

<合一>を語る言葉

—— 十字架のヨハネ『愛の生ける炎』における「神秘的合一」のイメージ(1) (*) ——

鶴岡 賀雄

Imagery of the Mystical Union in *Llama de Amor Viva* of John of the Cross(1)

Tsuruoka Yoshio

目 次

1. 問題 — 「神秘的合一」ということ
2. 『愛の生ける炎』の「イメージ言語」
 2. 1 『炎』のコンテキスト(1): <神秘階梯>上の位置
 2. 2 『炎』のコンテキスト(2): <文体>論上の位置
 2. 3 『炎』における「イメージの論理」
(以上本稿)
3. 「魂の中心」
4. 「甘美な接触」
5. 「影と返照」
6. 「胸の内に目覚める恋人」
7. 結論

1. 問題 — 「神秘的合一」ということ

通常的神秘主義理解では、その当否はともかく、人がさまざまな修練・苦行(*askesis*, *ascetica*)の末に、神ないし絶対者と、両者を隔てる遙かな距離を克服して「一つになる」こと、つまり「神秘的合一(*unio mystica*)」と呼ばれる事態こそが、神秘主義なるものの、ひいては宗教的生の最終目標とされることが多い。例えば神秘主義を、「浄化(*purgatio*, *purificatio*)」、「照明(*illuminatio*)」、そして最終目標である「合一・一致(*unio*)」の三段階に区分される道程、階梯と捉える見方は、古代以来のキリスト教神秘主義文献中で広く行われてきたし、近・現代の神秘主義「研究」書も、この図式に則って書かれることが少なくない⁽¹⁾。しかしこうした神秘主義の捉え方が、歴史、文化、伝統を超越して普遍的に通用するわけではない。「神秘主義」なる概念も、その原語の‘*mystica*’なる言葉(および諸西洋語におけるその関連語: *mysticism*, *la mystique*, *die Mystik*, etc.)も、

特定の時代に特定の宗教的伝統の中から — 具体的にはおそらく近世西欧のキリスト教神学の文脈の中で — 誕生、成立したものであって⁽²⁾、したがってこれをキリスト教以外の、あるいは近世・近代西欧以外のキリスト教の、さまざまな思想や実践に適用するときには、十分な警戒が必要であると思われる。

しかるに、本稿で扱う十字架のヨハネの教説は、上述の近世西欧的神秘主義概念が成立するに際しての、とくにカトリック圏における主要な典拠、基準の一つであって、そこではたしかに、彼の全教説の目標はつねに、「魂の神との合一 (unión del alma con Dios)」という表現で言い定められている。主要著作の「題辞」だけを見ても、「神との合一 (divina unión) に短期間で到達するために魂はいかにふるまうべきかを論ずる」(『カルメル山登攀』)、「神との愛の完全なる合一 (la perfecta unión de amor con Dios) に到達するための霊的道程にある魂のありさまを歌う歌の解明」(『魂の暗夜』)、「魂の神へのいとも内密で高度な変容と合一 (la muy íntima y calificada unión y transformación del alma en Dios) についての歌の解明」(『愛の生ける炎』)、等とある⁽³⁾。では端的に言って、十字架のヨハネにとって「魂の神との合一」とは、いったいどのような事態、事柄であるのか。そして彼はそれをどのように語っているか — 。神秘主義理解にとって最も核心にあると見えるこの問いを、本稿では敢えて考えてみたい。

しかるに、ここで直ちに、神秘主義概念にほとんど本質的、構成的に伴う難問に出会う。すなわち、神秘的合一といった事柄は、極めて高度な特異なものであり、それゆえに通常の言葉では語りえない「言葉を越えた体験」であるといった、いわゆる「神秘体験の不可説性 (ineffability)」の問題である。ヨハネ自身、「合一」という事態の不可説性については随所で語っている⁽⁴⁾。この問題のはらむ射程は遠く、かつ複雑であり、本稿ではこれ自体を主題にすることはできない。ただ、本稿の論述の前提として一点だけ指摘しておく、^{テオ}「神秘体験」は、それを「体験」として捉えてしまうならば、そもそも「体験」という概念自体が言葉ならざる(言葉を越えた?、言葉以前の?)何かとして、神学、哲学、宗教学等において創出されたものであった以上、言わば定義上不可説である。とくに、それをいわゆる「(独我論的) 個人の内面」における体験とするならば、^{ロギア}‘private language’の有意味性、理解可能性の問題を俟つまでもなく、^{テオ}‘individuum est ineffabile [個体は不可説]’との古来の定句が語る単純な真理は依然として有効であろう⁽⁵⁾。

しかし、こうした意味での神秘体験は不可説であるにしても、「神秘主義」なるものは必ずしも不可説ではない。むしろそれは、ある意味では優れて「言葉の出来事」であるとも捉えられる。事実、神秘家と言われる人々は、その「不可説」の事柄について、少なからぬ、むしろ饒舌とも言える量の言葉を語り、あるいは書き残している。そもそも「語りえぬ」と説くこと自体(「否定神学」)^{テオロギア・ネガティヴ}がすでに或る仕方での積極的語り(「神(についての)語り」)^{ロギア}であるし、つねにこの「否定神学」を伴って、或いは前提にしてであるが、もっと肯定的で積極的な言葉で、様々な事柄が神秘的合一についても語られている。つまり、

神秘主義，ないしその頂点たる神秘的合一は，常に何らかのかたちで語られている。なればこそ「神秘主義」は成立したのである⁽⁶⁾。したがって本稿の課題は，このある意味ではなくまで不可説の事柄が，十字架のヨハネという神秘家によって，その不可説性の壁を躲してどのように，またどのような意味で語られているのか，その検討ということになる。

注

(*) 十字架のヨハネ(Juan de la Cruz, 1542-91)の著作は，主にS. Juan de la Cruz, *Obras Completas*, Introducciones, notas y revisión del texto por Eulogio Pacho (Ed. Monte Carmelo, Burgos, 1982)により，引用等に際しては同書の章，節番号を示す。ヨハネの主要著作に対しては以下の略号を用いる。*Subida del Monte Carmelo* (『カルメル山登攀』；『登攀』と略)→S; *Noche Oscura del Alma* (『魂の暗夜』；『暗夜』)→N; *Cántico Espiritual* (B版) (『霊の讃歌』；『讃歌』)→CB; *Llamada amor viva* (B版) (『愛の生ける炎』；『炎』)→LB。また，*Concordancias de los escritos de San Juan de la Cruz*, Edición preparada por Juan Luis Astigarruga, Agustín Borrell, F. Javier Martín de Lucas, Ed. Teresianum, Roma, 1990 (コンピューター方式による完璧なコンコルダンス)→Conc. 引用文中の強調はすべて引用者による。

- (1) 代表的なものとして，近代の古典的神秘主義「研究」書であるE. Underhill, *Mysticism*, London, 1911 (イーヴリン・アンダーヒル『神秘主義』門脇由紀子他訳，ジャプラン出版，1990)を挙げておく。
- (2) 'mystica' およびその派生語の，とくに西欧キリスト教史における意味の多様と変遷については，cf. L. Bouyer, *Mystique. Essai sur l'histoire d'un mot*, *Supplément de la Vie Spirituelle*, n. 9, 1949, pp. 3-23; Michel de Certeau, 'Mystique' au XVII^e siècle: Le problème du langage mystique, in *L'homme devant Dieu: Mélanges H. de Lubac*, 2, pp. 267-91, Paris, Aubier, 1964.; id., art. 'Mystique', *Encyclopedia Universalis*, t. 11, pp. 521-26, Paris, 1986.
- (3) ヨハネにおいては「合一(uniōn)」という言葉は，ある意味ではさして重い言葉ではなく，極めて頻繁に — さして歴大ではない全著作中で，'uniōn' が475回，'unir [合一する]' が 230回 — 用いられている(cf. Conc., s. v.)。ただし'uniōn mística'という言い方は，ヨハネはしない。'místico' という形容詞(名詞ではない)は，ヨハネにおいてはまだ，今日の我々が言う「神秘主義」の意味を必ずしも持っていない(cf. Conc., s. v. 'místico')。なお「合一」という言葉は，少なくともヨハネにおいては，つねに二つのもの(ここでは神と人)が「一つに・一緒になる」という，何らか動的・動詞的な関係のあり方を言う。つまり神と人の区別が単に無くなっている(平板な意味での「汎神論」的)状態を言うものではない(unio ≠ unitas ≠ identitas)。西欧の伝統では，「合一(henosis)」という言葉は元来そうした動的ニュアンスで捉られている(cf.

Plotinos, *Enneades*, IV, 4, 2, 25f.)。したがって、そこでは神と人との「実体的区別」がつねに前提されているのだから、'unio'は正統的キリスト教神学の立場からは「一致」と邦訳されることが多いが、本稿では敢えて「合一」とする。なお、「合一」をめぐる問題史の通覧として、cf. Michel Dupuy, art. 'Union à Dieu', *Dictionnaire de Spiritualité*, XVII/40-61, 1992.

- (4) 例えば本稿の題材となる『愛の生ける炎』の序言にはこうある。「この四つの歌〔「愛の生ける炎」の詩。四つの歌(canción)つまり詩聯からなる〕を解明することは、多少の躊躇があった。というのは、それは極めて内的で霊的な事柄(cosas tan interiores y espirituales)に関わるものなので、そうした事柄についてはおしなべて言葉が欠けており (comünemente falta la lenguaje), かろうじて (con dificultad) その内実の一端 (algo de la sustancia) が言われうるにすぎないからである。なぜなら、霊の内奥での(en las entrañas del espíritu)〔事柄〕は、内奥の〔に貫き入る〕霊を以て(con entrañable espíritu)でなければ、よく語りえないのだから。』[LB, prol.1]
- (5) 神秘体験、一般に宗教体験(経験)という概念のはらむ諸問題については、深澤英隆「「体験」と「伝統」——近年の神秘主義論争に寄せて——」(脇本, 柳川編『現代宗教学—1. 宗教体験への接近』東京大学出版会, 1992, 115-42頁), 同「敬虔主義と近代宗教経験概念の「起源」」, 『東京大学宗教学年報』X, 1993, 113-132頁を参照。
- (6) 神秘主義をすぐれて言葉の事柄として捉える態度については、問題への視覚はそれぞれ異なるが、上田閑照『禅仏教』筑摩書房, 1973(岩波書店「同時代ライブラリー」版, 1993); Michel de Certeau, *La fable mystique. XVIe et XVIIe siècle*. Gallimard, 1982; Steven Katz(ed.), *Mysticism and Language*, O. U. P., 1992.を挙げておく。また、神秘家のテキストをその言葉の性格に注目して「研究」する態度については、拙論「宗教学者は神秘家のテキストにいかに関接するか」(脇本, 柳川編『現代宗教学—2. 宗教思想と言葉』, 東京大学出版会, 1992, 87-113頁)で多少の説明を試みた。

2. 『愛の生ける炎』の「イメージ言語」

「イメージは、輝かしくなればなるほど、その多義性が人を惑わす。
なぜならそれは深淵の多義性だから。」 G. バシュラール⁽¹⁾

以上の目的のもとに、本稿では、十字架のヨハネの著作のうちでも、「合一」のあり様が最も主題的に扱われている『愛の生ける炎』を検討対象として取り上げる。しかし上述のように、神秘主義の言葉がつねに、当の事柄の根本的不可説性を自覚し前提した上での言葉であるとすれば、「合一」についての具体的叙述内容の検討に入る前に、神秘的合一について語る『愛の生ける炎』の言葉自体が、そもそものような身分、性格をもったものなのかをまず見定めておくべきであろう〔本稿の課題は紙数の都合でこれに限定し、

「合一」を語る具体的叙述の検討は続稿に委ねる〕。

この『炎』の言葉の性格を、本稿では敢えて「イメージ言語」と呼んでみたい。この書や『霊の讃歌』では、ヨハネはもっぱら豊穡なイメージの力の駆使によってこそ、神秘的合一の何たるかを効果的に語らんとしていると思われるからである。このことは、後に見るように、彼の他の主著である『カルメル山登攀』や『魂の暗夜』（とくにその前半）の叙述スタイル — 「文体」と言ってもいい⁽²⁾ — に対比したとき歴然たるものがある。そして私見では、「合一」という神秘主義の頂点の事柄は、ヨハネにあってはこの「イメージ言語」によって、より相応しくかつ内容豊かに語られていていると思われるのである。では、かの「神秘体験の不可説性」の壁を回避ないし透過して「合一」を語る「イメージ言語」とはどのような言葉なのか、またそうした言語を可能にするヨハネの戦略はどのようなものであったか。

2.1 『炎』のコンテキスト(1) — <神秘階梯>上の位置

一般に、或る文章中の単語の意味は、その文章を構成する他の単語との関係の中ではじめて決定される（ソシュール）。これと同様、或るテキストがもつ言葉の身分・性格も、それを巡って、その周囲に存在しているさまざまな — 理論的には無数の — テキスト群との関係の中で、はじめて定まってくると思われる。テキストの置かれている文脈＝コンテキスト（諸テキストの有機的連携関係）を無視して、当のテキストだけを抽出して検討することは、少なくとも神秘主義のテキストに対しては、ふさわしい態度ではあるまい。そこでまず、『愛の生ける炎』というテキストの置かれているコンテキストの確認から始めたい。

ヨハネの全教説は、幾つかの著書の「題辞」に一瞥したように、魂と神との「合一」にまで到る魂の道程 — 「途」と略称しておく — の分析と、その実践に際しての心得の明示を目的としている。彼の四つの主著（『登攀』、『暗夜』、『讃歌』、『炎』）はすべてこの同じ主題を扱うといえるが、別稿で述べたように⁽³⁾、これら四書は言わばゆるやかな階梯的体系ないし序列をなしていると考えられ、その場合には『愛の生ける炎』はその最後の段階に位置づけられる。成立も四書中最も遅く⁽⁴⁾、また内容は、言わばのっけから「途」の最終段階の事柄である神秘的合一について語るものとなっている。「序言」でヨハネは、この書を次のように性格づけている。

「先に解明（declarar）した歌〔「霊の讃歌」〕では、この世に生きながら到達する最も完全な完徳の段階、すなわち神への変容（transformación en Dios）について語った。しかしここでの歌は、この同じ変容の段階における、なお一層高度になり完成された愛について扱っている。というのも、これら〔「愛の生ける炎」〕もあれら〔「霊の讃歌」〕も、言っていることはすべて、同じ一つの変容の段階であり、その限りでは、そこから更に超え出ていくことなど確かにありえないのだが、

時がたち修練をつむに従って、この愛が言わば洗練されて、はるかに多く充実したものに〔本体的に〕なっていく (sustanciarse) ということはありうるのである。」

[LB. prol. 3]

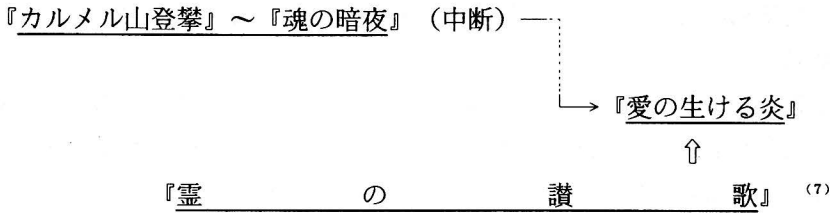
つまり『炎』は、『讃歌』で論ぜられた「途」の最終段階である「変容」の段階 — 『讃歌』では「霊的婚姻(matrimonio espiritual)」の状態として詳論される — を、屋上屋を重ねるかの如くに、あるいは「途」にはその本質上、固定的・静止的な終着点は存しないがゆえに、さらに展開したものとして位置づけられる。

しかるに、一方で「序言」は、次のような譬喩によってもこの段階の魂のありさまを説明している。

「それは恰も、火が既に薪に燃え着き入り込んで、薪を炎そのものへと変容させており、薪は火と既に一つになって〔合一して〕いるのだが (está ya unido con él), それでも火はなおも熾んになり、時がたつにつれ薪ははるかに白熱の度を増し、燃え立って、ついには自分から火花を吹き上げ、炎を巻き上げるようになる、そのようなものである。」 [LB. ibid.]

この有名な譬喩ないしイメージ⁽⁵⁾は、『暗夜』の後半で、魂が「霊の受動的暗夜」と呼ばれる辛く苦しい「浄化」の段階を漸く通過して、「変容」すなわち「合一」の段階に入り初める、その移行の状況を語るために工夫されたものと同じである [cf. N2. cap. 10]。神からの愛の炎に炙られた薪 (= 魂) は、はじめは蒸気や煙を吹き出したり、黒く焦げたりして醜く変質・変容していくが — 「暗夜」の苦しみの状態 — , その果てに、遂に薪に炎が着火して、薪自らが、それまで自分を炙っていたのと同じ炎を上げるようになる。ちょうどそのように、神の愛の炎の飛火が燃えついた魂は、魂自身も愛の炎となって、神の愛の炎と同じ愛の炎を吹き上げるようになる、ということのイメージである。黒焦げの薪 (或いは「暗夜」) がいつしか明るく白熱する炎に自己変容するこのイメージをそのまま引き継いで展開する『愛の生ける炎』は、したがって、「途」の順序からすれば、中断した『暗夜』に続いて、そこでは語られなかった「朝」の光明の段階を主題とするものともなる⁽⁶⁾。

かくて、『炎』と他の著作との関係、つまり「途」の叙述におけるその位置は明らかである。一つには、『登攀』～『暗夜』という理論的体系性の強い一連の著作の、その最後に語られた段階ないし境涯を引き継いでそれを完成させるものであり、いま一方では、『讃歌』という、詩的イメージにより密着し、感情的・情念的叙述の優越する作品で語られた最終段階である霊的婚姻の段階の内容をさらに展開するものであって、いずれにしてもヨハネの「途」の構成 — 一種の神秘階梯論 — の最も奥の事柄を、すなわち「神秘的合一」を、専一に主題とするのである。敢えて図示すれば、おおよ次のようになる。



2.2 『炎』のコンテキスト(2) — <文体>論上の位置

このように『登攀』～『暗夜』と『讃歌』との双方を引き継ぐ位置にある『愛の生ける炎』は、しかしその叙述のスタイル — 「文体」 — からは、明らかに『讃歌』に近い。そして先にも述べたように、神秘的合一はこの『炎』や『讃歌』の「イメージ言語」においてこそ、より豊穡に語られていると思われるのだが、しかしそれは『炎』や『讃歌』が「途」のより高度な段階を叙述の対象として扱ったからというわけではない。その語り方自体、「文体」自体が、「合一」を語るにより相応しいものとなっているからだと考えたいのである。或いは言い換えれば、そうした「文体」を自らのものとし得たからこそ、ヨハネは「合一」について、中断した『登攀』や『暗夜』に扱われた段階以降・以上の事柄を語ることができたのである。

ということは、彼は『讃歌』や『炎』の「イメージ言語」を、自らの教説を語る言葉としてはじめから持っていたわけではなかった。執筆順序からも後期のものであるこの叙述スタイルで自らの思想を語り得るに到るまでには、たんに時間的意味だけではなく、言わば「文体」論的な意味で、いくつかの前提、ないし過程を必要としていたように思われる。『炎』における「イメージ言語」の何たるかを捉えるためには、従って、それが言外にはらむ諸前提、つまり「合一」を語る言葉として「イメージ言語」が成立する諸条件を確認しておかなければならない。以下、これについてa～eの五つの点を指摘したい。はじめの二つは、『炎』以外のテキストとの関係による条件、あとの三つは『炎』のテキスト内部の言語的性格に関するものである。

a. スコラ神学言語への依存的離脱

ヨハネが生きた十六世紀スペインという時代環境にあっては、神学、つまり神についての真理を語る言語の、本来のまた正式の「文体」は、いわゆるスコラ学のそれであった。それは古代哲学以来の伝統に鍛えられた術語や理論を駆使したラテン語で書かれ、大学の博士や教会の学者によって生み出され管理される、権威と重みをになった言語である。しかるに、ヨハネはそうした本格的なスコラ学的理性に則って自らの神秘教説を語ることはしていないし、またできなかった。彼は対抗宗教改革を担う近世スコラ神学の中心地であったサラマンカ大学に学んだが、しかし観想修道会カルメル会の修道生活と改革活動に専心するため、大学生活はいわゆる「中退」で終わり、

したがって本格的なスコラ神学の言葉は、彼の本来の言葉「文体」とはなりえなかったのである⁽⁸⁾。

そこで彼はまず、専門の大学的学者たちに独占されているスコラ神学の言葉、そしてそれによって支えられ定式化された教会的ドグマの言葉の絶対的真理性は、これを無条件に肯定する。つまり、狭義の教義的・神学的問題には、彼はいっさい介入しない。(当時のスペインはいわゆる異端審問の苛烈な時代で、発言の「異端」性には誰もが神経質たらざるを得なかった。ヨハネも例外ではないが、それでも異端の嫌疑を免れたわけではない。) その意味では、彼はスコラ神学や哲学に完全に「依存」して思考し、また語っている。しかしそれは、そうしたスコラ学という言葉 — スアレス(サラマンカ大学でのほぼ同期生)らに代表される当時の近世スコラ学のことを、ここでは、言葉の意味ないし概念の一義的明晰性を根本志向とする言語と捉えておきたい⁽⁹⁾ — で語られ論じられている、その限りでスコラ学という言葉に支配されている問題圏から、そこに介入しないことで逆に解放され、それとは何らか「別種という言葉」 — 神秘主義の言葉 — を自由に語る言葉の場所を確保するためのことでもあった。つまり、スコラ神学に一方で完全に依存しつつ、それとは根本的に異質な言葉を編み出すことで、彼はスコラ学離れを、つまりスコラ学という言葉の支配圏からの脱出を、更にはスコラ学という言葉とその思考の果て・限界からの超出を、可能にしたのである。(こうしたことは、ヨハネのみならず、中世後期から近世初頭の「神秘主義」の成立そのものに関わる言葉の出来事であると思われる。)

b. (擬似)スコラ学的心理学言語の中断～引継ぎ

しかし前節(II-1)にも見たように、ヨハネはその「イメージ言語」を以て『讃歌』や『炎』を著す前に、それとはかなり「文体」を異にする『カルメル山登攀』および『魂の暗夜』という一連の作品をまず書いている。この『登攀』～『暗夜』の言葉の性格を、『炎』のそれと対比するために、少し振り返っておこう。

これは、「途」において生ずるあらゆる心的事象、神秘的体験を、網羅的かつ整合的に分類し価値づけようとした体系性の強い作品である。形式の上では『炎』や『讃歌』同様、自作の詩への自註として書かれてはいるが、しかし『登攀』、『暗夜』ともに、「ある暗い夜に(en una noche oscura)」という冒頭の詩句 — 言わばイメージの無いことのイメージ — のみの解説でほぼ完結(中断)している(同一詩作品の同一部分に対する「解明(declaración)」である二著は、一つの本の二つの部分と言ってもよい)。むしろ両書の構成を実質的に支配しているのは、詩行の解説であるよりも、当時の一般的なスコラ学的心理学の図式である。つまり、「能動／受動」, 「感覚(五感)／想像力／精神(霊)」, 「知性／記憶／意志」といったスコラ学用語に依拠した内省的心理学＝人間論＝魂論(psychologia)が、両書の実際のすがたで

あった。先述のようにヨハネは本格的な意味でのスコラ学者ではないが、しかしこれらの著作（とくに『登攀』）では、彼はスコラ学的「文体」を言わば真似ており、従ってそこで用いられている言葉も、概念の「一義性」を — 実際には用語の混乱や曖昧性は少なくないようだが — 基本的に志向していると言ってよい。彼が自らの神秘教説をある程度体系的に論じようとしたときにまず採用した「文体」が、当時の「神学」の言葉の基準であったスコラ学のそれであったわけである。

しかるに、この二つの著作はともに、神秘的合一そのものについてはほとんど積極的な叙述をすることなく中断していた。この中断は、ヨハネはここでスコラ学的用語による内省心理学の言葉を以て語り得る限りのことはほぼ語り尽くし、その意味では神秘的合一についても十分語った上で、かの「不可説」の壁に突き当たったがためのことと解釈できる。つまり、スコラ的内省心理学の言葉では、神秘的合一という事態についてそれ以上に積極的な内容を語ることがなくなったのである⁽¹⁰⁾。

一方これに対して、『讃歌』や『炎』の叙述スタイルは、詩聯、詩行の展開をほぼ忠実に追い、一々の詩句の個々のイメージに依拠しつつそこからの連想を自由に展開する、という形態で書かれている。したがってそこでの論述を秩序づけているのは、スコラ的心理学の枠組みに従った心的体験の分類や価値づけの論理的整合性ではもはやなく、「解明」される各詩句の展開過程それ自体である。つまり詩的イメージの運動そのものが、『炎』（および『讃歌』）という著作の言述展開の原理であり、「途」を解明する言葉が紡ぎ出されてくる根拠となっているのである。

『炎』は、上述のように、中断した『魂の暗夜』の後半に登場する「薪と炎」のイメージを直接受けて書かれていたわけだが、じつは『暗夜』の論述中でも、このイメージはすでにスコラ学的内省心理学の言葉からは逸脱するかのようにして導入されたものである⁽¹¹⁾。つまりヨハネは、「一義性」を基本要請にもつスコラ学言語の「文体」的および体系的拘束から脱出し、かつ『登攀』～『暗夜』で語ったことを前提としてすべて保持しながら、なおも「合一」についてそれ以外・以上のことを語るために、「著作の中断とイメージの連続（引継ぎ）」という企まざる戦略による「文体」論的飛躍を遂行したのだと考えられる。（なおここに、『炎』や『讃歌』が、彼の女性の弟子たちからの要請で書かれた、つまり女性をさし当たっての読者に想定して書かれたという成立事情も考慮すべきかもしれない⁽¹²⁾。言わば「男言葉」から「女言葉」への転換として、彼の「文体」的飛躍を捉えることもできる。この点については本論考全体の結論で改めて考慮したい。）

2.3 『炎』における「イメージの論理」

「合一」を語る言葉としての、『炎』の「イメージ言語」の性格を理解するには、それが以上のようなコンテクストに置かれてはじめて可能になっていることを忘れてはな

らない。これは「イメージ言語」が語られている「言葉の場所」を措定し規定するものである。しかしそれでは、いま「イメージ言語」の重要な性格として指摘した、「詩的イメージの展開そのものが著作の言述展開の原理となる」とは、具体的にはどのようなことか。なぜ、どのようにして、詩におけるイメージの自由な展開が、神秘的合一論——「論」である限り一つの理論であり論理でもある——の展開の原理になりうるのか。このことを、『炎』というテキスト内部の性格として次に検討したい。

c. 抒情詩言語の先行的自立

『炎』や『讃歌』の「イメージ言語」が成立するには、この書が自作抒情詩の逐語逐行的注解（ヨハネの言葉では「解明」）という形式で書かれている点が決定的である。そこで、問われるべきは、少なくとも字義的には神学とは無縁の（恋愛）抒情詩の言句ないしイメージについて、これを逐語的に説明していくことが、なぜ神秘的合一の説明になるのか、言い換えれば、ヨハネにおいてその詩と教説（神学）との関係はどうなっているのかである。この根本の問いを考えるために、とりあえず、「詩（抒情詩）の言葉」なるものの有する特質として、次の三点を承認しておきたい。（詩学のテーマそのものである「詩の言葉」一般の本質ないし特質をここで論じようというのではない。以下は、ヨハネの「イメージ言語」の性格規定に必要な限りでの、操作的な指摘にとどまる。）

(1) 自立する言葉：一般に詩の言葉の特性の一つは、それが自分以外の何ものにも依存しない、言わば自立・自存した言葉である点にある。詩の言葉は、詩作品として完成された時から、その言葉自体の力によって結晶しており、一字一句の変更も許さない。その意味である種の揺がぬ権威を獲得した言葉である。このゆえに詩の言葉は、言葉の外的実現なり思想なりに対する「描写」性から完全に解放されている。例えばある詩が神と人との「神秘的合一」を（あるいは「合一」について、「合一」から）歌ったものとされていても、それは詩とは別の事態の（忠実な）描写ないし記述ではないのだから、その事態の実情を基準に詩の言句を変更せねばならない、といった要請は原理的にありえない。詩の言葉は、それ自体において既に不動の権威をもつ。

(2) 「他者」の言葉：しかるに、詩の言葉がもつこの権威には、いま一つの出所ないし根拠がある。詩の言葉は、それが一種の「^{インスピレーション}靈感」に発する限りで、作者の日常的自己を超えた何かに由来する「他者の言語」とも言えよう点である。詩の言葉は、詩人の反省的意識が生み出し練り上げていくものであるとともに、つねに何らかの意味で、何処か余所から——その「余所」や「他者」をどう捉えるかはいまは問う必要はない——「到来する」言葉であるとの実感は、多くの詩人の語るところであろう⁽¹³⁾。つまり詩の言葉は、詩人の所有物ではなく、詩人の自由になるものではない。

(3) 濃密な言葉：また詩の言葉は、特に比較的短い作品である抒情詩では、一々の

詩句が極めて濃密な緊張下に彫琢され凝縮されている。したがって読む者は、そこから様々な連想や意味の広がりを感じとることが可能であり、またそうすべきである。詩を読む行為とは、つねに詩の言葉の「解釈」であり、それはその詩句から限りなく喚起されてくる多様なイメージなり想念なりの連鎖や運動に自らを委ねることを含んでいる。

さて、これらの点で詩の言葉は、聖書のそれに似るであろう。聖書が「(他者なる)神の言葉」である限り、その言葉が絶対的権威を持った不磨の文典であることは言うまでもない。従ってその語句は、一見難解な、あるいは理解不能なものであっても、それを変更したり無意味なものと切り捨ててしまうことはできない。むしろそこには、つねに無限に豊かな意味が、読み出されるべく込められているはずなのであり、ゆえに人はその意味を幾度でも瞑想し、その文字通り一字一句に対して、つねに新たな意味を読み込み、あるいは読み出し(解釈し)ていくべきなのである⁽¹⁴⁾。なればこそ、古来、聖書注解(解釈)という形式は、キリスト教の神学・思想を語る最も正統的なスタイル、「文体」の一つでありつづけてきた。

十字架のヨハネが『讃歌』や『炎』を書いていく際のやり方は、この古代以来の聖書解釈のスタイルに殆ど近い。例えば、'amores'(愛)という一語の、複数を示す語尾'-es'にまで「霊的な」意味が読み込まれたりする[cf. N2, 11, 6]。つまり自作の詩ではあっても、その詩句には聖書の文字と殆ど同じ権威が想定されているかに見えるのである。詩語のもつこうした「権威」に依存してはじめて、彼の神秘教説の展開は可能となった。この点は、神秘的合一を語る言葉としての「イメージ言語」を成立させる戦略の不可欠の一局面である。というのも、スコラ神学に並ぶいま一つの正統・正当な神学の「文体」である聖書神学に似た — 『登攀』の「文体」がスコラ神学のそれに似ていたように — 語り方を、ヨハネはここで我がものとするのである。

正規の神学教程を了えたスコラ神学者でも聖書神学者でもないヨハネが、神秘的合一というキリスト教の最奥義に属する事柄について語るために、こうして「抒情詩の註釈」という内部構造をもつテキストが工夫された。しかもこの註釈は、「自作詩の自註」である。このことの意味をつづいて見ておきたい。

d. 「自作自註」における著者の特権

こうして、神の権威に支えられて無限の意味を伏蔵した聖書の言葉を注解するようにして、ヨハネは自作詩篇の一行ごと一句ごとのイメージから、魂と神との「合一」という事柄についてのさまざまな思索や説明を自在に読み出し、あるいは読み込んでいく。つまり、字義的には牧歌的雰囲気漂う恋愛詩に読める自作抒情詩に対して、それが神秘的合一という事態「を」歌ったものだとの基本前提を導入することで[cf. LB. Prol. 3 (本稿5～6頁に引用)]、そこから一つ一つの詩句・イメージをいわば

借用して、そのイメージに基づいて神秘的合一について語っていくのである。

しかるに、こうして「解明」されることによって神秘教説の発端となり根拠ともなる詩句ないしイメージは、詩的イメージではあっても、すでに詩の言葉そのものではない。それは、詩から借用された、詩的な美しさをもつイメージ、というに止まる。およそ詩を詩として成立させるのは、上述のごとく、一編の詩作品として緊密に結晶した言語そのものの力だとすれば、詩句のイメージが詩作品から借用され、つまり分離抽出されたときには、そのイメージは詩作品の中に置かれていたときに有していた力や美 — 「ポエジー」 — はすでに失うとともに、それらが詩の中で有していた位置づけ、意味や働きからも解放されている。したがって、そうしたイメージについてなされる「解明」は、詩作品自体のコンテクストから離れ、独立して展開されていくことが可能になる。『炎』においても、例えば 'con extraños primores [非常な繊細さをもって]' [第三歌第五行], 'junto a [～の傍で]' [同第六行] といった語に付けられる「解明」の内容は、これらの語句が詩自体の中でもつ意味とは明らかにずれている。このためヨハネの「解明」は、詩の「文学的に」忠実な解説として読むなら極めて不十分な、あるいは恣意的な印象をも与えることになる⁽¹⁵⁾。

ところが、この自在で恣意的とも見える「解明」の正当性・正統性は、それを行う者、すなわち詩句の解釈者が詩の著者(author)自身であることによって、言わば詩に「込められた意味」の最も近くにいる特権者の権利＝権威(authority)としてまずは保証されると見える。聖書解釈に準えれば、聖書の真の著者たる神自身から直接の「靈感」を受けて、つまりある意味で神自身になって（「合一」して）聖書を解釈する「神秘主義的解釈」と相似の構造である。

と同時に、詩というものが、何らか「他者(から)の言語」としての「靈感＝吹き込み^{インスピレーション}」性をもつ以上、そこに、当の著者自身も知らない、或いは自覚的に意図していない意味を、その「解明」として読み込むことも元来許されている。いったん成立した詩句は、著者自身にとっても、他者から・余所から「与えられて」自立した言葉であるから、そこに含まれた意味として、著者が意識的ないし自覚的に体験したり理解したりしている以上の真理を読み出すことがあってよい。いわゆる「解釈学的迂路」(リクル)による、思索の場面の転換ないし拡大である。かくて、与えられた詩的イメージの「解明」という言葉の技法によっては、意識的内省によって「判明に把握され・理解される(entenderse distintamente)」[CB.Prol. 2] 心的体験の枠内で神秘的合一を記述する『カルメル山登攀』などの叙述態度 — 一種の心理内在主義に通ずる — に止まらない、「合一」についての「別の」思考と語りが可能になるのである。

だが、こうして「著者の意図」以上のことを詩句のイメージから解釈し出してくるときには、「解釈者」ヨハネの位置は詩の著者 — 「詩人」としてのヨハネ、および「靈感」の源としての「他者」 — とは何らか区別されているはずである。このとき

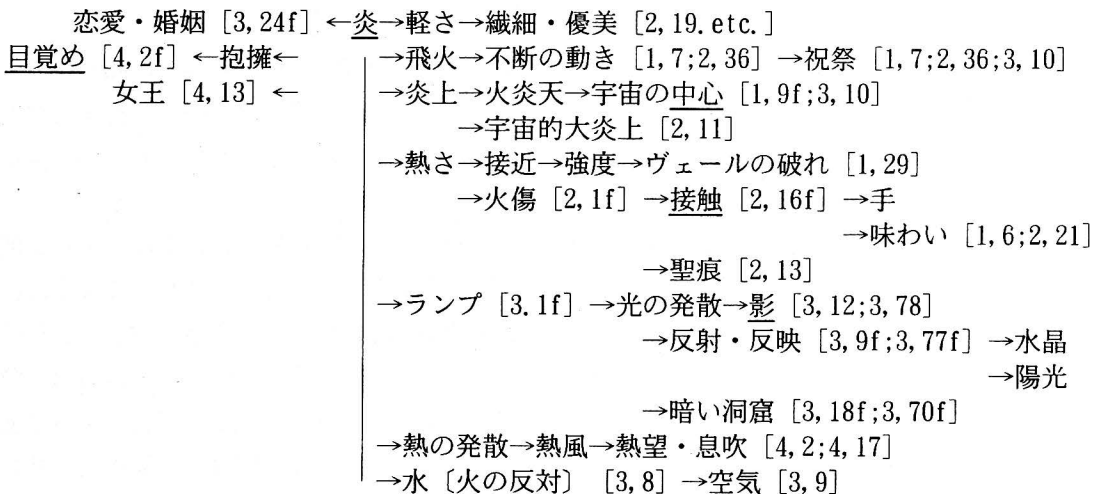
の解釈の正統性・正当性を「解釈者」ヨハネに保証するものは、ヨハネ自身の主張では、詩人と解釈者が同一人物であることによる「著者の特権」では必ずしもなく、まず第一に彼が個々の論点ごとに必ず引く聖書の語句であり — 但しこの聖句解釈自体も極めて「恣意的」に見える — ，そして最終的には「教会の判断」である⁽¹⁶⁾。しかしおそらく事実上は — 少なくとも本稿では — ，当の「解明」自体が有する言葉の力そのものであると捉えておきたい⁽¹⁷⁾。

e. 詩的「イメージの（ルースな）理論」への依拠

こうして、『炎』の「イメージ言語」は、詩の言語そのものでも、そのいわゆる文学的な解説でもなく、魂と神の「合一」という事柄に関する「教説」となる。しかし「教説」である以上、先に指摘したごとく、そこには「教え」としての一定の理論・論理がなければならない。その論理は、詩句のイメージから自由に、つまり恣意的に取り出されていると見える限りで、たしかに曖昧で厳密さを欠いた、論理の名に値しないものとも言える。しかしそれでも、それがあつた種の説得力をもって神秘的合一についての解明を進行させ展開させていく力を持つ以上、通常のそれとは別のものであれ、そこに何らかの「別種の論理」を認めることができるはずである。これを敢えて「イメージの論理」と呼んでおきたい。『炎』や『讃歌』の「イメージ言語」が持つ、この「イメージの（ルースな）論理」の性格として、さしあたり次の諸点を指摘しておきたい。

まず、「イメージ」とは既に、また十分に、一つの「思考(されたもの) [pensé(e)]」である。今世紀の精神分析学や言語学に発するいくつかの理論はこのことを十分に明らかにしている。「思考」である以上、そこには何らかの論理(的なもの)が、少なくとも潜在的には — ただしイメージである以上何らかの可視的に — 存在していよう。「イメージの論理」がもつこの論理性は、「解明」に登場するさまざまなイメージ間の、相互関係の秩序として見てとられる。やや具体的に言うと、「解明」の論述には、一つには、通時的ないし時間的、あるいは統辞論的とも言えよう秩序がある。これは内容的には階梯的な秩序である。すなわち、第一の歌の「解明」から最後の第四の歌の「解明」に向けて、「合一」の度合いが、正確には「合一」に関して注目する場面が、順次進行・深化していく、という秩序である。これは、「解明」が基本的に詩のイメージの展開に依存していることによる。詩作品自体が、或る頂点に向けてイメージの内容と密度とを次第に高めていく構成を採るために、詩の展開に大筋で対応しつつ書かれている教説も、順次その内容を高めていくことが当然可能、ないし必然となるのである⁽¹⁸⁾。ただし、詩のイメージの展開は、当の詩作品の「外」の何からもう一切自由であるから、これに応じて展開する「解明」の論理も、何らかの自由な、恣意的な、ある意味では「ルースな」ものとなる。

もう一つは、イメージ相互の言わば共時的ないし空間的、あるいは範例的、語彙論的な秩序である。イメージというもの、とくに詩的イメージは、先に述べたように極めて凝縮されたものであり、またそれゆえにある種の産出力をもっていて、それ自体が様々な「連想」を顕在的、潜在的に喚起する。この連想の秩序が、イメージ言語のいま一つの展開原理である⁽¹⁹⁾。これはある程度イメージ相互間の包摂関係であるという意味で、階層的な秩序とも言える。つまり、詩の全体を統べる最も包括的で基本的なイメージがまずあり、さらにそのもとに、いくつかの主要なイメージ群が配置される。そして、それら主要イメージにさらに付随して、さまざまなイメージが自在に導入され、論じられていくという構造がある⁽²⁰⁾。具体的には、まず題名どおり「炎」のイメージが、「解明」の全体を統べる根本イメージとしてある。「解明」に登場し論じられる諸イメージは、一見「炎」とは遠いものとなっても、つねに「炎」という根本イメージの、漠たるしかし確実な支配下にある。そしてこのもとに、神秘的合一の説明に関してとくに主導的な役割をはたす幾つかの詩句ないしイメージが展開している。それらは必ずしも長い「解明」の対象とされるわけではないが、論の進行を導く「ルースな」相互関連の中で順次登場しては、「合一」のさまざまなアスペクトを捉えていくキー・イメージ群である。それらにさらに付随するものも併せて、目立つものを仮に示せば、次のような「連想」によるイメージ網を形成していると言えよう。



これら、さまざまな射程、深度をもつイメージの、その都度固有独自の「(ルースな)論理」による連鎖、連環によって、『愛の生ける炎』の豊かなまた自在な記述が可能になっていくのである。^(**)

注

- (1) 'Plus brillante est l'image, plus troublante est son ambiguïté. Car elle est l'ambiguïté des profondeurs.' (G. Bachelard, *Fragments d'une Poétique du Feu*, p.172)
- (2) ここで言う「文体」の概念については、前掲拙論「宗教学者は神秘家のテクストにいかに関与するか」を参照。
- (3) 拙論「魂の《受動性》——十字架の聖ヨハネ『魂の暗夜』における」『東京大学宗教学年報』VIII(1990), 1-19頁。
- (4) 『愛の生ける炎』は、在俗の女性アナ・デ・ベニャローサに「愛の生ける炎」の詩(1584年頃制作)の解説を切望されたのに応じて、長い躊躇いの後一気に——十五日間でと言われる——書き上げられたものとされている(1586年頃)。但しこの最初の稿(A版[LA.と略記])は、おそらく1591年、つまり彼の早い死の数箇月前に全面的な加筆、改筆を施されており(B版[LB.])、したがって少くとも後者は、速成のままの無反省の著作ではない。B版による改訂の真作性を疑う説(J. Baruzi等)はほぼ否定されており、筆者も特に断らない限りB版によって論ずる。同書の成立事情に関しては、cf. Eulogio Pachó, *Los Escritos de San Juan de la Cruz*, 1969, Madrid, pp.245-247[詩], pp.270-274[A版], pp.392-407[B版].
- (5) 本稿で以下一貫して「イメージ」と呼ぶものは、従来の研究者が「象徴(símbolo, symbole, symbolique, etc.)」と呼んできたものとはほぼ重なる。(ヨハネ自身は多く「譬え(comparación)」「類似 semejanza)」等と呼ぶ。)しかし「象徴」という語には、目に見える何かによって見えざる何かを象徴する、との意味が強いだろう。「文彩 (figure)」や「メタファー」と言われるものとも重なるところが大きい。しかし前者は、「イメージ」以外のはるかに広い範囲を指すことが多いし、一方では修辞学の技法に限定される。「メタファー」ないし「隠喩」は、何らかの事柄Xを別の事柄Yに譬える、転義するという構造が前面に出た語で、やはり修辞学の術語としての意味規定が強い。本稿では、視覚的ニュアンスも込めた、もう少し緩やかな意味で「イメージ」という語を用いる。
- (6) 「夜」や「薪」のイメージについては、拙論「十字架の聖ヨハネの『暗夜』について」『東京大学宗教学年報』I (1983), 27-37頁; 前掲拙論「魂の《受動性》」参照。なお、薪を燃やす炎と薪が燃える炎との「合一」というイメージの、ヨハネに最も近い源泉として、cf. Teresa de Arila, *Vida*, c.18, n.2.
- (7) 四十の「歌(聯)」の「解明」からなる『霊の讃歌』は、「途」の経過としては比較的「初期」の段階から論の対象としている。なおこの図は、『登攀』や『暗夜』には「合一」の段階が未だ語られていない、ということの意味するものでは

ない。ヨハネの全ての作品は、それぞれの作品が取る叙述のスタイル、言述のあり方 — 「文体」 — の許す限りにおいて、神秘的合一について語っている、とするのが筆者の解釈である。『登攀』における「合一」把握に対する筆者の見解は、拙稿「'Noticia Oscura General Confusa y Amorosa' — 十字架の聖ヨハネ『カルメル山登攀』における〈否定神学〉とそれを破るもの（１）」『工学院大学研究論叢』24, 1986, 63-81頁；「神秘思想における〈見ること〉と〈触れること〉 — 十字架の聖ヨハネ『カルメル山登攀』における〈否定神学〉とそれを破るもの（２）」『同』25, 1987, 29-51頁、参照。

- (8) 「一般教養」に属する哲学の教程は了えているが、「専門」の神学教程（当時の大学規定では最低三年間）は、一年足らず（冬学期のみ）で退学している（もちろんこれは、彼がスコラ神学の専門的知識を大学以外の場所で修得していった可能性を排除するものではない）。サラマンカ大学でのヨハネの勉学内容については詳細な検討、推定がなされてきているが、最新の成果として、cf. Luis Enrique Rodríguez San-Pedro Bezares, *San Juan de la Cruz en la Universidad de Salamanca, 1564-1568, Salmanticensis*, 36 (1989), pp.157-192; id., *La Formación Universitaria de Juan de la Cruz*, Junta de Castilla y León, 1992.
- (9) ここで言う言葉の意味の「一義性」とは、中世的スコラ学言語の内部で、例えばトマスなどが神を語る言葉としての「存在」ということにアナログ性（つまり語の意味の何らかの多様性ないし複数性）を認めるのに対して、スコトゥス等は「存在（という事および語）の一義性」を主張した、といった哲学史の教科書上の問題とは、とりあえず別の話である。「アナログ性」といった概念自体も、それがスコラ学の概念であるかぎりにおいて、その意味は一義的に明晰に決定されるべきものであり、例えば 'analogia inaequalitatis' と 'anal. attributionis' と 'anal. proportionalitatis' が、また 'anal. intrinseca' と 'anal. extrinseca' とが概念的に区別されて、その定義＝意味限定がますます明晰に厳密になっていく。こうした概念的一義性（univocitas）への志向は、少なくともルネサンス期以降の近世スコラ学の言語の本質に属すると考えられるが、本稿で言う一義性とは、こうした意味でスコラ学の言語を総じて支配している言語性格をさす。一方、本稿では、続いて見ように、『炎』や『讃歌』の言語の性格を、その多義性（aequivocitas＝曖昧性）を本質とするものと捉えたい。
- (10) 以上の論点については、本章註（３）および（７）に挙げた拙論で論じた。
- (11) 前掲拙論「魂の《受動性》」参照。『魂の暗夜』も、「薪と炎」のイメージが提出された後の最後の部分（Lib. 2, cap. 15以降）は、詩句のイメージに沿って「解明」を展開していくその「文体」が『讃歌』や『炎』のそれ — 「イメージ言語」 — に接近している。

- (12) 『カルメル山登攀』と『魂の暗夜』は男性修道士向け、『霊の讃歌』と『愛の生ける炎』は女性向けの著作、と言われることがある。cf. Eulogio Pacho, *Producción literaria de San Juan de la Cruz*, in: E. Pacho(ed.), *Poesía y Teología en San Juan de la Cruz*, 1990, Burgos, pp. 81-101, p. 100; またcf. CB. Prol. 3.
- (13) 「他者の言語」といったシュールレアリスムの詩論の援用は、それ自体十字架のヨハネの作品へのオマージュとして書かれはじめたというオクタビオ・パスの『弓と豎琴』(Octavio Paz, *El Arco y la Lira*, Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1956, 1972: 牛島信明訳, 国書刊行会, 1980) から借りた。
- (14) 聖書解釈の言葉のこうした性格の実例研究として, cf. Pier Cesare Bori, *L'interpretation infinie*, Cerf, 1991 (trad. de *L'interpretazione infinita: l'ermeneutica cristiana antica e le sue trasformazioni*, Bologna, Il Mulino, 1987).
- (15) 但しヨハネは、詩句のもつ「意味」を、自らの与える「解明」に特定し限定することはない。cf. CB. Prol. 1-2; LB. Prol. 1.
- (16) cf. LB. Prol. 1; CB. Prol. 4. ヨハネのテキストにおける聖書の引用のあり方やその意義に関しては, cf. Jean Vilnet, *La Bible et la Mystique chez saint Jean de la Croix*, 1949, D. D. B. 「教会の判断」に関しては, 「聖人」となり「教会博士」となったヨハネは, 結局これを十分に獲得したことになる。なお, ヨハネは, 自らの教説の正しさの根拠として「私が経験・体験したこと(experiencia que por mí hayapasado)」[CB. Prol. 4] に訴えることは慎重に避けている。このことは, 当時の一種の神秘体験主義的「異端」——照明派(alumbrados)と総称される——の流行を意識した警戒ないし韜晦的発言とばかりとすることはできない。いわゆる神秘体験に対するヨハネの批判的態度は, 彼の教説の有名な論点の一つである。彼の神秘教説は, つまり「合一」を語る言葉は, 自らの「体験」した真理をのみ語る言葉ではない。言い換えれば「体験」が, 神秘主義的真理の語られる源泉, あるいはその真理性を判断する審級とされることはない。
- (17) ここに概観した「自作詩自註」という形式のテキストがもつ, ある曖昧さをはらんだ解釈学的構造については, 詩作品自体の分析を含めて, 改めて検討する必要がある。本稿は『炎』の(「詩」とは区別された)「解明」における言語の性格の検討が主題であるので, 以上の不十分な指摘に止める。
- (18) 神秘主義的テキストが階梯的に「論」を展開していくための, 一種の「イメージの論理」を提供するものとして, アビラのテレジアの『魂の城』における「水晶の城」のヴィジョン(=イメージ)を検討したことがある。拙論「魂の空間性——アビラの聖テレジア『魂の城』における」(小川・宮家編『聖なる空間』所収, リトン, 1993, 149-176頁) 参照。

(19) イメージの「連想」的関連による思考ないし論理については、バシュラールの詩的イメージの分析手法を最も念頭に置いている。ちなみに、Gaston Bachelard, *La psychanalyse du feu*, Gallimard, 1938 (『火の精神分析』前田耕作訳, せりか書房, 1969), *La flamme d'une chandelle*, P.U.F., 1961 (『蠟燭の焰』渋沢孝輔訳, 現代思潮社, 1966), *Fragments d'une poétique du feu*, P.U.F., 1988 (『火の詩学』本間邦雄訳, せりか書房, 1992) は、みな本稿のテーマと同じ「炎」のイメージに関するもの。

(20) 十字架のヨハネの諸著作におけるイメージのかかる相互関係については, Maria Jesús Mancho Duque, *Creación Poética y Componente Simbólico en la Obra de San Juan de la Cruz, Poesía y Teología en S. Juan de la Cruz*, (op. cit.), pp.103-125に同様の指摘がある。同じ著者による、「夜」のイメージ系の分析として, cf. *El símbolo de la Noche en San Juan de la Cruz*, Ed. Univ. de Salamanca, 1982., 『炎』における「炎」のイメージ系に注目したものとして, *Consideraciones sobre el símbolo de la «llama» en San Juan de la Cruz*, in: M.J. Mancho Duque (ed.), *La Espiritualidad Española de Siglo XVI. Aspectos Literarios y Lingüísticos*, Ed. Univ. de Salamanca, 1990, pp.159-166. なお、本稿は神秘的合一を語る「イメージ」に専ら関心を集中しているが、『炎』という著作全体の論述内容を紹介および検討したものとして以下のものを挙げておく。Fedérico Luiz Salvador, *Cimas de contemplación. Exegesis de Llama de Amor Viva, Ephemerides Carmeriticae*, 13 (1962), pp.257-298 [『炎』の言語性格についても多くの重要な指摘をしている(cf. pp.261-65)] ; Gabriel Castro, *Llama de Amor Viva*, in: Salvador Ros et al., *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, Junta de Castilla y León, 1991, pp.493-529 [同じく, cf. pp.503-514] ; 奥村一郎「愛の生ける炎」, カルメル会編『現代と十字架のヨハネ』, 聖母の騎士社, 1991, 225-250頁。

(**) 本稿は、『愛の生ける炎』における「神秘的合一」論研究の序論に相当する。続いて本論では、「合一」を語る主導的イメージと思われるものを「炎」の四つの歌の「解明」からそれぞれ一つずつ選び、そこにいかなる思索が展開され言葉にされているのかを探り出していくことになるが、以下、上の「序論」の論旨をいささかなりとも明瞭にするため、扱われる四つのイメージ(表には下線を付した)を簡単に紹介しておく。第一歌では「中心(centro)」というイメージに注目する。「愛の生きた炎」が魂の最深の中心を傷つけると歌われるときの「魂の中心」である。これは神秘的合一の成る「場所」を示すイメージと言える。第二歌では、そこで成就する「合一」という「出来事」を捉えるイメージとして、「妙な接触 (toque delicado)」(同義語、関連語として「優しい焼灼」, 「快い

火傷」, 「柔らかな手」等)に注目する。魂と神との「接触(触れ)」(その強度を増したものとしての「傷つけ」)として捉えられ語られた神秘的合一の諸相が主な論題となる。第三歌では, 「炎の篝火」がその「輝き」によって「光と熱を与える」というイメージを採り上げる。そこでの「輝き(resplandores)」と「影(obumbraciones)」との関係は, 何かが・何かを・何かに「うつす~うつる」という言葉で捉えられような関係であり, 「合一」ということの或る重要な相を捉えていると思われる。第四歌は, 花婿たる神の子が花嫁たる魂の「胸に抱かれて目覚める(recuerdas en mi seno)」という, むしろ『霊の讃歌』の雰囲気属するイメージが中心になっている。これはキリスト教神秘思想の伝統では, 「魂の内での神の子の誕生」のテーマ(イメージ)の十字架のヨハネ的変奏と見ることもしる。そこでは花嫁が感じる花婿の「吐息・息吹」といった官能的語彙で「合一」が表現されることになり, 神秘的合一に関する最もヨハネ的な把握を明かしている。

(本稿は, 平成4年度工学院大学特別研究費による研究成果の一部である。)

(つるおか よしお 助教授 宗教学)