

十七世紀フランス神秘主義研究の諸問題

——J.-J. スュランを焦点に

渡辺 優

「あたかも一つの海嘯のごとく、陸に近づくにつれて神秘の波のうねりを高くし、そして消えていく、さまざまな緊張と革新⁽¹⁾」

十七世紀フランス史が宗教史の視座からみるとき極めて興味深いのは、それが一方ではフランス「靈性」の黄金時代でありながら、他方では懐疑主義や自由思想、近代科学の精神、つまり「近代人」の心性の誕生をみた時代であったからである。そしてそうであるがゆえに、この時代には複数の異質な文化的諸力の葛藤、対立、あるいは異種交配が生じ、それが「神秘家」と呼ばれた人びとの生や思想に固有の深みを与えているように思われるからだ。

この時代に豊かな富を築いた神秘主義文献群は、異質な言語・文化の「対話関係」の中から生まれてきた歴史的産物といえるのではないか。事実、十七世紀フランスにおける「神秘主義」の潮流は「反神秘主義」の潮流と構造的に連関し、複雑な関係を織り上げていた。歴史とテキスト解釈の双方を視野に入れ、複数性と対話関係に着目することによって、十七世紀神秘主義研究の実り豊かな可能性がみえてくるはずである⁽²⁾。

本論考は、以上の問題意識を敷衍するかたちで十七世紀フランス神秘主義研究に一定の見通しを与えることを第一の目的としている。近年の研究動向を踏まえ、あえて大きな見取図を描き出し、今後の研究の地平を模索、提示したい。ただし、最終的な焦点はボルドー生まれの神秘家ジャン＝ジョゼフ・スュラン（1600-1665）にある。西欧近代の夜明け、「神秘主義」が歴史の表舞台に登場し、そして去っていくまさにその過渡期に生きたスュランは、常に反神秘主義的思潮との緊張関係を保ちながら数多くの神秘主義的著作を遺した、同時代の最も重要な神秘家の一人である。

1. 十七世紀フランス「神秘主義」への基本的視座

近世西欧キリスト教神秘主義のコンテキストにおける「神秘主義」概念とその歴史の変遷をめぐってはすでに多くの研究蓄積があり、それによってまず歴史主義的、文脈主義的神秘主義理解の大枠を示したい。その上で、とくにソフィ・ウダールの研究に依拠して、現在の十七世紀フランス神秘主義研究のコンテキストを確認する。ウダールの研究の焦点はスュランにあるため、そのスュラン理解の問題点を示すことは、神秘主義研究の新たな地平を提示することにもつながろう。

1-1. 「神秘主義」概念——その歴史的布置

神についての或る体験的な知が「神秘主義la mystique」という名詞の下に初めて明瞭な輪郭をもつのは、近世西欧キリスト教世界においてである。それは、十三世紀に遡るスコラ神学la théologie scolastiqueと神秘神学la théologie mystiqueの神学内部での緊張関係を経て、十六世紀から十七世紀にかけて決定的になった宗教的知の構造変動の結果として生まれた、歴史的産物である。神秘主義は、中世キリスト教世界における宗教的学知の同質性を保証していた神学のヒエラルキーが崩れるのと同時に、「体験expérience」に基盤をもつ新しい宗教的「学知science」として実質的な自律性を獲得した⁽³⁾。

実際、後にみるように、十七世紀フランスの神秘家たちはしばしば「諸聖人の学知la science des saints⁽⁴⁾」や「体験の学知science expérimentale」について語った。ここで強調しておきたいのは、この学知が常にそれと異質な宗教的学知との緊張関係の中に置かれていた、ということである。より広くは霊性とドグマとの緊張関係とも理解できる。「霊性家spirituel」とスコラ学者の対立は、いわゆる「キエティスム」が教皇によって断罪される十七世紀末に至るまで、徐々に激化していった。教条主義の傾向を強めつつ信仰の客観性を説く教会に対して、霊性家たちは神の直接的な体験の唱道者として登場してくる。彼ら・彼女らは、自己の体験の特異性を強調し、神秘主義に関する数多の文献群を生み出していく中で、合理性の要請に適応しようとするスコラ神学の抽象概念との対立を深めていった⁽⁵⁾。

しかし、神秘主義をめぐる緊張関係は神学や思想史の水準にはとどまらず、政治力学や社会状況とも常に何らかのかたちで連関している。そして、そうであるがゆえにこそそれは、中世から脱し近代に向かう途上の十七世紀フランスにおいて最もラディカルに高まった。近世神秘主義は、近代社会を準備したさまざまな歴史的断層がその内部で交錯する、歴史的——宗教史的——争点なのだ。このような視座の下、神秘主義を多元的な関係のあいだに「布置」しながら捉えてみたい⁽⁶⁾。

1-2. 十七世紀フランス霊性の内在的緊張関係——神秘主義と反神秘主義

フランスでは、十七世紀初頭からイタリアやスペインの神秘主義が移入され、世紀半ばに神秘主義的思潮の全盛期を迎える。アンリ・ブレモンは、1916年から公刊された全13巻の大著『フランスにおける宗教感情の文学史』のうち、1590年から1620年にかけて登場した霊性家たちを扱う第3巻のタイトルを「神秘主義の侵入invasion mystique」と称した⁽⁷⁾。数多くの霊性家、神秘家の出現をみたこの時代は、同時代にも「諸聖人の時代siècle des saints」と呼ばれた。また、ルネサンスと宗教改革の十六世紀に続くこの時代には、中世末期にさかのぼる教会内の「カトリック改革」が一般信徒層に及び、その上にプロテスタント勢力の伸張を受けて「対抗宗教改革」がフランスで開始された。スペイン神秘主義がフランスに広まったのは「篤信家dévots⁽⁸⁾」グループの力によるところが大きかった。フランスが西欧社会の内外への「宣教への目覚め⁽⁹⁾」を経験したのも十七世紀のことである。

他方、十七世紀フランスには、コスモロジーから心性の次元まで、西欧社会が中世的キリスト

教世界から近代市民世界への転換を遂げていったことを示す重大な指標がいくつも認められる。思想史に限っても、近代哲学とあらゆる思考を基礎付けるコギトの誕生、近代科学と数学的世界観の誕生による世界像の変遷⁽¹⁰⁾。リバルタン、自由思想家、「教会なきキリスト教徒」の増加⁽¹¹⁾。世紀後半には「啓蒙の時代」を前に反宗教思想が顕著になってくる⁽¹²⁾。ブレモンから40年後、レイ・コニエは、カトリック教会においてキエティズムが断罪された十七世紀末を「神秘家たちの黄昏」と呼んだ⁽¹³⁾。

十七世紀フランスが、神秘主義のかつてない興隆をみた時代であった一方で、それに対する異論や抵抗も激しかったことは、すでに先に挙げたブレモンやコニエの研究のほか、ミシェル・ド・セルトーのイエズス会内神秘主義研究⁽¹⁴⁾、ジャック・ル・ブランによる総論⁽¹⁵⁾によっても指摘されているが、この主題をはじめて包括的に論じたのはソフィ・ウダール『さまざまな神秘の侵入——近世初頭の霊性、異端、検閲』である⁽¹⁶⁾。それによると、フランス神秘主義はすでに誕生時から、つまりその「黄金時代」の間にも、嫌疑と非難にさらされていた。アルンプラドスを弾劾したセビリャの布告が1623年に官報「メルキュール・フランセ」で大々的に報じられたことが決定的な一撃となるが、その他ドイツの薔薇十字団の陰謀説、自由思想的な傾向の強い詩人テオフィル・ド・ヴィオの断罪などさまざまな出来事が相俟って、宗教と教会制度の転覆をはかる勢力が他所から侵入し、王国を脅かしているという一種の強迫観念が人々を支配した、という。

時代背景をこのように描き出しながら、ウダールが繰り返し強調するのは、十七世紀の神秘家たちのテキストにみられる「表現の曖昧さ*l'équivoque*」である。これは、同時代に蔓延する「嫌疑のまなざし」を内面化した（そうせざるを得なかった）神秘家が、テキストを書く際に強いられた自己修正、慎重なエクリチュール、あるいは「真の神秘主義／偽の神秘主義」の絶えざる区別の試みの産物であるという。

正統教義が一揃いの呼称で認知される誤謬を定義しようと苦心しているとき、神秘主義の諸テキストは数々の糾弾と自己修正の袋網に捕われ、その結果神秘主義のテキストのエクリチュールとその出版には、神秘家たちが逃れることのできない、或る強い拘束力が重くのしかかった。超自然的なものやセクトなど諸々の侵入に対する暴力的な告発が行なわれたことで、テキストに選別の空間が構築され、本物と偽物の区別が試みられるようになるが、ほとんどの場合、逆説的にもこうした区別の試みに比例するように表現の曖昧さを引き入れてしまう。応答と説明の試みはその言い回しに糾弾の重みを反響させている。その結果神秘家たちは…本心を隠したエクリチュールを実践するか、慎重な、さらには隠密の出版戦略をとることで巧みに検閲をかかわすことを強いられる。⁽¹⁷⁾

一方に「神秘主義」があり、他方に「反神秘主義」があつて、一方が他方にとって代わるという「裏表モデル」から脱却しようとするウダールの方法論は、必然的に個別のテキスト研究に向かう。なぜなら、「テキスト研究と、そのテキストがもつエクリチュールの規則の研究によってのみ、或る論争の比重と、それがエクリチュールに及ぼす影響を捉えることができる⁽¹⁸⁾」からである。

1-3. 神秘主義の社会的表出——内からの解体？

反神秘主義的思潮が神秘家たちのエクリチュールに及ぼした圧力という指摘とは別に、ウダーの議論の中でとりわけ示唆に富むのは、神秘主義が十七世紀フランス社会において公的なプレゼンス、存在感を獲得したという指摘である。その指摘の通り、ブレモンの「神秘主義の侵入」という概念があまりにも肯定的な意味で使われてきたことは批判されるべきだが、彼が言わんとしていたのは神秘家の数の多さや熱意の激しさではなく、社会的、文化的、政治的な現象として神秘主義が表舞台に登場した事態の新しさであった⁽¹⁹⁾。

これに関して、学者の多くがいまだラテン語でものを書いていた時代に、神秘神学に関する文献が俗語で広く公刊されるようになるという事態の新しさは、同時代の人びとにもはっきりと意識されていた。ベレの司教ジャン＝ピエール・カミュは、1625年の著『世俗的信心への道程』の序言において、想像上の語り手と書籍商のあいだに「実践的靈性」に関する対話を展開させている。実践的靈性とは、俗語で出版され、知識人の思索よりは民衆の実践の対象となった神秘神学文献に発する靈性を指している。さて、この書籍商に言わせると、この種の靈性はラテン語による哲学の安定感もなければ、フランス語の説得力も欠いている。だが彼は実のところ、擬ディオニシオスや聖アウグスティヌスなど、旧来の神秘神学関連文献についてはその著者を識別し分類することができるのに、巷にあふれる作者不明の「小冊子」を前にしてなすすべがなく、困惑しているのだ。彼曰く、教理ではなく実践を目的にしているこれら小冊子は、すでにその多くの「繰言」に嫌気がさし、それらを書架のどこに並べてよいかわからない「読書人」には受け入れられにくい、子どもや女性、さらには「最下層民」向けのものとして、ただ「行商人のカゴ」をいっぱいにするのにふさわしい⁽²⁰⁾。

この書籍商をして、神秘神学の俗語による出版の拡大を一種の卑俗化として軽蔑的に語らせておきながら、カミュは、より多くの人びとの靈性を刷新するという実践的な見地から、知識人の書架には入らない俗語文献の増加を擁護し、それが高位聖職者から一般信徒たちまで包含する新しい「世俗的信心*dévotion civile*」の創出に寄与する可能性を認める。それは彼自身が自らの著述活動を通じてやろうとしたことでもあり、彼によれば「すべての国民が自国の言葉でそれを読むことを欲した」という『信心生活入門』とともに聖フランソワ・ド・サルが達成したことでもあった。

しかし、カミュが最大多数の司牧に適う俗語による神秘神学文献の必要性を主張するとき、彼がいう「神秘神学」とはいかなる（べき）ものであったのだろうか。彼は、その神秘主義論の本質をよく表している『神秘神学』（1640年）において、タウラーやレイスブルーク、あるいはアピラのテレサや十字架のヨハネが論じた「受動性*passivité*」の教えを、個人の主体的な意志が果たすべき働きを妨げ、神秘神学を徒に近づき難くするものとして退ける。フランソワ・ド・サルの弟子であるカミュはまず、神秘神学を「観想」を頂点とする「祈り」の学知として定義する。ただしそれは、それまでの神秘神学者たちが主に扱ってきたという「受動的観想」ではなく、「能動的観想」であり、これは「多くの者たちが想像しているほど稀なものでも、困難なものでも、傑出したものでも、近づき難いものでもない⁽²¹⁾」。目指すべき祈り、観想は、「通常の恩寵*grâce commune*」の助けを得て「常の道*voie ordinaire*」を通じて生じるという⁽²²⁾。

カミュの『神秘神学』について、言語論の観点からウダールは次のように述べている。すなわち、カミュは神秘神学から「常軌を逸した言語形態」を取り除くことによって、それを「一般的言説による合理的形式化と相いれる、世俗的信心にまでおし広げる」ことができた。が、それは神秘神学それ自体を空疎にしてしまうことでもあった⁽²³⁾。

詰まるところウダールの主張は次のようにまとめられる。十七世紀を通じて神秘主義がその隠れた、遠心的な運動としての性質を失いながら、社会的政治的關係からなる公共領域に進出してゆく過程——元来「隠れた」という意味をもつ形容詞としての「神秘的mystique」が、実名詞化し社会内に現前する集団としての「神秘主義la mystique」となっていく過程——は、同時に、神秘主義のテキスト群が「選別、自己検閲、隠匿」など内側からの拘束力をますます強めていく過程であった。そして、この過程を通じて神秘主義に特徴的な言語は合理化され、十八世紀にかけて「解体」されていったのである。

1-4. スュラン理解をめぐる

「今日神秘主義のテキストをいかにして『読む』か⁽²⁴⁾」という問いに貫かれたウダールの研究は、歴史背景を十分考慮しながらテキスト解釈に向かう方法論の実り豊かな可能性をよく示しており、今後の神秘主義研究の重要な足がかりとなるだろう。しかもそれはスュランを焦点にしている。ところが、そのスュラン理解に、以下に示す重大な議論の余地が認められる。第一の問題点は、スュラン理解を彼の「悪魔体験」に還元してしまう傾向にある。

ウダールは、1623年を境として、フランス社会において神秘主義的思潮に対する嫌疑が強まったことを幾度も強調しながら、次のような道筋を描き出していた。すなわち、「超自然的なもの」や「常軌を逸したもの」の出現を語る神秘主義は、道徳化や規律化の進む社会の中で「過剰なもの」、「容認不可能なもの」として退けられ、その言語活動は公の空間におけるやり取りの場を失っていった。ところで、近世神秘主義が辿ったこうした隘路をもっともよく示す例として彼女が挙げるのがほかならぬスュランであり、「ルダンの悪魔憑き事件⁽²⁵⁾」における体験を詳細に語った、全四部からなる自伝的テキスト『別の生の事どもについての体験の学知⁽²⁶⁾』（以下『体験の学知』）である。この中でスュランは、己の心身を襲った異様な悪魔体験を事細かに記述することによって、悪魔体験といわば表裏をなす神体験について語ろうとした⁽²⁷⁾。さてウダールによれば、『体験の学知』は「体験者だけが唯一の主体であるような体験の物語⁽²⁸⁾」であり、また「言葉の本来の意味で秘教的な知識を解し得る少数の『経験豊かな者たち』⁽²⁹⁾」のみに向けて書かれた。つまり、スュランにおいて神秘主義は、神秘主義的潮流への嫌疑と拘束が席卷する公の空間からまさしく「隠れた」場所——個人の内的体験と少数の理解者のサークル——にアジュールを求めた、と言うのである。

ウダールはスュラン理解の中心にルダンの悪魔体験を置く。彼女は次のようにいう。スュランはかつて自分が祓魔を努めたジャンヌ——二人の手紙のやり取りは死ぬまで続いた——に対して絶えずルダンの記憶を喚起しており、彼にとってルダンという「地獄の記憶」は霊的生にとってけっして忘れるべきではない重要性をもっていた。なぜなら、ルダンでは、「信仰のありふれた常態*état ordinaire de la foi*」にあってはけっして見えないものを「見る」ことができ、信仰が「信

じる」ことを強いる真実に「触れる」ことができたからである。こうしてみると、ルダン以後二十年近く続いたスュランの悪魔体験からの快復は、「逆説的ながら、精神の闇の淵から戻った後に、信仰の仄暗さがもつ、より好ましからざる暗さに彼を陥れるかのようだ⁽³⁰⁾」。

スュランが「体験」と「信仰」の次元を区別し、何らかの形で前者に「並外れたもの」との関わり方を認め、それに対して後者を「通常でありふれたもの」の水準に置いていることは確かである⁽³¹⁾。しかし、たとえば次に引用するテキストをみると、「信仰」がスュランにとって「好ましからざる暗さ」であったなどとはけっして言えないことがわかる。これは、1661年5月7日、司牧と宣教活動を行っていた農村ル・パンから、スュランがジャンヌに宛てた手紙である。ここでスュランは、音楽的なイメージを用いながら、「ありふれた信仰」に認められる神的な「豊かさ」について語っている。

こう言わせてください、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この瑞々しい水を飲ませ、この水で魂を満たしています。こうした水の流れが立て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…。

この諸々の財の活動する流脈は、信仰の一般概念*l'idée générale de la foi*の内にあり、神とその子イエズス＝キリストに関する一般事物をのぞいてはどんな特別な富があるわけでもなく、一般多数のキリスト教徒*commun des chrétiens*の文字譜オブラテに合ったものです。そこで私には、私達の文字譜はその根底において最も身分の低い農民たちのそれと同様であって、私達の主がその上加える刺繍音オブラテは十全かつまったく単純素朴*simple*であるように思われます。ところで、私の考えによれば、この清流について言えることは、聖パウロがキリスト教徒の貧しさについて語っていることですが、キリスト教徒のいと高貴な貧しさは、キリスト教徒の単純素朴さ*simplicité*という富の中で豊かさにあふれた、ということです〔『第二コリント』9:9-10〕。今や私達の主は、神がその教会の子らに与え給うこの平凡さ*ordinaire*の中に私をとらえ、そして私の魂は諸々の財ばかりでなく、神に関してのしがなく、ありふれた考えがもつつかの単純素朴さ*cette simplicité des idées vulgaires et communes*に或る豊穡を見出し、私の魂はそれによく調和しているのです。⁽³²⁾

1657年に病から決定的に快復した後は1665年に没するまで、晩年のスュランはイエズス会司祭として農村部における司牧と宣教を活発に行なった⁽³³⁾。神秘主義を主題とする著述活動もこの時期に集中しており、思索と活動の何らかの結びつきが窺える⁽³⁴⁾。スュランは村人たちのあいだでの活動に大いなる喜びを感じるとともに、そこに何らかのかたちで霊的な意味を見出していた⁽³⁵⁾。この事実は極めて興味深く思われるが、ウダールは「宣教師」としてのスュランにはとくに注目していない。

ウダールが提示するのは、「常軌を逸した」神秘主義を徹底的に擁護したために、常に「内面」への困難な後退戦を強いられた、いわば秘儀伝達者としてのスュランである。しかし、とりわけ

晩年の農村における宣教活動とそこから紡ぎ出されてくる彼の言葉は、もう少し複雑な理解の試みを要請している。

2. 研究の新たな地平——スュラン理解のために

「宣教師スュラン」の考察は、さまざまな緊張を孕んだ宗教史的争点としての近世神秘主義に新たな側面から光を当てることになるかもしれない。以下では、そうした新しい研究の地平を提示するために、十七世紀における「民衆」および「民衆宣教」をめぐる問題を神秘主義研究の論点として前景化したい。最後に、再びスュランのテキストを引き、解釈の可能性を示して本論の締めくくりとする。

2-1. 「諸聖人の学知」の担い手——「単純素朴な人々」

すでに触れたように、十七世紀フランスの神秘家たちが語った「学知」は、思弁や推論ではなく実践や「体験」に基づいた学知として、スコラの学知と鮮明に対置された。以下では、この点に加えて、この学知の「担い手」がしばしば「しががない者たち *les humbles*」、女性や子供、学のない「素朴な人々 *simple people*」として現われたことを確認する。数多くの例の中から、それぞれ十七世紀フランス神秘主義の始まりと終わりに位置する二人の人物を取り上げる。一人はフランス霊性の代表格ピエール・ド・ベリュル（1575-1629）であり、もう一人はキエティスム論争の中心人物ギュイヨン夫人（1648-1717）である。

死の二年前に著されたベリュル最晩年の論考『聖なるマグダラのマリア称揚』（1627年）は、マグダラのマリアの「無知」を彼女の「聖性」に密接に結びつけながら、「諸聖人の学知」を十七世紀においておそらく最も力強く語ったテキストの一つである。この書の第十章でベリュルは、同時代の自由思想家および神学者に対して痛烈な批判を浴びせた後、「諸聖人の学知」を「神の秘密、神の愛の振舞い、何か異なる賜、何か別の学知」と説明した上で、こう述べている。

最も学識ある者たちが最も偉大な神秘家ではないし、この分野において最も知的な者たちがそうであるわけでもなく、最もしががない者たち、最も愛に溢れた者たち、そして神がそうした見識を与え給う者たちこそ、最も偉大な神秘家である。この見識は我々の功德ではなく神の望みを基盤とする。なぜなら、神は望むままに *prout vult* 神の賜を与えるからだ。これは、この奥義の偉大な師、聖パウロの言葉である（『第一コリント』12:11）。しかし、学識のある者たちや知的な者たちは彼の学び舎にいたことはなく、そのような考えも、そのような謙虚さもない。⁽³⁶⁾

ベリュルは——自らが紛れもなく同時代を代表する神学者と目されながら——知識と愛とを絶対的に対置しながら「無知」を称揚し、「最もしががなく、最も愛に溢れた者」を学識なき学知の最良の担い手、「最も偉大な神秘家」と認めたのである。

続いて引用するのは、キエティスム論争が本格化する数年前、1682年に「自動書記」されたギュイヨンの主著『奔流』の一節である。ベリュルからおよそ半世紀後、ギュイヨンが語る神秘家

の学知は、反神秘主義との対立のいっそうの先鋭化を感じさせる⁽³⁷⁾。

ああ神秘の学よ、神の学よ、おまえはこれほど偉大で欠くべからざるものなのに、人はおまえを軽んじ、おまえに制限を加え、おまえを束縛し、お前を無用に押さえつける。祈りについでに学校が建てられることは、この先もないだろう。かつて、人は、祈りを一つの学問に仕立て上げようとしてすべてを台無しにしてしまった。なぜなら、それが、測り知ることのできない神に、規則と節度の枠をはめようとするものであったからだ。／祈れない魂、祈りに専念できない魂はなく、またそうすることが必然でないような魂も存在しない。最も粗雑で、最も愚かしい人でも祈ることはできる。私はそれを経験で知っている。⁽³⁸⁾

最も粗雑で、最も愚かしい人「でも」祈ることはできる、とあるが、ひとたび祈ればむしろそうした人「こそ」完徳に近いとギュイヨンは考えていた。1688年から執筆され没後に刊行された『自伝』の中にも次のような箇所がある。

ああ貧しき人々よ、粗野で愚かな人々よ、理知も学問もない子供たち、何も覚えることができない素朴な人々よ、祈りに来なさい、そうすればあなた方は学識ある者となるだろう。⁽³⁹⁾

「単純素朴になるse simplifier」という表現はギュイヨンにおいてしばしばみられる。ジャン＝ロベール・アルモガットは、ギュイヨンにおける「単純素朴さsimplicité」に関してこう述べている。「彼女は、読み書きができない人々に瞑想の祈りを示すとともに、こうした人々が他の人々よりも完徳にふさわしく、神をいっそう知り得ると考えた⁽⁴⁰⁾」。

ベリユルやギュイヨン、そしてスュランなどフランス靈性をリードした者たちが、社会の周縁的存在といえる人々のうちにしばしば求める靈性の理想のかたちを見出したという事実は、すでにブレモンを驚かせていたが⁽⁴¹⁾、後にミシェル・ド・セルトーの神秘主義研究の中心的テーマの一つとなった⁽⁴²⁾。セルトーによれば、この現象は、十五、十六世紀には「照明を受けた俗人信徒」と「神学者たる聖職者」を対立させていたテーマの再来である。ただし、十六世紀末から十七世紀末にかけてこのテーマは新たな意味を帯びた。すなわち、労働が社会的基準となり、宗教的ヒエラルキーの内部にある二つのカテゴリーの対立という色合いが薄れて、かつての宗教的対立関係に社会集団間の対立関係が置き換わった。この転換の結果、「諸聖人の学知」の担い手たちは、都市の知的エリート層に対立する貧しい民衆、浮浪者、あるいは「野蛮人」の姿をとるようになった⁽⁴³⁾。セルトーは、西欧近代において「神秘主義」が近代的主体を規定する規範から逸脱した存在に押しやられ、(精神的な意味で)抑圧されたと考えたのだった。

セルトーによる分析の是非をここで正面から検討する余裕はない。だが、ともかくもそれは、エリート文化に対置される「民衆文化」が近世神秘主義研究のクリティカルなテーマであることを示唆し、神秘主義研究を歴史人類学や社会史の方に押し広げるものである。

2-2. 民衆文化・宣教・靈性

都市文化と民衆文化の差異化、あるいは都市知識人層からみた民衆文化の他者化が、十六世紀から十八世紀にかけて決定的なものとなったという事実は、すでに多くの研究が教えているところである⁽⁴⁴⁾。ノルベルト・エリアスが論じた西欧近代社会における「習俗の文明化」を、十六世紀から十八世紀のフランス心性史・社会史において精緻に跡づけたロベール・ミュシャンブレッドによれば、十六世紀半ばまで、性行動やスカトロロジーや暴力をめぐる、フランスの貴族や聖職者と民衆との間に感性や行動様式の明確な差異はなかった⁽⁴⁵⁾。知識人文化と民衆文化とを区別する溝は十六世紀中頃に穿たれ始め、啓蒙の時代にかけて絶えず深く掘り下げられていった。その結果、「言葉本来の意味において一般庶民の匂いを嗅ぐ（感じる）ことができない⁽⁴⁶⁾」人間、文明化された近代人が誕生する。

他者としての「野蛮人」の規定と排除に裏打ちされた「近代人」創出の歴史的要因を、ミュシャンブレッドは人々の行動を規範化する中央集権的な力に求める。具体的には、国家理性と絶対主義の政治、加えてトレント公会議以降のカトリック教会の改革運動であり、わけても17世紀に活発になった農村宣教がそうした力の担い手であったとされる。

たしかに、ミュシャンブレッドの議論に対してはエリートによる民衆教化の圧力をあまりにも強調しすぎるという批判もある⁽⁴⁷⁾。しかし、ヨーロッパにおいて魔女狩りが最も猖獗を極めた地域が、新旧両教の勢力がせめぎあった境界地域に一致するという事実からみても、中世まで社会に同化していた民衆の信仰を「悪習や迷信」として——「未開」の領域として——他者化するまなざしは、宗教改革および対抗宗教改革と相俟って「文明化」の機能を獲得した新たな知の産物である、という主張には説得力がある⁽⁴⁸⁾。

しかしながら、民衆宣教をめぐる問題は文明化の過程に還元できないことも確かである。フランス革命を頂点とする十八世紀の世俗化（非キリスト教化）の「文化的起源」をめぐる論考⁽⁴⁹⁾の中で、ロジェ・シャルチエは次のように分析する。トレント公会議以降のカトリック宗教改革運動は、たしかに積極的に民衆教化を進めたものの、それは逆に、一般信徒の「生きられた信仰」としての宗教と、高度の神学的教養を身につけたカトリック宗教改革派の聖職者の「制度的に定義された教会」としての宗教とのあいだに、乗り越えがたい距離を発生させることになった。したがって、改宗の活力が尽きるや民衆と公式のキリスト教との乖離は決定的になった。つまり、ミュシャンブレッドの分析とは逆に、知識階層による文化統合の試みが逆説的に文化の亀裂を生んだというのである⁽⁵⁰⁾。

いずれにせよ確かなことは、十七世紀フランスにおけるカトリック宣教活動がかつてない緊張感をもって農村部に向かったということである。ただし、西欧近世に固有の運動に由来するこうした文化的緊張関係を強調するのは、二項対立モデルに収まるような差異の事実を問題にするためではなく、そうした差異の感覚ないし差異の体験が近世の神秘家たちにおいてどのような意味をもち得たかという問いを意義あらしめるためである⁽⁵¹⁾。

近年、近世カトリシズムの主翼を担ったイエズス会について、霊性と民衆宣教の固有の結びつきに着目した注目すべき研究が出ている⁽⁵²⁾。しかし、このテーマは広く近世フランス霊性全般に及ぶ。実際、フランス霊性を代表する霊性家たち、ヴァンサン・ド・ポール（1581-1660）、ジャン・ウド（1601-1680）、ジャン＝ジャック・オリエ（1608-1657）らは、それぞれ神秘家としても知られ、同時に宣教活動とも関わりが深い。同様のことは、ヌヴェル・フランス（カナダ）の

「未開人」への宣教に向かったウルスラ会の女性神秘家マリ・ド・ランカルナシオン(1599-1672)などについても言えるだろう。彼ら・彼女らにおける差異の体験がどのような意味を持っていたかを問うことは、近世神秘主義のダイナミズムをある側面から明らかにすることになるのではないか。

2-3. 再びスュランへ——展望

以上、非常に粗雑ではあるが、十七世紀神秘主義研究のために一定の見取り図を示した。すでに紙幅が尽きているが、本論で提示したような地平の上で最終的にスュランの神秘主義をどう理解するか、遙かな見通しを述べておく。

まず、反神秘主義的思潮との論争⁽⁵³⁾を思想史的な観点から考察すると同時に、宣教や司牧活動における日常的な経験に社会史的な観点からアプローチすること。スュランの悪魔体験が「一つの長い『イニシエーション』であり、スュランに大きな霊的『成長』をもたらすものであった筈である⁽⁵⁴⁾」とすれば、この体験の「後」の活動の考察こそ、「常軌を逸した」悪魔体験の意味を考えるために不可欠であろう⁽⁵⁵⁾。

それにしても、スュランにおいて「常軌を逸した体験」——少数の者にのみ伝えられるべき神秘——と「ありふれた信仰」——民衆の「単純素朴さ」の中に見出された或る豊穡——とはいかなる関係にあったのだろうか。

1665年1月、死の三ヶ月前に書き上げられた『神の愛に関する諸問題』第三部第一章において、スュランはこの最終部で論じる「超自然の財」について、「信仰の次元の外にあるもの」と「信仰の次元にあるもの」との二種類を区別する。そして彼は、前者については論ぜず、後者のみを扱う、と言うのである。この時、通常信仰の道によって神秘に達することがけっして不可能ではないことをスュランは強調する。信仰による財は、恩寵への「通常の協調」の働きによって獲得されるものだが、それを得た人は神に選ばれて「常軌を逸した賜物」を与えられた人に劣らず、「来世の体験」に入ることができるというのだ⁽⁵⁶⁾。

スュランにおける「常軌を逸したもの」と「ありふれたもの」、あるいは体験と信仰との関係は一定ではなく、テキストによって微妙な差異をみせている。そうした関係の変遷には、晩年の宣教活動が何らかのかたちで反響しているのだろうか。最後に引用する箇所は、「霊的な富」の最終的なかたちがいかなるものであるかを述べた第三部十章の一部であるが、おそらくここにスュランの神秘思想の一つの到達点がある。「御子キリストle Verbe enfant」における神的崇高さと人間性の邂逅がもたらす「衝撃」を語るスュランの言葉は、ただちにニコラウス・クザーヌスの「反対物の一致*coincidentia oppositorum*」の原理を想起させる。しかし、何より興味深いのは、この時スュランが、先にみた農村部からジャンヌに宛てて書かれた手紙にあったのと同様の音楽的調和のイメージに託してその神秘的境地を語っていることである。

かくも隔たること遠く、互いに相容れないようにみえるが、にも関わらず同じ一人の人物において結びついているこれら二つの事柄の遭遇から、或る衝撃*un choc*が生じる——そこから人間の心の中に火花を散らす炎が、そして途方もない大火が発生する——それは神の心の

人間の心への放出の如くであるが、人間は、取るに足らない小さな存在であるため、かくも高きものの中で奈落の底に突き落とされる——それはあまりにも力強いために魂が押しつぶされてしまう神の一撃をもたらし、魂は精根尽き果てる、そして魂は、魂を追及しその偉大さと愛とを通じて魂を破壊し尽す神的な存在と、低く卑しい自らの存在との不釣り合いのために、おのれを打ちのめすこの責め苦によって至福の状態にされたと感じる。このことはひどく高く鋭い音調が低音と一つになったときに音の響きが生じさせる妙なる調和に似ている。

(57)

スュランの活動と思想の結びつきをより説得的に論証するためには、彼の生を丹念に辿りながらテキストを読み解かなければならない。現時点で確かに言えるのは、彼が到達した境地が、矛盾や対立を孕みながら、それらを何らかを超えた「調和」にあったということである。

註

- (1) Michel de Certeau, *La fable mystique : XVIe-XVIIe siècle*, Paris : Gallimard, 1982, p. 20.
- (2) このような方法論的問題意識はミハイル・バフチンと彼以降の文化・文学解釈の理論に多くを拠っている。とりわけジェイムズ・クリフォードによる文化論を参照。『文化の窮状』太田好信ほか訳、京都：人文書院、2003(原著1988)年、65頁。
- (3) 次の論考を参照。Michel de Certeau, « “Mystique” au XVIIe siècle : Le problème du langage “mystique” », dans *L’Homme devant Dieu : Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*. Paris : Aubier, 1964, pp. 267-291. 神秘主義概念の成立とその歴史的背景を明らかにしたこの論考は、なお検討の余地を残すものの、現在の神秘主義研究の一つの重要な出発点として認められている。Carlo Ossola éd., *Pour un vocabulaire mystique au XVIIe siècle*, textes réunis par François Trémolières, Torino : Nino Aragno, 2004 をみよ。
- (4) ここでいう「聖人 saint」は「神秘家 mystique」と同義である。
- (5) Christoph Theobald, « La “théologie spirituelle”. Point critique pour la théologie dogmatique », *Nouvelle Revue Théologique*, 1995, n° 117, pp. 178-198 を参照。
- (6) ジャック・ル・ブランは、たとえ一定の時代においても「神秘主義」に一義的な定義を与えることは難しいが、「神秘主義の布置 configuration mystique」すなわち「多様に変化する種々雑多な姿形がそこで生成変容する総体」として捉えることはできる、と述べている。Jacques Le Brun, « Le Dieu des mystiques » dans *Dieu au XVIIe siècle : Crise et renouvellements du discours*, Henri Laux et Dominique Salin éd., Paris : Éditions facultés jésuites de Paris, 2002, p. 268.
- (7) Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, J. Millon, 1916-1933 ; nouvelle éd. ibid. J. Millon, 2006.
- (8) トレント公会議の精神に則って、一般信徒以上に熱心に信心業に専心した在俗信徒たち。1630年から60年代にかけて勢力をもつ。
- (9) 次の書名から借用した。Guillaume de Vaumas, *L’éveil missionnaire de la France au XVIIe siècle*. Paris :

- Bloud & Gay, 1959.
- (10) アレクサンドル・コイレ『コスモスの崩壊：閉ざされた世界から無限の宇宙へ』野沢協訳，東京：白水社，1999年など。
- (11) Leszek Kolakowski, *Chrétiens sans Eglise : La Conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle*, Paris : Gallimard, 1969, etc.
- (12) 赤木昭三『フランス近代の反宗教思想』東京：岩波書店，1993年など。
- (13) Louis Cognet, *Crépuscule des mystiques : Bossuet – Fénelon*. Paris : Desclée, 1991.
- (14) Michel de Certeau, « Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVIIe siècle : « Nouvelle spiritualité » chez les jésuites français », *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1965, t. 41, pp. 339-386.
- (15) Jacques Le Brun, « France », *Dictionnaire de la Spiritualité*, t. 5, 1964, col. 947-950 ; « Mystiques », *Dictionnaire du Grand Siècle*, sous la direction de François Bluche, Paris : Fayard, 1990, pp. 1075-1076.
- (16) Sophie Houdard, *Les invasions mystiques : spiritualités, hétérodoxies et censures au début de l'époque moderne*, Paris : Les Belles Lettres, 2008.
- (17) Ibid, p. 18.
- (18) Ibid, *Les invasions mystiques*, p. 17.
- (19) Ibid, p. 304. 次の論考も参照。Sophie Houdard, « Humanisme dévot et Histoire littéraire », dans *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, J. Millon, 2006, vol. 1, pp. 21-51.
- (20) Jean-Pierre Camus, *Acheminement à la devotion civile*, à Douray, chez Baltazar Bellere, 1625, « Préface » (n. p.), cité dans Sophie Houdard, op. cit., pp. 126-127.
- (21) Jean-Pierre Camus, *La théologie mystique*, précédé par Daniel Vidal, Grenoble : Jérôme Millon, 2003, p. 33.
- (22) Ibid., p. 70.
- (23) Houdard, op. cit., p. 123.
- (24) Ibid, p. 313.
- (25) ルダンの集団悪魔憑き現象は，1632年9月，当地のウルスラ会修道院で発生した。現象は同院居住の修道女のほぼ全員（27名）に及んだが，その震源となったのは修道院長ジャンヌ・デ・ザンジュであった。黒幕とされた司祭が処刑された後も悪魔憑きはやまず，騒ぎの拡大を懸念した宰相リシュリューの要請を受けたイエズス会により，1634年12月に祓魔師の一人としてスュランがルダンに派遣されてきた。彼の祓魔の相手はジャンヌであった。彼女に対してスュランは，すでに一種の演劇的見世物と化していた公開の祓魔式や，物理的・呪術的方法を採用せず，彼女と二人きり修道院の一室において，二重鉄格子を隔てて霊的な事柄について話し合うという方法を取った。ジャンヌの魂が回復に向かうにつれて，今度はスュランが悪魔憑きの症状を呈するようになる。事件の顛末については，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(1970)年を参照。
- (26) Jean-Joseph Surin, *Science expérimentale des choses de l'autre vie*, suivi de *Les aventures de Jean-Joseph Surin*, par Michel de Certeau, Grenoble : Jérôme Millon, 1990, pp. 129-437. 1663年に書かれた。「別の生」とは「来世の生」「神秘の生」の意。
- (27) ジャンヌの悪魔祓いを通じて心身に異常をきたしたスュランは，1637年からおよそ20年間，満足な執筆活動や司牧活動ができなくなる。この「悪魔体験」の意味については，次の論考に精緻な

解釈がみられる。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, 151-189頁。

- (28) Houdard, op. cit., p. 281.
- (29) Ibid, p. 309. 『体験の学知』は四部から成るが, このうち第二部と第三部は, かつて悪魔体験を共有したジャンヌ以外の「誰にも伝えてはならない」とされた。
- (30) Ibid, pp. 281-282.
- (31) 最も鮮明な対比は『体験の学知』序文にみられる。「二つの方法によって来世の〔神秘の〕生に関わることが知られ得る。一つは信仰によって, もう一つは体験によってである…」(Surin, op. cit., p. 127)。
- (32) Jean-Joseph Surin, *Correspondance*, Paris : Desclée de Brouwer, 1966, lettre 449, p. 1335.
- (33) 594通が残る書簡のうち, 448通, すなわち全体の75%は1657年以降に書かれているが, それによって彼の活動の足跡を細やかに追うことができる。スュランの書簡全体を初めて本格的な対象とした研究が, Patrick Goujon, *Prendre part à l'intransmissible : la communication spirituelle à travers la correspondance de Jean-Joseph Surin*, Grenoble : Jérôme Millon, 2008.である。
- (34) スュランの著作の文献学的な整理と検討については次を参照。Michel de Certeau, « Les Œuvres de J.J. Surin », *Revue d'Ascétique et de Mystique*, t.40-41, 1964-1965, pp.443-476 et 55-78.
- (35) その様子は, たとえば1662年6月26日にシュリヴェットからジャンヌに宛てられた手紙からよく覗える。「私はここで村人たちに説教をし, 村人たちの住まいに慰問に行きます。そうして常に, 彼らに善へと向かうことを勧める場所を見出すのです。それはこの私にとっての大きい慰めであり, この務めにおいて生は非常に甘美で非常に望ましく, 私は神を心の底から讃美するのです。この時私が知るのとは次のことです。すなわち, 神は単純さsimplicitéと素朴さnaïvetéにおいてご自身をお伝えになりご自身を心の内に感じさせるのだということ, そしてさらには, 結局のところこの世において最も幸せな生とは, この世のさまざまな思惑から完全に身を引き, 神のこののみを考えて神のみを求め, 自らの身を心から神にゆだねて, 神の栄光をまじしに奉仕する魂の生である, ということです。親愛なる修道女よ, 私達の務めはそこにあるのです。私は残された余生をこの唯一の務めに専念して過ごしたいと思っています。この務めが果たすべきことは, 私がそれに対して私の言葉と働きを及ぼしうる魂たちによって, 神が知られ, 奉仕され, 心から愛されるということです」(Surin, *Correspondance*, lettre 469, p. 1395)。
- (36) Pierre de Bérulle, *Élévation sur sainte Madeleine*, introduction et édition par Joseph Beaudé, Paris : Editions du Cerf, 1987, p. 100.
- (37) ベリュルとギュイヨンの文体, 語り口の違いについては次の論考が示唆に富む。Joseph Beaudé, « La science des saints, la science des autres », in *Madame Guyon*, Grenoble : J. Millon, 1997, pp. 223-233
- (38) ギュイヨン夫人「奔流」『キリスト教神秘主義著作集15』村田真弓訳, 東京: 教文館, 1990年, 149-150頁。
- (39) Madame Guyon, *La Vie de Mme J. M. B. de la Motte-Guyon, écrite par elle-même*, Cologne, 1720, p. 42.
- (40) Jean-Robert Armogathe, *Le Quiétisme*, Paris : Presse Universitaire de France, 1973, p. 62.
- (41) Bremond, op. cit., とくにt. II, pp. 64-69.
- (42) セルトーもブレモンが参照している資料に多くを拠っている。スュランについては, 一人の「照

- 明を受けた文盲」との出会いについて語られた彼の手紙をめぐる次の論考をみよ。Miche de Certeau, « L'illettré éclairé dans l'histoire de la lettre de Surin sur le Jeune Homme du Coche », *Revue d'Ascétique et de Mystique*, t. 44, 1968, pp. 369-412. セルトーはその後もこの問題を追究し、畢生の著『神秘のものがたり』の中でも一章を割いている (Certeau, *La fable mystique*, chap. VII)。なおこの章の最後でセルトーは、本論で最後に引用したギュイヨンの言葉には、彼女がある時道に迷った先で出会った貧しい「荷役労働者」とのやり取りが反響している、と述べている (ibid., p. 329)。
- (43) Ibid., とくにpp. 321-329.
- (44) たとえば、ピーター・バーク『ヨーロッパの民衆文化』中村賢二郎・谷泰訳, 京都: 人文書院, 1988(1978)年など。
- (45) ロベール・ミュシャンブレッド『近代人の誕生: フランス民衆社会と習俗の文明化』石井洋二郎訳, 東京: 筑摩書房, 1992(1988)年。
- (46) 同書, 7頁。
- (47) ジャン＝クロード・シュミット『中世歴史人類学試論: 身体・祭儀・夢幻・時間』渡辺昌美訳, 東京: 刀水書房, 2008年, 115頁。
- (48) この点については、『魔女とシャリヴァリ』二宮宏之・樺山紘一・福井憲彦責任編集, 東京: 新評論, 1982(1973)年を参照。セルトーも次のように指摘している。「17世紀における諸教会の就学と伝道との大キャンペーンはよく知られている。それらは、全体的構造のなかに同化されているとみなされていたがためにそれまでは未開発のまま放置されていた地理的, 社会的な『領域』, つまり, 田舎, 子供, 女性にとりわけて狙いをつける。それらの『領域』は解放される, 従って新しい秩序にとっては危険になる」(『歴史のエクリチュール』佐藤和生訳, 東京: 法政大学出版局, 1996年, 152頁)。
- (49) ロジェ・シャルチエ「非キリスト教化と世俗化」『フランス革命の文化的起源』松浦義弘訳, 東京: 岩波書店, 1994(1991)年, 141-168頁。
- (50) シャルチエが描く十七世紀フランス宗教史の構造は, セルトーのそれと一致している。セルトーは, 宗教が国家理性を原理とする政治空間に組み入れられるとき, 霊的な内面性は政治社会と隔絶した「避難所」——ポール・ロワイヤルはその最も有名な事例である——に自らの実現の場を見出したという見取り図を描いている。Certeau, *La fable mystique*, pp. 30-36.
- (51) この点で本研究は歴史人類学的や社会史の範疇を超えて, 解釈学の問題に接する。また, この視座は必然的に個々の神秘家, 霊性家に関するモノグラフを要請するだろう。
- (52) Bernard Dompnier, « Le Compagnie de Jésus et la mission de l'intérieur », dans *Les jésuites à l'âge baroque. 1540-1640*, éd., L. Giard, Grenoble : J. Millon, 1996. Bernadette Majorana, « La pauvreté visible : réflexions sur le style missionnaire jésuite dans les Avertimenti de Antonio Baldinucci (environ 1705), *Memorandum*, Belo Horizonte, n° 4, 2003. 前者の中でドンニエは, セルトーが十七世紀フランス・イエズス会の「外部活動」と「内面性」をやや過剰に対立させていることを批判し, こう述べている。「宣教は, 第一に, イグナティウスが生きていた当時のイエズス会を突き動かしていた霊性の具体化である」(p. 167)。
- (53) スュランは, 1657年に公刊されたカルメル会士ジャン・シェロンによる『神秘神学再検討』を反駁するかたちで, 1661年に『霊の導き』(Jean-Joseph Surin, *Guide spirituel pour la perfection*, texte

établi et présenté par Michel de Certeau, Paris : Desclée De Brouwer, 1963) を著した。シェロンの反神秘主義については次を参照。Houdard, op. cit., chap. III et IV.

(54) 鶴岡, 前掲, p. 175.

(55) スュランは幼少期からイグナティウスやザビエルの使徒的生活に惹かれていたようである。セルトーによれば, おそらくこの使徒的生活への強い関心こそ, 彼がイエズス会の聖職者となった最も決定的な動機であった。Certeau, « Introduction », *Correspondance*, p. 49.

(56) Jean-Joseph Surin, *Questions sur l'amour de Dieu*, Paris : Desclée De Brouwer, 2008, p. 138. このテキストが本論で検討したウダールの議論の中で一度も言及されていないのは奇妙である。

(57) Ibid., pp. 180-181. 強調は引用者。

Issues in the research of *la mystique* in the 17th-century France: Jean-Joseph Surin

Yu WATANABE

The 17th-century France is very interesting from the perspective of history of religion, because it is at the same time the golden age of French spirituality and the age of naissance of skepticism, libertine, scientific rationalism and modern mentality. And that is why in this age we can find dynamic conflicts or negotiations among plural and heterogeneous cultural forces, which deepen and enrich the lives and ideas of mystics. This article puts *la mystique* (mysticism) in a new perspective by focusing on a Jesuit mystic from Bordeaux, Jean-Joseph Surin (1600-1665).

In the first chapter, while introducing the history of the concept *la mystique*, we examine previous research, especially that conducted by Sophie Houdard. Through a critique of the classical work of Henri Bremond, she clearly shows that French mystic currents in the 17th century are structurally inseparable from the currents of anti-mysticism. She sheds light on an “equivoque” found in texts written by mystics which was caused by pressures of censure to sort out the true mysticism from the false. According to her, the more *la mystique* becomes public, the more its language becomes rational or is even destroyed. This chapter, however, finds her understanding of Surin, which is at the core of her discussion, questionable and calls for a more refined view of Surin which would involve regarding him as a “missionary”.

In the second chapter, in order to open up new horizons in the study of Surin, we take up “popular culture” and its relationship to “mission” in early modern France as an object of our research of *la mystique*. The fact is, as Michel de Certeau has already pointed out, that in this period many mystics such as Pierre de Bérulle, Madame Guyon and Surin often found a spiritual sense in their encounters with “humble” or “simple” people, who gradually became marginalized in the modern society. Parallel with this, a tension characteristic of missionary activities in the countryside stands out.

Finally, we conclude this article by citing a passage from *Questions sur l'amour de Dieu*. It allows us to assume that *la mystique* of Surin resonates with his experiences in the countryside where he engaged in pastoral activities as a missionary, particularly later in his life. If nothing else, this passage suggests the extreme bliss of his soul that achieved harmony in contradictions.