

## 十字架のヨハネ『愛の生ける炎』における洞窟のイメージ

小山 貴 広

### はじめに

十字架のヨハネ (Juan de la Cruz, 1542-91, 以下ヨハネ) はアビラのテレジアと並んで十六世紀のスペイン神秘主義を代表する詩人、思想家である。<sup>1)</sup> 彼は「洞窟 (caverna)」という言葉を使って「感覚の深い洞窟 (las profundas cavernas del sentido)」(『愛の生ける炎』<sup>2)</sup> 第三歌) と「岩の高い洞窟 (las subidas cavernas de la piedra)」(『霊の賛歌』第三七歌) という二つの詩句を作り、それぞれに註解をつけた。これらの詩句は註解においていわゆる神秘主義の階梯の高い段階に位置づけられる。このことはプラトンの洞窟の比喩を考へれば驚くべきことであろう。このようにヨハネにおける

洞窟のイメージの重要性および特異性は明白であるにもかかわらず、それについての研究はほとんど行われていない。<sup>3)</sup> それは Jean Orthal がヨハネにおける洞窟のイメージをいみじくも「不可解な錬金術の産物」<sup>4)</sup> と呼んでいるように、イメージ形成の素材も過程も謎に包まれているからである。本稿は詩句「感覚の深い洞窟」とその註解に限定して、ヨハネにおける洞窟のイメージの解読を試みる。構成は以下の通り。まず詩句「感覚の深い洞窟」とその註解を分析し、「感覚の深い洞窟」に記憶としての側面があることを明らかにする (第一章)。次にヨハネの記憶論とアウグスティヌスの記憶論を比較し、両者には記憶の洞窟というイメージにとどまらず、思想的な類似性があることを指摘する

(第二章)。最後に「感覚の深い洞窟」に関する先行研究を再検討し、アウグスティヌスの記憶からタウラーの深淵を経てヨハネの洞窟に至る系譜を明らかにする(第三章)。

## 第一章 詩と註解

「炎」第三歌は次の通りである。<sup>(5)</sup>

おお火の灯、

その輝きの中で

感覚の深い洞窟は、

暗くて何も見えなかったのに、

この上なく優雅に

その恋人に熱と光を一緒に与える！

詩句「感覚の深い洞窟」の註解は『炎』第三章の一八―六九節である。このうち二七―六七節は長大な脱線であり、詩と直接的な関係はない。「感覚の深い洞窟」とは何か。「これらの洞窟は魂の諸能力、すなわち記憶・知性・意志であり、これらは大いなる富を容れられる〔capaces〕ほ

ど深いので、無限より小さなものでは満たされない」(LB, 3. 18)。続いて満たされないことによる魂の苦しみ、霊的婚約と結婚の区別などが述べられる。最後の六九節では「感覚」およびその「洞窟」の関係が掘り下げられる。

魂の感覚とは、(ここでは魂の実体〔sustancia〕が霊的諸能力の対象を感じ喜ぶために持っている力と強さを意味している〔…〕。魂の感覚とは〔…〕諸能力の洞窟に授けられるあらゆるものを感じ所有し味わうために魂が持っている力と容力〔capacidad〕である。ちようど表象力という共通感覚〔sentido común de la fantasia〕に身体的諸感覚がその対象の形相を委ね、その共通感覚が形相の容器〔receptáculo〕と保管所〔archivo〕であるように。(LB, 3. 69)

以上を整理すると、「感覚と洞窟の関係が、実体と諸能力(記憶・知性・意志)の関係に、また共通感覚(表象力)と五感の関係に等しい」ということになる。ヨハネは実体や表象力という魂論の用語に特殊な意味を持たせているので、まずはそれらの意味を確認することにしよう。

ヨハネにおける実体の概念はよく知られているので、ここでは必要最小限のことを述べるに留める。実体とは知性よりも上位にある魂の神的な部分であり、神の「接触 (logue)」を受けるある種の感覚である (2S, 24, 4)。また実体は魂の一番内側ないし一番深くにあり、トマス・アクィナスの本質 (essentia) やドイツ神秘主義の根底 (Grund) に相当する。このように詩句「感覚の深い洞窟」における「感覚」や「深い」という語はヨハネにおける実体の概念と密接な関係がある。

表象力はヨハネにおいて想像力 (imaginativa) と並ぶ肉体的感覚の一つである。ヨハネは両者を区別しつつも、結局は同じものとして扱うと宣言する (2S, 12, 3)。内的感覚は共通感覚・表象力・想像力・評定力・記憶の五つが挙げられるのが一般的であるが、ヨハネは他の内的感覚についてどのように考えていたのだろうか。ヨハネが共通感覚に言及するのはすでに見た一箇所しかなく、そこでは共通感覚と表象力は「形相の容器や保管所」として同一視される (LB, 3, 69)。また「記憶と結びついた表象力というこの感覚は、知性の保管所や容器のようなものである」(2S, 16, 2) とどう記述から推測すると、ヨハネは内的感覚の機

能を細かく区分せず、共通感覚や記憶の機能も表象力に含めていようである。特にヨハネは記憶の機能と思われる「保管所」や「容器」という語を一貫して表象力に対して用いており、表象力は記憶としての側面が強い。

問題の詩句の註解は「感覚と洞窟の関係が、実体と諸能力 (記憶・知性・意志) の関係に、また共通感覚 (表象力) と五感の関係に等しい」として定式化される。もし表象力が記憶であるとすれば、「感覚」および「実体」が記憶であるということになり、記憶の洞窟というイメージ、および記憶としての実体という思想が輪郭を表してくる。各々について検討することにした。

## 第二章 記憶の洞窟

### 『告白』の記憶論

記憶の洞窟というイメージそのものはヨハネの独創ではない。キリスト教思想史を繙いてみると、このイメージはアウグスティヌスの『告白』第十巻にも現れる<sup>8)</sup>。彼は記憶を洞窟に喩えており、そこで使われている *cavis*  $\wedge$  *cavus* (X, 10, 17) や *cavernis*  $\wedge$  *caverna* (X, 17, 26) とどう語ら

ヨハネが用いる *cavernas*  $\wedge$  *caverna* の語源である。そしてその洞窟にはくぼみがあるが、ヨハネが使っている *senos*  $\wedge$  *seno* (LB, 3, 69) はアウグスティヌスが使っている *sinus* (複)  $\wedge$  *sinus* (単) (X, 8, 13) に由来している。そのような洞窟は大きな容量を持ち (*capacitas* (X, 9, 16) と *capacitas*)、入れ物のようなものである (*receptaculis*  $\wedge$  *receptaculum* (X, 8, 12) と *receptaculo*)。同様の例は形容詞についても挙げられ、例えば「深い」はそれぞれ *profunda*  $\wedge$  *profundus* (X, 17, 26) と *profundas*  $\wedge$  *profundo* という語<sup>9)</sup> である。

このようにヨハネがアウグスティヌスと共通の語彙を用いていることは、「感覚の深い洞窟」がアウグスティヌスの記憶の洞窟に由来する可能性を示唆している。鶴岡賀雄氏が指摘するように、『炎』の魂の中心についての議論 (LB, 1, 9-13) は『告白』の魂の重さをめぐる議論 (XIII, 9, 10) を下敷きにしており、ヨハネが『告白』を読んでいたことはほぼ確実である。したがって同じ『炎』に現れる記憶の洞窟というイメージに『告白』のそれを読み取ることが妥当であろう。だがアウグスティヌスが記憶を洞窟に喩えるのは、アイデアについて (X, 10, 17)、または記憶全体について述べるときであり (X, 17, 26)、これらとヨハネにお

ける実体の次元の記憶との間にはまだ思想的な隔たりがあるように思われる。

### ヨハネの記憶論

ヨハネには三種類の記憶、すなわち内的身体的感覚の次元の記憶、魂の三能力の次元の記憶、実体の次元の記憶が見られる。一つ目はアリストテレスに由来してスコラ哲学に見られる、知性・意志の二能力説の立場における記憶、二つ目はアウグスティヌス『三位一体論』に由来する、記憶・知性・意志の三能力説の立場における記憶であろう。それでは三つ目は誰に由来するどのような立場における記憶なのだろうか。ヨハネの記憶論を形式に基づいて整理しつつ、これを明らかにしていきたい。

一般にヨハネは三能力説を採用していると言われる。確かに彼の魂論が体系的に書かれている『カルメル山登攀』ではそうであり、知性・記憶・意志の区分が著作の構成原理にもなっている。ところで彼の詩の根本的な象徴として火があるが、火はしばしば光と熱に分解される（『炎』第三歌など）。光と熱は知解と愛に言い換えられることがあり、それぞれ知性と意志に対応している (2N, 12, 7 など)。

ヨハネの作品を注意深く読めば、知性と意志の対比は変奏を被りつつも作品全体の基調になっていることがわかるだろう。ヨハネは魂の諸能力について主題的に論じるときには三能力説を採るが、それ以外のことについて論じるときには二能力説を採る、とひとまずは言える。

ヨハネにおける三能力説と二能力説の間のためらいは、『登攀』にも読み取ることができる。アウグステイヌスの『三位一体論』の三能力説を支えるのは三位一体であるが、『登攀』の三能力説を支えるのは三つの対神徳(信仰・希望・愛)である。ヨハネは知性を信仰に、記憶を希望に、意志を愛に対応させ、それぞれの能力がそれぞれの対神徳によって完成されると説く。知性・記憶・意志の順に論じられるのも、信仰・希望・愛という順番があるからこそだった。しかしスコラ哲学の影響が強い『登攀』では、記憶論は知性論や意志論に比べて短く、知性論の焼き直しという印象を与える。記憶の対象の中で最も重要な「霊的観念 [noticias]」(3S, 14, 1)に ついても知性論の該当部分を参照するよう指示されており、ほとんど説明されていない(3S, 14, 2)。極言すれば『登攀』の記憶論は三能力説によって要請された形式的なものに過ぎず、記憶論としては失敗

している。

ヨハネが『登攀』において三能力説を三位一体によって根拠づけなかったのには、おそらく理由がある。三位一体は『登攀』では啓示の一例として一度だけ言及されるだけであり(3S, 27, 1)、『暗夜』に至っては一度も言及されない。それに対して『賛歌』では三位一体が隠れた主軸を成している。ヨハネは冒頭の詩句「どこへお隠れになったのですか?」を「御言葉よ、私の花婿よ、お隠れになっている場所を示してください」(CB, 1, 3)と言い換え、「神の御子である御言葉は、御父と聖霊と共に、本質的・現前的に魂の密な存在のうちに隠れている」(CB, 1, 6)と答える。そして再び三位一体に触れられるのは至福直観について述べられるときである(CB, 39, 1)。「賛歌」第三九歌の「そよ風の息吹」の註解で、ヨハネは「魂が至聖なる三位一体の三つの位格に変容する」(CB, 39, 3)という事態について語っているが、その中に次のような一節がある。

神が魂を至聖なる三位一体に一致させるといふ恩恵を与え、魂が三位一体において神の形となり参与によって神になるのであれば、魂もまさに三位一体の

ように知性・認識 [noticia]・愛の働きを行うということ、というより魂と共に三位一体において行わせるということが、どうして信じられないだろうか。(CB, 39, 4)

ここで「知性・認識・愛」は知性・記憶・意志に対応していると考えられる。「賛歌」における三位一体の扱われ方からわかるように、魂の三能力が三位一体に対応するようになるのは魂が神化してからである。そのため浄化の段階しか扱わない『登攀』では三能力説が三位一体によって根拠づけられないのだろう。

「ハ」の世において到達されうる完成の最も完成した段階」(LB, prol. 3) について語る『炎』では、最初から三位一体に言及され (LB, prol. 2)、『第二歌の「手」・「接触」・「焼灼」が父・子・聖霊に対応させられる (LB, 2, 1)。したがって魂の三能力と三位一体の関係についても述べられることが予想されるが、実際には単純に対応しているわけではない。

「もし誰かが私〔神の御子〕を愛するなら、至聖なる三位一体が彼のうちに来て、彼のうちに定住するのだろ

う」(ヨハネによる福音書 14, 23)。すなわち知性を御子の知恵において神的に照らし、意志を聖霊において楽ませ、御父が魂を自らの甘みの深淵な [adissal] 抱擁において力強く強力に吸収する。(LB, 1, 15)

子と知性、聖霊と意志の対応は明らかであるが、父は何と対応しているのだろうか。この一文は文法的にも内容的にも歪である。子および聖霊の節では意味上の主語が明記されておらず、聖句の「三位一体」がそのまま意味上の主語であると考えられるが、父の節では意味上の主語が「父」と明記されている。もしかすると子および聖霊の節の意味上の主語もさかのぼって「父」なのかもしれないが、いずれにせよ父は子・聖霊に対して特権的な位置が与えられている。また子および聖霊の節の直接目的語はそれぞれ「知性」と「意志」であるが、父の節の直接目的語 (B) は前の二つの節で間接目的語 (C) で表されていた「魂」である。したがって父に対応するのは知性・意志とは位相を異にする魂であり、ここでは三位格と三能力の対応という単純な三位一体論が成り立たない。

ヨハネは少し後で「おお愛の生ける炎よ／なんと優しく

傷つけるのだろうか！」(第一歌)を次のように言い換えている。

これはあたかも次のように言っている。「おお燃え上がる愛よ、あなたは私の魂の最大の容力と力に即して、あなたの愛に満ちた運動によって私を快く栄光化する！ すなわち私の知性の全能力と全容力に即して、私に神的知解を与え、私の意志の最大の力に即して、私に愛を分け与え、私の実体の最大の純粹さと私の記憶の容力と広さに即して、あなたの神的な触れ合いと実体的な和合において、あなたの樂しみの奔流(詩編)35:6)によって、私の魂の実体において私を樂しませる。」(LB, I, 17)

ここでは記憶が実体と同列にあり、知性や意志と異なる水準にある。先の引用における父に対応する魂とは、実体と記憶を合わせたものを指していると考えられよう。このように『炎』には実体の次元の記憶という思想が現れており、それは三位一体の父と関係していると考えられる。

ヨハネは形式的に記憶と実体を同一視することはあつて

も、内容的に実体を記憶として提示することはない。しかし彼が実体に記憶としての側面があることを意識していたことは、『賛歌』の全体構造から窺うことができる。魂は神を求め(第一歌)。神はどこに居るのか。神は「本質的・現前的に魂の内密な存在のうちに隠れている」(CB, I, 6)。したがって魂は神をすでに所有しているが(CB, I, 8)、神を見出すためには全てを捨てて自己のうちに入り込まなければならぬ(CB, I, 6)。そしてついに魂は神を見る(第三八歌)。だが魂はすでに所有していた神を明白に所有するようになるのであり(CB, 38, 6)、全く新しいものを見るのではない。このような「賛歌」の構造は想起の構造と同じである。実体とは忘れられた神の記憶に他ならない。実体と記憶が並列されるのが『炎』だけであるのは、魂が完成されないと実体において想起が起らないことを反映しているのだろう。

あらためてヨハネにおける三つの記憶の関係を整理すると、魂の三能力の次元の記憶がスコラ哲学の二能力説に引きずられて知性の付属物になったものが内的身体的感覚の次元の記憶であり(「登攀」)、父が膨張した歪な三位一体論に引きずられて知性・意志を超え出たものが実体の次元

の記憶である(「炎」)、と言える。

### 『三位一体論』の記憶論

このような歪な三位一体論が直接的に誰かに由来するものなのか、その辺りは判然としない。だがこの歪さはある意味で必然的なものだろう。というのも父は子・聖霊の根源だからであり、主語(subject)——というより動作主(agent)——に最も相応しいのは父だからである(UB, I, 15)。またアウグスティヌスの『三位一体論』とその後世による解釈にも記憶と知性・意志の乖離を読み取る事ができる。一つ目はドイツ神秘主義における「精神の秘所(abbatum mens)」の解釈である。幾何学について考えている音楽家は、音楽について考えていないにもかかわらず、音楽を記憶し知解し愛している。したがって「私たちの精神の秘所にはさまざまな事物のさまざまな知識があり、それらは思考されるときに何らかの仕方で公然と現れ、いわば精神の視野の中にはっきりと示される」(XIV, 7, 6)。後で見ると(第三章)、ドイツ神秘主義において「精神の秘所」は知性・意志を超える魂の根底と同一視され、根底の思想はヨハネの実体へと受け継がれた。

二つ目はボナヴェントゥラにおける「神の容器(capax Dei)」の解釈である。精神は「神を容れ(capax)、神に参与しうる限りにおいて、神の像である」(XIV, 8, 11)。ボナヴェントゥラは『魂の神への道程』<sup>[1]</sup>において神の像である精神の三能力について扱っているが、「神を容れ、神に参与しうる」と言われるのは記憶だけであり(3, 3)、知性・意志については言及されない。これは記憶のみが神の容器であるという解釈が存在したことを示していないだろうか。ヨハネはこのような『三位一体論』の踏み込んだ解釈に何らかの形で触れていたと考えられる。

ヨハネは『告白』と記憶の洞窟というイメージを共有しており、『三位一体論』と、そこに胚胎されている父と記憶の比重が大きい三位一体論を共有している。だがヨハネが神学書である『三位一体論』を読んだとは考えにくく、記憶の洞窟に関する『告白』と『炎』の間の思想的な隔たりを『三位一体論』で埋めるのは無理がある。幸い「炎」の洞窟は単なる洞窟ではなく、「暗く盲目であった／感覚の深い洞窟」であり、洞窟のイメージには空間のイメージ系と光のイメージ系が交錯している。記憶の洞窟は空間のイメージ系に沿ったものであった。したがって次に詩句



「暗く盲目であったのに」の註解を手がかりに光のイメージ系を開拓することにならう。

### 第三章 深淵

#### ヨハネの深淵

詩句「暗く盲目であったのに」の註解は七〇―七六節であるが、洞窟のイメージに触れられるのは七一節のみである。そこでは次のように『創世記』冒頭の靈的解釈が大きな比重を占めている。

主が「光あれ」（『創世記』1.3）と言うまで、魂の感覚の洞窟〔caverna〕と云う「深淵〔abisso〕の面の上に闇があった」（1.2）。感覚がより深淵で〔abisal〕、より深い洞窟〔cavernas〕でできているほど、感覚にとつての光である神が照らさないうとき、超自然的なことに感じて感覚のうちにより深淵で深い闇がある。（…）こうして深淵は深淵を呼ぶ（『詩編』41.8）、すなわち光の深淵は光の深淵を呼び、闇の深淵は闇の深淵を呼ぶ（…）。神は以前この魂に与えた恩寵の光によつ

て魂の靈の深淵の目を照らし、神的光へと開かせ、それによって魂を神自身にとつて快いものにした。そしてこの恩寵の光は別の恩寵の深淵を呼んだ。それはこの魂の神への神的な変容である（…）。（LB.3.71）

ヨハネは詩における洞窟のイメージに聖書における深淵のイメージを重ね、光のイメージ系を導入する。ここでは光と闇の序列は自明のものとされており、一見したところヨハネの洞窟はプラトンの洞窟に似ている。しかしプラトンにおいては人間が闇の洞窟から光の外界へと出るのに対し、ヨハネにおいては人間が洞窟であり、その洞窟が闇から光に変わる、という違いがある。人間が洞窟であるというのも、洞窟が光に満ちるというのも、どちらも特徴的なイメージではないだろうか。ヨハネは洞窟を深淵と言い換えることで、そうしたイメージを可能にしているように思われる。これまでに行われたヨハネにおける洞窟のイメージの研究をしながら、ヨハネ以前の深淵のイメージを見ていくことにしよう。

## アウグスティヌスの深淵

すでに述べたように、ヨハネはほぼ確実にアウグスティヌスの『告白』を読んでいるが、「光あれ」の靈的解釈は『告白』の第三巻でも行われている。アウグスティヌスにとって人間は「切り立った深淵〔abysum〕へと引きずり込む情欲の重さ」によって下方へと落下し、『水の上を移動していた』あなたの靈の愛による持ち上げ」によって上方へと引き上げられる存在である（XIII, 7, 8）。この深淵はキリスト教化されたプラトンの洞窟であり、ヨハネのように人間が深淵であるということはない。しかし「かつては闇だったが、今は主において光である」（『エフェソの信徒への手紙』5, 8）（XIII, 12, 13）という聖句が引用されると、深淵のイメージが変化し始める。人間が深淵の中にいるという空間イメージから、人間が深淵であるという空間イメージに変わっていくのだ。私の魂は「滑り落ちて深淵となる、あるいはむしろ今なお自分が深淵であると感じる」（XIII, 14, 15）。人間が光と闇に引き裂かれているのに対応して、深淵も二重化する。アウグスティヌスにとって「深淵は深淵を呼ぶ」（『詩編』41, 8）とは、「下方の深淵」である人間が「もう一つの深淵」である神に助けを求めること

である（XIII, 13, 14）。

アウグスティヌスの二つ目の深淵のイメージはヨハネのものに近い。ここでは人間が深淵であり、光の深淵と闇の深淵がある。だが「深淵は深淵を呼ぶ」の解釈は両者で異なっており、アウグスティヌスが明示的に光に満ちた深淵をイメージ化することはない。アウグスティヌスとヨハネの間にはまだ溝があり、それを埋める人物がいるのではないだろうか。

## タウラーの深淵

過去の研究ではヤン・ファン・ルースブルック（Jan van Ruusbroec, 1293-1381）がヨハネの深淵の影響源として挙げられたことがあった。確かにルースブルックは一五五二年にラテン語版全集<sup>12</sup>——ラウレンティウス・スリウス（Laurentius Surius, 1522-78）による翻訳——が出版されており、ヨハネに影響を与えた可能性がある。Helmut Hatzfeld はヨハネの洞窟のイメージにルースブルックの谷のイメージ<sup>13</sup>を、Enrique Llamas は目のイメージを読み取っている<sup>14</sup>が、両者には洞窟のイメージも深淵のイメージも出てこない。Ortibal は Hatzfeld と Llamas を批判し、むしろヨハネ

ス・タウラー (Johannes Tauler, c.1300-61) との類似を指摘している<sup>15)</sup>。タウラーの説教集——そこには偽タウラーのものも多く含まれている——は一五四八年にスリウスによるラテン語訳<sup>16)</sup>が出版され、スペイン神秘主義に大きな影響を与えた。タウラーは深淵のイメージを好んで使う。現在流布しているドイツ語説教集 (Vetter 版)<sup>17)</sup>において、タウラーは「深淵は深淵を呼ぶ (abyssus abyssum invocat)」(『詩編』41, 8) というラテン語の聖句を三回も引用している。引用を含む三つの説教はラテン語版の説教集にも収録されており、それぞれ「三位一体の祝日後第五主日 (Dominica V. post Trinitatis)」の説教<sup>18)</sup>、「三位一体の祝日後第一三主日 (Dominica XIII. post Trinitatis)」の説教<sup>19)</sup>、「洗礼者ヨハネ生誕 (In nativitate S. Iohannis Baptistae)」の説教<sup>20)</sup>である。このうち最も重要なのは光のイメージ系を含む三つ目の説教である。タウラーはその日の朗読箇所から「彼は光について証しするために来た」(『ヨハネによる福音書』1:9) を採り上げ、次のように解釈する。「この光は本質的、それぞれどこか超本質的で、あらゆる認識を越えた、卓越した光であり、人間の根底の最内奥・最深部において輝きます」(ラテン語版 p. 369)。ここで「根底」と訳した言葉は、原語では

gruntであり、ラテン語では fundus である。エックハルトの魂の根底 (grunt) はタウラーのラテン語訳を通じてスペインにもたらされた。根底はヨハネの実体と同じように魂の神的な部分であり、諸能力とは区別される。

諸能力はこの根底から千マイルのところにさえ達することができません。この根底における広がりはある測り知れない深淵です(…)。神に固有の住まいはそれ〔根底〕の中にあるのであり、天の中にも、全ての被造物の中にもありません。(…)それ〔深淵〕に到達するのは、神性の深淵の他には何もありません。「深淵は深淵を呼ぶ」と書かれている通りです。もし彼らがそれを熱心に待ち受けるのを怠らなければ、「神は」この歩みによつて根底を諸能力の中まで照らし、最高の諸能力も最低の諸能力もその根源であり起源である神へと傾かせ引き寄せるでしょう(…)。(ラテン語版 p. 370)

タウラーは「根底 (fundus)」を何のためらいもなく「深淵 (abyssus)」と言い換えているが、abyssus の原語は

abgründeであり、gruntを語源とする。タウラーのgrunt / abgründeはスリウスによってfundus / abyssusと訳され、言語学的な類縁性は失われたものの、思想的な類縁性は残った。それゆえヨハネはタウラーのテクストを通して、実体と深淵のイメージを結びつけることができたのである。またこの説教には光のイメージ系が出てきており、少し後では「灯は熱と光を持っています」(ラテン語版p. 371)と書かれていて、タウラーの深淵とヨハネの洞窟とは、それらを取り巻くイメージ群がほとんど一致している(「炎」第三歌)。ヨハネがタウラーの説教を知っていたことはほぼ確実であると言つてよい。

だが肝心の洞窟はタウラーには出て来ない。すでに示したように、「感覚の深い洞窟」はアウグステイヌスの記憶の洞窟としての側面を持っており、ヨハネはアウグステイヌスとタウラーを組み合わせたのだと、ひとまず考えられる。しかしなぜこのような組み合わせが可能だったのだろうか。結論から言えば、それはヨハネの実体がタウラーの深淵、さらにはアウグステイヌスの記憶の直系の子孫だからである。

#### ヨハネに至る系譜

すでに見たように、アウグステイヌスの『三位一体論』において魂の神的な部分——神の容器(Capax Dei)——であるのは精神全体である。ところがボナヴェントウラは記憶についてのみ神の容器という表現を用いていた。このような『三位一体論』の踏み込んだ解釈はフランシスコ会だけでなくドミニコ会にも存在した。アルベルトウス・マグヌスの弟子にして、エックハルトの師匠であるフライベルクのデイトリヒ(Dietrich von Freiberg, c. 1250-c. 1310)は、アウグステイヌスの「精神の秘所」(XIV, 7, 9)——幾何学について考える音楽家における潜在的な記憶——をイスラム哲学の能動知性と同一視した<sup>21)</sup>。まずデイトリヒによれば、能動知性は付帯的な能力ではなく実体である。この能動知性は常に神と一致しており、至福は能動知性のうちにある。しかし能動知性における至福直観は可能知性——通常、知性と呼ばれているもの——には隠されており、可能知性は能動知性と一致して獲得知性になることにより、至福に与かることができる。クラウス・リーゼンパーバー氏が言うように、「デイトリヒの超越論的な知性論は、ア・プリオリな至福論へと及ぶばかりでなく、精神の

根底において、非主題的で反省不可能なたちで含まれる神認識という、アウグステイヌスの理論を取り入れることによって、魂と神との神秘的合一に関する理論へと自らの知性論を発展させ、エックハルトへと道を拓くことになった<sup>22</sup>。デイトトリヒの能動知性はエックハルトの根底として受け継がれる。さらに諸能力を超える根底の次元はタウラーを経て、ヨハネによって実体と呼ばれた。したがって魂の神的な部分に関して、次のような系譜が考えられる。

アウグステイヌス…記憶 (memoria)・精神の秘所

(abditum mentis)

←

デイトトリヒ…能動知性 (intellectus agens)

←

エックハルト…根底 (grunt)・深淵 (abgründe)

←

タウラー…根底 (grunt = fundus)・深淵 (abgründe

= abyssus)

←

ヨハネ…実体 (sustancia)・洞窟 (caverna)

この系譜は、魂の神的な部分についての思想の文字通りの「深化」の歴史を示唆している。アウグステイヌスは

新プラトン主義に倣って神への道を内面化した(第一の内面化)。デイトトリヒはさらにイスラーム哲学における神のな離実体である能動知性を内面化した(第二の内面化)。これはある意味で神そのものの内面化であり、それにより魂の最深部に、根底としてイメージ化される新たな領域が出現した。アウグステイヌスにおいてすでに積極的な意味合いを帯びていた深さは、エックハルトに至って全面的に肯定されるようになる。この第二の内面化の衝撃は、アウグステイヌスとタウラーの間の深淵の解釈の相違、およびアウグステイヌスにおいてはさほど重要でない洞窟のイメージが、ヨハネにおいて重要なものとなっていることに読み取ることができらるだろう。

だがこの系譜は変異を含むと同時に連続的でもある。ヨハネはアウグステイヌスの『告白』とタウラーの説教集をほぼ確実に読んでいる。そしてヨハネは『告白』の記憶の洞窟とタウラーの深淵を組み合わせて洞窟のイメージを作ら上げた。それが可能だったのはアウグステイヌスの記憶、

タウラーの深淵、ヨハネの実体が一つの同じ系譜の上にあるからである。ヨハネの実体が記憶としての側面を持つのは、アウグステイヌスの記憶の名残であると言えるだろう。またヨハネにおける実体の思想と洞窟および深淵のイメージの接近を可能にしたのはドイツ語 (grunt と abgründe) であったということも見逃してはならない。<sup>23)</sup>

## おわりに

本稿は詩句「感覚の深い洞窟」とその註解に限定して、ヨハネにおける洞窟のイメージを解説することを目的としていた。<sup>24)</sup>その過程でヨハネの記憶論、実体の次元の記憶、ヨハネの影響源としてのアウグステイヌスとタウラーなどについても論じることができた。最後に洞窟のイメージがどのように形成されたのかをまとめることで本稿の結びとしたい。

『炎』の洞窟のイメージには空間のイメージ系と光のイメージ系が交錯している。ヨハネはタウラーの深淵のイメージから、これらの空間のイメージ系と光のイメージ系を借りている。深淵のイメージはアウグステイヌス『告

白』にも存在するが、ドイツ神秘主義において深淵は魂の根底の異名となり、積極的な意味が与えられた。すなわち神の場は高みから深みへと変化し、深みの闇から高みの光へと上昇して神と一致するという図式ではなく、深みへと下降していく神と一致するという図式が現れる。このような深さの積極性は「人間が洞窟であり、その洞窟が闇から光に変化する」という、プラトンの洞窟とは異なる図式を可能にした。

しかし根底はアウグステイヌス『三位一体論』の記憶の直系であり、再び記憶としての側面を持つ可能性を秘めていた。ヨハネは『告白』から記憶の洞窟のイメージを借りてきて、タウラーの深淵のイメージと組み合わせたが、それが可能であったのは、ヨハネの実体が根底の直系であると同時に記憶の直系でもあったからである。このようにヨハネにおける洞窟のイメージは単なるイメージではなく、魂の根底と同じように一つの思想を含むものであり、そこには魂の神的な部分をめぐる思索の歴史が反映されているのである。

註

\* 本稿は二〇一二年度に東京大学大学院総合文化研究科に提出した修士学位論文『十字架のヨハネにおける洞窟——文学的・哲学的想像力』の第一章に大幅な修正を加えたものである。

- (1) ヨハネについての基本的な情報は次を参照。鶴岡賀雄『十字架のヨハネ研究』創文社、二〇〇〇年、五一—四三頁。
- (2) 本稿では詩を「」で、同名の註解を「」で表す。また『霊の賛歌』はB版を用いる。
- (3) ヨハネにおける洞窟のイメージを主題的に扱った研究は次の短い論文だけである。Helmut Hatzfeld, "Las profundas cavernas: The structure of a symbol of San Juan de la Cruz", in *Quaderni Ibero-Americani*, 2 (1952), pp. 171-4. 筆者が参照したのはスペイン語訳である。Id., "Las profundas cavernas: Estructura de un símbolo de San Juan de la Cruz", *Estudios literarios sobre mística española*, 3a edición, Madrid: Gredos, 1976, pp. 318-24. 他に洞窟のイメージに着目している研究として、筆者が調べた限り以下の三つがある。Enrique Llamas, "Jan van Ruusbroec, como fuente de influencia posible en San Juan de la Cruz", in

- Revista de Espiritualidad*, 9 (1950), pp. 288-309, 422-42; Jean Orcibal, *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*, Paris: DDB, 1966. 筆者が参照したのはスペイン語訳である。Id., *San Juan de la Cruz y los místicos renano-flamencos*, traducción y edición de Teodoro H. Martín, Madrid: FUE, 1987, p. 12, 157, 244. Xabier Pikaza, *El "Cántico espiritual" de San Juan de la Cruz: Poesía. Biblia. Teología*, Madrid: Paulinas, 1992, pp. 382-6.
- (4) Orcibal, *op. cit.*, p. 244.
  - (5) ヨハネのテクストは、S. Juan de la Cruz, *Obras completas*, 8a edición, preparada por Eulogio Pacho, Burgos: Monte Carmelo, 2003 を用いる。
  - (6) 鶴岡、前掲書、特に一一三—一五頁および二二八頁註五を参照。
  - (7) 「私の魂の中心と根底 [fondo]」(LB, 4, 3)、「魂の実体の根底」(LB, 4, 14) などの表現を参照。
  - (8) アウグスティヌスのテクストは、*Bibliothèque Augustinienne*, Paris: DDB, 1937- を用いる。
  - (9) 鶴岡、前掲書、二二—二二三頁、特に註一一。
  - (10) *...si alguno le [al Hijo de Dios] amase, vendría la Santísima Trinidad en él y moraría de asiento en él* (Jn 14, 23); lo cual es ilustrándole el entendimiento divinamente en la sabiduría del Hijo, y deleitándole la voluntad en el Espíritu Santo, y

- absorbiéndola [el alma] el Padre poderosa y fuertement en el abrazo abisal de su dulzura.
- (11) "Itinerarium mentis in Deum", in S. Bonaventurae *Opera Omnia*, vol. 5, Quaracchi: Collegii S. Bonaventurae, 1891, pp. 293-316.
- (12) D. Ioannis Kvsbrochii *Opera Omnia*, e Brabantiae Germanico idiomate reddita Latine per F. Laurentium Surium, Coloniae, 1570.
- (13) Hatzfeld, *op. cit.* 『靈的婚姻の飾り (*De ornatu spirituum nuptiarum*)』(I, 6) (ラテン語版 (註に参照) p. 309)。
- (14) *Llomas, op. cit.* 『真の觀想(レクシヨ) (*De vera contemplatione*)』(c. 12) (ラテン語版 pp. 437-8)。「」の著作は現代では『十二人のベギンたち (*Vanden twaelf dogheden*)』として知られてゐる。
- (15) Orcthal, *op. cit.*, p. 258, n. 41.
- (16) D. Ioannis Thauleri *Opera Omnia*, interprete Laurentio Surio, Coloniae, 1549. Reprinted in Johannes Tauler, *Opera Omnia*, Hildesheim: Georg Olms, 1985.
- (17) Johannes Tauler, *Die Predigten Taulers: aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Strassburger Handschriften*, herausgegeben von Ferdinand Vetter, Dablin: Weidmann, 1968.
- (18) ラテン語版 (註16参照) p. 249' Vetter 版41番。
- (19) ラテン語版 p. 287' Vetter 版45番。
- (20) ラテン語版 p. 370' Vetter 版61番。
- (21) K・リーゼンフーバー著、村井則夫ほか訳「知性論と神秘思想——十三・十四世紀スコラ学の問題設定」『中世哲学の源流』創文社、一九九五年、六二—九九頁。
- (22) 同書、六五六頁。
- (23) 系譜には大きく分けて二種類ある。一方には特定の超歴史的な観点から偉人(とされる人物)の思想を年代順に並べた正史がある。他方には取るに足らない事実に基づいて力への意志からある思想が發生 (genesis) する時と場を見定めるニーチェやフーコーの系譜学 (genealogy) がある。本稿が示した系譜に不備があるとすれば、それは本稿が系譜についてどちらか一方の立場を採ることができなかつたためである。ことは神秘主義の歴史をどのようにに記述するか、そもそも神秘主義の歴史は可能なのかという問題に関わっているので、これ以上の議論は別稿に委ねることにしたい。
- (24) 私見によれば、詩句「岩の高い洞窟」における洞窟のイメージの形成に特に大きな役割を果たしたのは、隱者の洞窟 (cf. 35, 42, 2; アビラのテレミア『創立史』28, 24)、『雅歌』2, 14の「岩の裂け目の中に、壁の穴の中に (in foraminibus petrae, in caverna maceriae)」とその解釈史、文学のトポスとしての locus amoenus (cf. E・R・クル



ツイウス著、南大路振一・岸本通夫・中村善也共訳「理想的景観」『ヨーロッパ文学とラテン中世』みすず書房、一九七一年、二六七―九三頁）である。これについては前述の修士論文の第二章で論じたことがある。