

甘美な接触

——十字架のヨハネ『愛の生ける炎』における
神秘的合一のイメージ (3)——

鶴 岡 賀 雄

“DELICATE TOUCH”

——Imagery of the Mystical Union in *Llama de Amor Viva* of
John of the Cross (3)——

TSURUOKA, Yoshio

1. 問題——十字架のヨハネの「神秘体験」理解

神秘主義とは、そしてその目標である神秘的合一 (unio mystica) とは、即ち神秘体験——最近では超常体験とか変成意識状態 (Altered State of Consciousness) とか言われよう事態——を得ることだとする理解が間々見られる。が、こうした態度は、古代から辿られるキリスト教神秘主義の伝統の中では決して自明のことではない。そうした風潮はむしろ、本稿で扱う神秘家十字架のヨハネもそれに属する中世末期から近世初期以来表面に出てきたものと思われる。たしかに、神秘体験と呼ばれてよい何らかの特異な体験に基づいて神ないし宗教について語る言説群が中世末期以降多く書かれるようになったことは事実である。ここでは、著者が特異な体験を得たという事実こそが、その言説の宗教的真理性を保証するとされることが多く、そしてこうした動向が「神秘主義」といわれる宗教異想ないし宗教運動を成立させることとなった、と見ることができる。げんに、ヨハネの属した修道会カルメル会改革派の創設者で、ある意味でヨハネの師であり同志でありまた弟子でもあったアビラのテレジアは、そうした体験に即したテキストの代表的産出者であったし、当時のスペインで異端として弾圧されていた「照明派 (Alumbrados)」と総称される宗教思想運動には、そうした特異な体験の獲得を宗教的完成と同一視するような傾向が存在したとも言われる¹⁾。カルメル会内部にあっても、テレジアに倣った類の特異体験への関心は少なからず伝えられている²⁾。つまり、この意味での神秘体験をどう理解し評価するかは、ヨハネの神秘教説にとっても避けて通れぬ重要問題となっていたのである。

本稿は、先に発表した諸拙論³⁾を受けて、十字架のヨハネの最後の著作『愛の生ける炎』における神秘的合一 (ヨハネの言い方では「魂の神との合一 (unión del alma con Dios)」) のイ

メージをさらに検討するものだが、本稿ではとくに、以上の関心のもとに、いわゆる神秘体験に対する彼の理解を問うてみたい。そしてこの問題は、自作抒情詩に自ら注解を加えるという形式で書かれる『愛の生ける炎』の第二章、すなわち「第二の歌 (Canción Secunda)」への自注 (ヨハネの言葉では「解明 (declaración)」) において、詩句中の「甘美な接触 (toque delicado)」というイメージのもとにヨハネ自身によって主題化されていると思われる。

2. 『愛の生ける炎』第二章——「歌」の構成と「解明」の主題

(1) 「歌」の構成

『愛の生ける炎』「第二の歌」はこのようである。

iO cauterio suave! [おお 甘美な焼灼!]

iO regalada llaga! [おお ^{よろこ}悦ばしき傷!]

iO mano blanda! iO toque delicado, [おお 柔らかな手! おお 妙なる接触!]

que a vida eterna sabe, [永遠^{と は いのち}の生命の味わいを有し (永生を知り)]

y toda deuda paga, [なべての負い目を晴らす (負債を払う)]

Matando, muerte en vida la has trocado! [殺す (死なす) ことで, (汝は) 死を生へと変えて (取り替えて) しまった!]

この「歌」の構成と一応の意味内容を確認しておく。

いったい「炎」の詩は、四連のほぼ全体が感嘆文からなる高揚した調べて貫かれているのだが、中でもこの第二の歌は、感嘆詞や感嘆符の連鎖からなる特異な歌である (但しヨハネ当時の正字法は現在のように整備されたものではないので、どこに句読点や感嘆符を打つかは、テキスト校訂者によって一様でない)。構成としては、まず前半の三行で、①「甘美な焼灼 (cauterio suave)」⁴⁾、②「悦ばしき傷 (regalada llaga)」⁵⁾、③「柔らかな手 (mano blanda)」⁶⁾、④「妙なる接触 (toque delicado)」という、名詞とこれを修飾する形容詞からなるよく似たかたちの逆説的イメージが四つ⁶⁾、感嘆詞「おお」で強調されつつ提示される。これらが、構文上は一つの文からなる第二歌全体の主語ないし主部である。この四つのイメージの指示対象がある意味で同一であることは、これを受ける四行目冒頭の関係代名詞 'que' が、単数形の動詞 'sabe', 'paga' を取っていることでも示唆される。この指示対象は、第一の歌の「炎」ともほぼ等置される。

そしてこの四つのイメージで指示されるものの性質、ないしその為す働きが、第二歌のいわば述部において示される。すなわち、⑤「永遠の生命の味がし (永生の何たるかを知り)」⁷⁾、⑥「あらゆる負い目を返し [労苦が報われ・罪を償い]」、⑦「殺すことで、死を生へと変えてしまった」、という三つの事柄が、後半の三行で指摘されるのである。ただしこれらの事柄の具体的内容は、語句の字面では何らかの神学的な内実を仄めかしつつも (「永生」, 「贖罪」, 「復

生～再生)), 謎めいた印象を与えるままに止められている。また、四、五行目の説明的関係節内では三人称であった動詞が、第二歌全体の主文の動詞である最後の行の‘la has trocado’では、第一の歌と同じ二人称に変わり、言わば「汝」として捉えられている点も確認しておきたい。

さて、字義上はこうした意味をもつ詩句が、すべて神秘的合一を歌ったものだとする『愛の生ける炎』の前提からするなら、この歌は、「甘美的な焼灼」以下の形容詞と名詞の逆説的接合による四つのイメージ(①～④)によって、まず合一という出来事そのものを指示しあるいは言いとめ、そして後半三行の三つの動詞ないし文(⑤～⑦)、とりわけ本来の述語である⑦によって、合一の具体的内容ないし成果・効果を語っている、と解することができよう。そしてその際に、この構成の言わば蝶番のような位置にあって第四の歌全体を支配しているのが、「妙なる接触 ‘toque delicado’」というイメージである。構文上も、四行目冒頭の関係代名詞‘que’は、その先行詞として直前の‘toque delicado’を(①～③)の三イメージと「同格」とは言え)最も強く受けて、そのまま主文の動詞句(⑦)につながっていく。そして「歌」に付されるヨハネの「解明」も、総じて「触れる」というイメージを主導イメージとして展開する合一論ないし神秘体験論となっているのである⁸⁾。

(2)「解明」の三位一体論的構成

しかるにヨハネは、いささな奇妙なことに、歌の「解明」の冒頭で、この四つのイメージと三つの性質を三位一体論の枠組みに当てはめている。

「この歌においては、魂は、至聖三位一体の三位格、父、子、聖霊が、いかにして魂の内での合一という神の業(obra divina)をなしたまうかを理解させようとしている。」[LB. 2,1]

こう言って、上記の四つのイメージと三つの動詞句が、それぞれ次のように三「位格」と一「実体」とに「配当(atribuir)」されるのである。すなわち、①「甘美な焼灼!」→聖霊; ②「悦ばしき傷!」→聖霊; ③「柔らかな手!」→父; ④「妙なる接触!」→子; ⑤「永生の味わいを有し」→子; ⑥「なべての負い目を晴らす」→父; ⑦「死なすことで、死へ生へと変えてしまった!」→実体、という具合である[ibid.]。

いささかボナヴェントゥラ風なこの図式化は何を意味するのか。ここに我々は、十字架のヨハネ独自の三位一体論を読むべきなのだろうか。しかし教義神学者ではないヨハネの記述には、父、子、霊、実体相互の関係等に関するいわゆる神論的な三位一体論を探るよりは、「触れる」というイメージで捉えられた合一の出来事がもつ或る根本構造を取り出す手立てとして、既成の三位一体理論が援用されていると解するべきであろう。およそヨハネの言説は一貫して魂論として展開するのであって、それと切離された神論はヨハネにはない。つまり、ここでの三位一体論的配当において重要なのは、接触としてイメージされた神秘体験が“三つのペルソナと一つの実体”という構造を持つ事態とされている点なのだと思うのだが、その意味に

については後に論じることとしたい。

かくて更めて、『炎』第二章の中心は、「接触」のイメージで捉えられた限りでの神秘体験論ないし神秘的合一論であると言える。

3. 「接触」としての神秘体験

では、潜在的に三位一体論的構造を持つ事態である「接触」が、なぜ神秘体験のイメージとしてとくに用いられたのか。言い換えれば、神秘体験が接触のイメージで語られることで、そのいかなる内実ないしアスペクトが語られ得ることとなったのか——。

「接触」という語ないしイメージで、大きな心理的出来事、ショック、感動等を語るとは十分に陳腐である。隠論としては完全に磨耗しており、「生きた隠喩」(リクール)とはほど遠い。これは西欧諸語のみならず日本語でもそうである(「ここに触れる〇〇」)。しかし、この磨耗は、この喩あるいはイメージに込められている潜在的思考自体を消滅させるものではないだろう。十字架のヨハネが「接触」の語を、或る特別な意義を込めて、おそらく自覚的に使っている以上、そこに磨耗して見えなくなっている意味を再び浮き立たせてみることは、ヨハネの神秘思想理解にとって小さくない意味をもつだろう⁹⁾。

こうした見通しに立って我々は、既に『カルメル山登攀』の体系中に現れる「接触」の位置づけから、視覚(見ること)と対比して捉えられた触覚(触れること)こそがヨハネ本来の神秘学の言葉——つまり合一を最も相応しく語る言葉——の位相を拓くイメージ語彙であることを指摘し、後者、つまり接触が視覚に比してどのような特徴をもつかを簡単に論じておいた¹⁰⁾。すなわち、触れるものと触れられるものとの同質性、認識対象との無媒介性=直接性、運動をもたらす感覚としての接触、変化(変容)をもたらすものとしての接触、と言った諸点に注目し、触覚がもつこうした性格にヨハネの神秘的合一理解の基本的性格を読みとることを試みた。そこで見出された論点は、本章の検討対象である『炎』第二章の「妙なる接触」の「解明」において豊かに敷衍されていると思われるのだが、その際、合一のイメージとしての接触の性格に関し、スコラ心理学的術語に支配された『登攀』の記述ではほとんど捉えられなかった論点が大きく見て二つあるかと思われる。第一は、この接触が魂にとって本質的に受動的であること、すなわち合一としての接触においては魂はつねに触れられるものだという点で、これはもっぱら『魂の暗夜』で主題化されていた¹¹⁾。そして第二に、この『愛の生ける炎』においては、この接触が炎の接触、すなわち熱い接触としてイメージされた。つまり、合一としての接触は、“灼熱する炎が触れてくる”イメージへと具体化されたのである。

以下では、前稿の考察を更に展開するかたちで、「(炎の)甘美な接触」というイメージのもとに神秘的合一が捉えられ語られたことの意義と効果とを探っていききたいのだが、そのために先ず、接触という感覚が強く有する特性(< >で項目化する)を抽出し、それに基づいて、「接触としての神秘体験」という把握の意義を取り出していくこととする¹²⁾。

接触という感覚（触覚）は、いわゆる五感の中で、とくにある意味でこれと対極的な性格をもつ視覚と比べたとき、いくつかの際立った特徴をもつ。まず、別稿でも指摘したように、視覚においては感覚主体が感覚対象に対し或る超越性ないし非関与性を有するのに対して、触覚は感覚対象と感覚主体もしくは器官¹³⁾との同質性が、また相互関与性が顕著である。この点が、魂の神との「合一」つまり「一つになること」としての神秘体験のイメージとして、接触が或る特権性を有している理由とされたのだった。この性格をより分析的に言う、接触においては、感覚作用における能動/受動、内/外、自/他、等の区別が曖昧だということである。

＜相互性＞：能動/受動の区別に関して見ると、触れるという事態においては能動者と受動者との区別は、しばしば保持できない。つまり「触れる（能動）もの」はその「触れること」において、「触れられるもの」から同時に「触れられ（受動）」ざるを得ない（作用に対する反作用として）。「触れ」は常に「触れ合い」である。であれば、この接触においては、魂と神とがともに、触れるものであり触れられるものでもある。ここに、神の側の感動性（被動性）が語られる可能性が開かれる¹⁴⁾。

＜同質性＞：そうであるなら、触れるものと触れられるものとは何らか「同質」のものでなければなるまい¹⁵⁾。また、この同質性のゆえに、接触においては「触れ合う」両者の内/外ないし自/他の区別、つまり主体と客体の区別が揺らぐことがある。このことはとくに「熱い（冷たい）」ものに触れる場合に顕著となる。なぜなら、熱いものに触れ（られ）ると、私の手（体）が熱い。これは、その接触において「熱さ・熱」が対象から私（の体）に「移って」くるからである。つまり、接触（とくに熱いものとの）においては、接触する両者の間で、或る「同じ」ないし「同質」のもの——同じ熱という性質——の移行・移りが生じている。『愛の生ける炎』において接触のイメージが「熱い炎」のイメージと重ねられたことで、合一としての接触がもつこの性格がはっきり捉えられることとなった¹⁶⁾。

＜自己認識性＞：かくて、接触において生じる感覚は、感覚対象の熱さや冷たさであると同時に、常に触れ（られ）る自分・感覚主体（の身体）の状態の感知でもある。つまり触覚は、つねに同時に自己の感知なのである。だからヨハネの接触論では、接触とは先ず、熱い炎に触れられて自らが火傷を負うこと——「焼灼」——なのであって、つまり接触のイメージ下に語られる神秘的合一論は、接触の対象としての神についての論ではなくして、一貫して魂に生じる事柄——そのとき魂はどうなるか——の叙述である。従ってその論の場所は、魂に感じられた限りでの魂のあり方の記述、一種の自己認識論との側面を常に持つ。触覚に伴うこの自己認識性は、或る「内的空間」としての「内面性」にも通じていく可能性を持つだろう。

しかるに、ここでの触覚は「受動」なのだから、この自己認識性は、つねに何ほどか本質的に自己の変化、正確には被変化の認識であるだろう。そうした「受動（pathos, passion）」である接触、その限りつねに感覚主体に変化をもたらすものたる接触において、触れられた魂がどんなになるのかが、ヨハネの記述の主題である。

では、そのとき魂はどうなるのか——。しかし、それについて見るためにも、接触という感

覚がもつ対象認識としての性格を検討しておきたい。たしかに接触つまり触覚は、五感の一つたる限りで外界の認識をその機能としている。そして一方、神秘的合一ないし神秘体験においては神についての特別な認識が得られるという点を強調する態度、更には神秘体験とは特殊な神認識のことだとする理解もしばしば見られる¹⁷⁾。では、接触としての合一においては、いかなる「対象(神)認識」が得られるのか。

＜暗い認識＞・＜質量的認識＞：一般に接触による外界認識、とりわけここでイメージされているような触れられることによる認識は、自分に触れてくるものの「何たるか」(形相)に関してのいわゆる明晰・判明な(*clara et distincta*)——視覚系の認識の理想——情報はほとんど教えない。冷熱、乾湿、柔剛、粗密といった性質が知られるばかりである¹⁸⁾。触覚による認識は、この意味では＜暗い(*obscura*)認識＞であり、いわゆる「現前」による認識でも、「顔と顔を合わせての(*facie ad faciem*)」「至福直観(*visio beatifica*)」でもない。とはいえこれは、触覚が何か粗雑な劣位の感覚であって、認識対象に対する言わば分解能が低いことを意味するわけではない(とくに運動感覚と連動した場合の指先による触覚知は、視覚、聴覚と並んで言語(点字)認識力、対象分節能力をも有する¹⁹⁾)。むしろ触覚には、触知されるものの「有る」ことを、視覚や聴覚以上の確実性を以て——使徒トマスの場合のように(*Jn. 20, 24 f.*)——明証する力があるだろう。かくて、対象の「何たるか(*what*)」をこそ見てとる視覚による認識を形相的認識ないし本質認識と呼ぶなら、触覚の外界認識感覚としての特徴はこれと対比的に、対象の「有ること(*that*)」をこそ認識する資料的認識ないし存在認識ということになろうか。つまりヨハネがここで語る、接触としての神秘体験は、同じ神秘家でも、例えばヒルデガルドやスウェーデンボルグらのヴィジョン(「見る」こと)体験のように、神学的な、また「霊界」の事実に関する新しい知識をもたらすといった性質のものではない。ヨハネの神秘体験論においては、テレジアの神秘体験記述を受けたと見られる箇所でも、後述するようにその視覚的な具体性はほとんど評価されず、むしろ触覚的・体感的な側面が強調されるのである。

＜死活性＞・＜根源性＞：触覚認識に伴うこの確実性は、おそらくその外界認識が他のどの感覚にも増して生物にとって切実であることに因る。たしかに、触覚による出来事は、むしろそのみが、身体を持つ或いは身体である全ての動物にとって「生死に関わる(*vital*)」。なればこそ触覚は(味覚と並んで²⁰⁾)最も本来の意味での快苦に直結するのだし、触覚における苦の名称である痛みは、苦痛の代表でもある。その意味で触覚は全感覚の代表であると言える。またそれは、人間のみならず全動物に通有であり、且つほぼ全身に遍在し、全感覚の基礎である。このため、時に触覚は、いわゆる共通感覚に比定される²¹⁾。触覚のもつこの根源性——遍身性としてであれ統括性としてであれ死活性としてであれ——は、たしかに、ヨハネが「魂の本体(*sustancia del alma*)」という言葉で捉えようとしていた魂の或る“深い”レベルにおける事柄を語る際に、それぞれ或る類比性を提供するだろう²²⁾。いずれにせよ触覚は、生物の命のあり方において、視覚等に比して或る根源性を帯びているのであって、この点が、

別に論じた「中心」のイメージ同様²³⁾、「魂の本体」という位相を語る際のイメージとして効力を発揮するのである。

＜確実性＞：従って、付随的に指摘しておく、この認識が成立する位相の「本体」的「深さ」が、またその類義語である「中心性」が、神秘体験における認識に本質的に伴う確実性を生む。つまり、それは知および生の枠組み全体の、その「要」の部分（「中心」）における出来事なのであるから、当の魂のいわば精神構造全体に関わる。そしておよそ知らないし認識の確実性は、一定の「生のかたち」の基礎・根拠をなす部分において最も高いのであるから（ウィトゲンシュタイン）、神秘体験における魂の認識はまた、最高度の確実性をもつものとして、当の魂には感じられるのである²⁴⁾。

＜部分性＞：しかるに、別の見方をするなら、つまり触覚による認識の「形相的」側面を見るなら、それはつねに本質的に「部分的」であるとも思われる。これは、触覚の機能が全身に拡がっているため、特定の触覚はほとんどの場合、身体の一部で顕著に発生する、ということ（これはもっぱら触覚の受動的側面の性格）に止まらない。ここで指摘したいのは、能動的接触による認識性格の「部分性」である。つまり能動的触覚にあつては、手、とくに指先こそが代表的器官となるが、その際手は対象を一挙に——視覚的表現を借りれば「一望のもとに」——触れ尽くすことはできない。接触による認識は、その接触点（部分）においては或る決定的現前性・確実性を有するけれども、しかし触れは（掌に握れるような小さいものを除けば）つねに対象の一部に触れるのであり、その全体を一挙に「鳥瞰」することはない。模索・まさぐりが触覚の典型的様態である。これは、一面では「机の见えない足」の認識とも似ていようが、視覚における「見えない側」の認識では、その見えない部分の何たるかが、見える部分の認識によって大きく規定され限定されているだろう。一方、接触による認識は、触れていない部分の何たるかを殆ど推測させない。「暗中模索」或いは「群盲撫象」がそのイメージである。それがどこまで拡がっているのか、どうなっているのかの全体像は、触覚においてはついに与えられないかのようである。

このように、認識対象の何たるかを十全に現前に知るのではないけれども、それが確かに存在し、接触している一部分の彼方に、もっと大きなものが有ることを確知する、と言った知のあり方は可能だろう。「神は十全には知り得ないということを知る」といった形の、いわゆる否定神学的な知も、こうした触知の性格から由来するとも思われる。このとき、接触している部分の「彼方」なるものは、接触において現前していない限りで「信」の対象とも言えるが、但しその場合の信は、通常の現前による「知」以下の、知の欠如態ないし不完全態、未熟態であるよりは、触覚的知に構成的に伴う「未知」性であるように思われる。かくて接触による認識は、上述のように或る根源的確実さをもたらす、と同時に、その部分性・未知性の故に、そこから、当の対象との関わりが開始される原点、ないしつねに参照される出発点としての意味をもつことができる。

＜私秘性＞：また、接触のもつこうした性格は、接触による認識に、或る私秘的性格をもた

らす。触覚は優れて個人的で私密的な感覚とも見えるのである。というのも、視覚や聴覚や嗅覚の認識対象は同時に複数の認識主体によって認識されうる。同じ林檎は同時に多くの人によって見られ得、ある人の歌う歌は同時に多くの人が聞くことができる。しかるに、同じ林檎(の同じ箇所)を、同時に複数の人が触れることは原理的にできない、と感じられる(ここでは、視覚や触覚自体に関する、またその認識対象の同一性や公共性を巡る哲学的議論を提起しているわけではなく、あくまで接触という感覚のもつイメージ、触覚においてとくに顕著になっている認識の性格を指摘しているに過ぎない)。つまり触覚は、認識主体の最も個人的なところでの認識——但し個人的である故に不確実、不安定ということにはならない——なのである。これは、神秘体験の本質的に個人的性格、私密的性格に通ずるだろう。神秘体験は「触覚的」である限りで本質的に「私密的」なのである。

さて、接触のこの部分性と並んで、その一時性についても着目しておきたい。これは、空間的部分性に対応した時間的部分性とも言うべき性格であろうか。つまり接触感は長時間持続しない。「触れ」は、とくにスペイン語で言う‘toque’は「突く」に近く、瞬時的でさえある。このことは、接触はその「前」と「後」とに、非接触の(長い)時間を前提しているということである。「前」との関連で言えば、接触は「突然」生じ、「後」との関連で言えば接触はつねに「離れ」を予想する。このことの意味を続いて考えたい。

＜突発性＞：接触はいつも「突然」生ずる。つまり接触は、触れられるものの漸次的接近を前提しつつも、その接近とは本質的に、決定的に異なる事態である。接近は量で計られ、その限り無限の分割が可能だが、接触はこれと質的に異なり、接触の瞬間に到るまでの漸次的量的接近の延長としては理解不能な、一種盲目的な飛躍——初めて恋人の肌に触れる瞬間——がそこでは生ずる。この意味で接触はつねに一つの事件、出来事の到来である。何か全く新しい事態の出来である。神秘体験に関してしばしば言われるその衝撃性、突然性、意外性は、このことの表現である²⁵⁾。

＜非永続性＞：そしてこの突然に生じた接触は、永続することなく、やがて終わる。触覚一般はともかく、接触・触れ(toque)という把握は、上述のように一時的な感覚である。しかるに、この触れの一時性は、触覚一般に伴う身体運動性とあいまって、優れて「距離」を開き措定する感覚と言えるだろう。ここで言う「距離」とは、それまで触れていた対象が、いまは私が触れられない別の場所に存続しているが故に成立する空間である。接触は、触れるときも触れられるときもほとんどつねに、触れていたものが「離れる」ことによって開かれる距離空間を動く運動感覚を潜在的に伴うように思われるのである。とすれば、接触は、空間概念一般ではないにしても、少なくとも自分がその一端にいて、そこを動く具体的空間を開く。つまり何かに触れられることと(ここでは受動的接触を考える)、その何かが離れたことによって開かれた、感覚主体と感覚対象との——私とあなたとの——「間」の空間は、そこを感覚対象が言わば連続的に動いて離れていった空間であるから、主体もまたそこを動き、通過し、移行していくことが可能なはずである²⁶⁾。その意味でこれは、或る超越的視点から思念される等方等

質のユークリッド空間——延長としての「物」の空間——ではなくして、触れられたものと触れて離れていったものが共にその中にいる、両者を極とする一種の志向性に貫かれた重力場のような空間である。それは、両者を隔てると同時に、或る緊密な関係性の中に結ぶ。かくて、接触として語られる神秘体験とは、神と魂との間にこうした極性を帯びた時空の隔たりが定立・設定されること、そのこと自体である。接触が合一の「部分だ」と言われるのは、こうした意味であろう²⁷⁾。

＜起動性＞：いったい、接触、接触は、「動くもの」である限りでの動物が必ず持つ感覚である²⁸⁾。つまり触覚とは、感覚する主体が動くため、感覚主体をして自ら動かしめるための感覚である。かくて接触としての神秘体験は、合一の成就、完結であるよりも、むしろ或る出発点であり、魂を新たな世界に向けて動かす、始動させるものである。但し魂は、いわゆる物理的実体ではないので、接触によって魂が起こす運動は、非移動的運動としての変化・変容ということになる。

4. 神秘体験の「本質」

接触ないし触覚という感覚のもつ、あるいはそこで際立つ諸性格を参照することで、合一のイメージとしての「妙なる接触」の諸特性を取り出してきたわけだが、これらを考慮しつつ以下では、神秘体験に対するヨハネの根本理解を探っていきたい。

(1) 接触の三位一体論的構造

上述のように、触覚は接触する主体を優れた意味で変化させる感覚である。しかも、接触の＜根源性＞として指摘しておいたように、触覚はその主体の或る深みに関わる。そうした接触イメージのもとに捉えられた合一において、このとき変化するものがすなわち「魂の本体」である。ヨハネの用語法では、神との接触、神秘体験としての接触は常に「本体での接触 (toque sustancial)」と言われていることを忘れてはならない。魂のこのレベルのことを、スコラ学用語では魂の「実体 (substantia)」と言い、神秘主義の或る伝統では魂の「根底、先端、切っ先、火花」等のイメージ語でも言い、近・現代の「深層」心理学でもそれぞれに把握が試みられていようが、それらに共通の狙いは、魂の中に、既に神自身であるものの到来する場を設定することである。つまり「魂の本体」とは、別稿でも述べたように²⁹⁾、当の魂の最も本来の場所でありつつ、且つある意味で魂に外在するような、「私の内なる他者の場所」、「私の中で神自身であるもの」と言いうるような場所であった。従ってそこは、その他者つまり神との「接触」以前の、通常の魂の精神作用においてはそれとして自覚されない場所でもある。そしてそこが最早、「私の内」の事柄として内省的に自覚されるとの意味で私の支配下にある私の圏域ではない以上、そうした場所の存在を魂の「内」に想定することは、自己を含めた一切を明視する非構造的な一点のごときものとして魂 (= 自己 = 私) を捉える魂観を捨てることである。私が私の「本体」ないし本質において何者であるのかを、自覚の主体としての私は知らない、そうしたものとして魂 (= 私) を考えることである。それは、魂の存在構造を点的に

孤立したものとしては考えず、魂の存在構造に或る開けを、少なくともその可能性を想定することである。こうした魂論上の位置・意味をもつ「魂の本体」のレベルで或る根本的変化・変容が生ずること、これが「接触としての神秘体験」の、いわば「実体」とされるのである。

従ってこの魂の中心＝本体は、そこに触れられて初めて、何らかの自覚にもたらされるような場所とも言える。あるいは、そこを触れられることで魂のあり方に或る変化が生じ、その変わること、むしろ変えられたことの回顧的自知としてのみそこでの事柄は確かめられる、そうした場所であって、魂の「内部」に何らかの対象的に知覚・自覚される一部分なのではない。(言い換えれば「魂の本体」とは、ある魂のあり方の根底的規定、つまりある人が「本質的＝本体的に」どんな人かを定めているものと言えよう。そして当然のこと、人は誰も、自分か本当にどんな人間なのかを、単なる内省によっては知ることはできないだろう。) 故に、その変化の発端としての接触・触覚は、自覚的認識内容としては「無」でもよい。対象認識としては無相であつてもよい。そもそも「体験」として自覚される必要すらないのである³⁰⁾。

このように考えることで、「第二の歌」を形づくる①～⑦の諸イメージが三位一体論に配当されたことの意味が漸く見えてくるかに思われる。つまり、この配当のポイントは、神論上の三位格相互の関係等ではなく³¹⁾、おそらく三つの位格のレベルと一なる実体 (substantia: 本体) との間の言わばレベル差にある。すなわち、三位格に配当される「焼灼」以下六つのイメージで捉えられた事柄は、いわゆる神秘体験において何らかの意味で魂に現象し感知される事柄であつて、その限り、具体的なイメージで捉え言葉で語ることができるだけの対象性を持つし、それに応じた多様性も持つ。一方、一なる神の実体＝本体は、ある意味で三位格よりも「本質的」な神 (のレベル) であつて、これは人間には親しく知り、ないし表象できるものではない。しかるに、多様なイメージや性質をたたみかけるように列挙した第二の歌の主語部が、結局、詩句全体の最終行「殺すことで汝は死を生へと変え給えり！」に収斂していくように、この歌全体をそのイメージとする「本体的接触」という事柄においても、その際魂に何らかの多様に表象され認知され語られ得るレベルとは別の、そうした表象や認知の如何に係わらず魂の本体レベルで生ずる出来事こそが「本質的」なのだ、との理解がこの三位一体論的配当には想定されているのだと思われる。つまり、この接触としての神秘体験において本質的なことは、魂にそれがどう感じられ表象され、つまり「体験」され (その限りで記述され) るかよりも、それによって当の魂が本質的＝本体的に (本体において＝本質において) 変わる、ないし変えられること、変容することなのだ、そのことこそが神秘体験の「実体」なのだ、とされているのである。

(2) 「変容」としての神秘体験

かくて、神秘体験を語るイメージとしての接触は、魂のあり方を或る深みにおいて変えること、形相 (forma) を変える事態としての変容 (transformación) として再把握される。優れた意味でこの変容を起こさせるのが「火」である。焼かれたものは、焼かれる出来事が済めば元の状態に戻るのではない。焼くこと、焼成することは、焼かれるもののあり方が変化して元

には戻らないことである。これが変成としての変容である。かくて接触において最も根本的なこと、本質的なことは、そこで魂のあり方が根源的に変わるということであり、その変容することが合一することに他ならない。

「甘美な焼灼」以下、第二の歌やその「解明」内で語られるさまざまな逆説も、この変化、変容の徹底性、根源性を示すイメージに他ならない。それらの逆説はみな、快と苦の或る逆転現象を言うものであるが、この逆転は接触の対象である火の側の变化ではなくして、これを受け・感じる主体（魂）の側の变化をこそ示している³²⁾。その変化の成されるレベルの根源性、徹底性が、快と苦という生物にとって最も根源的な（触覚的）感覚の内実の変化として語られるわけである。さらにその根源性は、生命の存続という生物としての根本命法をも超えて、健康と病の逆転、そして生と死の逆転としてさえ歌われ、語られることになる³³⁾。「死を生へと変えてしまわれた」という、この根本的变化をしも、「変容」と呼ぶべきだろう。

(3) 「作用的合一」

こうした意味での魂の変容がなされることが、作用的合一と言われる。そこでは、合一の成否は、神秘体験後の当人の魂のあり方ないし行動、すなわち体験の作用・効果（efectos）によって知られる、判別——いわゆる「霊動弁別」——される。むしろ、そうした作用として合一が実現する、と言った方が正確である（ここでいう作用・効果とは、具体的・事後的行動に限定されるものではない）。すなわち、合一の効果は合一の本質的構成要素なのであり、合一と不可分である。神秘体験という或る時間——五分程度(?)の——に合一が成就し、完結するわけではない。況んやそうした特異な時間を持つことが即ち合一なのではない。そうした特権的時間は、それだけを分離して捉えたときには、その本来の意味、意義はたちどころに失われる。せいぜい、異常・超常な精神状態、心理状態、（脳内および身体的）生理状態、等が観察され、同定されるばかりであろう。そして一旦そうなれば、そうした心理状態が、再びそれを体験したいといった欲求の対象ともされてしまう。つまり、或る反復可能、再現可能な、即ち一つの「物」に準じた、「客観的状态」として把握されるに到る。これは、一回的時間・持続としての精神・ところが物体・ものとされていく一つの——殆ど避け難い——経路である。

では、その合一の効果、合一である効果とはどのようなものか。それは一つには、さまざまな宗教的徳（virtudes）が身につくこととして語られる。しかしここではむしろ、「甘美な接触」のイメージを巡って展開してきた『炎』第二章の最後の節を引用しておこう。そこには、変容した魂のあり様、すなわち効果が、或る根源的「気分」の如きものとして、その「気分」を映したかのような文体的効果も含めて語られているかに感じられる。その「気分」は、ある明澄な、不断の悦びと朗らかな新鮮さ、といったものである。

「この極めて完成した生の状態にあつては、魂はいつも（siempre）、内的にも外的にもあたかも祭りのように歩む（anda interior y exteriormente como fiesta）。そして極めて頻繁に、その霊の口元で（en el paladar de su espíritu）、大いなる神への歓喜の歌を、新たな歌として口ずさ

む。それは、自らの至福の状態を知る者の、歓びと愛に包まれた、つねに新たな歌だ (como un cantar nuevo, siempre nuevo, envuelto en alegría y amor, en conocimiento de su feliz estado)。..... 魂がこのような頻繁にこうした歓喜、歓声、また神に対する享受と賛嘆の中を歩むのも、驚くには当たらない。というのも、魂は〔神から〕受けている恵みを認識するばかりでなく、〔ここでは〕神が、いとも貴く繊細で優しさに溢れた言葉でもって魂を悦ばせようと (regalarla)、またあれやこれやの恵みによって魂を立派にしようと (engrandecerla)、懸命になっているのを感じるのだから。そのために魂には、神はこの世で自分の他には悦ばせたい者をもたず、他に氣にかけることは何もないかのように、そして神の全ては自分一人のためにあるかのように (no tiene él [sc. Dios] otra cosa en el mundo a quien regalar ni otra cosa en que se emplear, sino que todo él es para ella sola) 思ってしまうのだから。そして、このように感じる魂は、雅歌の花嫁のように自分の思いをこう告白するのである。私の恋人は私のもの、そして私は彼のもの (Dilectus meus mihi et ego illi) [Ct. 2,16 ; 6,2]。] [LB. 2,36]

本体での接触による魂の変化・変容とは、かくて「革新」であり (cf. 'alma innovada' [LB. 4,6]), そこで変容した魂は、「つねに新しい歌」[cf. Ap. 5,9 ; 14,3] を歌うことになる。「つねに新しい」という一種「エペクタシス」的な永久運動性がそこには見て取れる。そして、この高揚した一節にあっては、雅歌の聖句を典拠として、神が自分だけを熱愛するという、最も十字架のヨハネ的な婚姻神秘主義の表現が溢れ出てくる。しかし、この大胆な言い方の検討は別稿を期し³⁴⁾、最後に「接触」としての神秘体験を巡るヨハネのもう一つの論点を確認しておきたい。

(4) 「超常現象」論

冒頭に述べたように、神秘体験はいわゆる超常現象としばしば等置される。空中浮揚 (levitation)) とか「聖痕 (stigma)」といった現象が生起することを以て神秘体験とするのである。あるいは、そうした明白な物理現象でなくとも、異様な身体感覚や感情が現前することがすなわち神秘体験であるとするのである。ヨハネはそうした現象の存在を否認するわけではない。とりわけ、同志だったアピラのテレジアは、そうした類の体験をふんだんに得た (とされる) 人であって、彼女の得たような体験、ないしそれを語る言葉の価値をヨハネが認めないことはありえない。実際に『炎』第二章の多くの箇所は、その種の身体的感覚や現象の説明に費やされており、そうした特異な“感じ”を語る彼の言葉にはある種の生々しささえ感じられる³⁵⁾。

しかし、そうした現象や感覚の本性に関するヨハネの説明原理は簡単である。すなわち、肉体を持って生きるこの世の人間にあっては、魂の事柄が肉体的感覚に具体的影響を及ぼすことは間々ある。それは、霊的レベルから肉的レベルへの或る「溢れ出し」だ、というものである。そうしたものとしての異常ないし超常的心身現象の事実を承認した上で、しかしその最終的・本質的価値は認めない。この論旨は一貫して明快である。

5. 付論：神秘体験の“ホーリズム”的理解へ

十字架のヨハネのテキストの読解によって取り出した以上のような神秘体験理解は、昨今の神秘体験概念に対して示唆するところがあるだろうか。以下では、近現代の宗教家および宗教学者が半ば無反省に想定することの多い一種濃厚に心理主義的な神秘体験理解と敢えて対比的に、ヨハネの神秘体験観の特徴を再整理しておきたい。

神秘体験の本質が「魂の本体」のレベルでの変化・変容であるとするなら、神秘体験はそれが生じる“全体”の中でのみ意味を持つ。「魂の本体（中心）」とは、当の魂の全体構造の中で初めて意味をもつものだからである。また一般に、変化とは何かがそれ以前と以後という時間的秩序の中でかたちを変えることであり、その前後を捨象した「変化（の瞬間）そのもの」は、ある意味で無であり、無意味である。何が何から何へと（「死から生へと」）変わるのか、が変化の本質を構成する。この、魂の変化を構成する全体を見通して初めて、神秘体験は神秘体験としての意味をもつのである。そうした意味を構成する“全体”とは、従って或る個人の特定の瞬間の内的で私的な特殊感覚に尽きるものではなく、当の魂の生涯や生み出した作品というさまざまなレベルの公共性を持つものだから、その限りでまた有意義な認識や研究の対象ともなりうる。

こうした把握法を、神秘体験の“ホーリズム”的理解と呼んでみたい。いわゆる特殊体験としては数分間の出来事でもあろう神秘体験は、しかしそれが本当に神秘体験であるためには、その生起する全コンテキストが不可欠なものとしてそこに構成的に参与している、つまり神秘体験はその生ずるコンテキストを“全体”として含む、との意味である。この“全体”の性格について、以下いくつかの点を指摘しておく。

＜魂の時間性＞：神秘体験は、上記のような意味では、体験というより経験という方が相応しいかもしれない。経験には、長い時間ないし持続のみが生む一種の成熟が本質的であるから³⁸⁾。繰り返すが、神秘体験そのものの物理的時間（物の時間）としての例えば5分間は、魂の時間性においては、その5分で完結するものではない。当の5分が何であったか（その「本質」）は、それを体験した当の魂の生きる長い時間ないしは全生涯（キリスト教的世界観に拠るなら終末までの時間）の中で初めて決定する。これが魂の経験というものの時間性だろう。つまり、神秘体験の時間は、その前後から切断された「永遠」の介入として時間の流れとして対立するものではなく、それに到りまたそれに続く長い時間を潜在的だが本質的・構成的な要件とするのである。それは必ず一つの道、道程に接続接地し、また道の継続的な前後関係の中での一時点であって、従っていわゆる体験の特権の数分間とは、その新たな場面へと出立させる、あるいは新たな展望を開く決定的契機となるものである³⁹⁾。

近代心理学の依拠する「科学」性も、近世カトリック神秘神学が有する一種の客観主義（「拡大された唯物論」とも評された）も、この魂の時間性（のホーリズム）を捉え損ねることが少なくない。こうして捉え（損ね）られた神秘体験は、現代の科学技術主義とは到るところで、しばしばグロテスクなかたちで結託野合することともなった。しかるに「ホーリズム」と

は、或る全体を、その全体と無関係にその何であるかを確定できる構成要素の集積と等置しうるとする要素分解主義——近代科学的基本的方法——と対立するのである。

＜作用的合一＞・＜効果による弁別＞：従って、神秘体験の「至福の5分間」に神秘的合一が成就するわけではない。「接触」はあくまで「合一の一部」であった。合一とは常に、いわゆる作用的合一なのであって、(神秘体験を出発点にして)その「本体」において「変容」した魂が生きていくその“生”——これは、外的に観察される事実の集積に止まらない、いわゆる私秘的な生も含む——として合一は成就する。作用的合一とは、実体的合一から派生した、その外的現れといった二次的把握なのではない。従ってまた、神秘体験を巡るいわゆる靈動弁別、つまりその宗教的価値の判定は、その「効果 (efectos)」においてこそなされる³⁸⁾。例えば宗教的「徳 (virtudes)」が当人に身につについていくかどうかを以て判別される。但しこの「徳が身につく」ことをどう捉えるか、そもそも「徳」とは何かは、根本的人間理解に関わる大きな問題である。

＜主観的客観性＞：とはいえ、神秘体験にいわゆる主観的な要素があることは勿論である。従って、「公共的」との意味での「客観的」命題の真理性を保証する論拠として神秘体験が持つ認識論的価値は、当の主張の蓋然性を何らかの限度で補強するものでしかない。但しまた、体験する当人のみにとっては、そこで認識された何ごとかが、公共的承認ないし論証の可能性如何に拘らず、揺るがぬ客観的真理として確信されることはむしろ神秘体験の本質に属する。そのように認識されるが故にそれは「魂の本体での変容」をもたらす、或いはそうした認識が生じること自体が「魂の本体での変容」には含意されている。かくて、そこで捉えられた認識内容は客観的＝公共的真理だと彼個人は信じてよい。が、その真理なることの論証は、彼個人の無力または事柄自体の本性からして不可能であってもよい。こうした性格は、体験的認識一般に通有のものとも思われるが、神秘体験においてもこうした認識論的身分は承認されてよいだろう。

＜伝統 (の中で) の体験＞：かくて神秘体験は、そこで認識され、教義的言語で語られる宗教的真理と切離し得ない。つまりキリスト教の神秘家はキリスト教の神ないしキリストをこそ体験するのであり、それを「体験そのもの」とその「教義に倣った事後的解釈ないし付加」に区分することはできない。そうした分断を試みる研究者は少なくないが、しかしそれは事実上は、研究者が意識的にか無意識的にか奉じている(研究対象たる神秘家とは別の)知の体系ないし伝統を読み込むこと、或いはそうした体系を研究者が構築することとなっている。

但し、そうである以上、神秘主義の「研究者」はつねに、彼/彼女自身が属している伝統が何なのかを反省せざるを得なくなるだろう。冒頭に記したように、個人の魂の出来事である神秘体験を重視する「神秘主義」なるものは、中世紀後半以来の西欧キリスト教社会の「近代」化の流れの中でこそ成立したと大きくはいえようし、ある意味ではその同じ近代の産物である宗教学上の概念としての「神秘体験」も、その研究対象(いわゆる神秘家たち)と研究者(神学者や宗教学者たち)とをともに巻き込んでいる大きな歴史のおよび社会的コンテクストの中

で意味を得ているのである。いまやそのコンテクスト自体の分析が神秘体験研究の不可欠のモメントとなっていると思われる。

註

- 1) 当時の（初期）アルンブラードスについての概観として、cf. Antonio Márquez, *Los alumbrados, Orígenes y filosofía (1525-1559)*, Taurus Ediciones, Madrid, 1980; Alastair Hamilton, *Heresy and Mysticism in Sixteenth Century Spain*, James Clarke & Co., Cambridge, 1992; 坂本 宏『トレドのアルンブラード裁判 (1524-49) —異端審問の解説』東京大学, 修士論文, 1996 年。中期, 後期の運動については, Alvaro Huerfano, *Historia de los Alumbrados*, 5 tomos, F.U.E., Madrid, 1978-1994.
- 2) cf. Juan de la Cruz, “Censuras y Parecer [検閲および見解]” in: San Juan de la Cruz, *Obras Completas*, 5a Ed., E.D.E., pp. 131-132. この資料は, セゴビアの或る跣足カルメル会修道女が自分の体験について記した文献に対して, ヨハネが見解を示した興味深い文書である。ヨハネの, いわゆる神秘体験を喧伝する態度に対する醒めた反応が典型的に見て取れる。彼がリスボンで開かれた跣足カルメル会の総会に出席した折り, やはり当地で評判だった幻視家・超能力者女性との面会に全く無関心だったことも, よく指摘される。詳細は, cf. Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink, *Tiempo y Vida de San Juan de la Cruz*, B.A.C., Madrid, 1992, pp. 667-673.
- 3) 拙論「Noticia Oscura Confusa General y Amorosa」(『工学院大学研究論叢』24 号, 1986), 「神秘思想における〈見る事〉と〈触れる事〉」(『同』25 号, 1987), 「〈合一〉を語る言葉」(『同』31 号, 1993), 「神の中心/魂の中心」(『同』32 号, 1994), 「神のかげ」(『同』33 号, 1995), 「私の胸で恋人は目覚める」(『同』34 号, 1996), 「魂の受動性」(『東京大学宗教学年報』8 号, 1990)。使用テキスト, 使用略号等はこれらに準ずる。S.=*Subida del Monte Carmelo* (『カルメル山登攀]); N.=*Noche Oscura del Alma* (『魂の暗夜]); CB.=*Cántico Espiritual* (B 版) (『霊の讃歌]); LB.=*Llama de Amor Viva* (B 版) (『愛の生ける炎])。
- 4) 「焼灼 (cauterio)」とは, 傷口の消毒や止血のために傘の柄型の一種の焼燙を当てる荒療治で, 炎——この書では一貫して神 (聖霊) のイメージ——の接触そのものである。ここでの接触感のもつ非常な強度を既に示しているだろう。「この愛の火は, その無限の強さ (infinita fuerza) ゆえに, はかり知れぬやり方で (inestimablemente), それが触れる (tocar) 魂を自らの内に焼き尽くし (consumir) 変容させてしまう (transformar)。」[LB. 2, 2]
- 5) 「悦ばしい」と仮に訳した 'regalado/a' という形容詞は, 動詞 'regalar' (贈る, 歓待する) の過去分詞で, 「王 (rex) に相応しいもてなしとして与えられた」といった由来をもつ。「それを得ていることが嬉しく快い」といった意味である。同根の名詞 'regalo' は, 悦ばせるための贈り物である。cf. 「おお, まことに幸いなる (dichosa) 傷よ, というのも, おんみは贈り物 (regalo) としてなされたのであり, おんみの痛さという性格は, 傷つけられた魂の贈り物 (regalo) にして喜び (deleite) なのだから。」[LB. 2, 8]
- 6) 四つのイメージの最初の二つ (①, ②) のみが逆説的 (所謂「^{オクシモロン}諺着語法」) とも言えるが, 四つの指示対象が同一であるとすれば, すべてが逆説的とも感じられよう。「解明」でもそのように論じられている。この種の逆説的措辞は神秘主義文献の文体的特徴として常に指摘されるが, 「悦ばしい傷」はヨハネにおけるその代表的なものの一つである。他に『霊の讃歌』第 15 歌 (B 版) 第 3-4 行の, 「沈黙の音楽, 響きわたる孤独 (Música callada, Soledad sonora)」などが有名。
- 7) saber (← sapere) は, 「知る」と「味がする」の二義がある。
- 8) 本稿では, ヨハネの使うことのない「神秘体験」の語——おそらく 17 世紀以降の造語——を敢えて用いる。順次見るように, 後世そう呼ばれることとなる「合一」の或るアスペクトが, 「接触」のイメージのもとに捉えられ, 論じられていると思われるからである。なお, ヨハネの語彙では, 「接触 (toque)」はつねに「合一 (unión)」の或る面を指す語である。「合一の接触 (toques de unión)」[2S. 32, 4]; 「かの合一あるいは接触 (la dicha unión o toque)」[CB. 14-15, 14] といった言い方も見られる。単なる五感の一つとしての触覚を指すときには 'tacto' の語を用い, いわゆる霊的感覚性の語彙である 'toque' と区別

する。稀に 'tocamiento' の語を用いるが, 'toque' とほぼ同義である。「この〔神なる〕恋人の接触 (el tocamiento del Amado) とは, ここで論じている愛の接触 (el toque de amor) のことである」[CB. 25, 6]。

- 9) Jean Baruzi, Joseph Maréchal をはじめ多くの名高い研究者が, ヨハネの教説における「接触」の意義を指摘している。近年では, Max Huot de Longchamps, *Saint Jean de la Croix. Pour lire le Docteur Mystique*, FAC Editions, Paris, 1991, pp. 104-107. ヨハネの神秘的合一論を構成する心理学的術語を丹念に分析した Joaquín García Palacios, *Los Procesos de Conocimiento en San Juan de la Cruz. Estudio léxico*, Ed. Univ. de Salamanca, 1992 は, その最重要語彙として, 「合一 (unión) の同義語たる接触 (toque)」を取り上げ, 「ヨハネの新造語 (neologismo sanjuanista)」としている (pp. 198-202; pp. 225-226, n. 83)。もちろん, 接触 (haphe, tactus, etc.) という語ないしイメージが合一を語る際に用いられることは西洋神秘主義の伝統の中で稀ではなく, プロティノス, ディオニシウス・アレオパギタ, ボナヴェントゥラ, リュースブルク, カルトウジオ会士ディオニシウス, ハルピウスなどの用法が知られているが, ヨハネにとって以上に大きな意味を担っているとは言えないと思われる。近世カトリック神秘神学の観点からの整理としては, cf. Auguste Poulain, *Des Grâces de l'Oraison. Traité de Théologie Mystique*, 1901, Paris, chap. VI. (ここでもヨハネは重要な典拠となっている)。
- 10) 前掲拙論「神秘思想における〈見ること〉と〈触れること〉」, とくに 42-44 頁。
- 11) 前掲拙論「魂の受動性」。
- 12) 「触れること」, 「接触」のイメージが孕みもつさまざまなアスペクトを摘出するために参考にした書物として, 哲学的・心理学的感覚論の最大の古典であろうアリストテレス『靈魂論 (*De Anima*)』山本光雄訳, 岩波書店, の他, 以下のものを挙げておく。坂部恵「『ふれる』ことの哲学」岩波書店, 1983; 松永澄夫『知覚する私・理解する私』勁草書房, 1993; モーリス・メルロー＝ポンティ『見えるものと見えないもの』滝浦静雄他訳, みすず書房 (Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, 1964); ミケル・デュフレンヌ『眼と耳』棧優訳, みすず書房, 1995 (Mikel Dufrenne, *L'oeil et l'oreille*, Jean-Michel Place, 1991); Jean-Louis Chrétien, *L'appel et la réponse*, Minuit, 1992, とくに Chap. IV. Le corps et le toucher (『愛の生ける炎』についての言及が pp. 153-4 にある); Gilbert Romeyer Dherbey (dir.), *Corps et Ame. Sur le De Anima d'Aristote*, Vrin, 1996。
- 13) アリストテレスの『靈魂論』では, 視覚にあっては感覚器官 (aistherion) が目で感覚媒体 (metaxu) が透明空間 (diapanes) であるのに対し, 触覚においては媒体が肉 (sarx) で感覚器官は身体の内にある (entos), との一見奇妙な理論が提出されている (419 a-419 b; 422 b-423 b)。この奇妙さ自体が, 視覚と触覚の, 感覚として存立形態における本質的相違を語っているとも思われる。Jean-Louis Chrétien, *loc. cit.* はこの点に注目し, 十字架のヨハネをはじめ「神秘家」たちが触覚系の言語を重視する所以を, 触覚が本質的にもつ「対他者」的性格に見ようとしている。他に, Gilbert Romeyer Dherbey, Voir et toucher. Le problème de la prééminence d'un sens chez Aristote, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4(1991), pp. 437-454; id., La Construction de la théorie Aristotélicienne du sentir, in G. Romeyer Dherbey (dir.), *op. cit.*, pp. 127-147 等を参照した。
- 14) 『炎』ではこの点はあまり前面に出ないが (cf. LB. 2, 36), 神の側の受動性が語られることはヨハネのテキストにおいて稀ではない。詩作品『ロマンセ (Romances)』, 「牧童 (Un Pastorcico)」, また『霊の讃歌 (B版)』第 13 歌, 31 歌, 35 歌等における, 魂への愛ゆえの神 (花婿) の傷つき (傷つけられ) を歌う詩句およびその「解明」を参照。
- 15) これはメルロー＝ポンティが見ることにに関して指摘した重要な論点である。この点を明示するために彼は, 視覚をむしろ触覚に接近させて論じ, 論の中に「肉 (chair)」, 「受肉 (incarnation)」といった言葉を用いるに到っている。cf. M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, chap. [5], L'entrelac-Le chiasme。
- 16) 熱いものとの接触については, cf. 松永澄夫, 前掲書 (第一章「知覚における対象性成立の論理」)。この熱の「うつり」を巡るイメージの諸相のヨハネ自身による展開については, 前掲拙論「神のかげ」で検討した。接触到この「熱」のモメントが加わっているところが, 西洋神秘思想史におけるヨハネの特徴的な点であろう。「接触 (haphe, epaphe, etc.)」の語彙を合一に関して多用した一人であるプロティノスにあっては, そこに働いているイメージの論理は専ら魂と「一者」との直接性すなわち無媒介性であって (合一をもたらしものとしての「エロス」は重要だが), とくに熱のイメージ系は登場しないようである。

プロティノスないし彼に発する新プラトン主義的神秘主義は、総じて「光の神秘主義」であり、対してヨハネは「熱の神秘主義」と言ってよい。同じく「接触 (Gherinen)」の語彙を重視したリュースブルクにおいてもそれが「熱」のイメージと重なることはないようである。リュースブルクの神秘思想については、cf. Paul Mommaers et Jan Van Bragt, *Mysticism Buddhist and Christian. Encounters with Jan van Ruusbroec*, Crossroad, New York, 1995, 「接触」については、pp. 60-61, etc.

- 17) いわゆる神秘体験がもつ対象認識的性格に着目し、その認識論的意義や身分 (pistemic value, cognitive status, etc.) を、延いてはそこの認識内容に基礎づけられた宗教的世界観構成の正当性・合理性、等を検討しようとする試みが、近年の英語圏の宗教哲学ないし神学の一潮流を形成している。が、いわゆる神秘体験において生ずる「認識」を、視覚に代表される感覚認識と同形ないし類比的な事柄であると単純に想定した多くの議論は、神秘主義および神秘体験に対する理解としてやや一面的に過ぎる印象を免れない。こうした問題構制のもとに十字架のヨハネのテキストを検討したものとして、cf. Steven Payne, OCD, *John of the Cross and the Cognitive Value of Mysticism*, Kluwer Academic Publishers, 1990 (主に William J. Wainwright の宗教哲学の枠組みに拠る) ; Nelson Pike, *On Mystic Vision as Sources of Knowledge*, in S. Katz (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, O.U.P., New York, 1978 ; id., *John of the Cross on the Epistemic Value of Mystic Visions*, in R. Audi & W.J. Wainwright (eds.), *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment*, Cornell U.P., 1986. などがある。
- 18) cf. *De Anjma*, 422 b.
- 19) cf. *De Anima*, 421 a. 触覚特有の精妙さについての記述としてヘルダーの『彫塑論』はよく知られている (cf. 坂部恵, 前掲書, とくに、「「ふれる」ことについてのノート」)。
- 20) 味覚はある意味では触覚の一種であり、その精髓とも言える。cf. *De Anima*, 422 a, etc. ; Romeyer Dherbey, *art. cit.* は、アリストテレスにおける「触覚・味覚」と「嗅覚・聴覚・視覚」との対比の意味について検討している。スペイン語では、'saber' が知ると味わうの意味を保ち (cf. 本稿註(7)), 'X me gusta' (私はXが好き, 気に入る) という言い方が頻用されるのだから、ヨハネにおいても当然味覚系の語彙に注目してよい。Max Huot de Longchamps, *Lectures de Saint Jean de la Croix*, Beauchesne, 1981, は、同書の中心部分をなす Quatrième Lecture : Intensité et Distinction : Développement d'une Anthropologie mystique (pp. 179-388) において、ヨハネの「神秘主義的人間論 (anthropologie mystique)」を、触覚一視覚一聴覚および嗅覚一味覚一喜悦 (gozo) の五要素ないし五段階を以て再構成し、五感の中では味覚を頂点を置いている。
- 21) cf. *De Anima*, 427 a. 触覚のこの根源性を、それが五感の統括者としての位置にあるが故とするか、その死活性に見るか、その遍在性、つまりほぼ全身 (の表面) に触覚機能が分布していることに見るか、アリストテレス感覚論解釈の一論点になっている (cf. J.-L. Chrétien, *op. cit.*, pp. 111-113, etc.)。
- 22) なお、『カルメル山登攀』の文脈では、触覚の根源性は、既述のように魂と神との無媒介性として語られていた。接触においては、神以外の何か——神の像としてのヴィジョン等——が神から与えられるではなくして、神自身がその感知の対象となるのである。「..... この合一の高い段階にあつては、神は魂に何らかの想像的ヴィジョンなり類似物なり似像なりでの変装を介して (mediante algún disfraz de visión imaginaria, o semejanza, o figura) 魂と交わるのではない。そうしたものを魂がもつこともあつてはならない。ただ口と口を合わせて [神はモーゼに語ったと言われる] [cf. Nm. 12,8], これは即ち神の純粹で裸の本質 (esencia pura y desnuda de Dios) すなわち愛における神の口 (la boca de Dios en amor) と、魂の純粹で裸の本質 (esencia pura y desnuda del alma) すなわち神への愛における魂の口 (la boca del alma en amor de Dios) とを合わせて、ということである」[2 S, 16,9]。J.-L. Chrétien (*op. cit.*, p. 147 f.) は触覚のこの無距離性を否定するが、これは接触と融合の区別が彼において不明確だからだろう。しかし接触は二つのものが触れ合うのであって、一つに融け合うのではない。
- 23) 前掲拙論「魂の中心/神の中心」
- 24) W. ジェイムズ等の指摘する神秘体験の心理学的特徴に、「確実性」の感覚が明示されないのは欠陥であると思われる。鈴木大拙, 岸本英夫, F.C. Happold らの改訂案でも同様。
- 25) 神秘体験としての「接触」の突然性をヨハネが語っている箇所として、cf. 2 S. 26, 8 ; 2 S. 32, 3 ; 3 S. 2, 5 ; etc.
- 26) 『靈の讃歌』第一の歌——雅歌 5.6 以下に基づく——の「恋人追跡」の空間は、まさにこうして開かれ

た空間である。「どこにお隠れになったのですか、/恋するあなた、私をすてて、嘆くにまかせて。/鹿のように、あなたは逃げてしまわれた、/私をこうして傷つけておいて。/あなたを追って、私は家を出た、泣きながら。でもあなたは、もういなかった」[CB. Canc. 1]。また、「あなたの跡を追って/乙女らは路を駆けて行きます/火花に触れられて/芳醇な酒に酔って/神の香油の薫りに誘われて」[CB. Canc. 25]。

- 27) 「これ〔接触〕に対しては……否定的に (negativamente) 対処せよとは言わない。というのも……これは我々がいま魂を導きつつある合一の一部 (parte de la unión) なのだから」[2 S.26,5] ; 他に, 2 S.26,10 ; 3 S.2,5, etc.

28) cf. *De Anima*, 434 b, etc.

29) 前掲拙論「魂の中心/神の中心」

- 30) 「この神との合一の接触ないし感得 (toques y sentimientos de unión de Dios) については、記憶は魂に刻まれたいかなる形も像も姿 (alguna forma, imagen o figura) も思い出さない。なぜなら、かの創造主との合一の接触ないし感得はそうしたものを一切もたないから。ただ、その効果として (por lo efecto), 魂のうちに、光、愛、歓び、霊的革新 (renovación espiritual) 等が生ずることだろう。」[3 S.14,2] ; 「……触覚はかくも精妙でかくも快い接触 (toque tan delicado y tan deleitable) を……感じ (sentir) られない」[3 S.24,2] ; 「この焼灼と傷……は、魂における神性の純なる接触であり、いかなる知性的および想像的な形も姿ももたない……」[LB.2,8]。フランソワ・ド・サルは「感じていると感じることのない (sans sentir que nous sentons)」体験について言及している (cf. François de Sales, *Traité de l'Amour de Dieu*, Liv. VI, chap. viii, éd. Pléiade, p.633)。

- 31) 但し、手→父、接触→子、焼灼→傷→霊という順序には、三位格のある相互関係理解を予想することはできるかもしれない。

- 32) 快苦の逆転を語る箇所を幾つか引用する。「これらの接触は魂にとって極めて甘美で内密な快楽なので……、ために自分が多く苦しまないのを見ることこそが特別な苦しみ (particular pasión) となってしまう。」[2 S. 26, 7] ; 「この傷が耐えがたいのは、それが魂を傷つけたからではなく——というのも既に魂はこうした傷を自らの救い・癒し (salud) と受け取っているのだから——、魂をこのように愛に苦しんだまま放っておき、魂をもっと強烈に傷つけ (la hirió más valerosamente) たあげくに魂を遂には殺してしまつて、完全な・成就した愛のいのちの中で恋人と相まみえ一つになる (verse y juntarse con él en vida de amor perfecto) までにしてくれないからである。」[CB. 1, 18] ; 「これらの魂は、浄化され神に身を委ねているので、その可滅的な肉体にとっては苦痛の原因であるものも、強く健やかな霊にとってはいとも甘美である。これは、苦痛が美味へと増していくのを実感する (sentir crecer el dolor en el sabor) という驚くべきことである」[LB.2,13]。これらの引用に込められている快苦逆転の論理は厳密には一様ではなく、コンテクストも異なるが、根本的には「魂の変容」という同じ事態を指している。

- 33) 「この愛の焼灼は、物質的火とは次のような違いがある。後者が起こす傷は何か他の薬を使わなければ治せないが、愛の焼灼による傷は他の薬でこれを治療することはできず、ただ傷をもたらしした焼灼自体がそれを癒すのである。そして傷を癒す焼灼は傷を癒すことでさらに傷を作っていく。というのも、愛の焼灼は愛の傷に触れる度ごとに愛の傷を大きくしていくのだから (cada vez que toca el cauterio de amor en la llaga de amor, hace mayor llaga de amor)。こうして、傷つけることが大きいほど、それだけ癒し健やかにする (cura y sana) のである。というのも、愛する者は傷つけられられるほどそれだけ健やかになるのであり、愛がなす癒しとは、その傷ついたところの上をさらに傷つけ害すること (llagar y herir sobre lo llagado) であつて、そのあげくに傷が広がって、魂の全体が愛の傷へと溶け込んでしまう (toda el alma venga a resolverse en llaga de amor) までになることである。そして、こうした仕方では、既に全体が焼灼されて一つの愛の傷そのものとなった魂は、全体が愛のうちで健やか (toda sana en amor) である。というのも、既に愛に変容しているのだから (está transformada en amor)。」[LB. 2,7]

- 34) 前掲拙論「私の胸で恋人は目覚める」

- 35) 典型的な箇所を引用しておく。「神の愛に燃え立つ魂は、……セラフィムが愛の火で灼熱しきつた矢か槍で自分を射ているかに感じる。そしてそれが魂を貫き通すので、魂はいまや自分が赤熱した^{おき}熾、むしろ炎のようになってしまう……。この時、かの槍で魂を貫きつつなされるこの焼灼にあつては、魂の炎は燃え立つ速さを増し、切っ先から激しく立ち上る。その様子はと言えば、燃えさかる竈や炉の中で薪をかき

立て火をかき回すとますます火が活力を増し炎が激しく吹き上がる、そんな風である。そしてこの時、灼熱した槍で傷を受けた魂は、その傷を類ない快樂として感じるのである。というのも、あのセラフィムが引き起こした激しい揺さ立てや動きに伴う大きな甘美さの中で魂全体が沸き立っていて、このとき魂は大きな熱情や愛の焦燥感を感じるのだが、これに加えて精妙な傷と薬草をも感じる。この薬草のゆえに、鋼鉄の槍は生けるがごとくに優しく貫いたのであって、あたかもそれは、魂の心臓、霊の本体を貫いた生ける切っ先のようなのである」[LB.2,9]。この記述は明らかにアピラのテレジアの有名な体験の記述を受けたものである (cf. Teresa de Avila, *Vida*, 22, 13-14)。ヨハネはこの際の“感覚”をさらに——タントリズムを連想させる語彙で——敷衍していく。「……魂はここでは、とても小さな、しかし命に溢れた、この上なく灼熱した一粒の芥子種のようなものを感じる。それは自分から生ける灼熱した愛の炎を当たりて放射する。この火は、あの薬草の精髓と特性 (la sustancia y virtud) を兼ね備えた、あの生ける切っ先の精髓と特性とから生まれたものであり、魂の霊的および実体的な全ての脈管を通して、その能力と強さに応じて精妙に拡がっていくのが感じられる (se siente difundir sutilmente por todas las espirituales y sustanciales venas del alma)。このことによって、魂には健やかさが戻り活力が大いに増し、この活力の中で愛が大いに洗練されていくのを感じる。また魂の中に愛にみちた火の大海が現れて、それが全宇宙の上から下までに及び、その全てに愛が充溢する〔とを感じる〕のである。ここにおいて魂には、全宇宙は愛でできた一大海であるかに見え、そしてその中に呑み込まれている魂には、この愛の終わる果ても極みも望み見ることさえできない……」[LB.2,10]。このような実感覚の本性に関する彼の解釈はこうである。「あのセラフィムがなす業……それはまことに、霊・精神を内的に傷つけることにほかならない。だから、ときに神が、魂を内的に傷つけたような仕方でも肉体的感官へと外的に何らかの効果が出現すること (que salga algún efecto afuera en el sentido corporal) を許すならば、傷が外的に現れ出る。これはセラフィムが聖フランチェスコを傷つけたときに生じたことであって、セラフィムは彼の魂に愛による五つの傷をつけたのだが、その効果が上記の理由で肉体にも現れ出、愛の傷つけによって彼の魂に刻んだのと同じく体にも五つの傷を刻み込んだのである」[LB.2,13]。「そしてこの魂の善〔接触〕からは、ときに聖霊の塗油が身体へも溢れだし、感官の全体が、肢体も骨と髓も全てがこれを悦ぶ。……それには大いなる歓びと栄光の感得が伴っていて、手や足の末端の関節にまでそれは感じられるほどである」[LB.2,22]。パウロの体験については、cf. LB.2,14.

36) 「体験」と「経験」を区別した森有正の一連の仕事が参照される。

37) 人を新たに、決定的に「出発」させるところに神秘体験の本質を見たのは、セルトーである。イエズス会的神秘主義理解と言えるかもしれない。cf. Michei de Certeau, s. j., *L'expérience spirituelle*, in *L'Etranger ou l'union dans la différence*, Desclée, 1991², pp. 1-12 ; id., *L'expérience religieuse*, 'Connaissance vécue' dans l'Eglise, in *Recherches de Sciences Religieuses*, t. 76 (1988), pp. 187-211.

38) 藤原聖子「宗教体験の判定規準としての実践」(『宗教研究』309号, 1-24頁, 1996年)は、「宗教体験の真正性」を巡るジョナサン・エドワーズの論を題材とした現代的宗教体験論であるが、本稿と似た見解を提出していると思われる。

(本稿は、平成8年度工学院大学総合研究所一般研究費による研究成果の一部である)

(本学教授)