

K・ヴォイティワの中の十字架の聖ヨハネ

——「隠れたる神に寄せる歌」(1944)をめぐって

関口時正

1942年前後、カロール・ヴォイティワ Karol Wojtyła (1920—：現ローマ教皇ヨハネ・パウロ二世)が、日々演劇活動とポーランド近代文学の勉強に明け暮れていた文学青年から、カトリック司祭志願者へと転身していった時、その背景には、ヤン・ティラノフスキという俗間の〈聖者〉との出会いと、彼から知らされた十字架の聖ヨハネのテキストとの出会いがあった。当時ヴォイティワは、跣足カルメル会の修士となって、瞑想の生活あるいは神学の研究に専念しようとしていたのである。そしてそれが出来ずに、教区司祭となった後も、十字架のヨハネについて博士論文を書くなどして、志をつないでいた。

それが出発点であった。ヴォイティワは、その後どこまでそこから遠く離れていったのだろうか。現在のヴォイティワの中に、どれだけ、どんな形でこの二人のヨハネというミスティックは生きているだろうか。

本稿は、そう訝しがりながら、彼が40年代初頭に書いていた詩を読みかえす試みである。

I 詩

一般にヴォイティワの詩はどれも難かしいとされていて、現に、祖国ポーランドにおいてさえほとんど読まれないのも、一因はその難しさにあると考えられる。政治的なアレゴリーや主張は一切なく、浪漫主義的な大言もなく、恋愛を歌うわけでも、ユーモアを狙うでもなく、ポーランドの固有名詞もほとんど現れない。そうではなく、抽象的、思索的、個人的で、かつ用語は現代的ということで、少なくとも一九世紀浪漫派に最高の価値をおく、ポーランドの常識的「詩観」からは、疎んじられても当然のものではある。

ヴォイティワの詩は、勤めるでもなく、非難するでも称賛するでもない。それは単に記述する。実に宗教的でありながら、キリスト教の護教でもない。それは単に、心の変容を示す。存在が、それを真摯に生きる人間に課してくる固有の現実の、苛酷なまでの深化を示す。

(R・ブッチェリオーネ) (註1)

しかし、そうした、ブッチェリオーネが現象学的と感じている書法のためだけでなく、ヴォイティワの詩が難解になっている原因が、外にもあるような気がするのである。

「隠れたる神に寄せる歌」(註2)は、およそ彼が書いたすべての著作の中で、最初に活字となったものである。しかし、詩人としては終始筆名を用いて、あるいは無署名で発表してきたために、1979年に定本詩集が出版されるまで、この事実を知る者はほとんどいなかった。筆者の考えでは、十字架の聖ヨハネ(1542—1591)のテキストは、明らかな言及はどこにもないとしても、この処女作の長詩にもっとも影を落としているのであり、ひいてはその影がこの詩の別種の難しさとなっていると考える。以下は、これを念頭においての、大ざっぱな分析である。(『カルメル山登攀』『靈魂の暗夜』『靈の賛歌』『愛の活ける炎』の四書をはじめとする、十字架のヨハネの本文は、特に断りのない限りポーランド語訳からの筆者訳であるが、ポーランド語版を使う理由は後述する)

1 「隠れたる神に寄せる歌」

これはこのまま十字架のヨハネの歌に冠してもおかしくない題である。ヨハネによれば、神は人間の目には決して見えない。しかも人間は神を求めずにはいられない。つまり神は我々に対して「隠されて」いる。すなわち：

神は我々の知性にとっては闇であり、信仰もまたこの知性から光りを奪い、盲目にする。(…)この闇の中で魂は神と結ばれるというのも、そこにこそ神は隠れているからである。 『登攀』II—9—1

〈あなたはどこに隠れたのか?〉(…)なぜならこの世では、神は本当に魂の前から姿を消しているのであり、{神からの}あらゆる貴重な恵みがあるとはいえ、魂は神を隠れたるものとみなさねばならず、隠れたるものとして探し求めなければならないのである。〈あなたはどこに隠れたの

か?〉と呼びながら。

『賛歌』1—3

{神は}あなたの中に在りながら、そこに隠れている、と知りなさい。

同上1—8

と。また旧約書には、「まことに汝はかくれています神なり」(イザヤ書45—15)のよく知られた句もある。しかし、ポーランドでは、十字架のヨハネの神秘神学全体が、一般にはきわめて馴染みが薄いと同様、人々は「隠れている／隠された神 Bóg ukryty」の一句ですら、訝しく思う。その意味では、この詩はすでに題から、またそこに暗示される主題がすでに、難しい。

2 形式

全体は第一部〈静寂に満ちる岸辺〉、第二部〈汲み尽くせぬ太陽の歌〉に分かれ、それぞれ17章、16章を含み、合計110連から成っている。1章は平均3~4連のまとまりで、1連は4行詩がもっとも多い。

(1) 韻律

韻律ははたして難解だろうか。

□ □ ■ □ □ ■ □ □ ■ □	a女	10音節
□ ■ □ □ ◆ □ □ ■ (\$)	b男	8
□ □ ■ □ □ ■ □ □ ■ □	a女	10
□ □ ■ □ □ ■ □ □ ■ \$	b男	9
□ □ ■ □ ◆ □ ■ □ □	c女	9
□ □ □ ■ □ □ □ ■ □	x	9
□ ■ □ ■ □ □ ■ □	c女	8
◆ □ □ ■ □ □ ■ □ \$	x	8
□ □ ■ □ □ □ ■ □ ■	d男	9
□ □ □ ■ □ □ □ ■ □ ■ □	x	12
□ □ ■ □ □ ■ □ □ ■	d男	9
□ □ ■ □ □ ■ □ □ ■ □ \$	x	10

□ ■ □ □ ■ □ □ ■ □	e	9
□ □ ■ □ □ ■ □ □ ■ □	f男	9
□ □ ■ □ □ ■ □ □ ■ □	e	10
□ □ ■ □ □ ■ □ ■ §	f男	8

(□無強勢音節、◆弱強勢音節、■強勢音節、一強勢単位の切れ目、§カデンツァ)

上の表は、第二部第四章(2-4)を調べたもので(原文は(註3)を参照)、一行は三箇の強勢を持ち、ペオンIII句(□□■□)とアンフィブラフ句(□■□)の結合が主調をなしている。これはポーランド語としては自然な強勢配置であり、しかも音節数も比較的安定しているので、律動は充分確保されている。基本は3強勢のトニズムと見ていいであろう。

脚韻を見ると、厳密にはすべて半諧韻であるとはいえ、第一連のb-*arw* || w-*arg*などはほとんど完全韻の形と質を備えており、他の韻もよく出来ている。というより、ポーランドで永く権威を持ちつづけていた完全韻(例dr-*oga* || ub-*oga*)は、装飾性が強すぎるために、モダニズム以降、抒情詩では疎まれるようになったとも思われ、その意味では、むしろここに見るような半諧韻こそ、思索の詩にはふさわしい。

第一連では女性韻と男性韻、二連は女性韻と無韻、三連は男性韻と無韻、最終連は無強勢韻と男性韻の交替であり、完備した形式といえる。詩全体でも、四行詩の部分はほとんどが交差韻、またその内大多数が無韻との組み合わせである。

しかしこれは、実は全体の内もつとも韻律の整った部分として、第二部第四章を引いたのであり、四行詩であってもまったく、文法韻や子音韻、類音韻すらないものも全部で12箇所ある(1-1-2、1-4-2、1-9-1、1-14-1、1-15-3、1-17-3、2-3-1、2-8-4、2-9-2、2-9-4、2-9-5、2-14-3)。音節数は、最小4(10行)から最大20(1行)まで、さまざまに出入りしているが、多くは脚韻に呼応した出入りである。

5行以上でまとまっている連は、すべて何らかの押韻が見られる中で、二箇所だけ無韻のものがある。念のために、その調律がどうであるかを見ておきたい(註4)。

1-4-2

□ ■ □ ■ □ □ ■ □ □ ■ □ □ ■ □ □ ■ □		17音節
■ □ ◆ ■ §		4
■ □ □ ■ □ □ ■ □		8
□ ■ □ □ □ □ ■ □		8
□ ■ □ ■ □ ◆ §		6

2-2-1

■ □ ■ □ ◆ □ ■		8音節
◆ □ □ ■ □ □ □ ■ □		9
□ ■ □ □ □ □ ■ □ □ □ ■ □		12
□ ◆ □ ■ □ □ □ ■ □ ■ □		11
□ □ ■ □ □ ■ □ □ ■ □ §		10

1-4-2では、1行目と2行目で跨り避け、音節律は破っているものの、ペオンIII型の調子は唱えやすい。2-2-1は、先の2-4同様、3強勢のトニズムで流れる。

かりに上の二例が、この詩でもつとも<自由律>に近寄った部分であるとすれば、詩全体の自由度はそれほど恐るべきものではないことが分かる。同年代のルジェーヴィッチなどを前衛として比べても、少なくとも形式は、前衛とはいえない。つまり、「隠れたる神に寄せる歌」の韻律的形式は、たとえ暗唱に向くほど音楽的ではないとしても、決して難解ではないのである。

(2)語り

韻律に比べれば、読者にとって、よっぽど骨が折れるのは、作中誰が誰に向かって、何について語っているかの追跡であるかも知れない。

始めの4章は、二人称であるが、恐らく相手は自分自身である。第五章から九章まで：一人称で自分について。しかし最後の第九章には<汝>が現れる。

以下、

第十章：二人称——自らに向かって。

第十一章：一人称——干草、十字架、パンに向かって。

第十二章：福音書に取材する劇。

第十三章：独白。議論？

第十四章：〈父〉と〈子〉の対話。

第十五章：不定法。——自らに、そして〈汝〉に向かって。

第十六章：一人称——自身について。

第十七章：二人称——〈汝〉へ。

と、第一部だけであるが、このように語りの主も方向も交錯し、その交錯は第二部も続く。

一つの連の途中で語りの方向が変わることも頻繁で、「(…) 読む者は時に、今は誰の番なのかと、重心の移動に戸惑う。これは、恐らく意図的な書法であろう。ヴォイティワは、戯曲の中でも「多声の独白」(ノルヴィット)を好んで用いた。これは一旦言葉に封じ込めた思想に、さらに言外の思想を溶接したいという気持からなのであろうが、この種の技法では(…) 話法の輪郭は不明瞭なものにならざるをえない」と(遠う作品についてはあるが)ベテルキェーヴィッチが言っていることも、このような点を指している(註5)。

また、次のような、明らかに命令法ではない、宙に浮いたような不定詞構文の多さも、この詩の思索的、抽象的な感じを強めている。そしてこの不定法の愛用は、この詩に限らず、他の作品でも目立つ。

〈あなた〉の前にこうして立ち、この

星の道の合流する眼で 見つめること——

(1-15-1) (註6)

3 源泉

(1) 神秘神学

この〈暗夜〉とは、魂をその外部的、自然的、靈的な無知や欠陥から浄める、神の魂への作用のことである。この作用を、聖職の人々は注賦的観想あるいは神秘神学と呼ぶ。 十字架の聖ヨハネ『暗夜』II-5-1

現代のポーランドの一般の読者を想定した場合、「隠れたる神に寄せる歌」には、いくら良心的に噛んでも噛みきれずに残る繊維質のようなものが、意味のなかに織り込まれているはずである。それも、詩人個人の美的な意匠として、いわば気楽にこちらも受け取って、個人的に処理——解釈することが難しいような何かとして。それは、この詩が、終戦直後再刊された雑誌「カルメルの声」(跣足カルメル会)に、ひっそりと(当時ヴォイティワはまだ神学生で、翌

名はたとえしようとしても許されなかった)載せられただけのものであったことからとも言えることで、あるいはカルメル会の人々には、何ら不思議のない詩であったかもしれないのである。

その繊維質が美しいものかどうか。たとえば次のような詩句——

無辺の永遠を豊かに宿す 奇妙な死

その死に満ちる一瞬と、

また奥深い庭を 気絶させる

遠い熱波の接触と。

Za tę chwilę pełna śmierci dziwnej,

która w wieczność niezmierną opływa,

za dotknięcie dalekiego żaru,

w którym ogród głęboki omdlewa.

(斜体関口) (1-10-1)

一行目のśmierć dziwna「奇妙な死」はともかく、dotknięcie dalekiego żaru「遠い熱の接触」、そしてその接触で「głęboki奥深いogród庭がomdlewa 気を失う」というのは、特殊である。

庭については、十字架の聖ヨハネにはこうある：

〈わたしの庭を吹き抜けて〉

この庭は魂自体である。(…) また花嫁が{南風に対して}〈わたしの庭に吹き入れて〉ではなく、〈吹き抜けて〉と言っていることは興味深い。なぜなら魂に吹き込む神の息吹と、吹き抜ける息吹とでは大きな相違があるからである。すなわち魂に吹き込む神の息吹とはそこへ徳や恵みの慈悲を注ぎ入れることであるが、吹き抜ける微風とは、魂の内にすでにある徳や完徳への神の接触であり、はたらきかけのことなのである(…)

(強調関口)『賛歌』17-5

神との一致を希う人間の魂を「庭」に、神の愛=息吹を南風に喩えているのであるが、魂はまた、神の愛の十階梯の第一段において「気を失う」：

1. 愛の第一の階梯では、魂は自らのためながら、〈病む〉。『エルサレ

ムの子等よ我なんぢらにかたく請ふ もしわが愛する者にあはゞ汝ら何とこれにつぐべきや 我愛によりて疾わづらふ (mdleje) と告よ』(雅歌5-8) という乙女の言葉は、この階梯を指している。しかしこの衰弱は死に至るものではなく、神の栄光のためのものである(ヨハ11-4)。神の栄光の中で、神ならぬすべてのものと罪のために、魂は気を失う。それも神への愛から。ダビデもまた『わが靈魂はなんぢの救をしたひてたえいるばかりなり (omdlewała dusza moja)』(詩篇119-81) すなわちすべてのもののために弱る、と言ってこのことを裏付けている。『暗夜』II-19-1

つまりヴォイティワの「奥深い庭が気を失う」は、旧約書や十字架のヨハネの神秘神学に刻み込まれた「魂=庭」「魂の気絶」という、二つの喩を組み合わせ、そこから共通項の「魂」を隠した、新たな表現なのであった。

一方、三行目の「熱」は、ヨハネにおいて神の愛の熱であり、「接触」は、ヨハネの独特な措辞、神の触(スペイン語 toque)であった：

O żywy płomieniu miłości, ああ愛の活ける炎よ
Jak czule rani siła żaru twego, その熱の力の何と優しく傷つけることか
(…)
O słodkie żaru upalenie! ああ 熱の甘美な焙り
(…)
O rękę miłą, o czule dotknięcie, ああいとしい手 ああ優しい接触
Co dajesz przedsmak życia wieczystegoそこに永遠の生の予感が
(……)
Przez śmierć wprowadzasz do życia pełności!
死によって全き生へとみちびく
(斜体関口) 『炎』I~II

上の二行目についてのヨハネ自身の註釈はこうである：

<その熱の力の 何と優しく傷つけることか>

7. すなわち——あなたがその熱でわたしに触れることの何という優しさ。この炎は神の生の炎であり、その生の優しさでそれほど、深く傷つくあまりに、魂は愛のうちに溶けてしまうほどである。 『炎』I-7

別の書では：

神はまた魂の内にひそかな愛の接触を仕掛け、それが燃える矢のように魂を射抜き、傷つけるようにされることも屢々であった。 『賛歌』I-17

と語る。

「接触」の語は、ヨハネの著作の中では頻出するとともに、極めて重い「本体的接触」と呼ばれるものから「息吹(ポーランド語訳で tchnienie)」に近い、軽いものまで、その負荷の程度は色々であるが、ここでヴォイティワにおいて、初めて「熱」と結び付けられ、同時に「遠い」と弱められている。なぜ弱めたかといえば、十字架のヨハネの詩文が、紛れもない神秘体験に支えられて力強く、確信に満ちたものであるのに対して、この詩はむしろそうした体験の入り口に佇んでいるにすぎないヴォイティワの、揺れる心を映すものであったからである。

こうして、「神」の語も「魂」の語も省き、新たに組み合わせられたこれらの象徴がなす詩句は、その分確実に世俗の、しかも現代の文学に歩み寄っている。

1-10-1の一~二行目、「無辺の永遠を豊かに宿す/奇妙な死 その(死に満ちる)一瞬と」の詩句も、何気なく読めるものでありながら、やはり十字架のヨハネのシステムに支えられた言葉と考えられる。この「死」は、無論自然の死ではなく、神との接触の中で、魂が自分のすべての人間的機能を忘れ、棄て去る、束の間の無の状態を、あるいはまだ地上に生きながら靈的に死ぬことを、指す。すなわち「われ我の裡にさながら死にゆけり/汝の裡に命得て」(十字架のヨハネ：「バビロンの河のほとりに」六連)「われらの主が、こうした自己否定が、どこまでゆきつくようお望みになっているかを、だれが分からせてくれることができるであろうか。この否定は、確かに一つの死である」(『登攀』II-7-6)と、あるいは「神そのものでないあらゆるものに対して、魂はいわば死にゆく」(『暗夜』II-13-11)と語られるような事態のことである。

本来天上でなければ完全には得られぬものを地上で味わう、あるいは垣間見る——これが前頁に引いた『愛の活ける炎』の「永遠の生の予感」のことであった。従って、これを与える「接触」も本来束の間のものであって、かつその一瞬に至るにも尋常な道はない。

「接触」は、確かに「カルメル山」の頂点——神との一致——の「一部」ではあるがその全てではない。その限りで、「接触」は途の終局ではなくして、寧ろ始まりでもある。なぜなら、「接触」は原則として「一時的」——例えそれが「時間」の外の体験であろうとも——なものであり、その後には必ず、神と本体的に触れ合っていない状態、或は触れ合いが不十分な状態が来る。
(鶴岡賀雄) (註7)

先の1-10-1については、110連の中で、この一連が特に重要でも美しいわけでもないにもかかわらず、取り上げたのはひとえに単語一々の淵源を示す好例だからであった。このように逐語的な対応ではなく、十字架のヨハネのある思想を核にして展開するものに、次のような例がある。

8.
何も見えないのに こんなにも見えるわけは
もう水平線の向こうに最後の鳥が墜ちた時
波が ガラスの中に鳥をかくまった時——僕はもっと下へ落ちていった
冷えびえとしたガラスの流れに 鳥と一緒に身を浸し。 (1-8-1)

目を凝らせば凝らすほど それだけ見えなくなり
太陽の上に傾けられた水の運ぶ 反映もそれだけ近い。
水を太陽から隔てる影の 遠ければ遠いほど
太陽から僕のいのちを隔てる 影の遠ければ遠いほど。 (1-8-2)

つまり闇の中にも これだけの光
開いた薔薇にあるいのちほどの、
魂のへりに
降り来る神ほどの光。 (1-8-3)

これは第一部八章の全部であるが(註8)、各連の一行目(傍点関口)は、どれも十字架のヨハネの命題ほとんどそのままであると言っていい。この目で見えるすべてのもの、思考しうるすべてのものを否定し、また視ようとする、知ろうとするはからいも否定して、真の闇=非知の中に顕現してくるもの=神だけ

を求めてゆくことを基本とするヨハネであってみれば、これをさまざまな折に、言葉を変えつつ説く。たとえばこのように言う：

(…) 知性はこれらのどの観念によっても直接無媒介に神に歩み行くことはできないのだから、神に到るためには理解せんとするよりむしろ理解することなしに進まねばならない。神の光線により近づくためには、目を開くのではなく逆に目を閉じ闇の中に身を置かねばならない。

〔登攀〕II-8-5 (鶴岡訳) (註9)

神との愛の真の一致に到るためには、魂は、想像力によるヴィジョンにも、形式や形態にも、また特定の観念にも依拠してはならない。

〔登攀〕II-16-10

十字架のヨハネ自筆の絵解き図「カルメル山」の山麓には、「探せば探すほど、それだけ見出すものは少なかった」「欲しいと望めば望むほど、それだけ得るものは少なかった」と書き込まれているが(註10)、この種の逆説の構文もまたヨハネの得意とするところであった：

神を理解することの少なければ少ないほど、それだけ神に近づくのである。
〔賛歌〕1-12

ヴォイティワもまた知性のはからいを却ける方向に進まねばならない。

僕はゆっくりと 言葉から輝きを奪う
影の群れに似た 思念を逐う
——創造の日を待つ 無
僕は何もかもをそれで満たす ゆっくりと (1-9-1) (註11)

そして幸福な瞬間もある：

一瞬と永遠が混じりあい
水滴は海を抱いた——
日の光まばゆい静けさが

この氾濫の深みへおりてゆく (1-10-2) (註12)

とその時——隠れた輝きのなかで
僕は自分のすべてを集中し
もう一度〈あなたの思考〉になる
〈麵麩〉の白い熱に愛されて。 (2-9-4) (註13)

しかし、「みとめられて またみとめ／互いの豊かさに息づく」(2-11-2)時は、常に一瞬でしかない。ほとんどの日々は、ふたたび「僕の過ちやすい思考」(2-14-1、2-14-4)に支配され、「存在に圧倒され／自分の無を忘れ／最も単純な光線からはぐれては／遠い光線の中をさまよう」(2-9-3)。十字架のヨハネの言うように、〈感覚の夜〉は、すなわち感覚の否定は、比較的到達しやすいとしても、〈精神の夜〉はほとんど成就されずに終わるものなのであろう(『暗夜』I-8-1)。

自己と、自己の内外に隠れてある神との間の、この日々の緊張と運動。「隠れたる神に寄せる歌」の主題はここにある。

(2)福音書

ヴォイティワの詩篇で、何らかの宗教的〈情景〉が設定される場合、それはほとんど福音書から借りてきたものである。個の魂と神との接触をめぐる神秘神学的な領域では、たとえ〈海と水滴〉〈太陽と葉〉などの比喩が用いられたとしても、それらは抽象的に、関係や運動を指示するにとどまり、少しも視覚的に絵を構成しない。多少でも構成しはじめると、直ちに壊される。むしろ作者は、描かぬように意を用いているかのようである。これは、十字架のヨハネの神秘教説ともっとも結びつきの強い「隠れたる神に寄せる歌」でもそうであるが、福音書のいくつかの挿話もまた使われている。

1-11では、各連で「香ばしい干草が」「荒削りの木が」「小麦麵麩の青白い光が」大好きだと語られるが、それぞれ幼子の誕生、イエスの受難、主の晩餐に由来する言葉である。次の1-12では、

そしてひもじがる弟子達が小麦の粒を剥く間
{神は} 畠の中さらに深く潜ったのである。 (1-12-2) (註14)

として、第一〜第三福音書に見える情景に、〈隠れた神〉のモチーフを接続し、さらに後の章で、その麦から作るパン、すなわち〈聖体〉へと結びつけてゆく。

1-17は、第一部の最後の章として、やや趣きを違え、ヨハネの福音書だけに残された挿話、すなわちイエスが、彼を殺そうと企み始めたユダヤ人達を去り、荒野に近いエフライムへおもむく条りに、遠く連関させる：

師よ、僕も連れて行って下さい、エフライムへ、そして傍において下さい。

權が触れ 濁すこともない 繁茂する波のように、緑のように、
恐怖の影に怯えることのない 水上の幅広き輪のように、
静寂の遠い岸辺が 鳥たちの翼に乗って 落ちてゆく場所へ。

(1-17-1) (註15)

ヴォイティワは、次に2-10で十字架上のイエスの叫びに触れ、2-12でゲネサレの湖畔に戻る。これが新約書から引く最後の情景である。

僕のなかに 透明な国がある
ゲネサレの湖の輝きの中——
それに舟……そして漁師の舟付き場
静かな波に支えられた…… (2-12-1) (註16)

——或いはまた——ニコデモとの晩
——或いはまた——海の岸辺 (2-12-3) (註17)

総じて、この作品での福音書からの借用は、成功しているとは言えない。六年後、ヨハネ書にあるサマリア女と井戸の挿話を核にして書かれた次作、「水の輝きに寄せる歌」の場合ほどの密度と深みがなく、断片的、表面的である。ここでは、やはり十字架のヨハネにつながる言葉に比べて副次的な役割しか持たされていないのであろう。それが実際は、次作以降、福音書こそが詩の主動力となってゆくのである。ベルギーにいて、親友のコトゥラルチックに宛てて次のように書いたのは、三年後、1947年10月のことであった。

(…) そう、毎日福音書をポーランド語で読んでいる。それもしょっちゅう声を出して読む。すると時々、読んでいるうちに (特にヨハネ伝)、新しい読み方が見えてくる (註18)。

II ポーランドのカロル・ヴォイティワ

1 十字架のヨハネのテキスト

今世紀にいたるまで、十字架の聖ヨハネの著作は、世界的にもあまり知られてはいなかったが、ポーランドにおいてはさらに無名であった。十七、十八世紀を通じて、ポーランド語訳は出版されず、わずかにカルメル会をはじめとする修道会士、教会聖職者の一部が、ラテン語訳と (註19)、そのポーランド語訳マニュスクリプトを用いていたに過ぎない。最初のポーランド語訳『カルメル山登攀』は、フランス語からの重訳ではあったが、1855年L・ジェヴスキによってなされた (註20)。スペイン語原文からの翻訳は、『登攀』の断片ではあったが、A・シャニャフスキがさきがけ (1904—6) (註21)、ついで両大戦間期にエウゲニア・コステツカが、『登攀』『暗夜』『賛歌』を上梓し (註22)、ヨハネの紹介に大きく貢献することになる。そして全著作の出版は、跣足カルメル会修道士、聖母のベルナルト (・スミラック) 神父の訳で、1939年から1949年にかけてクラクフの跣足カルメル会によってなされた (註23)。これは五巻本のシルヴェリオ神父版全集 (Bibliotheca Mistica Carmelitana, tt.10-14, Burgos, 1929-30) に依拠したもので、本稿で筆者が使用したのも、このベルナルト訳全集の改訂第四版 (1986) である。

筆者は、ヴォイティワがスペイン語を勉強し始め、かつ習得したのは、クラクフがナチスから解放された年の1945年中と推測しているが、十字架のヨハネについて知ったのは、遅くとも1940年前後であるから、その間はラテン語版、ドイツ語版、フランス語版、あるいは古いポーランド語訳写本か、コステツカ版、そして一部刊行が始まったばかりのベルナルト版で読むことが出来た。しかしベルナルト訳のポーランド語は、文章として非常に勝れており、また1942年には同じベルナルト訳で別に詩集だけが、『神秘歌集』として出版され、一般に普及したこともあり、ヴォイティワも主にこのポーランド語訳で読んでいたものと考えたい。

戦争たけなわの1942年は、ヴォイティワが文学部ポーランド文学科から神学部へ (無論「地下」のクラクフ大学である)、決定的に転向した年であるが (10

月)、これはまた十字架のヨハネの生誕四百年祭の年であり、11月21—23日の記念行事にはヴォイティワも参加している。カトリック教会が、十字架のヨハネに「教会博士」の称号を与えたのが1926年であったが、それからこの四百年祭前後までの期間は、世界的にも、彼を再認識する運動が大きく盛り上がったようである。(T・S・エリオットは、1940年の自分の詩に十字架のヨハネを引用したが (註24)、筆者にとっては、この引用が初めて読むヨハネの言葉であった)

2 跣足カルメル会あるいは神秘神学

故郷ヴァドヴィーツェ Wadowice (クラクフの西方40キロ) で、ヴォイティワが通ったギムナジウムは国立であったが、近辺にはもう二校、修道会系のものもあり、一つがパロツィ会、一つがカルメル会の学校であった。そのカルメル会のギムナジウムで歴史を教えていたのが、ミェチスワフ・コトゥラルチック Mieczysław Kotlarczyk (1908—78) であった。後にクラクフで、現代ポーランド演劇の一つの重要な核となった劇団を、ヴォイティワを含む数人のすぐれた俳優とともに創り上げてゆく人物であるが、そのコトゥラルチックが国立ギムナジウムの向かいの家に住み、ヴォイティワとはすでに幼い時からの親友、兄貴分であり、なおかつ、俗ながらカルメル会に関わっていたことは興味深い。

跣足カルメル会は、そもそも十字架のヨハネらのカルメル会改革によって分派したものであったが、この会がポーランドに来たのは1605年であり、フランスへの進出が1604年、ドイツが1614年という年号から見ても分かるように、非常に早い到来であった。以来、十七、十八世紀を通じて、他の托鉢修道会とともに順調な発展を見せ、とくに首都クラクフは、量的にも、神学などの質的な面でも、その中心地であり続けたが、十八世紀末には、三国分割に伴う政治変動によって決定的な危機にいたり、特にガリツィア (クラクフを含むオーストリア領) では、跣足カルメル会は、無益な団体として撲滅されることになる。

しかしその隆盛期である十七～十八世紀の間も、会の教学の中心は何であったかといえば、やはりトミズム (ただし、かなりアウグスティニズム寄りの) であり、神秘神学の領域ではイエスの聖テレジアであって、十字架のヨハネではなかった。また、修練の面では、総じて修徳に力点が置かれ、神秘思想、観想が説かれることはほとんどなかった。「黄金時代」後期、バロックを通じて、ポーランド人によっても少なからぬ数のカルメル的文学が著わされたものの、それらに十字架のヨハネの直接の影響は窺えない (註25)。(そもそも修道会に限

らず、一般に文学、哲学の分野においても、神秘思想そのものがポーランド人の得意とするところではなかったということもある)

十九世紀については、カロール・グルススキの次のような言い方が、カトリック的偏向ではあるが、事実の要点は伝えている(註26)。

(…) 正統的神秘思想についての知識の欠如は、時に人々を逸脱へと導いた。ポーランドでは例えば、ミツキューヴィッチは正真正銘の神秘体験を経験しながら、サン・マルタンやスウェーデンボルグ、ヤコブ・ペーメ等のオカルティストを読み、カトリックの神秘主義者を知らずにいたが、この点について彼に教示できる者もいなかったのに違いない。復活修道会(註27)が、論駁に努めたトヴィヤンスキ(註28)の権威と影響があれほど大きくなったのも、こうした背景があつてのことだった。そして、十九世紀末期には、内面生活や神秘神学の原則に関する無知は、神秘的傾向の強いマリアヴィティズム(註29)を招来するまでにいたつた。(…)

十九世紀には、(…) 今世紀のように、教父達の著作を研究することも、中世の文献を読むこともなかった。また聖フランソワ・ド・サルや、アヴィラの聖テレジアのテキストを深く分析することもなかった。十字架の聖ヨハネは、不明瞭な文章の著者として通り、ほとんど読まれず、また引用さえされず、その学問は、十九世紀的修徳と根本的に違うがために、理解されずに終わった。

結局のところ、ポーランドのカトリシズムは、カロール・ヴォイティワの少年時代にいたるまで、神秘神学というものを知らずに来てと言つていい。そこには、ローマン・カトリック自身の、神秘思想は取り扱いが難しいという及び腰に加えて、総じてポーランド文化にとって思弁的、体系的な神秘思想は異質なものと感じられているという理由がある。そしてそうした事情は、今日も基本的に変わっていない。

3 <聖者>ヤン・ティラノフスキ

二十歳前後、クラクフのヤギェウォ大学文学部の学生であつたヴォイティワに、カトリック的神秘思想を最初に伝えたのは、俗人のヤン(すなわちラテン語ヨハネ)・ティラノフスキ Jan Tyranowski (1900—47) であつた。

ヴォイティワは、1938年夏、大学入学を機に父とともにクラクフへ越し、デ

ンブニーキ地区ティニェツカ通り10番地に住んだ。そして二年後、ほど近いルジャーナ15番地に住む、洋裁師ヤンと出会うことになるが、この出会いはヴォイティワの生涯を左右する重大な事件となつた。以下は、ヴォイティワ自身の回想から採つた言葉である：

私達の相手は、本当に聖なる何びとかであつた。(…)

彼の生き方が私達にとっては全く未知の生き方であつただけに、ヤンへの私達の道もそれだけ困難なものだつた。(…)

しかしヤンは、本当に何か新しいことを説いていたのだろうか？ 正に、彼は説かなかつたし、事務的に教えるということもなかつた。(…)

その内部の生は、彼の言葉の外に、いわば錘りのように重なつていた。それこそが彼の行動を説明し、私達のあらゆる懐疑と抵抗にもかかわらず、私達をヤンの言葉に釘付けにしたのであつた。(…)

彼は、説教や書物より、はるかにじかに神を指し示していた。(…)

ヤンの中には、この人間は恩寵のプロセスそのものを体現している、そう思わせる、何かがあつた。繰り返すが、その既成事実が私達には驚異だったのである。(…) ヤンの伝道は、大規模なものではなかつた。個人的な会話でも、集まりの中でも、講じることなく、教えることなく、ただ自らの内部の生の、その重さのようなものによって、すべてのことを成し遂げていた。(…)

どのように、その努力が彼をこの可触の現実の外へ導き出していたのか、そこで、どのように不測、不可解の神の現実と出会つていたのか——すでにこれは永久に彼だけの秘密である。彼に接した者にも、それはひとえに結果から、果実から、判断することが許されるだけなのであつた。(…) 神である主キリストへの愛は、彼にとっては、世界観の超自然的変容であるより、むしろ神の超越的現実そのものに入ってゆくための懸け橋であつた。(…) (註30)

1947年、ローマで書かれた博士論文「十字架の聖ヨハネに於ける信仰の問題」を読むと、ヨハネの著作の価値はその体験の真実性にあるとして、繰り返しのように述べている：

この作品は、神秘思想に関する観念的論文ではなく、証言、ある経験の証

言である。さらに言えば、(…)この書そのものが、生きられた経験によって構築されているのである(註31)。

この著作に価値を与えているのは、その体験の質である(註32)。

十字架のヨハネの神秘体験を疑いえないものと言うとき、ヴォイティワは、自らの体験を重ねて、そう感じていたのに違いない。中でも、ティラノフスキは大きな体験であった。

その、*bożej transcendencji* (神ほどに超越した)とまで形容する(註33)ヤン・ティラノフスキについて、思い出を書くことは容易でないと、ヴォイティワは言うが、たしかに、その存在そのものが驚異であるような、〈聖者〉について書くことは、そのような出会いを体験した者にとって、殊の外難しい。多くの、知られた人々の伝記に、そうした知られぬ聖者との出会いが影となり、謎となり残されているものである。

ティラノフスキ自身は、何も書かなかったが、ヴォイティワは、このクラクフのヨハネを通じて、その私淑する十字架のヨハネの書き物に接するようになり、ヨハネについて博士論文をも書いた。そして、ティラノフスキ自身は、なぜ修道会に入らないのかと問われても、つねに決して満足な回答を与えず、洋裁師として世に過ごしたが、ヴォイティワは、少なくとも二度、跣足カルメル会に入ろうと試み、その都度周囲の事情がこれを妨げた。(かりに修道士になっていたとすれば、教皇になることもなかったのではないか)

聖者とその弟子の、これは一つの典型的な物語である。

4 クラクフ

ヴォイティワが入ろうとした男子跣足カルメル会の本部は、クラクフの西方三十数キロのチェルナCzernaという村にあった。一方、前述の、十字架のヨハネポーランド語古写本を、国内でもっとも多く有していたのは、クラクフ市内にある女子跣足カルメル会修道院であった。

ポーランドのカトリック修道院は、一六世紀頃までは、クラクフの外にも、ヴロツワフを中心とするシロンスク(シレジア)地方に、特に高密度で分布していたのが、一八世紀以降はすっかりクラクフに偏るようになっていた。今世紀においても、例えば、次のような数字が、クラクフの特殊性をよく表していると言えよう(註34)。

司教区	司祭数	信者数に対する司祭数%	教区司祭	修道院司祭
クラクフ	1562人	7・0	883人 56・5%	679人 43・5%
ワルシャワ	1408	4・1	912 64・8	496 35・2
タルヌフ	1089	9・2	960 88・2	129 11・8
全国	20017	5・7	14893 74・4	5124 25・6

ここでタルヌフ司教区は、農村を代表している。カトリック住民人口に対する司祭の数は、ポーランド最高であり、その大部分が教区司祭である。ワルシャワ司教区は首都圏の特徴をよく示して、司祭の対人口比がきわめて小さい。これらに対して、クラクフ司教区では、司祭の内、修道会士である者の比率がポーランドでもっとも高い。一般に、クラクフを中世の大学と教会の町と呼んで、それに間違いはないが、その教会の多くが修道会と結ばれ、それぞれ固有の伝統に従って活動を続けているという点でも、他の都市とは性格が違う。これがワルシャワであれば、教会は単に教会であって、いちいちドミニコ会の教会とか、シトー会のお坊さんとか区別して言うこともないし、そういう現実も、また必要もない。まして一年中独房に籠って人にも会わず、街にも出ずに瞑想修行をしているはずの、たとえばカメドゥーリ会の僧のような存在は、話にも聞かないが、クラクフに住んでいれば、それも意識に上り得る。

カロール・ヴォイティワが、十字架の聖ヨハネの神秘思想という、ポーランド人としては(あるいはローマン・カトリック教皇としても?)特異な場所から出発したということを書いてきて、それと一見矛盾するような言い方ではあるが、クラクフは、十一世紀以来、この種の特異なことはすでに数多く発生させ、許し、育ててきた。その意味では、ヴォイティワの詩もこの町で書かれて、当然であった。

註

カロール・ヴォイティワのテキスト(定本詩集):

Karol Wojtyła: *Poezje i dramaty*. 1979, ZNAK, Kraków. : pp. 15-29.

十字架の聖ヨハネのポーランド語訳テキスト:

Dzieła Św. Jana od Krzyża. Bernard Smyrak OCD訳, wyd. IV. 1986, Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych, Kraków.

(1) Rocco Buttiglione: *La pensée de Karol Wojtyła*. 1984, Fayard. : p.336.

(2) "Pieśń o Bogu ukrytym". 初出 Głos Karmelu. R. XV, 1946, no.1-2, pp.23-26, no.3, pp.25-28, R.

XVI, 1947, no.3, pp.17-18, no.5, pp.24-25. 但し、ここでは定本詩集を用いた。

- (3) Kiedy smutek się zmiesza z wieczorem—
—podobne do siebie są z barw—
razem stają się dziwnym napojem,
Który z lękiem nachylam do warg.

Więc, ażeby w tym niepokoju
nie pozostawiać mnie samego,
odjąłeś grozę wieczoru,
daleś wieczności smak chleba.

Gdy z bezmiaru wyłaniałeś czas
i opierałeś się na przeciwnym brzegu,
usłyszałeś daleki mój płacz,
i od wieków wiedziałeś, dlaczego.

Wiedziałeś, że takiej tęsknoty,
Która raz się napiła z Twych ócz,
nie nasycą słoneczne zachwyty,
lecz rozkrwawią jak brzegi róż.

- (4) A wtedy, zewsząd widoczny, w zwierciadłach dalekich i bliskich
widzisz swój cień.
Jak się ukryjesz w tym Świetle?
Za małoś jest przeźroczysty,
a jasność zewsząd tchnie.

Dusza nie jest taka jak liść,
który za słońcem nie podąży
i zgaśnie, kiedy się zieleń w nim wypali—
—to tylko słońce będzie coraz dalej,
coraz dalszą go drogą okrąży.

- (5) Jerzy Peterkiewicz: *Karol Wojtyła - Collected Poems*.1982, Hutchinson. : p.17.
(6) Stać tak przed Tobą i patrzeć tymi oczyma,
w których zbiegają się drogi gwiazd
(7) 鶴岡賀雄: 「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(II) —」工学院大学研究論叢、第25号、1987、p. 50.
(8) 8.
Co to znaczy, że tyle dostrzegam, gdy nic nie widzę,
kiedy już poza horyzont ostatni osunął się ptak,
kiedy fala w szkle go ukryła—opadłem jeszcze niżej,
zanurzając się razem z ptakiem w nurcie chłodnego szkła.

Im bardziej wzrok natężam, tym widzę mniej,
i woda schylona nad słońcem tym bliższe przynosi odbicie,
im dalszy od słońca oddziela ją cień,
im dalszy cień od słońca oddziela moje życie.

Więc w mroku jest tyle światła,
ile życia w otwartej róży,
ile Boga zstępującego
na brzegi duszy.

- (9) 鶴岡賀雄: 「Notica Obscura Confusa General 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(I) —」工学院大学研究論叢、第24号、1986、p.67.
(10) *Dzieta*...: p.120.
(11) Z wolna słowom odbieram blask,
spędzam myśli jak gromadę cieni,
—z wolna wszystko napełniam nicością,
która czeka na dzień stworzenia.
(12) Zmieszały się chwila i wieczność,
kropla gorze objęta—
opada cisza słoneczna
w głębinę tego zalewu.
(13) To wtedy—gdy w blasku ukrytym
skupiam siebie całego,
i staję się znów Twoją Myślą,
miłowany białym żarem Chleba.
(14) A kiedy uczniowie łaknący luskali ziarna pszenicy,
jeszcze głębiej zanurzył się w łan.
(15) Zabierz mnie, Mistrzu, do Efrema, i pozwól tam z sobą pozostać,
gdzie ciszy dalekie wybrzeża opadają na skrzydłach ptaków,
jak zieleń, jak fala bujna, nie zmącona dotknięciem wiosła,
jak koło szerokie na wodzie, nie spłoszone cieniem przestraczu.
(16) Jest we mnie kraina przeźroczysta
w blasku jeziora Genezaret—
i łódź... i rybacza przystań,
oparta o ciche fale...
(17) —albo znowu—wieczór z Nikodemem,
—albo znowu—nad brzegiem morskim,
(18) *Kalendarium życia Karola Wojtyły*. Adam Boniecki MIC 編 1983, ZNAK, Kraków. : p.103.
(19) *Opera mystica V. ac Mystici Doctoris F. Joannis a Cruce, ex hispanico idiomate in latinum translata per R. P. F. Andream a Jesu Polonum. Coloniae Agripinae 1939.*
(20) *Wstęp na Górę Karmel*. L. Rzewuski 訳 1855, Czas, Kraków.
(21) *Kwartalnik Teologiczny*. 1904—06.
(22) *Wnijście na Górę Karmel*. 1927, Lwów. *Noc ciemności. Pieśń duchowa*. 1931, Lwów. Eugenia

Kostecka 訳

- (23) 本註冒頭参照。
- (24) T. S. Eliot: East Coker. III (Four Quartets所収)
- (25) Otto Filek OCD: "Nauka i nauczanie w zakonach karmelitańskich" in: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*. t. II, cz. 2, 1975, KUL, Lublin. pp.367—390.
- (26) Karol Górski: "Teologia ascetyczno-mistyczna" in: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*. t. III, cz. 1, 1976, KUL, Lublin. : pp.299—338.
- (27) Zmartwychstańcy: フランスにおける亡命ポーランド人、特にボグダン・ヤンスキ Bogdan Jański (1807—1840)、A・ミツキューヴィッチらが中心となって、結成した修道会 (1842)。
- (28) Andrzej Towiański (1799—1878): リトワニア出身の神秘思想家。
- (29) mariawityzm: 今世紀初頭カトリシズム内部に発生し、1906年ローマ教会から破門された教団の主義。教団は二派に別れて現存。
- (30) Karol Wojtyła: *Apostat (O Janie Tyranowskim)*, in: *Tygodnik Powszechny*. R. 5,
- (31) 1949, no. 35. : pp.8-9.
- (32) Karol Wojtyła: *La foi selon Saint Jean de la Croix*. 1980, Cerf. : p. 15.
id. : p.16.
- (33) Karol Wojtyła: *Apostat : id.*
- (34) *Histoire religieuse de la Pologne*. éd. Jerzy Kloczowski. 1987, Centurion. : p.550.

OKUDA Sakae

The Emperor obtains his authority by uniting himself to the Country-spirit of the country that he governs, and the ceremony by which he participates with various spirits (among others the Country-spirit) is called "Dai-jou-sai." This implies that he loses the authority over the country once he loses Country-spirit. This is the outline of the theory of Spirit which Orikuchi put forwards. This paper is concerned with Orikuchi's logic which lead him to the above theory of Spirit.

Orikuchi himself states nothing explicit about the fundamental ideas of his theory. But a careful examination of his work suggests that we have a good reason to point out two ideas as fundamental in his understanding of Spirit. Namely, 1) the person who tells what God told is already the God himself, and 2) for a thing (A) to be something (B), it must pass three stages : at first B comes into A, then B remains hidden in A for a certain period, and then B makes its appearance.

Originally Shintoism was based on the first position, but in due course of its development the need to rationalize it arose, and that caused an amalgamation of the two explanations. This shift is the cause of the thought that a person obtains the authority as the God by uniting himself with the Country-spirit.

I tried to give some documentation which may support Orikuchi's theoretical grounds on the bases of the Japanese classics, but I could not find any work in which the idea 'for something come into something from outside' appears in a explicit manner. We owe this way of understanding to such persons as Kunio Yanagita or Fuyu Iba who researched into folk customs in Okinawa. And, as is generally recognized, Orikuchi's theory of Spirit made great progress thanks to the study of the folklore of Okinawa.

Résumé 6. Chamberlain and Brinkley

WATANABE Shunichi

Basil Hall Chamberlain was a famous Japanologist. Francis Brinkley was the editor and owner of an English newspaper Japan Mail. Both of them lived in Japan at the Meiji period many years, had good knowledge of Japanese, studied things Japanese, and wrote books on Japan. Though they had so much in common, Chamberlain disliked and despised Brinkley. I think the cause of his antipathy arisen from the difference of their attitude toward Japan.

I present in this paper their views about the question of Treaty Revision, which show most clearly the difference. The Treaty Revision was one of the most important questions for Japan in foreign relations in Meiji era. To revise the very inequitable treaty, which had been forced in Tokugawa days, was an earnest wish not only of government but of all people in Japan.

But most foreigners in Japan, reluctant to yield such privileges as in colony conferred by the treaty, objected to any concession to Japan. Behind their unyielding attitude, lurked a race prejudice. Westners in those days were loath to treat Orientals as their equals. The hostile opinion against the Treaty Revision of Chamberlain reveals that he had the same race prejudice and the low estimation of Japanese.

On the other hand, Brinkley was free from such prejudice and valued Japanese highly. He recognized justice in Japan's demand for the Treaty Revision, and supported it resolutely. He pointed out many times Japan's plight brought about by the partial treaty, and worried about bitter impression left in Japanese mind by foreigners' unfairness. But such position of his invited hostility from foreigners, who regarded him as sycophant to Japanese. Chamberlain's antipathy to Brinkley was the same nature.

While Chamberlain's reputation as Japanologist still stands high, Brinkley is almost forgotten. As a result, Chamberlain's judgement on Brinkley as sycophant is prevalent. But close examination of his view about Treaty Revision shows us that Brinkley had deep understanding of Japan and sincere friendship to Japanese people.

Résumé 7. St. John of the Cross in Karol Wojtyła ———An Analysis of *Song of the Hidden God*, 1944

SEKIGUCHI Tokimasa

The paper includes an attempt to trace out what influences the writings of St. John of the Cross (1542-1591) had on Wojtyła's first poem which most clearly reveals the two poets' relatedness.

As regards diction, some interesting inventions on Wojtyła's side are to be explained in this comparative context. For example, the phrase *ogród głęboki omdlewa* (1-10-1) [=the deep garden faints] can be viewed as a new metaphor amalgamated from two metaphors frequent in St. John's writings : <soul=garden in> and <soul faint>. That the word *dusza* [=soul] is here concealed not only makes the phrase more poetic but renders it more difficult to be deciphered.

Much of the thought and discussion included in the *Song*, together with their wording patterns, is derived directly from St. John's mystic theology. Very conspicuous are the famous *way of negation* sentences transformed as follows :

What does it mean that I see that much in seeing nothing ? (1-8-1)

The more I strain my sight, the less I see. (1-8-2)

Or paradoxes and oxymorons which St. John utilized quite often :

For in the dark there is as much light--- (1-8-3)

I infuse all with the nothingness--- (1-9-1)

The other part of the paper deals with the biographical facts concerning Wojtyła's i.e. the present Pope John Paul II's encounter with the Spanish

poet-thinker who had been almost completely unknown in Poland. Two points are, in this regard, most important. First is the incident of his meeting a genuine "saint" in Cracow. He was Jan [=John] Tyranowski by name (1900-47). It was Jan who introduced Wojtyla to St. John's writings. Secondly we come to know that were it not for the cultural background specific to the city Cracow, it would have been quite improbable that a Pole be fascinated first by theater, then by Carmelite mysticism, write poems, plays and dissertations, and finally become Pope.

比較文化雜誌

4号

平成元年（一九八九年）三月三十一日発行

発行 東京工業大学比較文化研究会

東京都目黒区大岡山二-1-11

東京工業大学比較文学比較文化研究室

電話（〇三）七二六-1111

内線二二五八

振替口座 東京四-七〇三二六

郵便番号一五二

代表 江頭 淳夫（江藤 淳）

印刷 豊国印刷株式会社

東京都文京区大塚六-1-10-14

電話（〇三）九四三-1537五

郵便番号一111

頒価 1100円