

J.-J. スュランと「反神秘主義」

—ある靈的闘争のゆくえ—

渡辺 優

神の事柄をめぐる戦いは世の終わりまで続くでしょう。

—スュラン、1661年2月初めの手紙

0. 「戦う神秘家」スュラン

中世から近代へ、西欧キリスト教世界が大きな歴史的転換を経験した十七世紀は、フランス靈性の黄金時代であった。多様で豊饒な神秘主義的思潮が隆盛を極め、個人の内面的な靈性もかつてない興隆をみせたが、そのことは同時に、トレント公会議以降体制の再強化を図っていたカトリック教会に緊張をもたらした。さらに、国民国家の胎動、習俗の文明化や合理的科学精神の急激な進展を背景に、神秘主義の「異常さ」を非難する潮流も、神秘主義の興隆と時を同じくして、あるいはそれに先んじて存在していた⁽¹⁾。

アンリ・ブレモンが「戦う神秘家⁽²⁾」と呼んだジャン＝ジョゼフ・スュラン (Jean-Joseph Surin, 1600-1665) は、まさにこの両極端な時代の只中を生きた人である。彼の人生はちょうどキリスト教靈性史の決定的な過渡期に相当する。「スュランの全著作、さらに彼の人生は、神秘主義と反神秘主義の対立に貫かれており、いわばその行く末に左右されていた⁽³⁾」。十七世紀フランスの靈性、神秘主義をめぐるさまざまな「対立」は、たしかにスュランにおいて、おそらくは近世を通じて最も劇的な緊張を経験した。それはこれまでの多くの研究が繰り返し指摘してきた事実である。

しかし、我々は神秘主義と反神秘主義の「対立」に注目するばかりではなく、両者の複雑な相互規定的、相互陥入の一関係を探りたい。スュランがその「神秘思想」を成熟させていく中で、「反神秘主義」はどのような影響を及ぼしたのか？ 我々はこの問題を展開するにあたり、単なる理論的言説の分析にはとどまらず、むしろ実践の次元に目を向けることで、「反神秘主義」との緊張関係を通じてこのイエズス会士が経験した「魂」の変化にまで踏み込んでいくことになる。

1. 「シェロンの爆弾」と『靈の導き』—議論の陥穽

十七世紀フランスにおける神秘主義と反神秘主義というテーマについて、スュランの生涯の中でも特に注目される出来事であり、彼を「戦う神秘家」にしたのは、同じボルドーの人ジャン・シェロンによる『神秘神学糾明』(1657年)の出版である⁽⁴⁾。スュランが1661年に書き上げた『靈の導き』は、ブレモンが「シェロンの爆弾⁽⁵⁾」と呼んだこのテキストを反駁して、神秘主義の正

統性と真正性を擁護することを重要な主題にしていた⁽⁶⁾。

『神秘神学糾明』とはどんなテキストか？ 以下、その反神秘主義論のポイントを三つ指摘したい。第一に、シェロンの言説は終始「理性」を基盤とする「教義」と、「情動」に根差す「体験」との対立を軸に構造化されている。このことは書物のタイトルに端的に示されている。『神秘神学の糾明。神の光とそうでない光との違い、真正、确实、カトリック的な完徳の道と危険に満ち幻想に毒に冒された道との違いを示し、魂の導きから理性と教義を奪って、それを情動、感情、歓喜、靈的味わいに委ねてしまうことの不適切さを示す⁽⁷⁾』。かくして「理性」および「教義」が、「情動」、「感情」、「歓喜」そして「靈的味わい」に対置され、それぞれ後者が「危険に満ちた幻想」、「毒に冒された道」として断罪されるのである。

第二に指摘したいのは、シェロンのねらいは神秘神学の「真偽」の「弁別discernement」にあったということである。それは神秘神学の「純化」の企てであった。「私が示したいのはただ、あらゆる人間に共通の弱さが、真理に合致せずより劣るものを真理にすべりこませてしまった可能性がある、ということだ⁽⁸⁾」。余計な「混入」を排除すれば神秘神学はより完全なものになるというわけだが、この場合の混入とは人間の「自然」に由来する現象を「超自然」の恩寵と混同することを意味する。シェロンは神秘家たちがしばしば言及する「靈的味わい」の体験を念頭に、両者を明確に区別する必要をこう説いている。

私の意図にとって最も重要な光であり最も必要なことは、いかなる外からの助けもなくそれ固有の根拠に基づいて、あるいは悪魔の力によって、自然が生じさせ得るさまざまな行為から、真に神に由来する賜や恩寵を区別することである。⁽⁹⁾

超自然の恩寵をめぐる論争は、本論2-1でみるように、スュランの神秘主義の展開の中で決定的に重要な位置を占めている。シェロンは「超自然」と「自然」とのあいだに明確な境界線を引き、人間の自然に由来するさまざまな幻想—結局は検討されるほぼすべての神秘体験がそれにあたりとされる—を徹底して排除しようとした。

そしてその結果、これが第三のポイントだが、シェロンは超自然の恩寵を選ばれたごく少数の者たちに特権的な出来事に限定する。「いっそう重要だと思われるのは、キリスト教徒の通常のordinaire魂たちがそうした超常のextraordinaire状態にまで上がっていくなどということを簡単に信じてはならないし、純粹に人間的であり得る行為を神聖化してはならないということだ⁽¹⁰⁾」。魂の「通常」の状態と「超常」の状態とのあいだには絶対的な隔りがある。それを超えられるのは「選ばれた魂たち」のみである、と述べるシェロンは、かくして一般のキリスト教徒の手の届かないところに神秘主義を遠ざけるのである。

さて、スュランのシェロン批判は、とりわけ『靈の導き』の第五部第五章から第七章にかけて展開されている。先に整理したシェロンの反神秘主義言説の三つのポイントを踏まえて考察を行うとき、まず次の点を指摘しなければならない。すなわち、スュランによる神秘主義擁護の言説は、シェロンの反神秘主義がそこに則っている二項対立図式を共有しているという点である。

この問題を、スュランとシェロンがアビラのテレサの同じテキストを正反対のやり方で解釈しているという事実に着目することによって明らかにしよう。1622年に列聖され、神秘神学の正統

な権威となった彼女の神秘思想をどう解釈するかをめぐって、二人の解釈は正面から対立している。だが、以下に示すように、二人のテレサ解釈はいずれもテレサのテキストにみられる複数の声を単一の声に還元してしまったという意味で、実は同じ概念枠を共有しているのである。テレサは、その『自伝』第五章、第十三章、また『完徳の道』第五章において、聴罪司祭ないし靈的指導者としての適性について論じている。つまるところテレサは、学者にも祈りが必要であり、祈りを中心とする人にも学問が必要であると言っているのだが、次にみるように、靈性と学識の関係をめぐる彼女の言葉は常に揺れ動く平衡の中にあり、そのいずれかを排他的に強調する言説とは程遠い。引用は『自伝』第五章からである。

私は経験を通じて次のことを知った。徳と敬虔な態度を備えているかぎり、聴罪司祭は何も知らない方がよい。なぜなら彼らは学識がないために、自らを恃まず、学識のある者に相談するからだ。私は学識のない聴罪司祭を恃むことはなかった。そして学識ある者はけっして私を裏切らなかつた。⁽¹¹⁾

『神秘神学糾明』の中でシェロンは聴罪司祭について論じたテレサのテキストに数回言及し⁽¹²⁾、反神秘主義の武器として活用している。彼は、たとえば「学識ある者はけっして私の期待を裏切らなかつた」という聖女の表現に、我が意を得たりと膝を打ったことだろう。シェロンは、神秘主義にとって第一義的に重要なのは神学的知識であるという自己の主張に説得力を与えるべく、テレサという権威を活用しようとした。だが、テレサはけっしてシェロンが主張するような単純明白な神学の優位を唱えてはいない。

しかし、テレサのテキストを自己の説に適うように恣意的に解釈したのはスュランも同じであった。彼はまず、前述のテレサの言葉は信仰のレヴェルの一般教義について語られたことであつて神秘主義について言われたことではないとする。そして、同じく靈的指導者の適性を論じた『自伝』第十三章にあるテレサの次のテキストを参照しながら、「テレサは体験なき教義よりも、教義なき体験を好んだ」〔GS: 255〕という。だが果たしてテレサは体験と教義をそれほど明確に対立させているだろうか？

靈的指導者が慎重であること、つまり知性を備え、経験に富んでいることは非常に重要である。もしこの二つの条件に学問が加われば申し分ない。だが、もしこの三つの条件が揃うことがかなわない場合、最初の二つの条件がより重要である。なぜなら、必要とあらば別に学識ある人びととやりとりを交わすことは可能だからである。⁽¹³⁾

テレサの主張はけっして靈性か神学かという二者択一を迫るものではない。知性に体験を、合理的理解に魂の神との接触を対置するスュランは、靈的体験と教義神学とのあいだには融和と不可能な亀裂が走っていることを前提している点で、論敵と同じ思考の枠組みを共有している。ここにスュランの神秘主義擁護「言説」のある種の限界がある。この問題について、次のセルトーの指摘は極めて示唆に富んでいる。「しかしこうした『差異』を据えることはやはり、それがいかに別の形で行われていようと、神秘体験が否定するはずの分裂を認識のレヴェルで認めてしまう

ことではないか？ 神秘体験が固有の『言説』の対象となり得るかどうか、ここではこの問題が議論になるはずだ。だがスュランはこの問題に言及しない。かくして、彼が自らの教えに与えた表現に組み込まれなかった『理性』や『悟性』は、シェロンが提示した体系と同じ定義を彼においても保持している。……いずれの側においても、抽象的な境界は消えずに残っている。問題はなお開かれたままである⁽¹⁴⁾。

2. 別の角度から

スコラ神学（スコラ学）と神秘神学（神秘主義）を明確に区別し両者の対立を描き出すことは、今日では西欧神秘思想史の歴史記述の一般的なやり方である。この基本的な方向性の下では、二つの宗教学的知の摩擦を軸に、教義と体験、理性と情動、あるいは男性性と女性性などさまざまな「亀裂と対立」が明らかにされていくことになる⁽¹⁵⁾。

「戦う神秘家」としてのスュランは、霊性と神学の亀裂と対立を主題とする議論にとっては、格好の議論の対象となろう。とくにシェロンの攻撃に対する彼の応答は、十七世紀思想史において神秘主義と反神秘主義の衝突の一つの極点を形成しており、また神秘主義が退潮へと向かう転換点とみることができるだけに、極めて重大な意義を与えられる⁽¹⁶⁾。

しかし、「戦い」を単に対立や分裂を招くものとするならば捉え切れない面がスュランの霊的闘争にはある。実際、スュランはけっして無条件にあらゆる「神秘主義」を肯定しているわけではない。『霊の導き』の中でも、スュランはしばしば神秘主義の真偽を吟味し、危険な幻想や自己欺瞞に囚われることがないように戒めている〔GS: 73, 78, 92-93, etc.〕。また、彼はイエズス会の上長たちの意見に異議を唱えながらも「従順」を貫き、教会を出ることはけっしてなかった。神秘主義盛衰史の分水嶺に位置付けられるこの神秘家の「戦い」は、少なくとも単純な二項対立で捉えることはできない。

そこで我々が強調したいのは、このイエズス会士にとっては常に、理論や認識の次元よりも実践の次元が問題だったということである。ただし、この「実践」を認識のレベルと互いに排除し合うものと捉えてはならない。スュランの思想的成熟はその具体的生の実践と切り離しては考えられない。彼の著作は形而上学的体系の構築とは無縁であり、晩年の旺盛な著述活動も人びとの霊的指導を根本的な目的にしていた。また、シェロンは一般信徒と神秘主義の結びつきをそもそも否定したが、スュランの神秘主義の成熟はしががない人びとの交流に多くを負っていた⁽¹⁷⁾。

以下にみるように、彼の魂に直接的に負の影響を及ぼした反神秘主義的風潮の圧力は、神秘主義を論難する言説を通じてのものではなく、彼の信仰の実践、イエズス会士としての使徒的活動を具体的＝物理的に阻むかたちで加えられたものであり、まさしく彼の実践の次元に関わるものだった。スュランにとって「反神秘主義」とは具体的に何であったのか？ それは彼の魂にどのような影響を及ぼし、どのような思想の展開を導いたのか？

3. 反神秘主義とイエズス会神秘家の苦悩

実は、『霊の導き』はスュランの生前には出版されなかった。その背景を明らかにするとき、彼の魂に真に深い影響を及ぼした反神秘主義の影が浮かび上がってくる。

1661年2月初め、或る女子修道院長に宛てた手紙で、スュランはその頃書き上げたばかりの新しい著作、すなわち『靈の導き』について「これまでの著作とは比べものにならぬほどよく、いっそう鋭い」〔*Corr.*, 343 : 1053〕と極めて高い自己評価を与えながら、次のように書いている。

私がこの書物について感じるのは、もし神が私に、それが認められて出版されるのを見せて下さるならば、私はこう言うだろうということです。すなわち、「今こそあなたは私を去らせてくださいます」〔ルカ2.29「シメオンの讃歌」〕と。というのも、そこには私のすべての考えが収められているからですが、この点において私は、死ぬ前に『靈操』が教皇庁に認可されるのを見たいと語っていた聖イグナティウスと同じです。私はこの書物の出版に関して同じこの直観を持っているのです。私は最近管区長様にこの書物をお渡ししたいと申し出たのですが、管区長様が私に対して率直におっしゃったのは、この書物の出版は我々の会の会士たちには受け入れられないだろうし、我々の管区でもそれに賛同できる者が必要なものだけいるとはけっして思えない、ということでした。私も管区長様のおっしゃるように判断しますが、それほど私の感覚は大多数の神学者たちと合致するところが少ないのです。したがって私は、神の望むままに、それをそっとしておくことに決めました。私達の主が、私の著作を受け入れて下さり、出版の準備を整えて下さるまでは。〔*Corr.*, 343 : 1054〕

長上の判断には敬意をもって従う、とスュランは述べている。しかし、その時点での自らの神秘思想の結晶であると自己評価するこのテキストが目の目を見られないことに彼はどんな想いを抱えていただろうか？『靈の導き』と自己の関係を『靈操』とイグナティウスに譬えるあたり、出版への極めて強い願いと自己の正当性への確信が窺えるが、それだけに彼の失望の深さが推し量られる。

続く箇所では、スュランが同時代の反神秘主義的風潮を明白に認識していたこととともに、そうした風潮に対する彼の思想的立場がはっきりと示されている。

諸々の教えや物語、その他何であれ、超常なるもの *l'extraordinaire* あるいは神秘主義 *la mystique* の特徴を示すものに対する、大きな反感が存在します。人々は、そのすべてに関してもいかなる出版も主張も一切してはならないということと、徳を行うことで、超常なるものや神秘主義の特徴を示すすべては、あたかもさまざまな幻想を根こぎにするようにして消し去られていくはずだということを金科玉条にしています。私は、超常の事どもへの執着は神の靈に強く反することだと思いますが、しかし私達の主がご自身のためにそうした事どもを生じせしめるときには、人間はつつしんでそこから実りを得なければならないし、そうした事どもの火を消してしまうことは、聖パウロが次のように非難している不都合に再び陥ることになると思うのです。「靈の火を消してはいけません」〔『テサ I』5, 19〕。〔*Corr.*, 343 : 1054〕

神秘主義への「反感」に直面したスュランの困惑と応答の努力は、『靈の導き』に始まるものではない。この手紙で言われている絶対的な反感は、ルダンの「悪魔憑き⁽¹⁸⁾」事件以降の心身の麻痺状態から徐々に回復し再び言葉による思考を取り戻しつつあった時期に起こった一連の論争

や出来事を通じて、スュランがその身に感じたものである。彼はこの過程を通じて、一切の妥協を許さない反神秘主義の文字通り「原理主義」的な攻撃を受けた。

以下では事の顛末を二つの局面についてそれぞれ追ってみたい。その第一は、1653年から1660年まで、スュランが彼の同僚であり友人でもあったイエズス会士バステードと戦わせた「超常の恩寵」をめぐる論争である。第二には、1660年から1661年にかけて、スュランの最初の著『霊のカテキスム』の出版をめぐるローマのイエズス会本部も巻き込んで起こった、やはりイエズス会内の論議である。いずれも十七世紀フランス霊性史、さらには近代西欧宗教史上において注目に値する重要な事件であるが、我々はマクロな宗教史的考察はひとまず置き、一連の論争の意味をスュランの魂の次元に生じた変化に注目して考察する。

3-1. 超常の恩寵をめぐる論争

1653年から1660年までおよそ8年にわたるこの一連の論争の様相については、すでに研究の十分な蓄積がある⁽¹⁹⁾。先行研究に則って論争の概要を示しながら、とくに「寛ぎ・拡張」と「締め付け」として語られるスュランの魂の動態を前景化してみたい⁽²⁰⁾。

「悪魔憑き」事件以後スュランの心身を襲い彼の精神を深い闇に陥れていった病は、彼が五十歳に近づく頃ようやく回復の徴候をみせるが、この回復に大きな役割を果たしたのがイエズス会の同僚クロード・バステードの存在である。スュランと同じく内面的な霊性を強調する潮流の影響を受けていたこの神父は、やはりルダンで祓魔師として働いた後、1648年にフランス西部の街サントの学院長に任命されている。彼はこの田園地帯にスュランを連れて行ったのだが、結果的にこの転地療養がスュランの病からの回復傾向を決定づけることになった。もっとも、「狂人」として扱われ半ば監禁状態にあったスュランの精神にとって、内面的な霊性を共有していたこの友の存在はそれ自体大きな助けとなったことだろう。1653年にはボルドーにおいて両者は霊的指導教師とその弟子という関係を結ぶ。かくしてより深い霊的交流をもつようになった両者は、しかし、同時に根本的な点で意見の相違をみることになる。

対立の原因は「超常の恩寵*grâces extraordinaires*」に対する両者の態度の違いにあった。スュランは、たとえば神を「味わう」という自己の超常の体験を詳細に描写し、超常の恩寵が霊的な成長に果たす有益な役割を主張したのに対して、バステードは超常の恩寵を拒絶して通常の「信仰」の次元に戻ることの必要性を説いたのである。

論争はどのような行く末をたどったのか？ 結論から言えば、二人の議論はついに物別れに終わった。一時はバステードの指導に従いながらも⁽²¹⁾、スュランは結局のところ自分の立場を変えることはなかった—いや、後述するように「できなかった」という方が正しいかもしれない。

スュランが霊的指導教師の助言をついに受け入れることができなかったのはなぜか？ スュランは後年、自らの魂の内的な苦闘の有様を仔細に語った自伝的テキスト『体験の学知』(1663年)の中で、バステードとの不一致が自らの魂にもたらした苦痛についても詳しく告白している〔SE: 316-324〕。この苦痛は一これが重要な点なのだが一神がスュランに与えることを望んだ「寛ぎ・拡張」〔SE: 316〕をバステードの教えが妨げたがために生じたという。

そこでこの神父 [バステード] は、我々の主の許しを得てのことであるが、私の考える教えとはまったく異なる教えによって、そこ [寛ぎの拡充の動き] にひどい障害物を置くことになった。……しかし、私は従順を心に決めていたから、彼の考え方から逸れたくはなかった。その考え方によって彼は私を苦痛の極致に陥れた。なぜなら彼の考え方が次のようなものだったからである。すなわち、我々の主が、私が先に詳しく述べたものにもいくつか含まれるような超常の恩寵を与えるときには、信仰に適ったふるまいをするために、そうした恩寵を拒絶し、それから距離を置いて、あらゆる超常の恩寵の喪失を包み込んでいる信仰へと戻らなければならないというのである。彼 [バステード] は十字架のヨハネの教えをこの考え方の根拠としていた。十字架のヨハネは、彼が言うには、こうした [超常の恩寵に対する執着からの] 脱却を説いたが、この脱却が求めるのは、たんに魂が自らをそうした恩寵への執着から遠ざけることのみならず、さらにそうした恩寵を認めず拒絶することであり、人が悪しき思考に対してするようにふるまうことだという。そこで私は彼の判断の通りに、またその助言の命ずるままに従い、まったく彼の意図に沿うように努めたのである。[SE: 317]

ここではまず二人の「考え方」の違いが問題になっている。理論的な争点になったのは十字架のヨハネの「無」の教説であった。超常の「神秘体験」への執着を厳格に戒めるこの教説を、バステードはあらゆる超常の恩寵を「拒絶」すべきことを教えるものとして解釈した。対してスュランは、十字架のヨハネの教えは超常の恩寵への過度の傾きを戒めるものであっても、全面的に否定することを求めてはいないと解釈したのである。

だが、ここで我々の関心を引くのはむしろ、バステードの神秘主義理論が神からスュランに与えられた心身の「寛ぎ・拡張dilatation」の契機を妨げる「障害物」になったという語り方である。繰り返して言われていることから分かるように、スュランは大きな内面的苦痛を感じながらもバステードの靈的指導になんとか従おうと努力したことを強調している。しかしこれに続いて語られるのは、彼の努力が最終的に限界に達し、靈的教師の理論が実践の次元で全面的に否定されるに至ったということである。

しかし、実践においては、このこと [バステードの指導に従うこと] は魂に大いなる苦痛=悪malをもたらすものであることがわかった。そのことで魂は、我々の主が与えた恩寵をすっかり失ってしまい、再び自然本性の貧しさに陥ってしまう。魂を照らし豊かにしてくれる恩寵をかくも拒絶してしまうこの実践は、私に大きな無念と苦痛をもたらした。その苦痛はあまりに大きかったので、私はどうしてよいかわからなかった。なぜなら我々の主は、過去の数々の苦痛=悪mauxによって徹底的に打ちのめされていた魂をそれによって回復させることを望み、魂に生命と非常に大きな力を与えて回復させる効果をもつ事どもを、魂に与えたからである。したがって、魂がそれらの事どもを生かすのを妨げたとき、それは魂をすっかり打ちのめし破壊することになってしまった。[改行] かくして、しばしばこの種の苦痛を味わい、その苦痛に打ちひしがれたようになってしまった私は、しばしばそうしてみても、この状態が魂にとって非常に害になることを発見した。しかしながら、服従の実践によって、

私はこの状態に慣れ、この状態を耐え忍ぶべく努めた。だが、この忍従も最後にはあまりに耐え難いものになった。我々の主のそうした訪れに抵抗しなければならないということが、魂から最も必要な善をも剥ぎ取り、魂を痩せ細らせることになってしまったのである。そして、このような苦痛の中にいるときに、私は我々の主を頼ったのであるが、主の威光は、そうした状態にあることは私にとって善ではないということと、恩寵に抵抗することによって善を剥ぎ取ることは、魂に破壊と荒廃をもたらすということ、私にはっきりと見せたように思われる。なぜならそうした恩寵と愛のしるしは神より与えられたものであり、神はあたかも魂に何が必要かを知っている魂の父であるからだ。神は、このような生命を受けた魂が、それを糧にして生きることでおのれに平安をもたらし、おのれを清め、おのれの身をそれにゆだねるよう望んでいる。ただしそれに執着することはなく。というのも魂が執着すべきはただ神のみであるから。〔SE: 317 (強調引用者)〕

いささか長い引用を厭わなかったのは、スュランの語りそのものにみられる振幅の大きさを示したかったからである。連続する逆接の接続詞を軸にそれ自体が大きく振れている彼のエクリチュールは、破壊的な状態の忍苦を経て生命をもたらす恩寵の発見へと向かう魂のダイナミックな運動の痕跡を残しているのではないだろうか。

誤った理論に基づいた実践によって魂にもたらされた破壊的作用が、「苦痛＝悪mal」として言及されているということは非常に興味深い。この「苦痛＝悪」は、「過去の数々の苦痛＝悪maux」、すなわちルダンの「悪魔体験」を通じてスュランが被り、心身の文字通りの「締め付けserrement」という事態として体験した「病＝悪」と同質のものである。この「締め付け」は「寛ぎ・拡張」と一対をなす心身の、あるいは魂の運動として、彼の体験物語の重要なモチーフとなっているが⁽²²⁾、超常の恩寵を拒絶すべしという教えもスュランの魂を大いに締め付けたというのである。

スュランは最終的に靈的指導教師を代えることを決断した理由をこう語っている。

……私は次のように結論した。一定の余裕を保つためにも、あまりにも耐え難い振舞い〔恩寵を拒絶すること〕の重みに押し潰されてしまわないためにも、靈的指導教師を変えることで従順の頸木を外すことが必要である、と。そして我々の主が私に教えたのは、私には通常の靈的指導で十分であるということであり、他の人と共通の指導司祭で私を満足させて下さった。また我々の主は、かの神父〔バスティード〕は、いかに善き意図をもっていたとはいえ、あまりにも窮屈だったということをお教えたのである。〔SE: 318-319 (強調引用者)〕

スュランにとって超常の恩寵は魂に「寛ぎ・拡張」をもたらすものであった。反対に、超常の恩寵を全面的に否定する教えの実践は、それを抑制し、結果的に魂を「痩せ細らせ」、「窮屈」に「締め付け」、魂に耐え難い苦痛を与えることになった。それは魂にとって「病＝悪」であり、「善」を奪ってしまうものであった。スュランはイエズス会士として絶対的従順の義務を守り抜こうとしたが、恩寵を拒絶することによってもたらされた生の貧しさと窮屈さの方は、従順への意志を遥かに圧倒した。かくしてスュランは、靈的指導教師の教えに自らの立場を合わせようとしながらも、それができなかつた。「霊の火」を消すことはできなかつたのである。

3-2. 言葉と自由の恢復

スュランは1656年6月に決定的な体験を経て精神の闇から脱するが、すでにこれ以前から快方に向かっていた彼は、書く力を取り戻す前にも、近しい者の手を借りてテキストの口述を始めていた。1657年にレンヌで最初に出版された『靈のカテキスム』の一部は、1654年には口述されていた⁽²³⁾。次いで『靈的對話集』を口述中の或る日（1655年10月半ば）、いつも書記を務めていた者が定時にやって来なかった。待ちかねたスュランは「激しい衝動に駆られて」18年ぶりに筆を執る。以下に引用するのはこの劇的な恢復の一段階について語られた箇所であるが、それがやはり彼の魂の「寛ぎ・拡張」の延長線上に起こった出来事として語られていることに注意しよう。

……書くことの不能に陥っていたために私自身は一行も書いていない、三巻の『靈のカテキスム』を容易に口述することができるようになったのに続き、精神が開放されouvert、私の魂がまた別の方法でさらに寛いだse dilataため、私は別の著作にも取り掛かり始めた。それを『靈的對話集』と名づけ、四巻の構成にした。『カテキスム』を仕上げると、第一巻の口述に取り掛かったのだが〔1655年初め〕、平穩が魂全体に拡がったために私の精神は寛いでいたse dilataitので、口述時間が前より長くなった。哲学を教え、徳と靈性を備えていた修道院の或る神父が毎日、私が彼に口述することを書きとるために時間を割いてくれていた。彼が修道院を去ってしまった後は、たいへん信心深い在俗司祭がいたのだが、彼が毎日私のところにきて手を貸してくれた。〔改行〕ところが或る日〔1655年10月半ば〕、私は精神の内に大いなる高揚を覚え、私の思考をかたちにしようとした。書記が来るのが遅れたのは苦痛であった。激しい衝動に駆られて筆をとり、書きたかったとおりに書いた。私はそれまで18年間何も書いていなかったか、ほとんど無に等しいものしか書いていなかった。そして私はこの高揚の中で、2、3頁にわたり書き表されたものを見たが、それはひどく乱雑な文字で、およそ人間のものとは思えないほどだった。それほど乱れていたのである。その後私は一カ月の間毎日書き続けた。〔SE: 248〕

この後スュランは友人で敬虔な俗人信徒デュ・ソーとともに、彼の別荘がある田園地帯ラ・クロワへとしばらく身を移し、そこで『靈的對話集』を完成させる。さらに、書く能力の恢復に続いて、歩行し、あるいはミサを執行する「全面的な自由」を得る〔SE: 249〕。かくしてスュランは、1661年の初めには精神的にも肉体的にも完全に恢復したのである。

「口述すること」から「書くこと」へ、そして「歩くこと」へと拡充していったスュランの心身の「恢復」の過程は、そのまま彼の魂の「寛ぎ・拡張」の過程であった。そしてさらに、この過程は「魂たち」すなわち隣人たちを助け、靈的に導くことによって「より大いなる神の栄光」を増すというイエズス会士としての根源的な願望を動機としていた。『靈のカテキスム』も『靈の導き』も、キリスト教信徒たちを「完徳」へと導くことを根本的な目的として書かれたのである。事実、彼は『靈のカテキスム』執筆の動機についてこう書いている。

……彼 [スラン] は、造物主の王国がこの世に広がる *se dilatât* ことに何か寄与したいという独特の情動を抱いていた。彼は、それが完徳に関わる事どもや神の内的な恩寵に関わる事どもについて魂たちを導くことによって可能になると信じていた。[SE: 244]

このイエズス会士にとって自己の存在そのものの大いなる「寛ぎ・拡張」でもあった「書く」ことは、書かれたテキストによって「魂たちを導く」実践を通じて、神の王国がこの世に「拡張する」ことにもつながっていたのである。

3-3. 『霊のカテキスム』の「地下出版」と長上たちの危惧

だが、この「寛ぎ」もまた大きな壁に阻まれることになった。

事の発端は、『霊のカテキスム』が著者のスラン自身も知らぬ間に各地で「地下出版」されたことにあった⁽²⁴⁾。1657年にレンヌで出版され、その後リヨンでも出版されたというこのテキストは、1661年の初めにコンティ公⁽²⁵⁾の命令により、これも著者が知る前にパリで出版された。この事態が長上たちを驚かせ、総長の対応を招くことになったことが『体験の学知』の中でも述べられている [SE: 246]。

総長をはじめイエズス会の上層部が問題視したのは、『霊のカテキスム』が彼らの知らぬ間に「地下出版」され、信徒のあいだに流通したという事実だった。1660年3月1日には、当時のイエズス会総長ゴスヴィン・ニッケル（在位1652-1664年）からボルドーの修道院を管轄するアキテーヌ管区長に宛ててこの問題について浅からぬ懸念を示す手紙が送られている。以降この問題に対する総長の懸念は時間を追うごとに深まっていったが、背景にはレオナール・シャンペイルをはじめとするボルドーのイエズス会内の反神秘主義グループの存在があった⁽²⁶⁾。シャンペイルはスランの神秘主義を告発する手紙を繰り返し総長に送り、総長も彼の報告を深刻に受け止めた。11月8日には、ニッケルはシャンペイルに対し『霊のカテキスム』についての報告書を送るよう要求、翌1661年1月末に受け取っている。事態はスランたちにとって極めて不利に運んでいた。

こうした中、スランは1661年3月20日に総長宛ての手紙で、「自分の知らぬ間に」出版された『霊のカテキスム』について、内容を検討してもらおうよう自ら求めた。それに対してニッケルは「彼はスランが本当に出版の計画を「知らなかった」とは信じていなかったと思われる」6月6日の手紙で、『霊のカテキスム』の検閲をローマのイエズス会本部に依頼したことを伝え、決定に従うように求めたのである。

この翌日7日に総長代理に選出されたパオロ・オリヴァ（在位1664-1681年）も、神秘主義文献の地下出版に対する警戒を緩めることはなかった。7月4日、オリヴァはスランに対して長上の許可なしにはいかなる出版活動も行わないよう命じているが、同日別の神父に宛てた手紙からは総長の用心の程が窺える。

……私はジャン＝ジョゼフ・スラン神父とクロード・バステード神父が、長上たちの許可なく、またそれに対して改めて検討を加えずに書物を刊行するとは信じられません。も

しそうであって、彼らが長上たちの知らぬ間に別の書物を出版することを考えているとすれば、尊師からそのことを管区長代理に知らせ、彼がただちに災厄を防ぐことができるようにして頂きたいのです。⁽²⁷⁾

さて、ローマで行われた検閲の結果はどうだったのか？ 1661年7月にまとめられた報告書の内容は、驚くべきことに、『霊のカテキスム』の正統性を認め、シャンペイルのスュラン批判を誤りとして厳しく断罪するものだった⁽²⁸⁾。それまでの経緯から予想された結果とはまったく逆の結果となったわけである。

しかし、こうして公的な承認が与えられたにも関わらず、スュランが神秘主義について書き、人びとに説く全面的自由はイエズス会の中でついに認められなかった。スュランは再三にわたり神秘主義に関して書くことへの許可をオリヴァに求めた。が、この総長代理は1661年10月31日の手紙の中で、丁重な筆致ながらはっきりと彼の要求を退けている。なぜ神秘主義について書いてはいけないのか？

神秘主義の教えについて、私は承認も非承認もしません。しかし、すでにそれについては何度も書いたように、論争の発生を避けるため、また他の重大な理由のために、私は我が会の会士たちがこの主題についてこれ以上書くことがないように望みます。尊師〔スュランを指す〕は従順が命じることに完全に身をゆだねることを誓っています。ですから、どうか私たちの決定を遵守して下さいますように。尊師が何か書くことを欲するのであれば、別の事に筆を向けて下さいますように。他のもっとずっと有益な題材には事欠きません。たとえば習俗の改革や聖書の註釈などですが、尊師がこれらの題材を扱えば実りはより多く、どんな論争に巻き込まれることもありません。〔*Corr.*: 1246 (強調引用者)〕

理由は二つあった。まずオリヴァは、スュランが神秘主義について論じることで会内に対立が発生することを恐れた。彼にとって根本的な問題は神秘主義の内容そのものではなく、神秘主義について何か書くことで会士たちのあいだに分裂が生じてしまうことにあった。

では、もう一つの「他の重大な理由」とは何だろうか？ 明示されていないこの第二の理由を教えてくれるのは、スュランに宛てられた1662年1月16日のオリヴァの手紙である。この中で彼は、自らの意図がスュランの活動を制限しようというものではけっしてないと断った上で、次のように述べている。

会の中で認められないことは、内容の検討が済む前に、著作を在俗信徒たちに伝達してしまうことです。〔伝達してしまえば〕作者自身、もはや彼らから著作を取り戻すことはできませんし、彼らはしばしば長上たちの意図にかかわらず著作を出版してしまいます。それは尊師が『カテキスム』第一巻の出版をめぐる体験を通じてご存じの通りです。〔*Corr.*: 1288〕

イエズス会の長上たちは、神秘主義文献が一度人びとのあいだに流通してしまえばもはや上からの制御は効かなくなってしまうことを十分認識し、そうした事態に陥ることを危惧したのであ

る。ここで我々は、十七世紀フランス社会がかつてない規模での俗人の靈性の興隆をみたこと、それを促した俗語による神秘主義文献の流通が民衆層にまで達したことを想起しよう⁽²⁹⁾。1661年5月9日から7月28日にかけて行われたつまり『靈のカテキスム』の検閲と時期を同じくした一第11回イエズス会総会において、会としての「地下出版」への有効な対処法が求められた（総会教令18）。総会を主導したオリヴァは、おそらくスュランのテキストの出版をめぐる問題を念頭に置いていただろうとデンヴィルは推察しているが⁽³⁰⁾、地下出版が総会での懸案事項として取り上げられるほど問題になっていたのは興味深い。それは十七世紀神秘主義の隠れた水脈の存在を証しているように思われる。

4. スュランの神秘主義のゆくえ

バスティードとの論争では、スュランは超自然の恩寵に応答することを欲する魂の根本的な願望と、長上への絶対的従順の義務の履行とのあいだに挟まれて苦しみながら、最終的に靈的指導教師を代えることで「寛ぎ・拡張」の運動に対する「障害」を取り除くことができた。だが、総長から下された彼の神秘主義（の実践）に対する強い懸念の表明は、イエズス会士として生きる限り、はるかに巨大な障害となったはずである。それはスュランの魂にどのような変化をもたらしたのだろうか？

それはスュランの神秘主義の「潰走」を告げ、同時代における神秘主義の斜陽を象徴する出来事だったのだろうか⁽³¹⁾？あるいはそうかもしれない。だが我々は、スュランを「締め付ける」反神秘主義の力を明らかにする一方で、己自身にも抗し難い彼の願望の強さを確認した。事実、1665年にこの世を去るまで、スュランは書簡のやりとりをますます増加させていったが、一通一通がそれ自体神秘主義に関する内容豊かな論考となっている彼の手紙は、とりわけ修道女たち、敬虔な俗人信徒たちのあいだに広く流通した⁽³²⁾。また、書簡にみられる神秘主義的な語りの多くが、農村地帯での使徒的活動に着想の源泉をもっているという事実は、本論で提起しながら論じられなかったスュランにおける「神秘主義と一般信徒たち」という問題にいつその重要性を与える。スュランにおける神秘主義の展開を考えると、我々は「戦う神秘家」から「宣教神秘家」へとスュランの形象を転換することになる。

この意味でも、1662年5月7日にスュランが滞在先の農村からジャンヌ・デ・ザンジューかつてルダンで七匹の悪魔に憑かれ、スュランがその祓魔を担当し、その後最も頻繁に手紙のやり取りを続けたウルスラ会女子修道院長一に宛てた手紙は極めて示唆に富む。その中でスュランは『ヨハネ福音書』（7, 38-39）にある「生きた水の流れとしての霊」を念頭に、「貝の中に入ろうとする海のような」歓びの氾濫、「福音を信じる者の奥底を走る水の流れ」を語る。

……魂を大いに弱らせ貶めもするさまざまな悲惨と衰弱にも関わらず、神は神の奔流を絶えず流れさせており、当の魂が自らの欠陥と沈滞の重みに強く打ちのめされていると感じていても、神はその魂に絶えず瑞々しい水を飲ませ、この水で魂を満たしています。こうした水の流れる音はその内部では実に大きいのですが、まことに秘められた流路を流れ続けているのです……。〔*Corr.*, 449 : 1335〕

そしてこの「秘められた流路」の響きは、神の特別な賜がなくとも「一般多数のキリスト教徒」の魂の内に聞かれるという。スュランは、かつてルダンでさまざまな超常の体験を共にしたジャンヌにこう言う。我々の魂の内なる響きは「もっともしがたい農民たち」のそれと通底しているように思われる、と。

これを十七世紀における反神秘主義的風潮の強まりの中で進んだ神秘主義の「不可視化」傾向の一環と考えるかどうかは、また別の問題である⁽³³⁾。さしあたり我々に確かなことは、神秘主義をめぐる困難な状況の中でもスュランの魂の内で神の奔流は流れ続け、霊の火は燃え続けたということである。彼の神秘思想がその後どのような創造的発展を遂げたかについては、いずれ稿を改めて論じることになるだろう⁽³⁴⁾。

註

本稿で引用したスュランの著作と対応する略号は以下の通り。

SE 『体験の学知』

Science expérimentale des choses de l'autre vie, Grenoble, Jérôme Millon, 1990, p. 125-419.

Corr. 『書簡集』(数字は594通ある書簡の番号)

Correspondance, texte établi, présente et annoté par Michel de Certeau, Paris, Desclée de Brouwer, 1966.

GS 『霊の導き』

Guide spirituel pour la perfection, texte établi et présenté par Michel de Certeau, Paris, Desclée De Brouwer, 1963.

- (1) Cf. Jacques LE BRUN, « Mystiques », *Dictionnaire du Grand Siècle*, dir. François Bluche, Paris, Fayard, 1990, p. 1075-1076.
- (2) Henri BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, nouvelle éd. sous la dir. de F. Trémolières, Grenoble, J. Millon, 2006, vol. II, t. V, p. 616.
- (3) Mino BERGAMO, *La Science des saints : le discours mystique au XVIIe siècle en France*, Grenoble : Millon, 1992, p. 93.
- (4) シェロンがこの書を書き上げた背景には、思想的な動機だけでなく、多分に政治的な理由もあったようである。この論争の背景と概略は、Michel DE CERTEAU, « Introduction », *GS*, p. 39-50 にまとめられている。
- (5) BREMOND, *op. cit.*, vol. IV, t. XI, p. 730.
- (6) スュランはより直接的な反—反神秘主義論も準備していた。『神秘主義について。神秘主義

を軽蔑し非難する者たちの攻撃からそれを擁護するために*De la mystique, pour la défendre des attaques de ceux qui la méprisent et la décrivent*』。1661年5月31日の手紙〔*Corr.*,360 : 1095-1097〕の中に言及があるこのテキストは今日では失われてしまっており、残念ながらその内容を窺い知ることはできない。

- (7) *Examen de la théologie mystique, qui fait voir la différence des lumières divines de celles qui ne le sont pas, et du vrai, aussuré et catholique chemin de la perfection de celui qui est parsemé de dangers et infecté d'illusions, et qui montre qu'il n'est pas convenable de donner aux affections, passions, délectations et goûts spirituels la conduite de l'âme, l'ôtant à la raison et à la doctrine*, par le R. Pere Cheron, Docteur en Theologie, ex-provincial des RR PP Carmes de la province de Gascogne, à Paris, chez Edme Couterot, 1657.
- (8) *Ibid.*, « Au Lecteur », p. 3-4.
- (9) *Ibid.*, p. 4.
- (10) *Ibid.*, p. 6-7.
- (11) THÉRÈSE D'AVILA, *Œuvres complètes*, t. I, texte français par Marcelle Auclair, Paris, Declée de Brouwer, 2007, p. 32.
- (12) Jean CHÉRON, *op. cit.*, p. 50, 295, etc.
- (13) THÉRÈSE D'AVILA, *op. cit.*, p. 87.
- (14) CERTEAU, *op. cit.*, p. 49-50.
- (15) こうした傾向を批判し、中世からルネサンスに至る神秘主義とユマニズムの交錯を捉えた論考として、Dominique de COURCELLES, *Langages mystiques et avènement de la modernité*, Paris, H. Champion, 2003, p. 11-46が示唆に富む。
- (16) 十七世紀フランスにおける神秘主義と反神秘主義の関係を初めて体系的に論じたSophie HOUDARD, *Les Invasions mystiques. Spiritualités, hétérodoxies et censures au début de l'époque moderne*, Paris, Les Belles Lettres, 2008の中でも、スユランとシェロンの対立には最も重要な位置が与えられている。
- (17) 渡辺優, 「十七世紀フランス神秘主義研究をめぐる諸問題—J. J. スユランを焦点に」『東京大学宗教学年報』XXVII, 2009年, 103-117頁を参照。
- (18) 事件の背景については、ミシェル・ド・セルトー, 『ルーダンの憑依』矢橋透訳, 東京, みすず書房, 2008年を参照。
- (19) Cf. Ferdinand CAVALLERA, « Une controverse sur les grâces mystiques (1653-1660) », *Revue d'Ascétique et de Mystique*, t. 9, 1928, p. 163-196 ; Michel de CERTEAU, « Controverse sur les grâces mystiques », dans *Corr.*, p. 517-523.
- (20) 「悪魔憑き」を通じて得られた彼の「神秘体験」は、この世の人びとのあいだで司牧と宣教に従事する活力を彼の魂に与えるものであり、またそうした活動は彼にとってただ人びとの魂を神へと導く仕事であるのみならず、神の恩寵をいや増しおのれ自身の魂にも大いなる開放をもたらした。この問題をめぐっては、渡辺優, 「神秘体験と共生の地平—J. J. スユラン『体験の学知』をめぐる」『共生学』第5号, 2011年, 123-154頁を参照。
- (21) カヴァレラの区分にしたがえば、論争は二つの段階に分けられる。第一の段階は、両者が

霊的な師弟関係に入った1653年から、スュランが精神の闇からの決定的な解放を経験する1656年まで。この後論争は一旦落ち着きをみせるが、1658年初めに再燃し60年にかけて続く。スュランは1657年一月から活発な書簡のやりとりを再開したが、超常の恩寵をめぐる論争は周囲の人びとも巻き込み、1660年までスュランはこの論争を主題として数多くの書簡を交わすことになる。

- (22) 鶴岡賀雄, 「悪魔による救い?—J・J・スュランの悪魔体験が意味するもの」『宗教における罪悪の諸問題』谷口茂編, 東京, 山本書店, 1991年, 167-168頁を参照。
- (23) 以下, スュランの著作に関する文献学的情報については, Michel de CERTEAU, « Les Œuvres de Jean-Joseph Surin », *Revue d'Ascétique et de Mystique*, t. 40, 1964, p. 443-476, t. 41, 1965, p. 55-78を参照。
- (24) 以下, このテキストの出版をめぐる一連の論争の記述は次の論考および註釈に基づく。François de DAINVILLE, « Une étape de la "déroute des mystiques". La révision romaine du Catéchisme spirituel (1661) », *Revue d'Ascétique et de Mystique*, t. 33, 1957, p. 62-87 ; Michel de CERTEAU, *Corr.*, p. 1013-1014, 1087-1088.
- (25) アルマン・ド・ブルボン (Armand de Bourbon de Conti, 1629-1666年)。コンデ公アンリ二世の次男。フロンドの乱 (1648-1653年) では反乱軍の司令官となったが, 捕えられて監獄生活を送る。1655年頃「回心」を経験すると, 熱心に信心業を行ない聖体会の会員となり, またジャンセニスムにも接近した。晩年は南仏の町ペズナスの城で神秘思想を追求した。
- (26) 当時ボルドーの修練院長であったシャンペイルについては*Corr.*, p. 444-448を参照。シェロンと並んでスュランを「戦う神秘家」にしたこの人物は, 早くも1639年からスュランの神秘主義的傾向を批判していた。なお, 彼にとってはバスティードもスュランと同じ神秘主義者として批判の対象となった。
- (27) Cité dans DAINVILLE, *op. cit.*, p. 65.
- (28) *Ibid.*, p. 66-79に報告の全文が載っている。
- (29) 渡辺, 「十七世紀フランス神秘主義研究をめぐる諸問題」を参照。
- (30) DAINVILLE, *op. cit.*, p. 87n42.
- (31) *Ibid.*, p. 87.
- (32) こうした「霊的交流」をキーワードにスュランの神秘主義を読み解いた研究として次を参照。Patrick GOUJON, *Prendre part à l'intransmissible. La communication spirituelle à travers la correspondance de Jean-Joseph Surin*, Grenoble, Jérôme Millon, 2008.
- (33) Cf. Jacques LE BRUN, « Refus de l'extase et assumption de l'écriture dans la mystique moderne », *Savoirs et clinique*, no. 8, 2007/1, p. 37-45.
- (34) たとえば最晩年になると, それまで彼の言説を構造化していた「内面と外面」の区別がテキストから消えてゆく。同時に, 魂の「平安」や「静寂」への言及が増えていくのである。

Jean-Joseph Surin and "Anti-Mysticism": The Evolution of a Spiritual Struggle

Yu WATANABE

What is noteworthy about 17th-century France in the context of the history of religion is that this period was marked both by the flourishing of spirituality and the rise of an anti-mystical movement. This paper focuses on Jean-Joseph Surin (1600-1665), a Jesuit mystic who lived in this era of intellectual strife. Because of this, Henri Bremond referred to Surin in one of his classic studies as a "battlesome mystic".

In fact, Surin has been described as an important defender of spiritualism, arguing against the critics of mysticism. He is particularly known for his refutation of Jean Chéron's *Examen de la théologie mystique* (1657), which he formulated in his *Guide spirituel* (1661). Chéron's anti-mystical thought was organized around two pairs of dichotomies, one consisting of reason and affect and the other of theological doctrine and spiritual experience. His chief aim was to differentiate the supernatural from the natural, which ultimately led Chéron to clearly distinguish between an elite of mystics and the mass of common believers. It is notable that in his refutation, Surin actually uses similar conceptual distinctions. Is this propensity to differentiate not something that mystical experience should deny?

However, it is an investigation of the practical aspects of this Jesuit's life more than an examination of theoretical discourses that shows the inner changes Surin underwent. Surin himself had suffered heavily during his involvement in the case of demonic possession at Loudon (1653-1660). During his period of convalescence, he came into conflict with his spiritual director, Claude Bastide. While recovering, Surin experienced various supernatural graces and a resulting "dilation" of his soul. Bastide demanded that he refuse all of these supernatural graces, but experiencing this request as too einengend/limiting and motivated by his wish as a Jesuit to work for the salvation of the people, Surin ultimately found it impossible to follow his superior's wishes. As this dilation of the soul expanded, Surin gradually recovered his liberty of writing, walking and preaching.

When some editions of his *Catéchisme spirituel* were published without their acknowledgement, superiors of the Society of Jesus were afraid that mystical texts would circulate freely among the laity. Despite the fact that censors found nothing condemnable in the text in 1661, the general recommended Surin to quit writing about mysticism in

order to prevent any further conflict within the Society. What is more important, he did so to prevent Surin's texts from circulating in secret among the people. In face of this obstacle to the "dilation" of his soul, Surin began to increasingly exchange letters with nuns and laypeople. It is through these letters that Surin continued to propagate his mystical thought toward the end of his life. Even continued opposition from the enemies of mysticism could not extinguish his missionary vigor.