

# 「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

鶴岡賀雄

はじめに本発表の構成を示しておきたい。まず、「神秘主義」という言葉ないし概念について、広い視点からその含意するところを整理してみたい。というのも、私感では、神秘主義(mysticism)という言葉は、これを使う者によって、また時代や地域によって、意味内容に小さからざる揺れないしズレがあり、このことが、ときに神秘主義を巡る議論を錯綜させていると見られるからである。その整理作業は、神秘主義概念をいわゆる「歴史化」ないし「コンテクスト化」することによってなされる(結局、語義の混乱を増幅することにしかならないかもしれないけれども)。つまり、神

秘主義なるものを、何らか歴史を通じて、いわば古今東西に特有の思想なり実践なり体験なりとして「実体視」せず、神秘主義という語彙や概念が登場し用いられてくるに到った背景にある精神史・宗教史的状況の中にこれを位置づけてみたい。<sup>①</sup>そうすることで、今日の言葉をを用いて「東西宗教」の諸問題を考えることの有効性を見定める一助を得たい。その上で、私なりに、神秘主義なるものを今日どのように把握できるか、一つの私案を提示してみたい。(Ⅰ節)

続いて、この東西宗文化交流学会の基本課題である「仏教とキリスト教の対話」という問題設定のなかで、神

秘主義が有するだろう意義について私見を述べたい。その上で、この場所で大きな問いであり続けていると思われる、「絶対」的なもの的人格性／非人格性の問題を取り上げることとしたい。(Ⅱ節)

そしてこの問題を考えるための一助として、私が最も親しんできたキリスト教神秘家である十字架のヨハネの根本思想とも言うべきものを、祈りを巡る彼の小さなテクストに即して取り出し、それが如何なる意味で神秘主義的であるのか、そこでの「人格性」(むしろ「人称性」と言いたい)がどのようなものであるかを示してみたい。(Ⅲ節)

## I 神秘主義 (mysticism/Mystik/ mystique) の系譜学

### 定義の困難

「神秘主義を定義するのはシジフォスの業だ」とセルトーは、最晩年の論考に記している。<sup>2)</sup>これは、私自身の実感でもある。どのように定義してみても、そこか

ら何か重要なものが漏れ落ちてしまう感が拭えない。その理由はおそらく二つある。一つは、「神秘主義」なる言葉が、半ば自然言語として成立し使用されてきたことである。広義の実証学としての宗教学にとつては、神秘主義を定義するためには、歴史の中で神秘主義という言葉がどのような意味で用いられてきたのかを通覧精査して、その意味の核心を把握することが必要になるが、この作業が極めて困難なのである。神秘主義という言葉は、時代、地域によって極めて多様多彩な対象に対して用いられてきていて、そこに共通の核心のようなものを見出すことがほとんどできない。いったい「誰が神秘家か」に関しても、広い共通理解は成立しないかもしれない。

いま一つの理由は、神秘主義の意味の核心に、「知的理解の不能」といったことが想定されていることに拠る。「mysticism」の語源にある「mysterion」が、既にこのことを含意していた。そもそも知的理解不能なものを明晰判明に定義することができるだろうか。従って、神秘主義の把握は、多くの場合、「明晰判明な何かの否

定」という否定法的姿を採ることになる。しかしそれには、その否定のやり方には、ある「スタイル」の通有性があるようでもある。<sup>③</sup>この点についての私見を本節の末尾で示したいが、そのためにもまず神秘主義というものがこれまでどのように捉えられてきたかについて、私なりの整理を試みておく。

### 「神秘体験」としての神秘主義

神秘主義 (mysticism) という言葉が神学、哲学、宗教学、また一般社会でひろく用いられるようになったのは、概ね十九世紀前半からと思われる。上述のように、その意味内容について共通理解がひろく成立したことはなかったように思われるが、十九世紀後半から二十世紀前半にかけてのさまざまな「宗教」理論—もはや「神学」ではなく—においては、神秘主義が宗教の核心とされることが多かった。そうした神秘主義理解の中心には、総じて「神秘体験」が据えられていた。神秘体験の魅力が神秘主義概念を支えていたところがある。

神秘体験の特徴としてウィリアム・ジェイムズ

は、よく知られているように、言葉にしえないこと (ineffability)、知的性格 (noetic quality)、暫時性 (transiency)、受動性 (passivity) を指摘している。<sup>④</sup>言葉にしえない仕方では宗教的真理を直知する特権的出来事が、宗教における神秘体験であるとされる。こうした神秘体験を宗教の核心に据えることは、「宗教一般」の再評価に繋がる意義をもっていた。神秘体験において直知される真理は、諸宗教、諸教会において言語的ないし概念的に限定されて捉えられてきた教義を超える水準に位置付けられ、価値付けられるからである。一般に十九・二十世紀に新興した宗教学には、伝統的キリスト教が総体的に力を失いつつある中で、キリスト教(だけ)ではなく、「宗教一般」の存在意義を肯定しようとする意図が潜在していた。そこで提案されたさまざまな宗教理論は、諸宗教に通有の超越的絶対者を帰納的に想定するような準神学的理論になることもあるし、哲学的思弁によつて形而上学的絶対者としての神を保証しようとするもの、あるいは人間一般に普遍的な心理構造に宗教を基礎付けようとするもの、社会構築の根本

原理の水準にそれを見ようとするものなどでもありえ  
たが、いずれも、宗教を無意味な倒錯、無価値な迷信  
として否定しざるのではなく、何らかの水準に宗教の  
真理とその存在意義を見出そうとするものだった。神  
秘主義を中心に置く宗教理論は、神秘体験の「知性的  
言語による把握を超える」（とされる）性格に依拠して、  
キリスト教を含む諸宗教の教義や儀礼や制度の多様性  
に拘泥せず、宗教の真理を確保しようとするものと見  
ることができるとして、（最高の）宗教」  
としてのキリスト教の眞理性も保証されるのである。

加えて、神秘「体験」——*“experience”* は、「経験」と  
きに「実験」とも邦訳される——をその核心に見る神秘  
主義把握は、「経験」の地平に人間の知と生の最も基礎  
的なものを見ようとする近代哲学および科学的思考に  
も、何らか呼応するものだった。<sup>5)</sup>

ただし、こうした神秘体験中心の神秘主義理解は、  
その原型が中世後期から近世初期の西欧における大き  
な精神的変動のなかで成立していたと見ることができ  
ると思われる。体験ないし経験概念の曖昧性のまま

に、この時代には、神学のスコラ学的洗練が進行する  
のに並行して、概念的知性によるものとは別の水準に  
想定された「神の体験的認識」（トマス・アクイナス）  
に依拠した神との関わりがさまざまなかたちで追求さ  
れていった。これは、宗教改革による教会の分裂・並  
立という政治的宗教的状况の中でつきつめられ、概念  
的知性の言葉で構築された教義の対立を超える「霊の  
教会」の理念のもと、回復不能なまでに分裂してしま  
った教義や組織とは別の地平にキリスト教の最終的眞  
理の次元を想定しようとする態度を生む。プロテスタ  
ント圏でも（ピエティストたち）カトリック圏でも（キ  
エティストたち）並行した——むしろ連動した——動向が  
見出されるが、それは、スコラ神学、教義神学とは区  
別された「神秘神学（*theologia mystica*）」の樹立をめざ  
すこととなった。<sup>6)</sup> 一九—二十世紀の神秘主義概念は、  
もはや諸「教会」ではなく諸「宗教」の並立状況と、  
キリスト教の眞理自体の非自明化の中で構想されたが、  
そこでの宗教学的神秘主義理解は、この近世的神秘神  
学の系譜を陰に陽に継いでいる。近現代の神秘主義概

念には、こうした西欧キリスト教的来歴が深く浸透している。

### 神秘主義の「歴史」

こうして概ね一七世紀に実質的に構想された「キリスト教神秘主義」は、教義や制度とは別の水準に生き続けてきた「真のキリスト教」の系譜ないし歴史を、いわば創出していく。それは、早くは旧約の預言者たちから辿られ、イエス自身はともかく、使徒パウロやヨハネ文書にも見出され、東西の教父、名高い修道者たち、また中世の重要な神学者たちはみな神秘家と見なされる。中世後期からは、上述の事情で神秘家とされる人々の数はいや増し、ドイツ神秘主義、スペイン神秘主義、イギリス神秘主義、フランス神秘主義といったまとまりのもとに捉えられることにもなる。東方教会においても、ヘシカズムの伝統に神秘主義は見出され、その伝統は近代ロシアにまで辿られることになる。

十九〜二十世紀の宗教学・宗教史学は、この近世的「キ

リスト神秘主義の歴史」の構図を、キリスト教の枠を越えて拡大したとも言える。古代ギリシアの密儀宗教（エレウシスの密儀、オルフェウス教団、等）は、秘義（mysterion）、秘義参入者（mystes）といった語彙をキリスト教世界に提供し、その形容詞形 *mystikos* が後の神秘学（*theologia mystica*）等の語を生んでいった点で、神秘主義の歴史上の基点ともされる。それはまたギリシア哲学全般の背景にあるともされ、その宗教的性格を浮き出させて脱我・脱自による「一者」との合一を究極目標に据えるプロティノス以来の新プラトン主義は、哲学的神秘主義の典型ないし原型と見なされる。

キリスト教世界の外部では、インドの諸宗教（ヴェーダーンタ思想、バクティズム）、仏教（禪、密教）、イスラム（スーフイズム）、道教、ユダヤ教（カバラ、ハシデイズム）、さらには各地の「未開宗教」（シャーマニズム、アニミズム）にも神秘主義が見出される。とくに仏教を含むインドの諸宗教は、ショーペンハウアー以来、総体的に神秘主義と見なされる傾向さえあった。神秘主義概念はしばしばオリエンタリズムと結

びついている。<sup>⑧</sup>

神秘主義はさらに「宗教」の枠をも越えて拡張されていく。すでに近代のいわゆるロマン主義的哲学・文学・芸術の担い手たちは、教会としてのキリスト教からは離れた場所で、ただしキリスト教神秘主義、あるいは新プラトン主義的諸伝統に深く養われて、神秘的と形容されてよい思想や作品を生み出していたが、これをうけて二十世紀には、哲学・思想、心理学・精神分析、文学（象徴主義、超現実主義）、音楽、絵画、自然科学、また多くは全体主義な政治運動においても、神秘主義的と称される運動や実践は繁茂していく。これと並行して、宗教学的な神秘主義概念の刺激の下、神智学、人智学、オカルティズム、スピリチュアリズム、等の神秘主義的とも言える類宗教運動も族生する。二十世紀後半になると、いわゆるカウンターカルチャーやニューエイジと呼ばれる潮流の中で、一切の宗教的敬虔性を脱ぎ捨てたかたちで神秘主義の本質が追究されることもあった。ドラッグ文化やネイティブ・アメリカンの由来の呪術的実践もその神秘主義を生み出

しうるのである。しかし、これらの動向、とりわけ幻覚剤を用いた特異な体験の獲得を志向するいわゆるケミカル・ミステイシズムにおいては、神秘体験は脳生理学・脳神経科学の視点から定義可能とされ、近年の認知科学・進化生物学の進展に伴い、神秘主義も脳の機能や状態として把握されることにもなる。

このような範囲拡張の結果、近年では、神秘主義の語義の拡散と希薄化が著しい。欧米では、この概念の神学的由来を回避して、「エソテリシズム」という用語で、従来の神秘思想史の領域と一部重なり一部ずれた宗教思想史把握を試みる動向が生まれている。「スピリチュアリティ」という言葉も、従来の神秘主義が有していたエリート主義、達人主義的含意を去って、一種の民主化ないし大衆化された神秘主義を言うものとして見ることもできるだろう。

#### 神秘主義の構成要素

こうした経緯をたどって生み出され用いられてきた「神秘主義」という言葉ないし概念は、上の粗い通覧か

らも明らかのように、その指示範囲自体がきわめて流動的であり、それらを包括する一義的定義を見出すことは不可能に近い。そこで以下では、上述のような領域を覆う神秘主義の構成要素と言えようものをいくつか挙げてみたい。これらのどれを重視するかによって、どのような神秘主義概念が形成されるかが決まってくる。

近代的神秘主義概念において最も重い位置を占めてきたのは神秘体験だが、その基本的あり方として合一(union)と視(vision)とを区別することがありうる。前者は自己が絶対者と一つになる、その意味で絶対者に「成る」方向であり、後者は、言葉を「聴く」ことを含め、超越的真理を「知る」方向と言える。ただし両者ははつきり区別できないのが実情かもしれない。神秘体験においては、往々にして「見る」ことは「成る」ことである。神秘的視<sup>ヴイジョン</sup>においても、日常的世界認識が停止し、それを経て自己のあり方が根本的に変容することが含意されている。

本質的に個人的なものである神秘体験よりも、そこ

で覚知される世界理解に重点をおく神秘主義理解もある。そこでは、新プラトン主義の「一者」、ユダヤ・キリスト・イスラム教の「神」、ヴェーダーンタ哲学の「ブラフマン」、仏教的な「空」、中国宗教の「道」、あるいは一般に「大自然の生命・根源」等、それぞれの宗教伝統の最も核心をなす真理ないし秘義<sup>ミステリウム</sup>の真相が開示され、それが通常の知的理解の及ばないような仕方で語られる。これは神秘主義というよりも神秘思想と云うべきかもしれない。神秘体験叙述の場合と同様、ここから神秘思想に特徴的な言語表現としての否定神学(絶対的真理を否定的述語によって語る語り方)、逆説、詩的表現、等が生まれる。この特異な語り方ゆえに、神秘主義はしばしば、論理的に整合的なかたちで定義された思考の規矩を逸脱する異端と見なされ、セクトや秘密結社といった社会的形態をとることになることもある。

神秘主義はまた、体験や思想だけの事柄ではなく、特有の実践とも結びつく。神秘体験が生まれ、神秘思想が練り上げられるのは、多くの場合、禁欲修行・行

法 (ascetica) をともなう修道生活においてだった。そうした生活は、超越世界の観想だけでなく、観想される真理をこの世界で実現しようとする大胆な実践活動に繋がることもある。「行動の神秘主義」と呼びたい事例は宗教史上に少なくない。また神秘主義の道に熟達した人々は、常人の及ばない神通を得るとされることも多い。それは、西洋においては、神働術 (theurgia)、魔術 (magia) 等とよばれ、神秘思想の世界観のなかでその可能根拠が追究されてきた。東西の占星術・錬金術、医師の伝統はこれと接合している。こうした神秘主義的行動・実践もまた、正統教義の説く行動規範からの逸脱と見られることも多かった。

### 神秘主義の再定義に向けて

このように、半ば自然言語として長く用いられてきた「神秘主義」の語義は、いわゆる家族的類似を以て連関しつつ拡散している。が、この語で言われる事象に何らか共通点を捜すとすれば、それは、それぞれの時代・地域の宗教における主流の知からの逸脱、それ

も過激な逸脱というところに見いだしうるかもしれない。ただしそれは、正統・主流の知を外部から一つまり、各宗教伝統自体の外に真理の規準を立ててそこから一批判するものではなく、当の正統知が形成されてきた伝統の根源に、通常許容され可能とされている以上に強く、深く迫ろうとする欲求ゆえに、その尋常な限界を意図せずして越え出てしまうような動向、いわば根源への逸脱である。であれば神秘主義は、何らか特定の実践や思想の体系であるよりも、各宗教伝統の根源の真理としての秘義ミステリウムを固定的な体制を構築して粹付け、定式化しようとする態度からの、おそらくは不可避かつ不断の一つまりは常に起こらざるを得ない一逸脱の動勢自体を特徴とすると見ることができる。このことはまた、神秘主義が元来「神秘的」という形容詞の名詞化であったという来歴を思い起こぼさせる。mysticism というタームよりも *Mystik, mystique* という形容詞的把握が相応しい所以である。それは、常識化・定式化した世界理解を、その根源に向けて、但しその都度の歴史的状况に応じた固有で新たなかたちを採って、逸脱

していくような思想や営為に対して、それに一定の魅力と理解不能性を同時に感知する者が賦与する形容であろう。そしてそうした形容を喚起する現象が歴史の中でつねに生起するものであるならば、「神秘主義」という言葉は、なおも普遍的な使用価値を有するかもしれない。<sup>⑨</sup>

## Ⅱ「仏教とキリスト教の対話」というコンテクストにおける「神秘主義」

さわめて粗い把握ではあるが、神秘主義という語彙と概念の来歴を前節のように受け取るならば、「神秘主義」なるものが優れて西欧近代キリスト教的であることを認めざるを得ないだろう。神秘主義がしばしば東洋的なものと解されたことは、いわゆるオリエンタリズムの発想の支配下に完全には収まるように思われる。

どういうことか。前節では、神秘主義概念の成立を十九世紀西欧の思想史、精神史的状況の中に置いた。それは西欧キリスト教の大きな危機の時代だった。西欧社会全体は、既にキリスト教世界とは言えないもの

となりつつあった。いわゆる自然科学が、少なくとも知識人の間では抗しがたい力を持つに到っていたし、社会制度自体も教会の支配を急速に脱しつつあった。また、世界植民地化の完成とともに、キリスト教以外の諸宗教の価値が否応なく認識されるようになってきた。それが、近代西欧自体の自己批判と重なって、「東洋的」(すなわち非西欧近代的)でもある「神秘主義」に、キリスト教を含む宗教一般の真理の在処を見ようとする志向を生んだ―おおまかにはそのように見とおすことができるだろう。それは、典型的にはショーペンハウエルなどに始まって、上記のジェイムズ、オットー、ベルクソン、マリタン、など、神秘主義に宗教の最も大きな可能性を見ようとした人々に共通の志向だったと思える。

このように言うことは、但し、こうした近代西欧起源の発想の無効性を直ちに意味するものではない。何らかの意味で近代西欧的であることは、「グローバリゼーション」―「宗教 (religion)」についての「世界ラテン化 (mondialatinisation)」(デリダ)―の完成した現代

世界では不可避なことであり、また拒否すべきことでもない。諸宗教に通有の「神秘主義」という場所に、宗教の現代的可能性を見出そうとする営みは、今日でも魅力的でありうる。<sup>10)</sup> なればこそ、日本を含む「東洋」世界においても、十九世紀後半以来の近代化以降は、同時代の西欧とほとんど同様の問題関心を持って神秘主義に注目する宗教的思想家が輩出する。但しその際、西欧からみて神秘主義が「東洋的」とされてきたことは、東洋の人々にとっては自分たちの伝統の価値の自己認識に際して肯定的に作用するという一面があった。西洋の宗教伝統にある神秘主義が東洋的であるならば、その神秘主義を経路に、自分たちの伝統―たとえば仏教―と西洋思想を何らか繋げることができるとはなにか。初期の鈴木大拙が、禪を欧米に紹介するに際して、しばしば「神秘主義」概念を用いたことは一つの典型である。<sup>11)</sup>

この東西宗教交流学会自体も、ある意味ではこのような問題関心を継いでいるところがあるだろう。しかし、発足以来深められてきたこの学会の議論が、二十

世紀前半の神秘主義を巡る諸理論がそうであったような仕方でも、神秘主義の普遍宗教概念の構築に向かうようなものになるとは思われない。神秘主義が、仮に、自らの伝統の「根源に向けての逸脱」といった動向をもつものとしても、当の箇々の伝統自体の理解がますます多様になり、ある意味で弱体化ないし曖昧化し、一方では人類の宗教的伝統の複数性の認識もいっそう進行しているからである。文化的・宗教的「他者」を、自らが依拠するパースペクティブの中に包括的に位置づけるような理論構築を、「他者の自己化」として批判的に見る傾向も広まっている。

こうした現状認識を前提しつつ、以下では、この学会の議論でしばしば焦点となってきたと思われる、「神の人格性」について、敢えて問うてみたい。私感では、「東西」の宗教伝統の根源（「への逸脱」を含めて）を考えると、これは極めて重要な問題と思うからである。キリスト教の伝統において、神の「人格性」とはどのようなことか。なぜ、それが執拗に主張され、神学的ないし宗教哲学的思索の原動力となり続けている

のか。とくにそれが、「神秘主義」とされる思想において、どのように——根源的に——捉えられているのか。その一つの姿を、西欧キリスト教における神秘主義の代表者の一人とされる十六世紀スペインのカルメル会修道士、十字架のヨハネ (Juan de la Cruz, 1542-1591) を題材に、いささか丁寧に見てみたい。

### Ⅲ 十字架のヨハネ読解

ただし、十字架のヨハネの神秘主義ないし神秘思想の核心と思われるものを、本発表では、主著『カルメル山登攀』『魂の暗夜』『霊の讃歌』等ではなく、彼の一種の霊的箴言集である『光と愛の言葉 (Dichos de Luz y Amor)』に含まれている「愛に捉えられた魂の祈り (Oración de alma enamorada)」という小さなテクストにおいて取り出してみたい。まず、その全文を掲げておく。

#### 愛に捉えられた魂の祈り

① 主よ、神よ、我が恋人よ！もしあなたが、それでも私の諸々の罪を思い起こされて、あなたにこう

して願っていることを為したまわぬでしたら、それらの罪において、我が神よ、あなたの意志を為してください。そのことこそ私が何より欲することなのです。そしてあなたの善き性と御憐れみをあらわしてくださいますように。そうすれば、まさにそれらの罪においてあなたが知られることになるのですから。

② それでもしも、あなたが私の願いごとを私に叶えてくださるためには、その手だてとして私の働きをお望みになるのです。あなたが私にそれらの働きを与えて下さい。そして私にそれらを働かせて下さい。また「そのこと故に」あなたが引き受けくださらんとする苦しきをも。そのようになりますように。

③ ですが私の側の働きすらお望みにならぬとしたら、いったい何を、いとも憐れみ深き我が主よ、あなたはお望みになるのですか。何故にあなたは、待たせたまうのですか。というのも、もし、結局のところ、私があなただけの御子においてあなたに願うこと

が、恩寵と御憐れみでしかありえないのならば、私の小さな献げものをお受とりください。あなたはそれを欲したもうておられるのですから。そして私に、その善をお与えください。あなたもまた、そのことを欲したもうておられるのですから。」

④ いったい誰が、己れの卑きありさまから、その限界から、自らを解き放つことができましょうか。あなたが、あなたへと、愛の清らかさのうちへと、引き挙げてくださるのでないならば。我が神よ。」

⑤ いったいどのようにして、卑きに生まれ育った人が、あなたへと自らを引き挙げていけるでしょうか。もしあなたが、主よ、その人を作られたその御手を以て彼を引き挙げたまうのでないとしたら。

⑥ 私から取り去らないでください、我が神よ、あなたの御子イエスキリストにおいて一度私にお与えくださったものを。彼においてこそ、あなたは私が欲するすべてをお与えくださったのですから。そのゆえに私は喜びたい。もし私が欲するならあなたは待たせることなどなさらないはずだから。」

⑦ 何をぐずぐず待っているのだ、だからそれ以来も、おまえの真心から、神を愛することができるというのに。」

⑧ 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で、すべては私のためだから。

⑨ だから、何を願い、捜しているのだ、我が魂よ。このすべてはおまえのもので、すべてはおまえのためなのに。

⑩ おまえを小さなものにするな。御父の机から落ちてくる小銭ヒなど気にとめるな。外に出て、おまえのすばらしさゆえに自らを讃えよ。そのすばらしさのうちには隠れ籠もり、楽しめ。そうすれば、おまえが真心から願うものはみな、手に入るはずなのだから。」  
この「祈り」には、十字架のヨハネのキリスト教の核心が込められているように思う。祈りという、人格

神的一神教にとってきわめて重要なことからの本質についての、十字架のヨハネの「神秘主義的」と言ってもよいだろう理解が、そこには読みとれると思う。つまりこれは、いわば「祈り論」としての祈りとなっているのである。そしてこの祈りの果てに開かれる、⑧段落における神と自己との否定の影なき全面肯定の表明は、たしかに尋常の祈りの言葉を「逸脱」しているとも見える。では、十字架のヨハネにとって、祈りとはどのようなものであったか。以下、テクストに沿って逐行的に読み解いて行きたい。

### 「愛に捉えられた魂」(タイトル)

まず、タイトルから見よう。「愛に捉えられた魂」と訳した“*alma enamorada*”は、普通の日本語ならば「恋する魂」としてもよいが、言葉の構造をはっきりさせるなら「愛せしめられた魂」(英訳“*a soul taken with love*”<sup>⑤</sup>)とごう意味である。「魂(*alma*)」は、十字架のヨハネの語彙では、人間そのものを言う。そして予め言っておけば、彼にとって人間の本来のあり方とは、

「神への愛に捉えられた」すなわち「神を愛せしめられた」者なのである。言い換えれば、十字架のヨハネは人間を「神を愛せしめられた」主体と捉えている。(ここでは敢えて「主体」という言葉を用いておく。)これが彼の人間論の根本である。そしてこのことが、つまり人間を「神を愛せしめられた主体」として捉え、そのあり方の完成態を探り出し語り出すことが、この祈りの読解の言わば結論にもなる。

### 「祈り」

上述のように、これは一種の祈り論ともなっているテクストである。すなわち、通常、祈りとは、神に対して、「〜したまえ」と何事かを「請い(*petit*)」、「願う(*rogar*)」という形式を取るものであり、この「祈り」でもその構文は保たれてはいるが、しかしそこで請われる何事かは、ここでは具体的なかたちでは言われることがない。つまりこの祈りでは、魂は神に何を希っているのか、一見定かでない。これは、この「祈り」の位相が、箇々の事実の地平での願ひ事にあるのでは

なく、より根源的な水準にあることを示している。すなわち、祈り論でもあるこの「祈り」は、箇々の具体的な事柄を願う祈りの本質を、言い換えれば、箇々の祈りにおいて根源的に希われていることを明らかにする祈りとなつていと読むべきものである。

### ① 段落・罪人の祈り

さて本文だが、便宜上、十の段落に分けたこの「祈り」の最初の三段落（原文では一つの段落）では、祈る主体のあり方として三つのかたちが区別されているように思われる。①段落では、祈る魂は自らを罪人として、つまり罪の主体として認めている。そして自分の希うことが叶わないことの理由を己れの罪にあるとする。罪の主体としてのこの魂は、しかし、祈ること・願うこと自体は断念しないし、断念できない。彼女は、自らの請うことが叶わないという事態自体を神の意志と見なし、その実現を、すなわち自らの懇願内容の非実現を欲する (*quiero*)、と云うのである。そしてその上で更に、「あなたの善性と御憐れみ (*tu bondad*

*y misericordia*)」をあなたが「あらわしてください (ejercita: 作動させる)」ことをなとも願う。つまり彼女は、自らの「罪においてあなたが〔私に〕知られるようになること (*seras conocido en ellos*)」をこそ願うのである。彼女の希いの水準は、かくて、箇々の願い事の非成就によつて、より根源的なところに深まったと見られるだろう。教義の言葉で言うなら、罪の自覚による逆説的救いの可能性の開けが見とおされているとも見える。

### ② 段落・善人(?)の祈り

②段落では、これに対して、「業 (*obra*)」による救いが想定されているとも見える。ここでの祈りの主体は、行為 (善行、あるいは苦行) する主体である。但し、十字架のヨハネのキリスト教にも、①段落で言われたような罪人としての人間理解は徹底しているので、自分が善行を為すとしてもその業の真の作動主体は自分ではなく「あなた (神)」である。「あなたが私にそれらの働きを与え (*dámelas tú*)」あなたが私におい

て(＝私に対して)<sup>16</sup> それらを働かせる(óbramelas)』の  
でなければならぬ。私が主体として為しうることは、  
その働きに伴うかもしれない苦しみ(Penas)を受け取り  
苦しむことだけである。かくて、ここでも魂が希つて  
いることは、神が望む(espera)とおりに行為が為され、  
私はいわばその「手だて(media)」となること、またそ  
の業に伴う苦しみを引き受けることである。

### ③ 段落・キリストにおいて願う祈り

以上は、十分に「キリスト教的」な祈りと言えるの  
だろう。しかし十字架のヨハネの祈りはこうした水準  
にも留まらない。留まらない。③段落で言われ、希わ  
れていることは、更に根源的なことのようにある。そ  
れは、「あなたの御子において願う」ということが明  
言されることに伴う祈りの根源化であると思われる。  
そのいくつかのモメントを指摘したい。

#### 祈りの時間性

まず、上の①と②のかたちの祈りを経て、魂は自ら  
の願ひ事がおも叶って＝実現していないことを痛

切に嘆く。「何をあなたはお望みになる(qué esperas)  
のですか。何故にあなたは待たせたまうのですか(¿te  
tardas)。」<sup>17</sup>ここでは、願ひ事の成就の遅滞が主題化さ  
れていると読める。それは「お望みになる」と訳した  
esperarという動詞が、「期待・待望する」、さらに「待つ」  
という意味をもつことの効果でもある。そこから逆に、  
この祈る魂による「あなたはなぜ私に、願ひの実現を  
待たせるのか」との問いかけが引き出されてくるので  
ある。ここで「待たせたまう」と訳してみた tardarse は、  
直訳すれば遅延する、実現が遅れる、という意味である。  
こうして、何かを願うという祈りの行為がもつ時間性・  
時間的構造が表面化してくる。祈りとは元来、現在に  
実現していない何かが未来に実現することを欲する、  
という言葉のかたちをしていた。しかるに十字架のヨ  
ハネは、以下の⑥段落において、この構造自体を根源  
から解体してしまうことになる。

#### 祈りの二重化

またこの③段落では、この「愛せしめられた魂」が

希っていることの内実が言われてもいる。それは、箇々の願い事ではなくして、願いがあなた（＝神）によって成就せしめられること、そのこと自体が希われているようなのである。「結局のところ（en fin）、私があなたの御子において（en tu Hijo）あなたに願うことは、恩寵と御憐れみ（gracia y misericordia）でしかありえない」と言われる。「その善（ese bien）」が与えられることを、魂は希うのである。ここにおいて祈りは、具体的な願い事の成就／非成就の水準をはっきりと離脱する。祈りにおいて魂が希うことは、何か具体的な出来事の実現ではなく、その実現においても非実現においても、それを願う私にあなたの「恩寵と御憐れみ」が与えられることなのである。そしてそれは、やはり⑥⑦段落において、「魂が神を愛せるようになること」だと言い止められることとなる。<sup>18</sup>

#### ④ ⑤ 段落…祈りの転調

世界脱出?…「キリスト」という決定的モメントの導入によって、この祈りは否定的トーンから転じて全

面的に肯定的なものになるのだが、その前に、④、⑤段落において、マックス・ウェーバー風に言えば「現世逃避的」とも見えようモメントが語られる。この側面を、十字架のヨハネのキリスト教ないし神秘主義から取り去ることはできない。この世にある者の「卑きありさまと限界から（de los modos y términos bajos）」「卑きところに生まれ、育てられた（engendrado y criado en bajeza）」人間が、「あなたへと、愛の清らかさのうちへ（en pureza de amor）」登って行く（levantarse）には、あなたが引き挙げて（levantar）くれる他はない、と魂は言う。「卑きところから登っていく、引き挙げられる」といった言い方には、たしかに何らか現世離脱志向のようなものが感知されるだろう。「無の博士（doctor de nada）」とも称される十字架のヨハネの教説に、地上の、また天上の諸々の善へ執着の徹底的な否定があることはよく知られている。この「箴言集」にも、そうしたことを説く箴言は少なくない。しかし、誤解してはならないことだが、十字架のヨハネの否定の途は、この世のまた天上の諸善が善であること自体を否定するも

のではなくして、「神御自身」ではないかぎりでのそれらに魂の欲求(愛)が向かってしまうこと、それ故に神御自身への愛から逸れて言ってしまうことの、否定である。「愛の清らかさ」とは、「神の愛」であるとともに、魂が神に対してもつべき―すなわち自分自身を含めて神ならざる一切に向かうことのない―愛のありようを言う。

この④、⑤段落における、いわば自力努力の無効の確認、および自らの「自然的『生来の』あり方の卑さへの一種の絶望―この自らの卑さの徹底的自覚がいわゆる「魂の暗夜」を生む―の痛切な表明を経て、この祈りは転調する。

#### ⑥ 段落…願いが成就している者の祈り

キリスト論…⑥段落には、十字架のヨハネのキリスト論、キリスト理解が示されている。すなわち、神は私に、「あなたの御一人子イエスキリストにおいて、一度(unavez)」、「私が欲するすべて(todo lo que quiero)をお与えくださった」。

これはどういうことだろうか。まず、「一度(unavez)」という言葉の含意を指摘しておきたい。哲学的な神秘思想には往々にして神は語られるけれどもキリストが欠落する、ということが言われることがある。十字架のヨハネにおいても、主著群ではキリストはあまり言及されない。ただし『カルメル山登攀』には彼のキリスト理解を示す決定的な箇所がある。それは、いわゆるヴィジョン等の神秘体験を今に求めることの批判が語られる箇所だが、そこで言われていることは、神はイエス・キリストにおいて、人が知るべきこと、得るべきものはすべて、ただ一度、決定的に与え尽くした、従って、いまなおキリストの啓示以外の何かを求めようとすることは、神の子に再びの受難を強いるようなものだ、といった論である。キリストの啓示において知るべきこととは、神は自分を愛している、ということであり、得るべきこととは、その神の愛である。つまり、十字架のヨハネにとってキリストを信じることは、自らを神の愛され人(amada)として自認し、神の愛を受け入れることである。これが十字架の

ヨハネのキリスト中心主義である。

### 請う祈りの解体

従って、祈りにおいて「新たに」、現在未だ実現していない何ごとかの未来における実現を請い願うということ―上記の祈りの時間性―は、本来ありえないはずとなるだろう。魂が願うに値することは、過去において既に与えられ、現に成就しているのだから。かくて、続く⑦段落ではつきり言われるように、祈りの時間構造はいわば終末論的に変容する。願いは既に与えられているものを願うのだから、その実現の遅延 (*tardarse*) はもはやあり得ない。では、キリストにおいて私に既に与えられている「私が欲するすべて」とは何か。そのことも、続く⑦段落で明言される。

### ⑦ 段落・自らに（人々に）呼びかける祈り

言葉の志向の逆転…この「祈り」の結びのようにして（改行を経て）言われる⑦段落の言葉では、かくて、言葉の志向自体が転回している。それまでの言葉は、「愛せしめられた魂」が、「我が愛する御方 (*Amado mio*)」

なる神を「あなた」として呼びかけ語りかけていたのだが、この段落の言葉は、魂が彼女自身に呼びかけるものである。<sup>21</sup>「おまえは何をぐずぐず待っているのだ (*Con qué dilaciones esperas*)。」「つまり願いの事の実現を遅らせているのは、神ではなく、魂の方だったのである。人の願いへの神からの応えは既に与えられているのだから。未来に願うべきものは何もなかったのだから。

その上で、その魂が、箇々の出来事の水準を貫いて、祈りの根源において希われていることがあらためて明かされる。それは「神をおまえの真心から (*en el corazón*) 愛する」ことである。私は「それ以来もう、遅滞なく・いま直ちに (*desde luego*)」、「真心から神を愛することができる」ようになっていく。そしてそのようになっていくことの根拠が、イエス・キリストであった。上述したように、十字架のヨハネのキリスト教においては、キリストとは、「卑き」本性をもち「罪人」でもあろう人が、それでも神に愛されていることを知り神を愛することを可能とした、神への愛の可能根拠としてとらえられている。

言われざる神秘体験？

④段落までの否定的トーン―そこでは、希われるものは何らか不在の相のもとに語られ、激しく求められている―から、⑤段落以降の肯定的歓喜―そこでは希われていたものが既に現在し、与えられてあるものとして受け取られ、魂の渴えは満たされる―への、いわば突然の転調、何らか飛躍とも感じられる転換は、十字架のヨハネの神秘思想に特徴的なリズムである。<sup>22</sup>この飛躍的転換は、教義的にはイエス・キリスト（への信仰）によって為されるのだが、それが箇々の魂において実際に成るに際しては、何らかの神秘体験のような契機を想定することができのかもしれない。この箴言集には現れないが、主著群に特徴的な「魂の本体への神の接触」といった語彙はそれを示唆してもいる。<sup>23</sup>しかし、そうであるにしても、十字架のヨハネのキリスト教にとって、そうした体験的契機は本質的とは言えない。本質的であるのは、そうした転換を経て魂が到達するいわば境地である。その境地の叙述が十字架

のヨハネの神秘主義の本来の領分と言えよう。それが、次の⑧段落に端的なかたちで言語化されている。

⑧ 段落：「愛に捉えられた魂」の境涯

全ての肯定：「数多の天は私のもの (Mios son los celos)」で始まる、このほとんど詩文でもある一節について、<sup>24</sup>逐一解説めいた文言を付するのは、まさに「野暮」というものだろうが、それでもいくつかの点を押さえておきたい。まず、ここでは、諸国民 (gentes)―「非キリスト教徒たち」とも読める―や罪人や天使を含め、一切が「私のもの (mios, mias, mio, mia)」、「私のため (para mi)」とされている。それは、世界がこのようにあることの、全面的肯定であろう。世界の全てがありのままに―多くの罪人も含めて―肯定される。そこには、上述した現世拒否の影はまったくない。神を愛することは、世界の外部の(？)神の居場所へと飛翔し去ることではない。この世界が、神を愛する場所である、とされている。

さらに「世界」とは区別されるだろう「神御自身」

も「私のもの、私のため」である。ここでの「私の」という属格・所有格の意味、「〜のため」という目的前置詞の意味は、たしかに尋常の理解を越えるところがあるが、この言葉を言う魂が、「神を愛せしめられてある魂」である以上、神と魂の間の所有格、目的前置詞 (*para*) を以て言われる関係は、「愛し合うふたり」の間に成立するそれに準えて理解するのが最も相応しいのだろう。『霊の讃歌』『愛の生ける炎』という二つの著書で、十字架のヨハネはその内実を詳細に語るようにしている。

⑨ 段落…自らに（人々に）呼びかける言葉

(bis)

⑦ 段落と同様のかたちで、魂は再びあらゆる願いの成就していることを自らに呼びかける。なお確認しておけば、十字架のヨハネにとって「すべて (*todo*)」の所有はすべての放棄と相即的である。「全にして無 (*todo y nada*)」が彼の教説のモットーである。

⑩ 段落…人間の可能性と栄光

さいごの⑩段落は、字義的には誇大妄想にも見えよう言い方で、神を愛する主体の「栄光 (*gloria*)」が宣言されている。極端に逸脱した言い方に見えるが、おそらく、人間の可能性を常識的な水準に収めてしまうようなことをしないところに神秘主義の過激さがあるとすれば、この祈りを神秘主義的と形容してもよいのだろう。しかしまた、「おまえが真心から願うもの (*las peticiones de tu corazón*) はみな手に入るはず」という断言は、真心から願うものが根源的には「神を愛すること」以外でないとするなら、世界の事柄の何ごとに関しても、その願いがただちに実現する、既に実現していると観ずる境地は、あながち想定不能なものではあるまい。そしてそれは必ずしも、何か大仰な感動を伴うものではない、平静で安らいだ魂のあり方でもある。その水準は、箇々の事実の成否に一喜一憂する地平からは「隠れ秘められた」(*escondete*)、憂いの波も届かない水準であり続けるとも言えるだろう。

以上、十字架のヨハネの小さなテクストを私なりに読み解こうとしてきた。私感では、この「祈り」は、彼のキリスト教の神髄が示されているものに見える。そう取った上で、あらためて、本稿前節で提出した「神の人格性」を巡る問題系に立ち返って、十字架のヨハネの神秘主義の「西欧キリスト教的」性格の所在をさいごにいささか論じてみたい。

本節では、はじめに、「神を愛せしめられた魂」を、人間の主体性の一つの把握として捉えておいた。十字架のヨハネの根本的人間理解がそのようなものであるとして、この祈りを読み解いてみた。そして、この祈りのいわば展開を、祈る人間の主体のありかたの一種の深化の過程として捉えてみた。深化ということとは、変遷・遍歴とはいささか異なる。それは、同一の主体のあり方の、さまざまな、但し根源の方向に向かう諸位相が順次顕在化する、ないし発見されていく過程である。つまり、「すべては私のもの、私のため」と発話する主体は、同時に罪を為す主体であり、また自らにおいて神が善行を為すことを願う主体であり続け

る。さまざまな主体性を同時に並立させうる者として、十字架のヨハネは、人間を捉えていると言ってもよい。しかし、彼にとつて、その最も根源的な人間理解は、「神を愛せしめられた主体」だった。この神への欲望、「神への愛(amour de Dieu)」を欠いては、彼の神秘主義もキリスト教も成立しないと思われる。それは、あくまで「神御自身」を、愛するという動詞の対格に据えて愛する愛であり、神を「あなた」という二人称単数の人称性言語で捉える言語系によつて最も相応しく言語化される愛である。そしてそうしたことが人間に可能であることの根拠が、イエス・キリストへの信仰である。<sup>28</sup>

このような根本的人間理解を基点とする限り、「神(絶対)」は「人格」<sup>ペルソナ</sup>たらざるを得ない。人間の根源的あり方を、「愛され・愛せしめられる主体」として、即ち(愛する)汝と関わる(愛する)我」として捉えているからである。もとより、上の「祈り」においても、「あなた」と呼びかけられる「神御自身」は、世界の中には顕れない。『カルメル山登攀』で言及される「神(自身)の観念」、すなわち「暗く、漠然とした、全てをおおう、

愛のしみ通った観念<sup>29</sup>とは、むしろ「あらゆる観念の無(いこと)」であり、あるいは「無の観念」に見える。しかしその「観念の無さ」は、たんなる空虚ではなくして、—いわば「無相の神」として—魂の最も深いところに「触れて」来る。さらには「闇の光線」として私を「襲って」くる。十字架のヨハネにおいては、無さえも人格化されて捉えられるごとくである。「神ご自身」を求める「私」が人格である限りにおいて、神の観念の無さ、すなわち神の顕れの無さ自体は人格(ペルソナ)となる、と言えようか。そのような無相の汝としての神を真心から愛することの中でこそ、上に見た祈りにあるような、顕れる世界一切の全面的肯定がなされる、というのが十字架のヨハネの神秘主義である。

もちろん、このような人間理解以外の根源的人間理解はいくつもありうる。本稿第Ⅰ節に見たように、十九世紀以来の比較宗教学、文化人類学は、西欧以外の諸伝統において、西欧キリスト教的な人間理解とは大きく異なる人間理解を発見してきた。それらを、「神

神秘主義」の名のもとにであれ、単一の人間理解に収斂させることは困難であろうし、必要なこととも思われない。自らが属する宗教伝統—「宗教」に限る必要はないだろうが—の「根源への逸脱」ということを以て神秘主義の特徴と見るならば、人類の宗教伝統の多様性に応じて、また多様な逸脱の仕方に応じて、多様な神秘主義がありうる。ただしそれらは、いずれも人間の—常規を逸脱したかに見えるにせよ—可能性の発見ないし開示であり、とすれば人間にはなおも知られざる(宗教的)可能性があることになる。このことの承認が、Ⅱ節に略述したような現代の状況下での神秘主義を巡る宗教対話の条件であろう。

#### 註

① これは、近年の「ポストコロニアル」的問題意識を反映するものと言えるが、私自身は、私の西欧神秘主義研究の導きの星だったミシェル・ド・セルトーの仕事に大きく示唆されている。 Cf. Michel

de Certeau (1925-1986), *Fable mystique: XVIIe-XVIIIe siècle*,

Gallimard, 1981.

- ② Michel de Certeau, "Historicités mystiques", *Recherches de Sciences Religieuses*, vol.73 (1985), pp.325-54.
- ③ セルトーの神秘主義把握も、神秘家とされる人の叙述や行動のスタイル、やり方—modus loquendi, modus agenda—に、その特質を見ようとするものだった。 Cf. Certeau, *op.cit.*, *art.cit.*
- ④ William James, *Varieties of Religious Experience*, 1901, lecture 16. 二十世紀の劈頭に刊行されたジェイムズのこの名著は、以後一世紀間の「神秘主義」研究を大きく支配することになったと思われる。
- ⑤ 神秘主義を論ずる際に今日でも頻繁に持ち込まれるこの「experience」なる概念は、しかし極めて多義的で問題적である。それは、ジェイムズのいわゆる「暫時的(transient)」な、「変成意識状態(Altered States of Consciousness)」にも回収されかねない稀少で特殊な「体験」の方向と、各人の「人生」の経歴のすべてを込めた、その人固有の「生」の内奥の真実の水準にまで深化する方向を含んで多義

的・多層的に用いられている。いわゆる反形而上学としての経験論哲学が、「経験」をすべての真理の基底に据えようとする際の用法を除いても、である。 Cf. Jean-Yves Lacoste, "Témoignage mystique et expérience philosophique", in Philippe Capelle (ed.), *Expérience philosophique et expérience mystique*, Cerf, 2005, pp.301-321. 上田閑照は、とくに宗教的生における「経験」の意義を最も深く反省している。 Cf. 『経験と場所』、岩波現代文庫、2007、他。

⑥ 中世後期までは、「神秘神学(theologia mystica)」は、擬ディオニュシオス・アレオパギテスの同名の著作、ないしその註解によって探究される神との否定神学的な関わり(「観想」)そのものを指すのが専らだった。これが、「聖書(実証)神学」「司牧神学」等と並ぶ神学の「ジャンル」になっていくのは概ね近世以降のことである。

⑦ 代表的なものとして、Pierre Poinet, *La Théologie tréelle*, 1700; Gottfried Arnold, *Unparteiische Kirchen- und Ketzer Historie*, 1703.

⑧ cf. Richard King, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and The Mystic East*, Routledge, 1999.

⑨ 付言すれば、神秘家には、「逸脱」の果てに構築した自らの理論や教説に固着滞留することがないところがある。自らのうちたてた理論や制度をも「さらに根源に向けて」離脱していくところに、神秘主義特有の「スタイル」を見ることができぬ。Cf. Certeau, *op.cit.*

⑩ Cf. Raimundo Panikkar, *De la Mística: Experiencia plena de la Vida*, Herder, Barcelona, 2005.

⑪ 但し、知られているように、後年の大拙は、禅は神秘主義ではない、と明言するようになる。これは、近代西欧的な神秘主義概念を介して禅を欧米に紹介する段階がほぼ終わり、禅のより正確な解説を意図するようになったためと思われる。Cf. 拙稿「鈴木大拙の「疲れ」」『鈴木大拙全集 月報21』岩波書店、二〇〇一年、五一―八頁。

⑫ 十字架のヨハネは、おもに修道生活の指針や心構えを記した多くの「箴言」を書いている。そのう

ち『光と愛の言葉』と題された七九のアフォリズムからなる「箴言集」には、十字架のヨハネの自筆本が遺されている。本稿は、自筆本の写真版に現代綴りによる活字化を付した、*Edición facsimile de los DICHOS DE LUZ Y AMOR escritos por SAN JUAN DE LA CRUZ. Presentación y textos: Tomás Álvarez, Valentín de la Cruz, Editorial La OLMEDA, Burgos, n.d.(1991?)*に拠った。但し以下の説明の便宜上、原文にはない改行を適宜施し、各段落に番号を付した。自筆テキストでの改行箇所は「」で示した。「」は一つの箴言の終わりを示す。文中に掲げたスペイン語は現代語綴りに変えている。

⑬ 自筆本ではここで「愛に捉えられた魂の祈り」と題された箴言が終わり、以下は別の箴言となっているが、現行の多くの十字架のヨハネ著作集では、続く箴言を一連のものとして扱っている。内容上、続けて読むのが相応しいからである。単なる箴言集というよりも、ゆるやかだが一貫した構成なしで編まれた「作品」と見られる『光と愛の言葉』

においては、一群の箴言がひとまとまりで意味を担っている箇所が少なからずある。西仏対訳版 (Jean de la Croix, *Les Dis de Lumière et d'Amour/Dichos de Luz y Amor suivi des Degrés de perfection/ Grados de perfección*, éd. Bernard Sesé, Les Cahiers Obsidiane, Paris, 1985) に寄せられたミシエル・ド・セルトリーの濃密な「序論 (Préface) (pp.13-21)」は、このテクストの作品としての統一性や特質を繊細かつ鋭利に読み解いている。

14 「食卓から」ほれ落ちる食シ屑 (??)」 Cf. Mt.15:27.

15 *The Collected Works of Saint John of the Cross*, tr. by K. Kavanaugh and O. Rodriguez, ICS Pub., Washington D.C., 1991.

16 “obramelas” という言い方の「私に (me)」という与格には、「私において」「私にたいして」「私のために」といった諸義が同時に含まれているだろう。

17 原文 (“*las penas que tú quisieras aceptar*”) の解釈には難しいところがあるが、本稿では「またその故にあなた甘んじてお引き受けくださることになろう

苦しみも (私に与えてください)」と解しておく。願ひ事の実現のために「あなた (神)」が敢えて苦しむのであれば、その苦しみも私に (あなたに代わって) 与えてください、「そしてそのようになりませうよ (à haçase)」との意である。

18 そのために魂が捧げる “*cornalio*” (賽銭用の価値の小さな硬貨) とは、この祈り自体のことであろう。 Cf. 箴言五四「このことをよく見て取るように。神は接近不能 (*inaccesible*) なのだから、おまえのもつ諸能力が把握でき、おまえのもつ感覚が感知できる限りのものに停止してはならない。そうして、おまえが神以下のもので満足してしまい、おまえの魂が神に向かい行くのに相応しい軽やかさを失くしてしまうことのないように。」

20 『カルメル山登攀』第二部第二十二章。

21 この祈りも含め、十字架のヨハネの多くの「箴言」は、「私」が「あなた」に呼びかけ・語りかける形式をとっている。その際、「私」「あなた」の指示対象はしばしば多義的である。この一文でも、呼

びかけられている「あなた」は、当の魂自身とも取れるが、ヨハネがこの箴言集を与えた弟子（たち）、ひいては読者一般とすることもできる。

㉔ 『カルメル山登攀』の文脈では、「神御自身」についてのあらゆる観念的把握が不可能であることが示される極限で、その観念的把握の不可能性自体が、「暗く、漠然とした、全てをおおう、愛のしみ通った観念 (noticia oscura, confusa, general y amorosa)」としての「神ご自身の観念」に転ずる。それはさらに、「魂の本体における神の接触 (roque de Dios en el sustancia del alma)」として具体化される。『魂の暗夜』の文脈では、自己の悲惨さについての絶望の極致において、その絶望の根拠としての神の愛が開示される。漆黒の炭木が突然点火して明るく炎上するように。『霊の讃歌』の文脈では、「私を愛に傷つけて」去っていった恋人を追い求めて山谷を巡る乙女が、術尽きてうずくまる水辺で、突然（背後から？）恋人が現れて愛の言葉を語りかける。以後、二人は互いの愛を果てしなく深く

ていくことになる。

㉕ Cf. 拙著『十字架のヨハネ研究』（創文社、2000）第Ⅱ部第三章、第Ⅲ部第二章。

㉖ この箴言集は「光と愛の言葉 (dichos)」と題されている。“dichos”というスペイン語には豊かな含意があるが、ここでは「見事に言われた言葉」といったニュアンスが強い。それは言葉として結晶しており、詩の言葉にも近づく。この部分も含め、彼の「箴言 (dicho)」の多くは、またその連鎖は、明らかに音楽的効果を有している。Cf. M. de Certeau, “Préface”, pp. 131-4, 20-21.

㉗ 尋常の理解を超える力ある言葉は、それを巡るさまざまな瞑想を喚起するだろう。そのためのいくつかの視点を記しておきたい。この「私のもの」が、「私のものであって他人のものではない」といった含意を一切もたないことは言うまでもないとして、神と世界の一切が「結局私（ひとり）のためのものであった」という感懐は、東西の宗教文獻にまみ見られるものだろう。この「祈り」もそれに類

するものとすることが出来る。また、「すべては私  
のもの」というこの一節の「私」を「神」と読めば、  
つまりこの発話の主語を神とすれば、この言葉は  
まったく自然に受け取れる(「神ご自身も私のもの、  
私のため」の一句を除いて)。おそらくここに十字  
架のヨハネの神秘思想の核心がある。彼が説く「魂  
の神との合一」とは、魂と神とが「一つのもの」  
になるという仕方でも、神を主語として述語  
される形容や属性がほとんどそのまま魂につい  
ても述語される、という仕方で言語化されるのであ  
る。本来神の発話であるべき「全ては私のもの」を、  
魂が自分のこととしてなんの躊躇いもなく発話し  
うる境地に立つこと、いわば神と私が重なること  
が、彼にとっての神秘的合一であった。前掲拙著、  
第三部五、六章参照。

㉞ 「汝が全てから全てに到るためには、全てにおい  
て全てを棄てなければならぬ。そして全てを得  
るに到るときには、何も欲しないでそれを得るの  
でなければならぬ」(y cuando lo vengas del todo a tener/

has de tenerlo sin nada querer)。(十字架のヨハネ「完  
徳の山」の箴言)

㉟ 後に静寂主義の異端とされる思潮において重視さ  
れる「静寂(quietud)」、「平静(tranquilidad)」、「平安  
(paz)」、「安らぎ(sosiego)」といった語彙は、この箴  
言集にも頻出する。これらもまた十字架のヨハネ  
の目指す境地を語るものでもある。

㊱ なお、「神を愛せしめられた主体」という人間把握  
には、「神に愛されている主体」という人間把握が  
先行しているはずである。十字架のヨハネの著述  
においてはこのことは大前提となっているとと思わ  
れる。

㊲ 註㉞参照。

## レスポンス

橋本裕明

鶴岡先生は長年にわたって十六世紀のスペインの神祕家ファン・デ・イエペス・イ・アルバレス（一五四二

一九一）すなわち十字架のヨハネの研究をしてこられました。その集積として著された『十字架のヨハネ研究』（二〇〇〇年）は、同修道会の神父である奥村一郎先生がノバート・カミン師の『愛するための自由——十字架のヨハネ入門』の推薦文で、このカミン師の著作と並んで高く評価されており。カミン師の書が十字架のヨハネの思想を靈性的観点で読み解いたのに対して、先生の場合はヨハネの残した著作を宗教学的立場から客観的に考察吟味し、評価されました。

今回の発表でもこの客観的視点は堅持されていて、まず「神祕主義」という用語の拡散情況（多義性）に注目するとともに、その成立を歴史的・社会的地平に

おいてとらえ、通有的概念として固定しようとしてされています。それから、奥村先生の宗教体験的・靈性的立場からの発表（「暗夜」の靈性——十字架のヨハネ）（一九九四年）とは趣きを異にし、テクスト（箴言集『光と愛の言葉』内の「愛に捉えられた魂の祈り」）の分析から、人格性（人称性）に焦点をあて、この神祕家の「神と人間の関係」の思想を明らかにしておられます。

私はかつてこの十字架のヨハネについては、十四世紀のライン神祕主義のタウラーの影響を受けたとして、『カルメル山登攀』（「神との一致」へのいわゆる魂側の能動的努力の道程）や『暗夜』（神の働きを受けての「一致」への道程）を靈性的な観点から読もうとしましたが、特にその中のスコラ学的分類とそれに基づく執拗な分析にはなかなか馴染めませんでした。ただ今回、レスポンスを引き受けるにあたり、鶴岡先生の草稿を踏まえつつ再度挑戦し、この二つの大著と他の小編も通読してみました。その中で、やはり十字架のヨハネにおける無化の徹底、キリストへのまねび（それは徹底した無を生きたことですが）、愛における神との一致

（実体的一致ではなく、愛による超自然的な「相似の一致」）などは、まさしくタウラー自身の思想とも実に近く、両者の関係性も十分に想定されるものでした。

今回の先生のご発表は、先に述べましたように、「神秘主義」という概念の成立過程とその多義性を整理して説明されるとともに、十字架のヨハネの神秘思想の核心を小テクストの中から読みとられたものだと理解しています。したがって内容そのものに反論するということよりも、とくに後者についてはタウラーとの関連で私の読み方を提示させていただきつつ、さらに通有的概念である「神秘主義」における超越者と人間（自己）の関係、とくにそれにおける人格性の問題について、鶴岡先生および仏教の方々に対する質問させていただきましたということにしたいと思います。

（一）「神秘主義」は「西欧キリスト教的か？」というタイトルに対する答えですが、先生のお考えでは、この用語の成立の歴史的経緯を見た場合には、西欧キリスト教の文脈の中で生まれたものであるが、そもそも「神秘主義」が宗教における「根源への逸脱」とい

う通有的意味をもつという点ではそうではないということでしょうか。「逸脱」という表現は若干ネガティブは響きが感じられますが、結局「何らか特定の实践や思想の体系であるよりも、各宗教伝統の根源的真理としての秘義を固定的な体制を構築して枠付け、定式化しようとする態度からの、不可避かつ不断の逸脱の動性自体を特徴とする」ことを以て、「神秘主義」の定義とするとということでしょうか。従って、鈴木大拙が禅を紹介する際に *mysticism* という表現を用いたことは、一種の「文化的・宗教的『他者』」を、自らが依拠するバースペクティブの中に包括的に位置づけるような理論構築」として批判を加える現代の立場にたつておられ、諸宗教には多元的にそれぞれの「神秘主義」があることを肯定する立場でしょうか。その上で、十字架のヨハネに独特な—もちろんキリスト教神秘主義に共通の基盤を有しつつ—「神秘主義」の核心を解明されたということでしょうか。先生は論文の中で仏教にも触れておられますが、「神秘主義」における仏教との対話の方向性をそのように考えておられるのでし

ようか。

(2) 「愛に捉えられた魂の祈り」

①段落について…願うことが叶わぬことは人間の罪に原因があるということでしょうか。

②段落について…神が「引き受ける苦しみ」とは、キリストの受難を指しているのでしょうか。

③段落について…最終的にキリストにおいて人間に願いうるものは「恩寵と憐れみ」でしょうか。これに人間は「捧げもの」をすべきだといわれますが、それは何でしょうか。

④⑤段落について…十字架のヨハネにとって、人間の側での神の働きにもとづく無化とは無執着そのものを説くのでしょうか。この神秘家が用いる「無」という表現の内容を説明していただきたいと思えます。

⑥⑦段落について…十字架のヨハネは『カルメル山登攀』以外ではキリスト論をほとんど説かないといわれますが、この神秘家が強調する無化というのは模範とするキリストそのものの生き方であり、それが十字架において極まったのではないのでしょうか。

結局、無相の神の無窮の愛に対する人間の愛の応答

関係が十字架のヨハネの思想の根底であり、それを可能にするのがイエス・キリストへの信であり、そのための徹底した無の行であると思えます。人間は「愛され・愛せしめられる主体」です。そもそも神を愛したという本願は、神の先行的働きを不可避の条件とするものであって、神なしの人間の主体的・能動的働きによって実現できるものではありません。信を通して無相の神へと突破し（それはもちろん我性の大死と相即する）、本来の愛の人格的關係性を回復する中で、「顕れる世界一切の全面的肯定」がなされると言えます。

十字架のヨハネの神秘思想は、ドミニコ会のタウラーとともに十字架のキリストへの信とまねびに基礎づいており、それは徹底した無の行の実践であるといえます。そのまねびは五感と知性の働きを浄化し、魂の究極である *gratia* を神に向けて開きます。タウラーにおいてもイエスはひたすら無に徹し、相即的に神のいのちを生きた模範でした。タウラーでは、苦難のキリストのまねびを通じて、有相のイエスから無相のキリ

ストへと移され、神性と一致するとされています。その浄化の指導がタウラーの司牧的使命でした。

(3) 鶴岡先生に倣い、あえて仏教の「神秘主義」を考えた場合、大乘仏教の「神秘主義」では人格的關係はどうなるのでしょうか。鶴岡先生は仏教の空を、神秘体験において「覚知される形而上学的世界観」と位置づけておられます。大乘仏教では、縁起・空の法（ダルマ）の悟りの獲得を人生における苦の解決すなわち救いとします。ただし罪悪深重の凡夫（衆生）の救いを考えた場合には、一方で聖道門のように真理の自覚に向かうもの、他方で浄土門のように阿弥陀仏への信を根拠にするものという二つの方向性が考えられます（もちろんどちらも大乘仏教である以上は、根本的には無相の法の悟りだということになるでしょうが）。後者を考えた場合には、それは法性法身からの応身、報身の成立と類似した発想であると思え、そこには慈悲に基づく仏と衆生との人格的対応関係が生じているのではないのでしょうか。阿弥陀仏が大無量寿光といわれ、人格性よりその法性法身の性格が強調されるとしても、

それはある面では神の受肉体であるイエス・キリストのロゴスの無相面の強調と類似しているのではないのでしょうか。つまり仏教にも超越者と自己の間に人格的關係が存在していると考えられるのではないのでしょうか。

(4) 神秘主義における神の人格性の問題は、十字架のヨハネやタウラーなどでは明確です。そこには無相であれ神と自己を空じた人間との至純の愛の關係性が存在するからです。神秘主義をキリスト教において語る以上、なんじという「二人称単数の人称言語」とわけて表示する關係性は厳然とした事実となっています。あのエックハルトですらも、上田閑照氏が「十牛図」第八図で指摘されているように、端的に「無」という禪と似た「神性の無」といいながらも、そこには「神性の無」という実体が人間に對峙していると思えます。「(エックハルトによって) 無と言われるその背後には実体が厳存しています。実体性が無を限界づけています。エックハルトの無はそれとして徹底的ですが、最終的には形容詞、主語になる実体への述語です。『絶対

の無」の絶対性は「無」にあるのではなく、超有としての有、究極の実体性に由来する」（『自己の現象学』わけです。私は上田氏のこの解釈は正しいと思います。

最終的にエックハルトも神の無相である神性を自己の他者とする（もちろんたんなる他者ではない。自即他の意味での他者である）という点で、キリスト教神秘主義であると考えます。ただし上田氏が大乘仏教はそれに対して、「実体性の高揚ではなく、逆に実体性の全き空解である」とする「無」は、現実の仏教においてどのような意味で空解しているのでしょうか。先に述べた縁起・空の法の報身、応身への展開は、この空解を徹底していると言えるでしょうか。たとえば「禪がつぶれて念仏となる」と述べた森本省念老師の場合は、最後には南無阿弥陀仏という自他相即の他者への托身の祈りとなっていくことを肯定するのではないのでしょうか。とすればそこには仏教においても、法身に対してすら二人称単数の人称性言語で捉える「超越者と人間の慈悲の関係性が認められるのではないですよか。

## 討議 I

司会 橋本裕明

鶴岡

大麥丁寧にお読みいただきましてありがとうございます。ございました。質問の形になっているところに関しては逐条的に答えてゆきたいと思います。

「神秘主義は西洋キリスト教的か？」との疑問形のタイトルに対しての答えは、結局、イエス＆ノーということになります。つまり「神秘主義」という概念を持つ西欧キリスト教的な来歴を忘れてはいけないということを強調したいのです。けれども、だからといって西洋キリスト教以外の人々に関係ないとは言えないと思うのです。なぜなら、一九世紀の植民地支配以来、西洋キリスト教は全世界を覆ってしまっていて、われわれは西洋キリスト教的なものをすでに相当に本質的なところで受取っていると思うからです。

ですから、西洋キリスト教的な概念は極地的限定を免れないから捨ててよいというのではなく、それを自らのこととして引き受けなければならぬのではないか、というのが答えになります。

「根源への逸脱」というのは、全然自信のある言い方ではないのですが、一つの見方としてこういう方向でも少し考えてゆきたいということです。「逸脱」という言葉はわたしにとつては非常に良い言葉で、わたしのような世代にとつては「逸脱」とか「過激」とか「越境」とか、そういう言葉は大好きで良い言葉なんです。

鈴木大拙に関しては、わたしの説明不足があったようです。彼の「神秘主義」という言葉の使い方をみますと、「禅は神秘主義か」という問題が一貫して彼にはあったようなのですが、それは神秘主義をどう定義するかによって態度が変わっていると思います。彼の中期といえる時期には、英語でミステイシズムという言葉

さかんに使いますが、とくに禅を西洋人に分かつてもらうためにこの言葉を使うのです。けれども、も晩年と言いますか戦後になりますと、「禅はむしろミステイシズムでない」という言い方にはつきり変わってきます。これは、おそらく正確に禅について語ろうと思えば、西洋的な概念であるミステイシズムをそのまま適用できるものとして禅を受け取られては困るという思いが前面に出てきたということだと思われま

す。つまり「神秘主義」という言葉は西洋人にとつて何かを伝えるためのルートとして一定の有効性があったということだとわたしは理解しています。ですから、鈴木大拙が自分の視点から他者を位置づけていくような包括主義だというニユアンスはまったく悪くないと思っています。これはわたしの書き方が悪かったのだと思います。

仏教についてどう考えているか、についてはわたしは何も言えないのですが、「愛に捉えられた魂の祈り」についての細かい質問がありま

したので、それについてお答えしたいと思います。十字架のヨハネの最終的な「主体」理解、つまり人間理解がどういふものかと言いますと、「*alma enamorada*（愛に捉えられた魂）」ということが究極の本音だと思います。神への愛に捕まえられて神を愛せしめられている主体、それが人間の本来だということです。また、「願いが叶わないのは人間の罪に原因があるということか」とのお尋ねですが、そこまで言っているか分かりません。①段落と②段落は、人間理解の大きな区分として、罪人としての人間理解と、善を行なおうとする人間理解を共にいうものとして言っていると思いますので、「願いが叶わないのは人間の罪に原因がある」といった神学的な主題になっていることでは必ずしもないと思います。むしろ願い事が叶わないのであれば、その叶わないということ自体を願ってしまう祈りの水準を取り出そうとするのが目的だったと思います。

「神が引き受ける苦しみというのは、キリストの受難を指しているのか」については、究極的にはそうだと思いますが、この祈りの中でどのように特定されているかどうかはよく分かりません。十字架のヨハネの箴言は、スペイン語の言い回しを巧みに使ったスパツとした言い方なので、いろいろな解釈が可能です。わたしとかあなたという言葉が出てきますけれども、それが何を指しているのかについても色々な読み方が可能で、ひとつの読み方に限定される必要はないと思いますが、この点については、最終的には当然キリストの受難を指していると言つてよいと思います。「捧げ物」と言っているのは、註に書きましたが *conadillo* という今では見えない言葉を使っていますが、祈りそのものことかなと、とりあえず考えております。

それから「十字架のヨハネの無について説明せよ」ということですが、よく使われ分かりやすいのは、このヴィジュアル資料として最後に

つけた不思議な絵です。「完徳の山」図。本誌では省略）十字架のヨハネはこういったスケッチのような図柄に箴言類を書き込んだものを自分で書いて、弟子たち、修道士たちに与えていました。このスケッチには三つの道があり、みな真ん中のカルメル山の頂上に向かっています。頂上には「神の栄光のみが住まう」と書いてありまして、そこに登ってゆきたいわけですが、それには三つの道があります。左側の道が地上の道、地上の幸せを通って進む道です、右側の道は天上の道、天上の幸せとか喜びとか平安を通過していく道です。しかしそういう地上の、あるいは天上の幸せを辿って一歩一歩登ってゆく道は結局カルメル山の頂上には通じておらず、真ん中の小さな道だけが「完徳(perfection)」の小径です。そこには、「nada (無) nada, nada, . . .」と「無」が六つ書いてあり、さらに「*aunque en el monte nada*」と書かれています。つまり山の中に入っても、あるいは頂上

に行っても「無」なのですが、この中央の「無の道」のみが頂上まで通じている。これが、十字架のヨハネのテキスト中で最も鮮烈に「無」が使われている場面だと思います。他にも無という言葉はできますが、基本はこういうものですので、無が何らか実体視されるような、たとえば *Nichils* というように名詞化されるような使い方ではないです。つまり、図の地上の道や天上の道の途上に書かれたいるような幸せに対して、いちいち線が引っ張ってあって、そこに「*ni eso* (これではない) . *ni eso, ni eso*」「*ni esotro* (あれでもない) . *ni esotro, ni esotro*」と記されているのですが、彼の無は、この「何々では無い」という無といえます。Not this, not that, the not です。否定辞の水準で留まっているとも言えましょう。否定辞そのものの根源であるような、無と名詞化されうるような無は、十字架のヨハネにはない、少なくとも主題化されないと思います。ただし、十字架のヨハネの無

は「全て (todo, all)」と裏腹でありまして、「全即無 (todo y nada)」とよく言われます。つまり、すべてということに彼は非常にこだわります。すべてを所有したい欲望の持ち主なんですね、彼は。「すべてを所有することは何も所有しないことだ」というフレーズがよく出てきます。それは all と nothing が相即するからです。そういう経路を考えますと、無が同時に全ですから、なんらか無というものを対象的に名詞的に考えることができるような気がしますが、そのことを主題化して思索したテキストはないと思っっています。

それから、「十字架のヨハネのイエス・キリストは、タウラーにとってそうであつたような、模範、つまりまねびの対象なのかどうか」ということです。わたしの印象は、十字架のヨハネのイエスあるいはキリストは（イエスという言葉はあまり使わなくて、言うときはキリストですけれども）、生き方の模範という意味はもち

ろんありますけれども、それより以上に、愛の対象としての姿が大きいようです。あるいは神を愛する根拠ですね。生き方の手本というよりはもう少し神学的だと思えます。これはニュアンスの違い程度の問題かもしれませんが。そこで気になるのは、十字架のヨハネが「神を愛せしめられている」と言っているときの愛している対象がキリストなのか父なる神なのか、このことがやや気になるのですけれども、わたしは率直に言つて曖昧な感じがします。曖昧なままですつととおされているような気がしますが、曖昧でよかったのかなとも思います。ただ神学的な根拠としては、神を汝として愛することができる根拠がキリストである、ということはずきりしていると思えます。ですから、愛しているのは父なる神ではなくて、イエス・キリストだという言い方は、十字架のヨハネの場合にはできないと思います。

さいごに、(3)の質問ですが、わたしが「大

乗仏教の空を神秘体験において覚知される形而上学的世界観として位置づけている」とありますが、もしわたしの文章の中にそのようなことが書いてありましたら、それは撤回します。そのような言うつもりはないです。わたしは大乗仏教の空について言及することはできませんし、少なくとも「形而上学的世界観」といってよいものだとは思われません。というのは、そもそも「形而上学」とは何かということが気になってしまうからです。以上です。

橋本

どうもありがとうございます。形而上学的世界観のところは、取り方を誤っているといけませんので、わたし自身もう一度詳細にテキストをよく読ませて頂きたいと思えます。先ほどの(3)と(4)で書きました、仏教における超越者の人格の問題ですよね。それから(4)で書きました、これは上田先生の書かれたものに対するわたし自身の質問ですけれども、「神

竹村

性の無」と仏教という端的な無というのは体験上違うのかどうかということです。たとえば教義からすれば全く違うと思いますけれども、体験上それはどうであるのかといったところを少しお聞きしたいです。それはこの後になされるイエーガーの発表の中でも取り上げられるところですから、もし仏教の方から何か教えていただければありがたいですけれども。

簡単な感想のみ触れてみたいと思いますが、鶴岡先生が神秘体験というものは必ずしも一つだと言わなくてもいいんじゃないかと言われたと思います。仏教の中でもすでに神秘体験ないし、その表現が必ずしも一つではないというところがあるのではないかと思います。確かに浄土教なんかでは、「無量寿経」、阿弥陀仏の愛に応答するという局面があると思うんですね。人格的な応答関係というのがそこで語られている。けれども、浄土教で念仏なり、信心が決定

するなりして往生する、ないし成仏する。最終的には浄土教でも自ら成仏するところと違えるわけですね。その成仏したところでどうなのかといったときには、法身そのものになりきるところがありますから、そこで果たして人格的關係というものが出てくると言えるかどうか、法身そのものになりきってしまうところもあるわけです。ですから、法身と一つになるという面が根本にあると思うのですけれども、そこからさらに蘇ったときにその個と、いわば超個と言いますか、自己と絶対者の關係をどのように表現してゆくかというときに、たとえば禅では「祖におうては祖を殺し、仏におうては仏を殺す」という表現も出てくるし、しかし一方では南無阿弥陀仏という言葉も出てくる。それは矛盾しないのだと思います。どのレベルでどのように關係を捉えてゆくかというときに、人格的な關係性が出てきたり、あるいは人格的な關係も消えた地平というものに

#### 河波

達するということも見られると。さまざまなケースがやはり見られて、さまざまな表現が見れるというふうに言えるのではないかと感じました。

「空」 という概念が大乗仏教で出てくるのは、小品般若経という經典です。般若経だけでもその生成のプロセスに七〇〇年くらいかかっているんですね。小品般若経、大品般若経、金剛般若経、文殊説般若経などたくさん出てきますが、最初期の大乗經典の小品般若経にはじめて「空」という思想が出てきます。大乗（マハヤナ）という言葉も、そこが初出なのです。この經典はだいたい紀元前一世紀の後半頃とされています。問題はいつたいその「空」という概念は一体どこから出てくるのか、ということなんです。それと前後して般若三昧経という經典があります。「般若」とは仏様が現前し、そこに精神が集中してゆくということですが、その般若三昧が

実現してゆくと「空」がひらけてゆくというのですね。ですから、後になると「念仏」と「空」は別々になりますけれども、一番の出発点は実は一つで、むしろ「空」という概念が成立するその根幹に「念仏」があります。そして、小品般若経、原始般若経がどこから出てきたかというところ、やはり像塔崇拜なんです。それが大乘仏教の出発点になるわけですが、それを中心にして祈りの世界が展開されてゆくということです。

「空」の初出ということ、「大乘」の初出ということ、それが小品般若経だというのがひとつ重要なポイントだと思います。そして小品般若経が七〇〇年にわたる般若経の展開の一番原型にあり、像塔崇拜が内面化されて、それが「念仏」という思想になる。そういう点ではどこかでキリスト教とつながる点もあります。

それから鶴岡先生への質問で、グノーシスの問題がでてきましたね。エドワーズ・コンズのようなヨーロッパの般若経の専門家は、般若経

が成立する背景にグノーシスがあったと言うわけです。「グノーシス」という言葉はギリシャ語で、般若（プラジュニヤール）の「ジュニヤール」はサンスクリット語ですけれども、語幹が同じですね。「知る」とか「知恵」ということになりましたが、ヘレニズム世界を媒介にして、どこかでグノーシスと仏教とが出会って、そこから般若が出てきたとも言えると思うんですね。

それで鶴岡先生に質問ですが、グノーシスは神秘主義なんですか。それからグノーシスとキリスト教ということが論じられる場合には、初期の段階ではキリスト教がグノーシスを受け入れ、途中からグノーシスを弾圧するというプロセスが考えられるわけですが、キリスト教とグノーシスとの問題です。それがどういう関係にあつて、神秘主義とどういう関係にあるのかというのがわたくしには分かりにくいところがあります。また、ナグハマディ文書などを見てみると、「キリストを見る者はキリストにな

## 鶴岡

る」という言葉があるんですね。「仏を見る者は  
仏になる」という概念もあるわけですから、ど  
どこかでヘレニズムという一つの世界を媒介に  
してキリスト教と大乘仏教、グノーシスがわか  
わりあっているようにも思います。質問はグノ  
ーシスがミステイクかという問題です。

ありがとうございます。宗教史上の事実とし  
て、古代ヘレニズム世界においてキリスト教と  
グノーシスがどのようなものであり、またそれ  
らがインドないし東洋の諸宗教とどういう関係  
にあったかに関しては、わたしは全く知りませ  
んのでなにも言うことはできません。初期のキ  
リスト教の形成にさいして所謂グノーシスと言  
われる運動がどの程度の意義をもっていたのか  
も分かりません。わたしがグノーシスとミステ  
イクの関係について言えるのであれば次のよう  
なことです。「グノーシス」という言葉はいつの  
頃からか、最大の異端の名として連綿として使

われてきたわけです。「マニ教」もそうですけ  
れども、ほとんど異端の同義語のようにして使  
われてきたような印象があります。歴史の実体  
としてのマニ教やグノーシスの諸運動とはいさ  
さか切り離されてグノーシスという言葉がキリ  
スト教の中で使われてきたように思います。そ  
れは今に至っているところもあります。わ  
たしの発表の中でグノーシスという言葉を使っ  
た文脈を補いますと、たとえば、一七世紀終わ  
りごろの典型的な神秘主義者といえるピエティ  
ストのアーノルドという人が『非党派的教会お  
よび異端史』という一種のキリスト教神秘思  
想史といえる大著を書いたのですが、そこには、  
古代の代表的グノーシス主義者とされている  
ヴァレンティヌスたちも真の、つまり神秘主  
義的で本物のキリスト教の系譜の中に入ってい  
るんですね。つまり、神秘主義を称揚する人々  
には、単純に正統と異端を分ける発想を脱した  
いところがあつたというニュアンスで使いまし

た。そこで、大きく神秘主義は正統か異端かという問い方をしてみますと、神秘主義という言葉はある時代のプロテスタンティズムにとってはおとんど異端に近い含意がありましたし、一方、カトリックの人にとってはキリスト教のエッセンスとして使いたいところが今でもありません。グノーシスはほぼ一貫して異端の名前ですが、神秘主義は正統の一番良いところとして使われてきた歴史もあります。語彙としてはそういう身分の分け方があったと思います。では、いわゆる古代のグノーシス主義者たちの思想、ナグハマデー文書などは神秘主義と言えるのかどうか、これは神秘主義の定義の問題だと思います。これらの文書を作った人々の歴史的事態についてわたしは何も知りませんが、たとえば『トマス福音書』はグノーシスのものだとされることもありますけれど、最近の神秘主義に好意的な人々には大変高く評価されることもあるようです。ハイジック先生はその本格的

訳注書を刊行しておられます (James W. Heisig, *El gemelo de Jesús: Un alumbramiento al budismo*, Herder, Barcelona, 2007)。あるいはグノーシスは禅に近いといった見方も出てきています。このような流れのなかで、グノーシスを見るさいの「正統か異端か」という枠組みがずれてくれば、グノーシスも神秘主義の伝統の中に組みこむというパースペクティブも可能になると思っています。

河波

すみません、一つだけ質問です。入門的な質問なのですが、原始キリスト教はミステイクの要素があったのでしょうか。それとも新プラトン主義が入ってきてキリスト教神秘主義が成立したのでしょうか。たとえばパウロの場合ですと、武藤一雄先生が『パウロの神秘主義』という本を書かれています。パウロはパウロですが、キリスト自身においてミステイクという概念が考えられる契機があったのかどうかお聞きしたいです。

鶴岡

神秘主義をどう定義するかの問題だと思えます。わたしとしては、パウロ書簡やヨハネ文書にミステイクと形容しうる思想を読み取ることはじゅうぶんありうると思います。ただし、それは神秘主義という言葉の定義次第だと思えます。

河波

たとえば、ヨハネ伝の中に「わたしは道であり、真理であり、命である」という言葉があります。アレテシアという言葉ですね、アレテシアという言葉は truth でも Wahrheit でもないですよ、ギリシャ語本来の立場から言って、なにかカバ―が取られてゆくという意味がありますね。原始キリスト教がミステイクではないとしても、そういう要素があるのかという疑問があるので、す。

八木誠一 一言いいですか。本当にこれは定義の問題だ

と思うんですよ。『使徒パウロの神秘主義』という研究の歴史がありまして、それはエン・クリストーという言葉を手掛かりするんです。

Christですよね。それはパウロにたくさんでてるのです。

河波

そうですね。それはミステイクではないですけれども。

八木誠一

それをミステイクと言うんですよ。言っちゃうのです。それでエン・クリストーは扱われるんですが、クリストウス・エンはほとんど扱われないのです。それはセットにして当然扱われると僕は思うんです。要するに中身の問題なんで、ミステイクと言えばミステイクなんですけれども、それはやはりグノーシスとも違いますし、時間がないので詳しいことは言えませんけれども。要するにエン・クリストーをミステイクと言っているんで、その中身が非常に大事です。

花岡

先ほど橋本先生が出された最後の質問に関係しまして、直接には河波先生とか、竹村先生からお話があったのですけれども、それに連関して

わたくしは鶴岡先生に質問をさせていただいた  
いです。十字架のヨハネがキリスト中心主義と  
いうときに、キリストが仲介者としてそこに  
いるわけですけれども、（わたくしは非常に面白  
い表現だと思いますが、根源への逸脱、根源そ  
のものが逸脱であるのかもしれないが）十字  
架のヨハネは仲介者としてイエス・キリストを  
中心にしても最終的にはそこには根源への  
逸脱が見えているのでしょうか。またご自身に  
は十字架のヨハネはそこまで行こうとしている  
ところが見えているのでしょうか。

鶴岡

そこまでとは、どこまででしょうか。

花岡

根源への逸脱の次元までです。

鶴岡

根源への逸脱という言葉はあまりこだわって  
いただく必要のない言い方なのですが、常識から  
外れるという程度のことです。ただ、  
そのさい、なにをもって常識的な理解とするか、  
なにがキリスト教についての共通理解なのか、

なにが合理的な思考であるのかは、わたしは時  
代地域によって随分変わらぬと思うのです。つま  
り、世界とはこういうものだ、キリスト教とは  
こういうものだという、そういう常識から外れ  
てゆく、逸脱していく動勢を神秘主義とよんで  
みたいのです。ただしこの常識からの逸脱は、  
常識批判の原理をその常識のいわば外部に据え  
て、たとえばキリスト教は間違っているマルク  
ス主義が正しいからマルクス主義の地点に立つ  
てキリスト教を批判するといったかたちのも  
ではなくて、徹底して、キリスト教でありたい  
ために常識として教えられたキリスト教の原理  
を自分なりに追及してゆくと、当の常識的な物  
言いからおのずと逸れていってしまう、そうし  
た動勢を言いたいのですね。ですから根源とい  
うのは、十字架のヨハネの場合はあくまでキリ  
スト教の根源のことです。なにかキリスト教と  
仏教に共通する根源があつてそこに向かつてゆ  
くという捕まえ方をわたしがしているわけでは

はありません。

花岡 人格性とか非人格性が一つだということは考えていないのでしょうか。

鶴岡 十字架のヨハネがですか。

花岡 そうです。

鶴岡 そういう問いのたて方はしてないと思うのですけれども、十字架のヨハネの神観念が人格的かどうかは、人格性をどう捉えるかという問題だと思います。同じく、非人格性が何かということも考えなければなりません。つまり神は人間とは違いますので、あらゆる側面をもっておりましょう。十字架のヨハネは神を世界の創造者、支配者として認めていますし、当時の神学で説かれていたスコラ哲学的な神観念も彼は認めるでしょう。けれども、不可欠な側面として、神が愛の対象であるというところを消すことができない。そういう対象にならない神ならいらないというか、そういう感じだと思いま

す。

橋本 ただ愛の対象と言えば、そこに人格性が成立するということですよ。

鶴岡 そうです。

橋本 そうですよ。それではほぼ時間になりました

ので、第一セッションをここで閉めていただきます。どうもありがとうございました。