

神なき世界の語り

——ミシェル・ド・セルトーと神秘家の政治的レトリック——

東京大学大学院 福井有人

はじめに

感性的にも知性的にも把握できない絶対者を讃える祈りや、一切の被造物からの「離脱」を経て無限者との合一にいたる過程を言述する証言は、キリスト教靈性史と神秘主義思想史において枚挙に遑がない。とはいえ西欧近世においては、オリゲネス以来の「雅歌」解釈の伝統、ジャン・ジェルソンらによる中世神秘神学、並びに異端審問制度の発達や宗教改革以後のカトリック内部における改革運動がそれぞれ作用しあうことで、ひとつの特異な潮流が形成された。彼ら彼女らは神との親密な交わりを物語り、まるで神への恋慕を謡うかのような詩と散文とを書き綴った。靈性史家でありイエズス会司祭でもあったミシェル・ド・セルトーは、このような潮流を「神秘主義」(la mystique)と呼ぶ。本稿の目的は、セルトーによる神秘主義論の具体的な様相を解明することにある。

歴史家としてキャリアをスタートさせながらも、精神分析、歴史叙述、日常性分析、民族学など、セルトーが様々な分野へ関心を寄せた「領域横断的」な人物であったことは知られている。しかしながら、そうした多様な顔の全てに目配せした上で、セルトーがどのような思想を展開し、いかなる問いが彼を突き動かしていたのかを明示する研究の例は数少ない¹。セルトーのテクストのなかには「雑多な」思想しか見当たらず、そこに哲学的思想史的にとり上げる価値のある主題を見いだすことなどできないのではないか——こうした疑問に、本稿は否と応える。セルトー自身が必ずしも強調している点ではないが、彼は次のような問いを自らに課した著述家たちに目を向けていた。すなわち、所属する体制と手を切ることなく、革命的であることはできるか。言い換えれば、既存の制度や枠組みを維持しつつも、それに対するラディカルな批判を生み出す戦略的なポリティクスとは、いかなるものか。本稿は、神秘主義と日常行為、そしてフロイトの歴史叙述というそれぞれかけ離れた領域に、セルトーがいわば政治的急進性と保守性とを両立させる思想的戦略を見出していると考えられる。とはいえ紙幅の都合上、それらをすべて併せて検討することは叶わない。したがって本稿は、神秘主義論にフォーカスを絞り、神秘家の信仰と語りとをめぐって、具体的な検討をおこなうことにしたい。

本稿の構成は以下の通りである。まず第一節において、セルトーが述べる「神秘主義」とは何か、そこで貫かれている根本モチーフとはいかなるものかを理解するための見取り図を提出する。第二節では、晩年の大著であり主著でもある『神秘のものがたり』(*La fable mystique, I*, 1982)を参照しながら²、セルトーの述べる神秘家の状況設定を具体的に掘む。次に第三節では、特定の神秘家の文献を採り上げ、神秘主義論の核心をテキスト読解の側面から浮き彫りにする。以上の作業を通じて、最後に、セルトーのいう神秘主義が有する政治性の内実を明らかにする。

第一節 神秘主義の歴史性と特殊性

『神秘のものがたり』がセルトー神秘主義論の集大成的な性格を色濃くしていることについては、容易く同意を得られよう。それだけに、この著作にはそれまでの諸論考を踏まえた要約的な記述や暗黙裡に前提されている議論が多く含まれている。そのため本節では、論考「ミステイク」(*«Mystique»*, 1971)を補助線としながら、『神秘のものがたり』において論じられる主題を理解するための前提条件を共有しておきたい。

「ミステイク」は『ユニヴェルサリス百科事典』(第一二巻)の一項目として執筆されたもので、『歴史のエクリチュール』をはじめとする彼の代表的な著作が出版されるよりも以前の論考である。わたしたちが注目するのは、この論考において既に、『神秘のものがたり』で展開されるような神秘主義論の基本的な枠組みが準備されているという点である。その枠組みとはすなわち、神秘主義は、時代的領域的に限定されたものであり、特有の文脈と歴史性を持っている、ということである。この点を詳しく追跡しよう。

端的に述べるなら、神秘主義とはひとつの学である。セルトーはこのことの証左として、一七世紀において、*la mystique* というように、*mystique* という形容詞が「実詞化」し境界画定されたという事実を挙げている³。この学知は「伝統的な神学や教会の諸制度から次第に切り離されていった、経験に根差す認識〔*une connaissance expérimentale*〕」のことであり、「自我が神と一体化する、心を満たす受動性への意識〔…〕によって特徴づけられる」(*LA*, 325)⁴。社会の世俗化が進行するとともに、科学的な世界観が浸透し始めた時代、つまり中世と近代の狭間において日の目を見た限定的な領域のことをセルトーは「神秘主義」と呼んでいるわけだが、そのメルクマールはあまり詳らかにはされていない。記述を踏まえると、それは一六 - 一七世紀⁵のスペインやフランスにおいて形成されたものであると思われる。いずれ

にせよ確かなことは、思弁神学と区別される、神にかんするもうひとつの学知の基盤となっているのが、「経験」であるという点だ。セルトーがとり上げる神秘家、アビラのテレサや十字架のヨハネ、ジャン＝ジョゼフ・スランらは、自身の「神秘的な経験」をベースに叙述をおこなったキリスト者であることはよく知られている⁶。とはいえ注意しなければならない。超自然的な認識や知的直観、幻視などを含んだ「経験」は、神秘主義が成立するための必要条件ではあるが、その本質ではない（またこの学は特定の社会的集団や信仰対象にも還元されない）⁷。「ミステイク」と同時期の論考「歴史と神秘」（« Histoire et Mystique », 1972）によるなら、この「経験」をどのようにして証言するかということ、要するに、神秘家の用いる多彩な比喩、イメージ、モダリティ、詩、リズム、言いよどみ、引用によってこそ、神秘主義は特徴づけられるとされる（*LA*, 51-52）。したがって神秘主義の解明には、神秘家のテキストの読解が必要不可欠であるということになる。はじめに述べた神秘家のポリティクスもまた、この語り口という側面から検討される必要がある。

ここまでの論考「ミステイク」並びに「歴史と神秘」から引き出し敷衍することのできる基本的な事柄である。先に述べたように、これらの論考はおよそ十年後の『神秘のものがたり』の議論の枠組みを先取りしている。以上を踏まえてわたしたちは、『神秘のものがたり』で登場する新しい論点とは何かを明らかにすることにしたい。その作業を通して、セルトーのいう神秘家が直面していた状況を詳述することができよう。

第二節 唯一者との「別れ」

『神秘のものがたり』の冒頭のページにおいてすでに、「ミステイク」では見られなかった論点が登場している。以下、該当箇所を引用する。

そこにあつたはずのものはなくなってしまった。物音ひとつ無く、苦しみさえほとんど無いまま、この状況は生じた。それは、何処かもよくわからない場所に辿りつく。あたかも、その場所に気づくよりも前に、別れ〔séparation〕そのものによって震えおののかされたかのようだ。この状況が口にされるとき、それを語る言葉はなおもキリスト教のいにしへの祈りでありうる——「どうかあなたから切り離されてしまわぬように」。あなたなしにはない。Nicht ohne. (*FM*, 9)

信仰の世界から何ものかが消え去ってしまったということ、それは信仰の台座そのもの——祈願文において呼びかけられるところの「あなた」——であったということ、そしてそれ以後、失われたものへの郷愁に苛まれるほかはなくなくなったということ。セルトーは以上の点を示唆することで、近世の神秘主義の特徴づけを図っている。ここでとりわけ目を引くのは、次の二点である。第一に、「～なしにはない [pas sans]」という語がドイツ語で反復され強調されていることから分かる通り、これはセルトー自身の言葉ではない。セルトーはこの表現をハイデガーから引いてきている。ハイデガーは『根拠律』において、「いかなるものも根拠なしにはない [Nihil est sine ratione]」という根拠律の命題を採り上げ、この命題のうちに二つの否定語が含まれていることに注目している⁸。ハイデガーの思索は、この根拠律の命題がそれ自身に対しては妥当せず（少なくとも、妥当するとしたらなぜそうなのかを説明することができない）、根拠律そのものは根拠を有していないという方向へ進もうとするわけだが、それに対してセルトーは、ハイデガーの思考を次のように読み替える。つまり、神なき世界で、わたしたちは息をすることができない。恩寵の働きと救済への道を語ってくれる、受肉した御言葉が地上から去ってしまったいま、わたしたちにとっては愛も希望も信仰も不可能なのではないか、と⁹。引用文全体を考慮すれば分かるように、ここでの二重否定には、「神はわたしたちから去ってしまった」という近世の神秘家たちの痛切な認識が込められているのであって、「神がいなかったら」という単純な仮定を意味しているのではない。

引用文から引き出せる第二の論点は、「あなた [toi]」という語に込められている親密さである。この語の使用が特異というわけではない。とはいえ、一六 - 一七世紀の神秘主義には魂と神の直接的交流というモーメントが含まれていることを考慮するなら¹⁰、ここでの「あなた」とは、その交流相手にほかならない。こうしたモチーフの代表例としては、十字架のヨハネの『霊の賛歌』(*Cántico espiritual*) が挙げられる。『霊の賛歌』は詩とそれを注釈する散文とからなっている。それは、乙女と若者の対話からなる「雅歌」をベースにしながら、それを花婿と花嫁の間で交わされる愛の交わりとして解釈する古代教父以来の伝統に則っており、御言葉たるキリストと魂との「霊的婚姻」へ至る道筋を叙述するものである。注目すべきは、ヨハネのこのテクストの冒頭で、「あなた」との「分離 (離別)」が告げられているという点である。花嫁は以下のように詩を紡ぐ。

どこへ隠れてしまったの／愛しいおかた／嘆きの内にわたしを沈ませた

まま？¹¹

花婿（御言葉）は恋する花嫁（魂）のもとから去ってしまい、ここで花嫁は打ちひしがれている。確かに、やがて両者は再会し、恩寵の働きに導かれ、「靈的婚約」を経て「靈的婚姻」（神との直接的合一に近いが、この世において完全なる合一は不可能であると述べられる¹²）へいたる。それでも、この神秘家のテキストが神との「別離」から出発していることは看過されてはならない。ヨハネのこの一節——愛するあのひとは、もうここにはいないということ——は、セルトーのいう神秘家たちの時代認識のパラダイムとなっているのである。

それでは、このような状況に対して、神秘家はどのように応答するのか。次節ではいささか解像度を上げて、セルトーによる神秘家のテキスト読解を検討し、第一節で確認した神秘主義を特徴づける「経験」の語り口や修辞学と、神秘家の政治性とがどのように絡み合っているのか、という問いに回答することを試みたい。

第三節 ダイヤモンド、水晶、城——アビラのテレサ

わたしたちが前節でセルトーの記述から引き出したのは、近世の神秘主義においては神不在の認識が決定的な要素をなしている、ということであった。セルトーはこのことを、「もはや世界が神によって語られているとは感じ取られない」時代であると述べている（*FM*, 257）¹³。聖書を通して唯一者が世界に浸透していた過去と、そのような認識が崩れた現在との間の分離は、ある鋭利な問いを引き寄せる。すなわち、現在の制度や言語活動は、唯一者への信を語るためには不適切なのではないか、という問いがそれだ（*FM*, 42）。もちろんこうした疑念や世界理解は、プロテスタント諸勢力がローマ・カトリック教会のうちに捉えた腐敗と並行している。とはいえセルトーが光を当てるのは、既存の枠組みに対する内部からの批判をいかにして実現するかという、きわめて政治的な問題であり、並びに、それに応答したカトリック内部の神秘家たちである。以下見ていくように、この問題は、神との直接的交流と教会への所属との両立をめぐる問題として言い換えることもできよう。本節では、その政治性を明らかにすることを試みる。

『神秘のものがたり』第三部は神秘家のテキストの読解に充てられており、前半部ではそのディスクールの作動原理や前提条件について考察され、後半部ではスュラン、テレサらの文献が具体的に分析される。そこでセルトーは、

彼あるいは彼女らの著作の序文（ないしは実質的に序文に相当する部分）に分析のフォーカスを絞っている。というのも序文とは、テキストの出発点でありながら、テキスト全体の骨格を先取りの提示する場所だからである。序文の分析を通して、いかにしてテキストが立ち上げられるのかを浮き彫りにすることができるというわけだ。「もはや世界が神によって語られているとは感じ取られない」とき、神秘家は、聖書や教会の権威に拠らず——異端の烙印を押されることを巧妙に回避しつつ——いかにして批判的なテキストを書くのか。先取りの述べておこなうならば、それは、神秘的かつ詩的な対話空間を打ち建てることによってである。

セルトーによるスュラン『経験の学知』序文とアビラのテレサ『魂の城』冒頭の読解に目を通すならば、神秘主義文献は「経験」の証言から始まることが理解される。スュランにしるテレサにしる、テキストの序文は神秘家の「経験」に言及している¹⁴。紙幅の都合上、両者を併せて検討することは叶わないため、わたしたちは『魂の城』の読解のみを採り上げることにしたい。だがまずわたしたちは、セルトーの手つきを見る前に、『魂の城』にかんする基本的な事柄を確認しておこう。

『魂の城』(*Moradas del Castillo interior*)はテレサの晩年の著作であり、健康状態が優れないなかで執筆されたことがその叙述から窺える。テレサは、聴罪司祭であるベラスケス博士、助言者であるグラシアン神父から修道会の姉妹たちに向けて自身の体験¹⁵について書くよう要請され、それに従い、『魂の城』を書きあげたとされる¹⁶。それゆえ、『魂の城』の執筆は、その形式上、あくまで「男性的な」権威に基づいている。とはいえこのテキストの実質的な出発点は、そうした「男たち」による承認にはなく、冒頭部分において提示されている、ある特異な¹⁷比喩にある。何を書けばよいか分からずにいるとき、比喩を用いて語るという着想が（神から）与えられたとテレサは述べている。その比喩とは次のようなものだ。

わたくしは魂を、ダイヤモンドと清澄透明な水晶からなる、ひとつの城として思い描くことにいたします。そしてこの城には、天国に多くの住まいがあるのと同じように、たくさんの住まいがあります。¹⁷

この比喩が特異であると言える理由はふたつある。第一に、比喩がテキストそれ自体の構造に投影されているということ。じっさいテキストは、城のなかに七つの住まいがあることを反映して、七部構成を取っている。城の奥の住まいへ進んでゆくにつれて魂は次第に浄化されてゆき、最後の第七の住

まいにおいて、城主たる神との霊的婚姻にいたる（「このとき主は、一瞬の間に、実に偉大なる秘密をお伝えくださり、いと高き寵愛を与えてくださいます。魂が感ずる喜びはこの上なく甘美なため、それを何に喩えてよいかも何と表したらよいかも分かりません」¹⁸）。第二に、城全体が魂であると言われているにもかかわらず、その城のなかを歩み浄化されてゆく主体もまた魂であるとされていること。すなわち、〈魂＝城〉というイメージにおいては、ディスクールの構造と、そのなかを動き回る主要なアクターとに、魂が機能的に分裂してしまっているのである。この目まぐるしいイメージを、セルトーは次のように要約的に述べる。

初めにフィクションがある。それは夢に似ている。他の多くの場合と同様、テレサにおいては、観念でもあり象徴でもあるこの「無」が、彼女に書くことを可能にする。（*FM*, 268）

テレサの述べる魂のイメージはあくまで思い描かれる観念でしかなく、現実には基盤を持たない。イメージはフィクションであり、無である。けれどもこのことは、翻って、仮構的に思い描かれたイメージが、信仰者（「姉妹たち」）の内面の空間として既存の「男性的な」権威から独立し¹⁹、率直で快活な語りをもたらししてくれることをも意味している²⁰。ここで「無」とは、現実には存在しないものを意味する。だがそれゆえにこそ、現実とは別種のコミュニケーション空間を創出する力を持つ。

圧縮された記述ではあるが、次のパッセージはセルトーのロジックを余すところなく語り尽くしている。

美しいものとは、存在が権威を与えないものだ。美しいものは現実から信用を与えられずとも価値をもつ。[...]いかなる現実もそれを支えてはいない。「存在を破壊するもの、美」²¹。ここにおいて、美的な身振りと倫理的な身振りは一致する。つまり、それらは事実の持つ権威を拒むのである。両者は事実根拠を持たない。「現実」が法であるようにと望む社会の「慣習」を、二つの身振りは侵犯する。それらは無を、すなわち場所を持たず、革命的で「詩的な」無を現実に対立させる。（*FM*, 269）

²²

一方には美、詩的なもの、すなわちフィクションが、他方には現実、事実が配置されており、対立構造をなしている。セルトーの見るところ、テレサ

はただ前者によってのみ、テキストの基礎づけをおこなう。それはなぜか。現に存在するものはなにもテキストを基礎づけてはくれないからである。それゆえ、既存の制度や言説や力関係に拘束されない要素を用いることになる。これが純粋なイメージ、〈魂＝城〉である（「この内なる天上の楼閣」²³）。それでは、引用文中に現れる別のカップリング、美的／倫理的身振りとは何を意味するのか。美的な身振りとは、水晶とダイヤモンドといった感性に強く訴えかけるイメージを用いることを指すと思われる。これに対して倫理的な身振りは、対話の場として現実ではなくフィクションを選択することに相当する²⁴。これは、不在の神とのコミュニケーションを文学的な方途をもって回復させることに等しいといえる。テレサのテキストがスコラ的な学知や制度に対して革命的であるといえらば、それはまさにこうした点においてであろう。テレサが用いる純粋なフィクションを、セルトーは「夢」のようだと述べていた。「夢」のように想像的な空間——フロイトの言うように夢が日中残滓を素材としている限り、このようなアナロジーは不完全であるにせよ——が与えられることで初めて、魂は水を得た魚のように動き回り、神と親しく交わる「楽しみ」を味わうことができるのだ（「神との合一からもたらされるものは、この世のあらゆる喜び、あらゆる悦楽、あらゆる満足をも超えるものです」²⁵）。

本稿は次の問いに応えることによって、信仰と語りとをめぐるセルトーの神秘主義論の核心を簡潔に提出する。世界において神が語っているとはもう感じられないとき、そうした絶対者との関係は、言語的にはいかにして組織されるのか。テレサに限るなら、簡潔にこう応えられよう——神との対話は（現実的にはではなく）文学的に回復され、想像的なテキスト空間において、信じる者は神と出会い直す。信仰者のパロールは、その出会い直しを語るものになる、と。同時にこの出会い直しは、きわめて政治的な含意を持つ。というのも、想像的に、つまり一時的に制度空間から離れることは、教会の知や真理とは別様のそれを語ることを可能にするからである。この点においてテレサの戦略が巧みであるのは、テキストの口実と基盤、すなわち男性聖職者による命令と、著述の実質的な開始点となる「比喩」とを峻別しているからだ。この区別が神秘家のポリティクスを可能にしているといえよう。テレサが実際に述べているように、神秘なる知——魂のなかで、魂自身と神とが戯れ合う喜び——は、それを経験しない「男たち」には分かりようがないのである²⁶。

結論

最後に、以上を受けて、セルトーの神秘主義論において哲学的思想史的な

意味で重要であると思われる主題、並びに、今後の研究課題となるものを明示することで、結論とする。

まず、そもそも近世神秘主義には「言葉を絶する」合一体験や観想を特権視する傾向があるという点、またかつてフーコーが強調したように、個人あるいは集団が体制によるインターセプトを受けることなく神性と合流しようとする点が認められるなら、神秘家は既存の語彙や制度との絶えざる軋轢のなかに置かれざるをえないといえる。繰り返すように、セルトーの眼目は、超自然的なものの観想や神との合一そのものの考察にはなく²⁷、それらを支配的な体制との絶えざる折衝のなかで語るための、独特な「語りかた」(FM, 156)の創出を分析することにある。それゆえ、セルトーによる霊性の議論は、歴史よりも心理性を、あるいは思想や解釈よりも社会的文化的枠組みを重視するといった二者択一を採らずに、その両者の絡み合いを解きほぐし、テキストのもつ潜在的な政治性を明るみに出すことを主眼としているといえよう。

本稿は、以上で述べた政治性(革命的であることと保守であることの両立)を、セルトーが神秘主義以外の領域においても見出していると想定しているが、この点については稿を改めて論じる必要がある。ひとりの歴史家が超常的なもの(l'extraordinaire)にもありふれた日常行為(l'ordinaire)にも等しく目を向けた理由の所在が明らかになるとすれば、それはそのひとりの思想、ひいては哲学的な関心事が理解されたときであろう。本稿が示した視座から発してはじめて、セルトーの著作を「体系的」に理解する試みは提示されるものとなる。

註

(1) 論じられる対象の多様さとスケールの大きさを反映して、セルトーにかんする従来の研究は個別領域に絞られる場合が多く、彼の思想の根本的なモチーフや動機を明らかにしてはいない。Ahearne (1995)は数少ないセルトーのモノグラフのひとつであり、神秘主義や歴史叙述など多分野への彼の基本的な関心事や思想的な方向性を手際よく整理している。しかし、それら複数分野どうしがいかなる問題関心によって貫かれているかを十分説得的に明示できているとは言いがたい。また、セルトーの歴史叙述論の要諦を認識論的観点から明らかにしている論文(Ferreira (2018))、神秘主義論を著作の生成的観点から切り込む研究(Freijomil, (2017))がすでになされており、これらはセルトーの著作を体系的に理解するために参照されるべき優れた研究である。また、セルトーを一人のキリスト者ないしは「神学者」として見る視点から彼の著作群を総合的に読み解く論文としては、以下を参照。渡辺

(2018)。

(2) 「ものがたり」(fable) の解釈、並びに『神秘のものがたり』全体の展望に関しては、鶴岡賀雄・渡辺優両氏からの教示に多くを負っている。

(3) Cf. *LA*, 326 ; *FM*, 138-139. 本来は「神秘学」ないし「神秘論」とでも訳すべき« la mystique »というタームは、セルトーの発明物ではない。つまり、この定式自体にセルトーの独自性があるわけではない。セルトーの独自性は、後述するように、この学の規定の仕方にある。

(4) 例えば、十字架のヨハネ『暗夜』の第二部第十九章などが典型的である。

(5) セルトーはこの時代を、「ヨーロッパ文化がもはやキリスト教的であるとは自己規定されなくなり」(*LA*, 325)、神の声が聞こえなくなってゆく時期であると述べている。

(6) 十字架のヨハネにかんして言えば、幻視などの個人的な「神秘体験」が語られることはないが、その叙述は明らかに彼自身に生じた超常的な出来事に基づいていると考えられる。この点については以下を参照。Cognet (1966), 112.

(7) 仮に「経験」を核として神秘主義を考えるならば、その「経験」は心理学的・病理学的な要素に落としこめられて、その要素を共有する多くの人物や運動は「神秘主義的」とであるとみなされることになり、一六 - 一七世紀の「神秘主義」のもつ特殊性や歴史性は見落とされてしまうことになるだろう。セルトーが« le mysticisme »ではなく« la mystique »という語を使用するのは、このような問題を踏まえているからでもある。以上の点については、渡辺優氏の教示による。並びに *LA*, 327-329 を参照。

(8) Heidegger (1997), S. 7-8.

(9) 本稿はセルトーの文言をこのように解釈するが、この解釈の妥当性は、セルトーのいう *séparation* において、復活後にイエスの身体が墓から消えたということ（「歴史的な身体」と、イエスの死後残された者たちとの分離）と、近世の神秘家における神不在の認識とが、時代を超えて重ねられていることからしても裏づけられる。Cf. *FM*, 109-110. 興味深いことに、このような状況は現代のキリスト教の状況でもあるとセルトーは述べている。*FM*, 43 並びに *FC*, 7-10 を参照のこと。

(10) 『安全・領土・人口』と題されたコレージュ・ド・フランス講義の第八回目において、ミシェル・フーコーは、司牧権力への抵抗勢力を「反操行 (contre-conduites)」として規定したうえで、そのうちのひとつに「神秘主義 (la mystique)」を挙げている (Foucault (2004), 216-217)。そこでフー

コーが挙げる観点は次の通りである。(1) 魂は魂自身を神のうちに見る(牧者による指導と告白という仕組みから逃れる)。(2) 真理は直接与えられる(牧者を介さない)。(3) 認識は無知から知へという順路に沿わない(無知と知、不在と現前とが絶えず交替する)。以上の三点は、セルトーの問題設定と大きく重なっている。

(11) *CS*, 696-697. なお、セルトーは第一の歌を次のように翻訳している。「Où t'es-tu caché / mon Aimé, / Où m'as-tu laissée / à pleurer ?」(「どこへ隠れてしまったの / 愛しいひと / どこへわたしを放っておくの / 涙に濡れるわたしを」), *FM*, 224.

(12) 十字架のヨハネのテキストにおける「婚姻神秘主義」の諸様相については、鶴岡(2000)ならびに鶴岡(2018)を参照。

(13) Cf. *IQ*, 202-203.

(14) ここで「経験」と言われるものは、シュランにおいてはルーダンの悪魔憑きの事件とそれ続く一連の超常的な体験に相当していると考えられる。この点については、*PL* 第一三章を参照。

(15) ベルニーニの彫刻を通じてよく知られるように、テレサは霊的体験に恵まれた稀有な人物であったとされる。燃える矢で心臓を貫かれる幻視については *LV*, 195 を参照。

(16) それゆえ、他の著作にも散見される、遜るようなテレサの表現には、聴罪師をはじめとする男性聖職者たちの視線や異端審問による検閲を意識した独自のテキスト戦略を読み取るべきだと思われる。この点については杉浦(2009)、一四 - 一六、三四 - 三六頁を参照。

(17) *CI*, 521.

(18) *Ibid.*, 669.

(19) この「内面」もあくまで一種の比喩であることに注意されたい。それは経験的な自我から独立した超越論的な自我であるとは言えない。Cf. 柄谷(2008)、二四 - 二八、四二 - 四七頁。

(20) 「それは甘美なる死であり、魂が肉体のうちにある間おこなわれうるすべての作用から、魂をもぎ離すのです。それが心地よい死であるのは、いっそう神のうち身を保持するために、魂は本当に肉体から離れているかのように見えるからです。そのとき、呼吸するだけの生命がまだ身体に残っているかどうか、わたしには分からないほどです(いまわたしはそれについて考えてみましたが、どうも残っていないような気がいたします[...])」(5, 1, 4) *Ibid.*, 574-575.

(21) セルトーはこの文言を Bonnefoy (1964), 32 へ送り返している。

(22) このパッセージは次の箇所でも似た文言で現れている。*HP*, 141-142.

(23) *CI*, 528.

(24) Cf. Duyck (2018). 美と重ねられる「倫理的な身振り」についてはラカンのアンティゴネー論が念頭に置かれていると思われる。Lacan (1986), 397-467 を参照。

(25) *CI*, 576.

(26) *Ibid.*, 525.

(27) セルトーはこの点で、ベルクソンやアンリ・ブレモンなど、形而上学的な本質の次元を可変的な制度の次元に優越させる論者とは立場を異にする。cf. Bergson (1963), 1152-1201 ; *LA*, 59-88.

参考文献

Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, in : *Œuvres*, textes annotés par André Robinet, introduction par Henri Gouhier, Paris, PUF, 1963.

Yves Bonnefoy, *Hier régnant désert*, Paris, Mercure de France, 1964.

Louis Cognet, *La spiritualité moderne : I. L'essor : 1500-1650*, Paris, Aubier, 1966.

Thérèse d'Avila, *Livre de la vie*, texte traduit, présenté et annoté par Claude Allaigre, in : *Œuvres*, Édition publiée sous la direction de Jean Canavaggio, avec la collaboration de Claude Allaigre, Jacques Ancet et Joseph Pérez, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2012.
略号 : *LV*

Thérèse d'Avila, *Le château intérieur ou les demeures de l'âme*, texte traduit, présenté et annoté par Jean Canavaggio, in : *Œuvres*, op. cit.
略号 : *CI*

Michel de Certeau, *La faiblesse de croire*, texte établi et présenté par Luce Giard, Paris, Seuil, « Éspirit », 1987. 略号 : *FC*

Michel de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, présentation de Luce Giard, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1987. 略号 : *HP*

Michel de Certeau, *L'invention du quotidien, 1. Art de faire*, éd. Luce Giard, Paris, Gallimard, « Folio Essais », 1990. 略号 : *IQ*

Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, « Folio Histoire », 2002. 略号 : *EH*

Michel de Certeau, *La fable mystique I, XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, « Tel », 2003. 略号 : *FM*

Michel de Certeau, *L'étranger ou l'union dans la différence*, éd. Luce Giard, Paris, Desclée de Brouwer, « Point Essais », 2005. 略号 : *EUD*

Michel de Certeau, *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, éd. Luce Giard, Paris, Seuil & Gallimard, 2005. 略号 : *LA*

Michel de Certeau, *La possession de Loudun*, éd. Luce Giard, Paris, Gallimard, « Archives », 2005. 略号 : *PL*

Jean de la Croix, *Cantique spirituel suivi de l'explication des chansons*, texte présenté et annoté par Jean Canavaggio, traduit par Jacques Ancet pour le « Cantique », et par Jacques Ancet et Jean Canavaggio pour l'« Explication », in : *Œuvres, op. cit.* 略号 : *CS*

Clément Duyck, « Le faire poétique chez Michel de Certeau », *Les Dossiers du Grihl*, n°2, 2018. <https://journals.openedition.org/dossiersgrihl/6825>
(最終アクセス日 : 2020年8月27日)

Fénelon, « De la parole intérieure » [vers 1690], in : *Œuvres*, édition établie par Jacques Le Brun, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2 vol., 1983-1997, t. II.

Daniel Wanderson Ferreira, « Michel de Certeau et l'écriture poétique de l'histoire », *Les Dossiers du Grihl*, n°2, 2018. <https://journals.openedition.org/dossiersgrihl/6947> (最終アクセス日 : 2020年8月27日)

Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population, Cours au Collège de France (1977-78)*, Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Senellart, Paris, Gallimard & Seuil, 2004.

Andrés G. Freijomil, « Pratiques du réemploi et historicité des titres dans *La Fable mystique, XVI^e-XVII^e siècle I* », Luce Giard (dir.), *Michel de Certeau. Le voyage de l'œuvre*, Paris, Facultés Jésuites de Paris, 2017.

Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Gesamtausgabe, Bd. 10, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1997.

Jacques Lacan, *Le Séminaire Livre VII: L'éthique de la psychanalyse (1959-60)*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, « Points essais », 1986.

柄谷行人『定本 日本近代文学の起源』岩波書店、二〇〇八年。

杉浦勉『霊と女たち』インスクリプト、二〇〇九年。

鶴岡賀雄『十字架のヨハネ研究』創文社、二〇〇〇年。

鶴岡賀雄「現前と不在：ミシェル・ド・セルトーの神秘主義研究」『宗教哲学研究』第一九号、二〇〇二年、一三 - 二八頁。

鶴岡賀雄「スペイン神秘主義における神化思想——アビラのテレサと十字架のヨハネ——」田島照久・阿部善彦編『テオーシス：東方・西方教会における人間神化思想の伝統』教友社、二〇一八年。

渡辺優「「パロール」とそのゆくえ：ミシェル・ド・セルトーの宗教言語論の輪郭」『天理大学学報』七〇巻一号、二〇一八年、一 - 二八頁。