

# 十字架の聖ヨハネの「暗夜」について

鶴岡 賀雄

「暗夜 *noche oscura*」という言葉ないしイメージは、十字架のヨハネ<sup>(1)</sup>の全テキストの中でもとりわけ重要な位置を占めている。

“*En una noche oscura / con ansias en amores inflamada / o dichosa ventura / salí sin ser notada / estando ya mi casa sosegada* (ある暗い夜／愛の思いに これが燃えて／ああ なんとという幸せ／気づかれずに 脱れ出た／わが家はもう 静まっていた)”，とはじまる、「暗夜」と通称される彼の最も有名な詩の冒頭は、ヨハネの神秘思想全体の出発点であり、またその展開する場を開いて行く言葉であると言える。

現代的な十字架のヨハネ研究の嚆矢となった大著『十字架の聖ヨハネと神秘経験の問題』において、すでにジャン・バリュジは、この「夜」という言葉をヨハネの「ユニークな象徴」とよんで、そこに、彼の著作にふんだんに見られる他の諸々のイメージ、アレゴリー等と区別された特別な重要性を見ている<sup>(2)</sup>。この「象徴」は、バリュジによれば、それ以外の一般的概念に翻訳不能な、ヨハネの神秘経験自体と不可分なまでに結びついた言葉である。「象徴」という語は、しかし、バリュジの、またその後の様々な言語学的・哲学的考察の努力にもかかわらず、その内容が余りに一般的なないし多義的であって、宗教思想研究のための有効な概念とは未だ十分になりえていないと考えるが、ここでの「夜」という言葉に対するバリュジの着目と評価自体はたしかに正当なものと思われる<sup>(3)</sup>。

そこで、以下小論では、バリュジが「象徴」という語で捉えようとした、「暗夜」という語、イメージがヨハネの著作全体において有する意義を、筆者なりに探ってみたいと思う。これはしたがって、「暗夜」ということに焦点を当てた——しかもとくに、ヨハネの神秘思想の根本構造のごときものが提示されていると考える『カルメル山登攀』および『靈魂の暗夜』<sup>(4)</sup>のはじめの教章に主に基いた——筆者なりのヨハネ解釈の試みであるが、それはまた、バリュジにおいてすでにそうであったように、すぐれた意味で「宗教的」ないし「神秘的」とよばれうる言葉の一つのあり方を、その具体的な姿において、捉えてみたいという関心を背景としたものである。そしてこの視点はさらに、神秘家であるとともに詩人でもあったヨハネの研究における大きなプロブレマティックとなっている詩的な言葉と神秘思想との関係の問題にも、必然的に関わって行くこととなる<sup>(6)</sup>。

## I 経験から言葉へ

『カルメル山登攀』は十字架のヨハネの最初の主著であり、『靈魂の暗夜』と併せて、彼の神秘神学の最初の本格的叙述の試みとなっている<sup>(7)</sup>。知られているように、同書は形式上は、彼自身の有名な抒情詩である「暗夜」の、とくに第一聯と第二聯に自ら註解するというかたちをとってはいる。しかし『カルメル

山登攀』に関して言えば、三部、のべ92章に亘る同書のうち、文字通り詩句の註解と言いうる部分は僅かに教節にすぎず、他は「暗夜」という言葉ないしイメージを手がかりとした、心理学的ないし形而上学的視点からする、魂の修行過程の詳細な分析となっている。

しかしこのことは、『カルメル山登攀』の大半が「暗夜」の詩とは無関係に書かれ、詩と「註解」は単に形の上だけでつながっている、ということではない。ヨハネ自身の言葉によれば、詩 *canciones* は、つづく一切の教説 *doctrina* を「含んで *contenir, incluir*」いるのであり、また註解は詩句を「<sup>おしえ</sup>解明する *declarar*」ものなのである。<sup>(9)</sup> だが、この「含む」とか「解明する」とかいうことは、正確にはどのようなことなのか。——本稿はとくに、「暗夜」という、詩と註解にまたがる言葉・イメージに関して、この両者の関係をより詳しく検討してみることを、そしてそのことによって、『カルメル山登攀の暗夜』における十字架のヨハネの神秘思想の基本構造といったものを把握することを目的とするが、そのために、これ自体詳しい説明と証明を要することであるが、当面は以下の論述に必要となる限りでの仮設として、神秘経験とそれを語る言葉とに関する次のような——一種流出論的な——「図式」をとりあえず提示しておきたい。

十字架のヨハネは、神学者である以前に、まず修道者であり、著作や思弁においてよりも祈りや修行の中で、神との一致 *unión* を生きるべくつとめた人であった。したがって彼個人としての最も内密な真理は、我々が今日読むことのできる著作や詩作品以前の、——あるいはそれとは別の——何らかの「神秘経験」<sup>(10)</sup>であったと言わなければならない。この経験は、それがそのまま彼の著作で描かれているというわけではないが、しかしまた、そうした神秘経験が彼の著作の「源泉」にあることはやはり確かなのである。<sup>(11)</sup> この、ヨハネにとっての生そのものとも言える経験の全体が、彼の全著作の出発点にある。しかしこの経験自体は、未だ——通常の意味では——言語化されざる、というよりも言語とは別のレベルのものであろう。つまり、それ自体は何らかの潜在的な構造を有しているとも言えようが、その構造自体は未だ本人によっても把握されざる、彼の宗教的生そのものともいうべき経験である。したがってこの経験自体の言語的対応物を敢えて考えるとすれば、「沈黙」という他はない。しかも未だ反省されざる、何も把握せざる沈黙、<sup>(12)</sup> 言わば非知の沈黙である。

ついで、この経験は何らかの形でそれとして自覚され、それとして把握される。こうして把握された経験に対応する言語状態を、上に倣って、いわば既知の沈黙とよぶことができよう。これを神秘家自身、「語りえぬもの *lo inefable*」、「かのもの *aquello*」等として言及することもある。<sup>(13)</sup> しかし、こうしてある意味で神秘経験が把握されたとき、つまりそこで何か「わかる」とき、そこにはすでに何らかの構造が顕在化しつつある、一定の捉え方が為されていると言ってよい。ここではすでに、言語的構造化が——例えばキリスト教の教理体系に应ずるような——働いているはずである。

さて、十字架のヨハネにとって特徴的なのは、この経験が具体的に言語化されるに際し、まず、(抒情)詩という形をとったことである。彼の神秘経験の沈黙の中から最初に語られた言葉は、詩の言葉であった。<sup>(14)</sup> とやや大仰に言うことができよう。その限りでは、「詩」は彼の神秘経験に最も近い。ただし、このことは、彼の詩作品ないしその根本にある「ポエジー」がそのまま彼の神秘経験の内実であることを意味するものではない。彼において、詩作品の根拠としての「詩的体験」と「神秘経験」とは——一度そのように分けて考える以上は——決して単純に同一視しうるものではなく、彼にとっての詩的体験たる「ポエジー」は、せいぜい彼の神秘経験の内実を「うつす」と言いうるにとどまるものと思われるが、われわれは今、

この問題にこれ以上立ち入る力をもたない。ここではただ、彼の神秘経験が、少なくともその言語化への途において、まず詩的な言語として、とくに詩的なイメージとしての「暗夜」という言葉によって捉えられたという事実を確認しておく。

こうして、言語以前の経験であったものが、「魂の歌 *canción del alma*」としての言語を「生む」。そしてこの、詩的体験に基く彼の詩の言葉・イメージが、以後の彼の理論的著作の基本的な色調のごときものを決定していると思われる。その限りでまさに、彼の教理的なすべての著作は、はじめに述べたようにこの自作の詩に対する「註解」となるのである。だが、ここでいう註解とはどういうことか。それは「詩作品」として、それ独自の地平で完結し結晶している言語作品を、それを構成するそれぞれの詩句に関して、「散文」の領域である教説の地平へと「もたらす」ことであろう。ただしここでも、今「もたらす」とよんだ両者の関係は単純ではなく、とくにヨハネの場合、通常の文学的註釈とは別の一種の靈的「釈義」として、両者の関係は詩から教説へ、という一方向的なものに限られることがないのであるが、少なくとも註解としての『カルメル山登攀』を読むに際しては、そこで述べられている教説が詩句の註解である、というコンテキスト上の事実を忘れてはならないのである。つまり「暗夜」という言葉・イメージは、『カルメル山登攀』の叙述が詩の語句を遙かに離れて行って、煩瑣で単調とも見える心理分析をくりかえす中でも常にその背景にあって、その一切を統括している基本イメージ、根本語なのである。またそう考えてこそ、『カルメル山登攀』に示された教説はふさわしく解されるのである。したがって、この「夜」という言葉・イメージが詩作品の中でもつ構造が、一見、詩句とは無関係に展開、提示されるかに見える『登攀』の教説自体の根本構造をも導き、規定している。そして、詩作品の中ではあくまで一つの詩句として、ポエジーという形での对象的に明確には把握されざる構造を有していた「暗夜」という言葉が、この同じ語が「註解」ということでによって散文の「教説」の地平にもたらされるとき、この語は十字架のヨハネの『カルメル山登攀』における神秘教説の根本構造をも明すものとなっているはずであると考えるのである。

それでは、その「夜」は、一つの言葉・イメージとしてどのような構造をもつのか。

## II 「暗夜」の諸構造

『カルメル山登攀』および『靈魂の暗夜』は、書物としての構成は、ヨハネの心理学的人間理解に従っている。すなわち、まず『登攀』と『暗夜』とが、それぞれ魂の「能動的 *activa* 夜」と「受動的 *pasiva* 夜」を扱うものとして分けられる。またこの二つの夜はそれぞれ感覚の暗夜と靈(=精神)の暗夜とに分たれ、靈の能動的暗夜はさらに、人間の靈(=精神)の三つの能力 *potencias* としての知性、記憶、意志に分けて論ぜられる。この能動/受動、感覚/靈という二重の意味での二つの夜が、『カルメル山登攀の暗夜』という書物の全体を実際に支配している「夜」の基本構造である。ヨハネ自身、これを夜の二つのあり方 *maneras* として、『登攀』の冒頭に明示している。<sup>(19)</sup>

しかし、この言わば純粹に理論的・心理学的な夜の分け方につづいて、ヨハネは、自然的とも言いよう夜の内的構造を提示する。<sup>(20)</sup> すなわち、夜を宵 *prima noche*、深夜 *media noche*、黎明 *despidiente* (暁闇 *antelucano*) とに分けるのである。この夜の三つの部分は、先の「理論的」、心理学的分割にそれぞれ比定されて、宵が感覚の夜、深夜が靈の夜に、そして暁闇、黎明は神に、<sup>(22)</sup> わりあてられる。

さらにまた、実際の夜のもつこの時間的三分構造を補うようにして、聖書に由来する夜の構造が提示さ

れる。それは、旧約外典の『トビト書』において、トビアスが花嫁サラとの婚姻を果すまでに過ぎねばならなかった浄めの三夜である。<sup>(23)</sup>

そしてその上で、このトビアスの三夜も、自然的に三分された夜も、またはじめに挙げた夜の二重の二様態も、すべて本来一つの夜であることが強調される。<sup>(24)</sup>「夜」は、ヨハネにとって、まず「一つの」夜として捉えられていたのであり、「暗夜」の詩もまた、一つの夜の出来事を歌っている。「夜」は、こうしていくつかの内的構造を含みつつも、根本的には一つなのである。<sup>(25)</sup>

こうして、ヨハネにとって「暗夜」という言葉・イメージのもつ内的構造がいくつか示された。一つは、理論的、人間学的ないし心理学的なもので、これが『登攀』および『暗夜』の実際の叙述上の構成を決定していた。しかしそれと並んで、「夜」ということが自然的にもつ構造として、宵-深夜-黎明という時間的構造が提出された。そしてこの時間的な構造は、昼(の光)との関係において、夜の「暗さ」の度合にに応じて、立てられている構造であった。<sup>(26)</sup>光と闇との、およそ神秘思想の根源に根ざしている対立ないし「弁証法的」な関係を、<sup>(27)</sup>「夜」という言葉・イメージはそのこと自体の内にすでに含んでいるといえよう。「夜」は、「光の欠如」としてとらえられているのである。また次に、トビアスの三つの夜に明らかにうかがえるように、ヨハネにとっての「夜」は、はじめから、愛の深まりと成就の、婚姻の夜なのであった。さらにはこの夜は、つねに、「魂」が、あるいはある「女性」が、愛の成就をめざして、その中を通り過ぎてゆくべきものとして考えられていた。これには、言うまでもなく、『雅歌』のイメージが背景にあり、また「暗夜」の詩自体がそうした夜の愛の歌なのであった。<sup>(28)</sup>

このようなものとして、「暗夜」という言葉・イメージは潜在的に考えられ、あるいは感覚されていた。そしてこのような「夜」を、ヨハネは、神との一致に向かう「魂」の修行と祈りの過程と重ね、この過程を「夜」とよぶのであった。「註解」ということは、そうした修行の過程の心理分析を、この「夜」という言葉・イメージのもとに置くことに他ならない。

### テオロギア・ミステイカ Ⅲ 「神秘神学」

以上のような「暗夜」が、十字架のヨハネの根本イメージ、根本語であったとすれば、ではこの「夜」は、実際にヨハネの叙述において、どのように、詩的イメージから「神秘神学」の教説にまでもたらされるのだろうか。

前節において、われわれは「暗夜」が潜在的にもついくつかの「構造」を確認した。その一つに、「暗夜」のもつ「時間的性格」があった。すなわち、「夜」は、まず屋の光を去り(宵)、真暗な深夜を経て、再び、新たな朝の光にまで至るという秩序を内含していた。つまり「夜」ははじめから、この光と闇との逆転のドラマの構造を有している。「夜」ははじめから、「光」の欠如として、「光」の充溢との緊張関係を有している。そこでわれわれは、ヨハネの「暗夜」が彼の神秘教説に対してもつ意義を見定めるためには、ヨハネにおいてこの闇と光の交替のありさまが、どのように捉えられているのかを見てゆかねばならないだろう。つまり、「夜」はどのように「明ける」のか、ということである。「夜」は、魂がそこを通って行くべき、一種のイニシエーション的過程でもある限り、夜を通り抜けた後にある(神的)光は、夜以前の(この世の)光とは、別様であるはずだからである。これは、別の言い方をすれば、「夜」が明けて、朝の光の差しそめてくる、その方向を見定めることに他ならない。そこで次に、この「暗夜」のもつある種の基本的方向性、ないし空間性について考えてみたい。

「夜」が一定の時間的構造をもつと同様、「夜」はある種の「空間的構造」をもまた、もつと言える。「魂」はつねに、「暗夜」の中に *en una noche oscura* あるのである。夜の中にある、とは、魂が、何も見えぬ大きな空間の中に、ひとりあることを意味する。「夜」は、一種の漠たる空間感覚を伴う。そしてこの空間性は、夜の「不可視性」と不可分である。「暗夜の中」で、魂は何も見えない、あるいは見ない。何も見えない、とは光の欠如であり、具体的な個物対象 *objeto* の見えぬことである。<sup>(29)</sup> ヨハネの神秘教説の特徴の一つは、この夜の暗さの徹底性であり、そこでは一切の光が、すなわち何らかの対象を見させる・見る働きがことごとく否定されて行く。<sup>(30)</sup> まさに「無、無、無、山嶺に到るも無」<sup>(31)</sup> であり、これは神から与えられた — と考えられる — いわゆる「神秘的」なヴィジョンの類に対してもそうである。いかなる「霊的な」ヴィジョンであれ、それが何かの具体物を見せるものである限り、それは神自身ではなく、従って否定されねばならない。

こうした「夜」の「暗い」空間の中で、魂はひとりであり、あるいはひとつの「まったく裸の *desnuda*」魂となる。何かを見るのではなく、ただ魂が、自らの — 感覚(対象)たる — 「外」にも、また — 知性、記憶、意志の、いわゆる霊的=精神的能力の領域としての — 「内」にも何も見えず、存在する。あるいは、もはや存在するとも言えぬのかもしれない。なぜなら、「魂もまた夜である」<sup>(32)</sup> のだから。こうして魂は、対象の、光の無の中で、自らも無に、あるいは空 *vacio* になって行く。<sup>(33)</sup> 空の、しかも辺際のない器のように、ただ神のみ容れうる (*capax Dei*) 空となる。

しかるにまた、既に見たように、神もまた — ある意味では、この世の光にとっては — 夜なのであった。こうして、魂は「夜」となり、神もまた「夜」である。かくして、この「夜」、すなわち魂の歩みの媒介 *medio* であり目的 *fin* である「夜」において、魂と神の一致の可能性が開かれるのである。

ただし、これは、ヨハネにとって、あくまで一致の可能性 — むしろ潜在性、あるいは一致の現存の潜在性 — とでもいうべきものである。たしかに、対象の、また神の不在としての「暗夜」は、その絶対の不在性のゆえに、神の現存である、とも言う。なぜなら、そうした絶対の不在、空無は、絶対者たる神によってのみ生じうるのだからである。その意味でまことに、神の不在はまた神の現存なのである。<sup>(34)</sup> しかし、そうしたことがほんとうに言われうるためには、まず神の不在が、他ならぬ神の不在として、そしてその限りでの神の現存として、とらえられるのでなければならない。したがってヨハネは、この神の現存の潜在性が、それとして現実性になることを求める。すなわち、神の不在性が、神の不在の現実性になって行くことを求める。そしてそれは次第に、実際の修行の過程の中で、神の — もはや不在ならざる — 現存性へと変容して行くはずである。ヨハネの「夜」は、こうした自己変容のダイナミズムの契機を含んだものである。愛の成就、愛するものとの一致としての朝に向けての、魂のまた「夜」自体の変容というダイナミックな傾向性、方向性を、「暗夜」はその構造として有しているのである。<sup>(35)</sup>

この潜在性から現存性へという傾向性、これは魂の神へと向かう — そして、その裏でこの動きを支えるものとしての神の魂に向かう<sup>(36)</sup> — 根本的な傾向性であり志向性である。そしてこれが、「暗夜」のもつ根本的な方向性でもある。これは、先に述べた「夜」のもつ時間的性格と空間的性格とのさらに根底にある傾向性であると考えられる。<sup>(37)</sup> この傾向性が、人間の魂の三能力たる知性、記憶、意志においてそれぞれ具体化されたものを、ヨハネは、信仰、希望、愛のいわゆる対神徳と名づけるのであるが、われわれはこれを、ヨハネの神秘教説の中で最も大きな位置を占めている「愛」を以て代表させることができよう。この「愛」ないし「欲」の力動性<sup>(38)</sup>がこの「暗夜」の空無の空間に遍満し、これを — 神と人間という根源的方向性にしたがって — 貫き、この夜を夜たらしめているのである。すなわち、魂はただ神のみを愛する

がゆえに神以外のなにものを受することはできず、神ならざるこの世を（恋人たる）神の不在の場としての「夜」たらしめているのである。この世を、そして魂を、夜たらしめているのは、「全ての被造物」から区別された、この世から無限の距離を有する神への愛に他ならない。<sup>(39)</sup>

かくて、神への愛はこの無限の距離を貫いて神に憧憬れる。しかしこの神と魂との距りは無限なるがゆえに、神は暗黒である。この無限の距離は、— ヨハネの学んだスコラ神学の存在論的立場からは — この世にあっては決して縮まることはない。ゆえに神は依然として「夜」として愛される。だがしかし、魂には夜と見えようとも、神はたしかに、他ならぬ神として愛されており、神は本来は、真昼の光に比せられる光明なのである。「驚くべきことは、それが暗いものでありながら夜を照らしたことである。」と、ヨハネは聖書の一句を解説する。<sup>(40)</sup> <sup>(41)</sup>そしてこうした、夜が夜でありながら光であるという経験を、彼は「神秘神学 *teología mística*」と名づけるのである。<sup>(42)</sup> ヨハネにとっての「神秘神学」とは、したがって「暗夜」の経験自体に他ならない。神の絶対の不在において、その不在ゆえの空（虚）をまさに空（虚）たらしめている根拠がすなわち神（へ）の愛であり、神の愛はまた神に他ならず、かくして神の不在もまた、あるいは不在こそが、神の現存なのである。無限者たる神の不在としての無限の空（虚）は、神の無限の愛によってのみ、生じうるのだからである。そして、こうした「神秘神学」のもつ形而上学的構造を、ヨハネの詩の言葉たる「暗夜」もまた、詩の言葉・イメージとしてのあり方で、もっていたのである。

#### IV 「神秘家の言葉」としての「暗夜」

我々は、十字架のヨハネの「暗夜」という言葉ないしイメージがもつ構造を探って、それが彼の「註解」において、「神秘神学」としての神秘経験の構造にまでもたらされている様を見た。本節では再び、この「暗夜」という言葉の位相を確認する目的で、これまでのべてきたところをやや別の角度から考察してみたい。

「暗夜」の経験としての「神秘神学」が前節で述べたようなものであるとして、ヨハネは『カルメル山登攀』において、これと同じ事態を説明するものと思われる今一つの「たとえ *comparación*」を提出している。これは「霊の能動的暗夜」の説明として為される心理現象の分析と記述をはじめる前に、その記述が「余りとりとめのないことになってしまわないため」「われわれが魂の神との一致とよんでいるものがどんなものであるか」<sup>(43)</sup>を示すために用いられたものである。

「太陽の光が、ひとつの窓硝子にあたったとしよう。その硝子に、いくらかのよごれや曇りがある場合には、そうしたよごれが全くなく、きれいに拭われているときのように、光の中にすっかり照らし出されて、そのあり様が変わって〔=変容して〕しまうことはできない。つまり、こうしたよごれや曇りがあればある程、照らされることが少なく、反対に、そうしたものがなければいほど、一層照らしだされることになる。しかもこれは、光の問題ではなく、硝子自体に関することである。もし、窓硝子がきよく、全く純粋であれば、それはまるで、光そのものになったかと思われ、その光と同じ光を発するまでに、有様を変えて〔=変容して〕光り輝くことになるであろう。しかし、窓硝子は光のように見えても、<sup>(44)</sup> 実際光自体とは異った本性を持っている。……」<sup>(45)</sup>

この「たとえ」は、まことに美しく、かつ巧みに、人間の魂と神との — 実体的区別を保った — <sup>(46)</sup>一致の様を、やはり光と暗さの逆転という構造を用いて、「描いて」いる。これは、ヨハネの「夜」のもつ

致へのダイナミズムを、硝子の光への変容という形で——そして本稿では触れなかったが、修行の実践上、いわゆる靈性神学上は中心的な位置を占めよう、魂の「浄化 purificación」ということの意味づけも含めて——よくとらえており、これもヨハネにとっての根本的イメージの一つと言ってよいかもしれない。むしろ、この光と闇の変容のダイナミズムを、比較的矛盾なく捉えるための「モデル」としては、とくに実体的に区別されたもの間での「習慣的」一致を説明するためには、「夜」よりも「硝子」の方が明解であり整合的でもある。そこでは、「暗い夜」と見えていた事態が実は、すでに神の十全な現前の中にあるのだという「形而上学的」真実が、はっきりと視覚化されている。一切の汚れを浄めた硝子は神たる光をまったく遮らない。したがって硝子は光そのものとして輝く。しかるに、この神たる光は純粋に光であり、その中には何ももの見えない。光の充溢の中では何ももの見られえない、その限りで、これは闇に等しい——。

しかし、われわれの判断では、この「たとえ」は、少くとも『カルメル山登攀』全体の中では、ヨハネ自ら言っているようにあくまでも補助的な位置を占めるにすぎない。この陽光と硝子のたとえと「暗夜」<sup>(47)</sup>との間には、イメージ自体の性格において、すでにある大きな違いがあるように思われるのである。それは、「暗夜」にあっては、魂はつねに夜の中にある、「夜」はいわば、常に夜の中から捉えられているのに対して、この「硝子」のたとえは、基本的に外から見られている図柄だということである。つまりこの硝子と太陽のたとえは、魂と神との一致という事態を、ある意味で「客観的」な視点から捉えていると言いうるのに対し、「夜」のイメージは、常に、神との一致に向かう魂の側から、言わば「主観的」な視点から捉えている。この対比をさらに一般的な言葉で言いかえるなら、「夜」は魂にとっての心的「現象論」の立場に立ったイメージであり、「硝子」は言わば神的な視点から見た、魂の「客観的」なあり様をたとえたものと言えるだろう。これは、「夜」というイメージのもとで生じているのと同じ事態を、ある形而上学的視点から——比較的——整合的に説明する「モデル」なのである。

しかるに、『カルメル山登攀』におけるヨハネの教説の本来定位する視点は、そうした形而上学的視点なのではなかった。彼の視点はここでは、つねに人間の魂の、いわゆる「内面」に向けられている。『登攀』および『暗夜』の記述の主流は、一貫して内省的な見地からの心理現象の分析、整理と、それへの対処法の提示である。それは、修行、祈りの実践過程で現れる全「心理」現象の総覧図と指南書たることを、意図したものである。<sup>(49)</sup>したがって、この視点に忠実である限り、依然として「夜」が、彼の叙述の根底にあるはずである。なぜなら、すでにくり返し述べたように、神たる「光」は決して具体的「心理現象」とはなりえないからである。<sup>(50)</sup>神はたしかに絶対の「光源」であるが、その光源は、『登攀』の心理学的内省的視点からは、宇宙における太陽のように或る空間内の一箇の点として位置づけることはできない。その上で取えて、その光源を何らかの空間性の中で定位するには、先述した「夜」の空間性のさらに根底にあるような、魂と神との根源的な方向性、対向性に基いてでしかありえない。そしてヨハネはこうしたことを実際、「暗夜」の支配する『登攀』〜『暗夜』とは別の、「(恋)愛」を根本イメージとした『靈の讃歌』や『愛の活ける焔』において行なっているとわれわれは考えるが、少くとも『登攀』、『暗夜』においては、「夜」は最後まで「夜」なのである。硝子は、浄化されて透明になってしまえば、そこにはもう暗さはないはずであるが、『登攀』や『暗夜』の叙述では、「夜」は最後まで「暗夜」である。つまり、夜が明るく明けて行く事態は、そこではついに積極的には記述されないままである。<sup>(51)</sup>しかも、このことは、『カルメル山登攀』や『靈魂の暗夜』が「神秘神学」の書として不完全な作品であることをいささかも意味するものではない。『登攀』も『暗夜』も、体裁としては中断したままで、すでに彼の「神秘神学」の全体

を — ある一定の視点から — 叙述し尽していると言えるのである「夜」は「夜」でなくなって「朝」となるのではなく、「夜」は「夜」なるがままに、あるいは「夜なれど」<sup>(52)</sup>、すでに神なのである。

さて、こうした言い方はしかし、明らかに矛盾的言説であるように見える。そこで、先述のごとくに、魂にとっての現象論の立場に立つ「夜」が、形而上学的な事実としては、「実は」、神の現存なのだという — レベル分けによる<sup>(53)</sup> — 説明が、ある程度この「矛盾」を解決するものであるかに見える。しかしここで、ヨハネの「夜」にとって大切なのは、それがこの「実は」という形での説明で神たる光の中に解消して — 明けて — しまうものではないということである。「実は」という形の説明は、例えば、「虚妄なる」現象の地平から脱して、「真実なる」本体・実体の形而上学的な不動の実相を示すために用いられる<sup>(54)</sup>。ヨハネの「夜」にあっても、たしかに、「夜」が「明ける」とは、こうした「実は」の方向への歩みでもあった。しかしこの「夜あけ」、朝の認識 *cognitio matutina* は、単純に「現象」の地平から「形而上学的真実」の地平への移行として考えることはできない。「夜」が「実は」神（たる光）である、ということは、夜を去って光の充溢を体験することではなく、夜が「実は」、つまり「夜なれど」、神の現前であることを経験することである。ヨハネにおいては、「（夜が）実は」、ということは、「（夜が）夜なれど」という関係で光に関わるものであることを示す、と解さなければならない。「夜」は、そうした形での矛盾をはらんだ、「夜」なのである。

したがって、ヨハネにおいて、「暗夜」という言葉・イメージとして、あるいはそうした言葉・イメージとともに、言葉へとうつされた「神秘経験」の最終的な真実は、単なる心理現象（闇）のことで、形而上学的な真理（「実は」光）の体験でもなく、むしろ同時にそのどちらでもありうるある事態、その両方の説明を「含んだ」 — それゆえに、どちらとも言うる、という意味で理論的（散文的）言語化以前の — ある経験なのであった。これは、たしかに矛盾をはらんだ事態ではある。しかし「矛盾」は、言語化された命題を論理的に考察し反省する際にはじめて現われるものであろう。言語化される「以前」の「経験」にあっては、そしてそこでの言語的対応物としての「沈黙」にあっては、未だ何の矛盾もない。あるいは、比喩的に言えば、矛盾的言説が記述される以前の「白紙」の上には、あるいはそれらの矛盾的言説を可能にしつつ支えている「余白」それ自体には、何の矛盾もないのである。

だが、それでも神秘家は、矛盾をはらんだ言葉を語るものなのである。「夜」は、神秘家がはじめて沈黙の中から語り出した言葉であり、またその中で、神秘家が語りつつけてゆく場なのである。

#### 注

- (1) Juan de la Cruz (1542-1591)。以下本稿では、単にヨハネとよぶ。

ヨハネは16世紀のスペイン文化黄金時代に生きたキリスト教神秘家で、アビラのテレジアらと協力して、神の観想を重視する修道会カルメル会の改革運動を起した。優れた神秘家であったと同時に、そのいくつかの抒情詩はスペイン文学史上の珠玉の作品となっている。カトリック教会では神秘神学の最高権威の一人と評価され、神秘的博士と称せられる。

本稿では、ヨハネのテキストは、1978年のB. A. C.版(*Vida y Obras de San Juan de la Cruz* …… *décima edición*, Madrid.)に依り、引用、引照に際しては同版の章、節番号のみを記す。

- (2) Jean BARUZI, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*. Paris. 1926, 1932<sup>2</sup>. pp322~329. (頁数は2版のもの)。  
(3) ただし、「夜」のみをヨハネの根本的「象徴」となし、恋愛や婚姻のイメージを「不純な「偽似象徴」とみて欠陥視する態度 (*op.cit.* pp329, 338~9) には賛成しない。本稿注(3)参照。  
(4) 『カルメル山登攀』(*Subida del Monte Carmelo*。以下本文中では『登攀』と略す。)と『靈魂の暗夜』(*Noche Oscura del Alma*。正確には『魂の暗夜』。以下、『暗夜』)とは、著者の意図では本来



一つの書物を為すはずであった。cf. 1S. 1, 2 (= Subida …… 第1部 1章2節) ; 2S. 1, 3. また、L. (= Llama de Amor Viva 『愛の活ける焔』) 1, 25では、この両書を併せて『カルメル山登攀の暗夜』とよんでいる。

なお、『登攀』、『暗夜』の両書はともに未完におわっている。ヨハネはこれらに続いて『霊の讃歌』(Cántico Espiritual)、『愛の活ける焔』を著わし、この四つが彼の主著群を形成する。

- (5) cf. Baruzi *op. cit.* p 329. また、“Introduction à des recherches sur le langage mystique” dans, *Recherches Philosophiques*. I. 1931~32. Paris. pp. 66~82.
- (6) バリュジ以来、ヨハネにおけるこの問題を扱った論著は数多い。筆者もかつて、この問題に関して私見の一端を述べてみたことがあり、主な研究文献も挙げておいた。cf. 拙稿「神秘家と詩人」、『宗教研究』244号、昭和55年、1~23頁。
- (7) ただし、これらの本格的著作に先立つ、彼の教説の「素描」としては、自らの基本的神学理解を歌謡化した、『ロマンセ』(*Romance sobre el evangelio* ≪*In principio erat verbum*≫ *acerca de la Santísima Trinidad*)がある。
- (8) 1S. 1, 1・4・5 ; 1S. 15, 1・2 ; 2S. 1, 1・2・(3)。ただしこうした「註解」法は、聖書註解の伝統としてはいささかも珍しいことではない。
- (9) S. Argumento (口上書) ; 1S. 14, 1. etc.
- (10) 「神秘経験」ということで、われわれは、いわゆる「神秘的」な、異常・特異な体験のみではなく、そうした体験を含んで神秘家の生全体に統合されているような、広い意味での「経験」を考えている。
- (11) ヨハネの著作は、彼の個人的な経験をそのまま記述したものではない。が、またそれらを見下したものでない。cf. S. Prólogo 2.
- (12) cf. L. 3, 48 ; L. 3, 41.
- (13) cf. 2N. 17, 3 ; CB (Cántico Espiritual, B版) 38, 6.
- (14) ヨハネの最初の「著作」である詩作品のいくつかは、彼が神学的著述を始める以前、修道会内の対立によって敵側の修道院に幽閉されていた時期に、獄中で作られたものである。
- (15) 小篇たるいくつかの『アフォリズム集』を除く。
- (16) ヨハネはおそらく彼の詩作品を、後に付けられる「註解」とは全く独立に、一つの「完成した」——彼に近代的な意味での芸術作品の独立性といった意識があったか否かは別として、——「作品」たらしめるべく、努めていたように思われる。
- (17) cf. 前掲拙稿、17頁。また、Alain CUGNO “Mystique et confession de la foi” dans *La Confession de la Foi*, éd. C. Bruaire. 1977, Paris. pp. 117~136.  
簡単に言えば、詩は、詩作品として完結したものとして独立に読みうる。註解は、詩から独立したものとしても、詩の註解として、よりふさわしく読まれうる。そして註解を背景にさらに詩を読むならば、詩と註解の両者を併せた一つの独自の宗教的言語作品となる、という関係が、両者の間にはある。但し本稿では、この註解から詩へ、という方向は扱わない。
- (18) 霊 *espíritu* という語は、ヨハネにおいてまことに多様に用いられるが、ここでは「聖霊」のごとき神的な意味を持たない、人間的な諸能力として、「精神」と訳してもよい。ちなみに、Max HUOT DE LONGCHAMP は、ヨハネの主要著作に用いられたこの語を全て(1401箇所)調査し、13通りの意味を見出している。cf. M. HUOT DE LONG CHAMP. *Lectures de Jean de la Croix, essai d'anthropologie mystique* 1981. Paris. pp. 62~69.
- (19) 1S. 1, 1・2. 但しここで予告される構成と同書の実際の形とは必ずしも一致していない。
- (20) 1S. 2, 1 ; 1S. 2, 5.
- (21) *despidiente* は光のさし初める朝と夜との「境界」をさすと思われる。*antelucano* は、「光の前」であり夜の明ける前の時間である。ともに、まだ暗い状態である。
- (22) 1S. 2, 1. 「神との一致に至るまでの過程を「夜」と呼ぶには三つの理由がある。第一は、〔霊〕魂が出ていく「出発点」ということからして、そのことが言える。なぜなら、そのもっているこの世のすべてのものに対する欲望を断ち、それを退けなくてはならないため、このような剥奪や欠如は、人間の感覚にとって「夜」のようなものだからである。第二には、神と一致するために通りすぎる手段ないし「道」ということから、これは信仰であり、信仰は理性にとって夜のように暗いものだからである。第三は、神という至りつくべき「終着点」からみて

- のことで、その神というのは、この世にあるものにとって、やはり暗夜であるからである。(奥村一郎訳、ドン・ボスコ社。33頁)
- (23) 1 S. 2, 2. cf. Tb. 6.15~22.
- (24) 1 S. 2, 5.
- (25) このことに対応するように、先の間人論的・心理学的立場からの、感覚の夜と霊の夜、能動の夜と受動の夜という区分も、実情では互いに連続し、浸透しあっていて本来的には不可分であることが言われている。  
cf. 2N.1, 1; 2N.3, 1・2.
- (26) cf. 1 S. 2, S.
- (27) cf. M. ELIADE. "Expériences de la lumière mystique," dans *Méphiſtophèles et L'androgynie*. 1962, Paris. (邦訳『悪魔と両性具有』 官治昭訳。せりか書房)
- (28) なお、ヨハネ個人にとって現実の夜がどのようなイメージで感じられていたかに関しては、Max MILNER (*Poésie et vie mystique chez Saint Jean de la Croix*. 1951. Paris. pp.112~115.), Georges MOREL (*Le Sens de l'existence selon s. Jean de la Croix*. t.III. appendice 1. pp. 159~179) の指摘がある。夜は、彼にとって、暗黒の恐い時間であるよりは、夜を通して——しばしば戸外の、自然の中で——祈り明かす、神との愛の交わりの夜であった。また、トレドの牢獄から、深夜、闇にまぎれて脱走した体験が、「暗夜」の詩をうみ出す一つの源泉になっていることは明らかである。
- (29) たとえば、1 S. 3, 1 「夜というのはほかならぬ光の喪失、及びその喪失のために、光によって見ることが出来るすべてのものからひき離され〔ること〕」(邦訳35頁)
- (30) この否定作業がすなわち魂の「浄化」であり、ヨハネはこれを、感覚、精神(知性、記憶、意志)といった心理学的構図に従って説明して行く。が、そうした構成にもかかわらず、それを貫いているヨハネの神秘教説の基本構造は、夜が「一つ」であったように、一つだと考える。
- (31) 『カルメル山登攀』の冒頭に掲げられるべき、ヨハネ自身による「カルメル山」の見取り図において、神に到る中央の小径に記されている言葉。
- (32) 2 S. 3, 5
- (33) 1 S. 3, 2. etc. つまり、魂の(感覚的・精神的)働きの「対象」の無は、その働きの「主体」をも空しくするということである。ヨハネは当時のスコラ哲学の概念を用いて論じている。 cf. 2 S. 3, 2. etc.
- (34) cf. Alain CUGNO *Saint Jean de la Croix* 1979, Paris. chap. II. "L'absence de Dieu est encore Dieu". (pp. 69-99).
- (35) この方向性は、「暗夜」の詩の中では、"salí(家を脱れ)出た"という鋭い一語によって「詩的に」示されていると思われる。この"sali"の語が詩の中で有している「強さ」、「支配力」は、すでにD.Alonso (*La Poesía de San Juan de la Cruz*, Madrid. 1942)やL.Spitzer ("Three Poems of Ecstasy" in *A Method of Interpreting Literature*, New York, 1949)によって指摘されている。
- (36) これはすなわち、能動の夜と受動の夜の関係に他ならない。
- (37) A.Cugnoは、これを、「欲 *désir*」と名づけている。op. cit. chap. III. (pp.101-147)
- (38) ヨハネの神秘思想の中心に、愛のダイナミズムを見る研究者は少ない。(例えば、Roger DUVIVIER *Le dynamisme existentiel dans la poésie de Jean de la Croix*. 1973. Paris.) なお、私見によれば、このダイナミズムを本当にダイナミズムとしてふさわしく捉えるには、ヨハネはおそらく、「夜」という根本イメージの圏域から脱して、「(恋)愛」ということを根本のイメージに据えた、『霊の讃歌』や『愛の活ける焔』(但し『焔』は双方ともに関わる)における文体を獲得しなければならなかった。しかしこの問題は本稿の範囲をこえる。
- (39) 1 S. 5, 1.
- (40) Ex. 14, 20
- (41) 2 S. 3, 5. また、「かくて信仰は、魂にとって、暗夜であり、そして〔まさに〕こうした仕方です〔=暗夜であることによって〕、魂に光を与えるのだ」と言う。(2 S, 3, 4.)

- (42) 2S. 8, 6; 2S. 18, 6; 2N. 5, 1. ちなみに、ここで言う「神秘神学」とは、いわゆる「受動的観想 *contemplación pasiva*」と同一視されている(2N. 5, 1)ことから明らかなように、神とのある種の、否定神学的な交わり方を言う語であって、一定の「神学上の分野」を指すものではない。「神秘神学」の語が「倫理神学」、「司牧神学」等と並ぶ、一定の神学分野の意味をもつようになるのは、17世紀中葉以降のことと思われる。cf. Michel DE CERTEAU *La Fable mystique*. 1982. Paris. pp. 138~155.
- (43) 2S. 4, 8. (邦訳 101頁)
- (44) 16世紀当時あっては、「硝子 *vidriera*」とは、教会などのステンド・グラスないし、それほど大規模でないにせよ、それに類した貴重で美しいものとしてイメージされていたことに留意。
- (45) 2S. 5, 6. (邦訳 106頁)。これと同じ、ないし同種のたとえば、2S. 14, 8; C (=Cántico Espiritual. B版) 26, 4・17; C. 20・21, 14; L. 1, 3; L. 3, 33・37 などに見られる。なお、このたとえばヨハネの独創ではなく、キリスト教神秘思想の伝統に属するものである。
- (46) この「実体的」に区別されたもの間の一致 *unión* をヨハネは「実体的一致」とは別の、「相似 *semejanza* の一致」とよぶ。これは魂の諸能力の隠れた習慣 *hábito* によるものとされ(2S. 5, 2・3)、神ならざる人間も神の意志を十全に行なうことで、神自体たる神の意志を体現しうる——神を体現しうる——というものである。なお、「習慣」については、cf. 2S. 14, 2.
- (47) 2S. 4, 8.
- (48) 自らの魂をこの輝くガラスの位置におけば、このたとえば、自らの魂が次第に透明に、光明に、変じて行くさまとして、言わば「内から」感ずることもできよう。しかし少くとも『登攀』においては、このイメージはそうした使われ方をしていない。
- (49) cf. 2S. 32, 5. なお、われわれの予想では、こうした内省心理学的観点は、きわめて「近代的」な性格のものである。それに対して、「硝子」のたとえばむしろ、中世的ないし古代的な思考様式に近いものと言えようか。これと同じたとえば(太陽と空気に関して)、たとえばクレルヴォーのベルナルにある。cf. *De Diligendo Deo*, 10. 28. 『神への愛について』古川敷訳、あかし書房、83-84頁)
- (50) 「心理現象」として捉えられた限りで、ヨハネが、神との一致の場、ないし一致の構成要素(*parte*)を為すものとして肯定するものは、「一般的で曖昧で愛にみちた思い *noticia general, confusa, amorosa*」、ないしその同種のもののみである(cf. 2S. 26, 3S. 14, 2; 3S. 33, 5. etc.)。しかし、「一般的で曖昧な」とは、具体的 *particular* に明瞭 *clara* には、——つまり一定の心理現象としては——それについて語りえぬことを言う以外のものではない。
- (51) 恋人との愛の成就までを歌う「暗夜」の詩が最後まで「註解」されたならば、当然、そうした光明化の領域が扱われて行くはずであるが、実際には、内省的心理学の視点、文体を以てしては、このことは為され得なかった。これが、『登攀』、『暗夜』が、未完におわっていることの意味であり、これはある意味で、予期された中断と言える。
- (52) 「夜なれど *Aunque es de noche*」は、ヨハネの名高い詩——「夜なれど」と通称される——のリフレイン。  
 “*Que bien sé yo la fonte que mana y corre/Aunque es de noche. //A quella eterna fonte está escondida/Que bien sé yo do tiene su manida...*”(「夜なれど/我は知りぬ 泉川 湧きて流るる//いつきせぬ かの泉川 隠れてあるに/夜なれど/我は知りぬ そのみなもとどころ…」)とはじまる。
- (53) ヨハネ自身もこうした「レベル差」を「自然的」と「超自然的」レベルの区別として語っている(2S. 5, 3)。但し、「超自然的」という語も、「靈的」と同様、ヨハネにおいては否定的、肯定的双方の意味で用いられる。
- (54) cf. Chaim PERELMAN *L'Empire rhétorique*, chap. XI (pp. 139~151). 1977. Paris. (『説得の論理学』三輪正訳、理想社、185-199頁)。
- (55) あるいは、ヨハネはこうした形而上学的真理の立場に単純に立つことのできない視点に身をおいていた。これは、ヨハネを含めた、「スペイン神秘主義」全体の性格に関わる問題である。ルネサンスから近世初頭としての16世紀のスペインは、「神秘主義」もまた、スコラの形而上学とは別の、具体的個人の魂という未知の地平を見出しつつある時代であった。この点に関しては、別に論じたい。