

私の胸で恋人は目覚める

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——(5)

鶴 岡 賀 雄

Waking of the Beloved in My Bosom
——Imagery of the Mystical Union in *Llama de Amor Viva* of
John of the Cross——(5)

TSURUOKA, Yoshio

『愛の生ける炎』は、四連からなる自作抒情詩に自ら注解を施すというヨハネ特有の形式によって、「魂の神との合一」、所謂神秘的合一に関するヨハネの理解を専一に語った書である。本稿は、そのクライマックスに当たる第四連（「第四の歌 (canción)」）への注解（「解明 (declaración)」）に語られたヨハネの合一理解を検討しようとする(*)。

1. 「解明」の前提

(1) 詩 (ポエジー) から散文 (論理) へ

注解さるべき詩の最後の連、第四の歌は、他の三つとはいささかトーンが、また場面が異なっている。これまでの三つの歌が「炎」のイメージで強く貫かれていたのに対して、ここではその雰囲気や情景は、『霊の讃歌』や『暗夜』（とくに最後の二連）の詩とほとんど連続した、恋人どうしが抱擁する甘美な恋愛シーンとなっているようなのである¹⁾。その全体は以下のごとくである。

「¡Cuán manso y amoroso (なんと優しく 愛にみちて)
recuerdas en mi seno (私の胸であなたは目覚めるのでしょう!)
donde secretamente solo moras (そこにはあなただけが ひそかにすまう)
y en tu aspirar sabroso (そしてあなたの甘い吐息は)
de bien y gloria lleno (善と栄光にみちみちて)
cuán delicadamente me enamoras! (なんと優雅に 私を愛に燃え立たせるのでしょう!)」

この「歌」の中で本稿がとくに注目することになるのは、第二行目「私の胸であなたは目覚める」というイメージを巡るヨハネの解明だが、その具体的検討に入る前に、以下の考察の見通しをつける意味で、第四の歌全体の「意味」を言わばパラフレーズしている箇所を先ず訳出しておく。

「あなたはこの目覚め (recuerdo) を、おお花婿なる御言葉よ！ 私の魂の中心にして根底で (en el centro y fondo de mi alma), つまり魂の純粹で内奥なる本体 (la pura y íntima sustancia) でなされる²⁾。そこにあなたは、沈黙の内に密かにただ一人、魂のただ一人の主人として住んでおられる。それも、あなたの家に〔住まわれるように〕というばかりでなく、あなた御自身のベッドに〔憩われるように〕というばかりでもなく、私自身の胸の内で (en mi propio seno) 親密かつ緊密に〔私と〕結ばれて (íntima y estrechamente unido) 〔住んでおられる〕。〔そこで〕あなたはなんと優しく愛にみちて (cuán mansa y amorosamente) このことをなされることか！ つまり〔この目覚めは〕きわめて愛にみち、優しい (grandemente amoroso y manso) のだ。しかもそれは、甘美な吐息〔息の吹きかけ〕のなかで (en la sabosa aspiración) なされる。あなたの目覚めとともになされるこの吐息は、私にとって甘美で、善と栄光にみちみちて (llena de bien y gloria), なんとという優雅さで私をあなたへの愛に燃え立たせ夢中にさせることか！ (icon cuánta delicadez me enamoras y aficionas a ti!)」[LB. 4,3]

「字義的」には男女間の恋愛詩以外ではないこの「歌」、つまり詩文の「意味」は、まずこうして、その「ポエジー」を捨てて、神と魂との関係を語る散文へと——ここではまだかなり詩の言葉に近いけれども——齎^{もたら}されるわけである。この「齎し」の基本枠組みとして先ず確認しておくべきは、「歌」の話者の位置にある第一人称の主語（花嫁）が「魂 (alma)」であり、第二人称のそれ（花婿）が「神なる御言葉 (Verbo)」とされていることである。この所謂婚姻神秘主義 (mystique nuptiale, Brautmystik) の基本構図に則って、第四の歌の各詩句の「解明」が、とくに「目覚め」の一語を中心になされていくのである。

(2) 「目覚め」と「息吹」

さて、第四の歌の「解明」、すなわち『炎』第四章は、他の三章に比して量的には一際短い（現行諸校訂本の節区分では全17節）。しかし全体がきわめて高揚した緊密な文章群をなしており、濃密な「恋愛」的情念が充滿したこの箇所は、ヨハネの全テキスト中でも最も「神秘的」なものの一つと言ってよいだろう。その中で「神の目覚め」は、次のように位置づけられる。

この歌では、「この合一のただなかで (por medio de esta unión) 神がしばしば魂に対してなす賛嘆すべき二つの働きかけ (dos efectos admirables)」[LB. 4,1] について、魂が「〔神なる〕花婿 (Esposo)」に向かい「大きな愛を込めて感謝し、讀んでいる」[ibid.]。その二つ

の「働きかけ」とは、「魂の内での神の目覚め (recuerdo de Dios en el alma)」と、「魂の内での神の息吹 (aspiración: 息の吹きかけ, 吐息, 熱望)」〔詩連第四行〕とである [LB. 4, 2]。ところが解明は「目覚め」についてだけなされ、「息吹」にかんしては、その「解明」は言葉では尽くしえぬ事としてほとんど放棄している。神秘主義のテキストに典型的な「不可説」性の表明が、『炎』の掉尾でまた登場するのである³⁾。したがって第四の歌の解明は、ほぼ全体が、歌の第二行目の「魂の内での神の目覚め」ということを対象とすることになる⁴⁾。

(3) 語義の確認

続いて、「私の胸での神の目覚め」という問題のイメージを構成する二つの言葉の辞書的意味の確認をしておく⁵⁾。

まず「胸 (seno)」である。これは、女性の場合は「乳房」をも表す普通の言葉だが、ラテン語の 'sinus' に由来することからもわかるように、「膝」(「座って腰から左右の膝頭までの部分；物を運ぶときのスカートの膝前の部分」) や、従って「保護される安全な場所」としての「懐」, 「膝下」、また「子宮」をも意味する。一般に窪んだ「奥 (concauidad)」をも広く指す。宗教的文脈では「アブラハムの懐」(Lc. 16, 22), 「教会の庇護」, 「父の懐にいる独り子」(Jn. 1, 18; cf. CB. 1, 3 et 11) といった用法が直ちに連想される言葉である。ヨハネの用法もこれらの辞書的意味とずれるものではない。同じく「胸」を意味するが、「気概」, 「胸の内 (の思い)」といった方向の意味をもつ 'pecho' (← pectus) とは意味の範囲がいささか異なる。

ついで「目覚め (recuerdo)」は、動詞形 'recordar' で、're-cord-ari' というラテン語源から明らかなように、「再び (re-) 心 (cor) にもたらす」の意。従って「思い出させる」というのが第一義である。元来他動詞だが、自動詞（「思い出す」）にもなる。このことはヨハネの時代（十六世紀）も変わらない。「目覚める」（自動詞）, 「目覚めさす」（他動詞）という意味は、辞書では派生的な意味に位置づけられている。ヨハネもここ——第四の歌の「解明」——以外では、ほぼ「想起」の意味でこの語を用いている⁶⁾。なお、類語に 'acordar' があり、こちらは「想起」の意味がはっきりと強い。ヨハネは、「思い出す・出させる」の意味がはっきりした箇所では、この語を通常用いている（約 70 箇所。この語の辞書的な第一義とされる「同意する」の意味ではあまり用いない。cf. Conc., s.v.）。一方、「目覚めさす」（他動詞）の意味を明確にするときには、後にみるように、'despertar' を用いる。そして予め言っておくと、ヨハネはこの 'recordar' という言葉の語義上（目覚め／想起）および文法上（自動詞／他動詞、また再帰用法）の多義性ないし曖昧性を、神秘的合一の説明に際して半ば意図的に活用しているようなのである。

2. 「解明」の検討

さて、「私の胸であなた [= 恋人] は目覚める (recuerdas en mi seno)」の一行である。そ

の「散文的」意味は、上の「パラフレーズ」(本稿2頁)に見たとおり、魂の胸で、胸に抱かれて神が目覚める、ということにほかならない。しかしこれは、少なくとも字義上は、謎めいた、つまり不可解な印象を与える表現でもあろう。というのも神は、人間の胸——ここでの「胸」という語の具体性は明らかである——に抱かれたり目覚めたり、ということは逆に眠ったり、するものではなからうから。したがって、恋愛抒情詩の言葉を神秘的合一の説明として解釈することによって生じたこの逆説ないし奇異の感の解明が、「解明」の焦点となる。

但し「私の胸で (en mi seno)」という言い方に関しては、上掲の箇所でも「魂の本体において (en el sustancia del alma)」という、ヨハネの他の著述で既に幾度も語られた術語に言い換えられており、ここでとくに解明の主題化とはされない⁷⁾。ここで解明が是非とも要請されるのは、「神が目覚める」というイメージである。そしてヨハネはこの「逆説」を、魂のうちでの「神の目覚め」は“実は”神のうちでの「魂の目覚め」であると説くことで、神学的常識と整合的に解き明かそうとする。「神の目覚め＝魂の目覚め」という等式が、神と魂の神秘的合一、つまり神と魂とが等しくなるという事態の内実を示すものとされるのである。では、「神の目覚め」は、いかにして、いかなる意味で「魂の目覚め」であるのか。この等式における符号の実質は何か。要するに、この二つの事態ないし表現——「魂の目覚め」と「神の目覚め」——は、どのような関係にあるのか、これが明確にされなければならない。

これを課題に見据えてヨハネは、この「(神の＝魂の) 目覚め」という事態における主体＝主語の交替、入れ替わりを、先にも言ったようにとくに高揚した文体で、或る文勢をもって説いていくのだが、以下では、そこに込められ働いている「イメージの論理」を、ほぼ彼の「解明」の順序にそって解きほぐし、そこに如何なる合一理解が示されているかを探っていく。

(1) 「目覚め」の多義性

「神は多くの仕方 (muchas maneras) で魂に対して目覚めをなす (recuerdos hace Dios al alma)⁸⁾。それらをみな語るとしたら果てしないことになってしまおう。」[LB. 4, 4]

「目覚め」の解明に当たってヨハネが先ず指摘するのは、ここでもこの語ないしイメージの多義性である。ここで言われている「目覚め」の「多くの仕方」は、さしあたり「目覚め」の質ないし程度の段階性という意味であり [cf. LB. 4, 16]、そしてヨハネの全教説の一頂点をなす『炎』のこの箇所は、そのなかで「最高のものに属する (de los más levantados)」[LB. 4, 4] 目覚めのみを主題とするのだが、しかるにこの「最高の目覚め」自体がまた、以下に見ていくように、言わば本質的に多義的なイメージとして「解明」されていくことになるようなのである。

(2) 「動き」への一般化

そしてこの「最高の目覚め」は、いささか唐突に見えるが、まず「動き・運動 (movimiento)」という、より一般的なイメージに置き換えられてその性格が明かされていく。たしかに「目覚める」ということは一つの動きではあるだろう。神秘的合一のイメージとしての「目覚め」がもつ「多様な意味」の一面は、「動き」としてこそ「解明」されるということである。

「この目覚めとは、御言葉が魂の本体においてなすある動き (un movimeinto que hace el Verbo en la sustancia del alma) である。それは非常な偉大さ (grandeza) と壮麗さ (señorio) と栄光 (gloria), またたいへん内密な甘美さ (tan íntima suavidad) を帯びているので、魂には、世界中のあらゆる種類の香油や香料や花々 (todos los bálsamos y especies odoríferas y flores del mundo) が混じり溶けあって、回りながら (revolviéndose) その芳しさ (su suavidad) を発散させているかに思われる。あるいは、地上のすべての王侯や天上のあらゆる権能者 (tosas potestades y virtudes del cielo) が動いているかに (se mueven) 思われる。そればかりか、全被造物が有する徳性 (virtudes) や真価 (sustancias) や完全性 (perfecciones) や優美さ (gracias) が、すべて一つになって一斉に (todo a una y en uno) 映し合い (relucen)⁹⁾、ただ一つの動きをなしている (hacen el mismo movimiento) ののである。」[LB. 4,4]

この一文では、「動き」と言い換えられることでその意味ないしイメージの覆う範囲を一挙に拡大した「目覚め」が、魂にとってどのようなものとして実感されるかが、ある眩惑感を誘うイメージの重相を以て語られていると思われる¹⁰⁾。その内容を確認すれば、前半では甘さ、香ぐわしさという、官感むしろ官能に訴えるイメージが「回転」の運動感覚とともに提出されているが、続いて後段ではイメージ系が一転して、全被造物＝全宇宙の壮大な運動が、いわゆる政治的権能・権威の力感に重ねられて登場している。

宇宙像と王国像のこのダブル・イメージを、ヨハネはさらに聖書由来のイメージを連続的に援用しつつ展開していくのだが¹¹⁾、そうすることで「天上、地上、地下の三界 (las tres machinas: celeste, terrestre e infernal)」[ibid.], すなわち「被造物の全体」としての全宇宙の壮麗で整然たるこの運動は、とくに王国イメージと重ねられることで、その全運動の支配者たる「王としての神」のあり方、ないしはその位置・地位を導入してくることになる。古代・中世的自然学における「運動」の典型である天体運動の究極原因、いわゆる不動の動者としての神とその起動力に、宇宙のいわば政治的支配者としての王たる神とその権威・権力のイメージが重なるのである¹²⁾。王の意のままに一斉に、それも王の権力・権威のみを根拠に行動し・運動し・展開するこの宇宙＝王国、

「その様子 (modo) はといえば、大地〔地球〕の動きに従って (al movimiento de la tierra) 地上の全物体が、あたかも何ごともないかのごとく動く、といったものである。この君主が動くときもこのようであって、彼こそが〔実は〕自らの上にその家臣団を担っているのであって、家臣団が彼を〔担っているの〕ではない。」[LB. 4,4]¹³⁾

(3) 神の「認識」

しかし、自然的ないしこの世的な動き・運動の「原因・根拠」として導入された王ないし宇宙主宰者としての神のイメージは、ここからさらに、いわば形而上^{メタフィジカル}の次元へと深められることを求める。王国における王権支配の有効性の根拠、また宇宙の運動の最終根拠としての神は、古代・中世の自然神学や政治神学でそうであったように、最早「この世」の地平には属さないものとして考えられるからである。この点がはっきりしていないために、

「この譬え (comparación) は極めて不適切 (harto impropia) である。なぜならここでは、すべてが〔ただ〕動くと見えるだけではなく、すべてがその存在そのものの美しさ (las bellezas de su ser) を、徳と美と麗しさ (virtud y hermosura y gracias) を、そしてその存続の根拠と生命 (la raíz de su duración y vida) とを開示してみせているのだから。というのも、魂はここで、上方および下方の全被造物が、その生命と存続と強さを神において有していることを見てとり、また、神が箴言の書で言うておられる、『我によりて王たちは統治し、我によりて君主たちは支配し、権力者たちは正義を判定し執行する』[Pb. 8, 15-16] ということをはっきり見るのだから。」[LB. 4,5.]

魂がここで「見てとり (echa de ver)」, 「はっきり見る (ve claro)」と言われていることは、かくて、神との因果ないし支配関係の中での「この世」の運動、あるいはむしろ超越者なる神とこの世 (= 被造物界) との因果ないし主従関係、つまりは Creator と creatura の関係そのものに他ならない。

「魂がここで、これらの事物は創造された存在をもつ (tienen ser criado) 限りににおいて神とは区別されている (distintas de Dios) ことを見て取るのであり、また、それらがその強さや根拠や活力をもつのは神のうちである (las ve en él con su fuerza y raíz y vigor) のを見るというのは確かなことだが、しかしさらにはっきりと、神がその存在において無限の卓越性を以てこれらの全事物であられるということを〔魂は〕認識する (conoce ser Dios en su ser con infinita eminencia todas estas cosas), かくて、それら事物をそれら自体においてよりも神の存在においてよりよく認識する (las conoce mejor en su [de Dios] ser que en ellas mismas) のである。」[LB. 4,5]

神と被造物とのこの「関係」を、ヨハネはさらに神学者風に整理して言う。

「これは神によって・神を通じて被造物を認識すること (conocer por Dios las criaturas) であり、被造物によって・通じて神を (por criaturas a Dios) [認識すること] ではない。これは原因によって結果を認識すること (conocer los efectos por su causa) であって、結果によって原因を認識することではない。後者は後ろ〔から〕の認識 (conocimiento trasero) であり、前者は本質からの (esencial) 認識である。」[LB. 4,5]

ここで言われている「後ろの認識」と「本質的認識」との対比が、スコラ神学での神認識に関する諸理論のどれに、またどの程度対応するものなのかについてはさまざまな議論がありうるだろうが¹⁴⁾、ここでは、ともかく「目覚め」の言い換えイメージとしての「動き」が、神と被造物との一切についての「認識」にまで、その意味を拡げられていることを確認しておくに止めておく。というのも、ヨハネがこの「解明」で説こうとしているのは、この「目覚め」(としての神秘的合一)において何らか存在の類比と名付けられうるような存在の秩序に関する知解が得られる、といったことではなく、続いて語られるように、この「目覚め」において神と魂とが或る交錯ないし入れ替わりの状況を呈する、という点の方であると思われるからである。

(4) 「動くもの」／「動かされるもの」

神と全被造物との(存在の類比風な)関係そのものについての、イメージによる一種直観的な認識は、「目覚め」という事態の全貌を語るものではない。というのも、ヨハネがここで目覚めとして神秘的合一の実情を語ろうとする際の、その言わば視点は、そうした存在論的真実をどこかの知的高みから正確に鳥瞰するそれではなくして——そうした視点はいわゆるスコラ学の言葉を放棄した時点から、彼には不可能な、或いはむしろ興味・関心の外のものとなっている——、「私の胸で神が目覚める」という、いわば神話的ないしは「ペルソナの」関係のただ中でのもの、つまり「目覚め」(また「動き」)の当事者のそれにあくまで留まるからである。これが彼の「神学」——神をめぐる言説——の一貫した視点である。このことは既に、「動き」としての「目覚め」のイメージ自体の中に示されてもいる。つまり「動き」のイメージで重要なのは、この「動き (としての目覚め)」の認識において宇宙ないし世界の動きを静かに観照することではなく、これを認識する者もまた自ら動いている、むしろ動かされている、という点にあると思われるのである。

なぜなら、一つには、この宇宙的「動き」において魂が見、実感する存在の全秩序の中には、当の魂自体も本質的かつ必然的に含まれていなければならない。「動きとしての目覚め」のそうした性格をこそ、ここでの地動説風なイメージは掴まえてみせていた。動きを認識する魂もまた、魂が一個の被造物にすぎない以上、その認識内容に自らも属している、つまり動かされている。またいま一つには、認識するということ自体が一つの魂の変化——情動すなわち受動——だとの面がある。「この認識は目覚めが〔魂にもたらす〕大きな喜び (el grande

deleite) である」[LB. 4,5] と言われるように、この「動き」の認識は、認識するという能動であるとともに「大きな歓び」という根源的情動性と不可分なのであり、これは同時に、動かされるという受動なのである¹⁵⁾。

かくて、この認識＝目覚めにおいて魂は、単に神が目覚めるのを見ているのではなくして、その「目覚め」(を見、実感すること) 自体において、魂自身が大きく変化・変容する¹⁶⁾。神の目覚めは、こうしてつねに、本質的に魂の事柄であり、それが認識(気づき)である点で、同時に魂の目覚め(気づき)でもあることになる。そしてそのこと自体をもまた、魂は一種の自己認識として——神ないし宇宙との関わりの中での自分の位置・あり方の知として——、この目覚めにおいて認識する。

かくして、神の目覚めと魂には見え、そう捉えられ、説明されていた「目覚め」が、“実は”魂の目覚めに他ならないという、この目覚めの主体・主語の交替が、「解明」の重要な論点として前面に出てくる。「目覚め」がまず、宇宙的・王国的「動き」というイメージに拡大されて論じはじめられたことの効果である。「動きを見・感じる者もその動きの中にあり、あるいはその見ること自体において動かされている」というのが、そのイメージの論理である。そしてこの、神と魂との位置の交替、交換ということ、これこそが、先述のとおり、ヨハネの神秘的合一把握の最も重要な論点となる。続く「解明」では、この、「目覚め」を巡る神と魂の、戯れとも言いいたい交錯関係の諸相が、さまざまに明かされていくことになる。

(5) 「錯覚」の正当化

「魂の胸での神の目覚め」において目覚めるのは“実は”魂に他ならない、アリストテレス・トマススコラ神学の説くところ神は「何としても不動なのだから」[LB. 4,6]、魂がここで神が目覚めると感じるのは錯覚なのであって、“実は”，つまり「客観的」には、そこでは魂が目覚めているのだ——、こう説くことはたしかに、「魂の胸での神の目覚め」という逆説的イメージの或る合理化であり解明である。かくてこの解明において、「魂の実感の真理」のレベル——その「リアリティ」は、はじめに引いた一節(本稿5頁)に、ある迫力をもって語られていた——と、「スコラ存在論的真理」のレベルが区別されることによって、この逆説は合理化された——。

しかしヨハネの神秘主義言語の本分は、繰り返す言うように、こうした意味でのスコラ学的存在論のレベルでの真理に「実感」レベルのそれを還元・帰着させることで完了するものではない。(そうであるなら、「神の目覚め」といったイメージは、存在論レベルでの真理についての単なる挿絵の位置に留まる。) ヨハネにとっては、魂の側の——客観的に対して言うなら主観的な——実感の真理は、存在論的真理に対して派生的なものではない。この「実感」のレベルに彼の思考と言葉とはこだわらずにはいられない、という側面が常にある。「なぜなら、このとき神は実際には(realmente) 動かないのだが、魂にとっては神が本当に(en verdad) 動いていると見える(parece) のである。」[LB. 4,6]

存在論の——あくまで図式化されたそれだが——真理と、実感の——経験・体験の、と言ってもよいかもしれない——それとは、たしかに教義上は前者が優位にある。したがって前者と矛盾する後者は、誤謬ないし錯覚ということになる。ヨハネの「解明」は、従って、この錯覚の生じる理由を説明するかたちになってはいるのだが、しかしその言葉の流れを辿っていくと、錯覚の誤りを摘発して存在論の真理にそれを収斂・帰着させる方向にではなく、むしろ逆に錯覚が生じてくる所以ないし論理をさまざまに指摘することで、かの実感の言葉、錯覚の言葉の正当性を保証することになっているようなのである。例えばヨハネはこの錯覚を、ある時は「原因と結果のとり違い」というかたちで説明する。

「というのも、〔「神の目覚め」という〕この超自然的ヴィジョン (*esta sobrenatural vista*) を見るべく、魂の方こそが神によって新たにされ動かされているのであって (*ella es la innovada y movida por Dios*)、こうして、かの神の生命や、その生命の中にある全被造物の存在と調和 (*el ser y armonía de toda criatura en ella [divina vida]*) が、それらの動きともども神の内で (*con sus movimientos en Dios*)、魂に対してまったく新鮮さで開示される (*con tanta novedad se le descubre*) のであり、〔かくて〕魂には、動いているのは神であると見える (*parece*)。かくて、原因の方が、それが生み出す結果の名を取ってしまい、この結果の方のゆえに我々は、神が動く (*Dios se mueve*) と言ってしまうのである。」[LB. 4,6]

あるいは、この「原因と結果の取り違いの論理」に付随して、あえて「下衆の勘繰りの論理」ともいいたい説明もヨハネは試みている。人間の魂は低劣なものであって、

「我々自身がげんにそうであるように他人もあるのだと考えてしまう。……だから泥棒は他人も盗人だと考えるし、好色者は他人もそうなのだと考える。……こうしたことから、我々が神の御前でぼんやり居眠りしているときには、神の方こそが眠っていて、我々に気づいて・配慮してくれていないのだ (*Dios es el que está dormido y descuidado de nosotros*) と我々には見えてしまう。」[LB. 4,8]

これは、認識は認識者の様態にしたがってなされるという古代中世的認識論の原理のヨハネ的応用と言ってもいいかもしれないが¹⁷⁾、この人と神との一種の「取り違い (*quiproquo*)」——ここでは結局「あなた」と「私」の取り違いである——は、一般にすべての取り違いがそうであるように (フロイト)、或る深い理由がある筈である。かくて、この「錯覚である認識」が正当化されてよいことの根拠は、「目覚め」という、ここでヨハネが言葉に贅そうとしている事柄自体のあり様に求められなければならない。それを捉えるためのより根源的に思われる「論理」は、「神の目覚め (*recuerdo de Dios*)」という言葉の持つ文法上および語義上の曖昧さ・多義性に依拠した説明である。

(6) 文法的多義性

それがはっきり読み取れるのは、上述の「本体的認識」を説明した次の一節である。

「この魂の目覚めつまりヴィジョン (recuerdo y vista) はこのようにして起こると考えられる。魂は、被造物がみなそうであるように、本体的には神のうちにある (está en Dios sustancialmente) のだから、……自分の前に懸けていた多くのカーテンやヴェールの幾枚かを眼前から取り去るなら、美しさ (gracias) にみちた、かの〔方の〕御顔が何ほどこ臆気ながら……透けて輝き見てとれる (traslúcese y viséase)。そしてその御顔〔神〕はその力能 (su virtud) によって全被造物を動かしている (está moviendo) ので、御顔ともども、〔神が〕なしつつあること (lo que está haciendo) もまた見られる。かくて、連続した動きで (con movimiento continuo) 神が被造物のなかで動き被造物が神のなかで動く (moverse él en ellas y ellas en él) と見える。こうしたわけで、魂には、自分が動かされ目覚めさせられた者であるのに (siendo ella la movida y recordada), 神が動き目覚めたのだと見える (le parece al alma que él se movió y recordó) のである。」[LB. 4,7] (強調引用者、以下同じ)

ここでの最後の一文においては、明らかに意識的に、動く (moverse)、目覚める (recordar) という動詞の能動形と受動形が対比させられている。「神が動き、目覚めた (él se movió y recordó)」(能動) のではなく、「実は」魂が「動かされた者、目覚めさせられた者 (la movida y recordada)」(受動の意味の過去分詞) なのだというかたちで、「目覚め」ということの主体＝主語の転換を、同じ動詞 (moverse, recordar) の能動態から受動態への変換によって語るのである。しかるに、この動詞の「態 (vox)」の変換が明白な矛盾と見えることなくなされるためには、recordar という動詞の意味ないし働きも変化しなければならない。つまり、能動から受動への転換に応じて、ここでの recordar は、「目覚める」という自動詞から「目覚ます・目覚めさせる」という他動詞に変わっているのである¹⁸⁾。これは次の引用では一層はっきりしてくる。

「詩篇第四十三番でダビデは、『立ち上がり給え、主よ、何故眠り給う、立ち上がり給え (Levántate, Señor, ¿por qué duermes? Levántate)』¹⁹⁾と神に語りかけるが、これは、人に生ずる事柄を神に置き入れているのである〔先述の所謂「勘繰り」の論理〕。というのも、ここでは、人々の方が〔実は〕倒れ眠っているために、神に向けて、神が自ら起き上がる者、そして〔人々を〕目覚めさせる者 (el que se levante y el que despierta) とならんことを願っているのである。』[LB. 4,8]

ここでラテン語原文の exsurgere (立ち上がる) を levantarse と直訳した上で、その語意を補って加えられている despertar は、既述のとおり「目覚ます」(他動詞) の意味が一義的に明確な語である。この補訳の結果、この despertar を続いて今度は recordar と言い換える

ことで、「目覚めさす」(他動詞)の意味が *recordar* にも自然に適用され、顕在化されることになる。

「ダビデは〔この詩篇で〕我々を二度起き上がらせ〔使役〕給え、目覚めさせ〔使役〕給え (*levántanos dos veces y recuérdanos*) と言っているかのごとくである。というのも我々は二様に (*de dos maneras*) 眠り込み、倒れているのだから。」[LB. 4,9]

ここでは既に *levántanos* も *recuérdanos* も他動詞である。

しかしこう「解明」したからといって、ここでもヨハネは、*recordar* の意味を他動詞に一義的に転換し限定してしまうわけではない。「神の目覚め」の自動詞的理解(神が目覚める)は魂の錯覚であって真実ではなく、他動詞としての意味(神が魂を目覚めさす)がここでの唯一の真義だ、と論じていくのではない。そうではなく、例のごとくヨハネは、「目覚め」の語に両方の意味を同時に含み持たせ、それを殆ど恣意的に併用して、イメージの解明を続けていく。「目覚め」イメージは、こうしてますますその意味が曖昧になるとともに、同時に豊かになっていくのである。同じ箇所、

「魂は、自分からは目覚める〔自動詞〕こと (*por si misma recordar*) が決してできない眠り・夢のなかに眠り込んで (*dormida en sueño*) いたのであり、神のみがこの魂の目を開き、この目覚めをなす (*hacer recuerdo*) 〔他動詞的〕ことができた御方なのだから、まったく適切に (*muy propiamente*) これを神の目覚め (*recuerdo de Dios*) と呼び、『あなたは私の胸で目覚め〔させ〕給う〔自動詞? 他動詞?〕』と言う。」[LB. 4,9]

との一節では、*recordar* は自動詞から他動詞へと自由に、おそらく意図的に、意味を移行させている。そしてその結果、とくにこの *recordar* という出来事が *recuerdo* という名詞で、つまり一つの出来事として捉えられたときには、それはこれまで見てきたさまざまな把握を同時に負荷された、多義的つまり曖昧で、かつ豊饒なイメージとして立ち現れてくるに到る。「神の目覚め(目覚まし) (*recuerdo de Dios*)」という言い方は、かくて、神秘的合一という事態を語る言葉として「まったく適切」なものとなる。事実、

「本当は (*a la verdad*) 人のあらゆる善は神から来る [Ps. 1,16] のだから、そして人は自分からのものは何一つ善たりえないのだから、真実に (*con verdad*)、我々の目覚めは神の目覚めだ (*nuestro recuerdo es recuerdo de Dios*) と言える。」[LB. 4,9]

こう言われたときの「我々の目覚めは神の目覚めだ」との一句においては、「神の目覚め」の意味は自動詞と他動詞の間で明らかに遊動している。そしてそれに伴って「我々の目覚め」

の方も、自動詞能動態の名詞化なのか他動詞受動態のそれなのか定かではなくなっている。どちらでもよいし、むしろどちらでもあると解されてくるわけである。

さらに意味のこの振動は、「神の目覚め」、「我々の目覚め」双方における「の(de)」なる前置詞の多義性にも依存している、あるいはその多義性を作動させていることにも当然気づかれてこよう。「神の目覚め」が、「神が目覚めること」とも、「神が目覚ますこと」つまり「神による〔魂の〕目覚め〔目覚まされ〕」とも読めるとすれば、この「の」を主格的意味からさらに目的格的に解して、「魂の目覚め」である「神の目覚め」とは「〔魂が〕神について目覚めること」だ、との意味に読み解くこともできるだろうから。

これは *recordar* の意味をやや比喩的に拡張して、語源的・語形的に極めて近接した '*acordarse*' (ヨハネの用法ではほとんど「思い出す・思い起こす・想起する」の意。cf. 本稿3頁) の意味と重ねていく方向である。「目覚め」とは、たしかに、その意味を或る方向に一般化すれば、何かに「気づく」こと、「覚める」ことであり、これは「心にもたらすこと」、「思い起こすこと」でもあるだろう。これは、迷誤からの「覚醒」を説く多くの宗教伝統の常套語彙に合流していく理解である。先に引いた詩篇43番のダビデの祈りを言わばパラフレーズした一節——ここは「解明」の理論的文体中に吹き出た、ヨハネ自身の祈りの言葉とも見える——では、(魂のではなく神の「目覚め」の語に関してだが、) ヨハネは実際にそうしている。

「我らを目覚めさせ、照らし給え、汝、我が主よ! (*¡Recuérdanos tú y alúmbranos, Señor mío!*) 我らのために常に備えおいて下さった諸々の善を、我らが知り、愛せますように。また我らに御恵みを給わんがため、汝自らお動きになったこと (*te moviste a hacernos mercedes*), 我らのことを思い起こして下さい (*te acordaste de nosotros*) を、我らが知ることができますように。」[LB. 4,9]²⁰⁾

ここでは神の「目覚め」は、神の「想起」(神が想起すること)でもある。また、(再び)「動き」でもある。とすれば、「我等に恵みを垂れ給うべく神が動く」という把握からは、当然「神の受肉」の行為としての「動き」が考えられてくるだろう。ヨハネの思考の本来の場が、不動の神の神学のそれと異質であることは既述のとおりである。

さて、以上ほぼ逐一辿ってきた、文法的多義・曖昧性を活用した「目覚め」の主語＝主体交替の説明は、その結果、魂と神との神秘的合一という事態の解明に何をもたらしただろうか。「神が目覚める」という詩のイメージをそのまま受け取る字義的だが逆説的な理解と、「魂が神〔的真理〕を想起ないし認識する」という常識的に了解可能な理解を両極として、その背後に更に「神の受肉の行為」というキリスト教の根本秘儀の意味をも思考させるこの「目覚め」という語ないしイメージは、その多義＝曖昧性故に、これらさまざまなパースペクティブからの理解を同時に可能にしていたわけだが²¹⁾、そうした多彩な理解・視点が次々に繰り出されてくるヨハネのテキストを辿っていくと、そこにはそうした多様な視点の単なる共存という

ことではなく、それらが相俟って、ある一定のヴィジョンを作りなしてくるように思われる。そこに向けて「解明」をさらに辿ってみよう。

(7) 「声」・「優しさ」・「抱擁」

「目覚め」をめぐるヨハネの「解明」が最終的に収斂していく極点は、予め言っておけば、魂と神とが「ともに目覚めている (ambos están recordados)」[LB. 4, 14] という言葉で捉えられるように思われる。それは、この「目覚め」の主語・主体が神と魂のどちらなのか、との問い方そのものを無効にする把握である。しかし、そうした把握をはっきりと取り出すためでもあろうか、ヨハネはここで一旦、この「目覚め」の魂にとっての「実感」のレベルに立ち戻る。

はじめに確認したように、ヨハネは「目覚め」の多様性の一つに、その「段階性」をも含めていたが、ここで一貫して問題とされるのは、中でも最高の「目覚め」であった。この「最高」性を強調するために、ヨハネはもう一度、幾つかの詩的ないし聖書的イメージを登場させて、この「目覚め」に際しての魂にとっての「実感」を語り直している。それは今度は、まず、或る「大音声^{だいおんじょう}」として語られる。

「魂がこの神の至高性の目覚め〔想起〕において知り、感じること (lo que el alma conoce y siente en este recuerdo de la excelencia de Dios) は、まったくもって言葉にしえない。というのも、それは魂の本体における、つまりここで言うところのその胸 (seno) での、神の至高性の交わり・交流 (comunicación) であるので、魂のうちに或る巨大な力 (una potencia inmensa) が、神の幾千もの、決して数え尽せない徳性の数多の至高性の音声となって (en voz de multitud de excelencias de millares de virtudes, nunca numerables, de Dios) 響くのである。」[LB. 4, 10]

この「声」の迫力は、先に引いた、回転する宇宙主宰者としての神のヴィジョンの壮麗さと同じ位相のものであろう。先には視覚と嗅覚と味覚が動員されていたが、ここでは聴覚イメージが登場するわけである。

「魂がここで垣間見るのは天使ではなく、神である。それも、全被造物の壮麗さと、畏るべき力と栄光と、数多の至高性の音声 (voz de multitud de excelencias) にみちみちたその御顔なのだから…。」[LB. 4, 11] [cf. Ps. 19, 2-5]

とともに、この凄まじさは、「その中で魂が死んで〔氣を失って〕しまわない (no desfallece)」[ibid.] でいることを許す、或る非常な「優しさ」に伴われてもいる。

「それは優しい (manso) ものとして示される。というのも、神は魂を悦ばせ高める (regalarla y engrandecerla) べくその偉大さと栄光を示されるのと同じく、辛さを被らないように魂を慈しみ (favorece), その自然体本性 (el natural) を支え、精神にその偉大さを示すときにはその自然的本性を損なわないように優しさと愛 (blandura y amor) とを以て臨むので、魂はそれが肉体においておこったことなのか、肉体の外でなのかさえ知ることがない [2 Cor. 12,2]。」 [LB. 4,12]

「[そこでは魂は] 被造物のもつすべての甘美さや麗しさで、甘美にされ麗しくされている (suavizadas y agraciadas con todas las suavidades y gracias de las criaturas)。」 [LB. 4,10]

この「優しさ」は、詩的イメージとしては「甘い抱擁 (dulce abrazo)」としてさらに具体化され「解明」されることになるが [cf. LB. 4, 13-15, *passim*], ここで確認しておきたいのは、ここでもまた主語=主体の交替が成立していることである。つまり、詩のイメージでは女性(魂)が男性(神)を抱擁していたのだが、ここでは神が魂を抱擁することになっているのである。

そして「解明」の当初では「魂の本体」のことだとして一応は了解されていた「私の胸で」という言葉が、この「抱擁」のイメージとともに、再びその具体性において登場してくる。「目覚め」はやはり、「胸」でなされる。ここで「胸」とは、愛し合う恋人どうしの抱擁の場所に他ならない。つまり「目覚め」は、「抱擁」する(しあう)ふたりの間でこそなされるのである。そうであるとすれば、「目覚め」はもはや、神なり魂なりの単独の出来事としてはイメージされえない。抱き合うふたりの間での目覚めは、どちらが目覚め(させ)るにせよ、その結果は双方ともが目覚めていることになる。双方の「目覚め」は——「パースペクティブ」を違えているとは言え——同時に成立するのであり、この同時成立自体のイメージとして、上記の「二人で目覚めている (ambos están recordados)」という表現に到達するのである。

(8) 「ふたり」

「こうした完徳にまで到った魂にとっては、これ〔神の抱擁〕は秘密なものではない。自らの内にこの内密な抱擁 (íntimo abrazo) を感ずるからである。しかるに、ここで言う目覚めに関しては必ずしもそうとは言えない。なぜなら、〔神なる〕恋人がそれら〔目覚め〕をなすときには、魂には、それまではそこに眠っているかのようにしておられたお方が自分の胸の中で (en su seno) (いま) 目覚めるように見えるのである。つまり、魂は〔以前から〕彼を感じ味わってはいたのだが、それは夢を見て・夢の中で眠っている恋人を〔感じ、味わう〕ようであって、しかるに二人のうちの一人 (uno de los dos) が眠っていたなら、双方が目覚めるまでは (hasta que ambos están recordados), ふたりの間で思い・理解や愛 (las inteligencias y amores de entrambos) が交流することがない (no se comunican) のである。」 [LB. 4,14]

たしかに恋人どうしの抱擁にあつては、「ふたりがともに目覚めている」のでなければ、本

当の「愛の交わり」は完成し現成しない。詩のイメージに即して見るなら、これは、女性の胸に抱かれて安らかに夢見るように眠っていた (dormido en el sueño) 彼女の恋人が、彼女の慈しむような眼差しの中で目覚め、目を開けるシーンである。この「胸に抱れた恋人の目覚め」において、彼女と彼との間に「顔と顔を合わせた」見つめ合いが成立し、ふたりの——既に抱擁において言わば潜在的・潜勢的には成立していた——愛の交流が、よりはっきりした現実性・現勢性において、確立する。些かこのイメージの細部を敷衍的に読み込みつつクローズアップしてみるなら、このときの、たったいま自分の胸で目覚めた恋人の瞳を愛をこめて覗き込む彼女の視線は、その恋人の瞳に、彼もまた自分を見ていることを、つまり自分を見つめる彼の視線をも見ることになるだろう。そしてこの視線には勿論、彼もまた彼女のことをいま現に思い、愛していることが、疑いようもなく見てとれる。(彼女はそこで、自分がいま確かに彼に愛されていることを知る。) さらにそこには、彼もまた、彼女に思われ愛されていることを知っており、そのことを悦んでいること、このことをもまた彼女は見てとれる筈である。(彼女は彼に大きな喜びを与えているのであり、そのことを彼女は自ら知る。) そしてまた、その恋人の瞳には、彼への愛と思いにみちた視線を恋人の瞳に注ぐ彼女自身の顔が、瞳が、視線が、彼の眼差しに重なって映ってもいよう。彼女は自分が彼を確かに、いま現に愛していること、そしてその愛が十分に受け入れられている、つまりは彼に愛されていることを、すなわち相互愛・愛し合いの現成を、ふたりの重なった視線、うつし合っている意味で一つになった瞳に、十全に見てとることができる。「愛と理解の交流」とはこうした事態である²²⁾。

こうした「交流」が、いま彼女の胸のなかで恋人(神)の眼が開く＝目覚めることによって現成していくこと、「交流」の最高の現実態——言わば合一のエンテレケイア——に魂が入っていくこと、この殆ど至福直観 (visio beatifica) と同じい事態をこそ、「目覚め」の一語は捉えんとしている²³⁾。そうであってみれば、これはたしかに、同時に神の目覚めであり且つ魂の目覚めでなければならない。あるいは、どちらが目覚めるととるにしても、その結果生ずる事態、つまり神秘的合一の現成は、神と魂とが共に目覚めているということである。「ふたり (ambos, entrambos)」という双数 (duel) を示す言葉・イメージが、ここではっきり登場してきていることに注目すべきだろう。双数としてのふたりとは、相手と共に「二」を形成することが双方にとって本質的であるような関係——例えば花嫁と花婿——にある二者を、げんに一体になっている状態で把握するものである。

しかもそのときには、「ふたり」の間には上の如き相互交流、相互返照、相互贈与が成立しているのだから、双方はある意味でつねに、花婿と花嫁とのように、対等な者どうしとなる。両者の関係、つまり交流は、かくて、等しさつまり同等性、そして相互性、回互性を具体化するイメージによって「解明」されることとなる。

(9) 等しさ

「ここで天の王 (el Rey del cielo) は、以後、魂と、彼女[魂]に等しい者にして兄弟として

(como su *igual* y su *hermano*) 親しく交わり (habiéndose...amigablemente), …その玉座から彼女の方へと、新床〔新夫婦の座〕を出で立つ花婿のように [Ps. 19, 6] 向かい行き、彼女に身を向けて、その稜威の王笏で彼女に触れ (tocándola), 兄弟として彼女を抱擁する (abrazándola como *hermano*)。』[LB. 4, 13]

神と魂との関係は、かくしていまや、兄弟、また王 (Rey) と女王 (reina) といった、対等な対^{ペア}の関係でイメージされることになる。

「魂は、これら天の王から頂いた徳の荘厳の中で (en estas virtudes) 姿を変え・変容して (transformada), 女王とされたのを見る (se vea hecha reina)。』[LB. 4, 13]

天の王の花嫁、つまり天の王女とは、そう名指されてはいないものの、「天の元后 (regina coeli)」なるマリアの位置にも重なるものであろう。ヨハネの神秘的合一論はつねに人間一般の「魂」が主題、主人公であって、はっきりマリア論的枠組みを取ることはないが、しかし暗黙裡にであれここで魂が、カトリック的伝統では人間の最高の姿であるマリアの位置にまで挙げられることで、魂と神との同等性 (equality) は、——ヨハネにおいて合一はつねに、静的な同一性 (identity) ではない運動的なものであるのだから——両者の行為の相互性 (reciprocity, mutuality) というかたちで徹底されることになる。神はあくまで創造者であり魂は被造物であるが、マリアは逆に神を「生む」者であり、幼子イエスとなった神を慈しみつつ「胸に抱く」者でもあるからである²⁴⁾。

こうして、おそらくは「男と女」という違いのみを——これはしかし両者間の優劣関係を含意しない差異、むしろ逆に、両者間の愛の関係を可能にし具体的ならしめる積極的な差異である——残して、神と魂とはほとんど「等しい」ものとなる。その等しさを成立させる最終的原因が神の方にあることは言うまでもないが、しかしこの同等化としての合一が完全に成立した場合には、魂は神と同じことを、いつも為しうる者となる。魂は「神を目覚め」させ、あるいはマリアのように「神を生む」ことにさえなりうる。こうした「等しいふたり」である以上、双方のなすことはすべて、ふたり一緒になすことになる。ここにおいて、このふたり (ambos) を一括して捉え、ふたりが一緒に語る言葉のかたちとして、——ヨハネ自身はここでは主題化して論じていないが——「神と魂とのふたり」を指して「私たち (nosotros)」という一人称複数 (双数?) 形の言葉が、真の意味で発語されることになるだろう²⁵⁾。そこで最後に、合一の状態にある魂の言いうる言葉としての、神と魂との「一人称複数」の意味について簡単に検討しておきたい。

3. 「合一」の人称——「私たち」の構造

語の素朴な理解からすれば、魂と神が合一するということは、合一以前には二つのものだった

た魂と神が一つのものになって、以後は魂にせよ神にせよその合体物（綜合?!）にせよ、とにかく本質的には「一つ」のもののみが現存する、ということになるかもしれない。しかし繰り返して見えてきたように、『炎』にはそうした意味での合一のイメージは見られない。ヨハネにとっては、新プラトン主義的神秘主義の伝統としてしばしば強調される包括者ないし根源者としての「一者」への志向ないし憧憬——言わば ‘henomania’ ——はほとんど見られない。対して言うなら、ヨハネを一貫して支配しているのは ‘duomania’ であろうか。つまり魂の神との合一とは、魂と神が「一つ」になることであるよりも、本当の意味で「ふたり」になることとして捉えられていると思われる。ヨハネが「一」を強調するのは、もっぱら、魂の愛の対象が神のみに集中されるべきだとのコンテクストにおいてであって、これはいわゆる選択・排他的「一」である²⁶⁾。

だから、ヨハネにとって「目覚め」が何らか目指されるときにも、それは自分一人が（真理に）目覚めるというよりも、（神なる）あなたが（私において）目覚める（recuerdas）という二人称のイメージを取る。それは、これも神秘主義の或る種の理解において時折見られるように、魂が真の意味での「我」を発語できるようになるといったことではない。そうではなく、神と自分とを指して真の意味で「私たち」と言えるようになることが合一の成就である。

したがってまた、これもときに通俗的に言われることだが、ヨハネにとって神秘的合一とは、何らか「主客未分」の状態になることでもない。主客の区別ないし関係は、合一においても、あるいはそこにおいてこそ保たれなければならない。但しそこでの主客は或る特有なかたちで結ばれる。すなわち、この「私たち」にあつては、主客はつねに互換可能との側面をもつのである。「目覚め」の主語と客語の位置には魂と神のどちらもが立てるのであり、「神が魂を目覚めさす」と「魂が神を目覚めさす」は、同時に、且つ或る意味では同等に——つまり神の側のその都度の先行性・優位性を常に想定した上で——成立するのであった。我と汝との間で、同一の動詞をめぐり²⁷⁾、あるいは同一の対象をめぐって²⁸⁾、完全に滞りのない互換性が成立することが、神秘的合一ということである。

こうした性格の動詞である「目覚め」が生起することによって、魂は、かの「私たち」を発語できるようになる²⁹⁾。しかしこれが——つまり神秘的合一の実現が——容易なことでないことは、「私たち」という代名詞の文法的身分がもつ或る奇妙さが既に示している。一人称複数とは、代名詞の組織からすれば「私（一人称）の複数形」と見えるからである。が、私が複数である・複数の私がいるとは——「私」を何らかの唯一性と捉えるなら——、端的な矛盾ではないのか？³⁰⁾

しかしこの「私たち」は、それだけで何か物の名詞の如くに成立し発語される言葉ではない。この一人称複数（正確には双数）は、本来的に一人称主格＝主体のかたちとして成立する。つまり「私たち」という発語は、つねに「私たちが何かをする」という動詞と（ほとんど）同時にのみ、成立すると思われるのである。たしかに、私とあなたを一つにする「私たち」は、ふたりを繋ぐ第三項としての動詞（ないし共通の対象）があつてこそ実現・現実化する

るのであって、何もしない二者が並立・併存するだけでは、「私たち」とはならないだろう。「私たち」は、それぞれ孤立して自存する神と魂の二者を外から一括した集合名詞なのではなく、はじめから人称代名詞なのであり、そもそも人称代名詞とは、(普通の名詞より以上に)何らかの格をとりつつ動詞との関わりのなかでこそ存立する言葉である³¹⁾。

こうした「私たち(は・が)」においては、それがまず一人称主格である点でたしかに或る主体性、自発性が、あるいは根本的自由が語られており、ここでは魂にとって、「私たち」のもう一方である神との隔離感ないし齟齬の感、およびそれに伴う欠如感、孤立感のようなものは消滅ないし克服されている。「私たちふたり」はつねに、同一の動詞の共同主語の位置に、ある時は並んで、または重なって、ある時は向き合って、立つのである。

がまた、それは複数、むしろ双数である点で、魂と神の間の差異は構成的に、積極的に保たれ、肯定されている。「目覚め」は、神が私を目覚めさすこと(であり且つ私が神を目覚めさすとも言う)なのでもあり、ここでは私は、「目覚め」という動詞を挟んで神に対する対格のかたちで存立する³²⁾。また神は、つねに私に抱かれいつくしむ対象として把握され続ける。このとき双数の「二」は、両者の間に成る愛の現実態を可能にする条件となっている。

こうして、魂(=自己=私)というものが、幾何学的点に類した単一無構造なる孤ではなくして、その存在構造において或る複数性ないし双数性を有したものであること、あるいはそのようになること、そしてはや決して齟齬や乖離ではない差異を構成的に含んだ「私たち」を、神と共に・神を相手に発語する主体(同時に再帰的客体)となること、これが、十字架のヨハネが神秘的合一という言葉で捉えようとした、魂の理想の姿だったと思われる³³⁾。

註

(*) 本稿は、『愛の生ける炎』を対象に同一の副題で発表してきた一連の拙論(以下の註で言及される)を一応締め括るものであるため、同書の言語論上の性格を巡る筆者の見解等、本稿の前提となっている諸論点については再説を省く。使用テキストや略号等も既発表稿に準ずるが、ヨハネの著作については以下の略号を用いる。『カルメル山登攀』→S、『霊の讃歌(B版)』→CB、『愛の生ける炎(B版)』→LB, J.L. Astigarraga, et als., *Concordancias de los Escritos de San Juan de la Cruz*, Teresianum, 1990. → Conc.

- 1) その雰囲気連続を示すために、「暗夜」の詩の最後の三連を掲げておく。「En mi pecho florido/que entero para él solo guardaba/allí quedó dormido/y yo le regalaba/y el ventalle de cedros aire daba./El aire del almena/quando yo sus cabellos esparcía/con su mano serena/ en mi cuello hería/y todos mis sentidos suspendía.//Quedéme y olvidéme/el rostro recliné sobre el amado/cesó todo y dejéme/dejando mi cuidado/entre las azucenas olvidado. (花のような[花で飾った]私の胸/この人にだけ潔く守ってきた/そこでこの人は 眠っていた/私はかれをいつくしみ/杉木立は梢から[杉の扇で]そよ風を送っていた//塔の狭間からくる風が/かれの髪を梳く私に/その透明な手で/うなじを傷つけた/すると私はなにもわからなくなった[感覚がみななくなりました]。//そのままじっと すべて忘れて/恋人に 顔を凭たせて[恋人の顔を見おろして]/すべては止み もう何もしない/気づかいもみな/花さく百合の間に忘れられた)」。但し、この詩への注解として書かれた『カルメル山登攀』と『魂の暗夜』は、始めの三連まで注解がなされたところとともに中断・放棄されたため、上引の詩行への「解明」は存在しない。また、雅歌の翻案ともいえる「霊の讃歌」の詩は、一貫して田園的情景の中での恋愛が歌われており、全体が『炎』と同質の文体で「解明」されている。

- 2) 「魂の中心にして根底、つまり魂の純粹で内奥なる本体」とは、別稿で論じたように、神と魂との合一のなされる「場所」を掴む表現である。cf. 拙論「神秘思想における〈見ること〉と〈触れること〉」(『工学院大学研究論叢』25号, 1988), 「魂の中心／神の中心」(『同』32号, 1994)。
- 3) 『炎』全巻の末尾となる「不可説」宣言の文章を引用しておく。「この善と栄光にみちた息吹 (aspiración, llena de bien y gloria), また魂への神の繊細優美な愛 (delicado amor de Dios) について〔の中で (en)〕は、私は語りたくないし、語りたくても語れない。というのも、私はそのことについては語れなくともよいのだとはっきりわかるし、かりに語られたとしても、〔その実際のあり様には〕足りないものとなろうから。・・・というのも、この息吹＝吐息は善と栄光にみちみちていて、そのなかで・そのことにおいて (en que) 聖霊は魂を善と栄光で満たしたのであり、そのなかで (en que) 魂を、神の深淵において (en los profundos de Dios) 一切の言語と感覚を超えて〔聖霊〕御自身への愛に燃え立たせた (enamoró) のだから。このことにこそ、世々永遠に誉れと栄光あれ。アーメン。」[LB. 4, 17] (A版はもっと簡潔。)
- 4) 整理すればほぼ次のようになる。1-3節：第四の歌全体の説明。5-13節：最初の二行の解明。14-16節：三行目の解明。17節：残り三行の解明放棄の宣言。
- 5) Sebastian de Cobarruvias, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, 1611 (rep. Turner, 1979); Real Academia Española, *Diccionario de Autoridades*, 1726 (rep. Gredos, 1984); Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua Española*, 2a ed., Espasa Calpe, 1992; Martin Alonso, *Diccionario Medieval Español*, Univ. Pontif. de Salamanca, 1986, 等による。
- 6) Conc. によれば、『炎』第四章以外での23箇所の用例(派生語の'recuerdo', 'recordación' も加えて)のうち、聖書の引用(およびそれへの解説)と、『霊の讃歌(B版)』第17歌での「愛を目覚めさす南風(austro que recuerdas los amores)」(これも事実上、雅歌の引用)を除けば、どちらにもとれる二箇所[CB. 17, 4; 25, 11]を除き、「想起」の意味でこの語を用いている。なおCobarruviasの辞書は、「目覚めさす、または思い出させる」と、目覚めの意味を最初に記している。
- 7) 註(2)に上げた拙論参照。また'en'という前置詞で捉えられている(魂の)「内」という「空間」イメージに関しては、拙論「魂の空間性——アビラのテレジア『魂の城』における——」(小川・宮家編『聖なる空間』所収, リトン, 1993)でも検討した。
- 8) 'hacer recuedos' というやや不自然な言い方は、後に見るように、神が「(自ら)目覚める」の意味にも「(魂を)目覚めさす」の意味にもとれるので、直訳しておく。
- 9) 'relucir' を「映し合い」のニュアンスを強調して訳す。cf. 拙論「神のかけ」(『工学院大学研究論叢』33号, 1995) 全被造物、とくに「徳性(virtudes)」相互の「映し合い」に関しては、cf. LB. 3, 15-17。
- 10) 『炎』の散文がもつ文体上の諸効果、巧みさの文芸学的分析として、cf. Hermut Hatzfeld, *Estudios Literarios sobre Mística Española*, 3a ed. corr. y aum. 1976, Gredos, Madrid, cap. XI, La prosa de San Juan de la Cruz en la 'Llama de Amor Viva' (pp. 325-348)。
- 11) Jn. 1, 3; Act. 17, 28; Is. 9, 6; Phil. 2, 10; Hb. 1, 3の各箇所が引かれる。
- 12) これは、カルデロン・デ・ラ・バルカの聖餐神秘劇における抽象概念の擬人化や宇宙の劇場化——いわゆる宇宙大劇場——を連想させるかもしれない。
- 13) こうした記述の背景には、当時サラマンカ大学で講じられていた地動説的宇宙像が背景にあるとされる。因みに1618年刊行の最初のヨハネ著作集では、この箇所は「異端」の地動説的表現にならぬよう手を加えられているという。cf. EDE版全集 p. 1015, n. 3; José Luis Sanchez Lora, *San Juan de la Cruz en la Revolución Copernicana*, EDE, Madrid, 1992. (因みに、Thomas Aquinas, S.T., Ia, q. 8, a. 3, resp. には、王がその権力(potestas)によって王国全域に存在することが、神の遍在の「イメージ」として用いられている。)
- 14) ヨハネは別の箇所では、「背中からの神認識(conocimiento de Dios por las espaldas)」という表現も用いている(cf. CA. 32, 4; 36, 4; CB. 19, 4; 37, 4)。Bibliotheca Carmelitana版の全集(San Juan de la Cruz, *Obras Completas*, ed. por Eulogio Pacho, Editorial Monte Carmelo, Burgos, 1982)の註でE. パーチョは、この「後ろ(から)の認識」を、出エジプト記33章のモーセの見神の出来事と関連させつつ、トマス的な神の「経験論的」存在証明(パーチョは「ア・ポステリオリな神認識」と言う)に見られるような態度を指すものとしている。フォン・バルタザールは、魂はここでアナログ・エンティスという

事態、すなわち神と全被造物との関係そのものを見るのだ、と解している (cf. Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit*, Einsiedeln, 1961, Bd. 2, pp. 463-531, とくに pp. 508-509)。たしかにヨハネはこうも言っている。「神は全ての被造物を動かし、支配し、それらに存在と能力と美しさと賜物とを与えつつ (moviendo, rigiendo y dando ser y virtud y gracias y dones), またそれらを自らのうちに潜在的かつ現存的かつ本体的に保ちながらも (teniéndolas virtual y presencial y sustancialmente), つねにそのままに留まっている (siempre se está así) のだから、魂は、神が神自体においてそうであるところのもの (lo que Dios es en sí) と、神がその被造物においてそうであるところのもの (lo que es en sus criaturas) とを、唯一の光景・ヴィジョンのうちに (en una sola vista) 見ることになる」[LB. 4, 7]。が、イメージ言語によるヨハネの語り方を何らか特定のスコラ学的概念に同定ないし還元して理解する前に、いずれにせよイメージの上では、「後ろ、背中からの神認識」は、明らかに「正面からの」つまり「顔と顔を合わせての」それ (cf. 本稿 15 頁) と対比的に考えられている。つまり、ヨハネがこの「目覚め」において最終的に語らんとすることは、以下に見るように、存在論の真理ではなくしてペルソナ的神との言わば対面知なのである。cf. Jacques Maritain, *Distinguer pour unir ou Les degrés de savoir*, DDB, 1963⁸, pp. 652-654 (n. 2)。

- 15) 所謂 'divina pati' の意味のヨハネ的展開については、拙論「魂の《受動性》」(『東京大学宗教学年報』8号, 1991) で論じた。
- 16) 合一における魂の「変容」の意味については別稿を用意している(『甘美な接触——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(3)』(未発表))
- 17) 『カルメル山登攀』のコンテキストでは、この故にこそ我々の魂は、神を認識せんとするときには自らのあり方 (modo, manera) を、認識対象に相応しく浄化しなければならないのだった。cf. 1 S. 14, 1; 2 S. 4, 5; 16, 6-7; 17, 3; etc.
- 18) 3 頁に述べたように、'recordar' は自動詞、他動詞両方の意味が可能である。一方 'mover' は原則として他動詞であり、自動詞に用いるには、'moverse' と再帰動詞形にしなければならないため、この「態」の変換は適用しにくい。「動き」への言い換えは、「目覚め」の解明上の役割を既に終えている。
- 19) ヴルガタ訳 23 節: 'exsurge, quare dormis, Domine/exsurge...' (協会訳: 44, 24)。
- 20) エステルに準えられた魂が「失神から気がつく・我に返る (volvió en sí)」というイメージも語られている [LB. 4, 12] (cf. Est. D, 6-16)。
- 21) 神秘家の言語と特質を、その自在な「パースペクティヴ転換」に見るものとして、cf. 田島照久『マイスター・エックハルト研究』(創文社, 1996)。
- 22) 神と魂との「うつりあい」については、前掲拙論「神のかげ」参照。また、ヨハネにおけるこうした視線の交錯のイメージとしては、『霊の讃歌(B版)』第12歌、「水晶の泉 (cristalina fuente)」の「解明」や、とくに同、第36歌、「あなたの美しさの中で (en tu hermosura)」の「解明」[CB. 36, 4-5]を参照。また、愛の交流のこうした位相について、cf. Jean-Luc Marion, 'L'idole et l'icône', in *Dieu sans l'être*, Fayard, 1982, pp. 15-37; ; id., 'L'intentionnalité de l'amour', in *Prolégomène à la charité*, Ed. La Différence, 1986, pp. 89-120, esp., 106-107。
- 23) とはいえヨハネは、この合一の状態をいわゆる至福直観のそれとそのまま同一視するわけではない。「魂の本体での、花嫁とのこの抱擁の中で、[花婿は] ふだんは眠っているかのようである。そうした彼を、彼女はたいへんよく感じとり (muy bien siente), ふだんの仕方で楽しんでいる (de ordinario goza)。というのも、彼女の中で彼が絶えず目覚めていたとしたなら、そしてさまざまな思念や愛が交わされて (comunicándose las noticias y los amores) いたとしたなら、そうした魂は既に(終末的) 栄光のうちにあることになろう (ya sería en gloria)。というのも、彼が目を開けて僅かでも目覚めるだけで (recuerda a mala vez abriendo el ojo), 上に語ったように、魂をあれほどにまでにしてしまうのだから、魂の中で彼がいつも彼女のためによく目覚めていた (para ella bien despierto) としたら、どうなってしまうことか」[LB. 4, 15]。この一節にも見られるように、ヨハネは合一の完全な実現は、正統教義どおり、この世にあっては不可能としている。このことの意味は別に検討を要するが、結論的に言えばおそらく、合一、つまり神と魂との最も然るべき関係のあり方は、何らかつねに未完成むしろ未完結であることを本質とするのであって、この未完性は、欠陥であるというよりも、合一が本質的にもつダイナミズム・運動性の表現である。合一はつねに、より完全な状態を要請するのであり、そしてこの要請が可能なため

には、何らか究極的完成のレベルがいわゆる来世（むしろ終末）に指定されている必要がある。但しそれは、何らか具体的で固定的な完成状態として把握されるものではなく、ただ、それに比してのみのあり方がつねに未完成であるとされうるためのものである、と思われる。

- 24) キリスト教の神秘的合一論においては、人間の魂がマリアの位置に準じて語られることには古代以来の伝統がある。cf. Henri de Lubac, *Exégèse Médiévale*, t. 4, pp. 507-513, Aubier, 1964. ; A. Solignac, art. Naissance Divine, in *Dictionnaire de Spiritualité*, t. 11, 1981, col. 24-34. ヨハネのマリア観ないしマリオリジーの諸相については, Ismael Bengoechea (ed.), *San Juan de la Cruz y la Virgen*, Miriam, Sevilla, 1990, 所収の諸テキストが網羅的に論じている。なおヨハネの『ロマンセ (Romances)』(vers. 289-291: 'así como desposado/de su tálamo salía/abrazado con su esposa/...') では、「新床 [新夫婦の座] から立って花嫁を抱く」という詩篇に由来するイメージないし表現は、はっきりマリアを対象として歌われている。なお、この「魂の内での恋人 (=子なる神) の目覚め」は、エックハルトの名の下に有名になった「神の子の誕生」のイメージのヨハネ的変奏と言ってよい。(エックハルトないしドイツ神秘主義からのヨハネへの影響は種々に想定されうるが、「誕生」イメージ自体に系譜については、cf. Hugo Rahner, 'Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von den Geburt Christi im Herzen des Gläubigen', in *Zeitschrift für Katholische Theologie*, t. 59, 1935, pp. 333-418 ; Pierre Miquel, 'La naissance de Dieu dans l'âme', *Revue des Sciences Religieuses*, t. 35, 1961, pp. 378-406 ; Dietmar Mieth, 'Gottesschau und Gottesgeburt. Zwei Typen christlicher Gotteserfahrung in der Tradition', in *Freiburger Zeitschrift für Theologie*, t. 27, 1980, pp. 204-233 ; Aimé Solignac, art. cit. ; ヨハネに近い文献としては、cf. Francisco de Osuna, *Tercera Abecedario Espiritual*, Trat. 3, cap. 7 (ed. BAC, p. 333), etc. オスーナはここではマリアのこととして論じている。) しかしこの「変奏」は、以下に一瞥するように、双方の合一理解に或る違いをもたらし、あるいは際立たせてもいるだろう。
- 25) この点は、一貫して婚姻神秘主義の枠組で構成される『霊の讃歌』ではっきり確認される。「霊的婚約 (desposorio espiritual)」や「霊的婚姻 (matrimonio espiritual)」といった合一の段階区分にも増して、魂 (=花嫁) が神 (=花婿) に対して、二人称的対面状況における呼びかけや応答の言葉だけでなく、「私たちが (nosotros)」という一人称複数の代名詞や、これを主語とする動詞を語る・語れるようになることが、合一の本質的進展のメルクマールとなっているようなのである。「狐たちを掴まえて (Cazadnos las rapsosas) [cf. Ct. 2, 15] /.../松かさ玉を作りましょう (hacemos una piña) [CB. 16], 等、およびともに「もっと楽しみましょう、愛するあなた、(Gocémonos, Amado,)/見にいきましょう、あなたの美しさのなかで、(y vámonos a ver en tu hermosura)/あの山を、あの丘を (al monte y al collado)/.../繁みのもっと奥深くに入っていきましょう (entremos mas adentro en al espesura)」以下の高揚した二連 [CB. 36-37], 等の詩句を巡る注解にそれは見て取れる。詳細は別に論じたい。
- 26) cf. LB. 4, 14 ; 1 S. cap. 13, etc.
- 27) 本稿では「目覚める (recordar)」という動詞に注目したわけだが、こうした主客を互換せしめる動詞がヨハネのテキストにはいくつか見出される。本稿冒頭に触れた「息吹く=憶れる=吹き込む (aspirar)」や、ヨハネの神秘思想で最も重要な動詞の一つと思われる「譲り渡す=与える (entregar)」もそれに属するだろう。しかし、こうした主客の互換性、回互性に最も相応しいのは「愛する (amar)」という動詞だろう。cf. Michel de Certeau, 'Mystique et psychanalyse', in *Cahier pour un temps 'Michel de Certeau'*, éd. par L. Giard, Centre Georges Pompidou, 1987, pp. 183-189, esp., p. 185.
- 28) 十字架のヨハネ『光と愛の言葉』(*Dichos de Luz y Amor* (ms. de Andújar)) n. 26-27「全天圏は私のもの、大地も私のもの。数多の民も、すべて皆、私のもの。罪人たちも私のもの。天使たちも私のもの。神の御母も、すべてのものは、私のもの。そして神ご自身さえ、私のもの。私のためのもの。... [cf. Jn. 17, 10]」ここで「私のもの」と言われているさまざまな「対象」が、同時に「あなた (神) のもの」であることは言うまでもない。
- 29) この「目覚め」の生起が、ヨハネにとっては本来の神秘体験に相当するのだろう。それは所謂超常現象や変成意識状態とは（そうした事象を「伴う」ことはあり得ても）本質的な関係はない。ヨハネの「神秘体験」理解については、拙論「妙なる接触」で論じた。
- 30) なればこそ、例えば、近代的自我（としての「実存」）の存在様相を典型的に描き出したサルトルの『存在と無』は、客体としてであれ主体としてであれ、「我々」が本来的な意味では（「神のイデー」ない

- し「形而上学的絶対的統一」との関連以外では)成立不可能なることを論じている。cf. Jean=Paul Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, 1943, pp. 466-482 (松波信三郎訳, 人文書院, 第二巻, 423-463頁)。
 ジャンケレヴィッチやバンヴェニストといった, 人称性の問題に鋭い関心をもった人々も, それぞれにこの「一人称複数」の原理的不可能性を指摘している。cf. Vladimir Jankélévitch, *La mort*, Flammarion, Paris, 1977, p. 24 f. (『死』仲沢紀雄訳, みすず書房, 27頁以下); Emile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris, 1966, chap. 18 'Structure des relations de personne dans le verbe'.
- 31) バンヴェニストが, 発話の状況依存性の有無を根拠に, 三人称を本来の人称ではないと主張したことは, 人称代名詞のこの動詞依存性を言うものでもあろう。cf. *op. cit.*, chap. 20 'La nature de pronoms'; chap. 21 'De la subjectivité dans le langage'.
- 32) レヴィナスが人間の根本的存立様態を, 預言者の 'me-voici (=hinneneni)' という言葉を使って, 「対格 (accusative)」的なものとして ('accuse' の倫理的・法廷の意味を込めて) と捉えていたことが参照されよう。cf. Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, Kluwer, Dordrecht, 1978, pp. 179 f.
- 33) それではヨハネにおいては, この一人称複数はずねに双数であるのか。つまり, 三人以上の共同性——いわゆる隣人愛の地平——は考えられていないのか——。この当然生じるべき問いについては, ヨハネの教説は, 第一義的には魂と神という「二者」間の事柄に限定して語られており, そこでの合一に関しては, 「隣人」の問題は主題的には関与していない, と答えなければならない。観想修道会の内部が彼の著述のさし当りの「生活の座」である。伝統的用語で図式的に言えば, *vita contemplativa* の場面が論のすべてであって, *vita activa* の事柄は触れられていない。神と魂との「ふたり」の成立は, あくまで魂のあり方, 内的構造の事柄であるから, そうした魂 (=人間) がこの世の現実に対してどう生きるか——これが *vita activa* の問題領域——を一義的に規定するものではない。但しこれは, *vita contemplativa* と *vita activa* とは別のレベルのことであって二者択一的関係にはない, ということであって, 事実上は両者は不可分でしかない。しかもヨハネにとっては, 合一とは一貫して, 「(神にして) 人」でもある「キリスト」と「ふたり」になることに他ならなかった。

(本稿は平成8年度工学院大学総合研究所一般研究費による研究成果の一部である。)