

# 近世神秘神学の誕生

—近世カルメル会学派の「神秘主義」と「スコラ学」—

鶴岡 賀雄

## 1. テレジア・ヨハネ以後の跣足カルメル会

「スペイン神秘主義」の中心をアビラのテレジア(1515-82)と十字架のヨハネ(1541-91)という二人のカルメル会改革者に見ることは概ね正当だろう。後世への影響力も含め、思想と実践を併せた活動の射程の広さからすればイグナチウス・ロヨラ(1491-1596)の業績が傑出しているが、二人のカルメル会修道者が切り開いた神秘思想——「神秘」なるものの新たな言語化および実践——の豊饒さは、同時代の人々のそれを大きく凌駕している。いわゆるキリスト教神秘主義これは十九～二十世紀の構築物と言えるの中でも、彼女らの達成を欠かすことはできない。

が、そうした評価は彼女らの同時代から定まっていたわけではない。いわゆるカルメル会系の神秘思想が西欧キリスト教界、少なくともカトリック教会において神秘神学の権威として公認されて行くに当たっては、いくつかの経路があった。それは最終的には十九世紀末のネオトミズムの時代にまで及ぶものだが、本稿はそのうちの一つの経路を、とくにその初発の場面で捉えることを目的とする。すなわち、十六世紀後半に活動した彼女らの仕事が、この世紀の末葉から十七世紀にかけて、カトリック教会の中でその「正統」性を認められ権威化していく最初の場面で生じたことを跡付けることが本稿の課題である。付言すれば、このカルメル会系神秘思想の正統神学化は、同時期に進行したモリノスの「静寂主義の異端」に連なる動向が教会から排除されていく過程と並行し、ある意味で相補的な過程であった。

アビラのテレジアに関してはすでに生前から高い評判がほぼ確立していた。国王フェリペ二世とも交流があり、彼女の最初の著作集は、没後ほどない1588年にサラマンカ大学の大教授ルイス・デ・レオンの手で刊行されている。彼女が開始し、男子会にも広まったカルメル会の改革派は、1580年、跣足カルメル会(Ordo carmelitarum discalceatorum, OCD)として正式に認可され、次第に勢力を増していった。対して十字架のヨハネは、男子改革派内の路線抗争に巻きこまれ、イタリア出身のニコラス・ドリア(Nicolas Doria: 1539-1594)(男子跣足カルメル会初代総長)の厳格主義路線に排除され、また比較的早世したこともあって、十六世紀末には会の主流からは外れていた。同じく、テレジアが最も愛し信頼していたとされる初代男子改革派の代表人物であるヘロニモ・グラシアン(Jerónimo Gracián:1545-1614)は、フランドルに事実上追放されていた。そのドリアも十六世紀末には世を去る。

かくて、彼女らの薫陶を受けた次の世代の人々が、この二人の神秘家の教説と実践を継いで会

の勢力を拡張していくこととなる。その際、修道会組織や教育体制の整備は当然として、会の特徴をなす活動の一つの中心はいわゆる神秘神学の分野におかれた<sup>(1)</sup>。托鉢修道会の精神を継いで宣教活動も行うが——とくに後述のトマス・デ・ヘススにはこの志向が強かった——、それは、イエズス会の圧倒的な力量、またドミニコ会、フランシスコ会、アウグスティヌス会などの勢力に比して決して顕著なものとは言えなかった。

そうした跣足カルメル会第二世代、およびそれ以降の人々の活動は、テレジアやヨハネが実現した「神秘主義」と呼びうるものがどのように正統神学の中に受容されていくか、その経路を考えるに際して興味深いものがある。予め言えばそれは、「神秘家(mystic)」というよりも、「神秘神学者(mystical theologian)」——より正確には「神秘神学の理論家(theoretician of mystical theology)」<sup>(2)</sup>——と呼ぶべき人々の仕事、あるいはそうした人々の出現としてなされたと言える。こうした「神秘神学者」の仕事の特徴のおおまかな紹介が本稿の内容となる。

## 2. カルメル会神秘神学派の通覧

本節では、跣足カルメル会内での神秘神学思想史を通覧しておきたい。「神秘家」から「神秘神学者」へという大きな流れが、そこには見やすいかたちで現れているからである。現代のカルメル会神秘思想史研究者であるシロ・ガルシアは、テレジアとヨハネ以降のカルメル会内思想史をおおよそ以下のように区分している<sup>(3)</sup>。挙げられるのは、今日ではカルメル会の内部史、あるいはカトリック教会の神秘神学史に辛うじて名を残すに留まるような人々だが、これによって、キリスト教神秘主義の一つ伝統が形作られていく様を窺いたい。

### (1) 模倣と継続：創設者の直弟子世代：十七世紀初頭まで

テレジアやヨハネの直接の薫陶を受けた人々の中には、総じて彼らの模倣ではあるが、なお個人的な著述をする修道女たちが少なからずいた。ヨハネの傑作『霊の讃歌』の被献呈者となったアナ・デ・ヘスス(Ana de Jesús, 1545-1621)、テレジアの秘書でネーデルランドやフランスに改革派カルメル会の霊性を広めるのに大いに力があつたアナ・デ・サン・バルトロメ(Ana de San Bartolomé, 1549-1626)、彼らの著作を敷衍するような作品を少なからず遺したセシリア・デル・ナシミアント(Celicia del Nacimiento, 1570-1646)等である。男子では、ヨハネ直弟子であるフアン・デ・ヘスス・マリア(アラバリェス)(Juan de Jesús María (Aravalles), 1559-1609)<sup>(4)</sup>が名高い。

### (2) 神学への根付き：十七世紀前半：三人の指導的人物

十七世紀前半には以下の三人が大きな仕事をしている。跣足カルメル会は1580年代からスペイン以外にも管区をもつようになり、優秀な会士が各地に派遣されたが、ジェノヴァの修道院に拠つたフアン・デ・ヘスス・マリア(カラグリターノ)(Juan de Jesús María, Calaguritano, 1564-1615)は、中でも際だった仕事をなした一人であり、会全体に対して最も影響が大きかった<sup>(5)</sup>。テレジアの神秘思想を、正統神学としてのトマス・アキナス、擬ディオニュシオス以来の神秘神学の伝統に整合的に位置付けることが彼の仕事となった。主著の一つ『神秘神学(Theologia mystica)』(1605)については本稿で検討する。洗練されたラテン語文体の持ち主である。

トマス・デ・ヘスス(Tomás de Jesús (Díaz) Sánchez Dávila, 1564-1627)は、フランスやフランド

ルに派遣されて会の拡張に大きく寄与したが、後半生は主にローマにあった<sup>6)</sup>。フランスの反キエティスム派の首魁ボッシュエによれば「最高の神学者にして最高の神秘家(summus theologus summusque mysticus)」である。著作は数多いが<sup>7)</sup>、カトリック神秘神学史では、「修得的観想(contemplatio adquisita)」の概念を導入したことが重要である。これについても本稿で一瞥したい。また、会の性格として宣教活動の重要性を説いた。

ホセ・デ・ヘスス・マリア(キログ) (José de Jesús María (Quiroga), 1562-1682)は、ガスパル・デ・キログ枢機卿の甥。すでに教区司祭だった1595年に入会している。アンダルシア、カステイリヤの監察師。会の最初の歴史家で、会の著述家の刊行に尽力した<sup>8)</sup>。テレジア、ヨハネの諸著を読み込むことで形成されていった彼の神学は整合的な体系を構築するものではなかったが、「超自然的恩寵の階梯」として、「注賦的潜心(recogimiento infuso)」—「静寂(quietud)」—「靈的酩酊(embriaguez espiritual)」—「神秘神学(teología mística)」—「神的接触(toques divinos)」—「端的合一(uni6n simple)」—「脱我的合一(uni6n extática)」—「靈的婚姻(matrimonio espiritual)」といった段階を説いたという。

### (3)「靈性神学」の形成：十七世紀後半～十八世紀前半：4人の大家

十七世紀後半から十八世紀前半にかけては、「スペイン神秘主義」終焉の時代である。ただしこれは、カトリック正統神学の視点からすれば、テレジア、ヨハネらの神秘思想の正統神学への統合の完成であり、カトリック神学大系の中の「新たな学問分野(una nueva disciplina)」としての神秘神学の確立ないし体系化の時代である。それはスコラ学的神秘神学(theologia mystica scholastica)として構築された。すなわち、テレジアやヨハネにおいてはなお、神との特殊で高次の関わり・交わり、ないしは「祈り・念禱」の極致を指す言葉であった「神秘神学」の語——擬ディオニュシオス以来この言葉はほぼこの意味で用いられてきた——は、ここに至ってスコラ学的神学の一分野を言う語として、実証神学(聖書神学)、司牧神学、等と並ぶものとして用いられることになる。つまり「高次の祈りとしての神秘神学」についての「理論ないし学としての神秘神学」の確立である。そこでは、(1)実践的および記述的関心に対する、理論的ないし教義的反省の優越、および、(2)いわゆる超常体験として捉えられた靈的体験を核ないし頂点として、それに関わる「神秘主義的諸問題(cuestiones místicas)」および諸関連テーマの体系化が課題となる。その際に厳密にスコラ学的方法が適用される。「神的なものの経験を物語り、もしくは記述するのではなく、靈的諸体験(pati divina)およびそれに伴う靈的リアリティを神学的に研究する」ものである。ここからは、そうした神秘体験が生ずる前提としての修道生活の規律や原則に関わる、いわゆる修得神学(theologia ascetica)もこれと連続したものとして成立してくる。後に言う「神秘・修得神学」であり、これが十九世紀以降のカトリック靈性神学に直結するわけである。

「テレジアのトマス〔アクィナス〕化、トマスのテレジア化」<sup>9)</sup>とも評されるこうした仕事をした人として次の4人が挙げられる。彼らの主要著述の題名を見るだけでも上記の基本性格はすでに読みとれるだろう。

この傾向の創始者とされるのが、ニコラス・デ・ヘスス・マリア(チェントゥリオーネ) (Nicolás de Jesús María, (Centurione): †1655)である。イタリア人だが、サラマンカ大学の神学教授を務めた。アルンブラドス、キエティスムといった当時の「神秘主義的異端」から、会の権威

としての十字架のヨハネの教説を弁護する必要があり、ここから『十字架のヨハネ神秘神学の用語法解説』といった著作が書かれることとなる<sup>(10)</sup>。ボシュエによれば「十字架のヨハネの最も博識且つ真正の解釈者」である。

神秘家の用語法・言葉遣い(phrasis)の特殊性を解説することで、神秘家の言説のもつ、知的理解を逸脱するかに見える非論理性、異端ともされかねない過激で徹底した主張を何らか緩和し、正統神学の枠内に接続しようとする志向は、この時代の神秘神学者たちに広く見られる。1618年に初めて刊行された十字架のヨハネの最初の著作集<sup>(11)</sup>には、異端の危惧を払拭すべく、優れたスコラ神学者でもあったディエゴ・デ・ヘスス(サラブランカ)(Diego de Jesús (Salablanca), 1570-1621)による「覚え書きおよび注記三篇」と題する総解説が冒頭に置かれている<sup>(12)</sup>。神秘家の言語の独特の性格を指摘することでその理解可能性を示し、いわば「言語ジャンルの区別」によってスコラ学言語で構成される正統神学との齟齬ないし衝突を回避しようとする態度は近世的神秘神学の基本戦略の一つであり、現在の宗教言語論にも通ずる態度といえる。ミシェル・ド・セルトーはその『神秘のものがたり』で、ディエゴ・デ・ヘススのこのテキストを詳細に分析している<sup>(13)</sup>。

続いて、弁護的な語彙の解説から進んで神秘神学の「最初の体系化」を行ったとされるのが、フランス人フィリップ・ド・ラ・トリニテ(Philippe de la Trinité: 1603-71)である。主著はまさに『神秘神学大全(Summa Theologiae Mysticae)』(Lyon, 1656)。基本構成は、魂の完成に向けての道程が「浄化の途」「照明の途」「合一の途」に三分され、高次の祈りの名である「観想」が「能動的観想」と「受動的観想」に二分された上で詳論され、またいわゆる超常体験である「超自然的神秘現象」についても詳細に論じられる、というもの。これは二十世紀に到るまでの近世カトリック神秘神学の基本構成となる。

体系化に続く仕事は、その簡便化である。アントニオ・デル・エスピリトゥ・サント(Antonio del Espíritu Santo, 1618-74)の『神秘神学指導要領』は<sup>(14)</sup>、フィリップ・ド・ラ・トリニテに基づき、テレジアやヨハネのというより、その最初の「学問」化である上記のファン・デ・ヘスス・マリア、トマス・デ・ヘスス等の教えの要諦を、いわば「マニュアル化」したものという。

アルカラ大学の神学教授を務めたフランシスコ・デ・サント・トマス(Francisco de Santo Tomás, 1626-1707)の仕事は「最初の総合」とされる。主著は『神秘神学心髄』<sup>(15)</sup>。これはカルメル会神秘神学派の総合ないし総攬(síntesis y compilación)であり、スペイン語で書かれている。すなわち神学校の教科書として用いられることを意図していた。

ホセ・デル・エスピリトゥ・サント(ポルトガル人)(José del Espíritu Santo, portugués, 1609-74)の『カルメル会神秘神学要覧(Cadena Mistica Carmelitana)』(1678)は、会の「最初の公式教科書」とされ、40の提題(propuestas)から成る<sup>(16)</sup>。

こうした動向の「最後の大家」<sup>マエストロ</sup>とされるのが、同名のホセ・デル・エスピリトゥ・サント(アンダルシア人)(José del Espíritu Santo, andalúz, 1667-1736)である。『スコラ学的神秘神学講義』(全六巻)(Sevilla, Madrid, 1720-40)<sup>(17)</sup>は、トマス・アクィナスの体系とカルメル会系神秘思想の結合である。テレジアのトマス化(トマスのテレジア化であるよりも)がこれを以て完成する<sup>(18)</sup>。

以上、十七世紀のカルメル会内での「学知としての神秘神学」の形成過程について概観してきた。以下では、こうした営みが「スペイン神秘主義」にとって、ひいては神秘主義なるものの歴

史的展開にとっていかなる意義を有するものだったのかを考えてみたいのだが、そのために、こうした動向のいわば初発の場に着目して、テレジアやヨハネの業績を引き継ごうとした人々が向かわんとした基本的方向性を捉えることを試みたい。

### 3. フアン・デ・ヘスス・マリア（カラグリターノ）の『神秘神学』

上述のように、フアン・デ・ヘスス・マリア（カラグリターノ）（以下、カラグリターノと記す）の著作は続く世代のカルメル会系神秘神学形成に最も影響を与えたとされ、従ってその基本的方向を定めたものの一つであるが、中でもその『神秘神学』は入念な推敲を経て描き上げられた主著とされる。この書を概観することで近世カトリック神秘神学のおおよその性格を掴まえることができるだろう<sup>(19)</sup>。

同書は、序文の後に三十の枢要点(*canones*)が冒頭に掲げられ、本論として、「神秘神学」を構成する主要な概念を説明する十一の章が続くという構成を採る。その章題は以下のものである。第一章：神秘神学の定義(*definitio*)ないしは記述(*descriptio*)について。——第二章：神秘神学は如何なる愛の段階(*charitatis status*)に到るべきか。——第三章：神的観想(*divina contemplatio*)について。——第四章：神の叡智の味わい(*gustus divinae sapientiae*)すなわち観想の味わい(*gustus contemplationis*)について。——第五章：意志の至高点(*voluntatis summitas*)あるいは、同じ事であるが、情動の最高の頂点(*supremus affectus apex*)に触れる聖霊の接触(*tactus Spiritus Sancti*)について。——第六章：聖霊の接触に先行する多様な脱魂(*raptus*)について。——第七章：聖ディオニシウス・アレオパギタの神秘神学の書の解釈について。——第八章：ヴィジョン(*visiones*)および啓示体験(*revelationes*)について。——第九章：上昇する動き(*motus anagogici*)すなわち憧憬(*aspirationes*)について。

これらの章題には「学知としての神秘神学」を構成するべき主要語彙が列挙されている。すなわち、「神秘神学」自体から始まって、「愛の段階」「観想」「味わい・味覚」「(魂の)頂点(意志、情動の至高点)」「聖霊の接触」<sup>(20)</sup>「脱魂」<sup>(21)</sup>「ディオニシウス・アレオパギタの『神秘神学』」「ヴィジョンないし啓示体験」「(魂の神への)上昇運動(*anagoge*)ないし憧憬」<sup>(22)</sup>。いずれも詳しく検討すべき語彙であるが、ここでは「神秘神学」という学知の基本的性格が当面の関心であるので、便宜のため、本書の内容のいわばエッセンスを著者自身がまとめた冒頭の三十の「枢要点」に即してそれを追跡していくことにする。枢要点のはじめの三つは、神秘神学が「より純粋な魂に対して(*erga puriores animas*)」神によって与えられるものであること(*canon 1*)、それは、「おおいに高尚で秘められたことがら(*res [...] sublimes et arcanas*)」であって、「論証によって有効に納得され得ないからといって(*argumentis efficacibus persuaderi no possint*)」軽視してはならないこと(*c.2*)、むしろ「信頼を以て接し(*fidem commodare*)」、「敬意を保つ(*honorem tueri*)」べきこと(*c.3*)が主張される。その上で、枢要点4~6で、この「神秘神学」の学としての基本性格が示される。まず、4では、こう言われる。

「4. 神秘神学者たち(*theologi mystici*)は、我々の向上に向けて(*ad profectum nostrum*)まことに多くのことを、我々には開示されていないこと(*nobis inexplorata*)を、ただし彼ら自身は

経験によって深く通じていること (ipsis vero experimento comperta) を、解りやすくしてくれる人々 (evulgantes) であり、かれらを信用することは理性に叶ったことである (credere rationi consentaneum est)。経験深い人々の能力は、たとえ新奇な事柄を (nova) 彼らが言うにしても、信用される (credi) のが相応しいというのが、すべての人々に共通の考えだからである。そうしないならば、学問を身に付けること (addisci) も、社会を管理し奉仕する (respublicae unquam administrari) こともできなくなってしまう。」

ここで先ず確認しておきたいことは、「神秘神学者」たちという語で、現代の言葉で言えば「神秘家」が意味されていることである。彼らは、上記の「おおいに高尚で秘められたことがら」に「経験によって深く通じて」おり、かつそれを「解りやすくしてくれる人々 (evulgantes)」である。そして一般に経験を積んだ人は、学知の獲得と社会の管理のために「信頼され信用され (credi)」なければならないのだから、神秘の経験者もまた信頼されなければならない、というのである。ここで「経験者」は、学知一般が信頼し依拠すべき源泉として位置づけられている。ある種の経験主義が神秘神学構築の原理に据えられていると見てもよい。ただしその経験は、近代科学の実験 (experiment) のような意味で万人に (少なくとも建前上は) 追体験・追経験可能なわけではない。それは、前人未踏の地の探検者が経験した特殊な事象の報告に似て、信頼し信用されるべきものとして意義付けられている。そうした神秘家たちが経験し報告する特殊な事象とは、続く要点5で言われるように、いわゆる「神的な事柄の受動的知 (divina pati)」である。

「5. 我々は、神の事柄を受け、秘密な仕方で神を味わう人々を (qui divina passi sunt ac Deum arcane gustarunt) 神秘神学者と呼ぶ。この選ばれた一群の人々の大半は聖人のリストに刻まれている。がまた一部は、聖人としては登録されていないが、同じように小さくはない人々である。彼らは全体として、その難ずる余地のない生涯の何より高貴な勲功を以て、教会の天国にあって輝いている。」

すなわち、ここで「神の事柄」を経験する人々とは、具体的には、過去の、また現代の——つまり未だ教会によって列聖されてはいない——特権的な人々である。すなわち、神秘家は、過去も現在もつねに存在してきた。しかし彼らの存在だけでは学知としての神秘神学は成立しない。この点にカラグリターノ等、近世カトリック神秘神学者たちの自己主張がある。

「6. この〔神秘〕神学について多くのことを、古代の師父たちはその著述の各所に混在させて (permiscuere) いる。そして我々の知る限り、その誰ひとりとして、我々の能力に十分に解るように、教義的方法に従って (ad doctrinae methodum)、それを解りやすいものにかみ砕いてくれることを専門的に (ex professo) 行うことがなかった。この責務がたしかに欠落してしまっていることの理由に関心をもって詮索することはやめよう。そして彼らの主張していることがらを、我々がいろいろなところから抽出していこう。そして神の御旨を得て、我々がこの仕事を整理体系化していこう。」

過去のまた現代の神秘神学者（神秘家）たちの著述には、経験知として与えられたかの神秘神学の手柄がちりばめられてはいるが、また聖書自体にも秘められたかたちで記されているのだが<sup>(23)</sup>、それらは学問的方法に則って整理体系化されていない。それを為すのが「我々」スコラ的神学者としての神秘神学者だ、というのである。ここでは神秘神学という言葉の二つの意味、むしろ意味の分裂が明らかである。すなわち、人としては、「神秘家（神秘神学の経験者）」と「神秘神学者（神秘家の言説の学問的整理・解説者）」の分離、そして内容としては、「経験としての神秘神学」と、それを一般人にも理解可能かつ有益なかたちで説明する「学知としての神秘神学」との区別である。このことは、続く枢要点7～9ではっきりする。キリスト教神学の全体が、スコラ神学、実定神学、神秘神学の「三層(triplex)」を為すものとして、その成立原理によって区別されるのである。

「7. 三重の神学が讃えられる。第一は信仰に基づく諸テーゼについてのもので、これは、多くの労苦によって(multis laboribus)、しかるべき方法に従って(ad methodum)、聖なるテキストに基づいて作り上げられたもので、公会議や教父たちによって支えられており、理性と論証によって(rationibus et argumentis)信仰の堅固な真理とされるべきものであり、また敵対者の誤りを論破すべく武装されている。これを我々はスコラ神学と名づける。」

「8. 第二は実定(positiva)〔神学〕で、ほぼ注解的(expositiva)〔神学〕とも言われることがある。これは、教父たちの基礎の上に立って、諸言語の修得や正確な箇所精査や、その種の諸々の労作によって聖書の真実の意味を探求する。これはまた固有(propria)〔神学〕とも言われる。固有の諸々の名のもとに受け取られた神の言葉を解釈するからである。或いはまた象徴(symbolica)〔神学〕とも言われる。被造物から神へと転義された諸呼称ないし比喩を探求するからである。」

「9. 第三はスコラ神学のように議論することも実定神学のように名あるいは固有性あるいは転義的に受け取られた神についての感覚的表現を扱うこともない。そうではなく、普遍的概念や名を離脱することによって(per universarum rationum ac nominum ablationem)、知性はあらゆる被造物の形象を超えてその働きを止め(creaturarum omnium imagines supergresso ac stupente)、意志はより高き方へと立ち上げられて(altius erecta)、神を味わいまた抱擁する(Deum gustat et amplectitur)ものであり、これこそが神秘神学(mystica theologia)である。」

神秘神学は、スコラ神学（後の教理神学）、実定神学（聖書神学）と並んで、キリスト教神学の全体を構成する一「分野」とされるわけである。この神学ジャンルとしての神秘神学の系譜が続いて示される。

「10. この神学の教師はキリストただ御一人である。彼はパウロを教え給い、恰もキリストの身体であるかのようなパウロから学んだディオニシウス・アレオパギタが、初めてこの事柄の論述をいとも秘められた文体によって著述し、そしてテモテにこれを伝えた。それによって、知恵ある者たらんと欲する者が心を全く空しくして清らかな生を送り、長上者の修練のもとに天上的な書物の真意を探求するようにである。」

キリスト→パウロ→ディオニュシオス・アレオパギテス→テモテ、という系譜であるが、擬ディオニュシオス・アレオパギテスが事実上の源泉であることは言うまでもない。カラグリターノのこの書はしかし、もはやディオニュシオスの注釈とは言えない。ディオニュシオスを名目上の源泉としてそこからさまざまな展開をみた思想潮流から一つの神学ジャンルを切り出し、構築するものである。そして、ディオニュシオス以来のこの潮流の主な形成者たち——ベルナルドゥス、サン・ティエリのグィレルムス、サン・ヴィクトルのリカルドゥスとフーゴー、ボナヴェントゥラ、アクィナス、ヨハネス・ジェルソン——と並ぶ当代の神秘神学の新たな権威としてカルメル会の二人の改革者を据えようとするのが、カラグリターノ等の意図である。(cf. canones 11~14)

神秘神学の系譜をこのように据えた上でカラグリターノは、この神学のいわば素材をなすものとして、「神の感覚(sensus)」「味わい(gustus)」「実経験(experimentum)」等を挙げ、それらを「(神の)経験的観念(notitia experimentalis)」と総称する(c.16)。これは「神秘的観念(notitia mystica)」「神の秘められた味わいあるいは接触(gustus sive tactus Dei arcanus)」とも言い換えられる。これらは総じて、魂の能力に関しては意志に関わるものだが、知性に関してはいわゆる「観想」と同位相のものとされる(c.17)。つまり知性にとっての「観想(comtemplatio)」に相当するのが、意志にとっての「味わい」である。これらが経験としての神秘神学の内実であり(c.18)、学知としての神秘神学がその意義を説明すべき対象である。

「20. 多くの権威が等しく認めるところによれば、かのいとも甘美な神の味得(Dei suavissima delibatio)こそが本来の意味で神秘神学なのである。これは神の実経験(Dei experimentum)という特有の名によって名付けられ、また規定することができる。なぜなら、意志が味得するところのかの神の味わいなしは味覚によって神の最も明るい観念(illustrissima Dei notitia)が知性の内に定着することになる、とこれらの権威たちは明言しているのだから。加えて、神の味覚と観想とはほとんどの場合分離できない。そうなのではあるが、我々は他の著述家たちの考えにも沿って、聖霊の七つの賜物のうちの一つであるところの知恵の習慣・習得と、またその働きであるところの観想と、またさらに、かの神の最も高貴な知覚ないし味得とから、一つの神秘神学が形成されると考えたのである。それは、人間の枢要な部分、すなわち知性及び意志を、讃歎すべき仕方で行うものである(perficiat)。[…]

「神の実経験」はいわゆる脱魂としても現象するとされる(c.21)。これによって、テレジアらの多彩な神秘体験叙述がこの学知に対して有する意義が確保されるわけだが、「理論的論述方法を(methodum doctrinae)」保つために、この書ではテレジア流の体験描写は用いられない(c.21)。ただしまた、「神的事柄の定義を弁証法の規則に強いて従わせようとは我々はしない。むしろ、不可説の高尚さを、いわばその粗野な投影によって、我々の能力に応じて、記述することで十分であろう。」とも言われている。

「神の実経験」はまた、「観想、恍惚(ecstasis)、脱魂、溶解(liquefactio)、合一(unio)、浸透(penetratio)、変容(transformatio)、高揚(exultatio)、歓喜(jubilus)、神の接触、味わい、抱擁



(amplexus), 接吻(osculum), 神の闇への進入(ingressus in divinam caliginem), 神の居室への歩み入り(introductio in Dei cellaria), 陶酔(ebrietas), 精神の超脱(mentis excessus), 等々の語やイメージによっても語られてよいとされる(c.23-24)。これらは「唯一の神の神秘的感覚ないし結合」として総括される(ibid.)<sup>(24)</sup>。これはテレジアや十字架のヨハネもそれに属するいわゆる婚姻神秘主義の伝統の重要語彙・イメージ群の一覧表である。

学知としての神秘神学が以上のようなものだとし、—— 確認すれば、論題としての「神経験」、方法としての「スコラ学的方法」、素材・資料としての「聖書、神秘家の叙述」、特有現象としての「脱魂」、特有表現としての「観想」「合一」「接触」「味わい」「闇」等——、ここでさらに、このような学知を形成する「神秘神学者」という存在について改めて注目しておきたい。というのも、スペイン神秘主義の潮流の十七世紀における展開を担う人々は、先述のように神秘家ではなくして神秘神学者、より明確には「神秘主義の理論家」と呼ぶべき人々だからである。本稿はこのタイプの人々をも、キリスト教神秘主義史を構成する重要かつ不可欠な一群と見なしたいのだが、彼らの営みは、以下のような特徴をもつと考えられる。

上述のように彼らは、神秘神学を神経験としてのそれと学知としてのそれに事実上分離する。これは、「神秘家としての神秘神学者」と、そうした人々の叙述を典拠ないし権威としつつ、彼らが十分行っていないスコラ学的方法や概念による理論化・学問化を遂行する「学者としての神秘神学者」の分離と並行する<sup>(25)</sup>。「経験」を根拠とする一次的言説の産出に続いて、その言説を「解釈」して整合的な—— 当の言説内部での整合化、および当の言説を位置づけ意義付け価値づける周囲の諸言説との整合化—— 理論に仕立て上げる、ある意味で二次的な言説が出現するという、宗教史上に普遍的な事態がここにも顕れていると見ることもできる。そうした神秘神学者の立ち位置を特徴づける一つの点は、彼自身は経験から語ることをしないということ、経験から語られた—— と見なされた—— テクストを権威としてそれに信頼(信仰)し、それに依拠し、鼓舞されて、自らの言説を紡いでいくというところにある<sup>(26)</sup>。そこには、自らは当の神経験自体には十全に与っていない、故に神経験についてのいわば一次言語を産出し得ないという、自らのある意味での無能の自認が伴うが、そこにはまた、経験に依拠した神秘家たちが十全には成しえていない理論的整合化、価値付け、等については、自らこそがなし得るとする有能の自覚も伴っている<sup>(27)</sup>。

概して言えば、経験に直接依拠する言説とその間接的理論化言語との関係をどう捉え、自身をこの関係性ないし極性のどこに位置づけるのかが、広く十七世紀スペイン神秘主義の諸文献を支配している問題意識であり、また緊張であったと思われる。「緊張」というのは、その位置取りが、理論化する知性を最終的に支える教会の権威の問題—— つまり正統と異端の線引きの問題—— に直結しているからである。つまり神秘神学は、正統信仰の保存者としての正統教会の権威の中から、神秘家たちの個人的で突出した言説を回収しつつ生かそうとする志向に支配されている。と同時に、理論化する知性である神秘神学者は、経験の水準にこそ自らの論ずる題材の最終真理の審級が存することをつねに前提し、主張し、強調せざるを得ない。そこに向けての前庭・前庭として自らを位置づけざるを得ない。ここから、そうした最終真理の審級へと読者を誤りなく「導く」ものたらんとする志向が、彼らの神秘神学には伴うこととなる。カラグリターノも、

自らの神秘神学の枢要点にこの点を加えている。神経験に向けての実践論も学知としての神秘神学の不可欠の論題となる。

「28. 何人にも、この道は閉ざされていない(Nemini via praecluditur)。神との特別な親しさによる結びつきに入ること、さらには天上の事柄を知ることができないようなことはない。そして教会聖職者や司祭たちは、まさに自らに相応しい、また考察と実践とによって学び通すべきこの智慧へと、他の人々にまさる熱意を持って憧れ目指すべきである。そうして自分に従う人々の道を照らすことができるためである。」

「29. 神的事柄を知解し経験することを欲する人々にとって、生活の清純さと魂の放下(vitae puritate animique demissione)よりも簡便な〔神秘神学実践〕摘要は存在しない。精神を低俗なものに固着させ、現世的栄達と欲望と富とを追い求める者は、天上の事柄を観想するに値しない。」

これらの枢要点を掲げた上で、カラグリターノは最後の枢要点30において、この神秘神学を、諸神学分野の分離以前のキリスト教そのものの教説の核心に繋げていく。こうして彼の神秘神学は、キリスト教神学内の新たな言説として最終的な真理保証を得ることになる。

「30. 神秘神学の最高の称賛は神への愛である(Theologiae mysticae summa laus Dei amor est)。それは、神的光とその不滅の美の味わいによって、火に油が注がれるようにして養われ増大していく。これを凌駕する至福は考えられない。」

カラグリターノの『神秘神学』の性格は以上のようなようだった。次節では、こうした近世的神秘神学(者)の思考法、神経験の理論化をなさんとする理論的知性自体の性格を、彼と同世代のトマス・デ・ヘススのテキストを題材にささか探って見たい。

#### 4. トマス・デ・ヘススの「能動的観想」：神秘神学者の思考法的一端

トマス・デ・ヘススの名は、カトリック神秘神学史の中では、「修得的観想(contemplatio acquisita)」の概念を明示的に導入したことで知られている<sup>(28)</sup>。第二節で見たように、カラグリターノ同様、跣足カルメル会第二世代のリーダーの一人として、会の組織的・教義的整備に活躍し、観想とともに活動(布教)修道会としての方面に力を注いだ。が、本稿では、「神秘主義の(再)スコラ学化」という観点から、彼の「修得的観想」のアイデアがもつ性格に注目したい。

「修得的観想」という術語は十字架のヨハネの教説を反映して作られているとしてよい。まず「観想」という語だが、十字架のヨハネは主著の一つ『カルメル山登攀』において、神との合一にまで到る祈りの階梯として、瞑想(meditación)と観想(contemplación)をはっきりと区別しようとした<sup>(29)</sup>。前者は、祈りの際に、意識的能動的に、聖書に描かれたさまざまな場面や想像力を用いて思い浮かべたり、神学上の重要な教えについて知性によって思索したりする。それによって宗教的靈的な大きな感動が得られ、信仰も強まる。しかるに、これが十字架のヨハネの教説の

一特徴となっているのだが、念禱の習熟が進むと、この「瞑想」が次第にできなくなってくる、とされる。強いて瞑想に努めても何の感動も得られず、神学的真理についての知的な了解も得られない。この状態に陥ると、人は自らの霊的進歩が停止し、むしろひどく後退してしまったと痛感して、深い苦しみにあふ精神的枯渇状態——乾燥(*sequedad*)——に落ち込む。いわゆる「魂の暗夜」の一端である。

しかし十字架のヨハネの理解では、こうした段階を経てこそ魂はより高い祈りの段階である「観想」へと進むのである。観想とは、上記の瞑想が不可能になった上で初めて開ける祈りのあり方なのである。従ってそれは、想像力を用いたイメージや知性を用いた観念は一切要しない。この「無相の祈り」とも言うべき観想において与えられる「観念」が考えられるとすれば、それは「暗く、不分明で、あらゆる個別性を欠いた観念(*noticia oscura confusa y general*)」ということになるが、これはほとんど観念の不在自体であろう。この観想において神との合一が成就するのである。

では「修得的」とはどのような語彙か。この言葉は、トマス・アクィナスの『神学大全』では専ら「徳(*virtus*)」の獲得に関して、「注賦的(*infusa*)」と対で用いられるスコラ学的用語であるが<sup>(30)</sup>、十字架のヨハネの著作中では術語的な意味では用いられていないと言ってよい。「～を獲得する」という通常の用法に留まる。一方、反対語の「注賦的」という形容詞は、「神から超自然的に与えられ・注入された」との意味で限定的に用いられ、専ら「注賦的観想(*contemplación infusa*)」と術語化される。すなわち、十字架のヨハネにとって観想とは、つねに注賦的であった。なぜなら、上記のように観想とは人間の側の能動的(*active*)な態度——想像力や知性の行使——が不能になった状態ないし段階でこそ生ずる、つまり観想はつねに受動的に与えられるものであって、いわば自力で獲得し(*aquerir*)得ないものなのである。

このような含意を有する語を組み合わせ、トマス・デ・ヘスは「修得的観想」の概念を提示する。それは、例えばこのように語られる。

「観想の種類(*genus*)は二重である。[…]第一は、通常的一般的なもので、理性の使用と思念の展開による(*per rationis usum et discursum*)。これは理性的あるいは修得的観想と言われる。それを満たすもの(*complementum*)、荘厳(*decor*)、形相(*forma*)は、神への愛でなければならず、したがってそれには、内的および外的な神的愛の働きがそれに伴っているはずである。すなわち、神の善性、その他の神の完全性を喜び、神へと熱烈に駆り立てられ、神の愛ゆえに罪を痛悔し、観想の障害となる限りでの悪徳の根絶のために祈り、そして観想の恩寵を獲得するために、キリストの御受難を感情を込めて共苦しなうながら想起すること、である。」<sup>(31)</sup>

これと対比される「注賦的観想」は、こう把握される。

「観想することの第二の様態は、超自然的で神秘的なもの(*supernaturalis et mysticus*)である。これは、上方から輝く聖霊によって、天上より魂に注賦される(*infunditur*)。神が超自然的に精神に接触し、照明し、塗油する。この観想においては、人間の精神は天使の様態となり、単純化された理解力と直観力で(*simplici apprehensione et intuitu*)、また天上の形態をとった直

視力で(*coeliformi conspectu*)、理性による思念の展開なしに、真理を直視する。」<sup>(32)</sup>

これは、上記の十字架のヨハネの説くところでは、観想とするよりむしろ瞑想であろうが、ともかく両者は次のように対比される。

「修得的観想の対象(*materia*)は、神的つまり注賦的観想と同じである。というのも、両者とも専ら神に関わる。そ[の対象]は、或いは自然的理性に従って(*secundum rationem naturalem*)、或いは理性を超えて(*supra rationem*)、神において見出される対象であり、或いはまた、何らかの仕方で理性を超脱して(*praeter rationem*) [神において見出される対象] である。理性に従った場合は、神が智慧ある御方であること、力能ある善なる御方であること、義なる御方、憐れみ深い御方、その他この種の諸属性をもつ御方であること [などが観想の対象となる]。理性を超えての場合は、神が超自然的な終末に向けて、すなわち神御自身の至福直観に向けて我等をお造りになったこと、我等に恩寵を注賦されて御自身の友となして下さるだろうこと、我等の贖いのために御一人子を与えて下さったこと [などが観想の対象となる]。理性を超脱しての場合は、神が本質において一であり且つペルソナにおいて三者であること、その他三位一体の秘義に関わること [が観想の対象となる] と思われる。」<sup>(33)</sup>

トマス・デ・ヘスは、修得的観想と注賦的観想の対象(*materia*)が同じだとする。ともに神に関わる(*circa Deum*)ものであり、ここで示される区別——通常の(「自然的」)理性に「従って」、それを「超えて」、あるいは「超脱して」——は、観想という魂の営みないし経験の質についてのものであるよりも、その神学的対象の方に重点がある区分——神の諸属性、聖書の啓示によってのみ知られる救済論的秘儀、そして最奥の玄義たる三位一体の真相——となっている。こうした区分はキリスト教神学の伝統に則したものであり、それ自体では了解可能であるが、ここでは瞑想と質的に区別される祈りであるはずの観想のあり方自体には彼の関心は向いていない。瞑想／観想という、祈りの「あり方・質」の区別ではなく、その「対象・題材」の次元の区別が前面に出てきている。じっさいに、トマス・デ・ヘスの「修得的観想」の概念は、続く引用に見てとれるように、瞑想と観想の質的区別をも事実上捨象して、両者を連続的な事柄、程度の差の事柄にしてしまうようなのである。

「観想全般は三つの様態(*modus*)に分けることができる。第一は人間の努力によって、第二は神の恩寵のみから、第三は両者の、つまり人間の努力と神の恩寵の混合によって生ずるものである。そのことを航海の喩えによって、[別のところで] 不都合なしに説明しておいた。我々はある時はオールを手に自らの努力と労力を持ちいて、ある時は拵げた帆に風を受けて我々の労力は何もなしに着々と航海していく。あるときはしかし、オールと帆とが互いに助け合って海を進んでいく。第一の観想は我々の修練と努力に依存する。ただし神の恩寵の協力なしにということではない。第二は神の恩寵にほとんどすべてが帰せられるが、それでも我々の協力と同意なしにではない。第三は要するに、両方から生ずる。第一は、修得的観想と言われるのが相応しい。第二は純粹に注賦的〔観想〕と称する。第三は、両方から生ずる

混合と思われるけれども、なお注賦的〔観想〕の方に属するものである。<sup>(34)</sup>

ここでは、トマス・デ・ヘスは、注賦的観想と修得的観想の中間の「混合的観想(*contemplatio permixta*)」の概念さえ提案している。オールと帆の喩えはそれ自体は鮮やかで解りやすい。しかし、修得的すなわち能動的、注賦的すなわち受動的という二つの観想の関係をこのように捉えるとき、観想者の関心は、——そしてそれが結局、トマス自身の関心なのだが——祈りの際に魂が取るべき基本姿勢といったものに収斂してくるだろう。つまり、能動的主体としての人間は、瞑想においても、修得的・混合的・注賦的のどの観想においても一貫して変わることなく、神との合一を目指して努めることが要請され、またそうしていればよいとの面が前面に出てくる。本来的には、人間に求められる根本姿勢は、自らの祈りが神秘階梯上のどこにあらうと本質的に変わらないことになる。観想の状態に到ったときには能動的努力が不可能になりまた必要でもなくなるという、テレジアやヨハネの指摘は——またこの点だけをいささか強調して取り上げることのあるアルンプラドスやキエティスムの潮流とは異なって——、ほとんど強調されなくなる。大切なことは、つねに能動的努力を保ち続けることとされる。(テレジアや十字架のヨハネではそれが「できなくなる」ことこそが問題だったのだが、この問題系は無視されてしまう。) またその結果、「合一」ということも、何らかの神秘体験が想定されるような特殊のものではなくなる。いわゆる神秘体験は、たしかに現象としては生ずるし、それは神からの特別の恩寵ではあるが、しかしそれは、真の意味での「合一」にとっては本質的な意義は持たない、情念・情感の有無の問題とされていくのである。

「観想の目的にして終局は神との合一である。なぜなら、観想は神ご自身への愛徳の情動(*affectus charitatis*)から発生し、愛情(*amicitia*)の本性が愛する者と合一することであるのだから、観想はこの世における情動的合一と、本来の目的たる来世における神御自身との合一、とに振り分けられる。そして注賦的観想の目標は、愛の享受による神との秘密で至福の合一であり、かくてこの世においてもそれは陶酔的合一と言われてよい。それに対して、修得的観想の目的は神の意志との合一であり、それは醒めた合一と称される。」<sup>(35)</sup>

このように言うトマス・デ・ヘスにとって大切なのは神との「合一」であって、それが「酩酊的」か「醒めた」ものかの区別は二次的な意義付けに留まっている。結局彼は、観想のうちに「修得的」「注賦的」というスコラ学的(?)区別を導入することで、却って瞑想と観想の質的差異を解消してしまう結果をもたらしたようにさえ思われる。「修得的と我々が呼んでいるこの観想は、瞑想を続けることで修得される」<sup>(36)</sup>とも彼は言う。瞑想→能動的観想→混合的観想→注賦的観想、といった段階付けないし性格分類をすることは、つまり、祈りの階梯の階段を増やしていくことは、それぞれの段階を一貫し通底する魂の位相を設定する、ないしそれを前景化させる効果を生み、そしてその水準をこそ最も本質的なものとなしていくことになるからである。それは、祈りの途における(「神秘主義的」)断絶ないし飛躍、すなわち祈りの主体のあり方の質的深化を何らか「なだらかに」してしまい、飛躍の側面を解消してしまう方向に働いたのである。

このように指摘することは、トマス・デ・ヘスが十字架のヨハネやアピラのテレジアの教説

を誤解していると主張するものではもちろんない。修道生活においてつねに或る能動的努力が必要であること、言い換えれば、祈りの途において魂にはつねに神を求める能動性の水準が作動し続け、その水準での努力が不可欠であることは、テレジアもヨハネも説くところである。本稿で着目したいのは、「修得的観想」の設定によってテレジアらの修道思想を神学的に整備していくトマス・デ・ヘススの関心の由来、ないし関心の志向するところにある。それは、端的に言ってしまえば、十字架のヨハネ等が説く観想を何らか「実行可能」なものにすること、そして併せて「管理可能」なものにしようとするところにあるように思われる。

繰り返せば、十字架のヨハネにおいては観想はすなわち注賦的だった。しかし、まず語るべくして彼にあったのは、神との合一ということの一つの捉え方であって、それは、注賦的／修得的といったスコラ学的語彙に先行されたものではなかった。これをとりあえず「経験」の位相と呼んでおこう。それは、まずは、スコラ学的語彙による概念的把握の外部にある。「知」ということを、それぞれの時代の学問知の道具立てでとらえうることにするなら、それはいわば「非知」の領域の事柄だった。それが「注賦的」とされたのは、その事柄を惹起した原因が自分ではないことは確かであらうからであって、その原因が対象的に捉えられた神であるということまではおそらく含意していない。なればこそ観想は、上記の「暗い観念」「無相の祈り」といった逆説的な表現を呼ぶものなのだった。

しかるにトマス・デ・ヘススは、そうした経験の位相のあることを認めつつも、しかしそれを、既に公認されている知の大系の中に位置づけ、説明しようとする。それによって、当の経験の位相も安全に確保されるはずだからである。多くの人にとって捉えがたい瞑想／観想の区別の上に、修得的／注賦的という新たな区別を付加する彼の志向は、観想という事態の「非知」性、それを敢えて言語化しようとするとき発生する逆説的把握や語義の矛盾を回避して、理論的に整合的な知的体系の中で事柄を説明しようとする欲求に由来する。これが「学知としての神秘神学」を成立させる。

では、そうした学知構築の欲求自体はどこから来るのだろうか。それは、観想という非知の領域、人間の努力が無効になる領域の事柄をも、なんらか管理可能な領域に位置づけ、回収しようとする欲求であるように思われる。観想とは何なのか、その原因——神か人間か——や「対象」——さまざまな神学上の真理——を神学的用語で説明するだけでなく、それをある意味で実践可能なもの、人間側の努力の及ぶ範囲に置こうとするものである。能動的努力がどうしても及ばない領域に対しても、その領域に対して採るべき人間の側の根本姿勢というものがあるはずであり、その水準をこそ彼は重視しようとするのである。

繰り返せば、そうした態度ないし試みを誤りと見なして批判しようとするのが本稿の意図ではない。そのような営みが、スペイン神秘主義の歴史的展開の中で、何らか時代の要請のもとに為されていったこと、その営みの性格を捉えることがここでの目的である。それは、約言すれば、スコラ的学知としての神秘神学を確立せんとする志向、そしてそれによって、いわゆる「経験」の地平で生ずる魂の事柄を、何らか管理可能な領域に位置づけ、さらに言えば手なづけようとするより根本的な志向に一貫して導かれているように思われる。が、この営みは同時に、スペイン神秘主義展開の場であった魂の「経験」の地平、原理的に明かし得ぬ「秘密」の場所、魂の「根底」「中心」「内奥」で生ずる事柄を、それが要求するであろう不断に新たな言説化の努力とと

もに、キリスト教神秘神学の言説の外に事実上追放してしまうことでもありえた。つまり、そうした秘密の場が「ある」ことは確かに承認しつつ事実上はそれを無視する、あるいは文字どおり言詮不及なものとして沈黙し、結果的に、その在処の探求を遮断してしまう効果をも生みかねなかった<sup>(37)</sup>。

## 註

- (1) ただし、教義神学・哲学研究の分野での跣足カルメル会士たちの共同研究、いわゆるサラマンカ学派(Salmanticensis)、アルカラ学派(Complutensis)によるトマス・アクィナス『神学大全』の詳細な注解作業は学史に残る偉業といえる。
- (2) この言い方は、Marc Vial, *Jean Gerson: théoricien de la théologie mystique*, Vrin, Paris, 2006,に示唆されている。
- (3) Ciro García, *La Mística del Carmelo*, Monte Carmelo, Burgos, 2002. より詳しくは、Crisogono de Jesús Sacramentado, *La escuela mística carmelitana*, Avila, 1930.
- (4) 著作に、*Tratado de oración*, 1587; *Instrucción de Novicios*, 1590,など。後者は二十世紀に到るまでカルメル会内で広く用いられた。
- (5) 俗名、ホセ・デ・サン・ペドロ・イ・ウスタロス(José de San Perdo y Ustarroz)。1582年、パストラーナでカルメル会に入会。85年、ジェノヴァに派遣され、イタリア最初のテレジア派(改革派)カルメル会修道院の創設に尽力。98年まで、同地の修道院で神学生や修練士を指導。ついでローマのサンタ・マリア・デッラ・スカラ修道院に上長として赴任(1598-1611)。さらに会の要職を歴任し、同地で没する。カルメル会で最も多作とも言われる。現在列福運動が進行中で、それに伴いGiovanni Strinaによって本格的な研究がなされた。
- (6) 1586年、パストラーナでカルメル会入会。サラゴサの修道院長、カスティリヤ管区長等を努めた後、教皇ピオ五世によりローマに招聘。布教聖省の要務に就き、フランス、ベルギーに派遣。当地で修道院設立。イタリア管区長も務めた。
- (7) 主著とされるのは*De contemplatione divina libri sex*,1620.
- (8) 十字架のヨハネの最初の公的伝記、*Historia de la vida y virtudes del venerable P.Fray Juan de la Cruz*, 1628が有名。他に、*Subida del alma a Dios que aspira a la divina unión*, Madrid, 1656 ; *Secunda parte de la Subida del alma a Dios y entrada en el paraíso espiritual*, Madrid, 1659 ; *Don que tuvo san Juan de la Cruz para guiar las almas a Dios*, Toledo, 1914 ; *Respuestas a algunas razones contrarias a la contemplación afectiva y oscura*, Toledo, 1914.
- (9) Cf. Merchiades Andrés, *Historia de la Mística de la Edad de Oro*, B.A.C., Madrid, 1994, p.389.
- (10) *Phrasium mysticae theologiae V.P.F. Hoannis a Cruce, Carmelitarum Excalceatorum Parentis primi, Elucidatio*, auctore P.F.Nicolao a Jesu Maria, sacrae Theologiae Lectore Salmanticenses collegii eiusdem Ordinis···, Compluti, Alcara, 1634. 直訳すれば『跣足カルメル会開祖十字架のヨハネ尊師の神秘神学の用語法(phrasis)解説(elucidatio)』となろう。
- (11) *Obras espirituales*, Alcalá de Henares, 1618. ただしこの最初の著作集には、スペイン語による雅歌注解と見なされて危険視されるところのあった『霊の讃歌(Cántico Espiritual)』は含

まれていない。

- (12) 総題は, *Apuntamientos e advertencias en tres discursos para más fácil inteligencia de las frases místicas de doctrina de las Obras espirituales de nuestro Padre San Juan de la Cruz* (『我等の師父十字架の聖ヨハネの靈的著作集における教説および神秘的言葉遣いをより容易に理解するための覚え書き並びに注記三篇』)。このテキストは、二十世紀初頭のGerardo版に到るまで、以後の著作集にも必ず収められることとなった。Cf. *Obras de San Juan de la Cruz*, ed. por Gerardo de San Juan de la Cruz, Toledo, 1914, t.3, pp.465-502.
- (13) Cf. Michel de Certeau, *La Fable mystique XVIe-XVIIe siècle*, Gallimard, 1981, pp.179-208 (chap.4: Manière de parler, 2. Les "phrases mysques": Diego de Jesús Introduteur de Jean de la Croix).
- (14) *Directorium Mysticum, in quo tres difficilimae viae, scilicet, purgativa, illuminativa et unitiva undique elucidantur, et sanctorum Patrum, praecipue Angelici Doctoris D.Thomae, ac seraphice N.N.Theresiae splendoribus illustrantur*, Lyon, 1672. 直訳すれば、『神秘神学指導要領。浄化、照明、合一の三つの困難な道の全部分が説明され、聖なる教父とりわけ天使的博士トマス・アクィナス及び我等の母なる熾天使的テレジアの輝かしき権威のもとに解説される…』。
- (15) *Médula mística, sacada de las divinas letras, de los Santos Padres, y de los más clásicos Doctores místicos y escolásticos, en que con claridad, brevedad, buena doctrina y erudición se explica el camino y santo ejercicio de la oración y sus grados, desde los primeros rudimentos hasta la suprema e íntima unión con Dios...*, Madrid, 1695, 1702. 直訳すれば『聖書、聖なる教父たち、及び神秘神学とスコラ神学の最も古典的博士たちから抽出され、祈りの道と聖なる修練およびその諸階梯が、初歩の基本から神との最高にして内密なる合一に到るまで、明晰さと簡潔さと健全な教義と博識を伴って説明される…。』
- (16) 他に、擬ディオニュシオスの諸著のスコラ学的注釈ないし解釈の書、*Enucleatio Mysticae Theologiae S. Dionysii Areopagitae...* per questiones et resolutiones scholastico-mysticas, Coloniae, 1684. (ed. Critica, Roma, 1927)がある。
- (17) *Cursus theologiae mystico-scholasticae, in quo methodo scholastica explanantur abditissima dubia mystica, juxta miram, solidamque doctrinam Angelici Praeceptoris D. Thomae, sacrae Theologiae princepi*, Sevilla, Madrid, 1720-40. 『スコラ学的神秘神学講義。神秘神学の最も深遠なる難問が、天使的第一人者トマス・アクィナスの聖なる神学の原理の称賛すべく確実なる教理とともに解明される…』(全六巻)。Ed. Critica (por Anastasio de san Pablo): in *Analecta Ordinis Carmelitarum Descalceatorum*, 1924-34, Brugis-Roma.
- (18) 本稿では触れ得ないがドミニコ会、イエズス会等でも同様の作業がなされており、彼らの仕事は十九世紀後半から二十世紀のカトリック神秘修得神学の勃興の中で再興されることとなる。
- (19) Ven. P. Ioannis a Iesu Maria, O.C.D. Calaguritani, *Theologia Mystica*, P. Ioannes Strina, eiusdem Ordinis, criticis adnotationibus edidit, Editions Soumillon, Bruxellae, 1993.
- (20) 「接触(tactus, toque)」は十字架のヨハネの神秘思想の特徴的用語である。Cf.拙著『十字架のヨハネ研究』創文社、2000年、II—三章、III—三章。



- (21) いわゆる「脱魂(raptus)」についての詳細な叙述は、テレジアのテキストの顕著な特徴をなしている。
- (22) 「憧憬(aspiratio)」は「(霊の) 上昇(anagoge)」とほぼ同義で、神秘神学の語彙としてこのころ定着した。具体的にはいわゆる射祷(jaculatio)を指すこともある。
- (23) Cf.canon 25.
- (24) 「たしかに、本来の意味で神秘的な、かの最高の神の知覚は、そこにおいて神が御自身を恰も触れうる対象のようにして意志にお与えになるものであって、これは、脱魂による観想に随伴することがあるものである。それは、知覚される快樂の故に神の味わいと呼ぶことができる。繋がりあいゆえに合一と、互いの愛の結びつきゆえに抱擁と、押しつけるゆえに接吻と、神が入り込んでくるゆえに浸透と、見えざる神を感得あるいは体験するゆえに神的闇への進入と、愛の情熱ゆえに神の居室への歩み入りと、呼ぶことができる。」(c.24)
- (25) こうした形姿の先駆ないし典型としては、十四世紀のヨハネス・ジェルソンがきわめて重要である。Cf.Marc Vial, *op. cit.* ジェルソンの『神秘神学論 (*De theologia mystica*)』は、逐一指摘しないが、カラグリターノの『神秘神学』にも随所に引用されている。
- (26) Cf.Canon 26: 「なぜならば、神の甘美さをまったく前味わいたことのない人々は、神的情念の正確な認識を捉えることができないのだが、それでもそれについての読書によって、また注意深い考察によって (lectio ac expansio) 激しく駆り立てられる。そして知恵の熱誠および聖なる渴仰へと熱烈に燃え立たされるものである。」
- (27) これは、近現代の「宗教学者」—自らはそれに属さない「宗教」の真理の学知による解明者—たちの立ち位置にも似るところがあるだろう。
- (28) 「修得的観想」を巡る十九世紀~二十世紀のカトリック神学における論争については、cf. Roland Dalbiez, "La Controverse de la contemplation acquise", in *Etudes Carmélitaines: Technique et Contemplation*, 1949, pp.81-145; *Dictionnaire de Spiritualité*, t.2, art. Contemplation, col. 2013-2193. 1952.
- (29) 十字架のヨハネによる瞑想と観想の区別、およびその意義については、前掲拙著、II—五章参照。
- (30) Cf.桑原直己『トマス・アクィナスにおける「愛」と「正義」』知泉書館、2005年。
- (31) Tomás de Jesús (Sánchez Dávila), *De contemplatione acquisita*, ed. Eugenius a Sto. Joseph, Milano, 1922, p.77.
- (32) Op.cit., p.78.
- (33) Op.cit., pp.78-79
- (34) Op.cit., pp.79-80.
- (35) Op.cit., p.80.
- (36) Op. cit., p.83.
- (37) 16世紀初頭から17世紀末葉までのスペイン神秘主義全般を一種の列伝によって見渡す大著を著したアリソン・ピアズは、列伝中の一人にトマス・デ・ヘススを取り上げているが、その評価は厳しく、結局彼はテレジアや十字架のヨハネやロヨラ以前の、16世紀初頭の段階まで退行してしまった、と評している。Cf. Edgar Allison Peers, *Studies of the Spanish*

*Mystics*, vol.II, chap.X: Post-Teresian Mysticism: Tomás de Jesús, pp.279-306; esp. p. 293.

# Formation of Early Modern Catholic "Mystical Theology"

Yoshio TSURUOKA

Spanish mysticism constitutes an indispensable chapter in the history of Christian mysticism. Two 16th century Carmelite mystics, Teresa of Avila and John of the Cross, are its most eminent representatives. However before they came to gain such high esteem there were historical stages in which their mystical teachings and writings were authorized and incorporated into early modern Catholic orthodoxy.

In the first section of this article I briefly epitomize these ical stages in the formation process of the Carmelite school of "mystical theology", which was concluded with its complete scholastization in the 18th century. In the following two sections I analyze fundamental characteristics of the early modern Catholic mystical theology by introducing two Carmelite theologians from first half of the 17th century: Juan de Jesús María (Calagurritano) and Tomás de Jesús. The former's *Theologia Mystica* is a typical work that delineates clearly the nature and the objective of "mystical theology" as an independent division of Christian theology. Juan de Jesús María is also regarded as a representative figure of the "mystical theologian", i.e. a theologian who is a theoretical specialist in mystical theology but who himself is not a mystic (Section 2). It was by the theologians of this kind that early modern Catholic mystical theology was constructed. Tomás de Jesús, a contemporary of Juan de Jesús María, is known for having introduced the notion of *contemplatio acquisita* (acquired contemplation) which is distinguished from *contemplatio infusa* (infused contemplation). His idea has caused controversies about its nature and existence, which lasted until the 20th century. Beneath the idea of this problematic notion one can find, in my view, his intention to make contemplation, a higher way of mental prayer, "practicable" for ordinary monks and nuns, and further to "administrate" the religious life of prayer in the Carmelite order (Section3).

The endeavor of these "mystical theologians" achieved ambivalent results. It succeeded in authorizing the paradoxical, and sometimes "dangerous" teachings of such mystics as Teresa of Avila and John of the Cross within Catholic orthodoxy. But at the same time it might have concealed, or even obliterated the properly "mystical" moment of their writings which attracts universal interest outside the Catholic church.