

神秘思想における〈見ること〉と 〈触れること〉

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

鶴岡賀雄

“See” and “Touch” in Mysticism
—The “Negative Theology” in St. John of the
Cross’ “Ascent of Mt. Carmel” and
What is not Negated in it (II)—

Yoshio Tsuruoka

“videmus... facie ad faciem” (1Cor. 13, 12)

“ore enim ad os loquor ei” (Nm. 12, 8)

“osculetur me osculo oris sui” (Cn. 1, 1)

問 題

先に我々は、拙論「Noticia Oscura Confusa General y Amorosa—十字架の聖ヨハネ、『カルメル登攀』における〈否定神学〉とそれを破るもの(Ⅰ)—」¹⁾において、『カルメル山登攀』の基本論理たる〈否定神学〉の構成をはみ出すかに見える、「晦冥、曖昧で総体的で愛にみちた観念」なるものについて論じた。本稿はこれを承けて、『登攀』——特に第二部——の〈否定神学〉の枠組を破るいま一つのもの、すなわち「神と魂との本体的接触」とよばれる事態について主題的に論じようとするものである。

1. 『登攀』(第二部)における〈否定神学〉と〈神秘神学〉

初めに、「前稿」と重複するが、『登攀』における基本的論理構成としての〈否定神学〉、またこれを破るものとしての〈神秘神学〉について、そのおおよその意味と、

それが同書中で語られている「位置」について、確認しておきたい。

否定神学とは、一般に、「神とは～である」という肯定的な語り方ではなく、「神は～ではない」との否定的表現によって、神について——間接的、或は逆説的に——語る語り方である²⁾。但し十字架のヨハネの『登攀』の所論が展開する場合は、元来徹底的に「心理学 (= 靈魂論)」的であって、キリスト教における否定神学の一大源泉である偽ディオニシウス・アレオパギタにおけるような存在論的、或は宇宙論的なものではない。そもそも『登攀』の著された目的は、「魂がいち早く神との一致に達するにはどのように自ら処したらよいか *como disponerse* を扱う。……」とその題辞にあるように、あくまでも「実践的」なものであった。従ってヨハネにあっては、その〈否定神学〉を支える論理は、“いかなる〈心的現象〉³⁾も〈神秘体験〉も、——それがにとって魂の一つの「現象」・「体験」として把握される限りは、一つの有限な「被造物」であって創造主なる神そのものではないのだから——最終目標たる神との一致に到るためのふさわしい手段ではない、故にこれらはすべて否定、ないし無視せねばならない” という、言わば心理学的、実践的なものとなっている。そしてこの〈心理学的・実践的否定神学〉の論理に基づいて、『登攀』第一部ではまず魂 (= 人間) の「感覚」の対象となる一切が〈否定〉ないし無視され、第二・第三部では魂の精神的・靈的な三能力 (知性、記憶、意志) のあらゆる対象が、分類、精査された上で、〈否定〉されてゆくのである。

しかるに、奇妙なことに——或は当然のことと言うべきか——、この〈否定神学〉の論理は最後まで貫徹されないかに見える。すなわち、或る種の〈心的現象〉に関しては上述の〈実践的否定〉の原則が適用されず、まったく肯定的に語られるのである。そうしたものの一つに、「前稿」で扱った「愛にみちた観念」及びその類語があり、本稿で論ずる「本体的接触」なるものもある。この「本体的接触 *toque sustancial*」ないし同類の表現はヨハネの四つの主著のいずれにも見出され⁴⁾、ヨハネの神秘思想のキー・タームの一つのようにもなっているが、本稿ではその特徴が理論的に最も捉え易いと思われる『登攀』第二部（「知性の暗夜」）のコンテクストの中で、その何たるかを考えてみたい。

そこでまず、『登攀』第二部における、知性の働きの全対象の文字通り煩瑣な分類体系を敢えて一覧表に整理し、その体系内のどこで〈否定神学〉の適用を免れる事態が語られているのかを示しておく。

表1 『登攀』第二部における知性 *entendimiento* の全把握物 *aprehensiones* の分類

1. 自然的なもの <i>naturales</i> . [S1 で扱われる]
2. 超自然的なもの <i>sobrenaturales</i> . [S2]
2-1. 身体(物体)的なもの <i>corporales</i> .
2-1-1. 外的な身体的諸感覚(所謂五感) <i>los sentidos corporales exteriores</i> によるもの. [S2, 11]
・視覚 <i>vista</i> . ・聴覚 <i>oído</i> . ・嗅覚 <i>olfato</i> . ・味覚 <i>gusto</i> . ・触覚 <i>tacto</i> .
2-1-2. 内的な身体的諸感覚 <i>los sentidos corporales interiores</i> によるもの. [S2, 12]
・想像力 <i>imaginativa</i> .
・幻想 <i>fantasía</i> .
2-2. 霊的(精神的)なもの <i>espirituales</i> .
2-2-1. 判明で個別的なもの <i>distintas y particulares</i> . [S2, 23 f.]
2-2-1-1. 視覚体験 <i>visiones</i> . [S2, 24]
2-2-1-1-1. 物体的実体 <i>sustancias corpóreas</i> に関するもの.
*2-2-1-1-2. 分離的 ⁹⁾ ないし非物体的実体 <i>sustancias separadas o incorpóreas</i> に関するもの.
2-2-1-2. 啓示体験 <i>revelaciones</i> . [S2, 25 f.]
2-2-1-2-1. 真理の開示 <i>descubrimiento de verdaderas</i> (英知的観念または英知的知解 <i>noticias intelectuales o inteligencias</i>). [2S, 26]
*2-2-1-2-1-1. 神に関するもの.
2-2-1-2-1-2. 被造物に関するもの.
2-2-1-2-2. 隠された秘密や秘義の開示 <i>descubrimiento de secretos y misterios ocultos</i> (狭義の啓示 <i>revelaciones</i>). [S2, 27]
2-2-1-2-2-1. 神自身 <i>Dios en sí</i> に関するもの.
2-2-1-2-2-2. 御業に現れた神 <i>Dios en sus obras</i> に関するもの.
2-2-1-3. 言葉体験 <i>locuciones</i> . [S2, 28 f.]
2-2-1-3-1. 継起的言葉 <i>palabras sucesivas</i> . [S2, 29]
2-2-1-3-2. 形式的言葉 <i>palabras formales</i> . [S2, 30] ⁶⁾
*2-2-1-3-3. 本体的言葉 <i>palabras sustanciales</i> . [S2, 31]
2-2-1-4. 霊的感情体験 <i>sentimientos espirituales</i> . [S2, 32] ⁷⁾
(*2-2-1-4-1. 意志の情動 <i>afecto de la voluntad</i> における感情.
*2-2-1-4-2. 魂の本体 <i>sustancia de alma</i> における感情.
(*2-2-2. 曖昧, 晦冥で総体的なもの <i>confusa, oscura y general</i> .) ⁸⁾

上の表1で、*を付したものが、「否定されざるもの」である。すなわち、知性の対象となる把握物のうち、超自然的、霊的、判明かつ個別的なものの中で、

- ・「分離した非物体的実体についての視覚体験」(2-2-1-1-2)
- ・「神についての真理が開示される(英知的知解がなされる)啓示体験」(2-2-1-2-1-1)

- ・「本体的言葉の言葉体験」(2-2-1-3-3)
- ・「意志の情動における霊的感情体験」(2-2-1-4-1) および「魂の本体における霊的感情体験」(2-2-1-4-2)⁹⁾

および、「前稿」で主題とした「超自然的、霊的で、曖昧・晦冥かつ総体的な観念」(2-2-2)である。

なお、この分類体系の論述順序は、一般に価値の低いものから高いものへ、つまり外的なものから内的なもの、更に窮極 *último* のもの、となっている(cf. S2, 12, 1)。つまり、諸々の〈心的現象〉、〈神秘体験〉が分類され、論じられ、〈否定〉されていく果てに、最も高次なものとして *visión*, *revelación*, *locución*, *sentimiento espiritual* の四種の体験が区分され、そしてそのそれぞれに関して一つずつ、〈否定〉されざる特殊な体験がある、という配置になっている。『カルメル山登攀』の構図をその題名の通り一つの登山に例えるならば、これら「否定されざるもの」とは、たしかに「カルメル山」の山頂における体験であると言ってよからう。或は、その最高の頂点ではないにせよ、一つ一つのピークを為すものとしてそれらは位置づけられている。では、それはどのような体験であろうか。

2. 〈否定〉されざる体験

まず、上記四つの〈否定〉されざる体験の最初のもの、「非物体的実体の^{ヴィジョン}視覚体験」(2-2-1-1-2)について見ると、古来特別な見神体験の例として挙げられているモーセ(Ex. 33, 20)、パウロ(2Cor. 12, 2)、エリア(3Reg. 19, 11-13)の体験などがこれに相当する、とされた上で、

「しかしこの霊的本体のヴィジョン *visiones de sustancias espirituales* は、この世の生においては、知性によっては露わにされることも明晰に見られることもありえないのではあるが、にも拘らず、魂の本体において *en la sustancia del alma* 最も甘美な接触と結合を以て *con suavísimos toques y juntas* 感じる *sentir* ことができる。……これは魂の、神の本体 *la sustancia de Dios* との神的結合にして一致であり、……」(S2, 24, 4. 傍点はすべて引用者。以下同様)と語られている。但し、この「魂の本体における最も甘美な接触」は、「そこをこそ目ざして我らの筆は向かい、進みつつある」(ibid.)とされつつも、これは「霊的感情 *sentimientos espirituales*」に属するものなので後に詳論するとされて、そのまま論題は(〈否定〉さるべき)「物体的実体のヴィジョン」に移ってしまう¹⁰⁾。

では、その「霊的感情」(2-2-1-4-1, 2)が扱われる箇所ではどう語られているだろうか。これが扱われる第二部32章は、しかし、第二部の最終章で、分量的にも短かい

ものである。そして、冒頭で、「靈的感情」に「意志の情動におけるもの」と「魂の本体におけるもの」とが一応区別されるが、両者はさして截然と区別されぬまま扱われ、「単に感情 *sentimiento* である限りでは、これは知性にはではなく、意志に属す事柄」であるとされ (S2, 32, 3)、詳論は再び先送りということになる。(そして「意志の暗夜」を扱う第三部は、論がそこまで到らぬまま中断されてしまうのである。)

ただ、ここでも、この「感情」はほとんどつねに「接触 *toque*」という語で置き換えて語られ、

「……これらの感情——意志におけるそれも魂の本体におけるそれも、双方とも突然生ずる神の接触 *toques de Dios* のことも、持続的、継起的なものもあるが、——から、外くの場合、……、知性の内に観念ないし知解の把握 *aprehensión de noticia o inteligencia* が溢れ出てくる。これはしばしば、知性におけるいとも甘美な神の至上の感得 *subidísimo sentir de Dios sabrosísimo en el entendimiento* である。これについては、もとの感情同様、語りようがない。……」 (S2, 32, 3) と言われている。そして、

「これらの接触はみな、〔神との〕一致に属するもの *todos estos toques son de unión*」 (S2, 32, 4) と明言される。

「神に関する真理の開示としての啓示」(2-2-1-2-1-1) を扱う箇所でも、同様のことが語られている。

「それらが魂の内にひき起こす快さ *deleite* は……例えようもなく、それを言うべき言葉もない。なぜならそれらは神そのものの観念であり神そのものの快さなのだから。」 (S2, 26, 3)

そしてこれらの「観念 *noticias*」を得るごとに、それらの観念が表している「全能」、
「強さ (剛毅)」、
「善と優しさ」等の神の「属性」が魂の内に固着ないし刻印され *pegarse* ていくとされる。

この「神に関する真理の開示」が扱われる第二部26章 (特に前半、10節まで) は、それが言表困難 *inefable* であることをたえず繰り返しつつも、この〈否定〉されざる〈神秘体験〉について『登攀』を通じて最も丁寧に述べている箇所であるので、以下少々長く引用してみることにする。

「これらの神的観念 *noticias divinas* は、決して個別的事柄 *cosas particulares*¹¹⁾ に関わるものではなく、……したがってこれについては、それに付随してほの見えてくる神より以下の事柄についての何らかの真理を語る外は、何ら個別に語ることはできない。また、この高次な観念は、神との一致に達した魂しかもつことはで

きない。なぜならそれらの観念自体が一致そのものな¹²⁾だから。というのは、それらが得られるのは、神性の内において魂に生ずる或る接触 *toque* においてであって、かくして、そこで感じられ *sentido* 味わわれる *gustado* のは、神御自身なのである。そしてそれは栄光の時におけるように明白、明瞭に *manifesta y claramente* ではないが、しかしそれは魂の本体に貫き入る観念と味わいと¹³⁾の非常に高次、高度なる接触 *tan subido y alto toque de noticia y sabor que penetra la sustancia del alma* であるので、悪魔と雖もここに介入したり他のこれらの類似物を作ったりすることはできない。……なぜならこれらの観念は神の本質 *esencia divina* と永生とを知るものであり、悪魔にはかくも高き事柄を見せかけることはできない。」(S2, 26, 5)

「……それらは、魂の本体に入りこんでこれを新たに *renovar*、突然愛に燃えたたせる……。というのは、神が魂の本体に為す或る種の観念や接触は、きわめて魂を豊かにさせるので、それらのただ一つでさえ、魂が生涯を費しても脱し得ぬほどのあらゆる不完全性から魂を一挙に脱せしめ、そればかりか魂を神の諸々の徳や善でいっぱい¹⁴⁾にさせてしまう。」(ibid., 26, 6)

「そしてこうした接触は魂にとってまことに美味 *sabrosos* にしてまことに内密なる快 *íntimo deleite* であるので、それらの一つでも与えられるなら、一生を通じて被るすべての労苦も、……贖なわれてしまう。……」(ibid., 7)

「そしてこれらについては、私は他の把捉物 *aprehensiones* に対してのように、否定的にふるま¹⁵⁾え、とは言わない。なぜなら、これらは〔神との〕一致の一部 *parte de la unión* なのであり……、そこにこそ我々は魂を導きつつあるのである。」(ibid. 10)

また、残る「本体的言葉の体験」(2-2-1-3-3)——これは、例えば「善くなれ *Sé buena*」, 「我を愛せよ *Amame*」, 「怖るな *No temas*」といった比較的短い言葉が、突然、魂に刻まれるようにして聞こえる体験である¹⁶⁾——についても、「それらはその言葉の意味することを、本体的に魂に刻みこむ」(S2, 31, 1)ものであり、「この種の一語は、魂が生涯を通じて為すよりもっと大きな善を為す」(ibid.)。そしてそれらに対しては、

「これを棄てるべきではない。なぜならそれらの効果 *efecto* が魂の中に、本体化しつつ *sustanciando* 留まり、神の善でこれを満たすのだから……」 「……なぜなら知性も悪魔も、この点に介入したり、魂に本体的な効果 *efecto sustancial* を受動的にひき起こしたりすることはできないのだから……」(S2, 31, 2) 等と言わ

れている。

さて、以上に引用した箇所表現相互の類似性から、これらの〈否定〉されざる諸体験——「非物体的実体についてのヴィジョン」、「神についての真理の啓示」、「本体的言葉」、「魂の本体での靈的感情」——が、まったく同位相、同次元の事態であることは明らかであろう¹³⁾。そこで、このレベルの——つまり「カルメル山」のピークを為す——諸〈心的現象〉に共通の論点として、次の諸点を指摘しておきたい。

まず、これらの体験は、明らかに、『登攀』全体の目標である神との一致の一部であると言われており、従って、他の諸々の現象と違って¹⁴⁾否定、放棄を命ぜられることはない。そこにはもはや、魂の歩みの妨げとなる可能性はないのである。

そしてそのことに付随する重要な論点として、一つには「悪魔 demonio」がここには最早原理的に介入しえず、欺きえないこと、いま一つは、この体験が必ず、魂の「本体 sustancia」において大きな変化、向上を——魂にとってまったく受動的に——ひき起こすこと、が常に挙げられている。

そして最後に、これら四種類の〈神秘体験〉ないし〈心的現象〉は、「ヴィジョン」に関しても「真理の啓示」に関しても、また「靈的感情」に関しても、つねに「接触 toque」、「本体的接触 toque sustancial」という表現にほぼ言い換えられて論じられている¹⁵⁾。すなわち、これら四種の神秘体験は、共通して「本体的接触」と語られうる性格のものであると考えてよい¹⁶⁾。

固り、ヨハネ自身幾度も述べているように、これらの体験は、「それが魂にとってそれ自体いかなるものであるかは、一切の言葉を超えている」(S2, 26, 1)のであり、この体験自体に関しては上に引いたいくつかの引用文以上のことは何一つ語られてはいない。結局のところ、『登攀』における積極的叙述としては、「魂の本体における、いとも甘美な神との接触」といった表現以上の語り方は為されえていないのである。しかし、ここで寧ろ注目すべきなのは、この「語り難き」体験を、ヨハネがそれでも敢えて「魂の本体での接触」といった——続いて見るように『登攀』の論述の体系的整合性、論理的一貫性、更には〈文体〉的一様性を危くする、或は破るような——表現で、語った、或は語らずにはいられたなかった、という事実である。我々としてはかくて、この「本体的接触」という言葉が『カルメル山登攀』の神秘教説において内含している意味の射程を、同書全体から読み解いていかねばならない。

3. 「本体的接触」

「本体的接触 toque sustancial」とはいかなる事態か。まず二つの言葉、^{ススタツシア}「本 体

〔固り適訳ではないが罷むを得ずこう訳しておく〕と「接触(触れられ)」とに分けて考えてみる。双方が互いに照し合って理解されねばならないことは勿論である。

(1) 本体 *sustancia*

まず語義を確認しておく。*sustancia* というスコラ学に由来するこの語の、ヨハネにおける用法は極めて多様である。M. ウォ・ド・ロンシャンは、ヨハネの四主著におけるこの語(形容詞形、副詞形等を含む)の用法を(全部で191箇所)精査し、次の五つの意味に整理している¹⁷⁾。①「魂の本体」としての用法(100回)、②視覚体験、^{ヴィジジョン}文書、^{テキスト}幻視像、^{イメージ}信仰等の、外面的的感覚的表相を除いた核心、精髓、根幹といった意味(44回)、③理論、食事などの堅固さ、実質、栄養分(14回)、④スコラ学的意味での、自存する実体(23回)、⑤魂の本体に触れてくる「神の本体」(10回)である。

この区分、およびロンシャンの所論にはやや疑義もあるが¹⁸⁾、さし当たり問題なのは①(及び⑤)の用法である。そこでまず指摘さるべきは、ここで言う「魂の本体」とは、所謂スコラ哲学において(魂の)本質 *essentia* の同義語としても用いられる *substantia* (実体)とは理解の方向を異にし、寧ろ、魂の諸能力(知性、意志、感覚等)と或る意味で並ぶ¹⁹⁾、魂の或る高次の認識ないし感知能力の座を示す語であることである。すなわち、キリスト教神秘主義の伝統の中で、魂や精神の「頂点(*akrotēs, acumen, apex, donjon*)」「切先(*acies, scherpfe, fine pointe*)」、「火花(*scintilla, funken*)」、「シンデレシス(*synderesis*)」、「叡智的感覚(*sensus intellectualis*)」等とよばれてきた、魂に備わる神の直知能力の存在する「場」を、「魂の本体」とここでは言っていると思われる²⁰⁾。ヨハネ自身、『炎』においては、この「本体的接触」と同じ事態を描くに当たって、「魂の根底 *el fondo del alma*」(L, 1, 9)、「魂の最深の中心 *el más profundo centro del alma*」(L, 1, 12)、「魂の根底の内密なる本体 *la íntima sustancia del fondo del alma*」(L, 3, 3)といった表現を用いてもいる²¹⁾。つまり、「魂の本体」とは、魂の外的諸能力 *potencias* たる五感、及び内的諸能力である知性、意志等より、更に内奥の中心²²⁾、或は更に深き根底、或は更に高き頂点として、一種の空間化を被って図式化され得るものなのである。そしてまた、これは神に対する直知・直感能力の座であり、一種の認識能力(*sensus intellectualis*)の場でもあることを確認しておきたい²³⁾。

しかしまた、こうした一種の魂の図式化、空間化、イメージ化は、主に最後の著作、『炎』でなされることである。所謂比喩表現や詩的また神話的言語、また個別的体験を叙述、描写するような語り方を原則として排し、所謂学問的抽象度をもった言語で語り尽そうとする『登攀』にあっては、『炎』には頻出する「中心」、「根底」、「内

奥」といった、イメージ性の勝った言葉を軸に論が進められることはない。²⁴⁾『登攀』の叙述スタイルになじむ「心理学」的、スコラ学的用語の中で、〈否定神学〉を破る最も親密な神との交わりの成就する〈神秘神学〉の「場」を示す言葉としてヨハネが辛うじて用いるのは、「魂の本体」という、あくまで学問的体裁を纏った語なのである。この語が『登攀』中でもつ或る曖昧さ、多義性は、『登攀』の記述の基本構制の頂点＝極限にあって、将にその構制をはみ出そうとするような意味負荷を、この語がその純粹学問用語としての外見の背後に有していることに由来すると思われる。

そこで、*sustancia* という語がもつ、非学問的意味、ニュアンス、について一瞥しておこう。先のロンシャンの分類では②、③に相当する一種の比喩的な意味である。ヨハネはとくに、食物の表面的味覚に対する実質的栄養や、母親の母乳と違って自分の歯で噛まねばならぬ歯応えと栄養のある食物に対してこの語を多く用いている。こうした用法はスペイン語としては当時から普通のものであるが、ヨハネの言う「魂の本体での接触」には、こうした日常的用法のニュアンスも、多少とも込められていると考えてよい。従って、「本体的接触」という表現には、「魂の本体」と「神の本体」²⁵⁾との接触という意味と並んで、その接触そのものが、表層的でない実質的な、ずっしりと重いものだ、との感覚的ニュアンスが常に伴っている。ヨハネの「用語」はつねに専門的スコラ学者のような「厳密な」定義を背景にしたものではない。ロンシャンも指摘するように²⁶⁾、この語の様々の意味は相互に截然と区別されるものではなく、寧ろ連続的に連なっている。

「魂の本体」とは、かくて、以上の如き多様な意味、ニュアンスをそれぞれの重みで担わされた、意味的負荷の大きい言葉であり、言わばその意味負荷力の大きさによって、神との「(本体的)接触」という一種の極限的事態が生ずる「場」ないし〈次元〉を、示そうとする言葉であると思われる²⁷⁾。

(2) 接触 *toque*

toque という語は、英語の *touch* に相当する極めて普通のスペイン語で、動詞 *tocar* の名詞形である²⁸⁾。類語として、*tacto*, *tocamiento* という語もヨハネは用いているが、*tacto* は専ら、五感の一つとしての「触覚(能力)」を指すときに使われる²⁹⁾。*tocamiento* はおそらくヨハネの全著作中で数箇所しか用いられておらず³⁰⁾、自づからなるニュアンスの違いはあるが、*toque* とほぼ同義と考えてよい。

しかし勿論、「本体的接触」と語られるときの *toque* は、通常の意味での「身体的接触」とそのまま同じではありえない。『登攀』のコンテクストでは、後者はその第一部の「感覚の暗夜」で夙に〈否定〉し尽されておられ、一方前者は、さまざまな

〈神秘体験〉の頂点にあって、『登攀』全篇の基本論理である〈実践的否定神学〉の枠をも免れているものであった。

それではなぜ、この最高のものが、或る意味で最低のものと同じ言葉で語られているのか。この問題を考えるために、『登攀』において語られている「感覚」的表現を、〈身体的〉、〈霊的・精神的〉、〈本体的〉の三つの〈層〉ないし〈次元〉に分けてみたい³¹⁾。そしてこれは、予め言うておけば、人間の「心」の三層（「人間学的・心理学的」階層）であると同時に、それに対応する各種の存在物の三つの区分（「存在論的階層」）でもあり、そしてまた、人が自らの体験を語る際の「言葉のあり様」の三層（「言語性格論的階層」）でもある。

4. 感覚性の三つの〈次元〉

(1) 〈身体的次元〉

まず、その意味が最も明らかな感覚性は、我々の身体に密着した、通常の意味での感覚であり、所謂五感である。この次元の感覚性は、既に繰り返し述べたように、「感覚の暗夜」において徹底的に〈否定〉さるべきものである。なぜなら、この感覚の対象となるものは、いかに感覚的に快く、或は美しく見えようとも、『登攀』の目標たる神そのものに比べればむしろ醜の極み、無（価値）そのものであり、したがってこれに執着する魂は、「無より以下のもの」³²⁾とまで言われていた。この次元の感覚性は、かくて、『登攀』の目的からすれば端的に低き、卑きものとして考えられている。

なお、ここで、この感覚性の卑しさ（高貴さ）ということに関連して、五感どうしの間にある伝統的な順位づけについて確認しておきたい。「見る」と語られる感覚性と、「触れる」と語られるそれとの対比が、以下の論述の中心主題となるからである。

周知の如く、アリストテレス以来の伝統的考え方では、視、聴、嗅、味、触の五感の中では、この順序で視覚が最も高貴な感覚とされ、触覚が最も卑しいものとされている。その根拠は、例えばアリストテレスを受けたトマスにおいては、それぞれの感覚に伴う運動・変化 *mutatio* の多寡におかれていた。すなわち、触覚においては感覚対象も感覚器官も、共に実際に（「自然的に *naturaliter*」すなわち〈身体的次元〉で）動き、動かされることが必要であるが、一方視覚においては、感覚器官が対象によって「精神的に *spiritualiter*」動かされるにすぎない³³⁾。したがって、被動性の大きいほど「下等」なものとなるアリストテレス流の考え方にならば、「視覚は諸感覚中で最も精神的で完全 *maxime spiritualis et perfectior*」³⁴⁾であり、触覚は最も

「物質的・質料的」な、卑ひくいものとされる。かくて、この〈身体的〉感覚性は、それが端的に低いものとされている以上、触覚を以て最もよく代表されるとしてよいであろう³⁴⁾。

なお、この〈身体的〉感覚は、また「外的」感覚ともよばれており、これに対して「内的感覚」とよばれるものがある。これは——ここでもトマス流の心理学に倣って³⁵⁾——記憶像を思い起こす能力や所謂想像力であり、*la imaginativa, fantasia* といった術語が用いられるが³⁶⁾、これは、原理的には「身体的」感覚と同次元のものとして扱われている。『登攀』において、本質的に〈身体的〉感覚よりも高次の感覚性とされるのは、次の〈(純粋に) 靈的 (精神的) *espiritual*〉とよばれる〈心的現象〉に関してである。

(2) 〈靈的 (精神的) 次元〉

〈靈的次元〉の感覚性とは、

「……これらの〔把握物 *aprehensiones*〕を純粋に靈的なものとよぶ。それは物体・身体的想像物 *corporales imaginarias* のように、身体的感覚を介して知性に与えられるものではなく、外的および内的のいかなる媒介も経ずに、知性に明晰判明に、超自然的な仕方でも受動的に示される。」(S2, 23, 1)

と言われているものである。そしてこれらの「靈的」把握物は、純粋に靈的・精神的なものであり乍らも、やはり魂の「外」の何事かに関する認識をもたらすものであり、したがってこれを受容する靈的・精神的能力 *potencia* たる知性も、一つの外界認識器官として、「身体的」感覚に或る意味で類した一種の感覚性をもつものと考えられている³⁷⁾。この〈靈的〉感覚の対象となるのが、先の分類表では2-2以下の、ヴィジョン レベリオン ロクシオン セントイミエント 視覚体験、啓示体験、言葉体験、靈的感覚である。そして実際に、この一見あまり体系的でないように区別された諸体験は、

「……これらの把握物は魂に対して、他の諸感覚〔身体的諸感覚〕と同じやり方で *al modo que* 表象される」(S2, 23, 3)

と言われ、そしてこの四種類が、次のように所謂身体的五感に対応させられているのである。

「……知性が、見るという仕方でも *a modo de ver* 受けとるものを、(目が身体的・物的にもものを見るように、知性はそれらの事柄を、靈的・精神的に見ることができるのだから) 視覚体験とよぶ。そして聴覚がそれまで聞いたことのなかった事柄を聞くのとちょうど同じようにして、新たな事柄を把握し、理解するというかたちで〔知性が〕受けとるものを、レベリオン 啓示体験とよぶ。そして、聞くというやり方で

a manera de oír 受けとるものを、^{ロクシオン}言葉体験とよぶ。そしてその他の諸感覚の仕事で受けとるもの、例えば、甘美な靈的香り suave olor espiritual, 靈的味わい sabor espiritual, 魂が超自然的に味わい gustar うる靈的快 deleite espiritual などの知解、これらは靈的感情とよぶ。」(S2, 23, 3)

整理すれば、ここでは視覚体験が視覚に、啓示体験と言葉体験が聴覚に、靈的感情が嗅覚と味覚に対応させられている。したがってこれらの一種の神秘体験は、明らかに「靈的感覚」⁸⁹⁾とよんでよい特殊な感覚性の体験としても捉えられているのである。

然るに、ここに興味深い点が二つある。一つは、上に引いた箇所にも明らかなように、この「靈的」感覚の中にはなぜか触覚が含まれていないことである。そしていま一つは、次の引用にも明らかなように、この四種の靈的な体験が、本質的にはすべて「見る ver」, つまり「ヴィジョン visión (見ること・見られるもの)」と語られてよい体験だとされている点である。

「かくて、大まかに、一般的に言うなら、これら四つの把捉物 *aprehensiones* は、みな魂のヴィジョンとよぶことができる。なぜなら、魂が知解すること *el entender del alma* は、魂が見ること *el ver del alma* とも言うのだから。つまり、これら〔四つの〕把捉物は、すべて知性に知解可能なもの *inteligibles* である限りで、その限りでそれらは、靈的・精神的に見えるもの *visibles* とよばれるのである。こうしたわけで、これら〔の把捉物〕から知性の内に形成される知解内容 *inteligencias* は、知的ヴィジョン *visiones intelectuales* とよばれてよい。なぜなら、その他の諸感覚の対象はすべて、見えるものすべてと同じく、聞こえるものすべて、嗅いだり味わったり触れたりしうるすべても、それらが真と偽〔を判ずる判断作用〕のもとに入ってくる限りは、知性の対象なのである。したがって次のようになる。身体の目には身体的・物的に可視 *visible corporalmente* の一切が身体的・物的視覚体験の原因となるが、そのように魂の靈的な目 *los ojos del alma espirituales*, すなわち知性にとっては、知解可能 *inteligible* な一切が靈的・精神的視覚体験 *visión espiritual* の原因となる。いま述べたように、それを理解することはそれを見ることなのだから。こうしたわけで、これら四つの把捉物は、一般的に言えば、みなヴィジョンとよんでよいのである。が、このことは〔視覚以外の〕他の諸感覚にとっては当てはならない。なぜなら、〔視覚以外の〕どの感覚も、そのままでは、自分以外の感覚の対象を受け入れ得ないからである。」(2S, 23, 2)

この一節は、ここで扱われようとしている把捉物が、通常は、「一般的には」、所

謂「^{ガイジモン}靈視」とよばれているものであることを示すと同時に、この次元での感覺性は、「見る」という言葉で最もふさわしく語られるものであることをはっきりと述べている。そしてそれらが「見る」へと収斂してくることの条件として、「それらが知解可能である限りにおいて por cuanto」、「それらが真、偽〔の判断〕の下に入ってくる限りで en cuanto」という表現がなされていることは、もはや真偽判断になじまぬ、知解の対象とはならぬ〈体験〉がこれとは別に語られねばならぬことを暗示している。

(3) 〈本体的次元〉

さて、既に本稿第2節で示したように、『登攀』叙述の構制上はいま述べた「靈的」把捉物の下位区分の位置にはありながら、しかしこの〈靈的〉次元のものとは根本的に性格を異にしたいくつかの〈心的現象〉が『登攀』には語られていた。そしてそれらは、視覚体験に属するものも、啓示体験、言葉体験、靈的感情に属するものも、すべて「本体的接触」という触覚的表現にほぼ置き換えられて論じられていた。したがって我々は、この次元の専ら触覚に収斂する感覺性を、前二者とは区別した、〈本体的次元〉の感覺性として措定してよいであろう。「本体」とは、既に見たように、魂の最も「内奥」で、或は「根底」で、或は「絶頂」で、神を認知する一種の感覺(sensus intellectualis)の坐でもあったからである³⁹⁾。

そこで、この次元にある諸体験、すなわち「本体的接触」と言い換えられうる諸〈心的現象〉を、他のものから区別する特質をもう一度まとめておくと、まず、これは、神との一致のための途を説く『登攀』の暗夜の中で、他の一切が〈否定〉されてゆく中で最後まで〈否定〉されない、〈否定神学〉の枠を破るものであった。つまりそれは「一致の一部をなす」とまで言われる事態であった。そして、このことに基づく特徴として、それが必然的に、その「接触」自体において、魂にいろいろな徳性を刻みこみ、魂を変容させるものであること、それが本質的に、知性によっては理解されえず、したがってそれを語り出す言葉もないこと、さらに、付随的な特徴だが、悪魔もこの事態は窺知しえず、この次元の感覺性には、介入して魂を欺くことの可^{あた}わぬこと等が言われていた。因みに悪魔とは、その本性上、「被造物」に関わる限りでの人間の感覚や知性はいかようにもこれを欺きうる存在であるのだから⁴⁰⁾、悪魔が原理的に介入しえない次元とは、或る意味でもはや「被造物」の地平を脱した、造物主なる神そのものの次元であることを意味しよう。すなわち、「本体的」次元での「接触」において触れられる対象は、もはや神そのもの以外ではありえないのである。

しかし、この体験が〈否定〉されないのは、より本来的には、こうしたいくつかの

特徴や何らかの神学的推論に基づいた判断によるのではあるまい。むしろ、この〈本体的〉と言われる次元の体験は、その体験そのものの内実からして、その真正性、不可謬性、直接性が疑い得ぬ、一種の自己明証性をもった体験であるのだと思われる。あるいは、その種の「懷疑」の対象となすには根本的にそぐわない、そうした〈次元〉にある体験であると思われる⁴¹⁾。そして、そうした体験が生ずるのは、前節(3節(1))で見た「魂の本体」と言われる次元においてであり、或は、そうした体験の生ずる魂の〈次元〉を、魂の本体と言うのだとしてもよい。

そして、そうした体験、そうした事態を指す言葉としては、(神を)「見る」という視覚的言い方よりは、(神に)「触れ(られ)る」という触覚的表現の方が、ヨハネにとってはたしかにふさわしかったのである⁴²⁾。しかしそれは何故であろうか。

4. 「見る」ことと「触れる」こと

なぜ、『登攀』においては「見る」と語られるものよりも「触れる」と語られるものの方が、——五感内の通常の貴賤順位を逆転して——優位におかれているのか。本節では、『登攀』におけるこの「触 *toque*」の意味を浮きたたせるために、敢えて、「視 *visión*」なるものと対比的に、その特徴を捉え直してみたい。

一般に触覚が視覚と特に対比さるべき点、「触れる」体験が「見る」体験に比してきわだって有する特徴は何だろうか。視覚ではなく、触覚としての感覚性こそが拓く次元、地平とはどのような性格のものだろうか。先ず気づかれることは、「触れる」体験がもつ能動性と受動性との一の両義性であろう。すなわち、触れることは必ず同時に、触れられることでもある、という点である。しかも、メルロ＝ポンティなどの言うように、「触れる」という事態が生じている場では、「触れるもの」と「触れられるもの」とはつねに一種の同質性、さらには可逆性をもっている。触れられることのできるもののみが触れることができる。メルロ＝ポンティ流に言えば、触れるもの *le touchant* と触れられるもの *le touché* とは同じ「肉 *chair*」でできているのである⁴³⁾。この点で視覚は対照的である。視覚にあっては、見る主体は必ずしも見られる客体とはならないように思われる。典型的には、常識的心身二元論における、「心」としての「見る精神」と「見える(＝見られる)身体(物体)」の対比が考えられよう。「心」は決して「目に見えない」——⁴⁴⁾。ヨハネの用語で言うならば、魂の「靈的(精神的)感覚性」が「見ること」に収検し、「見ること」を理想とする、と考えるときには、その「見る主体」たる魂は、見られるもの一切に対して、一種「超越」的に関わるのであって、見られる一切と見る主体とは、異質的なまま、次元を異

にしたままに留まるのである。「視」の理想は、或る意味でもはやその肉体的道具である「眼」さえも必要とせぬ「霊視」であり、更には、世界への人間の「受肉」の証しである「視点」をすら要さず世の一切をありありと見透す透明な全知ないし観照であるだろう。

根本的にはこれと同じ対比を少し別の角度から指摘したい。先に見たように(4節, (1)), 西洋の哲学的伝統においては五感の中では視覚が最も貴く触覚が卑いとされるが、その根拠は、それぞれの感覚に伴う変化、運動性の多少にあった。すなわち、「触れる(=触れられる)」ことは、触れる主体自身に必ず——熱いものに触れば熱くなるように——変化を齎す。或は、「触」ということは、そこで触れ(られ)る主体に何らかの変化・運動があることよってのみ生起するのであった。一方、味、嗅、聴をはさんでこれの対極にある視覚においては、——赤い色を見ても目は赤くならないように——身体的・物質的な変化・運動はなく、ただ「精神的・霊的」変化のみをもつのであった。つまり、感覚主体にとって、触覚においては変化を被ることは必然であり、視覚においてはその変化性は極小なのである⁴⁵⁾。

さて、このようにおよそ触覚とは、そこで何かに、自分とは「他」なるもの、「外」なるものに触れ(られ)る体験である。それは触れるもの、触れられるもの双方の変化・運動の体験であり、従ってまた或る種の「重さ」の体験、我々の〈肉(体)〉の重さの体験でもある。(一方、なべてを見通す「精神」に「重さ」はない。) こうした触覚の基本的性格は、ヨハネの言う「本体的接触」にもそのまま当てはまろう。「本体的接触」で触れられる、寧ろ触れてくる「対象」は、神そのもの、「神の本体」であるが、それは何よりも、自己とは他なる、外から来る、圧倒的な実在性をもって魂を打ち震わせる⁴⁶⁾実体、実在として出会われるのであろうからである。それは、魂と神との、表層的ならざる「本体」どうしの触れあいであり、且つその接触自体が「本体的」な内実、重みをもって魂の本体にひびくものなのである。しかもここで大切なことは、一般に触れるものと触れられるものとの間には、そこに必ず何らかの同質性、また可逆性が前提されていることである。(「物」のみが「物」に触れるのであって、「心(精神)」は「物(物質)」を——「見る」ことはできても——触れることはできない。)とすれば、ここ、魂と神との「本体的接触」においては、神と魂との何らかの同質性、更には可逆性が語られていることになる。

この同質性がいかなる類のものであるかは、『登攀』に専ら論を限定する本稿では殆ど論及することはできない。が、「前稿」の論点とも併せて私見を述べておけば、この「本体的接触」がその「一部をなす」魂と神との一致 *unión* が、しばしば「愛の

一致 *unión de amor*」と言われていることから明らかなように、それは神と魂との、「実体的」、「存在の類比的な同質性ではなく⁴⁷⁾、さしあたり「習慣的・意志的」な〈愛〉の同質性と考えるべきであろう⁴⁸⁾。すなわち、魂と神とは、同じ(質の)愛を以て愛しあう、という事態が、ここでは予想されているように思われる。「前稿」の結論に述べたように、『登攀』全巻が様々な学的意匠を凝らしつつ語ろうとしているのは、実にこの神との「触れあい」すなわち「愛しあい」の他にはないのである。

また、繰り返し述べられていたように、「本体的接触」とは常に、魂の内に大きな「効果 *efectos*」を残すものであった。すなわち、そこでは様々な神の諸徳が魂に刻まれるのであり、つまり魂はそれによって動かされ、変えられる。魂はその「本体」からして、一種の変容 *transformatio*、聖化、最終的には神化⁴⁹⁾を被るのである。とすれば、変化することはここでは決して否定的・欠如的な事態ではない。人間はむしろ、変化、変容へと呼ばれているのであり、そして人をその「本体」において大きく変えるもの——ないしそのきっかけ——がこの「本体的接触」なのである。ここでは、不動をこそ貴ぶ思考の伝統は、或る意味ですてられている。少なくとも、魂は神に対して不動であってはならないのである。

かくて、その「本体」に神の「本体的接触」を受けることによって、魂は「本体的に」変容せしめられはじめ、「本体(実体)」なる神と或る意味で同質な「本体(実体)」として、自らを自覚する、あるいは〈本体的次元〉へと現れ出る。なおもメルロ＝ポンティ流に言うなら、「本体的接触」の成立によってはじめて、魂は神との(愛の)同質性をもった一つの実体・主体となり、神と本体的に触れあい、愛しあう「世界」に「受肉」するのである。(或は、この「接触」を受けることで初めて、魂は己れの「本体」のあり処、その何たるかに気づく、目覚める、と言ってもよいのだろう。「接触」を受ける以前には、魂は自らの「本体」とは何かを、少なくとも「体験的」には知っていないのだから。)

しからは、魂の本体が——或は〈本体的〉となった魂が——「受肉」する「世界」とはどのような風光をもつ世界であろうか。固りそれは単なる「外的」な世界、〈身体的〉感覚の世界ではなく、また「内的」或は〈精神的・霊的〉なヴィジョン体験の世界でもなく、それら一切の〈否定〉の果てに開かれる、即ち〈否定神学〉を脱した〈神秘神学〉の説く「世界」である。しかし、この新たな「世界」のありさまをもう少し具体的に見るためには、我々は『登攀』ではなく、『霊の讃歌』や『愛の生ける炎』における別種の叙述に赴かなければならないように思われる⁵⁰⁾。

結 語

繰り返すが、ヨハネは『登攀』においては、この〈神秘神学〉の世界、すなわち「本体的接触」が開く〈本体的〉感覚性によってこそ捉えられ、語られうる世界について、十分に語ることなく終わった。これは、私見では、「前稿」にも述べたように、『登攀』が依っている基本的叙述スタイル、すなわち、スコラ学的な用語で、厳密な(?) 内省心理学的視線を以て、一切を〈心的現象〉に或る意味で「還元」して語り尽そうとする論述態度に由来する。そうした「学」的叙述スタイル、「学」的視線は、本稿4節の分類に当て嵌めれば、おそらく「見る」という言い方に収斂する「精神的・霊的」感覚性に最も適合するものであろう。もはや「見る」ののではない、「触れる」という言葉を核として開かれる〈神秘神学〉の世界は、しかし、これとは別種の言葉によってこそふさわしく語られる筈である。

ともかく、『登攀』は「本体的接触」、また「前稿」で扱った「曖昧・晦冥・総体的で愛にみちた観念」といった、自らの叙述の基本構制をはみ出すような極限的概念を「提出」したところで終わっている。ヨハネは書き継ぐ興味を失くしたかのように『登攀』を未完のまま放棄し、『暗夜』や『讃歌』を別に書き始める。この限りで、内容的に、また形式的にも、『登攀』は中断した書物ではある。しかしまた、『登攀』はその自ら定めた叙述の視点から語り得るほどのことはほぼ語り尽し、そこで語り得ないものとしての〈神秘神学〉のありかを一種逆説的に示した、〈否定神学〉の極限の書でもあると言えよう⁵¹⁾。

(註)

- 1) 『工学院大学研究論叢』第24号, 1986, pp. 63-81。以下、この拙稿を「前稿」とよぶ。なお、ヨハネの著作については、以下の略称、略号を用いる。『カルメル山登攀』→『登攀』(S.), 『靈魂の暗夜』→『暗夜』(N.), 『靈の讃歌(B版)』→『讃歌』(CB.), 『愛の生ける炎』→『炎』(L.)。使用テキスト及び引照法は「前稿」に同じ。
- 2) 否定的表現で語る、ということとは、何も語らないことではないか、との当然の反駁に対しては、或るものが「神ではない」と判断されるためには、何らかの意味で、神の何たるかが知られている必要があり、そしてそうした「知」の内容は、さし当りは肯定的表現には齎しえぬにしても、決して「空虚」なものではない、と考えておく。
尚、「前稿」では、神についてのこうした否定的な「語り方」を、敢えて否定神学の〈文体〉と呼んだが、本稿では誤解を生じ易いこの語は用いない。
- 3) 〈心的現象〉という語は、また次の〈神秘体験〉という語も、ヨハネ自身のものではない。これらの語は、一種の近代的「心理主義」を背景に有した、その意味で危険な予断を含んだ語であるが、他に適当な表現が見当たらないので敢えて用いる。

- 4) 『登攀』以外では、N2, 23, 11-12., N2, 24, 3., CB, 14, 12 f., CB, 19, 4., L, 2, 17., L, 2, 20., L, 2, 21. など。
- 5) 「分離的」*separadas*とは、この世の物質性から分離された、との意。
- 6) 「形式的 *formales* 言葉」とは、「精神が何らそれに関わることなしに、^{テルセラ・ベルソナ}第三者が語るようにして、精神に形式的に *formalmente* 語られる」(S2, 30, 1) 言葉である。これに関するヨハネの説明は余り明快ではないが、後に見る「本体的言葉」との対比で言えば、それが一種の「^{アルセラ・ベラソナ}三人称的」的なよそよそしさをもっている点が特徴で、また、「形式的 *formales*」という語は、内容、実質の反対語としての意味もこめて用いられているとも思われる。なお、cf. S. Teresa de Avila, *Vida*, cap. 25.
- 7) *sentimientos* を「感情」と訳すのはまったく適訳ではないが、敢えて直訳しておく。
- 8) これは予告されるのみで、実際に論じられる章はない。「前稿」参照。
- 9) 後述するように、この両者は、事実上区別されずに論じられる。
- 10) なお、続いてこうも言われている。
「これ〔神の本体との一致〕については、我々がまだ語っていない、神秘的にして曖昧な、または晦冥なる知解 *la inteligencia mística y oscura u confusa* を扱うときに出てくるはずである。そこでは、この愛にみちた晦冥な観念 *noticia amorosa y oscura* を介して、いかにして神が魂と、高次元な神的な次元で結合するか、を扱うことになる……」(S2, 24, 4)。本稿で扱う「本体的な接触」と、「前稿」で論じた「晦い愛にみちた観念」が、ほぼ同じ事態であること、少くとも同位相の事柄であることが示されている。因みに、「愛にみちた観念」に関しても、「そこへ向けてこそ我らの筆は進む」(S2, 10, 4) との言い方がされていた。
- 11) 個別的 *particular* は、総体的 *general* の反対語。その意味については、「前稿」(p. 72) 参照。
- 12) 例に挙げられている多くは、キリスト自身からの語りかけである。註6)で触れた「形式的言葉」と違って、これは常に二人称で、直接「語りかけられる」言葉のようである。
- 13) なお、本稿は専ら『登攀』第二部(知性の暗夜)を題材に論ずるが、第三部の「記憶の暗夜」の部分(S3, cap. 1-15)にもこれに並行する記述がある。すなわち、一切の記憶内容は「忘却」されねばならないという、記憶に関する〈否定神学〉が説かれる中で、「創造されざる事柄についての靈的観念 *noticias espirituales de cosas incriadas*」については、この〈否定〉が適用されていない。むしろそれらについては、「私はできるだけ思い起こすように、と言う。なぜなら、それらは魂に大きな効果を為す、……それらは神との一致の接触にして感情 *toques y sentimientos de unión de Dios* であり、そこへこそ我々は魂を導きつつあるのである。……」(S3, 14, 2) と語られている。なお、第三部16章以降の「意志の暗夜」の部分に関しては、この〈否定神学〉を破るものが論ぜられる以前の段階で中断されているため、並行箇所というべきものはない。
- 14) 例えば、同じ超自然的・靈的「^{ヴィジヨソ}視覚体験」であっても、「物体的実体」に関するものは、例えそれがどんなに素晴らしく、また悪魔の惑わしでなく神から与えられた真正のものであっても、「それらは、神といかなる類比関係 *proporción* も本質的親和関係 *conveniencia esencial* ももたない被造物についてのものである以上、神との一致のための最短の経路 *medio próximo* として知性に役立つことはない。従って魂は、(他のものについても言っ

- たように)まったく否定的に *puramente negativa* ふるまうのがよい。……」(S2, 24, 8) 等々、常套の〈実践的否定神学〉の論理が繰り返されている。
- 15) 「本体的言葉」についての章(S2, 20)には「接触 *toque*」という語は用いられていないが、他の並行的表現に鑑みれば、これも一種の「接触」的体験と解してよいであろう。
- 16) いま一つ、この〈否定〉されざる諸体験のもつ性格として、その体験自体のまったき「受動性」がある。例えば、「神の真理の啓示」については、「……これらの高次の観念には魂は何かの比喩コンパレーションや自分の想像力イマージナシオンによって到達することはできない……」(S2, 26, 8), 「…[それらは] 魂に突然 *de repente*, その自由意志に関わりなく与えられる……」(ibid., 9), 「そして神がこのことを[魂に] 与えて下さるために[魂が為すべき] 手だては、へり下っており、神への愛の故に一切の報を棄てて苦しむことの他にはありえない……」(ibid., 10) 等と言われている。この〈神秘体験〉における能動性と受動性の問題は、ヨハネ以降のカトリックの・スコラ学的「神秘神学」における一つの論争点ともなり——所謂注賦的・受動的観想 *contemplatio infusa sive passiva* の問題——、またヨハネの神秘教説自体の中でも、能動的暗夜と受動的暗夜との関係として、重大なテーマともなっている。この点については稿を改めて論じたい。
- 17) Max HUOT DE LONGCHAMP, *Lectures de Jean de la Croix. Essai d'anthropologie mystique*, 1981., pp. 51-81. とくに p. 53 および pp. 59-60.
- 18) ロンシャンのヨハネ解釈は興味あるものであるが、一つだけ疑問を呈しておく、ロンシャンは「本体的接触」の為される「場」である「魂の本体」を、例えば「神はいかなる魂にも、たとえ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。この種の一致 *unión* は神と全被造物の間に常に成立しており、……これがなければ[どの被造物も] 無に帰し存在しなくなってしまう」(S2, 5, 3) と言われる意味での——所謂創造の秩序における——「本質的または本体的(むしろ実体的と訳すべき)一致 *unión esencial o sustancial*」(ibid.) が成立している「場」と、直ちに同一であると解しているようである(cf. LONGCHAMP, *op. cit.*, p. 53, n. 49)。そのため、後に論ずる「本体的次元」での感覺性(本稿, 4節(3))も、専ら『炎』において語られる身体的次元の感覺性の変容、すなわち、一種の「救済された感覺性」と解されている(*op. cit.*, p. 69 ff.)。しかし、私見によればこれは少々早急な理解であり、少くとも『登攀』においては、この地上世界に対する感覺性の恢復までは語られていないし、「創造の秩序」における「本体的一致」と、修道者がこの世で追求すべき「習慣 *hábito* に基く」「類似による一致 *unión de semejanza*」(S2, 5, 3)——前者は「自然的」、後者は「超自然的」と言われる。『登攀』のテーマは勿論後者である。——との区別は、『登攀』では基本的に保たれていると思われる。(因みに、これは多くの研究者に共通する点だが、ヨハネの四つの書物を、恰も一冊の整合的著作であるかの如くに等しなみに扱う態度、方法は、各論著が固有にもつ叙述のレベル——〈文体〉——を均質化、平板化してしまう危険があると思われる。)
- 19) 例えば、『炎』の或る箇所では「……魂は、その本体と諸能力すなわち記憶、知性、意志に関して、十分に浄化されたからには、神の本体が、……そのすべての部分に触れ……」(L. 1, 17) 等、本体は諸能力と並列する魂の一部であるかのごとき言い方がなされている。
- 20) この神の直知能力の伝統については、cf. L. REYFENS, art. "Ame" in *Dictionnaire de Spiritualité*, T. 1, 1937, col. 433-469., ヨハネに関しては col. 461-3.
- 21) Cf. 「〔御言なる花嫁が〕我が魂の中心にして根底 *centro y fondo de mi alma*, すなわち

- その純粹で内奥なる本体 pura e íntima sustancia de ella に為す想起……」(L. 4, 3)
- 22) Cf. 「……それ自体としては善なる感覺的事物の外皮を介して、靈的人間は……多くの靈的食物を受けて進み、靈・精神を習慣づけて、感覺とはまったく遠い靈の実体そのもの actual sustancia de espíritu にまで到らねばならない。」(S2, 17, 5)
- 23) 但しヨハネはこのようにも述べている。「……魂はそれが靈〔的存在〕である限り、量的物体のように高い低い、より深い、より浅いといったことは、その存在に関してありえないのだから、魂の内には部分は存在せず、内と外の区別もなく、かくてそれは全体で一様 una manera であって、根底の中心とか、量的により浅い根底とかをもつわけではない……」(L. 1, 10)。そして「魂の中心」とは実は神のことに他ならず、それは魂の「内」にあるのではなくして、——古代・中世の宇宙論では、例えば石は本性上、その「中心」たる地球の中心に向う傾向性 inclinación を有するが、そのように——魂は自らの「外」なる「中心」(神)に向う傾向性を有しており、この傾向性——石になぞらえればその「重さ」、つまり「魂の重さ」——が即ち神への「愛」である(アウグスティヌスの所謂“pondus meus amor meus”(Conf., XIII, c. 9, 10)という説明もしている(L. 1, 9-11)。この興味深い所説の検討はさて置き、『登攀』においては専ら「魂の本体」という語で語られるものは、後には上のように様々の語り方に展開されうる意味を内含しているのである。
- 24) ヨハネの四つの主著——『登攀』、『暗夜』、『讃歌』、『炎』——は、一つの神秘階梯の四つの段階をそれぞれが扱っている、と同時に、四つの著のどれもがその神秘階梯の全体を、それぞれに固有の語り方で語っている、とするのが我々の見解である。
- 25) 「神の本体 sustancia de Dios」という表現は、先のロンシャンの調査では10箇所挙げられているが、みな、「本体的接触」の神の方の相関者を示すために用いられている。「魂と神の裸の本体間での接触 toque de sustancias desnudas del alma y Divinidad」(CB, 19, 4)など。
- 26) *Op. cit.*, p. 61.
- 27) 「魂の本体」という概念は、上述のように特に『炎』において——「根底」、「中心」等とイメージ化されて——さらに豊かに論が展開される。そこではこの説の所謂存在論の意味も組みこんだ、神との本体的一致が語られようともしているが、これについては稿を改めたい。
- 28) 中世スペイン文献学の泰斗メネデス・ビダルによれば、「中世では、完徳の途深く進んだ魂と神の間での接触 contactos は、“tactus”という〔ラテン〕語で知られていた。十字架の聖ヨハネはこれのスペイン語訳である“tacto”に代えて、スペイン語における語形変化の典型の一つである“toque”を総じて用いている。この語は、鐘を撞く、という場合にも用いられるものである。こうして〔ヨハネは〕このスペイン語に、ラテン語の神秘主義文献には知られていなかった一つの特別な、ほとんど具体的な意味を与えた。」(Ramón MENÉNDEZ PIDAL, *Manuel de Gramática Histórica Española*, 1929, p. 197. José Luis MORALES, *El Cántico Espiritual de San Juan de la Cruz*, 1971, p. 166 に引用)
- 29) S2, 11, 1., S3, 24, 2., CB, 14, 13., など。
- 30) CB, 25, 6. など。なお, *Diccionario de Autoridades* (1726, rep. 1984)には, tocamiento の意味の一つとして, 神からの inspiración, cordis tactio, motio が挙げられ, ルイス・デ・グラナダ, ルイス・デ・レオンからの用例が引かれている。(T. VI. p. 276)
- 31) ヨハネ自身がこの三層を自覚的に区分しているわけではないが、我々は彼のテキストから、この区分を抽出しようとする。なお、このように「感覺性」に三つの層を区分する考

え方は、東西の神秘主義的思想にしばしば見出されるもので、したがってそうした伝統のヨハネへの「影響」も考慮されて然るべきであるが、ヨハネのテキストのみを考察の対象とする本稿ではヨハネへの「影響」や他の著述家との「比較」に論及する余裕はない。

- 32) S1, 4, 3, など。cf. Teresa de Avila, *Vida*, 14, 9., 20, 26.
- 33) Cf. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I^a, q, 78, a. 3, resp., また, *In De Anima*, 418 B 20-26(CAP, 14, 1. 241FF.).
- 34) Cf. *In De Anima*, 42 B 17(CAP, 22, 1. 4-6) ヨハネ自身も、〈身体的次元〉の感覚性と特に区別せずに〈靈的〉感覚性について論じた箇所では、この高低・貴卑の順序を踏襲している。cf. S3, cap. 26.
- 35) Cf. *Sum. Theol.*, I^a, q. 78, a. 4.
- 36) S2, 12, 1 et 3f. など。
- 37) ヨハネの言う「靈的・精神的」能力（たる知性）は、後に述べるように事柄の「真偽」を判断する働きとしての知的能力であると同時に、感覚を介さず何事かを直知する所謂靈的能力でもある。この両者がしばしば同一視される点が、中世的心理学の特色でもある。
- 38) 所謂靈的感覚については、古今東西の神秘主義において様々に語られており、キリスト教だけに限っても長い神学的伝統がある。その簡単な通史として、M. OLPHE-GALLIARD, “Les sens spirituels dans l’histoire de la spiritualité” in *Etude Carmélitaine: Nos Sens et Dieu*, 1954, pp. 179-193, A. POULAIN, *Des Grâces d’Oraison*, 1901, 1930¹⁴, chap VI. (pp. 93-117) を挙げておく。また、いちいち指摘する余裕はないが、Augustinus, *De Genesi ad Litteram*, とくに L. XII は、本稿のテーマにとってもその思想的源泉とも思える重要な所説を多く含んでいる。
- 39) 本稿, p. 36 参照。
- 40) Cf. *Sum. Theol.*, I^a, q. 114. a. 4, ad. 2. また、悪魔が〈靈的・精神的次元〉までしか介入しえないことについては、cf. Augustinus, *De Gen. ad Lit.*, L. XII, xiv, xvii, など。
- 41) 例えば、やや文脈は違うが、聖テレジアはしばしば、そうした「疑いえぬ」体験の真正性を聴罪師から否定されて、大いに苦しんでいる。cf. *Vida*, 27. 5., 28. 11., など。なお、ここで「疑いえぬ」体験というのは、それについて疑うことが或る種の自己矛盾であるような——デカルトの「我思う」のような——体験なのではなく、例えば人が何か真に愛するものに出会ったときに、その愛するものの実在を疑うことが無意味であるような、つまり「疑い（真か偽か）」という「知性」の作用の対象とされること自体が誤りないし無意味であるような〈次元〉での体験であると思われる。
- 42) 所謂〈神秘体験〉の最高次のもを、視覚的表現よりも触覚的表現で語るのは、稀なことではない。A. Poulain, *op. cit.*, pp. 108-117 に各種の（主に近世の神秘家からの）引用がある。遡ればプロティノス (*Enneades*, V 3, 10, 41) にもその例と思われるものがあり、聖テレジアの所謂 *transverberatio* (*Vida*, cap. 29) はその最たるものとも言えよう。元来、一致（合一 *unio*）という語自体が強い触覚性を含んでいる。
- 43) Cf. Maurice MERLEAU-PONTY, *Le visible et l’invisible*, 1964., とくに有名な, “L’entre-lacs-Le chiasme” (pp. 174-204)。また坂部恵, 『「ふれる」ことの哲学』, 1983, I. 『「ふれる」ことについてのノート』 (pp. 3-47) は興味深い。
- 44) 固り、メルロ＝ポンティは、見る主体を見えないものとはしていない。寧ろ逆で、視覚も

触覚と同様、両義的な、更には可逆的な——見ることは見られることだという——事態であることをこそ説かんとしている。しかし、この相互性を論証するためにメルロ＝ポンティは、上掲の論考の行論では、それまで論じていた視覚から一旦題材を転じて触覚から論じ始め、そしてその触覚論をそのまま視覚に適用するという手順をとっている (cf. *op. cit.*, p. 175ff.)。蓋し、触覚の方がその両義性、可逆性、さらに受肉性が明瞭だからに他ならない。

なお、当然乍ら、我々はここで、メルロ＝ポンティと十字架のヨハネが同じことを説いているなどと言わんとするものではない。両者は語る場面をまったく異にしている。ここでは、「触れる」ことの特徴の分析として、メルロ＝ポンティの興味ある指摘を利用したに過ぎない。但し、十字架のヨハネの神秘思想とメルロ＝ポンティの哲学的思考に、一種の肌合いの近さを指摘する研究者もいる。Roger DUVIVIER, *Le dynamisme existentiel dans la poésie de Jean de la Croix*, 1973. p. 11. また cf. Georges MOREL, *Le Sens de l'existence selon s. Jean de la Croix*, T. 1, 1960, pp. 31-35.

- 45) 因みに P. クローデルは、神的なものに対する五感のあり方を論じたエッセーで、触覚についてこう記述している。「……触れてくる表面に指を押しつけ、まさぐれば、その対象から我々が受けとるのは、ある点では視覚に類して解釈されうる形の印象や輪郭であるが、しかし一方で、それは何か直接的なもの、或る新しい世界を、我々に与えてくれる。それは、^{ゾリオン}量感、温感、抵抗感、第三次元〔奥行き〕の世界であり、同時に身体的快さと苦しさの世界である。なぜなら、ここで関わっているのは、もはや単に我々に具備された一器官ではなく、我々の肉(体)そのものであり、肉体はこうした感^{オン}覚を、肉体それ自身を手だてとして、……得ているのである。外なるものの様々な現存の印象を我々に伝えるのは、この我々の外被全体なのである。……」 P. CLAUDEL, "La sensation du Divin" in *Etudes Carmelitaines: Nos Sens et Dieu*, 1954. pp. 11-43 (引用箇所は pp. 32-33)。なお、このエッセーは、神的なものに対する五感の働きをその「^{アンティミチ}親密さと^{バルティキユラテ}特殊性」の順に従って(p. 32)論じたもので、その順序は、嗅、聴、視、触、味覚、となっている。
- 46) この種の〈神秘体験〉は、実際に体を震わせたりすることもあるとされる。cf. S2, 26, 8. など。
- 47) ここで言う「本体的」とは、前註21)で「^{ヘビトウ}習慣的」と対比されて言及した、「それがなければ、どの被造物も無に帰してしまう」(S2, 5, 3)と言われるレベルでの事態を指す。
- 48) 「前稿」2節, p. 66 及び註56) 参照。
- 49) 「……なぜなら、神は魂に、至聖三位一体にまで一致する恵みを賜るので、魂は神の姿 *deiforme* となり、参与によって *por participación* 現に神なのである。」(CB, 39, 4) 等。
- 50) 「接触」が開くこの「新たな世界」の基本的性格について、基礎的な指摘をしておきたい。「接触」は、確かに「カルメル山」の頂点——神との一致——の「一部」ではあるがその全ではない。その限りで、「接触」は途の終局ではなくして、寧ろ始まりでもある。なぜなら、「接触」は原則として「一時的」——例えそれが「時間」の外の体験であろうとも——なものであり、その後には必ず、神と本体的に触れ合っていない状態、或は触れ合いが不十分な状態が来る。かくしてそこには、魂と神とが、或る種の「距離」を隔てて求めあう、濃密な二極性をもつ空間が開かれるように思う。それは魂が神に向けて、「どこにお隠れになったのですか、愛する方よ」(「霊の讃歌」(詩)冒頭の一句)と二人称で呼びかける空間であり距離である。そしてこの「空間」、「距離」は、それを隔てて神を観照的に眺める距離、或は「知的認識」を可能にする透明な距離ではなく、神との永続的な一致に至るまで、魂が

神秘思想における〈見ること〉と〈触れること〉

その「本体」において(身を以て; *sustancialmente*) そこに「住まい (*habiter*)」, 「歩み尽す (*parcourir*)」 (Jean-Luc MARION, *Dieu sans l'être*, 1982, p. 184) 他はないものであろう。『讃歌』がとりわけ語ろうとしているのは、こうした「世界」のありさまであると思われる。(なお、知性認識にとっての視覚的「距離」がもつ意義については、Hans JONAS, “The Nobility of Sight—A Study in the Phenomenology of Sences” in *Philosophy and Phenomenological Research*, 1953-54, pp. 507-513. の指摘を参照。)

- 51) 当初の予定では更に、かの感覚性の三つの〈次元〉——〈身体・物的〉, 〈精神的・靈的〉, 〈本体的〉——に応じた、三様の言葉のあり方について考察を加え、「本体的接触」という表現の意味を更に闡明する予定であったが、既に紙数を大きく越えているため断念する。見通しだけ述べておくと、例えば「触れる」という言葉は、その〈身体的次元〉での意味を「字義的」意味即ち語の本義とするならば、〈精神的次元〉, 〈本体的次元〉での意味は「比喩的」或は「転義的」意味ということになるだろうが、しかしより本来的には、少くとも〈神秘神学〉のパースペクティヴに立つならば、〈本体的次元〉で語られた「触れる」こそが、この語の第一の・源初的な姿だということになる。つまり〈身体的・物的〉意味での「触れる」は、寧ろこの語の一つの限定された姿であり、「触れる」という語の最も十全な姿は、〈本体的次元〉で語られたときのそれだということになる。この問題は、ヨハネの詩作品の言葉の性格の解明に直結するものである。

(つるおか よしお 本学講師 宗教学)