Jean de la Croix entre Bossuet et Fénelon*, 1953.
- 51) S2. 29. 6.
- 52) 「……こうして、魂が受けとりうる外的および内的の一切の事物に関して、これを闇に沈め *oscurecer* 無化する *anihilar* べく求めれば求めるほど、信仰と、また従って、愛と希望とが、魂の内に注賦される。というのも、これら三対神徳と一緒に〔一つになって〕来る *andan en uno* ものだから。」(S2. 24. 8)
- 53) したがって、第二部9章で言われている「信仰」は、勿論単に「知性で知られ得ぬ何かを知性が意志的に承認する」といった類いのものではない。それは愛、希望と並び、またそれと一つであるような、神と魂とのふさわしき関わりあい方を言うものである。とすれば、も

- し「神は愛である」(I Joh. 4. 16)との言い方が不自然でないなら、「神と信仰との間には非常な類似 semejanza [=類比]がある」(S2. 9. 1)と言われ、「魂が信仰をもてばもつほど、魂は神と一致する」(ibid.)との言い方も必ずしも奇矯ではない筈である。cf. Karol Wojtyła, *La Foi selon saint Jean de la Croix*. (trad. française), 1980, pp. 116—135.
- 54) 正確に言うなら、私の心(魂)の諸能力 *potencias* が無となるのであって、それによって、魂の本体 *sustancia* における交わりが可能になる、という一面がある。これについては続稿で扱いたい。
- 55) これは「私の内なる神の観念 *idée de Dieu*」から出発する「哲学者の神」一般がはらむ問題性であろう。cf. Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*. 1982. とくに I. L'Idole et l'icône, II. La double idolatrie.; Emmanuel Levinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, 1982, とくに II. L'Idée de Dieu.
- 56) 本稿第2節で述べたごとく、ヨハネの求める神との一致は、「存在の類比」^{アナログア・エンテイス}に於て言わば自然的に——創造の秩序に於て——、また潜勢的に静態的に成立しているような一致ではない。それ以上の、敢えて「愛の類比」^{アナログア・アモリス}と呼びたい神との現勢的・力動的な関わりがヨハネのめざす神秘的^{ウニオ・ミステイカ}一致の原理となろう。ヨハネにおける「愛の類比」の内実については、前掲拙稿「神秘家と詩人」において簡単に触れておいた。

(つるおか よしお 本学講師・宗教学)