

# 十字架のヨハネの詩をどう読むか

上田閑照の「言葉」論を参照しつつ

鶴岡賀雄

はじめに

比較宗教学の観点から「東西宗教」、とくに仏教とキリスト教を比べるとときに最も目立つ、そして最も中心にあると見える問題は、双方の根本概念、ないしは「概念」とは言いにくいとすれば）究極語であろう「神」と「無」（あるいは「空」）を、どう「比べ」るか——そもそも「比べ」うるか、「比べる」とはどういうことか、という問いを含めて——だろう。小稿は、この巨大な問題に対して、私なりの手がかりを得ることが遠く目指されている。その際、この根本概念ないし究極語がどう言語化されるか——言い

換えれば、広義の、そして本来の意味で「文学」化されるか<sup>1</sup>——、という観点を採る。「言語」の水準で問題を考察することは、たんに方法上の選択というより、事柄自体がそのことを要請するとも思われるからでもある。

そのための基点としたいのは、キリスト教の伝統中で「無」を強く、印象的に強く語った人の一人である十字架のヨハネの神秘思想である。具体的には、上記の比較宗教学的思想的関心を背景としつつ、十字架のヨハネの神秘思想の「文学的」な言語化である彼の詩作品を読解する、という作業に取り組みたいのだが、その際に、仏教、とりわけ禅仏教の伝統に養われた面を有する上田閑照の「言葉」理解

を大きな参照枠としてみたい。それによって、上記の「比較」のための視点が得られることが期待されている。

まず、上田の言葉論についての整理から始めたい。

### 上田閑照の「言葉」論<sup>①</sup>

上田は、その哲学、宗教哲学において、きわめて自覚的に「言葉」を問いと思索の場としている。このことの個人的契機については自ら語ってもいるが、しかし「言葉」への問い自体は、個々人の事情を越えた哲学の根本問題であることは古来変わらないだろう。宗教伝統内部の思索である神学や仏教教学にとつても同様である。が、言葉の問題——言葉とはそもそも何か、言葉と思维はどう関わるか、言葉と救済なり悟りなりとはどう関わるのか、等——が、それとしてあらためて問題化されたことは、二十世紀中葉の欧米の哲学（また人文社会科学）にとつて大きな出来事でもあった。いわゆる言語論的展開である。言葉への上田の着目ないしこだわりも、思想的には、二十世紀前半か

ら中葉にかけてのこの動向に呼応するものと見ることもできそうである。上田は、「言語」ではなく「言葉」という語で一貫して論じているが、本稿では、これを「言語」論の一場面として見て一般化しておく。そうすることで、「文学と宗教」という今大会のテーマとの接合の幅が広がるだろう。

なお、「文学」ということであれば、上田には、詩歌や小説を扱った魅力的な論考も多い<sup>②</sup>。それらは当然ながら、自身の「言葉」論を背景にしている。彼の言葉論、言語論は、文学論でもある。が、以下ではこの文学論には触れず、そのもとにある「言葉」論の枢要な論点と思われるものを、発表者の関心に即しつつ、確認しておきたい<sup>③</sup>。

### 「根源語」

上田の言葉論を構成する基本語は、「根源語」である。総じて上田の人間論の視線は、「人が言葉を言う」という場面に据えられているが、この事態を「根源的」にとらえるとき、その「言葉を言う」という事態自体が「根源語」

と呼ばれるのである。

この事態を上田は、「経験」と「言葉」という枠組みのなかに置いて論じている。具体的には、西田幾多郎『善の研究』における「純粹経験」とはそもそも何なのか、どう捉えたらよいかを説明する、という問題設定である。西田自身はおそらく自覚的には問うていない言語という問題系を、上田は西田の「純粹経験」理解、つまりは「西田哲学」理解のための重要な視角として導入する。端的にこのように言われている。

「経験と言葉」という問題の局面で、「純粹経験」はどのような事柄であるかという問題です。「中略」主客未分の現前である「純粹経験」そのものが、言葉が徹底的に奪われるという根本経験であり、それと一つに、言葉が新たに生まれるという根本経験であり、そのようなものとして根源的な「言葉の出来事」だということとです。(二二一九七)

純粹経験自体が、すでに言語の事態である、ととらえら

れている。そしてそうした「純粹経験」を「根源語」と見たい(二二三八八)と云うのである。であるから、ここでの「根源語(Urwort)」は、具体的な(「定在する」)<sup>⑧</sup>タームである「根本語(Grundwort)」——ハイデッガーの *Sein*、カントの *Vernunft*、プロティノスの *to hen*、大乘仏教の「空」、が例示される——とは次元が異なる。根源語は、具体的・実定的な言葉化以前の、但し「言葉(の地平)に出る」という動勢のもとに見られた経験の地平にあり、そしてその地平に立つことは、根源語を言う人がそれまでその中で生きていた「言葉世界」<sup>⑨</sup>から出る(出される、出てしまう)、つまり「言葉奪われる」ことを前提している。そしてその奪われたところ、奪われたという事態自体を根源として、「新たに」言葉が、それまで発語者が生きていた「言葉の世界」を根源から創り変える言葉として生まれる、とする。この根源的な経験を、「言葉から出て言葉に出る」と言いとめるのである。

純粹経験は、言葉が徹底的に奪われるという経験であ

り、同時に言葉へと新たに生まれるという経験であり、それが人間の死復活、主体の絶後再蘇であり、それと一つに新実在の現成であると言うことができると思いますが。あるいはそれをもう少し言い換えて見ると、「言葉から出て言葉に出る」(中略)そういう運動の極限、その極限運動そのものを根源語と見るわけです。何か「言い得ざるもの」があるとか、何かきまった根源語というものがあるというのではないのです。」(二一三〇〇)

右の引用で付言しているように、上田は、なんらか実体的な「言葉以前の地平」自体をそれとして想定ないしイメージしてしまうことは拒む。純粹経験とは、「言葉から出て言葉に出る」という「運動」の真相を極限まで純化して、その「極限運動」自体をとらえる、ある意味では形式的な把握とも見える。根源において経験される特定の対象のようなものが想定されているわけではない。(だから根源語から発せられる根本語は多様でありうる。)

#### 「分節」

根源語については、(簡便に過ぎようが)本稿の趣旨に鑑みて以上に止め、この根源語から根本語が生まれ、さらにさまざまな(「定在する」)言語体が産出されてくる、「言葉に出る」側面についての上田の説明をつづいて見ておきたい。上田はこれを、「分節」という、(ソシュール流の?)言語学由来と見える語で語る。この概念によつて、「純粹経験の自発自展」である全「西田哲学」の展開も、西田の根源語をどこまでも論理的に徹底し深化拡張していく哲学的な「分節」として、その果てしない運動を捉えることができる。<sup>⑩</sup>とともに、こうした見方は、「哲学的分節」以外の分節のあり方を考えることを可能にしている。根源語の「文学的分節」、「詩的分節」が考えられてよいということである。上田自身、「リルケの遺偈ともいべき」自作墓碑銘をそうしたものとして読み解いてみせている。<sup>⑪</sup>

だとすれば、哲学的分節と文学的分節——「理的分節」と「詩的分節」とも言われている(二一三〇五)——以外

にも、これと類比的ないし拡張的に、さまざまな言語的分節ないし非言語的な——たとえば身体行為による——分節も考えられてよいだろうし、純粹経験⇨根源語の成る水準を本来の意味での「宗教」の水準とするならば、多様な形態をとる「宗教言語」はその分節の諸様態、ということになる。言葉への「出方」はさまざまでありうる。

さらに、上田は、「分節」にかんして、「第一次分節、第二次分節」という考え方を導入している。根源語の第一次分節である哲学の根本語彙（根本語）や詩作品（の核をなす一句）について、その「意味」を理論的に「説明」し、あるいは一篇の作品に彫琢していくことで生まれる言語態が、根源語の第二次分節とされる。そうすることで、根源語⇨第一次分節⇨第二次分節という、ある種の発出関係にある水準分けがなされる。であればさらに第三次以降の分節も考えられるだろう。しかも、この言語上の諸段階は、「自覚の事として」は、「覚」⇨「自覚」⇨「自己」⇨「世界」理解<sup>④</sup>、の三位相と対応させられてもいる（二一三〇八）。

上田の言葉論は、つねに、言葉を言う「人の経験」と「一つに」考えられている。

根源語とその分節をめぐる上田の論は、より立ち入った検討を誘うが、ここでも以上にとどめ、続いてそうした「言葉を使う人」という視点、つまり言葉は「人が言う」ものだとする把握、また言葉が言われる「場」をめぐる論を見ておきたい。

#### 「人」が「言う」ものとしての言葉

上田の言葉論は、「人が人に言う」ものとしての言葉の考察にも展開している。言葉にはつねに、「私」が「あなた（汝）」に言う、という側面がある。この面の考察は、西田の重要テキストの一つだろう「私と汝」を受けつつ、「もはや、単純に「私と汝」では言い尽くせないであろう」（四一―二九五）、<sup>⑤</sup>「個と個」の窮極的な場所」（四一―二九四）の開示にまで進んでいく。それは、西田のよく引く禅語では「億劫相別れて須臾をも離れず尽日相對して刹那も對せぬ」<sup>⑤</sup>、絶対無の場所に於ける人と人との（「逆対応」的な）

共同性の地平に到るのだろうか（四一二七四、二九三、等）、その原態として想定されているのは、禪問答を範型とする「人と人」（という「二人」の「間」に現成する「啐啄同時」の応答の出来事だろう。「おい！」「はい！」の呼応はそれだけですでに存在の交わりの究極であり、人間存在の充実である」（四一二七九）。ここでは、「人（ひと・にん）」は、言葉を言い／聞く（言われる）、言葉の主体として捉えられている。

こうした方向からの言語の探究は、ブーバーの『我と汝』における「根本語」論をつねに参照し出発点にしている。ブーバー等の人称言語論も、広義の言語論的転回の一翼を担うものだったと見るなら、「個に対して個」として人間を、つまり「人」を捉える態度は、筆者にとつては、第一哲学としての倫理を説くレヴィナスの言葉論への参照を誘う。知られているように、レヴィナスは、ブーバーの盟友だったローゼンツヴァイクから深く学びつつ、言語 (langage) を他者との関わりの本質的あり方として捉えて、（他者に）

「言うこと自体 (Dire)」とそこで「言われた言葉 (dits)」をはっきり区別する。上田もレヴィナスも、言葉というものを、「言われた言葉」（これは特定の「定在する」言語によって書記化されうる）とは区別された、それ自体では書記化されない（私の汝への）関わり自体」としてとらえている。そして上記のように、上田はこの「関わり」を、「向かい合いつつ向かい合わない」、「向かい合わないという仕方に向かい合う」（四一九五）、いわば関わることのない関わりと捉えることになるが、ここからは、ブーバーやレヴィナスが、また続いて見るように十字架のヨハネが属する「人格的一神教」の伝統の中の思惟と、上田らの属する仏教ないし禅仏教のそれとの、重要な対比考察がなされるべき問い地平が浮かび出るように思われる。

いずれにせよ上田は、言葉を、それを言う「人」と切り離さずに捉える視点をつねに確保しつつ、言葉を論じ、また読んでいる。言葉には、それを言う／言われる「人」のいわゆる境涯と発話の位相ともいうべきものがつねに組み

込まれていることを確認しておきたい。

### 「人格神的唯一神教」における「根源語」

さて、本稿の目的は、「東西宗教」の比較という大きな問いを念頭におきつつ、具体的には、上田の言語論を参照しつつ十字架のヨハネの「神秘主義的な」詩作品を読む方法を探る、ということだった。しかし、十字架のヨハネが属しているキリスト教——その基本性格を本稿では、いわゆる人格神を奉ずる唯一神教（「アブラハムの一神教」と捉えておく——と、上田の言語論が大きく依拠している宗教伝統である禅仏教とは、基本的思惟構造を異にしている<sup>⑥</sup>。そこで、十字架のヨハネの作品世界に向かう前に、彼が属するキリスト教においては、「純粹経験と根源語」が基本的にどのように考えられているかについて、私観を陳べておきたい。

仏教が釈迦の「悟り」を根本に据えるように、キリスト教（ユダヤ教、イスラム教も同様だろう）は神の「啓示」を根本に、あるいは根源に据える。「唯一の神が存在する」

といった、命題として言語化される「客観的真理」の受容以前に、「神がわたし（たち）に言葉を語った」という「経験」が、アブラハムの一神教の根本にある。その範型的場面として、当のアブラハムに神の言葉が臨む場面、あるいはモーセへの神名の決定的開示の出来事が挙げられるだろう<sup>⑦</sup>。アブラハムもモーセも、神の言葉、呼びかけ——「アブラハムよ」——を受けて、直ちに、つまりなんらの躊躇いも疑念もなく「純粹に」、「啐啄同時」的に、「ヒネーニー（hineni）」（「はいー」「わたしはここに（here I am, ne-voici）」と応える。この「言葉の呼応」が、アブラハムの一神教における純粹経験＝根源語、ないしその位相に想定されてよい事柄と思われる<sup>⑧</sup>。

「神」という、それ自体としては「無相」の、人間ならざる「サムシンググレート」、「無・限（者）（In-finite）」あるいは「絶・対（者）（Ab-solute）」といった否定辞をもってしか名づけ得ぬ、つまり実定的ないし「定在」的には「無」である者が、人に「対して」、呼格を以て言葉を言い、

それと（ほとんど）同時に人（アブラハムなりモーセなり）の預言者、潜在的にはすべての人間）が、「はい、ここに」と（自らを神への対格としつつ）応ずるといふ、呼応の経験が、人格神的唯一神教の根本だと思われる。ただし、この伝統では、そうして（「宗教」的）「主体」となる人間は、そのあり方において、まず「他者からの呼びかけられに応じて」、自ら（「はい」と）言葉を言う主体（「我は・私は」という主格＝主体）となる、という順序ははっきりしている。だから人間は「被造物」なのである。「呼ばれて応ずる主体」としての位相において人間を捉えている、と言ってもよいのだろう。

ちなみに現代のエジプト学者ヤン・アスマンは、宗教史学ないし比較宗教学的観点に立って、こうした「人格神的唯一神教」の成立を、出エジプト記におけるヤハウエとモーセ（に率いられたイスラエルの民）との「人格的」関係の精練に見て、これを「忠誠（Loyalty）の「神教」と性格づけている。この「忠誠」は、多くある神々の中から、「（他

ならぬ）あなた（二人称単数）」にわたし（たち）が選ばれたことで成立する濃密な情念を伴った関係性であり、その関わり自体の性格からして、「あなた」以外の者への類似のかわりを許容しない。言い換えれば「排他的「神教」である。この、「あなただけ」に繋がらんとする関係性は、主と僕（王と臣民）の「忠誠」関係に「準えて」語られるが、また、男と女の「恋愛（夫婦）」関係に準えられることも多い。

十字架のヨハネもその伝統の代表者の一人である「婚姻神秘主義」は、この恋愛を根本比喩として、神と人との呼応、応答の関係性を、生き、極め、語ろうとする。

### 十字架のヨハネの「根源語」と「詩的分節」

十字架のヨハネ（Juan de la Cruz, 1542-1591）は詩人神秘家と言われる。彼のいくつかの詩はたしかにスペイン語詩史上の珠玉とされている。しかし彼が「詩人神秘家」と言われてよいのは、作品の質のみならず、その「神秘思想」

——彼の「キリスト教」と言ってもよい——にとつて、詩を「書く」（これは彼の場合、「歌う・詠う」に近い）ことが、「思想の文学的表現」といったものにとどまらない、本質的・根源的な意義を有しているからである。詩を書く・詠うことは、彼の神秘思想の、あるいは彼自身の「根源語＝純粹經驗」に直結している、と思われる。以下、上田の言語論を参照しつつ、つまりその言葉論の基本語彙を用いつつ、十字架のヨハネの神秘思想の、とりわけその詩の言葉の性格をめぐつて私見を述べたい。

### 「詩人神秘家」誕生の経緯

まず、彼が「詩人神秘家」である所以を、つまり、彼の詩と神秘思想の同時的成立の次第を、伝記的事実から見ておく。

十字架のヨハネは若くして観想修道会カルメル会に入会した。現世を離脱した観想生活のなかで、神との合一の生を生きることが彼の願いだつた。しかし、サラマンカ大学の神学課程に進んだころ、女子カルメル会の改革運動を始

めていたアビラのテレジア (Teresa de Ávila, 1515-1586) に見込まれ、改革運動を男子会にも広げる最初のメンバー三人の一人となる。大学を中退し、厳しい修道生活の実践に乗り出すが、改革運動は一方で激しい反撥を生み、運動の中心メンバーと見られていた彼は、一五七七年一二月、改革派によつてトレドの修道院に拉致され監禁されてしまう。運動からの離脱を日々迫られる過酷な環境の中、体力の衰えから生命の危機さえ感じた彼は、翌年八月半ばのある日、深夜、決死の脱走を試み、幸いにも当地の改革派女子修道院に逃げ込むことができた。

十字架のヨハネの思想形成についてはほとんど判っていないが、この監禁生活の経験が決定的だつたことは十分推測できる。なぜなら、彼はこの幽囚の日々の中で「詩人」になつたのである。彼が脱出のとき唯一携えていたのは、見張り役の修道士にもらつたという小さな手帳だつたが、そこに記されていたのは、監禁の小部屋で生まれた数篇の詩歌だつた。そして後述するように、彼の主要な著作はす

べて、これら自作の詩に込められた「意味」を自身が「解明(Declarar)」するという形式で書かれるのである。つまり十字架のヨハネの「神秘思想」は、この幽閉体験の中で初めて言葉となり、その言葉のかたちは「詩」だった、ということになる。

手帳に記されていた作品は以下の四篇である(題名はすべて通称)。

- 「霊の讃歌(Cántico Espiritual)」(A版と呼ばれる最初の形態の「第三十一歌」まで。この作品は、その後数次にわたって増補され、構成も大きく手を加えられて、最終的には四十の「歌(Canción)」からなるB版にまで到る。最も重要な作品である。)

- 「夜なれど(Aunque es de noche)」(後述)
- 「「初めに言葉ありき」をめぐるロマンセ」(「ロマンセ(romance)」とは、平易な叙事歌謡の形式、およびこの形式で書かれた作品を言う。この作品では、創造から受肉まで、彼のキリスト教神学理解の根幹が平易な

ものがたりのように語られる。)

- 「バビロンの流れのほとりにて」をめぐるロマンセ」(詩編第一三六篇の神学的翻案・敷衍)

さて、上田の言語論を参照するなら、このトレドの数か月は、十字架のヨハネにとつて、文字どおり「言葉を奪われる」出来事だったと言える。改革運動を貫くことは、修道士としての要件である長上への従順の誓いを破ることであり、それまで自身の中で生きてきた宗教的秩序から、敢えて離脱することである。その決意を、度重なる強迫に抗して貫きとおすに際しては、その離脱行為を敢えてなす根拠をあらためて見詰め直すことになったはずである。かくて、この捕囚の数ヶ月の間——「バビロンの流れのほとりに」のロマンセは、彼がこの境遇をバビロン捕囚に準えていることを示唆している——、十字架のヨハネは自らのキリスト教を根底から・根源から経験し直す。根源に遡ってこそ「改革」はなされうる。そうした遡源は、だから、それまでの「言葉世界」から「出る」ことであり、

その意味では「言葉の外」で確かめられたキリスト（教）経験が、新たに、上田の言う根源語となつて「言葉に出て」、定在する作品として結晶した形態が、上に列記した詩編群だった、ということになろう。なかでも「夜なれど」とよばれる作品は、すべてがそこから溢れ来たる「根源」について、源の極めがたい夜の泉を比喩として歌っており、ここでは「夜」、ないし「夜だけれど」という一句が、まさに上田の言う根本語(Grundwort)となつている。そのさまをいささかいていねいに見ておきたいのだが、その前に、こうして「詩人神秘家」となつた十字架のヨハネの後半生をごく簡単に確認しておく。

トレドの幽閉を逃れて以降も、十字架のヨハネは改革派の重要メンバーとしておもにアンダルシア地域で活動を続ける。その間、改革派の勢いは次第に増し、一五八〇年には改革派が独立を認められ、跣足カルメル会が成立する。十字架のヨハネは霊的指導者の一人として声望をが高まり、新修道会の運営活動の傍ら、自作詩への註解（「解明」）

という独特な形式によつて自らの叙述をも行う。十字架のヨハネが「言葉に出た」最初の言葉のかたち、「根源語」の第一次分節が「詩」だったとすれば、その「解明」はその第二次分節（根本語の詩篇への作品化を第二次分節とするなら、自作詩への自註は第三次分節）ということになるう。

ところがほどなくして改革派内部での路線対立が発生し、現世からの離脱を強調する彼の修道思想、「無(mada)」の教説は、極端なものと危険視され、会の中枢から外されていく。一五九一年にはいっさいの職を解かれてアンダルシアの小修道院に「追放」され、その数か月後、五十歳を目前に熱病で急逝する。

#### 詩的根本句…「夜なれど」

「夜なれど」と通称される詩は、「霊の讃歌」、「暗夜」、「愛の生ける炎」の詩的洗練度はない素朴な語り口のさくい頻だが、詩人神秘家が歌つた最初の詩篇の一つであり、十字架のヨハネの「根本語」を考える際に重要である。あまり



らない はじまりなどないのだから」(第三連) と言われている。ここで「はじまり」は、泉のさらに水源としてイメージされる、いわば「神(＝泉)の始源」のこととしてよい。しかしその始源は知られない。あるいは「知る」というかたちではとらえられないとされている。「よく知っている」と言えるのは、「この泉には底(suelo)がなく、」(第五連)、「誰も泉を渉れ(vadealla)ない、」(同)ことまでである。この点では十字架のヨハネは、神を不可知の無限・無底とする、「非知(nosaber)」と「無(nada)」の神観の系譜に連なっている。泉としての神は、「すべてのはじまり(todo origen)がそこから湧き出てくる」(第三連) けれど、それ自体は果てが無く、極めえず、知り得ない。しかしこの夜の泉は光の源でもある。「すべての光はそこから輝き出ている」(第六連)、「これにまさって美しいものはない」(第四連)、しかしそれ自体は見えない、「翳りひとつない透明な明るさ(su claridad nunca es oscurecida)」(第六連)である。神性の流れる光源である。

三位一体の神もこの神の根源・根源である神の泉から発している。この「泉(fuente)」から「流れ(corriente)」が「生まれ(nace)」(第八連)、さらにこの泉と流れの「二つから発する(procede)流れ」(第九連)があるが、この二つはいずれも第三の流れに先だつ(procede)ものではない、と言われている(同)。このいささか不自然な言葉遣いが、父が子を生みその両者から聖霊が発出するが三者は先後関係にはないという(西欧的)三位一体論の基本を言っていることは明らかである。そしてこれらの流れは「とても豊か(tan caudalosas)」で、「地獄も天も人々も」潤していく(第七連)。

そして末尾の三連では、「この永遠の泉(aquesta fonte eterna)」が「このいのちのパン(este vivo pan)」に「隠されている(escondida)」こと、つまりキリスト教最大の秘義ともいえる聖体が歌われる。泉から流れ出る「いのちの水」が、「いのちのパン」に隠れていま眼前に届いていることを讃えて終わる。「生きとし生けるものはみなここに呼

ばれている／暗い中 この水で満ちたりるようにと。／いまは夜だから (porque es de noche) (第十二連)。この連だけ、リフレインは「夜だけれど」ではなく「夜だから」となっていて、神の始源・源泉に発するキリスト教神学のドラマが眼前一個のパン一挙に収斂して、この世の暗さを生きたる糧となる効果を生んでいる。「わたしが願うこのいのちの泉 (Aquesta viva fuente)／それをわたしは このいのちのパンのなかに (este pan de vida) みつけました／いまは夜なのに。」(最終連)

ここでは論及することのできない二篇の「ロマンセ」とともに、このトレドの暗い小部屋の中で書かれた彼の最初の詩作品は、自身のキリスト教理解の根幹を、詩の言葉として、つまり習得した神学概念をなぞるのではなく自身の経験から語り歌う言葉として、言語化したものである。

しかし、テーマとしては三位一体以前の神の根源から聖体の秘蹟にまで及ぶこの詩篇の「神学的」説明は、書かれることがなかった。神観を思弁的に極めていくのはなく、

こうしたキリスト教理解のもとで、神との合一に向けてじつさいに変容していく魂の経験の具体相を語ることが彼の言語作品の一貫した課題だったからである。だから、無底の神そのものへの観入ではなく、そうした神への「信・信仰 (fi) 」によって見えない神とかかわるこの世の生のあり方をとらえる「夜だけれど」の一句が、彼の神秘思想の根本語となる。詩篇の印象としても、リフレインとして繰り返されることにそのニュアンスを増し深めていくように感じられる「夜」のイメージが全編を貫いている。この「夜」の雰囲気は「詩的に」込められている含意が展開 (「分節」) されて、この詩作品として結晶しているのであり、ここでは、暗示されている神学的内容に、詩行の韻律と発音とイメージの生む効果によって、概念的な理解とは別のリアリティ、実感可能性が与えられている。した意味で、「夜 (なれど)」はたしかに、詩人神秘家十字架のヨハネの「根本語」ないし「根本句」と見うる。事実、彼の重要な詩作品はみな夜を場面としており、そしてそうした詩篇の「説明」として

彼の全神秘思想は言語化されるのである。<sup>72</sup>

代表作とされる「暗夜(Noche Oscura)」は、その通称どおり夜を歌い夜の中での愛の冒険を歌う、ほとんど「夜の讃歌」である。冒頭の一句「ある暗い夜に(En una noche oscura)」は、この世のすべてが闇に沈む状況でありそれを自身の境地とする魂のあり方を言うが、そうであればこそ、「誰にも見られず(nadie me veía)」「ごころに燃える愛の灯のほかは(sino la [luz] que en el corazón ardía)」何も見ずに「わたしも何も見なかった(mi yo miraba cosa)」、恋人との逢引きが成就する。そこでは夜は「あけぼのよりももっといと」と(amable más que el alborada)」と言われ、「そのあなた「夜」が愛する男を愛する女と結んでくれたのです(juntaste Amado con amada)！」と讃えられている。いま一つの代表作、長編詩篇「霊の讃歌」のクライマックスとなる「第三十九歌(B版)」では、すでに成就した愛のさらに新たにはじまる高みの予感が、やはり夜のシーンとして歌われている。作品中でも最も美しい

箇所の一つである。「風がそよぎ／小夜鳴き鳥の甘い歌がきこえる。／繁る木立 その麗しさ。／そんな静かな夜に／燃やし尽くして ても苦しくはない 炎が燃えている。(El aspirar del aire/ el canto de la dulce filomena/ el soto y su donaire./ en la noche serena/ con llama que consume y no da pena)」

十字架のヨハネの「夜」は、修道者にいわゆる「魂の暗夜」の窮境をもたらす否定的なものであるとともに、それと同時に「夜だけけれど」、むしろ「夜なればこそ」神との合一が成就する肯定的な夜でもある。この同じ夜の否定性が否定性のままに肯定的なものに「変容する」経緯を語るものが彼の修道思想の根本テーマである。ただし、確認すれば、この「夜」はあくまで詩の言葉である。十字架のヨハネの根源語(根源経験)の「詩的分節」としての詩的本語である。それは「理的分節」に向かうものではない。では、詩的分節とはどのようなものであり理的分節とどう異なるのか。このこと自体を十字架のヨハネは、「霊の讃歌」

への「解明」として書かれた『霊の讃歌』の「序文」で端的に語っている。その所論を見ておきたい。

### 詩と註解

十字架のヨハネの自作詩編の註解（「解明(Declaration)」のやり方は、著作ごとに一様でなく、同一著作中でも均質とは言えないが、それぞれの詩行、詩句について、総じて）「これはこう言っているようである(como si dijera)」といった接続法の言い方で、その宗教的「意味」が自在に、読みだされ・読み込まれていく、というスタイルは一貫している。これを、詩的根本語が詩作品として彫琢され(第一次分節)、さらにそこ可能的に潜在している豊饒な意味が、註解というかたちでさらに分節(第二次分節)されている、といった枠組みで理解することは可能であり、自然でもある。十字架のヨハネ自身が「歌」と「解明」の関係、またそれらがどう読まれるべきかについて簡潔かつ大胆に語っている『霊の讃歌』「序言」の解釈学は、テキストに即した入念な検討を誘う濃密なものだが、上田の「分節」論を参考しつ

つ要点のみを整理してみる。

「これらの歌は、修母さま、なにがしかの神への愛の熱によって書かれているように見えます」と「序言」は始まる。「よっつ(con)」とするより「込めて」としてもよい。つまりこの「歌」の言葉が発せられてくる源泉は「神の愛の熱(fervor de amor de Dios)」である。「神の愛(amor de Dios)」の「(de)」は主格的にも対格的にもとりうる。多くの重要な箇所でそうされているように、ここでもこの両義性が意図的に保持され、「神への愛」と「神からの愛」が区別されえないかたちで言われているととるべきだろうが、後者がより根源的である。すこし後でこの愛の熱は「聖霊」と等値される言い方がされているのだから。この「愛の熱」がなんらか経験されたところからこの歌が生まれた、と宣言しているのである。自作の歌なのに、「ように見えます(paracen)」といった言い方しているのは、この作品の言葉の根源について、それを聖霊とする自覚があるからだろう。<sup>20</sup>

であればこの愛は、神の愛なのだから、そこには知恵 (sabiduría) も込められている。愛の対象であり主体である神の「どうてい測り知れない (tan inmenso)」知恵と愛は、その「知恵に教えられ (informada) 愛に動かされ (movida) ている魂」が「言う言葉 (su decir)」のうちに、神の「知恵の豊饒さ (abundancia) と愛の衝迫力 (impetu)」を込めるものだと、と彼は言う。それは「神秘的知解 (inteligencia mística) のなかで言われた愛の言葉 (dichos de amor)」である。そうした言葉を言う者は、自らにおいて、たしかに

「愛の稔り豊かな真髓 (espíritu fecundo)」その「広がりや豊かさのすべて (toda la anchura y copia)」を、なんらか「理解し (entender)」、「感じて (sentir)」いるし、なお感知し得ないものを予感し「望んで (desear)」もいる。しかしそれを「通常の語り方で表現する (manifestar)」ことはできない。それで、「理論 (razones) で解明」するよりむしろ「形象 (figuras) や比喩 (comparaciones) や類似 (semejanzas)」によって、「感じていること」の幾分かでも溢れ出させ、そこ

に隠された神秘のながしかを注ぎ出すのである」。そうして生まれた愛の言葉が、自分の「歌」(「霊の讃歌」) だということである。古来の詩の靈感説に似るが、詩人は天来の言葉のたんなる伝達者ではなく、あくまで自らにおいて、自らの経験として神の知恵を感じし愛に動かされたところから言葉を発している。だからこそ「歌」の「解明」もなしうるのである。以上が、自身の詩の言葉の性格の説明である。

では、「歌」とその意味の「解明」の関係はどうか。十字架のヨハネはこれを、聖書の言葉と、「教会の博士たち」による聖書註解の關係に重ねている。(ということは、自身の「歌」を、大胆にも、聖書の水準に据えることでもある。) であれば両者の言葉の質的落差は絶大である。聖句の含意は無限であり、「これまで書かれ今後書かれよう無数の」註解も、聖句に込められた意味の「最小部分ではない」と彼は言う。自身の歌についても同様だ、と言いたげである。じつさい、上記したように、彼の「解明」は

必ずしも理論的・体系的に整合的なものではなく、個々の詩句に触発された断片的な議論の集積とも見える。同じ聖句に多様な、互いに齟齬する釈義がなされてよいように、自身の「歌」にかんしても、「これから加えていく解明に縛られる (ararse) 必要はない」と明言するのである。神学や修道理論の語彙や概念による理論的「解明」は、あくまで、「歌」に含まれている豊饒な意味の「なにがしかのおおまかな光」でしかなく、いわば部分と全体の関係にあるとする。

ここから、「歌」および「解明」の読み方もまた説かれてくる。「愛の言葉 (dichos)」は、「誰しもの好み合うとは限らない一つの意味に切り詰めてしまうよりも、その豊かさのままにとどめおくほうが、一人ひとりが各々の精神の力量やあり方に応じてそこから益を得ることになる」と彼は言う。大切なことは、「愛の精神がもつ純朴さ (sencillez de espíritu de amor) と、詩句に込められている知解とをもって」歌を読むことであり、それによって「魂の

うちに愛と情熱 (amor y acción) の効果」が生まれること」  
そが求められる。「解明」では、神学的霊魂論や修道理論が説かれはするが、しかし「これらの歌が愛によって語っている神秘的叡智 (inteligencia mística)」は、そもそも「判然と理解される必要のない」ものである。「わたしたちは信仰によって、理解することなしに神を愛しているのだから。」

こうした詩的言語論とその解釈学が、「根源語↓根本語↓第一次分節↓第二次分節↓・・・」といった上田の構図に適合的であることは見やすい。神の愛⇨聖霊を受ける経験は、それ自体本質的に、言葉を語らせるものであるから（「聖霊降臨」の場面を想起すればよい）、それは新たな言葉に出んとする根源語であり、そこから詩的根本語「夜（なれど）」が生まれる。その詩的展開⇨分節によって「暗夜」等の詩作品（「歌」）が歌われ、さらにその含意が詩の「解明」として分節されていく、という次第である。だから、「歌」やその「解明」を読む、ということとは、第二次、第三

次分節で導入されてきた「理」的知解に拘泥するのではなく、分節次第の根源である「神の愛の熱」をそこに感得し、それによって、その同じ「愛の熱」を、読むことの「効果」として自らに生じさせることなのである。詩歌ないし芸術は、その「美」に感動すればそれでよい、ということだろう。ただしこれを、理論を感性に還元する一種の体験主義、延いては主観主義とするのは、真と美、客観と主観を分断する余りに近代的な見方だろう。

以上、上田の言葉論は、筆者には、十字架のヨハネの経験と言語の世界の構図を理解するのにきわめて有効なものに思われる。<sup>⑩</sup> しかもそれは、参照してきた「分節」という発想に留まらない。上田の言葉論のもう一つの特長である、「人が人に言う」ものとして言葉を捉える視点は、いわゆる婚姻神秘主義に属する十字架のヨハネの詩的言語の性格を掴むのに、決定的に重要なものと思われる。

### 詩の言葉の「人称」性

じじつ、言葉は「人が人に言う」ものだという性格は、

十字架のヨハネの詩歌自体の文体上の特徴ともなっている。彼の詩作品、とくに代表的なものは、いずれも、一人称単数（ときに「双数」）形を文法上の基本とする、いわゆる人称言語で歌われている。それは、モノローグの一人称ではなく、「わたしが（あなたに・誰かに）言う」言葉のかたちをしている。<sup>⑪</sup> このことは、彼の詩歌がそこから歌われている純粹経験ないし根源語の地平自体の性格を反映していると考えられる。

上に十字架のヨハネの根本語「夜」の性格を見たが、その夜自体も、「暗夜」の詩では二人称の呼びかけ・語りかけの対象となっていた。自身の境遇である夜自体がなんらか人格化され、「愛すべき(amabile)あなた」なのである。代表作の一つ「愛の生ける炎(Llama de amor viva)」は、「ああ、いのちの愛の炎よ」と、「炎」への呼びかけから歌い始められる。であれば、十字架のヨハネの根源語に最も近い一句、根本語は、「夜なれど」である以上に、「霊の讃歌(Cantico espiritual)」の歌いだしの一行、「どこに隠

れてしまったの？ 愛するあなた！」の、「愛するあなた (Amado)！」であるともいえよう。<sup>33</sup> この Amado は、二人称単数呼格と解される。「あなた・汝」に、その呼びかけという言語行為の実質をなす「愛」が重ねられた言語形とされる。「(愛する) あなた！」という根本語が発せられてくる根源が、「(神の) 愛の熱」の経験であると見うる。

しかるに、指摘してみたいことは、この「あなた」の具体的性状が「霊の讃歌」ではほとんど語られないということである。「あなた」は具体相をもたない、ひたすら純粹な愛の対象であるにとどまる。のみならず、その神学的内実は「神」であるが、詩歌の中ではそのことを示唆する宗教的語彙はいっさい現れない。そのかぎりでの「あなた」への愛は、神学言語で性格づけられる以前の神、あるいは「神」や「キリスト」といった語で構成される「宗教」的な「言葉の世界」に定在する以前の、無限定な「無相のあなた」と読める。その無限定性は、この愛の対象の無限性を映しているともとれるだろう。<sup>34</sup>

この「愛するあなた」は、「霊の讃歌」冒頭のこの呼びかけでは、「隠れてしまって」いる不在者として呼び求められている。この後、四十の「歌」を連ねて展開していく「霊の讃歌」の歌ものがたりでは、不在の恋人を追って（それまでの言葉世界の）「外に出た (salí) 女の愛の冒険と成就、どこまでも深まっていく愛の諸段階ないし諸相が歌われていくのだが、この全展開は、冒頭の「愛するあなた (Amado)」の一句の「自発自展」と解することもできるだろう。「不在」の恋人は、いわば不在の相のもとに（すでに）現前していることの気づき、彼女の愛の深まり（愛する主体としての自覚の深まり）と解することもできるからである。そう読むとするなら、「あなた」である神の不在を痛感することは、神の無限定性ゆえの必然であり、それは神の無限性の現前、ということになる。「霊の讃歌」等、十字架のヨハネの恋愛詩の言葉の世界では、つまり彼の根源語の詩的第一次分節の地平にあつては、この無限——夜の泉の「無底」——性が、「愛するあなた！」と「わたし」

に言わしめる愛の関係性の中で、「あなた」として人格化されている。無限性は無限者として彼女に臨んでいる。この「愛するあなた」の一貫した無相性を、十字架のヨハネの修道思想である「無の道」の教説につなげるならば、修道者が歩む道程でありゴールでもある「無」は、無であるままに「人格化」されている。あるいはむしろ、すべてを奪われたかのような「無 (nada)」が「あなた」として「わたし」に臨み来ること——先に「夜の変容」として一言した事態と重なる——が、彼の純粹経験＝根源語だと見てもよいだろう。

この根源語「愛するあなた！」についてもう一点指摘しておく、この「あなた」と言う「わたし」は、こう「言う」限りにおいて、すでに「あなた」に、「(あなたの)あなた」として呼ばれ、愛されている (amada) という受動的位置にある。それによって「わたし」はすでにつねに、「あなた」を愛させられてしまっている。そのようなものとして十字架のヨハネの言葉の世界における主体＝主語 (「わ

たし」) は成立している。「わたし」は、根源的に「愛するあなた」に呼応する「愛されているわたし」として自覚されている<sup>8)</sup>。これを神学ないし哲学の言葉に遷せば、人間がひとりの「わたし」(主体)であることは、神ないし他者に「呼ばれて」こそ成立するという把握になろう。これは人格神の唯一神教における根本的人間理解だろう。十字架のヨハネはこの伝統の中で思索し詩作している。

さらに付け加えれば、この無限者から呼ばれて・愛されて成立している「わたし」、あるいはそうした位相において捉えられている「わたし」は、「わたし—あなた」という人称言代名詞でしか言語化されない。固有名——「Juan de Yopez」(俗名)、「Juan de Santo Matias」(カルメル会入会時の修道名)、「Juan de la Cruz」(改革派での修道名)とあった——は、この世の「言葉の世界」の中での一つの実定語である。「この世」を形成する「個物」に最も近い言葉、と言えるかもしれない。しかし十字架のヨハネの詩歌の中では、そこで発話している女と男には、——「牧人」であ

ることが示唆されるだけで——形姿の形容だけでなく「名」も与えられていない。「愛する女(花嫁(esposa))」、「愛する男(花婿(esposo))」と言われるだけである。このことよって、この愛の歌で歌われている経験の地平は、「わたし」が固有名という限定を得る以前の地平として読むことが可能になる。

代名詞であるこの「あなた」と「わたし」には、代名詞の言語上の特性として、「誰でも」がそこに自らを代入しうる。「霊の讃歌」を読む者は、「読む」という仕方での歌の言葉を「言う」ことができる。ただし、そのときには、読む者の「わたし」は自らの固有名——その「人」の最広義の社会性を保証するもの——に代表されるあらゆる特性を脱ぎ去った——「裸の」——「わたし」となっていないければならない。あるいは、そのように読むことを、「歌」の言葉の力よって誘われることになる。「霊の讃歌」の主人公である「わたし」の、「あなた」への愛は、歌われる愛の道行きとともにその純度を増していき、「愛されて

愛するわたし」の境位はどこまでも深まっていくのだが、それを読む「わたし」にも、それに応じた深みが、十全に意識されるか否かにかかわらず、読むことの「効果」として開けていくことが期待される。『霊の讃歌』「序文」には、そのように読まれることの期待が明言されていた。広い意味での「文学」の言葉の可能性に、この期待は託されていると言ってもよいだろう。

#### おわりに…比較論的考察に向けて

冒頭に述べたように、本稿は、上田閑照の「言葉」論を理論的参照枠として、十字架のヨハネの詩の言葉の性格を解明しようとするものだった。そしてそれを通じて、「東西宗教」の比較論的考察を行うことが目指されていた。

上田の「根源語」とその「分節」論、また「言葉を言う人」の把握は、本稿で試みてきたように、十字架のヨハネの詩と思想の言語論上の性格理解に対しても有意義に適用できると思われる。ただし、西田幾多郎や禅の祖師たちの

言葉を題材に構築されている上田の言葉理解と、人格神的一神教であるキリスト教の伝統に拠って思索し詩作する十字架のヨハネの言葉の世界は、論中で示唆してきたように、当然ながら「ずれる」ところがある。この「ずれ」の内裏を明確化し、その由って来たる所以を問い求めることで、所期の東西宗教の比較考察の場が開かれるのだと思われるが、しかしそのためにはさらに多くの準備が必要だろう。そのため筆者なりの観点を示し得たことを期待して、すでに紙数を大きく越えている本稿を閉じることにする。

\* 本稿は科学研究費助成金（課題番号 18K00077）による研究成果の一部である。

「夜なれど(Aunque es de noche)」原文

[Cantar de la alma que se huelga de conocer a Dios por fe.]

*Qué bien sé yo la fonte que mana y corre/ aunque es de noche.*

1. Aquella eterna fonte está escondida, / qué bien sé yo dó tiene su manida, / aunque es de noche.

2. En esta noche oscura de la vida/ qué bien sé yo por fe la fonte frida/ aunque es de noche.]

3. Su origen no lo sé que pues no le tiene, / mas sé que todo origen della viene, / aunque es de noche.

4. Sé que no puede ser cosa tan bella/ que cielos y tierra beben della, / aunque es de noche.

5. Bien sé que suelo en ella no se halla/ y que ninguno puede vadealla, / aunque es de noche.

6. Su claridad nunca es oscurecida/ y sé que toda luz de ella es vendida, / aunque es de noche.

7. Sé ser tan caudalosas sus corrientes/ que infernos, cielos riegan y las gentes, / aunque es de noche.

8. El corriente que nace desta fuente / bien sé que es tan capaz y tan potente, / aunque es de noche.

9. El corriente que de estas dos procede/ sé que ninguna de ellas le precede, / aunque es de noche.

10. Bien sé que tres en sola una agua viva/ residen, y una de otra se deriva, / anque es de noche.]

11. Aquesta eterna fonte está escondida / en este vivo pan por darnos vida, / aunque es de noche.

12. Aquí se está llamando a las criaturas / porque desta agua se hartan aunque a oscuras, / porque es de noche.

13. Aquesta viva fuente que deseo / en este pan de vida yo la veo, / aunque es de noche

- ① 本稿は、「文学と宗教」をテーマに掲げた二〇二一年度の学術大会での発表をもとにしている。(数々の貴重な質問を頂いた方々に感謝します。)拙論中での「文学」への言及はこれを反映したものが、筆者は「文学」ということで、詩歌、小説、等の狭義の文学ジャンルにとどまらず、まずはあらゆる言語活動を「文学」として見る見方に立ってみたい。
- ② 以下本稿では、上田閑照の著作は『上田閑照集』(全一巻、岩波書店、二〇〇一年～二〇〇三年)に拠り、『集二』(第一巻)等と略記する。参照箇所は「一一二」(第一巻二頁)のように記す。
- ③ 『集二』の「後語 経験から経験へ／言葉から言葉へ」では、自身の参禅修行、日本語とドイツ語の間の往還、詩歌への親しみ、折々の決定的な言葉の経験、の四つの場面を挙げている。(二一三九四)
- ④ 「ことば」と、平仮名で記すこともある(「経験とことば」「集二」、等)。そうすることで、「こと」と「ことば」との関りを浮き立たす効果が生まれるだろう(「ことば——その「虚」の力」「集二」参照)。
- ⑤ 「夏目漱石——『道草』から『明暗』へ」と仏教(『集十二』)、「山頭火と放哉——自由律俳句詩人と仏道」(『同』)、「連句形式——親句は教、疎句は禅」(『集四』)、等。
- ⑥ 上田の「言葉」論はさまざまな場所ですべて述べられているが、本稿では、『集二 経験と自覚』「第一部 経験と言葉」に収められた諸論考、また『集四 禅——根源的人間』「Ⅱ 禅の言葉」における「根源語」論、および、これと「対をなす」(二一八四)とされる「対話と禅問答」における、「人(にん)」をめぐる論述に主に拠って論ずる。
- ⑦ いわゆる「宗教」論も「人間」論も、「人が直立して「我」と言う」というところを基点としていた。『集十 自己の現象学』(一一一五一、他)。
- ⑧ 日本語、ドイツ語等の具体的言語の実定性を言うために上田はしばしばこの語を用いている。本稿でも用いることとする。個々の実存の最も基本的な世界理解・存在了解を構成している言語レベルを上田は「言葉世界」と呼ぶと思われる。これに対して、当人が生きる言語的環境でありそれぞれ具体的な世界分節のあり方を定めている日本語、ドイツ語等の「定在する」言語世界は、「言葉の世界」と呼んでこれと区別している。本稿もこれにならう。

⑩ 氣多雅子『西田幾多郎 生成する論理』（慶応義塾大学出版、二〇二〇年）は、その錯綜した理路を丁寧に解きほぐして見せてくれている。

⑪ 「薔薇 おおー 純粋な矛盾、／幾重にも重ねた臉の下／誰のでもない眠りである悦。」という、リルケの「墓碑銘」に対する上田の読解（『集二』、一八六頁以下）は、筆者にとつてはまことに印象的だった

⑫ 上田の狭義の文学言語論といえる「虚」語論（「ことば——その「虚」の力」『集二』三四七頁以下、参照）は、根源語の「文学的」分節の性格をめぐるものと解せる。

⑬ 芭蕉の俳句の例では、「ものの見えたる光」自体が根源語、それを「言いとめ」た句がその一次分節、その句の解説が二次分節となる。西田の例では、「純粹経験」が根源語、それが「自展」して、「ありのままが真である」と「覚証」されてそう言語化された「根本句（Grundatz）」が一次分節、哲学書として成立した「善の研究」が二次分節、といった次第である（二一三〇六以下）。この「分節次第」は、著者と、言語ジャンルごとにさまざまでありうるだろう。

⑭ 『無の自覚的限定』所収、1932年（『西田幾多郎全集第六巻』（旧版）所収）。

⑮ 「自覚について」（『同全集第十巻』所収）等に引かれる。大燈国師の語とされる。（『集四』三六〇～三六一頁参照）

⑯ ただし、上田の言語論、その背景ないし前提にある西田の哲学自体（より広くはいわゆる京都学派の哲学自体）が、もはや伝統的仏教ないし禅仏教ではなく、すでに「近代西欧哲学」に潜在するキリスト教的思惟を深く引き受け、それとの対話ないし対決を場として形成されている、と見ることもできるだろう。

⑰ Cf. Jan Assmann, *The Invention of Religion: Faith and Covenant in The Book of Exodus*, trans. by Robert Savage, Princeton University Press, 2018. ただしヘブライ語聖書の語彙には、啓示 (revelatio, apocalypsis) に相当する言葉はないらしい。同書については、註①参照。

⑱ 創世記 12:1-22, 出エジプト記 3, 4, etc.

⑲ レヴィナスが「他者」と「主体」との関りのあり方の根源態として、アブラハムの「ヒネーニー」を掲げていることはよく知られているだろう。レヴィナスの「倫理」は、この応答を「無限者の証し」にして「無限者の栄光」だとしていく。Cf. Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Chap. V, *Subjectivité et Infini*, 1978, Kluwer（合田正人訳『存在の彼方

へ』第五章「主体性と無限」、講談社学術文庫、一九九九年）

キリスト教は、この神からの語りかけられの経験を、イエスという「定在」する「一人の男」の人格との関わりに決定的かつ具体的に同定するので、「神の（語りかけの）言葉」はある種の身体的リアリティをもつことになる。そして神の言葉であるこの「一人の男」との関わりの諸相の「分節」が、キリスト教神学の広袤を生んでいく。対してユダヤ教は、モーセに与えられた言葉「分節」を繰り返して、「律法の宗教」たるラビ的ユダヤ教に実定化していく、と図式的には言えるだろう。

⑳ Cf. Jan Assmann, *op. cit.* アスマンはこの「排他的唯一神教」の「宗教 (religion)」の発生を見る。この「排他的唯一神教」を核として、彼の言う「真理 (Truth) の一神教」(唯一神の他に神は無い。ゆえに他の神(々)を拝する者たちは、「裏切り者」ではなく、「錯誤者」となる。)が形成され、これが、哲学的思惟に親和的な「包括的一神教」の性格を取り入れて、古代から中世にかけての西方世界における宗教概念のモデルとなる、というのがアスマンの所説である。筆者には見通しのよい整理である。

㉑ 不従順な修道士を罰する会則に従っての措置とされるが、へ

ッドもない不潔な小部屋に閉じ込められて日ごとに叱責と鞭打ちを受け、僅かな食事しか与えられず、身心ともに極限状況に追い込まれていったようである。Cf. Efrén de la Madre de Dios y Oger Stegink, *Tiempo y Vida de San Juan de la Cruz*, BAC, 1992, pp. 407-421.

㉒ それ以前にはまとまった著述はなかったと思われる。十字架のヨハネの真正な詩作品は十編ほどが伝わっているが、いずれも制作年代は確定しがたい。いくつかの詩篇はこの幽閉体験以前のものとする説もあるが確たる根拠ない。代表作と言える「暗夜 (Noche Oscura)」はこの脱走体験を反映したものと読め、脱出後ほどない時期の作(一五七八年?)とされている。もう一つの名高い作品「愛の生ける炎 (Llama de Amor Viva)」は一五八五年の作とされる。なお、十字架のヨハネのテクストは、*San Juan de la Cruz, Obras Completas*, 5<sup>a</sup> ed., EDE, 1993。他、いくつかの校訂版によるが、本稿の論旨にかかわるものではないので参照箇所等の指示は省略する。「スペイン語詩人の守護聖人」でもある彼の詩の文芸学的研究は数多いが、スペイン文学研究の泰斗による一点のみ挙げておく。San Juan de la Cruz, *Poesía*, Edición de Domingo Ynduráin, Catedra, 1989, Introducción (pp. 11-245)

24 彼が逃げ込んだ女子修道院の修道女たちの証言に基づき、信憑性は高い。

25 ただし第二連と第十連は別人による補作の可能性が高い。以下訳文は直訳を旨とする私訳である。本稿末尾に原文を掲げる。リフレインは「夜なれど」と邦訳されることが多いが、本稿では「いまは夜だけれど」と訳しておきたい。ちなみにこの一句は、それぞれの精神的苦境にあった吉満義彦や若い井筒俊彦の共感を呼び、しばしば引用されている。

26 「知る (saber)」ことのできない神とのかかわり方を十字架のヨハネは「信」と言う。最有力写本に付せられた「夜なれど」の詩のタイトル（十字架のヨハネ自身によるものか不明）は「信によって神を知って悦ぶ魂の歌」とある。ここでの「知る (conocer)」は、知的な認識とは異なる親密知である。

27 「夜」を十字架のヨハネの「神秘経験」と教説以来定着していると言っただろう。 Cf. Jean Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 1932 (2<sup>e</sup> éd.), chap. II, *L'expérience lyrique et ses prolongements*.

28 アナ・デ・ヘスス (Ana de Jesús, 1545-1621)。テレジアとヨハネの薫陶を直に受けた女子修道会の重要人物で、後年はフラ

ンドルに派遣されて当地に改革派カルメル会を根づかせた。ある修道女に詩のでき方を問われて、「あるときは聖霊に与えられ、あるときは自分で言葉を探した」と答えたと伝えられている。十字架のヨハネは近代詩人でもある。

29 上田は、理的分節の極致でもあろう哲学文献の読解においても、哲学者（西田を範型とする）自身の「純粹経験＝根源語」に遡源することの重要性を（ベルクソンの「哲学的直観」などを参照しつつ）言っている。「分節」には必ず残る、むしろ分節を可能にしつつ分節されざる「余白」、定在する言葉から零れて取まらない「行間」に、根源語の一つの相を示唆することもある（二一三八五」等、参照）。

30 ただし、その際の「分節」ということの内実については、より入念な検討が可能だし、必要でもあろう。とりわけ、根源語が「言葉に出て」具体的なかたちをとり、その「言葉の世界」を形成するにあたっては、そこで用いられる具体性（言う人、言われる人にとって先在している）言葉の事実性、所与性を担うこと、引き受けることがその要件、条件となる。ミシェル・ド・セルトーは、十字架のヨハネの詩とその註解に関して、上田の言葉論に近い視点に立ちつつも、その「言葉に出た」先の実定的（定在する）言語世界の性格——十字



monte nada)」とも記される。

⑳

さらに文法に即するなら、「(わたしが愛する) あなた (Amado)」は男性形であり「(あなたに愛されている) わたし (amado)」は女性形である。婚姻神秘主義の言葉の世界では、神一人の関係性は、いわば「性化」されている。いわゆるフェミニズムの問題系に連なるだろうこの問題系については別に論じたい。

つるおか・よしお  
東京大学名誉教授