

## アビラのテレジアの

### 「神秘経験」における主体性の諸位相

鶴岡賀雄

「神秘体験」の人テレジア<sup>①</sup>？

現代のキリスト教神秘主義研究の代表者の一人、B・マッギンは、キリスト教神秘思想史の通覧を志した大著の冒頭で、彼の神秘主義(mysticism)理解の根本概念である「神の現存の自覚 (consciousness of the divine presence)」という事態を提示するために、まずアビラのテレジアの『自叙伝』の一節を引用している。<sup>②</sup> 本論の問題意識を示すために、マッギンが用いている英訳を掲げる。

I used sometimes, as I have said, to *experience* in an elementary form, and very fleetingly what I shall now

describe. When picturing Christ in the way I have mentioned, and sometimes even when reading, I used unexpectedly to experience a consciousness of the presence of God of such a kind that I could not possibly doubt that he was within me or that I was wholly engulfed in him. This was in no sense a vision: I believe that it is called mystical theology.<sup>③</sup>

マッギンは「神の現前の自覚 (consciousness)」と言うに止め、「神の現前の自覚の経験」体験 (experience)<sup>④</sup>とはしていない。が、右の英訳では自然に *experience* という語彙が使われている。テレジアこそは、「神の現存の自覚の体験」経験を語る典型であるかのようである。しかるに、この箇所原文出处には、「経験

〔*experiencia*〕という語は登場しない。直訳すれば、「神の現存の感じが私に生ずる・到来する (*venirme* [...] un *sentimiento de la presencia de Dios*)」と書かれているだけである。

それでも、上引の英文は自然であり、邦訳としても、「神の現前の感じを経験し体験しました」として問題ないように感じられる。しかし、ここで「自然に」すべり込んできている「経験し体験 *experiencia*」とは何を意味しているのか。ここに、いささか反省の目を向けたい。というのも、この *experience* という語彙<sup>7)</sup>とは、近現代の宗教思想研究、とくに神秘主義研究において重要な役割を演じ、且つ、その意味するところについて主題的に検討されることの少なかつた言葉だと思われるからである。さまざまな「宗教経験」「神秘体験」の「内容」に迫る前に、「この *experience* という語で何が理解されようとしているのか、なにゆえに、何のためか、この語彙が頻用されるのかについて、いったん自覚的になることは無意味ではないと思う。<sup>8)</sup>

では、テレジア自身は、自身の「神秘体験」をどの

ように受け取り、理解し、また評価していたのか。二つの点を指摘しておきたい。

【テレジアの用法】 テレジア自身による *experiencia* という言葉の用例を調べてみると、彼女は、いわゆる神秘体験、超常的で特異な出来事——以下、「体験」の語をこの意味で用いる——と、長い人生経験——以下、「経験」と記す——の両方の意味で使う<sup>9)</sup>。どちらとも定めがたい用例も多いが、おおむね後者が主であると見てよい。いわゆる神秘体験については、「恩寵 (*Gracia*)」「恵み (*merced*)」といった、キリスト教の神観念に結びついた語で言うことが多い。つまり、*experiencia* はいわゆる概念化はされていない<sup>10)</sup>。一方、神秘体験を種別に名指すためには、後に見るようにさまざまな語彙を導入している。

その上で、テレジアはそうした体験をそれ自体としては必ずしも高く評価してはいない。最終的には、そうした諸体験が経験の中に統合されて、「経験豊かな (*muy experimentada*)」「活動的生に向かうことを以て、キリスト教修道生活の完成 (= 完徳 *perfección*)、すな

わち靈的婚姻 (matrimonio spirituale) の成就だとしている。このことの確認が、本稿の結論ともなる。

【テレジアのテクストの性格】今ひとつは、テレジアの著述活動の根本的性格についてである。テレジアは、「祈り(念<sup>9</sup>祷)」のあり方の深化を理論的に整理する、キリスト教神秘主義の古典となる書物をいくつも著すのだが、それは狭義の神学の言語によるものではない。十六世紀の修道女には、神学が書かれるべき学術的言語を操ることは許されていなかった。当時の女性が書くことのできたほぼ唯一の叙述スタイルは、一人称による自己報告だった。つまり、テレジアの著作は、一貫して、「私は○○を(実際に)経験し体験しました。」という形式に支配されている。この意味では、テレジアの言葉は、徹底して、「私」の相のもとに「語られている。後に一瞥する念<sup>9</sup>祷の階梯論も、テレジアという歴史的身体を備えた個人の「私」(の経験)に密着して語られており、その「私」が、論述の真理性を支えている。そうした意味で、テレジアのテクストは彼女自身の体験し経験の言語化との性格を濃厚に有する。

そしてこの、「自己語り」という言葉の性格こそが、彼女のテクストの魅力ともなっている。そこには、ある「わかりやすさ」——共感可能性——と、ある「わかりがたさ」——追体験不可能性——が同時に存在している。それは、宗教経験し体験というものの魅力にも通ずるだろう。この意味での「経験(から)の言語」は、心理学的ないし哲学的な一般概念の普遍性によって説明され理解されるものではなく、敢えて言えばテレジアという「人」自身の語りを、声を聞く(そして「魅せられる」)というかたちで読まれるべきものである。<sup>10</sup>

ここに、彼女のテクストの広義の近代的性格が見て取れるだろう。「自己語り」としての自伝は、優れて近代的な著述形式である。

いま、テレジアの著作は基本的に「自己(について)の・による)語り」であり、その意味での体験し経験の記述だと述べたが、しかし、それは単にテレジアという個人についての記述なのではない。それは同時に、神についての語りである(ことを意図して書かれている)。「自叙伝」と訳されることも多い最初の名著 *Libro*

de la vida を、テレジア自身は『神の憐れみの書 (Libro de la misericordia de Dios)』と呼んでいる。つまり、この書の本当の主題はテレジア (の個人的人生) ではなく、神 (の憐れみ) なのである。あるいはむしろ、テレジアにとつては、自分 (の人生) について叙述することが即ち、神 (の憐れみ) について語ることだった。テレジアの「私」についての語りはすべて、本質的には、テレジアの「私」において働く神について語ることで、との前提のもとに彼女の著述はなされている。

テレジアの著作のこうした根本性格を念頭に、以下では、おもに彼女の最初の著作である『自叙伝』と、最後の著作と言える『魂の城』から、テレジアの「私」の、つまり「主体性」のさまざまな位相を取り出してみたい。彼女のめざすキリスト教的完成、すなわち「神との合一」とは、何か特殊な (神秘) 体験であるよりも、あるいはいわゆる神秘階梯の頂点において初めて実現されるものというよりも、彼女のさまざまな主体性の位相において生ずる諸体験の蓄積である生 (vida) の経験の全体として、最終的には把握されるべきものと考

えられるからである。まず、おもに『自叙伝』を題材に、自らの体験・経験を「書く」という行為における「私」の諸位相に着目する (第2節)。続いて、おもに『魂の城』の神秘階梯説を主題として、「水晶の城」のイメージの下に語られる階梯説がもつ主体性把握の特徴を取り出してみたい。(第3節)。

【テレジアの人生】その前に、テレジアという人が実際にどのような人生を送ったのか、ごく簡単に見ておくこととする。

アビラのテレジアと通称されるこの女性は、一五一五年にカステイリヤ地方の古都アビラに生まれた。本名はテレサ・デ・セバダ・イ・アウマダ、祖父の代にキリスト教に改宗したいわゆるコンベルソの血筋で、異母兄二人、異母姉一人、兄弟七人、妹一人がいた。比較的豊かな家庭だった。『自叙伝』によれば、流行の騎士道小説に熱中したり、活発な少女時代を過ごす、一六歳のときアウグスティヌス会の女子修道院に寄宿、このころから修道生活へのあこがれを強める。病気がちだったため一時実家に戻るが、結局

一五三六年(二一歳)でカルメル会に入会、翌年正式な修道女となる。そこでの修道名が「イエズスのテレジア」である。しかしその後も原因不明の体調不良——現代の視点からはいわゆる心身症的症状と見える——は強まり、転地療法なども重ねるが好転せず、一時四日間ほど人事不省に陥って終油の秘蹟まで受けた。二七歳ころから徐々に回復するが、身心の不調はその後も長く続く。このころ、フランシスコ・デ・オスナの『靈性生活初歩第三篇』を読み、いわゆる内面の祈り(「念禱」)に目覚める。この方法による靈的修練をじゅうぶんに実践できる修道生活の追求が、のちに彼女を修道会の改革運動に向かわせることとなる。

氣質的な性向に由るのであるか、二十代の頃からいわゆる神秘体験に類することがあったようだが、テレジアの魂ははっきりとした靈的歩みを刻み始めるのは三十代の終わりからだった。一五五七年、三九歳のときに、アウグステイヌスの『告白』を読んで我がことのような感動を受け、同年、ある修道院で見たキリスト像に衝撃を受けて改心したとされる(cf. v. cap.9)。

このころから念禱の境が深まり始め、豊かな靈的体験を得るようになった。一五五六年(四一歳)で、「靈的婚約」の段階に入ったとされる。修道院改革運動を企画し始めるのもこのころからである。彼女の靈的体験は修道院の指導者たちの関心をよび、それについての報告を文書のかたちで提出させられるようになる。この「自己語り」が処女作『自叙伝』につながる。この「自己語り」が処女作『自叙伝』につながる。

一五六二年、改革運動の最初の拠点として、アピラに聖ヨセフ(サン・ホセ)修道院の設立が認められ、修院長に就任。同年に『自叙伝』の初稿が成る。こうして、四十代の半ばにして、修道会改革者にして靈的著述家としてのテレジアが誕生する。以後、生涯を通じてスペイン各地に十四の修道院を開設する「活動的生」を送ることとなる。著作としては、上述の『自叙伝』(1562-1565)、『魂の城』(1577)の他、『完徳の途(Camino de perfección)』(1566, 1573)、『創立史(Las fundaciones)』(1576)の四つが主著である。他に、『靈的報告(Relaciones)』六七篇、『神愛論(Conceptos del amor de Dios)』(1566, 1574)、『その他の小編がある。書簡

も四四一通が残されており、修道会改革者として多方面の人々と（国王フェリペ二世まで含む）実務的、実際の活動を続けた経緯が読み取れる。

修道会改革が成功するまでにはさまざまな苦労軌轢があったが（一五七五年にはセビリヤの異端審問所に告発されている）、一五六二ころから男子にも改革運動を広げ——十字架のヨハネはその最初の参画者の一人——、晩年には大方からの評価が確立して、聖女との評判を得ていた。一五八〇年にはテレジアの改革派が跣足カルメル会として独立する。一五八二年、修道院巡察の旅の途次、アルバ・デ・トルメスで病を得、同地で没するが、すでに遺体は聖遺物として扱われた。没後ほどなく、当時の大学者ルイス・デ・レオンの編で最初の著作集が刊行されている（一五八八年）。

### 『自叙伝』の問題：体験する私から著述する私まで

上記のように、テレジアの著作は、長上の命令によって書かされたものである。その過程で彼女は著述家として成熟していくことになるのだが、著作自体の中

で、「どのように書けばよいのか」についての逡巡、苦しみを頻繁に吐露している。このこと自体が彼女のテクストの文体上の一特徴となっている。書くべく命じられた体験ないし経験が本来的に言語化し難いものだったからである。この側面に注目することで、テレジアにおける言語化以前の「体験そのもの」と、その言語による表現との関係のあり方を見て取ることができると思われる。つまり、「体験する私」としての主体が、「著述する私」へと展開ないし成長する過程として、体験と言語との関係を見るところである。

さらにテレジアは、この「体験する私」と「著述する私」の間に、「（体験を）理解する私」という位相を想定している。「主が賜物(merced)【としての神秘体験】を与えてくださることは一つの賜物であり、それが何の賜物、何の恩寵(graia)であるかを「私が」理解すること(entender)は「これとは」別の賜物であり、そしてそれがどのようなものを「他の人に」語り(decir)理解させる(dar a entender)ことができるのは、また別の賜物です」[v. 153]と彼女は言う。そして上記したよ

うに、テレジアにあつては、これらの「私」の諸位相のいずれにおいても、神とのなんらかの「合一」が成立していることが主張されるところに、彼女の神秘思想の特徴がある。以下では、この「体験・経験すること」、「(体験を) 理解すること」、「(体験を) 記述すること」という三層において、テレジアの主体性と神の主導性がどのように「合一」しているのかについて、見定めていきたい。

【体験自体】ではテレジアの神秘体験とはどのようなものか。彼女はさわめて多様多彩な体験やヴィジョンについて語っているが、典型的な叙述を掲げてみる。

「光荣ある聖ペテロの祝日（一五六〇年六月二九日か）、念祷をしていますと、自分のそばにキリストを見ました(vi)、むしろ感じました(senti)。というのも肉体の目でも魂の目でも何かを見たわけではありませんから。ただ、彼が私のすぐそばにおられ、私に語りかけられた方が彼であるのがわかったように思われました。その頃は、私はこのようなヴィジョン(vision)がありうることをまったく知りま

せんでしたので、はじめ非常な恐怖に捕われ、ただ泣くばかりでした。けれども彼が私を安心させるためにたった一言おっしゃっただけで、いつもどおりの平静と喜びをとりもどし、少しも恐ろしくなくなりました。私にはイエス・キリストがいつも私の傍らを歩んでおられるように思えました。が、想像的ヴィジョンではないので、どんな姿かはわかりませんでした。けれども彼はいつも私の右側におられ、そして私のするすべての証人となっておられることをたいへんはつきり感じました。」[v. 25, 2]

テレジアは『自叙伝』を書いた時点（一五六五年）では、ヴィジョンを「肉体的(corporal)」、「想像的(imaginary)」、「知的(intellectual)」に三分する理論を身につけていた。肉体的ヴィジョンとは、他の物体と同じ仕方で肉眼で見えるもの、想像的ヴィジョンとは、肉眼とは異なるが、何らかの視覚のないし感覚的表象を伴って「見える」ものであり、さいごの知的ヴィジョンは、一切の形象性を欠いた、しかし確実な臨在性

を伴った高度なヴィジョンとされる。それは真つ暗な部屋で誰かと一緒に居るとき、視覚的には何も見えないけれども、確かにその人がいまここに現存していることを明らかに感じるようなものとされる。ここでのヴィジョンは知的ヴィジョンに類するのだろう。

しかし、このヴィジョンを得た時点では、彼女は、こうした理論も知らず、ただ体験の直接的確実性は「感じ」つつ、それが何か「理解する(understand)」こと——つまり自分の世界了解の中に位置づけて納得すること、

——が出来なかった。そこで、このようなことになる。「ただちに私は、ひどくつらい思いで、このことを聴罪神父様に報告に行きました。彼は、私がどんな姿で主を見るのかと尋ねました。私は、それを見えないと申しました。それならどうしてキリストだとわかるのかと彼は言われました。私は、どういうふうにしてかは知らないが、キリストが私のそばにいらつしやると思わないわけにはいかない、私にはそれがはつきりわかつたし感じました」と申しました。」[K: 27, 3]

が、指導の神父はテレジアの言うことを「理解」できない。自身がそうした体験をもたないからだ、テレジアのちに考えるようになるが、しかし当時はまだ自分でも自らの体験が何なのか理解できていない。ために彼女は、体験自体の疑い得ない確実性と、その理解不能性、さらに説明不能性の狭間にあつて苦しむこととなる。「体験する私」は「(体験を) 理解する私」とは位相が異なるのであり、この乖離の克服が彼女の大きな課題となる。

【体験を理解する体験】この課題は、やはり神の「恵み」によつて克服される。『自叙伝』を書き上げた時点では、彼女は自らのヴィジョン体験・神秘体験を理解でき、後に見るような祈りの階梯論も築くことができているのだが、そのように書けるためには、まず、自らの体験が何なのか、その意味・意義が理解されていなければならぬ。そしてテレジアにとっては、その理解自体が神から与えられたものとされる。「何かがある」ことも、一つの体験なのである。ではそれはどのような体験だったのか。

テレジアのテキストには、上に見たような個別のヴェイジョンについての「理解」が与えられたことが何らかの体験として語られる箇所はないようだが、彼女にとって神的真理が理解されるということが究極的にどのようなことだったかを窺わせるヴェイジョンが、『自叙伝』の最終章——この章は、彼女が得たさまざまな神秘体験の集成のようになっていて——に見出される。

「あるとき、念祷をしておりますと、自分のうちにとても大きな喜びを感じました。〔…〕私の魂はいっそう強く愛に燃えたち、名状しがたい霊の恍惚 (arrebamiento de espíritu) にとらわれました。前に幾度か理解することのあったあの御稜威 (majestad) に浸され満たされているように思えました。この御稜威のなかで、ある真理そのもの (una verdad) を理解する「恵み」が与えられました。それは、あらゆる真なる事柄 (todas las verdades) の完成充滿 (cumplimiento) です。それがどのようにしてかは言うことができません。私は何も見なかったからです。そこで私に言葉が語られました。誰がそれを

言ったのかは見えませんが、それがたしかに、真理 (である御方) ご自身であることがたしかにわかりました (bien entendí ser la misma verdad)。〔…〕  
[v. 40.1]

ここでは、「理解する」ということと自体が一つの体験として取り出されているとみられる。このヴェイジョンの内容は、「真理そのもの」なのだから、具体的な何かがわかったということよりも、真理を理解するということと自体の形象化と見ることができよう。テレジアにとって理解する (entender) ということの真義は、個々の真なる事柄の真理性そのものが何らか体験的に彼女に臨むことだった。そしてその真理はキリストとして人格化されてもいる。あるいはむしろ、彼女に現れるキリストは「真理そのもの」なのでもある。次に引くヴェイジョンは、このことのイメージと見ることもできよう。

「あるとき、一同と小時課を唱えておりますと、突然魂が深い潜心に入り、魂の全体が、裏も端も上も下も、すべて照り輝いていないところとてない

明澄な鏡であるかに見えました。そしてその中心に、私がいつも見る姿で我らが主なるキリストが私に現れていました (*se me represento*)。私の魂のすべての部分に、鏡に映るようにはつきりと彼が見えているように思えました。また、この鏡もまた、どのようにしてかは言えませんが、全体が主キリストのうちに彫り込まれているのでした (*se esculpía todo en el mismo Señor*)。それは、[...] 愛にみちみちた交わり (*una comunicación [...] muy amorosa*) によることです。」[Y, 40, 5]

このヴィジョンでは、理解されるべき真理と理解する「私」が明鏡のイメージにおいて重なっている。ある意味では「私(の魂)」自身が、真理がやどる場所として表象されていると解せる。テレジアにとって理解する体験とは最終的には、真理であるキリストと合一することだった。

だが、ここで興味深い論点を加えておきたい。真理そのものの理解が与えられる以前に、彼女が「理解する私」となるには、他者によって「理解される」とい

う経験が事実として不可欠だったと思われる点である。つまり、彼女が自分の体験を理解できるためには、彼女のことをよく理解してくれる優れた修道者との出会いが重要だった。とりわけ、アルカンタラのペテロとの出会いについて、こう語っている。

「それで私は彼に、できるだけ明確に、私の生涯の要約と念祷のやり方とを語りました。私は私の魂のことを報告する方々には、いつもまったく明確さと真実さを以て (*con toda claridad y verdad*) お話するようにしていましたから。ですから私は、「霊的体験に際して魂に反射的に生ずる」最初の動き (*primeros movimientos*) までも包み隠さず打ち明けようとしました。そして多少とも疑わしいこと、不確かな事柄については、自分に不利な理由を挙げて論じもしました。こうして私は、何の隠すところなしに、私の魂のあり様を彼に語りました。私は彼が、もうほとんど最初から、ご自身の経験によって私を理解してくださった (*me entendido por experiencia*) のがわかりました。このことこそ私が

ずっと必要としていたすべてなのです。というのも、当時の私は、今のようにはそれについて理解して (entender) 語る (decir) ことができませんでしたから。主は、私に賜るこれらの恩寵を私が理解し、かつ語ることができるといふ「恵み」をまだ私にお与えになっていませんでした。それで、私「の体験」を完全に理解し、それがどういふものかを解説して下さる方には、その方自身そうしたことを経ている「体験している」(hubiese pasado) ことが必要なのです。彼は私にたいへん大きな光を与えて下さいました。なぜなら私は、少なくとも想像的でない「知性的」ヴィジョンについては、それがいったい何なのか理解できませんでしたが、また魂の目で見ると「想像的」ヴィジョンについても、どうしてそれが可能なのか理解できないように思っていました。前に申しましたように、肉体の目で見ると「物体的」ヴィジョンだけが大事にすべきものと思っていたのですが、そうしたヴィジョンは私は受けていなかったのです。」[V. 30. 3-4]

体験の理解という地平において、他者との関わりが事実として不可欠だった点は重要だろう。ヴィジョン自体は、言わば神とテレジアのふたりだけの「愛にみちた交わり」の地平での出来事である。そこにはあらゆる言葉も知性・理解力も不要かもしれない。しかし、「知性・理解力 (entendimiento)」の作動する地平は、すでに何らか人間どうしの公共性の地平である。真理は一人だけのものではありえない。真理であるということは、その同じ真理がすべての人にとって真理であるということを含意する。自分（の言うこと）が他人に理解される、肯われ肯んじられる、保証されることを要するということは、その真理が人間の水準での他律だということではなく、真理ということの本質的公共性に由来するのだろうか。

この（広義の）理解の地平は、当の体験に対して外的に加えられる説明の受け入れ、つまり、既に成立している世界了解の枠組みの中に、当の体験を整合的に取り込むといったことは異なる。テレジアは、上引のように、この「理解が成立する」という事態自体も

神の恵みと捉えているのであり、理解が「与えられる」という受動的体験である。真理が「わかる」という出来事は、(私が)「能動的に理解する」というよりも、「解らせられる」受動態なのであり、その理解の真理性の保証は神にある。それでも、この他者との相互理解の地平においては、理解し合う二人が帰属する特定の伝統に培われたさまざまな実定的な言葉、説明のための概念が、少なくとも潜在的には蓄積され作動していると見ることもできる。

【体験を書ける体験】 理解できることと、言葉によって適切に言いうることもまた異なる。だからテレジアは、いつも「理解していることをうまく言う」ために苦しむこととなる。

「…」主が霊(靈感)(*espinitum*)を賜わる時は、容易に、より上手く書けます。目の前に手本があつて、それを写しているかのようです。けれども靈感がなくなりますと、長年やってきた念祷のことですので、言ってみればアラビア人の言葉を聞いているようにわけがわからなくなってしまうのです。で

すから、書くときにこうした(靈感の)状態にあることはたいへんな利点だと思えます。なぜなら、それを言うのは私ではないこと、理解力を働かせてそれを整えるのは私ではないことがはっきりわかりますから。書いた後では、自分がどうしてそれをうまく言えたのかさえわかりません。こうしたことがとてもひんぱんにありました。[v.14, 8]

「この最後のもの(念祷の第四段階とされる「合一の祈り」)について書き始めました時、仕事を続けることはギリシア語を話すよりもっと不可能に思えました。それほどそれは難しいことなのです。それで、仕事を中止して聖体拝領にまいりました。このように無知な者を助けてくださる主は祝福せられたまえ！ おお従順の徳よ、汝は万事を可能にする！ 神は私の理解力を照らして下さいました。あるときは(書くべき)言葉をくださり、あるときはどう書いたらよいかを目の前に示してくださいました。「…」私が言うことのできない、また知らないことを、主御自らが語ろうとされてい

るかに思えます。」[v.18, 8]

書けることも、一つの「恵み」なのである。したがって、ふさわしく「書けた」とき、その「書く私」はなんらか神と合一しており、その限りで彼女の言葉は神に由来する絶対的権威をもつ。

「私が言うこれらのことは、まったく真理 (entera verdad) です。それで、〔この書の中にある〕善いものは神の教えです。悪いものは、明らかに、悪の大海である私のものです。」[v.18, 8]

「私がここに書いている多くのことは私の頭から引き出したものではありません。私の天上の師がそれを書き取らせて下さったのです。とりわけ『私はこう聞いた』とか『主が私にこうおっしゃった』とか私がはつきり言うときには、たった一音節でもそこに加えたり省いたりしないよう細心の注意を払っています。ですから、「御言葉を」全部正確に覚えていない時は、それは私からのものとして (como de mí) 言われましょう。その幾分かはやはり私からのものでしょうから。ですが、私は善いも

のは私のもの (mío) とは呼びません。なぜなら私の内には、主が私に何の値するところもないのにお与え下さったもののほか、善いものなどないことをよく知っていますから。ただし、啓示によって理解させられたものではない言葉は、私からの言葉 (dicho de mí) と呼びます。」[v.39, 8]

このように書くテレジアは、「神の言葉」を直接人々に伝える巫女のように見えるかもしれない。しかしテレジアにおける「語る私」「書く私」は、「理解する私」の位相の上に成り立っている。テレジアの言葉は、端的に神の言葉として書かれたものではなく、書く恩寵を神から得た「書く主体・語る主体」たるテレジアの著述である。テレジアのテクストの著者 (author) はあくまで人間であるテレジアであり、そのいわば著作権 (authorship) は彼女に帰属する。テレジアは一人の近代的著述家である。そのように読まれてこそ、テレジアの著作は現代的意義を持つだろう。

ただし、なるが故にまた、テレジアのこうした神秘体験叙述が「神との合一」を大前提としているという

彼女自身の不断の強調をそのまま受け取ることを回避し、彼女の体験を何らか心理学的な出来事として説明する可能性もまたここには開かれている。そのようにして多くの近現代的読解は、テレジアの言葉を心理学的分析のデータとして扱い、もはや「神学」ではない「人間学」的な一般理論を構築して、その中で処理しようとすることが多い。テレジアの魂の出来事が「即ち」神の憐れみの働きであるという読み方が困難になり、「自己語り」「即」神語り」であるはずのテレジアの著述は、「テレジアという人間の魂」の叙述としてのみ読まれるようになっていく。「神学としての自己語り」が、「人間学としての自伝」として読まれていくようになる経路がここにある。

### 『魂の城』の問題…私の多層性

こうして、『自叙伝』を書く主体となったテレジアは、神との合一に至るまでの念祷の階梯論を一般理論として、つまり誰にでも適用される公共的真理として構築することができた。では、その理論の中で、魂の「主

体性」はどのように捉えられているだろうか。私見では、魂の体験の諸相の進展深化としての階梯論が、ある種の空間のない場所的構造のもとにとりまとめられているところにその根本的特徴があるのだが、まずはその概要を紹介しておく。

『自叙伝』では、「果樹園の灌漑」の比喻による四つの祈りの段階が語られる [v. cap. 10-20]。

(1) 念祷の第一段階、初心者それは、桶で水を汲んで人力で果樹園に水をやる方法に例えられる。労は多いが効果は微々たるものである。

(2) 念祷に進歩をみた第二の段階では、「ノリア」という水汲み装置を井戸に設置してロバに回させるやり方に準えられる。ここでは人力はほとんど要らなくなり、効果は格段に大きくなる。この段階での祈りは「静穩の祈り (Oración de quietudo)」と名付けられ、「超自然的な」いわゆる神秘体験が生じはじめる。「潜心 (recogimiento)」と呼ばれる、自己の内面深く沈潜する態度が身につく。意志は神と合一しているが、知性(理解力)と記憶は散乱したまともされる。

③ 第三は、用水路を作ってしまうことで、こうなれば人間の側の努力はほとんど不要となり、水は自ずとふんだんに果樹園を潤していく。「諸能力のまどろみ (sueño de las potencias)」とも名付けられ、意志と知性は神と一つになっているが記憶のみ散乱している状態ともされる。魂の諸精神能力が現世的な機能を停止するため、一種の愚鈍化の状況を呈することもある。あるいは恍惚状態に陥る。現世的関心の消滅のあまり、死への憧憬に捉えられることもある。

④ 最後のあり方は、天から大雨が降ること、これは人間の側の意向、努力とまったく無関係だが、圧倒的な漑漑効果を及ぼす。「合一の祈り (oración de unión)」と呼ばれる。意志、知性、記憶という精神の三能力がすべて神と合一する。そのため魂は完全な受動的状態になり、失神することもある。この段階での体験は激しいものがあり、arrobamiento (奪い取り)、levantamiento (上昇)、juntamiento (結合)、extrasis (脱魂)、levantamiento (引き揚げ)、vuelo (飛翔)、arrebamiento (強奪)、といった語彙を用いて語られる。

魂の恍惚状態は身体にも影響を及ぼし、脈拍が停止したり仮死状態に陥ったりもする。身体が浮揚することもある(とされる)。とともに、ときに深い「苦しみの恍惚」といった事態も生じ、十字架のヨハネの言う「霊の暗夜」に比定されることもある。

『自叙伝』では、これら各段階におけるさまざまな体験の叙述がふんだんに並べられているのだが、しかしこの階梯論は、後年の回顧ではなお未成熟なものだった。『自叙伝』執筆の段階では、テレジアはまだ「霊的婚約」の状態にあり、最終的完成である「霊的婚姻」には到っていないとされるのである。彼女の階梯説は、晩年の『魂の城』で完成する。

『魂の城』は、魂の完成・完徳に到るまでの祈りの道程を専一に述べるよう求められて著された。その冒頭で彼女は、同書の論述の全体が依拠する「基本枠組 (fundamento)」として、「城」の比喩をまず提示する。それは、人間の魂を「全部一つのダイヤモンドかとても透明な水晶でできた城 (un castillo todo de un diamante o muy claro cristal)」[M. I, I, 1]として捉えるものび、一

種のヴィジョンのようにして与えられたものとされてきた。城は上下左右に多くの部屋ないし住居 (morada) をもち、庭園や噴水なども備えた複雑で豊饒な空間である。部屋・住居は、イメージとしては同心円状に配置されており、その中心、つまり最内奥の部屋に城主たる神自身が住む。上に引いた「明鏡」のヴィジョンの発展形ともみてもよい。一方、城の最外郭つまり城壁は肉体 (cuerpo) であり、城外——外界、世間——はさまざまな爬虫類、毒虫の類 (ponsonosas) が犇めき合う暗い闇である。念祷の段階説は、魂がこの城の最外郭から順次内向して、六つの、正確には六種類の「住居」を通り行き、第七の最内奥の部屋で、「神と魂の間での極めて秘められた事 (las cosas de mucho secreto entre Dios y alma)」[M. 1, 1, 31] すなわち霊的婚姻が成就するまでの過程として説明されていく。かくて、城のイメージは、魂そのものの形象化であるとともに、神秘階梯説を体系化する際の基本枠組、すなわち、神との合一にまで到る魂の歩み自体がそこで生起する場面・舞台でもあることになる。

『城』での階梯説を略記すれば、以下のようになる。『自叙伝』での諸段階との対応も付記する。)

(o) 祈りの実践以前：魂は言わば城の外にいる。つまり世間に埋没している。そこは毒虫・悪魔の支配する圏域であり、真つ暗。

(i) 第一住居：内向としての祈りの道が始まる。それはまず、自己のあり方への振り返りとしての自己認識として始まる。が、自分の内部のありさまはよく見えず薄暗い。念祷初心者の段階。

(ii) 第二住居：住居はもつと暗い。自己の悲惨さの認識が深まるからである。

(iii) 三住居：堅忍などの倫理的、宗教的徳性 (virtudes) が身につく始まる。神秘体験が稀に生ずる。

『自叙伝』の(1)段階に相当。

(iv) 第四住居：あたりの美しさが増す。「喜悅 (contentos)」等と呼ばれる甘美な体験が多くなる。内向性が強化され「潜心 (recogimiento) の祈り」が身につく。「霊的交際」の段階。『自叙伝』の(2)に相当。

(v) 第五住居：もはや悪魔、すなわち城外にいた獣

や毒虫が一切入りこまなくなる。神との融一的体験が記述される。内に沈潜していた魂は、繭の「内」に引き籠もって自らを生長させていた蛹がついに蝶になるように〔Cf. v. 3, 2-5〕美しく変容して翔び立つ。「霊的婚約」の段階。「味わう(gustos)」と呼ばれる、超自然的で突然の神秘体験が頻発する。『自叙伝』の(3)に対応。以下に引くように、「魂は神の内」にあり「神は魂の内」にあるという相互内在性の語りが現れる。「城」は、魂のイメージであると同時に、神自身のイメージとなる。

「今、神を、たいへん大きく美しい住居、あるいは宮殿と想像してみましよう。この宮殿は〔…〕神自身です」〔M. VI, 10, 3〕。「神は」の魂の内奥に御自身をしっかりと据えられるので、魂はわれに帰ったのちにも、自分が神の内に入り神が自分の内にあった(estuvo en Dios y Dios en ella)と(こう)ことをどうしても疑えません。〔M. v. 1, 9〕

つまり、魂は自らの上なる「天上の神」の住居に迎え入れられるが、その住居自体がまた魂の内奥にある。言わば入我我入である。あるいは、魂の内向と天上へ

の上昇とが相即する。

「そのとき魂は自らの内部に入る(entra dentro de sí)といわれます。ときとしては、自らの上に昇る(sube sobre sí)とも申しませう。〔M. IV, 3, 2〕

(vi) 第六住居：この叙述はひとときわ長い。この住居・部屋は扉が次の第七の部屋へと開け放されている。強度な神秘体験が頻繁にある。とともに、「暗い脱魂」もある。『自叙伝』の(4)に相当。

「ここでは魂は神とまったく一つのものとなって、私どもが魂の内奥に(en lo interior de nuestras almas)もっているはずの、いと高き天界のあの小部屋に入れられます。〔M. VI, 4, 8〕

(vii) 第七住居：「霊的婚姻」が成就する。魂の最も深いところで三位一体の神と不可分に結ばれる。したがって、いまや「もつと内へ(más interior)」という動勢は止み、魂は不動の位を得る。また、特徴的なこととして、いわゆる神秘体験が(ほとんど)消滅する。

「主は魂を、ご自身のこの住居に、つまりその魂自体の中心(centro de la misma alma)に置き入れまし

た。我らの主のいます最高天 (el cielo empíreo) は、他のすべての天とは違って動かないと言われますが、魂もここに入ると、ふつう「心的」諸能力や想像力に生ずる動きがなくなるように思われます」[M. VII, 2, 9]°。

「三位一体の神は」それ以来もう決して自分から離れないように思われます。そして自分の魂の内部に (en lo interior de su alma)、「いつもとても内部に (en lo muy muy interior)」、とても深いあるところに (en una cosa muy honda) 「神が」おられるのを「…」じつにはじきりと見ます」[M. VII, 1, 7]°。

そして魂全体の志向性が、現世を離脱して自身の内部に回帰する方向から逆転し、現世としての外部に外向していく。このときの「魂 (= 城)」は、「自らの内奥にあつて (en lo interior)」、その内奥から (de lo interior) 「魂の」すべての能力を強く照らしている太陽」[M. VII, 2, 6; cf. IV, 2, 5]からの光が、かつては暗かった魂の外郭にまで輝き透り、城全体が一個の玲瓏たる発光体となる。その基本的動勢はもはや内向ではない。神をより

はつきりと見たいが故に早く現世を去りたいとの願いもなくなり、むしろ長く生きて現世に働きたいという願いが生ずる。

「娘たちよ、このことのために念祷があるのです (para esto es la oración)°。このためにこそ霊的婚姻が役立つのです。そこからはいつも実行が、実行が生じねばなりません (de que nazcan siempre obras, obras)」[M. VII, 4, 6]

「魂はその精神的諸能力や、感覚や、体にかかわるすべて (las potencias y sentidos y todo lo corporal) を怠けさせておかないようにと、以前それらのゆえに苦しんで歩んでいたときよりも、今はここ「城の中心」から (desde allí)」、もっと激しくそれらを戦わせています。」[M. VII, 4, 10]「マリアとマルタは一緒になつて歩まねばなりません (han de andar juntas)。」[M. VII, 4, 12]

いわゆるマルタ (活動的生) とマリア (観想的生) が一つになる段階である。ここにおいて、城 = 魂は一つの統一体として美しく輝く。テレジアが人間の魂

を、その罪性による汚れにもかわらず、大変美しい (hermosa) 水晶のお城という少女趣味とも見えようイメージで捉えているのは、こうした「美しい」あり方こそが魂本来の姿であり、そこに神の美を映す「神の似姿」としてのあり方だと考えるからである。「魂の大きいなる美」など大いなる可能性 (la gran hermosura y la gran capacidad) は何にも比べようがありません。じつは、私どもの知性は、どんなものであれ、これをほとんど比べることができません。それは、知性には神を見つめる (considerar a Dios) ことがどうしてもできないのと同様です。というのも、神ご自身が、私どもを自分のうつしにして似姿 (imagen y semejanza) として創造されたとおっしゃっているのですから。[M. I. I.] とテレジアは『魂の城』冒頭でまず述べていた。彼女は自らの (魂の) 美しさに絶対の自信を持っている。この魂が神に「似ている」ことの座は、魂の知性でも意志でもなく、城＝魂の全体、活動する肉体込みの全体である。

こうした階梯を経つつテレジアの魂は神と「合一」

していくわけだが、本発表の視点である宗教経験する主体性の諸位相、つまり「私」の諸位相という関心から、『魂の城』における魂把握の特徴を取り出しておきたい。

テレジアの魂の城は、七種の部屋が、神のいる部屋を中心に同心円状に配置される構造でイメージされている。その内部空間は、最外層たる第一住居から、より内へ (más interior) という比較級的緊張ないし動勢を孕む中心志向、向心性に一貫して支配されている。『魂の城』における魂の状態の記述の言わば通奏低音をなしているのは、この、より内へ、もつと奥へという一種エロティックな焦燥感に他ならない。この緊張が止むのは、魂が城の最内奥に、つまりもはや中心志向のない唯一の点に到達した時のみである。「あなたは我々をご自身に向けて造られた。だから我々の心はあなたの内に憩うまで安らぎを得ることができない」とのアウグステイヌスのテーマは、ここでは同心円状にイメージされた魂の内部空間がもつ構造ないし特性に移されて把握され語られている。しかるに、この魂の城のイメージは、はじめからある矛盾を孕んでいる。

テレジア自身、このことを早々に指摘している。つまり、魂が城であるなら、魂が城の内部に入るとは、城が城の中に入るといふ「なにかばらばらなよう (algun desbarata)」[M. I, I, 5]なことになる、<sup>6</sup>と云うのである。

これはしかし、このイメージの欠陥であるよりは、およそ「内的魂」という転義的把握自体が孕む矛盾である。つまり、内向し内面化する魂とは、自己が自己の内に入るのであるから、通常の空間的表象を拒む。むしろ空間的表象で、更に言えばあらゆる表象性を以て捉えられる地平こそが総じて「外的」とされているのである。したがって、内的魂とは、(空間的)表象の次元から消えること、見えなくなることに、隠れることである。そのとき、消すことのできない目に見える身体としての外的自己と、その地平からは隠れた内的自己とが、一種の分裂を来すかのようにもなる。

事実、『魂の城』第二住居から第六住居までの、魅力的ではあるが何か異常で騒々しい魂のありさまの叙述は、この自己分裂のさまを如実に記述したものととも読める。「[...]それで魂の中になんだか分裂があるよ

うな (habia división en su alma) 気がしていました。」[M. VII, I, 10: cf. VII, I, 11]つまり、魂の内面では様々な素晴らしい神秘体験がふんだんにあり、また魂の内的態度としての諸徳が身につき強まっていくが、その一方で外面たる肉体・身体のリベルでは、しばしばまったく無為・怠惰、さらに精神の弛緩・痴呆としかみえない状態にまで陥る、というのである。とくに第四住居の「潜心」の状態においてこのことは顕著となる。外を言わば置き去りにして、内向する主体としての魂が内へ内へと向かっていくためである。逆に言えば、魂の城のイメージは、宗教的魂の或る場面における特徴的あり方としての自己分裂を、「城という舞台・場所であるところの私」と、その内部で神との交わりに向かう「主人公であるところの私」との区別によってある程度比喩的に視覚化し、説明・叙述可能なものとしている。

こうした意味での「内」ないし「内面性」は、宗教的魂(必ずしもそれに限らないが)のあり方の或る場面での特徴だろうが、しかしその最後の姿ではなかった。第七住居に「私」が入って、「もっと内へ」という

直接性欲求が満たされるとき、魂が、つまり「私」が、舞台としての城とその内部で動く主人公とに分裂していた状態が克服され、舞台と主人公の一体性、魂本来の統一性が回復されるのである。そしてその回復は、キリストとの婚姻というイメージで捉えられている。テレジアの「私」の最後の位相は、美しい神の似姿として、キリストというある意味での他者と「合一する・一つになる」(むしろ「ふたり」になる)というところに存する。テレジアにとって「魂」とは、「底なし」ではない。

こうした事情を、本稿のテーマである「宗教経験」という問題に引き寄せてみよう。冒頭に、*experience* という言葉の意味の広がりについて指摘した。それは、日本語では「体験」と訳すのが相応しい、特殊な変成意識状態としての神秘体験をも指すし、「経験を積んだ教師」といった用法に示されるような、「経験」と訳すべき意味もあった。両者は截然と区別できるわけではないが、この区別は「神秘体験の人」テレジアを理解するときに或る視点を提供してくれるように思わ

れる。

上述のように、「城」の第七住居の大きな特徴は、ここでは特殊な脱魂、恍惚といった「体験」がほぼ消滅することだった。この消滅が神秘階梯上の後退ではなく深化ないし上昇だとすれば、それは、テレジアがそれまでのさまざまな特殊体を経(験し)てきた果てに、それら個別特殊な諸体験がアピラのテレジアという人の生・人生(*vida, life*)の「経験」、人生である経験に統合されて、彼女が深い意味での「神秘経験の人」となっていることを示唆する、と解することができる。

経験と体験の違いとは、別の言い方をするならば、その時間性の相違である。「体験」の時間は言わば「一時の位」であり、始まりと終わりがある。この世の時間の中に位置づけ、日付を与え、長さを測ることができる。テレジアは「使徒信経一回唱えるほどの間」「アヴェ・マリア一回ほどの間」といった言い方をしばしば用いている。しかし「経験」の時間は本質的に計測しえない。魂の城は、(七重の)層を画して深まっていく構造をもつ。ということとは、その一々の層(「住居」)が前段階

に比して「より内」であって、その都度、前の段階から何らか質的に飛躍して隠れていることである。同じ「外的」平面での場所の移動ではない。(テレジアは各住居の叙述を始めるごとに、「より内」のことがらを語る際の難しさについて嘆いている。)魂は、外的空間を移行するのではなく、同じ「私」という場所にいわば居続けて、重層的に「深まって」いく。つまり、さま



ジョヴァンニ・ベルニーニ「聖テレジアの恍惚」  
サンタ・マリア・デッラ・ヴィットリア教会(ローマ)

ざまな段階において生ずる諸々の体験は、ひとつの人生の経験へと統合されてはじめてその本来の意義を得る、むしろその意義がつねに新たに遡行的に与えられるともいえよう。このとき、城という空間イメージは、さまざまな体験を重ねてきたテレジアの「人生の時間」——それを「魂の時間性」と呼んでみたいを——形象化するものとなる。<sup>15)</sup>テレジアが『魂の城』の末尾近くで示すマリアの姿は、そうした意味での「経験の人」となっている。<sup>16)</sup>

このようにみることで、耳目を惹くスペクタキュラーな神秘体験叙述にテレジアの宗教経験の真髄を見ようとする態度——これは彼女の本意ではないはずだが、生前から既に始まっていた。ベルニーニ(十七世紀)の傑作彫刻(本論末尾参照)が典型だが、パスカルが既に危惧を示している——から、彼女を解放することができるだろう。<sup>17)</sup>

註

① 本稿は、以下の旧稿における論点を再整理しようとした

ものである。「神学」としての〈自伝〉—アビラの聖テレジアの『自叙伝』について、『工学院大学研究論叢』二六号、六九・八七頁、一九八八年、『同』二七号、一七七頁、一九八九年。「魂の空間性—アビラのテレジア『魂の城』における」、小川英雄・宮家準編『聖なる空間』、リトン、一四九・一七六頁、一九九三年。テレジアのテクストは、Santa Teresa de Jesús, *Obras Completas*, 5a ed., dir. Alberto Barrientos (EDE: Madrid, 2000) に拠った。*Libro de la Vida* (『自叙伝』) *Castillo interior o las moradas* (『魂の城』) については、それぞれ V. M. と略記する。引用に際しては、既存の邦訳を参照しつつ私訳した。

- ② テレジアの最初の主著 *Libro de la vida* は、英語では *Autobiography* と訳されることが多い。東京女子カルメル会訳は『自叙伝』としている。本稿もこれにならうが、後述するように、同書は近代的意味での「自伝」「自叙伝」ではない。

- ③ Cf. Bernard McGinn, *Presence of God*, vol. 1, *Foundations of Mysticism* (CMS Press, 1994), p. xiii.

- ④ M. I. 10. 英訳は Edgar Allison Peers のもの。アリンソン・ピアズは二十世紀前半にスペイン文学全般にわたって優れた翻訳、研究活動を行った英語圏を代表する学者で、十字架のヨハネやテレサの著作も全訳している。私見では、

諸近代語訳中でも語学的に最も厳密で信頼に足るものである。スペイン神秘主義全体に関わる先駆的な研究書も多く著している。

- ⑤ 本稿では、のちに「体験」と「経験」を区別するが、当時は文脈に沿って併用する。なお、体験、経験は、明治のはじめから *experience* の訳語として用いられてきている。「実験」と訳されたこともあったが、これは次第に自然科学における *experiment* の訳語に特化していく。体験は当初は *Erebnis* の訳語として工夫されたものである。『日本国語大辞典』は、経験については江戸期の散文の用例から挙げているが、体験は明治以降のものである。

- ⑥ 「宗教経験 (religious experience)」という言葉の導入に際して最も影響力のあったのは、ウイリアム・ジェイムズの『宗教的経験の諸相 *Varieties of Religious Experience*』(1902) だろう。しかし、根本的経験論というジェイムズの哲学的立場から切り離して、「宗教経験」をなんらかの心理学的に実体化して、「変成意識状態 (altered states of consciousness)」と同一視してしまつと、さまざまな宗教伝統に属する宗教者、神秘家たちの体験が本質的に同じなのか異なるのか、といった問いが発生するだろう。私感では、この問いはその立て方自体、検討の枠組み自体

が適切ではない。体験・経験なるものを比較するために必須の同定がどのような意味で可能なかが問われていないからである。Cf. 深澤英隆『啓蒙と霊性』岩波書店、二〇〇六年、第五章「体験」と「伝統」——近年の神秘主義論争によせて——、ロバート・シャーフ、「経験」マーク・テイラー編『宗教学必須用語2』刀水書房、二〇〇八年、三八〇-四二〇頁 (Robert H. Sharf, “Experience”, in Mark Taylor, ed., *Critical Terms for Religious Studies* (1998), pp. 94–116.)

⑦ 以後「体験」と記すのは、手許の英和辞典の例文では“have some unusual experiences as a pilot”とあったときの意味である。これは複数形になりうる。一方「経験」と記すのは、“have long experience as a teacher”とあったときの意味。双方の意味を込めて「体験×経験」と記すこともある。

⑧ *Diccionario de Santa Teresa*, (dir. Tomás Álvarez, Editorial Monte Carmelo, 2a ed., 2006) → “experiencia”の項目を立ちよる。

⑨ 念禱 (oración mental) は、口禱 (oración vocal) と対比的に用いられ、特定の祈りの口誦ではない、沈黙の祈りと言う。黙想 (meditación) と言った方がよいかもされない。ただしテレジアによれば、本来は口禱もつねに念禱であるべ

きだとされる [cf. M. I, 17]。

⑩ わかりやすさとわかりがたさが共存するテレジアの語りの魅力を、ある現代フランスのスペイン神秘主義研究者は「誘惑・自己(へ)の導き (seduction [↑ se-ducere])」と呼んで、彼女のテクストの根本性格としている。Cf. *Dominique de Courcelle, Thérèse d'Avila: Femme déchirée et de pouvoit* (1993), p. 59. 最近ではジュリア・クリステヴァが、テレジアの魅力に捉えられた七五〇頁にのぼる大著をもつてゐる。Cf. Julia Kristeva, *Thérèse mon amour: Sainte Thérèse d'Avila* (Fayard, 2008).

⑪ 一五八一年一月一九日付け、Pedro de Castro 宛書簡。  
⑫ Francisco de Osuna, *Tercer Abecedario Espiritual* (1527). テレジアの念禱の方法は、この書をはじめ当時広まりつつあった靈性文献から学んだところが大きく、特定の指導者はいなかった。ベルナルデイン・デ・ラレドの『シオン山登攀』(Bernardino de Laredo, *Subida del Monte Sión* [1538]) についても言及している。

⑬ アルカンタラのペテロ (Pedro de Alcantara, 1499–1562) は、厳しい禁欲生活と靈性の高さで名高いフランシスコ会士。テレジアは彼に特別な信頼を寄せていた。⑭ 拙稿「西欧キリスト教史における「行と身体」の諸相」『宗教研究』三五五号、二〇〇八年、六五・八五頁。

⑭ 「住居 (moradas)」は常に複数形で書かれるが、最後の第七の部屋のみ、時に単数形で語られる [M. VII, 13]。中心は一つだからである。

⑮ Cf. Michel de Certeau, *Fable mystique: XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle* (Gallimard, 1982), chap. 6-3. La fiction de l'âme, fondement des Demeures (Thérèse d'Avila), pp. 257-73. セルトーはこの「城」の機能を、①記述を進行させるフィクション、②他者の場所 (lieu de l'autre)として魂を表象すること、③魂の霊的進歩およびその記述の歴史・物語性の構造化、の三つに整理している。

⑯ 「マリアは主のみ足を洗い、髪の手で拭って、おいたわりしたとき、もうすでにマルタの務めを果たしたのです。彼女のような身分の女性が、往來をたぶんひとりで行き「…」今まで入ったこともない家に入り、フアリサイ人のつぶやきやその他いろいろさまざまの悪口を浴びせられるのをじっと忍ばなければならなかったのは、小さな己のわざだったと思いますか。「…」姉妹たちよ、本当に確かなこと、それは、最良の部分は、苦しい試練と克己のわざの後で初めて与えられたということです。「…」また後に、主の死去のときにはどんなに苦しんだでしょう。彼女が殉教しなかったのは、主の死去をながめながら、もう殉教の苦しみを受けたからだとは私は考えていま

す。それからまた、主なしのその後の一生は恐ろしい苦痛の年月だったことでしょう。ですから彼女も、絶えず主のみ足のもとで、観想の歡びに浸っていたわけではなかったのです。」 [M. VII, 413]

⑰ 「神と人との両方に喜ばれることほど危険なことはない。なぜなら神と人の両方に喜ばれる状態とは、神に喜ばれることと、それとは別の、人に喜ばれることからなっているからである。聖テレジアの場合がそうで、神に喜ばれることは、啓示を受けたときの彼女の深いへり下りであり、人に喜ばれるのは、彼女に与えられたすばらしき知恵である。そこで人々は、彼女の状態に倣うつもりで、彼女の語り方を真似るのに懸命になるのだが、そうして人々は、神が愛されるものを愛し、神が愛される状態に身を置くことから、逸れていってしまうのである。」 (『パンセ』, L. 928; Br. 499)

## レスポンス

河波 昌

洋の東西を問わず、宗教体験が深められてゆく時、そこに神秘主義的な地平が開かれてゆく。さきに私は大乘仏教の成立以来、その豊かな神秘主義、いわゆる mahāyāna-mystik について論じた（本学会平成二二年九月発表）。禅も独自の神秘主義を展開するが、それとても mahāyāna-mystik の一つの必然的展開であることを示した。

キリスト教においても又同様に豊かな神秘主義の展開がみられ、たとえばドイツ神秘主義もその一つの典型である。ここで論じられるアビラのテレジアの神秘体験もスペイン神秘主義 *spanische Mystik* の流れの深みの内から成立していった。

アビラのテレジア（一五一五～一五八二）は、レコンキスタ（七一八～一四九二）におけるイスラムから

の解放を通してのキリスト教神秘主義の成立、そして又、他方、ルターの宗教改革と対面しつつ限らない内面への深まりの中から成立していった。しかしながら、彼女の神秘体験の成立の背景には、なおイスラム教とユダヤ教の霊性の先行も予想されねばならない。（『神秘主義事典』（教文館）スペイン神秘主義、アビラのテレジアの項等参照）又、アウグスティヌスの『告白』を読み（二九歳）、ネオプラトニズムの流入等も考えられる。

なお、氏はテレジアの『自叙伝』と『睡魂の城』を中心に論じている。最初に『自叙伝』における神の賜物における神秘的合一への進入がみられる。「…念禱していると、自分のそばにキリストを見ました。…彼は私のすぐそばにおられ…」（七四頁）、更に「私にはイエス・キリストがいつも私のそばに歩いておられる…」等と彼女の文が引用され、「一切の形象性を欠いた、しかし確実な臨在性を伴った高度のヴィジョン」と対面していたことが知られる。

同様の神秘主義的傾向は大乘仏教神秘主義の最初期

からも見られ、たとえば紀元一世紀頃成立したと考えられる『般舟三昧経』における「般舟」 *pratyuppanna* はまさに確実な臨在性そのものを意味している。サン スクリットの *prati* には、「あい対して」「近くに」「現 前に」等の意味がある。そこには「キリストが私の側 にいらっしゃると思わないわけにはいかない。」(七五 頁)そのものである。彼女はキリストのプレゼンスの 中であつたといえよう。

そして更に進んで彼女に神秘的な合一 *unio mystica* が展開されてゆく。「…突然私の魂が深い潜心に入り、 魂の全体が裏も端も上も下も、すべて照り輝いていな いところとてない明澄な鏡であるかに見えました。そ してその中心に、いつもみる姿でキリストが現れてお りました。私の魂のすべての部分において鏡に映る ようにはっきりと彼が見えているように思えました」 (七七頁)

右の状況は『無量寿経所説の釈尊自身の *unio mystica* (三昧)にもみられる。すなわち釈尊が阿弥陀仏と一体 化して「…光顔巍巍たること明浄なる鏡の影の表裏に

暢るがごとし」の文は魂の全体が鏡のようにその全体 を貫いて輝きわたっている点が表示されているが、そこ にはデレジアと釈尊における種々の相違にもかかわら ず共通の地平も考えられる。

なおテレジアの祈りには神の恩寵のはたらきがある が、大乘仏教においてもそれに対応する言葉として、 威神力、加持力、他力等が考えられる。(たとえば『般 舟三昧経』等)

なお、『自叙伝』には念持の四段階の興味深い論述が みられる。そして、その第四段階は、「天から大雨が降 ることで、これは人間の側からの意向、努力とはまっ たく無関係だが、圧倒的な灌漑効果を及ぼす」(八二頁) と述べられているが、それに対する内容は仏教にもみ られる。たとえば、釈尊自身もその実践を説いた七覚 支(七段階の覚支 *bodhyanga*)においても最初は祈りへ の一点集中(択法覚支)から喜びに包まれ(喜覚支)、 やがて意志の努力なくその祈り(三昧)が実現してゆ く(捨覚支)。あるいは初期の大乘仏教から登場する十 地(すなわち十段階で深まっていく菩薩の悟りの境地)

における地 *bhūmi* とは心がそこにおく（住む）ところであるが、その第七地以降は任運無作である。そしてその第十は法雲地とよばれ、テレジアの「天から大雨の降るごとくに努力とは全く無関係だか効果を及ぼす」叙述と通じるものがある。

さて、更に進んで『魂の城』*Seelensburg* は内面（自己自身）への途を示すものであり、城を魂と同一視している。テレジアの城は七つの同心円からなり（完癒への七つの段階）、外円から次第に内円に深まり、その中心の第七の住まい（中央）はまさに彼女の *unio mystica* の究極である。「城の第七住居の大きな特徴は、そこでは特殊な脱魂、恍惚といった「体験」がほぼ消滅することだった」（八八頁）はその内容を示している。ただここで脱魂、恍惚といった体験の消滅が大乗仏教における「空」といかに関わっているのであろうか。

なお、西田は晩年、その『宗教論』（第七論文集）でしきりに、「個は個に対して個である」と繰り返し述べている。二番目の個はテレジアに関して云えばキリスト自身が考えられ、三番目の個でテレジア自身が本来

の自己（個）に帰ることを意味し、その深まりが「城」の第七住居に関わると考えられる。なお、大乗仏教における『大品般若経』や『維摩経』等においても、如来に対面する処に個の成立がみられ（サンスクリットの *prati* には個々の、対としての個々における、の意味もある）、又ライプニッツの「モノアド」*monad* がその近年の資料からクザーヌスの祈りに直結している点からも興味津津たるものがある。キエルケゴールにも神の前の単独者 *vor Gott allein sein* が近代における個の成立の問題と関わっているが、それらにも豊かな神秘主義的背景が考えられるのである。

## 討議 III

司会 河波昌

鶴岡

わたくしの取り散らかしたような話に大変的確で重要な対比項をいくつも置いていただきまして、それにより十六世紀のスペインのやや特殊な宗教世界を生きたテレジアを、東西宗教交流学会という大きい場所に置いていただけたのではないかという印象を持っております。どうもありがとうございます。特にご質問という形ではなかったかと思いますが、テレサのようなテキストに対しても様々な仏教の経典や教説との有効な対比が可能なのではないかということ、は、いくつも教えていただいたと思います。では、具体的にはどういうことができるかと申しますと難しいですが、思いついたことを一つ申し上げます。河波先生が般若心経の「空即是色」という

言葉を言うていただきました、これが彼女が第七住居の段階に至った時とどういう関係があるのかということだと思えます。

一挙に言うことは難しいのですが、彼女は最終的な境地、第七住居の中で、このようなことを言っています。それまでは厭離穢土のところがあつて、この世にいることが快くなかった、むしろ早く死んで神様のところに行きたいという欲望があつた。もつとキリストに近づきたい、近づくためには、肉体は邪魔だとまで感じていたけれど、今はそのような感覚がなくなつたと言うのです。仏教の言葉だと往相と還相ということが連想されるかもしれませんが、この境地に到つて、世界の見え方が少し変わったのだと思います。この労苦の多い世界に新たに關わつてゆこう、活動が大事なのだ、マルタとマリアが一緒になることが大事なのだと思えてくる。その時、彼女が見ている世界は、そこから脱出してきた世界とは少し違うのだろうと思ひ

ます。彼女は『自叙伝』の最後に「世界が私には夢のようになってしまった」と書いています。今まで生きてきた人生経験の中で、世界のリアリティーの感じ方がある種の夢のように変わったと述べているのだと思います。それが空即是色と関係があるかどうか分かりませんが、色が単なる色ではなくなりました。現実世界の中で活動して、教会を動かして、新しい修道会を造って、と非常に実践的に動ける人なのですから、その活動の舞台であるこの世をどこか夢のように見ていると言っている。これはどういうことなのかを彼女自身のテキストに即して示すのは難しいのですけれど、「空即是色」という言葉からそのことを思いました。それからもう一つ、「個」ということを言っていたさまざまして、テレジアの体験記述をわたしたちが読んだ時に感じる一種のリアリティー、このリアリティーの質が何なのかということですが、それは彼女の個性、十六世紀に生きた一人の女性としての、

歴史的実在としての個性と密着しているような気がしています。一般論として書いてあるのではなくて、「わたしはこうでした」という常に自己語りです。肉体を持って生きた一人の女性というリアリティーと繋がっているような気もします。

しかし、それを「個」と言つて良いのか。「個は個に対して個」と言われるような意味で個と言つて良いのか、それは少し違うような気もするのです。特に近代的な個というのは、いわゆる個性に繋がつてゆくとところで個を捉えるところがあるのではないかと思います。そして、テレサの読まれ方もそうなっている。個性と個性というのは、個性がなければ個がないということなのだろうか。それは微妙に違うような気もします。でも、関係しているような気もします。あるいは、近代的な感覚だと個の個たる所以を、たとえば中世哲学で言う「このもの性」ではなくて、人間の個性として捉えている。

## 河波

そこにわれわれはある種のリアリティーや魅力を感じることもある。しかし、そういう個の捉え方が、あるいはそういうものとして捉える経験とか体験とかが、西田哲学で「個は個に対して個」と言われる個の捉え方とどう同じでどう違うのかということに関しては、わたしはわかりませんが、非常に興味深い問題だと思います。たぶん、そうだと思います。特に、近代的な個性という概念と離れたところでテレジアの個は成立している。どういうところで成立しているかと言いますと、やはりキリストと対面しているということですね。祈りに入るときには、そこには友だちのシスターもいるかもしれないし、修道院の役員もいるかもしれないけれど、祈りの中に入ると、そういうものが全部消滅して、キリストと彼女だけという世界が出てくると思うのですね。そういうところで個というものが成り立つ。後期のクザーヌスの文献にたくさん

## 鶴岡

出てくる問題です。祈りの成立における個の成立は、近代的な個の成立とはまたちよつと違うのですが、むしろ近代的な個というものも中世の個とどこかで繋がっていて、それが近代的な個を成立させている根拠になっているかな、と私の感想です。

ありがとうございます。もう一つだけ追加します。わたしは「個は個に対して個」という西田の言葉の意味がちゃんと分かっているのですが、河波先生がおっしゃってくださった個は、人間が他人・他者というよりも神に対した時に出てくる個ですよ。それは近代的な個とまた少し違うというか、それが個物や個人と言われるときの個とどう関係するかということは、重大ながらよく分かりません。そして、テレジアの神秘体験の核心だと思っておりますが、「キリストが常に私の隣にいる」ということに関して、少し補っておきます。テレジアが神という言葉

使うときには、それは主、セニョールとかキリストとかであって、つまりある意味での擬人化といえますか、ある種の人格性を持ったものであって、そこから離れて神一般というものを考えてはいないと思います。少なくとも言葉の上ではそうです。彼女が結婚すると言っているのはキリストと言うべきであって、神の受肉という大きな教義の枠の中で考えていることは確かです。

八木誠一 僕は神秘主義というものがよく分からないのですよ。だけれど、今回のご発表を伺って、河波さんのコメントを頂いて、ある程度見当がついてきたような気もするのです。それで全体の枠組みが直接性と媒介性ということなのでそういうコンテキストからいくつかのことを教えてくださいいただきたいのですが。まずはヴィジョンですよね、特にお城のヴィジョンがそうなのだけども。ヴィジョンというのは旧約聖書でも新

約聖書でも広義の言葉ですよ。事柄そのものではなくて解釈される言葉ですよ。現代の心理学では、夢とかヴィジョンというのは一種の言葉だという考え方がありましてね。そういう観点から夢の解釈がなされている訳なので。僕は夢すべてがそう解釈できるとは思わないけれども、そう解釈される夢があるというのも事実ですね。つまりお城のヴィジョンというのは、「象徴」というと少し外れるけれど、「形」というと厳密ではなくて、あえて言えばやはり象徴ということ、表現ということなのではないか。内的な感覚を外的なヴィジョンに転換できる人、むしろ内的な感覚をはじめからヴィジョンとして表現する人がいるのですよね、だからヴィジョンの根本にあるのは内的な経験なのではないか、と読んでいて感じたことです。だから、ヴィジョンになるということは完全に分かってないからヴィジョンになるのであって、最後まで行って完全に分かれればヴィジョンが消失するも

のなのですよ。そういう意味でヴィジョンと  
いうのは表現言語として、つまりシンボルとし  
て了解できるのではないか、というのが一点で  
す。もう一つはキリストがやはり出てきますけ  
れど、新約聖書の場合だと、ナザレのイエスと  
いう個人とは区別されているところがあって、  
わたしの中における神の働きのことをキリスト  
と言っているのです。そういうわけですから、  
パウロでもヨハネでもそうですけれど、キリス  
ト神秘主義というものがあるのです。 「わた  
しがキリストの中に」、そして「キリストがわ  
たしの中に」ということ、これをキリスト神秘  
主義と言っています。それから「キリストが神  
の中に、神がキリストの中に」という言い方が  
あります。「わたしが神の中に、神がわたし  
の中に」という言い方は割と少ないですよ。キ  
リスト神秘主義を媒介にしてキリストと一つ  
になることが、即「神と一なのだ」ということ  
があるのです。ご発表を伺っていますと、

キリストが出てきて、どちらかというと「キリス  
ト、われと共にある」という面が強いように  
思われますけれども、これは「わたしにおける  
神の働き」をキリストということがあり、さら  
にそのキリストがナザレのイエスとアイデンテ  
イファイされている。そこから「キリストがわ  
たしと共に」という形での形象化が出てくるの  
ではないかと思いました。やはり、今日おとし  
やったところを聞いてみると、キリストがわた  
しの全体に浸透しているところがありまして、  
キリスト神秘主義というものがあるのではない  
かと。つまり、神秘主義とキリスト神秘主義  
というものがあれば、その関係がどうなってい  
るのだろうか。キリスト神秘主義を完全に除  
外しているようには僕には思えない、ちょっと  
その点を教えていただきたい。そして第三点目、  
神と合一と言った場合に、実体的一と作用的一  
がありまして、実体的一というのはグノーシス  
主義がそうで、人間のプネウマが神の一部だと

いうような実体的一なのですが、新約聖書の場合には作用的一でしてね。神の働きが自分の働きだ、神の働きからわたしが働く、わたしの働きが神の働きだ、一番の典型は愛です。神は愛だ、愛とは神から出る。わたしを愛することが神を愛することと一つになるのです。この場合は、個が普遍に溶解されるということではなくて、愛というのは個と個の関係ですから、そういう作用的一の場合は個なのですよね。ここでは個が成り立っているのです。そういう作用的一の個と個の関係が、西田の言っているような「個は個に対して個である」という面としても出てくるわけですね。カール・バルトはご承知のように、神秘主義は大嫌いでした。神秘主義を攻撃するのですが、読んでみるとバルトは神秘主義は実体的一を言うと思っっているんですよ。そうではなくて作用的一であって、そうであればそれほど嫌う必要性はないですよ。テレサは最後に行動に出てゆきますよね。観想ではな

## 鶴岡

くて行動に出てくるということは、「働きの一」という面がテレジアの場合も強かったのではないかなと思います。実体的一と作用的一を区別した上で、作用的一というのは非常にキリスト教的だと僕は思います。以上、三点についてお願いいたします。

ありがとうございます。最後のところから行きますとその通りです。バルトをはじめプロテスタントの人がドイツ語でミステイクと言うと、悪いもの、とまでいかななくてもキリスト教の本来からは外れるものととられることが多い。一方、カトリックの人がミステイカと言うと良いもの、ときにキリスト教の精華のようにとられます。捉え方が違うのですね。ですから神秘主義という言葉も、使う人によって何を考えているのか相当違うので気をつけなければならぬ。それを踏まえた上で、テレジアのような人、おもに女性ですが、哲学的な思弁ができ

ない、あるいはそういう語彙を持っていない人にとつて、神との実体的な一といったことは考へることができないと思います。では、彼女が神といった時に何を考へているかは難しい問題だと思ひます。キリストと言つた時にも、ナザレのイエスという感覚はあまりないと思ひます。彼女のキリスト理解には、当時のバロック時代の教会に掲げられた血を流したキリスト像のようなある種の人間的な生々しさがありません。そうした生身の人間だったキリスト、それが神だというところで、神の受肉の教義、キリスト教の根本の教義を受け取つています。キリストは、わたしと共にいるそうした他者ですから、他者と実体的に一になることはありえません。実体的一になりたくてではなくて結婚したいわけです。相手とわたしは本當に一体になったら結婚できないので、わたしと無差別になるようなイメージでキリストを捉へることとはないです。ただ「わたしの中に神がいる」

とか、「神の中にわたしがいる」といった言い方は出てきます。これは言葉にすると矛盾ですが、それを整合的に整理しなければという理論的関心も彼女にはない。とにかく、彼女が神と「一つ」になると言つた時にも、それを「神秘的合一」と言つていいのでしようけれども、基本的には「一緒」になるといふことです。わたしと神が溶け合うというよりは、まさに神と彼女の働きが一つになるといふことだと思ひます。神秘階梯の最後の段階では、この世で働かなければならないとは言われますが、その働きは、人間として働くと共にそれが神の働きになっているから働けるという実感が、彼女が神と一つになるというこの内実だと思ひます。自分のことを語ることが同時に神を語ることになるのだといふのも、わたしがやってきたことは根本的には神の働きなのだ、という大前提があるからで、だからこそ自己語りが神語りになりうると、彼女は考へているのだと思ひます。こうした意味

で、テレジアは、キリスト教神秘主義と神秘秘

主義を分けるとすれば、キリスト神秘主義です。

最後に最初の問いですけれども、テレジアによるヴィジョンの記述、これをどう取るかですね。理論の言葉・概念の言葉ではない語り方かどうか読めるのか。それは象徴であり、ですから解釈することが必要になる、と言っても良いと思います。わたしがそれを読もうとするということは、何らか解釈しようとしているのです。

八木誠一 つまり、ヴィジョンというのは広い意味に

おける言語ですか。つまり、内的な感覚が外的に表現されるということがあるのではないかと。たまに、内的感覚をヴィジョンに変換する人がいるんですよ。

鶴岡 そう言っても良いと思いますが、ただ内的なもの

が先にあつてそれが表現されるという言い方では…。

八木誠一 そういう変換ではなくて、はじめからひと

つになつていく。

鶴岡

そうですね。であれば、言語だというのはその通りです。ただ、ヴィジョンは何らか視覚的に見えるものなので、「文字としての言語」ではないので、そこでもう一段難しいことが起こってきます。われわれは、彼女がヴィジュアルに見たものを見ることはできないので、彼女が言語にしたものを更に遡らなければならない。でも、ヴィジョンが視覚的に与えられることで、彼女は更に文字としての言語にまで発展することができたのだと思います。

八木誠一 つまり、ヴィジョンの根本にヴィジョンと

区別されたり、切り離されたりはしないけれど、内的な感覚というか自覚というものがあるので、はないか、ということですか。

鶴岡

あると思います。今日のお話で言えば、それを体験そのものという段階で言おうとしたのです。それが何らか理解されてヴィジョンになる

のだと思います。

八木誠一 そうであれば、お陰様でいただいた神秘主義  
に関して見当がついてきました。ありがとうございます。  
ございました。

河波 ミステイークの立場で、「ヴィジョン」という  
のは日本語で訳すかどうかという話です。

鶴岡 幻という字を書いて「幻視」と訳されることが  
多々ありますが、幻ではなくて、すごいリアリ  
ティーがあるのだと思います。ヴィジョンを見  
る人にとっては普通の現実的視覚より遥かにリ  
アリティーのあるものが見えるのです。ですが  
から、幻という言葉はあまり使いたくないので、  
わたしはカタカナで「ヴィジョン」と書いて逃  
げております。

河波 これは祈りの段階で非常に重要なので、何かギ  
リシャ正教のアイコンと繋がるものがあります  
ね。実際カトリックのシスターたちが祈りの場  
に立つときにヴィジョンということが徹底的な

意味を持つと思うのですね。それを日本語で訳  
すかどうかということですが、とても気になり  
ますね。

鶴岡 密教の言葉なのか、「示現」という言葉があり  
ますね。こちらの方が良いと思いますけれども。  
ただ、旧約のものでも「幻視」と訳されること  
が多くて、たとえば「エゼキエルが見た幻視」  
という訳し方をされていますが、「示現」でも  
良いかもしれません。

河波 華厳教でも縦横無尽にそれが出てくるので  
ね、一点に集中するという形で。

八木誠一 使徒言行録では、キリストのヴィジョンで  
はなくて、キリストの顕現として語られている。

河波 あと先生はご論文で仏典の言葉を使われていま  
すね。「人我我入」と。あれは八世紀の真言宗  
の不空三蔵の言葉ですね。この言葉は「キリス  
トがわたしの中にあり、わたしの中にキリスト  
がある」と典型的なミステイカな言葉だと思

ますが。

鶴岡

それを意識して、仏教の言葉でぴったりだと思います。敢えて使わせていただきました。

井上

今日はアヴィラのテレジアについて興味深く拝聴させていただきました。ありがとうございます。質問があるのですが、シユライエルマツハーが宗教を「絶対依存の感情」と言っている。「絶対依存の感情」に対してルドルフ・オットーが批判しましてね、「ヌミノーズ」ということを言っている。自分を越えたものが実際にいるという实在感があつて、实在感が気配としてある、と。そうした場合に、ヌミノーズというのは自分を越えたものの前にいるので自分を無力なものに感じるという、これは被造者感情と言いますが、強大なものを前にして自分が空無に過ぎないという感情が一つの聖なるものという感情だと思います。そういうものがテレジアにあつたのか、ということがまず一つ。もう一

鶴岡

つは今回のテーマの直接性と媒介性ということに関してですが、この自叙伝でもそうですが、自己語りということをおっしゃいましたよね。恍惚的な神秘体験であつて、言語を超えた一種の神秘体験のだけれど、言語を超えた神秘体験が言葉となつて、言葉へと促される力があるのかということなのです。自叙伝というのは言葉で表す以上は、自分の体験を振り返つて反省して確認しつつ表現してゆくわけですから、表現行為ということを言う場合にそれはどういうことなのか。直接的な神秘体験とそれを言葉によつてヴィジョンで表現してゆくということにおいて、自分の体験がもっと深まってゆくものなのかどうか、それをもう少し聞かせていただきたいということです。

最初の被造者感情というのは、その通りだと思います。テレジアは自己語りが即ち神語りになることを願ったわけですけども。テレ

ジアはとにかく自分を卑下するのです。自分は罪人だと縷々書きます。と同時に、自分は素晴らしいとも語るわけです。なぜ素晴らしいかというと、このダメなわたしに神様は素晴らしいことをしてくれた。わたしは美しいと語ります。人間の魂はこんなに綺麗なのですよ、と言うのです。その裏に、人間の魂は本当に酷いものだということがあるわけです。非常に素晴らしいものに出会ったとき、わたしは無に等しい、罪の塊に見えるということが痛感される。それは同時的なことだと思います。これを被造者感情だとかヌミノーズと言っても良いとすればそうだと思います。二点目に関しては、彼女自身が自分の体験・経験を言語で語る必然性があったかという点、必ずしもなかったと思います。ただ、そういう体験があると、カトリックの修道女ですから、神父に報告して説明しなければならない。その時に言葉にもたらされなければならない。そこで

井上

うまく言えないということが大問題になるわけです。言えなければ何なのだという点で、自分でもわからない。それが彼女の大きな苦しみになるわけです。その体験から彼女の具体的な言葉に至るまでは紆余曲折があつて、最終的には彼女が満足するようなものが書けるわけですが、書けること自体も何らか神から与えられたのだということで彼女は納得してゆく。その過程自体が大変面白いと思います。では、ほついたら彼女は何も書かなかつただろうかという点、それは分かりませんが、少なくともこういう形にはならなかつたし、書く必然性があるものとしての経験ではなかつたと思います。

それでもう一点ですが、やはり自己語りですから、あくまで自分の体験の叙述ですよ。たとえば預言者の語るような神の言葉を預かつたというメッセージ性はないわけですよ。そうですね。

## 鶴岡

りますと、わたしたちはどう読めばよいのかと  
思うのです。

それが問題で、わたしとしてはこういうふう  
に読みたいという読みを述べたつもりなのです  
が、読まれ方の歴史については色々あります。  
少し補わして頂きますと、衆目を引くエクスタ  
シー体験の叙述もちりばめられている。見よう  
によつては露骨なエロティシズムに見えること  
も平気で書いてしまうのですね。ベルニーニの  
彫刻に見られるようなものです。そういうもの  
を多くのシスターが読むことになる。するとテ  
レジアの真似本みたいなものが沢山現れるよう  
になります。その時にどこに焦点が当てられる  
かという、何か不思議な体験、ヴィジョンの  
記述に視線が集まってゆくところがあります。  
ですが、著作をちゃんと読んでみると、それに  
留まるものではない。とすると、彼女の素晴ら  
しさは何だろう、彼女の魅力は何なんだろうと

## 花岡

いうことが色々と考えられてきました。一つの  
典型的な見方は、近代の宗教心理学的な立場か  
ら、宗教経験の資料集のようなものとして読ま  
れるということがあります。彼女は聖女であり、  
神秘階梯の七段階を書いたので、彼女の基準に  
従つて、彼女の神秘神学体系が作られてゆくこ  
ともあります。それが、この体験のこと、この  
段階のことはテレジアのこの本に書かれていま  
すといったマニユアルのようにも使われる。指  
導する神父が読んで、信徒やシスターの体験に  
ついて、これはテレジアの神秘階梯のどこに相  
当するからこう指導した方がよいといったよう  
なマニユアル化です。この系譜が、二十世紀に  
至るまで続いていきますが、それは私としては  
あまり面白い読み方ではないですね。

大変興味深く聞かせていただきました。自叙伝  
では第七段までであり、魂の神秘体験では直接的  
な神との各ステージでの体験と、悪魔やイエス

などの媒介性、いろいろな意味合いにおける媒介性

と直接性を経て、最終的には城にたどり着く。ここで主人公のテレジアの個あるいはselfにおける本当の一ということ、すなわち自然法爾的な自己が出てきて、自然法爾的に生きることでできるようなことということでもよろしいでしょうか。

## 鶴岡

そのように理解することも出来ると思います。しかし、そのように理解しなければならぬか、ということとは良く分らないです。テレジアの七段階を十牛図に準えるとか、そういうことに誘われなくてもないですが、それはどうかとも思います。テレジアを別の宗教伝統に対照させて、吸収してしまうような読み方をしてしまうと、テレジアの個性が見えなくなるような気もするので、それは生産的ではないなという感じもするのです。実は、直接性と媒介性という対比の意味は、田中先生からお題を頂いた時から

よく分らないところもあって、直接性の方が

媒介性よりも大事だとか、直接性にならなきゃダメだといった含意があるのかどうか。テレジアに関してはあまりそのような感じはありません。媒介というのが間接性ということであれば、キリストとの間接的な関わりは嫌に違いありません。ある種の直接性を志向するところはあると思いますが、直接性が一と言いますか、対象性が消滅してしまうようなところだとすると、それをゴールとするような態度は、テレジアにはないと思います。

## 花岡

いや、主体性の諸位相と言う限りは、直接性と媒介性の意味がどうであれ、錯綜しながら人間が自己になっていく過程と言いますか、あるいは瞬時、瞬時に両方が錯綜しながら人間が人間になってゆかない。テレジアさんはそれをご自分の言葉で描いていったのではないかと、思うわけですが。完成態ということではなくて、

## 鶴岡

本当の出発点に至るにはどうするか、本当の自己として生きはじめるにはどうするか、それは両方の一体と言いますが、formless selfが良いとか悪いということではなくて、本当に自己が生きている出発点というものが人間にとつて必要で、神秘体験とは言いながら、直接的と媒介性が良い意味にせよ悪い意味にせよ錯綜して人間が形成されてゆくのではないかと理解したものですから、どうもありがとうございます。

ありがとうございます。そのように聞いていただければ、ありがたい限りです。主体性の諸位相とか、自己語りであると言いましたけれども、自己というのは一枚ではないと思うのですね。いろいろな自己があると思うのです。言葉では「わたし」にしかならないかもしれませんが、その「わたし」という言葉の出処とか、主体性というのはいろいろある。今日の発表では、「分かるわたし」と「書くわたし」と「生

きるわたし」をとりあえず分けましたけれども、どれか一つに収斂するとかそういうことではない。七段階を上がっていくにしても、第一段階の私や第二段階の私がなくなるわけではない。同時にそれはあつて、一段階と二段階を経ってきたという経緯自体があつて初めて七段階になる、そういう全体を経験と言いたいというのが、大体の結論でございました。

## 八木誠一

神秘体験には時期はあるのですか。この時

期にはヴィジョンを見たけれどもだんだんなくなるとか、集中していた時期があるとか、どうなのでしょうか。

## 鶴岡

ありますね。何月何日のことと分かっているヴィジョンも多々あります。テレジアが、いつ頃からそういう体験を持ち始めたかというのは、自叙伝しか資料がないので確実ではないのですが、二〇代の頃は病気がちなのですが、その頃から何かが始まったように推測されます。だん

だんだん激しいものも起きてきて、落ち込むような  
闇の体験というのも起こります。そういうのが  
ひとしきり落ち着いて自叙伝が書けるようになる  
のが四十代の後半です。神秘体験に翻弄され  
ている時期には自叙伝は書けない。その後も  
ヴィジョンを見ることは頻繁にあったようです  
が、晩年、年齢で言えば五十代後半になると落  
ち着いてきて、身体が浮いてしまおうとか、そう  
いう体験はなくなりましたよ。

長町

魂の城の第七段階にまで至ったあり方を、先生  
の解釈で体験の人が消滅して経験の人が生まれ  
出るといいう言い方もなさったわけですが、魂の  
階梯というのは時間的なプロセスではなくて最  
根源的なレベルからより根源的経験的な境界を  
営む人間のあり方が開けるといいう意味でおし  
やったのではないかと理解したのですが、その  
ように理解してもよろしいでしょうか。

鶴岡

少しご質問の意味が分からなかったのですが。

長町

つまり、経験する人としてのテレサは同時に生  
きていたわけですから、その経験するテレサの  
人としてのあり方が、どこからより根源的な自  
己として開かれるかということですよ。彼女の体  
験とかヴィジョンの深まりの過程は時間的なプ  
ロセスではなくて、彼女が言葉化する上で見出  
した自己が生まれ出る根源から経験する境界と  
しての自己が生まれ出る根本があるとおっしゃ  
りたいのではと理解したのですが、どうでしょ  
うか。

鶴岡

そう取っていただいて良いと思います。ただテ  
レジアを読むときには、彼女自身の個人のライ  
フヒストリーとしてそういうところまで行きま  
したという物語になっていることも大変重要で  
す。魂の城が七重であるということとは、一番奥  
に入らない人もそうなのです。本当はそうなの  
に、お城の一番外側にてあくせくしている。  
しかし、そういう人の中にキリストがいないと

いうわけではないですから。

森

細かいことは分からないですけど、たとえば禅門でも見性や悟りの体験よりは悟後の修行ということを重ねることもあるわけですね。体験の人から経験の人になるというのは、ある意味で宗教の一つの現われとして、違いがありながら同じ面があるということも言えるのでしょうか。

鶴岡

わたくしに禅の修行のことを聞くのは意地悪ですが、そういうことを考えないわけではありません。そうなんじゃないかな、という予想はしております。あるいは、なぜ悟後の修行とか言うのかな、とも思います。敢えてもう一つ質問にかこつけて言いたかったことを言いますと、「見性体験」とか言ってしまうじゃないですか。昨日のご発表でも「不生の体験」とかね。これは良いのかなというのが本音であります、素人の判断ですが。それは体験なのかなと、「見性

する」と言うべきであって、「見性体験する」

とは言わない方が良いのではないかというのが素人の思いなのですが。つまり、「体験」という言葉を導入した時に、わたしから言わせれば、近代西洋的な言葉を入れてしまっただけで、起こっていないかという印象を受けます。

森

それには大賛成です。

八木誠一

とても意地悪な質問になるのではと心配し

ているのですが、先生のペーパーの注五ですね、議論の中心的な問題となっていた宗教的経験と体験、言葉との関わりに関して、上田先生と八木先生の議論には立ち入らないとなっていますが、この学会の関係者としてはやはり、もしこのお二人の思索に触れるとすれば、お二人の議論のどこを入口にして先生の言おうとしていることに近づけることができるのかな、と。一点でもヒントを教えていただければ、この学会としては面白いと思うのですよね。

告白しますと、わたしは若い頃に上田先生の本を読んで痺れた人の一人です。同じ頃、八木先生の本も読んで、実は授業も出て、ええ！と思った人でございまして、ずっと読んできたので、お二人の思索はわたしがものを考えるときの大きな柱・枠を形成しています。ただ、わたしの性格として一人の人の考えの枠に没入することを恐れるところがありまして、気が多いと言いますか、他のものも素敵だと思ってしまうところがあるのです。互いに響きあうところもあっても、八木先生と上田先生は重なっています。もちろん違う。私がつちよりとかさういうことを言いたいわけではないのですが、両先生を意識的無意識的に参照していることは確かです。だから、上田先生のキーワードで言えば「言葉から出て、言葉へ出る」という言い方をテレジアに適用したらどうなる、というような発想はずっとありました。八木先生が場所論的神学と人格主義の違いをある種際立たせるとこ

ろがありますが、テレジアにおいてこれがどうなっているかという発想もあります。テレジアが魂を「お城」と見た時に、これはある種の空間イメージですから、その時は一つの場所として「わたし」を捉えているわけです。ただ、単なる空間ではなくて、そこに生きている主体があつて、それを人格というなら、キリストは人格ですから、そこに関わるわたしも人格ですから、人格主義的な言説が濃厚である。でも、それだけではなくて、空間イメージで自分や世界や神を捉えるところが歴然とあつて、だからこそテレジアは自分の神秘階梯論を語れた。自身の神秘経験を言説化・構造化できたと思っております。こういう発想をする時には、両先生の思索、お考えはここがそうですと言えないくらいに染み付いているとご理解いただけると助かります。お許しただけででしょうか。

八木洋一 ありがとうございます。

河波

時間も超過しておりますので、これで終わりました。ありがとうございます。皆さん、ありがとうございます。