

# 十字架のヨハネの神秘思想

——カトリック的靈性の一極点——

鶴岡賀雄

ご紹介いただきまして、ありがとうございます。今年度のカトリックのレクチャーは、きょうで五回目ということですが、これまでの講師はカトリックの方が多かったと思います。私は普通の日本の家庭に育ち、家の宗旨は浄土宗で、カトリックの信者ではありません。母方の祖父は宗教学者で日蓮宗の僧侶でした。ですから、きょうの話もカトリック者としての話ではありません。

また、私は東京大学の宗教学科で勉強しましたので、初めからキリスト教を勉強したいとか、今日のお話のテーマとなる「十字架のヨハネ」を研究し

たいとか、そういう枠組みではなくて、まず宗教一般への問い、つまり宗教の説く真理とは何なのか、という大きな問いがまずあって、その中のいわばサンプルとして個々の宗教なり宗教思想を見るという発想がどうしてもあります。初めにこのことをお断りしておきます。

## 1 カトリック的靈性と神秘主義

とはいえ、宗教一般というと余りに広く茫漠としています。その中で私がずっと関心をもって研究の核に

据えてきたのが「神秘主義」という言葉ないし概念です。そういう枠の中で、神秘主義者、神秘思想家のひとつの代表として十六世紀のスペインの十字架のヨハネを紹介するというのが、本日のお話の構成になります。

その第一部として、「カトリック的靈性と神秘主義」と題しまして、神秘主義とは何か、それとカトリックはどう関係するのかについて、お話しします。第二部は「十字架のヨハネ」という人について、堅実な紹介をした上で、彼の神秘思想についての私なりの解釈を、いくつかの重要なテキストに即してお話ししてみたい。そして最後に第三部として、一般論に戻って問題提起みたいなことをしたいと思います。

### 「根源への逸脱」としての神秘主義

まず、「神秘主義」を私はどう思っているか。率直に言うとう、この言葉はもう使わないほうがいいかもしれないと思っています。最近アカデミズムの中では以前ほど使われなくなりましたが、いろいろな人がいろ

いろな意味で神秘主義、神秘思想（これらの言葉はミス・ティズムの訳語です）という言葉を使っていて、何もって「神秘主義」と言うのが、人によって随分異なります。そもそも誰を神秘主義者、神秘家とするかによって、イメージがかなり違います。マイスター・エックハルトが最高の神秘家だとする人もいれば、靈的なエクスタシーに達してしまうような人たちこそ神秘家だと言う人もいます。ある人たちは「スウェーデンボルグこそ神秘主義者である」と言い、別の人は彼を怪しげなオカルト主義者と見なします。あるいは、「神秘主義は東洋のものだ」と言う人もいます。インドのシャンカラなどが極めたヴェーダーンタ哲学を指して神秘主義と呼ぶ人も、禅こそが神秘主義だと思う人もいます。そうしたとも漠然とした概念ですので、これについて本格的に論ずるのはやめて、きょうは、私が「神秘主義」をどうとらえているかについて、重要なポイントだけをお話ししておきたいと思います。

まず、神秘主義を「宗教」の中で考えることにします（神秘主義はむしろ「宗教」を超える、とか、宗教の外に

ある、とする考え方もありますけれど。「宗教」というのは、ある究極の理想を掲げて、それを皆が目指すわけです。こうすれば救いが得られます、と。しかし、実際の宗教制度のなかでは、ある限界があります。理想は理想としてあるけれども、誰もがそこまで行けるわけではないのですから。そういう中で、それに満足できない人がいます。宗教団体、教会が、制度として定めている救いの道の限界を超えてまで、理想を追求したいという人たちが必ず出てきます。そういうタイプの人たちの思想および実践を神秘主義だととらえておきたいと思います。だから、ちよつと危ない。正統主義からはみ出すところがあります。正規の教えでは「ここで行き止まり」となるところから、もつと先へ行こうとしますし、それが可能であると信じている。尋常ではない激しさで宗教的理想を追求するのです。私は、これを「根源への逸脱」の動きと呼んでみたいと思っています。正統教義の定める限界を超える、という意味で危険な「逸脱」なのですが、この言葉は私としては肯定的な意味で使っています。その宗教が掲げる理想を

否定したり批判したりするのではなく、その理想の根源的で過激な追求が、常軌を超えさせてしまう、という意味です。ですから、それが、道を踏み迷っていると正統側から判断されると、《異端》とレッテルを貼られることにもなります。

じつさい、キリスト教の——キリスト教だけではないでしょうが——歴史の中で、神秘主義的な運動や思想の多くは、異端の嫌疑を受けてきました。エックハルトも、御存じのとおり異端宣告をされました。ただし、いまでは事実上、正統視されています。他にもキリスト教神秘思想史の中で欠くことのできないオリゲネス（一八二？—二五一年）とか、スコトゥス・エリウゲナ（八一〇？—八七七年？）といった人たちも異端とされたことがあります。かろうじて正統とされた人でも、異端の疑いをかけられなかった神秘家はほとんどいない。アッシジのフランシスコが神秘家かどうかは定義次第ですが、彼は突然神の声を聞いたり、手足に聖痕という傷ができたりして、とても過激な生き方をした、危ういと言えば危うい人、通常の限界を超えている人

です。しかし、彼はフランシスコ会の創設者として、『聖人』とされます。いまのローマ教皇も、イエズス会士でしたが、教皇としてはフランシスコと名乗っていません。ちなみにフランシスコ教皇は、「自分はイエズス会の中での神秘思想の伝統に影響を受けている」とはっきり言っています。

つまり、神秘主義とされるものには、かならず何らかの「限界を踏み越える」というモメントがあります。限界を超えたことが「逸脱」と見なされれば『異端』とされ、「卓越」と見なされれば『聖人』とされる。では、その限界は誰が決めているのか。どうやって決まるのか。歴史的に見れば、それぞれの時代・地域によって、その限界は変わっていきます。今日お話しする十字架のヨハネも、その同志であったアピラのテレサも、皆、異端の疑いをかけられました。イエズス会の創設者のイグナチオ・デ・ロヨラさえ異端視されたことがあります。しかし彼らは結局正統とされ、やがて聖人とされるわけです。こうした事情には、純粹に宗教的、教義的観点だけでは説明しがたい、いわゆる政治的な

背景とか、それぞれの時代・地域のいろいろなファクターがからんでいたのでしょうか。だとすれば、『異端』になるか『聖人』になるかは、歴史的偶然かもしれませぬ。このように見るならば、神秘主義とは、その社会での通常の教えとの「相関概念」だということになりましょう。ある時代、ある状況の中で何が正統とされているかによって、何が神秘主義と名づけられるかが決まってくる、という面があると思います。この点を捨象して、「神秘主義一般」のようなものが実体的にあるという考え方は、いささかミスリーディングなところがある。とりわけ、古今東西の宗教には同じ神秘主義が見出される、といった考え方は、安易に受け入れないほうがいいのではないかと思っています。

#### 神秘主義の概念は19世紀から流行

すこし敷衍しますと、かつて、「東洋の神秘」「神秘の東洋」といったフレーズがありました。いわゆる「オリエンタリズム」の発想です。神秘主義の本場はインドであるとされて、ヒンドゥー教の中心は神秘主義だ

「十字架のヨハネ」像（部分）。現代スペインの彫刻家Pablo Pi Badaが1986年に制作。カラバカ・デ・ラ・クルス（スペイン・ムルシア州の都市）に立つ（2011年撮影、from Wikimedia Commons）



とか、仏教は神秘主義だとか言われることもありまして。どうしてそういう言い方が出てきたかというところ、単純化して言いますが、西洋人から見ると、東洋人・インド人の宗教はそもそも理解不能だったわけですから。理解不能ではあるけれど、荒唐無稽なナンセンスでは

ない、何か深いものがある。それは、自分たちが当然視している合理的思考とか、宗教とはこういうものだという尋常の概念からは、間違いなく外れている。外れているけれども何かがある。これは神秘だ、ミステリアスだというふうにして、十九世紀の宗教学や哲学の中でミステイシズム、神秘主義という言葉が広く使われ、ある意味で流行するようになりました。

そういう潮流の中で、世界の諸宗教の中に神秘主義を見出すということが盛んに行われました。最初はインドの神秘主義ですが、その後にイスラムのスーフィズムが、イスラム神秘主義ととらえられます。そして、カバラなどがユダヤ教の神秘主義、中国の宗教だとか道教の神仙思想などが神秘主義と見られ、さらにはいわゆる部族社会のシャーマンの技法や体験も一種の神秘主義とされていく。こうして古今東西の宗教の中に神秘主義が見出されていきます。その結果、宗教の垣根を超えた共通の何かとして、さらにはあらゆる宗教の核心をなすものとして、「神秘主義」なるものが実体的にイメージされることもあります。こういう見方が

間違いだというつもりはないのですが、しかしそれは、「神秘主義」そのものを、諸宗教の伝統から切り離してつかまえられるでしょうか。

さきほどのように、仏教そのものが神秘主義だとまでは言わないにしても、では仏教に神秘主義があるのか。仏教神秘主義とは何なのか。欧米では、禪が仏教の神秘主義だとか、密教全般が神秘主義だとか、あるいはインドやチベットのタントリズムが神秘主義だと概括されることもあります。しかし、そのように言うとき、何をもって「神秘主義」と呼んでいるのでしょうか。例えば日蓮は神秘主義者でしょうか。私が所属している東大の宗教学科の初代教授だった姉崎正治は、日蓮信仰に生きた人で、『法華経の行者日蓮』という本を書いています。そこで日蓮の仏教をある種の神秘主義として語っています。ただ、このようにいろいろなものが「神秘主義」だと言われていくと、その「神秘主義」という言葉でとらえられている中身、内実は、初めに言いましたように、人によってずいぶん違ってしまいます。このことははっきり指摘しておきたいと

思います。

#### プロテスタントとカトリックの神秘主義観

では、哲学者や宗教学者ではなく、キリスト教自体の中では、神秘主義はどう理解されているのでしょうか。私の理解では、はつきりふたつの流れがあります。

総じてプロテスタントの神学では、神秘主義はキリスト教的でないとすることが多い。特に十九〜二十世紀に神秘主義という言葉が流行ったときに、多くの有力なプロテスタントの神学者たちが、「神秘主義はキリスト教ではない」あるいは「キリスト教の中の不純物だ」と判断しました。それにはいろいろな理由があるのですが、キリスト教の神秘主義は「神秘的合一」をキーワードにして、神と人間が「ひとつ」になると言います。これではキリスト教が汎神論的な「一者」を奉ずる「新プラトン主義」と同じような考え方に含まれてしまう。それはキリスト教の核心を危うくするということで神秘主義を否定し排除しました。すなわち、「神と人間は絶対的に異なるのだ。神は絶対他者だ。そ

の神と一体になることが可能だと考えること自体が誤りである。神と人間には超えられない差異があるからこそ信仰が成り立つのであり、その信仰によって、罪人である人間は救われる。それしか道はない」というのがプロテスタント的な考え方の主潮流だと思います。もちろん、プロテスタントの中にも、神秘主義という概念を肯定的に使う神学者も少なくありませんが、概して神秘主義という言葉は、プロテスタントの人たちにとっては、警戒すべきもの、キリスト教ではないものと受け取られることが多いようです。

それに対して、カトリックと東方正教会では、神秘主義を良いものとして最終的には位置づけています。「キリスト教の中には、神秘主義、あるいは神秘神学と言われる伝統が連綿とあり、それは異端どころか、最も深遠で、最も高い部分である。普通の人はなかなかそこまで行けないかもしれないけれども、本物の聖人は神秘家である。フランシスコも、イグナチオ・デ・ロヨラも、トマス・アクイナスもミステイック、神秘家である」といった考え方に立ちます。

このように、神秘主義という概念の評価が正反対になっている。両方ともキリスト教ですから根本的な考え方は変わらないはずですが、双方の神学者たちが「神秘主義」という概念によってイメージしている内容が違うのだというのが私の理解です。

では、カトリックでは神秘主義をどう考えて評価しているのでしょうか。キリスト教の人間観の大前提として、人間は「神の似姿」として造られたということがあります。もちろん、神が存在するということが、さらに大前提ですが。つまり、「人間とは何者なのか」というと、もちろん神ではなく、神によって造られたわけですが、でも、それは「神と似ているのだ」という根本的な人間把握があります。では、人間が神と似ているというのはどういうことか、何が似ているのか。これが、キリスト教の人間観の根本にある問いです。もちろん、フィジカルに似ているわけではない。人間は二本の手と足があり、目がふたつありといった物理的な身体が神と似ているわけではない、神は肉体をもちません。では、何が似ているのが問題です。

さて、では「人間とは何者なのか」。しっかりと宗教的信念をもたない場合、現代人の多くは「人間ってだいたいこういうものだ」という深い思い込みをもっているのではないでしょうか。肉体をもつてオギャーと生まれ、百年足らず肉体を維持して生きて死んでいく。その間、いろいろな経験をし、あれこれ思い悩み、嬉しいことも辛いこともありましょうが、あくせく働いて結局死んでいく。そして、もしかしたら、無になつて何もなくなってしまう。人間とは、基本的には物質でできた肉体である——こんな人間観です。私もそういう感覚を共有しないわけではありません。

キリスト教はもちろんそのようには考えません。とくに神秘主義と言われるものにおいては、人間は神に似ており、ある意味で神なのだとします。キリスト教の根本にはこうした考えがあると思いますが、私の理解では、とくに神秘主義と言われる伝統は、このことを、つまり「人間が神になることは可能だ」と大胆にも主張します。「神になる」ということは、いろいろな言葉で言われますが、「神秘的合一」がよく使われます。ラ

テン語では「ウニオ・ミステイカ (unio mystica)」で、このミステイカから「ミステイジズム (神秘主義)」という言葉が出てきました。「デイフカシオ (deificatio)」という言葉もあります。デイはデウス、つまり「神」で、「神になること」です。東方教会では「テオーシス (θεοσις)」とも言います。ギリシア語でテオス (神) になることです。テオーシスは、「神化」と訳されますが、日本の正教会の用語では「神成」です。この訳を見たときに、これはいい訳だと思いました。字をひっくり返すと「成神」になりますね。この「神」を「仏」に変えると「成仏」になります。仏教では、悉有仏性とか悉皆成仏（しつがいじょうぶつ）と言つて、人間は誰もが仏になれるし、あるいは、本来、仏であるとしませぬ。仏教系の大学で私がキリスト教の話をする時、学生さんから、ときどき「仏教では人間は仏になれるとしますが、キリスト教では人間は神になれないと言っています。その点が残念です」といった感想を聞かれます。たしかに、正統の教義ではそうなのですが、キリスト教でも神秘主義の伝統では、人は「神になれる」と堂々と言います。

だから、テオーシスを「成仏」にならつて「成神」と訳してみるといいのではないかと私は思っております。そうやってはじめて、仏教との有意義な対話ができるのではないかと思います。どうでしょうか。

では、「神になれる」とはどういうことなのか。ユダヤ教、キリスト教、イスラム教という、いわゆる唯一神教の神は、日本など東洋の宗教伝統で育った人にはなかなか実感しにくい、すさまじい実在感をもっています。形がなくて、目にも見えない、物質的には何もない。しかし、その神が世界の全てを造って、圧倒的に支配している。人間の力などはるかに凌駕している。たとえ地球が、宇宙が消滅したとしても、本質的にはたいしたことはないというほどの迫力のある巨大な実在感をもった存在だと思えます。

そんな神に自分になれるはずがない。まったく隔絶した「絶対他者」なのが当たり前である。しかし、それでも、自分は神とひとつになる、神になるということを求めるし、それは可能だと考える。それが神秘主義者です。カトリック神学には「ペルフェクティオ

(perfectio)」という言葉があります。「完全」とか「完徳」と訳されます。神に造られた人間が、完全である神に近づくよう、神のような完全なる者になるよう努めていくべき理想。つまり、人間の分際でここまで行けるというゴールです。そのために人間は造られましたというゴールが「完徳」です。「創造の完成」ですね。それが、この世でなんとか実現可能だと考えるのが神秘思想です。ここにキリスト教神秘主義の核心があると思えます。

では、神と合一するというのはどういうことか。ひとつのイメージとしては、唯一絶対の神の中に自分が溶け込んで、まったく飲み込まれ合体するという状態を考へることもできると思えます。梵我一如のような、ブラフマンとアトマンがひとつになる、ひとつであるような、そういうイメージです。これも、キリスト教の中にないわけではないでしょう。しかし、キリスト教のキリスト教たるゆえんは、その名のとおり「キリスト」ということを中心に置くところです。そこで、イスラム教やユダヤ教とも分かれます。

ですから、キリスト教の中で「神になる」と言ったら、天地創造の神になるということではなく、キリストと一体化することです。これが「完徳」です。これをはしょって、天地創造の神と一体になることが可能だと言うと、これは異端とされてしましましょう。キリスト教の神人合一論は、イエス・キリストとの一体化が究極の目標です。こういうことかという、キリストは人間です。完全な人間です。しかもそうでありながら、彼は「神の子」であって、「完全な神」である。人であることと神であることの両方が同時に完全に成立しているというのが、キリストの正統教義です。ゆえに、キリストとひとつになれば、同時に神とひとつになる。キリストは神であり人でしたから、私も人でありながら、つまり人間であることをやめることなしに神になれる。これが、キリスト教神秘主義において「神との合一」とか「神になる（テオーシス）」ということが可能になる神学上の根拠だと思います。

これが神学上の大前提になりますから、その意味では、全ての人にとって「神との合一」が可能なはずで

もちろん、多くの人はそんなことはありえない、と思うでしょう。そもそもキリストとひとつになる、ということがどういうことなのか、依然として謎です。それでも、それは私たちにとってありうること、可能なことなのだと思わず人たちがいて、その人たちの思想や実践の冒険が「神秘主義」と言われるわけです。

#### 「神秘体験」イコール「神秘主義」ではない

では、彼ら・彼女たちの目指す「神との合一（一致）」とはどういう境地なのか。これは、ある種の言詮不<sup>ごんせんふ</sup>及<sup>ききゆう</sup>言葉では説明できないことのようにです。神秘家とされる人たちは、自分がほんとうに言いたいことは言葉にはできない、とたいてい言います。でも、それはとても幸せな、深い歎<sup>なげ</sup>びにひたされた境地であるらしい。彼らが書いたものを読むと、たしかにそう感じます。しかし、それが何なのかは、書かれたものを読んでもわかりません。これは神秘主義を論じるときに必ず出てくる問題です。しかし、この至福の境地とされるものと、いわゆる神秘体験は区別しなければなりません。

ある種の神秘主義理解では、「神秘体験」イコール「神秘主義」のように受けとられることがあります。激しい修行に打ち込み、断食なり苦行なり、また瞑想に専心する生活を続けていくと、不思議な体験をすることがある。突然まばゆい光が見えたり、全天地と自分が一体になった、と思えたり、こうしたことはたしかにあるようです。いわゆる神秘体験です。オウム真理教などは盛んにそういうことを宣伝して、若い人たちを引き込みました。こういう出来事は、心理学の言葉で言えば、「変性意識状態」の一種ということになります。日常とはまったく違う意識状態になる。こうした出来事自体は、さほど珍しいことではありません。また特殊な呼吸法とかヨガなどに類する行法を用いたり、あるいはドラッグを使っても起きることでしょう。気質的な要素も関係しているかもしれません。そういう体験を何度もする人はいます。

宗教研究においても、このような「体験」を重視する流れが、二十世紀の初めぐらいから強くなり、神秘主義研究のなかでも盛んに行われました。その背景に

あったのは、知性的な論証や伝統の権威によってはおもろ宗教の説く世界観が基礎付けられなくなってしまうという実感でしょう。「聖なるもの」の感覚であるヌミノーズとか、言語的説明を拒む体験とか、そこに宗教の真理の基礎を置こうという考え方です。そうした体験、経験の中でも最も深いものを神秘的体験と呼んで、そこに宗教経験一般の核心を見ようとする議論が人気を博しました。ウィリアム・ジェイムズの『宗教的経験の諸相』はそうした方向の古典です。

こうした、「体験主義」から「神秘主義」へとという方向は、いまでも魅力的な考え方ですが、ただし注意したいのは、「体験」というものの捉え方についてです。神秘体験といっても、場合によると、ドラッグとかでも体験できるようなある種の変性意識状態にすぎないかもしれない。この方向で考えれば、神秘体験とは結局脳の問題であって、薬物や電氣的刺激によって脳に何らかの操作をすれば、誰でも神秘体験ができる、ということにもなりかねないでしょう。このグロテスクな形がオウム真理教にもありました。麻原教祖の脳波

を記録して、機器を使ってそれと信徒の脳を同調させようとした。グロテクスでナンセンスな議論のように見えますが、それだけでも言いきれない面があります。脳神経科学は最近、かなり急速に進歩しているようで、fMRI（磁気共鳴機能画像法）などを使って、人の意識や感覚のあり方と脳の状態の対応関係がかなり細かくわかるようになってきているようです。そこから逆に、こういう脳の状態をつくれれば、こういう意識状態をつくることのできるという方向が考えられてきます。もしかすると、宇宙と一体になるという感覚を人工的につくることのできるかもしれないというわけですね。さらには、宗教者が神を見る際に機能する脳の部位が特定できるとか、神を見る遺伝子があるとか——そういう意識状態になりがちな人はこういう遺伝子をもっているという、そういう研究があるとも聞いています。要するに、悟りとか宗教体験とかいっても、それは脳の問題なんだという方向で考えていこうとする。

しかしそういう方向の考えには大きな限界があると私は思っています。脳科学がおそらく原理的に問えない問題がある。つまり、光を見る体験とか空間感覚や時間感覚が全部消えるとか、という「体験」については、それは脳のある状態と対応しているとは言えるのでしよう。しかし、それが「永遠」であるとか「神の」光だ、とかとして受け取られるときには、そうした体験をする人にすでに「永遠」とか「神」とかについての理解が予め形成されていなければなりません。しかしそれには時間がかかる。なんの知識もない子どもに、何らかの外部刺激によって特定の脳の状態を引き起こせたとしても、その子どもが「神との合一」なり「悟り」なりを体得した聖人になるとは思えません。「合一」や「悟り」は、一時的な意識状態ではない、一人の人間が長い経験と修練を経てはじめて得られる境地のようなものだと思います。本当の宗教者が到達している心の境地は、その人の長い人生を通じて初めて到達できたような種の心の深みとか人格の深みであって、そこには、その人だけの何十年もの努力が組み込まれているもののように思います。

それはまた、本当の神秘家とされる人たちの残した

ものを丁寧に読んでみればわかることでもありません。そういう人たちは皆、「神秘体験が大事なのではない」と言います。そういう体験は無意味ではないですが、決して「ゴール」ではなくて、むしろ「始まり」なのです。何かすぐリアルな体験をして、それまでの心の殻が破れ、世界に対する新しい見方ができる。そこから、本当にものを考え始めるのだと思います。だから、特殊な意識状態になるような体験は、始まりではあってもゴールではない。そこを出発点にして、ある境地に達することが大事なのだと思います。それほどいう境地なのかについて、十字架のヨハネに即して、後でお話ししようと思っています。

### 「謎の肯定」としての神秘主義

さて、では神秘主義とは何なのか、どこにその核心を見たらいいのか。私としては、神秘体験のようなものを中心にするのではない神秘主義の把握を模索したいのですが、そのときに、あまりうまい言い方ではないのですが、「謎の肯定」としての神秘主義、という捉

え方をしてみたいと思っています。「謎」「ミステリー」「つまり「神秘」というものを、そのまま肯定するということです。

先ほど、神秘家は通常の教えの限界を超えられました。限界を超えらるということは、どこかで非合理的に見えることです。合理的な考えとされるものをどこかで破ってしまいます。そうすると、逆説的なことを言い、常人の思いもつかない行動に出たりします。神秘家の文章を見ると、「輝く闇」とか「神は無だ」とか逆説的な言葉がたくさん出てきます。もちろん、「神は存在しない、無だ」といっても、普通の無神論を言っているわけではない。「神は存在しているけれども無だ」といった、矛盾の極致のような言い方をあえてするわけです。そうすることによって初めて言えるようななにか、あるいはそうとしか言えないようななにかを、神秘家は言おうとするのでしよう。それは私たちには「謎」「ミステリー」にみえます。このミステリー(mystery ラテン語でミステリウム *mysterium*) が神秘主義の語源に関わっています。「輝く闇」というのは、通常の理性では

理解不能ですが、単なるナンセンスではありません。その矛盾した言い方の背後に、そのように言わせている何かがある、と私たちは感じます。だから、この「謎」

「秘密」は、ある魅力を発しています。この謎の魅力は、私たちを惹きつけ、謎の解明に向けて誘うでしょう。しかしこの謎は最後まで解けない。解けなくてよいのだ、と思わせるようなところがある。そうした意味で、謎を合理的な仕方で解くことで解消するのではなく、謎を謎として、言いかえれば神秘を神秘として肯定して、その魅力に取り憑かれるようにして謎を語り継いでいくような営み、こうした営みは、世界のさまざまな宗教には、あるいはいわゆる宗教の外部にもたしかに見出されると思います。これを神秘主義とよびたい、と私は思っています。

だいたいこんな感じで神秘主義をとらえています。うまく伝わったかどうか……。 「神秘主義」という言葉は、誤解されやすいというか、人によって使う意味が相違に違うので、学術用語としては使わないほうがいいような気がします。その一方、この言葉には捨てが

たい魅力もあって、私なりに再定義したいという試みが続いています。

## 2 十字架のヨハネの神秘思想

「神秘主義」についての一般論が長くなりましたが、十字架のヨハネの紹介をしたいと思います。

### ① 紹介

彼が生まれたのは一五四二年、スペイン中北部、アビラ県の小村（フォンテイベロス）です。マドリードの少し北西になります。このアビラには、有名な「アビラのテレサ」がいました。彼女と十字架のヨハネの二人が、スペイン神秘主義における二大神秘家です。ともに、中世からある修道会カルメル会に属していましたが、この会を改革して、いまでは跣足カルメル会という会を創設しました。アビラのテレサのほうが三十三歳ぐらい年上です（一五一五年生まれ）。

このあたりは、カステイリヤ王国のあったところで、当時のスペインの中心地です。近くには、サラマンカ

大学という大きい大学もありました。イベリア半島の南部がアンダルシア地方で、彼は長くここに赴任していました。中心地はグラナダです。この地の風土が気に入っていたようです。

十六世紀から十七世紀のスペインでは、一連の神秘思想の盛り上がりがありました。十三世紀から十四世紀にかけては、ドイツ神秘主義と呼ばれる思潮がありましたね。マイスター・エックハルトとか、ハインリヒ・ゾイゼ、ヨハネス・タウラーとかです。キリスト教神秘思想史の中では、これと並んで、スペイン神秘主義というまとまりがよく言われます。

#### レコンキスタから異端審問へ

時代はスペインが世界史の中に大きく登場する、いわゆる黄金世紀に当たります。重大な出来事は一四九二年に——コロンブスが「新大陸」に到達した年ですが——「レコンキスタ」が完成したことです。イベリア半島からイスラム教徒を駆逐したわけです。それ以前、中世のイベリア半島は、北はだいたいキリスト教

圏で、南はイスラム圏。双方が押したり引いたりしているという勢力図でした。もともと、絶えず戦争していたわけではなく、だいたい折り合いをつけてやっていました。また、イベリア半島は「スファラディーム」と呼ばれるスペイン系ユダヤ人の本拠地でもありました。マイモニデス（一一三五—一二〇四年）などユダヤ人の大学者が出ています（コルドバ出身）。また、イスラムの大学者イブン・アラビー（一一六五—一二四〇年）やイブン・ルシュド（アヴェロエス／一一二六—一一九八年）も、イベリア半島南部のセビリア王国で活躍したわけです。三つの宗教は、それなりに共存していたのです。

その共存が続けばよかったです。次第にキリスト教圏が勢いを増していきます。カステイリヤ王国のイサベル女王の夫であったフェルナンドがアラゴン国王になった結果、スペインにおけるふたつの強い国が合体する（アラゴン＝カステイリヤ連合王国成立）。それで国力も上がって、南のほうに勢力を抜けて、ついにイスラム勢力をジブラルタル海峡の向こう側へ追いやった。これが、八百年近く続いたレコンキスタ（カト

リックによるイベリア半島の再征服活動)の完成です。そして、これも重要なことですが、同じ年に、ユダヤ人追放令(改宗強制)が發布されます。

こうして、スペインはカトリック純血主義が国是となり、ユダヤ人やイスラム教徒を迫害して、隠れユダヤ人、隠れムスリムを摘発していきます。そのために異端審問所・宗教裁判所ができて(一四七八年)、あらゆる「異端」の摘発が行われます。同じころ、北ヨーロッパでは「宗教改革」が起きて、キリスト教についての新しい考え方が力をもち始めるわけですが、それらも徹底的に排除していきます。

もともと、十六世紀の初めのころはフランシスコ・ヒメネス・デ・シスネロス枢機卿(一四三六―一五七一年)など、進歩派な人物や有力者がいて、新しい大学(コンプルテンセ大学/現・アルカラ大学)を設立して人文主義的な学風を導入したり、宗教改革の精神に通じる思潮を受け入れる動きもありました。それで中世以来のサラマンカ大学と対抗したりしますが、十六世紀の半ば、トリエント公会議でカトリック対プロテスタント

の対立が決定的になるころから潮目が変わって、スペインはカトリック絶対主義で一本化して、宗教改革勢力と対抗する牙城になっていきます。カトリック主義自体が、レコンキスタを終えて新たな近代国家として隆盛を目指すスペインという国の、国家建設の柱になっていくわけです。

異端審問も、禁書目録も、そうしたカトリック主義による国家統一への意志を反映したのですが、これはどんどん厳しい方向に向かいます。例えば『カラマーゾフの兄弟』のイワンが語る大審問官の話を覚えていらつしゃいますでしょうか。あのエピソードの舞台は十六世紀スペインのセビリアです。あそこで描かれているように、教会の権威と秩序を体現する異端審問官のほうがキリストよりも重要だとされるほどのイメージが、十九世紀のドストエフスキーにはあったわけで、歴史の実態はともかく、硬直した教会秩序絶対主義が徐々に強まっていく時代だったことはたしかです。が、その一方では、大航海時代の覇者としてスペインは全世界に進出し、世界観も経済活動もワールドワイドに

なり、いわばグローバル化していった時代です。一五四九年にはフランシスコ・ザビエルが日本にまで到来します。文化的にも、天才的な画家や文学者が輩出し、文字通りスペインの黄金世紀です。このように、新しいものがどんどん生まれる一方、教会と国家秩序の硬直化がせめぎ合いをしている、エネルギーに溢れている意味で騒々しくて面白い、激しい時代、十字架のヨハネが生きたのは、このような時代でした。

## 苦学と波乱の生涯

十字架のヨハネの生涯について簡単に紹介します。これは史料からはよくわからないのですが、いわゆるウジスジウ氏素性からすると、ちょっと鬱屈したところがあつたかもしれません。当時の異端審問は、単に信条の話だけではなく、一種の人種問題でもありました。「血の純けではなく、一種の人種問題でもありました。「血の純潔」ということが異様に強調されて、先祖にユダヤ系やイスラム系がいるだけで差別されるところがありました。先祖代々のクリスチャンでないと、いい地位に就けない。サラマンカ大学では神学博士号がもらえな

いという決まりができたりもしたようです。ヨハネの血筋はよくわかっていません。お父さん（ゴンサロ・デ・イエバス）の家系は問題ないようですが、お母さん（カタリナ・アルバレス）は、身分の低い機織りの女性だったといい、改宗ムスリム系——モリスコというアフリカ系に近い人たちの血筋ではないかという説が強い。ヨハネ自身、背が低く色黒だったようで、いわゆる生粋の白人ではない。一緒に改革運動をやっていたアビラのテレサは改宗ユダヤ人（コンベルソ）の名家の出身です。神秘思想もそうですが、個性的な学問や思想をつくる人たちにユダヤ系が多いです。マイノリティのほうで、文化的にプロダクティブなのかもしれません。こういう血筋の問題があつたのでしょうか、ヨハネのお父さんは、この婚姻に際して、実家から義絶され、駆け落ちのようなかたちで結婚したらしい。そして三人の息子を残して、早く死んでしまう。ヨハネ（本名はファン・デ・イエバス・イ・アルバレス）がまだ三歳の時です。だから、小さいころは母子家庭で苦勞します。すぐ上の兄は夭折し、長兄（ヨハネより十二歳ほど年長）

はあまり、できがよくなかったようです。ヨハネは優秀だったので、働きながらイエズス会立の学校で学ぶことができました。やがて、カルメル修道会に入り、さらに当時のエリート大学であるサラマンカ大学で神学を学び、在学中に司祭になります。そのころ、女子カルメル会の改革運動を進めていたアピラのテレサに見こまれて、修道会改革運動に引き込まれていくわけです。出会ったのはヨハネが二五歳、テレサが五二歳の時です（一五六七年）。その後は、大学は自然退学のようになくなりました。ですから、ヨハネの神学思想は、基本的なことは大学で学んでいますが、半分は独学のようなようです。

その後は、波乱のある人生を送ります。修道会改革運動は、保守派に対する分派独立運動の側面がありまますから、世俗権力もからんで、いろいろな軋轢が起ります。その結果、改革派の男子の中心人物だということで、保守派つまり反改革派から睨まれて、三〇代の初めに拉致監禁事件が起きます。当時ヨハネはアピラにいたのですが、夜中に修道院から拉致されて、十カ

月近くの間、トレドの反改革派修道院の一室に監禁され、改革運動からの離脱を強要され続けます。相当ひどい待遇を受けて死の危険まで感じ、ある夜、夜陰に紛れて、修道院の小窓からシーツを伝って脱出するという、ドラマチックな出来事がありました（二五七七―七八年）。

それでまた改革運動に戻って尽力するのですが、一五八〇年には改革派が独立します。アピラのテレサはいわゆるカリスマ性があって支持者も多く、改革派がだんだん力をつけていって、最初は女子の修道会を独立させます。やがて、男子の修道会も独立して、改革派のヨハネは改革派の中でまた傍流になっていきます。彼の活動拠点は、だいたい南のアンダルシア地方で、特にグラナダでした。初めは、改革派の最初のメンバーであるし重要視されていて、だいたい序列三位ぐらいのところになりました。ところが新しく入ってきた辣腕のニコラス・ドリアという人物が男子改革派の中心になり、ヨハネはドリアと対立することとなって、突然

一切の役職を解かれてしまいます（テレサは数年前に世を去っていました）。一五九一年七月のことで、八月には、本拠地だったアンダルシアのハエン地方の田舎の修道院に引きこもります。これは、もともと静かな祈りの生活に専念することが願いだっただヨハネにとっては、むしろ望ましいことだったのかもしれない。ところが、隠棲してほどなく病氣にかかり、治療のために移ったウベダという小さい町で急死してしまいます。感染症の熱病で死んだのだろうと、病状からは想定されています。一五九一年の十二月、四九歳でした。このように、最晩年は改革派内部でも批判されて、毀誉褒貶が定まりませんでした。そのため、著作は刊行されることなく、全て手写本で読まれていました。しかし、彼を慕う優れた弟子は多く、彼の書いたものがだんだん評価されていきます。世紀が変わると修道会内部での評価は確立して、著作集が刊行されるまでになります（一六一八年）。

やがて、カトリック教会全体の中でも評価が高まり、福者になり（一六七五年）、聖人になり（一七二六年）、二

十世紀前半には教会博士という最高の評価を得るにいたります（一九二六年）。これには、先にお話しした、十九世紀と二十世紀の神秘主義ブームが背景にあり、カトリック神学者の中で最も優れた神秘家の一人として神学界から注目されるといふ経緯があったように思われますが、もちろん、そういう文脈を離れても、十字架のヨハネは傑出した人だと私は思っています。

### 不思議な「自筆の磔刑図」

では、十字架のヨハネの神秘思想とはどのようなものだったのでしょうか。彼が残した自筆の素描画を初めに見たいと思います。小さな磔刑図ですが、おそらくアビラ時代に描かれたものです。彼のスピリチュアリテイの雰囲気伝わってきます。キリストは両肩が脱臼したかのように、腕がぐんと伸び、上体が十字架から離れて垂れ下がっています。ある種のリアリティがあります。注目すべきは構図です。上方から十字架を見下ろしているわけです。こういう構図は通常のイコノグラフィにはありません。人間の目線では十

字架というのは見上げるものです。それを、なぜ上から見ている。十字架のヨハネ自身が霊的ビジョンの中で見たものだ、と伝えられてはいますが、論拠は定かではありません。でも、こういう絵を残していることは確かです。丁寧に見ると、汗のようなものが滴したつて



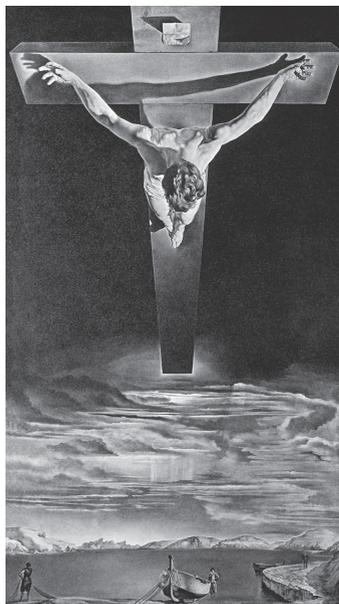
「十字架のヨハネ」直筆の磔刑図（アピラのエンカルナシオン修道院所蔵、57×47mm）

います。難しい構図を巧みに描いていますが、彼は少年時代に、いわゆる「手に職をつける」ために、いろんな仕事をしていて、そのなかで絵付けの修業もしたようです。

フランスの美術史家、ルネ・ユイグが——池田大作氏との対談集（『闇は暁を求めて』）がありますね——、この絵について書いています（René Huyghe, « Le Christ de Saint Jean de la Croix » in *L'Espagne Mystique*, 1945, pp. 112-3.）。十字架に架かったキリストの体はほとんど下に落ちていますが、光の当たり方を見ると、上から光が当たっている。つまり、この十字架は空を飛んでいると考えられるということです。ルネ・ユイグの解釈だと、私どもが死の床に横たわっているときに、神父が終油の秘蹟を与える。そのとき、十字架を上から見るようになります。そういうことが関係あるのかもしれないと言っています。

この「上から見る」というパースペクティブからインスピレーションを受けて、サルバドール・ダリが「十字架のヨハネのキリスト」というタイトルの絵を描い

サルバドール・ダリ「十字架のヨハネのキリスト」(1951年、グラスゴウのケルビングローブ・アートギャラリー所蔵)  
©Atamy/Pps通信社



ています。船や漁師のいる湖の上空を飛んでいる十字架です。一九五〇年代初めにダリが描いた十字架のキリスト像は二種類ありますが、そのうちの最初の作品です。ダリの代表作のひとつです。

#### 詩と四冊の名著

次に、十字架のヨハネの著作についてお話しします。ヨハネはいわゆる神学者ではなかったので、たくさん

の著述を残しているわけではありません。彼はむしろ詩人でした。詩の作品は十二編ほどが伝わっています。詩人としての評価はとても高く、スペイン文学史には必ず登場します。名著といえるものは四冊あるのですが、どれも自分の書いた「詩」を自分で註解するという書き方をしています。この特異な形式が意味するところは、なかなか重要だと思っております。

彼がこれらの詩や著作をいつ書いたのかについては、確かなことはわかっていません。アビラのテレサは、自分のことをたくさん書いていて、彼女の心の成長・変化はよくたどれるのですが、十字架のヨハネは自己語りをしません。手紙も最晩年のものしか残っていない。ですから、彼の個人的な内面のあり方や神秘体験のようなものについては、資料的にはほとんどたどりません。著作の時期もはっきりしないのですが、およその順序は著作の内容から推測できます。

彼はまず、詩を書きました。まとまって書いた時期ははっきりしています。さきほどお話しした、改革運動の軋轢のなかで反改革派に拉致されて囚人に近い生

活を強いられていたときです。監禁されていた部屋の監視人と仲良くなつて、小さな手帳と筆記具をもらい、それに獄中で作った詩を数編書きつけたのです。脱出したときにそれだけを携えていました。ですから、詩の言葉がある意味では彼の最初の言葉です。いろいろな詩があるのですが、暗い闇の中で愛が芽生え、燃え伝わっていくというような恋愛詩が中心です。十字架のヨハネの場合、神への愛は、恋愛の言葉で最もふさわしく表現できるものだったようです。命の危険に直面したなかで、彼の孤独な魂が神との深い交わりを得た、その魂の境地を言葉にしたとき、ある種の恋愛叙情詩になつた、と想定できます。

いささか図式化すれば、自身の魂の体験なり境地なりが、言語以前のいのちの実感としてある。そこから、その「境地」に最も近い言葉のかたちとして「詩」が書かれた。詩というものは、ある意味で完結した言語作品ですから、それが何を言っているのかを理論的に説明する必要はないものではないでしょうか。いわばそれだけで自立した言葉です。しかし、たしかに詩は何かを歌っ

ている。彼の詩を読んだ弟子たち、とくに修道女たちは、この恋愛詩の「意味」をヨハネに尋ねます。彼の神秘思想が説かれる理論的な主著群がこうして書かれることとなります。詩の註解という形式の著作はこうして経緯で生まれました。ですから、彼の神秘思想を知ろうとするなら、理論的註解を通して、最後は詩の言葉に立ち戻ることになるはずですが、この意味では、十字架のヨハネの詩は、宗教思想が生まれるときの聖書・教典の位置に準じたものとなります。

さて、詩の註解でもある主著は四つあって、そこで彼の神秘思想が語られるわけですが、ここでも興味深い特徴があります。私の理解では、著述の順序としては初めに書かれただろう『カルメル山登攀』と『魂の暗夜』という二つの本、これは同じ詩の同じ箇所について註解なのですが、この両書と、『霊の讃歌』と『愛の生ける炎』と題される二つの本では、その書きぶり、文体が相当に違うのです。著作の雰囲気自体が異なっています。前者は、ある種、真つ暗です。神秘思想の否定神学的な面、イメージ的にはダークな「闇」の面

が強調されます。それに対して後者は、神秘思想がホツトナ「恋愛」の言葉で書かれます。この対照的なものが、ほぼ同時に書かれているのです。真つ暗な闇の世界と熱い愛の世界が、どうして同時に書かれているのか。これが、十字架のヨハネの全体像を見るときに面白いところだと思えます。両方が同時にあるところが、彼の神秘思想の、あるいは彼が生きていたのだろう「神との合一」の境地のありさまを示しているように思います。

## ② 読解

概要の紹介にかなり時間を割いてしまいました。続いてこの「闇」の神秘思想と「恋愛」の神秘思想の、それぞれの核心について私の解釈をお話ししたいと思います。

神との断絶の意識

——「形而上学」から「神秘主義」へ

まず、「闇」が強調される、十字架のヨハネの神秘思

想の「無の系」ともいうべき側面についてお話しします。十字架のヨハネも宗教改革の時代と同じ時代に生きています。ルターらのプロテスタント神学とは、ある感覚を共有していると思います。それは、神と自分のいる世界との「断絶」の実感です。中世世界を代表するとされるトマス・アキナスの神学の原理とされたこともある「存在の類比」のような、イメージとしてはこの世の地平から出発してだんだん高いところに昇って行って神とひとつにつながっていく、そういう経路のリアリティがどこかで失われていった時代だと思えます。

彼は『カルメル山登攀』で、こう書いています。

「高級なものであれ低級なものであれ、いかなる被造物も魂を神と最短に結びつけるものではないし、神の存在との類似性をもっていない。……神とそれら被造物との間にはいかなる繋がりも本質的類似もなく、むしろ神の存在と被造物の存在との間の距離は無限であり、ゆえに知性が、天上のであれ地上のであれ、被造物を媒介として神に到り着くことは不可能である、そ

こにはいかなる類似性の比例「類比」もないのだから」  
(第二部八章三節)。

だから、「知性は、その知解内容を以てしては、神に似たものを理解することはできず、意志は、神そのものと思われるほどの快さや甘美さを味わうことはできず、記憶は、神を表す観念やイメージを想像力に提供することはできない」(同五節)。

これは形而上学的に言えば、神と人間との絶対的な断絶性です。哲学的に唯名論、ノミナリズムが支配的になった世界で、神と人間がどうしようもなく切れているわけです。それでも、神様とつながりたい。「どうしたらいいのか」。これが、彼の、また近代初期の先鋭的な人々の問いでした。中世以来の伝統的なキリスト教会が説く教えでは、神とのつながりが実感できない。そこで、神秘思想の必要性が高まってくるのです。

### 実践論としての「無の途」

この世と神との世界がまったく断絶しているとしたり、神と合一するにはどうしたらいいのか。ひとつの

方向は《無の途》<sup>なち</sup>です。神から切れているこの世から出て行くしかない。エックハルトの言葉で言えば「離脱の道」です。そのありさまが、『カルメル山登攀』と『魂の暗夜』には、詳細にまた精密に書かれています。原理は単純です。「神自身」ではないこの世の全てを捨てなさい、ということ。しかしこの世的なものへの執着はたいへん根深いので、人間心理の細かな嬖や、心の奥底に巣くう密かなエゴイズムのようなものが逐一別抉されていきます。そのため、無の途はどんどんつらくなっていきます。そういう内容です。

『カルメル山登攀』は、この無の途の能動面、つまり、神との合一のために「自分はどうしたらいいのか」ということに焦点を合わせています。修道生活の中ではいろいろな霊的体験や欲求が生まれてきますが、そうしたものにどう対処したらいいかが書かれています。が、いま言いましたように、「あらゆる執着を捨てなさい」という原理に貫かれています。姉妹編の『魂の暗夜』の方は、そうした無の途、否定の行の結果生じてくる魂の、心の状態が、とくにその苦しさが主題になります。





には、その途中では何も味わってはならないし、何も所有してはいけないし、何も知ってはいけない。「存在することのないもの（つまり無）に到るには／存在することのないところを通っていかねばならない」、つまり「無」を通じて行かなければならない。無を通じて行き、最後まで無です。でも、その無は、同時に全てでもある。逆説的な言い方になります。

こういう言い方は東洋思想になじんでいる人にとってはそれほど不思議ではないかもしれませんが、ヨーロッパ思想史のなかでは異様に、また鮮烈に響きます。ですから、十字架のヨハネは「無の思想家」だと強調されてきました。仏教に近いと言われたこともありえます。私はかならずしもそうは思いませんが。彼は、この「無」に到るためのいろいろな段階をくわしく書いているのですが、いささか複雑ですし、原理としてはいま言ったことでもいいと思います。

### 「〈無〉の言語系から〈愛〉の言語系へ」

では、無の果てに何が起こるのか。これについても

十字架のヨハネは語っています。これは、東洋の諸宗教でもそうだろうと思いますが、「無」と言っても何もないだけで終わるわけではない。何もない境地に行つて、そのままどこかへ溶けて消えてしまふわけではない。十字架のヨハネの言語世界は、しかし、この「全て」でもある「無の世界」の実相を語るために、一種のジャンプをする。ジャンプですから、これは通常の論理とか常識を「逸脱」するようなことをします。

ジャンプする先は、神との合一を「愛」の、あるいは「恋愛」の言葉で語り尽くそうとする世界です。「〈無〉の言語系から〈愛〉の言語系へ」の移行、と言いたいところですが。先ほども言いましたが、「〈無〉の言語系」は男性修道士用であり、ある程度学問があつて知性的な概念や論理でものを考えられる人を読者に想定しています。一方、〈愛〉の言語系のほうは修道女、シスター用です。読者に対しては、ですから、知性による理解よりも、情念・情動で読んでほしい、むしろそれが大事だと言います。「情念で感じることのほうが知性で理解することよりも大事だ」と彼は考えているのです。

婚姻神秘主義の世界…「愛」の合一

では、修道女向けという愛の言語系の著作、『霊の讃

歌』と『愛の生ける炎』がそれなのですが、そこではどんなことが、とくに「神との合一」について語られているでしょうか。修道士向けの〈無〉の言語系では、否定の教説が目立ちました。この世の、また天上のどんなことがらも、さまざまな霊的体験も、それは「神ご自身」ではないのだから、そうしたものに執着せず、「無・無・無・無…」と捨てていかねばならないのでした。そしてその果てに到達するだろう「カルメル山頂」での永遠の喜びの境地については、積極的にはほとんど語られていません。それは、『カルメル山登攀』などの学問的、概念的な言語では語れなかったのかもしれない。

ところが、シスター向けの著作では、彼は学問的な言葉遣いや神学上の配慮などから解放されて、自由に語ります。「合一」の境地についても、大胆な愛の言葉で語ります。その際、これらの著作が、自作の恋愛詩への註解というかたちをとっていることが効いてきま

す。『カルメル山登攀』や『魂の暗夜』といった著述では、この点はあまり活用されていませんでした。

ですので、彼の恋愛詩というのがどんなものなのか、それを、拙い翻譯ですが、ちょっとご紹介します。この詩の言葉が、十字架のヨハネの神秘思想の最初の言葉であり、ある意味で最後の言葉、神秘そのものにも近い言葉であることは、先ほど申しておきました。

「暗夜 (Noche Oscura)」と呼ばれている、いちばん名高い詩を見てみます。

「ある暗い夜／愛に駆られて 燃える思いで／ああしあわせな冒険！／気づかれずに家を出た／わが家はもう静まっていた」。この「私」というのは女性です。人が寝静まった夜中に、若い女性が密かに家を出て行きます。かなり危険だし、奔放な行動のように感じますね。

「闇のなかへ 迷いもなしに／秘密の梯子で 姿も変えて」。これは変装するという意味です。これを十字架のヨハネは、「神である恋人だけを求めて、魂が密かに、この世への全ての関心から脱出した」といった意味だ

と解説します。じつは、『カルメル山登攀』と『魂の暗夜』は、この詩のこの箇所までの註解として書かれました。

「このしあわせな夜のなか／秘密のなかで 私是谁にも見られなかった／私も何も見なかった／導く灯はなにもなかった／ただ私の心に燃えるものばかり」。真つ暗な中で、心に燃えるのは「愛の炎」です。「これが私を導いてくれた／真昼の光よりもっと確かに」。光は間違えうけれども、愛の炎は間違えない。どこに導いてくれたかというと、「そこで私を待っていてくれた／私もよく知っている あの方が／そこにはほかには誰も来ない」。恋人が待っていたんですね。そこには、他に誰も来ません。

そして、夜を讃えます。「ああ 夜よ あなたが導いてくれた！／ああ 黎明しのめよりいとしい夜！／ああ 夜よ あなたがふたりを結んでくれた！／恋する男を恋する女と／恋する女は 恋する男と 同じ姿に変わってしまう」。ちょっと謎めいた言い方ですが、ここで、彼女の恋が成就したことを示唆しているわけです。

これは、男と女の恋愛の比喻を神と人間の関係にそのままずらし込んで、神への愛をうたいあげるという伝統に基づいています。婚姻神秘主義、花嫁神秘主義など言われますが、こうした語り方の伝統は古代から連綿とあつて、十字架のヨハネはその伝統にどっぷり使つて詩を書きました。

こうしてこの恋人同士は結ばれ、つまり神と人間の合一が成るわけですが、合一とは、神と人との愛の成就とはどういうことでしょうか。詩の後半では、その境地は次のように歌われています。うまく訳せませんが、「花のような私の胸／この人のためにだけ 潔く護ってきた／そこに この方はまどろんで／私はかれをいつくしんで／杉の扇はそよ風を送りました」「狭間はざまから 風がながれて／恋人の 髪をまさぐる 私に触れた／その透明な手で／うなじを掠かすめた／すると五感がみな 消えてしまった」。

ここでは二人が抱き合っています。安らいで、互いの胸に抱かれて寝ています。「狭間」と訳しましたが、これは西洋の城の城壁にあるノコギリ型の凸凹のこと

です。そこから気持ちのいい風が流れてきて、恋人の髪をまさぐっている私のうなじに触れる。そうすると、私の意識はふーっと飛んでしまう。「そのままじっと我を忘れて／恋人に 頬よせたまま／全ては止んだもうなにもしない／思い煩いは、うち棄てられて／百合の間に 忘れ去られた」

詩は、こういう不思議な終わり方をします。

合一の極致…神と私が「ふたり」になること

詩は、その意味を知的に理解するよりも、感じればいいわけですが、十字架のヨハネは詩の註解という手法によって、神との合一ということについてのたいへん興味深い掴まえ方を提出しているように思います。彼の神秘思想の最も大胆な姿を私はそこに見ています。最後にそれを説明させていただきます。

『霊の讃歌』は、この婚姻神秘主義の構図に拠って書かれたもので、註解される詩は全部で四十連あって、かなり長いものです。そのクライマックス近く、恋人である神との婚姻が成就して、さらにその先に望まれ

る最終的完成の境地を歌おうとしている第三六歌の註に、こんなことが書かれています。註解される詩〔歌〕はこういうものです。「楽しみましょう、愛しい人／そしてあなたの美しさのなかで、見に行きましよう／あの山へ、あの丘へ／そこには清水が湧いています／繁みのなか もつと奥へ入っていきましょう」〔霊の讃歌〕第三六歌

二人の愛はもう確かなものになっているのですが、その愛をもつと深めていこう、というのです。「楽しみましょう、愛しい人」。愛しい人とは、もちろん恋人である神のことです。「あなたの美しさの中で、見に行きましよう」とありますが、何を見に行くのかは言われていません。ですが、その解説でヨハネはこんなことを書いています。

「これは、〔…〕愛の訓練によって、永遠の命の中で、貴方の美の中で私たちふたりが相見するようにいたしましょう、ということである」。つまり、美の中で何を見るかという点、「二人でお互いに見つめ合う」のだと言えます。麗しい自然の中で、ふたりが見つめ合う。続

く第三七歌では、洞窟に入って、一緒にお酒を飲みましようとも歌われています。そうやって愛し合い、楽しむ。

そうすると、「私は貴方の美へと変容してしまつて、それで、美において「私は貴方に」似たものとなつている」、「こう註解されています。愛する者同士は互いに似てくるのだ、と十字架のヨハネは言っている。それで、もう神に似た自分になつているわけです。そして、「私」はもう、貴方自身の美をもっているのですから。このようにして、互いに相手を見つめながら、それぞれが相手の中に自分の美を見ることがなるのです」。

たしかに、恋をすると人は美しくなるといいます。美しい者に見られていると自分も美しくなつていく。あるいは、美しい者を見ていくと自分も美しくなつていく。そういうことを彼は言います。神の美を受け、あるいは恋人の美をもらつて自分も美しくなつていくわけです。この「私」は、自分の美しさに、ある種の自信をもっています。

しかし、初めからそうだったわけではありません。

この詩の初めの方の註解では、恋愛の最初のころのあり方についてもいろいろ書かれています。ですが、最初のころ、恋する神との交流がまだ深まつていないときは、人は神に見られることに耐えられない、と言われています。自分の罪深さ、醜さを自分で感じて、恥ずかしいからです。ところが、愛の修練が進んでいくと、魂は自分も美しいのだ、と自信をもつて思えるようになる。

これは、地上の男女の恋愛になぞらえても、ある程度了解できることではないでしょうか。恋をしたことがある人はおわかりでしょうが、最初は恥ずかしくて好きな人の顔は見られない。だから、見られると目をそらせてしまいます。でも恋愛がうまく進めば、恋人の愛を受け入れて、つまり自分が愛されていることを自分で認めて、愛されている自分を自ら肯定するようになる。そうして恋人に見つめられても、恥ずかしくなくなる。恋人の目を見つめ返すことができるようになる。恋人同士が街の中で目を見つめ合つてじつと固まつていることがありますね。幸せだなあと思いま

すが（笑）。

「そのように、神の愛を本当に信じられれば、「私は神に愛されているんだ」と、その愛を素直に受けて、つまり私が神に深く愛されていることを確信して、私を愛のまなざしで見つめる神へとまっすぐに私も目を向けることができます。目をそらせないで、神に見られ、また神を見ることができると。見つめ合う。これが合一の境地です。」

「神—人」関係が成就する場としての「神の美」

そのときに何が起こっているかというと、私はもう相手の美をもっているのだから、互いに相手を見つめることで、それぞれが相手の中に自分の美を見ることがになります。「私は貴方を貴方の美の中に見つめ、貴方は私を貴方の美の中に見つめることになるでしょう。そして私は貴方の美の中で私を貴方の中に見つめ、貴方は貴方の美の中で私を見つめることになるのです」

どうということかと言うと、目と目で見つめ合っている

二人は、相手が自分を見ているということを見るわけです。恋人の目を見ることが、恋人が愛のまなざしで私を見ている、その愛の視線を見ることででしょう。つまり恋人が私を見ていることを見るわけです。では、その恋人の目は何を見ているかというと、恋人を愛している私を、その視線を見ているわけです。具体的にイメージすれば、見つめ合う恋人同士の瞳には、互いに愛する相手が見つめている愛のまなざしが映りますね。そこに自分が見えるわけです。相手をうつとりと見つめている自分の視線が、相手の目に映っている。その私を見るわけです。あなたが私を見る、その目を見れば、あなたを見ている私が見える。そういうことを言っています。視線が行ったり来たりして、結局、誰が誰を見ているのか、はっきりしなくなるかもしれません。ここで見えているのはあなたなのか、私なのか。

だから、ヨハネは、もう少し先で、こう言っています。

「こうして、私は貴方の美の中で貴方と見え (parezca)、貴方は貴方の美の中で私と見えるようになりますよ」

う」。この「parezca」という動詞は、英語で言えば「appear」です。私は貴方として、貴方は私として「見える」わけです。さらには「私の美は貴方の美であり、貴方の美は私の美でありましょう」とまで言っています。私の姿と美しい神の姿が同じ美しさになってくるというのです。そして、もっと言います。「私は貴方の美の中で貴方であり (see)、貴方は貴方の美の中で私であることでしょう」。未来形ではありませんが、私はあなたになる・あなたである (se) という be 動詞を使っています。このように、両者の関係性が漸増していきます。最初は「あなたを見る (see)」次は「あなたのように見える (parecer/ appear)」、最後には、ついに「私はあなたになる (ser/ be)」となっています。これは、文字通りにとれば、「異端」宣告ものの言葉です。直訳すれば、「私は神だ」と言っているようなものですから。でも、神との合一の境地では、このようになるのだとヨハネは言います。

それが「実際に」どういう境地なのか、それは想像を超えています。しかし、地上の愛の世界でも、「私

の全てはあなたのもの、あなたの全ては私のもの」と言えるように思えることはありうるでしょう。この、恋愛関係、広く言えば人と人との交わりの理想型を比喩として、神と人との交わりの極致として「神秘的合一」を語ろうとするのが、十字架のヨハネの婚姻神秘主義の冒険なのです。

### 「三位一体」への帰入

別の場面では、ヨハネは、神との合一を、三位一体である神の中に吸い込まれていくこと、という、もっと神学的な言い方もしています（『靈の讃歌』第三九歌・註解）。これは、カトリック神学の基本に則った語り方です。三位一体というのはキリスト教の神そのものの構造ですが、しかし、吸い込まれて消えてしまうわけではありません。神に吸い込まれて、この世から消えていくようなイメージがあるかもしれませんが、これは誤解のように思います。神秘主義は、この世から離脱して永遠の中に消え入ることを理想の境地する思想ではないか、神と二人だけになって、この世のことを

全て忘れてしまうのではないか。たしかに、そういう言い方が表に出る場合もあります。ですが、私の理解では、十字架のヨハネが語っている神との合一の境地というものは、現世否定的なものではありません。さつき言ったような「神と私の区別がなくなる境地」です。だから、神を「美しい」と言えるなら、私も「美しい」と言える。やや抽象的に言えば、神について述語されることは全て、「私」についても述語されるということです。神は偉大だと言ったら、ある意味で私も偉大です。世界との関係で言えば、世界に関わる神のポジションに、いわば神と重なるようにして「私」も置かれる。神は全てを所有しています。全てを所有するというのは、「完徳の山」の箴言にもありましたが、人の究極の願いのひとつでした。愛するあなたのものが、喜びも悲しみも全て私のものになることが、愛の完成だとすれば、そうしたかたちで神のもつ全てが私のものになるわけです。

『光と愛の言葉』という箴言集に収められた「愛にとらえられた魂の祈り」というテキストでは、神との愛

の合一の境地にある魂が、こんな言葉を語っています。「<sup>あまた</sup>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、全てのものは、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、全ては私のためだから」。神は全世界を支配している。だから、神の視線と重なっている私の視線で見ても、全世界が私のものだ。だから、私は全世界にある意味で責任があるということとです。そういうポジションに立つことが、神との合一の境地です。

### 3 「神秘主義」の現代的意義

こういう話をしますと、これは一体何の話だ、と思う方も多いかもしれません。これが最後にお話したい問題です。修道院にこもって、お祈りの中で神様と合体した気分になることがあるとして、そうしたことを説く神秘思想に何の意味があるのか、というのが近代以降の現代人の感覚だと思います。一人で宗教的エ

クスタシーにひたつて、当人は幸せになっているのかもしれないけれども、それは結局、自己満足ではないか、自分だけの幸せではなく、世のため人のため、行動しなければ何の意味もないではないかと。これは近代人の考え方です。中世の、あるいは古代の人たちは、山にこもったり、修道院にこもったりして、深い瞑想の境地に達しさえすればよかった。それで修行が完成した。仏教でいえば成仏したと言えたのでしよう。

では、悟りを開いて何になるのか。私が素晴らしいと思っている道元禪師の有名な言葉があります。「悟りを開くと、大地の厚みが三寸増す」というのです（『心を識得すれば、大地さらにあつさ三寸をます』、『正法眼蔵』第五卷）。一人が悟りを開く、あるいは一人が座禅をしたことで、誰にも何も感じられず、目に見える奇蹟的なことなど何も起こらなくても、世界がたしかに変わるのだ。道元さんは、本当にこう信じていたと思います。

しかし、そういう修行には何の意味もないと感じるようになるのが近代です。ヨーロッパのキリスト教に

おいても、修道院にこもって神人合一していても何もならない、この世でキリストの栄光を実現してこそ宗教だ、そういう動きが強くなります。イエズス会の精神にはその傾向がよく見て取れます。世間に積極的に出て行って、活動し始めます。そうして、ザビエルがはるか極東の日本にまで来たように、キリスト教は全世界に広がり、グローバル化していきます。それ以前、十五世紀ぐらいまでは、キリスト教は事実上、ユーラシア大陸の西の端のほうの地域宗教であり、地理的にメジャーな宗教はイスラムでした。

活動的精神からする、瞑想の生への批判は大事な観点だと思えます。しかし、そういう近代主義的あるいは行動主義的な宗教のあり方に対して、それだけではないのかという問いもまた起こってくるでしょう。

キリスト教が活動的な近代宗教に変貌していくこの時代に、十字架のヨハネはそういう行動主義、いま風に言えば社会的実践の方向には向かいませんでした。そうした問題意識がなかったというより、時代の激しい動向を肌で感じながら、あえて修道院の祈りの生活

に向かった、というように私には感じられません。

「マリアとマルタ」——観想と活動

これは、キリスト教修道思想の伝統の中では、「マリアとマルタ」という二人の女性が象徴している「観想（祈り）と活動」の関係として問われ続けてきた問題です。福音書に、イエスが弟子たちとともに、ベタニア村に住むマルタとマリアという姉妹の家を訪問した際、マルタはもてなしのために忙しく働き、マリアはイエスのそばに座って、その話を聞いているだけだったという話が伝えられています（ルカ福音書一〇章）。マリアはひたすらお祈りしているクリスチャンのイメージです。マルタは、人々のために一生懸命に働く奉仕のキリスト者のイメージです。福音書では、動こうとしないマリアへの不満をマルタがイエスにぶつけますが、イエスはマリアをかばいます。

実際、このふたつは、共にあるべきで、分裂してはいけないでしょう。十字架のヨハネの師であり同志だったアピラのテレサは、主著の末尾で、「マリアとマ

ルタは一緒にあって歩まねばなりません」（『魂の城』第七住居、四・一二）と書いています。そして、祈るマリアを忘れてはいけないのではないかというのが、いま神秘主義思想にあえて注目する理由です。

十字架のヨハネの神秘主義では、愛の合一の中で全てを忘れ、百合の中でうっとりしているような境地が讃えられていました。白百合というのは、終末的な世界の究極的完成のイメージですが、その中に静かに安らっていく。そういう地平を忘れて、この世での行動に向かうときには、逆にこの現世の論理に取り込まれて、いわゆる成果主義に陥りかねません。そういう方向が現代の宗教にもないとは言えない。宣教してこそ意味がある。信者を増やしてこそ意味がある。社会参加しなければならぬ。イエズス会の精神にそういうところがあるかのように言いましたが、イエズス会士の理想は、誰の目にも見える成果を求めるものではありません。遠い異郷の地に旅立って、出会ったわずかに人にキリストを伝えて、その人の魂に幸せを与えて、誰に知られることなく死ぬ。それでいいはずで、こ

これは宣教、布教の成果としては微々たるものでしょう。信者は増えないし、教団は大きくならないし、世の中もほとんど変わらなかったかもしれない。でも、そこに完成があり、無限の意義のある活動があると考えられるわけです。行動の神秘主義、と言っていると思います。

現代社会はいわば成果主義一辺倒の世界です。その中であつて、「白百合のなかでの一切の忘却」という地平が確保されていなければならぬ。私はそう思います。格段の活動をしなくても、それは世界からの逃走、いわゆる「現世拒否」ではないのです。観想と祈りだけであっても、それは何もしていかないわけではない。そういうふうを考えさせてくれる回路が、神秘思想の伝統にはあります。その意味で、宗教の伝統の中にある神秘思想的なものを忘れてはならないだろうというのが私のテーゼです。

(つるおか よしお／東京大学大学院教授)

※2016年2月23日に行われました。